



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

◆ كتب:

الدولة العربية
ومعضلة الإصلاح

◆ ندوات:

الدبلوماسية
الحضارية.. قراءات
مُتقاطعة

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن.. نهج في التجديد الحضاري

◆ ضد التطرف والغلو الديني

◆ فكرة تعارف الحضارات في التأليفات العربية

◆ نقد فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في

أدبيات محمد عمارة

◆ عبدالحميد أبو سليمان وقيادة المؤسسات العلمية

والفكرية

◆ الفكر الإسلامي المعاصر نظرات وتقويمات.. حوار

مع الدكتور حيدر حبّ الله

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

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

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

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

الاشتراك السنوي

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



قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن.. نهج في التجديد الحضاري / الدكتور بدران بن لحسن ٤

دراسات وأبحاث

■ ضد التطرف والغلو الديني / محمد محفوظ ٨

■ فكرة تعارف الحضارات في التأليفات العربية / زكي الميلاد ٢٩

■ إشكالية المصدر ومفهوم الوثيقة الأركيولوجية في البحث التاريخي المغربي المعاصر.. إضاءة

إبستمولوجية / الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ٥٢

■ عبد الحميد أبو سليمان وقيادة المؤسسات العلميّة والفكرية / الدكتور ماجد أبوغزالة .. ٦٢

■ جون راولز ونظريته في العدالة.. إصلاح الليبرالية النفعية / الدكتور أحمد محمد اللويحي ... ٨٥

■ جلال آل أحمد وفكرة الابتلاء بالغرب / زكي الميلاد ١٠٥

رأى ونقاش

■ نقد فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في أدبيات محمد عمارة.. من التقريب إلى

الاحتضان / الدكتور علي بن مبارك ١٣٥

حوارات

■ الفكر الإسلامي المعاصر نظرات وتقويمات.. حوار مع الدكتور حيدر حبّ الله / أجرى

الحوار: علي حمام ١٦٢

كتب - مراجعة ونقد

■ الدولة العربية ومعضلة الإصلاح / الدكتور محمد تهامي دكير ١٧٨

نشاطات

■ الدبلوماسية الحضارية.. قراءات متقاطعة / الدكتور محمد تهامي دكير ١٨٧

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ١٩٤



«الكلمة» بعد ربع قرن..

نهج في التجديد الحضاري

الدكتور بدران بن لحسن*

□ مدخل

عندما طلب مني الصديق الأستاذ زكي الميلاد كلمة عن مجلة «الكلمة» الرائدة، لم أجد في البداية ما أكتبه، أو بعبارة أخرى؛ وجدني كلما كتبت شيئاً رجعت ومحوته؛ لأن هذه المجلة التي تعتبر مدرسة، قد لا أفيها حقها لو كتبت عنها، باعتبار أن اهتماماتي الفكرية والبحثية تتقاطع كثيراً مع ما تنشره من أبحاث قيّمة. ولكن أمام واجب الشهادة على ما نعلمه من هذه المجلة وما نراه من ثمرات لها، فإنه لا مفر من كتابة بعض ما أعتقد أن المجلة قد أولته عناية كبيرة، وما قد أنجزته وحققته في مسيرتها المباركة.

ولكن قبل الكتابة عن المجلة، لا بد من كلمة عن رئيس تحريرها الأستاذ زكي الميلاد. فقد تعرّفت إليه قبل أن أتعرف إلى المجلة، وقادني التعرّف إليه إلى التعرّف على المجلة، والاستفادة منها، والكتابة فيها.

* أستاذ الحضارة والفكر الإسلامي وتاريخ الأديان، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، من الجزائر، نشر بعضاً من أبحاثه في «الكلمة».

تعرفت إلى الأستاذ زكي الميلاد لما كنت طالباً في مرحلة الماجستير، أكتب رسالتي عن مالك بن نبي رحمه الله تحت عنوان: «الخصائص العامة للحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي»، وكنت أبحث عن كل الدراسات التي أنجزت عن فكر مالك بن نبي، فكان أن وجدت كتاب: «مالك بن نبي ومشكلات الحضارة.. دراسة تحليلية ونقدية» للأستاذ زكي الميلاد، والذي قدّم له الأستاذ جودت سعيد رحمه الله. ومن يومها تعرفت إلى الأستاذ زكي، ثم لما انتدبت للعمل بجامعة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية، التقيت ببعض متابعيه ممن درسوا عندي، وتعرفت من خلالها إلى كتابات الأستاذ محمد محفوظ مدير تحرير «الكلمة».

ثم التقيت بالأستاذ زكي الميلاد في بعض المؤتمرات، التي عرفني بشخصه كما عرفني «الكلمة» بالمدرسة الفكرية للمجلة ولرئيس تحريرها، وهي المدرسة التي نلتقي معها في كثير من الكليات والجزئيات، كما نلتقي في مقصد التجديد الحضاري لأمتنا، وفي أهمية الحوار الفكري، وضرورة تعميق النقاش بين المدارس الفكرية، وبين مكونات أمتنا جميعاً، من أجل الخروج من حالة التبطل، والعشوائية، والنقائص المستنزفة لجهود أمتنا.

□ مقصد التجديد الحضاري

تُعدُّ مجلة «الكلمة» واحدة من الجهود الجديرة بالعناية والمتابعة، فمجلة «الكلمة» التي تصدر فصلياً عن «منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث» قد أخذت على عاتقها مهمة نبيلة، وحملت عبئاً ثقيلاً في تناول شؤون الفكر الإسلامي وقضايا التجديد الحضاري في هذا العصر. وهي مهمة محفوفة بالتحديات والصعوبات، كما أنها مليئة بالطموحات والآمال في خدمة هذا الفكر وفتح آفاق له، ومناقشة ما يواجهه من تحديات، من أجل الإسهام الفعّال في خدمة مشروع الحضار الإسلامي الذي تعمل على تحقيقه قوى الأمة الحية، وهي موزعة على خارطة العالم الإسلامي كله، كما تتوزع على مختلف مناشط الحياة، وفي مستويات عديدة رسمية وشعبية، ومؤسسية وأهلية، وأكاديمية وعلمية وغيرها.

إن المتأمل في خط «الكلمة» ورسالتها، يجد أنها منذ تأسيسها ركزت عملها في تعميق الطرح الحضاري للفكر الإسلامي، وفتحت أبوابها لمختلف الباحثين، والمثقفين، والمفكرين، ممن يشغلهم حال العالم الإسلامي، وجهود النهضة والإصلاح والتجديد الحضاري، من مختلف المدارس والمذاهب والجهات. ولهذا فإنها شكّلت ملتقى للكلمة فعلاً، ومدرسة تلتقي فيها الأطروحات الفكرية والأفكار البحثية التي يجمعها رابط أساسي هو الانشغال والاشتغال بقضايا الفكر الإسلامي وواقع الأمة وتطلعاتها في التجديد الحضاري. هذا إجمالاً.

□ ملامح النهج وسمااته

أما على نحو التفصيل، فإن لمجلة «الكلمة» إسهامًا معتبرًا في المجالات الآتية:

أولاً: أنها شكّلت منبرًا للحوار الفكري الناضج بين مختلف المدارس والتيارات الفكرية، فأسحة المجال لتلاقح الأفكار، بلا رقيب إلا معيار العلم وموازينه. وهذا في حدّ ذاته إنجاز مهم، يؤسّس للتواصل بين مختلف مفكري وباحثي الأمة، ويثري الأطروحات، ويُنضج الآراء، ويكسر الحواجز النفسية المبنية على جهل الباحثين بعضهم ببعض، فكانت «الكلمة» منبرًا تطل منه كل الأطروحات، وتتأقّف فيما بينها.

ثانيًا: شكّل التجديد الحضاري في العالم الإسلامي محورًا مركزيًا في «الكلمة»، تدور حوله كل الأطروحات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ممّا جعل المجلة ترتفع بطرحها فوق الأطروحات التجزئية، لتفسح المجال للتفكير في الأمة كلها، واستثمار كل إمكانات الفكر ومدارسه المنتشرة في الأمة وخارجها، وهذا ما يتطلّب مشروع التجديد الحضاري من انفتاح وتكامل، ومراعاة القضية الكلية في إطار معالجة القضايا الجزئية.

ثالثًا: كانت «الكلمة» مواكبة لعصرها، مستجيبة لواقعها، فجاءت موضوعاتها غير معزولة عن السياق الحضاري العام الذي تشهده الإنسانية، كما ارتبطت بواقع التغيّرات التي تحدث في عالمنا الإسلامي، والتحوّلات الفكرية الناتجة عن ذلك. فكان الفكر والواقع مرتبطين ارتباطًا جدليًا - إذا صحّ التعبير - فيما تنشره المجلة وما تُعنى به من أبحاث.

رابعًا: كما كانت «الكلمة» ومنذ بداياتها، تُولي عناية كبيرة للتنوّع في كُتّابها، من مختلف البلدان، ومختلف المذاهب والمدارس الفكرية، ممّا أعطى لها مصداقية، أنها منبر جامع لباحثي الأمة ومفكرها. وهذا التنوّع هو ما ينبغي أن يُولى عناية كبيرة لاستثمار كل طاقات أمتنا الفكرية والأكاديمية والبحثية، لتعميق البحث في قضايا الفكر الإسلامي والتجديد الحضاري.

خامسًا: تدرج مجلة «الكلمة» ضمن مشروع الرؤية الحضارية الجامعة التي تُمثّلها مجالات ومؤسسات إسلامية قليلة في الأمة، أخذت على عاتقها فتح ثغرات في الطريق المسدود، وتمهيد الأرضية للفكر الإسلامي ليدخل مجالات جديدة، بمنظورات جديدة، وغايات جديدة، تُجسّر بين المعارف، وتحقق التكامل، بديلاً عن المقاربات الجزئية والتجزئية. وهي في هذا النهج تتقاطع مع عدد قليل من المجالات في العالم الإسلامي التي تنهج النهج نفسه، مثل مجلة «الأمة» التي صدرت في قطر وأشرف عليها الأستاذ عمر عبيد حسنة، ومجلة «المسلم المعاصر» التي أصدرها الراحل الدكتور جمال الدين عطية - عليه رحمة الله -

ومجلة «الفكر الإسلامي المعاصر» التي يُصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وختامًا، أرجو من القائمين على مجلة «الكلمة» الحفاظ على هذا الإرث الذي تجاوز ربع القرن، وأن تعمّق الأطروحات الفكرية الملحة اليوم، وأن تسعى لتناول قضايا مستجدة، في شكل ملفات بحثية عميقة ومتخصّصة ومتكاملة بين التخصصات، وأن تجمع بعض عيون مقالاتها في شكل كتب، بحيث يضم كل كتاب مجموعة من الأبحاث في الموضوع الواحد، لتكون مرجعًا للفكر، ومصدرًا للباحثين في أبحاثهم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.



ضد التطرف والغلو الديني

محمد محفوظ

□ المقدمة

ذات مرّة أطلق الزعيم الماليزي السابق مهاتير محمد موقفاً صريحاً حينما قال: إن العرب لم يعودوا قادرين على حمل رسالة الإسلام في العالم الحديث؛ لأنهم لم يألفوا التعددية في فضائهم.. فتوالى الردود حول هذا التصريح والموقف بين رافض لهذه الرؤية ومُبرِّرها، وبين متعصب اعتبر هذه التصريحات تنمُّ عن موقف نابذ للعرب وساعٍ إلى نقل الثقل الإسلامي من المنطقة العربية إلى منطقة شرق آسيا. وعلى كل حال وبعيداً عن التباينات في الرؤية والموقف ممَّا أطلقه مهاتير محمد، من الضروري العودة إلى جوهر المسألة. ولعل جوهر المسألة هو هل يمكن للعرب في ظل أوضاعهم الحالية وأحوالهم القائمة أن يمارسوا الأدوار والوظائف ذاتها التي مارسها العرب في صدر الإسلام؟

وقبل أن نوضِّح وجهة نظرنا ورؤيتنا حول هذه المسألة ومُبرراتها الثقافية ومعطياتها الاجتماعية وخلفيتها الحضارية والمعرفية، من الضروري القول: إن الشعوب العربية وعلى طول التاريخ الإسلامي أبلت بلاءً حسناً في

خدمة الإسلام وإيصال معانيه إلى مساحات جغرافية جديدة، إلا أن هذا البلاء الحسن ليس من نصيب العرب وحدهم، وإنما هناك قوميات إسلامية ساهمت بهذا الدور وتركت وقائع حضارية وتراثاً مجيداً في خدمة الإسلام وإيصاله إلى شعوب جديدة.

وهذه الحقيقة لا تُلغى الموقع المتميز الذي تبوّأه العرب في التجربة الإسلامية التأسيسية، وأن لغتهم هي لغة القرآن الكريم، وأن بيئتهم هي البيئة الأولى للدين الإسلامي، ولكن هذا الموقع المتميز للعرب في تجربة الإسلام التاريخية لا يُلغى موقع ودور الشعوب والأمم الأخرى على صعيد خدمة الإسلام وإيصال قيمه ومبادئه وتشريعاته إلى مساحات جديدة، فالكثير من الجهود التي بذلها المسلمون من غير العرب كان لها الدور الأساسي في إيصال الإسلام إلى شعوب جديدة، وفي إثراء المعارف الإسلامية عبر سلسلة كبيرة من العلماء والفقهاء والدعاة من غير العرب.

وبعيداً عن الرؤية النرجسية والنمطية في النظر إلى البعد القومي للمسلمين جميعاً، نستطيع القول: إن جميع الأمم والشعوب الإسلامية تفتخر بإسلامها، وبذلت في حقبة زمنية متنوعة الكثير من الجهود في خدمة الإسلام والمسلمين، وعلى رأس هؤلاء هم العرب من المسلمين. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن العرب من غير المسلمين كان لهم -أيضاً- الدور المتميز في خدمة اللغة العربية والحضارة الإسلامية. فالمسيحي العربي هو مسيحي الديانة إلا أنه مسلم الثقافة والحضارة؛ لذلك ثمة منجزات إدارية ومعرفية عديدة صنعها المسيحيون العرب في تجربة الإسلام التاريخية.

ولكن كلنا يعلم أن عدم التمسك بالمنجز التاريخي وعدم الإضافة عليه قد ينقل دقة الأمور إلى مواقع اجتماعية أخرى، ولكل ظرف تاريخي ومرحلة اجتماعية وسائلها وآليات عملها المناسبة، وعلى ضوء التواصل الكبير بين أمم الأرض أضحت هناك مستلزمات ومتطلبات جديدة، لكي تتمكّن الأمم من إيصال رسالتها وقيمها إلى الأمم والشعوب الأخرى.

وعلى ضوء هذه الحقيقة تُصبح مقولة مهاتير محمد جديرة بالفحص والتأمل والتحليل من خلال الأفكار التالية:

١ - على ضوء التطورات العلمية والتواصلية المختلفة لا يمكن أن يتسبّد العالم إلاّ الأمة التي تعرف التعددية والتنوع الثقافي والحضاري، وتعترف بلوازمه ومقتضياته وإن عدم الاعتراف بحقائق التعددية ومعطيات التنوع يُصحّر البيئة الاجتماعية ممّا يفقد هذه

البيئة الكثير من المعاني الرائعة التي يحتاجها العالم اليوم، وهي اللغة المتداولة بين شعوب الأرض.

فالموقف الواقعي والفعل العربي من مقولة التعددية هو الذي يُحدّد إلى حدٍّ بعيد مدى قدرة العرب المعاصرين على إيصال المعاني السامية لدينهم ورسالتهم السماوية. ويبدو ووفق المعطيات القائمة على هذا الصعيد نتمكّن من القول: إن المجتمعات العربية اليوم تُعاني من مشكلات حقيقية في استيعاب تعددياتها الدينية والمذهبية والقومية. والمجتمع الذي لا يُحسن احترام تنوّعه ولا يحافظ عليه فإنه لن يتمكن من بناء جسور معرفية وحضارية مع الأمم والشعوب الأخرى.

لذلك فإن إعادة الدور الرائد للعرب في التجربة التاريخية الإسلامية يتطلّب من جميع المجتمعات العربية العمل على بناء واقع سياسي واجتماعي جديد يحترم تنوّعه الأفقي والعمودي، ويزود عن حقوقها الخاصة والعامة.

فلا مستقبل على المستوى الحضاري إلّا إلى المجتمعات التي لا تقمع تنوّعها، ولا تُحارب حقائق التعددية فيها

وجميع مجتمعاتنا العربية اليوم بحاجة إلى خطوات نوعية في هذا السبيل.

٢- إن المجتمعات التي تعاني من رُهاب التجديد والإصلاح، وتحارب أهل التنوير وبناء الرؤى والمعارف الجديدة، هي مجتمعات غير مؤهلة لريادة قاطرة الإسلام في العصر الراهن؛ لأن ضمور القدرة والطاقة التجديدية والإصلاحية للمسلمين هو الذي يُساهم في تراجع مستوى الوعي الحضاري والقدرة العامة على مواكبة العصر ومنجزات الحضارة الحديثة. والمجتمعات العربية على هذا الصعيد -أيضاً- تُعاني من مشكلات وأزمات، حيث إنها مجتمعات لا تحفل بالتجديد، ولا تحتضن المجددين، ولا تحمي المصلحين، بل في الأغلب هي تكون في الموقف المقابل لذلك، حيث إنها تألف الركود والجمود وتُسوّغ استمرارهما، وتحارب أصحاب العقول التجديدية والإبداعية القادرة على تحريك الساكن، وتُعلي من شأن سِدنة القديم، وتعتبر ذلك هو المعادل الموضوعي للقيم والمقدّسات؛ لذلك تتلاشى في هذه المجتمعات كل الفعاليات القادرة على إحداث معادلة جديدة في مسار هذه المجتمعات. ولا يمكن لمجتمع يعيش الجمود ويحميه أن يتمكن من قيادة مشروع الإسلام في العصر الجديد.

فالإسلام اليوم يحتاج إلى مجتمعات تعيش الحرية والفعالية والحيوية في مختلف مجالات الحياة.

٣- ثمة علاقة عميقة تربط بين الريادة والتمكّن الحضاري في الأرض والقدرة على إنتاج المعرفة والعلم. بمعنى أن المجتمعات الإنسانية القادرة على قيادة دَفّة العالم هي تلك المجتمعات القادرة على إنتاج العلم والمعرفة، أما المجتمعات التي لا تشارك بفعالية في إنتاج العلم والمعرفة فهي مجتمعات غير قادرة من الناحية الفعلية على التأثير النوعي في مسيرة العالم.

والعرب اليوم إذا أرادوا قيادة دَفّة العالم الإسلامي، فعليهم الاهتمام بصناعة العلم وتبنيّة المعرفة القادرة على المشاركة والتفاعل مع قضايا واحتياجات العالم.. دون ذلك لن يتمكنّ العرب من القيادة والريادة لعالم الإسلام المعاصر.

وجماع القول: إن الأمة القادرة اليوم على قيادة دَفّة العالم الإسلامي وصناعة مستقبله، هي الأمة المتطوّرة في إدارة تعدّديتها وتنوّعها الثقافي والاجتماعي، والقادرة على إنتاج العلم والمعرفة، والمشاركة من موقع القدرة الفعلية في تقديم العلوم والمعارف للعالم، كما أنها الأمم التي لا تحارب التجديد ولا تقف موقفًا سلبيًا من محاولات التطوير ومشروعات الإصلاح.

□ التطرف والعلاقات الإسلامية

طبيعة النمط الثقافي والسلوكي الذي يسير على هداية ومنواله الإنسان المتطرّف هو أنه لا يبحث عن النقاط المضيئة في موضوع تشدّده وتطرّفه، وإنما يغصّ النظر عن هذه النقاط ويتغافل عنها، ويؤجّه اهتمامه صوب النقاط السوداء التي تُبرّر رأيه وموقفه، وتزيده تشبُّهًا بمقولاته المتطرّفة وقناعاته الجامدة.

ويتجلّى هذا النمط والسلوك في طبيعة الرأي والموقف الذي يتّخذه المتطرّف من وقائع وحقائق العلاقات الإسلامية - الإسلامية، حيث إنها علاقات إنسانية وسياسية وثقافية واجتماعية، تتراوح بين علاقات وديّة وهادئة أو علاقات متوتّرة وملينة بنقاط التباين والتوتر، أو هي علاقات جامدة، حيث تحتضن عناصر السلب كما تحتضن عناصر الإيجاب.

الإنسان المتطرّف -سواء من هذه المدرسة الفقهية أو المذهبية أو تلك- هو بطبيعته المتطرّف والمتشدّد يتجاهل عناصر الإيجاب في هذه العلاقات، ويتغافل عن تلك اللحظات التاريخية التي تطوّرت فيها العلاقات الإسلامية على نحو إيجابي.

وينشغل نفسيًا وعقليًا بكل اللحظات التي ساءت فيها تلك العلاقات ووصلت

إلى مديات سلبية، كما يحتفل بكل المقولات المذهبية المتطرفة والمتشجعة، ويُعزّز بها قناعاته، ويزداد تشبُّهًا بمواقفه، يُضخِّم عناصر التوتر، ويستدعي بعض لحظات التاريخ الذي سادت فيها التوترات، ويتغافل ويتجاهل الحقائق المضادة لتطرُّفه وتشدُّده المذهبي.

يتعامل مع الخلافات والاختلافات الإسلامية - الإسلامية بوصفها قدرًا مُقدَّرًا، لا يمكن تجاوزها أو معالجتها.

ويحتضن بوعي ودون وعي من جرّاء هذا كل المقولات النبذية الاستتصالية، ويرى أن الطرف الإسلامي الآخر لا ينفع معهم إلّا لغة النبذ والاستتصال والقوة، ويتغافل عن حقائق ومقولات أن الأفكار والقناعات الدينية والمذهبية لا يمكن استتصالها، ولا يمكن دحرها من الوجود؛ لأنها حقائق عنيدة وتزداد رسوخًا في تربتها الاجتماعية حينما تتجّه إليها رياح الاستتصال والقتل والتدمير.

وعليه فإننا نعتقد أن طبيعة نفسية وثقافة المتطرّف والمتشدّد الديني والمذهبي تمارس عملية التغذية التي تُديم حالات التطرّف وتمدّها بأمصال الوجود والحياة.

وإن قبض المتطرّفين من كل الأطراف على ملف العلاقات الإسلامية - الإسلامية سيزيد الأمور تعقيدًا وتشنُّجًا؛ لأن التطرّف بطبعه ضد التآلف والتآخي والوحدة والتفاهم، كما أن التشدّد المذهبي يُساهم في تصحير مسافات اللقاء والاشتراك.

وإن السماح لكل النزعات المتطرفة بالتحكُّم بطبيعة العلاقة بين المسلمين لن ينتج إلّا المزيد من التوتر وسوء العلاقة وتراكم عناصر السلب فيها.

لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع تحسين العلاقات الإسلامية بين المسلمين هو منع جماعات التشدّد والتطرّف من الإمساك بهذا الملف الهام والحيوي، وتضافر كل الجهود من أجل القيام بمبادرات من قبل أهل الاعتدال والوسطية لإدارة ملف العلاقات الإسلامية - الإسلامية. فحينما تتحرّر علاقات المسلمين بعضهم مع بعض من هيمنة أهل التطرّف والتشدّد، فإن قدرة أهل الاعتدال على بناء أسس العلاقة الإيجابية والتفاهم بين المسلمين ستكون فعلية وحقيقية. بمعنى حينما نتمكّن من فك الارتباط بين جماعات التطرّف ومسيرة العلاقة بين المسلمين، حينذاك ستتحرّر هذه العلاقة من الكثير من القيود والأعباء التي تُساهم في تعطيل هذه العلاقة أو تفجيرها من الداخل.

وفي سياق العمل على إخراج ملف العلاقات بين المسلمين من قبضه أهل التطرّف والتشدّد نوّد بيان الأفكار التالية:

١- إن السنة والشيعة من حقائق التاريخ والاجتماع الإسلامي، ولا يمكن لأي طرف -مهما أوتي من قوة- أن يلغي هذه الحقائق من الخريطة والوجود الإسلامي.

وإن المطلوب دائماً مهما كانت الحقائق المضادة ونزعات التشدد والتطرف هو توسيع دائرة التلاقي والتفاهم؛ لأن البديل عن هذه الدائرة، يساوي أن يُدمر المسلمون واقعهم، ومجتمعاتهم بأيديهم.

فالحروب المذهبية لا رابح منها، وإن إخضاع الواقع الإسلامي إلى متواليات هذه الحروب ستضرّ بجميع المجتمعات الإسلامية؛ لذلك فإن مصلحة الجميع تقتضي الجلوس على طاولة التفاهم والبحث بشكل موضوعي عن آليات تصليب العلاقات بين المسلمين، وإخراجها من دائرة التحريض والنبذ والاستئصال.. فالصراخ الطائفي لن يُغيّر من حقائق الوجود الإسلامي، ونار الطائفية حينما تشتعل فإنها ستصيب الجميع ولعل أول من تصيبه هو شاعرها.

٢- كل الأمم والشعوب عانت بطريقة أو أخرى من انقساماتها الدينية أو المذهبية أو القومية أو العرقية. وإن المجتمعات الحية والواعية هي وحدها التي تمكّنت من إدارة انقساماتها الدينية وغيرها بما لا يضرّ راهنها وواقعها.

وإن المجتمعات الإسلامية معنيّة قبل غيرها، للتفكير بجذ في الطريقة المثلى التي تُجنّب الجميع ويلات التحريض والحروب عبر إدارة حضارية لخلافاتها وانقساماتها المذهبية.

ومن يبحث عن حلول استئصاليه، وإلغائية، فإنه لن يجني إلاّ المزيد من المآزق والحروب.

وقد جرب الجميع هذه الحقيقة بطريقة أو أخرى.

لذلك لا مناص إلاّ التفاهم، وتدوير الزوايا، والبحث عن سُبُل تحييد الانقسام المذهبي عن راهن وواقع المسلمين اليوم. وهذا لن يتأتّى إلاّ بـ:

* الاحترام المتبادل ورفض كل نزعات تسخيف قناعات الآخر. فمن حق الجميع أن يختلف في قناعاته وأفكاره، ولكن ليس من حق أيّ أحد أن يتعدّى مادياً أو معنوياً على قناعات ومقدّسات الآخرين.

* إن ضبط العلاقة بين المختلفين مذهبياً في الدائرة الإسلامية لا يمكن أن تعتمد على المواعظ الأخلاقية فحسب، وإنما هي بحاجة إلى منظومة قانونية متكاملة، تُجرّم أيّ تعدّ على مقدّسات أيّ طرف من الأطراف.

* من الضروري لكل الدول التي تُدير مجتمعات متعدّدة ومتنوّعة أن تتعالى على انقسامات مجتمعتها، وألا تكون طرفاً في عمليات الانقسام الديني أو المذهبي. من حق أي فرد في الدولة أن يلتزم بقناعات مدرسة أو مذهب، ولكن من الضروري ألاّ يستخدم موقعه في الدولة لفرض قناعاته على الآخرين. فالدولة للجميع، ومن حق الجميع أن يحظى بمعاملة متساوية في الحقوق والواجبات.

٣- إننا ندعو كل العلماء والدعاة والخطباء من كل الطوائف الإسلامية، إلى التعامل مع ملف وحدة المسلمين ومنع فرقتهم وتشوّتهم بوصفها من المبادئ الإسلامية الأصيلة، والتي تتطلّب جهوداً متواصلة لتعزيزها وتعميقها في الواقع الإسلامي المعاصر.

ولا يصحّ بأيّ شكل من الأشكال أن يتم التعامل مع هذه القيمة الإسلامية الكبرى بمقاييس الربح أو الخسارة أو المصلحة السياسية الآنية.

آن الأوان للجميع أن يصدع بضرورة تفاهم ووحدة المسلمين وأهل القبلة الواحدة، وأن المشاكل أو المؤاخذات المتبادلة ينبغي أن تحترم متطلّبات ومقتضيات وحدة وتفاهم المسلمين. والطريق إلى ذلك ليس أن يغادر أحدنا قناعاته، وإنما صيانة حرمة وحقوق الجميع المادية والمعنوية، وتنمية المساحات المشتركة، وبناء حقائق التلاقي والتفاهم بين أهل الوطن الواحد، ومنع التعدّي على مقدّسات بعضنا البعض، وإطلاق مبادرات وطنية تستهدف تطوير نظام التعارف المتبادل بين جميع المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهية وانتماءاتهم المذهبية.

□ الرحمة ونظام العلاقات الاجتماعية

حين التأمل في مسيرة المجتمعات الإنسانية نجد أن نظام العلاقات الداخلية يقوم على ركيزتين أساسيتين وهما: نظام العقد ومنظومة الحقوق والواجبات، التي تنظم العلاقة بين أبناء المجتمع في مختلف دوائرهم ومستوياتهم، وهذا النظام هو الذي يُحدّد معيار العدالة الاجتماعية وسبل إنجازها، وهذا النظام -أيضاً- هو الذي يحول دون الانحدار إلى الفوضى في العلاقات والوقائع الاجتماعية المختلفة.

والنظام الآخر هو ما يمكن تسميته بنظام الرحمة.. بمعنى أن هذا النظام هو الذي يُعطي للعلاقات الاجتماعية بُعداً إنسانياً وأخلاقياً. وهذه القيمة تتكفّل بسدّ الثغرات الناتجة من التطبيق الحرفي للنظام التعاقدي.

والمجتمع أي مجتمع لا يمكن أن تستقر أحواله وتتطور حياته من دون هذين النظامين.

فالمجتمع لا يمكنه أن يعيش بنظام الرحمة دون وجود منظومة قانونية تُوضح دائرة الحقوق والواجبات، كما أن المجتمع يُصاب باليباس الأخلاقي والسلوكي حينما تتراجع قيمة الرحمة في فضائه الاجتماعي. وعليه فإن المجتمع يحتاج إلى القانون، كما يحتاج الرحمة والبعد الإنساني. ونودُّ هنا أن نُركّز على نظام أو قيمة الرحمة في العلاقات الاجتماعية.

على ضوء التجارب الإنسانية المتعدّدة، نستطيع القول: إن الجوامع المجرّدة في الكثير من الأمم والشعوب والأوطان لم تتمكّن من ضبط خصوصياتها وصياغة فضاء وهوية مشتركة حقيقية؛ لذلك فإن المطلوب ليس الاكتفاء والركون المجرّد إلى الجوامع والقيم المجرّدة التي عادة الناس لا يختلفون حولها، وإنما الأمم والشعوب دائماً هي بحاجة إلى تنمية المصالح المشتركة وربطها بواقع الحياة اليومية، حتى يتسنى للجهد الفردي والجمعي المبذول يومياً، أن يُعمّق ويُجذّر أسس تشابك المصالح ووحدّة المصير.

فالمثل والمبادئ العامة بحاجة دائماً في الإطار الاجتماعي أن تتسرّب إلى تفاصيل الحياة الاجتماعية، وتكون جزءاً من النسيج الاجتماعي. ولاشك أن عملية تنزيل هذه المثل والمبادئ على الوقائع الاجتماعية المتحرّكة والمتغيّرة دوماً لا يمكن أن تتمّ من دون وجود مصالح مشتركة حقيقية تربط بين كل أطراف المجتمع الواحد.

فالوحدات الاجتماعية والوطنية لا تصنع بالمجرّدات من الدوافع والبواعث والمسوّغات، وإنما هي تصنع بالحياة المشتركة على الصعد كافة. وهذا بدوره بحاجة إلى تنمية كل العلائق والروابط الاجتماعية بدوائرها المتعدّدة، والاقتصادية بمستوياتها المختلفة، والإنسانية بآفاقها الرحبة، والثقافية بتفاصيلها ووقائعها اليومية والرمزية. وكل هذا -أيضاً- بحاجة إلى سياق أخلاقي يتحصّن به أفراد المجتمع، قوامه العفو والتسامح واللين والرفق وحسن الظن وما أشبه. وهي قيم ومثُل أخلاقية وسلوكية قادرة على امتصاص أخطاء البشر وتشنّجاتهم، كما أنها كفيلة بضبط النزعات النفسية والاجتماعية التي قد تُساهم في تدمير الحياة المشتركة.

لذلك نجد أن القرآن الحكيم يُركّز على هذه القيم، ويعتبرها قادرة على تحويل المواقف وضبط العداوات كمقدمة لإنهاؤها، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ

ادْفَعْ بِالنَّيِّ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ^(١).

فالأخلاق الفاضلة والتعامل الحسن والحضاري مع الآخرين يُساهم بشكل مباشر في نزع الغل والأحقاد من النفوس، وغرس قيم المحبة والاحترام. وقال عز من قائل: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ^(٢)﴾.

وبإمكاننا أن نُكثِّف هذا السياق الأخلاقي المطلوب بكلمة واحدة وهي (الرحمة)؛ إذ هي جوهر المحبة والألفة وضد التنافر والكرهية. فهي الأصل النفسي والأخلاقي الذي يفيض بالخير بمختلف أبعاده.

وهي الروحية التي تُقدِّر الآخرين وتُحترِّمهم، فتُحبُّهم وتُشفق عليهم، وتتمثَّل كلمة طيبةً حانيةً، ولمسةً رقيقةً، وعوناً في الشدائد، وحُسنًا في الجوار، وما لا يُحصى في الأقوال والأفعال، لتنعكس على كل ذرة في هذا الوجود، وعلى كل شكل من أشكال العلاقة مع الإنسان الفرد والجماعة.

فتكون بذلك أصيلة في النفس دون ضغط أو تكلف، ودخيلة في صياغة كل علاقة مهما كانت بسيطة.

لذلك نجد أن الرحمة في المنظور الإسلامي هي أهم صفة وصف الله تعالى بها نفسه، وهي ركن في التشريع، وهي جميع الأخلاق، وهي التي يجب أن تسود حتى في حال الحرب والقسوة؛ لأن غاية الحرب الوصول إلى الهدى، إلى الله ورحمته.

وهي مطلوبة مع الجهاد عناية به وتصرفاً سليماً به. ومطلوبة مع البهائم رفقا بها حيّة، وعدم القسوة عليها ذبيحة.

ومطلوبة إنسانياً بتجلياتها محبةً ورفقا وشفقةً ومساعدةً ونصيحةً ونحوها. كما تقف ضد كل تجليات القسوة والشدّة كالتباغض والتنافر والجريمة والظلم.

فالرحمة بكل تجلياتها وآفاقها هي السياق الذي يحفظ الوحدات الاجتماعية من الانزلاق إلى مهاوي الصدام والشقاق.

(١) سورة فصلت، الآية ٣٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

فالاختلافات الفكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية ليست مُبرِّراً كافياً للخروج من سياق العدالة وممارسة الظلم بحق الآخرين تحت مُبرِّر وعنوان الاختلاف العقدي أو السياسي.

فالقيم العليا للإنسان لا تُبرِّر بأي شكل من الأشكال ممارسة العنف بحق الآخرين لكونهم مختلفين معك في الرؤية أو الفكرة. فقيم العدالة واحترام الآخرين في ذواتهم وأموالهم وأعراضهم حاكمة على كل قيم الاختلاف ومبرِّرات العداء تجاه الآخرين؛ لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣).
وحينما تسند قيمة العدالة بقيمة الرحمة تزول كل الأسباب والمنغصات التي تضرُّ بواقع المجتمع واستقراره الداخلي. فالتراحم بين الناس بمختلف فئاتهم وشرائعهم هو القادر على سدِّ الكثير من نقاط الضعف والحالات الرخوة في المجتمع. فتعالوا أحاداً وجماعاتٍ نلتزم بكل مقتضيات التراحم بيننا.

□ العلاقات الإسلامية وسؤال المصالحة

من المؤكَّد أن العلاقة التي يعيشها أهل المذاهب الإسلامية اليوم من أصعب اللحظات وأعقدها؛ وذلك لبروز الغرائز المذهبية والطائفية، وسعي كل طرف للغلبة على الطرف الآخر. صحيح أن الخلافات الفقهية والمذهبية بين المسلمين ليست جديدة، وإنما هي ذات عمق تاريخي يمتدُّ إلى مئات السنين، ولكن الأكيد أنها لم تشهد في كل تلك الحقب التاريخية الماضية ما تشهده اليوم من توتر واشتعال وتوجُّس الجميع من الجميع.

فالعلاقة المذهبية بين المسلمين اليوم تعيش أصعب مراحلها، وتُنذر -إذا استمرت هذه الحالة على حالها- بالكوارث هائلة تُصيب البلاد الإسلامية على أكثر الصعد والمستويات؛ وذلك لأن الاحتقان وصل أقصاه، وازدادت المجموعات العنيفة والإرهابية، التي تتبنَّى خيار الحرب والاستئصال للمختلف المذهبي، ودخلت بعض المجتمعات العربية والإسلامية في أتون الاحتراب المذهبي المفتوح على كل الاحتمالات الكارثية.

ولا ريب أن صمت حكماء الأمة عن هذا الخطر سيُفاقمه، وسيُدخله مرحلة جديدة من الاحتراب الصريح، الذي لن يُبقي حجراً على حجر. كما أن اشتراك بعض الفعاليات

(٣) سورة المائدة، الآية ٨.

الدينية العليا في تغذية حالة الاحتراب وبعض الجماعات الإسلامية ذات التأثير في مجتمعاتنا، يعني استمرار الغطاء الديني الذي يُغذّي حالة التوتّر والاحتراب، ويُبرر للجميع الانخراط في هذا المشروع الخطر الذي يهدّد الأمة جمعاء في أمنها واستقرارها، وفي راهنها ومستقبلها. وكلنا يعلم أنه في هكذا أجواء يرتفع الصوت الأحمق والممارسة المجنونة وغير المحسوبة من جميع الأطراف والأطراف.

لذلك نتمكّن من القول اليوم وللأسف الشديد: إنه ثمة حالة من الاحتراب الأهلي الصريح والكامن بين المسلمين.

وبفعل هذه الحالة يُسفك يومياً الدم الحرام، ويتمّ تخريب الكثير من البنى التحتية للبلاد الإسلامية، ويتمّ إنهاك النسيج الاجتماعي، وتفجير التناقضات السنية والفرعية في كل الاجتماع الإسلامي المعاصر. وتحوّل الإسلام بفعل هذه التوجّهات المذهبية الحادّة والمتطرّفة، من مصدر لبناء الوحدة وتوحيد المجتمعات وخلق حالة من الطمأنينة والثقة بين مختلف تعبيرات ومكوّنات الأمة إلى مصدر للحرب والقتل وخلق حواجز العداوة والكراهية بين المسلمين. وبدل أن يعمل الجميع على توحيد تاريخهم المليء بالإحسان والأحقاد، تمّ استدعاء التاريخ بكل حمولته من قبل الجميع، وأصبح (أي التاريخ) هو أحد الروافد الأساسية لإدامة الفرقة والنزاع بين المسلمين، وكأننا كمسلمين معاصرين نتحمّل عبء التاريخ وأحداثه وحروبه.

كل الأمم الحية اليوم تتجاوز حقب التاريخ السوداء لها، إلّا الأمة الإسلامية اليوم، فهي تجتهد لاستدعاء التاريخ وإعادة إحياء حروبه ونزاعاته.

وبدل أن يلتفت الجميع إلى تجارب الأمة في تجاوز حروبها وانقساماتها التاريخية، نحن نُبدع كمسلمين في اجترار التاريخ والإضافة على حروبه ونزاعاته المزيد من الحروب والنزاعات التي لا تُفضي إلّا إلى المزيد من الدماء والأشلاء.

وإن استمرار المجتمعات الإسلامية في هذا السياق والمسلّك، يعني استمرار حالة التدمير المنهج للذات الإسلامية بكل عناصرها الإيمانية والإنسانية.

لهذا آن الأوان أن يرتفع الصوت عالياً ومن جميع الفعاليات والأطراف: لا للاحتراب المذهبي، نعم للمصالحة التاريخية التي تُعيد صياغة العلاقة بين المسلمين بعيداً عن أحن التاريخ وإكراهات الواقع.

فمهما أوتي أي طرف من أسباب القوة والمنعة، واستخدام كل أدوات القتل

والإرهاب، إلا أنه لن يتمكن من إنهاء الوجود الإسلامي الآخر. فليس بمقدور أي طرف إلغاء الطرف الآخر واستمرار حالة الاحتراب المذهبي تضرّ الجميع وتُفقد عناصر قوتهم، كما أنها يُساهم في تقديم صورة الإسلام للعالم، وكأنه دين القتل والتصفية الجسدية وصناعة الحروب الأهلية.

آن الأوان أن يلتفت حكماء وعلماء الأمة من السنة والشيعة إلى ضرورة إطلاق مشروع متكامل للمصالحة الإسلامية الحقيقية، التي تُنهي كل أسباب الاحتراب المعاصر بين المسلمين؛ لأن كل حروب المسلمين الداخلية بلا أفق حقيقي، واستمرارها سيخرج الأمة جمعاء من حركة التاريخ، وسيجعلها في سجل الأمم الفاشلة التي لم تتمكن من منع المسلمين من الاقتتال الداخلي.

ونرى أن أهم أسس المصالحة بين المسلمين التي ننشدها وندعو إليها هي العناصر التالية:

١- وقف حملات التشويه وحروب الأوراق الصفراء من قبل جميع الأطراف الإسلامية. لأن هذه الحروب لا تُقدّم المسلم الآخر على نحو حقيقي أو إيجابي، وإنما تُقدّمه وكأنه متعطّش لدم المسلم الآخر.

وجميع المؤسسات الإسلامية والفعاليات الدينية تتحمّل مسؤولية مباشرة في مشروع وقف حروب الشائعات والتشويه التي يتعرّض إليها المسلمون من بعضهم البعض. ولو أنصتنا قليلاً إلى ما يثبته الإرهابيون لوجدنا أن أحد أهم الأسباب التي دفعتهم إلى الإرهاب وقتل المسلم الآخر هو طبيعة الثقافة المشوّهة المبتوثة، القائمة على تشويه سمعة المسلم الآخر، واتهامه بأفدع التّهم، ممّا يجعل المسلم يعيش حالة الاحتقان والحقد على الطرف المسلم الآخر.

وقد يتحوّل هذا الحقد والاحتقان إلى ممارسة عنفية ضد المسلم الآخر.

لهذا لا يمكن أن نُنجز مشروع المصالحة بين المسلمين اليوم إلا بوقف حقيقي من جميع الأطراف لحملات التشويه وحروب الشائعات، التي تُقدّم الطرف المسلم الآخر على النقيض من حقيقته الإسلامية والاجتماعية؛ لأن الكثير ممّا يُبث في زمن الاحتراب المذهبي ليس صحيحاً أو مشوّهاً أو مجتزأ.

٢- التمسك بخيار التعايش، المبني على ضمان حق الاختلاف وضرورة المساواة، بحيث لا يكون الانتماء المذهبي في كل المجتمعات الإسلامية حائلاً دون تمتعه بحقوقه الوطنية.

كما أن التعايش لا يعني أن يُغادر أحد الأطراف موقعه الأيديولوجي لصالح الطرف الآخر. فالمسلم السُّنِّي يعتزُّ بإسلامه وفق فهم السلف، كما أن المسلم الشيعي يعتزُّ بإسلامه وفق فهم أئمة أهل البيت. والمطلوب من الجميع احترام كل هذه القناعات، حتى لو لم يكن معتقداً بها. فالاختلاف المذهبي لا يُشَرِّع لأيِّ طرف ممارسة الظلم وانتهاك حقوقه من الطرف الآخر. ومقتضى المصالحة الفعلية بين المسلمين هو التزام الجميع بمقتضيات التعايش، بحيث لا يسيء بعضنا إلى بعض، ونرفض جميعاً كل أشكال الانتهاك التي يتعرَّض إليها الإنسان المسلم سواء كان سُنيّاً أو شيعيّاً.

٣- تُعلِّمنا تجارب الأمم التي ابتليت بحروب مذهبية بين مكُوناتها، أنه لا خروج فعلياً وحقيقياً من هذه الحروب إلا ببناء دولة جامعة، غير منحازة لأيِّ طرف مذهبي، وتعمل بكل قدراتها على الإعلاء من مبدأ المواطنة كبديل عن مبادئ الانتماء المذهبي. فكل مواطن بصرف النظر عن مذهبه، له كامل الحقوق وعليه كامل الواجبات.

وإن الدولة معنيّة بتنفيذ كل مواد القانون والدستور التي تُجرِّم التفريق بين المواطنين لأسباب مذهبية.

فالدولة الجامعة اليوم في كل البلدان العربية والإسلامية هي القادرة على معالجة كل أسباب الاحتراب المذهبي، وإرساء أسس المصالحة الحقيقية بين المسلمين.

لهذا فإننا نرفض أيَّ شكل من أشكال المحاصصة الطائفية في بناء الدول، وندعو إلى جعل المواطنة المتساوية هي مصدر الحقوق والواجبات.

□ الطريق إلى التعايش

حين الحديث عن التعايش بين مكُونات وتعبيرات المجتمع والوطن الواحد، فإننا حقيقة نتحدّث عن قيمتين أساسيتين، وهما: قيمة الاختلاف وقيمة المساواة.

فينبغي أن نعتزّ بحقنا جميعاً بالاختلاف، وهذا الاعتراف ينبغي ألاَّ يقود إلى التحايز وبناء الكانٹونات الاجتماعية المنعزلة عن بعضها، كما أنه ينبغي ألاَّ يقود إلى التعدي على الحقوق.

فالتعايش هو حسيلة بناء علاقة إيجابية بين حق الاختلاف وضرورة المساواة، وأيُّ خلل في هذه المعادلة يضرُّ بحقيقة التعايش في أيِّ مجتمع ووطن.

ومفهوم التعايش بطبيعته ومضمونه لا يُلغي التنافس أو الخلافات بين المكُونات

والتعبيرات والأطياف، وإنما يُحدّد وسائلها، ويضبط متوالياتها. فالتعايش لا يساوي السكون والرتابة، وإنما يثبت الوسائل الإيجابية والسلمية لعملية التنافس والاختلاف، ويرفض الوسائل العنيفة بكل مستوياتها لفض النزاعات أو إدارة الاختلافات والتباينات.

كما أن مفهوم التعايش لا يردل الاختلافات والتباينات بكل مستوياتها، وإنما يعتبرها حالة طبيعية وجزءاً أساسياً من الوجود الإنساني، ولكنه يرفض أن تتحوّل عناوين الاختلاف والتباين إلى وسيلة لامتهان كرامة المختلف أو التعدي على حقوقه الخاصة والعامّة. فالتعايش كمفهوم وممارسة لا يُشرّع -بأيّ نحو من الأنحاء لأيّ طرف مهما كان الاختلاف والتباين- التعدي على الحقوق، أو تجاوز الأصول والثوابت في التعامل مع المختلف وفق ضوابط العدالة والمناقبة الأخلاقية؛ لذلك يقول تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^(٤).

لذلك فإن خلق معادلة متوازنة وحيوية بين مفهومي الاختلاف والمساواة هو جذر التعايش وجوهره النوعي. فالاختلاف لا يقود إلى الظلم والافتئات، بل يؤكّد قيم العدالة والمساواة.

إذا تحقّقت هذه المعادلة تحقّق مفهوم التعايش في الفضاء الاجتماعي والوطني، ومن دون هذه القيم والحقائق لا يُنجز مفهوم التعايش في أيّ مجتمع وفضاء إنساني.

ووفق هذه الرؤية فإن التعايش لا يساوي أن يتنازل أحد عن ثوابته ومقدّساته، وإنما يساوي الالتزام بكل مقتضيات الاحترام والعدالة لقناعات الطرف الآخر، بصرف النظر عن موقفك الحقيقي أو العقدي منها.

وهذه ليست حفلة تكاذب أو نفاق، كما يحلو للبعض أن يُطلق عليها، بل هي جهد إنساني متواصل لتدوير الزوايا، ومنع تأثير العوامل السلبية، التي تُؤثّر العلاقات بين المختلفين أو تُعيدّها إلى المربع الأول.

فالتعايش لا يقتضي الانشقاق أو التفلّت من الثوابت أو الأصول لدى الأطراف، وإنما يقتضي الإصرار على خيار التفاهم وتوسيع المشترك وإدارة نقاط التباين وموضوعات الاختلاف بعقلية حضارية، تُوفّر للجميع حق التعبير عن قناعاتها ووجهة نظرها، بعيداً عن الإساءة إلى الطرف أو الأطراف الأخرى

وعليه فإننا نعتقد وبعمق أن خيار التعايش بين مختلف الأطياف والمكوّنات، التي

(٤) سورة المائدة، الآية ٨.

يتشكل منها المجتمع والوطن الواحد، هو من الضرورات الدينية والأخلاقية والوطنية؛ لأنه السبيل لضمان حقوق الجميع بدون تعدد وافتئات، كما أنه الإمكانية الوحيدة -وفق كل الظروف والمعطيات- لصيانة الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي والوطني. ومن يبحث عن الحقائق الأخيرة بعيداً عن مفهوم التعايش ومقتضياته فإنه يساهم في تأسيس بذور الكثير من الأزمات والكوارث الاجتماعية والسياسية. فالمجتمعات المتعددة والتي تحتضن تنوعات عمودية وأفقية إذا صح التعبير، بحاجة إلى جهد لإدارة هذه التنوعات بعيداً عن إحن الماضي أو هواجس الخصوم.

فالاستقرار العميق في كل الأوطان والمجتمعات هو وليد شرعي لحقائق التعايش ومتطلباته حينما تسود المجتمع بكل فئاته وشرائحه وأطيافه.

وعليه فإن صنّاع الوعي والمعرفة والكلمة في مجتمعنا يتحملون مسؤولية عظيمة في هذا الصدد، فهم معنيون راهناً ومستقبلاً بصناعة المعرفة التي تؤكّد خيار التعايش، وتعمّق أواصر التفاهم بين مختلف الأطياف. وهذا لا يتأتى إلا باشتراكهم الفعّال في محاربة كل الأفكار التي تزرع الشقاق والأحقاد بين أبناء المجتمع والوطن الواحد.

لهذا فإن خطابات التحريض والتشدد والغلو ضد المختلف في الدائرة الوطنية والاجتماعية لا تبني تعايشاً، ولا تحافظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ لأنها وببساطة شديدة تؤدي إلى خلق الحواجز النفسية والاجتماعية ضد المختلف، كما تساهم في إذكاء أوار التوتر والصدام.. لهذا فإن الحديث عن التعايش، أو بالأحرى تبني هذا المفهوم وهذه المقولة، يقتضي الوقوف بحزم ضد كل مقولات التعصّب والغلو والتشدد ضد المختلف؛ لأن الآثار الخاصة والعامة المترتبة على نزعة التعصّب والغلو، كلها آثار مناقضة ومهددة لأسس وحقائق التعايش في الفضاء الاجتماعي.

لهذا فإن الصمت إزاء نهج التعصّب والمقولات التحريضية يعدّ مساهمة مباشرة وغير مباشرة في إفشال نهج التعايش في المجتمع والوطن.

وعليه فإننا نعتقد وبعمق أن التعايش هو وليد منظومة مفاهيمية واجتماعية وثقافية متكاملة.. وإن من يتبنى نهج التعايش عليه أن يضع منظومة فكرية واجتماعية متكاملة، حتى يكون سلوكه وكل مواقفه منسجمة ومقتضيات التعايش، وحتى يتمكن من موقع النموذج والقُدوة للتبشير بهذا الخيار، ودعوة أبناء المجتمع إلى تبني هذا النهج كنهج يحفظ حقوق الجميع، ويصون استقرارهم، ويحافظ على مكتسباتهم. ومن الضروري أن ندرك

جميعاً أن نقص أو ضمور حقائق التعايش في أيّ مجتمع وتجربة وطنية يساهم في تقويض مشروعات التنمية البشرية، ويزيد من الفجوات العمودية والأفقية بين مختلف التكوينات الاجتماعية ممّا يجعل الأرضية الوطنية مهتأة للكثير من الانقسامات والتشظّيات.

وبمقدار ما نتمسك بقيمة المواطنة كوعاء حاضن لنا جميعاً بالقدر ذاته نُعيد صياغة علاقتنا بانتهاآتنا الخاصة. فالمواطنة بكل حمولتها القانونية والحقوقية هي القادرة على استيعاب كل التنوّعات والتعدّيات، وهي التي تحول دون انحباس أحد في انتهاآت الخاص. وهذا يتطلّب منا جميعاً مواطنين ومؤسسات رسمية وأهلية، العمل على صياغة مشروع وطني يستهدف تعزيز قيمة المواطنة. وإن تعزيز هذه القيمة في فضاءنا الاجتماعي والوطني يقتضي العمل على تفكيك كل الحوامل والحواسن الثقافية لظواهر التعصّب والغلو والتشدد بكل مستوياتهما؛ لهذا فإننا مع كل مبادرة تُعزّز قيمة التفاهم بين الأشخاص والأطياف، ومع كل خطوة تُساهم في تدوير الزوايا الحادة بين مختلف الفرقاء.

□ التعايش من منظور مختلف

ثمّة محاولات معرفية وأخلاقية لتأصيل مفهوم التعايش السلمي بين تعبيرات المجتمع الواحد من زاوية أخلاقية محضة.

وكأن التعايش كحقيقة وسلوك والتزام هو فضيلة أخلاقية، ومطلوبة من جميع الأفراد، بوصفها انعكاس لمستوى التزام الإنسان بفضائل الأخلاق ومحاسنه.

لذلك فإن هذه المحاولات لا تحفر عميقاً في معنى التعايش السلمي وضرورته المعرفية والسياسية والمؤسسية في المجتمعات المتنوّعة سواء كان هذا التنوّع دينياً أم مذهبياً، أم فكرياً وسياسياً. وبفعل هذه القراءة يتمّ التعامل مع مقولة التعايش السلمي وكأنها تساوي تحلي الإنسان بمكارم الخلاق سواء في داخل أسرته أم محيطه الاجتماعي والأخلاقي فقط.

ومن المؤكّد في هذا السياق أن لهذا المفهوم جنة أخلاقية، ولكن اختصار هذا المفهوم بالبعد الأخلاقي يُضيق الكثير من المضامين المعرفية والمؤسسية لهذا المفهوم.

ونحن نحاول أن نُوضّح بعض الجوانب المتعلقة بمفهوم التعايش السلمي بوصفه من المفاهيم التي تتعدّى المجال الأخلاقي، ويكون جزءاً من المنظومة المعرفية والمؤسسية لآية تجربة إنسانية تنشُد الاستقرار على أسس صلبة وعميقة.

وسنُوضّح هذه الجوانب من خلال النقاط التالية:

١- إن مفهوم التعايش السلمي يتعدى في مضمونه وجوهره البعد السلبي الذي يساوي أن يبقى الإنسان فرداً أو مجموعة على حالة في مقابل مجموعة أخرى تبقى -أيضاً- على حالها.

فالتعايش السلمي بين مجموع الأطراف والأطراف محاولة مشتركة وجهد جماعي تقوم به جميع أطراف المجتمع باتجاه صناعة الراهن على منوال حقيقة التعدد والتنوع المنضبطة بقيمة التعايش.

فالتعايش ليس تساكناً سلبياً بين أطراف ومكونات مختلفة، بل هو مساحة اجتماعية ومعرفية واجتماعية مشتركة، تتجه صوب تنمية حقائق بناء الراهن بعيداً عن نزعات الاستحواذ أو الاستفراد، أو محاولة جعل المجال العام خاصاً بمكون من المكونات.

وبالتالي فإن التعايش السلمي بين الأطراف لا يُبنى بالتغني بالمثل الأخلاقية أو المواظ الإنسانية فحسب، وإنما بسعي مستديم من قبل الجميع على بناء الحاضر على قاعدة احترام التعدد والذي يترجمه في المجال العام العيش المشترك والمتساوي بين جميع الأطراف. وكلنا يعلم أن بناء راهن المجتمعات المتعددة والمتنوعة يتطلب إرادة سياسية وإنسانية، تتجه دوماً باتجاه صيانة الحق ومنع كل محاولة للافتئات على المجال العام من قبل رؤية أحادية واحدة.

فالتعايش شعار ومشروع في آن واحد، رؤية وبرنامج مشترك لبناء الحقائق الجمعية، كما أن التعايش خروج معرفي واجتماعي من نزعات النرجسية أو الشعور بالامتلاء والاستغناء عن الآخرين.

من يتطلع إلى بناء الراهن على قاعدة التعايش المشترك بين جميع المكونات، يتطلب منه هذا التطلع الالتزام العميق بالجدور المعرفية والثقافية والسياسية لمفهوم التعايش السلمي بين أطراف متعددة ومتنوعة.

وعلى مستوى الممارسة هذا يعني أنه ليس من شروط التعايش أن يُغادر أحد الأطراف قناعاته الفكرية والمعرفية لصالح قناعة الطرف الآخر، بل من شروطه أن يذهب الجميع إلى المساحة المشتركة ويوظف قناعاته وخصوصياته الثقافية للمساهمة بإيجابية في إثراء المساحة والمجال المشترك.

٢- إن التعايش السلمي لا يمكن أن يُنجز في أية بيئة اجتماعية من دون سلطة القانون؛ لأن التعايش لا يساوي اللا التزام الوطني أو الاجتماعي، كما أنه لا يساوي أن يعمل الإنسان

في دائرته الخاصة ما يحلو له. إن التعايش بين تعبيرات الوطن والمجتمع الواحد لا يمكن أن يتحقق بعيداً عن منظومة قانونية متكاملة قادرة على إدارة حقائق التعايش على نحو إيجابي. فالرهان الحقيقي في مفهوم التعايش ليس على الانضباط الأخلاقي الذاتي (مع أهميته) وإنما على وجود قانون يطبق على الجميع بعدالة يحول دون الافتئات أو تجاوز مقتضيات ومتطلبات التعايش بين مجموعات بشرية مختلفة. ولو تأملنا عميقاً في التجارب التعايشية الناجحة في كل البيئات الإنسانية لوجدنا أن سلطة القانون هي أحد العوامل الأساسية التي ساهمت بفعالية في إنجاز مفهوم التعايش في واقع المجتمعات المتنوعة.

لذلك نستطيع القول: إن من يبحث عن قيمة التعايش في فضائه الاجتماعي عليه أن يسعى لوجود سلطة للقانون الذي يسري ويُطبَّق على الجميع. ودون ذلك تبقى مقولات التعايش وكأنها دعوة أخلاقية ووعظية مجردة، غير قابلة للتنفيذ، وإنما دورها الوحيد هو دغدغة مشاعر ووجدان الناس فقط.

بينما التعايش كما أوضحنا أعلاه، ليس دعوة وعظية مجردة، وإنما هو عمل لإدارة إرادات الناس المختلفين، بحيث لا تتحوَّل هذه الإرادات إلى رافد لتضعيف المجتمع أو إخراجهم من وحدته الداخلية.

وهذا لا يتمُّ إلا بالالتزام بالقانون وتطبيقه على الجميع، حتى يُبنى التعايش على قاعدة وحدة المجتمع وتلاحمه الداخلي.

لذلك ثمة ضرورة للدولة حتى يتحقق العيش المشترك بين جميع الأطياف، فلا تعايش حقيقياً في العصر الراهن من دون دولة؛ لكونها هي المؤسسة الأم التي تقوم بتنظيم العلاقة وبسط سلطة القانون وصياغة مشروع وطني جامع لكل الأطراف والمكونات.

٣- تطوير نظام الاعتراف والتعارف بين المختلفين، بوصفه أحد المداخل الأساسية لإنجاز مفهوم التعايش في الفضاء الاجتماعي؛ لأن التعايش الحقيقي لا يمكن أن يتم بين فرقاء يجهل بعضهم بعضاً. فلا تعايش بلا تعارف، ولا تعارف مستديم من دون اعتراف بالوجود ومتعلقاته؛ لذلك ثمة ضرورة لإطلاق برنامج ومبادرات تستهدف أن يتعرَّف أبناء الوطن بعضهم على بعض، وذلك لتفكيك الرؤى النمطية التي تحبس الإنسان والمجموعات البشرية في قوالب جامدة، تزيد من فرص سوء الظن بين المختلفين. بينما التعارف المباشر يُبدِّد الكثير من الصور النمطية، ويوفِّر فرصة التلاقي والانسجام النفسي، الذي بدوره يُعزِّز إمكانية التعارف العميق بين المختلفين. التعارف الذي يدفع الجميع للانفتاح على الجميع

من دون هواجس مسبقة، سواء كانت ذات بُعد تاريخي أم ذات بُعد معاصر. وهكذا تتراكم قواعد التعايش في النفوس والعقول، وينفتح مجال التعاون على قاعدة المصير المشترك.

وجماع القول: إن التعايش بين المختلفين في الإطار الوطني مرحلة تبلغها الأوطان التي تحتضن حقائق التنوع بالكسب الإنساني الذي يتجه دوماً صوب تذليل العقبات وتدوير الزوايا وصولاً إلى تطوير المساحات المشتركة بين المختلفين. بهذه الخطوات تتحوّل مقولة التعايش من مسألة أخلاقية إلى حيثية وحقيقة وجودية، اجتماعية، على أرض وطن له كينونته الثقافية وخصوصياته المجتمعية.

□ العيش الواحد

في الحياة الإنسانية تمتلئ الهويات ودوائر الانتماء لدى الفرد أو الجماعات البشرية، إذ لدى كل دائرة إنسانية ثمة انتماءات متعدّدة ومتكاملة في آن.. ومأزق هذه الجماعات البشرية يبدأ بالبروز حينما تتشكّل بينهم ثقافة تقطع بين هذه الانتماءات، وتعمل على طرد بعض دوائر الانتماء لصالح دائرة واحدة.

حينذاك تتحوّل الهوية المركبة التي يعيشها الإنسان من مصدر للتعدد المعرفي، والشراء الإنساني والاجتماعي، إلى فضاء للتحارب والتباغض وغرس الإحن والأحقاد بين أفراد هذه المجموعة البشرية. فالإنسان مهما كان بسيطاً أو يعيش في بيئات طرية وفقرية معرفياً وإنسانياً، هو يتغذى معرفياً وسلوكياً واجتماعياً من مجموعة روافد وقنوات، ولكل رافد دوره في إشباع حاجة من حاجات الانتماء، سواء كانت هذه الحاجة مادية - اجتماعية، أم معنوية - معرفية.. فثمة روافد عديدة تُثري هوية هذا الإنسان وتمدّه بكل أسباب التكيف الاجتماعي والإنساني. وكل محاولة لبر هذه الروافد أو تجفيفها فإنها تزيد من مأزق الإنسان وتدخله في أتون التجاذبات والاستقطابات، التي تزيد من محنه وهمومه.

فالإنسان لا يمكن أن يستغني عن دائرة انتمائه الاجتماعي، أي إلى أسرة وعائلة بصرف النظر عن حجم هذه الأسرة والعائلة وامتداداتها الاجتماعية، كما أن هذا الانتماء الأسري - العائلي ليس بديلاً عن الانتماء الاجتماعي إلى مجتمع ومنطقة وأمة. وهذا الانتماء بدوره ليس نقيضاً لانتمائه الديني والثقافي والوطني.. وهكذا بقية دوائر الانتماء.. فهي دوائر متكاملة، ولا تناقض بينهما، ولا يمكن للإنسان السوي أن يعيش من دون دوائر الانتماء المتكاملة.

وبالتالي فإن هويته الإنسانية ليست هوية بسيطة أو مستندة إلى رافد واحد من روافد

الانتماء، وإنما هي هوية مركبة وغنيّة وتستند إلى كل روافد الانتماء.

وإن العديد من الصراعات الثقافية بين الناس تعود في أحد جذورها إلى محاولة إلغاء بعض دوائر الانتماء أو منع تأثيرها، فيمتنع الإنسان من الخضوع لهذه الرغبة والإرادة القسرية، فنتج مفاصلة وممانعة، قد تفضي في النتيجة النهائية إلى استخدام العنف العاري لإنجاز وتحقيق هذه الرغبة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك حينما تتصادم الهويات المذهبية في الدائرة الدينية الواحدة، فيتم التغاضي عن كل المشتركات والجوامع الواحدة لصالح نزعات الاستئصال والاستحواذ على سلطة الرمزية الدينية.

ولا ريب أن هذه النزعة هي التي تُؤسّس لمناخات الحروب والصراعات الدامية في المجتمعات المختلطة دينياً ومذهبياً وقومياً؛ لأنها نزعة عنيفة - قسرية، تريد أن تُوحّد الناس بأساليب وبطريقة تزيدهم تفرقة وابتعاداً بعضهم عن بعض. ولقد أجاد المفكر (أمارتيا سين) في كتابه الموسوم بـ (الهوية والعنف.. وهم القدر) في تظهير هذه الحقيقة، وإبراز العلاقة العميقة التي تربط بين محاولات بتر الهويات المركبة للمجموعات البشرية، ودور هذه المحاولات في تأسيس وتفجير نزعات العنف والحروب الساخنة والباردة. ويعبر بوضوح عن هذه الحقيقة (جيمس دي. وولفينسون) الرئيس الأسبق للبنك الدولي، حينما قال: «يقدم لنا أمارتيا سين، بما يتحلّى به من خصائص التألق والحساسية، تبصّر لفهم السلوك الإنساني، فهو يُشير إلى ضيق مفاهيم الهوية التي تضع حدوداً على الأفراد، وهي التي تُؤدّي في الأغلب الأعم إلى الصراعات الطائفية والأشكال الأخرى من الصراع. إن دعوته للاعتراف بتعدد الهوية الإنسانية تمثّل خطوة قوية أولى نحو عالم أكثر سلاماً وإنصافاً»^(٥).

فحينما تتعدّد الهويات هذا لا يعني أن يتحارب ويتخاصم أهل هذه الهويات؛ لأن بعض ما لدى الآخر من معارف وأعراف وتقاليده هي من الذات، وبعض ما لدى الذات أيضاً هو من الآخر. فبالتالي فإننا نعيش على المستوى الواقعي في ظلّ هويات مركبة ومتداخلة، وإن هذا التداخل في الهويات الإنسانية ينبغي أن يقود إلى السلام الإنساني والتآلف بين البشر، وليس إلى ممارسة العنف والانخراط في حروب تحت يافطة صفاء الهوية الذاتية. والعالم الإنساني اليوم لا يسمح لأيّ طرف من الأطراف أن يعيش بمعزل عن بقية البشر، وإنما هو جزء منهم، يُؤثّرون فيه، ويُؤثّر هو بدوره فيهم، ولا خيار أمامنا اليوم إلاّ العيش الواحد.

لأنه لم تعد المكوّنات الدينية أو المذهبية أو القومية، التي تعيش في ظل دولة وطنية

(٥) انظر: الهوية والعنف.. وهم القدر، ترجمة حمزة بن قبالان المزيني، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع.

واحدة، بمعزل عن تأثيراتهم المتبادلة، وأضحى الجميع في سياق مصير واحد وعيش اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي واحد.

بمعنى أن الواقع الإنساني على المستوى المعرفي تجاوز مفهوم العيش المشترك لصالح مفهوم العيش الواحد؛ لأن ما يجري في كل حقل من حقول الحياة يُؤثر على الجميع، ولا يمكن لأيٍّ مكوّن أن يبحث عن خلاصه الخاص. فالخلاص لا يمكن أن يتمّ إلا على نحو جماعي. وتعدد دوائر الانتماء لديهم لا يعني بأيّة حالة من الأحوال أنهم يعيشون بمعزل عن بعضهم البعض.

فتعالوا جميعاً من مختلف مواقعنا الدينية والمذهبية والقومية نبني ونحمي في آن عيشنا الواحد، بالمزيد من كسر حاجز الجهل المتبادل، وتشبيك المصالح وصيانة مقتضيات الهوية المركّبة.

فكرة تعارف الحضارات في التأليفات العربية

زكي الميلاد

- ١ -

بيان وتوصيف

حظيت فكرة تعارف الحضارات بحضور واسع على مستوى التأليف العربي، ممتدًا من مشرق العالم العربي إلى مغربه، جاءت هذه التأليفات من كُتّاب وباحثين وأكاديميين، وقد اتّصلت من ناحية المعرفة بعدة سياقات فكرية ودينية وحضارية وتاريخية، تراوحت بين البحث عن حوار الحضارات، ومستقبل الحضارات، والعلاقات بين الحضارات، إلى جانب البحث عن المسألة الحضارية، وفلسفة الحضارة، والعلاقة مع الآخر الديني والحضاري.

في هذه التأليفات العربية حضرت فكرة تعارف الحضارات بعدة صور، ظهرت تارة في صورة تأليفات تركّزت كليًا حول هذه الفكرة وتعنّوت بها، وتارة في صورة تأليفات احتوت على فصل كامل تركّز حول هذه الفكرة وتعنّون بها، وتارة ثالثة في صورة تأليفات احتوت على مقالة تعلّقت بهذه الفكرة وتعنّوت بها، وتارة رابعة في صورة تأليفات احتوت على فقرة تعلّقت

بهذه الفكرة وتعنونت بها.

