

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإحياء

www.alihyaa.ma

مجلة محكمة تعنى بالشأن الشرعي والفكري تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء

العدد 47 ، محرم 1441هـ / غشت 2019م - ثمن النسخة: 30 درهما



الرابطة المحمدية للعلماء

www.arrabita.ma

الإحياء مجلة محكمة تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، وتطمح إلى إرساء أسس حوار علمي رصين وجاد حول القضايا الكبرى التي تهم واقع ومصير أمتنا في تفاعلها مع العالم من حولها، وذلك انطلاقاً من الأهداف التالية:

- القيام بقراءة تأسيسية مستأنفة للتراث الإسلامي.
- فهم التحولات والأسيقة وضرورته لفقهِ النصوص الثابتة وتنزيلها على الواقع المتغير.
- الانفتاح الواعي على الكسب المعرفي الإنساني المعاصر بما يعزز رصيد أمتنا العلمي والفكري.
- الكشف عن جمالية الإسلام.
- إبراز الدور الروحي والحضاري للمغرب.

مجلة الإحياء

المدير المسؤول: أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء / رئيس التحرير: عبد السلام طويل

العنوان: شارع المقاومة، ساحة الشهداء، ص. ب. 9302، حي المحيط. الرباط

الهاتف: (+212) 05.37.72.22.24 / الفاكس: (+212) 05.37.70.76.12

البريد الإلكتروني: alihyaa@arrabita.ma / الموقع الإلكتروني للمجلة: www.alihyaa.ma

رقم الإيداع القانوني: 2013 PE 00 89 / ردمد: 2336-07 39

الحساب البنكي: Banque Populaire n° 181 81021116497 5462 000 9 57

المحرر المنفذ: خالد رايح / الإخراج الفني: إبراهيم كوزا

الطبع: دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط / البوابة الإلكترونية للرابطة: www.arrabita.ma

التوزيع: سوشبريس

قواعد النشر بالمجلة

- ترحب المجلة بكل نتاج شرعي وفكري تتحقق فيه الأصالة والعمق والمنهجية، وينسجم مع اهتماماتها.
- يشترط في المساهمات ألا تكون قد نشرت أو مقدمة للنشر في مكان آخر.
- ينبغي ضبط الآيات القرآنية برواية ورش عن نافع.
- يراعى في البحوث أن تكون موثقة بطريقة علمية خاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع والهوامش في نهاية البحث.
- يحق للمجلة إعادة نشر المساهمات المنشورة فيها، في كتاب أو دراسة مستقلة.
- لا تلتزم المجلة بإعادة المساهمات إلى أصحابها في حال عدم نشرها.
- تعكس الآراء الواردة في المجلة وجهة نظر أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله

حديث الإحياء

08

- في استئناف المواجهة.
د. أحمد عبادي

رؤية للنقاش

12

- الدراسات الإسلامية: مراجعة واستشراف.
د. رضوان السيد

حوار العدد

24

- أهم مقومات وخصائص الشخصية الحضارية المغربية.
مع فضيلة الأستاذ عبد الحق الميريني
مؤرخ المملكة المغربية

ملف العدد

34

في مواجهة ظاهرة التطرف:

مقاربات وتجارب (2)

- في تفكيك خطاب التطرف.
- نقض المفهوم المغلوط للخلافة في فكر داعش وأخواتها من التنظيمات المتطرفة.
- ثقافة التطرف لدى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة.. قراءة في مفاهيم: الولاء والبراء، والحاكمية، وثنائية دار الإسلام ودار الحرب.
- أهم مداخل ومنطلقات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة العنف والتطرف.

مالكيات

100

- ابن أبي زيد القيرواني ودوره في نصرة المذهب المالكي ومحاربة التعصب في الغرب الإسلامي (دراسة وتقديم لجواب فقهي حول سفك الدماء...).
- د. امحمد جبرون

جماليات

124

- الأبعاد الجمالية في التراث الإسلامي من منظور المستشرقين.
د. عز الدين معيش
- دلائل النور في ديوان "بشائر وذخائر".
د. محمد الفهري

دراسات شرعية

152

- تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة محمد الأمين الشنقيطي من خلال تفسيره "أضواء البيان".
د. فاطمة الزهراء الناصري

رؤى وتصورات

164

- محددات منهجية في الفكر الاجتهادي؛ دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل.
د. محمد علا
- سؤال المرجعية والإنسية في الخطاب الإسلامي المعاصر.. عبد الوهاب المسيري نموذجاً.
د. عبد الله إدالكوس
- السياسة الشرعية وفقه العمارة.
د. خالد عزب

عبد الكريم العيوني بعنوان: "تقويم السلوك الإنساني في ضوء القرآن الكريم والسيرة النبوية المطهرة".

- ملتمى الإحياء الثالث عشر حول موضوع: "دور المتاحف في حفظ الذاكرة التاريخية للأمة وحفز مسيرتها الحضارية" انطلاقاً من محاضرة ألقاها الأستاذ الشرقي دهمالي بعنوان: "المتاحف والمعالم التاريخية: شواهد على تنوع التراث الثقافي للمغرب".
- ملتمى الإحياء الرابع عشر حول موضوع: "مقصد الاستخلاف بين النص والتاريخ" انطلاقاً من محاضرة ألقاها فضيلة الأستاذ عبد السلام الأحمر بعنوان: "استخلاف الإنسان في الأرض باعتباره مقصداً عاماً للقرآن والشريعة والحضارة".

272 رسائل جامعية

- ابن جزيّ الغرناطي المالكي ومنهجه في القوانين الفقهية.
د. مصطفى الزاهد

ترحب مجلة الإحياء بكل نتاج شرعي وفكري تتحقق فيه الأصالة والعمق والمنهجية، وينسجم مع اهتماماتها، كما أن للكتاب والباحثين حرية اختيار الزاوية التي تناسب اهتماماتهم الفكرية والثقافية.

214 قراءات

المسلمون والسياق الكوني المعاصر انطلاقاً من كتاب: "مطارات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة" للدكتور أحمد عبادي.

د. الحسان شهيد

- قراءة في كتاب: "العالم إلى أين؟" السوق أم القوة؟
Ou va le monde? le marché ou la force?
Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean-Michel Baer.

د. عبد السلام طويل

268 فعاليات الرابطة

- ملتمى الإحياء الحادي عشر حول موضوع: "نظرية المخطوط العربي في مرآة الغرب" انطلاقاً من محاضرة علمية ألقاها الدكتور مراد تدغوت.
- ملتمى الإحياء الثاني عشر حول موضوع: "المسألة التربوية في المنظور الإسلامي" انطلاقاً من محاضرة ألقاها الدكتور

شارك في الملف

- د. أحمد عبادي
- د. عبد الفتاح عبد الغني محمد العواري
- د. محمد الناصري
- د. عبد السلام طويل

في استئناف المواجهة

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

بعضها الثاني، وعكرت صفوما تبقى من أمن وسلام واستقرار وسكينة بعضها الأخير. وهو الملف الذي كان عنوانه: "في مواجهة ظاهرة التطرف: مقاربات وتجارب".

وهي المواجهة التي خاضتها الرابطة المحمدية للعلماء، بكل ما أوتيت من قوة وإرادة وعزم، انطلاقاً من هويتها ووظيفتها

موضوع الحديث السابق **كان** من أحاديث مجلة الإحياء الغراء، حديثاً قد اقتضته إكراهات السياق الإقليمي والدولي المتمثلة، تحديداً، في مجريات الأحداث الإرهابية المقيتة، التي خيمت على أوطاننا، وعلى العديد من دول العالم من حولنا؛ فدمرت بنيان بعضها أو كادت، وزلزلت أركان

التكوينية، فضلا عن إسهامها في برنامج محاضرات تكوينية وتأهيلية لمصلحة السجناء ضحايا استقطاب الخطاب التكفيرى، ومن تأثر بهم من سجناء الحق العام.

ولما كان ملف هذا العدد، الذي تجده بين يديك أيها القارئ الكريم، يشكل امتدادا لسابقه؛ ترميقا للنظر في

أهم إشكالاته وقضاياها، خاصة وقد تم التمهيد له بدراسة تأطيرية، حاولنا من خلالها بلورة تصور منهجي ووظيفي، لتفكيك خطاب التطرف، تمهيدا لمواجهة بعد فهمه وتفسيره، فإن هذا العدد الجديد، قد جاء

مكملا لسابقه، حيث تضمن أربع دراسات في الموضوع المشار إليه، أولاها حول موضوع "في تفكيك خطاب التطرف"، والثانية للدكتور عبد الغني محمد العواري عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، بعنوان: "نقض المفهوم المغلوط للخلافة في فكر داعش وأخواتها من التنظيمات المتطرفة"، والثالثة

العلمية والمعرفية، ورسالتها التأطيرية والتحصينية، وذلك بمقتضى الظهير الشريف المنشئ لها؛ نهوضا بواجبها اتجاه وطنها وأمتها والمجتمع الإنساني أجمع.

وهكذا فقد سارعت الرابطة المحمدية للعلماء إلى إحداث وحدة علمية لتفكيك خطاب التطرف؛ وهي وحدة علمية منتظمة الاشتغال، متعددة

”

التخصصات، أسهمت ولا زالت تسهم في تحقيق تراكم علمي تحليلي تفكيكي نقدي، لخطاب العنف والتطرف، انطلاقا من مداخل وخلفيات معرفية ومنهجية، متعددة بتعدد أبعاد هذه الظاهرة المركبة والمدمرة في آن، وذلك سعيا

لتحقيق أكبر درجات التكامل، المفضية لأكبر درجات الفهم والاستيعاب والتفسير، بغاية بلورة أنجع سبل التجاوز.

كما سارعت الرابطة المحمدية للعلماء، إلى تنظيم ثلاث ندوات علمية دولية في الإطار نفسه، بشراكة وتعاون مع كل من رابطة العالم الإسلامي، ومكتبة الإسكندرية. وكذا تنظيمها للعديد من الورشات والدورات

للدكتور محمد الناصري حول موضوع: "ثقافة التطرف لدى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة.. قراءة في مفاهيم؛ الولاء والبراء، والحاكمية، وثنائية دار الإسلام ودار الحرب"، والرابعة للدكتور عبد السلام طويل بعنوان: "أهم مداخل ومنطلقات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة العنف والتطرف".

وفي صلة بموضوع ملف هذا العدد، فقد حُلِّيَ ركن مالكيات، بدراسة للدكتور امحمد جبرون أستاذ التاريخ بعنوان: "ابن أبي زيد القيرواني ودوره في نصرة المذهب المالكي ومحاربة التعصب في الغرب الإسلامي (دراسة وتقديم لجواب فقهي حول سفك الدماء)".

وأجهت الرابطة
الظاهرة الإرهابية
بكل ما أوتيت
من قوة وإرادة
وعزم انطلاقاً من
هويتها ووظيفتها
العلمية والمعرفية
ورسالتها التأطيرية
والتحصينية.

كما شكل غرّة هذا العدد، كل من رؤية للنقاش، مع المفكر الدكتور رضوان السيد حول موضوع: "الدراسات الإسلامية: مراجعة واستشراف"، وحوار شامل مع فضيلة الأستاذ الجليل الدكتور عبد الحق المريني مؤرخ المملكة الشريفة، والناطق الرسمي

باسم القصر الملكي العامر. كما ازدان ركن جماليات، بدراستين في الباب؛ أولهما للدكتور عز الدين معميش حول موضوع "الأبعاد الجمالية في التراث الإسلامي من منظور المستشرقين"، والثانية للدكتور محمد الفهري بعنوان "دلالات النور في ديوان: بشائر ودخائر".

أما رؤى وتصورات هذا العدد فقد اشتملت على ثلاث دراسات؛ أولها حول موضوع "محددات منهجية في الفكر الإجهادي؛ دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل" للدكتور محمد علا، وثانيها بعنوان: "سؤال المرجعية والإنسية في الخطاب الإسلامي المعاصر: عبد الوهاب المسيري نموذجاً" للدكتور عبد الله إدالكوس، وثالثها حول موضوع "السياسة الشرعية وفقه العمارة" للدكتور خالد عزب.

قراءة في كتاب: "العالم إلى أين؟ السوق أم القوة؟"

Où va le monde ? - Le marché ou la force ?

أنجزها الدكتور عبد السلام طويل.
أتمنى لقرائنا الأعماء، إبحارا مفيدا
وممتعا في عباب هذا العدد.
والحمد لله رب العالمين.

الشنقيطي من خلال تفسيره "أضواء البيان" للدكتورة فاطمة الزهراء الناصري.

وأخيرا في باب القراءات، فقد ضم العدد قراءتين؛ الأولى بعنوان: "المسلمون والسياق الكوني المعاصر انطلاقا من كتاب: "مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة"، للدكتور أحمد عبادي"، أجزاها الدكتور الحسان شهيد. والثانية

الدراسات الإسلامية مراجعة واستشراف

د. رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية / الجامعة اللبنانية

على الأكاديميات التقليدية والمحدثة للإسلام والإسلاميات في المجال الغربي. إنما قبل الوصول للحديث في ذلك، دعوني أقدم بإيجاز لإشكاليات المجال والمرجعية في عالم الإسلام الكلاسيكي، وبإيجاز آخر لنشوء علم الإسلام وتطوراته في المجال الأوروبي والغربي.

أولاً: علوم الإسلام ومفهوم العقل
يعتبر جورج مقدسي أنّ علوم الإسلام في العصر الوسيط قامت على تقليدين متميزين، تقليد الإنسانيات، وتقليد

ما هي الدراسات الإسلامية ولمن السلطة العلمية أو التأويلية فيها؟ طُرح هذا السؤال كثيراً في العقود الأربعة الماضية، وهو ما يزال مطروحاً بقوة وسيبقى كذلك لسنوات قادمة. فقد بلغ من هول التحديات التي تواجه العرب والإسلام (السنّي) في المحيط القريب والبعيد، أنها صارت تحديات للدين الإسلامي ذاته. لكنها قبل أن تصبح كذلك بفعل انفجار الإحيائيات السنّية والشيعية في السبعينات من القرن الماضي؛ كان انقلاباً جذرياً يحدث من جانب "المراجعين الجدد"

مثل المنطق والسيرة والتاريخ إلى آخر المتفرعات عن علوم الوسائل والمقاصد. إنَّ علومَ الشرع بحسب هذه الترسّيمة التي تبدو في القرن الرابع الهجري في **الفهرست** لابن النديم بمقالاته العشر، هي التي حملت في العصور الكلاسيكية عنوان: علوم الإسلام^[3]. مقدسي إذن وبخلاف روزنتال^[4] يقيم قاعدةً مشتركةً لعلوم **العقل** و**علوم الشرع** في اللغويات واللسانيات وفنون الفيلولوجيا، بينما يرى روزنتال أنّ القواعد المشتركة بين علوم العقل وعلوم النقل تقتصر على الآداب أو التقنيات المشتركة والتي تهب الموضوعات المختلفة صبغتها العلمية. والذي يبدو لي أن مسلمي العصور الوسيطة وسواء أكانوا علماء شرع أو أهل فلسفة، إنما اعتبروا القاعدة المشتركة هي النظر العقلي. وقد اختلفوا منهجياً على مفهوم العقل، وطرائق تدبيره أو الإفادة منه. والدليل على ذلك رسائل الكندي المتعددة في العقل، ورسالة معاصره المحاسبي (-243هـ) المسمّاة: "مأية العقل وحقيقة معناه". ففي حين قال الكندي ومن بعده الفارابي إنّ العقل جوهرٌ فردٌ مُدركٌ للأشياءُ بحقائقها ويتفاوت فيه الناس؛ فإنَّ المحاسبي اعتبر العقل غريزةً أو نوراً يتساوى فيه جميع الناس، وإنما يتميّزون بالتجربة والعلم والحلم والاكتساب. فالـ (Curriculum)

الإسكولائيات^[1]. وهو يقصد بالإسكولائيات تلك القاعدة العريضة والمشاركة من علوم اللغة واللسان والمنطق المعروفة عند الإغريق، والتي التقت من خلال الترجمات في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مع علوم اللغة والنحو الناشئة بالعربية في تلك الفترة. وكما صارت إنسانويات المنطق والبلاغة أساساً ل**علوم العقل** التي ظهرت ترسيمها الأولى بالعربية لدى الكندي (-252هـ)، والفارابي (-339هـ) باعتبارها تطوراً عن الـ (Paideia)^[2]؛ فإنها ظهرت في عالم الإسلام باعتبارها قاعدةً ل**علوم الشرع**، كما تبلورت لدى الخليل بن أحمد (-150هـ) في كتاب **العين**، ولدى الشافعي (-204هـ) في **الرسالة**.

”

بلغ من هول التحديات التي باتت تواجهُ العرب والإسلام (السنّي) أنها صارت تحدياتٍ للدين الإسلامي ذاته.

“

وعندما نتحدث عن السكولائية في سياق **علوم العقل**، فالمقصود بها البرنامج الدراسي المكوّن من الخطابة والمنطق والشعر والموسيقى والهندسة والفلك والرياضيات وعلم العدد والعلم الطبيعي وما وراء الطبيعة، والحكمة العملية المكوّنة من العلم المدني أو الأخلاقيات والسياسيات. أما **علوم الشرع**؛ فإنَّ برنامجها الدراسي جرى تقسيمه إلى **علوم وسائل** وهي اللغويات واللسانيات وعلوم البلاغة والمقترنة بحفظ القرآن، لتصبح **علوم المقاصد** هي التفسير والحديث والفقه وأصوله والكلام. ثم هناك العلوم **المساعدة** والتي تباينت بشأنها الآراء

والإسلام بخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

إذ رغم العمل ظاهراً على الفيلولوجيا والتاريخ؛ فإنّ فكرتين رئيسيتين استبطنتنا هذا التخصص المتبلور؛ فكرة انحطاط الروح التعليمي والحضاري في الإسلام، وفكرة إخضاع دراسة الإسلام لمقاييس تأمل المهدين باعتبار القرآن والإسلام مشتقّين منهما من جهة، وربط إمكانيات النهوض بدراسات الإسلام بالتقاليد الكلاسيكية التي نهضت أوروبا الإنسانية على أساس منها^[8].

ولذلك كثرت المؤلفات في أصول القرآن والإسلام، وهل هما يهوديان أو مسيحيان، ومن جهة أخرى تحليل الانحطاط الثقافي في عالم الإسلام بالتخلي عن التقاليد الثقافية والفلسفية الإغريقية والهيلينية، وسيطرة الجمود بسبب استيلاء أهل السنة في الدين والثقافة، وخنق الفلسفة وتيارات التحرر التي تنتمي بالانتساب أو بالتأثر إلى الثقافات

الكلاسيكية. ولذا فإلى جانب نشر مخطوطات الفيلولوجيا والتاريخ، كان هناك انصرافاً لنشر المؤلفات الفلسفية، بعد أن كان الميراث العلمي العربي قد نُشرت كثرةً من دثاره مترجمةً إلى اللاتينية في القرون السابقة^[9].

وعلى هذا فقد ساد في دراسة الإسلام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

الإسكولائي لدى الإغريق وفلاسفة الإسلام يصطنعه ذوو الحكمة المعطاة من أعلى، بينما تصبغ التربية والتعليم في علوم الشرع تثقيفاً وتجربةً وعقلاً مكتسباً^[5].

من الفيلولوجيا إلى التاريخ الثقافي وعلم الإسلام

تأسس الاستشراق الذي صار يدعي لنفسه سمة العلمية على الفيلولوجيا والتاريخ مثل سائر العلوم الإنسانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وبلغ ذروته خلال القرن

التاسع عشر مع ظهور أعلامه الكبار في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا وهولندا وإيطاليا. والأعلام الكبار هؤلاء هم الذين فصلوه بالتدرّج عن بحوث الصين والهند والشرق الأقصى، ثم ناضلوا ليفصلوه عن علوم نقد المهدين القديم والجديد، وقد نشأ فيما يتعلق بالعربية والإسلام في ظلّهما^[6].

لقد لاحظ جورج مقدسي هنا أيضاً أنّه كانت هناك مفارقة

بين النهوض الأوروبي والآخري الإسلامي. ففي حين ظهرت الإنسانيات في عالم الإسلام الوسيط قبل البرنامج السكولائي والتعليمي؛ فإنّ السكولائية في عالم الجامعات الأوروبية ظهرت قبل إنسانيات النهضة في القرن السادس عشر وما بعد^[7]. وقد كانت لذلك نتائج كبرى على دراسات الاستشراق بعامة

”
يبدو لي أن مسلمي
العصور الوسيطة،
سواء أكانوا علماء
شرع أو أهل فلسفة،
قد اعتبروا أن
القاعدة المشتركة
هي النظر العقلي.“

ثم الرسمية توارد المحاضرون من المستشرقين الألمان والطلّيان والإنجليز والفرنسيين للكلام في الفلك والترجمات وتاريخ العلوم العربية المستندة إلى الكلاسيكيات، والآداب وفقه اللغة. واتفق أحمد أمين وطه حسين وعبد الحميد العبادي على الكتابة في التاريخ الفكري والتاريخ السياسي والتاريخ الأدبي لأزمة الإسلام الكلاسيكية^[11].

ومع هذا الاستمداد أو في امتزاج معه ظهرت أطروحة الثقافة الوطنية أو القومية التي ما لبثت أن أطلّت على فكرة الثقافة الإسلامية. وكما كان في الوطنيات أصيلٌ ودخيل، فكذلك في الإسلاميات. في الجامعة المصرية، كان الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر فيما بعد (1945-1947) يدرّس مادة الفلسفة الإسلامية، وكان إلى جانبه "ماكس ما يرهوف" و"باول كراوس" اللذان كانا يعملان مثل أجيالٍ من قبل على نقل العرب للتراث العلمي والفلسفي في الأزمنة الكلاسيكية. والشيخ عبد الرازق كتب أيضاً عن الفارابي. لكنه وبخلاف السابقين، ودون أن يخرج على السقف الفلسفي المصطلحي، ذهب في كتابه: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الصادر عام 1943 إلى أنّ أولويات الأصالة في الثقافة الإسلامية تشير إلى علماء أصول الفقه ثم علماء الكلام ثم التصوف وأخيراً فلاسفة الإسلام المعروفين مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد^[12].

في التاريخ الفكري للإسلام اعتبر أحمد أمين

ومطالع القرن العشرين ميلان متناقضان: ميلٌ إلى إبراز شدة التشابه بين الماضيين الأوروبي والإسلامي، وميلٌ إلى إبراز شدة الاختلاف. وفي كلتا الحالتين فقد ظلّ المحكُّ هو مصائر التقاليد الكلاسيكية في ثقافة المسلمين وحضارتهم. وقد لاحظ "جوزف فان أس" أنه فيما بين "فلهاوزن" و"كارل هاينرش بيكر" ظهر اتجاه التاريخ الثقافي أو المجال الثقافي الإسلامي، وصولاً للمطالبة بإنشاء علم الإسلام باعتباره جزءاً من الحضارة الكلاسيكية، التي ينبغي العمل على إحياء تقاليدها، كما نهض الأوروبيون من خلال الموارث الإغريقية^[10].

وكان ذلك أقصى ما استطاعت التاريخانية بلوغه أو التفكير فيه خلال القرن العشرين، والمثلُّ على ذلك كتاب آدم متز: "رينسانس الإسلام"، عام 1922؛ والذي رغم مثاله النهضوي الأوروبي، صار نموذجاً للدراسات الإسلامية الجديدة، وهو التعبير الذي كثر استعماله في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين وحتى أواخر الخمسينات.

ثانياً: ثقافة الأصالة وثقافة القطيعة والمراجعون الجدد

فيما بين مطالع القرن العشرين والسبعينات منه سادت أطروحة التاريخ الثقافي باعتبارها رافعةً في النهوض العربي والإسلامي. وكثرت مشروعات المعاجم ودوائر المعارف، والمجامع اللغوية. وفي الجامعة المصرية الأهلية الجديدة

الاستشراق والاستعمار والغزو الثقافي، وشعبة المطالبة بتطبيق شريعة الإسلام المطهّرة والمصفّاة^[13].

وارتبطت دعوات الأصالة تدريجياً بامرین آخرين: **العقدنة**؛ إذ صارت إداناً الغرب أموراً عقائدية، والأمور العقائدية الأكبر والأهم أطروحة تطبيق الشريعة، وهي التي جعلت الاجتهاد الفقهي الحر والذي كان قد بدأ بالانتعاش، مسألة اعتقادية في الحِلِّ والحرمة والشرعة. وإذا كانت ثقافة **القطيعة** هذه مع الغرب ومع التاريخ القريب قد تغلّغت في أوساط المتدينين المهمّشين والمتعيبين والمقبلين على الإحيائيات الدينية؛ فإنها صارت شاملةً للمتدينين وغيرهم عندما دخل فيها الكُتّاب اليساريون والقوميون^[14].

وقد كان دخولهم ذا شعبتين أيضاً الحملة على الموروث الديني، والحملة على الغرب الرأسمالي والاستعماري. وإذا كانت ثقافة العقدنة لدى الإسلاميين قد أعلنت عن نفسها من خلال كتب محمد الغزالي وسيد سابق وسيد قطب والقرضاوي؛ فإن القطيعة اليسارية و"القومية" مع الموروث أعلنت عن نفسها في كتب الجابري وأركون وأدونيس وآخرين كثيرين. وقد ظهر ذلك في مؤتمر الكويت عام 1974 عن التراث وضرورات القطيعة معه. وبالطبع فإنهم يقصدون بالتراث والموروث الإسلام كله؛ باعتبار أنهما عائقان مانعان لدخول المسلمين في الحداثة.

وإذا كانت نهضويات التاريخ الثقافي في

في "ضحى الإسلام" المعتزلة هم فلاسفة الإسلام وأحراره الحقيقيون، أما زميله الشيخ عبد الرازق فقد اعتبر علم أصول الفقه هو الأكثر أصالةً، ويأتي المتكلمون والمتصوفة بعد ذلك. فإذا كان كثيرون ما يزالون يبحثون عن العناصر الهيلينية والهندية والبوذية في الكلام والتصوف؛ فإنه لا أحد يُكر على علماء الأصول عبقريتهم الإبداعية وبحثهم العميق في القواعد الفكرية والمنطقية للاستنباط. وهذا فضلاً عن امتلاكهم أو امتلاك كثيرين منهم دعوى معرفة التراثين الكلاسيكي والإسلامي.

فتحت فكرة التاريخ الثقافي المجال واسعاً للمبادرات وتداخل التخصصات باعتبار الثقافة عالماً شاسعاً ومفتوحاً على احتمالات بالغة الروعة. لكنها ما ألفت فكرتين آخرين مشكلتين: الإبداع والأصالة. فالإبداع لدى المستشرقين ظلّ كلاسيكياً في مقولاته وإنجازاته الكبرى من إغريقية وهيلينية، بينما انصبَّ جهد العرب والمسلمين في زمن مصارعة الاستعمار والتغريب على استكشاف الأصالة التي صارت حصراً للذات وقولاً بالإبداع الذاتي، ونفياً للغريب والوارد قديماً وحديثاً. ثم ما لبثت أن التقت مع الإحيائيات الصاعدة التي اعتنقت التطهر والتطهير فانشعبت إلى ثلاث شُعب: **شعبة العودة** إلى الكتاب والسنة لاستكشاف ما هو الإسلام، و**شعبة نقد التغريب** في الأزمنة الحديثة والمتسلل إلى المجتمعات والدول من خلال

على مراكز نافذة في الجامعات والمعاهد والكراسي والمجلات العلمية.

لقد انتهى اتجاه التاريخ الثقافى في الدراسات الإسلامية في الشرق ثم في الغرب. انتهى في الشرق على أيدي دُعاة الأصالة والقطيعة، وفي الغرب على أيدي نقاد خطاب الاستشراق والاستعمار والمراجعين الجدد^[15].

أما في المشرق فإن الإسلاميات صارت بحثاً في الدين والدولة وتطبيق الشريعة مع بعض متعلقات الهوية. وهي لدى اليساريين والليبراليين تحولت إلى إدانة للموروث، واعتبار أنّ الإحيائيات خرجت من رحمه، ولا بد للتخلص منها أن نتخلص منه. وأما في الغرب فقد انقسمت إلى قسمين: القسم الذي يتولاه "المراجعون الجدد" وقد عاد لليهوديات والعنفيات في أصل

الإسلام. والقسم الذي يتولاه السوسولوجيون والأنثروبولوجيون ولذلك صار كلُّ من غلنر وغيرترز وجيلسنان أعلاماً ومرجعيات في فهم الإسلام لدى الغربيين، بالإضافة إلى المستشرقين الجدد الذين يعملون خبراء أمنيين لدى إدارات الدول في مكافحة الإرهاب! أما تقليديو التاريخ الثقافى فقد صاروا معدودين على أصابع اليدين من مثل مؤلفات هودجسون ومونتغمري وات وفان أس ومادلونغ وجيماريه. وأعمال هؤلاء الكبار

المجال العربي قد قضت عليها تيارات الأصالة والقطيعة من اليمين واليسار في الحرب الباردة؛ فإنَّ الدراسات الإسلامية التي شهدت ولادةً جديدةً من خلال مقولة التاريخ الثقافى في الغرب؛ ظهرت هشاشتها في مناسبتين: مناسبة صدور كتاب إدوارد سعيد: الاستشراق عام 1977، ومناسبة صدور كتابي وانسبورو:

”

اعتبر أحمد أمين
المعتزلة هم
فلاسفة الإسلام،
أما الشيخ
عبد الرزق
فقد اعتبر علم
أصول الفقه
هو الأكثر أصالةً.

“

دراسات قرآنية، وكرون ومايكل كوك: الهاجرية (Hagarism)؛ فالتاريخ الثقافى الاستشراقي يمثل في نظر إدوارد سعيد بقايا خطاب استعماري ينبغي أن يزول. أما وانسبورو فيعتبر أنّ القرآن ظهر في القرن الثالث الهجري مجموعاً من شذرات، ولذا لا بد من إعادة قراءة أصول الإسلام مرةً أخرى بعيون جديدة تماماً. في حين تذهب "باتريشيا

كرون" وزميلها إلى أنّ الأخبار عن التاريخ الإسلامي الأول في زمن النبي ونبوته وزمن الصحابة كلها مكتوبة بعد القرن الثالث الهجري للتغطية على الأصول اليهودية للإسلام. ولذلك إذا أردنا أن نعرف شيئاً عن الإسلام الأول، فيكون علينا أن نأخذه من المصادر السريانية والعبرية والبيزنطية المعاصرة لحدث ظهور الإسلام. وما أن جاءت التسعينات من القرن الماضي، حتى كان تيار "المراجعين الجدد" هؤلاء قد سيطر

أنهم لا يستطيعون الانضمام لزمان الغرب بأي شروط!

لقد عملتُ على قضايا التفكير بالدولة في المجال الإسلامي طوال أكثر من ثلاثين عاماً. ومعرفتي بالفقه وأصوله، وبعلم الكلام أو علم أصول الدين لا بأس بها. وما توصلتُ إلى النتائج التي توصل إليها الأستاذ حلاق. لكنني هنا معنيٌّ بالدرجة الأولى بإمكان افتكاك الدراسات الإسلامية أو علم الإسلام من الإرغامين: إرغام الإسلاموفوبيا الذي يسود منذ ثلاثة عقود دراسات الإسلام في الغرب وبعض الشرق. وإرغام أو إرغامات اعتبار الدين أو الشريعة مقولات ذات صبغة عقدية تستدعي التطبيق.

لقد ظهرت الدراسات الإسلامية في الغرب وفي ثلاثة بلدان رئيسية هي ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. ورغم كل المتغيرات التي حصلت

وتحصل، فلا غنى عن الشراكة مع الغربيين في اتجاهات وتوجهات جديدة. وذلك لأنَّ الغربيين أقاموا، كما في سائر مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤسسات ومعاهد بحثية ومجلات علمية ومؤتمرات ومنتديات للتشاور والإنتاج المتبادل والمتداخل^[16]. لكننا في حالتنا الحاضرة، وفي حالتهم الحاضرة: (أعني الموجات العاتية للإسلاموفوبيا) يُصبح الحديث عن الشراكة المجدية صعباً ويستدعي

الكبيرة سائرة إلى انقضاء بسبب التقدم في السن أو الوفاة، لكن أيضاً بسبب انقضاء الاهتمام.

ثالثاً: هل المشهد مُقبَضٌ إلى هذا الحد؟

إذا أردنا أن نعرف مدى السوء والضرر الذي نزل بعلم الإسلام أو تخصص الدراسات الإسلامية، فلننظر في كتاب الأستاذ وائل حلاق الصادر عام 2013 بعنوان: "الدولة

المستحيلة". الأستاذ حلاق إلى جانب موتسكي الألماني هما الأكثر معرفةً بالتاريخ الفقهي الكلاسيكي. ولحلاق أعمالٌ جليظة في تاريخ الفقه والأصول. لكنه في كتابه السالف الذكر يضع المسلمين والإسلام وبجحة الاحترام الكبير الذي يملكه لهما في موقفٍ مستحيل بل في موقفين أو بين مستحيلين. فالانضمام إلى الدولة الحديثة أو الدخول فيها

بالموروث المحدث والساعي للتلاؤم مستحيل. لأنَّ الدولة الغربية الحديثة تعتمد مطلقاً غير أخلاقية، وتفترض التهميش والإلغاء. ولا يستطيع المسلمون بموروثهم الفقهي والأخلاقي الهائل الدخول فيها بشروطها. بيد أنَّ هذا الموروث لا يبلغ من تلاؤمه أن يتمكن من الدخول في الزمان رغم كل الجهد المبدول. ولذلك فإنَّ المسلمين لا يستطيعون البقاء حيث هم، محتفظين بإسلامهم وإنسانياتهم، كما

**التاريخ الثقافي
الاستشراقي يمثل
في نظر إدوارد
سعيد بقايا خطاب
استعماري ينبغي
أن يزول.**

فيها. شيخ الأزهر في إعلان الأزهر^[17]، اعتبر الدولة المدنية، أو دولة المواطنة من إنشاء النبي، صلى الله عليه وسلم، في تجربته السياسية بالمدينة المنورة. وهذا كله يتضمن أعمالاً فكرية واجتهادية كبرى لإخراج فقه العيش وفقه الدولة والدين من العقدة الصاعقة في أذهان الجمهور وأذهان وتصرفات الحزبيات الدينية المسيئة.

أما العمل الطرائقي الآخر فهو العمل العلمي الفردي، والآخر المؤسسي. لقد عملت أستاذاً للدراسات الإسلامية على مدى خمسة وثلاثين عاماً، ودرّست وكتبت في عشرات الموضوعات، لكنني، من وجهة نظري، لم أبرع وأنتج إنتاجاً فيه بعض الجدة إلا في مجال التفكير بالدولة أو التفكير السياسي في المجال الإسلامي القديم أو الكلاسيكي. ولذلك فالذي أراه وبعد التوسع في علوم الوسائل ومنها اللغات، علينا العودة للالتزام بالتخصص الدقيق في سنة تخصصات: القرآن وعلومه، وعلوم السنة والحديث، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والتاريخ الإسلامي، وتاريخ العلوم الإسلامية. وتعلمون أنّ لكل من هذه العلوم فروعاً وتشقيقات يمكن أن يعمل عليها الشبان الجدد إلى جانب أساتذة الكراسي. وفي قسم أو معهد يمكن أن تكون هناك وظائف للاستشراق أو الدراسات الإسلامية الحديثة أو دراسات للحالات.

إنّ الذي أقصده من هذا الكلام تجربة المعاهد البحثية العليا. والمجال هنا ليس للحديث عن

التأمل والمراجعة. ولذلك فلنبدأ من مجالنا الخاص. نحن محتاجون من أجل تجديد العمل في الدراسات الإسلامية إلى التاهل، التاهل لاستعادة السكينة في الدين، والتخلص من الإسلاميين السياسي والجهادي. وهذا شرط تاريخي لأنه يتناول العمل مع الجمهور وعليه، وفي الوقت نفسه العمل مع الدولة وعليها. وهذا العمل الذي ينبغي ان تقوم به نحن العلماء، ويقوم به المثقفون والإعلاميون شديد التعقيد. وذلك لأنه يشمل أمرين متوازيين ومتداخلين: الخروج من اعتبار الإسلام مذهباً أو حزباً سياسياً يعمل على إحقاق الدين بواسطة الدولة أو بقوتها وإرغامها، والخروج من الخوف من الدولة والخوف عليها. وقد سميت هذا التمهيد أو الشرط تاريخياً، لأننا لم نقم به من قبل لا في الدين ولا في الدولة.

إنّ العمل الآخر أو الشرط الآخر طرائقي وتنظيمي وهو يأتي متزامناً مع الشرط التاريخي. وذلك لأنه يشمل في منحاه الأول العمل على تحويلات المفاهيم التي أحدثتها الإحيائيات وأحدثها الإستراتيجيون الغربيون عن الإسلام وعن المسلمين. لا يحبّ المتدينون تعبير الإصلاح الديني لشبهه بالإصلاح البروتستانتي. ولذلك قلت إنّ علينا استعادة السكينة في الدين، بحيث لا يدخل ضمن مشروعه أو أولوياته إقامة الدولة الدينية. وفي الوقت نفسه علينا أن نعمل على تصحيح التجربة السياسية للدولة الوطنية بحيث تأمن من التغول عليها باسم الدين، ويأمن الناس

والمسؤولية ضرورية لبقاء الدين. ولذلك فإنَّ الجهد ينبغي أن يكون استثنائياً. وستبتسمون، لكنني أزعم أن أستاذ الإسلاميات ينبغي في هذا الزمن بالذات أن يكونَ صاحبَ رسالة وليس داعيةً بالمعنى المتعارف عليه لذلك. ما الهدف من وراء ذلك؟ استعادة الزمام والجدية بالإنتاج المتميز والذي يصنعُ فارقاً في فهم الدين وإفهامه، والوصول إلى التأهل للمرجعية أو المشاركة فيها. نريد أساتذة عظاماً في الفقه والتفسير وعلم الكلام القديم والحديث يُشار إليهم بالبنان، ويُقصدون من الشرق والغرب. وبذلك نستطيع صنع شراكات في المدى المتوسط، وصنع مرجعيات في المدى الطويل أو خلال جيل كما يقول ابن خلدون.

يقول ماكس فيبر (1864-1920) في محاضراته: "العلم باعتباره حرفة"^[18] إنَّ الأستاذ لا ينبغي أن يعمل في العمل العام، كما لا ينبغي أن يسعى لكسب المزيد من الرزق من خارج عمله العلمي. وقد لا يكون الأستاذ الكبير مدرساً جيداً، لكن ينبغي أن يُمكن من تولي كرسٍ للتفرغ للبحث العلمي. العلم عند فيبر (Beruf)؛ أي حرفة، لكنه أيضاً (Berufung)؛ أي رسالة. وقد نصحتُ الزميل المترجم لمحاضرتي العلم والسياسة أن يترجم (Berufung) بالاحتساب، لكنه أبى عليّ واعتبر ذلك تقعراً وحوشية!

لقد قرأتُ قبل أيام بحثاً طويلاً وفيماً لزميلتنا الدكتورة ووداد القاضي عنوانه: "قضية المرجعية

الجامعات الدينية التي يمكن أن تكون فيها كليات، يكون المقصود منها التعليم الديني وتنشئة الأئمة والمدرسين في المعاهد والإعداد لوظائف ومهام محددة. لكن حتى في تلك الجامعات، أنا أرى أن تكونَ هناك معاهد بحثية عليا للمجستير والدكتوراه وممارسة البحث العلمي. وهي خاصةً بالمتميزين الممنوحين. ولستُ أقول جديداً بالطبع. فهذا النوع من التنظيم هو السائد في الولايات المتحدة، وبعض الجامعات الأوروبية. لقد عانيتُ من الاضطرار لتدريس كل شيء، ومن تعليم الطلاب مختلف المواد في السنوات الجامعية الأولى. كما أنني أدتُ كلياتٍ للدراسات الإسلامية أو للشريعة ومعاهد عليا. وما شهدتُ نجاحاً كبيراً في الكليات، وشهدتُ بعض النجاح في المعاهد، لأنني خرجتُ بالفعل بعض الشبان المتميزين.

إنني أتصور جذعاً، إذن، من ستة تخصصات في معهد عالٍ فيه ست كراسٍ، ووظائف في موضوعات فرعية ليست كثيرة. وبعكس الكليات، يكون الهُمة ليس التدريس والتنشئة فقط رغم وجودهما؛ بل البحث العلمي والتدريب. وهذه الفكرة موجودة ومتبعة كما سبق القول، ومضى عليها أكثر من قرن، لكنها مسألة حياة أو موت في الدراسات الإسلامية اليوم. لا أعرف كثيراً عن تجارب الدراسات الدينية في الدول الشيوعية السابقة والحالية. لكنني أعرف أن معاناة الإسلام هائلة في المشرق والمغرب، واستعادة الزمام والانضباط

والتي تقتضي تنظيمياً معيناً، وسميتُ الشرط الأول تاريخياً، والثاني ذا الشقين تنظيمياً. وأنا أُسمي الشرط الثالث (وهو حديثٌ في الوظائف والمهام والمنهجيات)؛ وعياً بالتقاليد العلمية والحضارية. وأقصد بذلك أن الهدف هو استكشاف عمق وأبعاد هذا التقليد العريق العلمي والحضاري للاتجاه الرئيسي في الإسلام، والذي صنع هذا التاريخ الطويل للدين وللحضارة. وهو تقليدٌ كرهه الإحيائيون والإصلاحيون النهضويون، والكاره عاجزٌ عن الفهم والإفهام.

لقد خرجت عليه السلفيات الجديدة باتجاه التأصيل، وخرج عليه العصرانيون باتجاه أوروبا والغرب. وبالطبع فإنّ الانكسارات التي عانى منها التقليد لا تعود للثورة عليه وحسب؛ بل وللاختلالات البنيوية والزمانية التي تخلّلتها وأحاطت به. إنّ الدراسات الإسلامية الجديدة أو المجددة شرطها المنهجي والضروري الثالث هو القراءة الواعية لهذا التقليد في استتبابه الفقهي والكلامي والثقافي والحضاري، وصولاً إلى تأمل تصدعاته وانكساراته. وإلا فكيف يمكن العمل تاريخياً ومنهجياً على الفهم والتقييم وإدراك تحولات المفاهيم وتحولاتها، وقوانين ومسارات التغيير. وسيقال إنّ في ذلك رجوعاً

بين الشرق والغرب، ومستقبل الدراسات العربية والإسلامية^[19] تذكر فيه ضرورة مشاركة الطلاب والأساتذة في المؤتمرات العلمية والمجلات وتبادل البعثات وسنوات أو شهوراً للتفرغ لبحث معين. وهذه الأمور عادية في الغرب وبعض الشرق. لكنّ المهم أن هذه الأعمال والنشاطات ووسائل التنمية والتدريب والتأهيل، كلّها أمورٌ من أعمال المؤسسات ذات البنية والقوام والاستمرارية عبر أجيال. ونحن لا ينقصنا المال ولا تنقصنا القدرة على التميز، وإنما تنقصنا سعة الأفق، وطول النفس.

وقد عرفت الجامعات الغربية أساتذة عرباً ومسلمين تميزوا في العلوم البحتة والتطبيقية وحصل بعضهم على جوائز نوبل. لكنّ الباحثين العرب في الجامعات الغربية في الدراسات العربية والإسلامية وعلى كثرتهم وجودة تعليمهم وباستثناءات ضئيلة، ما تميزوا كما تميز زملاؤهم في العلوم الحديثة، ربما لأنهم خضعوا للمسابقات الأيديولوجية

والإبستيمية. ولذلك فإنّ لدينا تحديين: تحدي الإلتقان في التخصص، وتحدي الانخراط والتميز والتمايز في شروط وأليات المرجعية الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهناك شرطٌ ثالثٌ وأخير هو شرط الوعي بالتطور الديني والحضاري للإسلام والأمة وعلومه وعلومها. لقد تحدثت عن السياقات

”
لا ينقصنا المال
ولا تنقصنا القدرة
على التميز، وإنما
تنقصنا سعة
الأفق، وطول
النفس.“

“

أوعودةً إلى أطروحة أو مقولة أو ممارسة: التاريخ الثقافي.

وهذا طموحٌ ما عاد من الممكن وسط الظروف والشروط الحاضرة القولُ به أو ممارسته. فلستُ أربط قراءة **التقليد** في الحقيقة بمقولة

التاريخ الثقافي، على الرغبة في

ذلك، بل بالمسار الذي يزدهر

للتأويليات بالمعنى المعاصر. فكلُّ

قراءةٍ تأويل، وقراءة التقاليد

الفكرية والدينية والمفهومية تأويلٌ

نقديٌّ من طراز رفيع^[20]. **فالمنهج**

الذي نقصد به إلى صنع مستقبل

آخر للدراسات الإسلامية هو

قراءة التقليد الإسلامي بطرائق

نقدية وتأويلية دونما إنكارٍ ولا

قطيعة ولا ابتسار، بل من أجل الفهم والتجاوز

وفتح الآفاق. نحن محتاجون إلى تأويلياتٍ

كبرى في مجالات فهم الإسلام وإفهامه

ومشاركة الآخرين في العلوم الاجتماعية

والإنسانية وعلوم فلسفة الدين^[21].

لقد تحدث "كارل هاينرش بيكر" عن "علم

الإسلام"، بيد أن التعبير الذي ساد في

حقبة "التاريخ الثقافي" هو تعبير أو مصطلح

الدراسات الإسلامية. ولدنا اليوم نوعان من

المؤسسات التي تمارس هذا التخصص على

اختلاف المقاصد والمناهج: المعاهد والأقسام

في الجامعات الغربية عن اللغات والحضارة

الإسلامية، والجامعات والمعاهد

الدينية والمدنية في العالمين العربي

والإسلامي. وفي المعاهد الغربية

تسيطر اليوم السوسيولوجيات

والأنثروبولوجيات التأصيلية^[22].

أمّا في الجامعات العربية

والإسلامية فتسيطر العقائديات

والاعتذاريات والتسويغيات.

والمرادُ وسط الشروط الثلاثة

التي ذكرتها الإتقانُ والانضباطُ والتأهلُ

لأعمالٍ تأويليةٍ كبرى تُسهم في الخروج من

العقدنة والإسلاموفوبيا. وفي هذا الوعي

والعمل عليه يكمن مستقبل^[23] الدراسات

الإسلامية، وقسطٌ كبيرٌ من مستقبل الإسلام:

﴿يَأْتِي الزَّيْدُ بِيَدِهِ جُبَاءً وَأَمَّا مَا يَنْبَغُ النَّاسَ

فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: 19).

العلم عند فيبر

؛(Beruf)

أي حرفة،

لكنه أيضاً

؛(Berufung)

أي رسالة.

11. رضوان السيد: النشر التراثي العربي، الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية؛ في: التراث العربي في الحاضر، م، س، ص 89-97، 115-120.
12. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية 1943، ص 26-38، ورضوان السيد، المستشرقون الألمان، م، س، ص 79-80، ورضوان السيد: التراث العربي، م، س، ص 115-119.
13. قارن برضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، ط2، 2015، ص 105-128.
14. رضوان السيد، الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءاته؛ في: التراث العربي في الحاضر، م، س، ص 119-159.
15. قارن بدراساتي: ما وراء التبشير والاستعمار، ملاحظات حول النقد العربي للاستشراق؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق؛ ص 258-268.
16. قارن بمقالة الأستاذة وداد القاضي: قضية المرجعية بين الشرق والغرب ومستقبل الدراسات العربية والإسلامية في العالم الجديد؛ في نشرة د. بلال الأرفه لي لمقالاتها المجموعة بعنوان: الرؤية والعبارة، دراسات في الأدب والفكر والتاريخ 2015 ص 27-54.
17. في 1 مارس 2017.
18. ماكس فيبر: العلم باعتباره حرفة، والسياسة باعتبارها حرفة. ترجمة جورج كثور، ومراجعة وتقديم رضوان السيد 2012. وانظر بحثاً لي عنوانه: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية: سلطة الأيديولوجيا وعلاقتها الاقتصادية والاجتماعية؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر الطبعة الثانية 2015، ص 261-282.
19. استشهدت بالبحث من قبل في الحاشية رقم 15.
20. قارن على سبيل المثال ب: Hastings Donnan (ed.) Interpreting Islam 2002.
21. قارن بنايلا طيارة، إشراف: الدراسات الإسلامية أمام تحدي التنوع الثقافي في العالم المعاصر 2017.
22. قارن: Baber Johansen: Islamic Studies. The Intellectual and Political Conditions of a Discipline; in: Penser Lorient. Traditions et actualité des orientalismes français et alleman. Ed. Y. Courbage et Manfred Kropp. 2004, 65-93.
23. قارن على سبيل المثال: Fazlur Rahman: Islamic Studies and the Future of Islam; in Islamic Studies (ed. M. Kerr), op.cit. 125-135.
1. George Makdisi: The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West 1990, 2-15, 121-140
2. Werner Jaeger: Paideia, The Ideals of Greek Culture. Translated From the German by Gilbert Hichet, 1-111, 1986.
3. جورج مقدسي، Rise of Humanism، م، س، ص 2-4. وقارن بمقدسي: G. Makdisi: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West 1981, 80-85.
4. فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: أنيس فريحة 1961، ص 14-21. وقارن بنموذج curriculum الفلسفي عند الفارابي في "إحصاء العلوم": David C. Reisman: Al- Farabi and the Philosophical curriculum; in: Arabic Philosophy, ed. Adamson and Taylor 2005, 52-71.
5. رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، 1-2 1950 1/165، 312، 348، والفارابي، رسالة في العقل، نشرة موريس بويج 1983، ص 4-10. والمحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين قوتلي 1978، ص 201-202. وقارن برضوان السيد، العقل والدولة في الإسلام، في: الأمة والجماعة والسلطة، ط3، 2012، ص 182-183، 191-193.
6. Dirk Harwig (ed.): Im wollen licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung 2008 - Suzanne L. Marchand: German Orientalism in the Age of Empire 2009, 74-77, 135-240. وقارن برضوان السيد، المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، ط2، 2016، ص 23-40.
7. جورج مقدسي، Rise of Humanism، م، س، ص 88-96.
8. رضوان السيد: المستشرقون الألمان، مرجع سابق، ص 15-24.
9. رضوان السيد، التراث العربي في الحاضر، النشر والقراءة والصراع 2014، ص 75-97.
10. Joseph van Ess: From Wellhausen to Becker: the Emergence of "Kulturgeschichte"; in M. Kerr (ed.) Islamic Studies: A Tradition and its Problems 1980, 27-52.

أهم مقومات وخصائص الشخصية الحضارية المغربية رهان التقدم والنهضة بين التراث والتجديد حوار مع فضيلة مؤرخ المملكة الدكتور عبد الحق المريني

حاوره:

د. عبد السلام طويل

رئيس الوحدة العلمية للإحياء/الرابطة المحمدية للعلماء

أستاذ القانون العام بكلية الحقوق/جامعة عبد المالك السعدي بتطوان

في هذا الحوار الشامل مع فضيلة الدكتور عبد الحق المريني، مؤرخ المملكة الشريفة والناطق باسم القصر الملكي العامر، سوف نقف مع فضيلته على التحولات الكبرى التي أسهمت في تشكيل شخصيته العالمية، وكيف تبلور لديه الاهتمام بالتاريخ لمؤسسة الجيش المغربي، وهو الاهتمام الذي أثمر مصنفا مرجعيا في بابه؛ يتعلق الأمر بكتاب: "الجيش المغربي عبر التاريخ"، وكيف تميز مساره المعرفي والأكاديمي بالمزج بين التاريخ والأدب، خاصة بعد مناقشة أطروحته للدكتوراه حول موضوع: "شعر الحماسة في الأدب المغربي". وليس غريبا أن ينصب اهتمام فضيلته على قضايا اللغة والهوية والمجتمع في صلتها الوثيقة ببناء الشخصية الحضارية للمغرب، وكذا اهتمامه وجمعه بين التراث الثقافي والحضاري، وبين مفهوم الرأس مال غير المادي. وهو ما دعانا لاستفساره عن المنطق الذي حكم التشكل التاريخي للهوية والشخصية الحضارية المغربية بتعدد وغنى مكوناتها وروافدها. وعن السر في نجاح التجربة التاريخية والحضارية المغربية في ضمان التعددية اللغوية والثقافية في كنف وحدة الأمة الجامعة..

تاريخية وأدبية واجتماعية كانت تثير انتباهي وتحرك مشاعري خلال مسيرتي التعليمية.

وعندما عازمت على ولوج كلية الآداب بالرباط سنة 1960، بعد ما تحققت لدي أسباب الدخول وقفت حائراً على عتبتها، فهل سأسجل اسمي في شعبة الأدب العربي أم في شعبة التاريخ، واخترت في آخر الأمر الشعبة الأدبية، وبقي الحنين يجرني إلى تاريخ المغرب، فهيأت في نفس المرحلة "شهادة تاريخ المغرب"، التي لم تدم إلا سنة واحدة بالكلية حيث لم تلق أي اهتمام من جانب طلبة ذلك العهد.

وبعد سنتين من الدراسة، حصلت على شهادة الإجازة في الأدب - حيث كان يسمح للطلبة بجمع شهادتين في سنة واحدة، وذلك ضمن الفوج الثاني المتخرج من الكلية لسنة 1962. ثم قمت بتهيئ شهادة دبلوم الدراسات العليا من معهد الدراسات العليا العربية والإسلامية بمدينة "ستراسبورغ" الفرنسية في موضوع "الدعوة الموحدية"، وشهادة دكتوراة الجامعة (التي حذفت من النظام الجامعي الفرنسي منذ عقود) في موضوع "المرأة المسلمة من خلال القرآن والسنة"، وهذان الموضوعان دفعاني إلى التعمق في الدراسات الإسلامية والدعوات الإصلاحية. والموضوعان معا قد يجمعان بين التاريخ والدراسات الإسلامية.

وكان الموضوع حول المرأة المسلمة حافزا لي

1. ما هي التحولات الكبرى التي أسهمت في تشكيل شخصيتكم؟

لما كنت تلميذا بقسم الشهادة الابتدائية في إحدى المدارس الحرة، وهي مدرسة النهضة السلاوية كنا نحن التلاميذ نتلقى دروسا في تاريخ المغرب منذ عهد الأدارسة إلى العهد العلوي، ورغم صغر سني كنت من خلال هذه الدروس معجبا بالدور البطولي للملك الدول المرابطية والموحدية والمرينية والسعدية والعلوية في الدفاع عن حوزة الوطن ووحدته الترابية والدينية ضد المتمردين على

”

السلطة الشرعية في الداخل، والمعتدين على شواطئه وحدوده من الخارج.

تغيير معاني الهوية بتغيير الأزمان والأحقاب وبتطور الطبيعة البشرية وعاداتها..

فبدأت أميل إلى تاريخ المغرب والفصوص في ماضيه الحافل بالأمجاد في مرحلتي دراستي بالثانوية والجامعة. ومن جهة أخرى كانت القصائد العصماء في الأدب العربي التي

كان أستاذنا في اللغة العربية الشاعر الكبير المرحوم عبد الرحمان حجي بثنوية مولاي يوسف يلقننا إياها، ويلزمننا بحفظها والبحث في معانيها ودلالاتها قد حببت إليّ الأدب العربي بشعره ونثره، وغرست في نفسي غريزة نظم الشعر، ولكن في غمرة الدراسة الجامعية، انقطع حبل الوصال بيني وبين القريض، وأصبح هذا الحبل غير ممدود. ولكن هذا الحبل لم ينقطع بيني وبين الكتابة في مواضيع

المعارك والحروب التي جرت داخل المغرب وخارجه لتؤلف من بحثكم أطروحة للدكتوراه يكون عنوانها مثلاً: "شعر الحماسة في الأدب المغربي".

3. إذن فتأليفكم لكتاب "الجيش المغربي عبر التاريخ"، هو الذي أوحى لكم، باقتراح وتوجيه من عميد الأدب المغربي أستاذنا الدكتور عباس الجراري، بموضوع أطروحتكم الجامعية؟

تماماً؛ وهو ما جعلني أعتكف في محراب البحث والاستقراء عن التراث الشعري الحماسي في مصنفات الأدب والتاريخ والتراجم والطبقات والدواوين الشعرية القابعة في مختلف الخزانات، والتي تتعرض إلى وصف المعارك والحروب، وإبراز صفات الشهامة والشجاعة والبطولة لجنودها وقادتها، وإلى التحريض على الجهاد والاستشهاد في الدفاع عن وحدة البلاد ونصرة العباد.

وقد واكب هذا البحث بحث من نوع آخر في كتب التاريخ لمعرفة الظروف والأحداث والوقائع التي أشدت حولها القصائد الشعرية. ولما أخذت الأطروحة قالبها النهائي أطلقت عليها "شعر الجهاد في الأدب المغربي"،

على الكتابة في مواضيع تتعلق بنهضة المرأة المغربية ومكانتها في المجتمع المغربي ودورها الفعال في بناء الوطن سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

2. كما تميز مساركم البحثي بالتاريخ المؤسسة الجيش. كيف تبلور لديكم هذا الاهتمام؟

لما كنت أحرر مقدمة لكتيب صغير صدر عن القوات المسلحة الملكية بمناسبة ذكراها التاسعة لتأسيسها سنة 1965، قلت في نفسي لما لا أتمق في البحث وأنجز كتاباً عن تاريخ هذه القوات المغربية الباسلة منذ الدولة الإدريسية إلى يومنا هذا، وأنا متشبع بالروح العسكرية

”

منذ يفاعتي. وكان كتاب "الجيش المغربي عبر التاريخ"، أول مصنف يصدر في موضوع التاريخ العسكري للمغرب قبل صدور مؤلفات أخرى في مختلف جوانبه. وصدرت له ست طبعات منقحة ومزيدها فيها ونلت به جائزة المغرب في أول نشأتها لسنة 1967م.

**تعلمنا في مدرسة
المسيرة الخضراء
كيف نقوم ما اعوج
من تفكيرنا، ونصلح
ما فسد من تصرفاتنا،
وكيف نتقن عملنا
ونحسن صنعنا.**

“

وتوالت الأيام، وخاطبني يوماً عميد الأدب المغربي الدكتور عباس الجراري: لقد ألفت كتاباً عن تاريخ الجيش المغربي ومعاركه ونضاله وحماسته فلماذا لم تبحث في جانب الشعر في الأدب المغربي الذي واكب

هذا الأدب، ولا بد للمؤرخ المغربي من أن يطلع على النصوص الشعرية والنثرية التي نظمت وكتبت بمناسبة صدور الحدث التاريخي الذي هو بصدد دراسته وتحليله.

وفي هذا الإطار، دفعتني عنايتي بتاريخ المغرب إلى كتابة عدة بحوث ومؤلفات تعنى بتاريخ المغرب "كمظاهر الحضارة الأمازيغية"، و"الدعوة الموحدية"، و"المخزن المغربي في

العهد العزيزي"، و"محطات في تاريخ المغرب المعاصر"،

و"المغرب أرض الأبطال"،

و"منارات من تاريخ المغرب"،

و"نظرات في الفكر الخلدوني"،

و"تاريخ دولة بني مرين"،

و"الأندلس وإشعاعها خارج

حدودها"، و"البيعة المغربية

عبر التاريخ"، و"المرابطون

والموحدون ومسألة توحيد

أقطار المغرب عقائديا وسياسيا"، و"لمحة

تاريخية عن الحركة الدستورية في العهدين

العزيزي والحفيظي"، و"نظرات في الإبداع

العربي والحضارة المغربية"، و"ملحمة محمد

الخامس" ذلك الملك الذي كان فاتح عقول

المغاربة ليواكبوا مسيرتهم السلمية لمحاربة

الاحتلال والتعاطي بكل قواهم للاعتراف من

معين المعارف والعلوم رجالا ونساءً، والمحافظة

على عقيدتهم وعاداتهم وتقاليدهم، وعلى

أخلاقهم وحضارتهم العريقة، ومحاربة كل

أنواع الفساد والانحلال حتى يرقى المغرب

وأعني بالجهد في هذا الباب، الجهد الرامي إلى الدفاع عن النفس وعن الوطن وعن الملة إذا وقع اعتداء عليهم، وليس بالمعنى الذي ألصق به في هذا العصر الملفوف بالتعصب

الأعمى، والاعتداء الشنيع على الغير بدون هواده، والذي يحرض على العنف والنفير والزحف والتنجير، والذي يتناقض تناقضا تاما مع جوهر الجهاد المشروع وروحه

”

وضوابه الأخلاقية، وأهدافه

الإنسانية إذ الجهاد لا يعني فقط

الموت في سبيل الله بل يعني أيضا

الحياة في سبيل الله.

وكانت مناقشة هذه الأطروحة

بجامعة سيدي محمد بن عبد

الله بفاس سنة 1989، التي فازت

بدرجة "مشرف جدا"، وبجائزة

عبد الله كنون سنة 1997.

بدأت أميل إلى تاريخ

المغرب والغوص

في ماضيه الحافل

بالأمجاد في مرحلتي

دراستي بالثانوية

والجامعة.

“

4. وهو ما يفسر تميز مساركم المعرفي

والأكاديمي بالمزج بين الأدب والتاريخ.

هل لكم أن تطلعونا عن حيثيات هذا

المزج وعن الرؤية الحاكمة له؟

لقد جمعت بين الأدب والتاريخ في مسيرتي

الدراسية والفكرية فالأدب أدخلني إلى

التاريخ، كما أن التاريخ أدخلني إلى الأدب،

واكتشفت خلال هذه المسيرة الفكرية أن الأدب

والتاريخ في المغرب يتداخلان ويتكاملان.

فلا بد لدارس الأدب المغربي من أن يطلع

على تاريخ الحقب التاريخية التي أنشأ فيها

وصناعات يدوية تقليدية، وتحف معمارية، وعادات أسروية، وطقوس خاصة بالأفراح والأفراح وبالمناسبات الدينية، وفنون الطبخ الأصيل، والطرز والحياكة، وأنماط احتفالية وفرجية وموسيقية وغنائية، (أندلسية وملحونية وأمازيغية وحسانية) وكافة المهارات الموروثة عن الأجداد والأجيال السالفة، التي تشكل عبر العصور الهوية الوطنية التي يجب أن تفتتح على الهويات العالمية الأخرى.

وقد انضم المغرب إلى اتفاقية اليونسكو الصادرة في هذا الشأن والتي تم إبرامها سنة 1970، والمتعلقة بالتدابير الواجب اتخاذها لمنع الملكية الشخصية لكل ما تملكه الدولة من قطع أثرية، وبنائات تاريخية، أو أي تراث ثقافي ثمين كالمخطوطات، والوثائق، والنقود التاريخية، والتحف الفنية العتيقة.

كما صادق المغرب على الاتفاقية من أجل المحافظة على التراث الثقافي اللامادي أثناء انعقاد الجمعية العامة لليونسكو سنة 2003، وتم التوقيع عليها من طرف المغرب سنة 2006. وبذلك شرع المسؤولون عن التراث غير المادي في بلادنا بحملة علمية واسعة، لإحصاء المواقع والمعالم الأثرية، والمنجزات العلمية التاريخية، وأطلال المؤسسات القديمة الدينية والعلمية، وتسجيلها في قائمة روائع التراث الثقافي

إلى مصاف الدول النامية المتقدمة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا.

5. المتتبع لإنتاجاتكم يلحظ أنكم تجمعون بين التراث الثقافي والحضاري، وبين مفهوم الرأسمال غير المادي. ما هي أهم الجهود التي بذلها المغرب، وطنيا ودوليا، لتثمين ما يمتلكه من رصيد ثقافي وحضاري بالغ النفاسة؟

”

صادق المغرب على الاتفاقية من أجل المحافظة على التراث الثقافي اللامادي سنة 2003، وتم التوقيع عليها سنة 2006.

“

كلما أثرت مسألة رأسمال غير المادي، أي التراث الوطني، إلا وتبادر إلى الذهن الموروث الثقافي والحضاري للدولة، وهذا ما يدفع بأولي أمرها إلى التفكير في إصلاح كل قطاعاتها المهمة بالموروث الثقافي والفكري والمحافظة عليه وتخليده للأجيال القادمة. وقد بدأ الاهتمام بهذا الموروث اهتماما خاصا في بلادنا ابتداء من أواسط القرن العشرين استجابة لرغبة كثير من المؤسسات الثقافية العالمية

كمنظمة اليونسكو التي تعنى بمجالات التربية والعلوم والثقافة والتراث على الصعيد الدولي، وتعرض قراراتها على كافة الدول والشعوب للناية بكل ما هو موروث ثقافي واجتماعي غير مادي، الذي تحتضنه بلادهم من أدب شفوي وتراث قصصي شعبي، وأساطير، وعادات، وتقاليد وأعراف، وسلوك، وفنون شعبية،

العرش المجيد لسنة 2014، في موضوع التنمية الشاملة بقوله: "وخلال تسعينات القرن الماضي بدأ العمل باحتساب الرأسمال غير المادي، كمكون أساسي للثروة قبل أن يتم اعتماده رسميا كمعيار علمي منذ سنة 2005، من طرف البنك الدولي، ويركز هذا المعيار على احتساب المؤهلات التي لا يتم أخذها بعين الاعتبار من طرف المقاربات المالية التقليدية، ويتعلق الأمر هنا بقياس الرصيد التاريخي والثقافي لأي بلد، إضافة إلى ما يتميز به من رأسمال بشري واجتماعي، والثقة والاستقرار، وجودة المؤسسات، والابتكار والبحث العلمي، والإبداع الثقافي والفني، وجودة الحياة والبيئة وغيرها".

الاختلاف اللغوي لا يعني/ بالضرورة، وجود اختلاف عرقي أو سلالي أو إثني.

6. ليس غريبا، إذن، أن ينصب اهتمامكم على قضايا اللغة والهوية والمجتمع في صلتها الوثيقة ببناء الشخصية الحضارية للمغرب. ما تصوركم للهوية في صلتها باللغة؟

كلمة هوية بضم الهاء وكسر الواو وليس بفتح الهاء (هوية) التي هي عبارة عن البئر، أو الحفرة العميقة، أو اسم لبطاقة التعريف اليوم في بعض البلدان الشرقية كما ورد عند أستاذنا الدكتور عباس الجراري في مؤلفه القيم عن "هويتنا والعولة".

وقد جاءت لفظة هوية، كما يقول المفكرون، من

البشري اللامادي بالمغرب.

وما أن مرت بضع سنوات على هذا العمل الهام حتى فاز المغرب باعتراف منظمة اليونسكو لمجموعة من المآثر، والمدن العتيقة كمدنية فاس، والمواسم الجهوية، وطرق التنمية الفلاحية، والمواقع التاريخية كساحة جامع الفنا مثلا بمدينة مراكش، وموسم طانطان، وتقاليد زراعة شجر الأركان، ومهرجانات الفروسية التقليدية وغيرها، كتراث إنساني.

”

وهكذا، يكون المغرب، الفني بتنوعه البشري والسلالي والثقافي والتاريخي والجغرافي والعقائدي، قد أبان على تشبته بترائه الثقافي الحضاري غير المادي، الذي يجب أن يوفر له جميع الوسائل المادية والبشرية للعناية به، وتنميته والمحافظة عليه والاهتمام بكل مظاهره

وفضائاته، وإقراره كمادة في المنظومة التربوية والتعليمية، وإنشاء مسالك له داخل الجامعات المغربية وفي مراكز البحث العلمي، وإيلائه المكانة اللائقة به في النسيج الاجتماعي والثقافي محليا وجهويا ووطنيا، حتى يمكن أن يجعل منه رافدا للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتشجيع المواطنين كافة على التجاوب معه، وتطويره إلى ما هو أجمل وأبهى.

وقد أشار صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده في خطاب عيد

والتأثير" من جراء "مختلف العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنظرية الفاعلة في محيطها".

ولا يغيب عن أذهاننا دور اللغة ودعائمها الثابتة في تركيز معالم هويتنا مهما تعرضت لعوامل التغيير والمستجدات؛ فاللغة في كافة المجتمعات تكون جزءاً أساسياً من مكونات هويتها.

7. بناءً على ما سلف، تميز الشخصية الحضارية المغربية بتعدد وغنى مكوناتها وروافدها. هل لكم أن تبرزوا منطق التشكل التاريخي للهوية الحضارية المغربية؟

من المعلوم أنه منذ فجر التاريخ إلى العصور الوسطى نزحت إلى المغرب شعوب متفرقة إما للغزو أو للمتاجرة؛ كالفنيقيين والرومان والبيزنطيين والوندال وجماعات من اليهود و"الحراطين" (القادمين من بلاد السودان)، وقد وقع اندماج هؤلاء الوافدين مع "البربر" بلغة العصر القديم؛ أي الأمازيغيين سكان المغرب الأصليين عبر التاريخ، وتطورت علاقاتهم الاجتماعية والتجارية معهم وتأثروا بحضاراتهم.

ثم جاءت الفتوحات الإسلامية إلى المغرب وحاربت المعتقدات المنتشرة فيه وقتئذ. فتم إسلام الأمازيغيين، وامتزج الأعراب

الضمير المذكر المنفصل: "هو". وتقول دة. نوال السعداوي ولماذا لا تجيئ من الضمير المؤنث المنفصل هي؟

ومن أهم عناصرها الأساسية؛ الوطن والعقيدة واللغة والثقافة كما هو معلوم ومتفق عليه. والهوية تتغير معانيها بتغير الأزمان والأحقاب وبتطور الطبيعة البشرية وعاداتها، وبالتفاعل المستمر للشخصية الإنسانية مع القيم الاجتماعية السائدة، فهوية الرجل المسلم مثلاً في فجر الإسلام ليست هي هوية الرجل المسلم في الألفية الثالثة، ولم يبق اللباس جزءاً من الهوية كما كان من قبل، فالحجاب مثلاً بالنسبة للمرأة ليس عنصراً أساسياً من هويتها اليوم كما كان في العصور

”

السابقة. والهوية ليست مبدئاً عنصرياً كما يدعي من يدعو إلى قوميات مختلفة.

فكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية يقوم على قيم اجتماعية هي الوحدة، والمساواة، والكرامة، والعدل، والثقافة ورسوخ العقيدة الدينية لا على أساس الجنس أو العرق.

وهذه القيم المجتمعية هي ضرورية حتمية لتحقيق التكامل والانسجام، ونهضة المجتمع، والارتقاء بهذه النهضة إلى الأفضل.

ومن روافد هذه الهوية الحضارة الأصيلة لكل بلد رغم ما يصيبها من "أشكال التأثير

أصبحت هويتنا المغربية مزيجاً إنسانياً يصعب تفكيك عناصره.

“

والمغاربة الناطقين بلغة الهوية التاريخية أي الأمازيغية بلهجاتها الثلاث؛ (تمازيغت، تاشلحيت، تاريغت) بتعدد فروعها مع إتقانهم التحدث باللهجة الموحدة بين كافة المغاربة وهي الدارجة المغربية، هو اختلاف لغوي فقط. وهذا الاختلاف اللغوي لا يعني وجود اختلاف عرقي أو سلالي أو إثني، بل هو اختلاف فقط "لهجي" إن صح التعبير حسب المناطق والجهات المغربية.

”
**الجهاد لا يعني فقط
الموت في سبيل الله
بل يعني أيضا الحياة
في سبيل الله.**

“

8. كيف تفسرون نجاح التجربة التاريخية والحضارية المغربية في ضمان التعددية اللغوية والثقافية في كنف وحدة الأمة الجامعة؟

لا يخفى أنه وقع خلال هذا الالتحام الفطري والتعايش اللغوي عبر العصور الماضية التأثير والتأثير بين اللغة العربية واللهجات الأمازيغية والدارجة المغربية، والتاريخ شاهد على ذلك، مما يدل دلالة قاطعة على عدم إقصاء اللهجات الأمازيغية أو تهميشها، وذلك لانسجام القبائل العربية والأمازيغية بعضها مع بعض، وتنافس ملوك دولهم المرابطين (وهم من قبيلة صنهاجة)، والموحدين (وهم من قبيلة مسمودة)، والمرينيين بالمغرب، والحفصيين بتونس (وهم من قبائل زناتة) لإيصال الحضارة الإسلامية والعقيدة الدينية إلى أوروبا الجنوبية وإفريقيا السمراء.

بالقبائل الأمازيغية وتساكن العنصران العربي والأمازيغي على عهد الدول الحاكمة، وعرف تعريب الأمازيغيين بعض التقدم عن طريق الجماعات النازحة تباعا من المشرق؛ كقبائل بني هلال وكذا من القيروان ومن بلاد الأندلس، وتبادل سكان المغرب الأصليون مع هؤلاء النازحين التأثير والتأثر، وأصبحوا يكونون جميعا عنصرا وطنيا ونسيجيا مغربيا متلاحما، ذابت فيه كل الفوارق.

فمن نحن إذا؟ نحن مغاربة أبا

عن جد، مغاربة ذوو أصول مختلفة عريقة في التاريخ والمجد؛ "رومانية فينيقية، أمازيغية، عربية، أندلسية، إفريقية ذابت كلها في الكيان الأمازيغي الأصلي وأصبحت تكون مزيجا بشريا عرقيا يصعب تفكيك عناصره. وبذلك أصبحت هويتنا تتمثل في البعد الأمازيغي والعربي-الإسلامي والأندلسي والزنجي وحتى في البعد الكوني.

أما من الناحية اللغوية فمننا، نحن المغاربة، من يتحدث فقط بالعربية أو بالأحرى بالدارجة المغربية وهم المغربون، ومننا من يتحدث بإزاء اللهجة العامية بلهجته الأمازيغية الأصيلة، وهم المغاربة الناطقون بالأمازيغية.

فالتمييز الحاصل بين عناصر ساكنة المغرب أي بين المغاربة الناطقين بالعربية (تاعرايت) بدرجات متفاوتة دون غيرها من اللهجات،

الوطنية الموحدة، وبانصهار كل مكوناتها العربية-الإسلامية والأمازيغية والصحراوية الحسانية، الغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية".

فعلينا إذا؛ أن نرسخ هويتنا المغربية الأصيلة عقيدة ولغات وثقافات متنوعة، ونتمسك بروافدها الغنية مبتعدين كل البعد عن الصراعات والديماغوجيات الواهية التي ستعرقل التحاقنا بالموكب الحضاري العالمي الذي لا ينتظر أحداً للالتحاق بقاطرته، وأن تبقى دائماً، كما قال جلالة الملك

الحسن الثاني، طيب الله ثراه، على بينة من شخصيتنا ومن تاريخنا ومن تراثنا الوطني".

9. من أهم الملاحم التاريخية الكبرى التي ميزت عهد الملك الراحل الحسن الثاني رحمه الله تنظيمه للمسيرة الخضراء. ما هي أهم الدروس التي تستخلصونها منها، وتودون إطلاع من لم تتح لهم فرصة معاينتها من شبابنا؟

إن المسيرة الخضراء لتحرير الصحراء أصبحت لتاريخ المغرب عنواناً وملحمة خالدة التي قال عنها مبدعها المغفور له جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله، في إحدى ذكرياتها: "فلو لم تكن مسيرة الشعب والعرش مسيرة تاريخية حتى أصبحت جبلية عندنا لما تمكنا

وهذا هو السبب الأساسي لكون اللهجات الأمازيغية لم تتعرض في المغرب وبقية متداولة بين أهلها وذويها، فإرضة وجودها فرضاً في المجالات الثقافية والفنية والتجارية

”

من أهم عناصر الهوية؛ الوطن والعقيدة واللغة والثقافة كما هو معلوم ومتفق عليه.

“

والصناعية الوطنية بجميع ألوانها وأشكالها. وكل ما ننمى لها هو أن تصير لغة أمازيغية موحدة حتى تصبح هي واللغة العربية حسب الدستور الجديد لغتين مندمجتين في الشخصية الثقافية لكافة المغاربة.

وهكذا حافظ المغاربة على وحدة كياناتهم الذي لا يقبل الانفصال مهما تنوعت أصولهم ولهجاتهم وبقوا متشبثين بمقوماتهم وهويتهم ووحدة وطنهم، وموروثهم الثقافي الأمازيغي الأصيل والعربي-الإسلامي واقفين صفاً واحداً أمام كل معتد أثيم على وحدة بلادهم وسلامة دولتهم، وضد كل مناورة تستهدف المس بعقيدتهم الصحيحة وهويتهم المتأصلة التي هي ملك لكل المغاربة وبها معتزون وعليها محافظون.

وأكبر دليل على ذلك تصويت المغاربة بأغلبية ساحقة على الدستور المغربي الجديد 2011م، الذي يقول في تصديره: "الهوية المغربية تتميز بتبويي الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترايبية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها

صفوفنا في مسيرة التنمية والنماء والرفعة والرقى والكمال.

تعلمنا في مدرسة المسيرة أنه إذا أراد شعب الحياة الكريمة واشتاق إلى تمام الحرية والانعتاق، وعزم على تحقيق الوحدة الكبرى لبلاد، فلا بد له أن يسير جادا بخطوات ثابتة صامدة، ويشمر عن ساعديه بكل شمم وإباء، ويواجه الغاصب المعتدي والمناور المتحيل بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة التي تثبت إثباتا راسخا مشروعيا مطلبه وعدالة مأربه. فلا بد أن يستجيب القدر، ولا بد أن ينتصر الحق الواضح على الباطل الزهوق.

تعلمنا في مدرسة المسيرة أن المسيرة التاريخية والحضارية والتقدمية للمملكة المغربية. من عهد إدريس الأول إلى عهد جلالة الملك محمد السادس نصره الله. تشق دوما طريقها نحو المجد ونحو العظمة، ونحو الخلق والإبداع، لا تعرف للتوقف سبيلا ولا تجد للتردد منفذا؛ فهي تنتقل من غزو إلى غزو ومن معركة إلى معركة ومن نصر إلى نصر.

في القرن الذي نحن فيه من أن نقوم بثورة الملك والشعب".

وهكذا لم تحط مسيرتنا الرحال بل استمر ديبها في نفوسنا وبين أهلينا، وانطلقت مسيرتنا مدرسة متنقلة في ربوع المملكة، تعلمنا فيها كيف يكون الإقدام عندما يدعو داعي الفداء والتضحية، ومتى يكون الإحجام عندما ينادي منادي التعقل والرزانة.

تعلمنا فيها أن الاعتماد على النفس الحافظة بالصدق والإخلاص، وعلى الإرادة المتشعبة بالتجرد والنزاهة بغية نيل كل مراد شريف، وهو أمضى من كل سلاح وأقوى من كل برهان،

وأن ما يؤخذ باللين واللياقة والحكمة لا يؤخذ بالقوة أو بالعداء، لأن ما ضاع حق من ورائه طالب نزيه عاقل عادل عفيف.

تعلمنا في مدرسة المسيرة كيف نقوم ما اعوج من تفكيرنا، ونصلح ما فسد من تصرفاتنا، وكيف نتقن عملنا ونحسن صنعنا، وبأي منظار سليم يجب أن ننظر في عمق مشاكلنا، وكيف نقوي عزميتنا، ونصقل عقليتنا ونرخص

في غمرة الدراسة الجامعية، انقطع حبل الوصال بيني وبين القريض، وأصبح هذا الحبل غير ممدود.

ملف العدد

في مواجهة مقاربات

دراسات الملف

- في تفكيك خطاب التطرف؛
_____ للدكتور أحمد عبادي
- نقض المفهوم المغلوط للخلافة في فكر داعش وأخواتها من
التنظيمات المتطرفة؛
_____ للدكتور عبد الفتاح عبد الغني محمد العواري
- ثقافة التطرف لدى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة..
قراءة في مفاهيم: الولاء والبراء، والحاكمية، وثنائية
دار الإسلام ودار الحرب؛
_____ للدكتور محمد الناصري
- أهم مداخل ومنطلقات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة
العنف والتطرف؛
_____ للدكتور عبد السلام طويل

ظاهرة التطرف:

وتجارب (2)

الولاء والبراء، والحاكمية، وثنائية دار الإسلام ودار الحرب"، والرابعة للدكتور عبد السلام طويل بعنوان: "أهم مداخل ومنطلقات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة العنف والتطرف".

وفي صلة بموضوع ملف هذا العدد نجد في ركن مالكيات دراسة للدكتور امحمد جبرون أستاذ التاريخ بعنوان: "ابن أبي زيد القيرواني ودوره في نصرته المذهب المالكي ومحاربة التعصب في الغرب الإسلامي.. (دراسة وتقديم لجواب فقهي حول سفك الدماء)".

تضمن ملف العدد على أربع دراسات؛ الأولى أسهم بها فضيلة الأمين العام الدكتور أحمد عبادي حول موضوع "في تفكيك خطاب التطرف"، والثانية للدكتور عبد الفتاح عبد الفني محمد العواري عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، بعنوان: "نقض المفهوم المغلوط للخلافة في فكر داعش وأخواتها من التنظيمات المتطرفة"، والثالثة للدكتور محمد الناصري حول موضوع: "ثقافة التطرف لدى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة.. قراءة في مفاهيم؛

في تفكيك خطاب التطرف

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

على سبيل التقديم:

الإنسان أفراداً واجتماعاً، **تَحْتَوِشُ** جملة من العناصر الذاتية، والموضوعية التي يتشكّل منها سياقه الذي يحيى ويعيش فيه، والتعاطي مع هذا الإنسان في ذهول عن عناصر سياقه لا يمكن أن يكون مُستجمِعاً بحال لعناصر الفاعلية.

فإذا أخذنا مثلاً على ذلك، التعاطي على مستوى الخطاب، فإن عدم استحضار عناصر السياق النفسانية يصيب هذا الخطاب بالنقص ويُعدمه

القدرة على إصابة المحرّات، وتطبيق المفاصل، ووضع الهناء في مواطن النقب، لأن اعتبار السياق النفسي للإنسان المخاطب مُتفهِماً هو الذي يحدد كيفية صياغة الخطاب لكي يكون موثماً للمخاطب، يؤدي إلى تفاوت من لدنه، ومُحدِثاً للتفاعل المؤدي إلى التبني المطلوب.

وعدم اعتبار السياق العقلي للمخاطب، يؤدي إلى تفاوت عن مستوى المخاطب إما إفراطاً أو تقييداً.

وعدم اعتبار السياق الاجتماعي

مستجيباً لحاجاته (تجربة ابن عباس رضي الله عنهما مع السائل عن معرفة توبة القاتل).
- **الوعي بالسياق العقلاني والمعرفي**: وذلك باستحضار القدرة الإدراكية للمخاطب حتى لا يحصل "الاستوحاش".

- **الوعي بالسياق المادي الاجتماعي**: وذلك بمعرفة الأنساق والأدوار والسلط الاجتماعية ومعرفة أنواع وخصائص العلاقات بين أفراد المجتمع، ومما يسهم في ذلك الوقوف على كيفية غرس النبي صلى الله عليه وسلم للوحي في نفوس الناس، مع مراعاة الفرق بين:

- السياق الذي أعمل فيه النبي صلى الله عليه وسلم النصوص.

- والسياق النفسي والاجتماعي الذي يجري فيه الخطاب بهذه النصوص، مع الاجتهاد لاستبانة الفروق بينه وبين السياق النبوي، حتى يتم القيام بالتكيفات الملائمة، في إطار الأصول والقواعد المرعية.

والناظر في خطاب الجماعات المتطرفة يقف بجلاء على خلوها من كل الاعتبارات سائلة الذكر، غير أن ذلك لا يفقده القدرة على التأثير، واختراق العقول والنفوسيات، مما دعانا في الرابطة المحمدية للعلماء

بمختلف أبعاده، يجعل هذا الخطاب غير معانق لانتظارات المخاطب، وآلامه وآماله، ويمكن قول قريب من ذلكم عن آثار عدم إدراك السياقات الاقتصادية، والسياسية، والمحلية، والكونية على هذا الخطاب.

”

يستمد الخطاب التكفيري المتطرف جاذبيته الخادعة من أحلام وجراحات، وكذا من جملة من ادعاءات الحجية الشرعية.

“

وهناك مجموعة من المؤشرات التي تكشف اهتمام المسلمين بالسياق، أهمها العمل على استجلاء كيفية تنزيل النبي صلى الله عليه وسلم لنصوص الوحي على الناس بالمدينة المنورة، وقراءة ابن عباس رضي الله عنهما للسياق النفسي للسائل حينما سأله: هل للقاتل من توبة؟ فسد الباب أمامه عندما قرأ في ملامحه أنه عازم على القتل ويريد الرخصة، وفتح الباب لمن رأى أنه قتل فعلا ويريد التوبة.

ولقد أبدع علماء المسلمين في توظيف الآليات الاستنطاقية لفهم السياق الداخلي (النص القرآني المؤسس والسنة الموضحة له)، والسياق الخارجي (واقع الناس ومحاوره الكون بآليات علمية ومنهجية). وقد نصوا على عدة مفاتيح وآليات لفهم السياق من أجل تفادي الوقوع في الاضطراب و"الالتيات"^[1]، ومنها:

- **الوعي بالسياق النفسي للمخاطب**: حتى يلقي الخطاب موائماً لنفسية المخاطب

مثل دعوى بناء الفقه على الأدلة التي لم يتم تكييفها بالشكل العلمي المطلوب، ومن مثل إشهار قول الإمام الشافعي محمد بن إدريس (ت 204 هـ) "إذا صح الحديث فهو مذهبي"^[2]، دون لف ذلك، ومواكبته بالنسيج الفقهي المقتضى، والحاضر بوضوح في كتابات الإمام الشافعي، رحمه الله، نفسه.

ولئن كانت وراء هذه الاندياحات مقتضيات استراتيجية معلومة لدى بعض الدول الكبرى في تلك الفترة، والتي كانت تتغى إضعاف الدولة العثمانية، وتسعى إلى تفكيكها، فإن واقع مختلف المدارس الإسلامية، وكذا واقع التدين في العالم الإسلامي كانا ولا يزالان، يستلزمان العديد من المراجعات الجادة، والمسؤولة، مما يعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدينامية التجديدية للدين، بسبب:

- اقتضاء الممارسة الدينية بالطبيعة، التكوين المتجدد للحمة، استجابة لسنة تتالي الأجيال، مما قد يتطرق معه النسيان أو الاختراق أو الانتحال، وهو قوله صلى الله عليه وسلم، في إشارة إلى وجوب الانتباه لهذا المقتضى: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين".

- وكذا بسبب وجوب التجسير المستمر بين النصوص والسياقات دائمة التغير التي يُرام إعمالها ضمنها، مما يقتضي المواكبة المستمرة، وهي مواكبة يسجل فيها انقطاع

إلى العكوف على هذا الخطاب في حوامله المكتوبة، والسمعية، والسمعية البصرية، دراسة وتحليلاً، وتفكيكا، لاسجتماع العناصر التي تجعله بهذا التأثير الذي يمر عبره اجتيال شباب الأمة وحتى كهولها، ذكورا وإناثا إلى مهالك المروق والفتنة. فكانت النتيجة هي الوقوف على أن هذا الخطاب يستمد جاذبيته من أحلام وجراحات، وكذا من جملة من ادعاءات الحجية الشرعية، التي إن لم يتم فرزها، وفصل الحق الذي فيها عن الزيف الذي خلط به، فإنها سوف تبقى مصدر تلبيس وفتنة مسيطرين.

أولاً: نتائج تفكيك خطاب التطرف

1. الأحلام الأربعة

أ. حلم الصفاء

بلور العديد من المصلحين في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي حلم الصفاء، بحيث أفضت بهم تشخيصاتهم للأزمات التي كانت تعاني منها الأمة ساعتئذ، إلى قناعة مفادها أن الانعتاق منها لا يكون إلا بالرجوع إلى الأصول، غير أن أجراً هذا الحلم / المشروع قد انداحت نحو وجهات لم تكن آمنة العواقب، من مثل الدعوة للضرب بعرض الحائط كل المذاهب الإسلامية الشامخة والوضيئة، ومن مثل إشهار مقولة "نحن رجال وهم رجال" للقفز على جهود العلماء السابقين، ومن

بالأستانة، والتي كانت تدار بها شؤون تلك الأمصار، من خلال الباشوات المقيمين فيها. فكان شعور أهلها، بعد إعلان انتهاء دولة الخلافة العثمانية، كشعور الأيتام الصغار عند وفاة والدهم. فتم اجتياح جهود العديد من المصلحين بسبب هذا الشعور، فتأثرت بذلك تشخيصاتهم، حيث رفعوا شعار إعادة بناء الخلافة، في اعتقاد شبه جازم أنها القرص الشايفي لجميع العلل والأدواء (مات الأب فلنبحث عن الأب!) وذهول عن وجوب البناء القبلي لشروط الخلافة العلمية، والمعرفية، والكفائية، والمؤسسية.

وقد سلخت الأمة عقوداً مديدة جريا وراء جملة من السرابات، ذات الصلة بهذه القضايا. وتسلل أقوام من بوابة هذا الحلم لكي يستقطبوا ناشئة من أبناء هذه الأمة، غير أن عدم تحقيق "المصدق"، قد خلف بدوره جملة من أضرب اليأس، مما أتاح الفرصة أمام التيارات الفتوية للقول، "نحن لها"، مما كانت له الآثار الناسفة التي نشهدها اليوم بسبب الذهول عن الشروط سالفة الذكر.

ج. حلم الخلاص

وذلك من خلال الترويج لمقولة "الفرقة الناجية"، و"الطائفة المنصورة"، وأن ما سوى

متكرر خلال عدد من الفترات التاريخية التي شهدت انحساراً في الممارسة الاجتهادية.

- وكذا بسبب حصول استيلايات أو اختراقات حضارية وثقافية، كما يمكن رصده خلال حملة نابليون أو بعدها خلال الفترة الاستعمارية. مما يستوجب بدوره سلسلة من المعالجات

”

حينما نتكلم عن سياسة تمكن من تفكيك خطاب التطرف في سياقنا المعاصر، فنحن أمام اثني عشر عنصراً في غاية التواضع.

“

العلمية والمعرفية الدقيقة، التي ينبغي أن يعاد إرساء مناهجها وبنائها ومراميها، وليس بمنهج التكبر والتسطيح الذي ذقنا مرَّ ثماره.

والحاصل أن إشهار حلم الصفاء الذي تمارسه الجماعات المتطرفة في انفصال عن اجتماع مقتضيات إنفاذه، قد مكنتها من استقطاب العديد من أهل النيات الحسنة من غير ذوي الاطلاع على جليات الأمور، ومستلزمات الاشتغال الراشد في هذا الورش بالغ الأهمية، مما يستوجب التشمير والتصدي الجادين والناجزين.

ب. حلم الوحدة

بعد انهيار الخلافة العثمانية سنة 1924م بالمشرق، الذي بدا كما لو كان فجائياً بيد أنه لم يكن كذلك، إذ كانت معاملته لائحة في الأفق قبل عقود عديدة، من ذلك التاريخ، حيث تُركت جملة من الأمصار لذواتها، بسبب تعطل آلية ورود "الفرمانات" من الباب العالي

المذكورة آنفاً.

2. الجراحات العشرة:

أسفر تفكيكنا لخطاب أهل الدعاوى إلى تجريد جراحات/ عناصر عشرة رئيسية، يتكرر ورودها في خطابهم، وهي كالآتي:

- **العنصر الأول:** نظرية المؤامرة، وتشتيت الوحدة الإسلامية، والمؤامرة لإسقاط الخلافة العثمانية سنة 1924م. (فأهل المغرب الأقصى قد استقلوا عبر تاريخهم، بنظامهم الخلافي المتميز).

- **العنصر الثاني:** الاستعمار وأضرب عدوانه، الجزائر وحدها، قتل فيها مليون وخمسمائة ألف، والمغرب عشرات الآلاف من الموتى، وتونس، وليبيا، ومصر، والهند...

- **العنصر الثالث:** إسرائيل، باعتبارها زرعاً غربياً، حيث فسلت كرهاً في المنطقة.

- **العنصر الرابع:** المعايير المزدوجة؛ حين تكون العراق، أو إيران، فإن العالم يقوم ولا يقعد، وحين تكون إسرائيل فلا أحد يتحرك.

- **العنصر الخامس:** الإهانة التي يتعرض لها المسلمون في وسائل الإعلام الغربية السمعية، والبصرية، والمكتوبة، والإلكترونية.

- **العنصر السادس:** الكوكثيل العراقي، الأفغاني، البوسني، البورمي، الوسط الإفريقي

هذه الطائفة يعيشون في ضلال، ومصيرهم البوار، وما إلى ذلك من أقوال وفهوم يتم الترويج لها، مستعينين في ذلك بشبكة من المفاهيم الخادمة لهذا الحلم في نظرهم.

إن الطبيعة الجيواقتصادية، والجيواستراتيجية، والجيوإثنية، وكذا الجيودينية للمنطقة العربية الإسلامية خصوصاً، والإسلامية عموماً، تتيح ما يكفي من مقومات، لتأجيج نيران حروب مؤسسة على الدين أو على الطائفية أو القبلية، في غياب امتلاك ما يلزم من مؤهلات وقدرات تبيئية، وتقهمية، وتفكيكية، واستذكارية، وتدبيرية، وحوكمية، إلى درجة أن عدداً من المحللين أصبحوا يرون اندلاع ما بات يسمى بـ "حرب الجيل الرابع" قد أصبح وشيكاً،

في ظل ضعف النخب السياسية وغموض أو عمومية برامجها، وفي ظل تفكك وضعف نظم التربية والتكوين والإعلام، وفي ظل الانفجار السكاني غير المؤطر، وكذا بسبب أن جل الساكنة في دول المنطقة، هم من الشباب الذكور العاطلين، ذوي الاتصال الموجّه بشبكة الإنترنت، وبكم هائل من القنوات الفضائية، علماً بأن بعض الجهات في المنطقة وعبر العالم ترى، بسبب غنى المنطقة، إمكانية الاستفادة ريعياً وإيديولوجياً من حرب "الجيل الرابع"

”
إلى جانب العلماء
الرواد، لا بد
أن تكون لدينا
شبكات تضمن
الوساطات مع
عموم الناس، وهم
العلماء الوسطاء.“

التعارف والتعاون، للإسهام في تجويد الحياة على ظهر مسكننا الموحد.. كوكب الأرض، وهذا، وكما لا يخفى ورش حضاري يحتاج إلى غير قليل من الجهد المستبصر.

ثانياً: فرسُ التطرف الديني والطائفي في المجتمعات المسلمة

يتميز سياقنا الراهن بوجود جملة من السمات السلبية في المنطقة، تمثل ما يشبه الفرش الذي يتأسس عليه التطرف الديني والطائفي، ويمكن تقسيم أهم هذه السمات إلى ثلاث طوائف:

1. الطائفة الأولى: نخبة غير كفؤة

أ. أن النخب في المنطقة، على العموم، باستثناء بعض الدول القليلة المعروفة، من أنصاف المتعلمين حظهم من المبادئ والقيم الإيجابية والأخلاق البانية غير كاف، نخب تحب المال والجاه والسلطة والاحترام، رغم غياب شروط استحقاق كل ذلك، فأضحت هذه النخب للأسف، نخبا يتجسد فيها تداخل الفساد، وفشل الحكامة؛

ب. أن هذه النخب على العموم لا تعير العلم، رغم مركزيته في بناء قدرات الأفراد والجماعات، ما يكفي من الأهمية، فأضحت في جلّها، إلا ما استثنى، نخبا ترتكز في تسييرها لشؤون بلدانها، على الولاء والريع والاستغلال، عوض الكفاءة والاستحقاق، مما جعل فئات

إلى غير ذلك.

- **العنصر السابع:** السطو على ثروات العالمين العربي والإسلامي.

- **العنصر الثامن:** الغزو الفكري، والقيمي، والسلوكي، الذي يستهدف الاستلحاق والاستتباع، مما يولد لغة الانتفاض، وهذا يمكن من هذه القدرة على الاستقطاب، وعلى الاستيعاب، والاستتباع للشباب.

- **العنصر التاسع:** تحريف الجغرافيا والتاريخ.

- **العنصر العاشر:** حرق المصحف الشريف، وسب النبي صلى الله عليه وسلم.

وهي عناصر لا ينبغي إغفال تناولها بالتفكيك، وبالجواب، وبذل الأجوبة الشافية والكافية، وإلا فإنه سوف يتم الاستمرار في تجييرها لصالح دعاة التمزّع، والتدابير، والتنشيطية، والتنازع.

حري بالذكر أن هذه العناصر لا تساق مجتمعة، وإنما تم جردها من خلال الرجوع إلى كتابات الجماعات المتطرفة، وأشرطتهم ومواقعهم، ومختلف المنصات التي يبثون من خلالها خطابهم. ولا شك أنها عناصر وجراحات فيها جانب من الصواب، ويحتاج المنتظم الدولي والأممي إلى مقاربة علاجية لها فيما يمكن أن يكون أشبه بحركة إنصاف ومصالحة دولية، ينجم عنها طيّ صفحات الماضي المؤلم، والشروع في مرحلة عيش مشترك، تبني على

الدماء المعصومة والأموال المصونة.

3. الطائفة الثالثة: ضعف المؤسسة

العلمائية

أ. غياب توافر العدد الكافي من العلماء الرموز من أهل الاعتدال والوسطية ذوي سلطة معنوية ومصداقية وحكمة وحصافة، يُضرع إليهم لحل الإشكالات وتبديد المدلهمات؛

ب. ضعف المؤسسات العلمائية وكذا المحاضن التي تُربّي وتدرّب العلماء ذوي التمكن، والقدرة، لمواجهة الخطابات المشيعة للأحقاد، والتي تهدد نسيج أوطان المنطقة بالتفكك الطائفي، وضعف عوامل المناعة الذاتية فيها، والتي كانت تمكّنها من مواجهة المؤامرات والتحديات والأطماع؛

ج. ذبوع الفهوم المتسمة بالحرفية والتجزئي، والمتجانفة عن فهم النص والوعي بالسياقات والعادات والأعراف، في ابتعاد تام عن تحقيق المناطات واعتبار المآلات، فهوم مجتته من أرض المقاصد الشرعية الركنية، وقواعد التنزيل والإمضاء المكيّنة.

تأسيسا على هذه السمات السلبية وغيرها، مما لم يذكر هنا، انقسم المجال أمام جملة اجتيالات، تبوّء معها من ليسوا بأهل مقامات النطق باسم جموع الأمة.

تنضاف إلى هذه السمات سلسلة من المعطيات الواقعية التي أثّرت تاريخنا المعاصر والحديث، وخلفت جراحات في الذاكرة الجماعية،

عريضة من شباب المنطقة، لا تعترف بهذه النخب، وتناصبها العدا لشعورها بالتهميش؛ ج. الافتقار البارز لدى هذه النخب إلى الرؤية الإنمائية الناجمة، وإلى الطابع الأصيل، والشخصية الريادية، كما يسجل عند كثير من أفراد هذه النخبة، أمنيّزيا الذاكرة، وضمور الإرادة، مما يجعل الجيّد من الأفكار يأتي ويذهب، لفقدان شروط التلقّي والأجرأة.

2. الطائفة الثانية: عنف مادي وعنف

معنوي

أ. شبوب نيران عنف غير مسبوق في المنطقة، عنف لم يستثن نوعا من الأسلحة، المعهودة وغير المعهودة، التي يستعملها أبناء الوطن الواحد ضد بعضهم البعض باسم الدين والتدين؛ وهو عنف أصبح له في بلدان المنطقة الشرق أوسطية على الخصوص، نوع من الاستمرار والديمومة، جعله يبدو للأسف كما لو كان أمرا مألوفا يمكن أن يُساكن معه؛

ب. اشتعال الساحة كما هو معلوم، بقدر كبير من فتاوى التكفير والتفسيق والتبديع، فأضحت النصوص الدينية التي من المفروض أن تشكل الإجماع، محط النزاع والتوظيفات والتوظيفات، المضادّة، فاستبيحت الدماء، ولم يعد ثمة مكان لشرعية الطاعة، والانضباط لمقتضيات الأمن الجماعي، واجتباب شق عصا الأوطان، وبذريعة النهي عن المنكر، افتُرفت أفضع وأنكر المنكرات، فاستُجِلّت

حيث الكفايات لما يؤهلهم للقيام بما سلف؟ وكذا عن ما يلزم لإعادة هندستها، قصد جعلها موفية بهذا المطلب.

رابعاً: تحديد مدى تأثير حَمَلَة هذا الخطاب، وما هي المفاهيم التي يستعملونها، وما هي المجالات التي يتحركون فيها، في أفق إعداد أضرب الرد المناسبة، وتفكيك

خطابات التفرقة، والكراهية، واجتثاث بذورها.

وجب بهذا الصدد استحضار أن حلبة النزاع الأساس، وكما سلفت إليه الإشارة آنفاً، قد باتت اليوم هي ألياف النت، بحكم ما تتيحه من إمكان المصادقة على هذه الخطابات المدمرة بكبسة زر واحد (like)؛ بحيث تتجمع العشرات، فالمئات، فالآلاف من المصادقات، فيضحي الخطاب وكأنه مسلّم به، مما يؤهله لاختراق مجالات سبك الهويات الجماعية، والحدود، والمجتمعات والقبائل الرقمية. وهي مسألة بالغة الخطورة، لا بد من إعداد العدة للقيام بالمتعين إزاءها.

خامساً: تيسير أساليب الحوار مع المستهدفين، الذين هم بالأساس من فئة الشباب، وكيف أن الخطاب وجب أن يراعي نفسياتهم، وعقليتهم، وأساليب تواصلهم، حتى لا يكون بعيداً عن طبيعتهم التداولية، وبالتالي مرفوضاً من

جراحات استغلت للتعبئة في بوثقات التطرف والانكفاء من خلال بثها في المواقع الاجتماعية ومختلف الكتابات الصادرة عن هذه الجماعات، مما يستدعي بدوره التناول الدقيق والناجز.

ثالثاً: من مفاتيح تفكيك خطابات التشظية والتمزق

عند الحديث عن ضرورة تفكيك الخطابات الحاضرة على التفرقة والكراهية والتمييز باسم دين الله الحنيف، وحاشاه، تلوح في الأفق عناصر، يمكن حصرها كالآتي:

أولاً: ضرورة التعرف على مرسلي هذه الخطابات، وعلى خلفياتهم، وعلى مكونات رؤاهم التي يصدرون عنها، لكي يتم إعداد عناصر التفنيد، بشكل يوفي بالغرض.

ثانياً: التركيز على حوامل الخطاب سمعية، أم سمعية بصرية، أم رقمية، أم ورقية، للمنازلة معها عن طريق نفس الحوامل.

ثالثاً: التركيز على طبيعة المتلقين، أمحايدون هم؟ أم يتشاطرون القناعات نفسها؟ أم بين ذلك؟ لمحاولة شطف آثار الخطاب المتطرف من أذهانهم، ومُتداولهم بالحجة، وبالطريقة المناسبة.

ويحق للمرء أن يتساءل بهذا الصدد: عن مدى تمكين التكوينات المتاحة لقادتنا الدينيين، من

مؤسسة الإمامة هي الوحيدة القادرة على القيام بالموازنات اللازمة لاتخاذ قرار عظيم مثل قرار القتال.



لوقوف على أضرب استعمالاته المختلفة للتمكن من تلمّح انزلاقات الاستعمال المقصودة وغير المقصودة، وردّها إلى أنصبتها.

فمصطلح الجهاد مثلاً في تجلياته المختلفة

يكون بحسب السياقات التي يوجد

فيها، فلا يمكنك أن تتحدث

عن الجهاد حديثاً مستغرقاً

وجامعاً؛ لأن الجهاد مفهوم يأخذ

تمظهراته، وتصريفاته، بحسب

السياق الذي يوجد فيه، ولئن

كان الجامع بين هذه الحالات

كلها التي يرد فيها مفهوم الجهاد

هو المجاهدة، وحمل النفس على

ما تكره، قال تعالى: ﴿كُتِبَ

عَلَيْكُمْ الْفِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ

خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ

وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 214).

