إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الشيخ طه جابر العلواني: عالم ومفكر فقدناه — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الشورى بين النص والتاريخ — عز الدين معميش
- في نقد أطروحة العَلمنة في السياقين الغربي والإسلامي — إبراهيم الفيضا
- معالم التجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن — مسعود بودوخة
- القيم بين واقعية الفعل وسلطة المرجع: مقاربة سوسيولوجية في الرواية العربية — الشريف حبيلة

رأي وحوار

- الحركة الكونية للإنسان في القرآن الكريم — محمد الحسن بريمة

قراءات ومراجعات

- إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي. تأليف: عبدالحميد أبو سليمان — رضا بن الهاشمي حمدي
- مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني. تأليف: مازن موفق هاشم — رولا محمود الحيت

السنة الحادية والعشرون | العدد 83 | شتاء 1437هـ/ 2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الحادية والعشرون | العدد ٨٣ | شتاء ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد | **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي | **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث | **محمد بدي ولد ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- الشيخ طه جابر العلواني: عالم ومفكر فقدناه — رئيس التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- الشورى بين النص والتاريخ — عز الدين معميش — ١١
- في نقد أطروحة العَلمنة في السياقين الغربي والإسلامي — إبراهيم الفيضا — ٥١
- معالم التجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن — مسعود بودوخة — ٨٧
- القيم بين واقعية الفعل وسلطة المرجع: مقاربة سوسيولوجية في الرواية العربية — الشريف حبيلة — ١١٣

رأي وحوار

- الحركة الكونية للإنسان في القرآن الكريم — محمد الحسن بريمة — ١٥١

قراءات ومراجعات

- إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي. تأليف: عبد الحميد أبو سليمان — رضا بن الهاشمي حمدي — ١٨١
- مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني. تأليف: مازن موفق هاشم — رولا محمود الحيت — ١٩٧

تقارير علمية

- محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري — السعيد الزاهري — ٢١٧

عروض مختصرة

حنان لطفي زين الدين — ٢٢٣

كلمة التحرير

الشيخ طه جابر العلواني: عالم ومفكر فقدناه

بقلم رئيس التحرير

كان من أقدار الله سبحانه أن يُولد الشيخ طه جابر العلواني يوم ٤ مارس (آذار) عام ١٩٣٥م (١٣٥٣هـ) وأن يتوفاه الله سبحانه في اليوم نفسه من عام ٢٠١٦ (١٤٣٧هـ). ولد في الفلوجة في العراق. وتوفي وهو في الطائرة أثناء نقله من القاهرة إلى واشنطن لاستكمال علاجه.

ونحن نَعدُّ التنويه بفضل العلماء والتعريف بعلمهم وجهودهم واجب لا بدّ من أدائه، لأنّ من حقِّ الأجيال الجديدة من أبناء الأمة أن تَعْرف فضلَ علمائها، حتى لو كان هذا التنويه والتعريف لا يصل إلى مستوى الكفاية.

تتلمذ الشيخ طه على كبار علماء العراق في أربعينيات القرن الماضي حتى الثانوية الشرعية ثم واصل دراسته في الأزهر الشريف حتى الدكتوراه في أصول الفقه. ومارس التعليم الشرعي والوعظ والخطابة والكتابة منذ مطلع الخمسينات من القرن الماضي. ونظراً لمعارضته الجريئة لنظام حزب البعث فقد اضطر لمغادرة العراق عام ١٩٦٩. وبعد حصوله على الدكتوراه عُيّن مدرساً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، وبقي فيها عشر سنوات، ثم قرر الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتفرغ مع مجموعة من زملائه للعمل الفكري ضمن برامج المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان عضواً مؤسساً لمجلس أمناء المعهد منذ نشأته، كما رأس المعهد من عام ١٩٨٨إلى ١٩٩٦.

مارس كثيراً من النشاطات العلمية والفكرية الإسلامية، وشارك في كثير من المجامع العلمية الدولية والمحلية؛ فكان عضواً مؤسساً في رابطة العالم الإسلامي، وعضواً في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن، وعضواً في مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة، والرئيس المؤسس لمجلس الفقه الإسلامي في أمريكا الشمالية، ورئيس التحرير

المؤسس لمجلة إسلامية المعرفة، والرئيس المؤسس لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا، وشغل منصب أول أستاذ كرسي للبرنامج المشترك في الدراسات الإسلامية الذي تُقدِّمُه عشر جامعات أمريكية في منطقة واشنطن العاصمة. وغير ذلك كثير.

من أبرز ما عُرف به حرصه على التعليم والتعلم؛ ففي مجال التعليم فإنه لم ينقطع عن تقديم الدروس والحلقات والدورات التدريبية الشرعية في منزله، على الرغم من مرضه المقعد في السنوات الأخيرة. وفي مجال التعلّم، فإنه يحب أن يعرِّف نفسه بأنه طالب علم، يرغب أن لا يقف في علمه وفكره على تخصص محدد، ويحرص على أية مناسبة تتاح له ليزداد علماً، سواء في قراءاته أو مناقشاته أو زياراته أو في مجالس العلم التي يعقدها. فكان دائم النمو والتطوير في صياغة أفكاره وتوضيحها وإعادة النظر فيها، من خلال مرجعية ثابتة تنهل من القرآن الكريم بوصفه المصدر المنشئ للعلم والفكر، ومن السنة النبوية الشريفة بوصفها المصدر المبين للقرآن الكريم.

تنقَّل في اهتماماته وكتاباته العلمية من التخصص الأكاديمي في أصول الفقه، إلى فقه الأقليات، وفقه الواقع، والأديان المقارنة، والسنة النبوية، وقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وتفرّغ في السنوات الأخيرة لتدبّر القرآن الكريم ونشر فيه عشرة كتب، وتحت الطبع ثمانية كتب أخرى.

للشيخ طه العلواني حافظة وذاكرة، تلمسها في سهولة حضور النص من القرآن الكريم أو الحديث أو مقولات الفقهاء، مع قدر ملموس من التوثيق. وقد أتاحت له مسؤوليات العمل في المعهد فرصاً واسعة للاطلاع على ألوان من الثقافة والخبرة وأنماط التفكير، ولاستكشاف التحديات التي على المفكر الإسلامي المعاصر أن يواجهها. فالعمل في المعهد كان يعني حواراً متصلاً مع زملائه، ويعني الإقامة في الولايات المتحدة، وحضور الكثير من النشاطات العلمية، والحوار من الضيوف المسلمين وغير المسلمين الذي كانوا يحضرون نشاطات المعهد، وزيارات متكررة لعدد كبير من الدول، وقراءة كل ما يرد إلى المعهد لأغراض النشر، وكتابة مقدمات للكتب التي تنشر... فضلاً عن عضويته لكثير من المجامع الفقهية والعلمية، أتاح له كل ذلك فرصاً للنمو وسعة الأفق.

نستطيع أن نعرّف بالشيخ العلواني قبل مغادرته العراق عام ١٩٦٩، بأنه فقيه، وواعظ، وناشط طموح... ثم هو بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٧٣، وعمله في الجامعة، أستاذ جامعي متخصص في أصول الفقه. ثم هو بعد التحاقه بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عالم، ومفكر، ومصلح.

وربما كان التحاقه بمجموعة المعهد حدَثاً مهماً ليس له فحسب وإنما للمجموعة نفسها، فعندما يروي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان تاريخ تكوين هذه المجموعة ونشأة المعهد، يصف انضمام الدكتور طه العلواني إليها، بأنه استكمال للبعد الشرعي في المجموعة. وتصف الدكتوره نادية مصطفى دور الدكتور العلواني في توجيه فرق البحث في مكتب المعهد بالقاهرة، منذ عام ١٩٨٦م، بأنه نقل فريق مشروع العلاقات الدولية من ميدان العلم الأكاديمي الغربي، إلى عالم الفكر السياسي الإسلامي، ورؤية إسلامية للعالم، قادت خطى الفريق ولا تزال حتى اليوم.

وقد يكون من الإنصاف أن نؤكد أنه ليس من السهل فصل إسهامات أي عضو من فريق المعهد عن مجمل إسهامات الفريق، نظراً لأن النظام المؤسسي كان يحكم إدارة العمل في المعهد، ولأن الحوار المتواصل بين أعضاء الفريق وتبادل الخبرات فيما بينهم، من جهة؛ وحواراتهم مع كثير من رجال العلم والفكر والحركة، من جهة أخرى، قد شكل رؤية مشتركة تتصف بالتكامل والنضج والغِنَى. ومع ذلك فليس من السهل إغفال النظر في البصمة الشخصية لكل عضو في الفريق.

وربما يبدأ حضور الشيخ طه وخبرته في نشاطات مجموعة المعهد، بصورة واضحة، منذ مشاركته في مؤتمر (لوجانو) عام ١٩٧٧م، بحضور ثلاثين من العلماء والمفكرين من أنحاء العالم الإسلامي، وقرار المؤتمر المذكور القاضي بإنشاء المعهد في الولايات المتحدة الأمريكية، والاستعداد للتفرغ للعمل الإسلامي الفكري في المعهد.

وقد كان اجتماع المجموعة في مكان واحد في مقر المعهد بولاية فيرجينيا الأمريكية، اعتباراً من عام ١٩٨٤، بحضور الكفاءات والخبرات والشخصيات المتنوعة، مصدراً غنياً لوضع كل ما امتلكه الشيخ طه من علم وخبرة في سياق جديد يتصف بأفق إسلامي

عالمي، ومواجهة مباشرة مع تحديات الفكر الغربي، ومهمة تجديدية في إصلاح الفكر والعلم. ففي هذا الاجتماع سوف نجد الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي يقدم خبرة غنية في التعليم الجامعي في أمريكا في مجالات الفلسفة والأديان المقارنة، وسوف نجد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يقدم خبرة أكاديمية متميزة في العلاقات الدولية، ورؤية نقدية للفكر الإسلامي ومسيرته في التاريخ، وسوف نجد مجموعة المهندسين الثلاثة، المرحوم الدكتور جمال برزنجي، والدكتور هشام الطالب، والدكتور أحمد توتونجي، بما اكتسبوه من العقلية العلمية والعملية، والتفكير الاستراتيجي، والتجارب الإدارية والتنظيمية، والخبرة الطويلة في بناء المؤسسات وضمان استمرارها واستقلالها،... فمن الممكن أن نقول إن العقلية الفقهية والأصولية عند الشيخ طه قد تفاعلت مع هذه البيئة فأخذت الكثير، وأعطت الكثير.

وتبدأ مرحلة مميزة في إسهامات الشيخ طه عندما تقرر أن يتفرغ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان لإدارة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ويتفرغ الدكتور طه العلواني لرئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، اعتباراً من عام ١٩٨٨، وهي الفترة التي توثقت علاقتي الشخصية والإدارية به، فرافقته في السفر والحضر، وأشركني في الأعمال العلمية والإدارية، فرأيت فيه بحق مدرسة في الأدب والخلق والتواضع، وعندما انتهت رئاسته للمعهد وتفرغ لإنشاء جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية وإدارتها، عام ١٩٩٦م، قدر الله أن تكون إقامتي في الولايات المتحدة قريباً من إقامته، فأشركني في التخطيط لبرامج الجامعة، وكان عملي في المعهد يتم بمشورته وينهل من حكمته، فكان أكثر ما رأيت منه هو "فقه الواقع" والاجتهاد في تكييف الموقف الشرعي الذي يحقق مقاصد الإسلام في ذلك الواقع. وكان من إدراكه لهذا الفقه تأسيسه للمجلس الفقهي الإسلامي لأمريكا الشمالية ورئاسته له، وتطوير رؤية متقدمة لفقه الأقليات، وهو فقه يصعب أن يتقنه من لم يعايش الأقليات ويعاني ما تعانيه.

وكان مما رأيته كذلك حرصه على استشارة أهل العلم ممن قد يكون لهم صلة بالقضية التي تعرض للفتوى. دون أن ينسى كذلك استشارة علماء الأمة في مواطنهم

المختلفة في المجتمعات الإسلامية ومجتمعات الأقليات المسلمة. فكانت فتواه أقرب ما تكون إلى الاجتهاد الجماعي.

هذا الحرص على استكمال معطيات العلم اللازمة لبيان الحكم الشرعي، كان يوازيه كذلك صفة قد لا تتوفر في العلماء إلا نادراً، وهي الجرأة في الجهر بالرأي النقدي والاجتهاد في إعادة تكييف ما بعض ما استقر عليه علم العلماء في التخصصات الشرعية، سواءً في تفسير النصوص وربطها بسياقاتها الزمانية والمكانية، أو في إعادة فهم الحكم الفقهي المدون في ضوء حاكمية القرآن وهيمنته.

كثيراً ما كان الشيخ طه يروي مواقف حوارية مع بعض العلماء من أساتذته وزملائه حول آرائهم النقدية لبعض الأحكام والفتاوي المستقرة، واعترافهم بعدم توفر الجرأة لديهم على البوح بآرائهم خوفاً من تبعات الخروج على المألوف، ومن هذه المواقف ما كان يتناوله هؤلاء العلماء من روايات يعود بعضها إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، ثم مَنْ بَعدهم من العلماء عبر القرون. لقد كان تحفّظ هؤلاء العلماء في عدم الجهر بآرائهم إيثاراً للسلامة وخشية التورط في سجالات مع المحافظين من أهل العلم، وتحسباً مما قد يثيره التصريح بآرائهم من فتنة. والشيخ العلواني حين يروي مواقف هؤلاء العلماء، يتمثل عبارة ابن تيمية في "رفع الملام على الأئمة الأعلام"، فهو مع أنه يعذرهم فيما ارتضوه لأنفسهم، فإنه يملك الجرأة أن يصرح هو برأيه المخالف، وينشره محتفًّاً بالشواهد والأدلة.

وكثيراً ما كنت أحاوره في مسألة الجرأة هذه، فيستفيض في إجابته ألماً وحسرة على واقع الأمة، فيرى أن المسألة هي باختصار بيانُ ما يراه حقاً، وعدم الخشية من الناس، ويتذكر قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ٣٩﴾ (الأحزاب: ٣٩) فخشية الناس هي التي افقدت الفكر والفقه الحيوية، والحركة مع القرآن والحياة، وولّدت حالة الجمود والتقليد وتقديس التراث، وما نتج عن ذلك من تخلف المجتمعات الإسلامية عن مكانة الخيرية والوسطية وموقع القيادة والريادة.

ومن مسوغات هذه الجرأة المطلوبة في نظر الشيخ تأكيد المرجعية العليا للقرآن الكريم بما يتصف به، وما يلزم الأمة أن تؤمن به من حاكمية القرآن وهيمنته. فالقرآن الكريم عند

العلواني لا يقف عند كونه مصدر هداية عامة، وإنما هو قبل ذلك وبعده، المصدر المنشئ للأحكام والأفكار والعلوم، وليس في ذلك افتئاتاً على السنة النبوية؛ لأنها هي البيان الملزم لتنزيل هدي القرآن الكريم وأحكامه. وأن جزءاً كبيراً من الإشكالات التي يعاني منها التراث الإسلامي، إنما جاءت نتيجة غياب التفكّر والتدبّر للقرآن الكريم. وإيثار روايات السلف على محكم القرآن المجيد. وبعض روايات السلف كان اجتهاداً لزمانهم وظروفهم.

والمشكلة الكبرى التي كانت تؤلم الشيخ العلواني من ردود الفعل على اجتهاداته النقدية، هي مواقف بعض من يعدّون أنفسهم من أهل العلم الشرعي، حين لا يناقشون القضية التي هي موضع الاجتهاد، ولا ينظرون إلى ما كتبه الشيخ العلواني، وإنما يلجأون إلى مناقشة أشخاص آخرين عُرِفتْ منهم وعنهم مواقف الشذوذ، فيوحون للقارئ بأن الشيخ العلواني واحد من هؤلاء، مع علمهم بنصوص الشيخ العلواني الناقدة لهؤلاء والمعارضة لهم جملة وتفصيلاً.

وكان على أهل العلم الناقدين للشيخ العلواني أن يتذكروا أن ما يأتي به هو مسائل اجتهادية، وأن يتذكروا مقولة العلماء الذي يرغبون في الانتساب لهم: "العصبية في المسائل الاجتهادية مجرد أهواء يمنع عنها العلم"، ويتذكروا قولهم: "من أنكر شيئاً من مسائل الاجتهاد، فلِجَهْلِه بمقام المجتهدين، وعدم عِلْمه بأنهم أسهروا أجفانهم، وبذلوا جهدهم ونفائس أوقاتهم في طلب الحق، وهم مأجورون لا محالة أخطأوا أو أصابوا، ومتَّبعُهم ناجٍ، لأن الله شرع لكل منهم ما أدَّاه إليه اجتهادُه، وجعله شرعاً مقرراً في نفس الأمر."

إن ما وصلني من مئات الرسائل والاتصالات من التعزية بالشيخ تذكيراً بفضله وعلمه، إنما يذكرني ببيت من الشعر كان الفخر الرازي يكثر من ترداده:

المرءُ ما دام حَيًّاً يُستهانُ به * ويَعْظُم الرُّزْء فيه حين يُفْتَقَدُ**

نسأل الله أن يجزي الشيخ طه العلواني على ما قدم، وأن يبارك فيما ورَّثه من علم، وخلّفه من ذرية طيبة. و"إنا لله وإنا إليه راجعون".

بحوث ودراسات

الشورى بين النص والتاريخ

عز الدين معميش*

الملخص

إن جوهر ما تقوم عليه الدولة في الإسلام هو الوظيفة العامة التي تحقق سيادةً ونظاماً للأمة يرعى المصالح الدينية والدنيوية. وتعدُّ مؤسسات الدولة وأجهزتها والنظام الذي يحكمها وسائط لتحقيق مقاصد شرعية، وعليه فإن أهمية الدولة وديمومتها واستقرارها أمور وثيقة الصلة بقدرتها على الوفاء بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. والمبدأ الذي استقر عليه الجمهور هو أن ولاية الحكم في الإسلام إنما تقوم بالاختيار الحر أو الشورى، وأن الشورى يتجدد مفهومها وتتغير ممارستها تبعاً للظروف المختلفة على شرط تحقيق المقاصد التي حدَّدها الشارع الحكيم.

تبحث هذه الدراسة في تجدد مفهوم الشورى عبر التاريخ انطلاقاً من النص الأصل، وتكشف عن مختلف النظريات والآراء التي استوعبها الفكر الإسلامي؛ نظراً وممارسةً في مراحل مختلفة من تاريخه، مبرزةً الجوانب الفريدة لمؤسسة الشورى التي تستحق منا أن نفاخر بها العالم.

الكلمات المفتاحية: الشورى، الدولة، الولاية، السلطة، الاختيار، المواطنة، السياسة.

Shura (Consultation) between Text and History

Abstract

The essence of the state in Islam is to be a public office that maintains the sovereignty of the *ummah* and a system that takes care of religious and civic interests. The system and institutions of this state are means to attain purposes of Islamic law. The importance of the state, its durability and stability, are closely linked to its ability to fulfill these purposes. The established principle in Islam is to have a government through a free choice, or *Shura*. The concept of *Shura* is under continuous renewal and its practice varies depending on different conditions needed to achieve purposes set out by the Wise Legislator (Almighty God).

This study examines the renewing concept of *shura* in history based on the original text, and reveals the various theories and practices of Islamic thought in different stages of its history, highlighting the unique system of *Shura*.

Keywords: Shura (public consultation), State, Governance, Authority, Selection, Citizenship, Politics.

---

* أستاذ مشارك في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المدير الأكاديمي لكرسي الإيسيسكو لحوار الحضارات بجامعة قطر. البريد الإلكتروني: ezzeddine65@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٤/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٢٨م.

مقدمة:

يعدُّ مصطلح الشورى واحداً من المصطلحات السياسية الإسلامية الشائعة التي ورد نصها في القرآن الكريم، ولكنه بقي في حكم العموم والإطلاق، وظلَّت إحالته على الفروع معلَّقة، فما انفك يحمل دلالات وإيحاءات لغوية وشرعية وتاريخية وواقعية، تتداخل أحياناً، وتفترق أخرى لتحمل معاني انشطارية، ساهم تسيُّبها في تعميق ضبابية المفهوم وإعاقة فاعليته السياسية والاجتماعية؛ تارة بالجمود الظاهري على النص الوارد في الأمر بالشورى كما سيتبيَّن في التحديد الاصطلاحي، وتارة بعدم التناسق الدلالي إذا أخذنا بالاعتبار آخر ما توصَّل إليه فقه الدلالة المعاصر من أن إبراز المعنى على وجهٍ يقتضيه العقل ويرتضيه، وربط الأفكار في سياق هو وليد الفكر؛ يمثِّل القانون العلمي الصحيح،[١] ولهذا كانت المعاني لا الألفاظ هي المقصودة في النظم.[٢]

ويضطرب المفهوم إمَّا بالخروج عن روح الشريعة ومقاصدها والالتحام بالحدث والتاريخ باسم الاجتهاد والتجديد، وإمَّا بعدم العثور على القولبة المناسبة لدراسة الموضوع وتحديد أبنيته المعرفية؛ فقد يُدرس المفهوم بوصفه مبحثاً من المباحث الفقهية الغالبة في التبويب التي يحمل فيها التقعيد الذي يؤسِّس لفروع العبادات أو المعاملات، مثل: الصلاة والزكاة والعقود، كما حدث مع القاضي أبي بكر الباقلاني عندما منع فسخ عقد الإمامة بعد انعقاده بالقياس على عدم جواز فسخ الولي عقد الزواج بعد انعقاده،[٣] بالرغم من الاختلاف البيِّن بين هذين العقدين، ووجود مصادر شرعية أكثر حجيةً ومناسَبةً لتفريع هذا الحكم. ومن أبرز المشكلات التي واجهتها الأُمة في هذا الشأن مشكلة الاصطلاح واستعمال المصطلح والصناعة الاصطلاحية والتأسيس عليها؛ إذ إن عدم ضبط دلالة المصطلح يفضي إلى تحولات مفاهيمية خاصة مع عدم قطعية دلالته في المصادر الأصلية.

---

[١] عامر، فتحي أحمد. **فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٨م، ص٥٢.

[٢] الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، تعليق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت، ص٦٣.

[٣] الباقلاني، أبو بكر. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة**، بيروت: دار الفكر العربي، ط١، د.ت، ص١٧٩.

وظهرت مشكلة أخرى؛ تمثَّلت في عدم وجود وصف دقيق ورؤية واضحة للمؤسسات الإسلامية التقليدية، مثل السلطة التشريعية الممثَّلة في أهل الحل والعقد: مَن هم؟ ومَن الجهة المخوَّلة بتعيينهم؟ وما صفاتهم؟ وما الفئات والأعراق التي يمثِّلونها؟ وما مهامهم السياسية والاجتماعية؟ وما تأثيرهم في المجتمع المسلم؟ وما الوظائف المنوطة بهم؟ وهل يمثِّلون صفوة المجتمع المسلم؟

تبحث هذه الدراسة في الدلالات العميقة لمصطلح الشورى في أدبيات عدد من المفكرين المعاصرين، وترصد تحولاته اللسانية والسياسية والاجتماعية وأسباب هذه التحولات وأبعادها، محاولة استكناه الطبقات التي تتناول سيرورة التحول الدلالي للمصطلح. فضلاً عن المواءمة بين الواقع الجديد للشورى والأطر التي يمكن دمجها في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، وتحديد حقول الممارسة وآفاق هذه الممارسة المنتظرة وآثارها.

أولاً: في مفهوم الشورى

١. في الاستعمال القرآني:

ورد لفظ الشورى في موضعين من القرآن الكريم، أُسند في أحدهما إلى الجماعة، وأُسند في الآخر إلى الرسول ﷺ. ولكل آية ورد فيها اللفظ سببُ نزولها ومعناها الذي يختلف عن معنى الأخرى، وهو ما أغفله بعض المفسرين والفقهاء عند تعرُّضهم لمسألة الشورى بين الإلزام والإعلام؛ إذ حملوا الآية الأُولى على الثانية تعسُّفاً، مع الفارق الواضح في الإسناد والضمير والموضوع، لتقرير عدم إلزامية الشورى، وأنها لتطييب الخواطر لا غير؛ وسنناقش ذلك في محلّه إن شاء الله.

يعدُّ القرآن الكريم المرجع الأول الذي يستمد منه مصطلح الشورى ومبادئها وقواعدها، وقد جاء الحديث عن هذا اللفظ في:

أ. سورة آل عمران: قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ومن الجدير ذكره أن سورة آل عمران هي من السور المدنية، وسيأتي في إيرادنا للآية الثانية أنها مكية، وهو ما يجعلنا نستأنس ببعض مباحث علوم القرآن في المكي والمدني وخصائص كل منهما؛ فالقرآن المكي عالج العقيدة ووضع المبادئ والأصول الدينية والقواعد الأخلاقية، والقرآن المدني عالج في جُلِّه التشريع، وهذا يساعد على التفريق بين المعنيين الواردين في الآيتين.

يأمر الله تعالى في هذه الآية رسوله ﷺ أن يشاور أصحابه (وَشَاوِرْهُمْ)، ومن المعلوم في كتب اللغة أن طلب المشورة يعني الاستشارة، وهو أمر للوجوب كما يدل السياق، ولا صارف للوجوب، لكن الأخذ بهذه المشورة غير ملزم في السياق القرآني: (فإذا عزمت فتوكّل على الله).

ويقترن لفظ الشورى في هذه الآية بالأمر (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ)، ويشير الطبري إلى أن أهل التأويل قد اختلفوا بخصوص الغاية من مشاورة النبي ﷺ أصحابه، فقال بعضهم: "أمر الله نبيه ﷺ في قوله: (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ) بمشاورة أصحابه في مكايد الحرب وعند لقاء العدو؛ تطييباً منه بذلك لأنفسهم، وتألُّفاً لهم على دينهم، وليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم، وإن كان الله ﷻ قد أغناه بتدبيره له أموره وسياسته إياه، وتقويمه أسبابه عنهم."[٤]

وينقل الطبري في معنى قوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ)؛ أن الله ﷻ أمر نبيه ﷺ أن يشاور أصحابه في الأمور، وهو يأتيه وحي السماء؛ لأنه أطيب لأنفس القوم، وإن القوم إذا شاور بعضهم بعضاً، وأرادوا بذلك وجه

[٤] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق وتهذيب بسام عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، ط١، ١٩٩٤ ،ج٢، ص٣٥٤.

الله عزم لهم على أرشده.[٥] وعلى هذا، فإن الشورى المطلوبة من الرسول ﷺ هنا غير مقيَّدة، والقياس يجري مجرى المطلق والمقيَّد كما يقول الأصوليون.

ويظهر لفظ الشورى في الآية في سياق الحديث عن شمائل الرسول النبي والقائد؛ وفي سياق ربط وحدة الجماعة المسلمة والتفافها حول قيادتها المتمثِّلة فيه، بحيث استتبع مبدأ الشورى جملةُ خصال (الرحمة، واللين، والعفو، والاستغفار، والدعاء لهم)، ثم المشاورة في الأمور، على تفسير المفسرين في عموم الأمر، وهو ما يؤكد أن الدلالة الراجحة للآية هي إقرار مبدأ المشورة الذي يعدُّ من شمائل النبوة؛ تطييباً لأنفسهم، وتشجيعاً لهم للمُضي قُدُماً بعد الفصل في القرار، دون إغفال حق القائد في الاختيار، ولو كان ذلك على حساب رأي الأغلبية.

ب. سورة الشورى: قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (الشورى: ٣٨).

تبيِّن هذه الآية وغيرها بعض صفات المؤمنين التي يستحقون بها الخيرية: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ (القصص: ٦٠)، مؤكدةً أن هذه الخيرية إنما ينالها مَن كان موصوفاً بجملة صفات.[٦]

وهنا نلاحظ أن الخطاب القرآني قد جاء في سياق العموم وبصيغة الجمع، بحيث تتلاشى جميع الفوارق بين المسلمين؛ فالأمر (أو الأمور) الذي أُسند إلى النبي ﷺ في الآية الأُولى للفظ الشورى جاء مسنوداً إلى الجميع هنا، وهذا يشير بصورة واضحة إلى ماهية الإرادة المعبِّرة؛ إذ تكون مقرونة بالإلزام في الأمر المشور، أو المنتقى، أو المتَّفق عليه.

ومن الملاحظ أن صفة الشورى جاءت مع مجموعة صفات تمثِّل أركاناً ومبادئَ لا يجوز تجاوزها أو التخلي عنها؛ لأن ذلك ينزع صفة الإيمان والخيرية، وهي الخيرية التي تفطَّن لدلالتها العميقة الإمام محمد عبده عندما أضاف إلى هاتين الآيتين في مشروعية

[٥] المرجع السابق، ج٢، ص ٣٥٤.

[٦] الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١، ١٧٧/٢٧.

الشورى وحجيتها آية ثالثة رأى أنها أقوى منهما في الدلالة على وجوب الشورى، وقيام الحكم عليها، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ (آل عمران: ١٠٤).

يقول الشيخ محمد عبده في هذه الآية: "إن المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصول الشورى، وهذا صحيح، والآية أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر مما يدل أن هذا الشيء ممدوح في نفسه، ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إذا هو تركه. وأمَّا هذه الآية، فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء، يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم."[٧]

مما تقدَّم نجد أن الأمر بالشورى في الآية الأُولى جاء ضمن منظومة من الآداب الجليلة في التعامل مع الناس؛ حتى لا يُتخذ مبدأ الشورى ذريعة للاستبداد باسم شرعية الجماعة والأُمة، فلا بدّ من رمزية القائد وحكمته في الأخذ والتوجيه؛ لأنه ربان السفينة.

وعلى هذا، فإن الدلالة الأليق بالمصطلح القرآني هنا تتجه إلى المشاورة التي تكون فيها المبادرة من القائد نحو الأُمة، وقد تتمثَّل الأُمة في صفوتها أو كفاءاتها تبعاً لموضوع المشاورة، وله أن يصطفي الرأي المناسب والأصلح؛ إمَّا بمسايرته للأكثرية طوعاً، وإمَّا بتحكيم رأي مرجوح يرى فيه الصلاح، فالأول كالخروج إلى غزوة أحد، والثاني كتوقيعه ﷺ صلح الحديبية، واختياره الصدّيق ليؤم الناس عندما كان في مرض الموت.

ويمكن التمييز بين نوعين من الاستشارة:

– الاستشارة الواجبة المُلزِمة: وهي التي يجب فيها على الوُلاَةِ مشاورَةُ العلماء فيما لا يَعْلَمُونِ، وفيما أَشْكَل عليهم من أُمور الدِّين، ووُجوه الجَيش فيما يتعَلَّقُ بالحرب،

[٧] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: دار المنار، ط٢، ١٩٤٧، ج٤، ص ٤٥.

ووجوه الناس فيما يَتَعَلَّقُ بالمصالح، ووُجُوهِ الكُتَّابِ والوزراءِ والعُمَالِ فيما يتعلّقُ بِمصالح البلاد وعِمَارتها.[٨]

– الاستشارة المُعلِمة: وهي تكون في غير الشؤون التي ذكرها الفقيه ابنُ خُوَيْزِ مَنْدَاد، بالرغم من احتمال تداخلها في الاستشارة الواجبة الملزمة في كثير من قضايا الحياة ونظام الحكم والشؤون العامة.

فاستشارة الإمام أو الحاكم للعلماء في المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية هي استشارة ملزمة إذا تحرّى الرأي بالإجماع أو فتوى الأغلبية، ويمثَّل ذلك بإحدى المسائل المهمة في القراءات القرآنية في عهد الإمام ابن الجزري؛ إذ لم يجز الخليفة آنذاك القراءة بالثلاثة المكمّلة للعشرة، وهي قراءة خَلَف والقعقاع وأبي جعفر؛ حتى استشار قاضي القضاة ابن السّبكي الذي استشار كبار القرَّاء كابن الجزري، وأصدر فتوى نافذة بتعشير الثلاثة والحكم بتواترها وجواز القراءة بها وطبعها.[٩]

بيد أن هذا التصنيف سينفصل في مرحلة لاحقة عند نضج فن نظام الحكم والسياسة الشرعية، بحيث لا تدخل الاستشارة مجال الأحكام الشرعية؛ لأن ذلك يسمى استفتاءً، وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور: "لقد دلَّت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عبِّر عنه بأولي الأمر، وهو مهمات الأُمة ومصالحها في الحرب وغيرها، وذلك في غير أمر التشريع لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي –وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع– فلا تدخل فيه الشورى؛ لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا إلى الآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده كما فعل عمر وعثمان، فتعيَّن أن المشاورة المأمور بها هنا هي المشاورة في شؤون الأُمة ومصالحها، وقد أمر الله بها هنا ومدحها في ذكر الأنصار في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، واشترطها في أمر العائلة فقال: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ

[٨] القرطبي، أبوبكر. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ٢٠٠٦، ج٥، ص٣٨٠.

[٩] الأشوح، صبري. **إعجاز القراءات القرآنية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٨، ص٨٨.

﴿مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ (البقرة: ٢٣٣). فشرع بهاته الآيات المشاورة في مراتب المصالح كلها، وهي مصالح العائلة، ومصالح القبيلة أو البلد، ومصالح الأُمة."[١٠]

ويمكن تلمُّس فقه الاستشارة بتوسُّع في سيرة الرسول ﷺ؛ فالسُّنة قولية كانت أو فعلية أو تقريرية؛ مُبيِّنة للكتاب، وقد ثبتت مشاورته ﷺ لأصحابه في أمور عدَّة، نستطيع تبيّنها في كتب السيرة والأحاديث النبوية الشريفة.

وأمَّا الدلالة في الآية الثانية فتتضمن وجوب الأخذ بنتائجها؛ لأن الأمر قُدِّم على المصطلح (وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)، مما يعني وجوب الأخذ بما يستخلصه المؤمنون من قرارات؛ لأن القائد يكون واحداً منهم.

والحقيقة أن مواطن الإلزام والإعلام قد تتداخل، ولا تتحمل الدلالة القرآنية دخولها في حيِّزها؛ لذا أدرج العلماء –فيما بعدُ– هذه المواطن في المسائل التوافقية التي تخضع لشورى الاختيار،[١١] والتي ينظمها ما يعرف في عصرنا اليوم بالدساتير التي تحدد مواطن الإلزام والإعلام.

ولعل أبرز المواقف التي يستدل بها على إعلامية الشورى موقف أبي بكر من مانعي الزكاة، أو تسيير جيش أسامة، وكذا موقفه ﷺ من مسألة جمع القرآن في مكان واحد.

ولاستكناه هذه المسألة الحساسة التي ينبني عليها النظام السياسي في الإسلام؛ لا بدّ من التفريق –كما يؤكد توفيق الشاوي– بين نوعين من الشورى، هما:[١٢]

– شورى الرأي: وهي تتمثَّل في تقديم المشورة أو الرأي أو النصيحة لِمَن له الحق في إصدار القرار؛ فمن المؤكد وجود جهة أو شخص ما مخوَّل بإصدار القرارات وتحمل مسؤوليتها؛ بيد أنه يحرص على طلب المشورة ممن يثق بهم. وهؤلاء المستشارون إنما

[١٠] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج٤، ص١٤٧.

[١١] الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة– مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص١١٧.

[١٢] المرجع سابق، ص١١٧.

يفعلون ذلك على وجه الإعانة على تبيُّن الحق فحسب، وسنورد مثالاً على ذلك للخليفة عمر في الصفحات اللاحقة.

وفي هذا النوع من الشورى يظل المستشير هو صاحب الحق الكامل في إصدار القرار وتحمل مسؤوليته؛ فهذه شورى نصيحة أو مشورة ليست منشئة للقرارات، وإنما تساعد على استكشاف الرأي الصائب. ويعرف هذا النوع من الشورى باسم شورى النصيحة، أو المشورة الاختيارية، أو الاستشارة.

– شورى القرار: هي الوسيلة الشرعية التي تُصدِر بها الجماعة أو الأُمة قراراً جماعياً في شأن من شؤونها العامة، فهي تتخذ قراراتها وحدها بحرية كاملة ما عدا تلك المتعلقة بالأحكام الشرعية؛ سواء فعلت ذلك بنفسها (الشورى المباشرة)، أو بواسطة مَن ينوبون عنها من أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد (الشورى غير المباشرة).

ويمكن القول بأن دلالة الشورى القرآنية في جميع مواضعها تفترق إلى كونها خُلقاً ضمن منظومة القيم والأخلاق الإسلامية، تُلتزم وتمارَس فردياً وجماعياً، وأن كونها نسقاً فكرياً يتطلب التأسيس على النص العام المجمل؛ أي على شرعية النص الأصل، والتنظير للواقع الجديد حسب طرائق الاجتهاد التي عرضها الإمام الماوردي.

٢. في الاصطلاح العلمي:

بعد أن بحثنا الشورى والاستشارة في الاستعمال القرآني نُعرِّج الآن على العرف الاصطلاحي؛ أي أهل الشأن من الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية وعلماء السِّير والمغازي، وكذا فقهاء القانون الدستوري.

ولعله من المفيد بدايةً القول بأن الفقهاء نظروا إلى دلالة الشورى في معناها العام استناداً إلى اللغة والقرآن، ولم يحاولوا أخذ التطورات النقدية والسياسية بالاعتبار. ويمكن تفسير ذلك بحرصهم على بقاء الدلالة في سياقها العام؛ ليأتي أهل كل شأن، ويجتهدوا وفقاً لمقتضيات الواقع ضمن مرجعية القرآن العامة.

يُعرِّف معظم الفقهاء الشورى بأنها استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق. وعدَّل بعضهم هذا التعريف ليناسب مفهوم نظام الحكم، وانتهى بهم الرأي إلى أنها "استطلاع رأي الأُمة، أو مَن ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها."[١٣] ومن الملاحظ أنهم ضمَّنوا التعريف حق الأُمة في أخذ رأيها فيما يخص اختيار الحاكم، وكذا في الأمور المهمة جميعها. وبالرغم من هذه الإضافة فإن هذا التعريف لم يسلم من النقد؛ لقصره على شؤون الجماعة فقط، مع أن الدلالة في أصلها القرآني تشمل الفرد والجماعة أو الخاصة. وعلى هذا، فإن أنسب تعريف للشورى تبعاً للشروط الفنية في الاصطلاح هو: "عرض أمر من الأمور على الأُمة، أو مَن ينوب عنها من ممثلي الأُمة، أو المجتهدين، أو أصحاب الخبرة؛ لإبداء الرأي فيه، للاسترشاد به في صنع القرار السياسي والاجتماعي والإداري الذي يهم الأُمة."[١٤]

والتعريفات التي عرضنا هي أنضج بكثير من تلك التي عرَّفت الشورى وفقاً للعربية والبيئة التي فقهها المسلمون في عهد النبوة، ومن هذه التعريفات:

- "اختبار ما عند كل واحد منهم؛ أي المستشارين واستخراج ما عندهم."[١٥]

وقد وصفها صالح حسن سميع في كتابه "أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي" بأنها "دراسة علمية موثَّقة"؛ ذلك أنها قيلت وفي ذهن قائلها تلك الصورة المبسطة لعملية الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، حيث كانت الحياة السياسية والدستورية تتسم بالبساطة، فعنى ما عناه هؤلاء الكتَّاب والباحثون، ولا سيما أن أغلبها (الشورى) يختص بعرض أمر من الأمور التي لا يحكمها نص قطعي من الكتاب والسُّنة بحسب ذوي الرأي من الأُمة.[١٦]

---

[١٣] الأنصاري، عبد الحميد. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٩٨٠م، ص٤.

[١٤] سميع، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٥٠.

[١٦] المرجع السابق، ص٥١.

وقد اجتهد بعض الفقهاء المعاصرين في تقديم تعريف جامع للشورى: "ولعل أجمع تعريف للشورى بمعناها الفقهي العام الشامل لمختلف أنواعها هو القول بأنها رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يُستَبَن حكمه بنص قرآني أو سُنَّة أو ثبوت إجماع إلى مَن يُرجى منهم معرفته بالدلائل الاجتهادية من العلماء المجتهدين، ومَن قد ينضم إليهم في ذلك من أولي الدراية والاختصاص."[١٧] والحقيقة أن هذا التعريف مجانب للصواب؛ لأن المنقول فيه هو الاستفتاء الفقهي أو الاستشارة الفقهية التي لا محيص فيها عن الدليل؛ سواء كان أصيلاً أو تبعياً، ويمكن رجحان رأي فقيه على الأغلبية لظهور الأدلة ووضوحها، أو قيامه على المقصد العام للشارع، مثل رأي ابن تيمية في الطلاق الثلاث. وكنَّا قد ذكرنا تفسير الإمام ابن عاشور لمصطلح الشورى في الآية الكريمة؛ إذ قال: "لقد دلَّت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عبِّر عنه بأولي الأمر، وهو مهمات الأُمة ومصالحها في الحرب وغيرها، وذلك في غير أمر التشريع؛ لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي –وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع– فلا تدخل فيه الشورى لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا إلى الآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده كما فعل عمر وعثمان."[١٨]

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات التي تعنى بتحديد مفهوم الشورى عن طريق ربطها المطلق بالسلطة أو القيادة الرسمية للجماعة لا تحفل بالفروق المهمة بين المصطلحات التي تنتمي إلى العائلة نفسها، وهو ما أدَّى إلى تداخل المفاهيم، وإلزام القيادة باعتماد مفاهيم أخرى، كما هو الحال في مسألة الاستشارة، مما يؤثر سلباً في مهام القيادة التنفيذية، ويلحق الضرر بالمصالح العامة ويعطلها مثلما يحدث في بعض الأنظمة السياسية البرلمانية. يقول لؤي صافي في ذلك: "فمسؤولية القيادة عن القرارات الصادرة عنها، والأعمال المنسوبة إليها، تنبع أساساً من التلاحم الكامل بين إرادة الفعل من جهة، وتحقيق هذه

[١٧] الإمام، **نظرات معاصرة في فقه الشورى**، مرجع سابق، ص٤٠.

[١٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، تفسير الآية ١٥٩من سورة الشورى.

الإرادة على أرض الواقع من جهة أخرى. فمساءلة القيادة عن أفعالها تتطلب أن تكون هذه الأفعال نابعة من وجدانها واختيارها وقناعاتها الذاتية؛ فإلزام القيادة التنفيذية باتباع توجيهات أطراف أخرى ضرب من الإكراه، واستلاب لحرية الخيار والفعل، يؤدي إلى رفع المسؤولية عنها. لذلك يتوجب إطلاق مسؤولية القيادة التنفيذية ضمن دائرة عملها التي يحددها القانون الدستوري."[١٩]

والخلاصة أن الدلالة الاصطلاحية متعددة وغير معنية تماماً بالقولبة والإسقاط، ولعل المتأمل لعملية الشورى في عصرنا الحاضر يلحظ أن التغيرات العميقة التي مسَّت الحضارات والمجتمعات والتطورات الكبيرة في شتى الميادين بما فيه أطاريح الدولة، كل ذلك يحتم وضع تعريف يتناسب مع هذه التغيرات والتطورات، ويستوعب تلك التعقيدات، خاصةً إذا علمنا أن جُلَّ الأحكام القرآنية هي عامة (منها الشورى)، وأن أشكالها لم تحدد تحديداً دقيقاً، ولم تصبّ في قالب ضيق، وإنما تركت للبيئة الملائمة لكل زمان ومكان؛ بغية تحقيق طابع الشورى المناسب لحياة الأُمة، وألَّا يقتصر ذلك على رأس الهرم في الدولة؛ فالشورى تمثِّل صبغة شاملة لكل جوانب الحياة العامة والخاصة.

وعلى هذا، فإن تشاور الجماعة في شأن من الشؤون بقصد اتخاذ قرار فيه، لا يمكن أن يكون حكمه مثل استشارة شخصٍ الخبراءَ أو المستشارين الخاصين في شأنٍ من شؤونه الفردية، أو شأنٍ عام يدخل في اختصاصه أو ولايته وفقاً للعرف المعمول به أو الميثاق أو الدستور؛ ما يعني أن الشورى تختلف باختلاف الموضوع والأطراف المشتركة فيه من حيث الطابع الشرعي أو القانوني.

وتأسيساً على ذلك، فقد وضع صالح سميع ثلاثة ضوابط تحكم تعريف الشورى من داخل المنظومة المعاصرة دون أن تتعارض مع المرجعية القرآنية:[٢٠]

---

[١٩] صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧٥.

[٢٠] سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص٥٢.

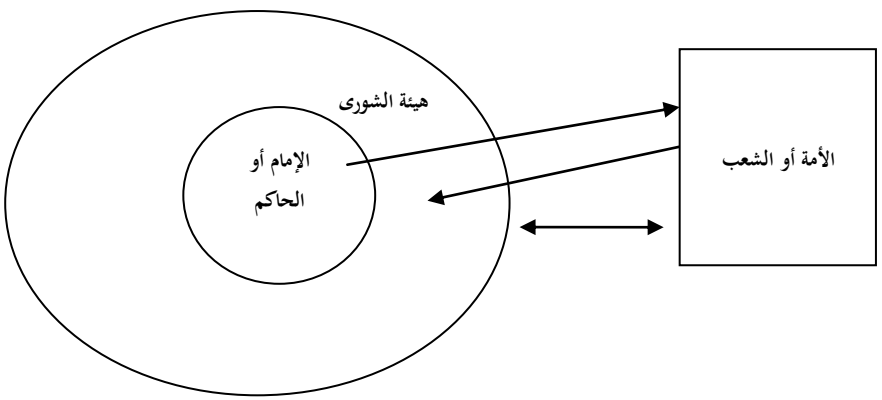
١. اعتماد مبدأ الشورى في المرجعية الإسلامية على مبدأ آخر، هو مبدأ خلافة الإنسان في الكون أو استخلافه، الثابت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

٢. قيام مبدأ الشورى في جوهره على حق الأُمة في إدارة شؤونها بنفسها، بيد أن تطبيقات هذا المبدأ تختلف في صورها وفي وسائلها باختلاف الزمان والمكان.

٣. تأطير مبدأ الشورى -في المفهوم السياسي الإسلامي- بكليات المرجعية الإسلامية ومبادئها الرئيسة؛ فهذا المبدأ لن يؤتي ثماره إلَّا إذا أحيط بضمانات قانونية وواقعية تمكِّن الجماعة السياسية من التمتُّع به تمتُّعاً فعلياً.

ثانياً: التطور التاريخي لمفهوم الشورى

ظهر مفهوم الشورى في البواكير الإسلامية الأُولى، حيث تحددت طرائقه ومجالاته ورجالاته، وذلك انطلاقاً من مسألة الإمامة الكبرى ونمط نظام الحكم، أو ما يسمى المنهج الاتّباعي الذي يعتمد الطريقة الدائرية أو الأفقية في سياسة الدولة؛ أي طريقة تعامل مؤسسات أنظمة الحكم بعضها مع بعض، وطريقة تفويض السلطات الدستورية (المرجعية) والتشريعية والقضائية، تبعاً لما استقر عليه أمر الأُمة؛ فإمَّا إمامة دينية، وإمَّا ملك وراثي، وإمَّا سلطة تنفيذية قائمة على الشراكة، وإمَّا نظام رئاسي. انظر الشكل الآتي:



يمثِّل هذا الشكل نوعين من أنظمة الحكم القائمة على نظرية الإمامة؛ الأول يستند إلى النظرية التي تقول بالنص؛[٢١] أي إن الإمام منصوص عليه دينياً، وبذلك فهو وصي النبي ﷺ؛ ما يعني أن كل أنواع الشورى بالنسبة إليه غير مُلزمة، فهو إذن يمثِّل مركزية متفرِّدة في الدولة والمجتمع؛ إنه مركز الدائرة ومحورها والكل يخضع له، ويمثِّل هذا النوع الأنظمة الشيعية على مرِّ التاريخ الإسلامي، وقد اتخذ أخيراً شكل "ولاية الفقيه" أو "المرشد الأعلى". فهذا النموذج دائري يعتمد مركزية الإمام على حساب الشورى العامة.

أمَّا النوع الثاني من الأنظمة فتمثِّله النظرية التي تنادي بالاختيار؛[٢٢] أي إن الإمام يُختار بالتشاور والتراضي؛ إمَّا بوصية الإمام السابق ثم البيعة العامة، وإمَّا بولاية العهد ثم البيعة أيضاً، وإمَّا بمبايعة عامة مباشرة قد نسميها اليوم انتخاباً، وهو ما فعله الخليفة الراشدي الخامس حين خلع نفسه، فهمَّ الجمُّ الغفير لبيعته، وهو مذهب أهل السُّنة. ويعدُّ نموذج الخلفاء الراشدين خير مثال على أنواع الاختيار التي يعبَّر عنها أيضاً بشورى الاختيار، وهو نمط دائري، لكنه يختلف عن النمط الشيعي في أن الإمام ليس محوراً أو مركزاً بل قائداً في مستوى أفقي مع الأُمة ونسق واحد؛ فهو فرد من أفراد الدائرة العامة والخاصة، فرد من الأُمة التي تصطفي أفراداً يمثِّلونها إمَّا مباشرة، وإمَّا بتفويض الإمام بالتعيين، وفي هذا وذاك، فإن الإمام يمثِّل وحدة الدائرة المحيطة به لا مركزها. يقول ابن حزم الظاهري: "بُعث رسول الله إلى الأُمة بعثاً مستوياً لا تفرقة بين رجل ولا امرأة، ولا بين عبد أو حر؛ فالكل عند الله سواء."[٢٣]

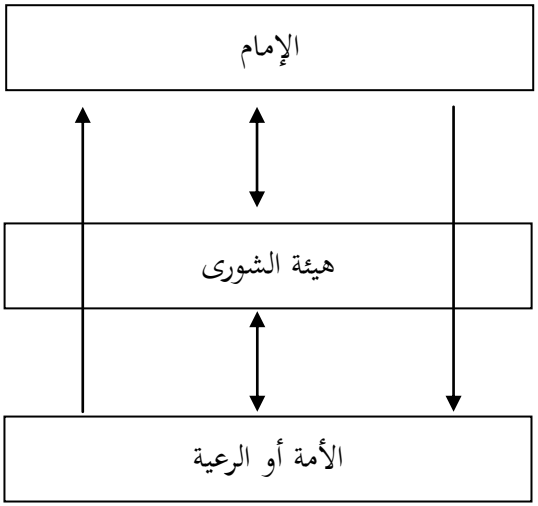
ولكن إمامة الاختيار قد تتحول إلى شكل عمودي يأخذ مبدأ الشورى فيه نمطاً تنازلياً أحياناً، ونمطاً تصاعدياً أحياناً أخرى، مع اختلاف مواطن الإلزام والإعلام باختلاف مؤسسة الاستشارة. والشكل الآتي يوضح النمط المقصود:

---

[٢١] المقدسي، ابن أبي شريف. **المسامرة في شرح المسايرة في العقائد**، تحقيق: عز الدين معميش، كمال الدين قاري، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٤٨-٢٦٢.

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٤٨..

[٢٣] ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، نشر: زكريا علي يوسف، القاهرة: مطبعة العاصمة، د.ت، ص٦٧.



فهذا الشكل قد يفسّر كل مصطلح أوردناه في الشورى، والاستشارة، وشورى القرار، وشورى النصيحة، الذي يشير إلى العلاقة بين الرأس والقاعدة في جميع التجليات. يقول ناصيف نصار في كتابه "مفهوم الأُمة بين الدين والتاريخ"، وهو ينقل عن الماوردي مفهوم الشورى والحكم: "الأمير: مَن تكون ولايته عامة في أعمال خاصة؛ أي إنه الحاكم الذي يسوس المسلمين في إقليم معين في جميع الأمور، فهذا الجمع بين العام والخاص هو ما يمكن أن يقسم الأُمة الإسلامية قسمة عمودية."[٢٤]

وفي الحقيقة، فإن مضامين هذه الأشكال وحقيقتها اختلفت باختلاف الزمان والمكان؛ فلم تأخذ صورة تجريدية شاخصة ثابتة، وإنما تشعبت فيها الأفكار والنظريات والدراسات.

وقد ذكرت المصادر التاريخية أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أنشأ مجلساً شبه رسمي يرجع إليه في قراراته، وهو يتألف أساساً من قيادات المهاجرين والأنصار، ويتولى البتّ في شؤون المسلمين العامة واتخاذ القرارات المهمة، وقد أورد الفقيه الحنفي أبو يوسف في كتابه

[٢٤] نصار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة، ط٥، ٢٠٠٣م، ص٨٨.

"الخراج" بعض المداولات المتعلقة باتخاذ القرارات التي تخص الشؤون العامة للأُمة، يقول: "حدَّثني غير واحد من علماء أهل المدينة، قالوا: لـمَّا قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه، شاور أصحاب محمد ﷺ في تدوين الدواوين، وكان قد اتَّبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس، فلمَّا جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل، ورأى أنه الرأي، فأشار عليه بذلك مَن رآه. وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلَّم قوم فيها، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر ﷺ: فكيف بمَن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلَّا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلَّا كما تقول، ولست أرى ذلك. والله لا يُفتح بعدي بلد فيكون فيه خير كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رضي الله تعالى عنه وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر ﷺ لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي، قالوا: فاستشر، قال: فاستشار المهاجرين الأوَّلين، فاختلفوا. فأمَّا عبد الرحمن بن عوف ﷺ فكان رأيه أن تقسَّم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر ﷺ رأي عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم.[٢٥] فلمَّا اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهل له، ثم قال: إني لم أزعجكم إلَّا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حُمِّلت من أموركم، فإنني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرُّون بالحق، خالفني مَن خالفني، ووافقني مَن وافقني، ولست أريد أن تتَّبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق. فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد إلَّا الحق. قالوا: نسمع يا أمير

[٢٥] هذا النص مهم جداً في تحديد مَن هم أهل الاختيار، أو الصفوة، أو أهل الحل والعقد، ومعرفة دور الإمام أو الحاكم في اختيارهم وتعيينهم وآليات ذلك.

المؤمنين، فذكر للمجلس رأيه في تقسيم أرض العراق ورأي معارضيه، وسكت، فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، فنِعم ما قلت وما رأيت. إن لم تشحن هذه الثغور وهذه البلدان بالرجال، وتجري عليهم ما يتَقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال: قد بان لي الأمر."[٢٦]

وقد انكبّ كثير من المنظرين للسياسة الشرعية –من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ومؤرخين– على قراءات مفتوحة لهذا النص، واتخذ كل واحد منهم نظرية خاصة في فقه الشورى، وتجرأ بعضهم على تقديم التاريخ على النص في شتى النصوص المتعلقة بالفقه السياسي، نذكر من هؤلاء مثلاً المسعودي، والفارابي، والماوردي، وابن حزم، والشهرستاني، وابن تيمية، وابن خلدون. والظاهر أن مطارحات هؤلاء قد ارتكزت على البُعد الواسع لمفهوم الشورى بكل اشتقاقاته ومصطلحاته.

فعلى سبيل المثال، يرى الماوردي في النص أداة تساعد الإمام أو الخليفة أو السلطان على تبيُّن الأمور –بفضل الله–، وتمييز الغث من السمين، واختيار السياسة التي يريد بتفويض من الأُمة، قال في كتابه "الأحكام السلطانية": "إن الله جلَّت قدرته ندب للأُمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة، وفوَّض إليه السياسة ليُصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرَّت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأُمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام، متشاكل الأحكام."[٢٧]

فالماوردي يسلك المنهج الاتّباعي في أن الإمامة دينية؛ إذ إن الأُمة بحاجة إلى إمام يسوسها، ويحقق مصالحها الدينية والدنيوية، ويطبق قواعد الملة التي تنتظم معها مصالحها،

[٢٦] ابن حبيب، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٦هـ، ص٢٦–٢٧. نقلاً عن: – صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٩٥.

[٢٧] الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م، ص٣٠.

بيد أن الماوردي أغفل النهج العملي لهذا السوس أو السياسة والانتظام في علاقة الإمام بالأُمة: هل تكون السياسة جماعية أو تفويضية بحسب النص السابق؟ وكيف يكون هذا التفويض في ظل وجود نص قطعي في الشورى؟ وعلى كلٍّ، فإن إنعام النظر بهذا النص يبرز ما بعده، وهو قوله: "فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني."[٢٨]

فللماوردي في إدارة شؤون الأُمة نظريتان يتضح بهما المآل الذي سيأخذه مدلول الشورى:

– نظرية التمييز: وفيها يكون التمييز بين مَن له التفويض، ومَن له التنفيذ.

– نظرية التنصيب (تقليد الإمارة على البلاد): وفيها تعطي الشرعية لمَن استولى على بلاد غلبةً، فيرى أن يسوَّى الأمر درءاً للفتنة، ويفوَّض الإمام الأعلى المتغلِّب إدارة شؤون البلاد، وللمتغلِّب كامل الصلاحيات في التفرد بالحكم، والرجوع إلى شورى النصيحة أو الاستشارة غير المُلزمة؛ لأنه لم يكن لأحد الفضل في إمارته. وهذا تطور كبير في إخضاع دلالة الشورى للتاريخ؛ لأن الماوردي كان وزيراً لأحد هؤلاء المتغلِّبين، وهنا تبرز جدلية النص والتاريخ في مسائل السياسة الشرعية وما تفرَّع عنها؛ إذ يجد فيها منتقدو التيارات الظاهرية أو السلفية أو المحافظة فرصة للانتصار لمذهبهم القائل بأن طبيعة الدولة في الإسلام هي طبيعة مدنية، ولذلك يجب أن تتشكل وفقاً لمعطيات التاريخ في جميع مستوياتها وهياكلها، مع الاحتفاظ بالأصول العامة المحدِّدة لهويتها.

فنحن نرى أن الماوردي جعل استشارة الأمير أو الحاكم المتغلِّب للأُمة أو مَن يمثِّلها غير مُلزمة، ولم يحدِّد أشكالاً بعينها؛ لأنه قصد الوحدة العامة للدولة المتجددة في شخص الخليفة العباسي آنذاك؛ فجعل الشورى مُلزمة في مستواها العلوي، وغير مُلزمة إقليمياً؛ لاستيعاب واقع التجزئة، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى دلالة جديدة للشورى تقوم على نمط اختلاف المستويات والسياقات، أو –بتعبير عصري– على نمط فدرالي تكون الإدارة المركزية فيه مسؤولة أمام الأُمة دون الإدارات الإقليمية التي، وإن استقلَّت في قرارها، فإنها

[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠.

تظل جزءاً من الدولة، وهو ما يحيل إلى أن تكون إدارات تنفيذية لها سلطة تعيين المجالس الاستشارية الإقليمية ومَن يمثّلها في مجلس شورى الإمام الأعظم.

ومن الملاحظ أن الماوردي لم يقف موقفاً واحداً في هذا الأمر، ولعل مرد ذلك تكوينه المتشعب؛ فهو فقيه من جهة، وأديب سلطاني من جهة أخرى. يقول عز الدين العلام في كتابه (الآداب السلطانية): "يوضح مثال الماوردي بشكل جلي طرق تدبير هذه الثنائية المتصلة والمنفصلة في آنٍ. فهو من جهة مؤلِّف (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، وهو أيضاً مؤلِّف (تسهيل النظر) و(نصيحة الملوك)؛ يظل فقيهاً في الكتاب الأول، ويصبح أديباً سلطانياً في كتبه السياسية الأخرى. في (الأحكام) يُخضع الماوردي السياسة للشريعة، وفي (التسهيل) يطوّعِ الشريعة لتتطابق مع السياسة".[٢٩]

وإذا انتقلنا إلى مُنظِّر آخر يختلف في التكوين والمشرب عن الماوردي، فإننا نلحظ في ظرف أقل من قرن كيف توسَّع مدلول الشورى ليأخذ بُعْداً قانونياً يعدُّ فريداً في ذلك العصر، وهذا المُنظِّر هو الإمام الشهرستاني؛ المتكلم الأشعري المشهور صاحب كتاب (الملل والنحل).

يشكك الشهرستاني في فاعلية قرارات أهل الاختيار أو هيئة الشورى ما لم يتوافر ضمان إلزامي بتنفيذ ما تقرره الجماعة ويحفظ مصالحها الدينية والدنيوية، وقد أطلق على هذا الضمان اسم المنهاج والشرعة، أو الميثاق، فيما يعرف اليوم بالدستور؛ فكأن الشورى وما ينبثق عن مجالسها تظل في حكم الالتزام الأدبي الذي لا يضمن الحفاظ على مصالح العباد ما لم يقرن بالتزام قانوني صارم (ديني) سمَّاه شرعةً ومنهاجاً، خاصةً في ظل فساد العصر واضطراب الأمور.

وتندرج مقاربة الشهرستاني للشورى والدولة في إطار عَقَدي أطلق عليه مصطلح الملة؛ إذ التناقض مع مصطلح النحلة، مستخلصاً بذلك شروط الصفوة وأهل الاختيار في

[٢٩] العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٢٤، ٢٠٠٦م، ص١٠٢.

ابتعادهم عن الهوى والزيغ واشتهارهم بالدين والقوة والفطنة.[٣٠] وتلك إضافة أخرى في توسُّع مدلول الشورى ليستوعب شروط الممارسين لها؛ أي المستشارين، وهذا ما يؤكده ويحض عليه ابن تيمية في شروط المستشار في كتابه (السياسة الشرعية).[٣١]

بقي لنا في هذا المحور أن نعرّجِ على ابن خلدون لنتعرف النضج الكبير للفقه السياسي الإسلامي وعدم ممانعته من الاستفادة من المنظومات الفلسفية المجاورة، ولا سيما الإغريقية منها، في تحديد آليات تفعيل الشورى في الدولة الإسلامية، والوسائل التي يكون فها الإمام والرعية على مشكاة واحدة، وكيف السبيل إلى مشاركة غالبية الأُمة في الشورى والاستشارة؛ ذلك أن آلية الصفوة المعينة أو المصطفاة لا تضمن تحقيق مصالح الأُمة جمعاء.

وفي هذا المجال جاء ابن خلدون -لأول مرة في التاريخ الإسلامي- بمصطلح المواطنة.[٣٢] يقول: "وقد وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المَوَاطِن، فيُقال جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم. وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطِّراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمَوَاطِن بعد الفتح حتى عُرفوا بها، وصارت لهم علامة على النسب يتميَّزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية."[٣٣] وهو اقتباس من فكرة أرسطو في نظام الحكم القائم على المواطنة بدل الرعية أو الأفراد؛ فقد تحدَّث أرسطو في كتابه (السياسة)[٣٤] عن فضيلة المُواطِن التي لا تلتبس تماماً بفضيلة الفرد؛ فالمواطن كالملّاح، هو عضو جماعة في السفينة، وكل واحد له مهمة يؤديها؛ بأن يكون أحدهم جدافاً والآخر رُباناً، ويكون هذا مساعداً وذاك مكلَّفاً بعمل آخر، بما يرتِّب لكلٍّ منهم فضيلة خاصة،

[٣٠] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٧٥م، ج١، ص٣٨.

[٣١] ابن تيمية، تقي الدين. **السياسة الشرعية**، شرح: محمد بن صالح العثيمين، بيروت: الدار العثمانية، ودار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٤٥٦-٤٥٩.

[٣٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الوحد وافي، بيروت: لجنة البيان العربي، ١٩٦٢م، ص٨٨٢.

[٣٣] المرجع السابق، ص٤٢٦.

[٣٤] طاليس، أرسطو. **السياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٩م، ص١٩٥.

ثم يشتركون جميعاً في تحصيل غاية مشتركة، هي سلامة السفينة التي يقيمون فيها، والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء.

ويعني عقد المواطنة عند ابن خلدون الشراكة الكاملة في الوطن والديار، واستحقاق كل أفراد الأُمة للحقوق والواجبات على السواء، في كل الشؤون الدينية والدنيوية، وهذا لا يعني أن ابن خلدون قد طرح فكرة الوطن والموطنة بديلاً عن مفهوم الأُمة، ولكنه يشير إلى الواقع الذي كان يعيشه المسلمون في تعدُّد دولهم في عصره، ثم حاجتهم إلى مفهوم جديد يناسب البُعْد الإقليمي للدولة؛ لأن الأُمة في نظره ترمز إلى الوحدة الدينية الشاملة للمسلمين دون وجود الوسائل التي تحقق الوحدة السياسية أرضاً، وهو ما يؤدي إلى تفكك عرى المبادئ السياسية الحاكمة، ومنها مبدأ الشورى، ولذلك طرح مفهوم المواطنة بديلاً عن العصبية لا بديلاً للأُمة.[٣٥]

أمَّا الإطار العام الذي يطرح فيه ممارسة الشورى فهو نظريته في العمران البشري، وأن تطور الدول مرهون بوحدة الجماعة السياسية والاجتماعية، وأن السلطة مشترك بين الأجيال؛ أي إنه يدعو إلى قيام مؤسسات تشارك في القرار حسب السن، بحيث يشمل التمثيل كل الفئات الراشدة، وهذه لفتة مهمة في "هيكلة" أهل الاختيار أو مجلس الشورى؛ إذ إنها تفسح المجال أمام كل فئة للتعبير عن رأيها وتطلعاتها وقراراتها.[٣٦]

ويمكن القول بأن مفهوم الشورى قد أخذ بُعْداً سياسياً واجتماعياً وفلسفياً، ابتعد به عن المفهوم البسيط لمجرد المشورة والاستشارة على سبيل النصيحة وإبداء الرأي، وهذا الذي سيعتمد عليه مُنظِّرو عصر النهضة في بلورة رؤية مؤسساتية لمشروع الإصلاح الإسلامي، والذي دار فيه النقاش أساساً حول طبيعة الدولة والدستور الحاكم (مشروع خير الدين التونسي)، وفكرة الجامعة الإسلامية لجمال الدين الأفغاني بوصفها الوسيلة الفضلى للتشاور بين الشعوب الإسلامية، وأفكار محمد عبده في الشورى.

---

[٣٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨٨٢.

[٣٦] المرجع السابق، ص٨٨٢.

بقي لنا أن نشير إلى أن التنظير لمبدأ الشورى وتطوير مفهومه استتبعه النظر في جملة مفاهيم ومصطلحات ووسائل لتطبيق مثالي للمبدأ، مثل مصطلح الصفوة، أو أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد، وكذا مهامهم وشروطهم، مثلما أشار الماوردي عند حديثه عن شورى اختيار الإمام؛[٣٧] إذ حدَّد مرحلتين لاختيار الإمام: مرحلة الصفوة أو أهل الاختيار الذين لهم الحق في انتخابه، ثم مرحلة البيعة العامة من الأُمة؛ مع أنه يبتدع قسمة جديدة في هيئة الشورى، تتمثَّل في أهل الإمامة وأهل الاختيار، ومجلس أهل الإمامة أضيق من مجلس أهل الاختيار؛ لأن أعضاءه حققوا شروط الإمامة الكبرى، ويحق لهم البتّ النهائي في القضايا الكبرى كاختيار الإمام. ويميز الماوردي بين الفريقين بشروط يحدِّدها، مؤكداً أن اختيار الإمام في حال وجود الهيئتين هو من صلاحية أهل الإمامة، لكنه يمر أيضاً بأهل الاختيار ليصل إلى الأُمة، كما حدث في اختيار عثمان بن عفانﷺ.

ويعزو الماوردي سبب تمييزه إلى تعيين عمر الصحابة الستة في اختيار الخليفة الثالث، لكنه لا يدقق في شروط استحقاق عضوية أهل الإمامة؛ وهو ما يطرح أكثر من تساؤل حيال المصطلحات والهيئات وكيفية توزيعها، وأنها حتماً ليست توقيفية بل اجتهادية. يقول لؤي صافي معلقاً على تقسيم الماوردي: "تمييز الماوردي بين أهل الإمامة وأهل الاختيار إشكالي؛ نظراً لتضمن خصائص أهل الاختيار في خصائص أهل الإمامة. فالعضوية في أهل الإمامة لا يمكن عزلها كلياً عن العضوية في أهل الاختيار؛ بمعنى أنه يحق لأعضاء فريق الإمامة أن يشاركوا في مداولات فريق الاختيار، وبالتالي فإن إخراج أهل الإمامة من أهل الاختيار عمل اعتسافي واعتباطي."[٣٨]

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن شروط عضوية أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد هي غير قطعية وتحتمل تأويلات كثيرة سنعرض بعض أمثلتها بعد حين. فأهل الاختيار

---

[٣٧] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦٠.

[٣٨] صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

الذين يحق لهم انتخاب الإمام أو الحاكم، وكذا المداولة في القضايا الكبرى المصيرية –كما رأينا مثلاً في الخراج– يجب أن تتوفر فيهم ثلاثة شروط:[٣٩]

– العدالة الجامعة لشروطها.

– العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مَن يستحق المنصب أو الحق.

– الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح.

وهذه الشروط لها أكثر من قراءة، والنظر إليها كان من زوايا عدَّة، وقد وجدت موطئ قدم لها في التاريخ الإسلامي، فأهل الاختيار من منظور الفلاسفة المسلمين يختلفون عن أهل الاختيار من منظور أهل الحديث وهكذا. فالفارابي –مثلاً– وهو يتحدث عن أهل الحل والعقد يضع تقسيماً للمراتب يبدأ بالفلاسفة، ثم الجدليين، ثم الفقهاء، ثم أهل الكلام، ثم ممثلي الجمهور أو العامة.[٤٠] ونجده في موضع آخر يتوسَّع في تحديداته ليقرر أن أهل الإرادة "مصطلح فلسفي للفارابي يُعبَّر به عن أهل الاختيار"، وهم: الأفاضل ذوو الألسنة، والمقدِّرون، والمجاهدون، والماليون.[٤١]

ولعل أهم ما يلفت النظر في نظرية الفارابي بخصوص أهل الإرادة والسلطة هو فكرته الفريدة التي استفاد منها الغربيون كثيراً، التي تُعرف بتفتيت السلطة، والتي تقوم على الفهم القرآني لأحد أسماء الله الحسنى، وهو مالك الملك، فيرى ضرورة عدم تركز السلطة في شخص، أو هيئة، أو مجموعة؛ لأن ذلك فتح لبوابة الاستبداد، وقد يكون هذا الاستبداد سلطوياً، أو حزبياً، أو مؤسسياً، أو فردياً؛ وذلك ما يهدر عند الفارابي غاية الشورى والمقصد منها في وحدة الرأي والفعل الصادر عن الجماعة؛ لذا وجب توزيع المهام والوظائف والسلطات والأفعال.[٤٢]

---

[٣٩] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦٠.

[٤٠] الفارابي، أبو نصر. **فصول منتزعة**، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١م، ص٦٥.

[٤١] الفارابي، أبو نصر. **السياسة المدنية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤م، ص٧٥.

[٤٢] فضل الله، محمد صادق. "ملامح من تكون الخطاب البشري في فقه الدولة"، **مجلة المنطلق الجديد**، بيروت: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، عدد٢، ٢٠٠١م، ص٨٠.

وأهل الحل العقد عند الفخر الرازي هم خصوص المجتهدين من علماء الإسلام، ويعبِّر عنهم بأولي الأمر، مع استبعاده الذين يفتقرون إلى القدرة العلمية على الاستنباط، مثل المفسِّر والمحدِّث، وتتركز مهامهم أساساً في الاجتهاد التشريعي[٤٣] الذي تحكمه هيئات قضائية، أو شورية، أو استشارية (بطانة الإمام أو الحاكم). ثم نجده يفسح المجال أمام العلماء المقلدين لإكمال مجلس أهل الحل والعقد بإنشاء مجالس النصيحة والإرشاد والدعوة والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[٤٤] فضلاً عن إضافة جهاز الحسبة إلى المجالس الاستشارية التي تمثِّل أحد مصادر اتخاذ القرار في الدولة، دون أن يعطيها الحق في التشريع أو القضاء لعدم أهليتها.[٤٥]

وتضيق الدائرة عند ابن تيمية حين يشترط في الصفوة أو أهل الاختيار أو المستشارين[٤٦] اتّباع الكتاب والسُّنة، والعلم بالشريعة، والأمانة والرأي، وعدم الابتداع.

ثالثاً: الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر

يمكن تصنيف تنظير الشورى في ثلاثة مستويات مختارة، هي: التيارات الإصلاحية، والتيارات الحركية، ورجال الفكر والسياسة.

وتعدُّ الحرية المدخل الطبيعي لموضوعنا المطروح للنقاش في عصرنا الحاضر؛ لأنها المعبِّر عن إرادة الإنسان، وممارسته لحقوقه في الحياة الكريمة التي وهبها الله إياه، وإكماله كل المقومات التي قد تساهم في إعمار الكون. فالحرية مصطلح جامع لمنظومة حقوق متكاملة يستحقها الفرد والمجتمع، وتكون أساساً لنظام الحكم؛ لذا لم يجد كبار الفقهاء من المسلمين بُدّاً من إضافته إلى منظومة الأخلاق الكلية المميِّزة للمجتمع الإسلامي؛ لكي تكتمل مشروعيته من شتى المناحي: الدينية، والقانونية، والسياسية.