وقد تنوّعت هذه التأليفات من ناحية الانتساب إلى الأشخاص، وتعدّدت بين تأليفات جاءت منتسبة إلى شخص واحد هو صاحب العمل، وتأليفات جاءت منتسبة إلى عدة أشخاص اشتركوا في إنجاز العمل. كما تنوّعت هذه التأليفات من ناحية الهيئة والأصل، وتعدّدت بين تأليفات هي في الأصل رسائل جامعية ماجستير ودكتوراه، وتأليفات هي في الأصل أوراق بحثية مقدّمة إلى ندوات ومؤتمرات جُمعت لاحقاً وحرّرت في كتاب، وتأليفات هي في الأصل دراسات فازت في مسابقات محكمة وصدرت لاحقاً بأسماء الفائزين وبرعاية من الجهة المشرفة عليها، وتأليفات ضمّت مجموعة مقالات ودراسات نُشرت سابقاً في مجلة واحدة أو في مجلات متعدّدة، وجُمعت تالياً.

بياناً لهذه التأليفات وتوثيقاً لها، سوف أعرض لجميع الصور الأربع المذكورة جمعاً لها وضماً، مركزاً الحديث بصورة رئيسة على فكرة التعارف، مبرزاً الجوانب المهمّة، متتبّعاً لها بحسب تعاقبها الزمني، مكتفياً بهذا القدر الذي تمكّنت من الإحاطة به والوصول إليه، وهو في مجموعه يُمثّل مادة لها وزنها الكمي والكيفي، تستحق العناية بها، وإفراد الحديث عنها في إطار هذا النسق، متخطّياً كثيراً من التأليفات الأخرى التي وردت فيها فكرة التعارف وجاءت في هيئة إشارات عابرة من دون أن تُفرد لها فصلاً أو مبحثاً أو فقرة تحمل تسميتها.

هذه التأليفات على أقسامها وبحسب تعاقبها هي:

١ - المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟

هذا الكتاب من تألّيفي، صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٩٩م، نشره في بيروت المركز الثقافي العربي، يقع في ١٤٤ صفحة، متكوّناً من مقدّمة وستة فصول. وفي طبعته الثانية صدر سنة ٢٠٠٨م، نشره في بيروت مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، يقع في ٢٤٧ صفحة، متكوّناً من مقدّمتين وخاتمة وثمانية فصول.

في هذا الكتاب -وبحسب الطبعة الأولى- حضرت فكرة التعارف متعيّنة في فصل كامل، تمثّلت في الفصل الرابع، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات.. طريق ثالث)، متحدّدة في ستّ وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (٥٥ - ٨١). وفي الطبعة الثانية حضرت فكرة التعارف وتمثّلت في الفصل السادس، متحدّدة في سبع وثلاثين صفحة، ممتدة ما بين (١٢٥ - ١٦١)، متكوّنة من ستة محاور هي: عالم الحضارات في ظل ثورة المعلومات، صدام الحضارات تشاؤم وتكريس للصراع، حوار الحضارات طموح تفصله مسافات، تعارف

الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، تعارف الحضارات رهانات الواقع وطريق المستقبل.

مادة هذا الفصل هي في الأصل المقالة الأولى التي كتبها حول فكرة التعارف، ونُشرت في وقتها في مجلة (الكلمة)، صيف ١٩٩٧م، العدد السادس عشر، السنة الرابعة، بعنوان: (تعارف الحضارات). وأردت من هذه المقالة الإعلان عن هذه الفكرة مبني ومعنى، مقدّمًا لها بوصفها خيارًا ثالثًا بديلاً عن الفكرتين السائدتين وهما: حوار الحضارات وصدام الحضارات، مبيّنًا أسس هذه الفكرة ومرتكزاتها، كاشفًا عن الأصل القرآني الذي تستند إليه، داعيًا لتكون طريقًا إلى المستقبل، منطلقًا من إشكالية حامت بين الحضارات، بعد أن ظلت كل حضارة في هذه الأزمنة المعاصرة تشتكي من أن الصورة المتشكلة حولها في أذهان الآخرين، هي صورة ناقصة أو مشوّهة أو شديدة السطحية، الأمر الذي لفت إلى أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات، ويعد الجهل من أشد المعوقات تأثيرًا في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سببًا في أيّ تصادم يحدث بين هذه الحضارات. ورفع هذا الجهل هو ما تسعى إليه فكرة التعارف، السعي الذي ينبغي أن يكون صادرًا من جميع الحضارات التي هي بحاجة لرفع الجهل، وتحقيق التعارف فيما بينها.

٢- الإسلام وحوار الحضارات

يضم هذا الكتاب الأوراق المقدّمة إلى الندوة الدولية التي نظمتها في الرياض مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، عقدت في الفترة بين (٣ - ٦) محرم ١٤٢٣هـ، (١٧ - ٢٠) مارس ٢٠٠٢م، وُجمعت هذه الأوراق لاحقًا باللغتين العربية والأجنبية، وصدرت في كتاب سنة ٢٠٠٤م بالعنوان نفسه، متكوّنًا من ثلاثة مجلدات، المجلد الأول احتوى على كلمات الافتتاح، وضم ست عشرة ورقة باللغة العربية وثلاث أوراق باللغة الإنجليزية، يقع في ٦٤٨ صفحة. المجلد الثاني احتوى على سبع عشرة ورقة باللغة العربية وورقتين باللغة الإنجليزية، يقع في ٦٥٢ صفحة. المجلد الثالث احتوى على إحدى وعشرين كلمة وورقة باللغة العربية، وثلاث أوراق باللغة الإنجليزية، وورقة واحدة باللغة الفرنسية، يقع في ٧٠٨ صفحة.

حضرت فكرة التعارف في المجلد الثالث، متعيّنة في ورقة كاملة من إعدادي، موسومة بعنوان: (من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات)، متحدّدة في سبع وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (٢٩٩ - ٣٢٦)، متكوّنة من ملخص وسبعة محاور أساسية هي: حوار الحضارات والأنساق المعرفية، غارودي وحوار الحضارات، هتنتغتون وصدام الحضارات،

الأمم المتحدة وحوار الحضارات، حوار الحضارات فحص ونقد، تعارف الحضارات، تعارف الحضارات وتحديات الإنماء المعرفي.

في هذه الورقة حاولت التأكيد على دعوة الانتقال من حوار الحضارات إلى فكرة بديلة عنها هي تعارف الحضارات، استناداً إلى فحص ونقد بشأن الفكرة الأولى (حوار الحضارات)، وارتكازاً على بيان أُسس وعناصر الفكرة الثانية (تعارف الحضارات)، مبيّناً أهمية فكرة التعارف، ومُحفّزاً على الاقتراب منها، والتواصل معها، والتشارك في إنمائها، منتهياً إلى خلاصة رأيت فيها أن تعارف الحضارات لا تعني مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات وتنوعها، بل التأكيد على ضرورة تقدم الحضارات عامة، وتأسيس الشراكة الحضارية بين جميع الحضارات، مُقدِّراً أن العالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة، وإنما إلى استنهاض الحضارات كافة.

٣- نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم

هذا الكتاب من تألّيفي صدر في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٥م، نشرته مؤسسة اليمامة الصحفية في الرياض، ضمن سلسلة كتاب الرياض، وهو كتاب شهري يُعنى بالأدب والثقافة والفكر، يقع الكتاب في ٢٠٨ صفحة، متكوّناً من ثمانية فصول، حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متعيّنة في المقالة الخامسة، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات)، متحدّدة في أربع صفحات، ممتدة ما بين (٦١ - ٦٤).

وصدرت الطبعة الثانية سنة ٢٠١٣م، نشرها نادي أبها الأدبي بالتعاون مع مؤسسة الانتشار العربي في بيروت، تقع في ٣٧٥ صفحة، متكوّنة من أحد عشر فصلاً، حضرت فكرة التعارف متعيّنة في فصل كامل، تمثّلت في الفصل الرابع، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات)، متحدّدة في سبع وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (٩١ - ١١٧)، متكوّنة من خمس مقالات هي: تعارف الحضارات، تعارف الحضارات نظرية في كتاب التاريخ الثانوي، تعارف الحضارات في الإسكندرية، تعارف الحضارات وفكرة التواصل عند هابرماس، تعارف الحضارات في تونس.

هذه المقالات نشرتها قبل ذلك في صحيفتين يوميتين سعوديتين هما: الوطن وعكاظ، أردت منها لفت الانتباه لفكرة التعارف، وتقريبها إلى المجال التداولي الفكري العربي، سعياً لتوسعة دائرة النقاش حولها، وتبسيط الضوء عليها، وفتح إمكانيّة المقاربة بينها وبين فكرة التواصل عند يورغن هابرماس، إلى جانب العناية بمواكبة حركتها وصور التفاعل معها،

ورصد تطوراتها، ومتابعة أشكال امتدادها في النطاق العربي مشرقاً ومغرباً.

٤- نقد العقل التعارفي.. جدل التواصل في عالم متغير

هذا الكتاب من تأليف الباحث العراقي الدكتور رسول محمد رسول (١٩٥٩ - ٢٠٢٢م)، صدر سنة ٢٠٠٥م، نشرته في بيروت المؤسسة العربية للدراسات، يقع في ١٢٠ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وسبع مقالات، قدّم الباحث فيها مطالعات تحليلية ونقدية متناولاً بعض القضايا الفكرية المعاصرة.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف في ثلاث مقالات، تحدّدت بهذه العناوين: نقد العقل التعارفي، التعارف الحضاري في ضوء متغيّرات العالم الجديد، التعارف وتصادم القطبيات. وقد أكّد الباحث في هذه المقالات على ضرورة إمعان النظر ومحاولة بناء رؤية نقدية لجدليات العقل التعارفي، لحركة هذا العقل المتنافذة، ولصيرورة التلقي والتوصيل والتمثيل، وإعادة الاتصال فيه، ناظرًا إلى أن التعارف الحضاري لا ينبغي أن تمضي مفاعيله وتجلياته بتلقائية ساذجة، أو من دون غائية إيجابية متكافئة ومتبادلة بين طرفين أو أكثر، ومن ثمّ ضرورة أن يكون للعقل التعارفي خطابه المفاهيمي، وجهازه المصطلحي، لكي يؤسس كيانه على ما هو مُفكّر فيه. عائداً إلى الماضي ساعياً وراء نماذج من التعارف الحضاري في تراثنا العربي والإسلامي، مُقدِّراً أن المسلمين قد دشّنوا تجربة رائعة في التعارف، مذكّراً بتجارب الخوارزمي والكندي وابن مسكويه والتوحّيدي، منتقلاً من الماضي متأملاً في مشهديات التعارف الحضاري في ضوء متغيّرات العالم المعاصر.

وتتمّة لرؤيته رأى الباحث أن مفهوم نقد العقل التعارفي لم يلقَ الاهتمام الفاعل في أغلب ما كتب عن إشكالية التعارف الحضاري، لذا حتمّ الاجتهاد الدخول في معترك بناء هذا المفهوم وصناعته، ضمن بنية مركّبة علّها تُضعف الدلالة، وتأخذنا إلى فضاء آخر، لعل من شأنه التوقّف عند فتح جديد يعاضد ما نصبو إليه من معالجة جدية وإبداعية لإشكالية التعارف، داعياً لوضع فكرة التعارف موضع المساءلة المعرفية على أكثر من صعيد، ومن ثمّ فتح الإمكان الفعلي والإجرائي والتداولي للعقل التعارفي العربي والإسلامي والغربي معاً، وفي آن واحد، لكون أن التعارف عملية عالمية وإنسانية.

٥- موسوعة الحضارة الإسلامية - الجزء الرابع

صدرت هذه الموسوعة سنة ٢٠٠٥م، وتندرج ضمن إطار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، قام بنشرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، بإشراف

الدكتور محمود حمدي زقزوق (١٩٣٣ - ٢٠٢٠م)، تقع في ٩٨٣ صفحة، شارك في تحريرها مجموعة من الباحثين والأكاديميين المصريين.

في هذه الموسوعة حضرت فكرة التعارف متعيّنة في مفهوم، موسومة بعنوان: (التعارف الحضاري)، متحدّدة في صفحتين، ممتدة ما بين (٤٤٣ - ٤٤٤)، من إعداد الباحث المصري مدحت ماهر. جاء الحديث عن هذا المفهوم ضمن سياق مفاهيم التفاعلات الحضارية، وقد حاول الباحث تقديم إضاءة عن هذا المفهوم، منطلقاً من الرؤية الإسلامية، وناظرًا إليه بوصفه مفهومًا متكاملًا مع نسق من المفاهيم، مثل مفاهيم: التعدّد الحضاري، والتدافع الحضاري، والتوازن الحضاري، والتداول الحضاري، كاشفًا أن هذا المفهوم يُقرّر المعرفة المتبادلة، وينفي التفاضل على أساس العنصر، وجعل كل فريق ينتفع بما عند الآخر، فلا تقف الحدود الإقليمية أو العرقية العنصرية أو اللغوية أو الطبقية سدودًا وقودًا في طريق التعارف الحضاري، مؤكّدًا على أن التعارف الحضاري ينفي الانغلاق الحضاري والصراع الحضاري.

٦- تعارف الحضارات

هذا الكتاب من إعدادي، وهو أول كتاب في تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر، يحمل هذه التسمية، صدر في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٦م، نشرته دار الفكر بدمشق، يقع في ٢٢٤ صفحة، ويضم أولى المقالات التي نشرت حول فكرة التعارف، متكوّنًا من مقدّمة وثلاث عشرة مقالة بالإضافة إلى حوار حول الفكرة.

حاول هذا الكتاب أن يُقدّم بيانًا لفكرة التعارف بوصفها فكرة جديدة وخلاقة، تنتمي إلى الفضاء المعرفي الإسلامي، متحدّدة في مجال العلاقات بين الحضارات، شارحًا من أين بدأت هذه الفكرة، وكيف نمت وتطوّرت؟ وبماذا تميّز عن المقولات الأخرى؟ وإلى أين وصلت؟ وما هو مصيرها ومستقبلها؟ وماذا يمكن أن تُقدّم في مجال العلاقات بين الحضارات؟. مصوّرًا أن ليس من غاية هذه الفكرة أن تُوسّع دائرة الجدل والسجال الواسع والمتراكم حول مقولتي صدام الحضارات وحوار الحضارات، والذي لم ينقطع أو يتوقّف على مستوى العالم، وبين ثقافته وهويته وأديانه المتعدّدة والمتنوّعة. وإنما هي محاولة لتطوير مستويات الفهم في النظر إلى عالم الحضارات، والسعي لاكتشاف آفاق جديدة أو غائبة تُسهّم في تجديد العلاقات بين الحضارات، وتوسّع من دائرة التواصل فيما بينها. مع التأكيد على ضرورة بناء هذه العلاقات على أساس المعرفة المتبادلة، ومن خلال بناء جسور التعارف، وإزالة صور الجهل كافة، والتخلص من رواسب وإشكاليات القطيعة. مؤكّدًا

أن هذه الفكرة قد تجاوزت مرحلة بناء المفهوم، واكتسبت قوة التماسك والتحديد، ودخل حيز المجال التداولي، وبات معروفاً في حقل الدراسات الحضارية، وفي مجال العلاقات بين الحضارات.

٧- عوامل قيام الحضارات وانهارها في القرآن الكريم

هذا الكتاب من تأليف الباحث المصري أسامة الألفي، صدر سنة ٢٠٠٦م، عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، يقع في ٢٣٠ صفحة، متكوّنًا من تمهيد وثلاثة أبواب. حضرت فكرة التعارف في الباب الأول، متعيّنة في الفصل الرابع، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات لا تصادمها)، متحدّدة في سبع صفحات، ممتدة ما بين (٥٩ - ٦٥).

رأى الباحث في هذا الفصل أن تعارف الحضارات يُؤدّي إلى تعاونها وتآلفها، ومن ثمّ يُفضي إلى الوئام، مبيناً أن دعوة الإسلام إلى التعارف تُؤدّي بالضرورة إلى تنوّع الحضارات وازدهارها، لكون أن الإسلام لا يلغي خصوصية الفرد، وكذا الشأن بالنسبة للشعوب، فحضارات هذه الشعوب تجمع عوامل عامة لكنها تتنوّع وتتمايز بسِمات خاصة، مصوّراً أن القرآن الكريم سبق كافة الدعوات إلى التحوّل بين الحضارات بخمسة عشر قرناً، وذلك حين أشار إلى أن البشر جميعاً جاؤوا من أصل واحد، وجعلهم المولى شعوباً وقبائل ليتعارفوا ويتعاونوا فيما فيه خيرهم، بما يُؤدّي إلى تنوّع الحضارات وازدهارها، لا إلى تصادمها، كما يدعو اليوم بعض مفكري الغرب.

٨- نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة

يضم هذا الكتاب الأوراق المقدّمة إلى المؤتمر الدولي الثالث الذي نظّمه في العاصمة عمّان منتدى الوساطة للفكر والثقافة، عقد في الفترة ما بين ٢٦ - ٢٨ شعبان ١٤٢٨هـ/ ٨ - ١٠ سبتمبر ٢٠٠٧م. صدر الكتاب بالعنوان نفسه سنة ٢٠٠٧م، بدعم من الجامعة الأردنية، راجعه وحرّره الدكتور ياسين المقوسي، يقع في ٦٠٤ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وكلمات وتوصيات وسبع وعشرين ورقة لباحثين وعلماء من بلدان عربية عدة، موزّعة في خمسة محاور.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف في المحور الأول، متعيّنة في الورقة الرابعة، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات وتقابسه)، أعدّها الباحث العماني صادق جواد سليمان (١٩٣٦ - ٢٠٢١م)، متحدّدة في عشر صفحات، ممتدة ما بين (٨٠ - ٨٩).

افتتح الباحث ورقته مُحطَّطاً أطروحة صدام الحضارات، زاعماً أن طبيعة الحضارات لم تلاحظ تاريخياً أنها تتصادم، بل لوحظت أنها حيثما تتقابل تتعارف وتتقاسم، مُصدِّقاً ذلك مبيِّناً أننا نجد في كل حضارة أثراً واضحاً لمعارف وإبداعات مقتبسة من حضارة أخرى، فالحضارة الغربية اقتبست من الحضارة الإسلامية، وهذه بدورها اقتبست من حضارات أخرى مثل: حضارات الإغريق وفارس والهند، مُقدِّراً أن من يقول بصدام الحضارات لا يفقه تماماً معنى التحضُّر، بوصفه ارتقاء لمستوى فكري وخلقٍ رفيع لا يتولَّد منه نزوع للتصادم، بل ميل للتعارف والتقاسم.

٩- دراسات في الحضارة الإسلامية

أعدَّ هذا الكتاب الباحث الإيراني محمد مهدي التسخيري، صدر سنة ٢٠٠٨م، عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، يقع في ٢٧٢ صفحة، ويضم اثنتي عشرة مقالة لكتَّاب وباحثين من إيران والعالم العربي، نُشرت من قبل في مجلة (رسالة التقريب)، الصادرة عن المجمع نفسه، وجمعت ضمن سلسلة كتاب التقريب، حمل رقم الكتاب الثاني.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف متعيّنة في المقالة السادسة، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات)، وهي من إعدادي، متحدّدة في ثلاثين صفحة، ممتدة ما بين (١٢٥ - ١٥٤)، متكوّنة من ستة محاور هي: الحضارات في ظل ثورة المعلومات، صدام الحضارات تشاؤم وتكريس للصراع، حوار الحضارات طموح تفصله مسافات، تعارف الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، تعارف الحضارات رهانات الواقع وطريق المستقبل.

هذه المقالة في الأصل كنت قد نشرتها من قبل في مجلة (الكلمة) صيف سنة ١٩٩٧م، أعادت نشرها مجلة (رسالة التقريب) سنة ١٩٩٩م، وهي كما تُعرّف نفسها مجلة متخصصة محكمة تُعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية.

وجدير بالذكر أن هذه المقالة هي أول مقالة كُتبت عن فكرة التعارف، وحملت تسمية (تعارف الحضارات)، وجاءت إعلاناً عن هذه الفكرة، وتأسيساً لها، وبياناً لبنيتها ومكوّناتها ومرتكزاتها الدلالية والفكرية والحضارية، مقارنة مع النظريات الأخرى السائدة في نطاق العلاقات بين الحضارات، وتحديدًا نظريتي حوار الحضارات وصدام الحضارات.

١٠ - الفكر الشيعي المعاصر رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي.. الصدر والمدرسي والميلاد نماذج

هذا الكتاب من تأليف الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي، صدر سنة ٢٠٠٩م، عن دار صفحات للدراسات والنشر بدمشق، يقع في ٩٦ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وخاتمة وثلاثة أبواب. حضرت فكرة التعارف في الباب الثالث، متعيّنة في المحور الثاني، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات.. أصالة النظرية ومدى التجديد الإسلامي)، متحدّدة في أربع عشرة صفحة، ممتدة ما بين (٧٧ - ٩١)، متكوّنة من أربعة عناصر هي: الدراسة التجزيئية لآية التعارف منهجية التفكيك، الدراسة التركيبية منهجية البناء والتركيب.. مرتكزات نظرية تعارف الحضارات، تعارف الحضارات من النظرية إلى التطبيق، تعارف الحضارات وما يواجهه من عوائق أو دوافع.

في هذا المحور تتبّع الباحث فكرة التعارف، مقدّمًا تحليلًا توصيفيًا شارحًا حكمتها وعناصرها ومرتكزاتها ومنهجية بنائها تفكيكيًا وتركيبًا، ثم انتقل بالحديث عن الفكرة من حيّز النظرية إلى حيّز التطبيق متسائلًا: أين يمكن أن تجد نظرية تعارف الحضارات نصيبها من التفعيل العملي والتطبيقي على أرض الواقع؟ وما هي أدواتها للاتصال بالواقع الحقيقي للعالم؟ وكيف نجعل منها منهجًا عمليًا فكريًا وأسلوبًا في التعامل مع الآخر؟ منتهيًا إلى تقديم بعض المقترحات العملية في هذا الشأن.

١١ - الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها.. قراءة في إشكالية العلاقة

هذا الكتاب من تأليف الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي، صدر في طبعته الأولى سنة ٢٠١٠م، عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد، يقع في ٢٤٠ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وخاتمة وثلاثة فصول. وصدر في طبعة ثانية سنة ٢٠١٢م بعنوان: (خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح.. دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي)، نشرها ابن النديم في الجزائر ودار الروافد الثقافية في لبنان، تقع في ١٧٥ صفحة، متضمّنة بعض التنقيحات. والكتاب في الأصل رسالة ماجستير في الفلسفة، مقدّمة إلى كلية الآداب بجامعة بغداد، ناقشها الباحث سنة ٢٠٠٧م.

في كلتا الطبعتين حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات.. الفكر الإسلامي والأطروحة البديل)، متكوّنة من ثلاثة مباحث

هي: تعارف الحضارات أصالة النظرية وتأصيلها الديني الإسلامي، العولمة وأثرها في تعارف الحضارات، التسامح محور لتعارف الحضارات، متحددة في الطبعة الأولى في ثمان وتسعين صفحة، ممتدة ما بين (١٣٣ - ٢٢٤)، وفي الطبعة الثانية متحددة في ثمان وستين صفحة، ممتدة ما بين (١٠٧ - ١٧٥).

في هذا الفصل قدّم الباحث عرضاً موسّعاً، متتبّعاً فكرة التعارف، مبيّناً بدايتها وتطوّرها وعلاقتها ومكوّناتها وركائزها، مسهّماً في دعمها، ومشاركاً في مناقشتها، متوصّلاً إلى أن هذه النظرية تعدّ بديلاً إسلامياً في نطاق نظريات التعامل الحضاري، بناءً على الأسس الدينية العامة، والقرآنية الخاصة، التي ارتكزت عليها في التنظير لها، متغايرة عن نظرية حوار الحضارات التي عدّها أنها تنم عن ردّة فعل من الشرق تجاه الغرب كما في رؤية السيد محمد خاتمي، أو من الغرب تجاه الغرب كما في رؤية روجيه غارودي.

١٢ - نظريات حوار وصدام الحضارات.. رؤية تحليلية نقدية

هذا الكتاب من تأليف الباحث الجزائري الدكتور محمد بواروايح، صدر سنة ٢٠١٠م، عن دار بهاء الدين للنشر في قسنطينة الجزائرية، يقع في ١٨٨ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وخاتمة وستة أقسام. حضرت فكرة التعارف في القسم الثالث الذي تناول موضوع النظرية الإسلامية حول حوار الحضارات، جاءت متعيّنة في الميدان الفكري، موسومة بعنوان: (مصطلح تعارف الحضارات)، متحددة في سبع عشرة صفحة، ممتدة ما بين (٥١ - ٦٧).

افتتح الباحث حديثه عن هذه الفكرة، موضّحاً أن بعض الباحثين العرب والمسلمين حاولوا صياغة نظرية عربية إسلامية حول حوار الحضارات، نظرية تركز على التصورات الكلية الفكرية التي تميّز الفكر العربي الإسلامي، وتكوّن لها مضامين ومنطلقات تختلف عن مضامين النظريات الأخرى في الفكر الغربي، وتبرز الاختلاف كذلك في الناحية المفاهيمية، ابتعاداً عن مجازة الغربيين في استخدام مصطلح حوار الحضارات، مفضّلين استخدام مصطلح تعارف الحضارات، استناداً إلى نصوص القرآن الكريم التي حثّت الناس على التعارف.

ثم اتّجه الباحث مقدّمًا توصيفاً استطلاعيّاً لفكرة التعارف، شارحاً بدايتها وحكمتها وعناصرها، ومتطرّقاً إلى علاقتها بنظريتي حوار الحضارات وصدام الحضارات، متّفقاً مع صاحب الفكرة في بعض الأفكار وبالذات تلك التي تُعبّر عن خصوصية فكرية، وتمثّل

مذهباً معرفياً، ومتوقفاً عند أفكار أخرى مظهرًا اختلافاً معها، ومشككاً في التفاؤل بمستقبل فكرة التعارف، مدافعاً عن نظرية حوار الحضارات عند روجيه غارودي.

١٣ - التعارف بين الحضارات والمراجعات العلمية

هذا الكتاب من تأليف الباحث المصري الدكتور محمد عمارة (١٣٥٠ - ١٤٤١ هـ/ ١٩٣١ - ٢٠٢٠ م)، صدر سنة ٢٠١١ م، عن مكتبة وهبة في القاهرة، يقع في ٧١ صفحة، متكوّنًا من تمهيد، ومقسّمًا إلى عشر فقرات، تحدّدت بالأرقام من دون عناوين.

حاول الباحث في هذا الكتاب الكشف عن خبرة الحضارة الإسلامية في التعارف مع الحضارات الأخرى السابقة عليها، مشيرًا إلى بعض النماذج التاريخية في هذا الشأن، منطلقًا من قانون الخصوص والعموم السائد في علاقات الحضارات فيما بينها على امتداد التاريخ، مؤكّدًا أنه لم يحدث أن اندمجت هذه الحضارات وتماهت في حضارة واحدة حتى في ظل حالات الغزو والاحتلال، كما حدث للشرق من طرف الإغريق والرومان في عصر، ومن طرف الصليبيين في عصر آخر، ومن طرف الاستعمار الغربي الحديث في عصر ثالث. كما لم يحدث كذلك أن قامت أسوار مانعة من التعارف بين الحضارات حتى في الأزمنة القديمة التي لم تكن قد تطوّرت فيها وسائل التواصل والاتصال.

وفي إطار هذا السياق، توصّل الباحث إلى أن قانون التعارف بين الحضارات المعبر عن الرؤية الإسلامية للكون، قد وضعه المسلمون ممارسةً وتطبيقاً، وذلك عندما تعاملوا مع التنوّع الحضاري الذي ورثوه بعد قيام الحضارة الإسلامية. منتهياً إلى أن هذا القانون في تعارف الحضارات لم يكن وفقاً على الحضارة الإسلامية في سلوكها مع غيرها من الحضارات، وإنما كان قانوناً عاماً طبّقته الحضارة الغربية إبان نهضتها الحديثة، عندما انفتحت على تراث الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية، وإبان الحروب الصليبية، وهكذا حدث الحال بالنسبة إلى الحضارات الأخرى.

١٤ - الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية.. دراسة مقارنة

هذا الكتاب من تأليف الباحث السوداني الدكتور عبدالله محمد الأمين، صدر سنة ٢٠١٢ م، ضمن سلسلة كتاب الأمة، الصادرة عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية في قطر، العدد ١٥٣، يقع في ١٤٨ صفحة، متكوّنًا من تقديم ومقدّمة وخاتمة وثلاثة فصول. حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متعيّنة في المبحث الثاني، موسومة بعنوان: (العلاقة بين الحضارات في الرؤية الإسلامية)، متحدّدة في اثنتي عشرة صفحة،

ممتدة ما بين (١٣١ - ١٤٢).

فارق الباحث بين الرؤيتين الغربية والإسلامية في العلاقة بين الحضارات، موضِّحاً أن الرؤية الكونية الإسلامية تطرح تعارف الحضارات كخيار ثالث متفارق عن نهاية التاريخ وصراع الحضارات، كاشفاً أن القرآن الكريم وضع مرتكزات أساسية لتعارف الحضارات، تمثل في جملتها رؤية الإسلام للعلاقة بين الحضارات، ولتأسيس المجتمع العالمي والحضارة الإنسانية المشتركة، مؤكداً أن التعارف هو المبدأ الذي ينبغي أن تتأسس عليه العلاقات بين الأمم، كونه يُمثل أحد أرقى المفاهيم، وأكثرها قيمة، ويعدُّ من أشدَّ ما تحتاج إليه الأمم والحضارات، باعتباره يُشكّل دعوة لأن تتعرّف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى بلا سيطرة أو هيمنة أو إقصاء.

١٥ - فلسفة التاريخ.. جدل البداية والنهاية والعود الدائم

هذا الكتاب أشرف على تحريره الدكتور علي عبود المحمداوي، ويضم مجموعة من الدراسات لباحثين وأكاديميين من العالم العربي، صدر سنة ٢٠١٢م، عن دار ابن النديم للنشر في الجزائر ودار الروافد الثقافية في لبنان، يقع في ٧١٦ صفحة، متكوّنًا من باين. حضرت فكرة التعارف في الباب الثاني، متعيّنة في الفصل الرابع، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات.. الفكرة والخبرة والتأسيس)، وهي من إعدادي، متحدّدة في ثلاث وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (٦٧٣ - ٦٩٥).

في هذه الدراسة اتّجهت إلى تركيز النظر على فكرة التعارف، منتهياً بعد الفحص والتقصّي إلى أن مفهوم تعارف الحضارات هو أكثر ضبطاً وصواباً من مفهوم حوار الحضارات، وأوضح تعبيراً عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، فالتعارف هو الذي يؤسّس للحوار وينهض به، مؤكداً أن الحضارات في عالم اليوم بحاجة إلى التعارف الذي يرفع الجهل بصوره كافة، الجهل المُسبّب للصدام بين الحضارات، بينما التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني.

١٦ - تعارف الحضارات.. رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات

هذا الكتاب قمت بتحريره بالاشتراك مع الدكتور صلاح الدين الجوهري، صدر سنة ٢٠١٤م، عن مكتبة الإسكندرية بالاشتراك مع دار الكتاب المصري في القاهرة ودار الكتاب اللبناني في بيروت، يقع في ٤٣٩ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وكلمات وأربعة فصول. ويضم كلمات وأوراق المؤتمر الدولي الذي نظّمته في الإسكندرية مكتبة الإسكندرية بالتعاون

مع مركز الحوار في الأزهر الشريف ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، عقد بعنوان: (تعارف الحضارات)، وتم في الفترة ما بين ١٨ - ١٩ مايو ٢٠١١م.

في مقدمة الكتاب بيّنت أن هذا المؤتمر مثل محطة مهمة في مسارات تطوّر فكرة التعارف، محطة سوف يذكّرها ويتوقّف عندها من يتتبعون تاريخ تطوّر هذه الفكرة، وجرت فيه مناقشات ثرية وجادة، وجدت أنها تعدّ من أهم المناقشات التي جرت في المجال العربي حول فكرة التعارف، مقدّراً أن هذه المناقشات إلى جانب الأوراق المقدّمة قد وضعت فكرة التعارف أمام أفق جديد.

١٧ - السنن الاجتماعية ومنطق التدافع والتعارف الحضاري

هذا الكتاب من تأليف الباحث المغربي بوعبيد صالح الازدهار، صدر سنة ٢٠١٤م، عن دار الكلمة للنشر في القاهرة، يقع في ٢٣٥ صفحة، متكوّنًا من تقديم ومقدمة وخاتمة وفصلين. وهو في الأصل رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، نُوقشت في جامعة السلطان مولاي سليمان المغربية سنة ٢٠٠٩م.

في هذا الكتاب ناقش الباحث فكرة التعارف ناظرًا إليها من جهتين: نظرية وتطبيقية، نظرية في الفصل الأول متناولاً فكرة التعارف من ناحية الاستعمال اللغوي والاصطلاحي والقرآني، وتطبيقية في الفصل الثاني متناولاً فكرة التعارف في سيرة الحضارة الإسلامية وعلاقتها بالحضارات الأخرى، مفارقاً بين الحضارة الإسلامية التي عُرفت في نمطها السلوكي بسمة التعارف، والحضارة الغربية التي عُرفت في نمطها السلوكي بسمة التصادم.

وقد توصّل الباحث إلى أن التعارف بين الحضارات المتنوّعة والمتغايرة هو المنطلق الحقيقي والوحيد الذي بإمكانه مدّ الجسور، وربط العلاقات، وإعادة الاعتبار لجوهر الوحدة الإنسانية المفقودة، وبناء المقدّمات الأولى والأساسية لفعل التعايش، وتقريب الهوة بين الأمم على اختلاف درجاتها في التقدّم والتأخّر، ورفع كل أشكال التمايز.

١٨ - مفهوم التصديق والهيمنة في القرآن الكريم

هذا الكتاب من تأليف الباحثة المغربية الدكتورة نعيمة لبدوي، صدر سنة ٢٠١٤م، ضمن سلسلة كتاب روافد التي تشرف عليها إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الإصدار رقم ٩٤، يقع في ٢٠٠ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة ومدخل وخاتمة وباين. وهو في الأصل رسالة دكتوراه في الدراسات الإسلامية،

نُوقِشت في جامعة السلطان مولاي سليمان المغربية سنة ٢٠١٣م.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف في الباب الثاني، متعيّنة في الفصل الثاني، موسومة بعنوان: (التعارف الحضاري من خلال مفهومي التصديق والهيمنة)، متكوّنة من مبحثين هما: مفهوم التعارف الحضاري، ومنطلقات ومداخل وغايات التعارف الحضاري، متحدّدة في تسع وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (١٦٩ - ١٩٧).

ناقشت الباحثة مفهوم التعارف الحضاري تفكيكاً وتركيباً، ناضرة إلى أن نظريتي حوار الحضارات وصدامها نشأتا في الغرب، حوار الحضارات مع روجيه غارودي، وصدام الحضارات مع صمويل هنتغتون، وبعد الانسياق وراء هاتين النظريتين في ساحة المسلمين بين مؤيّد ومدافع وبين معارض ورافض، في ظل هذا التجادل والتنازع انبثقت فكرة التعارف مستمدة من القرآن الكريم، وأصبحت -في نظر الباحثة- فكرة مستوعبة ومهيمنة على باقي النظريات في نطاق العلاقة بين الحضارات، فارتفعت آية التعارف من مجرد الاستشهاد إلى مستوى بناء المفهوم وتأسيس الإطار المرجعي الحاكم.

وانتقالاً إلى المداخل رأت الباحثة أن مداخل التعارف الحضاري هي بالأساس مداخل معرفية، وذلك لتلازم التعارف بالمعرفة، فلا تعارف من دون معرفة، موضّحة هذه المداخل متحدّدة في ثلاث خطوات معرفية لكل منها مستلزمات علمية هي: ١- الاستكشاف بما يلزم من آليات منهجية ولغوية، ٢- الاطلاع على معتقدات الآخر وتصوّراته وسوابقه المعرفية والقيم والمعايير التي يعتمدها، ٣- صياغة استراتيجيات التواصل والتخاطب. منتهية إلى أن التعارف قد تجاوز بمراحل كونه مجرد اختيار إلى كونه ضرورة.

١٩- النشاطات العلمية لمخبر حوار الحضارات والعولة

هذا الكتاب تمّ بإشراف الباحث الجزائري الدكتور عبدالمجيد عمراني، صدر سنة ٢٠١٥م، عن منشورات مخبر حوار الحضارات والعولة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، شعبة الفلسفة في جامعة الحاج لخضر في مدينة باتنة الجزائرية، يقع في ١٩٨ صفحة، متكوّناً من مقدّمة وثمانين دراسات أعدّها مجموعة من الباحثين الجزائريين.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف في الدراسة الثالثة، موسومة بعنوان: (خطاب التعارف الحضاري.. زكي الميلاد نموذجاً)، من إعداد الدكتورة هجيرة شيلي، متحدّدة في ثمانين وعشرين صفحة، ممتدة ما بين (٦١ - ٨٨)، متكوّنة من مقدّمة ونتيجة وخمسة محاور هي: مفهوم الحضارة عند زكي الميلاد، نقد زكي الميلاد لمقولة صراع الحضارات، موقف زكي

الميلاد من نظرية حوار الحضارات، العولمة في تصوّر زكي الميلاد، نظرية تعارف الحضارات المرتكزات والأهداف.

وبعد البحث والتقصّي رأّت الباحثة أن فكرة التعارف هي أطروحة مبدعة وخلاقة، تسعى لبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري، وتعدّ من أنضج النظريات التي سعت إلى رسم صورة أفضل لمستقبل العلاقة بين الحضارات في عصر العولمة، لأنها قدّمت إطاراً واضحاً عن شكل العلاقة المفترض بين الحضارات.

٢٠- العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي.. منظور حضاري مقارن

هذا الكتاب من تأليف الباحثة المصرية الدكتورة نادية محمود مصطفى، صدر سنة ٢٠١٥م، عن مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة، يتكوّن من جزأين، الجزء الأول يقع في ٥٧٦ صفحة، والجزء الثاني يقع في ٤٩٦ صفحة، محتويًا على أربعة أقسام. حضرت فكرة التعارف في الجزء الثاني، متعيّنة في القسم الرابع، موسومة بعنوان: (نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية)، متحدّدة في إحدى وخمسين صفحة، ممتدة ما بين (٣٥٥ - ٤٠٥)، متكوّنة من مقدّمة وأربعة محاور تناولت عناصر المفهوم، والإطار النظري، والمنهج، والدلالة الراهنة.

انطلقت الباحثة في البحث عن فكرة التعارف مستندة إلى مدخل سياسي - عسكري، ومرتكزة على نماذج تاريخية، متحرّية اختبار إطار نظري، ومستكشفة الدلالات الراهنة لتلك النماذج تاريخية على ضوء تحوُّلات المنطقة العربية، متوقّفة عند بعض القضايا الأساسية مثل: شبكة مفهوم التعارف، سياق التعارف، دوائر التعارف الحضارية، صعوبات المدخل السياسي والعسكري التاريخي للتعارف.

وفي هذا الإطار رأّت الباحثة أن التعارف ليس إلّا منطلقاً لدورة من العمليات والتفاعلات الحضارية، يعقبه منطلقات أخرى، ويسبقه منطلقات أخرى أيضاً، موضّحة كيف كانت الحروب والدبلوماسية مدخلاً للتعارف، مستقرّة دائرة الحضارة العربية الإسلامية في تفاعلها التاريخي مع دائرة الحضارة الغربية المسيحية، مركّزة على خريطة من النماذج ترتبط بسياقات زمنية ومكانية متنوّعة، تشرح كيف تُؤثّر توازنات القوى على اتّجاه التعارف من أين إلى أين، وعلى نمط التعارف، وعلى محتوى التعارف وآلياته وأدواته، منتهية إلى أن وظيفة دراسة نماذج التعارف اكتشاف أن الاختلاف بين رؤى العالم والنموذج المعرفي يلعب دوره في نمط التعارف.

٢١- قيم لتعارف الحضارات

هذا الكتاب من تأليف الباحث السوري عمر عبيد حسنة، صدر سنة ٢٠١٥م، عن المكتب الإسلامي في بيروت، يقع في ١٥٢ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وأربعة أقسام.

رأى الباحث في هذا الكتاب أن إشكالية الحضارة المعاصرة تكمن في عدم ارتقائها بخصائص الإنسان، داعيًا أهل الحضارة الإسلامية إلى إدراك موقعهم من مسيرة هذه الحضارة المعاصرة، مؤكّدًا على دورهم في الارتقاء بخصائص الإنسان، والإيمان بأن التنوّع سنّة إلهية، وضرورة حضارية، وسبيل للتعاون وتبادل المعارف والمنافع، معتبرًا أن التعارف والتوجّه صوب الآخر وإلحاق الرحمة به من مقاصد الدين.

٢٢- دراسات في الشأن الإسلامي

شارك في هذا الكتاب مجموعة من الباحثين العرب والمسلمين، صدر سنة ٢٠١٥م، عن رابطة العالم الإسلامي في السعودية، الكتاب الدوري الرابع، يقع في ٤٥٠ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وثلاث عشرة بحثًا. حضرت فكرة التعارف في البحث الأول، موسومة بعنوان: (ترجمة معاني القرآن الكريم وجسور التعارف بين الحضارات)، من إعداد الباحث الجزائري الدكتور محمد ميلود بلشير، متكوّنة من مقدّمة وخاتمة، ومن مبحثين هما: استراتيجية ترجمة معاني القرآن الكريم، وترجمة معاني القرآن الكريم جسر تعارف الحضارات.

في هذا البحث رأى الباحث أنه قد أجاب عن سؤال: كيف تكون ترجمة معاني القرآن الكريم سندًا لبناء تعارف الحضارات؟ مقدّرًا أن تعارف الحضارات هو الأسلوب الأمثل للحدّ من الاختلاف والعنف، وتحقيق التواصل والتقارب بين الشعوب، وتجاوز مشاكل الصراع والنزاع، كما يُحدّد مستويات الحوار والتعاون ويثيرهما ويثمرهما. مبيّنًا أن التعارف منهج قرآني يدعو للتعاون بين البشر على تنوّعهم وتعدّدهم، واختلاف ألسنتهم وألوانهم.

٢٣- إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجًا

هذا الكتاب من تأليف الباحثة الجزائرية الدكتورة هجيرة شيلي، صدر سنة ٢٠١٦م، عن دار الأيام للنشر في الأردن، يقع في ٢٤٢ صفحة، متكوّنًا من تقديم ومقدّمة وخاتمة وثلاثة فصول. وهو في الأصل رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة، ناقشتها الباحثة في جامعة الحاج لخضر بمدينة باتنة الجزائرية سنة ٢٠١٣م.

في هذا الكتاب حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، موسومة بعنوان: (من

العولمة إلى تعارف الحضارات)، متحددة في ستين صفحة، ممتدة ما بين (١٥٩ - ٢١٨)، متكوّنة من ثلاثة مباحث هي: من العولمة إلى العالمية، في مفهوم تعارف الحضارات، نظرية تعارف الحضارات.

وبعد البحث والتقصّي رأّت الباحثة أن نظرية تعارف الحضارات تعدّ من أنضج النظريات التي سعت إلى رسم صورة أفضل لمستقبل العلاقة بين الحضارات في زمن العولمة، لأنها من جهة قدّمت إطاراً واضحاً عن شكل العلاقة المفترض بين الحضارات، ولأنها من جهة أخرى أبانت عن الأصل الذي استندت إليه، خاتمة البحث بطرح تساؤلات ناظرة إلى المستقبل، وهي: ما هي التنبؤات المستقبلية للتعارف الحضاري؟ هل بإمكان فكرة التعارف بلوغ التحالف الحضاري المطروح في الساحة العالمية؟ هل بإمكان نظرية تعارف الحضارات أن تفتح لنا طريق المستقبل الحضاري الجديد؟

٢٤- فلسفة الحضارة.. في سياسة المجتمعات والهويات الكبرى

هذا الكتاب من تأليف الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي، صدر سنة ٢٠١٧م، عن دار قناديل في بغداد، يقع في ١٤٦ صفحة، متكوّناً من مقدّمة وخاتمة وثلاثة فصول. حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متعيّنة في المحور الرابع، موسومة بعنوان: (تعارف الحضارات)، متحددة في أربع عشرة صفحة، ممتدة ما بين (١٢٩ - ١٤٢)، متكوّنة من ثلاث فقرات هي: النظرية وتأصيلها الديني والإسلامي، التعارف والحوار.. التداخل والتغاير في المفاهيم، أهداف تعارف الحضارات.

في هذا الكتاب تتبّع الباحث نظريات التعامل بين الحضارات، متطرّقاً إلى نظريتي حوار الحضارات وصدامها، ومتوقّفاً عند بعض النظريات الأخرى، وختم الحديث عن نظرية تعارف الحضارات، مبيّناً حكمتها ومرتكزاتها وأهدافها، مفارقاً بين التعارف والحوار، ناظراً إلى أن التعارف ليس غاية الحوار فقط، بل هو وسيلته وأداته، وعدّه أرقى دلالة من الحوار، وأعمق بياناً على الصّلات الإنسانية، مؤكّداً أن التعارف الحضاري قد تجاوز كونه شرطاً من شروط الحوار أو أحد أدواته إلى كونه منهجاً موازياً للحوار.

٢٥- صدام الحضارات.. دراسة نقدية في جينالوجيا المفهوم

هذا الكتاب من تأليف الباحث العراقي قيس ناصر راهي، صدر سنة ٢٠١٧م، عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في كربلاء العراقية، الكتاب الثالث ضمن سلسلة مصطلحات معاصرة، يقع في ١١٩ صفحة، متكوّناً من مقدّمتين وخاتمة وثلاثة

فصول. حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متعيّنة في المبحث الثاني، متفرّعة من المحور الثاني، موسومة بعنوان: (أنموذج تعارف الحضارات)، متحدّدة في أربع صفحات، ممتدة ما بين (١٠٥ - ١٠٨).

في الحديث عن فكرة التعارف رأى الباحث أن هذه الفكرة برزت في ظل تسابق النماذج لرسم صورة لسياسة العالم وتقويم التحوّلات الدولية واستشراف المستقبل، سعيًا من هذه الفكرة للإجابة عن سؤال تبادر في أذهان كثيرين: أين ومن نحن؟ مستعينة بالمروروث الديني وإحيائه، لتكون أفكارنا من صميم هذا الموروث، ومن أجل أن تكون لدينا القدرة على النهوض بواقعنا وحل أزمتنا ومشكلاتنا، ولإثبات قدرة الدين على توجيه الحياة وقيادتها. وقد قدّر الباحث أن من أهم المرتكزات التي تنبني عليها هذه الفكرة هو المرتكز الأخلاقي.

٢٦- من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار.. رؤية تقويمية

هذا الكتاب من تأليف الباحث المغربي الدكتور زهير سو كاح، وهو البحث الأول الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات سنة ٢٠١٨م، صدر بالاشتراك بين كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، وجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات، يقع في ١٥٩ صفحة، متكوّنًا من مقدّمتين وخاتمة وستة فصول. حضرت فكرة التعارف في الفصل الرابع، متفرّعة من المبحث الأول، متعيّنة في المحور الثاني، موسومة بعنوان: (زكي الميلاد.. تعارف الحضارات بديلاً لجدلية الصراع - الحوار)، متحدّدة في خمس صفحات، ممتدة ما بين (٦٩ - ٧٣).

جاء الحديث عن فكرة التعارف في سياق تناول الباحث للتصوّرات الفكرية السائدة حول قضية حوار الحضارات من منظور فكري عربي إسلامي، وقد تتبّع الباحث هذه التصوّرات رابطًا بين الأفكار والأشخاص، ملتفتًا لفكرة التعارف، مقدّمًا بيانًا توصيفيًا لها، عائدًا إلى كتابي: (المسألة الحضارية.. كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟)، مصوّرًا أنها طُرحت في سياق البحث عن بديل تنظيري لحوار الحضارات، سعيًا لاكتشاف طريق ثالث يتجاوز الثنائية السائدة في عالم اليوم الدائرة بين حوار الحضارات وصراعها، مبينًا أنها من ناحية المرجعية النظرية تستند إلى القرآن الكريم، وقد دعت إلى بذل المزيد من الجهد التعارفي بين الحضارات لرفع الجهل المتبادل بينها، وعدّت الجهل من أشدّ العوائق تأثيرًا في عرقلة حوار الحضارات، وسببًا في أيّ تصادم بينها، لذا ينبغي أن يشترك الجميع في رفع هذا الجهل سبيلًا لتعارف الحضارات.

٢٧- الحوار الحضاري.. دراسة في النظام المعرفي والقيمي القرآني

هذا الكتاب من تأليف الباحث المغربي الدكتور إدريس مقبول، وهو البحث الثاني الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات سنة ٢٠١٨م، صدر بالاشتراك بين كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، وجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات، يقع في ١٤٥ صفحة، متكوّنًا من مقدّمتين ومدخل وخاتمة وأحد عشر فصلاً. حضرت فكرة التعارف في الفصل الثامن، متعيّنة في المحور الثاني، موسومة بعنوان: (نظرية تعارف الحضارات)، متحدّدة في ثلاث صفحات، ممتدة ما بين (٨٢ - ٨٤).

جاء الحديث عن فكرة التعارف في سياق ما اصطلح عليه الباحث بنظريات التواصل اللطيف في مقابل نظريات التواصل العنيف، متطرّقًا إلى نظرية حوار الحضارات، ومعقّبًا عليها بنظرية تعارف الحضارات، مقدّمًا بيانًا عامًا وموجزًا، عائداً إلى كتاب: (تعارف الحضارات)، الذي قدم إطاراً نظرياً للفكرة بوصفها فكرة إسلامية قرآنية تنتمي إلى الفضاء المعرفي الإسلامي. ثم اتّجه الباحث ملتفتاً إلى المقارنة بين مفهومي التواصل والتعارف، مبيناً أن مفهوم التعارف يتضمن في طياته مفهوم التواصل ويتجاوزه، لكون أن التعارف أوسع من التواصل وأشمل.

ومن الناحية التطبيقية، أشار الباحث أن للتعارف دوراً وقائياً في منع النزاع والصدام على مستوى الأمم والحضارات، مصوّراً أن هذا الطريق الثالث بين الحوار والصدام، لا زال يواجه تحديات يُمليها الواقع الجيوسياسي العالمي، وتُفرزها تحوُّلات الرّوى في الحواضر الثقافية والدينية والسياسية المعاصرة الأكثر تأثيراً في صناعة الحدث التاريخي.

٢٨- النقد المفهومي.. من عقل القطيعة إلى العقل التعارفي

هذا الكتاب من تأليف الباحث الجزائري الدكتور شرف الدين شناف، صدر سنة ٢٠٢٠م، عن عالم الكتب الحديث في الأردن، يقع في ١٨٢ صفحة، متكوّنًا من مقدّمة وثمانية فصول، حضرت فكرة التعارف في الفصل الأول، متعيّنة في المحور الرابع، موسومة بعنوان: (العقل التعارفي)، متحدّدة في خمس صفحات، ممتدة ما بين (٢٩ - ٣٣).

رأى الباحث أن العقل التعارفي مثّل نمطاً فكرياً عربياً إسلامياً، انبثق أواخر القرن العشرين، وتوطّدت معالمه أكثر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي هزّت العالم وأربكت النظام المعرفي والأيديولوجي الذي كان يحتكم إليه. وقد سعى دعاة العقل التعارفي إلى تشكيله كبراديعم خاص له نسقه المفاهيمي، وينطلق في صياغة مرتكزاته من الرؤية القرآنية، والخطابات التاريخية التي اجتهدت في تأسيس فلسفة تقوم على التفاعل

والتواصل والتبادل والأخذ والعطاء.

وفي هذا النطاق أكد الباحث على الأطروحة المعرفية الحضارية، متمثلة في مشروع التعارف الحضاري، الذي جاء كتأصيل معرفي مفهومي بقصد اللقاء والثقاف المستمر بين الحضارات في مقابل أطروحات الصراع والصدام. وبحسب الباحث فإن هذه الأطروحة تنطلق من استعادة الثقة بالذات العربية وقدرتها المرجعية معرفياً ومنهجياً، وتحريك آلة النقد بقوة لنزع هالة القداسة عن النموذج الغربي الذي أسس بوصفه نمطاً عالمياً كونياً يُحتذى ولا يُنتقد، ثم الشروع في نوع من النقد المزدوج للنظريات والمقولات المعرفية في نسختها الغربية، وفي طرق استخداماتها العربية، وعدم القبول المتساهل لها إلا بعد فحصها واختبارها وتقليب وجوهها وإمكاناتها.

وأضاف الباحث تنمة لرأيه، أن التعارفية حتى لا تصبح مجرد فكرة مثالية أو رؤية تجريدية متعالية لا بد من فتحها عبر المساءلة على متغيرات العالم الخارجي، كالتغير الاتصالي والمعلوماتي، والمتغير الثقافي والمعرفي، ثم مناقشتها في ظل مشكلات والتباسات الواقع العربي الإسلامي الداخلي، بغية التخلص قدر الإمكان من رسوبيات العقل القطاعي، والذهنيات التصادية، واستعادة الوعي القرآني الغائب، والسعي الدؤوب لبناء حقل إبستمولوجي يرتقي بفكر التعارف ويطوره على الأصعدة كافة.

إلى جانب هذه التأليفات العربية، حضرت الإشارة إلى فكرة التعارف في العديد من التأليفات الأخرى، جاءت على ذكرها بصور مختلفة، من دون التوقف عندها وإفراد الحديث عنها في هيئة فصل أو مبحث أو محور أو فقرة. نشير إلى بعض هذه التأليفات بحسب تعاقبها الزمني، منها: كتاب الباحث المصري الدكتور سيف الدين عبدالفتاح الموسوم بعنوان: (العولمة والإسلام رؤيتان للعالم) الصادر سنة ٢٠٠٩م، وكتاب الباحث السوداني عبدالمحمود أبو بعنوان: (الحوار في الإسلام.. حقائق ونتائج) الصادر سنة ٢٠١٠م، وكتاب الباحث السوري الدكتور سامر عرار بعنوان: (الاختلاف والتعارف في ضوء علم النفس المعاصر) الصادر سنة ٢٠١٢م، وكتاب الباحث الجزائري الدكتور عبدالمجيد عمراني بعنوان: (نداء إلى حضارة واحدة لعالم واحد) الصادر سنة ٢٠١٦م، وكتاب الباحث الأردني الدكتور عباس عبدالحليم عباس بعنوان: (خطاب المثاقفة وحوار الحضارات.. قرن من الدراسات الأدبية والنقدية العربية المقارنة) الصادر سنة ٢٠١٧م، وكتاب الباحث المغربي الدكتور محمد جبرون بعنوان: (لتعارفوا.. مقالة في التحاضر الإسلامي) الصادر سنة ٢٠٢٠م، إلى جانب تأليفات أخرى.

- ٢ -

نتائج ومستخلصات

استناداً إلى هذه العينة من التأليفات العربية التي حضرت فيها فكرة التعارف إما بصورة كلية مستغرقة كتاباً كاملاً، أو بصورة جزئية تراوحت بين فصل أو مبحث أو فقرة، وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولاً: كشف هذا التوثيق كماً وكيفاً عن أن هذا النمط من التأليفات على اختلاف أمكنتها، وتتابع أزمته، وتعدد حقولها، وتنوع مقارباتها، قد مثل مساراً مكتملاً بنيةً وتكويناً، يُضاف إلى المسارات الأخرى التي يُورّخ لها في تاريخ تطوّر فكرة التعارف. لذا كان لا بد من التوقّف عند هذا المسار والنظر فيه فحصاً وتحليلاً، وتكوين المعرفة به بنيةً وتكويناً، والكشف عن ملامحه ومفارقاته، إذ لا يمكن تخطّي هذا المسار أو تجاوزه بعد أن بلغ هذا المستوى من التطوّر والتراكم.

ثانياً: أظهرت تلك التأليفات كيف أن فكرة التعارف قد مثّلت إضافة فكرية جادة ومهمّة، أسهمت في تجدد البحث عن المسألة الحضارية عموماً، وعن قضية العلاقات بين الحضارات وأنماطها خصوصاً. فبعد أن كان البحث في هذا الشأن دائراً بصورة رئيسة بين فكرتين هما: حوار الحضارات باتجاهاتها الغربية والإسلامية، وصدام الحضارات باتجاهاتها الأوروبية والأمريكية، جاءت فكرة التعارف وفتحت أفقاً، وبلورت مساراً، وقدمت نظرية جديدة متفارقة عن النظريتين السابقتين، وعن باقي النظريات الأخرى من ناحية البنية والأفق والإطار المرجعي.

وتأكّد هذا الأمر عند معرفة أن البحث في حدود النظريتين السابقتين، قد أصابه نوع من الرتابة، وحالة من السكون، وغلب عليه الاجترار والتكرار والطابع التقليدي، وبات من المعروف سلفاً مصائر البحث منحصرة في نطاق محدّدات تلك النظريتين مع إضافة بعض التفريعات الجزئية.

ومع انبثاق فكرة التعارف حدث تغيير في هذا الوضع، فقد جاءت هذه الفكرة منطلقة من أن البحث عن مفهوم آخر يعدّ من مقتضيات الفاعلية والتجدّد والاجتهاد الفكري والمعرفي، وتخطّياً لحالة الجمود أو التوقّف أو الانسداد، وسعيّاً نحو البحث عن أبعاد أخرى قد تكون غير مكتشفة أو بعيدة عن التأمل والتفكير.

واكتسب هذا المنحى رسوخاً وقيمة بلحاظ نوعية الإطار المرجعي لفكرة التعارف،

التي تفرقت كلياً من هذه الجهة عن الفكرتين السابقتين. فبعد أن كان البحث لزمان طويل منحصرًا في نطاق نظريتين إطارهما المرجعي ينتسب إلى الفكر الغربي، انبثقت فكرة التعارف معلنة عن إطار مرجعي مغاير للإطار المرجعي الغربي، منتسبة إلى الإطار المرجعي الإسلامي، مرتكزة من ناحية النظر على أصل من القرآن الكريم، ومن ناحية العمل على خبرة الحضارة الإسلامية وعلاقتها بالحضارات الأخرى.

ثالثًا: جاءت هذه التأليفات وأسهمت في تدعيم فكرة التعارف، وساعدت في لفت الانتباه لها، ورفعت من رصيدها الأدبي، وعززت من مكانتها المعرفية، ودفعت بها لأن تكون حاضرة ومتحرّكة في المجال التداولي الفكري، وحقّقت لها تراكمًا مهمًا ارتكزت عليه في تثبيت ذاتيتها، وتقوية بنيانها، وترسيخ وجودها، ومكّنتها من القدرة على التواصل مع النظريات الأخرى المتصلة بنسقتها الحضاري، والتناظر معها خبرة وحكمة.

هذه التأليفات منذ أن تعرّفت إلى فكرة التعارف شهدت تتابعًا ظل متّصلًا، وبقي ممتدًا بلا توقّف أو انقطاع، ظهر ذلك واضحًا مع دخول الألفية الثالثة الجديدة. جاءت هذه التأليفات من باحثين وأكاديميين ينتمون من ناحية المكان إلى مشرق العالم العربي ومغرب، ومن ناحية العمر ينتمون إلى أجيال مختلفة، ومن ناحية المعرفة يتّصلون بحقول متعدّدة شملت تخصصات الفلسفة والحضارة والتاريخ والسياسة والنقد المعاصر والدراسات الإسلامية.

وقد تنوّعت هذه التأليفات شكلاً ونمطًا، تراوحت بين أطروحات جامعية، ودراسات أكاديمية، وبحوث محكمة، وأوراق جاذبة، ومقالات رصينة، توالى وأضافت معرفة، وكوّنت خبرة، وحقّقت تراكمًا، أكسبت فكرة التعارف جدّية، ورفعت من مستويات الاهتمام بها، وحافظت على ديمومتها، وشاركت في تقدّمها، وجعلت منها فكرة قادرة على التناظر مع الأفكار الأخرى المتداولة عالميًا مثل أفكار حوار الحضارات وصدام الحضارات وغيرها.

رابعًا: تعدّدت في هذه التأليفات وتنوّعت المداخل والمقاربات في النظر إلى فكرة التعارف، تراوحت من ناحية المنهج بين التوصيف والتحليل، النظري والتطبيقي، النقدي والمقارن، التاريخي والمستقبلي. ومن ناحية المعرفة تراوحت بين الفلسفي والديني والحضاري والتاريخي. وجميع هذه المداخل والمقاربات المنهجية والمعرفية كانت الحاجة إليها أساسية ومطلوبة، سعيًا نحو الإحاطة بهذه الفكرة، وتكوين المعرفة بها من أبعادها المتعدّدة.

وتأكّدت هذه المداخل والمقاربات والحاجة إليها، كون أن فكرة التعارف هي فكرة حديثة النشأة والتكوين من الناحية الزمنية، ومن ثمّ فهي فكرة غير مستهلكة وكانت بحاجة إلى مزيد من الفحص والاستكشاف، وفكرة جادّة وخصبة من الناحية الفكرية لها حقلها الدلالي ونسقتها المعرفي وليست فكرة سطحية أو ضحلة، وفكرة دينامية وحيوية من الناحية العصرية لها قدرتها التفاعلية وإمكاناتها التناظرية في ظل تجاذب الجدل والنقاش على المستوى العالمي عن العلاقات بين الحضارات، وإمكانية البحث عن أفق بديل يتجاوز الثنائية التقليدية الدائرة بين التماثل والتصادم.

إشكالية المصدر ومفهوم الوثيقة الأركيولوجية في البحث التاريخي المغربي المعاصر.. إضاءة إبستمولوجية

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ مقدمة

يُعتبر علم الأركيولوجيا (Archéologie) أو الحفريات من العلوم الحديثة التي اهتمت بإعادة البحث عن الحقائق التاريخية المرتبطة بمختلف العصور أو الحقب التاريخية، وهو يعتمد على معطيات علمية تجريبية في دراسة بقايا الماضي البشري. كما أن المنهج الأركيولوجي الحفري يهتم -في واقع الأمر- بالبحث المعمق في متون الوقائع والوثائق التاريخية وقراءتها مجددًا باستخدام أدوات وتقنيات البحث المعاصرة.

وفي ظل هذا المنهج -أيضًا- أصبحت المعرفة التاريخية تتسم بكثير من العلمية والعقلانية في معالجة وقائع الماضي البشري. ويمكن القول: إن المنهج الأركيولوجي الحفري يتصفّح الوقائع والأحداث، ويُعيد قراءة النصوص التاريخية بعمق، وفق رؤية تفكيكية تحليلية لكشف ما وراء الظاهر من النص من حقائق أو معطيات مهمة قد تُغفلها المصادر التاريخية التقليدية.

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب، البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

تمثّل التوطئة النظرية الواردة أعلاه في تصورنا مسوّغاً إستيمولوجياً لفكرة إنجاز هذه المطالعة البحثية، والتي سنحاول فيها تسليط الضوء على أهمية المصدر الأركيولوجي بالنسبة للإسطوغرافيا الجامعية المغربية المعاصرة.

وتستدعي المعاينة هنا وبكل تأكيد الوقوف عند بعض الأبحاث التاريخية المغربية المعاصرة التي حاولت الاهتمام بالمصدر أو بالوثيقة الأركيولوجية مع إبراز بعض الصعوبات التي قد يطرحها العمل الميداني في حقل الآثار.

- ١ -

مفهوم الأركيولوجيا.. المعنى والدلالة

إن كلمة أركيولوجيا (Archéologie) هي مشتقة من الكلمة اليونانية (Arkhaïos) التي تعني (القديم)، وهي تدل -أيضاً- على المبدأ (Archè) فالأركيولوجيا، بمعناها الحرفي إذن، هي دراسة الآثار القديمة مع ما يستلزمه ذلك من حفريات من أجل استخراج آثار الماضي من طوايا الأرض وإعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة.

إلا أن هذا المفهوم الضيق قد تمّ تجاوزه ليشمل علم الآثار دراسة مخلفات الإنسان والبيئة التي عاش فيها وما يترتب عن ذلك من تفاعل بينهما. وباتّساع المفهوم اتّسعت مجالات البحوث الأثرية وتنوّعت وتطوّرت طرق الاستكشاف الأثري^(١)، حيث لم يعد علم الآثار اليوم كما كان عليه بالأمس، أي علم يهتم بالقديم أو بالأحياء ودراسة الأحافير، بل علم الأنساق الثقافية بالمفهوم الأنثروبولوجي للثقافة. فمجال الدراسة الأثرية شاسع ومتنوّع في الزمن (آثار قديمة، وسيطة حديثة...) والمكان (إغريقية، رومانية، مصرية...) والفروع (نميات، خزفيات، نقائش، برديات...).

وفق هذا التصور الأخير لمجال الدراسة الأثرية غدت الأركيولوجيا الجديدة بمثابة علم متعدّد الاختصاصات يستعين بجملة من العلوم الأخرى (الفيلولوجيا، الجيولوجيا، الإثنوغرافيا، الأنثروبولوجيا، الجغرافيا، المعلومات...) هذا بالإضافة إلى التطور المطرد لتقنيات الاستكشاف الأثري، حيث تطور علم الآثار على مستوى الطرق مع المحافظة على بعض التقنيات القديمة كالدراسة الطباقية (Stratigraphie) والاستكشاف الجوي والتأريخ

(١) نور الدين الشابي، ميشيل فوكو وتاريخ تشكل المعرفة الغربية، ضمن كتاب: نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، إشراف وتنسيق: الهادي التيمومي، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، مطبعة الرشيد، ٢٠٠٨، ص ٤٢٧.

بواسطة الفحم أو الكربون، وأصبح له اليوم وظيفة علاجية على حدّ تعبير البعض⁽²⁾.

- ٢ -

فروع علم الآثار أو الأركيولوجيا

لعلم الآثار فروع عديدة منها: علم النقائش (Epigraphie) وعلم المسكوكات (Numismatique)، فالأول يعالج النصوص القديمة المنقوشة على الحجارة أو غيرها من المواد بجميع اللغات، وهي توفر معلومات قيّمة قد لا توفرها أحياناً التأليف التاريخية أو الأدبية. على أن هناك اهتماماً خاصاً بالنقائش الإغريقية واللاتينية لتوفرها أكثر من غيرها بأعداد مهمّة ومنتظمة. وتشمل خاصة نقائش ندرية (Ex-voto) ونقائش جنازية (Epitaphe) وتذكارية... ويشترط في عالم النقائش المعرفة الدقيقة بأنواع الخطوط أو الكتابات في مجال اختصاصه⁽³⁾.

أما علم المسكوكات أو النميات فيهتم بمعالجة النقود القديمة ودراستها من حيث الشكل والقيمة والوزن ومادة الصنع... وهي من ثمّ مهمّة في دراسة الأوضاع الاقتصادية، وفي تأريخ نتائج حفريات عالم الآثار. ويتفرّع هذا العلم بدوره إلى عدة أقسام حسب الحقب التاريخية نقود قديمة، وسيطة، حديثة، وحسب المناطق: نقود شرقية، غربية، شرق أدنى⁽⁴⁾.

ومن أهم فروع علم الآثار -أيضاً- هناك الخزفيات، فالإنسان قد استعمل الأواني الخزفية منذ أقدم العصور في حياته اليومية وفنونه للتعبير عن قدراته عن طريق الرسم. ومن فروعه -أيضاً- ما يُعرف بالبروسوبوغرافيا (Prosopographie) أي ضبط تراجم لأفراد ممثلين لمجموعات معيّنة من النخبة (رجال السياسة، إداريين وعسكريين...). وقد استعمل هذا الصنف من الدراسات خاصة في التاريخ الروماني بالاعتماد على المصادر الأدبية⁽⁵⁾.

تُشكّل إذن مجموعة من المخلفات الأثرية، من عمارة ونقائش ومسكوكات وخزفيات... مصدراً مهمّاً بالنسبة للمؤرخين وخصوصاً المتخصصين منهم في دراسة

(2) Alain Schnapp, «L'archéologie» in Jacques Le Goff, et Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire, t.2: Nouvelles approches, Paris, Gallimard, 1974, p. 30.

(3) Raymond Bloch, Jean Pouilloux, Universalis, «Épigraphie», Encyclopædia Universalis [en ligne], URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/epigraphie/> consulté le 31 mai 2014.

(4) Jacques Yvon, «numismatique», Encyclopædia Universalis [en ligne]: URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/numismatique/> consulté le 31 mai 2014.

(5) André Chastagnol, «La prosopographie, méthode de recherche sur l'histoire du Bas-Empire», Annales (ESC), t. 25, 1970, p. 1229-1235.

