

١٢٢

السنة الحادية والثلاثون  
شتاء ٢٠٢٤م / ١٤٤٥هـ



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

نظرات في  
المواطنة والوحدة  
الوطنية

## ◆ ندوات:

حركة التجديد  
والإصلاح في  
العالم العربي  
والإسلامي: الواقع  
والآفاق

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن.. تجربة في نهضة العقل  
العربي والإسلامي

◆ مشكلة الحضارة الإسلامية.. والنموذج الخلدوني

◆ دور المقاربات السوسيولوجية في تطوير اختصاص

الحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية

◆ نظرات في التعايش والسلم الاجتماعي

◆ المقاصد الشرعية منهج في الاجتهاد الأصولي

◆ فريق البحث الإسلامي - المسيحي (GRIC) تجربة

تونسية رائدة في حوار الأديان

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

## الراحلون

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

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

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

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

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

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

## الاشتراك السنوي

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



## قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

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



## الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن.. تجربة في نهضة العقل العربي والإسلامي / بدر العبري ..... ٤

## دراسات وأبحاث

■ مشكلة الحضارة الإسلامية.. والنموذج الخلدوني / زكي الميلاد ..... ٩

■ دور المقاربات السوسيولوجية في تطوير اختصاص الحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية..

أهمية البنية أو التكامل المعرفي / الدكتور عبد الباسط الغابري ..... ٣٠

■ نظرات في التعايش والسلم الاجتماعي / محمد محفوظ ..... ٥٥

■ المقاصد الشرعية منهج في الاجتهاد الأصولي / الدكتور عبدالعالي عباسي ..... ١٠٠

## رأي ونقاش

■ فريق البحث الإسلامي - المسيحي (GRIC) تجربة تونسية رائدة في حوار الأديان / الدكتور

علي بن مبارك ..... ١١٦

## كتب - مراجعة ونقد

■ نظرات في المواطنة والوحدة الوطنية / الدكتور محمد تهامي دكير ..... ١٣٧

■ الانصاف بالتفلسف.. مسالك العقل نحو الإبداع الفكري والتجديد السلوكي / هاجر

فرزولي ..... ١٤٨

## ندوات

■ ندوة: حركة التجديد والإصلاح في العالم العربي والإسلامي: الواقع والآفاق / الدكتور

علي بن مبارك ..... ١٨٠

■ مؤتمر: الفلسفة ورهان التقدم النظري والاجتماعي / إعداد: هيئة التحرير ..... ١٨٦

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



### «الكلمة» بعد ربع قرن..

تجربة في نهضة العقل العربي والإسلامي

بدر العبري\*

لما نتحدث عن مجلة «الكلمة» فنحن نتحدث عما يزيد على ربع قرن من الزمن تزامنت مع المجلة، إذ صدرت في بيروت عام ١٩٩٣م، وتزامنت في هذه العقود أجيال تتلمذوا عليها، واستفادوا منها، وحوادث متباعدة ومتشابهة في الجوانب الإنسانية والإسلامية والعربية عاصرتها، وهي من أهم الفترات الزمنية المؤثرة في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر.

ومع التقلبات السريعة التي حدثت إلكترونياً في بداية الألفية الجديدة، وشيوع الجانب الرقمي كمنافس للجانب الورقي، ومع تسطيح المعرفة في وسائل التواصل الاجتماعي؛ إلا أن «الكلمة» ظلت صامدة في عمقها المعرفي، بل كانت أنموذجاً للمجلات والدوريات ذات الحفر المعرفي، وجمعت بين الجانبين: الرقمي والورقي. ولا شك أنها ستتجاوز التحدي الجديد، والذي تواجهه المعرفة اليوم، في ضوء الذكاء الاصطناعي، وهو تحدٍّ -في نظري- يُعطي جوانب إيجابية للمعرفة، وعمقاً لها إذا ما أحسن توظيفه.

---

\* كاتب وباحث من سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: badaral3bri@gmail.com

وقوة المجلة كثيرًا ما تنبع - في نظري - من المؤسسة الحاضنة لها، والمتمثلة خصوصًا في رئيس التحرير أو مدير التحرير، والهيئة المشرفة لها. فعندما نسمع عن مجلة «العروة الوثقى» نتذكر المجددين جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، وعن مجلة «المحرسة» نتذكر الأديب عبد المسيح الأنطاكي (١٨٧٥ - ١٩٢٢ م)، وعن مجلة «المنار» نتذكر الفقيه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، وعن مجلة «الرسالة» نتذكر مباشرة الأديب الشهير أحمد حسن الزيات (١٨٨٥ - ١٩٦٨ م)، وعن مجلة «العربي» نتذكر المثقف الذي جمع بين العلم والثقافة أحمد زكي عاكف (١٨٩٤ - ١٩٧٥ م).

لهذا أيضًا، لما نتحدث عن مجلة «الكلمة» نتذكر مباشرة أيضًا الباحث والناقد زكي الميلاد مع زميله الباحث والناقد أيضًا محمد محفوظ، فلا يذكر زكي الميلاد إلا وتذكر مجلة «الكلمة» والعكس صحيح. وإذا كانت المجلة عرفت نفسها بأنها «تُعنى بشؤون الفكر الإسلامي، وقضايا العصر، والتجديد الحضاري»، فهذا هو المشروع ذاته الذي اشتغل عليه أستاذنا زكي الميلاد قبل صدور المجلة بسنوات، وهو بين من خلال ثمرته «تعرفونهم من ثمارهم»، والتي تمثلت هذه الثمرة في كتبه التي جاوزت الأربعين مؤلفًا، مع عشرات المقالات والدراسات البحثية، والمشاركات العربية والإقليمية، كما ارتبط اسمه بمشروع تعارف الحضارات وليس صراعها وتنافرها.

ونضرب هنا مثالين من كتب الأستاذ زكي الميلاد، الأول من كتابه: «الإسلام والإصلاح الثقافي»، إذ يقرر فيه أنه لا بد «أن يتخذ الفكر الإسلامي من هذا العصر الرأهن عصرًا يخوض فيه تجربته النقدية، وهي المهمة التي تأخرنا كثيرًا في إنجازها، ودفعنا ثمنًا باهضًا نتيجة هذا التأخر، وكنا نخشى ونهيب من الإقدام على هذه المهمة، وعطلنا بسبب ذلك ملكة النقد، إلى أن وصلنا إلى مثل هذه الوضعيات، التي تظهر وكأننا دخلنا عصر القرون الوسطى، التي جربتها أوروبا من قبل، وعرفت حصاها المر». وإذا ربطنا هذه الصورة التي يعيشها الفكر الإسلامي وقت صدور المجلة؛ نجد الحالة الدينية التقليدية الماضوية الرافضة للقراءات النقدية، وكما أنه «لن تنجح هذه المهمة إلا إذا أطلقنا طاقة العقل، وأصبحنا من الذين لهم قلوب يعقلون بها».

وهذا يتنافى مع التسليم المطلق للتراث من دون نقد أو تعقل، لهذا دعا الميلاد إلى الانتقال من عصر التسليم المطلق إلى عصر النقد، ويقصد «بعصر النقد العصر الذي

نطلق فيه طاقة العقل، ونجعل من النقد أداة لإعمال العقل». وهذا ما انطبق عملياً من خلال مشروع المجلة ذاتها، إذ حوت من القراءات والمقالات الناقدة، أو المعنّية بالنقد كمقالة «ابن رشد والمستقبل من عقدة الموروث إلى وعي الذات» للباحث الجزائري الدكتور عبد القادر بوعرفة، «وتكتل من أجل التعايش لا الصدام الحضاري» للباحث المصري صلاح سالم، «ومشروعية تجديد الفكر الديني هواجس ومسوّغات» للباحث اللبناني الدكتور حيدر حبّ الله، و«الهوية الذاتية بين ثقافة السؤال وحقّ العيش المشترك» لمحمّد محفوظ.

وما ذكرت من نماذج على سبيل المثال لا أكثر، إذ جميعها يُؤدّي إلى الغاية التي يرمي إليها زكي الميلاد باسم «انبعاث فكرة الإصلاح [فهي]... لحظة تاريخية مهمة لا ينبغي أن تفوت على الإطلاق، أو تمر علينا من دون أن تُشرق فينا وتخلّق، ومن دون أن تفعل فعلها في تغيير أحوالنا، وأوضاعنا البائسة والمتردية، وتعيد لنا الروح الذي كاد يخرج منا بلا عودة».

لهذا نجد المجلة لم تقتصر عند نقد الجانب الديني أو الفكري والثقافي، فهي انفتحت على نقد الجوانب العلمية والاجتماعية، كقضايا الهوية والتنمية والدولة والعقد الاجتماعي وأزمة الفيزياء المعاصرة.

وكتابه الآخر كان حول: «الفكر الإسلامي: تطوّراته ومساراته المعاصرة»، فهو أقرب إلى المقارنة بين الاتجاهين: الاتجاه الغربي المتطوّر في قراءاته الفكرية والنقدية، والاتجاه الإسلامي والعربي الذي يمشي ببطء شديد، فقد «ارتبط الفكر الإسلامي الحديث بالاحتكاك المباشر والواسع بالغرب، الذي كان يُمثّل تحدياً تاريخياً ضاعطاً على العالم الإسلامي، وتجربة متقدمة في النمو والتطوّر على الصعيد العلمي والصناعي، وعلى صعيد النظم الإدارية، والتشريعات القانونية والسياسية والدستورية»، لهذا فإن «التطوّرات الفكرية في العالم الإسلامي على قلتها إلا أنّ حركتها بطيئة، وقد لا تظهر للعيان، ولا تأخذ قسطها من الاهتمام والاشتغال بوسائط النقد والحوار والنشر، إلا تلك الأفكار التي تخرج عن المشهور، وتصطدم بالأعراف والمقدّسات».

لهذا كانت مجلة «الكلمة» من المشاريع المهمة لثلاثة عقود مضت لأجل تحريك الجانب الفكري، ليس على مستوى البعد الأفقي، وإنّما على مستوى الحفر النقدي - كما

أسلفنا-، فكان لها بند خاص لرأي طرحه، ويتم نقاشه وتفكيكه، وطرحت حوله قضايا مهمة كالأخلاق والعولمة، والفلسفة والاستشراق، كما أنّ المجلة حوت باباً واسعاً للدراسات والأبحاث، والمراجعات النقدية للكتب، وتسلط الضوء حول بعض الندوات والرسائل الجامعية، والإصدارات الحديثة، بجانب التقارير والمتابعات.

والتأمل في «الكلمة» أيضاً، يجد مع هذا التنوع والعمق، أنّها تُشكل ذاكرة مهمة للباحثين في الجوانب الفكرية والاجتماعية في منطقة الخليج خصوصاً، والعالمين العربي والإسلامي عمومًا؛ وذلك لأنّها أتت في فترة مهمة من تصاعد التيارات التقليدية الدينية في العالم الإسلامي، وفي منطقة الخليج خصوصاً، للانتعاش المالي في هذه المنطقة في هذه الفترة، كما أنّ التيارات الإسلامية الحركية تنامت في هذه الفترة أيضاً، كبديل عن التيارات اليسارية، ثم ارتبطت الحركات الإسلامية بسقوط الاتحاد السوفيتي، حيث ولدت بعدها حركات امتازت بالعنف الديني كالقاعدة، مع بدايات تيارات النقد الديني أيضاً، خصوصاً في دول المغرب العربي، يقابلها صعود التيار القرآني، وعليه أمام هذه التجاذبات، وما كان في المنطقة من أوضاع سياسية سلبية، من الحرب العراقية الإيرانية، وحتى الغزو العراقي للكويت، وظهور نظريات العولمة وصراع الحضارات، ثم حوار الحضارات؛ في هذه المرحلة ولدت مجلة «الكلمة» في أواخر القرن العشرين، لتعيش أهم مرحلة مرّت على المنطقة، وتحاول أن تقدّم رؤية نقدية ليست منبئة عن ثقافتها وقيمها واجتماعها، وفي الوقت نفسه ليست منغلقة على ذاتها، كما أنّها اقتربت من الحفر المعرفي، ولم تتوقّف عند القراءات الصحفية السطحية، فضلاً عن استمرارها وعدم انقطاعها عن وقتها حتّى اليوم، ممّا أعطاهها قيمة من المصداقية والثبات.

وفي الوقت ذاته، مرّت المجلة بأكبر تحدٍّ في الجانب الإعلامي والتقني، فمن الفضائيات التي ظهر في غالبها مشاهير الفضائيات، والذين أدخلوا مجتمعاتنا إلى دائرة تسطيح المعرفة، كما أشاعوا الخلافات التراثية والمذهبية، لتظهر بعدها المدونات ذات العمق الفردي، والمواقع الإلكترونية، وبرامج الشات كالباتوك وغرفها المتنوعة، إلى وسائل التواصل الاجتماعي منذ ٢٠٠٦م وحتى اليوم، ومع ثبات المجلة وصمودها، وقد ساهمت المواقع ووسائل التواصل في انتشارها، وتعدّد الكتاب والباحثين فيها، إلّا أنّها -في نظري- بحاجة اليوم إلى انتشار رقمي بصورة أكبر، على مستوى المقالات، وعلى مستوى المجلة ذاتها.



كما لا بدّ من المراجعات، وتحويل هذه القراءات العميقة إلى اتّجاهات عمليّة تسهم في رقيّ العقل العربيّ والإسلاميّ خصوصًا في وسط الشّباب، وتسهم أيضًا في نهضة المجتمعات في هذه المنطقة، فإنّ ما قدّمته هذه المجلّة المباركة جعلها في طليعة المجلّات العربيّة النّهضويّة المهمّة، والتي بلا شك سيّكون لها أثرها في الأجيال القادمة، وفي نهضة هذه الأمة ونحن في بدايات النّصف الأول من القرن الحادي والعشرين.



# مشكلة الحضارة الإسلامية..

والنموذج الخلدوني

زكي الميلاد

- ١ -

### النموذج الخلدوني.. الرؤية والتبني

تبني بعض الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين نموذج ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦م)، مستنديين إليه في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية تراجعاً وتقدمًا، مظهرين اتفاقاً مع هذا النموذج، ودفاعاً عنه، واثقين به، ومبرزين له في مقابل النماذج الأخرى التي جاءت من بعده. حدث الالتزام بهذا النموذج لكونه ينتمي إلى المجال الإسلامي، مُتفردًا بهذه السمة الدينية والثقافية والتاريخية، وبوصفه وثيق الصلة بالحضارة الإسلامية، ولم يكن وافدًا عليها من الثقافات والمجتمعات الأخرى المغايرة، وكان من أسبق النماذج تبلورًا على مستوى الفكر الإنساني عامة، متقدمًا على غيره زمنًا، ومكتسبًا صفة الريادة. إلى جانب ارتباطه بشخص نال تبجيلًا كبيرًا من مفكرين ومؤرخين واجتماعيين عربًا ومسلمين وآسيويين وأوروبيين وغيرهم، وعدّ رائدًا لعلم الاجتماع الحديث، وصاحب فلسفة في التاريخ.

هذا النموذج أبان عنه ابن خلدون وشرحه مستفيضاً ومنظماً في مُقدّمته التي عُرف بها، وأصبح يُكنّى بصاحب المُقدّمة، وعُدَّت من أشهر المُقدّمات في تاريخ تطوُّر الأدب الإنساني قديماً وحديثاً. وقد اكتسبت هذه المُقدّمة منزلة عظيمة، وغطّت على كتاب تاريخه الكبير التي جاءت مُقدّمة له، والمعروف بعنوان: (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر). ولولا هذه المُقدّمة لما أصبح ابن خلدون هو ابن خلدون الذي نعرفه ويعرفه العالم اليوم بهذه المكانة المتفوّقة التي وصل إليها، وبقي مُرتبّعاً عليها في مجالي التاريخ والاجتماع.

أقام ابن خلدون هذا النموذج، مستنداً إلى ما اصطلاح عليه بال عمران البشري والاجتماع الإنساني، مُتخذاً منه موضوعاً، ومركزاً على أساس التفارق بين نمطين من العمران والاجتماع، هما: العمران البدوي والعمران الحضري، ممتدحاً النمط الأول، وذاماً النمط الثاني، مُقدِّراً أن البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه، وأن البادية هي أصل العمران، والأمصار مدد لها، ومعتبراً أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة، وأقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة، متوصّلاً إلى أن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر، والبعد عن الخير، ومنتهاً إلى تكوين نظرية صُنفت عند المؤرخين المعاصرين ضمن نطاق ما يُعرف بنظرية الدورات التاريخية، التي تضع الحضارات في دورات تاريخية متوالية ومتعاقبة قياماً وسقوطاً، متفارقة عن نظريتي الخط النازل للحضارات، والخط الصاعد للحضارات.

ودعم ابن خلدون هذا النموذج بشبكة من المفاهيم الدينية والاجتماعية والحضارية والسياسية والاقتصادية، من أبرزها مفاهيم: (العصبية، الوازع الديني، الدعوة الدينية، الصنائع، الظلم، الترف، الملوك، الجيل والأجيال، الدولة العامة، أطوار الدولة، هدم الدولة، القبيلة، المدينة، المعاش، الغالب والمغلوب). وهي المفاهيم التي أبدع ابن خلدون في عملية الربط فيما بينها، وقدمها على هيئة نسق من المفاهيم المتشابكة التي لا تقبل الفصل أو القطع، وعُدَّت من قاموس مُقدّمته.

أما الذين استندوا إلى هذا النموذج الخلدوني في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية، فيمكن الإشارة إلى ثلاث محاولات، سوف أعرض لها في الخطوة الأولى بياناً وتوصيفاً، وفي الخطوة الثانية نقداً وتقويماً، وبحسب تعاقبها الزمني، هي:

أولاً: محاولة العالم التونسي الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (١٣٢٧ - ١٣٩٠ هـ/ ١٩٠٩ - ١٩٧٠ م) التي عرض لها في دراسته الموسومة بعنوان: (روح الحضارة الإسلامية)، المنشورة سنة ١٩٧١ م. وفيها تطرّق الشيخ ابن عاشور إلى مشكلة الحضارة الإسلامية، ناظرًا إلى أن الذين تناولوا هذه القضية من أبنائها، هم ثلّة من الأولين، وقليل من الآخرين، وعدّهم من أئمة الفكر الإسلامي الذين جرت أقلامهم في بسط هذه المشكلة ومعالجتها، مُقدِّراً أنهم قد وُفّقوا في درس مقدّماتها، وأصابوا في تناول أطرافها، ولكنهم لما ينتهوا إلى الحكم في نتيجتها. قاصداً بهؤلاء رجالات الإصلاح الإسلامي، مُركِّزاً الحديث على شخصين، الأول: الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، الذي قال عنه: إنه ذهب وترك وراءه هذه المشكلة التي وضعها، ومن قبله وضعها أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، وظلّت مشكلة قائمة معضلة، لم تتناولها الحلول، ولا انفتحت مقفلاتها لمسلك الانفراج، ومداخل التحرير<sup>(١)</sup>.

والثاني: شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦ هـ/ ١٨٦٩ - ١٩٤٦ م) الذي قال عنه ابن عاشور في خاتمة تقويمه: إنه أحسن وضع المشكلة في قالبها المضبوط، إلا أنه اضطرب في محاولة حلها اضطراباً خرج عن علاج هذه المشكلة، وظلت قائمة معضلة تطلب لها حلاً<sup>(٢)</sup>.

وبعد تحليل وتقويم لآراء عدد من المصلحين المسلمين على اختلاف أزماتهم، وجد ابن عاشور ضالته في نموذج ابن خلدون، مُصَوِّباً منهجه، مُعلِّياً شأنه، ومميّزاً تدقيقه، ومجلاً حسن عرضه، متفاضلاً بنموذجه على غيره من السابقين واللاحقين، مبيّناً رأيه قائلاً: «وقد كان العلامة ولي الدين بن خلدون من بين هؤلاء وهؤلاء، أجدر من طأطأت له الرؤوس، اعترافاً بدقيق تحليله لهذه المشكلة، وإجلالاً لحسن عرضه إياها، وحكم بيانه لها، لأنه تناولها على منهج دراسي نظري، مؤصّل مفصّل»<sup>(٣)</sup>.

وتمسّكاً بهذا النموذج الخلدوني، فارق ابن عاشور وفاضل بين موقف ابن خلدون

(١) انظر: محمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢ م، ص ٦٥، ٦٠، ٥٤.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣) محمد الفاضل بن عاشور، المصدر نفسه، ص ٦٦.

تجاه مشكلة الحضارة الإسلامية في عصره، ممتدًا طريقته في عرض هذه المشكلة ودقّة ما توصّل إليه، وموقف المصلحين المسلمين اللاحقين من الأفغاني إلى أرسلان تجاه هذه المشكلة في عصرهم، شارحًا موقفه قائلاً: «هنا تبدو حقيقة مشكلة الحضارة الإسلامية، وهنا يبدو الموقف الحكيم الذي وقفه منها ابن خلدون، فالحضارة الإسلامية في عصر ابن خلدون، لم تكن صور عرض مشكلتها كما كانت عند السيد جمال الدين الأفغاني، ولا الشيخ محمد عبده، ولا الأمير شكيب أرسلان، ولا الحكيم محمد إقبال، فهو لاء وجدوا أمة مغلوقة، ومدنية مضروبة، ودولاً زائلة، أو في حكم الزائلة، وأمة تتحرّق على ما ترى عند غيرها من مظاهر القوة والسمو، فلا تستطيع أن تبلغ مبلغ الدنو منها، أو الزحف إليها. أما ابن خلدون فعلى ما أصاب الإسلام قبله من نكبات، أهمها سقوط بغداد، فإن الأمة لم تزل في الشعور بعظمتها»<sup>(٤)</sup>.

وآخر ما انتهى إليه ابن عاشور، التأكيد على ضرورة الأخذ بهذا المنهج الخلدوني، مُقرّراً هذا القول قائلاً: «والحق أن النظر في مشكلة الحضارة الإسلامية لو لم يُتَّبَع فيه هذا المنهج الخلدوني لبقى نظراً حائرًا مُتردّدًا، لا يكاد يقع على مظهر يتعلّق به، ومحسبه أصل المشكلة وسببها، حتى يبدو له مظهر آخر يصده عنه، ويطلب منه له ولأخيه علة من وراء ذلك»<sup>(٥)</sup>.

ثانيًا: محاولة الخير الاقتصادي الباكستاني الأصل الدكتور محمد عمر شابرا، التي عرض لها في كتابه: (الحضارة الإسلامية.. أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح) الصادر بالإنجليزية سنة ٢٠٠٨م، وفي ترجمته العربية سنة ٢٠١٢م. في هذه المحاولة تنبّه الدكتور شابرا من ناحية المنهج إلى ضرورة وجود نموذج يمكن الارتكاز عليه في بيان علل صعود الحضارات وسقوطها، والاستعانة به في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية انحطاطًا وإصلاحًا، عودة إلى الماضي وسعيًا إلى المستقبل.

وفي نطاق البحث عن النموذج، التفت شابرا إلى عدد من النماذج القديمة والحديثة، التي اعتنت بدراسة صعود الحضارات وسقوطها، مُعدّداً مجموعة من أسماء أصحاب هذه النماذج، وهم: ابن خلدون، والمؤرخ الإنجليزي إدوارد جيون (١٧٣٧ - ١٧٩٤م)، والمفكر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م)، والمفكر الاجتماعي

(٤) محمد الفاضل بن عاشور، المصدر نفسه، ص ٦٩-٧١.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور، المصدر نفسه، ص ٧٢.

الروسي الأصل بيتيريم سوركين (١٨٨٩ - ١٩٦٨ م)، والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م)، والمؤرخ البريطاني بول كيندي، إلى جانب آخرين ينتمون إلى هذه الأزمنة الحديثة، لم يأتِ على ذكر أسمائهم.

استنادًا إلى هذه الأسماء البارزة ونماذجها، تساءل شابرا: أي نموذج نختار؟ مؤصِّحًا أن بناء نموذج جديد لا يكون مُسوَّغًا إلا إذا كانت النماذج الموجودة غير مرضية، مُقدِّرًا أن من غير المعقول القول: إن ما من واحد من هذه النماذج لا يطرح أفكارًا قيِّمة، فجميعها تفعل ذلك بطرق مختلفة.

ومن بين هذه الأسماء المذكورة، وبلا تردُّد انتخب شابرا نموذج ابن خلدون، مظهرًا الثقة به، والاطمئنان إليه، كونه يأخذ بالحسبان أبرز العوامل المؤثرة في صعود المجتمع وسقوطه في ضوء القرآن والسنة، ولأنه يُبيِّن العامل الذي أطلق نهضة المجتمع الإسلامي في بدايته، وكذا العامل الذي أطلق انحطاطه لاحقًا.

واختيارًا لهذا النموذج، رأى شابرا أن قوته تكمن في احتوائه على تعدُّد فروع المعرفة، ويضم جميع المتغيِّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المهمة، ويتطَّرق إلى مسائل مهمة، مثل: سلطة المُلْك أو السلطة السياسية، والمعتقدات وقواعد السلوك أو الشريعة، والمجتمع والثروة ومخزون الموارد، والتنمية والعدل، ويجري هذا الضم بين هذه المسائل بطريقة دائرية مترابطة، كل واحدة تُؤثِّر في الأخرى وتتأثَّر بها.

وتمسُّكًا بهذا النموذج، ناقش شابرا مُفنِّدًا الاعتراضات الموجهة لهذا النموذج، متوقِّفًا عند ثلاثة اعتراضات، هي:

أولاً: قدَّم النموذج من الناحية الزمنية، فهل من المُسوَّغ استخدام نموذج قديم عندما تتوفر لنا نماذج حديثة أو أقرب عهدًا لعصرنا؟

أمام هذا الاعتراض ورفضًا له، رأى شابرا أن لا مُسوَّغ لهذا الاعتراض، إذا كان النموذج المعتمد قادرًا على مساعدتنا في الهدف الرامي إلى تحليل نهضة المجتمعات الإسلامية وسقوطها، وكونه نموذجًا يستخدم التحليل العلمي المستند إلى قاعدة العلة والمعلول في استقصاء المبادئ التي تكمن وراء صعود سلالة أو دولة أو عمران وسقوطها. ومن ثَمَّ فهو نموذج قوي يُمكن من الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بنهوض العالم الإسلامي واستمرارية هذا النهوض بضعة قرون، وسبب انحطاطه بعدئذٍ. إلى

جانب ذلك فإنه نموذج يقوم على أساس النظرة الكونية الإسلامية، كما أن من الصعب العثور على نموذج آخر يتصف بالانسجام الكبير مع الروح الإسلامية.

ثانياً: محدودية النموذج من الناحية التحليلية، يرى الناقدون أن هذا النموذج الخلدوني يُعنى بالسلالات الحاكمة صعوداً وسقوطاً، وليس بالحضارات صعوداً وسقوطاً. وهذا الاعتراض -في نظر شابرا- سيكون صحيحاً إذا تناسينا الهدف الحقيقي من وراء كتابة ابن خلدون لمقدمته، فلم يكن تركيزه الأكبر على تخليد حكم السلالات الحاكمة، بل كان تركيزه على بقاء الحضارة الإسلامية من خلال عكس مسار عملية الانحطاط التي أصابتها، إلى جانب خشيته من تأثير توالي سقوط السلالات الحاكمة على الحضارة الإسلامية برمتها. لذا فإن من المفيد -في تصور شابرا- الاستفادة من النظرات المتبصرة لابن خلدون، وجعل نموذجه أساساً للتحليل.

ثالثاً: انسدادية النموذج من الناحية النهضوية، فهذا النموذج الخلدوني -كونه قائماً على نظرية عضوية للتطور- يرى أن الهرم مرض مزمن، وإذا أقبل الانحلال فلا علاج له، فإنه يستمر كما هو الحال بالنسبة إلى الجسم البشري!

وخلافاً لهذا الرأي، اعتقد شابرا أن ابن خلدون ما كان ليكتب المقدمة لو لم يكن متفائلاً بشأن عكس مسار عملية انحطاط المجتمع الإسلامي، كما لا يوجد قانون طبيعي يقول: إنه لا بد لكل حضارة أن تذبل من دون أي أمل في النهوض بعد فترة من الازدهار، مُقدِّراً أن هذا هو أيضاً حكم النظرية الكونية الدينية التي تكمن وراء نموذج ابن خلدون<sup>(٦)</sup>.

مع ذلك، وجد شابرا أن من اللازم إدخال بعض التعديلات على النموذج الخلدوني، نتيجة لتلك التغيرات الحادثة في جميع جوانب الحياة البشرية، مصوراً أن المجتمعات وأنظمة الحكم والاقتصادات قد تعرّضت جميعها إلى تغيرات جذرية، مشيراً إلى بعض هذه التغيرات، منها ما يتعلّق بأدوار ومكونات الشعب المختلفة، كالنساء والعلماء والنخب السياسية والجماعات الاجتماعية والاقتصادية التي أخذ ابن خلدون بعضها في الحسبان وليس كلها. ومن هذه التغيرات ما يتعلّق باقتصادات

(٦) انظر: محمد عمر شابرا، الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح، ترجمة: محمد زهير السمهوري، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٤٢-٤٤.

البلدان الإسلامية المركزية، ومنها أيضًا التوسُّع الكبير في المعرفة الإنسانية والقاعدة التكنولوجية، ومنها ما يتعلَّق بضرورة أن يجاري العلماء الوقائع الحديثة المتغيِّرة والحاجة إلى تطوير الفقه، ومنها كذلك ما يتَّصل بدور الحكومات في تحقيق العدل والتنمية<sup>(٧)</sup>.

وفي تصديره لكتاب شابرا، أظهر الخبير الاقتصادي الباكستاني خورشيد أحمد توافقًا معه، معتبرًا أن عمل ابن خلدون مثل «واحدًا من أشمل النماذج لفهم صعود الحضارات عامة وانهارها، وبخاصة الحضارة الإسلامية... وقد قام ابن خلدون بتحليل المعطيات التاريخية بفكر ثاقب، ورؤية فلسفية، كما حاول أيضًا تفحص نقاط الضعف والقوة في المجتمع البشري في ضوء القيم والمبادئ، والبصائر المتضمنة في القرآن والسنة، والطرق التي كانت تطبق فيها على مر التاريخ الإسلامي»<sup>(٨)</sup>.

ثالثًا: محاولة الباحث الاجتماعي الماليزي الدكتور فريد العطاس، التي عرض لها في كتابه: (تطبيق ابن خلدون.. إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع)، الصادر بالإنجليزية سنة ٢٠١٤م، وفي ترجمته العربية سنة ٢٠٢١م. في هذه المحاولة أظهر السيد العطاس حماسًا قويًا تجاه ابن خلدون، مدافعًا عن نموذجهِ، داعيًا إلى إحيائه، ومُتحفِّزًا نحو تطوير نظرية خلدونية في علم الاجتماع، متسائلًا: لماذا لا توجد مدرسة لعلم الاجتماع الخلدوني يمكن الحديث عنها اليوم؟ معتبرًا أن دراسة صعود الدول وسقوطها، وتعاقب السلالات الحاكمة، ودور الدين في المشرق الإسلامي ومغربه، لم تستفد من التطبيق المنهجي لنظرية ابن خلدون، مُقدِّرًا أن السبب الرئيس في ذلك يعود إلى أن ابن خلدون كان دائمًا على هامش العلوم الاجتماعية الحديثة.

هذه المحاولة الثالثة لن نتوقَّف عندها كثيرًا؛ لأنها تخطَّت أفق الحضارة الإسلامية ومشكلتها، ورَكَزَت على البعد المعرفي، منشغلة بقضية هميش ابن خلدون في علم الاجتماع الحديث، وذلك بتأثير المركزية الأوروبية وهيمنتها على العلوم الاجتماعية الحديثة.

## -٢-

### نموذج ابن خلدون.. تحليل وتقويم

أتاحت لنا هذه المحاولات الثلاث إمكانية النظر فحصًا وتبصُّرًا في نموذج ابن

(٧) انظر: محمد عمر شابرا، المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(٨) انظر: محمد عمر شابرا، المصدر نفسه، ص ١٥.



خلدون وعلاقته بمشكلة الحضارة الإسلامية، وفي هذا النطاق يمكن تسجيل الملاحظات التحليلية والنقدية الآتية:

### أهمية النموذج الخلدوني

أولاً: لا شك في أهمية النموذج الخلدوني، وضرورة العودة إليه، والاستعانة به في دراسة الحضارة الإسلامية وتحليل مشكلتها. وتؤكد هذه الأهمية من جهات عدة، فمن الناحية المعرفية يسجل لهذا النموذج أنه جاء ولبي حاجة وجود نموذج ينتمي إلى المجال الإسلامي، يُعنى بقضية الحضارة صعوداً وتدهوراً، وبفضله أصبح لدينا نموذج تُعرف به الثقافة الإسلامية، ويُصنّف عليها معرفياً، وقد وصل إلى درجة بات يشار إليه مقارنة بالنماذج الأخرى المتقدمة، والتي تُصنّف غالباً على الثقافة الغربية.

ولم يكن هذا النموذج من الناحية المعرفية عادياً أو بسيطاً، ولا هزلياً أو ضعيفاً، ولا هامشياً أو مهملاً، بل كان نموذجاً له وزنه المعرفي على مستوى الدراسات التاريخية والاجتماعية، وقد أثار دهشة، ونال إعجاباً، وكسب اهتماماً، وحقق شهرة، خصوصاً من طرف الغربيين مؤرخين واجتماعيين، وهؤلاء هم الذين اكتشفوه وعرفوا به في هذه الأزمنة الحديثة، ولم يكن في استطاعتهم تغافله أو تجاهله، ولا التكتّم عليه، اعترافاً منهم بجديّة ما قدّمه ابن خلدون، وتقديراً لريادته.

ونلمس مثل هذا التقدير عند العديد من الغربيين أوروبيين وأمريكيين، وبكفي في هذا الشأن الإشارة إلى ما توصّل إليه الباحثان الأمريكيان في علم الاجتماع هاري بارنز (١٨٨٩ - ١٩٦٨ م) وهاورد بيكر (١٩٢٨ - ٢٠٢٣ م) في كتابهما المشترك، المنشور سنة ١٩٣٨ م بعنوان: (الفكر الاجتماعي من التقاليد إلى العلم)، مبرزين منزلة ابن خلدون، ومؤكّدين على حداثة أفكاره، ومعترفين بأسبقية في تأسيس فلسفة التاريخ، مُعبرين عن هذا الرأي قائلين: «وفي الجملة، فإن ابن خلدون أقرب من فيكو في الحصول على شرف تأسيس فلسفة التاريخ، وكانت رؤيته للعوامل التي تتضمّن العملية التاريخية أصح وأقرب إلى الحداثة من وجهات نظر الإيطالي - فيكو - بعد ثلاثة قرون»<sup>(٩)</sup>.

ومن الناحية الحضارية، تتأكد أهمية هذا النموذج الخلدوني، كونه جاء ناظراً على

(٩) فريد العطاس، تطبيق ابن خلدون.. إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع، ترجمة: أسامة عباس، الكويت - بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١ م، ص ٩١.

وجه التحديد إلى وضعية الحضارة الإسلامية ومشكلتها، ومنبثقاً من هذه الوضعية، ومركزاً عليها، جامعاً بين الخاص والعام، وبين الموضوع والمحمول. الخاص مُتحدداً بالحضارة الإسلامية ومشكلتها، والعام مُتحدداً ببيئة الحضارة كلية وما يتعلق بها من قوانين النهوض والسقوط، فلم يكن نموذجاً خاصاً منحصرًا بالحضارة الإسلامية موضوعاً، من دون الالتفات إلى قوانين الحضارة محمولاً. كما لم يكن نموذجاً عاماً منصرفاً إلى قوانين الحضارة ومحمولاتها، من دون الالتفات إلى الحضارة الإسلامية موضوعاً. وذلك بخلاف النماذج الأخرى القديمة والحديثة التي تطرّق بعضها إلى الحضارة الإسلامية، لكن من دون أن تكون هذه الحضارة موضوعاً لها.

ومن الناحية التاريخية، تتأكد أهمية هذا النموذج الخلدوني في كونه يرتدّ زمنياً إلى القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، الذي مثل عصرًا تدهورت فيه الحضارة الإسلامية، وبان عليها وكأنها تتجه نحو الأفول. وهذا ما تنبّه إليه ابن خلدون في عصره، وحاول دراسته والتبصّر فيه، مكوّنًا نموذجًا تحليليًا مهمًا، عُدد لاحقاً من أشمل النماذج التي وصلتنا من ذلك العصر، وبقي وما زال يحتفظ بجديته إلى اليوم. فلم يكن هذا النموذج منفصلاً عن التدهور الخطير الذي أصاب الحضارة الإسلامية آنذاك، ولا متباعدًا عنه زمنياً، أو غير متنبّه له موضوعاً، ولا متبصّرًا فيه مألّاً. بل جاء منطلقاً منه، ومتفاعلاً معه، بشكل أكّد الحاجة إليه، وبات من غير الممكن دراسة الحضارة الإسلامية وتحليل مشكلتها من دون العودة إليه.

### النموذج الخلدوني وتجدد الاهتمام

ثانياً: جاءت المحاولات الثلاث السابقة لكل من التونسي الفاضل بن عاشور، والباكستاني محمد شابرا، والماليزي فريد العطاس، وجدّدت الاهتمام في عصرنا بنموذج ابن خلدون في دراسة الحضارة الإسلامية ومشكلتها، وبالخصوص محاولتي ابن عاشور وشابرا، على ما بين هاتين المحاولتين من فروقات. فمن الناحية الزمنية تنتمي محاولة ابن عاشور إلى النصف الثاني من القرن العشرين، بينما تنتمي محاولة شابرا إلى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. الأمر الذي يعني أن هذا النموذج الخلدوني قد تمكّن من عبور القرن العشرين الماضي، والامتداد الزمني إلى القرن الحادي والعشرين، في دلالة على تأكيد حيويته لا أقل عند المتنبّين له.

وتفارقت هاتان المحاولتان أيضًا، من ناحية هيئة الكم والكيف، فقد مثلت محاولة ابن عاشور عملاً وجيزاً من ناحية الكم، وهي أقرب إلى هيئة المقالة أو الرسالة، ولم تتوسّع في الاستكشاف المعرفي للنموذج الخلدوني من ناحية الكيف، واكتفت بالإشارة إلى العناصر العامة الظاهرة والمعروفة. بخلاف محاولة شابرا التي لم تُمثل عملاً كبيراً، ولم تكن كذلك عملاً وجيزاً، فهي تقع في مرتبة وسطى، ولا تقارن بالمحاولة الأولى من ناحية الكم. وقد توسّعت هذه المحاولة في الاستناد المعرفي والتطبيقي إلى النموذج الخلدوني من ناحية الكيف. لذا فإن محاولة شابرا تُعدُّ أهم من محاولة ابن عاشور، وأكثر حداثة منها.

يضاف إلى ذلك، أن شابرا أقام محاولته مستنداً بشكل كلي إلى النموذج الخلدوني، ظهر ذلك مُتجلياً في كتابه من البداية إلى النهاية، ناظراً إلى أسباب انحطاط الحضارة الإسلامية، وملتصاً بالحاجة إلى الإصلاح. في حين لا نلمس في محاولة ابن عاشور مثل هذا الاستناد الكلي إلى النموذج الخلدوني، ولم تكن هذه المحاولة معنيّة بهذا الاستناد الكلي، لكنها كانت معنيّة بالانتصار إلى هذا النموذج الخلدوني، وتغليبه على باقي التحليلات الأخرى ضمن النطاق الإسلامي.

### النموذج الخلدوني والامتداد المعاصر

ثالثاً: تنبّهت المحاولات الثلاث المذكورة بشكل قوي إلى النموذج الخلدوني في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية، لكن المفارقة اللافتة هنا أن هذه المحاولات لم تنبّه إلى أبرز من مثل امتداداً فكرياً لابن خلدون في هذه الأزمنة المعاصرة، ونعني به المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٣٢٢ - ١٣٩٣ هـ / ١٩٠٥ - ١٩٧٣ م)، الذي غاب كلياً عن محاولة ابن عاشور، ولم يأت على ذكره، مع أنه أشار إلى العديد من الأسماء علماء وأدباء ومفكرين ومصلحين من أزمنة مختلفة، كان آخرهم من الأزمنة الحديثة الأديب اللبناني شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦ هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦ م).

ولا أعلم ما تفسير هذا الأمر، فهل ابن نبي شخصاً وفكراً كان مجهولاً لدى ابن عاشور، مع أنها ينتميان إلى بلدين متجاورين هما: تونس والجزائر، ويُعدّان من جيل واحد، فهما متقاربان في العمر، ومحسبان معاً على منهج فكري مشترك هو منهج الإصلاح الفكري، ولهما سيرة في مقاومة المستعمر الفرنسي ثقافياً. هذه العناصر كان يفترض منها

أن تُقَرَّب ابن عاشور إلى ابن نبي، وتُنَبَّه إلى صلته الحضارية مع ابن خلدون، مع ذلك لم يأت على ذكره لأسباب أو من دون أسباب، نجهلها تماماً.

والملاحظة نفسها، وبصورة أشد تصدق على محاولة شابرا الذي لم يأت كذلك أبداً على ذكر ابن نبي، وهكذا بالنسبة إلى العطاس. وإذا كان ابن نبي لم يكن يحظى بشهرة في زمن ابن عاشور، فإنه قد نال شهرة واسعة في زمني شابرا والعطاس، وشهدت أفكاره ونظرياته في عصرهما انتشاراً، وكسبت متابعة، وحقت امتداداً إلى خارج المجال العربي، ووصلت إلى بلدان إسلامية مثل: ماليزيا وإيران وتركيا.

لذا فإن من غير المُبرَّر فكرياً ومعرفياً هذا التجاهل، أو عدم الالتفات الحادث من شابرا والعطاس تجاه ابن نبي، الذي عدَّ صاحب نظرية في ميلاد الحضارة وأفولها، مُتَّخِذاً من الحضارة الإسلامية موضوعاً تطبيقياً لأفكاره ونظرياته.

علماً أن علاقة ابن نبي وثاقفه مع ابن خلدون لم تكن قضية مبهمة أو غامضة، ولا هي موضع شك أو نزاع. فقد أشار إلى هذه القضية وتسالم عليها العديد من الكتاب والباحثين الذين اعتنوا بدراسة أفكار ابن نبي ونظرياته، وقد وُصِفَ بأنه ابن خلدون العصر. وعدّه الدكتور فهمي جدعان أبرز مفكر عربي معاصر عُني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، وظل ابن خلدون أستاذه الأول وملهمه الأكبر<sup>(١٠)</sup>.

وقد وجد الباحث الجزائري الدكتور صالح مشوش في بحثه عن ابن خلدون وعلمه العمراني، أن كثيراً من الباحثين يرون في ابن نبي أنه يُمَثِّل الامتداد الطبيعي للفكر العمراني لدى ابن خلدون، لكن بشروط مختلفة عن التي عاشها ابن خلدون<sup>(١١)</sup>.

لذا يمكن القول: إن غياب ابن نبي وأفكاره ونظرياته عن المحاولات الثلاث المذكورة، قد أحدث فيها نقصاً فكرياً ومعرفياً، يصعب تجاهله أو إهماله، أو الاستغناء عنه.

(١٠) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٤١٦. وكتاب: الماضي في الحاضر دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص ٥٠٩.

(١١) صالح مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٥١.

## محدودية النموذج الخلدوني

رابعاً: خضع النموذج الخلدوني إلى النقد، وعُدَّ في نظر بعض النقاد العرب المعاصرين أنه نموذج يتطابق مع ظاهرة الدولة ولا يتطابق مع ظاهرة الحضارة، وهناك من هبط به إلى ظاهرة أصغر هي ظاهرة السلالات الحاكمة، التي عاصر ابن خلدون صورتها وهيئتها في بلاد الغرب وشمال إفريقيا في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وكانت أشبه بحكومات طوائف وقبائل توالى هناك وتعاقت قياماً وسقوطاً. ومن الواضح أن ظاهرة الحضارة هي أوسع هيئة ومجالاً ودلالةً من ظاهرة الدولة، وما ينطبق على الدولة ليس بالضرورة يكون متوافقاً مع الحضارة، وقد تزول الحضارة وتبقى الدولة مستمرة.

ومثل هذا النقد، نلمسه بوضوح كبير في كلا الجانبين الدولة والسلالة، عند مالك بن نبي الذي تفارق مع ابن خلدون في هاتين الناحيتين، مبرزاً فكرة الحضارة بديلةً عنهما. فمن ناحية الاستناد إلى ظاهرة الدولة بدلاً من الحضارة، رأى ابن نبي أن ابن خلدون «كان يمكن أن يكون أول من أُتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية -La. Luidu Cycle- لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من متوجات الحضارة، ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطوُّر الدولة، في حين أنه كان من الأجدي لو أن نظريته رسمت لنا تطوُّر الحضارة، التي كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أثارنا به فعلاً، إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطوُّر في صورة منهج قائم بذاته»<sup>(١٢)</sup>.

ومن ناحية الاستناد إلى ظاهرة السلالة الحاكمة أو العصبية الأسرية بدلاً من الحضارة، رأى ابن نبي أن ابن خلدون كان «أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة، إذ يخنفني عمق الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية»<sup>(١٣)</sup>.

(١٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص ٦٩.

(١٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٢٨.

وتأكيداً لهذا المنحى عند ابن خلدون، فقد اختار السيد العطاس نموذج كونه يعنى بدراسة صعود الدول وسقوطها، وظل يُكرّر دوماً ربط النموذج الخلدوني بفكرة الدولة، ولم يتطرق أبداً إلى علاقته بفكرة الحضارة، وظهر ذلك متجلياً في كتابه: (تطبيق ابن خلدون) من بدايته إلى نهايته، مُثبِّتاً من هذه الحقيقة، بصفته معنياً وخبيراً بحقل الدراسات الخلدونية، مبيّناً هذا المنحى عند ابن خلدون قائلاً: «إن علم الاجتماع الخلدوني هو علم اجتماع تاريخي لتكوين الدولة، وهو قابل للتطبيق على مجموعة واسعة من المجتمعات... أي كل المجتمعات التي كان فيها التضامن القائم على القرابة أمراً مهماً في تكوين الدولة»<sup>(١٤)</sup>.

ومن جهته تنبّه محمد شابرا إلى هذه الملاحظة، وعدّها من جملة الاعتراضات الثلاثة التي توقّف عندها مناقشاً لها، ومختلفاً معها، مظهرًا في هذه المناقشة جانباً ظاهراً وجانباً ماورائياً، مُشكِّكاً في جانب الظاهر بلا نفي لصحته، ومقتنعاً بالجانب الماورائي، محكِّماً الجانب الماورائي غير البيّن على الجانب الظاهر البيّن، بطريقة رأيت فيها أنها غير محكمة بحسب موازين المنطق العلمي. نافيةً هذا الاعتراض بناء على بينات أخلاقية ودينية ماورائية، من قبيل الأخذ ببينة فكرة الهدف الحقيقي، وانطباق صفة المسلم الملتزم على ابن خلدون، والنظر في نيته الحسنة.

وبياناً لهذا الرأي أوضح شابرا قائلاً: «وقد يتمثل اعتراض ثانٍ على استخدام نموذج ابن خلدون في أنه يعطي الانطباع بأنه يهتم بصعود السلالات الحاكمة وهبوطها. سيكون هذا الاعتراض صحيحاً، فقط إذا تناسينا الهدف الحقيقي وراء كتابة ابن خلدون للمقدمة، فهو بوصفه مسلماً ملتزماً ذاتيةً حسنة، لم يكن تركيزه الأكبر على تخليد حكم أي سلالة حاكمة معيّنة، بل كان تركيزه على بقاء الحضارة الإسلامية من خلال عكس مسار عملية الانحطاط التي أصابتها، ولم يكن يهتم كثيراً إن كانت سلالة حاكمة معيّنة قد سقطت جرّاء فسادها وجوانب ضعفها الداخلي، فمسألة سقوطها أمر لا بد منه. بل كان يشعر بالقلق من أنه إذا ظلّت السلالات الحاكمة تسقط، الواحدة تلو الأخرى، فإن ذلك سيكون له أثر سلبي في الحضارة الإسلامية برمتها. لذا من المفيد جداً الاستفادة من نظراته المتبصرة وجعل نموذج أساساً للتحليل»<sup>(١٥)</sup>.

(١٤) فريد العطاس، تطبيق ابن خلدون.. إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٢٧٩.

(١٥) محمد عمر شابرا، الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح، مصدر سابق، ص ٤٣.

وتجاوزًا لهذه الملاحظة، لعل من الصواب القول: إن نموذج ابن خلدون مع كونه جاء منطبقًا على ظاهرة الدولة أو السلالة الحاكمة، مع ذلك يمكن الاستفادة منه في نطاق ظاهرة الحضارة. وفي هذه الحالة ستكون لهذا النموذج الخلدوني وضعية مختلفة، يتحوّل فيها من كونه نموذجًا رئيسًا إلى نموذج فرعي، وذلك بدلًا من تركه، والتخلّي عنه، وتوقّف العمل باستخدامه في هذا النطاق المتعلّق بظاهرة الحضارة.

### نقد النموذج الخلدوني

خامسًا: لا يحظى النموذج الخلدوني بالتوافق عند الباحثين في حقل دراسة الحضارة والحضارات، فإلى جانب المؤيدين له والمتمسّكين به، أمثال الفاضل بن عاشور ومحمد شابرا وفريد العطاس وغيرهم، هناك أيضًا المخطّئون له والمتخلّون عنه. وبهذا نكون أمام موازنة تقويمية لا بد من الالتفات إليها، عند محاولة تكوين المعرفة بهذا النموذج الخلدوني، فلا يكفي النظر إليه من زاوية المؤيدين له، أو من زاوية المخطّئين له، وإنما من الزاويتين معًا فحصرًا وتبصّرًا.

ولعل من أبرز المخطّئين له في حقل دراسة الحضارة على المستوى العربي، الباحث المصري الدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩ - ١٤١٦هـ / ١٩١١ - ١٩٩٦م)، وقد ظهر ذلك واضحًا في كتابه: (الحضارة.. دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها)، الصادر سنة ١٩٨٧م. الكتاب الذي بالغ صاحبه في تمييزه، مُتحدّثًا عنه قائلًا: «إن التأليف في موضوع الحضارة على النحو الذي يراه القارئ بين دفتي هذا التأليف أمر جديد، لا في اللغة العربية وحدها، بل في سائر اللغات»<sup>(١٦)</sup>.

في هذا الكتاب ظهر مؤنس ناقدًا لابن خلدون، مُخطّئًا لأفكاره ونظرياته، منتظمًا على هذا النسق في جميع المرات تقريبًا التي أتى فيها على ذكره، وكأنه يتقصّده لنقده وتخطّئته.

وتوثيقًا لهذا الأمر، يمكن الإشارة إلى بعض جوانب هذا النقد، فعند حديث ابن خلدون عن (أثر الهواء في أخلاق البشر)، وبعد بيان رأيه مقتضبًا، عبّ عليه مؤنس مُخطّئًا له قائلًا: «وهذا كلام ظاهر الخطأ، وهو يعتمد أساسًا على معرفة خاطئة بطبيعة

(١٦) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م، ص ٩.

الحياة والنفس الإنسانية وتركيب الإنسان وكيف تعمل أجهزته. وابن خلدون لا ينفرد بهذا الخطأ، بل كانت هذه هي معلومات أهل عصره بالطب والنفس وطبيعة الحياة، فكلامه هذا لا يُعتدُّ به، ولا يُعتبر كلاماً علمياً بمفهوم عصرنا»<sup>(١٧)</sup>.

وعند الحديث عن قضية الأجناس والحضارة، أشار مؤنس إلى الرأي الذي يرى أن بعض الأجناس مهيأة أكثر من غيرها على التقدم وصنع الحضارة، وأسف مؤنس أن ابن خلدون يدخل في زمرة هؤلاء، فيربط بين الخصائص الخلقية والخلقية، ويقول: إن هناك أجناساً مخصوصة بالتقدم، ويعني بهم أهل المناطق المعتدلة، وأجناساً أقرب إلى البهائم لا تتقدم قط<sup>(١٨)</sup>.

وحين وصل مؤنس إلى نظرية ابن خلدون في الحضارة، قدّم شرحاً لها، ووجد أن ابن خلدون يحمل في كتابه كله على الحضارة، وكيف أنها تضعف من يملك أسبابها، ويطمئن في مهادهما، ويستسلم لنعيمها، فيضعف فيه النزوع إلى القوة، وتفسد الحضارة طبعه، ويستولي عليه الترف فيفسد ويضمحل. وخلافاً لهذا الرأي، رأى مؤنس أن ابن خلدون وقع في خطأ أساسي، أوضحه قائلاً: «وابن خلدون يخطئ هنا خطأ أساسياً، فإن التحضر والتدرج في مراتب الحضارة لا يُضعف الإنسان أو الجماعة بل يُقوّيه ويُقوّيها، فإن الحضارة علم ومعارف وخبرة وتجربة، وكل هذه تزيد ملكات الإنسان إرهافاً، وتُفجّر في كيانه ينابيع جديدة من القوة، كما نرى في أيامنا هذه. ولكن الذي يُضعف البشر هو سوء استخدامهم لنعم الحضارة»<sup>(١٩)</sup>.

وتتابعاً لهذا النسق النقدي، توقّف مؤنس عند قضية النظم السياسية وعلاقتها بمسيرة الحضارة، وأشار إلى رأي ابن خلدون في تطوّر الدول وأعمارها، وإخضاع ذلك لنظام أشبه بالقانون المطرد والثابت. وتخطئة لهذا الرأي، اعتقد مؤنس أن ابن خلدون كتب «هذه الآراء وذهنه مثبت في دول الإسلام التي كانت تقوم وتسقط على وتيرة واحدة، فتصوّر أن ذلك قانون ثابت يسري على كل الدول في كل الظروف»<sup>(٢٠)</sup>.

واعتقاداً من مؤنس أن هذا الرأي الذي ذكره ابن خلدون حول تطوّر الدول

(١٧) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٨) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٩) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢٠) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ١٦٨.



وأعمارها، وجد فيه بعض الناس صواباً، وبقي ولا زال يتردد وكأنه حقيقة لا شك فيها، الأمر الذي استدعى من مؤنس نقاشاً تاريخياً، عائداً إلى التاريخ الإسلامي، بوصفه مجال تخصصه العلمي دراسةً وتدریساً وبحثاً، وكونه أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي بجامعة القاهرة منذ سنة ١٩٥٤ م. وبعد مطالعة تاريخية مقتضبة لطبيعة الدول التي ظهرت في الأقاليم الإسلامية ما بعد العصر الراشدي، بعد هذه المطالعة انتهى مؤنس إلى رأي مخالف لرأي ابن خلدون، قرّره قائلاً: «فما يُسمّيه ابن خلدون بهرم الدولة ليس هرمًا على الحقيقة، وإنما هو سوء سياسة ناشئ عن قيام الدول على الغصب، وانقطاع الصلة بين هيئة الحكم وجمهور الناس، وعمد وجود أي نظام لتوارث العرش، وانعدام أي نوع من القانون أو القواعد التي تُحدّد العلاقة بين البيت الحاكم والناس، وغياب المؤسسات. ونتيجة لهذا كانت الدولة تُولد على يد رجل أو جماعة وعمرها لا يتعدّى عمر هذا الرجل أو أعمار الجماعة القائدة، ولهذا كان تدهور الدول أمراً طبيعياً لا مفرّ منه. وتصور ابن خلدون أن ذلك يرجع إلى ما سمّاه بأعمار الدول وانحطاط أجيال أهل الحكم فيها جيلاً بعد جيل»<sup>(٢١)</sup>.

وآخر ما خلص إليه مؤنس في تخطيطه نظرية ابن خلدون في الدولة والحضارة، أوضحه قائلاً: إن «كلام ابن خلدون عن أعمار الدول، إنما هو تصوّر وتأمل لا حقيقة علمية يمكن أخذها مأخذ الجد. وقد بهرت الناس في عصرها، ولا تزال تُبهر الكثيرين لما يبدو عليها من رونق الصحة... لا شباب ولا شيخوخة إذن للجماعات، وإنما هو إبطاء في مسيرة الحضارة ينتج عن سوء نظام الحكم، ولا يوجد شيء يسمى دورة العمران بين البداوة والحضارة كما توهم ابن خلدون، وإنما هو جهل بطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم»<sup>(٢٢)</sup>.

### عدم كفاية النموذج الخلدوني

سادساً: هل يمكن الاكتفاء بنموذج ابن خلدون في دراسة مشكلة الحضارة الإسلامية؟ وهل يصلح هذا النموذج أن يكون بديلاً عن النماذج الأخرى؟ إما بوصفه النموذج الأقرب تعبيراً عن روح الحضارة الإسلامية، وكونه جاء منبثقاً من عالمها الحضاري الداخلي! وإما بوصفه نموذجاً تاماً يفي بالغرض المطلوب، ومن ثمّ فلا حاجة

(٢١) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢٢) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

إلى النماذج الأخرى التي تنتسب إلى أشخاص ينتمون إلى حضارات مغايرة كالحضارة الأوروبية، حتى لو كانت هذه النماذج قريبة العهد لعصرنا وتاريخنا الحديث!

هذا التصور لا يمكن التسليم به في كلا جانبيه، فمن جهة لا يمكن الاكتفاء أبداً بهذا النموذج الخلدوني في دراسة مشكلة الحضارة الإسلامية، ومن جهة ثانية لا نعدّه نموذجاً بديلاً عن باقي النماذج الأخرى، ولا نعتبره بأيّ وجه من الوجوه نموذجاً تاماً. مع ذلك لا يمكن استبعاده أو الاستغناء عنه كلياً. وننظر إليه في كونه أحد النماذج المتاحة إلى جانب النماذج الأخرى، نضعه في صف هذه النماذج، يتصل بها ولا ينقطع عنها، يتكامل معها ولا ينفرد عنها.

لذا فإننا لا نتفق مع ما ذهب إليه الباحث الماليزي فريد العطاس، الذي أراد ليس فقط إحياء النموذج الخلدوني وتثبيت وجوده، وتأكيد مرجعيته، وإنما مع إمكانية أن يكون بديلاً عن النماذج الغربية الأخرى، مبيّناً هذا الرأي قائلاً: «ورثنا ابن خلدون نموذجاً قد يكون بمثابة النقطة المرجعية لدراسة المجتمع، وربما يكون بديلاً عن النماذج النظرية الأوروبية والأمريكية»<sup>(٢٣)</sup>.

وتقريباً لهذا التصور، نرى أنه لا يتوافق مع منطق الوعي التاريخي وقواعد التبصّر الحضاري، بناء على حقيقة أن الحضارات في قيامها وأفولها تكون محكومة بسنن وقوانين عامة، تجري على جميع الحضارات في التاريخ الإنساني، وتصدق على مرّ الأزمنة القديمة والحديثة، والحضارة الإسلامية ليست استثناء، فلا هي خارجة عن حركة التاريخ، ولا هي منفصلة عن سير المجتمعات، ولا هي منقطعة عن قواعد السّنن والقوانين. فما يجري على الحضارات الأخرى يجري عليها، وما يجري عليها يجري على الحضارات الأخرى، بلا فرق في ذلك ولا تمييز؛ لأن السّنن والقوانين هي واحدة وثابتة.

واستناداً إلى هذا المنطق، تتحدّد لنا صورة الموقف تجاه النموذج الخلدوني من جهة، وتجاه النماذج الأخرى من جهة ثانية، ومن ثمّ وجه العلاقة فيما بين هذه النماذج. فمن الجهة الأولى تتأكّد الحاجة إلى النموذج الخلدوني وتتأكّد معه أيضاً محدوديته. تتأكّد الحاجة إليه كونه من أسبق النماذج الحضارية زمناً، ومن أكثر النماذج انطباقاً على الحضارة الإسلامية موضوعاً.

(٢٣) فريد العطاس، تطبيق ابن خلدون.. إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع، ص ٨٢.

وتتأكد محدودية هذا النموذج من الناحيتين نفسيهما زمنًا وموضوعًا. فمن الناحية الزمنية يُعدُّ النموذج الخلدوني نموذجًا قديمًا، إذ يرتدُّ إلى القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي، العصر الواقع في فترة ما قبل العصر الحديث. وقد جاء هذا النموذج مستندًا إلى أنماط الكيانات المجتمعية السائدة آنذاك، وكانت أقرب إلى صورة الجماعات القبلية، وأشبه بنظم حكم السلالات الأسرية، بينما في الأزمنة الحديثة تشكَّلت أنماط مجتمعية مغايرة، تفرقت بصورة كبيرة عن تلك الأنماط القديمة.

ومن ناحية الموضوع، فإن النموذج الخلدوني انحصر في نطاق المجتمعات المسلمة، ولم يمتدَّ إلى نطاق المجتمعات الأخرى المغايرة، المتنوعة في تقاليدها الاجتماعية، وقواعدها الأخلاقية، ونظمها السياسية، وهياكلها الاقتصادية، الأمر الذي أفقد هذا النموذج إمكانية المقارنة بين أنماط الكيانات المجتمعية المتعددة. ولا شك في المفارقة على مستوى أفق النظر والتحليل بين مقارنة النمط والكيان الأحادي، ومقاربة الأنماط والكيانات المتعددة.

وتأكيدًا لهذا المعنى، رأى المفكر البريطاني إرنست غيلنر (١٩٢٩ - ١٩٩٥م) مفارقةً بين المفكرين الغربيين وابن خلدون، مبيِّنًا أن المفكرين الكلاسيكيين الغربيين مثل ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) استطاعوا «أن يطرحوا الأسئلة عن خصوصية الغرب؛ لأنهم تمكنوا من المقارنة بينه وبين المجتمعات الأخرى. أما ابن خلدون فقد تمكن من وضع إطار نظري لنوع واحد من المجتمعات، من دون الاستفادة من منظور المقارنة»<sup>(٢٤)</sup>.

ومن الجهة الثانية، تتأكد الحاجة إلى النماذج الأخرى لأنها جاءت بعد نموذج ابن خلدون من الناحية الزمنية، فهي أكثر حداثة منه، وأقرب عهدًا لعصرنا. ولأنها من الناحية الموضوعية غطَّت المجتمعات التي لم يقترب منها ابن خلدون، ولم تندرج ضمن دائرة اهتمامه البحثي والتحقيقي. ولأنها من الناحية المعرفية تناولت الحضارات في كليتها، وتفحصتها من حيث حقيقتها العامة، ونظرت لها بوصفها ظاهرة كبرى انبثقت في الاجتماع الإنساني، وتتابع على مرَّ الأزمنة القديمة والوسيلة والحديثة، وتنقلت بين المجتمعات شرقًا وغربًا، شمالًا وجنوبًا. وعدَّت الحضارة الإسلامية جزءًا من هذه

(٢٤) فريد العطاس، المصدر نفسه، ٢٧٧.

الظاهرة، مُتَّصِلة بالحضارات في كليتها، وليست منفصلة عنها، أو منقطعة عن سنها وقوانينها انبثاقاً ووجوداً، تقدُّماً وتراجُعاً.

ومن أكثر هذه النماذج شهرة في عصرنا الحديث، نموذجان: الأول النموذج الذي وضعه المفكر الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م)، وأبان عنه وشرحه في كتابه: (تدهور الغرب)، الصادر في جزئه الأول سنة ١٩١٨ م، وفي جزئه الثاني سنة ١٩٢٢ م. الثاني النموذج الذي وضعه المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م)، وأبان عنه وشرحه في كتابه الكبير: (دراسة التاريخ)، الذي أمضى فيه إعداداً وبحثاً وتأليفاً ما يُقارب أربعين سنة، امتدَّت ما بين (١٩٢١ - ١٩٦١ م).

وبياناً لهذين النموذجين، فقد قمت بدراستهما تحليلاً ونقدًا في كتابي: (مشكلة الحضارات.. قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة) الصادر سنة ٢٠٢٢ م، وعددتها من أكثر النماذج أهمية في دراسة الحضارات والمقارنة بينها، استناداً إلى فلسفة التاريخ عند شبنجلر، وبيانات التاريخ عند توينبي.

