



# كورونا.. الفرص والتحديات وماذا بعد؟

العدد المزدوج الثالث والرابع عشر - ربيع 2021

هواجس التعليم عن بعد في  
ظل جائحة كورونا وإتالياته  
في البلدان النامية

الحزن والفرح عند اللّندري؛  
هل من حيلة لرفع الأهمان؟

طُفيليّ .. أخلاق الفقر  
والغنى

الحرية الفردية في الإسلام  
مدخل للتنوير؛ بحث في  
إتالية الوارث



## الرابطة العربية للتربويين التنويريين

ARAB ASSOCIATION FOR ENLIGHTENED MUSLIM EDUCATORS

هي فضاء ومنصة مستقلة لدعم المؤسسات والمشاريع الفاعلة في مجال التنوير والتجديد الديني والقراءة التنويرية للدين في المنطقة العربية، والتي تعتمد التعليم والتدريب آلياً لها، بالإضافة إلى الأعمال الفنية والإبداعية، حيث توفر الرابطة الدعم الفني والإعلامي لهذه المشاريع وتساعد في الترويج لرسالتها. كما توفر لها شبكة علاقات إقليمية ودولية لبناء قدراتها في صياغة ونشر الخطاب التنويري وتحويله إلى ثقافة عامة. والمقصود بالتربويين هم المؤسسات والمشاريع والأفراد المشتغلون على برامج تربوية فاعلة تعمل على إيصال النتاج والمواد التنويرية النظرية إلى مختلف شرائح المجتمع، من خلال شرحها و/أو التدريب عليها، وإدخالها في الثقافة المعاشة اليومية للفرد والمجتمع.

وتسعى الرابطة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- 1- تبادل التجارب والخبرات والرؤى بين المؤسسات الأعضاء، وتنسيق الجهود بينها، وتقديم الاستشارات لها.
- 2- تأسيس فرق عمل ومشاريع متخصصة؛ لدعم منصات التربية التنويرية وتعزيز صوتها.
- 3- إجراء تقييم شامل ودوري لخطابات المنظمات الأعضاء، وقدراتها المؤسساتية، بغرض تقويتها.
- 4- رصد وجرد المشاريع المنسجمة مع قيم ورؤية ومبادئ وأهداف الرابطة والتواصل معها للعضوية.
- 5- بناء شراكات مع المعنيين المحليين والإقليميين والدوليين بما يساهم في تحقيق أهداف الرابطة وأعضائها.
- 6- العمل على رفع مستويات التأهيل والتدريب في مجال التربية والتنوير، من خلال تطوير حقائب تدريبية ذات كفاءة عالية.
- 7- المساهمة في رفع مستوى إنتاج المواد الإعلامية والإعلانية، لتعزيز وتطوير وتشجيع خطابات التنوير الديني المنسجمة مع مبادئ الرابطة، خصوصاً في الأطر التربوية والتعليمية.

## التنويري

مجلة فكرية تصدر عن الرابطة العربية للتربويين التنويريين

رئيسة التحرير

هاجر القططاني - العراق

مدير التحرير المسؤول

عبدة فرج الله - الأردن

سكرتيرة التحرير

لانا الجهالي - الأردن

هيئة التحرير

محمد الدريسي - تونس

عبد الله الجبور - الأردن

يامن نوح - مصر

مولاي محمد اسماعيلي - المغرب

علي أبو زعلوك - ليبيا

التصميم والإخراج الفني

رسيوي زبير - الجزائر

info@altanweeri.net

www.altanweeri.net

Tell: +962 65 680 999



### الفرس

#### مبتدأ اللّلام

4..... بقاء الأرض (عبد الجبار الرفاعي)

#### فكر وفلسفة

7..... الدين والتدين؛ مرونة التصدي والاستجابة في عصر الجائحة (الصادق الفقيه)

16..... الحزن والفرح عند الكندي؛ هل من هيلة لرفع الأضغان؟ (سعيد الجابلي)

#### تربية وتعليم

هواجس التعليم عن بعد في ظلّ جائحة كورونا وإشكالياته في البلدان النامية (علي

31..... أسعد وطفة)

37..... التعليم عن بعد؛ هل هو البديل في زمن الجائحة؟ (الحسين أخدوش)

#### اجتماع

39..... الطرق الصوفيّة مصدرا للأمن الاجتماعي الإفريقي زمن "كورونا" (عمزة شرعي)

43..... أهميّة الخيال في التفاعل الاجتماعي (ابراهيم أبو عواد)

#### فنون

45..... طفيليّ .. أخلاق الفقر والغنى (عبد النعم أديب)

#### الأدب

49..... القراءة لعبّ تأديليّ خلاق (جعفر لعزينا)

52..... مكّبات بلا جدران.. نضاء المكّبات الرقمية (خالد عزب)

57..... الحرية الفردية في الإسلام مدخلا للتنوير؛ بحث في إشكالية الوارث (سلمان العبدلي)

73..... مكتبة التنويري

## مبتدأ اللّلام : بلاء الأرض

ويهضم التقدّم الذي تجرّأ عليه وأنجزه“ يقول المؤرّخ الفرنسي الشهير فرنان بروديل. لم يكن في حسابنا أن يعبث كورونا بالأمن الصحي بهذا الشكل المجهول، وتبعاً لذلك يهدّد حياتنا شبح انهيار اقتصادي مريع. كورونا تهديد جدّي للإنسان في الأرض، بدأنا نتأمّن انعكاس آثاره على كلّ شيء في حياتنا، وهو يواصل تفتيشه بهذا الاجتياح المقلق. إنه يمثّل منعطفاً حاسماً يضع عالمنا في مسار مختلف، تُغرق العالم فيه تحولات عميقة في معادلات الاقتصاد والسياسة والقيم والثقافة، لتعيد رسم الجغرافيات السياسيّة، وتشكيل منظومات القيم، وأنماط التدنّ، والثقافات، والآداب والفنون، والعلوم والمعارف، بنحو لم يعرفه عالمنا من قبل.

استفاقت كلّ المجتمعات البشريّة فجأة على أن الكلّ في سفينة كونية واحدة، إن غرقت تغرق معاً، وإن نجحت تنجو معاً. وباء كورونا وضع الكلّ للمرّة الأولى في مواجهة شكل مختلف من الموت العابر لكلّ الحدود الجغرافيّة والزمنيّة والطبقيّة. لم يكن هذا الوباء كالأوبئة السابقة، ولا حتى الحروب المدوّرة، التي لبثت كلّ التاريخ تتحكّم فيها الجغرافيا فتفرض عليها مكائها الخاص، ففي الحربين العالميّتين الأولى والثانية في القرن العشرين، لم يتخطّ تمدّدتهما

تشير بعض التقديرات إلى نفوق أكثر من مليار حيوان في حرائق استراليا 2019-2020، وتحوّلها إلى رماد، واحتراق نحو 10.7 ملايين هكتار من الغابات، إثر الانبعاثات الحراريّة والاحتباس الحراري الذي تحدّثه فضلات الدول الصناعيّة الكبرى، وخنقها للكائنات الحيّة في الأرض، وفتكها بالبيئة. ومنذ سنوات تحدث حرائق لغابات البرازيل، فقد اندلّع نحو 74.155 حريقاً فيها في المدّة الواقعة من الشهر الأوّل حتى الشهر الثامن سنة 2019. وتتكرّر هذه الحرائق بمديات مختلفة سنوياً، وتشتدّ في بعض السنوات لتبيد مساحات شاسعة من الغطاء الأخضر الذي يزود الكرة الأرضيّة بما تحتاجه من الأوكسجين.

وباء كورونا يحكي بلاء الأرض، بعد أن استباحها الإنسان فبدّد غطاءها الأخضر، وأنهك مواردها الوفيرة، في عبث لا مسؤول، وأجهز بلا ضمير على التنوّع الحيوي فيها، من دون مراعاة للتوازن الطبيعي، وإمكانات الأرض المتاحة. استنزفت مواردها في تلبية احتياجات غريبة، تفتعلها باستمرار نزعات استهلاك شرهة لسلع غير أساسيّة، لا تقف عند حدّ.

”كلّما تقدّم التاريخ خطوتين إلى الأمام رجع خطوة إلى الوراء، كي يلتقط أنفاسه،



عبد الجبار الرفاعي  
مفكّر وفيلسوف عراقي

“

استفاقت كلّ المجتمعات  
البشريّة نهضة على أن  
الكلّ في سفينة كونية واحدة،  
إن غرقت تغرق معاً، وإن  
نجحت تنجو معاً. وباء كورونا وضع  
الكلّ للمرّة الأولى في مواجهة  
شكل مختلف من الموت العابر  
لكلّ الحدود الجغرافيّة والزمنيّة  
والطبقيّة.

وبات الإنسان اليوم صحيفة استبداد السلطات السياسية والاقتصادية في مختلف البلدان، كل منها بطريقتها الخاصة في إدارة السلطة والثروة، ففي الصين مثلاً وأكثر المجتمعات الشرقية أمسّت كرامة الإنسان وحرّيّته وحقوقه قرباناً لأيديولوجيات السلطات اليسارية والقومية والأصولية. وفي الولايات المتحدة الأميركية وأكثر المجتمعات الغربية أمسّت حياة الإنسان وسلامته قرباناً للرأسمالية المتوحشة. وباء كورونا فضح الرأسمالية المتوحشة في الغرب، وأيديولوجيات السلطات الشمولية في الشرق.

أفرز وباء كورونا عدّة ظواهر عملت على مضاعفة وطأة هذا الوباء على الناس، من هذه الظواهر الخوف الذي بلغ عند البعض حالات هلع عنيفة، والخوف أعمق العوامل المولدة للتفسيرات غير العميقة للظواهر الطبيعية، وإعطاب الأمن النفسي، وإهدار الشعور بالطمأنينة.

بعض المفكرين والباحثين والإعلاميين أربكهم الخوف من كورونا، فبدأوا يتحدثون أحياناً كالمجنّمين والمشعوذين. في كل أزمة حضارية ينشط المتنبئون والعزافون والمشعوذون، وكلّ منهم يرسم صورةً للمستقبل على شاكلة متخيله وأوهامه. وهو لا يعلم أن المستقبل تبتكره سلسلة من العوامل المتنوّعة والمتشعبة والمتداخلة، مثلما ترسمه الأقدار والمفاجئات غير المتوقّعة، لذلك يخطئ في التنبؤ به كثيرٌ من الباحثين، والأكثر خطأ هم الزعماء السياسيّون الذين كشف هذا الوباء عن جهلهم وتخبّطهم وتهافت أقوالهم.

ومن هذه الظواهر تفتّحي أكاذيب وشائعات ودعايات، تنتجها جيوشٌ إلكترونية متفرّغة لذلك، كلّ منها يبتغي تحقيق هدفٍ اقتصادي أو سياسي أو ديني أو غير ذلك، ومن أخطر هذه الأكاذيب على الرأي العام تليفق أخبار وتقارير علمية مختلفة، ونسبها إلى جامعات عريقة كهارفرد وغيرها، أو مراكز أبحاث شهيرة، أو دوريات أكاديمية رصينة، أو صحف شهيرة وذات مصداقية جيدة. وعندما نعود للمواقع الإلكترونية لهذه المؤسسات المنسوبة إليها التقارير المختلفة، لا نعثر على مثل هذه الأخبار والتقارير.

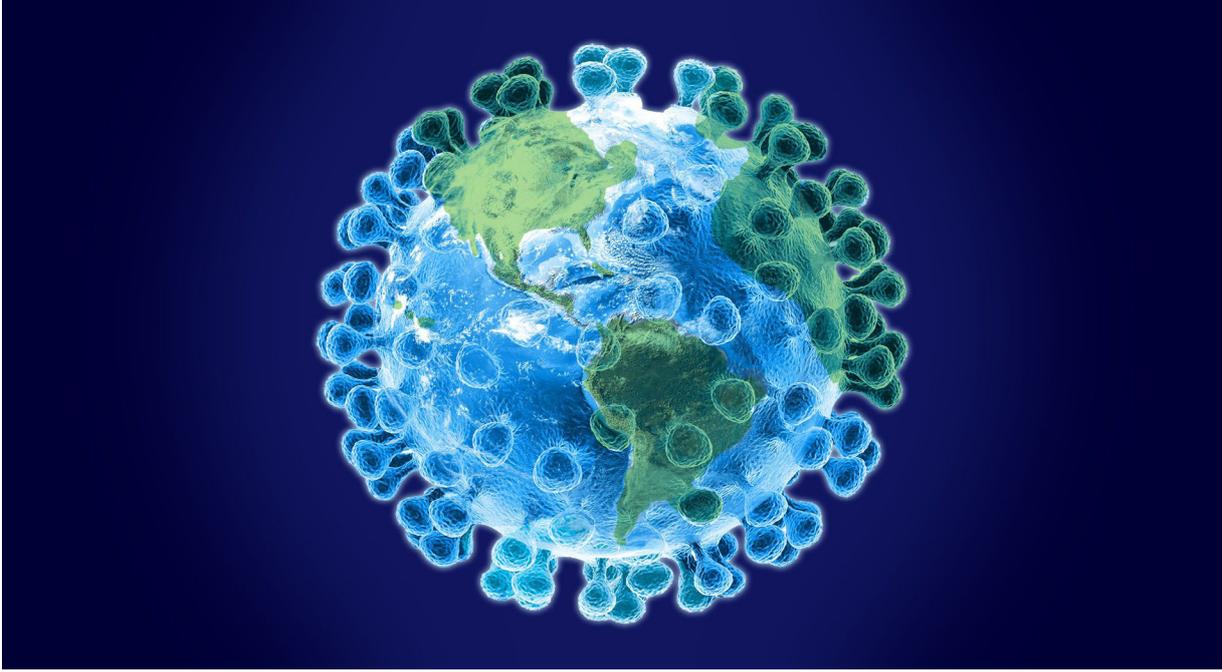
ومن هذه الظواهر الاتهامات المتبادلة بين الدول العظمى، خاصّة الولايات المتحدة الأميركية والغرب من جهة، والصين من جهة أخرى. والانقسام الذي استتبع ذلك في الرأي العام، خاصّة في بلادنا، فالمولعون بالصين من اليسار الماركسي والقومي والديني يدافعون عن مواقف الصين في تعاطيهم مع الوباء وإدارتها للأزمة، وينفون كل اتهام موجّه إليها في نشر الوباء والتكتم على منشأ الفايروس، والليبراليون يدافعون عن

تنبّهت البشرية في لحظة زعر إلى أنّ إعادة بناء نظام القيم الرهيبة والأخلاقية هو الضمان لتحقيق درجة عالية من الشعور بالمسؤولية صال الخلق، وبناء أسس راسخة لتضامن إنساني يكفل احتياجات الناس، وإشاعة روح التراحم في الحياة.

أوروبا وآسيا وأفريقيا، وليت: أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية وأستراليا والقارتان القطبيتان بمنأى عن نيرانهما.

انهباز الحدود المكانية في العالم اليوم، واختزال الزمان فيه إلى ما يقترب من الصفر، يصير هذا العالم الكبير صغيراً جداً. تحديات العالم اليوم وتعقيده وتنوعه بحجم هذا العالم الكبير جداً، لكن تحولات هذا العالم ومنعطفاته وإيقاع الأحداث فيه بحجم العالم الصغير جداً. العالم وجد نفسه في لحظة وكأنّ الأرض انكشفت به فضاقت جداً، بشكل أمسي ينتظر الكلّ فيه مصيراً مشتركاً محتوماً، لذلك سقط الكلّ في حالة من الخوف، وعاش البعض حالات هلع. بنحو بات الخوف المصاحب لتفتّحي كورونا أخطر من كورونا.

وضع وباء كورونا البشرية كلها أمام مصير واحد، وفضح هشاشة العالم، وأعلن عن الحاجات العميقة للقيم في الحياة، وضرورتها الأبدية لحماية مصير البشرية المشترك. تنبّهت البشرية في لحظة زعر إلى أنّ إعادة بناء نظام القيم الروحية والأخلاقية هو الضمان لتحقيق درجة عالية من الشعور بالمسؤولية حيال الخلق، وبناء أسس راسخة لتضامن إنساني يكفل احتياجات الناس، وإشاعة روح التراحم في الحياة. الأرض تنتقم لنفسها بعدة أشكال، وتواصل انتقامها حتى يعود الإنسان لنظام القيم الذي يضبط عملية الإنتاج في ما ينفع الإنسان، ويشعره بالسكينة والأمان، ويرسخ العدالة في التوزيع، بشكل يضيق فجوة التفاوت الفاحش بين الطبقات، ويرشد الاستهلاك، ويحمي حياة الإنسان بأنظمة عادلة تضمن العيش الكريم والصحة للفقراء، وتهتم بتأمين احتياجاتهم الأساسية. وتشريع قوانين تفرض ضرائب عالية على الإثراء الفاحش، وتحدّ من الشره اللامحدود لدى رجال الأعمال، المولعين بتكديس الثروات، وعدم استثمارها في ما ينفع البشرية. وتوظيف أكثر هذه الضرائب في إعادة بناء نظم علمية حديثة للتربية والتعليم والصحة والبحث العلمي في ما ينفع الناس، وتحرير البشرية من الفاقة والحرمان في أفريقيا وغيرها من البلدان التي يعيش الإنسان فيها محروماً من أبسط احتياجاته الأساسية.



إلا العلم، ولم يمكّن الإنسان من الطبيعة، واكتشاف قوانينها وتسخيرها واستثمارها في إعمار الأرض، وجعل حياة الإنسان أسهل، إلا العلم، ولم يمكّن الإنسان من التحكم بالآثار الفتاكة للكوارث الطبيعية، والأمراض المُميتة والأوبئة، وكل ما يفسد الأرض، إلا التطوّر العلمي، والذكاء الصناعي، وبناء مجتمع المعرفة.

لسنا هنا بصدد الحديث عن أخلاقيات العلم، والقيم الضابطة للتقدّم العلمي، والآثار الجانبية السلبية للتكنولوجيا، مثل: الانبعاثات الحرارية الفتاكة على المناخ، وتدمير الأرض، وإبادة التنوع الحيوي، والتلاعب بالجينات، وغيرها. حضور القيم الأخلاقية الموجهة للتقدّم العلمي، وتفادي الآثار السلبية الجانبية للتكنولوجيا، ضرورة تفرضها حماية الإنسان والأرض من أثارها المدقّرة. القيم ضرورة لأنسنة الإنسان، الإنسان بلا قيم يخرج من إنسانيته، ويتحوّل إلى كائن متوحّش مخيف.

عندما تمرض الأرض يمرض كل شيء فيها. أتمنى ألا تكون البشرية هذه اللحظة على أعتاب نمط وجود مختلف في العالم، يتباطأ فيه التقدّم العلمي، أو يتقهقر فيفشل في إنجاز عودته، التي كنّا نحلم بأن تجعل معاشنا أسهل وحياتنا أجمل.

المواقف الغربية، واتهامات الولايات المتحدة المتنوّعة للصين. وبدأنا نسمع ونقرأ عن التلاعب بالجينات نقلاً عن قولون بذلك، ويكرّرون كل يوم هذه الحكاية بلا أدلة تُطمئن من يطلع عليها. ليست لدينا معطيات علمية موثوقة تؤكّد أو تنفي ذلك، ويشدّد آخرون على إمكانية حدوث طفرة وراثية للفيروس.

لا يمكن الوثوق التام بأي خبر يهتم الآخر حول كورونا، ما تبثه وسائل الإعلام الأمريكية والغربية والصينية والروسية اليوم، إلا بعد التحقق والتدقيق، وهذه قضية لا يمكننا التحقق العلمي منها، لذلك يتساوى فيها النفي والإثبات. فكما تمتلك أميركا مصانع بيولوجية وأسلحة جراثومية، روسيا والصين تمتلكان مصانع بيولوجية وأسلحة جراثومية، ويقول لنا خبراء الأحياء المجهرية إن التلاعب بجينات الفيروسات لا يتطلب تقنيات بايولوجية نادرة واستثنائية ومتقدّمة جداً، بل يمكن أن يقوم بها الخبراء في مختلف بلدان العالم، ومعروف أن السلاح الجراثومي كحزام المتفجرات الناسف الذي يرتديه الانتحاري، فكما يقتل فيه الانتحاري غيره، يُقتل هو فيه أيضاً.

ومن هذه الظواهر ازدياد البعض في بلادنا للعلم الحديث، وتحميل التقدّم العلمي مسؤولية الكوارث الطبيعية وتفشي الأوبئة. وكأن من يقول بذلك لا يعلم أنّ مشاكل العالم لا يحلّها

## الدين والتدين؛ مردنة التمرد والاستجابة في عصر الجائحة

## . استهلال:

لهذا، فإننا، في هذا المقال، نعقد مقارنة للقيمة بتنسيق أدوار الفلسفة والحكمة والعقل والقلب، وربطها جميعاً بعرى الإيمان، الذي يقود، في رؤيتنا، إلى معرفة الله، وليس مجرد الشعور الصوفي الميتافيزيقي بالوجود الإلهي، لأنّ الدين الحقيقي هو تجربة هذا الإيمان بالمعرفة وشعائر التدين، التي تُسهم في إشباع المشاعر وإعمار الوجدان. كما نودّ أن نلقي بعض الضوء على ما نحسب أنه إجراءات تمّ اتّخاذها، ومبادئ توجيهية، أصدرتها بعض المؤسسات الدينية، ليست بالضرورة شاملة، أو كاملة، ولكنّها مجرد نماذج، بعضها حملته الأخبار، والبعض الآخر جرت مشاركته مع المهتمين بأمر هذه المؤسسات، أو من يتابعون أنشطتها. فقد ظهر جلياً أنّ المنظمات والمؤسسات الدينية كانت في الخطّ الأمامي للدفاع عن وجود الإنسان ضدّ الجائحة، التي اجتاحت العالم بأسره. ولجأ الناس إليها للتخفيف من آثار الوباء، وسعت هي لتزويد المجتمعات بالتوجيه والدعم المعنوي والمادي، الذي تشتدّ الحاجة إليه وقت الأزمات المستجدة. والقصد، في تقديرنا، هو محاولة لقراءة أوّليّة لما يمكن أن يكون قد طرأ على الدين نفسه من آثار، إذ ساعدت

يتكوّن الإدراك العام لواقع الحياة المعاشة من استعداد تدريجي للاعتقاد بأنّ الافتراضات الشائعة عن الدين والتدين، وما يرتبط بهما من العقل والقلب والحكمة والإيمان، ما هي إلا مفردات تتقارب وتتباعد في معانيها حسب سياقات استخدامها. بينما تتبادل هذه المفردات تفسير ما يطرأ من تعقيدات هذه الحياة، التي يسيطر عليها الخير والشر؛ ويقول الدين إنها حياة مدفوعة بالحق، وهو قوام المثل العليا للواقع الكوني الموضوعي، الذي لا يمكن إثبات وجوده مادياً إلا بالاستعانة الوثيقة بالإيمان. وعندما يتعرّف العقل في كل مرّة على الصواب والخطأ، فإنّه يظهر الحكمة؛ وحين تختار الحكمة المفاضلة بين الصواب والخطأ، والحق والباطل، فإنها تظهر شواهد الإيمان، وتتجلّى فيها قيادة الروح. وبالتالي، فإنّ وظائف العقل والقلب والروح والإيمان متحدة بشكل وثيق، ومترابطة وظيفياً بنسج لصيق، إذ يتعامل العقل مع المعرفة الواقعية؛ وتتعامل الحكمة مع الفلسفة والوحي، وينهض الإيمان بمهمته مع الخبرة الروحية الحيّة.



الصادق الفقيه

دبلوماسي وفكر سرداني



الذهن الإنساني اللدرد أدرك، ضلال قتامة الأوضاع، التي خلفتها هذه الجائحة، ضرورة استعادة الدين، كمنظر وهودي، للإجابة عن الأسئلة الكبرى، وإضراج التدين من محدودية الأداء الطقوسي الآتي من تجارب بشرية منقطعة؛ داخل دورها ومعابرها، إلى فضاء الحياة الفسيح.

لتفسيرها. وبين يدي ذلك، يأتي الدين مُجَدِّدًا كملجأ وملاذ، ويظهر التدين متجددًا لإشباع حاجات الناس، وذلك بعد أن ظنَّه الكثيرون أنه بعض مظاهر الحياة العادية والتقليدية، التي ارتبطت بالماضي، وليس مبعث أسئلة الحاضر ونبوءات المستقبل. فيما اعتقد البعض الآخر أن الإيمان بالأديان ما هو إلا مجرد مسكنٍ روحي ولا علاقة له بالواقع؛ عن علم وقصد، أو ربما استخفافاً وجهلاً بالكُنه الوجودي للروح. واليوم، هناك ما يمكن أن نسميه بالواقع الجديد في التجربة الدينية يتناسب مع المحتوى الروحي، الذي اقتضته ضرورات التواءم مع زلزلة الجائحة. وهذا الواقع تجاوز، كما شهدنا، العقل والعلم والفلسفة والحكمة، وكل الإنجازات البشرية الأخرى. وتشكَّلت قناعات أن مثل هذه التجربة الصعبة لا يمكن تعويضها؛ رغم ما حلَّ بالناس فيها من قلق واضطراب، لأنها أتاحت لأهل الفكر فرصة للتأمل والتفكير والتدبر في "المصير"، والإدراك بأن منطق الحياة ما كان ليقبل المناقشة المُفْضِيَّة إلى نتيجة. فاليقين المستخلص من هذه التجربة الإنسانية أعاد الدين إلى الواجهة، وقرب بين العقل والإيمان، بعد أن أوجزت الجائحة المعرفة، وعطلت فاعليتها، بمجرد أن اكتشفت أن هجمة "الفيروس"، وسرعة انتشاره، هي فوق طاقة البشر؛ وأن الأقدار النهائية بيد الله.

لكن، بعد أن شهدنا القلق العام، وخبرنا ما كانت عليه أحوال النفس الإنسانية، إبان أشهر الحجر الماضية؛ من ترقب وخوف واضطراب، وجَبَتْ دعوة أهل الفكر التنويري أن يفسحوا المجال لحقائق الدين، الذي هو الحياة، بأدواتهم العقلية المعرفية، ليجدوا التأمل والتعرف على معنى الإيمان من منظور علمي، ويستدركوا أن شعائر التدين، ما هي إلا شعارات معانيه، وأن الجائحة ليست مجرد فيروس، مجهول مختبري ومستجد ميكروكوبي. وليست مُفَرِّدة "مستجد" مجرد صفة عامة، بل وراءها كذلك تفسيرات أكثر علمية؛ ألقها، أن تدخلًا بشرياً قد حدث غَيْرَ في طبيعة الفيروس، ليؤدِّي وظيفة غير التي خُلِقَ لها في الأصل. إذ إن كل الكائنات، بما فيها الفيروسات، ما هي إلا جزء من دائرة التوازن الحيوي للبيئة، يقول الله تعالى: (وَالأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَأُنْبُتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ) الحجر: 19. وهذا ليس كشفًا للغيب، وإنما هي معلومات وافرة في علوم الأحياء العامة "البايولوجي"، وكذلك الأحياء الدقيقة "الميكروبيولوجي"، ولا تحدث التحورات الجينية الكبرى،

الجائحة على تجديد فهم الناس للدين والاقتراب من حقائقه العملية، وما شاب أنماط وممارسات التدين من تبدلات، كانت تأخذ في الظروف العادية أزماناً طويلة للملاحظة.

ولهذا، يلفت المقال، بهذه الرؤية، انتباه القارئ إلى أن الذهن الإنساني المكدود أدرك، خلال قتامة الأوضاع، التي خلقتها هذه الجائحة، ضرورة استعادة الدين، كمنظور وجودي، للإجابة عن الأسئلة الكبرى، وإخراج التدين من محدودية الأداء الطقوسي الآتي من تجارب بشرية منقطعة؛ داخل دورها ومعابدها، إلى فضاء الحياة الفسيح. فقد أراد الله أن يعلم الناس، من خلال هذه التجربة القاسية، أن الدين وقاية وحماية لهم من الخوف، وأن أداء الشعائر، بالطريقة التي اعتادوها، ليس هو كامل الدين، الذي يتوقف حضوره في الحياة عليها، وإنما جوهره أن يُفَسِّرَ حَادِثَاتِ الكون ونوازه لتستعيد الشعائر تأكيد ارتباطها بشرائعها وطرقها المُوَحِّدة لأنشطة الحياة الاجتماعية والكونية والعقلية. وبهذا الفهم، فإن المقال يستحث كل المتقنين والمفكرين وعلماء الدين أن يسعوا إلى تطوير أطروحات جوهرية تتعلق بـ"الدين والتدين"، وعقد مقاربات تستجلي الأهمية الفكرية للحظة المعاصرة، وإعادة فتح المنافذ التنويرية في هذا الجانب. ففي منعطفات الحيرة الفلسفية، واضطراب الذهن الإنساني، يأتي الدين ليجمع ما بعثرته التجربة البشرية، وتقديراتها المادية، التي امتدت طولاً وعرضاً في عرصات الحياة، لكنها أغفلت العمق والجوهر، والبعد التكويني الأهم، في اكتمال بنية الرؤية وقياساتها، مما يحتم ابتداء انتفاضة معرفية، لا تترك معطيات الراهن المأزوم لمنهج بحث قاصر الأبعاد، وإنما تستصحب مفاهيم الدين وأنماط التدين، حتى تصل إلى غاياتها الاستدراكية العلمية.

## • رؤية :

انشغل العوام والخواص من الناس، في الأشهر الماضية، بظواهر الجائحة، والآثار القاتلة للفيروس التاجي المستجد "كورونا، كوفيد19، وما ترتب عليها من إجراءات حجر صحي، وإغلاقات طالت كل شيء تقريباً، ولكن قل ما تمكنوا من تناول جوهر حقائقها، والتأمل المتأني في مآلاتها. وفات على كل تاريخ محصولات الفكر الفلسفية والتجريبية، أن الجوائح هي مثل القضايا الكبرى، والمُعْجِزة لما ألفه الناس، يعوزها التعمق والبحث عن مصدر أشمل وأكمل

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) النجم 39، التي لا تنتهي إلا بكل اللقاء (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأَيْتَهُ) الانشقاق 6.

وعلى الرغم من أن التجربة الدينية هي ظاهرة روحية ذاتية بحتة، فإنها متعادلة بالتعاليم الدينية، ومتجلية بالتدين الجمعي المجتمعي. وبمثل هذه التجربة، تتبنى المجتمعات موقفاً إيمانياً إيجابياً وحيّاً تجاه أسمي المعاني في عوالم العمران البشري، والواقع الموضوعي للكون. إذ إن المثل الأعلى للتجربة الدينية هو ثقة إيمانية تجعل الإنسان يعتمد بشكل كامل على التسليم المطلق لخالق الأكوان اللامتناهية. إن مثل هذه التجربة الدينية الحقيقية تتجاوز؛ إلى حدٍ بعيد، الابتسار الفلسفي للرغبة المثالية، التي تأخذ في الواقع التدين كمارسة مُحَقِّقَةٌ لأمر الإيمان ومقتضياته. بينما تأسس العلم المادي على الافتراض المتأصل في المعرفة الموضوعية بأن العقل صحيح، وأن الكون يمكن فهمه. فالفلسفة، أو الفهم المنسق، تقوم على الافتراض المتأصل، فيما عُرف بروح الحكمة، وأن هذه الحكمة صالحة لكل زمان ومكان، وأن الكون المادي يمكن تنسيقه مع العالم الروحاني. بينما التدين، الذي يمثل حقيقة التجربة الروحية الشخصية، قد تأسس على افتراض أنه ضابط الفكر المتأصل بأن الإيمان صحيح، وأن الله يمكن معرفته والتحقق من وجوده بالعقل والقلب.

#### • الصدمة:

مما لا شك فيه، أن انتشار فيروس كورونا "كوفيد 19" قد أثار، كما أسلفنا، الرعب والذعر والملح في مختلف أنحاء العالم، وأحدث صدمة عنيفة للعقل الإنساني، واضطراباً شلّ العقول والأفهام، وشغل القلوب بأسئلة الوجود والعدم. وذلك بعد أن أدرك الناس الخيط الرفيع بين الحياة والموت، بسبب ما جلبه الوباء من إجراءات قيدت حياة البشر، وما جرّه من خسائر معنوية ومادية هائلة، وما أحدثه من تغيرات في مختلف أنشطة الحياة الاجتماعية الثقافية والدينية، وقطاعات الحركة السياسية والاقتصادية. ومما لا شك فيه أن الجائحة لها آثاراً مروعة وكارثية على ما ألفه الإنسان وورثه في تجاربه الحضارية المختلفة، وأن الحياة بعده لن تكون على ذات هيئتها وتفصيلها، التي كانت قبله. وعلى الرغم من أن فيروس كورونا المستجد قد خفّ حذته، إلا أنه لا يزال يهدّد حياة الناس، ويواصل انتشاره في العالم، وأجبر الحكومات على اتخاذ تدابير استثنائية غير مسبوقه، من العزل، والتباعد الاجتماعي، وفرض الحجر الصحي على السكان، إلى إغلاق الحدود،

وما يتبعها من تحولات صحيّة، إلا عقب فساد أرضي بيئي، أو تجريب معملي كبير؛ كما دارت وتدور التكهّنات حول هذا الفيروس المستجد. والفساد هنا ما هو ذلك الابتسار الشائع، حول السلوك الشخصي، بل هو حول كل السلوك الفردي والجماعي العاثر بالبيئة، وتوازاناتها الكونية الدقيقة، بعيداً عن عبث المؤامرة والمغامرة، التي لا تشكّل تدخلاتها إلا مجرد تلاعب بجزئيات بأسة. وهذا ما يقوله الدين في عمقه العقلاني العلمي، أمّا التدين، كما دلّت التجارب، فهو اجتهادات مُنْتَهَبَةٌ لجدوى أعمال الخير والتعاون، بالإضافة للتحوّل الأكبر نحو حقائق فقه الشعائر، الذي نهت له الجائحة، حتى لا يكون ارتباط الناس بالأداء صورياً يكتسب التقديس بطول الممارسة.

لقد علّمت جميع الأديان أتباعها قيمة الحياة الإنسانية، وأكّدتها من خلال حقيقة التجربة. فالتجربة الدينية هي المحتوى الروحي للدين، مثلما هي روح التدين، لأن لها علاقة بالمشاعر، والتصرف، والمعاملة، والعيش المشترك، وليس فقط بالتفكير المجرد. وإذا التفكير الفلسفي الوضعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة المادية، ولا يحفل كثيراً بالجوانب المعنوية، يتجلى فهم الدين، في أفصح صوره، بالحجّة المعنوية والبصيرة الواعية، التي تستسلم لتجريدات المعنى وغايات الإيمان. والمثال في تجربة سيدنا إبراهيم، عليه السلام، الذي توّصل إلى اليقين العقلي بقدرة الله، عبر آية تجريبية، ليطمئن قلبه؛ (وإذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أُولَٰئِمُتُؤْمِنُونَ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۖ قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۗ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) البقرة 260، ولمن بعده من الناس، يقول الله تعالى: (سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ وَأُولَٰئِمُتُؤْمِنُونَ ۖ فَالْعَقْلُ حَاضِرٌ فِي إِقْرَارِ تَجَلِّيَاتِ الْإِيمَانِ، باعتباره مناسط التكليف، الذي تُعِينُهُ حَقَائِقُ الْعِلْمِ الصَّحِيحَةِ وَالْمُخْتَبَرَةِ، لأنها، في مداها غير المادي، مُرْشِدَةٌ للعقل نحو عوالم الروح، من خلال هذه الحقائق اليقينية، التي يختبرها البشر في مواجهة قوّة الطبيعة وعموضها، ومفاجآت أوبئتها وجوانحها. ويحمل الإيمان العقل، بمحض إرادته، بقدر ما يمكن أن يذهب إليه هذا العقل من يقينيات المعرفة، ثم يتابع الحكمة إلى أقصى حدّ فلسفي؛ كما يجرؤ على الانطلاق بصدق التدين في رحلة الكون اللامحدودة؛ رحلة المسعى

عمر، رضي الله عنه، فِرَارٌ (مَنْ قَدَّرَ اللَّهُ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ). وربما تكون وطأة الجائحة قد خفّت بالفعل، كما أسلفنا، إلا أنه لا يزال يتفشى، وأنّ الأزمة ما زالت مستمرة، ونتائجها ما زالت تلقي بظلالها وقسوتها على مختلف الدول والشعوب، وأنّ الحلّ لا يزال بعيد المنال، رغم ما تبشّر به بعض مراكز البحث العلمي، وتتسابق لإنجازها من أمصال وعقاقير.

وبالقطع، فإن حدث وتمكّنت هذه المراكز من النجاح، وقضى منتجها على الفيروس، أو ساهم في الوقاية منه، ومعافاة من أصيبوا به، سيسعد الناس باستئناف الحياة من جديد. بيد أن هناك شبه إجماع بين معظم الخبراء والمراقبين على أنّ أحوال العالم بعد أزمة "كوفيد-19" لن تكون مثل ما كانت عليه قبل هذه الأزمة. ففي الأشهر القليلة الماضية، أعاد الناس في جميع أنحاء العالم تركيز أنظارهم على طبيعة كل شيء ألقوه، بما في ذلك المعتقدات الدينيّة، والمفردات الدينيّة، والتصوّرات الدينيّة، وأنماط ممارسة التدين. وبالفعل، فقد دخل بعض علماء ورجال الدين في التفكير الجدّي والحوار حول طبيعة الإيمان، أو جوهر الدين نفسه، وكيفية مواءمة ممارسات التدين. وهذا المقال سينظر في اقتراب الناس من الدين بالطريقة التقليديّة، ولكن بالأسلوب المعاصر في ممارسة العبادات، الذي فرضته الجائحة. فقد برزت بشكل كثيف القضايا المتعلقة بوجود الدين كسكّن للخوف والهلع، ومُعِين على الاطمئنان، وطفق الكثيرون يبحثون عن الطمأنينة المفقودة في المعرفة الإنسانيّة، التي عجزت عن مجابهة تحديات الجائحة، في التمسك بالمعتقد الديني، وصاروا في وضع أفضل في فهمهم لطبيعة الإيمان، وجوهر الاعتقاد. الأمر الذي يجعلنا نتساءل: كيف بدّل الفيروس التاجي الحياة العامّة في العالم، خاصّة ما يتعلّق منها بالدين والتدين؟

### • مرونة التدين:

من كان يصدّق أن يقف شخص في مقام بابا الفاتيكان وحيداً، لأول مرة في التاريخ، ليؤمّ صلاة بغير مُصلّين. فقد أدّى البابا فرنسيس، يوم الجمعة 27 مارس 2020، الصلاة وحيداً في ساحة كاتدرائيّة القديس بطرس في

وإلغاء التجمّعات، وحتى تعليق الصلوات في المساجد والكنائس ومختلف دور العبادة، ومنع الاحتفالات والمهرجانات والأنشطة الاجتماعيّة والدينيّة.

لقد وقفت المعرفة البشريّة عاجزة أمام إدراك كنه "كوفيد 19"، فكثرت التفسيرات والترجيحات، وتمازت التخمينات والتكهنات، وفاض سوق نظريّات المؤامرة بعروض وروايات وحكايات زادت البلبلة، وكثفت الغموض، وضاعفت القلق، وأرهقت العقول، وأثقلت القلوب. وأصاب العلم، الذي كان يُنْتَظَرُ للإنقاذ، الشلل في الإسراع بتحسين الناس بيقين المعرفة، وتطمينهم في معاشهم ومعادهم، وتأمين أنشطتهم، أو إيجاد مصل يقف بينهم والإصابة بهذا الفيروس المجهول الفتاك، أو علاج يقي من آلامه وقسوته القاتلة. فقد أفعد الناس، واعتقل مصيرهم، لأشهر طوال، حتى تسلّل السأم إلى أنفسهم، فنجح الكثيرون للمخاطرة بالخروج من أسوار بحجرهم، وطفقوا يسعون في الأرض لكسب معاشهم، غير عابئين بأخطار أفرغت الجيوب وأدنت الخطوب. فقد مثلت الجائحة أوقاتاً مقلقة للناس، وعقّل المتفكرون أهميّة الصلاة، واستبانوا يقين تجليها في دعم المؤمنين، وذلك بتشجيع الوحدة الاجتماعيّة من خلال هدف مشترك. فوجب أن تحفّز الناس للسعي إلى جيرانهم لتقاسم الموارد معهم، وتعظيم جهودهم المشتركة كبشر، بغض النظر عن خطوط الانقسام في الماضي. فعقدت الكثير من المؤسسات شراكة مع منظمات مجتمعيّة، أو دينيّة أخرى، إذا لم يكن لديها إمكانيّة الوصول إلى التكنولوجيا بنفسها.

لقد انعكس أثر وباء كوفيد-19- على درجات الوعي والاهتمام بالدين، وبدل، إلى حين، في أنماط ممارسة التدين بطرق مختلفة، بما في ذلك إلغاء خدمات العبادة الجماعيّة لكل الأديان، وإغلاق مدارس التعليم الديني، وكذلك إلغاء الزيارات للأماكن المقدّسة والحج والعمرة، وكل الاحتفالات والمهرجانات الدينيّة. فقيمة الحياة في الدين مُقدّمة على غيرها، قال تعالى: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) البقرة 195، وعن أسامة بن زيد عن النبي ﷺ قَالَ: (إِذَا سَمِعْتُمُ الطَّاعُونَ بِأَرْضٍ، فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ، وَأَنْتُمْ فِيهَا، فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا)، وهذا في قول سيدنا

المساجد خمس مَرَات يومياً، إذ اختفى ذلك المشهد تماماً، ويتخوف البعض من أن ينساها المسلمون وخاصة الأجيال الجديدة، التي لديها القدرة على التأقلم والتعود على أي وضع جديد. يليها، مشهد صلاة الجمعة، والتي يحرص على أدائها المسلمون كل أسبوع، خاصة الذين اعتادوا الذهاب إلى المسجد بصحبة أولادهم، وأحياناً جميع أفراد أسرهم، أو أصدقائهم. وكان الحزن كبيراً عندما هل شهر رمضان، الذي يمثّل قيمة ورمزيّة روحانيّة وإيمانيّة للمسلمين في مختلف أنحاء العالم، حيث تكتظ المساجد بروادها، الذين يفدون إليها لأداء الصلوات الخمس في جماعة طوال النهار، ثم يبادرون سعيّاً إليها مساءً عقب الإفطار لحجز مكان لهم في مقدّمة الصفوف لأداء صلاة العشاء والتراويح، وكانت نُضاء دور العبادة طوال الليل ابتهاجاً بالشهر الفضيل.

ومثلما اختفت مشاهد رمضان هذا العام من حياة المسلمين، غاب كذلك مشهد صلاة عيد الفطر، وعيد الأضحى. وعلى الرغم من أنهما سنّة مؤكّدة وليستا فرضاً، إلا أنهما من الصلوات، التي يحرص الجميع، الرجال والنساء، الكبار والصغار، على أدائها في الساحات والميادين الواسعة، لأنها تعبّر عن احتفال يُدخل البهجة والفرح والسرور على النفوس، كما أنها تشكّل الفرصة لتلاقي الأهل والأصدقاء والجيران للتهنئة، إذ يشكّل التجمّع في حدّ ذاته شعيرة من شعائر المسلمين. وكان المشهد الأكثر صعوبة على جميع المسلمين هو منظر الكعبة في مكة المكرمة، حيث البيت المُحرّم، وقد اختفت منه تلك الحشود، التي تطوف بالبيت العتيق على مدار الساعة. بل لقد اختفى أكبر تجمّع إسلامي خلال شهر رمضان، حيث كان الحرمان الشريفان في مكة المكرمة، والمدينة المنورة، يرتادهما أكثر من سبعة ملايين مسلم من مختلف أنحاء العالم، لأداء العمرة، وصلاة التراويح خلال هذا الشهر المعظم، الذي أنزل فيه القرآن. وحتى عندما جاء قرار فتح المساجد، قيدته شروط وظروف جديدة لم يعتد عليها المسلمون من قبل؛ مثل، ارتداء الكمامات، والتباعد بين المصلين، غير المحبّب في صلاة الجماعة، التي لا بد أن يكون المصلّون فيها متراصين، والصفوف فيها متقاربة، وعادةً ما ينصتون للإمام، قبل أن يُكبّر للصلاة، ينتههم إلى مساواة الصفوف وسدّ الفرج. كما أن عمليّة التباعد قلّلت أعداد المصلّين في المساجد، وزادت الإجراءات من وقت الدخول للمساجد الكبرى، مما أوجد مشقّة على المصلّين لم

انعكس أثر دواء كوفيد-19 على درجات الرعي والاهتمام بالدين، وبدل، إن صحت، في أنماط ممارسة التدين بطرق مختلفة، بما في ذلك إلغاء خدمات العبادة الجماعيّة للكنائس والمدارس، وإغلاق مدارس التعليم الديني، وكذلك إلغاء الزيارات للأماكن المقدّسة والحج والعمرة، وكل الاحتفالات والبرامج الدينيّة. فقيمة الحياة في الدين مُقدّمة على غيرها

الفاثيكان، والخالية من الناس تماماً، وطلب رئيس الكنيسة الكاثوليكيّة، التي يتبعها 1.3 مليار شخص، من أتباعه مشاركته افتراضياً الصلاة، التي استمرّت ساعة، إذ بثّ الموقع الإلكتروني للفاثيكان الصلاة بثّاني لغات، بينها الصينيّة والعربيّة، يضاف إليها قناة بلغة الإشارة. وهذا أمر جديد، ويحدث للمرّة الأولى في التاريخ، صلاة في مواجهة "عاصفة" وباء كورونا المستجدّ، داعياً العالم "الخائف والضائع" إلى إعادة النظر في أولوياته والعودة إلى الإيمان. لقد فعل ذلك وهو يعلم أنّ كل سكّان الأرض تقريباً قيد الحجر، وتفشيّ الوباء يتسارع كلما خفّت وطأته. وما هو عالم الإسلام، والمسيحيّة، واليهوديّة، وبقية أديان العالم، مُنَع المصلّون من التوجّه إلى المساجد والكنائس، ودور العبادة الأخرى، وواجهت كل الدول الوباء بالإجراءات نفسها، في مواجهة قاسية مع كوفيد-19.