العصور القديمة.

وعند الحديث عن الوثيقة الأثرية، تبرز علاقة التاريخ بعلم الآثار وهي علاقة وثيقة جداً وخصوصاً عند دراسة بعض الحقب التاريخية مثل ما قبل التاريخ والعصور القديمة والقرون الوسطى. بل في بعض الأحيان يتطابق التاريخ الذي تنعدم به الكتابة وتُشكّل فيه الحفريات الأثرية مصدرنا الوحيد لمعرفة إنسان تلك الحقبة التاريخية وبعض مظاهر حياته اليومية.

- ٣ -

الوثيقة الأركيولوجية والبحث التاريخي المغربي المعاصر: مقاربات وتصورات

عموماً فإن علماء الآثار يُساهمون بقسط كبير في تجدد التاريخ بفضل اكتشافاتهم الأثرية، كما أن توظيف المنهج الأركيولوجي في التاريخ جعل المعرفة التاريخية تتسم بكثير من العلمية والعقلانية في معالجة وقائع الماضي، فطرحوا أسئلة جديدة بعدما تبين للمؤرخين محدودية الوثيقة المكتوبة في كتابة التاريخ.

وفي هذا السياق نجد عبد الله العروي يقول: «تشكّل الأثریات اليوم، بجانب التاريخ الاقتصادي وربما أكثر منه ألصق التخصصات التاريخية بالتطور العلمي وصلت إلى حدٍّ من الدقّة والتفنّن جعل من الصعب النظر إليها كعلم مساعد للتاريخ»^(٦).

واضح من خلال هذا القول أن علاقة التاريخ بعلم الآثار تبدو وثيقة جداً، وخصوصاً عند دراسة بعض الحقب التاريخية مثل ما قبل التاريخ والعصور القديمة والقرون الوسطى. بل لقد امتد توظيف الأركيولوجيا إلى الحقب الحديثة والمعاصرة، وهو ما فتح الباب أمام المؤرخين لسبر أغوار مجالات وميادين جديدة في الدراسات التاريخية: كتاريخ الممرات والطرق، وتاريخ التمدين والتوطن الصناعي... إلخ.

استأثرت الوثيقة الأركيولوجية باهتمام بعض الأبحاث التاريخية المغربية المعاصرة على غرار البحث الذي أنجزته بلكمال البيضاء حول موضوع: «مظاهر اقتصادية من خلال فسيفساء الشمال الإفريقي»^(٧)، والذي حاولت من خلاله رصد المعالم والمظاهر

(٦) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ.. الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٣٠.

(٧) بلكمال البيضاء، مظاهر اقتصادية من خلال فسيفساء الشمال الإفريقي، جزآن، الرباط، مطابع فيديرانت، ٢٠٠٣. انظر كذلك للمؤلفة نفسها: فسيفساء الفصول بموريطانيا الطنجية، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٦، (بحث مرقون).

الاقتصادية للشمال الإفريقي القديم اعتمادًا على الفسيفساء (اللوحات) والتي احتلت عند الباحثة نفس مكانة الوثيقة عند المؤرخ، على اعتبار أنها المصدر الرئيسي في هذا العمل.

وقد خصصت الباحثة القسم الثاني من البحث للتعريف بالفسيفساء موضوع هذه الدراسة، حيث قامت بوصف النماذج أو المشاهد المختارة^(٨)، وتصنيفها وفق نوعية مشاهدتها (زراعية، رعوية، قصية..)، وترتيبها حسب محتواها وتتابعها الكرونولوجي. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إنها عملت على تحليل تلك النماذج الفسيفسائية تجنبًا لكل تعميم، فلكل فسيفساء دلالاتها التي لا تفهم إلى من خلال ربطها بموضوعها الرئيس التي هي جزء منه.

لا يعني اعتماد الباحثة في هذا العمل على الفسيفساء بأنه اعتماد مطلق، بل نجدها كذلك تستعين بمصادر أخرى أدبية وأثرية خصوصًا بالنسبة للباب الثاني من هذا العمل الأكاديمي، والذي هو تحليل واستنتاجات للنماذج الموصوفة.

إن مضمون الفسيفساء وبرأي الباحثة نفسها «يضع الدارس وسط رهان آخر يتمثل في ضرورة أن يعترف من مجالات معرفية أرحب لا تقتصر على المقاربات بمجال الفسيفساء وحدها، بل يلزمه أن يعود لينهل من الآثار بكل أنواعها الثابتة والمنقولة من معمار ورسم وفخار وتوابيت ونقود وما إلى ذلك. وهو مدعو كذلك لأن يرجع للأدبيات بشتى فروعها ودروبها ما دامت الجدلية قائمة بين بعض الأدبيات والآثار»^(٩).

إن المعاينة بمجال الفسيفساء لا تُقدّم نفسها بدون مخاطر، ولا تغفل الباحثة في هذا الجانب المواقف المتباينة حول الفسيفساء بكافة أشكالها، ولا سيما ما يهم تفسير رمزية الفسيفساء الأسطورية، ناهيك عن بعض النماذج أو المشاهد النوعية (Scènes de genre) التي تحتوي على مواضيع متعددة ومتغيرة، وهو الأمر الذي يفسح المجال لقراءات متعددة، وبعبارة أخرى أوردتها بالكامل البيضاوية، فإن «موضوع الفسيفساء يتطلب بحثًا فسيفسائيًا»^(١٠).

(٨) وصل عدد هذه النماذج حوالي ٢٢٠ نموذجًا، وهي موزعة عبر سبع مجالات اقتصادية، هي: (الفلاحة ١٦ نموذجًا، الرعي مشهد واحد، القنص ٤٣، الصيد ٥٥، الألعاب ٦٢، حرف ومهن ٤٦، تجارة ١٥) انظر: بلكمال البيضاوية، مظاهر اقتصادية من خلال فسيفساء الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص ٢١.
(٩) بلكمال البيضاوية، فسيفساء المغرب القديم بين ضرورة الأحكام المسبقة.. هاجس التخصص وتعددية المشارب، ضمن كتاب: واقع البحث التاريخي والأثري حول المغرب القديم، مجلة أمل: التاريخ والثقافة المجتمع، العدد ٢٧، السنة التاسعة، ٢٠٠٢، ص ٦٤.
(١٠) بلكمال البيضاوية، مظاهر اقتصادية من خلال فسيفساء الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص ١٧.

وعلى غرار البحث الذي أنجزته هذه الأخيرة، فإن أمانة المغاري بدورها حاولت في بحثها «مدينة موكادور - السويرة: دراسة تاريخية أثرية»^(١١) إبراز حدود التباعد والتقاطع بين الكتابة التاريخية والكتابة الأثرية. فالتاريخ من دون شك لا يكتب اعتماداً على النصوص المخطوطة والمطبوعة فقط، وإنما من خلال الوثائق المادية من عمارة وآثار لما لها من دور فعّال وأكد في الكشف عن ميادين أغفلتها الكتب أو المصادر التاريخية. ومما لا شك فيه أن البقايا الأثرية لها فوائد جمّة خصوصاً عندما يواجه الباحث نقصاً في المادة المصدريّة المكتوبة. فيصبح اللجوء إلى البقايا المادية أمراً ضرورياً^(١٢).

لقد حاولت الباحثة في هذا العمل الأكاديمي جهد المستطاع استخراج الخصائص الأثرية والمعمارية لمدينة الصويرة، وذلك بدراسة مفصلة لأهم معالمها التاريخية والأثرية، كما أنها عملت على تصحيح بعض الأخطاء التاريخية الشائعة فيما يخص تخطيط المدينة، وذلك في ضوء المزاوجة بين الدراسة الميدانية الأثرية والتحليل الوثائقي أو المصدري.

يخضع موضوع هذه الدراسة بحكم طبيعته للنص التاريخي المكتوب، لكنه مع ذلك يقوم على البحث الأثري، وهو يدخل ضمن ما يمكن تسميته «أركيولوجيا المعالم». ولقد ارتكز العمل الميداني في هذا البحث على إعداد جذاذات تقنية لكل المعالم الأثرية التي سجّلت فيها الباحثة المعطيات الخاصة بالمعلمة والمستنبطة في عين المكان، وذلك بطريقة موحّدة في المعالم.

واعتمدت الباحثة -أيضاً- التوزيع الأثري للمدينة الإسلامية كمرجعية لضبط أقدم البنايات وأحدثها. كما اعتمدت الطوبونيميا -أي أساء المعالم والحوامات- كإحدى أدوات العمل. ثم صنفتها حسب حالتها الراهنة، حيث تمّ التمييز بين ما هو متدهور أو متوسط الحال أو جيّد البناء، وأردفت ذلك بوصف عام مقتضب.

اعتنت الباحثة -أيضاً- بالخطوط المنقوشة التي قامت بقراءتها وتحليل مضمونها وفي سياقها الفني والتاريخي، معتمدة في ذلك على الإيبغرافيا (Épigraphie)، وهو علم من العلوم المساعدة لعلوم الآثار، وهو يهتم بفكّ الرموز الخطية المنقوشة على الحجر أو الجبس أو المرمر... كما أنها ألحقت بهذا البحث صوراً وتصاميم ورسوماً لأهم معالم المدينة ومميزاتها المعمارية والحضارية.

(١١) أمانة المغاري، مدينة موكادور - السويرة.. دراسة تاريخية أثرية، الرباط، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

(١٢) عبد الرحيم بنحادة، بين الكتابة التاريخية والكتابة الأثرية قراءة في كتاب موكادور - السويرة: دراسة تاريخية وأثرية لمدينة المغاري، مجلة البحث التاريخي، العدد ٣، السنة ٢٠٠٥، ص ١٤١.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن الباحثة قامت بقراءة المعالم الأثرية نفسها، باعتبارها وثائق مادية أساسية يجب استنطاقها وتمحيص تفاصيلها المعمارية والزخرفية. فصحيح أن كل باحث متخصص، مهما كانت مادته، يلجأ إلى العمليات الذهنية نفسها. «يبدأ بالتصور عفوًا إذا وُجد سند متصل متين، أو بعد تأمل واستئناس إذا انعدم، بعده يتم ما أسميناه بالتعريف وصفًا أو تحديدًا أو تمثيلًا، ويأتي دور القياس، إلا أن هذا المنهج العام يشترك فيه المؤرخ وغيره»^(١٣).

ليس من السهل مقابلة وتحليل عنصرين من المصادر (النصوص المكتوبة والمخلفات المادية)، لأنهما يوفران معلومات غير متكافئة من حيث الكم والنوع. فالمصادر المكتوبة التي اطلعت عليها الباحثة في هذا الموضوع تتسم بشح واضح في المعلومات الدقيقة المتعلقة بالآثار، في حين نجد الشواهد المادية الأثرية والنقوش غنية على مدى فترات متعددة من تاريخ المدينة.

ولهذا استحضرت الباحثة عددًا من أدوات البحث المعروفة كالوصف الخارجي للآثار المتنوعة ومقارنتها بمثيلاتها الموجودة في أجزاء أخرى من مدن المغرب والعالم الإسلامي. ثم حاولت الباحثة كذلك تقديم تفسيرات مقرونة بأدلة علمية مستنبطة من العمل الميداني والنصوص التاريخية الموثقة.

لا تغفل الباحثة بعض الصعوبات التي يطرحها العمل الميداني في حقل الآثار، ذلك أن مقارنة المعالم الأثرية لا تستجيب دائمًا إلى المنهج نفسه، وتكمن علة ذلك في أسباب تقنية من جهة، أو في بعض المشاكل المرتبطة بالعمل الميداني من جهة ثانية. فحقل الآثار هو مجال مشوب بعراقيل جسام خصوصًا بالنسبة لمن يخوض غماره منفردًا.

ومن العوائق الأخرى كذلك، تعدد المعالم الأثرية في المدينة، وعدم توفر الباحثة على خريطة تبين النقاط التي تطرح الإشكالات الأثرية فيها. ناهيك عن شساعة الرقعة أو المساحة الجغرافية التي تغطيها الدراسة، إذ تبلغ مساحة المدينة داخل الأسوار ما بين ٢٧٩,٣٥٠ مترًا مربعًا. ولقد فرضت كل هذه الصعوبات على الباحثة تكثيف قراءاتها المنهجية وتنويعها^(١٤).

(١٣) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ.. المفاهيم والأصول، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٣٢٠.

(١٤) أمينة المغاري، مدينة موكادور - السويرة: دراسة تاريخية أثرية، مرجع سابق، ص ٢٠.

من جهته حاول عمر أفا -أيضاً- في بحثه «النقود المغربية في القرن الثامن عشر»^(١٥) استغلال الوثيقة المادية وبصفة خاصة النقود، وذلك بهدف دراسة آليات نظام تبادل النقود بالمغرب في القرن الثامن عشر. ولقد قام الباحث في هذه الدراسة بجرد عام لمختلف القطع النقدية الرائجة في منطقة سوس بعد رصده أغلب القطع من خلال الوثائق؛ (رسالتين لعمر بن عبد العزيز الكرسيفي)، كما بذل جهداً كبيراً في تقويم ما التبس من مصطلحاتها المستعملة، بهدف توحيد تلك المصطلحات وتقريب مفاهيمها، في سياق يسهل متابعة ما يوجد بين القطع من علاقات دقيقة^(١٦).

وامتداداً لكل ذلك يقف الباحث عند بعض الباحثين الأجانب الذين تناولوا النقود المغربية المتعلقة بهذه الفترة (القرن الثامن عشر الميلادي)، ومن أبرز هؤلاء دانييل أسطاش (Daniel Eustache)^(١٧)، وهو -برأي الباحث- من أبرز المختصين الذين بذلوا جهداً في استعمال أسماء النقود المغربية المتداولة، وإن كانت تفوته بعض التدقيقات المحلية.

تكتسي الوثيقة المادية أو الأركيولوجية إذن أهمية كبيرة بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر، وهي تُمثل بالنسبة للمؤرخ خصوصية ثمينة من الوثائق اللاإرادية أو غير المقصودة، وذلك لما تحمله من آثار تاريخية، تترجم مدى تطور المجتمع في زمن معين ثقافياً وتقنياً واقتصادياً... كما تساهم ملاحظة مجموع تلك الآثار في الإخبار عن إحساس وتفكير ورد فعل الإنسان، مثلاً الملاحظة المنهجية للأدوات التي استعملها الإنسان في وقت معين تساهم بشكل حاسم في فهم تطورات عمله، وحتى حياته اليومية من الرغبات والأحاسيس والأذواق.

وإيماناً منها بأهمية الوثيقة الأركيولوجية في البحث التاريخي المغربي المعاصر^(١٨) نظّمت الجمعية المغربية للبحث التاريخي بالرباط في ١٨ مايو ٢٠٠١ م يوماً دراسياً تحت عنوان: «واقع البحث التاريخي والأثري بالمغرب القديم»^(١٩)، وقد استهدف هذا اللقاء

(١٥) عمر أفا، النقود المغربية في القرن الثامن عشر أنظمتها وأوزانها في منطقة سوس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٣ م. انظر -أيضاً- رسالته: مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (سوس ١٨٢٢ - ١٩٠٦)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ١٩٨٨.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٨.

(17) Daniel Eustache, Corpus des monnaies Alawites, volume 3, Collection de la banque du Maroc et autres collections mondiales, publiques et privées, Rabat, 1985.

(١٨) لم تعد الوثيقة الأركيولوجية حكراً على المتخصصين في العصور القديمة، بل امتدت لتطال باقي الأزمنة أو الحقب الأخرى كالعصر الوسيط والحديث والمعاصر.

(١٩) تم نشر أعمال هذا اليوم الدراسي ضمن عدد خاص من مجلة أمل، العدد ٢٧، السنة التاسعة، ٢٠٠٢.

العلمي الذي غطّته مداخلات ثلّة من الباحثين المغاربة مقارنة الدراسات الأثرية بالمغرب، وهو الأمر الذي يقتضي وبالدرجة الأولى الوقوف عند العناصر الأساسية المحدّدة والمكوّنة لعلم الآثار نفسه في نشأته وتطوره، وفي خلفياته وأهدافه، وفي مواضيعه وإشكالياته، وفي أسسه ومناهجه^(٢٠). وكما قال بعض الباحثين: «يجب ألاّ تعالج آية إشكالية إلّا بعد دراسة التفكير التاريخي الذي دار حولها»^(٢١).

وفي نهاية تحليل هذه الفقرات لا بد من التأكيد مجدّداً على أهمية المصدر الأركيولوجي بالنسبة للبحث التاريخي. بيد أن هذا التأكيد لا ينبغي أن يحجب عنا بعض الصعوبات والإشكاليات التي تثيرها الوثيقة الأركيولوجية، فالبحث الأركيولوجي يبقى عمومًا معرض لتأويلات الباحثين فيه، والتي تختلف حسب تكوين المؤول، ومن ثمّ فالتأويل الأركيولوجي يبقى موضوع نقاش ما دام لم يؤكّد من طرف باحثين آخرين^(٢٢).

إن مثل هذه الصعوبات هي التي تفرض مشروعية الاهتمام بالمصدر الأركيولوجي في سياق الارتباط المعرفي من أجل فهم الغازه وفكّ رموزه. وهذا لن يتمّ إلّا بمقارنته مع باقي المصادر الأخرى، وبإخضاعه لعملية النقد التاريخي. «فالنصوص وحدها غير كافية، والأركيولوجيا وحدها غير كافية -أيضًا- للقيام ببحث جدّي. ومن يعتقد أن الاعتماد على هذه الأخيرة كافٍ فهو يعود بنا إلى فترة ما قبل التاريخ التي يتمّ البحث فيها دون وثيقة مكتوبة. فالموضوع مثله مثل الجسد تُشكّل الأركيولوجيا هيكله، والنصوص لحمه، وبدون الاثنين يصعب القول بأن البحث علمي مكتمل»^(٢٣).

(٢٠) انظر بهذا الخصوص: حيدر كامل، منهج البحث الأثري والتاريخي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥. راجع أيضًا: أحمد أشعбан، التنقيب الأثري بين النص التاريخي والميدان، ضمن كتاب: التاريخ القديم قضايا وأبحاث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق - الدار البيضاء ٢٠٠٥، ص ٣٧. (٢١) العربي الشيوبي، الدراسات الأثرية المغربية: استمرارية أم قطعة مع الطرح الاستعماري، ضمن كتاب: واقع البحث التاريخي والأثري حول المغرب القديم، مجلة أمل: التاريخ والثقافة المجتمع، العدد ٢٧، السنة التاسعة، ٢٠٠٢، ص ٢٣.

(٢٢) أحمد أشعбан: «التنقيب الأثري بين النص التاريخي والميدان»، ضمن كتاب التاريخ القديم قضايا وأبحاث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

(٢٣) حليلة غازي بن ميس، مادة التاريخ القديم بالجامعة المغربية بين النظام القديم ونظام LMD الجديد، ضمن كتاب: تدريس مادة تاريخ شمال إفريقيا والممالك الأمازيغية في العصور القديمة بالجامعات المغربية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ٢٠١٠، ص ٥٥.

□ على سبيل الختام

رغم أنه من الناحية العلمية تظل نتائج المنهج الأركيولوجي أو الحفري قابلة لتأويلات عديدة، فإن هذا المنهج قدّم ولا يزال للإنسانية مدخلاً متميزاً لفهم كثير من الحقائق المطمورة أو الغامضة، واستطاع -أيضاً- أن يُصحّح تصوراتنا حول حضارات وشعوب العالم.

وفي نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية، يمكن الإقرار بأهمية المصدر الأركيولوجي بالنسبة للمؤرخين ولا سيما المغاربة؛ حيث يعتبر بمثابة عنصر للاختبار ولاستخلاص المعلومات المفردة وللبناء التاريخي على ضوءها.

وتبدو الأركيولوجيا هنا كممارسة تاريخية لكشف النقاب عن صمت النصوص التاريخية. بيد أن تلك الممارسة تستدعي في عصرنا هذا اللجوء إلى النهج المتعدّد التخصصات بالأساس، الأمر الذي يتيح فهم الإنسان والمجتمعات ومن منظور شامل. ويقع علم الآثار -أيضاً- في صميم عملية التقاطع بين العلوم الإنسانية ولا سيما علم التاريخ.

عبد الحميد أبو سليمان وقيادة المؤسسات العلمية والفكرية

الدكتور ماجد أبوغزالة*

□ مدخل

تولّى الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مناصب عديدة قيادية لمؤسسات علمية وأكاديمية في دول مختلفة، كان له دور في تأسيسها منذ الفكرة إلى الخطة ثم الإنجاز على أرض الواقع؛ ليحقق استدامة لتلك المؤسسات، وأثراً كبيراً في بناء هذه الأمة ونهضتها، سواء على الصعيد المحلي أو الدولي أو العالمي، ومع تنوع طبيعة هذه المؤسسات وعلاقاتها بحكومات الدول وسياسات بعض هذه الدول في المجال التربوي والعلمي والسياسي؛ لتكون مواكبة لمتطلبات العصر وطموح الجيل القادم، وتمهيد التكامل المعرفي للمجتمع في تحقيق رؤية كلية تخدم الأمة، وتحاكي باقي الأمم المتقدمة في مجالات الأصالة والتجديد والإبداع والابتكار؛ لذا سلّط البحث الضوء على شخصية هذا المفكر والعالم والقيادي للعمل العلمي والأكاديمي بمنهجية إسلامية وقيم دينية راسخة،

* باحث من الأردن، يعمل مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، البريد الإلكتروني: majed@iiit.org

وثواب ومعتقدات يتقبّلها أفراد المجتمع جميعهم بمختلف لغاتهم وثقافتهم وأعرافهم وتوجّهاتهم؛ ليقدم مؤسسات لها أثر في الأمة بشمولية الرؤية والتكوين.

تعدّ المدرسة القيادية عند أبو سليمان نموذجاً معتدلاً في الإدارة العلمية المعاصرة على صعيد العلماء والمفكرين والباحثين والأساتذة، وكذلك الأمر عند الطلبة بمختلف مستوياتهم، وصولاً إلى أفراد الأسرة وأهمية التأثير في بناء هذه اللبنة الأساسية في المجتمع على القيم والأخلاق والسلوك المعتدل وفق المنهج الإسلامي.

وقد لمس الكثير من أبناء المجتمع أثر شخصيته فيهم؛ لأن العديد من قيادات الفكر الإسلامي تأثروا به وبعطائه وخبرته في إدارة مجالس علمية عالمية أدخلت الأمة الإسلامية في العديد من أقطار العالم بمرحلة نهوض فكري وعلمي بمختلف القطاعات العلمية والأكاديمية، كان له دور كبير في شكل فرق عمل لتحقيق هذه الإنجازات بصورة متقنة ومتميزة تخدم العلم وأهله من المهدي حتى اللحد، فالعديد من هؤلاء يشهدون له بقدرته على إدارة هذه المجموعات وقيادتها، ووضع برامج ومخططات لها بصورة مستمرة وباستراتيجيات حديثة على فترات زمنية طويلة المدى، ركّز فيها على المخرجات كأهداف استراتيجية تُنجز على مراحل وتحقق مصالح عامة للأمة؛ لتنهض بها في وسط الأزمات العالمية نحو التقدم والإنجاز والازدهار.

شغل المرحوم الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مواقع قيادية متعدّدة، منها رئيس ومؤسس الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، ومن قبلهما ومن بعدهما العديد من الجمعيات والمنظمات العلمية التي خدمت فئات عدة من المجتمع، من أهمها فئة الشباب وقضاياهم الاجتماعية، والشؤون التربوية المتعلقة ببناء الإنسان والأسرة السليمة في المجتمع، فقد نشأ محبّاً لاكتساب الشخصية القيادية للنبي -عليه الصلاة والسلام- في قيادة الأمة وفق أنظمة سياسية وتربوية واجتماعية واقتصادية وفكرية تحكمها قيم وأخلاق عظيمة، تؤكد على الخير والإحسان والكمال للمجتمع الإسلامي.

ومن هذا المنطلق نمت فكرة الحياة الفضلى والشعور بالمسؤولية عند أبو سليمان، وسعى في حياته لخلق مجتمع قائم على العدل والتشاور والتضامن، لتنتقل حياته البسيطة كطالب علم إلى صاحب منطق ومفهوم وعقلانية في التعامل مع قادة المجتمع، والاختلاط بالعلماء والمفكرين، والاطلاع على القوانين السائدة في المجتمع المحلي وعلى الصعيد الدولي والعالمي.

ساهم أبو سليمان في إنشاء أكثر من ثلاثين مؤسسة علمية في شتى أقطار الأرض

جُلَّها في الولايات المتحدة الأمريكية، منذ مطلع السبعينات والثمانينات، خدمت هذا الجيل وستخدم الجيل القادم بإذن الله، فقد أصبحت هذه المؤسسات العلمية أساس للمجتمع المسلم في أمريكا وخارجها، وأتسمت بجودة عالية أسهمت في تنمية الأمة ثقافياً وإيمانياً ومدنياً، وفي تطوير الدراسات الإسلامية ومؤسسات التعليم العالي، وفي بعض القضايا الأخرى المهمة للصالح العام^(١).

حاول أبو سليمان تكوين تصوّر لمستقبل الأمة لإحداث النهضة والتنمية فيها، منطلقاً من وضع الأمة المتدهور، معبراً عن رأيه قائلاً: «مرّت قرون عديدة على أزمة تدهور الأمة وانحطاطها وتمزّقها، ونيل الأعداء منها، ولم يكن نصيب جهود الإصلاح أكثر من معالجات لم تمنع استمرار التدهور الذي أمسى تراجعاً وانهايلاً، حين برز إلى الساحة منافس حضاري، ملك من المعرفة والقدرة والفعالية والمبادرة، ما لم تعد تتحلّى الأمة بشيء منه، ولا تملك أيّاً من مقوماته»^(٢).

وقد بذل الجهد الأكبر من مسيرته ﷺ في قيادة العديد من المؤسسات العلمية والفكرية؛ لأنه يؤمن بأن حل مشاكل الأمة يكمن أساساً في تعليم الأمة عموماً، ويتم ذلك بتحديد رؤية ورسالة لهذه المؤسسات العلمية العالمية التي تهدف إلى تحقيق هذا الغاية. وفي هذا النطاق تعامل مع أنماط إدارية وقيادية برزت فيها قوة شخصيته، ومهارته في تعامله مع فئات مختلفة من المجتمع، وفي إنشاء العديد من المؤسسات العلمية والفكرية، التي تجسّد إدراكه لمتطلبات العصر، وربطه لنماذج قيادية فريدة من الماضي والبناء عليها في إدارة العمل بصورة عصرية مواكبة للمتغيّرات في العالم وفق عصرنا الحالي، مع حرصه على تحريك المجتمع والأمة نحو التنمية والازدهار، والخروج من العبودية والتبعية والتخلف، فضلاً عن تطلّعه للمستقبل ورؤيته لمستقبل أمته.

إنّ الاجتماعات الكثيرة في حياة أبو سليمان مع فرق العمل الأكاديمية من التخصصات والثقافات والمؤسسات العلمية، جعل فكره ينمو كموسوعة علمية لقيادة العمل المؤسسي بالتعاون مع هؤلاء النخبة من القياديين والمفكرين، وكان ﷺ يركّز في اجتماعاته باستمرار على المخرجات التي تخدم الأمة، وتنهض بالمجتمع وتقويه، وعلى مواجهة الغزو الفكري الممنهج ضد الإسلام والمسلمين، مع الحرص على البعد عن الكراهية والفكر الجافّ.

(1) Ebbyary, Alyaa, In conversation with Dr. Hisham Altalib about the Legacy of Prof. Abdulhamid A.

AbuSulayman, Journal of Education in Muslim Societies, Vol.3, No.2, 2022, p138.

(2) عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة مهمة باقية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كلمة التحرير، العدد ٥٢، السنة ١٣، عام ٢٠٠٨، ص ٧.

لذا جاءت الأنشطة العلمية جميعها للمؤسسات التي شارك في تأسيسها أبو سليمان، تتّصف بعالمية العلم الذي ظهر متجلياً في هذه النشاطات على صعيد المؤتمرات أو الدورات أو اللقاءات العلمية أو ورشات العمل البحثية وغيرها من فعاليات تتشارك فيها مؤسسات تحمل الطابع نفسه؛ ليكتمل العطاء وتكتمل الرؤية العالمية لرفعة هذه الأمة، وهي الهدف الرئيس لدى أبو سليمان وعمله المؤسسي العلمي، وهو ما يميّزه في قيادة هذا العمل عن غيره.

فقد تحدّث في بعض الاجتماعات، شارحاً رؤيته المعبرة عن نهجه قائلاً: «تدور فكرة هذا الاجتماع حول الأصول الإسلامية للعمل التربوي بوصفها أساساً للنهوض الحضاري للأمة، وبوصفها محوراً للتعليم في مراحل ومستويات جميعها، وطبيعة الخبرات التربوية التي يمتلكها خبراء التربية ذوو الإسهام المتميّز في مجال التربية الإسلامية. ويهدف الاجتماع إلى تأكيد أهمية البعد التربوي في جهود الإصلاح والنهوض الحضاري الإسلامي، ومركزية الأسس الفكرية والثقافية الإسلامية للتربية، وبيان السُّبل الكفيلة بتنفيذ التربية الإسلامية والثقافة الإسلامية في المناهج التعليمية المختلفة عن طريق تحديث محتوى التربية الإسلامية من جهة، وتحقيق التكامل بينها وبين مناهج المواد الأخرى»^(٣).

ويعدُّ الجانب الإداري والقيادي في شخصيته من الأمور المهمة لعرضها كنموذج متميّز في قيادة المؤسسات العلمية والفكرية. ووفق معرفتي بشخصيته منذ أكثر من ثلاثين عاماً، سوف أضيء على مسيرته الإدارية والقيادية حسب تعامله معه من خلال العديد من المديرين وفرق العمل، والإنجازات التي حقّقها في إطار رسالته ورؤيته لمشروع علمي وفكري يتطلّب عملاً مؤسسياً. وسأعرض للجوانب العلمية والعملية في مجال الرؤية والرسالة التي حملها أبو سليمان في توليه للعديد من المناصب، وأثر هذه المواقع العليا المهمة على المستوى العلمي للأمة، والطرح الذي تميّز به في إدارته لهذه المؤسسات على صعيد النتائج والمخرجات سواء ما تعلّق بالطلبة أو الأساتذة أو المفكرين أو العلماء؛ وصولاً إلى عامة الشعب والمجتمع، وتحقيق المصلحة العامة لهذه الأمة ورفعتها وريقها بين الأمم.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل شخصية الدكتور عبد الحميد أبو سليمان القيادية من الناحية العلمية والعملية، مع بيان دوره في إبراز جوانب التخطيط والتأسيس للعديد من المؤسسات العلمية العالمية من داخل مسقط رأسه (السعودية) أو المنطقة الإقليمية (الشرق الأوسط) أو دول العالم الإسلامي أو على المستوى العالمي. فهل كان التدرّج في مسيرته

(٣) اجتماع خبراء إقليمي لكبار التربويين بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظمة الإيسيسكو ودار الفتوى في لبنان، ٩-١٠ سبتمبر ٢٠٠٢م.

لتولي مناصب قيادية حسب مراحل زمنية أو مواقع جغرافية أو تنوع في الطبيعة العلمية لهذه المؤسسات، دور في تنمية المجتمع وتحقيق رؤية الأمة وتكاملية الطرح وشمولية العمل الجماعي في طرح جوانب علمية تخدم الفكر الإسلامي المعاصر، بحيث لا تبتعد عن الأصالة والتجديد، والأهداف التي سعى أبو سليمان لتحقيقها ضمن خطط وبرامج عملية، أشرف على تنفيذها ومتابعة هذه الإنجازات وتطويرها وتلافي الأخطاء التي وقع بها الآخرون، مما جعله يحقق نجاحاً مميزاً في استدامة هذه المشروعات العلمية.

اعتمدت هذه الدراسة على استعراض نماذج من الأفكار والخطط والمشروعات التي كتبها أبو سليمان، والتي شارك فيها إلى جانبه العديد من الخبراء والمفكرين والقياديين؛ لإنجازها ضمن الخطط والبرامج التي وضعها مع فريق من الخبراء. فقد أشرف بصورة مباشرة على تحقيق هذه المشروعات أثناء التنفيذ والتطوير والتعديل والتغيير، للحصول على نتائج مميزة، ظهرت في تقارير سنوية وعلى مدار أعوام عديدة من التقدم والازدهار.

□ الخريطة الفكرية للإنجازات العلمية

نمت العديد من المؤسسات العلمية والأكاديمية والفكرية والتربوية بمشاركة من الدكتور أبو سليمان في إطلاقها واستمرارية عملها إلى نصف قرن تقريباً، مما جعل لها الأثر الكبير في الأمة، فعمل على إنجازها منطلقاً من روح العمل الجماعي والقيادة الناجحة لفرق إدارية على المستويات المختلفة، فضلاً عن قدرته على توجيه الأشخاص في أقطار عدة من بلدان العالم على اختلاف ثقافتهم ولغاتهم وأعراقهم. وكان لشخصيته القيادية الفذة أثر في استدامة هذه المؤسسات ضمن تخطيط استراتيجي لرؤية ورسالة طويلة المدى، تتجلى في تحقيق التنمية الفكرية لها وللمجتمع.

وعن هذا الجانب جاء في كتاب أصدره مركز الحضارة للدراسات والبحوث في القاهرة^(٤)، متحدثاً عن الخبرة وتميزها عند أبو سليمان، مبيناً أن الخبرة الفكرية لأستاذ علوم السياسة وتخصص العلاقات الدولية أن يدلوا مباشرة بدلوه الفكري والعمل في مجال الإصلاح الاجتماعي الشامل. فالدكتور عبد الحميد أبو سليمان لم يكن صاحب إنتاج منشور بصورة يضاهي بعض علماء الأمة، ولكنه انشغل في تحويل الفكرة إلى واقع قد أخذ جانباً كبيراً من طاقته، فرغم أن خريطة الأفكار في الكتب المنشورة هي لبنة أساسية في القراءة في فكره كركن أساسي انطلق منه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدرسة المنظور الحضاري للعلوم الاجتماعية الإنسانية، لأن خبرته الكاملة المتكاملة أخذت الجانب العلمي، لذا

(٤) مركز الدراسات المعرفية: <http://wikimapia.org/12432552>

نجدّه كان رائداً المؤسسة تحمل فكرة تعمل على نشرها وإدارة تنفيذها في مشروعات متعدّدة الأبعاد، فهو ركن ضمن خريطة بناء مؤسسة علمية أو فكرية من الركن الأول فيها إلى أن يصل لركن تدشين الفكرة، وتأسيس مؤسسة تنفذ الفكرة على صورة مشروع على مستوى الأوطان وعلى مستوى الأمة وعلى الصعيد العالمي^(٥).

وصولاً لخريطة أبو سليمان الفكرية الذي حاول الإجابة عن تساؤل مهم: ما هو النظام الإسلامي في الحكم وإدارة شؤون الدولة الذي يُحقّق مبادئ الإسلام وقيمه ومفاهيمه الاستخلافية في إقامة نظام العدل والإخاء والإعمار والنماء والسلام، كما طرح تساؤلات مهمّة حول دور هذه المؤسسات في هذا النظام وكيف تُبنى؟^(٦)

والغاية من طرح هذا الموضوع المهم، هو تقديم رؤية إسلامية إصلاحية لبناء مؤسسات الدولة الإسلامية المدنية، بإمكانات العصر ومواجهة تحدياته، والإجابة العلمية المؤسسية لحل لغز تمكين الأمة واستعادة رؤيتها وهويتها الإنسانية الحضارية الراشدة؛ لذا فقد ركّز أبو سليمان على دراسة بناء مؤسسات الدولة الإسلامية بعد عهد النبوة، داعياً الشعوب إلى العمل على بناء مؤسسات مستقلة للتربية والدعوة وصناعة الوعي وبناء الشخصية الإسلامية الحرة التي تحفظ الحقوق والمصالح، وتقاوم حيل ووسائل متلازمة الاستبداد والفساد. فقد فهم أبو سليمان مفهوم الأمة من الآية الكريمة ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾^(٧)، إذ يراودها الهيئة التي ترعى مصالح الأمة الكبرى، ولا تقبل أن تُوظف لمصالح المستأثرين لأنفسهم بالخيرات من دون عموم المسلمين.

لتنقل الخريطة الذهنية لدى أبو سليمان إلى إعادة بناء الأسرة وترشيد التربية الوالدية، بحيث تقدر على بناء الوجدان، معتبراً أن رعاية الإنسان من المفاهيم القرآنية غير المفعّلة في ميدان بناء الأسرة، والاهتمام بصناعة المؤسسات الوسيطة التي تحفظ للمجتمع الإسلامي حيويته في مواجهة محاولات التغوّل من قبل القوى الفاسدة.

وتضمّنت الخريطة الفكرية عند أبو سليمان التأكيد على أهمية النظرة الإسلامية للعالم في أيّ إصلاح معرفي وتعليمي للأمة، التي توفر الرؤية والأسس والمبادئ والقيم كوجهة

(٥) نادية مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومناهج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مركز الإسلام في العالم المعاصر بجامعة شانندوا، فرجينيا، طباعة مركز الحضارة للدراسات والبحوث، القاهرة، ٢٠٢١، ص ١٩

(٦) المرجع السابق، ص ١٧٩، من كتاب: عبد الحميد أبو سليمان، إشكالية الفساد والاستبداد، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، عام ٢٠٠٩م.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

نظر إسلامية للعالم، فقد قدّم تفسيراً للقضايا مبتدئاً بالخالق عزّ وجل، ثم الإنسان، ثم الحياة، والكون، من خلال مجموعة من القيم الديناميكية^(٨)، مثل الجدارة والثقة والرحمة والتعاطف والتواضع، والاحترام والشرف والمساواة والحرية والصدق والحب، والأخوة والتعاون من أجل الصالح العام، ووضعها في قوالب كأداة لبناء شخصية الإنسان الذي يحمل المعرفة الإيجابية النافعة للعالم، ولإدارة نظرية المعرفة في المؤسسات العلمية والأكاديمية، وإنتاج مجتمع يبني هيكلاً أساسياً للتجديد، ويوفّر مفاهيم قرآنية لإدارة الدول بعدالة وحرية ومسؤولية وأخلاق ووحدة وشورى، تربط الإدارة العلمية بالإدارة السياسية والاقتصادية؛ لينتج عنها الإدارة الحكيمة للأمة.

لذا أعطى أبو سليمان أولوية في تحديد الهدف لمسيرة العمل ولدفع عجلة الإنجاز الفاعل في مختلف مجالات العمل الإسلامي الفكري المعاصر، نجد هذه الأولوية لديه متجلية في عمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ لتتسع وتعمّق رؤيته باستمرار نحو هدف إصلاح البناء العقدي والنفسي والمعرفي والتربوي، حتى يمكن للأمة مواجهة التحديات وتفجير الطاقات^(٩). وكان الأمل لديه أن يقوم رجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي والأوساط والمؤسسات العاملة جميعها في هذا المجال بتوجيه جهود الباحثين في مناحي المعرفة كلها نحو تأصيل جوانب الفكر وتكامله على أساس قرآني يحمل أعباء هذه المهمة، وإرساء أسس إصلاح النهج الإسلامي قاعدة للإنجاز والعطاء والتقدم الإسلامي الحضاري المعاصر.

□ دور التعليم العالمي في الإصلاح

تقدّم الجامعات ومؤسسات التعليم العالي وكواردها دوراً أساسياً في التغيّر النوعي على مستوى الغاية والمقصد والمنطلقات الحضارية، وعلى مستوى فقه الواقع وإبصار الطاقات والإمكانات ومواجهة ما تواجهه الأمة من تحديات. وإنّ تحليل تقارير هذا المؤسسات وإنجازاتها على مدار نصف قرن من العمل في فترات زمنية متعدّدة ومتوالية، يتطلّب تأليف كتب عنها؛ لأنها تحمل تنوعاً في العطاء الذي قامت به هذه المؤسسات في المجتمع. وضمن هذا النطاق جاءت رؤية أبو سليمان في تنمية المجتمع وتحقيق الرفعة والرقى للأمة.

وجاءت تجربة أبو سليمان في تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا لتعرض

(8) Barghout, Abdelaziz. Special Article: Abdulhamid AbuSulayman, Civilizational Education for transformation. Journal of Education in Muslim Societies. Vol.3. No. 2, p5.

(٩) مجلة إسلامية المعرفة، كلمة التحرير، السنة الرابعة، العدد ١٣، ص ١٤.

في هذا المجال تجربة رائدة، تهدف إلى إعادة تكوين الكوادر الإسلامية المؤثرة، وتهتم - إلى جانب البعد المعرفي والتعليمي - بالجانب التربوي والأسري؛ وذلك لمعالجة ما أصاب الأمة من عهود الفصام، وما ترتب عليها من قهر لإرادة الأمة، وتكوين نفسية العبيد لتمييز أمة ضعيفة مهمشة ليس لها أثر في ميادين القوة والعطاء والإبداع. مقدّمًا في هذا الشأن طرحًا يحتوي على نقد بناء للفكر السائد، وهو ما نلحظه في الكتابات العلمية والفكرية التحليلية، وفي طريقة إدارته إلى المؤسسات العلمية التي تولّى المسؤولية فيها مدة تزيد عن خمس سنوات، وهي فترة كافية لتحقيق أهداف استراتيجية على المدى القصير ضمن الرؤية التي عمل عليها معبرة عن طموحه وتوجهاته نحو مواجهة التحديات التي تواجه الأمة من النواحي التعليمية والتربوية والاقتصادية والسياسية.

فقد أشار في خططه إلى الزخم المعرفي والاتصال السريع والتقنية المطردة التي تحتاج إلى قيادة ناجحة للمجتمع كي تسير في خدمة صفوفها، فكل فرد بحاجة إلى تدريب نفسه وتطويرها حتى يصبح قائدًا ناجحًا، مؤكّدًا أن القيادة الناجحة ضرورة ملحة في كل المجتمعات والمجموعات الكبيرة والصغيرة، بحيث يبدأ المجتمع بقيادة تقييم الوضع الراهن وتعمل على تحليله والتخطيط لمواكبة المستجدات بما يتوافق مع مبادئ الإسلام وقيمه.

وقد لاحظ أبو سليمان منذ الثمانينات من القرن العشرين الميلادي أن العديد من المنظمات الكبيرة بدأت بالعمل على تحسين وتطوير عملية اختيار كبار القادة الناجحين، والتعرف المبكر على المواهب القيادية لها، وذلك لأثر هؤلاء القادة على سلوك الأفراد والجماعات ومستوى أدائهم في التنظيم، ومن ثم على تحقيق الأهداف بصورة مباشرة. فالقيادة لا تتوقف على شكل من الأشكال، فقد أخبرنا نبينا - عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم - قائلاً: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١٠).

ومن هنا عملت الجامعة الإسلامية على تصميم نموذج تعليمي توحيدي يستحضر جوهر أزمة الأمة، فلكل شخصية حضارية منطلقاتها وعوامل تحريك كوامن طاقتها، وأي

(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب (٦٢/٩) ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمامة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرق بالريّة، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم (١٤٥٩/٣)، (١٨٢٩) كلاهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

جهود تتجاهل ذلك لا تكفي لتحريك إرادة الأمة وعلاج تشوهات شخصيتها وإعادة البناء الفكري والنفسي للأجيال الناشئة. إلى جانب مراعاة الهوية الحضارية الإسلامية التي ظهرت حتى في التصميم المعماري لمباني الجامعة، إذ تحرّر من تقليد النمط الغربي الذي لا يراعي الخصوصيات الإسلامية.

ولمعرفة شخصية أبو سليمان ونهجه في قيادة المؤسسات العلمية والفكرية، لا بد من الإحاطة بالحقائق والمسائل الآتية:

أولاً: المنطلقات والأسس

يرى أبو سليمان أن تكديس الكوادر العلمية والتقنية ليست في حدّ ذاته هدفاً، ولكن الغاية منه إعداد هذه الكوادر لخدمة الأمة والاستجابة لحاجاتها وبخاصة مشروعاتها الإصلاحية الحضارية، ومن هذا المنطلق يكون امتلاك ناصية القدرة العلمية والتقنية بروح الإتقان والعطاء، ومن هنا سعى لإنجاز هذه الرؤية في مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ليحقق نموذجاً وتجربة تُجسّد هذه المنطلقات والمفاهيم، وتحريك كوامن القدرة وتمييز الأداء في نفوس فريق العمل للمؤسسات جميعها التي قدّمت خدمة في تحقيق هذه الأهداف، ومن ثمّ تحريك كوامن الطاقة الكامنة في كيان الأمة وقيادتها وخدمة الحضارة الإنسانية^(١١).

بدأ مفهوم القيادة عند عبد الحميد أبو سليمان يترسخ في دراسته الثانوية بفهمه للحديث النبوي: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم»^(١٢)؛ لتصبح القيادة في قلب العمل وأداة لديه للانسجام مع طبيعة حياته الدراسية لتصلّق لديه القوى الإيجابية والإرادة والسيطرة على مشكلات تواجهه تتطلب حلاً وحسماً وترجيح رأي في بعض الأحيان، فقد كان يتطلّع إلى مواكبة المتغيرات المحيطة به وتوظيفها في مجال علمه وحياته الاجتماعية، فكان له أسلوبه في التأثير على الأفراد وتغيير سلوكهم وتوجيههم؛ ليصبح لحياتهم معنى حقيقي ضمن مرضاة الله ﷻ، فوّهه الله سبحانه وتعالى صفات مميّزة أهّلته في الفهم، وعلو الهمة، والعلم، والعمل الجاد، والالتزام، وتحديد الأهداف، واستشعار قيمة الوقت، وإصدار قرارات، وبناء مهارات، فجميعها تصنع الشخصية القيادية من عنفوان الشباب؛ ليصبح لديه القدرة على التغيير، والحنكة في العمل بإبداع وشجاعة، لتولّد لديه منهجية في حياته

(١١) عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٢٦، السنة السابعة، ص ١٥٠.

(١٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الآداب، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (٣٦/٢) رقم (٢٦٠٨).

مرتبطة بحياته العلمية والعملية.

ولا بدّ لكل منهجية من الانطلاق من رؤية واضحة متبصرة تضبط مبادئها حتى تكون منتجة وفاعلة، وتؤدي إلى مخرجات تمتاز بالإيجابية والتوازن والانضباط، وتشتمل هذه الرؤية على مجموعة من المبادئ والقيم والغايات التي تجسّد هذه المنهجية في ركائز راسخة. ومن الضرورة بمكان أن تخلو المنهجية من أي تشوهات وسوء فهم حتى تُنقى من الهامشيّة والانبهار بالنماذج الغريبة.

استبصار الرؤية الكونية القرآنية الحضارية هو البنية الأساسية للإصلاح^(١٣)، وهي إحدى القواعد الرئيسة التي انطلق منها عبد الحميد أبو سليمان في التأصيل لمشروعه الفكري والارتكاز عليه في الفاعلية والدافعية في بُعديها الفردي والجماعي؛ كي تُحقّق الذات الفاعلة مقوّمات وجودها الإيجابية بعيداً عن النزعة القبائلية أو الغرق في التراثات المشوّهة التي ورثتها الأمة من الأمم الأخرى بفعل التلاحق الحضاري. وبذلك فقد نقى عبد الحميد أبو سليمان الرؤية الحضارية من مسألة تعارض العقل والنقل، بربط الوحي/ النقل بالفطرة الإنسانية ومقاصدها، وفصل بين الرؤية الحضارية عبر زمانها ومكانها، وما استدخلته القبائلية بما فيها من عنصرية وأنانية محقت الفطر السليمة.

فالرؤية الحضارية الكونية القرآنية عند أبو سليمان جاءت معبرة عن الفطرة الإنسانية السويّة؛ لتحقيق الشهود الحضاري في الواقع، وتحرك الدافعية والطاقة الوجدانية للأمة لبناء الحياة الخيرة وإعمار الأرض. فإذا ما استعاد الإنسان المسلم مفاهيم وقيم الرؤية القرآنية في وجدانه وفي نظره إلى العالم فإنه يكون قادراً على فعل البناء والخير والإبداع والإتقان، ويُقيم المسلمون مشروعاتهم الحضاري على أساس متين من التكامل بين الأنا والآخر في إطار العلاقات مع الشعوب والأمم من منظور العدل والسلام، فالعدل والتكامل هما أساس هذه الرؤية الحضارية، ومبدأ الشورى والنصح هما وسيلة القرار والإصلاح، وهو ما يؤسّس لمفهوم المؤسسة التي ينتفي فيها الاستبداد والفساد واحتكار السلطة والثروة^(١٤).

ولا بدّ أن يؤخذ في الحسبان هنا الثابت والمتغيّر في المكان والزمان، والمواءمة بين المثاليّة والواقعية، وتضافر الأدوار بين الغايات وما يُحقّق العلم والمعرفة والعمل التي ينهض لها المفكرون والمصلحون والأكاديميون، والتهذيب والتربية للضمير والروح والسلوك التي تقوم بها المؤسسة الاجتماعية الأسرية، وبهذا يتولّد الفكر الاجتماعي في مختلف مجالات

(١٣) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص ٨٠.

(١٤) المرجع السابق، ص ١١١.

الحياة الفردية والجماعية والمؤسسية.

إن حرية الإرادة المعتقدة والفكر التي انطلقت عند أبو سليمان من منهجية علمية منضبطة تقوم على أسس تكاملية بين حرية الإرادة الحرة لحماية عقيدة الأمة المبنية على حرية الاختيار، فكل ذلك يتصل بموقفه وقراراته وانعكاساتها في الحياة والعلاقات الإنسانية^(١٥). فالوجود الإنساني لا يتحقق معناه ولا مسؤوليته الاستخلافية في الأرض وما يتصل بها من سعي مستمر إلا بحرية الفكر في الإصلاح والإعمار، فالتصرفات والعلاقات بين الوجود من جهة والفرد والمجتمع من جهة ثانية، هو ما يؤكد إيجابية الأداء الإنساني الذي هو في المآل الأخير ذو طبيعة جماعية تمتاز بالبذل والعطاء بعيداً عن التواكل في عالم الشهادة، وإيماناً بالتوكل في عالم الغيب، فالسببية قانون إلهي أودعه الله في الإنسان للسعي في الإعمار والإصلاح، وهو ما ينسجم مع الإدارة والمسؤولية الأخلاقية والضميرية النابعة من الفطرة في التعامل مع نظام الحياة والكون.

والإنجاز في فلسفة عبد الحميد أبو سليمان مقرون بشمولية الإرادة والعقيدة والفكر عند بناء العلوم الحياتية والاجتماعية على أسس علمية عقلانية تولد الحلول وتضبط النتائج. فقد تأثر بعلماء الأمة ورجالها، وأشار في بحث له عن رجال وأمناء الفكر الإسلامي الذين وقفوا في مراكز المناجزة والمعارضة مثل موت الإمام أبي حنيفة في السجن، وضرب الإمام مالك والإمام الشافعي، وكما عذب الإمام أحمد بن حنبل، وكانت تلك المواجهة والانفصال بين القيادتين الفكرية والسياسية في الأمة هي أخطر آثار ذلك التحول وأسس البلاء، حيث انعزل الفكر واضمحل وجفت مصادر نمائه وتجده في ميدان التطبيق والممارسة والقيادة، فقد هزلت السياسة والقيادة السياسية لجفاف منابعها من القيم والتصورات والفكر وارتكزت على الجهل والقهر^(١٦).

وكي تحصل الأمة على النتائج المرجحة من أعمال العقل على أساس من حرية الإرادة والعقيدة والفكر لا بد من مراعاة المتطلبات الأساسية عند بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية وتأسيس العلوم الحياتية في الفكر الإسلامي. ولهذا ركز عبد الحميد أبو سليمان على مسألة توجيه الأنظار إلى إصلاح الفكر وتحلية الرؤية أمام أبناء الأمة وقادتها لرفع البناء والسير

(١٥) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٤، ص ٩٠.

(١٦) عبد الحميد أبو سليمان، الإسلام ومستقبل الإنسانية، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٩٨٧، ص ١٤١.

نحو آفاق التقدم والارتقاء^(١٧).

وكل ذلك جاء من منطلق إعادة الاعتبار للعقل المسلم وتنقيته من التشوهات التي خدشت رؤيته فجعلته في حالة عاجزة عن الموازنة بين شتى العلوم وبخاصة التقنية، ووضعها في إطارها الصحيح في أهدافها وغاياتها بعد التمحيص والانتقاء، ولا يتم هذا إلا بالوعي الكامل بطبيعة الحياة الغربية وخصوصيتها وجذورها في كل مجالات عطائها الاجتماعي والتقني، وربط كل ذلك بالفطرة والسنن في طبيعة المواد والكائنات وتأصيلها على أساس العلم الرباني الكلي وشموليته، وليس على أساس البحث الاستقرائي التجريبي، وذلك هو ما يجعل التراكم المادي العمراني مستلهاً الدفع الإيماني الحضاري، وذلك ما يُنقذ عملية البناء الفردي والمؤسسي، ويُحقّق الإصلاح المأمول، وينقذ المنهجية والرؤية من^(١٨) تشوّه الرؤية الكلية الكونية الإسلامية، والتشوّه المنهجي، والتشوّه المفاهيمي، وتشوّه الخطاب، ويُخلص الرؤية من عقلية الشعوذة والخرافة والاستعلاء العنصري والانحرافات الفكرية.

ويُعَدُّ الإنسان في فكر عبد الحميد أبو سليمان ليس مجرد معرفة أماكن ومعالم ورسم خارطة ذهنية عامة ثم بناء منهج خاص به للحياة، فالإنسان له خطوات محسوبة واتجاهات دقيقة وصادقة في عطائه لنفسه ولغيره، وبقدر إتقان هذا الشخص وفهمه وإدراكه، فإن الآفاق لديه تتشكّل في مجالات وأفكار ورؤى حتى تُصبح نظاماً، وقد تُؤسّس هذا النظام للتفاعل وتُشكّل لديه نقاط تقارب في العلاقات أو صراع أو تنافس أو تعاون وغيرها، فالخريطة الفكرية التي رسمها أبو سليمان في كتاباته ومحاضراته وخطوطه اتجاه العلاقات بين بني البشر والغاية أو المقصد من هذا الخريطة الفكرية للإنسان، تُحدّد مواقع كلية عنده في هذا الكون. وتتأسّس الخريطة المعرفية لمشروع عبد الحميد أبو سليمان الإصلاحية في منحين، هما^(١٩):

الأول: ما انبث في كتبه ومؤلفاته ومحاضراته من شمولية فكرية وحضارية تستوعب التعليم والتربية والمرأة وإصلاح السلطة السياسية والبنى الاقتصادية.

الثاني: الجانب العملي والإداري بما تضمّنه من مشروعات، وحوارات، ولقاءات، وتفاعل مع شخصيات عالمية، وهو ما شكّل لديه خبرة استثنائية أسهمت في تشكيل رؤية

(١٧) المرجع السابق، ص ٨٤.

(١٨) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(١٩) نادية مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، القاهرة: مركز الحضارة والدراسات والبحوث، عام ٢٠٢١، ص ١٨.

متجاوزة للإصلاح الفردي والمجتمعي، ومن ثمَّ إصلاح الأمة، على أساس من المنهج القرآني وتجاوز العقل التقليدي.

ثانيًا: جهود إدارية وتأسيسية متميزة

ساهم أبو سليمان في تأسيس العديد من المؤسسات العلمية والفكرية والتربوية، ففي أثناء دراسته وإقامته في الولايات المتحدة ساهم أبو سليمان في تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأميركية وكندا، والاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية. وفي بلده السعودية عمل أبو سليمان أميناً لاجتماعات المجلس الأعلى للتخطيط، ثم عضواً في هيئة التدريس بكلية العلوم الإدارية (كلية التجارة سابقاً) في جامعة الملك سعود بالرياض (جامعة الرياض سابقاً)، ورئيساً لقسم العلوم السياسية فيها. كما أنه من مؤسسي العديد من الجمعيات العلمية في العلوم الاجتماعية والتربوية، ورئيس مجلس الإدارة الأسبق لمدارس منارات الرياض، والأمين العام المؤسس للأمانة العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، والرئيس الأول ومؤسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والرئيس المؤسس لمؤسسة تنمية الطفل، والمؤسس والرئيس الأسبق لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة الأميركية وكندا، ومؤسس ورئيس تحرير سابق للمجلة الأميركية للعلوم الاجتماعية الإسلامية. وهو مؤسس ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ١٩٨٨ - ١٩٩٩م، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ عام ١٩٩٩م / ١٤١٩هـ.

لذا فهو العالم والمفكر إلى جانب نشاطه الدعوي والفكري، ورئاسته لعديد من المؤسسات العلمية والفكرية والتربوية على مستوى العالم، وقد كان مهتماً بقضايا أمته وبالإنسانية، وحريصاً على تكوين جيل يُحقّق نهضة حضارية لأُمته، وكان ﷺ يقود مشروع إسلامية المعرفة، والإصلاح الفكري، والتربوي للأمة الإسلامية. وأثرى المكتبة الإسلامية بمؤلفات نوعية من الكتب والأبحاث والأوراق العلمية والفكرية التي تتناول التغيير والجوانب الإبداعية الإصلاحية للأمة وعن الرؤية الحضارية الإسلامية، وفي مجال المنهجية الإسلامية وتكامل العلوم وأسلمة المعرفة وفي الفكر والمنهج والثقافة، وفي التربية والوجدان المسلم. وكثير من جوانب حياة عبد الحميد أبو سليمان لا يمكن أن يدركها من لم يعايشه ويعرفه عن قرب، فهو ليس ممن يعملون لُسْجَل العالم إنجازاتهم ويحصلون بها على السمعة والمناصب، فما يُنجزه في الخفاء أكبر بكثير ممَّا يُنجزه في العلن.

ثالثًا: النشأة القيادية

ساهم الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مع مجموعة من القيادات العالمية المهتمة برعاية

الشباب المسلم بتقديم ما يفيدهم في الحياة من برامج توعوية وثقافية ومعرفية بتفعيل دورهم في ملتقيات شبابية تصقل مواهبهم وتطور قدراتهم، وعمل تشارك بينهم وبين مؤسسات المجتمع بالطرائق الرسمية، ووفق خطط استراتيجية مدروسة تخدم الأمة. فقد جاءت الفكرة عنده أثناء إقامته لدراسة الدكتوراه، في تأسيس الندوة العالمية للشباب الإسلامي عام ١٩٧٢^(٢٠).

وقد شارك أبو سليمان مع ثلثة من القيادات العلمية بإنشاء مؤسسة عالمية مستقلة؛ لتكون من ضمن المنظمات غير الحكومية بهيئة الأمم المتحدة، وحملت الاسم (World Assembly of Muslim Youth). انطلقت الفكرة والحاجة لمثل هذه المؤسسة من مدينة الرياض إلى عواصم عالمية في القارات الخمسة، تُعنى بالشباب المسلم وترسيخ العقيدة لديهم، وتنتشر بينهم الوسطية، وتحارب الغلو والتطرف، وتهتم ببعض البرامج الإنسانية، وتتضمن إدارة هذه المؤسسات الضخمة إدارات مهمة تخدم رسالتها ورؤيتها، منها:

- * إدارة البرامج التعليمية.
- * إدارة البرامج الاجتماعية.
- * إدارة التخطيط والدراسات.
- * إدارة الإعلام وتقنية المعلومات.
- * إدارة المكاتب والعلاقات الدولية.

وقد تجاوز عدد مكاتب وفروع الندوة ثلاثين مكتباً في القارات الخمس، وذلك بسبب إخلاص القيادة فيها للعمل في سبيل الله تعالى، واستثمار الطاقات البشرية بالصورة الصحيحة، لذا كان همُّ القائمين على المؤسسة تحقيق ما يأتي:

- ١- توسيع نطاق الاتصال بالشباب المسلم في العالم، وتحديد الاحتياجات والتحديات التي تواجه الشباب.
- ٢- التعارف مع العناصر القيادية القادرة على المشاركة في تنفيذ المشروعات الشبابية بالعالم.
- ٣- دراسة المشروعات التي تُلبّي حاجات الشباب المسلم، وتحديد أفضل السبل لتنفيذها.
- ٤- توفير الوسائل والأدوات اللازمة لتحسين أداء أعمال منظمات الشباب المسلم للوصول إلى المنافسة الفاعلة والجادة بين فئات الشباب في أنحاء العالم.
- ٥- تأهيل الكفاءات المتخصصة في النشاطات والخدمات الشبابية الإسلامية، كما

أسهمت الندوة في مجالات متعددة أبرزها: الكتاب الإسلامي في موضوعات مختلفة، ومؤتمرات علمية دولية، ولقاءات للخبرات العلمية والعملية، واستكمال الأدوات اللازمة لأعمال المنظمات في المجالات العلمية والبحثية والأكاديمية.

ضمن هذه الأجواء المشحونة بالحماسة، والأمل، والحيرة، والصراع، والتخبط بين الحركات، والتيارات المتعارضة المتضاربة، جاءت نشأة مدرسة إسلامية المعرفة لتكون أساساً للإصلاح المنهجي الفكري في إطار المنهجية الفكرية الشاملة المنضبطة التي يتكامل فيها الوحي والعقل، وجاءت تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ترجمة عملية لفكر وشخصية عبد الحميد أبو سليمان القيادية^(٢١).

فالإنسان هو الغاية المنشودة من عملية النهوض والإصلاح، وكلّ الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي ظلت تقدّم الطروحات التي ترتقي بالإنسان من ناحية الثقافة والمنهج والفكر والتربية والوجدان. وكان للجامعات ومؤسسات التعليم العالي بكل مكوناتها دور إصلاحيّ وفعلّ تغييريّ لإعادة تشكيل الرؤية الكونية لأجيال المستقبل وتقويم منهج فكرهم وتنقية مدخلات ثقافتهم، وبناء عقولهم ونفوسهم وفق الدافعية السننية الإيمانية الخيرة، وتصحيح الرؤية والمنهج.

وقد جاءت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في غاياتها ومنطلقاتها ومنهجها مهمة على هذا الصعيد، وتستحق الوقوف عندها في تجربة عبد الحميد أبو سليمان ودوره القيادي، كما تجلّت فكرةً وبياناً في كتابه: «الإصلاح الإسلامي المعاصر.. تجديد الخطاب وإعداد الكوادر»، موضّحاً فيه آليات التحليل والتشخيص التي تغوص في جوهر القضية الإصلاحية وفق منهج تكاملي، يرسم منهج إصلاح التعليم على أساس من الرؤية العقدية، والحافز الحضاري، منطلقاً من واقع الأمة الفكري والثقافي، وذلك باستقطاب الصفوة الفكرية؛ لتكون منسجمة مع التعليم بوصفه غاية وقضية روحية ومعرفية وتربوية، تجمع في ثقافتها بين معارف الثقافة والتاريخ الإسلامي من ناحية، والثقافة والعلوم المعاصرة من ناحية أخرى.

تنبّهت القيادة الماليزية إلى طبيعة الفكر الإصلاحي الحضاري الذي يصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لذلك تعاونت عام ١٩٨٨م مع إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن في طلب انتداب أحد قياديه لوضع مفاهيم إسلامية المعرفة ومنطلقاتها

(٢١) عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة: مهمة باقية، مصدر سابق، ص ٨.

في هذه الجامعة وتطويرها، وخلال عشر سنوات (١٩٨٨ - ١٩٩٩ م) بُنيت الجامعة مادياً وأكاديمياً؛ لتضمّ برامجها وكلياتها علوم الدراسات الإسلامية والإنسانية كافة إلى جانب علوم العمارة والهندسة والطب. فقد تبنّت الجامعة منذ اليوم الأول لها برامج دراسات عليا على مستوى الماجستير والدكتوراه في عدد من فروع الدراسات الإسلامية والإنسانية والتربوية، وفي مجالات الدراسات القانونية والاقتصادية، وفي مجالات الدراسات الهندسية، ووفّرت لها الوسائل العلمية المكتبية والمختبرية والمعملية، وأقامت جسور التعاون مع مختلف المؤسسات العلمية والصناعية، ووفّرت الكثير من وسائل العمل بالتعاون والتبادل مع الجهات ذات الاهتمام المشترك، وأنتجت عدداً من الأبحاث العلمية من قبل أعضاء هيئة التدريس وطلاب الدراسات العليا، وحرصت الجامعة على العمل من أجل رفع مستوى هذه الأبحاث وتوجيهها نحو خدمة قضايا الفكر الإسلامي وحاجات الأمة، وخرّجت أفواجاً كبيرة للمجتمع بتأهيل عالي المستوى؛ ليصبحوا قادة في بلدانهم من أصحاب القدرة العلمية والخبرة العلمية^(٢٢).

تتضح الرؤية الاستراتيجية التي وضعها أبو سليمان مع عدد من العلماء والمفكرين، عند العودة إلى مشروع (إسلامية المعرفة.. خطة ثلاثين عاماً) لنرى أثر هذه الخطة ومنهجيتها الرصينة في إدارة وبناء كوارد مختلفة في أقطار متعددة ضمن نسق إداري علمي واحد يُشكّل للجميع الروح الإسلامية ورسالتها التي سرت في منهج العمل، وبناء روح الفريق. وكانت خلف الإنجازات الكبيرة في هذا الصرح العلمي المتميز، الذي سعى عبد الحميد أبو سليمان مع ثلّة من العلماء والمفكرين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) وذلك بسبب ما تميّزت به خطة إسلامية المعرفة، والبرامج العلمية المبدعة، التي سادت بروح إسلامية في هيئة أنظمة متكاملة فاعلة، وتجهيزات ومرافق عالية الكفاءة والأداء، وبأقل التكاليف وأيسرها؛ دمجت القيادة الفذة صاحبة الخبرة والتجربة، بحس التكافل وروح المصلحة المشتركة المبنية على العدل والإنصاف والمساواة والتقدير والتشجيع والاحترام وتوفير الخبرة والتدريب والتوجيه والنصح. وكان رئيس المعهد المؤسس أبو سليمان طاقةً إيجابية تُنجز الكم الكبير من العمل في يسر وسهولة، وبكلفة وجهد أقل بكثير ممّا تتطلبه، وبمنأى عن السلبية والجهود الضائعة والمهدرة في التعويق والصراع الذي يسري في أوصال المؤسسات والمنظمات التي تفتقد الهدف الواضح، وروح الرسالة، ومصلحة الجماعة، وحسن الانتماء.

(٢٢) عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٢٦، السنة السابعة، ص ١٤١.

رابعاً: الرؤية الكلية وإدارة المؤسسات العلمية

كان لأي سليلان دور فاعل في النهضة، وتطعيم الهوية الإسلامية المعاصرة بالنظرة القرآنية للعالم، وكان يرى أن إيماننا لن يكتمل إلا عندما نكون صادقين تماماً في حبنا لله تعالى، وهو حب يُعَبِّرُ عنه بحب نقي وعاطفي للصلاح والحقيقة في هذا العالم. وهذا نص مقتبس من نقاشه في أحد اجتماعات تأسيس مناهج علمية وفكرية معاصرة تحاكي واقع التعليم الجامعي، وتُغذِّي الروح العلمية لدى الطلبة؛ لينتج بذلك جيلاً صالحاً يحمل هم الأمة، فقد تحدّث أبو سليمان قائلاً^(٢٣): «نقطة واحدة تُضاف إلى القضايا الفنية التي أنتم أعلم بها، لكن الشيء الذي يلحُّ على ذهني باستمرار هو قضية الرؤية الكلية، إذا لم نُصْغِها الصياغة المطلوبة سيكون العمل في النهاية ليس له قيمة كبيرة وتأثيره المطلوب؛ لأن هناك علاقة بين المنهجية وما نريد أن نصل إليه. وأود أن نتلافى في مفهوم الرؤية الكلية الوعظ والإرشاد والكلام الفضفاض، وبودي أن نتعامل مع هذه القضية على أن الرؤية الكلية الإسلامية ليست إلا تعبيراً عن الفطرة والربط بين الاثنين في غاية الأهمية، فعندما أتكلم على سبيل المثال أن الإنسان جعله الله سبحانه وتعالى خليفة ولم تصبح قضية إملائية علوية فوق رؤوسنا، لكن بالفعل أنت مخلوق خليفة بفطرتك، وهذا يجعل فهمك لنفسك يختلف تماماً. والآن نعتبر الرؤية الإسلامية هي عملية فوقية علوية مفروضة على فطرتك ومطلوب أن تُعدّل فطرتك كي تلتقي للإرضاء وليس في الواقع لتحقيق الذات. ففي غاية الأهمية أن ننظر إلى الرؤية الكلية لدينا على أنها هي الفطرة والمطلوب منها تحقيق الذات، وبذلك كل ما أقدمه لك كيف تُحقّق ذاتك بشكل أفضل، إذا لم نستطع أن نوجد هذا النوع من الرؤية والتعبير عنها بهذا الأسلوب فأنا أعتقد أننا فشلنا»^(٢٤).

