



العدد مائة وسبعة وسبعون - السنة الحادية عشرة - رمضان 1443 - أبريل 2022

من التفسير إلى التفكير
سورة الفيل أنموذجا ح (1)

د. ناجي الحجاوي

هل نعيش أزمة قيم؟

د. عبدالرزاق بلعقروز

الكيل بمكيالين

م. فيصل العش

العقلانية الحديثة والمسألة الدينية (2/1)

د. مصدق الجليدي

القصص القرآني من منظور جديد
«أول أمة مستخلفة في التاريخ»

د. عثمان مصباح

هل نحن اليوم في وضع تراجميدي؟

د. لطفي زكري



المثقف العربي والإسلام
الأصالة لا تعلق على التاريخ

أ. د. حميدة النيفر

هدف المجلة

هدف مجلة الإصلاح بلورة فكر وسطي يتفاعل مع محيطه ويقترح حلولاً لمختلف مشاكله الفكرية والسياسية والاجتماعية. وتسعى المجلة أن تكون حاضنة لأفكار ورؤى تناضل من أجل بناء دولة فلسفتها خدمة المواطن، ومجتمع مبني على التعاون والتآزر والعيش المشترك في كنف الحرية والمساواة. هي منبر للتحليل واقتراح البديل من دون تشنج إيديولوجي ولا تعصب لفئة دون أخرى. يحلم القائمون عليها بمواصلة ما بدأه المصلحون، دون تقديس لهم أو اجترار لأفكارهم، منطلقين من الواقع الذي يعيشون فيه، متمسكين بهويتهم العربية الإسلامية ومنفتحين على العصر وعلى كل فكرة أو مشروع يؤدي إلى الإصلاح.

للمشاركة في تأليف المجلة

- * النشر بالمجلة تطوعي وبدون مقابل ويتحمل فيه الكاتب مسؤولية أفكاره ومواقفه.
- * لإدارة المجلة كامل الصلاحيّة في نشر أو رفض المشاركات.
- * لا تقبل المشاركات التي تدعو إلى العنف أو التمييز على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو تتضمّن شتماً أو معلومات من دون ذكر المصدر.

للاتصال بالمجلة

- * توزع المجلة مجاناً عبر البريد الإلكتروني ومواقع التواصل الاجتماعي.
- * رئيس التحرير: م. فيصل العشي
- * مراجعة لغوية: علي عبيد - فيصل الرباعي.
- * ر.د.م.د. : 2902 - 2382.
- * البريد الإلكتروني للمجلة :
alislah.mag@gmail.com
- * موقع الواب : www.alislahmag.com
- * صفحة الفيس بوك :
https://www.facebook.com/Alislahmag



الإصلاح

177

رمضان 1443

أفريل 2022

مجلة إلكترونية
فكرية ثقافية بامتياز

السنّة العاديّة عشرة

تصدر عن منتدى الفارابي للدراسات والبدائل
ص.ب 353، سيدي عباس 3062 صفاقس، الجمهورية التونسية
ر.د.م.د. : 2902 - 2382.

هذه النسخة الإلكترونية - يحجّر نسخها ورقياً

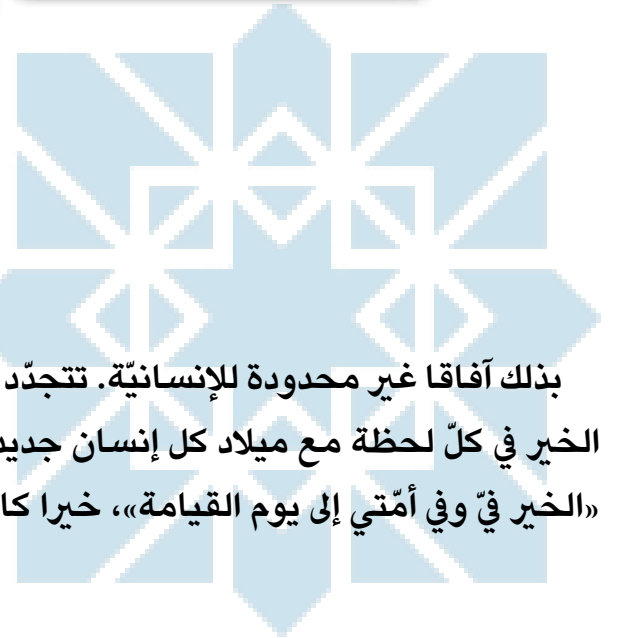




الفهرس

6	فصل العش	الأولى الكل بمكياين بحثاً عن المشترك
10	أ.د.احميده النيفر	المثقف العربي والإسلام، الأصالة لا تعلق على التاريخ نافذة على الفلسفة
14	د عبد الرزاق بلعقروز	هل نعيش أزمة قيم؟ ترنيمات
17	د.سالم المساهلي	وجع يسكنني بهدهء
18	د.ناجي الحجلوي	من التفسير إلى التفكير - سورة الفيل أنموذجا الحلقة الأولى: مقدّمة فواصل
22	د. مصدق الجليدي	العقلانية الحديثة والمسألة الدينية (2-1) نقاط على الحروف
28	جواد احيوض	قراءة في تحديات التراث بين الإقصاء والتكامل: موقف الجابري الفلسفي من أبي حامد الغزالي(2-4) ونفس وما سواها
34	د.سعيد الشبلي	أسرار النفس البشرية: قراءة قرآنية (1) سفر التكوين لب القول
39	د. برهان غليون	مصلحون إسلاميون وفلاسفة عقلانيون في العمق
40	سعيد سلماي	فلسفة العلوم الإنسانية والتأسيس المنهجي البديل لفهم الإنسان ملاحظات نقدية حول النظرية التشيئية (2-1) في الصميم
44	د.عثمان مصباح	القصص القرآني من منظور جديد (7) أول أمة مستخلفة في التاريخ للتأمل
50	د. لطفي زكري	هل نحن اليوم في وضع تراجيدي؟ تمتمات
54	م.رفيق الشاهد	فهل مات لا يبني للمتكم
56	د.عز الدين عناية	تحت المجهر هل البابا فرنسيس مدعاة للفارقة؟ حكم وأحكام
61	الهادي بريك	الحلقة الأولى : مقدّمات - الحلقة (1) همسة
66	رضوان مقديش	كرة الثلج (1) شخصيات
70	التحرير	د.رشدي راشد حديقة الشعراء
72	الشاذلي دمق	الشاعر والكتابة





بذلك آفاقا غير محدودة للإنسانية. تتجدد ذكرى ميلاد النبي محمد ﷺ باستمرار وبدون توقّف بميلاد الخير في كلّ لحظة مع ميلاد كل إنسان جديد ليُولد معه أمل جديد أقره صاحب الذكرى نفسه حين قال «الخير فيّ وفي أمّتي إلى يوم القيامة»، خيرا كان وسيظلّ حاجة أكيدة للإنسانية جمعاء إلى يوم الحساب.



بعد أن أطفأت مجلة الإصلاح بالعدد السابق شمعتها العاشرة، ننتقل على بركة الله في سلسلة جديدة لنشعل شمعة جديدة في مسيرتها، آمين أن تواصل المجلة إشعاعها ليس على مستوى القطر التونسي فحسب بل على المستوى المغربي والعربي فالإسلامي ومن ثمّ على الإنسانيّة جمعاء.

عشرة سنوات كاملة مرّت عن موعد صدور العدد الإفتاحي للمجلة، لم يكن الهدف منها في البداية سوى تأسيس منبر حاضن للأفكار والرؤى التي تناضل من أجل بناء دولة فلسفتها خدمة المواطن، ومجتمع يبني على التعاون والتآزر والعيش المشترك في كنف الحرّيّة والمساواة. صحيح أنّها وُلدت في جلاباب حزب سياسي تونسي (الإصلاح والتّنمية التّونسي) لكنّها سرعان ما استقلّت بذاتها لينتهي الحزب وتبقى المجلة. ومنذ ذلك الحين حرص القائمون عليها على الانفتاح على كلّ الراغبين في الكتابة من داخل تونس أو خارجها، وقد زادها احتضان منتدى الفارابي للدراسات والبدايل لها بداية من سنتها الخامسة متانة ووضوحا للرؤيا. وتنوّعت طبيعة المؤثّنين لها وتعدّدت انتماءاتهم القطريّة (المغرب، تونس، مصر، الجزائر، سورية...) فخلعت عباءة «التّونسيّة» لتصبح ملكا لجميع العرب والمسلمين ومجالا واسعا لتلاقح أفكارهم ضمن خطّ متمسّك بهويّته العربيّة الإسلاميّة، غير متكلّس، يمارس نقدا جديا للتراث باحثا عن كنوزه وهو في نفس الوقت منفتح على العصر، ديدنه الإصلاح ولاشيء غير الإصلاح..

ولتمتيع قراء مجلة «الإصلاح» ونيل رضاهم عملنا على تغيير شكلها وتقديمها في إخراج مختلف وهي سنّة كرّسناها عند صدور العدد الأول من كلّ سنة، غير أننا حافظنا على اعتماد الألوان الثلاثة المميزة للمجلة وهي الأزرق والأخضر والبرتقالي بالتداول عبر مختلف أعداد المجلة التي ستصدر إن شاء الله، وهي ألوان مقصودة وذات دلالات معيّنة: فالأزرق يرمز إلى البعد المتوسطي والأخضر إلى البعد العربي الإسلامي والبرتقالي إلى الحرّيّة والدفاع السلمي عن حقوق الإنسان وكرامته. وقد اخترنا في هذه السلسلة أن يكون الغلاف موشّحا بصورة صومعة لأحد مساجد المغرب العربي، لما للمسجد من أهميّة كمؤسّسة ضمن المشروع الحضاري الذي نحلم به.

مواصلون إن شاء الله رغم كلّ الهنّات والصّعوبات، لأنّنا مؤمنون أنّ الرّسالة التي نحملها لا ترتبط بجيل معيّن، وأنّنا نستطيع أن نغيّر الواقع ولو بعد أجيال، نحافظ على لهيب الشّمعة التي تضيئ الطّريق حتّى يسخر الله لها من يحملها ويحميها ويواصل المشوار من بعدنا.

نحن لا نعمل من أجل الرّبح السّريع بل نحلم بربح لا يضاھيه ربح وبجزاء لا يضاھيه ألف جزاء، نرجو رحمة الله ورضاه، نحاول ونجتهد، فإنّ أصبنا فلنا أجران وإن لم نصب فلنا أجر واحد.

نتمنى لقارئنا الأفاضل نزهة ممتعة بين مقالات «الإصلاح» وننتظر تفاعلهم ونقدهم حتّى نواصل المسيرة من أجل تحقيق ما رسمناه من أهداف منذ صدور العدد الأول قبل إحدى عشر سنة.



الكيل بمكيالين

م. فيصل العش

«رئيس التحرير»

faycalleuch@gmail.com

(1)

قامت الدّنيا ولم تقعد نتيجة الغزو الرّوسى لأكرانيا، وانتفض الأوروبيون لمؤازرة الاكرانيين، وتجنّدت كلّ المؤسّسات الاقتصادية والسّياسيّة الدوليّة وكذلك وسائل الإعلام الغربيّة بشقيها الأوروبي والأمريكي للضّغط على روسيا وفصح ممارساتها اللّإنسانيّة تجاه الشّعب الأكراني، وإعلان العقوبات تلو العقوبات في محاولة لوقف العمليّات العسكريّة الرّوسيّة ووضع حدّ لهذا الغزو «الهمجي» حسب تعبيرهم.

المشهد يوحي بحسّ إنساني عميق لدى الغربيّين، واحترام مبدئي لحقوق الإنسان من خلال فتح أحضانهم للمهاجرين الأكران من جهة ورفضهم للهجوم الرّوسى على دولة ذات سيادة وشعب له كرامة وحرّيّة يكفلها له القانون الدّولي والمواثيق الدّوليّة لحقوق الإنسان من جهة أخرى. لكن يحقّ لنا أن نتساءل عن الدّوافع الحقيقيّة التي تقف وراء هذه الهبّة الغربيّة، أهي فعلا بدافع إنساني بحت أم نتيجة لخصوصيّة ثقافيّة حضاريّة في الشّخصيّة الغربيّة؟

الهدف من المقال إذن ليس معارضة الغزو الرّوسى لأكرانيا أو الدّفاع عنه، وإنّما الغوص في الأسباب العميقة التي أدّت إلى هذه الانتفاضة ضدّ الممارسات الرّوسيّة والتّساؤل عن حقيقة المنظومة القيميّة للحضارة الغربيّة بشقيها اللّبرالي والاشتراكي



” من مساوي الحضارة الغربية أنها تقوم على التمييز بين البشر وتصنيف الإنسان من خلال عرقه ودينه ولون بشرته. فهذه الحضارة التي تدّعي أنها راعية لحرية الإنسان وكرامته تخفي دموية مفرطة وإقصائية لامثيل لها وعنصرية مقبولة تحمل توقيع استعلاء الرّجل الأبيض.“

(إن صحّ التعبير) من زاوية نظرتها للإنسان وحقوقه، ومدى مصداقية شعارات الحرية والعدالة والكرامة التي تدّعي أنها صاحبها وأنها أسس صرحها الذي أقامته نتيجة جهود التنويريين ونضالاتهم.

(2)

من مساوي الحضارة الغربية أنها تقوم على التمييز بين البشر وتصنيف الإنسان من خلال عرقه ودينه ولون بشرته. والتاريخ يؤكد هذا الرأي ويدعمه. فـ «حضارة الإنسان الحديث» كما يحلو للبعض تسميتها حضارة أوروبية محضة، تقوم على ثقافة متمركزة على ذاتها، حيث تهيمن نرجسية متعالية، فهي المركز وغيرها الهامش والحاشية. ولهذا فهي لا تقبل سواها متنفذاً وصاحباً للسلطة المطلقة.

هذه الحضارة التي تدّعي أنها راعية لحرية الإنسان وكرامته تخفي دموية مفرطة وإقصائية لامثيل لها وعنصرية مقبولة تحمل توقيع استعلاء الرّجل الأبيض. ولتأكيد ذلك، نقلت مع القارئ صفحات التاريخ، ونطّلع إلى ما فعله الأوروبيون في أمريكا وأستراليا حيث لم يبقَ فيها سوى آثار من الشعوب الأصلية يصنّفونها في باب الفلكلور ومثالا انثروبولوجياً للدراسة. ألم تقم رائدة العالم الحديث (أمريكا) على أنقاض الهنود الحمر الذين تمّت إبادتهم بالكامل؟ ألا يذكر لنا التاريخ أنّ ملايين الأفارقة تمّ استعبادهم من طرف الرّجل الأبيض ونقلهم من إفريقيا إلى أمريكا؟ هل يمكن أن يمحي من التاريخ ما فعله الفرنسيون في المغرب الكبير وخاصة في الجزائر وما فعله الإيطاليون في ليبيا والانقليز في مصر والشّرق العربي إبان فترة الاستعمار الغاشم؟ أليس الاستعمار في حدّ ذاته هو ذروة الخيانة للتّنوير وقيمه الإنسانية الكونية؟

يعتقد البعض أن ما قام به الغرب من تجاوزات ضدّ الإنسانية لم تكن وراءه خلفية فكرية قيمية، وأنّه انحراف عن آراء التّنويريين والمفكرين والأدباء المنظرين لهذه الحضارة، لكنّ الحقيقة عكس ذلك، فقد ساهم هؤلاء في تضخيم الأنا الأوروبي واحتقار الآخر وتشجيع الاستعمار، والدعوة له ومباركته واعتباره هدفا ساميا باعتباره ينشر الحضارة بين الشعوب الأخرى في مختلف قارّات العالم. فقد ذكر «جارودي»⁽¹⁾ عدداً من أدباء الغرب الذين كانت لهم آراء عنصرية من بينهم «هيغو» الأديب التقدّمي، صاحب رواية البؤساء، الذي قال كلمته المشهورة داعماً للغزو الفرنسي للجزائر: «اذبحوا الأمّة الملعونة!». ومن الفلاسفة والمفكرين نذكر على سبيل المثال «مونتيسكيو»⁽²⁾ و«فولتار»⁽³⁾ و«كانط»⁽⁴⁾

(1) رجاء غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل - باريس. سنة 2000 م

(2) من مقولاته حول السود مثلاً: «هؤلاء الذين نتحدّث عنهم سود من أعلى رأسهم إلى أخمص قدميهم، وأنفهم أفتس إلى درجة أنه لا يمكن أن تحزن عليهم أو تتعاطف معهم. إنّه لمن المستحيل أن نعتقد أن أشخاصاً من هذا النوع هم بشر!»

(3) يقول فولتار: «حتّى لو نقلنا الرّنوج والرّنجيات من بيئتهم الأصلية إلى بلاد أخرى باردة فإنّهم يظلّون ينجبون حيوانات من أشكالهم»

(4) يقول كانط: «من بين مئات الآلاف من الأفارقة الذين نقلوا خارج بلدانهم لا يوجد شخص واحد نبغ في علم أو فنّ وذلك على عكس البيض الذين ينبغون حتّى ولو نقلوا إلى خارج بيئاتهم الأصلية بمسافات بعيدة»

”

الشيشانيون ليسوا بيضا ولا الإيغور أيضا، لهذا لم يتألم الإنسان الأوروبي لما حدث لهم (إلا من رحم ربك)، ألا يدل ذلك على أن أصحاب شعار العدل والمساواة يعتمدون مقياسين مختلفين لتصنيف الناس والتعامل مع قضاياهم؟

“

وتلميذه «فيخته»⁽⁵⁾ و«جوزيف كبلنج»⁽⁶⁾ و«الكونت آرثر دوغوبينو»⁽⁷⁾، وكلهم من أصحاب نظرية تفوق الجنس الأبيض. ولم تكن أفكار «ماركس» و«أنجلز» صاحبا البيان الشيوعي عام 1848 مختلفة عن الآخرين فهما لم يعتبرا الاستعمار الفرنسي انتهاكا للحق الإنساني وبربرية، وجرائم للرجل الأبيض، بل زكياه باعتباره شكلا من أشكال الهجرات، التي تنقل التمدن والتحضّر إلى شعوب شبه بدائية أو شعوب متخلّفة - بدو على حدّ تعبيرهما - وغير متحضّرة، مثل الهجرات الأوروبية إلى أمريكا وأستراليا، حيث تطوّرت الحياة هناك بسرعة وأدى ذلك إلى بروز الحضارة والتصنيع والتقدّم في هاتين القارتين الجديتين، بفضل الهجرة الأوروبية!

قد يقول البعض بأن ذلك من الماضي البعيد، وأنّ الغرب اعترف بجرائمه الاستعمارية وقدم الاعتذارات المناسبة في بعض الأحيان، وهو يعتبر في العصر الحديث منقذا وحاملا لقيم الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان ومدافعا عنها، لكنّ الحقيقة أنّ الرجل الأبيض لم يغيّر قناعاته وإنما غير أسلوبه في قمع الآخرين واستغلالهم، وربما أصبح أكثر سوء ممّا كان عليه في القرون السابقة. فأمريكا صاحبة مشروع «العولمة» ورمز «الديمقراطية وحقوق الانسان» هي أكثر الدول ضلوعا في في معظم الحروب الكبيرة التي شهدتها العالم على مدى أكثر من الخمسين سنة الماضية. وباشرت سنّ الحروب الغاشمة في كلّ من «فيتنام» و«كوريا» و«كامبوديا» و«الصومال» و«لاوس» و«العراق» و«أفغانستان» متذرّعة بأنّها تحاويل بسط الأمن والاستقرار والديموقراطية في العالم. وفي الوقت الذي كانت فيه القوة العسكرية الأمريكية تدمّر البيوت والملاجئ على رؤوس الأطفال والشيوخ والنساء العزّل، كانت الحكومات الأمريكية تدّعي أنّ الهدف من التّدخل إنّما هو تحرير الشعوب وتمكينها من حقوقها وتحقيق كرامتها.

(3)

يُقال أنّ وسائل الإعلام هي مرآة للبنى الفكرية والثقافية للشعوب وهي بانية لها، بمعنى أنّه يمكن لنا أن نفهم طبيعة الغربيين وتوجهاتهم من خلال ما تبرزه وسائل إعلامهم، ونحن نتابع الحملة الكبيرة

(5) كان يمجد العرق الألماني إلى أقصى حدود، ويعتبره عصابة العرق الأبيض وجوهره.

(6) جوزيف رديارد كبلنج (1865_1936)، كاتب بريطاني، أصغر فائز بجائزة نوبل للآداب (1907)، وأول كاتب باللغة الإنجليزية يحصل عليها، تتناول معظم أعماله عظّمة الإمبراطورية البريطانية، والإشادة بالجنود البريطانيين، وتصوير عمّال الحكومة كأبطال، ووصفهم بأنهم ناشرو العدل والازدهار والحضارة في البلاد البعيدة، وتمجيد النّزعة الاستعمارية التي كانت تُمثّل العقيدة السياسية لبريطانيا.

(7) الفرنسي آرثر دوغوبينو Arthur de Gobineau، الرائد الأكبر للنّظرية العنصرية الذي وضع مؤلفا بعنوان: «بحث في عدم التّساوي بين الأجناس البشرية» عام 1853، وتتلخص نظريته في أنّ الاختلاط بين الأجناس الرّاقية والأجناس السّفلى هو السّبب الرّئيسي في تدهور حضارات أوروبا السابقة! وكان فكر دوغوبينو هو الأرضية الأساسيّة التي قامت عليها النّظرية العنصرية للفكر النّازي في ألمانيا.

إن حضارة تميّز بين البشر فترفع من قدر الرّجل الأبيض وتحطّ من قدر الآخرين، مهما كانت مزاياها، ليست حضارة «إنسانية» يمكن أن نقّدي بها حتى لو تفوّقت على بقيّة الحضارات. هذه الحضارة سائرة لا محالة إلى زوال برغم هيمنتها.

والهبة الهائلة لإعلام الغرب لنصرة الأكرانيين والتّنديد ببوتين ومن معه، نتساءل هل تصرّف هذا الإعلام بنفس الطّريقة عند غزو العراق، وحرب أفغانستان، وهل كانت له نفس المواقف تجاه عمليّات الإبادة الصّهيونيّة للفلسطينيين؟، أليس هذا دليلاً على عنصريّة كامنة في الشّخصيّة الغربيّة؟ الأكرانيّون بالنّسبة لإعلام الغرب من البيض ويعتبرون من الأوروبّيين، أمّا الآخرون فهم من العرب أو من المسلمين. قد يذهب البعض إلى إرجاع هذا الاختلاف في المواقف إلى الرّؤية السّياسيّة للغربيّين (أوروبا وأمريكا) بحيث يتمّ التّشجيع بما يقوم به الرّوس بوصفهم أعداء فيوصف بالغزو، في حين يتمّ غضّ الطّرف عمّا يفعله الأمريكيّان وحلفاؤهم أو على الأقلّ التّقليل منه فيوصف بالتّدخل. يتهافت هذا الرّأي بمجرد البحث في ردّة فعل الغربيّين ووسائل إعلامهم تجاه ما قامت به روسيا ذاتها في الشّيشان وما تقوم به الصّين (وهي عدوّ أيضاً) في مقاطعة «شينجيانغ» التي احتلتها في 1949م من إبادة جماعيّة للإيغور المسلمين وقمعهم واحتجازهم في معسكرات ما يسمّى بـ«إعادة التّأهيل». الشّيشانيّون ليسوا بيضا ولا الإيغور أيضاً، لهذا لم يتألّم الإنسان الأوروبّي لما حدث لهم (إلا من رحم ربّك)، ألا يدلّ ذلك على أنّ أصحاب شعار العدل والمساواة يعتمدون مقياسين مختلفين لتصنيف النّاس والتّعامل مع قضاياهم؟ ولو كان للغرب قيمٌ تحترم إنسانيّة الإنسان الآخر فعلاً، فلماذا يسكت عن موت الملايين جوعاً في أفريقيا وبلدان الجنوب؟

(3)

قيمتان فاسدتان تميّزان الحضارة الغربيّة وهما الايمان بتفوّق الجنس الأبيض والانتهازيّة. فالغرب الذي يرفع شعار المبادئ التّنويريّة الشّهيرة (كالحرّيّة، والديمقراطيّة، ودولة القانون، واحترام حقوق الإنسان، والنّزعة الإنسانيّة، والتّسامح الديني، والاعتراف بالتّعدديّة الفكريّة، وحقّ الاختلاف، ورفض العنصريّة)، ويتبجّح بها عالياً، لا يتردّد لحظة واحدة في خيانتها، إذا ما تعلّق الأمر بإنسان آخر غير الإنسان الأبيض أو تناقضت مع مصالحه الماديّة. لهذا نراه يغضّ الطّرف عن الأنظمة الاستبداديّة، إذا ما كانت تؤمّن له مصالحه، ويستخدم أحياناً شعارات حقوق الإنسان لابتزاز الدّول المعارضة له وتركيعها بغية استغلال ثروات شعوبها.

إنّ حضارة تميّز بين البشر فترفع من قدر الرّجل الأبيض وتحطّ من قدر الآخرين، مهما كانت مزاياها، ليست حضارة «إنسانية» يمكن أن نقّدي بها حتى لو تفوّقت على بقيّة الحضارات. هذه الحضارة سائرة لا محالة إلى زوال برغم هيمنتها وسيطرتها، لأنها مصابة بمرض عضال أفسدها وجعلها تعيش أزمة أخلاقيّة وروحيّة حادّة وانحراف كبير عن المسار التّنويري الإنساني، وتعاني من هيمنة أصوليّة ليست دينيّة، وإنّما أصوليّة إلهاديّة، ماديّة، نسبيّة، عدميّة وبالخصوص عنصريّة.



العودة
إلى الفهرس

بحثاً عن المشترك



المثقف العربي والإسلام

الأصالة لا تملو على التاريخ

أ.د. احميده النيفر

«مفكر وجامعي تونسي»

ennaifer.hmida18@gmail.com

في ربيع سنة 1967 وفي لقاء رسمي نادر اجتمع عدد من المثقفين البارزين وكبار الفقهاء بأبرز رجال الفكر والأدب والتوجيه لمناقشة قضية «الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة» ضمن أعمال لجنة الدراسات والتفكير المتفرعة عن اللجنة المركزية للحزب الحاكم بتونس. امتدت أعمال هذه الندوة-الحدث إلى نهاية صيف ذات السنة في تسع جلسات دُونت محاضرها ثم طُبعت في وثيقة ورّعت على أهم لجان الحزب قصد التعريف بالمشاغل الفكرية والإيديولوجية للنخب الحاكمة في البلاد التونسية يومئذ.

بالعودة إلى هذه الوثيقة الكاشفة عن طور ثانٍ من أطوار الخلاف بين المثقف والفقهاء، يضاء جانب من الأنموذج التونسي بخصوصياته المثيرة للاستغراب أحيانا وللجدل بل الاستهجان أحيانا أخرى. ليس مقصودنا من صفة الأنموذج أنها تمثل حالة مثالية ينبغي احتذاؤها أو أنها أرقى من تجارب شقيقاتها. إنّما فرادتها في نوع الإضافة التي حققتها مقارنة بما كانت عليه أوضاعها الذاتية، وبما أمكن أن تحقّقه أقطار عربية تشترك معها بقدر من الأقدار في



ما يلفت النظر في مداوات هذا اللقاء المتميز أنه طرح للحوار العلني قضية ما كانت لتطرح للنقاش بين نخب منضوية في حزب إعتاد أن يتابع بانضباط «توجيهات» زعيمه الوحيد خاصة ما تعلق منها بالقضايا المصيرية من قبيل الإسلام والتنمية والعلاقة بالمشرق العربي أو الحضارة الغربية.

إشكالية تحديث المجتمع. من تمايز تلك الخصوصية القطرية ومن تقارب مشاغلها بالمشاغل العربية يتولد توليف الأنموذج التونسي الذي يبقى بذلك مصدر إغناء للوعي العربي.