إننا لا نرّمز لأي تمييز هنا، غير أن عبادات المسلمين الجماعيّة هي الأكثر تضرراً بالإجراءات الصحيّة، التي ارتبطت بجائحة كورونا، نظراً لارتباط شعائر الدين الإسلامي بشكل كبير بأفضليّة المعنى الجماعي للتدين. فقد تغيّرت مشاهد دينيّة كثيرة لدى المسلمين، خلال محاولة البلدان الإسلاميّة السيطرة على الجائحة، وربما تشكّل بالنتيجة قواعد قياس جديدة يتم الاحتكام إليها؛ بفتاوى غير مسبوقه حول كيفيّة أداء بعض الشعائر الدينيّة الإسلاميّة. ومما لا شك فيه أن الجانب الديني عند المسلمين، كغيره من جوانب الحياة، قد تأثر كثيراً، وتغيّرت بالفعل مشاهد عديدة لدى المسلمين، التي ظلّت لأجيال عديدة راسخة في الوجدان والتقاليد الإسلاميّة، حتى أصبحت جزءاً من القدسيّة الإسلاميّة، التي بدونها لا يكتمل التدين، أو بدونها تكون العقيدة ناقصة، إلا بتصويب من علماء الدين، أصحاب الحجّة والبرهان.

إن أول ما افتقده المسلمون هو صلاة الجماعة في

لقد دعا قادة العالم إلى التباعد الاجتماعي، فكان لا بد من وجوب استخدام طرق جديدة لدعم أفراد المجتمعات على خطوط الاتصال، ولحسن الحظ كان قادة المؤسسات الدينية في الطليعة، واستعانوا بالشباب كستخدمين لوسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا. وذلك لأن التكنولوجيا الرقمية لا تزال تطوّرًا حديثاً، فقد لا يكون لدى الزعماء الدينيين التقليديين فهم تكويني حول كيفية استخدام المنصات التكنولوجية للتواصل مع جمهور واسع. هذا إلى جانب أنه من المحتمل أن تلقى الرسائل التي يطوّرها الشباب، وينقلونها عبر هذه المنصات، صدى لدى أقرانهم. لذلك، سعت، ووجب أن تسعى، المجتمعات المحلية والقادة الدينيين إلى المشاركة الفعالة مع الشباب في تطوير الرسائل، والمساعدة في استخدام التكنولوجيا، ووسائل التواصل الاجتماعي، كآلية اتصال شامل خلال هذه الفترة من التباعد الاجتماعي. وقد لعب الشباب والشابات من المؤمنين المتديّنين دوراً مهماً في التواصل مع أقرانهم ومجتمعاتهم بشكل عام.

جانب مهم آخر ينبغي الإشارة إليه، هو أن المؤسسات الدينية عملت بجد لتعزيز الوحدة والتعاطف في كل أوقات الأزمات، كما فعلت وتفعل إبان هذه الجائحة، خاصة تصديها لبعض الظواهر الاجتماعية السالبة، التي أسهمت في توتر بعض المجتمعات. فقد أُستُخدمت جأحة كوفيد-19 إلى انتشار هجمات كراهية الأجانب والتمييز ضد مجموعات ومجتمعات معينة. لهذا، عمد القادة الدينيون، وقادة المجتمع الأهلي والمدني، إلى تعزيز رسائل الوحدة، ومناقشة أهمية منع الوصمة الاجتماعية، ورفعت شعار "أنا والجماعات مع أفراد المجتمع". وشجّع هذا أفراد المجتمع على إظهار التعاطف مع الآخرين، وفهم طبيعة الفيروس نفسه، بعد أن تأكّد العارفون من أن جميع الرسائل مدروسة ومتعمّدة. وقد كانت أولى الواجبات، التي أقيمت على عاتق رجال الدين، هي إرشاد مجتمعاتهم حول الممارسات الدينية الآمنة، بما في ذلك إقناعهم بصحة الصلاة والتعبّد في البيوت بدلاً عن الاحتشاد في دور العبادة. بينما كان عليهم أيضاً حثّ الناس على ممارسة التباعد الاجتماعي، وذلك بإعادة تكييف ممارسة الطقوس الدينية من أجل تقليل مخاطر انتقال الفيروس. علاوة على ذلك، تمّ التأكيد على قيمة النظافة في كل دين؛ فتوجّب على الزعماء الدينيين استخدام التعليمات الدينية لتعريف المجتمع بأهمية الصرف الصحي والنظافة. وتواتقت

دعا قادة العالم إلى التباعد الاجتماعي، فكان لا بد من وجوب استخدام طرق جديدة لدعم أفراد المجتمعات على خطوط الاتصال، ولحسن الحظ كان قادة المؤسسات الدينية في الطليعة، واستعانوا بالشباب كستخدمين لوسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا.

يعتادوا عليها من قبل.

### المتديّنون في المقدّمة:

لقد مكّن هذا الوقت غير المسبوق للوباء العالمي، الذي تسبّب فيه فيروس كوفيد-19، للعديد من المؤسسات الدينية أن تكون هي الجهات المساهمة بشكل إيجابي في منع انتشار الفيروس، والعمل كمصدر للراحة المعنوية، وبعث للاستقرار النفسي. وكثيراً ما يكون الفاعلون الدينيون في وضع جيد يسمح لهم بالاستجابة السريعة، وإبلاغ المعلومات والتعاليم لأتباعهم في أوقات الأزمات، لأنهم مُدرّكون أكثر من غيرهم لضعف المجتمع، ما يحتم عليهم مساعدته بما يستطيعون، وزيادة قدرته الروحية والمعنوية على الثبات. ورغم أن المؤسسات الدينية كانت، في كثير من المجتمعات، سبّاقة لطمأنة الناس لمجابهة الوباء، وتعزيز المناعة الروحية والمعنوية بالتضرّع والدعاء، إلا أنّ اتّخاذ الدول حول العالم لتدابير صارمة حدّت هي الأخرى من احتمالية إصابة الفرد بالمرض، أو نقله إلى الآخرين. ونعلم جميعاً أن التضييق حول التدابير الوقائية، والشائعات المتعلقة بتفشي الفيروس، يمكن أن تكون ضارة إذا تناقلتها الألسن، أو أتت عفواً من قبل أعضاء أي مجتمع. لهذا، كان هناك تركيز كبير على قادة المجتمع، وعلى رأسهم علماء ورجال الدين، للحفاظ على خطّ اتصال قابل للتطبيق مع السلطات الحكومية لضمان حصولهم على معلومات دقيقة بشأن الوباء والتدابير الوقائية، ومن ثمّ نقلها إلى المواطنين، بعد أن أكسبها هؤلاء القادة المزيد من الموثوقية والمصداقية. علاوة على ذلك، عمد الكثيرون منهم على تشجيع مجتمعاتهم على الاستماع إلى إرشادات السلامة، التي تروّج لها حكوماتهم، ومنظمة الصحة العالمية، لضمان سلامة ورفاهية الجميع. وقد تمكّن القادة الدينيون والمجتمعات المحافظة على التواصل المستمرّ من خلال المنصات عبر الإنترنت؛ مثل، فيسبوك، والواتساب، والبريد الإلكتروني.



وأفراد المجتمع، الذين يعانون من نقص المناعة، تواصلًا لخدمة المجتمع.

معهم منظمة الصحة العالمية بالتأكيد على أهمية النظافة؛ مثل، غسل اليدين بالماء الدافئ والصابون، للمساعدة في منع انتشار الفيروس.

وقبل كل شيء، استشعرت المؤسسات الدينية واجب أن تستمر في خدمة المجتمع، إلى جانب خدمات الصلاة والشعائر المهمة للناس المؤكدة للالتزام بفروض دينهم، لأن الحفاظ على روتين معدّل لممارسة التدين يخلق الإحساس المطلوب بالاستقرار في مواجهة العديد من التغييرات في حياتنا العادية، التي كنا نظن أنّ الإيمان هو فقط آلية دعم ومواجهة، خاصة في وقت الأزمات ولحظات عدم اليقين، لكن الجائحة، أعادتنا لحقيقة هذا الإيمان، وهي أنه يشكل المنظور الدقيق في تفسير الحياة، وظواهرها، بما فيها جائحاتها الكبرى. فالإيمان هو بالفعل آلية دعم ومواجهة مهمة، لا يستغنى عنها الإنسان لاستعادة توازنه المعنوي. لهذا، كان لا بد أن يكون الدين حاضرًا بقيمه وشعائره في هذه اللحظات الحرجة، وبينما تم تعطيل تجمعات العبادة العامة مؤقتًا، سعت بعض المؤسسات الدينية لإيجاد طرق جديدة لتقديم خدماتها، إذ أمكنها القيام بذلك عن طريق استخدام التكنولوجيا، مثل فيسبوك، أو يوتيوب، لبث الصلاة مباشرة. واستمر استخدام الإذاعة والتلفاز أيضاً كوسيلتين فعاليتين للوصول إلى الناس، ومشاركة المعلومات الحيوية لجمهور واسع من المجتمع. وأرسلت أجنحة الإغاثة للمنظمات الدينية لوازم تطهير، وأجهزة تنفّس، تعمل بالطاقة الشمسية لتنقية الهواء، وكمامات للوجه، وقفازات، وكواشف للحمض النووي للفيروس

إنّ كل التعاليم المعروفة للأديان المختلفة تشجّعنا على أن نكون لطفاء راحمين ومتراحين وداعمين ومؤازرين لجيراننا، قال الله تعالى: (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا) النساء 36. وفي حديث عبد الله بن عمر وعائشة، رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه). ونقرأ في الإنجيل معادل لذلك: (مَنْ لَا يُحِبُّ جَارَهُ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ) يوحنا الأولى 4: 8، و(مَنْ لَا يُحِبُّ أَخَاهُ، إِلَىٰ أَبْصَرَهُ، كَيْفَ يَقْدِرُ أَنْ يُحِبَّ اللَّهَ، إِلَىٰ لَمْ يُبْصِرْهُ) يوحنا الأولى 4: 20، و(اللَّهُ مُحِبٌّ) يوحنا الأولى 4: 8، ودعوتنا العظمى كبشر هي أن نتخلّق بأخلاق الخالق، الذي نعبد، ونهتدي بتعاليمه. وقد تمكّنت المؤسسات الدينية، كبيرة كانت أم صغيرة، أثناء ممارسة التباعد الاجتماعي، من توفير الموارد لمساعدة المجتمع، وخاصة الأكثر ضعفاً. وعملت على ضمان حصول الأطفال، وكبار السن، على المعينات المناعية، والتغذية السليمة، والرعاية الصحية، والأدوية اللازمة. وشجّعت أولئك المعرضين لخطر أقل للمساعدة في التسوّق من البقالات واحضار الأدوية والإمدادات لكبار السن

التاجي، وأجهزة تهوية، ومراقبات لمرضى، وإبر للحقن، ومضخات للتنفس، وأغذية إلى المناطق المصابة، وقدمت اختبار كوفيد-19 مجاناً لكل من سعوا إليها.

### أسئلة المصير:

عَرَفَ الناس، منذ القَدَم، أن في كل نِعْمَةٍ نِعْمَةٌ، فرغم كل ما تقدم ذكره من حول جائحة كورونا إلا أن أشهر الحجر الصحي أتاحت لنا، أولاً، ساحة أن نطرح على أنفسنا أسئلة إشكالية حارقة، ما كان يمكن أن تتوفر لنا خلوة مع الذات؛ بهذا العمق والطول، لتفحصها من قبل، ما أفننا حقاً بأن في كل نِعْمَةٍ وجه آخر لاستدراك النعمة. فالخلوة، التي أجبرتنا عليها إجراءات الحجر الصحي، أتاحت لنا، ثانياً، من الوقت ما ناقش فيه قلق المصير، بعد أن كبَل العجز الجميع، وتوقفت أنشطة الحياة بكل أنماطها وأبعادها. وما كان لنا، ثالثاً، إلا أن ندخل في عملية تفكير أكثر أهمية وشمولية مما اعتدنا عليه إبان حركتنا اللاهثة خلف أفضية الحياة، و"أجندتها الروتينية"، التي طوّرتها بمحض إرادتنا القاصرة عن فهم غالب حقائق الطبيعة البشرية. ولكن كيف نُجيب على الأسئلة الإشكالية إذا كانت استفساراتنا العادية عن الجائحة، التي أجبرتنا على الاحتماء بأركان بيوتنا، لم تجد إجابة صريحة ومقنعة من العلم والعلماء، رغم نبشهم اللاهث لكل ما راكناه من علوم ومعارف عبر القرون؟ فهل من الأصوب أن نلجأ لإجابة الدين الباعثة للاطمئنان، أم نقتحم مجاهل الفلسفة، وإن اختلفت عن الدين في كونها نقدية فقط، بينما الدين شامل وكامل ويقيني في آن واحد؟ إن الدين لكل مؤمن هو نقدي بالضرورة وللضرورة لأساليب حياة الناس وكسبهم، ولكن ليس نقدياً على إطلاقه كالفلسفة، كما ظلّ يظنُّ الكثيرون.

لقد أظهرت الجائحة حاجة الناس إلى طرح الأسئلة الوجودية بمنطق الفلسفة، كما عمقت في دواخلهم الإحساس بالحاجة إلى إجابات الإيمان، الذي يغرسه الدين في العقول والقلوب. إذ إنَّ الدين يطرح نظرة شاملة عن كل الحياة والكون، وأنه يقدم للمؤمن إجابات لكل الأسئلة الأساسية، والأكثر أهمية، التي تجابه البشر في جميع أنحاء الأرض. وإذا كانت إجابات الفلسفة تخضع في الغالب للتدقيق الناقد للعقل والمنطق، إلا أنَّ الإجابات، التي يقدمها الدين تشمل كل ذلك، إلى جانب أنه يجرسها

اليقين العلمي، والافتقار النفسي، فلا يطالها الشك والريب. والواقع أن العديد من المعتقدات الدينية قد تبدو لغير المؤمنين بها أنها تتحدى المنطق، وتبدو أنها غير معقولة، في حين أن الدين أساسه الإيمان والتسليم المطلق، المبني على اليقين العقلي أصلاً، فحقائق الدين معربة ومبينة لأجل عقلها؛ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) يوسف 2، وأمثال معرفية مرتبّة معقولة يجليها التفكير العلمي، (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرِبَ لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) العنكبوت 43. وحتى عندما يتعامل المتدين مع التفكير الفلسفي بطريقة نقدية، ويفترض إملاءات العقل، إلا أنه دائماً ما يقترب من الإيمان برسوخ اليقين في المعتقدات الدينية، التي يُمكِنها إشباع حاجات القلب، الذي هو محلّ العقل والتعقل؛ (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَأَلْمِمْهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) الحج 46، إذ لا يفصل المنظور الإسلامي الحالة العقلية عن الإدراك الشعوري، أمّا ممارسات المتدينين فهي لا يعتد بها، في فهم أصل الدين، لأن أغلبها ناقصة، إن لم تكن مناقضة لفقه الدين والتدين في كثير من الأحوال. وفي حين يبدأ الفلاسفة بمجموعة من الافتراضات الموضوعية على أساس أنها ضرورية، يتبني المتديّنون المُقلِّدون، أو التقليديّون، المعتقدات على أنها أساسية، أو جوهرية، ولا تخضع لاحتمالات عدم التصديق، أو للتحليل النقدي. فالفلاسفة يقومون بفحص جميع التصورات والافتراضات لأي نظام فكري، ويعتقد المتديّنون التقليديّون فيما يؤمنون به، بل إنه لا توجد لديهم أفكار، يمكن قبولها، إذا كانت، في محدودية تصور الفلاسفة المادي، وتتعارض مع يقينيات إيمانهم.

إننا الآن أمام لحظة فارقة في التاريخ الإنساني، وربما قد لا تتوفر بيانات رسمية عن أعداد الذين لجأوا إلى الدين للإجابة على ما اضطرب في نفوسهم من أسئلة حول الحياة والموت والبعث والنشور، في أيام الجائحة الأولى، وما أعقبها من أشهر الحجر، إلا أنَّ المؤكّد، الذي دلّت عليه التقارير الإعلامية والمنشآت العامة، أن الاقتراب من الدين كان سمة عامّة، وأن سؤال الدين كان مركزياً في محاولات العلاج الاجتماعي والروحي لاضطرابات الأزمة الغامضة. كما أن تكيّفت أنماط التدين مع الأوضاع المستجدة شكل ظواهر فريدة في مسيرة الإنسان الروحية. فقد اعتمد الكثيرون على فكرة ما إذا كان يمكن أن يكون

الكبرى، وكذلك فقه تطوير أنماط التدين، وإيجاد جمهور أوسع من العلماء والمفكرين مهتم بمحاولة الإجابة على هذه الأسئلة، وإعادة شعائر التدين إلى حقائقها المعنوية أصلاً بنفع الناس والمجتمعات.

لقد كانت جائحة فيروس كورونا، بالنسبة للعالم، تحدياً وجودياً لا يستجيب له إلا الإيمان، بينما شكّلت هذه الجائحة تصادماً، وجهاً لوجه، مع العلم، إذ أظهر الفيروس هشاشة مئات السنين من المعرفة العلمية، التي تم بناؤها للسيطرة على مقاليد الأمور في الحياة، وعلى افتراض أن البشر يمكن أن يكونوا آمنين من أخطار الأوبئة والجوائح. ولكن، فجأة، اكتشفنا كم نحن عاجزون، وتقرّر إغلاق الحياة، بينما لم يكن ممكناً تصور نهاية لهذا الإغلاق، فزادت الحيرة وتفاقم القلق. ومما زاد الطين بلة، أن عمليات الإغلاق تزامنت مع كثير من المناسبات والأعياد الدينية، فتعطلت الاحتفالات الدينية للمسلمين واليهود والمسيحيين وغيرهم. ولكن، رغم ذلك، ازداد الإقبال على الدين، واستلهم العديد من القادة الدينيين فكرة القادمين إليهم حديثاً، الذين قد ينظرون إلى ما وراء الحقائق المتسارعة للحياة الحديثة، ويفكرون في أسئلة أكبر من مجرد الإجابة على أفضية الحياة العادية. لهذا، ومع هذا الدور المكثف، الذي لعبه المتديّنون في التخفيف من آثار الجائحة، والإقرار بالأثر الدائم للأديان في المجتمع الحديث، فإننا نستطيع أن نحاجج بأنه لا ينبغي فصل العلم والدين وسط صراعنا مع الوباء، أو أزمة وجودية أخرى. فقد يستفيد الدين والقادة الدينيون من هذه الأزمة، لأنهم أصبحوا بحق جزءاً من الحلّ للحدّ من انتشار الفيروس. وتأكّد أنّ للدين دور في إقناع الناس بأن منع خسارة عشرات الآلاف من الأرواح يتطلّب في الواقع جهوداً أكثر من مجرد تغيير نمط الصلاة، أو غيرها من العبادات، وإنما الحفاظ على أصل الحياة بدعم الناس وإطعامهم وتطبيبهم. وبما أنه ما زالت هناك تحديات ضخمة، وجوائح غير متوقعة، وأن العلم في بحث دؤوب عن عقارات للوقاية والعلاج، يجب أن تكون هذه الأزمة هي الوقت المناسب للأديان، وكذلك الزعماء الدينيين، للمشاركة في شرح ودعم النتائج العلمية العقلانية لإنقاذ حياة البشر، والتأكيد على أن العلم والإيمان لا ينفصلان.

للدين دور قوي في الوقاية، أو على ما إذا كان يمكن تطوير أشكال جديدة تعالج المسائل الكبرى لأنماط التدين؛ فالإدراك العام هو أن الدين ثابت كامل، والتدين هو المتحرّك نحو فهمه بالاجتهاد، كما هو الحال في ما صحب جائحة كورونا من اجتهادات. إذ جرى تعريف التدين بطريقة استدرائية، لأغراض مشاركة الواقع الاجتماعي، والأبعاد النهائية للتجربة الإنسانية، بطرق معرفية ووجودية وعملية. وهذا تطلب وضع الدين ضمن نطاق أكبر للفعل الجمعي للمجتمع، الذي يمكن أن يتعامل مع الغايات، وكيف تُعرّف، وكيف يمكن لهذه الغايات أن تقدّم الدافع للبشر لمواجهة الجائحة. فكانت مشاركة أنماط التدين مثيرة للاهتمام، وعُرِضت بحجج جيدة، بما بدا، أنه يشكّل ظواهر فريدة في الممارسة التقليدية، في التاريخ الإنساني. أما إذا كنا سنحصل على الحقائق النهائية لهذه المشاركة بشكل صحيح في نهاية المطاف، أم لا، فهذا أمر سيجليه لنا المستقبل.

### . في الختام:

يمكننا القول، بعد هذا العرض، إنّ الدين كان حاضراً في النفوس، وعزّزت القناعات الروحية القدرة على التواؤم مع لحظات الإحساس بالضياع والقلق الوجودي، وحفّزت على طرح الأسئلة الإشكالية الكبرى حول المصير الإنساني. كما أنّ المساهمات الأساسية للتدين، في أشهر هذه الجائحة، قد أتت عبر تلك الأشكال من الانضباط، التي حفزت بها الكثير من المؤسسات الدينية أتباعها، للانخراط في خدمة المجتمع. وهنا يمكن أن توصف التجربة الدينية بإعطاء سرد معياري موضوعي لما هو قد أُختبر في نهاية المطاف. ولأهمية هذا، فإن مفتاح الدعوة إلى استدعاء الدين، جاءت من السياسيين قبل القيادات الدينية التقليدية، التي عادة ما تتعامل مع الأسئلة الكبرى بإظهار المعقول منها، وذلك الذي من الممكن أن يكون قابلاً لمخاطبة الواقع. فكان الجزء الأكبر من هذه الدعوات موجهاً لتذكير المجتمعات بقيم التضامن الحقيقية، التي تحضّ على إطعام المسكين، والتواصل، ومساعدة الجار، وغيرها من المفاهيم الدالة على الخير، بما في ذلك الدعم المعنوي والروحي. وحتى لو رأى البعض أن هذه الدعوات لم تكن كافية، إلا أن أهميتها على المدى الطويل لا جدال فيها، ففي الكثير من المجتمعات لن يكون ذلك مجدياً، أي التضامن، إلا من خلال هذه المؤسسات الدينية. لذا، تجري الآن مناقشة الدين في إطار التعامل مع الأسئلة

## الحزن والفرح عند الكندي؛ هل من حيلة لدفع الأحزان؟

«إنّ العظيم على العظيم صبور» / أبو الطيّب المتنبي (ديوان المتنبي ص ٧٢).  
 "ليس برديء أن نكون ما نحن، إنّما الرديء أن لا نكون ما نحن" / الكندي.  
 رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٢٨.

إنّ تحصيل هذا الزهان هو ما طالعنا به الكندي في مستوى رسالته الفلسفيّة الموسومة: "في الحيلة لدفع الأحزان" حيث استهلّها فيلسوفنا الفذّ ببيان القصد من كتابة هذه الرسالة وهو "تحصين النفس من الألم"<sup>(٣)</sup>. سيّما وأنّ "إصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديدا علينا من إصلاح أجسامنا، فإنّا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا"<sup>(٤)</sup>. وفي الأمر نظر لاحقا في القسم التحليلي تدقيقا. وعلى هذا الأساس، قمين بنا التنبيه إلى راهنيّة تلك المسألة التي أثارها الكندي في رسالته الفلسفيّة المذكورة آنفا، بما يسوّغ لنا البحث في سبيل الإفادة العمليّة منها راهنا، عسانا ندفع جملة الأحزان والآلام التي نعيشها في كلّ لحظة وحين، جرّاء استفحال الشّر الأنطولوجي بلا هوادة، وتزايد أزمة المعنى والقيم زمن العولمة، واستشراء الصراعات والحروب، وتأييد العنف اللامشروع في واقعنا العطوب الذي يدعو إلى الغثيان على حدّ

. على سبيل التقديم:  
 إنّما غرضنا في هذا المقال تدبّر مسألة الحزن والفرح عند أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 - 252 هـ / 801 - 866 م) الذي يعتبره بعض الدارسين مؤسس الفلسفة العربيّة. بهذا المعنى، يكتسي النظر في الأبعاد الإشكاليّة لهكذا قضيّة أهميّة بالغة، باعتبارها من بين أبرز المباحث الإثقيّة الخاصّة بالعقل الأخلاقي العربي، فضلا عن كونها تنزل ضمن فضاء إستيمي مداره سياسة النفس وتديورها عند فيلسوف العرب، سعيا منه إلى: "رسم أقاويل تضاد الأحزان وتبّته إلى عوراتها وتحصّن من الألم بملكها"<sup>(١)</sup>. وفي السياق عينه، يرى الكندي أنّ: "مثل نفسك الفاضلة وأخلاقك العادلة أنفث من تملك الرذائل وطلبت التحصين من آلامها وجور أحكامها. وقد رسمت لكم بحسب ما رجوت أن يكون لك كافيًا"<sup>(٢)</sup>.



سعيد الجابلي  
 باحث تونسي

“

إنّ الصدف الذي كتب به الكندي رسالته "في الحيلة لدفع الأحزان"، ليبدك على أنّه عبّر بها عن تجربة ذاتيّة، إذ عاش محنة مؤامرات الحساد وقطع مرحلة "الرهينة السياسيّة". فلنأن ما كتبه نابعا من إسهامه بالألم ومن تجربته في دفع الأحزان التي أدّت به.

(1) الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)، رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفيّة للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1997، ص 6.

(2) الكندي، رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.

(3) رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.

(4) رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.



العرب. أما في مرحلة ثانية، قصدنا التعرّض بالدّرس والتحليل إلى إحصاء جملة الحيل/الوصايا العقلية والأخلاقية التي من شأنها أن تصرف عتّا الأحزان كما ذهب إلى ذلك الكندي في مستوى رسالته الفلسفية: "في الحيلة لدفع الأحزان" رأساً.

أما في مرحلة ثالثة ارتأينا تفصيل القول الممكن في سياقات العقل الأخلاقي ورهاناته عند الكندي، والذي ليندرج ضمن فضاء إشكالي مداره سياسة النفس وتديريها، تحصيلاً للسعادة وإتيقا الفرح المنشودين.

ومع ذلك، فإنّه يبقى من الضروري في نهاية هذا العمل البحث، فيما إذا كان ممكناً الاستفادة رهنها من جملة الوصايا/الحيل العقلية والأخلاقية التي طرحها الكندي، دفعا لأحزاننا وأماننا المتواترة في كلّ لحظة وحين.

### في ماهية الحزن وأسبابه لدى الكندي :

إذا ما عدنا في مستوى أوّل إلى: "القاموس المحيط" للفيروز آبادي، نقرأ ما يلي بخصوص مفهوم الحزن الذي يفيد "الهمّ ومنه الحزانة وهمّ العيال نتحزّن لأمرهم والحزون، سواء الخلق والحزن ما غلظ من الأرض، والتحزّن أي التوجع"<sup>(7)</sup>.

نستجلي من هذا التحديد أنّ الحزن قاموساً يُحمل على

عبارة سارتر الشهيرة. ولكن، ماذا لو اتّضح أيضاً تضاعف مأساتنا كونياً نتيجة معضلة الجائحة الوبائية (الكورونا) وغيرها من الأوبئة الفتاكة والكوارث الطبيعية المختلفة. و"لأنّ كلّ ألم غير معروف الأسباب غير موجود الشفاء"<sup>(5)</sup>. فينبغي إذن في تقدير الكندي "أن نبتن ما الحزن وأسبابه، لتكون أشفيته ظاهرة الوجود، سهلة الاستعمال"<sup>(6)</sup>.

وحيث، فإنّ جملة الإشارات والتنبيهات الأوّلية التي ألمعنا إليها، تدعونا إلى التساؤل: ما المقصود بالحزن؟ وما هي أسبابه؟ فيم تتمثّل طبيعة الحيل/الوصايا العقلية والأخلاقية التي يشترطها الكندي دفعا للأحزان وتحصيلاً للفرح والسعادة؟ وأتى لنا استثمارها (الحيل/الوصايا) رهنها في واقعنا المأزوم؟

إنّ مطلوبنا في هذا المقال محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة بالاستناد أساساً إلى تصوّر فيلسوف العرب والاستئناس بمنهج تحليلي مقارنة مفاده رصد مواقف الكندي ومقارنتها بمن أشكال عليهم أمر الحزن والفرح ونعني رأساً: مسكويه، أبو بكر الرزّازي، دون نسيان كلّ من المدرسة الرواقية والأبيقورية... إلخ.

وسنعمد في تحليل موضوع: الحزن والفرح، هل من حيلة لدفع الأحزان؟ من منظور الكندي على نظام البرهنة التالي:

سنحاول في مرحلة أولى أن نتبين ماهية الحزن ونتتبّع مصادره الذاتية والموضوعية على نحو ما حدّدها فيلسوف

(5) رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.

(6) رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.

(7) آبادي (الفيروز)، القاموس المحيط، الجزء الرابع، دار الجليل، بيروت، د.ت، ص 215.

من ممتلكات ورئاسة ومصادر للذة... ونحو ذلك. وهو أيضا يُرد إلى ما يحصل عليه الآخرون دونه. ما يستري انتباهنا هنا غيب أسباب بيولوجية للحزن، الأمر الذي لسوف يُشدد عليه مسكويه في المقالة السادسة من "تهذيب الأخلاق" حيث يكون بصدد وصف علاج أمراض النفس<sup>(14)</sup>.

يرى الكندي أنّ عالم الكون والفساد يُشكّل عائقا دون امتلاك جميع المطلوبات أو اكتساب جميع المحبوبات عنده، ومن هنا ألفتناه يقترح استبدال طلب هذه المقتنيات داخل عالم عقلي تكون ميزته الثبات، وذلك إذا أردنا أن لا تنال الآفات مقتنياتنا مما لا يتوفر في المقتنيات الحسيّة التي هي مؤقتة ولا يؤمن فسادها أو تبدلها. إنّ من أراد غير هذا أراد ما ليس في طبعه كإنسان ومن أراد ما ليس في الطبع فقد أراد ما ليس موجودا، وبالتالي لن يحصل على مطلبه فيصيبه الشقاء بسبب ذلك، وهكذا فإنّ سبب الشقاء هو طلب الموقوتات. علينا إذن، أن لا نأسف "على ما ينصرف منها عتّا"<sup>(15)</sup>.

يُردّ الحزن الشديد في تقدير الكندي أيضا إلى النفس، بما يُسوِّغ إصلاحها وذلك من خلال تطهيرها من أدران المادّة بتغليب العقل على الشهوة والنزوات ودفع الآلام والأحزان. يقول الكندي: "وإذا كان الحزن إنّما من آلام النفس، وكان واجبا عندنا أن ندفع الآلام الجسدانية عتّا بالأدوية البشعة والكي والقطع والضمّد والأزم: (القطع، أو الشد وإحكام الرّباط) وما أشبه ذلك من الأشياء المشفية للأبدان، وأن نحتمل في ذلك الكلفة العظيمة من الأموال لمن شفي من هذه العلل، وكان فضل مصلحة النفس وإشفاؤها من آلامها على مصلحة البدن وإشفاؤه من آلامه كفضل النفس على البدن"<sup>(16)</sup>.

نتبين من هذا القول تأكيد الكندي على وجوب إصلاح النفس بما هي أساس ماهيّة الإنسان وأفعاله. كما أبرز التقابل الذي يقوم عليه إصلاح النفس أي اليأس على المستوى

يُردّ الحزن الشديد في تقدير الكندي أيضا إلى النفس، بما يُسوِّغ إصلاحها وذلك من خلال تطهيرها من أدران المادّة بتغليب العقل على الشهوة والنزوات ودفع الآلام والأحزان

معنى: الهمّ والتوجّع وسوء الخلق

وغلظة الطبع والدلالات عينها، لألفتناها حاضرة بشكل لافت في ما يُعرّف به الكندي الحزن الذي هو "ألم نفسي يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات"<sup>(8)</sup>. نفس التعريف يستعيده مسكويه في رسالة: "تهذيب الأخلاق" معتبرا أنّ الحزن يلحق "من فقد ملكا أو طلب أمرا فلم يجده... [و] الحزن ليس بضروري ولا طبيعي"<sup>(9)</sup>. في هذا الحدّ رصد لماهيّة الحزن ولأسبابه في نفس الآن. ولما كانت غاية قول الفيلسوف هي البحث عن السعادة فإنّه يبدأ بحدّ هذه الأخيرة حدّا سلبيا وذلك بحدّ مقابلهما إيجابا عملا على التمكن منه ومن أسبابه. وبهذه السبيل المعرفيّة تقدر على اقتلاع هذا المقابل اقتلاعا جذريا أن ندرك منذ البدء الغاية العمليّة للحكمة<sup>(10)</sup>

إنّ الحزن نقيض الفرح والبهجة والسعادة، ذلك أنّ "الحزن والسرور ضدّان لا يثبتان في النفس معا: فإذا كان محزوننا لم يكن مسرورا، وإذا كان مسرورا لم يكن محزوننا"<sup>(11)</sup>. إنّ الألم في تقدير الكندي هو مبعث الحزن، والحزن هو وجه من وجوه التعاسة التي يسعى كلّ عاقل إلى تجنّبها وطلب ضدها وهي السعادة. فد "إذا كان الحزن إنّما [هو] من آلام النفس"<sup>(12)</sup> فإنّ الألم هو "الوجع والعذاب الذي يبلغ إيجاعه غاية البلوغ"<sup>(13)</sup>.

تقمن بالإشارة إلى أنّ الحزن يُعزى في تقدير الكندي إلى مصادر متنوّعة منها، ما هو خارجي عن النفس، وهو لدو نمط اجتماعي سياسي يتلخّص رأسا في المقتنيات،

(8) الكندي، في الحيلة لدفع الأحزان، ص 6.

(9) مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، بيروت 1966، ص 219.

(10) العيادي (عبد العزيز)، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، صفاقس، الجمهورية التونسية، ط 1 أبريل 2005، ص 249.

(11) الكندي، في الحيلة لدفع الأحزان، ص 9.

(12) الكندي، في الحيلة لدفع الأحزان، ص 9.

(13) أبادي (الفيروز)، القاموس المحيط، الجزء الرابع، ص 77.

(14) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 272 وما بعدها.

(15) الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص 7 - 8.

(16) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 11.

الحياة بنفسه، وأنفسنا ذاتية لنا، ومصحة ذاتنا أوجب علينا من مصحة الأشياء الغربية منا. وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالنا: فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديداً من إصلاح آلاتنا<sup>(18)</sup>.

إنّ العناية التي حظيت بها النفس مردها أتمها مركز للتدبير والسياسة، في حين يظلّ البدن يتهده الفناء، فالاهتمام بالأبقي لأفضل، ناهيك أنّ الإنسان هو كذلك بنفسه لا بحسبه. خليك بالملاحظة إلى إعلاء الكندي من شأن الإرادة في الممارسة الأخلاقية وتأكيد على أهميّة التدرّب والعادة في إصلاح النفس. رغم الطابع الزهدي الذي يمكن أن يفهم من دعوته إلى الصبر وخطرها الممكن على فعالية الإنسان في العالم. وضمن هذا السياق العامّ الذي اختطه الكندي، في تأسيسه لعناصر الفلسفة العملية، يتقدّم مشروع أبو بكر الرازي الأخلاقي كمحاولة في سبيل تركيز أخلاق عقلية مستندة إلى التجربة العملية لحياة الناس. وقد كان للموقع الذي شغله الرازي بوصفه طبيباً الأثر البالغ في نقل النموذج الطبي في علاج الجسم إلى مجال الأخلاق، حيث يتمّ ضمن هذه الرؤية علاج النفس ومداواتها كما لو أنّنا إزاء الجسم<sup>(19)</sup>.

على هذا النحو من النظر، يتراءى لنا أنّ الحزن يُعزى إلى أسباب ذاتية - سيكولوجية وأخرى موضوعية - أنطولوجية في تقدير الكندي. ولا يتمّ استبعاد الحزن إلّا بشروط منها معرفة طبيعة الحزن ومنزله من النفس واستنباط حيل عقلية وأخلاقية من شأنها أن تصرف هذه الأحزان. ولنا في ذلك وقفة تأمل تبعاً.

## • في إحصاء الحيل / الوصايا العقلية والأخلاقية لدفع الأحزان من منظور الكندي :

لا شكّ في أنّ دفع الأحزان عن الإنسان في تقدير فيلسوف العرب رهن التزامه بجملة من الحيل / الوصايا، لهي في مدلولها العميق أدوية ناجعة وفعّالة تُساعد على تحصيل النفس من براثن الأحزان والآلام والشقاء والنصب

المادّي من جهة بما هو إصلاح لا يتطلّب إنفاق مال ولا يعتمد وسائل علاجية مؤلمة، والعسر على المستوى الأخلاقي (المعنوي) من جهة ثانية، إذ يقتضي إصلاح النفس مُغالبة الشهوات بقوة الإرادة والمشاركة.

لعلنا، لا نجانب الصواب عندما نقول بالتقارب بين الكندي وسقراط في مستوى اعتبار أنّ غاية الفلسفة، إنّما هي التحكّم في الشهوات. وحسبنا دليلاً عما نزع ههنا، اتفاق بعض الباحثين أنّ لسقراط حضوراً قوياً في فلسفة الكندي الأخلاقية، ويتمظهر هذا التلقّي في رسالة الكندي: "في الحيلة لدفع الأحزان". كما تتبيّن امتداداته أيضاً من خلال الرسائل التي ألفها الكندي عن فضيلة سقراط، وألفاظ سقراط، ومحاوره سقراط مع غيره، وخبر موت سقراط<sup>(17)</sup>. ولأمر كهذا، بمستطاعنا التأكيد على تنوّع يسم مصادر الكندي الخلقية، بدءاً من سقراط والرواقين وانتهاءً بإفلوطين.

إنّ كلّ فلسفة في الأخلاق تفترض رؤية معيّنة لجوهر الإنسان وأنّ هذه الرؤية ذاتها تثير مشكل العلاقة بين النفس والجسم، وهو ما ألفتناه واضحاً في طبيعة تصوّر الكندي لماهيّة الإنسان، بتأكيد على أنّ النفس هي جوهر الإنسان بينما يبقى الجسم مجرد آلة مشتركة بين كلّ الكائنات والأشياء وإبراز الأسس التي يقوم عليها الإقرار بجوهرية النفس من ذلك: التفكير، الثبات، التعالي، الخلود، البساطة... في مقابل عرضيّة الجسم: الغريرة، التغيّر، الفناء... إلخ في إطار ثنائي ميثافيزيقي. واعتماداً على المفاضلة الموجودة بين النفس والتأكيد على أنّ النفس هي جوهر الذات، فالأفضلية الأخلاقية للنفس ناتجة عن أفضليتها الأنطولوجية. هذا مصداقاً لقوله: "النفس سائس والبدن مسوس، والنفس باقية والبدن دائر، ومصحة الباقي والعناية بتقويمه وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الدائر لا محالة الفاسد بالطبع. فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديداً علينا من إصلاح أجسامنا: فإننا بأنفسنا نحن ما نحن، لا بأجسامنا، لأنّ الجسم مشترك لكلّ ذي جسم، فأما حيوانية كلّ واحد من

(17) أبو ريدة (محمد عبد الهادي): مثلاً يشير إلى تأثر الكندي بسقراط في السيرة الأخلاقية طبعاً. راجع مقدّمة أبو ريدة ضمن رسائل الكندي الفلسفية (80)، ص 21 - 23. وهو هنا لم يجانب الصواب، إذا ما أخذنا مثلاً رسالة الكندي: "في الحيلة لدفع الأحزان"، فإنّ جلّ القيم التي يتحدّث عنها الكندي لهي امتداد لسقراط. أنظر، ص 20 - 21. كذلك يشير ماجد فخري إلى التلقّي الكندي لفلسفة سقراط الخلقية ويدعم فكرته تلك برسالة الكندي آفة الذكر، وما كتبه الكندي من مؤلفات تتمحور في أغلبها حول سيرة سقراط. كما يقول دي بور أنّ المثل الأعلى عند الكندي هو سقراط. لمزيد التوسّع في هذا الأمر، أنظر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، ص 188.

(18) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 11. حري بنا التنبيه إلى امتدادات موقف الكندي عند الرازي الذي يقول: "نؤلف كتاب الطب الروحاني لمعالجة أمراض النفس، بموازة كتابتنا المقصود لمعالجة طب الجسد". راجع، الرازي (أوبكر)، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 15.

(19) الطاهري (العربي)، إشكالية السعادة عند الفارابي ومسكويه، بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفلسفة العربية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف د. فتحي التريكي، جامعة تونس، 2007 - 2008، ص 176.

الحيلة الثانية: تذكر السلوى عن المحزونات القديمة يرى الكندي أن "من لطيف الحيلة في ذلك تذكر محزوناتنا التي سلونا عنها قديما ومحزونات غيرنا التي شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها، وتمثيلنا في حال المحزن محزنا بالسالفات من محزوناتنا والمحزونات التي شاهدنا وما آلت إليه من السلوة، فإن لنا بذلك قوّة عظيمة على السلو"<sup>(23)</sup>.

إنّ الحيلة التي يضعها الكندي لدفع الأحزان هي تقسيم الحزن لبيان ما تقتضيه الحكمة من ترك الأفعال التي تحزننا وصراف الاهتمام عن التأثير بما هو خارج عن إرادتنا وعدم الحزن على شيء لم يحدث بعد. كما يجب كذلك تذكر الأحزان التي مرّت بنا، أو شهدنا غيرنا، حيث تكون لنا دواءً مفيداً.

#### الحيلة الثالثة: تذكر السلوى عن الفقر

تتعيّن هذه الحيلة/ الوصيّة فيما يستلزمه العقل من تقصير لمُدّة الحزن بدفع البلاء الذي يمكننا دفعه، سيّما وأنّ دفع البلاء لواجب أخلاقياً. هذا ما عبّر عنه الكندي بقوله: "وأشقى الأشقياء من لم يجتهد في دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه. وينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر على أن نكون سعداء"<sup>(24)</sup>. ولقد برّر فيلسوف العرب واجب دفع الشقاء أو الحزن عن النفس باعتبار الحزن وضعاً في الإنسان أي حالة من حالات وجوده لا طبعاً راسخاً فيه. وهي مسأمة لتستوجب إذن دفع الحزن من جهة أنّه عرض.

أن نلاحظ أيضاً من حولنا من الناس، الذين آلوا إلى الفرح والنسيان بعد انقضاء زمن الحزن، ويشير الكندي هنا أنّ الكثير من الناس يستلذون بحالة الحزن التي تصير لهم وضعاً. إذ "لو كان واجبا أن نحزن على ما نفقده لوجب أن نكون أبداً محزونين. فينبغي للعاقل أن لا يفكر في الأشياء الضارة المؤلمة، وأن يقلّ القنينة ما استطاع إذا كان فقدها سبباً للأحزان"<sup>(25)</sup>.

#### الحيلة الرابعة: تذكر ما بالطبع

يقول الكندي في معرض حديثه عن هذه الحيلة ما يلي: "وينبغي لنا أيضاً أن نتذكر أنّنا إذا أردنا أن لا نصاب بمصيبة فإنّنا أردنا أن لا نكون البتة، لأنّ المصائب إنّما تكون بفساد الفاسدات، فإن لم يكن فساد لم يكن كائن. فإذاً إن أردنا أن

أشقى الأشقياء من لم يجتهد في دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه. وينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر على أن نكون سعداء

واللغوب، نعرضها كالاتي:

الحيلة الأولى: تقسيم الحزن إلى ما هو من فعلنا وإلى ما هو من فعل غيرنا

ينبغي علينا أولاً تقسيم الحزن إلى أقسامه، فهو إمّا ناتج عن فعلنا الخاص أو هو فعل غيرنا فينا. فإن كان من النمط الأول وجب علينا تجنّبه، أمّا إذا كان من فعل غيرنا فينا، فإن كان دفعه إلينا فينبغي أن ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المحزن، فعمل الذي إليه دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا، ولعلّ الذي إليه الأحران ألا يحزن ولا يفعل الذي خفنا فإن حزناً قبل وقوع المحزن كذا قد أكسبنا أنفسنا حزناً لعلّه غير واقع بإمساك المحزن عن الأحران أو لدفع الذي إليه دفعه عنّا، فكنا أكسبنا أنفسنا حزناً لم يكسبناه غيرنا"<sup>(20)</sup>. صنّف الكندي الأشياء وميّز فيها بين "ما أمره بيدنا وأمره ليس بيدنا"<sup>(21)</sup> تساوفاً مع ما ذهب إليه الرواقيون، ليرصد بذلك أسباب الحزن ويدعو النفس بمقتضى ذلك لتفادي الألم بالزهد في القنيات التي إن فقدناها أصابنا الغمّ. هذا مصداقاً لقوله: "الحزن والسرور ضدان لا يثبتان في النفس معاً: فإذا كان محزوناً لم يكن مسروراً، وإذا كان مسروراً لم يكن محزوناً. فينبغي إذن أن لا نحزن على الفاتئات ولا فقد المحبوبات، وأن نجعل أنفسنا، بالعادة الجميلة راضية بكلّ حال، لنكون مسرورين أبداً"<sup>(22)</sup>.

نستجلي من هذا القول إنّ دربة النفس وتربيتها على العادة الحمودة في نظر الكندي، هي الخطوة الأولى لدفع الأحران. ومن بين هذه العادات على نحو ما ذكرنا آنفاً، الصبر على الفاتئات والسلوة عن المفقودات وفي ذلك لشحن للعزيمة وتحزّر من سلطان الصّوروات.

(20) في الحيلة لدفع الأحران، ص 12 - 13.

(21) في الحيلة لدفع الأحران، ص 12.

(22) في الحيلة لدفع الأحران، ص 9.

(23) في الحيلة لدفع الأحران، ص 14.

(24) في الحيلة لدفع الأحران، ص 14.

(25) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 221.



### الحيلة الخامسة: التمييز بين ما يعود وما لا يعود أمره إلينا

إنّ الحكمة من هذه الحيلة تتعيّن في الوعي بأنّ: "جميع الأشياء التي تصل إليها الأيدي مشتركة لجميع الناس، وإتّما هي مجاورة لنا لسنا أحقّ بها من غيرنا، وأنّ الغالب عليها هي له ما غلب عليها. وأمّا الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي لا تصل إليها الأيدي ولا يملكها علينا غيرنا، التي هي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية. فهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا"<sup>(26)</sup>.

إنّ دفع الحزن في تقدير الكندي يرتفع في الاقتناع باشتراك الناس في كلّ ما تصله الأيدي، وبالتالي فليس من الحكمة الحزن عليه، لأنّ الحزن يجب أن يطال ما هو لنا بالطبع من قبيل الخيرات النفسانية، والدواء هنا هو "الابتعاد عن الحسد"<sup>(30)</sup> وعن كلّ سلوكات وأفعال الشرّ والبغضاء والكراهية والأنانية والزجسية المقيتة. ذلك أنّه "ينبغي لنا أن نعرف أنفسنا بالحسد، إذ هو أكمل الشرارات"<sup>(31)</sup>. لأنّ "من أحب أن ينال الأعداء الشرّ محبّ للشرور، ومن أحب الشرّ فهو شرير. وأشرّ من هذا من أحب أن ينال الأصدقاء الشرّ (...). فأما من حزن على أن يتناول

لا تكون مصائب، فقد أردنا أن لا يكون الكون والفساد في الطبع. وأيضا فإن أردنا أن لا يكون ما في الطبع فقد أردنا الممتنع، ومن أراد الممتنع حُرّم مراده، ومن حرم مراده فشقّي"<sup>(26)</sup>.