كما أن هذين النموذجين، هما أيضاً من أكثر النماذج شهرة في المجال العربي. والمفارقة التي تتصل بهذا الشأن، أن حسين مؤنس الذي أظهر في كتابه: (الحضارة) اختلافاً واضحاً مع ابن خلدون ناقداً أفكاره ونظرياته، قدَّم في المقابل صورة مغايرة لكل من شبنجلر وتوينبي، فقد أشار إليهما مرات كثيرة، وسجل شبنجلر حضوراً وازناً في كتابه، مظهرًا الاهتمام به، والعناية بأفكاره، ولم يُوجَّه له نقدًا، وعدَّه إلى جانب توينبي من أكبر فلاسفة التاريخ في عصرنا الحديث، وأبعدهم أثرًا. أما توينبي فقد امتدحه مؤنس، مظهرًا توافقًا معه، مستندًا إليه كثيرًا، ومستوثقًا به فكرًا وتاريخًا.

ودلَّ أيضًا على شهرة هذين النموذجين، ولكن بطريقة اعتراضية، ما أشار إليه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٣٤٧ - ١٤٣٤ هـ / ١٩٢٩ - ٢٠١٣ م)، الذي وجَّه نقدًا إلى الكتَّاب والباحثين العرب والمسلمين، الذين لا يجدون أمامهم عند الحديث عن الحضارة الإسلامية تقدُّماً وتراجُعاً، إلَّا آراء توينبي وشبنجلر، واضعًا مسلك هؤلاء الباحثين في عداد تقليد أعدائهم، كاشفًا عن رأيه قائلًا: «فأي عذر لهم في أن يحبسوا أنفسهم تقليدًا لأعدائهم، من حديث الحضارة الإسلامية في تلك البحوث الوصفية الميتة! ثم أيُّ عذر لهم في أن يبحثوا عن موجبات قيام صرحهم الحضاري الأغر، ثم عن

أسباب انبهاره وتحولُه إلى أطلال، فلا يجدوا أمامهم إلا آراء أمثال توينبي وشبنجلر!»<sup>(٢٥)</sup>.

هذا الرأي للدكتور البوطي لا نتفق معه تماماً؛ لأن ليس من الحكمة عدم الانفتاح على التجارب الإنسانية، والتواصل معها، والاستفادة من خبراتها. والنموذجان المذكوران وغيرهما نعدُّهما من الخبرات الإنسانية، ومن الحكمة الانتفاع بهما، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها، وأحق بها عبدةً ونفعاً.

والإطلاق في عنوان الحكمة، يفيد أنها لا تُقيّد بقيد، لا من ناحية المكان، ولا من ناحية الزمان، ولا من ناحية الأشخاص. فكل كلام وافق الحق فهو حكمة<sup>(٢٦)</sup>، بحسب تعريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ). وكل أمر أصاب الحق بالعلم والعقل فهو حكمة<sup>(٢٧)</sup>، بحسب تعريف الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ / ١١٠٨م). لذا فليس من الصواب تصوير الاستفادة من نموذجي شبنجلر وتوينبي على أنه نوع تقليد للأعداء، بل هذا خلاف الحكمة المطلوبة عقلاً وشرعاً.

### موازنة النموذج الخلدوني

سابعاً: مثل مالك بن نبي أفضل نموذج تطبيقي معاصر من ناحية تمثل النماذج السابقة المذكورة، فقد جمع بطريقة عقلانية متوازنة بين النموذج الخلدوني من جهة، والنماذج الأوروبية الأخرى كنموذجي شبنجلر وتوينبي وغيرهما من جهة ثانية، مكوّناً لنفسه نموذجاً مهماً وفعالاً، مُسجلاً به حضوراً في حقل الدراسات الحضارية.

فقد عرف عن ابن نبي أنه رجع إلى ابن خلدون وأخذ منه، وانتقده أيضاً، ولم يكتفِ به، ويقف عند عتبته، ورجع كذلك إلى النماذج الأوروبية الحديثة، وأخذ منها، وانتقدها أيضاً، ولم ينحصر عليها، ويقف عند عتبته. متوصلاً من هذا التمازج إلى نموذج بات يُعرف في حقل دراسات الحضارة بنموذج ابن نبي، فلا هو نموذج خلدوني صرفاً، ولا هو أيضاً نموذج أوروبي صرفاً، وإنما هو نموذج أخذ من كليهما، وأضاف إليهما، مكوّناً نموذجاً جمع فيه بين الخبرتين الإسلامية والأوروبية.

(٢٥) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢م، ص ١١.

(٢٦) علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م، ص ١٢٤.

(٢٧) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١م، ص ١٣٤.

وكل من تعرّف إلى ابن نبي وأفكاره فحَصًّا وتديقًا، تنبّه إلى هذا الأمر، ولعل أكثر من أبان عن هذا الجانب، ولفت الانتباه إليه، هو فهمي جدعان، الذي اتخذ منه منظورًا لتحديد طبيعة الهيئة الفكرية لابن نبي، وقد أوضح ذلك، وأشار إليه في مكانين مختلفين، تارة في فاتحة الحديث عنه، وتارة في خاتمة الحديث.

في فاتحة الحديث، تطرّق إليه جدعان في كتابه: (أسس التقدم)، قائلاً: «لقد كان مالك بن نبي أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ومع أنه قد تمثّل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً، واستلهم في أحيان كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلّا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر»<sup>(٢٨)</sup>.

وفي خاتمة الحديث، أشار إليه جدعان في كتابه: (الماضي في الحاضر)، قائلاً: «وهكذا نلاحظ أن المنحى العام لإشكالية مالك بن نبي خلدوني في جوهره، لكن مضامينه تستلهم الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث إلى مدى بعيد»<sup>(٢٩)</sup>.

بهذه الرؤية فحَصًّا وتحليلاً، تتحدّد صورة الموقف المتوازن تجاه النموذج الخلدوني، وعلاقته بدراسة مشكلة الحضارة الإسلامية تراجعاً في الأزمنة، القديمة، وتقدُّماً في الأزمنة الحديثة.

(٢٨) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر سابق، ص ٤١٦.  
(٢٩) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، مصدر سابق، ص ٥١٠.

# دور المقاربات السوسولوجية في تطوير اختصاص الحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية.. أهميّة البيئية أو التكامل المعرفي

الدكتور عبد الباسط الغابري\*

### □ مقدّمة

لقد أثبتت التحوّلات التي شهدتها البشرية منذ العقد الأخير من القرن العشرين وإلى اليوم، الطابع المركّب لمختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية، وذلك بحكم اتّصال هذه الظواهر بالإنسان اتّصالاً وثيقاً بصيغ مختلفة وتحت عناوين شتى. ولا مبالغة عند الإشارة إلى أنّ العلاقة بين مختلف الاختصاصات العلمية تندرج ضمن هذا تصوّر المركّب. وهو ما يُفسّر تسارع الحديث في العقود الأخيرة حول مصطلحات استحوذت على الخطاب السائد، ممّا جعلها كثيرة الاستخدام والرواج، مثل المقاربات متعدّدة التخصصات، والمقاربات عابرة الاختصاصات، و«البيئية» والتكامل المعرفي أو «التكوثر العقلي» وغير ذلك.

في هذا السياق، يُمثّل طرح علاقة اختصاص الحضارة بالمقاربات

---

\* أستاذ محاضر بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - تونس. البريد الإلكتروني: ghabri\_abdelbaset@yahoo.fr

السوسيولوجية إشكالية مهمّة، ليس من الناحية المعرفية والإبستمولوجية فحسب، وإنّما من الناحية التاريخية والحضارية فيما يخصّ تاريخ الأفكار والمدارس بالجامعة التونسية، بما أنّ اختصاص الحضارة ما يزال يُثير جدلاً واسعاً سواء داخل قسم العربية مهاده الأصلي، أو في علاقته ببقية الاختصاصات مثل التاريخ وعلم الاجتماع والعلوم الشرعية.

لذا يمكن إيجاز السؤال المحوري المنبثق عن هذه الإشكالية في الصيغة الآتية: إلى أيّ مدى أسهمت المقاربات السوسيولوجية في تطوير اختصاص الحضارة؟

يتضمّن هذا السؤال المحوري أسئلة فرعية، متّصلة أوّلاً بمدى التسليم بوجود اختصاص قائم بالذات، تتوفّر فيه كلّ المقوّمات المعرفية والمنهجية لاستحقاق صفة الاختصاص، ونوعية إسهامات المقاربات السوسيولوجية في تطويره؟ وهل تُعدّ من بنات أفكار المدرسة السوسيولوجية التونسية أم ليست إلّا مؤشّرات وأصداء مستفادة من تيّارات ومدارس فكرية متعدّدة المشارب، ليست في حقيقتها إلّا إفرازا من إفرازات تطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب؟

استناداً إلى ذلك، فإنّنا خيّرنا النظر في إشكالية علاقة اختصاص الحضارة بالمقاربات السوسيولوجية انطلاقاً من محورين بارزين: المحور الأوّل يتّصل بطبيعة اختصاص الحضارة بالجامعة التونسية ومنزلتها فيها. أمّا المحور الثاني فيتعلّق بالبحث عن حدود إسهام المقاربات السوسيولوجية في تطوير اختصاص الحضارة؟

### □ أوّلاً: طبيعة اختصاص الحضارة بالجامعة التونسية ومنزلته

لئلاّ يختلف عديد الملاحظين والجامعيين المهتمّين بالشأن التربوي التونسي في وصف وضعية الجامعة التونسية بـ«الوضعية الصعبة»<sup>(١)</sup> إلى حدّ عدّها فيه أحدهم «جحيماً»<sup>(٢)</sup>، فإنّ وضعية اختصاص الحضارة أكثر صعوبة لعدد من الأسباب المتداخلة فيما بينها، ويمكن إيجازها في نوعين على الأقلّ، هما: أسباب موضوعية متّصلة بالظروف التاريخية التي تأسّست فيها الجامعة التونسية وتفرّع مختلف الاختصاصات، إذ تمّ في هذا السياق تفرّع شعبة اللغة العربية وآدابها إلى ثلاثة اختصاصات متكاملة فيما بينها ممثلة في

(١) راجع تصريح: المؤرّخ عبد اللطيف الحناشي في جريدة الشعب التونسية، بتاريخ ٢٦ أكتوبر ٢٠٢٣.

(٢) انظر: الأزهر المجري، في جحيم الجامعة.. الأساتذة الباحثون بين الضغط والصمت والانهار، الفنون للتوزيع، تونس، ٢٠٢٣م.



## اللغة والأدب والحضارة.

أمّا النوع الثاني المتّصل بالأسباب الذاتية، فله علاقة بحالة التجاذب والتنافر التي تسم علاقات المجتمع الأكاديمي ببلدان العالم الثالث ولا سيما العالم العربي، حيث تتغلب «شخصنة» المسائل وأدلتها على تناول الموضوعي والمعرفي لها.

وسنحاول في هذا المستوى من التحليل، تفصيل أهمّ هذه الجوانب انطلاقاً من مستويين: المستوى الأوّل يتّصل بمحاولة تقديم منزلة اختصاص الحضارة بالجامعة التونسية، ثم في مستوى ثانٍ سنسعى إلى تحديد الأطر المعرفية والمنهجية لاختصاص الحضارة، بالاستفادة من بعض الاجتهادات النظرية في هذا المجال، فضلاً عن تراكم خبرتنا بحكم أنّنا أنفقنا ربع قرن من مسيرتنا العلمية نشغل في دائرة اختصاص الحضارة.

### ١ - منزلة اختصاص الحضارة بالجامعة التونسية

يبدو من المعلوم أنّه غالباً ما تقترن وضعية إشكالية ما بطبيعة جهازها المفاهيمي. فكلّما اتّسم هذا الجهاز بالدقّة والوضوح انعكس ذلك إيجابياً على جودة مقاربات الإشكالية وتنتاجها، في المقابل إذا سُجّل ارتباك أو التباس ما في نوعية المفاهيم المستخدمة أفضى ذلك إلى مزلق معرفية ومفارقات يصعب تجاوزها والخروج منها.

ونلاحظ في هذا الصدد، أنّ هناك تنوّعاً في تحديد اختصاص الحضارة. وهو تنوّع يكشف عن ارتباك وحيرة، خصوصاً عندما يتم ربط ذلك التحديد بهويّة النصّ المعرفية بما أنّ عملية شرح النصوص وتحليلها تعدّ نواة أساسية لاختصاص الحضارة. فإذا كان كمال عمران يتحدّث عن النصّ «ذي الطابع الحضاري»<sup>(٣)</sup>، فإنّ بعض الباحثين الآخرين يُفضّلون الحديث عن «المقاربة الحضارية للنصوص»<sup>(٤)</sup>، و«النصّ الحضاري»<sup>(٥)</sup>. ولا شكّ أنّ هذا الاضطراب ليس اعتباطياً أو عفويّاً، بقدر ما له مبرّراته وحيثياته التي سنميط عنها اللثام بحسب ما يسمح به السياق.

(٣) كمال عمران، شغاف النصّ في مقاربة النصّ ذي الطابع الحضاري، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٨، ص ٣٦.

(٤) محمد بالطيّب، المقاربة الحضارية للنصوص خصائصها ومقوماتها، ضمن كتاب: الدرس الحضاري الإشكاليات والآفاق، تونس: مجمع لطرش للكتاب المختصّ، ٢٠٢٢، ص ٢٢٥.

(٥) هشام قريسة، كلمة الافتتاح، ضمن كتاب: الدرس الحضاري الإشكاليات والآفاق، تونس: مجمع لطرش للكتاب المختصّ، ٢٠٢٢، ص ٧.

يواجه اختصاص الحضارة عديد من الطعون والانتقادات من جهات مختلفة فكرياً وأيديولوجياً، سواء فيما يخصّ حيثيات نشأته وطبيعة رهاناته، أو في علاقته ببقية الاختصاصات المجاورة له مثل التاريخ، أو حتّى داخل الشعبة الأم والتخصّص الأصلي المتمثّل في اللغة العربية وآدابها.

يذهب بعضهم إلى ربط اختصاص الحضارة بالمدّ الاستعماري والمدرسة الاستشراقية الفرنسية تحديداً، بحكم أنّ عديد الأساتذة المؤسّسين للجامعة التونسية تمّ تأطير أطاريحهم تحت إشراف ريجي بلاشير (Régis Blachère) وشارل بلا (Charles Pellat)<sup>(٦)</sup>. وتمّ توجيههم بمقتضى ذلك إلى دراسة النصوص الدينية بصفتها لا تختلف عن النصوص الأدبية؛ لذلك يجوز اعتماد مختلف المناهج في دراستها والاستفادة ممّا توصّل إليه نولدكه (Noldeke) في بحثه حول تاريخ القرآن.

وتمّ في هذا الإطار إساءة استغلال ما صرّح به أحد الأساتذة البارزين في قسم الحضارة بالجامعة التونسية، الأستاذ توفيق بن عامر الذي أكّد على ربط ظهور اختصاص الحضارة بحيثيات ظهور الدراسات العربية بالجامعات الأوروبية، وتبلورها منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث تشكّلت النواة الأولى، والنموذج الدراسي بجامعة السوربون. إذ تمّ التوزيع الثلاثي لقسم الدراسات العربية على ثلاثة اختصاصات متمثلة في اللغة والأدب والحضارة. وقد تمّ تثبيت مختلف الأقسام بالجامعة التونسية على منوال ذلك الأنموذج، لا سيما أقسام اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية<sup>(٧)</sup>.

لا جدال أنّ التصرّو الذي يتعمّد اختلاق ربط موهوم بين اختصاص الحضارة والاستعمار والاستشراق، لا يخلو من مغالطات عدّة، إذ يتعمّد اقتباس أو نقل معطيات عامة، ويتعمّد سحبها وحصرها في اختصاص الحضارة دون غيره من بقية الاختصاصات والعلوم. والحال أنّ الحقيقة التاريخية تثبت بوضوح أنّ تطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية، منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، اقترن بالسياق الأوروبي الغربي وشمل مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية التي استقلت وأصبحت

(٦) مراد العلوي، الدرس الحضاري في تونس: في النشأة والتأسيس والرهانات، ضمن كتاب: الدرس الحضاري الإشكاليات والآفاق، تونس: مجمع لطرش للكتاب المختصّ، ٢٠٢٢، ص ٢٩-٣٠.

(٧) توفيق بن عامر، الدرس الحضاري مجال اختصاص في التكوين والبحث العلمي، مجلّة الحياة الثقافية، عدد ٢٠٦، أكتوبر ٢٠٠٩، ص ١٣٤-١٤٢.

اختصاصات قائمة الذات، بعد أن كانت مندرجة ضمن الدين أو الميتافيزيقيا<sup>(٨)</sup>.

يمكن أن نذكر من هذه العلوم، التاريخ والقانون والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والميتودولوجيا وغير ذلك. لذا فإن هذا الربط يتعمّد في مرحلة أولى حصر التأثير الاستشراقي والاستعماري في اختصاص الحضارة وفصلها عن حركة العلوم وتطوّراتها، ثم في مرحلة ثانية حصر مختلف المقاربات الحضارية في الإسلاميات ليتسنى له تأكيد مقدّماته الخاطئة في ارتباط اختصاص الحضارة وتوجّهاته البحثية بالتأثير الاستشراقي. بينما في الحقيقة أسهمت الدراسات الحضارية بالجامعة التونسية في نفّس الغبار عن الكثير من الأعلام المنسيين في تاريخ تونس. فعملت على تأكيد عمق الشخصية التونسية وأصالتها، وتأكيد البعد العربي الإسلامي فيها<sup>(٩)</sup>.

توجد من ناحية أخرى، بعض التحفّظات داخل الجامعة التونسية من أصحاب اختصاصات أخرى، في مقدّماتها التاريخ والعلوم الدينية تجاه اختصاص الحضارة. فمنتسبو اختصاص التاريخ يرون أنّ المقاربات الحضارية للنصوص ليست إلّا تطفلاً على الكتابة التاريخية، و«ادّعاءات بالزيادة على طريقة أهل الاختصاص في اللغة والأدب التي تغلب على تأويلهم للنصوص...»<sup>(١٠)</sup>. وضمن هذا المنطق لا يحفل المختصّون في التاريخ بالتقسيم الدارج في أقسام العربية بين اللغة والأدب والحضارة. إذ يرون أنّ كلّ هذه الاختصاصات حقل دراسة للمقاربة التاريخية؛ لذلك لا يمكن الفصل بينها<sup>(١١)</sup>.

لا يخلو هذا الموقف المذكور من تعسّف واضح، بخاصّة أنّ المعبرين عنه ينتمون إلى الجيل الثاني والثالث من الجامعيين التونسيين، فضلاً عن كونه يتغاضى عن حقيقة عدم فصل الجيل المؤسّس للجامعة التونسية بين اختصاصي التاريخ والحضارة، بدليل

(٨) انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية.. البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة: أحمد القبانجي، ط ١، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩.

(٩) يمكن العودة في هذا الصدد إلى نوعية المواضيع والإشكاليات التي اشتغل عليها الجيل المؤسّس للجامعة التونسية أمثال: الشاذلي بويحيى وفرحات الدشراوي وأحمد عبد السلام، ثم الجيل الثاني مع كمال عمران وعبد المجيد البدوي ومنجية عرفة منسية وعبد الرزاق الحماوي، ثم الأجيال اللاحقة مع فتحي القاسمي وجمال دراويل وعبد الباسط الغابري...

(١٠) إبراهيم جدلة، شهادة شفهوية ضمن بحث الصحبي بن منصور: أدوات قراءة النصّ الحضاري في ضوء خصائص المدرسة الزيتونية، ضمن كتاب: الدرس الحضاري الإشكاليات والآفاق، تونس: مجمع لطرش للكتاب المختصّ، ٢٠٢٢، ص ١٦٠.

(١١) نبيل قريسة، شهادة شفهوية، ضمن المرجع السابق، ص ١٥٧.

بروز عديد من الأعمال المرجعية المتعلقة بالحركة الأدبية بإفريقية في العهود الإسلامية التأسيسية من الأغالبة إلى الفاطميين في قسم العربية.

ويمكن أن نذكر من هذه الأعمال، تحقيق أهم مصدر تاريخي لتونس في عهد الدولة الحسينية أي خلال العصر الحديث، ونعني به كتاب: «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» من أنجاز أحد المنتسبين لاختصاص العربية الأستاذ أحمد الطويل. كما تجدر الإشارة إلى أن أحد أبرز الجامعيين التونسيين المؤسسين الأستاذ محمد الطالبي يتصل تكوينه الأساسي بالإجازة في اللغة العربية وآدابها<sup>(١٢)</sup>.

لعل أكبر دليل على تهافت هذه الآراء، القائمة على اتهام ضمني لاختصاص الحضارة بالتعميم والعمومية، أو ما سماه الأستاذ إبراهيم جدلة بالزيادة على طريقة أهل الاختصاص في الأدب واللغة، أن هذه المطاعن يمكن توجيهها أيضاً إلى اختصاص التاريخ، بحكم تعدد الوظائف التي من الممكن أن يضطلع بها الباحث في اختصاص التاريخ، فهو إذا بحث في تاريخ الأفكار والذهنيات يكون أقرب ما يكون إلى الفيلسوف. وإذا أرخ للوقائع الراهنة ووصفها وسجلها يكون بمثابة صحفي. أمّا إذا ركّز على التأريخ باعتماد معطيات ديمغرافية وسوسيوثقافية فهو أقرب ما يكون إلى وظيفة الديمغرافي والسوسيوولوجي. وإذا صاغ تراجم لشخصيات كبرى وسبر أغوارها فهو شبيه بعالم النفس...<sup>(١٣)</sup>.

لا تقتصر التحفّظات الموجّهة لاختصاص الحضارة على كليات الآداب وبين أقسامها، وإنّما نجدّها كذلك في المؤسسات والجامعات المشتغلة بالحقل الديني سواء داخل تونس أو في عدد من الدول العربية والإسلامية، إذ يتمّ الربط غالباً بين اختصاص الحضارة والمخطّطات الاستعمارية في ما يتّصل بالغزو الثقافي و«حرب الأفكار» بما أنّه تمت إقامة علاقة آلية بين تبلور الاختصاصات نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبعث أقسام الدراسات العربية بالجامعات الأوروبية مثلما أوضحناه فيما تقدّم من هذا العنصر.

ولعلّ ما يُثير الانتباه أنّ هؤلاء يقيسون الجزئي على الكلي، ويستغلّون بعض

(١٢) محمد الطالبي، عيال الله، بغداد: مركز فلسفة الدين، ط ٢، ٢٠١٢، ص ٩٨-٩٩.

(١٣) الهادي التيمومي، المدارس التاريخية الحديثة، صفاقس - بيروت: دار محمد علي - دار التنوير، ط ٢، ٢٠١٣، ص ١٦.

التوجهات الحداثيّة المقلّدة<sup>(١٤)</sup> التي عمدت إلى إسقاط المناهج الحديثة في دراسة النصوص التأسيسية الإسلامية من دون مراعاة خصوصيات المجال التداولي العربي الإسلامي<sup>(١٥)</sup>، لتأكيد توجهاتهم المرتابة والرافضة لاختصاص الحضارة.

والحال أنّ هذا الاختصاص قدّم جليل الخدمات لإبراز البعد العربي الإسلامي، وتعزيز أصالة الشخصية التونسية منذ تأسيس الجامعة التونسية. وعندما تمّ التضييق على التوجهات الدينية ذات الخلفية العربية الإسلامية داخل الجامعة التونسية، والمنظومة التربوية والتعليمية، استمات بعض أصحاب اختصاص الحضارة، وأنجزوا مشاريع بحثية مهمة.

ويكفي في هذا الصدد، مراجعة قائمة البحوث الجامعية التي أشرف عليها وأطرها الأستاذ كمال عمران بكلية الآداب بـمنوبة، وكلية ٩ أفريل، للتأكد من هذه الحقائق المطموسة. ولعلّ الإسهام الأبرز لهذا التوجّه في المقاربات الحضارية، تكوينه لنخبة من الجامعيين ما زالوا إلى اليوم يعملون على هذا المشروع، وكسب رهان صياغة حداثّة نوعية<sup>(١٦)</sup>.

إذا ما عرفنا أنّ التحفّظ من اختصاص الحضارة موجود حتّى داخل قسم العربية بكلّيات الآداب يزول العجب من التحفّظات الأخرى. إذ يرى بعض الفاعلين في اختصاص اللسانيات أنّ تخصّص الحضارة مثل تخصّص الأدب عالّة على قسم العربية، وليس من العلم في شيء. لذلك فقد وقع استقطاب الطلبة المتفوّقين الدارسين بدار المعلمين العليا لمواصلة دراساتهم العليا في مجال اللغة واللسانيات والمعجمية والصوتيات والدلالة لتحسين ذلك التفوّق. وترك الطلبة متوسّطي المستوى لإكمال دراستهم العليا في اختصاص الحضارة أو الأدب<sup>(١٧)</sup>.

وقد تمّ بعد تقاعد أبرز الأساتذة المختصّين في الحضارة بداية من سنة ٢٠١١م،

(١٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثّة المدخل إلى تأسيس الحداثّة الإسلامية، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص ٣٥.

(١٥) يمكن في هذا الصدد مراجعة أعمال الأستاذ عبد المجيد الشرفي وطلّبه.

(١٦) أمثال: علي الصالح مولى وفتحي القاسمي وجمال دراويل وجمال بوعجاجة وصاحب هذا المقال...

(١٧) عاصرنا هذه المرحلة من تاريخ الجامعة التونسية، وكنا شاهدين على ما تعرّض له بعض طلبة كلية الآداب بـمنوبة ودار المعلمين العليا من هرسلة وضغط، إذا اختاروا الأدب أو الحضارة تخصّصاً.

التضييق على الخطط المفتوحة لهذا الاختصاص في مناظرات الانتداب والترقية الجامعية. وبقدر ما تمّ فتح مسار آخر للحضارة تحت تسمية «الحضارة الإسلامية» بجامعة الزيتونة بعد سنة ٢٠١٤م، بفضل روح التفهم والانسجام السائدة في تلك الفترة، فإنّ الأوضاع ما زالت متعثّرة، بما أنّ هذا الاختصاص يستقطب في مناظرات الانتداب مختلف حملة شهادات الدكتوراه ممّن لهم صلة ما باختصاص الحضارة الإسلامية، مثل الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع واللغة والآداب العربية والحضارة الإسلامية...

لا يمكن تفسير هذه التحفّظات المتعدّدة تفسيراً تبسيطياً قائماً على أساس نظرية «المؤامرة»، أو التدافع العلمي والاجتماعي، أو الحساسيات القائمة بين مختلف مكوّنات المجتمع الأكاديمي. إذ من الواضح أنّ الجهود النظرية لهذا الاختصاص محدودة، ولم تتمّ إلّا في وقت متأخّر خلال منتصف العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين. وهو ما يستوجب ممّا محاولة تحديد الضوابط المعرفية والمنهجية لاختصاص الحضارة، بحسب ما يسمح به السياق، في انتظار أن تُنجز دراسة معمّقة في هذا الغرض إن سمحت الظروف بذلك.

## ٢ - طبيعة اختصاص الحضارة

هناك ما يُشبه الإجماع عند المختصّين في المقاربات الحضارية على أولوية دراسة النصوص المطلقة في مقاربتهم لاختصاص الحضارة. إذ إن مدار أعمالهم منعقد أساساً في نطاق «العلامة اللغوية»<sup>(١٨)</sup> لا العلامة غير اللغوية، التي من الممكن أن تتجلى في المنجزات المعمارية أو المنجزات الاقتصادية، وحتى في اللباس والمسكوكات وغير ذلك. كما لا تتعلّق الدراسات الحضارية بالعلامات المركّبة<sup>(١٩)</sup>، بحكم أنّ منطلق المقاربات الحضارية لا يمكن إلّا أن يكون مدوّنة ما أو جزءاً منها يمكن تدبّر نصوصه وشرحها لاستخراج لبنات أفكارها، وإعادة تبويبها وترتيبها وتأليفها.

لا تعني عملية شرح النصوص التناول المعجمي أو الفيلولوجي أو الوصفي لها، وإنّما هي عملية مركّبة تتطلّب قدرات ومؤهّلات محدّدة في القراءة النقدية الواعية. وهو ما يتطلّب زاداً معرفياً متنوّعاً، وانفتاحاً على مختلف المناهج من دون غصّ النظر عن خصوصية النصوص المدروسة ومختلف السياقات المرتبطة بها. وقد كانت كلّ هذه

(١٨) بن عامر، م س، ص ١٣٦.

(١٩) عبد السلام الحمدي، سؤال المنهج والمنهجية في الدرس الحضاري الزيتوني، ضمن كتاب: الدرس الحضاري...، م س، ص ٢٤٠.

الضوابط المنهجية، من مقررات البرامج في تدريس مادة العربية في المرحلة الثانوية من التعليم التونسي، قبل أن تتطور أكثر وتُعزّز في مختلف أقسام الحضارة بالجامعة التونسية. يُشير الأستاذ محمد بالطيّب -رئيس مخبر الظاهرة الدينية- إلى ذلك بالقول: «كانت النصوص وما تزال دعامة التدريس وقطب التكوين. وما يزال الحرص على حذق الطالب لشرح النصوص وتنمية ملكته في الشرح ومهارته في التحليل والاستنتاج والتأليف، أحد الأهداف الكبرى لتدريس العربية في الجامعة عن صواب، أن هدف التكوين ليس حشو الأذهان بالمعلومات التي سرعان ما تأتي عليها آفة النسيان، وإنما هو بناء العقل المنظم لدى الطالب عبر طول المراتب على الشرح، ودوام الدربة على التحليل، وتنمية القدرة على الاستنباط والتأليف»<sup>(٢٠)</sup>.

إذا كانت مهارات الاستقراء والتفكيك والتحليل والاستنتاج والتأليف، تُكتسب بالممارسة والدربة على شرح النصوص التي هي في نهايتها نسيج من الأفكار والمواقف، فإنّ التعمّق في هذه الآراء والأفكار لا يمكن أن يحدث إلّا بتوفر مجموعة من الضوابط المتكاملة، رغم ما يبدو فيها من تباين في مستوى طبيعتها، فمثلاً يقتضي الوصل بين النصّ والسياقات التاريخية والحضارية إحاطة تامة بتلك السياقات، ومن ثمة الاستعانة بالمقاربتين التاريخية والسوسيولوجية لإدراك كنه تلك السياقات وفهمها.

يُنَبِّه كمال عمران إلى نوعية النصوص التي تشملها المقاربة الحضارية، ولئن كانت في الظاهر متممة إلى حقول متعدّدة، مثل الدين والاقتصاد والسياسة والفلسفة والقانون، فإنّها تشترك كلّها في طابعها الفكري<sup>(٢١)</sup>. وبقدر ما يتّسم هذا الموقف بالوضوح فإنّه يظلّ نسبياً لأنّه من الممكن الكشف عن أبعاد حضارية في نصوص أدبية ولغوية، بالنظر إلى مفهوم الحضارة الذي يستوعب مختلف النظم الرمزية والفنية والتربوية والاجتماعية.

ومما لا شكّ فيه، أنّ منهجية المقاربة الحضارية للنصوص قائمة على إنتاج الأفكار من النصوص على وجه خاصّ<sup>(٢٢)</sup>. وهو ما يعني تجنّب الإسقاط الذي يمكن حدوثه إذا عازت الطالب أو الباحث المبتدئ في اختصاص الحضارة القدرة على مقارنة النصوص مقارنة منهجية نقدية محكمة إلى تدرّج منطقي في تركيب الأفكار المستخلصة في تحليل

(٢٠) بالطيّب، المقاربة الحضارية للنصوص...، م س، ص ٢٢٧.

(٢١) عمران، شغاف النصّ، م س، ص ٣٦-٣٧.

(٢٢) م ن، ص ٨-١٤.

النصوص، وربطها بالإشكالية المدروسة، أو القضية الكبرى التي تندرج ضمنها، بدل سلخ النصوص أو مراكمة المعلومات وتجميعها من هنا وهناك من دون خيط ناظم لها. ويشدّد عمران في هذا الصدد على ما أسماه بـ«تفجير النصوص»<sup>(٢٣)</sup> لاستكناه منطوقها في مرحلة أولى، ثم تأويل ما سكنت عنه.

قد يؤهم الحديث المكثّف عن أهميّة النصوص أنّ الرهان منحصر في نسيج حروف النصوص وكلماتها، بمعنى مختلف الأعمال اللغوية الدائرة في ضوئه. بينما في واقع الممارسة العملية تتمّ دراسة الخطاب الذي أنتجه ذلك النصّ بحكم أنّ مفهوم الخطاب يشمل عناصر مركّبة، يتقاطع فيها المستوى اللغوي والدلالي ببقية المستويات السوسيوثقافية والتاريخية التي أفضت إلى صياغة ذلك الخطاب وتشكّله.

ونعني بالخطاب في هذا السياق، المعنى الذي حدّده فوكو (Foucault) على أساس أنّه «نمط من أنماط تنظيم المعرفة في علاقتها بالمؤسّسات المادية، ومن ثمة فهو ليس بمفهوم لغوي أساساً، بل له علاقة بممارسات السلطة ودورها، الذي غالباً ما يتجذّر في تنظيمات تسيطر وتبني على معارف منهجية متميّزة»<sup>(٢٤)</sup>.

ولما كان مفهوم الخطاب متعدّداً، وعابراً للاختصاصات، بل حتّى في مستوى المدوّنة أو الفلسفة الواحدة، مثلما نجده في حفريات فوكو المعرفية<sup>(٢٥)</sup>، فقد تمّ توليد مصطلح «شغاف النصّ»<sup>(٢٦)</sup> باجتهاد فردي من كمال عمران أستاذ الحضارة البارز بجامعة منوبة سابقاً. وبقدّر ما يثير مصطلح «الشغاف» المستخرج من تفكيك بنية النصوص وفق المقاربة الحضارية، على أفق دلالي واسع ينزّل النصّ المدروس في مدارات الثوابت التي يجب التقيّد والشغف في تدبّرها، فإنّنا نراه يفتقد للتدقيق المطلوب في هذه النوعية من التنظيرات العلمية. وهو ما يؤكّد بطريقة مضمرة الطابع الاستيساعي لاختصاص الحضارة.

ونعني بالطابع الاستيساعي -في هذا الصدد- انفتاح تخصّص الحضارة على مختلف المقاربات والحقول المعرفية والمنهجية. ذلك أنّ دراسة النصوص الفكرية دراسة

(٢٣) م ن، ص ن.

(٢٤) طوني بنيا وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٤، ص ٣٢٤.

(٢٥) انظر: Foucault (M), -L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1997.

(٢٦) عمران، شغاف النصّ، م س، ص ٣-٦.



نقدية ليست متاحة إلا إذا توفرت عدّة معرفية ومنهجية متنوّعة. وتحقيق هذا الشرط يتطلب شغفاً ليس فقط في شرح تلك النصوص وتفهمها، وإنما كذلك في الاطلاع على مقاربات متعدّدة الاختصاصات، وتوظيفها في معالجة الإشكالية المطروحة انطلاقاً من نصّ أو مدوّنة مدروسة مع مراعاة انتظام الأفكار وتناسقها.

وتأكيداً لهذا المعنى، تحدث الأستاذ المتميّز بجامعة الزيتونة فتحّي القاسمي، معرّفاً النصّ الحضاري قائلاً: «النصّ الحضاري نصّ مفتوح يمتح من علوم كثيرة ويتقاطع معها، دون أن يتحوّل إلى تابع لها. ويندرج ذلك في إطار تضافر الاختصاصات والمقاربات. فهو يتماس مع الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع»<sup>(٢٧)</sup>.

إذا كان بعضهم يرى في الحديث عن المقاربات متعدّدة الاختصاصات، تأكيداً على افتقار المقاربات الحضارية لهويتها العلمية وخصوصيتها المعرفية، فإنّ هذا الموقف السلبي من اختصاص الحضارة يعدّ موقفاً سكونياً تجاوزته الأحداث والتطوّرات المعرفية المتسارعة. إذ لم يعد التقيّد بالاختصاص الدقيق وجهة نظر يمكن التسليم بها، والاطمئنان إليها، في ظلّ العجز المتفاقم عن معالجة قضايا الإنسان المعاصر، مثلما أوضح ذلك إدغار موران (E. Morin) في نطاق حديثه عن أهمية المنهج المركّب<sup>(٢٨)</sup> في الإحاطة بمختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية، التي تبدو في ظاهرها متممة إلى الأساطير واللامعقول، لكنّها في حقيقتها تتضمّن معقولة خاصّة بها.

فضلاً عن ذلك، برزت العديد من الاتجاهات التي تتحدّث عن «الاختصاصات العابرة للاختصاص»، و«البينية»<sup>(٢٩)</sup> التي تعني التشبيك والصهر بين مختلف الحقول المعرفية، لمعالجة ظاهرة ما تستدعي تعمّقاً وتوظيفاً لمقاربات متعدّدة التخصصات، مثل مسألة الحرّيات الفردية المتّصلة بالمساواة بين المرأة والرجل في الميراث، التي تتطلب الإحاطة بالعلوم الشرعية والقانون وعلوم الاجتماع والاقتصاد والديمقراطية لحسمها في المجال التداولي العربي الإسلامي<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٧) فتحّي القاسمي، شهادة مكتوبة بتاريخ ١٥ / ١٠ / ٢٠٢١م، نقلاً عن: بن منصور، م س، ص ٥٨.

(٢٨) إدغار موران، المنهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٢١.

(٢٩) علي الصالح مولى، البينية، ط ١، بيروت - الشارقة: مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢٣، ص ٨٧.

(٣٠) مولى، البينية، م س.

يلتقي النصّ ذو الصبغة الحضارية مع النصوص المنتمية إلى حقل الفلسفة في إيلاء مسألة نحت المفاهيم أهمية كبرى. إذ لا يمكن الإحاطة بأهم قضايا النصّ المطروحة وفق المقاربة الحضارية من دون ضبط الجهاز المفاهيمي.

لذا غالباً ما تحفل الدراسات الحضارية بتحديد المفاهيم ليس تحديداً لغوياً واصطلاحياً فقط، وإنما نسقياً في إطار إحكام علاقتها بمختلف التيارات الفكرية والأيدولوجية سواء التي ينتمي إليها صاحب الأثر - النصّ المدروس، أو التي يدحضها ويناقضها. وتنضاف إلى هذه المفاهيم «الصيغ التركيبية» المتصلة بطريقة النظم المعتمدة سواء في العنوان الرئيسي أو في العناوين الفرعية والإهداء<sup>(٣١)</sup> وبقية النصوص المصاحبة التي يمكن الاستعانة بها في توضيح فكرة ما أو تعميقها. كما تكتسي «العناصر الإحالية» المتصلة بمختلف مناط النصّ وسياقاته مثل الذوات والأشياء والظروف<sup>(٣٢)</sup>، أهمية بالغة لفكّ مغالقه، والولوج إلى رحاب المعنى وآفاق التأويل.

حرص بعض المختصين في المقاربات الحضارية على ضبط السمات أو الخصائص الكبرى لاختصاصهم. ومن أهم ما ذكر في هذا المضمار ثلاث سمات كبرى متصلة أولاً بالوصل بين النصّ وسياقه التاريخي، ثم ثانياً الربط بين النصّ وأثره أو مدوّنته التي ينتمي إليها، وثالثاً دراسة آليات الخطاب وخصائصه ووظائفه وأبعاده<sup>(٣٣)</sup>.

بيد أنّ هذا الحرص لم ينتظم في إطار عمل مؤسّساتي وجهد جماعي تنظيري طويل النفس، وإنّما يكاد يقتصر على اجتهادات فردية ضمن ندوات أو دروس عامة، يتمّ غالباً تجميعها لتصدر في شكل كتاب، ومن ثمّة ظلّ الجانب التنظيري محدوداً، ولا يرتقي إلى التحدّيات التي يواجهها هذا الاختصاص بالجامعة التونسية.

## □ ثانياً: أهمية المقاربات السوسولوجية في تطوير اختصاص الحضارة

يبدو أنّ علاقة اختصاص الحضارة بعلم الاجتماع ليست بمثل ذلك التوتّر الذي ألمحنا إليه إلماًحاً سريعاً خاطفاً في العنصر السابق من هذا البحث، إذ يسود نوع من التعاون والانسجام والتكامل بينهما. وهذا لا يعود إلى أسباب تاريخية متصلة بظرفية نشأة

(٣١) عبد السلام الحمدي، سؤال المنهج والمنهجية، م س، ص ٢٤٨.

(٣٢) م ن، ص ٢٤٦.

(٣٣) بالطيّب، المقاربة الحضارية للنصوص...، م س، ص ٢٢٥.

الاختصاصين بالجامعة التونسية مثلما قد يتبادر إلى الذهن، وإنّما إلى التناهي الظاهر في مناهج وطرق التعاطي في معالجة مختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية. فهما لا يتنازعان ملكية حصرية لنصّ أو وثيقة ما، كما هو الشأن بين التاريخ والحضارة، وإنّما لكلّ منهما مساره. فبحكم أنّ الدراسات السوسولوجية تعتمد غالباً المناهج الكمية والكيفية من إحصاء واستبيان ومقابلات، فقد وسّعت آفاق بحثها، ومن ثمة النتائج المتوصّل إليها<sup>(٣٤)</sup>.

لكن ذلك لم يكن عاملاً من عوامل التعالي الأكاديمي، بل على النقيض من ذلك، مكّن من تحقيق تبادل للخبرات والتعاون فيما بين الاختصاصين، بدليل أنّ بعض أساتذة علم الاجتماع يحضرون أحياناً في لجان مناقشة الرسائل والأطاريح الجامعية في اختصاص الحضارة، سواء بكلية الآداب أو بجامعة الزيتونة<sup>(٣٥)</sup>.

وقد أشرف الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة على قسم الدراسات الإسلامية بمركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية خلال تأسيسه في ستينيات القرن العشرين. كما توسّع الاهتمام بأعلام الثقافة الإسلامية خلال إشرافه على بيت الحكمة حيث عقد عديد من الندوات والمحاضرات المهمة بفكرهم<sup>(٣٦)</sup> بالاشتراك مع الجمعيات الثقافية والفكرية المهمة بهذه المواضيع<sup>(٣٧)</sup>.

ولما كان الأمر على هذا النحو المذكور، فإنّنا سنحاول في هذا المستوى من التحليل، تناول دور أو وظيفة المقاربات السوسولوجية في اختصاص الحضارة بالجامعة التونسية. وهي محاولة اجتهادية تتطلّب منّا مستقبلاً مجهوداً إضافياً لتدقيق هذه الإسهامات وتحيينها وإغنائها. فمما لا شكّ فيه أنّه تعوزنا عديد من المعطيات المهمة حالياً. لكن رغم ذلك سنسعى إلى ذكر ما نحن متأكّدون من جدّيته.

## ١ - الإسهامات النظرية

يؤثّر الحديث عن الجوانب النظرية على ما لا يقلّ عن معطين مهمين: يتعلّق

(٣٤) خميس طعم الله، مناهج البحث وأدواته في العلوم الاجتماعية، مركز النشر الجامعي، ط ١، ٢٠١٠، ص ٧-١٥.

(٣٥) مثلما كان شأن الأساتذتين عبد الوهاب بوحديبة والمنصف وناس خصوصاً وغيرهما.

(٣٦) مثل ندوة: محمد الشاذلي النيفر سنة ٢٠٠٥.

(٣٧) مثل جمعية الدراسات الفكرية التونسية التي ترأسها الأستاذ كمال عمران ونظّمت ندوات مشتركة مع بيت الحكمة للاحتفاء بأعلام الفكر والتجديد بتونس.

المعطى الأول بالثورة المعرفية والمنهجية التي شهدتها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال القرن العشرين، حيث تمّ «اجترار المنهجيات للوصف والنظر في منظومة الأفكار المتداخلة»<sup>(٣٨)</sup>. وبمقتضى ذلك تنوّعت المدارس وتعدّدت المناهج تحت تسميات شتى من بنوية ليفي ستراوس (C.L.Strauss) إلى التفكيكية مع دريدا (J.Derrida) وحفريات المعرفة مع فوكو، والتواصلية مع هابرماس (Habermas) وغير ذلك.

أمّا المعطى الثاني فهو وثيق الصلة بالمعطى الأول بما أنّه نتاج له، حيث تطوّرت عديد من المفاهيم ومقاربات دراسة الظواهر الحضارية والاجتماعية كمياً وكيفياً. ولما كان الأمر على هذا النحو فإننا سنحاول -في الآتي من التحليل- تحديد الإسهامات النظرية السوسيولوجية التي كان لها تأثير ما في تطوير الدراسات الحضارية بالجامعة التونسية.

### أ- مقارنة التيار الثقافي الأمريكي

وهو التيار الذي عمل على تعميق دراسة الظواهر الاجتماعية والأنثروبولوجية عبر الجمع بين مقاربات علم النفس والأنثروبولوجيا وغيرهما من الوسائط المعرفية والعلمية. وقد تمّ ذلك بفضل جهود رواد هذا التيار أمثال: رايتبنديكت (Ruth Benedict) (١٨٨١ - ١٩٤٨ م)، ومرغريت ميد (Margaret Meed) (١٩٠١ - ١٩٧٨ م)، ورالف لنتون (Ralph Linton) (١٨٩٣ - ١٩٥٣ م)، وأبرام كرينار (Abram Kardiner) (١٨٤٦ - ١٩٨١ م).

وقد استقرّ عند هؤلاء تعريف الثقافة على أساس العلاقة التلازمية بين الأنماط السلوكية والتمثيلات والمتخيلات الاجتماعية. لذا يرون أنّ الثقافة هي: «المجموع العام للعواطف والأفكار والسلوكيات المشتركة بين أفراد المجتمع، وبالنتائج المادية الملموسة لهذه السلوكيات، وبالأشياء المصنوعة بعيداً عن الخصوصيات والاختلافات الاجتماعية. وهو ما يعني تأثير المؤسسات والعادات والتقاليد في شخصية الإنسان»<sup>(٣٩)</sup>.

ولئن توسّع لنتون في تحديد تأثير البنى الاجتماعية والتاريخية على أوضاع المجتمع

(٣٨) عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (د-ت)، ص ٧.

(٣٩) انظر:

Martinon (Jean Pierre) Sociomogie de la culture, Encyclopédie Universalis, France.S.A, Paris, 1993, 6954 /.

الثقافية والحضارية من خلال مفهوم الشخصية القاعدية / الأساسية (La Personnalité de base)، فإنه يظلّ مفهوماً تجريدياً، يمكن الاستفادة منه في رسم ملامح مجتمع أو ثقافة ما، ومن ثم القابلية للعمل المستقبلي في إطار مخطّطات وإستراتيجيات لترسيخ السمات العامة المنشودة في ذلك المجتمع أو غيره من المجتمعات.

### ب- سوسيولوجيا ماكس فيبر في الأخلاق البروتستانتية والشرعية

لما كان فيبر (Weber) يعرف الاقتصاد بكونه: «علاقة اجتماعية بقدر ما يوجّه المشاركين في تصرّفهم وفقاً لمعنى مقصود ذاتياً في سبيل تغطية الحاجيات، أو الانكباب على عمل يسمح لهم باقتناء السلع الضرورية»<sup>(٤٠)</sup>، فإنه قد توصّل وفق مقاربتة السوسيولوجية الاقتصادية إلى اكتشاف تأثير الأخلاق البروتستانتية في تطوّر النظام الرأسمالي، حيث تمّ تمييز مراكمة الثروة وتطويرها؛ لأنّ ازدهار الحياة المادية ورفاهها لا يتعارض مع المعتقدات البروتستانتية<sup>(٤١)</sup>. وهو ما جعل الدين من جملة العناصر المسهمة في النهضة الأوروبية، وفي مختلف التحوّلات المرتبطة بها.

وتعدّ في هذا الصدد رؤية فيبر لأسس الشرعية أو الهيمنة السياسية من التصورات المرجعية في العلوم السياسية ومختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ تجاوز فيبر التصوّرات التبسيطية التي تربط غالباً الهيمنة بالطاعة، بحكم أنّها ليست في حقيقتها إلّا خضوعاً خارجياً بدافع الانتهازية أو الحكمة أو الاحترام<sup>(٤٢)</sup>، إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الشرعيات، ممثلة أولاً في الشرعية / الهيمنة القانونية، وهي ذات طبيعة عقلانية لاقتراحها بالقوانين، ومن ثمّة فشرعية الأنظمة والقادة لا تشوبها شائبة بحكم انتظامها في أطر قانونية وعقلانية مقنّنة. وثانياً الشرعية التقليدية التي تقوم أساساً على هبة الأعراف والتقاليد في ترسيخ كفة أصحاب السلطة المعنيين بها. وهي تحيل على مفاهيم الإيمان والقداسة للتقاليد والأعراف القائمة، فالشرعية الكاريزمية التي تتلخّص في تميّز شخصية ما ببطولتها أو مثالياتها. وهي شرعية شخصية بداية ومنتهى<sup>(٤٣)</sup>.

(٤٠) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، (د-ت)، ص ٧٦.

(٤١) انظر:

Max Weber, L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme, Librairie Plon, Paris, 1964.

(٤٢) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص ١١١.

(٤٣) انظر: Max Weber, Le savant et Le politique, Librairie Plon, Paris, 1959.

## ج- الأنثربولوجيا السياسية عند جورج بالاندييه

مكنت الأنثربولوجيا السياسية من تجاوز الصورة النمطية للشعوب غير الغربية بحكم عملها على تجاوز السياسي، والنفاذ إلى المجال الاجتماعي في علاقة جدلية بين المجالين، وذلك «على أرضية مشتركة بين ثقافة الشعب وتاريخية الذات»<sup>(٤٤)</sup>. وهي شكل من أشكال التفكير الاجتماعي الذي أنجزه بالاندييه، وتمكّن بواسطته من تبينة هذا العلم في فرنسا وأوروبا بعدما كان منحصرًا بالولايات المتحدة الأمريكية.

كما مكنت الأنثربولوجيا السياسية من تنويع المناهج، وتوسيع نطاق استعمالها بحسب ما تفرضه الحالات المدروسة. وتمّ في هذا الإطار التمييز بين «المنهج التتبّعي» و«المنهج الوظيفي» و«المنهج التيولوجي أو النموذجي» و«المنهج المصطلحي» و«المنهج البنيوي» و«المنهج الدينامي أو الحركي»<sup>(٤٥)</sup>. فوقع التوصل إلى تحديدات دقيقة للميدان السياسي بصفته نسقًا تنظيميًا «يعمل في إطار أرض محدّدة، ووحدة سياسية أو كجزء مشتمل على جماعة سياسية. ويظهر هذا المعيار في معظم تعريفات التنظيم السياسي - بالمعنى الواسع - والدولة»<sup>(٤٦)</sup>.

وقع تحديد معنى السياسي بمقتضى هذا التصوّر النسقي للتنظيم السياسي، من خلال ما لا يقلّ عن أربعة معانٍ متّصلة، أوّلًا طرائق تنظيم حكم المجتمعات البشرية، وثانيًا أنواع العمل المساعدة في إدارة الشؤون العامة، وثالثًا الإستراتيجيات المتولّدة عن تنافس الأفراد والجماعات، ورابعًا المعرفة السياسية الناجمة عن التفسير أو التبرير في الحياة السياسية القائمة<sup>(٤٧)</sup>.

وأناحت الأنثربولوجيا السياسية كذلك إمطة اللثام عن علاقة السلطة السياسية بالرموز المرتبطة بها في سبيل تأكيد تماسكها الداخلي. وهو ما ينطبق أيضًا على علاقتها بالمقدّس الظاهر والخفي. وبواسطة السلطة يفهم المقدّس «كوحدة ضامنة للأمن الجماعي

(٤٤) جورج بالاندييه، الأنثربولوجيا السياسية، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت: مركز الإنهاء القومي، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٥-١٦.

(٤٥) بالاندييه، الأنثربولوجيا السياسية، ص ٢٢-٢٤.

(٤٦) م، ن، ص ٣٠.

(٤٧) م، ن، ص ٣٤.

وقيمة سامية وملزمة»<sup>(٤٨)</sup>.

### د- علم الاجتماع الديني عند دوركايم

أتاح علم الاجتماع الديني لدارسي النصوص الدينية -وفق المقاربات الحضارية- أفقاً تحليلية نقدية واسعة، لتعميق قراءتهم لتلك النصوص وتفهمها. وهو ما أثمر نتائج مهمة أحياناً. وتعدُّ في هذا الصدد الجهود النظرية لدوركايم (Durkheim) من المراجع الأساسية المعتمدة ضمناً وبكثافة في هذه المقاربات الحضارية.

فقد نظّر دوركايم لهذا النسق الاجتماعي، وكان الدين -أو ما يُسمّى بالحياة الدينية- من جملة العناصر المُشكّلة لهذا النسق الاجتماعي. ومن هذا المنطلق فالدين هو مؤسسة اجتماعية لها أدوارها الوظيفية في الحياة الاجتماعية، مثلما خلص إلى ذلك دوركايم في بحثه حول: «الأشكال الأولى للحياة الدينية» الذي أصدره سنة ١٩١٢م.

ولئن تردّد غالباً عبارتي «المقدّس» و«الديني» في المقاربات الحضارية للحقل الديني، فإنّ هذه المفاهيم مستوحاة في أصلها من علم الاجتماع الديني. إذ نظّر دوركايم -على سبيل الذكر- إلى الدين بصفته «نظاماً مركّباً من الأساطير والمعتقدات والشعائر والطقوس»<sup>(٤٩)</sup>. لذا تقتضي دراسته الانكباب على هذه الأجزاء ليتّم بعدها الحديث عن الكلّ المؤلّف أو المركّب لها، أي الدين اجتناباً للخلط بين مختلف المستويات/ الأجزاء المذكورة آنفاً<sup>(٥٠)</sup>.

وفي مرحلة أخرى، تمّ التمييز بين الدين والتدين على أساس أنّ الدين يُمثّل الاعتقاد الإيماني في مجموعة من العقائد. أمّا التدين فهو تجسيد لتلك الاعتقادات في شكل طقوس وشعائر وممارسات تعبّدية<sup>(٥١)</sup>. وقد مكّن هذا التمييز من تطوير البحوث المتّصلة بالإسلاميات. ونذكر على سبيل المثال أعمال المفكر الإيراني عبد الكريم سروش ونظريته الشهيرة في القبض والبسط في الشريعة القائمة على التمييز بين الدين والمعرفة الدينية. كذلك أعمال الباحث المصري عبد الجواد ياسين وغيرهما...

(٤٨) م ن، ص ٣٧-٤٠.

(٤٩) انظر: Durkheim (E), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Quadrige, Paris, 2016.

(٥٠) انظر: Philippe Steiner, La sociologie de Durkheim, Paris, 4 édition, La découverte, 2005, p62.

(٥١) عبد الباسط غابري، الدين والتدين في مناهج التعليم الرسمي، ضمن: تقرير الحالة الدينية بتونس، بيروت - الشارقة: مؤننون بلا حدود، ٢٠١٨م، ج ١، ص ٢١٦-٢٦١.

## هـ- بنية الأساطير عند مرسيا إلياد وموران

لم تعد الأساطير في المقاربة السوسيوولوجية من عناصر اللامعقول الذي يتعيّن تجاهلها، وإنّما أضحت محلّ دراسة باعتبارها تتضمّن عقلانيّتها الخاصّة بها<sup>(٥٢)</sup>، مثلما أشار إلى ذلك موران ضمن رؤيته لأهمية استخدام منهج مركّب لمعالجة المعضلات التي تواجهها البشرية في منعطف حاسم من تاريخها.

وفي هذا المضمار يعدّ مرسيا إلياد من أبرز المشتغلين على بنية الأساطير ضمن رؤيته لمفهوم «العودة الأبدية»، التي تحدث بفضل الطقوس والأساطير الموجهة لها. فتتمّ استعادة «الظهورات الكشفية» لعدد من التواريخ المقدّسة والمشاركة فيها. ويرى إلياد أنّ الأساطير تتّصف بثلاث صفات محدّدة متمثّلة في تأليفها لتاريخ من صنع كائنات خارقة أوّلاً، ثم قداسة ذلك التاريخ وصفته المطلقة ثانياً، والاحتفال المكثّف بقصة «الخلق» التي تُحيل على كيفية نشأة الوجود، وحيثيات تشكّل سلوك معيّن وطرق العمل السائدة ثالثاً<sup>(٥٣)</sup>.

## ٢- كيفية تطوير المقاربات السوسيوولوجية لاختصاص الحضارة

سبق لنا الإشارة فيما تقدّم من هذا البحث، إلى أنّ مرحلة تأسيس الجامعة التونسية، اقترنت بالتكامل بين عدد من الاختصاصات، إذ لم يكن الروّاد المؤسّسون لقسم العربية أمثال: الشاذلي بويحي وأحمد عبد السلام وفرحات الدشراوي ومحمد الطالبّي يحفلون بالتمييز بين اختصاص الحضارة والتاريخ.

ويكفي في هذا الصدد استحضار عناوين أطاريمهم ومراجعتها. فأطروحة الشاذلي بويحي تناولت مسألة الحياة الأدبية في عهد الدولة الصنهاجية، وأطروحة فرحات الدشراوي كانت حول الخلافة الفاطمية بالمغرب، وأطروحة محمد الطالبّي كانت حول الدولة الأغلبية، وأطروحة أحمد عبد السلام كان موضوعها المؤرّخون التونسيون خلال القرن ١٧ و١٨ و١٩م، وأطروحة علي الشنوفي كانت حول عالم تونسي في القرن التاسع عشر محمد السنوسي حياته وآثاره<sup>(٥٤)</sup>. وقد أنجزت كلّ هذه الأعمال ضمن مشروع

(٥٢) موران، المنهج، م س، ص ٥١.

(٥٣) مرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة: حبيب كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٥، ص ١٧.

(٥٤) فوزية الحراي، الدرس الحضاري بالجامعة التونسية من خلال البحوث الجامعية، مرجع سابق، ص ٧٠.



الثقافة أو الحضارة التونسية، في إطار أيديولوجيا السلطة البورقيلية القائمة وقتها على فكرة التونسة أو الأمة التونسية.

ولئن كان من الممكن رصد إسهام المقاربات السوسيولوجية في تطوير اختصاص الحضارة، ضمن هذا السياق العام مثلما سنوضحه في الآتي من التحليل، فإنّه من اليّين أنّ الرهانات العلمية كانت عاملاً مهماً في توجيه ذلك التأثير، بحكم أنّ الظواهر الحضارية المدروسة ليست في صميمها إلّا ظواهر اجتماعية رغم الطابع الفكري الذي يسمها بما أنّ الباحث في الحضارة يتطرّق إليها انطلاقاً من نصّ أو مدوّنة مدروسة.

ويمكن تحديد تأثير المقاربات السوسيولوجية في المستويات الآتية:

### أ- مستوى الدراسات الإسلامية

تبرز في هذا الصدد أعمال عبد الوهاب بوحدية المتّصلة بمنزلة الإنسان في الإسلام<sup>(٥٥)</sup>، حيث قدّم قراءة جديدة للنصوص التأسيسية الإسلامية، وكشف عن مخزون ثقافي كبير مطموس بفعل عوامل متعدّدة، لعلّ من أهمّها تأثير النسق الثقافي المهيمن المتمثّل في نسق الاستبداد والأحكام السلطانية الذي ركّز على استحضر مفهوم الطاعة، وترديده لترسيخ إنسان مسلوب الإرادة، يقضي حياته في خمول وتواكل. بينما لم تخلّ النصوص التأسيسية الإسلامية من عديد الإشارات إلى أولوية قيمتي العقل والعمل المتقن. ويذكر بوحدية في هذا الشأن بالحديث النبوي المروي: «إنّ الأرض لا تقدّس أحداً، وإنّما يقدّس الإنسان عمله»<sup>(٥٦)</sup>.

كما أنجز بوحدية قراءة تحرّرية للمرجعية الإسلامية، حاول بمقتضاها معالجة مسألة الجنسانية في الإسلام<sup>(٥٧)</sup>، مستفيداً مما تتضمّنه المقاربة السوسيولوجية من آفاق بحثية رحبة من دون أن يقع في مزالق الإسقاط أو المماثلات المستحيلة بين المثلّ الحديثة والمثلّ الدينية. وقد كان هذا المحصول العلمي ثمرة إشراف بوحدية على مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، وإدارته له طيلة ما يقارب العقدين من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٩٢م، حيث ما تزال إلى اليوم عديد الأعمال التي أنجزت سواء ضمن ندوات

(٥٥) عبد الوهاب بوحدية، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، ٢٠١٦، ص ٢٨.

(٥٦) بوحدية، الإنسان في الإسلام، ص ٢١.

(٥٧) عبد الوهاب بوحدية، الجنسانية في الإسلام، تونس: سیراس للنشر، ٢٠٠٠، ص ٥٨.

وملتقيات أو أعمال فردية محتفظة براهنتها وقيمتها الريادية في تطوير الثقافة الإسلامية.

وقد استمرّ عمل بوحديّة على هذا التوجّه العلمي بصيغ جديدة خلال إشرافه على المجمع التونسي للآداب والفنون المعروف ببيت الحكمة، حيث سمح له سعة أفقه البحثي والفكري، بالانفتاح على تنظيم عديد من الأنشطة والتظاهرات العلمية حول أعلام الثقافة الإسلامية، بمشاركة عدد من الأساتذة من قسم الحضارة على اختلاف توجّحاتهم الفكرية والأيدولوجية<sup>(٥٨)</sup>. وقد طبعت جلّ تلك الأعمال. ويتمّ اعتمادها مراجع في البحوث الحضارية، سواء فيما يخصّ أعلام الفكر الإصلاحي بتونس والعالم الإسلامي<sup>(٥٩)</sup>، أو الأعمال المتّصلة بالإسلاميات.

كما تعدّ أعمال محمد الطالبي في حقل الإسلاميات من الأعمال المؤسّسة لهذا التوجّه البحثي في اختصاص الحضارة. وبقطع النظر عمّا يُشاع عن علاقة الطالبي بعبد المجيد الشرفي، وطبيعة الخلاف بينهما ضمن ما يمكن تسميتهم بـ«القرآنيين» و«الانسلاخيين» على حدّ تعبير الطالبي، فإنّه لا يمكن تجاهل تأثير بحوث الطالبي البيّن في توجيه اهتمامات الباحثين<sup>(٦٠)</sup> اللاحقين في التركيز على قراءة النصّ القرآني قراءة واعية معمّقة، من دون أن يُلغى ذلك خصوصيته.

وقد شهدت هذه القراءات التي راهنت على تخليص الفكر الإسلامي من مخاطر القراءات التعسّفية أو التحريفية بوجوها القديمة المتّصلة بالأحكام السلطانية، أو الحديثة المتعلّقة بالاستشراق الفرنسي والأنجلوسكسوني، إلى بروز اتجاه أكثر تخصّصاً ودقّة في تناول جزئيات من التاريخ الإسلامي، والتركيز عليها بقياس الجزئي على الكلّي، ومن ثمّة تعميم النتائج المتوصّل إليها على الحضارة الإسلامية. وهو ما يتجلّى في التوجّه الذي رسمه عبد المجيد الشرفي لاختصاص الحضارة بكلّيّة الآداب بمنوبة<sup>(٦١)</sup>.

### ب- مستوى مفهومي الثقافة والشخصية القاعدية

إذا كان قد سبق للبشير بن سلامة أن تعرّض في سياق كتابه عن الشخصية

(٥٨) مثل ندوة: حقوق الإنسان في الإسلام.

(٥٩) مثل: عبد المجيد الشرفي وكمال عمران وعبد الحميد سلامة وفتحي القاسمي وآمال قرامي ورجاء بن سلامة...

(٦٠) مثل الاحتفاء: بجلال الدين الرومي والغزالي وابن رشد وغيرهم.

(٦١) يمكن في هذا الصدد مراجعة أعمال: آمال قرامي ورجاء بن سلامة وغيرهما.

التونسية إلى مفهوم الثقافة من منظور التيار الثقافي الأمريكي وعلاقته بالشخصية القاعدية أو الأساسية انطلاقاً من أعمال رالف لتون<sup>(٦٢)</sup>، فإن الطاهر ليبب يُعدُّ ممَّن أبرز المُتعمِّقين في طرح هذا المفهوم على مختلف المستويات النظرية والميدانية، مستحضراً في هذا الصدد عديد المصادر الأساسية الغربية في هذا الموضوع وملحقاته، مثل أعمال ألفريد فيبر وتايلور وهرسكوفيتش (Herskovits) (١٨٩٥ - ١٩٦٣)، وكارل مانهايم (K. Mannheim)، ومورانوغرامشي (Cramsci)<sup>(٦٣)</sup>.

