١١٨
السنة الثلاثون
شتاء ٢٠٢٣م/ ١٤٤٤هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ «الكلمة» بعد ربع قرن.. خطاب للتعارف ومنبر للتواصل
◆ فكرة تعارف الحضارات في الرسائل الجامعية العربية العليا
◆ التأسيس الفلسفي للعمران الخيِّر.. دراسة تحليلية مقارنة لفكر عبد الحميد أبو سليمان
◆ التاريخ وأدب المناقب.. إضاءة إبستيمولوجية
◆ المدرسة والمستقبل.. فجوة مهارات القرن الحادي والعشرين
◆ ما بعد الإسلام السياسي والتحولات العربية الراهنة

◆ كتـــــب:
نقد الغرب حداثته وحضارته.. قراءات متعددة

◆ نـــــدوات:
عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

الراحلون

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

المراسلات

موقع المجلة على الإنترنت: http: //www. kalema.net
البريد الإلكتروني: Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا
هاتف: 455559 - 01 - فاكس: 850717 - 01
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان
ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

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

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

قواعد النشر في المجلة

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

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

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

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

محتويات العدد

العدد (١١٨) السنة الثلاثون - شتاء ٢٠٢٣م/ ١٤٤٤هـ No. 118 - 30th year - Winter 2023 Ad/ 1444 Hg

الكلمة الأولى

- «الكلمة» بعد ربع قرن.. خطاب للتعارف ومنبر للتواصل/ **الدكتورة فريدة أولمو**.... ٤

دراسات وأبحاث

- فكرة تعارف الحضارات في الرسائل الجامعية العربية العليا/ **زكي الميلاد**.....٨
- التأسيس الفلسفي للعمران الخيّر في قصة (كنوز جزيرة البنائين).. دراسة تحليلية مقارنة لفكر عبد الحميد أبو سليمان/ **الدكتور وائل أحمد خليل الكردي**..... ٤٠
- التاريخ وأدب المناقب.. إضاءة إبستيمولوجية/ **الدكتور عبد الرحيم الحسناوي** ٨٠
- المدرسة والمستقبل.. فجوة مهارات القرن الحادي والعشرين/ **الدكتور حسن الخطيبي**.... ٩٣

رأي ونقاش

- ما بعد الإسلام السياسي والتحولات العربية الراهنة/ **محمد محفوظ** ١٣٣

كتب - مراجعة ونقد

- نقد الغرب حداثته وحضارته.. قراءات متعددة/ **الدكتور محمد تهامي دكير**..... ١٦٣
- بين الفرد والمجتمع.. مسارات المسؤولية ورعاية القيم/ **مراد غريبي** ١٧٤

نـــدوات

- مؤتمر: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي/ **الدكتور محمد تهامي دكير**..... ١٨٧

إصدارات حديثة/ إعداد: **حسن آل حمادة** ١٩٥

«الكلمة» بعد ربع قرن..

خطاب للتعارف ومنبر للتواصل

الدكتورة فريدة أولمو*

شكَّلت مجلة «الكلمة» خير بوَّابة لصدق الكلمة، ولدور الكلمة، وقوَّة الكلمة في التعارف والتثاقف والتواصل الفكري والمعرفي، هي «جوهرة الكلمة»، هكذا تحلو لي تسميتها؛ مجلة الإبداع والتواصل والأصالة، ومنفذ الحق والخير والجمال.

هذه المجلة عهدتها منذ سنوات خلت، تحمل فلسفة تطبيقية عملية تُعبِّر عن مشروع التعارف عمليًّا وميدانيًّا في تواصلها ووصلها مع كل من يحمل في يده قلمًا للتعارف والتواصل والتعايش والتضايف الفكري والحضاري. ويمكن إدراك هذا الأمر بسهولة وبساطة، فقد تربَّعت «الكلمة» على عرش المجلَّات الفكرية العربية الإسلامية التي عرفتها، وكانت في موقع النضال الفكري الإسلامي لأكثر من ربع قرن من الزمن.

أسَّست مجلة «الكلمة» ولا تزال تُؤسِّس وتُنظِّر وتبلور أخلاقيات الفكر الإسلامي العربي المعاصر، لم تُفرِّق هذه المجلة -كما عهدتها- بين ذكر وأنثى،

* أكاديمية وباحثة في الفكر الإسلامي، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر٢، نشرت بعضًا من أبحاثها في مجلة الكلمة. البريد الإلكتروني: farida0808@gmail.com

أو بين شخص وآخر، إلَّا بالروح العلمية، والغيرة على تراث الأمة الإسلامية. عهدناها تحمل راية التعارف والتفاهم والتسامح وحق الاختلاف في الرأي، من خلال الدراسات المثمرة التي نُشرت وتُنشر على صفحاتها بانتظام وبرويَّة وموضوعية، وبصفة دورية، إذ يقوم طاقمها بالتصفيف والتصنيف وتجسيد كل أنماط المناظرة والمحاورة في مقالات من مختلف البلدان العربية والإسلامية على اختلاف رؤى باحثيها وتوجُّهاتهم الفكرية والثقافية.