---

[٤٣] الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، مرجع سابق، ١٧٨/٢٧.

[٤٤] المرجع السابق.

[٤٥] خليل، فوزي. **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص١٠٦.

[٤٦] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٥٢-٤٥٧.

وما يهمُّنا هو إنشاء تاريخ مهم في موضوع الشورى والاستشارة عن طريق دفاتر أعمدة فكر النهضة والتنوير، وصولاً إلى عصرنا الحديث الذي يمثِّل مرحلة مهمة من تاريخ أمتنا الإسلامية، ويبقى الأهم هو ما ينبغي أن نستوعبه في مرحلة بناء فكر المؤسسات، وترسيخه على نحوٍ يساعدنا على المُضي قُدُماً إلى الأمام.

ومن المفيد التأكيد بدايةً أن تيار النهضة الإصلاحي، ممثَّلاً في أعلامه الكبار (رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي)، يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكر الحركي في عمق الإشكاليات، ومناهج النظر، والأهداف المرسومة، ووسائل بلوغها، فيمكن الجزم أن الفكر الإصلاحي هو فكر عميق مقارنةً بالعمومية التي يتَّسم بها الفكر الحركي المعاصر.

ولعل أبرز نموذج في هذه المقارنة والمقاربة هو موضوع الشورى والحرية وكيفية تناوله؛ ففي الوقت الذي شخَّص فيه الفكر الإصلاحي المرض ووصف الدواء انشغل الفكر الحركي بالمواجهة العنيفة أو المعالجة السياسية المتعالية عبر مشاركة مظهرية قائمة على المحاصصة، أفضت إلى مزيد من التغييب للمفهوم الحقيقي الممارس لمنظومة الشورى. وبينما كانت المقاربة الإصلاحية كتابية عقلية نافذة جامعة بين الدفاع وإعطاء البديل، اتّسم الخطاب الحركي بالشفاهية والخطابية والتقوقع في عالم الأصوات، وفي الوقت الذي اعتمد فيه الفكر الإصلاحي على الحكمة النظرية والعلوم العملية لتقنين دعواه، اتجه الفكر الحركي عموماً نحو عناوين دينية عامة مقرونة بمنهاج عملي متزمت قائم في أغلبه على نموذج الرمز والقدوة؛ ما أدى إلى تشوهات جسيمة أفضت إلى تغييب المشاركة في صنع القرار بدل تثبيتها وإيجادها، يقول عبد الإله بلقزيز في ذلك: "اجتمع الإصلاحيون والصحويون على الإسلام عقيدةً، ومرجعاً، وأداة عمل، ثم تفرَّقت بهم السبل عند نقطة التعبير عن الأيديولوجيا الإسلامية في مشروع فكري ومجتمعي، حاول الإصلاحيون أن يشقوا الطريق إلى ذلك المشروع، وإلى تحقيقه مادياً؛ باعتمادهم قاعدة الممكن، فيما انغمس الصحويون في ورشة بناء ذلك المشروع باعتماد قاعدة الواجب. فكَّر الأوَّلون تفكيراً واقعياً، بينما استسلم الأخيرون لإغراء الطوبى. ولم يكن ذلك بسبب تردد الإصلاحيين وإقدام –أو رباطة جأش– الصحويين، ذلك أن الأوَّلين لم يكونوا يَقِلُّون عن

أخلافهم في درجة المبدئية و"الطهرانية" في وجدانهم الديني، وفي أفكارهم ومواقفهم، وإنما كانوا أكثر إصغاءً إلى حقائق التاريخ، وأكثر تشبعاً بمبدأ الواقعية."[٤٧]

وعلى هذا، فإني أجد نفسي متحسراً على تغييب المنظومة الفكرية الإصلاحية في الموضوعات السياسية الراهنة، مثل: موضوع الحرية وحدودها، والشورى والاستشارة، والمشاركة السياسية؛ لأن العمق المعرفي والقانوني والواقعي فيها كفيل بعمل أرقى الدساتير الضامنة للحرية في عالمنا الإسلامي الكبير.

ولذلك ينبغي النظر إلى كتابات المصلحين من زاوية التراكم المعرفي الذي لا يراعي السياق الزمني لكل شخصية، وإنما يراعي الاعتبار المدرسي في تناول الموضوع من مختلف الجوانب. فالكواكبي أحسن في شرح الاستبداد ووصفه، والأفغاني خير مَن طرح الأفكار الكلية الجامعة، ومحمد عبده أبدع في منهجه التوفيقي بين الدين والمدنية، وخير الدين التونسي ابتكر نموذج الدولة المدنية بأبعادها الدينية الممثِّلة لمبادئ الشورى والعدل والمساواة.

يرى مفكرو الإصلاح أن الشورى ليست غاية في حد ذاتها، بل الغاية تكمن في الوحدة العامة للأُمة، وتحقيق الكرامة الإنسانية في تفريعاتها المختلفة، واحترام الوجود الذي أنشأه الله وكان أبهاه الإنسان المكرَّم؛ فالشورى غاية دينية وثمرة دنيوية، وها هو محمد عبده يكاد يجزم أن للتقدم الحضاري سُنناً، كما أن للانحطاط سُنناً وعوائد وأمارات وعلامات، وكان محمد عبده قد حاجّ فرح أنطون في مسألة النهضة العلمية والفلسفية والسياسية التي بلغت أوجها في ظل الإسلام،[٤٨] وأثبت في مناظرة أخرى مع هانوتو ورينان أن التخلف ليس ظاهرة أصيلة في الإسلام،[٤٩] وأشار في مواضع أخرى من كتبه إلى أن غياب العقلية المدنية هو الذي وسم بلاد الإسلام بالتخلف، وأن هذا الغياب تمثَّل في غياب العقلية المؤسسية في جميع سياقاتها.

[٤٧] بلقزيز، عبد الإله. "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية"، **مجلة منبر الحوار**، بيروت، عدد٣٩، ١٩٩٥، ص٣٥.

[٤٨] السيد، رضوان. "المدنية والحضارة في أفكار الإسلاميين المحدثين والمعاصرين"، **مجلة التسامح**، مسقط، عدد٢٦، ٢٠٠٩م، ص١٦٥.

[٤٩] المرجع السابق، ص١٦٥.

فتعويل الخطاب الإصلاحي على العقل والثورة الثقافية بوصفهما سياجاً ضامناً لممارسة الشورى، وانفتاحه على الفكر الإنساني الحديث للنهل من مكتسباته؛ جعله أقرب ما يكون إلى الفكر الديمقراطي؛ بمعنيين:[٥٠]

– الأول: اعتماده قاعدة التثقيف والتكوين وبناء الوعي السلمي المقنع.

– الثاني: تحليه بروح النسبية، فلم ينجرف وراء أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة، وإنما بحث عنها في معارف الآخرين من غير المشاركين لنا في الملة.

وبالرغم من هذه المحاولة الاجتهادية التي لم يبحثها الفقه السياسي الإسلامي، ولم يتعرَّض فيها لأي معالجة لقضية الحق الانتخابي أو الاصطفائي، بل كان الحديث –في أغلبه– في الآداب السلطانية عن الجزية والموالي والغلمان، ما يعني أن الفقه السياسي الإسلامي اقتصر في موضوع الشورى على النصيحة والوعظ الاجتماعي، وهو السائد في الدلالة السلطانية؛ بالرغم من ذلك كله، فإن الفكر الإصلاحي ناقش **البُعْد المقاصدي** للمبدأ، محاولاً إضفاء القداسة اللازمة والمشروعية والحجية التي تُلزم الجميع. وفي الوقت نفسه، فقد أدان الاستبداد بمختلف صيغه وأشكاله السياسية، والاجتماعية، حتى الدينية؛ لأنه يمثِّل اعتداء على كليّة من كليات الشريعة. وعلى هذا الأساس خاض الفكر الإصلاحي معركة شرسة في التقعيد لمدنية الدولة في الإسلام، والتزام القواعد الحقوقية المتفق عليها، بوصفها سياجاً يقي الحق من مخالب الاستبداد الذي يبدأ عادة باسم المشروعية الدينية. وكان كلٌّ من محمد عبده وخير الدين التونسي قد بدأ مشروع الدولة المدنية والدستور المدني، ثم نحا نحوهما علي عبد الرازق نافياً وجود الدولة الدينية في الإسلام بالمعنى الثيوقراطي.

وهذا العرض والتصوير يهدف إلى تأكيد واقعية مفهوم الشورى بجميع تجلياته وأنواعه (شورى الرأي والنصيحة، وشورى القرار، وشورى الاستفتاء)، وتحول الحرية وشعاراتها إلى أيديولوجية هدامة لكل القيم النبيلة التي تحويها أصالة، فالرهان على حرية

[٥٠] بلقزيز، **الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٨.

مصونة ومحاطة بفكر عميق وقواعد حقوقية عملية كفيل بعدم الانجرار إلى الفكر الشمولي المركزي الذي يعلي من شأن الفرد والجهاز والدولة على حساب المبدأ.

ولذلك، فإن إصلاح العقل المسلم يعدُّ أهم ضمان لممارسة الشورى في منظومة الفكر الإصلاحي، وهو ما يفسِّر وجود مراجعات شاملة لمفهوم الدولة حاولت ترسيخ مبدأي الدولة الدينية المدنية والدستور المرجعي، الخادمين للدين والإنسان والوجود. فالسياسة لا تقوم إلَّا على أرضية التعاقد الحر بين أفراد أحرار على تحقيق أهداف وبرامج وإنجازات عملية، معقولة وواعية، لا على نشر الأفكار.

وبناءً على هذه المرجعية، أخذ محمد عبده يؤسس لفقه سياسي جديد، عماده بناء المجتمع والدولة؛ فسعى إلى ضمان التزام الحكام بحكم الشورى، أو بالصيغة التي تُؤدى بها وظيفة الحسبة من ذوي السلطان في هذا الزمان حسب ما ذكر رشيد رضا.[٥١] فكان إعمال محمد عبده لآية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مدخلاً لوجوب الشورى في صورتها العامة والخاصة؛ فكأن الحسبة هي مدخل نظام الحكم الإسلامي، وهو بذلك يضيف مؤسسة جديدة إلى مؤسسات الشورى واجبة الوجود. يقول فريد عبد الخالق في كتابه (في الفقه السياسي الإسلامي) عن هذه الوجهة الاجتهادية: "نؤكد على أهمية الاجتهاد من الإمام محمد عبده ومن الأستاذ رشيد رضا وغيرهما في مجال الفقه الدستوري الإسلامي، حيث لا يوجد نصوص صريحة في الكتاب والسُّنة تشير إلى نظام مفصَّل للحكم أو الشورى أو الحسبة على ذوي السلطان أو يدل على أحكامها؛ ذلك أن الإسلام في أمور السياسة والحكم قد اكتفى بتقرير عدد من المبادئ جاءت بها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية؛ فهي لذلك ملزمة لا حجة لأحد في تركها، ولكن الله لم يفصِّل... كيفية وضع هذه المبادئ والأصول موضع التنفيذ حتى يكون الناس في سِعة من أمرهم، ليختاروا في تطبيق تلك المبادئ ما يحقق مصالحهم كما تحددها ظروف البيئة والزمان والمكان، وعلى رأس هذه المبادئ العامة في أمور السياسة والحكم "مبدأ الشورى". والمسلمون مدعوون اليوم بشدة أكثر من أي وقت مضى لملء هذا الفراغ في النظم

[٥١] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٢.

والأبنية السياسية الدستورية التي يمكن أن توصف أنها إسلامية اللحمة والسَّداة، وإن أفادت من تجارب الآخرين أو استخدمت بعض نظمهم أو آلياتها؛ فلا ضرر من ذلك طالما التزمت مقاصد الشرع وأصوله الثابتة."[٥٢]

ثم يكمل رشيد رضا جهود معلِّمه بالتطرُّق إلى أهم مؤسسة تقوم عليها الشورى؛ مؤسسة صوِّرت على مرِّ التاريخ بوصفها وحدة واحدة، والواقع يقول إن المفهوم والممارسة قد تغيَّرا. وهذه المؤسسة هي هيئة أهل الحل والعقد التي يطلق عليها أيضاً اسم أهل الاختيار، وأهل الحسبة، والصفوة. وقد ظهر هذا المصطلح في كتابات المفسرين والفقهاء بعد عصر الرسول ﷺ، ثم شاع استعماله في التراث الفقهي منذ ذلك الحين. ولا بُدَّ من الإشارة إلى أن هيئة أهل الحل والعقد تتضمن طبقات عدَّة أو مجالس متخصصة في جنس المسألة المنظور فيها، وقد ألمحنا قبلُ إلى هذا الأمر. وهذه الطبقات أو المجالس هي:

- مجلس أهل الإمامة: هو المجلس الأعلى في طبقات أهل الحل والعقد، ومهمته الرئيسة اختيار الخليفة أو الإمام، والإدلاء بالمشورة في القضايا الكبرى (المصيرية)، وأعضاء هذا المجلس هم من صفوة الصفوة ووجهاء الأُمة.

- أهل الاختيار: هم الذين يرجع إليهم الخلفاء في أمور المسلمين، ويلتزمون بآرائهم، ولهم الحق في اختيار الخليفة وعزله، ويمثِّل هذه الهيئة العلماء والوجهاء.

- أهل الحسبة: هم الذين توكل إليهم مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذين يمثِّلون هيئة استشارية غير مُلزمة، مسؤوليتها الرئيسة متابعة تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحكام والمحكومين، ويمكن تسميتها مجلس أهل النصيحة.

وعلى العموم، فإن هذا التقسيم ظهر إلى حيِّز الوجود في الصدر الأول من الإسلام، وينظر محمد عبده ورشيد رضا إلى هذا الأمر بالمنظور نفسه المتعلق بمسألة الخلافة؛ إذ يعدُّ من المسائل التي لا تنطوي على صبغة دينية مطلقة، وإنما هو من المصالح العامة التي يترك

[٥٢] عبد الخالق، فريد. **في الفقه السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٨٠-٨١.

تدبيرها للأُمة تبعاً لتغيُّر الزمان، ولا سيما توزيع الصلاحيات، وشروط العضوية، والعلاقة بالحاكم.

ولذلك لم ينشغل محمد عبده ورشيد رضا ورموز التيار الإصلاحي بالتفاصيل التاريخية والخلافية، مثل: صفات أهل الحل والعقد، وعددهم، والمسؤولية المنوطة بهم، وإنما أصَّلوا هوية الدولة، ثم حدَّدوا المؤسسات التي يمكنها تمثيل المبدأ القرآني في سياق جديد، ثم تناولوا بالتفصيل المهام المنوطة بهذه المؤسسات وطرائق مراقبتها وتحديدها،[٥٣] وصولاً إلى دعائم نظام الحكم الحديث التي تتمثَّل تحديداً في الأجهزة الآتية: القضاء، والرقابة، والإدارة السياسية، والهيئات الاستشارية.[٥٤]

وقد وجدت هذه الأفكار طريقها إلى البيان والمقارنة والتطبيق، ولعل بعض الكتابات المعاصرة –سنأخذ نموذجاً منها فيما بعدُ– هي خير مثال على ذلك.

وفي مقابل الفكر الإصلاحي الذي استوعب الثقافة الدستورية الحديثة وأنماط الحكم السائدة، وحافظ –في الوقت نفسه– على العمق في الأصالة والدقة في فقه التنزيل، نجد الفكر الحركي (الصحوي) الذي لم يعدم مفكرين كباراً كان لهم من الزاد ما يقارب رموز الإصلاح، بيد أن الخلاف في المدخل العام، والمنهج، وهوية الدولة، والأهداف والغايات جعل الشرخ كبيراً بين الرؤيتين والمقاربتين والمشروعين.

وفي سياق بحث أسس الحكم الإسلامي، شدَّد أبو الأعلى المودودي على أهمية مبدأ الشورى ووجوب الالتزام به في شؤون المسلمين الخاصة والعامة، بيد أنه قيَّد المبدأ برؤيته لنمط الحكم الذي يجب أن يكون ولاية دينية؛ أي ضرورة الالتزام بالإمامة الكبرى، ولذلك جعل الحاكم في مقام الخليفة، بما بوَّأه من سلطات خاصة لا تُمنح لغيره، مثل جواز ردّ قرارات الشورى؛ فللقيادة الرسمية قبول قرار الشورى أو رفضه.

ثم يفصِّل في الناحية الإجرائية بما ينبئ بقوة المؤسسة المنبثقة من هذه العملية، يقول: "الأمير محتوم عليه المشاورة في الأمر. ومجلس الشورى لا بدّ من أن يكون حائزاً على ثقة

[٥٣] المرجع السابق، ص ٨١.

[٥٤] المرجع السابق، ص ٨١.

جميع المسلمين، وليس من المحظور الشرعي أن يُنتخب هذا المجلس بأصوات المسلمين وآرائهم، وإن لم يكن له نظير في عهد الخلافة الراشدة."[٥٥] ولكن المودودي لا يساوي هذه القوة بالسلطة التنفيذية، يقول في ذلك: "والأمور التي تُقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلَّا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ (المائدة: ١٠٠)، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحدَّ بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس؛ فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحق أن يُرمى برأيه لأنه لا يؤيِّده جمع غفير. فالأمير له الحق أن يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه."[٥٦] وبذلك فهو يفضل الطريقة التوافقية في إصدار القرارات على رأي الأغلبية، ويمنح الحاكم حق نقض قرار المجلس، وكل ذلك نتيجة طبيعية للمنهج الاتّباعي أو نظرية الإمامة الكبرى.

وقد عدَّل المودودي من رؤيته الفقهية إلى رؤية سياسية رآها أكثر واقعية، فذهب في دراسة لاحقة له تحمل عنوان "تدوين الدستور الإسلامي" إلى عدم أحقية القيادة التنفيذية في مخالفة رأي الجمهور، متعلِّلاً بأن الروح القائمة بين أبناء الأُمة اليوم لا ترقى إلى المستوى المعهود في الرعيل الأول، وأن الجماعة المسلمة اليوم لا تتمتع بنفس الالتزام الإسلامي الذي تمتع به المسلمون الأوائل، فكان تقييد السلطة التنفيذية برأي أغلبية مجلس الشورى ضرورة يفرضها تراجع المسلمين قيمياً وإيمانياً.[٥٧]

ولا شك في أن هذه النظرة هي غير منهجية وعلمية من حيث توقيف فاعلية الشورى المُلزمة على شرط لا ينضبط، وهو شرط الالتزام؛ إذ إن عدم ضبط حدود الالتزام يفضي إلى لبس وغموض كبيرين بالنسبة إلى مَن يملك صلاحية تحديد نسبته وقوته.

---

[٥٥] المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمه من الأردية: خليل حسن الإصلاحي، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص٥٦.

[٥٦] المرجع السابق، ص٥٦.

[٥٧] المرجع السابق، ص١٢.

وهكذا، فإن نموذج المودودي يعتمد السلطة المرجعية للخلفاء الراشدين أساساً في تَنَفُّذ الإمام وإمكانية استئثاره بالقرارات دون مجلس الشورى وإمكانية رده قرارات المجلس، وهو منهج اتّباعي إسقاطي جعل من فكرة الخلافة محور التقنين في النظام الدستوري للدولة. لذلك لم يبذل هذا الفكر عناءً كبيراً في الاهتمام بفقه الشورى وفلسفتها في الإسلام، مع أن تجليات الشورى في العهد الراشدي أفرزت لنا مفاهيم عدَّة للشورى في مستويات وسياقات مختلفة عرفنا أغلبها آنفاً عند التعريف بالمصطلح، ويمكن استثمارها ممارسةً في كل الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بطرائق مناسبة تحقق الغاية والمقصد من مبدأ الشورى في سياقه القرآني العام.

ولذلك اشتغلت النخبة الفكرية والأكاديمية والسياسية في الحقبة الأخيرة من عصرنا بأطروحات علمية ومنهجية وواقعية، عمادها فكرة الدستور التي عرضها المودودي، والتي لم يوفَّق في تحويلها إلى حركة سياسية واجتماعية لرهن مشروعه بنظرية الإمامة القائمة على القداسة وميثاق الالتزام بدل العمل بروح القانون المستنبط من الشريعة والأعراف الجارية. وقد استحضرت هذه النخبة التجربة العربية والإسلامية المعاصرة في مجال الشورى والاستشارة، وتميز أداؤها بالتنوع والتناقض أحياناً، وذلك تبعاً للرؤية التي تبنَّاها كل باحث.

ولعل من بين الأطروحات التي تستحق الوقوف عليها أطروحتين موغلتين في التأصيل الشرعي والقانوني، ومختلفتين في المقاربة السياسية وفي الإسقاط المعاصر. والأطروحة الأُولى هي محاولة للمفكر توفيق الشاوي ممثَّلة في كتابه (فقه الشورى والاستشارة)، والأخرى لفوزي خليل في كتابه (دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم).

تُعد آراء الشاوي في السياق المتعلق بتنزيل الشورى في الواقع المعاصر من أبرز المحاولات التوفيقية، والمدخل الرئيس في رؤيته يتمثَّل في وجوب الشورى وإلزاميتها بناءً على نص القرآن الكريم، بيد أنه في محاولته التطبيقية يصنفها تبعاً لمستوى الممارسة وموضعها؛ فتجلَّى لديه الفارق بين الشورى والاستشارة أو المشورة، بحيث رأى في الاستشارة وسيلة تساعد الحاكم أو القاضي أو الوالي على تبيُّن وجه الصواب، والمساعدة

على معرفة الواقع الصحيح دون إلزاميتها، خلافاً لمبدأ الشورى الذي يجب أن يكون – حسب رأي الشاوي– نمط الحكم الدستوري.

وهذا النمط الدستوري المُلزم يتأسس على قاعدة العقد الاجتماعي والسياسي بين المجتمع والحاكم، وبين أفراد المجتمع أنفسهم؛ فتنبثق ثلاث سلطات هي:[٥٨]

– السلطة التشريعية (سلطة الجماعة).

– السلطة القضائية (السلطة الجامعة بين الشريعة والقانون المعاصر).

– السلطة التنفيذية المتمثِّلة في الحاكم ووزرائه وولاته.

وقد تعرَّض الشاوي في أثناء حديثه عن السلطة التنفيذية لهوية نظام الحكم، فأعاد عرض الخلاف القديم الذي أثاره علي عبد الرازق من أن الدولة في الإسلام خاضعة للاجتهاد والتوافق المطلق، وبعيدة كل البُعْد عن أي صبغة دينية، وانتصر لرأيٍ عَرَضَه صهرُه الفقيه القانوني والدستوري الكبير عبد الرزاق السنهوري من أن الجمهور في الإسلام وضعوا أسساً معينةً لنظام الحكومة، وألزموا المسلمين بمراعاتها في الحكومة التي يقيمونها، وهذه الأسس تمثِّل الخصائص الجوهرية للحكومة الإسلامية الكاملة، وهدفها إقامة الحكم الصالح من وجهة نظر الإسلام؛ أي الالتزام عموماً بالنظرية الاتّباعية القائلة بالخلافة أو بالإمامة العظمى، يقول الشاوي: "إن الخلافة –في نظر السنهوري وفي نظرنا ونظر كل باحث منصف– ليست دولة معينة بذاتها، بل هي مجموعة من المبادئ والقواعد التي وضعها الفقهاء، هذه المبادئ والقواعد الفقهية لم تشرع جملة واحدة، وإنما يستند كل مبدأ منها إلى أصل شرعي يجب مناقشة سنده ومصدره قبل الحكم عليه، فلا يجوز إنكار النظام في مجموعه وإطراحه جملة واحدة دون مناقشة كل مبدأ من المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، بل من الواجب على كل باحث يتعرض لبحث أصول الحكم في الإسلام أن يستعرضها أولاً، ثم يذكر رأيه في كل منها على حدة، كأن يبدي لنا رأيه في المبدأ الذي استقر عليه الجمهور في أن الخلافة؛ أي ولاية الحكم تكون بالاختيار الحر أو الشورى،

[٥٨] الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، مرجع سابق، ص٣٤٤–٣٤٩.

وأن يبدي رأيه في أحكام انتخاب الحاكم –الخليفة– وسلطاته المختلفة التي اعترف بها الفقهاء، وأحكام انتهاء الخلافة ورقابة الأُمة وأفرادها على أعمال الحكومة... وعلاقات الأفراد بسلطات الحكم وحقوقهم إزاءها."[٥٩]

ويرى الشاوي أن سُبل ممارسة الشورى في المجتمع الإسلامي تختلف عنها في المجتمعات الديمقراطية الغربية، من حيث الاعتماد على التعددية الحزبية، والحرية المطلقة، وسيادة مبدأ الأغلبية؛ حتى إنه يطرح شورى توافقية قائمة على اختيار الأصوب مع الاعتماد على الصفوة المتمثِّلة في أهل الحل والعقد الذين يُشترط فيهم العلم والعدالة والبصيرة، ولا حرج في تعدد اختصاصاتهم وميادين عملهم. فمن الملاحظ –كما يقول– أن شعار الديمقراطية الغربية يفتح الباب واسعاً للتطرف الحزبي ومساوئ العصبية الحزبية، فيصبح الإسراف في تعدد الأحزاب خطراً على استقرار الديمقراطية، يضاف إلى ذلك أن سيادة الأغلبية العددية يؤدي إلى التحايل على حقوق الأُمة بشراء الذمم واحتكار وجهة النظر القائمة على التصويت، فتهدر بذلك مكانة الأقلية ورأيها في مجلس الشورى ما دامت هذه الأغلبية تمسك بزمام الأمور. فضلاً عن أن سيادة الأغلبية في الشورى الإسلامية تخضع لسيادة أعلى منها، هي سيادة الشريعة السمحة، التي تقرِّر أصولاً عامةً لا يجوز للأفراد أو الجماعات الخروج عليها، ومن هذه الأصول صون حقوق الأفراد وحرياتهم، وفرض التوازن والتكامل بينها وبين حقوق الجماعة. ولعله يشير في هذا الخصوص إلى بعض القضايا المعاصرة التي أقرَّتها الأنظمة الديمقراطية (مثل: الشذوذ الجنسي، والتزاوج بين أبناء الجنس الواحد) باسم الأغلبية، فهذه الحالات والقضايا مردودة قطعاً في ممارسة الشورى الإسلامية لتعارضها مع مبادئ الشريعة، وطرائق العرض والمساءلة في المجالس الشورية لا تتيحها ألبتة.

والحقيقة أن رؤية توفيق الشاوي هذه تمهّد لنا اليوم الطريق لممارسة الشورى وفق مشاركة فاعلة متبادلة بين مؤسسات الحكم المختلفة والمؤسسات الدينية والمدنية، عمادها الرقابة المستخلصة من المبادئ الحاكمة؛ إذ يمكن للحاكم أو الرئيس أو الإمام أن يمارس

[٥٩] المرجع السابق، ص٣٤٥.

رقابته على مجلس الشورى المنتخب أو هيئة أهل الحل والعقد -التي سنتعرَّض لها بالتفصيل في أطروحة فوزي خليل- مستعيناً بمؤسسات الدولة المختلفة، مثل: الهيئة القضائية المشرفة على سلامة القرارات الصادرة، ومجلس العلماء الذي يمثِّل مؤسسة استشارية يُختار أعضاؤها بالانتخاب؛ وذلك لأخذ مشورتها في مسألة توافق القرارات مع المبادئ والأحكام الإسلامية. ويمكنه أيضاً الاستعانة بمجلس أعلى هو المجلس الدستوري المنتخب الذي يتولى أعضاؤه رئاسة المؤسسات التنفيذية ومؤسسات الشورى، في حال تداخل الصلاحيات والتخصصات.

فالمبادئ الحاكمة التي طرحها الشاوي تساعدنا على استشراف طرائق ووسائل مناسبة لممارسة متوازنة لا تعطل مصالح الناس، ولا تضرب بمبادئ المجتمع عرض الحائط.

أمَّا إن أردنا تقصي سلبيات هذه الرؤية فإن أول ما نلحظه هو انتهاجه منهجاً تقليدياً ساد فيما مضى زمناً طويلاً، هو المنهج الاتّباعي الذي يرى في الإمامة العظمى والخلافة السبيل الأوحد لممارسة الشورى بالمفهوم الإسلامي. زد على ذلك أنه أوغل في الطوبوية حين تخيَّل إمكانية المواءمة بين أهل الحل والعقد وأي مؤسسةٍ للشورى في عصرنا الحاضر بمنأى عن الأحزاب والتكتلات السياسية والمدنية، وهو أمر بعيد كل البُعْد عن الواقع المعيش، ويكمن الحل في اعتماد رأي الأغلبية التي تشرف عليها أجهزة رقابة تنظر في شرعية القرارات، وتفسح المجال أمام الأقلية لاقتراح القوانين المناسبة، وتمكينهم منها وفق ضوابط وقوانين دستورية.

والخلاصة أن أطروحة الشاوي كانت محاولة جادة لسبر قضايا الشورى والاستشارة على مختلف الأصعدة، متسلحةً بمنهج مقارن يُؤسِّس لواقعية المرجعية الإسلامية وأحقيتها في الحكم.

ولعل أبرز ما يؤخذ على أطروحة الشاوي هو عدم وضوح رؤيته حيال أهم مؤسسة تقوم عليها ممارسة الشورى، وهي مؤسسة أهل الحل والعقد، وقد سدّ هذا الباب الباحث فوزي خليل الذي تبنى المعهد العالمي للفكر الإسلامي رؤيته التي تعدُّ أقرب إلى الواقع من

الرؤى الحركية والاتّباعية التي لا تحفل بمواضع الإسقاط وما يكتنف مسألة الشورى من تداخلات وتجاذبات.

ففي كتابه الشائق (دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم) يقدم فوزي خليل رؤية علمية منهاجية لدور النخبة السياسية في إطار أوسع وأشمل، هو مؤسسة "أهل الحل والعقد"، باعتماد منهج وظيفي متكامل يحدد المسؤوليات والمهام لأهل الحل والعقد والمؤسسات التي قد تتبعها؛ سواء أكانت استشارية أم رقابية؛ ويتيح لها جمع عناصرها وفق تسلسل تصاعدي أو أفقي يسهم في صوغ أنموذج رشيد للنظام السياسي والاجتماعي.[٦٠]

يمهد خليل لرؤيته بمقدمة عن بنى النظام السياسي وموقع المؤسسية فيها من المنظور الإسلامي، مميزاً بين مستويات ثلاثة:[٦١]

١. التمييز بين عرض الوحي (القرآن والسُّنة) لقضية المؤسسة، وبيان تصورها من الموروث السياسي الإسلامي ومعارف المسلمين السياسية؛ فقضية المؤسسية بالنسبة إلى الوحي تتركز أغلبها في دائرة "العفو" المتروكة للاجتهاد وفقاً لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية. وعلى هذا، فإن خليل لم يركِّز على الأشكال النظامية إلَّا في حدود ضيقة لإفساح المجال أمام التطوير المؤسسي والتجديد النظامي تبعاً لتقلبات الزمان.

٢. التمييز في قضية المؤسسة بين جانب المبادئ والقيم، وجانب الأشكال التنظيمية والمؤسسية؛ ما يسمح بتمييز الأداة أو الوسيلة من المقصد أو الغاية، على نحوٍ يجعل الوسيلة مكافئة للمقصد ومحققة له.

٣. التمييز بين التصور النظامي بجانبيه (المبدأ، والشكل) والحركة به ومن خلاله؛ ما يساعد على تحديد مدى التطابق أو الانحراف في الحركة والممارسة بين الجانبين.

---

[٦٠] خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، مرجع سابق، ص١٠.

[٦١] المرجع السابق، ص٥٤.

ويخلص الباحث إلى أن الرؤية الإسلامية تعلي جانب المبدأ والقيمة من حيث هما إطاران عامان مرجعيان على حساب الشكل والنظام الذي يقع في دائرة الاجتهاد المحقِّق للمقصد والمحافِظ على المبدأ. وهو بذلك يشير إلى إمكانية تجاوز الأشكال والمسميات والشروط السابقة في هيكلة مؤسسة الشورى بشرط تحقيقها المقصد، واحتكامها إلى المبدأ، وانصهارها في بوتقة السلطة في الإسلام، وهو ما يعني –حسب الباحث– ولاية تحفل بالأمانة والمسؤولية، وتلتزم بشرعية الممارسة التي مصدرها إرادة الأُمة والرعية.

وهو لذلك يُسهب في تناول مفهوم أهل الحل والعقد، فيقول: "ماذا يقصد بأهل الحل والعقد؟ ما أبعاد المفهوم؟ وهل هناك مفاهيم ترتبط به؟ وإن وجدت هذه المفاهيم، فما علاقتها بمفهوم أهل الحل والعقد؟ وما طبيعة أهل الحل والعقد؟ أو بعبارة أخرى: ما الذي أهَّلهم للحل والعقد؟ وكذلك ما نوع أو طبيعة هذه الجماعة في ضوء ما تطرحه نظرية النظم السياسية؛ من جماعات تلعب أدواراً جوهرية في الحياة السياسية، مثل الصفوة السياسية...، الأحزاب السياسية...، وجماعات الضغط؟"[٦٢]

ثم يفصِّل في تاريخ المفهوم؛ النشأة، والتطور، والممارسة، والمسؤوليات، والوظائف، والشروط، ويعرض لخلافات الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية أو الأدب السلطاني، إلى أن يخلص إلى وجود خلاف شديد في تحديد ماهية المفهوم وجذوره (عقدية، مدرسية، بيئية)، ويقرِّر إمكانية تجاوز الاسم والشكل دون المسمى من حيث الدور والوظيفة، يقول في ذلك: "انتهى البحث حول مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً؛ إلى أن هناك خلطاً وتشابكاً بين مفهوم أهل الحل والعقد وبعض المفاهيم الفرعية التي تتصل به وظيفةً، وسببه عدم وضوح الحدود والأبعاد لهذه المفاهيم جميعاً في علاقتها بمفهوم أهل الحل والعقد؛ مما يفرض ضرورة بيان هذه الحدود بما يسمح بالتمييز فيما بينها من ناحية، وبينها وبين المفهوم العام لأهل الحل والعقد من ناحية أخرى."[٦٣]

ولأن المفهوم العام يتأسس في أغلبه على الممارسة أو النظم والإجراءات؛ فإنه يمكن بناء مفهوم جديد مستوحى من التطور المعاصر في علم السياسة والاجتماع السياسي؛

[٦٢] المرجع السابق، ص٦٣.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٥٢.

لأنه من قبيل الذرائع والوسائل التي تتصف بالمرونة في التشريع الإسلامي، على أن يغلب فيه جانب الواجب على جانب الحق فيما يتعلق بالأدوار والوظائف العامة؛ فجانب المسؤولية أظهر من جانب الحق والسلطة في ممارسة هذه المؤسسة، فهي بنًى وظيفية وليست سلطات دستورية في الرؤية الإسلامية، وقد استمر الخلاف حول هذه البنى على مَرِّ التاريخ بين مَن يقدِّم الحكماء ثم الأعيان ثم الأمراء، ومَن يقدِّم العلماء ثم الأمراء ثم الجند، ومَن ينحو منحى الشعراء ثم الأدباء فالمتكلمين... وهكذا فالمفهوم عائم ومتسيِّب، ويمكن ضبطه فقط بالتوافق مع المستجدات والتزام المبدأ في كليته ومقاصديته.

وتأسيساً على ذلك، قدَّم خليل أنموذجاً مؤسسياً لأهل الحل والعقد يقوم على نظرية التفتيت التي تنظّر وتتعرَّض لأهل الحل والعقد بوصفهم فئات وعناصر لا كتلة واحدة كما غلب ذلك في التصور الكلاسيكي؛ الفقهي، والأدب السلطاني. وهذا الأنموذج يتألف من المؤسسات الآتية:

أ. المؤسسة التنفيذية: وتضم هذه المؤسسة: مؤسسة الخلافة (رئاسة الدولة)، وإمارات الأقاليم بوصفها ولاية عامة في أعمال خاصة، والوزارة.

ب. مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

ت. مؤسسات حراسة الشرعية: وتشمل: القضاء، وولاية المظالم، والحسبة.

ث. مؤسسات الدعوة والهداية (المرجعيات الفقهية).

ثم يفصِّل الباحث في مفهوم كل مؤسسة، ووظيفتها، وشروط عضويتها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأنموذج يجمع بين الأصالة في المهام والأدوار، والرؤية العلمية والمنهجية التي تعتمد نسقاً وظيفياً يقوم على الاستثمار في إبداعات العقل الإنساني، وهو بذلك يتحرر من قيود الشكل الذي ساد مُدداً طويلةً، وفوَّت على المسلمين بناء إدارة فاعلة متمايزة متناسقة منسجمة، تحقق الشورى في أبسط معانيها وأقصى دلالاتها، وتنأى بمفهوم الصفوة عن المزايدات السياسية والأيديولوجية التي ألقت بظلالها على البلاد العربية، والتي ساد جُلّها نماذج عسكرية للحكم لا تملك في معظمها

مشروعاً حضارياً أصيلاً، وقامت شرعيتها على نقاء الصفوة وتفرُّدها بإدراك الأخطار والأزمات التي تحيط بالأُمة، حتى صارت مؤسسات الشورى عالة على المواطن تقتات من جيبه، وتصفق لهذه الصفوة.

وقد تسبَّبت الأيديولوجيا -في أحايين كثيرة- في طمس كثير من المفاهيم، وتغييب النظرة العلمية الصارمة المبنية على المناسبة بين المبدأ والواقع، والتكافؤ بين الوسيلة والهدف، وأدخلت الدولة والمجتمع في تناقضات وصراعات عدَّة، يمكن تجنبها باعتماد نسق مفاهيمي مترابط، وصياغة وظيفية نموذجية متكاملة الأبعاد، تُناط بها كل فعاليات المجتمع من أبسط المؤسسات إلى أعلى الهرم، فنكتسب على إثرها القدرة على التجنيد السياسي والدعوي والمدني، ونبتعد عن إيهامات الطوبى وإغراءات السلطة؛ تجنباً للصراعات العنيفة التي أحالت بنى الدولة ومؤسساتها إلى أطلال، وفتحت الباب على مصراعيه لعودة الاستعمار بذرائع أصبحت -للأسف- مقبولةً حتى في العمق الإسلامي ومؤسسات صنع القرار.

خاتمة:

تخلص هذه الدراسة إلى نتائج مهمة يمكن الإفادة منها في الحركة السياسية والاجتماعية والدعوية التي تشهدها مجتمعاتنا اليوم، ومن أبرز هذه النتائج وجود فروق بين جملة مفردات مردها المصطلح الأصل للشورى، مثل: الاستشارة، المشورة، وشورى الرأي، وشورى النصيحة، والمشاورة. فضلاً عن اكتشاف مصطلحات من شجرة الشورى، لها تبعاتها في التطور الدلالي لهذا المفهوم. وهذه المصطلحات هي: الشورى والاستشارة، والشورى والمشورة والنصيحة، والشورى والتشاور، والشورى والاستفتاء، والشورى والحسبة، والشورى والاجتهاد، والشورى والرأي، والشورى والقانون.

أمَّا أنسب دلالات الاستعمال القرآني ممثَّلةً في شخص الرسول ﷺ فتتركَّز على المشاورة التي تكون فيها المبادرة من القائد نحو الأُمة، والتي تختار فيها الأُمة صفوتها وأخيارها للبتّ في موضوع المشاورة، وأمَّا الدلالة الاصطلاحية فهي متعددة وغير مقيدة

بالقولبة والإسقاط، والأمر نفسه ينطبق على مصطلحات المؤسسات الممارسة للشورى، مثل: أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار والصفوة.

ويجب التمييز في التجربة المعاصرة بين عرض الوحي (القرآن والسُّنة) لقضية المؤسسة، وتصورها من التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين السياسية؛ فقضية المؤسسية بالنسبة إلى الوحي تقع أغلبها في دائرة العفو المتروكة للاجتهاد وفقاً لمتغيرات الزمان، أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري، ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية؛ فأصبح التركيز على الأشكال النظامية محدوداً لإفساح المجال أمام التطوير المؤسسي والتجديد النظامي تبعاً لتقلبات الزمان.

وتخلص الدراسة إلى أن الرؤية الإسلامية تعلي جانب المبدأ والقيمة من حيث هما إطاران عامان مرجعيان على حساب الشكل والنظام الذي يقع في دائرة الاجتهاد المحقِّق للمقصد والمحافِظ على المبدأ. وهو بذلك يشير إلى إمكانية تجاوز الأشكال والمسميات والشروط السابقة في هيكلة مؤسسة الشورى بشرط تحقيقها المقصد، واحتكامها إلى المبدأ، وانصهارها في بوتقة السلطة في الإسلام؛ ما يمكنها من أداء دورها بغض النظر عن تغيرات الزمان والمكان.

في نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي

إبراهيم الفيضا*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جملة من الردود النقدية الراهنة كما تجلَّت في السياقين: الغربي والإسلامي، موجَّهةً إلى أطروحة العلمنة. وقد تطرقت الدراسة إلى التعريف بالعَلمانية والعلمنة وأطروحة العلمنة، محاولةً الوقوف عند أصولها وأعلامها وصيرورتها كما تجلَّت في السياق الغربي، ثم أفادت بأن للعَلمانية تاريخاً طويلاً في التشكل، وأن عودة الدين إلى المشهد العالمي أسهمت إسهاماً فاعلاً في دحض أطروحة العلمنة.

وأخيراً أكدت الدراسة حجم الظلم الذي أحاق بالدين والتضييق الكبير الذي خلَّفته الأطروحة على الوجود الإنساني، منوِّهةً بضرورة إعادة قراءة تراث الأنوار، ومحاولة ربط تلك القراءة بالنظرية السياسية والعلاقات الدولية لاستيعاب عالمنا المعاصر على نحوٍ أفضل.

الكلمات المفتاحية: العَلمانية، العلمنة، أطروحة العلمنة، نقد الأطروحة.

Critique of Secularization Thesis in Western and Islamic Contexts

Abstract

This study seeks to highlight some of the current critical responses addressed to the secularization thesis as reflected in Western and Islamic contexts. It provides definitions of secularism, secularization and the secularization thesis in an attempt to evaluate its origins, major thinkers and historical development in the West. It also finds that secularism has a long formative history and that the return of religion to the global scene has played a decisive role in refuting its thesis.

The study scrutinizes the unfairness and encroachment that secularism has caused to both religion and human existence. It also notes the need to re-address the heritage of the Enlightenment, and to link that heritage to political theory and international relations in order to develop a better understanding of our contemporary world.

Keywords: Secularism, Secularization, Secularization theory, Critique of the Secularization Thesis.

* ماجستير في اللغة الإنجليزية وآدابها، تخصص خطاب الاستعمار وما بعد الاستعمار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: elfidabra@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/٣٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٨م.

مقدمة:

ليس بعسير على كل ذي بصيرة ومتتبع للشؤون الفكرية والسياسية على وجه الخصوص أن يستوقفه الانتشار الواسع لمفاهيم عديدة، ومن بين أبرز هذه المفاهيم: الديمقراطية، والحداثة، وما بعد الحداثة، والحكامة، والعولمة، والاستشراق، والعَلمانية. فهذه المفاهيم غدت أكثر انتشاراً حتى أصبحت على لسان كل متكلم وداعية، وذلك بفعل "تعولم العالم"، وسطوة الإعلام بمختلف أشكاله، فأصبح لا يستقيم الحديث عند أكثرهم من دونها؛ فتحْتَ تأثير الإعلام وكثرة الكتابات في الموضوع أصبح من المسلَّم عند اليساريين والليبراليين على السواء، ربط مصير الديمقراطية في القطر العربي بتأسيس العَلمانية وتثبيتها بوصفها مذهباً سياسياً، أو أخلاقيةً سياسيةً. وهذا الطرح هو الأكثر شيوعاً ليس فقط في الأقطار العربية، وإنما حول العالم في العصر الحديث.[١]

فالمفاهيم -كما هو معروف- وليدة بيئات مخصوصة وظروف سياسية وتاريخية واجتماعية معينة، وقد تكون وليدة الصراع الأيديولوجي والفكري بين أقطار وأقطاب دولية، أو حتى فيما بين الطوائف الدينية المتقاربة -البروتستانتية والكاثوليكية مثلاً في السياق الغربي-، ناهيك عن عدم وجود حياد فيها ولا معها كما ثبت ورسخ عند الكثيرين. والحقيقة أن المفاهيم بطبيعتها ليست مصطلحات وتعابير ثابتة قارة ذات وجه واحد، وإنما هي متحركة، وذات أشكال ومراتب؛ عليا ودنيا.

ولعل أبرز المسائل التي لا يزال يدور حولها نقاش مستمر، في الغرب كما في الشرق، مسألة الدين (أو الإسلام) والعَلمانية، والسمات التي تتصف بها الدولة العلمانية. ولا بدّ للقارئ المطلع على الجديد والباحث المتفطن للحديث والمتداول أن يستوقفه تداول دراسات عديدة وكتب كثيرة، سواء تلك التي تحمل عناوينها صراحةً لفظ "العَلمانية"، أو ما سُكَّ لِيُفيدها في آخر التحليل كلفظ "الدَّهرانية"، لذلك نجد كتباً جمة صدرت حديثاً تتناول الموضوع.[٢] وهذا يدل على الاهتمام المتزايد بالموضوع وأغلب ما ينتج ويستورد من

[1] Mahmood, Saba. "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," in *Public Culture*, Spring 2006 18 (2), p. 323.

[٢] للاستزادة، انظر:

الغرب الذي يحاول بعضهم تلقفه وإيجاد المبررات له -كائنةً ما كانت-؛ إمّا للمناداة به قصد ترسيخه، وإمَّا تفصيلاً له، وبسطاً للكلام فيه، ونقده، والاعتراض عليه، وإبراز مرجعياته ومساوئه. ولكن ما يغيب -ربما- عن هذه الدراسات هو نمط العلاقة بين العَلمانية والسياسة، أو إن شئت الدقة قلت بين العَلمانية والعلاقات الدولية.

فمن بين التعريفات الشائعة بشأن العَلمانية اعتبار هذه الأخيرة بمثابة الفصل السياسي بين الدين والدولة. فإذا كانت بعض الدول الغربية الحديثة (مثل: فرنسا، والولايات المتحدة، وتركيا) تمثِّل تلك النماذج الراسخة التي انتصرت لفكرة العَلمانية وفلسفتها، فإنها تجسِّد -بصورة ملحوظة- نماذج وأشكالاً متباينة. ويمثِّل النموذج الفرنسي الشكل الأكثر حدة فيما يخص العَلمانية أو اللائكية، ولا سيما بعد سَنِّ قانون الفصل بين الكنائس والدولة في التاسع من ديسمبر عام ١٩٠٥م، يقابله النموذج الأمريكي الأقل حدة؛ وذلك لحضور الدين في الحياة السياسية والعامة، وهذا ما يزكيه -على الأقل- الخطاب الأخير للرئيس الأمريكي باراك أوباما.[٣] أمَّا النموذج التركي فقد انسلخ تدريجياً مما ننعته بالعَلمانية المتشددة التي عمل على ترسيخها مصطفى كمال أتاتورك، ويتجلى ذلك خاصةً في وصول حزب العدالة والتنمية التركي إلى سدة الحكم، وما لاقاه من تأييد ونجاح داخلي؛ إذ صارت تركيا بفضله -عند بعضهم- نموذجاً يُحتذى به في التطور والنمو الاقتصادي.

وفي المقابل، فقد عرفت دول الجنوب -ولا سيما بعد النصف الثاني من القرن العشرين- موجات من الاستقلال الوطني والتحرر من نير الاستعمار، فوجدت نفسها

- عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م.
- بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الدوحة: المركز العربي، ج١، ٢٠١٣م.
- عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م.
- شروس، عبد الكريم. **الدين العلماني**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩م.
- شروس، عبد الكريم. **التراث والعلمانية**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩م.

[٣] ألقى الرئيس الأمريكي باراك أوباما الخطاب يوم الخامس من فبراير إثر ترحيبه بالزعيم الدلاي لاما على مائدة ما يُعرف أمريكياً بفطور الصلاة الوطني في واشنطن، وقد أثار الخطاب الكثير من الردود حينها.

أمام تحديات جسام من النهوض والتحديث، وكذا واقع حداثي عَلماني تباينت مقاربات التعامل معه وأنماطه، خاصةً في ظل ارتباط هذه الدول بإرثها الثقافي والحضاري المخصوص، وهو ما دفع ببعضهم إلى الانتصار للموروث التقليدي بوصفه القوة الحافزة الوحيدة إلى النهوض، ودفع ببعضٍ آخرَ إلى المناداة بضرورة الأخذ من الغرب إلى حدِّ التماهي معه. والحقيقة أن كلا الفريقين لم يكن مصيباً في دعواه؛ إذ ليس من الحكمة الانقطاع عن الواقع والتغلغل في الماضي والارتباط به، كما أن القطيعة مع التراث والانشغال بالواقع لا يخلو من خطر السقوط في آفة التقليد والاستلاب. وعلى هذا، فإنه يتعين على المرء أن يتمسك بموروث ماضيه وتراثه العريق، وينهل في الوقت نفسه من معين الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد شغلت العَلمانية –شأنها في ذلك شأن الحداثة– بال كثير من مثقفي الأُمة ومفكريها، وتباينت ردود فعلهم حيالها، بناءً على رؤاهم ومرجعياتهم المؤطرة والمؤثرة، فمنهم مَن انتصر لها جاعلاً منها طوق النجاة الذي يفضي إلى بَرِّ التقدم والديمقراطية الغائبة –حسب زعمهم– في القطر العربي، ومنهم مَن رفضها وعزف عنها من دون إبداء الأسباب.

تتعرَّض هذه الدراسة أولاً لمسوغات البحث في موضوع العَلمانية ضمن محورين اثنين؛ أولهما استعراض التساؤلات المتعلقة بالعَلمانية، وبيان أثرها وأهميتها في هذا العصر، والتطرق إلى أبرز الكتابات والمراجعات الأكاديمية والفلسفية التي تناولتها، وثانيهما استكناه حقيقة الركون (العودة) إلى الدين ودراسته ضمن سياقات جديدة من قبيل نظرية العلاقات الدولية والمقاربات الحضارية.

ثم تحدِّد الدراسة ثانياً مفاهيم مرتبطة بالعَلمانية، مثل: العَلماني، والعلمنة، وأطروحة العلمنة، مبرِزةً جذورها والمعاني التي تقلَّبت فيها، ومحدِّدةً مسارها ودعواها والشكل الذي استقرت عليه الآن، يلي ذلك إجمال بعض الملاحظات التي خلصت إليها هذه المحددات. وتحاول الدراسة ثالثاً إبراز جملة من الردود النقدية التي تدور في الغرب خاصةً، محاولةً تلخيص أبرز الاعتراضات التي يغفل عنها مفكرونا أساساً، خاصةً في ظل سردية[٤] العلمنة

[٤] كثر استعمال لفظ السردية مقابلاً للفظ الأجنبي (narrative)، ولفظ السرديات الكبرى الذي يقابله بالإنجليزية (meta narratives).

التي تعرَّضت –وما تزال– لتمحيص نقدي يدفع بنا إلى إعادة التفكير فيها، وفي مدى تكاملها وإحاطتها بالمستجدات التي عرفتها الإنسانية و (أو) التجارب المجتمعية التي تقلَّبت فيها بعض الأقطار النامية. فهذه الأوجه تتعدد انطلاقاً من تعدد السياقات الثقافية والاجتماعية الأخرى خارج الحيز الغربي التي ينظر منها إلى تلك الأطروحة. فضلاً عن زاوية النظر ومدى إلمام المُمَحِّص المُنتقِد لها بمساوئها ووقائعها في العالم العيني. وبعبارة أخرى، فإن هنالك تفاوتاً في أوجه الرد عليها؛ سواء كان النقد دينياً، أو روحياً خالصاً، أو ثقافياً صرفاً، أو مستنداً إلى أعمال فلاسفة مرموقين أو دارسين وعلماء اجتماع غربيين؛ لعميق إدراكهم بمحدودية الأطروحة وقصر نظرها. ثم تتوج تلك الاعتراضات رابعاً بنقد مظاهر التضييق التي تُدخِله أطروحة العلمنة على الوجود الإنساني، مضيِّقةٍ آفاقه في العالمين: المرئي والغيبي، وذلك بالتركيز على جانب مهم من نقد طه عبد الرحمن الأخلاقي والروحي.

أمَّا الأسماء التي تناولتها الدراسة دون غيرها فذلك لأهمية أعمالها، ومراجعتها ونقدها مجموعة من المسلَّمات التي كان معمولاً بها حتى وقت قريب، ومنها أطروحة العلمنة نفسها. فضلاً عن معايشتها الأحداث الراهنة، وتميُّزها في البحث والفلسفة وعلم الاجتماع، مثل: خوسيه كازانوفا، وبيتر برغر، وتشارلز تايلور، وطه عبد الرحمن.

أولاً: مسوغات البحث في موضوع العَلمانية

١. مجموعة تساؤلات بخصوص العَلمانية:

تعدُّ العَلمانية اليوم أحد أكثر المفاهيم السائدة في مختلف الميادين والمجالات، ولا سيما الأكاديمية والسياسية والفلسفية. ويعزو بعض الباحثين سبب عودة مصطلح العَلمانية إلى الرواج والتداول الواسع في عصرنا هذا –سواء في الخطاب الإعلامي، أو الخطاب السياسي والفكري– إلى قضية الحجاب في فرنسا، ويعزو بعضٌ آخرُ السبب إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك وواشنطن. فبعد تلك الأحداث "تعالت الأصوات والنداءات بتعجيل إعادة تثبيت العلمانية من جديد، وهذه الحملة عرفت

تصعيداً لا يكمن إنكاره"، و"الهدف الجلي من وراء هاته الدعوات الحادة هو الإسلام، وبخاصة تلك الممارسات والخطابات التي تُحسب على الإسلام والمشتبه في كونها تغذي التطرف والنضالية."[٥]

وفي الواقع، فإن مصطلح العَلمانية هو من أكثر المصطلحات تعقيداً واستعمالاً اليوم؛ سواء أكان ذلك في اللغات الأجنبية، أم في اللغة العربية، شأنه في ذلك شأن جملة من ترسانة مفاهيم تضاهيها، مثل: الطبيعة، والثقافة، والحداثة، وما بعد الحداثة. أمَّا الدليل على استعصائها وتعقيدها فيتمثَّل في طائفة من الأسئلة التي تخصها، مثل: مَن العَلماني حقيقةً؟ هل تقتصر العَلمانية -باعتبارها توصيفاً- على الغرب فقط، فيدعى الغرب العَلماني؟ هل يمثِّل المجتمع العَلماني تهديداً حقيقياً للكنيسة والرخاء الروحي للمجتمع كله؟ هل هي نقيض مباشر للدين أم مجرد نقد شخصي له؟ هل تعني أن المسيحية تعيش آخر أيامها وأن الكنيسة تواجه أفولها المحتوم؟ هل تعني أن العلم والعقل قد تفوقا على الشعوذة والخرافة في ثقافة الشعوب المتحضرة؟[٦] هل الغربيون عَلمانيون بالرغم من ادِّعاء كثيرين منهم أنهم متدينون ويدينون بالمسيحية، أو اليهودية، أو حتى اللادين؟[٧] هل تعني نهاية الدين والتدين، خاصةً مع انقضاء العقد الأول من الألفية الثالثة وما صاحبه من حروب وصراعات؟[٨] هل بلوغ الحداثة يقتضي منَّا، بالضرورة، أن نكون عَلمانيين؟ تلكم بعض الأسئلة التي قد ترد إلى الذهن ويثيرها حين يقارب موضوع العَلمانية.[٩]

٢. عودة الدين ودراسته ضمن سياقات جديدة (الاستشراق الجديد، والبحث في نظرية العلاقات الدولية)

أظهرت كتابات العديد من المفكرين والصحفيين البارزين في السنوات القليلة الماضية، بزوغ نجم الدين بعد أفوله لسنين خلت، وأحدث ذلك تخوفاً وقلقاً في أوساط

[5] Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire," p. 323.

[6] Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*, London and New York: I. B. Tauris and Co Ltd, 2008, p. 1.

[٧] يقابله المصطلح الإنجليزي (non religious).

[٨] نشير هنا إلى إعلان نيتشه عن موت الإله، وانتفاء القواعد والأخلاق ليصبح كل شيء مباحاً.

[٩] هذه أسئلة استشكالية للتمثيل فحسب، ويمكن للقارئ أن يأتي بأسئلة أخرى قد لا نقوى على حصرها.

الكثيرين، ولا سيما الأكاديميين والإعلاميين، من وتيرة تصاعده في المحافل العامة والواقع المعيش. وكان للإعلام الغربي عامة، والأمريكي بوجه خاص قصب السبق في الحديث عن هذه الظاهرة، فكتبت مقالات عدَّة وبحوث كثيرة في هذا الشأن، مثل: عودة الملحد السعيد،[١٠] وعودة البُعْد الديني في الفن المعاصر،[١١] وعودة الدين،[١٢] ودريدا وعودة الدين: النظرية الدينية في ما بعد الحداثة.[١٣]

وكان الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس قد أكد في بعض مقالاته استمرار وجود الدين بوصفه قوةً فاعلةً في الحياة العامة، علماً بأنه بنى رأيه هذا على الأحداث السياسية الكبرى التي عصفت بالعالم في نهاية الألفية الماضية، وانهيار الاتحاد السوفيتي، وغيرها من المستجدات.[١٤] والحقيقة أن هذه العودة السريعة للدين لم تخطر ببال أحد من الساسة أو المفكرين والمنظرين، وهي عودة دفعت إلى التفكير مجدداً في قضية الدين والتدين التي توقع أنصار الحداثة (بمنطقها وغائيتها) أنها تستطيع تعطيلها وتجاوزها.

وفي المقابل، توجد دراسات عدَّة تؤكد الدور البارز للدين في ميدان العلاقات الدولية والتاريخية وبناء السياسة الدولية؛ ما يعني أن استحضار التأثير البالغ لدور الدين وإعادة بحثه في هذه الميادين يساعدنا على فهم كيف تبنى السياسة الدولية، وكيف تترسَّخ كثير من النقاشات والصراعات الدولية من قبيل مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، والصراع الأمريكي الإيراني، وغيرهما.[١٥]

---

[10] *Douthat, Ross.* "*The Return of the Happy Atheist.*"

[11] Milliner, Matthew. "The Return of The Religious in Contemporary Art."

[12] Winnail, Douglas S. "The return of Religion."

[13] Raschke, Carl A. "Derrida and the Return of Religion: Religious Theory after Postmodernism," *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 6 no. 2, Spring 2005.

[١٤] لهذا السبب ربما نجده يدعو المواطنين غير المتدينين إلى تقبل واقع ما يسميه عالم ما بعد العلمانية (post secular) الذي تميَّز بظهور الدين والتدين والتعابير السياسية. لتعرف المزيد عن: (Faith and Knowledge)، و(Religion in the Public Sphere)، انظر:

–*The Future of Human Nature: Cambridge*, Polity Press, 2003.

[15] Hurd, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*, (Princeton Studies in International History and Politics) 2008.

ثانياً: تحديد المفاهيم

١. مفهوم العَلمانية:

يفضِّل بعض الباحثين التفريق بين مصطلحي العَلمانية والعلمنة، بالرغم من أنهما مشتقان معاً من اللفظ اللاتيني (saeculum) الذي يفيد الزمن الحاضر. فإذا كان المصطلح الأول يمثِّل فلسفة قائمة الذات فإن الثاني يمثِّل عملية (صيرورة) تاريخية. ويُعرِّف آخرون مصطلح العلماني (the secular) بأنه ذلك الفكر الذي يهتم بحياة الإنسان في هذا العالم، ولا يحفل بأيِّ حياة مستقبلية بعد الممات، وقد لا يهتم أيضاً بأيِّ إنسان في هاته الحياة إذا كان هذا الاهتمام يتجاوز تجربة الحواس.[١٦] وفي السياق نفسه، يرى آخرون أن اللفظ اللاتيني كان يعني –بعد عقود من مجيء المسيح– هذا العالم أو هذا الزمن مقابل الزمن الماضي. ومنذ عهد قريب، كان المصطلح يستعمل للدلالة على الأنشطة الخارجة عن سيطرة الكنيسة، أمَّا الآن فهو يستعمل للدلالة على الفكر المنشغل بحياة الإنسان في هذا العالم؛ هنا والآن مقابل العالم ما فوق الطبيعي أو أيِّ حياة مستقبلية، فما هو متضمن في هذا التعريف يحيل إلى تنزيل رتبة المُثل الدينية، إضافةً إلى التحول عن الانشغال بالآخرة والأساطير الغيبية إلى الانشغال بالحاضر والواقع الفعلي.[١٧]

ولذلك يرى الفيلسوف الماليزي سيد محمد نقيب العطاس أن أقرب مصطلح مقابل يمكن التعبير به عن لفظ "علماني" هو "الحياة الدنيا" التي تحدد الرؤية الإسلامية للوجود كما تجلَّت في القرآن الكريم؛ ذلك أن لفظ "الدنيا" المشتق من الفعل "دنا" يعني أن

- Samuel, Timothy Shah and Monica Duffy Tof and Daniel Philpott, *God's Century*: *Resurgent Religion and Global Politics*, (W.W. Norton, 2011).

[16] Tinker, Melvin. "Culture in Crisis: Secularism, Secularization and Society", Conference 2012:
http://reform.org.uk/resources/media downloads/src/q/Culture_in_Crisis. 2 3 .

[17] Clayton, James. "The Challenges of Secularism," in *Dialogue*: *A Journal of Mormon Thought*, Vol.3 No. 3. Autumn 1968, p. 64.

الشيء قد جُعل قريباً. وعلى هذا، فالعالَم قد "جُعل قريباً من وعي الإنسان وخبرته الحسية والعقلية."[١٨]

أمَّا لفظ "العَلماني" (secular) فهو يشير إلى المدة الزمنية الكبيرة (العظيمة)، أو إلى طبيعة الوضع البشري ما بعد السقوط (Fall)؛ أي هذا العالم، في الرؤية الإنجيلية طبعاً. ولم يعرف هذا التعبير طريقه إلى التداول إلَّا في أواخر القرن الثالث عشر، عندما بدأ اللفظ يفقد نبرته السلبية ويكتسب تدريجياً دلالة أكثر حيادية، ليحيل على الشيء الذي ينتمي إلى العالَم، متميِّزاً من الشيء الذي المنتمي إلى العالَم الكنسي.[١٩] يتبيَّن مما سبق أن العلمانية التي نادى –ولا يزال– ينادي بها مثقفون كثيرون في الدول العربية تعدُّ ترجمة غير صحيحة للمصطلح الإنجليزي (secularism) المشتق من المصطلح اللاتيني الأصل،[٢٠] في حين أن الصفة المأخوذة منه (secular) تتناقض –بحسب الكثيرين– مع الدين والخلود (الأزلية). وقد يشير لفظ "العَلماني" أيضاً إلى المدة (أو الوحدة) الزمنية كما هو الحال في الحضارة الإتروسكانية الرومانية بإيطاليا قديماً؛ إذ كان يستخدم للدلالة على حياة جيل من الأجيال، من لحظة الولادة في تلك المدينة إلى لحظة الموت فيها، في حين مدَّد آخرون المدة لتصل قرناً كاملاً.[٢١]

وعليه، فلو كان المراد به العِلم أو العِلمية لكان الأجدر مقابلة اللفظ بمصطلح (scientism)[٢٢] المشتق من الاسم الإنجليزي (science) الذي قد يقابله لفظ

[١٨] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات في الإسلام والعلمانية**، ترجمة وتحقيق: محمد طاهر الميساوي. الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع. ط١، ٢٠٠٠م، ص٦٧.

[19] Gelot, Ludwig. *On The Theological Origins and Character of Secular International Politics: Towards Post Secular Dialogue*, Aberystwyth University (PhD Thesis: 16 April 2009). P. 21.

[٢٠] يقابله المصطلح الفرنسي (laïcité) الذي يفيد معنى الزمان لدى بعضهم، خلافاً لمصطلح (secularism) الذي يعني الدنيا أو الدنيوية. ويسود جدل كبير بين المثقفين والدارسين العرب بهذا الخصوص. فضلاً عن وجود مَن يدعو إلى توحيد المصطلح العربي مقابل المصطلح الأجنبي ليسهل ضبط المصطلحات؛ فمقابلاتها، بحسب المعاجم والدارسين العرب، خمسة، هي: الزمانية، والدنيوية، والعَلمانية، والعِلمانية، واللائكية.

[٢١] للاستزادة، انظر:

–Craig Calhoun. "Rethinking Secularism", *The Hedgehog Review*, Vol. 12, N. 3, Fall 2010, p. 5.

[٢٢] يقصد به هنا، كما هو شائع، الاعتقاد بقابلية التطبيق الكونية للنهج والمقاربة العلمية.

"العَلموية". ولكن، لـمَّا كان القصد من استخدامه غير ذلك (أي السلطة الزمنية، والاهتمام بهذا الزمن وهذا العالم، أو الفلسفة التي تنحو نحو تغييب الغيب وتحييد الدين وفصله عن العلم والأخلاق) كان الأجدر أن يقابل هذا المصطلح باللفظ العربي الأصيل "الدهر"، ليصبح في نهاية المطاف "الدهرانية".

وقد لجأت الحداثة إلى استخدام مصطلحات عدَّة لإقامة مشروعها الدنيوي، أبرزها "تفريق المجموع"، أو "فصل المتّصل" كما أشار طه عبد الرحمن؛ ففي الوقت الذي كان فيه الدين "يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بها يتخذ أشكالاً وأقداراً متفاوتة، فقد انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال، لتعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيراً وتقديراً."[٢٣] وهنا يميِّز طه بين مصطلحين اثنين يوظفهما في إطار قراءته للموروث الأنواري والحداثي، خاصةً في نقده الائتماني، لفصل الأخلاق عن الدين، وهما: "الدنيانية"، و"الدهرانية"؛ فالدُّنيانية، على وجه العموم، بمقتضى سمة التفريق أو الفصل المميزة للحداثة، تخص عمل الحداثة في "انتزاع قطاعات الحياة [العلم، والفن، والقانون، والسياسة، والأخلاق] من الدين"؛ لذا تتعدد أوجه هذا الفصل للقطاعات والمجالات الحياتية والحيوية بتعدد عمليات الفصل تلك. ووَفق هذه المقتضيات، فقد اختصت العَلمانية بفصل الدين عن الممارسة السياسية،[٢٤] في حين اختصت العِلمانية بفصل الدين عن العلم؛ فكلا الفصلين يعدُّ من صور الدنيانية. فالدنيانية هنا ليست مقابلاً ضمنياً للمصطلح الإنجليزي (secularism) الذي يعني -بحسب طه- "صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة"، ولكنها قريبة منه في مدلولها.[٢٥]

أمَّا الدهرانية (إحدى أبرز صور الدنيانية، وأشد أنواع الفصل خطراً وأبلغها أثراً) فقد اختصت بفصل الأخلاق عن الدين قاصدةً "انتزاع اللباس الروحي" عن الأخلاق واستبدال "اللباس الزمني" بها.[٢٦] فكما يظهر جلياً، فإن الدنيانية أصل وباقي صورها بمثابة

[٢٣] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص١١.
[٢٤] أو مصطلح "العَلمانية الجزئية" بتعبير عبد الوهاب المسيري.
[٢٥] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص١١.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٢ ١٣.

فروع تابعة لها، وبتوصيف طه: "العَلمانية والعِلمانية والدهرانية بنات لأمهم الدنيانية." وقد أُطلِق على هذين الفصلين معاً (أي فصل الدين عن السياسة، وفصل الدين عن الأخلاق) اسم واحد جُعِل له مقابل عربي هو "العَلمانية". فطه يستخدم المصطلح الأخير (بالفتح) للدلالة على انفصال السياسة عن الدين، ويستخدم مصطلح "الدهرانية" للدلالة على انفصال الأخلاق عن الدين. أمَّا مصطلح "الدنيانية" فيقصد به عمليات الفصل العامة لمجالات الحياة وأنشطتها المتباينة عن الدين.[٢٧]

وتجدر الإشارة إلى أن أول مَن استخدم مصطلح (secularism) هو العَلماني الإنجليزي جورج هوليووك في كتابه (العلمانية الإنجليزية) عام ١٨٥١م، يقول هوليووك إن العَلمانية هي "دليل من الواجبات المتعلقة بهذه الحياة، والمؤسسة على اعتبارات إنسانية صرفة، والمعدة أساساً لأولئك الذين يجدون اللاهوت غير واضح، أو غير وافٍ، أو غير موثوق به، أو لا يُصدَّق. ومبادئها الأساسية ثلاثة هي: تحسين الحياة عن طريق الوسائل المادية، والنظر إلى العلم بوصفه العناية المتوافرة للإنسان، والحض على عمل الخير؛ سواء أُوجِد خير أخر أم لم يوجد، فإن خير الحياة الحاضرة خير، ومن الخير طلب ذلك الخير."[٢٨]

٢. مفهوم العلمنة:

يرى خوسيه كازانوفا أن الحديث عن العلمنة لا يستقيم إلَّا باستحضار ثلاث دلالات مختلفة والتمييز بينها:[٢٩]

أ. العلمنة هى أفول المعتقدات والممارسات والطقوس الدينية لدى المجتمعات الحديثة التي تنظر إلى العلمنة بوصفها نتيجة لعملية إنسانية كونية تطورية.

---

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩.

[28] Holyoake, George. *English Secularism, A Confession of Belief*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896, p. 35.

استخدم الكاتب في هذه الطبعة لفظ (Providence) بالحرف الكبير؛ لذا قابلناه بلفظ "العناية".

[٢٩] كازانوفا هو أحد أبرز وجوه علم اجتماع الأديان المعاصرين، يعمل أستاذاً في شعبة علم الاجتماع بجامعة جورج تاون، وهو صاحب كتاب (Public Religions in the Modern World (1994 الذي ترجمته المنظمة العربية للترجمة عام ٢٠٠٥م بعنوان (الأديان العامة في العالم الحديث).

ب. العلمنة هي خصخصة للدين، وبهذا المعنى فهي تمثّل اتجاهاً تاريخياً حديثاً، وشرطاً معيارياً، بل هي شرط مسبق لقيام السياسة الديمقراطية الليبرالية الحديثة.

ت. العلمنة هي تفريق (فصل) بين المجالات المعَلمنة (الدولة، الاقتصاد، السياسة)، وتحرر من قبضة المؤسسات الدينية وضوابطها.[٣٠]

يتبيَّن مما سبق وجود معانٍ متباينة للعَلمنة قد تضيق أو تتسع حسب التصور الذي نُعمِله بشأنها، ويشير لفظ "العلمنة" في أغلب المعاجم واللغات الأوروبية إلى نقل الأشخاص، أو الأشياء، أو المعاني وغيرها من الاستعمال والاستحواذ الإكليروسي (الديني) إلى الاستعمال المدني والعامى. وعلى هذا، فإن التحليل التاريخى المقارن قد يفيد في دراسة أنماطها المختلفة، خاصةً إذا عرفنا أنه ينادي بضرورة إعادة التفكير في مفهوم "العلمنة"، وعمل دراسات نقدية لمختلف أشكال التفاضل والانشطار ما بين الديني والعَلماني وتشكّلهم المتبادل حول العالم.[٣١]

انتشر مصطلح "العلمنة" بعد معاهدة صلح وستفاليا عام ١٦٤٨م للدلالة على انتزاع الأراضي والممتلكات التي كانت تخضع للكنيسة، وكذا تحرير الأشخاص والأشياء والوظائف والمعاني وغيرها ونقلها من موقعها التقليدي في المجال الديني إلى المجالات المُعَلمنة. وقد أفضت هذه المعاهدة إلى نشوء أنظمة ودول سيادية تقاطعت سياساتها مع الأشكال التقليدية للسلطة، فأنشأت واقعاً جيو-سياسياً جديداً.[٣٢]

ويمكن إجمال التغييرات التي أحدثتها العلمنة فيما يأتي:

- تأكيد البُعْد الزمني (الحاضر مقابل الماضي) أو المكاني (هذا العالم) مقابل عالم غير مرئي غيبي لا مادي.

---

[30] Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Perspective," in *The Hedgehog Review,* , Spring and Summer 2006 8 , p.7.

وقد أعيد نشر المقالة عام ٢٠٠٧ في كتاب يضم العديد من الدراسات تحت عنوان (الدين والعولمة والثقافة)

Religion, Globalization, and Culture (International Studies in Religion and Society)

[31] Ibid., p. 10.