وفي نهاية الاجتماع أشار أبو سليمان إلى الرؤية الكلية كهدف رئيس بقوله: «ولنجاح هذه الرؤية التي تتوافق مع الفطرة وتُعبّر عن الذات والرؤية الكلية الإسلامية، فالإسلام عندما ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة فهو يُعبّر عن معنى كامن فيه، يجب أن نتأكد أنها تمثّل دافعية للإعمار والعدل، وهما قضيتان أساسيتان في الرؤية الإسلامية، قانون العدل وليس قانون التظالم الحيواني، وفي الوقت نفسه هو الإعمار والتسخير وملاحظة التحديات. وأنا أُعبّر عن هذه الرؤية بحيث أجد جواباً على هذه التحديات. هذا هو الجزء الذي يهمني

(٢٣) اجتماع مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، عام ٢٠٠١م مع أ.د. رفعت العوضي، وأ.د. فتحي ملكاوي، وأ.د. نادية مصطفى، وأ.د. عبد الحميد مذكور.

(٢٤) المرجع السابق.

والباقى يهكم أنتم»^(٢٥).

إن العمل المؤسسي مع النشاط الفكري والمنهجي يحتاج إلى أشخاص لديهم رؤية ورسالة وعزيمة وإرادة مع العمل ضمن فريق يمتلك الصفات نفسها؛ لمواكبة ما ينجز أولاً بأول، وكي يحمل المهّم والرسالة المطلوبة نفسها من هذا الإنجاز، وكي يرى الجميع أثر هذه الإنجازات على وعي وثقافة وتقدّم هذه الأمة ورقياً.

وكان أبو سليمان يصبو للوصول إلى هذه المرتبة، ليقندي بالنبي -عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم- في حمل الأمانة وتأديتها، ويلقى الله ﷻ وهو قد بلغ هذه الأمانة بما أوتي من قدرة وسعة. في عام ١٩٦٩م التقى مع علماء ومفكرين قادة منهم الدكتور هشام الطالب، والدكتور أحمد توتونجي، والدكتور طه العلواني، والدكتور إسماعيل الفاروقي، في مؤتمر إقليمي إسلامي فدرالي في نيويورك^(٢٦)، مما أثر في عطائهم وطريقة تفكيرهم، وأضاف إليهم خبرة وموهبة في التعامل مع القضايا الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية إلى طبيعة الميادين التي كانوا يعملون فيها، وبخاصة في النشاط الدعوي، وصناعة الشخصية المثالية للمسلمين في الغرب، حتى انتقل هذا التأثير من شخصية أبو سليمان القيادية للفكر الإسلامي المحدود إلى مناقشة مشكلة العقل المسلم وتنمية هذه العقلية وبناء الرؤية الكونية للمسلمين عن طريق تأسيس العمل الفكري الإسلامي، فقد أسس بقيادته الحكيمة ومن خلال هذه الثلة من المخلصين معه الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية والندوة العالمية للشباب الإسلامي وغيرها، كي يرتقي بمستوى شباب الأمة وفكرهم وجهودهم، فهم أقوى لبنة في المجتمع، لينطلق العمل ويصعد بهؤلاء الشباب إلى الرقي العلمي والفكري بتأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن عام ١٩٨١ متّجهاً إلى أنحاء العالم وبشتى اللغات والثقافات والأعراق حتى عام ٢٠٢١، أي قبل وفاته ﷺ بسنة تقريباً.

خامساً: الإدارة التعليمية عند أبو سليمان

أكد أبو سليمان على منح الأطفال والشباب من المسلمين جودة التعليم الذي يبني العقل والقلب والروح والشخصية وصناعة العقل المسلم للتأثير على أفراد المجتمع؛ لذا قام الإداريون في المستويات العليا في الجهاز التعليمي على الصعيد المركزي أو اللامركزي بإنشاء عملية تتعلق بالنهوض المستمر بالمنظومة التعليمية، تبدأ من التخطيط والتنظيم ورسم

(٢٥) المرجع السابق.

(26) Ebbiary, Alyaa. In conversation with Dr. Hisham Altalib about the Legacy of Prof. Abdulhamid A. AbuSulayman, Journal of Education in Muslim Societies, Vol.3, No.2, 2022, p136.

الأهداف الاستراتيجية على مراحل مرتبطة بتحقيق رؤية شاملة من المنظومة التعليمية تشمل المناهج والمقررات عن طريق تحديد السُّلَمَ التعليمي والشهادات التي يتسلَّمها من اجتاز متطلبات الدراسة والفحص اللازم للانتقال إلى المرحلة الأعلى وفق أسس علمية رصينة. وكانت هذه المراحل الإدارية جميعها حاضرة في ذهن عبد الحميد أبو سليمان، وكان يُقوِّم هذه المنظومة في أكثر من دولة وأكثر من مرحلة تعليمية، والنماذج المنجزة تثبت ذلك، وتكريمه من معظم هذه الجهات لما قدَّمه خدمةً للعلم والعلماء يجعل له بصمة واضحة في مسيرته التعليمية وإدارة المنظومة التعليمية بكفاءة عالية.

وعن ذلك أشار الدكتور قطب سانو إلى أن أبو سليمان كان له دور كبير في تأسيس العمل القيادي للطلاب في أكثر من موقع في العالم، كغرس الشجر، الذي أضحى في بلدانهم قدوة للعمل المثمر لهذه الأمة، فقد قدَّمهم بجهودهم العلمية والقدوة الإدارية في مراكز قيادية وريادية بعدما نالوا شرف التعليم بإدارة عبد الحميد أبو سليمان وثلة من قيادات الفكر والعمل الإصلاحي، من الأوفياء والشرفاء الذين أثبتوا بجدارة واقتدار أن الأمة ما زالت قادرة على إنجاز النبلاء والنجباء والمصلحين، لقيادة العلم والعمل في تحقيق المصلحة العامة للمجتمع، فالمؤسسات العلمية التي ساهم فيها المرحوم أبو سليمان كثيرة ومتنوعة وفي أقطار عالمية لتحقيق منافسة في كل إقليم بجودة الإنتاج العلمي والعمل الدعوي، منها مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، الذي يُعدُّ صرحاً مهماً في خدمة قضايا معاصرة للأمة، كان نموذجاً يُحتذى به في الإنتاج والعمل والمثابرة والتفائل بمسيرة ثلاثين عاماً في العطاء والريادة والقيادة، فهو من المؤمنين الصادقين والمخلصين في عطائه^(٢٧).

سادساً: الحنكة في إدارة الصراعات والتحديات التي تواجه الأمة

من المشروعات التي خطَّط لها المرحوم أبو سليمان (استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية)، وهي جمع المسلمين إلى كلمة سواء لقوله تعالى: ﴿كَلِمَةً سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾^(٢٨)، فمن المهارات التي يمتلكها أبو سليمان في جمع البشر والمؤسسات على عقد نشاط علمي تتلاقح فيه الآراء والأفكار والمعتقدات والمناهج لتقرب من حل المشكلات والصراعات والنزاعات بينها، وذلك بحكمة إدارية علمية وبقية مجموعة من المؤسسات العلمية تفاعلت في هذا النشاط العلمي قبل عشرين عاماً بقيادته وحكمته في غرس البذور السامية في العلاقات بين بني البشر وبخاصة من يحمل كلمة «لا

(27) <https://iifa-aifi.org/ar/15106.html>

(٢٨) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

إله إلا الله محمد رسول الله» (٢٩).

إنّ هذه الرؤية القرآنية الحضارية هي التي ألهمت عبد الحميد أبو سليمان في التأصيل والتأسيس لتطوير مناهج التعليم العالي وإصلاحها، كما تبدّى ذلك في الجامعة الإسلامية باليزيا، وذلك باعتماد نظام التخصص الرئيس والتخصص الفرعي في كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، فخصّص مساق الدراسات الإسلامية وجعله أحد التخصصين، وقد حقق هذا النظام نجاحاً كبيراً أسهم في تخريج نوعية من الخريجين أكثر انتماءً ونضجاً وفهماً وإدراكاً للرؤية الإسلامية الحضارية، ولدور الأمة الحضاري في مسيرة مجالات تخصصهم في العلوم الاجتماعية.

وقد اعتمد أبو سليمان في هذه الخطة الإصلاحية على نسقين يتصلان بالعلوم الإسلامية يتكوّنان من جزأين هما:

الأول: يتناول ما يجب أن يعرفه المسلم عن دينه من عقائد ومبادئ وقيم ومفاهيم ومقاصد وشعائر تبني رؤية الدارس الكونية، ولا بدّ أن يدرس هذا الجزء كتخصص فرعي لكلّ دارس جامعي في مجال الدراسات الدينية أو الاجتماعية أو الإنسانية.

الثاني: من هذا المساق (المنهج) ويقصد به معرفة عامة لتاريخ الأمة والسيرة والحضارة والعلوم الدينية.

وكان بجانب هذا المساق العام في الدراسات الإسلامية نوعان من المساقات، هما: العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومساقات أخرى متخصصة في العلوم الدينية. ومن المهم الإشارة إلى مقرّر لدراسة مفاهيمية تحليلية ناقدة للفكر والرؤية الكونية والحضارة المادية الغربية المعاصرة وتأثيرها على الأمة الإسلامية، والذي تقرّر كمقرّر جزئي في الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا بمسمى «الدراسات الاستغرافية»، ويمكن تسميته «دراسات الفكر والحضارة الغربية»، ويهدف إلى تكوين خبراء في فهم الحضارة الغربية، للتواصل الفاعل مع إيجابياتها وتلافي سلبياتها.

ومن بين المواد الدراسية الداعمة ثلاثة مداخل شمولية لثلاثة مجالات دراسية اجتماعية ونفسية، إضافة إلى ذلك مقرّرات «الأسرة والأبوة» و«التفكير الإبداعي وحل المشكلات»، ومقرّر «قيام الحضارات وانهيارها» ضمن المتطلبات الجامعية لدارسي العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. أما العلوم الفيزيائية والتقنية فإنّ من المستحسن لطول متطلّباتها وثقلها، كالتطب والهندسة، أن يكون لها برنامج يحتوي على جُلّ القسم

الأول من منهج الدراسات الإسلامية، وبما يمكن دارس العلوم الفيزيائية والتقنية من دراسة مساق الدراسات الإسلامية تخصصًا ثانيًا.

وهكذا فإن هذه الخطة يمكن تكييفها والتعامل معها بمرونة كافية للاستجابة لحاجات البرامج الدراسية المختلفة، لتنتج خريجًا وكادرًا جامعيًا متكامل التكوين العلمي والوجداني والحضاري، للارتقاء بنوعية الأداء الحياتي لأبناء الأمة وكوادرها العلمية والقيادية؛ حتى تتمكن الأمة من تحقيق رسالة الإسلام الحضارية الإصلاحية والإعمارية.

ومن ضمن رؤيته العلمية القيادية اهتمامه بإعداد المناهج التعليمية وبناء فريق العمل في التدريس الجامعي، وبناء الحرم الجامعي للجامعة الإسلامية بالمليزيا، حيث جاء التصميم متوازنًا رؤيويًا ووظيفةً يُلبّي متطلبات العمران والإنسان. فالمنهج والرسالة والغاية كل منها يتكامل مع الآخر في رؤية تمزج بين الفكر والواقع.

يكشف الاقتباس الآتي قدرة عبد الحميد أبو سليمان على اتخاذ القرار الصائب والمناسب في اللحظة الحاسمة، فبعد الأزمة السياسية العاصفة بين الحكومة الماليزية وأنور إبراهيم، يذكر لؤي صافي في مذكراته الموقف الآتي الذي ينم عن الحنكة الإدارية لأبو سليمان في تثبيت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي على شؤون الجامعة بعد أن كان المعهد مهّدًا بالإغلاق «أصدر عبد الحميد، بعد التشاور معي حول التكليف الجديد المناسب ضمن الجهاز الجامعي، أمرًا بتعييني عميدًا لمركز البحوث. وبدأت مهمتي الجديدة في خريف ذلك العام، بمساعدة فريق متعاون تألف من الدكتور ساما سهارى، نائبًا للعميد، ووان نجيهة، مديرة تنفيذية. صادف تعييني في المركز انتقال المكاتب من الحرم الجامعي القديم إلى الحرم الحالي الواقع في منطقة كومبك؛ والذي يتسع اليوم لأربعين ألف طالب. المباني مصممة على الطراز الأندلسي؛ وهي في غاية الجمال. وكان تصميم المباني بكل تفاصيلها الشغل الشاغل للمرحوم عبد الحميد أبو سليمان، الذي حشد لها خيرة المهندسين، واختار الطراز الأندلسي في البناء»^(٣٠).

ففي سبيل إعادة النظر في المشروعات وتجديد مسار المعهد فكريًا كان أبو سليمان يعهد إلى الخبراء في مساقات العلوم الاجتماعية إلى تقديم تصوراتهم ورؤاهم ويضيف لها بما يكرّس الأولويات، كما يترأى فيما وصفه به لؤي صافي: «وقعت كلماتي أخيرًا على آذان مُصغية، ووافقت كلماتي هوى لدى عبد الحميد؛ فطلب مني تقديم تصور لإعادة هيكلة

(٣٠) لؤي صافي، خيارات.. رحلتي عبر زوايا الشرق والغرب، بيروت - دبي: دار الفكر المعاصر، ٢٠٢١، ص ٢٦٢.

المعهد. قدّمت التصوّر خلال أيام، وقام عبد الحميد بتعديله. فالمخطط التنظيمي الجديد أعطى عبد الحميد مسؤولية رئاسة المعهد^(٣١).

وأشار في بحث له عن مجتمع الوحدة في مقابل مجتمع الصراع، واستكمال ضوابط العلاقة في مصادر المعرفة الإنسانية فلها أثر في عالم الغد ولا يستطيع المجتمع البشري دفع ثمن الأخطاء كما في الماضي، حين كانت المعارك التاريخية الفاصلة يموت فيها عشرات أو مئات الرجال، وكانت الأمم في مأمن ممّا يجري على ساحات سواها على وقت تُصبح الأرض قاطبة الحجرة الواحدة، فلا يُغيّر هذا الحقيقة عن المعرفة الإسلامية ووسائلها جهل أتباع الإسلام لموضع العقل من النقل، فذلك كان وراء طاقتهم سبب العزلة والانفصام الذي فرضته ظروف الأحداث على قياداتهم الفكرية وقياداتهم الاجتماعية لعدة قرون^(٣٢).

إن على قيادات هذه الأمة ومُفكّريها في اعتقاد أبو سليمان أن يعملوا على إنجاز ما يُدركونه من قيم وعقائد إسلامية ونقل الحضارة الإسلامية للمستقبل كتحدّي لهذا الإرث العظيم، لذا يتطلب الأمر فهم هذه الحقيقة ودفعهم إلى متاهات فيها المزيد من الجهد والمزيد من العمل والمزيد من المعارك دون تغيير في فهم أنفسهم وإعادة بناء علاقاتهم ونسيجهم الاجتماعي وفقاً للقيم الإسلامية، ومنطلقاتها على أساس الإخاء والبذل والعطاء والفاعلية الإسلامية، وتوحيد اتجاه وتفجير طاقات وجهود تُؤثّر إيجابياً في واقع الأمة السقيم ومفاهيمها الفجة.

□ خاتمة

مدير المؤسسة هو مَنْ يُبين النهج الذي ستسير عليه المؤسسة، باستثمار القدرات الكامنة في قادة المجموعات الفرعية، وذلك بغية تحقيق الأهداف العامة للمؤسسة، وذلك بتنمية الشخصية القيادية لمن حوله. لقد كان عبد الحميد أبو سليمان -بما يملكه من أفق واسع وخبرة في التعامل مع فرق العمل- قادراً على إدارة الذات والتحكّم بها، فقد امتازت قيادته الإدارية بتحديد الأولويات والأهداف، وتنظيم الوقت، وتحديد العواطف في وقت العمل، بعيداً عن التحيز للأشخاص، فتطلّعاته كانت منصّبة على الانتصار للفكرة الخلاقة، والتعامل معها بذهن منفتح ومنهج شوريّ يقوم على توليد حالة من العصف الذهني للحصول على أجدى أساليب العمل وأنجعها لتحقيق الأهداف. ومن هذا المنطلق فقد

(٣١) المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٣٢) عبد الحميد أبو سليمان، الإسلام ومستقبل الإنسانية، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٩٨٧، ص ١٥٤.

ألمهته روحه القيادية تعديل استراتيجياته تبعاً للظروف، ولمواجهة التحديات غير المتوقعة. إن استقراء الإنتاج المعرفي الذي أنتجته قريحة أبو سليمان تؤكد قدرته على التواصل مع قرائه وشرح أفكاره بوضوح وإيجاز أحياناً وبإسهاب في أحيان أخرى وفق ما يتطلبه الموقف، وهو ما ساعد على إيصال تجربته القيادية المؤسسية إلى الأفراد والمؤسسات، وجعلها أكثر تأثيراً وتحفيزاً للآخرين.

لقد كان أبو سليمان صاحب تأثير فكري وتفكير إبداعي رائد، كما كان صاحب نظرة موثوقة في مجال الإدارة الفكرية، ويسعى جاهداً للبحث عن الكفاءات والخبرات، فضلاً عما يتمتع به من فهم عميق لمجال عمله الإداري، وإلمامه بواقع المجتمعات الإسلامية، وما تحتاجه من عناصر التغيير والنهوض. فخبرته المباشرة لكثير من المواقع الإدارية وتأسيسه لكثير من مراكز الدراسات والمنظمات الشبابية، أهله ليكون ناجحاً في مجالات عمله ولما يملكه من مخزون معرفي، وخلفية ثقافية، تربط الخبرة بكل ما هو جديد في مجال المعرفة في الحاضر، لذا فقد حاز درجة عالية من الموثوقية من شبكة العاملين معه، وامتلاك قاعدة من المتابعين الداعمين الذين يدعمونه ويؤمنون بأفكاره ورؤيته الخاصة، ما جعله يُحدث نقلة نوعية في كل المؤسسات التي تولّى التخطيط لها وإدارتها لتصبح في موقع الصدارة بفعل العمل الجاد والمثابرة وروح الإبداع.

إن ما امتاز به أبو سليمان هو التدوين، فقد كتب عدّة مؤلفات في قضايا الفكر وأحوال وقضايا المجتمع الإسلامي ممّا أهله ليكون قائد فكر، وقد قدّم أفكاره بمنظور مميز قدّم فيه رؤى إصلاحية تجديدية لم يسبق التطرق إليها.

جون راولز ونظريته في العدالة..

إصلاح الليبرالية النفعية

الدكتور أحمد محمد اللويمي*

□ مقدمة

لم تشهد البشرية نظامًا بشريًا مهيمناً ومتجذراً في كافة نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة كما هو عليه اليوم النظام الليبرالي. فبالرغم من نشأة الليبرالية قبل ما يقارب من خمسة قرون إلا أن جذوة وقوة الليبرالية تصاعدت وتمددت لتصبح حلماً للحرية والتحرُّر من الأنظمة التوليتارية والنظم الاقتصادية الاشتراكية التي تتحكَّم في الملكية الشخصية. وبالرغم من شعاراتها وإعلامها الذي تُسوِّقه للشعوب المظلومة إلا أن عوراتها بانث اليوم بعدما صارت نظاماً مهيمناً في الاجتماع والسياسة والاقتصاد. وبتفاهم عيوبها وتراكم آثارها السلبية كانت هناك محاولات للعديد من مفكري الليبرالية كالمفكر الألماني الكبير يوهان هابرماس ومفكر علم الاجتماع الأمريكي جون راولز لعلاج عيوبها، ولا سيما تلك التي تُطلق العنان للحرية المفرطة والملكية الشخصية غير المنضبطة.

* كاتب وباحث من السعودية، البريد الإلكتروني: aalluwaimi@gmail.com

يعتبر المفكر الأمريكي جون راولز أحد أهم فلاسفة الاجتماع الذين بذلوا جهوداً حثيثة ولعقدين من الزمان لتقديم معالجات لعيوب الليبرالية النفعية الطاغية، معالجات أراد منها تقديم آفاق جديدة لحفظ النظام الليبرالي، والحد من سطوته وهيمنته على حياة الإنسان المعاصر، ولا سيما الطبقات الأشد تضرراً من الحرية والملكية الشرهة التي تمارسها الشركات العظمى في النظام الليبرالي العالمي.

انبرى جون راولز عبر مشروعه (العدل باعتباره إنصافاً)، الذي استغرق من حياته ما يزيد على عشرين عاماً من البحث والتقصي، لعلاج الاختلال في التوازن الاجتماعي الذي أنجبته الفردانية المطلقة التي تتغذى من مفاهيم الحرية الفردية، وما خلقتة نظرية حق الملكية الفردية غير المنضبطة من آثار جائرة على حرية الأفراد، وخصوصاً حقوق الشعوب الذي وقعت ضحية استغلال الشركات العظمى في النظام الليبرالي الذي يتحكم بالاقتصاد العالمي تحت مظلة العولمة وما يُعرف بالسوق الحر.

وبالرغم من محاولات جون راولز التي تُمثل نقلة نوعية في الاختراق الواضح لمفهوم البراجماتية الأمريكية لإعادة التوازن لتوزيع الثروة، وعلاج الخلل في الحرمان الذي تعاني منه الكثير من الطبقات الاجتماعية، إلا أن عدالة راولز النظرية لم يُكتب لها التوفيق المؤثر في الحد من سطوة الليبرالية النفعية؛ وذلك لما أصاب هذه النظرية من جوانب سريالية، وافتراضات غير واقعية، وبالذات من جهة بنیان النظرية وما أطلق عليه راولز «بالوضع الأصلي» (Original Position) و«حجاب الجهل».

أوضحت المواجهة الحاسمة مع الليبرالية العالمية لوقف مدّها المدّم مسؤولية كبيرة تقع على كاهل المفكرين في ميادين الاجتماع والاقتصاد، ومسؤولية الحكومات المؤتمنة على الثروات الوطنية من جشع الشركات المتعددة الجنسيات. لقد انبرى الكثير من المفكرين الذين ساروا على خطى راولز لإيجاد الحلول لما خلقتة الليبرالية من أزمات إنسانية، أو العمل على إيجاد البدائل لهذا النظام، كما سيتم الإشارة إليه عبر ما اقترحه هابرماس في نظريته الفعل التواصل كبدیل لنظرية راولز، أو ما قدّمه المفكر الاقتصادي الهندي أمارتيا سن كومار الذي دعا إلى المزوجة بين نظرية العقلانية التواصلية وإرجاع النظام الأخلاقي للمعاملات المالية.

وتبقى محاولة راولز في صياغة نظرية للعدالة في التوزيع والاجتماع وبالرغم مما يلقها من إشكالات، وما واجهته من نقود واسعة، تبقى مُحفّزاً ودافعاً كبيراً للتحريض المستمر لكثير من الباحثين للاستمرار في السعي الحثيث لإيجاد مخرج من المأزق الذي خلقتة

الليبرالية على المستوى الإنساني.

تُقدّم هذه المطالعة محاولة فهم لمشروع جون راولز في عدالة التوزيع، والذي له أهمية في نطاق الجهود التي بُذلت وتُبذل لمكافحة هذا النظام البشري المدمر الذي يستهدف قلب منظومة القيم الإنسانية المتعالية الضامنة لحفظ كينونة الإنسان ووجوده.

□ الليبرالية والليبرتارية

ترجع الليبرالية لغويًا إلى المصطلح الإنجليزي (Liberalism)، وتعني الحرية أو التحررية، وتعرف الليبرالية بأنها «مذهب يقوم على احترام الفرد واستقلاله ومنحه أكبر قدر ممكن من الضمانات ضد أيّ تعسف»^(١). وقد عرّفها جان جاك روسو قائلاً: «هي الحرية الحقيقية أن نطبق القوانين التي اشترعناها لأنفسنا»^(٢)، وأما توماس هوبز فيرى أن الليبرالية هي «غياب العوائق الخارجية التي تحدّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء»^(٣).

تعتبر الليبرالية عند جون ستيوارت ميل «إطلاق العنان للناس ليُحققوا خيرهم بالطريقة التي يرونها، طالما لا يجرمون الغير من مصالحهم، أو لا يعوقون جهودهم لتحقيق تلك المصالح، فكل فرد يعد أصلح رقيب على ثروته الخاصة، سواء كانت هذه الثروة جسمانية أم روحية أم فكرية»^(٤).

وأما الليبرتارية (Libertarianism) تعرف -أيضاً- بفلسفة الحرية، وهي مذهب من مذاهب الليبرالية الذي يؤكد ويحرص على مفهوم الحرية الفردية، و«يدعو إلى التحرر وإزالة القيود المفروضة على الفرد من قبل الدولة والمجتمع كالعادات والتقاليد، وتقليص حجمها قدر المستطاع»^(٥). والليبرتاريون هم من معارضي تدخل الدولة في وضع القيود على الحرية الفردية، كوضع الضرائب وسائر ما يتعلق بجوانب الاقتصاد. وبالرغم من موافقة الليبرتارين على وجود حكومة إلا أن حضورها وتدخلها في حياة الفرد يجب أن يكون بالحد الأدنى.

وما يثير الانتباه هنا هو التطور التاريخي الاصطلاحي لليبرالية مقابل المعنى اللغوي

(١) انظر: طلال حامد خليل، المرتكزات الفكرية لليبرالية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد ١٠، سنة

٢٠١٦م.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) موسوعة الويكيبيديا.

لها^(٦)، فبالرغم من ظهور مصطلح الحرية مع أوائل القرن الثامن عشر إلا أن المعنى الاصطلاحي وتكامل مفهوم الليبرالية لم يتخذ شكله الحالي إلا بعد ثلاثة قرون. بمعنى أنها من حيث وجودها كلفظ لم تظهر إلا متأخرة مقارنة لوجودها كواقع. إذ إنها كوجود معرفي ومجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي على الأقل قبل ثلاثة قرون من ظهورها كلفظ اصطلاحى، إذ لم يكن للفظ الليبرالية وجود تداولي، بل الكلمة المتداولة هي ليبرال (libéral). ودليلنا على ذلك أن كلمة ليبرال ظهرت في اللسان الإنجليزي سنة ١٨١٩م، أما في اللغة الفرنسية فغالب الظن أن مان دويران كان يُعد أول من استعملها وذلك سنة ١٨١٨م، حيث حدّدها بوصفها «المذهب المدافع عن الحريات»^(٧).

□ رؤا الليبرالية ومنظريها

يتشكّل الهيكل الأساسي لليبرالية من ثلاثة عناصر مهمّة هي: الحرية والفردية والعقلانية. وبالرغم من الاشتراك في هذه العناصر إلا أن آراء المنظرين والمفكرين الليبرالية بلغت حدًّا كبيرًا من التناقض والتباين، بل لا يمكن على ضوء آرائهم ونظرياتهم اعتبار الليبرالية مذهبًا واحدًا، بل ربما مذاهب متعدّدة تحت مظلة الليبرالية^(٨).

فالحرية تتّسع وتضيّق عند منظري الليبرالية، إلا أن الحد المتفق عليه إطلاق حرية الفرد لحدّ عدم تجاوزها القانون أو حرية الآخرين. وتُمثّل الفردية بعدًا محوريًا في الفكر الليبرالي، وتتجلّى في الإطلاق اللامحدود لحرية الفرد في التصرف والسلوك، وقد تبلغ الفردية حدًّا يبلغ بها إلغاء المجتمع فيصبح المجتمع مجموعة من الأفراد فحسب^(٩). أما العقلانية فهي: إعطاء عقل الإنسان الحق المطلق في تشخيص مصالح الإنسان، بل تبلغ العقلانية حدًّا إلغاء مرجعية كافة المبادئ التي تسنّها الأديان والأعراف الاجتماعية. وقد قام النظام الوضعي الليبرالي في تسيير شؤون المجتمع بالاستناد إلى هذه العقلانية.

وأما أهم مفكري الليبرالية، ونعني بهم المنظرين المؤسّسين الذين كانت لآرائهم -وبالذات على مستوى المفاهيم- الدور البارز في تشكيل ملامح الليبرالية، وتبلور المذهب الليبرالي في العصر الحديث، يبرز من هؤلاء ويتقدّم الأسماء الآتية:

(٦) انظر: الطيب بوعزة، الليبرالية من دلالة المعجم إلى شرط الواقع:

<https://www.aljazeera.net/opinions/2006/5/14/>

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر: طلال حامد خليل، المرتكزات الفكرية لليبرالية، دفاقر السياسة والقانون، العدد ١٠، سنة ٢٠١٦م.

(٩) انظر: ياسر قنصوه، الليبرالية، الموسوعة السياسية للشباب، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

توماس هوبز^(١٠) والنفعية الفردية (الأنانية)

يتميّز هوبز بالتنظير لمذهب المنفعة القائم على أساس اللذة، وقد جعل من المنفعة أساساً ودافعاً لتحقيق مصلحة الذات، مؤكداً بذلك على الأنانية في طلب ما يُحقّق للذات مصالحها وأهدافها^(١١). وتبنّى هوبز مذهب في الأنانية يرى أن «الطبيعة الإنسانية طبيعة أنانية تعمل لمصلحة الذات، وأن المبادئ الأخلاقية عنده بمنزلة وسيلة لتحقيق المنفعة الشخصية؛ ولذا يرى أن الأخلاق تُوضع كوسيلة لتحقيق المنفعة».

جريمي بنتام^(١٢)

يُعتبر بنتام من الفلاسفة المهمّين في التنظير لمفهوم المنفعة في الليبرالية، ولأجل تحقيق السعادة لأكبر عدد من البشر يذهب بنتام إلى جعل النفعية ضمن محور النظام الأخلاقي التطبيقي. ويرى أن الألم واللذة هما الأساس المحرّك للإنسان، ويعتقد أن تحقيق العدالة الشاملة تتمّ عبر القانون الطبيعي، فالمساواة للفرد تستلزم «التوفيق بين تحقق الحرية الفردية في مقابل سيادة المنفعة العامة، محاولة أراد بها الوصول إلى مبدأ القدر الأعظم والأوفى من السعادة، ليصبح شعار السعادة أعظم قدرًا من شعار المذهب النفعي»^(١٣).

جون لوك والليبرالية السياسية^(١٤)

يؤكد لوك في تحليله لقواعد الليبرالية في جانب الملكية الفردية على ما يُعرف بالقانون الطبيعي، ويعني بالقانون الطبيعي الأخلاق الثابتة المشتركة بين بني البشر، «ويُعرّف القانون الطبيعي بأنه مجموعة القواعد الثابتة وغير المكتوبة والواجبة الانطباق على كافة الأفراد في كل المجتمعات، فهو نوع من الأخلاق الواجبة الانطباق في كل مكان وزمان مثل أفكار العدالة والمساواة»^(١٥).

(١٠) توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي من علماء القرن السابع عشر، اشتهر بأعماله في الفلسفة السياسية.

(١١) انظر: أحمد سالم محمد البدوي، مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر عرض ونقد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد ٣٥.

(١٢) جريمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢م) عالم قانون إنجليزي ومصلح قانوني واجتماعي، اشتهر بدعوته إلى النفعية وحقوق الحيوان.

(١٣) انظر: ياسر قنصوه، الليبرالية، الموسوعة السياسية للشباب، مصدر سابق.

(١٤) جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي، من أشهر أعماله تحديد وظائف العقل عند التعرف على العالم.

(١٥) موسوعة الويكيبيديا الحرة.

ويعتبر لوك المساواة التي تُمثّل أحد القوانين الطبيعية، أحد أهم العناصر الحافظة والضامنة للملكية الشخصية. ويعدّ لوك من أهم منظري الفكر السياسي الليبرالي من خلال نظرياته في حدود السُّلطة، حيث يرى أن السلطة «مجردّ مظهر من مظاهر التنظيم الداخلي». وُثِّمَت أفكار جون لوك حول تحرير الدولة من الانتماء الديني وحرية العقيدة للمجتمع من أهم الأفكار الليبرالية، كما يعدّ من أهم المؤسّسين في الفكر السياسي الليبرالي حول سلطات الدولة الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، وأهمية التوازن بينهما^(١٦).

جون ستيوارت مل

يعدّ مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) من رُوّاد الفكر الليبرالي، ومن المنظرين الأساسيين للبرالية السياسية، وتستند أفكاره السياسية بشكل كبير إلى الحرية الفردية، كما صوّر ذلك في كتابه: (في الحرية). وإيماناً منه بإعطاء الحريات الواسعة للفرد دعاه ذلك إلى أهمية إقامة ضوابط دستورية يوافق عليها أفراد المجتمع، أي أهمية تقنين سلطة الدولة من خلال دستور يُحدّد صلاحياتها ويضبط سلطتها.

وظل مل يؤكّد على ذلك، في معرض تحديد مهام هذا النظام «إلى جانب حرية التعبير والصحافة والاجتماع لنظام الحكم التمثيلي إيجابيات أخرى واضحة. فهو يوفر الآليات التي تضع السلطات المركزية تحت السيطرة والرقابة، ويرشح برلماناً يعمل كحارس للحريات، وكمركز للعقلانية والسجل، ويعمل عبر المنافسة الانتخابية على تنمية مهارات الريادة والمعرفة لدى عموم الشعوب»^(١٧).

آدم سميث والبرالية الاقتصادية^(١٨)

يعدّ آدم سميث مؤسس قواعد الاقتصاد المبني على أساس السوق الحر، وداعماً لإطلاق الحرية المطلقة في الحركة الاقتصادية وفي المعاملات التجارية. وأهم محور في نظريته الاقتصادية يتحدّد في أن مهمّة الحكومات يقتصر على حماية الأنشطة الاقتصادية وممتلكات الملاك دون التدخل في النشاط التجاري أو التأثير على الحركة الاقتصادية.

(١٦) محمد عبد الستار البدري، جون لوك ونشأة الليبرالية الغربية، صحيفة الشرق الأوسط ٢٣ / ١٠ / ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠ / ٨ / ٢٠١٤: <https://aawsat.com/home/article/163286>

(١٧) بابلو سيمون، الديمقراطية عند جون ستيوارت مل، ترجمة: ياسين السويحة، الجمهورية نت ٢٠١٤. <https://aljumhuriya.net/ar/2014/07/08/29588/>

(١٨) آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠م) فيلسوف أخلاقي وعالم اقتصاد أسكتلندي، يعدّ مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي ومن رُوّاد الاقتصاد.

ويُعتبر آدم سميث من أوائل المنظرين الاقتصاديين في الدعوة للتجارة الدولية من خلال نبذ الانغلاق، والدعوة للانفتاح على التجارة الواسعة مع الدول. ومن أهم المفاهيم التي نادى بها سميث مفهوم «اليد الخفية» التي تعني «الوسيلة التي تُدار بها الأسواق في المجتمعات المختلفة. فيرى سميث أن إدارة الاقتصاد من خلال العرض والطلب إنما هي وسيلة طبيعية ولا تحتاج لتدخل كبير من قبل الحكومات من أجل الوصول لمراحل التوازن الداخلي في كل سوق. أي إن آليات السوق كفيلة بأن تُنظّم نفسها دون الحاجة لأيّ تدخل خارجي، وهو أمر طبيعي بالنسبة له، وبالتالي يكون دور الحكومات هو تنظيم الأطر العامة لهذه الاقتصادات لضمان حرية السوق الكاملة»^(١٩).

مُبررات جون راولز لمواجهة الليبرالية النفعية بمفهوم العدالة

تُعاني الليبرالية الكلاسيكية من هيمنة النظرية النفعية لكل من جريمي بنتام وتوماس هوبز، بالرغم من أن النظرية تضع في نظرها إطلاق الحرية لتحقيق المنفعة لكافة الأفراد، إلا أن النظرية النفعية لا تأخذ بنظر الاعتبار الفوارق الفردية، ومن ثمّ تذهب ضحية الحرية المطلقة في ظل نظام السوق الحر.

ومن هنا تصدّى جون راولز للنفعية التي أطلقت سطوة الحرية والفردية من دون ضوابط، أو من دون النظر إلى الفوارق الفردية، منطلقاً من نظرية العدالة كإنصاف. وبعبارة أخرى: «تفرض النفعية رؤية جامعة وشمولية للمنفعة والخير والحياة الطيبة دون اعتبار لتمييز الأشخاص، واختلاف رواهم، وتمييزهم الخاص، ولمشروعهم الخاص لحياتهم»^(٢٠)، «وهو ما يتعارض تماماً مع مبادئ العدالة التي يقول بها راولز، من حيث هي تأخذ بنظر الاعتبار حرية الأفراد وتساويها، وتحض على أن تكون اللامساواة في صالح ذوي الحد الأدنى في المجتمع»^(٢١).

من المبررات الأساسية التي ينطلق منها جون راولز لطرح نظرية العدالة هو الإصرار على إحياء مفهوم العقد الاجتماعي، مقابل هيمنة وطغيان نظام السوق الحر، وتغول الفردية، وما يتبعها من حرية الملكية. ومن ثمّ فإن الليبرالية التي ينشدها راولز هي ليبرالية العقد الاجتماعي لدى لوك وروسو وكانط، وما يترتب على ذلك من إحياء القيم الأخلاقية لكانط

(١٩) محمد عبد الستار البدري، آدم سميث والحرية الاقتصادية، جريدة الشرق الأوسط ١ / ١١ / ١٤٣٥هـ

الموافق ٢٧ / ٨ / ٢٠١٤: <https://aawsat.com/home/article/168456>

(٢٠) انظر: حوار نور الدين علوش مع نوفل الحاج لطيف، طروحات حول العدالة في الفكر الفلسفي

المعاصر، مؤمنون بلا حدود، ١٢ / ٢٠٢٢: <https://www.mominoun.com/articles/>

(٢١) المصدر نفسه.

من خلال مفهوم العدالة.

ويترجم راولز رؤيته لمفهوم العدالة من خلال «تجمع أشخاص أحرار (وضع افتراضي) اجتمعوا لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع، وبوجه أخص توزيع الخيرات الأساسية، الحقوق والحريات والثروات»^(٢٢).

ويرى راولز «أن هذا الاتفاق يُفضي إلى اقتراح مبدأين عامين للعدالة يُشكّلان كلاً متكاملًا، هما: الأول: لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية، وتتمثل هذه الحرية في الحقوق الأساسية للمواطنين، كحرية التفكير والتعبير والمعتقد والمشاركة في الحياة السياسية، وحق إنشاء الجمعيات والنقابات، والحرية في التجارة واستثمار رؤوس الأموال. والثاني: أن اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية يجب أن تُحقّق أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الأقل مكانة»^(٢٣).

جون راولز ونظرية العدالة باعتبارها إنصافاً

نُقدّم لمحة موجزة عن سيرة جون راولز (John Rawls)^(٢٤)، هو فيلسوف أخلاقي، وأستاذ جامعة أمريكي، عُرف بجهوده الكبيرة في بناء نظريته الليبرالية الوسطية التي عُرفت بتسمية «العدالة باعتبارها إنصافاً»، وقد بُدئت جهوده منذ عام ١٩٧١ م، وحتى وفاته عام ٢٠٠٢ م.

وُلد جون راولز عام ١٩٢١ م، في مدينة بالتيمور في الولايات المتحدة الأمريكية، وتُوفي عام ٢٠٠٢ م في مدينة ماساشوست. التحق راولز بجامعة برينستون وتخرّج فيها عام ١٩٣٩ م، وحصل على بكالوريوس الآداب في عام ١٩٤٣ م، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة برينستون في عام ١٩٤٩ م في الفلسفة والأخلاق.

اشتغل راولز بمهنة التدريس في جامعة برينستون في الفترة ما بين (١٩٥٠ - ١٩٥٢ م)، وأصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة كورنيل عام ١٩٦٢ م، انتقل بعد ذلك لمعهد ماساشوست للتكنولوجيا، ومن ثمّ إلى جامعة هارفارد، حيث أمضى أربعين عاماً في التدريس، تتلمذ على يده الكثير من الشخصيات العلمية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، مثل: توماس ناغل وأونروا أونيل وغيرهما.

(٢٢) امعمر جلول خده، سؤال العدالة والمواطنة عند جون رولز، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد ١٣، العدد ٢، (٢٠٢١ م)، ص ٢٩٢-٢٩٩.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: موسوعة الويكيبيديا الحرة.

نشر راولز ثلاث كتب رئيسية هي: «نظرية العدالة» الذي عالج مسألة التوفيق بين قيم الحرية والمساواة، و«الليبرالية السياسية» الذي تناول قضية الانقسامات بين المواطنين لأسباب دينية وغيره، و«قانون الشعوب» الذي عالج قضية العدالة العالمية.

نال راولز مجموعة من الجوائز العلمية، وشهادات التقدير لجهوده الكبيرة في مجال الفلسفة الأخلاقية، منها: جائزة شوك في المنطق والفلسفة عام ١٩٩٩م، والميدالية الوطنية في العلوم الإنسانية عام ١٩٩٩م، وتسمية الكويكب ١٦٥٦١ باسم راولز تكريماً له.

تستند نظرية راولز حول العدالة إلى عنصرين أساسيين يُمثّلان أركان هذه النظرية وهما^(٢٥):

١- الوضع الأصلي (The original position): الذي يستند إلى افتراض عقد اجتماعي بين أناس أحرار ومتساويين يعملون على وضع مبادئ ومعايير لمجتمع عادل.

٢- حجاب الجهل: (The veil of ignorance): والذي يشير إلى افتراض حالة تنعدم فيها الفوارق بين الناس من نواحي الثروة، والمكانة، والعرق، والجنس، أي أن يتمتع الكل بمعايير المساواة التي يتم وضع خطوطها في حالة الوضع الأصلي. وبالرغم من إلغاء الطبقات الذي يفترضه راولز، وهو من أهم مباني الاشتراكية والشيوعية إلا أن راولز في نظريته يلتزم بانتمائه إلى الفكر الليبرالي، والافتراض هذا ليس إلا دعوة، أو لنقل: نقطة الصفر الذي منها ينطلق في بناء نظريته.

تبلور مفاهيم العدالة في نظرية راولز

«نظرية العدالة التي يُقدّمها راولز هي نظرية في العدالة الاجتماعية، والموضوع الأساسي للعدالة بمعنى حقل (subject) لا بمعنى (topic) عنوان، هو البناء الأساسي للمجتمع، ولا يمكن أن يكون هذا البناء الأساسي إلا بناء القوة والسلطة في المجتمع أو البناء الطبقي له. إن نظرية العدالة الاجتماعية التي يُقدّمها راولز تتعامل مع مجتمع طبقي تسوده اللامساواة والتفاوت الكبير في الامتيازات والأعباء، وتحاول حل هذه المشكلة بنظرية في العدالة كإنصاف (Justice as fairness)^(٢٦).

تنطلق نظرية راولز في العدالة من هذا السؤال: «ما هو التصوّر الأخلاقي الأنسب

(٢٥) أشرف منصور، السر الكامن في نظرية جون راولز في العدالة، موقع معنى ٢٠٢١/٧/٤:

<https://mana.net/15787/>

(٢٦) المصدر نفسه.

للعدالة بالنسبة إلى أيّ مجتمع ديمقراطي؟». ويقوم بنیان العدالة كإنصاف لجون راولز على مرتكزين أساسيين هما:

- ١- الجماعة أو المجتمع الديمقراطي المتكوّن من أفراد متعاونين متكاتفين متفّقين بعقد اجتماعي ذي أسس أخلاقية.
- ٢- مؤسسات ديمقراطية دستورية تضمن سريان النظام في جعل العدالة سارية لأقل الأفراد حاجة.

إن هذين الركنين أو المرتكزين بحاجة إلى إدراك الافتراضين اللذين بنى راولز بنيان نظريته عليهما، وهما: حجاب الجهل، والوضع الأصلي.

وقبل الذهاب إلى قراءة مرتكزات هذه النظرية، نُهمّد للموضوع بتقديم بيان لمعنى العدالة والعدل. في المعنى اللغوي: عدل يعدل فهو عادل من عدول وعدل. والعدل خلاف الجور، أو القصد في الأمور، وما قام في النفوس أنه مستقيم^(٢٧). والعدل هو عبارة عن الاستقامة على الطريق عن طريق الحق بالاجتناب عمّا هو محظور ديناً^(٢٨). وأما العدالة فهي الاستقامة أو ضد الاعوجاج، ويقول ابن منظور: «والعدالة والعدولة والمعدلة كله العدل، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم»^(٢٩).

وينحصر المعنى الاصطلاحي للعدالة إلى شكل تلقّي وصياغة منظورها للعدالة، ولكن ممكن أن يُشتق اصطلاح من مفهومها العام أن العدالة تعني أنها الاحترام الصارم والدقيق للحقوق بصفة عامة. ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي هي: «الإرادة الراسخة والدائمة لاحترام كل الحقوق وأداء الواجبات»^(٣٠).

ينطلق راولز في معرض بنائه للعدالة الاجتماعية في مجتمع ديمقراطي، من مجموعة من الافتراضات النظرية، يمكن التعبير عنها بأنها أقرب إلى الخيال من الواقع، فالبنیان الذي انطلق منه راولز في نظرية العدالة جعلته بين تحدّيين مهمّين، هما:

- ١- عدم الانحياز بالليبرالية إلى مستوى الاشتراكية المطلقة، ممّا سيُثير عليه المجتمع الليبرالي الرأسمالي النفعي. ولذلك اتّخذ في أدوات البناء أغمض العبارات، وأعقد المفاهيم كي يتجنب هذا الانحياز.

(٢٧) انظر: موسوعة الأخلاق: <https://dorar.net/akhlaq>

(٢٨) ابن منظور، لسان العرب، المجلد ١١، ص ٤٣١.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م، ص ١٦٥.

٢- أن معالجة المجتمع الطبقي الذي أفرزته النفعية أمر غير ممكن، بل ربما مستحيل. ومن ثمَّ فإن راولز يفترض الانطلاق في بناء العدالة من الوضع الأصلي الذي يجعله أمام حجاب كي لا يُربك بناءه النظري في معالجات قد ترهق النظرية أو تضعفها.

إن التوليفة التي يفترضها راولز في بناء العدالة الاجتماعية وعدالة التوزيع، يمكن استعراضها بشكل تراتبي في الترتيب والتشكُّل بهذا النحو:

الشرط الأول: البنية التحتية للعدالة الاجتماعية عند راولز تقوم على وجود فهم وإدراك بعقد اجتماعي بين الجماعة، ويقصد راولز بمفهوم العقد الاجتماعي الذي هو مغاير لما ذهب إليه من قبل هوبز ولوك وروسو، فقد عرّف العقد الاجتماعي عنده قائلاً: «من المؤكّد أن أيّ مجتمع إنساني لا يمكنه أن يؤسّس نظاماً للتعاون ينخرط فيه الأفراد - بالمعنى الدقيق - إرادياً، فكل فرد يجد نفسه منذ الولادة في وضعية معيّنة، وفي مجتمع معيّن، وطبيعة هذه الوضعية تُؤثّر مادياً على نظرتة للحياة، ولكن المجتمع الذي يقوم على العدالة كإنصاف يقترب أقصى حدّ ممكن من نظام للتعاون يتأسّس على الإرادة، لأنها هي نفسها المبادئ التي يرضى بها الأفراد الأحرار والمتساوون، وتُمنح لاتّفاقهم مهما كانت الظروف. وبهذا المعنى فإن أعضاء هذا الاتّفاق هم أفراد مستقلّون، والإلزام الذي يخضعون له هو إلزام فرضوه على أنفسهم بمحض إرادتهم»^(٣١).

إن القناعة بوجود عقد اجتماعي افتراضي بين هذه الجماعة العاقلة المسؤولة يستلزم العمل على وضع القواعد والشروط والأدوات التنفيذية لإمضاء هذا العقد الذي تعمل من خلاله على توزيع الخيرات الأساسية للحقوق والحريات والثروات. إن مثل هذا التنظيم الذي يضمن عدالة التوزيع يشترط وجود دولة دستورية قادرة على إدارة الأمور بشكل فعّال، وبهذا يخالف راولز الليبرتارية التي تذهب إلى تحييد الدولة ومنعها من التدخل في شؤون الأفراد^(٣٢). إن العقد الاجتماعي الذي يبنّي هذه الجماعة يتأسّس وينمو ويبلغ مرحلة النضوج تحت مظلة حجاب الجهل، وتحت مظلة الوضع الأصلي^(٣٣).

(٣١) انظر: جون راولز، العدالة كإنصاف.. إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

(٣٢) امعمر جلول خده، سؤال العدالة والمواطنة عند جون رولز، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد ١٣، العدد ٢، (٢٠٢١)، ص ٢٩٢-٢٩٩.

(٣٣) انظر: محمد عثمان محمود، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر.. بحث في نموذج راولز، بيروت - لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

يذهب راولز إلى أن المرحلة الأولى للتعاقد تبدأ في نقطة حجاب الجهل، حيث «يتواضع الأطراف على مبادئ العدالة خلف حجاب كثيف من الجهل الذي لا بد له أن يشفَّ تدريجياً كلما تقدّمت المراحل، لأنها تتدرّج في مدى صلتها بمعطيات الواقع والتجربة -الخير- بخلاف الأولى التي من المفترض أن الأطراف فيها محبوبون عمّا يمكن أن يوصف بالخاص والتجريبي الداخل في مفهوم الخير إلّا بالمعنى الرقيق»^(٣٤).

وأما ما يترتب على هذا العقد في مرحلة الوضع الأصلي وضمان عدالة التوزيع، فيذهب راولز في هذا الجانب إلى طرح ما يعرف بـ(مبدأ الفرق)، ويُعرّفه قائلاً: إنه «توقعات الأكثر والأقل انتفاعاً من الناتج الذي يأتي من تعاونهم مهما كان حجم هذا الناتج؛ لأن المسألة ليست مسألة كما في المفاهيم النفعية، وإنما عملية تعاونية نسبية مستمرة لا تتعامل مع ثروة محدّدة في لحظة زمنية ما. كما أنه يربط في خطه البياني بين فائدة الأكثر والأقل انتفاعاً، الأمر الذي يُجسّد ما قصده راولز بتنظيم التفاوت على أساس أن حالات التفاوت المسموح بها في العدالة بوصفها إنصافاً هي تلك التي تعود بالخير على المواطنين الأكثر فقراً أو الأقل حظاً وانتفاعاً»^(٣٥).

وبمعنى آخر: إن الجماعة المتعاقدة لجهلها بالآخرين من حيث المنافع والمصالح التي بأيديهم، يُفضّل أفرادها العمل على الخير العام بدل الخير الخاص، وذلك تجنباً لانتهاكهم في المجموعة الأقل انتفاعاً (الأفقر). فحجاب الجهل الذي يُمثّل حاجزاً في معرفة ما هم عليه، وما عليه الآخرون، يدفعهم إلى تقديم مبادئ العدالة بدل التفكير الذاتي الذي يضمن عدالة التوزيع وتحقيق الإنصاف.

إن مثل هذه الافتراضات مؤسّسة على بعض الأبعاد السيكلوجية في سلوك الأطراف؛ «لذلك يُمثّل الوضع الأصلي تجربة مثالية لموقف الإنصاف؛ لأن المرء يضع نفسه افتراضياً مكان الآخرين عند المفاضلة بين الحق «مبادئ العدالة» والخير. وهذا ما قصده راولز بالعدالة بوصفها إنصاف... إن بناء الوضع الأصلي على أسس سيكلوجية تستمد منشأها من أن الذات دائماً في البحث عن وجودها ومصالحها، وبالتالي المفاضلة الذي يمرُّ بها أفراد الجماعة المتعاقدة في ظل حجاب الجهل والوضع الأصلي هي قائمة على أساس حفظ الحق - الذات - خوفاً من الوقوع في دائرة الأقل انتفاعاً»^(٣٦).

إن هذه المرحلة تنتهي إلى تأسيس ما يُعرف بالبنية الأساسية للمجتمع، وهي

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

«مؤسساته الاجتماعية والسياسية، وطريقة ترابطها في نظام تعاوني»^(٣٧)، «تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية، وتدخل في نظام تعاوني اجتماعي، وطريقة تعيينها للحقوق والواجبات الأساسية وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن»^(٣٨).

وهذا فإن حجاب الجهل والوضع الأصلي يعتبران الحاضنتين المهمتين في بدأ وتطور ونضج بناء الجماعة على أساس التعاقد الاجتماعي بالمفهوم الراولزي. ولكن هذه العلاقة التعاقدية لا يمكن أن تستقيم أو تضمن عدالة التوزيع المستديم إلا بوجود سلطة دستورية، وهذا ما سنشير إليه في المرحلة الثانية من بناء العدالة في نظرية راولز.

الشرط الثاني: يرى راولز أن ببيان العدالة باعتبارها إنصافاً تستند إلى ركنين مهمين هما:

الركن الأول: لكافة المواطنين المتعاقدين في العقد الاجتماعي، أي المساواة الكاملة في كافة الحريات والحقوق الأساسية، والذي تضمن الدولة تحقيقه في هذا المجتمع.

الركن الثاني: ضمان عدالة المساواة في إتاحة الفرص للمواطنين الأكثر فقراً، والعمل على مكافحة كافة الظروف التي تتعارض وعدالة المساواة. ومن ثمَّ ضمان البيئة الاجتماعية التي تمكّن مبدأ الفرق من الحضور الفاعل والمؤثر.

إن غاية ما يشترطه راولز من بناء المجتمع التعاقدي هو تحقيق هذين الركنين، اللذين يُمثّلان خلاصة مفهوم العدالة باعتبارها إنصافاً. ولكن ما هي الضمانات التي تجعل بالإمكان ولادة المجتمع التعاقدي كما يراه راولز وقدرة هذا المجتمع على صناعة العدالة المقترحة في تحقيق المساواة الكاملة وعدالة توزيع الفرص! إن هذين الركنين لا بد أن يحتلّا موقعهما في الدستور الذي يُنظّم المجتمع ويضمن العدالة. إلا أن ذلك الدستور لا يكتب له النجاح إلا بوجود الإرادة السياسية التي تضمن تحقق مواد الدستور، وأن الإرادة السياسية هي الضمان الذي يرفع بناء وتطور المؤسسات الفاعلة والضامنة لديمومتها.

إن الإرادة الدستورية التي يفترضها راولز لا يتجلى دورها إلا عبر مجتمع حسن التنظيم، أي المجتمع الذي يبرز من وراء حجاب الجهل، والذي يُمثّل نضج وتكامل العلاقة التعاقدية بين أفراده. والمجتمع حسن التنظيم يتمتع بصفات جوهرية مهمة هي:

(٣٧) انظر: ياسين الجدياني، نظرية العدالة كإنصاف عند جون راولز: المنطلقات الفلسفية والمركزات

الأساسية، ١٧ / ١ / ٢٠١٧: <https://hekma.org/>

(٣٨) المصدر نفسه.

- ١- توافق المواطنين على أهمية التعاون، واعتباره حجر الزاوية في ديمومة التعاقد.
- ٢- أن بنيان هذا التعاون في مجتمع حسن التنظيم، يقوم على أساس التبادلية، أي تُعبّر عن المبادلة بالمثل، والذي يمكن وصفه بأنه شكل من أشكال التكافل الاجتماعي.
- ٣- البنية التحتية لديمومة التعاون، وأن سلامة التوزيع العادل والتبادل تُقرّر المؤسسات في مجتمع حسن التنظيم، وهذا الركن -أي المؤسسات- هي الضامن لبقاء التنظيم الحسن في هذا المجتمع.

ويرى راولز أن تحقيق كافة هذه العناصر في المجتمع المنظم يقوم على ما أطلق عليه مصطلح «البنية الأساسية»، وبعبارة أخرى: «تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية، وتدخل في نظام تعاوني اجتماعي وطريقة تعيينها للحقوق والواجبات الأساسية، وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن، وتشمل القضاء المستقل وصوراً من الملكية المعترف بها قانونياً وبنية الاقتصاد»^(٣٩).

وبهذا يعتبر راولز أن البنية الأساسية هي بيئة من خلالها تتم تثبيت قيم العدالة، وتوارثها بين الأجيال، وتوفر الفضاء الملائم للأفراد، وحفظ حقوق الأقليات بمختلف أشكالها. وأن البنية الأساسية من خلال المنظمات الدستورية والأجهزة المختلفة، تعمل على الرقابة الصارمة من تكدّس الثروة وعدم تحقّق ما يُعرف بمبدأ الفرق، وأيضاً سوء استغلال السلطة. لذا فإن تحقّق العدالة وديمومتها تركز بشكل أساس على ما يعرف بالبنية الأساسية التي تعتبر نتاج مجتمع حسن التنظيم.

حفظ المواطنة محور مجتمع حسن التنظيم

إن سلامة نفوذ مبادئ العدالة المقترحة في ليبرالية راولز المبنية على عدالة التوزيع كما أسلفنا، إنما تقوم على أساس البنية الأساسية التي هي نتاج مجتمع حسن التنظيم. وإن بروز مثل هذا المجتمع المنظم والقابل لتحقيق أفراد من الحرية والمساواة، ويكفل له سلامة توزيع الثروة، يركز بشكل محوري على مفهوم «المواطنة»، إذ تُمثّل المواطنة الضامن لحقوق كافة الأفراد في الحرية والملكية. كما أن سريان المبدأ الأخلاقي بقبول مبادئ العدالة لأفراد مجتمع حسن التنظيم لا تتحقّق إلا إذا شعر كافة أفراد هذا المجتمع بمساواتهم في حقوق المواطنة. ومن ثمّ لا عدالة في التوزيع ولا ضمان لنجاح مبدأ الفرق الذي يفترضه راولز دون استناد

كافة البناء للعدالة كإنصاف على سلامة حقوق المواطنة^(٤٠).

آراء وملاحظات حول نظرية راولز كإنصاف

واجهت نظرية العدالة لجون راولز ومنذ طرحها على مدى السنوات التي اشتغل بها، نقدًا من مجموعة كبيرة من المعارضين والناقدين لها. وقد اختلف الناقدون فيما بينهم، بين رافض رفضًا تامًا للنظرية، وناقد لجوانب من أطروحاتها.

يهمنا أن ننقل جانبًا من تلك النقود التي ركزت على جوانب مهمّة من نظرية راولز، لبيان حجم ما يعتري النظرية من إشكالات. علمًا أن الأغلب من الناقدين قد أكّدوا على خيالية الطرح، وعدم واقعية جوانب من النظرية، خصوصًا ما يتعلّق بجانب حجاب الجهل، بالإضافة لصحة انتهاء هذه النظرية إلى الليبرالية واعتبارها ذات بعد اشتراكي.

ومن أهم الناقدين لنظرية راولز الفيلسوف الألماني يوهان هابرماس صاحب نظرية العقلانية التواصلية في إصلاح النظام الديمقراطي^(٤١)، الذي أجمل نقود النقاد لها، وأضاف إليها بشكل منهجي وبنوي. يُبدي هابرماس إعجابه بنظرية راولز والجهود العلمية الكبيرة التي بذلها في هذا الإنتاج العلمي لتصحيح مسار الليبرالية الحديثة. ويؤكد هابرماس أن نظرية راولز ما هي إلا يوتوبيا غير قابلة للتطبيق على أرض الواقع في المجتمع الليبرالي، ويقابلها بنظريته المعروفة بالعقلانية التواصلية.

ظهرت نقود هابرماس المواجهة لنظرية راولز في صفحات المجلة الفلسفية الأمريكية عام ١٩٩٥ م، وكانت على هيئة سلسلة من المقالات المتبادلة بين الطرفين راولز وهابرماس، في هيئة حوار. وقد تركّزت الإثارات بين الطرفين في إطار الفلسفة السياسية لإصلاح النظام السياسي ودوره في البناء الاجتماعي المعاصر، على ضوء التحديات والتغيّرات الاجتماعية التي تواجهها المجتمعات، وخصوصًا إصلاح البني الأخلاقية والتطبيقية للديمقراطية.

وعلى الرغم من هذا النقاش بين الطرفين، إلا أن العلاقة البينية بينهما استمرت، وقد أضفى هابرماس هالة من الإعجاب بالنظرية والتأكيد على أهميتها معبرًا عن رأيه قائلاً: «إنني معجب بهذا المشروع -نظرية العدالة- وأتقاسم نيّاته الأساسية، وأعتبر أن نتائج نظرية العدالة الأكثر أهمية صحيحة، فإن الاعتراض الذي طلب مني صياغته هنا يبقى في

(٤٠) امعمر جلول خده، سؤال العدالة والمواطنة عند جون رولز، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد ١٣، العدد ٢، (٢٠٢١) ص ٢٩٢-٢٩٩.

(٤١) انظر: أحمد محمد اللويحي، العقلانية التواصلية وقيم التواصل والتعارف في الإسلام، مجلة الكلمة، العدد ١١٦، السنة التاسعة والعشرون، صيف ٢٠٢٢ م، ص ١١٤-١٣٠.

إطار النقاش العائلي»^(٤٢).

ركز هابرماس نقده لنظرية راولز في ثلاثة محاور هي:

المحور الأول: التشكيك بفاعلية الوضع الأصلي كنقطة انطلاق لبناء مجتمع حسن التنظيم.

المحور الثاني: تقديم راولز لمفاهيم الحرية والحقوق الليبرالية الأساسية على مبدأ الشرعية الديمقراطية.

المحور الثالث: أن العدالة التي تتأسس في ظل حجاب الجهل هي ذات طابع تعاقدية وظيفي.

بشأن المحور الأول، ناقش هابرماس مشككاً في فاعلية الوضع الأصلي في بناء الجوانب الأخلاقية والعلاقات البينية بين أفراد المجتمع المتعاقد في ظل حجاب الجهل، معتبراً أن ذلك يُمثل حاجزاً في الإدراك الواقعي والفهم الكامل لحقوق أفراد المجتمع المتعاقد، إذ إن الجانب المهم الذي يجعل للمواطنين في هذا النظام التعاقدية ولا يتم بحيادية مطلقة، هو عدم وجود شفافية لمعرفة الحقوق والحريات الليبرالية السياسية؛ لذا فإن هذا التنظير يبقى في إطار تنظير افتراضي يصعب إحالته إلى طريقة إجرائية بحتة. في المقابل قدّم هابرماس رؤيته المعرفة بالفعل التواصلي في إطار نظريته العقلانية التوافقية بديلاً للتأسيس الذي افترضه راولز^(٤٣).

وبشأن المحور الثاني، شكك هابرماس في أولوية تقديم الحقوق الأساسية للمواطنين كالحريات والملكية الشخصية على المشاركة في بناء الديمقراطية، معتبراً أن الشرعية للديمقراطية لا تأتي إلاّ عبر المشاركة أولاً في بناء الديمقراطية، وهذا هو الطريق الذي يضمن للمواطنين الاستقلال الذاتي المؤهل للحقوق الأساسية.

بينما يرى راولز «أن المواطنين يوافقون بالإجماع على إضفاء الطابع الدستوري التشريعي عليها، على الرغم من أنهم لم ينخرطوا في مناقشته إلاّ عبر ممثلين افتراضيين يفكرون وفق مقاربة التمييز بين المجالين العام وغير العام، أي بين السياسي وذلك المرتبط

(٤٢) يونس روزة، العدالة من رولز إلى هابرماس ومن هابرماس إلى رولز، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد ١٠، العدد ٢، (٢٠٢٢) ص ٧٤٧-٧٥٨.

(٤٣) انظر: أحمد محمد اللويحي، العقلانية التوافقية وقيم التواصل والتعارف في الإسلام، مجلة الكلمة، العدد ١١٦، السنة التاسعة والعشرون، صيف ٢٠٢٢م، ص ١١٤-١٣٠.

بالمهويات الخاصة، وما تتبناه من وجهات نظر بشأن الخير، خيرها الخاص والعام»^(٤٤).

وبشكل أوضح: إن الفارق الذي يفصل بين ما يراه هابرماس وما يراه راولز، أن الأول يُشدد على عامل الفعل التواصلي بين المواطنين لغرض المشاركة الفعّالة في بناء الديمقراطية، بينما يذهب راولز إلى وجود افتراض توافق تعاقدية بين المواطنين في إقامة شرعية دستورية تحمي الحقوق السياسية للمواطنين.

أما المحور الثالث، فالإشكال يتحدد في أن العدالة التي تتأسس في ظل حجاب الجهل وذات طابع تعاقدية وظيفي، لا بوصفها وظيفة براغماتية لتحقيق غاية قصوى تتمثل في البناء الاجتماعي السياسي المستقر. الأمر الذي يجعل من الإدراك المعرفي لمفهوم العدالة أمراً ثانوياً وقد يكون مغيباً، أي إن العدالة تنشأ وتترعرع في فضاء توافقي ينقصه المعرفة التامة بوظائفها وأدائها، ولا سيما في ظل حجاب الجهل. إجمالاً فإن الزاوية التي يؤكد عليها هابرماس هي أن العدالة عند راولز ذات طابع وظيفي في الاستقرار الاجتماعي، وتتأسس بعيداً عن الإدراك العام لقيمتها ووظائفها^(٤٥).

العدالة الاجتماعية السياسية في بعدها الأخلاقي ما بعد راولز

ما زالت جذوة الدراسة التي أطلقها راولز متقدة بالرغم من مضي أكثر من عقدين على وفاته، ولا زالت تحظى بالنقد والبحث فيما طرحته بشأن نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً. ويبقى راولز ملهماً ومحفزاً لكثير من الباحثين والفلاسفة المعاصرين في المضي قدماً في تطوير وتوسيع نظريته نقداً وبحثاً وإضافة.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى ما أبداه الباحث والفيلسوف الهندي الحائز على جائزة نوبل أمارتيا كومار، من نقد ومراجعة وإضافة حول التنمية الاقتصادية لنظرية العدالة.

وقبل ذلك نُقدّم لمحة عن أمارتيا سن كومار، وُلد هذا الفيلسوف الاقتصادي الهندي المشهور بنظرياته في التنمية الاقتصادية عام ١٩٣٣م، درس في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية، وله إسهامات كبيرة في اقتصاد الرفاه والعدالة الاقتصادية والاجتماعية. اهتم أمارتيا بنظرية راولز، وعمل على تقديم البديل لها، منطلقاً من زاوية تطوير علاقة

(٤٤) محمد عثمان محمود، نقد مفاهيمي شامل.. هابرماس الفعل التواصلي بديلاً من الافتراض الأصلي، كتاب: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر بحث في نموذج راولز، بيروت - لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م، ص ٣١٩-٣٣٠.

(٤٥) المصدر نفسه.

الاقتصاد بالأخلاق. ويعمل حالياً أستاذاً في الاقتصاد والفلسفة في جامعة هارفارد، وحصل على جائزة نوبل التذكارية عام ١٩٩٨ م، وجائزة بهاران الهندية عام ١٩٩٦ م عن عمله في اقتصاديات الرفاه^(٤٦).

طرح أمارتيا مجمل أفكاره البديلة لنظرية راولز عن العدالة في كتابه الشهير (فكرة العدالة) المنشور عام ٢٠١٠ م، وحجر الزاوية في نظريته للعدالة تكمن في أهمية إرجاع الأخلاق إلى اقتصاد المنفعة، وذلك بالاهتمام بالطبقات السفلى للمجتمع، ودراسة العوامل والأسباب وراء الفقر، ووضع آليات تحقيق العدالة وسبل قياس أثرها في هذا المستوى.

«أدرك أمارتيا سن في لحظات متقدمة من تاريخ الاقتصاد السياسي الحديث، أن الفصل بين حياتنا الأخلاقية وحياتنا المادية فاق التصور، وأن النفعية في حالة من التضخم المهيب، شعر سن بهذه النفعية، ومن هنا طوّر أفكاراً ومناهج تحليلية لمحاربتها»^(٤٧).

ونظراً لاهتمام أمارتيا سن بنقد البنى التحتية التي قامت عليها الليبرالية والرأسمالية، مركّزاً على البنى التحتية التي أوجدها الأوائل لليبرالية، وما انتهى إليه راولز في التنظير لمفهوم الليبرالية. ويعتقد سن أن المنظرين الأوائل وراولز ركّزوا على المؤسسات الأساسية التي من شأنها إرساء العدالة الاجتماعية، معتبراً أن عدم النظر إلى العدالة على مستوى الطبقات السفلى للمجتمع، وعدم دراسة عوامل غياب العدالة في أوساط هذه الطبقات، أحد أهم الأسباب فيما يعانيه العالم اليوم من غياب العدالة؛ لذلك طرح سن ما أسماه (البنائية التحتية) كبديل لنظرية راولز (المؤسسية المافوقية).