ويمكن لأيِّ باحث متذوِّق لألوان الكتابة والتأليف في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يجد في «الكلمة» حديقة زاهية الألوان والعطور بمقالاتها المتنوِّعة والمتشعِّبة المنافذ والروافد، التي تدعو في مجملها إلى التواصل الفكري والحضاري، وإلى مدِّ جسور الاندماج والانصهار والتصاهر، والبحث العميق عن سبل العيش المشترك، وحفظ الكرامة الإنسانية، ودعوة المجتمع العلمي الإسلامي الدولي إلى التلاقح والتصالح، وتكثيف البحث في الدراسات التراثية الإسلامية، قصد النهوض بهذه الأمة، واللحاق بالقرية الكونية علمًا واجتهادًا ومعرفةً.

مجلة «الكلمة» وبصدق الكلمة، وفي صدقها مجلة اقترنت كلمتها بنظرية التعارف للأستاذ زكي الميلاد، الذي عرفناه بنظرية التعارف، وآية التعارف، وأسس التعارف، التي لقيت رواجًا كبيرًا في الجامعات الجزائرية، وفي الأوساط العلمية. وقد شهدت أقسام الفلسفة بجامعاتنا الجزائرية اهتمامًا كبيرًا بأعماله ومنشوراته القيِّمة فكتاب: «المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيِّر؟» اعتمده الطلبة بشكل كبير في بحوثهم الفلسفية حول قضايا التواصل الحضاري وصراع الأمم وتصادمها، وكان بالنسبة إليهم دراسة علمية راقية.

وكذلك سؤاله الجوهري الذي جاء متَّصلًا بالتغيُّرات العالمية الراهنة؛ متحدِّدًا بهذا النحو: «كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيِّر؟» جعل الطلبة يميلون فكريًّا إلى إنجاز بحوث أكاديمية حول هذا الموضوع. كما كان لنظرية التعارف الصدى الإيجابي، والقبول المعرفي في أوساطنا الثقافية والعلمية؛ وقد أنجزت حولها العديد من الدراسات الجامعية للتخرُّج في مستويات الماستر، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجًا، جامعة باتنة، ٢٠١٣م.
٢- الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة.. زكي الميلاد أنموذجًا، جامعة المسيلة، ٢٠١٨م.
٣- قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، جامعة الجزائر ٢، ٢٠٢٠م.
٤- نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، جامعة قالمة، ٢٠٢٢م.

هذه الأعمال والدراسات إن دلَّت على شيء إنما تدل على نجاح الفكرة، ونجاح «الكلمة» ونجاح «التعارف» والتقارب الذي أراده الأستاذ زكي أنموذجًا لنظريته التي انبثق نورها عام ١٩٩٧م، وكان لها هذا التلقِّي الواسع في كل البلاد العربية والإسلامية.

وعن تجربتي الشخصية مع مجلة «الكلمة»؛ فقد كان المنطلق هو مفهوم التعارف، ولفت انتباهي حين قرأت هذا النص: أن «التعارف هو أحد أرقى المفاهيم، وأكثرها قيمة وفعالية في مجال العلاقات بين الأمم والحضارات، وهو يتضمَّن دعوة لأن تكتشف وتتعرَّف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى، بلا سيطرة أو هيمنة، وبلا إقصاء أو تدمير».

هذا التعريف كان لمفكرنا زكي الميلاد، وقد كنت حينها بصدد إتمام رسالة الدكتوراه العلمية في الفلسفة الإسلامية، وكنت بحاجة ماسَّة إلى نشر مقال علمي في إحدى المجلات، وأردت اختبار مفهومي «التسامح» و«التعارف» عمليًّا وتطبيقيًّا وواقعيًّا، بعيدًا عن التنظير الفلسفي.

جاء هذا الاختيار لكون «مفهوم التسامح في الفكر الإسلامي» هو موضوع أطروحتي، وموضوع التعارف هو ما قرأته في كتاب «المسألة الحضارية» لزكي الميلاد، الذي اعتقدت أنه مجرَّد شعار وتنظير فكري لا غير. وبعد تفكير وروية، قرَّرت اختبار فرضيتي التعارف والتسامح على أرض الواقع، وفي مجلة «الكلمة»، ومع زكي الميلاد.