[٣٢] ربما تغيب هذه المسألة عن أغلب الدراسات العربية التي تناولت الموضوع، بحيث يقتصر الأمر على مجرد إشارات محدودة، أو ما يأتي عرضاً في سياق كلام عام.

- تأكيد الواقع الفعلي والعالم المرئي.
- التسليم بما تمليه (تجربة) الحواس.
- محاولة وضع الإنسان في مركز الكون (العالم)، فيما يُعرف بتَسيُّد الإنسان.
- المحاولات الدؤوبة لمحق الغيب، والحط من المُثل الدينية.
- الالتزام بتقديرات العقل وتقريراته، أو ما يُعرف بتَسيُّد العقل.

٣. أطروحة العلمنة:

يحدد علي عزت بيغوفيتش في كتابه القيم (الإسلام بين الشرق والغرب) خطّيّ التفكير اللذين طبعا تاريخ الإنسانية: الخط الروحي الفلسفي والديني، والخط المادي، ويرى أنهما يقفان على طرفي نقيض في الفكر الإنساني حينما ينظران إلى مجال الغايات الإنسانية العملية؛ ففي حين يمثِّل التيار الأول المذهب الإنساني فإن التيار الثاني يمثِّل مذهب التقدم، ما يعني أن "الدين كما هو في المفهوم الغربي لا يؤدي إلى التقدم، والعلم لا يؤدي إلى الإنسانية."[٣٣] ويؤكد بيغوفيتش أهمية الأفكار في حياة الفرد وإسهامها في فهم العالم من حولنا، فيقول إنه حتى "نفهم العالم فهماً صحيحاً، من المهم أن نعرف المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم هذا العالم، وأن نفهم معانيها" بحيث "تبقى الأفكار كما هي تؤثر على العالم، ليس بمقتضى معانيها المنتحلة وطبائعها الموقوتة، ولكن طبقاً لمعانيها الأصلية وطبائعها الحقيقية."[٣٤] ومن هنا، علينا أن ننطلق من المعاني الأصلية للأفكار حتى نتبيَّنها ونفهمها.

فإذا سلَّمنا معه أن "الإنسان والدين والفن" -بمقتضى المذهب الأول- كانوا "دائماً في تلازم وثيق"[٣٥] فمن حقنا أن نتساءل: ما الذي تَغيَّر خلال حقب زمنية طويلة، أو

[٣٣] بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠١٤م، ص٥١.

[٣٤] المرجع السابق، ص٥٤.

[٣٥] المرجع السابق، ص٥٤. يقول أيضاً إن "من مهام الدين والفن والفلسفة توجيه نظر الإنسان إلى التساؤلات والألغاز والأسرار." وكأننا بالعلم والإيمان به على أنه بَصر العالم والمعتقد به قد أجاب عن كل التساؤلات التي أقلقت الإنسان منذ وجوده، وحل جميع الألغاز، وفك شيفرة الأسرار كلها! ربما لهذا السبب نجده يرى بأننا "لا نستطيع

بالأحرى غُيِّر خلال القرون الثلاثة الأخيرة على الأقل؟ فمن وجهة النظر المادية –بحسبه طبعاً– "يبدو تاريخ الجنس البشري كعملية تقدم علماني."[٣٦] لقد تنبَّه بيغوفيتش لأهمية التطورات التي عرفها الفكر الغربي الذي اتبع تدريجياً مسلَّمات الفلسفة العقلانية ومبادئ العلم والإيمان بنظريات التطور التي أفرزت نظرية التطور لتشارلز داروين والذكاء العلمي والمد الحضاري الذي بلغ أوجه ربما في القرن التاسع عشر.

ترى أطروحة العلمنة أن الدين يتراجع وتنخفض وتيرته حينما تلج المجتمعات حالة التحديث، فأهمية الدين –بحسبها– ستضمحل تدريجياً مع تمكُّن المجتمع الصناعي.[٣٧] وإذا كانت خصائص التحديث ومزاياه –وفق هذه الدعوى– متفقاً عليها بصورة كبيرة، فإن العديد من المنظِّرين والمفكرين قد أوضحوا أشكالها المتباينة؛ فها هو رجل السياسة والاقتصاد وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر يؤكد أهمية العقلنة، في حين يؤكد كارل ماكس (الفيلسوف الألماني والاقتصادي) أهمية التصنيع. أمَّا الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم فيؤكد أهمية التمايز الاجتماعي.[٣٨] فهم، وإن اختلفوا حول أسس التحديث، فإنهم متفقون على أن علاقة الدين بالتحديث هي علاقة عكسية.[٣٩]

تفسير الحياة بالوسائل العلمية فقط، لأن الحياة معجزة وظاهرة معاً، والإعجاب والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فهمنا للحياة." انظر:

– المرجع السابق، ص٩٥.

[٣٦] المرجع السابق، ص٧٨.

[37] Norris, Pippa and Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 3.

يورد مؤلِّفا الكتاب أسماء أبرز مفكري علم الاجتماع الذين كان لهم نصيب في بناء تلك الأطروحة، من أمثال: أوجست كونت، وهربرت سبنسر، وإميل دوركهايم، وماكس فيبر، وسيغموند فرويد. فضلاً عن أنهما (أي مؤلِّفا الكتاب) لا يستبعدان أسماء أخرى بارزة من أعلام عصر الأنوار. إن مقولة موت الدين كانت بمثابة الحكمة السائدة والشكل المتسلط للبحث في العلوم الاجتماعية في جُلِّ القرن العشرين.

[٣٨] مقابلاتها بالعربية هي على التوالي:

(Rationalization) , (industrialization) , (social differentiation).

والصحيح أنه كان يجب وضع لفظ "التفصيل" لا "التمايز" مقابلاً للفظ الأجنبي (differentiation)؛ لأن الثاني لا يفيد تدخلاً خارجياً يصدر عن فاعلين في المجتمع، في حين أنه هو المعنى المطلوب هنا؛ لأن نتيجة "التفصيل" هذه من فعل قوى فاعلة تريد بتلك المجالات الحياتية المتصلة بالدين، بفعل منطق الفلسفة الذي يحكمها، أن تصير أيضاً منفصلة غير متصلة. وقد احتفظنا بالمصطلح لأنه أكثر تداولاً في الكتابات العربية.

[39] Jager, Colin. "Romanticism, Secularization, Secularism". Blackwell Publishing Ltd, *Literature Compass*, 5/4 (2008), p.792.

ترى أطروحة العلمنة –بوضعها الرابط الضروري اللازم بين التحديث والعلمنة– أن الدين هو أثر للماضي، وتعزو سبب استمرارية الممارسة الدينية والعمل بها إلى عدم إكمال عملية التحديث.[٤٠] وبعبارة أخرى، إذا استمر حضور الدين في الحياة اليومية فذلك مرده إلى عدم الانتهاء من عملية التحديث.

ثالثاً: تأثير الحداثة وسمات المجتمع العَلماني عند تشارلز تايلور

يوجد تقليد ممتد في الحداثة أجال النظر في دور الدين في المجتمعات التي كانت العلمنة جزءاً منها، ويُعرف هذا التقليد باسم نظرية العلمنة الكلاسيكية، وقد تبناها فلاسفة القرن السابع العشر والثامن عشر، واستعان بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ فاختفت مجموعة الأسئلة التي نوقشت حينها إلى أن عاودت الظهور مرة أخرى نهاية الخمسينيات من القرن الماضي، مفضيةً إلى ظهور ما عُرف باسم نظرية العلمنة المعاصرة.[٤١]

وقد رَكَّزت هذه المحاولة المعاصرة لفهم الدين في المجتمع على تساؤلات تتعلق بجدوى أشكال المعرفة الدينية في ضوء العلم الجديد الذي دشَّنها، فبرزت بعض وجوه التنوير، مثل: فرانسيس بيكون، وإسحاق نيوتن، ويوهانس كيبلر رائد الفلسفة الجديدة التي افتتحها، وبرز أيضاً من فلاسفة التنوير: رينيه ديكارت، وجون لوك، وبيير بيل.[٤٢] وكانت اكتشافات التنوير خلال القرون الثلاثة الماضية قد أفضت اليوم – بحسب زعم كلوب– إلى ظهور ما يُعرف باسم اليقين المعرفي الحديث، وهو يقين عقلاني علمي مطمور بعمق في رؤية الثقافة الغربية الحديثة.[٤٣]

يمكن إجمال الافتراضات التي تخص علاقة الدين بالحداثة في أمرين اثنين؛ أولهما أن الحداثة بوصفها عمليةً فريدةً تتميز بتقديم الرؤية العلمية للواقع، والأمر الثاني أن تقدُّم

[40] Ibid. p. 792.

[41] Kloop, Richard Lee. *The Sources of Secularity: The Making of Charles Taylor's Theory of Secularization*, Laval University, PhD Thesis, 2009, p. 10.

[42] Ibid. p. 10.

[43] Ibid. p. 10.

العلم بالضرورة يتبعه تراجع واضمحلال في الدين حتماً بوصفه نظراً خرافياً للواقع.[٤٤] وما زاد من ترسُّخ فكرة أطروحة العلمنة –بوصفها عمليةً وصيرورةً تاريخيةً– هو الادِّعاء بأن العلمنة صيرورة كونية لا محيد عنها، أو كما أشار إليها بعضهم بالقول إن كل ما يَسِمُ الحياة الدينية في أوروبا اليوم ويميِّزها سيلحق بغيرها غداً.[٤٥]

يرى تايلور في مقدمة كتابه الضخم (عصر علماني) أن الجميع تقريباً متفقون بأننا نعيش في ظل عصر عَلماني، ولكنه يحصر ذلك في ضمير الجمع "نحن" (أي نحن الذين نعيش في الغرب، أو في عالم شمال المحيط الأطلسي)، بالرغم من أن هذا الأمر يمتد نسبياً إلى خارج هذا السياق الغربي، ثم يضيف بأن دعوى العلمنة تبدو عصية على المقاومة حينما نقارن العَلمانية في المجتمعات الغربية بغيرها من المجتمعات، خاصةً الدول الإسلامية والهند وإفريقيا.[٤٦] ولإبراز الفرق بين ما يتألَّف منه المجتمع العَلماني وغيره من المجتمعات؛ يقترح تايلور مكوِّنين اثنين يميِّزان هذا المجتمع، هما: الدولة، والدين. وفيما يأتي بيان لكل منهما.

١. فصل الاتصال بين الإيمان (أو الدين أو أيِّ اعتبارات خارجية) والممارسات والتنظيم السياسي للدولة:

يركِّز المكوِّن الأول على المؤسسات والممارسات المشتركة المتمثِّلة في الدولة؛ التي يمكن إجمالها –بحسب تايلور– في أنه إذا كان "التنظيم السياسي لجميع المجتمعات ما قبل الحديثة متصلاً على نحوٍ ما بالإيمان، أو مبني عليه، أو مضمون من طرفه"، أو أن هذا التنظيم "مرتبط بالله أو بأيِّ مفهوم عن حقيقة نهائية، فإن الدولة الغربية الحديثة تخلو من هذا الارتباط."[٤٧]

---

[44] Ibid. p. 12.

[45] Ibid. p. 12.

وتُعزى هذه الفكرة إلى (Grace Davie).

[46] Taylor, Charles. **A Secular Age**. USA: Harvard University Press (2007), p. 1.

[47] Ibid. p. 12.

ربما حدث هذا الفصل تحديداً بتأثير عقلانية الحداثة التي تَفصِل المُتَّصل مقارنةً بفترة عقلانية ما قبل الحداثة، التي كانت تُوصل المُتَّصل كما يشير إلى ذلك تايلور في الفصل الأول من الكتاب.

ويخلص تايلور إلى القول بأن "الكنائس الآن مستقلة عن الهياكل السياسية (مع بضعة استثناءات، في بريطانيا والدول الإسكندنافية)"، مؤكداً أن "وجود الدين من عدمه يعدُّ مسألة خاصة". وعليه، فإن "المجتمع السياسي ملك للمؤمنين (من جميع المشارب) وغير المؤمنين على حدٍّ سواء."[٤٨] ثم يقرِّر المسألة بعبارة أخرى قائلاً إنه "في مجتمعاتنا العَلمانية يمكنك الانخراط الكامل في السياسة دون أن تستحضر الله في أيِّ وقت."[٤٩]

ويؤكد تايلور نفسه هذا الأمر، فهذا هو حال الدين والعَلمانية في الغرب اليوم، خاصةً في أمريكا الشمالية، مقارنةً بحال المجتمعات الغربية في القرون القليلة الماضية التي كانت تستحضر الله في حياتها الاجتماعية والسياسية، وهو ما يحتم علينا استحضار ما كان عليه الحال مع الآباء المؤسسين في تاريخ الولايات المتحدة. ثم يذهب تايلور إلى أبعد من ذلك، فيقول: لو غصنا قليلاً في تاريخ البشرية لوجدنا أن "حزمة التمايزات – التي نميِّز بها حالياً بين الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها– لم يكن لها معنى لدى المجتمعات القديمة؛ في هاته المجتمعات السابقة كان الدين (حاضراً) في كل مكان، ومنسوجاً مع كل شيء فيها، ولم يكن يشكل مجالاً منفصلاً ضمنها."[٥٠] يتبيَّن مما سبق أن العَلمانية هي نظرة مخصوصة إلى العالم، وأن هذه النظرة ما فتئت تتغير.

وينتقل تايلور بعد ذلك إلى الحديث عن حكم التفريغ من المجالات العامة الصادر ضد الدين، وهو ما يقوده إلى الحديث عن المكوِّن الثاني المميِّز للمجتمعات العَلمانية، زاعماً أنه قد تم تفريغ الإله من المجالات العامة، أو من أيِّ إشارة إلى حقيقة مطلقة، مؤكداً أن عملنا في المجالات المتعددة للنشاط الإنساني (الاقتصادي، السياسي، الثقافي، التعليمي، المهني، الترفيهي)، إضافةً إلى القواعد والمعايير والمبادئ التي نتبعها، وكذا المداولات التي ننخرط فيها عموماً؛ كل ذلك لا يشير (ولا تحيلنا) إلى الله، أو إلى أيِّ معتقدات دينية. إن هذه الاعتبارات التي نعمل بها تدخل ضمناً في عقلانية كل مجال (أقصى قدر من المكاسب في الاقتصاد، وأكبر قدر من الفائدة على أكبر عدد في المجال

[48] Ibid. p. 1.
[49] Ibid. p. 1.
[50] Ibid. p. 2.

السياسي إلخ)، وهذا يتناقض تناقضاً صارخاً مع الفترات السابقة عندما كانت العقيدة المسيحية تَنصُّ على وصفات سلطوية يقرّها رجال الدين، ولا يمكن لأحد تجاوزها في أيٍّ من هذه المجالات، مثل: فرض حظر على الربا، أو الالتزام بتطبيق تعاليم الأرثوذكسية، بالرغم من وجود أكثرية ما تزال تؤمن بالله وتمارس شعائر دينها بكل حماسة.[٥١] ولكن، أليست فكرة الهروب من شيء يُملى من الخارج –من طرف الله المشرّع المنزل للدين، أو الإيمان، أو غيره– قد استُبدلت بها فكرة الاعتبارات العقلانية التي يحددها ويقتضيها كل مجال من مجالات النشاط الإنساني؟

٢. تراجع العقيدة والممارسة الدينية:

يركز المكوّن الثاني على فكرة نكوص الدين في الممارسات الطقوسية والحياة العامة الثاني، وبروز العَلمانية بناءً على ذلك "في كون الناس يبتعدون عن الله، ولا يعتادون الكنيسة." وعلى هذا، فقد أضحت "دول أوروبا الغربية علمانية بالأساس حتى بالنسبة لأولئك الذين يحتفظون بمصادر مرجعية عامة إلى الله في الأماكن العامة."[٥٢] تتميَّز هذه المرحلة بتراجع الممارسة الدينية الفردية أو الشخصية؛ نظراً إلى تراجع ارتباط الفرد بالجماعة التي ينتمي إليها، فقد حَوَّل الأفراد مرجعيات المعنى ومصادره لديهم (تُعرف بمرجعية البُعْد الخارجي الأزلي) إلى اختيارات شخصية أكثر ذاتية. فضلاً عن ذلك، فالعَلمانية عنده لا تعني موت الاعتقاد أو الممارسة الدينية، ولهذا السبب، يعدُّ نموذج الولايات المتحدة خير مثال على ارتفاع نسب تلك الممارسات. ويرى تايلور أن طرح مسألة الدين في المجتمعات الغربية، خاصةً في تلك المجتمعات التي يصفها بالشمال أطلسية، يكون بمناقشة قضية الإيمان أو المعتقد؛ فالمسيحية الأُولى كانت تعرف نفسها بحسب التصريحات العقدية. والعَلمانية في هذا المعنى الثاني كثيراً ما كان ينظر إليها على أنها تراجع للديانة المسيحية، وهذا التراجع تمَّ –إلى حدٍّ كبير،– عن طريق صعود الإيمان بمعتقدات أخرى متمثلة في العلم، أو العقل، أو العلوم، خاصةً تلك التي يعتقد أنها كفيلة بتحقيق النجاة في هذا العالم.

[51] Ibid. p. 2.

[52] Ibid. p. 2.

ولكن تايلور يعود في فصله الأول من الكتاب ليتحدث عن ثلاث سمات رئيسة أسهمت إسهاماً فاعلاً في تراجع الاعتقاد المسيحي بعيداً عن دور العلم في ذلك؛ فهو يقول بأنه في تلك الفترة (بدءاً بسنة ١٥٠٠م) كان يتعذر الإيمان بالله واستحضاره لأن العالم كان مسحوراً (enchanted). فالكون والعالم الطبيعي والجفاف وغيرها من الظواهر أسهمت في ترسيخ الإيمان بوجود الله. وفي المقابل، فإن العالم المُبصَّر (disenchanted) غضَّ الطرف عن تلك السمات بفعل الحداثة والتصنيع، فتراجع العالم الطبيعي. يقول تايلور: إن "الجزء الأهم من الصورة هو أن الكثير من هذه السمات في عالم القدامى كانت تسير لصالح العقيدة، وهذا ما جعل وجود الله، على ما يبدو، أمراً لا يمكن إنكاره."[٥٣] ويمكن إجمال هذه السمات فيما يأتي:

أ. الله هو الذي أوجد العالم الطبيعي الذي يعيش فيه الناس، والذي كان له حيز في الكون كما تخيلوه، ولم يقتصر الأمر على تأمل نظام ملكوته وبديع صنعه الدالِّ على عظمته وقدرته، وإنما تعدَّى ذلك إلى الأحداث العظيمة في هذا النظام الطبيعي، التي عُدَّت من أعمال الله، مثل: العواصف، والجفاف، والفيضانات، والكوارث، وكذا الخصب والنماء.

ب. الله هو المؤثر في بقاء المجتمع (لم يكن يوصف على هذا النحو؛ فهذا مصطلح حديث، ومرده الدولة، والمدينة، والمملكة، والكنيسة، أو أيّاً كان).

ت. العالم الساحر هو العالم الذي عاش فيه الناس.

وفي معرض محاولة تايلور الإجابة عن سؤاله الافتتاحي الذي يدور حول ما حدث في الفترة الممتدة بين عامي (١٥٠٠م) و (٢٠٠٠م)، وأهم الأحداث التي شهدتها تلك الحقبة، فقد تبيَّن له اختفاء السمات الثلاث الآنف ذكرها.

أمَّا المعنى الثالث الأكثر معاصرة، الذي أورده تايلور هنا، والأقرب إلى المعنى الأول منه إلى المعنى الثاني، فهو يركِّز على شروط الاعتقاد وأحكامه. فالتحول إلى العَلمانية، من هذا المنظور، هو تحول من حالة مجتمع مؤمن بالإله إيماناً مطلقاً إلى حالة مجتمع يرى في

[53] Ibid. p. 25.

الاعتقاد أصعب الخيارات الممكنة. وهذه المرحلة الثالثة، إذا ما تتبعنا هذا التحقيب، هي الأكثر راهنية والتي تسببت ربما في تفكيك وتشظي الأفكار حول حقيقة النظام الاجتماعي وكيف يحيا الفرد حياة طيبة بعيداً عن الإيمان الديني.

ثم يقابل تايلور الوضعية الأخيرة بالوضعية التي كانت سائدة في معظم أقطار العالم الإسلامي والهند، والتي لم يكن فيها الاعتقاد خياراً وارداً، وإن كانت تدخل في مدار الوضعية الثانية. وعلى هذا، فإن الكتاب يمحص في مجتمعه وسياقه بناءً على المعنى الثالث الذي حاولنا تبسيطه، حيث لم يعد الإيمان بالإله أمراً بدهياً؛[٥٤] إنه مجتمع يعيش في ظل عالم أو كون لم يعد له مركز يدور حوله.

يمكن إجمال بنود الفرضية التي قامت عليها العلمنة، والتي أكّدها هابرماس في نقاط ثلاث:

١. إسهام التقدُّم العلمي والتقنية في بروز فهم متمحور حول الإنسان للعَالَمِ "المُبَصَّر"،[٥٥] بحيث أضحت الأحداث والظواهر الخاضعة للملاحظات الإمبريقية ممكنة التفسير.

٢. إسهام التفصيل الأداتي للمجالات الاجتماعية والحياتية –وَفق منطق التحديث– بفاعلية في إضعاف سلطة الكنيسة والمؤسسات الدينية، وفصلها عن القانون، والسياسة، والتعليم، والعلم، والشؤون الاجتماعية.

٣. توافر المزيد من أسباب الرفاهية والأمن الاجتماعي نتيجة التقدم وتحول المجتمعات من زراعية إلى صناعية وما بعد الصناعية.[٥٦] زد على ذلك أن بعض المفاهيم، مثل: إبطال النظرة السحرية عن العالم ورفع القدسية عنه، والعقلنة، والسلطة العقلانية

[54] Ibid. p. 3.

[٥٥] آثرنا هنا استعمال لفظ "المُبَصَّر" المقابل الذي صاغه طه عبد الرحمن للدلالة على المصطلح الإنجليزي (disenchanted) الذي يعني نزع النظرة السحرية عن العالم، ويقابله هنا لفظ "التسحير" (enchantment).

[56] Habermas, Jürgen. "Notes on Post secular Society," in *New Perspectives Quarterly 25*, Issue 4, 2008, p. 17.

لذلك نجد هابرماس مثلاً ينادي بانفتاح العقليتين: الدينية والعلمانية من أجل فهم متبادل ومعرفة أعمق.

المشروعة، والإيمان بالعلم، والتقدم، وضمور الدين واضمحلاله؛ كلها تعدُّ أحجار الزاوية التي تأسست عليها دعوى العلمنة.

بعد تقديمنا لتأثير الحداثة وسمات المجتمع العلماني التي مكَّنت لأطروحة العلمنة، فإننا نخلص إلى الآتي:

– إمكانية ظهور حداثة مستقلة مغايرة للنمط الغربي الذي يحاول الكثيرون فرض نموذجه.[٥٧]

– طغيان سمة القومية والمركزية التي تَسِمُ هذه العلوم في تناولها لمفاهيم الحداثة والتقدم والعلاقة الضمنية لاضمحلال الدين في الحياة الاجتماعية.

رابعاً: نقد أطروحة العلمنة في السياقين الغربي والإسلامي

١. الاعتراضات الغربية:

أسهمت أعمال عدَّة من مختلف الميادين ومجالات البحث (مثل: العلاقات الدولية، والنظرية السياسية، والدراسات الدينية، والأنثروبولوجية الاجتماعية) في إذكاء النقاش حول العلمنة، وتفكيك النظريات المشيّدة على العلاقة بين الدين والحداثة. ويقرُّ بعض أصحاب هذه الأعمال بخصوصية التجربة الأوروبية الغربية، ومحدودية وقصور الطرح المبني على التجربة التي تعنى بدراسة الوقائع والمعطيات التاريخية والاجتماعية لسياقات حضارية وأقطار دولية مختلفة؛ فالمقاربات الحديثة تنحو نحو إبراز خصوصية التطورات التي شهدتها أوروبا الغربية مقابل تلك التي عايشتها بقية دول العالم، بل حتى تفرُّد وتميُّز تجربة هذه الأخيرة.[٥٨]

---

[٥٧] ينادي كثير من الفلاسفة وعلماء العمران، سواء في أقطار الغرب أو الشرق، بعدم فرض هذا النموذج وهذه التجربة على الآخرين، ومن هؤلاء: ألان تورين، ويورغن هابرماس، وطه عبد الرحمن.

[58] Wohlarb Sahr, Monika and Marian Burchardt. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities," in *Comparative Sociology* 11 (2012), p. 876.

أ. قصور نظرية العلمنة:

أسهم العديد من علماء الاجتماع في خمسينيات القرن الماضي وستينياته في نشوء نظرية العلمنة (المبكرة)، وقد تمثَّل ذلك في كثير من أعمالهم الاجتماعية، يدفعهم إلى ذلك مجموعة عوامل وأسباب لم تعد قائمة اليوم، ومن هؤلاء: هارفي كوكس مؤلِّف كتاب: المدينة العلمانية،[٥٩] وبيتر برغر مؤلِّف كتاب: الستار المقدس *The Sacred Canopy*.

وكان برغر قد ألَّف كتاب (التحرر العالمي من العلمنة)، وضمَّنه العنوان الفرعي (أخطاء نظرية العلمنة) في الفصل الأول من الكتاب، وفيه يفنِّد الاعتقاد القائل بأننا نعيش في ظل عالم معلمَن؛ ذلك أن العالم اليوم –باستثناء دول محدودة– هو أشد تديناً من ذي قبل، بل هو أكثر تديناً من أيِّ وقت مضى في أماكن معلومة (حركات الإسلام السياسي في تركيا، والمسيحية في كوريا، وحملة التبشير الإنجيلية في أمريكا اللاتينية)، وهذا يعني أن العديد من كتابات المؤرخين وعلماء الاجتماع التي نادت بنظرية العلمنة قد جانبت الصواب في كثير من المواضع، حتى إن برغر نفسه ساهم في تلك الكتابات في أعماله المبكرة.

إن الفكرة الرئيسة التي قامت عليه هذه النظرة، والتي يمكن تتبعها حتى عصر الأنوار، هي فكرة بسيطة مفادها أن التحديث يقود إلى تراجع الدين (التدين) على مستوى الأفراد والجماعات.[٦٠] وقد ثبت بالدليل القاطع بطلان صحة هذه الفكرة؛ فـ (برغر) يرى أنه بالرغم من تأثير التحديث وضغطه على المجتمعات باتجاه العلمنة في أقطار معلومة (الغرب تحديداً) على عكس أقطار أخرى، فإنه أثار حركات قوية معادية للعلمنة. فضلاً عن عدم ارتباط العلمنة على المستوى الاجتماعي بنظيره على مستوى الوعي (الضمير) الفردي. فالتحديث عنده لم يَقُدْ حصرياً إلى العلمنة، والعلاقة بين الحداثة والدين كانت

[59] The Secular City: *Secularisation and Urbanisation* (A Theological Perspective) (1965).

[60] Berger, Peter, Ed. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center and Grand Rapids, 1999. P. 2.

مسألة بالغة التعقيد، فقد انحاز إلى العلمنة معظم مفكري الأنوار وبعض أصحاب الفكر التقدمي، ورأوا فيها خلاصهم من ظاهرة التخلف والشعوذة والرجعية.

فالمسألة هنا تنحصر في خطتين منهجيتين اثنتين: خطة التقبُّل والتكيُّف، وخطة الرفض والنبذ. وحتى خطة تقبُّل العلمنة والتكيف وَفقها من طرف المؤسسات والطوائف الدينية لم تشفع للنظرية. ويرى برغر أننا لو عشنا حقاً في عالم أكثر عَلمانية لأمكن لتلك المؤسسات أن تستمر في الحياة والوجود قدر تقبُّلها وتكيُّفها مع مقتضيات العَلمانية، لكن الواقع يؤكد وجود مجموعات دينية تحتل مكانة مرموقة لم تحاول التكيُّف مع المطالب المزعومة للعالم المعلمَن؛ ما يعني فشل الاختبارات التي خضع لها الدين المعلمَن.[٦١]

فعلى صعيد المشهد الديني العالمي، فإن الحركات المحافظة أو الأرثوذكسية أو التقليدية (أي الحركات التي رفضت تحديث نُظمها وأساليبها وَفق مقتضيات التحديث كما حددها المثقفون التقدميون) تشهد نمواً وازدهاراً في مختلف أنحاء العالم تقريباً. وفي المقابل، فإن المؤسسات والحركات الدينية التي عملت جاهدة على الامتثال لتصور الحداثة عرفت تراجعاً في أكثر من مكان. فالرابط الذي يجمع بين هذه التطورات والأحداث هو تعبيرها عن فكرة دينية صرفة؛ ما يدحض الفكرة القائلة بأن الحداثة والعلمنة ظواهر متصلة. وهذا يؤكد أن معارضة العلمنة –كما أن العلمنة ظاهرة– تعدُّ ظاهرة مهمة في العالم المعاصر.[٦٢] فالتحديث لم يلغِ الدين ولم يمحقه، وإنما ساهم في تقويته. فضلاً عن أن المعطيات والمؤشرات الملحوظة (الدليل الإمبريقي) تفيد باستمرار الأديان وازدياد أعداد الملتفين حولها، وفي ذلك يقول طلال أسد: "إن أهمية الحركات الدينية حول العالم وسيل التعليقات التي خلَّفتها عالمياً عند الدارسين والصحفيين على السواء، قد أوضحت أن الدين لم يختفِ في العالم الحديث."[٦٣]

---

[61] Ibid. p. 4.

[62] Ibid. p. 6.

[63] Asad, Talal. *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, California: Stanford University Press, 2003. P. 1.

بيد أن برغر يستعرض استثناءين اثنين يتعلقان بثبات نظرية العلمنة: أولهما شيوع ثقافة العلمنة في أوروبا الغربية تحديداً؛ نظراً إلى استمرار وجود موجة التحديث فيها، وتراجع الإقبال على المراسم والشعائر الدينية، وارتياد الكنيسة بصفة منتظمة، علماً بأن هذا الأمر لا ينسحب بإطلاقٍ على شمال القارة، ولا يدحض في الصميم نظرية العلمنة، خلافاً لما عليه الحال في شمال أمريكا التي تعدُّ استثناءً لهذه الخصيصة.[٦٤]

أمَّا الاستثناء الثاني الأقل لَبساً –فيما يخص أطروحة التحرر من العلمنة– فهو وجود ثقافة أقلية (أو جماعة ثانوية) مكوَّنة من أفراد معَلمَنين يتمتعون بتربية وثقافة على النمط الغربي، خاصةً في ميداني الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وتعدُّ هذه الفئة الحاضن الرئيس للقيم والأفكار التقدمية والأنوارية. وبالرغم من أن هذه الفئة تعدُّ أقلية فإن تأثيرها غير محدود؛ نظراً إلى امتلاكها منابر ومؤسسات مؤثرة.[٦٥] علماً بأن الساحة الفكرية العربية لا تخلو من هذه الفئة ذات الثقافة المعَولمة.

ب. محدودية النظرية في تناول الخصوصيات القومية والدعوة إلى إسقاط مفردة العلمنة:

إن ما دفع الكثيرين –في الغرب طبعاً– إلى الحديث عن عَلمانيات متعددة هو بروز سرديات وتجارب قطْرية اجتماعية واقتصادية، وتكاثر مجموعات مهاجرة وأقليات فرضت نفسها، ولفتت أنظار الدارسين إليها، إضافةً إلى نتائج الدراسات الدينية وعلوم الإنسان والنظريات السياسية وغيرها، وبروز اقتصاديات جديدة متطورة؛ سواء في أقطار تدين بدين معين في جنوب شرق آسيا (النمور الآسيوية)، أو في أقطار أخرى لا تدين بأيِّ دين، ولا تستلهم النموذج الاقتصادي الليبرالي مثل البرازيل والصين.[٦٦]

فسردية العلمنة لا تصمد ولا تنفع في تفسير صيرورة العلمنة في أمريكا الشمالية التي لم تعرف حروباً دينية طاحنة، ولم تمر بالشروط والوقائع التاريخية والسياسية نفسها التي

[64] Berger, Peter, Ed. *The Desecularization of the World*, p. 9.

[65] Ibid., pp. 9-10.

[66] Casanova, Jose. *Public Religion Revisited,* in Hent de Vries, ed. *Religion: Beyond the Concept*, Fordham U.P. 2008.

مرت بها القارة العجوز؛ ففي هذا المناخ الثقافي البروتستانتي الإنجليزي المختلف، خاصةً في الولايات المتحدة، عُقِد اتفاق[٦٧] بين الدين والميادين المُعَلمَنة المُفصَّلَة، وأظهر نزر يسير من الأدلة التاريخية وجودَ جذب وتوتر بين البروتستانتية الأمريكية والرأسمالية، وتوتر لا يكاد يبين بين العلم والدين في أمريكا، ما عدا الأزمة الداروينية التي لاقت رواجاً مع نهاية القرن التاسع عشر.[٦٨] وهنا يمكن الحديث عن شكلين رئيسين للعلمنة، هما: الشكل الفرنسي الأكثر حدَّة، والشكل الأمريكي الأقل حدَّة.

فإذا كان القصد من وجهة نظر الدارسين والسوسيولوجيين تحديداً، هو تأسيس نظرية عامة للعلمنة هدفها دراسة التجربة الأوروبية الغربية وَفق الشروط التاريخية والاجتماعية وبعض الفروق أو الاستثناءات المحدودة، فإن بروز العديد من تلك الاستثناءات والتجارب أكد ضرورة تأريخ النقاش المتعلق بالعلمنة لدى بعض الدارسين والباحثين. بيد أن آخرين فسَّروا أنموذج العلمنة بأنه أسطورة حديثة مستوحاة من الغرب، شأنها في ذلك شأن نظرية التحديث الكلاسيكية المبنية على تحيزات ثقافية غير مجدية، ولا تليق بتحليل الظواهر والتجارب خارج إطار العالم الغربي. وثمة مَن يجادل ويؤكد وجود أشكال أخرى للحداثة يمكنها الاستغناء عن الديمقراطية، وعن اقتصاد السوق الليبرالي، وحتى عن العلمنة.[٦٩]

وكان بعض علماء الاجتماع والدارسين قد نادوا بشطب هذه المفردة ومحوها من القاموس التداولي الغربي؛ نظراً إلى التشويش والفوضى الذي تسببه، ومن هؤلاء: دايفيد مارتن الذي تبنى هذا الرأي عام ١٩٦٥م، ولاري شينر عام ١٩٦٧م، وبالرغم من ذلك،

---

[٦٧] يستعمل كازانوفا مصطلح (collusion) الذي يعني التواطؤ والتآمر، ومصطلح (collision) الذي يعني التصادم أو التعارض. انظر:

- Jose Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." P.11.

[٦٨] المرجع السابق، ص١١.

[69] Monika and Marian Burchardt. *Multiple Secularities*, pp. 877-878.

نجد هذه الفكرة والدعوة أيضاً عند كازانوفا؛ سواء في المقال السابق، أو المقال الآتي.

فقد ظل لفظ "العلمنة" هو المسيطر في علم اجتماع الأديان حتى سبعينيات القرن العشرين الماضي.[٧٠]

ولهذه الأسباب كلها يؤكد كثير من علماء الاجتماع في الغرب ضرورة إعادة النظر والتفكير في سردية العلمنة بسبب ما اعتراها من نقائص عند مقاربة النمطين السابقين، وكذلك عند محاولة تطبيقها لدراسة تجارب اجتماعية واعدة، أو سياقات ثقافية خارج النطاق الغربي.[٧١]

٢. نقد مظاهر التضييق العلماني على الوجود الإنساني عند طه عبد الرحمن:

يرى طه عبد الرحمن في مقدمة كتابه (روح الدين) أنه كلما تأمل أحوال الإنسان، خاصةً في هذا الزمان، وجده أكثر نسياناً وغفلةً، حتى إنه يصفه بـ"الموجود الذي ينسى أنه ينسى."[٧٢] ومن جملة ما ينساه هو معجزة خلقه، وأنه مخلوق لا يملك من أمره شيئاً، وأن الله أنعم عليه بسمعه وبصره وبصيرته وغيرها من النعم التي نسيها ولا يكاد يحصيها، فاستحق أن ينعت بالإنسان الذي نسي كل شيء. ومن الأشياء التي نسيها أيضاً هذا الإنسان الناسي الغافل العالم الآخر الغيبي المنفي المنسي، فضاق به الوجود في العالم المرئي أيَّما ضيق بفعل الفصل بينهما، هذا الفصل الذي بات تقليداً يُتبع، لذلك نجد طه عبد الرحمن، المجدد الرافض للتقليد، يُذكِّر بنسيان الوجود الإنساني غير المرئي، وفي هذا التذكير ذكر صريح لنسيان الدين؛ "لأن ما بُني على المردود مردود مثله."[٧٣]

ويعتقد طه أن مبدأ الفصل الذي اعتمده العَلمانيون، بما فيه من ظلم للدين، قد انبنى على مقولات جمة تكالبت لتضييق الوجود الإنساني، "جاعلة الإنسان أشبه بالحيوان

---

[70] Swatos, William Jr. and Kevin Christiano. "Secularization Theory: The Course of a Concept," in *Sociology of Religion* (1999) 60 (3): p. 210.

دعا محمد عابد الجابري إلى شطب المصطلح من القاموس التداولي العربي لالتباسه، مفضلاً عليه لفظة "الديمقراطية".

[٧١] ذهب بعض الدارسين والباحثين بعيداً بقولهم ونقدهم بأن دعوا أن الوقت الآن هو مناسب لوأد دعوى العلمنة، انظر:

-Stark, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith*, California: University of California Press, 2000, p. 79.

[٧٢] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٣.

[٧٣] المرجع السابق، ص٢٤.

الزاحف منه بالحيوان الطائر،"[٧٤] وكأن هذه الدعوى حصرت الوجود والذات الإنسانية في النفس، متناسيةً البُعْد الروحي والغيبي للفطرة التي فُطر الإنسان عليها. ولهذا الغرض، فقد صرح طه بأن الإنسان الذي "يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يَني يرتحل من أحدهما إلى الآخر، موسعاً وجوده، وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية، فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفك تترقى معرفته، وتأتيه من بعد يقين."[٧٥] كما يعجب من عمل المُحدَثينَ الذين يفصلون بين العالمينِ، ويتناسون العالم الغيبي، ولكنهم، في المقابل، ما انفكوا يتذكرون كَمَالات هذا العالم، منتحلين منه أسمى تلك الكَمَالات التي يختص بها الإله دون غيره؛ اقتباساً أو اختلاساً من لدنهم، وهي "الجلالة" التي جعلوا لها مقابلاً ذائع الرواج هو "السيادة"، فأرادوا بذلك بسط سلطانهم على العالم المرئي مثلما بسط الإله سلطانه على العالم الغيبي؛ وهكذا يظهر لنا، بما لا يدع مجالاً للشك، آثار ذلك الفصل بين العالمينِ، وفساد تصورهم لعلاقة الإنسان بالإله. فلا سبيل للخروج من هذا التسلط والضيق والسيادة المُنتحَلَة "إلَّا بواسطة عمل أصلُه الغيبي ثابت يَكونُ منشؤه الروح، بحيث يُحول الإنسان من داخله وبجمعيته؛ وما ذاك إلَّا عمل التزكية."[٧٦]

ثُم يعرِّج طه على التذكير بالنظريات التي تؤكد ميزة الإنسان الحيوانية، وما يميِّزه عن باقي الكائنات، بدءاً بمقولة "الإنسان حيوان سياسي" أو مدني بحسب أرسطو طاليس، أو "حيوان ديني" أو متدين، أو "حيوان معلوماتي" مروراً بِحصر ماهية الإنسان في الفكر، منسوباً إلى ذات المتكلم كما عند صاحب نظرية "الكوجيتو" الفيلسوف الفرنسي ديكارت.[٧٧] على أن ما يمكن استخلاصه من هذه التعريفات، على تباينها واختلاف أصحابها، هو أنها أُسِّست على مسلَّمة غير معلنة، جاعلةً من الإنسان كائناً أفقياً غير عمودي. وقد وضع طه لهذه المسلَّمة، التي تحصر وجود الإنسان في نطاق عالم واحد،

[٧٤] المرجع السابق، ص٢٤.
[٧٥] المرجع السابق، ص٢٥.
[٧٦] المرجع السابق، ص٢٥.
[٧٧] المرجع السابق، ص٢٨ ٢٩.

اسماً هو "مسلَّمة قصور الوجود الإنساني"، حتى إذا بيَّن بطلانها فرغَ إلى تناول المسلَّمة التي تقابلها وسمَّاها "مسلَّمة تعدية الوجود الإنساني."[٧٨]

إن أبرز ما ينتقده طه بهذا الخصوص هو مسألة تضييق الوجود الإنساني الذي تمليه "الدعوى العَلمانية"، وذلك حينما تحصر الوجود الإنساني وأُفقه في العالم المرئي فحسب، وتلغي العالم الغيبي وتمحقه، وكذا كل ما من شأنه أن يوسع وجوده وأُفقه، ويمكن القول إن مشروع طه يكاد يكون فلسفة تحررية تحريرية من مضايق الحداثة ومضايقاتها وكل فروعها التي خلَّفتها، والتي أصبحت، لدى بعضهم، مسلَّمات لا يأتيها الباطل، ومقاصد لا يرتجى منها سوى الخير.

إننا لا نريد هنا أن نستعرض كيف انتقد طه هذه المسلَّمة غير المُعلنة التي ساهمت فيها تلك النظريات التي حاولنا تلخيصها والإشارة إليها فيما سبق، وليس هَمُّنا أيضاً أن نتناول بالعرض والتفصيل نظريته الفلسفية في الصلة بين الدين والسياسة التي أوردها في الفصول الثلاثة الأُولى من الكتاب. إنما حسبنا هنا أن نركِّز على أبرز وأهم الاعتراضات التي يفصلِّها في نقده للدعوى العَلمانية. ولهذا الغرض، فإننا سننتقل إلى استعراضها بعجالة.

لـمَّا كانت مقاربة الفيلسوف طه مقاربة روحية، على عكس كثير من تلك التي باشرها غيره؛ اجتماعية كانت أو فلسفية أو وجودية، فإنها تستحضر روح الإنسان التي طالها دائماً الظلم؛ ظلم العَلمانيين أنموذجاً، لأنها هي وحدها الكفيلة بالشهادة والمشاهدة عنده، التي يمكنها دفع الضيق الذي مارسته النظرة "الجسمية الحيوانية" التي تميَّزت بها بعض الفلسفات الآنف ذكرها، لذلك تجده يُذكِّر بالشهادة والمشاهدة والبصر والبصيرة على مقتضى الفطرة التي فُطِر الإنسان عليها؛ إذ يُقرِّر بأن "الإنسان يشاهِد الغائبَ ببصيرته كما يشاهِد الحاضرَ ببصره. والمشاهدةُ بالبصر تقوم بها نفس الإنسان التي هي مبدأ التغييب لديه، في حين أن المشاهدة بالبصيرة تقوم بها روح الإنسان التي هي مبدأ التشهيد عنده."[٧٩] ومن ثم فالعَلمانية تَحُدُّ من انبساط الوجود الإنساني، وترسم له حدوداً مخصوصةً هي حدود العالم المرئي.

[٧٨] المرجع السابق، ص٣١.

[٧٩] المرجع السابق، ص١٨٣.

ولمـّا ثبـت أن العَلمانيـة تسـعى إلى تضـييق الوجـود الإنسـاني في العـالم المرئـي لا إلى توسيعه ليشـمل العـالم الغيـبي (حاولنـا لفـت الانتبـاه إليـه وتأكيـده منـذ تحديـدنا المفـاهيم الأُولى)، فإن طه أعـاد تقويم العَلمانية بناءً على تتبعه مظاهر التضييق التي تفرضـها على الوجود الإنساني. وفي هذا الإطار، يوجز طه صيغة الدعوى الإجمالية للعلمنة بما يأتي: "لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مُدبِّرين لأُمورهم العامة إلَّا بتقرير الفصل بـين العمـل الـديني والعمـل السياسـي."[٨٠] لـيلاحظ مـن مضـمون هـذه الـدعوى المسـائل الثلاث الآتية:

أ. مسألة وضع القوانين، وفحواها أن القانون الذي يضعه الواضع من عنده يتعلق بالعمـل السياسـي، في حـين أن القـانون الـذي يضـعه لهـم المـُشرِّع الإلهـي يتعلـق بالعمـل الديني.

ب. مسألة الحـدود بـين العمـل السياسـي والعمـل الـديني، وفحواهـا أن الحـدود بـين مجالي العملين، بحكم اختلاف واضعي قوانينها، تكون واضحة وبيِّنة.

ث. مسألة نفي التدبير عن الدين، ونفي التعبّد عن السياسة، وفحواها عدم جواز التعبّد الديني بالعمل السياسي، وعدم جواز التدبير السياسي في العمل الديني.[٨١]

ثم ينتقـل طـه للحـديث عـن أحـد مكوِّنـات التحقـق بالحداثـة السياسـية، إضـافةً إلى الحداثة الأخلاقية، وهو مسألة وضع القوانين. فقد جعل الفيلسوف الألماني كانط القانون الأخلاقي قانوناً قائماً حينما يتولى المرء أمر وضع هذا القانون بنفسه، نابعاً منه، ومستقلاً فيه بإرادته، لا أن يخضع لقانون يأتيه من خارجه، تابعاً فيه لغيره.[٨٢] وفيما يخص هذا التعارض بين ما يسميه قانون الذات وقانون الغير، يقول طه إن الديني أصبح "يُعرَّف بكونه تشريعاً من خارج الإنسان ومن فوقه، بينما يُعرَّف السياسي بكونه تشريعاً من

[٨٠] المرجع السابق، ص١٨٣.

[٨١] المرجع السابق، ص١٨٤.

[٨٢] لا يخفى على قُرَّاء طه المتتبعين لنتاجه أنه انتقد إيمانويل كانط مُشرِّع الأخلاق الحديثة؛ فقد جعل هذا الأخير الدين تابعاً للأخلاق، وليس العكس، وعَلْمَنَ الأخلاق انطلاقاً مما يسميه عبد الرحمن طريق المبادلة؛ لأن الفيلسوف الألماني استبدل بالمفاهيم الدينية للأخلاق مفاهيم دنيوية، فأخذ كانط مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الأمر الأخلاقي المطلق" بدل "الأمر الإلهي".

داخل الإنسان ومن لدنه."[٨٣] هكذا صارت الحداثة التي تضع العَلمانية أسسها وتقوي أركانها، فهي توصف بأنها "العمل بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي، لا سيما في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية."[٨٤] ولا ننسى تحديد الكلام عن الدعوى التي مفادها أن المجتمعات التي تدَّعي التحقق بالحداثة هي تلك التي تمكَّنت من قطع صلتها الكاملة بذاك التشريع المتعالي الخارجي.[٨٥]

ويترتَّب على المسألة الأُولى والرأي القائل بوضع القوانين من لدن الذات وقطع الصلة بالتشريع الإلهي المتعالي ثلاث نتائج، هي على التوالي:

- التدين البدائي بوصفه التدين الأقوى.
- إرادة وضع القوانين بوصفها إرادة التدبير.
- عدم تدخل الوضع الإلهي في إرادة التدبير.

بيد أنه يردُّ على النتيجة الأُولى، مبيِّناً فسادها من خمسة أوجه، هي: التسوية بين الأديان، وقوة التدين في الارتباط بالقوة الغيبية، والتطور الخطي للأديان، وزوال الدور الاجتماعي للأديان، والمسيحية بوصفها دين الخروج من الدين.

ونجمل اعتراضه على هذه النتيجة في الاقتباس الآتي الذي يؤكد فيه أن "اعتبار كل دين بأنه ذو صبغة تسحيرية يُدخل الضيق على الوجود الإنساني من جهتين: إحداهما أنه يقطع صلة الإنسان بالعالم المرئي، لأن الإنسان المُسَحر لا يُمكن أن يوجد فيه؛ والثانية أنه يُقصر وجوده على عالم غير مرئي، إلَّا أنه ليس عالماً غيبياً حقيقياً يمكن التواجد فيه، وإنما عالماً غيبياً وهمياً."[٨٦]

والآن ننتقل إلى النتيجة الثانية؛ إرادة وضع القوانين بوصفها إرادة التدبير، وفحواها هو ضرورة أن يتخلص المواطنون من أيِّ تسلط خارجي يفرض عليهم بناءً على قوانين

[٨٣] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٨٥.
[٨٤] المرجع السابق، ص١٨٥.
[٨٥] ناقشنا هذه المسألة عندما بسطنا وجهات النظر المتباينة بخصوص أطروحة العلمنة، وصلة التحديث بالعلمنة.
[٨٦] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٩٠.

يفرضها عليهم؛ فبحسب هذا الادِّعاء، فلا سبيل لسيادة هؤلاء المواطنين على أنفسهم "إلَّا إذا صَرفوا هذه القوانين المفروضة عليهم، واستقلوا، هم، بوضع القوانين التي يدبِّرون بها حياتهم الاجتماعية والسياسية تدبيراً يرتضونه لأنفسهم، وكل تدبير هو ممارسة لتسيُّدهم؛ فمتى استطاعوا أن يضعوا بأنفسهم هذه القوانين المنظمة لحياتهم العامة، فقد دلَّ على أنه لا قوة غيبية عظمى تستتبعهم، ولا رجال دين يتسيَّدون عليهم، بل دلَّ على أنهم محصِّلون لكامل سيادتهم السياسية."[٨٧]

وقد يلاحظ القارئ أن لهذه الدعوى سياقها ومبررها التاريخي الذي عرفته المجتمعات الغربية في إطار صراعها (وحربها) على تسيُّد المؤسسات الدينية التي هيمنت عليها الكنيسة، وهو ما أنتج مفاسد تنظيمية وحروباً متواترة بحسب طه.

وتتأسس هذه النتيجة على افتراضين اثنين يُبطِلهما طه معاً، هما:

- وضع الذات للقوانين هو التجلي الأول لإرادة التسيُّد.
- إرادة الله تتعارض مع إرادة المواطن.

ولعل من ضمن ما دفع العلمانيين إلى إيقاف التسيُّد على التشريع الذي تُقرِّه الذات من تلقاء نفسها، هو "إصرارهم على أن يصرفوا التشريع الإلهي من حياة المواطن، ويقتصروا فيها على التشريع الإنساني، تمسكاً بالفصل بين الدين والسياسة بعد أن قرَّروا، على وجه التحكم، بأن الأول مجال التعبد الخاص، وأن الثاني مجال التدبير العام."[٨٨] وعلى هذا، فإن مسألة "وضع الذات للقوانين" تدل على الاستقلال حسب ادِّعاء أصحاب هذه الدعوى؛ فلكي تكون الذات مستقلة، عليها أن تضع قوانينها وتُشرِّعها وحدها. بيد أن ما يعيبه طه وينكره، هنا تحديداً، هو "أن تكون العبودية للقانون الإنساني حرية، بينما تكون العبودية للقانون الإلهي عبودية، ما دام صدور القانون عن الإنسان لم ينفعه مطلقاً في تخليصه من التبعية التي أراد أن يَفِرَّ منها، بل، على العكس، أوجب عليه التعبد لهذا القانون كما يتعبد للقانون الذي يصدر عن الله."[٨٩] وعليه، فلا

[٨٧] المرجع السابق، ص١٩٠.
[٨٨] المرجع السابق، ص١٩٠.
[٨٩] المرجع السابق، ص١٩٣.

غرابة عنده أن نجد من بين كبار المفكرين -يُقدِّم اسمى الفيلسوفين الفرنسيين روسو ومونتسكيو- مَن دفعته علمانيته إلى الجمع بين الحرية والقانون. فما دام الإنسان، وَفق هذا التحليل، قد قطع صلته واتصاله بالتشريع الغيبي المتعالي الذي يصدر عن الله ﷻ فقد فَوَّت على نفسه فرصة أن يكون عبداً لله، متعبداً في تمسكه بذاك التشريع، لما فيه من الشهادة والتسليم، مخلصاً لله العلى القدير، ومسلِّماً له بالقدرة على الإحاطة بمصالح العباد في العالمين معاً.

ثم يمضي طه إلى بيان أوجه الضيق التي تقتضيها النتيجة الآتية؛ أي: "وضع القانون هو الأصل في تسيُّد المواطن". فهذا القول، على غرار سابقه، يُدخل الضيق على الوجود الإنساني، وذلك من وجهين: الأول أنه "يُوقِف الوجود في العالم المرئي على التسيُّد، فلا يوجد إلَّا مَن يتسيَّد. أمَّا المتعبد الذي يتبرأ من السيادة فلا حظَّ له في الانوجاد الحقيقي." أمَّا الوجه الثاني فيتمثَّل في الربط بين الاستقلال الموقوف على وضع القوانين، فتتقلص تبعاً لذلك "مساحة الاستقلال التي قد يحظى بها المواطن لو أنه يوكل إلى اختياره، لا إلى اختراعه، علماً بأنه كلما زاد المواطن استقلالاً في الأفعال زادت حظوظ تجواله في العوالم."[٩٠] هذا ما يخص دحض ادِّعاء الافتراض الأول وإبطاله، ولكن ينبغي للقارئ أن يعي أن هذه المطلوبات التي تقصدها الدعاوى السابقة يمكن أن تُفهَم أكثر حينما يضع مقابلاتها الممكنة التي راجت في كتابات عديدة؛ فمصطلح "السيادة" مثلاً يمكن مقابلته بالمصطلح الإنجليزي (sovereignty). أمَّا إذا أردنا مقابلة الصفة في مصطلح "التسيد" -أو قولنا مثلاً: الإنسان المتسيِّد- فيمكن مقابلتها بالمصطلح الأجنبي (sovereign).

وأمَّا ما يخص بطلان الافتراض الثاني (إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان) الذي يُدخل التضييق في مساحة الاختيار، فهو أيضاً على وجهين: أولهما أن هذا الافتراض "يستبعد أن يختار الإنسان إرادة الله، شاهداً في أفعاله أحكام الله"، في حين أنه لو مارس الإنسان هذا الاختيار لـ"خرج عالمه المرئي عن ضيقه واتسع أيَّما اتساع". أمَّا الوجه الثاني فيتجلى في استبعاد "أن يختار الله إرادة الإنسان، جاعلاً إرادته من إرادته، ومتى صار

[٩٠] المرجع السابق، ص١٩٩.

الإنسان يَلك هذه الإرادة فلا يعود يشغله أن يضيق عليه أيُّ شيء، ولا أن يضيق بأيِّ شيء؛ إذ لا أفسح من الوجود الذي يسوده اختيار موصول باختيار الله."[٩١] فحَرِي بالإنسان، على اعتبار أنه أقل إحاطة بما يجلب له المنفعة ويدفع عنه المضرة إن آجلاً أو عاجلاً، أن "تكون إرادة الله من إرادته، فتكون أَولى منها، بما لا يقاس، بالتشريع لحياته."[٩٢] وعلى هذا يتضح كيف يجهل الإنسان ظلمه وجهله لمَن هو أقرب إليه من حبل الوريد، فيلجأ إلى وضع تشريع من عنده ظاناً أنه يحقق استقلاله، ويؤكد تسيُّده، ويفرض سيادته!

ونأتي الآن إلى تبيان فحوى النتيجة الثالثة (عدم تدخُّل الوضع الإلهي في إرادة التدبير)، وكيف تُضيِّق هي الأخرى الوجود الإنساني. إن الادِّعاء العَلماني بأن المواطن هو أكثر استقلالاً حينما يدير شؤونه العامة مستقلاً عن الوضع الإلهي، وأنه أقل استقلالاً حينما يخضع في خاص عباداته لذاك القانون؛ مرده الاختلال في فهم الصلة الموجودة بين الله والإنسان. بيد أن مظاهر التضييق التي يُدخِلها هذا القول باستقلال التدبير الإنساني عن التشريع الإلهي نحملها أيضاً في وجهين: أولهما أن هذا القول يرى أن الإنسان يستطيع "أن يستغني بانوجاده عن وجوده"، في حين أن حقيقة الأمر هي خلاف ذلك؛ "إذ مهما قنَّن الإنسان ودبَّر ينتابه القلق، فيفزع إلى الله، ملتمساً منه الاطمئنان إلى تدبيره". أمَّا الوجه الثاني لهذا القول فيتجلى في تقرير أن الإنسان "قد يصير مستلَباً في انوجاده، والوجود المستلَب كلا (نقيض) وجود"، في حين أن الأمر هو على النقيض من ذلك حين يخضع للقانون والتشريع الإلهي، بحيث إن هذا الأخير "بِحكم إحاطته، يدبر الوجود الإنساني بما يُخرجه من واقع استلابه، ويُعيد إليه أصالة كُنهه."[٩٣]

وهناك قول أشد قرباً مما يذهب إليه طه هاهنا، هو قول علي عزت بيغوفيتش الذي يؤكد أن الإنسان أتى إلى هذا العالم بلا حول له ولا قوة، وأنه ضعيف الحيلة أمام كَونٍ

[٩١] المرجع السابق، ص١٩٩.

[٩٢] المرجع السابق، ص١٩٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص٢٠٢. يبسط طه الفرق بين الانوجاد والوجود حينما يُقرِّر أن "الإنسان ينوجد في العالم المرئي، لكن قد يوجد في أكثر من عالم غير مرئي." انظر:
– المرجع السابق، ص١٨٢.

مُتَّسِع يحويه مهما تقدَّم في العلم وتمكَّن وتسَّيد. بيد أن التسليم لله وحده لا شريك له قد يُفسح من ضيق مجاله المحدود، ويهدِّئ من روع نفسيته المضطربة القلقة. فالرئيس البوسني السابق يرى أن "الإسلام يجتهد في تنظيم هذا العالم عن طريق التنشئة والتعليم والقوانين التي شرعها، وهذا هو مجاله المحدود، أمَّا مجاله الرحيب فهو التسليم لله."[٩٤] وهو يرى أيضاً –خلافاً لما هو شائع– أن التسليم لله لا يفيد "سلبية في موقف الإنسان كما يظن كثير من الناس"، بل على خلاف ذلك فإن "طاعة الله تستبعد طاعة البشر والخضوع لهم. إنها صلة جديدة بين الإنسان وبين الله، ومن ثم بين الإنسان والإنسان."[٩٥]

خاتمة:

من الملاحظ أن مسألة العلمنة ليست وليدة زمن قصير محدود أو مخصوص بحيث يمكن حصرها في قرن واحد أو فكر واحد، وإنما هى عملية تحول مجتمعى ونسقى وفكري طويلة الأمد. فالمطلوب منَّا هو إعادة قراءة تراث الأنوار –أو حتى ما قبله– وكذا متغيرات نتائج علم اجتماع الأديان ونظرية التحديث، والوقوف مطولاً عند الوجوه والآليات التي ساهمت في التأسيس والتوجيه لهذه النظرة وهذا الاختيار. وقد أوضحت الدراسة أن مسألة عَلمنة أوروبا الغربية مرَّت بـ"عملية تحول مجتمعي ونسقي (أو نظامي) طويل الأمد بحيث قادته حركات اجتماعية وثقافية ميالة إلى عقلنة وتمايز كل مجالات الحياة؛ فهى كانت نتيجة النقل البطيء للسلطة والممتلكات والأنشطة والوظائف من الكنيسة الرومانية إلى الدولة الحاكمة." وعلى وجه الخصوص، أدّت العلمنة إلى "تحول السلطة من نُخب تدعي قدرة خاصة للاتصال بالإله إلى نُخب تُشرِّع حُكمَها بالرجوع إلى أسس مغايرة للسلطة."[٩٦] وتم تأكيد أن هذه الدعوى قد انبنت على ركنين رئيسين، هما: التعقيل (Rationalization)، والتفصيل (Differentiation).

وقد خلصت الدراسة إلى أن تحويل الأفراد مرجعيات التشريع ذوات البُعْد الخارجي (أو التسلطي) ومصادر المعنى لديهم إلى اختيارات ومرجعيات أكثر ذاتية طمعاً في التسيُّد

[٩٤] بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٣٧٢.

[٩٥] المرجع السابق، ص٣٧٣.

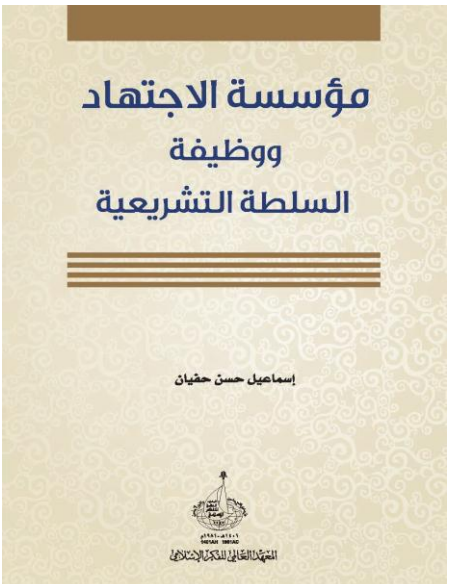
[96] Gelot, *Ludwig. Op. Cit*. p. 48.

والتحرُّر (مع اعتبار أن العلمنة لا تعني موت الدين)؛ كان مرده الرغبة في محق الغيب والظلم للوجود الإنساني والتضييق عليه، وهذا يشبه مَن عزف عن الطاعة والانصياع لأمر الله الذي فيه صلاح الفرد وتحرره، وانصاع لتدبير الغير أو استسلم للهوى الشخصي.

وقد توصلت الدراسة أيضاً إلى أن إحدى سمات الحداثة هي إرادة التدبير عند الإنسان، عوضاً عن إرادة اختيار التشريع الإلهي، قاصداً بتدبيره تحرره وتخلصه من كل السلطات والمرجعيات؛ سواء أمتعاليةً غيبيةً كانت أم دنيويةً سفليةً، حتى يُقرِّر لنفسه ويُشرِّع لها ما ترتضيه، ولو كان في خلاف وتناقض مع ما تمليه عليه روحه؛ إذ من المقرَّر أن الإنسان يعيش وَفق بُعْديه: النفسي والروحي. ولكن لـمَّا حُصر وجوده في صورته "الجسمية الحيوانية" فقد ضُيِّق على هذا المكوِّن الأخير. فمنطق الحضارة الذي انغمس فيه يدفعه إلى ابتكار شهوات جديدة متجددة ينشغل بها وفيها، وكأنه أبدي، متناسياً أصله، ومتغافلاً عن حاضره، وناكراً لمصيره. ومن ضمن ما أدى إليه هذا التقرير التدبيري أن صار الدين مسألة شخصية خاصة، إن شاء الإنسان شكر وإن شاء جحد، إضافةً إلى ادِّعاء أن الدين يناهض حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة والتآخي.

ومن الأهمية بمكان أن يهتم الباحثون والدارسون للعَلمانية والعلمنة، في الأقطار العربية والإسلامية، بدراسة علاقاتها بالحداثة (وما بعدها) والعولمة والخطاب السياسي، آخذين في الاعتبار أنها أضحت شكلاً من أشكال التسلط السياسي، خاصةً في ظل ما بات يسود من أطروحات؛ سواء في النظرية السياسية، أو العلاقات الدولية عن "إسلام أوروبي"، أو "إسلام ديمقراطي مدني"، فإن هذا الاهتمام يمكنه أن يكشف لنا عن مسلَّمات هذه الدعاوى وأسانيدها وأهدافها.

صدر حديثاً



مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية

تأليف: إسماعيل حسن حفيان

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٤٠٤ صفحة

يتناول هذا الكتاب بالبحث مسألة تنظيم مؤسسة الاجتهاد التشريعي من الزاوية التنظيمية والإجرائية التي تتولاها اليوم النظم السياسية الدستورية والقانونية وفق المقتضيات الواقعية التي يفرزها التطور ومستجداته، وذلك بهدف تقديم مقاربة معاصرة لإعادة مبدأ الاجتهاد إلى وظيفته التشريعية. ذلك أنَّ كثيراً من التشريعات الإسلامية قد خضعت للتنظيم المؤسسي في المجتمع الإسلامي، لكن مؤسسة الاجتهاد وهي السلطة العلمية، ومؤسسة الشورى وهي السلطة السياسية بقيتا تفتقدان هذا التنظيم المؤسسي رغم إرهاصات عصر الرسالة والخلافة الراشدة.

ومع أن للموضوع في الأساس بعداً فكرياً شرعياً ودستورياً، فإنه يتصل اليوم اتصالاً مباشراً بالبرامج والمشاريع السياسية التي تطرحها الحركات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وحاجة هذه البرامج إلى الاهتمام بالخطوات العملية اللازمة لتحقيق التحول الإسلامي وتجاوز العقبات والتساؤلات والتخوفات التي تواجه جهود الإصلاح التي تستهدف استئناف الحياة الإسلامية. وقد حاول الكتاب الإجابة عن أسئلة مهمة منها:

– لماذا الاجتهاد المؤسسي؛ ما المبررات الموضوعية التي تجعلنا نتحول من خيار الاجتهاد الموروث إلى مبدأ الاجتهاد المؤسسي؟

– ما الصيغة التنظيمية المناسبة لقيام مؤسسة شرعية تقوم بالدور التشريعي في النظم السياسية المعاصرة؟

– كيف يمكن لمؤسسة الاجتهاد التشريعي أن تقوم بمهمتها واختصاصاتها العملية وهي تمارس الاستنباط الفقهي للمسائل القائمة والمتجددة؟

معالم التجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن

مسعود بودوخة*

الملخص

تتناول هذه الدراسة أبرز المعالم التي ميَّزت جهود المفكر طه عبد الرحمن في تجديد المصطلح العربي، وتبين أن أهم مفاتيح التجديد المصطلحي عنده هي وصل المصطلح ومدلوله الاصطلاحي بأصله ومدلوله اللغوي، ووصله باستعمالاته السياقية ومجالاته التداولية، ووصله بنسقه ومجاله المفهومي الذي يشمل مجموعة المصطلحات المرتبطة به؛ تقابلاً وتناظراً.

وقد اتسم الجهد المصطلحي عند طه عبد الرحمن باستثمار كل موارد المصطلح العربي وروافده، مثل: استثمار المعجم العربي وخصيصة الاشتقاق الذي تتميَّز به اللغة العربية في وضع المصطلحات وتفريعها، واستثمار المصطلح القرآني في وضع المصطلحات وضبط حدودها ومفاهيمها.

الكلمات المفتاحية: المصطلح، المفهوم، الترجمة، التأثيل، التواصل.

Milestones of Terminological Renewal of Taha Abdul Rahman

Abstract

This study deals with the important milestones that characterize efforts of Taha Abdel Rahman in renewing Arabic terminology. It discovers that the most important key of this renewal is to link the term and its semantics to its linguistic origin. Further, it connects it to contextual usage and conceptual fields. The conceptual field of the terms includes a group of interrelated terms that come in symmetry or concordance. Efforts of Taha Abdul Rahman in terminology have been characterized by using comprehensive Arabic terminology resources and tributaries in the development of terms and sub-terms, such as: exploitation of the Arab lexicon, property of derivation that characterizes Arabic language and the Qur'anic terminology that controls semantic borders and concepts of terms.

Key words: Terminology, Concept, Translation, Foundation, Communication.

* أستاذ في كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: abudoukha@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/١١/١٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٩/٢١م.

مقدمة:

تعدُّ المصطلحات مفاتيح العلوم ومرآة الفكر والحضارة، ولا يمكن تخيل أيِّ تطور في نهج التفكير العلمي أو حدوث نهضة ثقافية حضارية من دون أن يواكب ذلك نهضة مصطلحية تعبِّر عن المفاهيم التي تعكس الرؤية الحضارية والهوية العلمية الثقافية للأُمة، فالمصطلح يواكب الفكر والثقافة وتحوُّلاتهما.

وقد شغلت قضية المصطلح حيِّزاً لا يستهان به من كتابات طه عبد الرحمن، ومثَّلت الدعوة إلى تجديد المصطلح أحد أبرز المحاور في المشروع الفكري للفيلسوف، وهو مشروع لا يخفى على كل متابع له ودارس لأصوله وآفاقه ما يتَّسم به من إبداع وتجديد، ودقة وعمق، وثراء وانفتاح.

وممَّا لا شكَّ فيه أن قضايا المصطلح وإشكالاته تحيل على قضايا فكرية وحضارية أعمق من مجرد الربط بين مجموعة من المفاهيم وطائفة من الألفاظ المقابلة لها؛ إنها إشكالات تلامس بعمق جملة التحديات المعرفية والحضارية التي يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر، ومسارات التجديد المنشود. ومن هذا المنطلق، فقد سعى المشروع الفكري لطه عبد الرحمن إلى الاهتمام بتجديد المصطلح وتأصيله اتساقاً مع ما يهدف إليه المشروع من وضوح الرؤية الفلسفية والتجديد الفكري، ولا شكَّ في أن ملامح هذا المشروع قد أسهم في تحديدها الاهتمام العلمي التخصصي للفيلسوف الذي يجمع بين اللغة والفلسفة، وهو ما جعل قضية المصطلح مفتاحاً للتجديد الذي يدعو إليه طه عبد الرحمن في مشروعه، ويمارسه في كتاباته.

وتقوم جهود طه عبد الرحمن في تجديد المصطلح على الاختراع والتوليد والتجديد، والبُعْد عن النقل والاتباع والتقليد؛ فهو لا يتردد في نقد المسالك الملتوية في تعامل المحدثين والقدماء مع المصطلح، وفي خضم المفاهيم المتشابكة والمصطلحات المتراكمة يشق فيلسوفنا طريقه الخاص الذي يغتني بالاختراع والتوليد من جهة، ويتميَّز بالغوص في ثنايا الفروق الدقيقة التي تميِّز المصطلحات، وهو ما يرتبط بنوع من الفقه في تراثنا متصل باللغة. أمَّا بالنسبة إلى مشروع طه عبد الرحمن فهو فقه للفكر والفلسفة ذاتها، ويمثِّل رافداً مهماً من روافد الفكر الإسلامي المعاصر.

ويؤخذ على الدراسات العربية المعاصرة التي تجعل المصطلح بؤرة اهتمامها أنها تعالج غالباً قضايا جزئية يعوزها الانتظام في رؤية متكاملة ضمن مشروع فكري متماسك، وهو ما تنبَّه له طه عبد الرحمن؛ فتناول إشكالات المصطلح من زاوية التأصيل الفكري والفلسفي قبل التعرُّض للقضايا الجزئية والنماذج التطبيقية، ومشكلات المصطلح العملية.

وقد ارتكز التجديد المصطلحي لطه عبد الرحمن على ربط المصطلحات بأصولها اللغوية وأنساقها المفاهيمية، ومجالاتها التداولية، ولكن هذا الربط لا يعني وجود أيِّ نوع من القطيعة بين اللغات والثقافات كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، وإنما يرسِّخ التواصل الحي الواعي بين هذه اللغات والثقافات، ويسهم في إقامة جسور معرفية وحضارية تحافظ على الهويات الثقافية، وتعترف بمبدأ التنوع والاختلاف، وتحفّز التواصل إلى إثراء هذا التنوع وإغنائه، دون السعي إلى محوه أو إلغائه.

والرأي عندنا أن هذه المعالم المتصلة بتجديد المصطلح ضمن المشروع الفكري لطه عبد الرحمن ينبغي أن تكون من منطلقات التجديد الفكري المنشود، لا سيما أن قضية تجديد المصطلح عنده لا تقف عند حدود التنظير، وإنما تتعداها لتسهم إسهاماً طيباً في إيراد كثير من النماذج التي تبيِّن مسالك هذا التجديد وطرائقه وموارده.

ولا توجد –فيما نعلم– دراسة تناولت قضية المصطلح وتجديده في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، على أهمية هذه القضية وأبعادها الفكرية والحضارية، فنأمل أن تكون هذه الدراسة نبراساً يسهم في التأسيس لدراسة قضية المصطلح وتجديده في فلسفة طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري.

أولاً: المصطلحات وتأثيل المفاهيم

١. في مفهوم التأثيل:

يعدُّ التأثيل مفهوماً مركزياً في فلسفة طه عبد الرحمن، ولا سيما ما يتعلق بالمصطلحات والمفاهيم المرتبطة بها، وتتأسس فلسفة التأثيل عند طه عبد الرحمن على جملة من المبادئ، أهمها:

أ. وجود صلة وثيقة جداً بين المعنى الاصطلاحي للفظ ومعناه اللغوي.

ب. تعذر حدوث التشاكل بين الألسن بصفة كلية.

ت. إمكانية التواصل بين الألسن على الرغم من اختلافها وتباين أصولها.

ث. التأصيل اللغوي للمصطلحات والمفاهيم هو السبيل إلى ثرائها وفاعليتها وانفتاحها.

وتأسيساً على هذه المبادئ، يُعرَّف التأثيل بأنه الرجوع باللفظ (المصطلح) إلى أصله اللغوي والاشتقاقي، وربطه بمجاله التداولي، والإفادة من هذا الأصل اللغوي والمجال التداولي في إغناء مفهومه؛ تأصيلاً، وتفريعاً، وتجديداً.