بماذا يمكن أن تفيدنا هذه الوثيقة الموصولة بتجربة النخب التونسية الحديثة مع الإسلام؟ وماذا يمكن أن نستفيد من قراءتها الآن، ومما سجلته من أفكار وآراء أدلت بها نخب تنتمي إلى حزب انفراد بالحكم منذ ما يزيد عن عشر سنوات دون أن يسمح بمنازحته قانونياً أو جماهيرياً أي طرف سياسي آخر؟

أشرف على سير اجتماعات تلك الندوة الفكرية، وأدار حوارها، ونظم سيرها «أحمد بن صالح»، المثقف والمناضل النقابي الذي أصبح الرجل الثاني في الدولة والحزب. ضم اللقاء أكثر من خمس وعشرين شخصية تونسية منها ثلاث فقط من أعيان رجال الفقه على رأسهم مفتي الجمهورية. مشارك واحد من خارج تونس دعي ضيفاً ليساهم في إحدى حلقات الندوة هو الداعية الإخواني والشيخ الأزهري «محمد محمود الصوّاف» أصيل بلاد الموصل.

أول ما يلفت النظر في مداوات هذا اللقاء المتميز أنه طرح للحوار العلني قضية ما كانت لتطرح للنقاش بين نخب منضوية في حزب إعتاد أن يتابع بانضباط «توجيهات» زعيمه الوحيد خاصة ما تعلق منها بالقضايا المصيرية من قبيل الإسلام والتنمية والعلاقة بالمشرق العربي أو الحضارة الغربية. أن يطرح موضوع «الإسلام والنهضة الحديثة» لحوار حرّ في أعلى مستويات الحزب الحاكم دليل على أنّ التوجهات السابقة المعتمدة في الموضوع أصبحت بحاجة إلى مراجعة علنية وأكيدة.

إلى جانب هذا فقد كانت تركيبة الحاضرين ونوع مداخلاتهم بالغة الأهمية. من ناحية كان ممثلو التوجه «الفقهي» أقلية غير أنّ كلماتهم جاءت طويلة، مثيرة للنقاش ومتفكة فيما بينها في تصوّرها العام. ما جمع بين هؤلاء هو اعتبار أن تخلف المسلمين راجع إلى العادات والتقاليد الطارئة والعاهات الاجتماعية والذهنية المتولدة من «إهمال حقيقة الإسلام ومبادئه العليا». لذلك وقع رفض القول بأنّ حالة المسلمين المتردية حجة على الإسلام بل اعتبر الإسلام حجة عليهم لأنه ظلّ فاعلاً ومدداً «في المواقف الجهادية ومصارعة الاستعمار وتحقيق الأهداف القومية».

” إن المعضلة المؤسّساتية في الإسلام تجعل أصحاب الحلّ والعقد من المسلمين لا يواجهون القضايا المستجدة. إنهم يعتذرون عن الالتزام بإجابات واضحة يقدّمونها، لأنهم لا يعترفون بوجود «كنيسة في الإسلام وعندما يأتي من يريد أن يلتمس الحلّ لهذه المشاكل ينتصبون متكلّمين باسم الإسلام مدافعين عنه.

مقابل هذا الطرح جاءت مداخلات عموم المثقّفين قصيرة متنوّعة في أهمّيتها، لكنّها لا تلتقي على رؤية واحدة تجمع بينها. ردّ صنف أوّل بوضوح على رجال الفقه حاملي لواء الهوية الإسلاميّة منكرة عليهم إعراضهم عن واقع الحضارة والتّقدّم اللّذين لا مرأى فيهما ولا صلة لهما «بالإسلام أو ما عرفناه منه كما أوّل ودوّن في كتب الفقه».

واقعيّة هذا الصّنف من المثقّفين المختلفين مع خطاب رجال الفقه تجعلهم ينكرون بوضوح إمكانيّة تجدد الإسلام وقيمه. لذلك لا يتردّدون في القول: إذا كانت في الإسلام هذه المبادئ التي وقع التّنويه بها (العقل والحرية والتّضامن) «فلماذا ترك [الإسلام] هذه العادات تتغلغل في النّفوس؟ وإذا كانت هذه المبادئ موجودة فهل هي بارزة للعيان تفرض نفسها؟... ولماذا لم يدع إليها رجال الدّين؟». ثمّ يصوغ مثقّفو الواقعيّة ذات الاعتراض بصورة أخرى معتمدين على قيمة التّقدّم التي تتعارض مع مقولة العودة إلى الأصل، ذلك أنّ الرّجوع إلى الماضي قصد استعادة الجوهر الصّافي مُحال لأنّ السّعي إلى التّقدّم منافٍ «للنّظر إلى الوراء».

صنف ثانٍ من المثقّفين ابتعد عن المقولتين السّابقتين المتناقضتين اللّتين تحاولان الإجابة عن سؤال: هل الإسلام معرقل للنموّ أم أنّ هناك عوامل أخرى تفسد البشر والديانات في آن؟ يرى هذا الصّنف أنّ المشكلة مثنّاة وتتطلّب استعمال منظور آخر. المشكلة في تقدير هذا الصّنف من المثقّفين التّونسيين نتيجة ركود ذهني أفرز مظاهر تخلف اقتصادي واجتماعي وسياسي لم تزدها معضلة المؤسّسة الدّينية، تلك الحاضرة الغائبة، إلّا حدّة. يقوم هذا التّشخيص على أنّه لا وجه للحديث عن الإسلام بمعزل عن المسلمين، ذلك أنّ الإسلام بالمسلمين ولا يمكن تصوّر مسلمين دون إسلام. ما يؤكّد هذا التّلازم الجدي هو أنّ الإسلام في فترة فُتوّته كان متجاوزاً للأحداث لأنّ المسلم كان مستوعباً عصره وقضاياها ومتجاوزاً لهما. أمّا في حالة الضّعف والتّراجع، فإنّ المسلمين لا يواكبون المدنيّة الحديثة وإنّما يزامنونها عن بُعد، فلا يكون الإسلام بذلك «الدّافع والمحرّك لها». من جهة أخرى فإنّ المعضلة المؤسّساتية في الإسلام تجعل أصحاب الحلّ والعقد من المسلمين لا يواجهون القضايا المستجدة. إنهم يعتذرون عن الالتزام بإجابات واضحة يقدّمونها، لأنهم لا يعترفون بوجود «كنيسة في الإسلام وعندما يأتي من يريد أن يلتمس الحلّ لهذه المشاكل ينتصبون متكلّمين باسم الإسلام مدافعين عنه».

” أن الاختيارات الكبرى التي لا تعتمد حواراً حقيقياً أو مشاركة فعلية تظل، أيًا كانت درجة تقدّميتها أو إنسانيتها، مهدّدة بالأفاعلية والانتكاس لأنها لم تنجم عن وفاق فلم تكتسب شرعية تاريخية .

“

ركّز صنف ثالث من المثقفين تحليله على خطورة العدو الخارجي وفداحة تهديده للهوية والأصالة اللذين يتعذر إنشاء فضاء وطني حديث دونهما. لشرح مكونات هذه الأصالة التي لا صلة لها بالتعني بالماضي، يتبين أنّها تشمل ثلاثة عناصر أساسية هي الدين واللغة العربية وترابط فكر النخب والقيادة بتصورات الجماهير وعقائدهم.

إذا توقّفا عند هذا الحدّ من القراءة، فإنّ هذا النوع من اللقاء على ندرته وبفضل خصوصية الأنموذج التونسي يمكن أن يساعد عربياً على إيضاح جانب من إشكالية المثقف العربي في علاقته بالإسلام.

لقد أثبتت القرائن العديدة الواردة في الوثيقة أنّ تلك العلاقة تظلّ إشكالية، أي أنّها لا تحتل صورة واحدة نهائية. ما يدعم هذا أنّ المثقفين المشاركين لم يجتمعوا على رأي واحد. أكثر من ذلك، لقد تأكّد أنّ كلّ واحد منهم قبل أن يكون علمانياً أو ليبرالياً أو قومياً هو حامل لذاكرة تاريخية لا يمكن أن ينفصل عنها وإن كانت ذاكرته تلك، ككل ذاكرة، انتقائية بالضرورة. من ثمّ فإنّ أسوأ الحلول هو الحلّ الذي يعتمد الرؤية الكليانية التي تدّعي أنّها قادرة، بمفردها، على بناء النّموذج الأمثل. إنّها بذلك تقصي كلّ فرص الإثراء المتبادل للنخب الناتج عن تنسيب الرؤى وإيقاظ ما تغاضت عنه ذاكرة كلّ طرف عند بناء موقفه من الدين أو من اللغة أو من مؤسّسات المجتمع والدولة.

لقد أورت الانسحاب المبكر للفقيه في الأنموذج التونسي استبعاداً له في فترة لاحقة عن مشروع الدولة الحديثة القطرية لكون بُناتها لم يروا جدوى من البحث عن مشروعيتهم في المصادر الإسلامية. محصلة هذا الجانب من أنموذج قطري هو أنّ الاختيارات الكبرى التي لا تعتمد حواراً حقيقياً أو مشاركة فعلية تظلّ، أيًا كانت درجة تقدّميتها أو إنسانيتها، مهدّدة بالأفاعلية والانتكاس لأنها لم تنجم عن وفاق فلم تكتسب شرعية تاريخية. هذا المعنى المستفاد من تجربة استبعدت فيها نخبة مثقفة حديثاً رجالَ الفقه وخطاب الهوية يظلّ قائماً حتّى بالنسبة إلى الذين يصرون اليوم في مقارباتهم عن الهوية الثقافية والأصالة الدينية. هؤلاء لا بدّ أن يذكروا أنّهم، كنظرائهم من المثقفين دعاة الوحدة القومية أو العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية، لا يمكنهم الانفراد بادعاء البديل أو التملص، إن وصلوا غداً إلى مراكز القرار والسلطة، من قوانين الاجتماع الإنساني وضوابط الحياة السياسية المدنية.



العودة
إلى الفهرس

نافذة على الفلسفة



هل نعيش أزمة قيم؟

د. عبدالرزاق بلعقروز

«كاتب وأكاديمي جزائري»

abderrezakbelagrouz@yahoo.fr

لابد لنا أن نفرّق تفريقا جليًا بين معنى أزمة القيم في الدوائر الثقافية المتعدّدة، فأزمة القيم في الغرب تعني أنّ الإنسان لم يعد يعرف ما الذي يعنيه بكلمة القيم، خاصّة بعد سيادة ثقافة النّهيات، نهاية الإلزام الديني ثمّ نهاية الإلزام العقلي، فأزمة القيم هنا تعني أنّ الغرب يعيش زمن تلاشي المرجعيّات وسيولة المعايير، أزمة القيم في صميمها تعني الفراغ الأخلاقي وفقدان الأسس، وفي هذا السياق يقول «ميشيل ميتاير» أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين: «نحن نعيش في حقبة، باتت فيها القيم الأخلاقيّة تثير أسئلة صعبة، ونشهد أيضا تحولات اجتماعيّة وثقافيّة كبيرة، تُغرّقنا في اللّايقين، يجب علينا رفع هذه التحدّيات ومواجهة المشكلات الخفيّة، ومع هذا كلّه، فإنّه لا يلوح لنا من أجل تحقيق ذلك (أي رفع التحدّيات ومواجهة المشكلات) أنّ بحوزتنا نظاما في القيم الأخلاقيّة صلبا ومتناسقا». ومؤدّى هذا الإقرار فيما يخصّ أزمة القيم، فقدان القيم العليا قيمتها، والإقبال على ثقافة المتعيّة والنرجسيّة وإدمان اللذات وفقدان القدرة على التحرّر منها.

أمّا أزمة القيم في سياقنا الثقافي، فهي تعني تمرّق العلاقة بين القيم والواقع، فيما يمكن القول أنّه أشبه بتعطيل القيم، التي لازالت ساكنة في علم المعنى ولم تنتقل إلى



” يعمل الغرب بالقيم المنفعيّة التي هي عماد فلسفته في الحياة، يعمل بها لأنها ضروريّة وعماد نجاحه. أما نحن فنعيش أزمة حادّة بين قولنا وفعلنا، بينما الحقيقة هي أن الفعل ولو كان قليلا فإنه أجمل بكثير من أيّ مشروع نظري بقي في دائرة الإمكان.

عالم الواقع.

إن الأزمة لم تلامس القيم باعتبارها قيما هادية وسامية، وإنّما تتمظهر في الانفصال بين القيمة والواقع، لأنّنا كما يقول المفكر الجزائري «مالك بن نبي» في تشخيصه للأزمة، أنّ أزمنا ليست جوهريّة، أي تلامس روح الثقافة وقيمة القيم العليا، وإنّما أسبابها ظرفيّة ترجع إلى التاريخ، أمّا الغرب فأسبابه جوهريّة وليست تاريخيّة.

هذا هو معنى أزمة القيم : فقدان القيم قيمتها في السّياق الغربي، وانفصال القيم عن حركة الواقع والتّاريخ في السّياق الثّقافي العربي الإسلامي. وإذ تقرّر هذا، فإنّه يجدر بنا صرف السّعي إلى القول بأنّ أزمة القيم كما يعيشها الغرب قد انعكست علينا، وباتت ثقافتنا تعيش لحظة «الامتصاص الثّقافي»، أي رغبة قطاع من قطاعات المجتمع في أن يكون مثل الشّباب الغربي في زيّه ونحلته وسائر عوائده، وعلّة هذه الرّغبة، نتلخّظه في ثورة الإعلام والاتصال، التي حوّلت الإنسان الغربي إلى إنسان رحّال أو إلى مثال خلقي ونموذج ذهني.

إنّ أزمة القيم كما يعرفها الغرب تتسلّل لوأذا إلى ثقافتنا، وتزحف كي تدمّر القيم العليا التي هي عنوان الإنسانيّة الحقيقي، إنّ علاج أزمة القيم عندما يكون متعدّدا ومرتابا: القيمة مثل البذرة تغرس في تربة الوجدان من الطّفولة، ويجب أن تتعّهّد بالإنماء والتّقوية، ولكلّ مرحلة عمريّة منظومة قيم خاصّة بها، لأنّ الإنسان إذا أهمل في بداياته، فمن الصّعب أن يتحقّق بالقيم في مراحل العمرية مستقبلا.

إنّ القيم الأخلاقيّة تنمو وتقوى وتثبت وترسخ بالعمل والفعل، و ليس بالقول والكلام الذي لا ينتج أثرا، الغرب يعمل بالقيم المنفعيّة التي هي عماد فلسفته في الحياة، يعمل بها لأنها ضروريّة وعماد نجاحه. أمّا نحن فنعيش أزمة حادّة بين قولنا وفعلنا، بينما الحقيقة هي أنّ الفعل ولو كان قليلا فإنه أجمل بكثير من أيّ مشروع نظري بقي في دائرة الإمكان.

لقد غلبت الأهواء النّفسانيّة على قلوبنا، فبتنا غير قادرين على الفعل والحركة والنّهوض، الفعل هو منطلق الحضارة، وإذا ارتقى الفعل إلى مستوى أن يكون قيميا، فهو قد دخل المعنى الكمالي للإنسان، نحن لا نفعل أو لا نعمل بالقيم، لاعتقادنا بأنّها غير ممكنة التّحقق، ولا نريد أن نكابذ ونبذل الجهد لأجل ذلك، ومن يعتقد أنّه يأتي يوما تصبح فيه القيم شيئا يسيرا فعليه من غير جهد أو إرادة، فإنّ ذلك النّوع من الفعل لم يظهر في التّاريخ ولم يخلقه الله أبدا.

الوجود تنافس إمّا في طريق الخير، وإمّا في طريق الشّر، ونحن ننتمي إلى ثقافة تجعل من قطبها البحث عن الحقيقة وإرادة الخير. وبالتالي، فخليق بنا دوما بذل الجهد ونفي الفشل وإثبات الإرادة. ويجدر القول

” جدير بنا تعليم قيم التّواصل الاجتماعي بأن نعيد العلاقة الممزّقة بين القيمة والكلام، فالكلمة مقدّسة وحاملة لمضامين روحية ترتفع بالإنسان، وليست الكلمة مجرد ألفاظ أو كلام خال من المعنى وخال من المعاني الروحية الجليلة مثل: المحبة والتّعارف والإحسان والرّحمة وغيرها .

بعد هذا، إلى أزمة القيم كما باتت تظهر في وسائل التّواصل الاجتماعي، افتقدنا أخلاقيات التّواصل والتّعامل والتّعارف عبر الإنترنت، باتت وسائل التواصل الاجتماعي تبتّ العنف وتشجّع على الكراهية وتخلق التكتّلات الثقافيّة التي لا نجني منها شيئاً، فقد تعود بنا إلى نقاط الصّفرة التي لا تثمر شيئاً. وأمام هذا، فإنّه جدير بنا تعليم القيم، ليس القيم بعامة وإنّما قيم التّواصل الاجتماعي بأن نعيد العلاقة الممزّقة بين القيمة والكلام، فالكلمة مقدّسة وحاملة لمضامين روحية ترتفع بالإنسان، وليست الكلمة مجرد ألفاظ أو كلام خال من المعنى وخال من المعاني الروحية الجليلة مثل: المحبة والتّعارف والإحسان والرّحمة وغيرها . وأن نعيد أيضاً في سياق إصلاح أعطاب هذه الحداثة الفائقة، نعيد لكلمة الحقيقة قيمتها، لأنّ السائد هو الاصطناع والخداع والزّيف، فاستحال الواقع إلى إرادات قوى لا تبتغي الحقيقة، بل تبتغي القوّة والهيمنة.



العودة
إلى الفهرس





وهم يسكنني

سَهْوًا ..
يَطْوُلُ اللَّيْلُ فِي هَذَا الْبَلَدِ
أَفُقُّ بِلَا نَجْمٍ .. وَعَيْمٌ تَائَهُ
وَالْحُلْمُ ..
أُرَبِكُهُ الظَّلَامُ الْمُسْتَبِدُّ.
مَا بَالُنَا .. هُنَّا ..
وَصَارَ الْوَقْتُ أَوْزَارًا وَأَوْحَالًا ..
عَلَى دَرَبِ الْوَطَنِ !
مَا بَالُنَا ..
نَلْقَى الْحَيَاةَ كَرَاهَةً،
لَا شَيْءٍ يُعْجِبُنَا ..
وَيُرْهِقُنَا الْأَمْدَ ..؟!
وَجَعَّ عَمِيقُ ..
فِي تَفَاصِيلِ الْمَشَاعِرِ
لَا يَرَاهُ مُسَافِرٌ فِي رَعْوَةِ الْأَلْفَاظِ ..
يَعْلِكُهَا وَيَنْفُثُهَا رَعُودًا ..
مِنْ زَبْدٍ.

د. سالم المساهلي

«شاعر وأديب تونسي»

salemsehli@yahoo.fr





من التفسير إلى التفكير - سورة الفيل أمودجا

العلاقة الأولى: مقدمة

إذا دار المعنى اللغوي حول مادتي «سَفَرَ» و«فَسَرَ» حول إزالة اللبس والخفاء والكشف والبيان، فإنّ المعنى الاصطلاحي الذي استقرّ في الأذهان هو علم يفهم به كتاب الله المنزّل وبيان معانيه واستخراج أحكامه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتّصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات. وهو علم يحتاج إلى معرفة أسباب النزول والنّاسخ والمنسوخ، بغض النّظر عما علق بهذين المدخلين من أفهام وما حام حولهما من مرويات. وقد اختلف في ضبط العلاقة بين التفسير والتأويل هل هما مترادفان أم متطابقان في المعنى أم أنّ التفسير عليق بالمفردات والتأويل بالنّص، وهل أنّ التفسير يكون قاطعا والتأويل مكتفيا بالترجيح اعتبارا أنّ لهذا النّص ظاهرا وباطنا. والمهمّ من كلّ ذلك هو ملاحظة أنّ الفعل التفسيري يخرج من محض المعرفة إلى المجادلة التي يغذيها التنافي المذهبي. فمن المذاهب مجسّد ومنزه وقائم على الحرف ملتزم به، ومتجاوز لذلك آخذ بالمجاز. وكلّها طرائق ترغب في الظفر بمراد الله الجاري في الخطاب القرآني.

وليس خافيا على ذي لب أنّ مراد الله لا يدركه إلاّ الله ذاته، وعليه يظلّ عزيزا متفلّتا على المفسّر. بالإضافة إلى أنّ ورود عبارة المراد الإلهي على صيغة

د. ناجي الجلاوي

«أستاذ مساعد بالمعهد العالي

للحزارة الاسلامية بجامعة الزيتونة»

hajlaoui.neji@gmail.com



” التفسير قد جرى على سُنن متّبعة كاعتماد أدوات محدّدة كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، وكلّ العناصر المشكّلة لما عُرف بعلم القرآن. وأمّا التفكير فعموده الانفتاح على المعارف المستجدّة والتوسّل بالمناهج الحديثة في فهم النصّ تحقيقاً لآفاق أوسع وسعيًا للظفر بأبعاد نظريّة أرحب.

الإفراد يضيّق واسعا ويطبّع الوعي الديني بالاكْتفاء بالمعنى الواحد. وتعمّق هذه الواحديّة من خلال ربطها بوحدانيّة صاحب الخطاب. وتدرّجياً ترسخ هذا المعنى الذي توصل إليه المفسّرون عبر التّاريخ فاكْتسب صفتي الشّموليّة والإطلاقيّة. وفرضيّة هذا البحث تدور حول محاورة تخليص النصّ القرآني من ظلّ علاقته بمؤلفه إلى فضاء علاقته بقارئه. وتخليصها من الارتهان إلى المذهب والعمل على إبراز الكفايات اللّغوية الحاملة لأكثر من دلالة واعتبار أنّ الفهم النسبي هو المرشّح لتعويض فلسفة المعنى الكلّي.

تلك هي الرّحلة التي نروم قطعها متوسّلين بالمنهج المقارني، مُنطلقين من عوالم التّفكير، التي يكاد الدّارس لا يظفر فيها باتّفاق واحد حول ظاهرة تفسيريّة واحدة، لا من حيث النّوع ولا من حيث العدد إلّا بشقّ النّفس، وصولاً إلى عوالم التّفكير التي عمادها التّواضع العلمي بالتركيز على مراد القارئ حسب مقتضيات النصّ بدلا من الجري وراء مراد الله. وبالاكتفاء بقضيّة واحدة يتمّ التّركيز عليها تأكيدا أنّ فعل التّفكير في صورته التّقليديّة المتجشّم لتناول السّور كافة بالشّرح والتّوضيح بدءاً من الفاتحة وانتهاء بسورة النّاس، ما عاد ممكنا لكثرة المواضيع العلميّة وتشعّبها، ما يعجز المجهود الفردي عن الاضطلاع بها. وقد ورد فعل التّدبر في المصحف في أربعة مواضع مسنداً إلى الفاعل في صيغة الجمع تنبيهاً إلى ضرورة تضافر الجهود باختلاف تخصصاتها.

ولا يذهبن الظنّ إلى أنّ ثنائيّة التّفكير والتّفكير هي ثنائيّة متضادّة ينفي حضور أحد طرفيها الطّرف الآخر. وعندئذ يقدّم التّفكير على أنّه خال من كلّ تفكير، وأنّ التّفكير في قطيعة مع التّفكير. وإنّما القصد هو أنّ التّفكير قد جرى على سُنن متّبعة كاعتماد أدوات محدّدة كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، وكلّ العناصر المشكّلة لما عُرف بعلم القرآن. وأمّا التّفكير فعموده الانفتاح على المعارف المستجدّة والتّوسّل بالمناهج الحديثة في فهم النصّ تحقيقاً لآفاق أوسع وسعيًا للظفر بأبعاد نظريّة أرحب. وهذه الرّحلة تُحيل على الأسئلة التّالية: هل لهذا النهج نتائج مغايرة لما توصل إليها المفسّرون الأوائل؟ وهل تسمح اللّغة وتتسع آفاقها لإفادة معانٍ غير مألوفة في المدوّنة التّفكيرية؟ وأين تتجلى الإضافة المعرفيّة النّاجمة عن المناهج الحديثة؟

وفي هذا الإطار نعدّ إلى ذكر أحداث قصّة أصحاب الفيل كما وردت في التّاريخ رسداً لأوجه التّشابه بينها وما ورد في التّنزيل، ثمّ نورد القصّة كما جاءت في المدوّنة التّفكيرية مع مراعاة التّدريج التّاريخي بين المفسّرين كي يسهل على الدّارس ملاحظة ما يطرأ على هيكل القصّة من إضافات وتعزيزات دالّة على الصّناعة القصصيّة في بناء المعنى وبلورته. فقد يشعر اللاّحق بخللٍ في منطقيّة الأحداث لدى السّابق

”

إنّ النصوص الدينيّة المقدّسة تستعمل لغة رمزيّة تتكثّف فيها الدلالة لأنّها تقوم أساساً على ضرب المثل لتوسيع آفاق النّظر والتّخيل حتّى يجد النّص له مصاديق مناسبة في كلّ وجه من وجوه الأعصر المتحوّلة والأمكنة المتغيّرة .

“

فيحاول تلافيه. وقد يضيف تحسينات بغض النّظر عن الدوافع والمقاصد التي قد تلوح من خلال المقول وقد لا تلوح. وما من شكّ في أنّ التّكرار الحاصل لدى المفسرين يدلّ على أنّ للقصة نواة صلبة استقرّ عليها الضمير الديني فهضمها وأضحت لديه من قبيل المسلّمات الراسخة التي تحوّلت إلى جزء من الدين ذاته.

إنّ سورة الفيل قدّمها التّفكير على أنّها أكثر السور غرابة وإعجازاً لذلك طال فيها الكلام وتشعب القصّ وتزايدت فيها التّفاصيل، ممّا جعلها جامعة لأكثر من رأي في نطاق العنصر الواحد من قبيل تحديد وقوعها وضبط السبب الداعي إليها وشكل العصافير وأحجامها وألوانها وعدد الفيلة المستخدمة فيها. ولما كان النّص لا يُفهم إلّا على وجه يرتضيه العقل، فإنّ «محمد عبده» قد هزه ما أفاض فيه المفسّرون من تهويل لا يُرضي العقل حتّى وإن كان هذا التهويل موظّفاً لتمجيد قدرة الله وإعلائها. وذهب في تفسير السورة مذهباً يستجيب لمقتضيات العصر وما أنتجه العقل من كشوف في المجالين البيولوجي والطّبي.

ولما كانت المعرفة الإنسانيّة لا تعترف بالجمود غاية ولا بالثبات نهاية في شتى مجالاتها، فإنّ ثورة المناهج وتطور المعارف اللّغويّة قد فتحت آفاقاً جديدة ولاسيّما بربط السياقات المعنويّة الواردة في الآيات المتفرّقات لإنتاج سياق دلاليّ عامّ يكشف عن معطيات حواها القرآن في ثناياه ممّا حدا بالسورة عند «محمد عبده» إلى أن تفضي إلى تخوم معنويّة أكثر تدليلاً على واقعيتها ومصادقيتها، وهي عند الباحث «قصي هاشم فاخر» متعلّقة بقوم لوط الذين أكثروا الفساد في البلاد فعمهم الله بعذاب أليم. ومقصد هذا الضرب من الفهم منصبّ على أنّ كلام الله كلّما تقدّم به الزّمن إلّا وتعمّقت صدقيته وبانت حقيقته.

إنّ النصوص الدينيّة المقدّسة تستعمل لغة رمزيّة تتكثّف فيها الدلالة لأنّها تقوم أساساً على ضرب المثل لتوسيع آفاق النّظر والتّخيل حتّى يجد النّص له مصاديق مناسبة في كلّ وجه من وجوه الأعصر المتحوّلة والأمكنة المتغيّرة. ويبدو أنّ سمة الإعجاز الراسخة في النصوص المقدّسة تتمثّل في اتّساع آفاق هذه النصوص وهو ما يجعلها منسجمة مع الكشوف العلميّة على اختلاف مجالاتها.

ولعلّ البدء بعرض المنطلقات التاريخيّة، كما وردت في الكتب، من شأنه أن يوسّع الرّؤية إزاء قصّة الفيل وأصحابه، إذ يجد الدّارس لهذه القصّة جذوراً في بعض الثقافات السّابقة على تنزيل القرآن وبعض الحضارات المتقدّمة عليه في التاريخ.

وهذا ما سنعرّض إليه في الحلقة القادمة إن شاء الله...