ويرى سن أن الانهك في التنظير للمؤسسات في مجتمعات العالم الثالث لا يُمثّل أولوية، إذ إن هذه المؤسسات جزء من الظلم الذي تمارسه ضد المجتمعات، وتُمثّل شكلاً من مشكلة انعدام العدالة. ويتبنّى سن بشكل غير مباشر آراء هابرماس في العمل على بناء الديمقراطية التوافقية، أو ما يُسمّيها الديمقراطية كنقاش عام، مقدّراً أن شياع الديمقراطية التشاورية هو أحد أهم الطرق لتحقيق العدالة. «حتى تبلغ الديمقراطية والعدالة مكانة عالمية بفضل النقاش العام وفعل التواصل، حيث يمكن أن يفهم أفكارها القاصي والداني، ويمكن أن تُلهم الأعمال العملية، وتؤثّر فيها عبر الحدود. وإذا أمكن تقييم متطلبات العدالة بالاستعانة بالنقاش العام وحسب، عندئذ تكون الصلة حميمة بين العدالة والديمقراطية بها

(٤٦) انظر: موسوعة الويكيبيديا الحرة، مادة أمارتيا سن.

(٤٧) صلاح سلسيل، نحو اقتصاد إنساني: أمارتيا سن ناقد الرأسمالية الأخلاقية، ١٧/ ٣/ ٢٠١٨:

<https://manshoor.com/society/amartya-sen-economics-morality/>

لهما من سمات منطقية»^(٤٨).

إجمالاً يمكن القول: إن حجر الزاوية فيما طرحه سن كبديل لنظرية راولز، هو إعادة الروابط الأخلاقية للاقتصاد، وذلك بالتشديد على عدم الفصل بين الممارسات الأخلاقية والمعاملات المالية، كونها تمثل ذات وحدة مترابطة ومتكاملة^(٤٩).

□ خاتمة

تمثل العدالة للبشرية مطلباً ملحاً تساعد في استقرار النظام الاجتماعي وضمان توزيع الثروات، ولبلوغ الإنسان السعادة، وتحقيق الاستقرار. في ظل الظلم أو الطغيان الذي يستفحل اليوم، ويعد انعدام العدالة مؤشراً لاعتلال المجتمعات البشرية التي من سمتها التخلف المادي أو التراجع المعنوي.

وما تشهده الإنسانية اليوم في ظل طغيان الليبرالية النفعية وتداعياتها، يدفع بإلحاح إلى إيجاد الخلاص، والتأكيد على ضرورة السعي الحثيث لاجتراح الحلول وتهيئة البيئة الملائمة لتحقيق العدالة. لقد أضحي واضحاً من خلال النقاش الذي أثير حول ما تركه راولز من تراث علمي. إن البحث لإيجاد صيغة تضمن العدالة أمر بعيد المنال، لا سيما في ظل ما تتركه الليبرالية من مضاعفات على حياة الإنسان.

إن المطلب الملح الذي أثاره بعض الباحثين في نقاشهم من أجل نظام يضمن عدالة التوزيع، هو أهمية النظر إلى البعد المعنوي والأخلاقي في أي نظام يقدم لتحقيق العدالة، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الاقتصادي أمارتيا سن مطالباً بضرورة إعادة دمج البعد الأخلاقي في النظام الاقتصادي العالمي.

علمًا أن الإشكالية كما تبدو من دراسة نظرية راولز في العدالة، لا تكمن في الآليات وابتكار أدوات تنفيذ العدالة وخططها التطبيقية، بل يرجع بالأساس إلى المنظومة الفكرية التي تُشكّل البنية التحتية للتنظير لمفهوم العدالة وفهم أبعادها الإنسانية.

كما أن المشكلة التي تجلّت واضحة من خلال دراستنا لنظرية راولز، هي أن العدالة باعتبارها إنصافاً لم تستطع أن تتباعد كثيراً عن مظلة ما أسسه المنظرين الأوائل لليبرالية. وهنا

(٤٨) شرود عتيقه، ما بعد نظرية العدالة عند رولز، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد ٩، ٨/٦ / ٢٠١٢م، ص ٢٩٩-٣١٩.

(٤٩) صلاح سلسبيل، نحو اقتصاد إنساني: أمارتيا سن ناقد الرأسمالية الأخلاقي، ١٧/٣/٢٠١٨: <https://manshoor.com/society/amartya-sen-economics-morality/>

تكمُن علتها في التنظير اللاواقعي.

يُضاف إلى ذلك فإن المحاولات الراهنة لإيجاد نظام عدالة بديل بحاجة إلى ضرورة فهم الطبيعة البشرية عبر ما تطرحه الأديان، وخصوصاً تلك التي تستند إلى قيم الوحي كبعد آخر لم تتناوله من قبل. فالجانب القيمي الذي تستند إليه الأديان في تكامل الإنسان لبلوغ السعادة أمر يستحق النظر فيه، والسعي لدمجه في الفهم، خصوصاً بالنسبة إلى النظريات الجديدة التي تحاول البحث عن منظومة إنسانية عادلة.

وهناك أمر ملحّ آخر أضحي اليوم ضرورة قصوى، ويقع على عاتق الأديان، وخصوصاً الإسلام لما يحمل من مشروع شمولي وعالمي، يكمن في ضرورة المشاركة الفاعلة في تقديم أطروحات لتُشكّل منبعاً وإلهاماً يُعين الباحثين والفلاسفة في إيجاد الطريق نحو السُّبُل والصراطات الأنجع لمنظومة العدالة.

ولحين ذلك تبقى نظرية راولز في العدالة بوصفها إنصافاً نظرية مثيرة للنظر والتساؤلات عند العلماء والفلاسفة المتصدّين لأزمة العدالة في العالم.

جلال آل أحمد

وفكرة الابتلاء بالتغرب

زكي الميلاد

- ١ -

تحولات ومفارقات

مثّل جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩م) تجربة أدبية وفكرية مهمّة ومؤثّرة في تاريخ تطور الأدب والفكر المعاصرين في إيران. تجربة أدبية توقّف عندها، والتفت إليها كل من اقترب أو تعرف أو درس تاريخ تطور الأدب المعاصر في إيران، وتحديدًا في ميادين القصة القصيرة والرواية والعمل النقدي، وهي الميادين التي عُرف بها آل أحمد، وبرع فيها كتابةً ونثرًا، إبداعًا ونقدًا.

والناظرون لآل أحمد من هذه الناحية، أدباء ونُقّاد، إيرانيين وغير إيرانيين، وجدوا في تجربته تميّزًا وإبداعًا، خصوصًا في نواحي اللغة والبيان والسرد والوصف والأسلوب، إلى جانب الجرأة والشجاعة في التعبير عن الرأي، وهي النواحي التي نالت تقديرًا من النُقّاد، وإعجابًا ومتابعة من جيل الأدباء الشباب المعاصرين له، ومن الذين جاؤوا بعده.

ومن الناحية الفكرية مثّل آل أحمد تجربة اتّسمت بالإثارة والدهشة،

وذلك من جهة تحولاتها العاصفة وتقلباتها الدراماتيكية، ومن جهة تغير طباعها وتبدل مسالكها المتباعدة والمتغيرة. فقد عُرف آل أحمد بتنقلاته وعبوره بين الأيديولوجيات التي عايشها واختبرها وفارقها، ابتداء من الماركسية التي اعتنقها فكرياً وسياسياً في مرحلة، إلى الاشتراكية بحثاً عن العدالة الاجتماعية في مرحلة أخرى، إلى الوجودية بحثاً عن كينونة الإنسان، وانتهاء بالعودة إلى الدين، وهي المرحلة التي ختم بها حياته الفكرية.

وعن هذه المرحلة الأخيرة في تجربة آل أحمد، والتي جاءت بعد عبوره واختباره للأيديولوجيات، كتبت زوجته الأدبية الإيرانية الدكتورة سيمين دانشور (١٩٢١ - ٢٠١٢)، معتبرة أن آل أحمد إذا كان قد انجّه إلى الدين «فقد انجّه عن وعي وبصيرة، لأنه اختبر قبل ذلك الماركسية والاشتراكية، وإلى حد ما الوجودية، وكانت عودته النسبية إلى الدين، طريقاً للتحرر من الإمبريالية، وصيانة للهوية الوطنية، وسبيلاً إلى الشرف الإنساني، والتراحم، والعدالة، والمنطق، والتقوى... كان جلال يحمل هم هذا الدين»^(١).

وفي نطاق هذه التجربة الفكرية لآل أحمد، هناك بعض المفارقات التي تضفي على هذه التجربة سمة الإثارة والدهشة.

من هذه المفارقات، ما حدث لآل أحمد من تحولات تتصل بوجهة المصير والمستقبل في سيرته بين البداية والنهاية، فلو أنه أخذ برأي والده، والتزم به في مرحلة ما بعد التعليم الابتدائي، لكان المصير والمستقبل الذي ينتظره أن يصبح رجلاً عادياً حاله كحال غيره من الناس العاديين، لا شهرة له ولا ذكر في عالم الأدب والفكر، لكنه غير هذا المسار بإرادته، وشق لنفسه طريقاً صعباً أوصله إلى ما وصل إليه لاحقاً، مكتسباً شهرة واسعة، بقيت ممتدة في عالم الأدب والفكر.

يذكر في سيرته أنه عندما أكمل دراسة المرحلة الابتدائية في التعليم النظامي، ونتيجة لظروف معيشية خاصة وصعبة مرّت بها أسرته آنذاك، وبحكم قناعات وتقديرات فكرية معينة، قرّر والده منعه من مواصلة المراحل اللاحقة في التعليم، ودفع به مبكراً نحو سوق العمل، ليكون سنداً له في تأمين احتياجات الأسرة، وعلى أمل أن يصبح خليفة لو والده في مهنة العمل.

ومع أن آل أحمد استجاب لرغبة والده، وتوقّف عن الدراسة في الفترة النهارية، إلّا أنه التحق بالدراسة في الفترة المسائية، من دون معرفة والده، الذي كان يُبدي تحفظاً فكرياً

(١) جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، قم: مؤسسة الأعراف للنشر، ٢٠٠٠م، ص ١٠، نقلاً عن: سيمين دانشور، غروب جلال، قم: نشر خرم، ١٩٩٢م، ص ٢٤، ص ٢١.

وأخلاقياً على التعليم الحكومي السائد آنذاك، ويرى فيه -حسب منظوره- أنه يُمثّل بيئة تعرض الطلاب والشباب إلى الانحراف والابتعاد عن الدين والالتزام الديني، مع ذلك فقد واصل آل أحمد دراسته، وأكمل المرحلة الإعدادية في إحدى أشهر مدارس طهران، وهي مدرسة دار الفنون، وبقي على عمله اليدوي نهاراً في سوق العمل التزاماً برغبة والده.

هذا القرار الذي اتَّخذه آل أحمد بمواصلة الدراسة، والاستمرار في التعليم، وبخلاف رغبة والده، هو الذي غيّر مصيره ومستقبله، وقاده إلى ما انتهى إليه من مصير، وأصبح تالياً من أعلام الأدب والفكر في تاريخ إيران الحديث والمعاصر.

ومن المفارقات المثيرة كذلك في التجربة الفكرية لآل أحمد، حالة الانقلاب الجذري في مسار هذه التجربة، فبعد أن كان المصير الذي ينتظر آل أحمد في بواكير تجربته أن يصبح شخصاً متممياً إلى شريحة رجال الدين، ومنتسباً من الناحية العلمية إلى ما يعرف بالحوزات الدينية، أو المعاهد والجامعات الدينية، التي تتخذ من الدراسات الإسلامية حقلاً دراسياً أساسياً في البناء والتكوين والتأهيل، تحوّل به المصير إلى أن يكون معتقاً الماركسية، ومنتسباً إلى الحزب الشيوعي الإيراني المعروف بحزب توده، ويُعرف كأحد رجالات الفكر الماركسي في طور من أطوار حياته الفكرية في إيران.

وعن هذه الجهة يذكر في سيرته، أنه عندما بلغ سن العشرين من عمره، أرسله والده إلى دراسة العلوم الدينية في مدينة النجف العراقية، ملتحقاً بأخيه رجل الدين السيد محمد تقي، المقيم هناك لدراسة العلوم الدينية، لكن آل أحمد لم يستطع البقاء، ولا التكيف مع طبيعة البيئة التعليمية والاجتماعية الحوزوية، وشعر بحالة من الغربة وعدم الانسجام مع النظام التقليدي السائد والراسخ في طريقة الدراسة والتعليم الديني.

وخلال فترة قصيرة، قدَّرها البعض ما بين شهر إلى ثلاثة أشهر، قرَّر آل أحمد مغادرة النجف، والتوقّف كلياً عن دراسة العلوم الدينية، وكان في رغبته السفر من النجف إلى بيروت والالتحاق بالجامعة الأمريكية هناك، لكنه لم يتمكّن فعاد إلى طهران، وبدأ التغيُّر يطرأ على مسار تجربته الفكرية، وانتهى به المطاف إلى اعتناق الماركسية كاختيار أيديولوجي، والانتساب إلى الحزب الشيوعي كمسار سياسي.

ومن المفارقات المثيرة -أيضاً- في التجربة الفكرية لآل أحمد، أطوار العلاقة وتحوُّلاتها تجاه الدين، فقد مرَّت هذه العلاقة بثلاثة أطوار، في الطور الأول كان آل أحمد قريباً من الدين، وذلك بتأثير واضح من البيئة الأسرية التي عُرفت بالتدين والالتزام الديني، فوالده كان رجل دين يلبس الزي الديني، وينهض بوظائف رجل الدين على الصعيدين الديني

والاجتماعي، وكاد في هذا الطور أن يلتحق بسلك رجال الدين حين أرسله والده إلى مدينة النجف جنوب العراق، مركز دراسة العلوم الدينية عند علماء الإمامية.

وفي الطور الثاني ابتعد آل أحمد عن الدين، وانقلب عليه بصورة جذرية، وأعلن انشقاقه من الوسط الديني، ملتزمًا بالماركسية نهجًا وسلوكًا فكريًا وسياسيًا، وكان لكتابات الكاتب الإيراني أحمد كسروي (١٨٩٠ - ١٩٤٥ م)، المناهضة بشدة للفكر الديني، تأثيرٌ في هذا التحول الفكري والديني عند آل أحمد، إلى جانب تأثره بكتابات أخرى إيرانية وأجنبية.

وفي الطور الثالث اقترب آل أحمد مرة أخرى من الدين، مسجلًا بهذا الموقف علامة فارقة في تاريخ تطوُّر تجربته الفكرية، مشكِّلًا حالةً ظلت وما زالت تلفت الانتباه بشدة، ميَّزته من هذه الجهة، وفارقت بينه وبين آخرين.

هذه الحالة أطلق عليها البعض وصفًا دالًّا ومقصودًا، متحدِّدًا في عبارة «توبة المثقَّف الإيراني»، وتثبت هذا الوصف وتؤكد بعدما ورد في خطاب لمرشد الجمهورية الإسلامية السيد علي خامنئي^(٢)، الذي قيل عنه أنه كان محبًّا لآل أحمد ومريدًا له في شبابه. وقد شكَّلت هذه الحالة أحد ملامح تاريخ تطوُّر الأدب والفكر الإيراني الحديث والمعاصر.

وحين توقَّف الدكتور علي شريعتي (١٣٥٢ - ١٣٩٧ هـ / ١٩٣٣ - ١٩٧٧ م)، أمام سيرة صديقه آل أحمد وتحولاتها الفكرية، شبَّه عمره بصفة السعي في أعمال فريضة الحج، قائلاً عنه: «أظن أن عمره يشبه السعي، كان كالعطشان الذي يلهث وراء الماء كإسماعيل الظامئ في الصحراء، كان عدوه في الصحراء بمثابة السعي»^(٣).

وجاء هذا التشبيه بالسعي، لأن شريعتي كان يتحدَّث عن نفسه.. مشاعره ووجدانياته في الحج، ولأنه كان يتمنَّى مرافقة آل أحمد إلى الحج سنة ١٩٦٩ م، وتأسَّف شريعتي لأن صديقه انتقل إلى جوار ربه، وذهب وحيدًا إلى الحج، وظلَّت أطياف آل أحمد ترافقه، متحدِّثًا عنه في نص بليغ ونبيل، قائلاً: «إن أطياف آل أحمد ما لبثت ترافقني في كل مكان، كنا نؤدي المناسك معًا، لكن لا أدري لماذا وجدته في السعي أكثر حضورًا من أي مكان آخر. إن أشعة حضوره ظلت ساطعة، كنت أسمع صوت أقدامه، كان يهرول مسرعًا، كنت أتحمس زفير أنفاسه كزفير أنفاس عاشق، كنت أهرول مع مجموع الناس، غير إنني كنت أعانقه حيثما

(٢) محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران جدليات التقليد والتجديد، بيروت: دار الجديد، ٢٠٠١ م، ص ١٠١.

(٣) جلال آل أحمد، قشة في الميقات مشاهدات وانطباعات وهواجس رحلة مثقف إلى الحج، ترجمة: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣ م، ص ٢١. نقلًا عن: علي شريعتي، مجموعة الآثار الكاملة، ج ٦، ص ٨٦.

أذهب، ما انفك يهرول معي، أراه كالصخرة المتدحرجة من جبل الصفا، هكذا اندمج مع البشر»^(٤).

كما أن هذا التشبيه بالسعي جاء لأن آل أحمد في مذكراته اليومية عن حجه سنة ١٩٦٤م، توقّف بشكل لافت أمام منسك السعي، وهذا ما تنبّه إليه شريعتي، وأشار إلى ذلك قائلاً: «لأنه تفاعل في حجه بالسعي أشد من أيّ منسك سواه، هكذا قرأته في رحلته إلى الحج»^(٥).

هذه بعض المفارقات التي أضفت - كما أشرت - سمة الإثارة والدهشة على التجربة الفكرية لآل أحمد، وميّزتها عن غيرها من التجارب الفكرية الأخرى.

- ٢ -

محطات في السيرة

يمكن التوقّف في سيرة جلال آل أحمد أمام ثلاث محطات أساسية، الأولى هي محطة التنشئة والدراسة والتحصيل الدراسي والعلمي، الثانية هي المحطة الحزبية والسياسية، الثالثة هي المحطة الأدبية والفكرية.

بشأن المحطة الأولى، جلال آل أحمد كان اسماً للشهرة عرف به واشتهر، ودوّنه في مؤلفاته وكتابات، واسمه الحقيقي محمد حسين حسيني طالقاني، ولد في العاصمة طهران سنة ١٩٢٣م، وينتسب إلى عائلة متدينة معروفة، مكّونه من تسعة إخوة وأخوات، ويأتي ترتيبه الثاني من البنين.

والده السيد أحمد طالقاني من رجال الدين المعروفين، كان ينشط في المجالين الديني والاجتماعي، وقد عُرف بتحفظاته الشديدة على نظام التعليم الحكومي آنذاك، دفعت به لأن يمنع ولده جلال من مواصلة التعليم بعد إنهاء المرحلة الابتدائية، وطلب منه بدلاً من ذلك التكبُّب في الأعمال الحرة. والتزاماً برغبة والده عمل آل أحمد في تصليح الساعات في فترات النهار، لكنه قرّر ومن دون علم والده إكمال مراحل التعليم، فالتحق في الفترة المسائية بمدرسة دار الفنون، وأتمّ فيها المرحلة الإعدادية.

وأشهر من عُرف في عائلته، ابن عم والده السيد محمود الطالقاني (١٩١١ - ١٩٧٩م)، أحد أبرز قادة ورجالات الثورة الإسلامية، وأصبح بعد انتصار الثورة أول إمام

(٤) جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٢١.

جمعة لمدينة طهران، وقد عُرف بانفتاحه وتواصله مع مختلف الفرقاء المنخرطين في الثورة، كما عُرف بتواصله مع جيل الشباب، وعدّه الشيخ مرتضى المطهري (١٣٤٠ - ١٤٠٠ هـ/ ١٩١٩ - ١٩٧٩ م)، أحد أكثر رجالات الدين المعاصرين الذين قرَّبوا الشباب إلى الدين والإسلام في إيران قبل الثورة. وكانت تربطه علاقة وطيدة بالدكتور علي شريعتي، ومحجِّاً لقريبه جلال آل أحمد الشاب.

من الانعطافات المهمّة التي تُذكر في سيرة آل أحمد، إنه عندما بلغ سن العشرين أرسله والده إلى دراسة العلوم الدينية في مدينة النجف العراقية، ملتحقاً بأخيه هناك السيد محمد تقي، لكنه وجد نفسه في بيئة تعليمية واجتماعية لا يقوى على الانسجام والتكيّف معها، وسرعان ما ضاق ذرعاً، وبعد فترة قصيرة تراوحت ما بين شهر إلى ثلاثة أشهر، حزم أمره وقرَّر مغادرة النجف، تاركاً تحصيل العلوم الدينية، منعطفاً في سيرته عن هذا الدرب، وكان في رغبته الذهاب من النجف إلى بيروت بقصد الالتحاق بالجامعة الأمريكية هناك، لكنه لم يتمكن من ذلك، فرجع عائداً إلى طهران.

وبعد عودته واصل تعليمه العالي في طهران، فالتحق بالمعهد العالي لإعداد المعلمين، وتخرَّج فيه سنة ١٩٤٦ م، وتابع تعليمه فحصل على شهادة الماجستير في الأدب الفارسي من جامعة طهران، وكان موضوع رسالته حول قصة ألف ليلة وليلة، وبعدها بدأ بإعداد رسالة الدكتوراه في جامعة طهران أيضاً، إلّا أنه ترك الجامعة بشكل مفاجئ قبيل مناقشة أطروحته^(٦).

المحطة الثانية: في هذه المحطة يمكن الحديث عن ثلاثة أنماط من التجارب التي قلبت سيرة آل أحمد، وانعطفت بمسلكياته الفكرية والسياسية. امتدَّت هذه المحطة من الناحية الزمنية واستغرقت ما يقارب عقداً من الزمان، تحدَّدت في الفترة ما بين (١٩٤٤ - ١٩٥٣ م).

هذه الأنماط الثلاثة من التجارب تمثَّلت بهذا النحو:

النمط الأول: وتمثَّل في تجربة الانضمام إلى الحزب الشيوعي الإيراني (توده) سنة ١٩٤٤ م، الحدث الذي قلب سيرة آل أحمد بصورة جذرية من الناحيتين الفكرية والسياسية. وعن هذا الشأن يذكر في سيرته: أنه خلال سنوات قليلة تغيَّرت وضعيته التصاعدية في الحزب، وارتقى إلى مناصب عليا، وأصبح مشرفاً على النشاط الإعلامي والثقافي في الحزب.

وبعد ثلاث سنوات انشق آل أحمد من الحزب مع مجموع تزعَّمها خليل ملكي، وذلك بسبب خلافات داخلية، قيل: إن لها علاقة بتراجع الديمقراطية الداخلية، وتبعية الحزب

(٦) محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ١٠٠.

لمواقف الحزب الشيوعي في موسكو وسياساته، بالشكل الذي كان يُؤثّر على استقلالية الحزب. ومن شدّة تأثير هذا الانشقاق، تحدّثت عنه إذاعة موسكو، ونعتت هذه المجموعة المنشقة بالخونة، متهمّة عليهم.

النمط الثاني: في سنة ١٩٥١م انضمّ آل أحمد إلى حزب كادحي الشعب الإيراني، الذي أسّسه خليل ملكي مع آخرين، لكن هذا الحزب سرعان ما فشل وتلاشى.

النمط الثالث: مع كل التجارب السابقة بقي آل أحمد على علاقته مع خليل ملكي، الذي دخل معه في تجربة ثالثة، بتأسيس حزب من نمط جديد يُعنى بقضايا ومشكلات التنمية والتخلف في العالم الثالث، حمل اسم حزب القوة الثالثة.

وبحكم هذا الاهتمام عند آل أحمد بقضايا العالم الثالث، صنّفه الدكتور علي شريعتي إلى جانب أولئك الشخصيات التي وصفها بالبارزة في الحركة الفكرية العالمية، وعدّه من القادة المعادين للاستعمار في العالم الثالث، واعتبرهم أول من طرحوا شعار العودة إلى الذات، وهم إلى جانب جلال آل أحمد في إيران، إيمّا سيزار وفرانز فانون (١٩٢٥ - ١٩٦١م) في أمريكا اللاتينية، وجوليوس نيريري (١٩٢٢ - ١٩٩٩م)، وجومو كينياتا (١٨٩٤ - ١٩٧٨م)، وليوبولد سيذار سنجور (١٩٠٦ - ٢٠٠١م) وكاتب ياسين في إفريقيا^(٧).

المحطة الثالثة: بعد الانقلاب العسكري على حكومة الدكتور محمد مصدق (١٨٨٢ - ١٩٦٧م)، الذي أمّم لأول مرة صناعة النفط في إيران، بعد أن كان البريطانيون يسيطرون على هذه الصناعة منذ سنة ١٩١٣م، الخطوة التي أثارت غضب الغرب، وتحديداً البريطانيين والأمريكيين، فعملوا على إسقاط حكومته الوطنية سنة ١٩٥٣م، ثمّ بعدها سجن مصدق ثلاث سنوات، وبعد السجن بقي رهن الإقامة الجبرية حتى وفاته سنة ١٩٦٧م.

هذا الحدث كان فاصلاً في تاريخ إيران السياسي المعاصر، وعدّ من الأسباب التي حرّكت فيما بعد رياح التغيير نحو الثورة التي انتصرت سنة ١٩٧٩م. بعد هذا الانقلاب قرّر آل أحمد الانسحاب من الحياة السياسية، تشاوّمًا على ما يبدو وإحباطًا، متّجّها نحو مناشطة الأدبية والثقافية، ومتفرّغًا لها كلياً، إلى جانب عمله في التدريس.

تقسّم أعمال آل أحمد الأدبية والفكرية إلى أربعة أقسام، تنتمي إلى أربعة فنون هي: القصة والرواية، الكتابة والنقد، المشاهدات والرحلات، الترجمات، وهذه الأعمال بهذا التصنيف، وبحسب متابعتها الزمني في النشر، يمكن عرضها بهذا النحو:

(٧) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتاء، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م، ص ٨٠.

أولاً: القصة والرواية

عُرف آل أحمد في بواكير تجربته الأدبية في ميدان القصة القصيرة، ثم في ميدان الرواية، وفي هذين النطاقين نشر الأعمال الآتية:

- ١- ديد وبازديد (الزيارات المتبادلة)، مجموعة قصصية صدرت سنة ١٩٤٥ م.
- ٢- ازرنجي كه مي بريم (عن الهم الذي نعاني)، مجموعة قصصية ثانية صدرت سنة ١٩٤٧ م.
- ٣- سه تار، (الجيتار)، مجموعة قصصية ثالثة صدرت سنة ١٩٤٩ م.
- ٤- زن زيادي (المرأة الزائدة)، مجموعة قصصية رابعة صدرت سنة ١٩٥٢ م.
- ٥- سركدشت كندوها (قصة الخلايا أو قصة خلايا النحل)، رواية صدرت سنة ١٩٥٩ م.
- ٦- مدير مدرسه (مدير المدرسة أو ناظر المدرسة)، رواية صدرت سنة ١٩٥٩ م.
- ٧- نون والقلم، رواية ثالثة صدرت سنة ١٩٦١ م، ترجمت إلى العربية وصدرت سنة ١٩٩٩ م عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ضمن أعمال المشروع القومي للترجمة، قامت بالترجمة الدكتورة ماجدة العناني.
- ٨- نفرين زمين (لعنة الأرض)، رواية رابعة صدرت سنة ١٩٦٨ م.
- ٩- بنج داستان (خمس قصص)، صدرت بعد رحيله سنة ١٩٧١ م.
- ١٠- سنكي بر كوري (حجارة على قبر)، رواية صدرت بعد رحيله أيضاً سنة ١٩٨١ م.

ثانياً: الكتابة والنقد

في هذا النطاق نشر آل أحمد الأعمال الآتية:

- ١- هفت مقاله (سبع مقالات)، صدر سنة ١٩٥٤ م.
- ٢- سه مقاله ديكر (ثلاث مقالات أخرى)، صدر سنة ١٩٦٢ م.
- ٣- غرب زدكي، الابتلاء بالتغرب، صدر سنة ١٩٦٢ م، ترجم إلى العربية وصدر في طبعين، الطبعة الأولى ترجمها الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا وحملت عنوان: (الابتلاء بالتغرب) صدرت سنة ١٩٩٩ م، عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ضمن أعمال المشروع القومي للترجمة. الطبعة الثانية ترجمها الباحث العراقي حيدر نجف، وحملت عنوان: (نزعة التغريب) صدرت سنة ٢٠٠٠ م، في مدينة قم الإيرانية، ضمن سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.

- ٤- ملف السنوات الثلاثة، صدر سنة ١٩٦٢ م.
- ٥- ارزيابي شتابزده (التقييم المتسرع)، صدر سنة ١٩٦٣ م.
- ٦- درخدمت وخیانت روشنفکران، (المستنيرون.. خدمات وخیانات)، نشر على نطاق محدود جداً في بداية سنة ١٩٦٥ م، ثم نشر فصلين منه في مجلة (جهان نو) -العالم الجديد- التي كان يصدرها صديقه الأديب المعروف رضا براهنی، وصدر بنصه الكامل سنة ١٩٧٧ م، أي بعد وفاة آل أحمد بثماني سنوات^(٨).
- ترجم هذا الكتاب إلى العربية وصدر سنة ٢٠٠٠ م، قام بالترجمة العراقي حيدر نجف، نشر ضمن سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.
- وصدرت له ترجمة ثانية بعنوان: (المستنيرون.. خدمة وخیانة)، أنجزتها سلوى عباس أبو غزال، صدرت سنة ٢٠٠٥ م، عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ضمن المشروع القومي للترجمة.
- ٧- بئر وحفیرتان، صدر سنة ١٩٧٨ م.

ثالثاً: المشاهدات والرحلات

وثق آل أحمد سفراته ورحلاته الداخلية والخارجية في مذكرات يومية، نُشر بعضها في حياته، وبعضها الآخر نُشر بعد رحليه، وهذا القسم الثاني قام بجمعه وترتيبه للنشر شقيقه شمس آل أحمد الذي تولى نشر هذه الأعمال ومتابعتها من طريق دار نشر يملكها هي دار رواق.

في سفراته الداخلية قصد آل أحمد بعض الأماكن البعيدة والفقيرة في إيران، وحاول تسجيل وتوثيق طبيعة حياة الناس هناك، ناظراً إلى قضاياهم ومشكلاتهم، أفكارهم وثقافتهم، وساعياً إلى معاشيتهم والاحتكاك بهم، ومتلمساً معاناتهم وحاجاتهم، في خطوة تكشف عن محاولته في التقرب من الناس، ونقل صوتهم.

ومن هذه الجهة، قدّم آل أحمد صورة نموذجية وأخلاقية عن المثقف وعن الأديب وعن الناقد الذي يتواضع إلى الناس ولا يتعالى عليهم، ويتواصل مع الناس ولا ينقطع عنهم، ويذهب إليهم ويستمع لهم، ويختار الفقراء والضعفاء من الناس ويتفاعل معهم، ممّا أكسبه صفة المثقف الملتزم.

وفي هذا النطاق نشر آل أحمد ثلاثة أعمال هي:

- ١- أورازان، صدر سنة ١٩٥٤ م.

(٨) جلال آل أحمد، نزعة التغريب، مصدر سابق، ص ٦.

- ٢- تات نشين هاي بلوك زهرا (فقراء بلوك زهرا)، صدر سنة ١٩٥٨ م.
 ٣- جزيرة خارك در يتيم خليج فارس، (جزيرة خارك.. درة الخليج اليتيمة)، صدر سنة ١٩٦٠ م.

وعن رحلاته وسفاراته الخارجية، وثَّق آل أحمد ونشرت له في حياته وبعد رحيله، الأعمال الآتية:

١- خسي در ميقات، (قشة في الميقات)، كتاب وثَّق فيه آل أحمد يوميات رحلته إلى الحج سنة ١٩٦٤ م، وصدر الكتاب كما دَوَّنه سنة ١٩٦٦ م، ونال إعجاب الكثيرين ومنهم صديقه الدكتور علي شريعتي وآخرون، وهناك من اعتبره أنه من أمتن كتب الرحلات في الأدب الفارسي^(٩).

وأظن أن هذا الرأي فيه قدر من المبالغة، أقول هذا الكلام حسب مطالعتي للكتاب في ترجمته العربية، وليس حسب أصله في الفارسية.

ترجم الكتاب حيدر نجف، وصدر عن دار الهادي في بيروت سنة ٢٠٠٣ م.

٢- سفر به ولايت عزراييل (السفر إلى ولاية عزرائيل)، في سنة ١٩٦٣ م سافر آل أحمد إلى فلسطين المحتلة، ودامت سفرته ما يقارب أسبوعين، وبعد عودته نشر أجزاء منها في مجلة شهرية سنة ١٩٦٤ م، وأجزاء أخرى في مجلة أسبوعية سنة ١٩٦٧ م، ونشرت رحلته كاملة في كتاب سنة ١٩٨٥ م.

ويبدو أن هذه الرحلة إلى فلسطين المحتلة، أثارت جدلاً وتحفظاً في الوسط الديني في إيران آنذاك، كشف عن ذلك الرسالة التي كتبها السيد علي خامنئي سنة ١٩٨٠ م قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية، بناء على طلب من دار رواق، ونشرت مع الكتاب.

جاء في الرسالة: «مع الشكر لدار رواق، أولاً لإحيائها اسم جلال آل أحمد، وكشف أستار الغربة عن رجل كشف يوماً ما أستار الغربة عن تيار التنوّر الجماهيري الأصيل، وثانياً لطلبكم رأيي بعد أن قضيت أفضل سنوات شبابي محباً ومريداً لجلال آل قلم... لا أتذكر تحديداً آية مقالة أو كتاب عرّفني جلالاً، «نزعة التغريب» و«الأيدي القدرة» كانت من أقدم كتبه التي شاهدتها واقتنيتها. لكن معرفتي الأعظم كانت بواسطة وبركة مقالة «ولاية عزرائيل» التي أثارت عتابي وعتاب الكثير من الشباب الطموح آنذاك. جئت إلى طهران - لا خصيصاً لهذا الأمر - واتصلت به تليفونياً وعاتبته عتاب المريدين.. ورغم أنه لم

(٩) جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ص ١٢.

يرد عليَّ بجواب صحيح، لكن شيئاً من إعجابي لم ينقص.. وبقيت تلك المحادثة التليفونية ذكرى عامرة في نفسي.. في النقاش الذي دار بيننا كان يتجلى الذكاء وسرعة البديهة والصفاء والإخلاص من رجل كان يقف يومها على قمة الأدب المقاوم»^(١٠).

وتعدُّ هذه الرسالة من الوثائق المهمة، التي تكشف وتؤكد مدى حضور وتأثير آل أحمد في ساحة جيل الشباب الإيراني آنذاك، بما في ذلك الشباب المتدين.

٣- سفر روس (رحلة روسيا)، في هذا الكتاب وثق آل أحمد رحلته إلى الاتحاد السوفييتي سنة ١٩٦٤م مشاركاً في مؤتمر حول علم الإنسان، صدر الكتاب سنة ١٩٩٣م. إلى جانب هذه الرحلات التي صدرت في مؤلفات توثيقية، كانت هناك -أيضاً- سفرات أخرى لآل أحمد وثقها في مذكرات لكنها لم تُنشر في مؤلفات.

من هذه السفرات، سفرته إلى أوروبا بين سنتي ١٩٦٢ - ١٩٦٣م، استغرقت أربعة شهور، زار خلالها مُدنًا في فرنسا وسويسرا وألمانيا وهولندا وبريطانيا، وقد وثق هذه السفرة في ١٥٥ صفحة من المذكرات اليومية، وكان يُعدُّها للطباعة لكنه تُوِّفِّي ولم تُنشر.

وفي سنة ١٩٦٥م سافر آل أحمد إلى الولايات المتحدة الأمريكية بدعوة من جامعة هارفارد، ووثق في هذه السفرة ١٨١ صفحة من المذكرات اليومية، وبعد عودته نشر أجزاء منها في مجلة جهان نو (العالم الجديد)، وأجزاء أخرى ضمَّها في كتاب (ملف السنوات الثلاث)، لكن هذه المذكرات لم تُنشر في كتاب مستقل^(١١).

رابعاً: الترجمات

الفن الرابع الذي عُرف به آل أحمد وأسهم فيه عطاءً ونتاجاً، هو فن الترجمة، والأعمال التي ترجمها تتعلق بمجالات اهتمامه، وتتصل تحديداً بثلاثة مجالات هي: الرواية وأدب المسرح والرحلات، ويغلب عليها كما هو واضح الطابع النقدي، والبعد الإنساني، وقد ترجمها من اللغة الفرنسية، وتنتمي إلى الأدب الفرنسي، ما عدا واحدة ترجمت من اللغة الألمانية بالتعاون مع صديق له.

وهذه الأعمال المترجمة بحسب تتابعها في النشر هي:

١ - الغريب، رواية الروائي والكاتب المسرحي الفرنسي ألبر كامو، ترجمها آل أحمد

(١٠) جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ١١. نقلاً عن: جلال آل أحمد، السفر إلى ولاية عزرائيل، طهران: انتشارات رواق، ١٩٨٥م، ص ٣٥.

(١١) جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ١١-١٢.

- بالتعاون مع الدكتور أصغر خبره زاده، صدرت سنة ١٩٤٩ م.
- ٢- سوء التفاهم، مسرحية للكاتب المسرحي الفرنسي ألير كامو، صدرت مترجمة سنة ١٩٥٠ م.
- ٣- الأيدي القذرة، مسرحية للأديب الفرنسي جان بول سارتر، صدرت سنة ١٩٥٢ م.
- ٤- العودة من الاتحاد السوفيتي، للكاتب الفرنسي أندريه جيد، صدر سنة ١٩٥٤ م.
- ٥- موائد الأرض، للكاتب الفرنسي أندريه جيد، ترجمت بالتعاون مع برويز داريوش، وصدرت سنة ١٩٥٥ م.
- ٦- وحيد القرن، مسرحية للكاتب الفرنسي أوجين يونسكو، صدرت سنة ١٩٦٦ م.
- ٧- اجتياز الخط، رواية للروائي الألماني أرنست يونغر، ترجمت بالتعاون مع الدكتور محمود هومن، صدرت سنة ١٩٦٧ م.
- ٨- الجوع والعطش، مسرحية للكاتب الفرنسي أوجين يونسكو، ترجمت بالتعاون مع منوچهر هزار خاني، صدرت سنة ١٩٧٢ م.
- ٩- الأربعون ببغاء، ترجمت بالتعاون مع زوجته سيمين دانشور، صدرت سنة ١٩٧٢ م.

هذه المؤلفات والأعمال ظلت موضع اهتمام ومتابعة في حياة المؤلف، وبعد رحيله، وما زالت تحظى بالمتابعة إلى اليوم، تُتابع من الكتاب والنقاد، ومن شريحة واسعة من الجمهور الإيراني. ويذكر في هذا الشأن أن مؤلفات آل أحمد إلى جانب مؤلفات الدكتور علي شريعتي كان تدرج في نطاق المؤلفات الأكثر مبيعاً وتداولاً خلال عقد السبعينات الذي سبق انتصار الثورة الإسلامية هناك^(١٢).

وما زالت هذه المؤلفات والأعمال تُتابع ويُعاد نشرها إلى اليوم، فقد تولّى شقيقه شمس آل أحمد نشر هذه المؤلفات، والعناية بها، من خلال دار رواق التي يُشرف عليها. كما أن العديد من هذه المؤلفات تُرجمت إلى اللغة الإنجليزية، لكن القليل منها تُرجم إلى اللغة العربية، وجاءت هذه الترجمات إلى العربية متأخرة جداً، بعد ما يقارب ثلاثة عقود على رحيل آل أحمد.

وكما عُرف آل أحمد بسيرته وأعماله، عُرف -أيضاً- لاحقاً بزوجه الأديبة والروائية المعروفة الدكتورة سيمين دانشور (١٩٢١ - ٢٠١٢م)، التي قيل: إنه تعرّف إليها بمحض الصدفة، في رحلة بالحافلة من طهران إلى مدينتها شيراز مركز محافظة فارس، الواقعة جنوب

(١٢) جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٩.

إيران. وحسب رواية أخرى في رحلة من أصفهان إلى طهران، واقرن بها زوجة له سنة ١٩٤٩ م. وتعدّ الدكتورة دانشور من رائدات الأدب النسائي في إيران، فقد أصدرت مجموعتها القصصية الأولى سنة ١٩٤٨ م وهي في سنّ السابعة والعشرين، بعنوان (النار الراكدة)، أو (النار الخامدة)، أو (النار المطفأة)، بحسب اختلاف الترجمات، وعُدّت هذه أول مجموعة قصصية صدرت لامرأة في إيران، كما أنها كانت أول رئيسة لاتحاد الكتّاب الإيرانيين، ومن أبرز الفاعلين في تأسيسه.

اشتهرت الدكتورة دانشور بروايتها (ساوشون) التي نشرت سنة ١٩٦٩ م، بعد أشهر قليلة من رحيل زوجها آل أحمد، وترجمت هذه الرواية إلى سبعة عشر لغة عالمية، وهناك من الإيرانيين من اعتبرها أنها من روائع الأدب الروائي الإيراني في القرن العشرين، طبعت أكثر من ستة عشرة طبعة، وإلى فترة من الزمن كانت من أكثر الروايات مبيعاً في إيران، وعُدّت أول رواية تكتبها كاتبة إيرانية، ومن منظور نسائي.

وقد عرّفت الدكتورة دانشور بزوها آل أحمد، في كتاب نشرته عنه سنة ١٩٨١ م، بعنوان (غروب جلال)، نال هذا الكتاب إعجاب الإيرانيين وتقديرهم، لكونه مثل نصّاً وجدانياً مؤثراً، شرحت فيه دانشور علاقتها الحميمة معه، وكيف بقيت هذه العلاقة وصمدت مع كل ما مر عليها من معضلات، علماً أنها عاشا معاً من دون التمكن من الإنجاب. واعتُبر هذا الكتاب من أكثر الشهادات الصادقة التي كُتبت عن آل أحمد، وعُدّت من أفضل ما كُتب عنه.

توفي آل أحمد سنة ١٩٦٩ م، في ظل ظروف وصفت بالغامضة، فقد وُجد ميتاً في كوخ بمنطقة ريفية شمال إيران، قيل: إنه بنى معظمه بيده، ودُفن في منقطة ري جنوب طهران، وقد وُضع حجر فوق قبره لم يحمل أي إشارة تدل على هوية صاحب القبر، سوى توقيعه الشخصي على الشاهد، وذلك بناء على رغبته^(١٣).

وحينما توفي آل أحمد كان عمره ستة وأربعين عاماً، وهذا يعني أنه رحل باكراً وهو في عزّ عطائه الأدبي والفكري، وقبل أن يُتمّم مشاريعه الكتابية التي كان يشتغل عليها، ويعمل على تحريرها وتبليغها للطباعة والنشر.

وبعد الثورة الإسلامية تجدد الاهتمام بآل أحمد، وجرى تذّكره وإعادة الاعتبار له، فقد سُمّي باسمه أحد الطرق الرئيسة في العاصمة طهران، وصدر طابع بريدي يحمل اسمه وصورته بصفته أحد الإيرانيين المعروفين في عالم العلوم والأدب والفن، وخُصّصت جائزة

(١٣) محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص ١٠٠.

سنوية باسمه، هي جائزة آل أحمد الأدبية.

ومع هذه الشهرة الواسعة التي نالها آل أحمد في بلده إيران، إلا أنه لم يُعرف في المجال العربي، وما زال إلى اليوم لا يُعرف إلا في نطاق ضيق ومحدود، يكاد ينحصر عند المتخصصين في الأدب الفارسي بشكل خاص، وهكذا عند المهتمين والمتابعين للفكر الإيراني الحديث والمعاصر، بخلاف الحال مع صديقه الدكتور علي شريعتي الذي عُرف باكراً، واشتهر على نطاق واسع في المجال العربي المعاصر.

- ٣ -

الابتلاء بالتغرب

تقدّم جلال آل أحمد في سنة ١٩٦١م بتقرير داخلي، قدّمه لمجلس حكومي يُعنى بشؤون التعليم في إيران، وقد تحفّظ المجلس على هذا التقرير، وامتنع عن نشره، بسبب طابعه النقدي الصريح والصارم، فجرى تداوله على نطاق خاص بين زملاء المؤلف وأصدقائه، الذين أبدوا عليه بعض الملاحظات بقصد التهذيب والتنقيح، وبعد زيادة وحذف قام بها المؤلف، صدر هذا التقرير في كتاب حمل العنوان نفسه غرب زدكي (الابتلاء بالتغرب).

وعند التحضير للطبعة الثانية، أضاف إليها المؤلف بعض الزيادات، لكن الكتاب تمّت مصادرته وهو تحت الطبع، وتعرّضت دار النشر التي قامت بطباعته إلى الإفلاس. وبعد عشرين سنة صدرت ترجمة إنجليزية للكتاب ظهرت سنة ١٩٨٢م، وتأخرت الترجمة العربية ما يزيد على ثلاثة عقود، وصدرت في ترجمتين إحداهما في القاهرة سنة ١٩٩٩م، أنجزها أستاذ ورئيس قسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا (١٩٤٣ - ١٩٩٨م).

والثانية صدرت في مدينة قم الإيرانية سنة ٢٠٠٠م، أنجزها الباحث العراقي حيدر نجف، وصدرت في طبعة ثانية في العام نفسه، من طريق دار الهادي في بيروت.

يعدّ هذا الكتاب من أهم مؤلفات آل أحمد الثرية، وكل من تعرّف إليه تنبّه لهذه الأهمية، وباتت له منزلة تتفوّق على باقي مؤلفاته الأخرى بأقسامها المختلفة. كما أنه من أكثر المؤلفات التي لفتت الانتباه إلى آل أحمد، وعُرِفَت به في داخل إيران وخارجها، وبقي محتفظاً بهذه الأهمية، و متميّزاً على كثير من المؤلفات الأخرى في موضوعه. وقد ظل هذا الكتاب - حسب تقدير بعض الإيرانيين - يحظى بتقدير أجيال عدة من المثقفين الإيرانيين^(١٤).

(١٤) محمد رضا وصفي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ولعل من أكثر النصوص التي كشفت عن أهمية هذا الكتاب وخطورته، النص الذي دوّنه صديقه الناقد الإيراني رضا براهني، معتبراً أن هذا الكتاب كانت «له من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، نفس الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وأنجلز في تحديد مهمة البرولتاريا إزاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «معذبو الأرض» لفرانتز فانون في تعيين ما يجب على الشعوب الإفريقية فعله قبال الاستعمار الأجنبي، إن «نزعة التغريب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الإيرانية الأولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي»^(١٥).

هذا النص توقّف عنده، واستند إليه معظم الذين حاولوا لفت الانتباه إلى أهمية هذا الكتاب وحيويته وخطورته. وتأكيداً لهذه الأهمية فقد اعتبره الباحث حيدر نجف في تقديمه للترجمة العربية، أنه من أهم أعمال آل أحمد على الإطلاق، وكانت له في نظره أصداء واسعة في أوساط المجتمع الإيراني، لا سيما الشريحة الشبابية، ولعب دوراً تغييرياً كبيراً، باتجاه عودة المجتمع إلى الذات، وحقق لنفسه مكانة خاصة في إيران والشرق، واعتبره بعض النقاد أنه أهم رسالة إيرانية نوقشت على المستوى العالمي^(١٦).

وأشار لهذه الأهمية كذلك الدكتور إبراهيم الدسوقي شتاً متحدثاً عن الكتاب قائلاً: «عند الحديث عن الابتلاء بالتغرب، لا يهم أن نتحدث عن بقية أعمال جلال آل أحمد، في حين أن الحديث عن أي عمل من أعماله الأخرى الأدبية والفكرية، لا بد وأن يُفضي بنا إلى الحديث عن «الابتلاء بالتغرب» الذي يقف على قمة وحده ضمن الأعمال الفكرية الإيرانية التي أثارت الجدل، وحوّلت الوجهة، وطرحت قضايا كان لها أقوى الأثر في إقامة صرح الفكر الذي وقف وراء الثورة»^(١٧).

وحين تطرّق الدكتور علي شريعتي إلى اسم آل أحمد في كتابه: (العودة إلى الذات)، الذي ترجمه -أيضاً- الدكتور الدسوقي شتاً، عرّف بآل أحمد في هامش الكتاب، وأشار إلى كتابه: (الابتلاء بالتغرب)، واعتبره أنه من أخطر الكتب التي كتبت عن الغزو الفكري في إيران المعاصرة^(١٨).

(١٥) جلال آل أحمد، قشة في الميقات، مصدر سابق، ص ١٢، نقلاً عن: رضا براهني، كتابة القصة، طهران: أشرفي، ط ٢، ص ٤٥٦.

(١٦) جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ص ١٢.

(١٧) جلال آل أحمد، الابتلاء بالتغرب، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتاً، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩ م، ص ٥.

(١٨) علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٨١.

إلى جانب ذلك، هناك من يرى أن هذا الكتاب غدا في وقته إنجيلاً للمناهضين للغرب من اليساريين والإسلاميين، ومثل الذخيرة الفكرية التي مهّدت للثورة الإيرانية^(١٩).

وفي سياق الكشف عن أهمية هذا الكتاب وحيويته وتأثيره، يمكن الإشارة إلى أمرين هما:

أولاً: جاء هذا الكتاب وأطلق صيحة مدوية في وجه تيار التغريب الزاحف بقوة في داخل المجتمع الإيراني، وعلى الأصعدة كافة، صيحة هي الأقوى من نوعها في ساحة المثقفين الإيرانيين المعاصرين، وقد عبّرت عن يقظة فكرية دعت لمواجهة ما وصفه آل أحمد بالوباء الخطير الذي أخذ يستشري في بنية المجتمع الإيراني، ويعني به وباء التغريب.

وكانت إيران آنذاك من أكثر أقطار العالم الإسلامي بعد تركيا تبنيًا لبرامج وسياسات التحديث السريع على النمط الأوروبي، بقصد ربط المجتمع الإيراني بالغرب والتحديث الغربي، الوضع الذي دفع آل أحمد لأن يدق ناقوس الخطر مُنبِّهاً المجتمع من هذا الوباء المستشري.

وفي الدراسات الإيرانية والغربية التي أجريت لاحقاً لدراسة وتحليل عوامل وأسباب حدوث الثورة هناك، وجد البعض أن فشل برامج وسياسات التحديث السريع كان سبباً راجحاً في حدوث الثورة وانتصارها.

ثانياً: أثار هذا الكتاب إشكالية الهوية في ساحة المجتمع الإيراني، ومثل موقفاً احتجاجياً مناهضاً لتلك البرامج والسياسات التي حاولت العبث بهوية المجتمع الإيراني، وتمزيق هذه الهوية وتدميرها، وإعادة تشكيل هذه الهوية وفق المنظورات الفكرية والاجتماعية للثقافة الغربية، بحثاً عن التقدم الموهوم، والتمدّن الموعود، وسعيًا لقطع المجتمع الإيراني عن جذوره، وتحديدًا جذوره الإسلامية.

في ظل هذا الوضع المصاب بالوباء الثقافي التغريبي، دعا آل أحمد المجتمع الإيراني لأن يتنبّه إلى ذاته، ويتمسك بهويته، ويقاوم التغرّب الذي حلّ عليه وباءً وابتلاءً. وبهذا الموقف يكون آل أحمد قد أسهم في يقظة المجتمع الإيراني نحو هويته، اليقظة التي تركت أثراً في نهضة المجتمع الإيراني نحو الثورة.

(١٩) نزار أغري، سيمين دانشور مؤرخة روائية لتحولات المجتمع الإيراني، صحيفة الحياة، ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٩م.

- ٤ -

التسمية والتاريخ

اختار آل أحمد عنواناً لافتاً لكتابه متوسماً بعنوان: (الابتلاء بالتغرب)، ناحتاً به مصطلحاً حديثاً ومثيراً، سرعان ما أخذ طريقه إلى المجال التداولي في الأدب الفارسي أولاً، ثم في الأدب العربي تالياً، وبقي هذا المصطلح يتواتر ويتردّد إلى اليوم، نتيجة لبلاغته البيانية من جهة، وطبيعته النقدية من جهة أخرى، ولإثارته للدهشة من جهة ثالثة.

ومن شدة بلاغته وإثارته للدهشة، تحوّل إلى عنوان هو أشبه بالظاهرة تولدت منه عناوين أخرى، ظلّت تتشبه به، وتُقاس عليه، وتتجاوز معه، وتتصل بنسقه الأدبي والبياني، من قبيل: الابتلاء بالتخلف، الابتلاء بالتمزق، الابتلاء بالتفرّق، الابتلاء بالتطرف، الابتلاء بالتعصّب، الابتلاء بالكراهية، الابتلاء بالاستبداد، الابتلاء بالتبعية، الابتلاء بالخرافة، وهكذا في عناوين أخرى، وجميع هذه الابتلاءات المرضية لها واقع وجودي في ساحة الأمة، وفي ساحات الأمم المتخلفة.

وبحسب آل أحمد فإنه ليس أول من نحت تسمية «الابتلاء بالتغرب»، وإنما أخذها من التعبيرات الشفوية للدكتور أحمد فرديد (١٩١٢ - ١٩٩٤م)، الذي كان عضواً معه في مجلس التعليم، وقد جرت بينهما مناقشات في هذا الشأن، وجد فيها آل أحمد أن الدكتور فرديد كانت لديه أقوال وآراء تشير إلى هذه التسمية، وتحكي عنها، وتتصل بها، مقدّراً أنها جديرة بالالتفات إلى حدّ كبير، وكان يتأمّل منه أن يتجرّأ قلمه على كتابتها، لكنه لم ينشر شيئاً، وفضّل أن يصبح صاحب فكر شفهي، وعرف عند الإيرانيين بالمفكر أو الفيلسوف الشفاهي.

مع ذلك فإن شهرة هذه التسمية، وصداها الواسع، ترجع بدرجة رئيسة إلى آل أحمد وكتابه الذائع الصيت، ولولا هذا الكتاب، ومنزلة مؤلفه، لما وصلت هذه التسمية إلى ما وصلت إليه من معرفة وشهرة. ليس هذا فحسب، بل يمكن القول: إن ميلاد هذه التسمية بات يُؤرّخ له مع صدور هذا الكتاب، الذي حدّد صورة لهذه التسمية مبنى ومعنى، فكسا عظامها لحماً، وأنشأها خلقاً آخر، فاستوت على سوقها تُعجب بعض الناظرين، وتُفزع آخرين.

وحين استعمل آل أحمد هذه التسمية، كان يعلم أنه أمام تسمية لها منزلة المصطلح، وأعطاهما صفة المصطلح، في إشارة منه إلى أهمية هذه التسمية وقيمتها، ومدرّكاً لما لها من أبعاد تفسيرية ونقدية على الصعيدين النظري والتطبيقي، الداخلي والخارجي، الراهني

والمستقبلي.

والتسمية بالفارسية كما وردت في الكتاب، هي: (غرب زدكي)، وقد تعددت ترجمتها إلى العربية، وتحدّدت في تسميات عدّة. وبالعودة إلى المؤلفات التي تحدّثت عن هذا الكتاب في المجال العربي، وقفت على ثماني ترجمات هي: (الابتلاء بالتغرّب) وهي التسمية التي اعتمدها وفضّلها الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا.

ومن الترجمات الأخرى (نزعة التغريب)، وهي التسمية التي اعتمدها وفضّلها واستقرّ عليها الباحث العراقي حيدر نجف، بعد أن أخذته الحيرة أمام المجال الواسع الذي وجده لإمكانية تعريب العنوان بأشكال مختلفة. واستحسن هذه التسمية (نزعة التغريب) الباحث العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي، ووردت وتواترت في المادة التي كتبها عن رحلة آل أحمد إلى الحج، ونشرها في كتابه: (مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد) الصادر سنة ٢٠٠٥م، وجاء هذا الاستحسان بناء على خلفية أن التسمية التي وضعها آل أحمد، هي تسمية مشبعة بدلالات سلبية من جهة، وبدلالات هجائية لكل ما هو غربي من جهة أخرى.

لكن الملاحظ على هذه التسمية (نزعة التغريب)، أنها جاءت في سياق البحث عن ترجمة تكون هادئة من جهة، ومحيدة من جهة أخرى، وغير محمّلة بدلالات سلبية من جهة ثالثة، وهذا بخلاف السياق الذي سلكه آل أحمد في اختيار العنوان وصكّه، فقد تقصّد المبالغة والإثارة في هذا الاختيار، وأراد منه أن يكون محمّلاً ومشبعاً بدلالات نقدية وحجاجية، وصادماً ومفزعاً من هذه الجهة، من أجل خلق ردّة فعل معاكسة له، تدفع نحو التنبّه واليقظة والمقاومة.

ومن الترجمات الأخرى كذلك لعنوان الكتاب (صدمة التغريب)، وهي التسمية التي أشار إليها الكاتب الإيراني محمد رضا وصفي في كتابه: (الفكر الإسلامي المعاصر في إيران.. جدليات التقليد والتجديد)، الصادر سنة ٢٠٠١م، وتابعه في هذه التسمية الباحث اللبناني الدكتور خنجر حمية في كتابه: (الشيخ مرتضى مطهري.. الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي)، الصادر سنة ٢٠٠٩م.

ومن الترجمات المتداولة كذلك في الكتابات العربية منها: (وباء التغرّب، الإصابة بالتغرّب، التسمّم بالغرب، لوثة التغرّب، التضرّر بالتغرّب). أما التسمية التي اعتمدها فهي التي اختارها الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا في ترجمته للكتاب وهي: (الابتلاء بالتغرّب). ومع تعدّد هذه الترجمات وتنوّعها، إلّا أنها جاءت متّفقة من جهة التعريف، ومن

جهة تحديد طبيعة المحتوى والمضمون، الذي حدّده وكشف عنه المؤلف نفسه، فقطع الطريق على التأويلات المتعارضة، وعلى التفسيرات والتحليلات المتباينة، القريبة والبعيدة، المؤتلفة والمختلفة، القابضة والباسطة.

وقد حدّد المؤلف تعريف التسمية بطريقتين، الطريقة الأولى هي أقرب إلى التشبيه والتمثيل، والطريقة الثانية هي أقرب إلى الضبط والتحديد البياني، وأشار إلى هاتين الطريقتين في مكانين مختلفين من الكتاب.

بشأن الطريقة الأولى، تحدّث آل أحمد معرّفًا الابتلاء بالتغرب قائلاً هو: مرض مثل الابتلاء بالوباء، وإذا لم يوافق هذا التعبير الذوق - حسب قوله - فإنه كالتعرّض للفضة حر أو نزلة برد، أو إنه على الأقل أشبه بمرض التقدّم في العمر، مشبّهًا له حين يتعفنّ القمح من الداخل ويكون القشر سليماً وفي مكانه، لكنه قشر فحسب، مع ذلك فالحديث عن مرض ما، عارض جاء من الخارج، واستفحل في بيئة مستعدّة للمرض^(٢٠).

وبشأن الطريقة الثانية، أشار إليها آل أحمد قائلاً: الابتلاء بالتغرب هو: مجموعة من الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون أن يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها تدريجيًا، يسمح بالاستعداد لها، وإنما تدهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هدية الآلة إليك، أو قل: إنها الممهّدة للآلة^(٢١).

- ٥ -

النزعات النقدية

ما يريد آل أحمد أن يُقرّره ويناقشه، معبراً عنه كنظرية له، في كتابه: (الابتلاء بالتغرب)، يتحدّد في قوله: إننا لم نستطع أن نحافظ على شخصيتنا الثقافية والتاريخية في مواجهة الآلة وهجومها الحتمي، ولم ندرك ماهية الحضارة الغربية وأساسها وفلسفتها، وأخذنا نُقلد الغرب شكلاً، وفي الظاهر نستهلك آلاته، ولا نعرف أسرار هذه الحضارة ونظمها وبنيتها، وما دمنا لم نصنع الآلة فحن متغربون، وهذه سمة عصر من تاريخنا^(٢٢).

ومن هذه الجهة، فإن هذا الكتاب في نسقه الأدبي ينتمي إلى الأدب الناقد للغرب

(٢٠) جلال آل أحمد، الابتلاء بالتغرب، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢١) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٢) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٢٠.

والحضارة الغربية، وهو الأدب الذي تحدّدت هويته، وتشكّلت وجهته على أساس نقد الغرب الاستعماري والإمبريالي، ونقد المركزية الأوروبية، إلى جانب نقد نزعات الهيمنة والسيطرة وفرض التبعية، وسلوكيات التعالي، والإحساس بالتفوق على الآخرين.

وقد عبّر عن هذا الأدب النقدي نُقاد ينتمون إلى مجتمعات وثقافات وديانات مختلفة، يبرز من هؤلاء النقاد: الناقد اللاتيني فرانز فانون (١٩٢٥ - ١٩٦١ م) صاحب كتاب: (معذبو الأرض) الصادر سنة ١٩٦١ م، والناقد الهندي إعجاز أحمد صاحب كتاب: (في النظرية.. الطبقات، القوميات، الآداب) الصادر سنة ١٩٩٢ م، والناقد الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣ م) صاحب كتابي: (الاستشراق) الصادر سنة ١٩٧٨ م، و(الثقافة والإمبريالية) الصادر سنة ١٩٩٣ م، والناقد المغربي محمد عزيز الحبابي (١٩٢٢ - ١٩٩٣ م) صاحب كتاب: (عالم الغد.. العالم الثالث يتهم مدخل إلى الغد) الصادر سنة ١٩٩١ م، والناقد المصري عبدالوهاب المسيري (١٩٣٨ - ٢٠٠٨ م) صاحب المؤلفات الكثيرة، والناقد الإيراني علي شريعتي صاحب كتاب: (العودة إلى الذات)، ومن هؤلاء كذلك جلال آل أحمد.

ومن هذه الجهة كذلك، عكس آل أحمد في كتابه مزيجاً من النزعات الفكرية التي مر بها وعاشها، وتأثّر منها في أطوار حياته الفكرية والسياسية المتقلّبة، وتلتقي هذه النزعات وتتشرك في نقد الغرب بصورة جذرية ومن كل جهاته وأبعاده.

فمن التجربة الشيوعية التي ارتبط بها آل أحمد، خلال الفترة ما بين (١٩٤٤ - ١٩٤٧ م)، أخذ منها نزعة النقد الماركسي، النزعة التي مثّلت أعظم وأعنف نقد منظّم وجذري للرأسمالية الغربية. ومن تجربته في حزب كادحي الشعب الإيراني التي ارتبط بها آل أحمد ما بين (١٩٥١ - ١٩٥٢ م)، أخذ منها نزعة النقد الاجتماعي، النزعة التي تتخذ من المساواة والعدالة الاجتماعية ونبد الطبقة والفوارق الاجتماعية مبدأ لها ووجهة.

ومن تجربته في حزب القوة الثالثة، أخذ منها آل أحمد نزعة النقد العالمية، النزعة التي جعلت من العالم الثالث قضايا ومشكلاته في التبعية والتخلف والتنمية والتحديث، في قبال الغرب وسياساته الاستعمارية والإمبريالية، دائرة للنقد والتضامن والنضال.

من جانب آخر أخذ آل أحمد من تجربته مع الأدب الفرنسي النقدي، نزعة النقد الوجودي التي تتخذ من الإنسان كينونة ووجوداً وجهة لها، مقترّباً من البير كامو (١٩١٣ - ١٩٦٠ م)، وجان بول سائر (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م)، مترجماً لهما بعض أعمالهما، فقد ترجم عملياً لكامو، هما رواية: (الغريب) نشرت سنة ١٩٤٩ م بالاشتراك مع الدكتور أصغر

زاده، ومسرحية: (سوء التفاهم) نشرت سنة ١٩٥٠م، وترجم لساتر مسرحية: (الأيدي القذرة) نشرت سنة ١٩٥٢م.

ومن تجربته في العودة إلى الدين في الشطر الأخير من حياته، أخذ منها آل أحمد نزعة النقد الديني والأخلاقي، التي تتخذ من القيم والأخلاق والهوية وجهة لها.

التقاء هذه النزعات النقدية واشتراكها، هو ما يُفسّر الحساسية المفرطة والشديدة عند آل أحمد في نقد الغرب والتغرب، كما ظهرت وتجلّت في كتابه: (الابتلاء بالتغرب). ومتى ما التقت هذه النزعات واشتركت فإنها تولّد مثل هذا النمط من النقد السيّال الذي يتسم بالصرامة والجذرية، ويصل إلى حدّ الإسراف غالباً.

وضمن هذا السياق كذلك يعدّ كتاب الابتلاء أحد أهم المؤلفات التي يؤرخ لها في نقد الغرب والتغرب في تاريخ تطور الأدب الإيراني المعاصر، ولا يمكن تجاوزه من هذه الجهة، أو تغافله وعدم الاقتراب منه بصورة من الصور. مع ذلك فقد تجاهله الباحث الإيراني داريوش شايغان (١٩٣٥ - ٢٠١٨م) في كتابه: (النفس المتبورة.. هاجس الغرب في مجتمعاتنا)، ولم يأت على ذكره اسماً ونصّاً، مع ما بين الكتابين من تداخل واشتراك في القضايا والإشكاليات المطروحة والمثارة، وتباعد واختلاف في المواقف والأفكار.

وإذا لم يكن كتاب آل أحمد، من أسبق المؤلفات في نقد الغرب في الأدب الإيراني المعاصر، فهو من أكثر المؤلفات صرامة وجذرية من الناحية النقدية، ولعله لا يكاد يجاريه كتاب آخر قبله وبعده في الأدب الإيراني المعاصر، بهذه الصرامة والجذرية في النقد، التي جعلته متفرداً بهذه السمة الفارقة.

وفي هذا الإطار أيضاً، يعدّ كتاب آل أحمد أحد أهم المؤلفات التي كشفت عن مدى تغلغل وباء التغرب واستشرائه في بنية المجتمع الإيراني الحديث، وأنه من أهم المؤلفات كذلك التي فتحت نقاشاً وجدلاً واسعاً ومستمرّاً حول هذا الوباء أو الابتلاء في ساحة الأدب الإيراني الحديث.

فقد حاول آل أحمد تتبّع هذا الوباء أو الابتلاء على الأصعدة كافة ثقافياً وتعليمياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وغيرها، وبذل جهداً واضحاً في الكشف عن هذا الوباء وفصحته وتعريته، وتسليط الضوء عليه، ووضع تحت عدسة المجهر لتكبير صورته ويظهر على حقيقته، ومن أجل إخراجه من حالة التخفي والمخادعة، إلى حالة الانكشاف والظهور، وكأنه أراد أن يدقّ إسفيناً منبهاً مجتمعه من خطر عظيم، هو الابتلاء بالتغرب.

- ٦ -

صور وتشبيهات

أسرف آل أحمد بقصد أو من دون قصد، بإدراك أو من دون إدراك، وبالع كثرًا في نقد الغرب والتغرب، ومن شدة الإسراف والمبالغة غلب على نقده الطابع الهجائي، والبيان الذي هو أشبه بالنثر الأدبي، قاصداً منه -على ما يبدو- خلق حساسية مفرطة تجاه هذا الوباء وهذا الابتلاء الذي آلمه كثيرًا، تؤدي إلى مقتته وكراهيته، ومن ثم محاصرته، وإيقاف زحفه، والحد من تمدده وانتشاره، وتضييق الخناق عليه، وخلق مقاومة مضادة له.

وظهر هذا الطابع الهجائي للنقد، في تلك الصور والتشبيهات التي أعطاه آل أحمد للإنسان المتغرب المصاب بوباء التغرب، مصوِّراً التغرب وكأنه قد غيّر من صورة هذا الإنسان، ومن شخصيته وكيونته، وحوّله إلى صورة إنسان فاقد إلى المعنى، معنى الإنسان تحديداً، فالتغرب مسخ شخصية الإنسان، وأفقده انعدام الوزن، وجعله يظهر وكأنه بلا لون ولا طعم ولا رائحة، فليس هو ذاتاً ووجوداً في المجتمع الذي هو مجتمعه، ولا هو في الثقافة التي هي ثقافته، ولا هو في المكان الذي هو مكانه، ولا هو في الزمان الذي هو زمانه. وعند العودة إلى هذه الصور والتشبيهات التي تحدّث عنها آل أحمد في كتابه الابتلاء، يمكن ضبطها وتحديداتها في الصور الآتية:

الصورة الأولى: يرى آل أحمد أن المتغرب إنسان قدمه في الهواء، ذرة من الغبار معلّقة في الفضاء، تماماً مثل قذى فوق سطح الماء، قطع علائقه مع عمق المجتمع والثقافة والتقاليد، لا علاقة له سلفية كانت أو تقدّمية، ولا خط له فاصل بين القديم والجديد، لا علاقة له مع الماضي، ولا إدراك له عن المستقبل، نقطة لا توجد في أي خط، لكنه نقطة افتراضية على سطح صفحة في الفضاء^(٢٣).