فإذا تصوَّرنا المصطلح والمفاهيم المرتبطة به شجرة قابلة للنماء والتفرع والإثمار، فإن التأثيل هو ربط فروع تلك الشجرة بأصلها وجذورها، ويبدو أن هذه الصورة كانت ماثلة في ذهن فيلسوفنا وهو يصوغ مصطلح التأثيل ويؤصِّله، ولا أدلَّ على هذا من أنه جاء بمصطلح الاجتثاث فجعله مقابلاً للتأثيل. وعلى ذلك، فإن المفاهيم الفلسفية التي لا تأثيل فيها هي مفاهيم مجتثة.[١]

فإذا كان الاجتثاث قطعاً لأصل الشجرة وما به حياتها واستقرارها وإثمارها، فإن التأثيل هو ما يمدُّها بالثبات والحياة والاستقرار والاستمرار، يقول طه عبد الرحمن: "تعليل المفهوم بواسطة الدلالة الاشتقاقية والدلالة اللغوية يمكِّنه من تحصيل صفة الاستقرار، فيكون مستنداً يرجع إليه، ويستمد منه كل من يستثمر هذا المفهوم متى احتاج معناه الاصطلاحي إلى مزيد التعليل أو التوجيه."[٢]

---

[١] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٦٤. ومن البيِّن أن طه عبد الرحمن استقى مصطلح الاجتثاث وأصل مفهومه من قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ ﴾ (إبراهيم: ٢٤-٢٦).

[٢] المرجع السابق، ص٢٧٢.

وقد تأمل طه عبد الرحمن تاريخ الفكر الفلسفي، فوجد أن الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة اشتركتا في تأثيل المفاهيم، "فإذا كانت الفلسفة القديمة قد أثَّلت مفاهيمها بما جعلها تدخل في استشكال صريح لهذه المفاهيم، فإن الفلسفة الحديثة أثَّلت هي الأخرى مفاهيمها بما جعلها تدخل في تحديد واضح لمضامين هذه المفاهيم."[٣]

ومن النماذج التي ساقها طه عبد الرحمن للتأثيل الخصب، ذلك التحليل التأثيلي للفعل اليوناني (legein) لدى هيدغر (Heidegger) الذي تمكَّن به من أن يؤصِّل حقائق متغلغلة في التفلسف... .[٤]

٢. اللغة والاصطلاح:

تقوم نظرية التأثيل عند طه عبد الرحمن على أساس متين من الترابط الوثيق بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي، بحيث لا ينفكُّ المعنى اللغوي عن التأثير في المعنى الاصطلاحي في مختلف أحواله، مزوِّداً إياه بقدرة إنتاجية وقوة تداولية لا سبيل إليهما بغير هذا التأثيل.

ويغدو المعنى اللغوي بهذا المفهوم الوسطَ الطبيعي الذي يحيا فيه المفهوم الاصطلاحي ويستقر ويثمر، ويلاحظ طه عبد الرحمن أن المناسبة الدلالية بين المعنى الاصطلاحي للفظ ومعناه اللغوي هي من معايير اللغات الفكرية في التراث الإسلامي،[٥] ومثال ذلك مصطلح الوجود في لغة المتصوفة؛ فمعناه الاصطلاحي الذي يستعمله به أهل التصوف هو وجدان الحق، ومعناه اللغوي هو الظَّفَر بالمطلوب، ولا تخفى المناسبة الدلالية القائمة بين المعنيين؛ فالوجدان والظَّفَر مترادفان.[٦]

---

[٣] المرجع السابق، ص٢١١.

[٤] المرجع السابق، ص٣٠٩.

[٥] اللغة الفكرية: هي مجموعة المصطلحات المستخدمة ضمن مجال فكري معين، ويُعرِّف طه عبد الرحمن اللغة الفكرية بقوله: "هي اللغة الخادمة لجانب من جوانب الفكر." وقد عدَّد طه عبد الرحمن من اللغات الفكرية في التراث العربي الإسلامي: اللغة الفلسفية، واللغة الكلامية، واللغة الصوفية، واللغة الأصولية، واللغة التفسيرية. انظر:
– عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٣٣٥-٣٣٦.

[٦] المرجع السابق، ص٣٣٦-٣٣٧.

ولكن لغة المناطقة –كما لاحظ طه عبد الرحمن– اتَّصفت من دون اللغات الفكرية الأخرى في التراث الإسلامي باستعمال الألفاظ في مدلولات اصطلاحية لا تمتُّ بصلة إلى مدلولاتها اللغوية الأصلية.[٧]

وهذا الفصل يحرم المتلقي من وضع ما يلقى إليه من تلك المصطلحات في سياقها الطبيعي الذي ترتبط فيه بمدلولاتها الأصلية (اللغوية)؛ ذلك أن المخاطَب العادي "كلما أُلقي إليه بمصطلح انصرف ذهنه إلى مدلوله الأصلي يلتمس فيه سنداً لمدلوله الاصطلاحي."[٨]

ولمَّا كان الإنسان يفكِّر باللغة، فإن تحسين شروط التواصل يقتضي ألَّا تُفصَل الألفاظ (المصطلحات) عن معانيها اللغوية. أمَّا الفصل بين المعنى اللغوي أو المدلول الذي يستعمل به الجمهور اللفظ ومعناه الاصطلاحي، فيفضي إلى جعل هذا اللفظ دالاً على المعنيين دلالة اللفظ المشترك.[٩]

ويلاحظ طه عبد الرحمن أن الوصل بين المصطلحات ومدلولاتها اللغوية كان ديدن كبار الفلاسفة قديماً وحديثاً، فالفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (Gilles Deleuze) مثلاً زاوج في كثير من المفاهيم التي أنشأها بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي، أو بنى فيها المضمون الأول على المضمون الثاني.[١٠]

وهذا البناء على المدلول اللغوي للمفهوم هو السبيل إلى استثماره في عمليات المقارنة والتفريع والتوسيع، ويضرب طه عبد الرحمن مثالاً على ذلك بمفهوم الكلام في اللسان العربي؛ إذ يتعيَّن على المتفلسف الحي أن يربط هذا المعنى بمعناه اللغوي الذي هو الشق، ويأخذ في التفلسف في العلاقة بينهما، بحيث ينظر فيمن يقوم حقيقةً بالشق؟ أهو ذات المتكلِّم، أم ماهية الكلام نفسه، أم الشيء المتكلَّم فيه؟ وما الذي يتلقى حقيقة الشقّ؟ أهو ذات المستمع، أم ماهية السمع نفسه، أم الشيء المسموع؟ ثم كيف يمكن أن يكون

---

[٧] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص٣١٧.

[٨] المرجع السابق، ص٣١٧.

[٩] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

[١٠] المرجع السابق، ص٣٧٨.

للقول شق؟ وعلى أيِّ وجه يشق؟ وهل يشق ابتداءً أو بواسطة؟ وما الغرض من الشق؟... وهلمَّ جرّاً.[١١]

وهكذا ينفتح المفهوم متى رُبط بالمدلول اللغوي على آفاق واسعة تُكسب المصطلح إنتاجية متنامية لا سبيل إليها إلَّا بذلك التأثيل.

ثانياً: التأثيل والتواصل الحي

التأثيل هو سبيل التواصل الحي؛ ذلك أنه يعود بالألفاظ إلى بيئتها اللغوية الطبيعية، فيربط المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي، محافظاً على النسق الاصطلاحي المفهومي والمقتضيات التداولية للمفهوم ضمن اللسان الذي نبت فيه أصلاً، مُبرِزاً خصوصيات كل لسان على نحوٍ واعٍ يعصم المصطلِحِينَ والمترجِمِينَ من أن يقعوا في مشكلة التنميط والتسطيح والتجميد، ويعصم الفكر الفلسفي من أن يقهر على "نمط واحد من التفكير تجمد عليه العقول جميعاً، وإنما يصير مخيَّراً بين أنماط مختلفة يضاهي بعضها بعضاً."[١٢]

ولمَّا كانت الألسنة متباينة لا سبيل إلى تصور إمكان تشاكلها، والتواصل ضرورة لا سبيل إلى تصور إمكان تركه، فلم يبقَ –والحال هذه– إلَّا أن تتواصل الألسنة وهي متباينة.

وفيما يخص التشاكل بين الألسنة وتعذُّر حصوله فيدلُّ عليه أن كل لفظ مأخوذ من لغة مخصوصة ليس له مقابل مأخوذ من لغة أخرى يفيد ما يفيده على وجه التمام؛ ذلك أن المعاني في اللغة متعلِّق بعضها ببعض، ومنتظمة في بنى مترابطة فيما بينها، ومتراكب بعضها على بعض، بحيث إذا اعتور أحد المعاني تغيير ما، تداعت له المعاني الأخرى بما يتناسب مع هذا التغيير. وأمَّا أن التواصل ضروري فتلك حقيقة أظهر من أن يبرهن عليها. ومن هنا، فإن التواصل "قائم بين مختلف الألسن الطبيعية لمختلف الأمم على تعدُّد فصائلها وأصولها وبناها."[١٣]

---

[١١] عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٩٥.

[١٢] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص١٨٤.

[١٣] المرجع السابق، ص١٨٠.

ومما يعزِّز شرعية التواصل بين الألسنة مع تباينها واختلافها أن التواصل الطبيعي لا يُطلَب فيه الاتحاد في الوسائل، ولا حتى المطابقة في المقاصد، فقد يُتوسَّل إلى المقصد الواحد بوسائل تبليغية مختلفة.

ويردُّ طه عبد الرحمن –إذ يذهب هذا المذهب– على أولئك الذين يرون في اختلاف اللغات عقبة للتواصل لا يمكن أن يتحقق إلَّا بزوالها، فيقعون في إفقار اللغات الطبيعية بإسقاط بعضها على بعض.[١٤]

ويفرِّق طه عبد الرحمن في هذا السياق بين التواصل الحي وما دعاه التواصل الميِّت؛ فإذا كان التواصل الميِّت بين اللسانينِ يقتصر على استثمار جوانبهما المتفقة مع تجاهل الجوانب المختلفة كما لو أنها لم تكن موجودة... فإن التواصل الحي يقوم على استثمار ما يختلف به اللسانان، مضفياً على المفاهيم ألواناً تختلف باختلاف الألسن الطبيعية والمجالات التداولية. فهذا الاختلاف من شأنه أن يجدِّد المفاهيم، ويغني الإمكانات الاستشكالية التي تتعلق بها.[١٥]

ومن أمثلة التواصل الحي الثري في تراثنا تعامُل أبي حيان التوحيدي مع لفظة (فيسوس) اليونانية، حين قابلها بلفظ الطبيعة، ثم راح يذكر لمصطلح الطبيعة من المعاني ما يربو على معاني لفظ فيسوس اليوناني، ويثير بعد ذلك من الإشكالات الفلسفية ما لا وجود له في الأصل اليوناني، ويتولى النهوض بتلك الاستشكالات، من قبيل تساؤله: هل الطبيعة فاعلة أم مفعولة؟ وبالنظر إلى صيغة فعيل في العربية التي تحتمل الفاعلية والمفعولية، فقد انتهى إلى القول بأن الطبيعة من حيث حملها الصورة تكون طابعة، ومن حيث أن هذه الصورة منطبعة في المادة تكون مطبوعة.[١٦]

فهذا الاستشكال الذي جاء به التوحيدي —على الرغم من بنائه على خصائص اللفظ العربي صرفياً ومعجمياً– فتح آفاقاً أمام المصطلح والمفهوم، لا تزال مضماراً يجول خلاله الفكر الحديث في معالجته لمفهوم الطبيعة.[١٧]

[١٤] المرجع السابق، ص١٨١.

[١٥] المرجع السابق، ص١٨٤.

[١٦] انظر في تفصيل هذه المسألة:

– التوحيدي، أبو حيان. **المقابسات**، الكويت: دار سعاد الصباح، ط٢، ١٩٩٢م، ج١، ص١٧٤.

[١٧] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص١٨٤.

ثالثاً: ترجمة اللغات والتباس المصطلحات

الترجمة نشاط تفسيري يتأسّس على فعل القراءة والتأويل، ومن هنا كان المترجم قارئاً تنطبق عليه كل آليات التلقي والاستجابة التي يفترض منهج التلقي تطبيقها على القارئ للنص بلغته الأصلية. [١٨]

وإذا أضيف زخم عملية التلقي والتأويل إلى الأبعاد المتعلقة باللغة والثقافة –وهي كلها من صميم الفعل الترجمي– غدت كل مقاربة نظرية أو ممارسة عملية للترجمة قضية إشكالية بحق؛ لأن هذه الترجمة وفق هذا المنظور فعل معرفي وفكري وثقافي ولساني مركّب ومعقّد.

إن الأسئلة الكثيرة التي تثار بشأن الترجمة تشي بطبيعتها الإشكالية ومباحثها المتشابكة، ومن أمثلة ذلك، التساؤل عن طبيعتها، والعلاقة بين اللغة الأصل واللغة الهدف؟ وهل يطلب التطابق الحرفي أو التكافؤ الدلالي بين النص المترجم والنص الأصل؟ وهل يمكن أن تكون الترجمة إعادة تعبير عن المعنى بصياغة ورؤية جديدة ؟ وما مدى الوفاء الممكن للنص الأصل ؟ ولكن أكثر الأسئلة تداولاً وأكثرها إلحاحاً هو السؤال الذي يفرضه جدل التطابق الحرفي والتكافؤ المعنوي في الترجمة؛ فالتطابق الحرفي بحسب بعض الباحثين ضرورة لتحقيق الأمانة المطلوبة، والتكافؤ في المعنى مسلك لا غنى عنه – بحسب آخرين– للوصول إلى مقاصد النص ومترجمه، وضمان حد مطلوب من التواصل بين النص الأصل والمتلقي النهائي.

ومنشأ هذا الجدل الإشكالي أن الترجمة الحرفية وإن كانت تؤدي في بعض الأحيان المعنى، فإن تبنيها طريقةً للترجمة يوقع لا محالة في منزلقات خطيرة تحرّف النص المترجم باستعمال لغة ركيكة تتداخل فيها البنى اللغوية الأجنبية مع البنى اللغوية الأصلية، ومن جهة أخرى فإن الإطناب والحشو خلال عملية الترجمة واللجوء إلى تفسيرات مطوّلة لما يوحي به النص الأصلي فحسب، قد يفضي إلى خلاف ما يراد إبلاغه من معنى، وسيفضي غالباً إلى نصّ غير مكتمل يسقط في الابتذال."[١٩]

[١٨] سرحان، حسن. **الترجمة الأدبية**، مقال بالقدس العربي، ٢٠١٥/٥/٢٨م.

[١٩] انظر:

وهذه الإشكالات –وإن مثّلت عوائق موضوعية تعترض سبيل المترجم– لا يمكن أن تقلّل من أهمية الترجمة في تفعيل عمليات المثاقفة والتفاعل الحضاري، فضلاً عن التواصل اللساني، فالترجمة أداة فعالة لتجسير الهوة بين الثقافات، وعنصر معرفي مهم يساهم في تنمية الفكر والمعرفة.[٢٠]

ومهما تنوعت طرائق الترجمة ومذاهب أصحابها فإن فعاليتها ونجاعتها تقاسان بمدى نجاحها في أداء مهمتها... وتتوقفان أساساً على فهم وإدراك طبيعة اللفظ والتركيب والنص في إطار جملة من العوامل والمؤثرات، يأتي في مقدمتها السياق والقرائن. [٢١]

ويمكن أن تتعدد مذاهب المترجمين بحسب ما يضعون نصب أعينهم من أهداف وغايات من ترجماتهم، فهناك فرق بين مترجم يجعل هدفه نقل حيثيات النص وملابساته وسياقاته وتقريبها من المتلقّي، ومترجم يجعل غايته فكرية تأثيرية بحيث يجعل النص الأصل ذريعة للتأثير في متلقّي ترجمته بمثل ما قصد مؤلّفه أن يؤثّر في متلقّيه، فتسبق غاية التأثير عنده غاية النقل.

وإذا كان هدف المؤلّف بالأصل هو التأثير بوجه من الوجوه في المتلقّي الذي يتكلّم لغته ويشاركه في مجاله التداولي، فإن المترجم ينبغي أن يقصد التأثير بوجه ما في المتلقّي الناطق بلسانه والمشارك له في مجاله. ومن هنا فإن التأثير الذي يقصده المترجم العربي ينبغي أن يكون على قدر حاجة المتلقّي ذي اللسان العربي، وليس يتأتّى ذلك للمترجم إلا إذا أثبت هو نفسه قبل غيره أنه قادر على أن يتحرّر من وصاية النص الأصلي. [٢٢]

ولكن الذي لا تكاد تختلف حوله كلمة الباحثين أن الترجمة ليست نقلاً آلياً لمفردات أو مصطلحات من لغة إلى أخرى، وإنما هي فعل ثقافي حي قادر على التقريب الحوار بين الثقافات واللغات وتنشيطه.[٢٣]

– زكور، محمد. **القراءة التأويلية للنص وأثرها في فعل الترجمة**. مقال متاح على الرابط: www.arrafid.ae

[٢٠] التمارة، عبد الرحمن. **سؤال الترجمة من نقطة التحويل إلى دائرة المثاقفة**، مقال متاح على الرابط: www.aljabriabed.net

[٢١] السوري، نور الدين. الإشكالات المركزية في ترجمة معاني القرآن، **مجلة العربية والترجمة**، المنظمة العربية للترجمة، س٦، عدد٠، شتاء ٢٠١٥م، ص٥٤.

[٢٢] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص١٦١.

[٢٣] حسن، أحمد محمد طاهر. الترجمة والحق في المعلومة، **مجلة العربية والترجمة**، المنظمة العربية للترجمة، س٦، عدد٢٠، شتاء ٢٠١٥م، ص١١.

إن اختلاف اللغات هو حقيقة لا يمكن إنكارها، ولكن اختلافها لا يمنع من تواصلها، بل إن الوعي بما بينها من تباين واختلاف هو الذي يسمح بإقامة جسور من التواصل الحي المنفتح بينها. أمَّا تجاهل الفروق الماثلة بين اللغات فهو أكثر ما يوقع في اللَّبس المصطلحي، ويمنع من التواصل الحي.

وقد انتقد طه عبد الرحمن ترجمة فلاسفة الإسلام القدماء لكثير من المفاهيم عن اليونانيين؛ حين بنوا منهجهم في ذلك على "دعوى تشاكل الألسن"،[٢٤] فجرَّهم هذا التصور إلى كثير من اللَّبس. ولا يقتصر اختلاف الألسن على الألفاظ، وإنما هو اختلاف بين الألفاظ وما يتصل بها من المفاهيم والمعاني أيضاً.

ويفنِّد طه عبد الرحمن تلك المزاعم والأوهام التي رسخت في أذهان كثير من المشتغلين بالفلسفة من أن المفاهيم الفلسفية مفاهيم شمولية لا خصوصية معها، ولا تختلف باختلاف المدركين وثقافاتهم... فهذا التصور الخطأ أدى إلى تشويه كثير من الحقائق والمفاهيم عند محاولة نقلها من لغة إلى أخرى، وقاد إلى تحميل بعض المصطلحات ما لا تحتمل، وأفرغ مصطلحات أخرى من طاقتها المفاهيمية والاستشكالية، وكان أصحاب هذا التصور الخطأ بحاجة إلى تمثُّل حقيقة أقرب إلى البدهيات؛ هي أنه "لا يوجد مَن يتكلم لغات الأرض جميعاً كما يتكلمها أهلها، ولا مَن يتكلم بلسان الأمم قاطبةً."[٢٥]

وهنا يرسم طه عبد الرحمن للمترجم منهجاً في نقل المصطلحات يقوم على مراعاة مدلول اللفظ في اللسانينِ جميعاً (لسانه واللسان المنقول عنه)، والدخول في المقارنة بينهما، والوقوف عند الفروق التي تفصلهما، مع البحث عن سبل الوصل بينهما، أو تكميل بعضهما ببعض.[٢٦]

ويركِّز طه عبد الرحمن على قضية بالغة الخطورة في ترجمة المصطلحات كثيراً ما ينجرُّ عنها التباس في المصطلحات والمفاهيم؛ هي إهمال المترجمين التفاوتَ المحتمَل بين المدلول

[٢٤] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق ، ص٢٣٣.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٢٨.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٣٦.

اللغوي والمدلول الاصطلاحي للمفاهيم في لغاتها الأصلية، وفي اللغات المنقولة إليها على السواء، فكثيراً ما ينتج من هذا الإهمال أن يُرفع ما كان في اللسان المنقول منه مدلولاً لغوياً إلى رتبة المدلول الاصطلاحي في اللسان المنقول إليه،[٢٧] أو تضطر اللغة المنقول إليها إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه، فيشق على لغة المنقول إليها إدراك الدقائق الدلالية والوجوه الاستعمالية للمصطلحات والمفاهيم.[٢٨]

وقد ظهر أثر هذا الإشكال على المصطلح العربي المترجم، فظلت الصلة فيه بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي قلقة -كما يقول طه عبد الرحمن-، وهو ما منع من النهوض بالمفهوم الفلسفي العربي نهوضاً موصولاً بمقتضيات المجال التداولي العربي.[٢٩]

فالمترجِم إذن مطالب أن يقف على المدلول اللغوي والاصطلاحي للفظ (المصطلح) المنقول، والصلة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي لهذا اللفظ في اللغة الأصلية، وأن يراعي المدلول اللغوي والاصطلاحي للفظ (المقابل) في اللغة المنقول إليها، ثم يتبين الصلة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي للفظ المقابل (في اللغة المنقول إليها)، فإذا ضبط المترجِم هذه المتغيرات أمكنه بعد ذلك أن يقابل المصطلحات التي ينقلها عن اللغات الأجنبية بما هو أنسب لها في اللغة العربية، من دون الوقوع في آفات النقل والترجمة؛ فكثيراً ما يقع اللَّبس بإهمال متغير أو أكثر من تلك المتغيرات المتعلقة باللفظ في لغته، أو في اللغة التي يراد أن يُنقل إليها مفهومه.

ومن أمثلة عدم التكافؤ بين المصطلح الأصلي والمصطلح المقابل مصطلح (intuition) عند ديكارت (Descartes) ومقابله العربي "الحدس"؛ فإن الطريق الذي اتُّبع في وضع المصطلح العربي (الحدس) هو عكس الطريق الذي اتبعه ديكارت في وضع مفهومه، إذ الحدس في أصله العربي يدلُّ على معنى ذهني بعيد هو الظن أو التخمين، فنُقل عنه إلى معنى ذهني قريب أشبه بالإدراك الحسي هو الإدراك المباشر،

[٢٧] عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص٩٤.
[٢٨] عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص٣٩٢.
[٢٩] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

خلافاً لكلمة (intuition) التي نُقلت من معنى قريب هو الإدراك الحسي إلى معنى بعيد هو الإدراك الذهني، زد على ذلك أن لفظ الحدس ليس فيه من معنى "الرؤية" شيء، بالرغم من أن هذا المعنى لا يقوم المدلول الاصطلاحي للمصطلح (intuition) من دونه.[٣٠] ويقترح طه عبد الرحمن أن يقابَل مصطلح (intuition) بمصطلح الاستبصار؛ لأنه أنسب وأدلُّ على المعنى، وأشبه بمصطلح (intuition) بالنظر إلى التأثيل اللغوي.

وهكذا، فإنه لا سبيل إلى تجاهل المدلولات اللغوية للألفاظ (المصطلحات) والتحولات التي تصيبها عند تحولها إلى الدلالة الاصطلاحية في كلتا اللغتين؛ المنقول منها، والمنقول إليها.

ولكن الدلالة اللغوية لا تنحصر –كما قد يتبادر إلى الذهن– في الدلالة المعجمية للفظ، وإنما تشمل الدلالة الاشتقاقية والصرفية أيضاً، فهذه المتغيرات الصرفية والاشتقاقية تحكم تحولات اللفظ وفضاءاته وأنساقه، وتتضمن من الدلالات ما لا يقل شأناً عن الدلالة المعجمية، ولذلك كان لزاماً على المترجم عند نقله الألفاظ مراعاة هذه الخصائص الصرفية والاشتقاقية، ويتأكَّد هذا الأمر إذا كانت اللغتان اللتان يتعامل معهما مختلفتين اختلافاً بنيوياً شبه تام، مثل اختلاف اللغة العربية عن اللغات الغربية (اليونانية واللاتينية وما تفرَّع منهما) في البنية الإفرادية والتركيبية. فإذا كان الاشتقاق العربي يعتمد نظام الأوزان، فإن الاشتقاق في هذه الألسن يعتمد نظام الزيادات، وشتان ما بين الزيادة والوزن؛ إذ الزيادة هي إضافة إلى الجذر اللغوي، في حين أن الوزن هو إعادة تشكيل للجذر اللغوي بواسطة التفريق والتحريك.[٣١]

فالأوزان في العربية هي قوالب تصب فيها مجموعة الأصوات التي تمثِّل جذر الكلمة، ولكنها –بوصفها مدلولات اشتقاقية– تتضمن مفاهيم تنزل في اللسان العربي منزلة المعاني العقلية الكلية التي لا تفارق عمليات التفكير والتعبير عند كل حامل لهذا اللسان، فلفظ "المعلوم" مثلاً يستلزم بمقتضى بنيته الصرفية الاشتقاقية معاني ثلاثة، هي:

[٣٠] المرجع السابق، ص٢١٥.
[٣١] المرجع السابق، ص١٤٥.

- وجود فاعل هو العالم.
- حصول فعل هو "فعل العلم".
- وجود شيء وقع عليه فعل الفاعل، هو "المفعول".[٣٢]

ويشير طه عبد الرحمن إلى المسلك العجيب المستنكر لعامة الفلاسفة المسلمين في تراثنا العربي الإسلامي حين غفلوا عن هذه الحقيقة ذات البال، ودأبوا في اشتغالهم بالمقابلات العربية للمصطلحات الفلسفية اليونانية على قطع صلاتها بمعانيها الاشتقاقية، فحرموا المصطلح ومتلقيه العربي من المجال الحيوي والامتداد الطبيعي الذي لا يمكن أن يحيا هذا المصطلح أو يُتصوَّر من دونه.

لقد كانت غفلة هؤلاء الفلاسفة مزدوجة كما يستخلص من كتابات طه عبد الرحمن؛ فهم من جهة غفلوا عن وصل المصطلحات العربية بمعانيها الاشتقاقية،[٣٣] وغفلوا من جهة أخرى عن حقيقة كون المقولات والمصطلحات الأرسطية هي تجريد لمقولات الصرف والنحو اليونانيين، وهو ما سبَّب ذلك التفاوت الملحوظ بين معاني المقولات كما أثبتها أرسطو، والأمثلة العربية التي جاء بها أولئك الفلاسفة عندما نقلوا تلك الأمثلة اليونانية.[٣٤]

رابعاً: الاستعمالات السياقية والعوامل التداولية

من الجوانب التي ينبغي للمترجم مراعاتها، والتي يؤدي إهمالها إلى الالتباس، العوامل التداولية والاستعمالات السياقية للمصطلح؛ إذ اللفظ (المصطلح) "كثيراً ما يتحدَّد لا بالمدلول الموضوع له والمحفوظ في المعاجم، وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به، وهو ما يدعو المتلقي إلى الدخول في تعقُّبه مقامياً، لا إلى تحقيق حدِّه معجمياً."[٣٥]

---

[٣٢] المرجع السابق، ص١٤٥.
[٣٣] المرجع السابق، ص١٤٧.
[٣٤] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٣٣٨-٣٣٩.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢١٥.

فالمصطلح إذن موصول باستعمالات سياقية ومقامية يرِد بها وتفيد أيَّما إفادة في توسيع أفقه، وضبط حدوده، وتبيُّن ارتباطاته. وهذه الاستعمالات السياقية التي تكون ضمن فضاء تواصلي معين تغدو أصولاً تداولية مشتركة بين المتواصلين لا غنى عنها... .

ولا شكَّ في أن من أهم هذه العوامل التداولية المشتركة طبيعة اللغة ذاتها وخصائصها وتقاليدها في البيان والإبانة، وهذه الحقيقة تفيد الناقل والمترجم في ألَّا يسير وراء الحرفية التي تعيق وتجافي عملية التواصل الحي، عندما تحمل المترجم على أن يورد في نقله معاني ومضامين يستغربها المتلقي العربي اللسان، لمخالفتها مجاله التداولي.[٣٦]

ومن أهم ما يتصل بالاستعمالات السياقية والعوامل التداولية للمصطلح، السياق التاريخي لنشأة المصطلح واستعماله، والظروف والملابسات التي أحاطت بهذه النشأة وهذا الاستعمال؛ فبعض المصطلحات والمفاهيم تولد في ظرف تاريخي محدد، استجابةً لحاجة محددة، أو نتيجة تفاعلات فكرية وتاريخية بعينها، فينطبع مدلولها بطابع خاص، وهذا هو أحد الأسباب التي تؤدي إلى تغيير مدلول المصطلح واستعمالاته بين فينة وأخرى، فإذا جئنا بعد ذلك لنقابل بين مصطلحين أو مفهومين مختلفين في ظروف ظهورهما واستعمالهما تاريخياً وثقافياً وقعنا في مشكلة الخلط والإلباس.

وقد أورد طه عبد الرحمن نموذجاً عن هذا الخلط في سياق ردِّه على مقولة "الدولة الإسلامية دولة مدنية"، فبيَّن أن الإسلام لم يفرِّق بين ما هو ديني وما هو مدني، وأن هذا التفريق بين الديني والمدني ظهر في الغرب في سياق تاريخي معروف هو تسلط الكنيسة الكهنوتية على مختلف الشؤون الحياتية للناس في ذلك العهد، وما حدث بعد الثورة على تلك الأوضاع من حصر سلطان رجال الدين بين جدران الكنيسة، وإبطال هيمنتها على الحياة العامة. أمَّا الإسلام فلا يعرف هذا التفريق بين ما هو ديني وما هو مدني؛ لأن المدني فيه يزدوج بالديني، والديني يزدوج بالمدني.[٣٧]

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٣٣٨.

[٣٧] عبد الرحمن، طه. **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م، ص٣٥٢.

ومنشأ اللَّبس في المقولة السابقة (الدولة الإسلامية دولة مدنية) على ما بيَّنه طه عبد الرحمن هو أن مصطلح "الدولة" استُعمل في الموضعين بمعنيين مختلفين إلى حدِّ التضارب فيما بينهما. ففي قولهم "الدولة الإسلامية" دلَّ مصطلح "الدولة" على معناه القديم... حيث تتولى الدولة تدبير شؤون الحياة حسب أحكام الدين، وتتولى أيضاً حماية بيضة هذا الدين، في حين يدلُّ مصطلح "الدولة" في قولهم "دولة مدنية" على معناه الاصطلاحي الحديث... بحيث تتولى هذه الدولة تدبير شؤون الحياة تبعاً لقوانين من وضع الإنسان، لا من وضع الإله، مُبعِدةً الدين كله من نطاق تدبيرها.[٣٨]

وهكذا فإن المفهوم الواحد إذا استُعمل تارةً بمعناه التراثي وتارةً أخرى بمعناه الحديث أدى إلى لَبس كبير.[٣٩]

خامساً: نسقية المصطلحات والمفاهيم

من بين معالم الاجتهاد المصطلحي عند طه عبد الرحمن إلحاحه على البنية النسقية للمصطلحات والمفاهيم التي ترتبط بها في كل لسان؛ ذلك أن اللسان الطبيعي نفسه – كما تقرَّر في الدرس اللغوي– ليس قاموساً للمفردات، وإنما هو على الحقيقة "نسق مترابط العناصر، بحيث لا يتغير واحد منها في وضعه أو وظيفته دونما أثر في باقي العناصر."[٤٠] وتبعاً لهذا، فإن المعاني في اللغة تنتظم في بنى مترابطة متعلق بعضها ببعض....

ويسوق طه عبد الرحمن ثلاث حقائق لسانية تؤيد هذه الحقيقة:

أ. للفظ جانبان اثنان: جانب عباري، وآخر إشاري؛ فالجانب العباري هو المضمون الموضوع له في الأصل، والجانب الإشاري هو السمات الدلالية التي ليست جزءاً من المضمون العباري.

---

[٣٨] المرجع السابق، ص٣٥٣.

[٣٩] من المفاهيم التي أوردها طه عبد الرحمن نماذج لما دخل عليه لَبس كبير في الاستعمال، مثل: السياسة، والدولة، والدين، حيث ذكر عدَّة معانٍ واستعمالات لكل مصطلح منها. انظر:
– عبد الرحمن، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص٣٢٦–٣٢٧.

[٤٠] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

ب. انتظام الألفاظ في مجموعات معجمية بحيث تحوي كل مجموعة عدداً من الألفاظ المتحدة في صنفها الصرفي ورتبتها النحوية.

ت. لكل لفظ قدرة مزدوجة على الانتظام أو الانتساق الأفقي (وفق محور التركيب) والانتساق العمودي (وفق محور التراكب).[٤١]

وما دامت اللغات الطبيعية تتصف بهذه النسقية كما تَبيَّن بالأدلة والحقائق اللسانية، فإن اللغات الفكرية (الاصطلاحية) ينبغي أن لا تقل -إن لم تكن أقوى- عن اللغات الطبيعية في هذه النسقية، وهكذا "يمكننا أن ننظر إلى اللغة الفكرية (الاصطلاحية) نظرتنا إلى اللسان الطبيعي، فنَعُدُّها هي الأخرى نسقاً من المصطلحات التقنية التي تستمد خصائصها (النطقية) من اللسان الطبيعي، نسقاً مزوداً بنفس المستويات اللغوية التي زود بها هذا الأخير."[٤٢] ومن أهم العلاقات النسقية التي أولاها طه عبد الرحمن اهتماماً خاصاً علاقة التقابل بين المصطلحات والمفاهيم. وهو ينطلق في تأصيل علاقة التقابل من اللغة الطبيعية أيضاً؛ فقد لاحظ اللسانيون دخول ألفاظ اللغة الطبيعية -أيّاً كانت- في أزواج تقابلية مختلفة، فأقرّوا التقابل قانوناً عاماً ينضبط به تركيب الألفاظ بعضها مع بعض.[٤٣]

وقد استثمرت هذه العلاقة التقابلية بين الألفاظ كثيراً في تقريب معانيها وتحديد مدلولاتها، فإذا كان الغرض من التعريف هو أن يقع به تمييز المفهوم أو المعنى عن غيره تمييزاً كافياً، فإن طريق التقابل أجدى وأوفى بغرض تمييز المفهوم عن غيره من مجرد الوقوف على المفهوم في ذاته؛ إذ لا يَعرف المعنى من لا يَعرف مقابله.[٤٤]

وهكذا فإن "اللفظ لا يحصل تمام معناه إلَّا بتعلقه بما يقابله، حتى كأن اللفظ الواحد لفظان اثنان؛ اللفظ الذي هو هو، واللفظ الذي يقابله، سواء ظهر في السياق إلى جواره، أو طوي فيه بحيث لا يستكمل اللفظ معناه حتى يقدِّر وجود مقابله في هذا

[٤١] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

[٤٢] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

[٤٣] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: ٢- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص٢٥٠.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٥٢. ويمكننا في هذا السياق استحضار المقولة الشهيرة في التراث العربي الإسلامي: "بضدها تتميز الأشياء".

السياق. وانطلاقاً من هذا، ميَّز المنطقيون المسلمون ذلك النوع من اللزوم الذي سمّوه "اللزوم الذهني"، ومقتضاه أن اللفظ يلزم عن ضده في الذهن نحو لزوم البصر عن العمى؛ لأنه لا يمكن أن نتصور العمى إلَّا بتصور البصر، إذ هو فقدان البصر."[٤٥]

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن التقابل والتناظر بين المصطلحات كان من أهم ما ميَّز أعمال بعض الفلاسفة الكبار، وأن غفلة الترجمات العربية عن هذا الأمر نجم عنه كثير من اللَّبس المصطلحي.

ومن الأمثلة على إغفال هذا التقابل ترجمة الفيلسوف دولوز (Deleuze) مصطلح (extention) و(intension)؛ إذ لم يفطن المترجم إلى هذا التقابل، فترجم (intensif) بلفظة "مكثف" غير مستحضر لضدها عنده. ثم ترجم مصطلح (intension) بلفظة "قصد"، مع أن هذا الاسم إنما هو من تلك الصفة. أمَّا الضد فقد اختار له المترجم لفظة "الامتداد"، غافلاً عن مصطلح "الماصدق" المقرر في المنطق العربي، ولو أنه تفطن إلى هذا المصدر المنطقي لعلم أن نقله إلى العربية لا يكون بلفظة "التكثيف" أو "القصد"، وإنما بما اشتُهر مبدئياً في هذا الباب، وهو تحديداً لفظة "المفهوم"؛ إذ يقال: "مفهوم اللفظ" في مقابل "ما صدق اللفظ"... .

وتجدر الإشارة إلى إن الروابط التي تجمع بين المصطلحات وتضمن تعالقها متنوعة، فمنها: الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والدلالية. وقد عَدَّ طه عبد الرحمن هذه الروابط معايير أخذت بها جُلُّ اللغات الفكرية في التراث الإسلامي عند وضع المصطلحات، وهو يُجمِل هذه الروابط (المعايير) في أربعة:

– اتحاد الوزن مع اختلاف المعنى؛ بأن تكون الصيغة الصرفية واحدة، والمعنى الاصطلاحي متبايناً، نحو: العقل والنقل، والظاهر والباطن، والمفهوم والمنطوق، والتنزيل والتأويل.

– اتحاد الوزن مع تشابه المعنى؛ بأن تكون الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متقارباً، نحو الشريعة والطريقة والحقيقة، والاستحسان والاستصحاب.

[٤٥] المرجع السابق، ص٢٥٤.

– اتحاد المادة مع اختلاف المعنى؛ بأن يكون الجذر الدلالي واحداً والمعنى الاصطلاحي متبايناً، نحو الوعد والوعيد، والملك والملكوت، والبصر والبصيرة، والقلب والقالب.

– اتحاد المادة مع تشابه المعنى؛ بأن يكون الجذر الدلالي واحداً والمعنى الاصطلاحي متقارباً، نحو: العبادة والعبودية والعبودة، والوجود والوجد والوجدان.[٤٦]

ولكن هذه المعايير التي أفادت اللغات الكلامية والصوفية والأصولية والتفسيرية أيَّما إفادة في بناء منظوماتها الاصطلاحية كانت غائبة في اللغة الفلسفية العربية القديمة –كما لاحظ طه عبد الرحمن–، فلم تستقم لأصحابها مصطلحاتهم، ولم تنتظم ضمن نسق واضح في غالب الأحيان، "فقد تتنافر أوزانها فيما بينها، وتتنافر معانيها فيما بينها، وقد تتنافر الأوزان والمعاني بعضها مع بعض، بل قد لا تخضع مصطلحاتها لأي وزن معلوم."[٤٧]

وهكذا يمكننا القول إن أهم مفتاح للتجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن هو الوصل؛ أي وصل:

– المصطلح ومدلوله بأصله ومدلوله اللغوي.

– المصطلح بمجالاته التداولية واستعمالاته السياقية.

– المصطلح بنسقه الذي يشمل مجموعة المصطلحات والمفاهيم المرتبطة به؛ تقابلاً، وتناظراً، وتعالقاً.

والمتأمل لكتابات طه عبد الرحمن يدرك أنه استثمر فكرة تعالق المصطلحات وترابطها إلى أبعد حدٍّ، وسيتضح هذا الأمر في المبحث الآتي الذي نتناول فيه خصائص المصطلح في كتابات طه عبد الرحمن.

سادساً: خصائص المصطلح في كتابات طه عبد الرحمن

ارتبط الجهد المصطلحي عند طه عبد الرحمن بخصائص تمثِّل تصوره للمصطلح ووظيفته، وتميِّز منهجه في وضع المصطلحات وتفريعها، وتَسِم مصطلحاته نفسها بسمات خاصة.

---

[٤٦] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

[٤٧] المرجع السابق، ص٣٣٧.

وقد استثمر طه عبد الرحمن في وضع مصطلحاته طاقات اللغة العربية بمستوياتها الصوتية والصرفية والاشتقاقية والمعجمية وغيرها، بانياً ذلك كله على أساس متين من التأثيل والتأصيل،[٤٨] فاستطاع أن يضع من المصطلحات ما لم يسبقه إليه غيره، وأن يفرِّع منها ما لم يفرِّعه غيره، وأن يأتي بالمقابل العربي لما اكتفى فيه غيره بالتعريب.

وهكذا يمكننا القول إن الجهد المصطلحي عند طه عبد الرحمن يقوم على استثمار موارد المصطلح العربي جميعها، وهو استثمار يتصف بالتنوع؛ استثمار للمعجم العربي، واستثمار لخصيصة الاشتقاق التي تتميَّز بها اللغة العربية، واستثمار للاختلاف في تفريع المصطلحات، واستثمار للمصطلح القرآني والمفهوم الإسلامي.

وسنتعرَّض في ما يأتي لكل عنصر، ونورد بعض نماذجه:

١. استثمار المعجم العربي: يقصد بذلك توظيف طه عبد الرحمن الطاقةَ المعجمية العربية في وضع مقابلات عربية لمصطلحات اشتُهرت بلفظها الأجنبي، نحو صوغه مصطلح الفكرانية بدل مصطلح الأيديولوجيا المعرَّب عن اللغات الأجنبية،[٤٩] أو اختراع مصطلحات لم تكن موجودة أصلاً، نحو: الهوية الصمَّاء، والهوية اللينة، والهوية المائعة.[٥٠]

والمتأمل لكتابات طه عبد الرحمن يلاحظ نفوره من استعمال المصطلحات بصيغتها الأجنبية، وسعيه الدائب إلى صوغ مصطلحات عربية لجميع المفاهيم التي يتناولها؛ حتى لو كانت هذه المفاهيم قد تولَّدت في غير البيئة الفكرية العربية الإسلامية.

٢. استثمار الاشتقاق: يأخذ هذا الاستثمار صوراً شتى، أهمها:

– استثمار الاشتقاق الصرفي في توليد المصطلحات من مادة واحدة: من أبرز الأمثلة على هذا النوع توليده مصطلحات ستة من مادة واحدة هي (ق و م)، حيث جاء منها بمصطلحات: القيام، والقوام، والقومة، والمقاومة، والتقويم، والإقامة.[٥١]

[٤٨] توجد علاقة وثيقة بين مفهومي التأثيل والتأصيل، فالتأثيل لا يكاد يختلف في دلالته عن التأصيل، بيد أن لفظ التأثيل يفيد –زيادة على التأصيل– معنى الإكثار والتنمية، وهو أقل استعمالاً (وابتذالاً) من لفظ التأصيل، ولذلك اختار طه عبد الرحمن "التأثيل" وفضَّله على لفظ "التأصيل".

[٤٩] عبد الرحمن، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص١٧.

[٥٠] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٥٧–١٥٨.

[٥١] عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص٨٠.

– استثمار الاشتقاق الكبير: وفيه تبقى أحرف مادة الكلمة مع اختلاف ترتيبها، وقد كان طه عبد الرحمن يستثمر هذا النوع من الاشتقاق في وضع بعض مصطلحاته، مثل مصطلح الصدق والقصد.[٥٢]

– استثمار الصيغة الصرفية: أغلب المصطلحات التي جاء بها طه عبد الرحمن يمكن تصنيفها ضمن مجموعات، تتميَّز كل منها بصيغة صرفية واحدة، مع تماثلٍ لبعض الأصوات أحياناً، ومن أمثلة هذه المجموعات الاصطلاحية المتناسبة: العقلانية المجردة والعقلانية المسددة والعقلانية المؤيَّدة،[٥٣] والمقاصد النافعة والمقاصد الناجعة، والتنوير والتحرير،[٥٤] والتأنيس والتأريخ والتعقيل،[٥٥] والتضييق والتجميد والتنقيص.[٥٦]

ويستثمر طه عبد الرحمن الصيغة الصرفية أيضاً في وضع المصطلحات المتقابلة في المعنى، ولهذا اختار لترجمة مصطلح (humanism) لفظة "الناسوتية" بدل "النزعة الإنسانية" أو "الإنسانوية"، وذلك بقصد إبراز التقابل الموجود بين "الناسوت" و"اللاهوت"، وهو تقابل يفيده المصطلح الأجنبي ضمنياً.[٥٧]

٣. استثمار الاختلاف في تفريع المصطلحات: المقصود بذلك أن طه عبد الرحمن كان ينظر في المصطلح الوارد بصيغتين بينهما اختلاف طفيف ليفرِّع من كلتا الصيغتين مصطلحاً مستقلاً بمفهومه، ومن هذا تفريقه بين "نموذج" و"أنموذج"؛ فالنموذج هو المثال أو الطراز، ومقابله الإنجليزي هو (model) أو (patern)، في حين يقصد بالأنموذج

---

[٥٢] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٩٢. وقد عُرف ابن جني باجتهاده في وضع نظرية الاشتقاق الكبير (سمّاه الأكبر) الذي عرَّفه بقوله: "أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنًى واحداً، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه." انظر:

– ابن جني، عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، ج٢، ص١٣٤. وبذلك لفت ابن جني النظر إلى أن أصول الكلمة العربية ترتبط بمعنى عام يُنظر فيه إلى تلك الأصول بغض النظر عن ترتيبها.

[٥٣] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٧٠، ٧٢.

[٥٤] المرجع السابق، ص١٧٨.

[٥٥] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٧٨، ١٨٤.

[٥٦] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٧٨-٧٩.

[٥٧] عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ص٤٦.

المنهج المقرّر والرؤية المحددة للعالم. وعليه، فإن نظرية نيوتن في الجاذبية هي أنموذج، ونظرية أينشتاين في النسبية أنموذج آخر.[٥٨]

ومن هذا القبيل تفريقه بين العَلمانية (بفتح العين) والعِلمانية (بكسر العين) من حيث إن العَلمانية فصل للسياسة عن الدين، والعِلمانية فصل للعلم عن الدين، يقول طه عبد الرحمن منبِّها على ضرورة هذا التفريق: "أُطلق على الانفصالين السياسي والأخلاقي اسم واحد جعل له مقابل عربي هو العلمانية، ويبدو أن هذه التسمية المشتركة فيها إشكال؛ إذ إن الانفصالين ليسا من نفس الدرجة، ولا حتى من نفس الفترة؛ إذ يبدو أن انفصال الأخلاق يتقدَّم تاريخياً."[٥٩]

ويدلُّ التفريع الذي يمثِّل اتجاهاً بارزاً عند طه عبد الرحمن على دقةٍ وعمقٍ بالغينِ في نحت المصطلحات وضبط مفاهيمها.

٤. استثمار المصطلح القرآني: المعجم القرآني في كتابات طه عبد الرحمن حاضر على نحوٍ لافت، حتى ليخيَّل إلى الدارس أن التجديد الفلسفي عنده هو تجديد للمصطلح القرآني نفسه، وما يتعلق به من المفاهيم والمدلولات، ولما بين المفاهيم والمصطلحات القرآنية من ترابطات وعلاقات.

ويأخذ استثمار المعجم القرآني عند طه عبد الرحمن صورتين اثنتين:

أولاهما: الاستفادة من المعجم القرآني في صوغ المصطلحات لفظياً، مثل: مصطلح الدهرانية، والتخلّق، والآمرية، والشاهدية، والآياتية، والفطرية... .[٦٠]

---

[٥٨] المرجع السابق، هامش ص٣٠.

[٥٩] المرجع السابق، ص٢٩.

[٦٠] المرجع السابق، وانظر فهرس الموضوعات:
فالدهرانية من قوله تعالى على لسان الكفار: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤).
والتخلُّق من الخُلُق، ومن أبرز شواهده قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ (القلم: ٤).
والآمرية من قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤).
والشاهدية من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣).

ثانيتهما: الاستفادة من الجهاز المفهومي الكامن خلف تلك المصطلحات في تأسيس المفاهيم، وتحديدها، وتفريعها. وهنا تبرز ظاهرة لافتة تستحق التأمل في فلسفة طه عبد الرحمن؛ ذلك أنه يعمد إلى المقابلة بين المصطلحات مثنى مثنى بناءً على اتصال أحد المصطلحين بالمفهوم الإسلامي ذي المنظور الأخلاقي، وانفصال مقابله عنه، ويمكن أن نسوق كثيراً من نماذج هذه الثنائيات، مثل: ثنائيات الآية والظاهرة،[٦١] والتسيّد والتعبّد،[٦٢] والآيات التكوينية والآيات التكليفية، والمواطنة والمؤاخاة، والمجتمع والأُمة، والتضامن والتراحم، والتواصل والتعارف. وفي ما يأتي بيان للفروق بين بعض هذه المصطلحات المتقابلة عند طه عبد الرحمن:

– المواطنة والمؤاخاة: المواطنة وفق المنظور الحداثي الغربي هي مفهوم مقيَّد بإسار العامل المادي الاقتصادي... والمواطنون –تبعاً لذلك– هم ذوات فردية داخل المجتمع لا يعنيها سوى تحصيل الحقوق المادية وتوسيع دائرتها، مع افتقاد المقاصد والرؤى الأخلاقية، ومتى تحققت هذه المواطنة بأخلاق الإحسان صارت مواطنة صالحة، وارتقت بذلك إلى رتبة المؤاخاة.[٦٣]

– التضامن والتراحم: حين ترتقي المواطنة لتكون مؤاخاة يرتقي معها مفهوم التضامن ليصبح تراحماً. والفرق بين التضامن والتراحم أن التضامن هو ثمرة التعلق بالأشكال الحسية والمادية للتعامل بين الآدميين في الواقع الحداثي أكثر مما هو ثمرة التعلق بأشكاله المعنوية والأخلاقية.[٦٤] أمَّا التراحم فهو التضامن، وقد أخذ أبعاده الروحية والأخلاقية، وشمل الكائنات كلها؛ الناطقة منها، وغير الناطقة.

والآياتية من لفظ الآية الوارد كثيراً في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ (يوسف: ١٠٥).

والفطرية من الفطرة التي ورد ذكرها في عدد من الآيات القرآنية، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠).

[٦١] المرجع السابق، ص٩٥.

[٦٢] عبد الرحمن، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص٣٢٤.

[٦٣] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٢٧. وقد تكررت في القرآن الكريم الألفاظ الدالة على معنى المؤاخاة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠).

[٦٤] المرجع السابق، ص٢٣٧. انظر تفسير قوله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾﴾ (الفاتحة: ١) وأقوال المفسرين في معاني "الرحمن والرحيم".

– المجتمع والأُمة: المجتمع هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سدِّ الحاجات وأداء الخدمات. أمَّا الأُمة فهي المجتمع الذي يُنظر إليه من جهة القيم التي يدعو إليها، والتي تجعله أهلاً لأن يبلِّغها إلى الأمم الأخرى؛ سعياً وراء الارتقاء بالإنسان.[٦٥]

– العمل التعاوني والعمل التعارفي: يفضي الفرق بين مفهومي المجتمع والأُمة إلى التمييز بين مفهومين آخرين متصلين بهما، هما العمل التعاوني والعمل التعارفي؛ فالعمل التعاوني هو خصيصة المجتمع. أمَّا العمل التعارفي فهو خصيصة الأُمة؛ ذلك أن تعامل المسلم مع أخيه ليس مجرد تحصيل خدمات منه أو توصيلها إليه (أي مطلق تعاون)، وإنما جلب صلاح إليه أو استجلابه منه، ودفع فساد عنه أو استدفاعه به، فالتعامل بين المسلمين يبتغي الارتقاء إلى رتبة الأُمة، وهذه الرتبة لا تُدرَك إلَّا بالعمل التعارفي؛ أي بتعاون الأشخاص داخل الأُمة على "المعروف"، وهو القيم التي تمثِّلها مكارم الأخلاق.[٦٦]

– التواصل والتعارف: إذا كان التواصل (المعلوماتي) مجرد تواصل خبري لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، فإن التعارف تواصل خبري لا ينفكُّ عن القيمة الخلقية المحمودة. ففي سياق التعارف، لا ينفكُّ الخبر عن الخير والنفع، بما يفرضه ذلك من قيود لا تتوافر في المعلومات المجّدة، وهذا بخلاف التجميع المتسارع للمعلومات من دون إعمال النظر في جدواها ونفعها.[٦٧]

ومن الملاحظ أن هذه المصطلحات (المؤاخاة، الأُمة، التراحم، التعارف) هي مصطلحات قرآنية، مما يؤكد ما ذكرناه من أن المصطلح القرآني كان أحد أهم روافد المصطلح عند طه عبد الرحمن.

---

[٦٥] عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٠–٢١. من الآيات التي ورد فيها لفظ الأُمة قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ (الأنبياء: ٩٢).

[٦٦] المرجع السابق، ص٢١. انظر في كتب التفسير ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ (الحجرات: ١٣).

[٦٧] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٣٨. للقارئ أن يتأمل التعالق بين التعارف والمعروف الوارد بكثرة في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

خاتمة:

عالجنا في هذه الدراسة مسألة المصطلح العربي، وكيف ينبغي التأسيس لمعالجة إشكالاته وتجديد التفكير في قضاياه حسب المشروع الفكري والرؤية الفلسفية لطه عبد الرحمن، وقد خلصنا إلى أن مراعاة النسق الاصطلاحي والمقتضيات التداولية للمفاهيم ضمن ألسنتها التي نبتت فيها هي ضرورة منهجية في تحقيق التواصل الحي؛ ذلك أن التواصل لا يُطلب فيه التوحّد والتشاكل بين الألسنة، فالأمر بخلاف ذلك؛ إذ يعدُّ الوعي بما بين الألسنة من تباين واختلاف هو أول لبنة في جسر التواصل الحي بينها. أمَّا محاولة القفز على هذه الحقيقة فمدعاة إلى السقوط في غياهب الالتباس والانعزال.

فاللفظ (المصطلح) ليس جزيرة منعزلة عن المجالات التداولية التي ينشأ فيها المصطلح ويعيش في كنفها، فهذه المجالات التداولية جزء من ماهيته، ومكوِّن من مكوِّناته. وإذا كانت عامة المصطلحات والمفاهيم تولد في ظروف تاريخية وثقافية خاصة، وتنشأ استجابة لحاجات محددة، ونتيجة لتفاعلات ثقافية وفكرية وتاريخية معينة، فإن دلالات هذه المصطلحات واستعمالاتها هي عرضة للتغير بين فينة وأخرى، ولو أردنا المقابلة بين مصطلحين أو مفهومين مختلفين في ظروف ظهورهما واستعمالهما تاريخياً وثقافياً لوقعنا في مشكلة الخلط والإلباس؛ لذا فإن التغاضي عن المجالات التداولية والجوانب السياقية للمصطلح مدعاة إلى سوء الترجمة والنقل، وهو أمر نلاحظ كثيراً من مظاهره في واقعنا الفكري والثقافي.

وتحقيق هذا الشرط يتطلَّب منَّا التمكُّن من اللغتين: المنقول منها، والمنقول إليها؛ إذ لا يكفي اختيار بديل للفظ يحقق قدراً من التقاطع الدلالي، وإنما يتطلَّب الأمر اختيار أنسب الألفاظ من حيث المبنى والمعنى جميعاً، ولا يكون هذا إلَّا بالإحاطة باللغات ومتعلقاتها من الثقافات.

ولعل أهم مفتاح للتجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن هو وصل المصطلح ومدلوله الاصطلاحي بأصله ومدلوله اللغوي، وباستعمالاته السياقية ومجالاته التداولية، وكذا وصله بنسقه المفهومي الذي يشمل مجموعة المصطلحات المرتبطة به ضمن اللسان المنتمي إليه.

وقد تميَّز الجهد المصطلحي عند طه عبد الرحمن باستثمار موارد المصطلح العربي جميعها، وهو استثمار متعدد الأوجه؛ استثمار للمعجم العربي، وخصيصة الاشتقاق التي تتميَّز بها اللغة العربية في وضع المصطلحات وتفريعها، والنهل من المعجم القرآني في صوغ المصطلحات لفظياً، والاستفادة من الجهاز المفهومي الكامن خلف تلك المصطلحات في تأسيس المفاهيم وتحديدها وتفريعها.

وأخيراً، فإن استعراض الجهد المصطلحي عند طه عبد الرحمن يجعلنا نتساءل: ألا يجب إعادة النظر في واقع المصطلح العربي في مختلف المجالات الفكرية والعلمية؟ ألَسنا نعيش إشكالات متعددة في التعامل مع المصطلحات حتى ارتبط المصطلح بأوصاف من قبيل "أزمة المصطلح" و"فوضى المصطلح"؟

ولا شك في أن الأزمة التي نشهد تجلياتها في واقع المصطلح العربي المعاصر هي أزمة متعددة الأوجه؛ إذ تعاني بعض المصطلحات العربية المقترحة تضخماً مقابلاً لمصطلحات أجنبية؛ حتى إن بعض المصطلحات الأجنبية تُرجمت بعشرات الألفاظ التي تتزاحم على وظيفة المصطلح. فضلاً عن وجود تفاوت –لا تخطئه عين الناظر– بين المشرق والمغرب العربيين في كمٍّ هائل من المصطلحات، يضاف إلى هذا كله شيوع مصطلحات تتَّسم بالالتباس، وتجافي روح العربية ونظامها الصرفي، ومنشأ هذه المشكلات هو استسهال الترجمة، وغياب الوعي بالقضايا المتصلة بالمصطلح وصوغه وترجمته.

ومن هنا، فإن هذه الرؤية التي مثَّلت منطلق الفيلسوف طه عبد الرحمن في مقاربة قضية المصطلح العربي تعدُّ أساساً لبلورة تصورٍ يقوم على تحرير المصطلح العربي من الارتهان لبنى فكرية أو لسانية غريبة عن المجال التداولي العربي الإسلامي، وتدل –في الوقت نفسه– على أن إشكالية المصطلح هي إشكالية فكرية حضارية قبل أن تكون إشكالية لسانية أو تقنية، وأن إشكالات المصطلح التي نعيشها اليوم هي أصلاً مشكلة تبعية فكرية وتقهقر حضاري؛ لذا فإن علاج المشكلة يبدأ من الثقة بالذات، والسعي إلى تحقيق الإبداع الفكري، والوعي بالتميُّز الثقافي والحضاري.

القيم بين واقعية الفعل وسلطة المرجع:
مقاربة سوسيولوجية في الرواية العربية

الشريف حبيلة*

الملخص

تقارب الدراسة الرواية العربية في علاقتها بالمجتمع وقيمه، ومدى انسجامها مع ما هو سائد من أعراف أسست لها مرجعيات الجماعة التي يكتب لها الكاتب العربي، وذلك بتفكيك الأسس الفكرية المضمرة في النص، سواء وافقت مرجعيات المجتمع أو ناقضتها، وتدفع لتغييرها، ومن ثم بيان كيف يحضر القيمي في الفني؟ وهل للأيديولوجيا سلطة على فعل الكتابة؟ وهل تشكل القيم عنصراً جماليا؟ وكيف يمكن للواقع الحضور في النص الروائي؟ وإلى أي مدى يمكن للكاتب مسايرة الواقع؟ كل هذه الأسئلة تجيب عنها الدراسة باستخدام المنهج السوسيولوجي، الكفيل بمقاربة علاقة الفن الروائي بجدلية الواقع والمرجع.

الكلمات المفتاحية: الرواية – الخطاب – المرجع – الإيديولوجيا – النص.

Values between Realistic Action and Authority of the Reference:
Sociological Approach to the Arabic Novel

Abstract

This study approaches Arabic novel in its relation to society and its values, and its compatibility with the prevailing norms in the society that the Arab writer writes for. It dismantles the implicit intellectual foundations in the text, whether they agree with frame of reference of the society or contradict it – with a view of changing it. The study addresses following questions: how values appear in the artistic expression? Does ideology have authority over writing? Do values possess an aesthetics element? How reality appear in text of the novel? To what extent can the writer cope with these realities?

The study answers these questions using sociological methodology, as it enables understanding the relationship between art of the novel and dialectics of reality and authority.

Keywords: Novel, Discourse, Frame of Reference, Ideology, Text.

---

* أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة– الجزائر. البريد الإلكتروني: habilach@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٥/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٩/٢١م.

مقدمة:

تقارب الدراسة علاقة الأدب بالقيم والمرجعيات الفكرية، والواقع الإنساني، وتحديداً عدم التوازن بين انتماء الأديب العقدي والثقافي والعملية الإبداعية، وهيمنة النموذج الغربي في عرف الكتابة الروائية العربية. وعلى الرغم من محاولات بعض الروائيين استثمار قيم المجتمع، واحتفاء بعض النقاد بها بوصفها عنصراً مهماً في قراءة الرواية، فإن بعض الحداثيين العرب يحتفون بالنموذج الغربي، وما ترتَّب عليه من إشكالات في الإبداع والنقد العربيين، اللذين لم يتمكنا من تحدي تقاليد الكتابة السائدة عموماً، لتبني رؤية نابعة من مرجعيات المجتمع الذي ينتمون إليه، دون الانعزال عن الثقافات الأخرى، في حين تبنى بعضٌ آخرُ رؤيةً تعبِّر عن الانتماء العربي والإسلامي في كتاباتهم، دون إهمالٍ لواقع أُمتهم بحسناته وسيئاته، فكتبوا عن الإنسان في أسمى صوره، وفي لحظات هبوطه، يقبِّحون القبيح، ويحسِّنون الحسن.

وتتبلور إشكالية الدراسة في أن الفجوة بين الكتابة الروائية ومرجعيات المجتمع، الذي يكتب له الروائي العربي، قد وفرت للباحثين مساحة للجدل حيال علاقة الرواية بالقيم والأخلاق والدين؛ جدل يؤطره سؤال: كيف يعبِّر الروائي عن هذه الموضوعات؟ والإجابة عنه ضاعفت من حدة ونوعية الإشكالات التي تواجه الباحث العربي أو المسلم، وقبله الروائي؛ إذ انتقلت إشكالات الكتابة الروائية عامةً والنقدية بوجه خاص إلى مستوى الصراع الفكري؛ إذ تتبارز الأيديولوجيات، وكلٌّ يدعي امتلاك الفهم الصحيح لوظيفة الرواية، وعلاقتها بالواقع ومرجعيات المجتمع، وكذا المبدع، مما أدى إلى بعض الخلط المفاهيمي والمعرفي، وحتى التعصب الأيديولوجي في استخدام هذه القضايا. ومن هنا، فإن هذه الدراسة تسعى إلى مناقشة إشكالات الخطاب الروائي في ارتباطه بالواقع، والخلفيات التي تؤطر المجتمع، وتؤسس للكتابة؛ سواء أكانت إبداعاً أم نقداً.

في ضوء الإشكالية الرئيسة للدراسة، وما ارتبط بها من إشكالات، يمكن تحديد أهداف الدراسة في الآتي:

١. تعرف القيم الأخلاقية التي تشغل الرواية العربية.

٢. الكشف عن أهم المرجعيات المعرفية والأيديولوجية لحضور القيم، والخلاف بخصوص قيمتها الفنية والفكرية في الخطاب الروائي، وحدود استخداماتها في التحليل، ونتائجه.

٣. الوقوف على مدى مصداقية القيم الأخلاقية وعلميتها بوصفها مقياساً نقدياً.

وتأسيساً على ذلك، فإننا نسأل: هل من الحرية الإبداعية تجاوز قيم المجتمع؟ وهل الواقعية تعني نقل الواقع كما هو بتفاصيله حتى لو كان قبيحاً؟ أليست وظيفة الأدب التعبير عن واقع الإنسان بكل صوره؛ قبيحها وجميلها؟ وهل الإباحية ضرورة جمالية أو خيار أيديولوجي؟ وكل هذه الأسئلة تقود إلى السؤال المركزي، وهو: ما موضع القيم في عرف الكتابة الروائية؟

وتستمد الدراسة أهميتها من تراجع القيم الأخلاقية، تحت غطاء الحداثة، وأصبح الحديث عنها يتهم بأنه وعظ لا علاقة له بالإبداع، ومن ثم قلَّت الكتابات النظرية والتطبيقات العملية التي تنهج نحو تكريس القيم الأخلاقية بوصفها مقياساً نقدياً -في مقابل تلك التي تنكرها- بما يخدم العملية الإبداعية، خاصةً الإبداع العربي الإسلامي. ومن هنا تبرز أهمية إثارة الموضوع نظرياً وإجرائياً، ومناقشة الإشكالات الناجمة عن تفاعل الرواية العربية مع الواقع وما يتضمنه من قيم وأخلاق؛ بغية التوصل إلى بعض المقترحات لتطوير رؤية نابعة من مرجعيات المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب والناقد والقارئ على السواء، من دون إهمال المشترك الإنساني بين بني البشر الذي تفرضه الفطرة الإنسانية، ولعل القيم هي التمثيل الحقيقي لهذه الفطرة.

وتقتصر الدراسة على الوصف والتحليل لنماذج روائية عربية ذات توجهات فكرية مختلفة، مما يسمح -إلى حدٍّ ما- بتلمس الظاهرة في صورها المتنوعة والمتناقضة. وقبل الوصول إلى ذلك كان على الدراسة أن تناقش مفهوم الأدب ووظيفته، ثم التطرق إلى قضية الالتزام، وما يترتَّب عليها في عملية الكتابة.

ولـمَّا كانت الدراسة تصنَّف ضمن الدراسات السوسيولوجية، فقد اعتمدت المنهج السوسيولوجي لتشخيص الظاهرة، إضافة إلى التأويل الذي لا مناص منه، في الوصول إلى

المعنى المحتمل؛ ذلك أن الرواية فن لا يعتمد المباشرة للبوح. أمَّا عينة الدرس فكانت من كُتَّاب تبنّوا فكرة الأدب الإسلامي، وكُتَّاب آخرين ينظرون إلى الكتابة بوصفها فعلاً متحرراً لا يحكمه قيد.

أولاً: المنطلقات والتأسيس: هل من مشروعية؟

موضوع القيم في الرواية متشعب معقد، تحكمه مفاهيم تتغير بتغير الرؤى والمرجعيات، فتتغير تبعاً لذلك طرائق التحليل والنتائج؛ لذا كان لزاماً تحديد مفهوم الأدب ووظيفته، والنقد ووظيفته، والمرجعية، والدين، والرواية والواقع، والحداثة؛ وهي مصطلحات تمثِّل مفاتيح يمكنها مساعدتنا على ولوج موضوع مهم هو القيم في الرواية.

١. المرجعية:

اختلفت الآراء في نظرتها إلى الأدب، فبالتركيز على وظيفته "ولدت النظرية الأخلاقية في المرجعية... استمدت بالتدريج بُعْداً جديداً واسع التأثير من خلال ما أُسند للأدب من مهمات تعبوية لصالح الحركات الثورية والتحررية والتقدمية."[١]

وقد استخدم أفلاطون الأدب في تثقيف الحرس، في حين أسند أرسطو إلى المأساة وظيفة تطهير النفس؛ لإكسابها مناعة أخلاقية. وكانت التعاليم الدينية قد رأت في الأدب استمراراً للأخلاقية الدينية، خلافاً للواقعية الاشتراكية التي عَدَّتِ الأدب سلاحاً طبقياً، يطور الحياة ويوجهها لتحقيق العدالة الاجتماعية. أمَّا الوجودية فطرحت مفهوم الالتزام، معتبرةً الكلمة موقفاً ومسؤوليةً؛ إذ يكون الموقف الأخلاقي في الأدب فردياً، أو اجتماعياً، أو دينياً، أو فلسفياً، وتتحدد مرجعيته بقدر إسهامه في النشاط الإنساني.[٢] وترى النظرية الشكلية أن الأدب هو فعالية لها قوانينها الخاصة، وأداتها اللغة، وأن قيمتها

[١] الخطيب، حسام. بسطاويسي، محمد رمضان. **آفاق الإبداع ومرجعيته في عصر المعلوماتية**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م، ص٣١.

[٢] المرجع السابق، ص٣٢.

الجمالية تختلف عن القانون الأخلاقي والاجتماعي؛ لأنها نابعة من ذات الأدب نفسه، وليس من خارجه؛[٣] لذا حررته من الإسقاطات الإطارية.

وازدادت المرجعية في القرن العشرين تعقيداً نتيجة تعدد النظريات الفلسفية والأيديولوجيات والاكتشافات العلمية، وما أحدثته الحربان العالميتان من دمار للإنسانية. ثم ضياع القيم في مطلع القرن الحادي والعشرين، وانتفاء المرجعيات، واختلاط معايير الأخلاق، واختلاط معايير الجمال والفن،[٤] وهو الأنموذج المهيمن في الفن الأوروبي، الذي ينسجم مع المسار التاريخي للفكر الغربي، بدءاً بانشطار الفرد وعبوديته للكنيسة، وانتهاءً بمرحلة العبث المعاصرة، وبالرغم من ذلك فإن هذه الحركات ثرية بالإمكانات التعبيرية.

وفي المقابل، يوجد الأديب الباحث عن الخير والحق والجمال، الذي تدفعه عقيدته وما تستدعيه من أدوات التعبير إلى الدعوة إلى القيم الإنسانية، عارضاً قضايا تخدم الإنسان بوصفه إنساناً، وذلك خلافاً للمذاهب الأدبية المنبثقة من فلسفات تمثِّل نظرة الإنسان الغربي إلى الإنسان والكون والحياة، وهي فلسفات لا تمثِّل مرجعية للأديب المسلم المختلف ثقافياً، الذي يمكنه -بالرغم من ذلك- أخذ ما لا يتعارض منها مع الثقافة المحلية لإغناء التجربة الأدبية. يقول ماكس بلانك في ذلك: "سابقاً كان الدين فقط، وخصوصاً في نظمه المذهبية المعنوية والأخلاقية، هو هدف الهجمات المشككة. ثم بدأت عملية تحطيم الأيقونات تمزق المُثل والمبادئ التي طالما كانت مقبولة في مملكة الفنون."[٥] وفي هذا الجو من تداخل المرجعيات، هل يمكن الحديث عن مرجعية لأدب مرتبط بمتغيرات النفس البشرية، أمام توجُّه النص نحو الداخل والبحث علمياً عن مرجعية مستمدة من اللغة وطريقة الأداء الأدبي؟

يمكن الحديث عن مرجعية للأدب تنسجم مع واقعنا الثقافي، فالإسلام عن طريق مصادره (القرآن والسُّنة) "أقام تصوراً جديداً للكون والمجتمع والإنسانية؛ فالكون خلقه الله تعالى من عدم، وكل شيء فيه موجّه بعنايته سبحانه، وهو في حركيته يخضع لقانون واحد

[٣] المرجع السابق، ص٣٣.
[٤] المرجع السابق، ص٣٥.
[٥] المرجع السابق، ص٣٦.

لا تفاوت فيه، وتتجسد فيه صفتان أساسيتان هما: التكامل والتعاضد -وليس التضاد والتناقض كما في المادية الجدلية-... وتصوره نحو المجتمع قائم على أساس الوحدة البشرية، وحدة في الخلق، ووحدة في الغاية، ووحدة في العمل والسلوك، ووحدة في التوجه إلى الخالق عز وجل... وتصوره تجاه الإنسان قائم على أنه الخليفة المكرم في الأرض."[٦]

وبحسب محمد قطب، فإن إدراك مجالات الفن الإسلامي وطبيعته تحتاج إلى إدراك طبيعة التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، ومن هذا التصور يتولد العمل الفني.[٧] ويرى محمد عادل الهاشمي أنه إذا أردنا إرساء شخصيتنا الأصيلة ووجودنا الحضاري، فعلينا تبني التصور الإسلامي للحياة والوجود أساساً فكرياً لأدبنا؛ لأن الأدب الذي يعبِّر عن فكر الإنسان وقيمه، ثم يستورد الأصل الفكري والعلاج الاجتماعي لقضاياه، دون عرض ما يقتبس على قيم الإنسان ومُثله في أُمته، لا يمكنه إغناء التجربة العالمية للأدب بما يحتوي عليه الأساس الفكري لحضارته، وبما يمنحه من معطيات فكرية وإنسانية، جديرة بأن تغني الأدب العالمي.[٨]

لذا يمكن للأديب المسلم أن يستفيد من الآداب العالمية، ثم يصدر أدبه عن تجاربه ومعاناته لقضايا عصره من تصور إسلامي للكون والحياة والإنسان؛ ذلك أن "التصور الأصيل يعكس فناً أصيلاً، والتصور الدخيل يعكس فناً دخيلاً." يقول محمد قطب: "والفنان في مراحله الثلاث -مرحلة التلقي من نبضات الوجود المشعة، ومرحلة التفاعل الداخلي مع هذه النبضات، ثم مرحلة التعبير عن هذا التفاعل في صورة جميلة موحية- يصدر عن (تصور) معين لهذا الوجود كله، ولمكانه هو من هذا الوجود، وسواء كان هذا التصور واعياً متيقظاً أو كان كامناً في أعماق النفس فيما وراء الوعي، فهو دائماً الذي يحدد صورة التلقي، وصورة التفاعل، وصورة التعبير... هذا التصور هو الذي يميِّز فناً عن فن، وفناناً عن فنان، فعلى قدرة سعة التصور وشموله يكون عمق الفن الذي يصدر عنه وأصالته."[٩] ويمكن لهذه الفكرة أن تشكِّل أساساً ننطلق منه للتعامل مع الرواية العربية.