بمناسبة حلول شهر رمضان 1443
مجلة الإصلاح تمنى لكم
صوما مقبولا وذنبا مغفورا

رئيس التحرير
المهندس فيصل العث



المقالة الحديثة والمسألة الدينية (2/1)

اعتبر أحد فلاسفة الحداثة بالجامعة التونسية من ذوي التوجه التفهّمي «أنّ الدّين هو أكبر مؤسسة معنى اخترعها النوع البشري من أجل تدريب البشر على تحمل عبء الكينونة في العالم وتحويلها إلى مشروع أخلاقي لأنفسنا. ولولا الدين لكان النوع البشري قد انقرض منذ وقت طويل»⁽¹⁾.

هذا القول لا يتبنّى الدّين اعتقاداً فيه، بل يتبنّاه من جهة وظيفته الوجودية والوجدانية والنفس- اجتماعية والقيمية بالنسبة لأعداد هائلة من البشر على مر العصور. في هذه الفقرة نفي ضمنى للمصدر الإلهي للدين، وإنكار ضمنى للوحي، بما أن «الدّين مؤسّسة من اختراع البشر» كما جاء فيه.

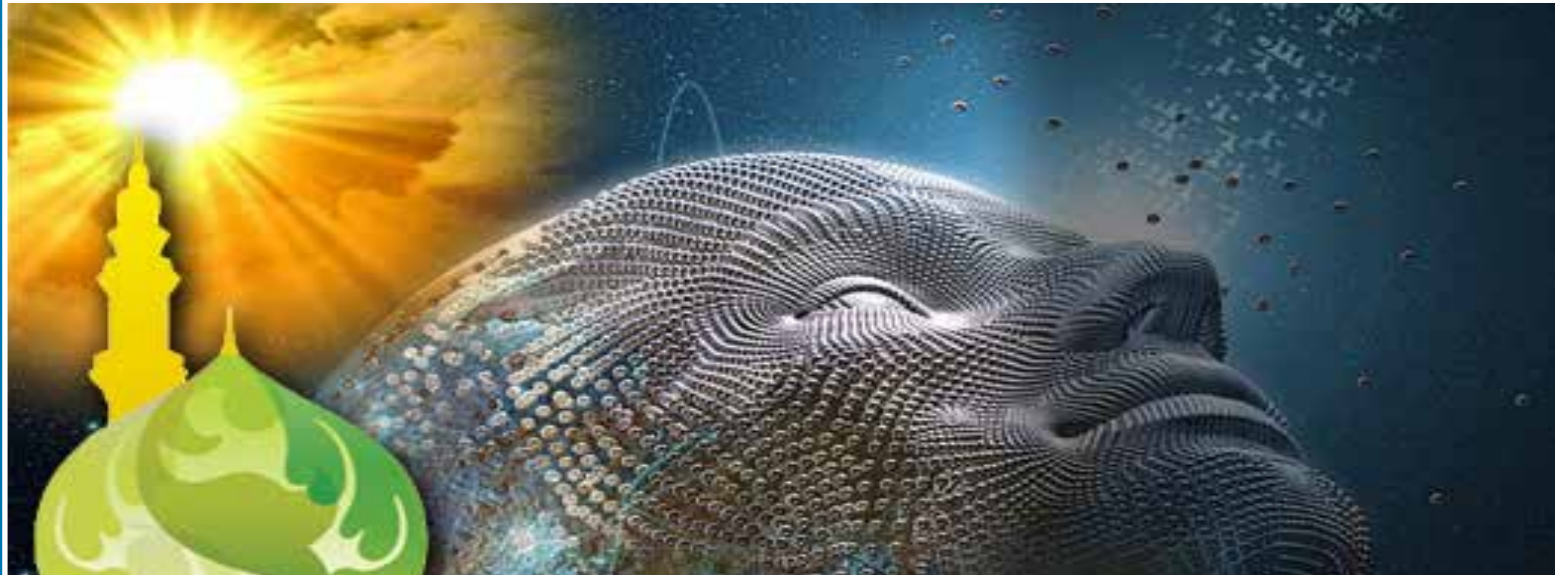
في الحقيقة يستحيل على فيلسوف الحداثة أن يقول قولاً غير هذا؟ وهو إن لم يقل الحقّ ضرورة، فإنّه قد قال ما اعتقد أنّه الحقّ، وقال ما استطاع قوله فحسب، لأنّ خلافه، وهو أنّ الدّين، في التّقليد التّوحيدي، ليس اختراعاً بشرياً، حتّى وإن وجد في التّكوين البشري ملكة تصديقه، وقبل تصديقه التّشوّف إليه، وهي الفطرة، هو (خلاف القول ببشريّة المؤسّسة الدّينيّة) طور من فوق طور

د. مصدق الجليدي

«أستاذ جامعي وباحث أكاديمي وكاتب»
msaddakj2@gmail.com

(1) د. فتحي المسكيني، الفلسفة والدّين: موقع «مقالات مفكرين ومثقفين عرب» 2021/11/12

<https://www.facebook.com/113740244084860/posts/304427488349467>



كل محاولة لاستخدام «العقل» لإثبات الغيب وحقيقته إثباتا قاطعا إن هي إلا محاولة واهمة وفاشلة. لأن «العقل» ليس أداة للإيمان أبدا، وإنما بإمكان «هذا العقل» أن يطمئن لحقيقة الوجود الإلهي، عبر إدراكه ما بعديا أنه يمكن لفؤاد آخر من أفئدة صاحبه أن يصل إلى تجربة الإيمان واليقين.

عقل الفيلسوف، والعقل البشري بصفة عامة كما يعرفه الفيلسوف الحدائي، إذ أن بعض التعريفات المابعد حدثية للعقلانية تتسع لمعانٍ لا مكان لها في العقلانية النقدية مثل الحب والتوبة (إدغار موران). على أية حال، إذا ما طابقنا بين العقل والذكاء، فليس بمقدور العقل أبدا أن يبني موضوعات الغيب أو أن يسلم بها، لأن للذكاء نفس تمفصلات المادة كما يقول «برغسون»، ولذلك جاءت اللغة التي هي الوجه المكمل للفكر في عملة العقل، بنيات من تعبيرات مكانية. ألا ترى أننا لما نريد أن ننوه بقيمة فكر نقول إنه فكر عميق، والعمق بعد من أبعاد المكان، وعندما نريد أن ننوه بصاحب الفكر العميق، نقول إنه مفكر كبير أو عظيم، وهما صفتان تشيران إلى تحييز مكاني هائل. ولذا فلا يمكن للعقل بما هو ذكاء أن يجتاز ما ليس من طبيعة غير مادية. فحتى الزمان الذي هو البعد الرابع في إحداثيات حركة الأجسام يتم التمثيل عليه بمحاور أو بنقاط أو بخطوط في المكان (أبعاد الرسم على ورقة الخط البياني للحركة). حقا إن الأخذ بالدليل الأنطولوجي لديكارت على وجود الله يندرج ضمن الاختراع البشري لفكرة الإله، كما انتبه إلى ذلك كانط عندما نقد ذلك الدليل، في كتابه «نقد العقل الخالص» وذكر ديكارت بأن وجود فكرة مبلغ مائة روبل في عقله لا يعني وجود ذلك المبلغ في جيبه. كما أن عقلانية ابن رشد التي أرادت أن تتسع لمعنى الإيمان من خلال دليلي العناية والاختراع لا تفيدنا بصفة قطعية حقا على وجود الله، إذ أن ذينيك الدليلين قد يثبتان قلب المؤمن ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا﴾⁽²⁾، ولكنهما لا ينشئان معنى الإيمان ضرورة في عقل منكره. فكل محاولة لاستخدام «هذا العقل» لإثبات الغيب وحقيقته إثباتا قاطعا إن هي إلا محاولة واهمة وفاشلة. لأن «هذا العقل» ليس أداة للإيمان أبدا.

يمكن في تعريف آخر للعقل، أي في مفهوم آخر له، أكثر اتساعا، أن نقول أنه بإمكان العقل أن يطمئن لحقيقة الوجود الإلهي. وهذا المفهوم الأكثر اتساعا للعقل يجب ألا ينشأ من طرف هذا العقل الأقل اتساعا، وإلا لوقعنا في ادعاء زائف وفي الوهم من جديد، وإنما لهذا العقل المحدود أن يدرك ما بعديا أنه أمكن لفؤاد آخر من أفئدة صاحبه أن يصل إلى تجربة الإيمان واليقين ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽³⁾. من الأفئدة الغريزة، وأنواع الذكاءات التسعة (المنطقي، التقني، الحس-حركي... الخ) والوجدان، وملكة الحكم الجمالي، والعقل العملي، والحدس الروحي، وما قد لا نعلمه أيضا. فالعقل مثلا لا ينفعل غضبا ولكن بإمكانه أن يدرك أن صاحبه قد غضب وانفعل بملكة أخرى غير العقل، وهي التي سماها القدامى النفس الغضبية. ونسميها اليوم الوجدان أو الانفعال emotion الذي نميزه عن الـ cognition

(2) سورة التوبة - الآية 124

(3) سورة النحل - الآية 78

” إنَّ فيلسوف الحداثة صادق مع نفسه ومتسق مع تكوينه العقلي عندما يقول إنَّ الدِّين اختراع بشري. لا يستطيع هذا العقل الحداثي (الصَّغير) أن يستوعب كلَّ هذا الوجود الكبير، فلا يستوعب منه إلا ما يدركه، وهذا منطقي رغم أنَّه لا يعكس حقيقة الوجود ضرورةً.“

ويمكن للعقل أن يدرك أنَّ صاحبه بصد التلذذ بوجبة ما ولكن ما يتلذذ ليس العقل حتَّى وإن كان مركز التلذذ موجودا في الدماغ، كما أن التفكير مركزه الدماغ أيضا. فليس كلَّ الدماغ عقلا، ففيه الخيال أيضا والذاكرة ومراكز الإدراكات الحسِّية بأنواعها ومدارك أخرى. بل إن «برغسون» قد ذهب في كتابه «المادَّة والذاكرة» إلى أبعد من ذلك، وهو قوله بأنَّ الذاكرة المفاهيمية غير ذات الصِّلة بالحركة لا توجد في المادَّة أصلا، انطلاقا من فحصه لتقارير تجارب كLINIKIَّة أجريت على من أصيبت أدمغتهم خلال الحرب العالميَّة. وهو بهذا يلتحق، من طريق آخر، بالغزالي في قوله بعدم وجود الرُّوح في الجسم ولا في أي جزء منه، مستدلا على ذلك بأدلة هندسيَّة فائقة التّعقيد، في الكتاب الذي اختلَّف في نسبه إليه «معارج النَّفس في مدارج القدس».

العقلانيَّة الحديثة منذ «داروين» ثمَّ «فرويد» لا يمكنها القبول بكلِّ هذا، لأنَّ لديها تصوُّر اثنيي للإنسان: مادَّة ونفس (وليس روحا). والنَّفْس لدى «فرويد» تبدأ منذ القشرة اللِّحائيَّة التي بها شبكة الأعصاب المستقبلية للمثيرات الخارجيَّة. وقد فسَّر «فرويد» ظهور الدِّين وفكرة الإله، في «الطَّوْطُم والمحَرَّم» من خلال أسطورة الأبناء الذين قتلوا أباهم الذي استأثر بإناث المعشر كلَّهن من دونهم، ثمَّ ندموا على قتلهم إيَّاه، فاتخذوه إلهًا واتخذوا له تمثالا وعبدوه.

خلاصة القول إنَّ فيلسوف الحداثة صادق مع نفسه ومتسق مع تكوينه العقلي عندما يقول إنَّ الدِّين اختراع بشري. لا يستطيع هذا العقل الحداثي (الصَّغير) أن يستوعب كلَّ هذا الوجود الكبير، فلا يستوعب منه إلا ما يدركه، وهذا منطقي رغم أنَّه لا يعكس حقيقة الوجود ضرورةً، فلعلَّه يوجد في الوجود ما لم تُجَهَّز حواس الإنسان لإدراكه، وبالتالي لا يمكن لعقله تجريده من الحسِّ وصوغه في وضعيَّة مفهوم كلي. وهذا ما انتبه إليه ونبه إليه ابن خلدون منذ ما يزيد عن ستَّة قرون.

يقول ابن خلدون في مقدِّمته الشهيرة: «واعلم أنَّ الوجود عند كلِّ مُدرك في بادئ رأيه أنَّه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقُّ من ورائه. ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات وسقط من الوجود عنده المسموعات. وكذلك الأعمى (الأكمه) أيضا يسقط من الوجود عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشايخ من أهل عصرهم والكافَّة لما أقروا به. لكنَّهم يتَّبعون الكافَّة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سنَّ الحيوان الأعجم ونطق، لوجدناه منكرا صنف المعقولات وساقطة لديه بالكلية. وإذا علمت ذلك فلعلَّ هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأنَّ إدراكاتنا مخلوقة عنده وخلق الله أكبر من خلق النَّاس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط، فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشَّارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما

”العقل الكانطي في صيغته العملية قد سوَّغ لنفسه مسلمات حرَّما على العقل في صيغته النظرية الخالصة، ومن هذه المسلمات «الإيمان بالله» (وخلود النفس)، فهل كان كانط خارج العقل أم ضمن حدوده عندما شرَّع للعقل العملي ما حرَّم منه العقل النظري؟“

ينفعك، لأنَّه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك» (4).

لذا، فإنَّ هذا الإنسان الحداثي لا يختلف في أنويته (تمركزه حول ذاته) عن أنوية سلفه السَّانج في ما قبل الثورة الكوبرنيكية الذي بنى نظام العالم في عقله انطلاقاً من إدراك حواسه لبعض ظواهره. فظنَّ أنَّ الشَّمس تدور حول الأرض لأنَّه يراها كذلك بعينه المجردة، وظنَّ أنَّ ما يراه بوضوح الشَّمس لا يمكن أن يكون إلاَّ حقيقة لا يرقى إليها الشُّك. والانقلاب الذي حصل في علم الفلك تلاه انقلاب في نظرية المعرفة، وهو ما خصَّص له «كانط» كتاب «نقد العقل الخالص» لشرح كيف أن بناء القضايا التأليفية ممكن ما قبليةً. و«كانط» هذا نفسه، كان له من التواضع والحكمة، ما جعله يقول: «وضعت حدًا للعقل لأفسح في المجال للإيمان». «كانط» الفيلسوف العظيم الذي أمعن في نقد العقل والميتافيزيقا الدغمائية، وهو ما سمح له بقول «لا إله»، أي لا إله يمكن البرهنة عليه بالعقل، أردف قوله ذاك بـ «إلا الله»، أي لا يوجد إله إلاَّ هذا الذي تتيحه لنا قدرتنا على الإيمان به.

العقل الكانطي في صيغته العملية قد سوَّغ لنفسه مسلمات حرَّما على العقل في صيغته النظرية الخالصة، ومن هذه المسلمات «الإيمان بالله» (وخلود النفس)، فهل كان كانط خارج العقل أم ضمن حدوده عندما شرَّع للعقل العملي ما حرَّم منه العقل النظري؟ فلماذا نعتبر كانط عقلانياً عندما أكَّد على محدودية العقل النظري على معرفة الأشياء في حدِّ ذاتها، وننتهمه «خفية» بالأعقلانية عندما أفسح مجالاً للإيمان؟

هل القدرة على الإيمان وهم اخترعه أحدهم أو بعضهم في غابر الأزمنة، أي في ما قبل «الأزمة الحديثة»؟ فلماذا إذن أبدى الإنسان، مليارات البشر أعني، استعداداً لدخول الحداثة في وجوها المعرفية والمادية والسياسية والتنظيمية والاجتماعية المختلفة، ومع ذلك ما زالوا قادرين على الإيمان؟ لماذا لم تنتزع العقلانية القدرة على الإيمان وإمكانية الإيمان من الإنسان، كما انتزعت منه كل الأوهام الخاصة بتفسير ظواهر العالم المادية والنفسية والاجتماعية، بعد أن مدته بتفسيرات بديلة عن أوهامه تلك؟ ببساطة لأنَّ القدرة على الإيمان توجد في ملكة أخرى غير ملكة الذكاء وملكة العقل بتعريفه النقدي الحداثي. الإيمان مسألة فطرية. أي في صميم التكوين الروحي المتصل بالتكوين البيولوجي للإنسان. العقلانية الحديثة قدمت أجوبة مناسبة ورائعة على عدد لا حصر له من أسئلة الإنسان والبشرية، عبر العلم والتكنولوجيا وعبر التنظيمات الحديثة وعبر الديمقراطية وغيرها من إنجازات الحداثة، لكنها عجزت وظلت عاجزة وستظل عاجزة عن الحلول محل الإيمان في الإجابة عن معنى الوجود وسره ومنشئه ومآله وعن موقع الإنسان فيه. بقي أن هذه الأشكال التاريخية والاجتماعية والثقافية التي اتخذها الإيمان والتي تسمى

(4) ابن خلدون، عبدالرحمان، المقدمة، ج 2 الدار التونسية للنشر، 1984 ص. 56.

” لماذا لم تنتزع العقلانية القدرة على الإيمان وإمكانية الإيمان من الإنسان، كما انتزعت منه كل الأوهام الخاصة بتفسير ظواهر العالم المادية والنفسية والاجتماعية، بعد أن مدّته بتفسيرات بديلة عن أوهامه تلك؟ ببساطة لأن القدرة على الإيمان توجد في ملكة أخرى غير ملكة الذكاء وملكة العقل بتعريفه النقدي الحدائي.“

شرائع وسنن، لا يمكن للأفراد بمفردهم أن يتوصلوا إليها، ولا يمكن أن تظهر لديهم فطريا كظهور الإيمان. كما أن هذا الشكل التوحيدي للإيمان ليس بديهيا من الناحية الأنطروبولوجية رغم منطقيته الكبرى. ومن هنا جاءت النبوات والرسالات. هذا الشكل المضبوط والمقنن بدقة والمفتوح مع ذلك على إمكانات تأويل لا حد لها للإيمان التوحيدي كما في الإسلام، جاء عن طريق شخص النبي الذي أخبر قومه ومن جاورهم من الأقوام والشعوب والأمم أنه مرسل من عند الله بالوحي والرسالة الخاتمة. صعد الرسول (ﷺ) يوما، في بداية دعوته، إلى الصفا، ثم اعتلى أعلى حجر عليه، ثم صاح: «يا صباحاه» (وفي رواية «يا أصحابه»)، وهو نداء متفق عليه للإنذار من أمر جلل، كهجوم عدو ونحوه، وطفق ينادي على بطون قريش واحدا واحدا: بني فهر، بني عدي، بني عبد مناف، بني فلان، بني فلان... الخ، حتى اجتمعوا لديه، فقال لهم: «أرأيتم لو أخبرتم أن خيلا بالوادي بسفح هذا الجبل تريد أن تُغير عليكم، أكنتم مُصدّقِي؟». قالوا: «نعم. ما جرّبنا عليك كذبا، ما جرّبنا عليك إلا صدقا». قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد». ثم دعاهم إلى الحق وأنذرهم من عذاب الله» (5).

رمزية هذا الموقف عظيمة جدا. الرسول (ﷺ) يقف في موقع معرفي وفي موقف وعي يسمح له بالإخبار عما وراء الوعي المشترك لقومه (ولعموم البشر)، أي يخبرهم عن ماورائيات لا يصلون إليها بأنفسهم، لأنهم لم يرتقوا حيث ارتقى (مكانة النبوة والرسالة) ويطلب منهم تصديقه لكونه لم يُجرّبوا عليه كذبا قطّ. فصدّقه من صدّقه وكذّبه من كذّبه، ولكن في النهاية صدّقه ونصروه وكونوا نواة الأمة الإسلامية ونقلوا رسالة الإسلام للعالمين وأسسوا بها حضارة عالمية انطلاقا من ذلك الموقف الرمزي التصديقي المؤسس الأول. التماسس الأول للدين عقيدة وشريعة لدى الأمة الإسلامية لم يكن بفعل إلهام فردي تكرر عند كل واحد من أفراد ما تشكلت بهم لاحقا الأمة. لا، بل بفعل إيمان وحيد وفريد ومتفوق. هو إيمان النبي بفعل الاصطفاء. «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» (6). وليس معنى يؤمن للمؤمنين هو تصديقه لهم في ما يقولونه من صادق الأخبار فحسب، كما ذهب إلى ذلك عموم المفسرين، بل معناه كذلك في رأينا أنه يؤمن الإيمان الأول اللازم لتبليغه إلى باقي المؤمنين. إذ لولا تصديق الرسول بكل ما أنزل إليه من ربه هو أولا، ما كان بالإمكان أن ينعقد ذلك الإيمان بمختلف مضامينه المفصلة في الوحي، في قلوب المؤمنين. فهناك قوة تصديق ويقين أول انتقل إلى بقية أفراد أمة الإيمان بفعل التصديق التالي المتعدد. فهل صدّق المؤمنون النبي في عصره وفي كل العصور التي تلت ظهوره بفعل العقل كما تعرّفه العقلانية الحديثة؟ طبعا لا، فذلك المفهوم للعقل لا يقود يقينا للإيمان أبدا، فضلا عن أنه لم يكن موجودا قبل الازمنة الحديثة. هنالك بعد آخر منسي في

(5) أخرجه البخاري في التفسير، ومسلم في كتاب الإيمان، وأحمد في مسنده، وكلهم عن ابن عباس

(6) سورة التوبة - الآية 61

” إن التّعقد الفائق للظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة يتطلّب حقًا التّواضع المعرفي والحذر المعرفي والتّنسب وتعليق الحكم لا كصدقة فنومولوجيّة تفهّمية يتصدّق بها الفيلسوف على الجنس البشري الذي لم يخل من الإيمان بأشكال مختلفة أبداً، وإنّما كإذعان من صاحب الوعي المحدود لعظمة الوجود اللامحدود.

فعل الإيمان، عدا الفطرة. الفطرة هي استعداد أول عام للإيمان ولكل شعور نبيل ولكل عمل خيرٍ وصالح، ولكن تعيين الشكل السليم للإيمان (التوحيد) والشكل الأسلم للأخلاق (مكارم الأخلاق في تمامها وكمالها) والشكل السليم للعبادة وللعمل الصالح (الشرعية) كان لا بد لكل ذلك من تعيّن وتحديد قولي وفعلي، وكانت رسالة الوحي وكانت سيرة الرسول وسنته الحية هي التعيّن الوظيفي المناسب للإيمان من حيث مبدئه التوحيدي مطلقاً. التطابق التام بين استعداد الفطرة للإيمان وبين سيرة الرسول القدوة (الصّادق الأمين) هو ما منح التصديق قوته اللازمة للتحوّل إلى إيمان بعقيدة وبمنظومة قيم وبشريعة كالديانة الإسلامية. قبل الإسلام كان التصديق يتم بالانبهار والدهشة بفعل المعجزات الخارقة. ومع الإسلام كان التصديق هو خروج الإيمان من القوة (الفطرة) إلى الفعل، بفعل القدوة. الإيمان بالقدوة في الإسلام هو مسلّمة العقل العملي مصحوبة بيقين روعي. القدوة المعايينة بالصّحبة، أو المعايينة بالنقل التاريخي والتراث وبقوة النص القرآني والممارسة الجماعية والإحياء والتجديد الديني.

أخيراً، يمكن القول إن قول صديقنا الفيلسوف (فتحي المسكيني) يقف في موقع أضعف رفض ممكن للدين وأكبر مساندة تفهّمية له في نفوس أتباعه كشكل وعي تاريخي وثقافي جماعي، ولكنّه يبقى في النّهاية موقفاً دهرياً وضعياً مشوباً بمسحة فنومولوجيّة تفهّميّة، يفتقد لتواضع العلماء التّواضع المعرفي الاضطراري الأقصى، الذي يعترف بأنّ «هذا العقل» قد قدّ على قياس موقف رافض للغيب، وليس لأنّه قادر على إثبات انعدام الغيب. إنّ العائق الاستمولوجي الأكبر أمام الإيمان لدى العقل الحديث هو اكتفائه على الدوام ببناء العلم اعتماداً على ملاحظة التكرار المنتظم للظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة والتّسليم بإطراد وقوعها إلى ما لا نهاية له، وهو ما اعتبر «كارل بوبر» ضرورة ميتافيزيقية للعقل العلمي، لا يمكن تصحيح خطئها الممكن إلاّ بالقابليّة المستمرّة للدحض. لكنّ هذا العقل الحدائي يتجاهل أنّ هناك حوادث وظواهر في الطّبيعة قليلة الوقوع أو نادرة الوقوع أو لا تقع إلاّ مرّة واحدة في عمر الكون (مثل الانفجار الكوني الأوّل بحسب نظريّة البيغ بانغ، ومثل اعتقاد المسيحيّين والمسلمين بمولد عيسى عليه السّلام من دون والد)، عندما تتضافر عوامل وشروط لا حصر لها في لحظة معيّنة لوقوعها، ثمّ تستمر حركة الكون في مساراتها المتشعبّة بعيداً عن نقطة التّقاطع الفريدة التي ظهر فيها الحدث الوحيد. فكيف يمكن بناء علوم ومعارف يقينيّة لحوادث ووقائع وظواهر لا تحدث إلاّ مرّة خلال مئات السّنين أو في عمر الكون بأسره؟! إن التّعقد الفائق للظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة يتطلّب حقًا التّواضع المعرفي والحذر المعرفي والتّنسب وتعليق الحكم (الإيبوخيه: هوسرل) لا كصدقة فنومولوجيّة تفهّمية يتصدّق بها الفيلسوف على الجنس البشري الذي لم يخل من الإيمان بأشكال مختلفة أبداً، وإنّما كإذعان من صاحب الوعي المحدود لعظمة الوجود اللامحدود.





قراءة في تحديات التراث بين الإقصاء والتكامل:

موقف الجابري الفلسفي من أبي حامد الغزالي (4/2)

جواد احيوض

«الجامعة العربية للعلوم الانسانية/ باريس»
jaouad.ahyoud@gmail.com

رأينا في الحلقة الأولى من بحثنا في موقف الجابري من أبي حامد الغزالي، أنّ الأول يرفض فكرة أنّ «الغزالي وجه ضربة قاضية إلى الفلسفة في المشرق وقضى عليها»، واتجه إلى ما يسميه: بـ «المذهب الذي يحرّج الصواب الموروث من داخله» ليبيّن أنّ الصحيح هو «أنّ الفلسفة، هي التي وجّهت الضربة القاضية لابي حامد الغزالي» من خلال استمرارها من داخل المذهب الأشعري نفسه، «المذهب الرسمي للغزالي» وأنّ الغزالي هدم نفسه بنفسه، وتمّ تجاوزه من طرف بني جلدته الأشاعرة دون أي اختراعات بـ «تهافته». لهذا فإنّ الجابري تجاوز بدوره الغزالي دون أن يجعل له مكانة تذكر في كتابه الشهير «نحن والتراث» عدا المرور فوق إنتاجه بسطر أو فقرة صغيرة إذ كان في حاجة إليها ليبيّن فكرته المركزية المتمثلة المعالم في «القطبيّة الرشدية»

ماذا نعني بـ «القطبيّة الرشدية»؟:

نعني بـ«القطبيّة الرشدية» ذلك «الطواف» الذي تدور عليه الفكرة المركزية للجابري، الزّاعمة أنّ ابن رشد فيلسوف قرطبة، يمثّل قمة عليا في الفلسفة، أي الفلسفة العلميّة البرهانيّة!⁽¹⁾، التي تنشد التّقدّم إلى الأمام دون أن تكثرث بالعودة إلى الوراء، ذلك الوراء الذي يعني عند الجابري «الفكر الظلامي» الدّاعي إلى التخلّف. ولعلّ ما يمثّل هذا «التخلّف الرّجعي» هو «العقل العرفاني الهرمسي الحراني»





إذا كان الجابري، يقول: «أن رد الغزالي على ابن سينا لم يكن بريئاً»، فنحن بدورنا نقول - عن وعي موضوعي - أن نسبته للفلاسفة الأشاعرة إلى ابن سينا بكونهم تبنا مفاهيمه الفلسفية، التي تغرف من الفلسفة الدينية الهرمسية، ليس بريئاً.