الصورة الثانية: صوّر آل أحمد أن المتغرب إنسان لا شخصية له، فاقد الأصالة سواء في شخصه أو في منزله، لا تفوح كلماته برائحة أي شيء، بل تُثَمِّل في الأغلب كل شيء وكل شخص، إنه لا ينتمي إلى أي مكان، ولا ينتمي إلى كل مكان، خليط من التفرّد في الشخصية والشخصية الخالية من الخصائص، لديه الخوف فحسب، خوف من الفصل، وخوف من فقدان الشهرة والمنصب، وخوف من اكتشاف خلو المخلاة التي تُثقل رأسه، وتُسمّى المخ^(٢٤).

(٢٣) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٤) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٩٦.

الصورة الثالثة: شبه آل أحمد المتغرب بأنه إنسان يهتم بنفسه كثيراً، يواظب على مظهره دائماً، يُعطي حذاءه ومنزله أهمية قصوى، يبدو وكأنه خرج من الورق المذهب، أو خرج من بيت أزياء أوروبي، تتغير سيارته كل عام إلى طراز جديد، إذا استيقظ في صباح ذات يوم وعلم أي حلاق أو خياط أو ماسح أحذية قد أغلق أبوابه أصابته حسرة، وتمدد ناحية القبلة، بالرغم من أنه لا يعلم أين توجد القبلة، فوجود هذه المشاغل بالنسبة إليه أكثر ضرورة من وجود آية مدرسة أو مسجد أو مستشفى أو مصنع^(٢٥).

الصورة الرابعة: أوضح آل أحمد أن المتغرب إنسان عينه على يد الغرب وفمه، لا شأن له بما يحدث في هذا الركن من الشرق، عندما يريد أن يعلم شيئاً عن حال الشرق يلجأ إلى الكتب الغربية، من هنا يتسلط مبحث الاستشراق في الدول المتغربة على العقول والأفكار، في كل موضوع شرقي تعتبر الكتابات الغربية هي المصدر والمعيار، وعلى هذا النحو فإنه يعرف حتى نفسه من السنة المستشرقين، ويعتمد على ما يراه المستشرق لا على ما هو عليه بالفعل، وما يحس به ويراه ويُجربُه^(٢٦).

الصورة الخامسة: أبان آل أحمد أن المتغرب إنسان لا مبال بالدين، لا يؤمن بأي شيء، لكنه لا يفقد الإيمان بأي شيء تماماً، لا إيمان لديه ولا هدف ولا اتجاه ولا عقيدة، لا بالله ولا بالإنسانية، إنه غير مبال، أحياناً يذهب إلى المسجد بنفس الطريقة التي يذهب بها إلى النادي أو السينما، لكنه في كل مكان مجرد مُتفرِّج، تماماً كأنه ذهب لمشاهدة مباراة كرة قدم^(٢٧).

هذه بعض الصور والتشبيهات المنتقاة من بيانه السردى، والتي يغلب عليها -كما أشرت- الطابع الهجائي، ممتزجاً بالنثر الأدبي، والانطباع الذاتي، والتشاؤم النفسي، والموقف النقدي. بمعنى أن هذه الصور والتشبيهات لا تحكي بتمامها صورة الواقع بالضرورة، وإنما تحكي -أيضاً- الصور المتخيلة عند الكاتب نفسه، وتعكس بشكل أساسي رفضه ونقمته للواقع الثقافي والسياسي الذي كان يعاصره، كما تعكس كذلك حالة التشاؤم النفسي التي كان عليها.

وإذا صحت هذه الصور والتشبيهات وصدقت بتمامها، فإنها قد تصدق على نمط معين من الناس، هو نمط الإنسان المتغرب الذي يتسم بالغلو والإسراف والإفراط في تغربه.

(٢٥) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢٦) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٧) انظر: جلال آل أحمد، المصدر نفسه، ص ٥٩.

- ٧ -

تشاؤم النهايات

حاول آل أحمد في خاتمة الكتاب أن يصل إلى نهاية هي أشبه بتلك النهايات التي انتهت إليها بعض الأعمال والروايات الفنية والأدبية، نهايات تُنذر بوقوع حدث عظيم، أو خطر كبير، أو فجر جديد، فاختر نهاية أطلق عليها تسمية: (اقتربت الساعة)، وختم السطر الأخير من خاتمة الكتاب بالآية الكريمة التي استوحى منها هذه التسمية ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^(٢٨).

هذه الخاتمة أو النهاية تظهر كما لو أن هذا الكتاب هو أشبه بعمل أدبي على صورة نشر أو رواية، وهو إلى النشر أقرب من الرواية.

وإدراكاً منه بحس النهايات، تذكّر آل أحمد ثلاثة أعمال تنتمي إلى ثلاثة أجناس أدبية وفنية، هي: الرواية والمسرح والسينما. عن الرواية تذكّر آل أحمد رواية (الطاعون) للأديب الفرنسي ألبر كامو، الذي يُجِلُّه كثيراً، معتبراً أنها تمثل رائحته الأدبية، وربما عمله الأعظم حسب قوله، حاكياً بإجمال شديد عن حدث الرواية، متمثلاً بقصة مدينة في شمال إفريقيا، لم يكن من المعلوم لماذا ومن أين تسرّب إليها مرض الطاعون، كأنه شيء شبيه بالقدر، وأدّى إلى نهايتها.

في هذه الرواية لم يكن واضحاً عند آل أحمد الجانب الرمزي فيها، وإلى ماذا يرمز وباء الطاعون تحديداً، الذي يكون سبباً لدمار ونهاية مدينة من المدن، أو أمة من الأمم، وحين رجع إلى النقاد وجددهم مختلفين -أيضاً- من هذه الجهة، فجماعة من النقاد اليمينيين قالوا: إن كامو جعل من المدينة الموبوءة بالطاعون رمزاً على المجتمع السوفيتي، وجماعة من النقاد اليساريين قالوا: إن كامو وضع بهذا الكتاب نطفة الكفاح الجزائري، وقال آخرون كلاماً غير ذلك، وهكذا.

ولكشف هذا الغموض، ومعرفة الغرض الأصلي من هذا العمل، قام آل أحمد بترجمته، وعندما وصل في الترجمة إلى ثلث الكتاب، فهم -حسب قوله- القصد والغرض فترك الترجمة وتوقّف عنها، ورأى أن الطاعون من وجهة نظر كامو يرمز إلى الآلة القاتلة لأنواع الجمال والشعر والبشر وحتى السماء.

وفي جانب المسرح، تذكّر آل أحمد مسرحية: (الخرتيت أو وحيد القرن) للكاتب

(٢٨) سورة القمر، الآية ١.

المسرحي الروماني الفرنسي أوجين يونسكو (١٩٠٩ - ١٩٩٤م)، وتدور قصة هذه المسرحية حول مدينة يعيش سكانها حياة عادية بلا خوف، وفجأة ينتشر فيها مرض معدٍ، بسببه يتحوّل الإنسان إلى خريت، يبدأ المرض بالحمى، ثم يتغيّر الصوت، ويظهر قرن فوق الجبهة، فيتحوّل اللسان من القدرة على الكلام، إلى إطلاق أصوات حيوانية يُصاب به الجميع، فينطلقون إلى الشارع، ويُجربون المدينة والحضارة والجمال.

هذه المسرحية - في نظر آل أحمد - كانت على درجة من الوضوح، ولم تكن بحاجة إلى ترجمة، لكنه مع ذلك ظل يفكر دائماً في ترجمتها إلى الفارسية، لكي يشير في هوامشها - حسب قوله - إلى أن مواطني بلده آخذون بالتدريج في التحوّل يوماً بعد يوم إلى خراتيت، معتبراً أن هذا آخر حلٍّ لمقاومة الآلة.

وفي جانب السينما، تذكّر آل أحمد فيلم: (الختم السابع) المنتج سنة ١٩٥٧م، الذي شاهده في طهران أواخر أيام سنة ١٩٦١م، وبعد من أهم أعمال المخرج السينمائي السويدي أنجمار برجمان (١٩١٨ - ٢٠٠٧م)، وترجع أحداث الفيلم إلى زمن القرون الوسطى، ويحكى قصة أحد الفرسان حين يعود إلى وطنه من الحروب الصليبية، محطماً منهزماً وعاجزاً، فقد كان يبحث عن الله، ويريد أن يرى الله في أراضي فلسطين المقدسة، وبدلاً من ذلك يكون الشيطان في كل لحظة أمام قدمه، وحين يعود إلى بلده متعباً من البحث عن الله، يجد كنيسة بلده تقرأ آية العذاب، وتُعلن الوعيد بدنو يوم القيامة، واقترب الساعة.

من هنا يرى آل أحمد أن جميع هذه النهايات القصصية تُنذر بالساعة الأخيرة، على يد شيطان الآلة، إذا لم نُلجمه، ونضع روحه في الزجاجة، فهناك قبلة هيدروجينية على صورة آلة تُنذر بنهاية طريق البشرية، هذه الآلة هي التي جلبت طاعون التغرّب المنذر بدمار المجتمع.

لا شك أن هذه الرؤية لا تخلو من إثارة، ومن نهاية مثيرة أيضاً، وفي ميزان النقد يمكن النظر إلى هذه الرؤية من جهات عدة، فمن جهة أن الكاتب بهذه الرؤية يكون قد وضع نفسه ضمن ما يعرف بنزعة التشاؤمية الثقافية، التي ترسم نهايات مشوبة بالتشاؤم والقلق، وتُنذر بمصير غامض وقاتم، هو أشبه بتلك النهايات التي أشارت إليها تلك الأعمال الأدبية والفنية المذكورة. وفي إطار هذه النزعة (التشاؤمية الثقافية)، يمكن قراءة وتفسير رؤية ونظرية آل أحمد التي تُنذر بخطر الابتلاء بالتغرّب، بوصفه طاعوناً يجلب الدمار والخراب.

ومن جهة ثانية، وفي إطار هذه النزعة التشاؤمية الثقافية، فإن آل أحمد قد أسرف كثيراً

وأفرط في المبالغة بما أسماه الابتلاء بالتعُرب، كما لو أن الغرب شر محض وبلاء مطلق، لا يأتي منه، ولا يصدر عنه إلا شر. ولا شك أن هذا تصوّر ناقص ومبتور، لا يمكن التسليم به، والركون إليه بهذه الصورة، لما فيه من إطلاق وتعميم مغل وغير متوازن.

ومن جهة ثالثة، فإن آل أحمد مع حذره الشديد من كل ما له صلة بالغرب والتعرب، أيًا كانت هذه الصلة ونوعها وشكلها، وأيًا كان درجتها وتأثيرها، مع ذلك فإنه في نهاية الكتاب استند إلى أعمال غربية قاس عليها، وتماثل معها في رسم النهاية التي انتهى إليها، الأمر الذي يعني أن ما بدأ به، هو بخلاف ما انتهى إليه.

- ٨ -

الابتلاء بالتعُرب عربيًا

الابتلاء بالتعُرب الذي أسرف آل أحمد في الحديث عنه، كانت له صوره وتجلياته في أقطار العالم العربي والإسلامي كافة، التي كانت العديد منها مولعة -بحسب القاعدة الخلدونية الشهيرة- بالاعتداء بالغالب، والغالب هنا هي القوة الأوروبية، وذلك بحكم سيطرتها وهيمنتها الطويلة والممتدة، المباشرة وغير المباشرة من جهة، وبحكم تطورها وتقدمها المادي والعمراني وفي باقي المجالات الأخرى من جهة ثانية.

وهذا الابتلاء بالتعُرب في المجال العربي الحديث والمعاصر يعدُّ من كبريات الظواهر الفكرية الواضحة والمؤثرة، وقد ظلت باستمرار تثير الجدل والسجال، وتدفع نحو الانقسام في الرأي والموقف، بين من يرى فيها غزوًا واختراقًا وتهديدًا ثقافيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا، وحتى وجوديًا، وبين من يرى فيها هديًا وتنويرًا وسبيلًا للنهوض والتقدم والتمدن على النمط الأوروبي بالطبع.

وحين توقّف الدكتور فهمي جدعان أمام هذه الظاهرة في دراسته الموسّعة والجادّة حول أسس التقدم في تاريخ الفكر العربي الحديث، اعتبرها واحدة من أخطر الظواهر الفكرية التي أصابت مجتمعات العرب والمسلمين، وتسببت في إعاقة سعيهم نحو النهوض والتقدم، شارحًا رأيه قائلاً: «وقصة التعريب في العالم العربي، وخاصة في مرحلة ما بين الحربين، قصة معروفة، وكل قول فيها يمكن أن يبدو تكرارًا لا مسوغ له، فإن مؤرخي الفكر العربي الحديث من الغربيين والعرب على حدّ سواء، قد وقفوا عند هذه الظاهرة وحلّلوها تحليلًا لا مزيد عليه، لا بل إنهم لم ينظروا إلى الفكر العربي الحديث إلا من خلال هذه الظاهرة، ومن خلال مصر بالذات، التي وجدت فيها بالإضافة إلى

لبنان خير موطن ومأوى»^(٢٩).

ولعل من أكثر ما يلفت الانتباه إلى ظاهرة الابتلاء بالتغريب في المجال العربي، تلك النصوص المدونة، التي تحدّث بها أصحابها وكأنهم يتحدثون بلسان غربي مبین، ممدحين التغريب ومدافعين عنه، منادين به، ومشجعين عليه، مقدّمين أدباً يمكن وصفه بالأدب الغربي في المجال العربي المعاصر.

وتأكيداً لهذه الظاهرة وبياناً لها وكشفاً عنها، سوف أشير إلى أربعة نصوص، نلاحظ فيها جانب التتابع والتعاقب الزمني والتاريخي الممتد لهذه الظاهرة، وتعدّ من أفصح النصوص بياناً، وأخطر ما قيل وما دُوّن في الأدب العربي الحديث والمعاصر. هذه النصوص هي:

النص الأول: ينسب إلى الكاتب المصري سلامة موسى (١٣٠٥ - ١٣٧٧هـ/ ١٨٨٨ - ١٩٥٨م)، وأشار إليه في كتابه: (اليوم والغد) الصادر سنة ١٩٢٧م، قائلاً: «يجب علينا أن نخرج من آسيا، وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي، سرّاً وجهراً، فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب»^(٣٠).

النص الثاني: ينسب إلى الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وأشار إليه في كتابه: (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر سنة ١٩٣٨م، قائلاً: إن السبيل لتغيير وجهة مصر «هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرّها، وما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع، والغريب أنّنا نسير هذه السيرة، ونذهب هذا المذهب في حياتنا العملية اليومية، ولكننا نُنكر ذلك في ألفاظنا وعقائدنا ودخائل نفوسنا، فتتورّط في نفاق بغض، لا أستطيع أن أُسيغه ولا أن أسكن إليه. إن كنا صادقين فيما نُعلن ونُسرّ من بغض الحياة الأوروبية، فما يمنعنا أن نعدل عنها عدولاً، ونصدّ عنها صدوداً، ونطرحها أطراً؟ وإن كنا صادقين فيما نُقدم عليه كل يوم، وفي كل ثني من أثناء حياتنا العملية من تقليد الأوروبيين ومجاراتهم، فما يمنعنا أن نلائم

(٢٩) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٣٢٨.

(٣٠) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص ٩١.

بين أقوالنا وأعمالنا، وبين آرائنا وسيرتنا، فإن هذا النفاق لا يليق بالذين يُكبرون أنفسهم، ويُريدون أن يرتفعوا بها عن النقائص والذنيات؟»^(٣١).

هذا الموقف عند الدكتور طه حسين يرتكز على خلفية فكرية وتاريخية يرى فيها أن مصر كانت دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها.

النص الثالث: يُنسب إلى الدكتور زكي نجيب محمود (١٣٢٢ - ١٤١٤هـ / ١٩٠٥ - ١٩٩٣م)، وأشار إليه في كتابه: (تجديد الفكر العربي) الصادر سنة ١٩٧١م، مكاشفاً به، ومترجعاً عنه، قائلاً: بدأت «بتعصب شديد لإجابة تقول: إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارةً ووجهة نظر إلى الإنسان العالم. بل إني تمنيت عندئذٍ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، على ظن مني آنئذٍ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار، بحيث نتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون في اعتدال»^(٣٢).

النص الرابع: يُنسب إلى الكاتب السوري الدكتور هاشم صالح، وأشار إليه في مقدّمة كتابه: (مدخل إلى التنوير الأوروبي)، الصادر سنة ٢٠٠٥م. وجاء هذا النص في لحظة مراجعة ومكاشفة مع الذات، ولكن ليس في اتجاه العودة إلى الذات كما حدث مع الدكتور زكي نجيب محمود، وإنما في اتجاه الانشقاق عن الذات وعن المجتمع وعن الشرق عامة، وكأن هاشم صالح لم يقرأ عن سيرة السابقين ولم يتعظ، ومنهم سيرة زكي نجيب محمود.

في هذه المكاشفة المثيرة، دوّن هاشم صالح متحدثاً عن نفسه حين وصل إلى فرنسا قاصداً الدراسة، قائلاً: «كان من مصادفات الأقدار، مصادفة لا يجوز بها الزمان إلا قليلاً، أنني حظيت بمنحة دراسية إلى فرنسا قبل حوالي ثلاثين سنة، فتعرّفت على لغتها وثقافتها وحرّياتها، وأدرت ظهري كلياً للشرق العتيق، وأتاح لي ذلك أن أتنفس الصعداء، أن أقيم مسافة بيني وبين نفسي، أن أعلن العصيان على كل ما أسسني منذ نعومة أظفاري، وبالتالي فأنا مثقف منشق... وكان من حسن حظي أن وطأت قدماي هذه الأرض الطيبة، هذه

(٣١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ص ٤١.

(٣٢) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٤ ص ٩.

الأرض المحرّرة من اللاهوت الطائفي والمذهبي الذي يشعشع الآن في المشرق ويكتسحه كلياً... وعرفت أننا سندخل في معركة لا نهاية لها، من أجل تفكيك الانغلاقات التراثية المتراكمة على مدار أربعة عشر قرناً من الزمن، ولهذا السبب وجدت نفسي مدفوعاً بشكل لا شعوري تقريباً إلى الانخراط في هذه الدراسات عن الفكر الأوروبي، فعلى مدار عشرين سنة أو أكثر كانت شغلي الشاغل، وكانت أكبر متعة في حياتي، وأكبر رحلة استكشافية في أعماق الزمن وبطون الكتب»^(٣٣).

هذا الموقف المثير للجدل، قاد هاشم صالح لأن يعتبر أن موقف الاتحاد الأوروبي كان محقاً في دعوته إلى تغيير مناهج التعليم الديني، وحسب قوله: «ولذلك أقول: إن الاتحاد الأوروبي على حق عندما يدعو العرب والمسلمين إلى تغيير برامج التعليم الديني لديهم لأنها تدرس الدين بطريقة تقليدية قروسطية، عفا عليها الزمن»^(٣٤).

ليس هذا فحسب، بل إن هاشم صالح شبه الاحتلال الأمريكي في العراق بتدخل نابليون في أوروبا، معتبراً نفسه من أنصار التغيير في العراق والمنطقة بأسرها، قائلاً: «إني كنت من أنصار التغيير في العراق والمنطقة بأسرها ولا أزال، وقد شبّهت التدخل الحاصل هناك بتدخل نابليون بونابرت في القارة الأوروبية عندما غزاها وحمل إليها أفكار الثورة الفرنسية في التنوير والحرية والإخاء والمساواة»^(٣٥).

وفي ظل عصر العولمة يتجدّد الحديث مرة أخرى ويتّسع حول ظاهرة الابتلاء بالتغرب، لكن هذه المرة ليس على مستوى العالمين العربي والإسلامي، وإنما على مستوى العالم برمته، فالعولمة جاءت وجعلت العالم ولأول مرة على مستوى التاريخ الإنساني مفتوحاً على بعضه في كل آن، من دون حواجز طبيعية مؤثرة كما كان في السابق، ومن دون قيود صارمة وممانعة، ومن دون حدود فاصلة ومعطلة.

ولو عايش جلال آل أحمد هذا العصر، الموصوف تارة بعصر العولمة الكاسح، وتارة بعصر العولمة الجارف، وتارة بعصر العولمة السيّال أو المتدفّق، وغيرها من أوصاف تشير إلى قوة تأثير تيار العولمة، لو عايش آل أحمد هذا العصر لتأكّد لديه أن الابتلاء بالتغرب لم يعد همّاً وطنياً داخلياً فحسب، فقد تحوّل إلى همّ عالمي عابر بين الأمم والمجتمعات، ولتأكّد عنده أيضاً، كما تأكّد عندنا أن الابتلاء بالتغرب بات يُمثّل واقعاً وحقيقة، وليس فرضاً أو خيالاً.

(٣٣) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧م، ص ٧ - ٨.

(٣٤) هاشم صالح، المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٥) هاشم صالح، المصدر نفسه، ص ١٢.

والعبرة الرئيسة التي نحصل عليها من كتاب جلال آل أحمد، تتحدّد في أن التغرّب لا يمكن أن يكون سبيلاً للنهوض والتقدّم، ولا يمكن للأمم والمجتمعات أن تنهض وتتقدّم بثقافة غير ثقافتها، وبهوية غير هويتها، وبتراث غير تراثها، وبتاريخ غير تاريخها.



نقد فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في أدبيات محمد عمارة..

من التقريب إلى الاحتضان

الدكتور علي بن مبارك*

□ مقدّمة

شغلت فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية عددًا كبيرًا من المفكرين والباحثين في المشرق العربي ومغربه، ولم يكن الدكتور محمد عمارة استثناءً، بل نجده يهتم بهذه المسألة في إطار اهتمامه بقضايا الفكر الإسلامي عمومًا، وما تعلّق بالعصر الحديث بصفة أخصّ، فقد أثار عدّة إشكاليات تتصل بصدمة الحضارة وتداعياتها الثقافية والاجتماعية، وفي هذا السياق اهتم بفكر رؤاد النهضة، وموقفهم من الحضارة الغربية وأفكارها التنويرية. كذلك اهتم بدراسة الفكر الديني في مرجعياته المختلفة السنية والمعتزلية والشيعية.

واستطاع محمد عمارة من خلال هذه القضايا كلّها أن يتناول العلاقات بين الجماعات الإسلامية قديمًا وحديثًا، وأن يبحث في أسباب الصدام بينها، وخلفية خطابات الكراهية التي تُروّج من قبل أتباعها، وقاده ذلك كلّ إلى النظر في فكرة التقريب، والبحث في سياقاتها، والوقوف عند تجاربها الرائدة.

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

ولم يكتفِ بالتحليل بل قارب الموضوع مقارنة نقدية استشرافية، حاول من خلالها أن يضبط معوقات الحوار الإسلامي - الإسلامي، وسُبل تذليل الصعوبات التي تعترضه.

ليس من السهل أن نتحدث عن الرجل وفكره في هذا المجال البحثي الضيق، فمؤلفاته كثيرة، وأفكاره متغيرة ومتطورة، وتستحق منا التوسع، ولذلك ارتأينا أن نتناول الموضوع من خلال ثلاثة مداخل علنا من خلالها نفهم أطروحات محمد عمارة المتعلقة بالحوار التقريبي، وسنحاول أن نقدم سيرة تقريبية تتعلق بمسيرته الفكرية، ثم سنبحث في المدخل الثاني عن تمثّل عمارة لفكرة التقريب، أمّا المدخل الثالث فسنحدث فيه عن فكرة الاحتضان كما طرحها في مؤلفاته.

□ أولاً: محمد عمارة.. سيرة تقريبية

ليس من السهل أن نتوسع في الحديث عن حياة محمد عمارة (توفي ٢٠٢٠م) ومسيرته العلمية والفكرية، ومردّ ذلك يعود إلى عدّة أسباب، فالرجل معروف ومجهول في آن، ورغم شهرته، وكثرة مؤلفاته وتعدّد مشاركاته العلمية والإعلامية، فإننا لا نجد إلا عدداً قليلاً من الدراسات التي اهتمّت به ودرست فكره وآراءه الإصلاحية، بل أغلب هذه الدراسات يكرّر بعضها بعضاً. تعتمد أغلبها على المعلومات ذاتها التي نشرها محمد عمارة في أغلب كتبه وتواترت في أغلب المواقع الرقمية، لذلك لا نجد ترجمة شافية كافية للرجل. ولقد ارتأينا أن نقدم في هذا القسم الاستهلاكي من البحث ترجمة وظيفية نركّز فيها على المعطيات ذات الصلة بموضوعنا، ووسمنا هذه الترجمة بالسيرة التقريبية.

ولد محمد عمارة مصطفى عمارة سنة ١٩٣١م في مرحلة انتقالية حرجة مرّت بها مصر كما هو حال بقية الأقطار الإسلامية والعربية مشرقاً ومغرباً، ونشأ بأحد أرياف بلدة صروة التابعة لمركز قلين بمحافظة كفر الشيخ أقصى شمال مصر في دلتا النيل^(١).

ومّا لا شكّ فيه أنّ عدّة عوامل محلية، وإقليمية، وعالمية ساهمت في صقل مواهب الرجل وتوجيه أفكاره وجهة طريفة، سنحاول رصد ملامحها في هذا المقال. فقد كان منذ بدايات رحلته التعليمية ولوعاً بالمعرفة منفتحاً على الآخر، وهذا ما سيظهر عليه جلياً حينما يلتحق بمعهد دسوق الديني التابع للجامع الأزهر الشريف سنة ١٩٤٥م، وكان عمره يقارب عقد ونصف من الزمن، فقد دخل إلى التعليم الابتدائي متأخراً، لكنّه كان حافظاً

(١) لمزيد التوسع في سيرته انظر: محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠٠٨، ص ص ١٨٧-٢٠٠.

للقرآن الكريم وملئاً بقواعد الإملاء والحساب.

ومن هذا المعهد تحسّل على شهادة الابتدائية سنة ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م، وكان عمره حينئذٍ ١٨ سنة، وكان شاباً يافعاً وملتزمًا. والطريف أنّه شارك (وهو تلميذٌ ابتدائيٌّ) في عدّة مظاهرات ضدّ الهيمنة الإنجليزية على السياسة المصرية، وأصبح في هذه المرحلة يعبر عن أفكاره الوطنية من خلال الخطابة في المساجد، ونشر مجموعة من المقالات، كان أولها مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» سنة ١٩٤٨م، وكان عنوانه «جهاد»، وتحمّس حول القضية الفلسطينية، فقد كان متحمّسًا في تلك الفترة لنصرة فلسطين بعد اغتصاب الكيان الصهيوني أرضها، وتطوّع عندها للقتال في فلسطين لكن لم يتيسّر له ذلك^(٢).

ولا غرابة أن نجد القضية الفلسطينية تلازمه في مختلف مراحل حياته، وفيها كتب عدّة مؤلّفات، وبهذه الروح الثائرة انتقل سنة ١٩٤٩ إلى معهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي، التابع بدوره للجامع الأزهر، ومنه تحسّل على الثانوية الأزهرية سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م، وكانت تلك المرحلة مليئة بالنشاط الأدبي، فنشر شعراً ونثراً في مجلّات عديدة منها: مصر الفتاة، ومنبر الشرق، والمصري، والكاتب^(٣).

جمع محمد عمارة في مرحلة دراسته الأزهرية بين الدراسة الدينية التقليدية، والدراسات العصرية، وكان مطلعاً على عدّة مناهج ونظريات غربية، لذلك لم يكن مكتفياً بما يُقدّم له في المعهد الأزهري. وكان كثير النقد، وهذا ما اعترف به عمارة حينما قال: «لم أكن أزهرياً تقليدياً كحال الكثيرين من طلاب الأزهر، وشيوخه في ذلك التاريخ»^(٤).

كان محمد عمارة الطالب الثانوي الأزهري يشعر أنّ نظام التعليم في الأزهر رغم ما طرأ عليه من إصلاحات ما زال لا يفي بالحاجة، وتشوبه عدّة نقائص وهنّات، وهذه المناهج القديمة العقيمة كانت لها «امتداداتها خارج قاعات الدرس بالأزهر الشريف.. فخطباء المساجد يقرأ أغلبهم خطباً مؤلّفة منذ عقود طويلة من السنين.. ويتحدّثون بالسجع الركيك عن مشكلات واقع قد تبدّل وتغيّر..»^(٥).

نفهم من خلال الشاهد النصّي السابق أنّ محمد عمارة تفتّن منذ مرحلة التكوين

(٢) محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ٢٠٠٨. ص ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ن.

(٤) محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٥.

(٥) محمد عمارة، فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١١٥.

والتعلّم إلى أسباب العلة التي تعانيتها الأمة الإسلامية، فالفكر الديني التقليدي المأزوم بأفكاره الساذجة ومناهجه العقيمة كان سبب تأخر المسلمين وتحلّفهم، وكان محفّزاً للخلافات والصراعات قرونًا من الزمن. وكرّس علماء الدين وخطباء المساجد هذه الأزمة، ودفعوا الأمة أكثر نحو التراجع والتخلّف، فهم مغيّبون عن الواقع وتحدياته، ومتشبّثون بأفكار قديمة ومصطلحات أقدم.

ظل محمد عمارة طالبًا ثائرًا، كثير النقد، ولا يتحرّج في إبداء رأيه وإن كان قاسيًا، بل كان يشارك في مظاهرات واحتجاجات طلابية من أجل تطوير تلك المناهج القديمة^(٦). وتعتبر المرحلة الثانوية الأزهرية مرحلة محورية في حياة محمد عمارة، حدّدت مساراته المستقبلية، ومشاريعه الفكرية والسياسية المنشودة.

وبتلك الروح الحاملة النافذة التحق سنة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م بكلية دار العلوم (إحدى مؤسسات جامعة القاهرة)، وواصل في الجامعة نشاطه السياسي والفكري والأدبي، وشارك في المقاومة الشعبية بمنطقة السويس إبّان مقاومة الغزو الثلاثي لمصر سنة ١٩٥٦م، ونشر في هذه المرحلة عدّة مقالات في الصحف والمجلات المصرية، وصدر كتابه الأول سنة ١٩٥٨م، وكان عنوانه «القومية العربية»^(٧)، في مرحلة هيمن فيها الفكر القومي الناصري، وازدهر فيه الخطاب التقريبي.

أظهر محمد عمارة في هذا الكتاب تمسّكًا بمقوّمات القومية العربية رغم انتمائه اليساري في تلك المرحلة، ولم يشفع له ذلك، فقد تمّ اعتقاله من قبل نظام جمال عبد الناصر، وسجنه سنوات بتهمة الانتماء إلى حركة يسارية. وبعد خروجه من السجن واصل دراسته، وتحصّل على الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية سنة ١٩٦٥م، وبدأ بذلك مرحلة جديدة أكثر نضجًا ومسؤولية.

أخذ محمد عمارة في هذه المرحلة يدرك أنّ الإصلاح الديني والفكري جوهر كلّ تقدّم، فقراءاته للتراث الإسلامي ساعدته على تبيّن أزمة الفكر الديني، وهذا ما يتجلّى في قوله: «لقد أدركت أنّ عصور الركاقة والتراجع الحضاري والجمود والتقليد، قد مثلت

(٦) محمد عمارة، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧) لم نعر على هذا الكتاب، ونعتقد أنّ محمد عمارة طوّر هذا العمل ونشره في أعمال مختلفة، نذكر أهمّها:

- الإسلام والوحدة القومية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٧٩.
- الجامعة الإسلامية والفكر القومي: نموذج مصطفى كامل، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.
- التيار القومي في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

حاجباً بين عقولنا وبين عطاءات منابع عصر التأسيس والازدهار..»^(٨).

ونجد في نصوص محمد عمارة السير ذاتية المبنوثة في كتبه ما يوضح هذا الهاجس الفكري، فقد جاء في إحدى فقرات السير ذاتية قوله: «أدركنا ثمرات الجمود في قطاعات من الخطاب الديني، تلك التي تمثلت في ادّعاءات نتوءات قليلة أنها هي وحدها الفرقة الناجية، وأنّ من عداها من جمهور الأمة هالكون.. وأدركنا كذلك علاقة مثل هذه الادّعاءات بإنتاج وتبرير فكر فصيل العنف والغضب والاحتجاج..»^(٩).

نلاحظ أن عمارة في هذه المرحلة أصبح يهتم أكثر بنقد خطابات التعنيف والكرهية والإقصاء، وأصبح يهتم بالمسائل الحضارية، والمشاكل الفكرية التي أفرزت التشدد والتخلف، ولذلك استنتج أننا «أمام مشكلة في قطاع كبير من مناهج الفكر الإسلامي، والتعليم الإسلامي، والخطاب الإسلامي.. إذ لا يزال الجمود والتقليد والعجز وراء الفراغ الذي يتمدد فيه التغريب..»^(١٠).

وأدرك أنّ الحل يكمن في فهم التراث الإسلامي فهماً عقلاً استشرافياً، وعلى هذا الأساس التحق بدراسات الماجستير في الفلسفة بكلية دار العلوم، وتحصل على الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية سنة ١٩٧٠م، وكان عنوان رسالته التي ناقشها: «مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة»، وبعد خمس سنوات ناقش أطروحة الدكتوراه، وكان عنوانها: «نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة».

لم تكن مرحلة الماجستير والدكتوراه إلاّ تنويعاً لما سبق، فقد اهتم في مرحلة ما بعد التخرج من الجامعة بالتراث الإسلامي، وشدّ انتباهه تراث المعتزلة، إذ وجد فيه العقلانية المنشودة، والفضاء الفكريّ الجامع، وهذا ما وجدنا صدها في فقرة سير ذاتية نشرها في كتابه: «السنة والشيعية وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ»، وجاء فيها «في ستينات القرن الماضي، جمعت وحققت ونشرت رسائل العدل والتوحيد، وفيها حرصت على أن تضمّ إبداعات أعلام أهل السنة والجماعة، والشيعية الزيدية، والشيعية الاثني عشرية، والمعتزلة، قدّمت لها بدراسة مستفيضة تكشف عن اتّساع مساحة الوفاق والاتّفاق والأرض المشتركة بين هذه المذاهب والتيارات، وذلك في دعوة صريحة لاجتماع الأمة على ما يؤخّدها..»^(١١).

(٨) محمد عمارة، فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مصدر سابق، ص ١١٧.

(٩) محمد عمارة، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١١) محمد عمارة، السنة والشيعية وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ، (كتاب مشترك مع أحمد الكاتب)،

مصر - الجزيرة: مكتبة النافذة، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٤.

ونلاحظ من خلال الشاهد النصي السابق، أن محمد عمارة أصبح يهتم في هذه المرحلة بقضايا التقريب والحوار والتواصل بين الجماعات الدينية المتباينة، وحاول التعريف بأقطاب الفكر الإسلامي من مختلف المدارس والتيارات السنية والشيعية وغيرها، وكان هذا الهاجس جزءاً من اهتماماته المعرفية. ولقد عبّر عن هذه الهواجس في إحدى فقراته السير ذاتية، جاء فيها: «وفي أوائل السبعينات من القرن الماضي، نشرت دراسات عن أعلام الفكر والتاريخ الإسلامي في كتاب مسلمون ثوار.. وفيها تحدثت عن الأعلام والأئمة الذين يمثلون مذاهب الأمة وتياراتها الفكرية المتعددة»^(١٢).

أدرك محمد عمارة في هذه المرحلة أهمية التواصل مع الآخرين المختلفين والمغايرين، وأصبح على يقين أن التواصل مع الثقافات الأخرى يتطلب حداً أدنى من التوافق الداخلي، والانسجام بين أبناء الحضارة والديانة الواحدة، لذلك وسّع من علاقاته لتشمل أعلام بقية المذاهب الإسلامية وخاصة الشيعية، وشارك في عدة ندوات ومؤتمرات، وعقد حوارات ومجادلات، ويتذكر عمارة تلك المرحلة قائلاً: «بسبب هذا التوجّه الفكري قامت علاقات المودة الفكرية والتعاون العلمي بيني وبين العديد من علماء الأمة، على اختلاف مذاهبهم، ومنهم الشيعة الزيدية، والاثني عشرية على وجه الخصوص.. لقد جمعت بيني وبين الإمام الشيعي العظيم الراحل محمد مهدي شمس الدين مودة فكرية عميقة سجّلها في مراسلات كتبها إليّ»^(١٣)، وفي السياق نفسه تحدّث عمارة عن علاقاته الوطيدة مع السيد محمد حسين فضل الله، وهادي خسرو شاهي، ومحمد خاتمي^(١٤).

تواصل هذا الهاجس في مراحل لاحقة، إذ أصبح يهتم بالتقريب بين المذاهب الإسلامية اهتماماً صريحاً وإن كان خجولاً ومتردّداً، وفي هذا الإطار تحدّث عن مشاركته في مؤتمر الإمام البروجردي وشلتوت سنة ٢٠٠١م بإيران (وهي زيارته الثانية إلى إيران)، ونزع هذا المؤتمر منزعاً تقريبياً، شارك فيه نخبة من علماء الأزهر وعلماء الشيعة الإيرانيين، وكان عنوانه: «الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب»^(١٥).

وأظهر محمد عمارة تحمّساً لهذا المؤتمر وأهدافه التقريبية، وصرّح قائلاً: «كانت لي

(١٢) المصدر نفسه، ص ن.

(١٣) المصدر نفسه، ص ن.

(١٤) المصدر نفسه، ص ن.

(١٥) انظر: مجموعة مؤلفين، ملتقى «الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب»، مجموعة مقالات لتكريم الإمامين، السيّد البروجردي والشيخ محمود شلتوت، طهران، ١٤٢٢ هـ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ٢٠٠٤.

عدّة محاورات مع العديد من علماء الشيعة حول خلخلة وحدة النسيج المذهبي والثقافي في المجتمعات السنية»^(١٦)، وانهقدت حوارات حول وضع أهل السنة في إيران، وسبب تغيبهم من البرلمان، وحرمانهم من مسجد في طهران»^(١٧).

اجتهد عمارة وهو يدرس العلاقات السنية الشيعية في معرفة الخلل، فليست العبرة في الحوار والمحاورات، بل في تحقيق التواصل وتجاوز الصعوبات والمعوقات، ولذلك ركّز في أطروحاته على محورتي العقل، وضرورة اعتماد منهج عقليّ متحرّر من يؤس الفكر الديني الصدامي.

ولا غرابة أن نجد العقل يحتلّ مكانة محورية في مشروع محمد عمارة الفكري والحضاري، فقد نتج عن تهميش العقل في الحضارة العربية الإسلامية تراجع في الأداء الحضاري، وتشدّد في المواقف والآراء، ورفض للاختلاف والتعدّد، ولذلك يعيش العقل الإسلامي اليوم أزمة حقيقية، وحالة من العطالة تمنعه من تجاوز الفكر السلفي النصويّ من جهة، ونقد الفكر الغربي من جهة ثانية.

وهنا تكمن أهمية العقلانية الإسلامية عند محمد عمارة باعتبارها «سلاحاً نواجه به الخطر الوافد من السلف: المملوكي العثماني، ومن السلف اليوناني الغربي»^(١٨). ويبدو أنّ الرجل استفاد من اهتمامه بالفكر الاعتزالي، فقد اشتغل بمقالات المعتزلة في رسالة الماجستير وأطروحة الدكتوراه، وأظهر إعجاباً بأطروحات «أهل العدل والتوحيد»، فقد «كان التيار العقلاني -وفرسانه المعتزلة بخاصة، وتيار أهل العدل والتوحيد بعامة- هم الصنّاع الحقيقيون لقسمة العقلانية في حضارتنا العربية الإسلامية، لقد انطلقوا من القرآن الذي أعلى مقام العقل»^(١٩).

ولذلك ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية حينما ازدهرت العقلانية، وساد العقل، وتراجعت تلك الحضارة حينما أعتيل العقل، وسادت ثقافة الاتباع والتقليد. ولم تكن الحضارة الغربية استثناءً فقد اضطلعت العقلانية بدور رياديّ في ازدهار تلك الحضارة وتقدّم شعوبها، وهذا ما اكتشفه رفاعه الطهطاوي في رحلته «الباريزية» وثمنه محمد عمارة، فقد انتقد الطهطاوي رجال الدين الذين ساندوا الحزب الملكي الرجعي الذي قامت ضده فتنة ١٨٣٠م، (ثورة ١٩٣٠) وامتدح باحتراز العلمانية العقلانية التي قاومت هذا

(١٦) محمد عمارة، السنّة والشيعة وحدة الدّين خلاف السياسية والتاريخ، مصدر سابق، ص ١٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ن.

(١٨) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٥.

(١٩) محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٠. ص ٩٩.

الفكر الرجعي^(٢٠)، فهو «يمتدح العلمانيين الفرنسيين، وتسامحهم الديني الناتج عن هذه العلمانية...»^(٢١). وتحدّث الطهطاوي عن «الرباحيين» (المحرّرين) الذين يقولون: «إنّ كلّ عمل يأذن فيه العقل صواب، فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أثنى على سائرهما، من حيث إنّها كلّها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر... وبالجملّة ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان»^(٢٢).

ونفهم من خلال تعليق الطهطاوي الذي نقله محمد عمارة أنّ الحرية مدخل أساسي من مداخل الحوار والتقارب والتقريب، فلا يمكن أن نتحدّث عن علاقات ناضجة بين جماعات دينية أو مذهبية خارج مجال الحرية، فالحرية صمّام الأمان، ولا يولّد الاستبداد إلّا الكراهية والصراعات، ولا سبيل للتواصل مع المغاير أو المختلف فردًا وجماعة وثقافة دون الاعتراف به مطلقًا، واحترام اختياراته وتمثلاته.

نلاحظ من خلال ما سبق أنّ عمارة لم ينتقد العلمانية -وهو يتحدّث عن العقلانية- كما انتقدها في نصوص أخرى، وهذا يعكس أهمية العقل في بناء مشروعه الفكري، فالاشتراك في العقل قد يصبح قاعدة انطلاق لتواصل الجماعات الدينية والمذهبية وتقاربها، وآية ذلك أنّ كلّ تجربة «هي ثمرات لإبداع الإنسان العاقل»^(٢٣).

ارتبطت العلمانية عند محمد عمارة بنقد السلفية، ولكنّ مواقفه كانت متغيّرة ومتطورة وربما متناقضة، فالرجل مرّ بمحطّات فكرية مختلفة، واعتمد مقاربات أيديولوجية مختلفة، ولم يكن تقسيم هذه المحطّات تقسيمًا زمنيًا فحسب، فقد نجد عدّة روافد فكرية في الكتاب ذاته، والنصّ ذاته، يمتدح فكرة التقريب بين السنّة والشيعّة أحيانًا وينتقدها انتقادًا لاذعًا أحيان أخرى.

تحدّث عمارة عن «السلفية الوهابية» وما ارتبط بها من سلفيات معاصرة اتّجهت نحو العنف والقتال، وانتقدها، ولم يعتبرها «أقلّ خطًا من خصومها في تبادل تهمة التكفير والتقاذف بها.. سواء في كتبها الجمهورية أو على مواقعها على الشبكة العالمية للمعلومات.. ففي كل منابر الإعلام هذه نجد شيوع هذه الفاحشة الفكرية تهمة التكفير»^(٢٤)، واعتبرها

(٢٠) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تقديم: محمد عمارة، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٠، سلسلة التراث ٢٥٧، ج ١، ص ١٤٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ن.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٢٣) محمد عمارة، عالما حضارة أم حضارات، مصر - المنصورة: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣٣.

(٢٤) محمد عمارة، فتنّة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦، سلسلة: قضايا إسلامية (١٤٢)، ص ٧٠.

خصماً للعقلانية الإسلامية ومشروعها الحضاري، إذ «اتَّخذت موقفاً غير ودِّي من التمدن والعقلانية.. فظواهر النصوص كانت كافية للإجابة على ما تثيره بيئتها البدوية من مشكلات»^(٢٥)، ولكنه رغم ذلك اعتبر أن هذه الحركة ذات صلة بتيار الإحياء والتجديد، فقد «اتَّخذت حركة اليقظة والتجديد في عصر أمتنا الحديث»^(٢٦)، بل اعتبر أن المنهج الإحيائي منهج سلفي بالضرورة، وهذا يعني أن «كل حركات الإحياء والتجديد هي سلفية»^(٢٧). إذ «من السلفيين من يستلهم من فقه السلف ما يتطلبه فقه الواقع الجديد والمعين.. ومنهم من يهاجر من واقعه المعين إلى واقع السلف الذي تجاوزه السلف»^(٢٨)، ويدعو هذا التقسيم بين السلفيتين «الماضوية والتجديدية» يحتاج إلى التدقيق والتحقيق، فكل السلفيات التي تحدث عنها محمد عمارة تستلهم من الماضي ما يتطلبه فقه الواقع الجديد.

انتقد عمارة السلفية المعطلة للعقل والرافضة للحوار والتواصل والتقريب، ولذلك انتقد السلفية الوهابية ووسائل الإعلام التي تهيمن عليها، وتوظفها في نشر الكراهية المذهبية والصراع الطائفي، وهذا ما نلاحظه بجلاء في كتابه: «فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية»، إذ خصص مبحثاً طريفاً عنوانه: «ثورة الإعلام المعاصر وإشاعة فتنة التكفير بين الجماهير» والعنوان دالٌّ بألفاظه ومعانيه، وفي هذا المبحث أكد عمارة أن عدّة وسائل إعلام عربية وإسلامية تتكفل بـ«نقل كثير من المسائل الجدلية والخلافية من مصادرها المتخصصة، والمقصورة على العلماء المتخصصين إلى الكتب الجمهورية، والمواقع المتعددة على الشبكة العالمية للمعلومات، وهي كتب ومواقع غدت -في أحيان كثيرة- تُغري وتستدرج جمهوراً كبيراً من غير المتخصصين، بل وغير المؤهلين للاطلاع على مسائل وقضايا ومجالات تزعم لدى الجمهور اليقين»^(٢٩).

ولئن كان انتقاده للسلفيات المعاصرة خجولاً ومترددًا، فإنه لم يسلم من انتقاد وسائل الإعلام السلفية، وعلماء الدين السلفيين، وفي هذا السياق ألف الكاتب السعودي سليمان بن صالح الخراشي كتاباً بعنوان: «محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة: دراسة إسلامية سلفية لكتب ومقالات الدكتور محمد عمارة»، ويكشف العنوان عن خلفية أيديولوجية واضحة، حوّلت الكتاب إلى محاكمة صريحة لمحمد عمارة وأفكاره، وانتهت المحاكمة

(٢٥) محمد عمارة، الاستقلال الحضاري، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٤١.
(٢٦) محمد عمارة، السلفية، تونس - سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ٢٠، سلسلة: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ١١.

(٢٧) محمد عمارة، السلف والسلفية، القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٨، ص ١٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٦١.

بتبديعه وتفسيره وتجهيله، واعتباره صاحب بدعة، ومصدر خطر على الإسلام والمسلمين. وقد اجتهد الخراشي في رسم صورة جديدة للرجل، تقوم على الشيطنة والتكفير «لأنّ الدكتور عمارة - هداية الله - قد (حرّف) و(كذب) و(لبّس) و(هاجم) و(استهزأ) و(تناقض).. وأخيراً دعا إلى بدعته»^(٣٠). ولم يكن هذا الكلام استنتاجاً خلص إليه الباحث في آخر عمله، بل كان بمثابة انطباعات استهلّ بها الخراشي عمله ولازمته في كلّ فصول كتابه.

ليس من السهل أن نرصد محطات عمارة ومسيرته الفكرية المتعلقة بمشغل التقريب بين السنّة والشيعية، ولكنّ الرجل فكّر منذ شبابه في المسائل الخلافية بين الجماعات الإسلامية، حاول أن يكون موضوعياً، ولكنّ الأمر لم يكن هيئاً، إذ لم يستطع أن يتحرّر في مواضع كثيرة من ذاكرته الدينية والمذهبية، فتعاطف مع جماعات، وانتقد أخرى. ونعتقد أن دراسة المسألة المذهبية عند محمد عمارة وما تعلّق بها من سجلات يستحقّ مزيداً من الدراسة والبحث.

□ ثانياً: مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية في فكر محمد عمارة

لم يخصّص محمد عمارة كتاباً مستقلاً للحديث عن التقريب بين المذاهب الإسلامية وما أثاره هذا الموضوع من إشكاليات، ولكنّه رغم ذلك تناول هذا المبحث في سياقات مختلفة، تحدّث عن فكرة التقريب شارحاً أحياناً وناقداً أحياناً أخرى، وحاول في عدّة مواضع أن يُذكر بتجربة جماعة التقريب بين المذاهب بالقاهرة، فقد «ترأس هذه الجماعة الزعيم المصلح محمد علوبة باشا.. وكان في مقدّمة مؤسسيها: الشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمد مصطفى المراغي، والشيخ مصطفى عبد الرزاق، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد مدني، والشيخ علي الخفيف، والشيخ عبد العزيز عيسى، والشيخ حسن البناء، والشيخ سيد سابق... وغيرهم من أئمة علماء السنّة»^(٣١). كما ضمّت هذه اللجنة كوكبة من علماء الشيعة «من مثل آية الله حسين البروجردي، والسيد محمد تقي الدين القمي الذي تولّى الأمانة العامة للجماعة، ومحمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد شرف الدين الموسوي، والسيد محمد جواد مغنية، والسيد صدر الدين شرف الدين»^(٣٢).

ونفهم من كلام عمارة أنّ فكرة التقريب كانت نتاج تعاون بين نخبة من علماء السنّة

(٣٠) سليمان بن صالح الخراشي، محمد عمارة في ميزان أهل السنّة والجماعة: دراسة إسلامية سلفية لكتب ومقالات الدكتور محمد عمارة، دار الجواب، ١٩٩٣، ص ١١.

(٣١) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ١٩-٢٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الأزاهرة وثلة من علماء الشيعة الاثني عشرية، ونتج عن هذا التعاون إصدار مجلة «رسالة الإسلام لسان حال هذه الجماعة، وكانت في زمنها من أبرز المنابر الفكرية التي تجسّدت فيها الجهود التي بذلت في هذا اللون من التقريب بين المذاهب الإسلامية... وفي إزالة الشبهات والعقبات من ميادين العلاقة بين السنة والشيعة على وجه الخصوص»^(٣٣). ونُدرِك من خلال ما سبق أهمية تجربة مجلة رسالة الإسلام في مجال الحوار الديني عمومًا، والحوار التقريبي بصفة خاصّة^(٣٤)، فقد نشرت نصوصًا مهمّة في مجال الحوار والتقريب.

ركّز محمد عمارة في حديثه عن تجربة دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة^(٣٥) (دون بقية التجارب التقريبية^(٣٦)) وعلى إسهامات محمود شلتوت^(٣٧) في مجال الحوار التقريبي، ونقل عنه عدّة نصوص لعل أهمّها قوله: «إنّ دعوة التقريب هي دعوة التوحيد والوحدة، هي دعوة السلام والإسلام...»^(٣٨).

واهتمّ عمارة بصفة مخصوصة بفتوى شلتوت الشهيرة (١٩٥٧م) التي أجاز فيها التعلّد بالمذهب الجعفري وغيره من المذاهب الإسلامية^(٣٩)، وأورد نصّها مهمّا له جاء فيه:

(٣٣) المصدر نفسه، ص ن.

(٣٤) لمزيد التوسّع انظر مقالنا: علي بن مبارك، مجلة رسالة الإسلام القاهرة: منارة ثقافية ضدّ الغلوّ والتعصّب، مجلة البيان الكويتية، عدد ٥٦٣، يونيو ٢٠١٧م، رابطة الأدباء الكويتيين، ص ص ٦٨-٧٧.

(٣٥) تأسّست دار التقريب بالقاهرة سنة ١٩٤٦م، وترأسها محمد علي علوبة باشا (ت ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م)، وقادها مجموعة من المثقفين وعلماء الدين، منهم: عبد المجيد سليم (ت ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م)، ومحمد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م)، ومصطفى عبد الرازق (ت ١٣٦٦هـ / ١٩٤٦م)، ومحمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م)، ومحمد المدني (ت ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، وعلي الخفيف (ت ١٣٩٨هـ / ١٨٩١ - ١٩٧٨م)، وعبد العزيز عيسى (ت ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، ومحمد حسين آل كاشف الغطاء (ت ١٩٥٤م)، وشرف الدين الموسوي (ت ١٩٥٧)، ومحمد جواد مغنية (١٩٧٩)، وتولّى محمد تقي القميّ الأمانة العامة للجماعة، وكان عقل الجماعة ومحركها، إذ جعل من بيته (بالزمالك) مقرّاً للجماعة ومنتدى للحوار. توقّفت دار التقريب عن النشاط سنة ١٩٧٩.

(٣٦) تعمّقنا في دراسة أهمّ التجارب التقريبية في كتابنا (أطروحة الدكتوراه): علي بن مبارك، الحوار التقريبي بين المذاهب الإسلامية: التجارب والإشكاليات والآفاق، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ٢٠١٧م.

(٣٧) ولد محمود شلتوت سنة ١٣١٠هـ / ١٨٩٣ وتوفي سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م، وهو فقيه ومفسّر مصري سعى إلى إصلاح الأزهر فعارضه بعض كبار الشيوخ وطرد من التدريس، ثمّ أعيد إلى الأزهر شيخاً للأزهر سنة ١٩٥٨، انظر: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٩، ١٩٩٠، مجلد ٧، ص ١٧٣.

(٣٨) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٣٩) عُرضت هذه الفتوى في مجلة رسالة الإسلام، السنة ١١، العدد ٤٣، محرم ١٣٧٩هـ، يوليو ١٩٥٩م، وأثارت عدة ردود فعل مساندة ورافضة، بل نجد من ردّ عليها بفتوى مضادة، وفي هذا الإطار يندرج كتاب: أشرف بن عبد المقصود، خدعة التقريب بين السنة والشيعة ونقد فتوى الشيخ شلتوت، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٦.

«لقد آمنت بفكرة التقريب كمنهج قويم... ثم تهيأ لي بعد ذلك، وقد عهد لي بمنصب مشيخة الأزهر، أن أصدرت فتوى في جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول، المعروفة المصادر.. ومنها مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية...»^(٤٠).

ورغم أن محمد عمارة لم يأخذ نصوص شلتوت من مؤلفاته مباشرة^(٤١)، فإنه نبه إلى أهمية شلتوت في طرح فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وإشعاعها مشرقاً ومغرباً.

نظر محمد عمارة إلى مسألة التقريب استثنائاً بأفكار شلتوت من زاوية العلاقات بين المذاهب، فالمذهبية مسألة معقدة اختلط فيها الثابت مع المتغير، وتداخلت فيها فروع الدين مع أصوله، فقد اعتقد المسلمون سنة وشيعة أن المذاهب عقائد لا يمكن استبدالها أو إثراؤها أو التصرف فيها، والحال أنها أفكار وآراء فقهية بشرية، وتاريخية، متغيرة، ومتطورة، وعلى هذا الأساس يمكن (بل يجب) أن تأخذ كل جماعة فقهية عن غيرها من الجماعات. ولنا أن نبه أن «التقليد الفقهي» حسم (أو كاد يحسم) هذه المسألة من خلال تشريعه التبعيض (حسب التقليد الشيعي) والتلفيق (حسب التقليد السني) بما هما آليتان للأخذ عن بقية المذاهب دون قيود أو حدود.

في إطار هذه الرؤية الإصلاحية التصحيحية نقل محمد عمارة فقرة من حوار مع شلتوت جاء فيها: «إن الإسلام لا يوجب على أحد اتباع مذهب معين، بل نقول: إن لكل مسلم الحق بادی ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً، والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء... إن مذهب الجعفرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة، فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة...»^(٤٢).

وتعتبر هذه الفتوى خطيرة لعدة اعتبارات، لعلّ التقليد السائد فرض على المؤمنين وحدة المذهب، وتعامل مع النصوص المذهبية الفقهية باعتبارها نصوصاً قطعية الدلالة والثبوت، لا تقل أهمية عن المقلدة على النصوص الدينية التأسيسية، وأصبحت النصوص الحافة تراحم النصوص المقدسة في التشريع والتعبد، ولذلك اعتُبرت فتوى شلتوت حدثاً استثنائياً رغم انسجامها مع روح الشريعة ومقاصدها.

(٤٠) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٢١.

(٤١) نقل الشاهد النصي الأخير (على سبيل المثال) عن: علي عبد العظيم، مشيخة الأزهر، طبعة القاهرة، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ١٨٧-١٨٨ من دون العودة مباشرة إلى أدبيات محمود شلتوت.

(٤٢) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ص ٢٢-٢٣.

ونظرًا إلى خطورة المسألة وكثرة الناقدين والمنتقدين الراضين فتوى شلتوت، اضطرَّ محمد عمارة إلى التعليق قائلاً: «ذلك هو نص فتوى الشيخ شلتوت في التقريب بين المذاهب الإسلامية... وفي جواز التعبد والتعامل - من قبل أهل السنة - وفق فقه المذهب الجعفري للشيعة الإمامية على وجه التحديد... ولقد ترجم علماء الشيعة فتواه هذه إلى مختلف اللغات.. إلا أنه لم تصدر فتوى مناظرة لها من أي مرجع من مراجع الشيعة، ولم يُفتَ واحد من هؤلاء الأعلام بجواز تعبد وتعامل المسلم الشيعي وفق المذاهب الفقهية السنية، حتى يكون التقريب متبادلاً بين الأطراف المتعددة، وليس من طرف واحد لحساب الطرف الثاني...»^(٤٣).

وهذا يعني أن الحوار التقريبي طريق ذو اتجاهين، وتواصل بناءً من قبل طرفي الحوار، فإن كان طريقاً ذا اتجاه واحد ضاقت أفقه، وتحوّل إلى حوار طرشان - كما يُسمّى عمارة - لا يفيد المسلمين ولا ينفع الإسلام، إذ إن «أهم شرط من شروط أي حوار من الحوارات وهو شرط الاعتراف المتبادل والقبول المشترك بين أطراف الحوار»^(٤٤).

ولا أعتقد أن سلامة الحوار الإسلامي - الإسلامي مرهونة في اعتراف علماء الشيعة بشرعية الفقه السني وجواز التعبد به كما اعترف شلتوت بذلك قبل أكثر من سبعة عقود، بل تكمن هذه السلامة في إعادة النظر في الموروث الديني، وتحريره مما شابه من تشويهات وانزياحات أو همنما بعض رجال الدين أنها جزء من الدين، والحال أنها أفكار نسبية، واجتهادات بشرية تاريخية مرتبطة بالتاريخ والجغرافيا والمقامات والسياقات، فالمذاهب الفقهية منظومات استشارية توجيهية، ليست ملزمة، ولا تمثل جزءاً من العقيدة، يمكن أن نستأنس ببعضها، وأن نأخذ عن عدة مذاهب على سبيل التبعية أو التلقيح، ويمكن أن نتحرر منها ولا نعتمدها في التعبد والأحكام كما فعل بعض المتصوفة والعرفاء، وبعض المحدثين من دعاة «اللامذهبية»^(٤٥).

استفاد عمارة من معاشرته زمنياً تجربة جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، فقد تابع أفكارها، وما أثارته من جدل في ستينات القرن العشرين، ولكن رغم

(٤٣) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، ص ٢٣.

(٤٤) محمد عمارة، فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٤٥) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، بيروت: الدار المصرية للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧١ م، ولقد أثار

هذا الكتاب حفيظة عدد كبير من علماء المسلمين المعاصرين، ولعل أشهرهم:

- محمد سعيد البوطي، اللامذهبية أخطر بدعة تُهدد الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.

- محمد زاهد الكوثري، اللامذهبية قطرة اللادينية، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦، سلسلة

من تراث الكوثري.

قربه زمنياً ومكانياً من تجربة دار التقريب بالقاهرة، فإنه لم يكن دقيقاً في توصيفها، فقد تحدّث عن شخصيات تعاطفت مع فكرة التقريب ولم تكن فاعلة فيها مثل حسن البنا (توفي ١٩٤٩م)، ومرجع الشيعة الأعظم في زمنه السيد حسين البروجردي^(٤٦) (توفي ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م)، وأهمّل الحديث عن شخصيات سنية وشيعية ساهموا بصفة فعّالة في رسم ملامح فكرة التقريب وتوجيهها وجهة تواصلية حوارية ناجعة، ونذكر على سبيل المثال محمد تقي القمي^(٤٧) صاحب فكرة التقريب، ومؤسّس الجماعة، ومحركها، وعبد المتعال الصعدي صاحب المقالات الجريئة في مجال الحوار والتقريب^(٤٨).

جدير بالذكر أنّ محمد عمارة في مجال التقريب بين السنّة والشيعة لم يكن متماثلاً في مواقفه، إذ نجده يتبنّى مواقف متباينة ومتناقضة أحياناً، ومردّد ذلك يعود إلى تفاعله مع المستجدات والمتغيّرات، فتطوّر العلاقات الرسمية بين السنّة والشيعة سياسةً وفقهاً وعقيدةً يؤثر على مواقف محمد عمارة، فنجد أحياناً يمدح التقريب والتقريبين، بينما ينتقد أحياناً أخرى فكرة التقريب ويربطها بمشروع «تشجيع العالم السني»، وفي هذا السياق يتنزّل نقده الدستور الإيراني، فهو -عنده- لا يعكس ما يعلن عنه النظام ومؤسّساته من سياسات تقريبية تواصلية، «بل إنّ دستور الجمهورية الإيرانية الصادر بعد الثورة الإسلامية قد ذهب إلى الحدّ الذي جعل المذهب الجعفري وحده هو مذهب الدولة، ونصّ على أنّ المادة التي تُقرّر ذلك لا يجوز تغييرها... الأمر الذي يجعل قضية التقريب بين المذاهب الإسلامية قائمة على ساق واحدة، ومن طرف واحد، حتّى كتابة هذه السطور!..»^(٤٩).

يعكس هذا الخطاب احتجاجاً على طبيعة مسلك التقريب التي تتبنّاها بعض

(٤٦) تُرجّح أنّ دور البروجردي لم يتجاوز مباركة فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية حينما التقاه محمد تقي القمي في إيران بعد طرح فكرته على علماء الأزهر. ولا نجد وثائق تُثبت عكس ذلك.

(٤٧) خصصنا مقالاً محكّماً للحديث عن دور محمد تقي القمي الريادي في تأسيس جماعة التقريب. لمزيد التوسع انظر: علي بن مبارك، قراءة في مشروع محمد تقي القمي التقريبي من خلال مجلة رسالة الإسلام، مجلة حوليات الجامعة التونسية، جامعة منوبة (تونس)، عدد ٦٢، ٢٠١٧، ص ص ١٨٥ - ٢١٩.

يمكن أن نستأنس بمحمود شلتوت وهو يُحدّثنا عن قصّة التقريب وبطلها المؤسّس، إذ جاء في كلامه: «وكنّت أودّ لو كتب قصّة التقريب أحد غير أخي الإمام المصلح محمد تقي القمي ليستطيع أن يتحدّث عن ذلك العالم المجاهد الذي لا يتحدّث عن نفسه ولا عمّا لاقاه في سبيل دعوته، وهو أوّل من دعا إلى هذه الدعوى وهاجر من أجلها...». محمود شلتوت، مقدمة قصّة التقريب، مجلة رسالة الإسلام، السنة ١٤، عدد ٥٥ - ٥٦، المحرم، يونيو، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ١٩٦.

(٤٨) تعمّقنا في دراسة فكر عبد المتعال الصعدي التقريبي في كتابنا: علي بن مبارك، عبد المتعال الصعدي رائد الإصلاح والتقريب، تونس: مجمع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ، ٢٠٢٠.

(٤٩) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٢٤.

المؤسسات والشخصيات الإيرانية المعاصرة، وعلى رأسها «الجهود التي يحاول مواصلتها قدر الإمكان -وعلى نحو من الأنحاء- المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران»^(٥٠).

ويبدو أنّ عمارة يخلط بين التجارب التقريبية في العالم الإسلامي والسياسات الحاكمة بدساتيرها وقوانينها وتحالفاتها، فالدستور الإيراني لا علاقة له بالنشاط التقريبي، ويمكن أن ننظر له من زاوية القوانين الدستورية، ومدى التزامه بشروط الدساتير، وتعبيره عن إرادة أغلبية الشعب. وهذا أمر مختلف لا يسمح المجال بطرحه، ويبدو أنّ محمد عمارة تفتنّ إلى هذا الأمر، فلا يمكن في عالم الأفكار أن نحاسب تجارب فكرية من خلال محاسبة أنظمة الحكم ومنظوماتها الدستورية والقانونية.

وعلى هذا الأساس، لم يتعمّق عمارة كثيرًا في المسألة الدستورية، وركّز تعليقه أكثر على المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران وأدائه التقريبي، وخلص إلى مجموعة من الملاحظات تعكس مقاربته بخصوص موضوع التقريب، وهذه الملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: وهم التقريب المذهبي

ويقصد بذلك أنّ «توجيه جهود التقريب بين المذاهب الإسلامية إلى التقريب بين المذاهب الفقهية، هو جهاد في غير الميدان الحقيقي الأول بالجهد.. هو جهاد في الميدان الأسهل الذي لا يمثل المشكلة الحقيقية في الخلافات بين المذاهب الإسلامية.. وبين السنة والشيعية على وجه التحديد..»^(٥١)، ويرى محمد عمارة أنّ فكرة التقريب بين المذاهب

(٥٠) المصدر نفسه، ص ن.

جدير بالذكر أننا درسنا تجربة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في عدّة كتب ومقالات وأوراق علمية لعلّ أهمّها:

- الحوار التقريبي بين المذاهب الإسلامية: التجارب والإشكاليات والآفاق، الرباط: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧.
- قراءات في استراتيجيات التقريب: استراتيجيتنا الإيسيسكو والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجًا، مجلة الكلمة، متندى الكلمة للدراسات والأبحاث، عدد ٨٣، ربيع ٢٠١٤م، ص ١٣٠-١٥٧.
- دور تجديد علم الكلام في التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال مجلّتي «رسالة الإسلام» و«رسالة التقريب»: تجديد الكلام في «الإمامة» نموذجًا، مجلة الكلمة، عدد ٦٦، السنة ١٧، شتاء ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص ١١٩-١٤٠.

(٥١) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ص ٢٤-٢٥.

الإسلامية قامت على الوهم والإيهام، وأدّت بذلك إلى مغالطات عطّلت الحوار الإسلامي - الإسلامي، وحالت دون تحقيق أهدافه المنشودة، وآية ذلك أنّ الاجتهادات الفقهية متقاربة بالضرورة، وهذا ما أقرّه علماء السنّة والشيعة على حدّ سواء حينما اعتمدوا آلي التبعيض والتلفيق، واعترفوا أنّ المذاهب الفقهية ليست عقائد، ولا تعكس معارف ربّانية قطعية، ولكنها اجتهادات بشرية تقوم على التأويل والاستنباط ومراعات الحال والمقام، ومن ثمة يمكن التعلّد على أيّ مذهب فقهي، ويمكن الأخذ عن أيّ فقيه، وعلى هذا الأساس لا معنى للحديث عن حوار مذهبي أو تقريب بين المذاهب.

الملاحظة الثانية: ارتباط الفروع بالتمايز

تشابك هذه الملاحظة بالملاحظة السابقة، فالمذاهب الفقهية تتعلّق بفروع الدّين، ومجال الفروع يقوم على الاختلاف والتعدّد، ولا يجوز التّمنيط والتوحيد، ولذلك رفض أصحاب المذاهب أن يُعمّم فقههم قصرًا على المؤمنين لأنّهم كانوا يُدركون أن اجتهاداتهم مرتبطة بحالات مخصوصة وسياقات متباينة، وعلى هذا الأساس لا بدّ من وعي الفقه وتاريخيّته، وتمييز مجال الفروع عن أصول الدين وأساسياته، ومرّد ذلك أنّ «الفقه هو علم فروع.. وتمايز الاجتهاد فيه واختلاف المجتهدين في أحكامه لم يكن في يوم من الأيام يُمثّل مشكلة لوحدة الأُمّة، بل كان مصدرًا غنيًا، وثرًا للعقل الفقهي والواقع الإسلامي على حدّ سواء..»^(٥٢).