غير أن عدم استحضر كون مؤسسة

الإمامة، هي الوحيدة القادرة على تحديد

وقت هذا القتال الذي كتب، باعتبار قدرتها

على استجماع وتحليل المعطيات الظرفية،

والقيام بالموازنات اللازمة لاتخاذ مثل هذا

القرار العظيم، الذي تمتد آثاره إلى كل فئات

المجتمع، كما تمتد إلى الأجيال القادمة، فإن

لم تعلن هذه المؤسسة الجهاد، فإنه يبقى جهاد

نفس، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

لدهم. وهنا وجب التنبيه إلى أن الآلية

الأكثر فاعلية بهذا الصدد، هي آلية التثقيف

بالنظير؛ حيث إن النظراء يكونون أكثر تأثيراً

في نظرائهم، مما يستوجب بناء كفايات

وقدرات، ومهارات المرشحين

لهذه الأدوار، لحماية نظرائهم

من كافة أنواع الاختراقات التي

يتعرضون لها.

سادساً: الانتباه إلى ضرورة

اعتماد البعد الرمزي؛ لأن

الرسائل التي تتذرع بالقوة

الرمزية تكون أنفذ وأكثر قدرة

على التأثير.

رابعاً: في ضرورة تفكيك

المصطلحات المستعملة في خطاب

التطرف

المصطلحات كائنات، تحيي في النص الذي

توجد فيه، فإذا أراد المرء التعامل مع مصطلح

معين، فإن ذلك يقتضي دراسته كما يُدرس

الكائن في كل حالاته، نشأته، نمائه، كيف

يتحرك انفراداً؟ وكيف يتحرك اجتماعاً؟

ما هي علاقاته؟ وما هي ضمانته؟ وما هي

مشتقاته؟ أي، حصر جميع حالات حراك

هذا المصطلح في مجاله، قبل أن يصبح المرء

قادراً على الحديث عنه بالدقة المطلوبة.

لا بد من التبع للمصطلح في مختلف موارده،

”
أسفر تفكيكنا
للخطاب التكفيري
المتطرف
إلى تجريد
جراحات/عناصر
عشرة رئيسية،
يتكرر ورودها
في خطابهم.

“

خامسا: مقتضيات فرملة هذه الدينامية المدمرة

يحق للمرء أن يتساءل بعد كل هذه الخلاصات، السؤال الآتي: هل إلى خروج من سبيل؟ لا شك أن أول مقتضى من مقتضيات فرملة هذه الدينامية المدمرة، هو مقتضى الفهم القائم على تفكيك الوقائع وتشبيك متفرقاتها، وتحليل الخطابات وفرز أنماطها، وجمع المعطيات وتصنيف أنواعها لمحاولة الخروج ببعض مقترحات الحلول، في وعي بتطلبات السياق المحلي والإقليمي والجهوي والكوني. ويمكننا بهذا الصدد، تمييز ثلاثة أورش كبرى:

1. ورش اجتماعي تحصيلي

وينطلق من استحضار كافة القضايا المجتمعية الحارقة، من معاناة أهل المعاناة وبلورة سبل التضامن لتجاوزها، وعضة الفقر والعوز ومحاربتها، ومكافحة كافة الأمراض وأضراب الإدمانات، وحماية المهجرين والمقتلعين من أوطانهم، وترشيد المؤسسات العاملة في هذه المجالات، وتعزيز قدرات أهلها، ثم بلورة مشاريع تنمية حضارية راشدة، تستقطب أذرع وطاقات الشباب، مع السعي إلى تمكينهم عبر التعليم الفاعل، والإعلام الباني، ومؤسسات المجتمع المدني والتنمية البشرية النابضة، مما يقتضي تكوين الكفاءات وبناء

(العنكبوت: 69)؛ بحيث إن الجهاد في هذه الحالة يكون لتنوير العقل والوجدان، وضبط الجوارح.

وانطلاقا مما سلف، يمكن الوقوف على مدى التحريف الذي أخضع له مصطلح الجهاد في الخطاب المتطرف.

والأمر كذلك بالنسبة لمصطلح القتال، والذي يتصل في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية بحماية الأبرياء وحماية الأنفس.

لقد جرى تحويل هذين المفهومين الجليلين في الرؤية القرآنية إلى أداة قتل في أيدي مجموعات متطرفة، ومتعصبة، وهو تحويل لم يقتصر فقط على القتال والجهاد، بل تناول سائر المفاهيم الكبرى في الإسلام، مثل الدين، والشريعة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ودار الإسلام، ودار الحرب، والهجرة، والنصرة، والدولة ووظائفها، والأمة، والمؤمنين، والمسلمين، وعلائق الأمة بالدين، ومفهوم الوعد الإلهي، ومفهوم الحاكمية، ومفهوم التمكين، ومفهوم الوطن، وغيرها من المفاهيم القرآنية.

من هنا فإن الحديث عن القتال والجهاد، أو غيرها من المصطلحات والمفاهيم القرآنية دون مراعاة كل هذه الحثيات، لا شك سيفضي إلى فهم سقيمة، ومبتسرة، وجزئية، كالتى نرى سريانها اليوم في خطاب الجماعات المتطرفة، ما يقتضي العلاج الناجز.

من حالات القتل والعدوان التي يمسه بعضها بشكل مباشر، مما يقتضي لزوماً، لمواكبة، واستيعاب، وتأطير كل ذلك، مراجعة البعد الإعلامي، وتشجيع إنتاج برامج تثقيف وتسليية بديلة، ومنتجات كرتون محليّة مربّية وحاملة لقيم الدفع والإيجابية، وكذا تشجيع إنتاج الألعاب الإلكترونية البانية، المنافسة لما هو موجود في السوق، ومراجعة مناهج إنتاج التربية وبلورة آلياتها في المنطقة، مراجعة تأخذ بعين الاعتبار خصائص هذه المصفوفة الحياتية الجديدة، وتحدياتها من حيث تكوين المدرسين والمشرّفين التربويين، وإعداد المضامين والمناهج والبرامج، واعتماد الآليات والوسائل المناسبة لهذا السياق الراهن.

كما يقتضي ما سلف، إعادة استكشاف معالم الرؤية القرآنية الشاملة للحياة والأحياء، والإنسان والعمران، لكي تتم في إطارها كل العمليات التجديدية المطلوبة، وهو ما يستلزم مراجعة أضرب تكوين وإعداد العلماء في المجال الديني، وكافة المجالات الإنسانية الأخرى، واستكمال حلقات ذلك، من وحدات جامعية فاعلة، ومحاضن بحث يُستكمل فيها التكوين والتأطير، وآليات إدماج عضوي ومنتج لهم في مجتمعاتنا، مع السعي لضمان اكتفائهم واستقلالهم في إطار واجبه، إزاء حماية استقرار، وتماسك، وعزّة أوطانهم.

المؤسسات القادرة على مباشرة كل هذه المشاريع برشادة وتمكن.

2. ورش مضموني

تتم فيه بلورة المضامين الأصيلة المتزنة والوسطية المعتدلة، ونقش استراتيجيات تقريب فحواها من عموم أهل المنطقة، لتحسينهم من أضرب الاختراقات المختلفة، ولكون هذا الورش هو العماد، فلا بد فيه من بعض تفصيل.

يُسجّل اليوم، أن أنماط التنشئة المرتبطة عضوياً بالأبعاد الرقمية والفضائية الحديثة، قد أقرت في مجتمعاتنا سلالمة جديدة من القيم، والمعايير والأخلاق، والسلوكات، والتي أسهمت جميعها في بناء شخصية إنساننا على شاكلة غير مسبوقة، ووفق مضامين لا تنتمي إلى المنطقة، ولا إلى مرجعياتها، وبفنيّة عالية تعطيها جاذبية كبيرة تصعب مقاومتها. فالإحصاءات تثبت أن الشاب في المنطقة لا يبلغ الثامنة عشرة من عمره إلا وقد رأى أربعين ألف حالة قتل - حدّاً أدنى - سواء على شاشة التلفزيون، أو شاشة النينتاندو، أو الكمبيوتر، ومائة ألف حالة عنف وعدوان - حدّاً أقصى - وإذا كان شبابنا في هذين الإحصاءين يلتقي مع شباب العالم، فإنه يختلف عنه بكونه لا يبلغ الثامنة عشرة، إلا وقد سمع عبر الأخبار، أو في مختلف أوساط وجوده العائلية وغيرها، عن عشرات المئات

الأمر الذي يتحول معه التقريب، إلى ممارسة لا تتجاوز التبسيط السطحي والقشوري لمعارف محددة، ثم استهلاكها فاجترارها، وهي ممارسة لا شك تدلف بالتقريب نحو حدود التميع، وتتأرجح بمضامينه بين التهوين والتعويم، وتحصر مقاصده في جوانب من المدارس، إن وجدت، دون استحضار الممارسة، مما يستوجب أيضا الاستدراك الناجز.

إن التقريب المنهاجي والبناء، إذا لم يتغلغل في الأنساق المعرفية، فلن تكون إلا أساقفا مغلقة لا ينفذ إلى طواياها سوى نخبة من الناس، وإذا أردنا لهذه الأنساق أن تكون مفتوحة، قابلة للتفهم، والاستيعاب، والإعمال، وكذا قابلة للتطوير والنماء في مسلماتها ونتائجها، مستجيبة لتطلّبات الواقع، فلا بد من استئناف الممارسة التقريبية بشروطها، في مناهجنا ومنظوماتنا التربوية؛ إبداعا وابتكارا، نظرا وعملا، استعمالا واستكمالا، حالا ومآلا، وسيلة ومقصدا.

سادسا: حتمية العناية برسم سياسة مؤسسية تمكّن من التفكيك المستدام، وتمكّن من بلورة استراتيجيات التنفيذ
حين نتكلم عن سياسة تمكّن من تفكيك خطاب

ويتضمن هذا الورش الخطير الجوانب الآتية:

- الجانب التربوي؛

- الجانب الإعلامي؛

- جانب إنتاج كرتون وألعاب إلكترونية لطفولتنا وطفولة العالم

تزرع قيم التعايش وتعزّز السلم؛

- تأطير إبداعي وتفاعلي للشباب،

يبني قدراتهم ومهاراتهم الحياتية

عامة وقدراتهم في مجال التعايش

وتعزيز السلم؛

- مناهج فاعلة ومبلورة لإعداد

العلماء لتمكينهم من الاضطلاع

بأدوارهم الخطيرة إزاء

مجتمعاتهم.

وهي كلها جوانب تقتضي تكوين

وتشميرا جادّين.

3. ورش تقريبي

لعل من أكد العوامل والأسباب التي حدّت من

فعالية وجدوى منظوماتنا التربوية في المنطقة،

غياب الممارسة التقريبية، أولا على مستوى

النظر، وثانيا على مستوى التطبيق والتنزيل

والعمل^[3].

إن التقريب لا يوجد بشكل كاف في مناهجنا

وبرامجنا التربوية والإعلامية، وسبب ذلك

الأبرز، هو ضعف القدرة التواصلية والتفاعلية

- بين المرسل والمتلقي في المجال التربوي- وهو

الذي تشترك فيه العناصر الاثني عشر سائلة الذكر، هو تحدي البعد المضموني، حيث لا نجد عندنا اليوم ما يكفي من المضامين الوازنة؛ لأننا ببساطة لم نُمكن أبناءنا وبناتنا، بشكل كاف من اكتساب الخبرات لبلورة هذه المضامين الوازنة!!

وحتى نتمكن من بلورة مضامين وازنة، نحتاج إلى جملة أمور:

- صياغة، وبناء وشحن كفايات، للتمكن من إنتاج مضامين قوية ومنافسة.

- التركيز على البعد الهندسي؛ والذي تدخل فيه الاستراتيجيات وتدخل فيه المخططات، وتدخل فيه الإجراءات، والتدابير؛ ولا أعني بالهندسة هندسة البناء، ولكن أقصد الهندسة المعرفية، ثم الهندسة التربوية وهي هندسات نفتقر إليها في سياقنا المحلي الراهن.

- نحتاج إلى علماء رواد؛ والعالم، هاهنا، بمفهومه الشامل؛ وهذا هو المقصود بالتقوية Empowerment، فلا بد من الاستثمار في الشباب الذين نريدهم علماء رواداً، ومن أجلهم.

- إلى جانب العلماء الرواد، لا بد أن تكون لدينا شبكات تضمن الوساطات مع عموم الناس، وهم العلماء الوسطاء؛ الذين بهم يمكن أن تُواجه، وأن تُرصد أضرب السلوكيات

التطرف في سياقنا المعاصر، فنحن أمام اثني عشر عنصراً في غاية التواضع:

العنصر الأول: هو عنصر الرؤى المؤطرة لهذه السياسة؛

العنصر الثاني: الاستراتيجيات التي سوف تتفرع عن هذه الرؤى؛

العنصر الثالث: المخططات التي تروم تنزيل هذه الاستراتيجيات؛

العنصر الرابع: التشريعات التي تستهدف وضع الضوابط والمفاصل لصون هذا التنزيل بطريقة أرشد؛

العنصر الخامس: التنظيمات وهي هنا بُعد عملي وميداني فيه درجة أخرى من التنزيل لهذه التشريعات؛

العنصر السادس: إنشاء البنى التي يتم التمكن من خلالها من التنزيل؛

العنصر السابع: رصد ما يمكن من الإمكانيات البشرية، ثم المادية؛

العنصر الثامن: التدابير والإجراءات؛

العنصر التاسع: الإنجازات؛

العنصر العاشر: التقويمات؛

العنصر الحادي عشر: المحاسبة؛

العنصر الثاني عشر: التجويدات لتحسين الرؤى وتحسين الاستراتيجيات.

بعد كل ما سبق ذكره فإن التحدي الأكبر

”
ينبغي إنشاء
مراسد وطنية
للقيم، لأن ذلك
بات من أتولى
الأوليات.

“

السنة، لا تتم الاستفادة منهم بهذا الصدد. كما ينبغي الحرص على تنشئة الخريجين الموجودين الآن، واستثمارهم في سبيل تحقيق هذا المقصد.

- ينبغي إنشاء مرصد وطنية للقيم، لأن ذلك بات من أولى الأولويات.

- لا بد أن ننشئ أماكن عيش صالحة، تستوعب أنشطة الشباب، وتستجيب لتطلعاتهم، من قبيل أندية سينمائية ببناء، يتم فيها بناء مهارات التحليل والنقد، وتكتسب فيها أضرب من الخبرات، لأن التحدي الآن هو كيف يمكن أن أواكب شبابي دون أن يُجتالوا، أو يُختطفوا إلى القبائل الرقمية أمام ناظري؟

- نرنو إلى أن تظهر هذه الأمور في برامج الأحزاب السياسية، والجمعيات المدنية في بلداننا، بما أنها هي الذراع العملي المخوّل قانونياً، ولكن قبل ذلك، أن تظهر في برامجنا التربوية، والتعليمية. والله الهادي إلى سواء السبيل.

الخطرة، وفي مقدمتها التطرف، والإرهاب، والكراهية، والعنف.

- التثقيف بالناظر

L'Education Par Les Pairs

لأن الشباب، وكما سلف، يكون أكثر تأثراً على الشباب، ودراسة حالة "داعش" تقيد ذلك، وهذا ليس رد فعل على "داعش" وإنما هذه ثمرات الدراسة والخبرة الميدانية.

- أن يكون هناك نوع من التقوية في مجال تواجد وأماكن عيش الشباب، ولا بد أن نفرز المضامين التي تمكن هؤلاء الشباب من أن يدركوا، ومن أن يسهموا، ومن أن يبنوا، وأن يكون لهم دور؛ لأن الشباب سئم من المقاربة التعليمية والتدرسية والإملائية، من دون أن يكون ثمة إشراك لهم.

- أن تكون هناك جملة من البدائل؛ وهي بدائل تبدأ من الرسوم المتحركة بالنسبة للأطفال، رسوم تحمل رؤى، وقيماً، وأنماط سلوكية، ولغة للتواصل مفهومة؟ وعندنا مراكز الفنون الجميلة في العديد من بلداننا، تخرج مئات الطلبة الشباب في

"المدرسة"، وإنما اتسع هذا المجال ليعم كافة أرجاء وقطاعات مجتمعاتنا، التي بات يحتوش أفرادها، الدفق المعلوماتي الأثري، حيثما حلوا وارتحلوا.. فقد لفت الشبكة التي تسري فيها بلايين المعطيات والمعلومات كوكبنا.

1. مستعيراً للفظ من عنوان كتاب "غيث الأمم في التياث الظلم" لإمام الحرمين الجويني رحمة الله عليه، المتوفى سنة 478 هـ.
2. وقد ألف الإمام السبكي كتاباً أسماه: "معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي".
3. وجب هنا استحضار أن المنظومات التربوية اليوم، لم يبق مجال بلورتها وإعمالها، منحصراً داخل جدران

نقض المفهوم المغلوط للخلافة في فكر داعش وأخواتها من التنظيمات المتطرفة

د. عبد الفتاح عبد الغني محمد العواري
عميد كلية أصول الدين - جامعة الأزهر
جمهورية مصر العربية

من المجتمعات الإنسانية في مقتل، حتى أصبح العالم كله، إن لم تتداركه رحمة الله، مهددا بالدخول في دوامة الفوضى المدمرة، والعنف الذي لا يبقي ولا يذر.

وانطلاق من المسؤولية الشرعية إزاء الإنسانية عامة والأمة الإسلامية والعربية خاصة، فقد رأت مكتبة الإسكندرية، بالاشتراك مع الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية الشقيقة، تنظيم هذا الملتقى العالمي يلتقي فيه علماء الأمة، ومفكروها؛

يخفى على أحد ما يمر به العالم بصفة عامة، والأمة الإسلامية بصفة خاصة في الآونة الأخيرة من ارتباك في المشهد، وأزمات سياسية طاحنة، وصراعات أمنية مفزعة، ومعارك فكرية اصطلت بنيرانها الشرق الإسلامي، مما نتج عن جميع ذلك ممارسات خطيرة وظواهر محزنة؛ كالتكفير، والإرهاب، والعنف، والإلحاد وغير ذلك مما كان سببا أصيلا، وركنا ركينا في تهديد السلم العالمي، وضرب استقرار كثير

على الساحة الآن مثل: (داعش) وأخواتها؛ كطالبان، وبوكو حرام وغيرها تدعو إلى هجرة المجتمعات الإسلامية، واعتزالها، ويحكمون عليها بالكفر، لأنهم مقيمون في بلاد كافرة، ويرون وجوب الهجرة منها، وينادون بتكوين دولة الخلافة، وينصبون واحدا منهم أميراً عليهم، كما صنعت داعش في بلاد العراق والشام، ويأخذون له البيعة، ويحاربون من أجل تحقيق غرضهم، فيهلكون الحرث والنسل، ويقتلون الأطفال والنساء والشيوخ، بل ويقتلون الحيوانات والطيور، ويهدمون البيوت، والمدارس، ودور العبادة، والمساجد والكنائس وغيرها، بل وصل بهم الإجرام إلى هدم أضرحة الصالحين، والاعتداء الغاشم على آثار الأمم الماضية التي تمثل للبشرية جمعاء قيمة عالية وثروة نفيسة لأنها تحكي لنا تاريخ أمم سبقتنا عمرت الأرض، وارتقت بهم الحياة.

ومما ينبغي التأكيد عليه أنه قد كان للمسلمين في العصور الأولى للإسلام إمام واحد أو خليفة واحد أيام كانت دولة الإسلام دولة واحدة، ودولة الروم دولة واحدة، ودولة الفرس دولة واحدة، ولكن هذا النظام السياسي قد تغير وتبدل، وأصبح العالم في عصرنا دولا وأقطارا، لكل منها حدود جغرافية واضحة المعالم لا تستطيع دولة من الدول أن تتخطاها، وإلا حدثت حروب، ومواجهات مسلحة يتولى

وذلك لمناقشة الكثير من المفاهيم، وبيان وجه الحق فيها، وتقرير الأحكام الشرعية إزائها من خلال "نقض أسس التطرف ومقولاته: مقاربات وتجارب".

ولما كان الأزهر جامعة بمصر، وجامعة القرويين في المغرب، وجامعة الزيتونة في تونس جامعات عريقة بحكم تخصصها الشرعي الأصيل ووسطية منهجها، فقد أنيرت لمواجهة الأفكار المنحرفة، والمفاهيم الخاطئة حول كثير من تلك القضايا التي تشبثت بأطرافها وتمسكت بها جماعات العنف والإرهاب المدمر.

”

لما كان مفهوم الخلافة من المفاهيم التي كثر حولها لفظ هذه الجماعات، رأيت من الواجب أن أجلي وجه الحق فيها.

“

وقد شرّفت بتكليف الأزهر لي بكتابة هذه الورقة مساهمة متواضعة مني في نقض المفهوم المغلوط للخلافة عند داعش وأخواتها من الجماعات المتطرفة، ولما كان مفهوم الخلافة من المفاهيم التي كثر حولها لفظ هذه الجماعات، رأيت من الواجب أن

أجلي وجه الحق فيها، وذلك بإيراد كلام أهل العلم فيما يثار حولها من شبهاتهم المغلوطة، وفهمهم السقيم، وإخراجهم لها عن مضمونها الصحيح، وتحميلها ما لا تحتمل؛ مخالفين في ذلك قوانين اللغة وقواعد الشريعة السديدة القائمة على الجمع بين صحيح المنقول، وصريح المعقول، وفهم الواقع الذي ينبغي أن يسلك في مثل هذه المقامات الدقيقة.

إن بعض الجماعات المتشددة التي ظهرت

غاية ما هنالك أن تكون هناك روابط تلك الدولة بأخواتها من الدول الاقتصادية وسياسية وقانونية تقوم على أسس واقعية ورؤية مستقبلية على أن تجتمع فيما بينها تحت مظلة دولية واحدة تحكم فيما بينها عند النزاع، وتنظم علاقات أطرافها وقت السلم، ويكون ذلك الالتزام هو المصدر الرئيس لتنظيم علاقات تلك الدول.

وقد يزعم هؤلاء الواهمون من (الدواعش) وأمثالهم أن دولة الخلافة ستقام قريباً وبالتالي ستكون هناك خلافة، وقد استندوا في زعمهم هذا على عدة أحاديث أغلبها واهية منها: قوله صلى الله عليه وسلم: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها تبارك وتعالى إذا شاء، ثم تكون الخلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكاً عاضاً فتكون ملكاً ما شاء الله، ثم يرفعه إذا شاء أن يرفعه ملكاً جبرئيل، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت".

أقول: هذا الحديث أخرجه البزار، وقد تكلم العلماء بما يدل على عدم صحته وضعف رواته، ومن المقرر عند العلماء أن مثل هذه الأحاديث لا يُعتمد عليها في تقرير الأحكام الشرعية، كيف وأمر انتظام الدولة من أهم الأحكام؟ وبهذا يكون مستندهم من حيث

أمرها، وشرحها القوانين الدولية لدول العالم كله.

إن حدود البلاد الموجودة الآن على خارطة الكوكب الأرضي قد تم ترسيمها، وفقاً لاتفاقيات دولية تلزم الدول جميعها بأن تحترم كل دولة حدود الدولة الأخرى، ولا تعتدي عليها، وقد مر على هذا الترسيم زمان استقرت فيه الأوضاع القانونية، وأصبحت

تمثل مراكز حقوقية قائمة، فإذا قامت دولة أو جماعة أو تنظيم بالاعتداء عليها، واغتصبت مساحة من أرضها، فإن ذلك الاستيلاء يعد اعتداء سافراً على حدود تلك الدولة، وهو يمثل نقضاً للعهد، وخيانة للوعد.

وبناءً على هذا فإنه لا يوجد في الإسلام ما يوجب نظاماً معيناً، وإنما الواجب هو أن تكون هناك دولة ملتزمة ذات

هيئات ومؤسسات يحكمها دستور عام ويمثلها رئيس أياً ما كان لقبه: خليفة أو إماماً أو أميراً أو رئيساً للدولة أو رئيساً للجمهورية أو أي لقب آخر يفيد هذا المعنى، فلا مشاحة في الاصطلاح، فإذا وجدت الدولة المتحدة الولايات التي يقوم نظامها السياسي على حفظ الدين، والاختيار الحر للحاكم، وحرية الرأي والشورى، والعدل، وعلى مسؤولية رئيس الدولة فهذا يحقق المراد من فكرة الخلافة مهما كانت التسمية التي تطلق عليها.

الحكم على بلد بأنه بلد إسلام أو بلد كفر يتوقف على توفر الأمن للناس على دينهم وأنفسهم من عدمه.

وغيرهم أن الهجرة من المجتمعات الإسلامية واجبة كوجوب الهجرة من مكة قبل الفتح الذي صارت به دار إسلام. والعجيب أنهم يستدلون على هجر المجتمعات بالآيات الواردة في الهجرة زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، في بداية الإسلام حين كان المؤمنون قلة والكفار كثرة، وكان من المفروض، آنذاك، أن تهاجر بضعفها من بلاد الكفار المتسلطين عليهم بالإيذاء والتجويع، والترهيب إلى بلاد آمنة تؤويهم، وتحترم دينهم الجديد وما يأمر به من شعائر وشرائع.

واليوم يحاول هؤلاء الخارجون على شريعة الإسلام أن يطبقوا الآيات التي وردت في هجرة المسلمين الأوائل، الذين كانوا يعيشون في مجتمعات كافرة تحترقهم وتُذلُّهم، على المواطنين اليوم في مجتمعاتهم المسلمة التي تحترمهم، وتحترم الإسلام شعائر وأحكاما، ويكفي أن دساتير هذه المجتمعات اليوم تنصُّ على أن الإسلام هو دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع لأحكامها وقوانينها.

ورغم كل هذه الفروق الهائلة بين ظروف هجرة المسلمين الأوائل، وبين استقرار المجتمعات الآن، وانعدام هذه الظروف، إلا أن هؤلاء الضالين يستدلون على دعواهم الفاسدة، ومقولاتهم الباطلة في الدعوة إلى هجرة الشباب المسلم من بلاده، بل يصورون لهم أن هذه الهجرة متى تمت فهي صريح الإيمان وتمامه وكماله، ويذمون المقصرين فيها.

عدم صحته وضعف رواته ساقطا عن درجة الاعتبار بالكلية. ولو سلمنا بصحة الحديث الذي اعتمدوا عليه في مدعاهم، فإن أقصى ما يفيدُه هو الإخبار عن أمر قدري كوني، والخطاب القدري لا يترتب عليه تكليف شرعي كما هو معلوم ضرورة.

سلمنا أن في الحديث دلالة على أنه من قبيل الخطاب الشرعي، لكن الذي لا نسلمه بحال من الأحوال أن يكون هذا أمرا تكليفيا من سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لفئة بعينها وجماعة بعينها.

هذا هو سبيل النقض الذي سلكناه في مناقشة دليل الدواعش، أما سبيل المعارضة لهم، فإن ثمة أحاديث وردت في السنن المعتبرة تفيد عدم وقوع خلافة ثانية تأتي موصوفة بأنها على منهاج النبوة بعد الخلافة الأولى، منها: ما وراه أبو داود أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يُؤتي الله الملك أو مُلكه من يشاء".

إن هذه الدعوة التي أطلقتها داعش حول إقامة الخلافة في العراق والشام ترتب عليها آثار سلبية، فهناك نداءات تظهر في وسائل التواصل الاجتماعي من (فيس بوك، وتويتر، وجيميل) ونحوها تدعو الشباب إلى الهجرة من مجتمعاتهم، وأوطانهم، وتدعي أن المجتمعات الإسلامية الآن مجتمعات جاهلية وكافرة، ومعوجة السلوك إلى الحد الذي يخشى المسلم فيه على دينه وخلقِه؛

من هذا المنطلق يرى المضللون من الدواعش

دينه بحرية فهو في دار إسلام، ولا تجوز عليه الهجرة منه.

إن هؤلاء مخطئون بلا شك في حكمهم على المجتمع بالكفر؛ إذ كيف يكون بلد تدوي فيه صيحات المؤذن الله أكبر الله أكبر من فوق منارات مساجده خمس مرات في اليوم والليلة وتقام فيه الصلوات، وتُمارس فيه شعائر الدين في أمن واطمئنان، كيف يكون دار كفر يُدعى إلى الهجرة منه؟ ويُحارب ولاة الأمر فيه؟

وإننا لنتساءل: هل تعرض أحد من هؤلاء للفتنة المؤدية لتغيير عقيدته؟ وهل مُنع أحد منهم من الصلاة أو الصوم أو الحج أو ممارسة حقوقه المشروعة في العمل، والتعليم والتعلم، وتولي الوظائف؟

وكيف يسوغ في منطق كل ذي منطق، ومَن عنده من احترام العقل أدنى نصيب أن يحكم على بلد أنه غير إسلامي وهو يُعلن ويقر في دستوره الرسمي أن دين الدولة هو الإسلام؟

وإن الحكم بالكفر على مسلم لهو أمر جد خطير تترتب عليه آثار دنيوية وأخروية فمن آثاره الدنيوية: التضيق بينه وبين زوجته، وعدم بقاء الأولاد المسلمين تحت سلطان أبيهم الكافر، ومحاكمته أما القضاء، وعدم إجراء أحكام المسلمين عليه من غسل وصلاة جنازة، ومناكحة، وميراث، وعدم دفنه في مقابر المسلمين.

ومن آثاره الأخروية إذا مات على كفره فإنه ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

ولو تدبروا حديث عائشة، رضي الله عنها، التي تقول فيه وقد سئلت عن الهجرة فقالت: "لا هجرة اليوم؛ كان المؤمن يفر بدينه إلى الله وإلى رسوله، صلى الله عليه وسلم، مخافة أن يفتن، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام فالؤمن يعبد ربه حيث شاء".

أقول لو تدبروا هذا الحديث ما رفعوا عقائرتهم، ولا هرفوا بما لم يعرفوا. فالحديث نص صريح قطع الدلالة، واضحا في أن الهجرة كانت محددة بالفترة التي سبقت فتح مكة، وأن النبي، صلى الله عليه وسلم، بعد أن اطمأن إلى أن مكة أصبحت دار إسلام وأمان للمسلمين منع الهجرة منها وإليها وإلى الأبد، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية...".

فأين هي هذه البلدة المسلمة التي تمنع المسلمين من تطبيق شعائر دينهم؟ وإعلان شرائعه وإظهارها؟ وأين هذا القطر المسلم الذي يعذب المسلمين ويجبرهم على ترك دينهم إلى دين آخر حتى نطلب من المواطنين الهجرة والرحيل إلى بلد آخر؟ وحتى نحكم على المقيمين فيه بأنهم كفار ماداموا لم يخرجوا من هذا القطر؟

إن هؤلاء (خوارج العصر) مخطئون في حكمهم على المجتمع المسلم بالكفر؛ لأن الحكم على بلد بأنه بلد إسلام أو بلد كفر يتوقف على توفر الأمن للناس على دينهم وأنفسهم من عدمه. بل لو عاش المسلم في بلد ليس له دين أو دينه غير دين الإسلام ومارس شعائر

بسلاح واهن ضعيف عن أسلحة هي في غاية القوة والخطورة، حاربنا بها العدو، ونحن عنها غافلون.

وأما مستندهم فيما ذهبوا إليه ما روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال لأهل مكة قبل الهجرة: "والذي نفس محمد بيده لقد جئتمكم بالذبح". فهو حديث واهٍ ضعيف يردده العقل والنقل.

أما الأول: فلأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، كيف يصرح بذلك في بدء الدعوة، وهو منفر منها لا مرغّب فيها، وكيف يقوله وهو في حالة ضعف لا يستطيع حماية نفسه فضلا عن حماية أتباعه القلة؟ ولماذا تركه قريش وهم يعلمون ما جاء به ليحقق ما يريد ولم يتغذوا به قبل أن يتعشى بهم كما يقولون؟

وأما الثاني: فلمنافاته لآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 106). وحديث: (إنما أنا رحمة)، وما يمثله من نصوص وأحداث تدل على رقة قلبه وعظيم رحمته ولو كان النبي، صلى الله عليه وسلم، متعطشا للدماء، وبخاصة من قريش ما عفا عنهم وهو قادر عليه غير منازع عند فتح مكة، بل منّ عليهم تفضلا منه ورحمة.

ولعل الذين ينادون بالجهاد عن طريق حمل السلاح يقصدون الجهاد لتغيير الوضع الحالي للمجتمعات الإسلامية، نقول لهم:

وَمَا تَوْأَمَهُمْ كُفَّارُ أُوذِيَكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَكِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦٠﴾ خَلِيدِينَ فِيهَا لَا يَحْبَبُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (البقرة: 160-161)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ إِفْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 47).

ومن ثم يجب أن يُتجنب الحكم بالتكفير على أحد لما فيه من الخطورة، ومن ثم حذرنا الله تعالى منه، ونهى عن التعجل به، أو إقراره إلا بعد التأكد من أسبابه دون أدنى شبهة فلأن يخطئ الإنسان في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة، وهذا الحكم ليس من شأن الأفراد مهما بلغ علمهم، ومعرفتهم بالدين، بل هو شأن القضاء والمؤسسات التي يُسند إليها أمر الحكم على الناس.

إن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان، ودليل ساطع ويقين قاطع لا يعتوره شك، ومن ثم فإن العلماء تورعوا عن التكفير.

ومن الآثار الخاطئة المترتبة على فهمهم الخاطئ للخلافة هو اهتمام هذه الجماعة بأمر حمل السلاح، وزعمهم أنه الوسيلة الوحيدة للجهاد من أجل نشر دعوة الإسلام، والحق أن هذه الجماعة شغلت نفسها

مر على ترسيم الحدود الدولية زمان استقرت فيه الأوضاع القانونية، وأصبحت تمثل مراكز حقوقية قائمة.

عظيم، والناظر في هذا التقسيم يجده قائماً في القديم لدى الفقهاء على الاجتهاد المحض من واقع الأمر في زمانهم، وليس هناك نص من قرآن أو سنة فيه.

والمحققون من العلماء قالوا: إن مدار الحكم على بلد بأنه بلد إسلام أو بلد كفر هو الأمن على الدين حتى لو عاش المسلم في بلد ليس له دين أو دينه غير الإسلام ومارس شعائر دينه بحرية فهو في دار إسلام، بمعنى أنه لا تجب عليه الهجرة منها.

قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله: "إن للفقهاء رأيين في دار الإسلام ودار الحرب والراجح منهما ما ذهب إليه أبو حنيفة من القول أن مدار الحكم هو أمن المسلم فإن كان آمناً بوصف كونه مسلماً فالدار دار إسلام، وإلا فهي دار حرب، وقال: إنه الأقرب إلى معنى الإسلام ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنها لدفع الاعتداء".

إن وسيلة الإصلاح لن تؤمن عاقبتها إذا كانت قائمة على العنف، فإن للقوة إعدادها وتخطيطها الكبير الجبار وكذلك لدراسة كل الظروف القائمة أهميتها في القيام بمثل هذه

الحركة، ولا يجوز أن يفهم من هذا الكلام أننا نهون من شأن الجهاد بمعناه العام فإنه ماض إلى يوم القيامة في ميادينه الواسعة، وأساليبه المتعددة لقوله صلى الله عليه وسلم: "والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور حائر، ولا عدل عادل؛ فهو يدل بعمومه على بقاء الجهاد في الميادين السلمية التي لا يحمل فيها سلاح، وذلك مستمر إلى يوم القيامة، حيث لا

ينتهي الأمر بأداء العبادات، والكفاح ضد كل ما يضعف الفرد، والمجتمع مادياً ومعنوياً. ومن الآثار المترتبة على المفهوم الخاطئ للخلافة عند "داعش" ومثيلاتها: تقسيمهم العالم إلى دار إسلام ودار كفر، وهذا خطر

”
أقصى ما يفيد
حديث الخلافة
على منهاج النبوة،
الإخبار عن أمر
قدري كوني،
والخطاب القدري
لا يترب عليه
تكليف شرعي كما
هو معلوم ضرورة.

“

ثقافة التطرف لدى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة .. قراءة في مفاهيم: الولاء والبراء، والحاكمية، وثنائية دار الإسلام ودار الحرب

د. محمد الناصري

أستاذ الفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ بني ملال

التي يشتغل وفقها هذا الفكر، لأجل نقدها وتقويمها على نحو يمكن من إبراز أزمة هذا الفكر وإظهار تهافت منطلقاته وغاياته. من ذلك مفاهيم: الولاء والبراء، الحاكمية، ثنائية دار الإسلام ودار الكفر...

تقدم هذه المقالة قراءة في البنية الفكرية التي تركز عليها الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة في تبرير أشكال التطرف وأعمال العنف والإرهاب، محاولة استكشاف الخلفيات التي تجعل أنصار هذه الجماعات يعتقدون بأن البلدان العربية والإسلامية ومجتمعاتها المعاصرة دار حرب وأرض قتال.

تأسف في القول بأن العالم الإسلامي اليوم أضحى ساحة مفتوحة للصراع والقتال والاحتراب في الكثير من بلدانه، صراع وقتال واحتراب يقف خلفه في معظم الأحوال جماعات يقودها أفراد يدعون الانتساب إلى الدين ويحتكرون فهمه، ويعتبرون أنفسهم الأحق بالدفاع عنه. يستندون في ذلك لآيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال علماء، يفسرونها بما يخدم أهدافهم.

الأمر الذي يقتضي تحليلاً للمفاهيم والمرتكزات التي يبنى عليها فكر الغلو والتطرف، والكشف عن الآليات

وكافرة. ويؤكد فقه هذه الجماعات عدم شرعية الحكومات العربية والإسلامية أو كفر الأنظمة الحاكمة بأمر وهو "أنها توالي أعداء الله من الكفار، الذين يكيّدون للمسلمين، تعادي أولياء الله من دعاة الإسلام، الذين ينادون بتحكيم شرع الله وتضطهدهم وتؤذيهم ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾".

وعلى هذا يَقُومُ جَوْهَرُ عَقِيدَةِ الولاء والبراء على أن المسلم لا يكون مخلصاً لجماعته إلا إذا عادى وأبغض الآخرين (غير المسلمين). يجب على المسلم أن يكون مخلصاً للمسلم، ومعادياً وغير موالٍ لغير المسلم، سواء أكانَ هذا الأخير فرداً، جماعة أو دولة. استند أصحاب

هذه النظرية للولاء على الآيات القرآنية التالية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ﴾ (التوبة: 72)، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا إِلِكُمْ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنكُمْ﴾ (التوبة: 23) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا أَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾ (التوبة: 23) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا أَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾ (التوبة: 23) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا أَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾ (التوبة: 23) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا أَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾ (التوبة: 23) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا أَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ﴾ (التوبة: 23).

فُسرت كلمة "الولاء" طبقاً لهذه الآيات على أساس أنها تدل على ضرورة انتماء الفرد

وقد حاولت هذه القراءة أن تبين العلاقة الوطيدة والعضوية التي أسس لها منظرو الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة بين عقيدة الولاء والبراء من جهة، وفكرة الحاكمية الإلهية باعتبارها تحكيماً للشرع الإلهي من جهة ثانية، وعلاقة منظور الحاكمية بإعادة إنتاج ثنائية دار الإسلام ودار الحرب

من جهة ثالثة. وعلى هذا النحو تمثل عقيدة الولاء والبراء وفكرة الحاكمية وثنائية دار الحرب ودار الإسلام مفاتيح مهمة في فهم ثقافة التطرف. فكيف وظفت الحركات الأصولية هذه المفاهيم في نزوعها نحو التطرف والعنف؟

تقدم هذه المقالة قراءة في البنية الفكرية التي تبرر أشكال التطرف وأعمال العنف والإرهاب.

أولاً: الولاء والبراء

من المعلوم أن هذه الحركات المعاصرة تعتمد في تطرفها على مسوغات فقهية يمكن إدراجها في إطار فقه جماعات العنف، الذي هو نتيجة لنهج معين ولفقه خاص له وجهته ومفاهيمه وأدلته في القرآن والسنة. وعلى الرغم من أنها تتمسك بحرفية النصوص التأسيسية، وتغفل المقاصد وتخرج بأدلة بعيدة عن سياقها وإطارها، إلا أنها استطاعت توظيفها بشكل سمح لها بممارسة تطرفها وعنفها بالداخل والخارج.

بدأت هذه الجماعات العنف من داخل أوطانها؛ أي العنف ضد الأنظمة الحاكمة، واعتبرت أن الحكومات المعاصرة، حكومات غير شرعية

الإيمان، بناء على قوله تعالى: ﴿تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ﴾ (المائدة: 82).

بل جعلت عقيدة الولاء والبراء أوثق عرى الإيمان، استنادا لما روى أحمد في مسنده عن البراء بن عازب، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله". فالتبرؤ من المخالف دينيا والنقيض عقيدا وممن لا يحكم شرع الله والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والإلحاد وفق هذا الفهم عمل من الإيمان، وموالاتهم ومحبتهم ومناصرتهم وملاطفتهم والتعامل معهم هو من الكفر؛ أي المفاصلة التامة بين المسلمين وجميع أعدائهم. وعليه فمما يقوم عليه مبدأ الولاء والبراء من مضمون ثابت ومحدد باعتباره من لوازم الإيمان والتوحيد ينبغي أن يتجسد في قتل الأعداء والغلظة عليهم في ذلك. إعمالا لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّجْحُ جَلِيدًا لِّكُفَّارٍ وَالْمُتَلَفِينَ وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: 74).

بل إن هذا المفهوم تجاوز العلاقة بين المسلمين وغيرهم إلى علاقة المسلمين مع بعضهم البعض، إذ تمت الدعوة إلى قطع الموالاة مع الأقارب، والمفاصلة التامة بين المؤمن وقريبه المشرك أو الكافر أو المنافق^[2]، بالاستناد إلى آيات قرآنية منها: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَوْ

للجماعة لكي يحظى بالقبول والرضى، كما تدل على الألفة، الحميمية والصداقة وهذا ما لا يمكن حسب هؤلاء أن ينطبق على من وَرَدَ ذِكْرُهُمْ فِي الْآيَةِ 21 من سورة المجادلة: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ؛ إِنَّكَ كَتَبَتْ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ إِنَّكَ جِزْبُ اللَّهِ الْآلَاءُ إِنْ جِزِبَ اللَّهُ هُمْ الْمُقْلِحُونَ﴾.

وفقا لعقيدة "الولاء والبراء" فليس للكفار أو أتباع الديانات الأخرى إلا الكراهية والعداوة، وحقيقة العداوة وطبيعتها هو اختلاف الدين، وافتراق المنهجين، فإما دين الله واتباع شرعه وموالاة عباده المؤمنين، وإما دين الباطل واتباع الهوى والشهوات والشيطان والانضمام إلى حزب الشيطان^[1]. وأن هذه العداوة الحاصلة بسبب الدين هي أعظم أنواع العداوة مما يمتنع معه طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه. ويجد هذا الطرح سندا آخر في الآية: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾ (الممتحنة: 4).

بهذا تحولت عقيدة الولاء والبراء إلى شرط في

كَانُوا عَابَاءَهُمْ أَوْ آبَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ
أَوْ عَشِيرَتَهُمْ» (المجادلة: 22) «يَأْتِيهَا الَّذِينَ
ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ
أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

تقابل الحاكمية الإلهية بالحاكمية الوضعية
التي ينتجها الإنسان دون التزام بالشرع
الإلهي، وبما أن الحاكمية
الوضعية تخالف الحاكمية
الإلهية، فإن المنطق يتداعى
لنترادف الحاكمية الوضعية مع
الكفر والشرك، فتتكسر دائرة
التناقض ضمن ثنائية حادة،
فإما الحاكمية الإلهية وإما
الكفر، وعلى هذا الأساس تعد
جميع المجتمعات ذات الأنظمة
الوضعية مجتمعات كافرة، ولا
توسط بين الأمرين.

وبهذا "المضمّر الفكري" تتجه بعض الحركات
الإسلامية إلى تمييز نفسها عن الآخرين في
مجتمعاتنا بوصفها؛ (أي هذه الحركات)
مجسدة في ذاتها وتكوينها إطارا لحاكمية الله؛
أي إن في داخلها الحركي يكمن "الخلاص"،
فهي دون غيرها "مدينة الله" والآخرين "مدن
الشیطان". ويتداعى المنطق فيسبغ هذا الإطار
الحركي على نفسه "مشروعية التصرف"
باسم الله وحاكميته، فيرى في سبيل غاياته
تبريرا لكل الوسائل، مستحلا الأنفس والدماء
والأموال، "براحة ضمير تامة"، فكل تصرف
يتم بمضمّر المشروعية الإلهية، وفي مواجهة
الكفر والجاهلية^[3].

﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ
وَإِبْنَاؤُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ
وَأَرْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ
وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ
تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ
تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ
اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ
فَتَرْتَبِصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾
(التوبة: 24-23).

ثانياً: منظور الحاكمية الإلهية وإعادة
إنتاج ثنائية دار الإسلام ودار الحرب
الحاكمية الإلهية تعبير شاع استخدامه في
الأدبيات الإسلامية عموماً، وأدبيات الصحوة
خصوصاً، ليشار به إلى التزام شريعة الله
بدلالة ما يرد في بعض الآيات:

﴿وَإِنْ حَكَمْتَ بِآخِمْ بَيْنَهُمْ بِالْفِسْطِ﴾
(المائدة: 44).

﴿وَكَيفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ
فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾
(المائدة: 45).

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

نفهم نطاق التشريع الإنساني ومنزلة الاجتهاد في الإسلام أن ننبه لأمرين: الأول أن الحاكمة في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً بيّن أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنهي، والمشرع الذي لا شريك له. يوضح القرآن توضيحاً تاماً حاكمة الله القانونية ويقدمها جنباً إلى جنب مع عقيدة معبوديته الدينية، ويؤكد على أن هاتين الصفتين هما المقتضيات اللازمة لألوهيته تعالى، وأن كلاً منهما لا تنفصم عن الأخرى، وإنكار إحداها يستلزم بالضرورة إنكار ألوهية الله، ولم يدع القرآن مجالاً يظن منه احتمال فهم القانون الإلهي على أنه قانون الفطرة، بل على العكس أقام دعوته على أساس حتمية تسليم الإنسان بقانون الله الشرعي في حياته الأخلاقية والمجتمعية، وهو القانون الذي بعثه الله على يد الأنبياء، وقد سمى قبول هذا القانون الشرعي والتخلي أمامه عن الحرية الشخصية إسلاماً ورفض في عبارات وألفاظ واضحة حق الإنسان في أن يفصل برأيه في الأمور التي أصدر الله ورسوله فيها حكماً وفضلاً. والأمر الثاني الذي تساوى وتوحيد الله في الإسلام هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء... [5].

أسس خطاب الحركات الأصولية الإسلامية خلال السنوات الأخيرة بنية استدلالية أدمج بموجبها فقه الولاء والبراء في منظور الحاكمة المعاصر، بحيث تم ربط الحاكمة بمفهوم الإيمان والتوحيد، وأعطى للمفهوم صبغة عقدية، ويعد المودودي أول من ربط الحاكمة بمفهوم الإيمان والتوحيد، وأعطى للمفهوم صبغة عقدية، وذلك عندما ربطه بمفهوم الألوهية^[4]، حيث يقول: "أول أساس من أسس

”

**ونحن إن كنا نأمل
أن يتحول العالم
كله إلى الإسلام،
فإننا نرجو أن
يتم ذلك بالحوار،
لا باستعمال
قوة السلاح.**

“

الدين هو الإيمان بحاكمية الله فهو مالك السموات والأرضين وكل ما فيهما ملك له وحده، تأسيساً على قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا يَفِجْ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُخَفِّئْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (البقرة: 283). بل يجعل المودودي من الحاكمة بعد صياغتها شبكة تؤثر في كل محور وتتعدى إلى كل مجال، فإذا

كان الحديث عن مفاهيم عقدية كان حديث المودودي عن الحاكمة الخالصة لله وحده الذي له علاقة بالإيمان والتوحيد، وإذا كان الحديث عن الجانب السياسي والقانوني، انتقل المودودي إلى الحديث عن الحاكمة السياسية والحاكمية القانونية، ونورد هنا نصاً للمودودي يبين فيه معنى الحاكمة باعتباره مفهوماً توحيدياً وسياسياً وقانونياً وتشريعياً في الوقت نفسه. حيث يقول: "ينبغي علينا لكي

والأحوال^[7]. ولفظ "إله" واصطلاح "الحاكمية" هما اسمان لحقيقة واحدة^[8].

وقد تبنى النهج نفسه سيد قطب عندما اعتبر الإسلام "إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان ألوهية الله وحده (التي تعني)؛ الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.. إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض"^[9].
 "ومملكة الله في الأرض... لا قيام لها إلا بإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر"^[10]، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها والتخلى بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتقها أو لا تعتقها بكامل حريتها"^[11].

"كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان؛ لأن المتسلطين على رقاب العباد، المفتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، إنه لا بد من الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، لتحرير الإنسان في الأرض كل الأرض"^[12].

"فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في الأرض... وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض... والإسلام يواجه القوى الواقعة في

كما يرى "أن الإسلام يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوة الحربية لذلك، وهو لا يريد بهذه الحملة أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادئ الإسلام، إنما يريد أن ينتزع زمام الأمر ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، وعليه فإن الإسلام ليس له، من هذه الوجهة، دار محدودة بالحدود الجغرافية يزود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذب عنها، ويستमित في الدفاع عنها، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"^[6].

والخصائص الأولوية للدولة الإسلامية في نظر المودودي ثلاث:

1. ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

2. ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً، ولو كان بعضهم ظهيراً لبعض، لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً.

3. إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذي جاء به النبي من عند ربه، مهما تغيرت الظروف

وجهه بوحدة من ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال"^[13].

ويقيم سيد قطب فكرة الحاكمية في إطار استحضار معاني الجاهلية المعاصرة، وبناء على هذا التقابل والتفاعل بين الحاكمية والجاهلية، تتضح أكثر معالم الحاكمية عنده، ومن خلال هذا التقابل يمكن ملاحظة التفسير الحاد للسياغات التي يقدمها قطب.

حيث يقول: "إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تبتثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التفسيرات المادية الهائلة... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على

سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية"^[14]. فالجاهلية عند قطب خطر داهم لأنه لا يتصالح مع الحاكمية، لأن الجاهلية عنده هي أن: "تستند

الجاهلية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله"^[15]. وتولي الجاهلية صفة الحاكمية ينتج عنه اعتداء على الإنسان، ولهذا يرى قطب أن مهانة الإنسان في الأنظمة الجماعية ما هي إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله"^[16].

ويدخل قطب كل المجتمعات سواء كانت عربية أو اتسمت بالإسلامية في إطار المجتمعات الجاهلية عند فقدها شرط الحاكمية إقراراً وتطبيقاً، لأن معيار إسلامية المجتمع عند

قطب يتحدد في مصدر تلقي النظم والشرائع والقيم والموازين والعادات والتقاليد وكل مقومات الحياة، هل تتلقى من الحاكمية الإلهية، فتدين بذلك له، وعلى هذا الأساس تدخل في عداد المجتمعات المسلمة، أم أن هذه المجتمعات تتلقى ذلكم من حاكمية البشر، ولا تدين بالعبودية لله وحده، في نظام حياتها، فتكون بذلك ضمن المجتمعات الجاهلية، وإن اعتقدت بألوهية الله تعالى وقدمت له سائر الشعائر التعبدية"^[17].

فمعقد الفك والربط، والفصل والوصل عند قطب هو مفهوم الحاكمية الإلهية باعتبارها معياراً فاصلاً بين الكفر والإيمان"^[18].

كان سيد قطب لا يرى أي فرق بين مفهوم شهادة التوحيد ومفهوم الحاكمية؛ إذ إن أحدهما صنُو الآخر، وأحدث نوعاً من التقابل بين مصطلح الحاكمية وشهادة التوحيد، وهذا التقابل الذي أحدثه قطب يستند إلى مصطلح "الألوهية" حيث يقول: "فلقد كانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا، وكانوا يعرفون أن توحيد الألوهية وإفراد الله سبحانه بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام ورده كله إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والابدان"^[19]. فلفظ "الإله" الذي هو أحد الأبنية الأساسية في شهادة التوحيد، يخرج عليه قطب أهم خاصية لصيقة به ولا تنفك

هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله، لا يخرمون منه حرفاً ولا يبدلون منه شيئاً، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله^[23].

والملاحظ أنه لا خلاف ولا تمايز في فكرة الحاكمية بين المودودي وقطب في الحقيقة، والجوهر، إذ يفسر سيد قطب الحاكمية، ويصطلح عليها بالحاكمية العليا، في ضوء معاني الألوهية، ويرى أن مفهوم الحاكمية معناه "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيوخ القبائل والأمراء والحكام، والسلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان.. ورده إلى الله..^[24]".

تلك نماذج من عبارات المودودي وقطب العامة والموهمة للبس والغموض، في قضية الحاكمية، ونظريتهما عنها. لقد جردا فيها الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ، فردا كان أم جماعة، بل وحتى الأمة.

لقد تحول مفهوم "الحاكمية الإلهية" بتلك الجهود والشروح التي بذلت من كتاب الحركات الإسلامية إلى قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وسواها، وترتبط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع

بحال عنه وهي الحاكمية، ثم يجعل هذا الجزء مرادفاً للكل لتصبح شهادة التوحيد دالة على معنى واحد، وهو الحاكمية العليا، فقطب يبين أن قاعدة الألوهية هي الأساس للدين كله، ويعبر عن هذا المعنى بقوله: "إن طبيعة الدين هي التي قضت بهذا، فهو دين يقوم كله على قاعدة الألوهية الواحدة، كل تنظيماته وكل تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير"^[20].

”

**إن ادعاء منطق
الحاكمية الإلهية
بالمعنى الذي
تبنته الحركات
الدينية، قد شوه
مفاهيم الدين.**

“

وقد عبر قطب في غير موضع أن الحاكمية أهم خصائص الألوهية، وهو بذلك يعتبر أن الدين قائم على مبدأ الحاكمية. ويقول في موضع آخر: "فالإسلام منهج للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على أفراد الله وحده بالألوهية متمثلة في الحاكمية"^[21]. وفي تفسيره آيات الحكم في سورة المائدة، يقول:

"يتناول هذا الدرس أخطر قضية من قضايا العقيدة الإسلامية، والمنهج الإسلامي، ونظام الحكم والحياة في الإسلام،... إنها قضية الحكم والشريعة والتقاضي ومن ورائها قضية الألوهية والتوحيد والإيمان"^[22]. فسيد قطب يجعل قضية الحكم من أهم قضايا العقيدة والإيمان، بل ويعتبرها مسألة كفر أو إيمان، إسلام أو جاهلية، وهذه أحكام لها متعلقات عقدية، يقول سيد قطب: "إن المسألة، في هذا كله، مسألة إيمان أو كفر، أو إسلام أو جاهلية، وشرع أو هوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا

معلنة^[27]. "فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبدا لتحقيق كلمة الله في الأرض... وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض... والإسلام يواجه القوى الواقعة في وجهه بوحدة من ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال"^[28]. ويعتبر سيد قطب ذلك من طبيعة الإسلام، ومن ثم فلا يمكن للإسلام "أن يقف عند حدود جغرافية.. لا يحركه إلا خوف الاعتداء"^[29].

كما ينكر سيد قطب القول بأن الإسلام "لا يقاتل إلا الذين يقاتلون أهل دار الإسلام في داخل حدود هذه الدار أو الذين يهددونهم من الخارج"^[30]، ويشنع على أصحاب هذا القول ويعتبرهم من المهزومين روحيا أمام الواقع البائس النكد الذي يواجههم، وأمام القوى المعادية التي لا طاقة لهم بها"^[31]، وعلى حد تعبيره، "هان الأمر لو أنهم حين يهزمون روحيا أمام هذه القوى لا يحيلون هزيمتهم إلى الإسلام ذاته، ولا يحملونه على ضعف واقعهم الذي جاءهم من بعدهم عن الإسلام أصلا، ولكنهم يأتون إلا أن يحملوا ضعفهم وهزيمتهم على دين الله القوي المتين"^[32].

إن حركة الجهاد الإسلامي في نظر سيد قطب لا تتوقف عند حماية دار الإسلام، فهي: "ليست الهدف النهائي وليست حمايتها

من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية، وإضافة أسباب صراع وتمزق أخرى إلى أسباب الصراع والتمزق القائمة سلفا"^[25].

لم يكن من الغريب في تقديرنا، أن يعيد منظور الحاكمية إنتاج الرؤية الفقهية التقليدية التي تقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب "إذ لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله فتقوم الروابط بينه وبين سكانه

على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في الأمة المسلمة في دار الإسلام ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله". وفي مقابل هذا فإن كل أرض تحارب المسلم في عقيدته وتصدده عن دينه وتعطل عمل الشريعة فهي دار حرب ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وتجارته... وكل أرض تقوم فيها عقيدته وتعمل فيها شريعته فهي

دار الإسلام ولو لم يكن فيها أهل ولا عشيرة ولا قوم ولا تجارة".

"وأهل دار الحرب هم الحربيون، والحربي لا عصمة له في نفسه ولا في ماله بالنسبة لأهل دار الإسلام، لأن العصمة في الشريعة تكون بأحد أمرين، الإيمان والأمان، وليس للحربي واحد منهما"^[26]. "وأن العلائق بين الدارين لم تكن علائق سلم، وإنما كانت في حالة حرب

لم يكن من الغريب في تقديرنا، أن يعيد منظور الحاكمية إنتاج الرؤية الفقهية التقليدية التي تقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب.

باعتباره ركن من أركان العقيدة، وشرط من شروط الإيمان، وثنائية دار الحرب ودار الإسلام باعتبارها نقضا لفكرة المواطنة، بما في ذلك نفي فكرة وجود وطن يجمع المسلمين بغيرهم مشتركين في الدولة والأرض والسيادة من جهة ثالثة.

يذهب خطاب الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة بفكرة الولاء والبراء والحاكمية وثنائية دار الإسلام ودار الحرب، إلى مداها الأقصى في تكفير المسلمين والمجتمعات المعاصرة التي لا يتحاكم أفرادها إلى شرع الله.

وكان يكفي خطاب التطرف أن يعيد إنتاج هذه الأفكار الثلاثة ويذهب بها إلى مداها التكفيرى الأقصى على هذا النحو، كي يصنع جماعات ذات أتباع متشبعين عقديا وأيديولوجيا بروح معاداة بلدانهم ومنفصلين نفسيا ووجدانيا عن مجتمعاتهم الوطنية. كما أن تلك الأفكار كانت كافية لأن تصنع أتباعا مهيبين لأن يحولوا أوطانهم ومجتمعاتهم إلى ساحات يمارسون فيها شتى أنواع القتل والتدمير والتخريب.

وبالنظر إلى أزمات الواقع العربي والإسلامي وإخفاقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى التحامل الغربي على الإسلام والمسلمين، وانحيازه المفضوح لصالح الكيان الصهيوني ضدا على حقوق الفلسطينيين... فقد تلقف الكثير من منظري الحركات الإسلامية السياسية المتشددة

هي الغاية الأخيرة، إنما حمايتها هي الوسيلة لقيام مملكة الله فيها، ثم لاتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها وإلى النوع الإنساني بجملته؛ فالنوع الإنساني هو موضوع هذا الدين والأرض هي مجاله الكبير"^[33].

فحسب سيد قطب فحركة الجهاد الإسلامي لا تقتصر على صون حدود دار الإسلام، إنما وجوب توسيعها لتشمل كل الأرض بما يمكن الكل من اعتناق الإسلام على اعتبار أن الإسلام دين الله وأعداؤه أعداء الله الذين إن لم يصلح معهم جهاد البيان وجب الشروع في جهاد السيف.

وعلى هذا فهناك، حرب بين دار الإسلام ودار الحرب حرب معلنة أو مضمرة أو مؤجلة وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له، فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين تقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، إيمان وكفر.. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات. وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد متى وجدوا ذلك ممكنا وضروريا.

إن أحد أهم مفاتيح فهم الظاهرة الجهادية الإسلامية المعاصرة في البلدان العربية والإسلامية، إنما يكمن حسب تقديرنا، في فهم هذه العلاقة العضوية التي أسس منظور الحاكمية في الإسلام، باعتبارها تحكيما للشرع الإلهي من جهة، والولاء والبراء

يلمح إليه خطاب أسامة بن لادن، الأول، زعيم تنظيم القاعدة عقب الأحداث، بقوله: "إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين، في إشارة إلى دار الحرب ودار الإسلام، كما في بيانات وخطابات أخرى^[34].

ولقد كان من نتائج ذلك، الأعمال الإرهابية، وأعمال العنف... مما أسهم في تقوية المد العدائي ضد الإسلام، بتوفير أدلة مادية وظفها مشروع التخويف من الإسلام أوسع توظيف، واستخدمها دعاة الثقافات الأخرى، فيقول أحد المستغلين لهذا الوضع: "إن الله في الإسلام يطالبك بإرسال ابنك ليموت من أجله، أما في المسيحية فإن الرب يرسل ابنه ليقتل من أجلك".

وقد حرضت شعارات التكفير ووعيده المتكرر كثيرا من الشعوب ضد الإسلام والمسلمين، بعدما سمعت تلك الشعوب أن الهدف المستقبلي هو بلادها، وأن فتح إيطاليا، واسترجاع الأندلس عن طريق الجهاد هو ضمن أجندة المسلمين، ونحن إن كنا نأمل أن يتحول العالم كله إلى الإسلام، فإننا نرجو أن يتم ذلك بالحوار، بتفعيل قوة المنطق ونصاعة الحجة والبرهان، لا باستعمال قوة السلاح الذي نعلم وضعنا من امتلاكه والتحكم فيه.

وقد ساعدت العمليات الإرهابية على رص صفوف غير المسلمين، وعلى تكتلهم وتدوير خلافتهم، وهم يخططون لمواجهة الإرهاب.

وقد استفادت إسرائيل بكيفية أخص من الوضع، حين قدمت نفسها للعالم على أنها

التصور الفقهي المذكور، فعملوا على استثماره في تسويق وتبرير القيام بالأعمال الحربية ضد غير المسلمين وشرعنتها، واعتبار أن القتال لا ينحصر بحالة العدوان على أهل الإسلام أو دعوتهم، بل شرع القتال ابتداء لإخضاع الأنظمة الكافرة لسلطان الإسلام. فاكتمت الحركات الإسلامية الراديكالية التي اعتمدت في تصوراتها وأعمالها على الأحكام المتعلقة بالتصور التراثي الفقهي لتقسيم المعمورة صفة المشروعية للكثير من علميات العنف التي يتم تنفيذها سواء على المستوى الداخلي (العربي والإسلامي) أم على المستوى الخارجي، إذ استند تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر عام 1976م، إلى مفهومي "دار الكفر" و"دار الإسلام" في مسألة انقلاب "دار الإسلام دار كفر". وبالانتقال إلى العالمية بدأت الأحكام المتعلقة بتقسيم المعمورة تتمدد باتجاه الخارج؛ أي باتجاه العلاقات الدولية بعد أن بقيت طيلة السبعينات وحتى الثمانينيات مقصورة عموما على الوضع الداخلي، وبدأ تطبيقها الأول مريعا في أحداث الحادي عشر من شتبر 2001م في برج التجارة في نيويورك (أو ما تسميه القاعدة بـ"غزوة مناهاتن)، فقد تمت شرعنة العلميات الانتحارية على أساس التقسيم الفقهي إلى "دار الحرب" و"دار الإسلام" وباعتبار أن أمريكا "دار كفر"، ودار الكفر في التراث الفقهي مطابقة لدار الحرب، وليس هناك فرق بين المصطلحين إطلاقا، وأن دماء أهل الحرب هدر أو مهدورة، هذا ما

إن ادعاء منطلق الحاكمية الإلهية بالمعنى الذي تبنته الحركات الدينية، قد شوه مفاهيم الدين وأوجد حالة الانقسام ما بين المسلم ودينه من جهة، حين لا يتقبل المسلم حالات التعصب والمغالاة والادعاء والفرقة وإسقاط حقوق الغير، كما أوجد حالة من الانقسام بين المسلم ومجتمعه من جهة أخرى حين يقبل بهذه المقولات الزائفة على علاقتها ظنا منه أنها من صلب دينه^[35].

والمطلوب، راهنا، أن يتبني المجتمع بكل مؤسساته العلمية، وبجميع مصادر التوجيه فيه، إلى وجوب العودة إلى المواقع التي يتشكل فيها الوعي، وتصنع فيها الممانعة من أجل تفعيل رسالتها.

ولا يتأتى ذلك إلا باعتماد برامج التعليم بكل تخصصاته، وداخل جميع مؤسساته، لمواد العقيدة الإسلامية، والثقافة الإسلامية، والحضارة الإسلامية، والخروج بها عن أن تظل مجرد اهتمام تخصصي محدود، مادام خطاب العنف مفتوحا على كل شرائح المجتمع.

والمتعين، أيضا، أن تفسح وسائل الإعلام، بكل أصنافها وبما لها من قدرة على التواصل، المجال واسعا للتعريف بالثقافة الإسلامية الرصينة، في أفق إنجاز مشروع بناء الذهنية الإسلامية القادرة على النقد والتمحيص، وعلى أمل تقوية الرصيد المعرفي للمواطن

مستهدفة بالإرهاب، مع أنها مغتصبة للأرض، ولذلك أصبح العدوان ضد الشعب الفلسطيني لا يثير التعاطف والاهتمام المنتظر.

وكان من الآثار المباشرة لثقافة التكفير تنشيط المد العنصري، وتقوية الاتجاهات اليمينية في الغرب، وأصبحت الرغبة في التخلص من الوجود الإسلامي والسعي إلى التمايز الثقافي جزءا من وعود الطبقة السياسية، وانعكس كل هذا سلبا على الأقليات الإسلامية، كما تضررت منه الجاليات المقيمة في ديار الغرب، فأصبح التآكل في حريات الممارسة الدينية ظاهرة ماثلة.

إن الخلاصة من كل ما سبق عن ظروف ونشأة الفكر التكفيري وعن أسسه ومستنداته وتراجعاته، أن الأمر يتعلق بفكر نشأ عن قراءة غير سليمة للنصوص الشرعية، فأفرز تيارا يحتكم إلى قوة السلاح، فخرج عن سياق التعامل الذي عرفته الأمة الإسلامية التي وفرت الأمن لأفرادها، رغم ما قد يكون بينهم من اختلافات في تفاصيل الآراء العقدية والسياسية.

وسمة هذا الفكر أن يتقوى ويتمدد في كل الفراغات والفجوات التي يخلفها في ذهنية المجتمع حينما يتخلى جزئيا أو كليا عن الاضطلاع بمسؤولياته ووظائفه الدينية، على مستويات نشر المعرفة وتحصين الذات معرفيا واجتماعيا.

من الآثار المباشرة لثقافة التكفير تأجيج المد العنصري، وتقوية الاتجاهات اليمينية في الغرب.

السياسي للإسلام، فخدموا من خدموا، وعارضوا من عارضوا، وركبوا الدين مطايا يحدوها حادي التكفير، فتفرقت بهم السبل... فهل سنبقى على هذه الحال إلى الأبد؟ أم هل سنعتبر بالتاريخ، وقد أراد مسكويه تجارب وابن خلدون عبرا، فنقطع عما تألنا منه، وشق صفوفنا، وفرق فرقنا إلى حد تكفير بعضنا البعض، واستحلال دمائنا، ثورة وردعا بأوجه يعسر حصرها؟^[37]

الذي يجب التعويل على وعيه وإسهامه في هذا المجال.

ويظل للأسرة دورها في غرس معاني التدين الصحيح، كما أن للمسجد وما يلقى فيه من دروس العلم والخطب والمواعظ رسالته الكبيرة في تحقيق هذا الهدف^[36].

وفي النهاية فإن السؤال الذي ألقاه على نفسي في كآبة شديدة إلى حد القلق، ولا مانع من أن يلقيه كل على نفسه، هو هذا: لقد تألم المسلمون كثيرا في الماضي من التوظيف

1. انظر: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ط7، 2014م، ص106.
2. المرجع نفسه، ص182.
3. أبو القاسم حاج حمد، الحاكمة، بيروت: دار الساقي، ط1، 2010م، ص39.
4. لحسن لحساننة، مداخل منهجية في مفهوم الحاكمة، م. إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، السنة السابعة، العدد الثامن والعشرون، (ربيع 1423هـ/2002م)، ص67.
5. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، طبعة القاهرة 1977م، ص130.
6. أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة 1979م، ص41.
7. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ترجمة خليل حسن الإصلاحي، طبعة بيروت، ط، الأولى، 1969م، ص49.
8. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، م، س، ص65.
9. سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الشرعية الثلاثون، (1422هـ/2001م)، ج3، ص1433.
10. المرجع نفسه، ص1435.
11. المرجع نفسه، ص1433.
12. المرجع نفسه، ص1434-1435.
13. المرجع نفسه، ص156-157.
14. سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، ط16، (1413هـ/1993م)، ص10.
15. المرجع نفسه.
16. المرجع نفسه.
17. المرجع نفسه، ص101.
18. لحسن لحساننة، مداخل منهجية في مفهوم الحاكمة، م، س، ص72.
19. سيد قطب، معالم في الطريق، م، س، ص26.
20. المرجع نفسه، ص36.
21. المرجع نفسه، ص90.
22. سيد قطب، في ظلال القرآن، م، س، ج2، ص887.
23. المرجع نفسه، ج2، ص888.
24. سيد قطب، معالم في الطريق، م، س، ص26.
25. طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص275.
26. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، ط2، (1402هـ/1982م)، ص18.
27. محي الدين محمد قاسم، التقسيم الإسلامي للمعمورة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م، ص116.
28. المرجع نفسه، ص156-157.

29. المرجع نفسه، ج3، ص1442.
30. المرجع نفسه، ص1581.
31. المرجع نفسه، ص1581.
32. سيد قطب، في ظلال القرآن، م، س، ج3، ص1581.
33. سيد قطب، معالم في الطريق، م، س، ص85.
34. عبد الرحمان الحاج، المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة، م. إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد 45، (صيف 1427هـ/2006م)، ص67.
35. أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، بيروت-لندن: دار الساقى، ط1، 2010م، ص142. ونشير إلى أن أبا القاسم حاج حمد قد سعى من خلال مؤلفه هذا إلى تحديد الدلالات المفهومية لمعاني الحاكمية بتناوله للحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف والحاكمية البشرية بالصفة المصطلحية لهذه الكلمات وبمعزل عن الاستخدام اللفظي العام. والذي كان سببا، بحسب رأيه، في إرباك الذهنية الإسلامية مما أدى إلى انحرافات عقلية ومسلكية حين ظن البعض أنهم يجسدون "حكم الله" أو أنهم "خلفاء" عن الله في الأرض، فاستباحوا حق كل من يليهم تكفيرا وتجهيلا. وأن الحاكمية المقصودة في القرآن هي الحاكمية البشرية القائمة على الرحمة والتخفيف.
- يناشد الحاج حمد من خلال مؤلفه المذكور، قادة الحركات الدينية، سواء أكانوا في سدة السلطة، أم كانوا يتطلعون إليها، أن يتبصروا من جديد في منهجية القرآن ليكتشفوا أن هذا الدين مستوعب للحالات البشرية المختلفة، وعبر أنواع من الخطاب الإلهي المستجيب للبشرية في تعدديتها الدينية والثقافية وفي أحاديثها في الوقت ذاته. فالخطاب الإلهي للناس هو الخطاب المستجيب للتعددية وللتنوع الثقافي تماما كاستجابة القرآن لكل مناهج المعرفة وحقول الثقافات البشرية المتنوعة. فهو دين عالمي متنزل على بيئات إنسانية مختلفة، فيه الحد الأدنى من الخطاب وفيه الحد الأعلى. فالإسلام لم يتنزل ليفرق بين الناس ويمزق العلاقات الداخلية للمجتمعات. (ص142).
- ليختم كتابه بالقول: إن أولى خطواتنا، بإذن الله، على طريق الهدى ودين الحق، أن نستجيب لأوضاع مجتمعاتنا بمنطق الخطاب الإلهي للناس، الذي يشمل تشريعات الحد الأدنى التي أوضحتها الرسول الخاتم في خطبة الوداع، والتي لا تخضع في تحقيق سندها لاجتهادات الرواة، فهي خطبة كانت على الملأ وفي عرفات المبارك، وكانت تنتهي بـ"اللهم هل بلغت.. اللهم فاشهد". ذلك هو الحد الأدنى في ما تستطيع ممارسته "الحاكمية البشرية"، ضمن استيعابها لمنهجية القرآن وقدراتها على حرية التصرف، وضمن تفاعلها مع
- المجتمعات الراهنة، على أمل الوصول بها تدريجا إلى التعلق بكلمات الله التامات، فالدين ليس فلسفة "دوغمائية" لا تستجيب لأوضاع الإنسان، فإن كان علينا أن نتخذ برنامجا في الظروف الراهنة، فإن الأمر لن يتعدى مضمون خطبة الوداع.
- ولكن كيف يدرك هذا المثال دون أن يستدرك المنهج، ودون أن تفهم الكيفية التي خاطب الله بها البشر، متدرجا من الحالة العائلية إلى الظهور العالمي للدين؟ ودون أن ندرك تنوع الخطاب الإلهي المستجيب لحالات الناس جميعا؟ ودون أن ندرك موقع الصيرورة والتغيرات التاريخية والاجتماعية ضمن منهجية المعرفة القرآنية؟ ودون أن نميز بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف وحاكمية البشر؟ فنفرض أنفسنا أوصياء على الدين وعلى الناس بعصية دينية تراثية.
- إن كل آيات التبشير الإلهي بظهور الإسلام على الدين كله، إنما تشير إلى الإسلام منهجا للهدى ودين الحق، وإلى هذه المنهجية يجب أن تتجه قلوبنا وعقولنا. (ص142-143).
- وتبقى محاولة الحاج حمد من المحاولات الجادة التي حاولت تخليص مفهوم "الحاكمية" مما علق به من شوائب أثرت سلبا في الحياة الفكرية والدينية والسياسية للأمة الإسلامية عامة. كما كانت لها تأثيراتها على علاقة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم التي لا تدين بالإسلام مما فوت العديد من فرص تجاوز حالة التخلف التي نعيشها.
- إجمالا لقد استطاع الحاج حمد معالجة مفهوم الحاكمية بمنهج علمي رصين، وهذا لا يعني أنه حسم الخلاف حول الموضوع، ذلك أن مفهوم الحاكمية دقيق وحساس، خاصة عند بحث أبعاده السياسية وتطبيقاتها. الأمر الذي يحتاج معه؛ (أي مفهوم الحاكمية) إلى مزيد من البحث والدراسة والمناقشة. وفي تقديري أن طرح الكثير من المصطلحات والمفاهيم للحوار والمناقشة والمفاكرة وتكثيف مكوناتها، والقيام بمراجعة لتاريخها وعوامل تشكلها، وتحريرها مما لحق بها من الانغلاق على شخص أو جماعة أو طائفة أو حزب أو زمان أو مكان... هو السبيل إلى التفاعل والتفاهم وبناء القاعدة الثقافية المشتركة.
36. مصطفى بن حمزة، مصطفى بن حمزة، ثقافة الإرهاب: قراءة شرعية، ضمن أعمال ندوة: حكم الشرع في دعاوى الإرهاب، المجلس العلمي الأعلى، المغرب، ط1، (1428هـ/2007م)، ص56.
37. انظر: محمد الطالبي، التكفير والعنف، م، قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثانية عشرة، ع، 53-36، ربيع وشتاء (2008م/1429هـ)، ص174.

أهم مداخل ومنطلقات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة العنف والتطرف

د. عبد السلام طويل

رئيس الوحدة العلمية للإحياء/الرابطة المحمدية للعلماء

أستاذ القانون العام بكلية الحقوق/جامعة عبد المالك السعدي بتطوان

التطرف بما هو تجاوز لحد الاعتدال؛ غلوا وتعصبا وتشددا، وبين الإرهاب بما هو تطرف يتوسل بأدوات العنف والإكراه، وما تقتضيه طبيعة كل منهما من معالجة قبلية أو بعدية تناسب السياق والمقام.

وكذا الوقوف على البنية الحاكمة للفكر المتطرف في افتقاره للوعي بمقاصد روح الدين وحقيقته، وكذا في حرفيته ونزوعه الوثوقي، وخلطه بين ما هو توقيفي في الدين يقتضي التسليم، وما هو توفيقى يقتضي

على سبيل التقديم

هذه الدراسة الوقوف **تنغيا** على أهم محددات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة التطرف والعنف التي أمست تهدد التوازنات الاجتماعية والسياسية الكبرى لمجتمعاتنا، كما أمست تمعن في استنزاف وتشويه واختطاف المرجعية الدينية الجامعة. ولإنجاز ذلك يتعين الوقوف، ابتداء، على ماهية هذه الظاهرة، والتمييز، في سياق فهمها وتفسيرها، بين

الطبيعية، ألا يكتفي بالقضاء على الحرية، أيا كان المعنى المخصوص الذي أعطي لها، بل أن تقضي على مصدر الحرية نفسه..^[1]

ذلك أن المشروعية التوتاليتارية (النازية والفاشية والستالينية) وهي تتحدى الشرعية القانونية التعاقدية القائمة على الاختيار الفردي والجماعي الحر، وتزعم إحلال العدل في الأرض عبر الحكم المباشر استكمالاً لقانون الطبيعة والتاريخ لا تكلف نفسها عناء ترجمة أيا منهما إلى معايير خير أو شر تستهدف توجيه السلوك الفردي.

إن النزوع الإرهابي للأنظمة الشمولية لا يمكن تسميره، من وجهة نظر حنة أرندت، بمحض العدوانية والوحشية والحرب والغدر، وإنما بما اصطلحت عليه "التوافق التشريعي" الذي يرتقي لدى "شيشرون" إلى مستوى أصل نشأة الشعوب، مثلما يمثل أصل نشأة العالم المتمدن في الأزمنة المعاصرة في صورة قانون دولي يظل سارياً حتى في أتون الحروب، بعدما بات يشكل حجر الزاوية في

العلاقات الدولية بين الأمم.

فبينما تزعم كل الإيديولوجيات المتطرفة إلى رفض مبدأ وحق التوافق والتعاقد القانوني والسياسي الحر، تلاحظ "حنة أرندت" كيف أن "القانون الإلهي نفسه لا يمكن أن يدخل حيز التنفيذ لدى الناس إلا حين يصفون إليه

إعمال الرأي والاجتهاد والترجيح بحثاً عن المصلحة.

كما تنطلق هذه الورقة من الوعي بحقيقة أن قانون الطبيعة قائم على العنف؛ قانون البقاء للأقوى، الأمر الذي جعل الحياة تبدو في صورتها الطبيعية قائمة بدورها على العنف، بل وجعل الحضارة المعاصرة على غرار الحضارات القديمة قائمة كذلك على نصاب وافر من العنف.

وهنا تبرز أهمية الدين والثقافة والتربية والقانون في ضبط العنف وتوجيهه وعقلنته،

وكذا في تمكين الإنسان من تجاوز شرطه الحيواني؛ بحيث لم يغد الإنسان إنساناً إلا بفضل اجتراحه واعتماده لنظام معياري من القيم والتصورات والمبادئ وقواعد السلوك يحتكم إليها بشكل طوعي جماعي وتعاقدية ضد كل أشكال العزل والخوف والإكراه التوتاليتاري.

وما عبرت عنه حنة أرندت بـ"الإرهاب الكلي" الذي يجعل الناس يسحق بعضهم بعضاً؛

لا يعبأ بحياتهم ولا بحريتهم واستقلاليتهم ولا بكرامتهم، هدفه الأقصى توفير كل الوسائل التي من شأنها أن تسعف قوى الطبيعة أو التاريخ في تسريع حركتها. وبناء عليه فقد "توجب على الإرهاب، تقول حنة أرندت، بحكم كونه خادماً مطيعاً للحركة التاريخية أو

للدين والثقافة

والتربية والقانون

أهمية قصوى

في ضبط العنف

وتوجيهه وعقلنته،

وكذا في تمكين

الإنسان من تجاوز

شرطه الحيواني.

ويتوافقون بشأنه"^[2].

وسعياً للوقوف على أهم مداخل ومنطلقات مواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة العنف والتطرف نقتح تناول العناصر التالية:

أولاً: في البحث عن منظور تفسيري لظاهرة العنف والتطرف.

ثانياً: أهم مظاهر العنف في الطبيعة والحضارة والتاريخ.

ثالثاً: الثقافة: مفهومها ووظيفتها.

رابعاً: استعادة الوعي الثقافى ومقتضيات المسؤولية التاريخية والحضارية للأمة.

خامساً: في الحاجة إلى فك الارتباط بين الهوية والعنف.

سادساً: في الحاجة إلى فك الارتباط بين الأصولية والعنف.

سابعاً: من البحث عن المعنى إلى البحث عن الاعتراف.

ثامناً: بعض منطلقات المعالجة الثقافية للعنف والتطرف.

أولاً: في البحث عن منظور تفسيري لظاهرة العنف والتطرف

رغم أن لوجود العنف والإرهاب والخوف منهما أكبر الأثر على استقرار حياتنا، إلا أنهما لم يحظيا بالدراسة الكافية كظاهرة اجتماعية مقارنة بالموضوعات الكثيرة الأخرى التي كرس لها العلوم الاجتماعية اهتماماً

أكبر^[3]. ومن هنا تتبع الحاجة القصوى لتفكيك خطاب العنف والتطرف كمدخل لفهم آلياته ودوافعه ومحدداته سعياً للحد من مخاطره المدمرة لمختلف مظاهر الوجود الإنساني ومختلف مظاهر العمران^[4].

لقد تمحورت النظريات الرامية إلى تفسير العنف في المجتمعات المعاصرة، على مقتربين أساسيين؛ مقرب يعتمد مدخلا ثقافيا واجتماعيا، ويركز على جملة من المفاهيم من قبيل الهوية، والتقاليد، والحضارة.. ومقرب اقتصادي سياسي يركز على مجموعة من المؤشرات كالفقر، واللامساواة، والحرمان.

ولا شك أن للعوامل والأبعاد الثقافية والاجتماعية ومحددات الاقتصاد السياسي أهمية قصوى في فهم ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة. غير أن هذه العوامل والأبعاد والمحددات لا تعمل بمعزل عن بعضها البعض.

فلأن الظواهر الاجتماعية ظواهر كلية ومركبة، فمن الأوفق منهجياً النظر إليها وفق رؤية منهجية كلية ومركبة^[5].

وفي هذا السياق يعد تقرير "مسارات مدنية للسلام"، الذي أعدته هيئة الكومنولث برئاسة عالم الاقتصاد العالمي "أمارتيا سن" الحاصل على جائزة نوبل، من أهم التجارب العلمية الدولية التي حاولت بلورة منظورا تفسيريًا

يمارس العنف تأثيراً خطيراً على الأداء الاقتصادي والسياسي للدول النامية.

خاصية العقل؛ بحيث لا عقل إلا بوجود الدليل فينتج عن ذلك أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان.

لقد باتت مجتمعاتنا تعاني من مشكلة مزدوجة؛ غياب الحوار وغياب الأخلاق أو ضمورهما إلى أبعد حد. ولن يفضي هذا الغياب وهذا الضمور للحوار والأخلاق معا إلا إلى إنتاج وتكريس أبشع مظاهر العنف^[9].

والعنف، ضمن هذا السياق الدلالي، يرد إلى حب التملك، والتسيد، والتريب، انطلاقا من أن التسيد صورة فاحشة للتملك، والتريب أفحش منه^[10]. فالعنف والإكراه، وفقا لهيغل، مضادان للحق والقانون لأنهما يعارضان الحرية التي هي جوهر الإرادة. والضمير الحق، بالنسبة إليه، هو الاستعداد لإدارة ما هو خير في ذاته ولذاته. أما الضمير الأخلاقي فهو الدرجة العليا للحرية الذاتية من حيث هي معرفة وفكر^[11].

وإذا كانت القوة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعة لعناصرها ومحققة لماهيتها، فإن العنف اندفاع لا يحفظ بنية الذات، بل يُفسدها، ولا يجمع عناصرها، بل يفرقها، ولا يحقق ماهيتها، بل يُدسيها؛ ثم إن القوة طاقة منضبطة، إذ توافق القوانين وتلتزم بالحدود، ولما كانت القوة بهذه الأوصاف، حفظا وضبطا؛ أي كانت طاقة "عاقلة"، لزم أن تصدر عن عنصر في الذات يسمو على العنصر الذي يصدر عنه العنف الذي لا حفظ معه ولا ضبط فيه، فيكون عبارة عن اندفاع غير عاقل؛ أي

متكاملا لظاهرة العنف والإرهاب، والبحث عن أنجع السبل الكفيلة بتجاوزها. وقد عبرت الهيئة العلمية عن مخاوفها وقلقها من نزوع بعض القوى الدولية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية إلى تغليب وترجيح المبادرات العسكرية على المبادرات المدنية. مؤكداً أن المسارات المدنية نحو السلام كانت دائما، وستبقى، السبيل الأنسب لمواجهة العنف والإرهاب بفعالية وبنجاح أكبر^[6].

لقد أمست مشكلة العنف تشكل مصدر قلق وانشغال عميقين بالنسبة للمنتظم الدولي؛ فقد خلص تقرير التنمية للبنك الدولي لسنة 2011: "العنف والأمن والتنمية" إلى أن العنف بات يمارس تأثيرا خطيرا على الأداء الاقتصادي والسياسي للدول النامية سواء تعلق الأمر بـ "أنظمة مقيدة هشّة أو أنظمة مقيدة أساسية أو أنظمة مقيدة ناضجة"^[7]. كما خلص إلى أن تعزيز المؤسسات الشرعية والحوكمة سعيا لتحقيق الأمن والعدالة وفرص العمل الكريم للمواطنين يعد أمرا حاسما لكسر دائرة العنف بمختلف تجلياته^[8].

في ماهية العنف

تميل الأدبيات الحديثة ذات الصلة إلى تحديد العنف في صلته بالعقل والفاعلية الاستدلالية العقلية؛ فالعنف ضد الدليل، فحيثما وُجد عنف فلا دليل، وحيثما وجدَ الدليل فلا عنف. ولما كان الحوار جملة من الأدلة فهو نقيض العنف والعنف نقيضه. ولما كان الدليل هو

يشكل مكونا بنيويا في الطبيعة فحسب، وإنما كذلك في الوجود التاريخي والحضاري لمختلف المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة.

ولذلك فإن الحضارات القديمة مثلها مثل الحضارة الحديثة كلها قائمة على العنف^[16]. وما تاريخ الحضارة والثقافة الإنسانية إلا سعي مستمر ومتعرج إلى ضبط هذا العنف وتوجيهه لما فيه مصلحة الإنسانية وليس إلى إلفائه؛ بحيث لو انعدم العنف كليا في المجتمعات لفقدت أحد محرركاتها الرئيسية.

وما كان للإنسان أن يتجاوز شرطه الحيواني ليغدو إنسانا؛ يألف ويؤلف، يأنس ويؤنس.. يتبادل ويتعاون ويتفاهم ويتعاون إلا بفضل الثقافة، ليغدو، تبعا لذلك، أقل توحشا، قابلا للتفاهم مع الآخرين بعيدا عن منطق القوة الغاشمة والعنف. فبالثقافة والتثقيف والتأهيل، إذن، انتقل الإنسان من حالته الطبيعية الحيوانية إلى حالته الإنسانية.

فبقيام الثقافة على قيم الألفة والمودة والتواصل والتفاهم والتسامح والحب تحول العنف المادي إلى عنف رمزي قابل للاستبطان والتذكر والتخيل، وبالتالي التعامل معه كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي، وبهذا يحل العقاب الرمزي محل العقاب المادي. ذلك أن الرمز يستبطن، في هذا الإطار، قدرة ملفتة على إعادة خلق العالم من أجل التأثير فيه، ولديه القدرة كذلك على استبدال التسلسل الآلي والطبيعي للأحداث بنوع من التداول والإرادة^[17].

اندفاع "جاهل"؛ وهذا العنصر السامي الذي تصدر عنه القوة هو، بالذات "الروح"؛ فحقيقة القوة أنها طاقة روحية، في حين أن العنف في حقيقته اندفاع نفسي^[12]. والعنف الناتج عن التطرف يعبر عن شكل صارخ لعدم الاحترام، وهو مؤشر مجتمعي بالغ الدلالة على أن قيم الاحترام والتفاهم قد تصدعت وانهارت^[13].

غالبا ما يتلازم العنف الجسدي بالعنف النفسي، ونادرا ما يكون العنف "مجرد" هجوم جسدي يستهدف إلحاق الأذى أو الألم. إنه أكثر من ذلك؛ اعتداء على شخص الإنسان، وعلى إنسانية الآخرين، وعلى إحساس الفرد والمجتمع بقيمتهم الذاتية، وعلى رمزية مؤسساته الدستورية السيادية، وعلى هويته الجماعية^[14].

ولذلك فإن "العنف" يظل "وصفا أخلاقيا يخص الإنسان، ولا يقوم بالحيوان على توحشه، ولا بالطبيعة، على قوتها التدميرية"؛ لأن الإنسان رغم إدراكه أن ممارسة العنف تصرف مؤذ لغيره، فإنه يمعن في اقترافه، مؤثرا إتيانه على تركه^[15].

ثانيا: أهم مظاهر العنف في الطبيعة والحضارة والتاريخ

إن الطبيعة كما الحياة كلاهما قائمان على العنف، أليس قانون الطبيعة هو قانون البقاء للأقوى الذي يغدو بمقتضاه الحيوان الأضعف ضحية وفريسة للحيوان الأقوى؟ فالعنف لا

وما ينطبق على العلاقات في كنف المجتمع الوطني ينطبق على العلاقات بين الدول في كنف المجتمع الدولي؛ حيث يبدو انفجار العنف دوليا بمثابة تعبير عن تأزم عميق في بنية القانون والنظام الدوليين اللذين يعينان بضبط وتنظيم العلاقات بين الدول. بحيث ما أن تتم التضحية والاستخفاف بالقيم والمعايير والمواثيق والقواعد والقوانين والنظم التي يقوم عليها انتظام الدول، وتآلف البشر والأمم

وتفاهمهم وتواصلهم وتعاونهم، حتى ينفجر العنف، وتتفطت الغرائز الطبيعية من عقائلها مدمرة أسس الأمن والسلم الدوليين^[18]. ومن هنا الحاجة الملحة إلى تعزيز مبدأ احتكار العنف الشرعي والمشروع باسم القانون وطنيا ودوليا^[19].

ولذلك يعد العنف والإرهاب تعبيرا مباشرا عن التصدع الذي طال منظومتنا المدنية والثقافية والقانونية والأخلاقية والسياسية؛ فكلما سلمنا واستسلمنا للعنف كقاعدة ونظام للتعامل كلما تجردنا من إنسانيتنا بفعل تراجع تأثير الثقافة والدين والقانون والأخلاق في تشكيل نظامنا المعياري القيمي الموجه لنا في الحياة.

وكلما تضاءل وزن الثقافة والدين والقانون والأخلاق في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، وإضفاء المعنى والقيمة على حياتهم، والتعبير عن مصالحهم، كلما أمسوا متوحشين،

كما أن تقنين استخدام العنف من خلال إخضاعه إلى قواعد وضوابط وتدابير إجرائية وشروط، يعد جزءا من ضبط استخدامه وعقلنته، وتعبيرا عن نجاح الثقافة في الارتقاء بالإنسان من درك الطبيعة الحيوانية إلى مدارج السمو الإنساني. بحيث لم يغد الإنسان إنسانا، كما سلف الذكر، إلا بفضل اجتراحه واعتماده لنظام معياري من القيم والتصورات والمبادئ وقواعد السلوك.

وكلما انفجر العنف في المجتمعات كلما كان ذلك مؤشرا على أن نظام الثقافة، بما هو مشروع تربوي معياري للتخليق والتأهيل والتهديب الإنساني، قد أصابه خلل إن لم يكن قد تعطل وأصابه الفوات. فالعنف هو الحالة الطبيعية التي سرعان ما تترد إليها المجتمعات حينما يفشل نظام الثقافة فيها ويصيبه التصدع؛ أي بما هو مشروع للأنسنة بأبعاده التربوية والمعرفية، والدينية، والفنية، والأدبية، والأخلاقية والقانونية، لتقع، جراء ذلك، في أتون حرب طاحنة يخوضها الكل ضد الكل. ولا خلاص إلا بإعادة الروح والفاعلية في نظام الثقافة، وما يشتمل عليه من نظم فرعية؛ معرفية وتربوية وقانونية وعقائدية، وأخلاقية وفنية وأدبية.. كفيلة بإعادة الحيوية إلى وعي الإنسان وضميره وذوقه ومشاعره.

كلما تضاءل وزن الثقافة والدين والقانون والأخلاق في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، كلما استسلموا للاحتكام إلى العنف.

المسجد والقرآن والسنة". وبدعوى أن "الثقافة قناع العقل المتمرد..". وبدعوى أن قاموس الثقافة تراحم مفرداته وتراكيبه وترابطاته ونظامه ومقاصده واعتباراته الموضوعية والرمزية مقاصد الدين ومفرداته وتراكيبه ونظامه.. فهي "دين شامل شمولي مسيطر لا يترك مجالاً في النفس والعقل والشعور وسائر أرجاء النفس لدين غيره"^[21].

والواقع أنه إذا أمكن "اعتبار أفكار التقدم المتفائلة التي كان يتضمنها مفهوماً "الثقافة" و"الحضارة" شكلاً بديلاً من الرجاء الديني"^[22] في مرحلة من مراحل التطور الحضاري للغرب وبالتالي لتطور المفهوم نفسه، ففي مراحل أخرى أخذ مفهوم "الثقافة" دلالات فكرية وروحية أكثر بروزاً حيث كان "كل ما يتعلق بالأصيل ويساهم في الإغناء الفكري والروحي يندرج ضمن مجال الثقافة"^[23].

ويبرز فقر وتشنج التصور التكفيري والإحيائي لمفهوم الثقافة في صلته بمفهوم الحضارة حينما نقرانه بمقاربة

الفيلسوف علي عزت بيغوفيتش، أو المفكر الإسلامي مالك بن نبي، رحمة الله عليهما، ففي كتابه: "شروط النهضة"^[24] ومشكلة الثقافة" أولى ابن نبي أهمية قصوى للثقافة في عملية الاستئناف الحضاري للعرب والمسلمين منطلقاً من أن "الثقافة هي التعبير

مستسلمين للاحتكام إلى العنف لحسم الخلافات فيما بينهم، وتأسيس التراتبية الاجتماعية والسياسية بناء على القوة الغاشمة العارية من أي قيمة وأي معيار ديني أو قانوني أو أخلاقي"^[20].

وبالمقابل كلما ارتقت المجتمعات في سلم المدنية والحضارة كلما ازدادت قيمة الثقافة وأثرها الإيجابي في سلوك الناس. وكلما ازداد منسوب هذا الأثر الإيجابي كلما ارتفع منسوب التضامن والتعاون بين أفراد المجتمع الواعين بذواتهم وحريرتهم واستقلالهم، وتراجعت بالتالي المشاعر المثيرة للحسد والأنانية والحقد والمكر والنفاق والضعينة،

لتسود قيم التسامح والغيرية، والإحسان، والكرم، والبدل، والتضحية، والتطوع، والتوافق، والتعاقد، والتفاوض، والتعاون، والتداول، ونكران الذات.. وهو ما يشكل الشرط النفسي والثقافي للتقدم، والتنمية ومحاربة مختلف مظاهر الهشاشة الاجتماعية والفقر والفساد.

”

الثقافة هي الخلق المستمر للذات أما الحضارة، فهي التغيير المستمر للعالم.

“

ثالثاً: الثقافة: مفهومها ووظيفتها

يفترض الاتجاه التكفيري على غرار الاتجاه الإحيائي تنافياً بين الإسلام والثقافة؛ فكل منهما لا يجد من معنى لتكوين: "الثقافة الإسلامية" بدعوى أنه إذا كانت "الثقافة تجمعهم"، فإن "الصلاة تجمعنا ويجمعنا

تحدد سلوكه، وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة. ولذلك فإن الشرط الأول لتحقيق مشروع ثقافة معينة هو إذن "الصلة بين الأشخاص أولاً"^[28].

فالثقافة هي التي تؤسس لحممة المجتمع المدني؛ أي الوحدة الأولية التي يقوم عليها المجتمع السياسي بصراعاته ونزاعاته، وأن هذه الوحدة هي التي تستطيع بحيويتها أن تحول السلطة القائمة على الغلبة والقوة إلى سلطة شرعية قائمة على الانتماء الطوعي للجماعة واحترام قوانينها.

ولكي تستطيع الجماعة أن تنتج وتعيد إنتاج وحدتها؛ أي نظامها واستقرارها، لابد من أن تنتج منظومة من القيم الأخلاقية والمنطقية والفنية تعمل على تحديد المناخ العام للنشاط السياسي والإنتاج الاقتصادي على السواء.

ولذلك ليست الثقافة محض عملية عقلية تقوم على تكوين متقنين كبار ينتجون لشعب أمي.. وإنما عملية اجتماعية وفعالية إنسانية نوعية ينخرط فيها كل أفراد الجماعة للتفكير في مصيرهم المشترك، فلا تنمية ثقافية بدون تأمين هذه المشاركة لكل الأفراد في تقرير مستقبلهم وتوفير كل الأطر والإمكانيات والمواد الضرورية لهم لتحقيق هذه المشاركة. وكلما توسعت دائرة المشاركة احتكاما للثوابت الدستورية للأمة كلما عم الرخاء والأمن والاستقرار وتراجعت عوامل التطرف والتوتر والصراع والعنف.

ومن ثم فإن قضية التحرر الثقافي والعقلي

الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم، أي بالمجال الروحي (Noosphère) الذي ينمي فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة هذا الاتصال بذلك المناخ. فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي (biosphère) قررنا أنه مات موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً.. فالثقافة إذن.. هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً"^[25]. "وهي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة"^[26].

حيث ينطلق مالك بن نبي من أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية أخلاقية، وإذن "فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة"^[27].

ذلك أن المنظور التفسيري لمالك بن نبي يتشكل من جملة عوالم هي عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم العناصر والظواهر الطبيعية، وأن القيمة الثقافية لهذه العوالم المختلفة تخضع دوماً لصلتنا الشخصية بها.

فضلاً عن أن تركيب العناصر الثقافية يتوقف على تحقق شرط جوهرى يتمثل في توثيق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوالم الأربعة السالفة، مع إعطاء الأسبقية لعالم الأشخاص نظراً لما يمثله من رصيد ثقافي يزود الفرد منذ ولادته، بالمقاييس الذاتية التي

ملكية أمة بكاملها على مستوى عقلها وروحها ووجدانها. ولذلك فإن الاقتلاع الجذري للنظم السياسية والاقتصادية من طرف قوى غازية لم يسفر عن القضاء على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها؛ أي على دينها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز لديها.

وبالمقابل فإذا كان من المستحيل وجود الاقتصاد بدون مجتمع؛ أي بدون ثقافة تؤسس استناداً على معاييرها وقيمها، النظام الاجتماعي في مواجهة ظاهرة الفردية، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج الدولة لأن الثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها^[30].

وتأكيداً للأهمية البالغة للثقافة في الاجتماع الإنساني تذهب الأدبيات الفلسفية الإسلامية المعاصرة ذات الصلة إلى أن الثقافة مقارنة بالحضارة تعد محصلة تأثير الدين على الإنسان أو تأثير الإنسان على ذاته، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. كما تعد بمثابة الفن الذي يغدومعه الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتحيل إلى فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة متقنة، الثقافة هي الخلق المستمر للذات أما الحضارة، فهي التغيير المستمر للعالم. وبهذا يترسخ التناظر بين الإنسان والشئ، بين الإنسانية والشئية^[31].

فالحضارة، خلافاً للثقافة، هي استمرار للتقدم التقني لا الروحي، وهي لذلك محكومة بمنطق الحاجة والضرورة بينما الثقافة

وقضية التحرر الاجتماعي والسياسي قضايا مترابطة. وأن نجاح التنمية الثقافية إذا كان يقتضي بدهاء تحرير الثقافة والسلطة الثقافية من الوصاية التي قتلت كل إبداع وكل احتمال مستقبلي لتطور هذا الإبداع والتواصل بين أعضاء الجماعة، فإن كل ذلك يتوقف على تحرير السلطة السياسية من القيود التي أملت عليها خدمة المصالح الجزئية وتحولها إلى سلطة المجتمع بأكمله؛ أي سلطة عمومية يستشعر كل المواطنين أنهم مشاركون ومعنيين بها^[29].

إن صياغة سياسة ثقافية جديدة، والعمل من أجل تنمية ثقافية يتطلبان الكف عن طرح المسألة الثقافية وكأنها مجرد صراع بين أفكار، وطرحها على مستوى ما تتضمنه في ذاتها من محتوى إصلاحي؛ ذلك أن الثقافة تمثل المصدر الأساسي لمختلف التغييرات والتجديدات، كما تشكل آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي في مواجهة كل الاختراقات؛ فلأنها تشكل الدائرة الأكثر مرونة في النسق الاجتماعي فإنها تبقى أكثر القطاعات مقاومة لكل أشكال الاختراق الخارجي، وهي لهذا السبب تشكل الأداة الأكثر ضماناً لاستمرارية الأمة.

وتفسير ذلك أن الثقافة تعد أكثر تجذراً وعمقاً من الاقتصاد والسلطة؛ فإذا كان الاقتصاد يتجسد في الملكية التي تعبر عن علاقة خارجية، والسلطة تتجسد في علاقات قوى متغيرة، فإن الثقافة تمد جذورها بعيداً في ذهنية تشكل

تمارس على الطبيعة عن طريق العلم. فالعلم والتكنولوجيا والمدن والدول كلها تنتمي إلى الحضارة. غير أنه لا توجد قطعة تامة بين الفعالية الثقافية والفعالية الحضارية؛ فكل من الثقافة والحضارة ينتمي أحدهما للآخر كما ينتمي عالم السماء إلى عالم الأرض؛ أحدهما "دراما" والآخر "يوتوبيا".

ومن جهة أخرى، فإذا كانت الحضارة تُعلم فإن الثقافة تُتور، الحضارة تقوم أساسا على التعلم، أما الثقافة فتتهض على التأمل؛ التأمل جهد جُواني للتعرف على الذات وعلى موقع الإنسان في العالم، وهو نشاط جد مختلف عن التعلم. يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة ضد كل أضرِب التطرف والعنف.

أما التعلم، فيواجه الطبيعة لمعرفة وتغيير ظروف الوجود. يطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار. بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص، وتتحدد الفعالية التأملية بكونها متحررة من الإرادة ومن الرغبة معا، وهو ما يجعلها تنحوا للتححرر من كل وظيفة وكل مصلحة. ولذلك فالتأمل لا يعبر عن موقف عالم، بل عن موقف مفكر شاعر أو فنان أو ناسك. وقد تُعرض للعالم بعض لحظات من التأمل لكنه يفعل هذا، لا بصفته عالما، ولكن باعتباره إنسانا أو فنانا مبدعا.

تتحدد بالحرية والاختيار؛ فالإنسان حينما يرسى أسس الحضارة وينخرط في فعاليتها الإنتاجية فإنه يقوم بذلك بمنطق الحاجة على غرار حاجته إلى أن يتنفس ويأكل. فالحضارة بهذا المعنى تعبير عن الضرورة وعن الشعور بمحدودية حريتنا. أما الثقافة، فترتقي بنا إلى مستوى الشعور الأبدي بالاختيار والتعبير

”

عن الحرية الإنسانية في أسمى تجلياتها.

**تتحدد الفعالية
التأملية بكونها
متحررة من الإرادة
ومن الرغبة معا،
وهو ما يجعلها
تنحوا للتححرر
من كل وظيفة
وكل مصلحة.**

“

وتبعاً لذلك فإن الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة وقدرتها على فرض الحاجة إلى ما لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان وبين الطبيعة وتُغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية؛ "إنتاج لتريح، واربح لتبدد" هذه سمة في جيلة الحضارة. أما الثقافة فتتميل إلى التقليل من احتياجات

الإنسان أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية لديه. وهذا هو المعنى الحقيقي لأنواع كثيرة من التنسك وإنكار الذات التي عُرفت في جميع الثقافات^[32].