المتمثلة في «الفلسفة المشرقية»! وبالتالي وجب القطيعة معه، وهذه القطيعة هي التي سماها بـ«القطيعة الاستمولوجية» المنشدة للتقدم. وهي فكرة تبناها من فلسفة ابن رشد⁽²⁾، فما الهدف الذي توخاه الجابري من «القطيعة الاستمولوجية»؟

ولكي نتحقق من قيمة السؤال المثار، نريد أن نعرف لماذا ألح الجابري وهو يتحدث عن الغزالي - الذي نعته بشئى الأوصاف (غير موضوعي، ومشاغب، ومتجاوز) على إرجاعه إلى ابن سينا. وادعى أن «البديل الذي دافع عنه وهو علم الكلام، الذي كان في عصره يحيل إلى المذهب الأشعري، قد لبس هو نفسه الفلسفة ولبسته»؟! بل إن الغزالي «تبني الحكمة المشرقية السنيوية ذات النزعة الصوفية الهرمسية في كتبه، منها؛ إحياء علوم الدين ومشكاة الأنوار»؟⁽³⁾ وأكثر من هذا أصر الجابري أن يرجع الفلاسفة الآخرين (الشهرستاني والفخر الرازي..) إلى ابن سينا أيضاً، بكونهم كانوا أكثر امتداداً للسنيوية. أليس من العجيب جداً، أن ينسب كل الفلاسفة الأشاعرة إلى «الحكمة المشرقية السنيوية»؟!

وإذا كان الجابري، يقول: «أن رد الغزالي على ابن سينا لم يكن بريئاً»، فنحن بدورنا نقول - عن وعي موضوعي - أن نسبته للفلاسفة الأشاعرة إلى ابن سينا بكونهم تبنا مفاهيمه الفلسفية، التي تغرف من الفلسفة الدينية الهرمسية، ليس بريئاً⁽⁴⁾ والفلسفة الهرمسية معناها نوع من المعرفة غير المعتمدة على المنطق الأرسطي، ومن المعلوم أن المنطق الأرسطي، كان هو الذي، يشكل العلم حتى القرن الثامن عشر، وبتعبير أدق فإن الهرمسية هي المسماة بـ«العقل المستقل» ومشكلة هذا العقل دائماً هي الهروب من المواجهة⁽⁵⁾.

فماذا كان الجابري يريد إبلاغه لنا؟ أو ليس المذهب الأشعري يخالف المذهب الشيعي؟ بل لننظر مرة أخرى في قضية جمعه للفلاسفة السنيويين (ابن سينا والطوسي) والأشاعرة (الغزالي والشهرستاني والفخر الرازي) في بوتقة واحدة؛ «فلاسفة يجمعهم المكان والعيش في كنف أمير الزمان»؛ كلهم مشاركة (خراسان وحواليها) وقد كتبوا جميعاً بطلب من أمير. ويقصد الجابري هنا، أنهم مزدوجي الشخصية، ومنظرين للدولة، وكتابتهم لا تعبر حقيقة عن آرائهم! وإنما هي عبارة عن ردود أفعال وصراعات ايديولوجية:

- (1) انظر كتابه «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» مركز دراسات الوحدة العربية. [ط1 بيروت/يونيو 1986. ط2 بيروت/أغسطس 2009] وفيه يحدد هذه البنية في ثلاثة أنظمة معرفية؛ النظام البياني، النظام العرفاني، والنظام البرهاني، والجابري يؤيد هذا الأخير، ويحتفي به، ويمثله ابن رشد. ص (382-477)
- (2) «نحن والتراث: قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي» المركز الثقافي العربي. ط6-1993، انظر ضمنه دراسة بعنوان [مشروع قراءة جديدة لابن رشد] ص (211-260)
- (3) محمد عابد الجابري «سيرة ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان. ط1 - أكتوبر 1998، ص (138) ثم المرجع السابق، «تهافت التهافت» ص (21 و 24)
- (4) تهافت التهافت / نفس المرجع (ص39)
- (5) راجع «بنية العقل العربي» الباب المتعلق بالعرفان.



” لم تتجاوز الفلسفة المشرقية حسب الجابري سقف «العرفان» وبقيت محصورة فيه، إلى أن جاء «ابن رشد» بإطار نظري جديد يقوم أساساً على «الفصل بين الفلسفة والدين، حتى يتأتى لكل واحد منهما الحفاظ على هويته الخاصة، فترسم حدودهما ويحدد مجال كل منهما مع التأكيد على أنهما يرميان إلى نفس الهدف.

أ. فابن سينا - في نظر الجابري- أُلّف بطلب من جاره أو من أمير، وكتاباتهِ تناولت وجهاً للعامّة لا يعبر بحق عن موقفه الخاص، ووجهاً يدعو فيه لفلسفة مشرقية لا تتقيّد بـ«المشائية».

ب. والطوسي (597-682 هـ) كان غامضاً؛ إذ استقر مع الفرقة الإسماعيلية (28 سنة) وعمل مع هولاء (19 سنة) وأعلن في إحدى مواقفه أنّه من الشيعة الاثني عشرية!

ج. والغزالي لم تكن نيّته لوجه الله، بل باعثها طلب الجاه.⁽⁶⁾

وبعد كلّ هذا، نستطيع ان نتساءل؛ ما المشكلة؟

من الواضح جدّاً، أنّ هدف الجابري، كان الوصول إلى فكرته المركزية «القطبية الرشدية»⁽⁷⁾ التي تمثّل النموذج الأعلى للفلسفة، باعتبارها شخصية ذات بعد أخلاقي رصين وغير مزدوج، لم يكن لها انتماء إلى فرقة معيّنة، ولم تكن تطمح إلى تأسيس مذهب، ولم تكن معنيّة بالخلفية الايديولوجية كما هو الشأن بالنسبة للغزالي وابن سينا!⁽⁸⁾

ومن هنا نفهم بشكل واضح أنّ الجابري كان يريد الوصول إلى ما يسميه «بالقطبية الابستمولوجية» من خلال «مشروع قراءة جديدة لابن رشد» وذلك عبر دحض فلسفة الغزالي وتجاوزه له بتجاوز الفلاسفة الأشاعرة أنفسهم «لحجة إسلامهم» من جهة. ومن جهة ثانية برّد كلّ الفلسفة الأشعرية إلى الفلسفة المشرقية السينوية. ومن هنا تأتي «الضربة الحقيقية الجابرية» القائلة بأنّ الفلسفة المشرقية لم تتجاوز سقف «العرفان»⁽⁹⁾ وبقيت محصورة فيه، إلى أن جاء الفيلسوف المغربي «ابن رشد» الذي خلّع الحجاب عن هذا السقف⁽¹⁰⁾ بخلق إطار نظري آخر يقوم أساساً على «الفصل بين الفلسفة والدين، حتى يتأتى لكل واحد منهما الحفاظ على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كلّ منهما من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما يرميان إلى نفس الهدف»⁽¹¹⁾، وبمعنى آخر تجاوز ابن رشد السقف العرفاني إلى السقف البرهاني، حيث أحدث قفزة جبارة، متمثلة في العقل «الواقعي العملي» الذي وقف بالمرصاد أمام «العقل الباطني» الذي يريد أن يجعل نفسه مطابقاً لشيء

(6) «تهافت التهافت / نفس المرجع» ص(29-33) - «نحن والتراث» ص (90-97)

(7) المرجو العودة إلى دراسة إحصائية حول المؤلفات التي تناول فيها الجابري ابن رشد لعبد النبي الحري [باحث مغربي] تحت عنوان: حول ترشيد الجابري لـ «الإسلام السياسي» مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 415 أيلول / سبتمبر 2013.

(8) «ابن رشد، سيرة وفكر / دراسة ونصوص»، مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت، ط 1 / أكتوبر 1998. ص(139-140)

(9) «نحن والتراث» / نفس المرجع. ص (51-52)

(10) دمج الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، أي كان هذا السقف السينوي -الذي أرجعت إليه كلّ الفلسفة الأشعرية- يقرأ العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية معاً بواسطة النظرة الفلسفية الدينية، التي نشرتها مدرسة حران، والتي كرسها نظرية الفيض الفارابية.

(11) اقصد تجاوز الجابري للغزالي.

”

لكي يخلع الجابري الغزالي من قائمة الفلاسفة، هياً له قراءة ايديولوجية، لا روح فيها، غير روح طابع ابن رشد. وذلك بتوجيه مجموعة من الادعاءات له، تتناقض تماماً مع الحقيقة الموضوعية التي قال بها الغزالي كفكر نظري وعملي في الآن نفسه.

“

آخر خارج الواقع، وبالتالي نظرته للعالم؛ نظرة تريد أن ترى العالم على غير ما هو عليه، فهو إذاً يستمد مرتكزه من خارج الواقع المعطى⁽¹²⁾.

تفسات القطيعة الاستمولجية

«القطيعة الاستمولجية» - (التي ضرب بها الجابري عصفورين بـ «ضربة قاضية واحدة» فتجاوز بها الغزالي أولاً، وقطع بها مع «الفلسفة المشرقية بمجملها» ثانياً، عندما جعل «الفلسفة المغربية» عامّة و«الرشدية» خاصّة تتربّع فوق العرش) - نرى فيها كثيراً من التّعسف الجابري الايديولوجي والسّياسي، خاصّة على الغزالي. أو ليس مجحفاً أن نحصد ابن سينا بالقطيعة الاستمولجية الاستعلائية الاقصائية بعد أن نربط الفلسفة «الأشعرية» كلّها بابن سينا؟؟

إن الغزالي أقصي حقاً من تراث الجابري في ضوء قراءته الجديدة، إذ لا نجد له مكاناً بين الفلاسفة، إلا مكان القنطرة المفضية الى الضفة المرجوة. لها مكانة في العبور فقط، لا يصلح فكرة ما. ولكي يخلع الجابري الغزالي من قائمة الفلاسفة، هياً له قراءة ايديولوجية، ذات طابع خاص، لا روح فيها، غير روح طابع ابن رشد. وذلك بتوجيه مجموعة من الادعاءات له، تتناقض تماماً مع الحقيقة الموضوعية التي قال بها الغزالي كفكر نظري وعملي في الآن نفسه. فلننظر إذن في هذه «الدعاوى» الموجهة للغزالي، ما نوعها؟ وما مدى صحّتها؟

حاولنا في هذا الإطار، أن نجمع الدعاوى الموجهة للغزالي، فوجدناها تقريبا خمسة عشر دعوى، وذلك من خلال الكتب التالية:

- «تهافت الفلاسفة: انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، مع شروح للمشرف على المشروع» وذلك في الصفحات التالية: (22-24 و 31-32 و 42 و 44 و 50 و 51-52)
- «سيرة ابن رشد» في الصفحات: (138-142 و 144 و 147)
- «نحن والتراث» الصفحة 217.
- «الكشف عن مناهج الأدلة» وذلك في الصفحة 31.

تحتاج أشباه الدعاوى هذه في حقيقة الأمر إلى دراسة مستقلة، لكننا سنحاول أن نركّزها في النقاط التالية:

- الأولى: أن الغزالي بقي في علم الكلام دون ان يتجاوزه، مما يعني؛ نفي الفلسفة عنه، أي انه لم يصل إلى مستوى الفلسفة.

• الثانية: أن الفلسفة التي عارضها الغزالي لم تمت، بل أن الغزالي لبس الفلسفة ولبسته.

(12) أقصد تجاوز الجابري للغزالي. في ما يتعلق بـ «العرفان» نرجوا الرجوع إلى «بنية العقل العربي» ص (251-371)

• الثالثة: سبّ الغزالي للفلاسفة.

• الرابعة: أنّ الغزالي لم يصل إلى مستوى البرهان الذي طالب به نفسه ليحاكم به الفلاسفة، أي محاكمتهم بمنطقهم.

• الخامسة: تبني الغزالي (الحكمة المشرقيّة) السّينوويّة ذات النّزعة الصّوفيّة الهرمسيّة في كتبه منها؛ إحياء علوم الدين ومشكاة الانوار

• السادسة: الغزالي له طابع إيديولوجي مزدوج، ولم تكن نيّته خالصة لوجه الله بل باعثها طلب الجاه.

• السابعة: تعصب الغزالي للمذهب.

• الثامنة: أنّ الغزالي لم يراعٍ في كتابه الجمهور غير المتعلّم!

فلنمض إلى الوقوف على بعض هذه الادّعاءات، ولنرى مدى زيفها، ونحن نزعم أنّ الجابري كان لاغياً للغزالي من التّراث بطريقة غير مباشرة، من خلال ما ذهبنا إليه سابقاً ومن خلال منهجه الايديولوجي الذي اعتمد فيه على: أنّ «الـ(ما بعد) يفسر الـ(ما قبل) والـ(ما قبل) يفسر الـ(ما بعد)» أي أنّ الجابري درس الفلسفة واضعاً الغزالي وسط «الـ(ما قبل) والـ(ما بعد)» دون أن يسلّط عليه الضّوء من خلال كتبه نفسها، كما فعل مع الفارابي وابن سينا، وبشكل مبالغ فيه مع ابن رشد! وهل يكفٍ أنّ نعلل أقوالنا بدراسة شخصيّة معيّنة، متوسّلين في ذلك بدراسة التّاريخ الذي كان قبلها والتّاريخ الذي جاء بعدها، دون الوقوف على الشّخصيّة نفسها وقوفا موضوعيّاً، يستحضر كلّ المؤثّرات الدّاخلية والخارجيّة التي ساهمت في إنتاج أفكارها مع ربط ذلك كلّه بالسّياق التّاريخي؟! إنّنا بهذه النّظرة الجزئيّة لا يمكن أن نصدر إلاّ أحكاماً؛ إمّا متطرّفة أو لا أساس لها من الصّحة؛ لأنّ الرّؤية غير واضحة؛ كالذي يسلّط الضّوء على منزل ما، من أمامه فيحجب عنه الورا، أو من ورائه فيحجب عنه الأمام. ولنفرض جدلاً أنّه سلّط الضّوء من الجهتين؛ الأماميّة والورائيّة، هل يغنيه ذلك عمّا يوجد داخل المنزل؟! المنهج الذي تعامل به الجابري مع الغزالي مقصود، وهذا واضح وضوح الشّمس في كتابه «نحن والتراث». وللقارئ الفاحص المدقّق سهولة اكتشاف ذلك، حيث وضع الفلاسفة كلّهم في إطار الدّراسة دون أن نجد للغزالي مكاناً بينهم، رغم أنّه شكّل تحوّلاً جذرياً في مسار الفلسفة، على مستوى الفكر والنّقد والمنهج، بل، وإعادة النّظر في ترتيب الحقل المعرفي التّقليدي المعتمد، الى حقل معرفي جديد⁽¹³⁾.

وأكثر من هذا، فإنّ الجابري، لم يلتزم بمنهجه الذي وضّح معالمه في قراءته الجديدة للتّراث؛ حيث لم يُخضع فكر الغزالي للمقاربة البنيويّة، التي تتلخّص أسسها في معاملة فكر صاحب النّص ككلّ تتحكّم فيه ثوابت، ومحورته حول إشكاليّة واضحة وصريحة، تستوعب كلّ المتغيّرات والتّحوّلات التي يعرفها هذا الفكر، بشكل تجد معه كلّ فكرة جزئيّة مكانها داخل هذا الكلّ⁽¹⁴⁾. إلا أنّ الجابري وظّف المقاربة الايديولوجيّة فقط، تعسّفا على كليّة الغزالي الفكرية التي لا تقبل التّجزئة، وذلك بغية الوصول الى طرحه الأيديولوجي السّالف الذكر.

بعد هذه الملاحظة المنهجية الإجمالية، سنقف بالتّحليل والنّقد على الدّعاوى الموجهة للغزالي، وهذا موضوع الحلقة الثالثة من هذا البحث.

(13) أقصد تجاوز الجابري للغزالي. «نحن والتراث» ص 213.

(14) محمد عابد الجابري «مواقف: إضاءات وشهادات» الكتاب: 15، ط 4، مايو 2003، (ص 45-54)





أسرار النفس البشرية: قراءة قرآنية

الحاثة الأولى: سفر الأكوين

د. سعيد الشبلي

«دكتور في العلوم الإسلامية

إختصاص: أصول الدين»
saidelchebli@gmail.com

إن حديث النفس في القرآن الكريم حديث طويل عجيب. ومن الواضح أن النفس ليست من المعطيات الهيئية. أما على المستوى المعرفي فهي ليست من المعقولات والمفاهيم السهلة. إنها على المستوى المعرفي كما على المستوى الوجودي من الموجودات الجامعة الطامحة المهتزة المرتجة التي تكشف في كل لحظة وحين عن نبي عجيب وحديث أغرب من الغريب. إن النفس والإنسان يندمجان ويتخالطان ويتخاصمان ويتعارفان ويتباعدان. وقد يصدق أن تقول إن هذا الإنسان هو نفسه، كما يصدق أن نقول إن هذا الإنسان الآخر عدو نفسه. فما هي النفس حينئذ؟

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽¹⁾. في لحظة غيبية من غيب الله الكبير الذي لا يعلمه إلا هو، خلق الله تعالى أنفسنا نحن البشر ولم يشهدنا هذا الخلق ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخَذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾⁽²⁾. وقد

(1) سورة الأعراف: 172 - 174

(2) سورة الكهف: 51



إِنَّ النَّفْسَ وَالْإِنْسَانَ يَنْدَمِجَانِ وَيَتَخَالَطَانِ وَيَتَعَارِفَانِ وَيَتَبَاعَدَانِ.
وقد يصدق أن تقول إنَّ هذا الإنسان هو نفسه، كما يصدق أن تقول إنَّ هذا الإنسان
الآخر عدوُّ نفسه.

يكون هذا الخلق متزامنا مع خلق السموات والأرض، وقد يكون بعده. إنَّ هذه المعلومات تدخل ضمن كهف الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

فقد أخذ الله الذرية وأشهدهم على أنفسهم ألسنتهم بربكم؟ وهؤلاء الذرية هم الناس (الخلق)، وهم بعد مطويون في غيب الله لم يزاولوا حياة الابتلاء فوق ظهر الأرض. فالإنسان أصلا ذرة قابلة للطّي والنشر، حيث كان مطويا في ظهور آبائه واحدا فواحدا، ثم بعد مدة وفي زمن محدود معدود ينشر فيظهر. ففيم يظهر؟ إذا كان الإنسان في مرحلة من حياته مطويا في ظهور آبائه، فإنَّ وجوده حينئذ يكون محضا أي أنه هو بدون أي اعتبار آخر، أمّا فوق الأرض فإنَّه يظهر بنفسه. وهنا قد تبدأ معلوماتنا عن النفس ومعانيها وحقائقها من خلال القرآن الكريم.

وقد يكون معنى الكلام أنه تعالى أخذ الإنسان في محض ذاته وأشهده على نفسه (وهي وجسده الذي سوف يلبسه)، ألسنتهم بربك. فشهد الإنسان حينئذ أن الله ربه، وأنَّه لا يماري في هذه الحقيقة ولا يكذبها. وقد فعل الله تعالى هذا، واستخلص هذه الشهادة من الإنسان على نفسه قبل أن يقارنها مقارفة فعلية لكي يعطيه السيادة عليها بالشهادة عليها. فالإنسان عندما كان مفصولا عن جسده (كونه الطيني الترابي)، لم يكن يرى حرجا البتة في الاعتراف الحقيقي المطلق والكامل بالله الحق الذي يراه ولا ينكره. وكذلك قال ذرية بني آدم بلى لما أشهدهم على أنفسهم أن «بلى» وهي الاعتراف بألوهية الله تعالى وربوبيته اعترافا كاملا واضحا، وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها لما شق ظهور آبائهم وأخرجهم منها لكي يشهدوا أنه ربهم الواحد لا إله إلا هو.

جاء في لسان العرب: «فطر الشيء يفطره فطرا فانفطر وفطره: شقّه، وتفطر الشيء: تشقّق والفطر: الشقّ (...). وأصل الفطر: الشقّ ومنه قوله تعالى إذا السماء انفطرت.. وفطر الله الخلق يفطرحهم: خلقهم وبدأهم. والفطرة: الابتداء والاختراع. وفي التنزيل العزيز: الحمد لله فاطر السموات والأرض، قال ابن عباس رضي الله عنهما: ما كنت أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها أي أنا ابتدأت حفرها (...). والفطرة بالكسر الخلقة (...). والفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة، وقد فطره يفطره، بالضم فطرا أي خلقه (...).

وقال أبو الهيثم: الفطرة الخلقة التي يخلق عليها المولود في بطن أمه، قال وقوله تعالى: الذي فطرني فإنه سيهدين، أي خلقني، وكذلك قوله تعالى: وما لي لا أعبد الذي فطرني. قال وقول النبي ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة، يعني الخلقة التي فطر عليها في الرحم من سعادة أو شقاوة (...). قال إسحاق: ومعنى قول النبي ﷺ، على ما فسّر أبو هريرة حين قرأ: فطرة الله، وقوله: لا تبديل يقول: لتلك الخلقة

”**الدِّينُ الْقِيَمُ هُوَ الدِّينُ الَّذِي يَصِلُ الْإِنْسَانُ عِبْرَ سُلُوكِ مَسَالِكِهِ وَإِقَامَةِ وَجْهِهِ** له إلى إظهار فطرته وهي ذاته العميقة المتمثلة في تلك الذرة منه والتي قالت «بلى شهدنا» بدون موارد وبدون تلجج . وهذه الذات العميقة هي الإنسان من حيث هو روح الله تعالى الذي نفخه في الجسد

التي خلقهم عليها إما لجنّة أو لنار حين أخرج من صلب آدم كلّ ذريّة هو خالقها إلى يوم القيامة ، فقال هؤلاء للجنّة وهؤلاء للنار (...)

قال أبو منصور : والذي قاله إسحاق هو القول الصحيح الذي دلّ عليه الكتاب ثمّ السنّة. وقول أبي إسحاق في قول الله عزّ وجلّ: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»: منصوب بمعنى اتبع الدّين القيم، اتبع فطرة الله أي خلقه التي خلق عليها البشر قال: وقول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»، معناه أنّ الله فطر الخلق على الإيمان به على ما جاء في الحديث: إنّ الله أخرج من صلب آدم ذريّته كالذرّ وأشهدهم على أنفسهم بأنّه خالقهم، وهو قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من قولهم: «قالوا بلى شهدنا»، قال وكلّ مولود هو من تلك الذريّة التي شهدت بأنّ الله خالقها، فمعنى فطرة الله أي دين الله الذي فطر الناس عليه.

قال الأزهري والقول ما قال إسحاق بن إبراهيم في تفسير الآية ومعنى الحديث، قال: والصحيح في قوله: فطرة الله التي فطر الناس عليها، اعلم فطرة الله التي فطر الناس عليها من الشقاء والسعادة، والدليل على ذلك قوله تعالى: «لا تبديل لخلق الله»، أي لا تبديل لما خلقهم له من جنّة أو نار. ابن الأثير في قوله كلّ مولود يولد على الفطرة، قال الفطر: الابتداء والاختراع ، والفطرة منه الحالة كالجلسة والرّكبة، والمعنى أنّه يولد على نوع من الجبلة والطبع المنتهي لقبول الدّين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها، وإنّما يعدل عنه من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد. ثمّ مثل بأولاد اليهود والنصارى في اتباعهم لأبائهم والميل إلى أديانهم على مقتضى الفطرة السليمة ، وقيل: معناه كلّ مولود يولد على معرفة الله تعالى والإقرار به فلا تجد أحداً إلّا وهو يقرّ بأن له صناعاً وإن سماه بغير اسمه، ولو عبد معه غيره (...). وفي الحديث: عشر من الفطرة ، أي في السنّة يعني سنن الأنبياء، عليهم الصلوة والسّلام التي أمرنا أن نقتدي بهم فيها»⁽³⁾.

فطرة الإنسان حسبما نرجح هي الإيمان، رغم أنّ بعض من ذكرهم ابن منظور يذهبون إلى أنّها ما خلق له الإنسان من خير أو شرّ. وقولنا إنّها الإيمان خاصّة أخذناه من قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا * فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا * لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ * ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾. فقوله «أقم وجهك للدّين حنيفاً» واضح في الدلالة على أنّ الفطرة هي هذا الدّين الحنيف، وهو دين إبراهيم ودين الإسلام. وهذا الدّين الحنيف هو فطرة الله التي فطر الناس عليها والتي لا تتبدّل

(3) ابن منظور، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر، مجلد 5، مادة فطر، ص ص : 55 _ 58.

(4) سورة الروم - الآية 30



ليس وجود الإنسان من أجل أن يثبت ذاته، ولا من أجل أن يعترف بغيره؛ إنه وجود من أجل الاعتراف بشيء واحد: أن الله واحد رب الإنسان، وأنه لا رب للإنسان سوى الله تعالى.



«لا تبديل لخلق الله». فالدين القيم هو الدين الذي يصل الإنسان عبر سلوك مسالكة وإقامة وجهه له إلى إظهار فطرته وهي ذاته العميقة المتمثلة في تلك الذرة منه والتي قالت «بلى شهدنا» بدون مواربة وبدون تلجج. وهذه الذات العميقة هي الإنسان من حيث هو روح الله تعالى الذي نفخه في الجسد. هذا الروح من معدن إلهي خالص لا مرأى فيه ولا خلاف، وهو لا يعرف له أصلاً ولا نسباً إلا إلى ربه، فإذا ما أشهد فإنه يشهد أن الله ربه، بل إن معلوماته الشفريّة الوحيدة هي كلمة لا إله إلا الله، وهي أعمق رسالة شفريّة توجد في باطن الإنسان وآخر غيب هذا المخلوق.

فآخر غيب الإنسان باب يفتح على الله تعالى، وبيت موحد يذكر فيه اسم الله تعالى فقط لا سواه. إن روح الله لا يمكن أن ينكر ربه وأصله ومعدنه على الإطلاق، وهو على التحقيق الإنسان العميق والإنسان الكامل الذي سعى كثير من البشر عبر التاريخ الإنساني إلى اكتشافه ومعرفته.

فالروح الإنساني ذرة واحدة موحدة بسيطة لا تركيب فيها، وهو لا ينتسب لشيء ولا يزيد ولا ينقص ولا يتبدل ولا يتغير، وهو على ما هو عليه من لحظة نفخه في الجسد الإنساني إلى لحظة ظهوره في الجسد إلى لحظة فناء الجسد إلى لحظة البعث. إنه من معدن إلهي ثابت واحد أزلي أبدي حق لا يعرف الاعتبارات ولا التلونات ولا كل التعليمات. وهو يعرف ربه مباشرة وبدون طريق وتعليم وتربية. وباختصار، إنه رسالة فيها كلمة واحدة «لا إله إلا الله». وهو دقيق في الحجم والمقدار لا تطاله اعتبارات الكم والزمان والمكان والكثافة، ولذلك فهو على الزجاج نور لا وزن له ولا شكل، ولا يمكن التقاطه إلا من قبل سره وأصله وجاذبه الأوحى الأحد أعني الله الفرد الواحد الصمد تعالى الله وتقدس وتنزه.

هذا الروح هو الإنسان عبد الله المكرّم المستخلف الموعود بالجنة. ووجوده على ما هو عليه دليل على أن جوهر الوجود الإنساني شهادة، وعلى أن أعمق الكلام في ذات الإنسان أنه كائن شاهد وشهيد. شاهد على أن الله واحد. وأن رسالة الإنسان في جوهرها هي رسالة الوحدانية والتوحيد، وأن بلوى الإنسان في جوهرها ابتلاؤه بإمكان الكفر والشرك والنفاق. وأن الإنسان لم يضيع شيئاً إذا شهد، وضيع كل شيء إذا لم يشهد. لما أشهد الله الأرواح (الذرية) على أنفسهم قالوا بلى شهدنا بدون لبس ولا تردد ولا مواربة. فعلام أشهدهم على أنفسهم؟ لقد أشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم؟

تلك هي حقيقة الرسالة حينئذ، وذلك هو جوهر المطلوب، وهذا هو سبب وجودنا فوق الأرض نعاني ونكابد ونشقى ونسعد. فالشهادة المطلوبة ليست للإنسان ولا لسواه من الخلق، إنها لله: ألسنت بربكم؟ ليس وجود الإنسان من أجل أن يثبت ذاته، ولا من أجل أن يعترف بغيره؛ إنه وجود من أجل الاعتراف بشيء واحد: أن الله واحد رب الإنسان، وأنه لا رب للإنسان سوى الله تعالى.