وجدير بالذكر أنّ محمّد عمارة تحدّث عن التمايز كلّما تعرّض إلى مسألة الاختلافات الفقهية والعلاقات بين المذاهب الإسلامية، إذ يرى «أنّ الأصل والسُنّة والقاعدة والقانون هو التنوّع والتمايز والاختلاف..»^(٥٣)، ولأنّ التمايز هو الأصل فلا معنى لتبرير الاختلاف الفقهي والبحث عن شرعيته، فهو شرعيّ بطبيعته، ولا يحتاج الأمر إلّا إلى إعادة الأمور إلى نصابها وتحرير الفروع ممّا أصابها من انزياحات، ولذلك «كان الأئمة والعلماء المختلفون في المذاهب يتلمذ الواحد منهم على من يخالفه في المذهب.. بل رأينا في تراثنا من العلماء الأعلام من يجمع المذاهب المتعدّدة في فقهه وعطاءه، فيفتي وفق مذهب، ويقضي وفق مذهب ثانٍ، ويدرس كلّ المذاهب لطلّابه ومريديه»^(٥٤).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٥٣) محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠١، ص ١٧.

(٥٤) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٢٥.

الملاحظة الثالثة: المشكلة الحقيقية هي التكفير

لم يرتبط التكفير في الثقافة الإسلامية السائدة بغير المسلمين فقط، بل شمل أهل الإسلام أيضًا، فكفّرت كلّ جماعة بقية الجماعات، وأصبح تفسيق المسلمين وتبديعهم سلوكيًا ثقافيًا يتحمّس له علماء الدين وعامة المؤمنين، لذلك ذهب عمارة إلى القول: «إن الذي كان وما زال يُمثّل مشكلة لوحدة الأمة.. هو أحكام التكفير والتفسيق التي نجدها في تراث هذه المذاهب، والتي ارتبطت بقضية الإمامة على سبيل الحصر والتحديد»^(٥٥).

ونفهم من كلام عمارة أنّ التقريب الحقيقي بين السنّة والشيعة يكمن في احتواء كتب التراث نصوبًا تكفيرية كثيرة من جهة، وعدم حسم موضوع الإمامة من جهة ثانية. ورغم أنّ عمارة لم يقدّم بدائل واقعية تتعلّق بالمسألتين، فإنّه سلّط الضوء على المشكلة الحقيقية، وشخص العلة التي تعاني منها الأمة الإسلامية، ويحتاج هذا التشخيص أحيانًا إلى شجاعة وجرأة، فكتب التراث المليئة بخطابات الصدام والكراهية تستحق المراجعة والنقد. أمّا مسألة الإمام والخليفة فقد تفتّح رواد الإصلاح منذ القرن الثامن عشر إلى مدنية نُظم الحكم، وبحوثوا عن أنظمة سياسية جديدة استثناسًا بالنموذج الغربي، إذ أدركوا بؤس أنظمة الحكم القديمة، ومن ثمّة طالبوا بتحرير العقل الإسلامي من المفاهيم القديمة، والنظر إلى السياسة نظرة عصرية تؤمن بالتعدّد والتناوب والعدل والديمقراطية، وهذا ما ذهب إليه أغلب المفكرين الإصلاحيين الشيعة والسنّة.

نفهم ممّا سبق أنّ التكفير عمومًا وتكفير أهل القبلة بصفة خاصّ يمثّل مشكلة حقيقية تحول دون التقارب والتقريب المنشود، وعلى هذا الأساس حدّر عمارة من تكفير الشيعة لأهل السنّة و«الاجتهادات التي تكفّر الشيعة في بعض كتب التراث السني، كما هو الحال عند شيخ الإسلام ابن تيمية.. وبعض الأئمة السلفيين..»^(٥٦).

الملاحظة الرابعة: التاريخ يصنع الصدام

ولّد الخطاب التكفيري المتبادل صدامًا حقيقيًا بين جماعات سنية وأخرى شيعية، ونتجت عنه نزاعات وحروب، واحتجّت هذه الخطابات الصدامية الإقصائية بالتاريخ وأحداثه، وفي هذا السياق رأى عمارة أنّ «قراءة التاريخ» تعتبر أساس هذا الخلاف ومنطلقه ومجدّده في كل عصر وحين. ولقد شدّ انتباهه ما يكتبه أحمد الكاتب (١٩٥٣-.....)، وعلّق في مواضع مختلفة على كتبه، وفي هذا السياق ألف عمارة كتابه «السنّة والشيعة وحدة

(٥٥) المصدر نفسه، ص ن.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الدين اختلاف السياسة والتاريخ»^(٥٧).

وكما يظهر من عنوان الكتاب فإن التاريخ مجال خلاف واختلاف، وربما استحالة محفزاً للكرهية والعداء، فالحدّ بين التاريخ والسرّد قد يكون واهناً لا يكاد يُدرك^(٥٨). فالسرّد كما هو حال التاريخ يبتكر الصّور النمطية، ولذلك أكّد عمارة على ربط تاريخ الأفكار بالواقع، إذ إنّ «الجدل بين الواقع والفكر هو ممّا تكاد تلمسه العقول في الدراسات الاجتماعية لنشأة الأفكار وتطوّرها»^(٥٩).

نرجّح أنّ محمّد عمارة تجنّب في كتاباته الصدام مع الثقافة الدينية السائدة رغم آرائه النقدية، ودعوته صراحةً إلى مراجعة الثقافة الإسلامية وإصلاحها، ولعلّه عوّل أكثر على نقد «رواية الحديث»، فأكد أنّ «حديث الفرقة الناجية» جاء بروايات مختلفة ومتناقضة أحياناً، ولم يرد هذا الحديث في صحيحي مسلم وبخاري، ولذلك لم يتردّد الكثير من العلماء في تضعيف هذا الحديث، واستغرب عمارة من المفارقة التي تعيشها الثقافة الإسلامية المعاصرة، فرغم «هذا الضعف في «الرواية»، فلقد ظلّ هذا الحديث يقوم بدور كبير وخطير في الغلوّ الديني.. وفي إضفاء المشروعية الكاذبة على كثير من جماعات الغلاة..»^(٦٠).

ولا تخصّص مقالة الفرقة الناجية مدوّنات السنّة فقط بل تشمل -أيضاً- الأدبيات الشيعية وغيرها من الأدبيات الإسلامية، وفي هذا الإطار ركّز عمارة على مقالات الشيعة المتعلّقة بنجاة فرقتهم دون بقية الفرق، وأحال على نصوص مقتطفة من أدبيات الكليني (توفي ٣٢٩هـ/ ٩٤١م) الذي اعتبر الشيعة الفرقة الناجية.

وجدير بالذكر أنّ عمارة ركّز كثيراً على التكفير في «الخطاب الشيعي»، وبقدر ما «تأسّس الموقف الثابت لأهل السنّة والجماعة على رفض التكفير لأحد من أهل القبلة»^(٦١)، و«بينما لم يقع في مستنقع التكفير للشيعة -من أهل السنّة- سوى قطاع من السلفيين لا

(٥٧) محمد عمارة، السنّة والشيعة وحدة الدّين خلاف السياسية والتاريخ، مصدر سابق، ص ١٩.
(٥٨) العلاقة بين التاريخ والسرّد وطيدة ومتشابهة، ولقد تناولنا هذا الموضوع في كتابنا المتعلّق بالسّجل السلفي الشيعي. انظر: علي بن مبارك، السّجل السلفي الشيعي من خلال أدبيات محمد بن عبد الوهاب وردود علماء الشيعة عليها، جندوبة: دار المنارة للنشر والتوزيع والطباعة، ٢٠٢٠م.
(٥٩) محمد عمارة، الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٦٥.

(٦٠) محمد عمارة، مقالات الغلوّ الديني واللاديني، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٥٩.
(٦١) محمد عمارة، أضواء على الموقف الشيعي من أصحاب الرسول ﷺ، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٠.. سلسلة: إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت.

يتجاوز عددهم الملايين التي تعدّ على أصابع اليدين»^(٦٢)، يعمّ «تراث الشيعة في المصادر المعتمدة التي تدرّس حتى اليوم في الحوزات العلمية فاحشة التكفير لتشمل جمهور صحابة رسول الله ﷺ وأزواجه»^(٦٣).

ونجد هذه المقارنة في عدّة كتب، تحدّث فيها عمارة عن علماء السنة الذين حرّموا «التكفير» ومنعوا تداوله، ونقل عمارة عن ابن تيمية قوله: «والذي نختاره ألاّ نُكفّر أحداً من أهل القبلة»^(٦٤)، واحتجّ -أيضاً- بالغزالي^(٦٥) وتحدّث بعمق عن منعه التكفير^(٦٦). وفي المقابل أباح الشيعة التكفير ونشروه، ورأى عمارة أنّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ، فقد طوّر الشيعة «خطاب التكفير ليتحوّل إلى منهج مدرسي، تُصاغ به العقول والوجدانات، وتشحن به الذاكرات منذ الولادة وحتى مراسم الدفن والعزاء»^(٦٧).

لم نستطع في هذا السياق البحثي الضيق أن نعرض أفكار محمد عمارة كلّها المتعلقة بمسألة خطاب التكفير عند الشيعة وعلاقة ذلك بنقد فكرة التقريب، وقد نتوسّع في ذلك في بحثٍ آخر مستقلّ، ولكن نلاحظ أنّ عمارة بالغ في جعل خطاب التكفير جزءاً لا يتجزأ من التقليد الشيعي، كما بالغ في تطهير التقليد السنّي من وباء «الكرهية والتكفير»، فالتكفير مرضٌ عضال أصاب كلّ الجماعات الإسلامية دون تفرّق، وحتى أكثر هذه الجماعات عقلانية أصابها هذا المرض الخطير، ولم تكن الشيعة استثناءً، بل نجد هذه الجماعات تكفّر غيرها ممّن خالفها العقيدة أو الفكر أو المذهب، وهذا حال بقية المذاهب الإسلامية.

ولذلك نجد كلّ جماعة دينية ترفض التكفير وتمارسه في الآن ذاته، فقد نجد من علماء الشيعة ومن علماء السنة من يكفّر غيره، ونجد منهم -أيضاً- من يرفض التكفير أو الإساءة إلى المخالف، والطريف أنّ محمد عمارة تعرّض إلى نماذج منهم في مؤلّفات أخرى، ولم تكن هذه الشخصيات التي ذكرها إلّا نماذج من تيّار إصلاحيّ قديمٍ حديثٍ^(٦٨) حاول نقد الفكر

(٦٢) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ن.

(٦٤) محمد عمارة، صيحة النذير من فتنة التكفير، الإسماعيلية: مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٤٦. سلسلة: إن أريد إلّا الإصلاح ما استطعت (٤).

(٦٥) محمد عمارة، السلف والسلفية، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٦٦) محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، مصدر سابق، ص ٨.

(٦٧) محمد عمارة، أضواء على الموقف الشيعي من أصحاب الرسول ﷺ، مصدر سابق، ص ١٥.

(٦٨) اهتمنا في بحوث سابقة بالفكر الإصلاحي الشيعي من حيث تياراته وأعلامه ومقالاته، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال: علي بن مبارك، من قضايا الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث، عمل

الديني القائم على الإقصاء والوصاية.

نفهم ممّا سبق أنّ «خطاب التكفير» ليس حكرًا على علماء الشيعة دون غيرهم من علماء المسلمين، إذ نجد في كلّ جماعة مذهبية من كفر غيره، ونجد -أيضًا- في الجماعة ذاتها من رفض التكفير وحاربه، بل قد نجد الشخص ذاته، يكفر في مواضع، ويمنع التكفير في مواضع أخرى بحسب السياقات والمقامات، وهذا ما بدا جليًا عند ابن تيمية على سبيل المثال، فقد نقل عنه محمد عمارة نصوصًا كثيرة ترفض تكفير من نطق بالشهادتين^(٦٩)، وهذه النصوص صحيحة ممّا لا شكّ فيه، ولقد تأكدنا من صحتها، ولكننا نجد نصوصًا أخرى غفل عنها محمد عمارة تدعو صراحة إلى التكفير، ممّا يدفعنا إلى إعادة قراءة التراث الديني وتراث ابن تيمية بصفة أخص، فقد أثّرت آراؤه في الفكر الإسلامي بتياراته المختلفة، ولذلك نحتاج إلى مزيد فهم أدبياته المتعلقة بمسألة التكفير^(٧٠).

□ ثالثًا: فكرة الاحتضان والحوار التقريبي المنشود

لاحظنا ونحن نقرأ مؤلّفات محمد عمارة أنّ الرجل يحترز أحيانًا من استعمال مصطلح التقريب، ويفضّل استعمال مصطلح «الاحتضان»، ويمكن أن نفهم هذا المصطلح في إطار مشروعه الحضاري القائم على ثنائية «الاحتضان» و«التفاعل»، الاحتضان على المستوى الداخلي، والتفاعل بين الحضارات المتباينة. ونفهم من خلال هذه الثنائية أنّ الحوار بين الحضارات المتباينة والديانات المتغايرة مرتبط عضوياً ومنهجياً بالحوار الداخلي بين جماعات الحضارة الواحدة والديانة ذاتها. ومن غير الممكن التواصل مع الآخر في غياب التواصل بين الجماعات العقديّة والمذهبية والفكرية والسياسية داخل الفضاء الإسلامي، فنحن نحاور الآخرين من دون أن نتحاور فيما بيننا، ولعلّ هذا ما يفسّر تعثر الحوار الديني وتحوّله أحيانًا إلى حوار مجاملات.

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن نتحرّر من وهم المركزية الدينية، وأن نتعامل مع التراث الإسلامي باعتباره تراث المسلمين كلّهم، وهذا ما تفضّل له أعلام جماعة التقريب بالقاهرة،

جماعي، مقاربات معرفية في الإصلاح الديني، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦، ص ص ٣٦٥ - ٤٠٠.

(٦٩) انظر على سبيل المثال: محمد عمارة، صيحة النذير من فتنة التكفير، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٧٠) لمزيد التعرّف على نظرية ابن تيمية في التكفير يمكن الاستئناس بكتاب: عبد المجيد المشعبي، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، الرياض: دار أضواء السلف، ١٩٩٧ م. وانظر خاصة الفصل الثالث من الباب الثاني المعنون بـ«الفرق التي يكفرها شيخ الإسلام»، ص ص ٣٤٩ - ٤٤٦.

ولذلك أكد محمد تقي القمي في النسخة الأولى التأسيسية من مجلة «رسالة الإسلام» لسان حال جماعة التقريب «أننا فتحنا صدورنا من جديد، واعتبرنا الثقافة الإسلامية مجموعة يكمل بعضها بعضاً، وتفاهمنا فيما بيننا على هذا الأساس، وأدركنا أن هذه الثقافة الإسلامية، بنيت على أن تكون للإسلام قبل كل شيء، وليست ملكاً لفرد ولا لمذهب أو طائفة كما أنها ما أوجدت لتكون عنصرية، لجددنا بناء هذا القصر المنيف، ولمحونا عن كل طائفة باطل الاتهامات الموجهة إليها، وأخرجنا من بيننا من ليسوا بمسلمين كأولئك الأدعياء الذين انتسبوا كذباً إلى الإسلام وهم معاول هدم في الكيان الإسلامي»^(٧١).

اعتمد محمد عمارة «منهاج الاحتضان لكل تراث الأمة القديم منه والحديث، والإقلاع عن الأحكام المسبقة التي يتوارثها الكثيرون بالعنعنات دونها براهين أو بينات»^(٧٢)، وفهم مما سبق أن منهاج الاحتضان يتناقض مع التعصب المذهبي والتحيز الطائفي، إذ تعتقد كل طائفة أنها تمثل الحق، ولذلك لا تستحق لبقية الطوائف وإسهاماتها الدينية والفكرية، ونتج عن ذلك اعتقاد بعض علماء الدين ومن تبعهم من عامة المؤمنين أن تراث طائفتهم حكر عليهم دون غيرهم من المسلمين، وأصبحت كل جماعة تنغلق على ذاتها وتطوق تراثها.

ولذا كان من الصعب التواصل مع الآخر والاستفادة منه والتعاون معه، لأنه كلما تقدّمت أمة من الأمم في عملية «الاحتضان» تيسّر لها التفاعل مع الأمم والحضارات الأخرى، ونُدرك من خلال ما سبق تداخل «الذات» مع «الآخر» في مشروع محمد عمارة الفكري الحضاري، فالحوار مع الآخر مرتبط بالحوار مع الذات، والتواصل مع بقية الحضارات مرهون بمدى نجاح التواصل بين جماعات الحضارة الواحدة، وهذا يعني أن التواصل الحضاري يبدأ بالتواصل مع الذات، أو ما يسميه عمارة «التواصل الحضاري مع الإسلام»^(٧٣).

تقوم فكرة التقريب على تقريب ما تباعد بسبب الصراعات والنزاعات، وتوحيد ما تفرّق بسبب الغلو والتعصب، ويرى محمد عمارة ضرورة احتواء الصدام السني الشيعي المعاصر من خلال آلية «الاحتضان»، وتقوم هذه الآلية باحتواء مختلف الأفكار الدينية واحترامها، باعتبارها اجتهادات بشرية، فالنصوص التي ندرسها تعكس آراء نسبية

(٧١) محمد تقي القمي، وحدة المسلمين حول الثقافة الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، القاهرة: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، عدد ١، يناير - ربيع الأول ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م.

(٧٢) محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، مصدر سابق، ص ٧.

(٧٣) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥، ص ١٢، سلسلة عالم المعرفة (٨٩).

ومواقف سياقية ارتبطت بالأحوال والمقامات، ومن الخطير تقديس هذه النصوص، واعتمادها في فهم الآخر وتوصيفه.

وقد انتقد محمد عمارة النصوصيين السنّة والشيعة، لأنّهم «وقفوا ببلادة عند ظواهر النّصوص، واتّخذوا من أدوات النظر العقليّ موقفاً عدائياً أو غير ودّي»^(٧٤)، وبعثوا «في العصر الحديث غلوّ الأخباريين القدماء»^(٧٥)، وخرافاتهم^(٧٦)، ولئن ركّز عمارة أكثر على الأخباريين الشيعة فإنّه، انتقد -أيضاً- النّصوصية السلفية التي جعلت «النصوص الماثورة والمروية مرجع الدين الوحيد»^(٧٧).

نفهم ممّا سبق أنّ العقلانية مطلبٌ مهمّ في مجال التقريب والحوار التقريبي، ومسألة محورية في محاربة الغلوّ والتشدد والكراهية بكلّ أنواعها، ونحتاج اليوم إلى عقلانية «تقرأ النقل في ضوء العقل.. فتنفّض الإنسان من النصوصية التي لا عقل لأهلها، ومن الوضعية التي لا تؤمن إلّا بثمرات الحواس والمحسوس»^(٧٨)، وبذلك يتحقّق منهج الاعتدال والوسطية. وما التقريب في جوهره إلّا اعتدال ووسطية.

أثار محمد عمارة مشكلة الخلط بين المصطلحات، والرجل مولع بضبط المصطلحات وتحقيقها، فقد نبّه إلى ضرورة التمييز بين التقريب والتوحيد والاحتضان^(٧٩)، وهذا يعني عنده أن «التقريب بين المذاهب الإسلامية غير التوحيد بين للمذاهب.. وكلاهما متميّز عن احتضان جميع المذاهب والاستفادة من الملائم في أحكامها واجتهادات مجتهديه..»^(٨٠). ونفهم من ذلك أنّ الاحتضان عنده يعني فتح باب الاستفادة والتعاون على مصراعيه، والتحرّر من المذهبية الضيقة والهويّات الطائفية القتاتلة، فالاحتضان هو «الاستفادة من المذاهب المختلفة المتميزة، باعتبارها اجتهادات إسلامية»^(٨١).

ولئن بدت الفكرة مغرية ومفيدة فإنّ محمد عمارة لم يوضّح لنا ما المقصود بالاستفادة في هذا السياق المخصوص؟ وما هي آليات الاستفادة من المذاهب المختلفة؟ وما هي الثقافة

(٧٤) محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٢، ٢٠٠٧. ص ٢١٧.

(٧٥) محمد عمارة، السنّة والشيعة وحدة الدّين خلاف السياسية والتاريخ، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٧٦) محمد عمارة، أضواء على الموقف الشيعي من أصحاب الرسول ﷺ، مصدر سابق، ص ص ٤٠-٤١.

(٧٧) محمد عمارة، السلف والسلفية، مصدر سابق، ص ١٤.

(٧٨) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٣. سلسلة: الإسلام دين الحياة (الكتاب الخامس).

(٧٩) محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية، مصدر سابق. ص ١٢٩.

(٨٠) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ١٦.

(٨١) محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٢٩.

التي نحتاجها حتى نصبح قادرين على الاستفادة من الآخرين؟

حاول محمد عمارة أن يوضح ما كان غامضاً، وأكد متانة العلاقة بين الاحتضان والتقريب بين المذاهب، وأكد في موضع آخر أن الاحتضان يقوم على الاستفادة من أفكار الآخرين في إطار علم واحد وحضارة واحدة ودين واحد، والنظر إلى الأحكام التي أثمرتها الاجتهادات الفقهية المختلفة باعتبارها التراث الواحد للأمة الواحدة^(٨٢).

وعلى هذا الأساس ارتبطت فكرة الاحتضان بفتح باب الاجتهاد، والتحرر من ثقافة التقليد وأسر النصوص، وكلما توسعت دائرة الاحتضان، واستفادت قدر المستطاع من الاجتهادات الإسلامية في مرجعياتها المختلفة استطاع المسلمون «الاستفادة من الملائم من أحكامها للتيسير، ولمواكبة المستجدات..»^(٨٣)، وهذا هو مقتضى الشرع ومقصده.

بناء على ما سبق نلاحظ أن فكرة الاحتضان المذهبي عند محمد عمارة تقوم على تجاوز ثنائية الصدام والتنميط، إذ يرى بعض المتشددّين أن أفكارهم الدينية والفقهية حقيقة مطلقة لا يمكن التشكيك فيها، وعلى المؤمنين من كل الطوائف التسليم بها دون تعنت أو تكبر، ومن رفض الاتباع والتقليد فقد خرج عن الملة وخالف الجماعة.

انطلق محمد عمارة من هذه المفارقة الغربية ليبيّن أن حال المذاهب الإسلامية يناقض فلسفتها التي وجدت من أجلها، فلا معنى لتوحيد الاجتهادات الفقهية والحال أنها وجدت لتساير الاختلاف والتعدد، ولذلك يرى أن توحيدها «يعني دمجها جميعاً في مذهب واحد، ونفي قاعدة التعدد والتمايز والاختلاف»^(٨٤). فالتنميط في مجال فروع الدين يقتل التنوع، ويغتال العقل والحرية، ويؤجج النزاعات والصدامات، بينما تؤسس ثقافة الاحتضان التقريبية «التعايش بين المذاهب المختلفة مع اكتشاف الإطار العام الجامع لها، ومناطق الاتفاق بينها، وتحديد مناطق التمايز والاختلاف..»^(٨٥).

نفهم ممّا سبق أن فكرة الاحتضان تنزّل في إطار التعايش والتفاعل الإيجابي بين المذاهب الإسلامية القائمة ومدوّناتها الفقهية، وهذا المنشود ممكن نظرياً وعملياً إذا انطلقنا «من تمايز المذاهب المتعددة والمختلفة، والحفاظ على تمايزها واختلافها، مع العدول عن نفي مذهب للمذاهب الأخرى، بالتعصب لمذهب واحد، ورفض ما عدا»^(٨٦)، وما التمايز إلا

(٨٢) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ١٦-١٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥.

(٨٤) محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

اعتراف بالمذاهب كلها من دون تفضيل أو تحقير، وبعيداً عن الغلو والتشدد، فالتقريب من هذه الزاوية «تعايش بين المذاهب المختلفة مع اكتشاف الإطار العام الجامع لها، ومناطق الاتفاق بينها، وتحديد مناطق التمايز والاختلاف»^(٨٧)، فوعي الاختلاف يجنبنا الوصاية، ويجرّنا من وهم امتلاك الحقيقة واحتكار الخلاص والصراط، والمقصود بوعي الاختلاف في هذا السياق تبين وجوه الاختلاف وخلفياتها، وتدبر مجالات التباين وأسبابها، والقبول بهذا الاختلاف.

حاول محمد عمارة أن يصحّح مسار التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال فكرة الاحتضان، واستأنس في ذلك بتجربة جماعة التقريب بالقاهرة، ولا غرابة أن نجده يخصّص مبحثاً من مباحث كتابه: «فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية» بعنوان: «حتى يكون التقريب حقيقياً»، والعنوان دال بلفظه ومعناه، إذ يمكن أن نميّز بين تقريب حقيقي وآخر متخيل تغلب عليه الطوباوية ولا يمكن تحويله إلى سلوك اجتماعي وثقافي.

والاحتضان بهذا المعنى تفهّم للاختلاف وقبول به، وليس المقصود به أن يحتضن طرف بقية الأطراف، بل المقصود أن يحتضن كلّ طرف أطراف الحوار كلّها، وأن تتحرّر كلّ جماعة من وهم المركزية العقدية، وأسطورة الفرقة الناجية. وهذا هو التمايز بما هو حفاظ على الذات الثقافية واعتراف غير مشروط ببقية الهويات والانتفاءات، «فتح الآفاق أمام التمايزات هو الذي يُحرّك العقل الإسلامي المجتهد، وليس التقريب -فضلاً عن التوحيد لهذه الاجتهادات- فقط نريد احتضان الاجتهادات المذهبية والفقهية المتنوّعة»^(٨٨).

يدعو عمارة إلى احتضان الاجتهادات المذهبية والفقهية المتنوّعة ولكنه لم يحدّد لنا كيف يتمّ هذا الاحتضان؟ ما هي آلياته؟ وما هي حدوده؟ وكيف نميّز بين المحتضن والمحتضن؟ وكيف يتحقّق الانسجام بينهما ديني من الصعب التوفيق فيه بين تقاليد مختلفة؟

وقد حاول عمارة أن يُجيب عن هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم نطرح من خلال الاستئناس برواد الفكر الإصلاحية الذي نبّهوا إلى مخاطر التقليد، ودعوا إلى التحرّر من هيمنة الخطاب الفقهي وانزياحاته، وفي هذا السياق احتجّ بمحمد عبده، وركّز على «التقرير الذي كتبه لإصلاح القضاء الشرعي» فكانت دعوته «لاحتضان كل مذاهب الفقه الإسلامي والاستفادة من اجتهاداتها، في القضاء والتقنين الحديث لفقه الشريعة الإسلامية»^(٨٩).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ص ٢٤-٢٥.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

وهذا يناقض سياسة الدولة العثمانية، فقد كانت «تلتزم المذهب الحنفي وحده، وبفقهه وحده يحكم القضاء ويُفتي المفتون في ولاياتها، رغم تمذهب الناس فيها بالمذاهب السنية الأربعة... وللمذهب الحنفي وحده تمّ التقنين في «مجلة الأحكام العدلية» سنة ١٢٨٦ هـ/ ١٨٦٩ م»^(٩٠).

ونفهم من كلام محمد عبده وتعليق محمد عمارة عليه أنّ الأصل في الحضارة الإسلامية سيادة ثقافة الاحتضان والتمايز، ولكنّ الأنظمة السياسية جعلت من المنظومات الفقهية أيديولوجيات، وأضفت عليها بُعداً عقدياً إلزامياً، وهذا ما حصل مع الدولة العثمانية التي فرضت مذهباً فقهياً مخصوصاً وعمّته على العالم الإسلامي، فأساءت للإسلام وثقافة التمايز الكامنة فيه، وبهذه السياسة الدينية كان العثمانيون «يحكمون قبضتهم الاستبدادية على عنق الوطن العربي وثوراته، ومقدراته»^(٩١).

وجدير بالذكر أنّ محمد عمارة يُذكر بمظالم العثمانيين (كما يُسمّيها) في مختلف مؤلّفاته وفي سياقات مختلفة^(٩٢)، وفي هذا السياق نفهم أفكار جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتقريره الذي «دعا فيه إلى احتضان كل المذاهب الفقهية والاستفادة من اجتهادات جميع مجتهديها، والتيسير على الناس، وتلبية حاجات المستجدات»^(٩٣).

وهذا الحلم تحقّق مع «موسوعة الفقه الإسلامي» المعروفة (بموسوعة جمال عبدالناصر الفقهية)، إذ «اعتمدت كل المذاهب الفقهية الموثّقة مصادرها، واحتضنت أحكامها واجتهادات مجتهديها جميعاً، وهي المذاهب السنية الأربعة، مع المذهب الجعفري والمذهب الزيدي، والمذهب الإباضي، والمذهب الظاهري...»^(٩٤)، لم يكن ذكر هذه التجارب «الاحتضانية» ضرباً اعتباطياً، بل يعكس خلفية حجاجية يحاول عمارة من خلالها أن يُثبت مشروعية فكرة الاحتضان وإمكان تحقّقها.

يرى عمارة أنّ ثقافة الاحتضان تجنّب المسلمين الصدام والصراع، و«نزع الألغام الفكرية - التكفيرية» التي تقصم وحدة الأمة^(٩٥)، وهي ألغام موهومة في أغلبها لأنّها

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٩١) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تقديم: محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٩٢) انظر على سبيل المثال: محمد عمارة، ثورة ٢٥ يناير وكسر حاجز الخوف، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ٢٠١١، ص ٤٧. سلسلة: رسائل الإصلاح (٨).

(٩٣) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ١٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

تزعم تمثيل الدين، ولكن لا علاقة لها بالدين، فكلّ ما يحيط بنا من فقه وفتاوى وتأويلات أفكار دينية بشرية متغيّرة، تتفاعل مع التاريخ بسياقاته المختلفة، ولكن المشكلة أنّ المذهبية الطائفية جعلت من فروع الدين أركاناً لا تتزعزع ولا تتغيّر، فهذه الألغام «أغلبها - لحسن الحظّ - تابع من نقل القضايا الخلافية من نطاق الفروع إلى نطاق أصول الاعتقاد، وتحويلها من ثمّ إلى عوامل نفي وتكفير للمخالفين»^(٩٦).

ويدفعنا هذا الحديث إلى ضرورة مراجعة تراث الفكر الديني السائد، لأنّ الحوار التقريبي لا ينجح في ظلّ ثقافة دينية قديمة بائسة تعتقد في الفروع اعتقادها في الأصول، وترفض التنوّع والاختلاف، ولا يمكن أن يستفيد هذا الحوار من علم كلام قديم نشأ في أحضان الخلاف والصراع، ولذلك لا بدّ من تجديد علم الكلام، وتطويره إلى أن يسهم في الاحتضان والتقارب. وعلى هذا الأساس اعتبر عمارة أنّ المجال الحقيقي للتقريب هو «علم الكلام علم الأصول في الاعتقاد، وليس علم الفقه والمذاهب الفقهية التي تتخصص في الفروع، واختلافاتها رحمة واسعة لا تفسد الودّ بين المسلمين»^(٩٧).

انزاح علم الكلام عن مساره الذي رُسم له عدّة مرّات، سنقف عند انزياحين اثنين، الانزياح الأول رصده ابن خلدون في مقدّمته، وعرفه قائلاً: إنّ «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»^(٩٨)، وهذا يعني أنّ علم الكلام انزاح عن هويته باعتباره علماً موجّهاً للدفاع عن الإسلام وعقائده، ليصبح أداة للصراع الطائفي، والتناحر بين الجماعات الإسلامية المختلفة.

أمّا الانزياح الثاني فقد رصده محمد عمارة في مواضع مختلفة من مؤلفاته، ويتمثّل في تحوّل علم الكلام من تخصّص معرفي دقيق ونخبوي يتمرّس به فلاسفة وعلماء إلى سجلّات شعبية يشارك فيها عامّة النّاس، وفي هذا السياق أحال عمارة إلى كتاب الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام)، ويبيّن مخاطر انزياح علم الكلام إذ «تحوّلت أسلحته إلى الصراعات الداخلية، وإذا استخدم هذه الأسلحة غير المدربين على استخدامها، وغير القادرين على حملها، كانت فتنة كبرى بين الجمهور والعوام»^(٩٩).

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٩٨) عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، بيروت: دار الجليل، د. ت، ص ٥٠٧.

(٩٩) محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، مصدر سابق، ص ٥٠.

□ خاتمة

لا ندّعي في هذا العمل الإمام بكلّ ما له علاقة بأطروحات محمد عمارة التقريبية، فأفكاره في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية وما تعلّق بها من خلافات وسجلات كثيرة، ومتناثرة، نجد صداها في مؤلّفات كثيرة، يصرّح بها أحياناً ويلمّح أحيان أخرى، يحيل في سياقات مخصوصة على تجارب ومؤلّفات وندوات وشخصيات، يحلّل أفكارها، وينقد أطروحاتها، ويبحث في أسباب تعثرها.

ولذلك نحتاج إلى مزيد من التوسّع في طرح هذه القضايا من الزوايا كلّها، حتّى نتمثّل أفكار عمارة بأكثر نضج ومسؤولية، ولعلّ هذا ما يدفعنا إلى التفكير في تأليف كتاب يتعلّق بعرض أطروحات الرّجل ونقدها، والتوسّع في قضاياها، علّنا بذلك ندلّل ما اعترضنا في هذا المقال من صعوبات، وربّما فتحنا بذلك أفقاً بحثياً جديداً يرشد الباحثين، ويطوّر الدراسات المتعلّقة بالحوار التقريبي وأدبياته المختلفة في زمن تراجع فيه الاهتمام بهذا الموضوع لأسباب تستحقّ النظر والتحقيق.



الفكر الإسلامي المعاصر نظرات وتقويمات

حوار مع الدكتور حيدر حبّ الله

أجرى الحوار: علي حمام*

□ مدخل

فضيلة الدكتور الشيخ حيدر حبّ الله باحث ومفكر إسلامي من لبنان، صاحب درس وبحث على مستوى الدراسات العليا في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، ينتمي إلى الجيل الجديد من المفكرين الإسلاميين، وقد عُرف بطرحه التجديدي، وحسّه النقدي، وخطابه التفاهمي، قدّم نتاجاً فكرياً ومعرفياً جاداً ومهماً مسجلاً به أثراً وتأثيراً في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

من أبرز تأليفاته: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي.. التكوّن والصيرورة، صدر سنة ٢٠٠٦م، الحديث الشريف.. حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج، صدر سنة ٢٠١٧م، شمول الشريعة.. بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، صدر سنة ٢٠١٨م، فقه المصلحة.. مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، صدر سنة ٢٠١٩م، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني.. دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي، صدر سنة

* كاتب وباحث من لبنان.

٢٠٢٠م، الاجتهاد المقاصدي.. المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات، صدر سنة ٢٠٢٠م، إلى جانب تأليفات وأعمال أخرى.

كما تولى في وقت سابق رئاسة تحرير ثلاث مجلات فكرية صدرت في لبنان، هي: المنهاج ونصوص معاصرة والاجتهاد والتجديد، بالإضافة إلى أنشطة بحثية وتحقيقية أخرى.

في هذا الحوار يُقدّم الدكتور الشيخ حب الله بعضاً من نظراته وأطروحاته وتقويماته لبعض القضايا والمسائل الفكرية والمعرفية المهمة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، التي اشتغل عليها بحثاً وفحصاً وتحقيقاً.

□ نظرية السنّة

□ اشتغلتم على موضوع السنّة والحديث في التراث الإسلامي، وأنجزتم عملاً موسّعاً تمثل في عدد من التأليفات الجادة، ما الدافع لهذا العمل؟ وما هي أطروحتكم في هذا الشأن؟

إنّ الذي دفعني للبحث في موضوع السنّة والحديث، هو الحضور الهائل للتراث الحديثي عند المذاهب الإسلامية المختلفة في تكوين الثقافات والعادات والأعراف والسلوكيات والمفاهيم، وكذلك العقائد والمنظومات الفكرية. وقد رأيت أنّ هناك مجالاً واسعاً لإعادة النظر وتجديد الرأي في الكثير من التفاصيل والجزئيات، بل حتّى الأساسيات المرتبطة بالسنّة والحديث. بالإضافة إلى ذلك فإنّ مشهداً جدلياً أساسياً في قضية مرجعية السنّة والحديث ظهر بين المسلمين منذ أواخر القرن التاسع عشر وصولاً إلى يومنا هذا.

وقد رأيت أنّه من الضروريّ جداً في هذه المرحلة أن نشغل على إعادة تكوين منظومة تتخطّى إطار التكرار الذي ابتليت به كثير من الاتجاهات الأصولية والحديثية في عصرنا الحاضر، فجددّت النظر في موضوع حجّة السنّة بما هي سنّة واقعية، ورأيت أنّ هناك مجالاً واسعاً لطرح قراءات جديدة ترتبط بأصل السنّة النبوية وسنّة أئمّة أهل البيت (عليهم السلام).

وعلى سبيل المثال دون الحصر، تحفّظت على كثير من الأدلة التي انطلق منها علماء المسلمين لتبرير حجّة السنّة، ورأيت أنّ دليل حجّة السنّة خاصّ بما ينسبه الرسول لله تعالى لا بمطلق ما يقوله، وبما يأمر به وينهى، فحجّة السنّة تقع داخل هذين النطاقين: نطاق النسبة لله، ونطاق الأمر والنهي، فلو تكلم النبيّ بأمر لا علاقة له بالسلوكيات، بل بشأن تكويني، دون أن ينسب ما يقوله للوحي الإلهي، فإنّ دليل حجّة السنّة لا يشملها، إلا إذا

قلنا بالعصمة، وبهذا تقوى العلاقة بين نظرية العصمة في سعتها مع نظرية السنة في سعتها طردًا وعكسًا.

كما توقفت كثيرًا عند ما يُعرف بمبدأ السنة التقريرية، ورأيت أن سكوت النبي عن حادثة واحدة وقعت أمامه لا يسمح لنا باستنباط مواقف دينية أو شرعية، ما لم تقم لدينا معطيات إضافية دالة، وأن السكوت النبوي يجب التمييز فيه بين كونه سكوتًا عن حدث جزئي، فلا يدلنا بذاته على شيء، وسكوتًا عن ظاهرة متواصلة في العرف عبر السنين، فيمكن استنتاج شيء منه.

وقد بحثت -أيضًا- في موضوع تاريخية السنة، ورأيت أنه لا يوجد عندنا أصل مرجعي يمكن الاستناد إليه لنفي التاريخية بمعانيها المتنوعة التي شرحتها في كتابي «حجية السنة في الفكر الإسلامي»، ومن ثم فمن غير الصحيح ما يسلكه الفقه الإسلامي من التعامل مع كل نص على أن الأصل فيه التعالي عن الزمكان إلا ما خرج بدليل، فلا يوجد أصل من هذا النوع، بل على الفقيه وأمثاله أن يدرسوا الملابس التي تقوي احتمالية التأيد تارة أو احتمالية الناقيت تارة أخرى.

ومما اشتغلْتُ عليه كذلك موضوع الفعل النبوي، إذ ثمة فريق كبير من علماء المسلمين -وبخاصة في الوسط الإمامي- يتعاملون مع الفعل النبوي بطريقة «أوتوماتيكية»، وكأن فعل النبي منفصل عن طبعه وجبلته وبمعزل عن إنسانيته وبشريته، فيُستنسخ من خلال أفعاله مواقف تشريعية وأخلاقية تفصيلية كثيرة، في حين أن هذا غير دقيق على إطلاقه، وأن علينا التمييز بين أنواع الفعل النبوي وليست قليلة، وبعضها يمكن أن يكون مرجعًا لنا في استنباط الدين دون بعض آخر. وأيضًا تعرضت لموضوع اجتهاد النبي، وحاولت أن أحفر فيه من زوايا متعددة.

وعلى الرغم من أن موضوع حجية السنة بدهي النتائج في تصوّر كثيرين، إلا أنني وجدت أنه موضوع يستحق إعادة النظر، وأن النتائج التي تترتب على البحث فيه قد تغير رؤيتنا لمجالات واسعة من الموروث الراكد الموجود عندنا.

ثم بعد أن أتممت البحث في موضوع السنة الواقعية، شرعت في الحديث عن النقطة التي ربما تكون أكثر تماسًا مع قضايانا وهي الحديث، أو السنة المحكية. فحاولت أن أدرسه من زاوية السؤال عن المرجعية التي تُعطي هذا التراث قيمته واعتباره، والذي توصلت إليه في كتابي «حجية الحديث» أن الظن ليس مرجعًا في استنباط الأحكام الشرعية، وليس مرجعًا في استنباط الاعتقادات، بل يجب علينا -حتى نستطيع الاعتماد على حديث ما- أن يكون

بالغا مرتبة الاطمئنان، بحيث يكون هناك نوع من الوثوق العقلانيّ بصدور الأحاديث من خلال تنوع مصادرها وتعددها ولو بين المذاهب، ومن خلال تنوع الأسانيد والطرق عند المحدثين، ومن خلال طبيعة مضمونه وتحليل علاقة هذا المضمون بسائر المصادر المعرفية الأخرى وبخاصة القرآن الكريم، وغير ذلك.

ومن الواضح لأيّ متابع أنّ حذف مرجعية الظنّ المعبر عنها في الأدبيات الأصولية بمرجعية خبر الواحد يحدث -في تقديري- نتائج مختلفة تماماً، وبخاصة إذا ترافق ذلك مع عدم قناعة الباحث بحجية الإجماع والشهرة وأمثالهما، ولذلك أشرت في نهاية كتابي «حجية الحديث» إلى أنّ نقد نظرية الظنّ وحجية خبر الواحد في عالم الحديث والروايات يؤدي إلى تغيير ما لا يقلّ عن ثلث منظومة التشريع والأخلاق الموجودة بين أيدينا.

ومن الطبيعي أنّ العمل في مجال الحديث يتطلب إنتاج شبكة قواعد علم الرجال والجرح والتعديل، ولذلك اشتغلتُ -أيضاً- على علم الرجال وانتقدت بشكل موسّع كثيراً من الأصول الرجالية التي اعتمد عليها العلماء، وبخاصة تلك التي تأسست منذ العصر الأخباري إلى يومنا هذا، فتوصلت على سبيل المثال إلى أنّ ما يسمّى هنا بـ«التوثيقات العامة» هو عبارة عن محاولات لم تكن ناجحة في ضخّ اعتبار زائد في الموروث الحديثي، وأنّه يجب علينا أن نكون متواضعين في ادّعاء الوثوق بصدور الأحاديث، وأنّه قد لا يزيد الأمر عمّا يقرب من ٥٪ في مجمل الأحاديث الموجودة عند المسلمين، بلا فرق في ذلك بين السنة والشيعة.

واعتقادي أنّ موضوع الحديث موضوع جذريّ يترك تأثيراتٍ على مختلف المواضيع المرتبطة بالاستنباط والاجتهاد الدينيّ عموماً المعتمد على النقل، والذي يمثل الحديث أساساً مهماً من أساساته.

□ أطروحة نفي شمول الشريعة وحدود تدخل العقل في التقنين

□ أثارت أطروحتكم حول حدود الشريعة ومرجعية العقل جدلاً متنوعاً بين مؤيّد ومفصّل ومعارض لموقفكم من قاعدة شمول الشريعة لجميع وقائع الحياة، فما هو رأيكم بالضبط في هذه القاعدة؟ وأين تقع نظريّتكم بالقياس إلى النظريات الأخرى؟

شمول الشريعة الصادرة إحدى القضايا الرئيسة التي تمثّل ركناً مهماً من أركان البنية التحتية لتعاملنا مع التراث النقلي وغيره في وسط المسلمين. وفي قراءتي المتواضعة

لهذا الموضوع الشائك في كتابي «شمول الشريعة» لم أوافق على أن لكل واقعة حكمًا، وأن الشريعة وضعت حلولًا لكل السلوكيات بالتفصيل وبالتقنين الجزئي، بحيث تدخلت في جميع مرافق الحياة، وأعطت حكمًا نستطيع أن نكتشفه بعنوان أنه فتوى.

وكذلك لم أوافق - في المقلب الآخر - على النظريات التي تنفي وجود شريعة في الإسلام، وتعتبر الإسلام أقرب إلى المسيحية التي تتبنى القيم الكلية الأخلاقية، وأن الشريعة منتج كنسي انبثق من المؤسسة الدينية، بل وصلت إلى أمر وسطي بين الاتجاهين، فاعتقدت بأن لدينا دستورًا، وبأن هذا الدستور يحوي مجموعة كبيرة من القواعد العامة المنهجية المتعلقة بمؤشرات السلوك الكلية، ولدينا - أيضًا - منظومة غير قليلة من القوانين التفصيلية التي قدمتها لنا الشريعة، ونحن مخاطبون وملزمون بها. لكن هذا لا يعني أن جميع مرافق الحياة وجميع الجزئيات والتفاصيل قد أعطت الشريعة موقفًا شرعيًا محددًا منها.

لقد تبين أن هذا الاتجاه الوسطي بعد مناقشة جميع الأدلة العقلية والنقلية التي اعتمدها العلماء عبر التاريخ لافتراض أن كل صغيرة وكبيرة لا بد أن يكون هناك فيها حكم شرعي. والحقيقة أنه ليس عندنا شيء من ذلك، بل الأدلة تقف على عكس هذه الدعوى، والمعطيات العقلية والنصية كذلك تساعد في نقد فكرة من هذا القبيل.

ما توصلت إليه هو أنه ثمة مساحة معينة لا أجد فيها موقفًا للشريعة ككثير من الأمور المستحدثة في عصرنا، وبالتالي يجب علينا ألا نحمل النصوص أكثر مما تتحمل. وقد كنت أطلقت على هذه الممارسة في بعض منشوراتي تسمية «استحلاب النصوص»، فالنص يعطي دلالة عرفية على الموضوع الكذائي فحسب، أما محاولة النفخ في النصوص لجعلها تجيب عن جميع الأشياء التي لا علاقة له بها فهي عملية غير ناجعة وغير موفقة، بل هي جناية في حق النص بمعنى من المعاني.

إن علينا أن نأخذ ما دلّ عليه النص بالفهم العرفي المألوف في عصر النص أو بما يرجع إليه، كما كنت قد أشرت إلى ذلك تفصيليًا، وأما في غير هذه المساحة فيجب أن نرجع إلى الكليات الدستورية والمبادئ العامة، وهي ليست أحكامًا ولا منتجة للأحكام، وإنما هي موجّهات ومؤشرات فحسب، كقانون نفي الضرر والخرج ومبدأ العدل..

ومن ثمّ على العقل الإنساني أن يقوم بإنتاج منظومته القانونية في الكثير من المستجدات والمستحدثات التي لم تنصّ الشريعة على أحكامها - وهي مساحات واسعة في حياة البشر اليوم - على ضوء الكليات التي وضعها الشريعة، والتي عبّرت عنها هناك بـ «حدود الله». كأن هناك أرضًا مسورة والصور حدود الله، فينبغي ألا نتخطى الحدود في ممارسة عملية

التقنين، فعليّ أن أصنع قوانيني من خلال العقل الذي أطلقت عليه لقب «العقل المؤمن»، أي ذلك العقل الذي يأخذ بعين الاعتبار القيم الروحية والأخلاقية والتشريعية الدينية.

وهذه الطريقة أعتقد أننا نفكّ هذا الثقل الهائل الذي وضعناه على كاهل الشريعة وجعلناها تحاول أن تتدخل في كلّ شيء. ونحن نجد حجم المعاناة والتأوّلات التي يمارسها كثير من الفقهاء فيما يطلقون عليه اسم المسائل المستحدثة؛ لارتكازهم على قاعدة شمول الشريعة، مع أننا في غنى عن ذلك كلّ، إذ بالإمكان أن نأخذ مجموعة من الكليات العامة ونقوم بصناعة القوانين البشرية هذه المرة في هدي هذه الكليات العامة الدينية.

نعم، بعض الناس تعبّر عن هذه الفكرة بأنها «نقصان الشريعة»، وأنا لا أحبّ هذا التعبير، بل أقول: هذه هي الشريعة التي أرادها الله، ولعلّ هذا هو كماها في أنها لا تحاول أن تُعطي نسخة محدّدة لجميع الأجيال تُغطّي كل وقائعهم، وإنما تُعطي الكليات وتُحدّد قسماً من التفاصيل والجزئيات، وأمّا في المتغيّرات الآتية في كثير منها فإنّها تمنح العقل الإنساني أهلية إنتاج القوانين لحلّ المشاكل بهدف تحقيق المقاصد العامة للشريعة والدين ضمن إطار «حدود الله».

□ التجديد الديني من اللغة إلى البناء

□ تشدّدون في مواضع كثيرة من كتاباتكم ومقالاتكم على أنّ التجديد ينبغي أن ينشغل بالفكرة نفسها، لا التجديد في حدود الكلام مع عدم التطوير الفعليّ للمناهج والآليات وملاحظة التحدّيات المعاصرة، هل تورّط بعض المقتنعين بالتجديد بالاكتفاء بتغيير الخطاب من دون سعي للبحث الجادّ في البنيات التحتية؟ وما هي أطروحتكم في هذا الشأن؟

إنّني مقتنعٌ تماماً بأنّ العديد من مشاريع التجديد الدينيّ ليست سوى تجديد إعلاميّ لغوي صياغيّ لا أكثر، وهذا لا يعني أن نبخسها حقّها، بل على العكس تماماً، فهي حاجة وضرورة ملحة لإخراج التراث من صياغاته ولغته القديمة نحو إنتاج صياغات جديدة متوالة مع العقل الحديث - ليس الغربيّ بالضرورة بالمفهوم السلبي للكلمة - ومع ما توصّلت إليه الخبرة الإنسانية بشكل عام. ولكنّ تغيير اللغة وتغيير أنماط الخطاب وحده غير كافٍ، فالقضية تحتاج إلى تغيير في بنية الخطاب، لا في الخطاب فحسب، ونحن ينبغي علينا أن نشتغل في الفكرة نفسها. فبعض المقتنعين بالتجديد اكتفوا بتغيير الخطاب دون سعي منهم في البحث الجادّ في البنية التحتية.

وفي تقديرِي الشخصي، إنّ هذه هي الحالة العامّة في الأوساط المشتغلة بالبحوث الدينيّة على مستوى الحوزات العلميّة والمعاهد الدينيّة الرسميّة على امتداد العالم الإسلامي بمذاهبه المختلفة، وأقصى ما فعلته هو تغيير اللغة مع تغييرات جزئيّة في بعض الفتاوى والأفكار هنا وهناك، ولكنّهم لم يقوموا بإجراء عمليّات جراحية من العيار الثقيل. وأسباب ذلك متعدّدة، منها أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى جرأة كبيرة جدّاً، ومنها أنّه مخاطرة كبيرة؛ إذ الإنسان يخشى ممّا يمكن أن تُحدثه التحوّلات الجذريّة في البنيات الفكرية، فعندما ينسف الباحث الموضوعيّ نظريّات في أصول الفقه أو في علم الكلام وتؤدّي إلى تغييرات على مساحات واسعة في المنظومة الفكرية والعلمية فإنّه يخشى من المآلات والنتائج، إذ في أحيان كثيرة يمكن أن ينتج الإنسان أفكاراً لا يعرف النتائج التي يمكن أن تترتب على الأفكار الجديدة التي طرحها، فيعزف عن التجديد بسبب خوفه من نتائج المجهولة.

وكما تفضّلتم في السؤال فإنّ انعدام الخوافز من ضمن الأسباب أيضاً، بل على العكس سيخضع الذي يُقدم على مثل هذه الخطوات لمحاربة وحصار وضغط، وهذا كلّه يؤثر على المستوى الشخصي والنفسي والاجتماعي ويعزّز الإحجام عن الدخول في هذا المعترك. هذا فضلاً عن كون طبيعة الاشتغال على النقاشات البنيويّة تحظى بصعوبة خاصة وتتطلّب جهداً غير عاديّ، لأنّك تقوم بالحفر في الأعماق ولا تقوم بتغيير فرع جزئيّ هنا أو هناك، ثمّ تلاحق نتائج الحفر الذي قمت به، وتأثيرات هذا الحفر على مساحات واسعة من المنظومة الفكرية الدينيّة.

وقناعتي الشخصية أنّه قد انتهى وقت التجديد على مستوى اللغة والخطاب والإعلام، لقد عبرنا هذه المرحلة وأنجز العلماء مهمّات هائلة في هذا الإطار، وجهود العلماء والمفكرين المسلمين منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا كانت رائعة، وقد بلغت مبلغاً مهمّاً، إلّا أنّ الأولويّة لم تعد من نصيبها بمرور الزمن وفي سياق التحديات المعاصرة، وإنّما انتقلت إلى موضوع الجرأة على الحفر واستنتاج مفاهيم جديدة وإعادة النظر بلا خوف ولا وجل.

ولذلك أقول دائماً: إنّ أكبر المقولات المعيقة في منظوماتنا الفكرية الدينيّة والإسلامية بالخصوص هي مقولة الإجماع والشهرة، والتحرّر من الإجماع والشهرة ليس المراد منه التحرّر الشكلي، فإنّك تبحث في علم أصول الفقه وتتوصّل إلى عدم حجّية الإجماع، وعلى الرغم من ذلك تكون في البحث الفقهي العمليّ مكبلاً بالإجماعات لا من حيث طريقة البحث، بل من حيث الذهنيّة.

المهم من وجهة نظري تأسيس حواضر علمية وجامعات وحوزات تربي الطالب منذ اللحظة الأولى على أن الإجماع ليس له سلطة نفسية عليه في بحثه، وبالتالي فهو متحرر تمامًا يناقش المجمعين مناقشته للفقيه الواحد، فيصل إلى النتيجة من خلال الاعتماد على الأدلة في الكتاب والسنة ومرجعية العقل فحسب.

□ علم الكلام القديم والجديد

□ عاد الحديث من جديد عن علم الكلام، وتزايد النقاش عن علم الكلام الجديد، هل ترون تطورًا ملحوظًا حدث في علم الكلام الجديد خلال السنوات الأخيرة، أم أن المشهد العام يوحى بأننا ما زلنا في دائرة الشرح والتلخيص والحاشية من دون إبداع أو ابتكار، ما هي وجهة نظركم في هذا الشأن؟

لكي نوسّع الدائرة، دعني أحذف كلمة «الجديد»، لنقل علم الكلام بقضاياها القديمة والجديدة معًا. أقرّ بأنه ثمة تطور ملحوظ حصل في علم الكلام بشقيه الجديد والقديم، وبالتحديد في موضوعات ومسائل الكلام الجديد، وتجلى ذلك على المستوى الشيعي بشكل أكبر منذ أواخر الثمانينات حتى حوالي عام ٢٠١٠م.

ولكن مع الأسف الشديد قضايا علم الكلام الجديد شهدت تراجعًا ورتابة، تقهقرت وبدأت تُعاد الموضوعات نفسها من دون وجود إبداعات جديدة ومقولات جديدة إلاّ جزئية هنا وهناك وفي بعض التفاصيل المحدودة. وهذا معناه أننا بحاجة إلى تحرير المتكلم -سواء القديم أم الجديد- من التبعية ومن إنتاج المعرفة بطريقة سياسية، وذلك لأنّ جزءًا من النزاعات التي ارتبطت بقضايا علم الكلام الجديد خلال العقود الثلاثة الأخيرة كانت ترجع إلى السياسة والموقف السياسي، ولما تغيّر المشهد السياسي انتهت النقاشات. نحن نريد لعلم الكلام أن يكون تابعًا للتطور المعرفي -أيضًا- وليس فقط للمتحوّل السياسي، وهذه نقطة ينبغي التركيز عليها.

ولكن إذا ذهبنا من علم الكلام الجديد وصولاً إلى ما اعتبره بعض انتهاء فترة الإصلاح الديني؛ لأنّ هناك كلامًا كثيرًا اليوم عمّا يسمّى بـ«ما بعد الإصلاح الديني»، وأنّ مشروع الإصلاح الديني قد فشل وأخفق وانتهى، وثمة نقاد علمانيون كثيرون يتكلمون عمّا بعد الإصلاح الديني، ويعتبرون أنّ الإصلاح لم يقدم أية نتيجة سوى مجموعة من الأفكار التي تلاشت وذهبت أدراج الرياح، ولم تستطع أن تترجم نفسها على أرض الواقع.

وبصرف النظر عن صحّة هذه الإشكالية، يهمني أن أركّز أكثر على علم الكلام

القديم، فالمشكلة الأساسية أن كل قضايا علم الكلام الجديد لا تستطيع أن تنتج علم كلام جديد بحق إذا لم تكن قد حسمت موقفك من علم الكلام القديم في المرتبة السابقة، فإذا أراد الباحث أن يفكر بمنطق علم الكلام الجديد محكومًا بمسلمات علم الكلام القديم فلن ينتج حينئذٍ إلا علم كلام جديد جديليّ أو شكليّ! وهذا قد حصل بالفعل ولا أريد أن أدخل في الأسماء.

نقطة الانطلاق في تشكيل علم الكلام الجديد هو تحرير علم الكلام القديم من المسلمات والإجماعات والشهرة ومن الهوية المذهبية، وممارسة نقد موضوعي على قضاياها من جديد للثبّت من عناصر قوّته وضعفه، فموضوع العصمة -على سبيل المثال- لا داعي أن أبحثه بذهنية الشيعي والسني، بل أبحثه بذهنية المسلم والمتدينّ والباحث فحسب، وقولة عشرات الملفات في إطار الثنائيات المذهبية أمرٌ يعقد الموضوع، لأنّ أيّ بحث فيه سيجعلك كأنّما تتخذ موقفًا من مذهبك، وكذلك مثلاً موضوع التحسين والتقييح العقليين وموضوع العقل الأخلاقي وحجّيته، فمثل هذا الموضوع لا علاقة له بالسنة والشيعية والإباضية ولا حتى بالمعتزلة والأشاعرة، بل هو موضوع فلسفي. نعم، اشتغل عليه الشيعة والماتردية والزيدية، ولكن طبيعته وهويّته ما فوق مذهبية، فعندما أبحث في هكذا موضوعات وأنا مسكون بالعقلية المذهبية التي يحملني إياها علم الكلام القديم، لن أستطيع أن أطوّر العقل الأخلاقي ولن أتمكّن بالتالي من تطوير علم الأخلاق الإسلامي المعاصر.

وأما أسباب التراجع والضمور في علم الكلام الجديد، فيمكن اختصارها بعدة عناصر: منها عناصر مرتبطة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي، ومنها عناصر مرتبطة بالفتن الطائفية في المنطقة والتي غطّت على كل الأولويات، ومنها عدم اشتغالنا على علم الكلام القديم بشكل كافٍ لأجل إنتاج منظومة جديدة من علم الكلام القديم تستطيع أن تفتح الطريق أمام الجميع لكي ينتجوا في قضايا علم الكلام الجديد، لأنّ التابوهات في مجال علم الكلام القديم باتت كثيرة.

□ فقه المصلحة والفقه المقاصدي

□ أوليتم اهتماماً جاداً بحثاً وتحقيقاً في فقه المصلحة والفقه المقاصدي، ما الذي دفعكم لهذا الاشتغال بهذه الدرجة من الاهتمام؟ وما هي المنهجية التي على أساسها بحثتم في هذه الملفات؟

الذي دفعني للاشتغال بفقه المصلحة وفقه المقاصد والعلل، هو محاولة إنتاج نمط من الاجتهاد الشرعي الذي يستطيع أن ينقلنا من الفقه المشتطّي ومن فقه المسائل الجزئية

إلى الفقه المنسجم والمتلائم والمتناسك. والتنظير في البحث المقاصدي في الحقيقة هو دخول إلى منطقة قلقلة على مستوى العقل الشيعي، وذلك لأنّ مصطلح المقاصد نفسه قد يُحِيلُ للمتلقّي أنّك تورّطت في متاهات مشبوهة، فأمثال قضية القياس وقضية معرفة العلل وتوابعها تعدّ في العقل الإمامي من المحرّمات كما نعرف.

وعندما بحثُ هذا الموضوع طرحته على مرحلتين: المرحلة الأولى في كليات فقه المصلحة، وكانت هذه المرحلة بمنزلة تمهيد لأعرج بعد ذلك على الفقه المقاصدي. وما توصّلت إليه في هذا الموضوع باختصار وإيجاز أنّ الاجتهاد السنّي خطأ خطوات كبيرة جدًّا في هذا الإطار، وأنّ ثمة كثيرًا من المفاهيم والمنظومات استعملها الاجتهاد الشيعي من دون أن يطلق عليها التسمية السنّية نفسها، فالاجتهاد الشيعي استعمل في بعض المواضع فكرة سدّ الذرائع، وفي بعض المواضع استعمل الاستقراء، والمصالح المرسلة ولكن بثوبه هو وبمصطلحه الخاص، حتّى يحافظ على البيئة الثقافية والفكرية التي يحملها.

واستخدم -أيضًا- في بعض المواضع الفقه العليّ دون الفقه المقاصدي بالشكل الكلّي بوصفها نظريّة كلّية شاملة للشريعة برمتها، واستخدم -أيضًا- الفقه المناطّي، فاعتمد على مناسبات الحكم والموضوع وقياس الأولويّة وتنقيح المناط القطعي، وعندما نخوض في هذه الملفات التي اشتغلت عليها في كتابي «الاجتهاد المقاصدي والمناطّي» نجد أننا نلاحظ تقاربًا كبيرًا بين المنظومات، واختلافًا -أيضًا- بينها.

وما حاولت أن أفعله يتلخّص بالخطوات التالية: التنظير للأساسات التي يمكن أن تُبنى عليها اجتهادات مقاصديّة وعلليّة، فجمعت كلّ ما له صلة بذلك مثل: أصل أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، قضية سدّ الذرائع، قضية المصالح المرسلة، كلّية العلاقة بين النصّ والمصلحة، القضايا المرتبطة بمناسبات الحكم والموضوع، تنقيح المناط القطعي، موضوع العلة المنصوصة، موضوع قياس الأولوية، وغيرها من المسائل.

ثمّ بعد ذلك اشتغلت على تكوين بناء مقاصدي يستطيع أن يعيش وينمو في ظلّ المنظومة الاجتهاديّة التي لا تؤمن بالقياس بعرضه العريض، ورأيت أنّ الإمكانية موجودة، وأنّ حضور النصوص المرتبطة بالعلل والمقاصد ليس حضورًا خجولًا كما يُتصوّر، وأنّ التعقيدات المرتبطة بمثل تنقيح المناط القطعي، ومثل مناسبات الحكم والموضوع، وموضوع العلل المنصوصة ليست بقليلة، ولكن مع الأسف غيّبت تحت عناوين واعتبارات شتّى، مثل تغييب العلة المنصوصة تحت عنوان الحكمة، وقد شرحتُ هذا بالتفصيل في محله.

لكن الشيء الأكثر أهمية بالنسبة للسائد هو محاولة فكّ عقدة القياس بوصفها العقدة العظمى التي تقف في مواجهة الاجتهاد المقاصدي في الموروث الشيعي، حيث حاولت أن أحلّ منطلقات موقف أهل البيت من القياس تاريخياً، وتوصّلت إلى أنّ المؤلف والمركز في الأذهان من أنّ أهل البيت عليه السلام واجهوا القياس بالمعنى الذي نعرفه اليوم في الاجتهاد السنّي أي بعد الغزالي والجويني والفخر الرازي غير دقيق إطلاقاً، بل المنظومة النقدية لأهل البيت عليه السلام فيما يتعلّق بالقياس تردّد على المنهج الذي كان معتمداً في القرن الثاني الهجري، وهو المنهج الاجتهاديّ الذي كان يستند إلى العقل في تقويم النصّ، فيطرح النصّ الشرعيّ اعتماداً على عقله الناقص ورأيه الفاسد الذي لا يصاب به دين الله كما جاء في الرواية، ولا علاقة لهذه المنظومة النقدية بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر.

ومن هنا حاولتُ أن أذللّ عقبة القياس من أمام المشروع المقاصديّ على الأقلّ، ويبدو لي أنّي نجحت في ذلك، دون أن أتبنّى حجّة القياس. ونبّهتُ كذلك على أنّ اجتهاد المقاصد يمكن أن ينهض، ولكن ليس بالمعنى المتفلّت الذي قد تجده في بعض الاجتهادات عند بعض المذاهب والتي تستأنس ببعض النصوص القليلة وتسرع في إطلاق الأحكام، وإنّما بالمعنى المنضبط والصارم على مستوى المنهج.

ومن جهتي فإنّني أدعو الاجتهاد الشيعي والسنّي إلى أن يفكّر جدّياً في الاجتهاد المقاصدي، ولا أقصد أنه هو الحلّ الوحيد ولكنّه أحد الطرق والسبل لإعادة فهم النصوص، وإعادة ربطها بسياقاتها، وإعادة تحليلها وترتيبها، ولكي يتحلّى لنا أنّ الأحكام الحقيقية أقلّ من النصوص، فقد يكون هناك ألف نصّ يحلّ لي وجود ألف حكم، ولكن كلّ هذه الأحكام قد لا تكون إلّا تطبيقات من قبل النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام لحكم مقصديّ واحد، والمهمّ في الشريعة هو ذلك الحكم الواحد المقصديّ. أمّا كيف نستطيع أن نكتشفه ونستعين به لفكّ الكثير من المشاكل المعاصرة، فهنا يكون تحدّي الرؤية المقاصدية.

□ عثرات في المسيرة المقاصدية

□ رصدتم في مطلع بحثكم حول الفقه المقاصديّ والمناطّي عدّة مواضع في الفقه الإماميّ عند المتأخّرين تُلامس -على حدّ تعبيركم- مجموعة من القواعد الاجتهادية في مجموعة من النصوص الفقهية والأصولية، وميّزتموها عن المرحلة السابقة للفقه الإماميّ والتي كانت متحفظة في أغلب الأحيان عن الخروج عن

النصّ. برأيكم لماذا كانت مساحات انعكاس هذه الآراء على الواقع الفتوائيّ خجولة ونادرة؟ وهل ما زالت مبرّرات ولادة هذه الرؤى موجودة؟ وهل هناك موانع من تطويرها أم أنّ أصل أسباب ولادتها لم يعد له واقع موضوعي؟

هذا الذي تشيرون إليه سببه أنّ الحركة العقلانية والحركة المقاصدية وإن لم تأخذ هذا الاسم، قد انطلقت فعلاً في الوسط الإمامي عند المتأخّرين. وحين رصدتُ في الجزء الأول من كتابي «الاجتهاد المقاصديّ» الحركة المقاصدية في هذه المرحلة، وجدت أنّ هؤلاء حاولوا أن يقدّموا نظيراً عقلياً للشرعية ومحاولة للفهم العقلانيّ على المستوى النظريّ.

وأما لماذا بقيت خجولة؟ فلائها منطقة قلقلة كما قلنا تدفع الباحث للخوف من القياس، وهو ما أطلقت عليه في كتابي اسم «فوبيا القياس»، مع وجود إرث راسخ وتقليد سائد من مئات السنين بعيد عن هذا الشكل من الاستنباط، ومن جهة ثانية فإنّ التيارات المدرسيّة المحافظة لا تتقبّل طريقة تفكير من هذا القبيل، إذ الفقه الإماميّ -بحسب ما يقوله الميرزا النائيني وغيره- بُني على «تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات»، وهم يعتبرون أن بناء الاجتهاد هو على تفكيك الأمر الملتحم، وجمع الأمور المفكّكة.

ومن ثم فإنّ الفقه الاجتهادي السائد لما كان مبنياً على اللامنطقية بالمعنى الفلسفي -لا أقصد النقد بل التوصيف- وبشكل يتقبّل ربط غير المترابطات وحلّ المترابطات أشبه بالفيزياء الكميّة حيث تُفتحُ الأمور على كلّ الاحتمالات، فإنّه لا يرى حاجة بل لا يرى حجةً للمنهجيّة المقابلة.

ولذا فإنّ هذه الحركة التطورية التجديدية والنزعة المقاصديّة والمناطيّة التي رأيناها منذ بدايات القرن العشرين إلى يومنا هذا، ظلّت محدودة وضئيلة، لأنّ الفضاء العامّ أعطى صفة رفض القياس وأعطى صفة القلق من هذه المشاريع، وأعطاه -أيضاً- صفة مذهبيّة، أعني أعطاه هويّة خاصّة، بحيث يوحى الاشتغال بها بالخروج من السياق المذهبيّ، وهذا ما يسبّب عادةً مشكلة بالنسبة إلى الباحث.

ويجب أن أضيف أيضاً، أنّ هناك حركة جريئة اليوم عند بعض العلماء والباحثين، على مستوى الطبقة الثانية والثالثة بحسب التصنيف السائد في المؤسسة الدينيّة، وهناك جهود واسعة جدّاً في هذا المجال، ولكن متى سنرى مخرجات هذه الحركة على مستوى الفتاوى والاجتهادات الرسميّة؟ هذا شيء لا أستطيع أن أحده بشكل دقيق.