راسلت المجلة عن طريق المفكر الميلاد الذي لم أعرف بصمته إلَّا من خلال ولعه واهتمامه الفكري بالمفكر الجزائري مالك بن نبي، وانشغاله الفلسفي الإسلامي بالتجديد الحضاري، وبفحص ونقد وإعادة قراءة مؤلَّفات محمد إقبال، وقراءات نقدية في الفكر الديني وفي فلسفة الدين والتجديد الديني.

لم تكن لي معرفة شخصية بالمجلة، ولا برئيس تحريرها، لكني قرَّرت خوض التجربة، وكان التوفيق من الله ﷻ بأن وصلت رسالتي، وبالأحرى دراستي، لشخص تحلَّى بأخلاق العلماء والنبلاء وبالروح العلمية، فأجابني بعد أسبوع واحد فقط، عكس عديد المجلَّات المحلية والدولية التي لا ترد إطلاقًا، إلَّا بوسيط بين المرسل ورئيس التحرير، أو لا ترد إلَّا بعد أشهر طويلة، وتجيب بالرفض اللامبرَّر، أو باجتهاد علمي ثقافي كبير أن الموضوع خارج مجال التخصُّص!

بعد أسبوع واحد فقط أجابني رئيس تحرير مجلة «الكلمة» مخبرًا عن وصول المقال، وموضِّحًا قائلًا: سوف ننظر في الترتيبات الفنية والتصويبات اللازمة لنشره في الأعداد القادمة. وفعلًا تم تنقيحه ونشره، والحمد لله.

بعد استلام هذه الرسالة اعتبرتها في البداية مجرَّد مزحة؛ إذ كنت غاضبة متذمِّرة منكرة تمامًا لموضوع التسامح في أرض الواقع الفعلي، حدث ذلك لأني طرقت أبواب مجلَّات عدَّة من دون ردّ، ودونما تجاوب أو تفاعل. وتغيَّرت الحالة حين أرسل إليَّ مقالي المنشور مع نسخة كاملة من المجلة بكل مقالاتها ودراساتها في العدد ذاته.

حينها فقط أدركت أن التواصل بين الأمم والحضارات لا يتم إلَّا بالتعارف والتعارف فقط، فبدأت أتصفَّح أعداد مجلة «الكلمة» وكانت لي وقفة مع المواضيع التي كتبت عن المرأة، وتشكَّل لدي انطباع جديد عن موضوع الحداثة والحداثة الإسلامية، واتَّسعت دائرة التعارف الأكاديمي من خلال مجلة «الكلمة»، وتغيَّر مجرى تفكيري في التسامح والتعارف، وأجريت تعديلات عدَّة في أطروحتي، وذلك بفضل القراءات المبتكرة التي شهدتها في كل عدد من أعداد المجلة التي كنت أقرؤها بشغف كبير.

أدركت بعدها أن طاقم المجلة يسعى لتكوين جيل جديد من الشباب المسلم قصد النهوض بالأمة الإسلامية. هكذا كان التعارف والتواصل مع «الكلمة» أو «جوهرة الكلمة» كما تحلو لي تسميتها.

وفي تجربة ثانية حدثت معي، وأنا أحاضر للطلبة (تخصُّص فلسفة تطبيقية مستوى ماستر ٢)، عن نظرية التعارف لزكي الميلاد، وعن الأسس الدينية والثقافية للتعارف عنده، سألتني إحدى طالباتي هل هذا المفكر حي؟

فأجبتها: نعم، إنه أستاذ زميل في منتهى التواضع والخلق الحسن، فقالت: وهل بقي للعلماء من التواضع شيء؟

فقلت: لها هل نتراهن على هذا؟ فتراهنا وكانت الإجابة العملية والتطبيقية في حقل الفلسفة التطبيقية، وخرجنا بمحصلة مفادها: نعم للتعارف، ونعم للتواصل، ونعم للتسامح والموضوعية والتواضع. فقد خاضت الطالبة غمار التجربة فعليًّا، فتقاسمنا والأستاذ زكي الميلاد الإشراف على مذكرة تخرج هذه الطالبة «أمينة معتوق»، هو بتعاونه وإمداداته العلمية من مراجع إلكترونية وتجاوبه مع مراسلاتها، وأنا بتوجيهاتي المنهجية، فكانت «قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد» موضوع ومذكرة تخرجها، التي ترأَّس جلسة مناقشتها الأستاذ الدكتور لخضر شريط رئيس مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر، شاهدًا على رهان التواضع والتواصل في نظرية التعارف، وعلى أسس دينية ثقافية وجمالية.

وفي الأخير أُكرِّر وأعيد للأستاذ الصديق زكي الميلاد رئيس مجلة «الكلمة» ولكل طاقم «جوهرة الكلمة» وفَّقكم الله، ودمتم ودام تواضعكم وسبل تعارفكم.