”

إنَّ مسار الإنسان مفصولاً عن الله هو العدم نفسه، يتخيَّل أنه موجود وما هو كذلك، وهو الوجود الإسمي الباطل من أساسه، وهو العوض الشيطاني الفاسد الذي يعوّض أوليائه عدماً (أسماء)، مقابل الوجود الحقّ الذي لا يتبدّل.

“

وهنا، نحن أمام آخر وأصل حقائق الوجوديّة الإيمانيّة التي تقوم على الشّهادة والاعتراف بالله الواحد الأحد. هاته الشّهادة التي إذا تمّت نتج عنها حضور الإنسان وظهوره بكلّ معانيه وأبعاده، ونتج عنها استحقاقه الانضمام إلى الوجود المطلق الكليّ الذي لا عدم يعرفه.

فالله هو باب الإنسان إلى ذاته، وعلى الأصحّ فالله هو تأويل الإنسان ومنتهاه. فإذا وصل الإنسان إلى ربّه وصل إلى كلّ شيء، وصل إلى آخر معانيه وحقائقه (عبوديّته المحضّة)، ووصل إلى أقصى سعادته (الجنّة): ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّاتِي ۖ﴾⁽⁵⁾.

إنَّ مسار الإنسان مفصولاً عن الله هو العدم نفسه، يتخيَّل أنه موجود وما هو كذلك، وهو الوجود الإسمي الباطل من أساسه، وهو العوض الشيطاني الفاسد الذي يعوّض أوليائه عدماً (أسماء)، مقابل الوجود الحقّ الذي لا يتبدّل. لذلك لا يلبث أولياء الشيطان في ضلال مبین، ولا يفتؤون يبحثون عن المعنى حيث لا معنى أصلاً، ولا تزال الأسماء تغريهم و«المعابد» تتخايل أمام أعينهم، وكلّما اتجهوا إلى صنم ازدادوا فراغاً وشعوراً بالهوان والغبن حتّى يقضوا بدون طائل ولا فائدة. إنّها المأساة أن يحيا الإنسان مفصولاً عن الله، وأن يتصوّر أنّ له وجوداً منفصلاً عن الله. فمن اتجه إلى الله، وشهد أن لا إله إلاّ الله بكلّ الطاقّة وبكلّ الوسع وبكلّ الإمكان، كان من أهل الله ومن أهل الوجود الحقّ الذي لا يتبدّل. ومن بقي يتأمّل نفسه في محض الفراغ، فإنّه لا يجد إلاّ العدم وكلّ ما عدا الله فراغ وإن ظنّناه وجوداً. وقد نشأت الشبهة أصلاً عن الأسماء. فلما ظهرت الأسماء واستقلّت عن المسمّيات والتبست بها دخلت الشبهة العلم، وأصبح صاحب الأسماء يتصوّر نفسه على علم وما هو كذلك، لأنّ علم الأسماء هو علم الوهم، والعلم الحقّ هو علم المسمّيات أو العلم بالمسمّيات. أمّا الأسماء في ذاتها فأوهام لا تدلّ على شيء، ولا تهدي إلاّ إلى الباطل، وأمر صدقها موكول إلى من يقوم عليها حفيظاً وكيلاً. ألم تر إلى الشيطان لما قام على الأسماء أفسد نظامها وجعلها فخاً للإنسان؟ ﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾⁽⁶⁾، فأغراهما بالوجود الملكي وبالخلود من خلال الاسم. أمّا الحقيقة فهو لا يقدر على التصرّف في أكثر من الاسم. وهذه نقطة ضعف الشيطان الرئيسيّة: أنّ حدوده حدود الأسماء، أمّا الوجود الفعلي فلا نصيب له فيه بحال. فمن رفع عنه حجاب الأسماء، فقد رفع عنه حجاب الشيطان. ولا يرفع حجاب الأسماء إلاّ بظهور المسمّى وتجليّ الوجود المباشر بدون خطاب، وهو التوحيد الخالص. أشهده الله على نفسه فشهد.

(5) سورة الفجر - من الآية 27 إلى الآية 30

(6) سورة الأعراف - الآية 20



مصالحون إسلاميُّون وفلاسفة عقلانيُّون

د. برهان غليون

«مفكر عربي سوري»

« كنا ولا نزال في حاجةٍ الى مصالحين ومجدِّدين إسلاميين يساعدون المؤمنين على التّصالح مع قيم عصرهم والتّفاعل معه، وبلوغ السّعادة فيه، لا تغذية العداة له أو الخوف منه أو الاغتراب فيه والعيش في يأس وحداد دائميّن. ونحتاج، بالمثل، إلى فلاسفة عقلانيّين يصالحون الحداثة مع واقع مجتمعاتنا، ويفتحون لها طريق التّفاهم والتّعاون لتغيير الشّروط الماديّة والمعنويّة السيّئة التي تعيشها، من فقرٍ وتهميشٍ وحرمان وسيطرة واضطهاد وقهر، لا إلى من يجلدونها حتّى تقرّ بدونيتها وتتخلّى عن اعتقاداتها الدّينيّة، وهي رأس المال الوحيد الذي بقي لها بعد أن جرّدت من كلّ ما يبني ذاتيّة الإنسان: الحقوق والحريّات والكرامة والثّقافة والسّلام والأمن والأمل بالمستقبل، ويحكمون عليها بالعيش في حدادٍ لا ينتهي وقنوطٍ روحي لا يزول».

من مقال :

«إسلاميون وعلمانيون

أو

في القيصرية وحكم المتألهين»

موقع الدكتور:

burhanghalioun.net





العودة
إلى الفهرس

في العمق



فلسفة العلوم الإنسانية

والتأسيس المنهجي البديل لفهم الإنسان (3)

ملاحظات نقدية حول النظرية التثبيئية (2/1)

سعيد سلمان

«أستاذ الفلسفة - المغرب»

selmanisaid2015@gmail.com

خلصنا في مبحث سابق (الأسس المنهجية للوضعية في دراسة الظاهرة الإنسانية) ⁽¹⁾ إلى القول: إذا كان «علم الطبيعة» لا يتعامل إلا مع الصفات المادية، وأن «الإنسان» أهم ميزة تميزه هي: «العقل» وسما هذا الأخير مجاوزة إن لم نقل مفارقة للمادة، فهل يمكن بالتالي جعل الظاهرة الإنسانية مثل الظاهرة الطبيعية ودراستها كما تدرس الأولى بنفس المنهج والآليات والقوانين؟

إنّ التساؤل أعلاه يدفعنا إلى أن نقف ولو باقتضاب مع الملاحظات النقدية التي وجهت إلى «النظرية التثبيئية» ⁽²⁾ التي اعتبرت الإنسان وما يدور في فلكه أو ما يصدر عنه من سلوك وأفعال ضمن إطار المادة، وهي كما رأينا هجمة شرسة على «الطبيعة البشرية»، فالعلم كما يقول «هايدجر» لا يفكر (La science ne pense pas) بمعنى أنّ «العلم يكتشف المخترعات ويتقدّم من دون أن يفكر فعلياً بما يفعله أو من دون أن يحيط بمغزى اكتشافه

(1) يرجى العودة إلى الجزء الأول من مقالنا «فلسفة العلوم الإنسانية والتأسيس المنهجي البديل لفهم الإنسان» الصادر بمجلة الإصلاح العدد 173 - ديسمبر 2021 و الثاني الصادر بالعدد 174 - جانفي 2022.
(2) نقصد بالنظرية التثبيئية تلك الرؤية المنهجية التي توجّه الباحث أثناء دراسته للظاهرة الإنسانية، كون هذه الأخيرة مثلها مثل الظاهرة الطبيعية سواء بسواء، وهي رؤية كما أسلفنا تندرج ضمن توجه فلسفي وضعي الذي يعتبر «المادة» مرجعا، وابعاد كل ما هو ميتافيزيقي أو لاهوتي..



تطبيق الدّراسة الكميّة والاحصائيّة الشّكلانيّة على المجال الطّبيعي لا يطرح أيّة مشكلة، في حين أنّ تطبيقها على المجال الإنساني يطرح أكثر من مشكلة. فالإنسان كائن حيّ مليء بالحساسيّة والشّعور، فكيف إذن يحقّ لنا أن ندرسه بطريقة شكلانيّة وتجريديّة باردة من أجل استخراج القوانين العامّة التي تتحكّم به وسلوكه.

ودلالاتها البعيدة»⁽³⁾. هذا في العلم الطّبيعي واضح وجليّ لأنّ الموضوع المدروس منفصل تمام الانفصال عن الدّارس، لكن المسألة أعقد عندما يتعلّق الأمر بالعلوم الإنسانيّة، فالحقيقة العلميّة المستخلصة من دراسة الظّاهرة الإنسانيّة تختلف جذريّاً عنها في العلوم الدّقيقة. فتطبيق الدّراسة الكميّة والاحصائيّة الشّكلانيّة على المجال الطّبيعي لا يطرح أيّة مشكلة، في حين أنّ تطبيقها على المجال الإنساني يطرح أكثر من مشكلة. فالإنسان كائن حيّ مليء بالحساسيّة والشّعور، فكيف إذن يحقّ لنا أن ندرسه بطريقة شكلانيّة وتجريديّة باردة من أجل استخراج القوانين العامّة التي تتحكّم به وسلوكه⁽⁴⁾.

من هنا نتساءل؛ ألسنا عندما نختزل الإنسان في مجرد عناصر أوليّة كالمادّة الطّبيعية نقلت أعلى ما فيه من سمات مميّزة، إذ نشرحه بهذه الطريقة؟

أ- في الفرق بين الظّاهرة الإنسانيّة والظّاهرة الطّبيعيّة:

انطلاقاً من خصوصيّة «الظّاهرة الإنسانيّة» و«مركزيّة الانسان» في الكون وقدرته على التّجاوز، لاحظ كثير من العلماء في الشّرق والغرب أنّ هناك اختلافات جذريّة بين الظّاهرة الإنسانيّة والظّاهرة الطّبيعيّة، نجلها في عشرة مقابل عشرة على الشّكل الآتي⁽⁵⁾:

الظّاهرة الإنسانيّة	الظّاهرة الطّبيعيّة	
مكوّنة من عدد غير محدود تقريبا من العناصر التي تتميز بقدر عال من التركيب، ويستحيل تفتيتها، لأنّ العناصر مترابطة بشكل غير مفهوم لنا. وحينما يفصل الجزء عن الكل، فإنّ الكل يتغيّر تماماً ويفقد الجزء معناه بالإضافة إلى وجودها داخل شبكة من علاقات متشابكة متداخلة بعضها غير ظاهر ولا يمكن ملاحظته.	مكوّنة من عدد محدود نسبياً من العناصر التي تتميز ببعض الخصائص البسيطة، بمعنى يمكن تجزيّتها. بالإضافة إلى وجودها داخل شبكة من العلاقات الواضحة والبسيطة نوعاً، والتي يمكن رصدها.	1
يصعب في الظّاهرة الإنسانيّة تحديد وحصر كل أسبابها، وقد تعرف بعض الأسباب لا كلها، ولكن الأسباب قد تكون في العادة متداخلة متشابكة، ولذا يتعذر في كثير من الحالات حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظّاهرة التي ندرسها.	تنشأ الظواهر الطّبيعية عن علل يسهل تحديدها وحصرها، ويسهل بالتالي تحديد أثر كل علة في حدوثها وتحديد هذا الأثر تحديداً رياضياً.	2
لظّاهرة الإنسانيّة لا يمكن أن تطرد، لأنّ كل إنسان حالة متفردة، ولذا نجد أنّ التعميمات، حتى بعد الوصول إليها، تظلّ تعميمات قاصرة ومحدودة ومنفتحة تتطلب التعديل في أثناء عملية التطبيق من حالة إلى أخرى.	الظّاهرة الطّبيعية وحدة متكررة تطرد على غرار واحد وبغير استثناء؛ إن وجدت الأسباب ظهرت النتيجة. ومن ثم، فالتجربة تجري على عينة ثم يعمم الحكم.	3

(3) صالح هاشم، مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2008، ص، 347.

(4) نفس المرجع، ص، 353.

(5) المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر، سورية، ط 1، 2002، ص، 42-46.

الظاهرة الطبيعية	الظاهرة الإنسانية	
4	الظاهرة الطبيعية ليست لها إرادة حرة ولا وعي ولا ذاكرة ولا ضمير ولا شعور ولا أنساق رمزية تسقطها على الواقع وتدركه من خلالها، فهي خاضعة لقوانين موضوعية (برانية) تحركها.	الظاهرة الإنسانية على خلاف هذا، ذلك لأن الإنسان يتسم بحرية لإرادة التي تتدخل في سير الظواهر الإنسانية، كما أن الإنسان له وعي يسقطه على ما حوله وعلى ذاته فيؤثر هذا في سلوكه. والإنسان له ذاكرة تجعله يسقط تجارب الماضي على الحاضر والمستقبل، كما أن نمو هذه الذاكرة يغير من وعيه بواقعه. وضمير الإنسان يجعله يتصرف أحياناً بوعي غير منطقي، كما أن الأنساق الرمزية للإنسان تجعله يلون الواقع البراني بألوان جوانية.
5	الظواهر الطبيعية ينم مظهرها عن مخبرها، ويدل عليه دلالة تامة بسبب ما بين الظاهر والباطن من ارتباط عضوي شامل يوحد بينهما فيجعل الظاهرة الطبيعية كلاً مصمماً تحكمه من الداخل والخارج قوانين بالغة الدقة لا يمكنها الفكك منها، ولهذا تنجح الملاحظة الحسية والملاحظة العقلية في استيعابها كلها.	الظواهر الإنسانية ظاهرها غير باطنها (بسبب فعاليات الضمير والأحلام والرموز) ولذا فإن ما يصدق على الظاهر لا يصدق على الباطن. وحتى الآن لم يتمكن العلم من أن يلاحظ بشكل مباشر التجربة الداخلية للإنسان بعواطفه المكبوتة وأحلامه الممكنة أو المستحيلة.
6	لا يوجد مكون شخصي أو ثقافي أو تراثي في الظاهرة الطبيعية، فهي لا شخصية لها، مجردة من الزمان والمكان تجردها من الوعي والذاكرة والإرادة.	المكون الشخصي والثقافي والذاتي مكوّن أساسي في بنية الظاهرة الإنسانية. والثقافة ليست شيئاً واحداً وإنما هي ثقافات مختلفة، وكذا الشخصيات الإنسانية.
7	معدل تحول الظاهرة الطبيعية يكاد يكون منعدماً (من وجهة نظر إنسانية)، فهو يتم على مقياس كوني، كما أن ما يلحق بها من تغير يتبع نمط برنامج محدد، ولذا فإن الظواهر الطبيعية في الماضي لا تختلف في أساسياتها عنها في الحاضر، ويمكن دراسة الماضي من خلال دراسة الحاضر.	معدل التغير في الظواهر الإنسانية أسرع بكثير ويتم على مقياس تاريخي، وما يطرأ عليها من تغير قد يتبع أنماط مسبقة، ولكنه قد ينسلخ عنها. وعالم الدراسات الاجتماعية لا يستطيع أن يرى أو يسمع أو يلمس الظواهر الإنسانية التي وقعت في الماضي، ولذا فهو يدركها عن طريق تقارير الآخرين الذين يلونون تقاريرهم برؤيتهم، فكأن الواقعة الإنسانية في ذاتها تفقد إلى الأبد فور وقوعها.
8	بعد دراسة الظواهر الطبيعية والوصول إلى قوانين عامة، يمكن التثبت من وجودها بالرجوع إلى الواقع. ولأن الواقع الطبيعي لا يتغير كثيراً، فإن القانون العام له شرعية كاملة عبر الزمان والمكان.	بعد دراسة الظواهر الإنسانية يصل الإنسان إلى تعميمات، فإن هو حاول تطبيقها على مواقف إنسانية جديدة فإنه سيكتشف أن المواقف الجديدة تحتوي على عناصر جديدة ومكونات خاصة، إذ من غير الممكن أن يحدث في الميادين الاجتماعية ظرفان متعادلان تماماً، ومتكافئان من جميع النواحي.
9	لا تتأثر الظواهر الطبيعية بالتجارب التي تجري عليها سلباً أو إيجاباً، كما أن القوانين العامة التي يجردها الباحث والنبوءات التي يطلقها لن تؤثر في اتجاهات مثل هذه الظواهر، فهي خاضعة تماماً للبرنامج الطبيعي.	تتأثر العناصر الإنسانية بالتجربة التي قد تجري عليها، فالأفراد موضوع البحث يحولون من سلوكهم (بوعي أو بدونه) لوجودهم تحت الملاحظة، ففي إمكانهم أن يحاولوا إرضاء صاحب التجربة أو يقوضوا من نتائجها. كما أن النبوءات التي يطلقها الباحث قد تزيد من وعي الفاعل الإنساني وتغير من سلوكه.
10	يمكن للباحث الذي يدرس الظاهرة الطبيعية أن يتجرد إلى حد كبير من أهوائه ومصالحه، لأن استجابته للظاهرة الطبيعية وللقوانين الطبيعية يصعب أن تكون استجابة شخصية أو أيديولوجية أو إنسانية، ولذا يمكن للباحث أن يصل إلى حد كبير من الموضوعية.	أما الباحث الذي يدرس الظاهرة الإنسانية فلا يمكنه إلا أن يستجيب بعواطفه وكيانه وتحيزاته، ومن خلال قيمه الأخلاقية ومنظوماته الجمالية والرمزية، ولذا يصعب عليه التجرد من أهوائه ومصالحه وقيمه التي تعوقه في كثير من الأحيان عن الوصول إلى الموضوعية الصارمة.

من خلال هذه المقارنة بين الظاهرة الطبيعية والإنسانية، يتبين أن هناك تعسفاً واضحاً في تطبيق المنهج الوضعي على كل الظواهر بما فيها الإنسانية. فالنظرية التثبيئية تصلح تماماً في الظاهرة الطبيعية، فهي لا عقل ولا إرادة لعناصرها، ومظهرها ينم عن مخبرها، أحادية النسق... الخ، لذا يمكن ملاحظتها عن طريق الحواس والعقل، وبالتالي تصبح جاهزة للتجريب المخبري في فصل تام بين ذات الباحث وموضوع بحثه. في حين يصعب تطبيق ذلك على موضوع الظاهرة الإنسانية، بوصفها ظواهر

إن العلوم التي تدّعي أنها إنسانية وتدور في نطاق المرجعية المادية الكامنة تنطلق من الايمان بأنه لا توجد عناصر إنسانية مستقرّة أو طبيعة بشرية ثابتة خاصّة، فما يوجد هو ممارسات وعقائد لا ينتظمها إطار. وانطلاقاً من مفهوم وحدة العلوم يبدأ تأسيس علوم طبيعّية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية.

عنصرها الأساسي هو الإنسان، وهذا الأخير يمتلك عقلاً وإرادة، وهو «كائن اجتماعي بطبعه» كما يقول «ابن خلدون»، «كائن رامز» حسب ارنست كاسيرر، «كائن مفكّر مبدع عاقل» كما عبّر عن ذلك ديكارت، «كائن أخلاقي» كما ذهب إلى ذلك «طه عبد الرحمان» وغيره من فلاسفة الأخلاق.

إنّ الإنسان كائن معقّد، تعبت الأقسام في تحديد ماهيته. إنّه عصي عن التعريف، لذا فأيّ دراسة للظواهر المرتبطة به أشدّ الارتباط ينبغي أن تراعي هذا التعقيد الذي يتّسم به. من هذا المنطلق اكتشف الكثير من علماء الغرب والشرق سذاجة الرؤية التجريبية الوضعية، التي تصرّ على الحقائق الصلبة وعلى السببية الصلبة والمطلقة، والتي ذهبت إلى أنّ قوانين التاريخ والمجتمع الإنسانيين تشبه قوانين الطبيعة (بالمعنى الساذج لفكرة القانون العلمي) وحاولت اكتشاف هذه القوانين وصياغتها بطريقة «علمية» دقيقة كميّة، وأصرّ هؤلاء العلماء الذين رفضوا مثل هذه الرؤية الساذجة على ضرورة التمييز بين العلوم الإنسانية والطبيعية، وعلى ضرورة رفض فكرة وحدة العلوم وواحديتها.

إنّ العلوم التي تدّعي أنها إنسانية وتدور في نطاق المرجعية المادية الكامنة تنطلق من الايمان بأنه لا توجد عناصر إنسانية مستقرّة أو طبيعة بشرية ثابتة خاصّة، فما يوجد هو ممارسات وعقائد لا ينتظمها إطار. وانطلاقاً من مفهوم وحدة العلوم يبدأ تأسيس علوم طبيعّية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية. ومما لا شك فيه فإذا أراد الإنسان أن يبني جسراً فإنّه لا بدّ أن يعرف طبيعة المواد التي سيبنى بها هذا الجسر، وطريقة تنظيمها وتركيبها وخواصها... الخ، ومن دون هذه المعرفة، لا يمكن أن يدّعي الإنسان أنّه على «علم» بالجسر. ولتأسيس علم الحيوان، مثلاً، لا بدّ أن نعرف نطاق هذا العلم من خلال تعريف الحيوان في مقابل الإنسان والنبات، وحتّى في العلوم غير الدقيقة، مثل النّقد الأدبي وتاريخ الفنون، لا بدّ أن تتمّ الإجابة عن سؤال ما الأدب؟ والسؤال الذي لا بدّ أن نطرحه هو: هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟ هذا ما حدث بالفعل في العلوم الإنسانية الغربية إذ اختفت فيها الإشارات إلى «الطبيعة البشرية» تماماً، ولا يمكن الحوار إلّا من خلال المؤشّرات الكميّة والجداول والقرائن المادية المباشرة⁽⁶⁾.

إنّ محور هذا النّقد الابيستولوجي ينطلق من مسلّمة أساسية منطوقها: إنّ التّقليد الأعمى والعبوديّة المطلقة للعلوم الطبيعّية، ولّد أبحاثاً فجّة ومتعسّفة جدّاً في السّابق، وعلى الباحث في العلوم الإنسانية أن يعرف كيف يستفيد من مناهج العلوم الطبيعّية. بمعنى أن يتعامل معها بحذر ومرونة. وعليه، فمعيار الموضوعية الذي تنشده العلوم الدقيقة وترفعه مبدأ صارماً (أي فصل الذات عن الموضوع)، يصعب تطبيقه بنفس الصّرامة العلميّة عندما يتعلّق الأمر بمجال الإنسانيّات.

(يتبع)



المودة
إلى الفهرس



العودة
إلى الفهرس

في الصميم



القصة القرآني من منظور جديد (7)

أول أمة مستظافة في التاريخ

د. عثمان مصباح

«أستاذ التعليم العالي - المغرب»
alfitra01@yahoo.fr

قلنا سابقا أنّ قصة آدم في الجنة كانت مجرد تأهيل لإنجاح مشروع الخلافة، إلا أنّ كتب التراث لم تهتم بتجربة آدم الاستخلافية، بل نجد فيها قصة تائه في الأرض عنوانها الفشل، تبتدئ بالطرد من الجنة، وتنتهي بقتل قابيل لهابيل.

وهذا من أثر التزوير اليهودي الذي أسقط عن عمد عهد الاستخلاف، في سبيل صناعة تاريخ عنصري يظهر فيه البشر كائنات شريرة تثير غضب الخالق إلى حدّ الندم على إيجادها، فيكون الطوفان محاولة لتصحيح الخطأ، لكنّ ثمرة هذا التصحيح لن تبدأ بالظهور إلاّ مع إبراهيم، لا باعتباره نبياّ مسلحا، وإمام ملّة عالميّة، بل باعتباره أبا حصريّا لأمم خصّه الله بعهد يتضمّن امتيازات عرقية، غير أنّ هذا العهد لن يتمخّض إلاّ لفرع واحد من ذريّته، وهم بنو إسرائيل، وإلاّ لفرع من بني إسرائيل ينتهي التاريخ التوراتي باصطفائه، وهم اليهود.

وقد نجح هذا التزوير الماكر في مصادرة التراث الإسرائيلي من قبل اليهود، ثمّ في تهويد النصرية، ثمّ في اختراق التراث الإسلامي، بل نجح في اختراق العقل الغربي الحديث المتباهي بالقطيعة المعرفيّة.

فماذا يخبرنا القرآن عن أول أمة مستظفة؟ وماذا كانت صلتها بآدم؟



قصة آدم في القرآن ليست قصة إنسان واحد، بل هي قصة كل إنسان، لذا نجد القرآن أثناء بيان الخصائص الاصطفائية التي تفضل بها على الناس يبادل بين لفظ (آدم) ولفظ (الإنسان) أو ما يقوم مقام ذلك من الألفاظ المشتركة أو الضمائر.

آدم باعتباره ممثلاً للبشرية

قصة آدم في القرآن ليست قصة إنسان واحد، بل هي قصة كل إنسان، لذا نجد القرآن أثناء بيان الخصائص الاصطفائية التي تفضل بها على الناس يبادل بين لفظ (آدم) ولفظ (الإنسان) أو ما يقوم مقام ذلك من الألفاظ المشتركة أو الضمائر، ومثاله:

الخصائص	آدم	الإنسان/ الناس/ بنو آدم
مادة الخلق	﴿... كَمَثَلِ آدَمَ، خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: كُنْ، فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20]
تعليم البيان	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]
الاصطفاء للخلافة	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]	﴿أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ [النمل: 62]
بيان عداوة إبليس	﴿... فَقُلْنَا: يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرِزْوَجِكَ، فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَنْشَقِي﴾ [طه: 116-117]	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: 168]
الجمع في سياق واحد	﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: 7-9]	

المجموعة البشرية الأولى

أشار القرآن إلى المجموعة البشرية الأولى بعبارة: (بني آدم)، وهذه العبارة وردت في القرآن سبع مرّات، يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات دلالية:

المجموعة الأولى: جاءت للدلالة على مرحلة تاريخية معينة، وقد وردت كلها في سورة الأعراف، وهي السورة التي أوجزت تاريخ الإنسان من آدم إلى البعثة المحمدية مع التزام الترتيب الزمني.

بعدما استوفت السورة قصة آدم، وقبل أن تنتقل إلى قصة نوح نقرأ فيها خطاباً تكليفيًا تفتتح فقراته بصيغة: (يا بني آدم)، تكرر هذا النداء أربع مرّات:

الأول تضمّن امتناناً إلهياً بإنزال اللباس الذي يوارى سوءة الظاهر، واللباس الذي يوارى سوءة الباطن؛ والنداء الثاني فيه تحذير من عداوة الشيطان وتذكير بأنه هو الذي أخرج الأبوين من الجنة. وكلّ هذا يستلزم أنّ المخاطبين جميعاً على علم وتسليم بالمضامين التي ذكّرت عقب كلّ نداء، وهو ما يفيد أنهم قد تلقوا ذلك عن أبيهم آدم.

” لا تأتي عبارة (بني آدم) في القرآن إلا للدلالة على مشترك إنساني، والمشارك قد يكون تكريماً إلهياً، وقد يكون تجريداً من الأنساب الفرعية للتذكير بالنسب الجامع، وقد يكون هو المرحلة التاريخية التي تم فيها تأسيس المشترك الإنساني، حين كان الناس أمة واحدة.“

وأما النداء الثالث، فهو قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا، إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁽¹⁾ وهذا النداء يفيد أن الناس يومئذ كانوا كلهم يشتركون في الإيمان بالله، لأنه بعد ظهور الاختلاف صار الخطاب في مثل هذا المقام بصيغة: (يا أيها الذين آمنوا)، لوجود طوائف غير مؤمنة لا تسلم بمقدمات التكليف.

وأما النداء الرابع، فهو قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽²⁾

وفي هذا دلالة واضحة على أن المخاطبين عاشوا قبل نوح الذي كان أول الأنبياء: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾⁽³⁾

المجموعة الثانية: جاءت للدلالة على المشترك الإنساني، وذلك في موضعين، الموضع الأول في الآية 172 من سورة الأعراف، حيث بينت أن الإقرار بربوبية الله ميراث فطري، ونواة ثقافية صلبة استمر تحدرها في الأجيال، لا يؤثر فيها اختلاف الأمم، ولا تشعب الألسنة.