شدد الكندي على ضرورة التحرّر من الجهل والشقاء، ما دام الأول مُكسب خساسة، وهو الجهل، والثاني مُكسب ذلة وشماتة، وهو الشقاء. معتبرا في ثنايا ذلك أنّه، أنّ من موجبات الحياة في هذا العالم حصول الحزن والمصائب، فلا يفلت منها أيّا كان. ناهيك أنّ حكمة العقل لتقول باستحالة المهرب من القانون العامّ للواقع ولا محيد عنه. فقانون الوجود هو أن نوجد - ما دمنا قد وجدنا - على ما نحن عليه لأنّه محكوم علينا ألا نكون شيئا آخر، أو بعبارة الكندي "ليس برديء أن نكون ما نحن، إمّا الرديء أن لا نكون ما نحن"<sup>(27)</sup>. وأن لا نكون ما نحن معناه الاستلاب والتشوّه بالخوف والاضطراب والجهل والأسف، وهذه انفعالات معبّرة جميعها عن الحزن ومبعدة عن العقل الذي "يضع الأشياء مواضعها"<sup>(28)</sup>.

(26) في الحيلة لدفع الأحران، ص 16 - 17.

(27) في الحيلة لدفع الأحران، ص 28.

(28) في الحيلة لدفع الأحران، ص 30.

(29) في الحيلة لدفع الأحران، ص 17.

(30) في الحيلة لدفع الأحران، ص 17.

(31) في الحيلة لدفع الأحران، ص 17.

لأن يسترجع هو الحسيس فقط، وليس الأفضل "أعني النفسانيات وما يتصل بنا وبعقلنا"<sup>(35)</sup>.

إنّ التقليل من الفتنيات الخارجية من شأنه أن يساعد على التقليل من الحزن. يلجأ الكندي في هذا الإطار إلى رواية تتحدّث عن قوم صعّدوا مركبا باتجاه موطنهم، ولكن هذا المركب توقّف بعد الإقلاع لحاجة طرأت. وهنا تُلفي الكندي يُقسّم المسافرين إلى ثلاثة أصناف وفقا لغاية كلّ منهم وتعامله مع الأشياء التي صادفها أثناء التوقّف. صنف غادر المركب وعاد دون ينشغل بالمكان الذي توقّف عنده المركب مكتفيا بما يسمعه وينظر إليه، وذلك غايته ومطلبه، فهؤلاء هم من كان على أخلاق الملوك.

صنف آخر فقد راحتته وطمأنينته نتيجة ما حصل بما وجده من أشياء اعتقد أنّها تكون ممتلكات له، إلا أنّ هذا الصنف من الناس تمكّن من إيجاد مكان له داخل المركب بالرغم من الإزعاج الذي تسبّب فيه لمن يدعوهم الكندي "أصحاب العقول".

صنف آخر غادر المركب دون عودته، إذ هو منهمك بجمع ما وجده من مقتنيات وأمتعة ظنّ أنّ فيها سعادته، وهؤلاء هم العامة وأراذل القوم<sup>(36)</sup>.

الحيلة الثامنة: كره الرديء وعدم كره الذي ليس برديء لقد ضرب الكندي أمثلة ملموسة تكشف الرابطة الوثيق بين التعقل ودفع الأحزان وبين الجهل والوقوع في الشقاء. العقل يبعد عتّا الحزن بما يقدمه من حجاج تبعد عتّا دوافع الحزن من ذلك مثلا أنّه، إذا قلنا أنّه لا ينبغي أن نكره الذي ليس برديء وإتّما ينبغي أن نكره الرديء. على هذا يُصحّح الكندي موقف البشر من الموت فيقول: "إنّ الموت ليس برديء، وإتّما خوف الموت رديء لأنّ الموت تمام طباعنا. فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان بته لأنّ حدّ الإنسان هو: المحي التاطق المائت"<sup>(37)</sup>. على هذا الأساس، لا يمكن أن تكون الرّداءة هي أن نموت لأنّ الموت من طبعنا، فمن الحكمة إذن أن لا نحزن، وإذا كان لا بدّ من الحزن فلنعمل على "تقصير مُدّة الحزن"<sup>(38)</sup> وأن نحزن على

إنّما ينبغي أن نحزن على أن نعدم  
أن لا نحزن، فإنّ هذه خاصّة  
للعقل، فإنّ الحزن على أن نعدم  
أن نحزن، فهذه خاصّة للجهل

قنية غيره فحسود. فينبغي أن لا

نرضى بهذه الحساسة"<sup>(32)</sup>.

### الحيلة السادسة: عدم ارتجاع العواري

يقول الكندي: "العار والسبّة علينا أن نحزن إذا ارتجعت منا العواري. فإنّما من أخلاق ذوي الشّر والظنّ وسوء التمييز. ومن أعير شيئا ظنّ أنّه ملكه - فهذا خارج من باب الشكر"<sup>(33)</sup>. فيأذن من حزن على ردّ ما أعير- فقليل الشكر. وعليه، فإنّ دفع الأحزان ليرتهن في تقدير الكندي ها هنا، بأن نستجبي لأنفسنا من هذا الخلق الخارج عن العدل، وينبغي أن نستجبي من وضع المعاذير الصبيانية السخيفة لأنفسنا في الحزن على ارتجاع المعير، بل لنبتهج أشدّ بهج بقاء زينة عواريّة الشريفة علينا، ولا نأسى على فقد ما ارتجع متّا. إذ كان واجبا أن لو ارتجع كلّ ما أعار، أن لا نحزن بل نبتهج، إذ كان بهجنا الأكثر من ذلك من شكره وفي موافقته على محبته.

الحيلة السابعة: في ضرورة تقليل القنية

إنّ دفع الأحزان في هذا الإطار، رهن "تقليل القنية، إذ كان عدما وفوتها - إذ كانت من الخارجة عتّا - سببا للأحزان. فإنّ من ذلك وحده يكون الحزن"<sup>(34)</sup>.

إنّ ضرورة امتلاك الأشياء التي هي قنية للتفّس، فهذه لا يمكن أن تؤخذ أو تفتك، إذ ليست هي من القنيتات المشتركة. لذلك إذا حدث واسترجع أحد الأشياء كان مودعا عندنا، فلا ينبغي أن نحزن على ذهابه، فعلى العكس من ذلك يكون هذا الأمر مصدر فرح لا حزن،

(32) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 17 - 18.

(33) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 18 - 19.

(34) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 20.

(35) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 18 - 19.

(36) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 23 - 27.

(37) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 28. يرد في "تهذيب الأخلاق" فصل موسوم ب: "الخوف من الموت: أسبابه وعلاجه" (ص 209 - 217). على أنّ مضمونه مطابقا لما تضمنته رسالة منسوبة لابن سينا بعنوان: "الشفاء من خوف الموت"، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين، بن عبد الله ابن سينا، انتشارات بيدار، 1400 هـ، ص 339 - 345. مضافا إلى ذلك - في تقديرنا - ما تشير به رسالة التهذيب من اعتماد واضح وصرح على رسالة الكندي في الحيلة لدفع

الأحزان. راجع، العيادي (عبد العزيز)، المرجع السابق، ص 253 - 254.

(38) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 13.

لا يبقى لنا إلا العيش في توافق معها. ولا بدّ من الإشارة أيضا إلى عمق التأثير الذي مارسه الأبيقورية في تفكير الكندي، بشأن تلك المسألة. وحسبنا دليلا عما نزعها هنا، ما ذهب إليه أبيقور ((Epicure (341 ق.م - 270 ق.م) في "رسالة إلى مينسي" (Ménécée))، مفادها "عوّد نفسك على أنّ فكرة الموت هي لا شيء بالنسبة إلينا، إذ أنّ كلّ خير وكلّ شرّ يكمن في الإحساس، والحال أنّ الموت إلغاء كلّ لهذا الأخير. إنّ هذه المعرفة المؤكّدة بأنّ الموت لا شيء بالنسبة إلينا ينتج عنها تمشين أفضل للسّرات التي تمنحنا إيّاها الحياة الفانيّة، لأنّها لا تضيف إليها ديمومة لا نهائيّة وإنّما تنزع عتّا في المقابل الرغبة في الخلود. وبالفعل فإنّه لا شيء يثير الرعب في الحياة بالنسبة إلى فهم فعلا بأنّ لا شيء في الموت يدعو إلى الرعب. وهكذا علينا أن نعتبر أحقا من يقول إنّنا نخشى الموت، لأنّها تُكرّبنا عندما تحلّ بنا وإنّما لتألّنا بعد من فكرة كونها آتيت يوما ما. إذ لو أنّ أمرا لا يسبّب لنا أيّ اضطراب بحضوره فإنّ القلق المقترن بانتظارنا له يغدو دونما أساس. وهكذا فن بين الشّرور التي ترتعد لها فرائضنا يكون أعظمها شأنًا هو لا شيء بالنسبة إلينا، إذ طالما نحن على قيد الحياة فالموت ليس هنا، وعندما تكون الموت نكفّ تماما على أن نكون"<sup>(44)</sup>.

يدعو أبيقور إلى عدم التفكير في الموت طلبا في الطمأنينة، ما دام التفكير في واقعة الموت، إنّما هو أمر باطل من الأساس ومصدرا لتعاسة الإنسان بالنهاية. فالموت في نظر أبيقور لا شيء بالنسبة إلينا، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على الإحساس، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا. فعندما نكون فالموت لا يكون، وعندما يكون فنحن لا نكون، وعلى هذا فالموت وفقا للفهم الأبيقوري لا يعني الأحياء ولا الأموات، لأنّه لا يمتّ بصلّة إلى الأحياء، ولأنّ الأموات لم يعودوا بعد موجودين. وعندئذ، فإنّ الحكمة في تقديره هي تحقيق السّعادة التي تكمن في الشعور باللذّة ومفارقة الألم وإزالته بإقصاء أسباب الخوف التي يصنّفها هذا الفيلسوف اليوناني إلى أربع: (الخوف من الآلهة، الخوف من الموت، الخوف من الحزن، والخوف

أنّا نحزن، لا أن نحزن على أنّنا نحزن أو في عبارة آسرة للكندي: "إنّما ينبغي أن نحزن على أن نعدم أن لا نحزن، فإنّ هذه خاصّة للعقل، فأما الحزن على أن نعدم أن نحزن، فهذه خاصّة للجهل"<sup>(39)</sup>.

نلاحظ أنّ هذا الاستدلال الذي يدفع به الكندي خوف التّاس من الموت، ليستقي منطلقاته الأولى وإرهاصاته الأساسيّة من المعين الرواقي مُثلا في "زينون السيّتي" (zénon de Cittium) والرواقيين الرومان مثل: "شيشرون" (Cicéron) و"أبيكتات" (Epictète) و"سيناك" (Sénèque) ناهيك أنّ الحكمة الرواقيّة لتقوم على قبول متبصّر بالأحداث الناجمة عن الطبيعة أو القدر ممّا يمنح طمأنينة أو سكينه (بالأثراكسيا Ataraxia) تعدّ سبيلا إلى تحصيل السّعادة لأنّها تتوجّج من جهة أولى الصفاء الداخلي للإنسان، وتعبّر من جهة ثانية عن لا مبالاة تجاه الألم والحزن والموت والخوف، أي سائر ما يرتبط بالانفعالات ويتنافى مع العقل. وعلى هذا النحو، فإنّ صورة الكمال في الحياة كامنة وفقا للفيلسوف الرواقي في التلاؤم التام والكلي مع الطبيعة على أساس العقل وليس على أساس الانفعالات. والحكمة الأخلاقيّة تكمن في ممارسة السلوك المنسجم مع الفضيلة المتمثلة في الحياة وفق مبدأ العقل الذي ينظم الأفكار ويحكم الكون"<sup>(40)</sup>.

إنّ العقل يقتضي: "أن نكون في الطبيعة كما تريدنا أن نكون وأن نريدها فينا كما تريد هي ذاتها"<sup>(41)</sup>. أمّا عدم العقل "فيضع الأشياء في غير مواضعها ويظنّها بخلاف ما هي"<sup>(42)</sup>، وليس ذلك دليل جهل وحسب بل هو أيضا علامة على تعامل غير سوي مع الزمن، تعاملًا يتمثّل في عيش المرء منتظر ما هو غير مؤكّد وهو ما يؤدي إلى عدم الالتزام بحاضر الفعل. وقد كان مرّ معنا أنّ الحاضر الذي نعنيه ليس أبدا يستغرق كلّ الأزمنة إذ لو كان كذلك لرفعت زمنيته وإنّما هو الحاضر الحيّ الذي هو تعبيرة الفعل والانفعال<sup>(43)</sup>. وبالجملة، يتّضح لنا تلقي الكندي للأخلاق الرواقيّة التي تميّز بين ما يكون أمره بيدنا وتحت طائلة الإرادة وبين الأمور التي تكون خارج سلطتنا ولا نقدر على الفعل فيها مثل قوانين الطبيعة التي

(39) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 28. ذلك هو نفس ما أقرّه مسكويه: "فقد ظهر ظهورا حسنا أنّ الموت ليس برديء كما يظنه جمهور التّاس، وإنّما الرديء هو الخوف منه، وأنّ الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته". (مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 216).

(40) Epictète, Entretiens, Trad. Joseph Souilhé, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1962, p.853

(41) Combès (Joseph), « La nécessité stoïcienne et l'exigence Plotinienne » in Revue de Métaphysique et de Morale, n°3, 1969, P.312

(42) Combès (Joseph), « La nécessité stoïcienne et l'exigence Plotinienne » in Revue de Métaphysique et de Morale, n°3, 1969, P.312

(43) العيادي (عبد العزيز)، إتيقا الموت والسّعادة، ص 260.

Epicure, Lettres à Ménécée, in : « Doctrines et Maximes », Ed. Hartmann 1938, PP. 74 - 75 (44)



من الأم). حالة تخصّي وأرغب بشدّة في المحافظة عليها، فإنّه لا يمكنك أن تزعم أنّ الموت الذي يحطم هذه الوحدة هو أمر لا يعينني. ولنستنتج من كلّ ذلك أنّ حجة "أبيقور" و "لوكراس" لم تكن محكمة التنظيم، وأنها لم تكن لتصلح إلّا في دفع المخاوف إزاء عذابات العالم الآخر. هناك نوع آخر من الخوف ينبغي لهما مقاومته وهو الخوف إزاء الحرمان من نعم الحياة<sup>(47)</sup>.

نستخلص من هذا الموقف أنّ الحكمة الأبيقورية الهادفة إلى منح الإنسان الطمأنينة بتحريره من مخاوفه من الموت، لا تحد في شيء من قلقه الذي لا يتعلّق في تقدير بال بمخاوف وهمية من عذاب القبر أو العالم الآخر، بل يفقدان الحياة ذاتها والحرمان من نعمها.

الحيلة التاسعة: كفاية المتبقي

يقول الكندي في هذا السياق: "وينبغي أن يكون متّاً على بال كلّ فائتة ومعدوم ما بقي لنا من قنياتنا الحسيّة والعقليّة، وأن تتشاغل بذكرها وتعديدها عن السالفّة. فإنّ في تذكّر الباقي سلوة من المصائب"<sup>(48)</sup>.

الحيلة العاشرة: مقارنة الفائت بالمقبل من المحزنات أمهي الكندي رسالته بهذه الوصيّة أو الحيلة التي من شأنها دفع الحزن، حيث ألفيناه يُشدّد على ما يلي: "قد

ولسوف يكون موقف كلّ من أبيقور ولوكراس (98 ق.م - 55 ق.م)<sup>(45)</sup> الذي أظهر على امتداد مؤلفه الموسوم: "في الطّبيعة" وفاء لنظريات أبيقور ومشروعه المتمثّل في حكمة تمنح الإنسانيّة الطمأنينة، موضوع مراجعة نقدية من لدن بيار. بايل بقوله: "يفترض كلّ من أبيقور ولوكراس أنّ الموت أمر لا يعيننا ولا شأن لنا به. وهما يستخلصان ذلك ممّا يفترضانه من أنّ التّفنّس فانية وأنّ الإنسان لن يحسّ بشيء بعد انفصال التّفنّس عن الجسد. هذان الفيلسوفان (...) يفترضان أنّ الإنسان لا يخشى الموت إلّا أنّه يتصوّر أنّها متبوعة بشقاء فعلي رهيب. إثمها يخطئان ولا يقدران أيّ علاج للذين يعتبرون مجرّد فقدان الحياة شراً عظيماً."<sup>(46)</sup>

ويواصل بايل دحضه معلناً: "أنّ حبّ الحياة المنغرس في وجدان الإنسان بحيث أنّ اعتبارها خيراً عظيماً علامة دالّة على ذلك، ويتربّث عن ذلك أنّ مجرّد انتزاع الموت لهذا الخير يجعلنا نخشاهما كشرّ عظيم. فما جدوى أن نقول ضدّ هذه الخشية (من الموت): لن تحسّوا بشيء بعد موتكم؟ ألن يرّد عليك للتوّ: إنّ لكاف أن أحرم من الحياة التي أحبها بهذا القدر وإذا كانت وحدة نفسي وجسدي

(45) لوكراس: شاعر وفيلسوف لاتيني من أهم مؤلفاته: "في الطبيعة" الذي نشره بعد موته شيشرون، ويعرض فيه في قالب أناشيد ست لأهم مبادئ أبيقور في الفيزياء وفي الأخلاق.

(46) ب. بايل: القاموس التاريخي والتقدي (مقال "لوكراس").

.Baile (P), Dictionnaire historique et critique (1967), Genève. Saltine Repint.1969.PP.527-528

(47) المرجع نفسه، ص 527-528.

(48) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 30.

علّه بالإمكان الآن وفي هذا المستوى من التحليل، استشراف دور الفلسفة ومفاعيلها، تحصيلاً للسعادة وإتيقا الفرح، وتحقيقاً للكمال الإنساني وفقاً لمنظور الكندي. الكندي الزائد البعيد للفكر الفلسفي عند العرب: قراءة في منزلة الفلسفة ومقتضيات تحصيل السعادة / الفرح إنما مطلوبنا في هذا العنصر الأخير من بحثنا، تقصي منزلة الفلسفة ومفاعيلها عند فيلسوف العرب أولاً. وتوجيه تأملاتنا شطر إتيقا السعادة والفرح، بوصفها غاية يشترك في طلبها كل البشر، وما يستوجبه ذلك من تساؤل عن طبيعتها وشروط تحققها ثانياً. فكيف ذلك؟

اللذة في تقدير الكندي تقتصر بالاستغفال بالأمور الجسميّة مقابل الزهد في البعد العقلي. ويستنتج من ذلك تأكيداً، مفاده أنّ الرّبّ الذي قصده الفلاسفة هو في الحقيقة موتان: أحدهما طبيعي، هو تحلّي النفس عن استعمال الجسم. أمّا الثاني، فيعزى به إمارة الشهوات تحصيلاً للفضائل

يكون ممّا على بال عند كل محزنة من فائت أو تالف من الحسيّة أنّ الذي بقي علينا من ترقب المصائب بفقد قنيتنا الحسيّة وأنّه قد سقط عنّا - يُقلّ بعض المحزنات<sup>(49)</sup>.

دفاعاً عن الفلسفة عند الكندي لقد أورد الكندي في رسالة الحدود تعاريف متنوّعة للفلسفة، إلّا أنّها تكاد تتمحور حول دلالة مفردة تخترق مجمل هذه التعريفات، وهي السّمة العمليّة أو الخلقية للفلسفة هذا مصداقاً لقوله: "إنّ الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان - أرادو أن يكون الإنسان كامل الفضيلة"<sup>(52)</sup>. ثمّ يشرح الكندي المقصود من هذا القول، فيبيّن كيفيّة هذا التشبّه، وماهيّة الفعل الفلسفي، فيعلن: "فحدوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت (...). فهذا الموت الذي قصدوا إليه، لأنّ إمارة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شرّ"<sup>(53)</sup>.

نستجلي من هذا القول أنّ اللذة في تقدير الكندي تقتصر بالاشتغال بالأمور الجسميّة مقابل الزهد في البعد العقلي. ويستنتج من ذلك تأكيداً، مفاده أنّ الموت الذي قصده الفلاسفة هو في الحقيقة موتان: أحدهما طبيعي، هو تحلّي النفس عن استعمال الجسم. أمّا الثاني، فيعزى به إمارة الشهوات تحصيلاً للفضائل.

كما يضيف في تعريف آخر: "وحدوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم"<sup>(54)</sup>. فالفلسفة هنا توجد عند أصل كلّ شيء، إذ هي ترتبط بحقيقة الفعل الإنساني المحض، وهي غاية شريفة، لا ينالها إلا من تعمق

يعتبر الكندي أنّ من لم يقطن الخارجات عنه، ملك مُستقرات الملوك، ويقصد رأساً الغضب والشهوة. بوصفهما ينابيع الرذائل والآلام. فأعظم الأسقام في تقديره سقام النفس الذي هو أعظم من سقام البدن. لأنّه من لم يؤثّر فيه الغضب والشهوة آثارهما المدمومة فليس عليه سلطان. "ومن أثر الغضب والشهوة تسلطنا عليه وملكتاه وتصرفنا به حيث شاءنا. فبحق أنّه من لم يقطن الخارجات عنه، ملك مسترقي الملوك وغلب أكبر الأعداء الحالة معه في حصنه التي لا يحترس من شرور أسلحتها بحمي الحديد، ولا يؤمن مع مساكنتها أخش الآثام وجلل البوار"<sup>(50)</sup>.

إنّ هاته الوصايا العشر أو الحيل العقليّة والأخلاقيّة على نحو ما أحصاها الكندي، إذا ما التزم بها الإنسان وتمكّن من تثبيتها في نفسه حصنته من الحزن والخوف والشهوة والجهل وساعدته على تحقيق الفرح. هذا تساوفاً مع ما أشار إليه فيلسوفنا في خاتمة رسالته، بقوله: "فثّل، أيها الأخ المحمود، هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك، تنجّ بها من آفات الحزن، وتبلغ بها إلى أفضل وطن من دار القرار ومحلّ الأبرار"<sup>(51)</sup>.

هذا التداء الكندي لترجمان للنزاع الإنسي، حيث بوأ الإنسان منزلة الصدارة في تأملاته الفلسفيّة برمتها. رُبّ أنسنة منشودة لا تتحقّق، إلا من خلال حسن تربية النفس وسياسة المرء لذاته.

(49) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 30.

(50) في الحيلة لدفع الأحزان، ص 31.

(51) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص 31. تُعزى جملة الوصايا / الحيل العقليّة والأخلاقيّة التي أوردناها في جوهرها إلى موقف فيلسوف العرب من ثلاث معضلات كبرى هي: "الرغبة والعقل والزمن". راجع العتيادي (عبد العزيز)، إتيقا الموت والسعادة، ص 252 - 263.

(52) الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ص 172.

(53) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 43.

(54) رسائل فلسفيّة، ص 122.

التفس، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن، بما يرى من آثار تدبير النفس فيه...“<sup>(59)</sup>. إن المنهج الذي يتمثل من خلاله فيلسوف العرب وظيفه الفلسفة أو الحكمة، يجعل من بعدي النظر والعمل متلازمان، يشترط أحدهما الآخر بصفة حتمية. بل استحالة معرفة الفعل النظري إذا لم تكن ضمن مدار العمل، وهو جزء منه يتم معرفة الإنسان بنفسه، وأقسام الفضائل المكونة له، سيما وأن “الحكمة هي فضيلة القوة النطقية، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق“<sup>(60)</sup>. كما أن الروح الفلسفية أساسها: “الحب والتور وتمجيد قوى القلب والعقل“<sup>(61)</sup>. صفة القول ههنا، إن الاستفادة من خلال هذا العرض الذي قدمه الكندي لبعض التحديدات التي كانت سائدة في عصره عن الفلسفة، أن فعل التفلسف - من جهة تنصيبه على بعض الجوانب الواردة ضمنه - هو فعل أخلاقي، بما أن الأخلاق عنده تبدأ بتأمل الأشياء العقلية الخالصة وتنتهي عند تنقية النفس. وهذا هو الطريق الملكي إلى “السعادة الإنسية“<sup>(62)</sup>. وفي الأمر نظر تباعا.

العقل الأخلاقي العربي وكيمياء السعادة بين التحقق الدنيوي والأخروي عند الكندي  
حدّد ابن منظور في لسان العرب السعادة اشتقاقيا بوصفها: “مصدر من سعد أو سعد ومنه السعد أي اليمن وهو نقيض النحس، والسعادة خلاف الشقاء والسعيد نقيض الشقي والسعد طيب فيه منفعة عجيبة في القروح التي عسر أندمالها، وأسعده، أعانه، إسعاد النساء في المناحات هو أن تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة، وسعود النجوم منازلها، واستسعد الرجل برؤية فلان أي عده سعدا“<sup>(63)</sup>. تحمل السعادة إذن اشتقاقيا أو إتيولوجيا على معنيين هما: المساعدة والبهجة والشفاء ورضاء النفس من جهة ومواتاة الحظّ ويمن الطابع من جهة ثانية، وهما معنيان واردان في كثير من الألسن الأخرى أيضا، حيث نلّف

في أسبابها التي من بينها “معرفة الإنسان نفسه“. في مسأرة من لدنه للتعريف السقراطي. وعليه، فإنّ الفلسفة تتحدّد بوصفها معرفة شمولية وكلية للعالم برمتها هذا ما أعلنه الكندي: “الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان“<sup>(55)</sup>. والجدير بالإشارة أنّ هذا العلم يكون “بقدر طاقة الإنسان“ وأنّ حقيقة الشيء هي علته، وأنّ غاية الفيلسوف هي في ذات الوقت نظرية وعملية: “إنّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقّ وفي عمله العمل بالحقّ“<sup>(56)</sup>. و“ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ، واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عتاً، والأتم المباينة، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ. وليس (ينبغي) بخس الحقّ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي منه. ولا أحد يُخس بالحقّ بل كلّ يُشرفه الحقّ“<sup>(57)</sup>.

إنّ مفهوم الحقّ في تقدير الكندي هو من صميم الدّعوة إلى توسيع الدّين بالأخلاق انتصارا للفضائل على الرذائل واعتبار الفلسفة والدّين من مجال واحد هو المجال الأخلاقي، كما أقرّ الفارابي، بعد الكندي، وجوب الوصل بين الدّين والفلسفة ضمن رؤية شاملة للعالم. فالكندي قد انتصر للفلسفة في زمن قوّة الدّولة بما أسماه “الحقّ“. الجدير بالملاحظة أنّ الكندي، قد استعمل قياس الخلف في سياق البرهنة على ضرورة الفلسفة، بقوله: “فإن قالوا إنّّه يجب، وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنّها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك، وأن يُعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم“<sup>(58)</sup>.

وغنّي عن البيان القول إنّ تعريف الكندي للفلسفة يرتبط في كلّ مرّة بتعريف الأخلاق، ذلك أنّ موضوعات المعرفة لديه تحيل كلّها إلى التساؤل عن مدبر هذا العالم، عن نمط وجوده وعن منزلته ضمن وجود العالم العقلي، “فهو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير

(55) رسالة في الفلسفة الأولى، ص 97.

(56) رسالة في الفلسفة الأولى، ص 97.

(57) رسالة في الفلسفة الأولى، ص 103.

(58) رسالة في الفلسفة الأولى، ص 105.

(59) رسالة في الفلسفة الأولى، ص 174.

(60) رسائل فلسفية، ص 177 وما بعدها.

(61) رسائل فلسفية، ص 104.

(62) رسائل فلسفية، ص 144.

(63) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت، الجزء الثالث، ص 211 وما بعدها وكذا الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجليل، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص 312 - 313.

”أنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه، ويُقال ”إنه الظنّ مع ثبات القضية عند القاضي، والرأي إذن، سكون الظنّ.“  
الإرادة: ”قوة يقصد بها الشيء دون الشيء.“  
العلم: ”وجدان الأشياء بمحقاتها.“  
الفهم: ”يقتضي الإحالة بالمقصود.“  
الظنّ: ”هو القضاء على الشيء من الظاهر ويُقال: لا من الحقيقة والتبيين من غير دلائل ولا بُرهان، ممكن عند القاضي بها زوال قضيته.“

اليقين: ”هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان“<sup>(64)</sup>.  
تتحدّد السعادة وفقاً لهذا المنطوق وفي ثنايا المتن الفلسفي الكندي برمته، بما هي دفع للأحزان والآلام وتحقيق الطمأنينة والفرح. ومن هذا المنطلق، ارتبط مفهوم السعادة عند الكندي بالنفس، فهو لم يتناول السعادة بشكل مباشر، لكنّه تناولها من خلال علاقة النفس بالجسم وملذاته، لأنّه يرى أنّ الاستغراق في المذات لا يُؤدي إلا إلى السعادة المظنونة. ولأمر كهذا، فإنّ تحصيل السعادة الحقيقية في تقدير الكندي، يقتضي تحرّر النفس من الجسم وملذاته ومن القنينة مهما كانت. لأنّ النفس إذا دخلت في علاقة مصيرية مع القنينة وفي حال فقدها لها تهازلت تلك السعادة، لأنّها في منظوره ليست حقيقية، وتدخل النفس في شقاء أبدي. وهذا تقليد سقراطي ورواقي بامتياز. كما جعل من طهارة النفس والتشبه بالله وانفرادها عن الجسم عاملاً مهماً في الوصول إلى السعادة الحقيقية<sup>(65)</sup>. وذلك على جهة وقوعه بلا هوادة تحت جاذبية هذا المدّ الفلسفي لكل من الفيلسوفين اليونانيين: فيثاغورس وأفلاطون.

تقوم السعادة / إتيقا الفرح التي يُؤسّس لها الكندي، انطلاقاً من جملة التعريفات السابقة على حياة التأمل النظري وقيادة العقل المؤهل لبلوغ السعادة الحقيقية. إلا أنّ هذا العنصر لا يكفي لوحده، بل يُضاف إلى هذا التأمل العقلي تهاد روجي، وهذا يدخل في باب الفلسفة العملية، وهو جانب أخلاقي غاية الفعل الإنساني التشبه بالفضيلة والوصول إلى تحصيل السعادة.

من نافلة القول التذكير في هذا المقام أيضاً، بالعلاقة التلازميّة بين الفضيلة والسعادة عند الكندي، فهو

ارتبط مفهوم السعادة عند الكندي بالنفس، فهو لم يتناول السعادة بشكل مباشر، لكنّه تناولها من خلال علاقة النفس بالجسم وملذاته، لأنّه يرى أنّ الاستغراق في المذات لا يُؤدي إلا إلى السعادة المظنونة

المعنى الاشتقاقي لمصطلح السعادة

في اللاتينية (augurium من heur) و الألمانية

(glück, gelingen \* réussir) والألمانية (happiness)

في الفرنسية (bon-heur) هو أنها الحظ المواتي أو الملائم وهي في نفس الآن حالة من الرضا التام الذي يسيطر على الوعي<sup>(64)</sup>. وسوف نجد جملة هذه المعاني الخاصة بماهيّة السعادة حاضرة بشكل لافت لدى فيلسوف العرب الذي أثار ذات المسألة وطفق يجوس خلالها من الزوايا المتعددة المحيطة بها: مفهومة وتبنيها وتحصيلها دنوبياً وأخروبياً. على الرّغم من أنّ تدبر معنى السعادة وشروط تحصيلها ضمن المتن الفلسفي لأبي يوسف مهمة من الصعوبة بمكان، على اعتبار أنّ الكندي لم يفرّد مؤلفاً خاصاً بموضوع السعادة على نحو ما ألفناه مثلاً لدى الفارابي من بعده، حيث خصّص كتابي: ”تحصيل السعادة“ و”التنبية على سبيل السعادة“ للنظر في مسألة السعادة بين التحقق الدنيوي والأخروي، وفي بعدها: النظري والعملية<sup>(65)</sup>.

لا جرم أنّ التصوص التي تركها لنا الكندي، لم تسعفنا بتعريف مباشر للسعادة، لكننا نلّفني لديه بالرّغم من ذلك حدوداً مشتركة تساعدنا على تقصي ماهيّة السعادة، وتكمن هذه الحدود والرّسوم في:

العقل: ”جوهر بسيط مدرّك للأشياء بمحقاتها.“

النفس: أحد تعريفاتها، ”أنّها جوهر عقل متحرّك من ذاته بعدد مَلَف.“

العمل: ”فكر بفكر.“

الاختيار: ”إرادة تقدّمها روية مع تمييز.“

الزّوية: ”الإماتة بين خواطر النفس.“

الرّأي: إمّا هو الظنّ الظاهر في القول والكتاب ويُقال:

(64) André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, (1 ère éd 1926), P.U.F.Paris, (16 è éd 1988) P. 116

(65) راجع مقالنا الموسوم بـ: إشكالية السعادة عند الفارابي بين النظري والعملية، مجلّة تبشّ، العدد 25، المجلّد السابع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - قطر، صيف 2018، ص 71 - 101.

(66) رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 273.

(67) رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 273.

الحكمة العملية. وبمقتضى ذلك، فإن الفعل المؤسس على فضيلة الاعتدال يكون خيرا ويحكمه مطلب السعادة، كما أنّ الحكيم هو من يكون خيرا وفاضلا وسعيدا. والحياة السعيدة هي الحياة الفاضلة، والفضيلة هي الفعل العقلاني المطابق للخير. وعليه، فإنّ الفضيلة، هي تدبير السعادة وفق ما تقتضيه حكمة العقل.

تشتد السعادة الدنيوية والأخروية في تحقّقها: العقل والفضيلة والفلسفة وفعل الخيرات والابتعاد عن الشرور والرذائل والقبائح والتشبه بالله. فالكندي حاول الجمع بين سقراط وأفلاطون وإفلوطين والرواقين في بحثه مسألة السعادة ضمن سياقات العقل الأخلاقي. وظلّ فيلسوف العرب منسجما مع طروحات هؤلاء الفلاسفة، ربّما لأتّها وافقت تصوّره لأخلاق روحانية لاهوتية. هذا ما يسوّغ لنا القول، إنّ أبا يوسف كان يؤسس لأخلاق روحانية شبه ربّانية، تبدو في تقديرنا مستحيلة واقعية، وهو ما يتجلّى في ربطه بين السعادة القصوى الأخروية التي لا يراها في هذه الدنيا، بل يراها في عالم غير هذا العالم وبين الأفعال الحميدة والفضائل الخيرة التي على المرء أتباعها ليصل من خلالها إلى بلوغ تلك السعادة، باعتبارها استحقاقا وجدارة.

من قبيل الخاتمة: نتأجج وآفاق ولقد صرّفنا القول في مسألة الحزن والفرح عند الكندي على نحو يجلي لنا دوافع الحزن الذاتية والموضوعية، أو السيكولوجية والأنطولوجية، وتعزفنا في ثنايا ذلك على جملة الحيل أو الوصايا العقلية والأخلاقية اللازمة لدفع الأحزان وما يقترن بها من آلام وتعاسة وتعبا ولوعة في نفسية الإنسان الحزين، تحصيلًا لإتيقا الفرح والسعادة. إنّ الوصايا العشر التي كُنّا قد فصلنا فيها القول تفصيلا مع الكندي في إطار انهمامه بسياسة المرء لنفسه، لهي في حقيقتها معبّرة عن حاضر الحياة والفعل والإرادة، لأنّه لا دعوة فيها إلى رجاء غير مُبرّر ولا إلى خوف من الموت أو من فقدان القنيات.

تَسْرَط السَّعَادَةُ الدُّنْيَوِيَّةُ وَالْأُخْرَوِيَّةُ فِي تَحْقُقِهَا: الْعَقْلُ وَالْفُضَيْلَةُ وَالْفَلَسَفَةُ وَفِعْلُ الْخَيْرَاتِ وَالْإِبْتِعَادُ عَنِ الشَّرِّ وَالرِّذَائِلُ وَالْقَبَائِحُ وَالتَّشْبَهُ بِاللَّهِ

يستخدم في هذا السياق مصطلح "الفضائل الإنسانية"<sup>(68)</sup> للإبانة على الحلق الفاضل الصادر عن النفس. وتتوزع الفضائل الكامنة في النفس على: الحكمة والنجدة (الشجاعة) والعفة، وهو تقسيم مستوحى من التقليد اليوناني لدى أفلاطون وأرسطو. أمّا الفضائل الناتجة عن النفس والتي تحيط بالجسم، يذكر الكندي الآثار عن النفس، ثم فضيلة العدل. تعرّض الكندي بالدرس والتحليل إلى وظائف هذه الفضائل، حيث يقول بخصوص الحكمة التي هي ميزة القوة الناطقة، أنّها "علم الأشياء بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق"<sup>(69)</sup>. أمّا فضيلة النجدة (الشجاعة) فصدرها القوة الغليبية (القوة الغضبية)، وتفيد "الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه"<sup>(70)</sup>. في حين تخصّص فضيلة العفة لتناول الأشياء التي تدخل في تربية الأجسام "وحفظها بعد التمام وائتار امتثالها والإمسك عن تناول غير ذلك"<sup>(71)</sup>.

إنّ السعادة وفقا للتصوّر الفلسفي الكندي هي عين الفضيلة، إذا اقترنت بمبدأ الاعتدال، حيث لا إفراط ولا تفريط. (إذا فهمت على معنى تحقيق اللذة العقلية، لا على معنى تحقيق اللذة الحسية أو تحقيق اللذة الدائمة لا اللذة الزائلة). فما تقوم عليه الفضيلة من زهد في الملذات ومن التزام بحياة التأمل، وما تستوجبه من صفاء داخلي، لا يتحقق، إلّا بضرب من اللامبالاة تجاه الألم والحزن والموت والخوف وسائر الانفعالات. لا تحمل الفضيلة على معنى القيمة النظرية المجردة، بل على معنى

ذاتية، بل نسبية وإنّ للعادة دورا كبيرا في اكسابنا قِيَمًا جيّدة أن لم تكن لنا من قبل، وهذا التصوّر كان بتأثير من أرسطو. راجع، بخصوص نظرية الفضيلة عند الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 176 - 178. أمّا بخصوص العادة ودورها في الأخلاق، أنظر، المرجع نفسه، ص 10.

(69) رسائل الكندي الفلسفية، ص 177.

(70) رسائل الكندي الفلسفية، ص 177. هذا ما أفيناه لدى الكندي من جهة تلقيه النظري للفكر الأرسطيّ في تعريفه للفضائل، حيث قال: "الفضائل لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال". وهنا نلاحظ أنّ الاختلاف بين تعريف أرسطو والفارابي من جهة، وتعريف الكندي من جهة أخرى هو اختلاف لفظي لا غير. راجع، الرسائل، ص 178. والمتأخرون نسبيا عن الكندي والفارابي، مثل يحيى بن عدي وكذلك مسكويه، الذين قد تأثروا بتعريف المعلم الأول للفضيلة، وإن في حدود. راجع، بن عدي، تهذيب الأخلاق، ص 83. ومسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 29.

(71) رسائل الكندي الفلسفية، ص 177. لمزيد التوسع في هذا المبحث، أنظر، آل ياسين (جعفر)، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط 1، 1980، ص 13 - 54.



التيارات الفلسفية الوافدة على التراث العربي (الأفلاطونية، الفيثاغورية، الأرسطية، الأفلاطونية المحدثة ونحو ذلك)، فإنه استطاع إلى حد كبير أن يمزج بينهما مزجا دقيقا مضيفا إليها بُعدا عمليا، وهذا ما جعل مجالات فلسفته الخلقية ممثلة للبعد الفلسفي النظري والبعد الاجتماعي العملي معا، والذي لسوف تتوطد معالمه بالتساوق مع طروحات كل من الرازي والفارابي ومسكويه<sup>(73)</sup>.

إنّ الصديق الذي كتب به الكندي رسالته "في الحيلة لدفع الأهنز"، ليدلّ على أنّه عبّر بها عن تجربة ذاتية، إذ عاش لحظة مؤامرات الحساد وقطع مرحلة "الهزيمة السياسية". فكان ما كتبه نابعا من إحساسه بالألم ومن تجربته في دفع الأهنز التي ألمت به، فكانت بحق نصائح أخلاقية تسعى إلى رسم دروب السعادة الدنيوية والأخروية. فما أحوجنا اليوم إلى تكلم الوصايا / الحيل، عساها تقينا من الأهنز والمآسي ما تقدّم منها وما تأخّر وتساعدنا على تحصيل الفرح المنشود، أو السعادة المأمولة زمن العدمية والعبثية والزداءة والآمعنى والآمسؤولية المغممة معموريا. إجمالا يبقى نصّا الكندي (رسالة في الحيلة لدفع الأهنز) ومسكويه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)<sup>(74)</sup> -

من الأهمية بكان الإقرار ها هنا أنّ مباشرة النظر في هكذا مسألة، قد مكّنا من تبين بعض سياقات العقل الأخلاقي من منظور فيلسوف العرب، حيث ألفيناه مهتا بشكل لافت بسياسة النفس وتديبرها، وحريصا كلّ الحرص على تأصيل الأخلاق، بما هي نظام سلوك مكتسب قائم على العادة ويشترط الصبر وقوة الإرادة ومن ثمّ يشترط العقل والإقرار بأهمية التربية والتدرّب والتعود في بناء سلوك ما أو في تغييره. وإذا كان الخلق مكتسبا، فيكون من الأنسب تكريس تربية جيّدة تساعد على تأصيل العادات الحسنة من أجل أن "يصير ذلك الخلق مستفادا"<sup>(72)</sup>. الأمر الذي يحيل على الترابط الموجود بين البعدين النظري والعملي في فلسفة الكندي وأثر هذا الترابط في تحديد موقفه من الإنسان ومن النفس خصوصا. ولهذا تعتبر رسالته: "في الحيلة لدفع الأهنز" في تقديرنا رسالة في الفلسفة الأخلاقية من جهة والفلسفة التربوية من جهة أخرى. ومن هذا كّلّه، يمكننا اعتبار الكندي من الفلاسفة البارزين في مجال الفلسفة الخلقية على وجه الخصوص وعلى الرّغم من اعتماده على مصادر متعدّدة دينية وفلسفية بفعل تأثير

(72) في الحيلة لدفع الأهنز، ص 10. إنّ تأكيد دور التربية في تثبيت الأخلاق يُستفاد أيضا من نصوص أرسطو، إضافة إلى نصوص الفلاسفة العرب أنظر هنا: مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 36، الرازي، رسائل الطب الروحاني، ضمن رسائل فلسفية، ص 20 - 21، ابن سينا، رسالة في العهد، في الفلسفة الإسلامية (مجلة 42)، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرنكفورت، ألمانيا، 1999، ص 152 - 161. وكذلك ابن عدي، تهذيب الأخلاق، تقديم سليم دولة، دار المعرفة، تونس، 2004، ص 49 - 80. أورده الطاهري (العربي)، المرجع السابق، ص 172.

(73) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 256.

(74) يعتبر كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" من أهم كتب ابن مسكويه في الفلسفة العملية عموما والفلسفة الأخلاقية خصوصا. يقول مسكويه في غرضه من تأليف هذا الكتاب: "إنّ غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عتّا الأفعال الجميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي...". (مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 21). يشتمل الكتاب على ست مقالات: الأولى وضع فيها مبادئ الأخلاق التي

من الانشغال بالنظر<sup>(78)</sup>. ومهما يكن من أمر، فإن أهمية هذه الدراسة لا تكمن في هذه النتائج التي اتهمنا إليها، فهي نسبية ولا تدعي لنفسها الحسم النهائي، وإنما في الآفاق التي تهفو إلى فتحها سواء في مقارنة تراثنا الفلسفي القديم ومساءلة قضاياه أو في طريقة استثماره في واقعنا الزاهن. ذلك أن التأمل في كل هذه الإمكانيات الفكرية التي فتحها الكندي وغيره من الفلاسفة العرب، يجعلنا نعتقد أن المرحلة الحضارية التي نعيشها، قد تكون هي المرحلة التي تبرز راهنية هذه الفلسفة وضرورة استعادتها. ولكثما، لن تكون لها قيمة، إلا إذا فهمت في حدود ضرورة استرداد فيلسوف العرب كرمز خاصة، رغم أن فلسفته قادرة على أن تساهم بشكل جدي في إنارة الكثير من قضايانا الزاهنة في الميادين العملية رأساً مثل: الأخلاق والسياسة والتربية... وغيرها. وذلك من منظور أن قضايا العقل العملي في التراث الفلسفي العربي يمكن استلهاها لوضع مشروع في العقل الأخلاقي والعملي في الفكر العربي المعاصر، عساه ينتشل الإنسان المعاصر من واقع الشقاء الذي يعيشه ومن الرهينة القيمة، بفعل التواتر السريع لصناعة قيم جديدة ساهم الإعلام في الترويج لها اليوم. وتحميل مسؤولية ما يحياه الإنسان راها من أوضاع لا إنسانية (الحروب والكوارث والهجرة اللانظامية والأوبئة والشقاء...) لأصحاب اليد الطولى عالمياً، الذين طغوا في الأرض فأكثرها فيها الفساد وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. وما ذلك علينا بعزير.