وقد وُفّر الطاهر ليبب مادة بحثية قابلة لمزيد من التوسُّع والتعمُّق لا سيما فيما يخصّ علاقة الثقافة بالحضارة، والفرق بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي وفق التعبير الغرامشي، ومعنى البنى الفوقية والمجتمع المدني، والكتلة التاريخية التي يُعرِّفها بأنّها «مفهوم يستعمل للتعبير عن الوحدة الديالكتيكية بين البنية التحتية والبنى الفوقية، كما توجد في لحظة تاريخية معيّنة تدعمها الهيمنة الأيديولوجية»<sup>(٦٤)</sup>.

أمّا المجتمع المدني فيُعرِّفه ليبب بأنّه «هذه المجموعة المتنوّعة المتّسعة والمعقدة والمتشابكة من المؤسّسات المتخصّصة، والتي تلتقي كلّها في العمل الفكري الأيديولوجي، لصالح طبقة اجتماعية من أجل دعم سيطرتها وسلطتها: المؤسّسات الحزبية أوّلاً، ولكن أيضاً المؤسّسات التعليمية والتربوية والمؤسّسات الدينية، وكلّ وسائل الاتصال الجماهيري كالصحافة والإذاعة والتلفزيون»<sup>(٦٥)</sup>.

لقد مكّنت هذه التدقيقات المفاهيمية التي قدّمتها المقاربة السوسيولوجية للطاهر ليبب، من تزويد الباحثين في مجال الحضارة، انطلاقاً من مدوّنة محدّدة مثل مجلّة الأحوال الشخصية، والخطب السياسية، والصحف ومختلف النصوص الدستورية والقانونية، وتنويع زوايا دراسة تلك النصوص، وتقليب النظر فيها. وهو ما مكّن من النفاذ إلى الجوانب المسكوت عنها في خطابها، ومن ثمة استخلاص نتائج ذات بال، تُشكّل - في وجه من وجوهها - مثلاً على التكامل الخصب بين مختلف الاختصاصات<sup>(٦٦)</sup>.

(٦٢) انظر: البشير بن سلامة، الشخصية التونسية، تونس: مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٤.

(٦٣) الطاهر ليبب، سوسيولوجيا الثقافة، صفاقس: دار محمد علي الحامي، ط ٥، ١٩٨٥، ص ٤٥.

(٦٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٦٥) الطاهر ليبب، المجتمع المدني، صفاقس: دار محمد علي، ١٩٩٠، ص ١٠.

(٦٦) وظفت هذه المقاربة في جُلِّ بحوثي التي لها علاقة بالمسألة السياسية والثقافية بتونس مثل أطروحتي حول: صوت الطالب الزيتوني، ومسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي المعاصر، والحادثة العربية المعطلة...

بيد أنه من المهم الإشارة إلى أن توظيف مقاربة الطاهر لبيب السوسيولوجية لمفهوم الثقافة والشخصية القاعدية، لم تكن حكراً على اختصاص الحضارة، وإنما استفاد منها كذلك بعض المختصين في علم الاجتماع الثقافي وعلم الاجتماع السياسي أمثال المنصف ونّاس. فقد أحال ونّاس في كتابه الشخصية التونسية<sup>(٦٧)</sup>، على مجموعة من المراجع التي أشار إليها لبيب فيما يخص الطابع النظري والتجريدي لمفهوم الشخصية القاعدية، مع توسّع وتعمّق كبيرين، فضلاً عن ربط هذا المفهوم بمختلف الأنماط السلوكية السائدة في المجتمع التونسي.

### ج- مستوى الدولة والمسألة الثقافية المغاربية

تُعَدُّ المقاربة السوسيولوجية للدولة الوطنية التي قدّمتها المدرسة التونسية في علم الاجتماع، من خلال أعمال عبد الباقي الهرماسي والمنصف ونّاس وغيرهما من الأعمال المرجعية لفهم آليات اشتغال العقل السياسي، وسبر أغوار الدولة بمختلف مؤسّساتها بتونس والمغرب العربي عموماً.

ولا يمكن للباحث المتمكّن من موضوع بحثه أن يتعمّق في دراسة تاريخية تطوّر الأفكار والنظم والمؤسّسات في المرحلة الحديثة والمعاصرة من دون الاستعانة بالمقاربة السوسيولوجية. لذا كثيراً ما تقع الإحالة في عديد البحوث التاريخية والحضارية<sup>(٦٨)</sup> والعلوم السياسية إلى أعمال عبد الباقي الهرماسي ونّاس وعبد القادر الزغل وعبد اللطيف الهرماسي وغيرهم من السوسيولوجيين التونسيين.

يستحسن -في هذا الصدد- التذكير بأمثلة دقيقة عن الأدوار الوظيفية التي اضطلعت بها المقاربة السوسيولوجية، لكيلا يبقى الحديث عنها نظرياً فقط. ويُمكن الإشارة -في هذا الإطار- إلى أن كتاب «الدولة والمجتمع في المغرب العربي» للهرماسي قد سعى فيه صاحبه إلى إمطة اللثام عن حقيقة البنى والخلفيات المتحكّمة في الدولة العربية الحديثة من خلال الحالة التونسية والمغاربية عموماً، من انتقال ما سمّاه بـ«الدولة

(٦٧) انظر: المنصف ونّاس، الشخصية التونسية محاولة في فهم الشخصية العربية، تونس: الدار المتوسطة، ط ٣، ٢٠١٤ م.

(٦٨) يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى الباحثين في اختصاص الحضارة أمثال: عبد الرزاق الحرامي ومحمد الصالح المراكشي وغيرهما. أمّا في اختصاص التاريخ المعاصر والراهن يمكن الإشارة إلى أمثال: عبد الوهاب الحناشي وخالد عبيد ومحمد ضيف الله...

الخلدونية» القائمة على العصبية، إلى «الدولة الباتريموالية»<sup>(٦٩)</sup> البيروقراطية. وقد تمثلت المحاور الكبرى في بناء أرضية هذه الدولة على «المركزية» و«العقلنة»<sup>(٧٠)</sup> من جيل رواد النهضة والإصلاح إلى الجيل المؤسس للدولة الوطنية.

ولما كانت هذه الدولة قد وظفت التعليم لبسط أيديولوجيتها السلطوية<sup>(٧١)</sup>، ودولنة المجتمع بتحجيد المؤسسات القائمة، واعتماد الهياكل والطرق الرسمية في تأطير الناس، والتصرف في برامج التغيير والتحكم فيها<sup>(٧٢)</sup>، فإنها قد أفرزت تناقضات ترتقي إلى مستوى المفارقات التي يعسر تجسيدها، لا سيما فيما يخص طبيعة الوظائف التي من المفروض أن تؤديها الدولة وطبيعة «المناخ الأيديولوجي» السائد الذي يتعارض كلياً مع تلك المحاور، أو الأسس التي تعتمد عليها الدولة سواء في مستوى اعتماد العقلنة أو العلمانية والمركزية.

وقد اندرج بحث المنصف ونّاس حول الدولة والمسألة الثقافية بتونس والمغرب العربي، ضمن ذلك التوجّه المنهجي السوسيولوجي، لكن مع تدقيق أكثر، سواء في مستوى الحقول البحثية المدروسة، أو المحاور التي وقع التركيز عليها بالاستفادة من تراكمات علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الثقافي.

ومتّ في هذا الصدد محاولة تحديد نوعية السياسة الثقافية التي وجّهت السلطة البورقينية. فأشار ونّاس إلى عدد من المؤشّرات التي منها ما يتّصل بتكوين بورقينية التربوي والسياسي. إذ تأثّر بتصورات الفكر السياسي الفرنسي لا سيما الفكر الاشتراكي سواء في مستوى بعض المفاهيم مثل مفهوم الأمة، أو بفضل المواقف التحرّرية المتعاطفة مع مطالب قوى التحرّر من الاستعمار التي عبّر عنها أعلام ذلك الفكر الاشتراكي<sup>(٧٣)</sup>.

(٦٩) المولدي الأحمر، في وداع عالم الاجتماع التونسي الكبير عبد الباقي الهرماسي عندما تستهلك الدولة المغاربية مفكرها، ضمن موقع إنسانيات، ٢١/٧/١١.

<https://journals.openedition.org/insaniyat/25860?lang=en>

(٧٠) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٩٢، ص ٣٩.

(٧١) م ن، ص ٤٠.

(٧٢) م ن، ص ١٢٧.

(٧٣) المنصف ونّاس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، بيروت: دار الميثاق للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٨، ص ٧١.

كذلك تمّ تسجيل تأثير مؤثرات إقليمية متّصلة بالتجربة الكمالية بتركيا<sup>(٧٤)</sup>، مع وجود حضور عرضي للإسلام في السياسة الثقافية البورقيية لا يتجاوز المناسبات الرسمية والأعياد الدينية.

لقد أتاحَت مقارنة ونّاس السوسيولوجية للدولة والمسألة الثقافية في تونس، تقديم قراءة جديدة للخلاف البورقيي - اليوسفي، يتجاوز التفسيرات المتداولة المتّصلة أساساً بطبيعة الصراع السياسي والتدافع بين الزعماء على السلطة. إذ أشار ونّاس إلى أنّ تباين الجهاز المفاهيمي بين بورقية وابن يوسف كان من العوامل المُوجّهة للخلاف والصراع بينهما، مثلما يكشفه رصد مفهوم الأمة في خطبيهما. فإذا كان مفهوم الأمة عند بورقية يتحدّد أساساً في مفهوم الامة التونسية، فإنّ مفهومها عند ابن يوسف يتّصف بالشمولية، إذ يتقاطع مع مفهوم الأمة الإسلامية<sup>(٧٥)</sup>.

ولئن كان من العسير رصد تأثير مُفصّل للمقاربة السوسيولوجية للدولة والمسألة الثقافية في إغناء اختصاص الحضارة، بما أنّ ذلك يتطلّب جرّداً وإحصاء لمختلف الدراسات البحثية والدروس العامة والمسيرة، فإنّه مما لا شكّ فيه أنّه قد تمّت الاستفادة من تلك المكتسبات السوسيولوجية في سبر أغوار المؤسّسات الدينية، ومنها على سبيل الذكر مؤسّستي الإفتاء والزيتونة على وجه الخصوص. وقد أثمر كلّ ذلك تعمّقاً في سبر أغوار مختلف المسارات الفكرية والأيديولوجية بتونس الحديثة والمعاصرة.

### د- مستوى لجان التأطير والمناقشة والتقييم

أسهم بعض الأساتذة من أصحاب التكوين «المخضرم» أو «المزدوج»، الذي يجمع بين اختصاص علم الاجتماع والحضارة، في تأطير طلبة الدراسات العليا في مستوى شهادتي الماجستير والدكتوراه، فضلاً عن حضور لجان المناقشات سواء بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أو بجامعة الزيتونة، أمثال: الأستاذ محمد الجويلي أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب بمنوبة، والأستاذ الحبيب النهدي بجامعة الزيتونة، والأستاذ عبد الوهاب بوحديبة، والأستاذ المنصف وناس، وغيرهم.

(٧٤) م ن، ص ٧١.

(٧٥) م ن، ص ١٧٨.

وقد أثمر هذا الحضور في إثراء المناقشات العلمية، وتعزيز التعاون العلمي، وتبادل الخبرات بين مختلف الاختصاصات العلمية. ويُعدُّ تقرير الحالة الدينية بتونس (٢٠١١ - ٢٠١٥م) الصادر سنة ٢٠١٨م، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الذي أشرف عليه الأستاذ منير السعيداني وشارك فيه عديد من المختصين في علم الاجتماع والحضارة والعلوم السياسية والتاريخ وغيرها، من نتويزات هذا التعاون. بيد أنه كان من الممكن استمرار هذا التعاون وتطويره في شكل مشاريع بحثية طويلة النفس، وفق إستراتيجيات عمل على الأمدين المتوسط والبعيد.

#### □ خاتمة

لقد أثبتت مختلف الإشكاليات والقضايا الراهنة، حاجة البشرية إلى الفكر المركب الذي يتجاوز النظرة الأحادية والتصور الأداتي نحو آفاق إنسانية أرحب، وفق منهج تفاعلي وتشبيك وصهر بين عديد الحقول المعرفية والمناهج البحثية.

واستناداً إلى ما حاولنا البرهنة عليه في هذه المطالعة البحثية، من وجود تفاعل وتعاضد بين المقاربتين السوسيولوجية والحضارية، سواء على الصعيد النظري أو على صعيد الممارسة، فإنه يمكننا القول: إنّ هذه العلاقة تحتاج إلى مزيد من الجهود الجماعية القائمة على المؤسسة في إطار مخبر بحثية حقيقية، وضمن إستراتيجيات عمل على الأمدين المتوسط والبعيد، للحصول على أعمال نوعية طويلة النفس، تكون قاطرة لتبادل الخبرات والتجارب بين مختلف الاختصاصات العلمية، ما يساعد الجامعة التونسية على تجويد البحث العلمي، وتطوير التعليم العالي، والتقدم في مدارج العلم والحداثة الحقيقية.

# نظرات في التعايش والسلم الاجتماعي

محمد محفوظ

### □ المصطلح والبيئة المعرفية

يُشكّل المفهوم والمصطلح جزءاً أساسياً في البناء النظري والمنهجي لأية نظرية أو عقيدة؛ لأنه يخزن المضامين والمقولات الأساسية، التي تنادي بها أية نظرية أو عقيدة أو ثقافة. ومن هنا نرى أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل اللغوي بين الناس، بل تتعدّى ذلك، وتُصبح جوهرًا أساسيًا في عملية التلاقح الحضاري بين الأمم والشعوب، بحيث إنه لا يمكن أن تتم عملية تفاعل بين أمة وأخرى، شعب وآخر، بدون اللغة؛ لذا فإن المفاهيم والمصطلحات ولادة البيئة المعرفية، وباختلاف البيئات المعرفية تختلف المصطلحات ودلالاتها الذاتية والاجتماعية؛ ولهذا نجد أن للمصطلحات والمفاهيم دلالات مختلفة باختلاف البيئات الحضارية والتاريخية.

فمصطلح العلم أو مفهومه مختلف لدى الأمم باختلاف حضارتهم. فأرسطو أكد أن العلم يتعلّق بالضروري والخالد، وفي العصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى في النظام الديني.. وهكذا فإن فكرة العلم -كما



يقول (ج - جوسدف) - متغيرة تاريخية. وفي الوقت الحالي يمكن أن تُميز بين عدة تصورات للعلم.

وعلى ما يبدو هناك علاقة سببية (جدلية) بين المصطلح والواقع الذي ينبثق منه، بحيث إن المصطلح (أي مصطلح) في الإطار الإنساني لا يمكن أن يُفهم بعيداً عن ظرف وقوعه؛ لهذا ليس من الصحيح تجريد المصطلح من واقعه وظرفه وإعطائه طابعاً معيارياً خارج إطاره الزماني والمكاني، حتى يصبح هذا المصطلح ودلالاته ضمن السياق المعرفي العام، الذي يحكم حركة الأفراد والمجتمع. وثمة مسألة ضرورية في هذا الإطار، من المناسب أن نذكر، وهي أن إخراج المصطلح أو المفهوم من إطاره الزمكاني، يُدخله كبنية ودلالات في عالم التشويه، والفهم المغلوط، والتطبيق السيئ. وهذا بطبيعة الحال، يقود حتماً إلى إعلاء بعض هوامش تاريخنا واعتبارها أساسيات، وإقصاء الأساسيات واعتبارها هامشية في الحركة التاريخية، كل ذلك يتم وفق ما ينسجم ومنطقه التاريخي، ونسقه الحضاري، بصرف النظر عن مدى انسجام هذه العملية مع الحقيقة والواقع. لذلك فإن الخطيئة الحضارية والمعرفية الكبرى، التي تمارسها الحضارة الحديثة اليوم، هي أنها جاءت بمفاهيم ومصطلحات تعكس المنظومة المعرفية والعقدية الأوروبية، وناجئة ومنبثقة من طبيعة العقل الأوروبي، والعمل على تعميم هذه المفاهيم والمصطلحات بحيث جعلها تشمل البشرية جمعاء، بصرف النظر عن الاختلاف المعرفي والعقدي والحضاري بين الشعوب والأمم.

ومن الخطأ الاعتقاد أن المصطلحات لا تختلف في دلالاتها من بيئة معرفية إلى أخرى؛ لأن المصطلحات جزء من منظومة مفاهيمية متكاملة، وانتزاع مصطلح أو مفهوم من هذه المنظومة لا يُخلصه من المضمون المعرفي لتلك المنظومة.

لهذا نجد أن عمليات الترجمة إلى اللغة العربية لم تتعدّ ترجمة المعنى الظاهري للكلمة أو المفهوم، وأبقى المترجمون على المضمون المعرفي الأوروبي. فتم نقل هذه المصطلحات والمفاهيم إلى لغة الضاد، وسحب المحتوى الثقافي والمعرفي الأوروبي إلى العالم غير الأوروبي، فأصبح المصطلح أو المفهوم غريباً في فضاء معرفي مغاير، للفضاء المعرفي الذي ولد فيه هذا المصطلح أو المفهوم، فالمصطلحات والمفاهيم لا يمكن أن تسقط إسقاطاً على الفضاءات المعرفية، بل تتوالد وتتجدد بشكل ذاتي في داخل الفضاء المعرفي.

لهذا نجد مثلاً أن مفهومي (التنمية والتخلف) مرتبطان ارتباطاً جوهرياً بالفضاء المعرفي الذي نشأ فيها. فالتخلف يعني التأخر الزمني والحضاري عن الأمم الأوروبية، والتنمية

تعني وجود المظاهر الاقتصادية والاستهلاكية في المجتمع على شاكلة الدول الأوروبية، وبهذا يصبح الناظم لدلالات المفاهيم هو الفضاء المعرفي والعقدي الذي نشأت فيه؛ لهذا نجد أقطاب الفكر التنموي الغربي يرون أن التحديث -من الناحية التاريخية- هو عملية التحول نحو تلك الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تطوّرت في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. ويرى (بارسونز و ليرنر و باول) «أن التحديث عملية ثقافية تشمل تبني قيم ومواقف ملائمة للطموح العملي، والتجديد العقلائي وتجاه الإنجاز، بدلاً من القيم السائدة في المجتمع التقليدي»<sup>(١)</sup>.

وهذا يُعيّن أن النموذج الغربي أصبح معياراً تُقاس عليه بقية النماذج والشعوب. والسبب في ذلك، تلك الاستعارة المصطلحية والمفهومية، وتطبيقها على واقع ومنظومة معرفية واجتماعية مغايرة للمنظومة التي وُلدت فيها تلك المفاهيم والمصطلحات المستعارة. وبفعل هذه الفوضى المفهومية والاصطلاحية، تُصبح عملية التحديث والتقدم عبارة عن تقليد الغرب من دون بناء القوة الإبداعية، وتضخيم نوع من النشاط الاقتصادي الطفيلي دون تنمية القوى الإنتاجية تنمية إستراتيجية على حدّ تعبير الدكتور أنور عبدالمالك. فإن هذه الاستعارة المفهومية، وانتزاعها من فضاءها العقدي، جعل العالم العربي والإسلامي يرى في الحداثة مجموعة شكلية أوجدها النمط التحديثي الأوروبي. وتم إغفال الحداثة كبنية ثقافية وموضوعية مرتبطة بظروف تاريخية شهدتها أوروبا، وبالتالي فإن عزل هذه البنية عن بيئتها وتربّتها لا يتأتّى إلا بوجود وسيط أيديولوجي يقوم بإقصاء الفضاء المعرفي الذاتي وإحلال النمط المعرفي المغاير محله. وفي الأخير يتم اعتبار الخبرة والتجربة الأوروبية، هما المعيار الأساسي للفشل والنجاح. وأن القيم التي صنعت هذه الخبرة والتجربة هي القيم والمعارية، التي ينبغي لجميع الأمم والشعوب، أن تتمسك بها وتسعى نحو تطبيقها في واقعها الخارجي.

ويقول الفيلسوف المغربي (محمد عزيز الحبابي) في نقد هذه الحالة: «إن محاكاة الغرب سوف تُفضي إلى استلاب، ومحاكاته وحده تضاعف هذا الاستلاب، على أن هناك مستوى ثالثاً للاستلاب وهو الأفطع، فنحن نُقلد غرباً مُتحرّكاً أبداً، وبحركاته تنمو باطراد المسافة التي تفصلنا عنه دون أن نحافظ على أرضية ومعالم.. إنه التيه في متاهة.

(١) راجع: مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٣٩.

فنحن لسنا مستلبين من قبل التراث العربي الإسلامي، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب، تهمّشنا أكثر فأكثر، فنزداد انفصلاً عن مكُوناتنا الأصلية».

وانطلاقاً من اعتبار التجربة الأوروبية النموذج والتجربة المعيارية لعملية التقدم والتطور والنمط التاريخي الذي يجب على كل الأمم والشعوب أن تسير وفق هده وخطوطه الكلية والتفصيلية.

وتأسيساً على هذا الاعتبار المنهجي والمعياري، تبدأ النخب الثقافية والسياسية العمل للقضاء على ما تبقى من النسق الثقافي والحضاري السابق (التقليدي)؛ لأنه يُشكّل في المنظور الأوروبي العقبة الكأداء التي تقف دون انتشار النموذج الأوروبي، ولهذا ينصب التغيير على «القيم والميول الفكرية والتصورات الدينية وأساليب التربية والتعليم، وأساليب التعبير عن الفنون وهيكل العلاقات الاجتماعية ودرجة تقسيم العمل والبناء المهني في المجتمع، والأهمية النسبية لكل نظام في القطاعات الاقتصادية»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يطرح النمط الأوروبي للبناء الاجتماعي والثقافي والحضاري، ضرورة إفناء كل القيم والهياكل والموروثات الثقافية والاقتصادية وفق المقاس الأوروبي. وغالباً الدول والبلدان التي تسعى جاهدة للقضاء على النسق الحضاري الموسوم بـ(التقليدي) لعوامل عديدة، لا تتمكّن من دخول عالم الحضارة الحديثة. ونظرة تاريخية حول مشروع النهضة العربية، الذي بدأ مع بداية القرن الماضي، نكتشف صدق هذه الحقيقة، وأن طريق التطور والحضارة، لا يمرّ عبر أنقاض الماضي والأنساق الفكرية والحضارية العربية والإسلامية.

والجدير بالذكر في هذا الصدد أيضاً: أن تجربة الإصلاح والتغيير التي حدثت في أوروبا انطلقت بإصلاح الثقافة الأوروبية من داخلها، وبنفس المنطلقات والمسلّمات الفلسفية والعقدية، بالرجوع إلى أصولها النقية التي يؤمن بها المجتمع الأوروبي. وهذا ما قام به (توما الأكويني). أما ما يُقدّم اليوم للعالم العربي والإسلامي فهو دعوة صريحة لاستبدال ثقافة المجتمع الأصلية بثقافة أخرى مغايرة وتعارض بشكل أو بآخر مع الثقافة الأصلية لشعوب العالم العربي والإسلامي.

ولارتباط المفاهيم والمصطلحات ببيئتنا العقدية والحضارية والتاريخية، نجد أن

(٢) راجع: الدكتور محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ١٩٨٥ م، ص ٩٥.

القرآن الكريم ينهى أولئك النفر الذين يستخدمون مصطلحاً له دلالات تنتمي إلى بيئة حضارية وعقدية مغايرة.. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

فالمصطلح في الأبنية الثقافية لا يُركَّب تركيباً أو يأتي من الخارج، وإنما هو ينبثق انبثاقاً من رحم المنابع الأصلية لتلك الثقافة؛ لهذا فإننا نقول: إن الثقافة العربية بمصطلحاتها ومفاهيمها ذات الدلالات المنسجمة والبيئة الحضارية للعرب، تبدأ بالبروز والمعرفة والاستخدام على قاعدة النهضة والنهوض. بمعنى أن (المصطلح) -كبناء نظري- يختزن الكثير من الدلالات والرموز والإيحاءات التي ييثرها هذا المصطلح المحدد في أرجاء فضائه المعرفي والثقافي، ويبدأ بالتشكُّل والاستخدام المعرفي والعلمي حينما يبدأ أبناء الثقافة العربية والإسلامية بالحركة والفعل الإيجابي لبناء واقعهم وفق متغيّرات العصر ومتطلّباته، حينذاك تبدأ الخطوة الأولى في معالجة إشكالية المصطلح في الفكر والثقافة العربيين.

وبدون قاعدة النهضة تبقى هذه الإشكالية مترسّخة، ويبقى استخدامنا لمفاهيم ومصطلحات تنتمي لفضاءات معرفية وحضارية مغايرة شائعاً ومستخدماً على كل الصعد والمستويات.

### □ المصطلح والتوظيف الأيديولوجي

دائماً ولدى كل الشعوب والمجتمعات تُشكّل المنظومة المعرفية الذاتية بعناصرها العقدية والثقافية عنصراً أساسياً لتوازن الكيان المجتمعي؛ بحيث إن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني -على المستوى العملي- بداية الأفول والاندثار الحضاري.

فالعالم العربي والإسلامي في العصر الحديث بدأ بالتفكُّك والضعف والدخول في نفق السيطرة الأجنبية والتخلف الداخلي، كنتيجة طبيعية لما حدث للأمة على مستوى الذات الثقافية والحضارية.

وتنبع أهمية التأكيد على مسألة النظام الفكري الذاتي، والمفاهيم الأصلية المنبثقة من النظام، من أن التطوُّر العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود، وأوصل مناطق العالم بعضها ببعض، والتوسُّع المعلوماتي الهائل؛ كل هذه التطوُّرات قد تجرف الإنسان

(٣) سورة البقرة، الآية ١٠٤.

إلى مهاوٍ سحيقة، أو في أحسن التقادير تُحوّله إلى لاهث وراء الجديد من التكنولوجيا والمعلومات المصنعة؛ لهذا فإن القاعدة الأساسية للتعامل مع هذه التطوّرات، هي تأسيس حالة من التوازن الاجتماعي حتى يتمكّن المجتمع من ملاحقة التطوّرات دون إضاعة الذات. ولا شك أن تأسيس عملية التوازن الاجتماعي لا تتم إلا على قاعدة النظام الفكري المنبثق من المنظومة المعرفية الذاتية، والعمل على تفعيل عناصر ذلك النظام في الوجود الاجتماعي الشامل.

فوظيفة النظام الفكري الأساسي هي صياغة الكيان المجتمعي بما ينسجم والمنطق العقدي والتاريخي بتلك الجماعة البشرية. وفي كل الحقب التاريخية التي مرّ بها الإنسان على وجه هذه البسيطة كان لغياب النظام الفكري أو ضموه الدور الأساسي والجوهري في دخول الكائن البشري في نفق اللاتوازن النفسي والاجتماعي.

فالتاريخ الحقيقي الذي يتّجه إلى صنع المنجز الحضاري لأي مجتمع يبدأ من اتّساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والنظام الفكري، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مُجسّدة لعناصر النظام الفكري في المجتمع، وهذا ما يُقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن.

إن النظام الفكري بعناصره العقدية والحضارية بمثابة القدرة الخلاقة المستمرة التي تمدّ الكيان المجتمعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المادية والمعنوية، الروح والجسد، المصلحة الخاصة والعامة، الدولة والمجتمع، وهكذا يكون النظام الفكري هو صانع التضامن بين أبناء المجتمع الواحد، وبه يسعى أبناء المجتمع جميعاً إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم والشعوب على بلوغ سبل العلم والمدنية والحضارة.

### □ شروط التكيف

ومن الطبيعي أن قولنا: إن لكل بيئة حضارية وثقافية، ومنظومة معرفية مفاهيمها الخاصة ذات الدلالة المتناغمة مع تلك البيئة أو المنظومة المعرفية؛ لا ينفي مسألة الاستفادة من إنجازات الثقافات الإنسانية الأخرى، والمفاهيم العلمية الجديدة. بل إن عملية الاستفادة من تلك الثقافات والمفاهيم لا تتم عن طريق الإسقاطات المفاهيمية من واقع أو نظام فكري إلى آخر مغاير لذلك النظام في المنطلق والوجهة. إننا نرى أن طريق الاستفادة والتوظيف الحضاري من مكاسب الثقافات الإنسانية، يتم وفق نظرية التكيف. بمعنى العمل على هضم ذلك الإنجاز أو المكسب الثقافي أو المفاهيمي،

وإدخاله في المنظومة المعرفية الجديدة (الذاتية). وحتى تكون هذه المسألة عملية وذات جدوى نُؤكِّد أن شروط التكييف هي الآتي:

١- الاستيعاب: إن غموض المصطلح، أو عدم وعيه بشكل مناسب، يُعَدُّ أحد الأسباب الرئيسية التي تُؤدِّي إلى الاقتباس الفوضوي واللاواعي للمصطلحات وأطرها المعرفية. لهذا فإن من الشروط المهمة لعملية الاستفادة من المنجز الثقافي الإنساني هو وضوح المصطلح، واستيعاب عناصره، وفهم موقعه في المنظومة المعرفية الكلية، فحينما يتوفَّر الفهم والاستيعاب لذلك المصطلح تسهل عملية التفاعل معه، وتأكَّد سبل هضمه وتكييفه مع المنظومة المعرفية الجديدة.

٢- التجديد والإبداع: إننا على ضوء التطوُّرات التي تجري في ساحتنا على كل الأصعدة والمستويات، ينبغي أن نقوم بمراجعة فكرية - ثقافية، نعود من خلالها إلى أصولنا الفكرية ومفاهيمنا الأصلية، كخطوة أولى في سبيل إعادة تأسيس لمفاهيمنا ومقولاتنا الفكرية والثقافية، لكي نشارك بفكر فاعل وثقافة ناهضة ومبدعة في تطوُّرات العالم. وعلى قاعدة التجديد والإبداع في حقل الفكر والثقافة نتمكَّن من التعاطي المقتدر على هضم وتكييف المعارف والعلوم والمفاهيم الإنسانية الجديدة؛ إذ لا يُمكننا القيام بعملية الهضم الثقافي ونحن نعيش الجمود في منظومتنا المعرفية.

إن الشرط الضروري الذي يُؤهلنا لاستيعاب منجزات الإنسان ومفاهيمه الجديدة، هو الانطلاق من أرضية ثقافية حيوية - فاعلة تنشُد الحقيقة، وتسعى نحو إدراكها واستيعابها بما يخدم وضع إنسانها المعاصر؛ لأن «أية أمة لا تستطيع على كل حال أن تحلم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدُّم إلا على قاعدة إحياء ثقافتها، وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحية»<sup>(٤)</sup>.

وبالاجتهاد والتجديد والإبداع تتطوَّر الثقافات وتنمو، وتفتح إمكاناتها، وتفتح على حريات وآفاق ومطامح إنسانية جديدة.

وجماع القول: إن المفاهيم والمصطلحات تُشكِّل نسقاً متكاملًا، بحيث إن كل مفهوم جزئي يستدعي الآخر، لِيُشكِّلَا منظومة متكاملة. وإن انتزاع مفهوم من نسق حضاري مغاير يُؤدِّي إلى عدم التكامل على المستوى المفهومي، ممَّا يُؤدِّي إلى غياب

(٤) راجع: برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٢م، ص ١٣٥.

النسق النظري المتكامل. ويشير إلى هذه المسألة المرحوم (مالك بن نبي) بقوله: فالمعادلة الاجتماعية للفرد في العالم غير الأوروبي تختلف كثيرًا عن المعادلة الاجتماعية للفرد الأوروبي، حيث إن الواقع الإنساني حسب معادلتين:

الأولى: معادلة بيولوجية تُسوّي بين الإنسان وأخيه الإنسان في كل مكان، بحيث يستطيع هذا كل ما يستطيع الآخر، إلا فيما فضّل الله فيه بعض الأفراد على الآخرين.

والثانية: معادلة اجتماعية تختلف من مجتمع لآخر، وفي المجتمع الواحد تختلف من عصر إلى آخر حسب الاختلاف في الظروف الاجتماعية والثقافية ودرجة النمو والتخلف<sup>(٥)</sup>.

وتأسيسًا على ما ذكر أعلاه نقول: إن هناك علاقة سببية تربط المصطلح بالواقع والبيئة المحلية، بحيث تكون المصطلحات في حقيقتها الثقافية والاجتماعية كاستجابة واعية لمعطيات تاريخية يمرُّ بها المجتمع.

وهذه المعطيات وتداعياتها هي التي تفرز الحاجة إلى المصطلح في البناء النظري، والنظام الفكري للمجتمع، حتى يسير بعد ذلك وفق سياق هذا المصطلح.

فالمصطلح يُعبّر عن الروح العامة، ونظام الأفكار، وقواعد القانون السائدة في مجتمع ما؛ لذلك فهو جزء من المعادلة الاجتماعية، ويضرب بجذوره في الكيان المجتمعي. ودائمًا المصطلح الذي يأتي من خارج إطاره التاريخي والثقافي يبقى مشلولًا، ولا يُشكّل مصدرًا للتعبئة الحسنة والتحفيد المجتمعي.

### □ في معنى التعايش

تسود العالم المعاصر أسئلة ملحة حول الراهن بحقوقه المختلفة، والمستقبل بأفائه العديدة؛ إذ إننا نجد أن جميع الأمم والشعوب تسعى جاهدة بكل ما أوتيت من قوة وإمكانات لتؤكد نفسها وإرادتها في هذا العالم المتشابك والمليء بالطموحات والتطلعات والإرادات المتباينة؛ لذلك فإن من أهم الأعمال، التي تتمكن خلالها من بناء راهننا بما ينسجم وطموحاتنا، هو العمل على تطوير مستوى الوفاق الداخلي، والعيش المشترك بين مكونات الوطن والمجتمع.

(٥) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص ٦٧.

حينما نتحدث عن (التعايش بين أبناء الوطن الواحد) فإننا نتحدث عن السياسات التعليمية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي ينبغي أن تساهم في تعزيز خيار التعايش؛ وذلك لأنه خيارنا المتاح والممكن لتوطيد أركان الوحدة الوطنية، وتعزيز موجبات التلاحم الداخلي. وهذا من الشروط الأساسية لتظهير الإمكانيات الذاتية وبناء القوة الوطنية. فالوحدة هي حجر الأساس في مشروع البناء والتقدم، وحدة وطنية لا تعسف فيها ولا إسفاف، وحدة القضية الوطنية، والوطن الواحد، وحدة المصير المشترك، وحدة البناء والتطوير، وحدة الإنسان من أقصى الوطن إلى أقصاه. بهذه المعالم والمعطيات نبني الذات الوطنية، ونعمق أسباب الوثام الاجتماعي والوطني، ونؤسس لحقبة وطنية جديدة؛ وذلك لأن الوطن ينهض بنهوض قيم التقدم والسلم المجتمعي والشراسة الوطنية، ويسقط ببروز قيم التخلف والتعصب والانغلاق على الذات.

وإن قيم الشراكة الوطنية هي التي توفر الظروف الذاتية والموضوعية لإنهاء الانغلاق الداخلي، وتُحبط مؤامرات الخارج التي تسعى نحو التفتيت والتقسيم. وإن الوطنية الحقبة تبدأ بالقبول النفسي والعقلي بالآخر المغاير على قاعدة الوطن الواحد والمصير المشترك. وهذا القبول بدوره يبلور صيغ التفاعل والتضامن والمشاركة مع الآخر اجتماعياً وسياسياً وثقافياً ووطنياً؛ لذلك فإن السديم البشري يتحول إلى مجتمع، أمة، حينما تتحقق مواطنة أبنائها في كل الأبعاد والجوانب، وبدون ذلك ليست ثمة وطنية وإن تاجر البعض باسمها، وإنما جزر اجتماعية مغلقة، متحجرة، وتشظيات ثقافية، فكرية، تُسوّغ هذا التحايز والتنافر.

من هنا فإن تطوّر الأوطان مرهون بمدى القدرة النظرية والعملية على بلورة رؤية أو نظرية وطنية تستوعب كل الخصوصيات، وتدفع بإرادتها تجاه البناء الوطني الشامل. فالوطن في المحصلة النهائية هو إرادة جميع الخصوصيات في العيش المشترك. وفي هذا المعنى يبدو الوطن وعاء فريداً وضرورياً؛ لأنه وطن التعايش والتعدد، واستيعاب التنوع، وإعادة إنتاجه وحدة وطنية متينة..

ولنتذكر دائماً: أن التنوع إذا أحسنت إدارته والتعامل معه تحول إلى ثروة فعلية، تزيد من آفاق المجتمع وروافده الإنسانية.

ووفق هذه الرؤية، ينبغي أن نتعامل مع كل تنوع أو تعدد متوفر في الفضاء الوطني. ووجدتنا وتلاحمنا الداخلي بحاجة بشكل دائم إلى هذه الرؤية التي تُثري مضامين



الحوار والوحدة على الصعيدين الوطني والإنساني.

إذ إننا نعتقد أن الوحدة التي تُبنى على قاعدة الحرية والمشاركة والمسؤولية المتبادلة، هي الوحدة الصلبة والقادرة على إفشال كل مخططات التفتيت والتجزئة، كما أنها هي التي تُؤهل المجتمع للانخراط في مشروع بناء قُوَّته وعزَّته على أسس حضارية وإنسانية متينة.

والتعايش الذي نقصده لا يعني الذوبان أو الإنهاء القسري للاختلافات والتباينات أو تجميدها، وإنما يعني وبساطة شديدة الاعتراف بحق الاختلاف وواجب المساواة.

فالاختلافات بين البشر حالة طبيعية وجبلة إنسانية، وينبغي ألا تقود هذه الاختلافات إلى انتهاك الحقوق أو التعدي على حقوق الآخرين المادية والمعنوية، وإنما ينبغي أن تضبط بواجب المساواة، بحيث لا تكون الاختلافات والتباينات تشريعاً للانتقاص أو الانتهاك أو الظلم والعدوان، وإنما إلى المساواة في الحقوق والواجبات. فالتعايش هو الموازنة الفدَّة والضرورية والدائمة لحق الاختلاف وواجب المساواة. إن هذه المعادلة التي توازن بين الاختلاف والمساواة هي حقيقة التعايش في المجتمعات الإنسانية.

فالمجتمعات الإنسانية بطبعها تعيش حالة التنوع والتعددية، وفك الارتباط بين مفهوم الاختلاف ومفهوم المساواة هو الذي يقود ويُؤسس لعلاقة سلبية بين مختلف المكونات والتعبيرات؛ لهذا فإن المشكلة الجوهرية ليست وليدة الاختلاف والتمايز بين الناس، بل هي وليدة خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة؛ لهذا فإن كل جهد يُبذل في سبيل تجسير الفجوة بين الاختلاف والمساواة هو جهد تعايشي، ويخدم قضية التعايش بين أبناء الوطن الواحد.

لهذا كله، ومن أجل تعزيز خيار التعايش في مجتمعنا ووطننا، نودُّ التأكيد على النقاط التالية:

\* تعرية كل التصرفات والممارسات التي تُعمق الفجوة بين الاختلاف والمساواة، فالاختلاف بكل مستوياته ليس مُبرِّراً لعدم المساواة في الحقوق والواجبات، وكل ممارسة تستهدف خلق الفجوة والمسافة بين الاختلاف والمساواة، هي ممارسة على النقيض من مشروع التعايش؛ لذلك ينبغي تعريتها وفضحها ورفع الغطاء الديني والاجتماعي عنها.

\* العمل على تنقية البيئة الاجتماعية والوطنية من أمراض القطيعة والفئوية الضيقة وحالات الانغلاق والانكفاء والانطواء، فلا يمكن أن نُنجز مفهوم التعايش في مجتمعنا

في ظل سيادة نزعة التعصُّب والقطيعة والانكفاء المتبادل. فالعزلة الشعورية والعملية لا تقودان إلى تعايش، بل إلى تحاجز بين أبناء المجتمع الواحد لاعتبارات فكرية أو سياسية أو اجتماعية، يستهدف ويقتضي العمل على إنهاء الحواجز النفسية والثقافية بين المواطنين، وتفكيك مُبررات الانطواء والانكفاء.

والتعايش يقتضي أيضًا تنشيط حالات الانفتاح والتواصل، وخلق الثقافة الداعمة والمُعززة لهذا الخيار والتوجُّه، فلا تعايش بدون انفتاح وتواصل، فهما بوابة التعايش الأساسية. وحينما نتحدَّث عن (التعايش بين أبناء الوطن الواحد) فإننا نتحدَّث عن السياسات التعليمية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي ينبغي أن تُساهم في تعزيز خيار التعايش، وتُنهي كل المفردات والقضايا المضادة لمشروع التعايش على مستوى المناهج أو الأداء والممارسة.

وهذا بطبيعة الحال يقودنا إلى مشروعات الدمج بين المكونات الوطنية المتعددة؛ لأنه -وبساطة شديدة- المجتمع السعودي متعدّد ومتنوّع، ولا يُمكن بناء هوية وطنية مشتركة إلا على قاعدة الاعتراف بحقيقة التنوّع في المجتمع السعودي، والعمل على بناء مشروع متكامل للاندماج الوطني.

أي إننا في الوقت الذي نعترف فيه بحقيقة التعددية، في ذات الوقت، لا ندعو إلى التحاجز بين هذه التعدديات أو الانحباس المتبادل، وإنما ندعو إلى بناء مشروع وطني للاندماج يستوعب جميع التعدديات، ويُعلي من شأن الانتماء الوطني المشترك لجميع المواطنين.

### □ السلم الاجتماعي

إن التخلُّف الحضاري الذي تعانیه شعوبنا العربية والإسلامية بنسب مختلفة، يُلقِي بظله الثقيل على مجمل مرافق الحياة ومجالاتها.

ومن المجالات الحيوية التي يصيبها داء التخلُّف، ويؤثّر في حركتها ونمط تكوينها الداخلي (المجال الاجتماعي)، حيث إن الضعف الاقتصادي، وغياب الاستقرار السياسي، واهتزاز القيم الأخلاقية والمعيّارية؛ كل هذه الأمور تعكس أليائها وتأثيراتها على الحقل الاجتماعي، ولعل في غياب مفهوم الاستقرار الاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية، ما يعكس عمق هذه الأزمة، ويبرز تأثير التخلُّف الحضاري في هذا

الحقل الحيوي والهام؛ إذ إن السّمة الغالبة للكثير من مجتمعاتنا العربية والإسلامية هي بروز جملة من الظواهر والتّوّات، التي تعكس وجود خلل خطير في مسيرة المجتمعات العربية والإسلامية. وبإمكاننا أن نُفسّر مقولة غياب الاستقرار الاجتماعي بالحروب الاجتماعية المُغلّفة (الكامنة) والصريحة التي تُعانيها مجتمعاتنا تحت عناوين ومسمّيات مختلفة، ممّا أفقد العالم العربي والإسلامي ظاهرة السّلم الاجتماعي وثارها العميقة على مستوى الداخل العربي والإسلامي والخارج الدولي.

وحينما يفقد التوازن والسّلم تتّجه كل الطاقات إلى الهدم لا البناء، وإلى التّفوق والانطواء على الذات لا الانفتاح والانطلاق الرّحب.

وبهذا تتضخّم التناقضات الداخلية، ويُصبح همّ كل طرف إلغاء خصمه من الخريطة الاجتماعية. ومن ثمّ يدخل المجتمع بقواه المختلفة في لعبة الصراع المكشوف والتصفية الجسدية والمعنوية.

وفي المحصلة النهائية: إهدار كل الطاقات والإمكانات في أمور وقضايا تزيد المحنة الداخلية، وتعمّق القيود التي تمنع استعادة المجتمع لحيويته وفاعليته التاريخية.

ولهذا فإننا -كشعوب عربية وإسلامية- أحوج ما نكون إلى توطيد دعائم السّلم المجتمعي، وإنهاء كل الأسباب والمظاهر التي تحول دون انطلاقة المجتمع في عملية البناء والتطوير.

وإن النواة الأولى لتحقيق سّلم اجتماعي، هي إشاعة ثقافة السّلم والتسامح، ونبذ التعصّب في أرجاء المجتمع. وينبغي أن نستفيد من المنابر الإعلامية والمؤسسات التعليمية في إشاعة هذه الثقافة، التي تُهيئ الأرضية المناسبة لمشروع السّلم الاجتماعي.

وثمّة حقيقة أساسية في هذا المجال، وهي: أن إشاعة ثقافة التسامح والسّلم هي التي تُؤسّس مفهوم الوحدة الوطنية؛ لأن الثقافة الواحدة التي تقبل الآخر كما الذات هي المقدمة الطبيعية للوحدة العملية والاجتماعية؛ لهذا فإنه من الضروري الاهتمام بمسألة إشاعة الثقافة التي تُغذّي مفاهيم السّلم الاجتماعي.

ولا بد من القول: إن الأوطان المتقدّمة سياسياً واقتصادياً وتقنياً، لم تُبنَ بلون تاريخي أو قبلي أو عرقي واحد، وإنما هي عبارة عن مجموعة من المجتمعات التاريخية أو القبلية أو العرقية، التي اندمجت مع بعضها البعض على قاعدة السّلم الاجتماعي والوطن

الواحد والمصلحة المشتركة. ولم تقف هذه الأوطان عند هذه الحدود، وإنما عملت على تطوير التجربة، وتعميق الوحدة الوطنية بنظام قانوني يكفل للجميع حريتهم، ويتعاطى مع الجميع على القاعدة الوطنية المشتركة. وبهذا تم إبطال المفعول السلبي للتمايز التاريخي أو العرقي أو القبلي، عبر نظام يُؤسّس السلم الاجتماعي، الذي يصنع عند المواطن حالة نفسية وعملية تتّجه نحو إعلاء المشترك مع الإنسان الآخر، واحترام نقاط التمايز وإبقائها في حدودها الطبيعية التاريخية والثقافية.

فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، لا تتكوّن من شعب واحد أو عرق واحد أو ديانة واحدة، وإنما هي مجموعة من الشعوب انصهرت في إطار قانوني - سياسي، وفرّ للجميع المساحة الخاصة التي يُعبّر فيها كل شعب أو مجموعة بشرية عن عقائدها وأفكارها.

وفي الإطار العام تسود المجموعات البشرية علاقة السلم الاجتماعي على قاعدة قانونية ووطنية مشتركة. ممّا يدفع جميع المجموعات البشرية إلى الدفاع عن هذا النموذج، والسعي نحو إبراز قيمه الأساسية.

وحينما نتمعّن في التاريخ وعوامل نشوء العصبية، ومن ثمّ تأثيرها السيئ في الوجود المجتمعي؛ نجد أن ظروف القهر والنفي والإقصاء والاستعلاء، هي التي تدفع الآخرين إلى التخندق والتمترس في إطار عصبي ضيق. وإن المزيد من الاستعلاء لا يُؤدّي إلى تلاشي العصبية التاريخية والاجتماعية، وإنما يزيدّها أواراً واشتعالاً. فالنفي لا يُولد إلّا نفياً مثله، والعنف يصنع عنفاً مضاداً. وهكذا يُصبح خيار القفز التعسفي على التنوّع المجتمعي لا يحل المسألة بل يزيدّها تعقيداً.

والمنظور السليم للتعامل مع العصبية التاريخية، هو المزيد من السلم الاجتماعي والتسامح الثقافي، الذي يسمح لتلك العصبويات من ممارسة دورها الإيجابي في البناء والتلاحم الاجتماعي.

وإن إنهاء تأثير العوامل الخارجية على الوضع الداخلي المتنوّع، ليس بالمزيد من قرارات المنع والحظر، وإنما بتوفير الأمن الاجتماعي والثقافي والسياسي. فالمجموعة البشرية التي يتوفّر أمنها الاجتماعي والثقافي والسياسي، لا تُضحيّ به من أجل علاقة متميّزة مع الخارج أو تأثير مفتوح من الخارج بعوامله المختلفة، على الداخل بأفاهة وحقوله المتعدّدة.

أما المجموعة البشرية التي تفقد الأمن بكل صوره، فهي لا تتخاف على شيء تحسره.

لذلك فهي تكون مهية لاستقبال التأثير بكل صوره من الخارج.

وتأسيساً على هذا نقول: إن الفريضة التي ينبغي تأكيدها والعمل على تكريسها في واقعنا الاجتماعي والوطني هي فريضة السلم الاجتماعي؛ لأنها العاصم من المتاهات والحروب المجهولة المصير. ولا بد من تعميم الوعي والثقافة، التي تؤكد على هذه الفريضة، وتعتبرها من المشاريع الحيوية والأساسية.

وإن التعايش والسلم المجتمعي لا يعني تطابق وجهات نظر المواطنين حول مختلف القضايا والأمور؛ لأن تطابق وجهات النظر بين مختلف المواطنين من الأمور المستحيلة، ولا تتناغم والنواميس الاجتماعية.

فما دام الإنسان يمتلك عقلاً وقدرة على التفكير، فهذا يعني أنه يمتلك إمكانية الاختلاف في الفكرة ووجهات النظر والمواقف. وليس من الطبيعي لعقول مختلفة في الخلفية والرؤية أن تتطابق وجهات نظرهم ومواقفهم على كل القضايا والأمور.

ولكن اختلاف الناس في أفهامهم وأفكارهم وتصوراتهم ومواقفهم تارة يكون سبباً أساسياً من أسباب النزاع والتصادم والصراع. إذ يسعى كل واحد بإمكاناته وقواه على فرض فكره ورؤيته على الآخرين، والآخرين بما أن أفكارهم ومواقفهم مختلفة فهم يقاومون عملية الفرض والقسر هذه. وبهذا تتأسس عملية الصراع في الوسط الاجتماعي.

وتارة أخرى يكون الاختلاف المذكور أحد العوامل المساعدة لعملية التعايش الاجتماعي باعتباره هو الخيار الحضاري الوحيد الذي يكفل للمجموع حريته، ويحترم اختياراته التصورية والفكرية.

وبهذا فإن السلم الاجتماعي لا يعني انطباق أفكار وآراء كل المجتمع، وإنما هو احترام الاختيار الفكري الذي التزم به كل واحد، والعمل على تشكيل مجموعة من القواعد والمبادئ التي تحترم هذا الاختيار، وتسمح لجميع الشرائح والقوى الاجتماعية على التعايش على قاعدة المشترك الأيديولوجي والوطني، مع وجود اختلاف في وجهات النظر، وتباين في الأفكار والمواقف.

### □ مختلفون ولكننا متساوون

في سياق التوجس والتوتر، اللذين يسودان العلاقة بين المختلفين، لأسباب دينية

أو مذهبية أو قومية أو أثنية، تبرز حالة العداء النفسي تجاه المختلف، والتي تأخذ أبعادًا وصورًا عديدة، وقاسمها المشترك هو نبذ الآخر المختلف، ووصمه بكل الصفات والخصائص السلبية سواء على مستوى الاعتقاد والتصور، أو السلوك والممارسة.

فإن تطهير النفوس جميعًا من الأحقاد وسوء الظن ووساوس الشيطان ومفردات الكراهية، هي الخطوة الأولى في مشروع إدارة اختلافاتنا مهما كان حجمها بصورة حضارية.

ولا ريب أن حالة العداء والعداوة من الحالات التي تحتاج إلى معالجة واعية ودقيقة؛ لأنها حالة نفسية سلبية ضد الآخر، بحيث تستهدف نفيه ونبذه، ورفضه في نفسه أو موقعه أو مصالحه، وتتحرّك هذه الحالة العدائية بطريقة تدميرية، متوحّشة على مستوى القول والموقف، وعلى مستوى الشعور والفكر، وعلى مستوى الحياة بمختلف تفاصيلها ودوائرها.

لهذا تكثر الصور والأساليب المستخدمة في ذمّ الآخر، وتسفيه آرائه ومعتقداته، والعمل على إبقائه في دائرة النبذ والقتل الاجتماعي والمعنوي.

وإذا أردنا أن نكتشف حجم وفداحة العداء النفسي والاجتماعي، الذي بدأ يستشري في مجتمعاتنا ضد الآخر الديني أو المذهبي أو القومي، فلتصفح صفحات الإنترنت ونطلع على بعض المواقع الإلكترونية المتخصصة في تعميق حالة العداء بين المختلفين، وشحن النفوس تجاه المغايرين، واستخدم في سبيل ذلك كل المفردات وعمليات الشحن النفسي والتعبئة الاجتماعية التي تقشعر لها النفوس والأبدان.

لأنه حينما تتحوّل الاختلافات العقدية أو الفكرية إلى حالة من الضيق النفسي والمشاعر الحاقدة، حينذاك تتحوّل هذه الحالة إلى خطر يهدّد مجتمعاتنا، ويوفّر كل أسباب الصدام لأيّ سبب من الأسباب.

لهذا يسجّل لنا القرآن الكريم أول حالة عداء حدثت في الوجود بين إبليس وآدم، من جرّاء حالة نفسية تمثّلت في الحسد والكبر، تلبّست إبليس، وحولته إلى رافض لامتثال لأمر الباري ﷻ، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ \* قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿٦١﴾.

فحينها يشعر الإنسان بأنه أفضل من الآخر المختلف ديناً أو أخلاقاً أو أصلاً اجتماعياً، فإن هذا الشعور الاستعلائي يقوده إلى الكثير من المهالك والمآزق، وهي التي قادت إبليس إلى الطرد من الجنة، إذ يقول تعالى، ونتيجة لاستعلاء إبليس وشعوره بأفضليته على آدم: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾<sup>(٧)</sup>.

فنحن نختلف مع غيرنا، وغيرنا يختلف معنا، وشعور أحدها بأنه الحق المطلق، ويمارس جراء هذا الشعور ممارسات نابذة وطاردة إلى الآخر المختلف باسم تلك العناوين المختلف عليها، هي ذاتها النزعة الاستعلائية التي تقود إلى العداء والعداوة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

نحن نعترف بوجود اختلافات بيننا، ولكن هذه الاختلافات لا تُعطي أفضلية لأحد على أحد؛ لأننا جميعاً نمتلك أدلة وبراهين على ما نعتقد ونؤمن، وكلنا ينشد الحق والحقيقة، والطريق إليها يتطلب المزيد من الحوار العلمي - الموضوعي، بعيداً عن نزعة الاستعلاء والعداء، وبعيداً عن لغة التحريض والشتائم، فنحن مختلفون ولكننا متساوون في الحقوق والواجبات.

ولا يجوز لأي طرف أن يستخدم عناوين الاختلاف كمبرر للاستعلاء أو العداء أو التحريض.

لهذا فإن تطهير النفوس جميعاً من الأحقاد وسوء الظن ووساوس الشيطان ومفردات الكراهية، هي الخطوة الأولى في مشروع إدارة اختلافاتنا مهما كان حجمها بصورة حضارية ومنسجمة وقيم الإسلام العليا القائمة على الرحمة وحسن الظن والحرية والمساواة، فلا يجوز لأي أحد منا، وباسم حماية الإسلام والعقيدة أن ينتهك قيم الإسلام، ويتجراً على مبادئ العقيدة الإسلامية.

فالإسلام لا يُحمي بزيادة وتيرة الكراهية بين الناس، والعقيدة لا تُصان بإطلاق الأحكام جزافاً بحق الآخرين، فالإسلام يُحمي بالوعي والحكمة وتجسيد مثله وأخلاقه، والعقيدة تُصان بطاعة الله وطلب رضوانه ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(٨)</sup>.

فالرؤية الإسلامية لا تؤسس لأي أحد ممارسة الحقد والعداوة والبغضاء بسبب

(٧) سورة الأعراف، الآية ١٣.

(٨) سورة الأعراف، الآية ٢٣.

الاختلافات الدينية أو الفكرية أو السياسية.

وأي ممارسة لهذه الصفات هي تتجاوز على قيم الإسلام، ولا يطاع الله من حيث يعصى.. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ \* هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ مُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَصَوْا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْمِنُوا بِغَيْظِكُمْ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ \* إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرَّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾<sup>(٩)</sup>.

فما يتم تداوله في مواقع الإنترنت تجاه بعضنا البعض كمواطنين، يعد كارثة أخلاقية وإنسانية؛ لأن المواد التي يتم تداولها تشحن النفوس، وتُصور الآخر وكأنه الشيطان المتحرّك، الذي لا عمل له إلا الإساءة إلى الآخرين.

فتعالوا جميعاً نرفع أصواتنا ضد الإساءات المتبادلة، التي تُغذي الأحقاد، وضد عمليات التحريض التي تُصورنا وكأننا أعداء بعضنا البعض. فالاختلافات في الدائرة المذهبية أو القبلية أو المناطقية لا تشرع لأحد إذكاء نار العداوة بين أبناء المجتمع والوطن الواحد. فحالة العداوة بين المواطنين المفتوحة على أحقاد التاريخ والتباساته وتشابكاته، تُنذر بكموارث اجتماعية حقيقية، ولا سبيل أمامنا إلا الوقوف بحزم ضد كل من يحاول أن يبذر بذور العداوة بين المواطنين لاعتبارات مذهبية أو قبلية أو مناطقية.

فالدين يحتضننا جميعاً، وإن تعددت مدارسنا الفقهية، والوطن يستوعبنا جميعاً، وإن تعددت قبائلنا وعشائرننا، والوطن لنا جميعاً، وإن كنا في مناطق وجهات مختلفة.

### □ الاختلاف والتعايش السلمي

ثمّة حقيقة إنسانية ثابتة ينبغي الاستناد عليها في عملية تطوير العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتجاوز كل الإحن والأحقاد والضغائن التي تحدث بين بني الإنسان جرّاء تباين وجهات نظرهم، أو تناقض مصالحهم، أو اختلاف مشاربهم الأيديولوجية أو ما أشبه، وهي أن الاختلاف بين البشر من النوااميس الكونية والاجتماعية لا يمكن نفيها أو التغاضي عنها.

(٩) سورة آل عمران، الآية ١١٨ - ١٢٠.



وسيبقى سُنَّة ماضية في حياة البشر، إذ يقول تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾<sup>(١٠)</sup>، ولكن هذا الاختلاف الإنساني ليس مدعاة للتنابد والنزاعات والحروب والصراعات المفتوحة، وإنما هو مدعاة للتفاعل الإيجابي والبناء والتعاون؛ وذلك لأن هذا الاختلاف ليس اختلاف أفضلية قومية أو عرقية أو قبلية أو أثنية أو ما أشبه، بل هو اختلاف غائي، جعل الباري ﷻ غايته أن يكون سبباً للتبادل والتداخل والتشارك والتعايش والتعارف، وللجدل الذي يقوم عليه نظام الحياة؛ لذلك نجد أن الدين الإسلامي يقف موقفاً مضاداً من كل حالات التفضيل الترابي بين بني الإنسان. فلا فضل لعرق على آخر، أو لنحلة على أخرى، أو لون على لون، وإنما هم جميعاً سواء، ويبقى معيار التفاضل معياراً كسبياً بصرف النظر عن الأصل والمنبت، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(١١)</sup>. فالتفاضل بين البشر لا يكون إلا في الأمور الكسبية، حيث إن الله تعالى وفر لجميع الخلق كل الإمكانيات والقدرات، والتباين يبدأ ويتضح من جرّاء حجم الاستفادة من هذه القدرات بين البشر، فالاختلاف بين البشر لا يُؤسّس لأيّ عملية تفاضلية، استناداً على عرق أو لون أو ما أشبه، وإنما يقود للتداول والتبادل والتعاون والتعارف، حتى يستطيع البشر الاستفادة من بعضهم البعض على مختلف المستويات والمجالات.

ولكي تتمّ هذه الاستفادة على أكمل وجه، من الضروري التعامل مع الآخرين -مهما كانت أصولهم أو ألوانهم أو قناعاتهم- على قاعدة المساواة والاشتراك في الآدمية والإنسانية، فلا نمارس عملية الإقصاء والتهميش والنبذ، ولا نتنصّل من موجبات المشترك الإنساني.

وعليه فإن الاختلاف الذي هو لازمة من لوازم الإنسان، وسنة كونية واجتماعية، ليس مدعاة للشقاق والنزاع والاحتراب، وإنما هو يُؤسّس للتعايش والتعاون، ولقد أوجد الدين الإسلامي جملة من المبادئ التي تُؤسّس لحالة التعايش الاجتماعي والإنساني، وأهم مبادئ التعايش الآتي:

١ - التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل، وتعميق عوامل الوثام الاجتماعي. ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن الحوار بين البشر هو الوسيلة المثلى للتعارف وإضاءة النقاط المظلمة في العلاقات بين البشر؛ لذلك أكّد القرآن الحكيم على هذه القيمة، واعتبر

(١٠) سورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩.

(١١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

التعدُّد والاختلاف الموجود بين البشر ليس من أجل الاستعلاء والانزواء، وإنما هو من أجل التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل وصولاً إلى تعميق عوامل وأواصر التفكير الحر والسليم.. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(١٢)</sup>.

ويشير الدكتور طه جابر العلواني إلى أهمية مبدأ التعارف في عملية التعايش والاستقرار بقوله: إن المسلمين لا يقبلون مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنهم يطالبون أنفسهم والآخرين بالوقوف مع الداعين لحماية الخصوصيات، خصوصيات الشعوب على تنوعها، من لغات، وتاريخ، وآداب، وثقافات، لكن لا من أجل تحويلها إلى ما يشبه العوازل الخرسانية بين البشر، وبين الأمم، بل من أجل مساعدة البشر، كل البشر، على إدراك إنسانيتهم المشتركة، ونسبيتهم، وإيجاد حالة التعارف المؤدية إلى التآلف، الذي يقود إلى التعاون، على تعزيز ما عرف في الإسلام بالمعروف، وإضعاف ما عرف فيه أيضًا بالمنكر. والمعروف ما تعرفه البشرية، ويمكن أن تتعارف عليه جميعًا، وتنبأه، والمنكر ما تنكره الفطرة، وترفضه طبيعتها، ولا يمكن للناس أن يجتمعوا عليه، أو أن يقيموا بنیان حياتهم على جرفه الهار، أو أسسه المهترئة، فالاختلاف ليس سببًا للجفاء والتباعد. والتباين في وجهات النظر لا يلغي الجوامع المشتركة بين بني الإنسان، وتعدُّد الاجتهادات ليس مدعاة للنبد والنفي، وإنما كل هذا يؤسِّس للانخراط في مشروع التعارف والفهم المتبادل، حتى نشترك جميعًا في بناء حياتنا على أسس العدالة والتعاون على البر والتقوى. فالله خلقنا من نفس واحدة مهما اختلفت أحوالنا وألواننا وأفكارنا، وهذا بطبيعة الحال يقتضي منا جميعًا العمل على إرساء معالم التعارف المباشر على بعضنا البعض، ونبذ كل أشكال القطيعة والجفاء والتباعد.. إذ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾<sup>(١٣)</sup>. فنحن جميعًا أسرة واحدة ممتدة، لذلك علينا توطيد أواصر هذه الوحدة بالمزيد من التعارف والتواصل، فالدين الإسلامي يرسي مبدأ التعارف المفتوح على كل المبادرات والابتكارات لإنجاز مفهوم التعايش والاستقرار الاجتماعي؛ إذ إنه لا يمكننا أن نحقق مفهوم التعايش السلمي بدون التعارف، فهذا المنهج هو الذي يزيل

(١٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(١٣) سورة النساء، الآية ١.

الالتباسات، وينجز الأسس النفسية والسلوكية للحوار والتواصل والتعاون.

٢- التعاون، إذ إننا مطالبون أن نوصل مفهوم التعارف بيننا إلى مستوى متقدم يؤهلنا نفسياً وعملياً للتعاون، حيث إننا كمجتمعات لا يمكن أن نثبت مفهوم التعايش السلمي بدون تطوير مستوى التداخل والتعاون بين مكونات الأمة والمجتمع والوطن. إذ إن وحدة المجتمعات بحاجة إلى تشابك مصالح مكوناتنا، وتتعاون أطرها ومؤسساتها في سياق تعميق هذا الخيار، وتحذير مشروع التعايش السلمي.

ولا ريب أن إطلاق العنان للنفس لاتهم الآخرين وتحميلهم ما لم يقولوه أو يؤمنوا به، يُعدُّ أحد الأسباب الجوهرية التي تحول دون التعاون على البر والتقوى بين مكونات الأمة والوطن.

فالتعاون بحاجة إلى صفات نفسية وسلوكية متبادلة قوامها الرحمة وحسن الظن والثقة والتسامح وقبول الرأي المخالف، حيث إن هذه الصفات تخلق مناخاً اجتماعياً مؤاتياً إلى التعاون والتعاقد والتضامن، فليس من المعقول أننا على المستوى النظري ننتهي إلى شرعة التيسير والرحمة، ولكننا على المستوى الواقعي نسرف في التشدد والغلو والتطرف.