فكرة تعارف الحضارات

في الرسائل الجامعية العربية العليا

زكي الميلاد

-١-

بيان وتوصيف

شكَّلت فكرة تعارف الحضارات موضوعًا معتمدًا في الدراسات الجامعية العليا في بلدان عربية عدَّة مشرقية ومغربية، وقد أنجزت حولها وما زالت العديد من الرسائل والمذكّرات والأطروحات على اختلاف مراحلها شاملة الماستر والماجستير والدكتوراه، جاءت متَّصلة بأقسام معرفية مرتبطة بكليات الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية والدراسات الإسلامية، ومتعلِّقة بتخصصات متعدِّدة تراوحت بين فلسفة الحضارة، والفلسفة التطبيقية، والحضارة العربية والإسلامية، والحوار الديني والحضاري.

في هذه الرسائل والمذكّرات حضرت فكرة تعارف الحضارات وتمثَّلت في نمطين، النمط الأول حضرت فيه هذه الفكرة وشكَّلت موضوعًا رئيسًا تمحورت حوله عملية البحث. والنمط الثاني حضرت فيه هذه الفكرة وتمثَّلت بثلاث صور، تارة في صورة فصل كامل تركَّز حول هذه الفكرة وتعنون بها، وتارة في صورة مبحث متفرِّع من فصل ضمَّ عدَّة مباحث، وتارة في صورة فقرة

متفرِّعة من مبحث ضمَّ عدَّة فقرات.

بيانًا لهذه الرسائل والمذكّرات، سوف أعرض لهذين النمطين، مبتدئًا بالنمط الأول ثم النمط الثاني، مركِّزًا الحديث بصورة رئيسة على فكرة التعارف، مبرزًا الجوانب المهمَّة فيها، متتبِّعًا لها بحسب تعاقبها الزمني، مكتفيًا بهذا القدر الذي تمكَّنت من الإحاطة به والوصول إليه، وهو في مجموعه يمثِّل مادة لها وزنها الكمي والكيفي، تستحق العناية بها، وإفراد الحديث عنها في إطار هذا النسق.

النمط الأول: رسائل عن تعارف الحضارات

تمكَّنتُ في هذا النمط من الوصول إلى مجموعة من الرسائل والمذكرات سوف أعرض لها، جامعا بين مراحلها العلمية المختلفة، وبحسب تعاقبها الزمني، هي:

١- تعارف الحضارات.. الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر

رسالة ماجستير في الفلسفة، من إعداد الباحث العراقي علي عبود المحمداوي، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة بغداد، أشرف عليها الدكتور نبيل رشاد سعيد، نوقشت بتاريخ ٧ أكتوبر ٢٠٠٧م، تقع في ٢٠٠ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول تحدَّدت بهذه العناوين: الفصل الأول حمل عنوان: (الحضارة تعريفها وفلسفتها وعلم المستقبليات)، الفصل الثاني حمل عنوان: (نظريات في التعامل بين الحضارات)، الفصل الثالث حمل عنوان: (تعارف الحضارات البديل الإسلامي).

في المقدِّمة أوضح الباحث السياق العام لفكرة البحث، مبيِّنًا ما يريد دراسته، ومعرِّفًا بمحتويات الرسالة وفصولها، ساعيًا إلى التأكيد على فكرة تعارف الحضارات كونها من النظريات التي جاءت واستشرفت شكل العلاقة بين الحضارات، ومثَّلت إحدى المحاولات التي بعثت الأمل، وبثَّت النشاط في ساحة الفكر الإسلامي، وعزَّزت منهج الاعتدال والتسامح في التعامل مع الآخر الحضاري.

تطرَّق الباحث في الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول له علاقة بالمفاهيم متحدِّثًا عن ثلاثة مفاهيم هي: الحضارة والثقافة والمدينة، متتبِّعًا معانيها اللغوية والاصطلاحية واستعمالاتها المتعدِّدة عند القدماء والمعاصرين. والمبحث الثاني له علاقة بالنماذج تحدَّث فيه الباحث عن فلسفة الحضارة عند كل من: ابن خلدون وشبنجلر وأشيفتسر وتوينبي والمدرسي وخاتمي. والمبحث الثالث له علاقة بعلم المستقبليات

والمشروع الحضاري العربي والإسلامي اتَّخذ فيه الباحث من الجابري والميلاد أنموذجًا.

انتقالًا إلى الفصل الثاني، فقد تطرَّق فيه الباحث إلى ثلاثة مباحث، مناقشًا بعض النظريات التي لها علاقة بأنماط التعامل بين الحضارات، متحدِّدة في صدام الحضارات، وحوار الحضارات، وتفاعل الحضارات، وتحالف الحضارات.