---

[٦] عروي، محمد إقبال. "حضور الأدب الإسلامي: مقاربة نقدية"، **مجلة الأمة**، جمادى الآخرة، ١٤٠٦هـ، ص٤٧.

[٧] قطب، محمد. **منهج الفن الإسلامي**، بيروت: دار الشروق، ط٦، ١٩٨٣م، ص١٦.

[٨] الهاشمي، محمد عادل. **الإنسان في الأدب الإسلامي**، مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، ١٤٠٦هـ، ص٥٤.

[٩] المرجع السابق، ص٥٥.

٢. الحداثة العربية:

يذهب جابر عصفور إلى القول: "إن الكلام المرسل عن غرابة الحداثيين العرب الذين نقلوا نتائج مدرسة فكرية ذات صبغة فلسفية واضحة، وترتبط بأزمة إنسان غربي أوصلته تركيبته الثقافية الخاصة، إلى أزمة مغايرة وافتراض أننا لا نستطيع أن نسحب أزمة الإنسان الغربي على الإنسان العربي كلام ظاهره غير باطنه، وافتراض قائم على قياس مختل... فالمؤكد أن معرفة ما في الوطن المتقدم من أفكار وتيارات واختراعات أمر حيوي، لازم لأي تطلع إلى المستقبل. المهم أن نعرف ما يدفع بنا إلى الأمام، ونضع ما نأخذ موضع المساءلة. ويزيدنا وعياً بذلك معرفة تجارب نصف العالم الآسيوي الجديد التي أثبتت أنه لا يوجد نموذج واحد وحيد للتنمية الإنسانية، وأن ثقافة العالم كله تتجه إلى التنوع الثقافي الخلاق الذي هو أفق مفتوح من التفاعل بين أطراف متكافئة في فاعليتها على امتداد الكرة الأرضية. ولا يمكن أن نفعل ذلك إلَّا إذا كنا نفهم تعقّد اللحظة الزمنية للثقافة العربية، من حيث هي لحظة تجمع بين الأزمنة كلها، وتجاور ما بين الماضي والحاضر، ثقافة الأنا وثقافة الآخر، دون فواصل وعلى نحو يتبادل التأثر والتأثير، الأمر الذي يجعلنا في أمس الحاجة إلى متابعة الغرب والعالم كله في أحدث منجزاته الفكرية والإبداعية والعملية ومناقشة موضوعات تخلفنا التي نحاول تجاوزها في الوقت نفسه."[١٠] والسؤال الذي لم يسأله جابر عصفور هو: هل يمكن الانطلاق من الأصل الفكري الغربي للتعبير عن قضايا عربية ذات خصوصية مختلفة؟ وهو لم يشر أيضاً إلى أن كثيراً من الأدباء العرب يعتمدون المنطلقات الفكرية الغربية مرجعيات للتعبير عن واقع مختلف، متجنباً التفاصيل.

ويصل عصفور إلى جملة أمور يوصي بها الشباب، منها:[١١]

– ضرورة تعديل ثنائية الأنا والآخر، في عالم أصبح قرية كونية، وتغير علاقات المثاقفة بين دول العالم بفعل ثورة الاتصالات الحديثة.

---

[١٠] عصفور، جابر. "الحداثة العربية: موقف من الواقع والأدب والنقد"، **دبي الثقافية**، س٨، عدد٨٧، أغسطس ٢٠١٢م، ص٩٣.

[١١] المرجع السابق، ص٩٥.

– الحداثة العربية في النقد هي محاولة نخبةٍ الاستجابة لتحديات أدبها العربي المعاصر، في علاقتها بمشكلات الواقع النوعي الذي يعبِّر عنه هذا الأدب، موازياً وناقداً له دلالياً، ورافضاً لقمعه وتخلفه.

– الحداثة العربية بهذا المعنى، ومن هذا المنظور، هي موقف من الواقع، ومن الأدب، ومن النقد على السواء.

وسنتناول الأمر الثاني والثالث بشيء من التفصيل. أمَّا الثاني فإن تاريخ النقد العربي يؤكد تحيزه الأيديولوجي، وعدم مسايرته الأدب العربي المعبِّر عن واقعه، وهذا ما حدث للروائي نجيب الكيلاني الذي تجاهله نقاد عصره، بالرغم من تعبيره –كما قال جابر عصفور– عن الواقع، فقط لأنه كان ينطلق في أدبه من مرجعية إسلامية، والنقد في تلك الفترة كان أغلبه ماركسياً؛ إنه تحيز عبَّر عنه نجيب محفوظ بقوله: "أنا أكثر حزناً على رحيل الكيلاني، لا لأنه أديب عظيم، ولكن لما عانه من تجاهل الآخرين نحوه فهو بحق راح ضحية الشللية (بمعنى القبلية والحزبية) وتجاهل مثل هذا الرائد العملاق دليل على السقوط الأخلاقي لدى المثقفين."[١٢] لذا فإن كلام عصفور تنقصه المصداقية، فقد غفل عن حقيقة كان عليه التطرق إليها. وأمَّا بالنسبة إلى الأمر الثالث فيمكن القول فعلاً إن الحداثة العربية هي موقف من الواقع والأدب والنقد، وهو أمر بدهي بالرغم من وجود آراء أخرى مختلفة، لكن عصفور يُهمل العنصر الأهم الذي يعطي هذه الحداثة هويتها، وهو المنطلق الفكري، فما المرجعية الفكرية التي تُؤسس لمثل هذا الموقف؟

ووسط هذا القلق والجدل الفكري حملت الحداثة محمولات مفهومية عدَّة، وأبعاداً متباينة، ولكنها تبقى مع ذلك كله امتداداً طبيعياً للقلق الغربي، واضطرابه الفكري. أمَّا الحداثة في الواقع العربي فلن "تمثِّل الحاجة إلى انفجار أو زلزلة كما حدث في أوروبا وغيرها... إنها تسللت مع وهج الرغبة في التجديد... هذه الرغبة والقوى تعمل كلها في الفطرة السوية عملاً متوازناً، عملاً هو يدفع للنمو والتطور والتجديد في دربه القويم... هذه الفطرة تجعل من التجديد بناء يستفيد من كل عمل صالح في تاريخ الإنسان."[١٣]

[١٢] **جريدة الندوة**، الملحق الأدبي، المملكة العربية السعودية، عدد١١١٦٢، الأحد١٠ربيع الأول ١٤٦١هـ.

[١٣] النحوي، عدنان علي رضا. **الأدب الإسلامي: إنسانيته وعالميته**، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٢١٨.

وإذا كان من ضرورات التحديث في الأدب عامةً والرواية بوجه خاص الاستفادةُ من التجارب الغربية، فلا يعني ذلك استبدال قيم غربية بقيم المجتمع المسلم وتصوراته، وتضمينها الأدب بوصفه مظهراً فكرياً حضارياً؛ إذ لا مانع للتيارات الوافدة (إذا كانت ضرورة راهنة) أن تتفاعل مع متطلبات الأُمة، وتنصهر في بوتقتها، فأيُّ انبعاث حضاري وثقافي يحتاج إلى منجز الآخر الحضاري، خاصةً في مرحلةٍ كالتي يعيشها المجتمع المسلم، حيث يمضي من الاقتباس إلى التأسيس والإبداع الذاتي.

٣. مفهوم الأدب ووظيفته:

يقول تودوروف: "أتمسك بطوق نجاة خفيف قبل أن أغوص في هوَّة ألـ(ما هو) الأدب؟."[١٤] والظاهر أن تحديد (أو اختيار) مفهوم للأدب هو أمر صعب؛ لأنه يمثِّل كياناً معقداً متعدد المرجعيات، ولكنه مع ذلك يؤدي عمله في ميدان العلاقات بين الأشخاص والعلاقات الاجتماعية.[١٥] ثم يفرِّق (تودوروف) بين المفهوم الوظيفي والمفهوم البنيوي، اللذينِ يسمحان بتحليل عدد من النتاجات الموصوفة بالأدبية، ويضيف مفهوم الخطاب؛ النظير البنيوي للمفهوم الوظيفي لاستخدام اللغة التي تنتج عبارات، انطلاقاً من المفردات وقواعد النحو، ثم التنسيق فيما بينها وإيضاحها ضمن سياق اجتماعي ثقافي، لتتحول (اللغة) إلى خطاب متعدد الأشكال والأجناس، تنتمي إلى المادة اللغوية بقدر انتمائها إلى أيديولوجية المجتمع المحددة تاريخياً.[١٦]

ولكن بعض النقاد يفرِّقون بين القيم الجمالية والقيم العقائدية والأيديولوجية والثقافية، فيركزون على القضايا ذات الأبعاد العاطفية أو السياسية أو الاجتماعية، من دون اهتمام بالبناء الفني الذي يعطي العمل صفة الأدبي، ويحدد جنسه، لتصبح الأنواع الأدبية في مثل هذه الدراسات متداخلة لا حدود فاصلة بينها، ويركز بعضٌ آخرُ على اللغة وتشكيلاتها بمنأى عن القيم، في الوقت الذي لا يمكن فيه الفصل بين عناصر العمل الأدبي (الشكل والمضمون) إلَّا لضرورات الدراسة.

[١٤] تودوروف، تزيفيتان. **مفهوم الأدب ودراسات أخرى**، ترجمة: عبود كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٢م، ص٥.

[١٥] المرجع السابق، ص٦.

[١٦] المرجع السابق، ص١٧-١٨.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن الأدب وسيلة مادته اللغة، ووظيفته السمو بالإنسان فكراً وسلوكاً، بتبني القيم الإسلامية والإنسانية، والالتزام بالصدق شرطاً أساساً في الكتابة عن قضايا المجتمع، فالأدب الذي يلتقي مع عناصر الفطرة، منطلقاً منها، هو أدب يلتقي مع الإيمان، له نهجه وأهدافه.

ولذلك ترتبط الذات عند محمد إقبال بالفن، يقويها ويدفعها إلى فعل الخير، وترتبط أيضاً بالحياة، فتصور نفسها ذاتاً عاشقة، متحررة من قيود العالم المتغير، خالدة، غاية فنها الحياة في قوتها وكمالها.[١٧] إنها نظرة يتمثَّلها الأدب الإسلامي، معبِّراً عن تجربة حية بأسلوب جميل، حيث يشترك مع غيره من الآداب في التعبير، ويختلف عنها مضموناً؛ إنه تعبير فني هادف عن الكون والحياة والإنسان وفق التصور الإسلامي.

وأمَّا حديث النقد فنؤسسه بالسؤال الآتي: "هل يكتب الناقد لفئة متميزة تعيش في أبراجها العاجية، تعيش للفن والنقد وحدهما، أم أن الناقد له وظيفة أخرى مقدسة هي تربية الذوق الفني الصحيح لدى الناس، وإشراكهم في المتعة النظيفة، والغذاء الفكري والروحي الذي يقبلون عليه باعتبارهم الجمهور المستهلك، وباعتبارهم القطاع العريض المستهدف؟."[١٨]

يجيب نجيب الكيلاني عن ذلك، قائلاً: "للنقد بذلك رسالة تعليمية وتوجيهية، وحصره بين الخاصة وأروقة الجامعات والمحافل الأدبية، إهدار كبير للنقد وللجمهور معاً. قد تثور ثائرة بعض النقاد لهذا الكلام ويعتبرونه رداً للأمور لغير طبيعتها، ويقولون إن النقد علم كالطب والهندسة والفقه والكيمياء، ويخرجونه بذلك من دائرة الشعبية، لأنه أحد التخصصات التي تحتاج إلى خبرة ودربة واستعداد خاص بالنسبة للناقد والمتلقي."[١٩] وعلى هذا، فإن الكيلاني يقدِّم رؤية تقترب من المفهوم الثقافي، والنقد المدني، رؤية تنتقد "إمبريالية" المؤسسة الجامعية التي تحتكر النقد، وتمنعه من القيام بوظيفته الجماهيرية تجاه المتلقي، فليس النقد عنده نخبوياً سجين الأروقة الأكاديمية.

---

[١٧] حكيم، راضي. "فلسفة الفن عند إقبال"، **مجلة الأمة**، س٦، عدد٦١، محرم ١٤٠٦هـ، ص٢٠-٢١.

[١٨] الكيلاني، نجيب. **آفاق الأدب الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٨٤.

[١٩] المرجع السابق، ص٨٥.

ويذهب فخري صالح إلى أن النقد ينمو في ثقافةٍ تمنحه التأثير في القُرَّاء، وهو يطمح أن يكون تنويرياً تعليمياً، يتوجه إلى شريحة أوسع إذا تخفف من لغته المعقدة وانشغالاته النخبوية. فللناقد دور في حياة المجتمع، ودوره جزء من الممارسة النقدية التي يشدد إدوارد سعيد على طابعها الدنيوي المنشغل بالعمليات الاجتماعية؛ إنه ممارسة اجتماعية بحاجة إلى إيجاد قنوات تواصل مع المجتمع، حتى لو اضطر إلى التخفف من طابعه الاصطلاحي المعقد.[٢٠]

وفي معرض إجابته عن السؤال المطروح: هل النقد وسيط بين المجتمع والفنون؟ يقول نورثروب فراي: "على النقد أن يكون وسيطاً بين الأدب والمجتمع لأن وظيفته الأساسية هي أن يفحص أولاً العمل الأدبي ثم السياق الاجتماعي لما يدرسه."[٢١] وهذه دعوة صريحة إلى النقد لكي ينفتح على جمهور القُرَّاء عامةً، ويقوم بوظيفة توعوية تعليمية تخرجه من دائرة التخصص الأكاديمي التي حصرته في فئة قليلة جداً.

٤. الرواية والواقع:

عالجت كتب الدراسات الأدبية علاقة الأدب بالحياة، ولا سيما الرواية التي يسمح شكلها المرن بتوظيف الواقع بسلاسة، وفق الرؤية الفنية والفكرية للروائي، و"هكذا نرى أن اختيار الأديب لموقفه الفكري أو لمضمون عمله الأدبي إنما يستند على دعامتين:

- الأُولى: المعتقد الفكري للأديب.

- والثانية: التشخيص الصحيح لمشاكل المجتمع وسلبياته واحتياجاته والأسلوب الأمثل لحركته الشاملة، فالارتباط بين الدعامتين ارتباط عضوي، ومن ثم فإنه من الصعب الفصل بينهما، لما بين الاثنتين من علاقة متبادلة وتأثير متبادل أيضاً."[٢٢]

وكل عمل أدبي يعبِّر عن قضية إنسانية تشغل الوعي الجماعي، ويدرك فيه الروائي عمق الواقع، يرتبط عضوياً بالمجتمع، يعيش فيه، ويتصل بأفراده، وفي الوقت نفسه يخضع

---

[٢٠] **النقد والمجتمع، حوارات مع: رولان بارت– بول دي مان– جاك دريدا– نورثروب فراي– إدوارد سعيد– جوليا كريستيفا– تيري إيجلتون** ، ترجمة وتحرير: فخري صالح، دمشق: دار كنعان، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥-٦.

[٢١] المرجع السابق، ص٩٧.

[٢٢] الكيلاني، **آفاق الأدب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠٠.

من حيث الشكل لقواعد بنية فنية متميزة.[٢٣] فالرواية إلى جانب خصيصتها الأدبية هي ظاهرة ثقافية، تساهم في تشكيل بنية ثقافة المجتمع، بوصفها: "إنتاجاً ثقافياً يشبه غيره من الإنتاجات الثقافية، لارتباطه بالواقع الاجتماعي، كنشاط يحقق التواصل ويقوم بدور مماثل لما تقوم به الأشكال الأخرى، والتي ينتجها المجتمع ويستهلكها كشيء قابل للتداول، تعبيراً عن الواقع الاجتماعي من جهة الأفكار والصور والموقف والمكتوب، والتي تشخص حالات عامةً أو خاصةً داخل المجتمع،"[٢٤] وتعيد توجيه الفردانية وتحديدها، مقياسها الحقيقة بالقياس إلى التجربة الفردية؛ إنها ناقل أدبي منطقي للثقافة، لهذا سميت (Novel)؛ أي جديد.[٢٥] ولذلك يجهد كبار الروائيين "أنفسهم لابتكار عمل يكون نموذجاً بالنسبة إلى وضع المجتمع في عصرهم، ويختارون ركيزة لهذا العمل إنساناً يلبسونه السمات النموذجية للطبقة ويصلح في الوقت نفسه في ماهيته كما في مصيره، لأن يظهر بمظهر إيجابي ولأن يبدو جديراً بالتأكيد والمعاضدة."[٢٦] ويمكن اعتبار هذا التصور المرتبط بالمحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الأساس المحدد لفاعلية الفرد داخل الجماعة ومصيره. فالعمل الأدبي هو موقف ورؤية للعالم، في مسافة أقرب إلى المرجع، يدعو الدارس إلى اتخاذ موقف شبيه بالذي اتخذه هو من مرجعه. وعلى هذا، فلا يمكن عزل أيِّ عمل عن سياقه الثقافي، ويتم فهم أيِّ مسألة خاصة في محيطها، وتاريخ المجتمع الذي أنتجها؛ ويصبح الرواي مشاركاً في فهم التاريخ العام، بحيث تساعد تفاصيله على إدراك الوضع الشمولي لأيِّ مجتمع كان.

ويرى غولدمان أن "المشكلة الأولوية التي كان يتوجب على سوسيولوجيا الرواية تناولها هي مشكلة العلاقة بين الشكل الروائي نفسه، وبين الوسط الاجتماعي الذي

---

[٢٣] لحميداني، حميد. **الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية**، المغرب: دار الثقافة، ط١، ١٩٨٥م، المقدمة، ص(د).

[٢٤] الدغمومي، محمد. **الرواية المغربية والتغير الاجتماعي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١م، ص١٧.

[٢٥] واط، أيان. **الواقعية والشكل الروائي، رولان بارت وآخرون: الأدب والواقع**، ترجمة: عبد الجليل الأزدي ومحمد معتصم، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط٢، ٢٠٠٣م، ص١٣.

[٢٦] لوكاتش، جورج. **الرواية كملحمة برجوازية**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩م، ص١٣.

تطور هذا الشكل داخله، أي بين الرواية كنوع أدبي، والمجتمع الفرداني الحديث،"[٢٧] فتكون العلاقة بين الكاتب والجماعة، المنتج الحقيقي للعمل، هي نفسها العلاقة بين عناصر البنية الذهنية، التي ينتمي مجموعها إلى نمط ذهني واحد؛ إذ العلاقة بين الأعمال الكبرى والمجموعات الاجتماعية بوصفها منتجاً تُثبت أن هذه الأخيرة هي المنتج الأصلي للعمل الفني.

وهذه العلاقة تجعل الرواية بحثاً عن قيم أصيلة في عالم منحط.[٢٨] وتظهر الشخصية الإشكالية في الحد الفاصل بين موقف أخلاقي أصيل، يعبر إمَّا عن قيم كلية، وإمَّا عن قيم فردية صحيحة، أو موقف أخلاقي منحط تمثِّله تصورات شعبوية سائدة مشبعة برؤى مخادعة، تعبِّر عن أنانية الإنسان الحديث وتطلعاته الوضيعة. وفي كلتا الحالتين، فإن الشخصية الإشكالية لا تستطيع الاعتصام بالقيم التي تؤمن بها؛ لأنها ستفرد عن مجتمعها، ويُنظر إليها نظرة دونية بوصفها منبوذة غير قادرة على الاندماج في القيم السائدة التي تعرف انحطاطها؛ لأنها ستفقد تفردها الشخصي، ولهذا تنتهي تلك الشخصيات نهايات مأساوية، وسط اشتباك العوالم القيمية التي تحيط بها.[٢٩]

ومهما كانت الدوافع التي أدت إلى هذا التصور لحقيقة الإنسان والحياة الإنسانية، فهو تصور ناتج من اختلال في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، واضطراب في القيم والمعايير.[٣٠] فلا يفرض الأمر الواقع نفسه على التصور، خاصةً إذا كان الروائي مسلماً؛ فقد يكون خطأً، لا يعطيه وقوعه حجية ولا أحقية في أن يوجد.[٣١] ولهذا تختلف الواقعية الإسلامية عن الواقعية الغربية في أمرين رئيسين: "أولاً: طبيعة تصورها للإنسان، وموقفه من الله والكون والحياة وأخيه الإنسان. ثانياً: طريقة تسجيلها للقطات البشرية التي

[٢٧] غولدمان، لوسيان. **مقدمات في سوسيولوجيا الرواية**، ترجمة: بدر الدين عكرودي، سوريا: دار الحوار للنشر التوزيع، ط١، ١٩٩٣م، ص٢١.

[٢٨] إبراهيم، عبد الله. **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٣م، ص٦٣.

[٢٩] المرجع السابق، ص٦٤.

[٣٠] قطب، **منهج الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٣١] المرجع السابق، ص٥١.

تختارها للتعبير الفني."[٣٢] فالإنسان في التصور الإسلامي يقع بين مرتبة الملاك ومرتبة الحيوان، ويعيش لحظات الهبوط مثلما يعيش لحظات السمو، ويأتي الأدب لكي يعبِّر عن هذه اللحظات منطلقاً من التصور نفسه، ممجداً لحظة السمو، ومنفِّراً من لحظة السقوط.

ويتعامل التصور الإسلامي الذي من خصائصه الواقعية مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي، لا مع تصورات عقلية مجردة، ولا مع مثاليات لا علاقة لها بالواقع، ولكنها في الوقت نفسه واقعية مثالية، أو مثالية واقعية؛ لأنها تهدف إلى أكمل نموذج يمكن للبشرية أن تصعد إليه.[٣٣] وكذلك يتعامل التصور الإسلامي مع الإنسان الواقعي، الممثَّل في البشر بحقيقتهم الموجودة.

وقد حددت هذه المرجعية هدف الأدب في تكوين الفرد، ثم المجتمع، لتجعل من العمل الأدبي قيمة، تتمثَّل على أرض الواقع في فعل الخيرات، والتمسك بالإيثار والحب والعدل، ومحاربة الرذائل والمفاسد والمظالم وصور الاستغلال والإباحة، رابطاً حياة الفرد وحركة الجماعة بآداب ونظم وشرائع محكمة، هي مقياس الإيمان والطريق إلى مرضاة الله.[٣٤] وقد تأثر بذلك بعض الروائيين الغربيين، "فلقد أعلن مورياك أنه سينقطع عن كتابة الرواية لأن فظاعة عالم الواقع تطرده من ميدان التأليف الخيالي."[٣٥]

ونختم بما توصَّل إليه عبد الله إبراهيم من أن الرواية تمثِّل ظاهرة ثقافية أدبية متنوعة الأبعاد، لا يمكن تجريدها من وظيفتها التمثيلية الثقافية، ولا يمكن استبعاد جماليتها السردية. وفي المقابل، تُختزل النظريات النقدية التي تنحبس في تفسير أحادي الرؤية، وتتمرد على أيِّ منظور يراها ظاهرة أدبية فقط، لتكون موضوعاً لكلٍّ من تاريخ الأدب، ونظرية الأدب، والنقد الأدبي، والأدب المقارن، والدراسات الثقافية واللغوية والأسلوبية

---

[٣٢] المرجع السابق، ص٥٣.

[٣٣] قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، بيروت–القاهرة: دار الشروق، ص١٩٢.

[٣٤] الكيلاني، **آفاق الأدب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠١.

[٣٥] العيد، يمنى. **الواقعية وحكاية لم تكتمل**، نيقوسيا، قبرص، (قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري) مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، الثقافة الوطنية: الأدب، الواقع، التاريخ، عدد٦، شتاء ١٩٩٦م، ص٢٣٩.

وغيرها، مؤهلة لاستثارة منازع مختلفة في التفسير والتحليل، مثل التفسيرات الثقافية الساعية إلى ضم شتى المعطيات في أفق مشترك.[٣٦]

ثانياً: القيم في الرواية العربية

يرى بعض المفكرين والنقاد أن الأدب منفصل -بطبيعته- عن القيم، متجاوزين تاريخ الأدب الذي يخبر بعكس ذلك، ومُغْفِلين الواقع الملموس، حيث يظهر تأثير الأديب وتأثره بالبيئة وقيمها. ويستند هؤلاء في نظرتهم إلى أن الحداثة خروج على الماضوية، لا تتحقق إلَّا بالتحرر من الدين، والقيم، وكل ما يرونه قيداً لحرية الأديب، في حين أن كتابة نص جميل حديث لا تتناقض مع التعبير عن هموم الأُمة وآمالها والارتباط بتاريخها وعقيدتها وفكرها، بوصفها مرجعية تؤطر الخطاب الروائي. على سبيل المثال، فإن ت. س إليوت ينطلق في كتاباته من المسيحية وينتصر لها، فهل يوجد حقاً مَن يؤسس لنصه من دون غاية وهدف، ومن دون الاستناد إلى أيِّ مرجعية؟ وعلى هذا، فإننا سنناقش ثلاث قضايا (قيم) نراها أساساً ومرتكَزاً في هكذا موضوع، هي: علاقة الدين بالرواية العربية، والحرية والالتزام، وحضور الجنس في الرواية العربية.

١. صورة الدين في الرواية العربية:

يرى نجيب الكيلاني الدين عقيدة شاملة تنظم الحياة وتفسّرها، ويستجيب لحاجات النفس، ولا يناقض واقع الحياة، ولا يصادم قوانينها، وليس من طبيعته الجمود، ولا يزيف المشاعر الإنسانية؛ إنه إنساني وعام في معناه.[٣٧] أمَّا الفن فهو تعبير جميل عن النفس والحياة، يتميز بالأصالة والصدق، ويعبِّر عن التجارب الإنسانية، وتؤطر مضمونه أفكار وفلسفات مستمدة من واقع الناس، فمادة الدين والفن هي الحياة والنفس.[٣٨] وهدف الفن الإمتاع وبناء مجتمع أفضل،[٣٩] و"لم يكن الدين -في ضوء هذا المعنى- قيداً يحدُّ من

[٣٦] إبراهيم، **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**، مرجع سابق، ص٧٥.
[٣٧] الكيلاني، نجيب. **الإسلامية والمذاهب الأدبية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٣م، ص١١.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٣.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٤.

الحرية والانطلاق، وإنما كان ينبوعاً للمضامين الفكرية والفنية، ومصدراً من مصادر إثرائها ونضوجها."[٤٠] والأمر نفسه ينطبق على الموضوعات الأخرى جميعها، ولا سيما الواقع المعيش.

ونتيجة للصراع بين الدين والفن منذ عصر الكنيسة؛ فقد نشأ أدب يركز على تصوير بشاعة رجال الدين وتصرفاتهم، ويفخر بالانطلاق من إسار الدين ومُثله وأخلاقياته، ويَعُدُّه صورة للتخلف والرجعية، وانهيار المعاني الحضارية الجديدة، وحرباً على حرية الإنسان والإبداع.[٤١]

وسلك الروائي العربي هذا الطريق متأثراً بنظيره الغربي، متجاهلاً العامل الديني الإيجابي، وفاصلاً بينه وبين الفن، فاتّسمت الشخصية الدينية بالصفات نفسها الكامنة في الرواية الأوروبية، وأصبحت رمزاً للبلاهة والسذاجة، ومثالاً للقذارة والشعوذة، وأنموذجاً للسلبية؛ فالشيخ الجنيدي في رواية (اللص والكلاب) نجده شارداً عن العالم، غارقاً في أوراده، بعيداً عن الصراع الاجتماعي والتغيرات التي تهز المدينة، يسبح في عالم صوفي، "وأغمض الشيخ عينيه فكأنه نام. وألف هو المنظر والكسل والملل والموت... ،"[٤٢] وكلما دخل عليه سعيد "سمع الصوت يغمغم فلم يميِّز من غمغمته إلَّا الله. واستمر يغمغم...،"[٤٣] غائباً عن الدنيا.

وحين يطلب منه سعيد حلاً لمشكلته الدنيوية (خيانة زوجته، وأصحاب الماضي، ونكران الابنة، وضياع المال)، فإن الشيخ لا يهبُّ بمساعدته على الخروج من أزمته بحلول واقعية، وإنما يكتفي بقول: "توضأ واقرأ... ،"[٤٤] حيث كرَّر هذه العبارة ست مرات، واتخذها جواباً لكل مشكلة يطرحها سعيد، وأضاف قائلاً: "العبد لله لا يملك مع الله سبباً."[٤٥] فما حدث هو قضاء وقدر، وعلى سعيد الرضا بقدر الله؛ لذا يعلِّق بقوله: "إن

[٤٠] المرجع السابق، ص١٨.
[٤١] المرجع السابق، ص٢٢.
[٤٢] محفوظ، نجيب. **اللص والكلاب**، بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٧٣م، ص٢٨.
[٤٣] المرجع السابق، ص٨٨.
[٤٤] المرجع السابق، ص٣٠.
[٤٥] المرجع السابق، ص٩٢.

الشيخ سيجد دائماً ما يقوله. وبيتك يا مولاي غير مأمون وإن تكن أنت الأمان نفسه. وعليَّ أن أهرب مهما كلفني الأمر."[٤٦] وعليه، فإن سعيداً لم يجد حلاً لما يعانيه في الدين؛ فمشكلته دنيوية، والدين لا علاقة له بالحياة العامة، وقد أصدر نجيب محفوظ حكمه على لسان بطله، فلا مجال للجوء إلى الدين في القضايا الحياتية؛ لأننا لن نجد إجابات شافية.

لقد قولبت الرواية العربية رجل الدين، وعلى الرغم من تنوع النماذج البشرية الممثِّلة للدين، فإن الروائيين يركزون على النماذج السلبية، متجاهلين الإيجابية منها؛ تقليداً للتيارات الأوروبية المعادية للكنيسة ورجالها. ففي رواية (القاهرة الجديدة) يدور حديث بين الطلبة بعدما سخر أحدهم من دمامة الطالبات، ويرد عليه صديقه قائلاً:

"إنهن سفيرات العلم لا الهوى." فقال ثالث: "ولكن الله خلقهن ليكنَّ سفيرات الهوى." فقهقه الأول ضاحكاً، وقال "أذكر أننا في الجامعة، وأن الجامعة مكان لا يجوز أن يذكر فيه لا الله ولا الهوى." فيرد عليه قائلاً:

"منطقي جداً ألَّا يُذكر الله. أمَّا الهوى... ." فقال أحدهم بلهجة تقريرية: "الجامعة عدو لله لا للطبيعة!."[٤٧]

ولعل محفوظ يريد أن يروِّج بأن هناك موجة إلحاد بين الطلبة، لذلك يعجب لتماسك مأمون رضوان وثبات إيمانه، ويسمي الإلحاد نور الجامعة الجديد: "ومن عجب حقاً أنه لم يتأثر (بموضة) الإلحاد التي كانت ذائعة بين الطلبة على عهده بها... فلم يزغ بصره حيال نور الجامعة الجديد، تحدى بإيمانه العلم والفلسفة جميعاً وجعلهما من درائعه ومقوماته."[٤٨] ويسمي محفوظ الإلحاد بالنور، ويقابله بالإيمان باعتبار الثاني مناقضاً للأول، ثم يجعل الإيمان يتحدى العلم والفلسفة، وهو بذلك يعارض بين الدين (الإيمان) والعلم، وهي سفسطائية؛ إذ لا تعارض بينهما، ويجعل سياق الكلام من لفظتي (العلم والفلسفة) مرادفتين للإلحاد، تحلان محله في النص، فيصبح الإلحاد من ضرورات العلم والفلسفة،

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٠٤.

[٤٧] محفوظ، نجيب. **القاهرة الجديدة**، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت، ص٦.

[٤٨] الهاشمي، **الإنسان في الأدب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١١٨.

ويصبح كل متعلم ملحداً بالضرورة. وحين ننظر في ما يستحضره هذا النسق اللغوي نلحظ أن الإيمان يستدعي الجهل الذي هو من ضروراته، بالرغم من أن صاحبه يدرس في الجامعة، ويصبح الظلام مرادفاً للإيمان، وهو قَلْبٌ للبدهيات والمسلّمات.

ويضيف واسيني الأعرج في رواية (سيدة المقام) صورة النساء المحجبات اللواتي "يمشين الهوينى في أكفان ملونة بالألوان الداكنة."[٤٩] وتشتد الصورة قتامة في نموذج لامرأة "تجر وراءها لباساً فضفاضاً مفتوحاً، يسحب وراءه كل أتربة الطرقات."[٥٠] فالراوي يقدِّم النساء المحجبات بصورة قاتمة منفرة من اللباس نفسه، ويرى أنهن فقدن حسنهن وبريقهن وأشواقهن؛ إنها وجهة نظر تحكمها أيديولوجيا رافضة لهذا اللباس، تؤسسها لفظة (أكفان) في المقطع الأول، والفعل (تجر)، وعبارة (يسحب وراءه كل أتربة الطرقات) في المقطع الثاني، حيث صفة الكفن المسند إلى لباس المرأة تدل على الموت؛ أي إن المرأة وقع عليها فعل القتل، أو هي التي قامت بفعل الانتحار حينما فُرض عليها هذا اللباس، أو إنها لبسته بإرادتها، في حين يوحي الفعل (تجر) بالاستهزاء والسخرية؛ إذ اجتمع بالفعل الثاني (يسحب) زائد عبارة (كل أتربة الطرقات). وهي كلها دلالات تعبِّر عن رفض الراوي البطل لهذا النوع من اللباس، وبذلك ينفي عن الآخرين حرية الاختيار، ويرفض التمايز في الوقت الذي يشتكي هو نفسه من محاصرة حريته، ومحاولة تصفيته باعتباره مثقفاً مختلفاً.

ويصف الراوي المدينة فيراها "مدينة غيَّرت الكتاب والعلم بالصفرة، والشعر بالحكاية، والكتابة بالرواية، والحروف المنسوخة على جلد الماعز بالنار والموت والدم، كل شيء تصدع بقوة، بقوة فظيعة."[٥١] ثم يعمد الراوي إلى تحديد الماضي المنتقى من طرف المتطرف، فينتقي عناصر حضارية تدل على ثقافة الماضي وعقيدته (الورق الأصفر، الصفرة، الحرف المقدس، السيوف المعقوفة، الحكاية، الرواية، الموت والدم)، ويمكن إعادة تصنيفها إلى نوعين: عناصر ثقافية عقدية (الورق الأصفر، الصفرة، الحرف المقدس،

---

[٤٩] الأعرج، واسيني. **سيدة المقام**، الجزائر: موفم للنشر، ط٢، ١٩٩٧م، ص٩٢.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٢٩.

[٥١] المرجع السابق، ص٤٣.

الحكاية، الرواية)، وعناصر تدل على عنف هذه الثقافة والعقيدة (السيوف المعقوفة، الموت والدم، النار). ولا شك في أن الأُولى تُنتج الثانية، بمعنى أن هذه الثقافة والعقيدة تولِّدان العنف والتطرف، وهنا لا تبدو اللغة السائدة في النص لغة الراوي، وإنما هي لغة الكاتب الذي لم يترك شخصية المتطرف حرة تعبِّر عن نفسها بمواقفها، ويأتي وصفه أقرب إلى لغة القاضي الذي يصدر حكماً شاملاً، يحكم بالسلب على كل منتمٍ إلى هذه الثقافة، فيؤسس تطرفاً يقابل التطرف الديني، تدلل عليه عبارة مريم: "العلم علم والدين دين! أمَا ملُّوا من تكرار نفس الحديث، منذ أكثر من أربعة عشر قرنا! لقد بلدوا هذا الشعب."[٥٢] إنه يستنكر تطرفاً بتطرف مضاد، فيلغي الآخر جملةً، ويسخر منه مثلما سخر من المصلين ساعة الفجر: "كان الفجر رائعاً رغم الصداع والدنيا خالية إلَّا من المصلين الذين حرثوا طرقهم من كثرة تكرار فعلهم يومياً."[٥٣] إذ تقوم جملة (حرثوا) وكلمة (فعلهم) بوظيفة السخرية؛ لأن الراوي لم يحدد مَن المتطرف، وما التطرف، فهو يتهم بتعميمه كل مَن ينتمي إلى هذه العقيدة بدعوى الحداثة.

وحين تنقل مريم لأستاذها (عشيقها) نقاشها مع صديقة لها، فإنها تصفها قائلةً: "قالت لي تلك الصديقة الفخورة بلباس الجنة."[٥٤] إنها تجلب انتباهنا بالطريقة التي نقلت بها كلام الصديقة (تلك الصديقة الفخورة بلباس الجنة)، وهو أسلوب استهزائي يصدر حكماً على الآخر جزافاً، فهو ليس نتيجة حادثة، أو موقف، أو قول، وإنما هو وصف مقطوع عما سبقه، وعما يليه. وإن أبان كلام الصديقة عن تطرف وجرم، فكان يفترض توجيه الوصف للكلام لا اللباس، لنمط التفكير الذي ينتهجه المتطرف، وليس إلى مظهره؛ لأن المسكوت عنه في النص الذي يمثِّل تطرفاً هو (تلك الصديقة الفخورة بلباس النار)، وهو متضمن أيضاً في عبارة (خرجوا عن تعاليم الدين)، وهو لباس مريم التي تحدت به سكان حيّها، واستفزتهم به.

---

[٥٢] المرجع السابق، ص٤٣.

[٥٣] المرجع السابق، ص١٨٨.

[٥٤] المرجع السابق، ص٢٢٩.

والحقيقة أن رفض التراث، والتمرد على القيم، وتنفير القارئ من الدين دون تقديم بدائل، يمثِّل دعوةً إلى الفوضى، وتمييعاً لكل قيمة في المجتمع؛ فالهدم لمجرد الهدم يتنافى حتى مع فكرة الحداثة، ولا يصدر عن بناء فكري واضح متكامل، إنه مجرد أيديولوجيا رافضة بلا أسباب عقلية منطقية. ويحذر مفيد قميحة من مثل هذا الخط في الأدب، فحين "يعبِّر الفن... عن حقيقة العقيدة... يكون فناً (كونياً) لأنه يعبِّر عن حقيقة الوجود."[٥٥]

وبناءً على هذه النظرة، يقدِّم نجيب الكيلاني نموذجاً للشيخ المتدين، يتجاوز النظرة الكهنوتية لرجل الدين؛ إنه عالم دين وسياسي، يدافع عن قضايا شعبه ووطنه، ولا يرى فرقاً بين الدين والدنيا، ويتدخل لفض الصدام بين السياسيين داخل السجن. "ورأيت شيخي عبد الله يشرق وجهه الطيب، واقتحم المعمعة كفارس تقليدي معمم دون تردد أو وجل وصرخ صرخة اهتزت لها جنبات السجن:

-كفوا أيديكم أيها الإخوان.

وأصيب الصراع الحامي بالشلل، توقفت الأيدي والعصي والأرجل، ووقف كل في مكانه."[٥٦] لقد فعلت كلمة (إخوان) فعلها في النفوس فشُلَّ الصراع، ويذكِّرهم الشيخ الذي يمثِّل وعي الأُمة وضميرها بوحدة الأُمة، العامل الأهم اللازم لمحاربة الأعداء الخارجيين، وها هو يخاطبهم مبيناً المعركة الحقيقية: "يا أبنائي الأعزاء، كلكم أبنائي، إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، هذا ما قاله نبيكم صلى الله عليه وسلم، ومن قديم كانت المعركة الأصلية هنا -وأشار إلى قلبه- فمَن انتصر على نفسه الأمَّارة بالسوء دنت له الدنيا، وخضعت له رقاب الجبابرة. النصر آتٍ لكنكم قوم تستعجلون، والموت لا بد آتٍ، ففيمَ الخوف والجنة معدَّة للمتقين، فلِمَ تهرولون إلى النار، طوبى لِمَن يشغله عيبه عن عيوب الناس، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله."[٥٧] وعلى هذا، فإن الشيخ عبد الله يرمز إلى الدين الإسلامي، والمتصارعون هم أبناؤه (كلكم أبنائي)، ولا يحق لمسلمينِ أن يقتتلا.

---

[٥٥] قطب، **منهج الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٧٤-١٧٦.

[٥٦] الكيلاني، نجيب. **عمالقة الشمال**، بيروت: دار النفائس، ط٦، ١٩٧٨م، ص١١٠.

[٥٧] المرجع السابق، ص١١٠.

يقدِّم الكيلاني الشيخ المتدين في صور إيجابية، متبنياً رؤية لا تفصل الدين عن الدنيا؛ لذا يجد عثمان أمينو الحل لهمومه كلما قصده، خلافاً لسعيد مهران في رواية (اللص والكلاب). ففي بداية الرواية يتمكن عثمان من قهر النفس المتمردة بمساعدة شيخه عبد الله. "وهكذا الدنيا يا أبنائي تخدع قصار النظر. لو نظرنا إلى بعيد، لوجدنا على الشاطئ الآخر نعيماً مقيماً، لكن عيبنا أن بعضنا مصاب بقصر النظر، وهو على كل حال ليس مرضاً خلقياً كالذي نعرفه، إنه انحراف يعالج بالرياضة الروحية. رددوا معي جميعاً هذه الكلمات: استغفر الله، وسبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلَّا الله، والله أكبر... قولوها ألف مرة."[٥٨] ويبقى العلاج الوحيد هو الإيمان بالله والعودة إليه في كل معركة يخوضها الإنسان؛ سواء كانت ضد نفسه، أو ضد الطامعين في الوطن.

ويروي الراوي قصته في زمنين متعارضين: زمن الدعوة التي يمارسها بوصفها فعلاً تنتجه عقيدته، وزمن عاطفي ينبع من أعماق النفس التواقة إلى الآخر. "أعترف أنني لم أكن صادقاً مع نفسي، كنت أطردها وقلبي يحتضن نظراتها، وأدفعها وأتمنى أن تبقى."[٥٩] وكلما اشتد التوتر فَرَّ عثمان إلى شيخه عبد الله، يتزود منه باليقين والإيمان، فتتقشع سحب الخوف وتصفو مشاعره.

ويرى عثمان أن جاماكا هي ابتلاء من الله، شيطان جميل يحاول إخراجه من حياته، فيحاربه بالصلاة والدعاء، ولكنه لا يعي حقيقة الشعور الجديد، فيسأل شيخه، ولكن شيخه العارف بحقيقة الدنيا والدين يبين له الحب الحقيقي: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما... مَن يحب الله ورسوله يستطيع أن يحب خلقه، حبهما هو المدخل، هو الحب الكبير الذي يظل بأفراعه الساقفة الخضراء كل الدنيا، أتفهم؟ كل الدنيا."[٦٠]

ثم يأخذ الشيخ عبد الله يعلِّم تلميذه عثمان الحب الحقيقي، فحينما يمتلئ قلبه بحب الله ورسوله يتضح أمامه الطريق، ويفهم العالم المحيط به، وكأن الشيخ يدفع عثمان إلى

[٥٨] المرجع السابق، ص١١١.
[٥٩] المرجع السابق، ص٢١.
[٦٠] المرجع السابق، ص٣٣-٣٤.

حب جاماكا من طريق لا يعارض طريقه بوصفه داعيةً. وها هي في السجن تزوره، وتخبره بإسلامها، وباسمها الجديد سعيدةً، فيتحقق حلمه، وتصبح هي تجربة ضرورية في حياته: "إن جاماكا أعني سعيدة قد أثْرت جانباً من حياتي بمعانٍ جديدة لم آلفها قبل ذلك؛ إنها تجربة أثْرت وجداني وروحي وكان لا بدّ أن تحدث."[٦١] ثم يعلن تصوره للوجود: "إن تصوري الذي أؤمن به أن الدين الإسلامي تفسير رائع للكون والحياة والإنسان، وحل شامل لكل المعضلات التي يعج بها الوجود."[٦٢] ويكتمل اللقاء بالزواج بعد إسلام جاماكا (سعيدة)، ويصيران رمزاً لنيجيريا الموحدة.

وكان عثمان يلجأ إلى شيخه كلما انسد الأفق عن الحل الممكن، فيشعر معه بالراحة والأمان، خلافاً لسعيد مهران الذي لم يجد في شيخه الجنيدي الأمن والراحة، والسبيل للهروب من الشك القاتل والقلق إلى الطمأنينة والإيمان: "إنني بجوار هذا الرجل أشعر براحة عجيبة كأنما يتدفق نبع اطمئنان مقدس من قلبه فيملأ فؤادي باليقين."[٦٣] وقد حرص الراوي على تصوير الصراع الذي يعيشه الإنسان يومياً، وهو يقاوم نزوات النفس، من منظور إسلامي لا ينكر حاجات الإنسان الفطرية وحب النفس للانطلاق، ولكن ثمة كوابح تكبح الرغبة، وتسيِّرها حسب ما تقتضيه عقيدة المسلم، فلا معرفة إلَّا ما يصلح النفس ويقوِّمها، ولا لقاء بين رجل وامرأة إلَّا بالزواج.

لقد قدَّم نجيب الكيلاني تصوراً للدين يختلف عما قدَّمه نجيب محفوظ وواسيني الأعرج؛ إذ يمثِّل الدين لديه منطلقاً ومرجعاً للإنسان وهو يعيش حياته بتفاصيلها كلها، يدفعه إلى ذلك تصوره المستمد من عقيدته.

٢. الحرية والالتزام:

حينما يطمح الأدب إلى تحقيق الكمال والإصلاح في المجتمع يكون الأديب مسؤولاً عن كتابته، حيث يحدد مسؤوليته ضميره الذي هو ضمير المجتمع، فتَنتج ثنائية

[٦١] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٦٢] المرجع السابق، ص٣٦.
[٦٣] المرجع السابق، ص٢٧.

المجتمع والأديب من ناحية المسؤولية الأدبية والالتزام.[٦٤] لذا يرى بعض النقاد بوجوب التزام الأديب، والقيام بدوره من أجل إسعاد الفرد والمجتمع، ليصبح الالتزام عنصراً منظماً للحرية،[٦٥] و"الأديب المسلم ملتزماً بمنهج شامل في الحياة، يعبِّر عنه بالقول والعمل، ويتمثَّله في وحدته مع نفسه، وفي اندماجه مع أفراد مجتمعه."[٦٦]

ومن واجب الروائي أن يكون له موقف يستدعي الإيمان بقضايا وطنه، وقضايا العالم، موقف تدعمه مُثل وقيم إيجابية، في خضم قيم متصادمة، أنتجت فوضى في حياة الناس والمجتمعات والدول، وتقدم تكنولوجي وإعلامي واقتصادي لا يحقق توازناً نفسياً للإنسان المعاصر، ولا استقراراً اجتماعياً، إلَّا إذا التزم برؤية واضحة، ترتبط بأمن الإنسان وسعادته، فمنها ينطلق في بناء نصه الروائي.

وقد حاولت بعض المذاهب الأدبية صبغ الحياة بلون من التشاؤم، والتخلي عن القيم الإنسانية؛ لأنها من منظورهم غير فاعلة، فتضمنتْ رواياتُ أتباعِها بذورَ الشك، ونتج من الحروب وضحاياها تيارات أدبية تنتهج لغة الألم والعذاب والضياع، وتعلن موت الإنسان وعبثية الحياة، وعدمية الفضائل الإنسانية، فلا مجال لرواية تبشِّر بمعاني التفاؤل والحب والسلام.

ويقدم سارتر صورة للأديب الملتزم، صاحب الموقف؛ "لأن خاصة الوعي الفني أنه اعتقاد عن طريق الالتزام والتعاهد وهو اعتقاد موصول بالوفاء لذات الاعتقاد وبالوفاء للمؤلف، فهو اعتقاد متجدد دائماً وعن اختيار"[٦٧] لا يرى في دور الكاتب البحث عما فيه اضطراب؛ تجنباً للتناقض مع النفس. فإذا أراد مطلباً من قُرَّائه اقترح عليهم واجباً يقومون به؛ ليكتسب العمل الفني خصيصته الجوهرية نظراً لكونه مجرد اقتراح يمنح القارئ فرصة التأمل في العمل الفني عن بُعْد.[٦٨]

---

[٦٤] عصفور، جابر. **المرايا المتجاورة: دراسة في نقد طه حسين**، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص٩٧.

[٦٥] الكيلاني، **الإسلامية والمذاهب الأدبية**، مرجع سابق، ص٣٠.

[٦٦] المرجع السابق، ص٣١.

[٦٧] بول سارتر، جان. **ما الأدب؟**، ترجمة: محمد غنيمي هلال، القاهرة: نهضة مصر، د س، ص٥٧.

[٦٨] المرجع السابق، ص٥٦.

يُذكر أن قضية الحرية والالتزام تم التطرق إليها من زاويتين اثنتين:[٦٩]

أولاهما: عدم التزام الأديب بشيء من واقعه، وتجاهل مشكلاته وقضاياه، والاكتفاء بالتعبير عن ذاته ومشاعره، فلا ارتباط بين الأدب والحياة كما هو الحال في المذاهب الأدبية الغربية الحديثة (الرومانسية، والسريالية، والبرناسية) التي تجردت من قضايا الواقع.

ثانيتهما: وجوب اتصاف الأديب بصفة الالتزام، لا التحرر من كل القيم، وكذا الاهتمام بالواقع، بحيث يعايش مشكلات العصر وقضايا الحياة؛ فهو بذلك يكون أديباً ملتزماً.

فالالتزام إذن لا يمثِّل قيداً، فهو يجعل الروائي صاحب موقف ومسؤولية، بحيث يشارك في الحفاظ على أسس المجتمع، وكذلك القيم والمُثل التي ينبني عليها الأدب (الرواية)، بعيداً عن النزعة العبثية المتشائمة، فيكون "الالتزام والحرية كلاً لا يتجزأ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر... فحقيقة الحرية لا تتشكل إلَّا في معيار العقل المضبوط والفكر الجديد... إذا انضبطت المشاعر والخواطر والخيالات في النفس بالعقل والفكر اتسم العمل الأدبي بالحرية، لأنه تحرر من الطيش والإغراق في الأوهام وتحرر أيضاً من الجنون والخروج عن المألوف في نظر العقول والأفهام، ومن هنا كانت الحرية مقيدة بالعقل والفكر السديد... والحرية بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من الالتزام."[٧٠]

وبهذا المفهوم للالتزام والحرية يكون الأديب ملتزماً، له قيمه ومبادئه وأصوله ومعالمه وأسسه وروافده، بها يعيش الحياة مع الناس في قضاياهم، يصورها في رواياته، يصور النماذج الإنسانية الرفيعة والوضيعة على السواء، وينتصر للتي تلتزم بالفضائل، وهو ما يتطابق مع مفهوم الحرية والمسؤولية المنبثقينِ من التصور الإسلامي، والمرتبطينِ بالعقيدة التي تؤكد العبودية لله وحده، فهي مرجعية الأديب المسلم.

وهذا المفهوم يتبناه نجيب الكيلاني في رواية (قاتل حمزة) التي تمثِّل التزامه تجاه دينه وقضايا مجتمعه، ولا سيما الحرية. وفيها يترك الكيلاني للراوي مهمة تعرية شخصية البطل،

---

[٦٩] علي، صبح علي. شرف، عبد العزيز. خفاجي، محمد عبد المنعم. **الأدب الإسلامي: المفهوم والقضية**، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٢٧.

[٧٠] المرجع السابق، ص٢٨.

وكشف طموحاتها وأفكارها وهواجسها، فيظهر وحشي وهو يخوض معركة نفسية، تتدافع فيها رغبة تحقيق الأحلام واللذة والسيطرة، التي تواجهها لذعات الضمير وكوابح الخير والفضيلة؛ إنه يتأرجح بين اليأس والأمل، ويسيطر عليه الخوف ويدفعه الرجاء، ويسقط حينما يحاول السمو، ويعيش النصر والهزيمة معاً، وينعكس ذلك على أفكاره وسلوكاته وأحلامه. ويهدف الكيلاني من روايته هذه إلى بيان أن الصراع النفسي يتأثر بواقعِ وحشي في مجتمع تحكمه قيم يصنعها السادة، وتبقى إرادته واعتقاده العامل الحاسم في تسيير الصراع.

ومن أول وهلة ندرك عدم توافق منظور الراوي ومنظورِ وحشي الذي ينظر إلى الحرية من دائرته الضيقة، انطلاقاً من أزمته الناجمة عن وضعه الاجتماعي، فكونه عبداً يعيش صراعاً نفسياً دفعه إلى البحث عن حل لأزمته الفردية، وخلال ذلك يطفو المنظور الفكري الذي يحكم الرواية، ويحدد تصور الراوي (الكاتب) للحرية.

وباختيار الكاتب المجتمع القرشي بمكة بدايةَ ظهورِ الإسلام، وتشكل معسكرينِ متصارعينِ؛ معسكر الإيمان ومعسكر الكفر، ثم انتقائه شخصيةَ وحشي من أسفل طبقات المجتمع القائم أساساً على نمط حياتي قوامه السادة والعبيد؛ فإنه يضع الرواية في إطارها الفكري، مُنشِئاً المنظور الذي سيعرض وَفقه الراوي كفاحَ عبدٍ ثائر متمرد على تقاليد المجتمع، انطلق يضرب في التيه باحثاً عن حرية صنعها فِكره المريض، حيث يتخذه الراوي واجهة لاستحضار وقائع تاريخية، تعزز وجهة النظر التي تبناها، والتصور الذي يؤسس عليه مفهومه للحرية. لقد كان المجتمع في تلك الحقبة مكوَّناً في عمومه من طبقتين؛ السادة والعبيد، وكان العبد فيه يقترب من مرتبة البهيمة: "نحن العبيد أتعس ما في الوجود، حياتنا سقيمة معقدة، قوامها الذل والكدر والأحزان، والسعادة شيء نسمع عنه، ولا نلمسه أو نمارسه، فلا تحدثني عن البساطة والمتعة."[٧١] ومن ثم يكون العبد وطموحه نحو التحرر أقوى من أيِّ دافع.

لقد كان وحشي يعيش باحثاً عن الاعتناق، وكانت حادثة قتل حمزة عم الرسول صلى الله عليه وسلم، النافذة التي ولج منها الراوي إلى فكر البطل، فتجلَّت واضحة

[٧١] الكيلاني، نجيب. **قاتل حمزة**، الأردن: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٦.

يطحنها الصراع، فنعرف قتْله حمزةَ الذي أصبح مرجعية لكل سلوكات العبد وتفكيره، والذي تمثَّل في صورة الشهيد التي تلاحقه. ثم كان قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "غيّب وجهك عني"، ومن ثم فقد كانت الرواية سياحة داخل نفس عبد يحلم بالحرية، بعدما أرهقته قيود العبودية.

ولقد أدركنا منذ البداية مفهوم وحشي العبد للحرية، فوقفنا على أفكار سوداوية لا يحكمها منطق. "لقد كان وحشي يفكر أن الطريق إلى الحرية وعر شاق، ووحشي على استعداد لأن يفعل أيَّ شيء حتى يولد من جديد، وينعم بالحرية. من سنين طويلة ونفسه تطفح بالمرارة، ونظراته تكسب الحقد الدفين، وأحلامه السوداء يمتزج فيها الذم بالسياط والصيحات المرعبة. ليذهب العالم كله إلى الجحيم، اللعنة على جبير وعمه، وعلى كل مَن في الأرض. إنه يبحث عن حريته المفقودة لأنه لم يجد سبباً معقولاً لأن يفقدها، وقد ولدته أمه حراً، ولم يعد في فكر وحشي معنى محدد للحلال والحرام، والحق والباطل، والخير والشر، إن الحرام والباطل والشر كلها تركزت لديه في معنى ذاتي واحد، هو أنه عبد، فلتصطرع المبادئ والأفكار لتحتدم المناقشات حارة وباردة، ولتشعل الحروب، ويتساقط الصرعى، وليكثر الحديث عن الله والشيطان، والجنة والنار، والكفر والإيمان، إن كل هذه الأمور حسب ما يتصور وحشي لا تهمه من قريب أو من بعيد، وهو لا يفكر فيها إلَّا عابراً، ولا يحاول أن يغوص في أعماقها أو يجوب أبعادها الأخرى."[٧٢]

ثم يفصح وحشي بلسانه عن وجهة نظره: "سأصبح بشراً سوياً، آكل ما أشاء، وأفعل ما أشاء، وأنام وأصحو في الوقت الذي أريد،"[٧٣] و"سيكون لنا أبناء أحرار، لا يفزعهم صياح السادة، ولا تؤرقهم أصوات العار، ولا تطعن نفوسهم مرارة الذل والاحتقار."[٧٤] ولكي يعيش هذه الحياة؛ فهو على أتم استعداد لأن يرتكب أيَّ حماقة أو إثم، ليتحرر من العبودية. وفي مناجاته عنترة بن شداد يتكشَّف العذاب الذي يرزح تحته: "نسوا يا عنترة أن عواطفك ليست سوداء كوجهك، وأن دمك لا يختلف عن دمهم...

[٧٢] المرجع السابق، ص١١.
[٧٣] المرجع السابق، ص١٢.
[٧٤] المرجع السابق، ص١٣.

رفضوا الاعتراف بحقك في الحياة والحب ولأنك عبد."[٧٥] إن وحشياً متأكد من أنه عبد، ويرغب حقاً في التحرر، لكن مفهومه للحرية ينحصر في الحصول على العتق والمال، وتحكم نظرته غريزة بهيمية لخَّصها في مظاهر محدودة للحياة، ونسي أنه فرد في فئة كبيرة، كان عليه أن يسعى في إطارها لإيجاد حل جماعي، لكنه راح تائهاً يبحث عن الحل وحده، فاستغله سيده، واضعاً أمامه ما يحقق حلمه؛ العتق والمال مقابل قتل حمزة.

وفي معركة أحد يرى بلال بن رباح يقاتل في صفوف المسلمين، فيتذكره حين رفَض الكفر تحت التعذيب، ولكن غرور وحشي يمنعه من رؤية الحقيقة، ويظن أن بلالاً سيظل مديناً لمحرِّره، ولن يعيش هو مديناً لأحد، فالقوة هي معيار الحرية الوحيد، وقد نسي أن الإيمان هو الباب الذي دخل منه بلال عالم الحرية.

وما إن قَتل وحشيٌّ حمزةَ حتى أصبح يُدعى قاتل حمزة، فنال الحرية والمال، ثم أدرك أن حاله لم تتغير، فلم يزل وحشياً العبد: "لم أزل وحشياً العبدَ القلق الذي يضنيه التفكير والعذاب، إن حصولي على الحرية في حد ذاته أمر يبدو هيناً، العالم كما هو... أبو سفيان سيد مطاع، جبير ما زال يحظى باحترام الجميع، ونظرة الجميع إليَّ لم تتغير كثيراً، فهم ما زالوا ينظرون إليَّ من علٍ... والكارثة أن العبيد في مكة يعاملونني في ود حتى لكأني واحد منهم... وهؤلاء السادة الذين يأبون أن ينسوا ماضيَّ لأجدعنَّ أنوفهم... لكني وحدي بلا قبيلة، وأجرُّ ورائي ماضياً مثقلاً بالعبودية والأحزان، لم أنل غير كلمات الثناء التي تسكرني."[٧٦]

أين هي الحرية؟ هل وجدها في العتق والمال والقوة؟ ثم إن جريمته كانت سبباً في إهدار دمه، فأين المفر؟ كيف سينعم بالحرية وهو في مكة عبد وخارجها مطارد؟ يكشف الراوي زيف مفهومه المادي للحرية، فقد جعلته الأحداث يتأكد أنها ليست المال والعتق، ولا الخمر والجنس، ثم واجهته عبلة حبيبته القديمة التي اعتنقت الإسلام بحقيقة الحرية التي يعيشها المسلم، حتى وإن رزح تحت قيد العبودية: "إن سيدي نفسه لا يستطيع أن يحرمني

[٧٥] المرجع السابق، ص١٥.

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٣-٤٤.

من التفكير."[٧٧] فعبلة تفهم الحرية النابعة من عقيدتها التي تحدد شكلها وجوهرها: "إن كلمات محمد يا وحشي تحمل السلوى والعزة للمحرومين، ودينه يضم في مبادئه الخلاص، ولو تحولت هذه المبادئ إلى حقائق في هذه الأرض لعمّ السلام، ونعم الناس بالسعادة."[٧٨]

فعبلة إذن هي وسيلة الراوي (الكاتب) لكشف الطريق الحق الموصل إلى الحرية: "إنك تحاول أن تنال حريتك كفرد، بجهد شخصي محدود، أتعتقد أن هذا يغير كثيراً في القضية الكبرى لنا نحن العبيد؟ مستحيل. إن مجموع الناس هنا بتقاليدهم ومبادئهم يكونون مشكلة كبرى، مأساتك ذرة صغيرة في بحرها، ولن تسود العدالة والحرية إذا تحرر وحشي، أو عشرات مثل وحشي، إن وجه الحياة -أعني النظام كله وأسسه كلها- يجب أن يتغير، وأن ينطلق التغيير من هنا (وأشارت إلى رأسها)، ثم من هنا (وأشارت إلى قلبها)."[٧٩] وبذا، يحدد الراوي على لسان عبلة مفهوم الحرية والطريق إليها، فهي قضية مجتمع تلتزم بها الشخصية، وتعمل على تحقيقها؛ ذلك أن الإنسان يعيش داخل مجموعة من الناس، ويعمل ضمن مجموعته من أجل تحقيق حل شامل لمعاناة أخيه الإنسان. ثم إن التغيير لا ينبع من خارج المرء بل من داخله، ويتعين عليه هو أن يصنع عالمه، ويحدد نمط حياته انطلاقاً من إيمانه بالله؛ إنه تغيير يحدده الراوي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١). بيد أن الغرور ووهم الحرية كانا يسيطران على قلب وحشي وفكره، فانطلق تائهاً، وهرب إلى الخمر والجنس، فتبدد الحلم الذي قَتل من أجله حمزة. لقد تحرر الجسد، وبقيت الروح سجينة القهر والأحزان. أجل، لقد نال وحشي الحرية والمال. ولكن، هل هي الحرية التي يمارسها بلال بن رباح في المجتمع حيث الأخوّة، حيث لا فرق بين أسود وأبيض، حيث يقتسم الأنصار أموالهم مع المهاجرين، وينادي المسلمُ المسلمَ: يا أخي.

ولـمَّا دانت الجزيرة كلها بالإسلام خاطب محمد صلى الله عليه وسلم الذين حاربوه بالأمس، قائلاً لهم: "اذهبوا فأنتم الطلقاء"، وهنا يعرض الراوي نموذجاً آخر للتحرر،

[٧٧] المرجع السابق، ص٥٣.
[٧٨] المرجع السابق، ص٥٦.
[٧٩] المرجع السابق، ص٥٧.

ومفهوماً جديداً للحرية يسعى الإسلام إلى تسخيرها. ففي لحظة صفاء يضع وحشي أمام صديقه سهيل الحقيقة كاملة، ويعترف قائلاً: "محمد على حق يا سهيل... أدركت ذلك بفكري وروحي منذ زمن بعيد، لكن كنت أحاول أن أطمس الحقيقة... أن أخفيها وراء ستار كثيف من العناد والحماقة، لكن الأمر في حاجة إلى دليل... يبحث عن الحرية الحقيقية والكرامة الأصلية، والأخوة الصادقة، فلم يجدها إلَّا لديه، لكن كان بيني وبينه دم حمزة."[٨٠] وفي الدين الجديد يعرف وحشي معنى الحرية، بعيداً عن نزوات النفس الآثمة، ومظاهر الحياة المادية الخادعة؛ إنه شعور وإحساس نابع من الروح المؤمنة بالله.

وخلال هذه الرحلة التي خاضها وحشي باحثاً عن الحرية يقدِّم الكيلاني مفهومه للحرية، التي يراها نابعة من العقيدة التي تؤكد العبودية لله وحده، لها التزاماتها، وليست مطلقة، وتعني الاختيار ثم الالتزام. والاختيار من منظور الكيلاني لا سيطرة فيه لنزوات النفس؛ إنه نابع من المبادئ الإلهية التي بيَّنتها النصوص القرآنية، وآمن بها القلب، ووعاها العقل. ولذلك، فالحرية لا تبدأ إلَّا من داخل النفس حينما تنتصر على شهواتها وكراهيتها وهواها وعبادتها لذاتها، عندئذٍ فقط يمكنها الوصول إلى الحق واختياره، واختيارها يعني الالتزام الذي هو شكل من أشكال الحرية، وما عدا ذلك لا يخرج من دائرة العبودية (الرق) مهما كان شكله، ولنا مثال في عبلة الأَمَة التي كانت أكثر حرية من سيدها جبير، ثم من وحشي بعدما اشتراها. أمَّا حرية المجتمع فتتحقق بوضع قواعد نابعة من إيمان أفراده، لتشمل الجميع، فيتحرر الجميع، وقد لخَّصتها عبلة وهي تجادل وحشياً، مبيِّنةً له أن تحرير عشرين فرداً أو ثلاثين لا يعني الحرية للعبيد؛ فالحرية قضية الجميع، وأساسها عبادة الله وحده، وقد رسم لها الإسلام السبيل الذي أدى إلى انهيار نظام العبودية كله، وحرر الفرد والمجتمع تحت راية الإيمان.

٣. حضور الجنس في الرواية العربية:

يمكننا طرح قضية الجنس عن طريق السؤالين الآتيين: هل يمكن التعبير في الرواية بالجنس؟ هل هو لغة (وسيط) تعبيرية؟ وبهذا، تتجاوز مسألة الجنس الطرح التقليدي: هل

[٨٠] المرجع السابق، ص٢٥٥.

نكتب عن الجنس؟ كيف نكتب عنه؟ ولا شك في أن الإجابة عن ذلك كله لن تكون جاهزة مسبقاً، ولا سيما ما يتعلق منها بالتصوير الإباحي المغرق في التفاصيل؛ فنحن نطرح هذا الموضوع من حيث إن الجنس مسألة وجودية، ووسيلة تعبيرية وتفسيرية لقضايا اجتماعية، وقيم الشر والخير، يعبِّر به الكاتب عن وضع إنساني يتجاوز النظرة الساذجة أسيرة لغة الوصف.

ويذهب غالي شكري، وهو يعلِّق على رواية (السراب) لنجيب محفوظ، إلى أن "ما يميز نجيب محفوظ هو تقديمه الحدث النموذجي في صورة موحية بغير حاجة إلى تكرارها -كما يحدث في الحياة- فلا ينزلق إلى مستوى رخيص يتعمد ذووه الإفاضة والتكرار بغية الإثارة."[٨١] وإذا كان ذلك صحيحاً إلى حدٍّ ما، فإنه -في المقابل- يقدِّم الجنس خارج إطار الزواج بوصفه فعلاً طبيعياً مبرراً، تعبِّر عنه شخصية السيد أحمد عبد الجواد، التي تتراوح بين العبادة والفساد، والتي تظهر في حواره مع الشيخ متولي عبد الصمد. "سأل السيد أحمد عبد الجواد فيما يشبه الوعيد: ماذا تقول، وأنت المؤمن الورع، في ولعك بالنساء؟

كان السيد معتاداً لصراحته فلم ينزعج لانفضاضه، وضحك ضحكة مقتضبة ثم قال:

- ما عليَّ من ذاك، ألا يحدِّث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حبه للطيب والنساء؟

فقطب الشيخ ومَطَّ بوزه محتجاً على منطق السيد الذي لم يعجبه، وقال:

- الحلال غير الحرام يا ابن عبد الجواد، والزواج غير الجري وراء الفاجرات.

مَدَّ السيد بصره للاشيء، وقال بلهجة جديدة:

- ما ارتضت نفسي يوماً أن تعتدي على عرض أو كرامة قط، والحمد لله على ذلك.

فضرب الشيخ ركبتيه بيديه، وقال بغرابة واستنكار:

---

[٨١] شكري، غالي. **أزمة الجنس في القصة العربية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ص٧٩.

– عذر ضعيف لا ينتحله إلَّا ضعيف، والفسق لعنة ولو يكن بفاجرة، كان أبوك رحمه الله مولعاً بالنساء، فتزوج عشرين مرة، فلماذا لا تنتهج سبيله وتتنكب طريق المعاصي؟

وضحك السيد ضحكة عالية وقال:

– أأنت ولي الله أم مأذون شرعي؟ كان أبي شبه عقيم فأكثر من التزوج، وبالرغم من أنه لم ينجب سواي إلَّا أن عقاره تبدد بيني وبين زوجات أربعٍ مات عنهن، إلى ما ضاع على النفقات الشرعية في حياته، أمَّا أنا فأب لثلاثة ذكور واثنتين، وما يجوز لي أن أنزلق إلى الإكثار من الزوجات، فأُبدِّد ما يسَّر الله لي من رزق، ولا تنسَ يا شيخ متولي أن غواني اليوم هنَّ جواري الأمس واللاتي أحلهن الله بالبيع والشراء، والله من قبلُ ومن بعدُ غفور رحيم."[٨٢]

وينهي الكاتب الحوار بكلام عبد الجواد، انتصاراً لمنطقه التبريري لمعاشرة المومسات بدل تعدد الزوجات بحجة الفاقة، فيبدو الفعل عادياً، موهماً القارئ بمنطقية طرح السيد، في حين يظهر الشيخ متولي ضعيف الحجة، مجرد درويش، يحاوره البطل مستهزئاً، كما في قوله: "ولا تنسَ يا شيخ متولي أن غواني اليوم هنَّ جواري الأمس واللاتي أحلهن الله بالبيع والشراء، والله من قبلُ ومن بعدُ غفور رحيم"؛ إذ يسوي بين الغواني والجواري، ويحلل معاشرتهن قياساً على معاشرة الجواري في الماضي، ثم يعقب بعبارة "ربي غفور رحيم"، ولا نقرأ تعليقاً للراوي، ولا رداً للشيخ، ليكون الجنس على هذه الشاكلة ظاهرة اجتماعية يمارسها المرء إن شاء، من دون أيِّ حرج أو قيد.

ويجسِّد فعل البنت سميحة في رواية زهرة ديك (بين فكي وطن) الخطيئة في منظور مَن يرى خارج محيط الفعل، بينما تدل لغتها وهي تخبر ابن خالها عمر عن معاناة فعلية تحياها المرأة المحرومة من حماية الرجل اقتصادياً: "لم يكن لديَّ خيار... قالت له بلهجة متحدية دامغة بعد أن استفزتها مظاهر الراحة المادية التي لاحظتها على شكله وسيارته... أبي مات، أخوايا قتلا... والآخران مسجونان، وأمي مريضة مرمية في ركنٍ بذلك البيت

[٨٢] محفوظ، نجيب. **بين القصرين**، القاهرة: دار مصر للطباعة، د.ت، ص٣٨-٣٩.

الذي تعرفه... علاجها يتطلَّب نفقات ومصاريف باهضة، وجدت نفسي وحيدة أصارع الفقر والجوع... وأنين أمي المريضة، إنه هو هو الذي رمى بي لهذا العمل، كان المخرج الوحيد للتخفيف من معاناتي، وقد مكَّنني من توفير الدراهم اللازمة لشراء الدواء والإنفاق على البيت... ."[٨٣] وهكذا جعلتها الظروف القاسية مومساً، ظروف يصنعها في النص الضمير (هو)، الذي يدل على الفقر، والذي وقف حائلاً دون توافر ثمن الدواء، ومصروف البيت؛ إنها عناصر تدين الواقع القاهر، وتؤكد أسباب فعلها، من دون أن تبرره؛ لأنها لا تملك خياراً. وفي المقابل، يتناسى عمر تلك الأسباب مع علمه بها مسبقاً، لكنه يتدارك الأمر، ويتخلى عن لومها.

ويقف الراوي إلى جانب الفتاة مستخدماً اللغة الموظفة، ومتخذاً موقفاً تجاه الواقع والمجتمع الذي يدفع بسميحة إلى الخطيئة ثم يدينها، عندما يقابل في مشهد درامي بين وضعية الفتاة البائسة وحال عمر المريحة، فيختار كلمات تبدو بريئة في ظاهرها، مُدينة ومستنكرة في دلالتها، وهو ما يؤديه الملفوظ (دامغة)، حيث يتدخل الراوي مباشرة ليقدِّم موقفاً يدعم كلام الفتاة، ويؤكد حججها، بالرغم من سلبية الفعل الذي أنجزته؛ سواء على مستوى السرد، أو على مستوى الدلالة، مما يجعل موقفه غير مساند للفعل، وإنما مُدين للمجتمع الذي يمارس قهراً على مَن لا سند له، خاصةً إذا كان الشخص امرأة، ليقول في الأخير إن المجتمع هو الذي صنع المصير المحتوم للفتاة.