وإذا توفرت في بعض حقبة التاريخية بعض مظاهر الإسراف المذكورة، نحن بحاجة إلى تجاوزها معرفياً وفلسفياً واجتماعياً، ونعمل معاً على تنقية واقعنا بكل روافده من عوامل الغلو وأسباب التشدد التي لا تنسجم ومقتضيات سماحة الإسلام ورحمته.

من هنا فإن التعاون يقتضي التمسك بحرية الرأي ونفي الإكراه والاضطهاد، وتوفير كل مستلزمات البحث والحوار الحر والموضوعي؛ وذلك لأن الإكراه بكل صنفه وأشكاله يخلق واقعاً نفسياً واجتماعياً يحول دون التعاون، حيث ستسود حالات الخوف وغياب الثقة المتبادلة، وازدياد وتيرة الهواجس المجهضة لكل فعل وممارسة تضامنية وتعاونية.

٣- العدل؛ وذلك لأن تجاوز حقوق الآخرين، والتعدي على خصوصياتهم، يُفضي إلى غياب الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا تعايش سلمي بدون استقرار، ولا استقرار بدون عدل، بحيث يُعطي كل ذي حق حقه؛ لذلك فإن من المبادئ الأساسية للتعايش السلمي هو ترسيخ مبدأ العدالة في الواقع الاجتماعي، بحيث يسود هذا المبدأ -الذي هو أساس الاستقرار في العلاقات الاجتماعية وأنماط التواصل- بين مختلف شرائح وفئات المجتمع. والعدالة كقيمة كبرى لا يمكن أن تسود في أي مجتمع إلا إذا عمل كل فرد على

تزكية نفسه وممارسة دوره وتحمل مسؤوليته، وعمل على تطوير وتنمية واقعه؛ وذلك لأن الجذر النفسي للعدالة هو خلو النفس من الأحقاد الناتجة عن الحسد والكراهية والقسوة، ومن خلوها من المطامع الناتجة من حب الدنيا والحرص عليها والإغراق في الشهوات، فيكون العدل نتاج المحبة والرحمة، واحترام الآخرين، والثقة بهم وبإمكاناتهم وكسبهم؛ لذلك نجد أن الذكر الحكيم يأمرنا بممارسة العدالة في كل دوائرننا، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(١٤)</sup>.

فإذا كنا جميعاً نروم الاستقرار، ونتطلع إلى التعايش السلمي، فلا بد أن نعمل على توطيد أركان العدل في الواقع الاجتماعي؛ لأن العدل في كل مجالات الحياة هو بوابة الاستقرار، ومبدأ وجوهر التعايش السلمي، وعليه فإن الاختلاف بكل مستوياته لا ينبغي أن يقودنا إلى النزاع والشقاق، بل إلى التبادل والتداول والاحترام المتبادل.

ولكي تتحوّل حالة التعايش بين مكوّنات المجتمع وفئاته المتعدّدة إلى حقيقة راسخة وثابتة، نحن بحاجة إلى الالتزام بهذا الثالوث القيمي: (التعارف، التعاون، العدالة)، فهي مبادئ التعايش الراسخ، وبها نتمكّن من حماية وحدتنا ومكاسبنا، والعمل على تنمية واقعنا في كل الحقول والمجالات

### □ الحوار من أجل التعايش

الحضارة في عمقها وجوهرها هي القدرة العالية على المشاركة في صنع الحاضر وصياغة المستقبل. والفعل الحضاري هو الجهد البشري الذي يبذله الأفراد أو الجماعات لتحقيق هاتين الغايتين. ولا تكتمل لهذه المشاركة شروطها إلا بالتعايش الثقافي الحضاري بين الشعوب والأمم، الذي يقوم على قاعدة التعاون الإنساني الرحب الواسع غير المحدود، والذي تحكمه القيم الإنسانية النبيلة، وتضبطه القواعد الحكيمة التي اجتمعت إرادة المجتمع الدولي على التقيّد بها والاحتكام إليها.

والتعايش الثقافي والتساكن الحضاري هما اللذان يُمهّدان للحوار الذي هو ضرورة من ضرورات العيش، فالحوار بين الثقافات والحضارات، وبين الأفراد والجماعات، وبين

الشعوب والحكومات، وبين المؤسسات والمنظمات، هو الوسيلة المثلى لتحقيق التوازن في الحياة الإنسانية.

بهذه الكلمات والآفاق النوعية ينطلق الدكتور (عبدالعزیز بن عثمان التویجری) في كتابه الموسوم بـ (الحوار من أجل التعايش) في بيان أسس الحوار في دوائره الإنسانية المتعددة، ومنطلقاته وبواعثه، وآماله وطموحاته، وكيف أن الحوار كسبيل إنساني هو المؤهل لتذليل الكثير من العقبات، وتفكيك الكثير من العقد.

فالحوار ليس تشريعاً للفوضى، وإنما هو وسيلة إنسانية - حضارية لصياغة سبل التعايش والتساكن، وإبراز لدور كل المكونات والخصوصيات في بناء الحاضر وصياغة المستقبل.

كما أن الحوار قيمة من قيم الإسلام الحنيف وأصل ثابت من أصول الحضارة الإسلامية فقد قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>(١٥)</sup>.

ويجدد الدكتور التويجري منطلقات الحوار في العناصر التالية:

١ - الاحترام المتبادل: إذ لا يمكن أن يتحقق الحوار المفضي إلى وقائع نبيلة إلا على قاعدة الاحترام المتبادل، وإرساء تقاليد وأخلاقيات الحوار بين المتغايين والمختلفين.

٢ - الإنصاف والعدل: إذ إن الحوار يستهدف في المحصلة الأخيرة إنجاز مفهوم العدل والإنصاف، وتجاوز كل الحالات والوقائع المضادة لذلك. فالعدل هو حجر الأساس في مشروع الحوار الذي ينبغي أن يتطلع الجميع إلى إرساء متطلباته ومقتضياته.

٣ - نبذ التعصب والكراهية: وذلك لأن شرط الحوار السليم، هو المعرفة المتبادلة والعميقة بين المتحاورين. تلك المعرفة التي تتجاوز كل عوامل الكراهية وموجبات التعصب، حتى تتوفر كل الظروف النفسية والموضوعية للبحث عن الحقيقة بعيداً عن الأهواء والمُسَبِّقات الفكرية والاجتماعية.

وفي رؤيتنا الإسلامية الحضارية، فإن الاحترام المتبادل بين الأطراف المتحاوره هو المنطلق الأول الذي يجب أن يركز عليه الحوار. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ الَّذِينَ يَدْعُونَ

مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بَغِيرَ عِلْمٍ ﴿١٦﴾.

هذا ويفترض وجود قواسم مشتركة تكون إطاراً عاماً وأرضية صلبة للحوار. ولنا في القيم الدينية أولاً، ثم المبادئ الإنسانية والقواعد القانونية ثانياً، غناء لجميع الفرقاء المشاركين في الحوار، على أي مستوى كان، وهي جميعاً قيم ومبادئ تحكم علاقات البشر بعضهم مع بعض، وتضبط مسار حركاتهم وسكناتهم، وتضع القواعد الثابتة للتعامل فيما بينهم. وبذلك نضمن ألا يكون الحوار ساحة للجحاح العقيم، والتداول على أقدار الناس، والمس بمكانتهم، وتبادل الإساءة فيما بينهم، ولئلا يفقد الحوار صبغته الحضارية. ومنطلق العدل والإنصاف، قول الباري ﷻ: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (١٧).

فالعدل هو أساس الحوار الهادف الذي ينفع الناس ويمكث أثره في الأرض. وبقضي العدل المساواة بين البشر، ويستدعي الاعتراف بالفضل لذويه، ويتطلب الإقرار بالحقيقة، حتى إن لم تكن في صالح جميع الأطراف.

والتوجيه القرآني يرقى من مستوى نبذ التعصّب والكراهية إلى مقام أرفع، وهو البر بالناس كافة، ومعاملتهم بالقسط - وهو العدل - جميعاً.

والرّب هنا الإحسان بكل دلالته الأخلاقية والسلوكية واللغوية. ونتلو في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (١٨).

ويذهب الشيخ محمد عبده في شرحه لهذه الآية إلى أن (الحسن) في هذا السياق، ليس معناه مجرد التلطف بالقول والمجاملة في الخطاب. فالحسن هو النافع في الدين والدنيا. وعند ابن كثير: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أي كلموهم طيباً ولينوا لهم جانباً، ويدخل في ذلك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بالمعروف، كما قال الحسن البصري في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ فالحسن من القول يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحلم، ويعفو ويصفح، ويقول للناس حسناً كما قال الله، وهو كل خلق حسن رضي الله، بعد أن أمرهم بالإحسان إليهم بالفعل، فجمع بين طرفي الإحسان الفعلي والقولي.

(١٦) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

(١٧) سورة المائدة، الآية ٨.

(١٨) سورة البقرة، الآية ٨٣.

وبعد أن يسرد الكاتب منطلقات الحوار وموضوعاته، يأتي لبيان حقيقة أساسية، ترتبط براهن العرب والمسلمين، ويراها هي وسيلة التمكن في الأرض. إذ يقول: ولا شك أن المجتمعات الإسلامية في المرحلة الراهنة في حاجة إلى أن يفتح فيها الحوار على آفاق العصر، ولن يتيسر هذا إلا بسلوك إحدى السيلين، أولاهما الدخول في الحوار مع العصر، بلغة العصر وبأسلوبه وبطرائقه، ليكون الحوار مدخلاً إلى القرن الحادي والعشرين بقدرات أكبر، وبإمكانات أوفر، وبفرص أكثر. وثانيتها تحصين الذات بإصلاح أحوال الفرد والمجتمع إصلاحاً عميقاً، ومن النواحي كافة حتى تسود روح الحوار العالم العربي - الإسلامي، ويتعمق ما يصطلح عليه (بالحوار الوطني) من جهة، و(الحوار العربي - العربي)، و(الحوار الإسلامي - الإسلامي) من جهة ثانية.

ومن خلال هذا النص يؤسس الدكتور التوجيهي لقاعدة حوارية جديدة في كل مستويات ودوائر الاختلافات وتنظيمها، ولإثراء حالة التعدد والتنوع، وللوصول عن طريق الحوارات العميقة والمستديمة لسبل النهوض وعوامل الخروج من سيئات الراهن. فالحوارات في هذه الدوائر لا تلغي الاختلافات، وإنما تُنظّمها وتجعلها سبيلاً للتعايش والتساكن الثقافي والاجتماعي والحضاري.

والكتاب المذكور أعلاه، تأصيل وتأكيد لهذه المقولة، وهو جدير بالقراءة والمدارسة؛ لأنه يحوي العديد من الأفكار والتصورات الناضجة التي هي بحاجة إلى النشر والتعميم. والمشكلة التي يعاني منها العالمان العربي والإسلامي لم تنشأ من العجز عن إقامة نظام مشترك، أو من تخريب هذا النظام بعد إيجاده، والحوار المنشود ينطلق من الاعتراف بالآخر كما هو شريك مختلف مع احترام هذا الاختلاف، وفهم أسبابه واعتباره حافزاً على التكامل لا داعياً إلى الافتراق. وعليه فهو (الحوار) يتطلب شجاعة في المراجعة ومساءلة الذات من موقع الآخر، وقدرة على فهم الآخر بملاحظة اعتباراته ومعايير الخاصة. وإن مجمل المفاهيم المتصلة بالحوار تحملنا على الاعتقاد بأنه نهج حياة وأسلوب عيش، وليس مجرد وسيلة تتفني الحاجة إليها عند تحقيق غرض معين؛ لذلك هو دائم متجدد يستجيب لبداية الحياة وضرورات التواصل والاجتماع. فالحوار بحث دائم عن المشترك بانفتاح وتواضع، على أساس فكرة التسوية واستناداً إلى قيم التوسط والاعتدال.

أما بدائل الحوار فتعني عملياً الاستمرار في الخصام وتحيين الفرص للانقضاض

على الآخر مع كل ما يرافق ذلك من إضعاف لمقومات المجتمع وإهدار لما راكمته الحياة المدنية والعيش المشترك. وهذا كله يتجاوز في أثره الحاضر والراهن ليُمثّل اعتداء على مقومات المستقبل.

لذلك فإننا مهما تعدّدت موجبات اختلافاتنا، فإن الفريضة الدينية والإنسانية والأخلاقية، التي ينبغي أن يلتزم بها الجميع من مواقعهم المتعدّدة، هو الحوار مع الآخرين، وعدم الاكتفاء بأدنى الفهم والمعرفة عنهم، والعمل بوعي وحكمة لتنمية الجوامع المشتركة، وتحديد نقاط التمايز والعمل بهدوء وموضوعية للحوار حولها.

الحوار الذي يُعمّق المشتركات يحول دون تفاقم الضغائن والأحقاد، ويُزيل كل العوامل التي تحول دون الاستقرار المجتمعي.

### □ التعايش السلمي في التجربة النبوية

التجربة النبوية في المدينة المنورة تُعلّمنا هذه الحقيقة -التعايش السلمي-، فالرسول الأكرم ﷺ لم يُلغِ حقائق المجتمع، ولم يعمل من أجل دحر خصوصيات فئات ومكوّنات المجتمع، وإنما عمل على بناء نظام سياسي وإداري وقانوني متكامل يضمن خصوصيات الجميع، ويُزيل كل عناصر الجفاء والتوتر بينها.

ثمّة ضرورات معرفية واجتماعية كثيرة تتعلّق ببذل الجهد العلمي والمعرفي في عملية تأصيل القيم والمفاهيم، التي تساهم في إدارة حالة التنوّع والتعدّد في المجتمعات الإنسانية؛ لأنه لا يمكن دفع المجموعات البشرية المتنافسة أو المتصارعة نحو خيار آخر مختلف، إلّا بإقناعهم ثقافياً ومعرفياً بالخيار المختلف، بحيث لا تشعر المجموعات البشرية أن خضوعها أو التزامها هذا الخيار الجديد يُشكّل عبئاً اجتماعياً ونفسياً عليها. لذلك تنبع الحاجة إلى استمرار تأصيل المفاهيم التي تتعلّق بطبيعة العلاقة بين المجموعات البشرية التي تعيش في إطار وطني واحد.

ولعل من أهم هذه المفاهيم، التي تحتاج إلى تأصيل وتظهير معالمها في التجربة الإسلامية التاريخية الخالدة، هو مفهوم التعايش السلمي.. حيث ينطلق أو يتأسّس هذا المفهوم من عدّة مقدّمات نظرية أساسية يُمكن بيانها من خلال النقاط الآتية:

١ - إن جميع المجتمعات الإنسانية تعيش حالة التعدّد والتنوّع الأفقي والعمودي،



وإن حالة التنوع تخلق حالة من التنافس في أحسن الحالات، أو حالة من الصراع المفتوح بين هذه المجموعات البشرية. ولا ريب أن خضوع حالة التنوع إلى مقتضيات الصراع يعني المزيد من الفوضى، وعدم قدرة أي مجتمع على صيانة وحدته واستقراره الداخلي.

ولكن مفهوم التعايش يسمح لكل المجموعات البشرية أن ينافس بعضها بعضاً إلا أنها جميعها محكومة بصيانة وحدتها الوطنية والاجتماعية، من خلال منظومة قيم التعايش السلمي.

٢- إن التعايش بين الأطراف والأطراف ليس حالة سلبية، وإنما هو نزعة وحالة إيجابية، تعمل على تظهير المساحات المشتركة والعمل على تفعيلها في الفضائيين الاجتماعي والثقافي، فالتعايش لا يساوي التساكن، وإنما الانفتاح والتفاعل في صناعة المستقبل والمصير المشترك.

٣- إن قيمة التعايش قيمة مضادة لحسم التنافسات أو التباينات بين المجموعات البشرية بوسائل قسرية وعنفية، وعليه فإن قيمة التعايش تُساهم في إبراز البعد المدني من الصراعات والتنافسات الاجتماعية والسياسية. فمن حق الجميع أن يختلف مع الجميع، ولكن هذا الاختلاف يُدار بوسائل سلمية حضارية، وأية محاولة لحسم الاختلافات والتباينات بوسائل عنفية هي حالة مضادة لقيمة التعايش السلمي في المجتمع والوطن الواحد.

انطلاقاً من هذه المقدمات النظرية يُمكننا أن نقرب من التجربة النبوية فيما يتعلق بتعزيز قيمة التعايش السلمي في ظل مجتمع جديد، وجاء أفراد من بيئات متعددة ويحملون قيماً اجتماعية وأعرافاً، ليست بالضرورة متناغمة بعضها مع بعض.. فالتجربة النبوية تُعلمنا أن قيمة التعايش السلمي لا تُبنى إلا باحترام المختلف والمتنوع بصياغة نظام قادر على استيعاب الجميع من دون نزعات الغلبة والمغالبة.

فحركة الأنبياء ورسالاتهم السماوية هي مصداق خارجي إلى تلك القيم والأفكار الحية، التي جاءت لنقل الناس من الظلمات إلى النور، ومواجهة كل تلك الأفكار والتوجهات، التي تُلغي دور الإنسان في الحياة، وتُمتد دور ووظيفته في الحياة.

فالتجربة النبوية بكل مراحلها وأطوارها هي تعمل في آن واحد من أجل:

\* استنبات قيم الخير والصلاح وغرسها في نفوس الناس وعقولهم وفي الفضاء الاجتماعي، بحيث تكون حركة الإنسان فرداً وجماعة مُتسقة ومعنى الخيرية والصلاح والعبادة

بالمعنى العام. قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(١٩)</sup>.

\* طرد كل الأفكار التي تُجَمَّد الإنسان وتجعله أسير التقاليد البالية، أو ترفعه إلى ممارسة العنف والقتل ومقاومتها. فالأنبياء جميعاً جاؤوا من أجل تهذيب النفس والعقل، وإخراج الإنسان من ربة الأفكار الميَّنة والأفكار القاتلة.

وحينما يتحرَّر الإنسان من هذه الأفكار ويُجسِّد كل مستلزمات الأفكار الحية، فإنه يتحوَّل إلى طاقة إيجابية خلَّاقة، تتَّجه باستمرار صوب البناء والعمران.

\* صياغة نظام حياة ومصالح ترعى خصوصيات الأفراد والجماعات الفرعية، من دون أن يتغافل عن مقتضيات الجماعة ونظام مصالحها.

ولعل نظام العيش الواحد أو المشترك هو الأقدر في ظل التنوُّع والتعدُّد الذي تعيشه المجتمعات الإنسانية لضمان مصالح الجميع من دون افتئات أي طرف على الآخر. وهذا النظام لا يُساوي المساكنة السلمية بين المختلفين والمتنوعين، وإنما يعني العمل الجمعي باتجاه بناء نظام مصالح يضمن حقوق الجميع من دون إلغاء للمكوِّنات الخاصة أو محاربتها.

فالتنوُّع الاجتماعي ليس عيباً يجب إخفاؤه، وإنما هو جزء من الناموس والطبيعة البشرية، وأي جهد -فردى أو جماعى- لإلغاء هذا الحقيقة الناموس، أو محاربتها، فإن مآل كل هذه الجهود الفشل والإخفاق؛ لأن حقائق المجتمع بطبعها حقائق عنيدة وضاربة بجذورها في عمق التاريخ والاجتماع، ومحاولات الاستئصال والإلغاء، تزيد هذه الحقائق رسوخاً في الوجود الاجتماعي العالمي.

فكثير من الحروب الدينية والمذهبية والقومية في عدد من البلدان، يعود إلى طبيعة الخيارات السياسية المستخدمة، التي تلجأ إلى القوة والقهر لدحر هذه الحقائق المجتمعية لمصلحة حقيقة واحدة، أو نسق أيديولوجي واحد. وأصحاب هذه الحقائق مهما كانت الضغوطات التي تُواجههم، فإنهم سيتشبَّثون بخصوصياتهم وعناوينهم وحقائقهم الذاتية. فالعجز عن إقامة نظام سياسي واجتماعي وثقافي يستوعب جميع هذه الحقائق والخصوصيات، هو أحد الأسباب العميقة التي تنتج ظاهرة الحروب الدينية والمذهبية والقومية.

ولا مناص -إذا أرادت مجتمعاتنا الخروج من نفق الحروب والتوترات والأزمات

(١٩) سورة الأنعام، الآية ١٦٢.

الطائفية والمذهبية- من الاعتراف بهذه الحقائق، وبناء نظام مصالح مشترك، يستوعب هذه الحقائق ويحميها من كل المخاطر والتعديّات.

والتجربة النبوية في المدينة المنورة تُعلّمنا هذه الحقيقة، فالرسول الأكرم ﷺ لم يُبلغ حقائق المجتمع، ولم يعمل من أجل دحر خصوصيات فئات ومكوّنات المجتمع، وإنما عمل على بناء نظام سياسي وإداري وقانوني متكامل يضمن خصوصيات الجميع، ويُزيل كل عناصر الجفاء والتوتر بينها، ويعمل على بناء مُتّحد اجتماعي مستند إلى احترام التنوّع في سبيل بناء وحدة صلبة.

ومدونة المدينة المسماة بـ(صحيفة المدينة) هي الوثيقة النبوية التي تُؤكّد هذا الخيار وتُشرّعه، وترى أن الوحدات الاجتماعية لا تُبنى بمخالفة حقائق التنوّع ومعاذتها، بل باحترامها وتقديرها وحمايتها قانونيًا وسياسيًا.

### □ الطائفية والسّلم الاجتماعي

الدول والمجتمعات التي تمكّنت من تجاوز النزاعات الطائفية والمذهبية، هي تلك الدول والمجتمعات، التي صاغت العلاقة بين مكوّناتها وأطيافها، على قاعدة المواطنة المتساوية.

ثمّة ضرورات وطنية وإسلامية عديدة لإخراج المنطقة العربية من أتون الصراعات والنزاعات الطائفية والمذهبية، والتي تنعكس سلبيًا على استقرار المجتمعات والأوطان، واستمرارها يُفضي إلى تدمير كل مرتكزات وأسس الاستقرار السياسي والاجتماعي. وإن العمل على إعادة النزاعات الطائفية القديمة يُفاقم من الصراعات، ويُدخل المناطق المشتعلة بالنزاعات الطائفية في مرحلة جديدة من النزاع والذي يتوسّل بكل وسائل الخصام والصراع. ويبدو في سياق الصراعات الطائفية التي تشهدها المنطقة أن هذا الصراع وصل إلى أقصاه، ولم تعد هناك وسيلة للصراع لم تُستخدم، لذلك فإننا نعتقد أن هذا الصراع وصل إلى مداه النهائي، وأن اللحظة مؤاتية للتفكير في مبادرات وحلول ممكنة وواقعية لإنهاء هذه الصراعات الطائفية، التي دمّرت على المستويين النفسي والواقعي كل شيء طيّب في هذه المنطقة.

وإن غياب مبادرات الحلول يعني استمرار الصراع في سياق وتأثر اجتماعية متعدّدة

ولكنها بلا أفق سياسي واجتماعي متاح.

ولقد أبانت كل تجارب الصراع الطائفي أنها هي التي تُدْمِر النسيج الاجتماعي، وتقضي على أسباب الوئام الاجتماعي في كل المجتمعات والأوطان، وتدخل الجميع في دهاليز الحروب التي لا رابح فيها أو من ورائها. فهي -أي هذه الحروب- تُدْمِر بلا هدف، وتُزَقِّق بلا أفق، وتشحن النفوس بدون غاية نبيلة، وتدخل جميع الأطراف في مرحلة الصراعات التي لا تُبقي حجراً على حجر، ولا علاقة اجتماعية سليمة وبعيدة عن تأثيرات ومتواليات هذه الصراعات التي لا تنتهي. وعليه فإننا نعتقد أن النزاعات الطائفية في المنطقة دخلت في مرحلة تهديد الدول واستقرار المجتمعات، ولا سبيل لضمان أمن واستقرار الدول والمجتمعات إلاّ بمعالجة جادة للملف النزاعات الطائفية التي تجري في أكثر من بلد عربي.

وكل تجارب المنطقة العربية في هذا السياق تثبت أنه مهما قوي طرف من الأطراف إلاّ أنه لا يمتلك القدرة على استئصال الطرف الآخر. وطبيعة النزاع والصراع تجعل كل هذه الأطراف متمسكة بذاتها المذهبية والطائفية ولديها القدرة على الدفاع عن ذاتها، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال إنهاء وجود هذه الطائفة أو تلك.

ولم يحدثنا التاريخ حتى في زمن صراع الطوائف الدينية في الغرب، أن طائفة من الطوائف تمكّنت من إنهاء وجود الطائفة الأخرى. كل هذه الطوائف حاربت ضد بعضها البعض، وقتلت ودمّرت وانتصرت في بعض الحروب على أشلاء آلاف الضحايا، إلاّ أنه لم يُسجّل لنا التاريخ اندثار طائفة من الطوائف، فكل الطوائف حافظت على ذاتها، وحمت وجودها، وتمكّنت من الخروج من انكساراتها وهي أكثر قدرة وتصميماً على مواجهة كل المخاطر. ومن يراهن أنه بإمكاناته وقدراته المتعددة قادر على إنهاء وجود طائفة من الطوائف فإن مآله المزيد من الحروب التي لا تصل إلى نتيجة، وسفك الدم الذي يُوغر الصدور، ويُؤسّس لإحزن تاريخية لا تنتهي.

لذلك فإن الحروب والنزاعات الطائفية لا يمكن أن تنتهي مهما كانت قوة أي طرف على هزيمة الطرف الآخر؛ لأنه وببساطة شديدة كل هذه الطوائف هي حقائق اجتماعية وتاريخية وثقافية، ولا يُمكن لهذه الحقائق أن تندثر مهما كانت عناصر القوة التي يمتلكها الطرف المهاجم أو شان الحروب والنزاعات.

فالنزاعات الطائفية والمذهبية تضر بكل المكونات العربية والإسلامية، واستمرارها يزيد من محن العرب والمسلمين، ولن يُنهي موضوعات الخلاف أو التباين في وجهات النظر.

وعليه من الضروري التفكير الدائم في وجود مبادرات سياسية واجتماعية وثقافية لتبريد كل النزاعات الطائفية والمذهبية في المنطقة. وإذا لم تتمكّن هذه المبادرات من إيجاد حلول حقيقية وواقعية للنزاع أو التباين الحاد في القنوات والمواقف، فهي في أقل التقادير قادرة على إيجاد مناخ إيجابي يُقلّل على المستويين النفسي والاجتماعي من انفجار هذه التباينات على المستويات الأمنية والسياسية والاجتماعية.

ونرى إذا أردنا كعرب ومسلمين التخلص التام من أمراض الحروب والنزاعات الطائفية والمذهبية، فعلى الاهتمام بالنقاط التالية:

\* بناء العلاقة بين المكونات الدينية والمذهبية على قاعدة المواطنة، وبعيداً عن إحن التاريخ ومعاركه؛ لأن استمرار العلاقة على قاعدة الهوية الدينية أو المذهبية، فهذا يعني إعادة إنتاج التباين والخلاف الذي تأسّس في حقب تاريخية سحيقة، ولن يفضي إلى تجاوز هذا التباين والخلاف، وإنما يُفضي إلى إنتاج هذا الخلاف والتباين مع بروز أية مشكلة سياسية أو اجتماعية.

والدول والمجتمعات التي تمكّنت من تجاوز النزاعات الطائفية والمذهبية، هي تلك الدول والمجتمعات التي صاغت العلاقة بين مكوناتها وأطيافها على قاعدة المواطنة المتساوية، التي لا تُعيد إنتاج خلافات التاريخ والعقيدة. فالدول الغربية وخلال عقود تتجاوز العشرة عقود عانت وعاشت مرحلة الحروب الدينية والطائفية، وذهب ضحية هذه الحروب الآلاف من الأوروبيين، ولم يتمكّن الأوروبيون من تجاوز إحن هذه الحروب وتناقضات هذه الطوائف إلاّ ببناء العلاقة الداخلية ومنظومة الحقوق والواجبات على قاعدة المواطنة التي تتّسع لجميع المواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم.

ونحن في العالم العربي لن نتمكّن من تجاوز النزاعات الطائفية والحروب المذهبية إلاّ بهذا الخيار، الذي يُعلي من قيمة المواطنة، ويجعلها هي الضابطة الوحيدة للعلاقة سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وهذا بطبيعة الحال، ليس حلاً سحرياً وسريعاً، وإنما هو من الحلول الواقعية والقادرة على إخراج الجميع من مربع الاتهامات

الطائفية إلى أفق المواطنة، التي تُوحّد الجميع على قاعدة دستورية وقانونية تضمن حقوق الجميع، وتصور خصائص الجميع بعيداً عن الانتصار لرأي أو لمكوّن على حساب بقية المكوّنات.

\* الاهتمام بإبراز الحل المدني للمشكلات الدينية والمذهبية التي تعاني منها بعض المجتمعات العربية؛ لأن استمرار الحلول على قاعدة المحاصصة المذهبية والطائفية حتى في مستوياتها الاجتماعية والثقافية، فهو يؤسّس لمناخ قابل للانفجار في أي وقت، كما أنه يديم التوترات الدينية والمذهبية في القاع الاجتماعي. أما اللجوء إلى الخيار المدني، بحيث يكون هذا الخيار هو السائد في العلاقة بكل مستوياتها، فإنه يُؤدّي إلى مناخ اجتماعي وثقافي مختلف. وجوهر هذا الخيار المدني هو عبارة عن رفض إنتاج الخلافات والتناقضات التاريخية سواء أكانت الدينية أو المذهبية، وإخراج الوجود الاجتماعي من كل الحساسيات والصراعات التي تتغذّى من خلافات التاريخ والعقيدة.

ويضاف إلى هذا الاستفادة من كل التجارب الإنسانية المدنية، التي تعمل على إنصاف الجميع بدون تمييز بين مواطن وآخر، وتُعلي من القيم المدنية التي تحترم الإنسان في وجوده وحقوقه المادية والمعنوية، وتجعله هو المعيار والناظم في آن.. فلا علاج فعّالاً وحقيقياً للمشاكل الطائفية والمذهبية في المنطقة العربية، إلّا بالخيار المدني، الذي لا يلغي حقائق الأديان والمذاهب، وإنما يحترمها، ويضبط أهلها بالقانون. حين تتمكن من بناء هذه الأطر والسياقات الاجتماعية والثقافية، التي تُؤكّد هذا المسار والخيار، فإننا ستمكّن من الإنهاء الأبدي لكل المشكلات الدينية والمذهبية في الوطن العربي.

بمعنى أننا لا نمتلك حلولاً فعّالة لهذه النزاعات، من داخل السياقات الدينية والمذهبية، إلّا الحل الأخلاقي والوعظي، وهذا الحل لا يتمكّن بكل همولته وآفاقه من إنهاء المشكلات الطائفية والمذهبية. ويبقى الحل القادر على تقديم وصفا متكاملة لهذه النزاعات هو الحل المدني، وهو يأتي من خارج السياقات الدينية والمذهبية، ولكنه قادر على خلق ثقافة تُسّق مع الأصول الدينية والمذهبية، وقادرة على ضبط كل النزاعات الغرائزية، التي إذا انفجرت تُدمّر كل بنية الاستقرار في مجتمعاتنا وأوطاننا. نريد أن نعالج النزاعات الطائفية والمذهبية في فضائنا العربي والإسلامي، معالجة حضارية، لا تعمل على استئصال حقائق الأديان والمذاهب، وإنما تعمل على توظيف هذه الحقائق، بعيداً عن التوظيف الذي يحول الأديان والمذاهب إلى مادة مشتعلة في الصراعات السياسية والاجتماعية.

## □ قواعد السّلم الاجتماعي

إن السّلم المجتمعي هو الذي يصنع الجسم الاجتماعي المتناسك الذي يسعى نحو الوصول إلى مطامحه الحضارية، على قاعدة مجموعة من المبادئ التي تسمح لجميع الشرائح والفئات الاجتماعية على التعايش الاجتماعي، مع وجود اختلاف في وجهات النظر وتباين في الأفكار والمواقف.

والقواعد والمبادئ التي نقترحها كأرضية صلبة للسّلم المجتمعي هي على النحو الآتي:

### الحوار الاجتماعي

دائماً النمط الاجتماعي المغلق والذي لا يمدُّ جسور التعارف والانفتاح مع الآخرين، يتحوّل إلى واقع اجتماعي يحتوي أو يتضمّن الكثير من عوامل الخطر والتقسيم الاجتماعي؛ لأن هذا الواقع الاجتماعي المغلق يُغذّي نفسه بعقلية التميّز والعداء والصراع مع الآخرين كمبرر دائم لاستمرار عقلية الكانتونات الاجتماعية. وبمنظرة واحدة إلى خريطة الدول العربية الاجتماعية نرى كيف أن عقلية الكانتون والقطيعة الاجتماعية مع الآخرين هي القاعدة الصلبة التي كرّست مفهوم التقسيم والتفتيت الاجتماعي.

لهذا فإن السّلم المجتمعي لا يتحقّق على قاعدة هذه العقلية، التي تُصنّف وتُفرّق، ولا تُؤسّس وتُجمع. وإنما السّلم المجتمعي يتحقّق على قاعدة عقلية نبوية تجمع ولا تُفرّق، وتبحث عن القواسم المشتركة قبل أن تبحث في نقاط التمايز والافتراق.

ولنا في تجربة الرسول الأعظم ﷺ في بناء المجتمع الإسلامي الأول خير مثال. إذ إن النبي ﷺ لم يبلغ الخصوصيات الاجتماعية كشرط لتحقيق السّلم المجتمعي، وإنما حقّق السّلم المجتمعي على قاعدة احترام تلك التنوّعات الاجتماعية. ولكنه احترام لا يدفعها إلى الانغلاق والدوغما الاجتماعية، وإنما هو احترام يدفع إلى تأسيس عمليات الحوار الاجتماعي التي هي المدخل الأساسي لتحقيق مفهوم السّلم المجتمعي في مجتمع تتعدّد فيه العقليات التاريخية والفكرية والثقافية.

وفي المقابل فإن الجفاء والجهل بالآخرين هو الذي يُؤسّس إلى كل عمليات التقسيم الاجتماعي في حدودها الدنيا والقصى؛ لأن غياب الحوار الاجتماعي يعني

غياب المصالح المشتركة وعدم تشابك العلاقات والمصالح بعضها مع بعض. وهذا بطبيعة الحال يُعَجِّل في بروز التناقضات الاجتماعية.

ومقتضيات الحوار الاجتماعي هي النقاط التالية:

- ١- التعارف وفتح الأجواء الاجتماعية المختلفة، بحيث تنعدم نفسياً واجتماعياً مسألة الكانتونات والمجتمعات المغلقة؛ لأنه لا يُعقل أن يتم حوار اجتماعي بدون تعارف وأجواء اجتماعية مفتوحة. فشرط الحوار ومُقدِّمته الضرورية التعارف الاجتماعي بكل ما تحمل كلمة التعارف من معنى ومدلولات اجتماعية.
- ٢- الانفتاح ونبد الانطواء على النفس مهما كانت مُسوِّغات هذا الانطواء التاريخية والاجتماعية.

إن الإنسان (الفرد) المنطوي على نفسه لا يمكنه أن يُوسِّع علاقاته الاجتماعية وينظمها. كذلك الإنسان (المجتمع) لا يمكنه أن يُوسِّع من علاقاته ويُعرِّف الآخرين بأفكاره ومعتقداته ورموزه التاريخية ومغزاها الثقافي والحضاري وهو منغلق على نفسه. فالانفتاح وإلغاء الحدود المصطنعة والوهمية في بعض الأحيان، هو الذي يُؤسِّس لمنظور حوار اجتماعي متقدِّم، يزيد في إثراء الساحة الاجتماعية، ويُعمِّق كل مقولات الوحدة الوطنية في الواقع الخارجي.

وينبغي ألا نفهم الانفتاح في هذه العملية الاجتماعية الشاملة بوصفه مقايضة تاريخية - ثقافية لكل الخصائص الذاتية والتاريخية، وإنما هو في حقيقة الأمر دفع وإعادة فهم لتلك الخصوصيات، من أجل إيصالها إلى مستوى الحقائق الموضوعية التي يستفيد منها أي إنسان. ولعل أزمة الكثير من المجتمعات المغلقة تبدأ حينما تصرُّ هذه المجتمعات على إبقاء تلك الخصوصيات ذاتية، بينما المجتمعات الإنسانية المتقدِّمة هي التي استخدمت إمكانياتها المختلفة من أجل إعطاء الخصائص الذاتية البعد الموضوعي الذي يجعلها قابلة للتطبيق في فضاءات اجتماعية أخرى.

وإن الانفتاح الذي نقصده ونراه ضرورة للحوار الاجتماعي، هو الذي ينطلق من هذه العقلية التي تدفع باتجاه أن تُعطي لمضامين مفاهيمها الذاتية بُعداً موضوعياً جامعاً. بحيث تُغذِّي هذه المفاهيم العالية مجموع الوحدات الاجتماعية. ووفق هذا المنظور نتمكّن من الوصول إلى مفهوم الحوار الاجتماعي الحيوي والهادف إلى تفعيل القواسم



المشاركة بين مجموع الوحدات الاجتماعية.

ولعلنا لا نجانِب الصواب إذا قلنا: إن الكثير من الحروب الأهلية التي تجري في العديد من البلدان، ترجع بالدرجة الأولى إلى إصرار كل طرف على جعل مفاهيمه الذاتية، هي المفاهيم الحاكمة والسائدة دون أن يطور (كل طرف) في مضمون هذه المفاهيم ويعطيها أبعاداً موضوعية. وهذا الإصرار هو الذي يزاوج بشكل قسري ومتعسف بين المفهوم الذاتي والشخص أو الفئة السياسية أو الاجتماعية التي تحمل لواء ذلك المفهوم الذاتي. وهذا ما يُفسّر لنا ظاهرة أن الكثير من الأحزاب السياسية في العالم الثالث وبالذات في الدول التي تخوض حروباً أهلية، هي غطاء حديث لمضامين اجتماعية تقليدية سواء قبلية أو جهوية أو ما أشبه.

وخلاصة الأمر: أن السلم المجتمعي لا يتحقق إلا بحوار اجتماعي مستديم، لا يبحث في لاهوتيات كل طرف ومواقفه التاريخية، وإنما يُؤسّس لحياة اجتماعية ووطنية سليمة.

### تطوير الخطاب الاجتماعي والسياسي

بادئ ذي بدء نقول: إن المقصود بالخطاب الاجتماعي والسياسي هو مجموع الأنماط والأدوات المستخدمة في صناعة الرأي العام أو صياغة المضمون الثقافي والاجتماعي للحركة الاجتماعية. فهو أداة حيوية في التأثير المباشر على الإنسان الفرد والجماعة.

وعلى هدى هذه الحقيقة نقول: إن استمرار الخطاب الاجتماعي والسياسي في التغذية المعكوسة لتلك التمايزات التاريخية والاجتماعية يُؤدّي إلى أن يمارس هذا الخطاب دوراً تقسيمياً في الوطن والمجتمع. بينما من الضروري أن يتطور هذا الخطاب ويتّجه نحو صياغة منظومة قيمية ومفاهيمية جديدة تحترم التمايزات التاريخية دون الانغلاق فيها، وتُؤسّس لواقع اجتماعي جديد يستمد من القيم الإسلامية والإنسانية العليا منهجه وبرامجه المرحلية.

ومن هنا فإننا نرى أن الكثير من التناقضات الاجتماعية كان للخطاب الاجتماعي والسياسي السائد الدور الكبير في تغذية هذا الشعور الذي يبلور كل عوامل التناقض الاجتماعي بشتى صوره وأشكاله. فالسلم المجتمعي لا يتحقق على قاعدة الحوار الاجتماعي فحسب، وإنما لا بد من وجود مظلة اجتماعية سياسية تُغذي وتُكرّس مفاهيم السلم المجتمعي والوحدة الوطنية.

وتطوير الخطاب الاجتماعي والسياسي يعني:

١- إعادة صياغة مضمون الخطاب الاجتماعي والسياسي بما ينسجم وضرورات الوحدة الوطنية والتلاحم الاجتماعي. وهذا يعني نبذ كل المقولات والعناوين التي تُكرّس واقع العداء والتقسيم في الوسط الاجتماعي.

٢- توسيع القاعدة الاجتماعية لهذا الخطاب، بحيث إنه لا يكون مُعبّرًا عن مصلحة فئة اجتماعية محدودة، وإنما من الضروري أن يعكس الخطاب واقع المصلحة الاجتماعية العامة. وهذا لا يتأتى إلا بتوسيع القاعدة الاجتماعية، وتوفير كل مستلزمات ومقتضيات مجتمعية الخطاب الاجتماعي والسياسي.

٣- إلغاء كل الحواجز المصطنعة التي تحول دون تفاعل الوسط الاجتماعي العام مع مضمون الخطاب السياسي والاجتماعي.

٤- تشجيع ورعاية كل القواسم المشتركة التي تدفع باتجاه تمتين الوحدة الوطنية، وإنهاء كل أسباب القطيعة الاجتماعية.

وعن طريق هذه المفردات نُحقّق مفهوم تطوير الخطاب السياسي والاجتماعي. وبهذا التطوير الذي يلحظ ما هو اجتماعي وما هو سياسي يُنجز مفهوم السلم المجتمعي، وتحوّل كل التمايزات التاريخية والاجتماعية إلى عوامل بناء وإثراء للتجربة الوطنية بأسرها.

### السلم الأهلي في النصوص الإسلامية

لا ريب أن السلم الأهلي والتعايش الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل، من القيم النبيلة، التي يسعى إليها الدين الإسلامي الخفيف، ويُريّ أبناءه وفق مقتضاها الأخلاقي والعملي؛ لذا فقد أولت النصوص الإسلامية العناية الرفيعة بكل المفردات والقيم والأخلاقيات التي توصل المجتمع الإنساني إلى حالة السلم الأهلي.

ونحن نحاول في هذا المقال، القيام بجولة سريعة على النصوص الإسلامية التي تُؤكّد على قيم السلم الأهلي، وتدفع باتجاه التعايش الاجتماعي، ليس على قاعدة الاضطرار، ومغايرة الباطن للظاهر، وإنما على قاعدة الأصل الإنساني العام، ومطابقة الظاهر للباطن.

ومن القيم والقضايا الأساسية التي أكّدت عليها النصوص الإسلامية الأمور التالية:

### مساواة الآخر بالذات

إن البداية الفعلية للتغلب على الكثير من النوازع والغرائز، التي تُميّز وتفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتزرع الشقاق، وتؤكد الخصام، هي طغيان حب الذات وتضخيمها، بحيث لا يرى الإنسان إلا ذاته ومصالحها.

أما التوجيهات الإسلامية فتؤكد على ضرورة أن يتمّ التعامل مع الآخرين وفق القاعدة النفسية والاجتماعية التي تقول: الإنسان الذي يحب نفسه عليه أن يُعامل وينظر للآخرين من خلالها.

فقد جاء في الحديث الشريف: «ما كرهته لنفسك فاكُرهه لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحببه لأخيك، تكن عادلاً في حكمك، مُقسطاً في عدلك، محباً في أهل السماء، مودوداً في صدور أهل الأرض».

«سيد الأعمال ثلاث خصال: إنصافك الناس من نفسك، ومساواة الأخ في الله، وذكر الله على كل حال».

«لا يرحم الله من لا يرحم الناس».

فالقاعدة العامة التي ينبغي أن يتحلّى بها كل إنسان في مسألة العلاقات الاجتماعية والإنسانية هي «عامل الناس بمثل أن تُحبّ أن يعاملوك».

من منا لا يجب أن يحترمه الآخرون، ويتعاملون معه بإنسانية راقية، وأخلاق حضارية؟

من منا لا يشعر بالاشمئزاز حينما لا تكون علاقة الآخرين معه سوية وسليمة، وذلك لدواع ليست من كسبه؟

إن بوابة تصحيح كل هذا الاعوجاج تبدأ بتعاملي مع الآخرين؛ فإن مساواة الآخر مع الذات في هذه المسائل والقضايا هي التي تخلق النسيج الاجتماعي المتداخل، والمتواصل، والمنسجم في حركته وعلاقاته المتعدّدة.. ف«اصطناع المعروف يقي مصارع السوء»، و«إنه من أعطي حظه من الرفق فقد أُعطي حظه من خير الدنيا والآخرة، ومن

حُرْمَ حظه من الرفق فقد حُرْمَ حظه من خير الدنيا والآخرة».

ولا شك أن مساواة الآخر مع الذات ستعلي من شأن القيم المشتركة، وستجعلها حاضرة باستمرار في الوسط الاجتماعي، كما أنها تزيد من حالة الإحساس بالمسؤولية المشتركة تجاه بعضنا البعض.. وكل هذه العناصر ضرورية لبناء سلم اجتماعي متراص ومستديم.

وتعتمد هذه المساواة على مبدأ آخر يُشكّل ركنًا أساسيًا في التوجيهات الإسلامية، ألا وهو التسامح.

ولا ريب أن التسامح كقيمة إنسانية عليا، يصوغ روابط إضافية في العلاقات الاجتماعية المشتركة؛ لذلك ف«إن من مكارم أخلاق أهل الدنيا والآخرة أن تصل من قطعك، وتُعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك».

### اللاعنف

وهذا العنصر ليس وليد الضعف في الذات، أو القوة الضخمة لدى الآخر، وإنما هو جزء من بنية المنظومة العقيدية والفكرية الإسلامية، التي ترى في اللاعنْف الطريق السليم في التعامل مع المغاير الثقافي أو السياسي.

وينبغي أن ندرك أن شعوب العالم قدّمت الكثير من التضحيات الجسام من جراء الحروب، واستخدام العنف والقوة في العلاقات الاجتماعية والدولية.

«ووفقًا لأحد التقديرات، شهدت الفترة بين عامي (١٩٤٥ و ١٩٨٩) (١٣٨) حربًا، أسفرت عن مقتل (٢٣) مليونًا من البشر.. على أن القوة العسكرية استخدمت أيضًا في مواقع أخرى، دون اندلاع حرب فعلية، كما حدث في هنغاريا عام (١٩٥٦م)، وفي تشيكوسلوفاكيا عام (١٩٦٨)، وفي غرينادا عام (١٩٨٣).

وكانت الحرب الكورية التي أودت بحياة (٣) ملايين نسمة، وحرب فيتنام، التي أسفرت عن مقتل مليون نسمة، هما أكثر النزاعات إهلاكا. وقد وقعت الحروب الـ(١٣٨) جميعها في العالم الثالث، وأدّت إلى اشتعال الكثير من الأسلحة التي قدّمتها القوتان العظميان أو حلفاؤهما»<sup>(٢٠)</sup>.

(٢٠) راجع كتاب: جيران في عالم واحد، نص تقرير لجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي، ص ٣٤.

فمنهج اللاعنف، وسيادة قيم السّلم، هما اللذان يمنعان هذا الانهيار، والنهم المتعاطم لامتلاك وسائل القتل والدمار، وتوجيه ثروات الشعوب والأمم إلى مشاريع التنمية والبناء.

### المناقبيات الأخلاقية

وإن السياج القوي، الذي يحافظ على السّلم الأهلي، ويُعمّق مفاهيمه، ويجعله ثابتاً من ثوابت الواقع المعيش.. هو وجود منظومة أخلاقية، ترعى هذه المسيرة، وتُلجم كل النزاع الشريرة، التي تُهدّد السّلم، وتجعله على شفا جرف هارٍ.

ولهذا نجد أن النصوص الإسلامية تُؤكّد على مجموعة من المناقب والفضائل الأخلاقية كالصدق والاحترام وحسن الظن والرحمة والرفق وما أشبه، التي لو جعلناها في السياق الاجتماعي العام سنجد أنها الضامن العام لمسيرة السّلم الأهلي.

ولا شك أن تعميق هذه الفضائل في الوسط العام سيغيّر نظرة الجميع إلى بعضهم البعض، وستتم -وفق هذه النظرة- قراءة الوقائع وفق النسق الفكري الجديد، الذي يجعل من السّلم الأهلي لازمة من لوازم تقدّم المجتمع الإنساني ورقبته الحضاري؛ لذلك جاء في الحديث عن عبادة بن الصامت، قال رسول الله ﷺ: «أَلَا أُبَيِّنُكُمْ بِمَا يَشْرَفُ اللَّهُ بِهِ الْبَنِيَانُ، ويرفع الدرجات؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: تحلم على من جهل عليك، وتعفو عمن ظلمك، وتُعطي من حرمك، وتصل من قطعك».

وتنبع أهمية تأكيد البعد الأخلاقي في مسيرة السّلم الأهلي في النقاط التالية:

\* دفع الجماعة الوطنية إلى الالتزام بالقيم الأخلاقية النبيلة المتعلقة بنوعية الحياة والعلاقة بين مجموع الأطراف، وتعزيز مشروع المسؤولية المتبادلة في الوسط الاجتماعي.

\* البحث عن أطر وصيغ مجتمعية مناسبة للحظة التاريخية التي نعيشها للتعبير عن تلك الفضائل الأخلاقية. وبهذا تتحوّل هذه القيم الأخلاقية من قيم فردية إلى قيم ذات طابع مجتمعي - مؤسسي.

حضور هذه الفضائل الأخلاقية في مسيرة بناء السّلم الأهلي، حتى تمارس دورها الإيجابي في تجميد بؤر التوتر، وتوفير الظروف الذاتية والموضوعية في حركة المجتمع بما يناسب تصوّرات واستراتيجيات مشروع السّلم الأهلي.

وتنبع أهمية حضور القيم الأخلاقية في ذلك المجتمع المتعدد الثقافات والمرجعيات، وذلك حتى تساعد وتنظم هذه القيم تعاقد مساواة بين جميع أطراف المجتمع. وبهذه العملية يستطيع المجتمع أن يوائم في توليفة عملانية بين ضرورة الوحدة والعيش الواحد أيضًا.

وإن الاحترام المتبادل يُشكّل حجر الزاوية في مشروع السلم الأهلي؛ لأنه يُعمّق الاستقرار، ويحترم التنوع الذي يُغني مشروع السلم الأهلي.

وإن تعميق القيم المشتركة الذي توفره الفضائل الأخلاقية سيساعد الجميع على تجاوز الصدمات والتوترات المرتبطة بشكل مباشر بمصالحهم، والتصرّف على ضوء وهدى مصالح متبادلة وعامة.

### □ رسالة إلى أهل الحوار والتعايش

إننا نعتقد وبعمق، أن الحوار والتعايش هما وسيلتنا لصون الحرّيات، وحلّ المشكلات، ومحاصرة نزعات الفتنة والتشدد، وأن الهويات الثقافية لدى أيّة جماعة بشرية لا تقوم على المطابقة والتمثيلية المميّزة، وإنما على التعدّد والتنوع المفضي إلى إثراء المضمون الإنساني لمفهوم الهوية الثقافية.

عديدة هي المؤشرات والمعطيات، التي تجعلنا نعتقد أن دائرة المؤمنين بالحوار والانفتاح والتواصل بين مختلف مكوّنات المجتمع السعودي في ازدياد مُتّرد.. وأن هؤلاء يُعبّرون عن أفكارهم وقناعاتهم في العديد من المناسبات الاجتماعية والوطنية، ويعمل البعض منهم على القيام بمبادرات اجتماعية أو ثقافية، تستهدف كسر حاجز القطيعة والجفاء بين تعبيرات الوطن. وهم بهذه الأعمال والمبادرات يكسرون العديد من الحواجز النفسية، ويُزيلون من نفوسهم وعقولهم الرُّكام الذي ساد في حقبة زمنية سالفة، ومؤداه المفاصلة والابتعاد وخلق الحواجز بين المواطنين لاعتبارات مذهبية أو قبلية أو مناطقية.

لهذا فإن هذه الخطوات والمبادرات تُساهم في تفكيك الثقافة التي صنعت موقف الجفاء والقطيعة، كما تُساهم في إزالة الرّين الذي بقي في النفوس، وتُندثر بمقولات جاهزة واتّهامات وسوء ظن، وكلها تُفضي إلى التباغض والابتعاد عن بعض. ولكن ومنذ

انطلاق مشروع خادم الحرمين الشريفين حفظه الله تعالى للحوار الوطني، وتأسيس مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني، أضحت الأصوات المطالبة بالحوار والتواصل وتجاوز الخلافات وبناء مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات عالية؛ لهذا فإننا نعتقد أن دائرة الحوار والتواصل والتعايش في داخل المجتمع السعودي بدأت بالانفتاح، وأضحت هذه الدائرة أو هذا الخيار يمتلك زخمًا هائلًا، من جرّاء اتّساع دائرة المطالبين بهذه القيم والمبادئ؛ لهذا فإنه علت الأصوات المتشدّدة والنابهة لخيار الحوار والتعايش، فإن حركة الحوار والتعايش أضحت حقيقة قائمة، وأصبح المُعبّرون عنها من كل الأطراف والأطراف كثيرًا ومتعدّدين في مواقعهم وحيثياتهم الاجتماعية والمعرفية والثقافية.

واعتراز كل طرف أو طيف بذاته وخصوصياته لا يُلغي متطلّبات الوحدة وشروطها النفسية والأخلاقية. وقد جاء في الحديث الشريف: «العصبية التي يَأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيرًا من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يُعين قومه على الظلم».

وفعالية الحوار في المجتمع وبين جميع الأطياف وعلى مختلف المستويات، تنبع من أنه يجعل كل الآراء والقناعات والمواقف في ساحة التداول، لتقويمها وتمحيصها وتطويرها. ولا ريب أن لهذه العملية التداولية تأثيرات إيجابية على الصعيد المجتمعي، حيث إنها تُحرّك الراكد، وتساؤل السائد، وتبحث في آفاق وفرص جديدة وممكنة.

وفي المحصلة النهائية تكون عملية الحوار فعالية مجتمعية متميّزة.

وأود في هذا المقال أن أوجّه حديثي المباشر إلى الأطراف الوطنية من مختلف المواقع، التي تُؤمن بخيار الحوار والتعايش، وتُدافع عنه، وتعمل عبر وسائل الإعلام والثقافة والمبادرات الاجتماعية إلى تعزيز هذا الخيار على المستوى الوطني.

وإن الدرس العميق الذي ينبغي أن نُدرّكه وبعمق، أن طريق الحوار والتعايش ليس مُعبّدًا بالورود، وإنما هو طريق مليء بالأشواك والصعوبات، وأن ارتفاع صوت التشدّد والمفاصلة، ونُكران أهمية الحوار والتعايش، ينبغي ألا يدفعنا إلى اليأس أو العودة إلى المربع الأول، حيث الجفاء والمفاصلة الشعورية والعملية.

إننا نعتقد وبعمق أن الحوار والتعايش هما وسيلتنا لصون الحُرّمات، وحلّ المشكلات، ومحاصرة نزعات الفتنة والتشدّد، وأن الهويات الثقافية لدى آية جماعة بشرية،

لا تقوم على المطابقة والتمثيلية المميّنة، وإنما على التعدّد والتنوّع المُفْضي إلى إثراء المضمون الإنساني لمفهوم الهوية الثقافية.

ففي فضاء الحوار يتكامل منطق الاختلاف ومنطق الاعتراف، وصولاً إلى تأسيس دينامية اجتماعية - وطنية جديدة، تتّجه صوب التعايش على أسس الاحترام المتبادل.

ولنتذكر دائماً وصية الحكيم لقمان لابنه حينما قال: «يا بني، كذب من قال: إن الشر بالشر يُطفئ، فإن كان صادقاً فليوقد نارين ولينظر، هل تُطفئ إحداهما الأخرى، بل يُطفئ الخير الشر كما يُطفئ الماء النار».

فمهما علت الأصوات النابذة للحوار، والممانعة للتعايش، ينبغي أن نشبّث بهما. فالاستقرار الاجتماعي والوطني مرهون بمدى قدرتنا على الحوار والتعايش على أسس العدالة والمساواة.

وصعوبات الواقع ليست مُبرِّراً للتنازل عن هذا الخيار، بل على العكس من ذلك تماماً.. فمهما كانت الصعوبات ينبغي أن نبذل كل الجهود لتذليلها ومعالجتها.

وفي سبيل مواجهة صعوبات الواقع، من الضروري أن يلتفت أهل الحوار والتعايش إلى ضرورة العمل لزيادة وتيرة التعاون والتنسيق بعضهم مع بعض.

فمواجهة الصعوبات تقتضي العمل على بناء كتلة وطنية ممتدّة على مستوى الوطن كله، تُطالب بالحوار والتعايش، وتعمل معاً من أجل تعزيز فرص نجاح هذا الخيار على الصعيد الوطني.

فالحوار ليس ادّعاء يُدّعى، بل هو ممارسة مستديمة وفعالية مجتمعية، تستهدف خلق حقائق ومقتضيات الحوار في الفضاء الاجتماعي والوطني.

والتعايش ليس سكوناً وانزواءً، وإنما مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات، وتفكيكٌ ومحاصرة لنزعات الغلو والتطرّف والتشدد، وإعلاء لقيم التسامح والاعتراف بالمختلف والمغاير وجوداً ورأياً وحقوقاً.

وكل هذه لا تتأتّى تلقائياً، وإنما هو بحاجة إلى جهد ومثابرة ومبادرة وتعاون وتعاضد.

من هنا فإننا نتطّلع أن تتكاتف الجهود الرسمية والأهلية، من أجل تعزيز خيار



الحوار والتعايش في مجتمعنا ووطننا؛ وذلك لأن تعزيز هذا الخيار، في أي فضاء اجتماعي، يتطلب الكثير من الجهود والمبادرات وصناعة الحقائق والوقائع، وأن أي تراخ عن هذا الطريق سيؤدي إلى ارتفاع صوت التشدد ونبد الحوار والتعايش؛ لهذا فإن الكتلة الوطنية الرافعة لمشروع الحوار والتعايش، والعاملة من أجل تنفيذ بنوده وصنع حقائقه، هي سبيلنا لمحاصرة التطرف وتفكيك موجباته ومقتضياته، وهو الخيار الذي يضمن حقوق الجميع، ويحافظ على أمننا الاجتماعي واستقرارنا السياسي.

فإن الأوان بالنسبة إلى المؤمنين بمشروع الحوار والتعايش الوطني، أن يرفعوا صوته، ويؤسروا ببركات هذا الخيار، ويعملوا من أجل غرس مستلزماته في كل دوائر ومستويات الحياة الاجتماعية والوطنية.

والأوطان لا تُبنى بإيقاظ الفتن وحروب الأوراق الصفراء، وإنما بالإرادات الوطنية الصادقة والمخلصة، والتي تسعى لاستيعاب كل التنوعات والتعدديات، وتعمل لبناء حقائق الألفة والوحدة على أسس الحوار الذي لا يُقضي أحداً، ولا ينبذ مكوّناً، والتعايش الذي لا يلغي التنافس وسُنّة التدافع، وإنما يُوفّر لها الفضاء المدني والسلمي، الذي يُفسح المجال للجميع لكي يمارس حقه وواجبه، في تعزيز أواصر التلاحم الاجتماعي والوطني، ويطرّد كل القيم والحقائق المضادة لقيم الحوار والتعايش والوحدة.

### □ معاً من أجل التعايش

تعاني المنطقة من نزعات طائفية مقيّنة، ساهمت في تأجيج الفتن وقتل الأبرياء في مناطق عديدة وعلى رأسها (العراق)، حيث عانى ولا زال يعاني من عمليات قتل وترويع وتفجير للأبرياء. وأغلب هذه الممارسات تتم في سياق الهجمة الطائفية التي تتعرّض لها المنطقة. وفي بعض المجتمعات وصلت الحال فيها إلى الحرب المفتوحة، التي يستخدم فيها القتل والتفجير، وفي مجتمعات أخرى هي أشبه ما تكون بالحروب الباردة حيث الشائعات والحروب الكلامية والاتهامات المتبادلة.

إذا كان التناحر والتنازع والتقاتل بين المسلمين من المحرّمات والكبائر، فإن كل ما يقود إلى ذلك من قول أو فعل فهو مُحَرَّم، ويدخل في خانة تهيئة المناخ لاقتتال المسلمين مع بعضهم؛ لهذا فإننا سنة وشيعة يجب أن نرفض كل الممارسات والأقوال التي تقود إلى

الفتنة والتقاتل بين المسلمين.

وأمام هذا الواقع، نحن جميعاً أحوج ما نكون إلى مبادرة مؤسسية تعمل على تعزيز خطاب الاعتدال في مجتمعاتنا، وتفكيك كل الحوامل الفكرية والثقافية والاجتماعية المسؤولة عن عمليات القتل والحروب المُتَنَقِّلة التي تجري تحت غطاء طائفي بغض.

ولا ريب أن الخطوة الأولى في مشروع إنصاج وخلق المبادرة المؤسسية، هو تداول الأمر ومناقشته بصوت مسموع، لعلنا نصل مجتمعين إلى مبادرة عامة، تُشعل شمعة بدل لعن الظلام.

فالطائفية من الأمراض الخطيرة، التي بدأت تستشري في عموم البلدان العربية والإسلامية، ولا شك أن هذا المرض يُشكّل خطراً محدقاً بأمن واستقرار كل المجتمعات العربية والإسلامية.

لذلك فإننا في عموم الدول العربية والإسلامية بحاجة إلى كتلة تاريخية تتشكّل من كل المعتدلين والوسطيين والنايذين الطائفية بكل عناوينها، للعمل على محاصرة هذا المرض الفتاك، والقيام بمبادرات، تستهدف رفع الغطاء الديني والاجتماعي والسياسي عن كل الممارسات والخطابات التي تُفرّق بين الناس وأبناء المجتمع والوطن الواحد لاعتبارات مذهبية وطائفية.

فما يجري في الباكستان والعراق وغيرهما، ينبغي أن يدان من الجميع.. فالقتل اليومي للأبرياء في هذه الدول لا تُقرّه كل الشرائع السماوية، ولا تقبل به كل المواثيق الدولية.

وصمّت المسلمين جميعاً عمّا يجري في هذه الدول والمجتمعات من عمليات التفجير والقتل، يُثير الكثير من علامات الاستفهام والأسئلة الحائرة التي تبحث عن إجابات حقيقية عن هذا الصمت المريب. إننا نرفض عمليات القتل والتفجير بصرف النظر عن ملاسبات الاقتتال في كل هذه البلدان.

ومن الضروري للعلماء والفقهاء والمعاهد والجامعات والحوزات الدينية أن ترفع الغطاء الديني عن كل هذه العمليات الإرهابية التي تجري باسم الإسلام.

ومن الضروري أيضاً أن يدرك الجميع أن استمرار الفتن الطائفية بمستوياتها

المختلفة يُهدد وبشكل عميق استقرار مجتمعاتنا وأوطاننا، كما يُهدد الأمن القومي والاستراتيجي لمنطقتنا كلها؛ لذلك فإن الوقوف بحزم ضد هذه العمليات الإرهابية ورفع الغطاء الديني والاجتماعي عنها هو الخطوة الأولى في مشروع مواجهة الفتنة الطائفية التي بدأت تطل برأسها في العديد من الدول والمجتمعات العربية والإسلامية.

فالظروف التي تعيشها المنطقة على أكثر من صعيد حساسة ودقيقة. وفي تقديرنا، إن تبرير الفتن الطائفية، أو الصمت عنها، أو التحريض عليها بعناوين مواربة، يزيد الأوضاع سوءاً وتدهوراً.

وإن المطلوب ليس تبرير عمليات القتل الطائفي أو زيادة وتيرة خطابات التسويغ وبث الكراهية والتحريض، وإنما تعزيز خطاب الاعتدال والوسطية، الذي يُجنب الوطن والمنطقة الكثير من التداعيات والمخاطر.

وفي سياق العمل على محاربة الفتن الطائفية التي بدأت بالبروز في أكثر من موقع وبلد عربي وإسلامي، أود التطرق إلى النقاط التالية:

\* إذا كان التنافر والتقاتل بين المسلمين من المحرّمات والكبائر، فإن كل ما يقود إلى ذلك من قول أو فعل فهو محرم، ويدخل في خانة تهيئة المناخ لاقتتال المسلمين مع بعضهم؛ لهذا فإننا سنة وشيعة يجب أن نرفض كل الممارسات والأقوال التي تقود إلى الفتنة والتقاتل بين المسلمين..

\* ووجود وقائع وممارسات طائفية في هذا البلد أو ذاك ينبغي ألا يقودنا إلى تبرير الأقوال والممارسات الطائفية، وإنما يؤكد لنا أهمية العمل على نبذ كل ما يشين، ويسيء إلى وحدة الأمة وتلاحمها الداخلي.