والموضع الثاني يشير إلى التكريم الإلهي للبشر المتمثل في التمكين لهم في الأرض، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ، وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽⁴⁾

المجموعة الثالثة: جاءت دالة على تجريد المشركين من أنسابهم وانتماءاتهم القومية التي فرقهم، وهذا يكون يوم القيامة حيث يخاطبهم الله بقوله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾⁽⁵⁾

والحاصل أن عبارة (بني آدم) في القرآن لا تأتي إلا للدلالة على مشترك إنساني، والمشارك قد يكون تكريماً إلهياً، وقد يكون تجريداً من الأنساب الفرعية للتذكير بالنسب الجامع، وقد يكون هو المرحلة التاريخية التي تم فيها تأسيس المشترك الإنساني، حين كان الناس أمة واحدة.⁽⁶⁾

(1) سورة الأعراف - الآية 31

(2) سورة الأعراف - الآيتان 35 و36

(3) سورة النساء - الآية 163

(4) سورة الإسراء - الآية 70

(5) سورة يس - الآيتان 60 و61

(6) سورة البقرة - الآية 213



هو العنوان القومي للأمة الأولى، وهو عنوان يفيد أن الناس يومئذ قد ورثوا آدم الوراثة الكاملة على مستوى الخلقة التي ابتدأه الله عليها، وعلى مستوى التعليم الذي كان أول تعليم في التاريخ أهل الإنسان لخلافة الأرض.

هوية الأمة الأولى

(بنو آدم) هو العنوان القومي للأمة الأولى، وهو عنوان يفيد أن الناس يومئذ قد ورثوا آدم الوراثة الكاملة على مستوى الخلقة التي ابتدأه الله عليها، وعلى مستوى التعليم الذي كان أول تعليم في التاريخ أهل الإنسان لخلافة الأرض، وذاتك هما الأصلان اللذان أنتجا فطرة الله التي صارت الإطار المرجعي للنبوات فيما بعد: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽⁷⁾، والفطرة هاهنا: «هي ما ابتدأ الله عليه الناس خلقًا وتعليمًا»⁽⁸⁾.

وقد روى الطحاوي أن رسول الله (ﷺ) قال للناس يومًا: «أَلَا أُحَدِّثُكُمْ بِمَا حَدَّثَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْكِتَابِ؟ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ وَبَنِيهِ حُنَفَاءَ مُسْلِمِينَ»⁽⁹⁾.

فالمجتمع الفطري الأول ائتلفت فيه ثلاثة مبادئ تأسيسية على وجه استثنائي:

المبدأ الأول نسبي: إذ لم يكن للناس يومئذ انتماء إلى غير آدم، فكان هو الأب القومي الأوحى الذي ليس له كفاء، لأنه أبو الناس كلهم، ومقام الأبوة هذا كان له أثر بالغ في صناعة أمة نجحت في إنجاز أول تجربة لخلافة الأرض.

المبدأ الثاني يتعلق بالحمية القومية: إذ كان ولاؤهم لرّب واحد، وهو الله، ولم يكن يزاحمه ولاء قائم في الأرض إلا ولاء على سبيل الاحتمال حذر الله منه الناس يومئذ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا، إِنَّهُ يَرَآكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ، إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹⁰⁾

المبدأ الثالث هو خلافة الأرض: وكان يمثل مشروعًا قوميًا جامعًا، والخلافة كما عرفناها سابقا هي ملك بالنيابة عن الملك الحق على سبيل الشراكة بين الناس، بحيث تكون الأمة مجتمع ملوك، ويكون حكامها أجراء للقيادة والتدبير.

واستثنائية هذا الائتلاف الثلاثي لا تعني استحالة إنجاز تجربة استخلافية على منوال ذلكم الإنجاز الفطري، ولكن تعني أنه لم يكن له مدافع، وأن مشاريع الاستخلاف بعده ستقع منازعتها بنماذج

(7) سورة الروم - الآية 30

(8) عثمان مصباح، مدخل قرآني إلى القرآن الكريم، ص 82، الإصدار الثاني، يونيو 2019، يمكن المعاينة والتحميل على الرابط التالي:

<https://drive.google.com/file/d/1uTWMfJVLkw0tkukQhnUMTb6ltNh9AG41/view?usp=sharing>

(9) شرح مشكل الآثار: 8 / 10، رقم الحديث: 3878، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1415هـ -

(10) سورة الأعراف - الآية 27

نظام البيان العربي يستحيل أن يكون صناعة بشرية، فما بالكم أن يُعزى وضعه إلى قوم كانوا حضارياً في درجة من الدرجات الدنيا، حتى نعتهم الله بالأميين، ولكنهم كانوا مع ذلك ورثة أمناء للسان أول أمة في التاريخ.

شيطانية مضادة ذات نفوذ وسطوة، وهذا ما سيؤدي إلى ظهور مصطلح (الإسلام) تعبيراً عن التسليم لله، وعدم مقاومة مشاريع الإصلاح التي سيأتي بها الأنبياء.

اللسان الأول

أخبرنا الله أنه علم آدم الأسماء كلها، كما أخبرنا أنه علم الإنسان البيان، أي جعل له لساناً مبيناً عن أغراضه ومقاصده أتم بيان، والبيان لغة هو الإعراب، وعرب الرجل وعرب: صار فصيحاً، فالأمة التي أفرادها معربون يصح أن يشتق لهم اسم من ذلك فيقال لهم عرب وعرب، ويقال لأهل باديتهم أعراب. ولهذا قال الفقيه اللغوي أحمد بن فارس: «فأما الأمة التي تسمى العرب فليس ببعيد أن يكون سميّت عرباً من هذا القياس، لأن لسانها أعرب الألسنة، وبيانها أجود البيان»⁽¹¹⁾.

ونظام البيان العربي يستحيل أن يكون صناعة بشرية، فما بالكم أن يُعزى وضعه إلى قوم كانوا حضارياً في درجة من الدرجات الدنيا، حتى نعتهم الله بالأميين، ولكنهم كانوا مع ذلك ورثة أمناء للسان أول أمة في التاريخ، ولهذا اختار الله منهم نبياً ليحيي بهم ذكرى تلك الأمة، ويستلهم نموذجها لتحرير الناس من مأزق الانتماءات القومية ذات الولاءات الوثنية.

وابن جنّي مع كونه من المعتزلة، وأغلبهم يقول أن اللغة في أصلها صناعة بشرية، إلا أنه لم يطمئن لهذا المذهب، قال رحمه الله في حق العربية: «إنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاق والرقّة ما يملك على جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر ... فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي»⁽¹²⁾.

وقد ظهرت حديثاً دراسات لغوية تقارن العربية بأشهر اللغات المنقرضة والحيّة حملت عدداً من الباحثين على القول بأن العربية هي أصل اللغات.

الوطن الأول

جغرافية أمة بني آدم لها أهمية رمزية بالغة في الملة الإبراهيمية، إذ جعل الله الوطن الأول للبشرية قبلة عالمية للصلاة، وجعله موسماً للحج الذي صار شعاراً للحنفاء الآتين إليه من كل فج عميق، حيث يعلنون البراءة من الولاءات الوثنية، ويجسدون في لقائهم حول الكعبة وحدة البشرية، إحياء لذكرى الأمة الأولى.

(11) معجم مقاييس اللغة: 4 / 300، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م

(12) الخصائص: 1 / 48، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة

جغرافية أمة بني آدم لها أهمية رمزية بالغة في الملة الإبراهيمية، إذ جعل الله الوطن الأول للبشرية قبلة عالمية للصلاة، وجعله موسماً للحج الذي صار شعاراً للحنفاء الآتين إليه من كل فج عميق، حيث يعلنون البراءة من الولاعات الوثنية، ويجسدون في لقاءهم حول الكعبة وحدة البشرية، إحياء لذكرى الأمة الأولى.

وأهم الإشارات القرآنية إلى المهد الأول الذي نشأت فيه البشرية:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾⁽¹³⁾، وبنو آدم كانوا هم الناس الذين اتخذوا أول مسجد كما يفيد قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾⁽¹⁴⁾، وكانوا قبل الاختلاف هم العالمين الذين كان لهم بيت الله الحرام منارة هدى، وبلدا مباركا، فالعموم الذي في الآية لا ينطبق إلا عليهم.

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾⁽¹⁵⁾، والأم هي الوالدة التي تهوي إليها الأفئدة مهما تباعدت بذريتها الأصقاع، وهذا النص يشير إلى أن مكة هي مركز الموجات البشرية التي خرجت منها في شكل دوائر.

قوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁶⁾، ولم يكن للعالمين وطن مشترك احتضن فطرة الله التي فطر الناس عليها إلا البلاد التي كانت مكة عاصمتها، وسنوسع الكلام بخصوص هذه المسألة في سيرة إبراهيم الخليل إن شاء الله.

خاتمة

ها قد تبين أن أبانا آدم جعل من المجتمع البشري الأول مدينة فاضلة أثنى عليها الله في قوله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾⁽¹⁷⁾، ومجدها في قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁸⁾.

فما الآفة التي أصابت تلك المدينة الفاضلة فأفسدتها؟ وكيف رد الإنسان بعد أن كان في أحسن تقويم إلى أسفل سافلين؟

(13) سورة آل عمران - الآية 96

(14) سورة الأعراف - الآية 31

(15) سورة الشورى - الآية 7

(16) سورة الأنبياء - الآية 71

(17) سورة يونس - الآية 19

(18) سورة الروم - الآية 30



العودة
إلى المفردات



هل نحن اليوم في وضع تراجيدي؟

د. لطفي زكري

«أستاذ الفلسفة»

lotfibh.zekri@gmail.com

حين نقلب صفحات الأحداث التي يشهدها الناس في مختلف مناطق العالم، ينتابنا شعور يمتزج فيه اليأس بالأمل والخوف بالأمن بسبب المفارقات الغريبة في الفكر والممارسة. ففي عالم الوفرة تتزايد أعداد الجوعى والفقراء، وبتزايد وسائل الاتصال وتطورها يزداد الانعزال وينقطع التواصل حتى داخل الأسرة الواحدة، وتحت راية الحق والقانون ترتكب أفظع الجرائم في الحياة البشريّة، وفي سبيل الله يَقتل الإنسان ويُقتل... ولعلّ هذا ما يحملنا على العود إلى ذواتنا متسائلين: من نحن؟ وهل لنا الحق في طرح مثل هذا السؤال؟ وهل بلغ بنا الشعور بالضّياع حدّا يبرّر السؤال عن ذواتنا وعن هوياتنا؟ ويبدو أنّ ما يعمّق لدينا الحاجة إلى هذا الاستغراق الاستفهامي هو كثافة الخلط والغموض في توصيف الوضع الذي نعيشه، فهل يكفي أن نعيش أحداثاً مأساويةً وكارثيةً حتى نقول أننا نعيش عصراً تراجيدياً؟ وهل كان الإغريق الذين أبدعوا التراجيديا في مثل وضعنا المفارقي؟

إنّنا نبدو في الواقع مائعي الذات والهويّة بفعل فكر الحداثة الزائفة التي أحاطتنا بظروف مروعة ولا مرئية. فهي وضعتنا في ظروف لا مرئية، لأنّ المقاربة التّقنية والعلمية التي تكرّسها تقوم عائقاً أمام مواجهة المخاطر بدل النّظر في إمكانية تحليلها الواقعي، وهي ظروف مروعة لأنها تجرّد الأشياء من طبيعتها من خلال



” إننا نبدو في الواقع مائعي الذات والهوية بفعل فكر الحداثة الزائفة التي أحاطتنا بظروف مروعَة ولا مرئية، لأن المقاربة التقنية والعلمية التي تکرّسها تقوم عائقاً أمام مواجهة المخاطر بدل النظر في إمكانية تحليلها الواقعي، وهي ظروف مروعَة لأنها تجرّد الأشياء من طبيعتها من خلال اختراع أدوات أكثر ترويعاً.“

اختراع أدوات أكثر ترويعاً. وهكذا مثلاً صارت الحرب مجردة من طبيعتها باختراع أسلحة الدمار الشامل. لذلك نتساءل عن صورة ومعنى التراجيدي الذي يمكننا أن نتحدث عنه في مثل هذه الحال؟ أصل التراجيديا لدى الإغريق هو «تراغوس» (Tragos) ويعني الأضحية التي كانت تقدّم للإله «ديونيزوس». لكن في واقع الحال لا يتعلّق الأمر يقيناً بالتراجيدي الإغريقي القديم، حيث كان الإنسان خاضعاً لقهر القدر، بل يتعلّق بتراجيدي تاريخي خالص عبر عنه إنشأتين بقوله: «إنّ قدر رجل العلم اليوم أن يعيش وضعا تراجيدياً، لقد صنع بجهد يكاد يفوق الطّاقة البشريّة أسلحة استعبده اجتماعياً ومحقت شخصيته». ذلك أنّ ما كان يبدو بالأمس مستحيلاً صار اليوم ممكناً إن لم نقل ضرورياً. ويمكننا أن نلاحظ إلى أي مدى يمكن لعبارة تراجيدي أن تأتي بصورة عفوية على ألسنة الناس في أيامنا حين تواجهنا الكوارث والمآسي. فنحن نتحدث بسهولة عن أحداث تراجيديّة أو حتّى عن تراجيديا أو عن تراجيديّات زماننا لتوصيف أحداث القرن العشرين أو القرن الواحد والعشرين، مثل حروب القرن العشرين أو النّظم الكليانيّة اليمينيّة واليساريّة، والأزمات الإنسانيّة الرّاجعة للعوامل المناخيّة والعوامل الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة مثل الفقر وحالات الحرب. ونعتمد أنّنا أجدتنا التّوصيف حين نعتبر تراجيديا ما يسود حياتنا المعاصرة من عنف ودمار وتطهير عرقي تحت عناوين مختلفة (حرب مقدّسة، جهاد، استشهاد، دفاع عن النّفس،...). حتّى لكأنّ التّراجيدي صنوا للمأساوي الباعث على الاستكانة والاستسلام والخنوع وليس شرفاً أو استحقاقاً يناله البشر الواعي بتناهيه أمام الحضور اللامتناهي للإله.

قد يعدّ تراجيدياً ما أنجز بعنف وسبب الموت. بيد أنّ هذا الفهم لا يستوفي حقيقة التّراجيدي التي تمتدّ نحو بعد آخر، ونعني به البعد الذي يجري فيه شيء غير متوقع أو لا يمكننا توقعه ويخرج عن السيطرة البشريّة. ولعلّ هذا ما حمل البنيوي الفرنسي «رولان بارت» على القول: «عصرنا مثلاً مأساوي ومثير للغاية ولكن لا شيء فيه يجعلنا نصفه بالتّراجيدي. إنّ المأساة والإثارة تُعاش، أمّا التّراجيديا تُمنح كما هو حال كلّ شأنٍ عظيم».

إنّ التّراجيدي يحصل من توازن عسير بين الإنساني والإلهي، أو بين السّياسي والديني، أي بين الحتميّة التاريخيّة للحرية والمقدّس اللامتزّم الذي يسجد له البشر. إنّ التّرجيديا تنشأ من هذا التّوازن بين حرية الإنسان والسّلطة الدينيّة. وإذا كان العصر التّراجيدي عصراً نادراً، فلائّه يفترض دوماً توازناً هشاً بين تأكيد إرادة الفرد البشري والقانون الإلهي الذي يقتضي من هذه الإرادة خضوعاً كاملاً. ففي عالم ديني لن يكون ثمة مكان للثورة، لأنّ الجميع خاضع لسُلطة القانون الإلهي. ومن ثمّ لا مكان فيه للتّراجيديا. لكن ينبغي القول عكسياً أيضاً أنّه في عالم يستبعد منه الإله ويحكم بقوانين العقل وحرية الإنسان لن

”

إن الاستحقاق التراجيدي لا يعاش بل يمنح، وهو استحقاق لا يمنح إلا لحياة بشرية قادرة على الاضطلاع بالتوازن الضروري بين البشري والإلهي وعلى اجتياز عتبتى تأليه البشر وأنسنة الإله.

“

تكون التراجيديا ممكنة. إن التراجيديا الملحدة والعقلانية مستحيلة إذن. ذلك أنه حين يكون كل شيء غامضا، فلا مكان فيه للتراجيديا، وحين يكون كل شيء عقلانياً فلا مكان فيه للتراجيديا أيضا. إن التراجيديا تنشأ بين الظل والنور وبتقابلهما، على حدّ تعبير الفرنسي «ألبار كامو».

يبدو إذن، أنه مشروع لنا أن نتساءل عن شروط إمكان العصر التراجيدي؟ وعمّا إذا كانت تلك الشروط متحققة في عصرنا المفعم بالأحداث المساوية؟ عن هذا التساؤل يجيبنا المجري الماركسي «جورج لوكاتش» بأنه ينبغي على الإله أن يبارح مسرح الحياة البشرية ليصير مشاهدا. ذاك هو شرط الإمكان التاريخي للعصر التراجيدي. وهو شرط لا يزيح الإله من حياة البشر ولا يترك البشر لإرادتهم المتناهية. ذلك أن الواجب المقدّس والطموح الديمقراطي أو الإلهي والإنساني، يمكنهما الدخول في صراع، ومن هذه الصدمة يمكن للتراجيديا أن تنشأ. إن المحدد للوضع التراجيدي هو الموقع الذي يحتله الإله في حياة البشر وباختلاف هذا الموقع يختلف الوضع. ويشدّد «لوكاتش» على رفعة التراجيدي مقارنة بالمحمي والكوميدي في علاقة البشر بالإله. فإذا كان الإله في الوضع التراجيدي مشاهدا للفعل البشري، فإنه في الوضع الملحمي يكون مشاركا للبشر في معاركهم، أمّا في الوضع الكوميدي، فإنه يتركهم لإرادتهم المتناهية.

في المقابل يعترض الفكر الحديث عن كلّ تقييم للأحداث بعبارات التراجيدي أو التراجيديا. إن العالم الحديث، أو بالأحرى الفكر الحديث يستبعد أن يكون مخطّط الاختبار التراجيدي هو ذاك الذي يدخله الناس ليتدربوا على معرفة ذواتهم من خلال تجربة الحرية. فحسب الفكر الحديث، هذا المخطّط يعود إلى التاريخ.

لكن إذا كان التراجيدي يبدو بعيد المنال عن عصرنا، وإذا كنا نبدو غير جديرين بالاستحقاق التراجيدي فأبى وضع نعيشه يا ترى؟ إن استبعاد الإله من حياة البشر لا يترك مكانا للتراجيديا كما أن إشراكه فيها لا يترك للتراجيديا مكانا. إن الوضع التراجيدي هو الوضع الذي يأتي فيه البشر فعلا جليلا يليق بالحضور الإلهي الشاهد عليه. لذلك يكون البشر في الوضع التراجيدي فوق الرّكح لتقديم عرض في حضرة الإله المشاهد. أمّا إقحام الإله في العلاقات بين البشر أو استبعاده منها فليس تراجيديا في شيء.

إن الاستحقاق التراجيدي لا يُعاش بل يُمنح، وهو استحقاق لا يُمنح إلا لحياة بشرية قادرة على الاضطلاع بالتوازن الضروري بين البشري والإلهي، وعلى اجتياز عتبتى تأليه البشر وأنسنة الإله. إن البشر المتألّه لا يمكنه تقديم عرض تراجيدي كما أن الإله المؤنسن لا يستحقّ التّضحية التراجيديّة. ولا يكون البشر بطلا تراجيديا حين يكفّ عن الامتعاظ والتذمّر من المآسي والكوارث، بل يكون كذلك حين يباشرها بكامل الفرح والوعي بحتمية وجوده المتناهي. إن التراجيديا فرحة وشعور بالعظمة والتحرّر من قهر التناهي دون السقوط في غرور السيادة الزائفة أو الألوهية المصطنعة.





الدكتور عبد العزيز الرنتيسي (23 أكتوبر 1947 – 17 أبريل 2004) طبيب، وسياسي فلسطيني، وأحد مؤسسي حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وقائد الحركة في قطاع غزة قبل استشهاده. جمع بين الشخصية العسكرية والسياسية والدينية، تمتع بالهبة وحظى باحترام ومحبة أغلب شرائح الشعب الفلسطيني والعربي والإسلامي، كما اتصف من قبل من عايشوه بصاحب شخصية قوية وعنيدة وجراته وتحديه لقادة الكيان ولجلاديه في سجون الاحتلال. تمكّن في المعتقل في عام 1990 من إتمام حفظ كتاب الله بينما كان في زنزانه واحدة مع الشيخ المجاهد أحمد ياسين.

عمل في الجامعة الإسلامية في غزة منذ افتتاحها عام 1978 محاضراً يدرس في العلوم وعلم الوراثة وعلم الطفيليات، اعتقل عام 1983 بسبب رفضه دفع الضرائب لسلطات الاحتلال، أسس مع مجموعة من نشطاء الحركة الإسلامية في قطاع غزة تنظيم حركة المقاومة الإسلامية حماس في القطاع عام 1987 وكان أول من اعتقل من قادة الحركة بعد إشعال حركته الانتفاضة الفلسطينية الأولى في التاسع من ديسمبر 1987، ثم أبعده الاحتلال لاحقاً في ديسمبر عام 1992 إلى جنوب لبنان، حيث برز كناطق رسمي باسم المبعدين الذين رابطوا في مخيم العودة بمنطقة مرج الزهور لإرغام الصهاينة على إعادتهم، اعتقل فور عودته وأصدرت محكمة صهيونية عسكرية حكماً عليه بالسجن حيث ظل محتجزاً حتى أواسط عام 1997. بلغ مجموع فترات الاعتقال التي قضاه في السجون الإسرائيلية سبع سنوات، كما اعتقل في سجون السلطة الفلسطينية التابعة لحركة فتح 4 مرات معزولاً عن بقية المعتقلين.

اختير زعيماً لحماس بعد استشهاد الشيخ القائد أحمد ياسين لكن يد الغدر عجلت باغتياله بعد شهر واحد، حيث قامت في مساء 17 أبريل 2004 مروحية تابعة للجيش الصهيوني باستهدافه بصاروخ وهو في سيارته فاستشهد متأثراً بجراحه على سرير المستشفى.



فهل مات لا يبني للمتكلم

م. رفيق الشاهد

«مهندس تونسي»

rafik.chahed@meteo.tn

كعادته، على وتيرة واحدة استفاق باكرا أبكر من صلاة الفجر التي لا يمكنه إقامتها، «إن قرآن الفجر كان مشهودا»، فقد يؤدّيها جلوسا على مقعده في عربة القطار. ودون تردّد، ولا وقت يسمح بالتّخاذل لأنّه استعدّ لهذه اللّحظة منذ البارحة قبل اللّجوء الى فراشه، اغتسل وحلق ذقنه، وأعدّ ملابسه حتّى لا يتعطلّ عند مغادرته المنزل باكرا. انطلق بخطى حثيثة عبر مسلك ضيق اعتاد تحسّسه في الظلّمة حتّى يأمن الوحل شتاء وغبار الأتربة صيفا. ولكن وفي كلّ الحالات، مسكين هذا الحذاء لا مفرّ له من هذا ولا من ذاك، وما أقرب حتفه لو لم يوفّر صاحبه البدائل احتياطا من التّلف المبالغت.

متى يسمح لنفسه ارتداء سترة سويّة متكاملة وحذاء لماع مثل بقية الموظّفين الذين يبدوون أكثر منه أناقة وأحرص منه على عنايتهم بملابسهم وبمظهرهم الخارجي؟ ليس لنقص في مال ولا افتقار للملابس التي ملأت الدّولاب. ولكن ارتداء أي من السّترات المتوفّرة توقف عند مناسبات الأفرح العائليّة لا لشيء إلاّ لأنّه تعود أن يتكوّر لساعات طويلة في كرسي القطار الذي يمتطيه كلّ يوم ذهابًا وإيابا أو أن يقرفص كما أتيح له على أرضيّة العربة إذا لم يتوفّر الكرسي



” في محطة القطار وفي انتظار دخول قطار الخامسة وانطلاقه من جديد، يلتقي بخيال أجسام لأناس من جنس البشر يطمئن اليهم، إذ تعود رؤيتهم في نفس الوقت ونفس الظرف، وكثيرا ما تجاذب معهم أطراف حديث قبل أن ينقطع بقدوم القطار لمواصلة بقية نوم ما أحوجهم إليها.

رغم حازه مسبقا. فأبي البدلات تتحمل هذا العناء دون أن تترهل و تفقد رونقها. وما العمل حتى يوفق في المحافظة على أناقته التي تفرضها وظيفته وتناسب مركزه الاجتماعي؟ فهو يعتني بما في وسعه بمظهره وانسجام هندامه ويلتزم بالجاكيت أو ما يعوضها دون الاستغناء عن ربطة العنق لرمزيتها، ولكنه تعود ألا يلبس من السراويل إلا القطنية من نوع الجين الأسود أو ما يتناغم منها مع لون الجاكيت التي يتم اختيارها. هكذا تعلم أن لا خيار إلا التأقلم، عملا بسياسة المنظمة الدولية للأرصاد الجوية في مجال مجابهة الكوارث الطبيعية التي تتجاوز آثارها وأسبابها القدرات الذاتية للدول منفردة.

في محطة القطار وفي انتظار دخول قطار الخامسة وانطلاقه من جديد، يلتقي بخيال أجسام لأناس من جنس البشر يطمئن اليهم، إذ تعود رؤيتهم في نفس الوقت ونفس الظرف، وكثيرا ما تجاذب معهم أطراف حديث قبل أن ينقطع بقدوم القطار لمواصلة بقية نوم ما أحوجهم إليها.

هي لحظات يستجمع خلالها بيان وتفاصيل أخبار المدينة التي لا يراها إلا ليلا من خلال مسافة تفصله عن داره التي يستعجل بلوغها. هل يكفي ما يحمله الفيسبوك من أخبار تدق هاتفه المحمول؟ هل بقي له أصدقاء محليون يستقصي منهم أنباء المدينة؟ هؤلاء رفقاؤه وشركاؤه في القطار، هم الذين أصبح يعود إليهم ويحاولهم على عجل، ويقطع قدوم القطار أحيانا نقاشا قد احتد ويطفئ أحيانا أخرى شعلة نميمة قبل أن تتسع رقعة نيرانها وتأتي على كل ما تطاله أسنة لهبها، ويكونون أول من يحترقون بها.

ها هو القطار المنتظر. مثل الموت يأتي أخيرا ولا ينتظر. وحين يأتي يسلم المسافر عن مرافقيه ويرمي بجمعهم جريا في أتون الحياة اليومية بضوضائها وضجيجها، ويتكفل الزمن فيما بعد بنسج خيوط شوق بينهم وضمائر، فحبال تتعاضم وتتشدت يوما بعد يوم.

لماذا الموت الآن؟ كيف تسرب بيننا فجأة دون توقع من أحد منا؟ هكذا هو يأتي دون إذن ولا يدخل البيوت من أبوابها ولا من نوافذها. إنه لا يراها البتة، فهو يخترق الجدران ويقضي حاجته وإن خلف أقفال لا فائدة من فتحها أو أغلال لا داعي لكسرها.

غدا في نفس الموعد يعود القطار الى المحطة من جديد، ليحمل مسافرين منهم من تعود نسق القطار فأحبه طالما يوصله كل يوم الى مبتغاه، ومنهم من يركبه مدفوعا على مضض، ومنهم من الجدد الذين مازالوا يستكشفون مقاعده وأزرار التكييف. غدا أرواح قديمة وأرواح جديدة تحرك أجسادا تبدو في الغيب تلك الأشباح نفسها التي تقيأها القطار البارحة، وفي ظلمة الليل تفرقت لتلتقي اليوم من جديد. هذه الأجساد قد تبدو نفسها، وتلك الأرواح مختلفة عبثت بها أعاصير الزمان فصرفت الحياة والموت مع كل الضمائر في الماضي والحاضر وفي المستقبل، إلا أنا ضمير المتكلم لا يطالني الموت حيا.