والملاحظ أن الثقافة والحضارة كل منهما تعبر على نوع مخصوص ومتميز من القوة؛ إذ لما كان حامل الثقافة هو الإنسان وحامل الحضارة هو المجتمع، فإن الثقافة تحيل إلى القوة الذاتية التي تُكتسب بالتنشئة، أما الحضارة فهي قوة

عن الثقافة الأصيلة في أنها تحدُّ من الحرية الإنسانية من خلال هذا الاتجاه نحو التماثل. علما أن الحرية ما هي إلا مقاومة موصولة لا تكل لهذا التماثل وهذا التمييط الذي ينتج ما عبر عنه "جوزي أورتيجا" (Ortega José) بـ"الإنسان الجمهور" (Mass Man) وهو الجمهور الذي يتحول إلى وحدات مجهولة الهوية، لا ملامح لها، أو إلى مجموعة من الناس فقدوا شخصياتهم وتقلصوا إلى مجرد كتلة غير متميزة المعالم، و"الإنسان الجمهور"، تبعا لذلك، هو النتاج النهائي لحضارة بدون ثقافة، متحرر من الشك والتفضيلات الثقافية^[34].

إن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها؛ أي بواسطة الثقافة. فمن وجهة نظر الحضارة، لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو الدين أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة مُحكمة الإغلاق.

لكن رغم حدة وجذرية هذا النقد الذي وجهه الفيلسوف علي عزت بيغوفيتش للحضارة انتصارا منه للثقافة، فإنه لا يدعو إلى رفضها كما تدعو إلى ذلك الجماعات المتطرفة والمتشددة، وعيا منه أننا لا يمكن أن نرفضها حتى لو وددنا ذلك. مشددا على أن الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها. على أمل أن يفضي تحطيم هذه الأسطورة إلى مزيد من أنسنة

وفي صلة بموضوع القوة، فإن التأمل يهب قوة على النفس فلا يجعلها تنجج تطرفا وتعصبا، أما العلم، فإنه يعطي قوة على الطبيعة وتدميرها. وقد يغري بل ويغوي بالسيطرة والهيمنة عليها وعلى ما فيها/ وإن أدى ذلك إلى استنزافها. والرهان، هاهنا، أن تتميز منظوماتنا التعليمية بالجمع والموازنة بين القوتين دونما طغيان لإحدهما على الأخرى^[33].

إن هذا التعارض بين التأمل والتعلم يتجلى في التعارض بين الإنسان والعالم، بين الروح والذكاء، بين الحضارة والثقافة.

”

الشخص المتطرف هو من يمعن في رفض التسويات والتوافقات التي تمكن من العيش المشترك.

“

إن موضوع الثقافة، كما سلفت الإشارة، هو الإنسان ليس باعتباره فردا فحسب، وإنما باعتباره شخصية ذات فردية متفردة لا تتكرر، أما موضوع الثقافة الجماهيرية فهدفها الجمهور؛ فبينما يحمل الإنسان

بين جوانحه روحا، فإن الجمهور لا شيء لديه سوى حاجاته. ولذلك، فبينما تسهم الثقافة في تنمية الإنسان، فإن الثقافة الجماهيرية لا تسهم إلا في إشباع حاجات.

وبينما تتحو الثقافة منchy الفردية، فإن الثقافة الجماهيرية تتحو منchy معاكسا تماما، نحو التماثل والتمييط. في هذا المستوى تتحرف الثقافة الجماهيرية عن الأخلاق وعن الثقافة. وهنا تختلف الثقافة الجماهيرية

لا دين للعنف ولا ملة له؛ فلا يوجد دين ولا ثقافة ولا حضارة عنيفة بشكل جوهرى دونما سواها من الأديان والثقافات والحضارات؛ ففي الوقت الذي تفجرت فيه موجات من العنف في أمريكا اللاتينية، وفي إفريقيا وآسيا، وبينما كادت المنظمات الإرهابية أن تقتصر على أوروبا واليابان، على مدى عقود من القرن الماضي، لم يكن هناك من أثر لظاهرة "الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي"^[37]، إلى أن كاد الإرهاب أن يرتبط في العقدين الأخيرين بمنطقتنا العربية دون الإسلامية؛ بحيث يقل كثيرا في معظم الدول الإسلامية خارج المنطقة العربية.

الأمر الذي يؤكد أن الظاهرة لا تعد نتيجة مباشرة للعقيدة الإسلامية وإنما نتيجة لاختلالات متراكمة منذ المرحلة الاستعمارية، ونتيجة لسياسات عمومية تقتصر للعقلانية والنجاحة والحكام اللازمة، وإلا كيف تم الانتقال من رهان النخب الوطنية على معركة التحرر والتحديث إلى معركة التثبيت بالهوية والخصوصية والخوف من التحولات الكونية؟^[38]

فمع أن الأديان والثقافات الكلاسيكية الكبرى تقوم كلها على نصاب لا ينكر من العنف، إلا أنها تنزع جميعها إلى التشديد على قيم التعارف والتعاون والتسامح والسلام والرحمة بين الخلق. والأمر نفسه ينطبق على الثقافة والحضارة الحديثة؛ فبينما نجدها تنظر للحرب، وتطور صناعاتها العسكرية، وتبلور

هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها، كما سلفت الإشارة، إلى الثقافة^[35].

وهذه المفارقة التي تتجلى في التلازم بين الحضارة والعنف تجعلنا نشعر و"كأن الإنسان بقدر ما يتحضر، يتوحش أو كأن تحضره من توحشه"^[36].

إن ما يوحد الحركات المتطرفة يتمثل في افتقارها المزمّن لأي وعي بمقاصد الدين وروحه، والتمييز ضمنه بين دائرة الأمور العقائدية التوقيفية التي تستوجب القطع والتسليم والتوقف، والأمور الدنيوية التوفيقية المصلحية التي تستوجب النظر والاجتهاد.. وكذا افتقارها لأي وعي بتعدد السياقات واختلافها وما يقتضيه ذلك من تسيب للمواقف والأحكام، وكذا عجزها المزمّن على إجراء التسويات والتوافقات اللازمة مع الذات ومع الآخر.

ولذلك فإن الحروب الأهلية والطائفية والمذهبية المستعرة في منطقتنا ما هي إلا نتيجة لعجز القوى الاجتماعية على بلورة التسويات والتوافقات اللازمة. فالشخص المتطرف هو من يمعن في رفض التسويات التي تمكن من العيش المشترك، وهو يعلم يقينا أن إمعانه هذا من شأنه أن يفضي إلى اندلاع حرب أهلية عمياء لا تبقى ولا تدر.

رابعا: استعادة الوعي ومقتضيات المسؤولية التاريخية والحضارية للأمة

إلا أن الأصل في الدين أنه يسعى إلى ما فيه خير الناس وسعادتهم وصلاحهم رافة ورحمة بهم، والأصل أن الأديان التوحيدية تحث على قيم الحب والتسامح والاحترام والتعاون والأمل، ورعاية القوي للضعيف والعدل في التعامل معه والإحسان إليه، وتسعى إلى إرساء أسس مجتمعات قائمة على العدالة والحرية والمساواة والإنصاف والتعايش والتعاون^[39].

فمثلاً أن هناك قابليات ذاتية للاستعمار والتخلف والعنف، وهو ما يؤكد مسؤوليتنا الجماعية على ما آلت إليه أوضاعنا بدرجات متفاوتة من تدهور، فهناك مسؤولية خارجية تقع على القوى الدولية الغربية الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى بنية النظام الدولي القائم على الكيل بأكثر من مكيال. بدليل أن العنف الصادر من منطقتنا لم يستهدف قوى دولية كبرى كالصين، والهند ودول أمريكا اللاتينية^[40].

وبالتالي فهذا العنف، دون السعي إلى تبريره وإضفاء الشرعية عليه، لا يمكن تفسيره بكرهية الأجانب مطلقاً الأجنبي، بدليل أنه يستهدف القوى الغربية الكبرى دون سواها بدعوى تورطها ليس في استعمار العالم العربي وتجزئته فحسب، وإنما بإجهاض محاولات نهوضه وتقدمه، ودعمها لمغتصب مقدساته؛ إسرائيل، وتضييقها على الحرية الدينية لمسلميه في دياره^[41].

وسعيًا لترشيد هذا العنف الأهوج الذي عمق أزمتنا، وأسهم في المزيد من التبيد

أكثر استراتيجياتها عقلنة ونجاعة، وتبني جيوشا بالغة البأس والتطور لدرجة اختراعها لسلاح الدمار الشامل الذي أفرغ أو كاد أن يفرغ الحرب التقليدية من مضمونها، خاصة بين القوى العسكرية العظمى ممن تمتلك هذا السلاح الذي أصبحت له قوة ردعية ضاربة كرسست ما بات يسمى في العلاقات الدولية بتوازن الرعب، الأمر الذي جعلها تخوض حروباً بالوكالة، وتزج بمعظم دول العالم النامي في سباق جنوني نحو التسلح لخوض صراعات جليها إن لم تكن كلها من مخلفات التقسيم الاستعماري الاعتباطي، بل والمنهج للحدود، في تعارض صارخ مع أولوياتها التنموية..

فبينما نجدها تفعل كل ذلك، نجدها في المقابل، سواء من خلال سياساتها الوطنية أو سياساتها ضمن المنتظم الدولي من خلال هيئة الأمم المتحدة، تدافع عن القانون الدولي الإنساني والحرريات العامة وحقوق الإنسان وما يتصل بها من قيم سياسية وحضارية حديثة في الديمقراطية والحرية والمساواة والعدالة، كما تتادي بإضفاء الطابع الكوني عليها بحيث يستفيد منها جميع البشر دونما تمييز.

وهكذا تترسخ هذه الازدواجية/المفارقة في الحضارة الحديثة مثلما نجدها بادية في الديانات والحضارات القديمة المنبثقة عنها.. فرغم أن قوى التطرف والتشدد حاولت عبر التاريخ اختطاف الدين والحقيقة الدينية، وحرفه عن حقيقته وروحه ومقاصده الكلية،

الغرب لمنظومة قيمه التي يريد لها أن تصطبغ بصبغة الكونية.

وفي هذا السياق من المهم تعزيز أواصر التعاون والتواصل الإعلامي والثقافي والمعرفي مع القوى الغربية الديمقراطية الحية المحبة للسلام العالمي، والمؤمنة بالقانون الدولي والتضامن الإنساني للتأثير إيجابيا على سياسات بلدانها الموجهة إلى عالمنا والمتصلة بمصالحنا الحيوية..والحد من آثارها السلبية على مستقبل شعوبنا.

والعمل على بلورة مشاريع ثقافية وتربوية تحمي الأفراد من واقع العزلة التي تفرضها الثورة المعلوماتية في ظل العولمة، وتجعلهم يعيشون فرادى منعزلين ومنطوين على أنفسهم أمام الشاشات الإلكترونية معرضين لكل مخاطر الاستقطاب والتجنيد والتوظيف الإيديولوجي والسياسي من طرف القوى المتطرفة، والتأكيد على حقيقة أن الإنسان لا يمكن أن يحيا حياة طبيعية وسليمة إلا بنجاحه في بناء جسور التواصل مع الآخرين، وحرصه على التفاهم والتعاون معهم..

ووجه المفارقة والخطورة، هاهنا، أن وسائل التواصل الجديدة في المجتمعات التي لم تنجح في استيعاب الحداثة، بينما تعمل على تقويض لحمة النسيج الاجتماعي القديم لا تعمل على استحداث نسيج اجتماعي جديد،

لثرواتها وخيراتنا ومقدراتنا، وجعلنا أكثر عرضة لاختراقات أعدائنا، يتعين بلورة وعي حضاري يميز بين الغرب كسياسات محكومة بمنطق المصلحة وموازين القوى^[42]، لا يمكن مواجهتها إلا بسياسات عقلانية وناجعة تدافع على مصالحنا ومقدراتنا متضامين، وبين الغرب كثقافة وحضارة وشعوب محبة للسلام. كما ينطلق من حقيقة أن استعادة الكرامة والعزة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الانفتاح على العالم والاستفادة من خبراته وتجاربه لا معاداته، وإلا من خلال

”

الأخذ بأسباب العلم والمعرفة والحضارة والإنتاج..

من المهم تعزيز أواصر التعاون الثقافي والمعرفي مع القوى الغربية الديمقراطية الحية المحبة للسلام العالمي.

“

كما يتعين إقناع القوى الغربية أن مواجهة العنف والإرهاب لا يمكن أن تتحقق من خلال تكريس العوامل والأسباب التي أنتجته، وإنما من خلال السعي لإزالة الأسباب التي ولدته ولا زالت تغذيه. وذلك بإعادة الاعتبار لمنظومة التعاون الاقتصادي والسياسي الدولي على المستوى

الأممي وتفعيلها بعد إصلاحها وجعلها أكثر فاعلية وعدالة. والحرص على عدم الوقوع في ازدواجية القول والفعل، والركون إلى تكريس منطق الغلبة والقوة الغاشمة، ذلك أن القوة الحضارية حينما تصبح مجردة من العدالة تغدو قوة وحشية غاشمة تفتقر إلى القيمة والمعنى والرمزية. ولن يتحقق ذلك إلا بوفاء

ومقاصده الكلية في انفتاحها الراشد على الكسب الكوني النافع. والارتقاء بالولاءات من الولاءات الأولية ما قبل الحديثة إلى الولاءات الحديثة المتشعبة بالنظام الدستوري الحديث القائم على سيادة الأمة في تدبير شؤونها العامة بمقتضى الأمر بالشورى، وسمو القانون، ومبدأ التمثيل الشوري، والنظام المؤسسي الديمقراطي، ومبدأ التداول السلمي على السلطة القائم على مبدأ التعددية وحق الاختلاف في إطار الثوابت الدستورية التي ارتضتها الأمة والجماعة.

ولن يتم ذلك إلا بتجديد عميق لمنظوماتنا التعليمية والتربوية الدينية والمدنية، تطويراً للمهارات والخبرات والمعارف، وإعادة بناء وتأهيل للشخصية المسلمة كذات إنسانية حرة مستقلة ومبدعة، إذ لا سبيل للخروج من الأزمة البنيوية والمركبة التي تخترق أمتنا إلا بإشاعة الوعي الثقافي والفكري بضرورة النهوض بثورة إصلاحية حقيقية تطال مختلف مظاهر الوجود الاجتماعي في الدين والثقافة والتعليم والتربية والعلم والأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع والعمران.. والعمل على تحقيق ذلك في إطار من التوافق والتعاقد المستأنف بين مختلف مكونات الجماعة الوطنية، كما أسست لذلك وأصلت له صحيفة المدينة التي كانت بمثابة النظام الدستوري لدولة المدينة.

بقدر ما تمعن في الزج بحشود الأفراد نحو الفراغ والعدمية والفضوى. وهكذا فإن هذه الثورة المعلوماتية بدل أن تعزز استقلال الفرد ووعيه بذاته وبنتمائه لجماعته وأمته وقدرته على التواصل البناء معها، فإنها تركز استلابه وتزعزع انتماءه^[43].. وهو أمر خطير وجب الوعي به والعمل على تلافيه من خلال سياسات تعليمية وتربوية وثقافية وتنموية مدمجة وهادفة.

”

**ما يتعين الاهتمام
به ومعرفته هو ما
الذي جعل القوى
المتطرفة تقرأ
ترثها ودينها وتأوله
تأويلاً عنيفاً؟**

“

ومعلوم أن القوى المتطرفة والإرهابية عادة ما تتجح في استقطاب شريحة من ذوي النفوس الطيبة الحساسة لكل مظاهر الظلم والاستغلال والحط من الكرامة الإنسانية، بعد أن تركز لديهم الشعور العميق بالعبث وانعدام الأمل في التغيير والإصلاح، فتهيؤهم من الناحية النفسية إلى الإيمان بأنه لا مجال لتجاوز هذا الواقع الفاسد والظالم إلا بالتمرد عليه ونبذ من خلال التضحية بالنفس؛ حيث يبدو "الموت" مصدراً للقيمة والمعنى ومبرراً للحياة الحقيقية عبر التضحية والفداء والاستشهاد. الأمر الذي يستدعي العمل على إشباع هذه الحاجة بطريقة إيجابية وبانية، والتوعية التربوية والثقافية والفكرية بذلك. وإعادة بناء الثقافة العربية الإسلامي كثقافة إنسانية، وتجديد الفكر الإسلامي على أسس كونية تصدر عن روح الدين ومنظومة قيمه

بين مختلف مكوناتها حكامها ومحكومياتها، في تحرر تدريجي من كل الوصايات والاختراقات والإكراهات. الأمر الذي يستلزم إعادة الروح والجدوى والفاعلية لمؤسسات العمل العربي والإسلامي المشترك، وإعادة الثقة وإشاعة الأمل ونبذ روح العداوة والانقسام والغوغائية بين شعوبنا وحكامنا، واستعادة الوعي برسالتنا الحضارية التي تتجاوز في قيمتها كل الحسابات السياسية الضيقة. فالتاريخ لا يعترف إلا بالكبار؛ "الكبار" في مواقفهم ومبادئهم ورهاناتهم وتطلعاتهم وأحلامهم.

وبالموازاة مع ذلك يتعين العمل على صياغة مشاريع ثقافية وفكرية تجرد إيديولوجيا العنف والتطرف والإرهاب من أي شرعية أو مشروعية، وتكشف انحرافها عن روح الدين ومقاصده السامية مهما كانت شعاراتها المعلنة؛ لأن الذي يعطي لإيديولوجيا العنف والتطرف زخمها وتأثيرها إنما هو قدرتها على إعادة إنتاج نفسها على مستوى الوعي والمخيل والإيديولوجيا كفعل مشروع وحاسم للتحرر والكرامة والاعتناق والخلاص الموهوم. وهو ما يستدعي عودة قوية للعمل التثقيفي والفكري والتربوي المستلهم لروح الدين ومقاصده الكونية في انفتاح راشد على الكسب الإنساني، خاصة في صفوف الشباب.

خامساً: في الحاجة إلى فك الارتباط بين الهوية والعنف

لا يمكن فهم الهوية أو الذاتية إلا بفهم الذات التي لا تعد ماهية ثابتة وإنما هي وعي وفاعلية

لا يمكن تفسير ظاهرة العنف كنتيجة طبيعية ومباشرة لتراث يدعو إلى العنف ويستبطن قيم العنف، كما لا يمكن النظر إلى هذا العنف كتجلي لهوية إسلامية مخصوصة كما تستسهل ذلك العديد من التحليلات الغربية التي تتجاهل التمييز بين المعيارى والتاريخى في الحكم على الشعوب^[44].

فما يتعين الاهتمام به ومعرفته هو ما الذي جعل القوى المتطرفة تقرأ تراثها ودينها وتأوله تأويلاً عنيفاً؟ ذلك أن الحاجة التاريخية؛ السياسية والاجتماعية إلى العنف سابقة على الحاجة إلى أي تأويل عنيف للتراث أو الدين. فرغم الأهمية القصوى لكشف تهافت التأويلات المتطرفة المفرضة والخاطئة للتراث والدين وتفكيك خطابها، وكيف أسهمت في إفراغ الحقيقة الدينية من جوهرها، وزجت بالدين في صراعات ورهانات أفقرت أثره في نفوس الكثير من الناس وأثره في حياتهم ومعاشهم، وأحالاته من عامل وحدة وقوة وعزة إلى عامل احتراب وضعف وهوان، إلا أن الأهم من ذلك يتمثل في البحث، في ما وراء الدين والتراث وسائر التأويلات، عن الأسباب الموضوعية؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الوطنية والدولية، التي تفسر الحاجة إلى العنف والرهان عليه، وبالتالي إلى التأويل العنيف للدين من طرف أقلية اختطفت الدين من الأمة والجماعة.

وبالتالي فإن كرامة الأمة وعزتها ونهضتها وتقدمها الحضاري لا يمكن أن يتحقق إلا بإرادتها الجماعية في التحام وتعاهد متجدد

بين الشعوب الأوروبية^[46].

ورغم أن "التفسير الحضاري للعنف العالمي" حاول أن يتجاوز دائرة الانتماء القومي، إلا أنه ظل رهينا لـ "واحدية الانتماء والهوية" من خلال إمعانه في النظر إلى البشر كمجموعات منفكة ومتصارعة بشكل جوهري، تتحدد كل منها بحضارة أو دين مخصوص.

وفي هذا السياق يبرز "سامويل هانتينغتون" في سياق بسطه لفرضية "إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية" كيف أن "الحدود السياسية يعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية؛ العرقية والدينية والحضارية"، بحيث أن "المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية"، وكيف أن الهوية الثقافية أصبحت في العالم الجديد هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات الدول وعداواتها. وكيف أن "البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة، سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة"^[47].

بينما يمكن الإفادة من الهويات الدينية بكيفية إيجابية عبر اشتقاق مدونات أخلاقية من نصوصها التأسيسية، فإن إعطاء الهويات الدينية وزنا يفوق الهويات السياسية والاجتماعية من شأنه أن يهدد بإضعاف فاعلية وحيوية وتماسك المجتمع المدني^[48].

لقد أوضح "أمارتيا سن" كيف أسهم المضمون الاجتماعي لتشكيل الهويات الذي تبناه اليسار

وإرادة وذاكرة. وبقدر ما تعترف هذه الذات بتناقضاتها وتوسعها، تستطيع أن تتجاوزها؛ أي أن تصل إلى ربط التراث بالحدثة والماضي بالحاضر والأنا بالآخر، وتحقق هذا الربط في الواقع وفي الحياة. غير أن هذا الربط ليس معطى نظريا ولا فكريا، وإنما هو هدف ومطلب لا يتحقق إلا بالمجاهدة والتدافع؛ مجاهدة للنفس حتى تنفجر إمكاناتها وقواها الإبداعية، وتدافع من أجل تأكيد الوجود أمام الآخر والسيطرة على الحضارة وتمثلها.

فالذاتية، انسجاما مع هذا التصور، تبني عند الفرد كما عند الجماعة بقدر ما تتجح في الربط بين التراث الذي يشكل رأسمالها التاريخي الخاص، وموطن سرها ومقر تراكماتها الروحية والمادية من جهة، والحضارة التي يشكل استيعاب معطياتها وتقنياتها مقصد كل جماعة حية منتجة وفاعلة في التاريخ^[45].

لا ريب أن تسييس الهويات واختزالها في هوية واحدة وأحادية يعزز الاحتقان والارتباب والتوجس والاصطفاف كمقدمة للصدام والاحتراب؛ فمقابل غنى تعدد دوائر الانتماء وتكاملها واغتناء بعضها ببعض الآخر في كنف الوحدة الإنسانية الجامعة، فإن تغذية العنف الجماعي عادة ما تتم من خلال مصادرة سائر الانتماءات لمصلحة انتماء مهيمن واحد. على غرار ما حدث في الحرب العالمية الأولى من دمار خلف مآسي إنسانية غائرة بفعل الشوفينية القومية الطاغية في تجاهل عبثي لمختلف دوائر الانتماء المشتركة

هو الشخص المحافظ، المتصلب، الراضى للتطور والتكيف مع المتغيرات والقيم الحديثة، المتطرف، المتوسل بالقوة والعنف لإنفاذ ما يؤمن به.

وكلا الأمرين لا ينطبقان معياريا على الإسلام؛ فهو بالأصالة؛ دين رفق ورحمة ومحبة وسلام، ودين غيرية ومآخاة وتعاون على البر والإحسان، ودين تعارف وحوار. فالعنف أو بالأحرى استعمال القوة الشرعية في الإسلام يعد بمثابة العملية الجراحية التي لا يتم اللجوء إليها إلا بعد استفاد كل الوسائل السلمية.

ذلك أن الأصل في معمار القيم الإسلامية هو الرحمة المحفوفة بالرفق؛ الرفق في تقدير الأمور، والرفق في تدبيرها وتعقلها، والرفق لظفا ورحمة بالخلق والمخلوقات في الكون. والاستثناء هو العنف، بما هو استعمال مقدر للقوة دفاعا عن النفس والعقيدة والكيان، أو ردا للظلم والجبروت والعدوان والظغيان.

وسواء أحوالت الأصولية في السياق المسيحي/ الغربي إلى ممانعة فكرية ونفسية لدى بعض الكاثوليكين للتكيف مع معطيات وامتغيرات الحياة الحديثة، أو إلى نزوع بروتستانتية للإيمان بالعصمة الحرفية لكل كلمة في "الكتاب المقدس" بزعم التلقي المباشر عن الله، عز وجل، وما ينتج عن ذلك من معاداة للعقل والنظر العلمي وتوسل باستخدام القوة

في الجزء الهندي من البنغال، بشكل ملحوظ، في الحد من العنف المبني على التقسيم الديني والتناقضات المجتمعية المترتبة عليه. كما أوضح بالمقابل كيف أن المشترك الهوياتي

القائم على عوامل؛ اللغة، والأدب والموسيقى التي توحد المسلمين والهندوس ولا تسهم في تقسيمهم إلى معسكرين متناحرين شكل صمام الأمان دون احتراهم^[49]، بفعل إخلاصهم للأساس التصوري للحياة المشتركة^[50].

وبالتالي فمن العوامل المؤدية إلى العنف اختصار الهويات المتعددة في هوية واحدة. وليس صعبا

أن نرى كيف يسهم ذلك على رسم خطوط المعارك الممكنة. وفي حالة العنف الطائفي المنهج والمنظم، يصبح هذا العامل محوريا لتمكين القادة من حشد المؤيدين بدعوى استهداف عدو مشترك واحد^[51].

سادسا: في الحاجة إلى فك الارتباط بين الأصولية والعنف

يتحدد مفهوم الأصولية، في السياق التداولي الغربي، بأمرين اثنين: أولهما؛ أن العنف يمثل الوسيلة الوحيدة للتغيير، وثانيهما؛ النزوع إلى إقصاء وإلغاء الآخر المخالف. كما يشير إلى الافتقار إلى المرونة والانفتاح والاعتدال في التعامل، والافتقار إلى العقلانية والتدبر في النظر إلى الأمور. فالأصولي، تبعا لذلك،

” من العوامل المؤدية إلى العنف اختصار الهويات المتعددة في هوية واحدة.“

يمكن من عملية الفهم السليم للنص الديني واستنباط أحكامه الشرعية وفق قواعد علمية، ثم استنباطها من خلال الاستقراء والقراءة المقاصدية للشريعة الإسلامية. فعلم الأصول، بهذا المعنى، هو العلم الذي يضع المناهج التي تمكن الفقيه من استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية. إنه بالنسبة للفقه بمثابة المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، ومثل النحو بالنسبة لعلوم اللغة العربية.

وتبعاً لذلك، فإن الذين عنوا بهذا العلم من المفكرين المسلمين هم الذين يعرفون في المجال الثقافي الإسلامي بالأصوليين. إن الأصولي هو العالم المشتغل بوضع المناهج والضوابط واستخراج القواعد الكلية عن طريق استقراء الأدلة المختلفة؛ حيث يضع ثمرة جهده للفقيه كي يوظفها في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

فإذا كانت الأصولية تتحدد، في المفهوم الغربي، كما سلفت الإشارة، من خلال بعدين أساسيين تربطهما علاقة وظيفية قوية؛ بعد النزوع إلى إلغاء الآخر، وبعد اعتماد العنف أساساً في حل الخلافات الفكرية والسياسية والاجتماعية^[54]، فإن القرآن الكريم، انسجاماً مع مقام التكريم الذي خص به بني آدم، مطلق بني آدم: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في

والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة، فإن ما يعيننا، هاهنا، أن هذان المفهومان قد نقلتا على غرار مصطلحات أخرى مثل "التمامية" (Intégrisme)، والتطرف (Extrémisme) والإرهاب (Terrorisme) إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي كي يصبح موسوماً بكل إحصاءاتها السلبية كل منتسب لهذا الدين. ومن هنا نحتت وسائل الإعلام الغربية مصطلح "الإسلامية" (L'islamisme) كي يصبح متماهياً مع المصطلحات المذكورة^[52].

”

مساحة العفو

فيما يتصل

بالنظرية السياسية

المستلهمة

للمرجعية

الإسلامية

بالغة الاتساع.

“

ومع ذلك، فإن مصطلح "أصولية" ليس غريباً عن حقل اللغة العربية ولا عن حقل العلوم الإسلامية، بل هو أصيل فيها ووليد شرعي لها. والمستقرئ للمعاجم العربية ولاستعمال القرآن الكريم والحديث النبوي لا يكاد يعثر على الدلالات التي يحملها المصطلح في الفكر الغربي أو في الترجمة العربية لمصطلحات من قبيل (Intégrisme) و(Fondamentalisme)^[53].

فالأصولية في السياق التداولي العربي الإسلامي تحيل أولاً إلى الانطلاق من الأصول العقديّة والفقهية والمفاهيمية، كما هي في النصوص التأسيسية كتاباً مجيداً وسنة نبوية صحيحة. كما تحيل، في مجال العلوم الإسلامية، إلى علم قائم الذات هو علم الأصول الذي يعد بمثابة العلم التأسيسي الذي

خضم التدافع الإنساني وما يمكن أن تنتج عنه من عداوات.

ضمن هذا المنظور، فإن الجهاد في المرجعية الإسلامية لا يستبطن أية دلالة عدوانية تسعى إلى النيل من حرية الإنسان والحط من كرامته بأي معنى من المعاني، وإنما يعبر عن فعل وقائي لدفع العدوان دفاعاً عن الذات في إطار المشروعية، ورفعاً للظلم عن الإنسان مطلق الإنسان^[55].

فضلاً عن أن دلالاته تتصرف، في الأغلب الأعم، إلى بدل الوسع في شتى مظاهر الفعل المدني والحضاري علماً وكسباً وتأسياً وعمرانياً؛ بحيث يضيق حيز القتال الشرعي في فعالية الجهاد، معيارياً، إلى أبعد الحدود، وتمتد دائرته الحضارية وتتسع إلى أبعد الحدود.. وحتى ضمن هذه الدائرة الضيقة للدلالة القتالية للجهاد؛ فإن الإسلام يرفض إرهاب المدنيين، ويمقت قتل الأبرياء، ويدين الاعتداء على الناس استجابة للأمر الرباني: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 189).

ومن مصادر التطرف حلول المذهبية محل الإسلام. وحتى لا تجور هذه المذهبية وتحتل موقع الإسلام في حياتنا، يتعين التمييز بين ضربين من المذهبية؛ مذهبية طائفية ومذهبية علمية فكرية، فالمذهبية الفكرية باندراجها ضمن فعالية الاجتهاد، تمثل غنى للإسلام؛ بحيث تتبلور لدينا مذاهب فقهية بمثابة اجتهادات لفهم الإسلام في

البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً.."، يقر بالوجود الحر والمستقل للآخر، ويدعو للحوار والتعاون معه. سواء تعلق الأمر بأهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿فُلْ يَتَأَهَّلَ الْأُكْتَبَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: 63)، أو تعلق حتى بالمشركين والكفار؛ فقد اعترف لهم القرآن المجيد بشرعية الوجود معتمداً الحوار سبيلاً للتعامل معهم: ﴿فُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ؛ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 110).

ولذلك فإن العنف، وإن كان ملازماً لطبيعة ومنطق التطور التاريخي والحضاري الإنساني، إلا أن الإسلام لا يلجأ إليه إلا على سبيل الضرورة، بعدما يتم استنفاد كل إمكانيات الحوار والدفع بالتي هي أحسن مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْأَحْسَنُ وَلَا أَلْسِيَّةٌ إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 33).

إن خلق "الدفع بالتي هي أحسن" يرتقي في المعيارية القرآنية إلى مستوى الفلسفة الإنسانية والسلوك الحضاري في التعامل مع الغير، ويتم التمسك به حتى في حالة الصراع الناتج عن مشاكل فعلية في دنيا الناس. والمغزى الإنساني العميق لهذه الفلسفة هو السعي إلى تحويل العدو إلى صديق، بل وإلى ولي حميم. وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن الإسلام يعتبر "الصدقة والأخوة الإنسانية" مقصداً كلياً من مقاصد الدين حتى في

سياقاته المتغيرة؛ دراسة وتفكرا وحوارا يعزز التقارب الإنساني ويوثق أوامر الوحدة الإسلامية.

ذلك أن من يلتزم بمقتضيات النظر العقلي المقاصدي الموضوعي المنفتح يكون بمنأى عن التعصب، خلافا لمن يصدر عن نزعة طائفية مغلقة تفتقر إلى عمق المعرفة في رحابها وامتدادها.

لا ريب أن للفكر والثقافة أهمية قصوى في محاربة شتى مظاهر الانغلاق والتعصب، وذلك استلهاما لروح الحوارية القرآنية في أبعادها الموضوعية التصورية والعقلانية، وفي انفتاحها على المعرفة بعيدا عن كل المسبقات والعصبية المذهبية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ لَؤْكَيْبَةٌ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36).

وهي العصبية التي لم تخلق معنا وإنما ورثناها فيما يرث الناس من عصبية، أو اخترناها فيما يختار الناس من مذاهب؛ فهي ليست شيئا ذاتيا أصيلا فينا، بحيث أن الخروج عنه يعد خروجا عن ذاتنا، وإنما هي مجرد تراث إنساني ورثناه أو فكر اخترناه.

وبالتالي فلا معنى لإصرارنا وإمعاننا في الجمود والانغلاق غير مستعدين لمحاورة الآخر ومجادلته بالتي هي أحسن.

ومع أن كل مسلم محب لخلق الله ومخلوقاته في أرضه، يتشوف إلى أن تعم منظومة قيم الإسلام الكونية العالمين؛ رحمة وهداية وتكريما لهم، إلا أن ذلك يتعين أن يتم،

وفيما وراء التعدد والتنوع والاختلاف الإنساني يراهن التصور الإسلامي على الرابطة الإنسانية التي تتنظم تنوعات الناس واختلافاتهم في وحدة يلتقون عليها ويتكاملون في كنفها؛ بحيث "لا يمثل التنوع تباينا، بل يمثل تكاملا في الخصوصيات التي تتضافر وتتآزر من أجل الإعمار والتكامل الإنساني. وهو ما عبر عنه القرآن المجيد بجمعه الرفيع بين وحدة أصل الخلق، وتنوع عناصر ومفردات الوجود الإنساني مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ؛ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

ليمثل التنوع، بذلك، الوسيلة الفضلى للتعرف الناتج عن التفاعل الإنساني، بحيث إذا كان الإسلام يراهن على العلاقات الإنسانية في

الهوية الذاتية والجماعية، والقلق الوجودي وما يتصل به من بحث مؤرق عن المعنى وعن الاعتراف.

ومفهوم الاعتراف وفقا للفلسفة المثالية يشير إلى حقيقة أن الإنسان، بالإضافة إلى كونه حيوانا بيولوجيا له احتياجات طبيعية مادية، فإن له كرامة إنسانية ودرجة من الاستقلال والخصوصية، بالنظر إلى الكائنات الأخرى. وبمقتضى هذه الفلسفة؛ فإن جميع ظواهر التاريخ الأساسية لا تحركها الاعتبارات الاقتصادية والمادية فحسب، وإنما يحركها، أكثر من ذلك، النضال من أجل الاعتراف.

فإنسان يحرص على الاعتراف به بوصفه كائنا إنسانيا يتمتع بكيونة وكرامة. وهي الكرامة التي يمكن التدليل عليها، بالدرجة الأولى، من خلال استعداده لتعريض حياته للخطر في سعيه لخوض صراع ملحمي من أجل الاعتراف به فحسب، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالقدرة على تجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة، وفي مقدمتها غريزة البقاء، من أجل الالتزام بمبادئ وقيم وأهداف أسمى تضي المعنى على حياته ووجوده في هذا العالم.

وانسجاما مع هذا التصور الهيجلي، فإن الرغبة في نيل الاعتراف هي التي قادت أول خصمين متصارعين إلى السعي المتبادل كي

دائرة ما جرى التعبير عنه بـ"دائرة التعارف الحيوي"، فإنه يشدد على الجانب الحركي من هذه العلاقة داعيا المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البر والتقوى، تعزيزا لقيم العدل والسلم والتراحم^[56].

يمثل اعتماد التعددية الثقافية^[57] دستوريا وقانونيا، وتمثلها الوعي بها ثقافيا، صمام أمان لمواجهة تحدي تديير التنوع الثقافي تلافيا للعنف المعمم. ذلك أن التنوع الثقافي إذا لم يتم تكييفه وعقلنته وتنظيمه من خلال سياسات للتعددية الثقافية سوف يشكل تحديا للتنظيمات الديمقراطية الحديثة؛ للتعددية، والمواطنة والتماسك الاجتماعي، فضلا عن الاستقرار والسلم والأمن بين الأمم.

سابعا: من البحث عن المعنى إلى البحث عن الاعتراف

عادة ما يتم ربط ظاهرة التطرف بعوامل الحرمان واليأس والإحباط. والحاصل أن محددات الحرمان واليأس والإحباط لا يمكن اختزالها في عوامل اقتصادية وأوضاع اجتماعية مزرية، أوضاع الفقر والفاقة فحسب؛ فمشاعر الحرمان واليأس والإحباط غالبا ما تجد تفسيرها، إلى جانب ذلك، في اعتبارات معنوية ورمزية ذات صلة بقضايا

جمع القرآن المجيد بشكل رفيع بين وحدة أصل الخلق، وتنوع عناصر ومفردات الوجود الإنساني.

مع قيمتهم فإنهم يشعرون بالاعتزاز، وهكذا فإن رغبة الاعتراف والانفعالات التي ترافقها، الغضب والخجل والاعتزاز، تشكل جزءاً لا يتجزأ من الحياة الإنسانية^[60].

وهو ما يستدعي إيلاء خطابنا ومشاريعنا واستراتيجياتنا الثقافية لهذا البعد الجوهري في الحياة الإنسانية ما يستحقه من اهتمام وتعهد، والعمل على تمييز وتنمية أبعاده الإيجابية البانية والحد من مضاعفات أبعاده السلبية المدمرة.

ثامنا : بعض منطلقات المعالجة الثقافية للعنف والتطرف

لقد كانت العصبية القبلية، والعشائرية والطائفية، بما هي اندماج للفرد في جماعته واتباعه لها دونما استقلالية، ودونما نقاش ولا تفكير، تمثل أساس الاجتماع وشرطه الرئيسي قبل تجربة دولة المدينة، وبعد الارتداد على روحها ومقاصد نموذجها الراشد القائم على الإرادة الحرة في اختيار الاجتماع السياسي عبر التعاقد. حيث كانت السلطة المتوسلة بالعنف مرتبطة بالعصبية الأقوى شوكة، والأقدر على توفير وسائل القوة والمنعة.

وقد جاء الكسب الإنساني في التنظيم السياسي الحديث في انسجام مع روح صحيفة المدينة

يعترف أحدهما بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه من خلال تعريض حياتهما لخطر محقق وهما يخوضان صراعا مميتا من أجل إثبات الذات. وعندما يفضي الخوف الطبيعي

من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والاستسلام، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد.

إن دوافع هذه المعركة الدامية منذ فجر التاريخ، لا تكمن في الغذاء ولا المأوى ولا الأمن رغم أهميتها القصوى، وإنما، بشكل أساسي، في البحث عن التقدير والاعتراف، وهو ما جعل هيغل يرى فيه النور

الأول للحرية الإنسانية؛ ذلك أن النزوع إلى شحن الأنا بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق مع ما يتم تسميته في اللغة الجارية بـ"احترام الذات"^[58].

ذلك أن النزوع لاحترام الذات يولد من هذا الجزء في الكائن الذي يسميه أفلاطون "تيموس"^[59]، فهو يمثل بالنسبة للإنسان نوعا من الإحساس الفطري بالعدالة؛ فكلما اعتقد الناس أن لهم قيمة معينة وعاملهم الآخرون وكأن قيمتهم أقل من ذلك؛ يشعرون بانفعال الغضب. وبالمقابل عندما لا يرتقي الناس بحياتهم إلى مستوى ما يؤمنون به من قيم ومثل، فإنهم يشعرون بالخجل، وأخيرا عندما يُقِيمُونَ بشكل صحيح وعادل يتناسب

”
بينما يحمل
الإنسان بين
جوانحه روحا، فإن
الجمهور لا شيء
لديه سوى حاجاته.“

- إشاعة الوعي بأن مساحة العفو فيما يتصل بالنظرية السياسية المستلهمة للمرجعية الإسلامية بالغة الاتساع، وهو ما يجعل النظر في تدبير الشأن العام للجماعة الوطنية والأمة موكل إلى اجتهادها العقلي وإجماعها وشوراها استلهاما لمنظومة قيمها القرآنية الحاكمة وانفتاحا على الكسب الكوني لما يحقق المصالح ويدرك المفسد بعيد عن منطق العصبية العنيف.

- إشاعة الوعي بأن الإرهاب لا يتفجر بسبب الأزمة الاقتصادية والفكرية مهما كان عمقها فحسب، وإنما بفعل الإدارة والتدبير السيئ للأزمة. وهو ما يقتضي إيلاء العناية اللازمة لعلم تدبير الأزمات وتكييفها.

- العمل على التمييز بين النفاق، كنتيجة للتناقض معياريا بين القول والفعل على مستوى السلوك الفردي، وبين التناقضات والمفارقات والإكراهات الموضوعية التاريخية التي تفرضها مقتضيات تدبير الشؤون العامة للجماعة من تسويات وتوافقات وترجيحات بين المصالح المفسد. وهو ما لا تستوعبه الإيديولوجيا التكفيرية المتطرفة التي تصدر عن رؤية تبسيطية للواقع، في حين أن الحقيقة الاجتماعية تتميز بالتناقض والتعقيد والتركيب.

- الوعي بأن الموقف الجذري المتطرف يتحدد أولا؛ بجذرية النهج المتبع في التغيير، كما

التعاقدية، وهو ما جعل مقاصده القائمة على القيم السياسية الحديثة تتماهى مع مقاصد الشريعة في تأسيس نظام الحكم وتدبير شؤون الجماعة على مبدأ التعاقد الحر وسلطان الشريعة والقانون بعيدا عن أي ضرب من أضرب العنف والإكراه.

وذلك عبر تعميق الثقافة السياسية الحديثة القائمة على التعاقد الدستوري الحر، وسيادة الأمة، وسمو القانون وسريانه على الجميع دونما تمييز، والفصل بين السلطات والتعاون الوظيفي بينها، واستقلال القضاء، والتعددية السياسية، ومبدأ التداول السلمي على السلطة الذي بفضلته تجاوزت أوروبا حالة الاحتراب المدمرة الناتجة عن ارتباط الممارسة السياسية تاريخيا بالعصبية الدينية والعرقية والقبلية والطائفية والمذهبية.. سعيا لعقلنة الصراع والتدافع السياسي، والارتقاء به من عامل تدمير وهدم إلى عامل بناء وتطور.

- إشاعة الوعي بالتمييز بين منطق الدعوة ومنطق السياسة، وعدم الخلط بينهما.

- تجاوز النزعة الوثوقية وادعاء امتلاك الحقيقة.

- التمييز بين توفيقية عالم الغيب وقطعيات الدين، وتوفيقية عالم الشهادة وموازنات السياسة وترجيحاتها المصلحية.

- التأكيد على قيم الغيرية والاختلاف^[61].

المجتمعات الحديثة في ظل الحضارة المعاصرة بقدر ما حققت الكثير من الإنجازات، وأشبعت العديد من الرغبات والاحتياجات المادية، إلا أنها، للمفارقة، عملت في نفس الآن على تقويض الأسس النفسية والمعنوية للوجود الإنساني، وجعلت الإنسان المعاصر يعاني من أزمة وجودية حقيقية تمثلت، أول ما تمثلت، في غياب المعنى والغاية من الحياة. وهو ما شكل مصدر توتر نفسي فردي وجماعي عميق، وعمل على تعزيز الظروف الباعثة على التطرف والعنف..

يتحدد ثانياً؛ بجذرية الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها في ذهول تام عن المقاصد والسياقات والمآلات. كما يعد نتيجة مباشرة للعجز عن الجسر بين نظام التمثلات المعيارية المجردة في الذهن، وبين الواقع القائم بكل تناقضاته، الأمر الذي يفسر إمعان المتطرفين في استخدام أساليب العنف سعياً منهم إلى المماهة المستحيلة بين المعيارى/المثالي والواقعي/التاريخي.

لقد أبرزت المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت) بقوة حجاجية دامغة كيف أن

1. حنة أرندت، "أسس التوتاليتارية"، ترجمة أنطوان أبو زيد، لندن/بيروت: دار الساقي، ط1، 1993، ص254.
2. المرجع نفسه، ص247.
3. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2016م، ص14-20.
4. انظر: أحمد عبادي، في تفكيك خطاب التطرف"، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاثر تفكيك خطاب التطرف، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2017، ص32.
5. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص38.
6. المصدر نفسه، ص15.
7. دوغلاس سي. نورث، جون جوزيف واليس، ستيفن بي. ويب (تحرير)، "في ظل العنف: السياسة والاقتصاد ومشكلات التنمية"، ترجمة كمال المصري، عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 433/2016، ص405.
8. المرجع نفسه، ص12.
9. طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الأثمانية والحوارية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، م، ص10-11.
10. المصدر نفسه، ص18.
11. عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، القاهرة: دار الشروق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996، ص69-91.
12. طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الأثمانية والحوارية، م، س، ص40-41.
13. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص79.
14. ومن الأمثلة الصارخة على ذلك اغتصاب النساء في الحروب؛ فإلى جانب كون هذا الاغتصاب يمثل فعلاً جسدياً يستهدف إحقاق ألم نفسي وجسدي غائر بالنساء كذوات فردية، فإنه يشكل فعلاً رمزياً يصدر عن الاعتقاد بكون النساء تجسدن الهوية الوطنية والثقافية، بحيث أن الاعتداء عليهن يمثل اعتداءً وإهانة لهذه الهوية الجماعية. لذلك فإن العنف ضد

- النساء يروم تدينس شرف وكرامة وعزة الجماعة ككل، ليس في الحاضر فحسب، وإنما في المستقبل كذلك؛ مادام مستقبل وجود الجماعة، يتحدد أول ما يتحدد، في أرحام النساء. انظر: أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص80.
15. طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، م، س، ص33.
16. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص59.
17. أنطوان جرابون (Antoine Garapon)، الوظائف الطقسية للقضاء، ترجمة، حسن عبد الحميد، ضمن كتاب، ما الإنساني؟ إشراف إيف ميشو، المشروع القومي للترجمة، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ص205.
18. وهو ما أبرزه "إعلان الأخلاق العالمية"، أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2012، ص111-142. انظر: عبد الله السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001: الإشكالات الفكرية والإستراتيجية، الدار العربية للعلوم، ط1، 2004، ص65 وما بعدها.
19. عبد السلام طويل، "الدولة الوطنية وحدود الحق في احتكار العنف الشرعي"، مجلة السلم، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، العدد الثاني، ديسمبر 2017 (ص109-130).
20. وهو ما عبر عنه أفلاطون بالفضائل المدنية، التي تحيل إلى جملة القيم التي توجه الناس إلى الصالح العام، وتعد ضرورية لتأسيس مدنية تتحقق فيها العدالة والسلام. انظر: "أفلاطون: المدينة المدنية والمجتمع العادل"، ضمن كتاب، ستيفن ديلو، "التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني"، ترجمة، ربيع وهبه، مراجعة، علا أبو زيد، المشروع القومي للترجمة، العدد467، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص93 وما بعدها.
21. عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، الدار البيضاء: دار الآفاق، ط2، 2001م، ص518.
22. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية،
- ترجمة: منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص20.
23. المصدر نفسه، ص22.
24. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصابور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط4، 1987م.
25. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط2، 1980م، ص50.
26. المصدر نفسه، ص67.
27. المصدر نفسه، ص63.
28. المصدر نفسه، ص62-63.
29. عبد السلام طويل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، كتاب روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، دولة الكويت، ط1، 2016م، ص13.
30. المرجع نفسه، ص17.
31. علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، قسم الترجمة - مؤسسة بافاريا، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ط1، 1/ رجب 1414هـ/يناير1994م)، ص94-95.
32. مقابل هذا التمييز الفارق ذي المرجعية الألمانية بين الثقافة والحضارة من منطلق أن الحضارة تتضمن الآلات والتكنولوجيا والعوامل المادية، أما الثقافة فتشتمل على القيم والمثل والصفات الذهنية والفنية والأخلاقية الراقية في المجتمع. نجد أدبيات أخرى تكاد تماهي بين الثقافة والحضارة؛ من منطلق أن كلاهما يشير إلى نمط الحياة المميز لشعب من الشعوب، والمتمثل في جملة من "المعايير والقيم والمؤسسات وطرائق التفكير المخصوصة، كل ما هنالك أن الحضارة تعد بمثابة ثقافة على نطاق أوسع أو قل هي "الكيان الثقافي الأوسع"؛ وهو ما يجعل الفارق بينهما مجاليا وليس نوعيا.. انظر: صامويل هنتينغتون، "صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي"، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، سطور، القاهرة، 1998، ص68-71.
33. علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، م، س، ص96-100.
34. José Ortega y Gasset, La Révolte des

- للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013م، ص14.
45. عبد السلام طويل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، م، س، ص14.
46. أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص10-11.
47. صامويل هنتينغتون، صدام الحضارات، م، س، ص203-204.
48. أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص69-70.
49. المرجع نفسه، ص32-33.
50. أنطوان جرابون، الوظائف الطقسية للقضاء، م، س، ص214.
51. أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص82.
52. للمزيد انظر: محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي، الجزء الأول: الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2013، ص222-224.
53. Xavier Ternisien, Intégrisme, fondamentalisme et fanatisme : la guerre des mots, LE MONDE | 08.10.2001.
54. يذهب عبد الله حمودي إلى حد القول أن: "الراديكالي وجه للحدثة أكثر منه تقليدا إسلاميا مسترجعا"، انظر: الرهان الثقافى وهم القطيعة، دار توبقال للنشر، ط1، 2011م، ص275.
55. أنظر: أحمد عبادي، في تفكيك مفهوم الجهاد، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2017، ص5-51. وكذلك، عبد الحميد عشاق، "فقه الجهاد في سياق مختلف"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد المزدوج: 45-46، ص56-65.
56. السيد فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافى العربي، ط1، 2009م، ص38-36.
57. لأخذ فكرة أوضح عن نظريات التعددية الثقافية، انظر: وكذلك: الأمة والجماعات الفرعية: تعددية في كنف الوحدة، قراءة تحليلية نقدية في كتاب: masses, Bibliothèque classique de la liberté, éd. Les belles lettres, Paris, 2010.
35. علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، م، س، ص105-106.
36. طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، م، س، ص11.
37. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص72.
38. المصدر نفسه، ص35.
39. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص86.
40. وإنما استهدف أول ما استهدفت، الأنظمة التي اعتبرت أنها قد فرطت في دينها وكرامتها ومقدرات بلدانها لصالح القوى "المستعمرة/الكافرة"، وبعد ذلك استهدفت هذه القوى عينها خاصة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا دون سواها من القوى الدولية رفعا للمظلومية التاريخية وانتصارا للكرامة المهذورة. دونما وعي بالتحول التاريخي العميق الذي حصل في ميزان القوى الحضاري لغير صالح العرب والمسلمين، ودونما سعي للأخذ بأسباب تداركه على مستوى الوعي والمعرفة والإنتاج واستعادة الفاعلية الحضارية كما فعلت الكثير من الشعوب والأمم..
41. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص37.
42. انتقد تقرير الكومنولث ما ترتب على الاستراتيجيات المضادة للإرهاب، التي اتخذتها الولايات المتحدة في أعقاب التفجيرات الإرهابية للحادي عشر من سبتمبر، من تكريس للإسلاموفوبيا وكرهية المهاجرين. مشددا على أن الرهان الحقيقي يتعين أن ينصب على كسب واستمالة قلوب وعقولهم، بدلا من مجرد السيطرة على المناطق والوقوع في إرهاب مضاد ومضاعف. انظر: أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص76.
43. أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، م، س، ص59.
44. ديفيد إنغليز - جون هيوستن، مدخل إلى سوسولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، بيروت: المركز العربي

60. عبد السلام طویل، "نهاية التاريخ من المطلق الهیغیلي إلى المطلق الفوکویامي"، بیروت: مجلة الشاهد، عدد: 183، 1999.
- انظر كذلك للباحث: "توظيف غير علمي لمصطلح علمي: التاريخ؟"، الرياض: مجلة الفيصل، عدد: 277، 1999.
61. انظر: محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية: تجليات الآخر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2018.
- "Patrick Savidan, Le Multiculturalisme" .
مجلة: الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المملكة المغربية، عدد: 36، 2012م، ص38-51.
58. Renault, E. Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien. Politique et Sociétés, (2009), 28 , 23-43.
59. Olivier Renaut. La fonction du thumos dans la République de Platon, Academia Verlag, 2013, pp.179-188..

ابن أبي زيد القيرواني ودوره في نصرته المذهب المالكي ومحاربة التعصب في الغرب الإسلامي (دراسة وتقديم لجواب فقهي حول سفك الدماء...)

د. امحمد جبرون

باحث في تاريخ المغرب الوسيط

أولاً: التعريف بالمخطوطة

المخطوطة عبارة عن رسالة فقهية رد بها ابن أبي زيد القيرواني على سؤال كتبه إليه قوم من أهل المغرب الأقصى، "يعلمونه بما يقع في بلادهم من سفك الدماء وتعصب القبائل بعضهم على بعض"^[3].

تقع هذه الرسالة في حوالي أربع ورفقات، من الصفحة 140 إلى الصفحة 148، وهذا الترقيم ليس أصلياً في المخطوط، ولكن من وضع

أثناء

إعدادنا لأطروحة دكتوراه في التاريخ أثارت انتباهنا رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأهل المغرب، حول التعصب القبلي وسفك الدماء^[1]. وهي بالإضافة إلى قيمتها الفقهية ذات أهمية تاريخية بالغة، وقد حاولنا في أطروحتنا^[2] استثمار بعض جوانب هذا الأثر الفقهي-التاريخي، دون أن نوفيه حقه كاملاً. ورغبة منا في تعميم فائدة هذا النص، واستجلاء دلالاته، بادرننا إلى دراسته من الناحية التاريخية، وتقديمه لجمهور القراء والباحثين.

وإلا جهودوا، إن لم يرجعوا إلى مناصفة الحق بينهم، فإن رجعوا وإلا قوتلوا"....، ومن ضروب الخلل الأخرى على صعيد هذه الرسالة، الاختلاف في لفظ وصيغة بعض الأحاديث النبوية، وذلك بالمقارنة مع ما هو ثابت في الصحيحين وبعض مصنفات الحديث الأخرى^[4].

وإجمالاً، إن الأخطاء الكثيرة، واختلال ألفاظ الحديث النبوي الشريف التي تنتشر على طول هذه الرسالة، قوى لدينا الشكوك في كون هذه الرسالة تداولتها أيادي ضعيفة العلم أضرت بمحتوياتها، وتركيبها اللغوي. ومن ناحية أخرى اعتماد ابن أبي زيد على "الذاكرة" في تأليف هذه الرسالة، وخاصة في نقل نصوص الأحاديث، فيما نعتقد، كان سبباً وراء اختلاف ألفاظ بعض هذه النصوص، وقد صرح في متن هذه الرسالة بما يؤكد هذا الاعتقاد^[5].

ثانياً: التعريف بابن أبي زيد القيرواني وعصره وصلاته بالمغرب

أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ينتسب إلى قبيلة نفزة من أعمال الأندلس^[6]، سكن القيروان فعرف بها وعرفت به، ترجع سنة ولادته حسب بعض الإفادات إلى سنة 310هـ^[7]. اشتهر بالفقه على مذهب مالك

القائمين على المكتبة ومخطوطاتها. خطها مغربي متوسط الجودة مقروء، شأنها شأن بقية مكونات المجموع. وتتنوع على هوامشها تعليقات مختلفة مسبوقة بكلمة قف، مثل "قف قابيل وهابيل"، "قف على الخلاف في التوبة"، "قف ما ورد في الحراة"....، وكأن صاحب هذه المخطوطة ومالكها، من خلال هذه التعليقات على حواشيتها، يفهرسها ويمهدا للقارئ، حتى يسهل عليه الانتفاع بها.

”

**بالإضافة إلى
القيمة الفقهية
لرسالة ابن أبي زيد
القيرواني لأهل
المغرب، حول
التعصب القبلي
وسفك الدماء،
فإن لها أهمية
تاريخية بالغة.**

“

أما من حيث الإملاء فتختلف هذه الرسالة في رسم بعض الكلمات عما ألفناه في لغة اليوم، فقد جعل المؤلف المكتوب مطابقاً للمنطوق، فلكن، مثلاً، تكتب لاكن، والهمزة في حالات كثيرة تهمل مثل الأرض تكتب الارض، يؤدي تكتب يودي، جائراً تكتب جايراً... إلخ، والألف المقصورة تكتب لينة ممدودة، مثل حوى وورى وكفى وأتى...

تكتب حوا، ورا، كفا، أتا....، وهذه من طرائق الكتابة لدى المغاربة القدامى، وقد قلدهم فيها بعض المعاصرين، وعلى رأسهم مؤرخ المملكة عبد الوهاب بن منصور.

أما على مستوى التركيب، فنجد عدداً من الجمل مختلة التركيب من قبيل "كانوا يرجون أن يلقي الله مسلم نقي الكف من الدماء إلا غفر الله له ما سوى ذلك"، "أن للوالي أن يدعوا أهل المعصية إلى أن يفوا، فإن أجابوا

وعاش ابن أبي زيد القيرواني في كنف الدولة العبيدية (296-440هـ)^[10]، وقد عاصر من حكمها عبيد الله الشيعي (322-297هـ)، وأبو القاسم بن عبيد الله القائم بأمر الله (334-322هـ)، وأبو طاهر إسماعيل بن أبي القاسم المنصور (341-334هـ)، وأبو تميم معد بن إسماعيل المعز لدين الله (-341 361هـ)^[11]. وبعد رحلة العبيديين إلى مصر عاصر من الولاة في القيروان؛ الوالي أبو الفتح يوسف بن زيري (373-361هـ)، والوالي أبو الفتح المنصور بن أبي الفتح (386-374هـ).

ورغم رمزية ابن أبي زيد وثقله المرجعي بين سلسلة أعلام المذهب المالكي، فإن أخباره في مصادر هذه الحقبة قليلة، سواء فيما يتعلق بصلته بسلاطين زمانه أو العامة...، ولعل ما توفر لنا من شذرات تهتم علاقة الحكام العبيديين بقاعدة المالكية في دولتهم بشكل عام، يعوضنا هذا النقص، ويفيدنا في الاقتراب من طبيعة العلاقة التي كانت بين القيرواني وحكام بلده من العبيديين وأوليائهم.

تميزت سياسة العبيديين اتجاه فقهاء المالكية في القيروان وسائر إفريقية بعدم الاستقرار والاختلاف، فتارة كانت تجنح إلى التشدد والتضييق عليهم، وتارة أخرى كانت تجنح إلى التسامح والتغاضي عنهم، وهذا الأمر يبدو واضحا من خلال التفاصيل التاريخية لهذا العصر التي تواتر نقلها عبر المصادر المختلفة.

وبرز فيه، ويكفي دليلا على فضله وسبقه أهل زمانه ومن أتى بعده، تأليفه "الرسالة" التي تعتبر دستور المالكية إلى يومنا هذا في سن لا تتجاوز السبعة عشرة عاما (327هـ)، حتى أنه كان يلقب بمالك الصغير. ونظرا لتقدمه في هذا الباب فقد كان قبلة الطلاب من مختلف الأقطار.

له تواليف كثيرة، اختلفت بين الفقه والكلام والتصوف، وهي تدل على واسع اطلاعه في هذه الفنون ومشاركته المعتبرة أهلها. كما تدل أيضا على انخراطه الواسع في المعارك المذهبية والأخلاقية لعصره، فقد كتب رسالة في الرد على القدرية، وأخرى في مناقضة رسالة البغدادي المعتزلي، وكذلك رد على المتصوفة كثيرا مما نقلوه من خرق العادات وما يسمى بالكرامات.

تلقى ابن أبي زيد عن كثير من الشيوخ سواء في بلده أو أثناء رحلته إلى المشرق، ومن بين هؤلاء حامل المذهب المالكي إلى المغرب الشيخ دراس بن إسماعيل الفاسي (ت 357هـ)، الذي نزل في بيت ابن أبي زيد أثناء مقامه بالقيروان^[8].

كما تلقى عنه خلق كثير من الطلبة والتلاميذ من سائر البلاد، ومن تلامذته المغاربة الذين ترد أسماءهم في ترجمته وفي مظان أخرى؛ أبو عبد الرحمان بن العجوز، وأبو محمد غالب، وخلف بن ناصر، وأبو علي بن أمد كتوا السجلماسي، وداود الصنهاجي، ويحيى الهسكوري، ويعلى الرجراجي. وتوفي رحمه الله سنة 386هـ^[9].

لقد دفع هذا الوضع، فيما نحسب، علماء المالكية إلى الاحتراز والصمت، ولعل ما ورد في ترجمة أبي عبد الله محمد بن أبي المنصور عبد الله بن حسان (ت 337هـ) أحد رموز المالكية في هذا العهد وتراجم أخرى، دليل على صحة هذا الفرض، فقد جاء في المدارك أن هذا الرجل "أوطن القيروان، وأغلق على نفسه باب إسماع العلم، واشتغل بالتجارة"^[16]، كرد فعل على غياب الحرية المذهبية في الدولة العبيدية. وقد عدل بن أبي منظور عن هذا الموقف، وقبل بولاية القضاء كشكل من أشكال المشاركة الثقافية والسياسية بعد أن تغيرت الظروف من حوله، بما فيها افتتاع حاكم البلد المنصور أبو طاهر إسماعيل بن عبيد الله بأهمية القاعدة الشعبية للمالكية وأهل السنة في القيروان^[17].

الشيء الذي رأى فيه بعض الباحثين اعترافا بقوة المذهب المالكي، و"قمة انتصار المالكية، وتحولا خطيرا نحو تأكيد سيادة المذهب المالكي في بلاد المغرب"^[18].

ومن اللافت للانتباه أن هذا التحول أعقب ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرنى الزناتي (ت 336هـ)، الخارجي المذهب، الذي استغل حنق أهل السنة وفقهاء المالكية، حتى أنهم رجوا فيه الخير، فأيدوه وخرجوا معه^[19]. وقد كادت هذه الثورة أن تذهب بالدولة الصنهاجية،

فغضب استتباب الأمر لأبي عبد الله الشيعي في إفريقية، أشار عليه أخوه أبو العباس بنفي كل من يذهب من الفقهاء مذهب أهل المدينة، فلم يسعفه^[12].

لكن بعد مدة قصيرة سيتخذ قاضيه على القيروان محمد بن عمر المروزي (ت 303هـ) قرارا لا يقل خطورة عن الرأي السالف الذكر،

”

**كان الانتماء
للمذهب المالكي
في هذه الظروف
انتماء لمشروع
إصلاحي، ودعوة
إصلاحية على
صعيد العقيدة
والمعاملات.**

“

يقضي بمنع فقهاء القيروان من الإفتاء بغير مذهب جعفر بن محمد في قضايا كثيرة^[13]، وإلى جانب هذا أصدر عبيد الله الشيعي وأعوانه ضد عدد من المالكية أحكاما بالقتل، ولأسباب مذهبية، كقتل مؤذن لأنه لم يقل "حي على خير العمل" في الأذان، وقتل أحد الفقهاء لأنه فضل بعض الصحابة على علي رضي الله عنه، وقتل فقيه آخر لأنه طعن على السلطان وأفتى بقول مالك^[14].

ولم يقتصر الأمر على أحداث ووقائع متفرقة ومعزولة خاصة في عهد عبيد الله الشيعي بل كان سياسة عامة نال مكروهاها عموم المالكية وأهل السنة في إفريقية؛ ففي مدة قضاء عبيد الله إسحاق بن المنهال الأولى (311-307هـ) والثانية (بعد 312هـ) في كل من طرابلس والقيروان عم البلاء أهل السنة وعلماءهم، وذلك للصرامة الكبيرة التي أظهرها هذا القاضي في تطبيق مذهب أهل البيت^[15].

يحافظوا على كيانهم المذهبي والعقدي في ظل حكم شيعي امتد على مدى أزيد من قرن من الزمان.

وقد أثمرت هذه الإستراتيجية في النهاية، وأدت بالمعز شرف الدولة (455-406هـ) إلى

قطع الدعوة العبيدية الشيعية من إفريقيا سنة 440هـ، وكان السبب وراء ذلك على ما يحكيه المؤرخون الفقيه المالكي ابن أبي الرجال الذي آلت إليه تربية وتأديب المعز، الذي تولى الإمارة وهو ابن ثمانية أعوام، فأدبه ورباه على مذهب مالك وعلى السنة والجماعة، فكان ذلك سببا في التخلي الرسمي عن الدعوة العبيدية.

فابن أبي زيد القيرواني بسط نفوذه الروحي وسلطته المعرفية على سائر المغرب باعتباره رجل المذهب الأول والمنافح عنه الذي تشد إليه الرحال، ومما زاد من أهمية هذه السلطة والتقدير الواسع الذي حظيت به من طرف سائر الطبقات، المضمون الإصلاحى للمذهب المالكي في ذلك الوقت، فقد كان الانتماء للمذهب المالكي في هذه الظروف انتماء لمشروع إصلاحى، ودعوة إصلاحية على صعيد العقيدة والمعاملات.

ففي المغرب الأقصى صاحب نفوذ القيرواني تلامذته في هذا البلد، فحيثما وجدوا وجد معهم اسم ابن أبي زيد وصدى دعوته المالكية،

وتجعلها في حكم الماضي. وإجمالاً، يبدو أن أسوأ فترات العبيديين مع المالكية وأهل السنة على العموم هي فترة أبو عبيد الله الشيعي، ذلك أن أخبار استهداف المالكية والتضييق عليهم قلت في عهود خلفائه.

رغم إهمال المترجمين والمؤرخين الحضور التاريخي لابن أبي زيد القيرواني، وموقفه من الصراع المذهبي في القيروان أيام حكم الشيعة العبيديين وأوليائهم، فإن بعض الإشارات المذكورة في ثنايا ترجمته تعرب، بشكل أو بآخر، عن هذا الموقف وطريقته في الانتصار للمذهب المالكي؛ فقد فضل القيرواني الاشتغال في المجال المذهبي باعتباره بساط السياسة والساسة، حتى إذا أراد أن يسحبه أو غيره من تحت

أرجل العبيديين انسحب وبسهولة، فقد اعتنى بالمذهب المالكي، فخلصه، "وضم نشره، وذبح عنه"^[20]، فألف كتاب "الذب عن مذهب مالك"^[21]، و"الرسالة"...

وفيما يتعلق بهذه، فهي خطوة أساسية ضمن الإستراتيجية المالكية لمحاصرة المد الشيعي في بعده العقدي والمعاملاتي، فهي عبارة عن كتاب مدرسي للولدان للتربية على المالكية، رغب إليه البعض في تأليفه^[22]. فهذه الطريقة وطرق أخرى استطاع المالكية وطبقة أهل السنة في القيروان وسائر بلاد إفريقيا أن

”
أرجع ابن أبي زيد
القيرواني ما به
تتحقق العصمة من
الوقوع في الدماء
والفساد في الأرض
إلى التمسك بكتاب
الله، والدخول
في طاعة إمام
بار أو فاجر.“

“

وفقهاء درعة وصلحائهم، فكتبوا إلى الفقيه عبد الله بن ياسين وإلى الأمير يحيى بن عمر وأشياخ المرابطين كتابا يرغبون منهم الوصول لبلادهم، ليظهروها مما هي فيه من المنكرات وشدة العسف والجور، وعرفوهم بما فيه أهل العلم والدين وسائر المسلمين بها من الذل والصفار والجور، مع أميرهم مسعود بن وانودين الزناتي المغراوي^[26].

وفي سبته تبادلنا كتب التاريخ بأخبار عدد من الفقهاء الذين انتسبوا للحركة المرابطية وهي لازالت بعيدة عن ديارهم^[27]. وفي أغمات نزل المرابطون مطمئنين لأهلها، واتخذوها عاصمة لهم مدة تقرب من 15 عاما. فهل هذه الأحداث مجرد اتفاقات، ذات صلة بالأحوال السياسية لهذه المراكز، أم أن الأمر له علاقة بالدعاية المالكية وبتأثير ما لابن أبي زيد القيرواني؟

إن تطورات بهذا الحجم لا شك أن وراءها اختلالات سياسية واجتماعية عانت منها هذه الأمصار، لكن وإلى جانبها توجد أسباب مذهبية وأخلاقية، يجوز ربط بعضها بالإشعاع الثقافي لمالك الصغير؛ ويدفعنا لهذا الربط، عدد من الإشارات والوقائع التاريخية؛ فالذين هاجروا من سبته نحو الحركة المرابطية تلقى بعضهم عن تلاميذ القيرواني، فعبد الله بن حمو بن عمر اللواتي من جملة من تلقى عنهم أبو محمد عبد الله بن غالب، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان الكتامي ابن العجوز من بيت أبي عبد الرحمان بن العجوز، تلميذ بن أبي زيد القيرواني. كما أن سجلماسة صلتها

وإذا كان عدد هؤلاء كبير يصعب حصره، فإن ما توفر لدينا من أسماء، ومعطيات على هامشها، يساعد على تحليل طبيعة تأثير ابن أبي زيد القيرواني والمالكية بوجه عام في المغرب الأقصى، وأبعاد ونتائج هذا التأثير على المدى البعيد.

وأبرز الأعلام الذين تتلمذوا على ابن أبي زيد، والمذكورين في ثنايا ترجمته ومظان أخرى؛ من سبته أبو عبد الرحمان بن العجوز، وأبو محمد بن غالب، وخلف بن ناصر، ومن سجلماسة أبو علي أمم كتوا السجلماسي، ومحمد بن موسى جد أبو محمد عبد الله ابن حمودة المترجم له في التشوف^[23]، ومن أغمات داوود الصنهاجي، ويحيى الهسكوري، ويعلى الرجراجي^[24].

وقد أخذوا عنه مروياته من الفقه والأخلاق وبعض مؤلفاته التي تعبر في جانب منها على معارك الوقت الثقافية والمذهبية. وحسب إفادات المصادر فقد برز بعض هؤلاء في ميادين العلم والجهاد؛ فأبو محمد بن غالب "كان أوجد عصره علما، وتقى، وجلالة ودينا"^[25]، والأغماتيون من تلامذته، المنتسبين إلى صنهاجة ومصمودة ذكروا في باب الجهاد وبرزوا فيه...، لكن الأبلغ من هذا كله، هو سرعة وقوة التجاوب في هذه المراكز (سجلماسة، أغمات، سبته) مع المبادرة الإصلاحية المالكية التي ظهرت في ما بعد في بداية القرن الخامس الهجري.

ففي سنة 447هـ "اجتمع فقهاء سجلماسة

بالإضافة إلى طبيعتها الفقهية، فهي كذلك ذات مضمون إصلاحي ثوري إذا نظرنا إليها في ضوء سياقها التاريخي.

2. إن الاتجاه نحو استثمار شوكة صنهاجة في تحقيق الإصلاح واضح في هذا النص، وذلك بعد أن أشار عليهم ابن أبي زيد بتقديم أكثرهم قبيلة، وهو في هذه الحالة داوود الصنهاجي. وهذا معناه أن الاستعداد لتسليم الأمر لصنهاجة كان موجودا، وحتى قبل ظهور المرابطين بشكل رسمي في نواحي أغمات ومواطن مصمودة، وخاصة من طرف المصامدة.

3. إن اختيار المرابطين أغمات قاعدة دولتهم، له علاقة فيما نعتقد بسبقها ومبادرتها في مجال الإصلاح والجهاد، على يد تلامذة ابن أبي زيد القيرواني من جهة، وترتيا مقصودا لأولويات العمل الإصلاحي من جهة ثانية. فأغمات من الناحية الإستراتيجية ذات أهمية بالغة، في جهاد كفار برغواطة الذين اعتبرهم المرابطون، شأنهم في ذلك شأن أسلافهم من تلامذة ابن أبي زيد، أولوية جهادية، ووفاة "المعلم" عبد الله بن ياسين في هذه الحرب بالغة الدلالة والأهمية.

فابن أبي زيد القيرواني كان ضالعا في أحداث المغرب أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين، باعتباره مرجعية فقهية وإصلاحية عليا في المغرب الكبير، يفوق تأثيرها وحضورها تأثير الشيخ أبي عمران الفاسي، الذي قد يكون حلقة في سلسلة، وليس

بالقيروان وابن أبي زيد قوية، فبالإضافة إلى تتلمذ عدد من السجلمايين على القيرواني أمثال أبي علي أمد كتوا، فقد تبادلوا معه الرسائل، وتذكر كتب التراجم رسالة في تلاوة القرآن ألفها ابن أبي زيد لأهل سجلماسة.

غير أن الإشارة الأهم في هذا السياق والتي لها تداعيات كبيرة على مستوى الرؤية والسرد التاريخيين لأحداث هذه الحقبة من تاريخ المغرب (أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين)، هي ما تضمنه كتاب القبلة لصاحبه أبو علي صالح من إفادات. يذكر هذا المصدر أن عددا من تلامذة أبي محمد بن أبي زيد القيرواني من المصامدة وصنهاجة استقروا بأغمات وبنوا عددا من مساجدها، وانتصبوا للجهاد ضد كفار برغواطة بإشارة من ابن أبي زيد، بعد أن شاوروه في ذلك، ومن بين هؤلاء وجاج بن زولو اللمطي. وكان من جملة ما أشار به عليهم تقديم داوود الصنهاجي باعتباره أكبرهم قبيلة^[28]. ومن الإفادات التاريخية التي تسمح لنا باستنتاجها هذه الإشارة:

1. إن ابن أبي زيد القيرواني لم يكن مجرد مرجعية مذهبية فقهية بالنسبة لأهل المغرب الأقصى، بل أكثر من هذا شكل مرجعية سياسية موجهة لإرادة الإصلاح، التي تبلوت لدى مغاربة هذه المرحلة، والظاهر من خلال نص هذا "الجواب" أن هذا العمل التوجيهي كان مباشرا ولم يكن كتابيا. ويعزز هذا الاستنتاج الرسالة موضوع التحقيق؛ فهي

يسميه البعض، "مدن الشورى"^[30]، مثل فاس وسبتة وسجلماسة وأغمات...، التي لم يتجاوز نفوذها الحواضر وما يصاحبها. لقد كان المغرب الأقصى في هذه الفترة من تاريخه ساحة فوضى وحرب مفتوحة^[31]،

يعبث به أمراء القبائل وبعض القوى الخارجية أو على الأقل هكذا يبدو من خلال المصادر. فخرج المغرب من عباءة الخلافة الأموية الشرقية، وانحطاط دولة الأدارسة بسبب افتقارها لمشروع سياسي ومذهبي، أسلمه إلى نعرته ونزعته الطبيعية والقبلية، التي استغلتها إلى أبعد الحدود القوى الإقليمية الأساسية في الغرب الإسلامي؛ الفاطميون وأمويو الأندلس.

إن الجهات الرئيسية الممثلة للمغرب في هذا العصر، والمشاركة في فتحه، كما تقدمها لنا الإسطفرازية التاريخية، جهات قبلية، من شجرة صنهاجة وزناتة. ذلك أن معظم السرد التاريخي لأحداث ووقائع هذه المرحلة السياسية والعسكرية، يتعلق بتحركات ومبادرات زعماء هذه القبائل ورؤسائهم، في ضوء علاقتهم بكل من أمويي الأندلس والعبيديين في إفريقية، حول مدن فاس وسجلماسة ونكور وتلمسان والبصرة وحجر النسر...

تداول على حكم مدينة فاس وهي قاعدة المغرب الأقصى الشمالية في هذا التاريخ ثلاثة

أصل السلسلة، كما تقدمه لنا بعض المصادر. ورسالة القوم من أهل المغرب الأقصى إلى الشيخ أبي محمد، "يعلمونه بما يقع في بلادهم من سفك الدماء وتعصب القبائل بعضهم على بعض"، موضوع هذا التقديم، هي دليل

آخر على هذا الضلوع، ومظهرا من مظاهر فعالية ونشاط ابن أبي زيد القيرواني/المرجع في المغرب الأقصى، يضاف إلى ما ذكره العلامة عبد الله كنون، من أن ابن أبي زيد سبق له أن رحل إلى فاس لزيارة شيخه دراس بن إسماعيل والتقى بالطلبة المغاربة على هامش ذلك^[29].

فهذه الاستنتاجات لها تداعيات مهمة على صعيد الرؤية التاريخية للدولة المرابطية وطريقة السرد

لبعض أحداثها المفصلية، وخاصة على مستوى تفاصيل رواية بداية الحركة. الأمر الذي سيساهم، ولا شك، في تجديد السرد التاريخي حول بداية الدولة المرابطية الذي أضحى تقليديا، وفي السياق نفسه سببعت الروح في النقاش التاريخي استنادا إلى اختلاف الرؤية والسرد التاريخيين لأحداث هذه الحقبة.

ثالثا: المغرب الأقصى زمان القيرواني

لم ينعم المغرب الأقصى على امتداد المائة الرابعة بالهدوء والاستقرار السياسي، وخلت داره من آثار الدول العظيمة، وعمرته، ما

رغم رمزية ابن

أبي زيد وثقله

المرجعي بين

سلسلة أعلام

المذهب المالكي،

فإن أخباره في

مصادر هذه

الحقبة قليلة.

في المائة الرابعة، سمحت للأطراف الإقليمية بالتدخل في شؤونه، وترتيب أوضاعه وفق ما تمليه عليها مصالحها السياسية والمذهبية، إذ لم يتميز المغرب في هذه المرحلة بهوية سياسية ومذهبية خاصة، ولم تستطع قواه المحلية أن تبعد مشروعاً "وطنياً" يعزز انتماء المغاربة للمغرب كجغرافية ومصير مشترك، بما في ذلك الأدارسة. وبالتالي خلفيات عدم الاستقرار السياسي والاقتتال الداخلي الذي عانى منه المغرب في القرن الرابع الهجري توجد في البنية السياسية والقبلية المحلية.

لكن الكشف عن هذه البنية وتحليلها تحول دونه عدد من الصعوبات، أهمها قلة المصادر التاريخية التي تعود لهذه الحقبة، وتأخر بعضها^[33]، بالإضافة إلى عدم اهتمام المؤرخ التقليدي بالتحليل التاريخي وإرجاع الأحداث والوقائع الظاهرة إلى أسبابها وبنياتها الأساسية، واكتفائه بالوصف الظاهري لها. غير أن لغة السرد التاريخي التي استعملها بعض المؤرخين القدامى تساعدنا على تلمس بعض خصائص هذه البنية الخفية. والمؤرخ المجهول صاحب "مفاخر البربر" واحد من هؤلاء المؤرخين الذين أعربوا، دون أن يقصدوا ذلك، عن بعض خصائص هذه البنية.

ففي معرض ذكره هزيمة محمد بن الخير

أطراف؛ بنو العافية من مكناسة، وبنو يفرن ومغراوة، وصنهاجة الشرق. وتميزت فترة حكمهم بحروب شديدة وطويلة، وفترات تهدئة قصيرة، تحمل العبيديون والأمويون مسؤولية إضرار معظمها، والمشاركة في بعضها، حفاظاً على الولاء والطاعة أو بحثاً عنهما، فزناً، على العموم، كانوا متهمين بالولاء للأمويين، بينما كان صنهاجة من أتباع العبيديين.

فعلى سبيل المثال كانت سياسة عبد الرحمن الناصر مع زعماء قبائل البربر تقوم على استلافهم "ويحمل أهل الطاعة على المعصية منهم، مسداً لمن عجز برجاله، مقوياً لمن ضعف بماله، متفقداً لهم في سائر الحالات بألطافه، متعهداً بوجوه رسله وخواصه إلى أن تميز أكثر بوادي زناتة في حربه وارتسموا بطاعته، ولاسيما عند امتياز أصدادهم صنهاجة في حزب أعدائه بني عبيد"^[32].

ففس وأمصار المغرب الأقصى الشمالية طيلة هذا القرن لم تسلم من الحصار والحرب سوى سنوات قليلة. والأدارسة أمام كل هذا، يحاولون استغلال هذا التناقض في المصالح بين الأطراف الإقليمية، ويختلسون لحظات الحكم هنا وهناك، قبل أن يعودوا أدراجهم إلى قلعته المنيع في حجر النسرتحت ضغط المنافسين الأقوياء.

إن الحالة السياسية التي كان عليها المغرب

تعد أغمات من الناحية الإستراتيجية ذات أهمية بالغة، في جهاد كفار برغواطة.

كانت بنية قبلية، لم تتجاوز مصالحها الذاتية، ومفهوم "المصير المشترك" لديها، سقف القبيلة أو المدينة (المدن الشورى)، الشيء الذي هيأ الأسباب والظروف السياسية والتاريخية لصراع مكونات هذه البنية دفاعاً عن مصالح ومصير القبيلة، وما يبدو من وقائع وحروب خروجا عن هذه القاعدة، خاصة في شمال المغرب الأقصى، إنما يشير في الأصل إلى ظاهرة الاستغلال السياسي القوي الذي تعرضت له البنية السياسية القبلية من طرف القوى الإقليمية، والاستلاب السياسي لرؤساء القبائل المغربية الذين تورطوا في حروب بالوكالة عن الأمويين أو العبيديين. وبالتالي ارتداء الأطراف الزناتية أو الصنهاجية في أحضان إحدى القوتان الإقليميتين لا يعني تخلي العقل القبلي عن فهمه لطبيعة المصلحة والمصير المشترك، بقدر ما هو تعزيز لهذه المفاهيم.

فأمويو الأندلس والعبيديون؛ كانت مصالحهم الذاتية ومقتضيات تأمين المصير المشترك، تفرض عليهم التدخل في الشأن المغربي وإعاقة كل منهما لمحاولات الآخر لبسط نفوذه عليه والانفراد به. ومما يؤكد هذا الفهم، الهدوء النسبي الذي ميز الحياة السياسية في الناحية الجنوبية للمغرب الأقصى. وعموماً سفك الدماء وتعصب القبائل بعضهم على بعض، الذي أفتى فيه ابن أبي زيد القيرواني، أحد

الجزري أمير زناتة^[34]، أمام جيش بلقين بن زيري الصنهاجي، صنيعة العبيديين، سنة 360هـ، يتحدث صاحب "مفاخر البربر" عن مقتل "بضعة عشر أميراً من زناتة"^[35]. وفي سياق حديثه عن عودة زناتة إلى المروانية بعد أن ركبت ريحها في العدو (المغرب)، أيام الخليفة الحكم المستنصر بالله (ت 366هـ)^[36]، وكيف انضمت إلى القائد جعفر بن علي الأندلسي وأخيه يحيى سنة 365هـ، قال: "انضم إليه يدو بن يعلى بن محمد صاحب بني يفرن وزيري وأخوه مقاتل... وغيرهم من أبناء أمراء المغرب المنحاشين إلى المروانية"^[37].

وفي موضع آخر وحين حديثه عن تدخل محمد بن أبي عامر في المغرب قال: "وعول في ضبط ما وراء ذلك على ملوك زناتة"^[38]. وفي مناسبة أخرى يقول وانضم إلى والي بن أبي عامر على المغرب "ملوك النواحي"^[39].

فهذه التعابير والمفردات التي تحضر في السرد التاريخي لأحداث هذه الحقبة يبدو من خلالها الواقع السياسي المغربي في المائة الرابعة شديد الانقسام والتجزئة، يعج بالملوك والأمراء القبليين، الذين يرتبطون مع بعضهم أو مع غيرهم بأحلاف وأوقاف ضيقة أو واسعة، سريعة التحول والتبدل. ولم يشهد المغرب أشكالا في التنظيم السياسي ترقى إلى مستوى "الدولة - الأمة".

فالبنية السياسية المغربية في هذا العصر

المظاهر الأساسية والطبيعية للبنية القبلية السياسية، التي كانت سائدة في مغرب المائة الرابعة.

رابعاً: محتويات الرسالة

إن الرسالة عبارة عن جواب فقهي عن سؤال (نازلة) طرحه قوم من أهل المغرب الأقصى على الشيخ ابن أبي زيد القيرواني، وباعتبارها كذلك فقد افتتحت بطرح المسألة موضوع الفتوى، متبوعة بنص الجواب على لسان ابن أبي زيد. وقد جاء هذا الجواب مبسوطاً على الشكل الآتي:

1. في البداية ذكّر ابن أبي زيد بمسألة التساهل في سفك الدماء، موضوع السؤال، وما تمثله من انحراف، معرجاً على رغبة السائل من خلال هذا الاستفتاء. ولم يفته في هذا التمهيد الإشارة إلى رغبته من خلال هذا الجواب ورجاؤه فيه. وختم هذا المدخل بالتفاته منهجية سريعة تتعلق بطريقة سوق الأدلة الشرعية في هذه الرسالة، أعلن فيها أنه سيهمل سند الأحاديث النبوية التي سيستدل بها، رغبة منه في الاختصار، إذ أنها في عمومها من المشهور.

2. لقد خصص ابن أبي زيد الفقرة الثانية من جوابه للحديث عن تعظيم الله لأمر الدماء، حيث عظمه على كل كبيرة بعد الشرك. وفي معرض التدليل على ذلك ساق قصة قتل قابيل أخاه هابيل باعتبارها أول أمر عظيم وقع في الأرض، وأتبعها بجملة من النصوص الشرعية

التي تعزز هذا المعنى. ولم يفث ابن أبي زيد في هذا السياق مناقشة الحوار الذي دار بين الله تعالى والملائكة حول خلق الإنسان، على هامش الآية الكريمة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 29)، وتعقيب الملائكة ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾. واختتم هذه الفقرة بمعالجة مسألة تخليد القاتل في النار وإمكانية توبته، ففرض مجموعة نصوص وأقوال، تضيق باب التوبة أمام المحارب المفسد، وتتشدّد في ذلك، ومن الأقوال المعروضة في هذا الباب؛ قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما.

3. جعل ابن أبي زيد الفقرة الثالثة من جوابه للحديث عن الفساد في الأرض والحراية كشكل تاريخي لمعضلة سفك الدماء بدون وجه حق، فذكر بعظم هذا الذنب وأن أصحابه محاربون لله ورسوله، وأردف ذلك بتفصيل عقوبة المحاربين عموماً بما فيهم الذين لم يصل إليهم شيء ولم يقترفوا فعل القتل.

وفي هذا السياق تكلم القيرواني في مشروعية جهاد المحاربين والتكليف بهم في الدنيا استناداً إلى المفسد والآثار المترتبة عن فعل الحراية التي تناقض تماماً أمر الإسلام وما جاء به، وبيانا لخطورة هذه الفئة على أمر الإسلام نبه إلى أن عقوبتهم تفوق عقوبة الكفار في حالة الظفر بهم. وقد اعتمد في الاحتجاج على هذا بطائفة من الأحاديث النبوية. وبعد هذا البيان، وفي ختام هذه الفقرة، حذر ابن أبي زيد من عواقب تجاهل أمر الله في هذا

لا حرج في سفك الدماء بحقها، وساق الدليل من سيرة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

ومن ناحية أخرى، أشار ابن أبي زيد أن من ملك واشتدت وطأته وظهرت منه أمور منكرة فلا يقام عليه، وصاغ لهذا دليلا عقليا مصلحيا مجمله أن إصلاح الوضع وتغيير المنكر في هذه الحالة لا يتوصل إليه إلا بسفك دماء كثيرة، وأعقب ذلك بقصة عبد الله بن عمر العمري مع الجماعة الذين لجأوا إليه ليتزعم قومتهم فاستفتى مالك في المدينة فأفتى له بالحكم السابق أي المنع.

وفي آخر هذه الفقرة توجه ابن أبي زيد إلى أولئك الذين تورطوا في هذه الآفة مطالباً إياهم بالتقوى والتوبة، "وإنما وجبت التوبة للتائب"، على خلاف الفقهاء في توبة القاتل.

خامسا: مصادره ومنهجه

من أبرز المصادر التي اعتمدها ابن أبي زيد القيرواني في هذه الرسالة؛ نصوص الكتاب والأحاديث النبوية الشريفة، ومروياته عن شيوخه، وجملة من أقوال الصحابة أمثال ابن عباس وعبد الله بن عمر وعلي ابن أبي طالب وأبو بكر الصديق، وعدد من التابعين والفقهاء الصلحاء، ولم يذكر في هذه الرسالة سوى كتاب ابن المواز من بين الكتب المصادر التي اعتمدها. وتميز بأخذه عن أقطاب المالكية

الموضوع في الدنيا والآخرة.

4. في الفقرة الرابعة تحدث ابن أبي زيد القيرواني عما به العصمة من الوقوع في الدماء والفساد في الأرض، وأرجع ذلك إلى مبدأين رئيسيين؛ التمسك بأمر الله وكتابه، والدخول في طاعة إمام بار أو فاجر. وإذا كانت طاعة البار واجبة عقلا وشرعا، ولا

”

**تميزت سياسة
العبيديين اتجاه
فقهاء المالكية
في القيروان
وسائر إفريقية
بعدم الاستقرار
والاختلاف.**

“

تحتاج إلى بيان فإن الأمر مختلف بالنسبة للدخول في طاعة الفاجر، وقد أفرد مساحة مهمة من هذه الفقرة للدلالة على وجه وجوب طاعة الفاجر، سالكا منهجا عقليا، اعتمد فيه على الموازنة بين المصالح والمفاسد، ذلك أن المصالح المتحققة مع الفاجر ضائعة في الفرقة، وانتقل، بعد ذلك، لعرض الأدلة الشرعية من الحديث النبوي، مستثمرا

النصوص التي جاءت في معنى الصبر على جور الأئمة، وهي في عمومها كما قال تتعلق بمن سل سيفه على معنى الفتنة فكيف بمن سل سيفه على قصد الظلم؟

أما الوالي فيجب عليه دعوة أهل العصبية إلى الرجوع إلى الجماعة والدخول في الطاعة، فإن أبوا قوتلوا. وفند في هذا السياق حجة القائلين بخروج بعض الصحابة، وبين أن خروج هذه الفئة كان بتأويل واجتهاد، بل الأهم من هذا أن عددا من الصحابة أشفقوا من حمل السيف ولم يخرجوا مع أحد، وفي مقابل هذا أوضح أن

أمثال ابن القاسم وابن المواز وأشهب ويحيى بن عمر...

أما من الناحية المنهجية، فقد جاءت الرسالة مرتبة ترتيباً منهجياً محكماً ومتسلسلاً، استهلها ابن أبي زيد بمدخل عام بين فيه أغراض هذه الرسالة بالنسبة للسائل والمجيب، وفي الفقرة الثانية بسط قضية تعظيم الله لأمر الدماء بشكل مجرد ومفصل، وفي الفقرة الثالثة بسط القضية في شكلها التاريخي باعتبارها فساد في الأرض وحرابة، مبيناً في الوقت نفسه خطورتها على أصل الاجتماع السياسي الإسلامي، وفي الفقرة الرابعة والأخيرة بسط الحلول والمخارج من هذه المعضلة من زاويتين؛ زاوية الوالي وزاوية جماعة المسلمين.

نص الرسالة

كتب قوم من أهل المغرب الأقصى إلى الشيخ أبي محمد بن أبي زيد رضي الله عنه يعلمونه بما يقع في بلادهم من سفك الدماء وتعصب القبائل بعضهم على بعض، فجاوبهم بهذه الرسالة: "بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على محمد وآله وسلم تسليمًا، وفقك الله وأرشدك، وحماك من مساخطه وسددك، كتبت إلي أن طوائفا بناحيتم من أقصى^[40] المغرب {141} يهون^[41] عليهم سفك الدماء والفساد في الأرض، في حمية تأخذهم، وعدة

أنفسهم تملكهم، لا يرجون لله وقارا، ولا يخشون منه عقابا. ورغبت إلي أن أكتب لك مما في كتاب الله سبحانه وقول الرسول عليه السلام من تعظيم أمر الدماء المسفوك بغير حق، والفساد في الأرض، وما في ذلك من الوعيد الشديد، وما يؤدي^[42] إليه من التقاطع والتدابير وفساد ذات البين، وقطيعة الأرحام، واستباحة الحرام، وما يخشى في ذلك من عاجل الانتقام، في عاجل الدنيا، وما ينال فاعل ذلك من عذاب الآخرة.

قال أبو محمد: ورجوت أن ينتفع بذلك كثير منهم، وكتبت إليك بما حضرني في ذلك، وأسأل^[43] الله أن ينفعك بنيتك، وأن يبسرنا وإياك لكل ما يرجأ نفعه عنده برحمته. ومن سمع هذا الكتاب

ممن وعظ به فهو تنبيه له، وممن يرجحه الله عليه، والهداية بيده، والتوفيق للخير هو المان به. قال أبو محمد: وربما نفع التذكار، وكان سبب الإنابة، والله يهدي إلى سواء السبيل. قال أبو محمد: وكلما أذكر لك من قول سلف؛ في شيء من كتاب الله سبحانه، وأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإني أقتصر على متون الأحاديث دون إسنادها، رغبة في الاختصار، ولأن ما أذكر من ذلك، فكله مروى عنه، ومشهور في أمر الدين، وبالله على كل خير أستعين، وصلى الله على محمد

”
أمويو الأندلس
والعبيديون؛
كانت مصالحهم
الذاتية ومقتضيات
تأمين المصير
المشترك، تفرض
عليهم التدخل في
الشأن المغربي.

“

فوارى^[51] هو أخاه كذلك، فأصبح من النادمين. وقال السدي^[52]: ثلاث لا يقبل الله منهم توبة، إبليس، وابن آدم الذي قتل أخاه، ومن قتل نبيا. وقال الحسن: إن النبي {142} صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله سبحانه ضرب لكم ابني آدم مثلا، فخذوا خيرهما ودعوا شرهما"^[53]. يقول: خذوا فعل خيرهما. ثم قال الله سبحانه: ﴿مَنْ أَجَلٍ ذَالِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 34). قال السدي: يعني من قتل إنسانا بغير نفس أو فساد في الأرض يستوجب به القتل، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها، يقول أبياها، فكأنما أحيا الناس جميعا. وقيل في قوله أحياها، بقول يفسر وجب لك قتلها فعضت عنها. قال أبو محمد: وهذا غاية التعظيم للقتل، يرهب^[54] الناس ذلك. قال أبو محمد: وقال سفیان الثوري^[55]: قال النبي صلى عليه وسلم: "لا تقتل نفس مسلم، يعني بغير حق، إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمه"^[56]، وفي حديث آخر "لأنه سن القتل"^[57]. وعلمت الملائكة ما عظم الله من أمر القتل قبل خلق آدم، علمت ذلك من الله سبحانه، فلما قال سبحانه للملائكة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 29)، قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْمِكُ الدِّمَاءَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 29). قال الحسن: "إن الله قد أخبر

وأله وسلم.

قال أبو محمد: أعلم أن الله تعالى عظم أمر سفك دماء المسلمين في كتابه على كل كبيرة بعد الشرك بالله سبحانه، وكرر الزجر عنه، والتعظيم له، وذكر فيه من الوعيد والتخليد ما أذكره لك. وكان القتل أول أمر عظيم وقع في الأرض، من قتل قاييل هايبيل، وهما أبناء آدم، وليس في الأرض يومئذ غيرهما، وأختين لهما، وأبويهم آدم، عليه السلام، وحواء^[44]، وذلك أن حواء^[45] أول ما ولدته قاييل وأخته في بطن، فأمر الله سبحانه آدم أن يزوج أخت قاييل لهايبيل وأخت هايبيل لقاييل، فرضي هايبيل لقاييل، ولم (... قاييل^[46]، لأن أخت قاييل كانت أحسن من أخت هايبيل، فأمرهما آدم أن يقربا قربانا، فمن أكلت النار قربانه كان أحق بها، فرضيا، فأكلت النار قربان هايبيل، فتمادى^[47] قاييل على أمره، أنفة منه، وحمية، وحسدا، فرد أمر الله، فخذله^[48] الله، حتى أودته^[49] تلك الحمية والحسد إلى أن قال لأخيه: لأقتلك. فقال أخوه: ﴿إِنَّمَا يَتَمَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَفِينِ﴾ ﴿لَيْسَ بَسَطْتُ إِلَىٰ يَدِكَ لَتَفْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَفْتَلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبِؤَآ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِن أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاؤُ الْفَاطِلِينَ﴾ (المائدة: 31-29). الله سبحانه: ﴿بَطَّوَعَ لَهُ نَفْسُهُ، قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ، فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: 32). قال الحسن^[50]: خسر الجنة. ولما بعث الله إليه غرابا قتل غرابا، ثم وراه،

عليه وسلم يقول: "يأتي المقتول يوم القيامة معلقاً رأسه بإحدى يديه مليباً"^[62] قاتله بيده الأخرى، فيقول المقتول لله سبحانه، رب هذا قتلني، فيقول الله، تبارك وتعالى، للقاتل تعست، ويذهب به إلى النار"^[63]. وفي حديث آخر^[64] {143} "يجيء المقتول يوم القيامة معلقاً رأسه بإحدى يديه يسحب أوداجه دماً، فلا ينتهين دون العرش يقول ربي سل هذا فيم قتلني"^[65]. قال أبو محمد: قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: 178). قال قتادة وغيره: جعل الله القصص ليذكر ذلك الظالم المتعدي، فيكف عن القتل، ففي ذلك حياة.

وكان القتل والعتاة^[66] في الأرض، والفساد فيها، من أعظم ما نهى الله عنه، وقد ذكره الله سبحانه في قوم شعيب مع ما ذكر من بعدهم، فقال: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: 59). وقال سبحانه في المسلمين المحاربين المفسدين في الأرض بالقتل وغيره، ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ (المائدة: 35). قال أبو محمد: وروى عن النبي، صلى الله عليه وسلم، سئل أي ذنب عند الله أكبر، قال: "أن تجعل الله نداً وهو خلقك"^[67]، قلت أي ذنب يقرب من ذلك، قال: "أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك"^[68]، فجعل القتل في التعظيم بعد الشرك بالله، قال: ثم نزلت هذه الآية تصديقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ

الملائكة، إني جاعل في الأرض خليفة، وإن من ولده من يسفك الدماء، فلذلك قالوا ما قالوا، فأجابهم الله ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾". قال قتادة^[58]: علم أنه يكون من ذلك الخليفة أنبياء ورسول، وقوم صالحون، يسكنون الجنة. قال الكلبي^[59]: علم أنه سيكون من بني آدم من يسبح بحمده، ويقدم له، ويطيع أمره. قال قتادة: وإنما قالت الملائكة ما قالت، لأنها علمت من الله سبحانه أن سفك الدماء عنده عظيم. وقول قتادة بين، لأن الله سبحانه لم يرد عليها ما استعظمت من سفك الدماء، وإنما قال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. وهو كما قال سبحانه، مما سبق في علمه، أن يجعل فريقاً في الجنة وفريقاً في السعير. قال أبو محمد: ومن تعظيم الله سبحانه لأمر الدماء، أن الله سبحانه جعل في قتل المؤمن خطأ الكفارة على من لم يرثه، والدية على من لم يجن، وهي العاقلة^[60]، لثلاث تبتل الدماء. فقال: ﴿وَمَنْ قَتَلَ^[61] مُؤمِناً ظُحاً فَجَرَأُوهُ رَقَبَةً مُؤمِنةً وَدِيَةً مُسَلَّمةً إِلَى أَهْلِيهِ﴾ (النساء: 91). ومن تعظيم أمر القتل أيضاً، أن الله سبحانه قال: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَدِّداً فَجَرَأُوهُ، جَهَنَّمُ خَلِيداً فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ، وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِماً﴾ (النساء: 92).

قال أبو محمد: واختلف في تفسير هذا التخليد، واختلف أيضاً في توبة قاتل العمد، فقال ابن عمر وابن عباس: "لا توبة له". وقال علي بن أبي طالب: "له التوبة". قال أبو محمد: وروى عن ابن عباس، أنه سمع النبي صلى الله

محاربون كلهم شرعا سواء. قال أبو محمد: وكفى ^[75] بهذا حراما، وإنما يقول الله: ﴿أَنْ يُفْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُفَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْعَمُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 35) قال أبو محمد: فجهاد المحاربين جهاد، قال أشهب ^[76]: هو من أفضل الجهاد. قال أشهب: وسئل مالك عن الأعراب الذين يقطعون الطريق، قال: جهادهم أحب إلي من جهاد الروم. قال أبو محمد: قال يحيى بن عمر ^[77]، فجهادهم إذا قوي أمرهم أفضل من جهاد الروم، لأن الله سبحانه {144} قال (...)^[78] ما سمعت من محاربتهم بذلك له ولرسوله، وأن جزاؤهم ما ذكر من التنكيل في الدنيا والعذاب العظيم في الآخرة. وقال في الكفار: ﴿فَإِذَا لَفِئَتُهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْرُوا بِصَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخَتُّمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَتَأَ بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد: 4)، فذكر استرقاقهم أو المن عليهم بالعتق بعد القدرة عليهم واسترقاقهم، وأمر في المحاربين إذا قدر عليهم قبل أن يتوبوا، بما أمر من التنكيل وشدة العذاب، مع الوعيد في الآخرة بالعذاب العظيم.

قال أبو محمد: قال يحيى بن عمر: وأثار المحاربين في الأرض أمر عظيم، وفساد كبير، لأن في ذلك شق لعصا ^[79] المسلمين وفساد ذات

التي حرّم الله إلا بالحق (الفرقان: 68) وروي ذلك عن غير واحد من الصحابة، أن القتل من أكبر الكبائر بعد الشرك بالله سبحانه. فهو من أكبر الكبائر. قال أبو محمد: قال إبراهيم النخعي ^[69]: كانوا يرجون أن يلقي الله مسلّم نقي الكف من الدماء، إلا غفر الله له ما سوى ذلك ^[70]. وروى عن الحسن أنه قال: من لقي الله ولم يلتبس بدم مسلم، فقد لقيه خفيف الظهر، فجعلهم بما فعلوا من القتل والفساد في الأرض محاربين لله ورسوله.

”

**إن اختيار
المرابطين أغمات
قاعدة دولتهم،
له علاقة فيما
نعتقد بسبقها
ومبادرتها في مجال
الإصلاح والجهاد.**

“

قال أبو محمد: قال في كتاب ابن المواز ^[71]: أن المحارب ليس هو بمنزلة السارق، والسارق لا يجب عليه القطع، إلا فيما بلغ ربع دينار، والمحارب إنما يجب عليه القطع لقطع الطريق وفساده في الأرض، أخذ قليلا أو كثيرا أو لم يأخذ شيئا أصلا، إلا أنه خرج ليقطع الطريق مع من يقطع معه، أو وجد بسلاح أو بعضا ^[72] أو بصوت ^[73] أو غيره، فيعرض بقطع الطريق، ونضر الناس ^[74]، فأخذ على ذلك قبل أن يصل إليه شيء، فإنه لص يقام عليه ما يقام على من حارب الله ورسوله، وقد يكون من لم يأخذ مالا، ولم يقتل في المحاربة، أعظم محاربة وفسادا ممن أخذ وقتل. فالإمام يجتهد في ذلك، ويرى فيه رأيه مع رأي أهل الفضل والفقهاء؛ كان المحاربون رجالا أو نساء، أو مسلمين أو ذميين، أو عبيدا أو أحرارا، هم

﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَيْبَا حُفْرَةٍ مِّنَ الْأَنْبَارِ فَأَنْفَذَكُمْ مِّنْهَا﴾ (آل عمران: 103). وقال عليه السلام: "من حمل علينا السلاح فليس منا"^[91].

قال أبو محمد: فهذه أوامر الله ورسوله، ومواعظه وآدابه...، وعيد الله الشديد في جميع ما ذكرنا من أوامر القتل والفساد. قال أبو محمد: فمن قرع هذا مسامعه من أهل الإسلام فلم ينبه لأمر الله ووعيده، وقد أبلغ الله إليه في المذرة بكتابه ورسوله، فقد دخل في سخط الله ووعيده. وليس من الله بعدا ما إن (...) في دنياه، وينال العقاب في آخرته. لو يؤخره ليوم يرجع فيه الخلق إلى الله، فتوفى لكل نفس ما كسبت، والله لا يخاف النفوس، وإنما يملي له إن أمهله، ليزداد إثما، ومن الله بعدا.