في تقديرنا - "نصين عمليين" بما هما ذاتهما موضوع ممارسة عملية فضلا عما فيهما من آراء ونصائح ووصايا تمكن من جودة الفعل، فهما يُشكّلان دليل وقوام الممارسة اليومية، وهما شأنهما شأن الكثير من التصوص الرواقية - نصان تعاليمان توجيهان يمكنان الأفراد من مساءلة تصرفاتهم ومراقبتها حتى تتيسر سياسة الفعل وتدبير التصرف وتشكيل الذات إتيقياً. وما هم الإتيقا إن لم تكن سُؤالا في الكيفية التي يحيا بها الإنسان إنسانياً؟ وما سُؤال تلك الكيفية إن لم تكن سُؤالا في معنى الحياة الإنسانية وفي قدرة الإنسان على الوجود وفق ذلك المعنى؟ وأليس من السعادة إذن أن يقدر الفيلسوف "حكيمته العملية" من لحم التجربة الفردية والجماعية لتتقدر معقولية أفعاله على قيمه وتنتفتح قيمه على التصيرات الإصطراعية للأفعال التي تجاهد لتمكين معقوليتها في التاريخ؟<sup>(75)</sup> إن المبحث الأقدر على جعلنا نفكر بالفلسفة الإسلامية كجزء من هم الذات اليوم، إنما هو مبحث "الإتيقا" كأشدّ التساؤلات خصوصية، لأنه يدور حول الإنسان الذي هو نحن. إن إنسانيتنا هي حجتنا دائماً ضد العالم "الحالي"، ولكن أيضاً ضد تاريخنا وضد أنفسنا. فإنّ عديد الأسئلة الأساسية لم تُطرح بعد، ليس فقط حول الفلسفة بل حول الإنسان العربي نفسه<sup>(76)</sup>. تساوقا مع ما ذهب إليه أستاذه الكيس فتحي المسكيني في هكذا عبارات أسرة وبلغه من لدنه. ناهيك أن معنى "الإتيقا" في تقديره، لهو الخيط اللطيف الذي يشدّ مقاصد الفلاسفة من الكندي إلى ابن طفيل مروراً بالفارابي وابن باجة<sup>(77)</sup>. فليست الفلسفة المقصودة هنا شيئاً آخر سوى "الفلسفة" نفسها، في ماهيتها التي تحدت منذ الكندي إلى ابن باجة بوصفها في جوهرها "إتيقا" (Ethique)، أي "معرفة الإنسان نفسه"، و"بقدر طاقة الإنسان". فإتأ هي في ماهيتها "فلسفة عملية" بالمعنى الأقصى لمفهوم "العمل" (Pratique) بوصفه وجود الإنسان نفسه. إن المقصد الأسمى لما كانت الفلسفة عندئذ إنما هو "السعادة"، التي هي المطلوب الأقصى لكل ضرب

أرجعها إلى النفس وقواها وتعترض فيها إلى مسألة الخير والسعادة والفضائل والذائل. الثانية حدت فيها معنى الخلق وكيفية تهذيبه في اتجاه تحقيق الكمال الإنساني. الثالثة خصصها لبيان معنى الخير وأقسامه والسعادة ومراتبها. الرابعة خصصها لبيان حقيقة العدالة وشروط تحققها. الخامسة وضع فيها ما به تستقيم الحياة الاجتماعية ومن ثم ركز على قيمتي المحبة والصدقة. والسادسة وهي آخر فصول الكتاب أفردها للحديث عن الضحة النفسية وكيفية حفظها ومعالجة المظاهر المرضية منها معالجة سلوكية ومعرفية أو عرفانية.

(75) العبادي (عبد العزير)، المرجع السابق، ص 264.

(76) المسكيني (فتحي)، فلسفة النوبات، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، تشرن الأول (أكتوبر) 1997، ص 81.

(77) المسكيني (فتحي)، فلسفة النوبات، الهامش (1) ص 70.

(78) فلسفة النوبات، ص 69 - 70. يقول أستاذه الجليل د. فتحي المسكيني في هذا السياق بالذات: "الإتيقا" قائمة في ماهيتها على مطلب السعادة بما هي مطلب "كل" إنسان، إتأ أقتية دائماً، وتزج إمكانها مما هو محايث في البشر، من قواهم واستعداداتهم وإرادتهم". (فلسفة النوبات، ص 74).

## هواجس التعليم عن بعد في ظلّ جائحة كورونا وإشكالياته في البلدان النامية

## . مقدمة:

وليس من باب التهويل القول بأنّ هذه الجائحة جاءت لتدقّ المسار الأخير في نعش المدرسة التقليدية وتعلن موتها في مختلف أصقاع العالم، وليس خافياً أبداً أنّ هذه الجائحة قد فرضت إغلاقاً كاملاً على المدارس ورياض الأطفال والجامعات والمؤسسات التعليمية في مختلف أنحاء العالم، وانتقلت بالتعليم إلى حالة افتراضية موجهة بمعطيات الثورة الصناعية الرابعة في مجال الإتصال والمعلوماتية. ولا ريب أن فرضية التحول المدرسي إلى عالم افتراضي بدأت تتحقّق بصورة حيويّة وواقعيّة في مختلف البلدان وقد ترتّب على الأنظمة التعليميّة أن تودّع التعليم التقليدي بمكوّناته الكلاسيكيّة، حيث المدرسة والمعلم والطالب والسبورة والاختبار الورقي، وداعاً بانئلا رجعة فيه.

لقد أدّت الكارثة الوبائيّة لكورونا إلى إيقاف عمل المؤسسات التعليميّة المختلفة، مثل: رياض الأطفال، والمدارس (العامة والخاصة) والجامعات والكليات ومراكز التعليم الخاص ودور الرعاية وغيرها<sup>(1)</sup>. وربما هذه هي أوّل مرّة في التاريخ يتمّ فيها إغلاق المدارس في مختلف أنحاء العالم

صدمت جائحة كورونا الحياة الإنسانيّة وهزّت أركانها في مختلف تكويناتها الوجوديّة، ويتجلّى تأثير هذه الصدمة في مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة في الأدب والفلسفة والتاريخ والتربية وفي مختلف العلوم والفنون، ولا ريب أنّ الآثار المترتبة على هذه الجائحة قد أصبحت الشغل الشاغل للعلماء والمهاجس الكبير للمفكّرين والعلماء في مختلف الاختصاصات والميادين المعرفيّة الإنسانيّة.

ومما لا شكّ فيه أن تأثير كورونا في التربية والتعليم كان مهولاً، إذ وضع الأنظمة التربويّة والاجتماعيّة في العالم المعاصر على محكّ الصدمة ورمها في مخالب الأزمة الفريدة من نوعها في تاريخ التربية والتعليم. وقد جاء كورونا ليهزّ أوصال الأنظمة التربويّة ويفجّر أطرها التقليديّة ويضعنا على مسارات جديدة تهدّد الأنظمة التعليميّة الحاليّة وتعلن عن بداية سقوطها التقليدي؛ فالمدارس والمؤسسات التربويّة اليوم فقدت اليوم تحت تأثير الجائحة كثيراً من تألقها وقدرتها على مواكبة المستجدات في عالم الكوارث والأوبئة أو في عالم الثورة الصناعيّة الرابعة،



علي أعر وطفة

مفكر وأكاديمي سوري



جاء كورونا ليهزّ أوصال الأنظمة التربويّة ويفجّر أطرها التقليديّة ويضعنا على مسارات جديدة تهدّد الأنظمة التعليميّة الحاليّة وتعلن عن بداية سقوطها التقليدي؛ فالمدارس والمؤسسات التربويّة اليوم فقدت اليوم تحت تأثير الجائحة كثيراً من تألقها وقدرتها على مواكبة المستجدات في عالم الكوارث والأوبئة أو في عالم الثورة الصناعيّة الرابعة.

(1) عامر صالح، كوفيد-19 والتعليم عن بعد: بين ظروف الاضطرار ومستلزمات النهوض، المعلومة،

مليون طفل وشاب آخرين، وفق المنظمة<sup>(3)</sup>.

وفي تقرير آخر لليونسكو يبيّن أن جائحة كوفيد - 19 قد تسببت في أكبر انقطاع للتعليم في التاريخ، حيث كان لها حتى الآن بالفعل تأثير شبه شامل على طالبي العلم والمعلمين حول العالم، من مرحلة ما قبل التعليم الابتدائي إلى المدارس الثانوية، ومؤسسات التعليم والتدريب التقني والمهني، والجامعات، وتعلم الكبار، ومنشآت تنمية المهارات. وبحلول منتصف نيسان/أبريل 2020، كان 94% من طالبي العلم على مستوى العالم قد تأثروا بالجائحة، وهو ما يمثل 1.58 بليون من الأطفال والشباب، من مرحلة ما قبل التعليم الابتدائي إلى التعليم العالي، في 200 بلد<sup>(4)</sup>.

وقالت المديرية العامة لليونسكو، أودري أزولاي، في هذا السياق: "لم يسبق لنا أبداً أن شهدنا هذا الحد من الاضطراب في مجال التعليم"، وأضافت قائلة: نعي تماماً أنه يجب مضاعفة الجهود المبذولة في سبيل إتاحة الاتصال عن بعد للجميع، لكن تبين لنا أنه لا يمكن حصر التعلم المستمر عن بعد بالوسائل الإلكترونية". وأوضحت أنه: "يجب علينا، إذا ما أردنا تقليص الفجوة القائمة بالفعل، تبني حلول بديلة على غرار توظيف البث الإذاعي والتلفزيوني على المستوى المحلي، واستحداث أساليب تعلم مبتكرة، وهو ما نضطلع به بالفعل مع شركاء التحالف العالمي للتعليم الذي يتوقف على مثل هذه الحلول المبتكرة<sup>(5)</sup>.

## كارثة التعليم عن بعد في البلدان النامية الفقيرة:

تأخذ إشكالية التعليم عن بعد في ظل جائحة كورونا صورة أزمة وجودية، ويشكل هذا النمط من التعليم في ظل هذه الظروف الوبائية كارثة إنسانية بأبعاد اقتصادية واجتماعية. فالمشكلة ليست في التعليم ذاته والتعليم عن بعد وإنما في دوامة العلاقات المعقدة التي تفرضها مختلف متغيرات هذه الظاهرة في مختلف البلدان ولا سيما في البلدان الفقيرة أو النامية التي يصطلح على تسميتها ببلدان الجنوب. فالتعليم

تحت تأثير هذه الجائحة الوبائية استطاعت البلدان المتقدمة أن تعتمد التعليم عن بعد بسهولة ديسر كنتيجة طبيعية لتوفر البيئة التعليمية المناسبة والبنية التحتية من أجهزة ووسائل ومعدات ومهارات وخبرات، ولكن هذا التصرف كان صعباً وكارثياً في مختلف أنحاء العالم الثالث ولا سيما في دول الجنوب على نحو خاص.

وتم تفرغ المدارس والمؤسسات

التعليمية من روادها. وتبين الإحصائيات الجارية إقصاء أن أكثر من 1.6 مليار طالب قد أصبحوا خارج المدارس والجامعات في مختلف أنحاء العالم، وتبين الإحصائيات الواردة عن منظمة الأمم المتحدة للعلوم والثقافة (اليونسكو)؛ بأن عدد الطلاب الذين اضطرتهم "كورونا" وشمل هذا الانقطاع 63 مليون معلم في مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي في العالم وقد أوصدت المدارس أبوابها في 191 دولة بنسبة 82.2% من الطلاب المقيدين في المدارس بالإضافة إلى أعداد المتسربين من التعليم والمتوقفين عنه بفعل الحروب والصراعات الدائرة رحاها. وأثرت عمليات إغلاق المدارس على 94% من الطلاب في العالم، وهي نسبة ترتفع لتصل إلى 99% في البلدان المنخفضة الدخل والبلدان المتوسطة الدخل من الشريحة الدنيا<sup>(2)</sup>.

وبحسب منظمة اليونسكو، وتحت عنوان «اضطراب التعليم بسبب فيروس كورونا الجديد والتصدي له»، فإن «انتشار الفيروس سجل رقماً قياسياً للأطفال والشباب الذي انقطعوا عن الذهاب إلى المدرسة أو الجامعة. وحتى تاريخ 12 مارس، 2020 أعلن 61 بلداً في إفريقيا وآسيا وأوروبا والشرق الأوسط وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية عن إغلاق المدارس والجامعات، أو قام بتنفيذ الإغلاق؛ إذ أغلق 39 بلداً المدارس في جميع أنحاءه، ما أثر على أكثر من 421.4 مليون طفل وشاب، كما قام 14 بلداً إضافياً بإغلاق المدارس في بعض المناطق لمنع انتشار الفيروس أو لاحتوائه. وإذا ما لجأت هذه البلدان إلى إغلاق المدارس والجامعات على الصعيد الوطني، فسيضطرب تعليم أكثر من 500

(2) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: التعليم أثناء جائحة كوفيد - 19 وما بعدها آب/أغسطس 2020. <http://bitly.ws/aeqp>

(3) عبدالحق عزوزي، التعليم عن بعد في زمن الكورونا، الجزيرة نت، الجمعة/السبت 10 أبريل 2020 :

<https://www.al-jazirah.com/2020/20200410/ar6.htm>

(4) UNESCO , The impact of Covid-19 on the cost of achieving SDG 4, GEM Report Policy Paper 42

(5) عامر صالح، كوفيد - 19 والتعليم عن بعد، مرجع سابق.



السرعة وإمكانية الوصول إلى الأجهزة الرقمية، كانت استجابتها سريعة وفعالة، حيث تم تحويل المناهج الدراسية بكاملها إلى الدراسة عن بعد عبر الإنترنت والوسائط الإعلامية الأخرى. ولكن هذا الأمر كان معقداً ومؤملاً جداً بالنسبة للدول النامية والفقيرة التي كانت تعاني من ضعف شديد في أنظمتها الصحية والاقتصادية والاجتماعية قبل أزمة الجائحة وبعدها، حيث تسببت جائحة كورونا في حرمان شرائح هائلة من الطلاب من الوصول إلى أي نوع من أنواع التعليم بسبب ظروف الفقر المدقع، وغياب إمكانية الوصول إلى التقنيات الرقمية. فأغلب التلامذة والطلاب في البلدان الفقيرة لا يملكون أجهزة الاتصال والحواسيب والكتب والبرمجيات والمهارات، فضلاً عن صعوبة اتصالهم بالإنترنت أو عدم امتلاكهم للحواسيب المحمولة.

وقد أفادت صحيفة "نيويورك تايمز" في تقرير لها، إن مئات الملايين من الأطفال في البلدان الفقيرة، يفتقرون إلى أجهزة الكمبيوتر أو الإنترنت وقد توقفوا عن التعليم بشكل كامل بسبب تفشي فيروس كورونا المستجد<sup>(6)</sup>.

وقد أوردت صحيفة إيكونوميست (Economist) الأميركية في تقرير لها أن المخاطر المترتبة على إغلاق المدارس في العديد من دول العالم كبيرة، خاصة في الدول الفقيرة التي لا تتوفر فيها خدمة الإنترنت للغالبية العظمى من الطلاب، وتكلفة حرمان الأطفال من الدراسة باهظة، إذ تؤدي إلى حرمانهم من العلم وفقدان عادات التعلم، وإن التطبيقات

عن بعد في هذه البلدان جاء بصورة كارثية وهو في الوقت نفسه يحمل في ذاته نتائج كارثية تربويا واجتماعيا واقتصاديا.

وتحت تأثير هذه الجائحة الوبائية استطاعت البلدان المتقدمة أن تعتمد التعليم عن بعد بسهولة ويسر كنتيجة طبيعية لتوفر البيئة التعليمية المناسبة والبنية التحتية من أجهزة ووسائل ومعدات ومهارات وخبرات، ولكن هذا التحول كان صعباً وكرثياً في مختلف أنحاء العالم الثالث ولاسيما في دول الجنوب على نحو خاص.

ويتضح بجلاء أن التفاعل بين كورونا والتعليم عن بعد يؤدي إلى نتائج كارثية ولاسيما في البلدان النامية في المستويات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية للأسرة والمجتمع. فالتعليم عن بعد يشكل كارثة حقيقية في البلدان النامية والأكثر فقراً، إذ يؤدي إلى كثير من الظواهر أبرزها: التسرب المدرسي، وعمالة الأطفال، والتمييز بين الجنسين، والبطالة بين الآباء العاملين، وزيادة حدة النقص في التغذية. وسنحاول في هذه المقالة تناول بعض جوانب هذه القضية الإشكالية المعقدة في البلدان النامية.

### ضعف البنية التحتية الإلكترونية:

بالنسبة للدول الغنية والتي تمتلك شبكات إنترنت عالية

(6) بدالحق عزوزي، التعليم عن بعد في زمن الكورونا، مرجع سابق.

الأطفال وقلة المساحة في السكن وضعف ثقافة الوالدين. وقد ساهم إغلاق المدارس الناجم عن فيروس كورونا المستجد، بخروج الأطفال من مقاعد الدراسة إلى الشوارع للعمل، في أجزاء كثيرة من العالم النامي بسبب حاجة عوائلهم للمال؛ وفق تقرير لصحيفة "نيويورك تايمز".

### التسرب المدرسي:

أكبر المشكلات التي فرضتها كورونا استحالة التعلم عن بعد بالنسبة لفئات واسعة من الأطفال لعدم وجود البنية التحتية. وهؤلاء الأطفال يشكّلون ضحية الوفاء بدرجة أكبر تؤدي إلى إقصائهم كلياً من المدرسة، وتؤدي إلى فشلهم المؤكّد في العملية المدرسية.

وقد أشارت البيانات الإحصائية إلى تسارع وتيرة تفشي جائحة كورونا في مطلع أبريل/نيسان الماضي الذي أدى إلى إغلاق المدارس في وجه 90% من الطلاب حول العالم، وأن ذلك العدد تراجع بحوالي الثلث، حيث أعيد فتح العديد من المدارس في أوروبا وشرق آسيا، ولكن إعادة فتح المدارس في أماكن أخرى كثيرة ما زال بطيئاً.

وأشارت إيكونوميست إلى أنه على الرغم من الخوف المبرر الذي ينتاب أولياء أمور الطلاب جراء فيروس كورونا المستجد الذي ما زال عصياً على الفهم، وازدحام المدارس، وصعوبة التزام الطلاب بارتداء الكمامة وإجراءات التباعد الاجتماعي، فإن فوائد إعادة فتح المدارس تفوق الأضرار المترتبة على إبقائها مغلقة في وجه الطلاب.

وتبيّن الدراسات الجارية إن نسبة كبيرة جداً من العائلات في أفريقيا وجنوب آسيا باتت تشجّع أطفالها على التخلي عن الدراسة ودخول معترك العمل أو الزواج بسبب الصعوبات الاقتصادية. وقد حدّرت منظمة "أنقذوا الأطفال" (Save the Children) الخيرية من أن حوالي 10 ملايين طفل يواجهون خطر التسرب المدرسي، معظمهم من الفتيات. وثمة خوف من أن تمتدّ الخسائر في التعلم إلى ما يتجاوز هذا الجيل وتمحو عقوداً من التقدّم في مجالات ليس أقلها دعم فرص الفتيات والشابات في الالتحاق بالتعليم والبقاء فيه. وقد يتسرب من التعليم نحو 23.8 مليون طفل.

وفي أفريقيا، ولا سيما في منطقة الساحل، جاءت حالات إغلاق المدارس على الصعيد الوطني بسبب جائحة كوفيد-19 في وقت كان فيه عدد كبير جداً من المدارس

الإلكترونية المستخدمة في التعليم عن بعد، مثل تطبيق زوم، بديل سيء.

ومع أنّ إغلاق المدارس في البلدان الغنيّة له نتائج سلبية كبيرة جداً، فإن الكارثة تأخذ طابعاً وجودياً في الدول الفقيرة، وتبيّن الدراسات أن ما لا يقل عن 465 مليون طفل لن يتمكنوا من متابعة الدراسة عن بعد لأنه لا تتوفر لديهم خدمة الإنترنت. وهذا الأمر يشمل مئات الملايين من الأطفال في البلدان الفقيرة، يفتقرون إلى أجهزة الكمبيوتر أو الإنترنت وقد توقّفوا عن التعليم بشكل كامل<sup>(7)</sup>.

وأفادت منظمة اليونسكو، إنّ حوالي 826 مليون طالب في البلدان النامية، أي ما يعادل نصف العدد الإجمالي للمتعلّمين الذين حالت أزمة كورونا بينهم وبين مقاعد الدراسة، لا يمتلكون جهاز حاسوب منزلي، وبيّنت أيضاً أن 43% من المتدريسين - أي ما يعادل 706 ملايين طالب لا يملكون القدرة على الاتصال بالإنترنت.

وتبيّن الإحصائيات الجارية أنّ 89% من المتعلّمين في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى لا يمتلكون أجهزة حاسوب منزلية في حين أنّ 82% منهم يفتقرون إلى إمكانية الاتصال بالإنترنت. وتبيّن هذه الإحصائيات أنّ ما يقرب من 56 مليون متعلّم يقطنون في مناطق لا تغطّيها شبكات المحمول، مع العلم أنّ قرابة النصف منهم متواجدون في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى.

### عمالة الأطفال:

أدّى التعليم عن بعد إلى كارثة عمالة الأطفال إذ ساهم إغلاق المدارس الناجم عن فيروس كورونا المستجد، بخروج الأطفال من مقاعد الدراسة إلى الشوارع للعمل، في أجزاء كثيرة من العالم النامي بسبب حاجة عوائلهم للمال. وفق تقرير لصحيفة "نيويورك تايمز"، فإنّ مئات الملايين من الأطفال في البلدان الفقيرة، يفتقرون إلى أجهزة الكمبيوتر أو الإنترنت وقد توقّفوا عن التعليم بشكل كامل.

وهنا أيضاً ومن جديد فإننا نعتقد بحضور إشكالية التفاوت الاجتماعي بين الأسر الفقيرة والميسورة ولا سيما فيما يتعلّق بالدخل وثقافة الأبوين ومساحة المنزل ودخل الأبوين وعدد أفراد الأسرة. ويمكن القول بأنّ الأسر الميسورة ثقافياً ومادياً هي أقل عرضة للخطر من الأسر الفقيرة التي تتميز بتعدّد

(7) عبدالحق عزوزي، التعليم عن بعد في زمن الكورونا، مرجع سابق.

تكفل استمرارية التعلم في المنزل. ومن شأن وجودهم في المنزل أيضاً أن يزيد من تعقد الوضع الاقتصادي لآبائهم وأمهاتهم الذين يتعين عليهم إيجاد حلول لتوفير الرعاية أو لتعويض خسارة الوجبات الغذائية المدرسية. وثمة قلق متزايد من أنه في حالة عدم تقديم الدعم الملائم، لهؤلاء الطلاب، فإنهم قد لا يعودون إلى المدارس أبداً ومن شأن ذلك أن يزيد من مفاقة التفاوتات القائمة بالفعل، وقد يعكس مسار التقدم المحرز بشأن الهدف الرابع وغيره من أهداف التنمية المستدامة، فضلاً عن مفاقة أزمة التعلم القائمة بالفعل، ويؤدي إلى تآكل القدرة الاجتماعية والاقتصادية الاستمرار فأغلب الأطفال قد لا يتمكنون من الالتحاق بالمدارس في العام المقبل بسبب التأثير الاقتصادي للجائحة وحده<sup>(11)</sup>.

وتبين التقارير الجارية أن 370 مليون طفل في 195 بلداً قد تضرروا من فقدان الوجبات المدرسية وغيرها من الخدمات المتعلقة بالصحة والتغذية في الأشهر الأولى من الجائحة، مما أدى إلى زيادة معدلات الجوع ونقص التغذية بين أشد الفئات حرماناً. ومع ذلك، تمكنت بعض البلدان من تكييف برامج التغذية المدرسية والحفاظ عليها<sup>(12)</sup> ويؤثر تعطّل الأنشطة التعليمية أيضاً على الخدمات الصحية والخدمات النفسية - الاجتماعية، لأن المؤسسات التعليمية تعمل أيضاً كمنصات للوقاية والتشخيص وتقديم المشورة.

### تعميق الفجوة بين الجنسين:

لقد أخفق ما يقدر بنحو 40% من أشد البلدان فقراً في دعم طلاب العلم المعرضين للخطر خلال أزمة كوفيد، ويتضح أن ثمة ميلاً إلى إغفال أوجه التفاوت في التعليم وانعدام المساواة بين الجنسين في جهود التصدي لتفشي المرض، ويمكن أن تؤدي الأعمال المنزلية أيضاً، وخاصة تلك التي تقوم بها الفتيات، والعمل المطلوب لإدارة الأسر أو المزارع، إلى الحيلولة دون حصول الأطفال على وقت كافٍ للتعلم<sup>(13)</sup>.

ومن المرجح أن العدد الإجمالي للأطفال الذين لن يعودوا إلى دراستهم بعد انتهاء فترة إغلاق المدارس سيكون أكبر حتى

مغلقاً بالفعل لعدة أشهر بسبب انعدام الأمن البالغ أو الإضرابات أو المخاطر المناخية. وتؤدي جائحة كوفيد-19 إلى تفاقم وضع التعليم في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى حيث كان يعيش، قبل الجائحة، 47% من أطفال العالم الموجودين خارج المدارس البالغ عددهم 258 مليون طفلاً) 30% منهم بسبب النزاعات وحالات الطوارئ<sup>(8)</sup>.

وتبين التقديرات الإحصائية أن 40 مليون طفل قد فاتتهم فرص التعليم في مرحلة الطفولة المبكرة في السنة الحرجة السابقة للتعليم المدرسي. وهكذا فقدوا التواجد في بيئة محفزة وثريّة، وفاتهم فرص للتعلم، والتفاعل الاجتماعي، بل والحصول على القدر الكافي من التغذية في بعض الحالات، ومن المرجح أن يؤدي ذلك إلى الإضرار بنائمهم الصحي في الأجل الطويل، ولا سيما الأطفال الذين ينتمون إلى أسر فقيرة أو محرومة<sup>(9)</sup>.

### ضعف تأهيل المعلمين:

وتبين اليونسكو المخاطر الكبيرة التي تتعلق بتأهيل المعلمين على مهارات التعليم عن بعد ويبدو أن قدرة البلدان الفقيرة على تقديم هذا الدعم محدودة للغاية. ففي أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، لم يتلق سوى 64% من معلمي المرحلة الابتدائية و 50% من معلمي المرحلة الثانوية الحد الأدنى من التدريب، الذي غالباً لا يشمل المهارات الرقمية الأساسية. وحتى في السياقات التي تتوفر فيها الوسائل الرقمية الكافية، وهذا يعني أن أغلبية المعلمين يحتاجون اليوم إلى أبسط مهارات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وقد أبرزت أزمة كورونا أن تأهيل المعلمين بحاجة إلى جهود جبارة لتدريب المعلمين بشكل أفضل على استخدام أساليب جديدة في مجال التعليم عن بعد<sup>(10)</sup>.

### تأزيم الوضع الاقتصادي للأسرة:

وفي نظم التعليم الأكثر هشاشة، سيكون لهذا الانقطاع في السنة المدرسية تأثير سلبي غير متناسب على التلاميذ الأكثر ضعفاً، الذين يواجهون محدودية في الظروف التي

(8) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: مرجع سابق .

(9) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: مرجع سابق .

(10) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: مرجع سابق .

(11) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: مرجع سابق .

Economic Commission for Latin America (ECLAC), "The social challenge in times of COVID-19", available at <https://repositorio.cepal.org/bitstream/en.pdf> (12)

UNESCO, Global Education Monitoring (GEM) Report, 2020: Inclusion and education: all means all, 2020, available at <https://un-esdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373718> (13)

وتفكك العائلات وضعف العناية الصحية التي كانت متوفرة في المدارس وخسارة الأمن الصحي الغذائي للأطفال الذي كانوا يحصلون على العناية الصحية في المدارس. السؤال الذي يطرح نفسه هل من مخرج لهذه الإشكالية المعقدة وهل من توجيه يمكن البلدان الفقيرة كمواجهة تحديات التعليم عن بعد وإشكالياته وارتداداته الاقتصادية والاجتماعية؟ هذا هو السؤال الصعب الذي يجب أن يطرح أما الباحثين والدارسين في مختلف القطاعات العلمية.

وإذا كانت الدول المتقدمة جدا قد وقعت في حبال هذه الكارثة تئن من شدة وقعها، وتقف حائرة في مسار البحث عن الخلاص من آثار هذه الجائحة، وإذا كانت أنظمتها التعليمية قد تصدعت وانهارت تحت ثقل هذه الأزمة فإن الحالة في الدول النامية تبدو لنا كارثية جدا وكأن لا خلاص منها. فالمشكلة ترتبط بالفقر والتخلف وهي تغذي وتغذي منه بصوت تفاعلية، لقد أدى الفقر إلى كارثة عدم القدرة على مجاراة التعليم الإلكتروني وأدى الانقطاع المدرسي إلى زيادة حدة الفقر والمشكلات الاجتماعية.

فالفقر والتخلف والتبعية معضلة دائمة في البلدان الفقيرة، ويبدو لنا أن الأمر الحقيقي يكمن في تحرر هذه البلدان من فقرها وعدميتها وهذه مسألة عويصة معقدة سياسية واجتماعية تحتاج إلى عقود من الزمن هذا إذا توفرت إرادة حقيقية في هذه الدول المنكوبة بالتخلف والفقر.

وبجري الآن التفكير في إمكانية الدعم والمساندة من الدول الغنية لمساعدة البلدان الفقيرة في التخفيف من حدة الصدمة وعواقب الأزمة الوجودية المتعلقة بإشكالية التساند السلمي بين كورونا والتعليم عن بعد في توليد كارثة ذاتية التوليد بنتائجها الكارثية.

وهنا يجب أن نشير إلى أهمية التعاون الدولي في مجال تقديم الدعم والمساندة اللوجستية والمالية والاقتصادية للدول الأكثر فقرا، ويترتب على المنظمات الدولية في مختلف المسارات والقطاعات التعاون من أجل احتواء ترجيعات هذه الصدمة على البلدان الفقيرة لحمايتها وحماية أجيال من الأطفال ضد الفقر والفاقة والتسرب. ويحتاج الأمر أيضا إلى جهود كبيرة من قبل الحكومات المحلية ومؤسسات المجتمع المدني التي يمكنها أن تسهم في دعم وتعزيز مسيرة التعليم عن بعد في هذه البلدان.

“ هدّرت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) من أن إغلاق المدارس على نطاق واسع في الدول النامية قد ينتج عنه مخاطر مدمرة، لاسيما بالنسبة للفتيات، اللاتي تزيد احتمالية خروجهن من المدرسة على الأرجح بمعدّل مرتين ونصف مقارنة بالذكور ”

من ذلك. ويؤدي إغلاق المدارس إلى جعل الفتيات والشابات أكثر عرضة لزواج الأطفال والحمل المبكر والعنف الجنساني - وكلها عوامل تقلل من احتمال استمرارهن. في التعليم وفي ظل التأثير المزدوج للتداعيات الاقتصادية العالمية للجائحة وإغلاق المدارس، يمكن أن تتحوّل أزمة التعلم إلى كارثة على الأجيال<sup>(14)</sup>. وتُضح أن إغلاق المؤسسات التعليمية يؤدي إلى زيادة المخاطر التي تتعرض لها النساء والفتيات، وذلك لأنهن أكثر عرضة لأنواع متعدّدة من سوء المعاملة، من قبيل العنف العائلي، والمقايسة بالجنس، والزواج المبكر والقسري<sup>(15)</sup>.

وقد حدّرت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) من أن إغلاق المدارس على نطاق واسع في الدول النامية قد ينتج عنه مخاطر مدمرة، لاسيما بالنسبة للفتيات، اللاتي تزيد احتمالية خروجهن من المدرسة على الأرجح بمعدّل مرتين ونصف مقارنة بالذكور، وتبيّن الدراسات الجارية أن إغلاق المدارس سيكون له تأثير مدمر ليس فقط من ناحية التعلم، بل كذلك من حيث أمن الأطفال وسلامتهم.

## . خاتمة:

أُضح من خلال مقاربتنا المختصرة لإشكالية التعليم عن بعد في زمن كورونا أن هذه الإشكالية تأخذ مسارات معقدة جدا في البلدان النامية وتنعكس بصورة سلبية مدمرة على حياة الأطفال والأسر ولا سيما في البلدان الفقيرة. فأزمة كورونا التي فرضت التعليم عن بعد أدت إلى تسرب الأطفال من المدرسة وتعميق الهوة بين الدول المتقدمة والنامية، وأدت إلى زيادة حدة الفقر، وتعميق الهوة بين الجنسين، وزيادة الأمراض والمشكلات الاجتماعية التي تتعلّق بالعنف ضدّ الأطفال وزيادة نسب الطلاق

Global Partnership for Education (GPE), "Opinion: Don't let girls' education be another casualty of the coronavirus", 1 May 2020, (14)

.available at <https://www.globalpartnership.org/news/opinion-dont-let-girls-education-be-another-casualty-coronavirus>

(15) هيئة الأمم المتحدة، موجز سياساتي: التعليم أثناء جائحة كوفيد - 19 وما بعدها، مرجع سابق.

## التعليم عن بعد؛ هل هو البديل في زمن الجائحة؟

وبما أنّ الفشل في التعلّم من الأخطاء الماضية غالباً ما يؤدي إلى عواقب وخيمة، إلا أنّ تكرار الفشل يعدّ كارثة للأنظمة التعليميّة الفاقدة لآليات التقويم والمراجعة الناجعة. وعلى سبيل المثال، أظهر تحليل معقّد حديث، خاصّ ببحوث وتقويم دراسات الوسائط الرقبيّة في التعليم عن بعد (Dillon and Gab- 1998)، كيف أنّه من الصعب الحصول على أدلّة صحيحة على تأثير هذا النمط من التعليم في أمريكا أواخر القرن الماضي.

من هنا تبقى الأسئلة التي تطرح حول التعليم عن بعد، وكذا أدوات تقويمه، مهمّة وضروريّة لفرز معايير معيّنة صالحة لتقويمه باستمرار. تنقل أسئلة تقويم التعلّم عن بعد ضمنياً الافتراضات والمعتقدات حول قيمة التعلّات المختلفة، وتأثيرها على النتائج المرجوة. على سبيل المثال، من خلال مساءلة أنفسنا عمّا إذا كانت وسيلة التدريس الجديدة تؤدي إلى نجاح المتعلّمين أكثر من الوسائط التقليديّة، سوف نعرّف بأنّ الوسيلة قادرة على التأثير على تعلّاتهم. غير أنّ هذا الافتراض نوقش بجديّة من طرف مجموعة من الباحثين: Clark وGardner وEstes؛ Salmon

عرفت السنوات الأخيرة أشكالاً مختلفة من برامج التعليم، كان أبرزها ما سمي بالتعليم عن بعد، وهو النمط الذي ظهر أوّل مرّة في أمريكا وكندا ثمّ بعض دول أوروبا. وبلا شك، فقد أثار حماس ودعم البعض، كما نال انتقاد البعض الآخر. اعتمد هذا النمط بداية تقنيات الاتصال والتواصل الجماهيري المعروفة أواخر القرن الماضي، كالسبينا والإذاعة والتلفزيون في البداية؛ ثمّ بعدها دخل الإنترنت والبرمجيّات المتطورة حاليّاً على خطّه، وذلك لنقل التعلّات ونشرها عن بعد. ومن أجل هذه الوسائط "الجديدة"، واجه الباحثون صعوبات جمة في العثور على أدلّة تؤكّد أنّ هذه الأساليب الجديدة تحقّق معدلات نجاح مرتفعة (Clark، 1995).

وبما أنّ الفاصل الزمني بين بروز التقنيتين يميل إلى أن يكون مشابهاً لذلك الفاصل الذي يوجد بين جيلين (جيل التقنيات التقليديّة وجيل التكنولوجيا الرقبيّة)، فقد تمّ إغراء المدافعين عن التقنيات المعاصرة لتجاهل الماضي والاعتراف بأنّ "التكنولوجيا الجديدة" فريدة من نوعها وناجعة في التعليم عن بعد (كلارك وسليمان، 1986).



المسبح أهدوش  
باحث مغربي

“

نجاح برامج التعليم عن بعد يتوقّف على توفّر شروط غاية في الأهميّة، وبخاصّة منها حسن التكوين وجودة الظروف، بالإضافة إلى توفير الوسائل والبرامج الكفيلة باستخلاص النتائج الجيدة. وهذا الأمر بدوره يحتاج إلى ضرورة السّف الشرحي - بطريقة صحيحة ومرتبقة - عن مختلف التأثيرات الإيجابيّة التي تعمل على إنجاح نمط من التعليم.

حتى الآن من الفهم الواضح لكيفية مساهمة التقنيات الجديدة في التعليم عن بعد هو هذا الارتباك الناتج عن مساهمات هاتين التقنيتين المتميزتين (طرائق التدريس وطرائق نشر التعلّات وبتّ المعلومات). واحدة من هذه التقنيات، أي طرق نشر المعلومات، متأثّية عن تطبيق المبادئ العمليّة والهندسيّة المختلفة في تطوير واستخدام الموارد الرقبيّة التعليميّة، وكذا الإجراءات التي تسجّل المعلومات وتنشرها.

لقد تمّ تطوير تقنيات وسائطيّة تعليميّة مختلفة من خلال تطبيقات العلوم الفيزيائيّة التي مكّنت فعلا من إنشاء وسائط متعدّدة جديدة تعتمد الإلكترونيات (الألياف البصريّة، أقراص الفيديو التفاعليّة، وأجهزة الكمبيوتر). وكنتيجة لذلك، أصبحت تقنية نشر التعلّات تزيد من ولوج المتعلّم إلى المعرفة وتعلّمها، وهذه هي الغاية الأكثر أهميّة في سياق التعليم عن بعد.

أما طرائق التدريس، فتتّصل بالنماذج البيداغوجيّة الممكنة والملائمة لنمط التعليم عن بعد، وهي تتألّف من مبادئ العلوم الاجتماعيّة والنفسية والتربويّة والديداكتيكيّة، التي ترتبط بتطوير أساليب الهندسة التعليميّة (Reigelu- 1983/ 1987، th). تقوم هذه الطرائق البيداغوجيّة على البحوث التي يتمّ إجراؤها بخصوص التدريس والتعليم، وكذا طرق تحسين نجاح المتعلّمين عن بعد. وكلّما أمكن دمج هذه المنتوجات في مواد وبرامج الدورات التدريبيّة (أدوات الدورة التدريبيّة) التي يتمّ الإعلان عنها في إطار التعليم عن بعد لفائدة المرّبين والمتعلّمين معا، كلّما كان ذلك أحسن لنمط التعليم عن بعد.

يبقى الهدف الرئيسي من هذه المناقشة هو إبراز أنّ نجاح برامج التعليم عن بعد يتوقّف على توفّر شروط غاية في الأهميّة، وبخاصّة منها حسن التكوين وجودة الظروف، بالإضافة إلى توفير الوسائل والبرامج الكفيلة باستخلاص النتائج الجيدة. وهذا الأمر بدوره يحتاج إلى ضرورة الكشف المنهجي - بطريقة صحيحة وموثوقة - عن مختلف التأثيرات الإيجابيّة التي تعمل على إنجاح نمط من التعليم.

يقوم التعليم عن بعد على مبدأ نشر المعلومة المدرسيّة (التعلّات)، ويحتاج في ذلك إلى توظيف الاستراتيجيات والطرق التربويّة المناسبة، بالإضافة إلى المعدّات والآلات والوسائط التي تسمح بالوصول إلى تلك بيسر وسهولة المعلومات، بحيث تكون في متناول المتعلّمين. وتعتبر الكتب وأجهزة الكمبيوتر والبرامج الرقبيّة أمثلة مألوفة عن وسائل نشر المعلومات المدرسيّة (التعلّات). بينما تهدف طرق التدريس المعتمدة لنمط التعليم عن بعد إلى إحداث التأثير الإيجابي على تعلّم المتعلّمين رغم كونهم متلقّين عن بعد.

ومن الأمثلة الدالة على هذه الطرائق، هناك طرق لإعداد الدروس وتنظيمها، واستخدام الأمثلة، وطرق تشجيع الممارسة والاختيار، ومختلف الطرائق البيداغوجيّة التي تراعي هذه الوضعيّة البيداغوجيّة الجديدة. ويمكن اعتاد طرائق تدريسيّة جديدة وبيداغوجيات مستحدثة للمتعلّمين المتواجدين خارج أسوار المدرسة، كما يمكن التعويل على الأجهزة التقنية المتطورة لنشر التعلّات المدرسيّة المختلفة وإذاعتها، وإتاحة المعلومات والأمثلة والممارسات والاختبارات للمتعلّمين، وذلك فقط باعتاد برامج مدرسيّة معدّة بدقة حسب المواصفات التربويّة للملائمة لنمط التعليم عن بعد.

بالمقابل، ينبغي الانتباه إلى عدم الخلط بين طرق التدريس عن بعد وكيفية نشر التعلّات وتقاسمها مع المتعلّمين، خاصّة عند تقويم التعليم عن بعد. وقد تعود الزيادة أو النقصان في معدّلات نجاح المتعلّمين المستهدفين بهذا النمط من التعليم إلى كيفية التأثير بهذه الطرائق البيداغوجيّة، كما تُنسب التخفيضات في التكلفة أو الوقت الذي يتطلبه هذا النمط في الوصول إلى مجموعات معيّنة من المتعلّمين (على سبيل المثال لدى المنتسبين للعالم القروي أو المحرومين) إلى سوء التدبير التربوي والمادّي. ويمكن أن يؤدّي هذا الارتباك فيما يخصّ الفوائد التي يمكن أن تجني من التكنولوجيات إلى أخطاء سياسيّة مكلفة، وغير متوقّعة؛ وبلا شك أنّ العديد من تحديدات مفهوم "التكنولوجيا" هي بسبب هذا الخلط (Clark، 1992d). فما هي هذه التكنولوجيات؟ ولأيّ شيء تصلح؟

يشير مصطلح "التكنولوجيا" إلى تطبيق العلم كخبرة قادرة على حلّ المشكلات (Clark and Estes، 1998، 1999)؛ (Heinrich، 1984). غير أنّ العائق الرئيسي الذي يمنعنا

## الطرق الصوفية مصدرا للأمن الاجتماعي الإفريقي زمن "كورونا"

ليجد طريقه إلى مختلف أقطار العالم الإفريقي، وصار قادرا على ممارسة التوجيه والتأطير الروحي العقدي داخل هذه الأقاليم. وفي ظل ما يشهده العالم الإفريقي اليوم إزاء جائحة "كورونا" من تداعيات وتحديات سياسية واقتصادية واجتماعية خطيرة، فإن طرقا صوفية<sup>(2)</sup> عديدة في مختلف البلاد الإفريقية قد انخرطت إلى جانب الهيئات الرسمية في البلدان التي تحتضنها في أنشطة تكافلية تضامنية، وأخرى تحسيسية توعوية، بدلا من أن تقف جامدة حيال ما يجري من أحداث. فأصبحت الطريقة الملجأ الآمن لاستمداد معاني الإسلام الحقيقية، في زمن الظلم الروحي واستشرأب التشدد الديني، إلى جانب مساهمتها كمصدر لتعزيز الأمن الاجتماعي في إبداع طرق في التكافل والتضامن الاجتماعي، كلما طرأت على حياة الإنسانية أزمات

## • مقدمة:

لا ريب في أن الطرق الصوفية<sup>(1)</sup> قد أرسيت في أغلب بقاع المعمورة الإفريقية مبادئ للتعاون والتآزر مناسبة وملأمة لمواجهة مصاعب الحياة وتعقيداتهما، كما واكبت التطورات والأحداث بذكاء اجتماعي بديع، بعيدا عن التشدد والتعصب، وموافقة لروح الإسلام الوسطية السمحة. وهو الأمر الذي مكّن من مواجهة الظاهرة الإلحادية، وانعدام اليقين الذي خلفه نشاط المدارس الفكرية المادية الطارئة على المنطقة الإفريقية، بما في ذلك القراءة المتشددة للإسلام، والتي أفرزت مجموعات جهادية متطرفة تحسب أنها وحدها من يمتلك الفهم الحقيقي للدين. وبهذه الوسطية التي أصبحت سمة بارزة في الفكر الصوفي عموما، استطاع هذا الفكر أن يقف أمام مختلف التيارات المذهبية الغالية والمتعصبة،



عمزة شرعي  
باحث مغربي

“

تمثل الطرق الصوفية ظاهرة دينية بارزة في تاريخ المجتمعات الإسلامية الإفريقية؛ حيث تعاضد تأثيرها الديني ونفوذها الاجتماعي. لما هبّت هذه الطرق في إفريقيا خلال مراحل الأزمات طليعة الساهمين في تربيها، ولعل ذلك يعتبر دليلا على نجاح هذا النموذج الديني في إبداع هاجمة الفرد الروحية والنفسية، وفي تحقيق الأمن الاجتماعي في مختلف أبعاده.

(1) الطرق: جميع طريق، وهو: المذهب والسيرة، وقد عرّف الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) -رحمه الله تعالى- الطريق الصوفي بأنه عبارة عن: "تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى؛ ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية". ينظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج: 3، ص: 26، دار الفجر للتراث، القاهرة: ط2، 2013م.

(2) نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر إطلاق الطريقة العزمية الصوفية بمصر، حملته بعنوان «الصوفية ضد كورونا»، بمشاركة المئات من شباب الطريقة، من جميع محافظات مصر، حيث بدأ المريدون التابعون للطريقة في تعقيم القرى والمراكز من فيروس كورونا في أكثر من محافظة، أبرزها: «محافظة البحيرة، ومحافظة الغربية، ومحافظة الإسكندرية، ومحافظة الإسماعيلية، ومحافظة سوهاج، وأسوان، وأسيوط».

والاجتماعي والسياسي والثقافي المغربي، وإمتداداته العربيّة الإسلاميّة والإفريقيّة والأوروبيّة المتجدرة<sup>(5)</sup>. ولعلّ ما يؤكّد "السلطة الرمزيّة" للطرق الصوفيّة هو الدور الكبير الذي تعنى به في مجال التوجيه والتأطير الديني في كثير من بلدان العالم الإفريقي، ولذلك نجد أقطاب تلك الطرق يتفاعلون مع قضايا الشؤون الدينيّة بتزكية من المجالس والهيئات العلميّة الرسميّة في تلك البلدان، وهو ما يجعل طبقة عريضة من الشعب يستجيبون باطمئنان وتسليم للقرارات الصادرة عن المشيخة التي ينتمون إليها. ولقد فرضت هذه "السلطة الرمزيّة" للزعامات الصوفيّة حضورا قويا في الشراكة والتسيير السياسي والاجتماعي والديني في بلدانهم، ومن ذلك القرار الصادر عن الزعامات الصوفيّة المتعلّق بإلغاء جميع الاحتفالات الدينيّة على مستوى البلد المتواجدة فيه، تنفيذًا لقرار المجالس الوزارية بإلغاء التجمّعات بغية مواجهة فيروس "كورونا". ولا شك أنّ هذا القرار يعكس اهتمام المتصوّفة البالغ بكل الوسائل التي تحفظ النفس البشريّة، وذلك لأن حفظ النفس من ضرورات الشريعة ومقاصدها الكبرى، وبتمام صحّتها يكون مناط التكليف.

ثم إنّ رتبة الشيخ والمقدم الصوفي تفوق رتبة زعيم القبيلة والوجيه السياسي في بلدان إفريقيّة كثيرة. وقد نال المشايخ حظًا من هذه الزعامة من خلال البعد القيمي الذي يمثّله وما حافظوا عليه من زهد وإنفاق وتعليم وتربية، بل ومقاومة في وجه الزعامات الاجتماعيّة التقليديّة التي كانت تضطهد الساكنة بشكل كبير. وفي الغالب، فإنّ الزعامة الاجتماعيّة للمتصوّفة في إفريقيا مستندة إلى عوامل أساسية من أبرزها:

- حجم الوعود الدنيويّة والإشارات الروحيّة التي يطلقها المشايخ الصوفيون، إلى جانب حرصهم على تحقيق رغبات ومطالب المريدين، وهو ما يضفي على الشيخ طابع التقدير والقداسة.
- البنية التنظيميّة وشبكة العلاقات في المجتمعات والدوائر الصوفيّة، وهي علاقات متحرّكة فاعلة تنتقل عبر الأجيال.
- المصاهرة، وهي تلعب دورا وثيقا في تمتين علاقات الطرق الصوفيّة وانتشارها.