وأدعو هنا وبكل محبة علماء ومشايخ المدرسة السلفية إلى خلق وبلورة وصياغة مقاربة جديدة في التعامل مع حقيقة التعددية المذهبية، نتجاوز من خلالها الكثير من عناصر الضغط في العلاقة مع المدرسة الإمامية.

كما أدعو جميع الأطراف السنية والشيعة من علماء وفقهاء ودعاة ومفكرين إلى الحفر المعرفي والتاريخي في كل المقولات التي تُغذي بشكل مباشر أو غير مباشر حالة العداء والكراهية بين أتباع المذاهب الإسلامية. فتعالوا جميعاً نعمل على تنقية فضائنا الوطني والاجتماعي من كل البؤر الطائفية التي تُدمر الاستقرار، وتدخلنا جميعاً في نفق

مظلم وخطير.

لا ريب أن العلاقة السنية - الشيعية في كل مناطق المجال الإسلامي، تتغذى سلباً في علاقاتها وحساسياتها، من جراء تباين الرؤية والموقف من التاريخ وأحداثه ورجاله. ونحن اليوم لا نستطيع أن نُلغي أحداث التاريخ، كما أننا لا يُمكن أن تتطابق وجهات نظرنا في كل أحداث التاريخ ورجالاته؛ لذلك فإن المطلوب على هذا الصعيد هو أن يحترم كل مناهجات الآخر.

ومن أبرز مصاديق هذا الاحترام عدم الإساءة إلى الرموز التاريخية لبعضنا البعض. نحن مع الحوار وحرية البحث العلمي والتاريخي، ولكننا ضد الإساءة إلى رموز ومقدسات الآخرين، ونرفض سرّاً وعلانية نهج السب والشتم سواء صدر من طرف شيعي أو سني.

إن الأسئلة والتحديات التي تطلقها النزعات الطائفية لا يمكن الإجابة عنها إلا في سياق إشاعة وتعميم ثقافة التسامح والحوار وحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

والمواطنة بمؤسساتها وقيمها وروحها، هي القادرة على دمج مختلف التنوعات والتعدديات في بوتقة واحدة، بحيث تتحوّل التنوعات والتعدديات من مصدر قلق إلى رافد من روافد الإثراء والتمكين.

وحدها المواطنة بكل آفاقها ومسؤولياتها هي القادرة على دمج التعدديات في سياق وحدة وطنية واجتماعية قائمة على احترام كل مقتضيات التعدد والتنوع.

### المقاصد الشرعية

#### منهج في الاجتهاد الأصولي

الدكتور عبدالعالي عباسي\*

#### □ مدخل

تُعتبر المقاصد كليات استقرائية قرآنية ناظمة للفعل التشريعي، ومؤطرة للتفكير الفقهي في جميع مراتبه ومراحلها، منطلقها نظر شمولي مبني على رؤية نسقية إزاء نصوص الشريعة كلياتها وجزئياتها، أصولها وفروعها، عامّتها وخاصّتها، منطوقها ومفهومها، مجملها ومبيّناتها.. كل ذلك وفق نسق تركيبى، ووحدة بنائية متكاملة، وتشريعية متناسقة مساعدة على تشكيل منهج متفرّد للتفكير والنظر، والتحليل والتركيب، والتقويم والاستنتاج.

وبهذا المعنى تكون المقاصد هي مناط الاجتهاد، وقبلة المجتهدين؛ إذ هي منطلق فهم نصوص الشريعة، وعلى ضوئها تُفقه الأوامر والنواهي، وبها يرشّد عمل العقل في الاستنباط، ويتسلّح الفكر ليكون أهلاً لكل ما يُقرّره ويُقدّره، ليس في المجال الفقهي فقط، بل وفي كل ما هو تشريع للعقل

---

\* أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب. البريد الإلكتروني: a3bbassiabdelali@yahoo.fr

بأيّ مجال تعلّق اشتغاله.

إن المقاصد -بما هي نسق مفتوح في المعرفة- هي مصدر حياة الألفاظ ومنبع حيويتها، هذه الحيوية هي التي تنتج غنى في القول، وتمنح ثراء في الفكر والتفكير، لتطابق ما صدقات النصوص المتعدّدة الأداءات، المتكاثرة الروايات، والمنفتحة على الاحتمالات، كما أنه عنها تُولّد هذا الغنى المنهجي في توير النصوص، وهذه الإمكانيات المتعدّدة لآليات البحث وقواعد الاستنباط.

وإذا تقرّر عند الأصوليين أن وظيفة الاجتهاد هي التشريع عبر استيعاب المتغيّرات كشفًا عن أحكامها، إلحاقًا لها بأصولها ذات العلل الجزئية القياسية، أو العلل الكلية المصلحية القائمة على قصد الشارع المصلحي كالاستدلال المرسل ونحوه، وما يتبع ذلك من تحقيق للمنطاطات، ورعي للعوائد والخصوصيات.

فإن كل ذلك إنما يرشد بالمقاصد في كل مراتب التفكير الفقهي بدءًا بمرحلة فهم النصّ تخريجيًا وتنقيحًا لعلله، وتأويلًا لظاهره، وما يتبع ذلك من نظر في العلل والمعاني، والمصالح والمفاسد التي هي مبنى الحكم الشرعي، فإلى النظر في تنزيل هذه الأحكام في النفس وفي المجتمع تحقيقًا لمنطاطاتها الخاصة والعامة.

ويجمع ذلك قول الإمام الشاطبي: «إن الفقهاء فهموا عن الله، وعن رسول الله ﷺ فاستنبطوا أحكامًا فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر»<sup>(١)</sup>. إن المقاصد بهذا الاعتبار إذن هي خطة الطريق إلى ترتيب التفكير الفقهي، وبه يتبيّن بعدها العلمي والمنهجي والمعرفي.

### □ أولاً: الوظيفة العلمية للمقاصد

إذا تقرّر أن المقاصد هي كليات قرآنية تشريعية ناظمة لأهداف التشريع وغاياته وحكمه، فإنها تُعدّ أكدة في توظيف قواعد أصول الفقه لما بينهما من الترابط والتكامل، ومن ثمّ فإن كل من قصّر نظره في الإمام بمركب القواعد المقاصدية ظهر عجزه في توظيف القواعد الأصولية على الوجه المطلوب.

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٦١.

ووجه ذلك أن «المقاصد بعد استنباطها أو فهمها تُصبح كليات من القواعد القابلة للإعمال في استنباط الحكم الشرعي، فينتقل الاجتهاد من النظر في النص قصد استخراج قصد الشارع، إلى النظر في قصد الشارع قصد استخراج الحكم الشرعي، وقصد الشارع كامن خلف العلل الجزئية، والقواعد الكلية»<sup>(٢)</sup>. ومنه يتبين أن «الشرعية أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»<sup>(٣)</sup>.

والملاحظ أن النصين معاً يُبينان علاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط من حيث إن نظر المجتهد يتّجه إلى النصوص والأحكام ليستنبط منها المقاصد، وينظر في المقاصد ليستنبط منها الأحكام. ذلك أن العلل هي مناطات الأحكام، وهي أمانة عليها كما هو مذهب الباقلاني الذي صرح بأن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام<sup>(٤)</sup>. فهي تجري مجرى الأسماء في كونها علامة على ما دلّت عليه، ولعل هذا أيضاً هو ما قصده أبو حامد الغزالي في تعريفه للعلة «بأنها مناط الحكم»<sup>(٥)</sup>، أو ما أضافه الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.

ومن هذا المنطقي جعلت المقاصد أداة لتوسيع دائرة الاجتهاد، و«تمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلّباتها وتشعّباتها، وبها خرج الفقه عن ثوبه التقليدي، وتحرّر من الجمود، وأصبح أكثر قدرة على معالجة الجديد من النوازل، وضماناً لكثير من الحلول والمشكلات المختلفة التي طرأت على عالمنا الإسلامي»<sup>(٦)</sup>.

وإن التمكين لهذا الفكر المقاصدي المشكل على هذا النمط هو الذي «يعطي لهذه الشريعة الخلود والشمول، وهذه النظرة للشرعية وأحكامها لا تتأثّر إلا لمن خبروا المقاصد، وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك»<sup>(٧)</sup>.

فالمقاصد إذن هي القادرة على تفعيل اجتهاد العقل خارج دائرة المنصوص عليه

(٢) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٤م، ص ٣١٧.

(٣) علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م، ص ٥٥.

(٤) أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، بيروت: المكتبة العصرية، ط الأولى، ١٤١٦هـ، ص ٢٦٣.

(٥) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، ص ٣١٥.

(٦) يوسف بدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار الصميعي، ٢٠١٢م، ص ١١٨.

(٧) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص ٣٦٠.

عن طريق إعمال كليات الشريعة، وفي هذا قال الإمام الجويني: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»<sup>(٨)</sup>.

والإمام الجويني هنا يُعلّق غالبية الاجتهاد بالقياس لأنه مسلك عقلي مقاصدي يفضي إلى القول بشمول الشريعة وعمومها، وهذا ما أكد عليه بالقول «إن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة»<sup>(٩)</sup>، ولو «انحصرت مأخذ الأحكام في المنصوصات، والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعوزة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر»<sup>(١٠)</sup>.

وقد أكد على هذا المعنى الإمام الشاطبي فقال: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره»<sup>(١١)</sup>.

ولا يكون ذلك إلا عن طريق العلل التي هي أمارات على الأحكام جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد، وكل ذلك قائم على ميزان الشريعة، وعلى كلياتها التشريعية والمصالح العامة التي رسمتها، وهي غاية ما يحتكم إليه المجتهد، في طبيعة عمله الاستدلالي القائم على ما يشبه السبر والتقسيم في بحثه عن منهج استنباط الحكم الشرعي، ذلك أنه «إذا وقعت واقعة، فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلماً دالاً على الحكم فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجدته وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم

(٨) الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ٤٨٥.

(٩) الإمام الجويني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٦.

(١٠) الإمام الجويني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢٣.

(١١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٠٤.



يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المخصص، ثم إلى أخبار الآحاد، فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشريعة ومصالحها العامة<sup>(١٢)</sup>؛ لأنها هي المرشدة للعقل الاجتهادي العاصمة له من الزلل. وإن الحس النقدي المرهف لدى الإمام الشاطبي، وهو بصدد إعادة صياغة الدرس الأصولي مقاصدياً هو ما جعله يصوغ القواعد الأصولية صياغة مقاصدية، حتى لا تبقى محصورة في الجوانب اللغوية والقضايا الكلامية والمنطقية، وإنما تتسع لتتصل بمنطق التشريع ومراتبه الكلية.

ولقد ظهر هذا الأمر جلياً في قواعد تفسير النصوص نذكر من ذلك مثلاً مذهبه في دلالة الأمر من حيث وضعه اللغوي، وقد نبّه إلى أنه «لا بد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجردة»<sup>(١٣)</sup>، وإلى مرتبة المقصد الموجّه إلى خدمته وبنائه في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، ونفس الأمر في درجات النهي من حيث قوته الإلزامية في الترك، فإنها لا تحدد إلا بناء على المصالح والمعاني المراد حفظها من العدم، قال: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع»<sup>(١٤)</sup>.

وإن ما ذهب إليه الإمام الشاطبي في تحديد ما تفيده دلالة الأمر، وضبط ما تفيده دلالة النهي من حيث وضعها اللغوي، هو محدّد منهجي، وهو في ذلك مخالف طبعاً لجمهور الأصوليين الذين تباينت مواقفهم بين قائل: إن الأمر موضوع حقيقة للوجوب فقط، لغة، أو شرعاً أو عقلاً، وهو مذهب الجمهور.

وآخر رأى أنه حقيقة في النذب لأنه هو القدر المتيقن، وهو لعامة المعتزلة، وقد حكاه الغزالي والآمدي قولاً للشافعي<sup>(١٥)</sup>. وثالث: إن أوامر الله تقتضي الوجوب، وأوامر رسول الله ﷺ تقتضي النذب وهو لأبي بكر الأبهري من المالكية<sup>(١٦)</sup>.

(١٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٧٤.

(١٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ١٤٩.

(١٤) المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٥٣.

(١٥) سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ج ٢، ص ٣٢.

(١٦) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ص ٥٧.

على أن الإمام الشاطبي الذي نادى بتجويد الدرس الأصولي مقاصدياً وغيره، كان يتوخى من القواعد الأصولية التركيز على الغايات التي تسعى الأحكام الشرعية إلى إقامتها ونصبها في الواقع الإنساني، وإلى بيان الأهداف التشريعية العليا التي يقصد الشارع إلى تشييدها عن طريق هذه الأحكام، ومن قبله الإمام الجويني الذي تنبّه إلى أن المقاصد متضمنة في الأوامر والنواهي قال: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»<sup>(١٧)</sup>.

وينضاف إلى هذا المذهب المتبني لتوجيه قواعد تفسير النص بالنظر المقاصدي، الشيخ ابن تيمية الذي قال عنه الشيخ محمد أبي زهرة: «إن علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة، وما تتجّه إليه في جملتها من أغراض ومعاني، وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس أقلوا في القول ولم يستفيضوا فيه، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعلمها لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم، فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه؛ لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه، ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص، ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبها، ورسائل دونوها فكان لابن تيمية في هذا صولات صادقة»<sup>(١٨)</sup>.

وقد استمر في تقوية هذا الاتجاه دعوة بعض الباحثين المعاصرين إلى استثمار المقاصد في تفسير النصوص، يأتي على رأسهم الشيخ الطاهر بن عاشور قال: «إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل أعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح، فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له

(١٧) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٩٥.

(١٨) الشيخ محمد أبو زهرة، الشافعي، القاهرة: دار الفكر العربي، ص ٣١٤.

معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

**النحو الثالث:** قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبيّنة في أصول الفقه.

**النحو الرابع:** إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظر يقاس عليه.

**النحو الخامس:** تلقّي بعض الأحكام الشرعية الثابتة عنده تلقّي من لا يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمي هذا النوع بالتعبدّي. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها<sup>(١٩)</sup>.

ذلك لأنه سواء تعلّق عمل الأصولي بتحرير الفهم العربي للألفاظ الشرعية، أو بتعدية حكم ما نصّ عليه من الأحكام إلى ما لم يُنصّ عليه، أو البحث عن أحكام لنوازل وأحداث جديدة، أو الترجيح بين ما تعارض من الأدلة أو العلل... افتقر في كل ذلك إلى التسلح المعرفي والمنهجي بمقاصد الشريعة.

ولأهميتها في الاجتهاد الأصولي ذكر الدكتور عبدالله بن بية ما يفوق العشرين من مسائل الأصول التي يفتقر فيها الأصولي إلى الاستنجاد بمقاصد الشريعة عبر عنها بأكنسة المقاصد حيث جاء عنه: «قلت: وليّان ما دندن حوله أبو المقاصد أبو إسحاق الشاطبي والعلامة الشيخ الطاهر بن عاشور رحمهما الله تعالى نقول: إنه يستنجد بالمقاصد في أكثر من عشرين من مسائل الأصول، يمكن أن نستعير لها كلمة المحائر والأكنسة، لأنها مكان من لؤلؤ الحكم، ومكانس ضياء المقاصد، وجذور أروميتها، وأقناس أجناسها:

أولاً: حيث يوجد عموم تمس الحاجة إلى إخراج بعض مشمولاته من دائرة العموم، دون ظهور مخصص من نص أو قياس، وهذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعتبر ضرباً من ضروب الاستحسان.

ثانياً: بيان المجل بالمعنى المقصدي، ومثاله تفسير الأحناف للقرء - وهو لفظ مجمل - بالحيض لأن العدة شرعت لبراءة الرحم، والحيض هو علامة تلك البراءة.

(١٩) الشيخ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، ١٣٦٦هـ، ص ١٢١.

ثالثاً: العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية، فيكون المقصد أساس التأويل، كتأويل المالكية والأحناف حديث «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا» بالمتساومين كما يقول الشريف التلمساني في كتابه مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. ولأن التأويل هو صرف للفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح لدليل، والمقصد هو الانضباط في المعاملات، ولأن البقاء في المجلس لا حد له ولا ضبط. وقد أشار مالك رَحِمَهُ اللهُ إِلَى ذلك في الموطأ.

رابعاً: تدخل المقاصد في بحث مفهوم المخالفة، إما تعضيذاً وتقوية لدلالة مفهوم المخالفة، وإما ردّاً وتفنيداً. فمن الأول: ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار مفهوم المخالفة في حديث: «من باع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع»، مفهومه أنها إذا بيعت قبل الإبر فثمرتها للمشتري، عضدوا ذلك من جهة المعنى بقصد الشارع مكافأة من قام على الثمرة حتى صلحت، لأنها إذا بيعت بعد التأخير فإن البائع هو الذي قام عليها فاستحقها، وأما قبله فإن المشتري هو الذي عالجها وقام عليها فاستحقها. أما أبو حنيفة فرأى أن الثمرة للبائع بيعت قبل الإبر أو بعده على أصله في نفي مفهوم المخالفة.

أما الثاني: وهو رد مفهوم المخالفة بالاعتماد على المعنى المقصدي، فمنه ردُّ أبي حنيفة لمفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾<sup>(٢٠)</sup>. فقد فهم الجمهور أن غير الحامل وهي الحائل لا نفقة لها بناء على مفهوم الشرط، وهو نوع من مفهوم المخالفة، فردَّ ذلك أبو حنيفة قائلاً: إن الحائل محبوسة بعدته، وبالتالي فلها النفقة لأن مشروعية النفقة ناشئة عن حبس الزوجة بالعدة.

خامساً: تقييد المطلق، إن ملاحظة المعنى هو ما نعينه بالنظرية المقصدية، ولهذا فعندما يلاحظ الأحناف أن المطلق لا يُقَيَّد بالمقيد، كملاحظة قصد الشارع التفريق بين رقة كفارة القتل، فقيدوها بالإيذان، لاختلاف المرتبتين بين حكم القتل، وبين حكم اليمين والظهار، فإنما يبنون على ما فهموه من قصد الشارع<sup>(٢١)</sup>.

والملاحظ من خلال هذه التطبيقات كلها هو أثر توظيف المقاصد في الاستنباط ترجيحاً لإعمال مفهوم المخالفة أو إهمالها، أو حملاً للمطلق على المقيد من عدمه، أو بياناً للمجمل بالمعنى المقصدي أو غير ذلك ممَّا يظهر فيه ترشيد المقاصد لمنهج الاستنباط

(٢٠) سورة الطلاق، الآية ٦.

(٢١) الشيخ عبدالله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٩٩-١١٥.

الفقهي، ممّا يجعل «المقاصد أصولاً كبرى فوق علم الأصول، وأصولاً عامة مشتبكة بمباحث الأصول»<sup>(٢٢)</sup>، وهذا ما يجعل كلاهما منصهر في الآخر غايةً ومنهجاً.

وقد تبين أن إعمال المقاصد في المنحى الأول: كان له وظيفة الدليل المخصص، حيث لا مخصص، وهو يبين في صورة الاستحسان الأصولي القائم على الاجتهاد الترجيحي. وفي المنحى الثاني: أدّت المقاصد وظيفة الدليل المرجح لأحد محتملات اللفظ المشترك.

وفي المنحى الثالث: كان للمقاصد وظيفة الدليل الذي يفتقر إليه التأويل في العدول عن موجب ظاهر النص إلى غيره، والدليل هو قصد الشارع إلى الانضباط في المعاملات المالية.

وفي الرابع: قيام المقاصد بوظيفة تقوية إعمال آحاد مسالك الدلالة، وهو مفهوم المخالفة، أو إهماله تارة أخرى بناء على مرجح مقاصدي آخر.

وفي المنحى الخامس: تجلّت وظيفتها العلمية، في ترشيد منهج قواعد تفسير النصوص، وهو ظاهر فيما ذهب إليه الأحناف من عدم القول بحمل المطلق على المقيد، أو فيما تمسك به الجمهور من القول بالحمل.

وهكذا فالمجتهد أثناء عملية تفسير النصوص الظنية ينبغي أن يستعين بالمقاصد ليوجّه معنى النص بما يوافقها، «وقد يصل الأمر بالمجتهد إلى تأويل النص، وصرفه عن ظاهره حالة مخالفة ذلك المعنى الظاهر لمقاصد الشريعة ووكلياتها كما تبين قبل، وهذا مبني على أن الشارع قصد من أحكامه التي تضمّنتها النصوص تحقيق مصالح عباده ودرء الفساد عنهم، فإذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص تفسر، ويحدد نطاق تطبيقها، ومجال إعمالها في ضوء المصالح والمقاصد التي وردت هذه النصوص لتحقيقها، والحكم التي جاءت من أجلها»<sup>(٢٣)</sup>.

فالمرشد لعملية التأويل هو مقاصد الشريعة ووكلياتها، ولذلك فهو عمل عقلي رهين للمعنى ولسؤال الجدوى، كما أنه مقيد بالفكر المقاصدي في جميع صورته.

(٢٢) الشيخ عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١٣٤.

(٢٣) يوسف بدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، مصدر سابق، ص ١١٥.

### □ ثانيًا: الوظيفة المنهجية للمقاصد

إن أول ما يراود المجتهد وهو بصدد تقدير الجانب المنهجي في المقاصد هو ملاحظة أهميتها في فقه التنزيل أو الاجتهاد التنزيلي، إذ ينقدح الصدى الأول لها في تقييد إطلاقات النصوص التي هي آحاد أكاد الوظائف المنهجية للدرس الأصولي جملة، ذلك أن الشريعة كليات ومطلقات، والأحكام لا تقع في الوجود مطلقة، بل مقيدة.

قال الشاطبي في هذا السياق: «ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة، تتناول أعداد لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين»<sup>(٢٤)</sup>.

ويمضي الشاطبي بالقول في السياق ذاته، منبها إلى الوظيفة الإجرائية لتحقيق المناطات ومراعاة الخصوصيات، «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة»<sup>(٢٥)</sup>.

ومراعاة لهذا المعنى نبّه الإمام الشاطبي إلى أن «كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: أحدهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى راجعة إلى نفس الحكم الشرعي، فالشارع حكم على أفعال المكلفين، وذلك مقتضى المقدمة الثانية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم، وهو مقتضى المقدمة الأولى»<sup>(٢٦)</sup>، وهو المسمى بتحقيق المناط.

وعنه قال ابن القيم أيضًا: «ولا يتمكّن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علمًا. والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٦٦.

(٢٥) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٦٧.

(٢٦) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٦٧.

(٢٧) ابن القيم، أعلام الموقعين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٨٧.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الإمام الغزالي قائلاً: «وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني، لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص، وقول العدل صدق معلوم بالظن، وأمارته العدالة، والعدالة لا تعلم إلا بالظن، فلنعبّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين (في آحاد صوره) فاستدل عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، وهو نوع اجتهاد»<sup>(٢٨)</sup>.

ومنه أيضاً ما ذكر الإمام الشاطبي قائلاً: «وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾<sup>(٢٩)</sup>، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لا تصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد»<sup>(٣٠)</sup>.

وتحقيق المناط بهذا المعنى هو ضرب من ضروب تقييد إطلاقات النصوص، وصورة من صور التنزيل الواقعي لأحكام الشريعة الذي أساسه مراعاة العدل.

ومن مصاديق تقييد إطلاقات النصوص أيضاً، هو أنه لما كان قصد الشارع مراعاة ما تتقوم به الحياة، وذلك حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات كان لا بد من تنزيل الشريعة على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي من الجزئيات، وهذا ما اقتضى التفريق بين اقتضاءين: أحدهما: أصلي: «وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات، وقبل طروء العوارض وظهور الحالات»<sup>(٣١)</sup>. والثاني تبعي: «وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع، ورعي العوائد والخصوصيات»<sup>(٣٢)</sup>.

(٢٨) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢٨١.

(٢٩) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٣٠) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٦٥.

(٣١) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٧٨.

(٣٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٧٨.

أي خصوصيات المكلفين، واختلاف حالاتهم، وعاداتهم بحسب واقعهم.

ويجمع الاقتضائيين قول الشاطبي: «لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعاً على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه، إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»<sup>(٣٣)</sup>.

ويتطلب هذا الإجراء، أي إجراء الشريعة على العمود العادي الالتفات إلى مسألتين:

الأولى: مراعاة الحال عند الإعمال، وتتناول قاعدتي: الاستحسان، ومراعاة الخلاف، وإنما دخلتا في مراعاة الحال لأن النظر الاجتهادي - المنصب على هذا الأمر - يتعلق - قبل النظر في المآل - بمكانة الجزئي المستثنى من الكلي، بحثاً عن الداعي إلى خروجه الذي هو وجه المصلحة، أي تحرير المسألة نظرياً قبل النظر في مآلها.

ويأتي في مقدمة هذا كما ذكرت أصل الاستحسان من حيث إنه «نظر مصلحي محض»<sup>(٣٤)</sup>، قائم على النظر في المعاني والعلل لا الوقوف مع النصوص. والاستحسان بما هو قائم على «تقديم الاستدلال المرسل على القياس هو «أساس المنهج المقاصدي في استنباط الأحكام»<sup>(٣٥)</sup>.

وقد أصل أبو إسحاق الشاطبي لهذا المفهوم واضحاً إيّاه في إطاره الأصولي قائلاً: «وما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو في مذهب مالك: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة. كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوات المصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر»<sup>(٣٦)</sup>.

(٣٣) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٣٤) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مصدر سابق، ص ٤٩٠.

(٣٥) المرجع نفسه، ٤٩١.

(٣٦) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٠٥.



والتقديم الحاصل هنا، أي تقديم الاستدلال المرسل على القياس، أو تقديمه على مقتضى طرد النص العام، إنما هو أمر اقتضاه المآل القائم أساساً على تحصيل المصالح، أو درء المفسد، حيث كان الدليل العام، وموجب القياس يقتضيان المنع، إذ الإبقاء عليهما يؤدي إلى رفع ما اقتضياه من المصلحة، فكان الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، وليس المآل سوى مراعاة المصالح أو المفسد المتوقعة استقبالا.

ومن هنا قال الشاطبي: «وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة، لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة، ولا أطراد، فلا يستمر الإطلاق، وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص»<sup>(٣٧)</sup>. كما أن «من طرد القياس الذي انعقد في نفسه، غير ناظر إلى ما يعارض علته من المانع الراجح، أفسد كثيراً من أمر الدين، وضاق عليه عقله ودينه»<sup>(٣٨)</sup>.

ومن تطبيقات هذا الاجتهاد الترجيحي «العدول عن مقتضى نص خاص لمخالفته أصلاً أو قاعدة، كعدول الأحناف عن العمل بحديث المصرة لمخالفته لقاعدة منع بيع الطعام بالطعام نسيئة، وقاعدة منع المزبنة، وهو أمر ثبت بنصوص أخرى. كما لو أدى تطبيق النص إلى الإخلال بمقصد أولى أو أعلى، كامتناع عمر رضي الله عنه من تطبيق تغريب الزاني البكر، مع ورود ذلك في الحديث الصحيح، لأنه يؤدي إلى التحاق المنفي بالكفار. وقد علم حرص الشارع على هداية الناس، وأن الإبقاء على المسلم في دائرة الإسلام أولى من تطبيق العقوبة عليه وافتتانه. وقد قال علي رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنة»<sup>(٣٩)</sup>.

وهكذا فأصل الاستحسان بما هو اجتهاد ترجيحي إنما يقوم أساساً على معنى من المعاني الحائمة حول مراعاة ما يحصل المصلحة ويدرأ المفسدة، عدولاً عن الأصل إلى غيره.

وأما أصل مراعاة الخلاف بما هو «قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح لتجوز المنهي عنه بعد وقوعه درءاً للمفسدة الأشد»<sup>(٤٠)</sup>. فإنما هو اجتهاد مصلحي

(٣٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٠٢.

(٣٨) ابن تيمية، القواعد النورانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، باكستان: إدارة ترجمان السنة، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١٥٧.

(٣٩) الشيخ عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١٠٦-١٠٧.

(٤٠) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص ٥٠٣.

ترجيحي أيضًا قائم أساسًا على نظر مآلي يفترض فيه أن المجتهد «سئل عن واقعة لم تقع بعد، فيفتي فيها بالمنع، فإذا سئل عنها هي نفسها ولكنها كانت قد وقعت، فإنه يفتي فيها بالجواز، فالحكم الأصل إذن هو المنع، وإنما الإذن حكم تبعي ليس إلّا، وذلك نظرًا لما يتوقع من الإبقاء على أصل الفتوى، من حمل المستفتي على تلافي ما لا يمكن تلافيه، أو يصعب لوقوعه، وترتب كثير من الأعمال الواقعة عليه، فيؤول ذلك إلى مفسد أشد من مفسدة الدخول في المنهي عنه»<sup>(٤١)</sup>.

**المسألة الثانية:** اعتبار المآل عند الأعمال: وتتناول قاعدتي: الحيل وسد الذرائع، ووجه الارتباط بين المقاصد وأصل الحيل ظاهر التأثير والانضباط، لأن الأمر العام والقانون المطرد هو أن تجري أفعال المكلف وأقواله على هوى الشرع، والقاعدة «أن كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»<sup>(٤٢)</sup>.

ولهذا انقذ وجه المنع فيها للمناقضة الظاهرة لمقاصد الشرع، «فتحتم على كل مكلف أن يكون تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع... فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وآخر ما قدمه»<sup>(٤٣)</sup>.

وبه يكون المحتال ساع في دين الله «بالفساد من وجهين: الأول: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع، ونقض حكمه فيه. والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة، ولا كان مقصودًا بحيث لا يكون ذلك محصلًا لحكمة الشارع ومقصوده، فصار مفسدة لسعيه في حصول المحتال عليه»<sup>(٤٤)</sup>. وبهذين يكون هادئًا لقصد الشارع ومناقضًا له.

وبهذا تكون المقاصد الشرعية هي الضابط لما يصدر عن المكلف من أفعال، وهي

(٤١) المرجع نفسه، ص ٥٠٣.

(٤٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٣٣.

(٤٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٨٦.

(٤٤) ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: فيحان المطيري، السعودية: مكتبة أضواء النهار، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ٩٤.

المؤثر على تسمية الحكم إن في جهة الترك أو جهة الطلب.

وأما في علاقة المقاصد بسد الذرائع، فقد تبين أن جماع قواعد مقاصد الشريعة قائم على تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، وعليه فإن البعد التشريعي لقاعدة سد الذرائع مجسد لهذا المعنى، ومنه يلزم من مراعاة المصالح النظر في وسائلها فتحاً، ومن درء المفاسد منع وسائلها والعمل على تقليلها قدر الإمكان. ومن ثم اعتبر ابن القيم الجوزية منع المحظور منها أحد أرباع التكليف: فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين<sup>(٤٥)</sup>.

ومن ثم كان «اعتبار المقاصد في فتح الذريعة أو سدها لا يستغني عنه المجتهد والمكلف على حدٍّ سواء، إذ متى استحضر المجتهد البعد المقاصدي، وفقه المآلات توصل إلى بناء حكم واستنباطه وفقاً لذلك الاعتبار، وبقدر ما أعمل المكلف النظر المقاصدي في تصرفاته ومآلاتها تبين له متى يفتح الذرائع ومتى يسدها»<sup>(٤٦)</sup>.

وإذ تبين أن المقاصد منهج علمي ومعرفي في الفكر الأصولي، فإنها هي أيضاً مهيةٌ للفكر لاقتحام «ميدان النظم، كالشورى والديموقراطية... والقضايا الاجتماعية والسياسية... وكذا القضايا الاقتصادية»<sup>(٤٧)</sup>، لأنه حينما يعتقد الفكر أن «الشريعة كلها قائمة على حفظ خمس مصالح، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل والمال، وأن هناك مقاصد كلية ضرورية أخرى تدخل في هذه نوعاً ما، وتتميز عنها نوعاً ما، مثل انتظام المكلف وانضباطه فرداً وجماعة، ومثل إخراج المكلف عن سيطرة هواه، ومثل إقامة القسط على جميع المستويات، ومثل صيانة الحرمات والأعراض، والتي تتمثل في الكرامة البشرية»<sup>(٤٨)</sup>.

ومثل حماية عقيدة الناس، وترشيد تدينهم، وحفظ عقولهم من هدر قواها وطاقاتها،

(٤٥) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج ٢، ص ٥٧.

(٤٦) أحمد الريسوني، معالم الفكر المقاصدي في خطاب العلامة عثمان كضوار، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، ص ٣١.

(٤٧) الشيخ ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١٤٥.

(٤٨) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مصر: دار الكلمة ٢٠١٤م، ص ٩٩.

حينما يمتلك المفكر هذه الرؤية، «فسواء فكر في قضية سياسية أو اقتصادية، أو دستورية قانونية، أو اجتماعية أو تربوية، أو نقابية أو حقوقية، فلا بد أنه سيكون مستحضرًا لتلك المقاصد، سواء منها ما يخص موضوعه ومجاله، أو ما يتعلق بسائر القضايا والمجالات، وبذلك يعطي كل ذي حق حقه، ويحفظ لكل ذي حظ حظه، ويحترم لكل ذي مكانة مكانته»<sup>(٤٩)</sup>.

كما أن الفكر ومن خلال تحقّقه بهذه المقاصد فإنه يصير مستغرقاً «لشعب المعرفة جميعاً، ويمتد لآفاق الحياة جميعاً بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل، ويشحذ فاعليته كوسيلة لفهم الوحي، وفهم المجتمع والواقع»<sup>(٥٠)</sup>. وهكذا يصير الفكر - وهو متسلح بالمقاصد - مُعدّاً لإدارة معترك الحياة، وتدبير أزماتها.

هكذا يتّضح أن مقاصد الشريعة تجسد نسقاً معرفياً ومنهجياً متكاملًا، هو حصيلة نظر استقرائي في نصوص الوحي قوامه قواعد كلية، وأصول استدلالية تُشكّل منهجاً للقراءة وللتنقيح من شأنه أن يتّجه إلى تحرير الفهم، وتوجيه الاستنباط، سواء تعلّق الأمر بتفسير النصوص، أو تأويل الظواهر وقوفاً عند حدود الأعمال والإهمال، أو تنقيح علل النصوص ومناطقاتها، أو الترجيح بينها.

وكذا ترشيد فقه التنزيل حرصاً على ما يصون قصد الشارع، ويراعي مبدأ العدل في إجراء التكاليف استحضاراً للحال، ولحظاً للمآل، واعتباراً للعوائد والخصوصيات، ونظراً في الحثيات عند طروء العوارض، وظهور الحالات.. وغير ذلك مما يعتبر تلمسه خطة طريق إلى الإحسان في ترتيب التفكير الفقهي، أمام ما يغتني به الدرس الأصولي من تنوع منهجي، وتعدد في آليات البحث والنظر.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٩٩-١٠٠.

(٥٠) نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الرقم ٦٦، ج ١، ص ٢١.



# فريق البحث الإسلامي - المسيحي (GRIC)

تجربة تونسية رائدة في حوار الأديان

الدكتور علي بن مبارك\*

### □ مقدّمة: في أهمية الحوار والذاكرة

تُعتبر تجربة فريق البحث الإسلامي - المسيحي (GRIC) تجربة رائدة في حوار الأديان، ولم تكن الرّيادة ريادة في الزمن فحسب، بل كانت أيضًا ريادة معرفية؛ إذ استطاع فريق البحث الإسلامي المسيحي أن يطرح شكلاً جديداً من الحوار الديني يتجاوز البعد التمثيلي الرسمي.

وقد تناولنا هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور أساسية، تتكامل فيما بينها حتى ترسم معالم هذه التجربة الحوارية المتميّزة عرضنا في المحور الأوّل أعمال فريق البحث الإسلامي المسيحي، وهي أعمال متعدّدة ومتنوّعة من حيث المواضيع الحوارية، والمنهجيات المعتمدة في دراسة الظاهرة الدينية. وحاولنا في هذا القسم الأوّل أن نضع هذه التجربة في سياقها التاريخي من خلال وصلها مع بقية التجارب العالمية والعربية.

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

وارتأينا في المحور الثاني من العمل أن نتناول بالدرس والتحليل المواضيع التي تطرّق إليها فريق البحث الإسلامي المسيحي. وحصرنا اهتمامنا في ثلاث مسائل رئيسية، تتعلق الأولى بقضايا الوحي تنزيلاً وتأويلاً، وتتناول المسألة الثانية ثنائية التوحيد والتثليث، أما المسألة الثالثة فتتعلّق بأهمية المقدّس اليوم وفهم الديانات لقيم العلمانية والحدّاث. وختمنا العمل بمحور ثالث درسنا من خلاله صعوبات التواصل ومُعقّبات الحوار، وحاولنا قدر المستطاع أن نُدلّل الصعوبات، علّنا نكتشف تجارب حوارية مفيدة تفتح لنا سبل التعاون والتواصل.

ويندرج هذا العمل ضمن مشروع ثقافي معرفي يهتم بالذاكرة في علاقتها بالحوار الديني، ولو أردنا أن نُدقّق أكثر: يُعنى هذا البحث بالتأسيس لذاكرة حوارية نحتاجها عندما نبحت في آليات الحوار ومواضيعه وصعوباته، وأسباب تعطله وفشله.

إن دراسة التجارب السابقة والاستفادة منها تساعدنا على تذليل الصعوبات، وتجاوز الأخطاء، وتطوير العمل الحواري، فالإنسان كائن تواصلٍ بامتياز، إذ أدرك من وجوده في الكون أهمية الحوار مع الآخرين، ممّن يخالفونه الثقافة والمعتقد منذ أن أوجده الله على وجه الأرض حيث ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ﴾<sup>(١)</sup>.

ونستنتج من خلال هذه الآية القرآنية أنّ البشر وإن اختلفت تقاليدهم الدينية، فإنهم متقاربون في قيمهم الإنسانية النبيلة. وهذا يعني أنّ مشروعية الحوار بين الأديان بصفة عامّة وبين المسيحية والإسلام بصفة خاصّة، تكمن أساساً في البحث عن القيم الدينية الأصيلة التي جاءت من الله رحمة للعباد، فحرّفها المحرّفون، وزيفها المزيفون من أبناء الديانتين. فالحوار بهذا المعنى بحث في الأصول المفقودة، والرّجوع إلى ينابيع الدين الأصيلة، وهذا ما تؤكّده معاجم اللغة، فيرى ابن منظور<sup>(٢)</sup> أنّ أصل مادة «حوار» يعود إلى الحور أي الرجوع عن الشيء وإليه، وحاورته يعني في اللغة راجعته الكلام.

إنّ هذا التدقيق في خلفيات الحوار يجعلنا نُميّز بينه وبين أشكال أخرى من النقاش

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٢) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، (مادة حور). وجاء في اللسان: أنّ الحور كل شيء تغيّر من حال إلى حال، والمحاورة التجاوب والتحاوّر التجاوب.

الفكري بين المسيحية والإسلام. ومن بين هذه الأشكال نذكر: الجدل<sup>(٣)</sup> والحجاج<sup>(٤)</sup> والاحتجاج<sup>(٥)</sup> والردود<sup>(٦)</sup> والمساجلة<sup>(٧)</sup> والمناظرات<sup>(٨)</sup> والمطارحات<sup>(٩)</sup>.. وغيرها من مصطلحات لا يسمح المجال بتناولها.

ولقد أكد الإسلام -منذ ظهوره في الجزيرة العربية- على أهمية الحوار مع «أهل الكتاب»، فدعاهم من دون تردد إلى كلمة سواء، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا

(٣) يمكن مراجعة: عدّة كتب لعلّ من أهمّها:

- أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، تحقيق: خليل المنصور.  
- جمال الدين عثمان بن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

- نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، بيروت: منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ١٩٨٧.  
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المتخل في الجدل، عمان - الأردن: دار الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

- أبو إسحاق إبراهيم الفيروز آبادي، كتاب المعونة في الجدل، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م.

(٤) يمكن الاستفادة من أطروحة: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، صدرت عن دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

(٥) يمكن مراجعة: محمد حسين عبد العال، ضوابط الاحتجاج والمستندات العقدية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٨.

(٦) يمكن الاستفادة من أطروحات:

- عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، صدرت في طبعة ثانية عن: دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٧.

- حراث بوعلاقي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى من بداية القرن ٥هـ / ١١م إلى نهاية القرن ٧هـ / ١٣م، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، ١٩٩٥، إشراف: محسن العابد.

- محمد الحامد، ردود على أباطيل وتمحيصات لحقائق دينية، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٤.

(٧) يمكن الاستفادة من كتاب: حسن موسى الصفار، رؤية حول السجال المذهبي، بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٥.

(٨) يمكن الاستفادة من كتاب:

- محيي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي، كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

- محمد محمدي الأشهادي، أجود المناظرات، بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٦.

(٩) يمكن الاستفادة من كتاب: أحمد صدقي الدجاني، حوار ومطارحات، القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، ١٩٩٨.

أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٠﴾ وهكذا نلاحظ أنَّ الإسلام - من خلال فهمنا لآيات القرآن - بنى مشروعه الحضاري الإنساني من خلال آلية الحوار بما هو بحث عن الكلمة الإلهية الأولى التي يُفترض أنها جمعت بين البشر ووحدت أهدافهم .

ولعلَّ أهمية الطرح الإسلامي في مادة الحوار بين الأديان، تكمن أساسًا في تأكيده على ضرورة تسلُّح المؤمن بثقافة حوار، فاشتراط معرفة المسلم بمعتقدات الآخرين وتراثهم الثقافي والديني. لذلك نجد القرآن ينتقد بشدَّة الذين يُحاجُّون بغير علم<sup>(١١)</sup>، فلا بدَّ من معرفة الآخر معرفة حقيقية تقوم على الدراسة المتمنَّعة، والتجربة والتدبُّر، لا معرفة أسطورية تحدّد معالمها الصورة النمطية الساكنة في مخيلنا الإسلامي الجماعي بكلِّ تراكماته التاريخية والنفسية.

ولا سبيل لمحاورة من يخالفنا المعتقد إلَّا بالعلم وسلطان الحجَّة. ولذلك نبذ القرآن العنف، واعتبره آخر الحلول، يلجأ إليه المسلم بعدما يستوفي كلَّ حلول السُّلم، فدعا إلى اعتماد الحكمة والموعظة الحسنة<sup>(١٢)</sup>، وطلب من المسلمين المجادلة بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(١٣)</sup>.

وفي إطار غرس ثقافة حوار إسلامية، بيّن القرآن أهمية تطهُّر المحاور المسلم من عقدة الاستعلاء الديني، ومن وهم امتلاك الحقيقة المطلقة من دون غيره، فالحقيقة لها عدَّة وجوه، وكلُّها تعكس رحمة الله ولطفه. وهذا المعنى تُؤكِّده الآية الكريمة: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(١٤)</sup>. ولقد ذهب ابن الجوزي في (زاد المسير في علم التفسير) مذهبًا طريفًا في تفسير هذه الآية،

(١٠) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(١١) يمكن العودة إلى الآية ٦٦ من سورة آل عمران: ﴿هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وكذلك الآية ٥٦ من سورة غافر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

(١٢) كما جاء في الآية ١٢٥ من سورة النحل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

(١٣) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت ونصَّ الآية كاملاً: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

(١٤) سورة سبأ، الآية ٢٤.



فرأى أن «(أو) ها هنا بمعنى الواو»<sup>(١٥)</sup>، وهذا يعني أن طرفي الخطاب معنيان بالضلال والهداية على حدّ السواء.

وهكذا نلاحظ أن القرآن أسس نظرية في الحوار، تقوم أساساً على احترام الآخر، والاعتراف به ثقافةً ومعتقداً، والبحث معه في القيم المشتركة التي تخدم الإنسان، وتحقق له السعادة والأمان. ولقد أدركت المنظومة المسيحية ضرورة الاعتراف بالآخر، فأقرت بدورها في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥ م) بأن الحقيقة متعددة، وأن الخلاص قد يشمل غير المسيحيين، وأعلنت عن مشاريع حوار مع بقية الديانات وخاصة الإسلام. وفي الوقت نفسه راجع علم اللاهوت البروتستنتي موقفه من الإسلام وبقية الأديان، كما أشرف مجمع الكنائس العالمي على تنظيم عدّة ملتقيات حوار مع المسلمين.

وقد استجاب بعض المسلمين المعاصرين كما هو حال القدامى<sup>(١٦)</sup> إلى دعوة القرآن، كما لبّى المسيحيون نداء المجمع المسكوني<sup>(١٧)</sup>، فانعقدت عدّة ملتقيات وندوات<sup>(١٨)</sup> على المستوى العالمي والعربي والإسلامي، جمعت بين مسلمين ومسيحيين، وأطرت الحوار بين الجماعتين الدينيتين.

وكما هو حال بقية الأفطار العربية والإسلامية، عُقدت في تونس عدّة ملتقيات وندوات ومؤتمرات تناولت الحوار الإسلامي المسيحي، وكانت تونس رائدة من حيث السبق الزمني والأداء النوعي. ولعلّ من أهمّ هذه التجارب التونسية أعمال فريق البحث الإسلامي المسيحي (GRIC)، ولا يمكن أن نتمثّل هذه التجربة من دون أن نضعها في سياقها التاريخي، ونصلها بما سبقوها من تجارب في الحوار الديني.

(١٥) اعتمدنا التفسير المتاح من خلال موقع: [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com)

(١٦) نجد في التراث العربي الإسلامي عدّة علماء مسلمين استطاعوا أن يدرسوا بقية المعتقدات، وأن يتحاوروا مع أهلها، وسنذكر في خاتمة هذا المقال بعض النماذج، وسنركّز أساساً على البيروني.

(١٧) تمثّل المجمع المسكونية مصدراً من مصادر الوحي المسيحي، ولقد انعقد في تاريخ المسيحية ٢١ مجمعا مسكونيا، أولها مجمع نيقة الأول سنة ٣٢٥ م، وآخرها مجمع الفاتيكاني الثاني بين ١٩٦٢ و ١٩٦٥.

(١٨) ذكر بسّام داود عجبك عدداً كبيراً من هذه الملتقيات، ولزبد التعمّق يمكن العودة لكتابه: الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ، التاريخ، الموضوعات، الأهداف، دار ابن قتيبة، ط ١، ١٩٩٨ م، المبحث الثاني من الفصل الثاني: «مؤتمرات وندوات وملتقيات الحوار الإسلامي المسيحي» (٢٣٩-٢٨٠).

كذلك يمكن الاستفادة من بحث علي بن مبارك في علم الأديان المقارن «الحوار الإسلامي المسيحي: التجربة التونسية المعاصرة نموذجاً»، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، ٢٠٠٧، إشراف محمد الحداد، إذ عمل على توثيق أهمّ هذه الملتقيات منذ ١٩٦٥ إلى ٢٠٠٧.

ونخصّ بالذكر تجربة ملتقيات تونس للحوار الإسلامي المسيحي التي اضطلع بتنظيم أعمالها مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، إذ نظّم هذا المركز خمسة ملتقيات، تناولت مجموعة من القضايا المتنوّعة على امتداد أكثر من عقد ونصف من الزمن ما بين (١٩٧٤ - ١٩٩١ م). ولئن اشتركت هذه الملتقيات من حيث جهة التنظيم، فإنّها تباينت من حيث المشاركين ومطامح المنظّمين. ولقد أشرف الدكتور عبد الوهاب بوحديبة<sup>(١٩)</sup> على تنظيم الملتقيات الأربعة الأولى، عندما كان مديراً لمركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية.

تندرج ملتقيات تونس للحوار الإسلامي المسيحي، ضمن مجموعة من الأنشطة الحوارية<sup>(٢٠)</sup> التي ظهرت أساساً بعد انعقاد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥ م)، في شكل ندوات وملتقيات ومؤتمرات. وقد تمخّض عن هذا المجمع المسكوني منزع لاهوتي جديد<sup>(٢١)</sup> «قوامه التفكير في واقع التعدّدية الدينية، وفي وحدة الكشف الإلهي، والتدبير الخلاصي»<sup>(٢٢)</sup>، واهتمّ بالأديان غير المسيحية، وشجّع على محاورتها. ولا نبالغ إذا اعتبرنا هذه التجربة الحوارية تجربة رائدة، أثّرت فيما جاء من بعدها من تجارب، ونخصّ بالذكر تجربة فريق البحث الإسلامي المسيحي.

### □ أولاً: أعمال فريق البحث الإسلامي المسيحي (GRIC)

تمثّل تجربة فريق البحث الإسلامي المسيحي تجربة متميّزة؛ لأنّها لا تمثّل حواراً إسلامياً مسيحياً بمفهومه التقليدي، بل تعاملت مع المسألة الحوارية الدينية تعاملًا مخصوصاً. وحتى نُضيفي على العمل بُعداً عملياً واقعياً التقينا بالدكتور عبد المجيد الشرفي الذي يُعتبر عنصراً

(١٩) أستاذ علم الاجتماع بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، وهو حالياً رئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، وكان صاحب مبادرة ملتقيات تونس للحوار الإسلامي المسيحي.

(٢٠) تعدّدت ملتقيات الحوار الإسلامي وندواته بعد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، ويمكن الاطلاع على أهم هذه التجارب من خلال العودة إلى كتاب: بسام داود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ، التاريخ، الموضوعات، الأهداف.

(٢١) عرف هذا المنزع اللاهوتي الجديد بعلم لاهوت الأديان غير المسيحية، وقد عرّفه مشير باسيل عون في كتابه: الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، قائلاً: «لاهوت الأديان غير المسيحية علم لاهوتي حديث العهد، نشأ في السنوات التي سبقت انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، وحظي باعتراف خاصّ إبّان انعقاد المجمع...» (ص ٦٧).

(٢٢) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، ص ٦٥.

مؤسسًا لفريق البحث وحاورناه حول هذا الشأن، والتقينا كذلك بـ أندري فاري (Andre Ferré) أحد أبرز الناشطين في هذا الفريق، بقصد التعرّف على خصوصيات هذه التجربة، والتعريف بها، واستعنّا في ذلك بما جاء من تعريف في مستهلّ الكتاب الأوّل الذي نشره فريق البحث سنة ١٩٨٧ م، وكذلك استفدنا من عدّة مقالات تناولت تجربة الفريق.

ولئن أنكر عبد المجيد الشرقي - حينما التقيناه - أن تكون تجربة فريق البحث ضربًا من ضروب الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، إذ تمثّل حسب رأيه أعمال بحث، فإننا نرى أنّ هذه الأعمال تعكس نوعًا مخصوصًا من أنواع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، يقوم أساسًا على صرامة البحث وموضوعيته، وتواصلت هذه التجربة قرابة ثلاثين سنة، إذ بدأت بحوثها في السبعينات من القرن العشرين، وما زالت تواصل أعمالها إلى هذا اليوم، بل نجدها تُخطّط لمشاريع بحثية جديدة.

وجدير بالذكر أنّ الانطلاقة الفعلية لفريق البحث الإسلاميّ المسيحيّ كانت سنة ١٩٧٧ م، وكان الملتقى طرابلس<sup>(٢٣)</sup> سنة ١٩٧٦ م أثر في بلورة هذا المشروع. ويبدو أنّ بعض المشاركين في ملتقى طرابلس استفادوا من نقائمه، فعملوا على تجاوزها، وذلك بالتفكير في «شكل جديد من الحوار يكون ممكنًا»<sup>(٢٤)</sup>.

وهذا يعني أن تجربة فريق البحث «وُلدت من رحم التجارب السابقة»<sup>(٢٥)</sup> وهذا الأمر سيؤلّد لديها خصوصية جعلت منها تجربة متميّزة. وضمّ فريق البحث في البداية مجموعة من الأصدقاء المسيحيّين والمسلمين، ولكنّ فريق البحث «ليس جمعية صداقة إسلامية مسيحية، مثل كثير من الجمعيات، ولا هو مؤتمر خبراء في الديانتين، ولا مركز بحوث يقوم بها أعضاء موظفون، مثلما يوجد في أماكن أخرى من العالم، وإنّما هو جمع من الأصدقاء المسلمين والمسيحيّين المتكافئين من ذوي الدربة على البحث العلميّ، وأصحاب المعرفة الوثيقة بتقاليدهم الخاصّة ومشاكلهم الحالية»<sup>(٢٦)</sup>.

والمتمعّن في الفصل التمهيدي الذي استهلّ به أعضاء فريق البحث كتابهم الأوّل،

(٢٣) انعقد هذا الملتقى بطرابلس الغرب، من ١ إلى ٦ فبراير ١٩٧٦.

(٢٤) انظر: Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran , p10

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٦) فريق البحث الإسلاميّ المسيحيّ، الكتب السماوية التي تسألنا، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية في جامعة البلمند، الكورة - لبنان، ٢٠٠٤ م، ترجمة: أحيدة النيفر.

والمُتعلّق بـ«فريق البحث الإسلامي المسيحيّ: أصله، طبيعته»<sup>(٢٧)</sup>، يجد تفصيلاً يخصّ نشأة هذا الفريق وتطوّر نشاطه وطبيعة العلاقات بين أعضائه، وتوجّه هذا التمهيد ببيان تأسيسه كان بمثابة القانون الأساسي الملزم لكلّ الأعضاء، وجاء هذا البيان تحت عنوان «من أجل حوار حقيقي».

واختار فريق البحث في مسيرته العلميّة، عدّة مواضيع تناولها بالدراسة والبحث، تُوجّهت بإنجاز سبعة كتب تتضمن أعمال الفريق، خمسة كتب منها تمّ نشرها، تعلّق الكتاب الأول بموضوع الكتب المقدسة التي تسألنا<sup>(٢٨)</sup>، وارتبط الثاني بثنائية الإيمان والعدل<sup>(٢٩)</sup>، وتناول الكتاب الثالث ثنائية التعدّد واللائكية<sup>(٣٠)</sup>، أمّا الكتاب الرابع فأثار إشكالية الخطيئة والمسؤولية الأخلاقية<sup>(٣١)</sup>، بينما تمحور الكتاب الخامس حول الحوار الإسلامي المسيحيّ في علاقته بالهويات الثقافية والدينية<sup>(٣٢)</sup>.

ولنا أن ننبّه إلى أنّ الدكتور أحميدة النيفر مكّننا من كتابين آخرين يُمثّلان خلاصة عمل فريق البحث طوال سنوات، ولكنه لم تتوفّر فرصة نشرهما لأسباب مالية بالأساس، وسنستغلّ فرصة هذا البحث للحديث عنهما من دون اعتمادهما بصفة رسمية في مدوّنة البحث، وهذا الاختيار يعود أساساً إلى اهتمامنا بالكتب المطبوعة حتّى يتسنى للقارئ مراجعتها.

الكتاب السادس الذي لم ينشر تعلّق بموضوع «الإيمان بغد يتغيّر معه العصر»<sup>(٣٣)</sup>،

(٢٧) اعتمدنا ترجمة أحميدة النيفر.

(٢٨) انظر:

Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran, Editions du Centurien , 1987, Paris

(٢٩) عنوان الكتاب باللغة الفرنسية:

Foi et justice : Un défi pour le christianisme et pour l'Islam , Editions du Centurien, 1993 , Paris

(٣٠) انظر:

Pluralisme et laïcité , chrétiens et musulmans proposent, Bayard édition /Centurion , 1996 , Paris

(٣١) العنوان في لغته الفرنسية:

Péché et responsabilité éthique dans le monde : contemporain : Chrétiens et musulmans s'interrogent ; Bayard éditions , Paris, 2000

(٣٢) العنوان في لغته الفرنسية:

Chrétiens et musulman en dialogue : les identités en devenir, L'harmattan, Paris, 2003, sous la direction de Vincent Feroldi

(33) Croire au lendemain d'un changement de siècle

والملاحظ أنَّ الفريق استفاد من تقنيات النشر الإلكتروني، فنشر أعمال هذا الكتاب في موقعه<sup>(٣٤)</sup> من خلال نافذة مقالات (Articles)<sup>(٣٥)</sup>. وعُرضت هذه الأعمال على مؤتمر ليون بفرنسا في الفترة ما بين ٢٤ - ٢٨ أغسطس ٢٠٠٢م، وشارك في هذه الأعمال أعضاء فروع الفريق في بيروت وباريس والرباط وتونس.

وأفادنا أحميدة النيفر حينما التقيناه، بأن فريق البحث أصبح في السنوات الأخيرة يفضّل التنوع في المواضيع، واشتغل فريق تونس مع فرق باريس والرباط وبرشلونة وبيروت على موضوع طريف يتعلّق بـ«الأماكن المقدّسة.. فضاءات عنف وفضاءات سلم». وكما هو حال الكتاب السادس لم يتسنّ لفريق البحث نشر الأعمال المتعلّقة بهذا الموضوع، بل لم يتمكّنوا بعدُ من توفيره في الموقع في شكل رقمي، كما فعلوا مع الكتاب السادس.

ينقسم هذا الكتاب السابع إلى قسمين كبيرين: تناول القسم الأوّل إشكالية التقاليد والفضاءات المقدّسة، بينما تطرّق القسم الثاني إلى فضاءات العنف، وبحث أعضاء الفريق في إطار القسم الأوّل في قضايا تتعلّق بعلاقة الفضاءات المقدّسة بالكتب التأسيسية والذاكرة الدّينية من خلال رموزها وانعكاساتها الفكرية والاجتماعية، كما بحثوا في إطار القسم الثاني في علاقة الأماكن المقدّسة بالعنف والسّلم مركزين على رمزية الكهف في التراث الدّيني الإسلاميّ والعالميّ.

وكما بيّنا سابقاً سنقتصر في بحثنا هذا على الكتب المطبوعة، وهي خمسة كتب ظهر أوّلها سنة ١٩٨٧م، وطُبع آخرها سنة ٢٠٠٣م، وبين التاريخين سنرصد تجربة فريق البحث وما أنجزه من أعمال.

## □ ثانياً: من مواضيع الحوار الإسلامي - المسيحيّ في أدبيات فريق البحث الإسلامي المسيحي

### ١ - إشكالية الوحي وعلاقته بالتاريخ

اهتمّ فريق البحث الإسلامي المسيحي بقضية الوحي، وبدراسة النصوص

(٣٤) عنوان الموقع هو: (<http://www.gric.asso.fr>). ونجد في هذا الموقع تعريفاً بفريق البحث الإسلامي المسيحي وكتبه ومقالاته وفروعه وأعضائه الناشطين.

(٣٥) عنوان الكتاب بالتفصيل: ([http://www.gric.asso.fr/article.php3?id\\_article=20](http://www.gric.asso.fr/article.php3?id_article=20)).

المقدّسة، فخصّصها بكتاب كان خلاصة عمل جماعي متواصل، شاركت فيه أغلب فروع فريق البحث<sup>(٣٦)</sup>، وانعقد حول موضوع: «الكتابات التي تسائلنا.. الكتاب المقدس والقرآن»<sup>(٣٧)</sup>. وقُسّم هذا العمل إلى ثلاثة محاور فرعية:

المحور الأول: كلام الله.. متابّة وقراءة<sup>(٣٨)</sup>.

المحور الثاني: تقبّل المجموعات للكتاب<sup>(٣٩)</sup>.

المحور الثالث: كتابنا من منظور عقيدة الآخرين<sup>(٤٠)</sup>.

وحاولت هذه المحاور الثلاثة، أن تقف عند أهمّ نقاط الالتلاف والاختلاف بين المنظومتين، فيما يتعلّق بنظريات الوحي ودلالاتها. أمّا ندوة الزيتونة فلم تُخصّص بحوثاً مستقلة تخصّ هذه الإشكالية، ولكن بعض المداخلات عرّجت على إشكالية الوحي في علاقته بالحوار الإسلامي المسيحي<sup>(٤١)</sup>.

ويمكن فهم تصوّرات المشاركين في الحوار الإسلامي المسيحي لحقيقة الكتب التأسيسية (الكتاب المقدس والقرآن)، انطلاقاً من نظرتين، التمييز بينهما تمييز منهجيّ فحسب، النظرة الأولى هي نظرة داخلية ذاتية ومن خلالها سنكتشف تمثّل المسيحيّ لكتابه المقدّس وتمثّل المسلم لقرآنه. أمّا النظرة الثانية فهي نظرة خارجية سنبحث من خلالها عن حقيقة الكتاب المقدّس من منظور إسلاميّ، وحقيقة القرآن من منظور مسيحيّ.

ويلاحظ قارئ أدبيات فريق البحث الإسلامي المسيحي اهتمام أعضائه بمسألة التحريف، إذ شغلهم هذا الموضوع، فخصّصوا له مبحثاً مستقلاً في الكتاب الأوّل بعنوان التحريف<sup>(٤٢)</sup> في

(٣٦) فروع: باريس، وتونس والرباط وبروكسل ولبنان.

(37) Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran

(٣٨) اضطلع بإعداد هذا العمل فريق باريس، ووقع تنقيحه في مؤتمر الرباط (١٩٨١) وتونس - قبرص (١٩٨٢).

(٣٩) هذا الجزء من الكتاب خلاصة عمل فرع الرباط واستمرّ مدّة خمس سنوات، وتمّ عرضه ودراسته في اجتماع تونس (١٩٧٩) ثمّ اجتماع الرباط (١٩٨١).

(٤٠) اضطلع بإعداد هذا العمل فريق تونس، واستمرّ مدّة خمس سنوات، وتمّ عرضه ودراسته في المؤتمر العام بقبرص - تونس (١٩٨٢).

(٤١) على سبيل المثال يمكن أن نذكر مداخلّة منجية السواحلي: «التقارب بين الشرق والغرب: قصّة سليمان وبلقيس أنموذجاً»، واعتبرت فيها قصص الأنبياء في القرآن شكلاً من أشكال الحوار الصامت بين الديان.

(42) Le tahrif

إطار فصل عنوانه: «من أجل تصوّر إسلامي للكتاب المقدّس»<sup>(٤٣)</sup>. ووقف المشاركون في هذا العمل على أهمّ المصطلحات<sup>(٤٤)</sup> التي تدلّ على معنى التحريف، مستندين إلى آيات قرآنية، واستنتجوا من خلال هذا الحصر الدلالي الاصطلاحيّ إلى أنّ التحريف كما يفهمه المسلمون يكون في ثلاثة أشكال: تحريف النصّ، وتحريف المعنى، وتحريف يقوم على تصوّر جديد للوحي يحصره في مفهوم الإلهام. أمّا المحاور الكبرى للتحريف من منظور إسلامي حسب فريق البحث فتتمثل في: المسيح ابن الله، والصلب، والتبشير بنبوّة محمّد. تمكّن المشاركون في أعمال الفريق من تتبّع تاريخ الموقف المسيحيّ من القرآن وتطوّره، فميّزوا بين موقفين متقابلين: ساد الموقف الأوّل القرون الوسطى، وتعامل مع القرآن «باعتباره مجموعة غير متناسقة ألّفها عثمان الخليفة الثالث»<sup>(٤٥)</sup>، كما يرى هذا الموقف أنّ القرآن من «إنتاج محمد»<sup>(٤٦)</sup>، وحافظ العالم الغربي على هذه النظرة إلى حدود عصر النهضة.

أمّا الموقف الثاني فكان أكثر انفتاحاً وموضوعية، فنظرة المسيحيّين ستتغيّر مع بدايات النهضة، ومن علامات هذا التغيّر في المواقف -حسب فريق البحث- ترجمة القرآن مرفقاً بتفسير البيضاوي إلى اللغة اللاتينية من قبل لودو فيكو مراكسي (Ludo Vico Marracci)، وإثر هذا الإنجاز الحضاري، تعدّدت ترجمات القرآن إلى مختلف اللغات، وهذه المواقف تدعّمت أكثر مع عصر التنوير، وتضاعف الاهتمام بالإسلام والقرآن وشخصية الرّسول محمّد، ولعلّ أهمّ ما كتب في هذا الإطار -حسب فريق البحث- كتاب «حياة محمّد» الذي ألّفه بولان فيلييه (Boulain Villieés) سنة ١٧٣٠.

## ٢- الحوار الإسلامي المسيحي وقضايا التوحيد والتثليث

تعمّق فريق البحث في كتابه الأوّل في تبيان الفروقات بين التصورين المسيحيّ والإسلاميّ بخصوص المسيح، «فالقرآن اعتبر المسيح عبداً ومن أعظم الأنبياء، ولدته

(٤٣) انظر:

GRIC, Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran, Editions du Centurien, 1987 , Paris, Pour une vision musulmane de la bible

(٤٤) من المصطلحات التي ارتبطت بدلالات التحريف: التبديل، والكتمان، واللبس، والليّ، والنسيان.