وإذا كان هذا النموذج يمثِّل المرأة التي يدفعها قهر الفقر والحاجة إلى البغاء، فإن النص الروائي يقدِّم نماذج تعاني الظروف نفسها، لكنها لا تلجأ إلى الوسيلة نفسها. ولعل الخطاب بذلك يرفع الغطاء عن السقوط بدافع الحاجة، ويخبر عن خيارات أخرى غير تسليم الجسد مقابل قفة الغذاء. ولكن، هل يكفي ذلك لتبرير القهر الممارس على المرأة؟

ومن هؤلاء الفتاة التي يلتقي بها الشاعر في رواية (الشمعة والدهاليز)، والتي تخبر عن واقعها القاهر، مخاطبةً أمها: "تعبت يا يمه تعبت، كل يوم أقول اليوم أُنهي المسألة، لكن عندما أهبط المدينة أجد الحياة فيها، قطعة من الحديد أو من الأسمنت المقوَّى، لا منفذ

[٨٣] ديك، زهرة. **بين فكي وطن**، الجزائر: منشورات التبيين، ٢٠٠٠م، ص١٦١.

لها إطلاقاً، ماذا تريدين عند السؤال؟ إذا كان الأمر يتعلق بالشغل، فلا شغل. عندما يتوفر منصب يعلن عنه في الجرائد، هم يكذبون، فحتى إذا ما أعلنوا في الجرائد، يعطون المنصب بالمحسوبية، وما تبعها، كل مَن توظَّف أو مُنح شغلاً، فبالوساطة. أينما تحركتُ يا مه (تعني في اللهجة الجزائرية أمي) العزيزة قيل لي إذا كنتِ تعرفين أحداً، مللتُ مللتُ، وإذا ما قابلتُ مسؤولاً قال لي كلاماً آخرَ، لماذا ولدتني بنتاً يا يمه العزيزة؟."[٨٤]

ويبدو البحث عن شغل أمراً عادياً لا خصوصية فيه، فالقهر الذي تعانيه الفتاة مشترك بين الناس جميعاً، تدلِّل عليه الكلمتان المكرَّرتان (تعبتُ، مللتُ)، تعبيراً عن جفاء الواقع، وصعوبة المدينة الأسمنتية، بيد أن الخطاب يبوح بخصوصية الموقف على المستوى الدلالي ضمن سياق الجملة "وإذا ما قابلت مسؤولاً قال لي كلاماً آخرَ"، ويرتبط "الكلام الآخر" باستنكارٍ يصحبه يأس يتجلى في "لماذا ولدتني بنتاً يا مه العزيزة؟". وتستحضر العلاقة بين الملفوظات (الكلام الآخر، بنتاً) الكلام الذي قاله المسؤول، ولم تقله هي صراحة، في حين يشتغل على المستوى الدلالي، فيدرك القارئ أن الكلام هو الوظيفة مقابل الجنس؛ لأن "النص الظاهر عبارة عن سلسلة من الانتقادات التركيبية والمعجمية التي يشكلها الحكي والتي تمكِّن قراءتها من استجلاء نوعية ما تخفيه وما تظهره."[٨٥] لذا نقول إن المسؤول يملك السلطة والمال، ويستغل وضع المرأة القاهر لإشباع غريزته، وهو ما قبلته سميحة، ورفضته الفتاة في رواية (الشمعة والدهاليز)، وقد جعلها مثل هذا الامتهان ترفض كونها ولدت أنثى، باعتبار أن الواقع القاهر يدفع المرأة إلى تقديم جسدها ثمناً للخبز، فإن فعلت كانت فريسة قهرٍ مزدوج؛ قهر الواقع، وقهر الرجل طالب المتعة، كونه يملك مفاتيح خزائن المؤونة.

وفي رواية (الحي اللاتيني) يصور سهيل إدريس بطل الرواية وبطلتها بطريقة تجعل لقاءهما حتمياً، فقد دفع الشاب اللبناني (رمز الحضارة الشرقية) إلى الانصهار في بوتقة جانين (رمز الحضارة الغربية)، ليخرج إنساناً جديداً بوعي جديد تجاه ذاته،[٨٦] بعد ما

---

[٨٤] وطار، الطاهر. **الشمعة والدهاليز**، الجزائر: منشورات التبيين، ١٩٩٥م، ص١١٦-١١٧.

[٨٥] الزاهي، فريد. **النص والجسد والتأويل**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٣م، ص١٤٣.

[٨٦] شكري، **أزمة الجنس في القصة العربية**، مرجع سابق، ص١٧٤.

عمَّقت الفتاة الشرقية الكبت فيه بمحمولاتها العقدية والثقافية والاجتماعية، ودفعته إلى الهجرة. وهنا أجد توظيفاً مضللاً لرمزية الفتاة الشرقية؛ إذ: ما هي مسببات هذا الكبت؟ هل هي مرجعيته الدينية أم فهمه لهذه المرجعية؟ هل الكبت هو القاعدة في المجتمع الشرقي أم القاعدة هي الشاذة؟ والواقع أن الرواية لا تجيب عن هذه التساؤلات وغيرها، وإنما تطرح مثل هذه الأزمة بوصفها حقيقةً وقاعدةً شاملةً، مؤكدةً أياها بصفتها خصيصةً راسخةً دفعت إليها مرجعيات المجتمع، لتأتي جانين مونترو التي مثَّلت تجربة فريدة في حياة البطل العربي، جعلته يدرك وجوده الإنساني.

ويرى شكري أن هذه العلاقة "تحقق شكلاً من التكامل في الانسجام والتعادل بين العاطفة والجسد (الحب هذا الحب الذي لم يعرف منه إلَّا أحد شطريه: فإمَّا النشوة الروحية وحدها، وإمَّا اللذة الجسدية وحدها، بل هو لم يعرف أيَّ الشطرين إلَّا في أسوأ أشكاله: إمَّا كبت وانغلاق وتآكل، وإمَّا أنانية وحيوانية وانحطاط. ولم يكن يتصور أن بوسع إنسان أن يدرك إلى جانب أنثى اللذتين كلتيهما كما أدركهما هو إلى جانب جانين. وكانت هي من رهافة الأنوثة بحيث كانت تعي كيف تعالج الأخذ والعطاء، وكيف تدفع الضجر والملل بتغليب إحدى اللذتين في الوقت المناسب."[٨٧] وهو انسجام لم يجده مصطفى سعيد* بالرغم من علاقاته المتعددة مع المرأة الأوروبية، فلا امرأة استطاعت تحقيق وجوده سوى واحدة هي المرأة السودانية (العربية)، وذلك عندما عاد إلى قريته في السودان، وبموتها ظل تائهاً يعاني الضياع بين ضفتي النهر، ويصرخ: النجدة النجدة.

ويخلص شكري إلى أن العلاقة هي رمز للتفاعل الحضاري بين المجتمع العربي والمجتمع الأوروبي.[٨٨] وبالرغم من أن اللقاء قد أعاد إلى البطل كيانه، وتحقق وجوده عن طريق علاقته الجنسية بالفتاة الأوروبية، فإن بطل رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) لم يتمكن من ذلك رغم ما حققه من نجاح علمي، فنجده ينتقم من الحضارة الغربية الممثَّلة في المرأة

---

[٨٧] المرجع السابق، ص١٧٨.

* مصطفى سعيد هو بطل رواية الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال.

[٨٨] شكري، **أزمة الجنس في القصة العربية**، مرجع سابق، ص١٧٨.

جنسياً. وفي كلتا الحالتين، فإن التعبير الحضاري عند الروائي العربي في حواره مع الحضارة الغربية يكون جنسياً، وهو ما يدل على أن التفاعل بين الحضارتين ليس تفاعلاً رومانسياً حالماً كما قدَّمته رواية (الحي اللاتيني)، وأن المسلم (العربي) لا يحقق تفاعله مع الغرب جنسياً فقط؛ إذ توجد بدائل حضارية عديدة أكثر تعبيراً وعمقاً من الجنس، تقدِّم الشرق في صورة حضارية تتجاوز الغريزة التي تكرِّس النظرة الغربية المحتقرة للعربي.

صحيح أن بعض الروائيين (أمثال: نجيب الكيلاني، وعبد الحميد جودة السحار، وعلي أحمد بكثير) لا ينكرون النماذج السابقة، وإنما يَعُدُّونها شاذة، ويعرضونها في صور منفِّرة، متخذين من قصة يوسف –عليه السلام– في القرآن الكريم نموذجاً ومرجعيةً في تصوير المشهد الجنسي، التي لا تصوره قالباً مثيراً، مع مراعاة الدوافع النفسية لذلك، من دون بحث عن تبريرات اجتماعية أو فلسفية للموقف. وهو النموذج الذي وجب على الأديب المسلم الاقتداء به في رواياته؛ لأن العطاء الأدبي في جوهره هادف ومتميز، ولا يسعي الروائي إلى إتيان ما ينهاه عنه ربه، فإذا كتب رواية فمن البدهي أن ينطلق من عقيدته.

غير أن بعض النقاد يدفعون خلاف ذلك كما الروائيين، فهذا طه وادي يصف روايات عبد الحميد جودة السحار بالجمود والمحدودية، لأنه يتخذ من يوسف –عليه السلام– نموذجاً لبطله؛ "إنه لا يناقش موضوعاته الأدبية إلَّا من خلال (الإطار الديني)، فتكون القيم عنده أبيض وأسود، وخيراً وشراً، ولا مجال لتداخل الألوان والخطوط عنده، وترتَّب على ذلك أن قضية الحب عنده تناقَش في رواياته على ضوء (الحلال والحرام)... وتصبح الصورة خاضعة لكل الموروثات السلفية، وإن خالفت منطق التطور والعقل (على حدِّ زعمه)... ولعل هذا ما جعل مصطفى (البطل) في (قافلة الزمان) يفضِّل تحية ست البيت على كوثر فتاة الليسيه... يجد البطل نفسه بين صورتين ترمز كل منهما إلى موقف اجتماعي بعينه، فكوثر تمثِّل التطور الذي نالته المرأة بالتعليم... ولكنها استثارته في مكمن الخطورة من نفسه، لقد غادر القاهرة إلى الإسكندرية (وفيما هو ينظر أمامه إذ لمحها تخرج من البحر عارية، فما كان لباس البحر يخفي شيئاً، فثار دمه في عروقه، وشعر بتقزز وضيق، فبدت لعينه بغيضة تافهة)."[٨٩]

[٨٩] الهاشمي، **الإنسان في الأدب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٣٤.

وإذا لم يقمِ السحار العلاقة العاطفية والجنسية بين الرجل والمرأة على أساس الحلال والحرام، المنسجم مع مرجعيته العقدية والثقافية، التي هي مرجعية مجتمعه، فعلى أيِّ أساس يريده طه وادي أن يقيمها؟ هل ينتظر منه أن يجعل بطله يجري نحو الفتاة، ويحتضنها مقبلاً، ثم يندمج معها في علاقة جنسية؟ ثم: متى كان لباس السباحة الفاضح عند المرأة رمزاً للتقدم نتيجة العلم؟ هل العلم يقود إلى هذه الصورة التي تخالف الانتماء الثقافي؟ متى كان الاحتشام رمزاً للتخلف؟ إنه تحامل أيديولوجي يعبِّر عن ازدواجية النقد العربي. ففي الوقت الذي توصف فيه المشاهد الجنسية غير الشرعية عند نجيب محفوظ وسهيل إدريس بالدقيقة والمعبِّرة عن المجتمع، وتركت للشخصيات حرية التصرف، يوصَف السحار بأنه متعسف في إجبار شخصيته على التصرف بحياء وَفق ما يمليه عليها دينها، فرفضت نموذجاً للمرأة المتغرِّبة مثلما رفض يوسف –عليه السلام– دعوة امرأة العزيز إلى الفاحشة.

والخلاصة أن الجنس وسيلة لا غاية، وأن الهدف منه حفظ النوع، وتكوين الأسرة، وليس إشباع الرغبة فقط، وعدم النظر إليه من هذه الزاوية يدفع الروائي إلى تصورات بعيدة عن حقيقة المجتمع الذي ينتمي إليه ويكتب له؛ إذ استثمره بعضٌ آخرُ من منطلق مرجعيات مستعارة، أو برغبة الترويج والرواج، فيشد القارئ إليه، ويشعره بالضياع الوجودي، ويجعله ينحرف عن غاية الهدف من وجوده.

خاتمة:

نقول بعد هذه الدراسة أن مهمة الرواية هي المساعدة على ردِّ الاعتبار الذاتي للنفس الإنسانية بوصفها قيمةً كونيةً كبرى، وبذلك تتخذ القيم وزنها في المجتمع عن طريق النفس، وتمكِّنها من القيام بدورها المسند إليها، ومن ثم يكون الحديث عن الجنس – مثلاً– محكوماً بقيم فاضلة نابعة من تعاليم العقيدة. وعلى هذا، تستطيع الرواية الحديث عن علاقة الحب السوي دونما حرج، كما الحديث عن الجنس الهابط، من دون اعتماد الإثارة؛ لأن ذلك يبيح إشاعة الفاحشة في المجتمع المسلم، ومن ثم يتناول الروائي مختلف

التجارب الإنسانية، فالتزامه لا يمنعه من إثراء الأدب بنتاج أصيل وأدب إنساني عالمي خالد.

لقد جعلت المرجعيات المستعارة الروائي العربي مغترباً عن مجتمعه، يسير في خط معاكس رغم واقعية القيم التي يصورها، ولكن طريقة التصوير تؤطرها هذه المرجعيات. فإذا كانت القيم في الرواية تعبيراً عن شخصية الأُمة، وصهر القيم الوافدة بتصورها حسب ما تقتضيه مصلحتها الثقافية، فإن التغريب هو استسلام للقيم والمفاهيم الغربية؛ لذا كانت الرواية المتغربة تحمل مفاهيم بعيدة عن حقيقة المجتمع، ولا تلتقي معه في مرجعيته.

وفي أثناء عرضنا القيم (الدين، الحرية والالتزام، الجنس) وأبعادها التغريبية عند بعض الروائيين، انكشف لنا كيف أن هؤلاء –بوعي، وغير وعي– يروِّجون لقيم الثقافة الغربية وتصوراتها؛ إنها دعوة غير مباشرة إلى علمانية الأدب عامةً والرواية بوجه خاص. وليس لاقتباس المفاهيم وحتى القيم والتصورات، إذا كانت ضرورة، أن تتفاعل مع متطلَّبات الأُمة وتنصهر في بوتقتها؛ لأن الرواية العربية تتطور بإفادتها من روايات الثقافات الأخرى وآدابها. لذا يتعين على الروائي المسلم أن يحافظ على أصالته الأدبية، ويستوعب المعطيات العالمية بإيمانه وتصوره الإسلامي. فقد بيَّنت القراءة كيف أن بعض الروائيين أنتجوا رواياتهم من مرجعيات بعيدة، بل تناقض أحياناً مرجعيات شخصية مجتمعاتهم وقيمها ومُثلها. وهذه الضدية الهدمية ليست حداثة أو حرية، وإنما تبعية للغرب، تقلد الأنا الآخر وتنقل عنه بالتواتر، مستبعدة الموروث؛ لذا نلمس المفارقة بين المجتمع المستقبِل للرواية وهذا الروائي، فالمجتمع محمَّل بموروثه ومرجعيته الدينية وثقافته، والروائي متأثر ومشبع بالتصورات الغربية التي تؤطر الواقع الذي ينقله، وهو واقع هذا المجتمع.

ويرى البحث بأن ثمة حاجة ماسّة إلى ما يأتي: بلورة مفهوم للنقد ينبني على مرجعية المجتمع العربي والإسلامي. وتخصيص الأدب الإسلامي بمزيد من الدراسات، بوصفه نموذجاً يقدِّم القيم الفاضلة. وضرورة الاهتمام بنجيب الكيلاني الناقد. والحث على عقد دراسات مقارنة بين الأدب الإسلامي والآداب الأخرى. وانفتاح النقد على ما هو جماهيري لكي يوصل رسالته، ويرسِّخ القيم النبيلة في المجتمع.

٨٩
السنة الثانية والعشرون
خريف ٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـ

◆ هل الأمة الواحدة.. أمر ممكن؟
◆ إشكالية العالمية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان
◆ الجدل في توتير.. قراءة في أشكال التواصل حول القضايا الساخنة
◆ الإدارة الحكومية.. قراءة في فكر الرواد المسلمين
◆ ملف: الفلسفة والتصوف.. وسؤال العلاقة

◆ كتب:
النص القرآني.. المكانة والحجية

◆ نـــــدوات:
العلاقة بين الأخلاق والقانون نظرة فقهية وحقوقية

رأي وحوار

الحركة الكونية للإنسان في القرآن الكريم

محمد الحسن بريمة إبراهيم *

تحرص مجلة إسلامية المعرفة على تحريك العقل المسلم المعاصر وتوظيف طاقاته في النظر والتدبر والحوار. يأتي هذا البحث في إطار التدبر في تاريخ البشرية على هذه الأرض وواقعها المعاصر والآفاق الممكنة لمستقبلها، وذلك في ضوء ما يفهمه الباحث من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. فمع اليقين بأن الكسب البشري، في عمران هذا العالم، ما تمّ منه وما يمكن أن يتم، إنما هو بعلم الله سبحانه، ووفق سننه في الكون والحياة، فإن الباحث يجتهد في فهم النصوص بصورة غير مألوفة، لكنه يستأنس بما ليس من المحال أن يكون هذا الفهم صواباً من جهة، وبمعطيات العلم الحديث من جهة أخرى. وبذلك يأتي هذا الاجتهاد، في التعامل مع الكتاب والسنة دعوة للأمة المسلمة أن يكون لها حضور ملموس في عمران العالم، وترشيد حضارته.

التحرير

مقدمة:[1]

هذا بحث في القرآن الكريم لإيجاد رابط موضوعي ومنهجي يربط بين العمل الإنساني والخَلْق الكوني، لأنَّ الكون كلّه (السماوات والأرض، وما بينهما) لم يُخلق إلا لابتلاء الناس أيهم أحسن عملاً. وهذا يقتضي أن يكون هذا الكون (مسخراً للفعل والعمل الإنساني. وفي إطار الكون المسخر للإنسان فإن الأرض تحديداً هي موضع استخلافه ومنصّة انطلاقه إلى الكون. والاستخلاف يقتضي التمكين المتضمن للتسخير، كما يخبرنا القرآن الكريم.

هذا الربط لا بدّ منه لسببين، الأول: أن هناك تداخلاً سببياً بين الفعل الإنساني من جهة والظواهر الاجتماعية والطبيعية التي تكتنف حياة الإنسان من جهة أخرى. وهو تداخل ينجم عن تداخل آخر يسبقه بين الفعل الإنساني في الكون من جهة، والفعل الإلهي المهيمن والمصدّق من جهة أخرى.

---

* دكتوراه في الاقتصاد من جامعة يورك بإنجلترا؛ سنة ١٩٨٤. أستاذ/دكتور في معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة بالسودان. باحث في قضايا الرؤية القرآنية للعالم. البريد الإلكتروني: mbiraima@gmail.com

[1] أزجي شكري للأخ الدكتور فتحي حسن ملكاوي على تهذيبه لهذا البحث حتى أصبح مناسباً للنشر بمجلة إسلامية المعرفة. وللأخ الدكتور قيس محمود حامد الباحث بمعهد إسلام المعرفة على اقتراحه عنوان هذا البحث.

وقد عبّرنا عن كل ذلك من قبل من خلال مفهوم "سنة الله" التي لا تجد لها تبديلا، و"سنة الله" هي:[٢] "كل فعل إرادي راتب يأتي به الفرد، أو الجماعة، فيهيمن عليه ويصدّقه فعل إلهي مناسب له لينتهي به، بأسباب طبيعية، أو اجتماعية، أو بكليهما، إلى نتائج يقدّرها الله تعالى قد تكون مطابقة، أو مخالفة، لما قصده الفرد، أو الجماعة من فعلهم، وقد يخص تأثيرها الفرد الفاعل، أو يعم كل الجماعة أو بعضها، وقد يكون التأثير مباشراً ينحصر في الفاعلين، وقد يكون مباشراً وغير مباشر يتجاوزهم إلى محيطهم الاجتماعي والطبيعي".

والسبب الثاني، لأهمية الربط بين الفعل والعمل الإنساني من جهة والخلْق الكوني من جهة أخرى، هو أنَّ استخلاف الإنسان يتم في إطار متغيرين كونيين أساسيين هما متغير "المكان" ومتغير "الزمان"، مما يقتضي إعطاء أهمية بالغة لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة بشأنهما. ذلك أنَّ من يجهل المكان والزمان المحدِّديْن لتكليفه سوف يفشل في القيام بحق ذلك التكليف. إنَّ عقد الاستخلاف بين الله تعالى وبني آدم يمكن تصوره بوصفه عقد معاوضة؛ إذ أحد العِوضين (عمل الإنسان في الأرض) معجّل، والعِوض الثاني (الجزاء من الله تعالى) مؤجّل.

إنَّ محل عقد الاستخلاف متعين تحديداً في الأرض، ولكنَّ الأرض ليست هي أرض السماء الدنيا التي يحيا فيها البشر الآن وحسب، بل ندّعي، تأسيساً على القرآن الكريم، أنها سبع أرضين تتوزع في الكون، مما يجعل الكون كلَّه مجالاً لحركة الإنسان، وهو يسعى فاعلاً ومنفعلاً بهذا التدبير الإلهي العظيم(خطة الخلق العامة). وتقوم الفرضيات الأساسية لهذا البحث على أنَّ أرض التمكين للإنسان ليست أرض السماء الدنيا هذه وحدها، ولكن تمدُّها من بعدها ست أرضين تتوزع بين السموات السبع، وجميعُها مستخلف فيها الإنسان، وأنَّ الإنسان سوف تتوالى جهوده الاستخلافية حتى يبلغ بعلمه وعمله جميع الأرضين السبع. وها هو الإنسان وقد تسارعت حركته الكونية بحثاً عن امتداداته الأرضية، مستغلاً في ذلك تسخّير الله تعالى له ما في السموات وما في الأرض جميعا.

[٢] انظر بشأن هذا الموضوع بحثي بعنوان: "العلم والمعرفة بين رؤيتين للعالم: الظاهرة السبئية حالة تفسيرية"؛ في موقعي: (biraima.net)

أولاً: حركة الإنسان في الزمان والمكان

هناك أمَدَان زمانيان ومدَيَان مكانيان حاسمان يحكمان ويحددان حركة الإنسان في هذه الحياة الدنيا وهو يتقلب في ابتلاءات الاستخلاف؛ أمَد زماني ومَدَى مكاني خاص بكل إنسان في شخصه، وأمد زماني ومدى مكاني يحكم البشرية جمعاء. فالمدى المكاني للإنسان الفرد يمتد من مكان مولده إلى كل الأرض، يمشي في مناكبها ليحقق مغزى استخلافه، توحيدياً كان أم دنيوياً. لقد أخفى الله تعالى نوع رزق كل إنسان في هذه الحياة الدنيا ومقداره ومكانه وزمانه، فلا تدري نفس ماذا تكسب غداً، كما أخفى المكان الذي تعيّن على كل إنسان الموت فيه، فلا تدري نفس بأي أرض تموت. كلُّ ذلك حتى يضرب الناسُ، مؤمنين وكافرين، في الأرض مبتغين من فضل الله، دون خوف من موت قد يتربص بهم، ودون يأسٍ من رزق قد ينتظرهم.

هكذا ينتشر الإنسان في الأرض جميعاً مستوطناً ومستعمراً، وقد تواردت آيات القرآن الكريم مؤكدة هذه الحقيقة، نكتفي بالإشارة إلى آيتين هما: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ (الملك: ١٥)؛ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (لقمان: ٣٤).

أمَّا المدى المكاني للبشرية جمعاء فيتمدد في الكون المسخّر للإنسان بسماواته السبع وأرضيه السبع جميعا، كما صرح بذلك القرآن الكريم: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٣)؛ وكلمة "جميعا" في الآية هي صيغة الجمع التي يعبر بها الخالق سبحانه وتعالى عن قصده الأرضين السبع بإضافته "جميعا" إلى كلمة "الأرض" في كل القرآن الكريم كما سوف نبين لاحقا في هذا البحث، إن شاء الله.

ولن يصل مغزى الاستخلاف البشري إلى تمامه حتى يستوفي الإنسان رحلته الكونية ليسكن ويعمر الأرضين السبع التي خلق الله له ما فيها جميعاً، كما سنثبت ذلك أدناه بإذن الله، فمن الأرض خلق الإنسان، وفيها يحيا، وفيها يموت، ومنها يخرج تارة أخرى.

وآيات القرآن الكريم صريحة في هذا المعنى: ﴿ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٥).

أمَّا الأمد الزماني الخاص باستخلاف كل فرد مكلّف فهو مدة أجله الذي أجّله الله تعالى له في هذه الحياة الدنيا، فمن مات فقد قامت قيامته، وأما الأمد الزماني لاستخلاف البشرية فيمتد إلى قيام الساعة. قد أخفى الله تعالى اللحظة التي يموت فيها كل إنسان في إطار أمده الزماني الخاص به، ولكنه جعل العلم بجملة الأمد الزماني الذي تتمدد فيه حياة المكلّف في هذه الأرض ممكناً على وجه التقريب. فكل إنسان يعلم علم اليقين أنه قد يموت ليومه، أو غده، ولكنه يعلم أيضاً، من خلال التجربة الحياتية الممتدة لمليارات البشر، أن الإنسان الفرد في هذا الزمان، إذا سلِم من الآفات، يمكن أن يحيى ويعيش حتى المائة عام، أو تزيد، ومن ثم فإن متوسط العمر الاستخلافي المنتِج للإنسان في الأرض يتراوح بين الخمسين والسبعين عاماً، بحسب البيئة التي يعيش فيها الإنسان. هذا المتوسط يشكل الأمد الزماني الاستراتيجي الحاسم للفرد، وعلى أساسه يخطط لحياته الاستخلافية في الأرض، وهو الذي يسمح بعمارة الأرض؛ إذ لو أنَّ كل إنسان خطط حياته على أنه يموت غداً، أو بعد غد، وقد يموت فعلاً، لما عَمَر أحدٌ الدنيا، ولانْتَفَت حكمة الله تعالى من إنشاء الناس من الأرض واستعمارهم فيها، ولما عاد للاستخلاف مغزى، ولا للحساب والجزاء الأخروي معنى. فكل المجتمعات المعاصرة ترتب شؤون أفرادها في كل مجالات الحياة بناء على هذا المتوسط العمري الزماني. ولو افترضنا أن هذا الأمد العمري تغير فجأة فبلغ ما كان عليه في عهد نبي الله نوح ﷺ، وهو الألف سنة، تزيد أو تنقص بحسب الإفادة القرآنية، لارتبكت حياة الأفراد والمجتمعات في هذا الزمان أيما ارتباك.

إنَّ الأمد والمحدِّد الزماني لاستخلاف البشرية جمعاء في الأرض هو قيام الساعة، وينطبق عليه تحليلنا لدلالات الأمد الزماني الخاص بالفرد أعلاه، فقد أخفى الله تعالى لحظة قيام الساعة التي لا يجليها لوقتها إلا هو، ولا تأتينا إلا بغتة، وما أمرُها إلا كلمح البصر، أو هو أقرب. ولكن لما قال الله تعالى إنها اقتربت، وأكدت السنة النبوية ذلك،

صار من الممكن المقاربة النسبية لمقدار اقترابها حساباً، إما من خلال التقديرات النسبية لما مضى ولما تبقى من عمر الكون التي تأتي من علم الفيزياء الفلكية، وقد أذن الله تعالى بالنظر العلمي في خلق السموات والأرض، وإما بالجمع بين الدلالات الحسابية للحديث النبوي الصحيح بهذا الخصوص، والتقديرات الزمانية لما مضى من عمر الكون بحسب علم الفيزياء الفلكية. وقد تبيّن أن المدى الزماني لاقتراب الساعة يبدأ باللحظة ويمتد إلى مليارات السنين، وهو المحدِد الزماني لما بقي من استخلاف البشرية في الأرض. إذن، كما في شأن المدى الزماني الخاص بعمر الفرد في هذه الحياة الدنيا، فإن الساعة قد تأتي البشرية اليوم، وقد تأتيها غداً، أو بعد غد، فذلك على الله تعالى يسير، ولكنها قد تأتي بعد مليارات السنين، تماماً كما قد يموت الفرد لتوّه، أو غده، أو بعد غد، ولكنه أيضاً قد يموت بعد مائة عام.

إذن، كما في حال التوقعات الفردية، لو أن كل المجتمعات البشرية تبني تقديراتها، فيما يتعلق بنهاية الكون وقيام الساعة، على أن ذلك قد يتم غداً، أو بعد غد، لما أثاروا الأرض وعمروها، ولما أقاموا على ظهرها حضارة، ولما انطلق الإنسان يجوب الكون بسفنه وبمسابيره الفضائية، ولانْتَفَت حكمة الله تعالى الثاوية في "خطة الخلق العامة"، التي هي أساس الاستخلاف. لكن غالب المجتمعات البشرية تقيم رؤيتها للعالم إما على أن هذا الكون خالد لا يزول، وإما أنه سوف يزول ولكن بعد أمد بعيد، وكلتا الرؤيتين الزمانيتين تسمح بالعمارة، والحضارة التي تتراكم وتتوارث جيلا بعد جيل.

أما تلك المجتمعات التي تدير أمرها على أن الأمد الزماني لعمر الكون لا يعنيها، أو تلك التي ترى أن نهاية الكون باتت وشيكة، وأن الأمر أعجل من أن ننظر ماذا في السموات والأرض، أو أن نتفكر في خلقها، فهي مجتمعات سوف تظل على الدوام هامشية، خارج الفعل الحضاري. إنَّ الوعي بالأمد الزماني والمدى المكاني النسبي الذي يتحرك فيه الإنسان، وتتمدد فيه حياته، سواء في ذلك الأفراد والمجتمعات، أمر مصيري فيما يتعلق بالتصور والتخطيط ثم التنفيذ لما يمكن فعله في هذه الحياة الدنيا، في إطار المحدِدات الزمانية والمكانية.

إنَّ المنهج الذي سوف نتبعه في إثبات دعوانا المكانية والزمانية لاستخلاف الإنسان الأرضي، مما سبق ذكره، هو ما شاء الله تعالى أن نحيط به من علمه تدبراً في القرآن الكريم؛ بحثاً عن رؤية قرآنية كلية للعالم الطبيعي تكمّل الرؤية القرآنية الكلية لعالم الاجتماع الإنساني، التي بسطنا أهم مكوناتها المعرفية في "خطة الخلق العامة".[٣] ونأمُل أن تكون مدخلاً معرفياً للأمة الإسلامية إلى الكون الطبيعي، تستطيع من خلاله أن ترتاد الفضاء على بصيرة. والذي تيسّر من القرآن الكريم توسلنا إليه بأسئلة وجودية أجبنا عنها بفرضيات علمية تستند في علميتها إلى آيات بينات من القرآن الكريم، وإلى إمكان التحقق منها تجريبياً.

إنَّ المنهج المتبع في هذا البحث يرتكز على الإتيان بالمقدمات من القرآن الكريم ثم توظيف الاستنباط العقلي للوصول إلى النتائج. وأرى أن هذا هو المنهج الصحيح في التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدراً للعلم الكوني التجريبي، بشقيه الطبيعي والاجتماعي، سواء لأغراض الإيمان أو العمران؛ إذ نؤسس على رؤية القرآن للعالَم نظرياتنا وفرضياتنا العلمية، سواء استلهمناها من القرآن الكريم مباشرة، أو من الكون بضوابط منهجية من القرآن الكريم، ثم نتحقق من صحتها وجودياً باستخدام المناهج التجريبية المناسبة. فإذا استَيْقنّا من صحة الفرضية كنَّا "كأمِّ موسى تُرضع طفلَها وتأخُذُ أجرَها" من حيث تثويرنا للطاقات العلمية التي يذخر بها القرآن الكريم، ومن حيث حصادنا عائداً معرفياً في الوجود. وإن لم نبلغ اليقين في الإثبات حافظنا على نظريتنا وثابرنا في تحسينها بنائيا وتمحيصها تجريبياً، أما إن استيقنا من دحضها فلن يقدح ذلك في صحة الوحي، بل في صحة فهمنا له، أو صحة مناهجنا في بناء النظريات واستخلاص الفرضيات منه، أو في صحة مناهجنا التجريبية، أو في كل ذلك.

إنَّ القرآن الكريم، بوصفه عِلماً من الله تعالى خالق الكون، هو وحده العاصم للعلم البشري من الزلل المنهجي والانزلاق نحو النسبية المعرفية التي انتهت إليها التجربة العلمية الغربية بعد أن تم تحريف ما سبق من كتب سماوية. إنَّ العقل واللغة البشرية اللذين

[٣] انظر أبحاث المؤلف المتعلقة برؤية القرآن لعالم الاجتماع الإنساني، وكذلك مصطلح "خطة الخلق العامة" في موقع: biraima.net

يوظفهما الإنسان لدراسة الوجود والتعبير عن حقائقه لا تكفيان وحدهما لتمكين الإنسان من أساس يقيني من التصورات الوجودية يبني عليه معرفة موثوقة ليؤسس عليها حياة يطمئن بها.

وما أقدمه في هذا البحث يمكن أن يندرج في إطار الإصلاح العلمي الذي ندعو إليه، وهو إصلاح يبدأ من القرآن الكريم مصدراً للعلم وفلسفته ويتصوب نحو دراسة الكون، الطبيعي والاجتماعي، بوصفه دليل إيمان بالله الواحد، ومجالاً مسخراً ليبلو الله تعالى الناس فيه أيهم أحسن عملا. والعلاقة بين الوحي وبين الكون بوصفهما مصدرين للعلم الإنساني علاقة تفاعلية يثري العلم المتحصل من كل منهما فهم الإنسان لكليهما. هذا الإصلاح العلمي، بما هو فلسفة للعلم، يعبّر عن مرحلة الانتقال من رؤية العالم الدنيوية الغربية ونظامها المعرفي الوضعي المهيمنين على الأمة الإسلامية اليوم، إلى رؤية العالم التوحيدية ونظامها المعرفي التوحيدي اللذين ينبغي أن يُشادا على أنقاض ما هو قائم اليوم في بلاد المسلمين.

ثانياً: التكافؤ بين العمل الإنساني والخلق الكوني

نشأ هذا الموضوع من فهمي لقول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (هود: ٧). ونفهم أن في الآية تعليلاً لخلق السموات والأرض، ولذلك سخر الله السموات والأرض للإنسان: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ (الجاثية: ١٣). جاء في تفسير "روح المعاني" للألوسي: (لِيَبْلُوَكُمْ اللام للتعليل مجازاً متعلقة بـ "خَلَقَ" أي خلق السماوات والأرض وما فيهما من المخلوقات التي من جملتها أنتم، ورتّب فيهما جميع ما تحتاجون إليه من مبادئ وجودكم وأسباب معاشكم، وأودع في تضاعيفهما ما تستدلون به من تعاجيب الصنائع والعبر على مطالبكم الدينية، ليعاملكم معاملة من يختبركم). وجاء في تفسير ابن كثير: (وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (هود: ٧) أَيْ: خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِنَفْعِ عِبَادِهِ الَّذِينَ خَلَقَهُمْ

لِيَعْبُدُوهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَلَمْ يَخْلُقْ ذَلِكَ عَبَثًا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ۝﴾ (ص: ٢٧)

إذا صح هذا الفهم فإن هذا يعني أن الله تعالى خلق السموات والأرض لحكمة تتعلق بالإنسان، وهذه الحكمة تتعلق تحديداً بابتلاء وامتحان الإنسان في عمله. وهناك كثير من التفاصيل التي تتعلق بهذا الابتلاء وطبيعته، ولكن الشاهد في هذا الحديث وما سوف أرتبه عليه لاحقاً من استنتاجات علمية أن الله سبحانه وتعالى قد أخبرنا عن بداية خلق الكون (السموات والأرض)، وأخبرنا أن خلق الماء كان قبل خلق السماوات والأرض: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ (هود: ٧). ﴿وَكَانَ﴾ هنا فعل ماضٍ دل على سبق خلق العرش والماء، ثم خلق السموات والأرض بعد ذلك؛ وخلْق الأرض وجعْلها تمّ قبل خلق وجعل السموات السبع رغم أنهما كانتا رتقا ثم فتقتا. ونستنتج من ذلك أن المادة التي خلقت منها السماوات والأرض واحدة في أصلها.

لقد وصف الله تعالى في القرآن الكريم الأرض، من حيث خلقها ومن حيث جعلها، وصفاً دقيقاً كما لم يصف مخلوقاً آخر، وإنما ذلك لأهميتها المركزية في (خطة الخلق العامة) التي من أجلها خلق الله السماوات والأرض، وذكر أنه خلق ما في الأرض جميعا للناس. والآيات القرآنية كثيرة في بيان تهيئة الأرض بصورة تختلف عن بقية الأجرام. لذلك نسلّم بأنه حيثما ذكرت الأرض في القرآن الكريم، باستثناء يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات وهو يوم القيامة، فالمقصود هو هذه الأرض التي فصّل القرآن الكريم وصف بيئتها، وأخبر أن الله تعالى بارك فيها وأصلحها لتناسب حياة البشر وما خلق لهم فيها من حيوان ونبات.

من عالم الغيب المطلق، ومن علم الله تعالى في أمّ الكتاب، جاء الكون إلى الوجود، متحيزاً في الزمان والمكان، ومتشكلاً عبر مليارات السنين، محكوماً بقضاء الله وقدره (كن فيكون) لينتهي يوماً ما كما بدأ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٤). والحمد لله أن العلم لم يعد ينازع في النهاية المحتومة للكون

الذي نعرفه. وفي إطار هذه التمظهرات الوجودية والصيرورة الزمانية يأتي الإنسان أيضاً من عالم الغيب ليستقر في الأرض محققاً مغزى الابتلاء، وحكمة خلق السماوات والأرض. وقد نَحَتُّ مصطلحاً لكل هذا التفاعل والنبأ العظيم في أبحاثي التي أشرت إليها أعلاه، وهو مصطلح "خطة الخلق العامة". وكما يعود الكون من حيث بدأ: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ (إبراهيم: ٤٨)، يعود الإنسان الفاعل في هذا الكون من حيث جاء: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ﴾ (الأنعام: ٩٤)؛ إذ يقوم الناس ليوم الحساب فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز.

ولكي يستقيم منطق "خطة الخلق العامة" مع هذه البدايات والنهايات العظيمة للكون، فإن العقل يحكم بأنه فيما بينهما يُتوقع أن يأتي الإنسان، بأعمال عظيمة في صلاحها، أو في فسادها، تكافئ عظمة هذا الكون والحكمة من خلقه، وتكافئ نهايته وزلزلة الساعة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴾ (الحج: ١)، وتكافئ المصير النهائي للإنسان: ﴿ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾ (الشورى: ٧). من هذه القضية بالتحديد جاء السؤال الوجودي الأول، وهو الآتي:

١. الأرض التي نعرفها ونعيش فيها، هي من الصغر الجغرافي (مطلقاً، أو منسوبة إلى الكل الكوني) بحيث إنها، أولاً؛ لا تستحق وحدها أن يُخلق من أجلها ومن أجل ما يجري فيها كل هذا الكون المهيب ببداياته ونهاياته العظيمة التي ذكرناها آنفاً. ثم إنها بصغر حجمها هذا لا تمكّن البشر من الزيادة العددية المناسبة، أو أن يأتوا من الأعمال ما يكافئ في عظمته عظمة الخلق الكوني هذا. إذن ما هي حقيقة الأرض المستخلف فيها الإنسان المحققة لمبدأ التكافؤ بين العمل الإنساني والخلق الكوني؟

النتيجة هي: لا بدّ من إعادة فهمنا لحقيقة الأرض كما وردت في القرآن الكريم.

٢. إن الأعمال التي جاء بها الإنسان منذ تمكينه في أرض السماء الدنيا التي نعيش فيها وإلى اليوم؛ مما وثّقه القرآن، أو دوّنته الأقلام، في صلاحها وفسادها، إذا استثنينا الرسل وحوارييهم، وقليلاً من الآخَرين من أهل الصلاح والفساد، من التواضع بحيث يحكم العقل، ما لم يناقض الوحي، أنها لا تساوي الحد الأدنى الذي يكافئ عظمة

بدايات ونهايات الخلق الكوني المرتبطة، من حيث العلّة، بهذا العمل الإنساني. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المفارقة بين تواضع الفعل الإنساني التاريخي وبين المطلوب منه بما يكافئ عظمة الخلق الكوني، بداية ونهاية، فقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ نَبَؤٌا عَظِيمٌ ﴿٦٧﴾ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ (ص: ٦٧-٦٨).

إذن، نتيجةً: ينبغي إعادة النظر من المنظور القرآني في طبيعة الأعمال العظيمة التي يمكن أن يأتي بها الإنسان، والمجال الكوني الذي يمكن أن تتحقق فيه، بما يحقق التكافؤ المطلوب بين العمل الإنساني والخلق الكوني.

٣. إن تسخير ما في السماوات وما في الأرض جميعاً للإنسان، واعتبار ذلك ضمن مغزى التكليف الابتلائي: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (هود: ٧)، يقتضي أن يُمكّن الإنسان من الوصول إلى تلك القوى المسخرة له، وتوظيفها فيما يعمل من صلاح، أو فساد، ولا سبيل إلى ذلك بصورة فعالة إلا بالحصول على علم دقيق بحقيقتها ومُتاحاتها، ويقتضي ذلك الوصول إلى مصادر تلك القوى المسخرة من سماوات وأرض. يعزز هذه الدعوى كثير من آيات القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ (الطلاق: ١٢). فلكي نعلم حقيقة تنزل الأمر الإلهي بين هذه العوالم المهيبة يقتضي ذلك أن يجوب الإنسان هذه العوالم مستكشفاً. كذلك قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ ﴾ (نوح: ١٥-١٦)، يتعزز معناه وتتبيّن حجته إذا كان الإنسان قادراً على الاستكشاف العلمي لهذه السموات السبع، ليرى كيف خُلقت طباقاً، وكيف جعل الله في كل منها الشمس سراجاً والقمر نوراً، تماماً كقول الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾ (الغاشي: ١٧-٢٠). الخطاب هنا واحد بالنظر والرؤية العلمية في الكيفيات المتعلقة بهذه المخلوقات، وإذا كان الإنسان متمكناً اليوم من النظر العلمي في الكيفيات المتعلقة بالإبل والجبال والأرض لأنها في متناوله فإن منطق الخطاب القرآني المتسق يقتضي أن تكون السماء في متناوله كذلك، ولو بعد حين.

النتيجة: يقتضي هذا إعادة فهمنا لما جاء في القرآن الكريم عن علاقة الإنسان بهذا الكون المسخّر، وأبعاد فاعليته فيه.

ثالثاً: البعد الزماني للإنسان في الأرض ودلالته على حركته الكونية

جاء في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري: (حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ ﷺ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: بِإِصْبَعَيْهِ هَكَذَا، بِالوُسْطَى وَالَّتِي تَلِي الإِبْهَامَ «بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ».)[٤] ويمكن أن نفهم أنّ الفارق بين بعثتي وقيام الساعة كالفرق بين الأصبعين في الطول. ويؤكد القرآن الكريم قرب الساعة: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر: ١)، وأيضا قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ﴾ (محمد: ١٨).

وفي صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إِنَّمَا أَجَلُكُمْ فِي أَجَلِ مَنْ خَلاَ مِنَ الأُمَمِ، كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ العَصْرِ، وَمَغْرِبِ الشَّمْسِ."[٥]

فكأن الباقي من عمر الدنيا حتى تقوم الساعة كما بين العصر والمغرب من الوقت، وكثير من النصوص الأخرى تصرح بقرب قيام الساعة وبأنَّ أمتنا هي آخر الأمم. وفي عرضنا لهذه الآيات والأحاديث وما يمكن أن نستخلصه منها، لا بد أن نؤكد ما يأتي:

١. ليس من أغراضي، ولا ينبغي لي، الخوض في متى تقوم الساعة، فذلك أمر اختص به الله تعالى كما قال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٧).

---

[٤] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، كتاب: تفسير القرآن، باب: يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا، ج٦، حديث رقم٤٩٣٦، ص٩٤.

[٥] المرجع السابق، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل القرآن على سائر الكلام، ج٦، حديث رقم٥٠٢١، ص١٣٠.

٢. غرضي الأساسي هنا أن أوظف الدلالات الحسابية للحديث الشريف مستفيداً من تقديرات علم الفيزياء الفلكية لما مضى من عمر الكون، لدعم نظريتي المتعلقة بالحركة الكونية للإنسان في القرآن الكريم.

٣. يحفزني على البحث في هذا الموضوع أن كثيراً من المسلمين اليوم يعزف عن بذل الوسع في العمران الاستخلافي، ويثبطون همم غيرهم عن ذلك، بدعوى قرب قيام الساعة، فإذا استطعنا أن نعطي أرقاماً علمية نسبية عمّا تبقى من عمر الكون، سواء باعتمادنا على علم الفيزياء الفلكية وحده، أو جمعاً بين الدلالات الحسابية للحديث الصحيح، والتقديرات الحسابية لعلم الفيزياء الفلكية، وما يعنيه ذلك بالنسبة لقرب الساعة، وبالنسبة لما يتوقع أن تنجزه البشرية خلال ذلك فلربما عادت الأمة إلى جادة الصواب في تحمل مسؤولياتها الاستخلافية.

إنَّ الدلالة الحسابية لهذا الحديث الشريف بالنسبة لي هي أن الأصبع الوسطى في طولها تعبّر عن جملة عمر الكون (السموات والأرض) منذ بداية خلقه إلى نهايته بقيام الساعة، بينما الأصبع السبابة في طولها تعبر عما مضى من عمر الكون إلى عهد بعثته، ﷺ. وأجد فيما يمكن نقله من أقوال العلماء المسلمين، السابقين والمعاصرين، ما يدعم هذا الفهم. فالحديث إذاً ينسب ما مضى من عمر الكون إلى جملته، وأن هذه النسبة تساوي نسبة الأصبع السبابة إلى الأصبع الوسطى، من حيث الطول، مما يعني أننا لو استطعنا علميا أن نقدّر ما مضى من عمر الكون فإننا نستطيع كذلك أن نقدر ما تبقى منه، إذا استطعنا أن نقدر نسبة الأصبع السبابة إلى الوسطى. نحن إذن نعتمد فيما نحن مقدمون عليه على، صحيح الحديث الشريف فيما بقي من عمر الكون، وما وصلنا إليه من علم الفيزياء الفلكية.

إن ما استقر في فهمنا لنصوص القرآن والسنة أن عالم الدنيا يعيش شيخوخته، ومع ذلك فإن بعض دراسات الفيزياء الفلكية ترى أنَّ الكون حالياً لا يزال في مرحلة المراهقة، بعمر زمني يتراوح ما بين عشرة إلى خمسة عشر بليون سنة.[٦] وبعض المراجع العلمية تحدد

[6] Adams, Fred and Laughlin Greg. T*he Five Ages of the Universe: Inside the Physics of Eternity*, Free Press 2000, p xiii.

هذا العمر بحوالي (١٣,٧) بليون سنة.[٧] أما الموقع الإلكتروني الحكومي لوكالة الفضاء الأمريكية فقد جاء فيه أن أحدث التقديرات لعمر الكون هو ١٣,٨٢ بليون سنة.[٨]

ليس غرضي دقة الأرقام وإنما الصورة الكلية للتقدير الزمني وهو أن ما مضى من عمر الكون يقدر علمياً حتى الآن بمليارات السنين. ويمكن أن نضع نسباً حسابية مختلفة تعبّر عن نسبة الأصبع السبابة إلى الأصبع الوسطى. فإذا قدّرنا أن نسبة السبابة إلى الوسطى تساوي تسعة أعشار فهذا يعني أن تسعين في المائة من عمر الكون قد مضى، ولم يبق على نهاية الدنيا إلا عشرة في المائة فقط، وهذا يفيد معنى القرب حقاً، ولكن هذا القرب الشديد عندما نترجمه إلى أرقام زمنية بتقسيم ١٣,٨ على ٩ ليكون الناتج حوالي ١,٥مليار سنة. وإذا كان نسبة أصبع السبابة إلى الوسطي هي ٨ إلى ٩ فإن المتبقى من عمر الدنيا ١,٧٥ مليار سنة. وإذا افترضنا أن النسبة هي ٧ إلى ٨، فإن المتبقي من عمر الدنيا ٢,٠٠ مليار سنة، وهكذا. فالمهم ليس دقة الأرقام بقدر ما هو أمده الذي يقدر بمليارات السنين.

لذلك فإن الأمد الزمني لاقتراب الساعة، ونهاية الاستخلاف الإنساني على الأرض، بحسب حساباتنا هذه، يمتد من يوم واحد إلى مليار ونصف من السنين، بينما الأمد الزمني الفردي يمتد من يوم واحد إلى مائة عام. والقضية الجوهرية التي أريد التأكيد عليها هي أن نتصور، انطلاقاً من إنجازات وإخفاقات الواقع البشري الحالي، ما يمكن أن يفعله ويعمله الإنسان من صلاح، وفساد في الأرض خلال هذا الأمد الزماني المتطاول لعمر الكون الذي يمتد إلى مليارات السنين، وما يمكن أن ينجزه في مجال العلم والتكنولوجيا وتوظيفاتهما الكونية، وما سوف يؤول إليه أمر الأرض من حيث العمران، وسنن الله تعالى الحاكمة لهذا التدافع.

الذي استخلصه مما سبق، ومما سوف يلحق في هذا البحث إن شاء الله تعالى، هو أن استخلاف الإنسان القائم على الابتلاء الذي من أجله خلق الله تعالى السماوات

[7] Dinwiddie, Robert, and Others. *Universe*, New York: DK; Rev Upd edition (September 17, 2012), page 27

[8] http://www.nasa.gov/mission_pages/planck/multimedia/pia16873.html#.VrZk3Pl97Z4

والأرض إنما هو في بداياته، وسوف يمتد زماناً، تفاعلاً وتدافعاً، حتى يبلغ مداه الزماني المليارى، وسوف يمتد مكاناً حتى يبلغ مداه الكوني السماوي.

هذه الدلالات الحسابية يحتملها الحديث النبوي الشريف، ولا تناقض الدلالة المعنوية التي وردت في حديث (أنا وكافل اليتيم كهاتين) المستخدم فيه ذات الأصبعين، فهما يشتركان في معنى القرب، إلا أن القرب في الحديث الأول يمكن، من حيث المبدأ، قياسه رقميا، بينما القرب في الحديث الثاني لا يمكن إلا الإحساس به معنوياً. وعلينا أن نتذكر أنه يمكننا أن نحسب بدقة كبيرة بعض ما تبقى من عمر الساعة الذي ورد في الحديث، وهي الفترة ما بين رواية الحديث إلى يومنا هذا، مما يعطي، من حيث المبدأ، المشروعية لتوظيف العلم في تقدير آجال عمر الكون ومن ثم قرب الساعة، لا لحظة قيامها.

هناك أيضا قضية الفجوة الزمنية الهائلة بين عمر الكون التقديري (١٣,٨ مليار سنة) بحسب علم الفيزياء الفلكية، وعمر قدوم الإنسان إلى الأرض بحسب ما كشفت عنه حتى الآن حفريات علماء الأنثروبولوجيا وتقديراتهم.

ويجب أن يكون واضحاً كذلك أننا لا نحسن الظن بنظريات الأنثروبولوجيين فيما يتعلق بأصل الإنسان ونسبته إلى القرود وتطوره بعد ذلك، فالقرآن الكريم حسم هذا الأمر بآيات كثيرة تتعلق بأصل بني آدم الذي هو نبي مكرم خلقه الله تعالى بيديه في أحسن تقويم، وعلَّمه الأسماء كلها، ثم أهبطه إلى الأرض. ولكن ما يهم بحثنا هذا من مقولات الأنثروبولوجيا هو العمر الزمني للإنسان في الأرض، فليست هناك إشارة في القرآن الكريم، أو السنة النبوية الصحيحة، حسب علمي، إلى كم مضى من الزمان منذ أن هبط الإنسان إلى الأرض إلى بعثته ﷺ، إلا أن القرآن الكريم يعطي موجهات منهجية بالسير في الأرض والنظر في كيف بدأ الخلق، وكيف كان عاقبة الذين من قبل، مما يعطي مشروعية علمية لعلم الأنثروبولوجيا فيما ليس فيه نص موحى من تاريخ الإنسان على الأرض. لذلك يظل تقدير خمسة مليون عام على وجود الجد البعيد للإنسان في الأرض، رغم افتقاره إلى الدقة العلمية، هو أفضل تخمين علمي لدينا حتى الآن، لا سيما وأن الآثار التي تركها الأقدمون وراءهم في الأرض لا توحي بمدى زمني هو أبعد من ذلك. أما

الإنسان كما نعرفه بهيئته التي هو عليها اليوم فلم يتجاوز عمره في الأرض المائتي ألف عام بحسب ما تشير إليه الدراسات العلمية.

والإشكال الوجودي الذي يطرحه البعد الزماني للإنسان يأتي من فهمنا القرآني أن الكون(السماوات والأرض وما بينهما) إنما خُلِق لحكمة تتعلق بخلق الإنسان واستخلافه في الأرض، فكيف نعقل أن الكون الذي خُلق من أجل الإنسان ظل في انتظاره متشكلاً عبر مليارات السنين ثم يأتي الإنسان المُستخلف في آخر خمسة مليون عام لتقوم الساعة، ولمَّا يتعرّف الإنسان بعد حتى على الأرض التي هو فيها، دَعْك عن كل الكون الذي من أجله خُلق، وفيه يُبتلى، وبعمله فيه يحاسب!

أضف إلى ذلك أن عدد سكان الأرض خلال هذه الفترة الزمنية المحدودة من عمر الإنسان كان قليلاً جداً، حتى من إشارات القرآن الكريم بهذا الخصوص: ﴿ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ (الصافات: ١٤٧)، والمجتمعات البشرية متفرقة، وتفصل بينها جغرافياً مساحات شاسعة من اليابسة والبحار، ولم تتكاثر أعداد البشرية لتصل إلى ما هي عليه اليوم إلا في القرون الأخيرة.

إذن نستنتج من كل هذه الدلالات الحسابية نتيجتين:

النتيجة الأولى: أنه يصعب أن نتصور أن يكون الخالق سبحانه وتعالى قد خلق هذا الكون، الموغل في القدم، ببداياته ونهاياته العظيمة، الذي جعل الإنسان فيه للحركة والابتلاء، من أجل هذه الفترة الزمنية المحدودة التي مكثها هذا الإنسان في هذه الأرض، وبأعداده وأعماله المتواضعة كمّاً ونوعاً.

النتيجة الثانية: أن الأمر أقرب عقلاً إن سلّمنا بأن اقتراب الساعة ونهاية الكون إنما يقدر بمليارات السنين، كما جاء في حساباتنا التقديرية السابقة، لأن هذه المليارات المتبقية للإنسان كخليفة عن الله في الأرض يترتب عليها، تحقيق تكافؤ نسبي بين عمر الأرض وعمر الإنسان المستخلف فيها، بما يزيل نسبياً إشكال الفجوة الزمنية بين عمريهما، ويترب عليها كذلك توقّع نتائج عظيمة من فعل الإنسان في هذا الكون، فيما تبقى من عمره، تكافئ عظمة الخلق الكوني، بداية ونهاية.

هذه النتائج العظيمة المتوقعة لعمل الإنسان، في فسادها وصلاحها، هي موضوع استشرافنا للحركة الكونية للإنسان في القرآن الكريم فيما تبقى من عمره الدنيوي، مما سوف نستعرضه فيما يلي من هذا البحث.

رابعاً: الفرضيات العلمية المجيبة عن الأسئلة الوجودية

سوف أستعرض فيما يلي الفرضيات العلمية التي استخلصتها من القرآن الكريم، وأحسب أن مضامينها تعطي إجابة شافية لما سبق من أسئلة وجودية، ولكنها أيضاً سوف تعيد فهمنا لعلاقة الإنسان بهذا الكون، وسوف أدعم كل فرضية بالآيات القرآنية التي استوحيتها منها، إن شاء الله تعالى.

الفرضية الأولى: الأرض، بقمرها وشمسها، لها ما يماثلها في كل سماء من السماوات السبع، وجميعها مستخلف فيها الإنسان.

هذه فرضية قويّة لأنها تشترط أرضاً في كل سماء من السماوات السبع، وسوف نستغني لاحقاً عن هذا الشرط مع الإبقاء على فرضية الأرضين السبع. هذه الفرضية تلخص استجابة القرآن الكريم، كما فهمتها، للسؤال الوجودي المتعلق بحقيقة الأرض، وهي أن هذه الأرض التي يعيش فيها البشر الآن هي أرض السماء الدنيا، ولكن لها ما يماثلها من الأرض بقمرها وشمسها في كل سماء من السماوات السبع. هذا الفهم استنبطته من قول الله تعالى الوارد في الآيات الآتية:

١. ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢ ﴾ (الطلاق: ١٢).

٢. ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ٣٣ ﴾ (الرحمن: ٣٣).

٣. ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٦٧ ﴾ (الزمر: ٦٧).

٤. ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٩ ﴾ (البقرة: ٢٩)

٥. ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ ﴾ (نوح: ١٥-١٦).

٦. ﴿ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ (العنكبوت: ٢٢).

٧. ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴾ (الشورى: ٢٩).

أستنبط من الآية الأولى أن الله تعالى خلق سبع سماوات تماثلهن من حيث العدد سبع من الأرض، وأستشهد لذلك بما جاء في تفسير ابن كثير لهذه الآية؛ إذ يقول: "يَقُولُ تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ قُدْرَتِهِ التَّامَّةِ وَسُلْطَانِهِ الْعَظِيمِ، لِيَكُونَ ذَلِكَ بَاعِثًا عَلَى تَعْظِيمِ مَا شَرَعَ مِنَ الدِّينِ الْقَوِيمِ: { اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ }، كَقَوْلِهِ تعالى: { أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا }، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ } أَيْ سَبْعًا أَيْضًا، كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحَيْنِ: "مَنْ ظَلَمَ قيد شبر في الْأَرْضِ طُوِّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ". وَفِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ: "خُسِفَ بِهِ إِلَى سَبْعِ أَرَضِينَ". وَقَدْ تقدم في سورة الحديد ذَكَرَ الْأَرَضِينَ السَّبْعَ وَبُعْدَ مَا بَيْنَهُنَّ وَكَثَافَةُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ خَمْسُمِائَةِ عَامٍ، وَهَكَذَا قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَغَيْرُهُ، وَكَذَا فِي الْحَدِيثِ الْآخَرِ: "مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ وَالْأَرَضُونَ السَّبْعُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ فِي الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ"، وَقَالَ ابن جرير، عن ابن عباس في قوله تعالى: {سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ } قَالَ: لَوْ حدثتكم بتفسيرها لكفرتم، وكفركم تكذيبكم بها." (رواه ابن جرير عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عنهما)).[٩]

وجاء في "التحرير والتنوير" لابن عاشور قوله "وَجُمْهُورُ الْمُفَسِّرِينَ جَعَلُوا الْمُمَاثَلَةَ فِي عَدَدِ السَّبْعِ وَقَالُوا: إِنِ الْأَرْضَ سَبْعُ طَبَقَاتٍ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ هِيَ سَبْعُ طَبَقَاتٍ مُنْبَسِطَةٍ تَفْرُقُ بَيْنَهَا الْبِحَارُ. وَهَذَا مَرْوِيٌّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ رِوَايَةِ الْكَلْبِيِّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ هِيَ سَبْعُ طِبَاقٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ. وَهَذَا يَقْرُبُ مِنْ

[٩] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٤، ص٣٨٥.

قَوْلِ عُلَمَاءِ طَبَقَاتِ الْأَرْضِ (الْجْيُولُوجْيَا)، مِنْ إِثْبَاتِ طَبَقَاتٍ أَرْضِيَّةٍ لَكِنَّهَا لَا تَصِلُ إِلَى سَبْعِ طَبَقَاتٍ."[١٠]

إذن جمهور المفسرين يجعل المماثلة في العدد من حيث هي سبع أرضين، غير أنه سبحانه وتعالى استخدم صيغة الجمع للسماوات، ولم يستخدمها للأرض، مما يدل على أن كل سماء تختلف بصورة من الصور عن السماوات الأخرى، والأحاديث النبوية الواردة بشأنها تؤكد ذلك، ولكن الأرض واحدة بسبع نسخ متماثلة بيئياً ومن حيث الغرض. مثال ذلك أن تكون لديّ صورة فوتغرافية واحدة ولكن لي منها سبع نسخ، فلا أقول لدي سبع صور بل صورة واحدة منها سبع نسخ، ولكن إن كانت لدي سبع صور فوتوغرافية تختلف عن بعضها من حيث هيئة المصَوَّر، أو مكان التقاط الصورة، فهنا لا بدّ من استخدام صيغة الجمع بشأنها. الحقيقة المطّردة في القرآن الكريم هي استخدام صيغة المفرد للأرض حيثما وردت مع مقابلتها بالسماوات بصيغة الجمع غالباً.

في الآية الثانية أيضاً ما يدعم الفرضية الأولى بأن في كل سماء أرضاً مماثلة بيئياً لأرضنا هذه، فبجانب ذكر الأرض مفردةً مقابل السموات، نجد أن التحدي بالنفاذ لم يقتصر فقط على أقطار السموات، وإنما امتد ليشمل أقطار الأرض، ولو كانت الأرض المقصودة هي أرضنا هذه وحدها لما كان في ذلك تحدٍّ؛ إذ لطالما نفذ الجن من أقطارها، وها هم الإنس يفعلون ذلك الآن بصورة راتبة. وفي تفسير الألوسي (روح المعاني) ما يدعم فرضيتنا أعلاه، فقد جاء فيه: "أخرج العياشي بإسناده عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا رضي الله تعالى عنه قال: بسط كفه اليسرى ثم وضع اليمنى عليها فقال: هذه الأرض الدنيا والسماء الدنيا عليها قبة، والأرض الثانية فوق السماء الدنيا والسماء الثانية فوقها قبة، والأرض الثالثة فوق السماء الثانية والسماء الثالثة فوقها قبة حتى ذكر الرابعة والخامسة والسادسة فقال: والأرض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبة وعرش الرحمن فوق السماء السابعة، وهو قوله تعالى: سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُن."[١١]

---

[١٠] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٢٨، ص٣٤٠.

[١١] الألوسي، شهاب الدين بن عبد الله الحسيني. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ج١٤، ص٣٣٩.

الآية الثالثة تدعم أيضاً فرضية السبع المتماثلات من الأرض، ذلك أنَّ الله تعالى ذكر السبع سماوات وطيّها يوم القيامة، ولكنه ذكر بجانبها الأرض مفردةً، مضافاً إليها كلمة "جميعا" ليدلل على أنها عديدة متماثلة الصفات. ويدعم فهمنا هذا ما جاء عن ذلك في الكشاف للزمخشري؛ إذ يقول: "والمراد بالأرض: الأرضون السبع، يشهد لذلك شاهدان: قوله جَمِيعاً وقوله وَالسَّماواتُ ولأنّ الموضع موضع تفخيم وتعظيم، فهو مقتض للمبالغة، ومع القصد إلى الجمع وتأكيده بالجميع أتبع الجميع مؤكدة قبل مجيء الخبر، ليعلم أوّل الأمر أن الخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة، ولكن عن الأراضي كلهن."[١٢]

الآية الرابعة تؤكد بوضوح أن استخلافنا نحن البشر الذين في هذه الأرض يمتد إلى كل هذه الأراضي السبع المتماثلة بيئياً، والدليل على ذلك أن الخطاب موجه إلينا نحن البشر بأن كل ما في الأرض خلق لنا، ولما كانت كلمة (جميعا) راجعة إلى الأرض، كما في الآية الثالثة أعلاه، فهي دليل على الاستقصاء لكل ما خلق في كل المتماثلات السبع من الأرض، وأن كل ذلك لنا. وجميع التفاسير مما اطلعت عليه تفسر كلمة (جميعا) في هذه الآية على أساس أنها حال من (ما)، أي خلق لكم جميع ما في الأرض، والذي أراه أنها ترجع إلى الأرض انطلاقاً مما ذكرتُ أعلاه من تفسير الزمخشري للآية رقم(٣)، وهو أبلغ في الدلالة على كثرة النعم، واتساع رقعتها، وسخاء المنعم، ولكن لما لم يكن أمر استخلاف الإنسان في كل المتماثلات السبع من الأرض متخيلاً عندهم، بحكم مقتضى الزمان الذي عاشوا فيه، كان منطقياً وسليماً أن يصرفوا المعنى إلى المخلوقات المتعددة في أرضنا الواحدة هذه. وأرى أن جُملاً مثل (ما في السماوات وما في الأرض جميعا؛ ما في الأرض جميعا؛ والأرض جميعا) حيثما وردت في القرآن الكريم ينصرف معنى الجمع فيها، فيما يلي الأرض، إلى المتماثلات السبع من الأرض، ما لم يقم شاهد يصرف المعنى إلى أرضنا الواحدة هذه، وليس إلى جميع المخلوقات المتعددة في الأرض الدنيا هذه، إذ المعنى الأول يستوعب ويتجاوز المعنى الثاني.

[١٢] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد. **الكشاف**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٣، ص٣٥٦.

الآية الخامسة هي التي تعطينا الدليل على توزع الأرضين السبع على السماوات السبع، ولكنه دليل غير مباشر ومفاده الآتي:

١. الشمس والقمر علاقتهما بالأرض علاقة ضرورية، فهما لازمان لها لتكون الأرض صالحة للحياة، فحيثما توجد الأرض لا بدّ أن يوجد معها الشمس والقمر.

٢. تماثل الأرضين السبع -بيئياً- يقتضي بالضرورة تماثلاً في شمسها وقمرها؛ إذ لو اختلفت الشمس والقمر في كل أرض عنها في الأخرى لانتفى التماثل الأرضي المفترض لأنهما عاملان أساسيان في اكتساب الأرض خصائصها البيئية المميزة. وهذا يعني أن ترد في القرآن الكريم لفظتا (الشمس) و(القمر) بصيغة المفرد دائماً، رغم أنهما بعدد الأرضين السبع، للتأكيد على التماثل كما هو الحال مع كلمة (الأرض)، وهو الحاصل فعلاً في القرآن الكريم؛ ولا يقتضي ذلك إضافة كلمة (جميعا) إليهما للتدليل على التعدد كما أضيفت إلى الأرض؛ إذ يكفي في ذلك إضافة الكلمة إلى الأرض لأنها هي الأهم، وهما لها تبع في ذلك.

٣. وحيثما جاء ذكر الشمس والقمر في القرآن الكريم فذلك باعتبار علاقتهما بالأرض؛ إذ لا ميزة لهما في ذاتهما كنجم وكوكب عن غيرهما من مليارات النجوم والكواكب التي يعج بها الكون. إن الأرض لخصوصيتها التي تميزها عن سائر الكواكب والنجوم، ومركزيتها في خطة الخلق الإلهية العامة، هي التي تُكْسب الشمس والقمر خصوصيتهما عن سائر النجوم والكواكب. لذلك يقتضي ذكر اسم (الشمس) و(القمر) في القرآن الكريم وجود (الأرض) معهما، فإذا ذكر القرآن الكريم أن الشمس والقمر توجدان في كل سماء، أو أنهما بحسبان، دلَّ ذلك على وجود الأرض معهما، وأن ذكرهما إنما يرد بغرض التذكير بدورهما في المِنّة الإلهية العظمى على الإنسان وهي الأرض، وما تم فيها من إصلاح بيئي يناسب حياة الإنسان، وما خلق فيها من نِعم لمعاشه.

٤. الآية الخامسة أعلاه تشير إلى أن في كل سماء من السماوات السبع الطباق قمراً منيراً وشمساً سراجاً، وهو المعنى اللغوي المباشر، ولا داعي لصرف المعنى إلى ما ذهب إليه المفسرون لا لشيء إلا لاستبعادهم في الأصل القضية التي هي موضوع هذا البحث.

٥. إذا سلّمنا بسلامة المنطق والمضمون الذي حوته النقاط أعلاه حصل التسليم بأن الأرض توجد في كل سماء، وأننا نحن البشر مستخلفون فيها جميعا، والحمد لله رب العالمين. ولا تتعارض هذه النتيجة مع ما جاء من تأكيد في القرآن الكريم أن الإنسان خلق من الأرض، وفيها يحيا وفيها يموت، ومنها يخرج تارة أخرى، وأن مستقره لا يكون إلا في الأرض، لأنَّ لفظة الأرض تستخدم هنا في عمومها، وليس هناك ما يحصر المعنى في أرضنا هذه، ولنتذكر أنَّ الإنسان، بنصِّ القرآن الكريم، هبط إلى هذه الأرض الدنيا من أرض أخرى. لذلك نقول، وبالله التوفيق، من عاش من بني آدم في أي من الأرضين السبع ومات فيها، فمنها يبعث. كذلك فإن تواصل الناس بين هذه الأرضين السبع عبر رحلات واتصالات كونية تيسرها علوم وتقنية -لا تخطر على بال أحد الآن- سوف يجعل من اليسير، فيما يخص المسلمين، الحج إلى مكة من أي أرض كانوا فيها، كما سوف يبدع العقل المسلم علوما شرعية جديدة، تنكسف أمامها علومنا الشرعية الموروثة والمستجدة الآن، وتنحلّ بها التحديات التي سوف تواجه المسلم في العالم الجديد.

الآية السادسة تعزز معنى الآية الخامسة وتدعم فرضية تَوَزّع الأرضين السبع بين السماوات السبع، وذلك بذكر الله تعالى عدم قدرة الناس على إعجازه، سواء في الأرض، أو في السماء. ولما كان مفهوماً عدم الإعجاز فيما يتعلق بالأرض، وهي مستقر الناس، فكيف نفهم عدم إعجازهم لله تعالى في السماء؟ المفسرون، لعدم تصورهم بلوغ الإنسان يوما ما أقطار السماوات، ردّوا المعنى إلى يوم القيامة رغم أنه يومٌ تُبدَّل الأرض غيرَ الأرض والسماوات، ويومٌ لا فوت، ويؤخذ الناس من مكان قريب. والراجح لدينا أن الآية تُنْبِئ بأن طغيان الإنسان، وظنه بأنه مستغن بعلمه وعمله عن الله تعالى، وخارج عن قدرته، لن يقتصر على الأرض التي هو ظاهر فيها اليوم، بل سيصحبه في رحلته الكونية وهو يجوب أرجاء ما سُخّر له من السماوات والأرض جميعا. ودلالة الآية على قضيتنا هي أنه لما قضى الله تعالى أنَّ الأرض وحدها هي التي فيها يحيا الإنسان، وفيها يموت ومنها يخرج، فإن حركة الإنسان الكونية تقتضي بالضرورة أن تكون هناك أرضون تتوزع على الكون كله حتى يستقر الإنسان فيما يصل إليه منها ويعمرها ثم يستأنف مسيرته إلى ما وراءها من أرجاء الكون الفسيح. ليس ميسوراً من حيث المسافة الزمانية

والمكانية أن يعود الإنسان كل مرة من أطراف الكون إلى أرضه الدنيا ليتزود منها، ويقضي حوائجه، ثم يعود من حيث أتى، ولنا في رحلات الفضاء الحالية المحدودة خير شاهد حيث بدأ الإنسان ينشئ محطات في الفضاء تكون له مرتكزاً يقلل من حاجته إلى العودة إلى الأرض في كل رحلة كونية يقوم بها.

الآية السابعة تثبت وجود الدواب في كل السماوات والأرض جميعا، دون تمييز لدواب دون دواب، ولما كانت كل دابة مخلوقة من ماء، بما في ذلك الإنسان، كما يخبرنا القرآن الكريم: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور: ٤٥)، فقد خرجت بذلك الملائكة والجِنّة من أن تكون من الدواب، فالأولى مخلوقة من نور، والثانية مخلوقة من مارج من نار. ولكن الدواب بطبيعتها تحتاج إلى هواء للتنفس، وإلى ماء للشرب، وإلى طعام للغذاء، مما يعني بيئة صالحة للحياة كبيئتنا الأرضية هذه، وهذا بدوره له دلالة مهمة على قول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٣)، مفادها إمكان حركة الإنسان الكونية مستفيداً من البيئات الكونية المناسبة لمثله من الدواب، ومستفيداً أيضا مما بث الله تعالى في الكون من دابة قد يصلح بعضها لطعامه. والنتيجة المستفادة من هذا الحِجاج هو أن أرضاً صالحة لحياة الإنسان، غير هذه الأرض التي نحن فيها الآن، ومسخّرة له، توجد في الكون الفسيح وتنتظر وصوله إليها وعمارتها، وها هو الإنسان الخليفة يخطو أولى خطواته نحوها، وإنّ غداً لناظره قريب.