تستدعي مدّ يد العون. وقد دعا غير واحد من شيوخ تلك الطرق الصوفيّة الإنسانيّة جمعاء إلى الابتعاد عن الصراعات وسفك الدماء والحروب، كما أكّدوا على أن هذا الوباء فرصة ثمينة للعودة إلى حظيرة القيم الإنسانيّة، محذّرين أصحاب القرار في بلدان هذا الكوكب اللطيف من الاستمرار في سياساتهم الاستعماريّة والعدائيّة الديكتاتوريّة، ومحاولاتهم حرق مبادئ حقوق الإنسان؛ لأنّ هذا هو الدمار والخراب بعينه.

فكيف استطاعت الطرق الصوفيّة أن تكون مصدرًا للأمن الاجتماعي في ظلّ جائحة "كورونا"؟ وكيف تمكّنت من أن تنفذ إلى أعماق المجتمع مع تفويض شعبي؟ وما هي أهم العوامل التي جعلتها تتقلد دور القيادة والتوجيه والتأطير في المراحل الدقيقة الصعبة عموماً؟ وفي أزمة تداعيات جائحة "كورونا" على وجه الخصوص؟ وما هي الأبعاد القيميّة والإنسانيّة التي يمكن استخلاصها من تفاعل الطريقيّة مع الأزمات والتحدّيات الطارئة من قبيل وباء "كورونا"؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه في هذه الورقة، مركزاً على أهم النقاط المتعلّقة بـ:

- الزعامة الاجتماعيّة سمة يعرف بها أهل التصوّف.
- ارتباط الخدمة الاجتماعيّة بالحركة الصوفيّة.
- تشوّف الطرق الصوفيّة إلى مدينة فاضلة تسودها قيم الإسلام الكونيّة.

#### أولاً: الزعامة الاجتماعيّة سمة يعرف بها المتصوّفة

لقد برزت الطرق الصوفيّة كإحدى الهيئات الفاعلة في المجال الاجتماعي الإفريقي، والتي تشكّلت عبر المسار التاريخي بما تقتضيه ظروف المجتمع، وهنا يظهر مدلول القولة الصوفيّة التي تردّدت بين السنة الصالحين، بأنّ الصوفي ابن وقته، فرغم ما يمكن أن تحمله من دلالات أخرى تربويّة، إلا أن هذا المعنى الاجتماعي يبقى وارداً عندهم، ولذلك يقول أحد الباحثين المغاربة: "إنّ التصوّف السنيّ تحوّل عبر تاريخ المغرب إلى مؤسّسة ذات "سلطة رمزيّة" بفعل تفاعل الصلحاء والأولياء مع المجتمع، ممّا جعل الربط<sup>(3)</sup> والزوايا<sup>(4)</sup> من الثوابت الحضاريّة بالمغرب، ومن المفاتيح التي لا بد من مراعاتها في قراءة التاريخ الاقتصادي

(3) الزيت: جمع رباط، والرباط في الأصل المكان الذي يربط فيه الجنود المسلمين للجهاد في سبيل الله، لكن رباط التصوف هو المكان الذي "يرابط فيه جماعة الصوفيّة للعبادة ومجاهدة النفس وكسر شهواتها... ولكن مع مرور الزمن صارت الربط تقدم كثيرا من الخدمات الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة والتربويّة، وما ساعدها على أداء رسالتها إيقاف الكتب والأرزاق عليها، وكان بعض العلماء يتخذون منها أماكن للمطالعة والكتابة والاستسناخ يساعدهم على ذلك وجود المكتبات العامرة فيها". ينظر: أصالة الحضارة العربيّة، ناجي معروف، ص: 466، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1975م.

(4) الزاوية: والرباط هما مركزان خاصان بهؤلاء السادة الصوفيّة للاستعداد للجهاد، وقد خرجت الزاوية عن نطاقها المحدود إلى المجال الاجتماعيّ الواسع، إذ سنجد للزاوية عدة أدوار ووظائف داخل المجتمع الذي تسود فيه.

(5) المجال الحيوي للأولياء بالمغرب، الأدوار الدينيّة والعسكريّة والاجتماعيّة، ضمن: التصوف السني في تاريخ المغرب، نسق نموذجي للوسطيّة والاعتدال، سعيد بنحمادة، تقديم وإشراف: إبراهيم القادري بودشيش، ص: 186، سلسلة مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.



## ثانياً: ارتباط الخدمة الاجتماعيّة بالحركة الصوفيّة

إنّ من ضمن الأبعاد الاجتماعيّة للتصوّف جانب الخدمة الاجتماعيّة والعمل الخيري، إذ لم ينعزل الصوفيّة في إفريقيا عن مجتمعهم بشكل مطلق كما هو شائع، وتدّل مواقفهم على أنّهم كانوا إيجابيين شاركوا أفراد مجتمعهم همومهم وآلامهم، وسعوا جاهدين لكشف الصوائق عنهم، متمسكين بتعاليم الكتاب والسنة التي تحثّ على التكافل والتعاون، عن طريق البذل والإنفاق لإسعاف المنكوبين وإراحة الفقراء والمحتاجين.

فالعامل الاجتماعي بالنسبة للصوفي هو وسيلة للرفق في مدارج المقامات، وسبب لتخليّة الباطن من قيود المادّة، كما أنّ العمل التربوي قد يتجلّى عن طريق العمل الاجتماعي، قصد تربية السالكين على النفع والعطاء تجاه المساكين. بل وجدنا من أهل التصوّف من بنى منهجه التربوي على مفهوم الصدقة، وهو أبو العباس السبتي<sup>(6)</sup> أحد صوفيّة مدينة مراکش، الذي كان يعمل على تركية نفوس مرّديه من خلال نزع مواطن الشخّ والبخل التي قد تعترهم في سيرهم، وتحليتها بأخلاق الإيثار والجود والكرم، وقد وصف أحد الدارسين هذا التوجه بقوله: "فهنالك مذهب صوفي مغربي بحث، يرجع الفضل في وضع أسسه ونشر دعوته لرجل من أهل القرن السادس، هو أبو العباس السبتي الذي كان يرى أنّ لبّاب القوانين الشرعيّة هو الصدقة،

فكان يجلس في الأسواق والطرق ليخصّ الناس على البذل والجود مردداً كلماته الخالدة: (أصل الخير الإحسان وأصل الشر البخل). وقد اشتهر مذهبه أيما اشتهار حتى نعته معاصره الحاتمي في فتوحاته المكيّة بصاحب الصدقة في مراکش"<sup>(7)</sup>.

ونحن نتخبّط في مستنقع "كورونا" الرهيب فإنّ كثيراً من الطرق الصوفيّة<sup>(8)</sup> وكعادتها قد استصحتت مبادئ الخدمة الاجتماعيّة، وأخلاق الجود والكرم في زمن "كورونا" الذي لا نرى منه إلا كائناً مجهرياً ومسهارياً يهدّد السلم قبل السقيم. وتتجلّى هذه الخدمة الاجتماعيّة في:

- توزيع مواد غذائيّة على عددٍ من فقراء المرّدين وغيرهم من سكان الأحياء الفقيرة.

- حلّ أزمت المرّدين وغيرهم: من خلال دفع الديون والضرائب عنهم، وإمداد أبناءهم بوسائل التواصل بغية تمكينهم من استئناف دروسهم التعليميّة التي تسهر وزارات التربية والتعليم على بثّها عن بعد.

- مساهمة الحضرات الصوفيّة في صناديق الإعانة التي فتحتها الحكومات كبادرة وطنيّة للتضامن ضدّ جائحة فيروس "كورونا".

## ثالثاً: تشوّف الطرق الصوفيّة إلى مدينة فاضلة تسودها قيم الإسلام الكونيّة

مهما تعدّدت المواقف من التصوّف، فلا أحد ينكر

(6) هو أبو العباس أحمد بن جعفر الحزرجي، مولده بسبّعة عام أربعة وعشرين وخمسةائة، نزل مراکش وبها مات عام أحد وسبّائة، وذلك يوم الإثنين الثالث من شهر جمادى الآخرة ودفن بباب تاغزوت، وشيخه هو أبو عبد الله الفخار صاحب الشيخ الفقيه أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي. ينظر: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، أبو يعقوب بن يوسف بن يحيى التادلي، تحقيق: أحمد توفيق، ص: 451-477، منشورات كليّة الآداب بالرباط، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط2، 1997م.

(7) معلمة التصوف الإسلامي، عبد العزيز بن عبد الله، ج: 1، ص: 85، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2001م.

(8) نذكر هنا على سبيل المثال توزيع الطريقة التجانيّة بالجزائر إعانات على شكل (قفة تضامنيّة) في أكثر من بلديّة، أبرزها: «بلديّة واد سوف، وبلديّة تماسين، وبلديّة تغزوت».

مواسم القحط والجفاف، لأن ذلك من أقوى الأسباب في استجلاب الرحمات، وفيض الخيرات، ودفع الآفات. ولا يهمل الصوفيّ الجانب الروحي في تحقيق الأمن الاجتماعي، ولا يأمرن بترك الدعاء عند حلول البلاء، كما أنهم لا يقبلون إهمال اتّخاذ الأسباب الماديّة المعينة على محاربة الأزمات والآفات على حساب الدعاء والصلاة، بل يضعون كلا منهما في منزلته ومكانه.

وقد سجّل التاريخ أن كثيرا من الناس كانوا يستسقون بالأولياء والعارفين -رضي الله عنهم- أثناء مواسم الجفاف والقحط بركة ورجاء وتوسلا، ومن ذلك استسقاء الناس بالولي الصالح أبي زكريا، الذي أظهر ذلّه وفقره وحاجته إلى الله -تعالى- "ورمى بقلنسوته عن رأسه إلى الأرض وكان أقرع وقال: يا رب هذا الأقرع يسألك الغيث. فوالله ما نزل الناس عن ذلك المكان -أي عن (تأسلمت)<sup>(12)</sup>- حتى مطروا مطرا غزيرا"<sup>(13)</sup>.

وفي هذا السياق، وجريا على دأب الأسلاف والصالحين بالتضرّع إلى الله في أوقات الأزمات، فقد دعت الزاوية الريسونيّة<sup>(14)</sup> بمدينة شفشاون، في بلاغ لها، كل شيوخ الطرق الصوفيّة والزوايا المغربيّة والعماء وجميع المغاربة، إلى الانخراط في الحملة الإلكترونيّة الوطنيّة للدعاء والابتغال إلى الله، بأن يحفظ المغرب وسائر البلدان، وبأن يرفع وباء "كورونا"، عملا بقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ غافر 60.

وفي الختام، تمثّل الطرق الصوفيّة ظاهرة دينيّة بارزة في تاريخ المجتمعات الإسلاميّة الإفريقيّة؛ حيث تعاطم تأثيرها الديني ونفوذها الاجتماعي. كما جسّدت هذه الطرق في إفريقيا خلال مراحل الأزمات طليعة المساهمين في تديرها، ولعل ذلك يعتبر دليلا على نجاح هذا النموذج الديني في إشباع حاجة الفرد الروحيّة والنفسيّة، وفي تحقيق الأمن الاجتماعي في مختلف أبعاده.

الدور الكبير الذي يلعبه في بناء الخلق الاجتماعي البناء العمليّ المنهجي، الذي يعنى فيه بالقدوة والمثل والسلوك والتوجيه والمتابعة، كما أنه لم يثبت أن أحدا تشرب من تلك الطرق الصوفيّة قد تورّط في عمليات إرهابيّة بغیضة، فالتصوّف صاحب المثاليّة الخلقية، وحامل لوائها، ومن بين صفوفه برز رجال أفذاذ، حملوا إلى العالم أروع ما تحمله الآثار الطيبة والذكريات العطرة، والبطولات النادرة في مكارم الأخلاق والفضائل.

وقد استطاع التصوّف الطريقيّ بإفريقيا أن يصهر جميع ساكنة البلدان التي يسود فيها ضمن بوتقة مجتمعيّة وروحيّة واحدة، حيث ذوّب هذا التصوّف جميع الفوارق الموجودة بين العربي والبربري، أو بين الحضري والبدوي، أو بين الأسود والأبيض، وهكذا استطاع هذا التصوّف توحيد المسالمين والمسيحيين واليهود داخل منظومة روحيّة واحدة. ونشير هنا إلى أن متصوّفة المغرب - مثلا - قد انفتحوا على غيرهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى في ضوء مبادئ التسامح والمحبة، "فاحترموا الأقليات الدينيّة من يهود ومسيحيين، وأشركوهم معهم أحيانا في صلوات الاستسقاء، بل إن بعض أهل الذمّة أسلم على أيديهم لما لمسوه فيهم من حميد السجيا ومكارم السلوك الحضاري، أو نتيجة انبهارهم بكراماتهم الصوفيّة"<sup>(9)</sup>.

ثم إن نموذج المدينة الفاضلة كان حاضرا بقوة في مخيال شيوخ الطرق الصوفيّة، وهذا ما لاحظته الباحثة السنغالي، سام بوسو امباكي، في مشروع أحدوا بمبا<sup>(10)</sup>، مؤسس الطريقة المريدية<sup>(11)</sup>، الذي أراد لمدينته طوبى أن تسود فيها قيم العدل الاجتماعي، ومقومات الرخاء الاقتصادي، وأن تتحقّق فيها السعادة لجميع الأشخاص، وأفضل هؤلاء خادمهم، ولا فرق بينهم إلا بالتقوى.

وانطلاقا من البعد الديني الذي يعطي للمحبة والصحة قوة إيمانيّة نفسيّة تمثّل شحنة إيجابيّة في استتباب الأمن الاجتماعي، فقد حثّ العارفون والأولياء الناس على سلوك سبل التراحم والتآخي بينهم، وأن يجتمعوا على كلمة واحدة سواء بينهم، خصوصا في وقت الأزمات والكوارث، وفي

(9) ثقافة الوسطيّة في التصوف السني بالمغرب، التصوف السني في تاريخ المغرب، د. إبراهيم القادري بوتشيش، ص: 44، منشورات الزمن، سلسله شرفات رقم: 27، الطبعة الأولى سنة 2010م.

(10) للتوسع في دراسة شخصيّة الشيخ أحدو بمبا، يمكن مراجعة كتاب: إرواء النديم في سيرة الشيخ الخديم، للشيخ محمد الأمين جوب السينغالي.

(11) المريدية: هي طريقة أسسها الشيخ، أحدو بمبا بن حبيب الله السنغالي (ت: 19 يوليو 1927)، وأنها بتأسيسها قترته القادريّة التي أخذ أوراها على يد الشيخ الموريتاني، بابا بن الشيخ سيدا الأبييري (ت: 12 يناير 1924)، وتنتهي أوراها المريدية عند الشيخ أحدو بمبا ثم ترتفع بعد ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كما تقول التعاليم والأديبات المريدية الشائعة.

(12) لمقصود هنا تأسلمت أي المصلّى خارج البلد.

(13) التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، أبو يعقوب بن يوسف بن يحيى التادلي، (مصدر سابق)، ص: 138-139.

(14) الطريقة الريسونيّة: كانت طريقة النخبة من الأشراف والقواد والأعيان، أخذتها عن العارف بالله أبي محمد عبد السلام بن علي ابن ريسون الحسني التطواني عن آباءه، ينظر: السفر الصوفي، محمد بن جعفر الكتاني الإدريسي الحسني، جمعه واعتنى بطبعه وضبطه أسامة بن محمد الناصر الكتاني، و م. الزمزمي بن محمد المنتصر الكتاني، ص: 47، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2005م.

## أهمية الخيال في التفاعل الاجتماعي

تُوضِّح الأراضي الجغرافية التي تُمارس فيها الدولة سيادتها، كذلك القوالب الاجتماعية تُوضِّح المساحات الإنسانية التي يُمارس فيها المجتمع سيادته. وينبغى التفريق في الفكر الاجتماعي بين السلطة والسيادة، فالسلطة وسيلة عملية تختص بتنفيذ الأفكار على أرض الواقع، وليس لها علاقة بالأفكار الذهنية والإرادة الداخلية، أمَّا السيادة فهي منظومة وجودية شاملة للإرادة والتنفيذ معاً. أي إنَّ السيادة هي العقل، والسلطة هي العضلات.

لا يمكن فهم السلطة الاجتماعية إلا بفهم ذراعها التنفيذي، التي تتغلغل في تفاصيل المجتمع الإنساني، لأنَّ السلطة فكرة ذهنية مجردة، لكن التطبيقات العملية المحسوسة هي التي تكشف هويَّة السلطة وماهيتها. والعلاقة بين السلطة وتطبيقاتها تُشبه العلاقة بين الغاية وآلياتها، فالغاية لا تكشف طبيعة الآليات، لكن الآليات تكشف طبيعة الغاية، وذلك لأنَّ الغاية خيال حالم، أمَّا الآليات فهي الوسائل العملية لتحويل الخيال إلى حقيقة، والحلم إلى واقع.

عندما يغرق المجتمع الإنساني في ضجيج الشعارات، يُصبح عارياً من المعنى المعرفي، ومُفتقراً إلى الخيال

تحليل عناصر التفاعل الاجتماعي لا يعني تمزيق الروابط الإنسانية بين المكونات الاجتماعية، وإنما يعني وضع الطبيعة الرمزية للفرد والمجتمع تحت مجهر الشعور الإنساني، لأنَّ الفرد يتحرَّك في المجتمع انطلاقاً من شعوره الداخلي الذي يُحتمُّ عليه الانخراط في حركة التاريخ الجماعي، وأن يكون جزءاً من الكل، ولبنة في صرح المجتمع الحي، الذي يُدرك أبعاد ذاته، ويُدرك حدود مجالته الحيوي. وحياة المجتمع لا تتكرَّس كواقع محسوس وحقيقة شرعية إلا إذا أدرك المجتمع كيانه والكيانات المُحيطة به.

وهذا الإدراك يُمثِّل الخطوة الأولى لتفسير مكونات الذات، وعلاقتها بالآخر، سواءً كان الآخر داخلياً أم خارجياً. والعاجز عن إدراك ذاته، لن يستطيع تفسيرها، ومن لم يمتلك الوعي بالذات والآخر، لن يستطيع تكوين روابط بينهما قائمة على الاحترام المتبادل، وهذا يعني وجود احتمالية كبيرة للصدام بينهما.

شرعية التفاعل الاجتماعي مُستمدَّة من مبدأ التجانس في العلاقة المصيرية بين معرفة الطبيعة الرمزية وفلسفة السلطة الاجتماعية. والتجانس يعني وضع الخصائص الرمزية فردياً وجماعياً في القوالب الاجتماعية المناسبة، وهذه القوالب بمثابة الحدود بين الدول. وكأ أن الحدود السياسية

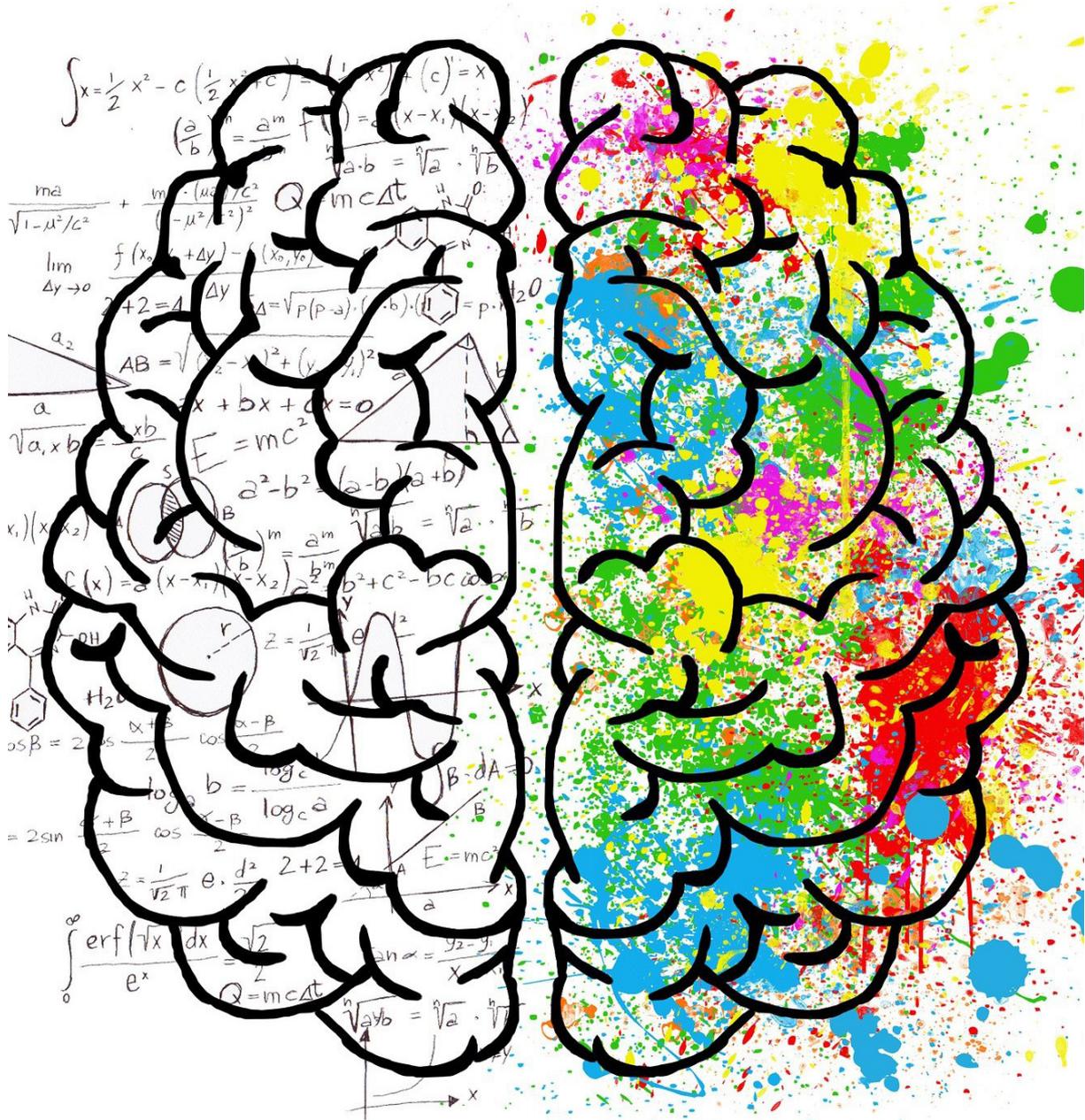


إبراهيم أبو عواد

كاتب أردني

“

عندما يفرق المجتمع الإنساني في ضجيج الشعارات، يُصبح عارياً من المعنى المعرفي، ومُفتقراً إلى الخيال الاجتماعي، الذي يقوم على نقد الأحداث السياسية، ومُساواة النظريات الفكرية التي تتحكم بالسلوك الفردي والجماعي، وطرح تصوُّرات جديدة وبدائل إبداعية.



لفتح آفاق المستقبل أمام الفرد، وتعزيز ثقته بنفسه ومُجتمع، وحمايته من اليأس والفشل.

الاجتماعي، الذي يقوم على نقد الأحداث السياسيّة، ومُساءلة النظريات الفكريّة التي تتحكّم بالسلوك الفردي والجماعي، وطرح تصوّرات جديدة وبدائل إبداعية. وغياب الخيال يعني بالضرورة غياب الحُلم، وإذا خسر الفرد حُلْمه، خسر إنسانيته وشرعيّة وجوده ومشروعية حياته، وفقد القدرة على تغيير مُجتمع نحو الأفضل، ممّا يجعل الفرد والمجتمع يصلان إلى طريق مسدود بلا حُلم ولا واقع، وينشأ النزاع بينهما، ويتعمّق الصراع على الوهم. لذلك، ينبغي إرشاد الفرد إلى أهمية الخيال، واختراع الأحلام، وضرورة تطبيقها عملياً وتنفيذها واقعياً. وهذه هي الضمانة الأكيدة

## طفيليّ .. أخلاق الفقر والغنى



عبد النعم أريب  
كاتب مصري

إذا شاهدت فيلم “ Parasite ” فستعلق في ذهنك بعض من الجُمْل. مثل: “السيدة ليست لطيفة وثرية، بل هي لطيفة لأنها ثرية. ولو كنتُ محلها لصرْتُ لطيفة أيضًا”، “المال كالمكواة تمامًا؛ لذا لا تظهر التجاعيد على وجوه الأغنياء أبدًا”، “إن فاجأنا الغنيُّ ونحن جُلوس في بيته فسيكون موقفنا كموقف الصراصير عندما نفاجئها في بيوتنا الفقيرة .. كلانا لا يملك إلا الهروب”، “أتعرف ما هي الخطة التي لا تفشل؟! هي الخطة التي لا تخطط لها؛ لأنك كلما خططت لشيء سار على غير تخطيطك!”.

فيما نتناول قصة ثلاث عائلات جمعت بينها خطوط الفيلم؛ لتقدّم لنا دراما قويّة التأثير والفاعليّة عن الطبقات الاجتماعيّة والماديّة وصراعها، وعن معنى فلسفي آخر أو قضية- بصيغة أدق- هي: هل تنبعث أخلاق الفرد من طبقته الاجتماعيّة ومن وضعه المادي؟! كل هذا يُقدم من خلال أداء تمثيليٍّ مميّز وفَعّال، ومهارة في استغلال الموسيقى. ولأنّ الأسماء الكوريّة صعبة فسكتني بالوصف لا الاسم.

العائلة الأولى هي عائلة فقيرة كادحة، تعيش في قبو أحد المنازل في منطقة شعبيّة شديدة الفقر. تتكوّن من الأب والأم وابن شاب وابنة شابة. يجمعهم كلّهم رغبة الطموح المادي، والارتقاء الاجتماعي والصعود الطبقي. لكن يفرّق بينهم فارق جوهري هو الفارق بين الأجيال؛ فالوالدان نمطيّان في نظرتهما إلى فكرة الكسب أو الصعود المادي، لا يريان الفرص لهما إلا عن طريق المادة فقط الطعام، الشراب، الأموال. وعلى خلافهما الشابان اللذان يمتازان بالكثير من الذكاء والمهارة والبعد عن التقليديّة في سبيل الخروج من حالتيهما الماديّة والاجتماعيّة. ففي يوم من الأيام يأتي إلى

هذه وغيرها من الجُمْل المؤثّرة القويّة ستشدها في فيلم الكوميديا والدراما والجريمة الكوريّ الجنوبيّ “طفيليّ” أو “كائن طفيليّ” -على الوجه الأدق- وستعرف ساعتها جزءًا من الأسباب التي جعلته يفوز بـ“السعفة الذهبية” من مهرجان “كان السينمائي”، وجائزة “جولدن جلوب” لأفضل فيلم أجنبي، ويفوز بعدها بأربع جوائز “أوسكار” هي أفضل فيلم، أفضل فيلم أجنبي، أفضل إخراج، أفضل سيناريو أصيل. وهي المرّة الأولى في تاريخ “الأوسكار” التي يحصد فيها فيلم أجنبيّ (أي غير ناطق باللغة الإنجليزيّة بجائزة أفضل فيلم).

“

فيما نتناول قصة ثلاث عائلات جمعت بينها خطوط الفيلم؛ لتقدّم لنا دراما قويّة التأثير والفاعليّة عن الطبقات الاجتماعيّة والماديّة وصراعها، وعن معنى فلسفي آخر أو قضية- بصيغة أدق- هي: هل تنبعث أخلاق الفرد من طبقته الاجتماعيّة ومن وضعه المادي؟! كل هذا يُقدم من خلال أداء تمثيليٍّ مميّز وفَعّال، ومهارة في استغلال الموسيقى.

تدريسي له من قِبل الأم تتعرّف على العائلة الثالثة.

العائلة الثالثة هي عائلة مدبرة المنزل بالغ الفخامة هذا. وهي مكوّنة من الخادمة وزوجها. وهما من الطبقة الفقيرة جدًا كما الحال في العائلة الأولى، لكنّها عائلة مختلفة رغم انتمائها للطبقة نفسها. فالخادمة مُنمّقة ومهذّبة وتتّسم بالنظام والترتيب، وقد اكتسبت ثقة أهل البيت. والزوج نزي في تحبّئه عشرات الكتب، وعلى الجدران ملصقات من جرائد ومجلات، فضلاً عن معرفته بأمور كشفات الاتصال.

وسأترك لك الاستمتاع -لأنّ الفيلم ممتع حقاً- بكل الملابس والمفارق التي شبكت علاقة العائلات ببعضها، وكيف جهّم الفيلم جمعاً ليصنع هذه الدراما. سأترك هذا كي لا أفسد عليك متعة مشاهدته، ولأنّ الفائدة ليست في هذه الملابس والمفارق بل فيما دلّث عليه، وما أشارت إليه من واقع ومعانٍ.

فيما الممتع المثير للاهتمام والتقدير في أثناء وضعه أمامك قضية صراع طبقيّ -كما قد يظهر من النظرة الأولى- يخترق هذا الجدال -الذي يبدو سطحيّاً- إلى قضية أعمق منه، وهي تأثير المادة والطبقيّة المُجمعيّة على أخلاق الإنسان. فثلاً نزي مع العائلة الأولى مظاهر الفقر المدقع الذي يكتسح جزءاً من المجتمع الكوريّ. ومنه ينتقل إلى أنّ

“

الإنسان هو كلمة السرّ للظرف الذي فيه -الغنى أو الفقر- بل هو الإنسان واختياره؛  
نما هو القدر يجمع عائلتين فقيرتين أن  
تعيّن كالكائن النطفة أو الطفيليات التي  
تستوطن جسم الإنسان .. وها هو الإنسان  
قد اختار اختياره في كل ظرف منهما

”

بيتهما صديق الشاب ليعطيه حجراً يدعي أنه يجلب الحظّ، ويخبر الشاب أنه رشحه ليكون مدرّس اللغة الإنجليزيّة لابنة إحدى العائلات الغنيّة. ممّا يراه الشاب فرصة عظيمة عليه ألا يضيعها منه. فيذهب الشاب إليها بعد أن زوّر شهادة من جامعة أمريكيّة.

وهنا تبدأ العائلة الثانية في الظهور. وهي على عكس الأولى تماماً غنيّة غنيّ واسعاً. مكوّنة هي الأخرى من أربعة أفراد رجل الأعمال الجاد الذي لا يعنيه إلا عمله وسعيه الدؤوب لإكمال مسيرة النجاح؛ وهو الأب، والمرّفة التي تدعي التحضّر وتمارس التباهي المُقنّع والصریح؛ وهي الأم، وابن طفل لديه عقدة نفسيّة، وابنة شابة سريعة الانقياد للأخرين رغم إبدائها ما يشبه الاحتقار أو المجافاة لعائلتها. وظهر من موقفين في الفيلم أنّ العائلة مُحدثّة الغنى؛ أي أنّها تحوّلت من الفقر إلى الغنى. تعيش العائلة فيما يشبه القصر لكنّه شديد الحدائث في معماره. وفي ظلّ انهيار الشاب الفقير بما يراه في القصر الحدائث هذا، وبعد أوّل اختبار



هو ظرف من الظروف كالغنى تمامًا. ظرف أنت فيه فلتفعل بعدها ما يميله عليك اختيارك.

وفي العائلة الثانية نرى الأب الذي على إثر صعوده المادي والطبقي لم يعد يُطبق راحة الفقر والفقراء الذين كان يجاورهم في القطار أيام الفقر. لكنّه رغم هذا معتدل في المعاملة، بل منصف وسميحي في رواتب العاملين لديه. ونرى الزوجة وهي المثال الحقيقي الذي اختاره القيم لأخلاق الغنى. فهي سيّدة تعشق التعالي المُقنّع أي أن تتعالى على غيرك في سياق الحديث والتعامل وكأنك لا تقصد إظهار التعالي. وهي فوق ذلك لديها مرض احتقار للذات؛ الذي نراه في مجتمعاتنا العربيّة دومًا. فهي تحقّر الصناعات المحليّة، ولا تثق بها، وهي تحقّر الشهادات الكوريّة لكنّ شهادة أمريكيّة مُزوّرة تجعلها تبذل المبالغ الضخمة. ويظهر لديها ضعف غريب نابع من الغنى وعشقها للاتصاق بكل مظهره. فراها -وهي الغنيّة ذات النفوذ الماليّ الواسع- تقف ذليلة أمام نصابة أفتعتها أنها متخرّجة في جامعة أمريكيّة، ونراها تنفّذ طلبات غريبة عجيبية صادرة من سيّدة تظنّ أنّها موظفة لدى شركة ضخمة. وها هو الغنى يدفعها هي الأخرى إلى الضعف أمام كل مظهره؛ بالرغم من أنّها تظنّ أنه مصدر قوتها الوحيد!!

ولكنّ هنا يجب أن نسأل: هل يقول الفيلم بعرضه للعائلتين أنّ الطبقة الماديّة والاجتماعيّة تصنع الأخلاق وتصوغها؟! وأنّ الأخلاق مُنتج يصنعه ويغلّفه ويصدّره الفقر أو الغنى؟!

أساس أخلاقهم هو "المنفعة" أو مذهب "اللذة والألم" في الفلسفة الأخلاقيّة؛ ومعناه أنّ الإنسان يحاول الاقتراب من كل لذة، ويحاول الابتعاد عن أيّ ألم. لا يرى في أيّ شيء أمامه إلا فرصة سانحة للاستغلال والكسب. نرى كيف يسوقهم الفقر إلى سلوكيات مشينة، وإلى تقبّل هذه السلوكيات المُشينة؛ في مثل تبؤل بعض السابلة أمام شباك العائلة، وعدم اكتراثهم لهذا أو بدقّة إحساسهم بعجز عن تغيير الواقع؛ لإحساسهم بالضالّة المُجمعيّة والإنسانيّة التي تقوّي في الإنسان الرغبة في الانصياع للواقع، وعدم التفكير إلا في تقبّله -رغم قدرته على تغييره-. وكذلك نرى الفيلم يعمل بالمثل العامي المصريّ القديم "الفقير يحمته وحشة" فيجعل للفقراء رائحة تميّزهم عن الأغنياء كالرائحة التي تميّز بعض العاملين في مجالات معيّنة. فيتعدّى الفيلم الأخلاق إلى حيّز المادة؛ وكأنّ الفقر أصبح يقبّد أجساد الفقراء.

ونرى أيضًا أناسًا أظهروا كفاءة في خداع الآخرين هذه الكفاءة نفسها هي التي كانت مطلوبة منهم كي يحصلوا على الأمور نفسها من طريق شرعيّ. وعندما تسأل: لماذا لم يارسوا مهاراتهم ابتداءً في النجاح الشريف؟ تجد أمامك أن ضغط الفقر عليهم والصورة التي يضعهم فيها أمام الآخرين الأعلى مكانة يشعروهم بالعجز عن النجاح. وإنّ سألت: لمّ نجحوا بالمهارات نفسها عن طريق الخداع؟ وجدت الإجابة نفسها؛ الفقر هو الذي دفعهم للخداع بغرض الهروب من لعنة الفقر، والارتقاء الماديّ والمجمعيّ. وهذا إن دلّ يدلّ على أن الفقر ليس ميزة أو عيبًا، بل



في نصفه الأول، ومن خلال الأداء التمثيليّ البارز لكل الممثلين (مما يدلّ على أنّه عمل المخرج) وكلّهم يستحقّون الإشادة. أدار هذه الكوميديا مستنداً إلى ما امتاز به تأليف الفيلم من كوميديا الموقف، لا كوميديا القول المنفرد (ما يُسمّى بالأقبيّه). وقد استطاع التأليف أن يصنع فينا كوميدياً عماده المفارقة في الموقف الكليّ لا المواقف الجزئية. ليقول لنا: ها هي الكوميديا سهلة لمن يستطيع كتابتها عن موهبة وإدارة ذكيّة.

ولعلّ أبرز ما في الإخراج هو قدرته على إخراج المعاني القاسية كما أخرج الكوميديا في مستوياتها المتعدّدة. ففي الثلث الأخير من الفيلم، خاصّة مشاهد الأمطار وغرق المنازل فنيات إخراجيّة جيدة. من أوّل اختيار الحركة المشهد والممثلين؛ حيث يمضي - طوال مشاهد- الممثلون والأمطار هبوطاً في طرقات تهبط باستمرار، وكأنّها تمثال الهبوط من الغنى إلى الفقر. وحركات الكاميرا في مشهد دفع الأب الفقير لحاجياته في طرقات تحوّلت إلى أنهار سائلة كانت في غاية التميّز. في فيلم ستخرج منه سعيداً من الكوميديا، غاضباً من حماقة الإنسان، حالماً مع حلم الشاب الفقير، متذكّراً بعض الجمل التي من الصعب نسيانها أو نسيان وقعها على قلبك وعقلك.

كانت الإجابة نعم لولا وجود العائلة الثالثة. فهي التي جمعت بين الاثنين. جمعت بين فقر الأولى، ورقّي الثانية. بين الكدح والعمل من الأولى، وحسن المظهر وطيب الرائحة من الثانية. حتى إنها انفردت من بينهما بالاتجاه المعرفيّ والدوقي. ففي الحين الذي سنحت فيه الفرصة للعائلة الأولى بالعيش في القصر سارعت إلى السكر والعريضة، أما هي عندما سنحت لها الفرصة فلجأت إلى الاستمتاع بجمال الطبيعة، والاستماع إلى الموسيقى والأنغام. ما يدلّ على أنّ الإنسان هو كلمة السرّ لا الظرف الذي فيه -الغنى أو الفقر- بل هو الإنسان واختياره؛ فما هو القدر يجمع عائلتين فقيرتين أن تعيشا كالكائن المتطفّل أو الطيفيات التي تستوطن جسد الإنسان.. وها هو الإنسان قد اختار اختياره في كل ظرف منهما.

الفيلم لا يتوقّف عند هذه المعاني وحسب. بل يعرض معاني أخرى مثل التي تتعلّق بجحر الحظّ، ومثل فكرة الانسلاخ من الذات والأمركة (أن ترى أمريكا هي الحلم الأعظم للإنسان) وهي فرصة جيّدة ليرى المجتمع العربيّ أنّه ليس وحده الذي يتعرّض للغزو الفكريّ، وليس وحده الذي استطاعت أمريكا أن تُميّيه بما كان يُسمّى في التسعينيات بـ"الحلم الأمريكيّ".

والغريب أنّ السيد القارئ سيمضي إلى هذه الكلمات مُعتقداً أن فينا مأساويّ من المعاني العديدة التي حرص على مناقشتها. والحقيقة عكس ذلك فالفيلم في معظم دقائقه فيلم كوميديّ بامتياز. استطاع المخرج أن يُدير هذه الكوميديا من خلال عوامل كثيرة منها سرعة إيقاع الفيلم



## القراءة لعبٌ تأويلي خلاق

عثرت القراءة على بعض تجلياتها، باعتبارهم روافد نهرها الكبير، ص 6.

والقراءة بهذا فعلٌ يقتضي من القارئ أن يكون حذراً، وأن يمتلك خلفيّة معرفيّة ينفذ بها إلى بطون النصوص، ليجعلها تتحاور مع نصوص أخرى، يكون فيها اللعب القرأني فعلاً خلاقاً ومنتجاً لأدب جديد، لكون أن "الفعل القرأني هو فعل ينبثق من التنبيه إلى شذرة منسيّة في كتاب، أو عبارة مهملة في حكاية، أو تشبيه عابر في دراية نقدية، أو اسم علم في نصّ أدبي..."، مرايا القراءة، ص 71.

إجابة عن السؤال نقول: إنّ اللعب القرأني أو التأويلي الخلاق يظهر في القراءة الفعّالة، باعتبارها فعلاً منتجاً وكاشفاً لكل ما خبا في النصوص، قراءة تتجول في التفاصيل الجزئية للنص، لتستطلع الجوانب الكليّة له، وهي القادرة على جعل النصّ ينتسب إلى اللانهائي، والنصّ لا يقدم نفسه للقارئ تاركاً له حرية فهم كل الأشياء، إنما يحجب نفسه مقدّماً أشياء تؤثر في القارئ لحظة ثم يتناسى ذلك، لأنه ليس قارئاً حذراً، ولم يعتمد على القراءة البطيئة التي يعتمد عليها نيتشه، ولذلك فكما كان سريعاً في القراءة كما أضع فهو متعمّدة، وأضاعت

القراءة فعل تأويلي خلاق، لا تقصد به القراءة العاديّة المشهورة، التي تقوم على قراءة سطور النصّ والمرور عليها بسرعة، هذه قراءة منفصلة بتعبير ألتوسير، لا تسهم في خلق دلالات متعدّدة ومتباينة من النص، إنها قراءة ميّنة غير منتجة بتعبير بارت. إنّ القراءة لا تقوم على مخاطبة الانفعالات فقط، بل تتعدّى ذلك إلى إنتاج أدب ونصوص متفرّعة عن النصّ الأصلي، وتسمّى بالقراءة الفعّالة، وهي التي سنركّز عليها في هذه الورقة، الموسومة بـ"القراءة لعب تأويلي خلاق"، ونتساءل فنقول: أين يظهر اللعب التأويلي الخلاق في القراءة؟

قبل الإجابة عن السؤال نودّ الإشارة إلى بعض الكتب التي انسأقت مع هذا النوع من القراءة، وجدنا كتاب "مرايا القراءة لخالد بلقاسم" و"هكذا أقرأ لعلي حرب"، و"القراءة رافعة رأسها لعبد السلام بنعبد العالي"، ومن الذين مارسوا هذا الفعل القرأني في قراءتهم للأدب، ابن عربي، وعبد الفتاح كيليطو، ورولان بارت، ولويس خورخي بورخيس، هم القلّة القليلة الذين وجدّتهم فيهم القراءة سرّاً من أسرارها. يقول خالد بلقاسم في "مرايا القراءة": "القلّة الهائلة الذين فيهم



جعفر لعزير  
باحث مغربي

“

اللعب القرأني أو التأويلي الخلاق يظهر في القراءة الفعّالة، باعتبارها فعلاً منتجاً وكاشفاً لكل ما خبا في النصوص، قراءة تتجول في التفاصيل الجزئية للنص، لتستطلع الجوانب الكليّة له، وهي القادرة على جعل النصّ ينتسب إلى اللانهائي.



في سخاء الاحتمال الذي تتيحه لها هذه القراءات، خصوصاً القراءات التي تتحقق بوصفها ممارسة أدبية، ص 9.

ويلعب القارئ دوراً رئيساً وفعالاً في عملية القراءة الفعالة، بحيث ينبغي أن يكون قارئاً عميقاً، وذا خلفية معرفية متعددة، لأن النص المقروء لا يقدم نفسه بريئاً للقارئ، بل يحجب نفسه ويضمّر عنه معارف وثقافات ينبغي أن ينفذ إليها، وقد يفلح أو يفشل في إظهارها، لكون أن المسألة مرتبطة بطبيعة اللعب القرائي للقارئ، فلعبة يقتضي مرحاً ومنتعة وعمقا، يسعى لإخراج المجهول في النص، وإدراك الغائب، وإيجاد أسرار لا متناهية، إن الذين يقرأون قراءة ممتة يقتلون النص ويعلنون موت المؤلف، والذين يقرأون قراءة فعالة فيما لعب قرائي خلاق، يولدون ويحصلون المعاني الباطنة ويفتحون النص على اللانهائي، ومن ثمة، جعل المؤلف حياً، ويكتسب القارئ صفة القارئ العميق الذي كشفت وعثرت فيه القراءة على بعض أسرارها.

وتكون القراءة بهذا الأساس، اللعب القرائي المنتج والمولّد لأسرار حجبتها النص ولم يظهرها، لأن النص، كما يقول بارت: "وليد كتابات متعددة تنحدر من عدّة ثقافات فتدخل في حوار وتقلّد بعضها وتدخل معه في جدال، لكن هناك موقعا يتجمّع عنده هذا التعدّد، هذا الموقع ليس هو المؤلف، كما قيل حتى الآن، وإنما هو القارئ" ص 6.

النص مأخوذ من كتاب "القراءة رافعة رأسها" لعبد السلام بنعبد العالي، ومعناه أن القارئ هو الكفيل بالبحث عن مضمّرات النص ومجاهيله، ومبثوثاته الغريبة، باحثاً عن الثقافات والمعارف التي ينطق بها النص المقروء، ويتسلّل

ذاكرته كل ما فهمه، أما اعتماده البطء في القراءة، فيجعله يحصل مداليل ودلالات متعدّدة في الفضاء النصّي، وعليه نستعير عبارة ميلان كونديرا في روايته البُطء، فنقول إن التجربة القرائية السريعة في الرياضيات الوجودية، تقترب من حدّة النسيان وضياح المدلولات، وأمّا التجربة القرائية البطيئة فتقترب من حدّة الذاكرة المخوّلة لاكتشاف ما لا حصر له من المعاني الثاوية في النصّ المقروء.

إذاً، فالقراءة الفعالة هي التي تبرز بأن القراءة لعب تأويلي خلاق، ونستحضر في هذا نصّ عبد السلام بنعبد العالي، في كتابه "القراءة رافعة رأسها"، معرّفنا القراءة الفعالة، فهي: "قراءة مشكّكة تتهم المباشر وترفض البدايات، وهي تسعى أن تكشف في بياض النصّ المسوّد التي تختفي من ورائه، تحاول أن تنعش مسوّد النص، تحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة، تلك العملية التي ليست عملية إظهار وتملك للمعنى الوحيد والحقيقة المطلقة، وإنما، كما قال نيتشه، عملية توليد الاستعارات"، ص 7.

فحوى النصّ أن القراءة مرادفة للإنتاج، ومقاربة مع فعل الكتابة، معناه أن اللعب القرائي، يسهم في خلق معاني متعدّدة، وخلق نص آخر من النصّ المقروء أو المؤول، وما أن تنافت القراءة مع هذا الأمر، فهي لا تسمّى قراءة فعالة، بل قراءة منفعة ممتة، تقضي على النصّ وتلقيه في ذاكرة النسيان، لذلك، فالقراءة إقامة في النصّ والسهر معه، إقامة ليلية تتولّد منها مداليل متشعبة، هي لعب قرائي خلاق يرتبط بدمغة القارئ بتعبير بلقاسم، الذي عثرت فيه القراءة على بعض أسرارها، وعليه إن النصوص كما قال خالد بلقاسم تحتاج "إلى قراءات مذهلة كي تحيا ...

معناه أن التأويل عنصر رئيس في العملية القرائية، فهو غير مختص بإنتاج المعنى وحسب، بل إنه يسهم أيضا في إنتاج أدب جديد، وهنا تظهر شدة القراءة وتعقيدها، فمن خلال اللعب القرائي الخلاق تتولد نصوص أخرى بفعل الخلفية المعرفية للمؤول، وبطبيعة اللعب القرائي للقارئ والمؤول.