أما الفصل الثالث الذي مثَّل جوهر البحث ولبَّه، فقد تطرَّق الباحث فيه إلى ثلاثة مباحث لها علاقة بفكرة التعارف، متسائلًا في المفتتح: هل استطاع الفكر الإسلامي أن ينتج أطروحة بديلة في مقابل النظريات الأخرى، منطلقًا من أسس ومبادئ إسلامية، ومرتكزًا على استشراف مستقبلي يستحضر قراءة الواقع وأحداثه الماضية والمعاصرة؟

وهل تمكَّن الفكر الإسلامي من إبداع أطروحات تبلورت بعيدًا عن منطق رد الفعل تجاه الأطروحات الأخرى؟

وهل بمقدور الفكر الإسلامي أن يؤسِّس لنظرية تكون موازية لما جاء به صمويل هنتنغتون في صدام الحضارات، أو روجيه غارودي في حوار الحضارات، وتناظر هاتين النظريتين من الناحيتين المنهجية والمعرفية؟

أمام هذه التساؤلات رأى الباحث أن نظرية تعارف الحضارات جاءت ومثَّلت إجابات لها، فهي من جهة انبثقت بوصفها نظرية بديلة تأسَّست على أسس إسلامية قرآنية، ومن جهة أخرى طرحت مستندة إلى منهجية واضحة، ومن جهة ثالثة قدّمت بكونها نظرية موازية لنظريتي حوار الحضارات وصدامها، ومن جهة رابعة تمكَّنت من إبداع صيغة في تحديد شكل العلاقة مع الآخر الحضاري.

وتتمَّةً لرأيه، أشار الباحث في المبحث الأول الموسوم بعنوان: (تعارف الحضارات.. أصالة النظرية وتأصيلها الديني الإسلامي)، متطرِّقًا إلى صياغة المفهوم وعلاقته بمفهوم التواصل، ثم اكتمال صياغة المفهوم وبيان قيمته الدلالية، ومعرِّجًا بالحديث شارحًا مرتكزات هذه النظرية وأهدافها وما يعترض طريقها من عوائق. وخصَّص الباحث المبحث الثاني للحديث عن العولمة وأثرها في تعارف الحضارات، والمبحث الثالث للحديث عن علاقة التسامح بتعارف الحضارات.

وانتهى الباحث في خاتمة الرسالة، مقدِّمًا بعد العرض والتحليل والمقارنة والنقد، أهم النتائج التي توصَّل إليها، ننتخب منها ما يتعلَّق بفكرة تعارف الحضارات، وهي:

أولًا: تعدُّ فكرة تعارف الحضارات من الأفكار الإسلامية الأصيلة والتي ارتبطت

بالأستاذ زكي الميلاد الذي صاغ ونحت مفهوم يعدُّ اليوم من أبرز مفاهيم المنظومة الفكرية الإسلامية في التعامل مع الآخر على مستواه الأممي والحضاري.

ثانيًا: فكرة التعارف الحضاري هي قبول التنوُّع الحضاري، وتأسيس سلوكية جديدة في التعامل بين الحضارات تقوم على معرفة الآخر وما لديه، والاعتراف به على اختلافه، واحترام ذلك الاختلاف، والعمل على الإفادة من عملية المعرفة تلك في سبيل كسر حواجز الجهل المتبادل الذي كان مصدرًا للنزاعات في أغلب التعاملات الحضارية. كما وتهدف النظرية إلى خلق نسق إسلامي يهدف إلى تغيير كل المتخيَّل الإسلامي أو الغربي.

ثالثًا: إن تعارف الحضارات هو إنتاج فكري تواصلي، يتضح تارة على أنه أحد أساليب التواصل الهابرماسي، أو أحد أهداف ووسائل الحوار الحضاري، ومع هذا وذاك يبقى هو منهجًا موازيًا لنظريات التعامل الحضاري الأخرى، والذي اكتملت صياغة آلياته التعاملية وأدواته المعرفية بداية واكتمالًا مع زكي الميلاد وبعض الباحثين العرب والمسلمين الذين تضمَّن البحث بعض أفكارهم.

رابعًا: إن التسامح هو محور من المحاور الأساس لفكرة تعارف الحضارات، إذ إنه الكفيل بإنهاء فكرة التعصُّب والآحادية الأصولية التي تريد قولبة وعولمة الفكر، ونفي كل أشكال التنوُّع والتغاير، والتي يُثريها التسامح من خلال فكرة القبول بالآخر المختلف واحترامه، والعمل على إيجاد سبل للشراكة الوجودية والفكرية والسلوكية معه.