لفت نظري دقة التعبير القرآني في استخدام لفظة "أقطار" للنفاذ من السموات والأرض، ولم يستخدم لفظة "محيط"، ذلك أن الأجرام السماوية دائرية الشكل، وللدائرة "قُطْر" و"مُحيط"، ولا يمكن النفاذ من الدائرة عن طريق محيطها لأن تتبع المحيط يعيد المتتبع له من حيث بدأ، في دوران دائري لا نهاية له، ولكن لما كان "القطر" هو الخط المستقيم الذي يمر عبر مركز الدائرة، ويربط بين نقطتين في محيطها، فإن تتبعه إلى نهايته يمكن أن يؤدي إلى النفاذ من الدائرة. ولما كانت أي نقطة في محيط الدائرة تصلح كبداية أو نهاية للخط المستقيم المحدِّد لقطرها فهذا يعني أن لكل دائرة عدداً لا نهائياً من الأقطار

من حيث نقطة البداية والنهاية. هذا المعنى الفني لكلمة أقطار ينسجم واستخدام القرآن لها بمعنى المروق من أي ناحية من نواحي الجرم السماوي والخروج من مجال جاذبيته.

الفرضية الثانية: سوف يبلغ الإنسان بعلمه وعمله جميع المتماثلات من الأرض في السموات السبع ليحقق مغزى الاستخلاف العمراني عليها قبل قيام الساعة.

سوف أورد، أولاً، شواهدي الداعمة لهذه الفرضية العلمية ثم أتبعها بالأسباب التي أرى أنها سوف تدفع بالإنسان وتحفزه لتحقيق هذه الفرضية، والوسائل التي سوف تمكنه من ذلك، وأبدأ بالشواهد من القرآن الكريم، ثم من السنة والسيرة النبوية، ثم من التجربة البشرية المعاصرة.

١. من القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴿٣٣﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٤﴾ يُرۡسَلُ عَلَيۡكُمَا شُوَاظٞ مِّن نَّارٖ وَنُحَاسٞ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾ ﴾ (الرحمن: ٣٣-٣٥).

في هذه الآيات تحدَّى الله تعالى الجن والإنس بالنفاذ من أقطار السموات والأرض إن استطاعوا، ثم أكد قهرهم عن ذلك بشواظ من نار ونحاس، ولكن هذا يدل على قدرة الجن والإنس على بلوغ أقطار السموات والأرض لأنه لا معنى لتحديهم بالنفاذ منها إن كانوا عاجزين ابتداءً عن الوصول إليها. وعطف الإنس على الجن في الآية له مغزاه؛ لأن الجن بأصل خلقتها قادرة على الوصول إلى أقطار السموات والأرض، وقد وثّق القرآن ذلك في أكثر من آية، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَمَسۡنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدۡنَٰهَا مُلِئَتۡ حَرَسٗا شَدِيدٗا وَشُهُبٗا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقۡعُدُ مِنۡهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمۡعِۖ فَمَن يَسۡتَمِعِ ٱلۡأٓنَ يَجِدۡ لَهُۥ شِهَابٗا رَّصَدًا ﴾ (الجن: ٨-٩).

إذن عطف الإنس على الجن، الذين يستطيعون بأصل خلقتهم بلوغ أقطار السماوات والأرض، دليل على أن الإنس يستطيعون بعلمهم وعملهم بلوغ ما بلغته الجن بأصل خلقتهم. والإذن للجن والإنس ببلوغ أقطار السموات والأرض جميعا فلأن الله

تعالى قد سخّر لهما ما في السموات وما في الأرض جميعا منه، والتسخير القائم على الابتلاء والمقتضي للحساب والجزاء يفترض تيسير الوصول إلى تلك المُسخّرات لمن سُخِّرت له. ولكن النفاذ من أقطارها جميعا ممتنع في حقهما، رغم تطلعهما لذلك بحكم الجبلّة، لأنه ليس بعد السماء السابعة إلا عرش الرحمن فيما نعلم من السنة النبوية، وهو خارج مجال التسخير.

ولا نرى ما تراه تفاسير القرآن الكريم المختلفة (التحرير والتنوير لابن عاشور مثلاً) من أن التحدي إنما يتعلق بيوم القيامة وليس في هذه الدنيا، وذلك لسببين؛ الأول، هو أن جميع الآيات التي وردت في سورة الرحمن قبل آيات التحدي هذه تتعلق بتبيان عظمة ما خلق الله تعالى من كائنات، بما في ذلك الجن والإنس، وبمنّته وآلائه على الجن والإنس من حيث تسخيره هذا الخلق العظيم لمنفعتهم، وإنكاره عليهم طغيانهم وجحودهم نعمته، وتوهّم استغنائهم بقدراتهم الذاتية عنه تعالى، فتحداهم بما ليس مسخّراً لهم، ومن ثم ليس في مقدورهم. السبب الثاني لردّنا ما جاء في التفاسير هو أن القرآن الكريم يصف يوم القيامة وصفاً لا يسمح بأن تكون للجن والإنس قوة، أو حيلة يمكن تحديها بالنفاذ من أقطار السموات والأرض جميعا، فالأرض التي نعرفها جميعا في قبضة الله تعالى يوم القيامة، والسماوات التي نعرفها مطويات بيمينه سبحانه، والناس يخرجون من الأجداث حفاة عراة مهطعين إلى الداعي، والمجرمون يعرفون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام، وكل نفس تأتي معها سائق وشهيد.

٢. من السنّة والسيرة النبوية

ما يدعم فرضية قدرة الإنس، بجانب الجن، على بلوغ أقطار السموات والأرض جميعا متمثلة في عروجه ﷺ بكامل هيئته البشرية وبلوغه أقطار السماء السابعة مروراً بكل السموات التي دُونَها. وإذا كان الرسول، ﷺ، قد تمكّن من ذلك في زمانه بسبب ترتيبات إلهية معينة مثل دابة البراق وحاديها جبريل عليه السلام، وفي ذلك معجزة له، ﷺ، فإن الإنسان اليوم بترتيبات إلهية معينة كذلك، مثل البِدَل الخاصة برواد الفضاء، والسفن الفضائية وحاديها علم الله الكوني الذي شاء الله تعالى أن يحيط به الإنسان، وغداً بعلْمٍ يستغني به

الإنسان في حركته الكونية عن الوسائط المادية، يستطيع الوصول إلى ما سُخّر له من أقطار السموات والأرض. وإنما نسَبْتُ هذه المخترعات البشرية إلى الله تعالى لأنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات: ٩٦).

٣. الإمكانيات المفتوحة للتطور في قدرات الإنسان

يمكن للإنسان أن يبلغ درجة من العلم تمكّنه من نقل الأجسام المادية الضخمة إلى مسافات شاسعة في لمح البصر، ولنقرأ قول الله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ (النمل: ٣٨-٤٠).

تدل هذه الآيات على أن قدرات الإنسان في نقل وتحريك المادة بعلمه غلبت قدرات الجن على فعل ذلك بأصل خلقته، وقد يأتي هذا العلم من كتاب الله المسطور (الوحي)، وقد يأتي من كتابه المنظور (الكون)، ولكلٍّ مناهجه التي تناسب أخذ هذا العلم منه. والشاهد أن الإنسان اليوم تتراكم حصيلته من هذا العلم بصورة متسارعة عن طريق تطوير مناهج وتقنيات دراسة الكون، بحيث أصبح يقترب من السقف المعرفي الذي أثبتته الآيات السابقة، فيما يتعلق بالقدرة على نقل وتحريك الأجسام المادية في الزمان والمكان، بما يهيئ الإنسان للقيام برحلته الكونية في أقطار السماوات والأرض جميعا، محققاً مغزى الاستخلاف.

٤. المستقبل المحتمل للخبرة التقانية المعاصرة للإنسان

إن كثيراً مما تحقق في التطور التقاني المعاصر كان خيالاً بشرياً جامحاً، لكنه أصبح حقيقة، فلنا أن نتخيل الإنسان وهو ينتقل من خلال رحلاته المأهولة وغير المأهولة إلى كواكب مجموعتنا الشمسية، ومن خلال استكشاف الكون البعيد عبر تيلسكوباته المدارية ومحطاته الأرضية، بخطوات ثابتة نحو أقطار السموات والأرض، نافذاً من أقطار

أرضه الدنيا التي ذُرِئ فيها باحثاً عمّا يليها من أرض، وهذا أكبر دليل يدعم الفرضية الثانية، بحمد الله تعالى.

إن فرضيتنا العلمية تنبئ أن الإنسان قد بدأ للتو مسيرته الحضارية الاستخلافية التي من أجلها خلقت السموات والأرض، وأن تاريخ الكون وتاريخ الإنسان فيه إن هو إلا مقدمات لهذه المسيرة الاستخلافية القادمة التي سوف تشهد من الأعمال الإنسانية الكونية العظيمة في صلاحها، أو فسادها، ما يكافئ عظمة الخلق الكوني ببداياته ونهاياته المذكورة في القرآن الكريم.

ولكن يبقى السؤال المتعلق بما يحفز الإنسان للخروج من أرضه الدنيا هذه ويبدأ مسيرته الكونية، والوسائل التي سوف تعينه على القيام بذلك. أما الحافز الأعظم لحركة الإنسان الكونية فهو ذات الحافز الذي خُلق فيه فطرةً؛ ليعْمُر الأرض وليتَحَقَّق الابتلاء، ألا وهو (تعظيم متاع الحياة الدنيا)، وقد قال الله تعالى في آيات كثيرة إن هذا هو دافع من آثر الحياة الدنيا على الآخرة: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝١٦ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ۝١٧﴾ (الأعلى: ١٦-١٧).

إنَّ مليارات السنين المتبقية من عمر الإنسان في هذه الحياة الدنيا، إن صحت نظريتنا، يتوقع أن تؤدي إلى زيادات سكانية هائلة من البشر تضيق به الأرض بما رحبت، ولن يكون أمام أصحاب الاستطاعة من الناس إلا الضرب في الكون الفسيح، بحثاً عن أرض أخرى للسكن والعمران. والقرآن الكريم يؤكد أن الأصل في العدد السكاني للبشر هو الزيادة لأن "الأولاد" الذين بهم يزيد عدد سكان الأرض هم مكّون أساسي من مكونات المتاع الدنيوي الذي يسعى الناس لتعظيمه ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ﴾ (الحديد: ٢٠).

لذلك مهما اتخذ واضعو السياسات السكانية من وسائل لمنع التكاثر البشري فإنَّ مآلهم إلى الفشل، وسوف يظل الناس يتكاثرون، لا سيما عندما تتحسن الأحوال المعيشية والصحية للمستضعفين في الأرض الآن، ومنهم من يرى الزيادة في المواليد نعمة من الله تعالى، والتكاثر العددي مِنْعة، فيتزايد بسبب ذلك عدد المواليد ويقل عدد

الوفيات. فإذا أضفنا إلى هذه القنبلة السكانية الموقوتة تنافس الأنفس البشرية، ليس بتقواها ولكن بفجورها، على زينة الحياة الدنيا (المال والبنون) فإن فساداً عظيماً وشراً مستطيراً يتوقع أن يعم الأرض فيما تستقبل البشرية من دهرها، بحيث يهرب كل من يستطيع الهرب إلى الكون الفسيح للنجاة بنفسه وبمن يحب. وما الاستعدادات التي تجري الآن على قدم وساق لذهاب الناس في سياحة فضائية، والاستثمارات الضخمة التي تقوم بها الشركات المتخصصة لإنتاج مركبات فضائية تجارية، والبحث العلمي الجاري في المجالات الزراعية لإنتاج محاصيل ونباتات يمكنها النمو والازدهار في بيئات الفضاء الخارجي، وفي مجالات الأغذية لإنتاج أنواع من الأطعمة يمكنها الصمود لأمد طويل في رحلات فضائية تمتد لآجال طويلة، ما كل ذلك إلا إرهاصات لما تتحدث عنه هذه الورقة. والآن هناك نفر من البشر انتدب نفسه للسفر والإقامة بلا عودة في كوكب المريخ في إطار ترتيبات فضائية يجري الإعداد لها.

أما وسائل تحقيق تلك الحركة الكونية القدرية للإنسان، فهي العلم الكوني والتقنية التي يطورها الإنسان بأسباب من هذا العلم. علينا أن نتذكر أن التقدم العلمي والتراكم المعرفي المدهش والمتسارع الذي تحققه البشرية الآن، وما ترتب عليه من تقنية ومنجزات حضارية واستكشافات فضائية، تمّ في معظمه خلال القرنين الماضيين فقط من عمر الإنسان على هذه الأرض، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأمد الزماني لما تبقى من عمر الكون، بحسب استنتاجاتنا في هذا البحث، قد يمتد إلى بضع مليارات من السنين يواصل فيها الإنسان مسيرته العلمية والتقنية، المتسارعة والمتراكمة، بما يحقق في مجال المادة مضمون الآية: ﴿قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل: ٤٠) توصلنا إلى نتيجة معقولة مفادها أن الكون المسخر للإنسان كله، بسماواته السبع والأرض المماثلة لها عدداً، سوف يكون في مدى الاستكشاف والاستخلاف الإنساني. وهذه الرحلة الاستكشافية هي التي سوف تمكّن الإنسان من الإحاطة بعلم من الكتاب الكوني لا يخطر الآن على قلب بشر، ومن التحكم في مادة الكون اللامتناهية في الصغر والكبر، بحيث تصير حركة الراكب من الأرض السابعة إلى الأرض الدنيا كعرش بلقيس في حضرة نبي الله سليمان عليه السلام، وإنَّ غداً لناظره قريب!

خاتمة:

حاول هذا البحث أن يؤكد أن ساحة الفعل البشري في هذه الدنيا ربما تمتد إلى مليارات من السنين، مع أن عمر الفرد الإنسان في هذه الأرض يمتد من لحظة واحدة إلى مئة سنة، وأن عمر البشرية المتبقى في هذه الأرض ربما يمتد من لحظة واحدة إلى مليارات السنوات، فالحسم في هذا كله إنما هو للخلاق العليم سبحانه.

وقد حاولنا في ضوء ذلك اختبار فرضية الاتساع في المدى الكوني للفعل الإنساني: فقلنا: إنَّ الأرض، بقمرها وشمسها، لها ما يماثلها في كل سماء من السماوات السبع، وجميعها مستخلف فيها الإنسان، وقد وجدنا أنَّ ذلك يقتضي قدرة الإنسان على الوصول ببدنه إلى كل الأرضين الست الباقية ليحقق فيها استخلافه، وينتفع بما خلق له فيها، وأنَّ في القرآن الكريم من الشواهد ما يمكن أن تتولد عنه هذه الفرضية.

وتترتب على ذلك أمور تهمّ الأمة الإسلامية اليوم نوجز بعضها فيما يأتي:

١. ضرورة تهيئة الأمة الإسلامية للتطلع إلى الحضور في ساحة علوم الفضاء، للقيام بواجب الاستخلاف التوحيدي في الأرض جميعا، ذلك أنَّ الذين يصلون إلى أقطار السماوات والأرض قبل غيرهم سوف يتحكمون في من يلحق بهم. ليس هناك دين غير الإسلام الذي جاء به محمد، ﷺ، يهدي البشرية للتي هي أقوم في حركتها الكونية، وليس هناك أمة غير الأمة الإسلامية تكون شاهدة على الناس وهم يعمرون الأرض جميعاً من السماء الدنيا إلى السماء السابعة.

٢. إنَّ العلم والتقنية العظيمة التي سوف يمتلكها من يستطيعون الوصول إلى أقطار السماوات والأرض، وكذلك الموارد الفضائية التي سوف تكون تحت تصرفهم تجعلهم قادرين، من على البعد، على فعل ما يشاؤون بمن أخلد إلى هذه الأرض. ولما كان من يكنّون العداء للإسلام والمسلمين هم المبادرون اليوم إلى الفضاء الكوني فلربما يستغل هذا التمكين الكوني ضد تطلعات الأمة وتوظيفها للمتاح من أسباب العلم والتقنية.

٣. لا بدّ من توسيع دائرة علوم الدين بحيث تعود لجميع آيات القرآن الكريم حيويتُها في التأسيس للعلم التوحيدي، المحقق للإيمان والعمران، في جميع امتداداته التخصصية التي تفرضها شروط الزمان والمكان. فكل علم ضروري لإقامة الدين في الزمان والمكان، فهو من علوم الدين، وهو بذلك علم شرعي؛ لأنَّ الشريعة هي الدين كلُّه.

والحمد لله رب العالمين

صدر حديثاً

المستجدات في مسؤولية رئيس الدولة عن أخطائه:

بين الفقه الإسلامي والنظم الدستورية: دراسة مقارنة

تأليف: وليد الروابدة

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٤٣٨ صفحة

لا يوجد في الإسلام من هو بمنأى عن المسؤولية؛ بدءاً من أصغر فرد في الدولة الإسلامية إلى من يختص بأعلى سلطة فيها، فكل فرد مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله وتصرفاته أمام الله سبحانه وتعالى إلى جانب المسؤولية الدنيوية.

والسلطات الممنوحة لرئيس الدولة بوصفه نائباً عن الأمة، والتي تمكنه من القيام بأعباء المهمة الموكولة إليه ليست سلطة مطلقة تخوّله فعل ما يبدو له من غير رقيب أو محاسب، بل هي سلطة مقيدة بقيود تمنعه من مجاوزة حدودها، حتى إذا ما تصرف خارج تلك الحدود كان محلاً للمساءلة، ولا يعفيه منصبه من المساءلة والعقوبة حال تحقُّق الشروط المعتبرة لها.

جاء هذا الكتاب ليبيّن أنواع الأخطاء التي يمكن أن تنسب لرئيس الدولة، والتي اتخذت أشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف نوع التصرف، ودوافعه، وتغيّرات العصر، ودخول مستجدات لم تكن معهودة سابقاً، الأمر الذي استدعى النظر فيها، وبيان مصادرها، وتقسيمها إلى أنواع لتشمل جميع ما يمكن أن يقع فيه رئيس الدولة من أخطاء، والتي جعلتُها في الأخطاء الشخصية وأخطاء السياسة الداخلية والخارجية، ثم بيان ما يمكن أن يترتب على هذه الأخطاء بأنواعها المختلفة من مسؤوليات وجزاءات، وبيان الجهة المخوّلة بمحاسبة رئيس الدولة في ظل ظروف العصر والتغيّرات على الساحة السياسية الدولية.

وقد اتّبع هذا الكتاب منهجاً معتمداً على جمع المعلومات التي تخدم الموضوع من مظانها القديمة والحديثة، مبيناً الآراء في المسائل المطروحة وتحليلها والموازنة بينها، ومقارنة أحكام تلك المسائل في الشريعة الإسلامية مع ما جاء في النظم الدستورية والقانونية الوضعية، محاولاً تأصيل بعض المسائل المستجدة المتعلقة بأخطاء رئيس الدولة؛ بغية إنزال الأحكام الشرعية المناسبة لها.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي*
تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان**

رضا بن الهاشمي حمدي***

يندرج موضوع هذا الكتاب ضمن الاتجاه الإصلاحي الذي ما يزال يمثِّل القسم الأبرز في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر. وقد عرض المؤلف أطروحته المركزية على مرحلتين: الأُولى خصَّصها لتشخيص العلل التي استحكمت في جسد الأُمة الإسلامية ماضياً وحاضراً، والمرحلة الثانية جعلها للترشيد والتوجيه باقتراح البدائل التي بدت له مناسبة. وحرص المؤلف على الموازنة بين هذين المحورين، وهو ما تجلَّى في تساوي عدد العناصر المتفرِّعة منهما، بحيث تضمَّن كل محور سبعة عناصر فرعية متقاربة في حجومها غالباً. ويمكن أن يؤشِّر هذا التصميم الدقيق لبنية الكتاب إلى طابعه الدعوي والتعليمي الصريح، الهادف إلى كسب اهتمام المتلقين وإقناعهم، شأن كل خطاب إصلاحي.[1]

ومنذ المقدمة أعلن المؤلف عن طبيعة الدوافع التي حملته على تأليف هذا الكتاب، والتي تعود إلى شدَّة انفعاله بما كان يلاحظه من بؤس أوضاع المسلمين اليوم. والذي كان يزيد في حيرته أنه لا يرى مبرِّراً لنشوء هذا الوضع واستمراره، بالنظر إلى ماضي الأُمة وما

---

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

** دكتوراه في العلاقات الدولية، مدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا سابقاً، ورئيس مجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: aabusulayman@yahoo.com

*** دكتوراه في اللغة والآداب والحضارة من جامعة سوسة/تونس. أستاذ في كلية الآداب في جامعة سوسة. البريد الإلكتروني: hamdiridha2007@yahoo.fr

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٥/٨/٢٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٨م.

[1] يتوسَّل الخطاب الإصلاحي الدعوي بجملة من الأدوات الفنية والمنطقية بغرض جلب انتباه جمهور المتلقين لاستيعاب الرسائل الموجهة إليهم.

ورثته من عناصر القوة الفكرية والروحية. ولئن أكَّد المؤلف أن انشغاله بهذه الإشكالية الحضارية قد ظهر في مؤلَّفاته السابقة،[٢] فقد أشار إلى أن ما حمله على معاودة تناول هذه المسألة، في هذا الكتاب، هو "ما جرى من حراك لشباب الأُمة من رفضٍ ومواجهة لأنظمة الاستبداد والفساد."[٣] وهذا الارتباط بمجريات الواقع يرشِّح رؤية المؤلف لتقديم مقاربة موضوعية لأوضاع الأُمة الإسلامية في مطلع القرن الحادي والعشرين. وأوَّل ما اتَّجه إليه المؤلف كان محاولة فهم الوقائع الراهنة، بما هي مآل لمسار طويل من العدول عن القيم الدينية الأصيلة، استمرَّ على امتداد قرون متلاحقة.

وأرجع أبو سليمان بدء هذا التدهور الذي أصاب أوضاع الأُمة إلى غفلة المسلمين -بعد عهد النبوة- عمَّا قرَّره القرآن من مبادئ ثابتة لإقامة أنظمة المجتمع السليم ومؤسساته الحيوية، وما حثَّ عليه من وجوب الاجتهاد والتجديد، متى اقتضت الضرورة ذلك. ورأى المؤلِّف أن أبرز تلك المؤسسات وأكثرها أهمية هي مؤسسة الشورى، بما هي أداة الأُمة في حكم نفسها بنفسها، ولكنَّ الممارسة التاريخية أفرغت هذا المفهوم من محتواه القرآني، واستبدلت به تصوراً "سلطانياً"، اختزلها في النصح وجعلها بمثابة المكرمة التي يتفضَّل بها الحاكم على مَن يشاء.[٤] وقد نشأ من ذلك عزل الأُمة عن التصرف في شؤونها، بما أدَّى -تدريجياً- إلى الضعف والانحلال. وهذا ما جعل المؤلف يخلص إلى وجوب العودة إلى القرآن، لاستلهام المعنى الحقيقي للشورى ولسائر مفاهيمه الأخرى التي تساعد على إنهاض المجتمعات الإسلامية المعاصرة.[٥]

---

[٢] صدرت للمؤلف مؤلَّفات كثيرة تهتم بقضايا إصلاح أوضاع المسلمين ومناهج تفكيرهم، نذكر منها: أزمة العقل المسلم، والعنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، والإصلاح الإسلامي المعاصر.

[٣] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص١١.

[٤] تحتفي مؤلَّفات الفقه السياسي الإسلامي بمكانة الشورى في النظام السياسي، ولكنَّها لا تذهب إلى تأكيد إلزاميَّتها، وهذا ما يظهر -مثلاً- في القول بصحة انفراد الحاكم بعقد ولاية العهد لِمَن بعده، من دون أن تُفرَض عليه المشاورة في هذا الأمر، إلَّا إذا كان المعقود له أحد أولاده. انظر:

- الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص١١-١٢.

[٥] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

ولكنَّ التأخر الحضاري ليس مرده الغفلة عن حقيقة المعاني القرآنية فحسب، بل يتعداها إلى عدم الاعتبار من دروس السُّنَّة النبوية، ويظهر هذا –حسب المؤلف– في غياب التمييز بين الأدوار التي كان يؤديها النبي. ولئن كان الاتفاق حاصلاً بخصوص انقضاء دور النبوة بموت الرسول، فإن أكثر المسلمين لم يكونوا يفصلون بين مهمتي "الدعوة" و"الحكم" اللتين كان يضطلع بهما. وخطورة دمج الأدوار هذا يظهر في ما يلحق المبادئ الدينية من تشويه، إذا خضعت لتوظيف الماسكينَ بزمام السلطة. ولا شكَّ في أن المؤلف ينبِّه هنا على قضية مفصلية؛ فكثيراً ما كانت دعاوى التأسي بالسيرة النبوية الشريفة مدخلاً لتوسيع سلطات الحكام، ومبرِّراً لاستبدادهم.[٦] وقد عزا المؤلف عدم وضوح هذه المسألة عند العلماء المتقدِّمين إلى ما طرأ على المجتمع الإسلامي، بعد مرحلة النبوة، من عوامل كثيرة تداخل فيها السياسي (تحوُّل الخلافة إلى مُلْك، وما رافقه من استبداد) بالاجتماعي (عودة القيم القبلية والركود العمراني) بالثقافي (انتشار ثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، وعزل العلماء عن دورهم وتحويلهم إلى أعوان للسلطة).

ورأى المؤلف أن من أخطر نتائج هذا المسار ترك الاعتماد على المفاهيم القرآنية والاجتهاد في تدبُّر معانيها، والتمسُّك –في المقابل– بحرفية النصوص دون مقاصدها الكبرى التي تعلو على الزمان والمكان.[٧] وأشار إلى أن العنوان الأبرز لهذه المرحلة كان إعلان "غلق باب الاجتهاد."[٨] وكانت حصيلة ذلك أن أصبح الفكر الإسلامي موسوماً

---

[٦] كانت فكرة مقاومة الاستبداد حاضرة باستمرار في الفكر الإصلاحي الحديث. وقد تصدّر كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبي لمعالجة هذا الموضوع باستيفاء واسع؛ لذا كانت الدعوة إلى تقييد الحكم المطلق من أولويات الخطاب الإصلاحي الحديث.

[٧] في معرض الردِّ على المتمسكين بمرجعية السُّنَّة، ظهرت آراء كثيرة ذات نزعة تجديدية، منها رؤية ولي الله الدهلوي الذي كان يلح على ضرورة الانتباه إلى الطابع المزدوج في التشريع النبوي، المتمثِّل في ثنائية الحادثة الخاصة ذات البُعْد التاريخي المحدود، والمغزى العام الذي يجعلها مصدر إلهام في سياقات تاريخية مفتوحة. وهي الفكرة التي عبَّر عنها محمد إقبال بقوله: كان "النبي يعلِّم أُمة معيَّنة ليتَّخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية". انظر:

– إقبال، محمَّد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، مصر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٢٠٣.

[٨] انظر:

- Wael B. Hallaq, "Was the gate of Ijtihad closed", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, N. 1, March 1984.

بـ"بالجزئية، والانتقائية، والمبالغة في تصيُّد النصوص النبوية والفقهية التراثية، والاحتماء خلف قدسيتها."[٩] وفي غياب الاجتهاد والتدبُّر يكون الجمود والتقليد، وهو ما تكرَّس على امتداد قرون متلاحقة.

ومن مآلات هذا العقم الفكري تراجعُ مستوى الوعي لدى عامة المواطنين. ويفتح ضعف الوعي الباب واسعاً أمام الاستبداد، وما ينشأ عنه من فساد، وهو ما يرشِّح رسوخ الجهل والخضوع إلى كل أشكال التسلُّط. ولكسر هذه الدائرة الجهنمية التي تؤبِّد غلبة الاستبداد والفساد؛ يتعيَّن العمل على إعادة بثِّ الوعي في النفوس ليكتسب الأفراد القدرة على ردِّ اعتداءات المستبدين والمفسدين. ولا يرى المؤلف سبيلاً إلى ذلك بغير التربية والتعليم، وهو يردِّد بذلك مقالة كثير من رجال الإصلاح منذ بداية عصر النهضة، في دعوتهم إلى تعميم التعليم، بوصفه أداةً لا غنى عنها في كل بناء حضاري شامل.[١٠]

ولكنَّ نجاح رسالة التربية والتعليم في بثِّ الوعي الذي يقاوم به الاستبداد والفساد معاً لا يكون ممكناً إلَّا في حال تمَّ ذلك بعيداً عن مجال السلطة السياسية. وقد جعل المؤلف من هذه الفكرة محوراً مركزياً في خطابه الإصلاحي، ومن أجل ذلك ذهب في الاستدلال على وجاهتها إلى عرض الحجج من التاريخ الإسلامي، ولم تكن دعوته إلى فصل الأدوار التي كان يؤديها النبي سوى تمهيد لتقبُّل مبدأ إخراج مؤسسات التعليم من دائرة رقابة السلطات الحاكمة؛ لكي تُسنَد مباشرة إلى سلطة الأُمة. ولاحظ أن الخلفاء الراشدين، وإن استمرُّوا على النهج النبوي في الجمع بين مهمتي التبليغ والحكم في آنٍ معاً، فقد كانت لذلك مسوّغاته الواضحة في "ترتيبات الحكم"، وكذا في "إخلاص الأصحاب وتجرُّدهم."[١١] ولكن، مع تحوُّل الخلافة إلى مُلْك تمَّ الاستيلاء على مقام

[٩] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٦.

[١٠] وضع أحد رواد النهضة، وهو رفاعة رافع الطهطاوي، مؤلَّفاً في هذا الموضوع وسمه بـ"المرشد الأمين للبنات والبنين". وقد أَولى فيه مسألة التربية والتعليم جُلَّ الاهتمام، بما يؤكِّد اعتبارها قطب الرَّحى في مسار النهضة، خاصةً أنها دعوة شاملة لا تستثني جنس الإناث. ولكنَّ الفكر التربوي كان قائماً في التراث الإسلامي، فقد اهتم به كثيرون على غرار إخوان الصفا، والتوحيدي، والغزالي، وابن خلدون، وغيرهم كثير. ودعوة المؤلف تتنزَّل ضمن هذا الاتجاه العام بفرعيه: القديم والحديث.

[١١] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨.

التعليم والتبليغ لتوظيفه في خدمة مصالح الطبقة الحاكمة. وبذلك بدأ الاستبداد، وسرعان ما عمَّ الفساد أركان المجتمع الإسلامي.

إن مبدأ إسناد مؤسسة التعليم إلى الأُمة دون أصحاب السلطة ثابت –عند المؤلف– بالدليل التاريخي والدليل الديني. ونوَّه المؤلف بوجود آيتين في القرآن الكريم تثبِّتان هذا المبدأ وتقرِّرانه، وقد كان على المسلمين أن يقيموا هذه المؤسسة التعليمية المستقلة منذ البدء؛ امتثالاً للأمر الإلهي.[١٢] ومنزلة هذه المؤسسة لا تقل قيمتها عن باقي مؤسسات المجتمع، على غرار مؤسسة الدستور، ومؤسسة القضاء، ومؤسسة الحكم. وتولية الأُمة على توجيه التعليم ومراقبته يعطيها القدرة على التحكم في كل القطاعات الحيوية الأخرى في المجتمع، بما في ذلك القدرة على مراقبة السلطة التنفيذية. وتأكيداً لأهمية هذا الأمر، لا يجد المؤلف حرجاً في العودة إلى ما كان ذكره آنفاً، بخصوص مخاطر تغييب الوعي، وادِّعاء أن أكثر الناس "لا يعلمون" بما يوجب عدم الأخذ بآرائهم وفرض الوصاية عليهم. وهذه الدعوى بخصوص قصور الناس –التي دأب على ترويجها المرجفون من أنصار الاستبداد– تخالف أصلاً ثابتاً في الدين (المشاورة) المقرَّر صراحةً في الآية الكريمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). وعلى فرض صحة هذه الدعوى بثبوت انعدام الوعي لدى العامة، فعلاج ذلك –فيما يرى المؤلف– يكون بتدعيم التعليم والتربية وتعميمهما على أوسع نطاق؛ قطعاً لدابر الجهل. وتعدُّ هذه الإشارة الأخيرة من لطائف أفكار المؤلف في الردِّ البارع على كل دعاوى تأجيل إطلاق الحريات في بلاد المسلمين اليوم.[١٣]

وإذ قرَّر المؤلف حقَّ عموم الأُمة في إبداء الرأي، فإنه لا ينكر أن دقائق الأمور في كل مجال من المجالات موكول إلى أهل الخبرة دون سواهم. وعلى هذا الأساس يتعيَّن التمييز بين هذين المجالين: مجال السياسة وما تدور حوله من المصالح العامة، وهي محل

---

[١٢] الآيتان المعنيتان هما: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ (آل عمران: ١٠٤)، و﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (التوبة: ١٢٢).

[١٣] نسمع كثيراً في الخطاب الرسمي للسلطة الحاكمة في بلاد المسلمين أن إطلاق الحريات يهدِّد السِّلم الاجتماعي، ويعطِّل مسيرة البناء؛ لأن الشعوب غير واعية، ولا تدرك مصالحها. وهي حجة واهية، فـ"الأُمة لا تجتمع على ضلالة". وعلى فرض وقوعها في الخطأ، فهو أيسر خطراً من عواقب انحرافات المستبدين.

نظر الكافة من أبناء الأُمة، يبدي فيه كل مواطن رأيه دون توجيه أو إكراه. أمَّا مجال تنفيذ السياسات فمقصور على ذوي التخصصات المناسبة. وعلى هذا يدعو المؤلف إلى "تقاسم الأدوار والمهمات". ومن ضمن هذا التقسيم أن يؤول أمر التعليم والتوجيه والتربية الدينية إلى سلطة الأُمة دون سواها. ولا يرى المؤلف في هذا القول أدنى شبهة لفصل الدين عن الدولة، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان؛ إذ الغاية من إبعاد مجال التعليم والتربية عن رقابة السلطة صيانة هذا المجال النبيل عن تشويه أصحاب النفوذ. والمطلوب هو التمكين للدين في مجال السياسة، شرط أن يترافق ذلك مع عزل الحاكم عن التدخل في الشأن الديني والقيمي. وثمرة ذلك كله تجنيها الأُمة؛ تحرُّراً، وتقدُّماً، وانسجاماً مع قيمها الروحية.[١٤]

وقد انقاد المؤلف بهذا التحليل إلى أن الحاجة ملحَّة اليوم إلى مراجعة كثير من مقولات الفكر الإسلامي، من أجل مواجهة موجات الغزو الفكري المدججة بأحدث أسلحة تكنولوجيا المعلومات. والمراجعة المطلوبة شرطها أن تفضي إلى صوغ رؤية حضارية مناسبة لأوضاع العصر، استناداً إلى مقوِّماتها الدينية والروحية التي ضبطها القرآن وكرَّستها السُّنَّة النبوية واستبطنتها الأُمة في ضميرها الجمعي. وهذا يقتضي نشوء حركة اجتهادية مستنيرة لها دراية بالمقاصد الكبرى، ومعرفة بالثوابت والكليات، والفرق بينها وبين القضايا الثانوية. وإذ تتيح هذه المراجعة توضيح المفاهيم وإعادة بناء مؤسسات المجتمع على قاعدة سليمة، فإن آثارها الإيجابية تظهر أيضاً على الإدارة السياسية للدولة. وشتَّان بين السلطة التي تستند إلى تأييد شعبي واسع -لكونها تعبِّر عن أشواق المواطنين وأحلامهم- وتلك التي تعيش العزلة ولا تهتم إلَّا بمصالح القائمين عليها. ويقرِّر المؤلف أن النموذج الأوَّل خاص بالأُمم القوية الناهضة، أمَّا النموذج الثاني فلا محلَّ له في غير الأُمم الضعيفة. ولهذه الدعوة نظائر عند دعاة التجديد في الفكر الديني الحديث، على غرار مطالبة محمَّد إقبال بإعادة الاعتبار إلى الاجتهاد بوصفه تجسيداً لـ"مبدأ الحركة في الإسلام."[١٥] وفائدة مراجعة

---

[١٤] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٨.

[١٥] انظر:

المقولات الإسلامية في كونه يجنِّب الحياة السياسية الوقوع في عديد الالتباسات الناشئة عن سوء التوظيف، أو خطأ التأويل لبعض الآثار. وقد أكَّد المؤلف أن رجل السياسة – بحكم بشريته– عرضة للضعف والوقوع في إغراء فتنة السلطة. ومن ثمَّ فسَدُّ هذه الذريعة أقوم للأُمة، وأجلب لمصلحتها.[١٦]

وأكَّد المؤلف أن نجاح هذا المسعى في توضيح المفاهيم والتزام مقتضياتها يؤول إلى إصلاح النظام السياسي الذي يعبِّر عن الأُمة تعبيراً صادقاً، ثمَّ يصف هذا النظام بأنه "مدني إسلامي". أمَّا صفة "الإسلامية" فمبرِّرها الهوية الروحية لهذه الأُمة التي تنتسب إلى الإسلام وقيمه. وتعني صفة "المدنية" الطابع التوافقي لجملة الترتيبات المقترحة لإدارة شؤون المجتمع بما يوافق مقاصد الدين، وعلى الوجه الذي يختاره المواطنون بصفة حرة.[١٧]

ولاجتناب شبهة الأخذ بالنظام الديمقراطي العلماني المعتمد في الغرب؛ فقد أكَّد المؤلف أن المرجعية الفلسفية لهذا النظام تختلف كثيراً عن تلك التي يحتكم إليها النظام الإسلامي. وموضوع هذا الاختلاف أن النظام الغربي نشأ على قاعدة فكر مادي خالص، يرى في الإرادة الإنسانية المرجع الأوَّل في وضع مقاييس الحقِّ والباطل؛ لذا صار الحقُّ هو ما تقرِّره الأغلبية، لا ما هو حقٌّ في ذاته.[١٨] ويرى المؤلف أن العمل بهذا النظام قد أدَّى بالغربيين إلى نتائج غير محمودة، تمثَّلت في الانهيار الأخلاقي وسيادة النزعات الحيوانية، بعد انهيار الأسرة وانفصام العلاقات الإنسانية.[١٩] وفي المقابل، بُني نظام الشورى

– إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، فصل "**مبدأ الحركة في الإسلام**"، مرجع سابق.

[١٦] من الأمثلة التي ضربها المؤلف على سوء توظيف الآثار بما يخدم الاستبداد، قولهم: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". انظر:

– أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣١.

[١٧] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٤.

[١٨] جعلت أوروبا في بداية عصر النهضة الإيمانَ بالإنسان محلّ الإيمان بالإله، واتخذته مرجعاً في وضع المقاييس وغاية كل شيء، وصاغ فلاسفتها وأدباؤها مبادئ هذه الرؤية في ما سمَّوه "المذهب الإنساني" (Humanism).

[١٩] يعتمد الخطاب الإصلاحي الإسلامي –في جانبٍ منه– على بخس الحضارة الغربية بسبب انهيارها الأخلاقي. وهذا التوصيف، وإن كان سليماً إلى حدٍّ ما (انهيار نظام الأسرة، ظهور الحركات الهامشية، ضراوة الفوارق المادية بين الفقراء والأغنياء)، فإنه لا يفيد كثيراً في معالجة أوضاع المجتمع الإسلامي، الذي يجب أن يستمد عوامل قوته من ذاته لا من عناصر الضعف في المجتمعات الأخرى. انظر:

الإسلامي على رؤية كونية إسلامية صاغتها المفاهيم القرآنية بكل وضوح، وقد تم اختبار هذا النظام والعمل به في العهد النبوي. ولاحظ المؤلف أن هذا النظام الإسلامي يقتضي الالتزام بقرارات الأغلبية، كما هو الحال في النظام الديمقراطي العلماني، بيد أن الحقيقة عند المسلمين هي قضية كلية وموضوعية ليست في متناول الوعي البشري. وقد نزل الوحي الإلهي بهذه الحقيقة المطلقة، وفي ضوئها تبلورت رؤية كونية إسلامية تلائم الفطرة الإنسانية، وتحقق لها ما تصبو إليه في هذا الوجود. وقد ألح المؤلف على تأكيد صفة الثبات للمبادئ الإسلامية، وذهب إلى أنه لا يجوز تبديلها أو تعديلها، مع أنه يمكن لِمَن شاء عدم التصديق بها، اعتماداً على قاعدة أنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وزيادة في توضيح معالم النظام الإسلامي، يَقبل المؤلف وسمه بـ"الديمقراطي" لأنه يلتزم رأي الأغلبية، ولكنَّه يقرنه بصفة "إسلامي شوري". وتكثيفاً لحقيقة الفارق الفلسفي بين النظامين: الغربي والإسلامي؛ أكَّد المؤلف أن الأوَّل يعتمد مبدأ "الحقِّ للقوة"، وأن الثاني يقوم على مبدأ "القوة للحقِّ."[٢٠] وعدا عن هذا الفارق الجوهري، فإن التقاطعات – حسب المؤلف– ممكنة بين النظامين، ومن ذلك اعتباره أن النظام الإسلامي –شأنه شأن نظيره الغربي– يقبل بالتعددية والتداول على السلطة، وهو ما سمح للأحزاب بالتنافس في عرض رؤاها السياسية على المواطنين، بما يفضي إلى فوز الحزب الحائز على الأغلبية بالسلطة. وفي هذا الباب يُظهر المؤلف ميله إلى اعتماد النظام الرئاسي بدلاً من البرلماني؛ لما قد يجرُّه هذا الأخير من عدم استقرار في مستوى اتخاذ القرار السياسي.[٢١]

وقد أشار المؤلف إلى أن الأحزاب المتنافسة لا تتمتع بأيِّ قدسية، ولا حقَّ لها في ممارسة الوصاية باسم الدين. ويبقى شرطها جميعاً أن تلتزم بأحكام الدستور فيما تنادي به من مبادئ وأفكار. وأمَّا غاية هذا النظام الإسلامي فهي ضمان رقابة الأُمة على أداء السلطة، وأن يكون الحاكم مؤتمَناً حقيقياً على المصلحة العامة. وفي حال حصول تجاوز

– السكران، إبراهيم. **مآلات الخطاب المدني**، د.م: مركز الفكر المعاصر، ط١، ١٤٣٥هـ.

[٢٠] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٢١] المرجع السابق، ص٤١. وملاحظة المؤلف هذه يصدِّقها ما هو مشاهد في الأنظمة البرلمانية الحالية؛ فقد شاهدنا في الآونة الأخيرة عجز البرلمان اللبناني عن انتخاب رئيس مدَّة شهور متتابعة بسبب حدَّة تجاذبات الكتل النيابية.

ما يهدِّد سلامة المجتمع، فلا مجال للجوء إلى العنف لردِّ هذا الاعتداء، والسبيل الأمثل إلى ذلك –عند المؤلف– هو المقاومة الجماعية المدنية والسلمية. ولو أخذ الصراع منحىً طائفياً أو عرقياً، فالواجب على جماعة الأُمة أن تسعى بالصلح بين المتنازعين، أو أن تنحاز إلى المظلوم، إذا أصرَّت الجهة المعتدية على عدوانها. والمقصود بجماعة الأُمة هم العلماء والمفكِّرون، وقد أناط المؤلف بعهدتهم مسؤولية المحافظة على وحدة الأُمة، ودعاهم إلى التنبُّه لأهمية بناء المؤسسات في تأمين المجتمع وإدامة سلمه الأهلي،[٢٢] وهذه نقطة البدء في الإصلاح للقضاء على متلازمة الاستبداد والفساد. وقد أنهى المؤلف فصله الأوَّل بالإلحاح على وجوب أن يشمل الإصلاح كل خلايا المجتمع وهيئاته من الأسرة إلى المدرسة فالمسجد.

أمَّا الباب الثاني فجاء مشحوناً بفكرة تنفيذ الأفكار الإصلاحية؛ لذا اتَّجه المؤلف إلى الحديث عن الحركات الإسلامية والأدوار الموكولة إليها، بوصفها فاعلاً سياسياً في الواقع الاجتماعي. والذي يؤكِّد تعلُّق المؤلف بمسألة تحويل الأقوال إلى أفعال أنه افتتح هذا الباب بالكلام على "خارطة الطريق" المفضية إلى تحقيق الإصلاح المنشود. وفي هذا السياق تساءل عن طبيعة الدور الموكول إلى الحركات الإسلامية في مسار الانتفاضات العربية الراهنة، خاصةً في ظل ما يتربَّص بها من مخاطر خارجية. ثمَّ استعرض جانباً من آثار التدخلات الأجنبية في عدد من الأقطار العربية، وما نشأ عنه من فتن ما يزال لهيبها يتَّسع يوماً بعد آخر. وما يشهده العراق منذ سنوات خير شاهد على ذلك. وهذه المتغيرات جميعها تفرض على الحركات الإسلامية اليوم أن تجدِّد رؤيتها وأساليب عملها لمواجهة التحديات القائمة. ولئن اقتصر دور هذه الحركات على ردِّ الفعل في مرحلة الاستعمار، فإنها اليوم مطالبة بتجاوز ذلك إلى الفعل، والمبادرة إلى توجيه الأحداث لصالح الأُمة. ومن أولويات عملها –حسب المؤلف– بذل الاجتهاد في تجديد مسائل الدين، وهي القضية التي سبق له تناولها في حديثه عن مراجعة مقولات الفكر الإسلامي. وضرب في هذا السّياق مثلاً عن التجديد المفهومي، فذكر أن أمر الشورى سابقاً كان

[٢٢] لا شكَّ في أن من مميِّزات المجتمعات الحديثة قيامها على جملة من المؤسسات التي تتقاسم السلطات والأدوار في خدمة المصلحة العامة. وليست الدولة نفسها سوى مؤسسة من بين مؤسسات المجتمع.

مقصوراً على أهل العاصمة، بحكم عسر التواصل بين الأمصار.[٢٣] أمَّا اليوم فيجب أن تشمل الشورى جميع المواطنين لتيسُّر ذلك بفضل الوسائل الحديثة.[٢٤]

وفي الحديث عن واقع الحركات الإسلامية نبَّه أبو سليمان على أحد أسباب ضعف أدائها، المتمثِّل في عدم فهم طبيعة العمل الدعوي والعمل السياسي، ورأى أن النجاعة الحقيقية في هذا الباب لن تتحقق إلَّا بتحرُّر الدعوة ومؤسساتها من الهيمنة السياسية. وتتضمَّن أعمال الدعوة التربية والتعليم، ورعاية المحتاجين. والدعوة بهذا المعنى هي نقطة الارتكاز الأُولى في ما سمَّاه المؤلف "السياسة الإسلامية". ومن الواضح أن هذه الفكرة أثيرة لدى المؤلف، لذلك عاد لتجليتها أكثر بعد تناوله لها في الفصول السابقة، وقد كان توقُّفه عندها أوَّلاً في مقام التشخيص. أمَّا الآن فهو يعرضها في سياق التوجيه واقتراح الحلول. ويعيد المؤلف التحذير نفسه الذي كان قد أطلقه بخصوص الخشية من تشويه السياسة لجهود التربية والتعليم، وقد كان ذلك وراء مطالبته بأن تخرج الدعوة الإسلامية من دائرة وصاية أهل السلطة والنفوذ. أمَّا مضمون الدعوة فهو لا يخرج –حسب المؤلف– عن مضامين قيم الإسلام وتوجيهاته، ولا يتضمَّن منهج الدعوة إملاءً أو إكراهاً، وضرب مثلاً على ذلك بقانون الأحوال الشخصية، فأشار إلى أنه يمثِّل محوراً خلافياً حقيقياً. ومع ذلك، فالأمر متروك فيه للخيار الشخصي.[٢٥] ومن الواضح أن المؤلف لا يتخلَّى عن وفائه للثوابت القرآنية، وإن اصطدم بمبادئ عدَّها الفكر التقليدي مناط التدين الصحيح.

وفي معرض حديثه عن فرص نجاح الدعوة، رتَّب المؤلف الجانب الأكبر في الإقناع بقيم الإسلام على أداء الدعاة أنفسهم، على اعتبار أن الفطرة الإنسانية مهيأة تلقائياً لقبول هذه القيم. ولكنَّ المؤلف لا يلقي مسؤولية فشل العمل الدعوي على تقصير

[٢٣] يستند كلام المؤلف هنا على ما قرَّره الماوردي عن كيفية اختيار الإمام، التي تقتصر على مَن سمَّاهم بـ"أهل الاختيار"، وهم وجوباً من سكان بلد الإمام، وهي العاصمة في الاصطلاح المعاصر. انظر:
– الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص٦.

[٢٤] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٨.

[٢٥] تمثِّل قضية الأحوال الشخصية محوراً مفضَّلاً لدى تيار واسع من الدعاة، بيد أن مقاربتهم لها لا تخرج غالباً عمَّا جاء في مدوّنات الفقه القديم. وإلى ذلك فهم يرون إكراه الجمهور على التزام ما جاء في أحكامها. انظر مثلاً:
– الداوود، عبد الله بن محمد. **هل يكذب التاريخ؟ مناقشة تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة**، الرياض: دار الرواد للنشر، ط٧، ١٤٣٢هـ.

الدعاة فقط، وإنما يشير أيضاً إلى الأدوار المشبوهة التي يؤديها بعض مَن سمَّاهم "نقابة الكهنة" من الإعلاميين والمثقفين الذين يمارسون كل صنوف التزييف والتضليل لتمكين "نقابات الفراعنة" من الاستبداد بالحكم والاستئثار بالثروة.[٢٦] ومن المعلوم أن سلطة الإعلام تتحكم اليوم في صناعة الرأي العام الوطني والدولي، بما يمكِّنها من تشكيل عقول الناس على الوجه الذي تريد.[٢٧]

ويستأنف أبو سليمان تقليب النظر في إشكاليته المركزية: كيف تَحُول الأُمة دون حصول الاستبداد والفساد؟ وفي الجواب عن ذلك، حدَّد الخطوات الضرورية لذلك، وأُولاها أن تمارس الأُمة حقَّها في اختيار حكامها، وأن يكون ترشيحها لحزب معيَّن على قاعدة برامجه ونوعية قياداته. وهو يؤكِّد أن الأُمة لا يمكن لها أن تختار إلَّا مَن يلتزم بقيمها، ويقوم على مصالحها بكفاءة. وإذ تتحقَّق هذه المصالحة بين إرادة المواطنين والسلطة؛ تكون الأُمة قد نجحت في إمساك زمام أمرها بيدها، وقضت على أصل الاستبداد والفساد. وفي ظل هذه المصالحة لم يبقَ أدنى مبرِّر للحديث عن فصل الدين عن السياسة، ولكنَّ نجاح هذا المسار الوردي يظل رهين نجاح الدعوة الإسلامية في التربية والتعليم والتبليغ.[٢٨]

ويتحوَّل المؤلف من هذا الباب إلى الحديث عن الأحزاب السياسية، ليؤكِّد أنها تُعرف بمبادئها الأساسية المعلنة في بياناتها، التي تمثِّل هوية كلٍّ منها، وكذا يُعرف "الحزب الإسلامي" بأفكاره التي ينادي بها، والتي تمثِّل المبادئ الإسلامية ومُثُله العليا التي تحترم الحريات، وتسعى إلى تحقيق المصالح للجميع. وقد نبَّه المؤلف على ضرورة اجتناب الشعارات الفضفاضة التي تثير اللَّبس أكثر مما توجِّه النّاس وترشدهم، على غرار شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية"، وقدَّر أن طرح هذا الشعار يثير من الالتباسات والخلافات ما ينفرط معه عِقد الوحدة والائتلاف بين المنتسبين إلى هذا الحزب. ومن مواصفات "الحزب

[٢٦] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٢-٦٣.

[٢٧] يمكن مراجعة كتاب:

- شيللر، هربرت أ. **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة: عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ذو القعدة ١٤١٩هـ/مارس/ آذار ١٩٩٩م.

[٢٨] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٤.

الإسلامي" أن يكون عاملاً من أجل التوحيد ولَمِّ الشمل. أمَّا قياداته فيجب أن توجِّه كل جهودها إلى تجسيد مبادئ الحزب وأهدافه والعمل على تحقيقها. وكل تخاذل في هذا الباب سيواجَه بعقوبات انتخابية في الجولات اللاحقة.[٢٩] ويشمل تنبيه المؤلف ما قد يعرض في بعض الأحزاب من نزوع طائفي أو استبدادي، وهو ما ينبغي أن يتنزَّه عنه الحزب الإسلامي الذي لا تمييز فيه بين أعضائه. وبعد هذا التشخيص يدعو المؤلف "جماعات الحركة الدينية" إلى الزهد في العمل السياسي؛ قصد التفرغ للدعوة والتبليغ. وإذا تعددت الأحزاب ذات التوجه الإسلامي، فإن جماعة الدعوة ملزمة بعدم الانحياز إلى أيٍّ منها والتعامل معها بلا تمييز. ولا يرى المؤلف مانعاً من أن يضم الحزب الإسلامي أعضاء من غير المسلمين. أمَّا جمهوره فمن الضروري أن يضم مواطنين من غير المسلمين، ما دام يعبِّر عن آرائهم في القضايا العامة. وهذا يؤكِّد الطابع المدني لهذا الحزب الموسوم بـ"الإسلامي"، ما يعني أن هذه السمة جاذبة لا طاردة. وأشاد المؤلف بالتجربة التركية الحالية التي تشهد بنجاحِ حزب إسلامي مدني في استقطاب الإسلاميين وغيرهم من المواطنين. ولا شكَّ في أن المؤلف يصدر في هذا التوجيه عن وعي دقيق بالفارق بين متطلَّبات العمل السياسي القائم على قاعدة المواطنة، والعمل الدعوي الذي يرتكز على أساس الاشتراك العقدي وحده.

ومن أثمن توجيهات المؤلف لأنصار الأحزاب الإسلامية، ما جاء في تحذيره لهم من توهُّم الفوز بمجرد الظفر بالسلطة، واستدلَّ لهم بالإخفاق الذي واجهته التجارب السلطوية لبعض الأحزاب الإسلامية –عدا الحالة التركية– وهو ما أدَّى إلى تراجع شعبية تلك الأحزاب.[٣٠] ويعود هذا الإخفاق إلى غياب الوضوح الفكري لمسار الإصلاح المنشود، وصورة هذا الغموض أن قيادة هذه الأحزاب ما تزال تعاني القصور النظري، فهي موزعة بين نموذجين متقابلين: النموذج الغربي في الحكم الذي تحاول أن تنسج على

[٢٩] المرجع السابق، ص٦٦.

[٣٠] جاءت المرحلة التالية للثورات العربية بالأحزاب الإسلامية إلى السلطة في أكثر من قطر عربي، ولكنَّ هذه التجربة لم تصمد طويلاً لأكثر من سبب. وبصرف النظر عن العوامل المختلفة المؤثرة في كل تجربة، فالظاهر أن الانطباع الذي تركته هذه التجارب لم يكن في مستوى المأمول.

منوالـه في مختلـف الترتيبـات السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيـة، والنمـوذج القيمـي الإسـلامي الـذي يسـتبطنه الوجـدان الإسـلامي. والخـروج مـن هـذا المـأزق لا يكـون إلَّا بالإصلاح الفكري الأصيل، والاجتهاد في توضيح مناهج الدعوة الإسلامية على أسس جديدة تناسب الأوضاع الجديدة، من دون أن تتخلى عن مرجعيتها الروحية.

ويعـود المؤلـف إلى أطروحتـه الأساسـية في المراهنـة علـى التربيـة والتعليـم، مُلِحّـاً علـى وجـوب أن يبـدأ التجديـد بمراجعـة منـاهج التربيـة المعتمـدة؛ لكـي تـنهض بالمهـام الحيويـة الموكولة إليها.[٣١] وضرب المؤلف مثلاً بالسياسية الصهيونية التي نجحت بفضل الاستحواذ على مؤسسات التعليم والدعاية والتوجيه في التحكّم في عصب السياسة الدولية. ويخلص المؤلف إلى أن قدرة الأُمة على النجاح السياسي رهين باستقلال مؤسسات الدعوة فيها ونجاحها في التأسيس لاجتهاد فكري أصيل ومعاصر.

وفي الفقرة الأخيرة من هذا المؤلَّف عاد أبو سليمان إلى الحديث عن طبيعة النظام الإسلامي المنشود الذي سبق أن أسماه "النظام الإسلامي المدني"، وقد جعل غايته تبرير علَّة استخدام لفظة "مدني" عوضاً عن "علماني"، معتبراً أن تحرير المصطلحات هي مسألة مهمـة ضـمن مسـار البنـاء الفكـري.[٣٢] واتَّجـه في هـذا المعـنى إلى اسـتعراض أبـرز ملامـح السياق التاريخي لولادة العلمانية في موطنها الغربي، مشيراً إلى دور العسف الكنسي في دفع الأوروبيين إلى الثورة على الكنيسة والبُعْد عن القيم الدينية، وهذا ما أفضى إلى حالة من الفراغ الروحي والأخلاقي. وقد صارت "اللاأدرية"[٣٣] و"المادية"[٣٤] المرجع الوحيد لتلك الشعوب ودينها الذي حلّ محلّ "مسيحيتها". وإذ تلبَّست العلمانية الغربية بالنزعة المادية،

---

[٣١] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧٠.

[٣٢] ينتمي المصطلحان إلى فضاء ثقافي واحد، هو الفضاء الغربي، بيد أن بينهما فروقاً توضحها حدودهما المضبوطة بدقة؛ فلفظة "العَلمانية" (بفتح العين) (Sécularisation) تعني خروج قطاعات اجتماعية وثقافية عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية. انظر:

- Berger. P, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, le Centurion, p 174.

أمَّا لفظة "المدنية" (Civil) فيشار بها إلى أشكال الاهتمام بالشأن العام وما يترتَّب عنه من واجبات من جانب السياسيين والمواطنين. انظر:

- Guillemain. Bernard, art. *Civisme*, Encyclœpedia Universalis, Copus 5, p 952.

[٣٣] اللاأدرية: (Agnostic).

[٣٤] المادية: (Materialism).

فإنها تكتسب معنى أبعد من كونها مجرد فصلٍ بين الدين والسياسة، وهذا المعنى هو التنكر لكل مرجعية روحية أو أخلاقية، وهذا أساس افتراق النظام العلماني الغربي عن النظام الإسلامي المدني ذي المرجعية الروحية الاستخلافية.[٣٥] وتستوي عند المؤلف كل الأنظمة الغربية في مخالفتها جوهر النظام الإسلامي ومقاصده الكبرى.

ولا يتردَّد المؤلف في كشف عيوب النموذج الغربي، فيؤكِّد أن "دين الغرب" اليوم هو المادية لا المسيحية، بما يعنيه ذلك من "رؤية كونية" قائمة على مبادئ القوة والظلم. أمَّا نظامه الاجتماعي فخاضع إلى المبادئ "اللبيرالية"، بما هي مخالفة لمبادئ الفطرة الإنسانية، وانسياق وراء المتع الحسيّة التي لا تفضي إلى غير الفوضى والضعف الاجتماعي. وفي الجانب الاقتصادي، تأخذ مادية الغرب طابع الرأسمالية المتوحشة التي لا تهتم بغير الكسب الواسع، والتي لا تعيش إلَّا على ضحاياها من الضعفاء، وعلى استغلال مقدَّراتهم. ويخلص المؤلف إلى أن الاختلاف الكبير بين النموذجين: الإسلامي المدني، والغربي العلماني هو الذي يبرِّر ضيق المجتمعات الغربية المعاصرة بكل ما يمتُّ بصلة إلى الإسلام، وضرب على ذلك أكثر من مثال؛ من رفض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي إلى التضييق على الجاليات المسلمة في الغرب، ومنع بناء المآذن وغير ذلك.

ويعود المؤلف مجدَّداً لإجمال القول في صفة النظام الإسلامي المنشود، ليؤكِّد أن "مفهوم "المدنية الإسلامية" هو التعبير الذي ينبغي أن يُدعى به نظام الحكم المسلم."[٣٦] وصفة "المدنية" تعني أن يقوم هذا النظام على قاعدة الإرادة الحرة للمجتمع. واعتبر أن وصف هذا المجتمع بـ"العلماني" ينبغي أن يُفهم منه أنها "علمانية" روحية أخلاقية. وإذا كانت التسمية المفضَّلة عنده هي "المدنية الإسلامية"، فإن العبرة –في النهاية– ليست بالمصطلح، وإنما بما يحيل عليه من دلالات. ومن الدلالات التي يشير إليها مفهوم "المدنية الإسلامية" الفصل بين الدعوة والحكم من أجل ضمان عدم توظيف قداسة الدين فيما يخدم ذوي السلطان.[٣٧] وهذا الفصل يوجبه حرج اللحظة التاريخية الراهنة الذي يفرض على أنصار الدعوة الاجتهاد لغرس عقيدة الإسلام ومبادئه. ولئن كانت هذه المبادئ

[٣٥] أبو سليمان، **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٣٦] المرجع السابق، ص٧٧.

[٣٧] المرجع السابق، ص٧٧–٧٨.

موافقة للفطرة الإنسانية، فإن الإضافة المطلوبة اليوم من الدعاة تتمثَّل في توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية –بعيداً عن تأثيرات منشئها الغربي– فيما يرسِّخ أخلاقيات الإسلام وأهدافه.

ومن الواضح أن قناعة المؤلف راسخة بأن أصل الاستبداد والفساد في الأُمة إنما نشأ من تسلُّط حكامها على قادتها الروحيين من علماء ومجتهدين، وقد هيَّأ هذا التسلُّط لمصادرة حقِّ المجتمع في المشاركة في الشأن العام، بحجة قصور "الرعية" أو "العامة" عن الفهم والإدراك. ويقتضي الإصلاح اليوم البدء بالدعوة والتأسيس لـحُكْم يأخذ في الاعتبار إرادة المواطنين، ويعمل على تحقيقها. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار أطروحة المؤلف بمثابة "بيان من أجل المواطنة"، لأجل مجتمع "مدني إسلامي". واعتباراً لما في هذه المصطلحات من شبهة الاتِّكاء على الموروث الفكري الغربي، حرص المؤلف على تحرير جهازه المصطلحي من الولاء لغير مرجعيته الإسلامية، انسجاماً مع دعوته إلى المراجعة الفكرية، والاجتهاد في تجديد المقولات والتصورات.

ولبلورة رؤية إصلاحية مستنيرة تفضي إلى كسر متلازمة الاستبداد والفساد، صاغ المؤلف تصوراً واضحاً منطلقه الرهان على التربية والتعليم، وما يتفرَّع عنهما من عمل دعوي واسع يلامس كل فئات المجتمع. أمَّا الغاية فهي تزويد المواطنين بالوعي اللازم للردِّ على كل محاولة للاستبداد بإرادتهم العامة من جانب السلطات الحاكمة. ولئن صرف المؤلف أكثر جهده للتنويه بدور مؤسسة "التعليم والدعوة" في تأمين سلامة المجتمع ودوام عمرانه، فإنه ترك البحث في الوسائل والمحفِّزات التي يتطلَّبها إنجاح مشروع بهذا الطموح العالي لأهل الخبرة والتخصص.

وقد يجد القارئ ما يوحي بشيء من الاختزال في هذه الرؤية الإصلاحية، على اعتبار أنها حصرت أسباب تخلُّف الأُمة في الاستبداد السياسي، مثلما اختصرت عوامل النهضة في إصلاح مناهج التربية والتعليم وصون مؤسساته. وأغلب الظن أن الاقتصار على هذين العاملين –تشخيصاً وعلاجاً– لا يهدر بالضرورة قيمة باقي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولا يستخفُّ بتأثيرها الحيوي في صنع الحضارة أو

انهيارها.[٣٨] ولعل المؤلف قد آثر التوقف عند العوامل الحاسمة ذات التأثير الأقوى في توجيه حركة المجتمع، وهذا من مقتضيات أساليب الدعوة التي تقوم على تكثيف المعنى المقصود، وعدم تشتيت أذهان المتلقين بالاسترسال في التفصيل والتمطيط.

ولا شكَّ في أن أهم ما يُحسب للمؤلف في بلورته هذه التصور، وعيه الحاد بحيوية دور المؤسسات المستقلة عن أجهزة الحكم في بناء المجتمع المدني الحديث، حيث تتوزَّع السلطات على جهات متعددة من دون استئثار أو احتكار. وقد كشفت هذه المقاربة عن إدراك سليم لأسباب تعطُّل حركة الإبداع ضمن مسار الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. وفي هذا المعنى جاءت دعوة صاحبها إلى وجوب العودة إلى الاجتهاد والتجديد، وَفق تصور عقلاني مستنير، يستفيد من العلوم والمعارف الحديثة، ويوظفها في إعادة النظر إلى الموروث. وضابط كل ذلك عنده الالتزام بثوابت القرآن والسُّنَّة، بعيداً عن التأويلات المتسرعة والمتعسفة.

[٣٨] في الحديث عن العمران البشري وما يعرض فيه من عوامل القوة والضعف، أطال ابن خلدون في بحث مسألة قوة الدولة وضعفها بوصف ذلك محدِّداً أساسياً في تحديد طبيعة العمران، ولكنَّه لم يهمل تأثير باقي العوامل المختلفة، بما في ذلك العوامل الطبيعية والتاريخية. انظر:

– ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.

قراءة في كتاب
مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني[*]
تأليف: مازن موفق هاشم[**]

رولا محمود الحيت[***]

الكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة لتقديم صياغة نظرية متكاملة لمقاصد الشريعة الإسلامية من منظور عمراني، بحيث يدفع مفهوم المقاصد إلى آفاق جديدة رحيبة، يُتأمَّلُ أن تزيد صرح المقاصد قوّةً عن طريق سكب المقاصد في أُطر تجريدية كبرى، تُوسِّع ساحاتها، وتزيد من ضيائها، وتجعل خطاب المقاصد خطاباً جمهورياً ينير الدرب لشرائح واسعة من الأُمّة، لا تقف عند حدود إعانة الفقيه على الاستنباط، أو المفتي على الإفتاء، أو الأصولي على الضبط؛ لكي تقوم الأُمّة بواجبها المنوط بها من الاستبصار برؤية الشريعة فيما هي منشغلة به على مستوى العمران.

يقوم هذا الكتاب–في مجمله– على ثلاثة أبواب؛ أولها: مراجعات، ويضم ثلاثة فصول، يتضمّن أولها مراجعةً مختصرةً لمحطات رئيسة قديمة في تطوّر علم المقاصد، وربط هذا التطوّر بالظروف التاريخية التي رافقته، مستأنساً بما نبّه عليه العلماء بخصوص مؤلَّفات المقاصد التي تناول الحديث عنها، مثل: الريسوني،[1] وعبد الرحمن السنوسي،[2] وعبد المجيد الصغير.[3]

---

[*] هاشم، مازن موفق. **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م.

[**] دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة كاليفورنيا. يعمل أستاذاً جامعياً في جامعة جنوب كاليفورنيا. البريد الإلكتروني: hashem@accis.net

[***] دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية عام ٢٠٠٥. أكاديمية وإعلامية. البريد الإلكتروني: rolaheet@hotmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٨/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

[1] الريسوني في كتابيه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ومحاضرات في مقاصد الشريعة.

[2] السنوسي في كتابه: اعتبارات المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

[3] الصغير في كتابه: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة.

بدايةً، نبّه المؤلِّف في هذا الفصل على أنّ علم المقاصد أتى وَفق سنّة التدافع الفكري/ العملي، فصيغ بما يناسب حوائج الزمن. وقد قدَّم فيه المؤلِّف مراجعةً لبعض طروحات الشاطبي المهمة، ولكنّه قبل ذلك أشار إلى ثلاثة معالم أسهمت في بناء توجّه المقاصد. أمّا المَعْلَم الأول فهو مَعْلَم الجويني وتلميذه الغزالي، وقد أشار المؤلِّف إلى فكرة أساسية عندهما؛ أمّا الجويني فقد نبّه على أنّه لا عاصم للناس عند غياب الفقه والفقهاء إلّا المقاصد التي لا يُتصوّر فيها تضارب الآراء. وأمّا الغزالي فقد أتى بمصطلح الحفظ، ورتّب الضروريات التي تحدّث عنها الجويني في خمسٍ: الدين، النفس، العقل، النسل، المال.

وتَمثّل المَعْلَم الثاني في أعمال العزّ بن عبد السلام وتلميذه القرافي. وقد نبّه المؤلِّف على ما قدّمه العزّ من تطوير للمفاهيم المقاصدية في رسالتيه: "مقاصد الصلاة"، و"مقاصد الصوم"، والأهم من ذلك كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" الذي فصّل في بيان إشكالية المصلحة والضرر. أمّا القرافي فقد فاق شيخه ضبطاً وتحريراً وتنظيماً للقواعد والنظريات في كتابه: "الفروق".

والمَعْلَم الثالث كان مَعْلَم الشاطبي في كتابه: "الموافقات" الذي كان مؤلِّفه يقصد إلى تسميته ابتداءً "التعريف بأسرار التكليف المتعلّقة بالشريعة الحنيفة"، ثمّ عدل عن ذلك إلى رؤيةٍ منامية كشفت عن وظيفة المقاصد في التوفيق، فأسماه باسمه الذي اشتُهر به (أي الموافقات)، وتبلورت على يديه نظرية متكاملة للمقاصد، وعلاقة الضروري بالحاجي والتحسيني وضابط الفهم المقاصدي بما لا يخرج عن قواعد اللغة، ولا يهمل إعمال الكليات. وقد تركّزت مراجعة المؤلِّف في هذا الفصل على بعض طروحات الشاطبي التي ساعدته على فهم خصائص طرحه، وهي على النحو الآتي: دور العقل ومكانه في خطة الشاطبي، ثمّ حرصه على ربط المقاصد بأصول الفقه وإصراره على هذا، والثالثة هي تأكيد

القيمة العملية لمقاصد الشريعة ودورها في الإصلاح في عصور ابتعدت عن كمال مقتضى الدين.

أمّا الفصل الثاني من الباب الأول فقد اهتم بحال المقاصد في أوائل مواجهتها للحداثة، فركّز على مناقشة الإسهامات المتميّزة للطاهر بن عاشور؛[٤] لأنّ نظريته مثّلت أول تنظير في عصر الحداثة. تعرّض الفصل أيضاً لطروحات علّال الفاسي المعاصر لابن عاشور، الذي يُعَدّ إسهامه في علم المقاصد قيّماً جدّاً، ويتفق في روحه مع إسهام ابن عاشور.

استفاد ابن عاشور من طروحات الشاطبي؛ فقد ذكر المؤلِّف أنّ فهم الشاطبي للمقاصد تركّز على المصالح الكلّية والجزئية ومحاولة هندسة العلاقة بينها، ثمّ جاء ابن عاشور ليدفع المقاصد نحو تجريد أكبر. ومجمل القول إنّ تجديد ابن عاشور جاء في أربع نواحٍ مهمة، هي:

١. استنطاق الفقه وأصوله معاً في لواء علم جديد ليس بديلًا عنهما، ولكنّه يؤدي وظيفة علم أصول الفقه في دائرة الاستنباط الفقهي، بصورة تعلو على الانتماءات المذهبية.

٢. تأكيد الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية التي تشمل المعاني الحقيقية، والمعاني العرفية.

٣. مراعاة أنّ إدراك المقاصد متجدّد، وهو ما يضع على كاهل العلماء مسؤولية عدم التوقف عن اكتشاف آفاق جديدة للمقاصد.

٤. التركيز على أثر الفطرة في إدراك المقاصد الشرعية وابتنائها.

ولا يخفى أنّ طرح ابن عاشور أسهم في توسيع رقعة المقاصد، والتنبيه على البُعْد الجماعي، وعدم انحصار المقاصد في مسائل العبادة؛ فقد فصّل –مثلاً– في مفهوم العائلة وضبط نظامها الذي هو أساس حضارة الأُمّة، ثمّ فصّل في مقاصد التصرفات المالية ومسائل السياسة.

[٤] ابن عاشور في كتابيه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ القفزة المنهجية لابن عاشور تُؤَكِّد تألّق التوجّه المقصدي، وتُقرِّر وجوب الاعتبار بالسنن التي تعتري الوجود البشري.

وأمّا الفصل الثالث من الباب الأول فقد اختصه المؤلِّف بمراجعة بعض الإسهامات المعاصرة في موضوع المقاصد، مناقشاً سبعة نماذج من الكتابات المقاصدية؛ أولها: مذهب العلّامة ابن بيَة[٥] القريب من الشاطبي، الذي جاء نهجه يحمل صفة المعالجة الجادة لواقع المسلمين من غير ذهول أو غياب عن تغيّر الحال وتقلّب الأمور، مع الإبقاء على حماية المقاصد بسلاح أصول الفقه والتراث العتيد.