(فريق البحث، المصدر نفسه، ص ١٢٦).

(٤٥) GRIC، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٤٦) GRIC، المصدر نفسه، ص ٩١.

العدراء بمعجزة، وهو بذلك ليس ابن الله، وليس أقنومًا من الأقانيم الثلاثة»<sup>(٤٧)</sup>، كما نبّه فريق البحث إلى أنّ «التثليث ليس ثالثًا من الآلهة كما يعتقد بعض المسلمين»<sup>(٤٨)</sup>. والطريف أنّ بعض العلماء المسلمين القدامى كما هو حال البيروني تفتّنوا إلى أنّ دلالة الابن المسيحية دلالة مجازية.

في السياق نفسه، تفتّن أعضاء فريق البحث الإسلامي المسيحي إلى أهمية الفكر الصوفي في التقريب بين المنظومات الدينية، وآية ذلك أنّ الفكر الصوفي كان منفتحًا على مختلف الثقافات، متحرّرًا من قيود التشريعات، وتم التركيز على الحلّاج باعتباره نموذجًا معروفًا من قبل المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء.

ندرك من خلال ما سبق، أنّ التوحيد كان مشغلاً حقيقياً أرّق المشاركين في الحوار الإسلامي المسيحي في تجاربه التونسية التي ندرسها. والملاحظ أنّ هذا المشغل كان متداخلاً مع مشاغل أخرى، لعل أهمها قضية الخلاص التي تلازم الفكر الديني منذ تأسيسه، والخلاص الديني اقترن في المسيحية والإسلام بالتوحيد، فالمسلمون يرون أنّ لا خلاص خارج انتماء الإسلام، كما أنّ المسيحية كانت قبل الفاتيكان الثاني تحصر الخلاص في أتباع المسيح.

واهتمّ فريق البحث بهذه المسألة اهتماماً مخصوصاً، فبيّن من خلال أمثلة دقيقة أنّ الخلاص قد يتجاوز دائرة الانتماء المسيحي، من ذلك أنّ توما الأكويني كان يعتقد أنّ بعض المنظومات الوثنية الكبرى على معرفة بالحقيقة، وتوصل إلى أنّ «كلّ شخص يقبل بالخلاص الإلهي أو يرفضه بحسب اختياراته الأخلاقية»<sup>(٤٩)</sup>. وأقرّ أسقف أفيلا سيسرون في القرن السابع عشر بأنّ الوثنيين لهم أيضاً أنبياء وهم<sup>(٥٠)</sup>.

هذا الموقف تواصل -بحسب فريق البحث- مع الحركة الإنسية في عصر النهضة، إذ أكّد إيراسم<sup>(٥١)</sup> بأنّ «سقراط وأفلاطون وحتى سيسرون كانوا ملهمين من قبل الله»<sup>(٥٢)</sup>.

(٤٧) انظر:

GRIC, Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran, Editions du Centurien, 1987 , Paris, P118

(٤٨) GRIC، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(49) GRIC, Ces écritures qui nous questionnent : La bible et le coran, p84

(٥٠) GRIC، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(51) Erasme.

(٥٢) GRIC، المصدر نفسه، ص ٨٥.



هذا الموقف المسيحي من الخلاص تدعّم إثر «انطلاق علم لاهوت الأديان غير المسيحية بعد الحرب العالمية الثانية»<sup>(٥٣)</sup>، وجاء مجمع الفاتيكان الثاني تنويعاً لهذا التجديد<sup>(٥٤)</sup>.

من جهة أخرى، تبدو المنظومة الإسلامية من خلال نصوص المحاورات أكثر تشدّداً بخصوص خلاص المخالف الخارج عن ملّة الإسلام، وتعرّض فريق البحث بدورهم إلى هذا الموقف في كتابهم الأوّل، إذ تبين لهم أنّ «بعض المفكرين الإسلاميين ما زالوا لا يعترفون بخلاص أهل الكتاب، رغم أنّ الإسلام أكد أنّ الشّرك فقط يعتبر خطيئة لا تغتفر»<sup>(٥٥)</sup>.

### ٣- أهمية المقدّس اليوم: الدين والدولة وإشكاليات العلمانية

نجد في ملتقيات الحوار الإسلامي المسيحي انتقاداً لا ذعاً للمنزع المادي المهيمن على العقول، وأصبح حديث المتحاورين أحياناً استهتاراً من الماديين وتياراتهم الفكرية. هذا التوجّه أثار انتقاد فريق البحث الإسلامي المسيحي الذي رأى أنّه «ليس من المفيد أن نصرّ على تكوين جبهة موحّدة من المؤمنين التوحّدين ضدّ الملحدين أو ضدّ أيّ كان»<sup>(٥٦)</sup>.

وهذا يعني أنّ أهداف الحوار لا بدّ أن تتجاوز هذه المشاغل الضيقة التي تعكس ظروفًا سياسية وتاريخية مؤقتة، ولا تعكس خيارات إستراتيجية وأهداف جوهرية. وجاء في بيان الفريق التأسيسي الذي جاء تحت عنوان: «توجيهات عامّة من أجل حوار حقيقي»<sup>(٥٧)</sup>: «إنّ هدفنا لا يتمثّل في إزالة الاختلافات ولا في تقليصها أو السكوت عنها، ولكن في معرفتها على حقيقتها، ووضعها في مكانها المناسب»<sup>(٥٨)</sup>. فالاختلاف ليس عيباً حتّى نفكر في إزالته أو حتّى تقليصه، بل هو ظاهرة إنسانية طبيعية صحيحة، لا بدّ من

(٥٣) GRIC، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٥٤) GRIC، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٥٥) GRIC، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥٦) أعمال فريق البحث الإسلامي المسيحي GRIC:

Ces écritures qui nous questionnent: La Bible et le Coran, Editions du Centurien, 1987, Paris, p117.

(٥٧) Orientation générale pour un dialogue en vérité وعربه أمحدة النيفر بـ «توجيهات عامّة من أجل حوار حقّ».

(٥٨) انظر:

Ces écritures qui nous questionnent: La Bible et le Coran, Editions du Centurien, 1987, Paris, p18.

وعیها حقّ الوعی.

حاول فريق البحث من خلال هذا الهدف، أن يتجنب خطاب المجاملات والانفعالات، والتحمّس المبالغ فيه، وأن يتعامل مع مسألة الحوار تعاملًا ناضجًا مسؤولًا؛ لأنّ وعي الاختلاف وفهم الآخر على حقيقته، سيمكّننا من «الحدّ من تداعيات الخلافات الرئيسيّة إذا تأكّد وجودها»<sup>(٥٩)</sup>، ولذلك لا بدّ من «تسليط الضوء على الفروقات التي تعدّ بحقّ أساسية»<sup>(٦٠)</sup>. ولا يمكن -بحسب فريق البحث- إدراك هذه الفروقات، إلّا بالعمل الجماعي الجدّي، قصد إيجاد «مقاربة مشتركة تخصّ المسيحيين والمسلمين»<sup>(٦١)</sup>.

والظاهر أنّ فريق البحث الإسلاميّ المسيحيّ أدرك أهمية العلمانية مشغلاً ومنهجاً، فخصّ كتابه الثالث للحديث عن «التعددية والعلمانية»<sup>(٦٢)</sup>، وما يطرّحانه من استفساهات تشغل بال المسيحيين والمسلمين على حدّ سواء.

وتبيّن لنا من مقدّمة الكتاب أنّ العمل سيقوم على مقارنة بين موقف المسيحيين من العولمة وموقف المسلمين منها، والطريف أنّ أعضاء الفريق المشاركين في هذا الكتاب جعلوا من القسم الأوّل فئات يلجؤون من خلالها إلى إشكالية العلمانية في علاقتها بالإسلام والمسيحية. وسنهتمّ بالافتتاحية الأولى من هذا القسم، والتي أعدها عبد المجيد الشرفي، وقدمها تحت عنوان: «العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة»<sup>(٦٣)</sup>.

في هذه المقالة ربط الشرفي بين العلمانية ومسألة الصحوة الإسلامية التي لم تستطع أن تحجب العلمانية باعتبارها حقيقة تاريخية تعيشها المجتمعات العربية. وهذا الهاجس دفعه للبحث في أصول العلمانية في الحضارة الغربية، وفي تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، ونبه إلى أنّ مصطلح علمانية شهد تحوّلاً خطيراً بعد الحرب العالميّة الثانية،

(٥٩) انظر:

Ces écritures qui nous questionnent : La Bible et le Coran , Editions du Centurien , 1987 , Paris, p18.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦١) انظر:

Ces écritures qui nous questionnent: La Bible et le Coran, Editions du Centurien, 1987, Paris, p73.

(62) Pluralisme et laïcité , chrétiens et musulmans proposent

(٦٣) انظر: 27-17p GRIC, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes ,

انزاحت فيه دلالات المصطلح عن معانيها التقليدية<sup>(٦٤)</sup>.

في الإطار نفسه، تعرّض روبر كاسبار في الفاتحة الثالثة من القسم الأول المتعلقة بـ«الإنسان والعالم من منظور العقيدة: محاولة تقديم مشتركة مسيحية إسلامية»<sup>(٦٥)</sup>، إلى إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وهذه الإشكالية جعلها سعد غراب موضوع مقال قدّمه في إطار القسم الثاني من الكتاب المتعلّق بالمحدّدات التاريخية. واختار سعد غراب لدراسته عنوان: «تاريخ السلطات في الإسلام: جدلية الديني والديني»<sup>(٦٦)</sup>، وهو عنوان دال بذاته عن خصوصية المنظومة الإسلامية في مقاربتها لمسألة العلمانية، وتتبع مسيرة السلطة الدينية في الإسلام من خلال القرآن والرّسول والخلفاء، ثمّ بعد ذلك الخلفاء الملوك: الأمويين والعبّاسيين والعثمانيين، وصولاً إلى عصرنا الراهن، ومن خلال هذا التّتبّع التاريخي أثار غراب إشكالية الزّمني والروحي في الإسلام.

ولعلّ ما زاد من تعقيد المسألة اعتماد النظم العربية الوطنية بعد الاستقلال على مرجعيتين دينية وعلمانية، وهذا ما نبّه إليه عمر أزيان حينما تناول «علمانية الحقوق في المغرب: حقيقة أم وهم»<sup>(٦٧)</sup> في إطار القسم الثالث<sup>(٦٨)</sup> من الكتاب، ونبّه أزيان إلى الوضع القانوني في المغرب الأقصى قبل الاستعمار وأثناءه، وبعد الاستقلال. كما رصد تعايش مرجعيتين قانونيتين: المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية.

وهذا التضارب بين المرجعيتين نجده في أغلب الدول الإسلامية. وفي هذا الإطار تحدّث كلّ من ساليو كنجي وماكسيميليان ساقنا<sup>(٦٩)</sup> عن تجربة «العلمانية المعاشة في

(٦٤) GRIC، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦٥) انظر:

GRIC, L'homme et le monde au de la foi : essai de présentation commune aux chrétiens et aux musulmans

(٦٦) انظر: 83-69pp، Brève histoire des pouvoirs en islam : les jeux du profane et du religieux،

(المصدر نفسه GRIC)

(٦٧) انظر: 139-115pp، La sécularisation du droit aux Maroc : illusion ou réalité، (المصدر نفسه

GRIC)

(٦٨) عنوان القسم الثالث من الكتاب: الأوضاع الرّاهنة أحداث ومؤسّسات Situations actuelles: Faits et institutions

(٦٩) انظر: 149-141pp، La laïcité vécue au Sénégal، Saliou Kandji et Maximilien Sagna (المصدر

نفسه GRIC).

السنغال» فتحدّثنا عن علمانية الدولة وموقف التيارات الإسلامية الرئيسة في السنغال منها. وهذا المشغل لا يهمّ فحسب أبناء الأقطار الإسلامية المقيمين بها، بل يخصّ أيضًا وربّما بأكثر حدّة المسلمين المقيمين في الدول الأوروبية. وآية ذلك أنّهم يجدون صعوبة في التأقلم مع النظام العلماني المعتمد في تلك الدول، ونبّه ميشال سيران إلى ذلك من خلال مداخلته الموسومة بعنوان: «أفكار حول وظيفة المسجد في المجتمع العلماني»<sup>(٧٠)</sup> عالج فيها مشاكل الأقليات المسلمة في فرنسا، محاولاً الإجابة عن سؤال: كيف يُعاش الإسلام في دولة علمانية. وخصّ الشباب المسلم باهتمامه ودرسته باعتبار أنّ هذه الفئة تعيش تمزّقاً بين ثقافتين، ولذا دعا ميشال سيران إلى إسلام يخصّ الثقافة الفرنسية، معتمداً أساساً على دور المسجد في التقريب بين الثقافتين.

إنّ البحث في علاقة الإسلام بالعلمانية يستوجب منّا حسّاً نقديّاً، ولذلك انتقد احميدة النيفر في مقاله «الدولة والدين من خلال الصراع الحديث: الإسلاموية أو طريق الوسط»<sup>(٧١)</sup> حدود التصرّو الإسلاميّ وغياب التحليل التاريخي والسياسي. ودعا النيفر إلى إصلاح جديد يقوم على البحث عن مناويل فكرية جديدة، واعتمد نموذج المجلة التونسية (١٥-٢١) (٧٢)، كما أكّد على أهمية استقلالية المؤسسات الدينية.

نستنتج أنّ مسألة العلمانية في علاقتها بالإسلام، شغلت أذهان المسلمين المساهمين في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في مختلف نماذجه التي ندرسها. ولا نبالغ إذا اعتبرنا أعمال فريق البحث من أكثر التجارب الحوارية اهتماماً بهذه المسألة. لذلك اهتممنا بها اهتماماً مخصوصاً.

وقد توصّلت أغلب البحوث المقدّمة في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ إلى نتيجة مفادها أنّ الإسلام يختلف عن المسيحيّة فيما يتعلّق بعلاقة الدين بالدولة، فالدين الإسلاميّ منذ عصوره الأولى تمّ توظيفه سياسياً من قبل نُظُم الحكم الرّسميّة، ومن عارضها، والأمر يتكرّر اليوم فنجد الدين أداة طيّعة تستعملها الحكومات وخصومها في

(٧٠) انظر: Réflexions sur le rôle de la mosquée en société sécularisée, pp 151 – 163 Michel Serain (المصدر نفسه GRIC)

(٧١) انظر: Etat et religion dans le débat actuel : islamisme ou «voie moyenne», pp 195 – 20 (المصدر نفسه GRIC).

(٧٢) مجلة إسلامية كانت تصدر في تونس، تهتمّ بالقضايا الإسلامية المعاصرة.

الآن ذاته. بل قد تستعمله الدول العظمى لتمرير مشروع ما، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم دعوة احميدة النيفر إلى توحيد المؤسسات الدينية، ولكنها دعوة قد تبدو مثالية بعيدة المنال؛ لأن العلاقة بين الديني والسياسي معقدة كل التعقيد في المنظومة الإسلامية في مختلف تجلياتها.

### □ ثالثاً: صعوبات التواصل ومعوقات الحوار

لا بد أن نذكر في مستهل هذا القسم من العمل، أن فريق البحث الإسلامي المسيحي اهتم أيضاً بمسألة الذاكرة الإسلامية ودورها في تحديد صورة المسيحي ومعتقداته. وفي هذا الإطار خصّص فريق البحث في كتابه الأول<sup>(٧٣)</sup> فصلاً بعنوان: «من أجل تصوّر إسلامي للكتاب المقدس»<sup>(٧٤)</sup>. وحاول الأعضاء المشاركون في هذا الكتاب من خلاله تفكيك شفرات الذاكرة الإسلامية مركّزين أساساً على مقولة التحريف التي تُحدّد نظرة المسلمين للمسيحيين<sup>(٧٥)</sup>.

ونفهم من خلال هذا التحليل أن الصور النمطية المتواترة في الخطابات الدينية، تحول في أغلب الأحيان من دون تقدّم الحوار وتحقيق أهدافه. فلا بد من تعديل الصور وتحريرها ممّا شابها من تشويهات وتحريفات.

وبالإضافة إلى عائق الذاكرة التاريخية، وما ينتج عنها من صور نمطية سلبية تمسّ المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء، ركّز فريق البحث الإسلامي المسيحي على طبيعة المشاركين في الحوار، وأظهر أعضاء فريق البحث الإسلامي المسيحي معرفة بالآخر، فالمسائل التي تمت دراستها سواء تعلّقت بالمسيحية أو بالإسلام، أنجزها مسيحيون ومسلمون في إطار فرق بحث محلية. ولعلّ هذا الانفتاح على الآخر يعود أساساً إلى

(٧٣) انظر:

GRIC, Ces écritures qui nous questionnent: La bible et le coran, Editions du Centurien, 1987, Paris.

(74) Pour une vision musulmane de la bible

(٧٥) واستنتجوا من خلال هذا الحصر الدلالي الاصطلاحي، أن التحريف كما يفهمه المسلمون يكون في ثلاثة أشكال:

\* تحريف النصّ.

\* تحريف المعنى.

\* تحريف يقوم على تصوّر جديد للوحي يحصره في مفهوم الإلهام.

طبيعة العلاقة بين الأعضاء، وهي علاقة صداقة أساسًا كما جاء في بيان التأسيس<sup>(٧٦)</sup>.

لقد كان فريق البحث الإسلامي المسيحي أكثر صرامة، فجعل الحوار الإسلامي المسيحي محصورًا في فئة ضيقة من الباحثين الأكاديميين، الذين «تلقوا تكوينًا في كيفية الاشتغال على النصوص المقدسة»<sup>(٧٧)</sup>. فالفريق يشترط الكفاءة العلمية والبحثية، كما يشترط روح الصداقة. ولذلك كانت أبحاث هذا الفريق بمثابة أعمال أصدقاء، وفريق البحث الإسلامي المسيحي - كما يعرف نفسه - هو: «تجمع متكافئ لبعض الأصدقاء المسيحيين والمسلمين، مدربين على صرامة البحث العلمي، ولهم معرفة جيدة بتقاليدهم الدينية وقضاياهم المعاصرة، ومعرفة كافية بتقاليد الآخر»<sup>(٧٨)</sup>.

هذه الصرامة لا تعني - بحسب فريق البحث - «القطع مع المجموعات الدينية وهياكلها»<sup>(٧٩)</sup>، كما لا يعني تحول فريق البحث إلى «نادٍ مغلق»<sup>(٨٠)</sup>، وإنما تعني أن «كل الذين يهتمون بهذا البحث بإمكانهم المشاركة بطريقة أو بأخرى»<sup>(٨١)</sup>. وبالإضافة إلى كل ذلك، يظل الشرط الأساسي الملزم يتمثل في «الالتزام بالنص التأسيسي: التوجيهات العامة»<sup>(٨٢)</sup>.

وقد نبّه فريق البحث بدوره إلى مساهمة المسيحيين الشرقيين في تفعيل الحوار، لأنهم يتكلمون العربية<sup>(٨٣)</sup>، هذا الدور الخطير الذي لعبه المسيحيون قديمًا وحديثًا، أكدّه فؤاد الطوال<sup>(٨٤)</sup> في ندوة الزيتونة، ونبّه إلى مسؤوليتهم في إنجاح الحوار.

وتبيّن لنا من خلال متابعة نصوص فريق البحث الإسلامي المسيحي، أن تضيق

(٧٦) انظر:

GRIC, Ces écritures qui nous questionnent: La bible et le coran, Editions du Centurien 1987, Paris; pp17-22.

(٧٧) انظر:

GRIC, Ces écritures qui nous questionnent La bible et le coran, Editions du Centurien, 1987, Paris, p117.

(٧٨) GRIC، المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٣) GRIC ١٩٨٧، المصدر نفسه، ص ص ٨٨ - ٩٢.

(٨٤) فؤاد الطوال، التجربة الرّاهنة: الحوار بين الأديان وبيان معوقات هذا الحوار ومكتسباته، ص ٤٤.

مجال الحوار بين الديانتين الإسلامية والمسيحية، جعل من هذا الحوار عملاً ثرياً ومفيداً، ولكنه قد لا يستهوي عامة الناس، نظراً إلى تخصصه وتعمقه أحياناً في بعض المسائل الدينية والحضارية.

وفي هذا الإطار تنتزل تجربة فريق البحث الإسلامي المسيحي الذي آمن منذ تأسيسه بضرورة اعتماد البحث العلمي الصارم، لأنّ التغيير الثقافي -بحسب عبدالمجيد الشرفي- لا يكون إلّا من خارج المؤسسة الدينية، ولا خيار أمام هذه المؤسسة إلّا الاستفادة من مشاريع البحث، والأخذ بعين الاعتبار المستجدات، وعلى هذا الأساس «لا ينبغي أن نطالب المؤسسة الدينية بأكثر ممّا هي قادرة عليه»<sup>(٨٥)</sup>.

ويرى الشرفي أنّ الحوار المتوازي -كما يسمّيه- لا يمكن أن يدفع الحوار، وأنّ يطوّره ليتحوّل إلى سلوك اجتماعي. وهذه المهمة من مشمولات البحث العلمي. ولئن نبّه الشرفي إلى عجز المؤسسات الدينية ورجاها عن حوار الآخرين، فإنّه بالغ -فيما نرى- في تضخيم مدى تأثير هذه المؤسسات على الأفراد والحكومات. وآية ذلك أنّ سلطة علماء الدين والمراجع ما تزال قائمة بل لعلّها قويت واشتدّت في سنوات المحن والاضطرابات.

وممّا لا شكّ فيه فإنّ دور هذه المؤسسات ضروريّ في غرس ثقافة حوار<sup>(٨٦)</sup>، ولكنه دور صعب التحقق أمام رفض هذه المؤسسات التطوّر من حيث مناهجها ومعارفها وآليات عملها.

وهكذا نلاحظ أنّ الحوار الإسلامي المسيحي لا فائدة تُرجى منه إذا لم يتحوّل إلى نمط عيش؛ ولذلك لا بدّ لهذه التجارب الحوارية المتعدّدة والمتنوّعة أن تتحرّر من أسوار المؤسسات الدينية والبحثية، وأن تتحوّل إلى سلوك اجتماعي وتربوي وإعلامي وثقافي.

وبالإضافة إلى ذلك، تطرّق فريق البحث الإسلامي المسيحي إلى مسألة التبشير الديني أو الدعوة في سياقها الإسلامي. وفي هذا الإطار تحدّث كتابه الأوّل: «الكتب السماوية التي تُسألنا»<sup>(٨٧)</sup> عن التبشير وتاريخه، مركّزين على حقب ماضية، إذ «كانت

(٨٥) الحوار نفسه.

(٨٦) تناولت وحدة البحث «حوار الثقافات»، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس في ندوتها الدولية الرابعة (٢١-٢٣ أبريل ٢٠١١) موضوع: «ثقافة الحوار»، وقد شاركنا في هذه الندوة بورقة علمية.

(٨٧) وذلك في الفصل الثالث: «الكتب المقدسة لدى كلّ من الديانتين كما تبدو من إيمان أبناء الديانة الأخرى».

الكنائس البروتستنتية مثلها مثل الكنيسة الكاثوليكية تُرسل مبشرين إلى مختلف أصقاع الدنيا، اعتقادًا منها بأنّ العمل التبشيري يُهيئ موعِد عودة يسوع المسيح الممجّدة، وانتصاره الحاسم على قوّة الكفر والمعتقدات الباطلة.

ذلك أنّ البروتستنتية مقتنعة بتفوّق الدّين المسيحيّ على الأديان الأخرى، حتّى وإن كانت تسلّم بشرعيّتها<sup>(٨٨)</sup>. وهكذا يتّضح لنا البعد العقدي للتبشير، فهو ليس مجرد دعوة الآخرين إلى الديانة المسيحيّة، بل هو جزء من عقيدة المسيحيّ ورسالته الدّينية. وهذا -بحسب المسيحيّين- لا يتعارض مع الاعتراف ببقية الأديان، كما أقرّ بذلك المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني.

وفي هذا الإطار أيضًا، خصّص فريق البحث المحور الثاني من القسم الثالث من كتابه: «الإيمان والعدل»<sup>(٨٩)</sup> للحديث عن «البعد التبشيري في المسيحيّة المعاصرة». وقد بيّن كلود جافري مؤلّف هذا العمل، أنّ التبشير بالملّص مقولة تتعلّق بكلّ الأديان، ولا تخصّ المسيحيّة فحسب، ولذلك تطرح في الإسلام قضية الدعوة التي يراها المسيحيّون شبيهة بالتبشير، ورفض التبشير المسيحيّ يؤدّي حتمًا إلى رفض الدعوة الإسلاميّة باعتبار أنّ كليهما يمثل شكلاً من أشكال التوسّع الدّيني.

وقد حاول محمد الطالبي أن يبحث عن حلّ لهذه المسألة، فدعا إلى ضرورة التفكير في نظرية إسلامية متكاملة تتعلّق بمشغل الدعوة، وتلتزم بشروط الحوار واحترام الآخر، وبحسب رأيه «ليس من المستحيل أن نُكوّن نظرية إسلامية للدعوة، تتماشى واحترام الغير احترامًا كاملاً»<sup>(٩٠)</sup>.

ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ موضوع التوسّع الدّيني تحت آليتي الدعوة والتبشير، من أخطر المواضيع التي أثّرت في الحوار الإسلامي المسيحي، فكلّ طرف يسمح لنفسه بالتوسّع والانتشار فيدعو الناس إليه، ويعتمد كلّ وسائل الإقناع والتأثير لاستقطاب مؤمنين جدد، ولكنّه في الآن ذاته منع غيره من التعريف بدينه والدعوة إليه، وهذا الأمر يتطلّب مزيدًا من التدقيق والوضوح.

(٨٨) فريق البحث الإسلامي المسيحيّ، الكتب السماوية التي تسائلنا، ترجمة: أحميدة النيفر، ص ١٢٦  
(89) Foi et justice: Un défi pour le christianisme et pour l'Islam

(٩٠) محمد الطالبي، الإسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد ٤، ص ١٢.



كما لا نبالغ إذا اعتبرنا أن أعمال فريق البحث الإسلامي المسيحي مثل تجربة رائدة في مجال الحوار الديني عمومًا، والحوار الإسلامي المسيحي بصفة أخصّ. ولا نقصد بالريادة ما تعلّق منها بالزمن فقط، بل كذلك نقصد الريادة النوعية في مجال التواصل الثقافي. فقد استطاع هذا الفريق البحثي منذ تأسيسه سنة ١٩٧٧م، أن يتناول قضايا خطيرة وحرّجة طالما تجنّبها رجال الدين والمهتمّون بالحوار الدينيّ، ولم تكن لقاءاتهم مجرد مؤتمرات أو ندوات يتبادل فيها المشاركون الخطب والكلمات، بل كانت تنويجًا لمشاريع عمل يتّفق عليها الأعضاء كلّهم، وتُنجز طيلة سنة أو سنتين، فيلتقون في منازلهم ومكاتبهم وفي المقاهي يتناقشون ويتبادلون الآراء، ثم تُختم المجهودات بعرضها ونشرها في كتب علمية قيّمة، ذكرنا بعضها في هذا العمل. لم تكن العلاقة متصنّعة، بل كانت علاقة صداقة بامتياز كما نعتها أبناء الفريق، وتتسم الصداقة بالودّ والصدق والاشتراك في إنجاز الأعمال والصراحة قدر المستطاع.

لقد اتّسمت عدّة ملتقيات حوارية في مجال الأديان بهيمنة المجاملات، واستحالت في بعض الأحيان إلى خطب رسمية معلّبة تتحدّث باسم طائفة أو دين أو مذهب أو زعيم، وتوصّل فريق البحث إلى نتيجة خطيرة، مفادها أن هذا المنهج عقيم لا يؤدّي إلى الهدف المنشود، فنجاح الحوار يكون بنجاح المتحاورين في التحرّر من ذكراهم الدينية الضيقة، والتسلّح بقوة العلم والمعرفة، وصدق العاطفة. ومن قرائن نجاح هذا الفريق تواصل نشاطه إلى أيّامنا هذه، فما زال رواده يكتبون ويبحثون ليس في تونس فحسب، بل في كلّ الأرجاء التي احتضنت فروغًا له، ونخصّ بالذكر باريس وبيروت والرباط.

حاولنا في هذا العمل، أن نُعرّف بتجربة حوارية رأيها رائدة تستحقّ التعريف والتمعّن، ففي مجال الحوار الدينيّ نحتاج إلى مثل هذا الدراسات، حتى نُؤسّس لذاكرة حوارية تدفعنا إلى الأمام، وما أحوجنّا اليوم إلى ذاكرة ترسم معالم طريق جديد في حوار الأديان، يقوم على الصداقة والصدق والصراحة والجرأة والوضوح.



## نظرات في المواطنة والوحدة الوطنية

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: المواطنة والوحدة الوطنية.

المؤلف: محمد محفوظ.

الناشر: دار ريادة للنشر - جدة.

عدد الصفحات: ٣٩٦ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

«لا خيار أماننا، إلَّا إعادة بناء فضائنا  
الاجتماعي والوطني، على أسس العدالة  
والديموقراطية، والقبول بقيم التنوع والتعدد،  
وحقوق الإنسان..».

المؤلف

□ مدخل: من الاستعمار إلى الدولة الوطنية

من يطلع على بعض الكتابات والمواقف الفكرية والسياسية، التي  
ظهرت داخل الأوساط العربية في الفترات السابقة لاستقلال عدد من

الدول العربية بعد الحرب العالمية الثانية، يُلاحظ تلك النظرة التشاؤمية لمستقبل الدول العربية المستقلة أو التي كانت في طريقها نحو الاستقلال.

وهذه النظرة التشاؤمية لم يكن هدف أصحابها تثبيط العزائم، أو التقليل من زخم حركات التحرُّر والنضال والجهاد من أجله، أو التشكيك في جدوى ما قُدِّم من تضحيات جسام في تلك الفترة، في مواجهة الاستعمار الغربي. ولكن تلك النظرة التشاؤمية أو لنقل غير التفاؤلية بالمستقبل، والخوف والتوجُّس من عدم تحقيق الآمال والمشاريع التي كان يحلم بها المناضلون ضد الاستعمار، ومن ورائهم المجتمعات العربية والمسلمة، كان لها ما يُبررها على مستوى الواقع وعلى مستوى التفكير واستشراف المستقبل، والمشاريع الأيديولوجية المطروحة آنذاك على الساحة. وما ينتظر هذه الدول والمجتمعات بعد إنجاز التحرُّر والاستقلال، ومُغادرة جحافل الاستعمار الأراضي العربية والإسلامية، من تحديات جسام.

فالمجتمعات العربية والمسلمة -ولأول مرة- ستكون أمام تجارب إقامة دول وطنية وقومية، بحدود جغرافية وسياسية جديدة، بعد قرون من العيش في كنف إمبراطوريات إسلامية، والقيم والتقاليد السياسية التي حكمتها، ومن ثمَّ لم يكن هناك تصور واضح وجلي لطبيعة هذه الدولة الحديثة، التي ستحلَّ محلَّ الإدارة الاستعمارية.

وهناك تركة استعمارية ثقيلة، سيُخلفها التواجد الاستعماري لعقود كثيرة بعد خروجه، تركة مثقلة بالتحديات المتعددة والمتنوعة، فالاستعمار لم يألُ جهداً في إحياء وإثارة الكثير من الأزمات والنعرات الكامنة، وتفجير العديد من البؤر الإشكالية والحساسية في المجتمعات العربية، المتعلقة بالهويات، وتعدّد الأديان والمذاهب، والإثنيات اللغوية والعرقية والخصوصيات المناطقية، والحدود السياسية الجديدة، وغيرها.

إذ حوّل هذا الإرث الحضاري، من التنوع والروافد المتعددة، من حالة السكون والتعايش في ظل حضارة الإسلام، كدين موحد وإمبراطوريات كإطار سياسي جامع، إلى حدود ملتعبة وقابلة للانفجار. بالإضافة إلى المشاكل المرتبطة بالدولة الحديثة نفسها التي أنشأها الاستعمار، مثل إشكالية التحديث والعصرنة، وكيفية الانتقال بالمجتمعات العربية والمسلمة إلى الحداثة ومواكبة الحضارة الغربية... إلخ.

وهناك مشكل الاستقطاب السياسي الذي فرض نفسه على الدولة المستقلة بعد

الحرب العالمية الثانية، بحيث وجدت معظم ما سُمّي بدول العالم الثالث نفسها في خضم الصراع السياسي العالمي، بين قُطبين كبيرين متصارعين على اقتسام النفوذ السياسي العالمي، ما فرض على هذه الدول ضرورة التبعية السياسية لأحد المعسكرين، وبالتالي، تبني أيديولوجيته واختياراته على المستويات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلخ.

زِدْ على ذلك، القصور الواضح لدى مفكري ومثقفي هذه الدول وطبقاتها السياسية، وعجزهم عن بلورة مشروع نهضوي متكامل المعالم، يُمكن أن يكون بديلاً لهذه التبعية للشرق أو الغرب، مشروع ينطلق من ثوابت الأمة وهويتها الدينية والحضارية، وتُعانق آفاقه المستقبلية، احتياجات هذه الدول المدنية، ويُساعد مجتمعاتها على ركوب قطار التنمية والتقدم، لتأخذ مكانها في موكب الحضارة.

هذا الواقع المعقد والمتخم بأنواع التحديات والأزمات، هو الذي جعل النظرة التشاؤمية مهيمنة على كتابات عدد من مفكري النهضة، وجعلهم يتخبطون في حالة من اللايقين بخصوص مستقبل الدولة العربية بعد إنجاز الاستقلال، والتشكيك في قدرة من سيتولى القيادة السياسية والتوجيه الاجتماعي والفكري، على تحقيق الآمال والأحلام العريضة والشعارات التي رُفعت قبل الاستقلال.

لذلك، نجد مفكرًا نهضويًا عميق التفكير وثاقب النظر، مثل مالك بن نبي يتنبأ بفشل الدول العربية بعد الاستقلال عن الاستعمار، والمؤشر الواضح الذي جعله وغيره من المفكرين يتنبؤون بهذا الفشل، هو الإرهاصات التي ظهرت لدى زعماء الأحزاب والحركات التحررية التي أنجزت الاستقلال واستلمت إدارة الدول العربية بعد الاستقلال، حيث ظهر التوجُّه نحو التفكير الشمولي على المستويين السياسي والأيدولوجي العام، الذي يعتقد أنَّ المرحلة السياسية، وتحقيق المشاريع النهضوية تقتضي احتكار العمل السياسي من طرف زعيم أو قائد (مُلهِم)، وأن على المجتمعات العربية الانخراط القسري في تلك المشاريع، من دون مراجعة أو نقد، وأن أيَّ اعتراض يجب أن يُواجه بالرفض والقسوة المُفرطة. حيث رفع -آنذاك- شعار: لا صوت يعلو فوق صوت الزعيم، واختيارات الحزب أو الحركة القائدة مُقدَّسة، لا تجوز مناقشتها أو الاعتراض عليها!

ومن ثمَّ فشل التعاطي الإيجابي والمطلوب مع مكوّنات المجتمع: الإثنية والدينية والمذهبية والسياسية... إلخ، ما جعل مشاركة فئات عريضة من هذه المكوّنات في إدارة الدولة بعد الاستقلال، وفي تحقيق المشاريع التنموية على أرض الواقع، مشاركة باهتة ومن دون فاعلية.

وعليه، فالاستبداد السياسي والأيدولوجي كان سبباً في مباشراً في الفشل الذي مُنيت به التجارب الأولى للدول العربية المستقلة على جميع المستويات. فبدل معالجة الأزمات العميقة التي تركها الاستعمار، أُضيفت إليها أزمات جديدة عمّقت سابقاتها، وأحدثت وضعاً معقداً للغاية، فقد تراكمت الأزمات والمعضلات الاجتماعية والسياسية، وتعدّدت التحديات وأصبح التفكير والتنظير لاجتراح الحلول، وكأنه تفكير في المستحيل، أو ضرب من الخيال لا جدوى منه. بحيث انتقلنا من حالة التشاؤم والتوجس، إلى حالة اليأس والقنوط، وبالتالي، انتظار المعجزة!

هذا المدخل التوصيفي المختصر بشدّة لواقع الدول العربية بعد الاستعمار، والخطوط العامة التي حكمت توجُّهاتها بعد الاستقلال مباشرة، لا بدّ منه لفهم الإطار التاريخي والمنطلقات الواقعية لما ورد في دراسات وبحوث ومقالات كتاب الباحث محمد محفوظ، والتي جاءت تحت عنوان عام وشامل هو: «المواطنة والوحدة الوطنية»، وموزعة على ثلاثة عناوين كبرى، بمثابة فصول. حيث تناول الباحث في كل فصل مجموعة من القضايا والمسائل المتعلقة بواقع الدولة الحديثة، وما تتخبط فيه من أزمات ومشاكل معقدة ومتعددة، وآفاق التعامل مع هذا الواقع. لاجتراح حلول مستقبلية، قد تُخرج الأمة من حالة التشاؤم واليأس، لتضع قطارها على سكة الانطلاق، نحو بناء دول وطنية تحقق آمال شعوبها في حياة كريمة ومستقبل حضاري زاهر.

وأهم ما يلاحظ، أنّ المنهجية التي اعتمدت في معظم هذه الدراسات والمقالات لم تُركز على البحث في البُعد التاريخي لهذه الأزمات وجذورها العميقة، سواء قبل الفترة الاستعمارية وأثناءها، وإن كانت قد أشارت إلى ذلك في أكثر من موقع وباختصار؛ لأنّ الهاجس -في نظرها- الذي يقف وراء هذه الدراسات والمقالات المتعددة، كان محاولة اجتراح الحلول، والمساهمة على مستوى التنظير الفكري في معالجة الواقع وما يترتب عليه من آثار، وليس الاستغراق في التحليل النظري لجذور الأزمات وأسبابها التاريخية والموضوعية، وجلد الذات وتحميل المسؤوليات التاريخية لفئة أو حزب أو شخص ما.

بقدر الاشتغال على النظرة المستقبلية وما يجب أن يكون، والتركيز على الخطوات الأولى في العلاج، كما يفعل الطبيب، فهو لا يقف أمام المريض لتأنيبه على ما فعل ليسقط فريسة للمرض، وإنما يُقدِّم له وصفة علاجية سريعة للمرض، وما عليه القيام به من خطوات لإيقاف أعراض المرض وعلاج آثاره، مع تذكير المريض بأسباب المرض، كي يتجنبها ويتلافها في المستقبل.

لذلك، فنحن أمام كتابات فكرية - سياسية، ذات طابع إيجابي تفاؤلي، تُورِّخ من جهة لواقع الدولة الوطنية بعد الاستقلال وإلى الآن، بعرض وتحليل أزماتها وما تتخبط فيه من مشاكل، ومن جهة أخرى تتجاوز التحليل لتقدم مقترحات فكرية عملية للمعالجة وتقديم الحلول، وهذا ما جعل معظم دراسات ومقالات الكتاب تنتهي بتوصيات أو مقترحات للحل، وكيفية تجاوز سلبات الظاهرة المعالجة.

سنحاول تسليط الضوء - من خلال هذه المنهجية - على عدد من القضايا والمسائل الكبرى التي تناولها هذا الكتاب، لأننا أمام متابعة شبه تاريخية لقيام الدولة الوطنية في العالم العربي، واستعراض لأهم الإشكاليات السياسية التي تتخبط فيها ولا تزال.

### □ الدولة الوطنية: بؤرة للأزمات العميقة والمستعصية

من خلال عناوين الفصول الثلاثة لهذا الكتاب، وكذلك العناوين التفصيلية، يمكن التعرف إلى معظم الأزمات والمشاكل التي تتخبط فيها الدولة الوطنية، وكأننا أمام تأريخ لواقع هذه الدولة من خلال استعراض أزماتها المتعددة والمتنوعة.

فهناك مشكل الهوية ومرجعيات الانتهاء، الاستبداد السياسي وآثاره السلبية على جميع المستويات والأصعدة، مشكلة التعاطي مع الأقليات الدينية والمذهبية والتيارات السياسية، أزمة حقوق الإنسان والحريات العامة على مستوى التشريع والممارسة، الديمقراطية الصورية أو الشكلية (حيث توجد مؤسسات سياسية من دون جدوى أو فاعلية، مع غياب حياة سياسية حقيقية)، فشل المشاريع التجديدية والوحدوية والتنمية، غياب القيم الأخلاقية والوطنية على المستوى التربوي والواقعي، وانتشار العنف والكراهية بين المكونات الاجتماعية (السياسية والدينية والمذهبية) ... إلخ.

هذه هي أبرز العناوين الكبرى التي تناولتها فصول الكتاب بالتوصيف والتحليل

والنقد، ومحاولة تقديم بعض الحلول النظرية والخطوات العملية لمعالجتها، وفتح النقاش الجدّي حولها، لتحويل الآفاق المسدودة إلى رؤية إيجابية تفاؤلية، بإمكانية إصلاح وتغيير هذا الواقع المأزوم، وعدم استحالة ذلك.

وبالتالي -وكما أشرنا إلى ذلك من قبل- نحن أمام نزعة أو نظرة تفاؤلية سائدة، رغم سوداوية الواقع، وضبابية آفاقه المنظورة. فالكاتب -كما قلنا سابقاً- لم ينخرط في نقده لهذه الظواهر السلبية المحيطة بالواقع العربي ويوميات دوله وإداراته السياسية، في حفلات جلد الذات بقسوة كما هو شأن الكثير من الكتابات السياسية التي تُصنّف في خانة المعارضة السياسية، وإنما اكتفى بالاعتراف بوجود هذه الظواهر، وأنها دليل على عمق الأزمة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية في ظل الدولة الحديثة، مع التذكير بين الحين والآخر بمسبباتها وجذورها العميقة والحديثة، من دون التوقف عندها طويلاً، بل الانخراط في المعالجة، واقتراح الحلول، والدعوة إلى الشروع في الإصلاح والتغيير، وعدم إضاعة الوقت في المناكفات والمزايدات التي لا طائل من ورائها، أو وضع الرأس في الرمال؛ لأنّ تداعيات هذا الواقع على الجميع، أفراداً ومجتمعات، ونخباً وجماعات، لم تعد وجهة نظر تتقاذفها الأهواء، بل مصيراً محتوماً يطرق الأبواب، وبالتالي، «ولات حين مناص» كما يقول القرآن الكريم.

لذلك، وفي المقابل، نجد الكتاب حافل في دراساته ومقالاته بعناوين أخرى ومفاهيم ومصطلحات من قبيل: العدل والعدالة الاجتماعية، الحوار، الحرية، التعايش، الاعتراف بالتنوع الديني والمذهبي والثقافي، احترام الآخر، المساواة في الحقوق والواجبات، المواطنة الحقّة، نبذ العنف والكراهية، التربية على القيم الأخلاقية، الديموقراطية، الانفتاح والتجديد، مراعاة الأولويات... إلخ.

هذه المصطلحات والمفاهيم، التي لا تكاد تخلو منها صفحة في هذا الكتاب، فهي بالنسبة للكاتب، بمثابة المفاتيح لأبواب التغيير والإصلاح والتجديد، وللخروج من هذا النفق المسدود، إلى رحاب الوحدة والوطنية، والتقدم والتنمية، وربط الماضي بالحاضر، لاستئناف الشهود الحضاري لهذه الأمة، ودينها العظيم، وتاريخ التليد.

### □ الوحدة مُمكنة.. لكن؟

«الوحدة» هذا المصطلح ليس عنواناً للكتاب فقط، وإنما هو قطب الرحى الذي

تدور حوله جميع دراسات ومقالات الكتاب، بحيث لا يكاد تخلو صفحات الكتاب من ذكره وترداده، لدرجة نستطيع معها أن نصفه بأنه الهاجس الأكبر في هذا الكتاب، وكأن الكتاب في مجموع دراسات ومقالاته، ما هو إلا إجابة عن سؤال الوحدة.

أي كيف تتحقق الوحدة في الواقع العربي، سواء على مستوى الدولة الواحدة أو على مستوى الأمة والوطن العربي؟ حيث ينطلق الكاتب من مُسَلِّمة كون مطلب الوحدة ضرورياً ومجمعاً عليه من طرف جميع المدارس والتيارات الفكرية والسياسية، لكن المعضلة في كيفية تحقيق هذه الوحدة؟ وطبيعتها، ومواجهة تحدياتها الداخلية والخارجية؟

إذ «وقع الاختلاف في منهجية تحقيق الوحدة، والطريق الموصل إليها في الواقع الخارجي» (ص ٢٩). وقد مُنيت بعض التجارب الوحودية المعاصرة بالفشل الذريع والسبب - بحسب الكاتب - لأنها محاولات أُنجزت في إطار الحزب الواحد، واستبداد سياسي حاول تحقيقها عن طريق العنف والقمع ومحاصرة ورفض أي تعبير عن خصوصية دينية أو مذهبية، أو اختيار سياسي مخالف لما عليه السلطة الحاكمة والحزب القائد.

ومن ثَمَّ، فقد بُنيت هذه الوحدة على موقف سلبي من التعدُّد والتنوُّع في مكوّنات المجتمع العربي والإسلامي، الأمر الذي انعكس سلباً على هذه الوحدة، التي حاولت تذويب وصهر التنوُّع في بوتقة واحدة، على مستوى الشكل فقط. بدل من الاستفادة من هذا التنوُّع والتعدُّد في إثراء هذه الوحدة، ورفدها بعناصر حيوية، مع وجود محطات وحدوية نموذجية في الحضارة الإسلامية، حيث ساهم هذا التعدُّد والتنوُّع في إثراء المضمون الحضاري للأمة، وكان عنواناً لفرادتها وقُوَّتها وازدهارها.

لذلك يرى الكاتب أن أيَّ مشروع وحدوي لن يُكتب له النجاح إلا إذا تعاطى مع التعدُّد والتنوُّع الإثني والديني والمذهبي والسياسي، باعتباره ظاهرة طبيعية منسجمة مع تكوين الإنسان الكوني، وفي إطار رؤية إستراتيجية قائمة على الحرية واحترام الحقوق والخصوصيات، ونبذ جميع أشكال الإكراه والعنف والقهر السياسي أو الديني أو المذهبي، وهذا لن يكون ممكناً في ظل أي شكل من أشكال الاستبداد السياسي، بل في إطار مشروع سياسي ديمقراطي حقيقي.

لذا فإن الأرضية الصلبة التي يمكن أن يقوم عليها مشروع الوحدة المنشودة، يجب أن يكون عنوانها: الحرية والعدالة والقانون، وقبل ذلك، لا بد من تحديد الهوية الذاتية



للمجتمع؛ «لأن عملية التحديد هذه - في نظر الكاتب - هي التي تُبدي لنا ماذا نريد، أفرادًا وجماعات، وهي التي تصوغ أهدافنا وتطلعاتنا المنظورة والبعيدة» (ص ٢٦).

ولأن أي مشروع وحدوي - حضاري مستقبلي لكي ينجح يجب أن يكون منسجمًا مع هوية المجتمع الأصلية، ولأن تحديد الهوية - كما يقول الكاتب - له دور في إنجاز التنمية، وكذلك لها دور مهم في «المقاومة الذاتية لحالة الهيمنة والتحلل والسطحية» (ص ٢٧).

وهنا يستحضر الكاتب الإسلام ومنظومته القيمية والتشريعية، وقدرتها على رفد الوحدة الوطنية بكل ما تحتاجه من عناصر الجذب والالتئام والاجتماع على المبادئ الكبرى والأهداف العليا. على أن نُحرّر الفكر الإسلامي، من التأويلات ضيقة الأفق والشوفينية المتحجرة على تفسير أو تطبيق ماضوي غارق في الخصوصية المذهبية؛ لأن القيم المتعالية في الإسلام لا تتعارض - بالتأكيد - مع القيم الإنسانية والوطنية، بل يمكن أن تُوجد حالة من التكامل في إطار «حالة وطنية إنسانية حضارية».

وعليه، فأى مشروع وحدوي وطني يجب - بحسب الكاتب - أن ينطلق من تحديد الهوية الذاتية للمجتمع. وعلى أساسها يتم بلورة موقف إيجابي من التعدد والتنوع الاجتماعي، بجميع أشكاله ومظاهره؛ «لأن عدم الاعتراف بحقائق التعددية ومعطيات التنوع يُصحّر البيئة الاجتماعية، مما يفقد هذه البيئة الكثير من المعاني الرائعة التي يحتاجها العالم اليوم» (ص ٧٤).

### □ مُعضلة الأقليات الدينية والمذهبية

موضوع الموقف من الأقليات الدينية والمذهبية، على المستوى الحقوقي والدور، له علاقة مباشرة بموضوع الوحدة - كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل -، لكن الباحث أفرد له عددًا من العناوين والمقالات، وذلك لخصوصيته وخطورته، وللواقع المضطرب الذي يحكم العلاقة بين المكونات الدينية والمذهبية من جهة، داخل المجتمعات العربية، وكذلك بين المكون المذهبي نفسه، الذي يتميز بالتعدد الاجتهادي، والاختلاف الذي تبلور عبر التاريخ، ليُشكّل خصوصية مذهبية تميّزت بالتنافر والصراع الدموي، في بعض المحطات التاريخية، خصوصًا عندما كانت السلطات الحاكمة تضع نفسها طرفًا في هذا الصراع.

وهذا ما أوجد تاريخاً من الصراع، وتراثاً فكرياً مُتخماً بالكرهية ورفض الآخر، والدعوة لإقصائه وإخراجه من دائرة الأمة، بل اعتباره عدوًّا يجب محاربته واستئصاله، متى سنحت الفرصة لذلك.

وهذا الصراع الديني والمذهبي كلّف الأمة الكثير من الطاقات والإمكانات التي أُهدرت، وكان عنصراً سلبياً طارداً لكل خطوة في سبيل الوحدة الوطنية، سواء القومية أو الإسلامية والحضارية بشكل عام.

لذلك، فقد أولاه الكاتب الاهتمام الكبير. وما يُلاحظ في تناوله لهذا الموضوع الإشكالي، أنه لم ينخرط في بحث أسبابه وجذوره التاريخية، كما لم يتورّط في تكرار السجلات الأصولية والفقهية، أو تحميل المسؤوليات والأحكام القيمية، وإنما عالج هذه الظاهرة من خلال الكشف عن تأثيرها السلبي على الوحدة، ومشاريع التنمية والتقدم والإصلاح ومستقبل الأمة.

### □ الحوار من أجل التعارف والتعايش

بالنسبة للحوار بين الأديان، يرى الكاتب أن هناك توجُّساً وحذراً شديداً لدى بعض الفئات، من قيم الحوار والتواصل والتسامح والانفتاح بين الأديان اليوم. ولأجل إزالة رواسب التاريخ وتجاوز حقب الإلغاء والإقصاء المتبادل (ص ٧٧)، لا بدّ من فتح باب الحوار على مصراعيه، والشروع في مدّ جسور التواصل والتعارف الموضوعي، والانتقال من الحوارات اللاهوتية أو ذات الطبيعة اللاهوتية، إلى الحوارات الثقافية، أي كما يقول الكاتب: «نقل الحوار من بُعد اللاهوتي المغلق، إلى آفاق الإنسان، فرداً وجماعة، من أجل المساهمة في خلق نظام إنساني عالمي، أكثر عدالة وحرية ومساواة» (ص ٧٧). والتشجيع على الحوارات الشفافة، التي تُعطي للنقد الذاتي أهمية، تجعله قادراً على «تظهير الينابيع الإنسانية العميقة لكل الأديان السماوية» (ص ٧٨). وتفكيك أنماط التصورات النمطية، التي يحمّلها كل طرف عن الآخر.

وبالتالي، إعطاء الأولوية للبحث في المشتركات وتظهيرها، في إطار الاحترام المتبادل للخصوصيات والرموز الدينية والثقافية، الأمر الذي يُعمّق أسس التفاهم المدني بين البشر. وبذلك يتمّ تجاوز حالة التوجُّس والخوف بين هذه المكونات، كما تتجاوز الدولة الوطنية تعاطيها الأمني مع أقليتها الدينية. بالإضافة إلى الإقرار بالحرية الدينية،

كحق تُبرِّره المواطنة، والحق في المشاركة العامة في إدارة الدولة والشأن العام، وأن تكون الدولة أو السُّلطة نفسها مُحايدة تجاه معتقدات مواطنيها، وهذا ما سيعمّق حالة التعايش بين أتباع الأديان.

في المقابل، يدعو الكاتب المكونات الدينية إلى التفاعل الإيجابي مع شركاء الوطن، والتركيز على بناء علاقة قائمة على أساس قيم المواطنة، ونظام الحقوق والواجبات، واحترام خصوصيات جميع المواطنين.

أما فيما يخص العلاقة بين المكونات المذهبية أو الأقليات المذهبية، فالوصفة التي يقترحها الكاتب لمعالجة الأزمات التي تتخبّط فيها هذه العلاقة، هي نفسها الوصفة الخاصة بالعلاقة بين المكونات الدينية، لكن مع مراعاة بعض الخصوصيات، فالمطلوب الانخراط في حوار علمي وموضوعي حول الاجتهادات المذهبية، والانفتاح على الآخر المخالف ضروري، واحترام الخصوصية والرموز، والبُعد عن لغة العنف والتكفير، ودعوات الإقصاء، وادّعاء احتكار التفسير أو التأويل للنصوص الدينية؛ لأن كل هذه الظواهر السلبية قد جُرِّبت من قبل، وكانت وبالأعلى الجميع. لذلك، يقترح الكاتب الانخراط في مصالحة إسلامية حقيقية، تُنهي كل الصراعات؛ «لأن حروب المسلمين الداخلية بلا أفق حقيقي» (ص ٢٤٧).

الأمر نفسه يصلح للتعاطي مع التنوّع الإثني والثقافي واللغوي، فالحرية هي بوابة الولوج إلى مشروع الدولة الوطنية، القائمة على أساس الحقوق والواجبات. حيث يكفل القانون الحق في التعبير وممارسة الشعائر الدينية والمذهبية، والخصوصيات اللغوية والثقافية بحرية واحترام. وكذلك حق المشاركة في جميع الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. من دون خوف أو توجّس أو مُضايقة. وإلا - كما يقول الكاتب - «سيبقى الواقع المجتمعي للعرب والمسلمين يُعاني من الأزمات والاختناقات والنكبات...» (ص ٩٦).

### □ وأخيراً، لا بدّ من التربية على قيم المواطنة

إنّ تحقيق الوحدة الوطنية على جميع المستويات يتطلب الامتثال لمنظومة القيم المتعلقة والداعمة لهذه الوحدة، والعيش وفقها، وتطبيقها على جميع المستويات والأصعدة، ونقصد بها قيم: الحوار، والتعايش، والتسامح، والانفتاح على الآخر المخالف، والإيمان

بأن التعددية والتنوع حالة طبيعية، ونبذ الكراهية والعنف في العلاقات الاجتماعية، والاحتكام للقانون والشرعية والمنظومة الأخلاقية، واحترام القيم الديمقراطية في العمل السياسي... إلخ.

هذه المنظومة القيمية، التي يُمكن أن تقوم عليها وحدة وطنية صلبة وقوية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، الطريق الوحيد لتجسيدها على أرض الواقع وفي السلوك الاجتماعي العام يمرُّ عبر التربية عليها، داخل الأسرة وفي المدرسة والجامعة وجميع المؤسسات التربوية، وفي ممارسة الحياة السياسية. كي تتعرّف عليها الأجيال نظريًا، وتُمارسها في الواقع عمليًا، وتعيشها سلوكًا، يتجسّد في العلاقات الاجتماعية اليومية، وإلا ستبقى مجرد قيم نظرية، تُمجّدها في الكتب، وتغنى بها في الصحف والمجلات والخطب الجماهيرية، لكننا نعيش بخلافها تمامًا.

## الاتصاف بالتفلسف..

مسالك العقل نحو الإبداع الفكري والتجديد السلوكي

---

هاجر فرزولي\*

الكتاب: الاتصاف بالتفلسف.. التربية الفكرية ومسالك المنهج.

المؤلف: عبدالرزاق بلعقروز.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

الصفحات: ٣٠٣.

سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠٢٢م.

### □ مدخل

جاء كتاب «الاتصاف بالتفلسف» للكاتب الجزائري الدكتور عبدالرزاق بلعقروز، ضمن إصدارات مركز نهوض للدراسات والبحوث سنة ٢٠٢٢م، كمحاولة تهدف إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي، مبيِّناً أن غرض هذا الكتاب إنما يتقصد دمج المعاني الروحية والأدوات العلمية في صلب التربية الفكرية وفلسفة الفعل وأخلاق التعارف وسبل الانعتاق من أخلاق ما بعد الأخلاق، فهذا الكتاب ينتزل

---

\* ماستر عقيدة، جامعة باتنة، الجزائر.

ضمن مطالب العقل العملي المعاصر، وفي صلب المسار العام لما بات يُعرف «بالعلاج بالتفلسف».

وقد حوى الكتاب بين طيّاته ثلاثة أبواب، الباب الأول حمل عنوان: «التربية الفكرية ومنهج التفلسف: من الاستعمال إلى المران والدربة»، وجاء محتويًا على فصلين مهمّين. وبلغة العارف، ونظرة الفيلسوف الثاقبة عالج الباحث في الفصل الأول معوّقات التربية الفكرية وسبل التغلب عليها، حيث أحصى ثلاث معوّقات هي في رأيه حجب العطالة عن العقل والفكر، وهي على النحو الآتي:

- ١- أمراض النفس: وهي تغلب الطاقة الحيوية على الإنسان أو تحكم قوى الطبع الإنساني، فهي تصرف النفس عن رؤية الحقيقة.
- ٢- التطبّع الثقافي والصناعي: فالثقافة تطبع الوعي والسلوك بطابعها الخاص.
- ٣- أمراض التفكير: والتي أحصاها الكاتب في أربعة أنواع:
  - أ- التفكير التجزيئي: وهو الذي يخضع ظواهر الواقع المركبة إلى عامل واحد.
  - ب- التفكير الساكن: الذي يكون مستنبطًا من الذات العارفة فقط، ولا يتعدى جهدها مكابدة حركة الإنسان في الواقع المعيش.
  - ج- التفكير التقابلي: ومعناه توجيه الوعي إلى المقابلة بالضد، فهو ينفي من يفكر أمامه عن طريق رؤيته بالصورة المقلوبة، ويُشوّش على الوعي الكلي والتفكير المنفتح.
  - د- التفكير الإنابي: وهو التوهّم بجاهزية الأفكار والإجابات عن أسئلة زماننا المعقدة، وأن الشخصية المرجعية -العالم، المتخصص...- هي من تنوب عنا في التفكير ورسم سبل الإصلاح. فهو لا يبحث إلّا في أفكار الأشخاص أو البرامج الجاهزة من غير تحريك القدرة على المبادرة التي عمادها النظري الاجتهاد الفكري.

وللخروج من هذه الأسقام رصد الكاتب مجموعة أساليب للتحرّر من هذه الحجب والأغشية، وهي على النحو الآتي:

#### ١- أخلاق الروح لعلاج أمراض النفس:

فالتخلّق بأخلاق الروح يُفجّر مكنونات العقل والعلم والفكر، ويُثوّر مكانمها، ويستخرج منها أعمق ما فيها. وتطهير النفس -في رأي الكاتب- هو المقدمة المنهجية

للتفكير الذي هو عمل العقل وثمرته، وهذا يكون بتعليم تربية النفس ومعالجتها من أمراضها التي تعوق الفعل التربوي الفكري، وبتعليم اليقظة التي تُورث في القلب إرادة السير نحو التربية الفكرية، وبتعليم العزم والفكرة، فلا بد من إرادة مؤكدة للشروع في السفر الفكري.

٢- التجارة الفكرية واستمطار الفكر الطبيعي للتحرُّر من التطبُّع الثقافي والصناعي: فالتطبُّع الثقافي -في رأي الكاتب- يُسكِّن حركة الفكر ضمن قوالب فكرية تعكس اجتهادات مخصوصة وسياقات مُحايثة، ولأجل التصدِّي للإكراهات التي يتركها التطبُّع الثقافي، أكَّد بأنه لا بد من تنفيذ ثلاثة أعمال هي: تجارة الأفكار: فالحوار الثقافي وتبادل المعلومات وجدال الاتجاهات في شكل تجارة فكرية تبادلية تواصلية للمعلومات والأفكار والآراء والنظريات. والحوارية الحرارية: فالتربية الفكرية تنمو وتتكوثر عندما تكون هناك حرارة حوارية وجليانات ثقافية. والخلوص إلى مواقع الفكر الطبيعي: فحركة الفكر عندما يستشكل عليها الأمر يكون بدؤها الإقبال على الفكر الطبيعي والاستمطار لرحمة الله.

٣- التمييز من أجل التكامل لعلاج أمراض التفكير:

إن التربية الفكرية كي تميّط عنها موانع التفكير لا بد لها أن تدرب المتلقي على إحكام بعض القدرات، منها: تعليم التجزئة من أجل التكامل: واقترح الكاتب لهذا الأمر قواعد المنهج الديكارتي الأربع: قاعدة الواجهة أو الملاءمة، وقاعدة الإجمالية، وقاعدة الغائية، وقاعدة الدجمانية. ومن هذه القدرات أيضًا تعليم الاشتباك مع الحركة: فالتربية الفكرية تتلاحم دومًا مع حركة الواقع والتاريخ، إلى جانب تعليم الاجتهاد الفكري: فمن الواجب على التربية الفكرية أن تعلم قيمة الاجتهاد الفكري وإبداء الرأي والتحاور، لشحذ العقول وتمرينها على أن تُفكّر بعقلية راشدة متحررة من الآراء التاريخية النسبية، وتكون جريئة في استعمال فكرها بحرية ومسؤولية.

### □ المنهج العلمي ومكاشفة القول الفلسفي من مضمون الفلسفة إلى أدوات التفلسف

في هذا الفصل سلك الكاتب طريق المفاتشة عن سؤال المنهج في بحث القول الفلسفي، فكان فقه الفلسفة عنده هو العلم بقوانين الصناعة الفلسفية للتحرُّر من التبعية

الفكرية، حيث بيّن الكاتب الأغراض التي قام لأجلها هذا الفصل، وعدّدها في ثلاث هي: تصحيح مفهوم النظر العلمي إلى الفلسفة، ومكاشفة موانع الإبداع الفلسفي، والأخذ بهذه المنهجية العلمية إلى سياق التداول والتفلسف في الفضاء المعرفي العربي.

ثم شرح الكاتب أبرز المفاهيم التي قام عليها هذا الفصل وهي:

## ١ - علمية المنهج

إذ بيّن الكاتب أن الذي يقابل علمية المنهج في هذا السياق هي فلسفية المنهج، والفرق بين العلمي والفلسفي أتى من منطلقين في النظر: منطلق علمي في القول الفلسفي، ومنطلق فلسفي في تأمل الفلسفي ذاته، أما الأول: فهو يبين سائد المعنى الملازم لهذا اللفظ؛ لأنه ارتبط بالنقد المنطقي للغة، الذي يصرف الفكر عن التأمل والتحليلات التأويلية، لكي يحصره في التحليل المنطقي للمفاهيم، وعدّ المفردات الميتافيزيقية خالية من المعنى. ومبيناً أن المنهج العلمي التحليلي سعى إلى تطهير اللغة من الاستعمالات الزائفة، والمفاهيم الفارغة من المحتوى التجريبي. فمعنى علمية المنهج هنا هو «العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف». ووضح هنا أن مطالب المنهج لا تعلق لها بالمضامين الفلسفية، وإنما يتوجّه التعلق الأكبر إلى إظهار وإبراز الآليات، التي أدّت إلى إنتاج تلك المضامين.

## ٢ - القول الفلسفي

وهو في نظر الكاتب طور الإبانة عن العلل المختلفة التي كانت سبباً في إنشاء المعاني والأغراض الفلسفية، وهذا الامتياز مثله مثل فقه اللغة ينظر إلى القول الفلسفي نظرة علمية صريحة. فاللساني الفيلسوف يدخل إلى موضوعه مثلما يدخل اللساني إلى موضوعه، والفلسفة ظاهرة كما اللغة ظاهرة، فلا يُسمّى الباحث علمياً إلا إذا فاز بمرتبة (فقه الفلسفة - فقه اللغة)، وبيان ذلك أن الحقائق الفلسفية حقائق لغوية، فهي لا تنفك عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها في الذهن، إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة... وإن الحقائق الفلسفية لغوية؛ لأنها لفظية وحقيقية معاً، فمن خلال اللغة نفتح بالكلمات ونغلق بالكلمات.