قال أبو محمد: واعلموا رحمكم الله {145} أن العصمة من هذا كله التمسك بأمر الله وكتابه، والدخول تحت إمام بار أو فاجر، فإن الإمام الذي اشتدت وطأته، وإن كان جائرا، فإنه يقوم من أمر الإسلام ما جمع نفعهم، في غير شيء من جهادهم عدوهم، وإقامة الحدود بينهم، وكف ظالمهم عن مظلومهم، وإصلاح سبلهم، وغير ذلك من مصالح شأنهم، وإثمه على نفسه فيما حاد فيه عن الحق في أمر الدنيا. قال أبو محمد: وهذا كله يعقد مع الفرقة، وترك الدخول في طاعة من ذكرت لك من إمام بار^[93] أو فاجر. قال أبو محمد: وإذا

بينهم، وتعطيل أحكامهم، وفساد طرقهم، والضرر في معاشهم وأموالهم، وإقامة لواء الشيطان وطاعته، وإحياء أمر الجاهلية الذي فيه (...) ^[80] الأرض وفسادها، وإنما بعث الرسول عليه السلام لإماتة^[81] أمر الجاهلية، وإحياء أمر الإسلام وشرائعه، وما رضي مما شرع من دينه، وبسط في الأرض من عدله وحقه^[82]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"^[83]، قال في حجة الوداع في خطبته: "ألا إن دماءكم^[84] وأموالكم عليكم حراما كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، اللهم قد بلغت"^[85]، قالوا: نعم. وقال عليه السلام: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث؛

رجل كفر بعد إيمانه، أو زنا بعد إحصائه، أو قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض"^[86]، ثم جمعهما في المحاربة، وقال عليه السلام: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"^[87]، يقول، عليه السلام: لا تعملوا عمل الكفار والجاهلية، الذين يسفكون الدماء بغير حق، إلا للحمية والغضب، والأنفة، والعصية، والباطل، فليس هذا من أمر الإسلام^[88]. قال أبو محمد: وقد استنقذ^[89] الله الخلق بنبيه عليه السلام، فأنقذهم^[90] من فساد أمر الجاهلية في دينهم وأعمالهم. قال الله:

في أغمات نزل المرابطون مطمئنين لأهلها، واتخذوها عاصمة لهم مدة تقرب من 15 عاما.

فيصبر، فإنه ليس أحدا يخرج من السلطان شبرا إلا مات ميتة جاهلية"^[106]. قال أبو محمد: يعني أنه تخلق بخلق أهل الجاهلية، إذا أراد أمرا طلبه ولو بالقتل. وروي أن النبي عليه السلام قال: "سيكون قوم، يريد أمراء، يستوفون حقوقهم كلها ولا يوفونكم حقوقكم، يقضون بالهوى ويقتلون في الغضب ويستأثرون ويفعلون"، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله أفلا نضرب أعناقهم، قال: "لا، ولكن اصبروا، حتى تأتونني"^[107]. وروي عن ابن عباس أن النبي {146} عليه السلام قال: "من رأى^[108] من الأمير ما يكره، فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت، إلا مات ميتة الجاهلية"^[109]. وروي عن النبي، عليه السلام، أنه قال: "من خرج من أمي، فضرب برها وفاجرها، لا [يتحاشى]^[110] من هو منها، ولا يفي بذي عهدها، فليس مني"^[111]. قال الحسن: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا المسلمان التقيا بسيفهما، فقتل أحدهما الآخر، فالتقاتل والمقتول في النار"، قيل: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: "إنه قد أراد قتله"^[112]. قال أبو محمد: يريد، عليه السلام، في أهل العصبة والحميّة، كلاهما يرى القتال والفساد، فأما من قتل وهو مظلوم، فليس من شأنه الخروج بالسيف على الفساد، فهو شهيد. قال الحسن: فلا يجيئ^[113] أحدكم يوم القيامة على كفه من دم مسلم، فإنه لا يشم ريح الجنة. قال أبو محمد: وهذا يكثر ذكره، وفيما ذكرنا كفاية لمن وفقه الله وأراد نجاته.

صحت للمسلمين هذه^[94] المصالح مع الفاجر، وفقدوا المصالح كلها مع الفرقة، فأبي الأمور أولى بهم، إلا ما يفهم مصالحتهم^[95]، وهم لا يؤاخذون بظلمه^[96]، فظلمه على نفسه. قال أبو محمد: ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أمر عليكم عبد حبشي فاسمعوا له وأطيعوه"^[97]، يريد في مصالح أمرهم، لا في معصية الله، ولا فيما خالف سنة نبيه، أن يأمرهم بذلك فيفعلونه^[98]. وقال أبو محمد: وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سترون بعدي أثره"^[99]، وفي حديث آخر^[100] "سترون بعدي اختلافا فعليكم بالطاعة ولو حبشي"^[101]، ردد ذلك ثلاثا. وروي عن ابن مسعود عن النبي عليه السلام قال: "سيكون عليكم أمراء وستكون أثره"، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله من أدرك ذلك منا، قال: "أدوا الحق الذي عليكم واسألوا"^[102] الله الذي لكم"^[103]. وقال ابن مسعود: ما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة، وقاله عروة ابن الزبير^[104]. وقال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه: إن هذا الأمر -يعني أمر الأئمة- لا يصلح إلا بسُلطان عدل أو جائر، وسيقول القائل فما بال الجائر، قال: إنه يتبلغ به المؤمن، ويستمتع به الفاجر. وروي أن النبي عليه السلام قال: "يكون عليكم بعدي أمراء يعملون فيكم بأشياء تنكرونها، فمن أنكر نجا، ومن كره سلم، ولكن من تابع"^[105]، قال الحسن: ألا وإن الإنكار ليس بالسيف. وروي عن ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: "أيا رجل كره من أميره شيئا

وقال أبو محمد: وأكثر هذه الأحاديث إنما هي فيمن سل سيفه على معنى^[114] الفتنة، وطلب الملك، فكيف بمن سل سيفه على القصد إلى الظلم، والعصبة، والحمية، والفساد في الأرض. وروى ابن القاسم^[115] عن مالك، أن للوالي أن يدعو أهل العصبة إلى أن يفوا، فإن أجابوا (...) وإلا جاهدوا، إن لم يرجعوا إلى مناصفة الحق بينهم، فإن رجعوا وإلا قوتلوا. قال أبو محمد: أهل المعصية الذين يكون بينهم العداوة على غير حق، إلا كبرا، ونفاسة، وتطاولا^[116] على من دونهم، أن يقهروهم أو ينقموا عليهم الأمر الخفيف، فيتطاولوا إلى إهلاكهم، ولا يرضوا بما يجب لهم في الحق والعدل، فإن أبوا قاتلهم حتى يرجعوا إلى الحق. قال أبو محمد: ولقد يخرج عند واحد من الصحابة على القتال مع بعض الصحابة، على أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يكن الذي فعلوه إلا على التأويل، وطلب الحق وإقامته، لم يكن ذلك من أحد منهم على ضلوع، ولا على طلب الفساد، بل على التأويل. كل ما كان منهم بالاجتهاد^[117]، وهم أهل الاجتهاد. والسلف الصالح الذي أمر بتعزيزهم وتوقيعهم، وحسن الظن بهم، وأن لا يحل (...) المخارج عليهم^[118]. قال أبو محمد: وإنما ذكرت لك أن بعضهم أوداه^[119] الإشفاق من السيف والقتل، لما في قلبه من تعظيم أمر الله للدماء، ولم يخرج مع أحد، ليستدل بذلك على تعظيم أثر القتل في الإسلام. وفي السلف الصالح؛ فمنهم محمد بن مسلمة^[120]، اتخذ سيفا من خشب، وكسر سيفه، وأبى^[121] أن يخرج،

ومنهم ابن عمر وغيره، لما أشفقوا من أمر الدماء الذي هو عند الله عظيم. قال أبو محمد: ولا إكراه، إذا أسفكت الدماء بحقها، فذلك مرضاة الله عز وجل. قال الصديق رضي الله عنه للذين قالوا له من الصحابة، في الذين منعوا الزكاة، فقالوا له دعهم، فذكروا له قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس... {147} حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم إلا بحقها"^[122]. قال أبو بكر: فهذا من حقها، والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. قال أبو محمد: وكان رأيه في ذلك سدا، ورجع إليه من خالفه من الصحابة، وقاتلوا أهل الردة، ممن منع (...) ^[123] الزكاة وغيرهم، حتى عاد أمر الإسلام إلى أحسنه، وتبين فضل أبي بكر رحمة الله عليه. قال أبو محمد عبد الله بن أبي زيد: وأما ما جرى من الفتن بعد أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فيمن قاتل على الملك وآخر يقاتله على الملك، فلم يختلف السلف على النبي عن القتال على هذا.

قال أبو محمد: وأما من ملك، واشتدت وطأته في الأرض، وظهرت منه أمور منكورة، فلا يقام إليه إلا بسفك الدماء الكثير، وهو من الذين تواترت الأحاديث بالصبر على جورهم ما أقاموا الصلاة، وينتفع بهم في وجوه كثيرة من مصالح المسلمين، كما تقدم ذكرنا إياهم. والقيام على من اشتدت وطأته، لا يقوم خير ذلك بشره. وكذلك رأى أكثر السلف، وأهل المدينة. قال أبو محمد: ولقد كتب أهل

الله من الدماء والفساد في الأرض. قال أبو محمد: فكيف بمن سل سيفه، ويقتل النفوس على الباطل الذي لا شك فيه، والمنكر الذي لا يختلف فيه أحد من أمة محمد أنه ظلم وعدوان. لقد خاب وخسر من دخل في ذلك، واستخف بأمر الله العظيم، واستوجب من الله سبحانه سخطه والعذاب الأليم الذي أعد الله له، ولا بد له من لقاء الله، ولا يعذره فيما تحمل من الأمر الذي عظمه الله، واستحق به العذاب الأليم، وهو أهل له. قال أبو محمد: فليقت الله من دخل في مثل هذا {148} وليبادر^[132] للإنبابة^[133] والتوبة، ويكف يده، ويندم على ما تقدم من جرمه، فلعله إذا صدق الله في توبته قبلها وتاب عليه وأرضى^[134] عنه من تحامل في دمه بأفضل مما ناله بالله، فإن الله عنده الفضل العظيم، وهو واسع كريم. فيكون (...) ممن أصر حتى أتته منيته على ما هو به، وإنما وجبت التوبة للتائب، لاختلاف الصحابة في توبة القاتل، وقد تقدم ذكر هذا. قال أبو محمد: وإنما وجبت التوبة للتائب لاختلاف الصحابة.

احتسبت أيها الراغب إلي في النصيحة لهؤلاء القوم، رجاء أن ينتفع بذلك من بلغه، وقد بلغت من النصيحة ما أمكنني. أسأل^[135] لنا ولك الهداية والتوفيق إلى محابه، وسلوك السبيل الأقوم من طاعته من (...)، وهو حسبنا ونعم الوكيل. تم الكتاب.

الآفاق إلى عبد الله بن عمر العمري، وكان ناسكا، وهو رجل صالح، يسألونه أن يقوم في العدل وبغير المنكر، ويحيي سنة عمر، وقالوا له ونحن نخرج معك، وننصرك، وكان قد خرج من المدينة واعتزل، (...) فأتى إلى المدينة، فأرسل إلى ملك^[124] رجلا أراه ابن زبير، فقال له: قل لملك أن عبد الله بن عمر العمري يشاورك فيما كتب إليه أهل الآفاق، من الخروج في الحق وأنهم ينصرونه، وذكر أنه يريد الحق ولا يريد الدنيا، وقال للمرسول: فإذا أجابك، فأسأله^[125] عن الحجّة فيما يقول^[126]. فقال له ملك: قل له إن عمر بن عبد العزيز كان إمام هدى، وكان يقول في ولايته لو كان إلي من الأمر شيء لقلدتها هذا

الأخفش، يعني الخلافة، ويريد بالرجل القاسم بن محمد^[127]، ولكنه عرف أنه لو فعل ذلك لجادلته على ذلك بنو^[128] أمية بالسيوف، فلما عرف عمر أنه حق لا يوصل إليه إلا بخوض الباطل، تركه ولم يوص به^[129] إلى أحد. قال ملك: قل له فمن لك بحق لا يوصل إليه حتى تخوض إليه باطلا كثيرا. قال أبو محمد: فأخبره الرسول بقول ملك، فرد

عباءته^[130] على حماره، وخرج إلى موضعه، وأبى^[131] أن يخرج. قال أبو محمد: وهذا كله من فعل السلف، رهبه في الدخول في الدماء، بأمر فيه ريبية، أو شبهة، ولم يريدوا أن يضعوا أسيافهم إلا في الجهاد، وفي أمر لا شبهة فيه، ولا يجزى إلى باطل ولا فساد، تعظيما لما عظم

” الرسالة موضوع التحقيق؛ فهي بالإضافة إلى طبيعتها الفقهية، فهي كذلك ذات مضمون إصلاحي.“

1. أول من لفت انتباهنا إلى هذه المخطوطة الثمينة الأستاذ هاشم العلوي القاسمي في أطروحته "مجتمع المغرب الأقصى"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، ط: 1995.
2. امحمد جبرون، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، أطروحة دكتوراه في التاريخ نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد الملك السعدي - تطوان، المملكة المغربية، ستصدر قريباً عن دار أبي رقرق بالرباط، وبدعم من وزارة الثقافة المغربية.
3. توجد ضمن مجموع في الخزانة العامة بالرباط، يعود أصله إلى المكتبة الكتانية، مسجل تحت رقم 1275ك، ويضم، إلى جانب هذه الرسالة، مخطوط "مفاخر البربر" ونصوصاً أخرى. ولم نعثر على نسخة أخرى من هذه الرسالة في أي من المصادر المخطوطة التي عرفناها، بما في ذلك المجموع الثاني الذي يضم النسخة الثانية من مخطوط "المفاخر" التي تحمل رقم: 1020د.
4. فحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأمواهم إلا بحقتها وحسابهم على الله"، يرد عند البخاري وابن ماجه وأبو داود مختلفاً لفظه بعض الشيء عن نص هذه المخطوطة. (أنظر على سبيل المثال الهوامش التالية من هذا التقديم 90، 92، 93...).
5. كتب ابن أبي زيد القيرواني في مطلع رسالته هاته ما يلي: "وكتبت إليك بما حضرني في ذلك"، ولأن ما أذكره من ذلك، فكله مروى عنه، ومشهور في أمر الدين".
6. نفاوذة من شعوب البربر البتر، الذين تفرقت بطونهم في مناطق مختلفة من المغرب من أدناه إلى أقصاه حسب ابن خلدون وصاحب المفاخر، غير أن أصحاب دائرة المعارف الإسلامية نسبوا القيرواني وقبيلته إلى أعمال الأندلس، وقد يكون هذا الأمر صحيحاً إذا كان المقصود به أن ابن أبي زيد القيرواني ينتسب إلى بطن من بطون نفاوذة الذي استقر في تاريخ معين في الأندلس. (ابن خلدون، العبر، ج: 6، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992، ص135. مجهول، مفاخر البربر، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار أبي رقرق-الرباط، ط1، 2005، ص80. أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، دائرة المعارف الإسلامية، ج1، 1، (د.ت)، ص154).
7. دائرة المعارف الإسلامية، م، س، ص80.
8. عبد الكبير بن المجدوب الفاسي، تذكرة المحسنين ج1، نشرت بعناية الأستاذ محمد حجي ضمن موسوعة
- أعلام المغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996، ص258. أحمد بالقاضي المكناسي، جذوة الاقتباس، ج1، الرباط: دار المنصور للطباعة والتشريح، 1973، ص194-196.
9. القاضي عياض، ترتيب المدارك، تحقيق: سعيد أعراب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 1981، ج6، ص215-222. ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، القاهرة: دار التراث، ص427-430. أبو علي صالح، كتاب القبلة، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع، رقم 985ق، ص14-15. مؤلف مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، الرباط: دار أبي رقرق، ط1، 2005، ص154.
10. قطع المعز شرف الدولة الصنهاجي (406هـ-455هـ) الدعوة العبيدية بشكل رسمي سنة 440هـ، رغم تراجع الاهتمام بها من طرف الدولة وأركانها قبل هذا التاريخ، وبمدة ليست بالتقصيرة، ولهذا فقد جعل الدكتور مصطفى أبو ضيف أحمد في تحقيقه "نهاية الأرب في فنون الأدب" للنويري رحيل أبو تميم المعز لدين الله العبيدي (ت 365هـ) إلى مصر سنة 361هـ نهاية الدولة العبيدية في إفريقية).
11. السنة التي غادر فيها هذا الخليفة نحو مصر.
12. ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، ج1، ص151.
13. تولى قضاء القيروان ما بين 296هـ و301هـ. (نفسه، ص151، 159، 173. النويري، نهاية الأرب، م، س، الهامش، 137، ص52، 53).
14. المرجع نفسه، ص183، 187، 188.
15. المرجع نفسه، ج1، ص182، 189، 188. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب (الدولة الفاطمية ببلاد المغرب)، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد، مطبعة النجاح، 1988، الهامش رقم 138، ص53.
16. القاضي عياض، المدارك، تحقيق: محمد بن شريفة، (ب.ت)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، ج5، ص329.
17. المرجع نفسه، ج5، ص329.
18. النويري، نهاية الأرب"، م، س، الهامش رقم: 156، ص58. ذ. نجم الدين الهنتاتي، الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي - الاجتماعي والعمراني إلى منتصف القرن 5هـ/11م، مجلة التاريخ العربي، ع: 10، (ربيع 1420هـ/1999م)، ص239.

19. ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، م، س، ص216-218.
20. ابن فرحون، الديباج، ج1، م، س، ص427.
21. ابن خير، الفهرسة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998، ص213.
22. ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، ط3، 1994، ص15، 16.
23. ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد توفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ط1، 1984، ص417.
24. هذه الأسماء مذكورة في مخطوط كتاب القبلة، وهي غير واضحة بما يكفي. والجدير بالذكر أن هذا المخطوط حسب إفادة أستاذنا الدكتور محمد مفتاح حقق من طرف أحد الباحثين، وقد حاولنا الحصول عليه فلم نستطع (أبو علي صالح، كتاب القبلة، مخطوط، رقم 985، ضمن مجموع، الخزانة العامة بالرباط، ص14-15).
25. القاضي عياض، المدارك، ج. 8، م، س، ص188، 189.
26. ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، المطبعة الملكية-الرباط، ط2، 1999، ص161.
27. امحمد جبرون، انتساب فقهاء سبته المبكر للمرابطين وأثره، مقالة ستنتشر قريباً.
28. أبو علي صالح، كتاب القبلة، م، س، ص14-15.
29. عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب (أبو عمران الفاسي)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، المجلد الرابع، ص6.
30. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ج2، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ج2، ص75.
31. المرجع نفسه، ص74.
32. مجهول، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق: عبد القادر بوياية، الرباط: دار أبي رقرق، ط1، 2005، ص94.
33. ابن أبي زرع، روض القرطاس، م، س، ص107.
34. اشتغل د. هاشم العلوي على هذه الحقبة، وتحديدًا على المجتمع، ووقف على هذه الصعوبة بوضوح. ففي سياق معالجته لظاهرة الأحلاف القبلية في القرن 4هـ قال: "لا نبالغ إذا قلنا إننا نقوم بحفريات في عالم مجهول، عملت عوامل متعددة في طمس حقائقه". (د. هاشم العلوي القاسمي، مجتمع المغرب الأقصى خلال القرن 4هـ/10م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، ط: 1995، ص280).
34. كان أميراً على فاس، وولاه عليها الناصر بعد أن بايعه أهلها، "وكان من أبسط ملوك زناتة يدا، وأعظمهم
- شأنًا وأحسنهم إلى ملوك بني أمية انحياشاً". (ابن أبي زرع، روض القرطاس، م، س، ص107. ابن عذاري، البيان المغرب، ج: 2، م، س، ص242-243).
35. مجهول، مفاخر البربر، م، س، ص96. ابن عذاري، البيان المغرب، م، س، ج، ص242-243.
36. هو الخليفة الأموي الأندلسي، تولى الخلافة بعد الناصر سنة 350هـ، وكانت وفاته سنة 366هـ.
37. مجهول، مفاخر البربر، م، س، ص103. ابن أبي زرع، البيان المغرب، م، س، ج2، ص249.
38. مجهول، مفاخر البربر، م، س، ص105.
39. المرجع نفسه، ص111.
40. في الأصل أقصا.
41. في الأصل تهون.
42. في الأصل يودي.
43. في الأصل واسئل.
44. في الأصل حوا.
45. في الأصل حوا.
46. هنا لفظة ساقطة لابد منها حتى يستقيم معنى الجملة، والمعنى فيما نحسب "لم يرض قابيل".
47. في الأصل فتمادا.
48. في الأصل فخذله.
49. في الأصل فودته.
50. هو الحسن البصري، بن يسار (أبو سعيد)، أحد الفقهاء الشجعان النساك، ولد بالمدينة وشب في كنف علي بن أبي طالب كان يدخل على الولاة يأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة لائم، ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إنني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينوني عليه، فأجابته الحسن: "أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله" (الزركلي، ج2، ص226، 227. ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ج2، ص69-73).
51. في الأصل فورا.
52. هو إسماعيل السدي بن عبد الرحمن، تابعي سكن الكوفة، كان إماما عارفا بالوقائع وأيام الناس. (الزركلي، ج1، ص317. أحمد بن علي بن منجويه الأصبهاني، رجال صحيح مسلم، ج: 2، تحقيق عبد الله الليثي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1987، ص410).
53. ذكره السيوطي في "الدر المنثور في التفسير بالمأثور"، بيروت: دار المعرفة، ج2، ص257.
54. في الأصل غير واضحة.
55. هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (أبو عبد الله)،

70. هذا التركيب مضطرب، لا يؤدي المعنى الذي أرادوه الكاتب.
71. هو محمد بن إبراهيم بن زياد (ابن المواز)، فقيه مالكي من أهل الإسكندرية انتهت إليه رئاسة المذهب في عصره، له عدة تصانيف. (الزركلي، ج5، ص294).
72. في الأصل بعضى.
73. لم نبتين معنى هذه اللفظة في النص.
74. في الأصل بالناس.
75. في الأصل كفا.
76. هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي أبو عمر، فقيه الديار المصرية في عصره، كان صاحب الإمام مالك (الزركلي، ج1، ص333، ابن خلكان، الوفيات، ج: 1، م، س، ص238-239).
77. هو يحيى بن عمر بن يوسف الأندلسي الجياني (أبو زكرياء)، فقيه مالكي عالم بالحديث، من موالى بني أمية من أهل جيان، وسكن القيروان له عدة مؤلفات (الضبي، بغية الملتبس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1/1997، ص440، 441، الزركلي، ج8، ص160).
78. غير واضحة في الأصل.
79. في الأصل العصا.
80. كلمة غير واضحة في الأصل.
81. في الأصل فإماتة.
82. في الأصل وحقة.
83. رواه البخاري باللفظ التالي: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله، عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله". والحديث رواه كذلك أبو داود وابن ماجه مع اختلاف طفيف في اللفظ.
84. في الأصل دماؤكم.
85. رواه البخاري والترمذي وأبو داود وابن أبي شيبة والدرامي مع اختلاف في اللفظ.
86. رواه البخاري باللفظ التالي "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة".
87. رواه البخاري ومسلم وآخرون. وفي الأصل "ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض".
88. قد يهيم البعض في هذه الجملة ويرى فيها حديثا وهي ليست كذلك، فهي شرح وتوضيح للحديث السابق "لا ترجعوا...".
89. في الأصل استنقد.
90. في الأصل أتقدمهم.
91. رواه البخاري.
- راوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيا سنة 61هـ (الزركلي، ج3، ص104-105، الأصبهاني، ج1، ص282-285).
56. رواه البخاري باللفظ التالي: "لا تقتل نفس إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها"، ورواه مسلم وأحمد أيضا بلفظ آخر قريب من هذا.
57. رواه أحمد في مسنده وعبد الله بن مسعود كذلك في مسنده.
58. هو قتادة بن دعامة؛ حافظ العصر وقدة المفسرين، مولده سنة 60هـ. روى عنه كثير وروى عن كثير بما فيهم أنس بن مالك، توفي عام 117 أو 118هـ، وكان متهما بالقدورية والدلس. (الزركلي، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1995، ج5، ص189، الأصبهاني، ج2، ص149-151).
59. هو دحية الكلبي، صحابي جليل، ورسول النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى قيصر الروم، روى عددا من الأحاديث وكان موصوفا بالجمال وكان ينزل جبريل في صورته، وتخرج المعصرة (التي دنا حيضها) لتتنظر إليه لحسنه، وعاش حتى زمن معاوية (الزركلي، الأعلام، ج2، ص337).
60. العاقل وهو دافع الدية، وعاقلة الرجل عصبته وهم القرابة من جهة الأب الذين يشتركون في دفع دية.
61. في الأصل يقتل.
62. في الأصل مليبا، ومعناها جمع ثيابه عند نحره في الخصومة ثم جره. (إبراهيم مصطفى وحسن الزيات، المعجم الوسيط، منشورات مؤسسة الدعوة، استانبول، ص811).
63. ذكره الطبري في المعجم الكبير وابن أبي شيبة في مسنده بلفظ مختلف وزيادات عند ابن أبي شيبة.
64. في الأصل أخرى.
65. رواه النسائي والبيهقي باللفظ التالي: "يجيء المقتول بالقاتل يوم القيامة ناصيته وأرأسه في يده وأوداجه تشخب دما يقول يا رب قتلني حتى يدنيه من العرش".
66. المنازعة والخصومة.
67. رواه ابن حبان، وفي البخاري "أن تدعو الله ندا وهو خلقك".
68. رواه البخاري، وعند ابن حبان "أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم مأك".
69. هو إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، من أكابر التابعين صلاحا وصدقا، روى الحديث، وهو من أهل الكوفة، مات، رحمه الله، متخفيا من الحجاج، كان إماما مجتهدا صاحب مذهب (الزركلي، ج5، ص294، الأصبهاني، ج1، ص47).

92. كلمة غير واضحة في الأصل.
93. في الأصل بارا.
94. في الأصل "إذا صح المسلمون هذا المصالح".
95. لعل المقصود إلا ما يحقق مصالحهم.
96. في الأصل بظلمهم.
97. رواه ابن أبي شيبة باللفظ التالي: "إن أمر عليكم عبد حبشي فاسمعوا له وأطيعوا ما قدم بكتاب الله".
98. هنا خلل في التركيب لا يساعد على إدراك المعنى.
99. رواه البخاري ومسلم مع اختلاف في اللفظ.
100. في الأصل أخرى.
101. لم أعر عليه بهذا اللفظ.
102. في الأصل استلوا.
103. رواه مسلم والبخاري بألفاظ مختلفة.
104. هو عروة ابن الزبير بن العوام الأسدي القرشي أبو عبد الله، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، وأفاضل أهلها وعقلائهم، لم يدخل في شيء من الفتن، ومات رحمه الله سنة 94هـ (الزركلي، ج: 4، ص226. الأصبهاني، ج1، ص116-117)
105. جاء في صحيح مسلم "إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتشكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم. ولكن من رضي وتابع".
106. رواه مسلم والبخاري مع اختلاف طفيف في اللفظ.
107. لم أعر عليه.
108. في الأصل رءا.
109. رواه البخاري باللفظ التالي: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية"، وعند مسلم بلفظ قريب من هذا.
110. غير واضحة في الأصل، والتصحيح من متن الحديث.
111. رواه مسلم باللفظ التالي: "من خرج على أمي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه". ورواه أحمد في مسنده باللفظ التالي: "من خرج على أمي يضرب برها وفاجرها لا يتحاشى مؤمنها ولا يفي لذي عهدها فليس مني ولست منه".
112. رواه البخاري باللفظ التالي "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار"، قيل يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: "إنه كان حريصاً على قتل صاحبه"، ورواه مسلم وابن حبان والبيهقي مع اختلاف بسيط في اللفظ.
113. في الأصل يجين.
114. في الأصل "معنا".
115. هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري (أبو عبد الله)، فقيه جمع بين الزهد والعلم، تفقه بالإمام مالك ونظرائه، صحب مالك عشرين سنة، وتفقه به ونظرائه، له المدونة، رواها عن مالك. كان لا يقبل جوائز السلطان، وكان يقول: "ليس في قرب الولاية ولا في الدنو منهم خير"، وتوفي، رحمه الله، سنة 191هـ. (ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، القاهرة: دار التراث، ص465-468. الزركلي، ج3، ص323).
116. في الأصل تطاول.
117. في الأصل لاجتهاد.
118. جملة غامضة المعنى.
119. في الأصل وداه.
120. هو محمد بن مسلمة الأنصاري، صحابي من أهل المدينة، شهد بدرًا، واعتزل الفتن إلى أن مات رحمه الله سنة 43هـ، في ولاية معاوية بالمدينة، يحكى عنه أنه "اتخذ سيفاً من خشب بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، ولم يشهد شيئاً من الفتن". (الزركلي، ج7، ص97. الأصبهاني، ج2، ص208).
121. في الأصل وأبا.
122. رواه البخاري بلفظ آخر.
123. في الأصل زيادة "من" وهي لا معنى لها في هذه الجملة.
124. لعله يقصد الإمام مالك.
125. في الأصل فسئله.
126. في الأصل تقول.
127. هو القاسم بن أبي محمد بن أبي بكر الصديق (أبو محمد)، أحد الفقهاء السبعة في المدينة، ولد فيها وتوفي بنواحيها، كان صالحاً من سادات التابعين، قال عنه البعض كان أفضل أهل زمانه، كان يقول في سجوده "اللهم اغفر لأبي في عثمان، توفي في أوائل المائة الثانية، ما بين 101 و112هـ. (ابن خلكان، الوفيات، ج4، ص59، الزركلي، ج5، ص181).
128. في الأصل بتوا.
129. في الأصل بها.
130. في الأصل عباثة.
131. في الأصل وأبا.
132. في الأصل وليبادو.
133. في الأصل الانابة.
134. في الأصل أرضا.
135. في الأصل استل.

الأبعاد الجمالية في التراث الإسلامي من منظور المستشرقين

د. عزالدین معمیش
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية / جامعة قطر

وطرق الشفاء والتداوي، والحرف اليدوية المتنوعة، وقد تطورت المملكة الأولى في نظرهم في رحاب الحب الإلهي وانتقلت من فن الشعر إلى تجسيد التغني والعشق في لمسات معمارية جمالية على الأرض؛ تمثلت في الانسجام بين الممالك الثلاث؛ حيث التغني بالأشجار النادرة وقدرتها على الشفاء وارتباطها بسكنى ومقام السالك، ليكون في ملكوت بديع يضاعف جرعات حبه لمعبوده. هذا الإيحاء الإبداعي الجمالي

يعتبر عدد كبير من الباحثين الغربيين أن المجال التراثي الإسلامي مليء بالإيحاءات الفنية والجمالية، توزعت بين اللغة والهندسة النباتية والزخرفة والعمارة والبسنتة... وغيرها. لكن الملاحظ هو جنوح عديد الدراسات نحو حصر الإبداع الجمالي في التراث الصوفي؛ بناء على قناعة نابعة مما يعرف عندهم أن الإبداع الفني لم يكن في المجال الإسلامي سوى بإشراق الروح؛ وقد تجسدت خصوصا في الشعر،

الطابع المعلوماتي الموسوعي الشامل، ومن حيث الإحاطة بظاهرة التصوف وتأثيراتها في الدين والحياة والإنسان، ممزوجا بمشاهد ثرية ومتنوعة حول تجليات الظاهرة الصوفية؛ شرقا وغربا وعبر الأزمنة. بما يولد لدى المتلقي والقارئ من جميع المستويات صورة واضحة وفنية مدعومة بزخم معرفي غني من الأفكار والأسماء والعلاقات والرموز والحكايات والدلالات. وبذلك نرصد التطور الحاصل في بنية المعرفة الجمالية الإسلامية بعد مسيرة قرون، وقيمتها التطبيقية في الفن القديم والمعاصر، متمسكين الجذور والآثار والرصيد المستفاد، مناقشين بعض الشبه الحداثية التي ترهن الجمال بالحداثة؛ فالحداثة معمار جمالي يلبس الكون كما قال الفيلسوف "هايدغر"^[2] ومن سلك طريقه، مستكثرين على الحضارة الإسلامية الإبداع الفني والجمالي الذي أصبح يوثق لعقلية التحضر اليوم. ولا يسعنا في هذا البحث إلا محاولة استقصاء وقراءة ما جاء في "دفاتر المستشرقين" الذين تتبوعوا ودرسوا فكرة ثلاثية الأبعاد الصوفية وغيرها من الأبعاد الجمالية الإسلامية وآثارها الفنية والمعمارية، انطلاقات رؤية نقدية لخصر البعد والمجالي في السياق الصوفي.

منتشر في الكثير من مناحي التراث الإسلامي؛ سواء تعلق بالظاهرة الجمالية في لغة القرآن أو في الخط العربي الذي كتبت به المصاحف العثمانية أو في العمارة الإسلامية ومظاهرها المتنوعة في كل بيئة من البيئات المتعددة في العالم الإسلامي.

لكن قناعة المستشرقين تنحصر في أن المسار الذي يسلكه المريد الصوفي والمحكوم

”

**هناك مبدأ مشهور
يحكم الصوفية
عموما في نظر
جل المستشرقين؛
هو البحث المستمر
عن الكمال المؤدي
إلى العرفان التام.**

“

برؤية أخلاقية وقيمية؛ هي التي فسحت المجال للمسات فنية جمالية شفافا؛ إنسانية في صميمها، تجلت خصوصا في ثلاثية الأبعاد المؤسسة على المقامات والأحوال.

وهذه الورقة قراءة نقدية مفتوحة في "دفاتر المستشرقين" الذين تتبوعوا ودرسوا فكرة ثلاثية الأبعاد الصوفية وآثارها الفنية والمعمارية؛ منهم "روبرت ديفز" و"ريتشارد بيرتون" و"هايدن" صاحب "قاموس التاريخ" الذي ينقل عن مؤرخين غربيين قولهم إن المعماريين المحمدين القادمين من الساحل الإفريقي هم الذين جاؤوا بفكرة "الدرجات المتعاقبة" إلى إسبانيا في القرن التاسع^[1]، ويقصد بالدرجات المتعاقبة المسالك الروحية التي يمر بها السالك والصادرة عن تصور معماري فني.

وهو الكتاب الذي يعد شبيها في نمطه بكتاب العالم الباكستاني "إدريس شاه"؛ من حيث

أولاً: الجذور الفكرية للجمال في التراث الإسلامي

هناك مبدأ مشهور يحكم الصوفية عموماً في نظر جل المستشرقين؛ هو البحث المستمر عن الكمال المؤدي إلى العرفان التام؛ باعتبارهم أهل عطش إلى الحقيقة؛ حيث الغوص في البحار بحثاً عن الكنوز؛ يقول بشر الحافى: "الصوفي هو من صفا قلبه لله"^[3]، ويقول معروف الكرخي عن التصوف: "هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"^[4]؛ فلذلك أُعتبر بأنه تجربة روحية سعيًا للوصول إلى الله، قد تسفر عن تأملات عقلية أو رؤى فنية بالغة العمق أو كمال ديني وخلقى شديد التعلق بالأصول.

من هنا انبثق مفهوم السير من الحسي إلى المجرد؛ حيث التجرد التام من العلائق الدنيوية للوصول إلى مقامات العارفين؛ وهذه الرحلة تستغرق وقتاً وجهداً وأطواراً. وقد عدّ بعض الباحثين التصوف فاعلية تقوم بها حاسة كونية متعالية؛ فهو كالفن لا وجود له من دون عاطفة جامحة؛ لأن الفن ينبع من أعماق النفس؛ ويتحوّل عبر الخيال الخلاق إلى واقعة شعرية أو لمسة معمارية أو صورة معبّرة؛ فهو ارتقاء نحو الأسمى والأجمل في النفس.

ولكي لا تقع في التعميم المفرط؛ لا بد لنا هنا أن نؤكد وجود اختلافات فكرية ومعرفية ومنهجية بين مجموعة الاتجاهات الصوفية؛ رغم انقياد معظمهم وتحاكمهم إلى المبدأ الذي سقناه؛ وهو البحث عن الكمال؛ فهذه الرغبة لم تلزم

طريقاً واحداً عبر الزمن الصوفي؛ بل شهدت تناقضات كبيرة بين الاتجاهات الصوفية في طريق العرفان، لذلك اختلفت مقاربات تحديد مصطلح التصوف ذاته حسب المنهل المعرفي؛ فمنهم من يعتبره "حب المطلق"^[5] كي يميّزه عن طقوس الزهد الأخرى ويجعل من هذه الصفة الميزة الرئيسة بين التصوف الحقيقي والتصوف المزيّف؛ لأن حب الإله يجعل المريد يتحمّل كل الآلام والمصائب؛ بل ويتلذّد بها، وهو الحب الذي يمكن قلب المحب من الوصل والاتصال بالحبيب.

وهذه الصفة لم تلبث أن انقلبت بعداً ونمطاً لماهية الشخصية الصوفية وبعداً في بنية نظرية المعرفة الصوفية؛ فالخبرة الصوفية كما فسّرها أصحاب الحب المطلق على ثلاثة أنماط^[6]:

- **النمط الأول**؛ البحث المتواصل عن الله؛ ويرمز له بصورة طريق يجب على السائح أن يسلكه صعوداً؛ واصطلاح عليه بطريق التدرج أو الارتقاء أو معراج الروح.

- **الثاني**؛ ما يعبر عنه بتربية النفس بالابتلاءات وتنقيتها بأنواع الكلام.

- **الثالث**؛ إشارات اقتبست من الحب الإنساني؛ عبّر بها عن لوعة المحب وشوقه إلى التوحد. وذلك ما أنتج خليطاً من المذاهب؛ تأرجحت بين وحدة ابن عربي وحلولية الحلاج.

على أننا في هذه الدراسة نفضّل بين نمطين:

1. صوفية اللاحدود.

وفي ظلال هذا الاتجاه تشكلت العقلية العملية لدى الصوفية؛ بحيث انبثقت المقامات والأبعاد والأحوال والمراتب. وقد جعل الصوفي الكبير الهجويري (توفي 465هـ) مقامين للوصول إلى مرتبة المشاهدة؛ الأول: القرب، والثاني؛ التبجيل؛ ويقصد بالقرب الدوام على الطاعات والقربات؛ حيث يتغني التقرب

إلى الله بالأفعال. بينما يقوم التبجيل على التأمل والتفكير والتدبر وقوة التضرع: "ففرق بين من يتفكر في الأفعال، وبين من تحير في الجلال؛ فواحد من هذين يكون رديف الخلّة، والآخر قرين المحبّة"^[9].

وقد كان لجهود الجهويري مضافة إلى ما قام به أبو القاسم المحاسبي الأثر المهم في إعادة التصوّف إلى سيرته الأولى والتخلص مما علق به من بدع وشوائب أبعده عن هدفه السامي المتمثل أساسا في التزكية النفسية المثلى؛ وهي نبراس التجربة الصوفية كلها، ولعل أهم ما يشتركان فيه الربط بين الشريعة والحقيقة؛ حيث بيّنا أن الشريعة دون الحقيقة ليست إلا رياء، وأن الحقيقة دون الشريعة ليست إلا نفاقا.

وقد تطوّرت مراحل الطريق عند الصوفية لتصل إلى مرحلة من النضج اتضحت فيها المقامات والأبعاد والتجليات. ففي باب المقامات؛ تأتي التوبة كمقام أول يمر به

2. صوفية استبطان الذات.

فقد كان التأسيس الفكري للنمط الأول خليطا بين الأفلاطونية ومصادر خارجية أخرى؛ كالنصوص الدينية الفيثاغورية الهندوسية؛ وخاصة فلسفة "شان كرا"؛ حيث تلتقي مع وحدة الوجود الصوفية في تعريفهم الإله؛ بأنه وجود كل الوجود^[7]، وأحيانا بأنه العدم^[8]؛ لأنه لا يمكن وصفه من خلال أي نوع من التفكير المحدود؛ فالذات الإلهية لا متناهية وبلا زمان وبلا مكان؛ وذاك هو الوجود المطلق.

وقد كان هذا النمط ولا يزال موضع هجوم من جمهور المسلمين؛ لاعتبارات عقديّة ومعرفية تتعلق بمنهج البحث عن الحقيقة ذاتها؛ حيث تم الخلط ما بين عالم الشهود وعالم الغيب؛ مع أن العقل كأداة للمعرفة يؤكد هذا التمايز والانفصال.

أما النمط الثاني والذي سنتصب دراستنا عليه؛ وهو علاقة استبطان الذات في التصوف؛ وهي العلاقة التي تكون بين الإنسان وبين الله؛ وهي علاقة خالق بمخلوق؛ أساسها حب ولهفة العبد لحبيبه وسيّده، وهذا النمط عرف أيضا باتجاه "الإرادية"؛ من حيث سلوك الصوفي الطريق الذي يوصل إلى "التخلّق بصفات الله"، واستمداد إرادته من إرادة الله استمدادا كليلا لا اعتماد على أحد سواه.

تم الخلط ما بين عالم الشهود وعالم الغيب؛ مع أن العقل كأداة للمعرفة يؤكد هذا التمايز والانفصال.

مصر، وكان للإرادة والعزيمة المستتبنة من عمق الذات الأثر في الخيال الواسع الذي مكن الصوفية من تشييد هذه المدائن الجديدة الاستثنائية.

بل إن الخروج إلى البراري زهداً وورعاً كان في غاية التناسق مع ما هو موجود داخل هذه المدن الاستثنائية؛ من حيث آلية استبطان الذات والكشف، فقد أصبحت في قناعة الصوفية كل زهرة في البراري لدى العارف الزاهد لساناً يسبح بحمد الله، وكل ورقة فيها أو في نويرها بمثابة كتاب يمكن للمرء أن يقرأ حكمة الله

فيه؛ فالله قد وضع آياته في الأفاق وفي النفس البشرية، وما على الإنسان إلا أن يتعرف عليها، وذلك سبيل العارفين؛ فزهرة الزنبق تسبح لله في صمت بعشرة أسنة، والبنفسج يجلس متواضعا في ثوبه الصوفي ذي اللون الأزرق القاتم؛ واضعا رأسه على رُكبة التأمل، والسواسن الحمراء ذات النقط السوداء في القلب يمكن أن تنمو في الفؤاد المحترق لدى المحبوب، أو يمكن أن تذكر الصوفي بقلوب المنافقين السوداء، والنرجس ينظر بعينيهِ الرطبة المشدوهة إلى الخالق، أو يجعل المحب يفكر في عيني المحب الناعستين، كما أن العيسلان المجمع القاتم يشبه تجاعيد المحبوب المفارق من الأهل والآل^[14].

وهكذا فإن الفضاء الطبيعي المفتوح لم يكن

العارف الصوفي، ويقوم مفهومه على جانب عملي مهم؛ وهو الإقلاع عن الذنب وعن كل ما يتعلّق بالدنيا، لذلك فهو بوابة العرفان ومفتح الطريق. وقد برع المتصوفة في التمهيد لهذا المقام؛ واستعيرت أبلغ العبارات والأساليب في ذم الدنيا والحط منها والترغيب في الآخرة، واستثيرت الحاسة الشعرية لترسم مملكة فنية في توبة العارف الصوفي؛ ومن بين ما قيل في هذا المجال في التوبة؛ ما جاء في المثنوي: "التوبة دابة عجيبة، تقفز في لحظة من أدنى موضع إلى السماء"^[10].

لقد اعتُبر التعلق بالدنيا عند الصوفية من أكبر أسباب صوارف القلوب، وتشويش الأفكار، ومعكر صفاء ونقاء السرائر والخواطر، وقد شُبّهت الدنيا ببيت الخلاء الذي لا يطلبه المرء إلا في حالات الضرورة^[11].

لذا كان المقام الثاني والذي يأتي بعد التوبة؛ مقام الورع، بُغية البُعد قدر المستطاع والمُكنة عن مرحلة ما قبل التوبة، وسد

الأبواب بإحكام لدخول الفتنة مجدداً، وعليه فرّ المريدون من المدن واستقروا بالبراري^[12]، أو اخترعوا لأنفسهم أحياء وفق أنماط معمارية خاصة تتيح للصوفي الخلوة والتبتل وتفصله عن العالم الخارجي، وتلبس السترة على أهله وآل بيته^[13]، وهذا ما نجده في الأحياء الدمشقية القديمة ومناطق من القسطنطينية

فكرة الصوفية الأساسية وغايتهم العليا: الحق وليس الخير؛ أما أفلاطون فالخير هو محور جمالياته.

ومبثوثاته في محاكاة هذا الجمال إلى تأثر قطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية به وبالتصاميم الخيالية التي صوّرها الزهاد من الصوفية، ثم نقلت هذه التصاميم من التصور إلى التطبيق؛ في الدور والمنازل والأحياء التي سكنها هؤلاء العارفون؛ بل انعكس ذلك أيضا على زخرفة المساجد؛ ولذا كان القرن الرابع والخامس والسادس انعكاسا لشخصية الأبعاد الصوفية في التفكير ونمط الحياة؛ حتى أن معمار الآستانة وقونية وغيرها من البلاد التركية المتأثرة بعرفانية جلال الدين الرومي تعد تجسيدا لنمط التأمل العرفاني الصوفي الناتج عن بُعد ومقام الورع.

ويذكر المستشرقون استخلاصا من مصادر الفن الإسلامي أن المسجد الكبير في وسط مدينة "قونيا" وأمثاله في الأندلس؛ يحاط بها في الغالب العديد من المساجد الصغيرة والمدارس؛ وإلى جانبها البلاط الرائع ذي اللون الأزرق الفاتح والأخضر في قبة ذلك البناء المزخرف؛ فمن المثلثات التركية والمغربية على شكل خمسة في أربعة؛ والتي تحمل اسم النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الأربعة وأسماء أنبياء آخرين ترتفع قاعدة القبة، تتخللها النوافذ؛ مزينة بأيات من القرآن بخط كوفي منقوطة شديد التعقيد، والقبة ذاتها مغطاة بنجوم متشابكة في مهارة مرسومة بقطع البلاط ذات اللون التركوازي الأخضر واللون الأزرق والأسود والأبيض؛ حيث تشكل كل واحدة منها نموذجا منفردا بذاته، غير

لدى الصوفي هربا من الحياة، أو تعبيراً عن الفشل الاجتماعي وعدم المكنة على مقاومة الفتنة المدنية، بل الذات المحبة الشاعرة هي التي سعت لهذا الملكوت، لتجوب في بدائعه وتحوّله عبر الخيال الخلاق إلى جنات مصطفة منتصبة أمام البيوت التي شيّدها وفقا لشخصيتهم المعمارية الاستثنائية، والتي تثير فيهم التسبيح بعمق وذوبان لخالق هذا الجمال ومن ذات شفافة مليئة بالحب لكل مظاهر الوجود؛

يشرح ذلك المفكر امبرتو إيكو بقوله: "يعد الإنسان جزءاً من كل، نُطلق نحن عليه اسم "الكون"، وهو جزء محدود في الزمن والمكان، إلا أننا نراه يضع نفسه وأفكاره ومشاعره موضع التجريب؛ كأشياء منفصلة عن الآخرين من بني جنسه، وهو ما يهبط به إلى نوع من الخداع البصري لوعيه، وهذا الخداع أو التوهّم ليس سوى نوع من أنواع السجون بالنسبة إلينا؛ حيث يقلص وجودنا إلى رغبات شخصية وقدر محدود من الحب لعدد محدود من الأشخاص الأكثر قربا منه. وتتلخص مهمتنا في تحرير أنفسنا من هذا السجن عن طريق توسيع دائرة حبنا حتى نحتضن كل الكائنات الحية ومجمل مظاهر الطبيعة في جمالها الفتان"^[15].

إن هذا التناغم الخلاق بين الذات الباطنة للصوفي والطبيعة الغناء لم يُحصَر في الفياض والقفار والبراري والغابات؛ بل نقله الصوفي معه أينما حلّ وارتحل، وأدت تأملاته

المفارقة والاعتزال التام؛ بل المعنى يكمن في ضرورة التمييز بين الحقيقة والجوهر؛ وأيضا إمكانية الجمع بين ضرورات الجسد المادية ومتطلبات الروح وتطلعاتها الأخلاقية: "فليس الرجل الذي يعرف تقريق الدنيا فيُفِرَّقُها؛ وإنما الرجل الذي يعرف كيف يمسكها فيُمسكها"^[18].

وهكذا فإنهم يعتبرون الصوفي الحق لا يصير كاملا إلا بعد خروجه من مقام الزهد والتطهر من الدنيا إلى مقام البقاء والتمكين في واقع العالم الإنساني المعيش، وهنا يُفَرِّق بين الرهبة والزهد في مغزى قصة وقعت بين الصوفي أحمد بن الحواري (توفي 230هـ) وبين أحد رهبان النصارى المنقطعين؛ حين سأل ابن الحواري ذلك الراهب: "أما كان يستقيم أن تذهب معنا، هاهنا، في الأرض وتجيء، وتمنع نفسك الشهوات؟ فردّ الراهب: هيهات! هذا الذي تصف أنت قوّة؛ وأنا في ضعف"^[19] وهو نص مهم يثبت ابن الحواري الصوفي من خلاله أهمية وقيمة الزهد والتطهر والتجرّد من الدنيا، واعتراف في الآن نفسه بقيمة النزول إلى العالم والعيش في وسطه. ومن هنا برز ما يصطلح عليه بـ"مشكلة المسؤولية الإنسانية"^[20] عند الصوفية ومفكري الإسلام عموما، وتمظهر اتجاه الإرادية داخل الإطار الصوفي من خلال مقام التوكل؛ حيث الكد والاجتهاد في تحصيل سبل المعيشة لتحقيق الكفاف؛ والذي به فقط يتحقق الاستغناء عن الخلق..

أنها مرتبطة بالقطع الأخرى بطريقة تفوق كل وصف، وقمة القبة مفتوحة كي ينعكس شكل السماء وشكل النجوم بالليل في حوض الماء الصغير الموجود في وسط المدرسة^[16].

وهنا لا تكتمل الصورة دون المرور على المقام الثالث لدى الصوفية وهو "التوكل" وصلته الفكرية بالموضوع المطروح للنقاش والتحليل. فمع التوبة ثم الورع الذي جعل الصوفية يقيمون في أحياء خاصة ووفق أنماط خاصة، وكذا خروجهم إلى البراري والفيافي للتأمل والتسبيح والاستغفار، وزهدا في دنيا هي عندهم مزيلة يتكالب عليها الكلاب، فإنهم لم يكلون أمرهم إلى الله دون تقديم الأسباب وتحصيل الطرق المؤدية إلى استغنائهم عن مد اليد وطلب العون من الخلق؛ كما قال الشبلي: "الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق"^[17]، بل أخذوا بمفهوم التوكل القرآني في الكد وطلب الكسب والاجتهاد وترك النتائج لمسير الأحوال والأسباب، وعليه فقد ابتكروا في مجال الطب العلاج بالأعشاب، وفي القوت أصناف من النبات لم تكن معروفة على عهدهم، ثم انتبهوا إلى الفخار والحرف اليدوية المختلفة التي نسجت أبهى السجاد وأجمل أنواع الأفرشة من الخيوط المستخرجة من النبات.

ولعل في هذا المقام تأكيدا للفكرة التي آمن بها المتصوفة من أن الزهد والورع المؤديين إلى التطهر والتجرّد من الدنيا؛ لا يعنيان

ثانياً: الإطار المعرفي للجمال الإسلامي في نظر المستشرقين

بعد أن حدّدنا الإطار الفكري الذي نشأت فيه فكرة الجمال ونظرية ثلاثية الأبعاد الصوفية التي يعتبرها جمهرة من المستشرقين أساس الفن والأبعاد الجمالية المجسدة في التاريخ الإسلامي، لا بد من إعمال النظر في المستند المعرفي الذي انبثقت عنه وتبلورت كلمسة شعرية أو لمحة فنية أو نمط معماري. فكيف

لنهج عرفاني أن يتحول إلى تجربة فنية جمالية؛ كان من المنطقي أن ينتهي في رحاب التعمد والتسك؟ كما أن التصوف معراج روحي وفق مقامات يستهدف غاية مخصوصة؛ فهل هذه الرحلة بأبعاد المقامات تنتهي إلى إدراك اليقين أو مكاشفته؟ فمن المعلوم أن نظرية المعرفة الإسلامية تتوفر على مميّزات غير متاحة لغيرها؛ فهي تأخذ بالطاقات الإنسانية مجتمعة؛ من عقل وروح وحس؛ مضافة إلى الأصل وهو الوحي الرباني؛ فهي ليست تجريبية، ولا عقلية خالصة، ولا باطنية، أو مثالية، ولا نقلية خالصة، بل تتسم بالشمول والجمع بين المصادر؛ حيث تدفع التناقض وتحقّق اليقين، كما أنها تعالج الموضوعات جميعاً بمنهج متفاوتة؛ ولذلك تتكرّر وتظهر مصطلحات معرفية جديدة في إطارها العام؛ كالشعور والإدراك والتصوّر

وهو ما أدى كما رأينا إلى نشوء الحرف اليدوية وصناعة الفخار والطب التقليدي النباتي، وعند ذلك اكتملت ثلاثية الأبعاد الصوفية؛ وتمحورت حولها المنهجية الروحية والعملية، حيث تم المسير في نطاقها من خلال ثلاثية أخرى؛ مع حال المحبة، وحال الخوف، وحال الرجاء؛ بل إن المقامات والأحوال لتتجسد في مملكة واحدة حسب تحليل الدارسين للصوفي^[21]؛ ألهمت العارفين والسالكين تدفقاً عاطفياً وخيالياً رهيباً في الشعر والعمارة والزخرفة؛ ألا وهي مملكة الحب، فلقد كان موضوع المحبة معينا لا ينضب؛ جعل الصوفية يبتكرون مراحل متفاوتة وأقوالاً متعدّدة؛ لتُضاف إلى المصطلحات المميّزة في عالم استبطان الذات؛ كالود والمودة، والأنس والقرب والشوق... إلخ.

وحسب العديد من المستشرقين؛ فإن هذه الممالك الفنية وقبلها المقامات والأحوال والمصطلحات، ثم في مرحلة لاحقة الرموز والإشارات والصور؛ تساعد في تطور المعجم الصوفي وإتاحة الفرصة لرفع الستار عن بنية التفكير العميقة لدى الصوفية، وتمكّن الدارسين من تمهيد الطريق أمام أبحاث ونظريات تؤسّس علمياً للدور الذي لعبه الصوفية من خلال فكرة ثلاثية الأبعاد "مقامات وأحوال" في تطوّر اللغات والآداب والفنون الإسلامية.

”
عبر الصوفية
أنفسهم عن
صعوبة تحديد
أو وصف ما
يشعرون به
في مواجيدهم
ومشاهداتهم.“

والفهم والفقہ والحكمة والرأي والفراسة والبدیة والتأمل والنظر والخبرة والكشف والتجلي...إلخ.

ويمكن أن تُرد المعرفة الإسلامية من حيث موضوعها إلى مصدرين مختلفين^[22]؛ أحدهما يذهب نحو الأسفل: "تجربة حسية، إحساسات، ذاكرة، مخيلة"، والمصدر الآخر يتجه نحو الأعلى: "مبادئ العقل الخالص والمفاهيم العامة"، وتكون المعرفة تبعاً لهذين المصدرين؛ إما أرضية (مادية)، أو ماورائية (غيبية). ولو شرحنا أكثر فإننا نأخذ بأداتي المعرفة وهما: الحس من سمع، وبصر، وغيرهما، والعقل بدلالاته المتنوعة من: ملكات الإدراك، والفهم في الدماغ، والقلب، واللب، والفؤاد..

ومن ثم فإن معرفة المسلم حول موضوع معين، تأتي عن طريق الجمع بين القراءتين أو القراءة في المصدرين: الوحي والكون، ونتيجة للجمع بين وظيفة كل من الأدوات (الحس والعقل)، ويتعاون مصدر المعرفة، كما تتعاون أدوات المعرفة، في تزويد المسلم بالمعرفة.

لكن معرفة المسلم سوف تبقى على أية حال معرفة بشرية، تُنسب إلى الإنسان، وهو يتصف بها. وهي أمر مختلف عن علم الله سبحانه، وعلم الملائكة، وعلم الكائنات الأخرى. فعلم الله مطلق، وعلم الإنسان نسبي يزيد وينقص، ويصح ويخطئ، وعندما يُعطي الله الإنسان شيئاً من علمه، ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم

مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151)، فإن ما يكتسبه الإنسان من هذا العلم يصبح جزءاً من العلم البشري، ويبقى محدوداً بدلالاته ومعانيه بحدود الإدراك البشري^[23].

ويتفاعل المصدرين تتولد أحكام ورؤى وتصورات؛ تتألف من:

- أحكام متعالية عن الوجود الحسي للإنسان ومرتبطة بعالم الغيب.

- أحكام قيمية توجه الفعل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية.

- أحكام تجريبية مستمدة من استبطان العقل للمبادئ أو القوانين الطبيعية.

- أحكام جمالية وفنية مستمدة من استبطان الذات للوجود، أو من استبطان العقل طبقاً لحاسة الوجدان المنفصلة.

وفي المنظور الصوفي تُستبعد التجريبتان العقلية والحسية؛ ليس بوصفهما أداتين غير صالحتين لتحقيق المعرفة أو الوصول إلى الحقيقة؛ ولكن لأنهما لا تلبيان الغاية الصوفية المتمثلة في تلمس الحقيقة وتذوقها ومكاشفتها، فمن حيث المبدأ الحس ليس موضع شك عند الصوفية لكنه لا يحقق الكفاية المعرفية التي تنشدها النفس الصوفية؛ وخاصة معرفة الله سبحانه، كما أنهم لم يرفضوا وسيلة العقل؛ ولكنهم أكدوا على ضرورة أن يستضيء العقل بنور القلب؛ كي لا يفقد العقل توازنه ويتخطى حدوده.

فمع أن العقل قد يحقق الإقناع المنطقي إلا

أصلاً؛ لأن كل سير إنما هو باتجاه هدف. فإذا كان فلاسفة الإسلام يعتبرون البرهان المنطقي الصوري قمة المعقولية البشرية، فيحاولون تأسيس الإلهيات الإسلامية على البرهان المنطقي والاستدلال النظري؛ فإن الصوفية بحكم تأسيسهم "الحقيقة الدينية" في "الفطرة البشرية" وتأكيدهم على المعاناة يربحون العمل على النظر؛ فيسلكون مسالك أغنى وأوسع من مسالك البرهان الصوري، إنها مسالك الذوق أو الكشف؛ من حيث شموليته لجميع الاستعدادات الإنسانية^[26].

وهنا يعتبر بعض الباحثين أن الذوق الصوفي وغاية التطهر والتجرد للوصول إلى الشعور الصافي العميق في أبهى صورته: "هورد فعل ذاتي أو وجداني على مدن أصابها "التخمّج"؛ فما عادت تصلح لاستضافة الروح لأنها منخورة بالفساد الاجتماعي،

فليس من المصادفة في شيء أن يسرح رجال التصوّف في البراري والقفار، أو أن يعتكفوا في بيوتهم أو في زواياهم متوارين عن الناس، ففي المدن الكبرى يتكالب الناس على الثروات تكالبا ينتقص من إنسانيتهم، فضلا عن أنه يحيلهم جميعاً إلى عبيد"^[27].

لقد بدى للغزالي عقم المقدمات الكلامية والفلسفية في ملامسة اليقين "وظهر له أنّ أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول

أنه لا يستطيع أن يحقق الذوق الإيماني، والشعور المرهف، والرغبة الجامعة في الحب التي يحققها الطريق الصوفي. فالغاية التي تشدها المعرفة الصوفية، ليست مجرد الإثبات المنطقي للقيم والأفكار والمنظومات؛ بل ملامسة جمالية للقيم والأفكار والمنظومات هو المبتغى؛ ولذلك اعتبر الغزالي أن طريقهم في المعرفة هو المورث والموصل لليقين يقول:

"فعلمتُ يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة... وطريقهم أصوب الطرق"^[24]، كما أن سيرهم يعد بمثابة "السير في الطريق إلى ينبوع الينابيع كلّها؛ فهي وثبة جوانية تستهدف تجاوز الوقائع باتجاه غاية عليا ليست من نسيج الوقائع ولا من فصيلتها، الأمر الذي يترتب عليه أن يكون الموقف الصوفي دربا أو سلوكا على درب لا ينتهي إلا في النبع الحقيقي؛ وهو الحق"^[25].

ويُنظر إلى المعرفة الصوفية على أنها محكمة بالغاية؛ والغاية هي التي تحدّد ماهية الشعور وتوجّه السلوك وترتّب الوسائل التي تخدمها؛ وهي عكس التوجهات المنطقية المحكمة بمركزية المقدمة أو الواقع وليس الغاية؛ فحتى وإن بدى لنا التناقض والاضطراب من منظور منهجي في الرؤية الصوفية للمعرفة؛ فإن المتصوفة يتمسكون بكون الغاية هي الضوء الذي ينير المنهج وبغيرها فليس ثمة منهجا

نظرية المعرفة

الإسلامية ليست

تجريبية، ولا

عقلية خالصة،

ولا باطنية، أو

مثالية، ولا نقلية

خالصة، بل تتسم

بالشمول.

حصل ما لم يستطعه بالتعلم وبالسماح، وجزم بالنتيجة التي توصل إليها وهي أن من أخص خصائصهم أن ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم أو السماع؛ بل بالذوق والحال وتبدل الصفات^[28].

وتعد مقولتنا الذوق والحال من أبرز مقولات الصوفية كما يتضح من خلال ثلاثية المقام وثلاثية الحال؛ إذ الشخصية الصوفية تتحدّد طبقاً لأبعادهما ومحتوياتهما الوجدانية؛ فالتوبة والزهد والتوكل "ومن ثم الحب والخوف والرجاء" تنتج غريزة تفكير أصيلة في الإنسان يمكن تسميتها "غريزة الحقيقة" "غريزة الولوج بالمجهول والحنين إلى النائيات والأعالي"^[29]، ذلك أن البشر مزودون بغريزة علوّ أصلي لا يُسبر لها غور، ولا محتوى لها سوى الحميم الدافئ، أو سوى الشوق الراعش، الجامح صوب الأوج، وما هذه الغريزة سوى قوة البحث عن الوجود الأصلي الذي يُشترط ويؤصل كل وجود جزئي. وهذا يعني أن الصوفية لا يسعها إلا أن تكون حركة نزوح من الخارج إلى الداخل، أو من الكثافة إلى اللطافة^[30].

ولعل هذه المميّزات الداخلية الكاشفة هي التي دفعت الغزالي لتفضيله التصوف على علم الكلام في إدراك الحقيقة؛ مع أنه لم يعب طرق المتكلمين؛ بل قال عنها: "فوجدتها وافية بمقصودها؛ أي (الأدلة الكلامية)، غير وافية بمقصودي"^[31]. وقد حصّل الغزالي التجربة الصوفية من تحصيله لعلم المتقدمين وكتبهم؛ كقوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي، ثم

حصل ما لم يستطعه بالتعلم وبالسماح، وجزم بالنتيجة التي توصل إليها وهي أن من أخص خصائصهم أن ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم أو السماع؛ بل بالذوق والحال وتبدل الصفات^[32].

وعليه فإن ظاهرة الجمال في ثلاثية الأبعاد مؤسسة من منظور معرّفٍ مقابلٍ لمناهج ونظريات المعرفة الأخرى؛ وهو (المنظور المعرّف) ليس رصاً للمقدمات وإعمالاً في المحسوس للخروج بقانون يوافق المحسوس، وإنما هو كما عبّر أبو بكر الكتاني: "صفاء ومشاهدة"، وقد أعجب الدكتور عبد الحليم محمود بهذه العبارة^[33]، ورأى فيها، على إيجازها، التعريف الشامل لثلاثية المقامات وثلاثية الأحوال؛ المختصرتين للتصوف؛ هذا التعريف المؤسس على مذهب في المعرفة له وسيلته وله غايته؛ وسيلته الصفاء وغايته المكاشفة، وهذا بالضبط الذي جعل المستشرقين يربطون بين التصوف والفن، ويجعلونه رديفاً له، ويُرّمز لكل علم ذي صبغة روحانية أو جمالية بأنه ذو جذر صوفي^[34]؛ وهو ما جعل بعض الباحثين في الشأن الصوفي يقف على ما يشير إلى أن ثمة جوانب مشرقة في التجربة الصوفية تمس قوام التجربة الفنية بمفهومها المعاصر، على خلاف ما قد يتصور للبعض من أن نزوع التجربة الصوفية إلى ما وراء الصورة الظاهرة لهذا العالم يجعلها على وفاق مع بعض الفلسفات الجمالية القديمة؛ من حيث ارتباط هذه الأخيرة بالميتافيزيقا؛

مضبوطة بسمه العقل؛ وكل ما سبق يدور في إطار رؤية كلية وعامة للعاطفة والفن والجمال؛ ولا يجوز أن ينفلت ويتذرع بالمعيار والثمره. ولذلك كانت عملية التخيل مستوحاة من ذات وأعماق الصوفي العارف وكان التجسيد الفني في عالم الواقع يحاكي مبادئ التجربة وأبعادها من مبتدأ السير إلى مرحلة المكاشفة، ولذا علينا أن نؤكد ثلاثة عناصر أساسية في الصورة الفنية عند المتصوفة:

1. **الذات**؛ وهي العنصر الرئيس في الصورة الفنية؛ عبر الوصول إلى الصفاء التام لينعكس عبر تأملات عميقة في الخيال؛ ويكون هذا الصفاء بعملية التصفية والتحلية؛ التصفية عبر ثلاثية مقامات التوبة والزهد والتوكل، والتحلية عبر ثلاثية أحوال الحب والخوف والرجاء. وتكون الذات بعد الصفاء والاستبطان؛ هي مصدر الإلهام. عكس النظرية الأفلاطونية التي تسلط العنصر

الخارجي على الذات؛ فقد ألقى أفلاطون الذات الإنسانية في جوهرها الباطن الحر، فهدد بذلك نظريته في الجمال المطلق من أساسها، وكان أول نصير لفن واقعي موجه توجيهها اجتماعيا؛ أي براغماتيا خاضعا للمصلحة واللذة دون النظر لالتزام أو مبدأ حاكم، عكس النظرة الصوفية التي ترى أن علاقتنا النفعية بالأشياء تحول دون إدراكنا

وبخاصة فلسفة أفلاطون التي يتصور البعض أن اقتران القيمة الجمالية فيها بفكرة المثال، وارتباط الشاعر بفكرة الإلهام؛ هو مما يقع على النحو ذاته في التجربة الصوفية. ويؤكد أن المفارقة موجودة وجليه بين القيمتين؛ من حيث نزوع القيمة الجمالية الأفلاطونية نحو المثالية ومن ثم خروجها عن فكرة الإلهام والكشف والشعور الدافق، ونزوع القيمة الجمالية الصوفية نحو الإلهام الذي يختمر

في أعماق النفس الإنسانية ويتشكل من ارتباط عمق الذات بالخيال الخلاق؛ فهو يُؤلّد في أعماق الإنسان وليس في الشيء ذاته؛ ففكرة الصوفية الأساسية وغايتهم العليا: الحق وليس الخير؛ أما أفلاطون فالخير هو محور جمالياته؛ لذا فالمثال الجمالي لا يكون صحيحا إلا إذا تلمّس فيما يحاكيه الواقع الخارجي (المجتمع أو الطبيعة) المحكوم بقيم محدّدة تضع كل شيء في موقعه المناسب^[35].

لقد بحثت التجربة الصوفية عن الحقيقة بدل الخير لأسباب متعلقة بمنهج الالتزام الذي يحكمها؛ فهي طريقة محكومة في نظر أصحابها بالقانون الشرعي والعرف الصوفي المؤسس من شيوخها، ولذا كان التخيل أو المحاكاة أو الاستبطان متّسما بصفة الواقع النفسي أو الحسي أو الغيبي، وكانت العاطفة

أخذ المتصوفة بمفهوم التوكل القرآني في الكد وطلب الكسب والاجتهاد وترك النتائج لمسير الأحوال والأسباب.

وعكسنا لخيال جديد يبرز وعينا وشعورنا وإيماننا الداخلي؛ فتنفذ من الظاهر إلى الخفي، ومن المحسوس إلى المجرد. وهذه رؤية تتعاقد في إثبات صدقيتها وموضوعيتها معظم الرؤى الجمالية المعاصرة^[36]، خاصة في حيوية التواصل بين الذات والعالم خارج القيمة النفعية؛ ويتحول المحسوس فيها إلى أبعد من حدود الجسد والمادة والمألوف.

ثالثاً: رؤية نقدية في الأبعاد الفنية والجمالية في التراث الإسلامي في فكر المستشرقين

يمكن القول إن بروز اهتمام المستشرقين بالظاهرة الجمالية والفنية في الإسلام، ترجع إلى دراساتهم الواسعة حول أسرار التصوف، ومحاولة المقابلة بينه وبين ما هو موجود في البيئة الغربية أو ما كان موجوداً منذ العهود الأولى للحضارة الغربية والمسيحية. ويرجع اهتمامهم بالتصوف عموماً إلى المحاولات التأسيسية لوضع تعريف سوسيوثقافي، ومقاربتهم الأولى لتعريفه؛ حيث اتفق جمهورهم على حده من خلال الكلمة الأجنبية (Mystik) وجذورها؛ والتي تعود حسبهم إلى شيء مضغ بالأسرار لا يمكن بلوغه بالوسائل العادية أو بالمجهود العقلي^[37]. وهو ما يُعدُّ وضعاً وتأسيساً للمنطلق الفني

لحقائقها الجوهرية، وأن الاتصال بالمعاني الجوهرية في الأشياء وتجاوز حجبها الظاهرية يقترن في الوقت نفسه بالاتجاه إلى أعماق الذات.

2. **الخيال**؛ وهو تلك الصور الرمزية التي تعكسها الخطابات والنصوص والوقائع والتأملات، في العقل، لترسم العالم الذي ينبغي أن تعيشه الذات، ولذلك وجب الاهتمام ببنية الخطابات والمقولات والصور والوقائع...، وطريقة اشتغالها الوظيفية.

ويندرج مع الخيال في العملية الجمالية؛ المتخيل (الوعي) وهو المادة المتحولة، عندما يشتغل الخيال، فكثيراً ما يذهب؛ أي (الخيال) بعيداً عن النص والواقع وروحه إلى أوهام وأساطير لا تمت للعلم بصلة، لذلك فمن الضرورة إحاطة هذا المتخيل أو المخيال بضوابط لكي لا ينفلت عن موضوعية التأمل الذاتي، ويدخلنا في متاهات الحلول والوحدة والفيض كما حدث مع التيارات المتطرفة في التصوف.

3. **الواقع المحسوس**؛ أو الوجود، فلا يمكن أن يتحقق الاستبطان والتأمل والتماس القيمة الجمالية بمعزل تام عن الوجود الحسي؛ لأن ذلك يدخلنا في وحدة متطرفة، وينقلب العالم المشاهد إلى صور مجازية؛ وذلك مرفوض في الرؤية الصوفية المعتدلة، فالوجود له قيمة في التمثيل؛ والجمال يلتمس في إدراك الحقيقة الجوهرية الكامنة وراء هذا الوجود الشاخص،

1. ربط الوعي بالتجربة الروحية حصرا تؤكد نخبة من المستشرقين أن التجربة الروحية؛ هي السبب الرئيس في تأسيس الوعي الصوفي المحكوم بأبعاد ثلاثية؛ مقامات وأحوال، ثم تجسدت هذه التجربة في هيئة التعبير والشغف المنظوم شعرا، والشفاء من الشهوات الحيوانية والعلائق الدنيوية ومن ثم يستتبعها الشفاء من الأمراض العضوية^[41].

وقد اعتنى بعض المستشرقين وافتتن بهذه الثلاثية إلى حد أن صرّح بأن فن الإشراف الصوفي ينطوي على "أرابيسك" شديد التركيب عرفته إيرلندا في العصور الوسيطة، يقول روبرت ديفز: "مما قد ينطوي على أهمية أكبر أن الفن الإسلامي الأسمى؛ أي المعمار هو صوفي"^[42].

ويساعدنا تطور المعجم الصوفي عند المستشرقين "لويس ماسينيون" و"بولص نويّا" على رسم عملية تطوّر الفكر الصوفي أو التجربة الصوفية؛ وتحولها من حالة تعبّد إلى حالة فنية وجمالية عميقة. كما يساعد في كشف دلالات الرموز والصور التي يستخدمها الصوفيون؛ وتداخل بعض تلك الرموز والصور مع بعضها البعض وعلاقتها بالبنية العامة للتفكير الصوفي؛ تقول المستشركة المعروفة أنا شيميل: "تمهّد تلك الدراسات الطريق أمام أبحاث أخرى عن إسهام التصوّف في تطوّر اللغات والآداب والفنون الإسلامية"^[43].

ثم أضاف السويسري "فرتسمير" و

والجمالي في رؤية المستشرقين للتراث الصوفي عموما. وما يزيد تأكيد هذا الأمر أن الكلمتين (Mystisch) و (Mysterium) مشتقتان من الكلمة اليونانية (mycim)؛ بمعنى إغلاق العينين^[38]. وأهم المستشرقين المولعين بربط التصوف بالأسرار؛ المستشركة الألمانية "إيفلين أندرهيل" (Evelyn Underhill) في كتاب لها ترجم إلى الألمانية عن الهيلينية سنة 1911^[39].

ورغم ما يشوب هذا الميل والاشتقاق من الاستنتاجات الحدسية والتغليطات المدرسية التي أدّت إلى تفضيل غالبية المستشرقين مُرادفة التصوف للاتجاه الغنوصي الهادف حسبهم لبناء تجربة وجودية فلسفية عميقة عنوانها: "تجربة استعراق الحب"، فإن جزءاً من دراساتهم لم يغفل ربط هذا الاشتقاق بالاتجاه الذي تأسّس فكريا ومعرفيا في المبحث السابق، وقد أبان المستشرق الفرنسي "هنري كوربان" عن الفوارق بين النمط النبوي في الإسلام والنمط الغنوصي في التجربة الصوفية، وسارت مع هذا الاتجاه المستشركة الألمانية "أنا ماري شيميل" من خلال تأكيدها على سهولة فهم الصوفية من خلال بنيتها والبنية اللغوية ثلاثية التركيب، وتقصد الأسس الأولى التي قامت عليها التجربة الصوفية قبل تركيبه النظام الفلسفي والغنوصي^[40].

ويمكنني إيجاز بعض المآخذ العلمية والتاريخية على القراءة الاستشراقية لظاهرة الجمال في السياق الإسلامي؛ من خلال النقاط الآتية:

هناك لمسات فنية بالمعنى العلمي فإنها من تأثير أجنبي، كما يعبر عن ذلك المستشرق الإسباني "باسيليو بابون مالدونادو" في كتابه "الفن الإسلامي في الأندلس" بعد أن تحدث بانسياب وتفصيل عن معمار مدينة الزهراء: "غير أن الأمر الذي لا جدال فيه هو الوجود المكثف لعناصر الفن الكلاسيكي بصفة عامة حتى عصر الخلافة القرطبية، وهي كلاسيكية مصدرها الكتل الحجرية الباقية من الآثار التي كانت على أرض الأندلس، والتأثيرات البزنطية، وقد أدت كل تلك العناصر إلى عصر نهضة إسباني يتسم بالغرابة والإثارة والتفرد"^[45].

وقد تحدث في نص سابق قائلاً: "واتسمت العناصر الزخرفية بكثرتها لدرجة يمكن معها القول بأن العمارة ما هي إلا ذريعة لتبليغ الزخرفة شأنها غير مسبوق في طريق التطور والنضج، وإذا كان معلوماً لنا أن ذلك يحدث في أساليب فنية أخرى، فإن الفن العربي يبرزها جميعاً بتنوع الأشكال والوحدات الزخرفية النباتية؛ إنه الثراء الذي ينجم عندما يتصل الإسلام بالثقافة المتوسطية وهو ثراء لم يرثه الإسلام"^[46] مع ضرورة الإشارة إنصافاً أن المؤلف أشاد بالفن الإسلامي في الأندلس وتأثيره على الفن الإسباني ودوره في نهضته، لكنه أغفل جانب الأصالة فيه، وعادة يمزجه بعناصر أخرى يطلق على ذلك الفن "بالفن المدجن".

كما أن النظرة التي تجعل من الأبعاد

(Fritz Maier) بجهوده المركزة حول علمية الدراسات الصوفية فتحا في ميدان مقارنة التصوف وفق مناهج التربية الروحانية وعلم النفس وعلم الاجتماع والعمارة والرياضيات... وغيرها؛ حيث سمحت هذه المناهج بفهم عميق لدلالة مصطلح "الذوق" عند الصوفية؛ الذي يعد محور التجربة الصوفية كلها؛ تعبدية أو جمالية.

وقد حفل القرن التاسع عشر بنشر العديد من أعمال المستشرقين التي تدور حول تاريخ الحضارة الإسلامية وتراثها وفنونها؛ نشأة وجذوراً وبنية؛ مما مكّن العلماء تدريجياً من الحصول على تصوّر أفضل مقارنة بالنزعة التشويهية التي سادت في معظم أعمال السابقين من المستشرقين. وفي قراءة لما عرضناه في المبحثين السابقين وأعمال الكثير من المستشرقين فيما أمحنا إليه منذ حين حول تصنيفاتهم في القرن التاسع عشر، فإن الملاحظة الأولى الجديرة بالاهتمام هي الاعتقاد السائد في الأوساط الاستشراقية أن العرب أمة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى يتشكل وعيهم من الغيبي المطلق مقابل الكوني المشكل لوعي الغربي عموماً^[44].

ومن ثم فالأعمال الفنية خاضعة للوعي الباطني والسريرة الداخلية المحكومة بهذه الميتافيزيقا، ولذلك فليس المعمار أو الفن نابعا من تدبر عقلي وخيال محسوس ممتزج بروح شفاقة وثابة، وإنما هو تجاوب مع هذا الوعي سواء أنتج حسناً أو قبيحاً؛ وإذا كان

السفر، الرحلة، السلوك، السالك، المقامات، الأحوال، المجاهدة، الوصول، الواصل، الغاية...

. مصطلحات تخص التجربة الصوفية؛ مثل: الرؤيا، الكشف، المشاهدة، الوارد، الفقر، الهواجم، الهواجس...

. مصطلحات تخص المذهب؛ مثل: الإحسان، الإرادة، الحضرة، الفيض، الجذبة، الولاية، حقيقة الحقائق، أمهات الأسماء، الشيخ، المريد....

وكل ذلك يوضح حقائق بالغة في الوعي الصوفي والمعجم اللفظي للصوفية؛ تتمثل خصوصا في أن ترجمة السلوكيات إلى مصطلحات تختلف صيغها بين الاسم والمصدر، كما أن الاستفادة من الفروق الموجودة بين الألفاظ المترادفة جد مهم في إبراز علاقات اشتقاق المصطلحات ونحتها؛ كالشهود والمشاهدة، والمسامرة والمناجاة، والمخاطبة والمحادثة^[49]...

ولم تكن الدراسات الاستشرافية على نمط واحد في تحليل المعرفة الصوفية وضبط الوعي الصوفي، فقد شهدت هذه الدراسات مع المستشرق الشهير هنري كوربان مسارا مغايرا حين أدمج الفينومينولوجيا في جميع المقاصد الضمنية لكل أفعال الشعور واللاشعور الصوفي دون اختزال السمة الموضوعية للمعطيات في الإدراك الحسي، أو حصر مجال المعرفة الحق

الجمالية في التراث الإسلامي عديمة التأمل العقلي؛ ينقصها الشمول والدقة، كون التراث الإسلامي في جانبه الإبداعي الفني متنوع وخصب، فالظاهرة الجمالية والفنية في لغة القرآن، مثلا، لا تخضع للوعي الباطني بقدر ما تلامس حدود العقل وإن كان التأثير يتعلق بالباطن... ومن جهة أخرى فإن المعجم الصوفي لا يتأسس على نمط واحد من الوعي، بل يتعدّد بحسب الوحدات المعنوية التي لا تنشأ نشأة أفقية بقدر ما تنشأ تبعا للظروف والسياقات، فالحارث المحاسبي في تعريف له للتصوف مخالفا ما درج عليه الأغلب، يصفه بأنه: "علوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات"^[47].

”

يعد سير المتصوفة بمثابة السير في الطريق إلى ينبوع الينابيع كلها.

“

وهناك دراسات متخصصة في المعجم الدلالي الصوفي تتبعت المصطلحات المختلفة الواردة في تاريخ الصوفية، وخلصت إلى أن مضامين هذا المعجم قامت على العناصر الآتية^[48]:

. اللفظ المفرد، حيث يدل على حقيقة واحدة فقط، وبذلك لا يمكن أن يحمل مضمونا آخر يمكن أن نفسر به امتداد الوعي الصوفي إلى أشكال أخرى.

. الدلالات المشتركة، عن طريق ترادفات تجمل فيها المعاني بعضها بعضا؛ كمصطلح "الفناء" والذي يتضمن معاني عديدة مشتركة وهي المحو والمحق والصعق والطمس.

. مصطلحات خاصة بالطريق الصوفي؛ مثل:

والدالة في عمليات الفهم العقلي وحدها^[50].
 والتجربة الروحية في الإسلام، كانت في الإطار القانوني الشرعي تارة، وغريبة بعيدة عن حقائق الإسلام تارة أخرى، وأجزاء من دائرة هذه التجربة ميداناً رحباً واسعاً يزخر بعناصر وألوان شتى من الثقافات، امتزجت في ساحته الأفكار والعقائد والأديان التي وُجدت في الشرق القديم، وقد أثرت فيه بما كانت تتميز به من صور وخبرات في الرياضات الروحية والتجارب والمواجيد واللغة السرية الرمزية الغامضة، حتى خيل للكثيرين أن العبادة والزهد والتزكية في الإسلام، ماهي إلا صور لأشكال التجارب الروحية القديمة.

2. الخلط بين الذوق الصوفي والذوق الفني

إن تأسيس الوعي وهو ما يرادف الذوق لدى الصوفية؛ لا يكون إلا من عمق الذات حين الصفاء التام؛ وهو ما تشير إليه المستشرقة الألمانية وتصلح عليه بمصطلح "استبطان الذات"؛ فهذا الاستبطان أو الاكتشاف الجلي للذات في أعماقها؛ لا يكون عند أصحاب هذا الاتجاه؛ إلا بالسير من الحسي إلى المجرد والتخلص التام من العلائق التي تشوب الوصول إلى الحقيقة عبر الذوق والحب الذي يصله العارف.

ويلتقي هذا الموقف، بقدر ما، مع موقف

أفلاطون؛ حيث يرى أفلاطون أن الجمال هو تجلي الحقيقة؛ وأن الذوق الفني هبة مقدسة من الله للإنسان^[51]. ولكنه يختلف معه في الغاية والهدف والنهاية؛ فبينما يكون الحسي الهدف الأسمى لأفلاطون؛ يكون التجرد من الحسي وإدراك المجرد هو الأسمى عند الصوفية، فبينما تهدف التجربة الأفلاطونية إلى المتعة الجمالية والثمرة الوظيفية، تقصد التجربة الصوفية إلى تحقيق المهمة العبادية؛ ولذلك فكل ما يقترن بها من وسائل وأدوات يكون قرين مذهب الالتزام.

لقد جعل المستشرقون أساس التجربة الصوفية مبنياً على مبدأ الذوق؛ لذلك كانت الجوانب

العملية ومناهج التربية الروحية ودرجات الترقى مرتبطة ومتناسقة مع المبدأ الذي يرجع في حقيقته إلى المحبة التي تضمن صفاء السريرة والباطن؛ ولا يتأتى الحب والذوق إلا بمطابقة الشريعة والطريقة والحقيقة لبعضها بعضاً؛ لأن المراد هو الصفاء في شتى المستويات؛ أولها؛ التطهر من السمات الدنيئة ومن دنس الروح. وثانها؛ محو آثار البشرية؛ (أي النزعة الجسدية في الإنسان). وثالثها؛ تطهير الصفات واصطفائها^[52].

وقد حاول المستشرقون الربط بين الأبعاد الروحية التي حصلها الصوفية في البراري مع الأنماط المعمارية التي انتشرت في عدد

”
**لا يمكن أن
 يتحقق الاستبطان
 والتأمل والتماس
 القيمة الجمالية
 بمعزل تام عن
 الوجود الحسي.**

الروحية في الإسلام، وليس عند الصوفية حصراً.

كما أن التطهر من شوائب المحسوس عملية مطلوبة عموماً في التأمل العقلي والشعوري، بل إن المدارس الفنية بتنوعاتها عبر التاريخ، متفقة على التحرر من الأغلال وعلائق الذات في عملية الإبداع.

وقد ربط المتصوفة بين المعرفة والمشاهدة وبين رؤية القلب وانفتاح البصيرة، من خلال أكثر الاتجاهات روحية، وأكثرها مساساً بالتجربة النفسية ذاتها. لكن من جهة أخرى عبّر الصوفية أنفسهم عن صعوبة تحديد أو وصف ما يشعرون به في مواجدهم ومشاهداتهم، وبيّنوا بأن التجربة الصوفية بما فيها من مشاهدات ومواجيد، باعتبارها ثمرة لمعرفة مباشرة من غير وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين أو تجريب؛ تعبر عن إدراك ذاتي (فردى) لا يمكن تعميمه، وتعديّة معرفته للغير^[55].

3. سطوة المركزية الغربية في القراءة الاستشراقية

تعامل جلّ المستشرقين مع التراث الجمالي الإسلامي عموماً بمنطق القولية العقلانية الأدوات التي كان يذمها أشد الذم ما كس فيبر؛ حيث تعامل العقل الاستشراقي بتعال معرفي أخرج هذا التراث من فضاءات الممارسة الإنسانية المعرفية ذات الطابع العقلاني العلمي وليس التجريبي الأدوات، وبذلك أدخلها في دراسات الأسطورة والخيال

من الحواضر الإسلامية المشهورة، بل ينقل هؤلاء المستشرقون أن السلاطين كانوا يأمرن بنمط معيّن من المعمار انسجاماً مع عرفانية السالكين.

إن التجربة الصوفية تقتضي، من وجهة نظرهم، القول بوجود "ملكة خاصة غير العقل الطبيعي" وهي التي يتم بها الاتصال؛ وفيها تتحد الذات بالموضوع^[53]. ويتوسعون في التوضيح حين يسيرون إلى قيام اللّمحات واللّمع والإشراقات مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي، بحيث أن المعرفة فيها معاشة وجدانياً، ويفر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم فيه وتغمره كفيض من النور.

يقول علي الحضرمي في التنبيه على أهمية تحرر الذات العارفة من القيود في عملية التأمل: "في حال التأمل الجمالي؛ فإن الذات تتحرّر من الإرادة؛ فتختفي الأنا الفردية فيها، وتصبح ذاتاً عارفة خالصة، تدخل مع الأشياء والموضوعات في هوية واحدة، وتستغرق فيها في وحدة صوفية، وعندئذ يختفي العالم بوصفه تمثلاً"^[54].

لكنهم أغفلوا إلى حد ما الإرادة واتجاه الإرادية الموجود عموماً عند الزهاد والسالكين؛ فسلطة الإرادة ينبغي توفرها في عملية استبطان الذات؛ ولا يمكن للمريد أو السالك بلوغ المحبة أو العرفان، ولا إدراك الحقيقة دون تحرر الذات من الأغلال، وفك الإرادة من أسر الهوى والملاذات، وذلك شرط عام في التربية

والتي عادة ما تخصص للشعوب البدائية كما فعل ليفي ستراوس مع قبائل البورورو في البرازيل.

والحاصل أن الدراسات التي أنجزها المستشرقون، ورغم الطابع الإبداعي الخلاق للعديد منها؛ خاصة دراسات الكبار من أمثال (نيكلسون، كوربان، ماسينيون، آن ماري شيمل وغيرهم) من الرعيل الأول، "إلا

أنها لا تخلو من ممارسات معرفية ذات طابع قمعي تمارسه الذات الباحثة على النصوص المدروسة، وتتعدّد تجليات القمع البحثي لنصوص الصوفية؛ ما بين البحث عن المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي ونظريات التأثير والتأثير ذات الطابع الميكانيكي الذي يكتفي برصد نقل الأفكار وكيفية مكانيا وزمانيا، دون التوقف عند الطبيعة المعقدة لظاهرة التلاقح الثقافي بين الحضارات وممارسات الدمج المعرفي وأشكال الاحتواء والتناسل... إلخ وبالطبع تنطوي هذه التصورات على نزعة مركزية حادة للفكر الغربي والحضارة الغربية، ناهيك عن المركزية العقيدية للمسيحية وحضورها الجلي الساطع في التجربة الصوفية كما بلور ماسينيون تجربة الحلاج الشهيد عبر مرایا الخلاص المسيحي"^[56].

”

لقد وضع الله تعالى آياته في الأفاق وفي النفس البشرية، وما على الإنسان إلا أن يتعرف عليها، وذلك سبيل العارفين.

“

كما أن إطلاق مصطلح "المستيسزم" على التصوف الإسلامي هو قولبة كلية لمناهج دراسة التصوف الغربي، وهذا ما يُعدّ وضعا وتأسيسا للمنطلق الفني والجمالي المسيحي والغربي في رؤية المستشرقين للتراث الصوفي عموما، خاصة وأن الغالبية تفضل تعريفه بالعلم المضمع بالأسرار، وذاك سر انبهار أكثرهم به وبسحر الشرق، نلاحظ ذلك في

كتابات أنا ماري شيمل؛ خاصة في دراساتنا المتنوعة والمستفيضة حول الشعر الصوفي الفارسي، وخصوصا "جلال الدين الرومي". وتعلق الدكتورة هالة فؤاد: "لا أعتقد أن هذا الانبهار الغربي بهؤلاء المتصوفة يقل قمعا عن نقيضه الباحث عن مصادر هؤلاء في الحضارة الغربية والعقيدة المسيحية، خاصة أنه يندرج أحيانا في إطار أكثر اتساعا حيث الانبهار الغربي بالصورة المتخيّلة الغامضة للشرق الساحر الجميل الذي يصيب زواره الغربيين بالوجد، ويستلبهم في مدارات الإغواء والافتتان الطاغية، ناهيك عما يمكن أن تنطوي عليه هذه النظرة من خيالات وتصورات تستلب النصوص الصوفية ذاتها خارج مداراتها الخاصة، وتحملها أحيانا توقّعات وهواجس الباحث الغربي أسير السحر والافتتان"^[57].

ينقصها الشمول والدقة، لأن التراث الإسلامي في جانبه الإبداعي الفني متنوع وخصب، فالظاهرة الجمالية والفنية في لغة القرآن، مثلا، لا تخضع للوعي الباطني بقدر ما تلامس حدود العقل وإن كان التأثير يتعلق بالباطن.

لكن من جهة أخرى هناك دراسات استشراقية منصفة حتى وإن لم تسلم نهائيا من تحيز العقل المركزي الغربي، وظفت خبرتها وتحقيقاتها الدقيقة في اكتشاف الأبعاد الثلاثية المولدة للفن والإبداع بما ينطوي على "أرابيسك" شديد التركيب عرفته إيرلندا في العصور الوسيطة، حيث يمنح ذلك التركيب الفرد المتفاني "جنية سرية" لتنمية قدراته على الفهم والاستيعاب، ومهدت تلك الدراسات الطريق أمام أبحاث أخرى عن إسهام التراث الإسلامي في تطوّر اللغات والآداب والفنون الإسلامية.

ومن أهم النتائج أيضا؛ تقرير أن التجربة الروحية في الإسلام، كانت في الإطار القانوني الشرعي تارة، وغريبة بعيدة عن حقائق الإسلام تارة أخرى وأجزاء من الدائرة الثانية ميدانٌ رحبٌ واسعٌ يزخر بعناصر وألوان شتى من الثقافات، امتزجت في ساحته الأفكار والعقائد والأديان التي وُجدت في الشرق القديم، وقد أثرت فيه بما كانت تتميز به من صور وخبرات في الرياضات الروحية والتجارب والمواجيد واللغة السرية الرمزية الفامضة، حتى خيل للكثيرين أن العبادة

الخاتمة

يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج جد مهمة من خلال هذا البحث المركز؛ لعل من أهمها أن جانبا من الفكر الاستشراقي حاول توظيف الوعي الجمالي في التراث لخلق حالة من التجزئة في بنية التراث أو العقل المسلم وفي تحليل المعرفة الصوفية وضبط الوعي الصوفي، وذلك ما يعبر عن حالة عاشتها المنظومة الاستشراقية فيما يسمى بمنطق القولية العقلانية الأداتية أخرج هذا التراث من فضاءات الممارسة الإنسانية المعرفية ذات الطابع العقلاني العلمي إلى ميدان الأسطورة والميثولوجيا والتي لها علاقة بدراسات الاستعمار في بدايات القرن التاسع عشر والعشرين..

حيث إن جل هذه الدراسات تُغفل إلى حد ما الإرادة واتجاه الإرادية الموجود عموما عند من يصنف في المنطق الأسطوري؛ والاعتقاد السائد في الأوساط الاستشراقية أن العرب أمة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى يتشكل وعيهم من الغيبي المطلق مقابل الكوني المشكل لوعي الغربي عموما، وبذلك فهي ملكات للعقل الباطن يهذبه العقل الأداتي العلمي، ولتهيئة الشخصية القابلة للتحضر وفقا لمرجعية هذا العقل.

وكل ذلك يحتاج إلى مزيد دراسات لفك الالتباس وتبيان الأسطوري من العلمي، فالنظرة التي تجعل من الأبعاد الجمالية في التراث الإسلامي عديمة التأمل العقلي؛

والتأمل، بما خلف تراثا زاخرا في شتى الميادين التي تتسم بالتفكير والنظر العميق، وهو ما يلقي تبعة ثقيلة على الباحثين المسلمين في ضرورة تتبع نواحي التحيز الاستشراقي الذي اختطف كثيرا من العلوم والفنون الإسلامية الأصيلة ليصلها بمؤثرات أجنبية نزعت عن الفكر الإسلامي صفة الابتكار والإبداع.

والزهد والتزكية في الإسلام، ما هي إلا صور لأشكال التجارب الروحية القديمة، والحقيقة غير ذلك، وقد حاول العقل الاستشراقي الاستعماري رهن الإبداع بالدائرة الثانية، والحقيقة التاريخية التي أثبتناها تقول بتأثير شفافية الروح عبر أصالة التجربة الروحية والتزامها بالإطار الشرعي في موهبة الخيال

1. إدريس شاه، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط2، ص31.
2. انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979، ص376.
3. أيوبكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1994، ص25.
4. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ص313.
5. إحسان إلهي ظهير، التصوف: المنشأ والمصدر، لاهور: إدارة ترجمان السنة/باكستان، ط1، 1986، ص49.
6. انظر: أنا ماري شمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا، ط1، بغداد، 2006، ص08.
7. انظر: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1999، ص221-222.
8. المرجع نفسه.
9. الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: إسماعيل عبد الهادي قنديل، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط1، (1415هـ/1994م)، ص373/1.
10. جلال الدين الرومي، المثوي، ترجمة وتقديم: إبراهيم الدسوقي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص464/6.
11. أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009، 244/1.
12. انظر: إحسان إلهي ظهير، التصوف: المنشأ والمصدر، م، س، ص21.
13. المرجع نفسه.
14. انظر: إدريس شاه، الصوفيون، م، س، ص29-30.
15. مقدمة المفكر والمستشرق إمبرتو إيكو، كتاب "الصوفيون"، إدريس شاه، م، س، ص19.
16. انظر: باسيليو بابون مالدونادو، الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية، ترجمة علي إبراهيم علي منوفي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص15-28.
17. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في التصوف، م، س، ص314.
18. عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، الشركة الجديدة الرباط: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص87.
19. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، بيروت: دار الفكر للنشر والطباعة، باب: ذكر طوائف من جماهير النساك والعباد، في ترجمة أحمد ابن أبي الحواري رقم الترجمة 457.
20. انظر: محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1،

- 2000، ص 224، و ص 228.
21. انظر: عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، مرجع سابق، ص 87.
22. انظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، الدمام: مكتبة المنتبي/المملكة العربية السعودية، ط 1، 2012، ص 177.
23. انظر: المرجع نفسه، ص 179.
24. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، مراجعة: محمد سعيد رمضان البوطي وعبد القادر الأرنؤوط، دمشق: دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، والأردن: دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، ص 68-69.
25. يوسف سامي اليوسف، ماهية الوعي الصوفي، جلة معابر، آب 2003، موقع: http://maaber.50megs.com/issue_august03/editorial.htm
26. عبد المجيد الصغير، قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة عوارف، العدد 1، 2007، طنجة، المغرب، ص 22
27. يوسف سامي اليوسف، ماهية الوعي الصوفي، مجلة معابر، م، س.
28. الغزالي، المنقذ من الضلال، م، س، ص 65.
29. يوسف سامي اليوسف، م، س.
30. المرجع نفسه.
31. الغزالي، م، س، ص 39.
32. المصدر نفسه، ص 65.
33. عبد الحليم محمود، قضية التصوف، م، س، ص 348
34. انظر: روبرت ديفز، مقدمة كتاب "الصوفيون"، م، س، ص 27.
35. علي الحضرمي، الرؤية الصوفية في الموقف الفني المعاصر، م، س، مجلة غيمان، العدد الخامس، موقع: www.ghaiman.net/derasat/issue
36. انظر: علي الحضرمي، م، س.
37. انظر: أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، م، س، ص 06.
38. المرجع نفسه، ص 07.
39. انظر: المرجع نفسه، ص 07.
40. انظر: كمال جعفر، الإنسان والأديان، أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، م، س، ص 17.
41. روبرت ديفز، مقدمة كتاب "الصوفيون"، م، س، ص 31.
42. انظر: أنا ماري شيميل، م، س.
43. أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، م، س، ص 11.
44. انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد الجهاد، طبعة المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2007، ص 119.
45. باسيليو بابون مالدونادو، الفن الإسلامي في الأندلس، م، س، ص 24.
46. المرجع نفسه، ص 24.
47. أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1998، ص 52.
48. ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر: المفاهيم والإنجازات، الجزائر: وزارة الثقافة الجزائرية بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، ط 1، 2007، ص 53.
49. المرجع نفسه، ص 53.
50. انظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر/المملكة المغربية، ط 1، ص 20.
51. أفلاطون، المأدبة: محاورة المائدة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص 20.
52. انظر: عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المدرسة الشاذلية، القاهرة: دار المعارف، ط 2، ص 348.
53. علي الحضرمي، الرؤية الصوفية في الموقف الفني المعاصر، مجلة غيمان، العدد الخامس، موقع: www.ghaiman.net/derasat/issue
54. المرجع نفسه.
55. انظر: عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، م، س.
56. هالة أحمد فؤاد، مقدمة كتاب "الصوفيون"، م، س، ص 10.
57. المرجع نفسه، ص 10.

دلائل النور في ديوان "بشائر وذخائر"

د. محمد الفهري
أستاذ جامعي

بشائر إقرار بصائر عبرة

سرائر آثار ذخائر دعوة

وتتشكل هذه الضميمة التي نحتفل اليوم بصدورها من سبع وأربعين قصيدة عمودية، نُظِّمَت على الأبحر الخليلية، وقد قمت بعملية كشف للبحور التي وردت عليها، وذلك من خلال إجراء تحليل إحصائي شامل، فوجدت عدد القصائد التي جاءت على وزن بحر الخفيف عشرين قصيدة، وهو الأمر الذي كشف لي مدى ميول الشاعر محمد بن يعقوب نحو هذا البحر الذي يعد من أكثر البحور سلاسةً وخفةً،

الشاعر محمد بن يعقوب،

عنون

ديوانه موضوع القراءة،

بكلمتين اثنتين هما "البشائر" و"الذخائر"، وهما صفتان ترتبطان بما يضمه هذا المجموع بين دفتيه من قصائد؛ فالبشائر صفة للبشارة والبشّر والحسن والجمال التي تمتاز بها هذه الدرر الشعرية. أما الذخائر فهي علامة على ما تزخر به قصائد الديوان من معان شريفة ونبيلة يمكن للمرء أن يدّخرها لندياه وأخرته. ووجدت ابن الفارض قد جمع هاتين الكلمتين في بيت يقول فيه:

ومن أجمل بحور الشعر العربي إيقاعا، كما ألفيت ست قصائد على وزن بحر البسيط، وخمسا على وزن الكامل، وثلاثا على وزن كل من؛ الطويل، والرجز، والرمل، والمتقارب، وقصيدتين من الوافر، وقصيدة واحدة على وزن المديد والمتدارك.

ومن المظاهر التجديدية في الديوان؛ استعمال الشاعر محمد بن يعقوب الكامل خمسا كما في قصيدة (استفهامات)، ووجهه أنه استعمل المصراع الأول تاما والثاني مجزؤا. وقد وجدت مثل هذا الصنيع بيتا من الرمل لأبي الحسن اللحام الحراني تذكره بعض كتب العروض نقلا عن الثعالبي في "بئيمته" و"خاص الخاص" بحيث يقول فيه:

كُنْتُ مِنْ فَرَطٍ ذَكَاءٍ وَاشْتَعَالَ
كَتَلَّطِي النَّارِ فِي الْجَزْلِ الْيَبِيسِ
فَإِنَّهُ بَيْتٌ مَخْمَسٌ، وَوَجْهُهُ أَنَّهُ
اسْتَعْمَلَ الْجَزْءَ فِي الْعُرُوضِ دُونَ
الضَّرْبِ، بَيْنَمَا اسْتَعْمَلَ الشَّاعِرُ
مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبِ الْجَزْءَ فِي
الضَّرْبِ دُونَ الْعُرُوضِ كَالْعَلَلِ،

حيث يقول:

مَاذَا إِذَا ابْتَسَمَ الضِّيَاءُ لِنَعْمَةٍ
حَيْرَى لِعُصْفُورٍ شَرِيدٍ
بَيْنَ الْخَمَائِلِ تَائِهًا فِي ظُلْمَةٍ
يَجْتَازُ فِي عَزْمٍ وَطَيْدٍ
لَيْلًا بِلَا هَمْسٍ وَلَا نَجْمٍ وَلَا
سَارٍ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ
يَسْعَى إِلَى فَجْرِ لَيْمَلَاهُ أَنَا
شَيْدًا تَغْنَى لِلْوَجُودِ؟

هذا وقد لاحظت بعض المظاهر التجديدية داخل الإيقاع الخليلي الكلاسي، بحيث نلفي الشاعر محمد بن يعقوب ينظم قصيدة على نمط المزدوجة التي تعتمد بناء يتشكل من شطرين يُعَمَدُ فيهما إلى تقفيتهما بقافية واحدة مخالفة لقافية الشطرين السابقين أو اللاحقين، وهذا المظهر التجديدي كان قد اخترعه، كما هو معلوم، بشر بن عامر مثلما يذكر الجاحظ، كما يعزوه بعضهم إلى غيره. والمظهر الجديد عند محمد بن يعقوب يكمن في مستويين:

”

البشائر صفة للبشارة والبشر والحسن والجمال التي تنماز بها هذه الدرر الشعرية.

“

1. المستوى الدلالي؛ بحيث إن الشاعر محمد بن يعقوب فتح

المزدوجة على غرض المديح النبوي في نصه المعنون بـ"أشرف الخلق"، عكس شعراء هذا النمط الذين كانوا يقصرونه، في الأغلب الأعم، على موضوعات مثل القصص والحكم والأمثال ومسائل العلم ونظم الكتب، وهو الأمر الذي جعل القدماء لا يلحقون المزدوجة بالقصيدة ولا يسمونها بها.