إننا في التأويل نكون أمام احتمالات وتأويلات لا حصر لها، وعليه فالفعل القرائي يتحقق متى كان مرتبطا بالتأويل لأخذ مسؤولية الحفر والبحث عن المعاني، والأجدر توليد أدب جديد، فبالأويل كما قال علي حرب في كتابه "التأويل والحقيقة: يسير المؤول بعدا مجهولا في النص، ويكشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل ويولد المعنى من حيث يُظن اللامعنى، ويستنبط المجهول من المعلوم (...). ليس التأويل العلم بما هو معلوم سلفا ومسبقا، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان (...). وعلى هذا النحو ينبغي قراءة الأصول ومساءلتها"، ص 14.

ونختم ورقتنا بعد الإجابة عن مظهر اللعب التأويلي الخلاق في القراءة، وتحديدنا الأمر في أنه متجلى في القراءة الفعالة، التي تقوم على لعب قرائي يرتبط أساسا بدمغة القارئ العميق، الذي ينفذ إلى بطون النصوص ومبثوثاتها، والذي يحدث فيه القراءة بعض أسرارها، ومن ثمة نقول ما قاله علي حرب في كتابه: "هكذا أقرأ: فالقراءة المنتجة والفعالة، ترى الواقع على خلاف ما هو عليه، لتقرأ فيه ما هو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه"، ص 34.

إليها القارئ بلعبه التأويلي الخلاق، يقول خالد بلقاسم: "اللعب القرائي محكوم لا بالخلفية وحسب، بل بطريقة العبور بها إلى النص المقروء ومحاورته في ضوءها" ص 173. فحوى النص ومسكوته، أن القارئ العميق لا ينبغي أن يمتاز بخلفية معرفية متشعبة فحسب، بل يحتاج أيضا إلى طريقة توظيف هذه الخلفية في النفاذ إلى عمق النصوص، وهنا يأتي دور اللعب القرائي، باعتباره سراً من أسرار القراءة، فإن اللعب القرائي مثلاً في منجز كيليطو التأويلي يقوم على الحكي، ونؤكد هذا بقول بلقاسم: "كيليطو يقرأ بالسرد، أي بالإمتاع الحكائي، ويسرد بالآيات قرائية" ص 71. إن لعبة القراءة تفتح النصوص المقروءة على اللانهائي، وتجعلها تتحاور مع موضوعات أخرى، ويستند كيليطو مثلاً إلى الحكي لتأويل قضية فكرية من داخل لعبة الحكي، اعتقاداً منه أنه يسهم في إقناع القارئ، إذن، "فإن اللجوء إلى الحكي نابع من اعتقاد كيليطو أن الآراء تصبح مقنعة وقاطعة بفضل الحكي، أي متى تمكّن صاحبها من أن يهبها شكلاً سردياً" ص 43.

والتأويل هو المحرك لعملية اللعب القرائي الخلاق، باعتباره مسعفا على توليد الدلالات في النص، ومتى انعدم التأويل انعدمت معه العملية القرائية الفعالة، ونؤكد هذا بنص خالد بلقاسم من "مرايا القراءة" قائلاً: إن "التأويل بما هو أساس القراءة، لا يتم بإنتاج المعنى وحسب، ولكن أساسا بإنتاج الأدب، أي إنتاج التأويل المؤول للأدب وامتعه، سيرورة التأويل محكومة بالآيات إنتاج الأدب. القراءة، بهذا المعنى، مسؤولية مضاعفة، لأنها موجّهة لا إلى صوغ تأويل عميق وحسب، بل إلى جعل هذا التأويل أدبا في أن" ص 119.



## مكتبات بلا حدران.. فضاء المكتبات الرقمية

الآلي لأي شخص في منزله، وبين إدارة المعلومات عبر شبكة الإنترنت، فالأولى تعني العشوائية والثانية تعني أن هناك من ينظّم هذه المعلومات ويدقّقها ويحصّنها قبل أن تصبح ذات مصداقية لدى من يتلقّاها.

من هنا بات من الملح أن نؤكد أن هناك سباقاً بدأ في العالم اليوم نحو نوعية جديدة من أدوات تكوين المعرفة البشرية ليس عبر الورق، لكن عبر شبكة الإنترنت، ومن سيكون له وجود حقيقي مدار بشكل جيد، من هنا ظهر مصطلح الأمن المعلوماتي، من سينتج المعرفة في الفضاء الرقمي سيكون له بالفعل مستقبل في الثقافة العالمية خلال السنوات القادمة، فهل هذا يعني أن مفهوم المكتبات بات حوله نقاش جديد؟

لا شك أن الإجابة بنعم ستكون منطقية، فهناك تحولات جذرية تحدث الآن، أدى بعضها إلى تشكيل اتحاد دولي للمكتبات الرقمية (DLF) في مقابل الاتحاد الدولي للمكتبات (التقليدية) IFLA، فالأول يضم المكتبات الجامعية في الولايات المتحدة والمكتبة البريطانية وجامعة أكسفورد ومعظم المكتبات الأمريكية،

يشار حالياً جدل دولي وعربي مناطه سؤال حول هل نحن بحاجة لبناء مكتبات جديدة، أم أن العالم يتغيّر، وأصبحت المكتبات فضاءً رقمياً، عدت المكتبات رمزاً دالاً على ارتقاء الشعوب ونهوضها، مخزناً لمعارفها وكنوزها، ومكاناً لاحتضان المثقفين والمفكرين والأدباء والعلماء، وكأها حضارة تفرخ وتنمي لنا أجيالاً جديدة منهم؛ لذا حرصت الشعوب على أن يكون لديها مكتبات قومية، وأخرى ذات اختصاصات في علوم بعينها، وغيرها لنشر الثقافة في المدن والقرى، لكن في عصر الإنترنت ومع ظهور المكتبات الرقمية، أصبح هناك تساؤلات عديدة حول ماهية هذه المكتبات؟ كما أن السيل الغزير بها من المعلومات والمعارف هل يهدد الهوية الثقافية؟ وهل انتهى عصر المكتبات التقليدية؟

تعرف المكتبات الرقمية بأنها مجموعة من المعلومات الخاضعة لإدارة منهجية، تهدف إلى تقديم خدمة معرفية، من خلال اختزان المعلومات في صيغ رقمية، وإدارتها، ومن ثم إتاحتها عبر شبكة من الحاسبات. من المهم هنا التفريق بين السيل المتدفق من المعلومات إلى الحاسب



خالد عذب

كاتب وبروفيسور مصري

“

لقد غيرت شبكة الإنترنت مفهوم الزمان والمكان، وأتاحت لنا فرصاً لم تكن منظورة منذ أعوام قليلة، فيمكن عن طريقها التعرف على كم هائل من المضمون العربي في شتى المجالات؛ حيث إن شبكة الإنترنت تحوي عشرات المليارات من الصفحات، قابلة للبحث والكشف في ثانية واحدة أو أقل.

إلكترونية أو بوابات Gateway، أو غير ذلك من أشكال الأوعية الرقمية. من هذا المنطلق لا نستطيع أن نقول إنه مع التدفق المعلوماتي انتهى عصر المكتبات، وأصبح لدينا فضاء رقمي جديد للمعرفة بل إن هناك مفهومًا جديدًا للمكتبات سيكون بلا شك معتمداً بصورة أساسية على البث الرقمي للمعلومات، هذه مكتبات بلا جدران.

إذا كانت المكتبات الرقمية تختلف عن مثيلتها التقليدية في كثير من المعطيات، فإن العامل المشترك بينهما هو العنصر البشري الذي ينتج المعرفة لكي يستخدمها، وما بين المنتج والمستهلك للمعرفة وسيط يتمثل في المكتبات سواءً كانت تقليدية أو رقمية؛ هذا الوسيط يحتاج دائماً إلى كشاف هو الإنسان الذي يقوم بعملية كشف الأوعية أيًا كان نوعها، وأنجح كشاف بحثي عالمي حالياً هو (Google).

ظهر مفهوم المكتبة الرقمية الذي يدل على نظام معلومات تكون فيه موارد المكتبة متوفرة في شكل يعالج بواسطة الحاسوب، وفيه تستند جميع وظائف الاقتناء والحفظ والاسترجاع والإتاحة إلى تكنولوجيا الرقمنة. أما المكتبة الافتراضية فإنها قد عرفت بأكثر من طريقة نورد منها على سبيل الذكر لا الحصر ما يلي:

مجموعة إلكترونية منظمة تتألف من المواد الموزعة والمخزنة على شبكة والتي يمكن الوصول إليها والبحث فيها، أو مكتبة بلا جدران، أو الانتقال من الاقتناء إلى الوصول. وبناء على تلك التعريفات، يتبين أن مصطلح "المكتبة الرقمية" يحيل إلى طريقة للترميز، ثم بدأ في مرحلة لاحقة يشير إلى تحول فعلي في عملية إتاحة المجموعات والنصوص من الإتاحة المباشرة إلى الإتاحة عن بعد، وإلى تطور شكل المكتبة ونشاطها الذي تحول إلى صيغة افتراضية. والمكتبة الرقمية لها وجود مادي، فهي عبارة عن مجموعة من نصوص رقمية أتيحت للعرض بواسطة تقنية النص المترابط (Hypertext) ومتاحة على شبكة الإنترنت، ويطلع عليها المستفيد عن بعد، أي أن الاتصال بالمكتبة الرقمية لا يكون إلا عبر الحاسوب، ويمكن تنزيل هذه الوثائق ونسخها.

ويتطلب البحث في المكتبات الرقمية استخدام أدوات متطورة رافقت ظهور شبكة الويب، ونعني بذلك الأدلة الموضوعية (Subject Directories) ومحركات البحث (Search Engines) وأدوات البحث الكبرى (Meta Search)

عبر شبكة الإنترنت وإمكانياتها غير المحدودة، لم يعد القارئ في حاجة إلى شراء الكتاب الورقي لكي يصل إلى المعرفة ولا إلى تصفح الموسوعات للوصول لها، كما لم يعد المؤلف في حاجة للنشر التقليدي لكي ينشر كتابه، بل أصبح لديه إمكانية أكبر في نشر مؤلفه

وهم يسعون جميعاً من خلال معايير صارمة نحو خلق مجتمع مكتبي افتراضي يشكّل وعاءاً للمعرفة الإنسانية على شبكة الإنترنت، أما الثاني فهو مجتمع المكتبات التقليدية الذي يركز على مفهوم المكتبات الوطنية التي تقوم بحزن وفهرسة وحفظ الإصدارات الوطنية وغيرها من أوعية المعرفة، الفرق بينهما شاسع يماثل الفرق بين الورق والحاسبات الآلية؛ فالأول انتشاره محدود مقارنة بالثاني، والثاني يوجد في كل بيت يتجدد في كل ثانية. الثاني سيل يتدفق ويتجدد، والأول - وهو الورق - وعاء وحيد غير مترابط؛ كل مجموعة أوراق تشكّل كتاباته صوراً أو أشكالاً أو جداول أو إحصاءات، لكن في النوع الثاني هناك ترابط بين النص والصورة والشكل والجدول فضلاً عن الأفلام، وهنا يمكن تغيير المادة وتحسينها بصورة مستمرة، من الممكن أن يتفاعل معها القارئ وينقدها، الفرق هنا هو الفرق بين جمود المعرفة التي يحملها الورق وحيوية التفاعل مع المعرفة عبر شبكة الإنترنت.

عبر شبكة الإنترنت وإمكانياتها غير المحدودة، لم يعد القارئ في حاجة إلى شراء الكتاب الورقي لكي يصل إلى المعلومة ولا إلى تصفح الموسوعات للوصول لها، كما لم يعد المؤلف في حاجة للنشر التقليدي لكي ينشر كتابه، بل أصبح لديه إمكانية أكبر في نشر مؤلفه، فأصبحنا نقرأ عن أدباء وشعراء ينشرون أعمالهم عبر أوعية رقمية مختلفة، ما الذي يجعل إذن للمكتبات الرقمية دوراً إذا كان القارئ مستقلاً عنها والمؤلف ليس بحاجة لمثل هذه المكتبات؟ إن عملية تنظيم المعلومات يقوم بها المختصون في المعلوماتية (Information Professionals)؛ وهم الذين يفرقون بين الغث والسمين والهزل والعبث واللهو والجد، فضلاً عن دورهم الذي نتخيله في الحفاظ على الهوية الثقافية على شبكة الإنترنت، هذا الدور في غاية الخطورة ويحتاج إلى مكتبات تكون هي الحاضنة لهم والفاعلة في بث هذه المعلومات سواءً في شكل كتب رقمية أو مواقع



فهؤلاء مدعوون للتعامل مع موارد المعلومات عن بعد. وإن دورهم الفني التقليدي المتمثل في إدارة المجموعات، سيتقلص نوعاً ما لفائدة دور الوساطة. إن الوظائف التقليدية تشهد حالياً تغييراً من حيث الشكل، لا من حيث الأصل، أي أن مهام المكتبة ستتركز على المجموعات الإلكترونية أكثر من المجموعات الرقمية، وما يتبعها من تقديم خدمات عن بعد للجمهور.

ومن أبرز الوظائف التي تقوم بها المكتبة الرقمية يمكن الإشارة إلى ما يلي:

### 1 - وظيفة الانتقاء واقتناء موارد معلومات من شبكة الويب:

أتمثل الوظيفة التقليدية في اقتناء أوعية المعلومات حسب حاجات المستخدمين. ومن معايير الاقتناء يمكن الإشارة إلى الجودة والتكلفة. إلا أنه مع ظهور الإنترنت طرحت مشكلة كيفية التعرف إلى الجمهور وملاحه واختيار الموارد المناسبة له.

فهذا الجمهور غير معروف بشكل جيد؛ لأنه يحصل على خدمات المعلومات عن بعد؛ لذا يتعين على المكتبات القيام بدراسات ميدانية للتعرف إلى المستخدمين الذين يدخلون موقع المكتبة على شبكة الويب (عدد الزيارات ونشاطهم والمعلومات التي يطلبونها...).

بالنسبة لاختيار المصادر تقوم المكتبة بتعويض المصادر التقليدية (الورق أو أقراص مدجة) بمصادر على الخط. كما

كما أنه يتطلب اعتماد طريقة جديدة في كشف المعلومات، وهو ما تقوم به بعض البرمجيات التي تحمل أكثر من اسم منها العناكب (Spiders) وزواحف الويب (Web Crawlers) والديدان (Worms) والإنسان الآلي (Ro-bots).

ويرى البعض أنه لا توجد اختلافات بين مصطلحي "المكتبات الرقمية" ومصطلح "المكتبات الافتراضية"، مثل سعد الهجرسي الذي يؤكد على أنه و"بالمعايير الدقيقة وجهان تعبيريان لمفهوم واحد حقيقة وواقعاً".

وقد حدا الأمر بالبعض إلى استخدامهما استخدام الترادف. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن ذلك لا يمكن أن يتم من دون تجاوز.

والرقمي مرتبط بأية إضافة النصّ فهو يبدأ من الفكرة إلى التنفيذ وصولاً إلى النشر من خلال الحاسوب الذي يعتمد على الرقمين 0 و 1، ومن هنا أتى مصطلح المكتبات الرقمية. أمّا الافتراضي فهو مرتبط بمكان وجود المكتبة وسمي افتراضياً لأنها موجودة في عالم افتراضي إلكتروني لا يرى، وقد لا يعرف موقع تلك المكتبة أي في أي مكان على الكرة الأرضية.

في خضم هذه البيئة الرقمية يجدر التساؤل هل حدثت قطيعة بين المكتبات التقليدية والمكتبات الرقمية في مستوى الوظائف. يرى سوتر (Sutter) "أن التغيير الكبير الذي حصل مع ظهور المكتبات الرقمية تمثل في الفصل الزمني والفضائي بين المجموعات الوثائقية وبين المكتبيين؛

ونتج عن ذلك أن بعض النصوص الرقمية بدأت تختفي؛ لأنه لم يعد بالإمكان قراءتها بسبب تغيير طرق الترميز وظهور معايير جديدة للتعرف إلى الرموز. لذلك فإن مختص المعلومات مدعو لإعادة تسجيل المعلومات الرقمية بصفة منتظمة على أوعية جديدة ووفقاً لآخر نسخة من البرمجيات حتى تبقى هذه البيانات مقروءة.

انظر حول هذا الموضوع ما كتبه عبد المجيد بوعزة عن المكتبات الرقمية وصدر عن مكتبة الملك فهد في الرياض.

لقد غيرت شبكة الإنترنت مفهوم الزمان والمكان، وأتاحت لنا فرصاً لم تكن منظورة منذ أعوام قليلة، فيمكن عن طريقها التعرف على كم هائل من المخزون المعرفي في شتى المجالات؛ حيث إن شبكة الإنترنت تحوي عشرات المليارات من الصفحات، قابلة للبحث والكشف في ثانية واحدة أو أقل. وفائدة الإنترنت هذه مرهونة بألة البحث (الكشاف الإلكتروني) المستخدم للتعرف على المادة المتاحة، واختيار الأنسب منها لعرضها على الباحث، فلا يعقل أن نتصور الباحث يحاول أن يجد ما يريد بين مليارات دون دليل. ومن ثم صار الكشاف المستخدم آلية أساسية في عصرنا، بل أصبحت هذه الآلية أكثر أهمية من أي عنصر آخر في عناصر الشبكة الاتصالية المعلوماتية، ولا شك أن أهم كشاف إلكتروني على الساحة حالياً هو (Google)، إلا أن جوجل لم يكتف بعرض كشافه لاستخدام مئات الملايين من المتجولين على شبكة الإنترنت، بل دخل في شراكة مع كبريات المكتبات الأكاديمية لرقمنة ملايين الكتب، حتى يتاح للباحث استعمال كشاف جوجل للبحث عما يريد فيها. أثارت هذه المبادرة جدلاً عالمياً، وبصفة خاصة في الولايات المتحدة؛ حيث بدأ الصراع بين الناشرين من جهة وجوجل من جهة أخرى، فضلاً عن أوروبا التي باتت في قلق شديد من سيطرة محرك البحث Google على الفضاء الرقمي، هذا يعني سيطرة الثقافة الأمريكية والإنجليزية على الثقافة العالمية، فكأن العالم أصبح ذا ثقافة أحادية في الفضاء الرقمي مؤكداً هيمنة ثقافة بعينها، فباتت الثقافات الأوروبية والآسيوية ومعها العربية وغيرها غير ذات محل في هذا الفضاء، لعل هذا ما دفع جان - نويل جانيني المدير السابق للمكتبة الوطنية الفرنسية إلى تأليف كتاب عنوانه "جوجل.. عندما تتحدى أوروبا" مثيراً للفضايا التالية:

أولاً: أن سيطرة كشاف جوجل (Google) سوف تؤدي

تتولى الإعلام بالصادر الإلكترونية المهمة عن طريق موقع المكتبة، ويتم ذلك بواسطة ما يسمى "ترصد المواقع" أو اليقظة المعلوماتية. ويعني ذلك السهر الدائم لملاحقة هذه الموارد الإلكترونية سواء ما يظهر من موارد جديدة أو ما يطرأ على القائم منها من تطورات.

## 2 - وظيفة فهرسة المصادر:

للتعريف بمصادر المعلومات العامة لدى المستخدمين و المتوافرة على الإنترنت، تقوم المكتبات الرقمية بفهرستها ووضعها في صفحات الروابط Links، وهنالك تجارب حالية مهمة في مجال فهرسة هذه المصادر من بينها المشروع التعاوني لفهرسة الموارد (Cooperation) (CORC) Resource Catalog الذي يسمح بفهرسة الموارد على شكل مارك ودبلن كور Dublin Core وباستخدام قائمة رؤوس موضوعات مكتبة الكونجرس.

ويسمح هذا المشروع التعاوني بإعادة الروابط وتحديثها، وكذلك بإنشاء صفحات ويب تتضمن أجزاء من قاعدة CORC علاوة على الوصف المادي للمورد.

## 3 - وظيفة الاتصال وإدارة حقوق الملكية الفكرية:

يهتم مختص المعلومات أيضاً بحقوق الوصول إلى الموارد الإلكترونية التي تتيحها مؤسسة المعلومات للمستخدمين سواء كانت في شكل أقراص مدججة أو موارد متاحة على الويب (توقيع عقود مع الناشرين والموزعين).

## 4 - إنتاج الموارد الإلكترونية وإتاحتها:

تقوم المكتبة بوظيفة النشر أي رقمنة الأوعية الورقية المتوفرة لديها (خاصة الرسائل الجامعية والكتب التي لا تخضع لحقوق التأليف المالي) ووضعها على ذمة المستخدمين. ويكون مختص المعلومات بذلك قد تحول إلى ناشر يتابع عملية الرقمنة، فيختار النصوص التي سيمسحها و يراعي جوانب الملكية الفكرية الخاصة بكل وثيقة وسبل إتاحتها.

## 5 - حفظ الموارد الرقمية:

كما تقوم المكتبة الرقمية بحفظ الموارد الرقمية باعتبار المخاطر التي تتعرض لها، ويمكن أن تتسبب في ضياعها. فالأوعية الرقمية باتت تتأثر بالتطور التقني والتغيير السريع للتجهيزات الإلكترونية وخاصة نوعيات الحواسيب والبرمجيات التي تظهر في طبقات متطورة من حين لآخر.

لذا بات أيضًا من الملح أن نفكر جليًا في إنتاج كشاف عربي وبناء مكتبة رقمية عربية، إذ إن الفضاء الرقمي إذا لم يوجد فيه العرب بقوة فلن يكون لهم مستقبل ثقافي، وإذا كان هناك جدل أوروبي، فمن المهم أن نشير هذه القضية عربيًا، فهل هناك جهود عربية في هذا المضمار؟

إن موقعًا مثل الوراق والمكتبة الرقمية العربية التي أطلقتها مكتبة الإسكندرية، والمكتبة الرقمية المغربية التي أطلقتها المكتبة الوطنية في المغرب، وجهود دار الكتب المصرية حاليًا وهي تمثل أولى المحاولات العربية الجديدة لإقامة مكتبة رقمية على شبكة الإنترنت، لكن يجابه هذه المحاولات عدّة إشكاليات منها:

- عدم توافر قواعد البيانات للمطبوعات العربية من القرن 19 إلى الآن بصورة متكاملة، وإن كانت هناك محاولات علي المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع الذي طبعه معهد المخطوطات العربية.  
- عدم وضوح حقوق الملكية الفكرية سواء بالنسبة لدور النشر أو المؤلفين.

- تساعد الاستخدام من قبل الفئة العمرية من 18 إلى 40 عامًا لشبكة الإنترنت، دون دمج هذا الاستخدام في العمليات البحثية بالجامعات أو ضمن البرامج الدراسية وهو ما حدث في الشهور الماضية بصورة أذهلت الجميع.

إلى اختيار المادة المطروحة باللغة الإنجليزية دون غيرها. فإذا تعرّف جوجل على آلاف الصفحات فإنه يقدّمها في ترتيب أولويات تحكمه "فلسفة جماهيرية"، أي الصفحة التي قرأها أكبر عدد من القراء كسبق في الأولويات؛ ما يؤدي بمزيد من مستعملي الكشاف إلى قراءتها فيدعموا مكانتها في كشف تالٍ يقوم به باحث آخر.

ثانيًا: أن تركيز جوجل على الفقرة الواحدة في الصفحة الواحدة، فيه تحطيم للمضمون الثقافي للعمل، وليس الوسيلة المثلى لتعريف القارئ بكتاب أو مقالة.

ثالثًا: إننا نحن المهتمين بالثقافة يجب علينا أن نؤكد أن تقديم ثقافتنا بلغتنا لا يحجب عن القراء والباحثين في شتى أنحاء العالم؛ لأن كشاف جوجل (Google) سيعطي الأولوية للمنتج باللغة الإنجليزية.

رابعًا: أنه يتعيّن علينا أيضًا أن نقدّم منتجنا الثقافي في إطار مختلف عن مجرّد فقرات متناثرة من صفحات متباينة؛ ولأن أمهات الكتب في ثقافتنا لا يجوز أن تطمس لمصلحة ما هو رائج مما كان سطحيًا.

إن خلاصة ما ينتمى إليه جانيني بأن تقام مكتبة رقمية أوروبية، تقدّم الثقافة باللغات الأوروبية المختلفة، وأن تستثمر أوروبا لإنتاج كشاف يضاهي كفاءة كشاف جوجل لخدمة القراء والباحثين الراغبين في التعرف على الثقافة الأوروبية.



## الحرية الفردية في الإسلام مدخلا للتنوير: بحث في إشكالية الوارث

الموارث التي ارتبطت في السياق الحديث بمجال الحريات الفردية. وهذا ما جعل من البحث أمام رهان إحياء مفاهيم نظرية من القرآن أساسها الحرية والحرية الفردية في ظل المتصور الإسلامي للعالم والإنسان وفي ظل جملة من الشروط المنهجية والعلمية كاجتناب الوقوع في أسلمة المعارف وكالتفريق بين النص الأصلي والمُنجز الفقهي تفسيرا وتأويلاً.

## . مقدمة

مثّلت العلاقة الثنائية بين الإسلام والتنوير مدار اهتمام وُضعت في إطاره مؤلفات عديدة. كما صيغت مجموعة من التجارب الإصلاحية التابعة من ملاحظة الفرق الحضاري بين المشرق الإسلامي والغرب. ضمن هذه العلاقة الثنائية ظهر سؤال حول مدى أن يكون الإسلام معنياً بالتنوير، ذلك أن النفس التنويري يُعدّ حاجة أنطولوجية في ظل موجة العنف باسم الدين وفي ظل تفاقم خطاب التطرف المبني على استراتيجية التحريم والمحظور، هذا فضلاً عن أنّ الإسلام باعتباره عنصراً في التكوين الثقافي والمرجعي لمجموعة بشرية موسّعة تُعدّ معنية بإثراء التجربة الإنسانية، لذلك على هذه المجموعة بما تحمله من خلفيّة مرجعية

يُحاول البحث الخوض في مسألة العلاقة بين الإسلام والتنوير، وهي علاقة ما انفكت تُطرح في سياقات عديدة محورها السؤال حول مدى قدرة الإسلام على مواكبة جدل التنوير ومدى قدرته على أن يكون مواكباً للتطور الذي يُعدّ سمة الإنسانية.

والبيتُّ من خلال قراءة في سرديات التنوير في علاقة بالإسلام أتمها تنقسم إلى فئتين من الآراء والمواقف: رفض التنوير واعتباره دخيلاً عن الإسلام والمسلمين وصادراً عن شروط تاريخية واجتماعية مخالفة للموجود والموقف الثاني تمثل في السعي إلى الارتباط بأفكار التنوير ومحاولة إدخالها إلى التربة العربية والإسلامية.

على هذا الأساس يُحاول البحث تقصي الشروط الأساسية للتصور الإسلامي للحرية وذلك عبر مجموعة من المفاهيم الكبرى التي ارتبطت بالإسلام وجعل هذه المفاهيم في علاقة تفاعلية مع التكوينية الشرطية المفاهيمية للتنوير وهي العقل والحرية والذات.

ولقد اختار البحث النظر في مسألة الحرية الفردية بوصفها مدخلاً من مداخل التنوير في الإسلام، وسعى إلى ضرب مثال تطبيقي هو قضية



سلمان العبدلي  
باحث تونسي



إنّ مُصطلح الحرية الفردية جامع بين المفاهيم الأساسية للتنوير فهو مُرتبط بالذات باعتبارها وحدة أهادية التركيب مُكتفية بما تحتلّه من عناصر، ومُرتبط بالعقل باعتباره عنصر تمييز وتميّز ومُعطى تسييري للأفعال والسلوكات، ومُرتبط أيضاً بالحرية باعتبارها حالة تتوق إليها الذات لكنّها أصلاً تكوينية فيها.

الوحي وأهدافه ومجالات التدخل البشري بدافع حماية المنظومة الفقهية وما تدرّته من مكاسب أو بدافع تثبيت السياسة والمُلك. كما تُحاول الدراسة البحث في شروط التنوير من داخل الإسلام وقد حُدّدت هذه الشروط بثلاثة مفاهيم كبرى: العقل، الحرية والذات مما يستوجب البحث عن مفاهيم من داخل الدين الإسلامي تكون هي الشروط التنويرية عينها وهو ما يكفل التأسيس نظرياً للتنوير من داخل الإسلام، هذا فضلاً عن أنّ المفاهيم مدار البحث يجب أن تكون ذات صبغة عملية يُمكن ترجمتها في الواقع من خلال أحكام وصيغ قانونية لضمان المُزاوجة بين البعد النظري والتطبيقي في مشروع التنوير. إنّ مصطلح الحرية الفردية جامع بين المفاهيم الأساسية للتنوير. فهو مُرتبط بالذات باعتبارها وحدة أحادية التركيب مُكتفية بما تحتزله من عناصر، ومُرتبط بالعقل باعتباره عنصر تمييز وتمييز ومُعطي تسييري للأفعال والسلوكات، ومُرتبط أيضاً بالحرية باعتبارها حالة تتوق إليها الذات لكونها أصلاً تكوينياً فيها. ثمّ إنّ مفهوم الحرية الفردية يُؤسس لمفهوم آخر هو الحرية الجماعية التي كثيراً ما اقترنت بالتنوير ولم تُجد مدى تطبيقاً يجعل منها مُفغلة. فالتفكير في الحرية الفردية من منطلق تنويري يسمح بتوسيع أفق التنوير لينطلق من الفردي إلى الجماعي. ومن الضروري التنبية إلى أنّ الحرية الفردية ليست حاضرة في الإسلام بشكل علني هذا ما يعني أنّ إظهار الضمّنات في الخطاب القرآني بالأساس نظراً لما يكتسبه من سلطة مرجعية وأسبقية تاريخية يُعدّ رهانا لهذه الورقة البحثية. فقيم تتمثل دلائل حضور الحرية الفردية في الإسلام؟ تحضر الحرية الفردية في الإسلام من خلال مجموعة من القضايا والحالات لعلّ أبرزها قضية المواريث التي ما انفكت جدلاً واسعاً مُتجدداً<sup>(1)</sup>. فالمواريث تُعدّ إطاراً لتفاعل شروط التنوير ومفاهيمه الكبرى، وكثيراً ما وقع إبعاد هذه القضية عن دائرة البشري وتصنيفها على أساس أنّها "حدّ من حدود الله" أي أنّها من اختصاص الله ولا دخل للإنسان فيها رغم أنّه المعني بها ومدى تحقّقها والهدف منها، هذا ما جعل من المواريث تخرج عن مقولة الحرية الفردية مما استتبعها تأخر دور المقولة وتأخر سؤال التنوير في الإسلام رغم ما ألف وما صيغ من تجارب

أن تدخل في نقاش قضايا التنوير والتحديث. من هذا المُطلق كان من الضروري البحث عن وسائل تجعل من مناقشة سؤال التنوير في علاقة بالإسلام أمراً مُمكنًا، بمعنى الانتقال من النظري المُحتمل إلى الإجمالي المُتحقق واقعا. ثمّ إنّ الرصيد الذي أفضت إليه تجارب الإصلاح والتحديث لم يخرج عن ضربين من المُقاربات أو الاحتمالات: إمّا نفي دور الدين وإضعافه تمهيدا لطرح مشروع تحديثي ولهذا الاحتمال استتبعات أهمّها التقليد وتخطي السياقات التاريخية والاجتماعية للأقطار المعنية بنموذج الحداثة، وإمّا محاولة التوفيق بين الدين والمشروع التنويري. وهذا الاحتمال استتبعه إفراغ المشاريع التنويرية من الشروط النظرية التي بُنيت عليها في الأصل. لا سيما وأنّ الإسلام يتسم بتركيبة مُعقدة مما يجعله عائقاً أمام مُحاولات التنوير، بمعنى أنّ التوفيق بين الإسلام ومشاريع التنوير مُطالب بإلغاء الكثير من الخصائص الجوهرية لطرفي المُعادلة: إمّا تغليب طرف على حساب الآخر وإمّا إفراغ كليهما من المعنى.

فالإسلام ليس فقط القرآن والسنة بل هو مجموعة من الأحكام الفقهية والتشريعية التي ترسّخت لتكون مؤسسة تفوق في بعدها التأثيري القرآن والسنة مُجتمعين. أمّا السنة فهي إفراز فقهي بالأساس دُوّنت تاريخياً في فترة مُتأخّرة وفاقّت القرآن الذي يُعدّ حدثاً تاريخياً وأديباً فارقاً في تاريخ المجموعة البشرية المُستهدفة بالإسلام، وهو مُكتمل بنظام تأويلي فقهي هدفه حصر النصّ في دائرة الأحكام التكميلية من حلال وحرام ومباح ومكروه... ثمّ إنّ هذه المنظومة الفقهية التي تصدر الأحكام وتؤوّل النصّ على مدى التاريخ دعماً من داخل الدين وبالسياسة. هذا ما يكشف عن مدى التعقيد في الإسلام بوصفه حالة دراسة يُنظر لها من جهة مدى القدرة على تقبل التنوير الذي هو نتاج فلسفة وتصوّرات محمولة عن طريق دوال بشرية ناصبت العداء للإسلام والمُسلمين من خلال الحملات الاستعمارية. فالقبول بالتنوير يعني القبول، في نظر كثيرين، خاصّة أتباع المنظومة الفقهية، بالاستعمار. على هذا الأساس تُحاول الدراسة الحالية تخطي كلّ الإشكاليات المُتعلّقة بالتنوير والإسلام من داخلهما وبشكل أكثر من داخل الإسلام نظراً لما يتسم به من تعقيد وخلط بين

(1) دار مؤخرًا في تونس جدل بعد صدور تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة بتكليف من رئاسة الجمهورية التونسية (2018). لقد أعلن هذا التقرير عن جملة من الإصلاحات في منظومة الحريات ومن أهمّ القرارات المساواة بين الجنسين في الميراث، عقب ذلك جملة من الزدود الدينية الزافضة لتغيير منظومة المواريث باعتبارها حدًا من حدود الله ونظراً لأنّ آيات المواريث قطعية الثبوت والدلالة لا يجوز تأويلها. ومن أبرز الزدود ما صدر عن جامعة الزيتونة في مناسبات مُختلفة: بيان 17 أوت 2017، بيان 28 أوت 2018، بيان 20 ديسمبر 2018.

المسلمين فضاء تميّز كانت في مجملها للأخلاق<sup>(2)</sup>. وفي هذا الإطار حاول كثيرون ممن اتصلوا بالغرب بثّ مجموعة من التجارب الإصلاحية في واقفهم المعيش، أي إدخال تعديلات على الفضاء المرجعي الذي ينتمون إليه. لكنّ هذا الفضاء مُتأسس على جملة من الشّروط التاريخية والاجتماعية، لعلّ أبرزها وأبقاها على مَرّ التاريخ الدّين الإسلامي وفق الصياغة التي اقترحها الفقهاء. فالإسلام هو رسالة إلى مجموعة بشرية قصد تغيير نظام حياتهم كاستبدال العصبية القبلية بالعصبية الدينية وتغيير منظومة الأحوال الشخصية وتدعيم الجانب التروحي للفئة المعنية بتلقي الدّين، هذه هي الصياغة الأولية Primitif للدّين الإسلامي وتطوّرت إلى نماذج أخرى وصياغات جديدة مُنشدة إلى وقع تأثير الحدث القرآني باعتباره نموذجاً مُتعالياً Transcendental مُهراً يتجاوز كلّ مُمكنات التعبير المُتاحة عند الإنسان الجاهليّ. فهو يفوق الشّعور والخطابة وغيرها من أوعية الفكر وتمثّل العالم وحول شخصيّة الرّسول التي بُنيت على مبدأ الاصطفاء وفق معايير منبوذة من السّياق الاجتماعي لفترة الدّعوة. ذلك أنّ مُحمّد بن عبد الله كان ضعيف حال وسند رغم انتائه إلى عائلة قويّة فلم يُمارس التجارة ولم يعمد إلى تجميع عناصر القوّة من مال وولد مما يُؤهلّه إلى القوّة بالحكم سواء أكان مُفرداً أو بالتّسامم. فهذا الاختلاف هو الأصل في الاصطفاء وبالتالي النبوة التي بدأت حدثاً فردياً عن طريق تلقي الوحي ثمّ استحالت حدثاً جماعياً بمُجرّد إذاعة الوحي الذي وفر السند البشريّ المُعبر عنه تاريخياً في الأدبيات الإسلامية بالصّحابة. ومن هذا المنطلق تشكّل ما يُعرف برجال الدّين الذين أسسوا لمنظومة الأحكام الفقهيّة، وحتى الممارسة السياسيّة سواء أكانت خلافة أو مُلكاً لم تُخرج من التّاحية الأنماطيّة Typologie عن الصّورة الزمزيّة للنبيّ أو لأحد أصحابه، ولا أدلّ على ذلك من تسمية الملك في الإسلام بأمر المؤمنين. فهو الجامع بين سياسة التّاس

إصلاحية. على هذا الأساس تسعى الورقة البحثية إلى:

- تأكيد ارتباط التنوير بالإسلام وتأصله فيه رغم إنكار ذلك بحجة الاختلاف بين جوهر الإسلام وجوهر التنوير.
- إيجاد مدخل للتنوير في الإسلام مرتبط بالإنسان من خلال القرآن واستبعاد الأحكام الفقهيّة بعد الحفر في تاريخيّتها وضمنها هاجس ألا يُعطّل الدّين التنوير فيكون التأسيس النظريّ والإجرائيّ مُمكنًا.
- البحث في أسباب تأجيل سؤال التنوير من خلال قضية المواربيث التي انزاحت من مدار الحرية البشرية إلى دائرة الدّين وثبتت على هذه الحالة بسبب التدخّل الفقهيّ.

بناء على ما تقدّم تُحاول الورقة البحثية الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المُتراوحة بين العامّ والخاصّ: هل في الإسلام تنوير؟ وكيف تتحقّق شروط التنوير (العقل، الحرية والذات) داخل مقولة الحرية الفردية؟ كيف يُمكن التأسيس للتنوير من مدخل الحرية الفردية ذلك أنّ احتضان الشّروط اللازمة لا يعني إمكانية التأسيس؟ لماذا تأجل سؤال التنوير في الإسلام رغم توفّر شروطه؟ وإلى أيّ مدى تكشف قضية المواربيث عن أساسيات الحرية الفردية من جهة وأساسيات التنوير من جهة أخرى؟

## 1 - علاقة الإسلام بالتنوير: جدليّة الاعتراف والإلغاء

ظهر التنوير بوصفه منهجاً جديداً للفعل في التاريخ نتيجة للارتباط مع الآخر، تحديداً الفضاء الغربيّ باعتباره سياقاً تاريخياً واجتماعياً وفكرياً. ولقد تعدّدت طرق هذا الارتباط وأشكاله وتعدّدت طرق التلقي للمنهج الغربيّ فتراوحت بين الانبهار والملاحظات الانطباعية وعمت حالة من الشّوق إلى مُجاراة هذا المنهج في المؤلّفات. أمّا التّقود التي وُجّهت إلى الفضاء الغربيّ باعتباره في نظر

(2) على سبيل المثال رحلته رفاعة رافع الطّهطاوي (1801-1873) إلى باريس التي نقل فيها جملة الملاحظات عن صورة الغرب مُحصّمة في العاصمة الفرنسيّة وعادات أهلها ومجالات تفوّقهم. وفي رحلته هذه بقي الطّهطاوي مُنشداً في نقده إلى الفضاء الذي ينتمي إليه وإلى أبرز سماته وهي الإسلام وتعاليمه وأحكامه مما أثر على ملاحظاته ونسبة الموضوعيّة فيها فكانت انطباعيّة ذاتيّة تتعامل مع الآخر بمنطق الغنيمة والفائدة في أقصى تجلياتها وقد صرح بذلك في إطار عرض منهجه في التقضي والتقلّ ضمن مقدّمة كتابه "في تخلص الإبريز..". إذ يقول: "وقد أشهد سبحانه وتعالى على ألاّ أحمّد في جميع ما أقوله عن طريق الحقّ، وأنّ أفشي ما سمع به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أنّي لا أستحسن إلاّ ما لم يُخالف نصّ الشريعة المُحمّديّة" (ص 11) على هذا الأساس كان الطّهطاوي يسرد ما يراه مقبولاً في الفضاء الذي ينتمي إليه وما يقرّه هذا الفضاء من تعاليم دينية ليغيب عن كتابه الملاحظة التقديّة والمفاهيم الكبرى التي وفقها بُنيت الحضارة الغربيّة كالحرية والعقل وتملك أمور الذات. فالعمل على أهميّته يُعدّ سرداً لمظاهر وسلوكيات الآخر الغربيّ وليس في هذا السرد محاولة لبناء نفس من الأفكار المُتلقاة عن الآخر إذ يقول الطّهطاوي في معرض نقد بعض العادات الفرنسيّة المُتعلّقة بصورة المرأة: "ومن خصالمهم الرديئة: قلّة عفاف كثير من نسائهم وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة بمثل المُصاحبة والملاعبة والمُسايرة... كيف والزنا عندهم من العيوب والزنا لا من الذنوب الأوائل فكأنّ نساءهم مصداق قول بعض الحكماء: لا تغترّ بامرأة ولا تتقّ بمال وإن كثر". يُنظر في: رفاعة رافع، الطّهطاوي، تخلص الإبريز في تخيص باريز، ط2، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 88.



عشر<sup>(3)</sup>. على هذا الأساس تتضح معالم صورة العلاقة بين الإسلام والتنوير وتراوحها بين الإلغاء والاعتراف. ثم إنَّ التجاذب بين القبول بالتنوير في الإسلام ورفضه ما انفكَّ يُطرحُ ضمن سياقات عديدة تُعدُّ هي الأخرى ضرباً من الاستمرارية داخل الإطار المعرفي الأول لعلاقة الإسلام بالتنوير. فهما تبدلت الطروحات والجهات التي تُعلن عنها، فإنَّها لم تخرج عما ارتسم في بداية التفكير في سؤال التنوير، ولعلَّ السبب الأساسي الدافع إلى تجدد الطرح على الدوام هو تصنيف الفضاء الجغرافي والثقافي الحاضر للإسلام بالتخلف والرجعية وعدم مواكبة موجات التقدم والحداثة. وهذا التصنيف نابع من الفضاء نفسه ويصدر عن الفضاء المجاور الذي يُعدُّ الإطار الحاضر للتنوير. على هذا الأساس ظهرت الرابطات الفكرية والجمعيّات الثقافية التي تنشط لإحاق الفضاء الإسلامي بنظيره التنويري في شكل عمل جماعي أو في شكل مبادرات فردية تُجسدها بعض الكتابات الداعية إلى فلسفة جديدة في التعامل مع العالم وإلى تجربة محلية قادرة على الارتباط بالإنسانية وتقليص الفجوة بين الفاعلين الحضاريين. وعلى العموم فإنَّ هذه المبادرات على اختلافها: إمَّا أن تصدر عن رفض للمنظومة التقليدية المُقيدة بمجموعة من الاجتهادات البشرية التي يُنظر لها على أساس أنَّها من مُقتضيات جوهر الدين ولا اختلاف بينها وبين ما حمله النصُّ الأصلي بل لعلَّ النصُّ الأصلي بلا قيمة وبلا مقروئية في حالة غيابها وفي هذا الإطار تُحاول هذه المبادرات فرض أدوات جديدة

في الدين والدنيا وله "صحابة" من الفقهاء ورجال الدين. إنَّ هذه الصياغات المتنوعة والزَّيادات في النموذج الأولي تُبين أنَّ كلَّ شيء لا يخرج عن الدين وعمَّا أثبتته الدين في النصِّ وفي المرويات والعادات والسلوكات، بالتالي فإنَّ الفضاء المرجعي العربي هو فضاء الدين الإسلامي بامتياز، وهو أول مدار التقاء وحوار وخلاف مع كلِّ فكر أو تجربة وافدة وكذلك الشأن مع التنوير. فالتنوير لا يمكن أن يتحاور أو يتخالف إلا مع الإسلام الذي هو في مرحلة اكتمال تأسيسي يتدخل فيها أكثر من عنصر كالتاريخ ونظام المجتمع والأحكام الفقهية. وكلُّ هذه العناصر تجتمع في وعاء حاضر هو الإسلام الذي لا يجب تغييره أو مناقشته، ولعلَّ ذلك ما عبَّر عنه المفكر السوري هاشم صالح بمصطلح "الانسداد التاريخي" في قوله: "عن أي شيء ينتج الانسداد التاريخي الذي يمنع العرب وكلَّ الشعوب الإسلامية من الانطلاق الآن؟ عن التناقض المُطلق بين النصِّ والواقع: أقصد بين النصِّ وكلَّ التطورات العلمية والسياسية والفلسفية التي جاءت بها الأزمنة الحديثة. فالالتزام بحرفية النصِّ يُؤدِّي بالمُسلم إمَّا إلى إنكار مُنجزات الحداثة كُلِّها، بل الحقد عليها وإعلان الحرب على العصر كما يفعل الظواهري وبن لادن، وإمَّا إلى إنكار النصِّ نفسه والشعور بعدئذ بالإحساس الزهيب بالخطيئة والذنب. وهكذا يقع المُسلم في تناقض قاتل لا مخرج منه، والحلُّ لن يكون إلا بالتأويل المجازي للنصِّ والاعتراف بالمشروطة التاريخية للنصِّ كما فعل المسيحيون في أوروبا بعد التنوير وتشكيل اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع

(3) هاشم، صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، ط1، بيروت، دار الساقي، 2007، ص15-14. يُنظر في: رفاعة رافع، الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط2، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص88.