الصدقة
الى الفهرس



هل البابا فرنسيس مدعاة للفرقة؟

د. عز الدين عناية

«أكاديمي تونسي مقيم في إيطاليا»
tanayait@yahoo.it

في هذا المؤلف الصغير الحجم والعميق المضامين، الصادر باللغة الإيطالية من تأليف أحد أبرز الوجوه الإعلامية في الأوساط الكاثوليكية، الكاتب والصحفي جان فرانكو سفيدر كوتسكي، رئيس تحرير صحيفة «لوسرفاتوري رومانو» الأسبق، اللسان الناطق باسم حاضرة الفاتيكان، يحاول المؤلف تقديم حوصلة للسنوات الخمس من بابوية حبر الكنيسة «خورخي ماريو برغوليو» المعروف بفرنسيس. مستعرضاً صاحب الكتاب فلسفة البابا القادم من أقاصي جنوب العالم من الأرجنتين، ومبرزاً مدى نجاحه وإخفاقه. لقد ورث البابا الحالي «فرنسيس» تركة ثقيلة خلفها البابا المستقيل «راتسينغر»، كنيسة ترهقها البيروقراطية ويحاصرها الجمود ويستشري فيها الفساد. قدم هذا البابا محملاً برسالة ثقيلة، تتلخص في خوض إصلاحات عاجلة داخل الكنيسة قبل الغرق، وهو ما بدأت تلوح نذره.

يحاول «سفيدر كوتسكي» في مستهل كتابه رسم صورة عامة للبابا الحالي. فم منذ اعتلاء فرنسيس سدة بطرس (13 مارس 2013) سعى ليكون البابا المتفرد بمسلكه ورؤيته. وهو يدرك ملياً أنّ موقعه الجديد في حاضرة الفاتيكان، يتغاير جذرياً مع موقعه الأسبق كرئيس أساقفة على هامش المركز في الأرجنتين. جعلت تلك العناصر فرنسيس يعوّل على خوض التغيير في ذاته قبل أن يخوضه في ساحة الواقع، الأمر الذي



فرنسيس شخصية كاريزمية وثورية. استطاع إنشاء شكل جديد في عيش الإيمان المسيحي، لكن السؤال المطروح يبقى لماذا أثار عاصفة من الجدل والنقاشات حتى غدا عنصر فرقة داخل الأوساط الكاثوليكية؟ بلغت حد اتهامه بالهرطقة.

جعل منه في ظرف وجيز نجمًا إعلاميًا ومحط أنظار وسائل الإعلام. صدرت في الأثناء مئات الكتب التي تناولت شخصه، وصار مدار حديث المتابعين للشأن الفاتيكانية، عن مسلكه الجديد، الصادم والمثير أحيانًا. فهو البابا الذي أبقى، منذ البدء، الإقامة في القصر الرسولي المنيف (مقر إقامة البابوات الرسمي) وأصر على السكنى في دير مجاور صغير، دير القديسة مارتا. ناهيك عن رفضه تقلد الصليب المذهب وإيثاره صليبًا متواضعًا، كما تخلّى عن السيارات الفارهة واختار أخرى شعبية رافعا شعار «كنيسة فقيرة لمؤمنين فقراء»، مستلهمًا في ذلك القول الإنجيلي «لا تستطيعون أن تخدموا الله والمال» (متى 6: 24). الآن بعد مرور ما يفوق خمس سنوات على اعتقاله السدة البابوية، أي بعد أن «ذهبت الفورة وبقيت الفكرة»، يتساءل «جان فرانكو سفيدر كوتسكي» (ص: 19) ما الذي وفق «فرنسيس» في إنجاز ما الذي خاب في تحقيقه؟ فهل التهمت المؤسسة «فرنسيس» على غرار غيره من السابقين برغم الآمال والوعود المغربية بالإصلاح التي رافقت مجيئه؟ ثمة من يتحدث الآن عن فتنة زرعها «فرنسيس»، وثمة من يتحدث عن صراع محاور داخل كنيسة روما؛ لكن الجميع يتفق أنّ ما تحقّق من وعود الإصلاح، وهو مشروع ضخم، شيء ضئيل، ولعلّ الأزمة الأخلاقية العاصفة بالكنيسة، بشأن الاعتداءات الجنسية على القاصرين من قبل رجال الدين، التي انتشرت أوارها في شتى أرجاء العالم المسيحي، قد هزّت بعمق كنيسة روما ولم تهدأ، وهي في الواقع قمة جبل الجليد العائم المعبرة عن أزمة بنوية عويصة. يرى «سفيدر كوتسكي» أنّ «فولكلورية الإصلاح» التي انتهجها «فرنسيس»، دون الذهاب إلى أصل الداء، لم تقف حائلًا دون تراجع مصداقية الكنيسة في أعين الأتباع. فليس تغيير مؤسسة بحجم كنيسة روما رهن فرد، مهما علا شأنه، ومهما ابتدع من أساليب في مخاطبة الناس بمنسكه ومسلكه وملبسه، فحاضرة الفاتيكان من ورائها جيش فعلي من العاملين والمتعاونين في شتى المجالات الدبلوماسية والمالية والإعلامية، واللوبيات المتنفذة والقوى المؤثرة الصانعة للرأي العام. وهي وبإيجاز، تملك كلّ الجيوش إلا جيش القوة العسكرية الجارحة.

يلخص «سفيدر كوتسكي» شخصية البابا: «بالمؤكد فرنسيس شخصية كاريزمية وثورية. استطاع إنشاء شكل جديد في عيش الإيمان المسيحي. وخاض إصلاحًا على مستوى السلوك الشخصي والعقلية والعلاقات مع الناس وتغيير القلوب. ووعده بتغيير في الحياة الرعوية... ولكن السؤال المطروح يبقى لماذا أثار عاصفة من الجدل والنقاشات حتى غدا عنصر فرقة داخل الأوساط الكاثوليكية؟ بلغت حد اتهامه بالهرطقة» في إشارة إلى الرسالة الموقعة من قبل 62 دارسا ولاهوتيًا، ضمن محاولة سحب المشروعية من البابا، وهي سابقة خطيرة في تاريخ الكنيسة لم تشهدها منذ قرون.

يحاول المؤلف في قسم آخر من الكتاب تناول جدلية المؤسسة والفرد ضمن الإطار الفاتيكانية، قائلًا: لم

” النّجّاح النّسبي للبابا دفع العديدَ من الأوساط المناوئة إلى انتقاده بوصفه مروّجا «لفولكلور أمريكا اللاتينيّة» في الغرب، و اتّهامه أحيانا بالشّعبويّة والانزياح إلى الصّف اليساري في معالجة القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهو خطّابٌ يذكّر كنيسة روما بطروحات لاهوت التّحرّر الممقوتة.

يشفع لفرنسيس مسلكه المتواضع، وهو يغسل ويقبّل داخل أحد سجون روما أقدامَ مساجين وسجينات من بينهم مرأة مسلمة، ضمن مشهد درامي محبوبك بعناية، أو وهو يلقي بباقة زهور في بحر جزيرة لمبيدوزا ترخّما على أرواح الغرقى من المهاجرين غير الشّرعيّين، أو كذلك معارضته عرضَ المباركة اللاهوتية للبيع في السّوق الجيوسياسية، في إشارة إلى زيارة الرّئيس الأمريكي رونالد ترامب الفاتيكان، بحثا عن تزكية توجّهه أكان في سياسته مع الأجنبيّين أو في مواقفه المتشنّجة في مسرح السياسة الدوليّة. رغم كلّ ذلك انهالت على «فرنسيس» الانتقادات من كلّ صوب، من داخل الكنيسة وخارجها، وهو السّلطة العليا على الضّمائر وظلّ الله على الأرض في التّصور الكاثوليكي. ففترة «فرنسيس» تشهد تشكيكًا في عصمة البابا بما ليس له نظير في العصر الحديث، فقد أضّر الرّجل بالكنيسة، بحسب البعض، بما يفوق ما أتاه من مسلك متواضع مؤثّر. يُلحّ المؤلف «سفيدركوتسكي» على إبراز أن سياسة الكنيسة تصنعها المؤسسة ولا يصنعها الأفراد مَهْمَا علا شأنهم، وهو الدرس العميق الذي لم يفقهه «فرنسيس» حدّ الساعة. ففي هذه النقطة يتلخّص جوهر الخلاف بين «فرنسيس» والمؤسّسة، وهي النّقطة التي جعلت البابا مدعاة للفرقة كما يعنون المؤلف كتابه. وبرغم الضّجيج الهائل في حقبة «فرنسيس» حول الشّأن الكنسي، ثمة قضايا كبرى بقيت على حالها: منها الشّخصنة المفرطة للكرادلة، وصراعات النّفوذ داخل الكوريا رومانا (الجهاز السّلطوي الرّئيسي)، والفضائح الماليّة التي جعلت من حاضرة الفاتيكان تُصنّف بالملاد الأمن لتبييض الأموال والتّهرب الضّريب، وفاتيليكس، وحوادث الاعتداء الجنسي على القُصّر من قبل رجال الدّين.

لا يغفل «سفيدركوتسكي» عن ذكر أنّ البابا يلقي آذانا صاغية في أوساط شرائح معيّنة من النّاس، مثل العلمانيّين (في مقابل من ليسوا من رجال الدّين)، والغنوصيّين، وفي أرجاء بعيدة خصوصا في جنوب العالم لا في المركز في الغرب. فخطّاب «فرنسيس» خطّابٌ مباشر، متميّز بشحنة حماسيّة عالية ومنشغل حدّ الهوس بالفقراء والمشرّدين والمهمّشين. ذلك النّجاح النّسبي للبابا دفع العديدَ من الأوساط المناوئة إلى انتقاده بوصفه مروّجا «لفولكلور أمريكا اللاتينيّة» في الغرب، وأحيانا اتّهامه بالشّعبويّة والانزياح إلى الصّف اليساري في معالجة القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهو خطّابٌ يذكّر كنيسة روما بطروحات لاهوت التّحرّر الممقوتة. والواقع أنّ الوسط الاجتماعيّ الأمريكي اللاتيني الذي نشأ فيه البابا يملي عليه النّظر إلى واقع الكنيسة ورسالتها من منظور مغاير للمنظور الغربي. فقد عانت أمريكا اللاتينيّة طويلا ولا زالت من أوضاع الظّلم والحييف. خلّفت في العديد من المناسبات ضحايا في صفوف الكنيسة على غرار اغتيال المونسنيور «أوسكار آنولفو روميرو» رئيس أساقفة سان سالفادور وهو يقيم القدّاس داخل الكنيسة، وسقط الرّاهب الأرجنتيني «أنريك أنجيليلي» صريعا أيضا في عمليّة مدبّرة، واغتيال الرّاهب

تتواصل هيمنة تفوق «اللّوغوس» الغربي، بوصفه المخول الأوحد بتأويل الرّسالة المسيحيّة. مع انتشار خشية من كنيسة هامشيّة، كنيسة أمريكا اللاتينيّة التي انحدر منها البابا، والتي كانت إلى سنوات قليلة حقل «أنجّلة» وتبشير من الغربيين، أن تتحكّم بطريقة عكسيّة في المركز الذي أنشأها.

«إغناسيو إلاكوريا» رفقة خمسة من أساتذة جامعة أمريكا الوسطى. كما دفعت تلك الأوضاع بالمثل إلى انتهاج خيارات ثوريّة انخرط فيها رجال دين، لعلّ أشهرهم الرّاهب وعالم الاجتماع الكولومبي كاميلو «توريس ريس تريبو»، سنة 1965، وانتمائه إلى صفوف «جيش التحرير الوطني» (ELN) ذي التوجّهات الماوية، إلى حين استشهاده في فبراير من العام اللاحق. مثل ذلك عنواناً لما يعتري كنيسة أمريكا اللاتينيّة من تحولات، بظهور خطاب تحريري، بالمعنى الاجتماعي، لصيق بقضايا المهمّشين، ومفعم بالدلالات اللاهوتيّة. لذلك ما كان عسيرا على «لاهوت التحرّر» تحويل مفهومي الخلاص والخطيئة وإعطائهما دلالات واقعيّة اجتماعيّة جنب تلك الدلالات الغيبيّة، ليغدو التحرّر من الخطيئة بمفهومه الديني يوازي التحرر من الظلم والتخلف، ويرتقي بالرأسماليّة إلى مصاف الخطيئة البنيويّة.

تكشف مواقف البابا «فرنسيس» ومعارضتها الجامعة حدّة المركزيّة الأوروبيّة، كما يبيّن الكاتب (ص: 52)، التي ما انفكت متحكّمة بالقرار داخل الكنيسة الكاثوليكيّة، حيث تتواصل كما يقول «سفيدركوتسكي» هيمنة تفوق «اللّوغوس» الغربي، بوصفه المخول الأوحد بتأويل الرّسالة المسيحيّة. مع انتشار خشية من كنيسة هامشيّة، كنيسة أمريكا اللاتينيّة التي انحدر منها البابا، والتي كانت إلى سنوات قليلة حقل «أنجّلة» وتبشير من الغربيين، أن تتحكّم بطريقة عكسيّة في المركز الذي أنشأها، مع أنّ الواقع المسيحي ككلّ يشهد تحولات ديمغرافية عميقة في ما يخصّ تطوّر أعداد المنتميين للكنيسة من عالم الجنوب وانحسار داخل الفضاءات المسيحيّة الغربيّة التقليديّة، سواء على نطاق عامّة الأتباع أو الكوادر الكنسيّة.

يخصّص «سفيدركوتسكي» محورا خاصّا لأثر حملته استهدفت البابا «فرنسيس»، مع ما حصل في الرّابع والعشرين من سبتمبر من العام الماضي بالتّسيق بين أوساط أوروبيّة وأمريكيّة بإصدار وثيقة ضمت 25 صفحة بعنوان: «تصويبات بخصوص إشاعة الهرطقة» استهدفت البابا أساسا. كانت الوثيقة موقّعة من قبل 62 شخصيّة كنسيّة وغير كنسيّة من بينهم رجال دين متنفّذين على غرار «برنار فيلاي» المسؤول الأول في تنظيم الأخوة الرهبانيّة سان بيوس العاشر، التّنظيم التّابع للمونسنيور «لوفابر» المعروف بمواقفه المتشدّدة لتوجّه الكنيسة اللاهوتي، وشخصيات مكلفة بالشأن المالي التّابع لحاضرة الفاتيكان مثل «إتور غوطي تيديسكي» المدير السّابق «للإيور» (بما يعادل وزارة الماليّة) في حاضرة الفاتيكان. تضمّنت الوثيقة المذكورة إدانة صريحة «إنّ البابا فرنسيس قد أثار بلبلة داخل الكنيسة وفي العالم في مجالي الإيمان والأخلاق، بما أصدره من إرشاد رسولي، متمثل في «أموريس لايتيتيا»، وهي رسالة بابوية أعرب فيها البابا عن انفتاح تجاه قضايا المطلّقين بقصد دمجهم مجدّدا في الجسد المسيحي، لقيت الرّسالة معارضة شديدة. واعتبرت وثيقة الانتقاد «فرنسيس» نصيرا لتوجّه خطير داخل الأوساط المسيحيّة يحرّض على الفتنة والهرطقة (ص: 67).

سبق لفرنسيس أن شكّل «مجلس حكماء» متكوّنًا من تسعة وجوه كنسية معروفة أغلبهم من جنوب العالم، بقصد تحجيم النفوذ الغربي داخل الكنيسة ولإتمام ما يصبو إليه، لكن ذلك المجلس بقي مشلولًا ولم يتعدّ دور الهيئة الاستشارية

في الواقع مثّلت محاولات «فرنسيس» لتطهير الكنيسة من المنتفذين مثل الكردينال «جيرار مولر» المكلف الأسبق بـ«مجلس مراقبة عقيدة إيمان»، وهو بمثابة المحكمة الدستورية العليا، خطوة جريئة خلّفت تداعيات على توازن القوى، فقد اعتبر البعض عزل «مولر» مهينًا وفجأ، حصل بعد لقاء مع البابا حاجبه أثناءه بقول فصل: «بلغني اتخاذك موقفًا معاديًا لشخصي ولهذا سأعزلك».

لقد سبق لفرنسيس أن شكّل «مجلس حكماء» متكوّنًا من تسعة وجوه كنسية معروفة أغلبهم من جنوب العالم، بقصد تحجيم النفوذ الغربي داخل الكنيسة ولإتمام ما يصبو إليه، لكن ذلك المجلس بقي مشلولًا ولم يتعدّ دور الهيئة الاستشارية. ربّما الشيء الأبرز الذي تحقّق في عهد البابا «فرنسيس» وهو إنشاء ثلاث هيئات كلّفت بالرّقابة المالية استطاعت أن تحقّق نجاحًا نسبيًا في السنوات الأخيرة: في الثامن والعشرين من يونيو 2013 تمّ إيقاف المونسنيور «نونسيو سكارانو»، وفي الثاني من ديسمبر 2015 تمّ إيقاف المدعوين «لوشيو أنجيل بالدا» و«فرانشيسكا شوقي» المتهمين باختلاس وثائق على صلة بالشأن المالي، وفي السابع والعشرين من نوفمبر 2017 تمّ تسريح «جوليو ماتيتي» المدير المساعد لمؤسسة «الإيور» (ص: 73).

يبقى التّحدي الأكبر للبابا «فرنسيس» متلخصًا في العجز حدّ الرّاهن عن وقف نزيف تآكل رأس مال الكنيسة الخُلقي في أوساط النّاس، بسبب قضايا الاعتداءات الجنسيّة المتعدّدة على القاصرين. تفاقمت الأوضاع بأن طالبت أصوات بحجم رئيس الأساقفة «كارلو ماريا فيغانو»، القاصد الرّسولي (السّفير البابوي) في الولايات المتّحدة، باستقالة البابا «فرنسيس» بذريعة تسوّره على كرادلة مورطّين في الفضائح الجنسيّة من بينهم الكردينال «تيودور ماكاريك».

الآن كما يقول «سفيدركوتسكي» بدأ البابا «فرنسيس» يعي أسباب استقالة البابا «راتسينغر» الحقيقيّة، فكما تلخّص تلك القولة السّاخرة الأمر: «أن يتولّى شخص بمفرده شأن الإصلاحات داخل الكنيسة، كمن ينظّف تمثال أبي الهول بفرشاة أسنان». يلخّص «سفيدركوتسكي» في خاتمة الكتاب ما تبقى بحوزة «فرنسيس» من مناورة بقوله: لا يلاحظ مراقب الكنيسة من خارج إصلاحات فعلية كبرى مسّت مؤسسة الكنيسة خلال سنوات بابوية «فرنسيس»، رغم الضّجيج الهائل في وسائل الإعلام. صحيح يخوض البابا ثورة، لكن هذه الثورة ذاتية ولم تترجم في إنجازات فعلية حدّ الرّاهن. ثمة من يرى أنّ السلاح القويّ المتبقي لدى «فرنسيس» في خوض لعبة استراتيجية داخل الفاتيكان بمنح جناح من يُسمّون بالعلمانيين دورًا فاعلاً داخل الكنيسة، والمقصود بالعلمانيين في المدلول الكنسي جيش المتعاونين المدنيين مع الكنيسة في الأجهزة الإدارية وفي سائر الأنشطة عبر العالم، وعدد هؤلاء هائل وحاسم. في الواقع ذلك القرار الغائب من شأنه أن يقلب موازين القوى بشكل جذري داخل الكنيسة وهو ما تخشاه عديد الأطراف.





الحلقة الأولى : مقدمات

العادي بريك

«باحث وكاتب - ألمانيا»
brikhedi@yahoo.de

مقدمة أولى

التَّفَقُّه في الدِّين واجب تكافلي لا مناص لأمة الإسلام منه. ليس مطلوباً من كلِّ مسلم أن يتفقه في الإسلام، عدا ما هو معلوم منه بالضرورة. إذ ليس هو بفقهِه. ولكن مطلوب منه أن يبذل ما يستطيع ليكون عدد المتفقهين متكافئاً مع الحاجات، بمثل ما هو الحال مع التخصصات الأخرى من طبِّ وسياسة وإعلام وفلاحة وهندسة وغير ذلك.

التَّفَقُّه في الدِّين يحتاج إلى نفير وسعي ونذر وقت وجهد ومال. كمن ينفر إلى تحرير وطن محتلٍّ أو إلى تأسيس مشروع في أيِّ تخصص. التَّفَقُّه في الدِّين ليس غاية في حدِّ ذاته، إنّما هو لبثّ العلم الدينيّ الصحيح وتوعية الناس بقيم الإسلام والدعوة إلى الخير وبيان الحقِّ أو الحكمة والصواب فيما يخترم حياة الناس. ذلك أنّ إستنباط الأوفق للناس مهمّة تحتاج إلى علم. قال سبحانه ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽¹⁾.

(1) سورة النساء - الآية 83





لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامَ الْمَرْكَبَ يَعَالِجُ وَاقِعًا مَرْكَبًا مِثْلَهُ، فَإِنَّهُ لَا مَنَاصَ مِنْ آلَةِ الْعِلَاجِ (العقل) أَنْ تَكُونَ مَرْكَبَةً كَذَلِكَ حَتَّى تَنْسَجِمَ الصَّنَاعَةُ التَّحْرِيرِيَّةُ وَتَفْضِي إِلَى مَآلَتِهَا. وَمَنْ ذَا كَانَ الْعَقْلُ الْإِنْسَانِيَّ ذَاتَهُ كَأَنَّا مَرْكَبًا.



رحلة التّفقه في الدّين تؤهّل النّافر إليها والصّابر عليها إلى حكمة الإستنباط. الإسلام ليس مستوى واحدا في تعليماته. منه المستوى العامّ الذي لا يحتاج إلى فقه أو إستنباط، من مثل توحيد الله سبحانه والإيمان باليوم الآخر والإتيان بالعبادات الرّكنيّة العظمى والقيم الأخلاقيّة الكبرى كبرّ الوالدين والإحسان إلى النّاس ونبذ القهر والكبر. ومنه المستوى الخاصّ الذي لا مناص له من علماء أو فقهاء يستنبطون الأوفق للنّاس بحسب حاجاتهم وضرورتهم. إذ أنّ الحياة لا تسير على منوال واحد، بل هي معركة ضارية وساحة إبتلاء واسعة.

ومن ذا يختلط الخير بالشرّ في كثير من دروبها. ولا يتفرّغ كلّ النّاس لمعرفة ذلك، كما لا يتفرّغ كلّهم لعلم الأبدان فيحتاجون إلى أطباء. الصّحابة أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من العلم والفقه والحكمة، بما فيهم أولئك الذين كانوا يلازمون النّبِيَّ مُحَمَّدًا ﷺ في الصّبح والعشيّ. ومن ذا بنى سبحانه كونه وخلقه وإجتماع النّاس على أسّ التنوّع وقانون الإختلاف وناموس التعدّد ليكون بعضهم لبعض سخرية وخدما وليتفرّغ كلّ واحد منهم إلى ما تسنى له، ومن ثمّ يكون التّكامل.

مقدّمة ثانية

الإسلام دين مركّب على معنى أنّه يجمع بين الدّين والدنيا، وبين الدّنيا والآخرة، وبين الإنسان فردا وأسرة وجماعة، وبين الرّوح والجسم، وبين التّاريخ والحاضر، وبين الظّاهر والباطن، والشّكل والمقصد. هو دين مركّب على معنى أنّه دين موضوعيّ جامع لا يهمل جانبا ولا يورّم آخر أو يجعله ضامرا. وما كان كذلك إلّا لأنّه يعالج واقعا هو بدوره مركّب على معنى أنّه يخترمه الضّعف والقوّة، والقلة والكثرة، والضّيق والسّعة، واليسر والعسر، والخوف والأمن. ولا تستوي الحياة على نظم وتريّ واحد، بل هي مثل قطعة موسيقيّة تغشاها أصوات كثيرة.

ولمّا كان الإسلام المركّب يعالج واقعا مركّبا مثله فإنّه لا مناص من آلة العلاج (العقل) أن تكون مركّبة كذلك حتّى تنسجم الصنّاعة التّحريرية وتفضي إلى مآلاتها. ومن ذا كان العقل الإنسانيّ ذاته كائنا مركّبا على معنى أنّه يجمع بين الفطرة والتّجربة، وبين الميراث والكسب، وبين التّأهّل لإستقبال علم الغيب وعلم الشّهادة، وبين القابلية للإرتكاس إلى البهيمية والإرتقاء إلى التّألق والتّحضّر. ومن ذا فإنّ القيم الثّلاث التي تصنع الحياة وتفعل التّغيير (الإسلام والعقل والواقع) ما كان ينبغي لها إلّا أن تكون مركّبة لتتجانس ولا تتنافر.

الحياة القيمية في ظل الإسلام شبيهة بالحياة المادية من حيث قيامها على فكرة التراكب والجماع وانتظام الحلقات. وليس على فكرة الأحادية والتجزئة وإكتظاظ الأشياء أو الأمور بلا ناظم معقول.

مقدمة ثالثة

صناعة الحكمة في الحياة الإسلامية هي حصيلة تفاعلية بين الإسلام بنصوصه وتعليماته وتوجيهاته بحسبانها الحق المطلق (فهي الشريعة) وبين المقاصد والغايات والحكم التي تدور مع تلك النصوص والتعليمات دوراناً عجيباً، فلا يتصور وجود هذه بدون تلك وبين المحال الواقعية التي يمكن أن تكون محطات لإستقبال ثمرات تلك الصناعة. تلك هي المراحل الثلاث لتلك الصناعة التي تشبه الصناعة المادية التي يقترفها النجار - مثلاً - إذ تقع عينه على قطعة خشب كانت ستأوي إلى النار حطباً فيلتقط منها في خياله صورة جميلة لمنضدة أو عرش، ثم يبدأ عمله. وما هي إلا سويحات معدودات حتى تستحيل قطعة الخشب مصنوعاً جميلاً يتنافس الناس في بذل السعر فيه. فلا نصوص الشريعة وحدها كافية لصناعة تدين حيّ إيجابياً، ولا مقاصدها منزوعة من نصوصها، ولا المحال الخاوية. إنما تحيا النفوس وتزدان الأرض عدلاً بإجتماع تلك المركبات الثلاثة وإلتأم شملها، مثل النبات والشجر : لا يوئي أكله الغض الطري إلا من بعد نزول ماء ووقوعه على أرض تحتضن ذلك النبات والشجر.

الحياة القيمية في ظل الإسلام شبيهة بالحياة المادية من حيث قيامها على فكرة التراكب والجماع وانتظام الحلقات. وليس على فكرة الأحادية والتجزئة وإكتظاظ الأشياء أو الأمور بلا ناظم معقول.

مقدمة رابعة

أحكام الإسلام مفهومة معقولة معللة مقصّدة تحمل معانيها في أرحامها وتغشى مغازيها أحشاءها غشياناً عجيباً. ومن ذا كان الإسلام دين العقلاء الذين لا يتدينون به طاعة لله ورسوله ﷺ فحسب. إنما متعة عقلية ولذة ذهنية مع ذلك. ولذلك يقدّم المقاومون على الموت وبذل النفائس من كل شيء. ولو لم يفقهوا أنّ هذا العمل الذي يراه الناس مغامرة غير مأمونة العواقب يحمل في فؤاده حكمة غالية عظمية لما أقدموا على ذلك.

تتفاوت دسمات المعقولة في مستويات الإسلام إذ ليست كلّها على صورة واحدة. ولكنّها لا تفارق التشريع الإسلامي في أيّ من جوانبه. تكون تلك الدسمات المعقولة في الإعتقادات عامة غير مفصلة ولكنّها حقيقية واضحة. حتى صدع بها الفقيه الثائر ابن حزم فقال : «لا يقبل إيمان المقلّد». وقبل ذلك جاء القرآن الكريم يعرض علينا مسيرة خليل الرّحمان إبراهيم عليه السّلام من الشكّ إلى اليقين. وما كان ذلك كذلك وبذلك التوسّع فيها إلا ليعلم الناس أنّ الإعتقاد كسب إنساني في جزء منه. ومشية الله سبحانه فوق كلّ ذلك. فهو الذي يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء. كما تكون تلك الدسمات المعقولة في

” شريعة الإسلام جامعة موضوعية تتميز مركباتها (نص ومقصد ومآل) ولكنها لا تختصم. فمن الخطأ وضع الحكمة (المقصد أو المصلحة بحسب إختلاف التعبير) في مقابل النص. إنما يكون المقصد في مقابل الوسيلة. وليس في مقابل النص

التعبديات بمثل ذلك أي عامة غير مفصلة ولكنها حقيقية جلية. ألم يقل سبحانه عن الصلاة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر؟ وعن الزكاة أنها وسيلة تطهير وتزكية؟ وعن الصوم أنه طريق إلى الشكران؟ وعن الحج أنه لشهود منافع دنيوية وأخروية؟ لا شيء يندد إذن عن النكحة المعقولة في الإسلام حتى لو كانت العقائد ذاتها، وهي غيبية المصدر ولكنها معقولة الحكمة أو العبادات. وما ندنا هنا في تفاصيل العبادات (عدد الركعات مثلا أو وجهة الطواف وغير ذلك) إنما معقوليته في الإيمان بالغيب والطاعة بالغيب. وأكرم بهما من مقاصد عظمى وحكم كبرى.