□ العلاقة مع الآخر الديني

□ قدمتم أطروحة عن «فقه العلاقة مع الآخر الديني» ومهدتم لها بمجموعة من القواعد العامة، ودرستم في ضوئها عددًا من الملفات الشائكة، والتي لها أثر بالغ على مفهوم المواطنة اليوم وعلى موضوع الحقوق السياسيّة، هل يمكن أن نُطلق على هذه الأطروحة أنّها أطروحة مقاصديّة؟ أو أنّها تطبق من تطبيقات الفقه القرآني كما في بحثكم عن «فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؟

ما دفعني إلى هذا البحث هو ما نعرفه من أزمة العلاقة مع الآخر في عالمنا الإسلاميّ، وما يترتب على هذه الأزمة من لوازم ومواقف، على أنّ مشروعني في فقه العلاقة مع الآخر الديني سيستكمل في بحثي التي ألقيتها هذه السنة في موضوع فقه الجهاد، والتي ستصدر إن شاء الله تعالى أواخر خريف ٢٠٢٣م في ثلاثة مجلدات كبيرة على الأقلّ.

عندما دخلت في تفاصيل البحث وجدت أن إنتاج التفاصيل أمر صعب، لأن أغلب التفاصيل إما ليس عليه أدلة أو أدلتها إجماعات وشهادات أو مجرد أخبار آحاد، وحيث إنّني لا أؤمن بهذه كلّها، حاولت أن أشتغل على القوانين الكلية أو القواعد الدستورية التي يمكن أن تؤطر وتحكم الحركة مع الآخر، وهو في الواقع نمطٌ من فقه الكليات ومن الفقه المقاصدي.

وفي آخر صفحة من كتابي «قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني» أشرت إلى هذا، وقلت بأن طبيعة بحثنا تتبين بعد الاستنتاج الكليّ والجزئيّ من الأدلة، فهو أقرب إلى المنهج المقاصدي منه إلى الفقه التجزيئي، لأنه ثمة ملفات كثيرة ليس عندي فيها نصوص ثابتة، لا من حيث الإثبات التاريخي ولا من حيث الدلالة.

ولذلك لا أجد إلا القواعد الدستورية العامة، وعليّ أن أطبقها بإنتاج قوانين عبر العقل البشريّ المؤمن بحيث تستطيع أن تنظّم حركة العلاقة مع الآخر الديني ضمن إطار الحدود الكلية مثل مبدأ العدل والإنصاف، ومبدأ الكرامة الإنسانية، وقاعدة البرّ والإحسان، وقاعدة العدالة وقاعدة الهوية الإيمانيّة وما شابه ذلك من مثل هذه الموضوعات، فهو يصبّ في الإطار المقاصدي، ولكن ليس على طريقة بعض المقاصديين الذين يكتفون بآيتين أو ثلاث ويشتغلون على بعض الكليات ثم يستخرجون النتائج، وإنّما على طريقة الاستقصاء والتتبّع للكشف عن وجود تدخل تفصيليّ للشريعة في هذه الملفات، ومع عدم وجود تدخل شرعيّ فيها نرجع حينئذٍ إلى الاجتهاد المقاصديّ بالمعنى الذي أطرحه منسجماً مع عدم شمول الشريعة.

□ مخالفة السائد

□ كنتم قد نشرتم قسماً من آرائكم الدينية والفقهية وغيرها في موقعكم الإلكتروني، لماذا نلاحظ اختلافكم عن المشهور في نسبة عالية جداً من هذه الآراء والتي تجاوزت مجرد التحرر من الاحتياطات الوجوبية كما هو السائد، ما تفسيركم لهذا الأمر؟

أي شخص يدرس البناء الفكري لباحث ما، يجب عليه أن يتوقع المخرجات لهذا البناء وفق النسق المنطقي. عندما ترفض -بالمعنى الحقيقي- مرجعية الإجماع إلا ما شدد وندر، ومرجعية الشهرة وقاعدة التسامح في أدلة السنن، وترفض حجة خبر الواحد الظني، وغيرها من الأساسات المهمة التي يركز عليها الرأي السائد، من الطبيعي أن تكون المخرجات مختلفة تماماً، هذا أمر طبيعي جداً، بل على العكس تماماً الغريب وغير الطبيعي ألا يكون هناك اختلاف في النتائج، فهذه حينئذٍ ازدواجية ما بين النظرية ومخرجاتها.

وعلى سبيل المثال، عندما نلاحظ في منهاج الصالحين أو في العروة الوثقى أو غيرها من الكتب وجود مئات المستحبات، ونجد مع ذلك أن كثيراً من العلماء لم يبحثوا في هذه المستحبات والمكروهات لتدخل في إطار العادات والأعراف والتقاليد والثقافات بين الناس، إما لاعتقادهم بعدم وجوب البحث عن مثل هذه الأمور كما هو منسوب إلى السيد الخوئي حيث يقول بأن الفقيه لا يجب عليه البحث في المستحبات والمكروهات، ولا يجب عليه أن يُفتي في مثل هذه المواضيع، أو لبنائهم على قاعدة التسامح في أدلة السنن.

فإذا لم تكن أدلة قاعدة التسامح ناهضة بحسب رأيك، ولم تتمّ عندك حجة خبر الواحد الظني ولو كان ثقة، بل تحتاج إلى قرائن أكثر للعمل بالحديث، وكنت في الوقت عينه مقتنعاً بمنهج نقدي للحديث يُعتبر متشدداً بالقياس إلى السائد، فمن الطبيعي أن أغلب منظومة المستحبات والمكروهات ستتلاشى، وهذا مجرد مثال بسيط.

أضف إلى ذلك أنه عندما تكون لديك نزعة مقاصدية بمعنى من المعاني، وعندما تكون لديك رؤية في عدم شمول الشريعة، فكل هذه الأمور ستجعل المنتج مختلفاً تماماً عن المشهور، وليست المسألة مسألة نزوع نفسي وحسب لمخالفة المشهور فقط لمجرد المخالفة والعياذ بالله، وإنما القضية أنك منسجم مع نفسك من حيث المنظومة الاجتهادية الموجودة عندك، ومخرجاتها يجب أن تنسجم معها، وعليه فنسبة مخالفة المشهور كانت طبيعية عندما نأخذ بعين الاعتبار الأصول الاجتهادية التي انطلق منها الباحث. ومن حقك أن تناقش هذا الباحث في الأصول الاجتهادية، وهذا شيء طبيعي جداً.

□ من المذهبيّة إلى الإسلاميّة

□ نجد في أبحاثكم وتأليفاتكم أنّكم تذكرون الروايات والنصوص الواردة في مصادر أهل السنّة كما تذكرون الروايات الواردة في مصادر أهل الشيعة، ما هي الحكمة من ذلك؟

بحثُ في كتابي «الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج»، وأيضاً في كتابي «منطق النقد السندي»، موضوع تراث الآخر المذهبيّ بشكل مفصّل، حيث جمعت كلّ الأدلة التي تطرح للطرفين المتنازعين وحاكمت بينها. وباعتقادي الشخصيّ أن الفقيه يجب أن يكون إسلامياً، وأنّ المتكلّم يجب أن يكون إسلامياً، وأنّ الباحث الأخلاقيّ يجب أن يكون إسلامياً، وألّا يتقيّد بموروث مذهبيّ واحد ويقتصر عليه، فكما أطرح أدلة الشافعيّ في البحث كذلك أطرح أدلة الشيخ الطوسي، وكما أطرح أدلة العلامة الحلي وأناقشها أطرح أدلة أبي حنيفة، فما يهمني هو الأدلة بصرف النظر عن مصدرها.

إنّ التراث الإسلاميّ الهائل عند المذاهب الأخرى ليس صفرًا، والتعامل مع التراث بهذه الطريقة أمر يتناقض كلياً مع الإنصاف، والأمر عينه في التراث الحديثيّ، بل الذي يؤمن بحجية الخبر الموثوق يهّمه جداً أن يجمع القرائن المختلفة ويراكمها، فإنّ هذه العملية تساعد الباحث على تحصيل الوثوق الاطمئنان، فإذن من الطبيعيّ في أيّ بحث تنوع مصادر الاطلاع.

وهذا دأبي وديديني في جميع البحوث أنني أضع أمامي على الطاولة جميع المصادر الفقهية والحديثية والأصولية والكلامية عند مختلف المذاهب، وأتعامل معها على وزن واحد، فليس لأن الطوسي شيعي فإذن لا بدّ أن أكون معه، ولا لأن الماتريدي ليس شيعياً لا بدّ أن أنتقده، قد أوافق الطوسي وأنتقد أبا الحسن الأشعري، وقد أوافق عبد الجبار المعتزليّ وأنتقد السيد المرتضى، أين المشكلة في ذلك؟ بل أعتقد أن هذا هو المطلوب من جميع الباحثين اليوم.

وقناعتي أنّ مناهج التربية والتعليم في المؤسسات الدينية يجب عليها أن تشغل بهذه الطريقة، فتفتح آفاق الطلاب من المراحل الأولى على تنوع المدارس الاجتهادية من دون أن تقول لهم: أنتم لا هويّة لكم! ولكن على الأقل أن تعرّفهم عليها والطالب عندما يبحث يرصد الجميع. وهذا كان دأب المتقدّمين من العلماء، فالسيد المرتضى في فقهه وكلامه، والطوسي في الخلاف، وكذلك العلامة الحليّ في كثير من مصنّفاته كانوا كذلك. حدث في الفترة التي تلت ذلك -وبالدقّة في العصر الصفوي الأخباري- أن تلاشت هذه الظاهرة.

إنني أدعو إلى وجوب الرجوع إلى الفقه الإسلامي، وإلى العمل على تطبيق الأطروحة التي قدّمها الشيخ محمد مهدي شمس الدين في أن يكون الفقيه إسلامياً، لا بمعنى أنه لا يملك هويته الخاصة، بل بمعنى أن مادّة البحث عنده مبسوطة على جميع أشكال الموروث الإسلامي في المعرفة الدينية.

ولذلك أعتبر أن هذه نقطة نقص قائمة، وأقرّ بأنها صعبة ومعقّدة بعض الشيء، لأنّ الاشتغال على جميع المذاهب عمليّة تحتاج إلى تمييز وتدقيق -وبخاصّة أنّنا لا ندرس في المعاهد الدينيّة المذاهب الأخرى إلّا في الفترة الأخيرة، حيث أطلقت بعض المشاريع- ولكن بمرور الوقت يحصل الطالب هذه المهارة، وينفتح على المدارس المتنوّعة، ويجد أفكاراً مهمّة في المدارس الأخرى، كما يجد عناصر قوّة كثيرة في مدرسته التي يؤمن بها.

وهذا أمر لا يقف عند حدود الفقه والحديث، بل يمتدّ لعلوم الفلسفة والمنطقيّات والتاريخ وأصول الفقه والتفسير وعلوم القرآنّيات وغير ذلك.



الدولة العربية ومعضلة الإصلاح

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: الدولة العربية المعاصرة وجدليات الاستقرار والإصلاح.

تأليف: محمد محفوظ.

الناشر: روافد للنشر - القاهرة، وباحثون للدراسات والأبحاث والنشر - المغرب.

عدد الصفحات: ٤٨٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢١ م.

«حينما تتحقق العدالة السياسية يتعمق مفهوم
المواطنة في نفوس وعقول أبناء المجتمع، أما إذا غابت هذه
العدالة، وساد الاستبداد السياسي، وبرزت مظاهر الإقصاء
والتهميش، فإنَّ مقولة المواطنة، التي تدَّعيها الدولة هنا، تكون
مجرد تمويه لهذا الواقع، وخداعاً لأبناء الوطن والمجتمع...».

المؤلف

□ مدخل: التنظير السياسي بين الحق وهواجس الخوف

ما يُميّز هذا الكتاب، الذي يمكن تصنيفه في إطار الكتابات السياسية
العربية والإسلامية المعاصرة الملتزمة والجادة، هو جمعه بين نقد الواقع العربي

والإسلامي وتشريجه ومحاولة الكشف عن أسباب الأزمات السياسية التي يتخبط فيها، سواء العلل الكامنة في الذات التاريخية وموروثها، أو في بنية الدولة والمجتمع المعاصرين وما اكتنف هذه الدولة من ملابسات التأسيس كتركة استعمارية أو محاولات وطنية قامت على أنقاض هذه التركة، وبين محاولة تقديم تصوّرات نظرية لمعالجة هذه الأزمات والظواهر السلبية، والمشاركة في بلورة مشروع سياسي وطني يُحقّق ما تصبو إليه الشعوب العربية والمسلمة، من استقلال سياسي ووحدة وتنمية وتقدم حضاري.

هذا الجمع بين النقد الموضوعي للواقع والتنظير للمستقبل، أو بين الهدم والبناء، وإن كان على مستوى التحليل النظري والفكري فقط، ليس بالأمر اليسير أو الهين، خصوصاً إذا علمنا مدى الخطر الذي يكتنف الكتابة في المجال السياسي في العالم العربي على وجه الخصوص؛ لأنها مخوفة بهواجس الخوف والقلق المتبادل من جهتين. خوف وتوجّس النظام السياسي أو السُّلطة الحاكمة من أيّ نقد يُوجّه لها، أو أيّ حديث عن تدبير الشأن السياسي لا يكون مدحاً وتبجيلاً وإعلان ولاء مطلق لشخص الحاكم، أو حزبه وفئته المسيطرة على مقاليد السُّلطة، وخوف وقلق المواطن/ المفكر والمثقف، الذي يرى -من جهة- أنّ عليه أن يمارس حقّه في نقد السُّلطة، وإبداء الرأي فيما تفعله، وأن يشارك في بناء وطنه سياسياً، ومن جهة أخرى، خوفه من تعرّضه للتنكيل والعسف وانتهاك الحقوق، من طرف السُّلطة الحاكمة.

في إطار هذه المعادلة الصعبة التي حكمت تاريخ العرب والمسلمين منذ قرون، عانى التفكير السياسي العربي - الإسلامي من حالة الضمور والتشوّه والتخبط، فما احتوته كتب التراث السياسي، مثل كتب «الأحكام السلطانية» لم يكن ليتجاوز حالة الوصف للواقع السياسي وتبرير الاستبداد وتجميله وشرعته، بالأتكال على أخبار واهية، وروايات ميكافيلية متناقضة مع مبادئ العدالة الإلهية التي نزل بها الوحي، فيما لجأت بعض الأدبيات السياسية النادرة لتوجيه النقد أو الدعوة لترشيد الحكم ولجم أهل السُّلطة عن الطغيان والاستبداد، إلى الاستنجاد بلغة الرمز واستنطاق الحيوان على شاكلة (كليلة ودمنة).

أما بالنسبة لواقع الكتابات الإسلامية السياسية المعاصرة، فقد تميّزت هي الأخرى بتخبط واضح على المستويين المنهجي والموضوعي، ففيما انغمس البعض منها في البكاء على أطلال «خلافة راشدة»، والحلم بعودتها، انغمس البعض الآخر في نقد تجربة الدولة المعاصرة في الغرب، والكشف عن عورات الديمقراطية، ولم تتجّ الكتابات العربية السياسية (العلمانية) المعاصرة هي الأخرى من هذا الداء، فقد حشرت نفسها بين إعادة نسخ الكتابات السياسية الغربية جملةً وتفصيلاً، والدعوة لتقليد النموذج الغربي وتقديسه، وبين الدفاع

عن النماذج الهجينة للأنظمة السياسية التي أقامتها الدولة الوطنية بعد الاستقلال، وتحويل فشلها في تدبير الشأن السياسي العربي إلى انتصارات تاريخية وهمية.

لكن أهم ما يُميّز الفكر السياسي العربي والإسلامي -إلا ما نذر- هو غياب التنظير الجدّي والعميق الذي يستجيب لتحديات الواقع، ويرتكز على قيم ومبادئ الوحي، ويستأنس بما صلّح من تجارب الماضي ومنجزات الحاضر، مع استلهم عناصر القوة من تطوّر الفكر السياسي المعاصر.

في هذا الخضمّ المتلاطم من الكتابات والتنظيرات السياسية، تأتي كتابات الباحث محمد محفوظ السياسية، لتخطّ لها طريقاً وسطاً، يجمع -كما قلنا- بين النقد الموضوعي لتجارب الماضي والحاضر، ويستلهم من التراث الديني ومن الفكر الإنساني، ما يساعدها على بلورة رؤية لمشروع مستقبلي، يُخرج الأمة من أزمتها العميقة والمعقدة. وهذا ما بدا واضحاً في مقالات ودراسات والعناوين الكثيرة التي احتضنها الكتاب الذي بين أيدينا. بحيث نستطيع القول، ومن خلال تتبّع سردي للعناوين: كأن الكتاب يُورّخ بدقة للعالم العربي، وما تتخبّط فيه مجتمعاته وأنظمتها السياسية من أزمت ومخاطر، منذ القرن الماضي، وإلى الآن.

من بين المعضلات الاجتماعية والسياسية التي تناوّلها الكتاب: التجاذبات الفكرية والدينية حول علاقة الإسلام بالاستبداد والإرهاب، معضلة الوحدة والتعددية، كيفية التعاطي مع الأقليات الدينية والمذهبية والإثنية، تداعيات الربيع العربي على وحدة المجتمعات وأمن واستقرار الدول في المنطقة العربية، أفق الدولة الوطنية وطبيعتها في ظل الاستبداد والاحتراب بين مكوّناتها السياسية والطائفية والمذهبية، تحديات احترام الحقوق والحريات والحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي، ظواهر الكراهية وممارسة العنف المفرط بين الدولة وأفراد المجتمع، وبين مكوّنات المجتمع نفسه، وغيرها من العناوين الفرعية ذات الصلة بهذه العناوين البارزة، أو ما يتفرّع عنها من تداعيات سلبية.

أما أهم معضلة، أو أمّ المعضلات التي يعاني منها العالم العربي تاريخياً، وهي مستمرة في الوقت الراهن، فهي معضلة الاستبداد السياسي، فهذه هي الشجرة التي تستظل في فيئها كل الأزمت والمعضلات الأخرى، ومن جذورها تنغذى، ومن خلال أغصانها تتفرّع وتنمو براعم الأزمت المتعددة التي تتخبّط فيها المجتمعات العربية.

لقد استغرق التوصيف والنقد وتحليل هذه الظواهر والكشف عن مخاطرها ورصد

تداعياتها الكثير من جهود المؤلف التنظيرية، لكنه لم يتوقف عندها، بل نراه في كل دراسة أو مقالة يُقدِّم رأيه في معالجتها وتقديم المقترحات والتوصيات في سبيل تجاوزها وإصلاحها، من خلال منهج استدلالي حجاجي، يرتكز على أحكام وقيم ومبادئ دينية وإنسانية، مشفوعة بأقوال أهل الاختصاص في هذا المجال، ومُستلهماً التجارب المضئئة والناجحة، سواء التراثية أو المعاصرة الغربية وغيرها، انطلاقاً من قاعدة «الحكمة ضالة المؤمن، حيثُ وجدها فهو أحقُّ بها».

وأهم ما سيلاحظه القارئ أيضاً، هاجس الإصلاح الذي يغمر كل الدراسات والمقالات، أي الدعوة لاختيار النهج الإصلاحي لمعالجة كل هذه الأزمات، فقلماً نجد دعوة للتغيير الجذري أو تعبير «الثورة» على الماضي أو الحاضر، وإنما نجد النزعة الإصلاحية طاغية، حتى على مستوى نقد الظواهر السلبية، حيث يسود الاعتدال والإنصاف، وعدم التطرُّف في النقد حدِّ الكراهية أو الحقد والرفض المطلق، كما تعودنا على ذلك في بعض الكتابات السياسية الموسومة بالثورية.

وإنما هناك قناعة راسخة لدى المؤلف، وتفاؤل مُفرط - في نظرنا - بأن سبيل الإصلاح هو السبيل، ولذلك فعلى طول وعرض الكتاب، نجد مصطلحات تتكرَّر بشكل واضح ومُلفت مثل: الحوار، التعارف، التواصل، التسامح، التعايش، الانفتاح على الآخر، الانخراط الإيجابي في العمل السياسي والاجتماعي، نبذ العنف والتحارب، الحرية، العدالة، المساواة والحقوق... إلخ. إنها مفاتيح المشروع السياسي الإصلاحي الذي يدعوه له الباحث محمد محفوظ.

وهذا النهج والمنهج - كما قلنا - يُمثِّل قناعة راسخة لدى المؤلف، ترقى لتكون اعتقاداً يمكن تبريره دينياً، من خلال نصوص الوحي الداعية للإصلاح، كما يُمكن تبريره من خلال وقائع التاريخ العربي والإسلامي الطويل، فالصراعات السياسية والتحارب من أجل السُّلطة والحروب والثورات والانقلابات الكثيرة التي نعرفها، لم تُسفر عن أيِّ تغيير حقيقي أو جذري، بل سرعان ما كانت شعارات التغيير تنكفي لتفسح المجال من جديد، لمَآرِد الاستبداد، لِيُغيَّر جلده، ويُجَدِّد دماء الحياة في عروقه، فيقف على رجله أقوى طغياناً ممَّا كان في التجربة السابقة، التي انقلب عليها، تحت شعار الثورة من أجل التغيير، وهذا ما عبَّر عنه الشاعر أبو العطاء السندي، وقد خاب ظنه من ثورة العباسيين على حكم بني أمية فأشَدَّ قائلاً:

يا ليت جَوْرَ بَنِي مروان عادَ لنا وأنَّ عدلَ بني العباس في النَّارِ
ومضمون هذا البيت الشعري لطالما كرَّره الشعوب العربية اليوم، بعد النتائج

الكارثية التي أسفر عنها ما سُمِّي بـ«الربيع العربي»، فحركات الإسلام السياسي (السلفية)، التي تصدّرت مشهد التغيير السياسي، ورفعت شعار إقامة خلافة راشدة على منهاج النبوة، ارتكبت من الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان في سنة واحدة، ما لم ترتكبه جميع الأجهزة القمعية للدول الاستبدادية لسنوات خلت، كما دمّرت من العمران والبنى التحتية الاقتصادية ما استغرق إنجازُه مئات السنين. وقد خاب ظن الجميع في مشروعها التغييري، وفي قدرتها على إنجاز مشروع للعدالة السياسية والاجتماعية. ومع ذلك كله يبقى خيار الإصلاح كمنهج لمعالجة الأزمات العميقة والمعقدة، التي يتخبط فيها العالم العربي محل أخذ ونقاش مفتوح لإنضاجه وتوسيع النظر في آفاقه.

سنحاول في عجالة - لا تغني عن الاطلاع التفصيلي على الكتاب - عرض بعض النماذج من نقد المؤلف للواقع السياسي العربي، وما يقترحه من حلول في إطار مشروعه الإصلاحية، من خلال مجموعة من العناوين الرئيسة التي حفل بها الكتاب، واحتضنتها فصوله الأربعة.

□ الإسلام بريء من الاستبداد والإرهاب معاً

من أهم الإشكاليات التي لم تحلْ الكتابات السياسية المعاصرة منها ومن التعرّض لها ومناقشتها والرّد عليها، اتّهام الإسلام بأنه المسؤول عن التجارب السياسية الاستبدادية طويلة الأمد، وما تخلّلها من انتهاكات فظيعة لحقوق الإنسان والشعوب المسلمة، وهذا الاتّهام لم يجد المؤلف صعوبة تذكر في تفنيده والرّد عليه، وتبرئة الدين الإسلامي من أيّ شكل من أشكال الاستبداد سياسياً كان أم دينياً؛ لأن نصوص الوحي والمنظومة التشريعية والقيمية الإسلامية طافحة بالنصوص الصريحة والواضحة في الحث على العدل والإنصاف، والحكم بالشرائع الإلهية العادلة، وتحريم وتجريم كل ظلم مهما كان صغيراً.

كما أن الإسلام نفسه ضد احتكار السّلطة والحكم المطلق لأيّ شخص، وقد أمر القرآن الكريم نبي الإسلام بمشاورة أصحابه في تدبير الشأن العام، ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١). وعليه، فآفة ممارسة تتجاوز أو تخالف هذه القيم والمبادئ تُعتبر انحرافاً يتحمّله من يقوم به أو يُبرّره.

ومن ثمّ فالمطلوب هو محاكمة جميع الممارسات الاستبدادية في الحكم، سواء عبر التاريخ أو في الوقت الراهن، بميزان نصوص الوحي الصريحة والواضحة في هذا المجال.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

ولا يمكن تبرير أيّ خطأ أو انحراف ناجم عن اجتهاد أو مصلحة شخصية أو فتوية، وإصاقه بالوحي أو بالتجربة النبوية. وقد أجمع المسلمون على أتباع الوحي والاقتداء بالرسول ﷺ فقط، والتجربة النبوية في الحكم وفي التعاطي مع الرعية والأقليات الدينية ومع المخالفين والمحاربين، هي المثال والأسوة التي يُمكن استلهاؤها في أيّ مشروع سياسي مستقبلي، أما ما ورد في بعض كتب الأحكام السلطانية من تبريرات واهية للاستبداد السياسي فقد انتهت مدّة صلاحيتها، ويجب أن تبقى شاهدة على عصرها، وبعثها من مرقدتها، واتخاذها نهجاً وسلوكاً، يُعتبر نكوصاً ماضوياً، سيعمّق الأزمات ويُؤبّدها.

لذا فقد وجّه المؤلّف نقده الشديد للاستبداد السياسي، وحمله مسؤولية جميع الأزمات التي تتخبط فيها المجتمعات العربية، وكشف كيف ارتبط الاستبداد تاريخياً بالعنف والقهر وانتهاك الحقوق ومصادرة الحريات لجميع المواطنين، لصالح شعارات فارغة لا أفق لها ولا مستقبل، وأنه المسؤول عن تعميق التوتّرات وتفجير الخصوصيات، وكيف اعتمد الاستبداد في إدارته للشأن السياسي على الأجهزة الأمنية والقمعية، والتمترس خلف العائلة أو العشيرة، أو الحزب، وجميع أشكال الانتهاكات التقليدية (ص ٨٥).

لقد أنشأ الاستبداد دولاً تستند إلى ثقافة القمع والإكراه والنفي والتهميش والإقصاء، ولا تنطوي ممارستها على قيم العدل والتداول والحرية، كما أنشأ مجتمعات لا تعترف بحق الاختلاف والتسامح، ما جعل كل التوتّرات والتناقضات الاجتماعية تستفحل في أحشائه (ص ٢٩٨).

أما بخصوص الإرهاب، الذي استفحل كظاهرة، وعانت منه المجتمعات العربية والمسلمة خلال العقدين الأخيرين، فيمكن اعتباره الوجه الآخر للاستبداد، فهو مشروع لتخريب وتدمير الدول وتفجيرها من الداخل، وهذه الظاهرة، وإن كانت لها جذور تاريخية، إلّا أن الصراع السياسي الإقليمي ومصالح القوى الاستعمارية، كان لهما دور رئيس في إحياء هذه الظاهرة وإشعال فتيلها لتفتت المجتمعات العربية من الداخل.

وبالتالي، فقد انتهى المشروع الإرهابي إلى نشر التعصّب الديني والمذهبي على نطاق واسع، وتحويله إلى صراع دموي وعنف وتقاتل وفوضى، وتدمير لمؤسسات الدولة، وهكذا وصل المشروع السياسي للإرهاب إلى مرحلة الانسداد على جميع المستويات.

أما كيفية المواجهة فهي -حسب المؤلّف- معقدة، لكنها قد تبدأ من إعادة الاعتبار لمؤسسات الدولة وتقويتها؛ لأنها هي الوحيدة القادرة على مواجهة الإرهاب، شرط الالتزام بمرجعيات قانونية وإدارية، ومعالجة واقع التعدّد الديني والمذهبي بعقلانية وفي

إطار دولة المواطنة والحقوق. ومن ثمّ فتجاوز الاستبداد والإرهاب معاً -في نظر المؤلف- رهين بالقدرة على صياغة مشروع اجتماعي جديد قائم على عقد، يمكن صياغته من خلال النصوص الأصلية الإسلامية، مشروع ديمقراطي، على المستوى الإجرائي، قائم على القانون والمؤسسات ودولة المواطنة.

□ الحفاظ على الدولة ضرورة وإصلاحها أولى من هدمها

الحديث عن الدولة في المجالين العربي والإسلامي استغرق الكثير من مقالات الكتاب، وقد خصّها المؤلف بالكثير من الاهتمام لضرورتها وأهميتها القصوى، فهي -في نظره- تعاني من أزمة عميقة في شرعيتها وبنيتها ودورها ووظيفتها الحضارية (ص ٢٩٦). كما تعيش حالة الاغتراب بكل صوره عن المجتمع، وقد فشلت فشلاً ذريعاً في إدارة تنوع المجتمع الديني والمذهبي والإثني بشكل صحيح (ص ٧٠).

لكن مع كل هذه السلبيات وهذا الواقع المُرّ فإن المؤلف يرى أنها تبقى ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها؛ لأنها على علّاتها ومشكلاتها المتعدّدة، فهي وحدها القادرة على إخراج المجتمع من صراعاته الداخلية، وتنظيم مصالح كل الفئات، بعيداً عن أيّ صراع مفتوح (ص ٢٥١). لكن بشرط تقويتها وإصلاحها من الداخل، وإخراجها من كونها طرفاً في الصراع إلى حاضنة لجميع المكونات الاجتماعية، في إطار مشروع وطني جامع لحقائق التنوع والتعدّد (ص ٢٥٩)، مشروع يقوم على إعادة بناء الدولة في المجال العربي المعاصر، على أسس الحق والقانون والمواطنة والتحرّر من النمط الاستبدادي للدولة (ص ٢٧٧).

□ كيف يجب أن نتعاطى مع الطائفية والمذهبية

لقد استحوذ موضوع الصراع المذهبي والطائفي على اهتمام المؤلف بشكل كبير، بحيث لا تخلو مقالة أو دراسة من دون الإشارة إليه، وهذا يكشف أهمية هذا الموضوع وتداعياته الخطيرة على الاجتماع العربي والإسلامي، وكيف استفاد الاستبداد والاستعمار معاً من تأجيج هذا الصراع الذي ساهم في تفجير المجتمعات ونشر ظواهر الكراهية والعنف والتحارب بين المكونات المذهبية والطائفية.

ينطلق المؤلف في علاجه لهذا الموضوع الشائك، من الاعتراف بكون التعدّد والتنوع الإثني والطائفي والمذهبي من حقائق الاجتماع العربي والإسلامي، وهذه حالة طبيعية،

وواقعية؛ لأن الفتوحات العربية والإسلامية أدخلت مجموعة كبيرة من الشعوب والأعراق والإثنيات والأديان تحت حكم الإسلام والإمبراطوريات العربية والإسلامية.

كما أسفر تطور الاجتهاد الإسلامي عن تعدد مذهبي، لكن التعصب الديني والمذهبي، والصراع السياسي الذي يقف وراءه الاستبداد، أجبجا الصراع المذهبي والطائفي، حيث عانت الأقليات الدينية من مآزق ومشاكل تتعلق بحريتها الدينية، ومستوى مشاركتها في الحياة العامة وإدارة الدولة، فيما حاصر التعصب والتكفير وفتاوى التضليل والتبذير المخالف المذهبي. والنتيجة مجتمع جميع مكوناته في تحارب وصراع مستمر.

لقد بحث المؤلف هذه القضية وتداعياتها بشكل مفصل، وقدم مجموعة من المقترحات والتوصيات لمعالجتها والخروج من مآزقها ومن هذه المقترحات:

أولاً: التحذير الشديد من مخاطر الصراع الطائفي والمذهبي، وتنبه عقلاء الأمة من تداعياته، وأنه سيؤثر متركزات وأسس الاستقرار السياسي والوحدة الاجتماعية.

ثانياً: السعي لبناء العلاقة بين جميع المكونات الدينية والمذهبية على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات (ص ١٩٧)، وقاعدة الوطن يتسع للجميع.

ثالثاً: أن تتعالى مؤسسات الدولة على انقسامات المجتمع، وألا يكون الانتماء المذهبي أو الطائفي هو قاعدة التعامل، والمشاركة في تدبير الشأن العام، بل الكفاءة وحقوق المواطنة المتساوية.

رابعاً: الخروج من السجالات اللاهوتية إلى حوارات ثقافية عميقة، والبحث عن أشكال وصيغ التعايش بين أتباع الأديان ومقلدي المذاهب.

خامساً: خروج الأقليات من قوقعتها الاجتماعية، وأن تسعى للانخراط في مشروعات سياسية عابرة للمكونات التقليدية، وبناء كتل وطنية جامعة تُطالب بالإصلاح وتعمل من أجله.

سادساً: دعوة علماء الأمة لتحمل مسؤولياتهم لوأد جميع الفتن المذهبية والطائفية، ومواجهة التعصب المذهبي بالتشجيع على الحوار والتعارف العلمي، على أسس العدالة والاحترام المتبادل للخصوصيات المذهبية والدينية.

وغيرها من المقترحات والتوصيات التي ستؤدي بالجميع إلى الخروج من ضيق الطائفية والتعصب المذهبي، إلى أفق ومجال الدولة الوطنية الواسع، وإدارة تنوع مكونات مجتمعنا بشكل عقلاني يُجنب أوطاننا المآزق الكبرى كالتى نعيشها الآن (ص ٧٠).

وأخيراً، يعتقد المؤلف أن أزماتنا عميقة، ومازقنا عديدة، وآفاق المعالجة محدودة ولا خيار أمامنا إذا أردنا الخروج من هذا الواقع، بأقل خسائر ممكنة، إلا بالمبادرة لتبني خيار الديمقراطية (ص ٢٨٤)، لكن يبقى السؤال عن طبيعة الديمقراطية التي سنختار، وكيف نصوغ مشروعاً سياسياً ديمقراطياً أكثر انسجاماً مع خصوصياتنا الدينية والحضارية.



الدبلوماسية الحضارية.. قراءات متقاطعة

مراكش (المغرب)، ما بين ٢ - ٣ يونيو ٢٠٢٣م

الدكتور محمد تهامي دكير

□ مدخل

مع ظهور مفهوم الدولة الوطنية الحديثة، وتفاعل السياسات الخارجية بين الدول، حصل تطوُّر في مجال الدراسات الدولية، حيث تحوَّل مفهوم الدبلوماسية إلى علم غايته تطوير الأداء الدبلوماسي، للانتقال به من المفهوم التقليدي إلى مفاهيم حديثة، من قبيل الدبلوماسية العامة أو الموازية أو غير الحكومية.

اليوم، وفي سياق مناقشة مفهوم علمي جديد للدبلوماسية، قيد التشكُّل وهو «الدبلوماسية الحضارية»، ضمن ما بات يُعرف بالمسارات الجديدة للدبلوماسية، وما تبذله المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) من جهود، في سبيل بلورة هذا المفهوم الجديد للدبلوماسية، وترسيخ قواعده النظرية، يأتي تنظيم هذا الملتقى الدولي والندوة العلمية، بمشاركة جامعة القاضي عياض ومختبرها للأبحاث القانونية وتحليل السياسات في كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية. من أجل مواجهة تحديات تواجه المجتمع الدولي للعودة بالممارسة الدبلوماسية إلى مداخل جديدة تساهم

في ترسيخ وتكريس قيم ومبادئ السّلم والعيش المشترك والحوار، والتشجيع على التعاون والتفاهم والتعارف الحضاري.

عُقد هذا الملتقى الدولي تحت عنوان: الدبلوماسية الحضارية.. قراءات متقاطعة، في مدينة مراكش (المغرب)، بين ٢ - ٣ يونيو (حزيران) ٢٠٢٣م. حيث شارك فيه عدد من الباحثين والأكاديميين والمختصين في القانون الدولي والعلاقات الدولية والإعلام والعلاقات العامة، من الجامعات المغربية ومنظمة الإيسيسكو، وشخصيات من مصر وتونس وموريتانيا والسودان وماليزيا والسعودية وسلطنة عمان.

وقد ناقش المشاركون خلال جلسات الندوة ثلاثة محاور أساسية هي:

أولاً: مساهمات في التأصيل النظري لمفهوم الدبلوماسية الحضارية.

ثانياً: الأدوار المفترضة للفاعلين في الدبلوماسية الحضارية.

ثالثاً: منظمة «الإيسيسكو» الفاعل المؤسسي في تشكيل الدبلوماسية الحضارية.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية، تحدث كل من المدير العام لمنظمة الإيسيسكو، الدكتور سالم بن محمد بن مالك الذي أكد على أنّ أيّ تناول للعلاقات الدولية لا بدّ أن ينطلق من مبادئ تُعلي من قيم السّلم والأمن، وتُغني روافد السياسة بالقيم الحضارية الحديثة.. وأضاف: من هذا المنبع استقت منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة ابتكاراً جديداً تُقدّمه لأنساق الحضارة العالمية. ومصوراً أن فكرة الدبلوماسية الحضارية لا تُقدّم نفسها بديلاً للدبلوماسية التقليدية، بل ظهيرة للفعل الحضاري في عالم الدبلوماسية، وفي ذلك تستشعر الإيسيسكو في نظرتها الجديدة أن فرصاً تلوح في الأفق لإعادة تأسيس هذا المفهوم على قواعد العمل الإنساني، لا على محك المصالح الوطنية الضيقة، بل على قاعدة التواصل الكوني. ومن ثم، فالتنظير ليس بالمهمّة السهلة، لكن ما نعلمه أكثر أن ما من فعل تسنّى له الوقوف على أسس علمية رصينة مبدعة إلّا وكُتب له النجاح والخلود، بهذا الاعتبار تسعد منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة بالتدليل على معاني التكامل بين النظري والعملية، حتى يتم نحت المفهوم بشكل دقيق، وهنا يمتد الاعتراز والثناء والتقدير لأروقة جامعة القاضي عياض.

بعده أُلقت الدكتورة فاطمة الزهراء إفلاص (نائب رئيس جامعة القاضي عياض) كلمة رئيس الجامعة الدكتور مولاي حسن أحبيص، الذي شكر منظمة الإيسيسكو، ثم

أشار إلى جهود الجامعة وسعيها لتطوير البحث العلمي، وحرصها على بناء شراكات مع المنظمات الدولية والإقليمية.

كذلك تحدّث الدكتور عبد الكريم الطالب (عميد كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - مراكش) عن مفهوم «الدبلوماسية الحضارية»، فاعتبره مفهوماً جديداً من إبداع منظمة الإيسيسكو، يضاف إلى مفهوم الدبلوماسية الموازية أو العامة، وستكون له الجِدَّة من حيث آثار نتائجه على المجتمعات والدول والشعوب، مؤكداً أن مفهوم الدبلوماسية الحضارية سيكون واضح المعاني، بمساهمة هذه التقنيات الحديثة، وسيقلص المخاطر لأنه مفهوم لا يركز على الأسس التقليدية، إنما على أسس جديدة. لذا، فكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية منخرطة من خلال مختبراتها وأطرها من أجل تأصيل هذا المفهوم، وتعمل على فتح تكوين علمي لهذه الدبلوماسية، وإحداث كرسي في هذا التخصص، سواء تعلّق الأمر بمركز للتميز أو شهادة الماجستير.

وفي كلمته أشار الدكتور سعيد أغريب (رئيس شعبة القانون العام بالكلية)، إلى أن مفهوم الدبلوماسية الحضارية يهدف إلى نشر قيم التعايش والتسامح بين الشعوب. فيما أبرز الدكتور محمد الغالي، مدير مختبر الأبحاث القانونية وتحليل السياسات، أهمية هذا المفهوم في الوقت الراهن.

من جهته، قال خالد فتح الرحمن (مدير مركز الحوار الحضاري بالإيسيسكو): لا يمكن استعمال آليات قديمة لحراك جديد، لكن يجب استحضار هذا التراث، فمصطلح حوار الحضارات قدّمه المفكر الفرنسي روجي جارودي عام ١٩٧٧م، تلاه تقديم حوار الثقافات من الرئيس الإيراني السابق الدكتور محمد خاتمي عام ١٩٩٨م، ثم نهض مفهوم تحالف الحضارات عام ٢٠٠٥م، ثم تفرّعت الرؤى بعد ذلك بين مقترح للرئيس الصيني ووثيقة مكة، وكلها تُشكّل أرضية معرفية لما سنناقش. وأضاف متسائلاً: لماذا تبقى سلبيات الأنساق الحضارية حبيسة التنظير؟ أما الإجابة المنطقية هي إما أنها غير قابلة للتطبيق، أو أنها قابلة للتطبيق، لكن لم يتسن لها اقتراح الوسائل العملية، أو أنها قد اقترحت ولكنها كانت أدوات غير ملائمة، متمماً رأيه قائلاً: برؤية باحث ناقد، فإن الملتقيات الموسمية ليست هي الطرق المثلى لجمع الأفكار الحضارية؛ لأنّ النسق الحضاري يمشي على ساقين، ومن هنا انقذت فكرة البحث عن كينونات عملية تتمتع بمقومات الحركة والمناورة والتأثير والاستقطاب والاستيعاب، وهي عمليات خمس لا تتوفر إلا للمنظومات الدبلوماسية في الإطار السلمي.

كما قدّم السفير خالد فتح الرحمن تعريفًا «للدبلوماسية الحضارية» معتبرًا إياها ذلك النمط من النشاط الدبلوماسي الذي يتّخذ من ثراء المنجز الحضاري الإنساني الكبير منطلقًا له، فيعتمد حيوية جهازه المفاهيمي، ويفيد منها كأداة في تقريب وجهات النظر بين الوحدات الدولية ومجتمعاتها، تعزيزًا لقيم السّلم وإشاعةً لأجواء التعايش. ومن هذا المنطلق، فالدبلوماسية الحضارية لا تُقدّم نفسها كبديل، لكنها كجديد يمكن أن يستفيد من آليات وتراكبات وفرص الدبلوماسية الرسمية.

وقد ختم السفير كلمته بالتأكيد على أنّ الدبلوماسية الحضارية لا تُقدّم نفسها وصيفًا لمفهوم الدبلوماسية الثقافية، أو العلمية أو الرقمية أو الدينية، وإنما هناك مكن عملي تحاول هذه الرؤية أن تُقدّمه عبر مفهومها، وتسعى من خلال هذا المستوى العملي إلى التقارب مع الدبلوماسية العامة لتأسيس شبكة عالمية للدبلوماسية الحضارية، وهذا هو مناط الإطار العملي، الذي يتمثل في الإجابة عن أسئلة من قبيل: كيف يمكن التأسيس؟ وما هي الفلسفة؟ وما هي القضايا؟ ومن هم الفاعلون الرئيسيون؟ وهذا ما ستكشفه أعمال هذا الملتقى العلمي الدولي.

وفي الأخير تحدّث الدكتور فايز بن عبد الله الشهري (رئيس لجنة الشؤون الخارجية في مجلس الشورى بالسعودية)، عن الأبعاد التاريخية والرؤية المستقبلية للدبلوماسية الحضارية، وما يمكن أن يواجهه هذا المفهوم من تحدّيات، وما هي الفرص المتأتية له للانتشار.

□ أعمال الجلسة الأولى

انطلقت أعمال الندوة لمناقشة محور: «التأصيل النظري لمفهوم الدبلوماسية الحضارية»، وقد ترأس هذه الجلسة الدكتور محمد العابدة (أستاذ العلوم السياسية - جامعة القاضي عياض بمراكش)، وتحدّث فيها كل من الدكتور نور الدين بلحداد (أستاذ بجامعة محمد الخامس - الرباط) عن: «التأصيل التاريخي للدبلوماسية الحضارية»، والدكتور إدريس لكريني (أستاذ العلاقات الدولية - جامعة القاضي عياض) تحدّث عن: «الدبلوماسية الحضارية ورهانات السلام المستدام»، والدكتور محمد العربان (أستاذ القانون الدولي بجامعة عبد المالك السعدي - المغرب) عن: «صناعة السياسة الخارجية: أيّ دور للمتغيّر الحضاري - الديني»، والدكتور قيس الهمامي (مدير مركز الاستشراف الاستراتيجي بالإيسيكو) تحدّث عن: «الدبلوماسية الحضارية والرؤية الاستشرافية»، والدكتور الحسين شكراني (أستاذ العلاقات الدولية بجامعة القاضي عياض) عن: «الدبلوماسية الحضارية

ومعضلة المركزية الغربية: إجابات صامويل هنتنغتون، المهدي المنجرة، إدوار سعيد»، والدكتور رضوان خولقة (أستاذ في العلاقات الدولية والقانون الدولي جامعة القاضي عياض - مراكش).

□ أعمال الجلسة الثانية

عُقدت هذه الجلسة التي ترأسها الدكتور حاتم الجوهري (أستاذ الدراسات الثقافية المتدب بالجامعات المصرية)، وتحدّث فيها كل من: الدكتورة مليكة الزخيني (باحثة العلاقات الدولية في جامعة مولاي سليمان - بني ملال) عن «الدبلوماسية الحضارية عبر البرلمان: أي أدوار لمجموعات الصداقة»، والدكتور بلقاسم السهلي (باحث في مجال الإعلام والتواصل - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) تحدّث عن: «محاولات نظرية في تصريف الإعلام لخطاب الدبلوماسية الحضارية» والدكتور عبد الفتاح نعم (باحث في مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث) عن: «إشكالية الروابط بين الالتزام المعرفي والأفق السياسي في عمل مراكز البحوث: أثرها على صوغ معالم الدبلوماسية الحضارية للدول المعاصرة»، والدكتور عماد خاتر (باحث في معهد مهن الرياضة بجامعة ابن طفيل - القنيطرة) تحدّث عن «دور الرياضة في ترسيخ الدبلوماسية الحضارية»، والدكتورة سدرا طارق جميل (خبيرة بمركز الحوار الحضاري - الإيسيسكو) قدّمت ورقة بالإنجليزية.

□ أعمال الجلسة الثالثة

وقد عُقدت هذه الجلسة الثالثة لمناقشة محور: «الإيسيسكو الفاعل المؤسسي في تشكيل الدبلوماسية الحضارية»، وتحدّث فيها: السفير خالد فتح الرحمن (مدير مركز الحوار الحضاري بمنظمة الإيسيسكو) عن: «الدبلوماسية الحضارية والرؤية التجديدية لدى منظمة الإيسيسكو»، والدكتور حاتم الجوهري (أستاذ الدراسات الثقافية المتدب بالجامعات المصرية) تحدّث عن: «الدبلوماسية الحضارية والمسألة العالمية من الصدام إلى التداول: مقارنة جديدة»، والدكتور عبد الفتاح البلعمشي (أستاذ باحث في العلاقات الدولية بكلية الحقوق بمراكش) تحدّث عن: «رهان المنظمات الدولية الحكومية في إنتاج وصناعة المفاهيم العلمية: تدافع أم تكامل؟». وفي نهاية الجلسة قدّم الدكتور محمد الغالي (مدير مختبر الأبحاث القانونية وتحليل السياسات بكلية الحقوق بمراكش) مداخلة بعنوان: «أي دور للدبلوماسية في تعزيز العمل المشترك بين دول العالم الإسلامي».

□ الجلسة الختامية

إعلان مراكش: نحو تشكيل مفهوم الدبلوماسية الحضارية

بعد انتهاء أعمال الملتقى أعلن المشاركون عزمهم على إذكاء الجوانب النظرية العلمية لهذا المفهوم المبتكر، بتعريف مدلولاته، وتوضيح مغازيه، ورسم أبعاده، ومما جاء في إعلانهم :

- نؤمن عالياً هذا المفهوم وفرادة تميزه، وتوفره على نسق قيمى وعملي، ينطوي على مقترحات رصينة بحلول ناجعة لعدد من معضلات المنتظم الحضاري، لا سيما أنه مفهوم علمي ذو نزعة عملية، تبتغي تخطي الرؤى التنظيرية البحتة إلى تأطير يتمتع بقوة النفاذ.

- نهني منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة على ابتكار هذا المفهوم، ونؤكد أهليتها للظفر بحقوق الملكية الفكرية، المكفولة لمثل هذه الابتكارات المعرفية.

- نشكر جامعة القاضي عياض بمراكش ومختبرها للأبحاث القانونية وتحليل السياسات، على ما بذلته من جهود أكاديمية في تنظيم هذا المنتدى وإعلاء مناطاته المعرفية بانتقاء مساهمين يتحلون بالتميز العلمي، وما أتاحته من إمكانات تنظيمية. كما نُعرب عن تقديرنا للجهود والتوجهات التي تنتظم المملكة المغربية في مداراتها لتعزيز الحوار والتحالف الحضاري.

- نؤكد جدارة المنتظم الحضاري العالمي، بجهود أكثر حيوية من تلقاء الأروقة السياسية، سواء على مستوى الوحدات، أو المنظمات الدولية، لوضع حدٍّ للسياسات والنزعات العنصرية أو الاستعلائية التي تُذكي نيران الحروب، وتمنح السياسات الاستعمارية فرصة للاستقواء والتمدد.

- نهيب بمجامع الفكر ومؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي وأروقة الثقافة في العالم أجمع، إلى تعزيز مفهوم الدبلوماسية الحضارية، بروح النقد الرصين المفضي إلى ترسيخ قواعده وإغناء مفرداته.

- نعلن عن تجديد عقد هذا المنتدى، على نحو دوري، يُمكن من الوقوف على مستحدثات النظر في نسقه المعرفي والتطبيقي، عملاً على إحكام إطاره الناظم.

كما تُوج هذا الملتقى بالإعلان عن تأسيس كرسي علمي للإيسيسكو، يخص الدبلوماسية الحضارية، إيماناً من المنظمة، بضرورة انفتاح المنظمات الدولية على المؤسسات التعليمية، اعتباراً لكون الجامعة هي الوعاء الأكثر موثوقية وصلة بتحديات العصر، ويُعدُّ

هذا الكرسي الذي يعتبر السابع والعشرين من الكراسي المائة، التي تعتزم المنظمة إنشاءها في أفق ٢٠٢٥ و٢٠٢٦م، والأول من نوعه في هذا الموضوع، والذي يُعزّز انخراط الجامعة في مواكبة مهن الغد، وبناء شراكات موضوعاتية.



إعداد: حسن آل حمادة*

بل كان لاستخراج نفائس كتب التراث المنسية وإعادة طباعتها حظٌ وافرٌ في إثارة النقاشات حول مختلف قضايا التاريخ والأدب والفقه، وفي فتح أبوابٍ واسعة لفهم أبعاد الثقافة الإسلامية وتاريخها وعلومها. إن قارئ اليوم أو ثقل صلّة وأوسع معرفة بكتب التراث من قارئٍ عاش في الحواضر العربية قبل ثلاثة قرون، فلم تكن أسواق الكتب ودكاكين الورّاقين - في ذلك الزمن - تحوي «تفسير الطبري» ولا «مقدمة ابن خلدون» ولا كتاب «الأم» للشافعي، وغيرها الكثير. والكتاب الذي بين أيدينا كتابٌ عن تاريخ الكتب، وعن رحلة

إعادة اكتشاف التراث الإسلامي كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟

الكاتب: أحمد الشمسي.
ترجمة: عبدالغني ميموني وأحمد العدوي.
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.
الصفحات: ٤٧٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

شهد القرنان الماضيان تفاعلات فكرية كبرى، لم يكن كثير منها صدّى لوفود الكتابات الغربية وثقافة الحداثة،

والعقائد، والفقه، والتاريخ، وحياة ما بعد الموت.

وكان الخطيب الخباز من أوائل الخطباء الذين دمجوا العلوم الطبيعية في الخطاب المنبري لتدعيم البحوث مما زاد من متانة أطروحاته. كما عُرف بالتفكير الهادئ الذي انعكس على قوة أفكاره وطرحة العلمي. فكان وسطياً بالمعنى القرآني في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، وامتاز بكونه عفيف اللسان، عابداً تقياً، ورعاً، زاهداً، وقوراً.

وفي تقديمه للكتاب يقول الشيخ حسن الصفار: والسمة الأساس التي ارتسمت في ذهني لشخصيته هي الوقار، إلى جانب صفاته الكريمة الأخرى، كان وقوراً في مشيه وجلسته وملامحه وحديثه وتعامله مع الآخرين، فلا تكاد تراه خارج إطار الجدية والوقار، لا يرغب في الجلسات الفارغة، ولا يشارك في الحديث عن شأن لا يعنيه، ولم يدخل في صراع أو خصومة مع طرف من الأطراف في الساحة الدينية والاجتماعية مع انتشار تلك الصراعات واشتداد أمواجها في بعض الأحيان.

مكانة العقل في القرآن والسنة

الكاتب: أيمن المصري.

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقائدية - العراق.

الصفحات: ٢٠٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢م.

يتناول هذا الكتاب مسألة معرفية لها آثار عقديّة مهمّة ودقيقة تتعلق بالدين الإسلامي

المخطوطات المنسوبة إلى المكتبات العامة، وعن إعادة اكتشاف التراث الإسلامي. ولكن محتوى الكتاب في حقيقة الأمر أوسع من ذلك، فهو أيضاً تأريخاً للتحوّلات الفكرية والاجتماعية والمؤسسية التي صاحبت إعادة الاكتشاف هذه، وهو كذلك وثيقة تأريخية ممتعة وملئية بالروايات الشيقة لشبكة الأشخاص والفاعلين الذين شاركوا في هذه المسيرة، جمعاً واستخراجاً لدفائن التراث، وتصحيحاً وتحقيقاً لمخطوطاته، وتأسيساً وتطويراً لتقاليد التحقيق والطباعة، وجدلاً حول مضامين هذا التراث والموقف المنهجي منه.

إضاءات من حياة

الشيخ الخطيب محمد جمال الخباز

الكاتب: مصطفى الخباز.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - السعودية.

الصفحات: ١٤٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣م.

يقدم هذا الكتاب سيرة الشيخ الخطيب محمد جمال الخباز، الذي يُعدّ رمزاً من رموز خطاب المنبر الحسيني في منطقة القطيف شرقي المملكة العربية السعودية، ومن أبرز العارفين بعلوم أهل البيت (عليه السلام) ومناقبهم وبالثقافة الإسلامية.

الخطيب الخباز - كما يشير الكاتب

مصطفى الخباز - ساهم في الرقيّ الفكري

والمعرفي للمجتمع بإثراء الساحة بعشرات

الآلاف من المحاضرات العلمية في مختلف

مجالات العلوم الطبيعية، والأخلاق، والسلوك،

العالم العربي، والدوائر الاستشرافية في عواصمها الغربية، مستحضراً تجارب الشعراء والروائيين، ومطارحات المفكرين وقضايا السياسيين، عبر حوارات سجالية، تبدّت في هذه المادة الغزيرة التي أصبح لا غني للباحث عنها، وقد اعتبرها عدّة من الأكاديميين ومؤرّخي الأفكار، بمثابة سجل تنويري حي للثقافة العربية في أبرز تجلياتها المعاصرة.

وقد عملت هذه الحوارات على التعريف بالمشات، من مبدعي النصوص ونقادها بكافة تياراتها العربية أنموذجاً (محمد مهدي الجواهري، وتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وسعيد عقل، والطاهر وطار، ومحمد حسن عواد، وعلي جواد الطاهر، وعبدالله البردوني، وأدونيس، وعبدالسلام المسدي، وفدوى طوقان، ومحمد الفيتوري، وغازي القصيبي، وسعدي يوسف وغيرهم)، ومساءلة دارسي المشروعات الفكرية منذ عصر النهضة وصولاً إلى العصر الحديث، وما واكبها من قراءات تفكيكية ومعارك نقدية. ولم تقف عند مداولي الأفكار من مختلف مدارسها العالمية عبر أطراف من سير (بنت الشاطئ، وعبدالرحمن بدوي، وحمد الجاسر، وزكي نجيب محمود، وعبدالله العروي، وطيب تزيّني، وجاك بيرك، ومحمد عابد الجابري، وصموئيل هنتنغتون، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهشام جعيط وغيرهم).

يذكر أن نصر الله قدّم العديد من البرامج الثقافية والمباشرة لأكثر من ألف ساعة تلفزيونية من أبرزها برنامج (الكلمة تدق ساعة) سنة ١٩٧٨، وبرنامج (هذا هو) سنة ١٩٩٣.

المبين، وهي مقام العقل الإنسانيّ ومكانته السامية في آيات القرآن الكريم وروايات السنّة الشريفة. والغاية من هذا البحث هي إبراز مكانة العقل العالية ومحوريّته المركزيّة في النصوص الإسلامية الأصلية على مستوى المنهج والرؤية والسلوك، بحيث تتجلّى المصادقية الواقعيّة لهذا الدين الإلهي العظيم.

وقد تحرّى الباحث دراسة الموضوع من جذوره، فذكر مقدّمة تتعلّق ببيان المبادئ التصرّفية للبحث، بالإضافة إلى مقدّمات منطقيّة ومعرفيّة حول ماهيّة العقل وانقساماته وآفاقه، ومراتب أحكامه الطوليّة، ودوره الأساسي في شرعة المعرفة الدينيّة وبيان دورها ومساحاتها المعرفيّة، ثمّ دخل في صلب الموضوع، لتكون أرضيّة القارئ صلبة، وليستوعب دون مصادراتٍ وتحكمات.

حوارات القرن لأكثر من مئة وخمسين شخصية مؤثرة

إعداد: محمد رضا نصر الله.

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث - العراق.

الصفحات: ٢٤٤٥ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

ضمن ثلاثة مجلدات كبيرة الحجم بمعدل (٨١٥) صفحة لكل مجلد، أقدم الإعلامي والأديب السعودي محمد رضا نصر الله أخيراً على نشر حواراته التي امتدّت على سنوات طويلة، بين القرن المنصرم وبدايات القرن الحالي، اتسعت هذه المادة الحوارية، مع أبرز رموز الأدب والفكر والسياسة، على امتداد

الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم عرض ونقد

الكاتب: مصطفى عزيزي.

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
العقائدية - العراق.

الصفحات: ١٨٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٠ م.

تطرح في الهرمنيوطيقا أو التأويلية مجموعة من التساؤلات المهمة، من قبيل: ما حقيقة الفهم وما هيته؟ وما شروط تحقق الفهم وأسبابه؟ هل هناك قواعد وضوابط ومعايير مدروسة للحصول على الفهم الصحيح؟ وإن كانت موجودة، فما هي؟ هل تتوقف عملية الفهم والتفسير على القبلات الذهنية للمفسر وافتراضاته المسبقة؟

وإذا كان كذلك، فما مدى تأثيرها؟ هل الفهم أمر تاريخي حتى نعتقد بتاريخية الفهم؟ ما هي الاتجاهات التأويلية والهرمنيوطيقية المطروحة في الأوساط العلمية؟ وما هي الإشكالات والانتقادات الأساسية التي تعاني منها؟ وغير ذلك من التساؤلات المهمة التي تطرح في الحقل الهرمنيوطيقي وتكشف لنا عن سنخ الأبحاث المطروحة فيه.

والسر في الاهتمام والعناية الخاصة بالهرمنيوطيقا الفلسفية ونقدها - كما يوضح المؤلف - هو تأثيرها السلبي على جميع الحقول المعرفية، خاصة ما يتعلق منها بفهم الدين وما تستلزمه هذه النظرية من الوقوع في شرك النسبية المعرفية. فقد تأثرت بعض التيارات

الحدائثية في المجتمعات الإسلامية بآراء هانس غادامير ونظريته، وتبنت الاتجاه النسبي الفلسفي في التفسير وفهم النص، ولا يخفى أن النظريات المؤيدة للنسبية والتعددية في الفهم تعدّ تحدياً كبيراً للمعتقدات الدينية وأساس الدين، فينبغي عرض لهذه النظريات والمدارس الفكرية في الهرمنيوطيقا وإخضاعها للنقد والتقييم.

التفكير الكارثي الانقراض وقيمة التنوع من داروين إلى الأنثروبوسين

الكاتب: ديفيد سيبكوسكي.

ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب - الكويت.

الصفحات: ٣٧٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

نحن نعيش في عصر يذكّرنا فيه العلماء ووسائل الإعلام والثقافة الشعبية مراراً وتكراراً بخطر الانقراض الجماعي الذي يلوح في الأفق. لقد قيل لنا: إن الأنشطة البشرية تُسبب حالياً انقراضاً جماعياً سادساً، الذي قد يكون أكبر من الكوارث الجيولوجية الخمس السابقة التي غيرت الحياة بشكل جذري على الأرض. في الواقع، هناك قلق حقيقي من أن الجنس البشري نفسه ربما يوشك على السير في طريق الديناصورات، وهي ضحايا آخر انقراض جماعي وقع منذ حوالي ٦٥ مليون سنة.

إن الطريقة التي نفسّر بها أسباب الانقراض وعواقبه وما يترتب عليها من

التلميع وإظهار الصورة المشرقة من الخارج، في حين أن الأول يعاني من علل لا بد من أن نقف عندها أولاً.

ومن هذه العلل علّة التطرّف والإرهاب التي حاول البعض جعلها لصيقة بالإسلام، في حين حاول تبرئة الأمم الأخرى منها ولو حدث عندهم أشد وأطغى ممّا يحدث بيننا، ومن داخل نصوصهم!

ولهذا لا بد من التفريق بين النص الإسلامي الواضح والقطعي والنصوص المفتوحة والمتشابهة، ليجعل الأول حكماً على الآخر، وكذا الحال بين النص التأريخي والمقيد بقرائن زمنية أو مكانية والنص الذي يُشبهه بالقاعدة الدائمة كنصوص السّلم والحرب.

هكذا افتتح الكاتب العبري كتابه في طبعته الأولى ليسهم في تقديم رؤية تحليلية ونقدية في جانب التطرّف وعلاجه، حسب مشروع بسيط منه ما كان نظرياً تأملياً، ومنه نتيجة حوارات الشباب خاصة في وسائل التواصل - كما يشير -.

وفي مقدّمته للطبعة الثانية عبّر عن سعادته نظراً لإقبال الشباب على الطبعة الأولى، والتي سارعت بالنفاد، وقد تجاوزت المجتمع العماني إلى الوطن العربي، بل وبعض شباب المهجر، فأعطاه ذلك شيئاً من الأمل من وجود خط أفقيّ واسع في تجاوز مرحلة التطرّف إلى مرحلة التعايش والبناء.

وقد أضاف الكاتب للكاتب لكتابه قراءتين نقديتين إحداها للكاتب الصديق مراد غريبي وهي منشورة في العدد (١٠١) من مجلة الكلمة.

ضرورات أخلاقية متأصلة بعمق في القيم الثقافية لأيّة لحظة تاريخية معينة. وكما يكشف المؤلف، ديفيد سيبكوسكي، فإن تاريخ الأفكار العلمية حول الانقراض على مدى القرنين الماضيين - كعملية ماضية وحالية - مكتنف في التغيرات الرئيسية في الطريقة التي تعامل بها المجتمع الغربي مع التنوّع البيولوجي والثقافي. يبدو من البدهي لمعظمنا أن النظم البيئية والمجتمعات المتنوّعة لها قيمة جوهرية، لكن الانهيار الحالي بالتنوّع هو ظاهرة حديثة نسبياً. في الواقع، تعتمد الطريقة التي نُقدّر بها التنوّع بشكل قاطع على إحساسنا بأنه غير مستقر، وأنه شيء مهدّد بشكل نشط، وأن خسارته قد تكون لها عواقب وخيمة. في هذا الكتاب يكشف المؤلف: كيف ولماذا تعلّمنا تقدير التنوّع كمورد ثمين، وذلك في الوقت نفسه الذي تعلّمنا فيه التفكير الكارثي حول الانقراض.

فقه التطرف

الكاتب: بدر العبري.
الناشر: الجمعية العمانية للكتاب والأدباء - عمان / الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
الصفحات: ٤٣١ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ٢ - ٢٠٢٣ م.

يمرّ العالم العربي خصوصاً والإسلامي عموماً بحالة ازدواجية بين خطاب مثالي يسمعه وواقع سيئ يعيشه، من كانت العديد من الوقفات والمراجعات في داخل المنظومة الفكرية ذاتها، لأنّ إصلاح البيت من الداخل أولى من

حول «أطروحة الانقسامات»، التي يوظفها المؤلف في فهم طبيعة الانقسامات الدينية والطائفية، وما يترتب على توظيفها في الساحة السياسية ومن ثمَّ يحلل أنماط الانقسامات ذات التوجُّه الديني، متناولاً مناهج النظر إليها وما يشوب هذه المناهج من أوجه القصور.

غريزة الفن الجمال، والتمتع، والتطور البشري

الكاتب: دينيس دتون.
ترجمة: هناء خليف غني وأحمد إبراهيم.
مراجعة: سامر حميد.
الناشر: سطور للنشر والتوزيع - العراق.
الصفحات: ٤٨٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.
تقدّم هذه الصفحات - التي جاءت في عشرة فصول - طريقة للنظر إلى الفنون التي تطالعنا يومياً سواء في مجال الكتابة أم النقد؛ طريقة أعتقد أنها أكثر جاهة، وقوة، وتوفر إمكانيات أفضل من الخطاب المنعزل، والكتيم، الذي يُحمّد وهج الجزء الأكبر من الدراسات الإنسانية. آن الأوان للنظر إلى الفنون في ضوء نظرية التطور لتشارلز داروين؛ وللحديث عن الغريزة والفن.

وبالتالي، ما الذي يمكن لداروين أن يخبرنا به عن الإبداع الفني؟ بوسع النظرية الداروينية، بطبيعة الحال، أن تُفسّر السّمات الجسميّة، مثل وظيفة البنكرياس، أو أصبح الإبهام المعاكس، ولكن، ماذا عن شعر أميلي دنسن، أو شاكون. قد يكون للبشر غريزة التزاوج، فهذا مُحتمل، أو

أقنعة الدين السياسية الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة

الكاتب: لوقا أوزانو.
ترجمة: السيد عمر.
مراجعة: إسلام أحمد.
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

الصفحات: ٤١٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.
يعرض هذا الكتاب أهم الأدبيات السابقة في حقل «دراسات السياسية والنظم الحزبية»، التي تناولت دور الدين في الأحزاب السياسية عموماً والدول الديمقراطية خصوصاً، فبدأ بما يُسمّى «أطروحة العَلَمَنة» التي سادت هذه الأدبيات طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، ويرى المؤلف أنها من الأسباب التي حالت دون تقديم دراسات مقارنة في مجال العلاقة بين الأحزاب السياسية والدين.

أما الجديد الذي يُقدّمه الكتاب فهو الجانب النظري منه، مع تطبيقه على ست حالات دراسة، تتباين جغرافياً ودينياً، فتشمل دولاً من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا، ودولاً إسلامية ومسيحية ويهودية وغيرها، وهي: الهند وإسرائيل وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية وتونس، أعقبتها خاتمة عقد فيها المؤلف تحليلاً مقارناً بين هذه الحالات، وما بينها من أوجه التشابه والاختلاف.

ويتمحور الجانب النظري من الكتاب

غريزة الأمومة، فهذا جائز. ولكن غريزة الفن! تبدو الفكرة ذاتها متناقضة ذاتياً.

كيف نفهم الدين؟ مقاربات اجتماعية وأثنولوجية وعلمية

إعداد وترجمة: عبد الأمير حميد.

مراجعة: عبد الستار جبر.

الناشر: قارات للنشر والتوزيع - العراق.

الصفحات: ١٤٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

تعود دراسة الدين إلى زمن يرجع إلى عصر اليونان، ولكن الدراسة المنهجية بدأت في وقت متأخر، وتطوّر فيها البحث وأدواته، وتكاثرت النظريات منفردة، ثم اجتمعت لدى البعض فصارت مقارنة الدين تضم أكثر من حقل معرفي تتعاون من أجل تقديم مفهوم للدين ونشاته.

و«الاهتمام بالدين كموضوع للدراسة لم يظهر من المجهول، فتاريخ هذا الاهتمام يرتبط، بقوة، مع ظهور الحداثة في العالم الغربي»، وقد أوجز ذلك دانيال بالس حين قال: «عندما

تحدّث ماكس مولر العالم الألماني اللامع في أولى محاضراته من سلسلة محاضرات ألقاها في لندن عن علم للدين، كان الأمر مفاجأة لجمهوره؛ إذ كان المفهوم جديداً، وكان مولر يفتش عن مشتركات لدى جميع الأديان. لقد اعتقد مولر في ثقة بأن «دراسة جدية للدين من شأنها أن تبين أن أنواعاً من الحدس الروحي العميق المشترك تربط حكماء الهند والصين البعديتين مع قديسي وشهداء الكنيسة». وكان جمهوره بين موافق ورافض حينذاك. لكن مشروع مولر كان قديماً جداً. فأسئلة من قبيل ما الدين؟ ولم تعتقه وتمارسه شعوب مختلفة؟ ترجع إلى بدايات وجود العرق البشري؛ حيث خرج الإنسان عابراً حدود عشيرته أو قريته ليرى آخرين يمارسون عبادة مختلفة، وقد علّق المؤرخ اليوناني القديم هيرودتس (٤٨٤-٤٢٥ ق.م)، في محاولة لإيضاح أن الإلهين (آمون) و(حورس)، اللذين وجدتهما في مصر، كانا مكافئين لـ(زيوس) و(أبولو) في بلده اليونان.

يذكر أن الكتاب تضمّن سبع دراسات اختارها المترجم من مصادر متنوّعة في محاولة منه للتعريف بالجهود الفكرية للآخرين.

119

30th year
Spring 2023 Ad/ 1444 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine specialised in Islamic thought, current issues and civilization revival

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net