٢- السنن الاجتماعية ومنطق التدافع والتعارف الحضاري

رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، تخصص الحوار الديني والحضاري في الثقافة الإسلامية، من إعداد الباحث المغربي بوعبيد صالح الازدهار، مقدَّمة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان في مدينة بني ملال المغربية، أشرف عليها الدكتور سعيد شبار، نوقشت سنة ٢٠٠٩م.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن فصلين أساسيين احتوى كل منهما على ثلاثة مباحث، الفصل الأول حمل عنوان: (السنن، التدافع، التعارف.. مقاربة مفاهيمية)، تضمَّن ثلاثة مباحث تحدَّدت بهذه العناوين: السنن في الاستعمال اللغوي والاصطلاحي والقرآني، التدافع في الاستعمال اللغوي والاصطلاحي والقرآني، التعارف في الاستعمال اللغوي والاصطلاحي والقرآني.

الفصل الثاني حمل عنوان: (العلاقة الجدلية بين منطق التدافع والتعارف بين الحضارات في ضوء المنظومة السننية وواقع الرؤية الغربية والإسلامية لهما)، تضمَّن ثلاثة

مباحث تحدَّدت بهذه العناوين: الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.. تدافع وتعارف أم تصادم وتصارع؟، التدافع التعاوني منطلق بناء المشترك الإنساني المثمر، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية نحو تدافع من أجل التعارف.

في المقدمة شرح الباحث فكرة البحث ومنهجيته وموضوعاته، موضِّحًا أن الاشتغال على مفاهيم السنن والتدافع والتعارف كونها مفاهيم محورية في الربط والتوجيه لمسار العلاقات الإنسانية. وبشأن كلمة التعارف رأى الباحث أنها لفظة قرآنية تروم التقريب وبناء مستويات عالية من التناغم والتفاهم والتعارف بين الأمم والشعوب المختلفة، وهي بديل عن منطق التناكف والتناكر الحادث اليوم بين الأنساق الحضارية الموجودة في ساحة المدافعة.

وعن المنهجية، فقد اعتمد الباحث في مقاربة إشكاليات البحث وقضاياه على جملة من الخطوات المنهجية، حدَّدها في أربعة أساسات منهجية هي: أساس منهجي وصفي تقريري يراد منه الكشف عن حقيقة الرؤيتين الإسلامية والغربية المتغايرتين في تصوُّرهما لطبيعة العلاقات بين الحضارات، وأساس منهجي تحليلي مقارن يقوم بدراسة المادة العلمية المتعلِّقة بالرؤيتين الإسلامية والغربية ومقارنتهما في سياق تاريخي وراهني ومستقبلي، وأساس منهجي نقدي يتتبَّع بالنقد والتقويم الأسس والمرجعيات المؤسسة للرؤيتين الإسلامية والغربية، وأساس منهجي تأصيلي يرصد فعل التعارف والتعايش مع الأمم والشعوب انطلاقًا من نماذج رائدة في السيرة النبوية.

خصَّص الباحث الفصل الأول مقدِّمًا مقاربة مفاهيمية لمفاهيم السنن والتدافع والتعارف، وعن مفهوم التعارف، فبعد أن تتبَّع الباحث استعمالات هذا المفهوم لغويًّا واصطلاحيًّا وقرآنيًّا، توصَّل إلى خلاصة قرَّرها قائلًا: «وخلاصة القول، فقد أشارت جل استعمالات كلمة (التعرف) أو (التعارف)؛ بل كلها، الواردة في السياق اللغوي أو القرآني أو الاصطلاحي، إلى معانٍ متعدِّدة، تتقارب فيما بينها نوعًا ما، من حيث الدلالة، تكاد تجتمع في كونها تعني: تحقيق التواصل بين القبائل والأمم والشعوب، والتعاون على ما ينفع البشرية، والعمل على بناء وتوطيد العلائق والشائج الإنسانية القائمة على أساس الإخاء الود الإنساني، ووحدة الأصل الإنساني -من ذكر وأنثى- ومدّ كل جسور التفاهم الممكنة، والقطع مع كل أشكال العنصرية والتعصُّب المذهبي والقومي، وكل أشكال الخصومات بين البشرية عامة، دون تحيُّز أو تميُّز فيما بينها».

أما الفصل الثاني فقد اتَّجه الباحث فيه متناولًا الجانب التطبيقي، مركِّزًا الحديث عن الحضارتين الإسلامية والغربية، مناقشًا طبيعة العلاقة بينهما، متسائلًا: هل هي علاقة تدافع وتعارف أم تصادم وتصارع؟ ناقدًا الرؤية الغربية، واصفًا لها بأنها تحاول تكريس منطق الأحادية كمنهج وآلية لقمع كل تميُّز حضاري، ونبذ الخصوصيات الثقافية، وصبّ النماذج الحضارية

والقيمية والثقافية والاجتماعية المتنوِّعة في قالب واحد، ومن ثَمَّ فهي تسعى إلى تهميش الآخر، والتعامل معه بنوع من الإقصاء، وتقويض كل مساعي بناء التعايش والتعارف الإنساني.