2. المستوى الشكلي؛ بحيث نجد الشاعر محمد

كما نجده في قصيدة (جموح) التي أتت على وزن بحر المتقارب يؤثر تقفية الصدور

بقافية النون والأعجاز بقافية الدال مستفيدا من الإبدالات التي أتاحتها لنا بعض الأنماط الشعرية المستحدثة مثل فن التوشيح، وقد مال بعض المهجريين أيضا إلى هذا التنوع، وإن بشكل محدود، مثل ندرة حجاج موظفا إياه في قصيدة (أغنية الخريف) التي يقول في مطلعها:

يمر ذكر الصبا أنغام مزمار
أو نضح زهر الربا في شهر أيار
ما قيل لي مرحبا في كل أسفاري
إلا وقلبي صبا للأهل والدار

إذا كان الشاعر ندرة حداد سيعمد إلى تغيير قافية الصدور بعد هذا المقطع، فإن الشاعر محمد بن يعقوب سيلتزم قافية موحدة في جميع الصدور، بحيث يقول مفتتحا قصيدته:

حَبِيبِي وَقَلْبِي وَمُقَلَّةَ عَيْنِي

وَأَنْفَاسَ رُوحِي وَسَعَدَ سُعُودِي

فَمِنْكَ أَنَا وَإِلَيْكَ أَتُّي

إِذَا مَا بَلَغْتُ بِسَيْرِي حُدُودِي

أُحِبُّكَ حُبًّا يُجَادِلُ عَنِّي

لَدُودًا بَعْدَهُ سَمًا فِي الْعُهُودِ

إلى أن يقول في نهايتها:

وَكُنْ لِي إِلَهِي بِحِفْظٍ وَعَوْنٍ

وَدَفْعٍ إِلَيَّ كُلِّ قَصْدٍ مُفِيدٍ

كما نجد في الديوان نموذجاً للرباعيات وهو شكل مستحدث أيضاً، غير أنه سيعتمد فيه العروض الخليلي وليس الدوبيتي، يتمثل ذلك في اعتماده وزن مجزوء الوافر، كما هو الشأن في القصيدة المعنونة بـ(المولد النبوي الشريف) بحيث سترد الأشطر الأولى والثانية والرابعة متناظرة القافية أو الروي،

بينما سيأتي الشطر الثالث مختلفا عنها. ولننظر إلى هذه الأبيات التي يستهل بها قصيدته: [مجزوء الوافر]

أَحْيِي مَوْلِدَ الْهَادِي تَحِيَّةَ طَائِرِ شَادِي
بِأَنْغَامِ يَمُوجٍ لَهَا صَدَى بِجَوَانِبِ الْوَادِي

ثم يتبعها بقوله:

أَرَدَدَهَا بِأَشْوَاقٍ مُغْلَغَلَةً بِأَعْمَاقِي
وَأَكْرَعُ رُوحَهَا كَأَسَا يَتَوَّهُ بِرِيحِهَا السَّاقِي

وفي قصيدة ثانية منظومة على وزن بحر الرمل بعنوان: (مرحبا بالصباح) نجده يعتمد، أيضا، معمارية الرباعية أو ما يسمى بالدوبيت، حيث يستهلها في المفتاح بقوله معتمدا قافية الباء:

فِي ثَنَائِيَا الضَّبَابِ عَيْشُنَا كَالسَّرَابِ

ذَائِقُونَ الْعَذَابِ عِنْدَ عَدَنِ خَرَابِ

ويختتمها بقوله معتمدا قافية الحاء:

وَإِذَا النُّورُ لَاحَ فِي الدُّرَى وَالْبِطَاحُ
هَلَّلَ الكُلُّ صَاحَ مَرَّحِبًا بِالصَّبَاحِ

ونلاحظ أن الشاعر عمد إلى تقفية الصدور والأعجاز وتوحيد القافية في كل أربعة أشطر، وهو في صنيعه هذا يشبه صنيع شعراء فن المواليا الذين يلتزمون فيه بنظم مقطوعات من بيتين يكونان غالبا على وزن بحر البسيط، واعتماد قافية موحدة تكون ساكنة الآخر.

وقصد الإبانة عن جودة طبعه وسعة مادته نهج الشاعر محمد بن يعقوب في قصيدة (عذرا حبيبي) مهيع المعري وصفى الدين الحلي وغيرهما في لزوم ما لا يلزم، بحيث يأخذ الشاعر نفسه بالترام حروف وحركات في القافية لا تتطلبها قواعد علم القافية، وإنما يفعل ذلك لزيادة الإيقاع الموسيقي، وللدلالة على مهارته اللغوية.

وفي نص محمد بن يعقوب نلفي بعض نفحات قصيدة تأبط شرا الشهيرة التي يقول فيها:

طاف يبغى نجوة من هلاك فهلك
ليت شعري ضلة أي شيء قتلك
أمريض لم تعد أم عدو ختلك
أم تولى بك ما غال في الدهر السلك
كل شيء قاتل حين تلقى أجلك
والمنايا رصد للفتى حيث سلك

وسوف يعيد الشاعر من جديد تشكيل هذه التجربة التي يبدو أنه تشرّبها على نحو جيد، واستطاع أن يفرغها في قالب روحاني رائق وإن

كانت بعض الآثار ظلت ظاهرة على مستوى اللغة والقافية، حيث يقول:

يَارِبِّ مَا أَكْرَمَكَ! فِي الْفَضْلِ مَا أَكْمَلَكَ!
وَمَا أَجَلَّكَ مِنْ مَوْلَى عَالَا وَمَلَّكَ!
خَلَقْتَنِي فَأَنَا فِيمَا أَنَا مُمْتَلَكُ
وَجَاهُكَ الْمُرْتَجَى لِلْعَبْدِ إِذْ وَصَلَّكَ
أَحْيَا بِجُودِكَ ذَا تَا وَالْحَيَاةُ هَكَ
تَحْفَهَا أَمَلًا يَهْدَاهُ مَنْ أَمَلَّكَ
فَأَنْتَ نُورٌ بِدَرِّ بٍ فِي الْوُجُودِ حَلَّكَ
وَعَشَقُ مَوْلَايَ عِنْدِي إِنْ سَلَكْتُ سَلَّكَ
أَسْعَى بِذُلِّي لَهُ سَعَى السُّهَى بِفَلَكَ
عُدْرًا حَبِيبِي فَمَا أَبْهَاكَ! مَا أَجْمَلَكَ!
مَنْ سَجُودِي رِضًا وَالْأَمْرُ كُلُّهُ لَكَ

بعد هذا حاولت أن أقوم بتتبع تردد إيقاع حقل النور والضياء من خلال قصائد المديح النبوي الواردة في هذا الديوان، وكشف إبدالات معانيها وتحول دلالاتها، وهذا إيقاع ذو مظهر دلالي وليس شكلي، فلننظر إلى هذا المقطع الذي اقتطفناه من قصيدة (محمد رسول الله) والذي يقول فيه الشاعر:

هُوَ فِينَا مِصْبَاحُهُ وَهُدَاهُ

وَمَدَاهُ الَّذِي بَوَّصَلِهِ نَشْرَى
يَسْتَضِيءُ الْجَمِيعُ مِنْهُ عَدَا مَنْ

أَثَرَ اللَّيْلِ فِي غَمَارِهِ مَسْرَى
خَاتِمِ الرُّسُلِ لَمْ يَزَلْ فِي سَنَاهُ

لَا يَبِي سَابِحًا بِمَرْقَاهُ بَدْرًا

غَابَ عَنَّا وَنُورُهُ ظَلَّ فِينَا

غَامِرًا أَيْبُضَ الْمَحَجَّةِ خَيْرًا

سنلاحظ أن دلالة الضياء تتردد في كل بيت من هذه الأبيات الأربعة، من خلال مجموعة

من الدوال نظير: مصباحه،

يستضيئ، سناه، بدرًا، نُورُه.

ويسعى الشاعر من خلال الدال

الأول إلى تشبيه الرسول الكريم

به، أي المصباح لكونه ينير للناس

الطريق، فمحمد، صلى الله عليه

وسلم، هو خاتم الرسل ونوره

سيظل منتشرًا في الأفق كالبدر،

وسيظل يغمرنا على الرغم من

غيابه محققًا الخير للعباد.

ونجده في المزدوجة (أشرف

الخلق) يستهلها بقوله:

أَشْرَفُ الْخَلْقِ جَمِيعًا أَحْمَدُ

مَنْبَعُ الرَّفْقِ وَعَيْثُ مَدَدُ

وَسِرَاجُ اللَّهِ مِنْ كُلِّ دَنَا

يَقْتَنِي مِنْ نُورِهِ كُلُّ سَنَا

فهو يخبر أن الرسول هو أفضل الخلق لما اجتمع

فيه من صفات، مثل الرفق والخير والهداية

التي شبهها الشاعر بالسراج في البيت الثاني

بجامع ما بين اللفظين من إرشاد قصد تجنب

كل ما هو قبيح أو خبيث، كما أن الرسول يعدّ

مصدر النور الذي يقتني منه كل ضياء.

أما في قصيدة (في مدحه صلى الله عليه

وسلم) فيذكر أنه بمقدم الرسول، صلى الله

عليه وسلم، حل الخير بالدنيا، التي أصبحت

فلة بهية كالسنا، وهذا الملمح الجمالي الجديد

يرتكز في إشارته على فعل الإيماض والسطوع

واللمعان والجدة، ونستشف هذا

من خلال قوله:

أَتَيْتَ غَيْثًا إِلَى الدُّنْيَا تُرْوِيهَا

فَأَصْبَحَتْ فُلاةً مِنْ خَيْرَةِ الفُلِّ

نَدِيَّةَ العُطْرِ بِسَامًا مُحْيَاها

بِهَيْئَةِ كَالسَّنَا مَوْفُورَةَ الطَّلِّ

وإلى نفس الدلالة سينزع الشاعر

في البيت الموالي، غير أنه سيجعل

في هذه الصورة المصطفى، صلى

الله عليه وسلم، نفسه نورا

يضيء مساري الأرض بالخصب

والحياة بعد العقم والجذب،

حيث يقول:

يَا مَنْ أَضَاءَ مَسَارِي الأَرْضِ فَاهْتَرَّتْ

وَأَنْبَتَتْ بَعْدَ عَقْمٍ غَابَةِ النَّخْلِ

عِنْدَ الفَلاةِ الَّتِي لَمْ تَمْتَحِضْ إِلاَّ

لِتُنْبِتَ الحَنْضَلَ المَدْفُونِ فِي الرَّمْلِ

ثم سيذكر عقب هذا مجموعة من الصفات

الحميدة الأخرى التي كان يتصف بها

الرسول، صلى الله عليه وسلم، مشيرًا فيما

بعد إلى أن هديه الأسمى سيظل ساطعًا دوماً،

وقد استعار من أجل ذلك لفظ النجم الذي

ينشر أنواره على الدنيا، فيكسوها ضياءً. كما

وبمناسبة طلوع بشائر نور مولد خير البرية وحلولها يتقدم الشاعر بتحية هذا الحدث العظيم الذي سينتشر ضياء نوره في كل سماء، وعلى امتداد المدى الذي يمكنها أن تسطع فيه. وهذان البيتان يشعان نورا بمولد النور حيث يقول فيهما الشاعر:

أَحْيِي مَوْلِدًا طَلَعَتْ بِشَائِرُ نُورِهِ وَسَعَتْ
فَعَمَّ سَنَاهُ كُلَّ سَمَا وَكُلَّ مَدَى بِهِ سَطَعَتْ

وبتلوين مباين يتردد النور أيضا في قصيدة (من وحي ذكرى مولده عليه السلام) حيث نجد الشاعر يفتح كلامه في هذين البيتين بالنداء على أشرف الخلق أخلاقا، وأمضاهم في مواجهة كل وهن أو ضعف أو فعل مشين، ليقر بعد ذلك، مؤكدا، بأن الرسول هو سناء على اعتبار أنه أتى لينير الطريق للبشرية من زيغ النفس وضعفها، وهو غيث تنمو به النفوس وتترعرع على حب الخير حيث يذكر قائلاً:

أَلَا يَا خَيْرَ خَلْقٍ خَلَقَ اللَّهُ خُلُقًا
وَأَزْكَاهُمْ وَأَمْضَاهُمْ سِنَانًا
لَأَنْتَ لَنَا سَنَاءٌ، أَنْتَ غَيْثٌ

بِمَا أَمَسَى وَمَا أَضْحَى هَوَانًا

هذه بعض مظاهر إيقاعات النور التي يطفح بها ديوان "بشائر وذخائر" للشاعر محمد بن يعقوب، وأظن أنها وسمت هذه التجربة الشعرية بميسم خاص ينماز به عن ديوان الشعر المغربي المعاصر الذي خاض في مغامرات شكلية ودلالية متباينة.

أنه توقف عند حركة تلكم الضياء، فشبها بأنثى مدللة تمشي الخيلاء دلالة على الزهو والعزة، يقول:

وَلَمْ يَغِبْ نَجْمُكَ الْأَجَلَى مِنَ الدُّنْيَا

حَتَّى كَسَاهَا سَنَا يَخْتَالُ فِي دَلٍّ

أَضْحَتْ بِهِ كَنَهَارٍ دَائِمٍ يَمْضِي

عَلَى هُدَى مُسْتَقِيمِ الْأَصْلِ وَالْفَصْلِ

ويقول في قصيدة "كم علينا لأحمد من أيادٍ" التي يمتدح فيها الرسول المصطفى الكريم:

أَعْدَقُ الْمَدْحِ لِلنَّبِيِّ خَيْرٌ هَادٍ

خَيْرٌ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَالرُّشَادِ

مَنْ بِمَا حَنَّنا بِهِ مِنْ عِظَاتِ

مِنَّةِ اللَّهِ أَرْسَلَتْ لِلْعِبَادِ

اجْتِبَاهُ فَاحْتَصَّهُ وَهَدَاهُ

فَاهْتَدَى وَأَنْبَرَى كَأَصْدَقِ هَادِ

وَبَدَا النُّورُ لَأَنْحَا فِي ظَلَامٍ

حَالِكٍ فَاحْتَفَى بِهِ كُلُّ نَادِ

وَأَنْشَى مِنْ سَنَاهُ مَنْ كَانَ يَحْيَا

فِي ظَلَامٍ عَلَى مَدَى مُتَمَادِ

حيث يشبه لنا الرسول بالنور الذي بزغ داخل الظلام الحالك الذي ما قصد به الشاعر سوى الشرك والوثنية، وسوف ينتشي بضيائه التي هي ضياء الرسالة التي كان يحملها كل من كان يحف الظلام به من كل جانب.

وفي قصيدة (المولد النبوي الشريف)

تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة محمد الأمين الشنقيطي من خلال تفسيره "أضواء البيان"

د. فاطمة الزهراء الناصري

باحثة بمركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء

على التأمل والذاكرة، فله ذر علم الشناقطة في التفسير، وزعيم محوري التعارض بين آيات التنزيل، صاحب الأضواء البينة والبيان المضيء.

وإلى جانب الأضواء هناك بعض المصادر التفسيرية التي التزمت بمنهج تفسير القرآن بالقرآن مثل: "تفسير الكتاب بالكتاب" لعبد الرحيم عنبر الطهطاوي (ت1365هـ)، و"نظام القرآن: تأويل الفرقان بالفرقان" للمعلم عبد الحميد الفراهي (1349هـ)، و"التفسير القرآني للقرآن" لعبد الكريم محمود الخطيب (1406هـ).

كنت

قد رافقت التفسير الفريد في بابه، الشامخ بمقاصده، الزاخر بمعانيه، الممتع باتساقه وجماله، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" حقبة من الزمن، قرأته بما سنحت به مدة إعداد بحث لدبلوم الدراسات العليا المعمقة حول؛ الترجيح عند الإمام الشنقيطي، تفسير في غاية الإبداع والدقة المنهجية، ترتبط فيه الآيات ربطا يولد فيضا من الدلالات والمعاني السامقة، وهو ما لا يمكن إلا أن يكون ثمرة لفتح وإمداد ورباني، بتنوير القلب للمعرفة، وشحن الجسد للمثابرة

والربط بين الجزئي والكلي، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، ولأن عناصر العملية التفسيرية المحورية هي المصدر والذات المفسرة؛ فالمصدر في عملية تفسير القرآن بالقرآن هو القرآن نفسه؛ وهو لا يحتاج إلى إثبات أو توثيق الإسناد، وأعلى درجات هذا التفسير هو تفسير النبي، صلى الله عليه وسلم، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن والسنة معا.

وتتجلى قوة تفسير القرآن بالقرآن في أن كلا النصين المفسر والمفسر ينتميان إلى نفس المستوى اللغوي والمعرفي، على خلاف التفسير بنص آخر؛ كالتفسير بقول الصحابي أو التابعي أو أي مجتهد من المجتهدين.

أما العنصر الثاني في العملية التفسيرية؛ أي الذات المفسرة، فهو سبب إضفاء صبغة الظنية على هذا التفسير؛ لأنها تحاول من خلال الآليات المعرفية والمنهجية المتاحة لها ومن خلال السياق التاريخي "الزماني والمكاني" ربط الآيات القرآنية ببعضها، ولا يمكن للمفسر الخروج من هذا السياق أو عدم الرضوخ لهذه الآليات، هذا في أحسن الأحوال عندما يترفع المفسر عن استصحاب المذاهب والأيديولوجيات السائدة في عصره.

ذلك أن من أسباب الخطأ في تفسير القرآن بالقرآن الغفلة عن المفسر، بفتح السين مع

كما مارس المفسرون قبل الشنقيطي عملية تفسير القرآن بالقرآن بدءاً بتفاسيرهم المصنفة بحسب ترتيب المصحف؛ كالطبري في "جامع البيان في تأويل القرآن"، وابن كثير في "تفسير القرآن العظيم"، والقرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" وغيرهم، ذلك أن هذا المنهج لازم لكل متأمل في كتاب الله عز وجل.

وقد تفرق كذلك تفسير القرآن بالقرآن، كما ذكر الدكتور محمد قجوي، في كتب الوجوه والنظائر^[1] وكتب المبهمات^[2]، وكتب المتشابهة^[3]، وتأويل المشكل^[4]، وكتب علم المناسبة^[5]، وكتب توجيه القراءات^[6].

ومن تجليات تفسير القرآن بالقرآن كذلك الدراسات المصطلحية^[7]، ومصنفات التفسير الموضوعي^[8]، كما أن هناك العديد من قواعد التفسير التي تفرض تفسير القرآن بالقرآن كقاعدة: "التفسير بالمعهود من الاستعمال القرآني" وغيرها كثير...

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن: قضايا وإشكالات

1. هل يخطئ مفسر القرآن بالقرآن؟

من منظور الوحدة البنائية للنص القرآني تتبثق ضرورة النظر في الآيات بمنهج التكامل

في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (المعارج: 19) المفسر بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۗ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج: 20-21).

2. قضية الترادف^[10] وتفسير القرآن بالقرآن

تعتبر قضية الترادف في القرآن الكريم من الإشكالات اللغوية التي تم إسقاطها على نص الوحي دون مراعاة خصوصية لغة القرآن وبنائياته المتميزة، وعلاقته بالكون، وهيمنته على الظواهر اللغوية وتجاوزه لنقائصها.

والترادف بمعنى التطابق الدلالي فكرة لغوية غير واقعية استنفذت طاقة الكثير من العلماء للتدليل عليها إثباتا أو التدليل على نفيها إنكارا، لما لها من أثر كبير في تفسير القرآن، بل إن إقرار الفكرة على مستوى المفردة القرآنية ضربة قوية للإعجاز في نظم القرآن الذي قام عليه الدرس البلاغي، ولعلم الأشباه والنظائر... ولا معنى للحديث عن الدراسات المصطلحية ولا نظرية الترتيل مادما نقول بالترادف في المفردة القرآنية، كما أن في هذا القول طمسا لأحد أهم أنواع الإعجاز المتعلق بنظم القرآن وبنائياته المنفردة، الذي فصل أسسه ومعالمه عبد القاهر الجرجاني، والذي دافع عنه وتبناه عدد كبير من اللغويين والبلاغيين.

وقد انطلقنا مما قرره علماء البيان من أن النص القرآني بألفاظه وحروفه وحركاته

الشدة، من القرآن؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ (يوسف: 24)؛ حيث ذهب بعض المفسرين مذاهب لا تليق بمقام الأنبياء في هذا الشأن، في غفلة عن آيات محكمة أخرى كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: 24)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ رَاودَتْهُ عَنِ نَفْسِهِ ۖ قَاسَتْ عَصَمًا﴾ (يوسف: 32)، وهذا العنصر داخل في عامل ضعف الآليات المعرفية والمنهجية للمفسر التي أشرنا إليها.

وقد يصل الخطأ في منهج تفسير القرآن بالقرآن، كما في سائر المناهج، إلى درجة الانحراف، نجد ذلك مفصلا في كتاب: "تفسير القرآن بالقرآن: تأصيل وتقويم"^[9]، الذي جمع مادته من تفاسير الاتجاه الاعتزالي والرافضي والخارجي وغيرها من الاتجاهات التي جانبت الصواب في منهج التأويل، مما يعني أن المعول عليه في قوة التفسير ومصاديقه ليس المصدر المعتمد فقط، بل أيضا الذات المفسرة عامل محوري في حجية التفسير؛ فإذا توفرت في المفسر الشروط والضوابط المطلوبة اكتسى تفسيره الحجية والمصادقية، كما تسقط هذه الأخيرة في حال وقع في التعسف المنهجي وإن استند إلى القرآن نفسه.

لذلك فتفسير القرآن بالقرآن يتراوح بين الوضوح والخفاء والانحراف، ولا يجب أن نخلط بينه وبين "تفسير القرآن للقرآن" الذي لا تتدخل فيه الذات المفسرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ أَصَمُّدٌ﴾ (الإخلاص: 2) المفسرة بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: 3)، أو كما

العلاء الرأفة أكثر من الرحمة أي أقوى، أي هي رحمة قوية، وهو معنى قول الجوهري الرأفة أشد الرحمة، وقال في "المجمل" الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع في الكراهية والرحمة تقع في الكراهية للمصلحة، فاستخلص القفال من ذلك أن قال: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (النور: 2) وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام^[12].

أي أن بين الرأفة والرحمة عموماً وخصوصاً مطلقاً، وأياً ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رءوف ورحيم في الآية يفيد تأكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة، وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة؛ فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك^[13].

ومن المفسرين المعاصرين الذين أكثروا الالتفات إلى مثل هذه المفردات الإمام الشعراوي، من ذلك تفريقه بين العداوة والبغضاء، فالأولى تعني: "انفصال متلاحمين حدثت بينهما عداوة وبغضاء، والثانية هي انفعال القلب بشيء مكروه، كأن البغضاء توجد في الصدور بعد حصول العدوان، وكأن

ونبراته لا يمكن أن يقوم شيء من ذلك مقام غيره مطلقاً، وإلا اختل ذلك النظم وتبعثر الترتيب وانصرفت خيوط الترتيل.

وفي قضية تفسير القرآن بالقرآن نلاحظ أن بعض المفسرين بالغوا في القول بالترادف، ولم ينتهوا أحياناً إلى الفروق الدقيقة في اللغة القرآنية؛ ففسروا المفردات القرآنية بمفردات قرآنية أخرى قد تكون قريبة منها، لكن فريقاً آخر كان على وعي تام بالفروق الدلالية الدقيقة بين المفردات كالتاوه بن عاشور والإمام الشعراوي وغيرهم وفيما يأتي نماذج عن ذلك.

لا معنى للحديث عن الدراسات المصطلحية ولا نظرية الترتيل مادماً نقول بالترادف في المفردة القرآنية.

قال الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً بَخْرَاجِ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّزِيقِينَ﴾ (المؤمنون: 73): "عن ابن الأعرابي التفرقة بينهما؛ بأن الخرج الإتاوة على الذوات، والخراج الإتاوة على الأرضين، وقيل: الخرج ما تبرع به المعطي، والخراج: ما لزمه أداؤه... وهذا الذي ينبغي التعويل عليه؛ لأن الأصل في اللغة عدم الترادف^[11].

كما فرق بين الرأفة والرحمة؛ "كصفتين مشبهتين مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة، والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة، وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة، فقال أبو عمرو بن

ثانياً: الإمام محمد الأمين الشنقيطي وتفسيره أضواء البيان

1. نبذة عن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي

ترجم له، رحمه الله تعالى، العديد من العلماء منهم: تلميذه عطية محمد سالم في مقدمة الأضواء^[16]، والزركلي في "الأعلام"^[17]، وأحمد سعيد بن سليم في "موسوعة الأدباء والكتاب السعوديين"^[18]، ومحمد المجذوب في "رجال ومفكرون عرفتهم"^[19]، وأفرد له عبد الرحمن السديس ترجمة بعنوان: "ترجمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي"^[20].

هو الإمام العلامة المفسر محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، ولقبه: أبا، بمد الهمزة وتشديد الباء من الإباء، ولد، رحمه الله، عام 1325هـ ونشأ يتيماً، فقد توفي والده وهو صغير وترك له ثروة

من الحيوان والمال، حفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره، درس خلال حفظه للقرآن بعض المختصرات في فقه الإمام مالك كرجز الشيخ ابن عاشر ودرس خلالها الأدب والنحو، والسيره على زوجة خاله^[21].

ثم درس بقية العلوم على جمع من العلماء منهم الشيخ محمد بن صالح المشهور، والشيخ محمد الأفرم، والشيخ أحمد عمر، والشيخ محمد زيدان، والشيخ محمد النعمة، والشيخ

العداوة تكون هي المنطقة الوسط التي باعدت بين هذين الشخصين بعد أن استسلما لنزغ الشيطان، وهذان الاثنان كان يجمعهما من قبل الصفاء والمودة والحب والأخوة الإيمانية"^[14].

وقال في الفرق بين النور والضياء: "نلاحظ هنا دقة التعبير القرآني في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (البقرة: 16) ولم يقل ذهب الله بضوئهم، مع أنهم أوقدوا النار ليحصلوا على

الضوء، فما هو الفرق بين الضوء

والنور؟ إذا قرأنا قول الحق

سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ

الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾

(يونس: 5) نجد أن الضوء أقوى

من النور، والضوء لا يأتي إلا من

إشعاع ذاتي، فلو أن الحق، تبارك

وتعالى، قال ذهب الله بضوئهم،

لكان المعنى أنه سبحانه ذهب بما

يعكس النور، وأبقى لهم النور...

ولكن قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ

بِنُورِهِمْ﴾... معناها أنه لم يبق

لهم ضوء ولا نورا"^[15].

لقد تفتن أغلب المفسرين إلى قضية التفريق

بين المتشابه من المفردات القرآنية فأبرزوا

الفروق بدقة، ولم يتساهل في تفسير المفردات

ببعضها إلا القليل منهم، والمصدر الأساسي

لتذوق هذا الإعجاز البنائي في تفسير القرآن

بالقرآن، هو التفاسير الموضوعية وتفسير

القرآن بالقرآن على الخصوص.

” يستحضر السنة

النبوية بقوة

متحريا الصحة

في الغالب لفصل

النزاعات العلمية

وبيان الصواب

في الكثير من

المسائل الخلافية.

“

الحديث عن "أضواء البيان" يجرنا مباشرة للحديث عن قضية مهمة في علم أصول التفسير، وهي تفسير القرآن بالقرآن، الذي يظل أضواء البيان النموذج التطبيقي الأمثل- الذي وقفنا عليه لحد الساعة- المتربع على رأس التفاسير التي سلكت منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ من حيث العمق والشمول وسلامة المنهج وتحري الحياد العلمي، وقد أنجزت حوله مجموعة من الرسائل والأطروحات الجامعية^[26]، وإن كان يحتاج إلى مزيد من البحوث والدراسات لاستكناه درره وفتوحاته.

وقد ذكر، رحمه الله تعالى، أهم مقاصده من تأليفه كالاتي؛ أولاً: بيان القرآن بالقرآن مع الالتزام بالقراءات السبعية دون القراءات الشاذة، ثانياً: بيان الأحكام الفقهية مع أدلتها من السنة، وأقوال العلماء، والترجيح بالدليل من غير تعصب لمذهب معين ولا لقول قائل معين^[27].

2. منهجه العام

لم يكن "أضواء البيان" معنيا بتفسير جميع الآيات، بل وقف، رحمه الله تعالى، عند الآيات التي عن له تفسيرها قرآناً بآية أخرى أو أكثر، وقد كان هاجسه الأول هو رفع التعارض الظاهري بين الآيات، وهاجسه الثاني بيان الراجح من الأقوال التفسيرية عند التعارض، قال رحمه الله تعالى: "إذا بينا قرآناً بقرآن في مسألة يخالفنا فيها غيرنا ويدعي أن مذهبه المخالف لنا يدل عليه قرآن أيضاً، فإننا نبين بالسنة الصحيحة صحة بياننا وبطلان بيانه،

أحمد بن مود، وغيرهم....، أخذ عنهم النحو والصرف والأصول والبلاغة والتفسير والحديث^[22].

من بين أعماله التي تولاهها في بلاده التدريس والفتيا، ولكنه اشتهر بالقضاء والفراسة فيه، خرج من بلاده لأداء فريضة الحج، لكنه رغب في البقاء في المسجد النبوي لتدريس التفسير، وقد اختير للتدريس في المعهد العلمي بالرياض عند افتتاحه، وكان له دور في تأسيس الجامعة الإسلامية في المدينة، وعين كأحد أعضاء هيئة كبار العلماء عند بداية تشكيلها، وكان عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي^[23].

أما تلامذته فكثر، منهم ابنه؛ الدكتور عبد الله والدكتور المختار، وعدد كبير من الشناقطة؛ كالشيخ أحمد بن أحمد الشنقيطي، والدكتور محمد ولد سيدي الحبيب، والدكتور محمد الخضر بن الناجي بن ضيف الله، والشيخ حماد الأنصاري، والشيخ عبد المحسن العباد، والشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، والشيخ عبد العزيز القارئ، والدكتور عبد الله قادري^[24].

من مؤلفاته: "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، و"دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب"، و"منع جواز المجاز على المنزل للتعبد والإعجاز"، و"مذكرة في الأصول على روضة الناظر"، و"أدب البحث والمناظرة"، و"رجز في البيوع على مذهب الإمام مالك"، و"ألفية في المنطق"، و"نظم في الفرائض"^[25]، توفي رحمه الله تعالى سنة 1393هـ.

والفوائد اللغوية، ويمكن القول بأن الشنقيطي من المفسرين الأكثر التزاما بالمنهج الذي سطره في المقدمة.

ثالثا: أنواع بيان القرآن بالقرآن من خلال الأضواء

ذكر، رحمه الله تعالى، أنواعا عديدة لتفسير القرآن بالقرآن تزيد على عشرين نوعا من أهمها^[30]:

1. بيان الإجمال الواقع بسبب اشتراك سواء كان الاشتراك في اسم أو فعل أو حرف؛ ومن أمثلة الإجمال بسبب الاشتراك في اسم قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتَمِيِّ﴾ (الحج: 27)، فإن العتيق يطلق بالاشتراك على القديم، وما يميز منهجه، رحمه الله، هنا هو عدم تخليه عن الترجيح في جميع الأمثلة التي ذكرها للإجمال بسبب الاشتراك.

2. بيان الإجمال الواقع بسبب إبهام في اسم جنس؛ جمعا كان أو مفردا أو اسم جمع أو صلة موصول أو معنى حرف^[31]، وقد ذكر عدة أمثلة لكل نوع من أنواع هذه الإجماليات مع بياناتها بالتفصيل.

3. ذكر شيء في موضع ثم يقع سؤال عنه وجواب في موضع آخر؛ وذكر مثلا لذلك قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 1) فإنه لم يبين هنا ما المراد بالعالمين ولكن وقع سؤال عنهم وجواب في موضع آخر وهو قوله تعالى: ﴿قَالَ بِرَعُونَ

فيكون استدلالنا بكتاب وسنة فإن استدل من خالفنا بسنة أيضا مع القرآن الذي استدل به، فإننا نبين رجحان ما يظهر لنا أنه الراجح، وكذلك إذا استدل مخالفنا بقرآن ولم يقد دليل من سنة شاهدا لنا ولا له فإننا نبين وجه رجحان بياننا على بيانه^[28].

وقد وضع بعض ملامح منهجه العام بقوله: "اعلم أن مما التزمنا به في هذا الكتاب المبارك أنه إن كان للآية الكريمة مبين من القرآن غير واف بالمقصود، الأولى بيان منطوق بمنطوق... والثانية: بيان مفهوم بمنطوق... الثالثة: بيان منطوق بمفهوم... والرابعة بيان مفهوم بمفهوم"^[29].

وهو لا يثير مسألة من المسائل الخلافية دون أن يعرض أقوال وأدلة كل فريق من العلماء، مقارنا بينها، مرجحا ما بدا له رجحانه، موضحا دليبه في الترجيح، والترجيح عنده لا يقتصر على المسائل الفقهية؛ بل شامل لكل خلاف، سواء كان في التفسير أو في المسائل الأصولية أو القضايا العقائدية أو غير ذلك... كما أن منهجه يقوم على تفسير القرآن بالقرآن وهي الخصيصة البارزة والجوهرية لتفسيره ضمن التفاسير المعاصرة، معتمدا القراءات السبعية مستأنسا بالقراءات الشاذة للاستشهاد للصحيحة، كما أنه يستحضر السنة النبوية بقوة متحريرا الصحة في الغالب لفصل النزاعات العلمية وبيان الصواب في الكثير من المسائل الخلافية، كما يقف وقفة الخبير عند الكثير من المسائل الأصولية

هنا كيفية الوعد بها؛ هل كانت مجتمعة أو متفرقة؟ ولكنه بينها في الأعراف بقوله: «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِعَشْرِ بَتَمٍّ مِيفْتُ رَبِّهِءَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (الأعراف: 142) [32].

7. أن يقع طلب لأمر ويبين في موضع آخر المقصود من ذلك الأمر المطلوب؛ كقوله تعالى في الأنعام: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا مَلَكٌ»

لَفُضِيَ الْأَمْرُ» (الأنعام: 9)، فإنه بين في الفرقان أن مرادهم بالملك المقترح إنزاله أن يكون نذيراً آخر معه، صلى الله عليه وسلم، وذلك في قوله تعالى: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا» (الفرقان: 7).

8. أن يذكر أمر في موضع ثم يذكر في موضع آخر شيء يتعلق بذلك الأمر؛ كأن يذكر له سبب أو مفعول أو ظرف مكان أو ظرف زمان أو متعلق وقد ذكر أمثلة لكل نوع من هذه الأنواع [33].

9. الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية بكونه هو الغالب في القرآن؛ فغلبته فيه دليل عدم خروجه من معنى الآية، ومثاله إطلاق الظلم على الشرك، كقوله: «وَلَمْ يَلْسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (الأنعام: 83)، وقوله: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ» (لقمان:

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» (الشعراء: 22-23).

4. كون الظاهر المتبادر من الآية بحسب الوضع اللغوي غير مراد بدليل قرآني آخر على أن المراد غيره؛ مثاله قوله تعالى: «أَلَطَمْتُم مَّرْتَسِي» (البقرة: 227)، فإن ظاهره المتبادر منه أن الطلاق كله محصور في المرتين ولكنه تعالى

بين أن المراد بالمحصور في المرتين خصوص الطلاق الذي تملك بعده الرجعة بقوله: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» (البقرة: 228).

5. أن يقول بعض العلماء في الآية قولاً ويكون في نفس الآية قرينة تدل على بطلان ذلك القول؛ من ذلك قول أبي حنيفة رحمه الله: إن المسلم يقتل بالكافر الذمي مثلاً؛ قائلاً إن ذلك يفيد عموم النفس بالنفس في قوله تعالى: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (المائدة: 47)، فإن قوله في آخر الآية: «بِمَسِّ تَصَدَّقَ بِهِءَ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» قرينة على عدم دخول الكافر إذ لا تنفع الأعمال الصالحة مع الكفر.

6. أن يذكر وقوع شيء في القرآن ثم يذكر في محل آخر كيفية وقوعه؛ مثاله قوله تعالى: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِءَ» (البقرة: 50) فإنه لم يبين

(13)، وقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 252)، وقوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مِثْلَ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (يونس: 106)^[34].

10. بيان أن جميع ما وصف به الله تعالى نفسه في هذا القرآن العظيم من الصفات فهو موصوف به حقيقة لا مجازاً؛ وقد مثل، رحمه الله، لذلك بالاستواء واليد والوجه ونحو ذلك من جميع الصفات، مع تنزيهه، جل وعلا، عن مشابهة صفات الحوادث، وذلك البيان العظيم لجميع الصفات في قوله جل وعلا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الشورى: 9).

”

11. أن يرد لفظ محتمل لأن يرد به الذكر وأن تراد به الأنثى، فتبين آية أخرى أيهما المراد؛ ومثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذِ قَتَلْتُمُ نَبْسًا﴾ (البقرة: 71)، فإن النفس تطلق على الذكر والأنثى، وقد أشار، سبحانه وتعالى، إلى أنها هنا ذكر بتذكير الضمير العائد إليها، في قوله: ﴿بَقَلْنَا إِضْرِبُوهُ بِعَظْمِهَا﴾ (البقرة: 72).

12. أن يخلق الله شيئاً لحكم متعددة فيذكر بعضها في موضع فإننا نبين البقية المذكورة في المواضع الأخرى؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا﴾ (الأنعام: 98)، فإن من حكم خلق النجوم تزيين السماء الدنيا ورجم الشياطين أيضاً

كما بينه بقوله: ﴿وَلَقَدْ رَزَقْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْصِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ (الملك: 5)، وقوله: ﴿إِنَّا رَزَقْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿١﴾ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ﴾ (الصفوات: 6).

13. أن يذكر أن شيئاً سيقع ثم يبين وقوعه بالفعل؛ كقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ (الأنعام: 149)، وصرح في النحل أنهم قالوا ذلك بالفعل، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ﴾ (النحل: 35).

14. أن يحيل تعالى على شيء ذكر في آية أخرى فإننا نبين الآية المحال عليها؛ كقوله سبحانه: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ﴾ (النساء: 139) والآية المحال عليها هي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (الأنعام: 68).

“

15. أن يذكر شيء له أوصاف مذكورة في مواضع أخرى، فإننا نبين أوصافه المذكورة في تلك المواضع؛ كقوله تعالى: ﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ (النساء: 56)، فإننا نبين صفات ظل أهل الجنة في غير هذا الموضع كقوله عز وجل: ﴿كُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ (الرعد: 36)، وقوله سبحانه: ﴿وَظِلٌّ مَّمدُودٌ﴾

هذه القواعد وغيرها التي كانت تحكم عملية تفسير القرآن بالقرآن في "الأضواء"؛ تعني أن هذه العملية كانت مؤطرة بمنهج علمي واضح وصارم، ولم تكن مجرد خواطر أو فتوحات لا تخضع لقاعدة أو ضابط، ومع ذلك كله أعلن الشنقيطي بداية من عنوان الكتاب؛ أن هذه المادة التفسيرية هي مجرد إيضاحات بما تحمله هذه الكلمة من حمولة دلالية تفيد النسبية والظنية والاجتهاد.

خلاصة

تفسير القرآن بالقرآن باب واسع ولجه المفسرون بين مكثر ومقل في التفاسير التي تبدأ بالفاتحة وتنتهي بالناس، أو ما يصطلح عليه البعض بالتفسير التجزيئي، ولم يفرده بالتأليف إلا قلة قليلة منهم؛ كالإمام الشنقيطي، وابن الخطيب، كما سبق القول، والذي توصلنا إليه ببحثنا المتواضع هو أن تفسير القرآن بالقرآن معين لا ينضب من الدلالات، يمكن أن يوجد بها الربط المبارك للمفسر بألياته المعرفية، وفتوحاته الربانية، وسياقاته الزمانية والمكانية، وتحدياته التاريخية.

وليس من ثماره تفسيرات قطعية بوهم أن التفسير كان بالقرآن، فإنه وإن كان النص في أعلى درجات الثبوت وكان معناه في غاية الظهور والرجحان، فإن الربط بين الآيات إنما يقوم به إنسان، يتأمل ويقارب ويربط الآيات بالحياة، فيرى كل واحد وجوهاً مختلفة من

(الواقعة: 32).

16. إشارته تعالى في الآية من غير تصريح إلى برهان يكثر الاستدلال به في القرآن العظيم على شيء فإننا نبين ذلك؛ ومثاله قوله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عِبْدُوا رَبَّكُمْ أَلَيْدِمْ خَلَفَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ أَلَيْدِمْ جَعَل لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۝﴾ (البقرة: 20-21)، فقد أشار تعالى في هذه الآية الكريمة إلى ثلاثة براهين من براهين البعث يكثر الاستدلال على البعث بكل واحد منها في القرآن:

أ. خلق الخلائق أولاً فإنه من أعظم الأدلة على القدرة على الخلق مرة أخرى: ﴿فَلْ يُحْيِيهَا أَلَيْدِمْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۝﴾ (يس: 79).

ب. خلق السموات والأرض؛ لأن من خلق ما هو أعظم وأكبر فهو قادر على خلق ما هو أصغر بلا شك، كقوله: ﴿ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ لِسَّمَاءَ بَنِيهَا ۝﴾ (النازعات: 27).

ج. إحياء الأرض بعد موتها أوضحه في آيات كثيرة كقوله: ﴿إِنَّ أَلَيْدِمْ أَحْيَاهَا لَمْحِي أَلَمْوْتِي ۝﴾ (فصلت: 39).

17. أن يذكر لفظ عام ثم يصرح في بعض المواضع بدخول بعض أفراد ذلك العام فيه؛ كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمْ شَعْيِيرَ اللَّهِ ۝﴾ (الحج: 30) فقد صرح بدخول البدن في هذا العموم بقوله بعده: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعْيِيرِ اللَّهِ ۝﴾ (الحج: 34).

والعرفان" لأبي زيد محمد، "والبيان بالقرآن" لكمال المهدي، حيث التغيب المقصود للحديث في التفسير، مما يتيح المجال للكثير من التعميم وعدم وضوح الرؤية والتصوير العملي في الكثير من القضايا.

وجوه البيان، وقد يصل الأمر إلى التعارض بين مفسري القرآن بالقرآن، خصوصا عندما تهيمن المذهبيات، وتختلف الخلفيات والمرجعيات. وهذا اللون من التفسير هو مرتع خصب لأهل الإلحاد والمروق قديما وحديثا مثل: "الهداية

1. الأمين الشنقيطي.
2. المقصود بعلم المناسبة: العلم الذي تعرف به علل الترتيب أي علاقة الجزء بما وراءه وما أمامه من الارتباط.
3. انظر كتابه: "تفسير القرآن بالقرآن دراسة تاريخية ونظرية"، من إصدارات مركز الدراسات القرآنية، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، سنة 2015م، من ص95 إلى307.
4. وهي حسب الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى: "بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس به" المصطلح الأصولي عند الشاطبي، 1: 51، طبعة دار السلام، سنة 2010م، وقد أنجزت دراسات هائلة في هذا الحقل المعرفي في إطار المشروع الذي سطره الدكتور الشاهد البوشيخي من خلال مجموعة كبيرة من البحوث الجامعية، انظر "دليل الرسائل والأطروحات الجامعية بالمغرب في مجال الدراسات القرآنية؛ مع ما أنجز حول مواضيعها في الجامعات العالمية: جرد وتصنيف وتقييم"، دة.فاطمة الزهراء الناصري، من إصدارات مركز الدراسات القرآنية، سنة: 2017.
5. وهو النظر في الآيات التي تربط بينها وحدة موضوعية معينة باستقراء ما جاء في القرآن متعلقا بالموضوع المدروس، وتتبع سياقات ذلك " انظر مباحث في التفسير الموضوعي لمصطفى مسلم، دمشق: دار القلم، ط1، 1989م، ص25. ومن أمثلة المؤلفات في هذا الموضوع: "كتاب خلق الأفعال" لأبي الحسن الأشعري، وكتب: "الإيمان"، "العبودية"، "الفرقان" لابن تيمية، وكذلك: "

1. والمقصود بالوجوه والنظائر كما قال ابن الجوزي: "أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر"، "نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر"، ص83، فالنظائر وحدة اللفظ والوجوه تعدد المعنى، ومثاله لفظ الأمة في القرآن الكريم، والمؤلفات فيه كثيرة منها: "ما اتفق لفظه واختلف معناه"، لأبي العباس المبرد، وكتاب الوجوه والنظائر لأبي بكر النقاش، وأشهرها معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني.
2. المقصود بعلم المبهمة العلم الذي يعني ببيان ما ورد مبهما في القرآن الكريم من الأعلام والأماكن والأحداث وتفاصيل الأمور، من أشهر المؤلفات فيه "التعريف والإعلام لما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام" لعبد الرحمن السهيلي، و"التيان في مبهمات القرآن"، لابن جماعة، لأن القرآن صرح وفصل في مواضع واستغنى عن ذلك في مواضع أخر لذلك يعتمد على أية أخرى أو أكثر أو دلالة السياق لبيان المبهمة.
3. المتشابه من أهم المؤلفات فيه: "حل الآيات المتشابهات" لابن فورك، والفريد أن باقي المصنفات في هذا الفن كلها لشيوخ المعتزلة؛ كقطرب، والهمداني، والجبائي، والقاضي عبد الجبار.
4. المشكل: هو ما التبس من الآيات وغمض بسبب الاشتباه والتداخل أو بسبب خفاء المعنى ودقته، وهذا يعم ما يوهم التعارض وغيره من وجوه الإشكال، من مؤلفاته: "تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة"، "تفسير آيات أشكلت" لابن تيمية، "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب" لمحمد

"منهج محمد الأمين الشنقيطي في تفسير آيات الأحكام من خلال سور البقرة، النساء، المائدة"، لمحمد عبد الله بن محمد الحضرامي، إشراف: عبد المجيد مجيب، دار الحديث الحسنية، سنة: 2002.

- بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة بعنوان: "الشنقيطي ومنهجه في التفسير" لسميرة بنت صقر آل محمد، ويبدو أنها تناولت المنهج العام في هذا التفسير.
- رسالة دكتوراه بعنوان: "التفسير والمفسرون ببلاد شنقيط" لمحمد بن سيدي محمد مولاي، تحت إشراف أحمد أبو زيد، شعبة الدراسات الإسلامية تخصص القرآن وعلومه، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط السنة الجامعية 1422هـ/2001م، وقد تعرض فيه صاحبه للشنقيطي وتفسيره ضمن تقاسير بلاد شنقيط.

27. "أضواء البيان"، م، س، ص، 35.

28. المرجع نفسه، ص، 20.

29. مثل، رحمه الله تعالى، لبيان المنطوق بالمنطوق: ببيان قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتَّبَعُ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: 2)، بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ﴾ (المائدة: 4)، ولبیان مفهوم بمنطوق، ببيان مفهوم قوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1) بمنطوق قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِحَدِّ آدَانِهِمْ وَفَرَّوْهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ (فصلت: 43)، ولبیان منطوق بمفهوم: ببيان قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ وَالدَّمُ﴾ (المائدة: 4) بمفهوم آية تحريم الدم مطلقاً وهو منطوق قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ (الأنعام: 146) يدل بمخالفته على أن غير المسفوح ليس كذلك، ولبیان مفهوم بمفهوم: بقوله تعالى: ﴿وَأَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (المائدة: 6)، على القول بأن المحصنات الحرائر فإنه يذلل بمفهومه على أن الأمة الكتابية لا يجوز نكاحها (50: 51).

30. أضواء البيان، م، س، ص، 44.

31. المرجع نفسه، ص، 38.

32. المرجع نفسه، ص، 41.

33. المرجع نفسه، ص، 42.

34. المرجع نفسه، ص، 44.

القرآن والمرأة"، "اليهود في القرآن"، "القرآن والضمان الاجتماعي" لعزة دروزة.

9. عنوان الكتاب الأصلي هو: "الخطأ في تفسير القرآن بالقرآن".

10. انظر دراسة منشورة ضمن أعمال ندوة: "بلاغة النص القرآني" التي نظمها مركز الدراسات القرآنية بشراكة مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، سنة: 2012 عنوان الدراسة: الترادف في القرآن الكريم بين منهجية القرآن المعرفية ودعاوى القراءات المعاصرة.

11. التحرير والتنوير، 18: 96.

12. المرجع نفسه، 2: 25.

13. المرجع نفسه.

14. المرجع نفسه، 6: 377.

15. تفسير الشعراوي، 1: 171.

16. نشرت الترجمة ضمن بعض طبعات "أضواء البيان، وقد استغرقت سبعة عشر صفحة من القطع الكبير.

17. انظر ج، 6، ص، 45.

18. انظر ج، 2، ص، 139 وما بعدها.

19. انظر ص، 185.

20. من منشورات دار الهجرة بالسعودية.

21. "أضواء البيان" الترجمة للشيخ عطية سالم 1: 11، "علماء ومفكرون عرفتهم" محمد المجذوب، 1: 171.

22. المرجع نفسه، 1: 16.

23. بكر أبو زيد، "طبقات النسابين"، ص، 298.

24. "ترجمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي" الشيخ عبد الرحمن السديس، ص، 179.

25. "أضواء البيان"، م، س، 1: 27.

26. منها: رسالة ماجستير بعنوان: "منهج الشنقيطي في تفسير آيات الأحكام من أضواء البيان" لعبد الرحمن السديس، إشراف: عبد المجيد محمود، جامعة أم القرى، سنة: 1410هـ.

- بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا بعنوان: "محمد

الأمين الشنقيطي ومنهجه في التفسير"، لمحمد فجوي،

إشراف: الشاهد البوشيخي، فاس: كلية الآداب، ظهر

المهرز، سنة 1991.

- بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة بعنوان:

محددات منهجية في الفكر الاجتهادي

دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل

د. محمد علا

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة السلطان مولاي سليمان / بني ملال

وفي ضوء ذلك يتم إخراج المنتج الحضاري البشري الاستخلافي، الروحي والمادي، وهو منتج مرتبط بواقعه وقابل للتسيد والتصويب والرقى لما هو أفضل وأحسن.

والمتمثل في معظم التجارب الحضارية الإسلامية يجد أن الإمكانيات المميزة لمرجعيتنا المتعالية لم يتم تفعيلها بنفس القوة التي وردت بها في الوحي، وحتى الفترات القليلة التي عرفت هذا التفعيل لم تستمر بنفس الوهج والعطاء؛ إذ سرعان ما حل محل

مفاهيم أصيلة في ثقافتنا الإسلامية لها قدرة كبيرة على الاختراق الزماني والمكاني والموضوعاتي، وهي مفاهيم أساسية ينبغي أن تشكل همًا محوريا يستدعي تجديدا في النظر ويتطلب مواكبة مستمرة لحركية الواقع المتسارعة والمعقدة ولدينامية العلوم المتطورة، ومن أهم هذه المفاهيم؛ الاجتهاد، والفقهاء، والتجديد، والنظر، والتنزيل... فعبورها تتجلى مظاهر إعمال العقل وفقه النص وفقه الواقع،

ثمة

باعتبارهما الأصول المؤسسة للتشريع والموجهة للاستخلاف وال عمران. والواقع المتغير" الذي تتفاوت في إدراكه وتشخيصه وتكييفه عقول الناس وتقديراتهم، بمن فيهم الفقهاء. وتبعاً لذلك يتحدد الكثير من اجتهاداتهم وفتاويهم المرتبطة بالواقع والمتأثرة به"^[1]، وكذا العقل الذي يتفاعل مع الوحي ويعايش الواقع فتتأسس لديه منهجية التأويل والتنزيل، وقد غلب على هذا العقل في التجربة الإسلامية الأولى العقل الفقهي، خاصة بعد عصر التابعين، بحكم تفاعله لأول مرة مع قضايا وجزيئات فقهية كثيرة. وقد "تفاوت الفقهاء في ذواتهم وقدراتهم الفكرية ومراتبهم العلمية ومسالكهم المنهجية. ولكل واحد من هذه الأمور تأثيره في اجتهاداتهم ونتائجهم. بل حتى أخلاقهم وطباعهم قد يكون لها تأثير في ذلك"^[2].

يقتضي هذا المحدد ضرورة التمييز بين الوحي والتنزيل التاريخي له في واقع معين، على أساس أن الوحي نص مطلق متعالي عن الزمان والمكان عبر التجارب والسياقات المختلفة. وقد تضمن الوحي إشارات لتجارب تاريخية انقضت بفناء أصحابها، لأخذ العبر والعظات منها، ولبناء تجارب جديدة راقية ومتجاوزة لأخطاء السابقين وهفواتهم وزلاتهم، ومستتيرة

الاجتهاد والتجديد والإبداع آفات التقليد والحشو والابتداع، وقد كانت هذه الآفات سبباً في تضخم الاهتمام باجتهادات تاريخية على حساب النص المؤسس لها، فنالت من القداسة مثلما نال النص نفسه أو أكثر.

وقد دلت نصوص الوحي والتجربة النبوية الأولى على وجود محددات منهجية تحكم الفكر الاجتهادي على مستوى التأصيل النظري وعلى مستوى التنزيل العملي، وسنحاول أن نبرز بعضاً من هذه المحددات المنهجية، والتي يشكل الوعي بها مقدمة ضرورية لبناء عقلية اجتهادية تجديدية متفاعلة مع واقعها وفق ضوابط مرجعيتها. وسأركز على ثلاثة محددات أساسية: محدد الفصل بين الشرع والتاريخ، ومحدد التمييز بين الأصول والفروع، ومحدد وحدة النص وتعدد الفهم.

**”
المتأمل في تجربتنا
الحضارية يجد أن
الإمكانات المميزة
لمرجعيتنا المتعالية
لم يتم تفعيلها بنفس
القوة التي وردت بها
في الوحي.**

المحدد الأول: الفصل بين الشرع والتاريخ

الحديث عن السيرورة التاريخية للفكر والثقافة في التجربة الإسلامية هو في العمق حديث عن تفاعل عناصر ثلاثة بدرجات متفاوتة: **الوحي والواقع والعقل.** الوحي الإلهي؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة،

بأن وضوح الرؤية الكلية المستوعبة لظاهرة ما لا يحصل إلا بعد تقييم التجارب السابقة والوقوف على نقاط الإصابة والخطأ، والقوة والضعف. وبالتالي فالممارسات السابقة تشكل لنا، في مجملها، تجارب اختبار لنقيس درجة قربها أو بعدها من المستوى الاجتهادي المطلوب على ضوء ما وصلت إليه المعرفة ونظمها ونظرياتها حسب الزمن الحالي؛ لأننا لا نضمن بالوسائل العلمية نوع تصرفنا في نفس الظروف والأحوال التي مرّ بها من سبقونا، وبالتالي لا مبرر لأن تستمر جملة من إشكالات سابقة رغم توفرنا على رؤى معرفية ومنهجية واضحة لحلها وتجاوزها. يقول أبو القاسم حاج حمد موضعا هذه الإشكالية "ولكن الخلاف بيننا وبينهم يكمن في أننا نوظف مناهج ورؤى مختلفة عن مناهجهم، ضمن خصائص تكوينية مفارقة لخصائصهم التكوينية، ولا نقول بأنهم عجزوا في ما نجحنا فيه من بعدهم، وإنما نقول إنهم أبدعوا ضمن خصائصهم الفكرية، فهم قد أنتجوا ضمن خصائص العقل المحض، أما نحن فننتج بقوة العقل مع محددات العلم النظرية والمعرفية، ولهذا يجب النظر لما خلفوا من إرث ثقافي من خلال تلك الخصائص الفكرية والمنهجية التي تشكل ضمنها وعينا بالسيرورة التاريخية وبالمتغيرات الاجتماعية، بدل التقليل من شأن ذلك الموروث الثقافى"^[4].

فكل التجارب التاريخية الإسلامية، هي نوع من

بإنجازاتهم وعطاءاتهم. كما "أن معرفة الواقع والإحاطة به من المسائل الأساسية في نجاح عمل الفقيه؛ لأن الانزواء عن المجتمع والواقع وممارسة العمل الفقهي في الزوايا بعيدا عن هموم الناس لا يمكن أن يكون إلا تكرارا لآراء القدامى الذين كانوا يتعاملون مع واقعهم. وصحيح أن الفقيه اليوم أصبح يحتاج إلى استشارة الخبراء وأصحاب الاختصاص في مختلف المسائل التي تعرض عليه نظرا لتعدد الواقع، وكثرة المستجدات"^[3].

ومن الأخطاء المنهجية إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين، والنظر بمنظار العصر إلى عصرهم، فالتراكم المعرفي قد وفر لنا أدوات وآليات ومفاهيم ومناهج ونظريات نستطيع من خلالها الوقوف على بعض ثغرات السابقين وهفواتهم المعرفية والمنهجية، ليس قصورا وتهوانا منهم، بل لم تسعفهم أدواتهم ومعرفتهم حينذاك من التنبه لها وإصلاحها. ومن ثمّ يمكن القول أنهم عاشوا عصرهم بظروفه وإشكالياته، ونحن نعيش عصرنا بظروفنا وإشكالياتنا، ومن سيأتي بعد فترة من الزمن، طالت أم قصرت، سيعيشون ظروفهم وإشكالياتهم، وبالتالي فالمعاصرة هي قدرة كل جيل في أي عصر على مواجهة إشكالاته وتحدياته، اعتمادا على إمكانياته وتراكم خبراته.

من هنا تقتضي الموضوعية والإنصاف الإقرار

الشرع وأدلته"^[6].

وإذا كان التحدي يظهر جليا حين الجمع والمزج بين استلهام الواقع بإشكالاته وقضاياه وما يتطلبه من إصلاح وتكميل، اعتمادا على المبادئ والأدلة الشرعية وإرشاداتها في زمن محدد، يتبين لنا مدى التعقّد في العلاقة التي تجمع التاريخ والشرع اتصالا وانفصالا، وقد ناقش هذه الجدلية الدكتور الريسوني في مبحث سمّاه: "فصل المقال فيما

بين الشرع والتاريخ من الاتصال

والانفصال" أشار فيه إلى أن هذا الفصل "فصل ضروري حتّى لا نخلط شرعنا بتاريخنا، ولا نَنخِذ التاريخ دينا لنا. {...}؛ فالفصل بين الشريعة ومكوناتها من جهة، والتاريخ ومكوناته من جهة أخرى، يريحنا ويرفع عنا الحرج في مبدأ المراجعة والغربة لتراثنا في الفقه السياسي وغيره.

ويريحنا ويرفع عنا الحرج حين نأتي إلى عديد من المقولات والمقررات في هذا الفقه فننزع عنها صفة الحجية واللزوم، أو صفة القداسة كما يقال"^[7].

والخلاصة أن جملة من الاجتهادات الفقهية أو الأصولية "إنما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجريدها من بصمات العصر المنبثقة

التفاعل الإيجابي مع الوحي، ولا يمكن لتجربة أن تتحول إلى أصل يحاكم إليها الأصل الأول. فالمرجعية الحاكمة تبقى للمطلق المهيمن وليس للنسبي المتغير؛ إذ لا بد من أصل يحتكم إليه عند اختلاف أو تنازع التجارب، وهذا المطلق هو الوحي (المرجعية المتعالية) الذي يقع خارج حيز التجربة الإنسانية والنسبية البشرية. ولقد فطن لهذا بعض علمائنا حين قرروا في بعض مؤلفاتهم فصولا تؤصل لنسبية التجارب

”

**إن النص الشرعي
(قرآنا وسنة نبوية)**

واحد لا يتغير

لكن الفهم متعدد،

والدين واحد لا

يتغير، لكن أشكال

الدين مختلفة.

“

في مثل: "فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد..."^[5]. وفي موضوع الفقه بصفة عامة، وفي الفقه السياسي بصفة خاصة، لا بد أن ننتبه إلى أن هناك قضايا وأفكارا ومصطلحات تناولها الفقهاء وكتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وأصبحت

مادة متداولة ومتوارثة في تصانيفهم، وهي في الحقيقة ليست أكثر من توصيف وتنظيم فكري ظرفي، للنظم والأعراف التي صاغتها وصنعتها الممارسة الفعلية لحركة التاريخ. ففي هذا الصنف من القضايا والأفكار يمتزج التاريخ بالشرع، أو بالأحرى يمتزج تاريخ المسلمين وتصرفات المسلمين، بالمرجعية الإسلامية والثقافة الإسلامية. وقد يكون نصيب التاريخ وتأثيره فيها أكثر من نصيب

أمرًا مهمًا، فهي من ناحية لا تناهض حرية البحث وحرية الفكر والنقد، ولكن في نطاق من المعقولة واحترام الاعتبارات المؤسسة علميا لا عاطفيا.

والأولوية التي تفرض نفسها في محدد الفصل بين الشرع والتاريخ مراجعة مدونتنا الفقهية مع مراعاة مقتضيات واقع أصبح أكثر تعقيدا أن تهيمن عليه فتاوى فردية كانت

مرتبطة بنمط عيش بسيط؛ أي أن تكون إعادة صياغة "المدونة الفقهية" مرتكزا على تجديد الصلة بجميع أنواع العلوم العقلية والشرعية والاقتصادية والاجتماعية والطبية.. وخلق

جسور التواصل بين مختلف العلوم من خلال نظمها في إطار كلي شامل و"توظيف المكاسب الراهنة للعلوم في دراسة، وتحليل، ومساءلة التجليات والتعبيرات والظواهر الدينية في حياة الفرد والمجتمع، واكتشاف منابعها وحدودها وآثارها ومعطياتها"^[10]. والمقصود هنا التنبيه إلى مداخل استئناف التجديد الممكنة، المتعالية عن تأثير التاريخ وتحكمه في عدد من الأبنية الشرعية المتجاوزة له. ويؤكد ذلك القرآن نفسه الذي يدعو إلى إدامة التفكير والتدبر والنظر والتعقل والاعتبار.

فيه، مثلما لا يصح فصلها عن المشروعية الزمانية والمكانية والثقافية التي أنتجها، فهي منخرطة في تاريخ أصحابها، وليست حقائق أو جواهر مثالية متسامية على الواقع، كما أنها ليست عابرة للمحدّدات، والظروف، والمحيط الذي تبلورت في داخله، إنها مرتبهة بالفضاء الخاص وخلفيات الفقيه والأصولي الذي قالها أو دوّنها"^[8]، فهذه المعرفة الفقهية "انبتت

على أعراف وظروف وتقديرات مصلحة كانت وجيهة وسديدة في حينها، ولكن تلك الأسس والاعتبارات تغيرت تغيرات تامة، أو تغيرات جوهرية. ولا بأس في هذه الحالات أن نتجاوز ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمجتهدون المتقدمون. وحتى الإجماعات

التي بُنيت على ما ذكر، فإنها تتغير بتغير أسبابها وموجباتها الظرفية، أما أن يعمد أحدنا اليوم إلى ظن ظنه ورأي اختاره وأعجبه، يتعلق بفهم المعاني الأصلية الثابتة للنصوص، مما يتوقف قبل كل شيء على الدلالات اللغوية لعصر التنزيل، ويحتاج إلى احترام قواعد اللغة كما فهمها وبينها المتقدمون، ويتوقف على اعتبار ما فهمه آلاف من الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء عبر عدة عصور، ثم يتحدى به الإجماع والجمهور، والسابقين واللاحقين، فهذا ليس من العقل ولا من العلم في شيء"^[9]، وتبقى هذه الموازنة

كلما درنا حول الحقيقة كلما رأيناها في صورة مختلفة.

والأنساق الحضارية والثقافية وحاجات الأمم؛ لأنها تعتمد على قواعد كلية، ومقاصد عليا؛ ولم تشتغل بالتفاصيل الجزئية الدقيقة إلا تلك التي هي مظنة الحيف البشري فاحتاجت إلى النص عليها؛ كالأنكحة والمواريث.. والكتاب الكريم وبيانه النبوي في السنة هما متكاملان متلازمان، فهما المصدر الوحيد لما يمكن تسميته ب "الحقيقة الفقهية"؛ ولذلك كان الحلال بيّنا والحرام بيّنا، وكانت مساحة المشتبهات محدودة جداً^[12].

ومن تجليات التفريق بين الأصول والفروع ضرورة الرجوع المباشر إلى النبع الصافي (الوحي = قرآن وسنة) وتطهيره مما علق به من رواسب وشوائب وعوائل، "وتجاوز كل أشكال وصور الموروث الثقافى الذي حجب الرؤية والاستمداد المباشر من تلك المصادر إلا عبر وسائط وقتوات..^[13] وبناء منهجية معرفية تجعل من تلك الوسائط مصادر استثنائية للوصول إلى حقائق أكبر وأشمل وليست مصادر نهائية مقصودة لذاتها، باعتبارها جهدا بشريا وتجارب دينية مرتبطة بالزمان والمكان، لها عبرها وعظاتها وميزاتها ونقاط قوتها وضعفها، ومن ثم "لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهما يراد به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين

المحدد الثاني: التمييز بين الأصول والفروع

تشكل الأصول الثابتة والأركان والمسائل الكبرى للدين، وتشكل الفروع المتغيرات والمسائل الفقهية الجزئية في الدين. فقد تفرّد الوحي بميزات خاصة جليلة لم تتوفر لغيره من الكتب المنزلة، وأهم هذه الميزات؛ إلهية مصدره، وأنه آخر وحي ينزل من السماء، محفوظ من التبدل والتغيير، وبه اكتملت الرسالات السماوية، وهو خطاب موجه للناس جميعا "رسم للناس عامّة قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية، وأن هذا القرآن قد اشتمل على تصور نهائي للكون (ميتافيزيقي)، وأنه قد وضع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وأنه لم يترك جانبا من جوانب الفكر والعمل (أو الدين والشريعة) إلا وملاه بوضع صورة كاملة.. وأن المسلمين قد تلمسوا مادة فكرهم وعملهم من مصدرين، هما: القرآن والسنة، اللذان سارا متعاونين يرسمان للمسلم الحياة الجديدة، ويرسخانها في جميع قواعدها"^[11]، فهما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامى؛ "مصدر واحد منشئ وكاشف عن العقيدة والشريعة. ومصدر واحد تأويلي وتفعيلي وتطبيقي تنفيذي مبين لكيفية اتباع الكتاب وتطبيقه، وهذه ميزة من أهم مزايا هذه الرسالة الخاتمة، وهي التي أعطتها المرونة والاتساع، والقدرة على الاستجابة لكل مستجدات الأزمنة والأمكنة

ومن تجليات التفريق بين الأصول والفروع أن تكون محاكاتها للسابقين محاكاة منهجية عقلانية وليست محاكاة معلوماتية تقليدية إسقاطية، بمعنى أن ننظر في طريقة تعاملهم مع الوحي، ومنهج تنزيله على الواقع، والاعتزاز الكبير بهذا الدين وقيمه، والتحرر من الخرافة والخوف والذل. وكيف كان إقدامهم وشجاعتهم، وأحيانا مغامراتهم ومخاطراتهم في عصور القوة؟ وكيف كانت هفواتهم ونقاط ضعفهم في عصور التقليد والجمود؟ فالوقوف على المنهج الذي جعلهم يؤسسوا حضارة وعلوما، واستطاعوا من خلاله استيعاب ودمج ثقافات وعلوما أخرى، أفضل بكثير من الوقوف على ما أنتجوا من جزئيات المعارف وكثرة التفاصيل، فالنتائج والثمار تأتي نتيجة طبيعية بعد بناء الأسس والأركان. لذلك يمكن القول أن "ولاءنا لآبائنا يجب أن يكون في محاكاتهم في وقفتهن تجاه الحياة، لا في إعادة ما صنعوه حرفا بحرف"^[17]؛ لأن المشكلة "لا تكمن في الحضارة، ولا في التراث، وإنما تكمن في النظام الثقافي الذي طورناه نحن في القرون الحديثة من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. إنها تكمن في فاعليتنا، أو بالأحرى لا فاعليتنا الثقافية والعقلية الحديثة"^[18].

وللأسف فإن غياب التفريق بين الأصول والفروع منهج لم يسقط فيه فقط بعض المدافعين عن الدين، بل سقط فيه حتى الناقدون من المستشرقين والمغالون من

على سبيل الحتم المفروض فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع"^[14] مع الإشارة، إلى أن التجديد عملية بناء وترميم وليست هدم وتقويض، ومن ثم أهمية "الاسترشاد بالجيل الأول من أجل الفهم السليم للدين ومن أجل التخلص من الشوائب وأشكال الغلو التي لحقت به أو طرأت عليه"^[15]. ولا ينفي هذا ضرورة مراجعة الموروث تصحيحا وتصويبا بمنهجية قائمة على الإبقاء الصالح النافع وتجاوز الضار الثقيل. فلا بد من تصفية ركام الشوائب والشبهات العالقة.

وأكثر ما يزيد في شرعية وضرورة هذه المراجعة كون "فقهنا وتراثنا بمعظم مفرداته وقضاياه ومؤلفاته، يرجع إلى ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريين، وأما الآن في القرن الخامس عشر.. مما يدعو أن تكون المراجعات المطلوبة عميقة وشاملة، ولا تستثني إلا ما كان شرعا منصوصا، صحيحا صريحا. وإذا استحضرننا أن ما يفصلنا عن ذلك الفقه ليس مجرد مدة زمنية طويلة تعدّ بمئات السنين، بل تفصلنا عنه أيضا التطورات النوعية الهائلة التي عرفتها مجتمعاتنا والعالم من حولنا، في كافة المجالات والأصعدة: السياسية والتشريعية والاجتماعية والمالية والاقتصادية والإدارية والعلمية والثقافية والصناعية والتواصلية... أفليس هذا وحده موجبا للمراجعة والتجديد والملاءمة، على نطاق واسع"^[16].

مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر" [20] و"لا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور" [21]. علما أن الوقوف على هذه المنزقات للتصحيح والتصويب يعدّ أمرا مطلوبيا في حد ذاته، أما تصيّدُها للتشفي والتحقير والقياس عليها لإسقاط الكلّ في سلة واحدة، فهذا منهج متحامل بعيد عن الإنصاف والموضوعية والعلمية.

المحدد الثالث: وحدة النص وتعدد الفهم
إن النص الشرعي (قرآنا وسنة نبوية) واحد لا يتغير لكن الفهم متعدد، والدين واحد لا يتغير، لكن أشكال التدين مختلفة. لقد كان الإسلام دين جميع الأنبياء [22]، إلا أن شرائعهم مختلفة ومتعددة بتعدد طرق ومناهج التدين بهذا الدين الواحد ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 50) فنتيجة لكل ذلك نجد مدارس التفسير المختلفة التي تتفق في تفسيرها لبعض النصوص وتختلف في أخرى نظرا لتباين مداخل البشر في الفهم، ونجد كتب السنة المتعددة، والمذاهب المختلفة التي تعددت مناهجها وطرق استنباطها. ولا ضرر أن ينحاز كل واحد إلى مدرسة معينة أو مذهب معين، فيتعلمه ويدافع عنه.. وإنما سيحصل

العلمانيين الحاقدين، مما جعل هؤلاء يخلطون في أحيان كثيرة بين أصول الدين وتجارب تاريخية مرتبطة بأصحابها تشكل فهما معيناً للدين. ومعلوم أن المنهج العلمي لنقد التراث يقتضي الاطلاع على معارفه والاستئناس بمقاصده، حيث أن الكثير ممن تصدّوا لنقد التراث "تكلّموا فيه بما لا يعرفون وتناولوا على البث فيما لا يفقهون. {...} فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه!

فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته" [19]. وهذا الشرط العلمي لازم، ليس فقط لتقويم التراث وإنما لتقويم وتصويب كل مجال علمي أو معرفي.

من أضرب المسبقات والقبليات التي تحكم بعض الباحثين؛ تصيّدُ الشاذ والغريب من الأقوال والعبارات التي نُقلت في التراث خاصة في جانبه الفقهي... والتغاضي والتغافل عن البحر المضيء من معارفه وتجاربه التي تشكل في الكثير منها منارات هادية عبر الزمان والمكان. وهذا المنهج الذي أسسه المستشرقون الناقمون على تراث الأمة، تشريبه، للأسف، بوعي أو بدون وعي، العديد من المثقفين والمفكرين العرب، "فما كان يجب أن يُعظّم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل

النَّاسَ بِيَمِّكَثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (الرعد: 19)؛ فالغنى العلمي لا يكون بالحجر على الفكر والتضييق عليه، وإنما بالسماح له بالامتداد والتوسع بقدر توسع الكون ستتسع المعرفة ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾، فلماذا التضييق ما دام أن علمنا محدود ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85) وما دام أن دائرة المجهول أوسع من دائرة المعلوم.

ومن الأخطاء الكبيرة وبدائيات الانحراف في الفهم والاستمداد هو عندما بدأت تعمد مدارس أو فرق واتجاهات إلى محاصرة الوحي بأفهامها، مدعية حيازة التأويل الصحيح للمقدس، فلم تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به

عقولها ومداركها، فتحرم بذلك عقولا أخرى من حظها في الفهم وتصادر حقها في الرأي والاجتهاد، ومن ذلك أيضا إحاطته بقيود وضوابط اجتهادية، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصصات مدرسية معينة بالشكل الذي يحجب الدلالات المفتحة والمستوعبة لتلك الألفاظ والمعاني^[25]، حتى "أضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية وانتشرت الدلالات التاريخية"^[26]. وفي هذا تضييق وحجر على الفهم والإبداع وحد

الضرر إذا تحول الأمر إلى تعصب وتدابير وتصادم والنظر إلى الطرف أو الأطراف الأخرى بعين العداوة والحقد، وأحيانا يصل الأمر إلى حد الاقتتال كما حدث في عدد من التجارب السابقة وفي عدد من مناطق العالم الإسلامي المعاصرة.

يقضي هذا المحدد الإيمان بقناعة راسخة أن "الاختلاف ثراء فكري، وتنوع ثقافي، وهو من سنن الحياة، غير أن الممارسات الخاطئة هي التي أفسدت جمال التنوع وألوان الطيف، والحقيقة أن المذاهب الإسلامية من حيث الفقه لا تختلف جوهريا إلى درجة الخلاف، وتبقى في دائرة الاختلاف، لكن شخصنة

المذاهب جعلتها غير قادرة على الخروج من دائرة ضيقة تتلاءم مع رؤيتنا لهذا الشخص أو ذاك"^[23].

كما أن الإسلام يعطي مبدئيا لكل أحد حرية إبداء ما يعتقد به من أقوال وآراء، وهذه الحرية الفكرية قد تقود أحيانا إلى الشطط والإسفاف والضللال، إلا أن الحد منها أيضا قد يقود إلى الانغلاق والمصادرة والحجر والركون، وإلى الخرافة والجهل والتعصب. لهذا فتح الإسلام مجال الرأي وحرية الفكر علما أن الفكر الذي سيصمد ويستمر له ميزات خاصة تمكنه من القدرة على البقاء والمدافعة^[24]، قال تعالى: ﴿بِمَا أَلْزَبُدُ بِيَدِهِ جَبَّأً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ

”
لابد من أصل
يحتكم إليه عند
اختلاف أو تنازع
التجارب، وهذا
الأصل هو الوحي.

“

منهم سيتوصل إلى معرفة شيء غير متطابق مع الآخر، سيعرف بعضا من جوانبها، لأنه كلما درنا حول الحقيقة كلما رأيناها في صورة مختلفة، كما يقول أينشتين، لذلك يظل إرداف كل قول بـ"والله أعلم" معبرا عن انفتاح النسق ومحددا للإبستمولوجيا الإسلامية، ومحققا لرضاء الإنسان عن نفسه وجهده، وقناعته بأنه ليس هو الأعم وإنما هو واحد من الذين يعلمون^[28].

والتأمل في شبكة المفاهيم المتداولة في الثقافة الإسلامية، يجد اختلافات بينة في مدلولاتها وحمولاتها، قد تصل أحيانا إلى الاختزال البخيس المخل، أو الشمول الفضفاض الممل، مما يستدعي حذرا شديدا في التعامل مع هذه المفاهيم. قد يحصل تطور أو تغير دلالي بفعل حركة التاريخ وتطور الحضارة والعمران، فتتم عملية التصويب والتسديد من خلال بناء تعاريف جديدة أكثر استيعابا وشمولا لدلالات لم تستوعبها التعاريف السابقة أو السائدة، فتكون للدلالات الجديدة قدرة أكبر على توجيه مسار البحث والفكر والثقافة الإسلامية.

فقد عرّف الفقه، مثلا، بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية"^[29]، كما عرّف بأنه "الفهم والوعي والإدراك لجملة حقائق ومعارف متعلقة بالكون وبالشرع"^[30]. وجاء في تعريف الاجتهاد أنه "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط"^[31]، ومن تعريفاته أيضا أنه "بذل الجهد في العادة والعبادة".

للمعرفة من التطور. ونجد مثالا راقيا عند ابن رشد الحفيد (520/595هـ-1126/1198م) الفقيه الأصولي والفيلسوف المتكلم، الناثر على التقليد والمقلدين، يقول متحدئا عن مصادرة مفهوم "الأفقه" (اسم التفضيل من الفقه) في زمانه، يقول ابن رشد: "كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيهه ما يعرض لمن ظن أن الحخّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان يقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه، فهذا مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت"^[27].

فما قيمة هذا الحمل الثقيل من الفقه إن لم يكن أساس وجوده حل مشكلات ومستجدات الزمان؟ وماذا عساه أن ينفع إن لم نجد فيه ما نبني عليه لإزالة الإشكال وإراحة الأنام؟ فالفقه تراكم مستمر، السابق منه أساس لللاحق، ولا شك أن فيه طفرات نوعية، حين لا يكون للنازلة حكم مماثل أو شبيهه، عندها يمارس الفقه في أبهى صورته وأحسن حلله، من خلال أعمال النقل والعقل وغيرها من أصول الاستدلال والاستنباط في تكامل عجيب مع مقاصد الشرع وظروف الواقع.

وهذا التنوع يغني الحقائق ويوضحها أكثر إذ أن "الحقيقة تظل بعيدة المنال ويظل لكل البشر الحق، وعليهم الواجب أن يسعوا لمعرفة، وكل

لها دلالات كلية مستوعبة، تم تحجيم دلالاتها لتقتصر على جوانب ضيقة أو خاصة بمجال تداولي معين، والثانية؛ أن العديد من المفاهيم كان تداولها عبر التاريخ مختزلاً، حيث كان الأصل هو الدلالات الجزئية الخاصة وتم إغفال باقي الدلالات الأخرى، فتم الاستدراك بتصحيح دلالاتها المستوعبة الشاملة.

وعموما لا ينبغي أن تبقى المفاهيم جامدة وفق محددات زمنية معينة، وإنما ينبغي أن تتحرك وتساير الإيقاع الزمني المتغير، وإلا ستبقى متجاوزة وبذلك يصيبها الوهن والنسيان والموت. والمنهج القويم في تعاملنا مع المفاهيم يقتضي الإبقاء على الدلالات المستوعبة الشمولية المنتمية إلى إطارها العام، مع إمكانية تنزيل المفهوم على مجال تداولي خاص؛ أي أن المفهوم يشغل في دائرتين: دائرة الاشتغال العامة وهي الأصل، ثم دائرة الاشتغال الخاصة وهي الفرع، وهذه الدلالة الثانية تتغير بحسب نوعية ومنهج المجال التداولي المدروس في الحقول المعرفية المختلفة. وبالتالي نكون قد حافظنا على الدلالة الحقيقية العامة للمفهوم التي بطبيعتها ستكون منفتحة حين نودّ دراسة نموذج معرفي معين في مجال من المجالات، وهذا ما يعطي للمفاهيم خصوصية وحركية داخل المرجعيات المختلفة ومجالات التداول المتباينة.

لذلك فالنخب الفكرية بمشاربها المتعددة مطالبة بأن تظهر وعيا وفهما ونضجا أفضل اتجاه المفاهيم والقضايا الإشكالية الجدلية

وقيل في التجديد أنه "إحياء السنة ومحاربة البدعة وإكثار العلم"^[32] (لتركيز على دائرة العلوم الشرعية المحضة)، ولكنه عرّف أيضا أنه "النظر في آيات الآفاق والأنفس، وما يلزم فيهما من علوم مؤسسة لحضارة الأمة في هذا الاتجاه. والكل يفقه عن الله تعالى في آياته النصية والإنسانية والكونية"^[33].

والتقليد "لا يعني، معرفيا، مجرد "قبول قول الغير بلا حجة" كما عرفه علماء أصول الفقه، ولا يعني مجرد "محاكاة الغير ومتابعته" كما هو في العرف السائد"^[34].. ولكنه "حالة نفسية وعقلية تصيب الأمم فتجعل المصاب في حالة كسل عقلي، واسترخاء ذهني وبلادة نفسية، فهو في حالة تلق مستسلم على الدوام ينتظر من يثير له الأسئلة والإشكالات ليجد عنده قدرا من التوتر البارد قد يدفعه إلى البحث المحدود القاصر، فإما أن يرجع إلى التراث أو الآخر"^[35]، وإذا كان علم الكلام سابقا يحمل مضمون "الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"^[36]، فإن علم الكلام المعاصر يعرف تجديدا مطّردا باستفادته من مختلف التطورات الحاصلة في كل العلوم، حيث طوّر آليات الاستدلال ومناهج التأويل والهرمنيوطيقا والتحليل والتفكير.

هدفي من خلال إيراد هذه التعاريف (مع منهج الاختيار المتعمد) هو التأكيد على حقيقتين: الأولى؛ أن العديد من المفاهيم التي كانت

وتلاقح الأفكار للوصول إلى أرقى الحلول وأقوم المسالك.

كما تُظهر التحليلات السابقة أن الإشكالية مركّبة، ومعقّدة، تحتاج إلى جهود لضبط مظاهرها وتجلياتها، خاصة مع وجود أطراف فسيفسائية في الساحة الفكرية والدينية منها على وجه الخصوص، مما يجعل أولية البحث عن النقاط المشتركة ضرورة ملحة، لتنميتها وتوسيعها والبناء عليها. فنحن أمام جدلية ثنائية الذات والموضوع؛ موضوع يحوم حول مقصد العبادة وتحقيق الاستخلاف، وذات ينبغي أن تكون منصفة متجردة من الحملات المسبقة متحيزة "للحق" الذي تقتنع به دون مصادرة الآخر لأحقّيته في التفكير والاقتراح لنصرة "الحق" الذي يعتقده.

ومهما كانت درجة الاختلاف، ينبغي أن يظل اختلافًا سلميًّا مبنيًّا على الاحترام والتفاعل والحوار، بدل القطيعة والإقصاء والتهميش والتحقير والتنقيص. ولا شك أن هذا المنهج التقييمي بدأت بوادره تتسع شيئًا فشيئًا، والمطلوب هو تنميته والمحافظة عليه ليصل إلى تعاقد اجتماعي وفكري وثقافي يشكل ضرورة من ضرورات الحياة يتنفسه الجميع كما يتنفس الهواء، لأن كرامة الإنسان مرهونة بحريته، وعزته مرهونة بإنسانيته.

التي تشغل اهتمامها، فمن شأن هذا المنهج إغناء العلم والمعرفة واستئناف التجديد فيها، ومن ثم لا بد من تواصل فكري وعلمي بين جميع مكونات الأمة، تواصل قائم على قيم وأخلاقيات قبول الآخر والاعتراف بوجوده حتى لا "يفقد الحوار الفكري مبررات وجوده، وتهدر فاعلية عقول أبناء الأمة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات إمكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفي، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلًا عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقده المضمون وتققد الفكرة قيمتها وأهميتها^[37].

خاتمة

مجموع المحددات التي أشرنا إليها سابقًا تشكل فيما بينها وحدة موضوعية متكاملة؛ فمحدد الفصل بين الشرع والتاريخ يمكننا من رؤية متجددة للشرع عبر التاريخ، ومحدد التمييز بين الأصول والفروع يبرز خصائص المرونة والعالمية والشمول التي تميز الشرع الرباني عن غيره من النظم الوضعية، أما محدد وحدة النص وتعدد الفهم فيعطي مجالًا رحبًا لتفاعل العقل مع النص في ضوء الواقع المتغير المتجدد، كما يبرز تفاوت الأفهام

”
سأركز على محدد
الفصل بين الشرع
والتاريخ، ومحدد
التمييز بين الأصول
والفروع، ومحدد
وحدة النص
وتعدد الفهم.“

1. أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2012م، ص 11.
2. المرجع نفسه، ص 12.
3. قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2013، ص 25-26.
4. أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، بيروت: دار الساقى، ط 1، 2011، ص 26-27.
5. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، القاهرة: مكتبة الإيمان، ط 1، (1419هـ/1999م)، 3/3.
6. أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، م، ص 14.
7. المرجع نفسه، ص 16-17.
8. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بيروت-القاهرة-تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 2013م، ص 132.
9. أحمد الريسوني، الاجتهاد؛ النص، الواقع، المصلحة"، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر/لبنان، ط 2، 2013م، ص 24-25.
10. عبد الجبار الرفاعي، عبد الجبار إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، م، س، ص 131.
11. علي سامي النشار، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، القاهرة: دار المعارف، ط 4، 1966م، ج 1، ص 2-3.
12. طه جابر العلواني، ابن رشد الحفيد، الفقيه الفيلسوف، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 2010م، ص 33.
13. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2007م، ص 183.
14. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة: عدد 23، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ، ج 1، ص 78.
15. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، م، س، ص 185.
16. أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، م، س، ص 17-18.
17. محمود عايد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، ص 12.
18. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2004م، ص 20.
19. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2007م، ص 10.
20. المرجع نفسه، ص 11.
21. المرجع نفسه، ص 10.
22. الإسلام هنا بمعنى الاستسلام والخضوع والانقياد لأمر الله تعالى الخالق المصور لهذا الكون، الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله. والأصل في اشتقاقها الفعل (سَلِمَ) ويأتي استعمالها في اللغة على عدة معان: الخلوص والتجرد، الإذعان والطاعة، المصالحة والأمن. والآيات الدالة على ذلك من القرآن الكريم متعددة متظافرة.
23. وحيد تاجا "التقارب السني-الشيوعي، بين حق الاختلاف ودعوى امتلاك الحقيقة"، دمشق: دار الفكر، 2008م، ص 32.
24. الإشكال هنا يتأسس بدرجة أولى على طريقة النظر إلى القرآن الكريم، وسبل تنزيله على الواقع، ولا أدل على ذلك أن من بين مئات التفسيرات التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي لم يصمد بالبقاء منها والتداول إلا نماذج يسيرة، وأن نسبة كبيرة من مضمون هذه النماذج المتبقية بحاجة إلى إعادة النظر وتجديد التدبر بناء على المتغيرات الاجتماعية والتاريخية وكذا المناهج المعرفية الحديثة. وهذا النظر المتجدد مطلب للوحي نفسه، وضرورة يفرضها الواقع لضمان التفاعل والتناغم والانسجام والقدرة على مواكبة الحياة، وكذا الانفتاح على فضاءات رحبة والإصغاء لإيقاع المتغيرات الشديدة التعقيد والتنوع، والاستحصال المفارقة وتغيب شروط التنزيل.
25. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، م، س، ص 11-12.
26. سعيد شبار، النخبة والأيدولوجية والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، ط 2، 2012، ص 7.
27. ابن رشد، "بداية المهتد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع،

- ط1، (1416هـ/1995م)، 2/163.
28. من تقديم محمد نصر عارف لكتاب "قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر" لمجموعة مؤلفين، كتاب جماعي، تحرير وإشراف: نصر محمد عارف، "سلسلة قضايا الفكر الإسلامي 16"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1418هـ/1997م)، ص8.
29. جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول "لناصر الدين البيضاوي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1420هـ/1999م)، 1/16. ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط1، (1405هـ/1985م)، 1/16. ورشيد رضا، تفسير المنار، 9/349.
30. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، م، س، ص185.
31. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص220، وقريب منه الأمدي، الأحكام، 4/218، والبيضاوي، المنهاج، 2/222.
32. المناوي، فيض القدير، 2/357.
33. حوار مع د. سعيد شبار بموقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب حول "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي" يوم 07-05-2008، من الساعة 17:00 إلى الساعة 19:00.
34. طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، ط1، (1424هـ/2003م)، ص23.
35. المرجع نفسه.
36. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع/لبنان، (2007م/1428هـ)، ص467.
37. محمد عارف نصر، الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، (1415هـ/1994م)، ص9.

سؤال المرجعية والإنسية في الخطاب الإسلامي المعاصر - عبد الوهاب المسيري نموذجاً -

د. عبد الله إدالكوس
جامعة السلطان مولاي سليمان / بني ملال

بشكل متزايد بضرورة تبني نموذج فكري وفلسفي أكثر تركيبية ومتعدد الأبعاد والمستويات^[1]. طوال هذه المسيرة الفكرية الغنية تميز الرجل بذلك التنوع في مصادر المعرفة وحقول الاشتغال فيها؛ كالفلسفة ونظرية المعرفة والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ واللغة، وبأدوات ومناهج تنهل من الروح النقدية المستمدة من الثورة الاستيمولوجية المعاصرة. يعد المسيري مفكراً من طراز خاص؛

ملامح الرؤية النقدية

الدكتور عبد الوهاب المسيري، رحمه الله، تجربة وجودية وعقلية ساد فيها النموذج المادي الفلسفي وهيمن ردحا من الزمن، لكن إيمانه بالإنسان ككائن مركب وفاعل له كينونته كما له مشروطيته المادية شكل المركز النظري لتحوّله الأساسي، فقد بدأ يدرك بشكل تدريجي عدم جدوى النموذج المادي في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، نظراً لبساطة هذا النموذج واختزاله، كما بدأ يشعر

عاش

يؤمن المسيحي أن للإنسان فاعلية يستمدّها من إمكانياته الذاتية والعقلية ومن الحرية التي يتصف بها، وبالتالي فهو مؤهل ليحصل مرتبة المركز في الكون والاستخلاف في الأرض، كما أن الإنسان بناء على هذه المرتبة الشريفة، ليس كائناً مبنياً على السداجة والرتابة، ليتلقى تأثيرات معطيات العالم ومكوناته بسلبية أو تلقائية، بل يعتمد إلى تلقيها حضوراً وبقصديّة، فيؤلف بينها بوحى من مسبقاته النظرية عقلية كانت أو وجدانية أو عقديّة، فينضدها بشكل خاص ومستقل لا يكرر الآخرين كما لا يتجاوزهم، فتبرز مبررات التميز وأصالة النظر^[5].

إن مثل هذا الموقف النقدي لا يمكن أن يصدر إلا من مرجعية نظرية وتصورية تتسم بالتركيب والتجاوز، إنها مرجعية التوحيد، فهي المرجعية التي تمتلك مقومات للوقوف ضد كل أشكال العدمية التي تنكر انشداد الوعي الإنساني إلى أفق الغائية، والعودة بالضمير البشري إلى دائرة الغاية والهدف الأسمى، "فإذا كان للوجود معنى، تصبح حياة كل إنسان معنى، وبالتالي يكون الإنسان كيانا مستقلا ومسؤولا، وعلى العكس من هذا لا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم فيه عملية الخلق بالصدفة المحضة^[6].

فقد تمكن من فك شفرة التحيز في المناهج والعلوم والمفاهيم والمصطلحات^[2]، كما تمكن من تطوير أدوات تحليلية وتفسيرية خاصة، مكنته من تفكيك المذاهب والأنساق، ومن اكتشاف ناظمها المنهجي والمعرفي، ليعيد ترتيبها والتأليف بين عناصرها في إطار رؤية وجودية توحيدية إنسانية تنظر إلى كرامة الإنسان وتؤمن بكونه جزءاً من الطبيعة لكنه يتجزأ منها، وأنه مكلف بأداء أمانة، ومستأمن على الوجود ككل وهذا ينعكس على تصوره المعرفي للحياة من جهة، وعلى وظيفته التاريخية من ناحية أخرى^[3].

كما أن الرجل يصدر في أعماله عن عقلية نقادة قادرة على النفاذ إلى أعماق ما تقرأ، وقادرة على تحليل المعلومات وإعادة التفسير والتركيب، وهي الأعمال التي ما كان لها أن تظهر لو لم يتوفر لصاحبها تلك الإرادة القوية التي تدفعه قدماً بمعزل عن الشروط التي يفرضها العالم الخارجي، فقد أحجم وبإصرار كبير عن القيام بأي عمل يتناقض مع مشروعه الفكري أو يعوقه، فالمتقف الذي يمثله المسيحي هو شخص راهن على حس نقدي نأى به عن الأفكار المبتذلة أو المتملقة، وكانت النزعة الإنسانية في داخله هي المحرك الأكبر لكتابات ما فتئت تقاوم كل أشكال الاستبداد والسيطرة والظلم^[4].

”
يعد المسيحي
مفكراً من طراز
خاص؛ فقد تمكن
من فك شفرة
التحيز في المناهج
والعلوم والمفاهيم
والمصطلحات.“

الوهاب المسيري رؤيته النقدية ونماذجه التحليلية والتفسيرية وهي التي وصفها بالقول "عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفاً تفسيرها، فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما، فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، وعندئذٍ يقوم العقل باستبعاد بعضها لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها "من وجهة نظره" ويستبقي البعض الآخر "وهذا هو التجريد" وتأتي، بعد ذلك، خطوة الربط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها فينسقتها تسيقاً خاصاً بحيث تصبح، حسب تصوره، مماثلة للواقع؛ أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يسمى "النموذج" فهو بناء يماثل الواقع لكنه افتراضي؛ أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع"^[9].

الملاحظة الأساسية التي يسجلها الباحث حول التعريف السابق، تكمن في ذلك الحضور الملفت لمفردات نقدية كالاستبعاد والتجريد والدلالة والتنسيق والافتراض والتخيل، وهي مفردات تحيل على تصور مضمحل ماهية العقل الذي يبشر به الرجل، إنه **العقل النقدي التوليدي**، فالعقل هنا ليس آلة فوتوغرافية صماء دورها الأساسي تسجيل الصورة ونقلها

فالتوحيد كما تبلور في منظومة المسيري الفكرية، هو تلك المرجعية المتجاوزة التي تشكل الكلي الناظم؛ أي بتعبيره هو ذلك "النموذج المعرفي" الذي يكمن وراء كل قول أو فعل أو ظاهرة إنسانية، وهذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة، وتصبح جزءاً من كل، وليس معلومة جديدة أو طرفة فريدة فحسب، والنموذج هو تجل معين لرؤية الإنسان للكون، تلك الرؤية التي تدور حول المحاور الثلاثة: الله والإنسان والطبيعة.. وهي محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الله والإنسان من خلال دراسة موقفه من الطبيعة، وبهذا يتجلي أن مفهوم التوحيد هنا ليس باباً من أبواب العقيدة فحسب، نعالجه بطريقة مبتسرة جافة، حتى ليظن الضان باباً مستقلاً عن باقي أبواب المعرفة الأخرى، فلا هو يؤسس لها ولا هي تستند إليه^[7].

"والنموذج عبارة عن شبكة تصويرية تتحكم في مفردات الفهم وعناصره، وتوليد المعقولية إزاء العالم بمكوناته، سواء أعلن المتبنى وأبرز، أم أضمر وأخفى، وفي كلتا الحالتين يصدر الوعي عن مشكاة نظرية وتصورية، تحفظ للوعي تحركه المتوازن قبالة الظواهر"^[8].

تبين لنا مما سبق الملامح العامة للمستند المعرفي والتصوري الذي صاغ وفقه عبد

أي تحويلهما إلى وسيلة^[11].

والغاية الأساسية التي يطمح إليها هذا النمط من التفكير العقلاني الأداتي هي بلوغ درجة عالية من الموضوعية، التي تلغي كل العناصر الجوانية للظواهر، كما تلغي الفزادة التي يتميز بها الإنسان بحسب الشروط التاريخية والحضارية التي ينتمي إليها، ولذلك يسمي المسيري هذا النوع من الموضوعية بالموضوعية المتلقية، فهي تقتض أن الواقع بسيط وأن العقل سلبي وأن علاقة العقل بالواقع علاقة بسيطة، وهي تصورات وافتراضات ساذجة واختزالية^[12].

الإنسان بين مرجعيتين

يعرف المسيري المرجعية بأنها "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والتي "لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها فهي ميتافيزيقا النموذج والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد أو ينسب إليها. وهنا يمكن القول بأن المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر. وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه^[13].

بناء على التعريف السابق يستند المسيري

كما هي بدعوى الموضوعية، بدون أدنى عمليات التنسيق والربط، بل إن للعقل دورا فعالا في عملية إدراك الواقع.

وبالتالي فهم الظاهرة في حالتها الكلية، وذلك عبر مرحلتين أساسيتين: مرحلة الوصف،

وتتحقق عبر تفكيك الظاهرة إلى

مفاهيمها الأساسية. ثم، مرحلة

التركيب، أي تركيب المفاهيم

وكشف متغيرات الظاهرة

وتفاعلاتها عبر الزمن، وتكون

بذلك خلاصة هذه العملية

اكتشاف النموذج الأكثر قدرة

على التفسير، وذلك لا يتحقق إلا

في إطار "الموضوعية النسبية"^[10].

وعلى النقيض من هذا العقل،

يرى المسيري أن السبب الأساسي للأزمة التي

تعيشها الحداثة الغربية وما ينبثق منها من

أنظمة اجتماعية وسياسية واقتصادية، يرجع

إلى الهيمنة التي فرضها العقل الأداتي؛ أي

ذلك العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي

بالإجراءات دون هدف أو غاية؛ أي أنه يوظف

الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن

مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانية

أو معادية للإنسان، وهو على المستوى الفعلي؛

العقل الذي يحدد غاياته وألوياته وحركته

انطلاقا من نموذج عملي مادي بهدف

السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتها؛

”
المرجعية الكامنة
التي تستند
إليها العلمانية
والحداثة الغربية
أفضت إلى تفكيك
الإنسان وانهاره.

“

في مقارنته لقضايا الإنسان على التمييز بين مرجعيتين الأولى يطلق عليها تسمية **المرجعية النهائية الكامنة**، والثانية يسميها **المرجعية المتجاوزة**، ويرى أن المرجعية الكامنة التي تستند إليها العلمانية والحدثة الغربية أفضت إلى تفكيك الإنسان وانهياره، "ففي إطار هذه المرجعية الكامنة ينظر للعالم باعتباره يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون حاجة إلى اللجوء إلى شيء خارج النظام الطبيعي، لذا لا بد أن تسيطر الواحدة المادية..."

”

**يرفض فيكو
الواحدة المادية
التي طرحها
ديكارت والثنائية
الصلبة، ومفهوم
الإله كمحرك أول.**

“

ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء، كما يرى المسيحي أن كل النظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة، وفي إطار هذه المرجعية يصبح الإنسان كائناً طبيعياً وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي^[14].

فالإنسان وفق رؤية المسيحي التفسيرية يتنازع اتجاهان: الأول؛ هو النزعة الربانية الإنسانية، والثاني؛ يسميه بالنزعة الجينية، أما النزعة الربانية الإنسانية فهي حين يرى الإنسان انه يعيش في الطبيعة، ولكن لا يرد في كليته لها ولا يمكن تفسيره في كليته من خلال مقولات مادية محضة، فهو إنسان لا يدعن لحدود المادة رغم وجوده داخلها، وإنما يتحرك في إطار المرجعية

المتجاوزة^[15].

بينما تتمثل النزعة الجينية تلك الرغبة في الهروب من عبء الهوية والتركيبية والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة والأخلاقية العالمية والحدود والزمان والمكان والمقدرة على التجاوز حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى والإنسان الطبيعي، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى حينما كان جنينا، عالم سائل بسيط لا يوجد في أي حاجة للتجاوز^[16].

يربط المسيحي بين هذه النزعة الجينية السائلة، وبين نموذجين للإنسان سادا في الحضارة الغربية الحديثة؛ إذ يعتبر أنهما تعبيران أساسيان للإنسان الطبيعي، هما **الإنسان الاقتصادي** الذي تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح والثروة، أو **الإنسان المحكوم** بعلاقات الإنتاج، والإنسان الاقتصادي يعبر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادي^[17].

وإلى جانب هذا الإنسان الاقتصادي الذي عبرت عنه كل من فلسفتي آدم سميث الليبرالية وكارل ماركس الماركسية، يصطف الإنسان الجسماني أو الجنسي كما عبرت عنه كل من فلسفتي **فرويد** و**بافلوف**، وهو الإنسان الذي تحركه دوافع جنسية أو غده العصبية،

محددة ولا يتمركز حول ذاته، ففي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة^[20].

"لا يكتفي الإسلام بترسيخ التوازن على المستوى الفردي، بل ينقله إلى المستوى الجماعي أيضا. فنجد تارة راغب في الحياة وملاذها وأخرى منصرف عنها ومتشوف إلى آخره هي أفضل وأبقى، وهذا ما يفسر أيضا الثنائيات "الفضفاضة" أو المستوعبة التي يوفرها هذا الدين لاحتضان وترشيد الكائن البشري، بعيدا عن الواحديات الصلبة الحادة. ففي ثنائية "الدنيا/الآخرة" نقرأ قوله تعالى مثلا: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْهَيَّصَةِ وَالْحَبْلِ الْمُسْوَمَةِ وَالْأَنْعَمِ وَالْحَرِثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (آل عمران: 14) وبعدها مباشرة: ﴿قُلْ أَوْتَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: 15) كما نقرأ كذلك ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَلْفَيْتِ الصَّلِحَتِ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف: 45) وأنكر الحق، سبحانه وتعالى، على من يقتصر على القول ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (البقرة: 199) وأرشد إلى الدعاء

وهو يعبر عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى لذته ومتمتعته، إنه إنسان الاستهلاك والترف والتبذير، وهو أحادي البعد خاضع للحتميات الغريزية متجرد من القيمة لا يتجاوز قوانين الحركة^[18].

تستند الرؤية الإنسانية في المرجعية المتجاوزة إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والتاريخ والإنسان، هذه النقطة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، يحركهما ولا يحل فيهما، ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، ومن هنا يمكن أن نفهم كيف أن الإسلام بقي بعيدا عن حبائل العلمانية ومن إدراك ذات المصير الذي أدرك الفكر الغربي، رغم كل هذه التأثيرات الحلولية الباطنية، فالأمر، راجع إلى "تصور الألوهية القائم على مطلق التنزيه والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستخلاف، اللذان يتناقضان قي الصميم وأي توجه حلولي، وما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الذات الإلهية وعالم الطبيعة والإنسان أو بين عالمي الخلق والأمر"^[19]، ففي المرجعية المتجاوزة الإسلامية تحضر الثنائيات الفضفاضة، ويحضر الإنسان المركب المتوازن؛ أي أن الإنسان وفق هذا التصور المرجعي، يملك القدرة على التجاوز والتفاعل، فهو إنسان رباني متعدد الأبعاد، له من الحرية ما يجعله قادرا على اتخاذ القرارات الأخلاقية، كما أن له هوية

تَعْمَلُونَ ﴿ العنكبوت: 7 ﴾^[22].

وحيثما خلق الله الإنسان من طين، نفخ فيه من روحه فأصبح إنساناً مختلفاً عن المادة التي خلق منها كائناتنا له عقل قادر على التمييز وعلى الاختيار بين الخير والشر ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّيْنَاهَا ﴿ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّيْنَاهَا ﴿ (الشمس: 10-7) مما يعني وجود حيز إنساني مستقل عن الحيز الطبيعي/ المادي، وهو ما يمكن تسميته بالإنسان الرباني في إطار النزعة الربانية التي "تفترض وجود عنصر في العالم لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة "الطين/الرحم". فهو الذي يمنح الإنسان تركيبه المتناهية، ويولد فيه وعيه بنفسه ككائن مسؤول مستقل لا يذوب في الكل، وهو ليس الكل (وليس بالإله)^[23] ففي المرجعية المتجاوزة (الإسلامية) الله هو الخالق سبحانه والإنسان هو مخلوق مستخلف في الأرض، والمسافة بين الخالق والمخلوق محفوظة في إطار هذه الثنائية.