على روحها الأصلية من ناحية، مُسترشدا بأحدث التطوّرات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانيّة من ناحية أخرى<sup>(6)</sup>. إنّ الملاحظ في هذا التصوّر أنّه يضع الفلسفة والفكر الإسلاميّ أمام محاولة لإعادة التأسيس انطلاقاً من الصياغات الفكرية للنماذج والأدوات الصادرة عن المعرفة الإنسانيّة. ولئن بدت هذه الفكرة مغرية وحاملة لمشروع، فإنّها مُهدّدة بالوقوع في الإسقاط المعرفي، ذلك أنّ الفلسفة والفكر الإسلاميّ تشكّلا ضمن سياقات تاريخيّة واجتماعيّة خاصّة ليست هي نفسها التي ظهرت في فضاءات ثقافيّة أخرى وما يبدو أنّه من المفاهيم المُشتركة ليس بالضرورة أن يكون هو نفسه بين الفضاءين حتّى وإن سأم الباحث بتعرّف العرب المُسلمين على الفلسفة اليونانيّة. فجهودات الترجمة كانت رغم أهميّتها عبارة عن اجتهادات فردية مُطلّبة بالالتزام بضوابط الدّين الموجودة في الفضاء المنقول إليه. فذهب الشكّ عن الغزاليّ (ت505 هـ - 1111م) على سبيل المثال ليس هو نفسه عند ديكارت (1596-1650) Descartes وإن بدا أنّ بين الفكرين تشابه، ذلك أنّ المُنطلقات ليست هي نفسها. وما دامت المُنطلقات مُختلفة فإنّ النتائج أيضاً ستكون مُختلفة وإن أوهمت بالتشابه. لذلك يُبيّن بجلاء أنّ مسألة التوفيق بين الإسلام ومُخرجات التنوير، مسألة شكلية لا تطال الجوهر من الأمور ولذلك بقي سؤال التنوير مُعلّقا في الإسلام ولو نجح المنهج التوفيقيّ لما بقيت الدّعوة إليه مطروحة إلى حدّ الآن. وكذلك الدّعوة إلى التنوير التي ما انفكت تتجدّد حسب الظرفيات والسيّاقات، إذ أنّ واقع الحال يُنبئ أنّ المُسلم مُنحصر في وجوده وأفعاله داخل منظومة قيمية وأخلاقيّة وداخل أنطولوجيا مُحدّدة الأبعاد ومُرتبطة بتاريخ مُعيّن لم يتطوّر. وهي مُرتبطة أيضاً بالنصّ الذي يُنبئ من جهة الفاعليّة في الوجود ويُعطّلها من جهة أخرى. ومرة هذا الإشكال يصدر الأساس عن آليات القراءة ومنهجها، فهي قراءة ليست مُتاحة للجميع بحجّة النصّ كما يدّعي الذين تولّوا القراءة وعمليّات التفسير والتأويل منذ ظهور النصّ وتحديدًا بعد تشكّل مذهب الجماعة الفقهيّة التي تُعدّ المؤسّسة الأولى التي تلعب دور الوساطة بين النصّ ومُتلقيه بموجب دورها الإشرافيّ المُستند إلى صورة نموذجيّة تربط اللاحق من الفُهاء بالسابقين من الصحابة عن طريق الارتباط المعنويّ

في التعامل مع التراث قصد ترسيخ دعائم التنوير. ومن بين هذه الأدوات على سبيل المثال العقلانيّة التقديّة التي "ترفض التمدّج العقائديّ، من هنا يتعلّق الأمر بمسألة جوهرية وهي: الفصل بين العقل الدّيني والعقل العلميّ والفلسفي، وكشف مضامين قضايا يُثيرها الدّين في العلاقة بالوجود والإنسان. إنّ العقلانيّة النقديّة تُقدّم مفاتيح أساسية للمسألة الدّينيّة تمّ اليقين ومصادر المعرفة في ظلّ مُراجعة الأحكام وبالتالي القدرة على تأسيس منظور مُفتوح للدّين يهّم قضايا أساسية منها قضيّة أنطولوجيا الإنسان كمفهوم مركزي، وقضيّة القيم الأخلاقيّة ومنها الحريّة في العلاقة بالدّين، وقضيّة المجال الجمالي للخطاب الدّيني. وكلّ هذا في علاقة بالمُجتمع والزّهانات المدنيّة وضوابط العلاقة المُمكنة بين الدّين والسياسة"<sup>(4)</sup>. وإما أن تصدّر عن محاولة للتوفيق بين مُقتضيات الاستيميّة الحديثة ونظيرتها التقليديّة وهو ما أدى إلى ظهور ما يُعرف بتجديد الخطاب الدّيني ولا بدّ من التمييز المفاهيميّ في هذا المدار، ذلك أنّ قضيّة التجديد بدأت أول الأمر داخل دائرة الدّين لتنتهي بأن تكون مطلباً يُنادي به أنصار الحدّاث والتنوير. وهذا يدلّ على أنّ العلاقة بين الإسلام والتنوير التي مُلخصها التراوح بين الإلغاء والاعتراف قد أدت إلى خلط مفاهيميّ قد يصل حدّ الخلاف من داخل المُنطلقات نفسها خاصّة مسألة تجديد الفكر الدّينيّ. ضمن سياق التجديد ظهرت العديد من المُحاولات التي اتّسمت بالرغبة في إذكاء صورة الإسلام وجعلها مُحيّية للفكر التنويريّ حتّى أنّها اتّسمت عند مُتلقيها بضرب من التقديس الذي يظهر في الخطاب الواصف المُشيد بالتمييز والتفرد الذي يصل بصاحبه إلى كتابة سيرة علم من الأعلام، يقول فهمي النجار عن محاولة مُحمّد إقبال (1877-1938) التجديديّة: "... ومن هؤلاء الرجال الأفاضل الذين جددوا الفكر الإسلاميّ، وأثاروا الحماسة في نفوس المُسلمين لإعادة مجد الإسلام ثانية، الشّاعر والمُفكّر العظيم مُحمّد إقبال الذي كرّس فكره وقلمه لإعادة بناء الفكر الدّيني في الإسلام، ولم يُقصد بالتجديد، تجديد الإسلام لأنّ الإسلام دين كامل مصدره القرآن والسنة ولا يقبلان تغييراً لحكم من أحكامه"<sup>(5)</sup>.

أمّا عن تصوّر مُحمّد إقبال لمنهج التجديد فهو يقول: "ولقد عمدتُ إلى بناء الفلسفة الدّينيّة الإسلاميّة مُحافظاً

(4) عبد اللّطيف، الحمصي، المسألة الدّينيّة وفكرة الحدّاث: جدل الفكر العقلانيّ والتنوير السياسيّ، مقال، ضمن مجلّة الأزمنة الحديثة، عدد6 و7، المغرب، 2013، ص91-92.

(5) فهمي، النجار، الشّاعر والمُفكّر الإسلاميّ مُحمّد إقبال، ط1، الملكة العربيّة السعوديّة، العيكان للنشر، 2001، ص212.

(6) مُحمّد، إقبال، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، ترجمة مُحمّد يوسف عدس، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2011، ص10.

الحضاري، تُعاني هذه الشخصية من التراجع في الواقع العيني المباشر، ويُعد وجودها فعلا مُلطّخا بالأعباء، فهي في منزلة دُنيا مُقارنة بغيرها، وهي في السياقات التاريخية الحالية مُشبهة بالعنف والإرهاب والتطرّف باسم الدّين مما يجعلها بعيدة كلّ البعد عن الإعمار والزيادة الفاعلة في الكون وبعيدة كذلك عن القبول بالاختلاف والتعدّد وهما صفتان ثابتتان في تكوينية الإنسان والكون وثابتتان في النصّ التأسيسيّ نفسه "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ"<sup>(10)</sup>.

على هذا الأساس يتّضح أنّ التنوير حاجة ضرورية للحدّ من حالة الانفصام سابقة الذكر. ومن مُنطلق الحاجة نفسها برزت الدّعوة إلى تجديد الخطاب الدّينيّ من داخل الدّين وبطلب من دُعاة التنوير على حدّ السّواء لأنّ الهدف هو الإنسان وطريقة حضوره في العالم، وحتى داخل الفكر الغربيّ يُنزّل الإنسانية إجرائيا ويوصف في أغلب الأحيان بأنّه حلّ ضروريّ لزوم ما يعترض الإنسان من إحراجات. فهو "الحلّ لأنّه إنسانيّ بطبعه وليس نظريّة ثابتة... ليس دوغما (دوغما) لا تتغيّر ولا تابو لا يُمكن المساس به. ليس التنوير وصفة سحرية تُطبّقها وهو ليس تعويذة نقرأها فتنفتح الأبواب المُوصدة وتنجلي التّوائب والمصائب. إنّ التنوير عملية مُتواصلة من تشغيل العقل وترشيد الفكر وإحلال المنطق محلّ الخرافات. يضع التنوير نتاج ما يصل إليه موضع الفحص والاختبار والتّمحيص ويسمح بطرح البدائل إذا فشل وُراعي الظروف والمُتغيّرات"<sup>(11)</sup>.

## 2 - الحرية الفردية والإسلام:

إنّ التطرّق إلى مفهوم الحرية الفردية في علاقة بالإسلام لا يُمكن أن يتمّ في معزل عن الصّياغات النظرية لمفهوم الحرية. وهذه الصّياغات تتفاعل في إطار أنساق ورؤى وتصوّرات ضمن الفضاء الإسلاميّ. ومما يبرز هذا المنحى المنهجي في التعامل مع المفهوم أنّ الحرية الفردية تُعتبر مرحلة مُتأخّرة من الحريات العامّة.

تُعدّ مسألة الحرية في الإسلام من المسائل التي كثيرا ما طُرحت ووقع تناولها بالبحث والتّقاش. وليست المسألة على قدر كبير من الجدّة والحداثة، ذلك أنّ مفهوم الحرية مثل مفهومها من المفاهيم المفتاح التي يُقدّم لمجموعة

إنّ التنوير عملية مُتواصلة من تشغيل العقل وترشيد الفكر وإحلال المنطق محلّ الخرافات. يضع التنوير نتائج ما يصل إليه موضع الفحص والاختبار والتّمحيص ويسمح بطرح البدائل إذا فشل وُراعي الظروف والمُتغيّرات

واستحضار صورة العالم الأوّل الذي

يُنسّر للناس أمور دينهم ودنياهم ويؤهلهم إلى نمط حضور في الآخرة أقصاه الدّخول للجنة.

فالدّعوة إلى التنوير مُتجددة دائما في مُحاوله إلى الحدّ من الانفصام التي يُعاني منه المُسلم، فهو مُتفوّق بتحمّله لرسالة تُصنّفه الأفضل مُقارنة بغيره بدليل قوله تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۖ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ"<sup>(7)</sup>. ولقد أُخْتَلِفَ حول تأويل هذه الآية، فتنع من يرى أنّ المقصودين بها هم أصحاب الرّسول الذين هاجروا معه وأكّد على ذلك الحديث المرويّ عن ابن عبّاس: "حدّثنا أبو كريب قال، حدّثنا عمرو بن حمّاد قال، حدّثنا أسباط، عن ساءك، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، قال في: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"، قال: هم الذين خرجوا معه من مكّة"<sup>(8)</sup> وثمة من يعتبر أنّ الآية لا تعني حصر الأفضلية في الزّمان الماضي "كُنْتُمْ" وفي فئة بشرية مُعيّنة دون سواها أي "أصحاب الرّسول". فالدّعوة أو سمة الأفضلية مُستمرّة في الزّمان بناء عمّا نُقل عن عمر بن الخطّاب بخصوص هذه الآية: "لو شاء الله لقال: "أنتم"، فكنّا لکننا، ولكن قال: "كنتم" في خاصّة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ومن صنع مثل صنيعهم، كانوا خير أمة أُخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"<sup>(9)</sup> بالتالي فإنّ مسألة الأفضلية ثابتة من حيث ارتباطها بالمُسلمين ومن حيث الدّعوة إلى التحليّ بالشروط الدّافعة إليها. لكنّ الشّخصية المُسلمة رغم هذا الرّصيد التّمزي الذي يُكسبها التّفوّق والثّقة في التّفنيس إلى حدّ التميّز عن باقي الأمم وما قدّمته من تجارب في الفعل

(7) آل عمران، 3، الآية 110.

(8) محمّد بن جرير، الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج7، تحقيق محمود محمّد شاكر، 2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، دت، ص101.

(9) المصدر نفسه.

(10) الزوم، 30، الآية 22.

(11) رونيدا، أوترام، التّنوير، ترجمة ماجد موريس إبراهيم، 1، بيروت، دار الفارابي، 2008، ص52.

تؤدي إلى حالة الثبات وهي التوحيد. وقد ورد هذا المفهوم عند كثير من المفكرين الإسلاميين بدرجات متفاوتة من الوضوح إذ اعتبر محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973) أن "الحرية هي السلامة من الاستسلام إلى الغير بقدر ما تسمح به الشريعة والأخلاق الفاضلة"<sup>(13)</sup> والملاحظ في هذا التعريف كثرة تواتر الكلمات من جذر (س.ل.م) اللغوي وهو الجذر نفسه الذي تُشتق منه كلمة "إسلام" فالحرية هنا هي تلك الحركة التي تجعل الفرد في حِلٍّ من الارتباط بالآخر وفق مُحددين أساسيين هما: الشريعة والأخلاق ما يجعل الفرد/ الإنسان في خانة الإسلام. وحتى التعريف الذي أورده يوسف القرضاوي في قوله: "نظرا إلى هذه الأهمية البالغة للحرية، عُرِفَت في الإسلام بطريقة إيجابية وسلبية. ويتم إعلان هذا التعريف الجامع بكلمة الشهادة: "لا إله إلا الله" فالجزء الأول "لا إله" تعريف سلبي للحرية، والجزء الثاني "إلا الله" تعريف إيجابي للحرية، فإذا أقر العبد بصدق قلبه — "لا إله" فهو يُنكر جميع أقسام العبودية الباطلة التي تُضله عن طريق الحرية، ولذا قال سيدنا علي لابنه: "لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً"<sup>(14)</sup>، يلاحظ أن الحرية في المتصور الإسلامي ليست حالة تُطلب في ذاتها بقدر ما هي أداة لإثبات مقومات الدين الإسلامي سواء أكان الأمر في بعد العبادات أو المعاملات.

ومن بين ما يُمكن ملاحظته في الفضاء الإسلامي أن مفهوم الحرية ليس هو "الحرية الشرعية"، بل المفهوم الذي تشكل في الغرب في دوائر الفلسفة وعلوم الإنسان والثورة على النظم التقليدية وهو ما أفرز مجموعة من السرديات حول الحرية. فتمتد من يعتبرها أصلا للتشريع إلى نظام اقتصادي جديد كما أشار إلى ذلك آدم سميث (-1723) Adam Smith (1790) في قوله الشهيرة "دعه يعمل، دعه يمر" وثمة من اعتبرها أصلا من أصول التطور والتقدم لبناء إنسان جديد حتى أن التطور والتقدم لا يتحققان إلا إذا توفر شرط الحرية وهو ما عبّر عنه جون ستيوارت ميل (1806-1873) Jhon Stuart Mill بالقول "إن تسلط العادة هو العائق الذي يقف في كل مكان بوجه التطور الإنساني، لأنها عداوة لا تنتهي لذلك التوجه نحو استهداف شيء أفضل من التقليد، يُسمى وفقا للظروف، روح الحرية أو روح التقدم أو التطور. إن روح التطور ليست دائما هي روح

أخرى من القضايا في الفكر الإسلامي. بهذا المعنى تكتسي المُجَادلات الكلامية الأولى التي شرع لها جمهور من المتكلمين انقسموا فرقا طرحت مسألة حرية الإنسان في علاقة بالتسيير والتخيير وخلق الأفعال والإرادة الإنسانية ضمن وعاء معرفي تشكل حول ثنائية القضاء والقدر. وهي ثنائية من الدرجة الأولى التي لا تقبل التأجيل أو تبطل بتحمل فرد لها أو تصح بالجماعة. فهي ركن من أركان الإيمان ولا تنفصل عن غيرها من الأركان بل تتفاعل معها لتشكيل الحقل المعرفي والشعوري للإيمان وبالتالي صورة المؤمن. ثم إن هذه الثنائية قائمة من الناحية المفهومية أي التعليم عليها وارد بصحيح العبارة في النص القرآني وهي من أبرز دوافع التطرق إلى مسألة الحرية. وتوجد في كتب المتكلمين ومناهجهم صياغات نظرية عديدة للحرية. ولا بد من الإشارة إلى أن مفهوم الحرية لم يتوقف عند صياغة نظرية واحدة منذ بداية التفكير في المفهوم ذلك أن من المفكرين كعبد الله العروبي من يعتبر أن الحرية حالة اجتماعية يعيشها الأفراد في المجتمعات الإسلامية دون أن تتوفر لديهم مرجعية نظرية مؤسّسة للمفهوم. فهو ينفي أن يكون للحرية أسس في التراث وإنما هي حالة مُكتسبة وقد بين هذه الأطروحة في قوله: "فتجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يُشير إليه نظام الدولة الإسلامي"<sup>(12)</sup>.

طُرحت الحرية في الفضاء الإسلامي من منطلق وجهات نظر مختلفة لعل أبرزها الحرية بوصفها ضربا من الخلاص الأسمى من عبودية الإنسان لمحدود الطاقة والجهد والتمظهر في الفضاء الخارجي في جملة من الفروض والواجبات إلى عبودية الله خالق الكون بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة أي التحول من الارتباط بالمحدود العيني إلى اللامحدود الحسي الذي يُدرك عن طريق القلب والعقل لتكون الحرية بعدا من أبعاد الإيمان على شكل مجموعة من الالتزامات الجوانبية التي مدارها النفس البشرية. والملاحظ في هذا المفهوم الذي يعتبر الحرية مرحلة انتقالية أو هي تلك الحركة التخلّصية تقاطعا كبيرا مع مفهوم التوحيد، أي عبادة إله واحد أحد لا شريك له ولا بديل له. وقد يخلط البعض بين المفهومين لشدة التقارب بينهما، ولفك الارتباط وتجّبت الخلط تجدر الإشارة إلى أن الحرية في المفهوم الإسلامي هي فعل الخلاص بمعنى الحركة التي

(12) عبد الله، العروبي، مفهوم الحرية، ط5، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2012، ص 15.

(13) محمد الطاهر، بن عاشور، أثر الدعوة المحدثية في الحرية والمساواة، مجلة الهداية الإسلامية، المجلد6، جزء 9-10، 1934، ص 578.

(14) خالد سيف الله، الزحاني، الحرية وتطبيقها في الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2018، ص 89.

لطبيعة النظم السياسية المتبعة والتي بُنيت على ما يُعرف بـقيم الديمقراطية والدولة الحديثة. فراجع الاعتماد على المفهوم الإسلامي وبالتالي تراجع البحث فيه والعمل على تطويره راجع للسلطة التي تحكم بلدان الفضاء الإسلامي وهو ما أدى إلى شكلين من الفعل البشري في علاقة بالحرية والإسلام: إما اعتبار الإسلام مُعطي ثقافيا تكوينيا كغيره من المعطيات الأخرى التي تمثل ثقافة من ثقافات مجموعة بشرية وفي المقابل تعميم تجربة من الاقتباس عنوانها التنوير في الحريات وهو ما حدث في تونس بعد التقدم بمشروع قانون يُوقر أرضية تشريعية للحريات الفردية باعتبارها جيلا من أجيال نظرية الحرية العامة وإما إقصاء كل فكر جديد واعتباره دخيلا وجعل الإسلام المُحدّد الأوّل والأخير لضروب الممارسة الممكنة. وفي الحالتين بقي الإسلام خاليا من مساءلات نقدية حول مدى قدرته على استيعاب التطورات الجديدة والتحديات الموضوعية على عاتق الذات الإنسانية وخاصة مسألة حريتها. وقد ينحو البعض نحو إثبات وجود أصناف من الحريات في الإسلام من خلال القرآن والسنة. ورغم أهمية هذه المحاولات في الحفر داخل مُكوّن جوهرية في أنطولوجيا الذات المسلمة فإنها سرعان ما تقف عند عرض نماذج من الحرية كحرية الاعتقاد، والفكر... مما يُؤدّي إلى تأسيس نظرة تجزيئية مقطعية هدفها وجود ملامح من مقتضيات الفكر الحديث في الإسلام لإثبات إعجاز نصوصه أو شمولية دعوته وإطلاقيتها في الزمان والمكان. ولما كانت هذه المحاولات منقوصة إذ أنّها عاجزة عن البرهنة على سبيل المثال على وجود نماذج من الحرية في القرآن كحرية الصحافة، ولما كانت هذه المحاولات سبجائية ومُنخرطة في ما يُعرف بأسامة المعرفة<sup>(15)</sup>، فإنّ هذا البحث أخذ على عاتقه محاولة البحث في الشّروط المُمكنة لصياغة برادغم الحرية من وجهة نظر إسلامية من خلال القرآن بالأساس فتاديا للخلل المنهجي الذي تُعاني منه المنظومة الفقهية التقليدية إذ أنّها تعتمد بشكل مُكثّف في صياغة المواقف والأحكام على نصوص الحديث النبوي وهو اعتماد يبلغ درجة تقديم

الحرية لأتمها قد تهدف إلى فرض التطورات على الناس غير الراغبين فيها، وروح الحرية، على قدر تعلق الأمر برفضها لمثل هذه المحاولات قد تتحالف على نطاق محلي مؤقت، مع أعداء التطور، ولكن المصدر الأزلي والثابت للتطور هو الحرية<sup>(16)</sup>. ولم يتخلّص الفكر البشري على مرّ تقلباته من اعتبار الحرية جوهرًا من الجواهر لاقتربها بأنطولوجيا الفرد العائد من زكام العبودية والنظام الإقطاعي والصاعد إلى إدارة شؤونه وسواء أوقع التنصيص بصریح العبارة على الحرية أم لم يقع ذلك فهي مكوّن أساسي لكل تصوّر في علاقة بالإنسان ولا أدلّ على ذلك من اقتربها الصريح والضمني بالتنوير وفلسفته، فـ"التنوير رغبة في أن تكون الشؤون الإنسانية مقودة بالعقل بدلا من انصياعها للعقيدة والخرافة والنبوءة، وأنّ التنوير هو الإيمان بقوة العقل البشري على أن يُغيّر المجتمع وأن يُحرّر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويستند كل هذا إلى رؤية عالمية يُدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد"<sup>(16)</sup>. ولقد تبنت الأنظمة السياسية في البلدان الإسلامية هذا المفهوم وضمنته في تشريعاتها ودساتيرها مُفضّلة القول في الحرية وأشكالها وأبعادها وأصنافها مما خلف ردود فعل تبتأها مناصرو مفهوم الحرية الشرعية إذ اعتبرها البعض ضربا من الزندقة وأتمها "من وضع الزنادقة لأتمها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا"<sup>(17)</sup>. بناءً على ما تقدّم يتضح أنّ الحرية في الفضاء الإسلامي لم تعرف تطورا من داخل النصّ بقدر ما بقيت أداة لإثبات الدين وتدعيم الشريعة، وأنّ المفهوم المُعتمد هو ناتج عن الفلسفات الغربية وليس عن عمليات تطوير داخلية وهو ما لم يسمح بالقبول بالمفهوم العام ولا بالصيغ الجديدة منه وعلى رأسها الحريات الفردية.

إنّ الملاحظ في الصيغة المفهومية للحرية في الفضاء الإسلامي هي النسخة الصادرة عن الفلسفات الحديثة ولقد ضمنت في الدساتير والقوانين التي تُنظم الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلدان الفضاء الإسلامي تضمينا أساسه التفصيل والتنوير في أشكال الحرية وما يضمنها. ولقد تراجع المفهوم الإسلامي للحرية في الاعتماد نظرا

(15) جون ستوارت، ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، ط1، د.ت، ص 85-84.

(16) رونيديا، أوترام، مرجع سابق، ص 59.

(17) أحمد، الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج9، ط1، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1956، ص 115-114.

(18) يُعرف محمد أبو القاسم حاج حمد (1941 - 2004) أسامة المعرفة بقوله: "أسامة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي. فأسامة المعرفة تعني أسامة العلم التطبيقي والقواعد العامة أيضا وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساس القيم الدينية نفسها".

يُنظر في: محمد أبو القاسم، حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسامة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1، بيروت، دار الهادي، 2003، ص31.



بالمُهْتَدِينَ<sup>(20)</sup> ففي هذه الآية يتضح بجلاء أنّ العقل حاضر بقوة وهو يحظى بمكانة عالية في التعاملات، إذ أنّ المُحَاجِجَةَ الَّتِي أُسَاسُهَا تَوْظِيفُ القُدْرَاتِ والمُؤَهَّلَاتِ العقلية في تكليف النبي وهو ما يقتضي ضمنياً تسليماً بأنّ المعنى بالرسالة والتبليغ صاحب عقل وقادر على الاختيار وتقرير مصيره وأنّه لا ضغط على حريته ولا تقييد وهو ما يتقاطع مع شرط "منع الإكراه" بوصفه التعبير الأقصى عن نفي الحرية وهو ما يُعَبَّرُ عنه قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"<sup>(21)</sup>. ومن غير الممكن أن يُقَرَّرَ القرآن بعدم جواز الإكراه خاصة في الدين الذي يُعَدُّ مرجعية للأفعال والتصوّرات دون الإقرار بالاختلاف واعتباره من أساسيات تكوينية الإنسان وهذا ما جاء بصريح العبارة في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"<sup>(22)</sup> فالدعوة هنا مُوجَّهَةٌ إلى "الناس" بالألف واللام الاستغراقية أي كلّ الناس دون استثناء والغاية منها تقريرية أساسها توضيح أنّ مبدأ الاختلاف ثابت في أصل الإنسان وما دام الاختلاف قائماً فالحرية قائمة وجوباً ذلك أنّ إلغاء الاختلاف يعني إلغاء

الحديث على القرآن. فقيم تتمثل الشروط النظرية للحرية في الإسلام؟  
يُوجَدُ في القرآن دلائل واضحة تُفيد توقّره على الشروط العامة للحرية، وأول ما يستدعي الانتباه "التكريم والتسخير" اللذان جاء في الآية نفسها والسياق نفسه. يقول تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"<sup>(19)</sup>. في هذه الآية يتضح أنّ الإنسان مُكْرَمٌ أي في مرتبة عليا من المسؤولية والمكانة والإرادة، وهو يفوق من حيث القدرات والمؤهلات وإمكانيات الفعل غيره من الكائنات وهو ما يجعله وصيّاً على الكون وقادراً على جعله تحت سيطرته وفي خدمته، هذا هو المقصود بالتسخير. وهذا في حدّ ذاته دليل على الحرية لكنّ دلالاته على الإرادة والقدرة على تحمّل المسؤولية أقوى ولذلك يُعَدُّ التكريم والتسخير مبدئين أساسيين لتصوّر الحرية في الإسلام ذلك أنّ الإنسان المسؤول القادر مُؤَهَّلٌ ليكون حراً بالقوة والفعل بالتعبير الأرسطي.

ثم إنّ هذين الشرطين يدخلان في علاقة أخرى مع شرط "أولوية العقل" إذ يقول تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ

(19) الإسراء، 17، الآية 70.

(20) التّحل، 16، الآية 125.

(21) البقرة، 2، الآية 256.

(22) الحجرات، 49، الآية 13.

والواجب وضرب من امتلاك الفضاء والذات داخل أبعاد مُعَيَّنة وهي حالة ذهنية تتغذى من التقدر. لقد حدّد الإسلام من خلال القرآن الشّروط العامّة لمُتصوّر الحرية ومن هذه الشّروط ما يقبل التقل إلى دائرة الفرديّ وما يُؤكّد على أنّ فكرة الجماعة في الإسلام ليست الحالة الغالبة على تراتبيّة المُجتمع الإسلاميّ. فالاختلاف وهو أحد هذه الشّروط ليس مُحصرا في دائرة الجماعة فقط على أساس المقارنة بين فئة وأخرى بل هو يقبل التقسيم والتوزيع الداخليّ ضمن المجموعة الواحدة إلى درجة أنّه يعث على التّساؤل عن مبررات الاجتماع. ومسألة العقل في المُجادلة بالحسنى والإقناع لا يُمكن أن تكون مُرتبطة إلّا بالفرديّ ذلك أنّ العقل مُحدّد للفرديّ مرتبط به ولا يُمكن أن يبدّل على الجماعة. ومما يُبرهن على إمكانيّة بناء حرية فردية بعد استجلاء مظاهر مقولة الفرديّ أنّ القرآن رسم تصوّرا حول العالم وقسّمه إلى قسمين دنيويّ وأخرويّ والفعل في الدّنيا يكون بالاستخلاف والإعمار والحفاظ على ضوابط الحسنى والخير والصّلاح والتحلّي بالصفات اللازمة للتّجّاح في الاختبار الذي هو الإيمان ثمّ انعكاساته في الفعل والسلوك أي أنّ في الاختبار عقلا، وهذا العقل يختار باعتبار أنّ الحقّ بيّن والباطل بيّن أو ثنائيّة الحلال والحرام الفقهيّة، فالاختبار فرديّ واختيار صيغته والطّريق التي يمشی فيها فرديّ والجزاء أيضا فرديّ. على هذا الأساس فإنّ الحرية الفردية حاضرة باعتبار حضور مقولة الفرديّ وإرادته في الإسلام شأنها شأن الحرية الجماعية أو الأجيال الأولى من الحرية أما عن مسألة التقييد والضبط فهي شرط من شروط الحديث عن الحرية بصفة عامّة. وفي القرآن تعدّد قضيّة المواريث الفضاء المُناسب لطرح مقولة الفرديّ والحرية الفردية التي تجتمع في داخلها الشّروط اللازمة للتنوير فهي تتمحور حول ذات بعينها تراعي أكثر خصوصياتها دقّة واختلافا وهي تُبنى على الإرادة والتمييز العقليّ والتصرّف الحرّ، فالتنوير يجب أن يكون من مدخل الحرية الفردية التي هي حاضرة في الإسلام وفي مسألة المواريث على وجه الخصوص.

### 3 - قضيّة المواريث مثلا تطبيقيا:

يُعدّ كسب المال والتصرّف فيه وتملّكه أو التّفويت فيه شأنًا بشريًا بامتياز يخضع إلى ما تُملّيه النفس البشرية على صاحبها سواء عن طريق الأهواء أو العقل، مما جعل من المال والتعامل به ضربا من الحرية الشخصية التي لا يُمكن أن يتدخل فيها أيّ طرف. ولقد ارتبط لفظ "مال"

تعدّ قضيّة المواريث الفضاء المُناسب لطرح مقولة الفرديّ والحرية الفردية التي تجتمع في داخلها الشّروط اللازمة للتنوير فهي تتمحور حول ذات بعينها تراعي أكثر خصوصياتها دقّة واختلافا وهي تُبنى على الإرادة والتمييز العقليّ والتصرّف الحرّ

كل ممارسة حرّة.

يُظهر القرآن مجموعة من الشّروط التي على أساسها تُبنى الحرية عموما وهو ما يسمح باستيعاب نماذج عديدة منها، لكنّ السؤال الذي يُطرح هو حول مدى توقّر القرآن على شروط الحرية الفردية فهل أعطى القرآن مكانة للفرديّ على أساسها تتحدّد حرّيته أم أنّه اكتفى بالصيغة الجماعية في الدّعوة وفي التحرير وفي بناء المُجتمع؟

إنّ الحرية الفردية مدارها الفرديّ بالأساس. ونظرا لكونها مسألة تعبير عن الرّغبات وطريقة في إيتاء الأفعال تختلف من شخص إلى آخر داخل المُحيط نفسه وقد تصل إلى خرق ما لم يتعاهد عليه المُجتمع كالعلاقات بين الأفراد في إطار منظومة الزواج (العلاقات المثلية الجنسية على سبيل المثال من الحرّيات الفردية). ولئن اتّسمت الحرية الجماعية بإمكانية التّطويق والحدّ، فإنّ هذه الإمكانيّة في حالة الفردية تُعدّ نفيًا لها وتغليبا لرغبات جانب على حساب الآخر. والمعلوم أنّه في كلّ الصياغات النظرية لمفهوم الحرية تُوجد تحديدات وتقييدات، فالحرية لا تُبنى على الإطلاق أبدا لذلك تمّ ربطها بمفهوم المسؤولية باعتبارها تجميعا لعناصر الأخلاق والقيمة والالتزام بالتّشريع المعمول به والمساواة التي هي عامل يجعل من الاختلاف بعيدا من أن يكون سببا للصّراع ومُبرّرا للخلاف. لذلك وجب الانتباه إلى أنّ مسألة الرّفص للحرية الفردية في المُجتمعات الإسلاميّة أمر طبيعيّ باعتبار أنّ الصياغة النظرية التي جاءت فيه لا تستجيب لطبيعة التكوين الثقافي للمُجتمع الذي يغلب فيه حضور الدّين وعلى أساس الدّين تتحدّد العلاقات المُمكنة بين الأفراد والعلاقة مع العالم. على هذا الأساس وجب البحث في صيغة إسلامية للحرية الفردية مع مراعاة أنّ مسألة التّحديد في كل مظهر من مظاهر الحرية أمر عاديّ بل إنّ شرط ضروريّ لأنّه لا سبيل إلى الحديث عن حرية إلّا ضمن سياق المُجتمع والمؤسّسات العلائقية باعتبار أنّ الحرية ضرب من التعاقد على الحقّ

هذا السياق ليست مجالاً للحديث لا عن الحرية الفردية أو الجماعية. لكن السؤال الذي يُطرح: كيف يُعدّ المال على امتداد السياقات الأخرى شأنًا بشريًا ومجالًا لتطبيق الحرية وممارستها وحتى تدخل الدين ليس هدفة المال بل الإنسان صاحب المال في حين يُعدّ في سياق الموارث شأنًا إلهيًا لا دخل للبشر فيه رغم أنّ موضوعه ومجاله الإنسان وخريطة العلاقات الاجتماعية التي رسمها على امتداد حياته؟ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال اعتبار مال الموارث والمال عامةً بعيدين عن الحرية في التصرف. وذلك لأسباب عديدة:

\* أولاً: النصّ كلّهُ مُتكامل ولا يجب أن يحمل تناقضات فيه وتناقضات في قراءة الرائي للنصّ.  
\* ثانياً: لم ترتبط الغاية بالمال في الآيات التي ذُكر فيها المال بل بالإنسان.  
\* ثالثاً: الفرق بين القراءة في النصّ مباشرة والقراءة عن النصّ.

\* رابعاً: مسألة القسمة والأنصبة التي تظهر في النصّ على أنّها مُحدّدة ليست حاملة لغاية في نفسها.  
\* خامساً: التدخّل الفقهيّ أوجد علم الموارث وحاول إخفاء مجموعة من التناقضات الحسابية في توزيع الموارث واعتبار الموارث من علوم الفرائض وقد نته إلى هذه المسألة ابن خلدون (ت 808 هـ / 1406م) إذ يقول: "احتجّ أهل الفرائض بناء على أنّ المراد بالفرائض فروض الوراثة. والذي يُظهر أنّ هذا المحمل بعيد، وأنّ المراد بالفرائض إنّما هي الفرائض التكليفية في العبادات والعبادات والموارث وغيرها، وبهذا المعنى يصحّ فيها التصفية والتثنية. وأمّا فروض الوراثة فهي أقلّ من ذلك كلّهُ بالنسبة إلى علم الشريعة كلّها. ويُعين هذا المراد أن حمل لفظ الفرائض على هذا الفنّ المخصوص، أو تخصيصه بفنون الوراثة، إنّما هو اصطلاح ناشئ للفقهاء عند حدوث الفنون والاصطلاحات، ولم يكن صدر الإسلام يُطلق على هذا إلا على عومه مُشتقاً من الفرض الذي هو لغة التقدير أو القطع. وما كان المراد به في إطلاقه إلا جميع الفروض كما قلنا، وهي حقيقته الشرعية. فلا ينبغي أن يُحمل إلا على ما كان يُحمل في عصرهم، فهو أليقّ من بمرادهم

بالإسلام وذُكر في القرآن الكريم في سياقات عديدة<sup>(23)</sup>، وما فُرض من قواعد في التعامل مع المال لا يعدو أن يكون تدخّلاً توجيهياً ليست الغاية منه المال في حدّ ذاته بل النفس البشرية التي تتعلّق كثيراً بالمال. إنّ الزكاة على سبيل المثال هي إخراج نصيب مُعيّن حسب نوع المال وحسب مقداره في وقت مُعيّن من السنة مرّة واحدة والغاية منها اجتماعية بالأساس لتخفيف حدّة الفوارق داخل المؤسسة الاجتماعية وإحلال ضرب من التوازن وحماية لصاحب المال من التجبّر والتسلّط على الأضعف حالاً ودفعاً لضعيف الحال كي يجتنب التعرّض إلى صاحب المال بالسرقة أو الافتكاك عنوة. فالزكاة وهي ركن من أركان الإسلام هدفها النفس البشرية قبل المال. وقد بيّن الإسلام أنّ طريقة تحصيل المال لا يجب أن تكون على حساب الآخرين فنهى عن أكل مال اليتيم، وربط الإسلام بين أركان الإيمان والمال في قوله تعالى: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا غَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"<sup>(24)</sup> وهذا الرُبط ليس اعتبارياً إذ أنّ الإيمان فعل قلبيّ بامتياز مجاله الباطن ثمّ ينعكس في أفعال الفرد وسلوكاته في العالم الخارجي، وكذلك تعلق المرء بالمال وهو المُعبّر عنه في الآية على "آتى المال على حبه" أي رغم الحبّ الشديد للمال والتمتع عن التفويت فيه والتعلّل بصعوبة التّحصيل وضيق الحال، وأنّ جمعه يتطلّب جهداً وعناءً. معنى ذلك الارتباط ألا يُخالط الإيمان شعوراً آخر قد يفسده فلا يجعل منه خالصاً. ولم يتوقف حديث الإسلام عن التطرّق إلى مسألة المال عند حياة الفرد بل مرّ ليتطرّق إلى المال وماله بعد وفاة المالك وهو ما يُعرف بمسألة الموارث. وفي هذه المسألة تتقلّص حسب كثيرين، خاصّة الأصوليين، درجة الحرية باعتبار أنّ صيغة التويري ومنوالها ثابتان بالنصّ لا يجب التّظنر فيها وكلّ زيادة أو تأويل للآيات المُحمّكة يُعدّ خرقاً للنصّ وخروجاً عن الدين وتأويلاً يَراد به باطل. أي أنّ مسألة الموارث في

(23) تردّدت في القرآن الكريم عبارتي "مال" و"أموال" ستاً وثمانين مرّة حسب: محمّد فؤاد، عبد الباقي، المُعجم المُفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط1، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1945، ص 682-683.

(24) البقرة، 2، الآية 177.



تسيّره. والأمر نفسه في المواريث ذلك أنّ الإسلام ربط المال الموروث بالإنسان، وفي هذا الرّبط أظهر مجموعة من الشّروط التي ليس المراد من تحقيقها وتنفيذها كي تتم عملية توريث المال بقدر ما كان الإنسان. وهذا يتقاطع مع فكرة أنّ الهدف من الوحي هو الإنسان، فلو كان الهدف من الوحي ما هو إلهي لأنّفت كلّ المُسوّغات العقلية التي تُوجب الوحي وتوجب الرّسالة والتبليغ. فيمّ يحتاج الله إلى بيان دينه لغاية الدين في حدّ ذاته والحال أنّ هذا الدين مكتمل بيّن عنده؟

إذا تمّ التسليم بأنّ الهدف هو الدّين فذلك يعني اعتباريّة فعل الاستخلاف وفعل النّبوة، لكنّ الأدلّة من القرآن تُؤكّد أنّ الهدف الأوّل من الوحي وما جاء به وبالمحمل الذي يُلخص الدّعوة وهو القرآن في هذه الحالة هو الإنسان. ولقد مثلت مسألة غائيّة الوحي مجال بحث في الفكر الإنساني لعلّ أبرزها ما خلص إليه شلايرماخر (1768-1834) Schleiermacher<sup>(26)</sup>. ولما كانت الحرية أساسا من أسس التكليف وسمّة تميّز الإنسان، وهي أعلق به، فإنّ الإسلام جعل لها مجالات للتحقق وهذه المجالات هي التي يجب التّظر إليها اليوم بوصفها فضاءات للحديث عن التنوير في الإسلام وجعله مُشاركا في التّقاشات الإنسانيّة الكبرى وحرّيا بمواكبة رهانات الزمن. والحرية تظهر بشكل أساسي في قضية المواريث تحديدا الحرية الفردية. وقضية المواريث تحتل الشّروط النظرية اللازمة لكلّ عملية تنويرية أساسا: الدّات والعقل والحرية.

منه<sup>(25)</sup>. والغاية من قوله إبراز مدى عمق التدخّل الفقهي في قضية المواريث.

على هذا الأساس تُحاول هذه الورقة البحثية انتزاع مسألة المواريث من سياقها الفقهي، إذ ليست الغاية بيان الأنصبة والتقنيات المُعمّدة في التّوريث والشّروط اللازمة لذلك، بل الغاية بيان ارتباط المواريث بالشّأن البشريّ دون سواه وأنّ أوهمت مجموعة من القراءات أنّها من الأمور الإلهية. ثمّ إنّ فكّ الارتباط هذا هدفه التّظر إلى المواريث في سياق الجدل حول الحرّيات والتنوير ومدى تخزين الإسلام في نُصوصه لشروط العملية التنويرية. وبالفعل مثلت المواريث مدار جدل واسع حول الحرّيات بعد تقرير لجنة الحرّيات الفردية والمساواة الصادر عن رئاسة الجمهوريّة التّونسيّة (تونس جوان 2018) لكنّ هذا الجدل لم يصل إلى تقديم تصوّر نظريّ يجعل من تونس في نظامها التشريعي تتخذ منحى تنويريا بل كان مُجرّد سجال وجة بوجهة. فكيف تكون قضية المواريث مثالا واضحا عن تضمّن الإسلام للحرية الفردية وبالتّالي لمجموعة الشّروط المُمكنة للحديث عن التنوير؟

لم يرتبط المال في الإسلام إلاّ بالإنسان تحديداً الفرد بوصفه حالة خاصّة من العقل والقرار والشّعور والإرادة، ذلك أنّ المال ملك خاصّ يختلف في القيمة والمقادير وأسلوب التّحصيل من فرد إلى آخر. أمّا الإسلام فتدخّل لتحسين طريقة الكسب وللحدّ من أسباب التّحصيل التي لا تتوافق مع نظام المُجتمع الإسلاميّ ونظام العلاقات التي

(25) بن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ج2، تحقيق عبد الله محمود الدرويش، سوريا، دار يعرب للدراسات والنّشر، 2004، ص 198.

(26) يُنظر في: فريديش، شلايرماخر، عن الدّين: خطابات لمُحتقره من المُتّقنين، ترجمة أسامة الشّحبابي، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنّشر، 2017،

بشكل صريح بحق كل مؤمن ليس فقط في حرية التوريث لمن يشاء وإنما بواجب التوريث عن طريق ترك وصية بأملكه للأبوين والأقارب والزوجات أي لكل من لهم الحق في وراثته والذين يستطيع توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم من التوريث ولكن المشكلة هو أن الآيات قد أُبطلت أو نُسخت من قبل الآيتين 11 و12 من سورة النساء<sup>(31)</sup>، بمعنى آخر فإن المشرعين من البشر قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للميراث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل، وهكذا يمكننا أن نتوصل إلى الحقيقة التالية وهي أن المصدر الأساسي للفقهاء ليس القرآن بقدر ما هو التفسير، نقصد بذلك أن الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا بعدئذ قراراتهم وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والإخبارية السائدة في عصرهم وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ التقدي الحديث<sup>(32)</sup>. وعند البعض الآخر عُدَّت الوصية المبدأ اللأغني في التوريث بسبب نسخ الآيات التي كانت تعتبرها عامل الحسم في مسار المال ومآلاته. فهل يعني ذلك زوال الحرية من الميراث وانتقال المسألة من الشأن الإنساني إلى الشأن الإلهي الذي يترجمه الفرض؟

لقد اعتبر الفقهاء أن آيات الوصية نُسخت بالآيتين 11 و12 من سورة النساء حيث جاء على لسان ابن عباس (ت 68 هـ / 687 م): "كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس وجعل للمرأة الثمن والربع وللزوجة الشطر والربع"<sup>(33)</sup>. وليست آيات الوصية الوحيدة التي عُرفت على امتداد تاريخ تلقي القرآن النسخ وكثيرا ما عمل الفقهاء على تتبع الآيات

تُظهر مسألة الميراث في مختلف أبعادها من شروط التوريث ومقاديره والمعنيين به أن الحرية الفردية تُعتبر جزءا مهما لنجاح عملية التوريث بل إنها شرطها الأساسي. ولعل أبرز ما يشد انتباه المُطلع على هذه القضية، آلية الوصية بمعنى أن يُوصي الفرد بماله لأفراد آخرين من بعده وهو في ذلك حرّ وصاحب إرادة حتى بعد وفاته وانتقاله إلى عالم الغيب. ولقد وردت الوصية في القرآن بوصفها عملية أساسية في التوريث ودليلا على حرية الفرد في قوله تعالى في مواضع مختلفة من سورة البقرة:

"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"<sup>(27)</sup>  
 "فَمَنْ بَدَّ لَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"<sup>(28)</sup>  
 "فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"<sup>(29)</sup>

"وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"<sup>(30)</sup>

وهذه الآيات تُبين الوصية وشروطها وليس الهدف من التعرض إلى هذه الآيات إلا بيان الارتباط الوثيق بين حرية الذات التي تُترجمها الوصية والميراث التي تُعدّ أوضح مثال على سبيل التقرير لا التضمين أو الاقتضاء على أن الحرية الفردية حاضرة في الإسلام وعلى أنها فضاء لتحقيق شروط التنوير واجتماعها. لكن وضعية الوصية في الإسلام ليست ثابتة وهي محل جدل، إذ عُدَّت عند البعض أصلا في التوريث مثما ذهب إليه محمد أركون في عبارة يجلوها قوله: "إن أهمية هذه الآيات (الآية 180 و181 و182 و240 من سورة البقرة) تكمن في أنها تعترف

(27) بقره، 2، الآية 180.

(28) البقره، 2، الآية 181.

(29) البقره، 2، الآية 182.

(30) البقره، 2، الآية 240.

(31) قال تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينِ آبَائِكُمْ وَأَبْنَاؤِكُمْ لَا تَذَرُونَ أَيُّهُمُ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (11) وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجِكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينِ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَاهُمَا أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ خَالِدَةٌ أَوْ أُخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مَصْرَافٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (12)

(32) محمد، أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1991، ص68-66.

(33) محمد الطاهر، بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ط1، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ت، ص150.

الموارث ومآلات المال ويُخرج القضية من مدار الحريات إلى مدار الفروض والعبادات التي تُطبّق في شكل مناويل مُعيّنة، معنى ذلك أنّ إخراج الوصية من التورث هو نفي للذات والرغبة والعقل والشعور والإرادة والاختيار والاختلاف والحرية. وهو ليس إلا من مُخرجات النظام الفقهي الذي عمل تحت غطاء السياسة والدولة وهو ما وضّحه محمد أركون.