وأما مدلول القول هنا فإنه يتعدّى المعنى اللفظي أو العقلي، إلى السعي التأثيري



والتعديلي في العالم؛ ذلك أن الفلسفة هي قول مهاد للعمل. وقد بين الكاتب أن للقول جانباً لفظياً أو عقلياً، وآخر تأثيرياً أو تعديلياً، ومعلوم أنه لا تأثير أو تعديل إلا بمراعاة خصوصية القول خطاباً وبيئاً وبلاغةً، ومنهج الكاتب يتخذ من السلوك الفلسفي موضوعاً له. ومن ثمَّ يكون أمام علم للقول الفلسفي، وعلم للفعل الفلسفي أيضاً، وبهذا يتقرر أن علم القول الفلسفي هو «النظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وأفعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين».

ويضيف الكاتب أن غرض هذا المسلك هو إقدار المتفلسف العربي على التفلسف، أو رسم معالم لروح التفلسف، يكامل فيها بين الخطاب الذي يتوجّه به إلى المتلقي العربي، وبين مخصوص هو بيان اللسان العربي، والكتابة وفق أسلوب مخصوص، هو أسلوب البلاغة، فلا يمكن أن نتفلسف من غير أن نكون في اللغة، ونسكن مجالاً خاصاً بها.

### □ الخصائص المنهجية لعلم القول الفلسفي

بين الكاتب أن مقصوده هنا لفت النظر إلى خصوصية القول الفلسفي، وتبيين تركيبة الظاهرة الفلسفية وتعلّدها وتشارك مفاعيل عديدة في التأثير فيها ورسم منهجها وإشكالاتها، فالمنهج يجب أن يكون من طبيعة الموضوع، وأن يراعي خصوصيته التكوينية وأدواته في البناء ومواده في التركيب، والقول الفلسفي لا يركز على مكوّن واحد أو عنصر أو أحد، بل إن مكوّناته والأصول التي تخترق بنيتها التكوينية متعددة.

ثم ذكر الكاتب سمات المنهج العلمي في النظر إلى الفلسفة، وملاحظة المحدّدات الإجرائية والمركّبات العلمية التي يختص بها، وهي:

١ - خاصية العلمية: فسمّة العلم هنا تجد نموذجها التمثيلي في الآلة اللسانية والمنطقية، ويبدو أن لهذا الاقتراب في الرؤية والمنهج بين اللسانيات والفلسفة، علاقة بصرف البحث في فلسفة اللغة، بناء على نفوذ المقولات اللسانية في البناء الفلسفي، فاللغة هنا تفرض نفسها علينا، لأنها أداة مكيّنة لاستفاقة العقل، وأن لكل لغة مقولاتها الخاصة التي تُحلّل بها الوجود، وتنقل من خلالها الأفكار، وتتداولها بين الناطقين بها.

وقد اتّضح للكاتب أن علمية المنهج في بحث القول الفلسفي، إنما هي استكشاف

معرفي على «طريقة العلماء، كما نجد ذلك عند اللسانيين في تعاملهم التقني مع الظواهر الفلسفية... وأن الوقوف على الأسباب اللغوية التي يتوسَّل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها... هي الوسائل التي يتوصَّل بها إلى المقاصد الفلسفية». وأن هذه الطريقة أعادت التبصير بطبيعة السؤال الأصلي: «ما الفلسفة؟».

٢- خاصية التكاملية: هذه السمة تُحتَمُّها الخصائص البنوية التكوينية للقول الفلسفي، من محدّدات لغوية وظروف إنتاج تاريخية وأناشية، وعوامل تتعلَّق بخصوصية المجال التداولي، وهي بهذه النموذجية في التكوين والإنشاء تُوجب على الباحث أن يستزيد من الأدوات التي يكون مثواها ليس فقط الآلة الفلسفية، وإنما المفاهيم القريبة والعلوم الخادمة أيضًا. فالقول الفلسفي تبعًا لهذا قول متعدّد الأوجه والأبعاد. ثم أشار الكاتب إلى التكامل بين العلوم وبين أن هذه التكاملية تنزل في مستويين اثنين من مستويات النظر: مستوى المباحثة عن العلل التي تُؤثّر في إنشاء مضامين القول الفلسفي، أي التعليل السببي، وهذا القسم من أجل «فهم القول الفلسفي، وتدخل تحته الدراسات الاجتماعية والتاريخية والسياسية والثقافية للقول الفلسفي». والقسم الثاني من علم القول الفلسفي جاء باسم «فقه القول الفلسفي»، وتندرج تحته الدراسات اللسانية، والبلاغية، والمنطقية، والحجاجية، والأصولية للقول الفلسفي، أي الأبحاث التي تتوسَّل علوم الآلات.

وهذا البناء التكاملي لأدوات العلوم بقصد تفسير القول الفلسفي يجد تفسيره في مرتكزين: الأول: يستفيد من طلوع الطابع التركيبي والمعقّد في الفكر، وبزوغ الحوار الجدلي بين المعارف بديلاً عن النماذج الكلية النسقية الاختزالية. والثاني: يستخرج من البنية التكاملية في العلوم التراثية الأدوات الإجرائية التي وجدت أجل نموذج لها في علم أصول الفقه، الذي تحقّقت في بنيته القيم الثلاث: الحداثيّة والتكاملية والوسائليّة. فهناك تداخل معرفي بين الأدوات العلمية، لأجل فهم العالم وأنظمة الثقافة الإنسانية. والفلسفة خليفة بأن تقرأ وفق منظور التداخل المعرفي، كي تتحقّق بسمة التكاملية في المنهج.

ومادة الاشتراك بين علم أصول الفقه وفقه الفلسفة هو الحيز الأوسع لعلوم اللغة والخطاب، بوصفهما مراقبة آلية أساسية إلى موضوعهما، ومثلما أن علم أصول الفقه يرسم الطريق المؤدّي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي حدّدها الشارع متوسِّلاً

بعلوم اللغة والبلاغة والمنطق والكلام، فإن فقه الفلسفة هو المنهج الذي يرسم الطريق المؤدّي إلى معرفة القوانين، التي متى تحقّق بها العقل العربي أمكنه ذلك من اجترار أقوال فلسفية، تُضاهي ما عند الغير من أقوال.

ثم عرّج الكاتب إلى العلل الفعلية التي جعلت من فقه الفلسفة يتّخذ من علم أصول الفقه نموذجاً إرشادياً له، وقد عدّدها في ثلاث: أولاً: علم أصول الفقه ليس نظراً في مضمون الأحكام، وإنما هو نظر منهجي، وتقنين للأبحاث الفقهية، وهذا ما يظهر في الأقوال الشارحة له. والثاني: وفور الأدوات اللسانية لدى كليهما، فاللغة في سياق منهج فقه الفلسفة ينبغي أن تكون معياراً لغيرها، وواجب العقل العربي هو الوعي بإمكانات لغته الفلسفية وتأصيل حركتها. الثالث: تشغيل الآلة المنطقية في الجهاز المنهجي، وبيان ذلك أن المنطق الصوري ساهم في اكتمال أصول الفقه بوصفه منظومة ممنهجة ونسقية، يعنى بالترتيب والتقديم والتأخير، وتحديد الأصول والفروع، وفي أن يبدأ بجهاز مفاهيمي يتحدّد بالتعريفات الدقيقة، فالمعرفة لا تُنتج إذا لم يكن لها منطق يحكم بنيتها.

٣- خاصية العملية: لا يقتصر إعمال المنهج العلمي في الخطاب الفلسفي من أجل تعليله ومكاشفة بنيته على القول بما هو نسيج نصي ملفوظ أو مكتوب، بل يتعدّى هذا المنهج إلى العمل أيضاً، وعمل الفيلسوف هنا تخصيصاً، إذ الفيلسوف خالق بأن يكون لسان العقل وترجمان الحقيقة. ومن ثمّ تكون صفاته بموجب فضائل عقله متجلية في سلوكه، مؤثرة في غيره، مُعدّلة للواقع الذي يقيم فيه. فقد أصبح العمل المقرون بالنية والقصد وإدراك القيمة موضوعاً لفقه الفلسفة، ومطلبه على التحقيق هو تعليل الفعل الفلسفي، فالفكر العربي قد هيأ لولادة فلسفة الفعل. وهذا هو السر في المزاوجة بين الثلاثية: القول والدليل والعمل، فالحمل لا يقل عن النظر، وهو ميزان توزن به أفعال الكلام. وأصبح العمل أداة تفسيرية في الفلسفة وعنصر مكين في منهج تحليلها. فوصل الفلسفة بالإطار العملي، يفيد في اتباع المتلقي لأفكار الفيلسوف والموافقة على ما يفكر فيه، والعمل مخزون ثقافي وأداة تفسيرية منتجة. فالفيلسوف مطالب بأن يحصل فرعاً سمّاه الكاتب بـ«علم الفعل الفلسفي»، أي العلم الذي يتّخذ ظواهر العمل الفلسفي موضوعاً له.

### تقنيات المنهج

رأى الكاتب أن لا بد من لفت النظر إلى مفهومي أساسيين يبني عليهما القول،

هما: مفهوم العبارة والإشارة، فالعبارة تقترب في مدلولها من القول العلمي في كليته، والإشارة تقترب من القول الأدبي في ذوقيته. فما هو علمي خالص في العبارة يكون ذوقياً تداولياً في الثاني، فالعباري العلمي ارتقاء متواصل في العلوم، والإشاري تذوق متواصل في مراتب الفنون.

ثم رسم الكاتب معالم التفلسف على عادات البيان العربي في التعبير والتبليغ، والموضوعات التي هي محل رصد لتقنياتها تفتنُّ إلى خمس نقاط:

أ- الترجمة: فمن الضروري إقامة التفرقة في الترجمة ما بين النقل الحرفي أو المعنوي، وما بين التحويل المسمّى «الترجمة التأصيلية»، فالتحويل وعي بالعناصر الإشارية الملتحمة بالنص الأصلي، وبحسب الكاتب أن ضيق التفلسف العربي في التاريخ جاء من توهم عجز اللغة العربية عن الإيفاء بمعاني النص الأصلي، ومن أن الفلسفة هي ثمرة لقوة العقل المجرد المفصول عن المعنوية والقصدية، فالترجمة تقنيات ومراتب. وحياة الفلسفة لا تأتي إلّا من هذين الشرطين، وهما: التبصّر بالإشارية الغربية وتلمح جوانب العبارية فيها، واستثمار الإشارية العربية وملاحظة الجوانب الإبداعية فيها.

ب- المفهوم: لا ينفك المفهوم عن اللفظ وعن اللافظ، المفهوم في الفلسفة يدل على المدرك العقلي الذي يُحصّله المخاطب من اللفظ الذي تلقّاه، ومن ثمّ لا بد من التمييز بين الإصلاح العلمي الذي يدور حول الاشتراك العقلي في المفهوم، والتأثيل المأخوذ من الجوانب الإشارية للمتلقّي. والمتفلسف العربي لا يتحرّر من الجمود على المفهوم الفلسفي الآتي بطريق الترجمة إلّا بالاستثمار في إمكانيات لغته، التي تُلهم العمل بطريقتين: الأولى: وهي التأثيل المضموني الذي يمارس فيه المتفلسف التأثيل اللغوي، ويستثمر في طبقات معناه الغنية، ويسكن تحته كل من: التأثيل الاستعمالي، ويستثمر في سابق الاستعمالات للمفهوم في مجال التداول، وفيه التأثيل النقلي، وبموجبه يقتبس المصطلحات الفلسفية من اللغة العادية، أو يرتفع بالمعنى من كثافته الحسية إلى لطافته المفهومية. والثانية: التأثيل البنيوي، ويندرج تحته التأثيل الاشتقاقي، والتأثيل التقابلي، والتأثيل الحقلي.

وبيّن الكاتب أن من الأمور العائقة عن الإبداع التفلسفي هي الأسباب الإيمانية، بمعنى أننا نحن كعرب ومسلمين لم نعد نفكر بالإيمان في التفلسف، بعد أن كان الإيمان أساس رؤيتنا للعالم ومفتاح صناعتنا للتاريخ. ومقتضى هذا أن سمات التحقق بالإبداع

الفلسفي أن يصبح الإيهان مؤلِّدًا للمعاني ومحفِّزًا للعقل كي يبدع المفاهيم ويُعدِّل في السلوك نحو الخيرية.

ج- التعريف: يسري قانون العباري والإشاري أيضًا على عنصر التعريف في بنية القول الفلسفي، فالتقرير هو جانبه العباري، والتمثيل هو جانبه الإشاري، وما فات أصحاب الفلسفة الخالصة -بخاصة في السياق العربي- هو التداخل الحاصل بين التقرير والتمثيل في التعريف الفلسفي.

د- الدليل: يستلزم القول منهجيًّا أن الخطاب الفلسفي ليس بالدليل الاستنتاجي الخالص، وإنما يزدوج في فعله التدليلي بجانب إشاري آخر هو التخيل، في صورة أمثولات مثل أمثلة الكهف عند أفلاطون، أو قصص مثل قصة زرادشت الذي يقدم شاهدًا أمثل على أن القول الفلسفي مُركَّب تحليلي يُزاوج بين الغنائي والفكري، أو في صورة أحلام واستعارات ومجازات، فهذه جميعًا ترسم جانب التخيل في القول الفلسفي.

هـ- السيرة الفلسفية: تحيل السيرة الفلسفية إلى سؤال الفعل، أي أفعال الفيلسوف الذي يجتهد بعقله ويجاهد بإرادته، طالبًا إحقاق قيم فكرية أو عملية، يبصر أنها لسان الحقيقة وتُرجمان الفضيلة، لذا فمنهج فقه الفلسفة له شكلان اثنان يُكوِّنانه: الأول: عباري كُلِّي مشترك يعكس القيم العالمية بمعزل عن اختلاف مجالات التداول. والثاني: إشاري يختلف باختلاف مجالات التداول، والكلمة التي تصف الأول هي النموذجية، والثاني هي الشذوذية.

ثم بيَّن الباحث أن مواصفات الجانب النموذجي في الفعل الفلسفي، مبنية على أربعة أمور وهي: موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه، وموافقة فعله لقوله، ولزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يؤخذ عنه بوصفه معلمًا، والتغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يقتدى به بوصفه حكيمًا.

ثم ختم الكاتب هذا الفصل بمجموعة نتائج هي:

أولاً: ترابط حركة التفلسف والاستمداد من اللغة، وهذا يقتضي الوعي بالنسبية اللغوية، ومن ثَمَّة النسبية الفلسفية، مما يفسح المجال للمتفلسف العربي كي يستثمر في نظامه اللغوي وإمكاناته الفكرية، فيعيد توظيف المنهجية العلمية في نموذجها اللساني، كي تتحقَّق ترجمته بالإنتاجية، ومفاهيمه بالإبداع، وتعريفه بالتمثيل، وأدلته بالتخيل،

وسيرته بالنموذجية.

ثانيًا: هذه المنهجية في رسم معالم المنهج نحو التفلسف ليست منهجية بحثية، وإنما هي منهجية في كيفية التفلسف، إنها منهج المنهج.

ثالثًا: أن هذه المنهجية لا تخص القول الفلسفي وحده، وإنما تصلح أدواتها لتحليل العلوم الاجتماعية في العالم العربي من ظاهرة النقل المقصوص، لكي تكسبها أدوات الاجتهاد المرصوص.

### □ تخليق النفس وتفعيل الأفكار من عالم المعنى إلى عالم الواقع

وانتقالًا إلى الباب الثاني، والذي عنوانه الكاتب بـ«تخليق النفس وتفعيل الأفكار من عالم المعنى إلى عالم الواقع»، وضمّنه ثلاثة فصول أساسية: الفصل الأول جاء بعنوان: «بين التعقل والتخلق.. كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق؟» وقد عرّج فيه الكاتب أولاً إلى دواعي اهتمامه بهذا الموضوع، مبيناً أنها معضلة غفلة الإنسان المعاصر وسهوه، وانغماسه في الملهيات التي تصرفه عن معالي الأمور وأقومها، فقد أصبح هذا الإنسان ميّالاً إلى المشتبهات أو الثقافة الاستهلاكية، ووجد في فلسفة الحق دليلاً للعمل، لا بموجب العقل، وإنما بموجب الغريزة النفسية التي لا تعرف للروح طريقاً؛ لأنها تشعر وتفكر في ذاتها، وتأبى الخروج من هذه الحجب النفسية الكثيفة التي أورثتها حركة الحداثة. إن الإنسان المعاصر الذي يتشرب القيم النهائية لثقافة ما بعد الأخلاق -بخاصة قيمتي المتعة والرجسية- قد استولت على ملكه الأهواء وغلبه الطبع الإنساني المائل، وهاتان الصفتان من طبيعتهما حب التروّس، والتسيّد على القوى الروحية في الإنسان، وهي توصف بالثقافة الغافلة التي ترأست فيها القوى الشهوانية، وتسيّدت على الروح الإنسانية.

يضيف الكاتب: وكي ينهض الإنسان من جديد، فإن الميراث الأخلاقي يعدّ من المصادر الأساسية لهذا الشأن، وذلك عن طريق الأخذ بيد الإنسان من حال الغفلة الطوعية إلى حال اليقظة القصديّة. مؤكّداً أن تركيزه سيكون على دور العلوم العقلية في إحداث الارتياض من جديد على مكارم الأخلاق. ثم أشار إلى المفاهيم المفتاحية لهذا الفصل، وحدّدها بهذا النحو:

١- العلوم العقلية: وقد بين الكاتب أن العلوم العقلية اختصاص إنساني بوجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الطبيعية، فبرغم من أن الإنسان هو آخر الموجودات الطبيعية، فإنه أول الموجودات العقلية التي اختصت بهذا التركيب بين التكوين الطبيعي والتكوين الروحي. ثم نقل الكاتب تصنيف أبي الحسن العامري للعلوم العقلية أو الحكمية بقوله: العلوم الحكمية تفتنُّ إلى صناعات ثلاث، إحداها حسية: وهي صناعة الطبيعيين، والثانية عقلية: وهي صناعة الإلهيين، والثالثة مشتركة بين الحس والعقل: وهي صناعة الرياضييين. ثم تنزل صناعة المنطق من الصناعات الثلاث منزلة الآلة. وفوائد العلوم العقلية حسب ما يرى العامري هي: الأُنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكُّن من التصرُّف فيها. والخُلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع ﷻ من أصناف الخليقة، والتحقُّق لعللها ومعلولاتها، وما تتَّصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق. والارتياض في مطلب البرهان على الدعاوي المسموعة، والسلامة من وُضمة التقليد للمذاهب الواهية.

ثم نقل الكاتب تقسيم الغزالي الذي قسَّم العلوم إلى قسم شرعي: وفيه أصول هي: علم التوحيد، التفسير، علم الأخبار، وفروع - أو علم الفروع العملي - وهي: حق الله تعالى، حق العباد، حق النفس. وقسم عقلي: وجعله ثلاث مراتب: العلم الرياضي والمنطقي، العلم الطبيعي، العلم الإلهي، وقد دمج العلم العقلي بالتصوُّف. وهنا يعد الغزالي التصوُّف من العلوم العقلية العملية. فالعقل في الممارسة الإسلامية ليس أداة معرفية منفصلة عن التقوييمات الأخلاقية العملية، بل إن معناه لا يكتمل، وصورته لا تتَّضح، إلَّا بعد أن يجمع الإنسان في سلوكه بين أفعال القلب وأفعال الجوارح، ومن دمج بينهما فهو العاقل على الأتم.

يظهر إذن أن العلوم العقلية لها وجه نظري، وثمراته هي العلم الإلهي وعلوم الطبيعة والرياضيات، وآلة هذه جميعًا هي الآلة المنطقية، ووجه عملي، وثمراته هي علم الأخلاق والتصوُّف وسياسة النفس.. والغرض من هذه العلوم هو بناء السلوك الأخلاقي القويم على أسس عقلية أو علمية.

٢- الارتياض، وله مدلولان، الأول عقلي: وهو تحصيل الدربة على التحرُّر من التخيُّلات والأوهام، والرجوع إلى القوة العقلية المسنودة بالوحي الإلهي وحدها، كي لا يقاد بها. والثاني أخلاقي: وهو الرياضة الروحية وتكرار الأفعال المحمودة وتكثُّف

اقترافها كي تُصبح راسخة وثابتة، تصدر عن النفس بسهولة ويُسر. فالارتياض في باب الوسائل التي تُكتسب بها الأخلاق، وبيان ذلك أن التدريب العملي والممارسة التطبيقية، ولو مع التكلف في أول الأمر، تُكسب النفس الإنسانية العادة السلوكية، وحين تتمكن في النفس تكون بمثابة الخلق الفطري، ثم تصبح خلقاً مكتسباً.

٣- مكارم الأخلاق: ويراد به الأخلاق المحمودة التي يؤسس لها الشرع ويقتبسها العقل، وجمع هذه المكارم في الأخلاق الحميدة.

### الطريق نحو تقوية النفس بالعلوم العقلية

في هذا المحور ناقش الكاتب القضايا الآتية:

#### ١- في استثمار الموروث الأخلاقي

يرى الكاتب أن ما يستوجب الإقرار به، هو تقريب النظام الأخلاقي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي، ومثاله أن الثنائية اليونانية السائدة: النظر والعمل، أو العقل النظري والعقل العلمي، قد صيرها العقل الإسلامي إلى ثنائية جديدة هي: أعمال القلوب وأعمال الجوارح، فالقلوب محل للإيمان والجوارح محل للأعمال، ذلك أن جميع التكليف الشرعية التي تعبد بها الإنسان ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة (العبادات والعادات والمناوالت)، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة (الإيمان وما يتصرف في القلب ويتلون به من الصفات، إما المحمودة أو المذمومة). ثم قدم رؤية ابن عربي، فهو من الأخلاقيين الذين استثمروا مفاهيم الفلسفة الأخلاقية في وصف قوى الإنسان، وفي رسم طريق الارتياض بمكارم الأخلاق مع تحريرها من الإحالات اليونانية الإنسانية، والاعتراف بقيمتها، ومعاودة من يعترض على هذه التعاليم الأخلاقية.

#### ٢- الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح

رأى الكاتب أن ابن عربي أقام ثنائية تقابلية بين وصفين للإنسان هما: الاسترسال مع الطبع من جهة، واستعمال الفكر والتمييز من جهة أخرى، وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر، ولا التمييز، ولا الحياء، ولا التحفظ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم، فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، منقادون للشهوات الدنيئة. وجلي هنا الأخذ بالذاتية المقومة للإنسان من حيث هو كائن عاقل،



فالعقل يتحدّد بالفعالية التي يعدّ التمييز أقوى صفة يتجوهر بها، والتمييز يحجّر معه الحياء والتحفظ والتيقظ، وتكون الثمرة هي الإعراض عن الأخلاق القبيحة، والارتفاع عن طبائع البهيمية إلى رونق الحكمة. ولكي يبقى النور مشرقاً في الإنسان دعا ابن عربي إلى أهمية الرياضة والارتياض بمكارم الأخلاق، كي يكون خليقاً وجديراً بالمنزلة الشريفة التي أنزلها الله إياها، فالتهديب والمجاهدة والرياضة هي الوسائل الناجعة لتحرير الروح من ميل الطبع إلى ما لا يؤجبه العقل الذي هو محل إشراق الروح. وقد حدّد ابن عربي مفهومه المخصوص للرياضة، التي ليست في رأيه إلا المعاندة الجذرية للطباع، وهي تذليل النفس وإلحاقها بالعبودية. مع أنه لا يحاول الانتصار للروح على حساب الجسد كما يفعل النصارى. وأما المعالم التي رسمها ابن عربي لبسط هذا الطريق فهي أربعة، تُحرّر الروح وتُورث الفيوضات العلمية، وهي: الخلوة والذكر، والرياضة والمجاهدة، ومحبة الله لعباده، والبحث عن الأستاذ المربي، ويزيد ابن عربي طريق تنبّه الفكر إلى محاسن الأفعال.

واليوم صار المطلب هو فلسفة عملية - فلسفة تطبيقية -، تمارس دور التطبيب الروحاني للإنسان، وترافقه في أسئلته الذاتية، وترسم له وسائل عقلية أو روحية، لأجل بث الحياة فيه والأخذ بيده نحو الوجود الإيجابي والإثباتي بدلاً من الوجود السلبي والنافي. فالعلاج بالفلسفة مفهوم بمعنى «التدريب على الرياضات الروحية» أو «تهذيب الأخلاق» أو «اشتغال بعمارة الباطن والظاهر» أو «تعليم فن الأدب»، وهي الأكثر قرباً إلى حاجات الإنسان المعاصر، ومطالبه النفسية الجديدة، التي لا تخاطب فيه إلا الرغبة في الاقتناء والتزيد من الإدمان والمثابرة على تلبية دوافع النفس.

### ٣ - التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الأخلاقية في منهج الارتياض بمكارم الأخلاق:

لقد اتّضح للكاتب أن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي طريق مزدوج، إما طريق الرياضة العملية، والتعبّد وإيقاظ الروح من خمولها، وهنا يتجدّد الفكر ويتّسع وتقوى الحواس الإنسانية، لتكون الثمرة هي الإنسان الكامل، وإما طريق العلوم العقلية وإعمال الفكر لتلمح العواقب، ومعرفة الحقائق، وعلى رأسها معرفة حقيقة الله، ومعرفة حقيقة الإنسان ذاته، فتكون الثمرة هي التخلّق بالأسماء الحسنى، وإنجاز الخلافة بوصفها خلافة الروح على البدن، وإنهاء الحرب بين العقل والهوى بأن تكون الروح هي

المستخلفة الحقيقية على الملك الإنساني، والعقل هو مستشارها ووزيرها في هذه المملكة الإنسانية، ومن ثمَّ، فإن عدم اقتناء العلوم وتعطيل الفكر التمييزي تكون ثمرته حب الرياسة واتباع الشهوات.

ويضيف الكاتب أن الاستخلاص الأقوى ضمن هذا التكامل بين مسلك العقل ومسلك الأخلاق «أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سلك في إرادة الاقتراب من الله، محبةً فيه وشوقاً إليه، عبادة وعبودية وعبودة له. إن المنهج الأول منهج معرفي علمي بالتغليب، أما المنهج الثاني فهو منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضاً... والمنهجان يرجعان إلى كفتين في السعي، فالانتطاق المنطقي سعيًا بالأفكار، والاتصاف المنطقي سعيًا بالمقامات والأحوال».

وختم الكاتب هذا الفصل بمجموعة نتائج معنونا إياه بنحو رسم معالم في البناء التربوي للإنسان المعاصر من الميراث الأخلاقي الأكبري، أوضح فيها أن المطلوب هو رسم جوانب الاستفادة من هذا الميراث الأخلاقي الذي ما يزال نابضاً بالحياة، لأجل تفعيله في المؤسسات التربوية، وفي ثقافة الإنسان المعاصر، حيث يظهر أنه من المعالم التي يلزم الإشارة إليها:

١- لا بد من الوعي بالتربية الفكرية بوصفها مدخلاً من مداخل إصلاح حال الإنسان المعاصر؛ لأن الدور الرئيس للتربية الفكرية الحديثة أصبح هو تلقين الإنسان المتعلم مناهج التفكير الاستنباطية والاستقرائية المؤيدة بالأنموذج العلمي الوضعي والمنحصرة في عالم المحسوسات، بينما التربية الفكرية التي تقوم على التمييز والتروي والإعراض عن القبائح، فإنها لن تثمر إلا أخلاق الحياء والترقي في مراتب أهل الفضل.

٢- إن مكارم الأخلاق ليست من نوافل الطريق أو أعراضه أو جزئياته، بل هي من الفرائض والجواهر والكليات، والميراث الأخلاقي لابن عربي يُتيح أسساً منهجية قوية، لأجل تأسيس علم نفس جديد، وبيان ذلك أن الروح باستشارة العقل هي التي تحرر النفس من سلطان الهوى، وما أزمت العلوم النفسية إلا علامة على عجزها عن تحقيق الصحة النفسية للإنسان المعاصر.

٣- جدير بالاهتمام أن نركز الخطاب حول السيرة الأخلاقية، والقصد من هذا هو

استخلاص العبر من سير الفلاسفة، وثمره هذا الاستخلاص أن العالم العرفاني والفقيه الروحاني لا يكون إلا صورة عن الإنسان الصادق الأمين والعامل والمربي، وأن طريق العلم يجد مبتدأه في تطهير النفس من رديء الأخلاق، وأهمية إعمال العقل هنا كي لا تكون الفكرة منجذبة نحو شهوة الهوى، وتكون مرتفعة نحو العقل والروح، وهذا ما يعرف في الدراسات الفلسفية بالسيرة الفلسفية، أو دراسة علم الفعل الفلسفي، ومداره الإجمالي هو الاشتغال بتعليل أفعال الفيلسوف من جهة النموزجية والشذوذية.

### □ شروط فعالية الأفكار في ظل التحديات الراهنة من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية

بين الكاتب أن الأزمة التي تسم الإنسان هي الانفصال بين قيمه السامية وسلوكه العملي، فالقيم معلقة في الهواء (عالم المعنى) من غير محل سلوكي تحل أو ترسخ فيه، وهذه الأزمة أرقت العقل المعاصر. موضّحاً أنه يهدف للبحث عن الأدوات التي يمكن بها تحويل منظومة الأفكار إلى فعل حي، أو الانتقال من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية. مؤكداً أن مرماه هو الأخذ باليد إلى استكشاف سُبُل نقل القيمة من محلها النظري إلى تعيُنّها السلوكي، واستخراج الشروط التي تتحقّق بها الفعالية، والإتمام للفعل، بحيث تجعل الإنسان المسلم ندّاً للإنسان المعاصر الذي تحقّقت في وظيفته الاجتماعية مرتبة متعيّنة من مراتب الحضارة، ذلك أن الإنسان لا يقدر على خوض مشروع التبليغ إلا في حالة الارتفاع إلى مستوى الحضارة.

وأضاف الكاتب أن الذي كبج الانطلاقة الحضارية، وعطلّ فعالية القيم السامية العليا في الوجود، وأبقاها ضمن دائرتها النظرية هو ظاهرة المطابقة بين الأفكار والأشخاص، أو الانجذاب إلى الشيء على حساب متطلّبات الفكرة، أو الاكتفاء بترديد القول بالانتماء إلى المقدّس. مبيناً أنه يريد إعادة بناء أفكار جديدة في وعي الإنسان اليوم، وشحذ طاقته الروحية، لكي ينقلها إلى الوجود الاجتماعي، وتتجلّى بوصفها صيغة من صيغ التحضّر في العالم.

ثم عرّج الكاتب إلى بيان أهم المفاهيم المفتاحية له، ضمن إطار معالجة هذه القضية، وحدّدها بهذا النحو:

## ١ - الفعالية وفعالية الأفكار

بيّن الكاتب أن الفعالية هي المعيار الحاسم في حركة التاريخ لأنها متّصلة بروح الإنسان في جانبه الوظيفي الاجتماعي، لا في الإنسان بكونه هيئة خلقية وروحية مكرّمة فحسب. ولأجل الوعي بحركة الإنسان في التاريخ أدخل مالك بن نبي إلى عالم الأفكار ثنائية فكرية جديدة هي: الفكرة الأصيلة (ورأى أن وجودها لا يعني فعاليتها دومًا)، والفكرة الفعّالة (ليست بالضرورة صحيحة دومًا)، والخلط بين هذين الوجهين قد يؤدي إلى أحكام خاطئة. إن فعالية الأفكار تعني وجود حركة للإنسان في التاريخ، وإن عطالة الأفكار تعني وجود جمود وركود للإنسان في التاريخ.

وتأسيسًا على ذلك، فإن الفكرة الإسلامية صحيحة، وذاتية، ومقدّسة، لكنها فقدت فعاليتها في التاريخ، وإن استعادة قدرتها على التأثير في العالم الثقافي للإنسان تتطلب إحداث نهوض ثوري جديد، وتوليد طاقة روحية مساندة، للارتقاء إلى مستوى الحضارة، ثم قداسة الوجود الإنساني. ويُبصّرنا ابن نبي بأهمية القراءة الجدلية للتاريخ، القراءة التي تنظر في الحوادث بوعي سببي منظومي، لا بوصفها أحداثًا يُجهل مصدرها، وكان تأكيده على الترابط بين فعل الإنسان وحركة التاريخ، هدفه هو حفز الإرادة كي تنطلق، وتُحرّك، وتقود.

## ٢ - منطق الصحة ومنطق الصلاحية

استخدم مالك ابن نبي هاتين الكلمتين بمعنى متقارب مع الأصالة والفعالية، فالصحة تماثل الأصالة، والصلاحية تماثل الفعالية، لذا فإن للحقيقة جانبين: جانب يتعلّق بصحة الحقيقة التي يستدل عليها بالبرهان العلمي والذي لا يترك مجالًا لأيّ شك، وجانب الصلاحية، وخصوصًا في الحقائق التاريخية والحقائق الاجتماعية، والصلاحية في هذا السياق تعني القيم الدينية بوصفها أحداثًا تاريخية إيجابية، وبوصفها قوة روحية تسري حاملة نسغ الإيمان، ورافعة الإنسان إلى مستوى الحضارة. وانعكاسات هذه الحقيقة في التاريخ أن يصير الجانب الروحاني واقعًا اجتماعيًا، فالصلاحية تُمثّل الفعل القاصد الذي يستند إلى قيم سامية، وليس الفعل الذي اختزلته الفلسفة الماركسية في الشغل، واختزلت تبعًا له الفعاليات الإنسانية العقلية والجسدية والنفسية.. في المدلول الاقتصادي. فالفعل الصالح من منظور ابن نبي هو الفعل الأصيل، الفعل الحاضر في الزمن، المتجسّد في الصيغة الحضارية.

### ٣- التحديات الراهنة

يرى الكاتب أن مدلول هاتين الكلمتين يتطلب التجديد، والأخذ بهذا التجديد إلى الراهن الذي يُمور بتعقيدات لم تكن موجودة في زمن مالك بن نبي. إن التحديات الراهنة هي المعضلات الثقافية التي تقتضي عاجل الرفع والعلاج بطريقة منهجية، وتأخذ باليد إلى ساحة الشفاء والاستقامة. والظرفيات الراهنة تجعلنا نفكر مع مالك بن نبي وذلك ضمن الحال الحي لمشكلاتنا، فنحن نعاني أزمة في الانفصال بين الفكرة والواقع.

#### □ من الفكرة إلى الفعل: إنارة الدروب نحو الحضارة

إن طبيعة التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، تتعلق بمنظومة الفعل وحركة التاريخ. ومالك بن نبي يريد أن يُحرِّك السكون التاريخي، ويجعله أكثر جدلية مع الإنسان، وسنده في ذلك هو الإنسان الذي تعطلت فعاليته الحضارية، وتكلسّت عناوين حضارته في حفريات التاريخ، والشروط التي تأخذ المسلم من وجوده في ثقافة الصحة إلى وجوده في ثقافة الصلاحية، والشروط الأخلق بهذه المهمة، هي:

#### ١- الفكرة الدينية: هل يمكن أن تكون نقطة انطلاق؟

هذه الفكرة يُؤسس عليها مالك بن نبي نقطة الانطلاق، وهي تُمثّل مثوى النظر والعمل، وهي تجد مرجعها في الدين الحق. وفي ظل التحديات الراهنة ألحّ ابن نبي على أهمية الفكرة المقدّسة بوصفها منطلقاً لتفعيل الأفكار، الفكرة التي تمور في الفكر الإنساني المعاصر، والتي لا تستقر على مبادئ صحيحة وقيم ثابتة تهدي بها الإنسانية سُبُل الصلاح. وجلي هنا مدى القيمة المحورية للفكرة المقدسة التي تعني في معجم مالك بن نبي الرؤية الكلية التي تعكس تجلي الإيمان في الروح الإنسانية، والتي تنبثق منها الطاقة الحافزة الرافعة للإنسان. إن أزمنة التاريخ تحتاج إلى حسم مسألة نقطة الانطلاق؛ لأن العاجل المطلوب هو العمل الفردي والعمل المتعدي من أجل محاسن الأعمال الجزئية والكلية، وليس بقاء العقل مرتاباً في المنطلقات التي يتخيّرُها بالوصف الذي ينقله من السكون إلى الحركة. و«نقطة الانطلاق» في مشروع حركة الذات في التاريخ هو إحسان الانطلاق من الفكرة الإسلامية المقدسة الصحيحة لمواجهة الاتجاهات المعاصرة. فالفكرة الإسلامية هي المنطلق، نظراً إلى وضوح أهدافها، وتكامل بنيانها المادي والأخروي، وتوفرها على

منظومة القيم الكلية التي يتكامل فيها الأنا والآخر، وتتكامل فيها قيم العقل والوجدان، وتنمو فيها النفس الإنسانية نحو الحقيقة والخير.

وفي هذا السياق أكد الكاتب على الحقيقتين الآتيتين:

أ- مكاشفة مالك بن نبي الأفكار السائدة التي تعاند الفكرة الدينية، وتلحق بها أوصاف العجز عن العمل، والقول بالقيم البالية، والتقول باللاعقلانية على أنساقها: الاعتقادية، ولمعاملاتية، والعبادية، والمزاجية، وتصريف القول إلى ذكر محاسن الفكرة الدينية عامة، والفكرة الإسلامية بوجه خاص.

ب- بعد مكاشفة صلابة الفكرة الدينية في معاندتها الأفكار الرائجة في زمنيتها، مثل فكرة تأليه حرية الإنسان مع النفعية الرأسالية، وفكرة تأليه المجتمع مع النفعية الاشتراكية، وحتى فكرة الإلحاد، يأخذ ابن نبي باليد إلى صحة الفكرة الإسلامية وصلاحيتها، ومجانبة الخلط بينها وبين هذه الأفكار التي لا يُحقّقها البرهان، ولا يُوجبها العقل، فضلاً عن نقصانها بالمقارنة مع الفكرة الدينية الإسلامية. وهنا اعتراض دقيق على الأفكار القائلة المنقولة من المجال التداولي الغربي.

لذا فإن الأجدد في نظر الكاتب أن نصرف سعينا إلى الإبداع والانطلاق من فكرتنا الدينية - أي الدين الحق - لا أن نسلك الدروب التي سلكها الآخرون. كما يَبين أن مالك بن نبي يوقظ الفكرة الإيمانية الدافعة، ويأخذ باليد إلى إعادة الوعي بالمرحلة الأولى من مراحل الحضارة، وهي مرحلة الروح. ثم خلص إلى الآتي:

أ- الاندماج الاجتماعي - الذي يُعدُّ بذرة دخول الحضارة - مشروط بتكييف الطاقة الحيوية وفق متطلبات الفكرة الدينية، وهذا يستلزم رفض إرادة إلغائها، أو إرادة تحريرها. بل إن السبيل الأحسن هو التحكم فيها، لتتمكن الروح من التنفس والانطلاق.

ب- تحريك الدافع الداخلي يُوقظ الإنسان من ذهوله، ويوجد فيه إرادة التحدي للرد على جملة المشكلات. وهذا الدافع يترابط تفعيلاً مع تطبيق القانون الخالد، أي قانون «تغيير ما في النفس».

## ٢- قيم الواجب الإثباتية

إن تحقّق الأفكار في التاريخ، وإعادة بناء الحضارة ضمن الظرف الراهن للإنسان

المسلم، يقتضي -بحسب مالك بن نبي- توافر بُعد آخر يُشكّل عنصرًا في منظومة «إنارة الدروب نحو الحضارة»، هو القيام بالواجب عوضًا عن كثرة المطالبة بالحقوق. ويلفت ابن نبي إلى ضرورة بذل الجهد في ثقافة الواجبات. فالحضارة هي القيام بالواجب انطلاقًا من المكان الذي فيه الإنسان، وهذا يكون بالعمل الذي يرتقي بالإنسان إلى التزكية. لا بد من لفت الانتباه إلى الظاهرة التي تنخر المجتمعات، وهي ظاهرة إنسان الحقوق بدلًا من الواجبات، إنسان المنفعة الفردية العاجلة بدلًا من إنسان الروح الاجتماعية التاريخية، إنسان الفردانية في مقابل إنسان المسؤولية الاجتماعية. وعلة هذا الحال هي فتور الطاقة الروحية، التي تدفع الواجب إلى الخروج من نسقه الصوري إلى تحقّقه العيني. كما بيّن الكاتب أن منظومة الفكرة الدينية والتوتر الروحي وفعل الواجب هي المداخل الصادقة ليسكن الإنسان في الدين كما يسكن في العالم، ويكشف عن حقيقة ذاته في الخطاب وفي الفعل الحضاري النوعي؛ إذ لا يمكن أن تُخاطب الإنسانية المقتدرة في الحضارة، وأنت فاقد لها. ورئاسة الإنسان هي الباب نحو الارتفاع من الحضارة إلى قداسة الوجود، فتكون القداسة هي مركز الاستقطاب والتوازن مع الحضارة. فإن الإنسان إن لم يبدأ بالقداسة فهو سينتهي إليها.

هذه هي الحقائق التي وصل إليها الكاتب، والتي أتاحت له الخلوص إلى مواقع منهجية في طريقة تعاطينا مع المفكرين وآليات التفكير معهم، وليس فقط الاكتفاء بتأمل آرائهم، والانحصار في استخراج مضامينها، وأمكن له بيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ- لم يكن القصد بسط جهد مالك بن نبي، وإنما القصد أن نُفكّر معه، وأن نُزوّد مفاهيمه بمعانٍ من السياق التداولي المعاصر، لكي نتحقّق بالتواصل من جهة، ونتبيّن الراهنية التي ما تزال في نصوصه من جهة أخرى.

ب- سريان الطريقة على العنصر الثاني من عناصر منظومة مالك بن نبي، أي التوتر الروحي الذي يترابط مع قانون تأثير الفكرة الدينية في العالم.

ج- أقام مالك بن نبي الواجب على فكرة الإخلاص الدينية، وكان العمل وفق مبدأ القصد المجرد الذي يتحقّق به ميلاد المجتمع، ولهذا فإن تقريب ابن نبي بين الصلاحية والحضارة، وجعل إحدهما تُقاس بمعايير الأخرى، وإمالاته الكفة إلى قيمة الفكرة الصالحة، لا يستتج منه فك الارتباط بين الفعالية أو الصلاحية والفكرة الدينية.

أو بلغة أخرى: الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، بأن ينتصر لهذه الأخيرة على حساب الأولى. بل إن قصده هو إتقان الفعل الصالح الذي يتأسس على الفكرة الدينية، أو إجراء التكاملية بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق.

د- إن الوفاء لمهمّة التفكير التي تركز على آلية الاعتراض أو النقد يقتضي منا الإبانة عن علل التمزق الحاصل بين الفكرة النظرية والمحل الواقعي، إذ ليست دائماً أسباباً تتصل بالجانب المحسوس العملي، ولا ترتدّ إلى أهمية امتلاك القوة الروحية التي تخترق حجب الواقع.

### □ من إصلاح العقل إلى تجديد الوجدان

في هذا الفصل بيّن الكاتب أنه ينبغي التركيز على ظاهرة الانتقال من المناداة بأولية إصلاح العقل وتحرير مناهج التفكير من التقليدية والتبعية، إلى حقبة أخرى تمثلت في المناداة بتقوية الوجدان، بوصفه الملكة التي يسكن بها الإنسان في الوجود، كما هو ساكن في العالم. ثم عرّج الكاتب أولاً إلى بيان المفاهيم المفتاحية لهذا الفصل، وتحدّدت في مفهومين هما:

#### أ- إصلاح العقل

يرى الكاتب أن مفردة الإصلاح صارت علامة على إعادة التواصل بين المعارف وتحرير العلم من العقل الأعمى، الذي يريد أن يبصر الحقيقة من رؤية أحادية؛ لذا يجب إصلاح المعرفة حتى تتمكن من مواجهة تعقيدات العالم والحياة والمجتمعات والعلاقات الإنسانية. والإصلاح يأتي في سياق إبستمولوجي، يرى أن مدخل الترميم هو المعرفة، وكيفية تمثيلها ومنهج توزيعها ونشرها. أما إصلاح العقل في المدلول الذي يعني غرضنا هنا، هو تشخيص ومنهج وهدف، أما التشخيص فيعني تلمّحاً للأزمة في المحدّدات الفكرية للإنسان، وبناء عليه فإن سلوك طريق صلاح الحال الإنساني مأتاه هو إصلاح مناهج التفكير، كي تتحقّق حالة الصلاح بوصفها تمثلاً فكرياً وسلوكياً للأمر الإلهي ولتقتضياته، والمنهج هو تحرير الفكر من الحس المشترك والأحكام المسبقة العفوية، وتدريبه على إتقان التفكير الاستقرائي والاستنتاجي والتحليلي والحواري والمقاصدي، والغرض هو إعادة الدور الاجتماعي للفرد، والدور التاريخي للمجتمع، في سياق فعل



إنجازي يؤمُّ الإنسانية ويأخذ بيدها نحو قيم الحق والخير.

وهذا فإن مدلول إصلاح العقل يتأسس على الإصلاح العقلي من داخل المنظومة المعرفية، أي منظومة الإقرار بصحة الكليات الإيمانية، والانطلاق منها لأجل إعادة التفكير إلى جريانه التكاملي مع الوحي، وليس إلى القطيعة الجذرية. وكلمة الإصلاح متعدّدة المعاني، وهذه التعددية مثواها الأخير هو رفع حالة الفساد متى وجدت، وتثبيت حالة الصلاح متى وجدت والمحافظة عليها. وإذا كان الواقع يشهد اختلالاً في أزمة التفكير تحتم على الإصلاح تطوير الأدوات والأفكار التي تمكّن من إعادة ترتيب مصادر الفكر، ورسم منهجية التنمية الفكرية. وروح الإصلاح ينبغي أن ترسم أيضًا خطاطات التربية الأخلاقية التي تُحيي في الإنسان نواته الأخلاقية.

وضمن هذا المقام من التحليل تبنّى الكاتب المفهوم الفلسفي المركّب، الذي يُعطي معنى للإصلاح يستغرق أكثر الجوانب التي نشهد وجودها في السياقات الراهنة، أي جانب المعاندة بين العقل والوحي، وجانب المباعدة بين العقل النظري والعقل العملي، وجانب الاختلال بين القوة والشرعية في الأحوال السياسية.

## ب- تقوية الوجدان

تشارك مفردة الوجدان لفظاً ومعنى مع كلمة الوجد والوجدانيات، فهذه الأخيرة تعني ما يكون مدركه بالحواس الباطنة، وهنا إحالة إلى البواعث النفسية في الإنسان، وليس إلى دوافعه الفكرية أو الحركية. ويجدر التنويه أيضًا إلى تلازم الوجدان والمقالة الأخلاقية في فهمها ورسمها لأحوال الإنسان في سيره نحو النموذجية المثلى فكرياً وقولاً وعملاً.

ومن هنا مضى الكاتب إلى الإبانة عن مفهومه ومنزلته في سياق الإصلاح الراهن. إنه يعني أن تنطلق الجهود الإصلاحية من باطن الإنسان وليس من خارجه، بأن تعمل على إيقاظ دوافعه الباطنية أو إحداث تغيير في نفسه من الداخل بمنهجية علمية وبرامج تدريبية أخلاقية تكون غايتها «إحياء القلب»، وتكوين البصيرة الأخلاقية التي ترتفع بالرؤية من رتبها بالرؤية من رتبها الحسية المشتركة إلى رتبها العقلية المتوحّدة، ومن الفعل العبثي إلى الفعل الحكمي. فتقوية الوجدان ترى أن الفعالية العقلية في أصلها فعالية قلبية لطيفة، تقوى كلما قويت دائرة حياة القلب وتضعف كلما ضعفت، وبهذا فإن

التفكير في الإصلاح هو تفكير في تحرير قلب الإنسان من الصوارف التي تصرفه عن مادة حياته وهي مكارم الأخلاق.

### سمات الإصلاح العقلي

لم يكد الإنسان المسلم العربي أن يعي تخلفه، حتى غمرته سياسة التحديث الغربية وأبقته مندهشاً من إنجازاتها العلمية والفكرية، فشرع في السؤال عن الكيفية التي تمكّنه من تحقيق التحضر على مقتضى سياقه التاريخي وحالته الفكرية، فاندفعت مشاريع الإصلاح لأجل هذا الغرض، وتنوّعت في أساليبها وأغراضها، وكان عنوان الإصلاح هو الهم الذي يُوحد بين جهود النهضة والتغيير والإصلاح والإحياء، لكن الخطاب الإصلاحية الذي ينطلق من النموذج المعرفي الإيماني، ويتبنّى منظومة القيم الإسلامية، لاحظ أن فعل الإصلاح السائد لم يحفظ لهذه المفردة روحها أو مضمونها النموذجي، فاندفع إلى رسم معالم الإصلاح الحقيقي، والكيفية التي ينبغي أن يكون عليها، ولأجل ذلك دعت الزمر المتأثرة بالفكر الغربي إلى أنموذج الاتباع كي يتحقّق الإبداع، ودعت الزمر المتأثرة بالموروث التاريخي الساكن إلى أنموذج الاقتداء كي يتحقّق الإحياء.

ويرى الكاتب أن سمات الإصلاح العقلي، كما تقرّرت في سياقاتها التاريخية وبرامجها الإصلاحية هي:

#### أ- أزمة في الفكر، وعلاجها إصلاح مناهج التفكير وتصحيح منطلقاته

تعدّ هذه السمة ملمحاً جوهرياً من ملامح المطابقة بين الإصلاح وتحقيقه، وبناء مناهج التفكير وتنقيتها من عوائقها المعرفية والنفسية والتاريخية فالأمة مطالبة بهذا التغيير الذي يبدأ بتغيير التفكير؛ لأن الفكر هو المقدّمة الطبيعية لكل عمل ينبع منه، فالقائد هنا هو الفكر الصحيح الذي يقود إلى الإصلاح عبر فهم مسيرة الأمة في تاريخها واقتناص العبر والأبعاد الفكرية التي آلت إليها. وسمات الإصلاح العقلي في صيغته التي تشخص أزمة التفكير هي:

١- لا بد من الوعي بإعادة صياغة مناهج التفكير والدراسات الإسلامية، والوعي بحدود الحل الأجنبي لمشكلات النهضة الإسلامية، وحلول الحل التراثي على حدّ سواء.

٢- يجب إصلاح الفكر، أي تحريره من البوتقة الوضعية، وإعادة الترابط بينه وبين الوحي الإلهي في تناغمية منهجية وتراتبية معرفية في الوعي وفي الإدراك.

٣- التعليم هو المحل الذي تجري فيه عملية الإصلاح العقلي، ومن ثم فإن محورية المؤسسة العلمية «في تحقيق الإسلامية، وبناء المنظور الإسلامي في مجال العلم، والأداء الحضاري الفعّال، وبناء الأجيال المؤهلة لحمل الرسالة. وهذا هو دور الأمة وفكرها الإسلامي الراشد لكي تُصحّح مسيرة الحضارة الإنسانية، وتُسدّد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر».

### ب- إصلاح العقل هو تجاوز لمقالة العقل الحدائي والعقل التراثي في التفكير

أوضح الكاتب أن من سمات الإصلاح العقلي يأتي بالدخول إلى أتون الجدالات بين مقالة العقل التراثي ومقالة العقل الحدائي، وهذان المنظوران عاجزان عن إحداث النقلة العلمية المطلوبة للنهوض بالأمة وتجاوز حالة الجمود والتراجع. فالتراثي يرفض إخضاع التراث إلى عملية نقدية، والحدائي لا يعي الطبيعة المرحلية التاريخية للفكر الغربي. ومقاربة الإصلاح إذن ترسم في تجاوز الأحادية التي تُميّز كلا المنظورين، وإيجاد اللحمة والتكامل المعرفي بين العلوي والتجريبي أو بين الوصفي والمعياري. وهكذا يتولّد التفكير المنهجي من سياق رأب الصدع بين المقالة التراثية والمقالة الحدائية في التفكير، ولأجل مجاوزة إفرازات هذه الأساليب الأحادية لا بد من تطوير بنية نظامية تدرك الجزء في إطار الكل، وليس إعمال العقل في نظام واحد واختزال الحقيقة في معارفه، مثل الاختزال في نظام الطبيعة فقط، أو نظام الخطاب، أو نظام المجتمع. كما لا بد من تبني فلسفة التكامل المعرفي التي تُحرّر فعل التعقل من الرؤية الجزئية التحيزية التي تُشوّه موضوع التأمل، وتبني منظومة القيم التي تُحفّز الإنسان لإرساء وظيفة الاستخلاف، التي تُبنى بواسطة البحوث العلمية والميدانية التي تنقل الاستخلاف من صورته النظرية إلى تحقيقاته الفعلية.

### سمات الإصلاح الوجداني

يرى الكاتب أن العقل المسلم نسي روح الإنسان التي هي مستودع قيمه، والدافع الأقوى للحركة في التاريخ، ونقطة استعادة الذاكرة الأصلية، ذاكرة القيم الروحية التي استأمن الإله الإنسان على حفظها ورعايتها. وقد أصبحت روح الإصلاح الجديدة هي الوجدانية أو الأخلاقية أو الإرادية، ويمكن اقتناص محدداتها في العناصر المتوالية:

## أ- تنمية الإرادة وتفعيل التكامل بين المعرفي والوجداني

تشكّل خطاب آخر من رحم التشخيص الفكري للأزمة، يأخذ مسألة الإرادة وقضية الوجدان مأخذ الجد؛ إذ إن معرفة الصواب والتفنن في رسم طرائق التفكير لا يستلزم منه إحداث إصلاح فعلي، بل إن الإنسان الذي يقتنع بالأفكار يلزمه الميل الوجداني تجاهها كي يتفاعل معها وينطلق بها نحو التاريخ. لذا لا بد من صرف الجهود إلى ما يجب أن يكون إصلاح الجانب النفسي والوجداني مترامناً مع إصلاح الجانب المعرفي، كي تتحقق الرؤية الشمولية في التشخيص والعلاج، وتحرّر المعرفة من الرؤى التجزيئية التنافرية. والتأكيد على روح المسؤولية لأجل بث الحيوية من جديد، وتحرير الطاقة الروحية من عطالتها. كما لا بد من تكامل دوائر ثلاث: دائرة الإصلاح الفكري، ودائرة الإصلاح النفسي الوجداني، ودائرة الإصلاح الثقافي، كي تتساند هذه الدوائر وتتكامل مع الدائرة التي تشارك معها في الوظيفة الإصلاحية، وتكون الثمرة إحياء الأمة من جديد، وتحريرها من الكواحب التاريخية التي أنتجت نفسية العبيد، والعطالة العقلية والوجدانية والثقافية.

## ب- الأصالة الوجدانية هي المولدة للفعالية الإصلاحية

يعتقد الكاتب أن الرؤية الأحادية التي ميّزت كلاً من المنظور التراثي والمنظور الحدائثي غير كافية لأجل الفهم التكاملي للتفكير العقلي، بوصفه نظاماً يتماثل مع الأنظمة الثلاثة: الخطاب والمجتمع والطبيعة، وأنه بقدر إتقان التفكير العقلي وفق منهجية التكاملية المعرفية، بقدر ما يتكوّن المنهج الصحيح في فقه الخطاب والإنسان والطبيعة. ونقطة الانطلاق هي الوعي الذي يتحدّى حدود التفكير المنهجي، ويعانق تجربة الحدس والوعي المباشر والتأمل الذاتي، التي تُعدُّ الروح هي مثوى هذه السمات. لذا فإن الجوانب الوجدانية هي المولدة للفاعلية الإنسانية، فإذا كان ميسم العقل هو الوعي، فإن ميسم الفعل هو السعي. فالروح هي التي تطلق الذات من غفلتها وسكونها وجودها، وهي التي تخلق فيها القيمة الاجتماعية، والتي تُثمر بدورها الفعالية في التاريخ.

## ج- إحياء قلب الإنسان المعاصر: الصورة الحية للإصلاح

الإنسان المعاصر استلبته الثقافة الاستهلاكية، ولم يزد هذا إلا بُعداً عن مكنوناته الروحية، فأصبح النداء بإحياء قلب الإنسان المعاصر، وهذه هي المهمة العاجلة التي يقوم

بها إنسان العمل التزكوي، فالفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني. ويرى الكاتب أن من المعايير الضابطة القيم الأخلاقية المأخوذة من الأسماء الحسنى، استبصاراً ومن الأوامر الإلهية استدلالاً، وليس من خيار للإنسان المعاصر إلا الخروج من حالة الاختيان، إلى حالة الائتمان، وخلق الحياء هو أسُّ الأخلاق، وإنه المدخل إلى الحالة الائتمانية.

### □ النماذج الأخلاقية وتحدي الأزمات الاجتماعية والثقافية

ناقش الكاتب في هذا الباب المفاهيم الأخلاقية وتدابير الأمراض الاجتماعية للحضارة الإنسانية، مُركِّزاً على مفاهيم التسامح، والتواصل، والاعتراف، والتعارف، معتبراً أن منبع قلق الإنسان المعاصر هو أنه بالرغم من استطاعته من تقليص الزمان والمكان بمخيلته العلمية، فإن مخيلته الأخلاقية ما زالت في مرحلة لم تبلغ فيها حالة النضج والرشد، مُقدِّراً أنه يروم إلى فحص النماذج المفاهيمية وهي: (التسامح - التواصل - الاعتراف - التعارف)، التي تمَّ بناؤها واختيارها لأجل تشخيص أمراض الحضارة الاجتماعية، والتحقق من قوتها الراهنة. وأنه يهدف من خلال هذا البحث تقصُّد الوقوف على حدود فلسفة التسامح مفاهيمياً وتاريخياً، وأخلاقيات التواصل مفاهيمياً وسياًقياً، في قدرتهما على علاج الصدمات الثقافية وتحرير الحياة الاجتماعية من الأنساق. ونقد فلسفة الاعتراف التي تُعدُّ أكثر الصيغ وجاهةً في الخطابات الثقافية المعاصرة، وذلك بتحريرها من حملتها الثقافية، وإعادة تنزيلها في سياقها التعارفي من حيث التشقيق اللغوي والإطار المعرفي. وبناء مقولة التعارف في إطار رؤية نموذج أخلاقي تكاملي، يرسم ترتيبات علاجية روحية لصرف آفات العنف والاحتقار الثقافي والتُّخمة التاريخية، التي تحول دون تجديد التعارف الإيجابي.

### التسامح: سياق المفهوم وحدوده

يعتقد الكاتب أن المفاهيم في الفلسفة - كما في علوم الإنسان - تُستنبط بالارتكاز على الأنظمة اللغوية والاستعمالات الواقعية، وليست متعالية أو مجردة من اللغة أو من السياق. لذا فإن ميلاد التسامح تلازم مع التكوينات الدينية التي كانت تتصارع في أوروبا. والتسامح لا يقدر على تدبير الاختلاف، فالنشأة تترك أثرها في المفهوم، أو بالأحرى هي شرط إمكانه، فالحمولة السياسية واللباس الديني والتوظيف الإرادي في

سياق صراع القوى، قد أفرغت المفهوم من دوره الأخلاقي الأصيل، وجعلته وصفاً خلقياً جافاً فارغاً، فهناك صراع بين الكنائس والدولة، والمذاهب الفكرية الأخرى.

من جانب آخر، إن السّمة السائدة بين الثقافات تبدّت اليوم في صورة صدامية أكثر منها تعارفية أو تواصلية، وأصبحت فكرة المفاضلة بين القيم عنواناً لرسم صورة النماذج الإنسانية المعاصرة، فقيم الحضارة الغربية هي الأكثر سُمواً وإنسانيةً، وقيم الثقافة الإسلامية مثلاً أقل إنسانية وأكثر تجذراً في العنف وأكثر ميلاً إلى نفي الآخر. وتُشير «المابعد» إلى حالة نفسية تتعدّى الأوامر الأخلاقية الإلزامية، ولا تأتمر في أفعالها إلا بما تقول به الحقوق الذاتية والسعادة الفردية، إنها الفردانية الثانية. ومن الواضح أن الأصل الديني والصراع القومي لنشأة التسامح، والسياق الصدامي المعاصر بين الثقافات - السياسات، وكذا المعنى المائع للتسامح في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق، قد حتمت على العقل أن يثور ضد «أنموذج التسامح»؛ لأن تحديات الواقع ألزمت العقل اختيار «أنموذج آخر»، وهذا يكون بالتواصل.

### الفعل التواصلية وتحرير الحياة الاجتماعية من التمزق والأنساق

يرى الكاتب أن بناء أنموذج التواصل في السياق المعاصر جاء لعلاج الحياة الاجتماعية التي أصبحت محكومة بثقافة الأنساق العقلية المجردة، خصوصاً أثر الانحياز الوظيفي في علم الاجتماع، وكذا الاختزال في التطوّر المادي لحركة العمران الإنساني، فكلاهما يركز على نقطة نظام مرجعية أحادية لبناء المجتمع والتاريخ. لذا فإن إعادة بناء العقلانية في السياق الاجتماعي عن طريق توصيل القول بين العلوم هو الترياق الأفضل لإنجاز فعل التفاهم والوفاق التواصلية، ولهذا فإن التفاهم اللغوي يُمثل شرطاً أساسياً. فالوسيط اللغوي أصبح نطاقاً مركزياً أو نموذجاً معرفياً يقوم بدور التصدي للعقلانية الأداتية من جهة، والشروع في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية بمعزل عن التفسيرات الخطية الأحادية. وللأخلاق دور مهم هنا، فتخليق اللغة يجعلها تتعدّى طور وصف العالم إلى طور الوجود التداولي في العالم. ويظهر هذا الإقرار في أن يكون المنطوق المدلّ به حقيقياً، وأن يكون الفعل الكلامي سديداً، وأن تكون النية الظاهرة للمتكلم مقصودة كما تمّ التعبير عنها.

وقد أُريد لأنموذج الفعل التواصلية أن يكون حدسه الأخلاقي كونياً، بمعنى

ينطبق على أفراد عديدين من جهة أنهم كائنات عاقلة، ولا يرتهن إلى الخصوصيات الثقافية والأخلاقية التي تتمايز بها المجتمعات، فضلاً عن أنه يجمع بين الصوري والعلمي والطبيعي والتداولي. ومن العيوب الفلسفية الواضحة في أخلاق الفعل التواصلي أنها وقعت فيما ظلت تحاربه، فهي وإن كابدت لأجل كسر الرؤى الأحادية في التنظير وفي التغيير، إلا أنها بنت نسقاً تواصلياً عماده مركزية النطاق اللغوي. وبالرغم من أن فكرة الفعل التواصلي ذات وجود أخلاقي من حيث التقسيمات المنهجية، ومعها صارت الأخلاق معياراً كلياً يرسم السبل الجديرة بإحقاق التفاهم.

### أنموذج الاعتراف وتشخيص الأمراض الاجتماعية

انَّجِه التنظير الفلسفي إلى أفق آخر فرضته تمزُّقات شبكة العلاقات الاجتماعية، وقد حلَّ بدل الأنموذج اللغوي الأنموذج القيمي أو «النطاق المركزي للقيم الأخلاقية»، فالحياة الاجتماعية التي أنهكتها أمراض العنف والإذلال والظلم...، صارت في أمسِّ الحاجة إلى فلسفة تتخذ من الاعتراف صيغة من صيغ الوجود، وأسلوباً من أساليب تدبير الذات. فكيف السبيل إلى الارتياض بفضائل الاعتراف؟ إن تحرُّر الأفراد وإثبات الكرامة والاعتراف، هي المعالم التي ترسم سبل العيش في ائتلاف ومودة. فلسفة الاعتراف تحفظ التحرُّر والكرامة، وتصدُّ كافة أشكال الإذلال للإنسان، فقد صارت صيغة من صيغ الوجود في العالم. إن المنطلقات الأساسية لفلسفة الاعتراف، أي: الحب والقانون والتضامن، هي السميد الذي يصرف الأمراض الاجتماعية، ويذيب إرادات الإذلال التي تفوح رائحتها من عديد المواقع، ويُقوِّى مشروع الثقة في القدرات الخاصة التي تُميِّز كل فرد.