أما الأعمال (خارج دائرة الحقل الاعتقادي والتعبدي) وهي الدائرة الكبرى والأوسع في الحياة، فإنما شيدت على أساس واحد عبّر عنه الأصوليون بهذه القاعدة العظمى : يدور الحكم مع علته وجودا وعدما. فلا وجود لحكم عملي شرعي في الإسلام إلا وهو مقرون بحكمته قرن النفس بالجسم. فلا يوجد هذا إلا بذاك ولا ذاك إلا بهذا.

بهذا الفقه الدقيق للمنظومة الإسلامية في بنيتها التشريعية سار عمل الصحابة من بعد وفاته ﷺ. فكان للفروق فيهم نصيب الأسد في معالجة الحياة السياسية والمالية والعلاقات الخارجية والدستورية الإدارية بمقاصد الإسلام وحكم شريعته. ثم قيض الله للأمة من بعده رجالا من مثل إبي حنيفة ومالك. ثم جاء الدور على طائفة أخرى منهم الجويني والقراي والغزالي والعزّ وإبن تيمية وإبن القيم. ثم إنتهى الأمر إلى الشاطبي ثم إلى إبن عاشور وعلال الفاسي ثم إلى الريسوني والنجار والقرضاوي.

هي قافلة طويلة أصلها ضارب في التعليم الإسلامي ذاته من كتاب وسنة وفرعها مفتوح لكل أنس في نفسه ملكة الفهم أو الإستنباط على أساس موضوعي لا موضعي ومقاصدي لا وسائلي وجامع لا جزئي وإستصلاحي لا تنكيلي

مقدمة خاصة

مما يخطئ فيه كثير من المتأخرين هنا هو أنهم يضعون الحكمة (المقصد أو المصلحة بحسب إختلاف التعبير) في مقابل النص. هذا الأمر شوش على كثير من الأذهان التي إنتقلت العلمانية طريقا داخل الدائرة الإسلامية ذاتها ظنا منهم أن المقصد والنص في حالة تقابل وليس تكامل. هذا خطأ شنيع وبين، ذلك أن الحديث عن المقصد أو الحكمة إنما هو حديث عن نص أو تعليم أو توجيه (بأي صيغة تشريعية كان) هو أصل ذلك النظر المقاصدي الإستصلاحي. أما فصل النص عن مقصده أو الدليل الجزئي عن حكمته فهو عبث معبوث. شريعة الإسلام جامعة موضوعية تتميز مركباتها (نص ومقصد ومآل)

” الأبعاد المقاصدية للنصوص تثري الشريعة وتجعلها شريعة مفهومة معقولة تغري العقول بها وتدفعها إلى البحث والعلم والمعرفة والدراصة، وهو تكريم للعقل الإنساني في آخر رسالة إلهية إليه .

ولكنها لا تختصم. ربّما تكون بعض ردّات الفعل من هذا القبيل ناشئة عن عمق العقل السلفي المعاصر الذي إستبعد الأبعاد الإستصلاحية، فجاء بفجاجة سقيمة سمّاها فقها. ولكنّ العقلاء لا يعالجون السوء بسوء مثله، والحقّ أحقّ أن يتّبع. إنّما يكون المقصد (أو الحكمة والمصلحة) في مقابل الوسيلة. وليس في مقابل النصّ. الوسائل التي وردت في الوحي بشقّيه (القرآن والسنة) هي محلّ التغيير والتحوّل.

مقدّمة أخيرة

ربّما يثور السّؤال : وأيّ حاجة لإستنطاق النّصوص والتّعاليم وإستكشاف عللها ومقاصدها وحكمها؟ السّؤال مشروع، ولا جواب عليه سوى أنّ النّصوص متناهية كما قالوا في القديم ولكنّ الأحداث غير متناهية. ومن ذا فإنّ التّنقيب عن الحكمة يغني عن تشريع جديد أوصدت أبوابه بعد نبوءة محمّد ﷺ كما يغني عن القول بالهوى ويحقّق صلاحية الشريعة لكلّ زمان ولكلّ مكان ولكلّ إنسان ولكلّ حالة.

وقبل ذلك وبعده فإنّ تلك الأبعاد المقاصدية تثري الشريعة وتجعلها شريعة مفهومة معقولة تغري العقول بها وتدفعها إلى البحث والعلم والمعرفة والدراصة، وهو لعمرى تكريم للعقل الإنساني في آخر رسالة إلهية إليه.

الحاجة إلى المقاصدية تكمن كذلك في الفيئة إلى أيلولة تنفيذ إلى مرادات ذلك النصّ نفسه. إذ لو عدم النّظر المقاصديّ، فإنّ تنزيل الأحكام قد لا يحقّق ما يريده الله منها. ومن ذا يعبت بالشريعة بدعوى (تطبيقها) وقديما قال المنطقة : «أعمال العقلاء مصونة عن العبث».

كما تكمن تلك الحاجة في مواجهة الطّارئات ومقاومة الحاجات والضّرورات والإستثناءات التي لا تنفكّ عنّا وعن حياتنا بما يليق بالإنسان في ظلّ شريعة عنوانها الرّحمة لا التّنكيل والعدل لا القهر والحكمة لا التّقليد.





العودة
إلى الفهرس



رضوان مقديش

«باحث وكاتب تونسي»

radhouan.megdiche@gmail.com

كرة الثلج (1)

إنّ بعض المسائل المختلف فيها تكتسي أهمّية وخطورة كبيرة من جراء التفرّع والتّقدّم. وهذا ما يُرمز له بمفعول كرة الثلج أو النّقب الصّغير في السّدّ الذي ينتهي إلى فيضان. في الواقع ننطلق من إختلاف بسيط - أو هكذا يبدو- وبمفعول التضخّم والتّشويه ونزعة التّطرّف أحياناً، ننتهي إلى إختلاف عميق وفي منتهى الخطورة. ومقولة «إنّ في الإختلاف رحمة» تنطبق على فقه العبادات وعلى الأمور التّفصيليّة والثّانويّة لكي يتسنى لنا اختيار الأيسر، أمّا المسائل المبدئيّة فلا ينبغي تطبيع الإختلاف والإطمئنان له على أساس أنّه رحمة، بل يجب تظافر الجهود والتّعاون للوصول إلى الحقيقة وتنقية الأسس والأصول الفكرية من الشّوائب إن ثبت ذلك.

وإيكم تمثيلاً بسيطاً وعملياً للمسألة: لو أعطينا لأحدهم مسطرة مرّقمة وقلم، وطلبنا منه رسم خطّين متوازيين، سيبدو الخطّان متوازيين، ولكن في حقيقة الأمر لو رسمنا (افتراضياً) إمتداد الخطّين لاكتشفنا أنّهما يلتقيان بعد عشرات أو مئات الأمتار أو الكيلومترات. ذلك يعني أنّ الإنطلاق لم يكن مثاليّاً، والبعد عن نقطة الإنطلاق بمفعول التّقدّم أو التّباعد يفضح خلل الإنطلاق ولو كان بسيطاً.



” تنطبق مقولة «إنَّ في الاختلاف رحمة» على فقه العبادات وعلى الأمور التفصيلية والثانوية لكي يتسنى لنا اختيار الأيسر، أما المسائل المبدئية فلا ينبغي تطبيع الاختلاف والإطمئنان له على أساس أنه رحمة، بل يجب تضافر الجهود والتعاون للوصول إلى الحقيقة وتنقية الأسس والأصول الفكرية من الشوائب إن ثبت ذلك.

على هذا الأساس سأحاول بعون الله طرح مسألتين اثنتين لغاية الحسم فيهما، وسأحاول الإضافة قدر الإمكان وعدم الاكتفاء بتكرار حجج من يوافقني الرأي.

المسألة الأولى هي «النَّاسخ والمنسوخ» وهي مسألة أصولية وأريد التوضيح أنَّ الأمر المطروح هو نسخ الآية القرآنية لآية قرآنية وأنَّ الاختلاف بين المهتمين في مستويين اثنين:

* المستوى الأول، تعداد وتحديد الآيات المزعومة ناسخة أو منسوخة، ويمكن الإشارة إلى أنها تراوحت حسب قولهم بين الخمسة والخمسمائة.

* المستوى الثاني وهو الأهم، الاختلاف حول مبدأ النَّسخ بين آيات القرآن الكريم. وخلافا لما يعتقد البعض فإنَّ إنكار هذا النَّسخ لا يقتصر على بعض المعاصرين من أمثال المفكر الكبير المهندس «عدنان الرفاعي»، بل يشمل بعض الأعلام الكبار السابقين مثل «الإمام أبو مسلم الأصفهاني» و«محمد عبده» و«محمد الغزالي». وسوف أسمح لنفسي بالتحليق والنظر من مواقع مغايرة.

لقد دأب إنسان العصور القديمة عامّة على الاعتقاد بوجود عديد الآلهة كلَّ يختصَّ بقدرات وخوارق معينة، ربّما لصعوبة الإقناع بأنَّ إلها واحدا يمكن أن يجمع بين كلِّ هاته القدرات التي تفوق تصوّراته. ثمَّ وبمرور الزمن وتطوّر المجتمعات البشرية وتتالي الرّسالات السّماوية، تركّز المبدأ التّوحيدي وخصوصا بصفة جليّة مع الدّين الإسلامي. العقيدة التّوحيديّة جمعت إذن كلَّ تلك القدرات في الله، الواحد الأحد ذي الأسماء الحسنی التي تعتبر بمثابة إشارات إلى أوصاف الكمال الإلهي.

ومن ركائز العقيدة الصّحيحة الإيمان القويّ الحقيقي بمدى القدرة والكمال الإلهي. والمسألة ليست تنزيه الله عزّ وعلا شأنه عن الإرتجال والتّراجع وتبديل القول، بل تنزيهه تعالى من عدم إحكام الرّسالة. القرآن هو القانون والتّعاليم والإرشاد للبشريّة جمعاء إلى يوم القيامة، كيف يمكن أن يحتوي على التباس من مثيل النَّاسخ والمنسوخ؟ آيات من المفروض بيّنات ويحتمل أن تنسخ ويحتمل أن لا تنسخ، كيف يصحّ الإختبار بناء على تعاليم فيها لبس؟ كيف يصحّ البناء فوق رمال متحرّكة؟

لو قاربنا المسألة بمدرسة عليا تحترم نفسها وروادها، الدّروس فيها والمعلومات تكون بيّنة جليّة دون لبس أو تناقض حتّى ولو كانت فيها صعوبات، والإمتحانات تحتوي ربّما على حيل وفخاخ وحواجز. في المستوى الإلهي المعجز، لا حياء عن المبدأ: المعلومات والتّعاليم أي القرآن أوّلا وأساسا لا يحتتمل غموض الإلتباس فهو حجّة الله على عباده. أمّا صعوبة فهم بعض الآيات والمعاني فهذا أمر مختلف تماما وعلى الإنسان أن يجتهد في اكتشاف القرآن إلى يوم يبعثون. كيف تخامر أذهاننا فكرة أنَّ خالق هذا الكون اللامتناهي في الكبر والصّغر والتنوّع والتعداد، والمحكم في التّوازن والتّناسق والانسجام إلى أبعد من حدود

﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ ليس المقصود بها الآية القرآنية بل المعجزات والأحكام الواردة فيما سبق من كتب وديانات، بما معناه أن رسالة الإسلام نسخت الرسائل السابقة، فغيّرت بعض ما فيها وحافظت على البعض الآخر.

خيالنا، كيف تخامر أذهاننا فكرة أنه يرسل رسالة مرتبكة الرموز والشفرات؟

الزاعمون مبدأ النسخ في القرآن الكريم يركّزون خصوصا على الآية: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾⁽¹⁾. وحتى لا أطيل وأكرّر كلاما قيل من طرف البعض ممن أشاطرهم الرأي، أريد أن أركّز على كلمة «آية».

المعنى الأصلي والمتجذّر لكلمة «آية» هو البرهان والمعجزة والحكمة والأحكام. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾. وقال أيضا: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁾. وقال أيضا: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً * قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا * وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾⁽⁴⁾، والأمثلة عديدة.

وكلمة آية التي تعني آية قرآنية هي في الحقيقة استعمال فرعي وثانوي لكلمة آية. ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ ليس المقصود بها الآية القرآنية بل المعجزات والأحكام الواردة فيما سبق من كتب وديانات، بما معناه أن رسالة الإسلام نسخت الرسائل السابقة، فغيّرت بعض ما فيها وحافظت على البعض الآخر.

ومن الأمثلة المتداولة والمثيرة للإهتمام من الآيات التي نسب إليها النسخ، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾⁽⁵⁾... لقد بقيت معاني الآية عالقة بين مطرقة من يريدون التشكيك في حرمة تناول المسكرات وسندان من يحاولون ترسيخ فكرة النسخ في القرآن، وليعذرني هؤلاء وهؤلاء إن خيبت أمانيتهم، مع أنني لأرجح أنني أول من تطرّق لهذا المعنى على الأقل لبساطة الفكرة:

(1) سورة البقرة - الآية 106

(2) سورة البقرة - الآية 164

(3) سورة البقرة - الآية 248

(4) سورة آل عمران - الآية 41

(5) سورة النساء - الآية 43

”

إنَّ الاجتهاد والتَّفاني في تقصِّي معاني القرآن بصفة عامَّة يفترض
منَّا بالتَّأكيد الغوص إلى عمق المعاني ولكن دون تحميل النَّصَّ معنى خارجاً
عن موضوعه.

“

الآية المذكورة تتحدَّث عن الصَّلَاة حصرياً ومن منظور الصَّلَاة حصرياً. فليس من معانيها أنَّ السَّكر
محرمٌ وقت الصَّلَاة ومباح في الأوقات الأخرى.

واستنتاج مثل هذا المعنى الأخير ربَّما كان يمكن أن يكون له تبرير لو أنَّ في الآية «لا تتناولوا المسكرات
قبل الصَّلَاة» فعندها يمكن أن يتبادر إلى ذهننا أنَّ الآية ترمي إلى حكم تناول المسكرات قبل الصَّلَاة،
ويمكن حينذاك أن نسمح لأنفسنا باستنتاج أنَّ حكم تناول المسكرات في غير أوقات الصَّلَاة ربَّما يكون
مختلفاً، ولكنَّ الآية تذكر السَّكر كحال وليس كفعل وهي لا تُعنى البتَّة بحكم تناول المسكرات ولكنَّها
تبيِّن الأطر المحيطة بالصَّلَاة من حضور ذهني وطهارة بدنيَّة ومعنويَّة.

إنَّ الاجتهاد والتَّفاني في تقصِّي معاني القرآن بصفة عامَّة يفترض منَّا بالتَّأكيد الغوص إلى عمق
المعاني ولكن دون تحميل النَّصَّ معنى خارجاً عن موضوعه.

إنَّ أعود وأقول ببساطة وقوَّة المنطق هاته الآية حصرياً وقطعيّاً لا تُعنى إلا بالصَّلَاة وليس فيها حكم
ولا تلميح لحكم يخصُّ الخمر. ومسألة النَّسخ مسألة تعنى بالأصول فهي تعرض أداة خاطئة للتفسير
فيكون لها صدى وتبعات خطيرة وهي تتداخل مع المعاني البيّنة، فتعتم وتشوِّش عليها وتساهم في
انحراف التَّفاسير، والأدهى والأمر هو الحصول على آليَّة عمياء يمكن أن تدَّعي نسخ أي آية قرآنيَّة
يعيِّنها البعض وهو التَّحريف بعينه، وهذا ما يفعله المتطرّفون التَّكفيريون الذين «يحذفون» ما يخطر
لهم من آيات بدعوى أنَّها نُسخت. باختصار، ننتقل من اختلاف يبدو بسيطاً ونصل إلى انحرافات تساهم
أيّما مساهمة في ولادة ونموِّ التَّطرّف والإرهاب بأبشع أشكاله.



العودة
إلى الفهرس





د. رشدي راشد

الدكتور «رشدي حفني راشد»، من مواليد 05 أبريل 1936 بالقاهرة، فيلسوف ومؤرخ العلم، ناقد أكاديمي لتاريخ العلم العربي، قدم العديد من المساهمات الهامة لتاريخ الرياضيات والعلوم. تحصّل على إجازة الفلسفة وهو في العشرين من عمره من جامعة القاهرة، ثم على دبلوم الرياضيات ودكتوراه الدولة في تاريخ فلسفة الرياضيات من جامعة باريس. شغل مناصب عدّة في المركز الفرنسي القومي للأبحاث العلمية عام 1965م، ومنصب مدير أبحاث الابستمولوجيا وتاريخ العلوم في جامعة دنيس ديدرو - باريس، حتى عام 2001م، ومدير مركز الفلسفة والعلوم والفلسفة العربية للعصور الوسطى حتى عام 2001م. أسس في 1984م - وأدار منذ سنة 1993م - فريق بحوث الابستمولوجيا وتاريخ العلوم والمعاهد العلمية. نشر العديد من المقالات والأبحاث والكتب في مختلف الدوريات عن مساهمة العلوم الإسلامية والعلماء العرب في تطوير وتقديم العلوم، وهو رئيس تحرير دورية العلوم والفلسفة العربية، بجامعة كامبريدج، ويشغل حالياً منصب المدير الشرقي لقسم أبحاث المستوى الرفيع في مركز البحوث العلمية الوطني في فرنسا. ألف «راشد» أكثر من 30 كتاباً، ومن أعماله المهمة إشرافه على موسوعة تاريخ العلوم العربية التي صدرت في لندن ونيويورك (1996م)، وتحريره فيها الأجزاء التي تهتمّ الحساب والجبر والبصريات الهندسية. ومن أشهر أعماله: مدخل لتاريخ العلوم (باريس، 1971)، كتاب الجبر لديوفنطس (القاهرة، 1975)، أعمال عمر الخيام في الجبر - بالاشتراك مع أحمد جبار (حلب، 1981)، العلوم في عصر الثورة الفرنسية (باريس، 1984)، أعمال الكندي الفلسفية والعلمية (ليدن، 1998)، أعمال السجزي الرياضية (باريس، 2004)، فلسفة الرياضيات ونظرية المعرفة عند جول فيامين (باريس، 2005)

جوهر اهتمام الدكتور «رشدي» هو فلسفة التاريخ وفلسفة العلم، والعلاقة بينهما. فالتاريخ هو أحد موضوعات الفلسفة، وفي ذات الوقت هو أحد موضوعات العلوم الاجتماعية. وبصفته فلسفة يخضع للعقلانية وللتنظير الفلسفي، ويرتبط من حيث كونه كذلك بفهمنا لفكر الحداثة وللمستقبل الإنساني. وبصفته علماً يخضع لفلسفة العلم ولتطبيق المنهجيات العلمية الحديثة. والأداة المنهجية الأساسية في الفلسفة الحديثة هي المنطق، في حين أنّ الأداة المنهجية الأساسية للعلم الحديث هي الرياضيات، لذلك يجب أن يخضع التاريخ بصفته الفلسفية والعلمية للمنطق والرياضيات.

ينتمي التحليل التاريخي للدكتور «راشد» بشكل أساسي إلى مجال علم اجتماع المعرفة الذي يربط بين الوقائع والشروط الاجتماعية والتاريخية وبين نشوء وتطور المعرفة العلمية. فهو يعتمد في فهمه وتحليله للتاريخ على فكرة «التقاليد» «tradition»، ويعتمد في تحليله التاريخي لنشأة التقاليد العلمية وتطورها على

منهج خاص هو البحث في تطور هذه التقاليد من داخل البحوث العلميّة ذاتها، وتتبع بنياتها ونظامها حتى يتمكّن من اكتشاف المعالم العلميّة لهذه التقاليد. على هذا الأساس يتكوّن المشروع الفلسفي للدكتور «راشد» من شقين، مشروع عام يتمثّل في صياغة التّصورات النّظريّة لكيفيّة تطبيق الرّياضيّات على العلوم الاجتماعيّة عموماً والتّاريخ خصوصاً، ومشروع خاصّ يتمثّل في تطبيق هذه التّصورات على تاريخ العلم العربي/الإسلامي القديم.



يمثل مفهوم «عالمية العلم» ركيزة أساسيّة في فكر الدكتور راشد. لهذا ينفذ بشدّة المركزية الغربية التي ادعت أن العلم لم ينشأ سوى في الغرب سواء اليوناني القديم أو الأوروبي الحديث ويردّ عليها. كما ينفذ فكرة «إسلاميّة المعرفة» القائلة بالاختلاف الجوهرى للعلم العربي باعتباره مرتكزا على الدين الإسلامي. ويردّ المعرفة بدلا من ذلك إلى الشّروط الاجتماعيّة المصاحبة لإنتاجها في إطار صورة عالميّة تطوريّة للعلم.

تمثّل مراجعة تاريخ العلوم وتصحيحه الإسهام الأكبر للدكتور رشدي في الفكر العلمي والفلسفي المعاصر. ليس بهدف الدفاع الأعمى عن الحضارة العربيّة/الإسلاميّة وإبراز دورها في التّطور الحضاري الإنساني، بل من أجل التوصل إلى فهم أدقّ وأسلم لتاريخ العلوم الإنسانيّة، عموماً، ولكيفية نشأة العلوم الأوروبيّة الحديثة، خصوصاً. ومن نتائج هذه المراجعة تغيّر مفهوم الحداثة عند الدكتور راشد، فالحداثة ليست حداثة واحدة، هي الحداثة الأوروبيّة وإنّما حدائث متعدّدة، أحدها الحداثة العربيّة/الإسلاميّة التي انتشرت فيها العلوم. وقد مثل العلم العربي أول ظهور للعلم بالمعنى العالمي، بحيث اندمجت الثقافات العالميّة في بوتقة العلم العربي وأصبح للعلم لغة هي اللّغة العربيّة. يسمّى «راشد» هذه المرحلة بمرحلة العلم الكلاسيكي ويرى أنّها امتدّت إلى القرن السّابع عشر الميلادي حيث قامت الثّورة العلميّة الأوروبيّة. ويردّ «راشد» العوامل التي أدت إلى ظهور العلوم الطبيعيّة العربيّة إلى ثلاثة عوامل، أولاً، تشجيع السّلطة السّياسيّة، ثانياً، الحاجات الماديّة والثّقافيّة، وثالثاً، ظهور نهضة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة سابقة عليه. إضافة إلى تلك العوامل الثلاثة يرى راشد أنّ ظهور المدارس الفقهيّة المختلفة ووجود مشكلات في تفسير النّصوص وتطبيقها على الواقع أدّى إلى ظهور العلوم الإنسانيّة أولاً ثمّ تلتها العلوم الطبيعيّة والترجمة عن اليونانيّة. ويرى أن ذلك كان نابعا من قبول فكرة التّعديّة في الفكر الإسلامي القديم.



يتّخذ الدكتور «راشد» موقفا نقدياً صارماً من النّظم السّياسيّة في المجتمعات العربيّة المعاصرة ويتهّمها بالتّعاس في دعم العلم كقيمة مجتمعيّة أساسيّة، وفي العمل على إقامة مجتمعات حديثة فاعلة. لذلك نراه متشائماً من مستقبل النهضة العربيّة، رغم أنّه يرى أنّ هناك إمكانيّات كبيرة تتيح تحقيق النهضة. فالنهضة تعتمد من وجهة نظره على الحرّيّة المجتمعيّة أولاً، وتحول العلم كقيمة مجتمعيّة أساسيّة ثانياً. فنقطة البدء نحو النهضة هي تغيير النّقافة السّائدة وسيادة العقلانيّة.





الشاذلي دمّق

«شاعر وموسيقار تونسي»

الشاعر والكتابة

لا أرُقُبُهُ..

قد يأتي ، وأنا خلف بوابته

وقد لا يأتي أبدا

فيستوي ما كتبتُ والعدم .

سألتنني : ولماذا تكتب؟

قُلْتُ :

أكتب لأنّ الكتابة لسانُ اللّهب

بها، يتمّ إذواءُ شمعي

أكتب لأنّ الكتابة كنار الحطب

فيها، يذوب جليدُ دمعي

وأنا

أريد أن أذوى مثل الشمع

وأحبّ أن أذاب مثل الدّمع

لأرتوي.. وأنتشي..

فأهتري.. وأنتهي..

سألتنني : ومتى تكتب؟

سألتنني : ماذا تكتب؟

قُلْتُ :

أكتب مكاتيب القدر على الأجبنة

وأضع التّزكية على الأفضية

فلا اعتراض ولا شكاهة

ولا ثناء ولا صلاة

سألتنني : لمن تكتب؟

قُلْتُ :

أكتبُ

للريّح.. للهواء..

للسّدى.. للمدى..

للسّراب.. للهباء..

أكتبُ

للصّمت الأصمّ..

أكتبُ

لزمان لا أعرفُهُ ،

قُلْتُ :

فأحفر في الورق أخايد

فيها أحلام صرعى

وأمان هلكى

ومطامخ موتى

وأظل أكتب.. وأكتب.. وأكتب..

إلى حيث لا حتى..

وتستنبني : متى تترك الكتابة؟

فأقول لها :

إذا رأيت الكلمة دمة اليحمور مداراة

والحروف أمامي أفلاذا وأكبادا حيارى

والأسطر ملاحم نفس مثارة

تصير القصيدة مشرطا للمحارة

والقلم بين البنان يؤول

جمّة من حجارة

حينها، فقط

أشفق على نفسي

وأخاتل طرسي

وأجتت من القلم أصبعي

وأهجر الكتابة

ويئأى الكلام جله في أضلعي

حين تسقط رُموشي على المآقي

من وهج الدمع الحرون..

حين يزكم أنفي

بدخان الكبد الحرور..

حين يجف اللسان في أغوار

صمتي

من صهد النفس الأتون..

حينها، أخنق قلبي المحموم

وأكتب وأكتب وأكتب..

كالمجنون

سألتنى : كيف تكتب؟

قُلْتُ :

أغرر القلم دسارًا في فؤادي

أدقه إسفينًا في أغواري

ثم أنجده كالغريق

مبلا بدمائي

مُشبعًا بنبضي

مرتويًا بمهجي

منتشياً بأحزاني

مُسكراً بأوجاعي



أداء وإلقاء: د. خالد العزاي / كلمات: الأستاذ العربي القاسمي

يا خالقي يا رب

يا خالقي يا رب

أنا عانيت بلاء

وأنا غلبت غلب

وأنا شقيت شقاء

وأنا تعبت تعب

ريح السموم تهب

مكتوب واللي كتب

وأمرض ياسر ناس

ماعاد فيها طب

قلبي غصوص كثيرة

سامور فيه لهب

وأحوال فيها عجيبة

منها خصام وسب

وعندي وجيعة قديمة

ما عاد فيها طب

أنا رضيت بأئي قضيت

وشكيت من المكنون

وكتبت فيه كتب

ندعيك واثق فيك

دمعي مطر يصب

فرّج على المكروب

يا خالقي يا رب

العمر ضاع وفات

شيبني كثر لهب

زي من يقود سفينة

لرياح بيها تهب

ندعيك يا غفار

ودموع قلبي تصب

بكرت في الأسحار

يا خالقي يا رب

لاجاه نترجّاه

غير رحمتك يا رب



لسماع الأغنية على العنوان التالي:

<https://www.youtube.com/watch?v=PegpuqarkCE>



الطفاة !!!



« كُن قَوِيًّا عَزِيْزًا أَمَامَ الْآخِرِيْنَ،
ثُمَّ اذْهَبْ وَعِشْ ضَعْفَكَ كَامِلًا
أَمَامَ اللَّهِ »

جلال الدين الرّومي





كتاب الإصدار

الكتاب الثالث والثلاثون - ذوالقعدة 1440 - جويلية 2019

الحوارية العقلانية

بين يورغين هابرماس وطه عبدالرحمن

المؤلف: د. جميل حمداوي

ر.د.م.ك: 4 - 650 - 40 - 9938 - 978

تاريخ الإصدار : جويلية 2019