ولسائل أن يسأل: كيف تكون الوصية من ضوابط التورث في حين تُوجد مقادير للمال المتروك تُوزّع على أقارب صاحب المال بعد وفاته وهي مفروضة؟ هل يعني ذلك أنّ الوصية لاغية ومنسوخة بآيات / ملفوظات تُشاركها السياق والمدى النصي لتوضيح اللبس بالارتباط؟ هل يعني ذلك في وجه من الأوجه تناقض النصّ داخلياً؟ هل يدعو ذلك إلى الحديث عن أنّ الحرية الفردية لاغية في هذا الإطار المرجعي؟ والسؤال الأهم كيف تُحافظ الوصية على منزلتها، والأقساط على منزلتها دون الإخلال بانسجام النصّ ودون الإخلال بحرية الفرد المقصود بالنصّ والذي يستغلّ النصّ نفسه لبناء فعل حضاريّ يستطيع الإجابة عن أسئلة الإنسانية الكبرى كالتنوير؟

مما لا شكّ فيه أنّ فرضية عموم الحرية مع مراعاة التقييد اللازم لحفظ هامش حرية الفرد الآخر الشريك، موجود في القرآن ولا يُمكن إغفاله. وفي حالة الموارث لا تقتصر الحرية الفردية من حيث درجة الحضور ونوعها على مسألة الوصية التي تلعب دور الآلية، وهي تحتلّ درجة اللسان التاطق بمآلات المال وشروط التفويض. وقد زعم الكثيرون أنّ الوصية حاضرة قائمة بذاتها وهي شرط أساسي في التورث بل هي في مرتبة الأصل المؤدّي إلى تمام الفعل، في حين ذهب البعض الآخر إلى إنكار الوصية واعتبارها منسوخة، أي أنّ مداها الفعال بطلّ بظهور آيات أخرى تحدّ منها ومن دورها بوصفها سلطة في القرار لصاحب المال مما جعل سلطة القرار تترك دائرة الفرديّ والإنسانيّ لتصبح من صميم الإرادة الإلهية وذلك يعني اختصاص الله بأمور الموارث. وهذا لا يُمكن أن يكون باعتبار أنّ المال على امتداد القرآن من شؤون البشر ويحتلّ موضعاً مهمّاً، فهو عامل اختبار للإيمان الذي يُعدّ شرط ممارسة الفعل الديني. وعلى هذا الأساس وكما حصل في سياقات الحديث عن المال كلّها إذ كان هذا المال شرطاً في اختبار مدى الإيمان والتقوى وكلّ ما هو محبوب فعله دينياً،

تُظهر مسألة الموارث في مختلف أبعادها من شروط التورث ومقاديره والعينين به أنّ الحرية الفردية تُعتبر جزءاً مهماً لنجاح عملية التورث بل إنّها شرطها الأساسي

المنسوخة حتى صارت المسألة أقرب إلى التباهي من تحقيقها للهدف المرجوّ منها وأنّ شرط العالم لا يتحقّق إلاّ بها إذ يقول أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855 م): "من لم يعرف الصحيح والسقيم من الحديث والتاسخ والمنسوخ من القرآن لم يكن عالماً"<sup>(34)</sup>. وفي وجه من الوجوه بخصوص مسألة الوصية يعتبر البعض أنّها لم تُلغ لكتّما غير مطلقة ووقع الإبقاء عليها لا بوصفها مجالاً للاختيار وإنّما مجالاً للجبر وتوجيه التّراي، فهي لم تعد من نصيب المُتحدّرين من نسل صاحب المال "عن أبي أمامة الباهلي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع: إنّ الله تبارك وتعالى قد أعطى لذي حقّ حقه فلا وصية لوارث"<sup>(35)</sup> بل أُحيلت مضامينها إلى ذوي القُربى. وهنا يتزايد السؤال عن مدى حظّ قضية الموارث من الحرية ومدى ارتباط المال بالإنسان ومدى توقّف شروط التنوير. ومن الطبيعيّ أن يقع إبطال النظر في الوصية بسبب التّسخ ولكن ذلك يدفع إلى أسئلة جوهرية: ما هي دلائل النسخ في آيات الوصية؟ وكيف يخرج القرآن عن التهج الذي وضعه لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالعالم وعلاقة الإنسان بالله؟ أليس التّكليف وتحميل المسؤولية دليلين على الحرية والإرادة؟ ما قيمة المال في التقدير الإلهي وهو الاختراع البشريّ والدليل الواضح على الملكية؟ هل المال للبشر أم لله؟

لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال نفي استمرارية المقصد التحرري من النصّ القرآنيّ لأنّه غالب، وحتى ضروب التقييد لا تكون بهذا الشكّل أي نفي الوصية. والدليل من داخل النصّ في سورة النساء "من بعد وصية أو دين" وهذا يعني أنّ الوصية أداة فعّالة في التورث مازالت ذات قيمة في تقدير الأمور وتحويل مسارات التورث. ولما ارتبط المال بالسياسة وبناء القوّة والتحوّل من مجرد الملكية إلى الملوكية فإنّ الأداة هي علم شرعيّ يُبيّن قسمة

(34) عبد القاهر، البغدادي، التّاسخ والمنسوخ، تحقيق حلمي كامل عبد الهادي، ط1، عمان، دار العدوي، 2008، ص 34.

(35) أبو عيسى، الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، ج3، تحقيق بشرّ عواد، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996، ص 221-220.

فكرة المُماتلة "مثل: كلمة تسوية. يُقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه بمعنى، قال ابن بري: الفرق بين المُماتلة والمساواة أنّ المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين؛ لأنّ التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأمّا المُماتلة فلا تكون إلا في المتفقين، تقول: نحوه كنحوه وفقهه كفقّه ولونه كلونه وطعمه كطعمه، فإذا قيل: هو مثله على الإطلاق فعناه أنّه يسدّ مسدّه<sup>(37)</sup>. يكفي الاعتراف بالفرد موجودا حاملا لعقل وقادر على الاختيار ومتملّكا لزام ذاته ويتحرّك ضمن مجال حيويّ هو الأسرة دائماً من فرد في أسرة الأب إلى فرد في أسرة الزوج هذه هي الاستمرارية الدائمة للحضور ضمن النظام الاجتماعي الجديد الذي أقرّه القرآن. وقد يتبادر إلى الذهن غياب المساواة العينية بين الأفراد، ويمكن تبرير ذلك بأنّ المُماتلة في قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" والتأكيد على نمط معين من الانتظام الاجتماعي وهو الأسرة والذي يظهر من خلال الأفراد الوارثين المذكورين في القرآن دليلان واضحان على الحرية الفردية التي تبدأ بالاعتراف. ويمكن تبرير ذلك بمسألة التفاوت في الإنفاق ونظام توزيع الأدوار الذي يميّز بحضور أكثر للرجل خارج بيت الأسرة. ويمكن تبرير ذلك أيضا من خلال أنّ الأنصبة ما دامت طريقا إلى الإصلاح هي خطوة أولى إلى التدرّج في التمليك وفي هذا الإطار يمكن الاستئناس بتصوّر الطاهر الحدّاد (1899-1935) الذي يقول بأنّ نصيب المرأة من الميراث في القرآن هو نصيب "تدرّج به الإسلام حتى لا يبلغ الكمال بالمرأة بسرعة خطيرة"<sup>(38)</sup>. وعلى هذا الأساس يبدو أنّه لا فرق بين نسخ آيات الوصية والتدرّج في التمليك ما دام كلاهما في سبيل الاعتراف بالفرد وبحريته.

تُشير مسألة المواريث في الإسلام إلى أنّه يتوقّف على الشّروط التأسيسية لمنوال تصوّريّ حول الحرية الفردية التي يُعدّ بيان شروطها والتفكير في إنشاء خطابٍ حولها ضربا من التفكير في النفس التنويري في الدين. لا سيما وأنّ التنوير ضربٌ من التغيير الدائم وطرح لنموذج الألقيد، لكنّ الإسلام عرف ضربين من الخطاب: الخطاب الأصليّ أي النصّ كما ورد وكما خلص ليكون كلّا متكاملًا في الشّكل والمضمون والضرب الثاني هو النصّ في قراءات

فإنّ مسألة المواريث بتضيقاتها وعلى أساس التسليم بأنّ الوصية متروكة تعدّ من صميم الاختصاص البشريّ الخاص للاختبار الإلهي.

يبرز التضييق في حالة دحض فكرة استمرارية الوصية في التوريث من خلال تحديد أنصبة مُقدّرة لأهل صاحب المال. ولا بدّ من تصحيح الفهم وذلك ببيان أسباب ورود هذه الأنصبة. إنّها ترتبط بمجموعة من الأفراد الذين يُعبّرون عن مفهوم "الأسرة" أي بيت صاحب المال. فالزام هذا الأخير بترك ماله لهم دون سواهم يتنزّل ضمن تصحيح نظام العلاقات الاجتماعية خاصّة وأنّ هذا النظام في الجاهلية كان مبنيا على الترحال والبداءة وعدم الاستقرار، وحتى في المدن لم تغب فكرة القبيلة بل هي نواة المجتمع وهي المدينة. ولقد وُظف المال في الحرب وفي انتزاع الحكم. فكان الرجل يتزوج بأكثر من طريقة ولأكثر من سبب وبأكثر من امرأة لتكوين نواة سيادة من خلال الذرية مدعومة بالمال للتسليح وجلب التابعين وبسط التفوذ. ونظرا لأنّ النظام الاجتماعي راسخ من قبل ظهور الدين ولا يتماشى معه لأنّ هذا النظام نفسه يُشجّع على اغتصاب الحريات أقرّ القرآن شكلا معياريا للأسرة وحاول تشييت المال كعامل قوة من خلال هذه الوحدات الدنيا داخل ما يُعرف بالأسرة. فالغاية ليست المال بقدر ما هي إرساء كون علائقي جديد لتثبيت الحرية الفردية بعد أن كانت غائبة ولا أدلّ على ذلك من الإبقاء على قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين"<sup>(36)</sup> الجاهلية باعتبارها تُخدم طرح الإصلاح الاجتماعي الجديد وتجعله مُمكنا والأساس في هذه القاعدة ليس المساواة بما هي توزيع معين لمقدار معين بين الذكر والأنثى على أساس القيمة العينية لمتروك بالتساوي، بل الأساس هو الاعتراف بأنّ الأنثى/ المرأة صاحبة كيان حرّ وسلطة قرار وصاحبة عقل تستطيع التصرف في المال وفي إدارته على الوجه الأكمل. وقد أثبتت الدراسات الحالية تفوق المرأة على الرجل في المجال الاقتصادي والتصرف في المال. فالمُماتلة هي الأساس بمعنى المساواة على أساس القيمة المعنوية لكل طرف. وهذا يعني أنّ الحرية الفردية حاضرة بامتياز وبجلاء وليست خفية، إذ يكفي البحث لغويا في دلالات العبارة اللغوية/ الأداة "مثل" للوصول إلى

(36) يقول المؤرّخ جواد علي (1907-1987): "وفي فقه الجاهلية أحكام كثيرة، وضعها مشرّعون مُحترمون عند قومهم، وجرت عندهم بحرى القوانين. وقد نصّ أهل الأخبار عليها، كما نصّوا على أسماء قائلها. وقد ذكروا بين تلك الأحكام أحكاما أقرّها وتبّتها الإسلام. من ذلك حكم "ذي المجاهد البشكري" وهو "عامر بن جشم بن غنم بن حبيب" في توريث البنات. فقد كانت العرب مصفّقة على توريث البنين دون البنات، فوزّت ذو المجاهد، وهو الذي قرّر أنّ للذكر مثل حظ الأنثيين. وقد وافق حكمه حكم الإسلام". (جواد، علي، المُفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، ج5، بيروت، دار الساقي، 2001، ص80)

(37) محمّد بن مكرم، بن منظور، لسان العرب، ج14، بيروت، دار صادر، 1997، ص18.

(38) الطاهر، الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تقديم محمّد الحدّاد، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2010، ص15.

في النظرة الفقهية للإنسان والعالم: ذلك الإنسان الذي يجب أن يستغل فسحة الاجتهاد ويصدق بأن ما يقدمه القرآن والسنة بيان للعبادات والأركان الكبرى للدين التي لا تتعارض مع جوهر التنوير؟

لقد بينت مسألة المواريث أنّ الحرية حاضرة في القرآن والإسلام وهي مرتبطة بالذات التي تختار وتعقل وتحكم العقل في كل الأمور. وهو عقل مطلوب بمعنى الحالة التي تُدرك بالمسارات والتحوّلات، هذا ما يجعل من قضية المواريث مجالاً للتفكير في التنوير من داخل منحي تطبيقي إجرائي وليس نظرياً ويمكن استغلال التصوّرات في مشاريع قوانين تُدخلها مؤسسة الدولة في صيرورتها وفي دورها، وتكون قابلة للتفكيح ومحافضة على الطابع الآني والزماني في الاعتماد لا سيما وأنها من صميم الاجتماع البشري، وتنتقل من الفرد واحداً وصولاً إلى الفرد متعدداً داخل محيطه الذي فيه يعيش ويُفعل ذاته.

### خلاصة

- كشف البحث عن أنّ الإسلام قادر على استيعاب أسئلة جديدة وقضايا حديثة من منطلق السمة التطورية للإنسانية التي تُوجب التنوير بوصفه شرطاً لمواصلة الحوض في العالم، لكنّ هذه القدرة مكتلة بمنظومة أحكام فقهية جاءت لتُفسّر وتُبين النصّ بحكم الحاجة إلى توضيح معالم الدين.

- الكثير من المفاهيم الكبرى التي قدّمتها فلسفة التنوير تُوجد في القرآن، لكنّ الإشكالية تتبع من غياب الدوال وهذا من الأمور الطبيعية، ذلك أنّ القرآن بُني على محاولات دائمة للقراءة من منطلق الحاجة للتفسير.

- قضية المواريث مجالاً للتفكير في التنوير ذلك أنّها تتوفّر على الشّروط الأساسية للحديث عن الحرية الفردية التي تُشكّل في سياق الجدل الحالي مسألة من مسائل التنوير وفضاء نظرياً لتفاعل الشّروط العامّة له.

- توفّر قضية المواريث جمعاً بين البعدين النظري والتطبيقي مما يسمح بتنزيل مُخرجات الفكر التنويري في سياق الاجتماع البشري.

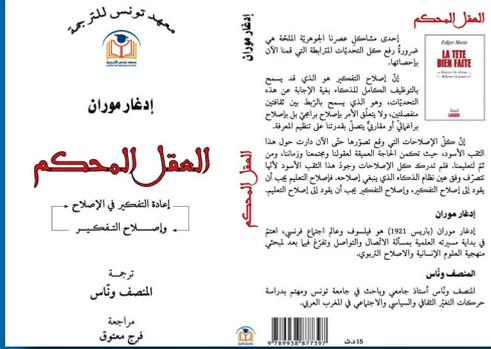
الكثير من المفاهيم الكبرى التي قدّمتها فلسفة التنوير تُوجد في القرآن، لكنّ الإشكالية تتبع من غياب الدوال وهذا من الأمور الطبيعية، ذلك أنّ القرآن بُني على محاولات دائمة للقراءة من منطلق الحاجة للتفسير

المُفسّرين والفقهاء. ولما كان النصّ

لا يصل الناس إلا عن طريق نبي يُبلغ، فإنّ الفقهاء استمدوا سلطتهم من الاقتران بالصحابة الذين هم في ارتباط مع النبيّ مما أعطى لأقوالهم مشروعية تفوق مشروعية النصّ الأصليّ المحتاج للبيان والتوضيح وهو ما صنع منظومة أحكام تسعى لصناعة الزاهد أو ما يُسمّيه لويس دومون (1911-1998) Louis Dumont بـ "الفرد خارج العالم" الذي يكتفي بذاته وينقطع عن العالم لأنّ أفكاره وأفعاله تقترب مباشرة بالغيب والزمانين الماضي والمستقبل. فالماضي يحمل أصالة الفعل الخالص لوجه الله والموعظة من قصص الأولين، والمستقبل وجب أن يسير إلى المثالية المطلقة والتمط الواحد ضمن توسيع حدود المجموعة الذين يخلقون نسقا مُعينا من التفكير ويفرضونه على البقية. والمطلوب هو "فرد داخل العالم" سمته حرية الأنا والاختلاف. وفي هذا الإطار يقول دومون: "يكفي الزاهد نفسه بنفسه، ولا ينشغل إلا بنفسه، يُشبه فكره فكر الفرد الحديث مع اختلاف جوهري مع ذلك: نحن نعيش في العالم الاجتماعي، وهو يعيش خارجه، لذلك أطلقت على الزاهد الهندي "فردا خارج العالم" ونحن، بالمُقارنة، "أفراد داخل العالم"، أفراد دنيويون في حين أنّه فرد خارج الدنيا... ما هو جوهرّي بالنسبة إلينا هو الهوة التي تفصل الزاهد عن العالم الاجتماعي والإنسان في العالم. إنّ طريق التحرّر مفتوحة فقط لكل من يترك العالم والابتعاد إزاء العالم الاجتماعي هو شرط التطوّر الروحي الفردي"<sup>(39)</sup>. ثمّ إنّ "الفرد خارج العالم" هو ليس الزاهد الهنديّ فحسب، فالزهد مقولة مُرتبطة بالأديان وضعيّة كانت أو ساهوية، هو الذي يُواكب المُتغيّرات ويتحكّم في الواقع المُسند إليه بالتكليف. فما فائدة الزهد في ظلّ التكليف؟ وأي معنى للتمط الواحد الطامح إلى العاصمة الذي يقتل الاختلاف ولا يسمح بتطوير الذات؟ وأين الفرد الواحد في مسألة الزهد الذي يُعدّ التمسك المحبذ

(39) لويس، دومون، مقالات في الفردانية: منظور أثنوبولوجي لأيديولوجية الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة،

## مكتبة التنويري

العقل المحكم؛ إعادة التفكير في الإصلاح  
وإصلاح التفكير

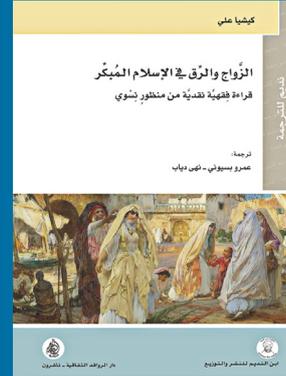
صدر عن معهد تونس للترجمة، كتاب "العقل المحكم؛ إعادة التفكير في الإصلاح وإصلاح التفكير" للفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران، ترجمة المنصف وآس.

والعقل المحكم هو العقل القائم على التفكير في ضرورة استعمال المنطق والاستنتاج والاستقراء وفنّ الحجاج والنقاش... هو العقل البناء والمؤهل لتنظيم المعارف، والذي يتجنب التراكب المعرفي العقيم، هو عقل يقوم على الاتصال والانفصال والتقطيع والترتيق.

والعقل المحكم هو العقل القائم على التفكير في ضرورة استعمال المنطق والاستنتاج والاستقراء وفنّ الحجاج والنقاش؛ هو العقل البناء والمؤهل لتنظيم المعارف، والذي يتجنب التراكب المعرفي العقيم، ويقوم على الاتصال والانفصال والتقطيع والترتيق.

والعقل المحكم هو العقل القائم على التفكير في ضرورة استعمال المنطق والاستنتاج والاستقراء وفنّ الحجاج والنقاش؛ هو العقل البناء والمؤهل لتنظيم المعارف، والذي يتجنب التراكب المعرفي العقيم، ويقوم على الاتصال والانفصال والتقطيع والترتيق. الكتاب مقسم إلى تسعة فصول وأربعة ملاحق؛ جاءت عناوينها على الشكل الآتي: الفصل الأول "التحديات"، الفصل الثاني "العقل المحكم"، الفصل الثالث "الوضع البشري"، الفصل الرابع "تعلم كيفية العيش"، الفصل الخامس "مواجهة الارتباب- تعلم العيش"، الفصل السادس "تعلم وضع المواطن"، الفصل السابع "المراحل الثلاث" وقصد المؤلف بهذه المراحل: الابتدائي والثانوي والجامعي، وبين المؤلف في هذا الفصل أنّ التعليم يمكن أن يتنقل بين المعارف الجزئية ومعرفة ما هو شامل، الفصل الثامن "إصلاح التفكير"، الفصل التاسع "في ما وراء التناقضات".

وأما في الملاحق: فقد طرح المؤلف قضايا: ثقب اللائكية الأسود، والتخصّصية البينية والمتعدّدة والعبارة، وقضية الهجرة والاندماج، ومفهوم الذات.

الزواج والرق في الإسلام المبكر؛ قراءة فقهية نقدية  
من منظور نسوي

صدر حديثاً عن دار الروافد الثقافية ناشرون، كتاب (الزواج والرق في الإسلام المبكر؛ قراءة فقهية نقدية من منظور نسوي) من تأليف كيشيا علي، ترجمة وتحقيق: نهي دياب وعمرو بسيوني.

خطاب تحليلي ونقدي نسوي؛ نسوي الروح حيث كتبته باحثة امرأة ونسوية، وهو خطاب غربي ناتج من الأكاديمية الغربية بتقاليدها ومجالاتها البحثية الأوسع التي تتسم بالمقارنة والبنوية والأنثروبولوجية وشيء من الحياد والتحيزات أيضاً، وهو خطاب مسالم أيضاً، فؤلفته أمريكية مسلمة، بمعنى أنها رغم عدم تبنيها أيديولوجيا إسلامية معينة إلا أنها مرتبطة عاطفياً بالإسلام ولا تنطلق من أي موقف عدائي أو منفصم عن الإسلام روحياً وعقلياً، وهو خطاب ينطلق من واقع النصوص التأسيسية للفقه الإسلامي وفق المذاهب الثلاثة الكبرى فيه: الحنيفة والمالكية والشافعية، ويستعمل هذه المدونات بمهارة، مع قدرة مقارنة جيدة، سواء بالأديان الأخرى، وبخاصة الخطاب الفقهي اليهودي، أو التصورات الحدائثية والنسوية الجندرية الحديثة. كما أنّ الكتاب يتسم بمكانة بحثية ممتازة، وحظي بقراءات ومراجعات، وهو مرجع معتاد لأغلب الدراسات المتعلقة بالمرأة أو الزواج والطلاق في الفقه الإسلامي، ونسبة الاقتباس منه لافتة للانتباه. وبصفة عامة فإن مؤلفة الكتاب اسم معروف بين الباحثات المعاصرات النسويات عموماً والمسلمات خصوصاً.

الكتاب من إصدارات العام 2021، وهو يقع في 365 صفحة.

## أنساق التأويل؛ البحث عن الذات الإلهية وراء حجاب اللغة



## الكيانات الوظيفية: حدود الممارسة السياسية في المنطقة العربية ما بعد الاستعمار



صدر حديثاً عن دار خطوط وظلال للنشر والتوزيع في الأردن كتاب "أنساق التأويل: البحث عن الذات الإلهية وراء حجاب اللغة"، للباحث الأردني نارت قاخون.

هذا العمل يكتسب أهميته من جانبين؛ من جانب الموضوع نفسه الذي يناقش قضايا إشكالية وقف عندها المفسرون والبلاغيون والنقاد والفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام، ومن جانب آخر هو المؤلف نارت قاخون المبدع بأدوات معرفية ومنهجية مكنته من اقتحام هذا الحقل المعرفي الشائك والخروج بنتائج علمية باهرة.

وجاء في تقديمه: لأن القرآن الكريم نص لغوي في المقام الأول، يقيم منظومة المعتقدات والأحكام والأخلاق باللغة، صار العلم بسنن اللغة وآليات إنتاج المعنى والدلالة واجباً لا يتم واجب الإيمان بالقرآن والامتثال له إلا به. وعليه، فقد تأسست في رحلة التفاعل القرآني الإنساني معارف ومناهج تروم الكشف عن معنى الآيات الكريمة وتفسيرها، تحاول الإجابة عن جدل "الدلالة القرآنية"، وأسئلة القارئ ومقاصده المعرفية، إجابة تحقق أقصى درجات الاتساق الممكن بين "مقاصد النص" و"مقاصد قارئه"، فكانت "أنساق التأويل وسننه" منجز هذه الرحلة المعرفية في تراثنا الإسلامي؛ فالتأويل - من دون الخوض الآن في الفرق بينه وبين التفسير - لا يمثل نسقاً معرفياً لقراءة النص القرآني فقط، بل هو نسق معرفي لرؤية الكون والعالم والإنسان.

صدر حديثاً عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر كتاب "الكيانات الوظيفية: حدود الممارسة السياسية في المنطقة العربية ما بعد الاستعمار"، في جزأين، للدكتور هشام البستاني. ويبحث الكتاب مفهوم "الكيان الوظيفي"، وكيفية افتراقه عن مفهوم "الدولة"، والعودة إلى الجذور الاستعمارية المؤسسة للتبعية، والإرث الاستعماري المتمثل بمساحات جغرافية مفرغة من إمكانيات التحرر، ومجموعات حاكمة هدفها الأول هو "البقاء".

كما يبحث، عبر أمثلة تطبيقية لثلاثة من الكيانات الوظيفية المترابطة، هي: (الأردن، فلسطين، "إسرائيل") دور "لهوية" المركزي في اشتقاق الشرعية والمشروعية وتبادلها البيئي، وفي التحكم الاجتماعي، وتفكيك المجتمعات إلى مجموعات، لترسيخ سيطرة السلطة.

يقول الدكتور فيصل دراج في تقديمه للكتاب: لماذا عجزت الكيانات التي خلفها الاستعمار في المنطقة العربية عن تحقيق التنمية والديمقراطية، وإنجاز الاستقلال الفعلي؟ وما الذي يربط مجموعات الحاكمة بدائرة عبثية مدمرة تظل تعيد إنتاج التبعية والتسلط والفساد؟ ولماذا عجزت التيارات السياسية الرئيسية في المنطقة العربية (الإسلامية، والليبرالية، والقومية، واليسارية) عن إحداث أي تغيير في تبعية الكيانات الوظيفية التي خلفها الاستعمار، وعن الخروج من نطاق سيطرة مجموعات الحاكمة؟ ولماذا يُعاد إنتاج التسلط مرة بعد أخرى، حتى وإن تغير من يمسك بالحكم؟ وكيف تعمل السلطة على ضبط واحتواء وتوظيف القوى المعارضة، والمجموعات الاجتماعية؟

الكتاب من إصدارات العام 2021، وهو يقع في مجلدين و532 صفحة.

## دينامية التنمية المستدامة تجليات التكوين وتحديات التمكين



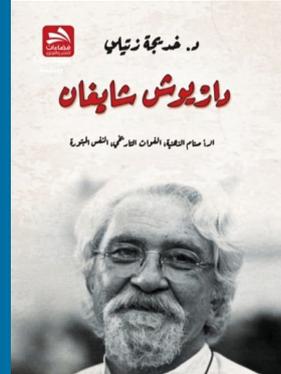
صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب "دينامية التنمية المستدامة: تجليات التكوين وتحديات التمكين"، للدكتور باسل البستاني.

يوثق هذا الكتاب تفاصيل قصة تطوّر نهج التنمية البشرية المستدامة منذ انطلاقة الدولية في عام 1990 وحتى الآن. أهم سمات المسار تضمنت تتابع عدّة مراحل، كل منها اكتسبت خصوصية في مضمونها.

يتجاذب محور هذه المراحل عنصران متلاحمان: التكوين والتمكين. كان مسار التكوين حتى نضجه هو الأطول، إذ استغرق من عام 1990 إلى عام 2016. في المقابل، بدأت عملية "التمكين" منذ مطلع عام 2017، حيث جاءت مرتبطة عضويًا بأجندة أهداف التنمية المستدامة.

حاليًا، يستمرّ اللقاء الدينامي الشامل لمحتوى النهج ومساره، بإصلاح منظمات الأمم المتحدة، إضافة إلى الدعم الحقيقي للدول لتطبيق الأهداف. يعيش النهج حاليًا محاض ثورة شاملة لتحقيق العدالة والمساواة الإنسانية بصحبة الحفاظ على استدامة ينايع العطاء في كوكبنا لإدامة الحياة والإغناء، تعزيزاً لدوره المستهدف كبديل للنظام النيوليبرالي الاقتصادي القائم حالياً. يتضمن الكتاب ثلاثة عشر فصلاً، فضلاً عن المقدمة والخاتمة والمراجع والفهرس. الكتاب من إصدارات العام 2020، وهو يقع في 320 صفحة.

## داريوش شايفان.. الأصنام الذهنية



عن دار فضاءات للنشر والتوزيع صدر حديثاً للكاتبة الجزائرية الدكتورة خديجة زيتلي، كتاب جديد بعنوان "داريوش شايفان؛ الأصنام الذهنية، الفوات التاريخي، النفس المبتورة"، ويقع الكتاب في 86 صفحة من القطع المتوسط.

داريوش شايفان (1935 - 2018) هو مفكّر إيراني معاصر ومنظر اجتماعي مختصّ في الفلسفة المقارنة. اشتهر بكتاباتة عن الحضارات الشرقية وعلاقتها بالحضارة الحديثة، وهو أوّل من استخدم مصطلح حوار الحضارات، لمع نجمه بعد أن تمّت ترجمة أعماله للعربية، وكانت أفكاره قد ظهرت قبل ذلك في كتابات عدد من المنظرين العرب مثل محمد أركون وجورج طرايوشي، وأثارت الآراء التي طرحها نقاشات عديدة بين المثقفين العرب.

يتعرّض الكتاب لاستعراض ومناقشة ثلاثة محاور رئيسية تناولها داريوش في كتبه، وخلق من خلال حواراتها الكثير من الأسئلة، وهي: المقارنة بين رأي فرانسيس بيكون صاحب المنطق التجريبي، وخاصة في جانب من جوانب فلسفة بيكون وهو ما أطلق عليه أصنام العقل أو هامس العقل، وبين رأي داريوش شايفان.

يقول بيكون إذا أردنا أن يكون لدينا مشروع معرفي نأخ فعلننا التخلص من تلك الأوهام وإلقاءها بعيداً عنّا في حين ومنتقداً إياه رأى داريوش شايفان الأمر بطريقة مختلفة، إذ بحسب رأيه، ربما أن ما قاله بيكون يناسب مجتمعات دون أخرى ولكن لا يمكن أو لا يصحّ تعميم رؤية بيكون على كل الثقافات والحضارات؛ ففي حضارات الشرق هذا الميراث القديم يمثّل ذاكرة الإنسان الشرقي الأزليّة ومن الخطأ الفادح التخلص منه لأنه سيصنع شرخاً لدى هذا الإنسان والعالم وتعميم منطق موحد على البشر لا يساهم فيما أطلق عليه حوار الحضارات.

## مفهوم المواطنة أو صورة السيترنية في المستقرّ الإيمانيّ



صدرَ عن المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر في بيروت، كتاب مفهوم المواطنة أو صورة السيترنية في المستقرّ الإيمانيّ.

يحاول مضر رياض الدبس في هذا الكتاب وضع تصوّر جديد في فهم معنى «المواطنة»، واستخداماتها، ودلالاتها، وتأثيرها، في مستوياتٍ متعدّدة. ويعدُّ الكتاب الأوّل من نوعه، من حيث المنهجية التي استخدمها المؤلف في مقارنته للمفهوم، حيث لم يُسلّم لافتراض تكافؤ معنى كلمة «مواطنة» العربية، وكلمة «Citizenship» أو مرادفاتها في اللغات الأوروبية؛ ورأى أن استيراد المصطلح لا يؤدي بالضرورة إلى استيراد معناه، بل يؤدي إلى تشكيل صورة له في المجتمع المستقبل تتأثّر بالضرورة بذهنية الناقل وطبيعة فهمه لنفسه وللآخر الذي ينقل منه؛ الأمر الذي يعني أنّ فهم «المواطنة» انطلاقاً من المفهوم الغربي فهمٌ غير كافٍ ولا يعطي صورة دقيقة، ولذلك لجأ المؤلف عوضاً عن ذلك إلى تحليل مفهوم المواطنة إلى ما يسمّيه «عوامل أولية»، تشكّل مجملها فهمًا مقاربتاً له، استند إليه لوضع تصوّر نظري للانتقال من العويّة إلى السيترنية بوساطة آليّة يسمّيها المؤلف «العلاج بالأدوية»، ويستند في طرحها إلى غلبة النهاجية الإيمانية في المجتمع المستقبل الفاهم والمُترجم.

يمتدّ الكتاب الذي صدر في العام 2021 على ثلاثة فصول، ويقع في 336 صفحة من القطع الكبير.

## طائر التّمّ.. حكايات جنى الخطى والأيام



صدر عن الأهلية للنشر والتوزيع كتاب بعنوان «طائر التّمّ.. حكايات جنى الخطى والأيام»، يتضمّن السيرة الذاتية للمفكّر الفلسطيني فهمي جدعان.

يمزج جدعان في سرده بين الشخصي والجمعي في توثيقه لمسيرة حياته التي شكّلها النكبة، وتحوّلت إلى مرجعيتها. وافتتح الناقد فيصل درّاج تقديمه للكتاب بالقول: «في كل سيرة ذاتية مألّح روائي، وفي كل كتابة روائية طيف سيرة ذاتية. جمع د. فهمي جدعان في سيرته الذاتية: «طائر التّمّ» بين الرواية والسيرة، وأنتج سيرة روائية بصيغة الجمع، احتضنت تعدّدية زمنية، واصححة المفاصل، استهلّت «بالنكبة» وتابعت تحولات عالم عربي طويل الاحتضار، ورصدت أقدار «لاجئ» يلتي إرادته ولا ينصاع إلى أحد. رسمت تعدّدية مكانية وجوهها مدن غير متساوية ومراكز علمية رفيعة المقام وجامعات عربيّة وعالمية بينها حوار لا تكافؤ فيه.

وأضاف دراج: تتكشف «طائر التّمّ» ذاكرة واسعة، احتفظت بجروح الزمان وبتواليات من طلاب ومفكرين شهيرين، عرب وغير عرب، تعاملت معهم السيرة بمعيار الكيف الأخلاقي والنزاهة الثقافية، والإنصاف الذي لا زوّغ فيه بعيداً عن زجسيات مكتنزة تذوب إذا أشرقت الشمس.

واعتبر دراج أن الكتاب سيرة ذاتية يتكامل فيها الأدبي والفلسفي بلاغة مركبة مجلاها نثر مقتصد متعدّد المراجع، نسجها الكاتب بمتواليات حكاية متحوّرة توسطها «لاجئ» غداً علماً ثقافياً، متطوّر المعرفة، يفيض على العالم العربي وجامعاته. الكتاب من إصدارات العام 2021، وهو يقع في 469 صفحة.

## نقد الجغرافيا التوراتية خارج فلسطين



صدر حديثاً عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت، كتاب جديد للباحث العراقي علاء اللامي بعنوان «نقد الجغرافيا التوراتية خارج فلسطين ودراسات أخرى».

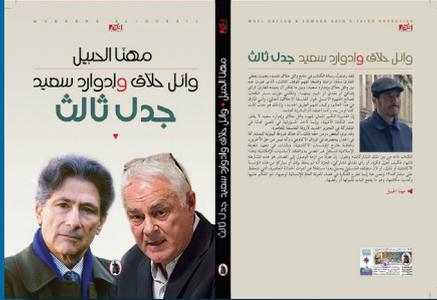
يهدف المؤلف إلى إعادة موضعة الحدث التوراتي وبضمنه قصّة شعب بني إسرائيل القديم وشبه المنقرض في التاريخ الفلسطيني العام بوصفها حيثية فرعية من حيثياته المترابطة والمعقدة.

يتصدى اللامي لما فعلته وتفعله الاستراتيجيات التأليفية التوراتية ذات النزوع الصهيوني، الهادفة إلى قلب المعادلة وجعل تاريخ فلسطين الطويل والعريق حيثية فرعية صغيرة من التاريخ والرواية التوراتية وبطريقة لا عقلانية ولا تاريخية تماماً، كما يضمّ الكتاب دراسات أخرى خارج موضوع الجغرافيا التوراتية وقريباً من الموضوع الفلسطيني الأرحب ومن تاريخ الأديان.

يضمّ هذا الكتاب خمس دراسات؛ الأولى بعنوان «أورشليم القدس في العصر البرونزي»، والثانية فهي «نقد الجغرافيا التوراتية العسيرة واليمينية»، الدراسة الثالثة تناقش مجموعة من التصريحات والآراء التي عبّر عنها الكاتب المصري يوسف زيدان، وكرّر فيها آراء ومزاعم باحثين ومستشرقين صهاينة، أو ذوي نزوع مؤيد للصهيونية.

الدراسة الرابعة تحمل عنوان «العبث النقدي بعلم تاريخ الأديان: محمد آل عيسى نموذجاً»، أمّا لدراسة الخامسة فهي تتناول مزاعم الحركة الصهيونية الحديثة وتحديد علاقة هذه الحركة ومؤسسيها من اليهود الأشكناز بالجزيريين «الساميين» بحيث يعرض فيها أحدث الاكتشافات في ميدان علم جينولوجيا الحمض النووي التي تثبت بالدليل التحليلي المختبري وهن وضعف هذه العلاقة السلائية المزعومة.

## وائل حلاق وإدوارد سعيد؛ جدل ثالث



صدر حديثاً عن المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، كتاب «وائل حلاق وإدوارد سعيد... جدل ثالث» للدكتور مهنا الحبيب.

يرصد المؤلف أفكار حلاق النقدية ويتبعها في قصور الاستشراق، قائلاً ابتداءً إن كليهما؛ أي سعيد وحلاق، متفقان على آثار إعاقة العقل المعاصر وحصار فلسفة الشرق، عبر القوة الإمبريالية للمركزية الثقافية الغربية، ويحفظ لسعيد حقه في الحفر الاستشراقي، وحق حلاق المعرفي وتوسيع نطاقه النقدي للحدثة، والبحث للتراث الإسلامي، الأمر الذي أوجد فرقا نوعياً لديه.

يشير الحبيب إلى أن الكتاب يلفت النظر إلى حلاق ورؤيته النقدية بعيداً عن زاوية الرد أو النقد لإدوارد سعيد فقط، وإنما كمدونة مميزة وخطاب أكثر عمقاً، لنقد معطيات الفلسفة المقتدة، بهذه الحدثة ذاتها، أو التي أنشئت تحت حقولها المقتنة، مشيراً إلى أن مجمل تحريرات حلاق الفلسفية الخاصة، توجه رسالة أخلاقية للعالم الجديد، لكسر جدار الصمت، عن مصادر المعرفة، المعرفة كما وُلدت مع الإنسان، وكما ثبتت دلالتها في الطبيعة، وفي الرحلة التاريخية للأرض، وفي التجربة البشرية المؤكدة، والتي هي واجب العلم الحديث الأول.

يذكر أن مهنا الحبيب هو كاتب إسلامي وباحث عربي سعودي يقيم في المهجر، درس العلم الشرعي والفقهاء المالكي تحديداً واللغة العربية وقرأ في مدرسة الفكر الإسلامي وتأثر كثيراً بطروحات المدرسة الفكرية الإسلامية.

الكتاب من إصدارات العام 2020، وهو يقع في 192 صفحة من القطع الكبير.

## وَبَيْقَةُ الْمَادِي

- القرآن هو النصّ المؤسّس والمرجع الأعلى لدين الإسلام الذي جاء هداية للإنسان وللشريّة، وبه ختمت النبوات.
- جسّد الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في سنته القرآن الكريم.
- تراث المسلمين وتاريخهم واجتهاداتهم هي تجربة إنسانيّة مفيدة ومحترمة ومهمّة، إلا أنها بكيّة الاجتهادات البشريّة محكومة بأنها ناقصة، ظرفيّة، وغير ملزمة.
- الاجتهاد هو طريق المسلمين في فهمهم للقرآن والسيرة والحديث والتراث، ويختلف المسلمون في اجتهاداتهم باختلاف ظروفهم وعلومهم. وليس لأحد منهم أن يحتكر أو يحصر أو يقصر الإسلام على اجتهاده ويكفر من سواه؛ سواء أكان فرداً، أو فئة، أو أمة.
- تفرّق المسلمون وخسروا الكثير بسبب عصبية تراثيّة (دينيّة ومذهبيّة) ومناهج تدّعي احتكار الفهم والعلم وتعطي لنفسها حقّ التسلّط وفرض الوصاية على بقيّة المسلمين والناس.
- تشتدّ اليوم حاجة المسلمين إلى يقظة ونهضة متنوّرة بالقرآن والعلم وحكمة الحضارة الإنسانيّة من أجل توحيد المسلمين وتركيتهم وحمايتهم من السلوك المتطرّف الذي يمارسه الغلاة والجهلة.

### قيّم التنوير:

1. قيم التنوير هي قيم القرآن التي نهت عن تمزيق المجتمعات بسبب الفساد والغلو والغرور والتكفير والفرقة في الدين.
2. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت إلى التعارف والبيان والحوار والحكمة والجدل التي هي أحسن، وأكّدت على القبول بالاختلاف.
3. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست لكرامة الإنسان وحرمة الحياة، وأصّلت لكرامة الفرد وحقوقه وحدوده.
4. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست لحرية الإنسان في الاعتقاد والعمل، وحقّه في الاختيار، وحصر حسابه عند الله في الحياة الآخرة.
5. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أمرت بطلب الحقّ بالقراءة والعلم والتعلّم والبحث والتفكير والعقل والتدبّر والسؤال والاهتداء بالآيات، ونهت عن طلب الحقّ بالانقياد لما (وجدنا عليه آباءنا) والطاعة العمياء للكبراء والسادة.
6. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت إلى إيجاد القاسم المشترك "كلمة سواء" التي نحن اليوم في أشدّ الحاجة لها لتبنيها والتعبّد بها إلى الله وحده لا شريك له، وأن لا نتخذ من أنفسنا أرباباً يكفر بعضنا البعض عند الاختلاف فيما بيننا، بل نشهد لبعضنا بالإسلام.
7. الإسلام هو دين تحقيق القيم والحقوق، وأكبر قضيّة يعاني منها إنساننا اليوم هي القيم المتغيّرة، وهي كالنزيف المزمّن المدبّر للإنسانيّة.
8. قيم التنوير هي قيم القرآن التي دعّت لاستنهاض العقل والتدافع للتآلف والتعاون والانسجام، وليس لتأصيل الجهالة بالتنافر للدفاع للصدّام والمعاداة. فسنة التدافع ليست صراعاً مع الآخر مهما كان الآخر، وإنما أداة للتغيير التي هي أحسن، وهي أقرب نقطة للتغيير.
9. قيم التنوير هي قيم القرآن التي أسّست ودعت لإفشاء السلام وتأصيله عبر قيم وآليات:  
أ- الإخاء: تركيز عقيدة الإخاء الإنساني، كون الناس سواسية في الكرامة مخلوقين لرب واحد، من أب واحد وأم واحدة، مما تباينت ملهم وشرائعهم.  
ب- الاحترام والمساواة: تأكيد الاحترام بما يعنيه من تساوي الحقوق الطبيعيّة لجميع البشر، بدءاً من حقّ التفكير، والتدين، والتعبير، والعمل، والاجتماع، وأنه لا إكراه على دين ولا فكر، بل إنّ التحوار بمنطق وبرهان واحترام هو معبر الإقناع والهدى وحده.  
ج- العدل والحقوق: رفض أيّ اعتداء وظلم وتجاوز؛ شعوري، لفظي، فعلي، على الآخر وحقوقه، ومحاولة رفعه عنه بقدر المستطاع، وجعل العدل مع الآخر فريضة ومطلباً ومبدأً أيّاً كان اختلاف الآخر أو مخالفته.  
د- تألّف القلوب وتأليفها: بتصدّر "إصلاح ذات البين" لتكون خير العبادات، وتعلية أخلاق الترقق، والعفو، والتسامح، وتأكيد التنوّع والاختلاف ونبذ الخلاف، ومدّ جسور التواصل بدل التقاطع، والاجتهاد في إيجاد وتركيز القواسم المشتركة في أيّ جامعة دينيّة أو بشريّة.  
هـ- التعاون: برفض أيّ تعاون على الشرّ والإثم والعدوان على أيّ فرد أو فئة، وإيجابه على البرّ والتقوى. وقد حتّ القرآن على التعاون والتضامن والتآلف، وحذر في المقابل من التفرّق والاختلاف والتعادي.  
و- التقوى: بنفي شرور الذات الفرديّة والمذهبيّة والطائفيّة، في أفكارها ومشاعرها وأقوالها وأفعالها، على الآخر المبّين، مما تمظهرت بإجازات دينيّة أو دعويّة تميّز وحياسة حقّ.  
ز- اللاعنف: بنبذ العنف المادي والرمزي في حلّ أيّ نزاع أو إنهاء أيّ خلاف، لأنه نوع إكراه، وتوسّل ضعاف، ولا يصنع عقيدة ولا قبولاً ولا يزرع أمناً وسلاماً.

## التنويري



An Independent space and platform which supports the active institutions and projects in the field of religious enlightenment, that have educational and training programs, in the MENA region. The Association provides technical and media support for these institutions and projects, it also helps them to promote their mission. On the other hand it provides a regional and international relations network to build their capacities in making and spreading the enlightened speech to transform it into a public culture.

The word Educators refers to the institutions, projects, and individuals that develop effective educational programs, which aim to deliver the enlightening materials to the different segments of the society, through holding trainings, and internalizing them in the everyday culture of the individual and the society.

The word Enlightened refers to the Muslims who look for presenting new answers for the questions and challenges of today. Either related to the beliefs, or the political, economic, educational, and civilizational aspects. While depending on the enlightenment values, which the Qur'an emphasized on, which established the foundations for human dignity, freedom, and rights. It called for the meeting and dialogue between the mankind.

This was for the deep thinking, asking, and seeking for truth and wisdom, while recognizing the Muslims' heritage and history as a beneficial, respected, and important human experience. However - as any other human experience - it is local and noncommittal.

The association aims to :

- Exchanging experiences and visions between the members, arranging the efforts, and giving advice for them;
- Establishing working teams, and specialized projects for supporting the educational enlightened platforms, and amplifying their voices;
- Making an annual comprehensive evaluation for the members' speeches, and capacities, for the purpose of enhancing them;
- Observing and counting the compatible projects with the values, vision, principles, and aims of the association and to contact them;
- Building partnerships with local, regional, and international interested institutions, and individuals, thus contributing to achieving the association targets;
- Working on improving the levels of trainings in the field of education and enlightening, through developing a high efficiency training materials and programs;
- Contributing in improving the quality of producing advertising and media materials, to enhance and improve the speeches of religious enlightenment, which is compatible with the association principles, especially in the educational frames.



من هو التنويري؟

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك الجرأة ليسأل أسئلة نقدية حقيقية..

وهو الذي يمتلك الشغف لصناعة إجابات أصيلة، منطلقاً من خبرة ذاتية صادقة،  
ومعرفة متراكمة..

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك روح التعلّم المستمر، والذي لا يتوقف عن النمو والنضج  
وتطوير الذات..

التنويري...

هو الشخص الذي لا تحاصره الأسئلة، وهو الذي يمتلك القدر الكافي من الأمان  
الداخلي،

بحيث لا يشعر بالتهديد على أفكاره ومعتقداته من أسئلة الآخرين..

التنويري...

هو الشخص الذي يستطيع التمييز بين معتقداته الأصيلة المنطلقة من خبرته  
الذاتية،

وبين إملاءات الثقافة، المدعومة بالضغط الاجتماعي والثقيل التاريخي..

التنويري...

هو الشخص الذي ولاؤه للحقيقة، والحقيقة فقط

فالولاء للحقيقة هو جوهر الإيمان والعلم معاً..