في المقابل دافع الباحث عن الرؤية الإسلامية، واصفًا لها بأنها تحاول تكريس منطق التنوُّع والتعدُّدية الحضارية، معتبرًا أن عالمية الإسلام جعلته يتعامل مع الحضارات الأخرى بمنهج إنساني، وجعلت الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم، ومتجاوبتين مع ثقافات الشعوب، ومصوِّرًا أن المسلمين كانوا رُوَّاد التعايش عبر التاريخ، داعيًا لأن تكون العلاقة بين الأمم والشعوب قائمة على وفق معيار التعارف لا معيار التناكر.

٣- إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجًا

رسالة ماجستير في الفلسفة، تخصص فلسفة الحضارة، من إعداد الباحثة الجزائرية هجيرة شبلي، مقدَّمة إلى شعبة الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة الحاج لخضر بولاية باتنة شرق الجزائر، أشرف عليها الدكتور عبدالمجيد عمراني، نوقشت بتاريخ ١٣ يونيو ٢٠١٣م، تقع في ١٧٥ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول أساسية احتوت على مباحث فرعية، الفصل الأول حمل عنوان: (بحث في المفاهيم.. الحدود والمحدّدات)، تضمَّن ثلاثة مباحث تحدَّدت بهذه العناوين: في مفهوم الحضارة، في مفهوم الثقافة والمدنية عند زكي الميلاد، في المسألة الحضارية عند زكي الميلاد. الفصل الثاني حمل عنوان: (الحضارات بين الصدام والحوار) تضمَّن مبحثين هما: نظرية صدام الحضارات الفكرة والنقد، نظرية حوار الحضارات الفكر والنقد. والفصل الثالث حمل عنوان: (من العولمة إلى تعارف الحضارات)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: من العولمة إلى العالمية، في مفهوم تعارف الحضارات، نظرية تعارف الحضارات.

في المقدِّمة شرحت الباحثة فكرة البحث وإشكالية وأهميته وأسباب اختياره والهدف منه ومنهجه وصعوباته ومحتويات فصوله. وعن فكرة البحث وإشكاليته رأت الباحثة أنها حاولت مراجعة المشهد العالمي وما حفل به من علاقات حضارية متعدِّدة، تقلَّبت بين صراع وحوار وغيرهما، في ظل انبعاث الأحادية الفكرية السائدة لدى الحضارة الغربية، وانسداد مسالك التواصل بينها وبين بقية الثقافات الإنسانية المعاصرة وعلى رأسها الحضارة الإسلامية. من هنا تبلورت إشكالية البحث عند الباحثة وتحدَّدت في سؤال مركزي قرَّرته بهذا النحو: إلى أيِّ مدى ساهم زكي الميلاد في ضبط تصوُّر لتعارف الحضارات يتجاوز التعارض القائم بين مأزق الصدام ومنطق الحوار؟ وأن يُؤسِّس لعلاقات مستقبلية إيجابية بين الحضارات؟ وماذا يمكن لنظرية التعارف أن تُقدِّم في مجال العلاقة بين الحضارات؟

وقد أرجعت الباحثة أسباب اختيار هذا الموضوع إلى جملة أسباب، منها ذاتية تتعلَّق بشخصها، ومنها موضوعية تتعلَّق بالموضوع نفسه. من هذه الأسباب الموضوعية رغبة الباحثة في تجاوز ثنائية الصدام والحوار، والحدِّ من تراكم السجال الفكري حولهما، سعيًا للانتقال إلى رؤية ثالثة مغايرة، تجنُّبًا لسلبيات الصدام، وتعزيزًا لإيجابيات الحوار عبر قيم التعارف.

انتقالًا إلى محتويات الرسالة، فقد خصَّصت الباحثة الفصل الأول متناولة جانب المفاهيم بحثًا عن الحدود والمحدّدات لمفاهيم: الحضارة والثقافة والمدنية، وكذا مفاهيم: الفقه الحضاري والمشروع الحضاري والمسألة الحضارية. وفي الفصل الثاني تناولت الباحثة تحليلًا ونقدًا نظريَّتي الصدام والحوار بين الحضارات. وركَّزت في الفصل الثالث الحديث عن فكرة تعارف الحضارات تعريفًا وأسسًا، إلى جانب بيان مميّزات هذه الفكرة ومرتكزاتها وبواعثها وأهدافها وتحدياتها وتقويمها.

وبعد البحث والتقصِّي انتهت الباحثة في خاتمة البحث إلى خلاصة قرَّرتها قائلة: «بناء على ذلك، فإن نظرية تعارف الحضارات تعدّ من أنضج النظريات التي تسعى إلى رسم صورة أفضل لمستقبل العلاقة بين الحضارات في زمن العولمة، من حيث إنها قدّمت لنا إطارًا واضحًا عن شكل العلاقة المفترض بين الحضارات من جهة، ومن جهة أخرى عن طبيعة الأصل الذي اعتمدت عليه في ذلك».