أساس المرجعية المتجاوزة، إذن، هو الحفاظ على الثنائيات الفضفاضة؛ أي ثنائيات "الخالق/المخلوق، الجسد/الروح، الدنيا/ الآخرة، الله/الإنسان... الخ". فضمن هذه المسافة التي تفصل بين هذه الثنائيات يكتسب الإنسان فاعليته بما أودعه الله فيه من وعي وإرادة وحرية وقدرات عقلية استأهل بها

بخيري الدنيا والآخرة معا: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَّقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَفِينَا عَذَابَ الْبَارِئِ﴾ (البقرة: 199)^[21].

وثمة جوانب كثيرة في حياة الإنسان، يظهر فيها الفرق بين المرجعيتين: المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكمونية. يضرب الدكتور سعيد شبار مثالا بارزا على ذلك، يتجلى في فئة المسنين والمتقاعدين، هذه الفئة كان يعبر عنها في الأنظمة الشمولية بـ"الأفواه الآكلة غير المنتجة" والتي يعبر عنها في نظام العولة الحالي الشمولي الكلي بـ"المواطنين الفائضين" عن الحاجة يقول: "الأنظمة الشمولية اعتمدت طريقة التسخين بواسطة الأفران والمحارق الغازية، كما حدث لقطاعات المسنين والمرضى الميؤوس منهم واليهود وأحيانا الجرحى الألمان أنفسهم إبان الحكم النازي، وتعتمد في الأنظمة الثانية طريقة التبريد بواسطة الملاجئ والمحاضن وبيوت العجزة والمسنين؛ أي التحييد والعزل المنهجي لإنسانية الإنسان وكيونته الاجتماعية... أما في المرجعية المتجاوزة. فما أجمل أن نقرأ في القرآن الكريم عن هذه الشريحة قوله تعالى ﴿وَفَضِّلْ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَأْتُوا إِلَيْكَ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آهٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)، بل ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَإِنِّي مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

على العقلانية المجردة والتمركز حول الإنسان باعتباره مصدراً وحيداً وواحداً للمعرفة العلمية مع إسقاط كل الوسائط التقليدية في المعرفة الإنسانية، كما أشرنا في ذات السياق أن هذا المسار أدى إلى مأزق معرفي وحضاري مناقض للشعارات والأهداف الأولى التي رفعتها الحداثة .

من هذا المنطلق تعد المقاربة المعرفية التي قدمها المرحوم عبد الوهاب المسيري ذات أهمية فهو يبتغي دراسة أصول الممارسة المعرفية والبنية العلمية للخطاب الحداثي ولأبعاده الإنسية؛ أي أنه يقدم مشروعاً للمراجعة بالكشف عن الأبعاد المرجعية الكامنة والمؤسسة لتشكلات الحداثة وسيرورتها وبالتالي تحقيق إمكان التقويم والتجاوز.

في سياق تحليله لتشكيل الخطاب الإنسي في الغرب يوضع عبد الوهاب المسيري مسار هذا التشكيل ضمن الصراع الحاصل بين نموذجين، يتأسس النموذج الأول على وضع الإنسان في مركز الكون، فهو الركيزة النهائية صاحب الإرادة الحرة الواعية والقوة المبدعة، وهو صاحب القدرات العقلية اللامتناهية، وحواسه قادرة على استنباط المعرفة من الواقع، وهذا النموذج يؤكد وجود

منصب الخلافة في الأرض ومنحه مركزية في الكون.

أما في المرجعية الكمونية فإن هذه الثنائيات تلغى تماماً ولا وجود لها. فالرؤية الحلولية المادية تقدم رؤية مادية للإنسان وللطبيعة وبالتالي تسقط في اختزالية مفرطة لعالم الإنسان بحيث يصبح مقولة مادية تتحكم فيه

قوانين مطردة هي قوانين الطبيعة فهو جزء لا يتجزأ منها؛ وهو بذلك يعيش تحت سقفها المادي يربطه بها حبل سري^[24].

والنتيجة الحتمية لمثل هكذا تصور أو الرؤية تكمن في المستوى العملي، بحيث يصبح منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي

يتحكم في المذهب الأخلاقي المؤطر للسلوك العملي، فالمذاهب المادية تذهب إلى أن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الطبيعة والحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع^[25].

في نقد إنسانية الحداثة

تأسست الإنسية الحداثية الغربية معرفياً

”
يصدر المسيري
في أعماله عن
عقلية نقادة قادرة
على النفاذ إلى
أعماق ما تقرأ.“

كما ستكون مرجعيته النهائية شاء أم أبى، هي الطبيعة المادة، وبالتالي يرد الإنسان إلى ما هو دونه، كما سيتم تفكيكه إلى عناصره المادية الأساسية، ومن ثم يرى أن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل هذا الإطار المادي الذي يستند إليه الفكر الإنساني الهيوماني هي ثنائية واهية ليس لها أساس فلسفي، فأساسها وجداني، اختيار وجودي لا يتسق فلسفياً مع النموذج المادي الذي يشكل الإطار المرجعي^[29].

المأل الوجودي والفلسفي لمثل هذه الرؤية الإنسانية لا يمكن أن تكون إلا عنصرية تنبني على مركزية حضارية غربية؛ أي على إنسانية الإنسان الغربي، "فهذا الفكر الذي يدور في إطار المرجعية الكامنة جعل الإنسان موضع الكمون ووضعته في مركز الكون دون استخلاف

من الإله"^[30]، وقد بينت الممارسة التاريخية أن الفكر الإنساني الهيوماني الذي يدور في إطار مادي لم يترجم نفسه إلى إيمان عميق بالإنسانية المشتركة، وإنما بإنسانية الإنسان الأبيض ومركزيته في الكون، فالإنسان هو مرجعية ذاته وهو الذي يؤله قيمه من داخله، ولذا بدلا من الإنسانية المشتركة، ظهرت الإنسانية الغربية الإمبريالية التي وظفت العالم لصالح الإنسان الغربي الذي قام بإبادة

الإنسان ككائن يتمتع بقدر من الاستقلالية على الطبيعة^[26].

وإلى جانب هذا النموذج السالف الذكر، ظهر نموذج آخر مادي واحد جعل من الطبيعة غير الواعية والتنوعات المختلفة عنها مركزا للكون، ومن ثم فإن هذا النموذج ينكر مركزية الإنسان لصالح مركزية أخرى هي الطبيعة^[27].

ويرى المسيري أن هذين النموذجين هما الإطارين الأساسيين المشكلان للرؤية الإنسانية الهيومانية، فقد تشكل النموذجان

في نفس اللحظة التاريخية، والأهم من هذا أن كليهما يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، أي رؤية أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. ولهذا نجد كثيرا من كتب التاريخ تصنفهما باعتبارهما جزءا من التراث "الهيوماني" "humanistic"

ومعنى هذا أن كلمة "إنساني/هيوماني" تطلق على الفكر المتحيز للإنسان وعلى الفكر المعادي له في ذات الوقت^[28].

والإشكالية الأساسية التي يواجهها الفكر الإنساني الهيوماني كما يتصورها المسيري تكمن أساسا في ذلك السياج المادي الذي يحيط بهذا الفكر، فثنائية الإنسان والطبيعة ستحصر داخل نطاق الطبيعة المادة وحدها، وسيتحرك الإنسان داخل السقف المادي،

لعل أبرز المدارس الفلسفية الغربية اقترابا من فلسفة فيكو النقدية؛ مدرسة فرانكفورت.

يمكن أن تنجح ما لم يعلو العقل الغربي على السقف المادي، ومادام تحت هذا السقف فإن النقد ما بعد الحدائى للإنسانية الهيومانية سيبقى ذا مشروعية لا يمكن إنكارها^[33].

ف"الفكر الإنسانى الهيومانى منح الإنسان مركزية فى الكون ولكنه حين ألقى الإله أو همشه، أى حين ألقى ما وراء الطبيعة/المادة، فإنه لم يبق سوى السقف المادى، ولذا كان لا بد أن يتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان، بل ويمكن القول إن نموذج التمرکز حول الإنسان هو وهم من أوهام عصر النهضة الذى كان يطمح إلى أن يتحرر الإنسان تحرراً تاماً من أى إيمان دينى، وذلك بإنكار وجود الإله تماماً أو جعل الإيمان الدينى شأنًا خاصاً لا علاقة له بمعرفة العالم المادى، وبالتالي يكون بوسع الإنسان أن يركز على العالم ويدرسه دون أن تغشى عيونه أية غشاوة عاطفية أو إيمانية، وبذلك فإنه هو ذاته يصبح الإله ويسخر الطبيعة لصالحه..

ولكن الإنسان حين وقف بأقدامه على الأرض الطبيعة/المادة، دون أن ينظر إلى النجوم والملائكة، وحينما بدأ يؤسس نماذجه التفسيرية وأنساقه الفلسفية على أساس القوانين المادية الخالصة وحسب، كان لا مناص له من أن يفسر ذاته كظاهرة تخضع لنفس القوانين المادية الطبيعية والكمية، فهى القوانين الوحيدة التى تسرى على الكون. ومن

وتسخير الملايين واحتلال أراضيهم، وبدلاً من حداثة إنسانية تستند إلى مفهوم الإنسانية المشتركة ظهرت الحداثة المادية الداروينية بكل وحشيتها وأنانيتها وأنيابها وأظافرها^[31].

يضع المسيرى هذه الخلاصة التى انتهت إليها فى سياق نقده للنزعة الإنسانية الغربية ضمن رؤية نقدية تستحضر التاريخ الغربى فى شموليته؛ أى ضمن مسار طبيعى لتطور العلمانية، فهذا التطور هو التعبير الأساس لهيمنة النموذج المتمركز حول الطبيعة، والتفكيك التدريجى للإنسان إلى أن ينتهى باختفاء الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، فإنه ابتداءً من فكر حركة الاستنارة بدأت هذه العملية فى الاتساع التدريجى لنطاق الرؤية المادية الكمية الواحدة على حساب الرؤية الإنسانية الكيفية التى تفصل بين الإنسان والطبيعة، وقد أدت هذه العملية فى نهاية المطاف إلى سيادة الفكر العدمى والتفكيكى وإلى سيادة الاتجاهات المعادية للإنسان فى الحضارة الغربية الحديثة، وهى الاتجاهات التى ستصل إلى ذروتها وتكاملها النظرى فى فكر ما بعد الحداثة وما بعد الإنسانية الهيومانية^[32].

فما بعد الحداثة بسماتها المعادية للإنسان ليست إلا لحظة من لحظات تطور النسق الفكرى الغربى تحت السقف المادى، وكل محاولة للتقلت من القبضة الما بعد حداثة، لا

الهيومانية في الغرب بتأكيدهما القيم الأخلاقية المطلقة ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/المادي، تعبير عن محاولة الإنسان الإفلات من قبضة العدمية وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدس غير المادي"^[35].

وكثيرا ما يستحضر المسيري نماذج من الفكر الغربي التي تشكل رموز المقاومة الفكرية ضد الهجمة الشرسة على الإنسان في الفلسفة الغربية، ولعل أبرز نموذج يستحضره في هذا السياق هو الفيلسوف الإيطالي فيكو Giambattista Vico (1668-1744)، الذي تعد أعماله من أبرز ما كتب في نقد العقلانية في القرن الثامن عشر، وبالخصوص نقد العقلانية الديكارتية، يمكن القول إن النموذج الكامن في كتابات فيكو هو رفضه للواحدية المادية التي طرحها ديكارت ثم الثنائية الصلبة التي حاول أن يفرضها، بعد ذلك، من خلال مفهوم الذات الواعية المستقلة، وأخيرا مفهوم الإله كمحرك أول.

وهكذا فإن فيكو يرفض الفكرة المحورية التي يستند إليها الفكر المادي الغربي الحديث والعلوم الإنسانية في الغرب، وهي وحدة العلوم والتي تفرض وحدة الإنسان والطبيعة/المادة، ووحدة الإنسان والأشياء. وإذا أردنا أن نلخص فلسفة فيكو بالمصطلح الحديث لقلنا إنه يعتبر أن نموذج ديكارت المعرفي والبحثي

هنا بدأ انتصار النموذج الهيوماني الثاني الطبيعي على النموذج الأول الإنساني حتى تحققت للنموذج الكمي السيادة شبه الكاملة في نهاية الأمر وأصبح هو النموذج الفعال^[34].

انسجاما مع منطلقاته الفكرية المركبة، يعترف المسيري بأن في الفكر الغربي جيوب للمقاومة، ترفض هذا الهجوم الشرس على الإنسان وعالمه الداخلي، فرغم هذا التناقض داخل المنظومة الإنسانية الهيومانية، فإن كثير من الفلاسفات ترى أن الإنسان يحوي داخله ما لا يمكن رده إلى الحركة المادية الصماء وأن عالمه ليس منفصلا عن القيمة.

"ولذلك فإن حملة هذا الفكر يؤمنون بأن المجتمع ليس مجرد غابة أو حلبة صراع، وليس خاليا من المعنى، وأن منظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية تفرض على هذا العالم نظاما، وتزود الإنسان بأطر إدراكية ومعرفية يسبغ من خلالها المعنى والهدف على وجوده وكيانه، ولذا فإن حملة هذا الفكر يقفون ضد الإمبريالية وضد صناعة السلاح وتلويث البيئة، فهم يؤمنون بأن ثمة إنسانية مشتركة وثمة تاريخا مستمرا، وأن هذا الكون هو ميراث كل الأجيال ولا بد من الحفاظ عليه، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو تحقيق السعادة والرفي لكل أبناء الجنس البشري، والواقع أن تجليات هذه المقاومة كثيرة ومتعددة، ويمكن القول بأن الفلسفة الإنسانية

بدلا من ذلك، فكرة التوازن مع الذات ومع الطبيعة^[39].

هذا التأكيد على مفهوم الإنسانية المشتركة هو في حقيقة الأمر رغبة في استعادة الفاعل الإنساني وتركيبته، بوصف هذا

المفهوم "الإنسانية المشتركة"

بديلا لمفهوم الطبيعة البشرية

الجامدة والإنسانية الواحدة،

فهو مفهوم تستوي فيه

الإنسانية جمعاء وفق قيم

معينة، ويقترح المسيري إمكانية

توليد قيم معيارية انطلاقا

من هذه الإنسانية المشتركة،

تستوي أمامها كل الإنسانية

مع الحفاظ على هوية كل شعب

وخصوصياته الحضارية ...

غير أن هذه الإنسانية ليست

مثالا أفلاطونيا جامدا يتجاوز الواقع تماما،

بحيث يصبح الواقع مجرد ظلال له، وإنما

هي إمكانية بشرية، فالإنسان يتمتع بطاقة

إبداعية كامنة، تتيح له إعادة صياغة ذاته

حسب وعيه الحر، وما يتوصل إليه من معرفة

من خلال تراكم التجارب، فضلا عن تطويره

منظومات أخلاقية وجمالية وغيرها من

الأشكال الحضارية^[40].

لقد راهن المسيري، رحمه الله، على هذا

الخطاب المدافع عن الإنسان، رغم اختلاف

نموذج متشيء، ولذلك فنيكو يرفض رؤية

الإنسان باعتباره جزءا من الطبيعة وأنه يرى

أن ثمة ثنائية أساسية بين الإنسان والطبيعة،

وأن الإنسان مختلف عن الطبيعة بسبب أصله

الإلهي^[36].

ويرى المسيري هذا النقد الذي

قدمه فيكو، استمر في الحضارة

الغربية بقدر ما ازدادت القبضة

المادية في النسق المعرفي الغربي،

ولعل أبرز المدارس الفلسفية

الغربية اقترابا من فلسفة فيكو

النقدية، مدرسة فرانكفورت^[37]

مع فارق وحيد لكنه أساسي وهو

رفضهم تأسيس ثنائية الطبيعة /

الإنسان على أساس غير مادي،

ولذا فقد انتهى كل مفكري هذه

المدرسة برؤية تشاؤمية عميقة

تكاد تكون عدمية^[38].

والواقع أن المسيري حين يبحث في المنظومات

الفكرية الفلسفية المدافعة عن الإنسان في

السياق الغربي فإنه في حقيقة الأمر يبحث

عن أرضية للمشارك الإنساني، أي ما يمكن

أن يؤسس للإنسانية المشتركة كأرضية لحدثة

إنسانية تنطوي على رفض الحدثة المادية التي

لا تؤمن بإنسانية الإنسان، والتي تذهب إلى أن

العالم إن هو إلا مادة استعمالية يوظفها القوي

لصالحه، ولذلك تطرح الإنسانية المشتركة

تأسست الإنسانية

الحداثية الغربية

معرفة على العقلانية

المجردة والتمركز

حول الإنسان

باعتباره مصدرا

وحيدا وواحدا

للمعرفة العلمية.

والحضارات المختلفة على المستوى العالمي في مواجهة تلك النزعات المادية والوضعية التي فصلت الحياة والأفعال البشرية عن أي معنى أو قيمة كلية مطلقة تضي عليها قيمتها ومغزاها وتجعلها تتجاوز مجرد الوجود المادي المحض والمصالح النفعية المباشرة للإنسان، أو تلك النزعات الإنسانية المفرطة التي جعلت الإنسان في حد ذاته مرجعية نهائية دونما حاجة لأي مرجعية مطلقة خارجة^[41].

المرجعيات الثقافية والحضارية لمن اعتبرهم حاملين لواء الإنسانية في الفكر المعاصر بشقيه الغربي والإسلامي، فقبل وفاته تبلورت لديه رغبة شديدة في إنجاز دراسة شاملة تعيد اكتشاف النزعة الإنسانية من جديد، "وهو ما يذكرنا بتلك الدعوة الفكرية التي كان قد طرحها الفيلسوف الفرنسي "روجي جارودي" قبل سنوات، مشيراً إلى نوع من التضامن بين ما أسماه "شبكات المعنى" في الثقافات

1. المسيري عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجدور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ط1، دار الشروق 2005، ص177.
2. يشير المسيري إلى أن قضية التحيز في المنهج والمصطلح تشكل أكبر عائق أمام الإبداع النقدي، وهي قضية تواجه المثقف في العالم الثالث بحدده، فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع ذلك يجد نماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها على مجتمعه وعلى وجدانه وفكره.
- راجع: المسيري عبد الوهاب، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين، ط1، 1995، ج1، ص9.
3. راجع: دواق حاج أوحمنة، المنهج التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبتيمولوجيا التوحيدية، ضمن مجلة إسلامية المعرفة العدد 68، السنة 17، 2012، ص73.
4. رزان محمود إبراهيم، رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: دراسة في المقاصد والمنهج، ضمن مجلة إسلامية المعرفة العدد 68، السنة 17، 2012، ص34.
5. دواق حاج أوحمنة، المنهج التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبتيمولوجيا التوحيدية، م، س، ص79.
6. المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والشاملة العلمانية، المجلد الأول، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002، ص456.
- أنظر أيضاً: دواق حاج أوحمنة، المنهج التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبتيمولوجيا التوحيدية، م، س، ص101.
7. مرزاق عبد القادر، كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكره، ضمن مجلة إسلامية المعرفة العدد 68، السنة 17، 2012، ص15.
8. دواق حاج أوحمنة، المنهج التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبتيمولوجيا التوحيدية، م، س، ص81.
9. عبد الوهاب المسيري، الموسوعة الموجزة، اليهود واليهودية الصهيونية، دار الشروق، ط1، 2003، المجلد الأول، ص21.
10. إدالكوس عبد الله، في نقد الخطاب الحدائثي، المسيري ومنهجية النماذج، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014، ص36-37.
11. المسيري عبد الوهاب، رحابة الإنسانية والإيمان: دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من

12. الشرق والغرب، دار الشروق، ط1، 2012، ص65.
13. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، ص323.
14. المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص36.
15. الشيخ ممدوح، عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية المشتركة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008، ص216.
16. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، ط1، 2006، ص22.
17. المرجع نفسه، ص23 (بتصرف).
18. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م، س، ص24.
19. المرجع نفسه ص24 (بتصرف).
20. المرجع نفسه، ص339.
21. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م، س، ص22.
22. شبار سعيد، قيمة الإنسان وتكريمه بين المرجعية المادية الواحدة والمرجعية المتجاوزة، ضمن: في عالم عبد الوهاب المسيري، م، س، ص394-395.
23. شبار سعيد، قيمة الإنسان وتكريمه بين المرجعية المادية الواحدة والمرجعية المتجاوزة، ضمن: في عالم عبد الوهاب المسيري، م، س، ص397.
24. راجع أيضا: إدالكوس عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي: المسيري ومنهجية النماذج، م، س.
25. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 2002، ص229.
26. دوبورينييه، إنسانية الإنسان: نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة: نبيل صبحي الطويل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1984، ص11.
27. المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، م، س، ص17.
28. المسيري عبد الوهاب، رحابة الإنسانية والإيمان: دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب، م، س، ص30.
29. المرجع نفسه، ص31.
30. المرجع نفسه، ص33.
31. المرجع نفسه، ص39.
32. المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط1، 2002، ص180.
33. المسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان"، م، س، ص40.
34. المسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان"، م، س، ص35.
35. نحيل في هذا الصدد النقد الذي قدمه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، وقد بينا معاملة في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.
36. المسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان" م، س، ص37.
37. المسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان" م، س، ص38.
38. نفسه، ص44.
39. راجع الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث، وقد أشرنا فيه إلى النقد الذي قدمه رواد مدرسة فرانكفورت لأسس اغتراب الإنسان المعاصر
40. مسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان" م، س، ص49.
41. نفسه، ص41.
42. راجع: رحمانى ميلود، "الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري"، ضمن "مجلة إسلامية المعرفة" العدد 68 السنة 17، 2012، ص130/131.
43. المسيري عبد الوهاب، "رحابة الإنسانية والإيمان" م، س، ص8.

السياسة الشرعية وفقه العمارة

د. خالد عزب

مدير إدارة الإعلام بمكتبة الإسكندرية / جمهورية مصر العربية

التميمي قال: "قدمت على النبي وهو بيني مسجده والمسلمون يعملون فيه معه، وكنت صاحب علاج وخلط طين فأخذت المسحاة أخلط الطين ورسول الله ينظر إلي ويقول: "إن هذا الحنفي لصاحب طين" وفي قول آخر إنه قال: "دعوا الحنفي والطين فإنه أضبظكم للطين". فدل ما سبق على أن القوة والإتقان شرط في البناء؛ ليس لأن ذلك واجب باعتباره عملاً ينبغي إتقانه فحسب، بل لأن القصد منه الحفظ ودرء الخطر.

الثاني: الجمال

يفترض في المسلم أن يهتم بمظهره وملبسه لأن الإسلام دين جمال، ودين طهارة، فالمسلم يعبد إلهاً واحداً ومن

أولاً: المفهوم الإسلامي للبناء وال عمران؛ للبناء وال عمران في التشريع الإسلامي مفهومان:

الأول: القوة والإتقان

وهذه الصفة من صفات الإسلام فكل عمل يقوم به المسلم ينبغي أن يكون متقناً، والقوة أساس الإتقان، ففي المعاملات بين الناس ينبغي أن يكون العمل متقناً؛ فمن يصنع شيئاً يجب عليه أن يتقن صنعته، ولا يتأتى الإتقان إلا من قوي متمكن في عمله وخبرته، وقد أكد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ذلك بقوله: "رحم الله من عمل عملاً وأتقنه"^[1]. وقوله: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"^[2]. روى طلق بن على

وتمثل رؤية السياسة الشرعية للعمارة أو العمران إطارًا عامًا حاكمًا يتناول الكليات، وليس له علاقة بالجزئيات، وهو يتداخل مع فقه العمارة في العديد من نقاط التماس نتيجة لارتكاز فقه العمارة على أسس شرعية وقيم حضارية خاصة بالأمة الإسلامية.

ففقهاء العمارة الإسلامية ينطلق من جملة كليات يتعين على السياسة الشرعية احترامها، وإن كان القائمون على السياسة يتجاوزون هذه الكليات لاعتمادهم على السلطة في تنفيذ رغباتهم؛ فالسياسة تقوم على سلطة الدولة التي تسعى إلى تنفيذها. بينما فقه العمارة يقوم على المجتمع الذي يسعى إلى الحفاظ على قواعد فقه العمارة وتنفيذها كما يراها الفقهاء.

لقد حظيت السياسة الشرعية بمؤلفات لا حصر لها، كان أبرزها مقدمة ابن خلدون، والتي تعد إلى اليوم أنضج ما كتب في هذا المجال، وهناك مصادر لا حصر لها من التراث السياسي تتناول ضمن أبوابها علاقة السياسة الشرعية بالعمران. خاصة عمارة المدن والشروط الواجبة فيها^[4].

ولم يحظ فقه العمارة في المقابل بمؤلفات كالتى حظيت بها السياسة الشرعية، ومرد ذلك إلى أن فقه العمارة علم تطبيقي ارتبط بالمجتمع ولم يرتبط بالسلطة. وبالتالي كان الجدل

أسمائه الحسنى الجميل، ويدل ما سبق على أن الجمال مطلوب في البناء والعمران كما هو مطلوب في الثياب وغيرها، وجمال البناء يبدو في تناسقه وترتيبه حسب عرف الزمان والمكان ما دام أنه محمود في ذاته وغاياته^[3].

ارتبطت العمارة الإسلامية بإطارين حاكمين لها من الناحية الفكرية:

الإطار الأول؛ هو السياسية الشرعية، وهي السياسية التي يتبعها الحاكم في المجال العمراني، سواء كانت تتعلق بالأمور السياسية العامة، أو بالعمران مباشرة، وكلاهما يترك أثره على العمارة.

الإطار الثاني؛ هو فقه العمارة، والمقصود بفقه العمارة مجموعة القواعد التي ترتبت على حركية العمران نتيجة للاحتكاك بين الأفراد ورغبتهم في العمارة وما ينتج عن ذلك من تساؤلات، يجيب عنها فقهاء المسلمين، مستنبطين أحكام فقهية من خلال علم أصول الفقه.

جاءت تساؤلات المسلمين للفقهاء في هذا المجال لرغبتهم في تشييد عمائر تتناسب مع قيمهم وحضارتهم، وتراكت أحكام الفقهاء بمرور الزمن لتشكّل إطارًا قانونيًا لحركة العمران في المجتمع يلتزم به الحكام والمحكومون على السواء.

”
يفترض في المسلم
أن يهتم بمظهره
وملبسه لأن
الإسلام دين جمال،
ودين طهارة.

“

إلى ضرورتها المبدئية، قبل أي معنى لبناء شرعيتها على أساس القبول الفردي أو الجماعي.

- أن العلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقات فردية بقدر ما هي تعبير عن علاقات تفاعلية؛ علاقة فرد بجماعة وجماعة بجماعة.
- أن السياسة في جوهرها لا تنفصل عن مقصدها وغاياتها، فتصبح غاياتها غايات بوسائل^[9].

فإذا ما حاولنا تطبيق تلك الأسس في رؤية السياسة الشرعية لأمكننا مجدداً التأكيد على عدة عناصر أساسية تشكل الدلالات الاصطلاحية لمفهوم السياسة الشرعية منها، أن السياسة تقوم على فقه المصالح فيما لا نص فيه. فإن أساس السياسة هي المصلحة المعتبرة. وهي فاعلية حركية تستهدف التوافق مع مضمون الشرع^[10]. والسياسة، إذن، تخضع لرؤية الحاكم لمصلحة الأمة المرتبطة بضوابط شرعية. وفي هذا الإطار نستطيع أن نستقرئ رؤية علماء السياسة الشرعية لدور الحاكم في المجال العمراني.

وضع الماوردي ضوابط عامة لمواطن الاستقرار؛ بمعنى أنه لا يمكن اعتبار المكان صالحاً للاستيطان ما لم يتضمن هذه الضوابط التي حددها عند حديثه عن المقصود بالمصر؛ أي المدينة، حيث يذكر أن المقصود بالمصر خمسة أمور:

الدائر حوله ضمن كتب الفتاوى والنوازل، ولم يستقل بمؤلفات إلا بعدد محدود مقارنة بمؤلفات علم السياسة الشرعية^[5].

الإطار الأول

تقوم السياسة على الفاعلية الحركية للحاكم وهي الفاعلية التي يسعى من خلالها إلى تحقيق مصالح المحكومين، وتنبه فقهاء السياسة الشرعية إلى ذلك، فذكروا بأن "للسلطان سلوك سياسة، وهي الحزم عندنا، ولا تقف على ما نطق به الشرع"^[6].

وهو الأمر الذي فصله ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف السابق من خلال إحدى مجادلاته لفتيحه شافعي قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" فرد عليه "بأن السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول، عليه الصلاة والسلام، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة"^[7].

ونفس المعنى نجده في تعريف ابن نجيم الحنفي في البحر الرائق: "وظاهر كلامهم هنا أن السياسة فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بها دليل جزئي"^[8].

ومن هذه التعريفات يمكن الوصول إلى مضمون السياسة وجوهرها في النقاط التالية: - أن شرعية السياسة تستند في حد ذاتها

ذكره ابن خلدون في شروط اختيار مواضع المدن وهي:

- أن تحاط بسور يدفع المضار عنها.
- أن تحتل موضعًا متمنعًا من الأمكنة على هضبة أو على نهر أو باستدارة بحر.. إلخ.
- مراعاة الموقع الذي يتمتع بطيب الهواء للسلامة من الأمراض.
- جلب الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة.
- طيب المراعي لسائمتهم.

- مراعاة المزارع فإن الزرع هي الأقوات^[14].

وهذه الضوابط تتيح لأي مدينة أن تنمو وتتطور، فصل ابن الأزرقي ما تحدث عنه ابن خلدون، فأشار إلى أن ما يجب مراعاته في أوضاع المدن أصلان مهمان: دفع المضار، وجلب المنافع، ثم يذكر أن المضار نوعان: أرضية، ودفعها بإدارة سور على المدينة أو وضعها في مكان ممتنع أو محصن طبيعيًا حتى لا يصل إليها العدو. والنوع الثاني من المضار سماوي ودفعة باختيار المواضع طيبة الهواء؛ لأن ما خبث منه بركوده أو تعفن بمجاورته مياها فاسدة، أو منافع متعفنة، أو مروج خبيثة، يسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، كما هو مشاهد بكثرة.

- أحدها: أن يستوطنها أهلها طلبًا للسكون والدعة.

- الثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة.

- الثالث: صيانة الحريم والحرم من انتهاك ومذلة.

- الرابع: التماس ما تدعو إليه الحاجة من متاع وصناعة.

- والخامس: التعرض للكسب وطلب المادة^[11].

إن المتأمل لهذه الضوابط يجدها صالحة لكل زمان؛ فإنك لا تجد موطنًا صالحًا للاستقرار يخلو من هذه الضوابط الجامعة المانعة؛ لأنها تشمل السكون، وحفظ الأموال، وحفظ الحرمات، التماس الصناعة والحاجات الأساسية، وأخيرًا طلب الكسب والسعي لطلب مواده، لهذا فقد غطى الماوردي، الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأمنية، ولهذا تجده يجزم على أن المكان الذي يخلو من هذه

الضوابط لا يصلح لاستقرار الإنسان^[12]، كما في قوله "فإن عدم أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار وهي منزلة قبيحة ودمار"^[13].

حدد العلماء الضوابط الواجب مراعاتها من قبل الحاكم عند اتخاذ المدن والحواضر وإنشائها وفقًا لشروط دقيقة، من هذا ما

كان للماليك

تعلق كبير

بالعمارة،

وكان للسياسة

دور بارز في

تشجيعهم على

تشديد المنشآت.

البلاد النائية، ولا خفاء في أن هذه الأمور تتفاوت بحسب الحاجة وما تدعو إليه ضرورة الساكن.^[16]

وإذا كان ما ذكره ابن خلدون يعد شروطاً تتعلق بالموضوع، فقد انتقل ابن أبي الربيع بنا إلى دور الحاكم في تخطيط المدينة، ونراه يحدد هذا الدور بدقة شديدة، فهي بالنسبة للحاكم مسؤوليات عليه تنفيذها. ولخصها ابن أبي الربيع في ثماني نقاط هي:

- أحدها: أن يسوق إليها الماء العذب للشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف.

- الثاني: أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق.

- الثالث: أن يبني فيها جامعاً للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها.

- الرابع: أن يقدر أسواقها بكفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب.

- الخامس: أن يميز قبائل سكانها بأن لا يجمع أصداداً مختلفة متباينة.

- السادس: إن أراد سكنها فليسكن أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كنفاً له من سائر جهاته.

- السابع: أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء؛ لأنها بجملتها دار واحدة.

ويضرب لذلك مثلاً بفاس التي كانت عند استعمار العمران بإفريقية كثيرة السكان، فكان ذلك معيناً على تموج الهواء وتخفيف الأذى منه، فلم يكن فيها عفن ولا مرض، وعندما خف ساكنوها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها فكثر العفن والمرض. ويضرب مثلاً عكسياً ببلاد أخرى وضعت، ولم يراع فيها طيب الهواء، وكانت أمراضها كثيرة لقلة ساكنيها وعندما كثروا انتقل حالها من ذلك، كدار الملك بفاس لهذا العهد المسمى "فاس الجديد" وكثير من ذلك في العالم.^[15]

”

**لم ير المستشرقون
في المشهد
الحضري للمدن
الإسلامية إلا
مشهداً مضطرباً
فوضوياً غير منظم.**

“

والأصل الثاني: وهو جلب المنافع يتأتى بمراعاة أمور منها: توفر الماء كأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة لأن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية. وطيب المراعي للسائمة وقربه، إذ لا بد لذي قرار من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب ومتى كان المرعى الضروري لها كذلك

كان أوفق من معاناة المشقة في بعده، وقرب المزارع الطيبة لأن الزرع هو القوت، وكونها كذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله، والشجر للحطب والخشب، فالحطب لعموم البلوى به وقود النيران والخشب للمباني، وكثير مما يتحصل فيه ضروري أو كمالي، وقربه من البحر لتسهيل الحاجة القصية من

الدارجة (... يط)، التي تدل على التكثر؛ فمعنى الكلمة، إذن، (المدينة التي تكثر فيها المجاري)، والإشارة هنا إلى المجاري أو القنوات المائية الجوفية، التي كانت تحمل الماء إلى سكان المدينة. لقد عانت جدة من ندرة المياه كثيرًا، فحينما زارها القدسي وصفها بأنها (عامرة، أهلها أهل تجارات ويسار. وأهلها في تعب من الماء، وفي منتصف القرن الخامس الهجري قدم ناصر خسرو إليها وأشار إلى عدم وجود الأشجار والزرع بها رغم ازدهارها العمراني، وسبب ذلك قلة الماء، وفي العصر المملوكي الجركسي حينما ولي عليها قنصوة الغوري عني بحل مشكلة المياه الخاصة بها، فجلب الماء من المناطق الغربية لجدة، وهو ما ساعد على ازدهار المدينة.

وفي قلعة الجبل التي شيدها صلاح الدين الأيوبي في القاهرة، فقد تم حفر بئر يوسف بعمق تسعين مترًا في الصخر لجلب المياه إلى القلعة، يتكون البئر من بئرين غير مستمرين على الخط العمودي نفسه ومتساويين في العمق تقريبًا، ولذلك سميتا بالبئرين عند بعض المؤرخين. تبلغ مساحة المقطع الأفقي للبئر السفلية 2.3 متر مربع، في حين أن مساحة مقطع البئر العلوي خمسة أمتار مربعة، وقد احتيج إلى هذا المسطح في البئر العلوي لأجل تأمين نزول الثيران اللازمة لتدوير الساقية المركزة في قعر المهوى الأول والتي تسحب المياه من قعر المهوى الثاني إلى منسوبها، في حين

- الثامن: أن ينقل إليها من أهل الصنائع بقدر الحاجة لسكانها^[17].

يتضح من كلام ابن أبي الربيع المتوفى (سنة 272هـ/885م)، مدى الفهم المقرون بالتحليل المنطقي في أسس إنشاء المدن، ففي سوق المياه للمدينة للشرب، لتسهيل مهمة الحصول عليه "دون عسف" دليل على وصول المخطط الحضري إلى مرحلة الحرية في اختيار الموقع المدني متخطيًا ما يسمى بالتحتمية الطبيعية (determinism) التي تحتم على المخطط أن يبني مدنه بالقرب من أودية الأنهار والمواقع ذات الثروات الطبيعية^[18].

الماء هو عصب الحياة وعامل لنشوء الحضارات، في حالة توفره، كما أنه عامل من عوامل انتهائها في حالة ندرته، ولذا فابن أبي الربيع يشترط على الحاكم لعمارة المدينة، التي قد يكون موقعها بعيدًا عن مصادر المياه، أن يجلب الماء إليها، وهو ما حدث فعلاً في العديد من المدن الإسلامية، فقد جلب المسلمون الماء إلى مدينة مدريد من تلال بها مياه جوفية، تبعد عن المدينة بما يتراوح بين سبعة واثني عشر كيلومترًا، وذلك في قنوات تجري بها المياه في انحدار متدرج، يسمح بجريان الماء إلى المدينة. ويتراوح الفرق بين ثمانية ومائة متر. ولذا لم يكن من الغريب أن يطلق الأندلسيون على مدينتهم الجديدة لفظًا مثل (مجريط)، وهو مركب من كلمة مجرى العربية، ومن تلك النهاية اللاتينية

المكانة التي يحتلها الإيمان في قلب كل مسلم. وأن المسجد الجامع كذلك يمثل العلاقة الترابطية بين أنحاء المدينة كافة، فكما تحتل الكعبة مركز العالم الإسلامي، ويتوجه إليها المسلمون خمس مرات في اليوم لأداء الصلاة، فإن المسلمين يتوجهون إلى المسجد الجامع في قلب المدينة لأداء الصلاة.. ولعل الفارق بين المسجد الجامع ومساجد الصلوات الخمس، يعود إلى أن المسجد الرئيسي هو الجامع لشمس المدينة كل يوم جمعة، في خطبة أمير المدينة التي عادة ما تحمل مغزى سياسيًا واجتماعيًا. أما شرط تقدير الأسواق بكفائتها، فيدل على أمور كثيرة منها: ألا تزيد على حاجة السكان، فتنهار الأسعار، وتبور البضائع، وألا تقل أيضًا عن الحاجة فترتفع أسعارها. كما أن في ذلك إشارة لتحديد الحجم المناسب للأسواق بصورة تناسب حجم السكان^[20].

أما شرط تمييز قبائل ساكنيها، وخطورة خلط الأضداد في القطاع السكني في المدينة. فهذا غاية العبقرية في التخطيط الإسكاني المبني على الفهم الدقيق للأجناس البشرية. بمعنى آخر هو يحرص على إيجاد ما يسمى بالانسجام العرقي الحضري (Ethno - urban Homogeneity) ونبذ التضاد العرقي الحضري (Ethno - urban Hetrogenity)؛ لأنه سيؤدي بالتالي إلى التكتل segregation وتحويل المدينة إلى بقاع عرقية موزعة توزيعًا

يقوم زوج آخر من الثيران بتدوير ساقية ثانية مركزة في أعلى البئر من مهمتها رفع الماء من منسوب الساقية الأولى إلى سطح الأرض. ولعل أكثر المظاهر إدهاشًا في تصميم وتنفيذ هذه البئر العلوية هي رقة الجدار الحجري المنحوت والفاصل بين مهوى البئر وممر الثيران المنحدر إلى أسفل البئر، وقد قيست سماكته في بعض الأماكن ولم تتجاوز العشرين سنتيمترًا^[19].

أما الشوارع فيرى ابن أبي الربيع أن تقدر بصورة تناسب الاستخدام البشري، ووسائل النقل المتاحة آنذاك والتي كانت إما على الدواب أو بواسطة الإنسان. وإذا حدثت طفرة في وسائل النقل كالتى بدأت في العصر الحديث وصاحبها انتشار استخدام العربات التي تجرها الخيول ثم السيارات، فيجب أن تتناسب الشوارع مع وسيلة النقل وطبيعة استخدامها في كل عصر، ولذا فإن من درسوا المدن الإسلامية وعابوا عليها ضيق شوارعها، درسوها من منظور المتطلبات المعاصرة لحركة النقل، فلم يراعوا طبيعة العصر الذي شيدت فيه هذه المدن.

أما اشتراط المركزية في مواقع المساجد، فهذا غاية في اختيار الموقع المناسب لمرفق يستخدمه الناس خمس مرات في اليوم، فالمركزية تسهل الوصول إليه من جميع الأماكن المحيطة، بمسافات متقاربة نوعًا ما. ولعل اختيار قلب المدينة ليكون مسجدها، يعود كذلك إلى

والفسطاط (شكل 50، 51، لوحة 34)، ليسهل الدفاع عنهما، خاصة وأن الفسطاط أحرقت على يد الوزير الفاطمي شاور خوفًا من وقوعها في يد الصليبيين لعدم وجود سور يحميها.

وكان قد ثبت لصالح الدين من خلال التجربة الفاطمية صعوبة الدفاع عن الفسطاط والقاهرة في وقت واحد، فرأى أنه لو بنى لكل واحدة منهما سورًا مستقلًا لاحتاجت كل مدينة إلى قوة منفردة للدفاع عنها، وبالتالي سينقسم الجيش المخصص للدفاع عن العاصمة إلى قوتين، وفي ذلك إضعاف له، ولذا كان من الضروري بناء السور ومدّه ليضم الفسطاط، وبناء قلعة بينهما تكون مقرًا لقيادة الجيش المدافع عن العاصمة^[21].

وقد أدى تطور سلاح المدفعية (لوحة 35) من القرن الخامس إلى القرن التاسع عشر إلى تلاشي أهمية أسوار المدن تدريجيًا، فقد كانت الأسوار تتهاوى أمام قذائف المدافع. وهذا التطوير للمدفعية تم على يد العثمانيين والأوروبيين، فقد أحدث العثمانيون بديران المدفعية رعبًا غير مألوف في ذلك الزمان، ففي معركتهم مع المجرين في موقعة "موهاتش" قسمت نيران المدفعية خط الحشود المجرية إلى قسمين، وبلغت قذائف المدفعية العثمانية التي سقطت على القوات المدافعة

غير منسجم (groups of divers). وفي الواقع أن الكثير من المخططين المعاصرين لم يعيروا هذه الظاهرة اهتمامًا كثيرًا في خططهم المدنية، مما أدى بالتالي إلى عودة السكان مرة أخرى إلى الهجرات الداخلية وراء القرابة العرقية والعائلية.

”

ظلت سلطة المجتمع داخل الحارة غالبية إلا أنه بمرور الوقت ظهرت وظيفة شيخ الحارة.

“

. أما شرط إحاطة المدينة بسور، فهذا من خصائص المدن قبل الثورة الصناعية، حيث كانت الأسوار تؤدي وظيفتين رئيسيتين: الأولى؛ حفظ المجتمع الداخلي كأسرة واحدة، وهذا مصداق قول ابن أبي الربيع "لأنها بجملتها دار واحدة" .. والوظيفة الأخرى؛ الحماية، وذلك نظرًا لمحدودية السلاح آنذاك وكثرة الحروب، وخاصة في المدن الحدودية. وسنجد في الأصل أن المدن الإسلامية لم تكن ذات أسوار، غير أن تفتت دولة الخلافة إلى دويلات ونشوب النزاع بينها، أدى إلى تشييد مدن ذات أسوار للدفاع عنها، وأدى الغزو الصليبي لبلاد الشام وتهديده مصر إلى تشييد الأسوار حول المدن والاهتمام بها وتجديدها.

فعندما تولى صلاح الدين حكم مصر حمل معه مشروعًا جهاديًا للدفاع عن مصر وتحرير بلاد الشام من الصليبيين، وتضمن هذا المشروع تأمين الجبهة الداخلية بإقامة سور حول العاصمة المصرية بشقيها القاهرة

عن مالطة في عام 1565م ستين ألف قذيفة، أما عدد القذائف التي أمطر بها العثمانيون فاما جوستا من عام 1571م إلى 1572م فكانت 118000 قذيفة^[22]. بدأت ردود أفعال في أوروبا على تهوي الأسوار أمام المدفعية تدريجيًا، وحلت المتاريس الترايبية الكثيفة التي لم تكن ترتفع ارتفاعًا كبيرًا محل الأسوار في الدفاع عن المدن، فكانت قذائف المدافع تغوص فيها، وتضيع دون جدوى، ثم اتخذوا "تبات" في أكثر المواضع ارتفاعًا، أسموها كافالييه (cavaliers)؛ أي خيالة، وضعوا عليها المدفعية الدفاعية. أثبت هذا النظام، فاعليته حيث عمم في أوروبا. واستخدم نابليون هذا النظام، فأقام "طابية" على تلال الدراسة، ضربت القاهرة والأزهر (شكل 52، لوحة 36) منها وذلك أثناء ثورة القاهرة الأولى^[23]. أدى ذلك إلى توارى أهمية أسوار المدن وكذلك القلاع وإلى ظهور مفاهيم جديدة للدفاع عن المدن. وهو ما دفع باريس إلى إزالة أسوارها لعدم جدواها عام 1919^[24].

اشترط ابن أبي الربيع على الحاكم أن ينقل إلى المدينة ما تحتاجه من الصنائع. وهو شرط يؤدي إلى ازدهارها، وتوافر الحاجات الضرورية بها.

ومن الملاحظ أن علماء السياسة الشرعية لم يضيفوا الكثير لما ذكره ابن أبي الربيع،

وإن كان ما ذكره قد خضع لمزيد من التفسير والتوضيح على نحو ما ذكر كل من ابن خلدون^[25] والماوردي^[26].

ثانياً: نظرة علماء السياسة الشرعية للصرح المعمارية

يبقى لنا تساؤل حول نظرة علماء السياسة الشرعية للصرح المعمارية المرتبطة بالسلطة، قدم ابن خلدون رؤية لهذه العلاقة، فهو يربط بين قوة الدولة وعظم آثارها المعمارية، فعلى قدر قوة الدولة يكون الأثر، أكد ابن خلدون على تفاوت روعة العمران ورهبته وقوته بتفاوت قوة الدول وهو في ذلك يقول: "فإن أحوال العمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها، ونحن إذا ما اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعباسيين وناسبنا الصحيح من ذلك، والذي لا شك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بونا، وهو لما

بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها، فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه... فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها"^[27]. وعد ابن رضوان المالقي^[28] المآثر المعمارية من مفاخر

”
تمثل رؤية
السياسة الشرعية
للعماراة أو العمران
إطاراً عاماً
حاكماً يتناول
الكليات.

منزلتهم قال نعم أليس الله يقول: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُفُوحًا مِّنْ بَصِصَةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ...﴾ (الزخرف: 32). فوجم الخليفة وبكى خشوعاً لله تعالى وشكر القاضي وأمر بنقض السقف الذهبي^[30].

كان ابن خلدون حصيماً حين ربط بين العمران والدولة وأطوارها وحركية العمران، فعند ابن خلدون، يمر التمدن بأربعة أطوار رئيسية. طور تكون فيه النواة الحضرية الأولى صغيرة ومساكنها وسكانها قليلون، يليه طور تزداد فيه المساكن وتتوسع كما يزداد السكان، وطور ثالث تتوقف فيه المباني عن التمدد ويقف السكان عند حدود معينة ويقبل النمو. ثم مرحلة نهائية، وهي العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى حالة البساطة واندثار الحضارة وأحياناً ينشئ الله تعالى غيرها قرناً آخرين^[31].

يذكر ابن خلدون المرحلة الأولى فيقول: "اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولاً تكون قليلة السكان وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعالي على الحيطان؛ كالزليج والرخام والبرج والزجاج والفسيفساء والصدف فيكون بناؤها يومئذ بدوياً وآلاتها فاسدة". ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية: "فإذا عظم عمران المدينة وكثر سكانها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ وكثر الصناعات إلى أن تبلغ غايتها من ذلك" وهذه مرحلة ازدياد السكان وكثرة الخطط بالمدينة، وبداية ظهور

الدول وعمارة وإصلاح المملكة وسبل الخيرات، وأخذ يعدد ما شيده ملوك المسلمين من صروح ومنشآت معمارية^[29].

غير أن الفقهاء نظروا إلى هذه الصروح نظرة مغايرة، فعندما أسرف الخليفة الناصر في الأندلس في البناء حتى إنه اتخذ قراميد مغطاة ذهباً وفضة في قبة بقصر الزهراء أنفق عليها مالاً كثيراً، وجعل سقفها صفراء فاقعة إلى بضاء ناصعة تستلب الأنظار، جلس فيها إثر تمامها يوماً لأهل مملكته، فقال لقرايته ومن حضر من الوزراء وأهل الخدمة مفتخراً عليهم بما صنعه من ذلك وما يتصل به من البدائع الفتانة وقال هل رأيتم أو سمعتم ملكاً كان قبلي فعل مثل هذا أو قدر عليه؟ فقالوا: لا والله يا أمير المؤمنين، إنك لأوحد في شأنك كله، وما سبقك إلى مبتدعاتك هذه ملك رأيناه، ولا انتهى إلينا خبره، فأبهجه قولهم وسره. وبينما هو كذلك إذ دخل القاضي منذر بن سعيد، وهو ناكس الرأس، فلما أخذ مجلسه قال له كالذي قاله لوزرائه من ذكر السقف المذهب واقتداره على إبداعه. فأقبلت دموع القاضي تنحدر على لحيته، وقال له: والله يا أمير المؤمنين ما ظننت الشيطان لعنه الله يبلغ منك هذا المبلغ، ولا أن تمكنه من قيادك هذا التمكين، مع ما آتاك الله من فضله ونعمته، وفضلك به على العالمين، حتى ينزلك منازل الكافرين، فانفعل الناصر، وقال انظر ما تقول، وكيف أنزلتني

مواد التأنق؛ كالرخام والفسيفساء.

أما المرحلة الثالثة: "فإذا تراجع عمرانها وخف سكانها قلت الصنائع لأجل ذلك فقدت الإجابة في البناء.. ثم تقل الأعمال لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما... ويصير بناؤهم وتشبيدهم من الآلات التي في مبانهم فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران"، وهذه المرحلة، كما هو واضح، مرحلة تراجع النشاط العمراني بشتى صوره بسبب قلة السكان، والتي يقل على أثرها جلب مواد البناء، ويستعاض عنها باستخدام مواد بناء من المباني القائمة.

أما المرحلة النهائية: "ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن تقعد الكثير منها جملة فيعودون إلى البداوة في البناء". وهنا العودة إلى الأصل مرة أخرى، فهي، إذن، دورة مشابهة للدورة الحياتية للإنسان حيث يبدأ طفلاً ثم شاباً ثم إلى أرذل العمر، وهذا قريب بشكل كبير إلى الواقع؛ لأن التمدن ظاهرة بشرية تشب وتشيب مع الإنسان وظروفه^[32].

ويضيف ابن خلدون أن هذه الأطوار مرتبطة بعمر الدولة نفسها، فطور الدولة الأول هو التأسيس وهو طور البداوة والبعد عن الترف وفيه الشدة والشجاعة. ثم طور ثان أسماه بطور "الانفراد بالملك" وهو طور الانتقال من حياة البداوة الخشنة أو العمران البدوي إلى

الحياة المترفة أو العمران الحضري. أما الطور الثالث وهو طور نسيان البداوة والخشونة والانغماس في الترف وتمكن الجبن وفقدان الرجولة والشجاعة وهو طور "ال فراغ والدعة". ثم المرحلة النهائية وهي مرحلة تنتهي في الغالب الدولة فيها إلى الانقراض "حيث تذهب الدولة بما حملت" كما يقول ابن خلدون وهذا يعني زوال الحضارة نفسها^[33]. وقبل ابن خلدون أشار الماوردي لهذا بقوله: "إن الدولة تبدأ بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور، وشدة الضعف لانتقاص الأمر وقلة الحزم"^[34].

وإذا كان الترف المصاحب للعمارة وزخرفتها، في كثير من الأحيان مظهرًا حضاريًا يدل على الارتقاء فإنه من جانب آخر عامل مهم من عوامل سقوط الدول سياسيًا يقول ابن خلدون في ذلك: "النعيم، والكسب، وخصب العيش، والسكون في ظل الدولة يؤدي إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتعمون فيما أتاهم الله من البسطة. وتتشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجتهم ويستكفون عن سائر

صفات المرتزقة، ومن ذلك المماليك كظاهرة مشابهة.

ظاهرة المماليك

كان المماليك من أكثر الفئات حبًا للعمارة، وكان للسياسة دور بارز في تشجيعهم على تشييد المنشآت ذلك أن النظام المملوكي يعد نظاماً فريداً؛ إذ لا يوجد ما يشبهه في الحضارات القديمة بالرغم من اعتمادها على الرق في إعداد جيوشها. وتتبع فرادة النظام المملوكي في تمكنه من التحول إلى مؤسسة لها قوانينها الصارمة، وهو ما مكنها من الاستيلاء على السلطة والدفاع عن ديار الإسلام ومحاربة أعدائه الشرسين الذين تمثلوا بالأخص في الصليبيين والمغول.

لقد تشبه المؤرخون المسلمون إلى أهمية النظام المملوكي وتمكنه من الدفاع عن الإسلام بعد أن انهارت الخلافة العباسية وسقطت بغداد في يد المغول، ومن أشهرهم ابن خلدون، الذي أرجع هذه الظاهرة، إلى انغماس العرب في الترف^[39].

وتعود نشأة المماليك في مصر إلى عصر الصالح نجم الدين أيوب، حيث كان له مماليك أتراك ثبتوا معه في محنته في الوقت الذي انفض من حوله الأكراد، فأكثر من شرائهم ووضع نظاماً صارماً لتربيتهم، حتى

الأمر الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجيه فتنقص عصبيتهم ويسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض^[35].

ويذكر ابن خلدون: "إذا تمادى الناس في الترف ظهرت بينهم صناعات لا يستدعيها إلا من فرغ من الضروريات كالفناء، مثلاً، وهي آخر صفة في الحضارة؛ "يقصد الترفن فيها وجعلها وظيفة^[36]. ومن خطورة الترف أن يعجز الإنسان عن الدفاع عن نفسه لأنه قد عود نفسه على النعيم فهو قد استأجر من يقوم بأعماله ويؤدي مهماته إلى أن وصل به

الأمر إلى الاستعانة بمن يدافع عنه باستخدام أمواله. ومعلوم أن المرتزقة والمستأجرين للدفاع عن البلاد أكثر خطراً عليها^[37]، يقول ميكافيللي في السبب: "لأنها قوات غير مجدية؛ لأنها مجرأة وطموحة لا تعرف النظام، ولا تحفظ العهد والمواثيق وتنتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف بالجبن أمام الأعداء فهي، إذن، إيذاناً بدمار الدولة إما عن طريقها أو

عن طريق تسهيل مهمة الطامعين من خارج البلاد"^[38]. وما ذكره ميكافيللي يحمل درجة عالية من الصدق، غير أن هناك في التاريخ حالات خاصة، تخرج عن ما ذهب إليه، وإن كانت تحمل في باطنها في أخريات عصرها

”
العلاقة بين
سكان الحارة
علاقة تضامنية،
تستهدف الحفاظ
على المجتمع
وكيانه وقيمه.“

والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر. وهذا مشاهد بين الناس واعتبر مثله في الاصطناع فإنه يحدث بين المصنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة..^[42] انعكس هذا على مفهوم الأسرة لدى المماليك الذين حكموا مصر زهاء قرنين ونصف من الزمان (648-923هـ/1120-1520م)؛

حيث لم تكن الأسرة لديهم هي الأسرة المكونة من الأب والأم والابن، بل لم يكن لديهم حياة عائلية بالمعنى المعروف، ورغم أن غالبية أفرادها حرصوا على الزواج وعلى إنجاب الأطفال. وأيضاً على نظام التسري واقتناء الجواري والمحظيات، وذلك أن نظام المماليك قام على العلاقات التي جمعت بينهم من

أواصر الرق والعق والتربية والخدمة، وكذلك العلاقات بين المملوك الكبير والصغير والتي تشبه روابط البنوة، وأحياناً روابط الأخوة، ولم يكن في حياة المملوك من الروابط العائلية غير واحدة منها فقط، وخير ما يوضح ذلك، معاني ألفاظ المصطلح المملوكي؛ فالأستاذ^[43] هو الأب، والآغا^[44] هو الأخ الأكبر، والآني^[45] هو الأخ الأصغر، وورد في المصادر المملوكية ما

صاروا عصبية خاصة بعد معركة المنصورة التي هزموا فيها الصليبيين ومعركة عين جالوت التي هزموا فيها المغول^[40].

وصار لهم، بعد ذلك، الحل والعقد في بلاد الشام ومصر؛ يقول القدسي في ذلك: "الأتراك هم القائمون الآن عن عامة المسلمين؛ فالتناس لا يحملون أي نوع من السلاح مهما قل شأنه، وقد ألقى رعبهم في قلوب المفسدين، وأصبح أهل الإسلام مطمئنين على أهلهم. والناس يقبلون قول الأتراك"^[41].

”

**يربط ابن خلدون
بين قوة الدولة
وعظم آثارها
المعمارية، فعلى
قدر قوة الدولة
يكون الأثر.**

“

ولكن هذه المؤسسة أصابها الضعف والوهن لعدة أسباب أبرزها انعدام جلب المماليك صغار السن، وبالتالي تربيتهم، وبالتالي ضمان ولائهم للدولة، وعد ابن خلدون ذلك صناعة؛ حيث يقول: "اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدمناه والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذلك؛ لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة

الأسلحة النارية ويعتبرون أن الحرب تقوم على الفروسية والبطولة الشخصية^[51].

وهناك تساؤل حول نظرة العلماء إلى الحكم المملوكي الذي قام على عبيد مجلوبين دربوا تدريباً عسكرياً، ومدى شرعية هذا الحكم؟

كان العلماء يتطلعون إلى النظام المملوكي من أجل حماية الجماعة ولما كانوا يفتقرون إلى المهارات القتالية والتنظيم فقد احتاجوا إلى مساعدة المماليك لحماية المجتمع. فاعتمدوا على نظام عسكري لضبط الأمن في المدن المصرية والشامية. ولحماية المجتمع من أي غزو خارجي ولم يكن العلماء بالضرورة موالين لأي نظام أو أي طائفة أو أي صيغة حكومية، فكل نظام عسكري مسلم مستقر يمكنه حماية الجماعة من الأذى كان يعتبر ملائماً.

وتذهب نظريتهم السياسة إلى أن الدولة العسكرية كانت ضرورية لحفظ النظام في المجتمع، وإنه في حالات الصراع المملوكي حول العرش، كانوا يعترفون للمنتصر بحقه بالحكم، جاعلين المجتمع في منأى عن هذه الصراعات وهذا يفسر أيضاً قبولهم في الشام ومصر بالسلطة العثمانية المنتصرة على المماليك^[52].

فقد كان أمن المجتمع عندهم مقدم على كل شيء. وساعد العلماء الظاهر بيبرس على نقل الخلافة العباسية إلى مصر لإضفاء الشرعية على الحكم المملوكي. وكان العلماء قضاة وأئمة، وفقهاء ومدرسين، وحفظة

يشير إلى أن لفظ أخ يرادف لفظ خشداش^[46]. ولفظ أخوة يرادف لفظ خشداشية، وكان الابن في أحيان كثيرة لا يخلف الأب في مركزه ولا يرثه أيضاً في ثروته^[47].

وإنما المملوك هو الذي يحل محل أستاذه ويرثه حتى في الاستيلاء على حريمه^[48]. وخير ما يوضح ذلك أن الواحد منهم كان لا يأكل مع أبنائه وحريمه إنما يفضل أن يأكل مع مماليكه، ونصت بعض الحجج الخاصة بأوقاف المماليك على أن الأستاذ أحق الناس بالتمتع بربع الوقف الذي يوقفه المملوك^[49]. ومن ثم فقد أصبحت الحياة العائلية لطبقة المماليك لا تقوم على أساس العلاقة بين الرجل وزوجته وأبنائه بقدر ما تقوم على أساس العلاقة بين الأستاذ ومماليكه، وبين المماليك وبعضهم البعض^[50].

غير أن هذه العلاقة القائمة على الاحترام المتبادل، وعلى حقوق الزمالة كان انهيارها مقدمة لانحيار دولة المماليك وسقوطها على غرار الدولة العثمانية. وهناك سبب آخر أساسي أدى إلى سقوط دولة المماليك، وهو جمود المؤسسة المملوكية، فهي لم تكن قادرة على التطور والاستمرارية. بسبب عدم استيعابها للتحويلات التي حدثت في مجال فنون الحرب، وأهمها الاعتماد على الأسلحة النارية، فقد انتصر العثمانيون على المماليك في معركة مرج دابق العام 1516م بسبب حداثة معداتهم، بينما كان المماليك يفتقرون

إلا طرقها الضيقة، وتعدد أزقتها وحراراتها الملثوية كالتواء المتاهة، ومساكنها المنغلقة على نفسها^[54].

ولم يروا في المشهد الحضري لهذه المدن إلا مشهداً مضطرباً فوضوياً غير منظم تتداخل فيه كتل سكنية قليلة التهوية بسبب نوافذ دورها المطلة على الداخل، فأصحاب هذه النزعة لم يروا في المدينة الإسلامية غير السلبيات، ولم يحاولوا فهم المجتمع وقوانينه وتفسير العوامل المتداخلة التي أعطت للمدينة مظهرها العام، سواء كانت سياسية أو بيئية أو جغرافية أو اجتماعية أو دينية... إلخ، وبدونها مجتمعة لا يمكن فهم المدينة وعمارتها.

ولذا نشأت النزعة الثانية الأكثر موضوعية، والتي ترى أن المدينة الإسلامية ليست مجرد تجمع فوضوي للأحياء والمساكن، بل إنها تنظيم للمجال الحضري، يأخذ بعين الاعتبار الرغبات والحاجيات الحقيقية للسكان، في انسجام تام مع تركيبة اجتماعية متماسكة^[55]، ثم إن ما بدا للبعض أنه غير مرتب فعله، على عكس ذلك، هو نمط من التنظيم الذي يختلف عن التنظيم الهندسي والذي له جماليته الخاصة به^[56].

والسؤال المطروح الآن: ألم تكن المدن الإسلامية تخطط من قبل السلطة؟ الإجابة عن هذا التساؤل تحتاج إلى بيان طبيعة المدينة وأسلوب التعامل معها. فالمدن القديمة التي دخلها المسلمون فاتحين تركوها على

للقرآن الكريم، ورواة للحديث الشريف، وتولى بعضهم مناصب في الدواوين، وعمل البعض منهم محتسبين ووزراء في الدولة المملوكية. ولذا فقد كانوا حلقة الوصل بين السلطة والمجتمع.

الإطار الثاني

يقوم الإطار الثاني على تراكم التجربة العمرانية والمعمارية لدى المسلمين وما يواجهها من مشاكل تعرض على الفقهاء، فيطرحون لها حلولاً سرعان ما تكونت منها قواعد عامة، احترمتها أهل السلطة بفعل احترام المجتمع لها، واعتباره إياها قانوناً شرعياً ويفسر هذا الإطار حركية العمران في المدينة الإسلامية، وكذلك القواعد التي شيدت وفقها العمائر. وسجل الفقهاء قواعد فقه العمارة منذ وقت مبكر فلعبد الله بن عبد الحكم الفقيه المصري (ت 214هـ/829م) "كتاب البنين" الذي ورد ذكره في عدد من المصادر الفقهية ولم يعثر على مخطوط منه بعد، ولكنه مؤثر مهم ومبكر على تبلور فقه العمارة في مدينة الفسطاط التي عاش فيها ابن عبد الحكم^[53].

وهذا الإطار لم ينل حظه من الدراسة بصورة كافية إلى الآن، وهو ما جعل دراسة المدينة الإسلامية تنقسم إلى نزعتين، أنصار النزعة الأولى: هم أساساً من المدرسة الاستشراقية القديمة الذين لم يروا في المدينة التي اختلفوا في تسميتهم لها بين إسلامية وعربية وشرقية

أما المدن الجديدة فسبق وأن تعرضنا للفسطاط كنموذج منها، ونرى فيها مخطط عام تحدده السلطة، يقف عند حدود الخطة أو الحي أو الحارة، ولكن فيه طرق تكفي احتياج المسلمين طبقاً لظروف عصر التخطيط ولوسائل المواصلات التي كانت

مستخدمة آنذاك، فهذا هو أبو يعلى الفراء يحدثنا عن تخطيط البصرة فيذكر "وقد مصرت الصحابة البصرة على عهد عمر، وجعلوها خططاً لقبائل أهلها، فجعلوا عرض شارعها الأعظم وهو مريدها ستين ذراعاً، وجعلوا عرض ما سواه من الشوارع عشرين ذراعاً، وجعلوا عرض كل زقاق سبعة أذرع، وجعلوا وسط كل خطة رحبة فسيحة لمربط خيلهم وقبور موتاهم، وتلاصقوا في المنازل، ولم يفعلوا ذلك إلا عن رأي اتفقوا عليه أو نص لا يجوز خلافه^[58].

ولكن يظل التساؤل قائماً حول كيفية نمو المدن أو الأحياء أو الخطط، نموًا عضويًا منظمًا دون تدخل من السلطات، وفي إطار قانون حاكم ملزم لكل أفراد المجتمع، وله سطوته عليهم يعرفونه ويطبّقونه بوازع من أنفسهم؛ لأنه شرع مستقى من الأحكام الكلية للفقهاء الإسلامي؟ إن احترام الدين وما يتضمنه من قيم وتشبع المجتمع به هو الدافع إلى ما سبق ذكره.

حالتها وأحدثوا فيها ما يحتاجه الإسلام من بنايات كالمساجد، وتعاملهم مع بناياتها القديمة جاء وفقًا لأحكام الشرع، التي قسمت البنائيات إلى:

- **البناء الواجب**؛ مثل بناء دور العبادة كالمساجد لتقام فيها الصلوات، وبناء الحصون والأسوار والأربطة للدفاع عن ديار المسلمين.

- **البناء المندوب**؛ كبناء المنائر، والتي تندب للآذان فيها لكي يسرع الناس لأداء الصلاة، وبناء الأسواق، حيث يحتاج الناس للسلع، ولكي لا يتكلفوا عناء البحث عنها، فتندب الشرع لذلك بناء الأسواق لكي يستقر بها أصحاب السلع، ويسهل للناس شرائها منهم.

- **البناء المباح**؛ مثل بناء المساكن التي تبنى بهدف الاستغلال، فمن المعروف أن الشريعة جاءت لحفظ المقاصد الخمس؛ الدين، والنفس، والمال، والعرض، والنسل. والله جعل أسباباً مادية يقوم بها البشر، كي يحققوا تلك المقاصد، ومن هذه الأسباب بناء المساكن والدور ليحفظ الناس فيها أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وتقوم فيها الأسر فيبقى النسل الإنساني ملتزمًا بدينه مقومًا مجتمعه^[57].

- **البناء المحظور**؛ كبناء دور المنكر كالخمارات ودور البغاء والقمار، والبناء على المقابر والبناء في أرض الغير، وهذا النوع من الأبنية هو الذي أزاله المسلمون في المدن القديمة.

” لم يحظ فقه العمارة بمؤلفات كالتى حظيت بها السياسة الشرعية.“

عليه، بناء على موقع الطريق واتجاهه. وإذا نشأت مدينة جديدة، أو حي جديد فإن البناء فيها يتم عن طريق تتابع البناء في أماكن هذا الحي، فإذا كثر عدد المارة في مكان ما، فإن هذا الطريق سيكون أكثر سعة، وسيمنع المارة فيه، بناءً على حق الارتفاق^[61] وحق المرور^[62]؛ أي بناء يضيق الطريق، وبذلك يزحف البناء وتتجاوز الوحدات المعمارية بجوار بعضها البعض إلى أن تستقر حدود الطرق تبعاً لاستخدام المارة لها. فالطريق يعكس رغبات، وإمكانيات، وقيم الناس، وبذلك نستطيع أن نقدم تفسيراً واضحاً عن كيفية نشأة شبكة الطرق، على سبيل المثال، في المنطقة المحصورة بين مدينة الفسطاط والحصن الفاطمي "القاهرة" وشبكات الطرق في بولاق الضاحية الشمالية الغربية بالنسبة للقاهرة.

وبناءً على ما سبق نستطيع أن نقسم الطرق في المدن الإسلامية إلى ثلاثة مستويات من الطرق:

المستوى الأول؛ الطرق العامة^[63] ومن أمثلتها القصبة العظمى بالقاهرة والتي تربط بين بابي الفتوح وزويلة وامتداد هذه القصبة الذي جاء بطريقة طبيعية نتيجة لارتفاق عدد كبير من سكان المدينة بهذا الامتداد الذي يعرف بالخيامية والمغربلين والسروجية، ومن أمثله

وهكذا ينشأ ما يعرف في فقه العمارة بالحق وما يعرف بحيازة الضرر. والحق، هو ملكية مادية ومعنوية؛ فالمادية ترتبط بمكان المنشأة والمعنوية مترتبة على القيم العامة للمجتمع. ومن أمثله حق التعلی، أو حق الارتفاق^[59]. أما حيازة الضرر، فيعني أن من سبق في البناء يحوز العديد من المزايا التي يجب على جاره، الذي يأتي بعده، أن يحترمها وأن يأخذها في اعتباره عند بنائه مسكنه، وبذلك يصيغ المنزل الأسبق المنزل اللاحق من الناحية المعمارية نتيجة لحيازته الضرر. وهذه القاعدة قامت على حديث شريف هو "لا ضرر ولا ضرار"^[60].

”

سقوط دولة المماليك يعود إلى جمود مؤسساتها، بحيث لم تعد قادرة على التطور.

“

وبناء على ما سبق نستطيع أن نضع تصوراً لكيفية تشكل المدينة أو الخطة من خلال عمليات البناء المتتابعة ووفق قواعد فقه العمارة؛ فشوارع المدن تستقر بعد فترة من الزمن، حيث

تستقر الفئة المستخدمة على شكل الشوارع التي تستخدمها، والتي يصعب التعدي عليها بالبناء، فالطريق هنا ملك لجماعة المسلمين، وبالتالي فالسيطرة عليه من حق المارة أو المستخدمين له، ولأن كل ساكن في المدينة يمر ببعض الطرق أكثر من غيرها، فهو، بذلك، عضو في الفريق المسيطر على كل الشوارع التي يمر بها، لذلك فإن عدد المسيطرين اختلف من طريق لآخر لاختلاف عدد مرات ترددهم

على الحارة التي تتكون من عدة أزقة نافذة وغير نافذة تتشابه جميعها لتقابل عند باب الحارة. وحق الانتفاع بطرق الحارة مقصور على القاطنين بها، وليس لأحد منهم الارتفاق فيها على غير الوجه المعروف إلا بإذن الشركاء كلهم، حتى المشتري من أحدهم بعد الإذن، كإحداث ميزاب، أو ساباط، أو روشن.^[66]

من هذا يتضح لنا أن السلطة هنا سلطة جماعية، فالجماعة هنا هي المسيطرة، وهي الحاكمة. فماذا لولم تتفق الجماعة؟ هنا تلجأ إلى القضاء وليس إلى السلطة؛ لأن الدولة سلطتها سياسية أما القضاء فهو يمثل الشرع وحكمه إلزامي. ومن خلال القضايا التي عرضت على القضاة أو على العلماء للإفتاء فيها أمكننا التعرف على العديد من الأحكام الفقهية المتعلقة بعمارة الحارات.

تعد قضايا أبواب الحارات من أهم القضايا التي تكشف أسلوب ممارسة السلطة داخل الحارة، فقد يقوم أحد أفراد الحارة ببناء باب الحارة بعد موافقة كل سكانها، على أن يمد "ساباط" فوقها ليكتسب مساحة إضافية لمنزله نظير ذلك، وقد اكتسب هذا الحق "حسن آغا" حينما تقدم بطلب للقاضي، للإذن له في بناء بوابة درب القزازين على أن يمد فوقها ساباط، فأذن له بذلك، حيث لم يعترض أحد من سكان الدرب^[67]، وسجلت محكمة الباب العالي واقعة مشابهة، فقد تقدم المدعو "يوسف بن محمد" بطلب للمحكمة

الدرب الأحمر، وشارع تحت الربع، وسكة الحبانية، والصلبية بالقاهرة وأشارت إحدى الوثائق إلى الطريق العام الذي يصل بين القاهرة وبولاق^[64]. وهذا النوع من الطرق هو من حقوق المسلمين^[65] وكانت الدولة تشرف على هذا النوع من الطرق، وتحافظ عليها، وتزيل أي تعديات عليها.

المستوى الثاني؛ هو الطريق العام الخاص، وهو أقل درجة من الطريق العام؛ إذ الارتفاق به من قبل جماعة المسلمين، يقل عن سابقه، وبالتالي تزداد سيطرة الفريق الساكن فيه عليه، وهو يفضي عادة إلى الطريق العام وتتفرع منه شبكة طرق أكثر خصوصية.

المستوى الثالث؛ الطريق الخاص، وأفضل أمثلة هذا النوع الطريق غير النافذ، وهذا الطريق ملك لساكنه فقط ولذا سمي خاصاً، ويخضع لمثل هذا النوع الطرق التي يغلق عليها باب على طريق عام خاص أو عام، لاعتبار الباب فاصلاً بينها وبين غيرها، وباعتبار الطرق داخل الباب ملك للقاطنين في الحي أو الحارة التي تبدأ من الباب؛ ومن أبرز أمثلة هذا النوع بالقاهرة باب عطفة الحمام خلف باب زويلة، وباب عطفة المسك بالخيامية وباب حارة برجوان. كان الهدف من الباب، إذن، الإعلام بحدود سلطة الدولة فيما يختص بشؤون المدينة، وانتهاء هذه السلطة عند الباب، لتبدأ بعد ذلك سلطة المجتمع، الذي يمارس سلطته الجماعية في الحفاظ

أوضح فيه أن باب الحارة الذي يوجد في بيته بدرب الشيخ فرج ببولاقد قد تهدم منذ مدة طويلة، وأن أحدًا لم يهتم بإصلاحه.

ولذا فهو يقترح القيام بإصلاحه على نفقته الشخصية، وبناء طبقة فوق الباب، ليتوسع في بيته القائم بجوار الباب، وحصل على موافقة السكان بالحارة على ذلك، وأذن له القاضي بتجديد الباب وبناء الطبقة^[68].

فماذا لو اعترض أحد السكان؟ يروي ابن الرامي في كتابه "الإعلان بأحكام البنين" نازلة وقعت في تونس، لرجل كانت له دور كثيرة بزقاق غير نافذ ولرجل آخر معه في الزقاق دار. فجعل صاحب الدور بابًا على فم

الزقاق، فمضى صاحب الدار الواحدة إلى القاضي وأعلمه بذلك، فأمر القاضي بهدم الباب^[69].

وتبين أحكام الحارات أن إصلاح أو صيانة مرافقها تتم بالقسمة بين القاطنين فيها، إلا إذا تولى أحدهم ذلك عنهم نظير امتياز يقره القاضي.

والعلاقة بين سكان الحارة هي علاقة تضامنية، لا تقوم على ما يتعلق بشؤون الحارة من رعاية عمرانية فحسب، بل تصل إلى حد الحفاظ على المجتمع وكيانه وقيمه، والحادثة التالية نموذج لذلك، فقد حضر جمع من أهالي خط باب الشعيرية إلى القاضي

الحنفي بمحكمة باب الشعيرية، ومنهم جعفر بن عبد الله، والسيد أحمد بن الشريف محيي الدين، والشريف عبد الباسط ابن الشريف القاسم، والحاج شمس الدين بن أبي بكر، والحاج منصور بن سعود، وغيرهم ممن تضرروا من الشيخ أبي الحسن بن أبي اليسر، حيث أعلموا القاضي أنه بالخط المذكور، داخل درب زائد النيل، وهو محل سكنهم، سكن جماعة من النسوة سيرتهن غير حميدة، وهم متضررون من ذلك، فأمر القاضي أبا الحسن، مالك سكنهم، بإخراجهن في خلال ثلاثة أيام، وشدد على عدم سكن أحد في الدرب إلا من يتصف بالأوصاف الحميدة، وسجلت هذه الواقعة بتاريخ 14 ربيع الأول سنة (1016هـ/1607م)^[70].

ظلت سلطة المجتمع داخل الحارة غالبية إلا أنه بمرور الوقت ظهرت وظيفة شيخ الحارة، وهو أحد سكانها الذي يتم اختياره ليقوم برعاية شؤون الحارة اليومية، وكان عمله تطوعيًا، وهو غالبًا ما يكون من أعيانها الأثرياء أو العلماء. ومنذ أن بدأت الدولة تفرض نفوذها على الحارات داخل المدن، في القرن التاسع عشر، فقدت الحارة وظيفتها ووحدتها الاجتماعية، وتحولت إدارتها إلى الدولة، بتحول شيخ الحارة إلى موظف يتقاضى راتبًا من الدولة، حيث أصبح عين الدولة على الحارة حفظًا للنظام والاستقرار فيها^[71].

”
السياسة
تقوم على فقه
المصالح فيما
لا نص فيه.“

1. إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1403هـ، ج1، ص513.
2. المرجع نفسه.
3. عبد الرحمن النفيسة، مسؤولية المهندسين والبنائين، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة السادسة العدد 22، 1415هـ، ص184.
4. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، هيرندن فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.
5. حول ذلك: انظر خالد عذب، فقه العمارة الإسلامية، دار النشر للجامعات المصرية، 1997م.
6. صالح المحمد الخالد الرشيد، أبو الوفاء بن عقيل، حياته واختياراته الفقهية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر، 1979م، ج3، ص701.
7. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب الحديثة 1968م، ج4، ص460-461.
8. ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج5، ص11. وقد أورد كذلك في نفس الجزء ص70: "ولم أر في مشايخنا تعريف السياسة. وقال المقرئ في الخطط: يقال ساس الأمر سياسة بمعنى قام به، وهو سائس من قوم ساسه وسوس، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. والسوس: الطبع والخلق فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رسمت بأنها "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وقد صنّف العلماء في السياسة الشرعية كتباً عديدة. والنوع الآخر: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. كما علق ابن عابدين في "منحة الخالق علي البحر الرائق" أن المؤلف ذكر في باب حد الزنا: أن السياسة هو فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها. وإن لم يرد بها دليل جزئي. ولفتح محيي الدين قاسم، أن هذا التعريف لم يرد في كتاب السياسة الشرعية لابن نجيم الحنفي. المقرئ، الخطط، ج2، ص2؛ ابن نجيم الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بالمكتبة الأزهرية، رقم 496 مجاميع 269 و287؛ محيي الدين قاسم، م، س، ص77-78.
9. محيي الدين قاسم، م، س، ص85.
10. المرجع نفسه، ص86-88.
11. أبو الحسن علي بن حبيب البصري الشافعي الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة
12. الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان، مراجعة حسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص161.
13. وليد المنيس، الحسبة على المدن والعمران، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة عشر، الرسالة المائة وستة، (1995-1996م)، ص46-47.
14. الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة الملك، م، س.
15. عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، الإسكندرية: دار ابن خلدون، 1998، ص244-245.
16. ابن الأزرقي، بدائع السلك، ج2، ص764.
17. المصدر نفسه، ص765-766.
18. ابن أبي الربيع، شهاب الدين، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، بيروت: دار الأندلس، 1981، ص192.
19. وليد المنيس، التفسير الشرعي للتمدن، رسائل الجمعية الجغرافية الكويتية، الرسالة 22، فبراير 1984، ص22.
20. حول الحلول التي وضعها المسلمون لمشكلة المياه، انظر: خالد عذب، مشكلة المياه وحلولها في التراث الإسلامي، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، القاهرة 1995؛ سامي نوار، المنشآت المائية بمصر، الإسكندرية: دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، 1999.
21. وليد المنيس، التفسير الشرعي للتمدن، م، س، ص22.
22. أسامة عبد النعيم، أسوار صلاح الدين وأثرها في امتداد القاهرة حتى عصر المماليك، رسالة ماجستير كلية الآثار جامعة القاهرة 1992م، ص35-37.
23. فرنان بزودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1993، ج1، ص542-543.
24. عبد الرحمن الحنفي الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مطبعة الأنوار المحمدية 1403هـ، ج3، ص34-35.
25. صديق شهاب الدين، تخطيط المدن وتاريخ الحصون، مجلة العمارة، العدد التاسع 1939، ص453.
26. ابن خلدون، المقدمة، ص244-245.
27. الماوردي، تسهيل النظر، ص161-163.
28. ابن خلدون، المقدمة، م، س، ص224، 242-243.
29. هو أبو القاسم عبدالله بن يوسف بن رضوان النجاري الخزرجي، ولد عام (1318هـ/1318م) في مالقة بالأندلس، تولى القضاء في مالقة ثم رحل عن الأندلس، ليعمل في خدمة بني مرين في المغرب،

- أقاوان أو آقايان. حسن الباشا، الفنون والوظائف، ج1، ص136؛ أحمد عبد الرازق، م، س، ص189.
45. أني أو أنيني جمعها أنيات أصلها أنياك أو أنياك وهي من الكلمات المغولية، وتعني الأخ الأصغر، وهي من الكلمات المألوفة في تاريخ المغول. أحمد عبد الرازق، م، س، ص189.
46. خشداش أو خجداش معرب اللفظ الفارسي خواجاتاش؛ أي الزميل في الخدمة أو الرق أو العتق، أحمد عبد الرازق، م، س، ص189.
47. المقرزي، السلوك في معرفة دول الملوك، ج3، ص390؛ أحمد عبد الرازق، م، س، ص189.
48. المرجع نفسه، ص189.
49. حجة وقف الغوري، أرشيف وزارة الأوقاف رقم 883. أحمد عبد الرازق، م، س، ص190.
50. المرجع نفسه، ص190.
51. انظر عبد الرحمن زكي، حول: مقاومة المماليك للتطور التقني في مجال الأسلحة: ابن إياس واستخدام الأسلحة النارية، كتاب ندوة ابن إياس دراسات وبحوث، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية والهيئة العامة للكتاب 1977م، ص97.
- وحول مفهوم الفروسية والقتال لدى المماليك، انظر الحوار الذي دار بين السلطان سليم والأمير المملوكي كرتباي في أعقاب أسر العثمانيين له. إبراهيم طرخان، مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة 1969م، ص201-202.
52. إير لايدوس، مدن إسلامية في العصر المملوكي، ترجمة: علي ماضي، الأهلية للنشر والتوزيع، 1987م، ص219-220.
53. فريد سليمان، الفقهاء والمدينة، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس، العدد 9-10، 1994، ص89-90.
54. DE PLANHOL (X), les fondements geographiques de l'histoire de l'Islam, Pairs, 1968, p.49.
- Ballbas (T), les villes musulmanes d'Espagne, p25, 1942, 1947.
55. Chevalier D, la ville arabe notre vision historique, espace social ville arabe, Pairs, 1969 P.12.
56. فريد سليمان، م، س، ص84.
57. إبراهيم بن يوسف الفائز، البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، معهد القضاء العالي توفيه عام (1381هـ/1963م). له العديد من المؤلفات معظمها كتبها على هيئة رسائل لبني مرين. انظر مقدمة: علي سامي النشار، على تحقيقه لكتاب، الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984م، ص30-31.
29. المصدر نفسه، ص217.
30. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، سلسلة كتاب الأمة (39) قطر 1994، ج1، ص136.
31. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وإي، طبع لجنة البيان العربي 1958م، ج3، ص858.
32. وليد المنيس، التفسير الشرعي للتمدن، م، س، ص48.
33. زينب الحضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، بيروت: دار الثقافة/القاهرة، 1979، ص207-211.
34. الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر.. م، س، ص155.
35. ابن خلدون، المقدمة، م، س، ج2، ص424.
36. المصدر نفسه، ج3، ص969.
37. وليد المنيس، التفسير الشرعي للتمدن، م، س، ص50.
38. ميكافيللي، الأمير، ترجمة: خيري حماد، بيروت: دار الآفاق، 1981م، ص78.
39. ابن خلدون، المقدمة، م، س، ص192.
40. المقرزي، الخطط، ج2، ص236-237.
41. أبو حامد محمد بن عبد الله القدسي، دول الإسلام الشريفة البهية، تحقيق: صبحي لبيب وأولريش هارمان، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1997، ص119-124.
42. ابن خلدون، المقدمة، م، س، ص129-130.
43. الأستاذ لفظه معربة لأنه يقال إنه ليس في العربية كلمة عربية أصيلة تجتمع فيها الذال والسين، وهي فارسية تعني السيد أو المشهور، وقد كان لقب الأستاذ يطلق في عصر المماليك أيضاً على التاجر أو السيد الذي يقوم بشراء المملوك وتربيته. حسن الباشا، الفنون والوظائف على الآثار، ج1، ص59-63؛ سعيد عاشور، العصر الممالكي في مصر والشام، دار النهضة العربية 1965، ص389؛ أحمد عبد الرازق، المماليك ومفهوم الأسرة لديهم، مجلة كلية الآثار، العدد الثاني 1977م، ص189.
44. الأغا: كلمة أصلها آقا وهي من الكلمات المغولية، ومعناها الأخ الأكبر وترد كثيراً في تاريخ المغول، ودخلت هذه الكلمة اللغة الفارسية واستخدمها الكتاب الذين جاءوا بعد غزو جنكيز خان وجمعها آقا أن أو

- أو أرضاً، بطريق يمر فيه، سواء أكان من طريق عام،
أمن طريق خاص مملوك له أو لغيره أو لهما معاً. وهبه
الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج5، ص607.
63. عرف المقدسي هذا النوع من الطرق، بأنه الشارع
المنفك عن الاختصاص، فالتناس كلهم فيه سواء
يستحقون المرور فيه، ولا اختصاص فيه لأحد بل
هو مشترك عام الانتفاع لكل من يمر به، ويمنع من
التصرف فيه بما يضر المارة في مرورهم لأن الحق فيه
ليس للمتصرف خاصة بل للمسلمين كافة. المقدسي،
أبو حامد، الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم
شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة، تحقيق
دكتورة أمال العمري، هيئة الآثار المصرية، سلسلة
المائة كتاب 1988م، ص22.
64. سجلات محكمة الباب العالي بالقاهرة، سجل 73،
مادة 13، ص5-6.
65. انظر ما كتبه السيوطي في الحاوي في الفتاوى، تحت
عنوان، البارع في إقطاع الشارع، وهو فقيه مصري
عاش في العصر المملوكي، ومن خلال ما ذكره نستطيع
أن نتبين مستويات وأحكام الشوارع في هذا العصر
ومدى سيطرة ساكنيها عليها. السيوطي، جلال
الدين، الحاوي في الفتاوى، ج2، ص198-208. وانظر
أيضاً، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي،
روضة الطالبين، نشر المكتب الإسلامي، د. ت، ج4،
ص204-206.
66. وهبه الزحيلي، م، س، ص610-612.
67. حجة وقف حسن آغا.
68. سجلات محكمة الباب العالي، سجل رقم 193، مادة
883، ص240.
69. ابن الرامي، محمد بن إبراهيم اللخمي، الإعلان
بأحكام البنين، مجلة الفقه المالكي، وزارة العدل
المغرب، الأعداد 2، 3، 4، ذي القعدة 1402هـ،
ص104-196.
70. محكمة الباب العالي، سجل 87، مادة 45، ص11.
71. عبد الحميد سليمان (دكتور) نظم إدارة الأمن في
مصر العثمانية، ص 68، مجلة كلية الآداب جامعة
القاهرة العدد (75) 1992م؛ عبد المنعم جميعي
(دكتور) مشايخ حارات القاهرة في القرن التاسع
عشر، ص 63، 68. المجلة التاريخية المصرية، المجلد
39، 1996م.
- جامعة الإمام محمد بن سعود، 1985م، ص85، 158.
58. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي،
الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الفكر، 1974م،
ص213.
59. خالد عزب، فقه العمارة الإسلامية، القاهرة: دار
النشر للجامعات، 1997م، ص103-106.
60. يعتبر حديث "لا ضرر ولا ضرار" أحد الأحاديث
الخمسة التي يقوم عليها الفقه الإسلامي، وهي "إنما
الأعمال بالنيات" و"الدين النصيحة" و"ما نهيتكم
عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم".
انظر حول ذلك، القرشي، يحيى بن آدم، الخراج،
تصحيح أحمد شاكر، بيروت: دار المعرفة، 1979،
ص97. ويوضح الدكتور البرنوه هذه القواعد الخمس
الكلية كما يلي: 1. الأمور بمقاصدها. 2. لا ضرر
ولا ضرار. 3. اليقين يزول بالشك. 4. المشقة تجلب
التيسير. 5. العادة محكمة. محمد صدقي البرنوه:
الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت: مؤسسة
الرسالة، 1404هـ.
61. حق الارتفاق في اللغة: الانتفاع بالشيء. وشرعاً هو
أحد أنواع الملك الناقص، وهو حق عيني قصر على
العقار، لنفعة عقار آخر، مملوك لغير الأول، أيًا كان
الشخص المالك كإجراء الماء من أرض الجار، أو
تصريف الماء الملوث في مصرف معين، أو المرور في
أرض الغير. وإذا ثبت حق الارتفاق يبقى ما لم يترتب
على بقائه ضرر بالغير. وتنشأ حقوق الارتفاق بأسباب
متعددة منها: 1. الاشتراك العام: كالمرافق العامة من
طرق، وأنهار، ومصارف عامة، يثبت الحق فيها
لكل عقار قريب، بالمرور والسقي وصرف المياه الزائدة
عن الحاجة؛ لأن هذه المنافع شركة بين الناس يباح
لهم الانتفاع بها بشرط عدم الإضرار بالآخرين. 2.
الاشتراط في العقود: كاشتراط البائع علي المشتري
أن يكون له حق المرور بها أو حق الشرب لأرض أخرى
مملوكة له، فيثبت هذان الحقان بهذا الشرط. 3.
التقادم: أن يثبت حق الارتفاق لعقار من زمن قديم
لا يعلم الناس وقت ثبوته؛ لأن الظاهر أنه ثبت بسبب
مشروع، حملاً لأحوال الناس على الصلاح، حتى
يثبت العكس. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته،
مؤسسة الرسالة، 1984، ج5، ص589-590؛ سليمان
بن وائل التوجيهي، حق الارتفاق، دراسة مقارنة،
رسالة دكتوراه مخطوطة، بجامعة أم القرى 1400هـ.
خالد عزب، م، س، ص104-105.
62. حق المرور: وهو حق أن يصل الإنسان إلى ملكه، داراً

المسلمون والسياق الكوني المعاصر

انطلاقاً من كتاب: "مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة"

للدكتور أحمد عبادي

د. الحسن شهيد

أستاذ التعليم العالي، كلية أصول الدين وحوار الحضارات، تطوان - المغرب

نبيلة خصوصية أو عالمية. المدخل الثاني: جانب المال ومن أدق تجلياته ما أضى يعرف بالخصوصية أو الخصخصة، وهي من أشد الخصوم المفترضين لمنظومة القيم، لكونها لم تعد مبدأ تهديد للمخيل الجمعي للخدمات المادية المشتركة، بل أصبحت مخاطرها تطول الأبعاد القيمية في الإنسان بما في ذلك الجوانب الروحية. حتى أصبحت مجموعة من قيمنا الإنسانية تنقض عروة عروة بتأثير من التشييء المادي لمضامينها. المدخل الثالث: جانب الإعلام، وهو من المداخل الأكثر خطورة، لما يحمله من رموز متعينة وسميائيات فكرية عابرة

العولمة أحد أشكال التعارف **تمثل** الثقافى والتدافع الحضاري، غير أنها قد تؤثر في تهديد الأسس الإنسانية للمنظومة القيمية عبر التاريخ، سواء طال ذلك الأثر المستوى الفردي أو الأسري أو المجتمع أو العالم ككل، ولعل أهم المداخل الكبرى لمقاربة ظاهرة العولمة في هذا التوصيف أربعة: المدخل الأول: جانب العلم: ويتشخص ذلك في ما أسداه البحث العلمي اللامحدود من خدمات للإنسان في اتجاه الاستخلاف والشهود بقطع النظر عن أبعادهما الثقافية، قد يتجاوز ذلك إلى المساس بالجوانب الروحية وما يتعلق بها من قيم إنسانية

في خضم هذا التوجس الفكري والثقافي من الهيمنة المختلفة المشارب، كان من الطبيعي أن لا تتردد عدد من الأعلام الأكاديمية المقتدرة في السياق الإسلامي من محاولةٍ لتحرير هذا الإشكال برؤيةٍ مختلفة عما هو سائد ومتداول. ومن أبرز ذلك كتاب: "مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة" الصادر قبل ثلاث سنوات، للمفكر الألماني الدكتور أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، وهو من منشورات كلية أصول الدين بتطوان، التي ألقى فيها الكاتبُ محاضرةً واعيةً لمضامينه الأصلية.

في فكرة الكتاب المركزية

يألف هذا الكتاب الماتع في ناظم معرّف، يرصد فيه الكاتب سؤال العولمة المعاصرة بلغة نافذة بصيرة، وفكر نبية، وقد وزع موضوعات عقده بين سبعة مباحث، ستولى هذه الورقة عرض أهم أفكارها.

ويفصح المؤلف منذ مستهل الكتاب عن مسوغ عملي أصيل في مطارحاته الفكرية، ويتمثل في فقه الواقع باعتباره شرطاً مسلتزماً للنهوض بالفكرة الإسلامية، بل إن ذلك المسوغ يتبعه آخر لا يقل قيمة اعتبارية، لتكون "هذه المطارحة لها مبرر مركزي وآخر بالتبع، أما المبرر المركزي فهو: أن تحقيق المناط

للتحافات وخارقة للحضارات، إن على المستوى القيم النفسية أو الأسرية أو الاجتماعية أو حتى العالمية.

”

تتمثل المداخل الكبرى لمقاربة ظاهرة العولمة في العلم، والمال، والإعلام، والقوة.

“

المدخل الرابع: جانب القوة: حيث إن دلالات السلطة المتضمنة في أوجه العولمة بصياغتها القسرية "الفوعة" بما تحمله من فهومات الإكراه في التغيير، من تحويل ثقافي وتغيير حضاري ستطول لا محالة المفردات القيمة لدى الإنسان، وأولها مفهوم الحرية أو الإكراه في المعتقد، وفي الفكر، وهذا مؤثر على أن الدفع في هذا الاتجاه يمنح الأولوية للمظاهر على الجواهر.

وإن مما تتميز به العولمة في هذا التدافع الحضاري المعاصر هو انطواؤها على خلفية اختراقات ناعمة للقيم الإنسانية ويبدو ذلك في أمرين:

الأول: أن العولمة المعاصرة بمظاهرها وتجلياتها تتسلل إلى المناطق الحساسة في القيم الروحية، إلى أن يستأنس الإنسان مع أشكال تطبيعية إلى درجة العادة والأمر الواقع.

الثاني: أن مبلغ التطبيق والتعاقد النفسي مع الأشكال العولمية التي تمس الجوانب القيمة في الإنسان، يصعب معها التخلص من تلك الأشكال وإعادة الاعتبار لتلك القيم بعد ذلك التطبيق. مما يتطلب جهداً ضافياً ومدروساً في تغيير الوضع القائم.

يستلزم المعرفة بقرائن الأحوال ومستأنفاتها، وبتضاريس الواقع الذي يوجد فيه هذا المناط، وإذا لم يكن عندنا علم بالواقع، فإن إناطة الأحكام بمتعلقاتها وبمناطاتها يصبح أمرا في غاية العسر^[1] وكل ذلك التحقيق الفكري والتشخيصي في عالم اليوم، لأنه مفارق كل المفارقة لما سبقه من عوالم موهلة في التاريخ، مما يتطلب استبصارا جديدا، وبأدوات حديثة تتناسب مع قضاياها وأسيقته، بل "إن

”

عالم اليوم ليس هو العالم الذي كان يعرفه أسلافنا، ولا أجدادنا، ولا أبائنا، ولا حتى نحن بالأمس القريب"^[2].

فمبحث العوالة والواقع، يستهله الدكتور أحمد باستشكال تعريف العوالة متسائلا "هل العوالة يمكن أن يحيط بها تعريف كلامي، أو حد جامع مانع؟ كما يقال، أم أن القضية تتجاوز ذلك؟"^[3] وهو سؤال بقدر صعوبة تحريره،

يتعذر معه خصوصته بحضارة متعينة، لأن الحاصل في الأخير "أن العوالة ضرب من الميل الحضاري، فحين تصبح لحضارة معينة إمكانات تفوق إمكانات حضارة أخرى، يصبح عندنا نوع من التدفق الحضاري المؤثر، من الحضارة المهيمنة نحو الحضارة المهيمَن عليها"^[4].

إنما قد تتباين صور العوالة على تعددها زمنيا وحضاريا، بحسب ثابته الحضاري المميز لها،

لأن الحضارة الإسلامية مثلا، عرفت صورة هي الأخرى من العوالة، إنما " كانت عوالة قيمة بالأساس، وكانت عوالة فيها من النبل ومن الجاذبية، بحيث إنه لم يفتأ أئمة هذه الأمة يُذَكِّرون بأن المسلمين بُعثوا دعاء، ولم يُبعثوا جباة"^[5]

وعوالة الأمة هذه، متفردة بقبلتها ووجهتها، "فقد سمي "أمة"؛ أي أن لها قبلة؛ وهي تميم شطرها، وتوَّمه انطلاقا من وجهات متعددة

﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوَلِيهَا﴾
(البقرة: 147)، فالأمة مشتقة

من هذا الاعتبار؛ أي تميم شطر قبلة معينة، والإمامة هي هذا الأمُّ للجموع الحضارية أفرادا أو جماعات، نحو هذه القبلة الموحدة.^[6] وعلى الرغم من ذلك، يبقى في نهاية التحقيق "أن القاسم المشترك بين جميع العوالات هو حضور مركزية

“

معينة، وشخص قطب جاذب متعارف عليه بين المنضوين تحتها. واستشعار الرسالة؛ أي وجود مركزية معينة"^[7].

وأما **مبحث العوالة ومراتب الوجود**، فيرى الدكتور أحمد أن العوالة باعتبارها ميلا حضاريا، فهي منظومة من "شبكة التمثلات المعتمدة لديها (التصورات، والقيم، والتشريعات، والسلوكات)"^[8] لأنه منها تستمد قوتها، وهذا ما "يشكل نقطة جذب للمنظمات التي تتخرط في هذا التصور والتمثل للعالم،

جعل الدكتور عبادي العملية التعليمية، أولى الحلقات الكبرى المترابطة في بناء العوالة القوية المنافسة.

وأما الرابعة فهي مرتبة الوجود البتاني (الكتابي)؛ وتعتبر الصورة النهائية لتشكل المراتب السابقة

والخامسة المحينة حضاريا ووجوديا، فهي مرتبة الوجود الافتراضي؛ وهي مرتبة لها قوتها الضاربة اليوم؛ فالذاكرات الافتراضية، هي الأكثر حضورا، غير أنها بدورها تحصل معها انكسارات معرفية لا بد من رصدها والحرص على تصحيحها، ولا بد أن نستثمر بجدية كبيرة، في مجال النظر، والتحليل، والرصد، وفي الكيفية التي تتوارث بها المعارف والمعلومات عبر مراتب الوجود المختلفة.

في حين ينظر المبحث الثالث في العولة وعملية الانتقال

من ضبط سلسلة الإدراك إلى بناء شبكة التمثلات، إذ صدره الدكتور بملحظ متبصر مفاده: "أن الذي يرصد مختلف العولمات التي شهدها هذا الكويكب الصغير، سوف يجد أن لها علاقة عضوية بكيفية الإدراك؛

لأن طبيعة الإدراك، ومنهج الإدراك يكون وراء التكييفات التي سوف تتجسد، بحسبها وتأسيسا عليها، أفعال الإنسان [12] وينبني على سلسلة الإدراك، باعتبارها قاعدة شبكة تمثلات مقومات خمسة كبرى:

أما المقوم الأول: فهو شبكة التصورات؛ ذلك أن "الحضارة التي تقود العولة تكون عند تمثلاتها وتصوراتها، كما سبقت إليه الإشارة،

وهو عندنا يسمى العقيدة/الاعتقاد الذي يكتنز خارطة الوجود، ويزخر بقدرة تفسيرية هائلة للحياة والأحياء" [9]. إضافة إلى نقطة القوة والجذب هذه يتوثق معها عامل آخر مؤثر، وهو "الذي يمنح لحضارة تأهلها لأن تصبح رأس حربة عولة، فهو متانة وسلامة سلسلة الإدراك" [10].

لذلك، فإن الحالة العولية المؤثرة وفقا للعاملين السابقين، يقتضي الاستناد إلى مراتب وجودية، قائمة بالمطلوب علما وعملا، وإن تحدث علماؤنا عن مراتب الوجود باعتبارها أربعة مراتب [11]، مضيفا إليها الكاتب مرتبة خامسة، بحسب مستجدات

اليوم، ما نعته بمرتبة الوجود الافتراضي.

أما الأولى: فهي مرتبة الوجود العيني المشخص؛ أي عين هذا الواقع الذي نعيش ونحيا فيه، فالواقع له سُنن وقوانين لا يمكن بدون الوعي بها أن يُعامل برشد وفاعلية معه، أو أن يتم تسخيره.

والثانية من مراتب الوجود: فمرتبة الوجود الذهني؛ حيث يتم فيها، النقل للمعلومات والمدركات، من الوجود العيني المشخص إلى الوجود الذهني، وهو نقل قد تقع فيه انكسارات معرفية.

والثالثة: مرتبة الوجود اللفظي؛ كيف أعبر؟ كيف أنقل هذا الذي نقلته إلى ذهني إلى الآخر؟ وقبل ذلك، كيف خزنته؟

القاسم المشترك بين جميع العولمات يتمثل في حضور مركزية معينة.

فالرسول، صلى الله عليه وسلم، علّمنا كل شيء، حتى الدخول إلى الخلاء، وحتى الخروج منه، حتى لبس الثوب الجديد، حتى ما نقوله عند نحر الأضحية، وحتى ما الذي أقوله حين أريد أن أخلق رأس المولود الجديد، وما الذي أقوله إذا أردت أن أقص أظافري، وهو ما يشكل خارطة من التفاصيل ليست موجودة بمثل هذا الضفاء في حضارة أخرى، وهي كلها بركة^[16].

وأخيرا، يعتبر الكاتب ثنائي اللغة والتواصل ذي أهمية بالغة، "لأنه الحّمّال للمشاعر والمعاني، والمعطيات والمعارف، ومتى ما انضبط، وانتسج بوضوح وبهاء، صارت له الجاذبية التي تستدمج أهل الحضارات الأخرى"^[17].

وقد خصص الكاتب مبحثا رابعا لما أسماه بالعولة والتأرجح الحضاري، حيث يعتبر فيه أن حركة الأمم التي أثبتت قوتها عبر التاريخ حتى اليوم، بني عمرانها الحضاري على قطبين اثنين، وسمهما بإبداعية قرآنية، **بقطب التكاثر وقطب الرهينة**، فالأول وهو غرق في العالم؛ ﴿أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرُ ۖ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (التكاثر: 1-2)، وأما الثاني قطب الرهينة فانطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ (الحديد: 26)، لكن وكما يقول الله عز وجل: ﴿بِمَا رَعَوْهَا حَقًّا

قدرة تفسيرية للحياة وللأحياء، وإذا لم تكن في مقابلها قدرة تفسيرية مساوية، أو أقوى، فإن الاستلحاق إلى هذه القدرة التفسيرية الغالبة سوف يكون حتميا"^[13].

وأما المقوم الثاني فهو البعد القيمي؛ ولعل القرآن المجيد فيه خارطة قيمية في غاية الوضوح، حيث إنك ترى في القرآن المجيد سلالم قيمية، وترى كيف أن هذه القيم تتغير من حيث أولويتها بحسب مواضعها في القرآن المجيد، فهناك مواطن يكون فيها الإيثار قيمة عليا، وأخرى تكون فيها التضحية قيمة عليا، وفي أخرى العلم"^[14].