وثانيها: مناقشة طرح الريسوني[٦] الذي يُعَدّ محطةً في الوعي المقاصدي المعاصر، والذي أعاد إخراج المفاهيم المقاصدية الشاطبية بوضوح وجلاء، وأعطى مسألة المصلحة عنايةً متأنيةً، وتميّز بإبراز معقولية الشريعة.

وثالثها: مناقشة طرح إسماعيل الحسني[٧] الذي يُعَدّ انفتاحاً للمقاصد على فروع المعرفة، والتخصّصات العلمية في القانون وعلم الاجتماع والسياسة والعلوم المهنية والتجريبية، وتقريباً للمقاصد من حاجات العصر وظروفه.

ورابعها: طرح حسن جابر[٨] الذي حاول فيه تحديد الكلّيات مباشرةً من القرآن الكريم، باستخدام منهج منظوماتي لقراءة القرآن الكريم.

وخامسها: طرح جاسر عودة الذي عَدَّه المؤلِّف إسهاماً جريئاً استعان بنظرية المنظوماتية لتأطير فكرة المقاصد. ويرى هذا العمل أنّ أصول الفقه هي منظومة تتصف بالصفات الست الآتية: معقولية الشريعة، وكُلّيتها، وانفتاحها، وارتباطاتها الداخلية الهرمية، وتعدّديتها في الأبعاد، وغائية المنظومة الشرعية.

---

[٥] ابن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض، دار وجوه، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

[٦] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

[٧] من كتبه:

– الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ.

[٨] جابر، حسن. **المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم**، بيروت: دار الحوار، ٢٠١١م.

وسادسها: مناقشة المؤلِّف طرح جمال الدين عطية[٩] في توسيع المقاصد بحسب مجالات الحياة، مُبيِّناً أنّ عطية بنى نظريته على نحوٍ تتحقّق فيه المقاصد في مجالات أربعة، هي: الفرد، والأسرة، والأُمّة، والإنسانية. وأنّ إضافاته استوعبت آراء الموسعين الذين أشاروا إلى وجوب إضافة مقاصد العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان. ويُظهر طرح عطية –كما يقول المؤلِّف– نزعةً قانونيةً، وتوجّهاً إدارياً في وصل الحقل المقصدي بالعلوم المعاصرة.

وسابعها: طرح عبد المجيد النجار[١٠] الذي وصفه المؤلِّف بالمتميّز في نهجه الوسطي بين أصول الفقه، وأمثلة الأحكام الفقهية، والتوسّع في المقاصد، وتأويل بعضها. وقد حدّد النجار في طرحه هذا أربعة مقاصد جامعة، هي: حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ الذات الإنسانية، وحفظ المجتمع، وحفظ المحيط المادي.

أمّا الباب الثاني من هذا الكتاب فجاء في المنهجية التي اعتمدها العلماء في تقرير المقاصد واستخراجها وتثبيتها، وقد تضمّن ثلاثة فصول؛ ناقش المؤلِّف في أولها مسائل أساسية في المقاصد مناقشةً نقديةً، بما في ذلك نجاعة الاستقراء في استخراج المقاصد، ومفهوم المصلحة، ومفهوما الحفظ والضرورة، بالإضافة إلى تقليب النظر في فكرة التقسيم الثلاثي.

وقد اعترض –مثلاً– على الاستقراء بأنّ الطريقة الأصولية فيه غير كافية، وأنّه لا بُدّ من البحث عن منهج أجدى وأعم في صياغة المقاصد.[١١] صحيح أنّ للاستقراء قوّةً حجيةً، لكنّه لا يخرج عن كونه علماً نسبياً. ثمّ اعترض على بعض صيغ المصلحة بخمس ملاحظات منهجية عامة:[١٢]

١. وجوب اعتبار السنن الكونية وفهمها، وطبائع العمران، وهو ما يُفهَم من القول باعتبار المصلحة والفطرة.

[٩] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ.
[١٠] النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.
[١١] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص١٥٧.
[١٢] المرجع السابق، ص١٦٧.

٢. حصر المصلحة في حيّز الفقه والأحكام الشرعية يُضيِّع فرص الاستنارة بطبائع العمران؛ إذ إنّ طبائع العمران لا تجري على قانون الاطّراد القطعي، وإنّما على قانون الغلبة والاحتمال. وهي ترتهن أحياناً لسياقاتها الزمنية والمكانية ارتهاناً يجعلها غير صالحة للانضباط الفقهي القانوني.

٣. وجوب تأطير المصلحة بإطار تصوّر إسلامي واضح، بحيث يكون تحديد المقاصد في نهاية المطاف مرتبطاً بالرؤية الكونية والمنهجية العامة التي تضبط التصوّر.

٤. وجوب الاحتراز في ذكر المصلحة لنفي الوهم الذي يتطرّق إلى المعنى المراد. وإيرادُ ذكر ما استحسنته العقول الراجحة عند الكلام عن المصلحة مفهومٌ ومقبولٌ في العصور التي سبقت عصر التنوير، والتي ساد فيها الدين وقيمه المرجعية، خلافاً لما بعد عصر التنوير الذي غلبت فيه مفاهيم المذهب النفعي وطغت، وأصبح المعروف منكراً، والمنكر حقاً إنسانياً.

٥. الانتباه إلى أنّ صياغة المصلحة التي يكثر فيها الاستثناء مناسبة للضبط في الأمور الفقهية التطبيقية، لكنّها غير مناسبة للصياغة المقصدية العامة؛ [١٣] لأنّه قد ينجم عن الاستثناء ظلم للمقصد الأصلي، وتضييق لآفاقه الرحيبة، ما يفتح الباب للعودة على الأصل بالنقصان والإلغاء.

وقد نبّه المؤلِّف على أنّ لفظ "المصلحة" المفهوم في المصطلح الشرعي يُساء ترجمته، ويُساء استعماله في اللغات اللاتينية للحضارة الغربية المعاصرة.

أمّا بالنسبة إلى التقسيم الثلاثي للمقاصد وترتيبه فقد أشار المؤلِّف إلى أنّه من أقوى أركان النظرية المقاصدية، لكنّ الأنفع -بعد عرض رأي عدد من العلماء في هذا التقسيم- لتحقيق الاتساق في الصياغة التنظيرية أن لا نقول بوجود قيم ضرورية، وأخرى حاجية، وأخرى تحسينية، وإنّما نصوغ قيماً خمساً (أو أكثر)، ثمّ نقول إنّ هذه القيمة نفسها تتجلّى على مستوى الضروري والحاجي والتحسيني، وربّما تأخذ أسماءً أخرى عند

[١٣] المرجع السابق، ص١٦٨.

ذلك، لكنّها لا تخرج عن كونها من جنسها، وتتصل فيما بينها برابط عضوي، وتتوضّع في النظرية على نحوٍ تراتبي تفاعلي.[١٤]

ثمّ ناقش المؤلِّف في الفصل الثاني من الباب الثاني مسائل منهجية تتصل بموضوع المقاصد، ويتعلّق بعضها بالتنظير؛ لأنّ طريقة التنظير الجارية في حقل المقاصد ينتج منها -كما يقول المؤلِّف- إشكالات تُقلِّل من فائدتها. ويرى المؤلِّف أنّ الإسهام في أمر المقاصد -الذي نشهده هذه الأيام- هو من جملة التجديد، ومن ألزم واجبات الأُمّة، وحين يتعلّق العلم بأمر الدين فالمسؤولية عامة؛ على شرط أن يكون المتصدّي للتجديد قادراً على الإحاطة بكلّ ما يتعلّق بعلم المقاصد، وفهم مصطلحاته ومسائله الأساسية.[١٥]

وقد ناقش المؤلِّف في هذا الفصل مسألة علاقة الشريعة بالقانون، ثمّ بيّن أوجه التقابل بين التنظير في العلوم الشرعية والقانون عبر التنزيل الواقعي،[١٦] ثمّ تعرّض لمفهوم النفس وارتباطه بمفهوم الفطرة، وأشار إلى صياغات عدد من العلماء، أمثال: الدهلوي،[١٧] والفاسي،[١٨] وابن عاشور.[١٩] وانتهى إلى أنّ الفطرة هي الحال السوية للنفس في عناصرها الثلاثة: العقل، والعاطفة، والضمير، إضافةً إلى عنصر الجسد بوصفه الوسيلة التي تتمثّل بها أوجه النفس.[٢٠] أمّا بالنسبة إلى مفهوم الحرية فيرى المؤلِّف أنّه لا يصلح أن يكون مقصداً كلّياً تنتظم حوله؛ إذ إنّ الحرية في المنظور الإسلامي تلازم -في الأغلب- أوجهاً أخرى في الحياة لها ضوابطها المختلفة.

ثمّ أشار المؤلِّف إلى مسألة أخرى مهمة تتعلّق بأسس قراءة النص المختلفة (الأساس اللغوي، والظرفي، والمقاصدي، والتكاملي، والعقلي)، مُؤكِّداً ضرورة تعاضد هذه الأسس

[١٤] المرجع السابق، ص١٨٦.
[١٥] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٦] المرجع السابق، ص٢١٥.
[١٧] الدهلوي، ولي الله شاه. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ.
[١٨] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
[١٩] من كتبه: **مقاصد الشريعة الإسلامية، والتحرير والتنوير**.
[٢٠] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٢٢٢ وما بعدها.

فيما بينها لفهم النص، ومُعتقِداً أنّه إذا قبلنا هذه الأسس لفهم النص لانتفى معظم الخلاف في المقاصد.

ولـمّا كان هذا الكتاب يهدف إلى تقديم رؤية عمرانية للمقاصد فقد جعل المؤلِّف الفصل الثالث من هذا الباب عرضاً للمنهجية التي دعا إليها طه جابر العلواني للوصول إلى مقاصد الشريعة الكبرى، ثمّ قراءة ابن خلدون قراءةً تستنطق أبعاداً مقاصديةً عمرانيةً فيما كتب. ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ كلّ المناقشات التي تطرّق إليها سابقاً أظهرت أنّ محاولات فهم المقاصد والإضافة إليها بقيت محصورةً في أُطر الفقه وأصوله، وأنّ أكثر البحوث المقاصدية الجديدة لم تُطوِّر مصطلحاتٍ جديدةً، وبقيت في دائرة التوسيع والتأويل، لا التطوير النوعي.

وفيما يخص منهجية طه جابر العلواني وابن خلدون فقد تجاوزت المنهجية القديمة المرتبطة بالفقه وأصوله، ونظرت إلى صعيد أعم وأكثر تجريداً.

أمّا طه جابر العلواني فقد دعا –بدايةً– إلى عدم الوقوف عند المكتوب من التراث، وكانت إسهاماته في المقاصد تجديداً منهجياً جذرياً، ابتعدت عن كلٍّ من: الفقه، ومقاصد الفقه باتجاه أصول الدين. وقد أشار العلواني إلى أنّ المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران، وأنّ هذه المقاصد لا تقتصر على قضايا التكليف الشرعي والأحكام الجزئية، وإنّما تتجاوز ذلك إلى استلهام الخطاب القرآني في بيان غاية الحق من الخلق، وفهم حقيقة الفعل الإنساني وعلاقته بالخطاب المقاصدي.

وأمّا ابن خلدون فإنّه –كما يقول المؤلِّف– شيخ طبائع العمران، والأمر الوجودي، والمجرى الطبيعي. وقد عقد المؤلِّف مقارنةً بين منهجية ابن خلدون ومنهجية الشاطبي في التوجّه المقصدي لكلٍّ منهما، نبّه خلالها على أنّ تركيز الشاطبي وهمّه التنظيري انصبّ على النصوص وفهمها فهماً تنبثق منه قواعد كلّية. في حين مثّل منهج ابن خلدون تطبيقاً مقاصدياً خرج عن الطور المعهود في الاستدلال اللغوي والتعليل الأصولي، وفتح آفاقاً أرحب من آفاق الشاطبي، مُبيِّناً أنّ جذر الفهم الخلدوني هو السننية، ومعرفة طبائع الأحوال في العمران.

ثمّ ذكر المؤلِّف أبعاداً مقاصديةً عمرانيةً في فكر ابن خلدون، هي: استقامة التصوّر، وسلامة النفس والعقل، والتآلف الاجتماعي، وتنمية الأرزاق، وعدل نظام الحكم. ثمّ صنّفها على نحوٍ قريب من التصنيف المعروف للمقاصد، مُفصِّلاً الحديث عن كلّ مقصد بكلام ابن خلدون؛ ففي استقامة التصوّر اتساع لمفهوم الدين بحيث يشمل سلامة الاعتقاد والتصوّر، وتأكيد لمفهوم السننية وغاية الخلق ودور الإنسان في هذا الكون. ومن الآفاق الخلدونية في حفظ الدين وإبقاء أرومة التصوّر الإسلامي صافيةً، اعتناؤه بمفهوم الغيب وتفسير حقيقة النبوة، وارتكاز الحفظ على التفكير السنني والنظر السببي، وإفراد التوجّه لله تعالى، وتثبيت مرجعية القرآن وحده والسنّة الشارحة المبيّنة.

أمّا مقصد سلامة النفس والعقل فإنّه يتحقّق بأمور عدّة، تُسهِم في اتساع مفهوم العقل فلا يقتصر على إشكالية الإسكار المادي، واتساع مفهوم النفس فلا يقتصر على الجسد.

ومقصد حفظ العقل يرتبط بالثقافة العامة، ورعاية اللغة العربية بتهذيبها القرآني، وكيفية تحصيل العلم. في حين يرتبط مقصد حفظ النفس بشمول نظرية ابن خلدون الذي يجعلها تصل استقامة العمران بسلامة البناء النفسي. ويُعَدّ مصطلح "الأمر الطبيعي" لابن خلدون من المصطلحات المؤسّسة في نظريته، ويمكن فهم مقتضيات هذا المصطلح من منظور فردي وجماعي، وما يتصل بالفرد فله ثلاثة أبعاد: بُعْد يتصل بالبناء العضوي، وبُعْد يتصل بالنفس البشرية وفطرتها، وبُعْد يتصل بالتنشئة والاعتياد.

وأمّا بالنسبة إلى مقصد التآلف الاجتماعي فقد نبّه المؤلِّف على أنّ المعنى العام لمفهوم العصبية عند ابن خلدون هو التماسك، وأنّه لا ينحصر في أمور السياسة، وإنّما يرتبط بكلّ ما يساعد على سلامة جسد المجتمع ورصّ مكوّناته.

وأمّا مقصد تنمية الأرزاق فقد تناوله المؤلِّف استناداً إلى قراءاته في فكر ابن خلدون التي ترى أنّ حفظ الدين –في أعمق صوره– يمرّ بالصنائع الشريفة، بما فيها من أعراف واعتياد على استقامة الأخلاق؛ إحياءً للعلوم، وإغاثةً للأمم بالرقي في المعاني.

وأمّا مقصد عدل نظام الحكم فقد ناقشه المؤلِّف من أربعة أوجه، هي: الجذر الفكري للسياسة، وأهلية مَن يقوم بالحكم، ومصارف بيت المال، ومفهوم التماسك والاستقرار والتغيير.

أمّا الباب الثالث من هذا الكتاب فيقوم على فصل واحد يفصل في المقاصد العمرانية، وقد جعله المؤلِّف قسماً مستقلاً تستهلّه مقدمة مختصرة، ليكون قائماً بذاته. ويمكن للقارئ -كما يقول المؤلِّف- الذي لا يريد الانغماس في التفصيلات وفي المسائل المنهجية، أن يكتفي بقراءته.

والفصل المستقل من هذا الباب هو عرض لتنظير عمراني يخص مقاصد الشريعة، ويسعى إلى إنارة أركان المنظومة الإسلامية في أبعادها المتكاملة: البُعْد التصوّري، والبُعْد النفسي، والبُعْد الاجتماعي، والبُعْد الاقتصادي، والبُعْد السياسي. يقول المؤلِّف: "ومع جدة هذه العناوين، فإنّ الصياغة لا تعدو أن تكون تبنّياً للتوسيع الذي أفاد به ابن عاشور، واستلهاماً لرؤية العلواني، واستصحاباً للمنطق الخلدوني في النظر. والبحث هو مدٌّ لآفاق المقاصد، وتعميقٌ، وإعادةُ تركيبٍ."

يذكر المؤلِّف في هذا الباب أنّه لم يتطرّق إلى الدرجات الثلاث في المقاصد (الضرورية، والحاجية، والتحسينية)؛ لأنّ تحديد هذه الدرجات تحديداً دقيقاً هو أمر عسير، خاصةً على صعيد الحياة الجماعية التي تكون فاعلياتها عرضةً للتغيّر المستمر، وأنّ الأنجع هو اعتبارُ المقاصد الكبرى مقاصدَ عامةً تتفتّق مقتضياتها في واقع الحياة على واحدة من هذه الدرجات، وعدمُ تحديد هذه الدرجات للاجتهاد عند المطابقة بين المقصد والمطلب؛ منعاً للتداخل.

تتعلّق الأوزان الثلاثية للمصالح بموقع المسألة على الطيف بين الفردي والجماعي على صعيد العدد، وباتساع المساحة التي تؤثّر في المسألة، وبمدى هذا الأثر وشدّته.

وأنقل هنا رسماً توضيحياً أورده المؤلِّف يمثّل جدولاً للمقاصد من منظور عمراني:

المقصد الكلّي	المقصد الفرعي
أولاً: حفظ الدين، وتزكية التصوّر.	١. التنزّه عن الحلولية. ٢.التنزّه عن التجسيد. ٣. التنزّه عن القومية الغيبية. ٤. التنزّه عن الدهرية.
ثانياً: حفظ النفس والعقل وتزكيتهما.	١. الإخلاص والمراقبة. ٢. التوكّل واليقين. ٣. الصبر والمجاهدة. ٤. التعلّم والتثقّف.
ثالثاً: حفظ النسل، وتزكية التآلف الاجتماعي.	١. السكن. ٢. التآزر. ٣. التناصح. ٤. الإصلاح.
رابعاً: حفظ المال، وتزكية الأرزاق.	١. التملّك الاستخلافي. ٢. التداولية. ٣. الإعتاق. ٤. الكفائية.
خامساً: حفظ نظام الأُمّة، وتزكية السياسة.	١. عدل الحقوق والواجبات. ٢. إحكام التشاور. ٣. جهاد الأمن والسلام. ٤. التعارف والبلاغ.

وتفصيل هذه المقاصد العمرانية للشريعة جاء على النحو الآتي:

أولاً: حفظ الدين، وتزكية التصوّر

يذكر المؤلِّف أنّ أول مقاصد العمران هو حفظ الدين، وتزكية التصوّر؛ لأنّ مقتضيات التوحيد تتجلّى في تكوين الرؤية الكونية التي ترتسم فيها منظومة القيم، وفي منهجية التفكير وعلاقة الأسباب بالمسبّبات، وفي النسق الشعوري الذي يحتضن ضمير الإنسان، وفي وجهة السلوك والنشاط البشري الذي تتجلّى آثاره في كلّ وجه من أوجه الحياة، بما فيها الفن والذوق.

أمّا آفات التصوّر التي غلبت على الأديان فجمعها المؤلِّف في أربعٍ: الحلولية، والتجسيد، والقومية الغيبية المادية، والدهرية.

وآفة الحلولية تظهر في تسرّب بعض التصوّرات الخاطئة؛ فبدلاً من التفكّر في أسماء الله الحسنى ممّا تهتدي بمعانيها العقول، وتنشرح بها الصدور، يُقال إنّ الإله حالٌّ بما هو مخلوق. وقد تسرّبت مثل هذه التصرفات إلى ملّة المسلمين، وتأرجحت بين حدّ الغفلة الذي يجرّ إليه ضعف الإنسان، وحدّ الغلوّ الذي يمثّل انتكاساً وتحريفاً لطبيعة الدين.

ثانية آفات التصوّر هي التجسيد في المثال، وكانت النصرانية هي الدين الذي تماهى مع هذا تماهياً كاملاً، فاخترعت عقيدة التثليث.

والتجسيد نازع يضيق بالغيب، ويكره التسليم لله المطلق في كلّ صفاته. وتترافق عادة التجسيد مع التشطير، ويفضي التشطير إلى تنافس الأجزاء الاعتقادية بين بعضها بعضاً وما يتصوّره البشر المخترعون صفات الخير أو صفات الشر، فينحازون إلى واحد منها أو آخر. وفي كلّ ذلك خلع لصفات المخلوق على الخالق، وعجز عن الإيمان بالله تعالى على نحو الكمال الذي تقتضيه أسماؤه الحسنى.

وتبعات آفة الحلول وآفة التجسيد التشطيري متشابهة؛ فمنها ما قدّمت من الاستهانة بالشريعة، لا استهانة الاستخفاف والإنكار، وإنّما استهانة الجهل والعُجب

بادّعاء تنقية القلب، ومنها الإخلال في مفهوم السببية والتقصير في القيام بعبء الاستخلاف، ومنها ما يعتدي على صفاء التوحيد؛ سمة الدين الحنيف.

أمّا آفة التصوّر الثالثة فهي القومية الغيبية المادية، ويُقصَد بها التصوّر الذي يضيق بالغيب المخبوء، فيسكبه في المادة المحسوسة، ثمّ يجعل كليهما صفاتٍ مختصةً بقوم ما؛ كاليهود الذين ادّعوا أنّ الإله المطلق أنهى مهمته بخلق الشعب المختار، ولهذا كانت اليهودية هي الدين الوحيد الذي ينحصر في القوم، ويُشترط فيه النسب عن طريق أرحام النساء.

ولا يخفى ما في هذه الآفة من خطورة إذا ابتُلي بها أحد، واستحوذ عليه هاجس التقوقع الاعتقادي الذي يقود إلى أنواع شتى من الغلوّ في الابتداع العقدي.

وأمّا آفة التصوّر الرابعة فهي الدهرية، ولُبّها وَهْم الاستغناء عن الإله المطلق في كلّ صفاته، القيّوم على الكون قياماً مستمراً لا غياب فيه. وقد تجلّت عوارض هذا المرض في ظهور علم الكلام على يد بعض المسلمين، وتأرجحت بين حدّ الغفلة وحدّ الغلوّ. أمّا حدّ الغفلة فهو مذهبُ مَن يسعى إلى تسوية حقيقة الدين بحقيقة العقل والفلسفة، ومنهم مَن يشتطّ فيرى أنّ الدين هو ظاهر الحقيقة، ولُبّها هو الفلسفة، وأنّ الانشغال بفنون الجدل يُمكِّن الخاصة من الوصول إلى الحقيقة عن طريق بيان البرهان، في حين يحتاج عامة الناس إلى بيان الوحي.

ولمّا كانت الآفات الاعتقادية ممّا تصيب الأديان كلّها لزم أن يكون التنزّه منها مقصد حفظ الدين. ويرتبط ظهور مثل هذه الآفات التي تبنّتها مذاهب عدّة بطرق السياسة؛ لذا، يجب فصل الفكر عن السلطة السياسية، وإغناء أهله عن مذلة السؤال، واحترام منزلة العلم والعلماء، إلى جانب التربية على الأخلاق. ومن التزكية ضبط اللغة بين الجوهر والمجاز، وهذا ما تميّزت به العربية؛ لغة القرآن.

وكما أنّ فساد التصوّر يقود إلى فساد العمل، فإنّ العكس صحيح. وقد ذكر المؤلِّف أمراضاً تَنشأ من فاسد الأعمال، سمّاها أمراض سلوك التدين، هي: الاتكالية، والادّعائية، وغمط الآخر، والعُجب بالصلاح الشخصي، والغلوّ والتنطّع في الدين، والتحايل على الشرائع، والحرفية في فهم النصوص التي تُحرِّم إمكانية التنزيل عبر الأزمان والأقطار.

ثانياً: حفظ النفس والعقل وتزكيتهما

إنّ مفهوم النفس المنسجم مع الرؤية الإسلامية يشمل -كما نبّه المؤلِّف- أربعة عناصر، هي: العقل، والعاطفة، والضمير، والجسد. فكمون الفجور والتقوى الذي أُلهِم النفس يتحقّق عن طريق جسد يجمح إلى الشهوات أو يجاهدها، وعقل يتناجى بالإثم والعدوان أو بالبرّ والتقوى، وقلب متحجّر أو متراحم، وصدر منشرح بالإيمان أو منطوٍ على الشرور.

والفلاح مختص بمَن زَكّى النفس، والخيبة مختصة بمَن دسّاها. أمّا الضمير فهو موضع التهذيب والمراقبة والتنقية من الأدران. والفطرة هي الحالة السوية التي ألهمها الله كلّاً من: الجسد، والعقل، والعاطفة، والضمير. وإنّ تزكية النفس في كلّ تراكيبها مطلب يقع في صُلْب صيرورة التدين. ويتحقّق مقصد تزكية النفس وحفظ سلامة فطرتها بتزكية أربعة أبعاد، هي: الحفز إلى الإخلاص والمراقبة، والحفز إلى التوكّل واليقين، والحفز إلى الصبر والمجاهدة، والحفز إلى التثقّف والتعلّم.

ثالثاً: حفظ النسل، وتزكية التآلف الاجتماعي

توجد أربعة أبعاد لعموم التآلف، هي: السكن، والتآزر، والتناصح، والإصلاح. وإنّ من أقوى ما يفضي إلى السكن تزكية خصال كلا النوعين (الرجل، والمرأة) تزكية فهم ومناصرة؛ لأنّ التقصير في تفهُّم الأنوثة والرجولة هو تقصير في أداء واجب التعارف، وادّعاء تفضيل نوع على آخر هو معارضة للقول الفصل بأنّ الأكرم هو الأتقى، وإنّ التصوّر الإسلامي للأمانة الكبرى ولتنوّع الخلق ولمسؤوليات روابط النسب، يُنشِئ ثقافة مودة ورحمة.

وبالتآزر على خطة الإيمان يزداد التآلف الاجتماعي قوّةً وتماسكاً بتعهّد آصرة التآخي بين المؤمنين، ولا تتم تزكية التآزر الموصل إلى البنيان المرصوص إلّا بجهد المؤمنين، وبما يخترعون من أعراف تُمكِّن من التآزر، وتزكية التناصح والإصلاح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

رابعاً: حفظ المال، وتزكية الأرزاق

يتفرّع هذا المقصد إلى أربعة أوجه، هي: التملّك الاستخلافي، والتداولية، والإعتاق، والكفائية. فالمال مال الله أُعطِي الإنسان حق التصرف فيه، والتزكية تتحقّق في الاجتهاد في كيفية توزيع أموال الزكاة، وتقدير أهم المصالح العامة الجدير تعهّدها بشيء مُقدَّر من الإنفاق العام.

ثمّ لا بُدّ من تداول المال والثروة بالنظر مُجدَّداً إلى خيرات الكون التي تَمكّن الإنسان من استغلالها؛ نظرة تمنع من احتكارها، ووقوعها في أيدي القليل من فئات الناس.

ولا بُدّ كذلك من الإعتاق، الذي قصد به المؤلِّف التحرّر من قيود الحياة، ولزوم طلب الرزق فيها، وتحرير الإنسان من أن يتساوى مع الآلة المنتجة، ومن أن تستحكم به شهوة رأس المال. وتزكية هذا الوجه تكون في تحرير البشر من التسلّط بسبب طلبهم الرزق.

ويتحقّق هذا المقصد أيضاً بالكفائية؛ بأن ينضبط التمتع بالطيبات بالكفائية، واعتبار نصيبِ مَن يأتي بعدُ مِن الأجيال.

خامساً: حفظ نظام الأُمّة، وتزكية السياسة

وهو مقصد أساسي جدير بالاستقلال. ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ هذا المقصد شبه غائب في الصياغات المقاصدية، وبارز عند ابن خلدون.[٢١] ولا شكّ في أنّ سوء السياسة والتفريط في رعاية شؤون الأُمّة، مُفضٍ إلى مفاسد كثيرة، وإلى اضطراب في أوجه الحياة جميعاً.

ينقسم هذا المقصد إلى أربعة مقاصد فرعية، هي: عدل الحقوق والواجبات، وإحكام التشاور، وجهاد الأمن والسلام، وحفز التعارف والبلاغ.

أمّا العدل، ومحاولة موازنة الحقوق والواجبات، والتحقّق العملي للعدل، فهو واجب تزكية مستمر. وبينما تَصلح الأعراف لمعالجة مساحات الخصوصية في حياة الناس، فإنّ

[٢١] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

مسيرة الحياة تحتاج إلى ما يشدّ أزرها من القوانين في المساحات العامة لأنشطة الناس المتعدّدة.

وتتم تزكية مقصد الشورى وحفظ فاعليتها ومعانيها بإقامتها في أوجه الاجتماع المختلفة. ولا شكّ في أنّ الشورى تواجه تحديات عند محاولة تحقيقها، ولا بُدّ لصيرورتها من مراعاة واقع الحياة البشرية؛ لتتمكّن من تحقيق مقصدها، ومحاولة الوصول إلى أفضل القرارات، وتحقيق الرضا بهذه القرارات، وتسهيل مهمة الحكم، والاقتراب من اكتمال العدل.

والحقيقة أنّ نظام الشورى يقوى، وتتعمّق جذوره، ويصبح صرحاً متيناً إذا سرت فاعلياته على مستويات عدّة غير متمركزة في مجمع واحد، وهذا يتصل بالنظرة الإسلامية لأصل شرعية الحكم، التي تُستمَدّ من قدرته على خدمة مصالح جماعية تُعَدّ من متطلّبات الاستخلاف البشري.

وفكرة استناد الشرعية السياسية إلى مرجعية المجتمع هي فكرة مهمة جدّاً، ولها بُعْدان: أولهما أنّ طبيعة التصوّر الإسلامي للسلطة ترفض القداسة على الحكام. والبُعْد الثاني عمراني؛ لأنّ معرفة الناس بشؤونهم هي معرفة حثيثة، ومهارات التشكيلات الاجتماعية في تسيير أمور الحياة على نحوٍ عرفي غير مصطنع تترافق مع اليسر والسهولة؛ لذا، كان تطبيق الشورى على عدد من المستويات هو الأقرب إلى تحقيق المقصود منها.

أمّا جهاد الأمن والسلام فهو فرع مهم في مقصد السياسة، ولا يستقيم أمر، ولا تنعم روح، ولا يتم تآلف إذا فُقِد الأمن. ويُطلَب تحقيق الأمن والسلام على ثلاثة مستويات، هي: المستوى المحلي، والمستوى الإقليمي، والمستوى العام لكلّ دولة. وتزكية هذا المقصد يدخل فيها دراسة أهل التخصص لأحوال الأعداء والأمم الأخرى، فلا يركن إلى الرخاء ولو مع كامل التمكّن، ويدخل فيها التصويب الدقيق بين الجهد لتضييق الخلاف، وتفويت فرصة الإفساد، والجهد على معالجة الفساد قبل استفحاله.

والمقصد الفرعي الأخير للسياسة هو حفز التعارف والبلاغ. فإذا كان الدين هو الروح التي تسري في قلوب المسلمين، وكانت شرائعه هي التي تُنظِّم شؤون حياتهم، فإنّ التعارف بين الأقوام وأتباع الأديان متعذّر من غير بلاغ. فلا بُدّ من مَدّ جسور التعارف

على مستوى العالم أجمع، وتحقيق البلاغ المبين. وينهي المؤلِّف كلامه في هذا المقصد بقوله إنّ الهمّ الأكبر في تزكية السياسة هو إصلاح الفكرة المؤسّسة للنظام السياسي، فبذلك يكتسب أحقية تَمُدُّ بالاستقرار، وتمكّن الإصلاح، وتحول دون الاستبداد.

ملاحظات نقدية

بعد ما ورد من استطلاع للكتّاب، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. أشار المؤلِّف في الباب الأول من الفصل الأول في دراسته لمنهج الشاطبي، إلى عدّة خصائص لطرح الشاطبي في المقاصد، فبدأ بقوله: "العبارات التي تبدو متناقضة فيما يخص دور العقل في الدين."[٢٢] والصحيح أنّ عبارات الشاطبي ليست متناقضةً، ولا تبدو كذلك، وإنّما هي شديدة الوضوح في طلب النقل من العقل أن يتحقّق من ثبوت النص ابتداءً؛ لتمييز الحديث الصحيح من الضعيف، ثمّ التحقّق من تحقيق المناط في الواقع؛ حتى لا ينطبق النص في غير موضعه، وأن يُفهَم النص على ضوء حكمته، وأن تُفهَم الجزئيات على ضوء الكلّيات. وذلك كلّه ميادين للعقل طلبها النقل، فإذا أُعمِل النقل على نحوٍ صوري آلي من دون التفات إلى الكلّيات، الممثّلة للرحمة والعدل، في فهم الجزئيات، كان ذلك تطبيقاً خاطئاً للنقل، ومخالفةً له. قال تعالى: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} (البقرة: ٨٦).

اتسم منهج الشاطبي وعباراته بالوضوح بأن ليس للعقل أن يسرح إلّا حيث يُسرحه النقل؛ إي إنّ للعقل دوره في المجال الذي يُحدِّده له النقل. فالتوقيفيات والغيبيات لا مجال للعقل فيها، ومن هنا كان للشاطبي كتابان؛ الأول: "الموافقات"، وقد أبرز فيه ميدان العقل في التعليل، وفهم النص على ضوء حكمته، وإعمال المصالح الكلّية في فهم النص الجزئي. والثاني: "الاعتصام" الذي أبرز فيه ضرورة التوقف والالتزام بما ورد في النص في مجال العبادات، فلم يقبل إنشاء أذكار جديدة على خلاف الهيئة التي كان عليها الرسول الكريم وأصحابه، في حين أنّ شيخه أبا سعيد بن لب أجاز ذلك قياساً، فقال: "يُحدث

[٢٢] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٣٦.

للناس من الأوراد والأذكار بقدر ما أحدثوا من الفتور، قياساً على ما قرره الإمام مالك من القاعدة التي تقول: يُحدث للناس من الأقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور." غير أنّ الشاطبي رفض ذلك، وعَدّ العقل عملاً في غير ميدانه، فهنا مجال الالتزام.[٢٣]

٢. ذكر المؤلِّف أنّ نهج ابن بيَة في المقاصد يعالج واقع المسلمين من غير ذهول أو غياب عن تغيّر الحال وتقلّب الأمور، ويتمسك بصياغة الشاطبي، وبالدور المرجعي لأصول الفقه في فهم المقاصد. وعلى الرغم من أنّ تعريف ابن بيَة للمقاصد هو تعريف رحب، إلّا أنّ منهجه منهج ضيق. وهنا يسأل المؤلِّف: هل تسمح منهجية ابن بيَة بالإحاطة بالآفاق التي وضعها تعريفه للمقاصد؟ ثمّ يقول إنّ المتاريس التي فرضها ابن بيَة هي حمايات لكيلا ينفلت الأمر عند القول بالمقاصد، بحيث تبقى المقاصد متسلحةً بسلاح أصول الفقه، ومربوطةً بمراسي التراث العتيد. وهذا ممّا اعتبره المؤلِّف من باب تغليظ الحراسة الذي يحرم من طلاقة التفكير، ويؤخر النجدة.[٢٤]

أقول: إنّ العلّامة ابن بَية، بوصفه عالِماً أصولياً، يريد أن يجعل للأصول دوراً، ولا يعني ذلك أنّه كبّل المقاصد؛ فمن المهم أن تبقى مبادئ أصول الفقه جنباً إلى جنب مع المقاصد. ومَن فهم أصول الفقه أدرك أنّ إلغاء الأصول يُخرج عن المقبول في الشرع. ثمّ إنّ هناك ما يُسمّى القواعد المنهجية من أجل الوصول إلى نتائج صحيحة، فلا يُسمّى الالتزام بقواعد المنهج، وهو منهج ابن بيَة، تغليظاً للحراسة من طلاقة التفكير، ويؤخر النجدة.

٣. ناقش المؤلِّف أمرين أساسيين في مسلك بناء الصياغات المقاصدية، هما: مسألة الاستقراء، وأمر القرب أو الالتصاق بالمسائل الفقهية.[٢٥] وقد أورد بعض الإشكالات المتعلّقة بمنهج الاستقراء، ثمّ وصل إلى نتيجة مفادها أنّ الطريقة الأصولية في الاستقراء غير كافية، وأنّه لا بُدّ من البحث عن منهج أجدى وأعم في صياغة المقاصد.

[٢٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢م، ج١، ص٥٥.

[٢٤] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٩٥، ٩٦.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٤٦.

أقول: إنّ الشاطبي مجدّد، حتى في المنطق، وإنّه رفض فكرة الاستقراء التام والناقص، وعَدّ الاستقراء الأغلبي وحده كافياً لحدوث القطع؛ كإثباتنا جود حاتم، وشجاعة عليّ، ومعرفتنا عادات الرجل بالنظر إلى غالب أحواله، وقياساً على قواعد اللغة العربية التي ثبتت بالاستقراء لغالب شواهد العرب. فاستدلال المناطقة بوجوب تمام الاستقراء ليس شرطاً؛ لأنّ المعرفة بغالب توجّه الشارع يتحصّل منها معرفة بمقصده، وعلى سبيل القطع.

ثمّ إنّ الشاطبي ناقش الأصوليين في مسألة إن كانت الحجة بالاستقراء التام أم الاستقراء الأغلبي، ورأى أنّ الاستقراء الأغلبي يفيد القطع، مُخالِفاً بذلك المناطقة الذين يرون أنّ الاستقراء التام هو الذي يفيد القطع.

وهذا ما ذكره المؤلِّف في كتابه من أنّ طبائع العمران في سلوك البشر لا تجري على قانون الاطراد القطعي، وإنما تجري على قانون الغلبة والاحتمال.[٢٦]

٤. ناقش المؤلِّف مفاهيم أساسية وردت في معرض البحث عن المقاصد، مثل مفهوم المصلحة،[٢٧] ونبّه على أنّ بعض العبارات المشهورة بخصوص المصلحة هي عبارات مفتوحة إلى حدّ الإخلال؛ كعبارة: "حيث تكون المصلحة فثَمّ شرع الله"، ورأى أنّه لا بُدّ من أن تُشفع بقيد على نحو: "بشرط مراعاة المصالح الشرعية".

وتعقيباً على ما ذُكِر، فإنّ عبارة: "حيث تكون المصلحة فثَمّ شرع الله" عبارة أدبية، وهي عبارة ابن القيّم، وليست للأصوليين كافةً. وتوجد مدرسة أخرى مقيّدة يمثّلها الجويني الذي يقول: "التدابير إن لم يكن عن الشرع لها صدر فالهجوم عليها خطر." ويوجد اتجاه أكثر تقييداً يمثّله تلميذه الغزالي الذي يقول: "والمصلحة المرسلة لا نعني بها اللذة والمنفعة، وإنما نعني ما حققت من قصد الشارع." وهذا ينسجم مع ما يريده المؤلف.

٥. لقد كان دافع المؤلِّف إلى تأليف كتابه في موضوع المقاصد أمرين؛ الأول: إشكالات يحسب أنّها تظلم شريعة الإسلام الباهرة. والثاني: ما يراه من عدم اتساق تنظيري، وضعف في ترابط الأجزاء، أو ربط بعضها ببعض ربطاً من أطراف المسائل، لا من أصل جذورها.[٢٨]

[٢٦] المرجع السابق، ص١٦٧.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٢ وما بعدها.

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٠٩.

ويرى المؤلِّف أنّ الأنجع هو اعتبارُ المقاصد الكبرى مقاصدَ عامةً تتفتّق مقتضياتها في واقع الحياة على واحد من المستويات الثلاثة: الضروري، والحاجي، والتحسيني، وعدمُ تحديد هذه المستويات للاجتهاد عند المطابقة بين المقصد والمطلب؛ منعاً للتداخل.

ثمّ قدّم صياغةً في المقاصد تربط الجزئيات بعضها ببعض، وتضعها في إطار يُحقِّق صفتي الشمول والتوازن، وهذا ما نبّه عليه فتحي الدريني[٢٩] حين أشار إلى أنّ سياسة التشريع تستند إلى المفاهيم الكلّية التشريعية القطعية، والقيم التشريعية الكبرى، التي تُؤلِّف الوحدة التشريعية التي لا يجوز الخروج عليها أو تنكّبها، وأنّ أيّ حكم شرعي أدى تطبيقه في بعض الظروف إلى مخالفة ما تقتضيه هذه الوحدة التشريعية، هو مخالف لإرادة الشارع، ويجب تعديل الحكم بما ينسجم مع إرادة المُشرّع، ويحفظ القيم التشريعية من المساس بها. فمن الكلّي مفهوم العدل والرحمة والأُخوة، ومنها مبدأ رفع الحرج ورفع الضرر بإزالة آثاره، ومنع التسبّب فيه ابتداءً. فهذه المفاهيم راعاها القرآن الكريم، ومثّل لها في بعض أحكامه، وهي موجّهات للعدل والمصلحة، مع مراعاة مبدأ الموازنة بين المقاصد باختلاف درجاتها عند التطبيق. وهذه المفاهيم والمبادئ الكلّية تُعَدّ بقيةُ الفروع من جزئياتها، ومعلوم أنّ الجزئي يحمل معنى الكلّي كاملاً، فإذا لاحظ المجتهد أنّ التمسك بالجزئي يفوت الكلّي نتيجةً لظرف ملابس، وجب تعديل الحكم إعمالاً للكلّي في الجزئي.[٣٠]

وممّا يجدر التنبيه عليه أنّ المؤلِّف لم يأتِ على ذكر الدريني بالرغم من اهتمامه بعلم المقاصد الشرعية، ووجود كتابات طيبة له في هذا الموضوع، مثل كتاب: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم".

وقد يكون مفيداً أن نُذكِّر بأنّ هذا الكتاب هو إسهام من خارج حيّز العلوم الشرعية، انطلق من شعور الواجب في أمر الدين، واعتبر مؤلِّفه أنّ أمر المقاصد هو مشروع أُمّة، وقدّم فيه نظريةً مقاصديةً على صعيد العمران؛ فهو كتاب ذو فائدة عظيمة.

---

[٢٩] الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص١٩١.

[٣٠] الشاطبي. إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ج٣-٤، ص١٣.

تقارير علمية

تقرير علمي لمؤتمر علمي دولي بعنوان:
محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري

تنظيم

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو" والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

الرباط– المغرب: في ٥–٦ ربيع الأول ١٤٣٧هـ/ الموافق ١٧–١٨ كانون أول (ديسمبر) ٢٠١٥م

إعداد: السعيد الزاهري*

نظمت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو" والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبالتنسيق مع جامعة عبد المالك السعدي بتطوان والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان "محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري"، وذلك في الخامس والسادس من ربيع الأول ١٤٣٧هـ، الموافق لـ السابع عشر والثامن عشر من كانون أول/ ديسمبر ٢٠١٥م، في قاعة المؤتمرات بمؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للتربية والتكوين بمدينة الرباط في المملكة المغربية.

وكان من أهم أهداف هذا المؤتمر: تمكين الأجيال الجديدة من الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تعرُّف الإسهامات العلمية والعملية لإقبال، بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث. والكشف عن مضامين المشروع الفكري لمحمد إقبال في التجديد وإعادة البناء. وبيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمنهج إقبال، واقتراح البرامج البحثية والعملية، التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد الذي نشَده إقبال. والتعرف إلى حلول مبتكرة لواقعنا الإسلامي المعاصر، استلهاماً من المشروع التجديدي لمحمد إقبال. والإفادة من الرؤية الإصلاحية والتجديدية التي قدّمها محمد إقبال في فهم متطلبات الجهود الإصلاحية للواقع الإسلامي المعاصر.

* الكاتب العام للمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، الرباط– المغرب.

وقد عُرض في المؤتمر عشرون بحثاً لعلماء وباحثين مثّلوا عشرة أقطار هي: الأردن وتركيا وتونس والجزائر والسعودية وقطر وماليزيا ومصر والمغرب والهند. وتميز هذا المؤتمر بإشراك الطلبة الباحثين في سلك الدكتوراه و سلك الماجستر في التربية والدراسات الإسلامية، والباحثين المنخرطين في المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، بتعقيبات على أوراق المشاركين، ومجمل عددهم أربعة وثلاثون معقباً.

انتظمت جلساتُ المؤتمر في خمس جلسات علمية، وعلى مدار يومين؛ إذ عُقدت في اليوم الأول ثلاث جلسات، فضلاً عن الجلسة الافتتاحية. وعقدت في اليوم الثاني جلستان ومائدة مستديرة، فضلاً عن الجلسة الختامية.

افتتِحت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية ترأستها معالي الوزيرة المنتدبة لدى وزير التعليم العالي والبحث العلمي وتكوين الأطر في المغرب الدكتورة جميلة المصلّي، وبدأ الحديث الدكتور رائد جميل عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد؛ المنسق العام للمؤتمر؛ إذ استعرض الجهد المبذول في إعداد ورقة عمل المؤتمر، والإجراءات العلمية والإدارية التي رافقت تحكيم البحوث، وأكد على أن قيمة المؤتمرات والملتقيات التي تبحث في جهود المفكرين والمجددين والمصلحين ماثلة في العمل الجماعي الحقيقي الذي يهدف تأصيل وإنتاج المعرفة.

وألقى الدكتور حذيفة أمزيان؛ رئيس جامعة عبد المالك السعدي بتطوان كلمة جاء فيها أن هذا المؤتمر يعد إنصافاً لروح المفكّر محمّد إقبال الذي ناضل من أجل نشر الفكر السّليم ومنهج السَّلام رغم أنه لم يعمَّر إلا قليلاً، مضيفاً أن الأمة الإسلامية بحاجة إلى فكر محمد إقبال لتجاوز المشاكل التي توغلت فيها، لا سيما أن زمننا هذا طغى عليه سوء فهم الإسلام.

وتحدث الدكتور خالد الصمدي؛ رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية؛ إذ أشاد بالشراكة والتعاون بين المركز والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبينه وبين منظمة الإيسيسكو. وأضاف أن هذا المؤتمر يعد فرصة للباحثين في المركز من أجل الاستفادة مباشرة من خبرة الأساتذة المؤتمرين، ومن معرفة التاريخ الإسلامي الذي يزخر بالحركات الإصلاحيّة.

وتحدّث المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الدكتور فتحي حسن ملكاوي عن أهمية موضوع المؤتمر في السياق الحضاري للأمة. وبيّن أهمية تكامل الجهود بين مختلف الجهات المعنية بالإصلاح والتغيير. كما أكد على ضرورة الإفادة من الجهود التي بذلها العلماء والمصلحون. وفي الأخير عرف بالمعهد وبأنشطته المتنوعة وبمبدأ التعاون بين المؤسسات البحثية والأكاديمية والحكومية.

أما الدكتورة أمينة الحجري؛ المديرة العامة المساعدة للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو" فأكدت في كلمتها على دور الإيسيسكو في الاهتمام بالتراث الحضاري للأمة الإسلامية، والجهود التي بذلتها بذلتها من أجل حماية الذاكرة الإسلامية وتفعيل أثرها في الواقع محليا وعالميا وذلك من خلال رؤيتها المتكاملة حول البناء الحضاري للعالم الإسلامي وعبر استراتيجتها المعرفية والثقافية.

واخْتُتمت الجلسة الافتتاحية للمؤتمر بكلمة معالي الدكتورة جميلة مصلّي التي أكدت فيها أن التقدم الحضاري رهين بما تنتجه مراكز البحث من معارف جديدة، مشددة على ضرورة تملك ثقافة الابتكار والتجديد، وأن الفكر الإصلاحي في حاجة إلى انطلاقة جديدة تستلهم مناهج المصلحين الكبار في تاريخ الأمة أمثال الفيلسوف والمفكر محمد إقبال، وتضطلع برسالة الإسلام الحضارية القائمة على قيم الوسطية والاعتدال والسعي لما فيه خير الإنسانية. كما دعت الشباب الباحثين إلى أن يكونوا خلف لخير سلف، من خلال استخلاص العبر من سيرة محمّد إقبال وغيره من الأعلام الإسلامية.

وتضمن اليوم الأول ثلاث جلسات عمل؛ إذ ترأس الدكتور أحمد سعيد ولد باه؛ مدير الثقافة والاتصال في الإيسيسكو الجلسة الأولى، وتحدث فيها الدكتور زكي الميلاد من السعودية في موضوع "نقد إقبال.. الاتجاهات النقدية .. مطالعات ومناقشات"، ثم ألقى الدكتور بدران بن لحسن من قطر ورقة بعنوان: "المدخل النقدي لتجديد الفكر الإسلامي عند إقبال"، وألقى الدكتور رضا بن الهاشمي حمدي من تونس ورقة في موضوع: "الديمقراطيّة الروحيّة، مراجعة لمقالة الاجتهاد عند محمّد إقبال" واختتمت الجلسة بورقة الدكتور عاشور مزيلخ من الجزائر المعنونة بـ: "أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال".

أما الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور عبد الحميد مدكور؛ أستاذ الفلسفة في كلية دار العلوم بالقاهرة، فتحدث فيها الدكتور زياد الزعبي من الأردن، عن " إقبال والثقافة الألمانية: الشرق والغرب حوار آخر"، وألقى الدكتور إسماعيل نقاز من الجزائر ورقة بعنوان: "فلسفة التثاقف في مقاربة النص الغربي وآفاق التجديد عند محمد إقبال"، ثم اختُتمت الجلسة بورقة الدكتوره فريال القضاة من الأردن عن "خطاب المثاقفة عند إقبال".

أما الجلسة الثالثة التي ترأسها الدكتور حسن الأمراني؛ الرئيس الأسبق لرابطة الأدب الإسلامي العالمية وتحدث فيها الدكتور إسرار أحمد خان من ماليزيا عن موضوع " أثر القرآن الحكيم على شخصية العلامة محمد إقبال"، ثم ألقى الدكتور محمد أعظم الندوي من الهند ورقة بعنوان: "الذات في أدب إقبال: مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري"، واختتمت الجلسة بورقة الدكتوره رولا محمود الحيت من الأردن المعنونة بـ"الذات في فكر محمد إقبال وتجلياته في التجديد الديني".

وتضمن اليوم الثاني جلستين فضلاً عن جلسة الدائرة المستديرة والجلسة الختامية، وبدأ اليوم بمائدة مستديرة ترأسها الدكتور رائد عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكانت تحت عنوان: "دور الاحتفاء بالأعلام في البناء الحضاري في العالم الإسلامي"، وتحدث فيها كل من الدكتور عز الدين معميش والدكتور يوسف الصديقي من قطر متحدثين رئيسين.

وترأس أعمال الجلسة الأولى الدكتور عبد الله الكيلاني؛ أستاذ الفقه والسياسة الشرعية بالجامعة الأردنية، وتحدث فيها الدكتور عبد الحميد مدكور من مصر حول "فكر محمد إقبال بين الدين والفلسفة"، ثم تناولت الدكتور عبد الرزاق بلعقروز من الجزائر موضوع " فلسفة الفعل عند محمد إقبال معالم لإبداع إمكانات جديدة في الحياة"، وعرض الدكتور عبد الحليم مهورباشة من الجزائر ورقة بحثية حول "الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال"، واختتم الدكتور عزيز البطيوي من المغرب الجلسة بورقة بحثية عن " التكاملية التركيبية وأنموذج الفكر الإسلامي عند إقبال".

وترأس الجلسة الثانية الدكتور زكي الميلاد؛ رئيس تحرير مجلة الكلمة، وأُلقيت فيها ورقة الدكتور حر محمود يوجر من تركيا حول: "شاعرا التجديد في الشرق محمد إقبال ومحمد عاكف"، ثم عرض الدكتور حسن الأمراني من المغرب ورقة بعنوان: " محمد إقبال الشاعر المجدد"، وتحدثت الدكتوره سميرة فياض الخوالدة من الأردن عن "محمد إقبال والقلق الصوفي". أما الدكتور محسن عثماني الندوي من الهند فعرض بحثاً بعنوان: "الشاعر الإسلامي محمد إقبال ونقده للغرب".

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية قُدّم فيها البيان الختامي للمؤتمر، والتوصيات، التي جاءت على النحو الآتي:

١. الإشادة بالجهود الكبيرة والتعاون المثمر الذي تم بين المؤسسات المنظمة، وحث المؤسسات الحكومية والأهلية ومراكز البحث على تعزيز هذا النوع من العمل الجماعي.

٢. دعوة الإيسيسكو والمعهد العالمي للفكر الإسلامي واتحاد جامعات العالم الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية إلى تنظيم دورات تكوينية لفائدة الباحثين الشباب في العالم الإسلامي.

٣. التنويه ببرنامج الإيسيسكو في الاحتفاء بأعلام الفكر في العالم الإسلامي، وببرنامج المعهد العالمي في الفكر الإسلامي المعاصر. ودعوتهما إلى مواصلة الاحتفاء بأعلام ومفكرين جدد بالتعاون مع المؤسسات العلمية والأكاديمية والبحثية في العالم الإسلامي.

٤. الإشادة بجهود طلبة الماجستير والدكتوراه في الجامعات والمعاهد المغربية الذين أسهموا بدراسة محاور المؤتمر ومدارسة الأوراق مع الباحثين المشاركين. وحث المؤسسات الحكومية الأهلية ومراكز البحث والتكوين على الإفادة من هذه التجربة وتعميمها مستقبلاً ضمن برامج المؤتمرات والملتقيات.

٥. حث الجهات المنظمة وبالتعاون مع المؤسسات ذات العلاقة على إعادة ترجمة أعمال إقبال إلى العربية ترجمة موضوعية، تضع محمد إقبال في مكانه الحقيقي الذي يتسق مع فكره وأدبه.

٦. الدعوة إلى إنشاء كرسي محمد إقبال للفكر الإسلامي، ودمج بعض أعماله في البرامج التعليمية والتكوينية – لا سيما في مرحلتي الماجستير والدكتوراه– لما لهذه الأعمال من دور مهم في تشكيل الملكة النقدية عند الباحثين. وتأسيس بعض البرامج والمشاريع البحثية بناء على فكر إقبال.

٧. الدعوة إلى العناية بالجانب العملي والتطبيقي في فكر إقبال، وتفعيله في بحث القضايا المستجدة التي تهمّ الفرد والمجتمعات والأمة الإسلامية، لا سيما بما يتصل بالجانب التربوي والقيمي.

٨. تنظيم ملتقى علمي حول قضية محددة تطرق إليها إقبال، لمدراستها مدارسة علمية مستفيضة، بما يفي أفكار إقبال حقها في المعالجة والنقد.

٩. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمهتمون والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد استفادة الباحثين من الملاحظات التي أبداها المعقبون والمتدخّلون.

عروض مختصرة

إعداد: حنان لطفي زين الدين

١. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ١٩١ صفحة.

الدكتور طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين المعاصرين. والدهرانية لديه هي: مجموع الأفكار التي يعتنقها العلمانيون ويرددونها حول الدين والوحي والعقيدة. ويبدأ في الباب الأول بعرض مسلّمات الدهرانيين وينقضها بشكل كامل. بعد ذلك يعرض لنا مشروعه هو، والقائم على العقل والدين وفق عدد من القواعد: الآياتية، والشاهدية، والفطرية، والجمعية، والإيداعية. ثم يبدأ الباب الثاني، متناولاً المقلدين من مفكري الحداثة، وكيف هدموا أهم ما جاءت به الحداثة من فكر وإبداع؛ فتلقفوا ما يلقيه إليهم مفكرو الحداثة الغربية. كما انتقد محاولة بناء دين علماني مدعماً بفضائل مأخوذة عن الدين مع محاولة تنحية الممارسات الدينية بشكل عام.

٢. **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، حمّو النقّاري، الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ١٢٧ صفحة.

المؤلف أستاذٌ في المنطق بجامعة محمد الخامس بالرباط. وفي هذا الكتاب، تناول المؤلف تدبير الاختلاف كمنطق بنى عليه طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي الفكري، مبيناً أنه مفكر له انتساب أصلي يتمثل في كونه مسلماً من ناحية وعربياً من ناحية أخرى؛ وانتساب فرعي يتمثل في انضمامه للفلاسفة وإجماعهم. والكتاب مكون من فصلين: الأول بعنوان "معالم منطق الاختلاف العامة"، تناول فيه كتابات بعض الفلاسفة، وأدبيات المناظرة ومنطقياتها العربية الإسلامية منذ قديم الزمان. والثاني بعنوان "من أجل تخليق منطق الاختلاف"، وهو يلخص مادةً كلفه الأستاذ طه بإعدادها،

ويتضمن في مادته الكثير مما ورد في كتابات طه عبد الرحمن ومؤلفاته حول العمل الديني وتجديد العقل وفقه الفلسفة.

٣. **نقد اللغة العربية الفصحى: نظرات في قوانين تطورها وبلى المهجور من ألفاظها**، عبد الله أيت الأعشير، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ومجلة الوعي الإسلامي، ٢٠١٤م، ٢٠٨ صفحة.

مؤلف هذا الكتاب أستاذ مغربي، حاصل على الإجازة في الأدب العربي، عمل موجّهاً بالتنسيق لمادة اللغة العربية ومحرراً، وله العديد من الأبحاث في مجال اللغة. وفي هذا الكتاب، بين كيف أن اللغة تولّد سلسلة من القواعد، وأن تدميرها تدمير لنظامها. ويتألف الكتاب من أربعة فصول، الأول بعنوان: أي تطور يضمن مستقبلاً مشرّفاً للغة العربية؟ وقد تناول ذلك من ناحيتي المحافظي على الأصالة والتطوير من الداخل، والثاني: مزايا وخصائص اللغة العربية، مفنداً فيه اتهامها بالجمود والتحجر وموضحاً مدى غناها، والثالث: عوامل التطور اللغوي ومظاهره، موضحاً مظاهر هذا التطور وكيف تتفوق فيه العربية، والرابع: أساليب بلى الألفاظ في اللغة العربية الفصيحة، شارحاً إياها بالتفصيل.

٤. **في سؤال العلمانية: الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية**، البشير ربوح (مشرفاً ومنسقاً)، الجزائر ولبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية – ناشرون، ٢٠١٥م، ٣٨٨ صفحة.

أسهم في إعداد هذا الكتاب عدد من المؤلفين؛ حيث يتألف من بحوث قيمة لعدد من الباحثين الأكاديميين العرب، وهو معتدل المنهج والموضوع بعيداً عن السجال السياسي الحاد. ويتضمن العديد من المواضيع الفلسفية والعلمانية والدينية، منها: الإسلام والعلمانية، والعلمانية والمواطنة في البلدان العربية، والدين والسياسة، والدين والعلمانية، والخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا)، وتاريخ العلمانية، والكنيسة الكاثوليكية، بالإضافة إلى الحديث عن بعض الفلاسفة مثل نيتشيه وهابرماس. كما أن الكتاب يسعى نحو توفير الفهم والحوار بهدوء وموضوعية بشأن جميع هذه المواضيع المثيرة للجدل، خصوصاً في خضم الصراع الفكري والسياسي الذي ارتبط وما يزال يرتبط بها منذ عقود. لذا، فهذا الكتاب محاولةٌ لتقديم الأفكار بطريقة وافية كأسس للتحاور لاحقاً.

٥. **العلمنة من الداخل: رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة**، البشير عصام المراكشي، القاهرة: مركز تفكر للبحوث والدراسات، ٢٠١٤م، ٣٠٩ صفحة.

المؤلف حاصل على الدكتوراه في الفقه وأصوله، وله العديد من الأبحاث في العقيدة والفقه وعلوم العربية. وفي كتابه هذا، بدأ المؤلف بمقدمةٍ تبين التعارض بين العلمانية والديمقراطية من جهة والإسلام من جهة أخرى، ثم راح يرصد الانحرافات العقائدية التي وقعت فيها الحركات الإسلامية في العالم العربي، متناولاً مشاركاتها السياسية ومهادنتها للأحزاب العلمانية إلى درجة تكاد تنأى بها عن الدين الإسلامي. كما يرصد المؤلف الأسباب النفسية الداخلية لدى منتسبي الحركات الإسلامية التي أدت لحدوث ذلك، متناولاً بعض الأمثلة والشواهد من داخل الحركات الإسلامية نفسها. وقد نبّه المؤلف إلى ضرورة إصلاح التصورات الفكرية في العمل الإسلامي من أجل بناء صرح الإسلام في الأمة من جديد.

٦. **الشورى: عقود من الذكريات الجميلة**، سعود بن علي الحارثي، مسقط: بيت الغشام للنشر والترجمة، ٢٠١٤م، ٨٨ صفحة.

المؤلف ممن عملوا على تأسيس مجلس الشورى في عمان، وهو كاتب مقالات أيضاً. يتناول هذا الكتاب عرضاً موجزاً لمصطلح الشورى وتطبيقه عند العرب منذ القدم، مشيراً إلى تطبيقه في سلطنة عُمان، ومبيناً كيف أن العديد من الدول العربية تستمد من مبادئ الشورى أساساً لممارساتها البرلمانية. كما يجمع هذا الكتاب عدة مقالات للمؤلف، كان قد كتبها متناولاً ذكرياته في مجلس الشورى ومستعرضاً للأعلام والأشخاص الذين ساهموا في العمل الوطني في عُمان بآرائهم وأفكارهم ودراساتهم، إضافة إلى عملهم على قضايا المجتمع وحلها ومساندة الحكومة في القيام بمسؤولياتها. وفي الكتاب توثيق بالصور التي تبين موظفي مجلس الشورى والمبنى عبر فترات زمنية مختلفة، إضافة إلى مشاركات المؤلف نفسه في فعاليات للشورى.

٧. **نظرية الشورى في الإسلام وسبل تفعيلها كنظام سياسي**، أمجد ربيع أبو العلا، القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ١٥٩ صفحة.

المؤلف باحث في الفقه السياسي وله عدة مؤلفات في مجال الشورى. وهذا الكتاب يعد من المراجع التي تتناول الشورى كنظام سياسي مهم؛ إذ يتحدث فيه المؤلف عن معنى الشورى، وعن أسسها، كما يتناول تاريخ الشورى في الإسلام والعصر الحديث. ويشير المؤلف إلى أن الشورى قد فُرضت لكي تسهم في إسعاد حياة المسلمين، وذلك في كل ما يخصهم ويتعلق بهم. كما يبين بعض الأمثلة عن الشورى في الإسلام، ويشير أيضاً في كتابه إلى الفروق التي تميز الشورى عن الديموقراطية.

٨. **الرواية العربية الجديدة: السرد وتشكّل القيم**، إبراهيم الحجري، دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ٣٦٨ صفحة.

المؤلف كاتب وناقد مغربي. وفي هذا الكتاب، يرى المؤلف أن الرواية إحدى القنوات الأساسية لتوصيل خطاب الذات وكشف المستور فيها، ويقدم تأملات نقدية للنصوص الروائية الجديدة التي أصبحت لا تمس من قريب أو بعيد ما يؤرق الذات العربية وواقعها الفعلي. كما أن الكتاب يسلط الضوء على بعض الأقلام الجديدة في الروايات العربية، مشيراً إلى اللاثبات الذي يتسم به "المغامرون الجدد" في الكتابة. ويتكون الكتاب من تسعة فصول، هي: في محكي العتبة، في المحكي الروائي ومساءلة الواقع، المحكي الروائي بين التجريب ومساءلة الخطاب، المحكي الروائي ومكونات السرد، المحكي الذاتي أو الرواية الذاتية، المحكي الأركيولوجي، المحكي الإيروتيكي، المحكي الروائي والتاريخ المنسي والهامشي، المحكي ورواية الأطروحة.

9. *Nationalism, Language, and Muslim Exceptionalism (Haney Foundation Series)*, Tristan James Mabry, University of Pennsylvania Press, February 2015, 264 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القومية واللغة واستثنائية المسلمين**". المؤلف (ترستان مابري) عالم سياسي حاصل على الدكتوراه. في هذا الكتاب، يشرح المؤلف "استثنائية المسلمين" من حيث المعتقدات الخاصة بهم والتي قد تخالف معتقدات القومية التي ينتمون إليها، والتحديات التي تواجههم خصوصاً في الدول غير العربية. كما يجادل بأن هناك

علاقة عكسية بين الإسلامية والقومية العلمانية العرقية اللغوية. يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً، هي: المقدمة، الأمم الإسلامية، اللغات القومية، العرب بالمعيار الحديث، روابط اللغة: أكراد العراق، السكان الأصليون في "الجبهة الجديدة": إيغور سينجيانغ، الثقافة المطبوعة والاحتجاج: سكان السند في الباكستان، التحدث إلى الأمة: الكشميريون في الهند، من القومية إلى الإسلامية: الإتشيون في أندونيسيا، المجتمع الديني مقابل التنوع القومي: المورويون في الفلبين، القومية واللغة والإسلام.

10. *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy (Religion, Culture, and Public Life)*, Jean L. Cohen & Cécile Laborde (Editors), Columbia University Press, December 2015, 464 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدين والعلمانية والديموقراطية الدستورية (الدين والثقافة والحياة العامة)**". وهو من تحرير (جين كوهين وسيسيل لابورد) يضم هذا الكتاب خلاصة جهد عدد من المؤلفين في أربعة أجزاء. الأول بعنوان حرية الدين أو حقوق الإنسان، ويتناول حرية الدين ومصير العلمانية، والدين إن كان تحالفاً أو تهديداً أو مجرد دين، والإسلام والمسيحية في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. أما الجزء الثاني فيتناول اللامؤسسية وحرية الدين، وذلك بطرح عدة موضوعات، منها: إعادة التفكير بالعلمانية السياسية، وأوروبا والعلمانية، وارتباطات دين الدولة والمواطنة متعددة الثقافات. وفي الجزء الثالث المعنون بالدين والليبرالية والديمقراطية، يعرض الكتاب حيادية العلمانية والدين والخير، إضافة إلى الجدالات الدينية والتبريرات العامة، وبعض الأحوال المتعلقة بحرية الدين. أما الجزء الأخير فيحمل عنوان السيادة والتعدد القانوني في الديموقراطيات الدستورية، ويتناول تعدد التشريعات المبنية على الدين في سياقات مختلفة.

11. *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere (Public Planet Books)*, Nilüfer Göle, Public Planet Books, October 2015, 280 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والعلمانية: مستقبل أوروبا في المجال العام**". المؤلفة (نيلوفر جول) أستاذة في علم الاجتماع في فرنسا، وتهتم بدراسة الإسلام في أوروبا. وتتناول في هذا الكتاب موضوعين مهمين: تحوّل العلاقة بين الإسلام والحداثة

العلمانية الغربية، وأثر وجود المسلمين في أوروبا. يتكون الكتاب من ثمانية فصول: المجال العام وراء ثناية الدين والعلمانية، وتساؤلات حول الحداثة العلمانية، وحدود الدين–العلمانية: الدولة والمجال العام والذات، وشبكة القوة العلمانية: الحضارة والمساحة والجنسانية، والطبيعة الجندرية للمجال العام، والإسلام العام: رؤى جديدة وتخيلات جديدة، والثقافة العامة والفن والإسلام: تمثال "تيركش ديلايت" في فيينا، ومشكلة أوروبا مع الإسلام: ما هو المستقبل؟

12. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*, Jeanette Jouili, Stanford University Press, May 2015, 272 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ممارسة التقوى والقيود العلمانية: النساء في الصحوة الإسلامية في أوروبا**". المؤلفة (جانيت جويلي) أستاذة في الدراسات الدينية في جامعة بيتسبرغ. وتشير في هذا الكتاب إلى أن زيادة الممارسة الدينية للمسلمين المولودين في أوروبا أصبحت مدعاةً للقلق، مبينة أن التشريعات لا تسعى لتقييد مشاركة المسلمين في المجال العام فحسب، بل ولتشكيل السلوك الشخصي للمسلمين، وخصوصاً النساء. وتبين المؤلفة أنّ النساء يواجهن صراعات أخلاقية؛ إذ يتمزقن بين سعيهن لأسلوب حياة يتسم بالعفة وتطلعهنّ إلى مواجهة التمثيل السلبي للمسلمين في المجتمع. وفي الكتاب أيضاً عدد من الموضوعات والتحديات اليومية التي تجابهها المرأة المسلمة في أوروبا، والتصورات الخاطئة التي يحملها الناس عن المسلمات ويسعى الكتاب لتبيانها.

13. *Islam, Context, Pluralism and Democracy: Classical and Modern Interpretations (Islamic Studies Series)*, Yaser Ellethy, Routledge, December 2014, 354 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والسياق والتعددية والديموقراطية: تفسيرات كلاسيكية ومعاصرة**". المؤلف (ياسر الليثي) أستاذ جامعي للدراسات الإسلامية في أمستردام، وله العديد من الأبحاث والكتب المنشورة بالعربية والإنجليزية واليونانية والهولندية. وفي هذا الكتاب، يبحث المؤلف في التغييرات على دلالات الألفاظ وأساليب التفسير والمتغيرات الثقافية، ويبين كيف أن التقاليد التأويلية تقدم أفكاراً ومناحي متنوعة يمكن استخدامها في الحوارات المعاصرة حول السياق الاجتماعي السياسي للفكر

الإسلامي الأصيل. يتكون الكتاب من ستة أجزاء، هي: المقدمة، معضلة دراسة الظواهر اللغوية، المصادر والتأويلات الكلاسيكية للتطور: بين التقليد والابتكار، حول التعددية، حول الديموقراطية، الخلاصة والاستنتاجات. ويشرح الكاتب مفهوم الشورى لغةً واصطلاحاً، وكيف أنها البديل الإسلامي للديموقراطية مبيناً الفرق بينهما.

14. *The Qur'an and the West*, Kenneth Cragg, Georgetown University Press, January 2016, 244 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القرآن والغرب**". يعد المؤلف (كينيث كراغ) من أبرع مفسري القرآن الغربيين، له العديد من الدراسات القرآنية، وقد توفي عام ٢٠١٢. لقد كان يجادل بأن على الغرب أن يضعوا "الإمبريالية الروحية" جانباً وأن يتعلموا كيف يطبقون روح الإسلام، وسعى في كتابه هذا إلى دراسة القرآن بشكل عميق وفهم جديد. يتكون الكتاب من اثني عشر فصلاً، هي: الإلهية العميقة في الموقف الواحد، الأشخاص المحتلون: ليسوا آلهة ذوي ملكية، الذاتية المشروعة، "همسات الصدر"، النقطة المهمة للعلمانية، الدلالة المفعمة للألفاظ، حيثما وجد القلب ما يفقهه، التكليف بالمظاهر والفنون والطقوس الضرورية، الطاولة والذاكرة، الرحلة في الطريق، السياسة المسؤولة إلهياً، إلهنا المسؤول بشرياً.

15. *The Anxiety of Erasure: Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women's Writings (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)*, Hanadi Al-Samman, Syracuse University Press, December 2015, 312 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القلق من المحو: الصدمة والتأليف والشتات في كتابات المرأة العربية**". المؤلفة (هنادي السمّان) أستاذة جامعية في الولايات المتحدة متخصصة في الأدب العربي الحديث. وفي هذا الكتاب، تصوغ المؤلفة الآثار العلاجية التي تنجم عن العودة لزيارة التاريخ المنسي، وتتساءل عن معنى تطوير الوعي الوطني الجندري من الشتات مع الارتباط بالوطن في الوقت نفسه. يتكون الكتاب من ثمانية فصول، هي: المرأة العربية وتجربة الشتات، القلق من المحو، موزاييك السيرة الذاتية، الصيد في الشتات، الانتقال بالأمة من عمق حقل الألغام، نماذج عدم الارتياح والهيمنة، عبور الحدود، فهم المؤرشفات والأسرار المكتوبة التي لا يمكن قولها.

المسلم المعاصر

في هذا العدد

• تقنين الفقه الجنائي الإسلامي.	د. محمد البشير الحاج سالم
• الخطاب الإسلامي الحديث وإشكالية التوفيق.	د. فتحي حج إبراهيم
• أبجدية فكرة إسلامية المعرفة في العلوم الاجتماعية.	آ. د. محمود الذوادي
• في فلسفة وفقه العدالة الاجتماعية والثروات والأموال في الإسلام.	د. يحيى رضا جاد
• منطلقات الفكر السياسي في تفنيد ادّعاءات المستشرقين بشأن الإسلام.	د. مصطفى جابر العلواني
• مقاربة نفسية وتربوية معاصرة في سياسة العقاب.	د. عزيز محمد عدمان
• المرأة في المسجد.. دورها ومكانها وأحكامها مع اعتبار خاص لبلاد الأقليات المسلمة.	ا. د. جاسر عودة

العدد (١٥٧ – ١٥٨) السنة الاربعون

رمضان – شوال – ذو القعدة

ذو الحجة ١٤٣٦هـ – محرم – صفر ١٤٣٧هـ

يوليو – اغسطس – سبتمبر

اكتوبر – نوفمبر – ديسمبر ٢٠١٥م

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣–٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧–٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميركي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٦٥)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O.Box: 925997 Amman 11190 Jordan

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 21 No. 83

Winter 1437 AH / 2016 AC
ISSN 1729-4193