إن مطلبنا هو إيجاد صيغ أخلاقية تُمكن الإنسانية المختلفة من تدبير العلاقة فيما بينها تدبيراً إيجابياً وكونياً، أي معايير كلية تقترب من «الموضوعية الأخلاقية» التي حجبتهما الفلسفات الأخلاقية المنظورية، أي التي تركز على منظور خاص في فهم الأمور؛ لأن فلسفة الاعتراف فلسفة اجتماعية تنطلق من تحديات ظرفية متغيِّرة، وتعكس سيورة الحركة الاجتماعية الغربية، فالاعتراف هو بديل التواصل، والتواصل هو وريث التسامح.

### بين الاعتراف والتعارف

إن التعارف الذي نريد بسط معانيه وأركانه في هذا الجزء، يتأسس على المعاني

الإيمانية، وينفتح على الأركان الدينية في أبوابها الأخلاقية، كما أنه يلتقي مع النظريات السابقة التي مرّت بنا، فالتعارف في هذا السياق ليس مقولة مركزية تتبوأ منزلة توليد القيم من ذاتها....، ويتنزل مفهوم التعارف ضمن نظام من المفاهيم المترابطة والمتكاملة. والقصد أننا منتسبون من حيث الوجود علمًا وعيًّا إلى المعيار الأعلى والأحق بكل تعيين لقيم الإنسان الحقّة، أي المعيار الإلهي، فهو مصدر التشريع للقيم الأخلاقية التي هي أصل المشترك الأخلاقي المتنوّع. وإن مفهوم التعارف الذي يبنّي على الانتساب الإيماني وتذكر المعرفة الأصلية، التي عمادها الاعتراف بالوجود الإلهي، وشهادة الإله على شهادة الإنسان، وإقامة الميثاق على توحيد الإله وخلافته خلافة عمرانية على الأرض، هو الحافز الروحي الوجيه والأكثر قربًا إلى ذات الإنسان والأكثر تأهيلًا لكي يجعلنا نبصر في الاختلاف الثقافي آية للاعتبار والعبور نحو تذكر النفس الواحدة التي خلقنا الله منها.

كما أن التعارف يُقوِّي حركة العمران، ويُحقّق التبادل والتكامل الوظيفي بين الخصوصيات الإنسانية، فحركة العمران مشروطة دومًا بالانفتاح الثقافي والتكامل المعرفي واستجلاب التقنية من مواطن أخرى. والتعارف فعل تبادلي بين المجتمعات في العلوم والتقنيات، والتعارف مكاشفة للحجب النفسية والسياسات الثقافية التي تُغذي العنف وتسقي موانع التواصل، والتعارف فعل جمالي بين الأمم، فمطالعة الأقطار المختلفة في الألسنة والألوان والأعراف وفهم خصوصيتها الثقافية، وفي المقابل التعريف بخصوصيتنا الثقافية للمختلف عنا، تُثمر جمالية المشترك الثقافي والمؤانسة بدلًا من التمييز الثقافي والاستيحاء، والتعارف استعانة بخبرات الشعوب أو إمداد لها، من أجل تطوير المؤسسات وتبدير الشؤون الإدارية والسياسية والاقتصادية، خاصة أن الإنسان أصبح يسير في مركبة كونية نحو نفي الظلم والاحتقار والفساد وإحقاق العدل والاعتراف والصلاح.

يتّضح ممّا سبق أن حركة العمارة مشروطة بالتعارف بوصفه فعلًا مستمرًّا وتداوليًا بين المجتمعات والثقافات، ودعائم العمران الذي يُنتجه التعارف هي دعامة الإصغاء، وتعني إصغاء الإنسان إلى الخطابات والأفعال الجارية والمكاسب الإنسانية المتحققة في الصنائع والعلوم، ودعامة الرضا، وتعني أن يشرع في التمييز والفرز كي يُعيّن الشيء الذي يجلبه والشيء الذي يتركه، أي يستمع إلى الأقوال والأفعال ثم يهيئ ذاته كي يتّبع أحسنها، ودعامة الاقتراف أي مباشرة فعل التعميم الإيجابي للحياة في مرافقها الإنسانية والطبيعية.



كما أن التعارف هو منهج إعادة تأسيس الثقافة على القيم؛ لأن القيم هي المشترك المنسي في التواصل بين الثقافات، والتعارف الذي يُجَدِّد الصِّلة بالإيمان، ويُذَكِّر بقيمة المشترك المنسي، أي «المشارك الروحي»، فقد بدا للكاتب أنه يلائم حاجات الإنسان المعاصرة، وفي مقدِّمتها الحاجة إلى الانتساب من جديد إلى المعاني الإيمانية للحياة، والحاجة إلى مفهوم آخر للكرامة الإنسانية، الذي يتعيَّن في بذل الجهد والتنافس من أجل الفوز بالرضا الإلهي، وهذا هو قصد إثبات الاختلافات الثقافية بين الناس لأجل أن يتعارفوا، والتعليم هو الذي ينقل هذه المعاني ويثبتها في قلوب المتعلِّمين.

### النظام الأخلاقي وروح النهوض كيف الانعتاق من ثقافة ما بعد الأخلاق؟

صوَّر الكاتب أن تجربة الإنسان في العالم ترتبط بتحوُّلات معتبرة ضمن سيره، وهذه التحوُّلات تلابسها أوصاف تتعيَّن بناء على طبيعة المعنى الذي يملأ به الإنسان فراغه الكوني، فهو إما أن يكون انوجادياً ينحصر في العالم المحسوس، وإما تواجدياً يرتفع إلى مطالب العالم المعقول، وإما وُجودياً يتَّصل بأفق المعنى الأخلاقي، ومن هذا الأخير تكون حركة الإنسان عمرانياً في التاريخ، مبتدؤها: القانون الأخلاقي، وثانيها: هو الإنتاج العلمي والعقلي.

وما دفع الكاتب إلى إيلاء المسألة الأخلاقية منزلة معتبرة في سياق تجديد شروط النهضة هو المنزلة الجوهرية للمبدأ الأخلاقي في نظرية الثقافة، من كونه العنصر البادئ والأولي في حركة العمارة الإنسانية، والمرحلة التي تُؤسَّس لما يليها من مراحل. وراهنية السؤال الأخلاقي في الثقافات المعاصرة، لأن هناك أزمة أخلاقية تمر بالإنسانية تضاهي جل الأزمات التي حاقت بها من قبل.

وضمن هذا السياق ناقش الكاتب جملة من القضايا، منها:

#### أ- النظام الأخلاقي

تفتنُّ هذه اللفظة إلى مدلولين: النظام والأخلاق، ورابطة دلالية تُعطي الصورة الحقيقية للمعنى، فالنظام يُشير إلى مجموعة من العناصر التي تتكامل فيما بينها لتُعطي للنظام هويته، بحيث لا يصير النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنما تولد هذه العناصر نتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب. والنظام في هذا السياق هو منظومة من الأفكار التي يُعطي تكاملها

رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان. فالعناصر المتجزئة لا تثمر شيئاً جديداً، وإنما ينسبط عملها في التكامل بين الأسلوب والمضمون والصورة، والأخلاق تستمد حقيقتها من هذا النظام الترابطي؛ لأنها عنصر له خصوصيته التكوينية. أما مدلول لفظ الأخلاق فهو الهيئة النفسية التي تصدر عنها الأفعال الحسنة. إن العمل التزكوي لا ينفك يُحوّل الإنسان باطنًا وظاهرًا حتى يقوى على حمل الأمانة الإلهية.

## ب- روح النهوض

إن تغيير ما بالنفس والأسلوب الجديد في الحياة هي معالم النهضة، والدليل على هذه الحقيقة ما لاحظته بعض المفكرين، ومنهم مالك بن نبي، في حركة الإصلاح التي انطلقت من مقدّمة «غير ما بنفسك» إلى نتيجة لازمة حتمًا هي «ستغير التاريخ». وعماد القيام في سياقنا هو جملة القيم المعنوية التي ترتفع بالإنسان من الانحصار في العالم الحسي إلى رؤية العالم بعيون روحية، وهو أقرب للفكرة الدينية، ووجهته ليست هي الواقع وإنما الواجب.

## ج- ثقافة ما بعد الأخلاق

تتداخل هنا معانٍ من مجالات فلسفية، وأخرى ثقافية، ترسم أسلوب الحياة وفلسفتها، فالمجال المعرفي هو مدلولها كما يتعيّن في المعاجم الأخلاقية ودراسات فلسفة القيم، أما المجال الثقافي فهو الأقرب إلى مطالبنا في هذا السياق، فما بعد الأخلاق في مدلولها الاصطلاحي تتّجه نحو التمايز عن الأخلاق المعيارية، فهي لا تهتم بما هو أحسن، بل بمدلول كلمة الأحسن، والكلمات الأخرى من نفس الصنف مثل: عدل، صدق... إن أسئلة ما بعد الأخلاق حول الأخلاق هي نوع من الأسئلة التحتية التي تستخرج شروط إمكان الأخلاق ومعايير تبرير أوامرها. كما أن من سماتها المعرفية: تعدد المقاربات التحليلية في تناول المسألة الأخلاقية.

## قيمة الإنسان في ثقافة ما بعد الأخلاق

الإنسان المعاصر صار عبارة عن نموذج خلقي ذهني، لا عيني، أو قل: نموذج سلوكي مجرّد، لا مشخّص. فقد صار كونيًّا غير خصوصي، وعالمياً غير قطريًّا، تشرّب فيه جلّ الثقافات المتمايز. وأما عن السمات الظاهرة في صورة إنسان ما بعد الأخلاق،

فقد تلمَّسها الكاتب في التأويل الجمالي للنمط الثقافي، فمن المعلوم في منظور التحليل الحضاري أن مرحلة الروح هي البادئة بخلق الإرادة الحضارية لدى الإنسان، والمبدأ الأخلاقي هو الركن المتين في آية أمة تريد أن تشرع في أن تجعل من إرادتها مبدأ لحركتها، وهذا قانون كوني، أو هو روح الحضارة بوصفها جملة من القيم الإنسانية التي توقظ في الذات كمونها الروحي وتفجرها الثوري. واضمحلال الفضاء العام ورعاية الفضاء الخصوصي، لقد رسمت المقالة الحضارية منطلق البناء في الفعل الأخلاقي المشترك، الذي يربط بين عالم الأشخاص لأجل غاية مستنبطة من عالم المعنى، ناظرة بعين التقدير الشديد إلى لحمه العلاقات الاجتماعية، بوصفها أداة مركزية لاستيلاد المجتمع من جديد، ولنقل القيم من عالم المعنى إلى عالم الذات والتاريخ. وإذا ما اضمحلت الروح الأخلاقية التي تربط وتؤلف بين الأشخاص، فإن المثوى النهائي هو تحلل هذه الشبكة وتشكُّل ظاهرة الفردانية.

### من حالة الأزمة إلى تلمُّس العلاج

يعتقد الكاتب أن القوة الثقافية بما هي عمل ونهوض مسنود بقوام هو منظومة قيم مخصوصة هادية وسامية، تعيّن غرضها الأصلي في الأخذ بيد الإنسان من الواقع إلى الواجب، وهذا هو الدور المنوط بمنظومة القيم كما مارستها المقالة الحضارية. داعياً إلى ردّ الاعتبار إلى الذكاء في مجال الأخلاق، فالأخلاق الذكية والمطبّقة، ليست مواعظ مثالية روحية مفصولة عن الحياة وأوجاعها، وليست خاضعة بصورة جذرية إلى متعتها، وهذا هو أساس التكامل الأخلاقي مع أهمية تكييف الطاقة الحيوية لموجبات الأخلاق؛ لأنها منبع تحرير قوى الإنسان الفكرية والنفسية والجسدية من التصلب والشيئية. إن الطاقة الأخلاقية هي الأساس الشارط لسلوك الإنسان، وهذه الطاقة ليست حاجات روحية مؤقتة يتيقّظ فيها الإنسان من خوله ونسيانه، بل هي مرتكز الكيان الإنساني برمته، الذي يُحوّل القيم إلى حركة في التاريخ، يتخارج بموجبه الوعي من مسكنه الذاتي والفردى إلى إطلاق الإرادة كي تثبت وتنجز وتبدع.

### □ خاتمة

أشار الكاتب في الخاتمة إلى أن المعرفة تصيّرت إلى التشابك مع أسقام النفس وأحزانها وكأبتها، باذلة الجهد في المران على أساليب علاجية تغوص في أعماق النفس،

كي تبحث منها ما يعوق حياتها وحياة قلبها، ولذا أشار الكاتب أن تركيزه كان على مفردات العمل أكثر من مفردات النظر. مشيراً إلى بعض الآفاق المنهجية التي سيفتحها هذا الكتاب وهي:

١- لا يرتقي التفكير إلى رتبة التفكر ما لم يُكابِد الشخص المعاني الأخلاقية النفسية، وما لم يتحكم في طاقته الحيوية التي تحجب عنه الأنفاس الروحية الرافعة؛ لأن التفكير ليس جزءاً منفصلاً عن شعاع الروح.

٢- استكشاف تقنية التفلسف، وتحصيل الأسباب الموصلة إلى الإبداع، وفق أدوات المنهج العلمي في بنيته اللسانية، تنتظر منا الأخذ بها إلى المران والدربة على الاستعمال، فلا يكفي امتلاك الأداة بل وجب استعمالها.

٣- تخليق النفس وتفعيل الأفكار، فهما من صميم مباحث فلسفة الفعل، وميزة المنهج المرسوم نحو الارتياض بمكارم الأخلاق، وسفر العقل من الفكرة إلى العمل.



# ندوة: حركة التجديد والإصلاح في العالم العربي والإسلامي: الواقع والآفاق

سوسة - تونس، عقدت ما بين ٢٩ - ٣٠ نوفمبر ٢٠٢٣م

الدكتور علي بن مبارك\*

### □ مدخل

عقد مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة ندوة دولية بعنوان: «حركة التجديد والإصلاح في العالم العربي والإسلامي.. الواقع والآفاق»، وامتدّت أعمال هذه الندوة من ٢٩ إلى ٣٠ نوفمبر ٢٠٢٣م، بمحافظة سوسة بالجمهورية التونسية، وشارك في هذه الندوة باحثون أكاديميون من تونس والمغرب العربي.

تتنزّل هذه الندوة في إطار إعادة طرح أسئلة التجديد والإصلاح، وهي أسئلة كثيرة ومتنوعة، طُرحت منذ قرنين أو يزيد في صيغ مختلفة، ومن خلال خلفيات متباينة، ورغم كثرة المؤتمرات والندوات التي اهتمّت بهذا الموضوع، فإنّ البحث فيه يطرح دومًا قضايا جديدة يحتاج الفكر الإسلامي المعاصر إلى إثارتها، وعرض إشكالياتها.

---

\* جامعة قرطاج، تونس.

وقد حاول المدير العام لمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، الأستاذ الدكتور محمد الشتيوي في كلمته الافتتاحية، وضع هذه الإشكاليات في سياقها الحضاري، وأكد على أن العقل الإسلامي اليوم، يستحق التجديد والإصلاح على عدة واجهات.

### □ المحور الأول: تجديد الخطاب الفكري في العالم العربي والإسلامي ومجالاته

وُزعت أعمال هذه الندوة على محورين، وعرضت ثمانية عشرة ورقة علمية. اهتم المحور الأول بقضايا تجديد الخطاب الفكري في العالم العربي والإسلامي ومجالاته، واستغرقت مداخلات هذه الندوة جلستين علميتين، عرضت فيها تسع أوراق علمية، خمس أوراق في الجلسة الأولى، وأربع أوراق في الجلسة الثانية.

الجلسة العلمية الأولى ترأسها الدكتور مصدق الجليدي باحث في مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة، والمقرر لها الدكتور عبد الملك الظاهري -باحث في المركز- واستهلها محمد الهادي كشت الباحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة (تونس)، بورقة علمية عنوانها: «أسئلة الإصلاح في سياق الزمن الراهن»، وطرح من خلالها تساؤل شكيب أرسلان المركزي حول أسباب تأخر المسلمون مقارنة بغيرهم من الأمم، وهو سؤال قديم حديث، حاول الباحث أن يُعيد طرحه وفق ما حصل من تغيرات وتطورات. وفي السياق نفسه تحدث الدكتور محمد كمال الحوكي الباحث في المركز نفسه عن «مأزق التحديث والتعثر الديمقراطي في العالم العربي: السياقات والقضايا»، وتناول أساس إشكالية التناقض بين مقتضيات الحداثة السياسية والبنى الاجتماعية التقليدية في العالم العربي، إذ أدت هذه التناقضات إلى فشل التجارب الديمقراطية الهشة في عالمنا العربي، وعلى هذا الأساس حاول الباحث تحديد أسباب (العجز الديمقراطي)، وتساءل: هل هي أسباب حضارية أم أسباب ثقافية وسياسية واجتماعية؟

أما المداخلة الثالثة وعنوانها: «سؤال التجديد والإصلاح بين سلطة الدين وسقوط الأفتنة النصّية الكبرى»، حاول فيها صاحبها الأستاذ لسعد العياري -أستاذ جامعي من تونس- رصد أسباب الفشل التي لازمت المشروع الإصلاحية للفكر العربي الإسلامي، كما طرحت هذه الورقة العلمية إشكالية الجمود الفكري والتسليم العقائدي التي حالت

دون إكساب النص الشرعي السلطة والوظيفة الحقيقية.

وفي سياق مغاير طرح الدكتور سفيان حامدي -أستاذ التربية الإسلامية بالمعهد العالي للعلوم الاجتماعية والتربية بقفصة- إشكالية «الإصلاح الديني في المسيحية والإصلاح الفكري في الإسلام، الأسباب والنتائج: دراسة مقارنة»، واعتمد في هذه المحاولة على دراسة مقارنة بين حركتي الإصلاح البروتستانتي في العالم الغربي والإصلاح الفكري في العالم الإسلامي. وتعرّضت هذه الورقة في فترة أولى إلى حيثيات حركة الإصلاح البروتستانتي واستراتيجياتها، وأثرها في توجيه تاريخ أوروبا، وفي هذا الإطار حاول الباحث رصد أسباب ونتائج حركة الإصلاح في العالم العربي.

واختتمت الجلسة العلمية الأولى، بورقة علمية خامسة عنوانها: «المرأة في الفكر الإصلاحي العربي»، قدّمها الأستاذ ثامر الغزي -أستاذ جامعي من تونس-، وتناول قضايا المرأة في الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي، كما حاولت هذه المداخلة الكشف عن الخلفيات التي تُوجّه وتتحكّم في أطروحات المصلحين العرب والمسلمين.

وفي إطار المحور الأوّل، بدأت الجلسة العلمية الثانية التي ترأسها الدكتور بشير عبد اللاوي -أستاذ بجامعة الزيتونة في تونس- والمقرّرة لها عفيفة حمزة -باحثة في المركز- واستهلّت هذه الجلسة بمداخلة عنوانها: «الفكر الإصلاحي بالمغرب الأقصى: الجذور والتداعيات»، عرضها الباحث الجزائري الدكتور إبراهيم بن مويّزة -أستاذ مساعد بالمدرسة العليا للأساتذة بالأغواط-، وبحث في إشكالية الإصلاح في المغرب الأقصى، مستنداً إلى كتابات المصلح المغربي علّال الفاسي، ومرتكزاً على الجذور الدينية والواقع التاريخي المرتبط بالخضوع للاستعمار المزدوج (الفرنسي - الإسباني).

وفي السياق نفسه، تحدّثت الدكتورة سامية فطوم -أستاذة مساعدة في المركز من تونس- عن «اتجاهات الحركة الإصلاحية وأزمة التجديد»، وتناولت أزمة التجديد من خلال إشكالية انقسام الحركة الإصلاحية في العالم العربي إلى تيار ليبرالي تقدّمي وتيار أصولي، ممّا أدّى إلى تعثر المشروع الإصلاحي، كما أشارت الدكتورة سامية فطوم إلى ضرورة إعادة إحياء المشروع الإصلاحي من خلال إعادة صياغة خطاب ديني وفق قراءة تجديدية لعلاقة الديني بالزمني، كما نبّهت صاحبة الورقة العلمية إلى ضرورة استنباط آليات تفسير جديدة للنص القرآني تتماشى مع مفاهيم الحداثة.

وقد واصلت المداخلة الثالثة طرح قضايا التجديد، من خلال ورقة الدكتور منير الرويس - أستاذ التعليم العالي بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة -، وعنوانها: «تجارب الإصلاح في بداية القرن العشرين في المؤسسات التعليمية الكبرى، نماذج»، وفيها درس فكرة الإصلاح كما تجلّت عند نخبة من الإصلاحيين في العصر الحديث.

وفي هذا السياق ذاته، تساءلت المداخلة الرابعة: «ماذا أصلح مصلحو القرن التاسع عشر؟»، وقدمها الدكتور جمال الدين دراويل - أستاذ جامعي من تونس -، وطرح من خلالها إشكالية تشكّل الوعي الإصلاحي خلال القرن التاسع عشر المحكوم بجدلية الغالب والمغلوب، والخاضع لعملية المقارنة بين حضارة عربية وإسلامية في تراجع وانحدار وحضارة غربية متقدمة، كما حدّد صاحب الورقة العلمية عوامل التخلف في العالم العربي والإسلامي التي يمكن حصرها في الاستبداد السياسي، والتحرّج الفكري.

### □ المحور الثاني: نماذج في الإصلاح والتجديد بالعالم العربي والإسلامي

طرحت الندوة في اليوم الثاني محور: «نماذج في الإصلاح والتجديد بالعالم العربي والإسلامي»، ويعكس عنوان المحور رغبة في تأسيس ذاكرة إصلاحية من خلال الوقوف عند أهم تجارب الإصلاح والتجديد في العالمين العربي والإسلامي. وقُدّمت محاور هذا المحور في جلستين علميتين، عُرضت فيهما تسع أوراق علمية، أربع أوراق في الجلسة الأولى، وخمس أوراق في الجلسة الثانية.

ترأس الجلسة الأولى الدكتور محمد الحبيب العلاني - مدير المعهد العالي للدراسات الإسلامية بالقيروان -، ومقرّرها الدكتور عبدالله بلحاج - باحث في المركز -، واستهلّ الجلسة الدكتور شكري القبلي - باحث بجامعة الزيتونة - بمداخلة عنوانها: «حركة الإصلاح والتجديد بالهند: ولي الله الدهلوي نموذجاً»، واهتمّت هذه الورقة العلمية بخصوصية حركة الإصلاح الإسلامي في شبه القارة الهندية من خلال أعمال ولي الله الدهلوي.

وفي الإطار ذاته تتنزّل المداخلة الثانية، وعنوانها: «التجديد في شبه القارة الهندية: السيد أحمد خان نموذجاً»، عرضها الدكتور عبيد الخلفي - باحث في المركز -، وفيها تعرّض الباحث إلى الأسباب التاريخية والدينية والسياسية التي عجّلت بولادة حركة إصلاحية في شبه القارة الهندية، التي عرفت أوجها مع سيد أحمد خان، إذ أدّت أعمال



سيد أحمد خان إلى تأسيس تيار عقلي إسلامي يعتمد المنهج التأويلي العقلي الخالص، والذي أدى بدوره إلى بروز تيار «القرآنيين» في العالم الإسلامي.

وفي سياق مغاير، تحدّث الدكتور بية سلطاني -أستاذة بجامعة الزيتونة- عن «مقاربة محمد عبده في الإصلاح: نقدًا وتحليلًا»، حاولت أن تبحث في نشأة حركة الإصلاح في الفكر الإسلامي من خلال أعمال الشيخ محمد عبده، ورَكَزَت على أثرها البالغ في نشوء الجيل الثاني من المصلحين في العالم الإسلامي.

واختتمت الجلسة العلمية بمداخلة عنوانها: «الإصلاح عند محمد الطاهر بن عاشور»، عرض من خلالها الدكتور الصحبي بن منصور -أستاذ بجامعة الزيتونة- أطروحات ابن عاشور الإصلاحية في الدراسات الدينية، والمسائل التأويلية، والقضايا الاجتماعية.

حافظت الجلسة العلمية الثانية على المحاور البحثية نفسها، وترأسها الدكتور محمد الفاضل اللافي -أستاذ محاضر في المركز-، والمقرّر لها الدكتور منير العباسي -باحث في المركز-، وتحدّث في مستهلها الباحث الجزائري الدكتور هارون الرشيد بن موسى عن «ملامح المنهج العلمي في المشروع التجديدي عند مالك بن نبي»، ودرس خصوصية المشروع الإصلاحي للمفكر الجزائري مالك بن نبي الذي تميّز بفكره التجديدي التأويلي فيما يتعلق بفهم النص القرآني، واعتماده المنهج التحليلي العلمي لفهم أسباب التخلف في العالم الإسلامي.

ومن جهة أخرى تحدّث الدكتور علي بن مبارك عن «قضايا الإصلاح والتجديد في فكر محمد عمارة: تأملات نقدية»، وتعرّض بالدرس والتحليل للمشروع التجديدي والإصلاحي من خلال أعمال المفكر الإسلامي محمد عمارة، وكيفية استفادته من التيارات الفكرية المختلفة، وحاول الباحث أن ينظر في علاقة الإصلاح بالإحياء في فكر محمد عمارة.

وقد اختار الدكتور رابح بوجمعة قاسمي -جامعة قفصة، تونس- أن يتحدّث في الورقة العلمية الثالثة عن: «التجديد الفقهي الشرعي عند عبدالرزاق السنهوري: ثنائية المنهج والمضمون»، ودرس من خلالها المشروع التجديدي الفقهي مستندًا إلى أعمال عبدالرزاق السنهوري التي أدّت لنشأة القانون المدني في العالم الإسلامي، إذ اعتمد

السنهوري المنهج المقارن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لينتهي به الأمر إلى تأسيس مدونة قانونية مدنية تقوم في الآن نفسه على الاستئناس بالمدونة الفقهية الإسلامية والقوانين الوضعية الملائمة لمقتضيات العصر.

واهتمّت المداخلة الرابعة بالحديث عن: «العمل الإصلاحي عند عبد السلام ياسين: تجلياته وأبعاده»، وتقدّم بها أنور جمعاوي -باحث في المركز-، وتعرّضت بالدرس والتحليل للمشروع الإصلاحي عند المغربي عبد السلام ياسين من جهة كونه فعلاً معرفياً بامتياز، وخصّص الباحث الجزء الأول من مداخلته لتحديد مفهوم الإصلاح ومقوماته في فكر عبد السلام ياسين، أما الجزء الثاني فحاول فيه تحديد مجالات المشروع الإصلاحي.

واختتمت الجلسة علمية أعمالها، بورقة علمية خامسة عنوانها: «ممكنات الإصلاح وعوائقه: قراءة في جهود علماء الزيتونة»، قدّمها الدكتور نزار صميّدة -جامعة الزيتونة-، وتعرّض صاحب هذه الورقة إلى المشروع الإصلاحي الذي قادته جامعة الزيتونة في تونس في العصر الحديث، واعتمد قراءة تاريخية ودراسة مقارنة من أجل تقويم دور جامعة الزيتونة في المشروع الإصلاحي الوطني.

### مؤتمر: الفلسفة ورهان التقدم النظري والاجتماعي

أبوظبي، عقد بين: ٦ - ٧ فبراير ٢٠٢٤م

إعداد: هيئة التحرير

#### □ مدخل

من أجل إبراز البعد الإشكالي لمفهوم التقدم، مع إمكانية صياغة فهم ممكن، ومعقول له، كما تتحاجه مجتمعاتنا المعاصرة، ولتحديد موقع النظر إلى إشكاليتنا والسياق الثقافي الذي ننطلق منه في فهمها. وبخاصة مع الوجه الذي يظهر به التقدم كمعضلة أخلاقية، ومعضلة دينية، وللدفاع عن نموذج من العقلانية، تهيمن عليه النسبية والانفتاح على مختلف القطاعات المعرفية المسهمة في بلورة معقولية فكرة التقدم في السياقات المجتمعية المعاصرة، ولأجل العمل على تحيين القيم والمبادئ الأخلاقية، لحماية الإنسان والأرض من نتائج التقدم التقني.

نظمت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية في أبوظبي (الإمارات العربية المتحدة)، المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة، تحت شعار: «الفلسفة ورهان التقدم النظري والاجتماعي»، وقد شارك في فعالياته عدد من الباحثين والمهتمين بالفلسفة ونخبة من الأكاديميين والجامعيين من العالم العربي

وأوروبا وكندا، حيث قُدمت قرابة (٦٠) ورقة، عُرضت في سبع جلسات، عُقدت خلال يومين من فعاليات هذا المؤتمر، بالإضافة إلى الجلسة الافتتاحية ومحاضرة افتتاحية.

وقد تناولت الأوراق المقدمة المحاور التالية:

- ١ - مفهوم التقدم في الفلسفة الغربية.
- ٢ - مفهوم التقدم بين الماضي والحاضر.
- ٣ - مفهوم التقدم فلسفياً.
- ٤ - مفهوم التقدم في الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية والفكر العربي.
- ٥ - الفلسفة بين التقدم والجماليات.
- ٦ - التقدم والأخلاق.
- ٧ - التقدم والاجتماع البشري.
- ٨ - التقدم والسياقات الإبتيمولوجية.

#### □ الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات هذا المؤتمر بجلسة افتتاحية تحدّث فيها كل من الشيخ عبدالله بن بيه (رئيس المجلس العلمي الأعلى لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية)، والدكتور محمد راشد الهاملي (رئيس مجلس أمناء جامعة محمد بن زايد..)، والدكتور إبراهيم بورشاشن (مدير مركز الدراسات الفلسفية بجامعة محمد بن زايد..)، والدكتور محمد الخشت (رئيس جامعة القاهرة)، والدكتور سليم دكاش (مدير جامعة القديس يوسف - لبنان)، والدكتور خليفة مبارك الظاهري (مدير جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية).

وقد أجمعت الكلمات على أهمية موضوع المؤتمر، وأهمية استحضار الفلسفة ودورها التاريخي في الاهتمام بالإنسان والقضايا المعاصرة، إلى جانب اهتمامها بالحقوق المعرفية المتعددة، بالإضافة إلى توجيه البحث لتسليط الضوء على منظومة الأخلاق والقيم الجمالية، لنشر وترسيخ قيم التسامح والتعايش والانفتاح على المكونات الإنسانية والحضارية المشتركة، وتقديم فهم مُتنوّر للأديان والأيديولوجيات، يصبُّ في سعادة الإنسان، وفتح آفاق التواصل بين الثقافات والأديان والحضارات، ومحاولة استثمار التفكير الفلسفي، للمساهمة في مهمة الاستئناف الحضاري، والتنظير للمشاريع التنموية، واجتراح الحلول للأزمات التي تتخبط فيها المجتمعات العربية والإنسانية بشكل عام.

## □ أعمال اليوم الأول

انطلقت جلسات اليوم الأول بمحاضرة عن «مفهوم التقدم في الفلسفة الغربية»، ألقاها الدكتور عبد السلام بن عبد العالي (جامعة محمد الخامس - المغرب)، وقد أدار هذه الجلسة الدكتور إبراهيم بورشاشن. ثم بدأت أعمال الجلسة الأولى ومناقشة المحور الأول: «مفهوم التقدم بين الماضي والحاضر»، وعُقدت بإدارة الدكتور سعيد بن سعيد العلوي (جامعة محمد الخامس - المغرب). وقد قُدمت فيها الأوراق التالية: «الفلسفة ورؤى الانحطاط.. دفاع عن فكرة التقدم»، قَدَّمها الدكتور رضوان السيد (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات العربية)، و«مفهوم التقدم عند ابن رشد من خلال تلخيص معاني ما بعد الطبيعة»، قَدَّمها الدكتور مارون عواد (المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي - فرنسا)، و«في نهاية التاريخ» للدكتور بيير كاي (المركز الفرنسي للإسلاميات - فرنسا)، و«التقدم والتنوير.. ملاحظات حول كانط وليسنغ» للدكتور فتحي أنقزو (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات)، و«في تاريخ المفاهيم» للدكتور إبراهيم بورشاشن (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات).

### الجلسة الثانية

عُقدت الجلسة الثانية لمناقشة محور: «حول مفهوم التقدم فلسفياً»، وأدارتها الدكتورة فريال بوحافة (جامعة ويرزبرج - ألمانيا)، وقُدمت فيها الأوراق التالية: «مفهوم التقدم: مقاربات وإشكالات» للدكتور محمد سرو (جامعة محمد الخامس - المغرب)، «التقدم والحرية: الرهانات الفلسفية الراهنة للمسألة الليبرالية» للدكتور السيد ولد باه (جامعة نواكشوط - موريتانيا)، «مفهوم التقدم بين الكونية والأصول الثيولوجية» للدكتور حاتم أمزيل (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب)، «القيم ومعارضتها في النهج المتبع للعلاقة بين المواطنة والتقدم الاجتماعي» للدكتور سليم دكاش (جامعة القديس يوسف - لبنان)، «التقدم في معرفة أرسطو عند أسعد اليانوي» للدكتور تيمور موريل (جامعة جنيف - سويسرا)، «نقد نظرية توماس كوهين في تاريخ التقدم العلمي» للدكتور محمد بنسائي (وزارة التعليم العالي - تونس).

### الجلسة الثالثة

ناقشت الجلسة الثالثة محور: «حول مفهوم التقدم في الفلسفة الإسلامية والفلسفة

اليونانية والفكر العربي»، وأدارها الدكتور مارون عواد (جامعة السربون - فرنسا)، وقد قُدمت فيها الأوراق التالية: «هل يأتي الأواخر بما لم تأتِه الأوائل؟ بحث في مثالات فكرة التقدم في الفلسفة الإسلامية» للدكتور شفيق اكريكر (جامعة المولى إسماعيل - المغرب)، «الإيمان وتقدم العلم: إسهام يحيى النحوي وعلماء الإسلام في تطوير العلم الطبيعي» للدكتور سعيد البوسكلاوي (جامعة محمد الأول - المغرب)، «إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر بين لطفي السيد وعبد الله الروي» للأستاذ سفيان البراق (جامعة شعبي الدكالي - المغرب)، «مساهمة حسن حنفي ومشروعه الفلسفي الاجتماعي» للدكتور جوزيف بيك مونتادا - إسبانيا، «صناعة التقدم العربي: مقومات ومعضلات فلسفية» للدكتور حمادة أحمد علي (جامعة جنوب الوادي - مصر)، «الحاجة إلى مراجعة مفهوم التقدم البشري» للدكتور أحمد أوزي (جامعة محمد الخامس - المغرب).

## □ أعمال اليوم الثاني

### الجلسة الأولى

عُقدت الجلسة الأولى من أعمال اليوم الثاني لمناقشة محور: «التقدم بين الفلسفة والجماليات»، وقد أدارها الدكتور ألدو نيكوسيا (جامعة باري - إيطاليا)، وقُدمت فيها الأوراق التالية: «المواطنة ورهان تعزيز الانتماء السياسي» للدكتور خالد حميدي (جامعة الحسن الثاني - المغرب)، «الاستيطيقا مراهنة وراهنية فلسفية» للدكتورة ثريا مسمية (جامعة الزيتونة - تونس)، «خارج التجريب الأخلاقي: تنوع نظريات الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية» للدكتورة فريال بوحافة (جامعة ويرزبرج - ألمانيا)، «مفهوم التقدم في الجماليات والفنون» للدكتور معزوز عبد العالي (جامعة الحسن الثاني - المغرب)، «الفيلموسوفي: كيف يمكن أن تُفكر السينما فلسفياً» للدكتور صالح سالم (جامعة الأمير سطام - السعودية)، «الأنثروبولوجيا: الفلسفة والتصور الفلسفي للإنسان: مدخل إلى النقد الإنساني للتقدم» للدكتور نبيل فازيو (وزارة التعليم العالي - المغرب)، «الإنسان ذو البعد الأخلاقي: بحث لاهوتي - فلسفي» للدكتور إبراهيم مشروح (جامعة القرويين - المغرب)، «الوضع الإنساني بين الوجود الفردي والجماعي» للدكتور أحمد كازي (جامعة شعيب الدكالي - المغرب)، «مستقبل الإنسان الرقمي بين الفلسفة والعلم: دراسة في التحولات الأنطولوجية والأخلاقية لمفهوم الإنسان» للدكتور

إنجي حمدي (جامعة عين شمس - مصر).

### الجلسة الثانية

تناولت الجلسة الثانية محور: «حول التقدُّم والأخلاق» وترأسها الدكتور سيلفيا دي فينشينزو (جامعة لوكا - إيطاليا)، وقد عُرضت فيها الأوراق التالية: «فلسفة البيئة بين الجذور التاريخية والتحدّيات المعاصرة» للدكتورة عزيزة عبد المنعم (جامعة الإسكندرية - مصر)، «هل التقدُّم الأخلاقي ممكن؟» للدكتور محمد منادي إدريسي (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب)، «الفلسفة الأخلاقية والسياسية في أعمال دانتي أليغيري» للدكتور برونو بنشارد (مركز جان بيين - فرنسا)، «الفلسفة والتطوُّر النظري والاجتماعي: استلهام التجربة التنويرية البريطانية» للدكتور أحمد القسيلي (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب)، «تأثير نظرية التطوُّر على النظريات الفلسفية للتقدُّم: رؤية نقدية» للدكتور حسن حماد (جامعة الزقازيق - مصر)، «التربية الأخلاقية في فلسفة جون ديوي» للدكتور سعيد علي عبيد (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات)، «نحو رفع التعارض بين المعنى العقلاني والمعنى النقدي للتقدُّم من منظور الأخلاق المطبقة» للدكتور عبد الرزاق بلعقروز (جامعة اسطيف - الجزائر)، «عولمة التكنولوجيا وإعادة هيكلة أخلاق التنمية من منظور فلسفي» للدكتورة ندى محمد (جامعة قناة السويس - مصر)، «حول الفوضى الأخلاقية في العالم المعاصر: مأزق وحلول» للدكتور عبد الرحيم الدقون (جامعة محمد الخامس - المغرب).

### الجلسة الثالثة

عُقدت الجلسة الثالثة لمناقشة محور: «حول التقدُّم والاجتماع البشري»، وقد ترأَّسها الدكتور محمد الشحي (بيت الزبير للفلسفة - سلطنة عمان)، وعُرضت فيها الأوراق التالية: «التقدُّم في ضوء علم الجمال البيئي» للدكتور سامح عطية طنطاوي (جامعة حلوان - مصر)، «جدلية العقلنة والتقدُّم في المجتمعات العربية المسلمة العقلنة الاقتصادية نموذجاً» للدكتور عبد المنعم الشقيري (جامعة القرويين - المغرب)، «فلسفة المواطنة في الشريعة الإسلامية وجهود دولة الإمارات» للدكتورة مريم الزيدي (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات)، «التقدُّم الاجتماعي: رؤية معاصرة» للدكتور السيد بهاء درويش (جامعة المنيا - مصر)، «إشكالية التقدُّم والمسألة الدينية في

المجال العام: دراسة في الليبرالية الغربية المعاصرة) للدكتورة صابرين زغلول (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات).

### الجلسة الرابعة

قدّمت هذه الجلسة الرابعة لمناقشة محور: «حول التقدّم والسياقات الإستيمولوجية» وأدارها الدكتور محمد رستم (جامعة كارلتون - كندا)، والأوراق المُقدّمة فيها نذكر منها: «الفلسفة وتقدّم العلم المعاصر: بحث في المبادئ الفلسفية المتحرّكة في تقدّم الفيزياء المعاصرة» للدكتور مصطفى قشوح (جامعة محمد بن عبد الله - المغرب)، «من البرهان إلى العرفان: الفلسفة والتصوّف والمجال العام.. الرهانات والمآلات» للدكتور محمد حلمي عبد الوهاب حسين (جامعة الزقازيق - مصر)، «مفارقات التقدّم والسييل إلى إعادة البهجة إلى المجتمع الإنساني من منظور فكر التعقيد» للدكتور يوسف تيبس (جامعة محمد بن عبد الله - المغرب)، «الفلسفة والذكاء الاصطناعي» للدكتورة حليلة عطاء الله (جامعة زيان عاشور - الجزائر)، «علم المواطن وأثره في التقدّم العلمي والتكنولوجيا» للدكتورة سهام محمود النويهي (جامعة عين شمس - مصر)، «الفلسفة وسؤال التقدّم في سياق فلسفة الفعل والإستيمولوجيا: نحو فلسفة ما بعد تحليلية موصولة بالعلوم الاجتماعية» الدكتور حمدي مليكة (جامعة القيروان - تونس)، «فلسفة التسامح» للدكتورة فاطمة الدهماني (جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات).

### □ التوصيات

وقد تحلّل جميع هذه الجلسات مناقشات وسجلات معرفية أثرت فعالية هذا المؤتمر، الذي انتهى بجلسة ختامية تليت فيها التوصيات، نذكر منها:

- ١ - إنشاء كرسي للفلسفة الإسلامية في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.
- ٢ - إطلاق سلسلة الدين والعلم، وهي سلسلة بحثية تُقرّب وجهات النظر بين الدين والعلم، وإتاحة الفرصة لطلبة الدراسات العليا لتقديم أبحاثهم، والعمل من خلال الجامعة على تشجيع الكتابة الفلسفية والفكرية، وتطوير بحوث فلسفية وسوسيولوجية حول التقدّم بمفهومه وممارساته.
- ٣ - تحقيق نموذج تعليمي جديد واعد، بدمج مشاريع علم المواطن مع بعض المساقات الدراسية، من أجل تطوير العملية التعليمية.



- ٤- إحياء الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وتجديده وتجريده من الأبعاد الأيديولوجية.
- ٥- العمل على تطعيم البرامج الدراسية والمقررات، بموضوعات فلسفية، وتخصيص فضاء لتدريس الفلسفة للأطفال.
- ٦- الإبقاء على هذا الحدث كمؤتمر سنوي يجمع الباحثين من مختلف دول العالم.
- ٧- فتح مجالات التبادل الأكاديمي مع الأساتذة الزائرين، وتوفير موارد علمية من أحدث الإصدارات للباحثين.
- ٧- أن يكون المؤتمر الثالث العام القادم بعنوان «العلم والأخلاق والدين: آية علاقة؟» إلى جانب نشر الأبحاث المقدمة في المؤتمر.



إعداد: حسن آل حمادة\*

نظام الشاه، وأسست لنظام الجمهورية الإسلامية، كما يوضح الكتاب أن مرحلة الإسلام السياسي، بعد حقبة ما يُسمّى بالربيع العربي عام ٢٠١١م، هي في طريقها إلى الانتهاء؛ فالحديث عن مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، لا يعني انتهاء الحركات الإسلامية؛ ذلك أن النزعات الأيديولوجية في العالم العربي، وإن كانت في طريقها إلى الضعف والتراجع، فإنّ البديل عنها سيكون هو الجماعات والتيارات الاجتماعية التي تتبنّى مشروعات التنمية ودولة الإنسان، وما دون ذلك سيكون ضعيفاً على مستوى

### ما بعد الإسلام السياسي قراءة في المشهد السياسي والثقافي للعالم العربي

الكاتب: محمد محفوظ.  
الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود -  
المغرب.  
الصفحات: ٣٨٠ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٤م.  
ينطلق هذا الكتاب من قناعة  
أساسية، مفادها أن مرحلة الإسلام  
السياسي انطلقت في إيران عام ١٩٧٩،  
بانتصار الثورة الشعبية التي أسقطت

\* تويتر: @hasanhamadah

## كيف صنعنا الطائفية؟ القراءة المحرّمة

الكاتب: علي الزميع.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

الصفحات: ١٧٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

يُقدّم هذا الكتاب الوجيه مقارنة شاملة ومكثّفة لأحدى أخطر المشكلات الفكرية والسياسية في العالمين العربي والإسلامي، ألا وهي مشكلة الطائفية. حيث ركّز المؤلّف على الطائفية بين السُنّة والشيعية؛ لأنه يراها الظاهرة الأكثر خطورة اجتماعيًا وسياسيًا في واقعنا الإسلامي المعاصر. ولذا فقد استرجع تاريخ الفكرين السُنّي والشييعي وتطوّرهما، مع التركيز على لحظة إنشاء الدولتين الغريمتين (الصفوية والعثمانية)، ناظرًا إلى هذه اللحظة التاريخية بوصفها لحظة تحوّل نوعي بتأسيس الدولة الصفوية على المذهب الاثني عشري. وقد لاحظ المؤلّف تزامن نشأة الدولتين، ممّا دفعهما إلى التنافس على أسطورة التاريخ بقصد إضفاء الشرعية الدينية على الحكم السياسي.

ولم يكتفِ المؤلّف ببحث الأصول التاريخية، بل تجاوزها إلى الاجتهادات التجديدية في كلا المذهبين، مستحضراً عصر النهضة والفكر الإصلاحي الشييعي المعاصر، مُعلّقاً على هذه الاجتهادات أملاً في ترقية الوعي في كلّ من المذهبين إلى مستوى تقليص

التعبئة والتأثير. ومن ثَمّة، فإن مرحلة ما بعد الإسلام السياسي هي في حاجة إلى عناوين كبرى للتعبئة والتأثير، يذكر المؤلّف منها:

١- التخفيف من الرؤية السياسية التي تستهدف الوصول إلى السُلطة والدولة؛ فالجماعات السياسية سيبقى لها تأثير اجتماعي وسياسي وتنموي، هو ما سيُسهم في تغيير آليات العمل الأمني والسياسي في الكثير من البلدان والدول.

٢- الاهتمام النوعي بخيار الدولة بصرف النظر عمّن يحكم ويدير هذه الدولة؛ فالمطلوب في العالم العربي هو بناء دولة الإنسان التي تحترم وفق رؤية دستورية وقانونية كل التنوّعات الثقافية والاجتماعية المتوّفة في الفضاء الاجتماعي، وهذا لن يُصبح ممكناً إلا ببناء الدولة المدنية التي تحترم الإنسان في حقوقه ومكتسباته، وبالتالي يتم تفاعل جماعات الإسلام السياسي مع بناء الدولة المدنية التي تحترم القانون والدستور، وتعمل على صيانة المكاسب الحضارية لهذا المجتمع أو ذاك.

٣- الاهتمام بمشروعات البناء والتنمية وتجاوز مرحلة الهدم التي ترى نهايتها في الوصول إلى السُلطة والدولة؛ فمرحلة ما بعد الإسلام السياسي تستهدف الإعلاء من البناء الذي يستهدف مشروعات التنمية الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والسياسية؛ تلك هي أهم ملامح ومعالم ما بعد الإسلام السياسي، وهي معالم تعمل على إنضاج الخيارات التنموية والحضارية في العالم العربي.

المناهل العربيّة والفارسيّة والتركيّة وغيرها، والمُمتدّة على أكثر من ألف عام، تأثيرٌ كبير في الهند، فكريّاً وديموغرافياً. وعلى الرّغم من طبقيّة المجتمع الهنديّ (البرهمنيّ، والبوذيّ..) وسياسات التهميش التي تطال بعض الطبقات دون غيرها، تعذّر استتصالُ الإسلام من النسيج الاجتماعيّ للهند، لأنّ ذلك يؤدّي حتّى إلى إفساد كيمياء الثقافة الهنديّة واختلال هندستها العامّة المبنيّة على قاعدة الوحدة في التعدّد.

يبحثُ الكتاب في فصوله التسعة، مرجعيّات الثقافة الإسلاميّة في العلوم الشرعيّة، والقواسم المشتركة بين الديانات السماويّة (اليهوديّة والمسيحيّة تحديداً)، فضلاً عن ديانة الهناك، في علاقتها بالإسلام. ويتطرّق إلى العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، فضلاً عن العلوم الاجتماعيّة وإسهام المسلمين في تطويرها. هذا ويعرض العلوم التطبيقية التي أثرى المسلمون مؤلّفاتها في العصور الوسطى، كما يتناول الموسيقى وفنونها، ويبحث في الفنّ المعماريّ وروائعه في الهند في فترات الحُكم الإسلاميّ، وينتهي بالفنون الأخرى في تعدّدية أبعادها التي أسهم المسلمون في تطويرها.

إنّ الهدف من هذا الكتاب هو إحاطة القارئ بأبعاد الأثر الإسلاميّ في منظومة الثقافة الهنديّة، وإصلاً الماضي بالحاضر، طارحاً جملة تساؤلاتٍ حول تاريخ الشعوب الإسلاميّة في إطار أدوارها الرياديّة وتراثها الدينيّ والعلميّ والمعرفيّ والحضاريّ، في الهند وتركيا ومصر وإيران وأوروبا.

الطائفية، والافتناع بأهمية بناء إطار فقهي مدني يستوعب التعدّد والاختلاف. مستخدماً في ذلك كله أدوات العلوم الاجتماعيّة في البحث والتحليل والمناقشة.

## الثقافة الإسلامية الهندية

الكاتب: جعفر رضا.

ترجمة: محمد ثناء الله الندوي.

مراجعة: زبير أحمد الفاروقي.

الناشر: مؤسسة الفكر العربي - بيروت.

الصفحات: ٣٢٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

رصد المؤلف في كتابه - ومن منظورٍ تاريخيّ نقديّ - الثقافة الإسلاميّة الهنديّة في إطار مرجعيّاتها المختلفة والمتقاطعة، وتوغّل عبر الدراسات المعقّمة في روائع هذه الثقافة وفنونها الموسيقية والتشكيلية والمعماريّة، وقطاعات الحِرَف، فضلاً عن علوم اللّغة والآداب والعلوم الاجتماعيّة والتطبيقية، متجاوزاً الكتب التي لا تُقدّم في مقارباتها للإسلام سوى جانبه الدّعويّ أو السياسيّ.

يؤرّخ الكتاب للكيان الثقافيّ الهنديّ الذي تعزّز بالإسهامات الإسلاميّة: من العرب التّجّار في ساحل الهند الجنوبيّ كيرلا، والفتح الإسلاميّ للسّند في العام ٧١١م على يدَي محمّد بن القاسم الأموي، إلى الحكومات الإسلاميّة في الهند، ثمّ الهند ما بعد الاستقلال (١٩٤٧)، وصولاً إلى يومنا هذا. وكان للإسلام، بمضامينه المعرفيّة والثقافيّة ذات

فنحن اليوم نعيش زمن الثورة التكنولوجية والإعلامية والمعلوماتية، وتطوّر وسائل الاتصال والتواصل بين البشر، حيث ارتفع مؤثر استخدام وسائط تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات الحديثة بشكل واسع، سواء على مستوى الدول ومؤسساتها، أو في الحياة اليومية للأفراد.

والسؤال الذي يدعوا المؤلف إلى التفكير فيه هو: ما أثر وتأثير ما يدعى بثورة الإنفوميديا «الإعلام والمعلوماتية» على معارف الفرد ووعيه وثقافته من جانب، وعلى سلوكه وأخلاقه وطباعه من جانب آخر؟ وكيف نقيم واقع مجتمعاتنا اليوم في ظل هذه الثورة؟ وما هو المستقبل الذي ينتظرها في قبال الأيام والسنين؟

### من رهانات الثقافة كتابات في الفكر والثقافة والاجتماع

الكاتب: مورايد طيب غريبي.  
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - السعودية.  
الصفحات: ١٥٠ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.  
تواجه الثقافة العربية العديد من التحديات الجديدة، أبرزها تحديات الاستقرار السياسي والاجتماعي، ثورة الإعلام والاتصالات، مشكلة الهويات في المجتمعات، الصراعات الطائفية وضمور القيم، وتغلغل المفاهيم الغربية، وتزعزع الأمن الثقافي. وهذا هو التحدي الذي تواجهه الثقافة

### ثقافتنا في ظل ثورة الإنفوميديا مشكلة الثقافة في ظل تنامي تقنيات الاتصال والتواصل الحديث

الكاتب: إبراهيم شرف الزاكي.  
الناشر: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٢٧٢ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.  
ضمن ثلاثة فصول يؤكّد المؤلف في كتابه هذا أن وسائل التقنية الحديثة أضحت، من دون أدنى شك، تلعب اليوم دوراً أساسياً في تشكيل وعي الفرد وثقافته في مجتمعاتنا. فالطوفان الإعلامي والمعلوماتي الحالي له تأثيره البالغ في هيكله ثقافة الفرد، فهو رافد من روافد ثقافتنا، وبه تتشكّل عقولنا وعقول أبنائنا، ومن خلال ذلك، يتم قولبة أخلاقنا وقيمنا، التي ينبع منها سلوكنا وتصرفاتنا.

ولئن كان للثقافة معاني ودلالات عديدة، إلا أن الدلالة التي نعنيها في هذه المقاربة، ينصرف نحو كل ما له علاقة باكتساب المعارف وتنميتها من جانب، والتأدّب في معناه السلوكي والأخلاقي من جانب آخر. فالثقافة لها دور وتأثير مباشر، وغير مباشر، في الارتقاء بالإنسان وفكره، وتهذيب روحه وأخلاقه. والحديث عن واقع الثقافة ومستقبلها في مجتمعاتنا، يأتي في ظل ما يمرّ به العالم من تطوّر تقني مذهل وكبير، يتسبّب في حدوث تبدّلات وتغيّرات وتحولات سريعة الإيقاع.

التقنيات والوسائل الحديثة، وتوظيف ذلك بما يخدم مستقبل الثقافة العربية الإسلامية.

### مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية

تحرير: محمد عبدالحليم ومصطفى شاه.  
ترجمة: حسام صبري ومصطفى الفقي.  
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث - الكويت.

الصفحات: ٢٤٩٤ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤م.

بلغت العناية بالقرآن الكريم آفاقاً جديدةً في العصر الحديث، ولا سيما حين أثلّ المستشرقون بدلوهم في هذا الحقل، وكان لهم في مقارنة قضاياهم ومعالجة مسائلهم منهجٌ مغايرٌ لمعهود المناهج التي اتّبعتها العلماء المسلمون قديماً وحديثاً. وقد بلغ الدرسُ الاستشراقيُّ لقضايا القرآن وعلومه ذروةً فضّجه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي الحقبة التي درج الباحثون على وصفها بـ«الاستشراق العلمي» الذي تحرّر إلى حدٍّ ما من بواعث التحيز الديني أو القومي أو العرقي.

ولا تخفى أهمية الاطلاع على ما شهدته الأوساطُ الاستشراقية والدوائر الأكاديمية الغربية في الآونة الأخيرة من جهود وافرة في دراسة النص القرآني والتأريخ له. ولذا تأتي ترجمة هذا الكتاب المرجعي -الذي صدر في مجلدين ضخمين- لا يكاد يغادر مسألةً من أصول المسائل أو قضيةً من أمهات القضايا في

العربية في ظل غياب وعي بالتعددية الثقافية والتعايش بين الثقافات والاعتراف بالآخر. ورغم أن الثقافة العربية الإسلامية تحمل في ذاتها مقومات البقاء والديمومة والاستمرار لكنها أصبحت غير قادرة على مواجهة كل التحديات الحاضرة والمستقبلية في ظل الانكفاء على المفاهيم الحضارية والاستغراق في الماضوية الثقافية.

والمطلوب هو أن تقدّم الثقافة العربية الإسلامية نفسها على أنها ثقافة كونية؛ فهي ليست لمكان دون مكان، ولا لزمان دون زمان، ومن ثمّ، يجب أن تصل الثقافة العربية الإسلامية إلى كل الساحات الثقافية العالمية، وإلى كل المجتمعات الإنسانية؛ وهذا لن يتحقّق إلّا عندما يوظّف المثقف العربي كل ما لديه من إمكانيات وقدرات لصالح ثقافته وهويته العربية والإسلامية، كما يحتاج المسلمون إلى الاستفادة من التقنيات الحديثة في تفعيل الوعي بالدور الحضاري للثقافة العربية الإسلامية.

جدير بالذكر أن هذا الكتاب يحوي مقالات كتبت في فترات متفرّقة ونُشرت بصحيفة المثقف بأستراليا، وحاول من خلالها المؤلّف تسليط الضوء على هواجس ورهانات الثقافة العربية الإسلامية في ظل تحديات عصر ما بعد الحداثة، وثورة الذكاء الاصطناعي، وهي دعوات إلى استيعاب الفرص وإدراك التحديات الجديدة، والعمل على صياغة وعي ثقافي قادر على النهوض بالمسؤوليات والحوار البناء مع الذات والآخر، والاستفادة من

أحياناً، وأيديولوجية أحياناً أخرى وسكولائية في أغلب الأحيان.

ولم يطرح هذا الفكر، غالباً، سؤال الآخر إلا من خلال منطق مانوي، هو ذلك المنطق الذي يريد أن يتنصر للأصالة ضد الكونية، فيقطع بذلك سبله إلى الكونية، ويخسر أصالته؛ لأن لا أصالة من خارج التاريخ، وإلى ذلك المنطق المانوي، ينتمي الفكر التغريبي أيضاً، الذي لم ولن يُدرك أن كل كونية هي نتاج لشروطها التاريخية والاجتماعية، وأن الاكتفاء بترجمة محض للكونية، من شأنه أن يُؤدّ غربتنا عن روحها النقدية من جهة، وعن خصوصيتنا التاريخية من جهة ثانية.

### الفينيقيون اختراع أمة

الكاتب: جوزفين كراول كوين.

ترجمة: مصطفى كامل.

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت.

الصفحات: ٤٧١ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

قبل وقت طويل من اليونانيين والرومان، أبحر الفينيقيون عبر البحر الأبيض المتوسط طويلاً وعرضاً، للتجارة وتأسيس المستوطنات، وأدخلوا تحسينات على فن الملاحة، وارتبطت بهم مشغولات ثقافية قيّمة. لكن لا تزال هوية هؤلاء البحارة الأسطوريين لغزاً.

يغوص هذا الكتاب - كما يُوضّح الناشر - في الأدب القديم والنقوش والعملات

حقل الدراسات القرآنية إلا تناولها بالدرس والمناقشة، مخاطباً العقل الحديث بلغة العصر الحديث. ففي أبواب ثمانية تنتظم سبعة وخمسين فصلاً، عرض مؤلفو المرجع لكثير من القضايا المتعلقة بالحالة الراهنة لحقل الدراسات القرآنية، والمحيط التاريخي الذي نشأ فيه القرآن، وما يتصل بجمعه ونقله ومخطوطاته ونقوشه ومطبوعاته، ومذاهب تفسيره وتأويله، وأبعاده البنيوية والأدبية، وموضوعاته ومحاوره الكبرى العقدية والتشريعية والأخلاقية والسياسية، وغيرها من القضايا المهمة.

### العصرية والمعاصرة أفكار من أجل فلسفة بيثقافية

الكاتب: رشيد بوطيب.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - قطر.

الصفحات: ٢٣٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

يهدف هذا الكتاب إلى صوغ فلسفة بيثقافية عربية. إن الفكر العربي الحديث والمعاصر، في مختلف تياراته، وحتى الأكثر محافظة منها، كان وما زال منخرطاً، منذ القرن التاسع عشر في التفكير البيثقافي، وذلك نتيجة صدمة الحداثة، وإكراهات هذه الصدمة وتبعاتها، وما ترتّب عن هذه التبعات، ولكننا، مع ذلك، لا يمكننا أن نتحدّث عن فلسفة بيثقافية في السياق العربي، ذلك أن اهتمامات الفكر عندنا، ظلّت من طبيعة إستيمولوجية

الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، وخير الدين التونسي (١٨٢٥ - ١٨٨٩ م)، وأديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، الذين جمعتهم الرغبة في تغيير واقع الوطن العربي والإسلامي؛ ذلك الوطن الذي أضتته مركزية الخلافة العثمانية. وكان السبيل إلى ذلك التغيير في نظرهم هو التغيير السياسي؛ على تفاوت حدة النبذة لدى هؤلاء الأربعة. وقد تنوّعت مشارب هؤلاء الأربعة وتفرّقت رؤاهم؛ وبهذا فإنهم يُمثّلون أهم الاتجاهات الفكرية التي ستستمر في الظهور والنمو حتى يومنا هذا. ورغم تفرّق رؤاهم؛ فإنها قد التقت عند ركيزتين - صراحةً أو ضمناً - هما: «العدالة» و«الحرية». لقد كانت العدالة والحرية مطلبين الأكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي أظهرت إلى الناس أفكارها منذ رفاعة رافع الطهطاوي إلى الآن، ولأنبل التصوّرات والحركات السياسية في مشرقنا ومغربنا منذ الثورة العربية، وقبلها ثورة المصريين على الحملة الفرنسية، حتى ثورة ٢٣ يوليو وما تلاها من ثورات وليدة أخذت مآخذها في المشرق، إلى ثورة شعبي المغرب والجزائر على الوجود الإفرنجي الغريب. وهذا الكتاب بيان لأوليات هذين المفهومين في عصرنا الحديث فكراً، قبل أن يحاول الفكر أن يتشكّل واقعاً، لينجح أو ليفشل، أو ليفشل أكثر ممّا ينجح.

والحق أن المؤلف أراد أن يُقدّم كتاباً تعريفياً وكتاباً وثائقيّاً: كتاباً تعريفياً بهذه الأفكار التي يجهل الكثيرون اليوم تفاصيلها،

والأدلة الفنية القديمة بحثاً عن الهويات التي تبنّاها الفينيقيون، من المشرق إلى الأطلسي، ومن العصر البرونزي إلى العصر القديم المتأخّر وما بعده، ليخلُص إلى أن الفينيقيين لا وجود لهم كأمة أو جماعة إثنية، وأن تصويرهم كشعب متماسك له هوية وتاريخ وثقافة مشتركة حدث في سياق الأيديولوجيات القومية الحديثة، ويتعارض مع المصادر القديمة.

ويزيد الكتاب على ذلك أن الاعتقاد في هذا السراب التاريخي أعمانا عن جماعات وهويات واضحة بناها الفينيقيون في البحر الأبيض المتوسط القديم، ليس على الإثنية أو الأمة، بل على المدينة والعائلة والممارسات الدينية والروابط الاستعمارية.

ويتعقّب الكتاب - عبر نحو ألفي عام - فكرة «الانتساب الفينيقي» التي ظهرت أو مرة لدعم الطموحات الإمبراطورية لقرطاجة ثم روما، قم لترسيخ فكرة الأمة في إنجلترا وأيرلندا، وأخيراً لبناء الدولة في لبنان.

### العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

الكاتب: عزت عبدالرحيم قرني.  
الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت.

الصفحات: ٢٨٦ من القطع الوسط.  
سنة النشر: طبعة جديدة منقحة - ٢٠٢٤ م.  
يُمثّل هذا الكتاب رحلة عبر عقول أربعة من مفكري القرن التاسع عشر، وهم: رفاعة



التواصلية الجديدة، وجزء من أهداف هذا العمل هو السعي لاكتشاف شيء من معالم هذه التحوُّلات، والخروج بأسئلة جديدة للجيل القادم من المنصات وال جماهير التي أخذت النقد والنَّقاد من الزوايا النقدية والأدبية الضيقة إلى شمس الحداثات العامة. كما يأتي هذا العمل راصداً تحوُّلات الخطاب النقدي في الشبكات الاجتماعية، على مستوى المفاهيم النقدية الجديدة التي نشأت في أكناف هذه الشبكات، وعلى مستوى الوظيفة، والعلاقات التواصلية التي أقامها الخطاب النقدي مع العلوم والمعارف الأخرى من جهة، ومع الوسائط الرقمية والبصرية مع جهة ثانية، كما يقارب الكتاب تحوُّلات النَّقاد في علاقاتهم ووجهاتهم التواصلية الجديدة مع الجمهور في الشبكات الاجتماعية، ومآلات الخطاب النقدي في المستقبل في ظل التحوُّلات الرقمية التي قالها عنها هايدجر إنها: «نسيان الوجود».

على رغم أنها أدخل ما تكون في شؤون حياتنا اليوم، وألزم ما تكون من أجل الوعي بالماضي وسيلة لحسن تهيئة المستقبل، وكتاباً وثائقياً يكشف لأغلب القراء، ولأول مرة فيما نتوقع، عن وثائق جادت بها قرائح عظيمة، ولها حق الانتباه إليها؛ وقد اكتفينا بأقوالهم هم أنفسهم وبلقائنا المباشر، وبلقاء القارئ، إذن، معهم من غير وسيط.

### شِبَاكُ النِّقْدِ

#### الخطاب النقدي في شبكات التواصل الاجتماعي

الكاتب: محمد بن سعد الدكان.

الناشر: دار أدب للنشر والتوزيع - السعودية.

الصفحات: ١٤٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.

أسهمت شبكات التواصل الاجتماعي في بناء مجتمعات نقدية جديدة، ومجالس نقدية جديدة، لها لغتها الجديدة وتقاليدها

# 122

31th year  
Winter 2024 Ad/ 1445 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](http://www.kalema.net)