في حين يقوم الثالث على التشريعات؛ التي تعد مضمار معركة حامية الوطيس لاعتمال قضايا حارقة ومؤثرة لإنسان اليوم، "كقضية حقوق الإنسان، والتي يعد الغرض منها، بالشكل الذي تم التوافق عليه كونيا، هو الحرية والكرامة للإنسان،

ولكن، لا شك أن هناك تأسيسا لهذا الميثاق العالمي لحقوق الإنسان على مرجعيات، ليست بالضرورة هي مرجعيتنا نحن. فالحل ليس أبدا في الانغماس الكلي، ولا في الرفض الكلي غير المشروط، وإنما هو في تمييز الهوامش المتاحة"^[15].

أما الرابع؛ فهو مقوم السلوك؛ لأن الأمة تمتلك رصيذا قويا و"ترسانة هائلة هادية في جوانب السلوك، وهي منظومة بديعة جاذبة؛

”
الذي يرصد
مختلف العولمات
التي شهدتها هذا
الكويكب الصغير،
سوف يجد أن لها
علاقة عضوية
بكيفية الإدراك.

“

ليبرز أن الاقتصاد ما هو إلا رأس من رؤوس العولمة، بل هي الآكدي تاريخ أبعادها والهيمنة فيها، خصوصا إذا جعلت من الشركات الكبرى عنوانا لها، لذلك يعتبر أن "العولمة الاقتصادية" أحد أهم أنواع العولمة، وقد حدثت العولمة الاقتصادية حين قررت مجموعة من المؤسسات الكبرى في دولة الولايات المتحدة الأمريكية أن تبسط سيطرتها، وذلك انطلاقا من السؤال الذي يقول "why not?" (لم لا؟) [23].

كما هو معهود في الفكر الرأسمالي، إن الحاجة لا تعرف إلا الممكن، والممكن يقتضي سرعة البحث حتى تحقيقه، مهما كانت العقبات والنتائج، وهي المعادلة التي تترجم في جملة أسئلة براغماتية بامتياز،

لأن "سؤال" "why not?" يسبقه سؤال آخر "What if?" كيف لو أخذت هذا الشيء أو ذاك؟ هل أستطيع أخذه؟ "why not?" لم لا أخذه؟ لأن صاحبه سيقاوم، وسيمنعني بمعنى من المعاني، أو بكيفية من الكيفيات، وسأحاول من جهتي أن أحاسب كل الإمكانيات حتى أقرر هل أخذ أو لا أخذ. فقد تكون هناك قيم تمنعني، والتي حين تنعدم لا تبقى هناك فرامل أو كوابح لعمليات الاستحواذ فردية كانت أم جماعية" [24].

وهذا كله يعود بالأساس إلى شبكة من

رغائيتها (الحديد: 27)، لذلك فإن الدافعية في الحضارة الغربية جاءت، إذن، من الانتقال من قطب الرهينة إلى قطب التكاثر، والآن هم في قطب التكاثر [18].

وأما الحضارة القرآنية، وإن لم تكن استثناء من حيث المبدأ، "غير أن الذي يسجل لها، هو أنها اتسمت باتزان بالغ، جعل التآرجح

بالنسبة إليها يبقى ضمن حدود لا تتجاوز المائة سنة، وهو قول

الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" [19]، وما ذلك إلا لأن

هذه الحضارة القرآنية حضارة الميزان «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْأَمِيزَانَ» (الرحمن: 5) [20].

إن البعد التكاثري في العقل

الغربي، تناسلت عنه أسئلة تكاثرية، تقصد الهيمنة على الوجود ككل، مهما كانت حيثياته وأصوله، ولعل أبرزها؛ "أنا قادر على أن آخذ هذا الشيء، لم لا أخذه إذن؟ أنا قادر على أن أسيطر على شمال إفريقيا، لم لا أسيطر؟" [21] تلك أسئلة مفاتيح لتطوير شبكة التكاثر لتحقيق المد الحضاري "من خلال تطوير الصناعات، واستحارار البحث العلمي، حيث ظهرت وظيفية الجامعات، مما أدى فاعلية ضاربة" [22].

لكن المبحث الخامس، كان لازما على المؤلف أن يفتح فيه بحثا للنظر في أنواع العولمة،

للوجود مراتب

متعددة؛ الوجود

العيني المشخص،

والوجود الذهني،

والوجود اللفظي،

والوجود البنائي،

والوجود الافتراضي.

باليهمنة الاقتصادية أو بتعبير مختصر: "ما علاقة هذا بالعملة الاقتصادية؟"^[27].

إن النظر في واجهة العملة الاقتصادية المعاصرة، من خلال رصد طرقها، وبحث وسائلها وتقني مسالكها، له من المنافع المنهجية ما لا يخفى على النبيه الحصيف، لكن "هل نحن حللنا قواعد اللعبة هذه؟ أم أننا وقّعنا دون غوص في المقاصد على اتفاقيات منظمات التجارة العالمية؟

وهل عندنا من التكوينات في مجتمعاتنا الإسلامية، ما يمكننا فحص هذه البنود والنظر إلى تفاصيلها؟ أم أننا مجرد مؤشّرين مستهلكين؟"^[28].

إن الإجابة عن هذه الأسئلة، ستمكنا، على الأقل، من فقه دواليب الامتداد واليهمنة في هذا

الكون، ومداخله ومخارجه، لذلك، إذا عرفنا أن الكون تستقطبه عناصر مالية كبرى، يتعذر الاستقلال عنها، أو الانفراد بغيرها تميزا وانعزالا، "إننا بدأنا نرصد تشكّل ثلاثة مناطق كبرى، فيها سيطرة عملات محددة، وهذه المناطق هي: منطقة الدولار، ومنطقة اليورو، ومنطقة الين؛ منطقة الدولار هي المشكلة من: أمريكا، وكندا، والمكسيك. ومنطقة اليورو الذي تم الاتفاق عليه سنة 1999م هي الاتحاد الأوروبي، ثم منطقة الين: اليابان، والصين، ودول جنوب شرق آسيا"^[29].

إن هذا التوصيف الحالي للوضع الاقتصادي،

المفاهيم المؤكدة على العرض العولي الاقتصادي، "بمعنى أن هنا مجموعة من البراديفمات، أو من المفاهيم، أو المركبات المفاهيمية الكامنة وراء هذا الحراك الذي نراه والذي ينبثق من أضرب الأجوبة عن أسئلة "What if?/why not?"^[25]، وهو قرار يحيل على الهيمنة والسيطرة، على الأطراف المرجواستيعابها في الزمن المركزي،

إذ "القرار الخطير والمحوري الذي اتخذته الحضارات التي أنتجت عملة، هو قرار توجيه العالم "Control The World"، بل وأحيانا كثيرة: السيطرة على العالم "Master The World"^[26].

لكن في مقابل هذه النزعة الهيمنية التي تنحو منحى الإلغاء الكلي والسالب، بغية التمييط

الثقافي الشامل، يعتمل في الوجود الإنساني نموذج آخر، يمكن اعتباره بديلا عنه على الأقل نظريا واعتباريا، وهو الذي يتخذ من التفاهم والتأزر مطلبا، و"هو التعارف، وليس السيطرة. والتعلم المشترك، أي أن تصبح القيم والتجارب، والخبرات مشتركة، وهو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَنَبْتِي وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ؛ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13) وقد يتساءل البعض عن الصلة العضوية بين آية التعارف ومداليلها الحضارية والثقافية،

”
من دون تعليم قوي،
ومنافس يتعذر
الانتقال من الوجود
العيني المشخص
إلى الوجود الذهني.

“

أما المبحث الموالي، الذي عنوانه ب: **نحو نظر مستأنف إلى مسألة التماسك الاجتماعي** في العالم العربي في سياق العولمة، وهذه قضية افترضتها سلسلة الإدراك بشبكة تصوراتها، وكذا بالقبلة المجتمعية في سياق العولمة الراهنة، ويعود تأسيس النظر فيها هنا لاعتبارين رئيسيين^[33]: **أولهما؛ أن العولمة الراهنة قد خلخلت سلسلة الإدراك كما هو متعارف عليها في الأجيال السابقة بسبب أن طرائق إدراك "جيل الإنترنت" وثانيهما؛ أن الوقوف على حلقات سلسلة الإدراك، وعلى ما أصابها من خلخلة، يُيسّر رصد دروب الاستدراك الممكنة، والتي بها يمكن صوغ استراتيجيات لتقوية التماسك الاجتماعي في عالمنا العربي. كما "تفرض علينا في المنطقة أن يرتقي وعينا إلى مراقبي أكثر تطورا، في استحضار تام لمقتضيات"^[34] تسعة باتت من خصائص العالم المعاصر، وهي:**

المقتضى الأول، ظاهرة "التبلور" و"التجوهر" لكوكبة من اللغات الحية التي أصبحت بمثابة ما يمكن تسميته بـ"المفاعل" اللغوي والتواصلية لعالم اليوم؛ وفيه تأكيد على البعد اللسني واللغوي التواصلية للغات فاعلة، ومؤثرة مع العوامل المختلفة تأثيرا وتأثرا وفي صلبها.

والمقتضى الثاني، المتمثل في الموجة التطويرية الرابعة التي هي "النانوتكنولوجيا" التي نقلت

كما تم ترسيمه تحت قهر العولمة، يدفعنا إلى البحث عن طرق عرض العالمية الإسلامية البديلة، المرصودة بالقيم والأخلاق، المفقتر إليها في هذا العالم.

وفي مبحث آخر، سماه الكاتب **المجتمعات الإسلامية في ظل سياق العولمة**، يجعل الدكتور عبادي العملية التعليمية، أولى حلقات الكبرى المترابطة في بناء العولمة القوية المنافسة،

”

لم تعد الحاجة إلى منظومة قيمية إنسانية مطلبا فئويا؛ بل أضحت بعدا كونيا إنسانيا تنبع من فطرة الإنسان الوجودية.

“

”لأن التعليم هو الذي تمر عبره الخبرات التصورية، والقيمية، ولكن أيضا الدربات الوظيفية، التي يراد بها تحقيق الاستمرارية لمفهوم القومية، والقوم هم الذين يقوم بعضهم بحوائج بعض^[30]؛ لأنه من دون تعليم قوي، ومنافس يتعذر الانتقال من الوجود العيني المشخص إلى الوجود الذهني، وهل يتصور أن ندرك الوجود العيني المشخص، من الناحية

الفيزيائية إذا لم تكن عندنا ضرب استقصاء ميدانية، ومختبرات مجهزة، لكي نتحاور فيها مع الكون من هذه الزاوية الفيزيائية، أو من الزاوية البيولوجية، أو من الزاوية الكيميائية، أو من الزاوية الجغرافية؟ هل عندنا مركز للأبحاث الجغرافية؟^[31] ليختم المبحث بسؤال محوري مؤرق بقوله "وهنا يحق لنا طرح السؤال الآتي: هل تعليمنا يبني قدرات الناشئة على أن يتم الانتقال بكيفية آمنة سليمة دقيقة بين هذه المراتب، أم ليس كذلك؟"^[32].

سوف يكون له، بدون شك أثره البالغ على أضراب التماسك الاجتماعي على الصعيد العالمي.

في حين يتمثل **المقتضى الثامن**، في المحاولات الحثيثة الرامية إلى إيجاد نظام اقتصادي، وثقافي وسياسي شامل، وهو نظام من شأنه أن يكون كُلياً، حيث سيكون من الصعب جداً، إسهام أهل حضارة معينة فيه برؤية كلية مستبطنة من مرجعيتهم، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه المقتضيات.

وأخيراً **المقتضى التاسع**، وهو ظاهرة انصهار الأنساق المعرفية، والأطر المرجعية، والمركبات المفاهيمية التي باتت تتبلور في شكل مجتمعات مفاهيمية تشبه "أحياء المدينة"، وهي بمثابة

قباب مفاهيمية والمرجعية الشاخصة في عالمنا الجديد، والتي بتأثيرها وتوجيهها يتم التعاطي بين مختلف الحضارات في عالمنا.. وعلى وقعها انبثقت مرحلة "القبة المفاهيمية والمرجعية لـ"Christen Dom" و"Islam Dom" و"Budhist Dom".

وفي ختم هذا العرض المختصر، يمكن القول: لم تعد الحاجة إلى منظومة قيمية إنسانية تسود عالمنا وعصرنا مطلباً فثوياً؛ ذي خصوصية تاريخية أو جغرافية أو دينية حتى؛ بل أضحت بعدا كونياً إنسانياً تتبع من فطرة الإنسان الوجودية التواقة إلى العيش السليم

إدراكنا من الاقتصار على العالم متناهي الكبر، إلى العوالم متناهية الصغر، وما أحدثته الثورة الرقمية والإعلامية من إعادة تشكيل الفكر والوجود.

أما **المقتضى الثالث**، فيتمثل في الهم البيئي المشترك، الذي جعلنا، بدافع الاحتباس الحراري والكوارث الطبيعية الأخرى، وهو الذي بات مصدر تهديد حقيقي للوجود الآدمي على مركبة الكون.

أما **المقتضى الرابع**، فيتمثل فيما أفرزته تكنولوجيات الاتصال والإعلام الحديثة، التي انبثقت من صلبها جملة من الظواهر؛ كظاهرة "المواقع الاجتماعية" والتي نحتت نحوتاً ناتئة في الجوانب الهويةية، بسبب الإيقاع السريع والفاعلية الكبيرة للذين فرضا على عالمنا.

أما **المقتضى السادس**، فيتصل بالمنظومة الحقوقية وبالحرريات مما أصبح له سريان في الدساتير والقوانين الدولية العامة والخاصة، وأصبح يمثل توجهاً متوافقاً عليه بين البشر، مما وجب استحضاره، واستدماجه في كافة أبعاد الكسب الحضاري بمختلف تجلياته.

أما **المقتضى السابع**، فيتجسد في المنظومة القيمية الكونية "Global Ethics"، وهي ظاهرة تواشج القيم مع بعضها البعض، في أفق تشكيل منظومة قيمية مشتركة، مما

تتسلل العولمة بمظاهرها وتجلياتها إلى المناطق الحساسة في القيم الروحية.

منهجية أصبحت من خصائص العالم المعاصر. داعياً إلى ضرورة تحلي أي قوة اقتراحية بأكبر قدر من التكييف المنهجي، المستدرج للوعي بمقتضيات الفهم والتنزيل، ولأكبر قدر ممكن من العلمية، والوظيفية، واعتبار مختلف المآلات، حتى تتبين وتتضح الرؤية في أفق قدح زند تفاعل مثمر، لترشيد التفاعل مع باقي المنظومات المفاهيمية والمرجعية.

والاستمرار القويم، كما أن واقعنا القيمي لا يفتأ يدق ناقوس الخطر لمحاولة الالتفاف على الواقع المادي الخطير؛ الذي استهوى الإنسانية المعاصرة دون الانتباه الأكيد إلى لجوانب الروحية المتأصلة في فطرة الإنسان.

ولقد استأنف الدكتور أحمد عبادي، النظر في هذه المسألة من خلال ربط علاقة التماسك الاجتماعي في عالمنا العربي بسلسلة الإدراك، وبشبكة التصورات، وبالقبلة المجتمعية في سياق العولمة الراهنة، في استحضار لمقتضيات

1. أحمد عبادي، مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة، منشورات كلية أصول الدين وحوار الحضارات، مطبعة الخليج العربي، تطوان، المغرب، ط1، (1436هـ/2015م)، ص11.
2. المرجع نفسه، ص11.
3. المرجع نفسه، ص17.
4. المرجع نفسه، ص17.
5. المرجع نفسه، ص18.
6. المرجع نفسه، ص18-19.
7. المرجع نفسه، ص20.
8. المرجع نفسه، ص23.
9. المرجع نفسه، ص23.
10. المرجع نفسه، ص23.
11. انظر تفصيل هذه المراتب في: مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة، م، س، ص24.
12. انظر المرجع نفسه، ص28.
13. المرجع نفسه، ص31.
14. المرجع نفسه، ص33.
15. المرجع نفسه، ص35.
16. المرجع نفسه، ص35.
17. المرجع نفسه، ص38.
18. انظر المرجع نفسه، ص41.
19. أخرجه أبو داود في سننه، رقم 4291، والحاكم في المستدرک 4/567-568.
20. انظر مطارحات حول المجتمعات الإسلامية في سياق العولمة، م، س، ص42.
21. المرجع نفسه، ص50.
22. المرجع نفسه، ص50.
23. المرجع نفسه، ص53.
24. المرجع نفسه، ص53.
25. المرجع نفسه، ص53.
26. المرجع نفسه، ص54.
27. المرجع نفسه، ص54.
28. المرجع نفسه، ص55.
29. المرجع نفسه، ص56.
30. المرجع نفسه، ص61.
31. المرجع نفسه، ص61.
32. المرجع نفسه، ص63.
33. المرجع نفسه، ص67.
34. المرجع نفسه، من ص67 إلى 85.

قراءة في كتاب: العالم إلى أين؟ السوق أم القوة؟

Ou va le monde? le marché ou la force?

Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean-Michel Baer

د. عبد السلام طويل

رئيس الوحدة العلمية للإحياء/الرابطة المحمدية للعلماء

أستاذ القانون العام بكلية الحقوق/جامعة عبد المالك السعدي بتطوان

على سبيل التقديم

لـ"الجيواقتصادي" (Géoéconomie) والاعتماد المتبادل في العلاقات الدولية على مستوى المبادلات^[1]. وقد أسهم في بلورة حيثيات هاتين الأطروحتين وتعميق النقاش حول أهم قضاياها وإشكالياتها الصحفي "جون ميشال بايير" (Jean-Michel Baer) الذي يعود له الفضل في تحرير مادة هذا المؤلف الرصين.

وهو المؤلف الذي يتكون من مقدمة وخاتمة وثلاثة أقسام؛ المقدمة جاءت بعنوان دال: لا شيء على ما يرام، مبرزة العولة باعتبارها تاريخاً من الخيبة، وكاشفة كيف أن الحلم

البنية الدلالية العامة لهذا الكتاب الهام حول أطروحتين أساسيتين؛ الأولى تدافع عنها "نيكول نيزوتو" (Nicole Gnesotto)، منطلقاً من الدور المحدد والحاسم لـ"الجيوسياسي" (Géopolitique) من خلال العودة القوية لعامل القوة باعتباره عامل تأثير وتوجيه للنظام الدولي والعلاقات الدولية التي باتت مطبوعة بغير قليل من الفوضى واللا نظام. والأطروحة الثانية يصدر عنها "باسكال لامي" (Pascal Lamy) معطياً الأولوية للعوامل البنيوية المهيكلة

تتأسى

والتحديات، وبوجه خاص: اللجوء والهجرة، الطاقة والتغير المناخي، الإرهاب، الأمن السيبراني، المحيطات، الحكامة، المخاطر والأمن، الغرب، الديمقراطية والقيم.

أما القسم الثالث فقد جاء بعنوان: "أوروبا في تحد للعالم"، وانقسم إلى ثلاثة فصول؛ أولها بعنوان: "كيف وصلنا إلى هذا المآل؟" وثانيها بعنوان: "المعنى والسرد"، والثالث بعنوان: "المعيار والقوة: العقد الأوروبي الجديد".

لقد انطلق الكتاب من الحاجة الماسة لفهم جيد لهذا العالم. بحيث لا يمكن الذهاب بعيدا في ارتياد آفاق هذا الفهم، إلا بالمواجهة والجدل بين الأفكار والتحليلات والمقاربات من خلال الحوار.

وهو ما يشكل مادة هذا المؤلف الهام من خلال التفاعل بين رؤية كل من "نيكول نيزوتو" و"سكال لامي" للقضايا الكبرى للبيئة الدولية، وبوجه خاص: صيرورة وديناميات العولمة في

صلتها بتحولات النظام الرأسمالي والثورة التكنولوجية والمعلوماتية، رهانات وتحديات البناء الأوروبي، جدل "الجيوسياسي" و"الجيواقتصادي". وذلك عبر وضع مقاربتيهما تحت اختبار وتمحيص جملة من الأسئلة الملموسة ذات الصلة بالفاعلين^[2]، والرهانات والتحديات الدولية^[3]. واتفقهما على أصالة البناء الأوروبي وتدليلهما على

الأوروبي بات يترنح. حمل القسم الأول عنوان: "عالم في حالة تحول". وقد انقسم بدوره إلى فصلين؛

الفصل الأول بعنوان: "عودة القوة". وقد تناوله في جملة من القضايا والعناوين الفرعية أهمها؛ من أقصى العقلانية إلى "الكاو" الشامل، التفوق الأمريكي، تصدع وانهيار النظام الدولي، عجز القوة، العولمة السياسية لا وجود لها، التجارة لا تلتطف الأخلاق ولا تهذبها.

والفصل الثاني بعنوان: "اضطرابات التحول الكبير".

وقدر اشتمل على العناوين الفرعية التالية: ثلاث صدمات، في البحث عن المعنى الضائع، اكتشاف التعقيد اللامتناهي للوقائع والحقائق. فضيلة اعتدال التفاعل الاقتصادي، تحول وعي جماعي، الحتمية الإيكولوجية، سياسة متعددة الأطراف للتوفيق والمواءمة بين الاقتصاد والسياسة.

في حين تمحور القسم الثاني حول موضوع: "العالم في مسارين وستة عشرة متغيرا". وتفرع إلى فصلين؛ الفصل الأول تناول الفاعلين، وعلى وجه التحديد: الولايات المتحدة، والصين، والهند، وروسيا، واليابان، وأمريكا اللاتينية، وإفريقيا، والشرق الأوسط. بينما انصب الفصل الثاني على الرهانات

أمست العولمة،

رغم اعتبارها

تاريخا من الخيبة،

بمثابة القاعدة

والإطار والأفق

الناظم والحاكم لكل

العلاقات الإنسانية.

القيمة المضافة لأوروبا، رغم الأزمات العنيفة التي تخترقها، سعياً لتملك وضبط العولة.

البناء الأوروبي ومفارقات العولة

لا شيء على ما يرام؛ أينما قلبت وجهك ومن أية زاوية نظرت إلى العالم يحاصرك نفس الشعور بالذهول والشك وغياب اليقين؛ بدءاً من المفارقات والمخاوف التي أثارها

الانتخابات الرئاسية الأمريكية

على مستوى العالم مهددة للقيم

الديمقراطية. مروراً بحقيقة أن

1 بالمئة من سكان العالم يملكون

أكثر من الثروة التي يحوزها 99

بالمئة الباقين. وأنه في أقل من

سنتين فرضت داعش نفسها

باعتبارها القوة الإرهابية الأولى

في العالم وفي حوزتها كنز حرب

يماز ثلاثة ملايين دولار. وصولاً

إلى أن أكثر من مليون لاجئ اجتاحوا الأراضي

الأوروبية سنة 2015، وهذا العدد مرشح لأن

يتضاعف في غضون الأعوام القليلة القادمة.

هذا في الوقت الذي لم تستطع فيه أية دولة

أوروبية استعادة معدل النمو الذي كانت تتمتع

به قبل الأزمة.

ولذلك سرعان ما أعيد رسم الحدود، لتنتصب

الجدران والأسلاك الشائكة، تزامناً مع

التصاعد الملفت للأحزاب الشعبوية المتطرفة

وأحزاب أقصى اليمين التي وصلت إلى مستوى

السيطرة على مقاليد الحكم في كل من بولونيا

وهنغاريا. في الوقت الذي أقدمت فيه بريطانيا على تراجع "تاريخي" من العضوية في الاتحاد الأوروبي.

وهو ما يمثل غيضاً من فيض الأحداث والوقائع

التي لم يتردد الكتاب في نعتها بـ"الكوارث"

(catastrophes)، وذلك بلغة درامية توحى

بالتأزم وانسداد الآفاق: "في كل مكان يخيم

الاضطراب نفسه، وتسود الفوضى عينها،

بحيث أن عالمنا ينهار، ومعالمنا

تبدوا غائمة، وشعور بعدم

الفهم الجماعي يستبد بالوعي

الأوروبي"^[4].

وتفسير ذلك أن خيبة أمل

مزدوجة طالت الركينزتين

الأساسيتين للكسب الجماعي

الغربي منذ ربع قرن؛ يتعلق

الأمر بالعولة الاقتصادية من

جهة، والبناء الأوروبي من

جهة أخرى. وبمقتضى ذلك أمست العولة

تحيل إلى تاريخ من الخيبة، وهو التاريخ

الذي تم إيراده في صيغة: "قصة خيبة أمل"

(histoire d'une désillusion)^[5].

يذكرنا الكتاب بالتحويلات غير العادية التي

شهدها العالم خلال عقد التسعينيات من

القرن الماضي؛ ففي غضون أشهر انهار

الإتحاد السوفياتي واندحرت الشيوعية،

واعتمدت الصين، في مفارقة صارخة،

اقتصاد السوق. وهو ما سوف يرتقي إلى

مستوى ثورتين تاريخيتين لم يتردد الكتاب في

لا تند العولة

عن حكم التاريخ

ومنطقه وسننه

في الصيرورة

والتطور؛ فهي ظاهرة

تاريخية بالتعريف.

تند عن القواعد التقليدية لكنها أصبحت أساس النظام الدولي. فالجغرافية السياسية (Géopolitique) نفسها، بما تحيل إليه من علاقات قوة، وتراتبية للقوى الدولية في العالم، تخضع لتأثيرها؛ حيث أضحت، في رأي الكثيرين، ثانوية وهامشية بالنظر إلى موجة التفاعلات الاقتصادية والتجارية التي تعمل على هيكلة العالم.

غير أن الكتاب يشدد على أن هذه العولمة لا تند، مع كل ذلك، عن حكم التاريخ ومنطقه وسننه في الصيرورة والتطور. فهي ظاهرة تاريخية بالتعريف؛ ومصدق تاريخيتها أن هذا المؤلف الهام رصد مراحل كبرى لتطورها على الشكل التالي:

أولاً: مرحلة العولمة السعيدة (Mondialisation heureuse)

وتمتد من سنة 1985 إلى 2001. وقد راكمت ثلاث ديناميات مؤسسة للعديد من الآمال الرائعة: رخاء وازدهار لا محدود، وانتشار الديمقراطية في العالم أجمع، وأمن شامل تكفله منظمة الأمم المتحدة والولايات المتحدة كقوة رابعة.

إنها المرحلة التي سادت فيها "نظرية الأسواق الكاملة" (La théorie des Marchés parfaits)، مثلما سادت القناعة بأن الرخاء والازدهار

الجزم بتغييرهما للعالم. فما بدا لنا مألوفاً وغير قابل للتغيير سرعان ما شرع في الاضمحلال والتلاشي؛ الحرب الباردة في ظل الردع النووي (La dissuasion nucléaire)، انشطار أوروبا وألمانيا، مواجهة الشمولية الشيوعية، ترنح مشروع أوروبا "الإثني عشرية" المنسجمة والمتماسكة والمزدهرة، تخلف وفقر "العالم

”

**اضطرابات ومعضلات
عالمنا الراهن
لا تكمن في العولمة،
وإنما تكمن في
رأسمالية السوق.**

“

الثالث"، السيطرة الأمريكية والتفوق الغربي، كل ذلك قد انحل تدريجياً في سياق كوني معولم. حيث صارت العولمة، منذ أواخر الثمانينيات، في الواقع بمثابة القاعدة والإطار والأفق الناظم والحاكم لكل العلاقات الإنسانية.

فمع أنها قد ولدت عالماً معقداً غير مستقر من الصعب فك رموزه، إلا أنه عالم تتراجع فيه مظاهر الفقر لمصلحة انبثاق مختلف مظاهر الغنى. كما سرعت بظهور قوى كبرى جديدة لم تكن إلى وقت قريب ذات تأثير ولا نفوذ. عالم موات لثورات تكنولوجية مذهلة، عالم أضحت فيه الرياضيات المالية، والإنترنت، والشبكات الاجتماعية بمثابة "ألفا وأوميغا" الديناميات الجديدة للنمو والتأثير^[6].

فالعولمة تهيكّل (structure)، تذهل، تهدم، أحياناً، توازن المجتمعات الغربية التقليدية،

والتكهن أو التجريد النظري الأكاديمي
المجنح^[10].

فمع أن انهيار المعسكر الشرقي وغياب العدو
السوفيياتي جعل الولايات المتحدة الأمريكية
قوة عظمى مهيمنة إلا أنها ظلت، مع ذلك،
دولة ديمقراطية. وهو ما جعل جورج
بوش الأب يدعو إلى نظام عالمي جديد
(Nouvelle ordre mondial)^[11]، وجعل

الجماعة الدولية تتحد لأول
مرة بعد الحرب العالمية الثانية،
وتتوجه سنة 1991، على قلب
رجل واحد، للدفاع عن الكويت
في مواجهة صدام حسين.

وهكذا فقد بدا كما لو أن الغرب
الذي انتصر بيسر (vainqueur
sans coup férir) فيما اعتبره
الكتاب "حربا عالمية ثالثة" واجه
خلالها التوتاليتارية السوفيياتية
على مدى نصف قرن، يسيطر
على العالم في ظل الوصاية
الأمريكية باعتبارها قوة عظمى ناجعة وراعية
للسلام وبالتالي مرحب بتدخلها.

ثانياً: مرحلة "العولمة المؤلمة"
(Mondialisation douloureuse)

بداية من تاريخ الهجوم الإرهابي على مركز
التجارة العالمية عام 2001، بلغت ديناميات
مرحلة العولمة السعيدة مداها من الإنهاك

والنمو العالمي مكثف على المدى البعيد
بواسطة العولمة. بحيث أن معدلات النمو
الهائلة للدول الصاعدة قد فتحت خيارات
وإمكانات كبيرة بالنسبة للتجارة العالمية،
وبالنسبة لولوج الشركات الغربية لهذه
الأسواق الجديدة^[7].

إنها المرحلة التي اعتقد فيها البعض، مع
فرانسيس فوكوياما، بـ"نهاية التاريخ"^[8] في
ظل كوكب أصبح مسطحاً^[9]

”

**"الجغرافيا
السياسية" هي
التي تقود العالم
وتحدد وجهته حسب
"نيكول نيزوتو"،
خلافاً لـ"بسكال
لامي" الذي يعطي
الأولوية لـ"الجغرافيا
الاقتصادية".**

“

كفضاء لعلاقات ومبادلات
استمدت طبيعتها السلمية
الهادئة من التجارة وتكنولوجيا
المعلومات؛ فما دام العالم برمته
قد اعتمد الاقتصاد الليبرالي
القائم على منطق السوق، وما
دامت طبقة وسطى عالمية تعد
بمئات الملايين قد انبثقت، وما
دامت شبكة الإنترنت قد وحدت
العالم في تواصل مستمر لا يعرف
الانقطاع، فإن الديمقراطية
باتت قاب قوسين أو أدنى من أن
تسود وتغني مختلف أرجاء المعمورة.

وهكذا فقد بدت المواجهات والصراعات
الإيديولوجية كما لو أنها أمسّت
جزءاً من الماضي، وما اعتبره
"صامويل هانتفتون" صراعاً للحضارات
(Chocs de civilisation)، تراءى في أنظار
أغلب الغربيين، محض ضرب من التخمين

كما أن الولايات المتحدة لم تعد تملك القوة المهيمنة الناعمة، وإنما باتت قوة قابلة لأن تكون بالغة الخطورة؛ فالمحافظون الجدد مزهونون بقوتهم الأحادية (monopuissance) في ظل حكم جورج بوش الابن، وبيمانهم، الذي لا يخلوا من هذيان، بالطبيعة الاستثنائية للديمقراطية الأمريكية كانوا وراء قرار إعلان الحرب على العراق، وهي الحرب التي أحدثت اختلالا عميقا في بنية التوازن السني الشيعي لمصلحة بروز إيران كقوة إقليمية قاب قوسين أو أدنى من أن تغدوا قوة نووية. الأمر الذي يغذي مشاعر الكراهية والعداء للغرب، ويهدد بالإجهاز عن نظام الأمن الذي لازال هشاً في الشرق الوسط^[13].

ثالثا: مرحلة عوثة الأزمات والعجز والوهن

(mondialisation des crises et de l'impuissance)

وهي مرحلة أكثر تعقيدا من سابقتها؛ فبينما شرعت عجلة النمو في التلمل بطريقتين متفاوته في الغرب؛ بكيفية فعلية في أمريكا، وبصيغة متذبذبة غير مؤكدة في أوروبا، يسجل الكتاب تباطؤ وثيرة النمو في الدول الصاعدة كالبرازيل والأرجنتين وجنوب إفريقيا وبوجه خاص الصين. رغم أن اقتصاديات هذه الدول

ليحل محلها ويعقبها تدريجيا نوع من "العوثة المؤلمة"؛ بحيث أن توقعات وآمال الأمم سرعان ما تحولت إلى أوهام اقتصادية، وديمقراطية، واستراتيجية. بداية من سنة 2007 أسفرت حدة الأزمة الاقتصادية والمالية عن إحداث اختلال عميق في بنية الديمقراطيات الغربية العريقة، التي اكتشفت بأن النمو والرخاء اللامحدود ليسا مضمونين بالضرورة. وبذلك عملت الأزمة العالمية على كشف مفارقات وتناقضات العوثة التي تبدى أنها ليست شاملة ولا عالمية (ni globale ni mondiale) فهي لا تعني جميع الدول، كما لا تستفيد منها جميع الشرائح والفئات الاجتماعية حتى في

إطار الدول المتقدمة؛ فمثلما تعمل على تنمية الثروة العالمية، فإنها تمنع بالمقابل في تفجير وتعميق الفوارق والتباينات في تملك وحياسة الثروة^[12].

فالديمقراطية لم تعد تُعد بمستقبل مشرق للإنسانية؛ وهو ما كرسته ودلت عليه، حسب الكتاب، الأزمة الجيورجية لسنة 2008، والتصلب التوتاليتاري لـ"فلاديمير بوتين" (Vladimir Poutine)، وفشل الثورات العربية لسنة 2011، وغيرها من الأحداث التي خلخلت المعادلة السياسية العالمية.

**أحدث غزو العراق
اختلالا عميقا في
بنية التوازن السني
الشيعي؛ لمصلحة
بروز إيران كقوة
إقليمية على وشك
أن تغدو قوة نووية.**

بعد حملة انتخابية مشحونة بخطاب الكراهية للأجانب، وقائمة على مشاريع مناهضة للهجرة والتبادل الحر تفتح المجال مشرعا لكل التخمينات والتكهنات بخصوص التطور العميق للسياسة والمجتمع الأمريكيين.

فمع أن المستقبل لا يعلمه حق العلم إلا الله، إلا أن الكتاب لا يستبعد إمكانية تضافر أزمة اقتصادية صينية سرعان ما تأخذ أبعادا عالمية؛ خاصة في ظل سيادة حالة من عدم اليقين السياسي في أوروبا، وفي ظل تحول جذري للسلطة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي ظل استفحال عملية التفكك المتسارعة بالشرق الأوسط على وقع الغليان الإرهابي، وهو ما سيفتح المجال، لا محالة، لأسوء وأخطر السيناريوهات الممكنة. خاصة في ظل التأزم والانقسام الذي طال بنية وروح العمل الإسلامي المشترك من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي،

والعمل العربي المشترك من خلال جامعة الدول العربية ومختلف منظماتها الفرعية.

فإذا ما استبعدنا الدين، فلا شيء يوحد الشرق الأوسط، من وجهة نظر "نيكول نيزوتو" غير الركود الاقتصادي واستفحال الأزمات السياسية. ولذلك فلا غرابة أن يبرح مكانه على هامش العولمة وتفاعلاتها ونتائجها "الحيو-اقتصادية" كما أوضح ذلك "باسكال

تواصل إسهامها في حفز دينامية النمو العالمي إلى الأمام.

وعلى مستوى المشهد السياسي، فإن ديناميات العنف والتحلل والتفكك تترسخ وتعمق؛ فالتطرف الإرهابي تسليح وتمترس بدولة جديدة في مرحلة التشكل (proto-État) بالشرق الأوسط، وروسيا ضمت بالقوة شبه جزيرة القرم سنة 2013، الصعود المتنامي لليمين المتطرف في مختلف أنحاء أوروبا

يتصدر، وتركيا تنزع وتزلزل نحو الديكتاتورية، وتدفع المهاجرين واللاجئين يقسم المجتمعات الأوروبية، فضلا عن فوز "دونالد ترامب" (Donald Trump) في انتخابات الرئاسة الأمريكية على صهوة المخاوف التي غداها اليمين الشعبوي المتطرف، ذلك أن صعود المد الشعبوي واليمين المتطرف يعد نتيجة تصاعد مشاعر الإحباط والغضب واستياء جانب كبير من الطبقة

الوسطى التي اهتزت مكانتها الاجتماعية وتم إقصاؤها وإهانتها بفعل المضاعفات السلبية للعولمة التي مست مكانة الولايات المتحدة نفسها^[14]. وهو ما يصل إلى مستوى ثورة الشعب ضد العولمة من وجهة نظر "نيكول نيزوتو" (Nicole Gnesotto)، وثورة جانب من الطبقة الوسطى ضد مظاهر الظلم الاجتماعي من وجهة نظر "باسكال لامي"^[15].

”
في سنة 2016 بلغ عدد الفقراء بأوروبا إلى 120 مليوناً، وارتفع معدل البطالة إلى 10.1% في منطقة الأورو، ولدى الشباب وصل إلى 20.7%.

“

يجريها صندوق النقد الدولي بالنسبة لمجموع منطقة الأورو فقد ترواحت سنة 2017 ما بين 1.6% و 1.7%. هذه الحقائق لازالت تحجب وتداري وتخيم على دينامية من الأوهام الجماعية وخيبة الأمل التي تعمل عملها منذ عقدين [17].

تزامن صدور هذا الكتاب الحواري، الفني بنفس تحليلي ونقدي موضوعي مقارن، مع مرور ستين عاما على إبرام اتفاقيات روما؛ فعلى مدى أكثر من نصف قرن تحقق من الانجازات قدر ما تحقق من الاخفاقات والخيبيات. وهو ما جعل الكتاب يكتف حقيقة أوروبا ويعكسها في صورة "حلم يترنح" [18]؛ دون أن ينفي ذلك أن الحصيلة تظل في مجملها إيجابية منسجمة مع وجهة التاريخ ومستجيبة لإكراهاته وتحدياته ورهاناته.

وفي هذا السياق يذكرنا الكتاب أن أوروبا تعد وليدة حربين عالميتين؛ ولذلك فقد جاءت ثورية في مبدئها القائم على اقتسام السيادة الوطنية في صورة سيادة مشتركة [19]، كما في كيفية تشكلها؛ حيث ضمت العدوين والخصمين الرئيسيين في أوروبا؛ ألمانيا وفرنسا؛ إذ بقدر ما كان صراعهما في أصل تأجيج الحرب العالمية الثانية وتعميق آثارها الوخيمة، كان لائتلافهما وتعاونهما دور "الدينامو" المحرك لعجلة الاتحاد الأوروبي.

لامي" [16].

إن هذه الانتقالات بالغة السرعة من عوامة إلى أخرى، بشكل لا يكاد يفسح المجال للمسؤولين لفهمها والتأقلم مع التحولات المصاحبة لها، هي التي تفسر إلى حد كبير حالة الفوضى والارتباك والاضطراب والقلق التي باتت تميز المواقف الأوروبية بشكل جلي وملموس. حيث يسيطر الإحساس في كل مكان بأن كل شيء يتحلل وينهار، وبأن الحكومات أمست عاجزة عن السيطرة والتحكم في التطورات التي يعرفها العالم، وبأن الأسوء والأفدح قادم.

”

**أسرف العرب في
الاحتراب غير
معتبرين بتجارب
الأمم المتحضرة،
فأمعنوا في هدم
بيوتهم بأيديهم.**

“

فمع أن الكتاب يصدر عن تصور لا ينكر أن العوامة أضحت بمثابة العمود الفقري للعالم المعاصر، إلا أنه يعتبر، في الوقت نفسه، أن هذا العمود الفقري عمود هش، وأنها (أي العوامة) تمثل قوة من الصعب التنبؤ بدنامياتها أو مراقبتها، فضلا عن قابليتها لكي تكون مدمرة. ولذلك لا تمثل، بأي حال من الأحوال، الترياق العالمي لإغناء كوكبنا وإضفاء الطابع الديمقراطي السلمي عليه.

وهو ما اصطلت به أوروبا بوجه خاص؛ ففي سنة 2016 بلغ عدد الفقراء بها إلى 120 مليون فقير، وارتفع معدل البطالة إلى 10.1% في منطقة الأورو، ولدى الشباب وصل إلى 20.7%، أما توقعات النمو التي عادة ما

المرحلة الأولى التي تمتد من سنة 1950 إلى 1990.

وقد انصبت بشكل كلي على بناء الشبكة التضامنية سائلة الذكر. ولذلك فقد شكلت هذه المرحلة العصر الذهبي لأوروبا (l'âge d'or de l'Europe)؛ فعلى مدى أربع عقود كان النجاح ملحوظا ومستمرًا وممتدًا ومؤثرًا وملهما؛ بحيث أن عددا متناميا من الكفاءات تكتل ضمن مشروع مشترك لعدد متنامي من الدول؛ من أوروبا المكونة من ستة أعضاء، إلى أوروبا المشكلة من تسعة أعضاء، إلى أوروبا "الإثنا عشرية".

وهو المشروع الذي نجح في كسب جل رهاناته؛ بدءا من المصالحة التاريخية بين ألمانيا وفرنسا، وما ترتب عن ذلك من سيادة للسلم والأمن في أوروبا الغربية ولو في ظل المظلة النووية الأمريكية، مرورًا بالسوق الأوروبية المشتركة التي مهدت الطريق للوحدة الاقتصادية والنقدية الأوروبية كشرط لنمو معزز ومدعوم

(croissance soutenue)، وصولًا إلى بداية تشكل "شعب أوروبي" (peuple européen) من خلال انتخاب البرلمان الأوروبي بالاقتراع العام منذ سنة 1979.

طبعًا، لقد اندلعت العديد من الأزمات هددت استقرار النظام النقدي العالمي، وأسعار

وهو درس تاريخي وحضاري بالغ النفاسة بالنسبة للعرب والمسلمين المحدثين الذين باتوا يخوضون حروبًا وصراعات بينية بالغة العبثية، بعد أن لم يعتبروا فأمعنوا في هدم بيوتهم بأيديهم.

لقد قام البناء الأوروبي على رهان رائع ومقصد عظيم ينطلق من الوعي بأن الاندماج الاقتصادي من خلال كفالاته للنمو والازدهار والرخاء، يسهم في إرساء أسس السلام والاندماج السياسي. إنها المصفوفة الأصلية لأوروبا (la matrice originelle de l'Europe)؛

التي بمقتضاه يغدوا كل من السوق والسياسة وجهان لنفس الدينامية. بحيث أن التضامن الفعلي في المجال الفلاحي والاقتصادي والمالي يسهم تدريجيا في بلورة وعي سياسي مشترك، وإرادة جماعية للعيش مع عدد متنامي من الديمقراطيات الأوروبية.

المراحل الكبرى للمغامرة الأوروبية

مثلما تتبع الكتاب ورصد المراحل المفصلية لتطور ظاهرة العولة في مراحل كبرى ثلاث، سوف نتبع معه المراحل الكبرى لما عبر عنه بـ"المغامرة الأوروبية" (l'aventure européenne)؛

”
الاندماج الاقتصادي
من خلال كفالاته
للمنمو والازدهار
والرخاء، يسهم في
إرساء أسس السلام
والاندماج السياسي.“

“

وتتوحد الألمانيتين،
ويتفكك الإتحاد
السوفياتي، لتتحرك،
بذلك، دول حلف
وارسو التي كانت في
معظمها تسعى للتحرك
والانعتاق من الهيمنة
والإلحاق السوفياتي.
واستجابة لمنطق
الضرورة التاريخية فقد
التزمت أوروبا الغربية

باحترافهم ضمن هياكل ومؤسسات الإتحاد
الأوروبي تعزيزا للاستقرار والديمقراطية في
أوروبا ضمن مسار من التفاوض والتأهيل بالغ
التعقيد خلال مدة ثلاث سنوات ليتضح أن
هذا الرهان وهذا التحول بقدر ما كان صعبا
بقدر ما كان ضروريا.

**المرحلة الثانية من البناء
الأوروبي: مرحلة "أوروبا الكبرى"
(La grande Europe). التي امتدت
من سنة 1990 إلى سنة 2008.**

وقد تميزت بغير قليل من التعقيد بفعل ارتفاع
سقف الرهانات التي أعلنت خلالها؛ ذلك أن
الإتحاد الأوروبي الذي أحدث بمقتضى اتفاقية
"ماستريخت" (Le traité de Maastricht)
رسم لنفسه أهداف تضامنية جديدة لتعزيز
التكامل والاندماج من قبيل؛ اعتماد عملة
موحدة تتمثل في اليورو، وتوسيع دائرة
العضوية بفتح مسارات متعددة للتفاوض مع

البتروول.. غير أن أوروبا لا تعدم
الخبرة السياسية والإستراتيجية
التي عادة ما تسعها في إيجاد
الحلول المناسبة للتعامل مع
مختلف هذه الأزمات والتحديات
بطريقة تجعلها تخرج أكثر
قوة من الوضع السابق. إن
هذا "العصر الذهبي المبارك"
(cet âge d'or béni)، الذي
بدا كما لو أنه سيدوم إلى الأبد،
والذي جسده "أوروبا جاك

دلور" (l'Europe de Jacques Delors)
أجلى وأحسن تجسيد، انتهى وسوف لن يعود
رغم شدة الحنين إليه^[20].

لأن أوروبا الغربية الصغيرة
(petite Europe de l'Ouest) التي تعيش
في ديمقراطية ورخاء وازدهار وانسجام
وتضامن، تعين عليها بمنطق الضرورة
التاريخية والإستراتيجية أن تحدث تحولا
عميقا (une profonde métamorphose)
في بنية اتحادها في مطلع التسعينيات من
القرن الماضي. وذلك استجابة لما سوف يترتب
على سياسة البيريسترويكا^[21] التي أعلنها
"ميخائيل غورباتشوف" محاولة منه لتلافي
الأزمة البنيوية العميقة التي أصابت الإتحاد
السوفياتي في صراعه السياسي والاقتصادي
والإيديولوجي والإستراتيجي المنهك مع
المعسكر الرأسمالي^[22].

وعلى إثر هذه الأزمة سوف ينهار جدار برلين

مستوى الذهنيات ورؤى العالم، ومدى معاندة السياسي ومعاكسته للاقتصادي، ومدى انقسام الموقف الأوروبي بصدد هذه الحرب؛ حيث لم تتردد الدول حديثة الانضمام للإتحاد الأوروبي من أوروبا الوسطى ومن أوروبا الشرقية في دعم الغزو الأمريكي للعراق دونما تحفظ.

ومما كرس هذا الوضع؛ فشل مشروع الدستور الأوروبي سنة 2005 كإطار قانوني وسياسي مؤطر وكافل لعملية التوسع بأمان، وذلك بفعل التصويت السلبي لكل من فرنسا والأراضي المنخفضة.

وهكذا فحينما عصفت الأزمة الاقتصادية بأوروبا سنة 2008، فقد عصفت بمشروع أوروبي أصيب في القلب^[23]، وبناء أوروبي أصابه الوهن والإنهاك بفعل "الثورة الجيوسياسية" (révolution géopolitique) التي كان يتعين عليها أن تتجزها على وجه الاستعجال على مدى زمني لم يتجاوز العقدين.

المرحلة الثالثة؛ وهي المرحلة التي جرى نعتها بـ "أوروبا الأزمات" (Une Europe des crises)

حيث اضطرب البناء الأوروبي مثلما اضطربت الفكرة الأوروبية، كما أن مضاعفات ونتائج

العديد من الدول التي تحررت من التبعية للمعسكر الشرقي، وإلغاء عمليات المراقبة على الحدود بين البلدان المشاركة، واعتماد سياسة مشتركة بشأن الدخول المؤقت للأشخاص من خلال "تأشيرة شينجن"، وكذا اعتماد سياسة خارجية وأمنية موحدة..

وبذلك فقد عبر عن طموح وأمل كبيرين

لتعزيز وترسيخ المسار الديمقراطي للقارة، والازدهار والإغناء الجماعي لنصف مليار من الساكنة، والتأثير السياسي على المحيط الخارجي، من خلال المصالحة بين أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية.

غير أن دينامية توسيع الاتحاد الأوروبي سرعان ما أحدثت حالة من عدم الانسجام والتجانس، وعملت على خلخلت التوازنات

القائمة، وأدت إلى حالة من الإرباك في الآراء، وفرضت إعادة النظر في المؤسسات، وإعادة صوغ سردية سياسية مستساغة ومتوافق عليها من الجميع.

بينما كان الاندماج الاقتصادي يؤتي ثماره الإيجابية ويسهم في تحقيق الرخاء الجماعي، إذا بالحرب التي شنتها الولايات المتحدة على العراق سنة 2003 تكشف مدى هشاشة المصالحة التي تمت في كنف الاتحاد الأوروبي بين أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية، ومدى التوتر الذي حكم التقارب بين الفريقين على

”
**لم تعد الأزمة أمرا
طارئا وعارضا في
مسار تطور الاقتصاد
العالمي والاقتصاد
الأوروبي، بل أصبحت
بمثابة البنية
المحددة لهما معا.**

“

أوروبا، وبدل السعي إلى ديمقراطية دول الجوار، كرسالة حضارية لأوروبا، حلت الحروب المدنية في أوكرانيا والعراق وسوريا وتركيا. ولا ريب أن هذا الانقلاب في المنظور قد شكل أكبر تراجعاً بالنسبة لمستقبل أوروبا انطلاقاً من نهاية الحرب العالمية الثانية.

وفي نهاية الأمر، وفي بضع سنين، فإن العولة والبناء الأوروبي، باعتبارهما الإطارين الأكثر صلابة ورسوخاً في التجربة الدولية، سرعان ما أصبحا مهترين بشدة، وفي حالة جمود؛ فما كان يمثل أملاً في الانفتاح والنمو أضحى يشكل، بالنسبة للبعض، رمزا للإكراه والانغلاق واليأس الاجتماعي.

لم تعد الأزمة أمراً طارئاً وعارضاً في مسار تطور الاقتصاد العالمي والاقتصاد الأوروبي، بل أصبح بمثابة البنية المحددة لهما معا^[26]. وعلى مستوى البناء الأوروبي خلص الكتاب إلى أن الأزمة الأوروبية أزمة تاريخية^[27].

مصير العالم: بين منطقتي السوق ومنطقة القوة

كيف وصلنا إلى هذا الوضع الذي أمست معه مظاهر الفوضى والاضطراب والعنف كما لو أنها تشكل القواعد الجديدة للنظام

الأزمة الاقتصادية قد عمقت الانقسامات بين دول الشمال ودول الجنوب، وأسهمت في إفقار جانب من الطبقة الوسطى، وهزت مصداقية الاتحاد الأوروبي باعتباره عامل ازدهار ورخاء ناجع^[24]. كما بعثت مشاعر الإحباط والاستياء وغذت النزوعات السيادية، والشعبوية اليمينية

”

**تحقق في أوروبا ما
الإنجازات قدر ما
تحقق من الإخفاقات
والخيبات؛ وهو ما
جعل الكتاب يكثف
حقيقة أوروبا في
صورة "حلم يترنج".**

“

المتطرفة المعادية للأجانب والمهاجرين، وصولاً إلى الموقف "الانفصالي" اليميني الصاعق لبريطانيا عن الاتحاد الأوروبي الذي أعلن سنة 2016.

لقد عملت أزمة اللاجئين على تعزيز هذه الديناميات التفكيكية؛ حيث سرعان ما انتصبت الجدران بين الدول الأوروبية، وأغلقت الحدود، وشجب مبدأ التضامن

على الملأ، واستفحلت العنصرية المناهضة للمسلمين (le racisme antimusulman).

فمع وصول أحزاب اليمين المتطرف إلى الحكم أو مشاركتها فيه، في كل من هنغاريا وبولونيا وفنلندا، بدأت تتشكل معالم أوروبا أكثر سلطوية (plus autoritaire) أمست فيها الحريات الأساسية مهددة ومحط تشكيك في وسائل الإعلام وفي قطاع العدالة، تتحايل للحصول على نوع من المشروعية السياسية^[25].

في ظل تهديد إرهابي مخيم، أمعن في زعزعة استقرار السياق الاستراتيجي في شرق وجنوب

الدولي، بعد ما تم النظر إلى قيم السلم والأمن والرخاء، والحرية والقانون، منذ مدة لم تتجاوز العشرين عاما، باعتبارها الوعود السحرية لنهاية الحرب الباردة؟ لقد كان المؤمل أن تعمل العولمة على توحيد العالم الغربي بشقيه؛ الليبرالي والاشتراكي السابق في نفس الدينامية من الاعتماد المتبادل الحامل والباعث على النمو والتقدم المشترك، من منطلق أن الاندماج الأوروبي يفترض المصالحة وإعادة اللحمة للقارة الأوروبية بما يحقق الأمن والرخاء بشكل دائم التجدد

”
لقد ظل التطلع إلى أن يحل القانون الدولي ومنظمة الأمم المتحدة محل توازن الرعب والأحلاف العسكرية كأساس للأمن الدولي.“

ضابط؟ إنه الاستشكال الذي يؤطر الحوار الذي أداره "جون ميشال بايير" (Jean-Michel Baer) بين باسكال لامي (Pascal Lamy) ونيكول نيزوتو (Nicole Gnesotto). فمن وجهة نظر (نيكول نيزوتو) فإن "الجيوبوليتيك" هي التي تقود العالم وتحدد وجهته. ومما له دلالة أنه في السنة التي ستضم فيها الصين الشيوعية إلى منظمة التجارة العالمية على إثر مفاوضات شارك فيها (باسكال لامي)، سوف ينهار برجي مركز التجارة العالمية (world trad centre).

لقد تم الانتقال من نظام محكوم بضرورة تحقيق التوازن بين قوتين نوويتين كبيرتين إلى عالم متعدد الأقطاب، أقل تضامنا، غير مستقر، فوضوي، بدون معايير ولا رقابة، تحت الإشراف والرعاية المفترضة لمجتمع دولي لا وجود له من وجهة نظر "نيكول نيزوتو".

غير أن "بسكال لامي" يذهب، خلافا لذلك، إلى أن العالم قد شرع في الانتظام مفسحا المجال لدينامية من الازدهار والتقدم والنمو الاقتصادي العام قادر على إعادة التوازن للعلاقة بين دول الشمال ودول الجنوب، معتبرا أن العولمة بسلبياتها وإيجابياتها، قد عملت على

(indéfiniment renouvelées)، غير أنه لا العولمة ولا الاندماج الأوروبي لم ينتجا الآثار الإيجابية المرجوة (escomptés) وهو ما شكل بؤرة استشكال أساسية في هذا الكتاب:

- ما هي الديناميات التي تتحكم اليوم في العالم؟ السوق أم القوة؟ الاقتصاد أو "الجيوسياسية"؟
- هل بإمكان اقتصاد السوق إضفاء الطابع السلمي على العالم وتوحيده ضمن نفس المصير؟
- هل بإمكان القوة و"الجيوسياسية" أن يؤديا إلى تفكيك وحدة الأسواق تكريسا للاضطرابات والتوترات المنفلتة من كل

يشكل القوة الكبرى الدافعة للعالم ليست جديدة، إنها قديمة قدم التاريخ الإنساني؛ فمنذ نهاية الحرب الباردة، لم تكف عن الاستحواذ على النقاش الغربي حول مغزى ومستقبل العولمة. لقد شكلت الحرب الباردة نموذجا لعالم مهووس وخاضع لمنطق علاقات القوة العسكرية والنووية والسياسية.

فالجيوستراتيجية، بما هي الأولوية التي يعطيها كل من طرفي الصراع للدفاع عن أراضيهم ومصالحهم، ظلت تشكل "ألفا وأوميغا" النظام الدولي^[29].

بحيث لا يعدو الاقتصاد أن يكون مجرد شكل من الأشكال المستمدة من المواجهة الأيديولوجية بين الشرق والغرب؛ ففي الغرب وتحديدًا الاتحاد الأوروبي، ينتعش الاقتصاد الاجتماعي للسوق ويزدهر على أساس المبدأ الأساس للديمقراطيات المتمثل في الحرية الفردية، بينما في

الشرق في إطار "الكوميكون" (Comecon)، فإن الساكنة طالما عانت من التجاوزات المرتبطة بالاقتصاد الموجه والمخطط بطريقة فوضوية من طرف أعلى قمة في الدولة لمصلحة الحزب الشيوعي وزعمائه وقياداته. ولذلك يكاد معدل المبادلات التجارية بين المعسكرين الشرقي والغربي يساوي الصفر.

غير أن انهيار النظام السوفياتي سنة 1990،

إخراج وتحرير أكثر من مليار فرد من الفقر. لقد وضعت حيز التنفيذ بطريقة مدهشة وهائلة مسارات وعمليات للإنتاج والتبادل عابرة للحدود الوطنية، محدثة ومعززة لعملية اعتماد متبادل وتضامن شامل من شأنها أن تحد من الخلافات والنزاعات من الناحية الفعلية، مؤكداً بالمقابل أن بؤر التوتر والحروب غير معنية بهذه العملية ولذلك تعد الأقل اندماجا في الاقتصاد العالمي.

وما الآلام والمعاناة الحالية إلا آلام ومعاناة مخاض انبثاق عالم جديد ينحو منحاً ومساراً متطوراً.

بالنسبة لغير المتخصص، فإن هذه الرؤية المزدوجة للعالم وتطوره تستحق أن تسلط الضوء على تقلبات كوكبنا، وإبراز ما يؤثر فيه ويجعله يدور. هكذا يتحدد هدف ومقصد هذا الكتاب من خلال سعيه إلى بحث وتمحيص وتنقيح قضايا

من قبيل؛ العولمة، والوحدة الأوروبية، وبعض التحديات والرهانات المفتاحية للوضع الدولي الجديد، من خلال المقابلة بين القراءات "الجيوستراتيجية" و"الجيواقتصادية" للعالم. فالكتاب يطمح إلى مساعدة القارئ على إضاءة الطبيعة المعقدة للمرحلة الراهنة من تاريخنا^[28].

بكل تأكيد فإن هذه التساؤلات حول ما سوف

”
لم تتردد "نيزوتو"
في الحكم على
الأمم المتحدة،
والبنك الدولي،
وصندوق النقد
الدولي، ومنظمة
التجارة العالمية
بعدم شرعيتها
ومشروعيتها.

قبل أن يتحدث (رتشارد هاس) (Richard Haass) بعقد من الزمن، في ظل الثورات الجارية في تكنولوجيا المعلومات، مفهوم القوة الذكية.

(Smart power/la puissance intelligente) أرسى "إدوارد لوتواك" (Edward Luttwak)

سنة 1990 الأسس التي سوف يعمل (Pascal Larot) على تطويرها، بعد ذلك،

في فرنسا؛ حول مفهوم "الجيواقتصادي" عبر الانتقال من عالم قائم على القوة،

والمواجهة والإكراه، والإقليم،

والجندي، والدولة إلى عالم آخر

يخضع لمنطق السوق والتجارة

والتفاوض، وقواعد اللعب،

والشبكة. فالعولة الاقتصادية

مثلها مثل التجارة الهادئة

(Le doux commerce)

لمنتسكيو يتعين أن تفضي بكيفية

طبيعية إلى إغناء ودمقرطة

كوكبنا بكيفية تدريجية. ولما

كانت الدول الديمقراطية لا تعلن

الحرب، من حيث المبدأ، على بعضها البعض

لحل خلافاتها، فإن السلام العالمي الشامل

يغدوا بمثابة الأفق الأسمى لغرب معولم.

فعلى مدى ثلاثة عقود انضافت قوة السوق

إلى إرادة قوة الدول في محاولة لتفسير

تطور العالم؛ ففي فرنسا، على سبيل المثال،

حاولت وزارة التجارة الخارجية العمل على

توليف هذه التطورات واضحة حيز التنفيذ

وتفكيك دوله سنة 1991، في الوقت الذي

دخلت فيه الصين بكل قوة إلى عالم الاقتصاد

الليبرالي، اقتصاد السوق، عمل على زعزعة

يقينيات "الجيوسياسي"، حيث بات من الممكن

ارتياح عوالم عصر جديد دونما حاجة للتوسل

بالعنف.

انطلاقاً من هذه اللحظة تخلت الجيوسياسة

عن وضعها المركزي كمفتاح لقراءة العالم،

لتغدوا متغيراً نسبياً ليحتل "الجيواقتصادي"

المرتبة الأولى. إنها المرحلة التي

أجاب فيها الرئيس الأمريكي

"بيل كلينتون" عن تساؤل أحد

الصحافيين بخصوص القوة

التي تحرك كوكبنا؟ ليأتي

جوابه: إنه الاقتصاد الغبي^[30].

إنها المرحلة التي بلور فيها

الفكر الأمريكي، وهو في قمة

التفكير الاستراتيجي العالمي،

التحديات الجديدة للقوة؛

حيث نجد "جوزيف ناي"

(Joseph Nye) ينظر لمفومي (القوة

الصلبة) (Hard power) والقوة الناعمة

(soft power/ la puissance douce)

معطياً الأولوية للتأثير (l'influence) على

القوة والإلزام، الإغواء والإغراء والاستمالة

والاستدراج، على الإكراه والإلزام..

(La séduction d'avantage que le

coercition).

تستحث المحيطات

دول العالم على

تعزيز تعاونها

والحد من صراحتها؛

إي إلى المزيد من

"الجيواقتصادي"

والقليل من

"الجيوسياسي".

ففي ظل عولمة جارفة ومتوحشة منفلطة من كل ضابط، وفي ظل قارة أوروبية واهنة وعاجزة ومضطربة الوجهة (Déboussolee)، لا نندهش من هيمنة العنف وعدم اليقين والفوضى العارمة على المشهد الدولي^[31].

لقد عاد "الجيوسياسي" ليشكل ركيزة مركزية للنظام الدولي؛ سواء تعلق الأمر بأوروبا، أو روسيا^[32]، أو الشرق الوسط، أو إفريقيا، أو آسيا، حيث أمست علاقات القوة تُبَيِّنُ (من البنية) (structurent)، أو بالأحرى تأتي وتُجهز على التوازنات الإقليمية أكثر مما تجعلها العولمة الاقتصادية سلمية.

والدليل الدامغ أن نفقات التسلح على الصعيد العالمي بعد أربع سنوات من الانخفاض سرعان ما عادت إلى الارتفاع منذ سنة 2015 لتصل إلى أكثر من

1600 مليار دولار أمريكي. وبالتزامن مع ذلك فإن الاختيارات اللاعقلانية يبدو أنها تكتسح الفضاء السياسي في الغرب كله تقريبا.

الأنظمة الإستراتيجية الكبرى

نقف مع "نيكول نيزوتو" على الأنظمة الإستراتيجية الثلاثة (les trois systèmes stratégiques) التي تعاقبت على النظام الدولي وحكمت العلاقات

دبلوماسية اقتصادية معززة بـ "دبلوماسية تأثير" (Diplomatie d'influence) لدرجة إدماج السياحة ضمن صلاحيات (Quai d'Orsay).

وفي هذا السياق يجري التساؤل: ألا تفضي المبالغة في الاعتقاد؛ بأن علاقات القوة قد اختفت من الأفق السياسي للدول، إلى انخداعنا وجهلنا بحقيقة العالم من حولنا؟ ألا تكشف روسيا بوتين، وعسكرة الصين، والإرهاب الداعشي، والبريكسيت.. وتدلل على مدى تجدر وعناد رهانات القوة،

”

وعنف المشاعر، ومظاهر القوة الغاشمة والعنيفة للجيوبوليتيك؟

ألا يفضي تسليط نظرنا حصريا على مظاهر القوة وجموح المشاعر، إلى التهديد بفقدان قوة دفع التاريخ، والجهل بالدينامية

الاستثنائية للعولمة الاقتصادية، المؤسسة لتطور بطيء للإنسانية في اتجاه عالم أكثر رخاء وازدهارا وربما أكثر سلاما؟

بعد أكثر من ثلاثين سنة، تغيرت الرهانات، واختفت المواجهة بين المعسكرات، كما تم تصحيح اختلال التوازن بين الشمال والجنوب في جانب كبير منه. ليفدوا العالم متعدد الأقطاب، وأكثر تعقيدا، وأقل يقينا، من الصعب التنبؤ به، لكنه أكثر ترابطا واعتمادا.

**القانون الدولي القائم
كإطار مرجعي موجه
وضابط للسياسة العالمية
عادة ما يتم تجاهله
والتعامل معه باستخفاف.**

“

الدولية منذ سنة 1945؛

يترك للأوروبيين أنفسهم أي هامش للمناورة؛ فبتحالفها مع الولايات المتحدة في إطار حلف الناتو، واستفادتها من حماية مظلتها النووية، فإن أوروبا لم تكن لها لا الوسائل ولا الإرادة للقيام بأي دور سياسي على الصعيد الدولي^[33].

بقيامه على تقسيم العالم وعلى شطر أوروبا وألمانيا، فإن نظام شرق/غرب قد أثار العديد من المفارقات؛ سواء من خلال كفالاته للسلم العالمي عبر التهديد باستعمال سلاح الدمار الشامل. أو من خلال ضمانه للسلم والحرية في أوروبا الغربية مقابل الاحتلال المسلح لنصف القارة، بحيث أن أمننا، تشدد "نيكول

نيزوتو" يتحقق على حساب حريتهم. وكذا من خلال الإمعان في حماية الشمال مقابل الاستغلال الاقتصادي والاستراتيجي المنهج للجنوب.

لقد كانت هناك لحظات من التوتر الدولي الشديد بدا كما لو أن العالم أضحى فيها على حافة الهاوية (au bord du gouffre)؛ من قبيل بناء جدار برلين سنة 1961، واندلاع الأزمة الكويتية سنة 1962، غير أن هذه التناقضات والتوترات لم تمنع الأوروبيين من النوم ولا من حياة الرخاء والازدهار باعتبارهم أكبر المستفيدين من الحرب الباردة^[34].

لقد كان النظام العالمي ثنائي القطبية القائم

أولاً: الحرب الباردة (1950-1990) القائمة على نظام ثنائي القطبية بين الشرق والغرب، وعلى المنافسة الإستراتيجية والسياسية بين المعسكرين الرأسمالي الليبرالي القائم على الديمقراطية ونظام السوق، والمعسكر

”

**تمثل إفريقيا
الفاعل المستقبلي
الكبير في العولمة،
إذا ما سلمنا
بالإحصائيات
العالمية.**

“

الاشتراكي السوفياتي القائم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وعلى الاقتصاد الموجه.

والقائم على معسكرين عسكريين؛ حلف الناتو وحلف وارسو؛ كل منهما يستند على ترسانة من عشرات الآلاف من الرؤوس النووية.

ووجه المفارقة أن هذا الاستقطاب

مثملاً جعل الحرب مستحيلة فقد جعل السلام بعيد المنال كما عبر عن ذلك بشكل بليغ المفكر "رايمون أرون" (Raymond Aron). ومع ذلك فإن الحرب ليست مستحيلة إلا في شمال الأطلسي، بينما تمارس بالوكالة في العالم الثالث بشكل بالغ الشراسة نيابة عن القوى العظمى ودفاعاً عن مصالحها الحيوية عبر العالم.

وبقيام الحرب الباردة على هذا المنطق الاستقطابي القائم على علاقات القوة العسكرية النووية، وعلى أولوية الرهانات الإستراتيجية على حساب التعاون الاقتصادي، فإن النظام الدولي في ظل الحرب الباردة لم

الزعامة الأمريكية للعالم الحر والتبعية السياسية لأوروبا في إطار حلف الناتو.

بالانحياز المفاجئ للاتحاد السوفياتي انزاح العدو الإيديولوجي لـ "لعالم الليبرالي الحر" من المشهد الدولي لتنتهز، تبعاً لذلك، وبشكل طبيعي الثنائية القطبية التي طالما انتظمت في ظلها أحوال العالم استناداً على موازين القوى العسكرية وتوازن الرعب النووي بشكل أساسي. ليحل محلها نظام دولي أحادي القطبية (Unipolaire) مطبوع بالزعامة والسيطرة للولايات المتحدة الأمريكية التي وصلت إلى درجة "الوحدانية" على حد تعبير محمد عابد الجابري الذي يكشف أن هذا النظام يتميز بطابع فريد لم يشهده التاريخ من قبل، وهو الطابع الذي لم يتردد في وصفه ونعته بـ "الوحدانية".

وتفسير ذلك؛ أن أنه "منذ انهيار الاتحاد السوفياتي الذي كان "يتقاسم" العالم مع المعسكر الرأسمالي الغربي، حلت "الوحدانية" محل التعدد، ليس فقط على مستوى الصراع بين "الشرق" و"المغرب"، بل أيضاً على مستوى كل منهما، ذلك أنه لا المعسكر الشيوعي ولا المعسكر الرأسمالي كان واحداً موحداً، بل لقد كان كل منهما متعدداً؛ كان كل منهما عبارة عن تحالف بين أطراف يجمع بينها "العداء" للمعسكر الآخر، ولكن مع الاختلاف حول الدوافع والأهداف وطريقة خوض الصراع

على الردع النووي بسيطاً، مقروءاً، وقابلًا للتنبؤ، مدان من الناحية الأخلاقية لكنه ناجع؛ ذلك أن التهديد بتصعيد التوتر النووي إلى مده، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من تدمير للعالم وإفناء للمجتمع الإنساني، طالما جعل القوتين العظميين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، سابقاً، ترتدعان عن خوض أية حرب مباشرة بينهما خاصة في القارة الأوروبية؛ وذلك بالنظر إلى الآثار المدمرة عليهما معا وعلى العالم أجمع.

”

أما حروب العالم الثالث فإنها تظل أقل من أن تفضي إلى اندلاع مواجهة عسكرية مباشرة بين القوتين العظميين. وتلافياً لذلك نجد أن ترسانة معقدة من الإجراءات والتدابير التقنية (الهاتف الأحمر)، ومن اللقاءات الدبلوماسية اتخذت لتدعيم

لا تمثل

الديمقراطية

النتيجة النهائية

والطبيعية للعولمة

الاقتصادية.

“

استقرار النظام سعياً للحد من التسلح، عبر عقد سلسلة من لقاءات القمة بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية.

بالنسبة للغربيين فإن المعادلة واضحة وشفافة (Limpide) والعالم قابل للتنبؤ؛ الغرب في مواجهة الشرق، الحرية ضد الاضطهاد، الديمقراطية العالمية ضد الإيديولوجية التوتاليتارية. اتساع وتزايد التهديد الشيوعي الجماعي ضد العالم الحر يبرر في نفس الآن نوعاً من التبسيط الاستراتيجي، ونوع من الأولوية المطلقة المعطاة للتوازن العسكري،

une nouvelle donne géopolitique) (s'installe). ووجه المفارقة أن "الجيوستراتيجية" نفسها باتت، في ظل هذا الوضع الجديد، تتمحي وتتوارى خلف دينامية العولمة؛ بحيث لم تعد علاقات القوة العسكرية هي التي تهيك النظام الدولي، وإنما التجارة والنمو الاقتصادي^[36].

غير أن الردع النووي (La dissuasion nucléaire) لم يخف

من الأفق الاستراتيجي، بقدر ما أمسى يمثل ضمانة قصوى خفية إلى هذا الحد أو ذاك؛ لدرجة أن حلف الناتو وروسيا سرعان ما انخرطا في توقيع اتفاق شراكة استراتيجية. في حين اكتشف الاتحاد الأوروبي، الذي أحدث بموجب اتفاقية "ماستريخت" سنة 1992، مدى

التعقد الاستراتيجي للعالم (La complexité stratégique du monde)، وهو يراقب في عجز عودة الحرب إلى أوروبا، مع الانهيار الديموي ليوغوسلافيا السابقة.

غير أنه ألقى تبريرا، يوشك أن يكون أسطوريا، في الأفق الواعد لتوسعه انطلاقا من الوحدة الألمانية، حيث وجد في تراجع حدة التوتر بين الشرق والغرب فرصة إستراتيجية صغيرة؛ أسعفته في وضع سياسة خارجية موحدة ليغدو، بداية من سنة 1999، فاعلا دوليا متواضعا في الحفاظ على الأمن الدولي

والحدود التي يجب أن يقف عندها".

أبعد من ذلك، فقد "كان هناك داخل كل معسكر صراع يزداد مع الأيام نموا واستفحالا؛ فداخل الكتلة الشيوعية كان الاتحاد السوفياتي شيئا، وكانت الصين شيئا آخر... وداخل المعسكر الرأسمالي الغربي كانت الولايات المتحدة شيئا، وكانت الأقطار الأوروبية شيئا آخر؛ كانت الولايات المتحدة

تقاتل بمفردها في كوريا الجنوبية وفي فيتنام وفي أمريكا الجنوبية... الخ، وكانت فرنسا تقاتل بمفردها في الهند الصينية، ثم في المغرب العربي... الخ. وكان موقف الولايات المتحدة من الصراع العربي- الإسرائيلي يختلف، على الأقل من حين إلى آخر، عن موقف كل من فرنسا وبريطانيا اللتين لم تكونا دائما على خط واحد، لا في هذا الصراع ولا في غيره من الصراعات الدولية.

وعندما انهار الاتحاد السوفياتي تطورت الأمور عكس ما كان متوقعا، على الأقل على مستوى المنطق؛ ذلك أن اندحار العدو المشترك عادة ما ينتج عنه انحلال عرى التضامن والتحالف، وانتشار التعدد واستفحال الخلاف، في الطرف الذي كان يصارعه. ولكن الذي حدث هو العكس^[35].

إننا بصدد قيام وضع "جيوستراتيجي" جديد

لا تخفي الصين زهوها واعتزازها بالمزاوجة بين النمو الاقتصادي والتسلطية والاستبداد السياسي.

فمن خلال قيامه على القانون والمفاوضات والاعتماد المتبادل فإن النموذج الأوروبي قد تجلى باعتباره النموذج السياسي بامتياز، نموذج الحكامة الأكثر مناسبة للعملة، نوعاً من الطليعة الإستراتيجية النموذجي.

غير أن النظام الدولي أحادي القطبية سوف لن يستمر إلا حوالي عقد من الزمن؛ حيث ستضطر الولايات المتحدة الأمريكية للتخلي عن زعامتها وهيمنتها على مقاليد الأمور في العالم مع بداية الألفية الثانية؛ على إثر الهجمات الإرهابية العنيفة والمهينة التي سوف تتعرض لها من طرف القاعدة سنة 2001، وعلى ما سوف يترتب من آثار بالغة السلبية على صدقيتها ورمزية حضورها الدولي واعتبارها من خلال تدخلها غير المحسوب في العراق بداية من عام 2003، قبل أن تفعل الأزمة الاقتصادية لسنة 2007 فعلها العميق في إضعاف

نموذج الرأسمالية الليبرالية والمالية المتطرفة الذي اعتمده أمريكا. وهو ما سوف يفضي إلى ما اصطلحت عليه "نيكول نيزوتو" بـ "تسخن وتصدع النظام الدولي الأحادي القطبية" (Délitement du système unipolaire).
المرحلة الثالثة: "الكاو الإستراتيجي" (Chaos stratégique).

إنها المرحلة التي نعيشها، وتعاني في ظلها

لكنه شرعي. لقد راكم، منذ ذلك الحين، قوة اقتصادية لا غبار عليها، ومكونات جنينية لقوة استراتيجية لم تكن متاحة؛ حيث بدا كما لو أن حلم الآباء المؤسسين بات قاب قوسين أو أدنى من التحقق.

نظام الأحادية القطبية الأمريكي سرعان ما أزاح نظام الثنائية القطبية القائم على الحرب الباردة، والردع النووي؛ ليفسح المجال تدريجياً لنموذج من العلاقات الدولية أقل نزوعاً للصراع وأكثر مثالية (plus idéaliste) من السابق.

حيث حل القانون الدولي ومنظمة الأمم المتحدة محل توازن الرعب والأحلاف العسكرية كأساس للأمن الدولي^[37].

في هذا العالم الخاضع للسيطرة الغربية على الصعيدين الاقتصادي والاستراتيجي، فقد بدا كما لو أن العالم برمته قد تبنى النموذج الغربي للاقتصاد الليبرالي القائم على السوق، كما

بدا أن الديمقراطية والسلام العالمي قد باتا قريبي المنال. نزع هيكلتي للتسلح، والحد من نفقات التسلح دعماً لمشاريع التنمية المدنية. فبينما كان متوسط الإنفاق على الدفاع الأوروبي يصل إلى 3,1% من الناتج الداخلي الخام ما بين 1985 و1989، فقد انتقل إلى 1,7% من الناتج المحلي الخام سنة 2017 قبل الأزمة.

انطلقت دينامية من التسابق المحموم بين النزوع إلى توحيد الأسواق من جهة، وتجزئة وتفكيك المشهد السياسي من جهة أخرى.

فمع أن المجتمع الدولي يستنكر، ويدين، ويسعف، ويتدخل أحيانا، غير أن عدم النجاعة الجماعية تظل كبيرة مذهلة وغير متوقعة (L'inefficacité collective est colossale. Sidérante. Inattendue).

يبدو أن عنف البعض لا يقابله ويوازنه إلا عجز وانكفاء البعض الآخر على ذاته. وهو ما يسري حتى على الولايات المتحدة الأمريكية التي لم تعد تهتم بتكليف وإدارة الأزمات الدولية كما كانت في السابق رغم كونها القوة الأولى في العالم من خلال إنفاقها لأكثر من 50% من الميزانية العسكري على مستوى العالم. فحتى التدخل الخارجي، الذي شكل ركيزة نظام جورج بوش الابن، أصبح غير فعال إلى حد بعيد (largement inopérante).

ليصل هدف السياسة الخارجية في ظل رئاسة "باراك أوباما" (Barack Obama) إلى عدم الالتزام الهيكلي للولايات المتحدة وتحللها من التزاماتها الدولية للبحث عن حل لمختلف الأزمات في أوروبا والشرق الأوسط بدعوى التركيز على آسيا. وهو ما جعل "نيكول نيزوتو" تسلم بصعوبة التكهن بمستقبل السياسة الخارجية الأمريكية التي أمست تتحوا منحى العزلة الإستراتيجية.

لم يحدث منذ عقود أن ظهر العالم بهذا القدر

منطقة الشرق الأوسط من حالة غليان متواصل منذ الصعود الاستراتيجي لإيران، واندلاع ما عبرت عنه "نيزوتو" بـ"الحرب الأهلية" في العراق وسوريا، واستفحال الأزمة الليبية التي وصلت إلى درجة الفتنة العمياء، وتشكل جماعات إرهابية أكثر قوة وأكثر غنى من بعض الدول.

ووجه المفارقة أن كل هذه المجريات تتم في ظل حضور قوى دولية باتت تحوز على أهمية إستراتيجية قصوى في المنطقة؛ كالصين والهند وروسيا تشدد على خصوصية مصالحها وتدافع عليها بكل ما أوتيت من قوة ونفوذ صلب وناغم؟

فبينما تحتج روسيا، بكل ما أوتيت من وسائل قوة عسكرية، على النظام الأوروبي المتوارث منذ نهاية الحرب الباردة، نجد أن الولايات المتحدة قد انتخبت رئيسا مثيرا للجدل

يتبنى خطابا ومواقف تتعارض كليا مع أسس النظام الأمريكي القائم على القيم الليبرالية، والتبادل الحر، وحلف الناتو^[38].

ليجد العالم نفسه بصدد عالم متعدد الأقطاب ينبثق من رحم عولمة غير واضحة المعالم ولا الوجهة. غير أنها تعددية قطبية لا تمثل أي تطور في حد ذاتها ما دامت لم تسهم في إرساء أسس عالم أكثر سلما وأكثر أمنا.

”
ينفي "باسكال لامي"،
رغم كل مظاهر
الأزمة، أن نكون
بصدد مرحلة تتفكك
فيها حضارتنا
وتسارع الخطى إلى
انهيارها وحفتها.

“

الحكم بعدم شرعيتها وتمثيليتها الديمقراطية، مؤكدة أن دول الصين والهند والبرازيل غير ممثلة في صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بكيفية تعكس قوتها الاقتصادية ونفوذها وتأثيرها الفعلي في العالم، وأن مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة لا زال يعكس النظام العالمي لسنوات الستينيات من القرن الماضي.

الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في القواعد والهيئات والنظم القائمة، والتفاوض والتوافق الديمقراطي ما أمكن على استحداث قواعد ومؤسسات ونظم أخرى قادرة على تدبير وانتظام أحوال العالم بما يحقق قيم السلم والعدل والأمن الدولي.

ذلك أن الأزمة تتجاوز الأبعاد التنظيمية والتمثيلية لتطال الأبعاد القيمية والأخلاقية، التي باتت تمثل موضوع اضطراب

وتشوش كامن (l'objet de trouble ou de confusion latente) رغم أهميتها القصوى بالنسبة للديمقراطيات الغربية. وتفسير ذلك أن القيم تشكل من الناحية النظرية المتغير النهائي الذي يرجع له الفضل في تسبب الدفاع المباشر عن مصالح السلطة وإضفاء المعيارية والمعنى على المواقف والسياسات والأزمات الدولية.

وفي هذا السياق تكشف "نيزوتو" أزمة القيم

من عدم الاستقرار والغموض واضطراب الوجهة وعدم التوقع؛ لدرجة أن مقولة "المفاجئة الإستراتيجية" (surprise stratégique) أمست، في مفارقة صارخة، بمثابة أساس النظام الدولي.

أما أوروبا فقد ألفت نفسها في وضع بالغ الهشاشة من جهتين؛ من جهة ضعفها الاقتصادي، ومن جهة ديناميات

عدم الاندماج السياسي من جهة أخرى. حيث ظلت سياستها الخارجية وسياستها الأمنية متلعثمة ومترددة، وهويتها مهتزة، ورخاؤها مهدداً، وتضامنها ضعيفا، وتأثيرها في النظام الدولي منعدم (inexistante).

ضمن هذه "الجيوسياسة" العالمية الجديدة اكتشف الغرب ما استشكله "برتراند بادي" واصطلح

عليه بـ "عجز أو وهن القوة" (L'impuissance de la puissance)^[39].

وذلك في مواجهة عالم انهارت قواعده ومؤسساته؛ ليس على مستوى الدول الوطنية فحسب، وإنما على مستوى المنتظم الدولي ومؤسساته الأساسية؛ الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية^[40].

وهي المؤسسات التي لم تتردد "نيزوتو" في

من مظاهر أزمة

الوضع الدولي

الراهن؛ نهاية

التفوق الغربي،

وارتفاع التفاوتات

الإجتماعية، وانعدام

الأمن الاقتصادي،

وغياب الثوابت

المعيارية.

قد ازدادت واستفحلت قدر
استتحال الشعور بالعجز لدى
الغربيين عموماً.

بحيث لم يعد بمقدور القوة
العسكرية ولا القانون ولا القيم
أن تقود وتوجه حركتهم على
المستوى الدولي في مواجهة
مفعول اللامبالاة التي تكرسها
العولة الاقتصادية، مقابل
تنامي قوى الهدم السياسية
والإستراتيجية^[41].

وهكذا فقد تعاقبت وفق إيقاع غريب وغير
معتاد في المشهد السياسي (rythme
(inaccoutumé sur la scène politique
ثلاثة أنظمة لتدبير أحوال العالم وتنظيمه
Trois systèmes d'organisation du
monde). والحاصل أنها تعد مراحل أكثر
من كونها أنظمة؛

- مرحلة الحرب الباردة.

- مرحلة التفوق الأمريكي.

- مرحلة "الكاو" العالمي.

سرعان ما تختزلها "نيزوتو" في مرحلتين
أو تجاوزاً في نظامين؛ نظام قائم على
شكل أقصى من العقلانية الإستراتيجية
متمثلة في الردع النووي لم يستمر أكثر
من عقدين؛ مفسحاً المجال لعالم تسيطر
عليه الفوضى و"الكاو"، والعجز المعمم
(l'impuissance généralisée)؛

في النظام الدولي من خلال
موقف الغرب وروسيا وأمريكا
تحديداً من الأوضاع المتأزمة
في كل من مصر وليبيا وسوريا
والعراق وتركيا دونما أدنى
مراعاة لمستقبل الديمقراطية
وكفالة حقوق الإنسان.
فبدل تحمل القوى الدولية
الكبرى بزعامة الولايات
المتحدة لمسؤولياتها التاريخية
والأخلاقية تكشف "نيزوتو"

عن الأبعاد اللاأخلاقية للسياسة الأمريكية
برئاسة "دونالد ترامب"، والنزوع البنيوي
لدى الغربيين عموماً للغياب الإستراتيجي
(l'abstentionnisme stratégique)
والاستقالة في مواجهة العنف الذي يخترق
العالم (voir de démission, face aux
violences du monde).

والأخطر في الأمر أن الرأي العام الغربي
لم يتفاعل كعادته للضغط على حكوماته
دفاعاً عن منظومة القيم الإنسانية. وهو
ما عبر عنه "البابا فرنسوا" تفاعلاً مع
مأساة لاجئي "لامبيدوزا" (Lampedusa)
سنة 2013 بـ"عولة أو كوكبة اللامبالاة"
(Globalisation de l'indifférence) التي
حكمت موقف المجتمع الدولي. ووجه المفارقة،
في ظل الأزمة الاقتصادية وتصادم تيارات
اليمين المتطرف، أن مشاعر العنصرية ومعادة
وكراهية الأجانب والمهاجرين واللاجئين

يمثل أحد المفارقات التي يحتمل أن تكون في أصل زعزعة استقرار العولة؛ فمقابل السوق العالمية الموحدة، نجد أن المشهد السياسي مفتت ومقسم إلى حوالي 193 فاعل دولي (acteurs étatique). فالاندماج الاقتصادي

العالمي يتعايش مع أكثر أشكال الانقسام والتفكك السياسي.

فالمشكل، من وجهة نظر "نيزوتو"، لا يكمن في غياب قواعد مشتركة، وإنما في أن النظام الدولي، كما حدده الغربيون، بات موضوع اعتراض متنام ليس من خارج الفضاء الحضاري الغربي وإنما من داخله كذلك. وفي هذا السياق

تميز بين نظام دولي قائم على تحقيق مصالح القوى الدولية

الأكثر نفوذاً وهيمنة، بل وقائم على الانتهازية السياسية (l'opportunisme politique) في أجلى تعبيراتها "الترابية"^[43]، ونظام دولي ديمقراطي كما أسهمت في إرساله الولايات المتحدة نفسها بقيادة زعمائها التاريخيين الكبار.

والأخطر أن هذا الانحدار بمعيارية القانون والنظام الدوليين بات يعبر عن حساسية عامة؛ ذلك أن جانباً كبيراً من العالم لم ينتظر انتخاب "دونالد ترامب" رئيساً للولايات المتحدة لكي ينكر ويتنكر للقيم الغربية، ولحقوق الإنسان والحريات الأساسية في

بحيث لا يبدو أن القوة الأمريكية (la force américaine) ولا الفضيلة الأوروبية (la vertu européenne) بقادرة على التأثير والتحكم في تطور العالم وصورته.

في هذا السياق تتساءل "نيزوتو" هل يمكن الرهان، بدلاً من ذلك، على العولة الاقتصادية؟ هل بإمكان قوة الاندماج المالي والتجاري من خلال البورصة والسوق أن تسهم في تحقيق الاستقرار لكوكبنا، وأن تقرب بين الدول والمجتمعات ضمن مستقبل اقتصادي وسياسي مشترك؟

ومع تشككها في أن يتحقق ذلك، فما يبدو مفاجئاً ومدعها

ومهيكلًا بشكل ملفت في ظل هذا الوضع الدولي الجديد، بالنسبة إليها، هو بالتحديد؛ مقاومة وممانعة سياسي، وقوة المشاعر غير القابلة للاختزال، وعجز المنطق الاقتصادي على ترويض وكبح علاقات القوة المحلية والجهوية والعالمية.

وبصيغة أخرى، تنفي "نيزوتو" أي وجود للعولة السياسية^[42]؛ إذ بينما يقوم المشهد الاقتصادي العالمي على قوانين، وقواعد، ومؤسسات، ومبادئ معترف بها بشكل عام، ومقبولة من قبل الكافة، فلا شيء من كل ذلك يوجد على مستوى المشهد السياسي. وهو ما

”
في ظل الاضطراب السياسي، وعدم اليقين، وغياب المعنى، يتم استدعاء جماعاتي للهوية في بعدها القومي والديني.“

“

أما في آسيا فنجد كيف أن الصين تعترض بشدة على أيلولة الولايات المتحدة قوة أسيوية (puissance asiatique) ولا تخفي تبرمها وانزعاجها من تمتعها بهذه الميزة. وذلك بقدر ما تعمل على إعاقة كل تطور للقانون الدولي في اتجاه كفالة المزيد من الحماية للشعوب حينما تتعرض للخطر من قبل حكوماتهم الخاصة.

وفي الشرق الأوسط، فإن الراديكاليات الإرهابية تناهض وتعترض على النظام الإقليمي والحدود المتوارثة عن الحربين العالميتين. وتتتش من فشل مشاريع وسياسات التحديث الاقتصادي لدول الشرق الأوسط كما دلت على ذلك "نيكول نيزوتو"^[45]. وتعمل على إفتقار الوجود والحقيقة الإنسانيين، بل وتذهب إلى حد تجريد الشخصية الإنسانية من إنسانيتها وأدميتها^[46].

فلا لغة ولا مبادئ ولا مصالح مشتركة باتت تجمع وتوحد المجتمع الدولي، الذي بات أكثر شبيها بمشروع غربي يوتوبي وخيالي منه إلى وحدة ناجعة لتدبير وضبط وتنظيم أحوال العالم^[47]. مع العلم أن توحيد العالم السياسي (l'unification du monde politique) يمكن أن يسعف في مواجهة الأخطار التي تهدده، ذلك أن المنظمات الدولية القائمة على التوافق وجماعية القرار عادة ما تنشأ لمواجهة خطر شامل ومحدد يهدد الجماعة في

شموليتها ومرجعيتها الكونية. فالقانون الدولي كإطار مرجعي موجه وضابط للسياسة العالمية عادة ما يتم تجاهله والتعامل معه باستخفاف من قبل الفاعلين الدوليين وغير الدوليين ممن يهددون الاستقرار في الشرق الوسط. وفي مقدمتهم القوى الدولية الكبرى؛ روسيا والولايات المتحدة الأمريكية.

أما بالنسبة للمؤسسات الدولية التي يفترض فيها أن تمثل شكلا من أشكال الحكامة بالنسبة للعولة وفي مقدمتها هيئة الأمم المتحدة، فعادة ما يتم الاعتراض على مشروعيتها، بل وعلى مبادئها (Elles sont contestées) dans leur légitimité ou leur principes (leur principes) يتم الاعتراض على طبيعتها وبنيتها غير الديمقراطية وغير التعددية^[44].

فأغلب دول العالم تعطي الأولوية للسيادة الوطنية والعلاقات الدولية القائمة على علاقات القوة والتأثير؛ وهو ما يفسر انتشار المواقف التحريفية (attitudes révisionnistes) في الساحة الدولية؛ ففي أوروبا أمعن "فلاديمير بوتين" في رفض أي منظور وأي مسار لدمقرطة (démocratisation) أوكرانيا، بل وروسيا نفسها، ويصر، بدلا من ذلك، على محاولة إحياء وبعث عظمة وأمجاد الإمبراطورية الروسية.

”
انبعاث البنات
الأنثروبولوجية ما
قبل حديثة يدعونا
للتساؤل: هل القبلية
هي من سوف تعلن
نهاية العولمة؟“

فذرّاع الحرب ونذرّها (Les casus belli) وجودها. تستخف، في كل مكان، من الديناميات الاقتصادية والمالية للعوّلة: فروسيا بوتين تعترض بشدّة على أي حضور لحلف الناتو في الأراضي اليوغوسلافية السابقة، كما عبرت عن ذلك بشكل واضح سنة 2008 بمناسبة الحرب مع جورجيا. مثلما تعترض على أي تعاون تجاري بين الاتحاد الأوروبي وأوكرانيا.

وأخيرا فإنّ العوّلة الاقتصادية لم تعد بمثابة الأرضية والمنطلق العالمي أو الطريق الملكي نحو الديمقراطية الذي طالما راهنت عليه النظريات الليبرالية. إذا كان للطبقات الوسطى، في السياق التاريخي الأوروبي، دور رئيسي في المطالبة بالحريات السياسية وإضفاء الطابع الديمقراطي على الأمم الحديثة، فسوف نبحت اليوم، عبثاً، عن أي تأثير مماثل في إطار الدول المعوّلة حديثاً^[49].

لا تمثل الديمقراطية النتيجة النهائية والطبيعية للعوّلة الاقتصادية؛ فلا الصين ولا روسيا ولا بلدان "الربيع العربي"، باستثناء تونس، تتجه نحو الديمقراطية السياسية. بل العكس هو الصحيح؛ ذلك أن دول الشرق الأوسط، بغض النظر عن المكون الإرهابي المتشدد الذي يميزها، لم تكف عن خنق أية شرارة ديمقراطية تحاول، يأساً، أن تستمر في البقاء والوجود.

وفي هذا الإطار أوردت "نيكول نيزوتو" نماذج من التعاون الدولي لمواجهة المخاطر والتحديات التي تهدد المجتمع الدولي: فمجموعة العشرين (G20) إنما أحدثت عام 2008 في محاولة لاجتراح حل جماعي لأول وأخطر أزمة مالية للعوّلة. مثلما توحد العالم لمواجهة المخاطر البيئية. فالمحيطات تستحث دول العالم على المزيد من التعاون والقليل من التوتر والصراع؛ إي إلى المزيد من "الجيواقتصادي" والقليل من "الجيوسياسي"^[48].

”

**القدرة على فهم
قوى العوّلة ومنطق
حركتها وتناقضاتها
يمثل شرطا
واقفا لدفع شرها
وجلب خيرها.**

“

فالإقلاع الاقتصادي لإفريقيا باعتبارها الفاعل المستقبلي الكبير في العوّلة، إذا ما سلمنا بالإحصائيات العالمية، لا يحول، بأي شكل، دون اندلاع الحروب الأكثر بربرية. بحيث يبدو أن الدينامية تتحوّل منحي معاكسا تماما؛ فزعزعة الاستقرار في جانب كبير من الساحل

وغرب إفريقيا يجعل هذه التحليلات المتفائلة للمؤسسات الاقتصادية الدولية غير واقعية ولا حقيقية.

كما أن الاعتماد المالي المتبادل بين أمريكا والصين لا يتجاوز القضايا الإستراتيجية الكبرى التي تتمثل في استقلال التايوان، وإعادة توحيد الكوريتين، وشرعية الولايات المتحدة الأمريكية كقوة آسيوية.

النساء، ورفض الاختلاف والغيرية، والنزوع إلى التطلع إلى نمط سلطوي للحكم.

وفي أوروبا شرائح كاملة من السكان استسلمت لشبح الشعبوية والشوفينية الوطنية التي تصل إلى درجة كراهية الأجانب في أكثر مظاهرها تهاة وسخافة^[52]. بحيث أن المأساة الأوروبية تكمن في المفارقة القائمة بين رغبة الأوروبيين في تجسيدهم لنموذج للاندماج الاقتصادي يكون من القوة بحيث يفضي في نهاية المطاف إلى تحقيق الوحدة والتضامن السياسي الأوروبي، وبين النزوع الواقعي والفعلي المعكوس نحو التفكيك والتجزئة السياسية للأوروبيين.

وفي النهاية انطلقت دينامية من التسابق المحموم بين النزوع إلى توحيد الأسواق من جهة، وتجزئة وتفكيك المشهد السياسي من جهة أخرى، بين الاعتماد الاقتصادي المتبادل من جهة، وبين العنف المزعزع لعلاقات وموازين القوة على المستوى العالمي كما على مستوى الاتحاد الأوروبي.

ومن جهته فإن "سكال لامي" لا ينفي أن السنوات الأخيرة لا تدعو للتفاؤل، وأن الآمال التي طالما تم تعليقها على إحراز تقدم مستمر نحو عالم أفضل بفضل المنجزات والتطورات الاقتصادية قد أصيبت بالخيبة؛ بفعل الأزمة الاقتصادية التي انفجرت سنة 2008،

فالصين لا تخفي زهوها واعتزازها بالمزاوجة بين النمو الاقتصادي والتسلطية والاستبداد السياسي، وهذا النموذج، إذا ما كتب له النجاح في الاستمرار، لا تستبعد "نيكول نيزوتو" أيلولته النموذج البديل الأكثر منافسة للنموذج الأمريكي^[50]. وحينذاك سوف يكون لهذا النجاح أثر ثوري على مستوى النظام الدولي^[51].

كما أن تركيا تنزع لاتباع النموذج "البوتيني" (نسبة إلى فلاديمير بوتين) في ظل لامبالاة الزعماء الأوروبيين، وهي اللامبالاة التي لا تتحرج "نيزوتو" في نعتها بـ"العار" (La honte).

مثلما لم تتردد في الخلوص إلى أن الديمقراطية الغربية تتعرض لتحديات عميقة يمكن أن تكون خطيرة بفعل الضربات المتضافرة بدءًا من الأزمة الاقتصادية، وانكشاف الحدود،

مرورا بشيخوخة الغرب وصولا إلى التحرير متعدد الأشكال للتدفقات من مختلف الأنواع مع ما تستبطنه من تهديد للمعايير التقليدية بالتفجر.

أما فوز "دونالد ترامب" رئيسا للولايات المتحدة فلا يعد من وجهة نظر "نيكول نيزوتو" إلا نتيجة للغضب والتذمر الكبير للطبقات الوسطى الذي يهدد بعودة مختلف مظاهر العنصرية، وكراهية الأجانب، وكراهية

المجالات المندمجة في الدينامية الاقتصادية

العولمية لا تشكل أي تهديد لجوارها والعالم من حولها، والعكس صحيح.

يستعير "بسكال لامي" من "كارل بولاني" (Karl Polanyi) مفهوم "التحول الكبير" (La grande transformation) ليقف على حالة التحول الجارية، والتي تكمن في أصل التوترات القائمة بين اندماج مجموع الاقتصاديات الرأسمالية من جهة، وتفكك وانقسام بعض الفضاءات السياسية من جهة أخرى. وهو ما يحيل إلى ظاهرة العولة بما هي مرحلة تاريخية لتوسع رأسمالية السوق التي تستمد ديناميتها وقوة دفعها من موجة الابتكارات التي هزت عمليات الإنتاج والاستهلاك.

وفي هذا السياق يبرز "باسكال" كيف أن الثلاثي؛ "روني ديكارت" (R. Descartes)، و"دافيد ريكاردو" (D. Ricardo)، و"شومبيتر (Joseph Schumpeter) قد انتصروا على أنفسهم بقوة وإيقاع غير مسبوقين؛ ديكارت انتصر من أجل العلم

الناشئ عن الشك، والمجسد للتطور العلمي والتكنولوجي. وريكاردو من أجل منطق التبادل وما نتج عنه من تقسيم دولي للعمل. وشومبيتر من أجل عملية الإيجاد والإتلاف الناتجة عن حدة وشدة التنافس حول البنيات الإنتاجية وبالتالي على لأنظمة الاجتماعية. وذلك من خلال ربطه الابتكارات بالدورات الاقتصادية والتنمية.

وتصاعد العمليات الإرهابية، والسياسات الروسية، والأوضاع المأساوية في سوريا، وتصاعد الحركات الشعبوية في الغرب، والتصويت البريطاني على البريكست، وانتخاب "دونالد ترامب" رئيساً للولايات المتحدة.

غير أنه مع ذلك يتساءل: هل يمكن أن نخلص من جملة ما سبق أننا بصدد الدخول في مرحلة أقول وانحدار وتراجع؛ مرحلة فوضى تستدعي

المزيد من الفوضى، نزاعات تستدعي المزيد من النزاعات. هل نحن بصدد انتصار الأهواء والنزوات على العقل، انعدام الثقة على الثقة، الحرب على السلام، وهل نحن بصدد مرحلة تتفكك فيها حضارتنا وتسارع الخطى إلى انهيارها وحقتها؟ ليوكد نافيا أن لا شيء من ذلك يعد حتمياً^[53].

أولاً لأن الاضطرابات الراهنة، والتي لا يمكن التقليل من

خطورتها، تعد نتيجة تحول وتغير في الباراديفم (Le fruit d'une transformation, d'Un changement de paradigme) متمثلاً في العولة التي لا رجعة فيها. وكذلك لأن القوى الحافزة على التطور والتقدم، والتي يمكن ويحبد الاعتماد والاستناد عليها، توجد في حالة دينامية وعمل. وأخيراً تنامي وشيوع الوعي بضرورة تغيير نموذجنا التنموي.

”
إرادة الدول في
الالتحاق بموكب
الاقتصاد العالمي
تحت تأثير العقوبات
العادلة، من شأنه
أن يشكل مصدر
اعتدال وانفتاح
للدول تلافياً لعزلتها.

“

الناس واستفحال انعدام الأمن الاقتصادي، وثالثها يتعلق بغياب المعايير الثقافية والثواب التي تحوز على أهمية ومكانة خاصة لدى الأنثروبولوجيين.

نهاية نصف ألفية من التفوق والسيادة الغربية، أو ما سماه "جون ميشال سيفرينو" (Jean-Michel Severino) بـ"الانحدار أو الانقلاب الكبير" (Le grand basculement) الذي تمخض عبر العديد من العقود بفعل التقدم والتطور الذي شهده ما كان ينعت بـ"العالم الثالث".

هذا التدارك أو الاستدراك يتم تبعا لنموذج انتشار رأسمالية اقتصاد السوق المسحوبة بواسطة (tiré par) التقدم العلمي والتكنولوجي الذي يعد منتوجا خالصا للمصفوفة الثقافية الأورو-أمريكية كما دلل على ذلك "مارشال صالانس" (Marshall Sahlins).

غير أن هذا النموذج لا يجسد نموذجا سياسيا ليبراليا؛ وهو ما يفسر الشعور القوي لفقدان الولايات المتحدة الأمريكية، بشكل خاص، ليس فقط لتفوقها الذي عقد عملية الدفاع عن مصالحها عبر العالم، وإنما لانبثاق نمط جديد من المنظمات السياسية أقل ليبرالية وأكثر سلطوية (moins libérale plus autoritaire).

ومع أنه يعتبر أن تفسير هذه التوترات والاضطرابات بكونها ناتجة عن التقاء الجبهة الباردة (le front froid)

”

**المفارقة أن العجز
المزمن وطويل
المدى التي تسجله
الولايات المتحدة في
معاملاتها الخارجية
تتم تفطيته
بانتظام من خلال
الادخار الصيني.**

“

القائمة على العقلانية العلمية والاقتصادية، وعلى الحساب وتسوية المصالح^[54]، والجبهة الساخنة (le front chaud) القائمة على المشاعر السياسية (passions politiques) .. يعد تفسيرها بسيطا، إلا أنه يؤكد أن رأسمالية السوق رغم أن لها نزعاتها وغرائزها المتمثلة أساسا في جشعها، وإرادتها للسيطرة، إلا أنها

تظل في أمس الحاجة إلى الثقة باعتبارها قيمة وشعورا^[55]، مثلما تتضمن السياسة الحساب وقانون الكثرة أو قانون العدد الأكبر (la loi des grands nombres). ويبقى، من وجهة نظر "ديسال"، أن $(4=2+2)$ قاعدة تلخص القيمة في إطار النظام الاقتصادي باعتباره نظاما كليا، خلافا للنظام الأخلاقي الذي يظل محليا بهذا الصدد.

وبلغة درامية لا تخلوا من نفس "كارثي" تستحضر مفردات العواصف والأعاصير وما يرافقها من رعد وبرق وهدير^[56]، يقف بنا "باسكال لامي" على ثلاث صدمات تعبر عن مدى استفحال أزمة الوضع الدوالي الراهن: أولها يتعلق بنهاية التفوق الغربي، وثانيها يتصل بارتفاع مستوى التفاوت بين

كما أن الثورات التكنولوجية تركز عدم اليقين، وتمثل مصدرا للاضطراب والتوتر والقلق الاجتماعي. ومن الصعب استيعاب آثارها على العمل، والتأهيل، وتنظيم الإنتاج سعيا لتحقيق انتقال سريع لتعميم الرقمنة. ففي هذا العالم تخضع الأسواق والإنتاج والتوزيع والمنافسة لمنطق يقطع مع التطور البطيء الملاحظ منذ قرن ونصف.

فالأطروحات حول المستقبل تبدو هنا متناقضة والتوقعات تتراوح وتتأرجح بين كارثية التوظيف، والتركيز الشديد لرأس المال، والاحتكار الهائل، ومن ناحية أخرى، الفردانية القصوى للصلاحيات عبر الشبكات الاجتماعية، أو الاقتصاد الناعم للمشاركة والتقسام، أو مجتمع الترفيه.^[57]

ومع ذلك، يظل الاتفاق قائما على الدور الضروري والفارق للذكاء والمعرفة والتأهيل في وقت ساد فيه الاعتقاد، على الأقل في العالم الغربي، بأن أغلب الأنظمة التعليمية والجامعية لم تعد تضطلع بدورها في مجال التكوين، والحراك الاجتماعي (la mobilité sociale) كما ينبغي.

هذه الأسئلة تسعف، بلا ريب، في كشف الحساب بصدد بيئة مطبوعة بالقلق والتوتر والخوف بعد عقود ساد فيها الأمل في عالم

وهي المؤسسات التي يمكن ويتعين الدخول في مواجهة معها.

الآثار السلبية للعملة تفوق آثارها الإيجابية سواء تعلق الأمر بمستوى التشغيل، أو المداخيل، أو التفاوتات، وتوزيعها. وهي الآثار التي عمقتها أزمة 2008، ولو أن آثارها كانت باقية قبل ذلك؛ من خلال الركود، وانخفاض الدخول الأولية (la réduction des revenus primaires)؛

أي قبل إعادة توزيعها عبر النظام الاجتماعي والضريبي، بالنسبة لجانب من الطبقة الوسطى في العالم الغربي.

وفي هذا السياق يسجل "باسكال لامي" تنامي التفاوتات والاختلالات الاجتماعية منذ سنة 1985، وبشكل أوضح في الولايات المتحدة، واليابان، وألمانيا، والمملكة المتحدة. وهو ما كرس الشعور بأن النظام لن يستفيد منه إلا من يقودونه، وهو ما جعل الوعود بتحقيق الرخاء للجميع،

ولو من خلال التأقلم المؤلم الذي تم النظر إليه كمرحلة انتقالية، يفقد مصداقيته. كما كرس الشعور بالتشاؤم بالنسبة للوضع القائم، وكذلك بالنسبة لمستقبل ومصير الأجيال القادمة انطلاقا من افتراض أن انخفاض الإنتاجية يكمن في أصل الركود المزمع أو الطويل الأجل (la stagnation séculaire) والتباطؤ طويل المدى للنمو.

”
انتقل عدد الطبقة
الوسطى عالميا
من 1.4 مليار سنة
2009 إلى 3.2 مليار
سنة 2020/2019
ومن المتوقع أن
يصل إلى 4.9 مليار
سنة 2030، ثلثيها
في آسيا.

و"الهم" في تكريس صارخ للانغلاق بدل الانفتاح^[59].

في هذا السياق يتساءل "بسكال لامي": هل يمكن أن نستخلص من هذه التطورات بأن العالم قد دخل في مرحلة ممتدة من الانفكاك

بين الاقتصاد والسياسة؛ بين

العقلانية التقنو-اقتصادية

المتواصلة وهي مستصحبة

لجميع آثارها العولمية من جهة،

وبين نزعات الانكفاء والانطواء

الهوياتي (repli identitaire)

مع ما يمكن أن يترتب على

ذلك من انفجار لأوضاع أمنية

دولية جديدة؟ هل القبلية

هي من سوف تعلن نهاية

العولمة؟^[60] هل نعيش في الغرب

أزمة شبيهة بأزمة 1930 وما تميزت به من

انفكاك للسياسة عن الاقتصاد؟ إذ بينما نحى

الاقتصاد وبنياته التحتية التكنولوجية منحى

التعولم، فإن السياسة ظلت مطبوعة بالطابع

المحلي الوطني؛ ذلك أن التصويت عادة ما يتم

لانتخاب المسؤولين السياسيين، أو المصادقة

أو الاعتراض على القوانين والاتفاقيات

وليس للمصادقة أو الاعتراض على الطفرات

التكنولوجية (les sauts technologiques).

وهو ما يفسر الشعور بفقدان التحكم والعجز،

خاصة حينما تؤثر نتائج هذه الثورات سلبا على

النسيج الاقتصادي والاجتماعي المتداخل.

وما يترتب عن ذلك من اللجوء والبحث عن كبش

أفضل. ينضاف إلى ذلك بعد آخر للعولمة؛ بعد فقدان السيطرة، والحرمان والتجريد، وعدم

القدرة على التحكم في تجاوزاتها أو على الأقل في فهم قواها. وما ترتب عن ذلك من صدمة

ارتدادية من طبيعة ثقافية، أو ما اصطلح

عليه (Laurent Bouvet

et Christophe Guilluy

بـ "انعدام الأمن الثقافي"

(L'insécurité culturelle)

المكرس للنزعات الهويةية

المرتبطة بمشاعر التهديد

والصدمة حينما يحدث المكروه.

لا يتعلق الأمر بصدام

الحضارات (le choc des

civilisations) كما نجد

لدى "صامويل هنتغتون"،

وإنما بـ"قلق في الحضارة"

(malaise dans la civilisation)^[58] الذي

فتح، كما نلاحظ ذلك على ضفتي الأطلنطي،

مجالا لمواقف ووضعيات سياسية تتشكل من

عناصر حمائية، انعزالية، أو معادية للأجانب

معروفة في التاريخ.

في ظل هذا الاضطراب السياسي، وعدم

اليقين وغياب المعنى، فإن المشروعية تتغذى

بسهولة من استدعاء جماعاتي للهوية في

بعديها القومي والديني؛ فيما يشبه الارتداد

الهوياتي (régression identitaire) الذي

يدور محوره الأساسي حول التعارض بين من

يشبهوننا وبين من يختلفون عنا، بين "نحن"

” يتعين أن تركز الحماية الاجتماعية بالمعنى الواسع على حماية الأشخاص قبل الوظائف، وتأمين المسارات الوظيفية قبل الأوضاع المهنية.“

وفي هذا السياق يتساءل "بسكال لامي": هل هذا النظام العالمي الجديد أكثر خطورة من النظام العالمي السابق الذي يتعين أن نغذي الحنين إليه؟ لتأتي إجابته افتراضية أولاً؛ بالإيجاب إذا ما اعتبرنا أن توازن الرعب النووي قد حفظ الإنسانية من الدمار الشامل المفضي إلى الفناء (conflagration générale).

وإذا ما شكل هذا النظام المرتكز على القومية استعادة للنزعات الوطنية الشوفينية التي قادت إلى حربيين عالميتين، تأكيداً للوصية التحذيرية للرئيس الفرنسي الأسبق "فرانسوا ميتران" (François Mitterrand)؛ "القومية هي الحرب"^[61]. وثانياً بالسلب؛ إذا ما تم التفكير في مصير الساكنة المستعبدة في الشرق، وإذا ما تم الاعتراف والإقرار بأن الاقتصاد وليس السياسة هو الذي تسبب في انهيار المعسكر الشيوعي وانهيار جدار برلين.

وهنا يذكرنا "بسكال لامي" كيف أن سنوات التسعينات من القرن الماضي لم تكن بمنأى عن مظاهر العنف الهائلة (Inouïes)؛ حروب البلقان، التطهير العرقي بروندا، حرب العصابات بأمريكا اللاتينية، منظمة إيتا (ETA) الباسكية التي توسلت بالعنف الإرهابي لتحقيق استقلالها على إسبانيا. ومنظمة الجيش الجمهوري الإيرلندي

”

منظور العلاقات الدولية الذي ظل سائداً منذ الحرب العالمية الثانية، منظور غربي لم يعد يتلاءم ولا يعبر عن الحقائق الموضوعية لعالمنا الراهن.

“

فداء (Bouc émissaire). وهاهنا، لا يتردد "باسكال لامي" في الانتصار للانفتاح بدل الانغلاق والانكفاء، وعياً منه أن في الانفتاح تكمن عناصر التهدة اللازمة لمواجهة وتلافي كل ما من شأنه أن يعقد ويعيق عملية العيش سوياً.

ينتقد "باسكال لامي" النظر إلى النظام العالمي الجديد باعتباره "نظام فوضى عالمي جديد"

(nouveau désordre mondial) كمصدر لكل الشرور والأدواء. على النقيض من ذلك ففي القدرة على فهم قوى العولمة ومنطق حركتها وتناقضاتها يتعين أن يجد أنصار الانفتاح والاستقرار والسلام مبرر فعلهم وتدخلهم (raison d'agir).

لقد كرست نهاية النظام العالمي السابق القائم على توازن الرعب (l'équilibre dans la terreur) حالة من عدم اليقين والتعقيد؛ لا ريب أن عالماً يقوم على قطبين لكل منهما إيديولوجيته الخاصة يكفل التوازن، يعد أكثر بساطة من عالم متعدد الأقطاب تتبثق فيه إيديولوجيا جديدة مصطبغة بالدين والنزعات الوطنية الهوياتية أو الشعبوية الساعية إلى ملاء الفراغ الذي ترتب على انهيار القطب السوفياتي حيث تتشابك الإستراتيجيات وتتواجه.

العولمية لا تشكل أي تهديد لجوارها والعالم من حولها؛ وهنا يستحضر مقولة منتسكيو الشهيرة "حيثما تمر التجارة فإن الأسلحة لا تمر" (là ou le commerce passe، les armes ne passent plus).

ليخلص إلى أن الاضطرابات والتوترات والأزمات تبرز وتستفحل حينما لا تنتج العولمة آثارها^[62]؛ وتحديدا في أفغانستان، والشرق الأوسط، وأوكرانيا، والصومال، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، وتفسير ذلك أن من فجوات وثقوب العولمة تبرز البؤر الإرهابية^[63]. وهي العولمة التي لم يتردد الجهاديون في لفظها باسم تأويلهم المنغلق والمفقر للدين الإسلامي والحقيقة الدينية.

لا يخفي "بسكال لامي" مسؤولية القوى الدولية المتقدمة وخاصة المؤثرة منها في النظام الدولي، في الوصول لهذا المأل، وذلك من خلال استحضاره لكيفية تدبير أزمة العلاقة مع إيران؛ محبذا استعمال كل أساليب الإقناع، وكل مصادر القوة الصلبة والناعمة لتحقيق أكبر درجات الاستيعاب الممكن لها ولثيلاتها من الدول في بنية النظام الاقتصادي والسياسي الدولي. حيث أبرز كيف أن إرادة الدول في الالتحاق بموكب الاقتصاد العالمي تحت تأثير العقوبات، من شأنه أن يشكل مصدرا اعتدال وانفتاح تلافيا لتهميشها.

(IRA) (Irish Republican Army) التي توسلت هي الأخرى بالإرهاب لتحرير إيرلندا الشمالية من الحكم البريطاني وإعادة توحيدها مع الجمهورية الأيرلندية.

لكن بعد عقد التسعينات، وعلى مدى عشرين سنة من النمو الاقتصادي العام بدأ عدد النزاعات والصراعات يتناقص تدريجيا. وفي هذا الإطار فإن تحليل العلاقات المعقدة بين الجغرافية الاقتصادية والجغرافية السياسية أدى إلى بروز ظاهرة ملفتة؛ مفادها أن

”

**كلما توزعت
السلطة، في
صيغتها الاقتصادية
والسياسية، كلما
أضحت أقل خطورة.**

“

النزاعات والصراعات الدولية الأساسية والبؤر الإرهابية توجد في المجالات الجغرافية الأقل اندماجا في الاقتصاد العالمي، والمجالات التي بقيت على هامش النمو الهائل الذي عرفه العالم منذ حوالي ثلاثين سنة يدعوننا للمقارنة بين خريطة المبادلات التجارية عبر

العالم كما تعكسها منظمة التجارة العالمية (OMC) وخريطة المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين بسويسرا بجنيف (Le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés) التي تعكس بؤر النزاعات ومصادر الصراعات عبر العالم، ليخلص إلى أن مجالات الصراع والتوتر الدولي تكمن في الأماكن البعيدة عن تيار المبادلات الاقتصادية الدولية. لنخلص إلى أن المجالات المندمجة في الدينامية الاقتصادية

كل ما من شأنه أن يثير ويشكل مصدرا من مصادر النزاع والصراع، والبحث، بدلا من ذلك، عن كل ما من شأنه أن يعزز استقرارها. بحيث إذا ما اشتدت حدة التوتر بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، فإن الأولى بإمكانها أن تطالب باستعادة توظيفاتها المالية على شكل مدخرات ضخمة، من شأن سحبها أن يذهب إلى حد التهديد بانهايار الدولار كعملة دولية. كما أن الولايات المتحدة بالتزامها بسداد هذه المستحقات فإن الاقتصاد الصيني سوف يفقد الكثير من الأرباح ذات الأثر المباشر على قوة اقتصاده.

وهكذا فإن التداخل والتشابك الاقتصادي والمالي يعطي للدول أسلحة للردع الاقتصادي، يشدد "باسكال لامي" على ضرورة استعمالها باعتدال وتوازن، وإلا ترتبت عليها آثارا غير محسوبة العواقب. إزاء الحتمية الموضوعية للعولة، وعدم قابلية التطور التكنولوجي للارتكاس؛ بفعل تعبيره عن تطور تاريخي لا رجعة فيه، فإن "باسكال لامي" لم يجد أبلغ من أغنية (Jane Birkin): "أود لو أن الأرض تتوقف لكي أنزل"^[65].

ولذلك فهو يعتبر أن التوازن الذي تحقق يظل غير مقنع؛ أولا لأن العولة ذاتها تستبطن العديد من المظاهر غير المستساغة والمثيرة للاضطراب وعدم الاستقرار.

إذا كان للاقتصاد الدولي، في طريق الاندماج، الفضل في كبح الصدمات، ودور وقائي في مواجهة شتى الخلافات والنزاعات، فإن ذلك يعود، بفعل تأثير ثورة تكنولوجيا المعلومات ووسائل النقل، إلى الطبيعة الجديدة للتقسيم الدولي للعمل، وإلى الاعتماد الاقتصادي والمالي المتبادل التي تحدثها.

”

تكرس الثورات التكنولوجية عدم اليقين، وتمثل مصدرا للاضطراب والتوتر والقلق الاجتماعي.

فالإنتاج العصري ضمن البنية الصناعية الحديثة للسلع والخدمات أمسى يتم في أكثر من دولة وعبر العديد من الوحدات الإنتاجية المتكاملة، بحيث أصبح المصنع العصري يتوفر على ورشات ووحدات إنتاجية في كل مكان. الأمر الذي يسهم في الرفع من الكفاءة والفعالية الاقتصادية ومضاعفة الإنتاج. وما لذلك من أثر إيجابي مباشر على مستوى العيش، وزيادة الموارد التي تسعف المجتمعات في الرفع من مستوى خدمات التعليم والصحة..

علما أن التداخل والترابط والتشابك، هاهنا، (l'imbrication) يعد اقتصاديا كما يعد ماليا؛ فالعجز المزمّن وطويل المدى التي تسجله الولايات المتحدة في معاملات الخارجية تتم تغطيته بانتظام من خلال الادخار الصيني؛ لدرجة تحكم الصين في استقرار الدولار من خلال مدخراتها الضخمة منه^[64].

وهو ما يفسر، من وجهة نظر "باسكال لامي"، وجود مصلحة مؤكدة لدى جل الدول في تلافي

والسياسات المعاكسة للتقلبات الدورية (contracycliques). غير أن أزمة 2008 قد كشفت عن مدى التراخي الذي حدث على مستوى عملية الرقابة والضبط السالفة، تحت تأثير "الابتهاج والفرحة العارمة" (l'euphorie) التي سيطرت على الفكر الليبرالي على إثر انهيار المعسكر السوفياتي^[66].

لا ينكر "باسكال لامي" أن جانبا من الاستياء الذي يغذي انبعاث: "الجيوستاسي" يصدر عن الإقصاء الاجتماعي، والبطالة، والتمييز السوسيو-اقتصادي، كما يصدر عن مخاوف الطبقات الوسطى الغربية من فقدان أو تتهقر وضعها الاجتماعي. ولعل أبلغ دليل على ذلك؛ التصاعد الملفت للحركات الشعبوية في أوروبا والولايات المتحدة.

ومع ذلك فإن "باسكال لامي" يؤكد، من جانب آخر، أن العولمة قد غيرت المعادلة (الوضع) (La donne) من خلال دخول دول جديدة في الاقتصاد العالمي وما أحدثه من انقلاب علاقات القوة بين الشمال والجنوب ليضمنوا، بذلك، توازنا جيدا بين الدول المتقدمة والدول الصاعدة لم يكن من الممكن تصوره خلال سنوات التسعينات والثمانينات. بحيث أن كل المؤشرات تؤكد ذلك، من خلال المنجزات التي تحققت على مستوى الصحة،

وثانيا لأن مختلف الدول المنخرطة ضمن صيرورتها لم تستخلص ما ينبغي من الدروس بصدد اعتمادها الاقتصادي المتبادل على مستوى الحكامة الجماعية (gouvernance collective).

يصدر "باسكال لامي" عن تصور موضوعي وتاريخي للعولمة؛ فمثلا أن هذه الأخيرة تسهم في تعزيز مسيرة التطور الإنساني، فإنها تتج، في الوقت عينه، وضعيات غير مقبولة (des situations inacceptables). إنها في

هذه الحالة في تناغم وانسجام (en résonance) مع الثورة الصناعية للقرن التاسع عشر وموكبها الاستغلالي السافر لرأسمالية هوجاء جامحة بلا زمام (débridé)، ولا مساواة بغیضة وشائنة (odieuse)، تجمع بين الفقر المطلق (pauvreté absolue) والغنى الفاحش.

ويمكن أن نمدد المقارنة من خلال استحضار خليط الأزمات

الرأسمالية التي ظلت تعصف بالدول الصناعية في كل عشر أو خمسة عشرة سنة، على امتداد القرن التاسع عشر، والقرن العشرين إلى حدود أزمة 1930.

ولتلافي إعادة إنتاج مثل هذه الأزمات، اعتمدت الدول تدريجيا عملية ضبط ورقابة للنظام الرأسمالي (régulation)

” التحولات العميقة التي يشهدها النظام البيئي تقتضي تغييرا عميقا في بنية وفلسفة النظام الاقتصادي الدولي، وكذا في طبيعة النموذج التنموي.

“

والاجتماعية، سياسات توزيع الدخل، وتنظيم السلطات النقابية المضادة^[68].

ليستحضر المثل الصيني الذي يذهب إلى أن الحكيم حينما يشير إلى القمر، فإن الغبي لا يبرح النظر إلى أصبعه، ليستخلص أن اضطرابات ومعضلات عالمنا الراهن لا تكمن في الأصبع الذي يحيل، هاهنا، إلى العوامة، وإنما تكمن في رأسمالية السوق (le capitalisme de marché). مشددا على أن طبيعة الرأسمالية قائمة على استغلال الفرص الجديدة للتقسيم الدولي للعمل لتحقيق أكبر قدر من الأرباح. أن تكون هذه الأرباح غير موزعة بشكل جيد وعادل ليس بالأمر الدولي العام، وإنما يعود، من وجهة نظره، للتدبير المحلي الوطني القائم على التضامن الذي يعد مسألة قرب (affaire de proximité).

فالأمر لا يتعلق بالعوامة ولا يتوقف عليها، بقدر ما يتعلق بعجز أنظمة الحماية الاجتماعية عن إيجاد العلاج لهذه الاختلالات والعيوب والعلل المتأصلة في الرأسمالية (ces travers intrinsèques au capitalisme) التي نعرف عنفها ونزوعها إلى تكريس مختلف أضرب الحيف والظلم الاجتماعي سواء في زمن البروليتاريا، أو في زمن البريكاريا (précariat). لقد مرَّ على الثورة الصناعية

وأمد الحياة، ونوعية التغذية، ومحو الأمية، والتربية.

لقد أسهم الاندماج الاقتصادي وتطور المبادلات، بفعل العوامة، في الحد من الفقر، وتحسين أوضاع الطبقات الوسطى، فعلى مدى عشرين عاما (1990-2010) أخرجت حوالي 700 مليون شخص من الفقر المدقع،

”

الرهان، اليوم، لا يتمثل في النكوص أو الانكفاء على الذات، وإنما في الرهان على الحضارة، وإعادة النظر في اقتصاد السوق.

“

وارتفع عدد الطبقة الوسطى على الصعيد العالمي انتقل من 1.4 مليار سنة 2009 إلى 3.2 مليار سنة 2019/2020 ومن المتوقع أن يصل إلى 4.9 مليار سنة 2030، ثلثها في آسيا. مع ما يعنيه هذا الارتفاع بالنظر إلى تحكم هذه الطبقة في مفاتيح الاستقرار السياسي عبر العالم تبعا لوزنها الذي يتحدد ويعد نتيجة مباشرة لمستوى النمو الاقتصادي^[67].

وبصفة عامة، فإن نفقات السياح الصينيين في الخارج قد انتقلت من 50 مليار دولار سنة 2010 إلى 220 مليار دولار سنة 2015، غير أن المفارقة أن ارتفاع التفاوتات الاجتماعية، خاصة في دول الشمال، يخفي الانخفاض الكبير للفقر في الدول الصاعدة.

ومع أن "باسكال لامي" لا ينفي مسؤولية العوامة في ازدياد التفاوتات الاجتماعية، إلا أنه يتساءل بصيغة استنكارية: ألا تعود مسؤولية تصحيح هذه التفاوتات إلى السياسات الضريبية

الداخلية التي تشكل الفضاء الأصلي للتضامن المحسوس. من علاقات القوة والتوافقات التي لا تعود إلى العوامة، وإنما إلى العلاقات القديمة بين الرأسمال والعمل.

فالرهان، اليوم، لا يتمثل في النكوص إلى الوراء ولا في الانطواء والانكفاء على الذات الذي لن يكون إلا مدمرا، وإنما الرهان على الحضارة، وإعادة النظر، كليا أو جزئيا، في اقتصاد السوق. إنها المهمة التي يوكلها "بسكال لامي" للقوى التقدمية التي يتعين عليها أن تبلور إجابات أكثر إقناعا من الأجوبة التي قدمت خلال العقود الأخيرة.

إن هذا الرهان يسائل، كذلك، قدرة الفاعلين على الالتزام بمراعاة جماعية حقيقية لعلاقاتهم البينية الشاملة. لكن لا بد من الاعتراف بأن بناء المؤسسات والقواعد المشتركة التي حققت نجاحا باهرا غداة الحرب العالمية الأولى، وأسهمت في التحكم في بواكير العوامة

المعاصرة، قد بلغت مداها من الإجهاد منذ إنشاء المنظمة العالمية للتجارة (OMC) التي حلت محل "الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة" (GATT) التي تم توقيعها بمراكش، وكذا إنشاء "المحكمة الجنائية الدولية" (CIP) أواسط التسعينيات من القرن الماضي.

قرنان، بحيث أن عوامة الأمس لم تعد هي عوامة اليوم، غير أن النظام المهيمن والتمثل في الرأسمالية ظل قائما.

ومع ذلك لا يمكن الرهان على السياسة الحمائية (protectionisme) لتحسين العدالة الاجتماعية لأنها تحدث ردود فعل عكسية متتالية، وتعمل على إفقار الجميع كما حصل إبان أزمة 1930.

بل إن الحل يكمن في الحماية الاجتماعية بالمعنى الواسع؛ حماية الأشخاص قبل الوظائف، تأمين المسارات الوظيفية قبل الأوضاع المهنية^[69]، الرفع من نجاعة أنظمة إعادة التوزيع، إصلاح وتعزيز أنظمة التضامن التي باتت تعاني من التفكك والانحلال، محاربة مختلف أشكال التمييز من خلال السكن والتربية والثقافة. وضع حد لبيع الممتلكات العامة. الاعتراف بأن الدور الموكل إلى السوق لا يترتب عليه أي تنازل عن العمل العام. وإذا كانت العوامة مرغوبة

في الدول الصاعدة فإن ذلك يعود إلى ما أتاحتها من نمو أسهم في ظهور خدمات للتربية والصحة سمحت بجعل الارتقاء الاجتماعي ممكنا بالنسبة للأجيال القادمة.

وكل ذلك يصدر في المقام الأول، من وجهة نظر "باسكال لامي"، مما هو محلي ووطني أكثر مما هو دولي وعام، من نوعية الأنظمة

التداخل والتشابك الاقتصادي والمالي يعطي للدول أسلحة للردع الاقتصادي، يشدد "باسكال لامي" على ضرورة استعمالها باعتدال وتوازن.

هل يمكن أن نعتبر أن ثلاثين سنة من الاندماج الاقتصادي التي لا سابق لها، ومن إعادة التوازن التاريخية لعلاقات القوى بين الشمال والجنوب، وثورة الإنترنت ووسائل النقل، وانبثاق طبقة وسطى مهيمنة عالميا، والوعي بمقتضيات العيش الجماعي في نفس الكويكب ذي الموارد المحدودة، والمخاطر الماحقة التي تهدد الوجود الإنساني تهديدا فعليا؛ كالاختباس الحراري، والتلوث البيئي، والجفاف، والمجاعات، وأسلحة الدمار الشامل، والإرهاب الدولي، وانتشار المخدرات والجريمة المنظمة، واشتداد حدة النزعات العنصرية ومعاداة الأجنبي.. هل يمكن أن نعتبر أن كل ما سلف، وغيره كثير، ليس له أي تأثير ولا أية انعكاسات على التنظيم الدولي؟

هناك مصلحة مشتركة عليا بالنسبة لكل الحكومات وكل الدول في تنظيم وضبط العولمة على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وهو الأمر الذي سوف ينزع بالدول وينحوا بها حثيثا، من وجهة نظر "باسكال لامي"، إلى القبول باختلافاتها، وتخفيف حدة توتراتها.

ولكي تستمر عملية الاندماج الاقتصادي العالمي يتعين، في لحظة معينة، أن تتشكل قاعدة قيم مشتركة من شأنها أن تسهم في

وهي المؤسسة التي لم يجد "باسكال لامي" أدنى حرج في اعتبارها آخر رمز للحكامة العالمية الأكثر سوءا؛ مادامت لا الولايات المتحدة ولا روسيا ولا الصين لم تصادق على نظامها، وما دامت العديد من الدول الإفريقية قد قررت حديثا عدم المصادقة على نظامها.

وهي الوضعية التي تجد تفسيرها، من وجهة نظر "باسكال لامي"، في أن منظور العلاقات

”

لكي تستمر عملية الاندماج الاقتصادي العالمي يتعين أن تتشكل قاعدة قيم مشتركة من شأنها أن تسهم في الحد من "الفوارق المعرفية".

“

الدولية الذي كان سائدا بعد الحرب العالمية الثانية يعد منظورا وتصورا غربيا أوروبيا-أمريكي لم يعد يتلاءم ولا يعبر عن عالم اليوم حيث أوروبا وأمريكا لا تمتلك إلا 10% من إجمالي سكان العالم، وحيث أن أكثر من نصف الإنتاج الاقتصادي يتم من طرف ما كان يسمى إلى وقت قريب بالدول السائرة في طريق النمو.

إلى جانب تقادم وفوات النموذج المستعمل منذ ستين عاما، تتضاف هشاشة وحساسية مسألة المشروعات. وهي المسألة التي طالما طرحت منذ "القديس أوغسطين" (Saint Augustin) أو "ألتوسوس" (Althusus)، وبمقتضاها فإن كل نظام للسلطة الإنسانية لا يتم تبريره إلا من خلال الوعي بالانتماء لمجموعة معينة، وحاجة هذه الأخيرة لضمان وحماية وجودها.

وفي هذا السياق يتساءل "باسكال لامي":

يمكن تجاوز تناقضاتها إلا بالنجاح في التوفيق والموازنة الرشيدة بين الحاجة إلى التنمية وما تقتضيه من زيادة في الإنتاج واستجابة للحاجة المتنامية للاستهلاك تبعاً للتزايد المستمر لعدد السكان في العالم من جهة، وبين ضرورة الحفاظ على البيئة في كوكبنا الأرضي وعدم استنزاف موارده الطبيعية، واستغلالها بما لا يخل بالنظام الإيكولوجي من جهة أخرى.

لا ريب أن التحولات العميقة التي يشهدها النظام البيئي تقتضي تغييراً عميقاً في بنية وفلسفة النظام الاقتصادي الدولي، وكذا في طبيعة النموذج التنموي. وهو ما جعل "بسكال لامي" يراهن على تغيير تدريجي من شأنه أن يحدث تحولاً على مستوى سلوكيات الأفراد والمؤسسات بما يخفف من حدة التوتر الذي عادة ما تغذيه الرأسمالية لدى "الإنسان الاقتصادي" (L'Homo économiques) بين العامل والمستهلك، وهو التغيير الذي يعد محلياً وكونياً^[72].

من مظاهر التطور في الحكامة الدولية كما يرصده "بسكال لامي" الانتقال من مفهوم (Multilatéralisme) الذي يستمد وجوده وشرعيته من اتفاقية وستفاليا سنة 1648 التي أرست نظاماً متعدد الأطراف لتدبير العلاقات الدولية، لكنه تعدد مقتصر على الدول الوطنية

الحد مما سماه الأنثروبولوجيون بـ"الفوارق المعرفية" (les différences cognitives) التي تمثل دوماً مصفوفة التوترات والخلافات والنزاعات.

ومع إقراره بمحدودية ما تحقق دولياً في هذا الاتجاه، إلا أنه لا يخفي تفاؤله النسبي بمستقبل التعاون بين مختلف مكونات المجتمع الدولي. وفي هذا السياق يذكرنا بمجموعة من الوقائع/الحقائق أهمها؛ أن كل دول العالم تقريباً قد انضمت إلى المنظمة العالمية للتجارة، التطور الذي حدث في مواجهة التهرب الضريبي عبر الحدود (la fraude fiscale transfrontière)

والملاذات الضريبية (les paradis fiscaux)، اتفاق باريس ومراكش للحد من الاحتباس الحراري (COP21) و(COP22)^[70]، التقدم الذي تم إحرازه في مواجهة السيدا. ليستخلص بأن كل ما سلف يدل ويؤكد على أن المجتمع الدولي مؤهل لتحقيق المزيد من النجاحات، ويشير إلى تطور حقيقي نحو المزيد من الحكامة على الصعيد الدولي^[71].

وفي هذا السياق يقف "بسكال لامي" على الأهمية المتنامية للتحديات والرهانات البيئية، وعلى تبلور وعي جماعي بما يمكن تسميته بـ"المفارقة التنموية البيئية" التي لا

”
يسيطر الإحساس
بأن كل شيء
يتحلل وينهار،
وبأن الحكومات
أُمتت عاجزة عن
السيطرة والتحكم
في التطورات التي
يعرفها العالم.

“

فسوف يستأنف التوجه نحو تقاطع المصالح والقيم الأساسية التي تتحدد، على سبيل المثال، في الكرامة، وعدم التمييز، وحرية الوعي. وفي هذا الإطار يراهن، سعياً لمواجهة التحديات الكبرى، على إيجاد أساس أخلاقي مشترك، وإضفاء المعنى على الفعل الجماعي انطلاقاً من أخلاق للعولمة (éthique de la globalisation) [74].
تلافياً للاحتجاج المتنامي على القيم الغربية [75].

ولمواجهة مختلف الشعوبيات العنصرية، والشوفينيات، والانكفاء الهوياتي، والنزعات الحمائية الأثنية المغلقة التي تستغل غياب المعنى واليقين، يدعو "بسكال لامي" بلورة رؤى مضادة لا تلغي المخاوف، وإنما تجعلها موضوعاً للحوار والتوافق والتعاون سعياً لفهمها وتفسيرها في أفق إيجاد الشروط الموضوعية لتجاوزها. وهي الرؤى التي سرعان ما يكتنفها ويوحدها في رؤية عالمية كونية (Vision cosmopolitique) تجد أصولها في التقاليد ومصادر الحكمة الكبرى لعالمنا؛ حيث يعد البناء الأوروبي، من وجهة نظره، أكثر أشكالها اكتمالاً، وذلك بفضل العولمة التي تحمينا من مظاهر اللاتسامح وما يرافقها من صدمات وتوترات.

ذات السيادة (État-nation)، إلى مفهوم (Polylatéralisme) الذي تتأسس فيه العلاقات الدولية هو الآخر على نظام متعدد الأطراف، مع فارق أساسي وجوهري يتمثل في أن الأطراف الفاعلة في العلاقات الدولية والنظام الدولي لم تعد مقتصرة على الدول الوطنية وإنما تجاوزتها إلى فاعلين جدد: منظمات المجتمع المدني، الشركات متعددة الجنسيات، المؤسسات الأكاديمية الكبرى (les grandes institutions académiques)،

بل والمدن الكبرى التي تضمها مجموعة الأربعين (G40).

وبالتالي فإن عالماً متعدد الأطراف بهذا المعنى يستدعي المحادثة والحوار والتفاوض [73].

وفي ما وراء هذه التطورات يستخلص "بسكال لامي" انتصار العقل والعقلانية على الرغبات والنزعات والدوافع، مؤكداً أن السلطة، في صيغتها الاقتصادية والسياسية، كلما توزعت كلما أمسّت أقل خطورة؛ مدللاً على

ذلك بأن انتشار الطاقة الكهربائية وتوزيعها ولا تمرکزها قد أسهم في التخفيف من حدة التوتر الجيوسياسي عبر العالم.

كما يفترض أن المصدر الأساسي للقوة إذا ما أصبح يقوم على الأداء الاقتصادي والاجتماعي، حينما تتشكل أغلبية البشرية من الطبقة الوسطى خلال العقود المقبلة،

” الإنتاج العصري ضمن البنية الصناعية الحديثة للسلع والخدمات أمسى يتم في أكثر من دولة وعبر العديد من الوحدات الإنتاجية المتكاملة.“

فالمواقف من العولمة بالنسبة للشعبيين لا يمكن تفسيرها، إلا جزئياً، من خلال تصور إيجابيات وسلبيات الانفتاح، ولا من خلال جملة من الاعتبارات العقلانية والمادية، وإنما بالأحرى من خلال مجموعة من الأوضاع والمواقف الرمزية التي تعلي من شأن العزلة والانزغال، والنزعة الوطنية الشوفينية التي تصل حد العنصرية، وذلك من خلال صدمات مضادة من طبيعة ثقافية

(contre-chocs de nature culturelle). وسعياً للمواءمة بين أنظمة الحياة الاقتصادية والحياة السياسية يتعين الرهان على الأنظمة السياسية، والتمثلات، والسرديات. فالمشكلة لا تكمن في السعي إلى ديمقراطية العالم، وإنما في الحفاظ على الديمقراطية في مهدها الغربي قبل غيره، وعلى قيمها المؤسسة وفي مقدمتها الحرية والغيرية التي تعد ترياق كراهية الأجانب^[76].

de la puissance américaine. Les États-Unis détiennent en effet, pendant une petite décennie (1990-2000); une avance écrasante pour l'ensemble des attributs de la puissance; qu'il s'agisse de performances économiques, d'excellence technologique, de crédibilité militaire et bien sur d'attractivité politique et culturelle", Ibid, p.32.

12. Ibid, p.13.
13. Ibid, p.14.
14. Ibid, p.30.
15. Ibid, p.71.
16. Ibid, p.106-109.
17. Ibid, p.15.
18. "L'Europe: un rêve qui vacille", Ibid, p.15.
19. "le partage des souverainetés nationales".
20. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p:17.
21. يشير مصطلح البيريسترويكا حرفياً "إعادة البناء" غير أن دلالتها في مشروع غورباتشوف لا تعني فقط إعادة بناء، بل عملية تجديد أيضاً متعددة الجوانب والأهداف. وترتبط البيريستريكا وظيفياً بمصطلح "الغلاسنوست" الذي يحيل إلى الشفافية ووظيفتها حسب غورباتشوف أن "تكشف الغطاء عن كل أولئك الذين يتمتعون بامتيازات غير قانونية، ولم يعد من الجائز لاستمرار في التعايش مع الركود" (ص: 39).

1. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", Odile Jacob, Paris, 2017, p:65.
2. الولايات المتحدة، والصين، والهند، وروسيا، واليابان، وأمريكا اللاتينية، وإفريقيا، والشرق الأوسط.
3. اللجوء والهجرة، الطاقة والتغير المناخي، الإرهاب، الأمن السيبراني، المحيطات، الحكامة، المخاطر والأمن، الغرب، الديمقراطية والقيم.
4. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p:9.
5. Ibid. p.10.
6. Ibid. p.11.
7. Ibid. p.11.
8. انظر: عبد السلام طويل، "نهاية التاريخ من المطلق الهينغلي إلى المطلق الفوكويامي"، بيروت: مجلة الشاهد، عدد: 183، 1999.
9. Thomas Friedman, La terre est plate. Une brève histoire du 21 siècle, Editions saint-Simon, 2006.
10. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p:12.
11. "Un second système international totalement inédit se met en place: un système unipolaire, marqué par la solitude et la spermatie incontestable

يقول غورباتشوف: "إن البيروسترويكات تقع في مركز حياة مجتمعنا الروحية، مجتمعنا نحن، وهذا أمر طبيعي للغاية، أو ليس الكلام يجري على مصير البلاد؟" (ص9) "فالشعب، بل الإنسان تحديداً، بكل تنوعه الإبداعي، هو الوجه الرئيسي الفاعل للتاريخ. ولذا، فإن مهمة البيروسترويك الأولى، وشرطها الضروري وممكن نجاحها، تقوم في إيقاظ الإنسان ودفعه ليكون ناشطاً وذا مصلحة حقيقية، والوصول إلى أن يشعر كل فرد أنه مالك البلاد وأن مكان عمله ومصنعه ومعمله هي جميعاً مؤسسات يملكها. هذا هو الأمر الرئيسي (...). وهكذا، فإن إقحام الإنسان في كل عمليات حياتنا هو جوهر كل ما نقوم به. ففي "فرن" البيروسترويك ينصهر المجتمع، وينصهر الإنسان فيه قبل أي شيء، وهذا هو في الواقع تجديد المجتمع. إنها القضية الأكثر جدية التي أخذنا على عاتقنا مهمة تحقيقها" (ص: 36). "أما مهمتنا الأهم في الوقت الراهن فإن ننهض الإنسان روحياً، محترمين عالمه الداخلي، معززين مواقفه الخلقية. وإننا نسعى إلى وضع كل كمون المجتمع الذهني وكل إمكانات الثقافة في سبيل تكوين الفرد النشط والفاعل اجتماعياً، الفني والعاقل روحياً، وذي الضمير الحي. وعلى الإنسان أن يعرف ويحس أن الآخرين بحاجة إلى سماع كلمته، وأن كرامته لا تُهان وأنهم يحترمونه ويتقنون به. وعندما يرى الإنسان كل ذلك فسيكون قادراً على عمل الكثير" (ص: 37). ليخلص إلى أن "هدف البيروسترويك النهائي واضح بالنسبة إلينا. وهذا الهدف هو تجديد معمق لجميع أوجه حياة البلاد، وإعطاء الاشتراكية أحدث أشكال التنظيم الاجتماعي، والكشف الكامل عن الطابع الإنساني لنظامنا في كل أبعاده ودلالاتها الحاسمة: الاقتصادية والسياسية-الاجتماعية والخلقية" (ص45). انظر: م.س. غورباتشوف، "بيروسترويك والتفكير الجديد لبلادنا والعالم أجمع"، ترجمة محمد أحمد شومان وآخرون، دار الفارابي، 1988.

23. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p:171.
24. "ébranlé la crédibilité de l'Union européenne comme facteur de prospérité, Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p.18.
25. "se met sournoisement en position de légitimé politique", Ibid, p.19.
26. Ibid, p.20.
27. Ibid, p.176.
28. Ibid, p.21.
29. Ibid, p.22.
30. "It is the economy, stupid! ". Ibid, p.23.
31. Ibid, p:29.
32. بالنسبة لروسيا يذهب "باسكال لامي" إلى أن روسيا تمثل الحالة الأجل للتعارض بين "الجيواقتصادي" و"الجيوسياسي" .. أنظر: Ibid, p.88.
33. "Alliée aux États-Unis dans le cadre de l'Otan, protégée par le parapluie nucléaire américain, l'Europe ne possédait ni les moyens ni surtout

22. لقد كان غورباتشوف شديد الوعي بالحصار والعداء الذي ووجهت به سياسته الإصلاحية من طرف الخصم الإيديولوجي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية؛ يقول: "إنهم يحاولون تشويه الغلاسنوست وإشاعة الديمقراطية (...). إنهم يستفروننا للحد من الغلاسنوست وكبحها والتراجع عن إشاعة الديمقراطية، وذلك من خلال التحريض عبر وسائل الإعلام الجماهيري، مستهدفين عرقلة عملية البيروسترويك التي لا تعقل دون الغلاسنوست وإشاعة الديمقراطية" (180) وفي هذا الإطار يقول: "يؤكد البعض أن المهمات الهائلة التي طرحها البيروسترويك

- de la terreur et les alliances militaires comme fondement de la sécurité internationale", Ibid, p.33.
38. Ibid, p:35.
39. Bertrand Badie, L'Impuissance de la puissance. Essai sur les nouvelles relations internationales. Fayard, 2004.
40. "L'ONU est paralysée, le FMI et la Banque mondiale débordés, l'OMC impuissante, sans parler des difficultés à créer les nouvelles institutions nécessaires pour gérer le climat, les réfugiés, la cybersécurité", Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", Op.cit, p.36.
41. "Alors que La mondialisation économique se fait de plus en plus différenciée, de multiples forces de déconstructions politique et stratégique se donnent désormais libre cours", Ibid, p.38.
42. لأخذ فكرة أوضح عن مفهوم العولمة السياسية وحدوده، أنظر: عبد الخالق عبد الله، "عولمة السياسة والعولمة السياسية"، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 278، 2002، ص.25.
43. وفي هذا السياق تتساءل "نيكول نيزوتو" رابطة بشكل صريح هذا المسلك المصلحي الذي ينحدر إلى درجة الانتهازية السياسية المتواطئة مع أكثر الأنظمة سوءا في كوكبنا:
- D'ailleurs, de quel ordre Donald Trump se fera-t-il le champion? Un ordre basé sur les intérêts de puissance et l'opportunisme politique, y compris avec les pires régimes de la planète? ou, au contraire, un ordre international démocratique, tel qu'il est traditionnellement porté, dans le discours sinon dans les faits, par l'Amérique? Ibid, p.39.
44. "L'avènement d'un multilatéralisme efficace, incarné par l'ONU, n'est pas un objectif partagé par l'ensemble la volonté de jouer le moindre rôle politique sur la scène internationale", Ibid, p:30.
34. " Eux qui furent les grands bénéficiaires de la guère froide", Ibid, p.31.
35. وهكذا ف "التقطب الواحد" الذي كان من المتوقع أن يكون متعددًا أكثر من ذي قبل، أصبحت "الواحدية" فيه "وحدانية"! لم يعد فيه "الرأي" يراعي "الرأي الآخر"، بل أصبح "الرأي الأمريكي" يمثل "الرأي الوحيد"، وذلك إلى درجة أن الرئيس بوش الحالي لم يتردد في رفع شعار: "من ليس معنا فهو ضدنا"؛ واتسع نطاق هذه "الوحدانية" لتفرض نفسها على الخطاب السياسي المعاصر بأكمله، وفي كل مجال، ومن الأمثلة التي أوردها الجابري في هذا السياق أن عبارة "هيئة الأمم المتحدة" التي كانت تحتل حيزًا مهمًا في الخطاب العالمي، وبالتالي تحظى بنوع من الاعتبار، حلت محلها عبارة "المجتمع الدولي"، وكأن أمم الأرض قد اتحدت وكونت "مجتمعًا" واحداً أو "جماعة" واحدة!
- و"الفرق من الناحية السياسية واضح: "الأمم" تضم مجموعة من الدول والحكومات، ولا يتصور وجود أمم عليها حكومة واحدة، وبخاصة في الخطاب السياسي الغربي الذي يقترن فيه اسم الأمة بالدولة (الدولة/ الأمة Etat-Nation). أما "المجتمع" فهو يحتمل دولة واحدة بلغ التعدد فيها ما بلغ (كالثند مثلاً). "المجتمع الدولي" عبارة توحى بوجود دولة واحدة على رأسه، وتحيل عليها. أما اسمها فمعروف: إنها "الولايات المتحدة"، التي أصبح اسمها ينطق من دون إضافة لفظ "أمريكية"، ليعترك المجال للفظ آخر لا ينطق ولكنه يفهم: لفظ "الدولية"، فتصبح العبارة المخفية هكذا: "الولايات المتحدة الدولية" رئيسة "المجتمع الدولي". أنظر: محمد عابد الجابري، "خطاب الوحدانية" في عصرنا.. هل سيستسلم العالم؟"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 2003/287، ص161-162.
36. " Ce ne sont plus les rapports de force militaires qui structurent le système international, c'est le commerce et le développement économique", Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", Op.cit, p.32.
37. "Le droit international, l'organisation des Nations unies remplacent l'équilibre

57. "Les thèses sur l'avenir sont ici contradictoires et les prévisions oscillent entre d'un côté le cataclysme sur l'emploi, la concentration extrême du capital, de gigantesques monopoles, et, de l'autre, le nirvana de l'individualisation ultime des pouvoirs via les réseaux sociaux, la douce économie du partage ou de la société des loisirs",? Ibid, p.47.
58. كما نجد لدى "سيجموند فرويد".
59. أنظر التعددية الثقافية..
60. "est-ce le tribalisme qui sonne le glas de la globalisation?", Ibid, p.48.
61. "le nationalisme, c'est la guerre", Ibid, p.49.
62. "Les turbulences apparaissent là ou la mondialisation n'a pas produit ses effets", Ibid, p.50.
63. "C'est dans les trous de la mondialisation qu'apparaissent les foyers terroristes", Ibid, p.50.
64. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", Op.cit, p.51.
65. "Moi, Je voudrais que la terre s'arrête pour descendre", Ibid.
66. Ibid, p.52.
67. Ibid, p.101.
68. Ibid, p.54.
69. "Protéger les personnes plus que les emplois, sécuriser les parcours professionnels plus que les situations..", Ibid, p.54.
70. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, "où va le Monde? Le Marché ou La force?", op. cit, p.146-148.
71. Ibid, p.57.
72. Ibid, p.58.
73. "Un monde polypolaire appelle la conversation et la négociation", Ibid, p:59.
74. Ibid, p.150.
75. Ibid, p.162.
76. Ibid, p.164-167.
- de la communauté internationale, à commencer par les Etats-Unis de Donald Trump,?" Ibid, p.39.
45. Ibid, p.122.
46. "la marchandisation et la déshumanisation de la personne humaine", p.40.
47. "Ni grammaire, ni principes, ni intérêt communs: la communauté internationale ressemble d'avantage à une chimère occidentale qu'à une entité efficace sur la régulation du monde",? Ibid, p.40.
48. Ibid, p.131.
49. "Si les classe moyennes ont eu historiquement, en Europ, un rôle majeur dans la revendication des libertés politiques et la démocratisation des nations moderne, on cherche en vain aujourd'hui une pareille influence dans les Etats nouvellement mondialisés", Ibid, p.41.
50. "La chine se félicite de pouvoir conjuguer croissance économique et autoritarisme politique, et ce modèle, s'il s'avère durable, pourrait bien devenir le modèle alternatif le plus compétitif face au modèle américain", Ibid, p.42.
51. Ibid, p.80.
52. "la xénophobie la plus triviale qui soit", Ibid, p.42.
53. "Non, rien de cela n'est inéluctable", Ibid, p.44.
54. "le front froid de la rationalité scientifique et économique, le calcul, l'ajustement des intérêts", Ibid, p.45.
55. "le capitalisme de marché connaît aussi ses pulsions: l'avidité, la volonté de domination. Il a besoin de la confiance, qui est un sentiment..", Ibid, p.45.
56. "Ce sont ces orages, avec leurs grondements et leurs éclairs, auxquels nous assistons..".

ملتقى الإحياء الحادي عشر

"نظرية المخطوط العربي في مرآة الغرب"

انطلاقاً من محاضرة علمية ألقاها الدكتور مراد تدغوت

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع
المقاومة، ساحة الشهداء، ص. ب
9302، حي المحيط-الرباط ابتداءً
من الساعة الحادية عشر صباحاً
(11h00).

نظمت الوحدة العلمية للإحياء
ملتقاها الحادي عشر
حول موضوع: "نظرية المخطوط
العربي في مرآة الغرب" انطلاقاً
من محاضرة علمية ألقاها الدكتور
مراد تدغوت عقب عليها وناقشها
الأساتذة:

- د. عبد القادر سعود، ود. جمال
بامي، وذ. الأزرق الرركاكي،
ود. عبد السلام طويل.

وذلك يوم الاثنين 08 رجب 1439هـ
الموافق لـ 26 مارس 2018م، بمقر

ملتقى الإحياء الثاني عشر

"المسألة التربوية في المنظور الإسلامي"

انطلاقاً من محاضرة ألقاها الدكتور عبد الكريم العيوني

"تقويم السلوك الإنساني في ضوء القرآن الكريم

والسيرة النبوية المطهرة"

وذلك يوم الخميس 23 شعبان
1439هـ الموافق لـ 10 ماي 2018م،
بمقر الرابطة المحمدية للعلماء،
شارع المقاومة، ساحة الشهداء،
ص.ب 9302، حي المحيط-الرباط
ابتداءً من الساعة الحادية عشر
صباحاً (11h00).

تظمت الوحدة العلمية للإحياء
ملتقاها الثاني عشر
حول موضوع: "المسألة التربوية
في المنظور الإسلامي" انطلاقاً
من محاضرة ألقاها الدكتور عبد
الكريم العيوني بعنوان: "تقويم
السلوك الإنساني في ضوء القرآن
الكريم والسيرة النبوية المطهرة"،
بمشاركة الأساتذة:

- د. أحمد بوزيدي، ود. محمد
إقبال عروي، ود. محمد المنتار،
ود. عبد السلام طويل.

ملتقى الإحياء الثالث عشر

"دور المتاحف في حفظ الذاكرة التاريخية للأمة وحفز مسيرتها الحضارية"

انطلاقاً من محاضرة ألقاها الأستاذ الشرقي دهمالي بعنوان:

" المتاحف والمعالم التاريخية: شواهد على تنوع التراث الثقافي للمغرب "

التابعة للمجلس الدولي للمتاحف (الأيكوم) ونائب رئيس المجلس الدولي للمتاحف الإفريقية، بعنوان: "المتاحف والمعالم التاريخية شواهد على تنوع التراث الثقافي للمغرب". وذلك يوم الثلاثاء 12 شوال 1439هـ الموافق لـ 26 يونيو 2018م، بمقر الرابطة المحمدية للعلماء، شارع المقاومة، ساحة الشهداء، ص. ب 9302، حي المحيط-الرباط ابتداءً من الساعة الحادية عشر صباحاً (11h00).

نظمت الوحدة العلمية للإحياء التابعة للرابطة المحمدية للعلماء ملتقاها الثالث عشر حول موضوع: "دور المتاحف في حفظ الذاكرة التاريخية للأمة وحفز مسيرتها الحضارية"، بمشاركة الأساتذة محمد إقبال عروي، وجمال بامي، وعبد السلام طويل. وذلك انطلاقاً من محاضرة ألقاها الأستاذ الشرقي دهمالي، مدير متحف اتصالات المغرب، ورئيس اللجنة العلمية للمتاحف العلمية والتقنية

ملتقى الإحياء الرابع عشر

"مقصد الاستخلاف بين النص والتاريخ"

انطلاقاً من محاضرة ألقاها فضيلة الأستاذ عبد السلام الأحمر

ود. منصف العسري، ود. محمد الناصري، ود. إدريس التركاوي، ود. عبد السلام طويل. وذلك يوم الخميس 15 صفر 1440هـ الموافق لـ 25 أكتوبر 2018م، بمقر الرابطة المحمدية للعلماء، شارع المقاومة، ساحة الشهداء، ص. ب 9302، حي المحيط-الرباط ابتداءً من الساعة الواحدة بعد الزوال (13h00).

نظمت الوحدة العلمية للإحياء ملتقاها الرابع عشر حول موضوع: "مقصد الاستخلاف بين النص والتاريخ" انطلاقاً من محاضرة ألقاها فضيلة الأستاذ عبد السلام الأحمر بعنوان: "استخلاف الإنسان في الأرض باعتباره مقصداً عاماً للقرآن والشريعة والحضارة" وذلك بمشاركة الأساتذة: د. عبد الهادي حلولي،

ابن جُزَيِّ الغرناطي المالكي ومنهجه في القوانين الفقهية

د. مصطفى الزاهد

أستاذ الثانوي التأهيلي، بوزارة التربية الوطنية / مدينة سلا

من أعلام المذهب المالكي في الغرب الإسلامي الإمام ابن جزي الغرناطي (المتوفى سنة 741هـ)، لهذا العلم أثر علمي وأخلاقي على الأمة الإسلامية عامة، والغرب الإسلامي خاصة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تكمن أهمية الموضوع في كونه يبحث في كتاب فقهي من أجل كتب المالكية، فهو كتاب في المذهب المالكي، ويشير إلى بقية المذاهب الأخرى إشارة دقيقة ومختصرة، كما أنه سهل العبارة، بالإضافة إلى أن الكتاب يحتوي على ما

الباحث مصطفى الزاهد عن أطروحته الجامعية بعنوان: "ابن جُزَيِّ الغرناطي المالكي ومنهجه في القوانين الفقهية"، بالقيطرة جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. وهذا تقرير مكثف عن أهم محاورها وقضاياها.

يقول الله، عز وجل، في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: ﴿مَنْ أَلْمُومِينَ رِجَالٌ صَدَفُوا مَا عَنَدُوا اللَّهُ عَلَيْهِمْ جَمِيعٌ مِّنْ قَضِيٍّ نَحَبَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: 23).

دافع

دراستنا الأكاديمية المعاصرة.

3. الكتاب احتوى على ما يجب على المرء تعلمه عقيدة وعبادة ومعاملة وسلوكا وسيرة، بعبارات مختصرة، فأحببت أن أثير انتباه الدارسين والباحثين إلى أهمية الكتاب.

4. معرفة سير العلماء يزيد الباحث نشاطا وحيوية، وتزوده بطاقة فكرية وأدبية.

الدراسات السابقة:

فيما يتعلق بالدراسات السابقة، حسب معرفتي لا يوجد من بحث في الموضوع: منهج ابن جزي ومنهجه في القوانين الفقهية، أما الاشتغال على كتب أخرى للإمام فقد بحث من قبل الباحث الزبيري (علي محمد)، بعنوان: "ابن جزي ومنهجه في التفسير"، دمشق: دار القلم، دمشق، ط1، (1407هـ/1987م).

منهجية البحث وخطته:

أما المنهج المتبع في البحث: المنهج الوصفي، والاستقرائي، وأما خطة البحث، فقد جعلتها في مقدمة، ومبحثين، وستة مطالب، وخاتمة. وتفصيلها على النحو الآتي:

مقدمة: تحتوي على ما يلي: أهمية الموضوع، وإشكالاته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وإضافته العلمية، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: لمحة من حياة ابن جزي المالكي

يجب على المرء تعلمه من أمور دينه، عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وسلوكا، وسيرة نبيه، صلى الله عليه وسلم، وتاريخ الإسلام والمسلمين إلى زمن المؤلف، كل ذلك بإيجاز واختصار، وذلك أن دراسة سيرة العلماء والتعرف على مكانهم ودراسة مؤلفاتهم لها أهمية قصوى

تتمثل فيما يلي:

1. معرفة قيمة المؤلف، بالاطلاع على أكثر إنتاجاته العلمية في مختلف حقول المعرفة، تصقل فكر الباحث، وترفع من همته في طلب العلم.

2. دراسة سيرتهم لها أثر على أخلاق الفرد والمجتمع، عبادة ومعاملة.

3. الاطلاع على تاريخ المسلمين في مختلف المجالات العلمية، والفكرية والحضارة الإسلامية.

4. أكد العلماء أنه لا يجوز العمل والفتوى من الكتب التي يجهل مؤلفوها، ولا يعلم صحة ما فيها^[1].

أما فيما يخص أسباب اختيار الموضوع، فهي مجملة فيما يلي:

1. خدمة الفقه الإسلامي عامة، والفقه المالكي منه خاصة، ومن أجل كتب المالكية المختصرة كتاب: "القوانين الفقهية" للعلامة ابن جزي الغرناطي المالكي المتوفى سنة: 741هـ.

2. اشتمال الكتاب على خطة محكمة ومنهجية دقيقة يمكن الأساتذة منها في

الزاهد، الشهيد فريد دهره، ووحيد عصره، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف ابن سعيد ابن جزي الكلبي الغرناطي الأندلسي المالكي، من أهل غرناطة وذوي الأصالة والنباهة فيها، وأصل سلفه من ولمة من حصون البراجلة، نزل بها أولهم عند الفتح صحبة قريتهم أبي الخطار حسام بن ضرار الكلبي. وعند خلع دعوة المرابطين، كانت لجدهم بحيان رئاسة وانفراد بالتدبير^[2].

ورجحت هذا الترتيب في النسب، كما رجحت كنيته بأبي القاسم اعتمادا على المصادر والمراجع التي بين يدي.

2. **ولادته:** تشير المصادر أنه ولد يوم الخميس تاسع من ربيع الثاني سنة 693هـ بغرناطة التي كانت حاضرة الأندلس وقبلة علماء المغرب في عصر كان عصر ازدهار للفكر والأدب، وقد عاصر من ملوك بين الأحمر ستة، وقد قضى جل حياته زمن حكم المؤدي بالله أبو الحجاج يوسف الأول (733-755هـ)^[3].

المطلب الثاني: حياته العلمية

قال تلميذه لسان الدين بن الخطيب: "كان، رحمه الله، على طريقة مُثلى من العكوف على العلم. والاقتصاد على الاقتيات من حُرّ النشب، والانشغال بالنظر، والتقييد والتدوين، فقيها حافظا، قائما على التدريس، مشاركا في فنون: من العربية والفقه والأصول والقراءات والحديث، والأدب، حفظة للتفسير مستوعبا للأقوال، جماعة للكتب، ملوكي الخزانة، ممتنع

المطلب الأول: نسبه وولادته.

المطلب الثاني: حياته العلمية.

المطلب الثالث: استشهاده.

المبحث الثاني: التعريف بـ"القوانين الفقهية"

تعريفاً وقيمةً ومنهجاً

المطلب الأول: التعريف بكتاب "القوانين

الفقهية"

المطلب الثاني: قيمة الكتاب

المطلب الثالث: منهجه في الكتاب. خاتمة.

إشكالات البحث:

للعلماء المتقدمين لهم همة عالية في طلب العلم والتأليف والتدوين، ومنهج متميز، وخطة محكمة في مؤلفاتهم، ودراستهم لمختلف العلوم الشرعية، من الواجب علينا أن نتعرف عليهم، وعلى منهجهم وخطة بحثهم، ومن أعلام المالكية في الأندلس الإمام ابن جزي رحمه الله:

1. فمن هو ابن جزي؟

2. وما هي أهم مؤلفاته؟

3. وما منهجه في كتابه القوانين الفقهية؟

ومن أجل المساهمة في التعريف بأعلام المذهب المالكي جاء هذا البحث ليسلط الضوء عن هذا العلم.

المبحث الأول: لمحة من حياة ابن جزي

المالكي

المطلب الأول: نسبه وولادته

1. نسبه: هو الفقيه العالم العلامة، الأديب

قال ابن جزى عنه في مقدمة "التسهيل لعلوم التنزيل" ختمت علم القرآن بالأندلس وسائر المغرب على شيخنا الأستاذ أبي جعفر بن الزبير، وقد قطع عمره في خدمة القرآن، وأتاه الله بسطة في علمه، وقوة في فهمه، وله فيه تحقيق ونظر دقيق^[6]، أخذ عنه العربية والفقه والحديث والقرآن من مؤلفاته "ردع الجاهل عن اعتساف المجاهل" في الرد على الشاذلية^[7] و"البرهان في ترتيب سور القرآن" و"سبيل الرشاد في فضل الجهاد".

2. هبة الدين أبو عبد الله محمد بن عمرة بن محمد بن عمر بن رشيد، الفهري الغرناطي (657-721)^[8] من مواليد "سبتة" المحتلة أعادها الله إلى حضيرة الوطن قدم إلى غرناطة سنة 692 حيث تولى الإمام والخطابة بالجامع الأعظم، ثم انتقل إلى فاس سنة 708 وبها قضى آخر أيامه كان محدثاً، فقيهاً، مقرئاً، نحويًا خطيباً.

من مؤلفاته "تلخيص القوانين في النحو" و"إفادة التصحيح في رواية الصحيح" و"إيضاح المذاهب فيما يطلق عليه اسم صاحب".

3. أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري: من مواليد سبتة سنة: 643هـ فقيه، وأديب لغوي، كان نسيج وحده في أصالة النظر، ونفوذ الفكر، وجودة القريحة، وتسديد الفهم إلى حسن الشمائل، ويبدو أن ابن جزى رحل إليه إلى سبتة لتلقي العلم عنه؛ لأن ابن فرحون أشار إلى أن ابن الشاط أمضى عمره في التدريس بها من مؤلفاته: "أنوار

المحاضرة، قريب الغور، صحيح الباطن، تقدم خطيباً بالمسجد الأعظم من بلده على حداثة سنه، فاتفق على فضله، وجرى على سنن أصالته^[4].

من هذا النص يتبين أن الإمام ابن جزى، رحمه الله، كان متفرغاً للعلم والتعليم والتصنيف، وتذكر المصادر أنه كان له من الأراضي الزراعية ما يدر عليه المال الوفير؛ ولذلك كان متفرغاً لطلب العلم وتدريس الطلبة، والتأليف. فمن هم شيوخه؟ ومن هم تلامذته؟ وما هي أهم مؤلفاته؟

أولاً: شيوخه

تلقى الأستاذ العلامة ابن جزى مختلف العلوم الشرعية، والأدبية، عن مجموعة من العلماء الأجلاء، حتى أصبح عالماً، مقرئاً، شاعراً أديباً، أصولياً، فقيهاً، مؤلفاً، مشهوداً له بالعلم والعمل، وهؤلاء أبرز شيوخه:

1. أبو جعفر أحمد ابن إبراهيم بن الزبير الثقفي الأندلسي الغرناطي ولد سنة: 627هـ بجان، كان حسن الحديث، رافضاً للتصنع، ثقة، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، قامعا لأهل البدع، من شيوخه أبو القاسم بن الشاط، وأبو عبد الله بن برطال، نحوي مؤرخ، محدث، واشتهر بكونه مفسراً، كما أن له مشاركة في الفقه وأصوله وفي أصول الدين، ذيل على تاريخ ابن بشكوال، وملاك التأويل في التفسير، (توفي عام: 708هـ) وصلي عليه بغرناطة^[5].

آخرين^[15].

ثانياً: تلامذته

وكما تعلم على مجموعة من العلماء، دُرِّس عدداً من التلاميذ الذين حملوا المشعل من بعده، وفي مقدمتهم أولاده:

1. أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد الله بن يحيى بن جزي (ولد سنة: 715هـ وتوفي سنة: 785): كان من أهل الفضل والنزاهة، والهمة، وحسن السمات، واستقامة الطريقة، وترشح إلى رتب سلفه، له مشاركة حسنة في فنون: من فقه، وعربية، وأدب، وحفظ، وشعر، قرأ على والده أب القاسم، تولى الكتابة السلطانية في عهد أبي الحجاج يوسف بن نصر (733-755)، تولى قضاء "برجة" وأندرش" و"وادي آش" إثر وفاة العلامة أبي سعيد فرج بن قاسم بن لب. من مؤلفاته "شرح ألفية ابن مالك"، وتقييدات على "القوانين الفقهية" موضوع الدراسة، وكان شاعراً متوسطاً، وله تصدير بديع لقصيدة امرئ القيس التي مطلعها: ألام صباحاً أيها الطلل البالي، له أيضاً: "مختصر البيان في نسب آل عدنان"^[16].

2. أبو عبد الله محمد (ت 757) كان أديباً شاعراً، وهو الذي صاغ "رحلة ابن بطوطة" بأسلوبه تولى الكتابة في دولة بني الأحمر، ضايقه أبو الحجاج يوسف وامتحنه، فرحل إلى المغرب وشغل منصب كاتب لدى المرينيين في عهد أبي عنان (729-650) وظل بفاس تحت رعاية المرينيين حتى وفاته.

البروق في تعقب مسائل القواعد الفروق" و"غنية الرائض في علم الفرائض" و"تحرير الجواب في توفير الثواب" توفي، رحمه الله، بسببته المحتلة، ردها الله إلى حظيرة الوطن، عام: 723هـ^[9].

4. أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن علي برطال (ت 709) قال عنه ابن الخطيب: "شيخ القضاة وبقية المجتهدين"^[10].

5. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن داود بن موسى بن مالك اللخمي المعروف بابن العماد (ت 712) كان مقرئاً، ومحدثاً، وفقهياً، وشاعراً، من مؤلفاته "المتع في تهذيب المقنع" في القراءات و"المقنع" من تصنيف أبي عمرو الداني^[11].

6. أبو المجد يوسف بن الحسين بن عبد العزيز بن محمد بن أبي الأحوص (649-705)^[12].

7. أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أحمد بن الربيع، القرطبي (626-717)^[13].

8. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف بن أحمد الهاشمي الطنجالي: كان رجلاً صالحاً، سهل اللقاء، رفيقاً بالخلق، سالكاً سنن الصالح من السلف، سمياً وهدياً، بصره مفضوض، ولسانه صامت إلا من ذكر الله، عز وجل، وعلمه نافع، من شيوخه أبو جعفر بن الزبير وأبو الحسن بن الربيع، مولده بمالقة سنة: 640هـ ووفاته بها سنة: 724هـ^[14].

بالإضافة إلى ما ذكر عد ابن الخطيب

ثالثاً : مصنفاته

ألف ابن جزي مؤلفات قيمة ونفيسة، في القراءات، والتفسير، والحديث، والأصول، والفقه، والعقيدة، والنحو والتاريخ، قال رحمه الله:

لكل بني الدنيا مراد ومقصد

وان مرادي صحة وفراغ

لأبلغ من علم الشريعة مبلغا

يكون به لي في الحياة بلاغ

ففي مثل هذا فلينافس أولو النهي

وحسبي من الدنيا الغرور بلاغ

فما العيش إلا في نعيم مؤبد

به العيش رغد والشراب يساغ^[20]

إذا كان قصده أن يبلغ من علم الشريعة مبلغا، فقد حقق الله مراده فألف الأستاذ المقرئ التأليف العديدة، ولذا قيل فيه: "الفقيه، الجليل، الأستاذ، المقرئ الخطيب، العالم، المتفنن، المصنف، الحسيب، الماجد، المثل الصدر، المعظم الفاضل، الشهيد بوقية طريف"^[21].

وهذه أهم مصنفاته:

1. في التفسير وعلوم القرآن

- "التسهيل لعلوم التنزيل" في التفسير مطبوع، وإن لم يذكر الكتاب أغلب من ترجم للمؤلف من المتقدمين كابن الخطيب وابن حجر في الدرر الكامنة، وابن فرحون في الديباج المذهب والدودي في طبقات المفسرين والمقرئ في نفع الطيب وأزهار الرياض، وغيرهم إلا

3. أبو محمد عبد الله كان أديبا، فقيها، تولى القضاء وقعد للإقراء ببلده غرناطة، معيدا ومستقلا، ثم تقدم للقضاء بجهة نبيهة، على زمن الحداثة، وهو لهذا العهد مخطوب رتبة، وجار إلى غاية^[17].

ومن تلامذته أيضا:

4. لسان الدين بن الخطيب: هو محمد لسان الدين بن عبد الله بن سعيد مؤرخ، وجغرافيه، وطبيب، وأديب، ووزير أندلسي، ولد قرب غرناطة في الأندلس عام 1313م، من مصنفاته "الإحاطة في أخبار غرناطة" "معيار الاختيار في ذكر المشاهد والديار" "الكتيبة الكامنة في أدباء المائة الثامنة" "التعريف بالمصطلح الشريف" واغتيل في سجن فاس بالمغرب عام (776هـ/1374م)، وقبره تجاه باب المحروق^[18].

وقد عد ابن الخطيب في الإحاطة آخرين منهم:

5. أبو عثمان: هو سعيد بن محمد بن إبراهيم بن عاصم بن سعيد الغساني، من أهل غرناطة، قال عنه ابن الخطيب: من أهل الذكاء والمعرفة والإدراك، يقوم على الكتاب العزيز حفظا وتدريسا، ويشارك في فنون من أصول وفقه وحساب وتعديل،... قرأ على الأستاذ الخطيب أبي القاسم بن جزي ولد التاسع ذي الحجة عام 699 ولم يذكر سنة وفاته لأنه كان حيا عند ترجمته له، لأنه قال وهو الآن على حاله الموصوفة^[19].

أن المتأخرين عدوه من مؤلفاته كحاجي خليفة (ت 1067هـ) "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، ومحمد المكناسي (1025هـ) في كتابه درة الحجال^[22].

- أصول القراء السنة غير نافع.

- المختصر البارع في قراءة نافع.

2. في الحديث النبوي الشريف

- وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم.

- الأنوار السنية في الكلمات السنية.

- الدعوات والأذكار المخرجة من صحيح الأخبار.

3. في الفقه وأصوله

- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، والتبويه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية (فقه مقارن) وهو موضوع البحث والدراسة، وسيأتي الحديث عنه.

- الصلاة، ذكره ابن الخطيب في الإحاطة 393/3 عند ترجمته لابن المؤلف عبد الله ابن جزري.

- تقريب الوصول إلى علم الأصول مطبوع.

4. في العقائد

- النور المبين في قواعد عقائد الدين.

- الضروري من علم الدين، قيل أن محمد بن عبد الملك القيسي انفرد بذكره في خطبة كتابه: "منهاج العلماء الأخيار شرح أحاديث كتاب الأنوار"^[23].

5. في علم النحو

- الفوائد العامة في لحن العامة.

6. في علم التاريخ والتراجم

- الفهرسة تشتمل على جمل كثيرة من علماء المشرق والمغرب.

ويظهر من خلال ترجمة ابن جزري في غير ما مصدر ومرجع أن له تأليف أخرى غير التي ذكرت، لعل البحث في المكتبات العامة والخاصة داخل الوطن وخارجه يكشف عنها أو عن بعضها.

وهذه بعض الأبيات من شعره رحمه الله:

يارب إن ذنوبي اليوم قد كثرت

فما أطيق لها حصرا ولا عددا

وليس لي بعداب النار من قبل

ولا أطيق لها صبرا ولا جلدا

فانظر إلهي إلى ضعفي ومسكنتي

ولا تذيبني حر الجحيم غدا

ومن شعره أيضا:

وكم من صفحة كالشمس تبدو

فيسلي حسنها قلب الحزين

غضضت الطرف عن نظري إليها

محافظة على عرضي وديني^[24]

المطلب الثالث: استشهاده

قال الفقيه المحدث الوزير أبو بكر ابن ذي الوزارتين ابن الحكيم: أنشدني يوم الواقعة من آخر شعره قوله:

قصدي المؤمل في جهري وإسراري

ومطلبي من إلهي الواحد الباري

والسابق له فضل على اللاحق، إلى أن نلقى الخالق.

المبحث الثاني: التعريف بـ"القوانين الفقهية" تعريفاً وقيمةً ومنهجاً

لكتاب "القوانين الفقهية" ميزة قل ما نجدها في غيره من المؤلفات وهذا ما سنتعرف عليه من خلال هذا المحور:

وقد انتظم هذا المبحث في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بكتاب "القوانين الفقهية"

اشتهر الكتاب باسم "القوانين الفقهية"، واسمه كاملاً "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية"، واشتهر عند البعض باسم قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية، ومن خلال قراءة الكتاب يبدو أن الكتاب في الفقه على مذهب المالكية بالدرجة الأولى، ويشير إلى بقية المذاهب الأخرى إشارة دقيقة، فهو كتاب في الفقه المقارن كما يسمى عند المتأخرين، ورغم صغر حجمه، إذ لا تزيد صفحاته عن ثمان وسبعين وأربعمائة (478) صفحة، حسب الطبعة التي بين يدي الصادرة عن دار الرشاد الحديثة بتحقيق الأستاذ عبد الكريم الفضيلي بمقدمة المحقق، ومع ذلك اشتمل على العقيدة والعبادات والمعاملات بالإضافة إلى الكتاب

شهادة في سبيل الله خالصة

تمحو ذنوبي وتنجيني من النار

إن المعاصي رجس لا يطهرها

إلا الصوارم من أيمان كفار^[25]

ثم قال في اليوم: أرجو أن يعطيني الله ما سألته في هذه الآيات، قال الوزير فقلت له: وجعلت للكفار يمينا فلو كان غير هذا اللفظ موضعه، فقال لي والحطمة في الناس من أيدي الكفار قال فكان آخر عهدي به، رحمه الله، والمراد بالوقية المشار إليها هي موقعة طريف^[26]، التي حقق الله لابن جزي فيها رجاءه^[27].

قال ابن الخطيب في استشهاده: فقد وهو يشهد الناس ويحرضهم، ويثبت بصائرهم، يوم الكائنة بطريف، ضحوة يوم الاثنين تاسع جمادى الأولى عام أحد وأربعين وسبعمائة هجرية، (741هـ) تقبل الله شهادته، وعقبه ظاهر بين القضاء والكتابة^[28].

أختم هذا المحور بما ورد على لسان ابن الخطيب في رسالة السياسة حاكيا قصة رجل مع الرشيد قال: واعلم بأن مواقع العلماء من ملكك، مواقع المشاعر المتألمة، والمصاييح المتعلقة، وعلى قدر تعاهدها تبذل من الضياء، وتجلو بنورها صور الأشياء، وفرعها لتحبير ما يزين مددك، ويحسن من بعد البلى جدتك. وبعناية الأواخر، ذكرت الأوائل، وإذا محيت المفاخر خربت الدول^[29].

قد صدق شيوخنا الأوائل فالعلماء مصاييح الدجى، بهم يستضاء ومن حر جهنم تنجى،

كتاب الصيام، والاعتكاف، كتاب الحج، كتاب الجهاد، كتاب الأيمان والندور، كتاب الأطعمة والأشربة والصيد والذبائح، كتاب الضحايا والعقيقة والختان.

- **القسم الثاني**؛ فيه من الكتب: كتاب النكاح، كتاب الطلاق وما يتصل به، كتاب البيوع، كتاب العقود المشاكلة للبيوع، كتاب الأفضية والشهادات، كتاب الأبواب المتعلقة بالأفضية، كتاب الدماء والحدود، كتاب الهبات وما يجانسها، كتاب العتق وما يتعلق به، كتاب الفرائض والوصايا. (ثم ختمته) بكتاب الجامع، وهو يحتوي على عشرين بابا.

وإنما انحصرت الكتب والأبواب في هذا العدد؛ لأنني ضمنت كل شكل إلى شكله، وألحقت كل فرع بأصله. وربما جمعت في ترجمة واحدة ما يفرقه الناس في تراجم كثيرة، رعيا للمقاربة والمشاكلة، ورغبة في الاختصار^[30].

اعلم أن هذا الكتاب اشتمل على الضروريات مما يجب على المرء أن يتعلمه في مجال العقيدة والعبادات والمعاملات والسير والسلوك.

فقد أجاد المؤلف، رحمه الله، في تلخيص العقيدة، والشريعة، والسلوك، وحسب اطلاعي لا يوجد كتاب مثله تلخيصا وسهولة وجمعا بين المذاهب في الذكر، فحق أن يعد من أجل كتب المالكية، وأن يحاط بالتعلم والدراسة، فجزاه الله خير ما جرى به خلفاء الأنبياء والرسل في العلم والعمل وتقديم النفع للناس.

الجامع فيما يجب على المسلم معرفته والعمل بمقتضاه.

الكتاب اشتمل على مقدمة، بين فيها المؤلف: موضوعه، وميزته، واصطلاحه فيه، وترتيبه. كما احتوى على العقيدة والعبادات والمعاملات والكتاب الجامع. أما العقيدة: ففيها الفاتحة: فيما يجب في الاعتقادات من أصول الديانات واشتمل على عشرة أبواب، خمسة في الإلهيات، وخمسة في السمعيات. أما الفقه قسمه إلى قسمين:

القسم الأول في العبادات؛ وفيه عشرة كتب، وفي كل كتاب أبواب مجموع الأبواب في القسم مائة باب.

القسم الثاني في المعاملات؛ وفيه أيضا عشرة كتب ومائة باب، كما اشتمل أيضا على الكتاب الجامع وفيه عشرون بابا.

مجموع كتب الكتاب واحد وعشرون (21) ومجموع الأبواب مائتان وثلاثون بابا.

وقد أشار المؤلف إلى ترتيب الكتاب بقوله: اعلم أنني افتتحته بعقيدة سنة وجيزة، تقديمي للأهم، فلا جرم أن الأصول أهم من الفروع ومن الحق تأخير التابع وتقديم المتبوع.

ثم قسمت الفقه إلى قسمين: أحدهما في العبادات والآخر في المعاملات.

وضمنت كل قسم عشرة كتب على مائة باب، فانحصر الفقه في عشرين كتابا ومائتي باب.

- **القسم الأول**؛ فيه من الكتب: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الجنائز، كتاب الزكاة،

المطلب الثاني: قيمة الكتاب

في القوانين وزيادة. فهو أجمع مختصر مفيد في الفقه المالكي، مع المقارنة بالكبرى، حتى قال بعضهم: (إنه مختصر من كتاب "بداية المجتهد" لابن رشد). وهو غير صحيح. فمادته تزيد من حيث التفريع على الكتاب المذكور بكثير. بل هو مختصر من كتب شتى، ولا علاقة من الناحية المنهجية بين الكتابين^[31].

ويمكن أن نجمل قيمة الكتاب فيما يلي:

1. الكتاب اشتمل على ما يجب على المسلم تعلمه من الضروريات من أمور دينه: عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وسيرا، وأدبا وسلوكا.
2. جمع فيه صاحبه بين الفقه المالكي وبين المذاهب الإسلامية الأخرى، بأسلوب سهل وسلس؛ إلا أنه يحتاج إلى شرح بعض المصطلحات الفقهية، والتعليق عليها.
3. يتميز بحسن الترتيب والتقسيم كما قال المؤلف رحمه الله.
4. اشتمل الكتاب على كثير من القواعد والضوابط والقوانين الفقهية، التي تمكن القارئ المتمرس من جمع شتات كثير من الفروع والمسائل الفقهية.

المطلب الثالث: منهجه في الكتاب

لقد سلك المؤلف منهجا متميزا ربما لم يسبق إليه، من حيث التقسيم، والتبويب، والترتيب، والاختصار، ومواد هذا الكتاب من حيث التعبير تشبه إلى حد كبير مواد القانون

قد عد الدكتور فريد الأنصاري في كتابه "مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، كتاب "القوانين الفقهية" لابن جزي، كتاب التخرج في مادة الفقه المالكي لطالب العالمية، قال رحمه الله: وكتاب القوانين الفقهية لابن جزي، رحمه الله، كتاب مظلوم! كما وقع ظلم كتاب "الموافقات" للشاطبي؛ إذ لم يشتهر ذلك الاشتهار الذي يجعله كتابا مدرسيا إلا في القرن الماضي! وقد احتلت ملخصات أخرى الصدارة في الفقه المالكي، وهي لا ترتقي علميا إلى مستوى القوانين، فهذه المدونة المختصرة للفقه المالكي قد تميزت بما لم يتميز به غيرها في تاريخ المذهب. ويكفي من ذلك تعريف المصنف نفسه بكتابه هذا، حيث قال رحمه الله: "واعلم أن هذا الكتاب ينيف على سائر الكتب بثلاث فوائد: **الفائدة الأولى**: أنه جمع بين تمهيد المذهب؛ وذكر الخلاف العالي. بخلاف غيره من الكتب، فإنها في المذهب خاصة، أو في الخلاف العالي خاصة. **الفائدة الثانية**: أنا لمناه بحسن التقسيم والترتيب، وسهله بالتهذيب والتقريب. فكم فيه من تقسيم قسيم، وتفصيل أصيل، يقرب البعيد ويلين الشريد. **الفائدة الثالثة**: أنا قصدنا فيه الجمع بين الإيجاز والبيان، على أنهما قلما يجتمعان. فجاء بعون الله سهل العبارة، لطيف الإشارة، تام المعاني، مختصر الألفاظ، حقيقا بأن يلهج به الحُماظ!" قال: ولقد صدق رحمه الله. فكل هذه الميزات موجودة

. خاتمة: جاءت في ثلاثة (03) مواضع.
تحقيق: في موضع واحد، في قوله: (إنما يدخل من المؤمنين النار من اجتمعت فيه سبعة أوصاف...) [32].

. فائدة: ورد عنوانا في موضع واحد، في قوله: "ترفع الأيدي إلى الله، تبارك وتعالى، في سبعة مواطن..." [33].

. تمهيد: ورد في مكان واحد، في قوله: تمهيد: ورد في الحديث تحريم التفاضل في أربعة أصناف من المطعومات، وهي: القمح والشعير والتمر والملح [34].

ثانيا: التأصيل عند ابن جزي

أ. تأصيله بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة

وإن قصد المؤلف الإيجاز في عرض الآراء الفقهية في مختلف المذاهب، وخاصة المذهب المالكي، إلا أن الكتاب لم يخل من الاستدلال بالقرآن والسنة، وخاصة في الأبواب المخصصة للعقيدة، وفي الكتاب الجامع المخصص للآداب والسير، مثل استدلاله بمعقول أربع آيات على وحدانية الله عز وجل [35]. وفي قسمي العبادات والمعاملات فلم يؤصل للمسائل إلا نادرا أو إشارة إلى الأحاديث الصحيحة.

ب. استدلاله بالقواعد الأصولية

وردت في الكتاب قواعد أصولية معدودة، وهي: الإجماع حجة [36].

. الاستثناء: إذا استثنى ما لا يستغرق صح [37].
ووردت قواعد أخرى تقريرا لا تأصيلا، فعند حديثه على شروط وجوب الطهارة، ذكر منها:

الحديث في حسن الترتيب وفي سهولة العبارة والاهتمام بالحصر العددي وذكر الأرقام.

أولا: أقسام الكتاب وعناوين مكوناته

أ. أقسام الكتاب:

فقد قسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

القسم الأول: العقائد؛ وهو ما أسماه بـ"الفتحة" فيما يجب في الاعتقادات من أصول الديانات.

القسم الثاني: الفقه؛ وقد جعله قسمين: فقه العبادات، وفقه المعاملات.

القسم الثالث: السير والآداب؛ وهو الكتاب الجامع.

وأهم قسم هو القسم المخصص للفقه، إذ قسمه إلى فقه العبادات وفقه المعاملات. وكل قسم يتكون من كتب، وكل كتاب يتكون من أبواب، وكل باب يتألف، في الغالب، من فصول وداخل الفصول مسائل، وأحيانا الباب يتكون من مسائل.

ب. عناوين مكوناته:

وفي الكتاب تقسيمات أخرى، وهي:

. فرع: جاء في خمس وسبعين (75) موضعا.

. فروع: ورد في واحد وسبعين (71) موضعا.

. بيان: جاء في واحد وأربعين (41) موضعا.

. تكميل: وقد ورد في ستة عشر (16) موضعا.

. تلخيص: وقد ورد في اثني عشر (12) موضعا.

. تنبيه: وقد جاء في اثني عشر (12) موقعا.

. فوائد: في أربعة (4) مواضع.

بالنسبة للقواعد والضوابط الفقهية، يعتقد أن الكتاب كله ضوابط للمسائل والفروع الفقهية؛ إلا أن ابن جزى لم يصغ كل القواعد والضوابط صياغة محكمة، بل مندمجة مع المسائل الفرعية، وهناك قواعد وضوابط مصوغة صياغة محكمة، قد قمت باستخراجها ودراسة نماذج منها في بحث لي تحت عنوان: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن جزى (ت 741هـ) جمع وترتيب ودراسة نماذج. (مطبوع).

ثالثاً: ترجيحاته وآراؤه

إن الكتاب موضوع في المذهب المالكي بالدرجة الأولى على وجه الاختصار، والإشارة إلى المذاهب الأخرى إشارة دقيقة من غير ترجيح؛ إلا أن تصديره للمذهب المالكي يدل على ترجيحه له، وصحح كثيراً من المسائل الفقهية، منها:

1. **قال الاعتقاد:** يحصل إما بالنظر، وإما بالتقليد. فأما التقليد فاختلف العلماء فيه. فمذهب المتكلمين أنه لا يجوز ولا يجزئ. وقال أكثر المحدثين أنه جائز يخلص عند الله، وهو الصحيح؛ لأن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قنع من الناس بحصول الإيمان بأي وجه حصل، من تقليد أو نظر^[45].

2. **من نسي شيئاً من فرائض الوضوء، قال:** "قال الطليطلي: إنه يعيد الذي نسي وما بعده ولا يبتدئ الوضوء". قال: وهو الصحيح، والله أعلم^[46].

3. **وقد اختلف الناس في الفرق بينهما**

الإسلام، وقيل: بلوغ الدعوة. فعلى الأول: لا تجب على الكافر، وعلى الثاني: تجب عليه؛ وذلك مبني على الخلاف في مخاطبة الكفار بالفروع.^[38] وهذا متفرع على قاعدة: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟

وعند حديثه على من تجب الكفارة، قال: فإن تعمد الفطر لغير عذر ثم مرض أو سافر أو حاض، فعليه الكفارة في المشهور، نظراً إلى الحال؛ وقيل: تسقط نظراً في المآل^[39].

وفي مسألة: تحريم التفاضل في الأصناف من المطعومات الواردة في الحديث، وهي: القمح، والشعير، والتمر، والملح. حكى في تأويل ذلك أربعة مذاهب، منها: مذهب مالك وأصحابه، منعوا التفاضل فيها، وقاسوا عليها كل مقتات مدخر، واشترط بعضهم أن يكون متخذاً للعيش غالباً^[40].

كما أشار إلى معنى من المعاني المعدودة من أصول الفقه وهو الاحتياط^[41]، مثلاً في المكروه من الصيام ذكر جملة، ومنه: صوم يوم الشك، وهو آخر يوم من شعبان، قال: احتياطاً إذا لم يظهر الهلال^[42]. وفي رؤية الهلال قال: وقال ابن حنبل: إن رأي آخر شعبان فهو للماضية، وإن رأي في آخر رمضان فهو للمستقبل، احتياطاً^[43]. كما عمل بالاحتياط بصيغة أخرى، وهو الاستظهار عند المالكية، قال: وقيل: تستظهر، المبتدأة التي تهادى بها الدم، على ذلك بثلاثة أيام^[44].

ج. القواعد والضوابط الفقهية

(الكبائر والصغائر) اختلافا كبيرا. قال: والأقرب إلى الصواب أن الكبائر هي ما ورد في النص على أنها كبائر، أو ورد عليها وعيد في القرآن أو في الحديث^[47].

كما رجح عدة مسائل بقوله: على الأصح، في عشرة مواضع^[48].

وقد بين، رحمه الله، في المقدمة: موضوع الكتاب ومنهجه فيه فقال: " فهذا كتاب في الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية، على مذهب إمام المدينة: أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، رضي الله عنه، إذ هو الذي اختاره أهل بلادنا بالأندلس وسائر المغرب، اقتداء بدار الهجرة، وتوفيقا من الله، تعالى، وتصديقا لقول الصادق المصدوق، صلى الله عليه وسلم: " لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة".

ثم زدنا إلى ذلك التنبيه على كثير من الاتفاق والاختلاف الذي بين الإمام المسمى وبين الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، والإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، والإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل؛ لتكمل بذلك الفائدة ويعظم الانتفاع، فإن هؤلاء الأربعة هم قدوة المسلمين في أقطار الأرض وأولو الأتباع والأشياء.

وربما نبهت على مذهب غيرهم من أئمة المسلمين، كسفيان الثوري^[49]، والحسن البصري^[50]، وعبد الله بن المبارك^[51]، وإسحاق بن راهويه^[52]، وأبي ثور^[53]، والنخعي^[54]، وداود بن علي^[55] إمام الظاهرية، وقد أكثرنا من

نقل مذهبه، والليث بن سعد^[56]، وسعيد بن المسيب^[57]، والأوزاعي^[58]، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين. فإن كل واحد منهم مجتهد في دين الله، ومذاهبهم طرق موصلة إلى الله.

كما أوضح اصطلاحه في الكتاب فقال: إذا تكلمنا في مسألة فتبدأ أولا بمذهب مالك، ثم نتبعه بمذهب غيره إما نصا وتصريحا وإما إشارة وتلويحا.

. وإذا سكتنا عن حكاية الخلاف في مسألة فذلك مؤذن في الأكثر بعدم الخلاف فيها.

. وإذا ذكرنا الإجماع والاتفاق فتعني إجماع الأمة.

. وإذا ذكرنا " الجمهور"^[59]، فتعني: اتفاق العلماء إلا من شذ قوله.

. وإذا ذكرنا الأربعة، فتعني: مالكا، والشافعي، وأبا حنيفة، وابن حنبل. وفي ذلك إشعار بمخالفة بعض العلماء لهم، وربما صرحنا بذلك.

. وإذا قلنا قال قوم أو خلافا لقوم، فتعني: خارج المذاهب الأربعة.

. وإذا ذكرنا الثلاثة، فتعني: مالكا، والشافعي، وأبا حنيفة، وفي ذلك إشعار بمخالفة أحمد بن حنبل لهم، أو أنه لم ينقل له مذهب في تلك المسألة.

. وإذا ذكرنا الإمامين، فتعني: مالكا، والشافعي.

. وإذا ذكرنا ضمير الاثنين، كقولنا: عندهما أو خلافا لهما، فتعني: الشافعي، وأبا حنيفة.

ومن خلال قراءتي لكتاب القوانين الفقهية خلصت إلى النتائج الآتية:

1. إن الاختصار والدقة في جمع مسائل الأحكام، تدل على سعة وغزارة علم الإمام، فله دره من عالم أفاد وأجاد، وخلف ما يفيد العباد.

2. إن الكتاب هو تطبيق للقواعد والضوابط الفقهية، فهو كتاب أحكام بامتياز؛ لأنني وجدت كثيرا منها ممزوجا بالأحكام والمسائل الفقهية؛ ولذا اشتهر عند البعض باسم: **قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية.**

3. ما من مسألة من مسائله، أو حكم من الأحكام الماثورة فيه؛ إلا ولها أصل من القرآن المبين، أو السنة الصحيحة عن النبي الأمين، أو من القواعد العامة للشريعة، مما قعد الأئمة الأعلام، من أصول وأحكام.

4. إن أحكام الشريعة متكاملة مترابطة، توحيدا وعبادة ومعاملة، كبيت أحكمت أركانه، وزينت أبوابه ونوافذه وجدرانه، وكل محاولة لتجزئتها، يظهر الخلل في تطبيقها.

5. ما شرع الله حكما من الأحكام؛ إلا من أجل مصلحة الأنام، فما على المسلم إلا أن يمثل أوامر ذا الجلال والإكرام؛ لذلك لو جعل الكتاب مقررا للمرحلة الجامعية، مقسما على سنواتها، مع الشرح والتأصيل لكان أفيد.

. وإذا ذكرنا ضمير الجماعة، فقلنا عندهم أو خلافا لهم وشبه ذلك، فتعني: الشافعي، وأبا حنيفة، وابن حنبل.

. وإذا قلنا المذهب، فتعني: مذهب مالك. وفي ذلك إشعار بمخالفة غيره^[60].

. وإذا قلنا المشهور، فتعني: مشهور مذهب مالك. وفي ذلك إشعار بخلاف في المذهب.

. وإذا قلنا قيل كذا أو اختلف في كذا أو في كذا قولان فأكثر، فتعني في المذهب.

. وإذا قلنا روايتان، فتعني: عن مالك، وأكثر ما تقدم القول المشهور^[61].

خاتمة: أهم النتائج، والتوصيات

أولا: أهم النتائج

من أجل أعلام مذهب الإمام مالك الإمام العلامة ابن جزى الغرناطي، ومن قراءتنا لسيرته نستخلص العبر الآتية:

1. العلم يرفع صاحبه في الدنيا والآخرة: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾.

2. المذهب المالكي له أعلام تركت تراثا نفيسا يستفاد منه في المشارق والمغرب.

3. الأندلس كانت حاضنة للمذهب المالكي ومدافعة عنه؛ لأنه مذهب جامع بين الوحيين نظريا وعمليا، فهو المذهب الذي يمثل شريعة الاسلام في شموليتها وعمقها ومقاصدها والتي تحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانياً: التوصيات

أما عن التوصيات أوصي الدارسين والباحثين والمهتمين بما يلي:

1. شرح بعض المصطلحات الفقهية الموجودة في الكتاب، حتى تكون عوناً للباحثين المبتدئين، ومرجعاً للمتخصصين المتمرسين.

2. جمع المسائل المتفق عليها من الكتاب، ودراستها دراسة مقارنة، للتقريب بين المذاهب.

3. جمع المسائل المجمع عليها بين مختلف المذاهب، ودراستها دراسة تأصيلية تعميدية مقارنة، (إجماعات ابن جزى).

4. جعل الكتاب مقررًا للمرحلة الجامعية، مقسماً على سنواتها، مع الشرح والتأصيل.

وفي الختام أطلب الله تعالى أن يغفر زلاتنا، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يزيدنا علماً وفقهاً في الدين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، وعلى من اقتضى أثرهم إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

1. ينظر: ابن حمدون، حاشية ابن حمدون على شرح ميارة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (1412هـ/1992م)، 4/1.
2. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه: محمد عبد الله عدنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، (1394هـ/1974م)، 3/20-21.
3. ينظر في: المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (1408هـ/1988م)، ج5، ص516. وينظر كذلك في مقدمة كتاب: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبطه وصرحه: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1415هـ/1995م)، ج1، ص3. وينظر: المولى مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، (1427-1428هـ/2007م)، ج6، ص128.
4. لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م، س. النشب: يقصد به المال الأصيل المزكى ينظر القاموس 132/1.
5. ينظر: محمد بن حسن بن عقيل، المختار المصون من أعلام القرون، جدة: دار الأندلس الخضراء/المملكة العربية السعودية، ط1، (1415هـ/1995م)، 34-35/1.
6. التسهيل لعلوم التنزيل، م، س، ص21.
7. نسبة إلى أبي عبد الله الشوزي طريقة صوفية تشبه طريقة ابن عربي قالوا أن العلوم الشرعية غير صحيحة في ذاتها فواجهوا مقاومة شديدة وحمل عليهم لسان الدين ابن الخطيب وابن خلدون. (نقلا عن إحسان عباس، نفع الطيب، ج5، ص260، هامش4).
8. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، ط1، (1417هـ/1996م)، ص400-401.
9. المصدر نفسه، ص324-325.
10. الإحاطة في أخبار غرناطة، م، س، ص179. نفع الطيب، م، س، ص449، هامش2.
11. ينظر الديباج المذهب، م، س، ص405.
12. المصدر نفسه، ص442.
13. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966، ج5 ص51-52.
14. الإحاطة في أخبار غرناطة، م، س، ص247-245/3.
15. المصدر نفسه، 21/5.
16. المصدر نفسه 157-162/1.
17. المصدر نفسه، 392/3.
18. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، م، س، ص149-150.
19. الإحاطة في أخبار غرناطة، م، س، 310-313/4.
20. محمد بن حسين بن عقيل موسى، المختار المصون من أعلام القرون، م، س، ص178.
21. أحمد بابا التكنتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهدامة، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط1، د. ت، ج1 ص398.
22. علي محمد الزبيري، "ابن جزي ومنهجه في التفسير، دمشق: دار القلم، ط1، (1407هـ/1987م)، 221/1.
23. المرجع نفسه.
24. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م، س، ص516/5.
25. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م، س، 398-399/1.
26. موقعة طريف هي الموقعة العظيمة التي نشبت بين الجيوش الإسبانية المتحدة بقيادة ألفونسو الحادي عشر ملك قشتالة، وبين الجيوش المغربية بقيادة السلطان أبي الحسن المريني ومعها قوات الأندلس بقيادة السلطان يوسف أبي الحجاج ملك غرناطة، على مقربة من ثغر طريف، وعلى ضفاف نهر مالا دو الصغير، وذلك في جمادى الأولى سنة 741هـ، (أكتوبر سنة 1340م) وهزم فيها المسلمون هزيمة شديدة وكانت محنة عظيمة بالنسبة للمغرب والأندلس. هامش الإحاطة ج2، ص180 وطريف اسم شبه الجزيرة التي تقع على الساحل الإسباني من بحر الزقاق (مضيق جبل طارق) وهي تقابل مدينة سبتة المغربية المحتلة على الساحل المغربي، وسميت طريف بهذا الاسم نسبة إلى طريف البربري مولى موسى بن نصير أول من دخل جزيرة الأندلس من المسلمين في مهمة استكشافية، وقرب طريق طريف يقع جبل طارق أو جبل الفتح. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م، س، 214/1.
27. كشف الظنون، م، س، 128/6.
28. الإحاطة في أخبار غرناطة، م، س، 23/3.
29. المصدر نفسه، 679/4.
30. ابن جزي الغرناطي المالكي، مقدمة كتاب: القوانين الفقهية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة/المغرب، (1425هـ/2005م)، ص:

- 22، 23. 45. المصدر نفسه، الفاتحة، الباب العاشر: في الاعتصام بالسنة، ص40.
31. فريد الأنصاري، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية، منشورات رسالة القرآن، ط1، (1427هـ/2006م)، ص97-98.
46. المصدر نفسه، الكتاب الأول: في الطهارة، الباب الأول: في الوضوء، ص48.
32. المصدر نفسه، الفاتحة، الباب السابع: في الإيمان بالدار الآخرة، ص36.
47. المصدر نفسه، كتاب الجامع، الباب الرابع: في التوبة وما يتعلق بها، ص438.
33. المصدر نفسه، الكتاب السادس: في الحج، الباب الرابع: في أعمال الحج، ص155.
48. ينظر في المصدر على سبيل المثال: في الصفحة: 74، 79، 92.
34. المصدر نفسه، الكتاب الثالث: في البيوع، الباب الرابع: في الربا في الطعام، ص278.
49. هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (ت 161هـ). كان إمام وقته في الفقه والورع والحديث، لقب بـ"أمير المزمين" في الحديث.
35. ينظر المصدر السابق، الفاتحة، الباب الرابع: في توحيد الله تعالى، ص30.
50. هو أبو سعيد الحسن بن البصري (ت 110هـ). تابعي جليل، ومجتهد في مختلف الفنون، علمه وفقهه أوصله إلى حب عدد من الطوائف الإسلامية له.
36. المصدر نفسه، الفاتحة، الباب الثامن: في الإمامة، ص37.
51. هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي ولاء (ت 181هـ). كان فقيها، زاهدا مجاهدا، حافظا، رحالة في طلب الحديث.
37. المصدر نفسه، الكتاب السادس: في الأبواب المشاكلة للأفضية، الباب الأول في الإقرار، ص336.
52. هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي التميمي المروزي (ت 238هـ)، إمام خراسان في وقته.
38. ينظر المصدر نفسه، الكتاب الأول: في الطهارة، المقدمة، ص43.
53. هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي (ت 240هـ)، مذهبه في الفقه أقرب إلى الشافعي، وقد كان من أصحابه.
39. المصدر نفسه، في الكتاب الخامس: في الصيام والاعتكاف، لوازم الإفطار ص146.
54. هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (ت 96هـ). من كبار التابعين، وإمام العراق في زمانه.
40. المصدر نفسه، الكتاب الثالث: في البيوع، الباب الرابع: في الربا في الطعام، ص278.
55. هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الإصبهاني الظاهري (ت 270هـ)، مؤسس المذهب الظاهري في الفقه.
41. الاحتياط في اللغة: من معانيه: الحفظ، وفي الاصطلاح: حفظ النفس من الوقوع في المأثم. الجرجاني، التعريفات، ص8. وأورد صاحب كتاب: "نظرية الاحتياط الفقهي" جملة من التعاريف ثم تلمس تعريفاً لمفهوم الاحتياط بقوله: (وظيفة، شرعية، تحول دون مخالفة أمر الشارع عند العجز عن معرفة حكمه). محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي: دراسة تأصيلية تطبيقية، بيروت: دار ابن حزم/لبنان، ط1، (1428هـ/2007م)، ص24-30.
42. المصدر نفسه، الكتاب الخامس: في الصيام والاعتكاف، الباب الثاني: في أنواع الصيام، ص138.
43. المصدر نفسه، الكتاب الخامس: في الصيام، الباب الرابع: في رؤية الهلال، ص19-39.
44. المصدر نفسه، الكتاب الأول: في الطهارة، الباب العاشر: في الحيض، والنفاس، والطهر والاستحاضة، ص64. ومما ينبغي الإشارة إليه: أن المؤلف قسم النساء في أكثر الحيض إلى أربع: مبتدأة، ومعتادة، وحامل، ومختلطة؛ ولكنه لم يتحدث عن المعتادة، ربما إن ذلك سهو منه أو من النساخ.
56. هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن (ت 175هـ). كان إمام الديار المصرية في وقته.
57. هو سيد التابعين أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن القرشي (ت 94هـ). أحد الفقهاء السبعة بالمدينة.
58. هو أبو عمر عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي (ت 157هـ)، إمام الديار الشامية في زمانه. كان يعمل بفتواه في الأندلس. هذه التراجم المختصرة منقولة من هامش تحقيق "القوانين الفقهية"، م، س، ص20-21.
59. كلمة "جمهور" مما جاء منحوتا من كلمتين وهما: جمر، وتدل على الاجتماع، وجهر، تدل على العلو فالجمهور شيء مجتمع عال. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 506/1، باب ما جاء من كلام العرب على أكثر

- من ثلاثة أحرف أوله جيم، والمراد به في الفقه ما ذكره المؤلف: هو اتفاق العلماء إلا ما شذ قوله.
60. المذهب لغة: الطريق ومكان الذهاب، وفي اصطلاح الفقهاء: قال الحطاب: حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية. ويطلق عند المتأخرين من أئمة المذاهب: على ما به الفتوى، من باب إطلاق الشيء على جزئه. وقال القرافي: ضابط المذاهب التي يقلد فيها أنها خمسة أشياء لا سادس لها: 1. الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، 2. وأسبابها، 3. وشروطها، 4. وموانعها، 5. والحجاج المثبتة للأسباب والشروط والموانع. ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب، 34/1. وكتاب شهاب الدين القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام، ط5، (1430هـ/2009م)، ص192.
61. القوانين الفقهية، م، س، ص21-22. مصطلح "المشهور": في كتاب: محمد إبراهيم الحنفاوي، الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، د. ط. د. ت. قال: قال ابن بشير: إن العلماء اختلفوا في المراد من لفظ المشهور على قولين: أحدهما: أنه ما قوي دليله. والآخر: ما كثر قائله. وحكى الدسوقي ثلاثة أقوال: الأول: ما قوي دليله، فيكون بمعنى الراجح. الثاني: ما كثر قائله، وهو المعتمد. الثالث: رواية ابن القاسم عن مالك، رحمه الله، في المدونة. قال: والمتأمل في كتب السادة المالكية: يجد أن مسائل المذهب تدل على أن المشهور هو: ما قوي دليله وليس ما كثر قائله، فقد أجاز الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت، وأكثرهم على خلافه، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور. ص90.

الإحياء

العدد 47، محرم 1441هـ/غشت 2019م - ثمن النسخة: 30 درهما

تطلب منشوراتنا من:

وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض
الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط
الهاتف والفاكس: (+212) 05.37.70.15.85
البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء
شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء
الهاتف: (+212) 05.22.44.86.57
الفاكس: (+212) 05.22.54.20.51
البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط
البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma
الهاتف: (+212) 05.37.20.00.55
الفاكس: (+212) 05.37.72.32.76