٤ – الهيمنة والتصديق في القرآن الكريم منطلق للحوار الديني والتعارف الحضاري.. دراسة مفهومية ومحاولة استشرافية

رسالة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، تخصص الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، من إعداد الباحثة المغربية نعيمة لبداوي، مقدَّمة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان في مدينة بني ملال المغربية، أشرف عليها الدكتور حسن عزوزي، نوقشت بتاريخ ١٧ يناير ٢٠١٣م.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدمة ومدخل وخاتمة، ومن بابين أساسيين احتوى كل منهما على فصلين، الباب الأول حمل عنوان: (المحدّدات الدلالية والمفهومية للتصديق والهيمنة في القرآن الكريم)، تضمَّن فصلين هما: المحدّدات الدلالية والمفهومية للتصديق في القرآن الكريم، والمحدّدات الدلالية والمفهومية للهيمنة في القرآن الكريم. الباب الثاني حمل عنوان: (الحوار الديني والتعارف الحضاري من خلال مفهومي التصديق والهيمنة)، تضمَّن فصلين هما: الحوار الديني من خلال مفهومي التصديق والهيمنة، والتعارف الحضاري من خلال مفهومي التصديق والهيمنة.

في المقدِّمة شرحت الباحثة فكرة البحث ومنهجيته ومحتوياته، وتوقَّفت في المدخل عند قضية مفاهيم المنظومة الدينية وضرورة البناء، وخصَّصت الباب الأول بفصليه ناظرة

إلى المحدّدات الدلالية والمفهومية للتصديق والهيمنة في القرآن الكريم، وتناولت في الباب الثاني الجانب التطبيقي متطرّقة لقضيتين، الأولى لها علاقة بالمجال الديني تمثَّلت في الحوار الديني، والثانية لها علاقة بالمجال الحضاري تمثَّلت في التعارف الحضاري.

بشأن التعارف الحضاري تناولت الباحثة هذه القضية في مبحثين، الأول له علاقة بناحية المفهوم، والثاني له علاقة بناحية المنطلقات والغايات. في ناحية المفهوم وبطريقة تحليلية توقَّفت الباحثة ناظرة في تعريفات مصطلحي التعارف والحضارة، تمهيدًا للنظر في تعريف مفهوم التعارف الحضاري، وقد وجدت أن نظريَّتي حوار الحضارات وصدامها نشأتا في المجال الغربي مع المفكرين الفرنسي روجيه غارودي والأمريكي صمويل هنتنغتون، وكانت لهما السيادة إلى زمن، ثم جاءت نظرية تعارف الحضارات مستمدة من القرآن الكريم لتكون لها الهيمنة والريادة.

وآخر ما انتهت إليه الباحثة بعد هذين المبحثين، اعتبار أن التعارف الحضاري هو سبيل لتوحيد الجهود، وللتفكير المشترك في مستقبل تكاملي للإنسانية، من أجل تجاوز ما حلَّ بها من مشكلات وأزمات.

٥- البعد الإنساني لفكرة تعارف الحضارات عند المفكر زكي الميلاد

رسالة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة الحضارة، من إعداد الباحثتين الجزائريتين حنان بن صغير وسمية غريب، مقدَّمة إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة عمار ثليجي بولاية الأغواط جنوب الجزائر، أشرف عليها الدكتور قويدري الأخضر، نوقشت بتاريخ ٣ يونيو ٢٠١٥م، تقع في ١١٢ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة ومدخل وخاتمة، ومن ثلاثة فصول أساسية احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (الخلفيات الفكرية لنظرية تعارف الحضارات) تضمن ثلاثة مباحث هي: فلسفة الحضارة النشأة والتطور، حوار الحضارات فحص ونقد، فكرة صدام الحضارات. الفصل الثاني حمل عنوان: (نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد)، تضمَّن أربعة مباحث تحدَّدت بهذه العناوين: ترجمة لحياة المفكر زكي الميلاد، نشأة فكرة تعارف الحضارات، تعارف الحضارات الأسس والمرتكزات، المسألة الحضارية عند زكي الميلاد. الفصل الثالث حمل عنوان: (تجلِّيات نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن ثلاثة مباحث تحدَّدت بهذه العناوين: التطبيقات السياسية والثقافية لنظرية تعارف الحضارات، حضور نظرية تعارف الحضارات في الأوساط العلمية، آراء المفكرين حول نظرية تعارف الحضارات.

في المقدِّمة والمدخل شرحت الباحثتان فكرة البحث وإشكاليته وأهميته وأهدافه وأسباب اختياره، وحدَّدتا إشكالية البحث في التساؤل الآتي: فِيْمَ يتمثَّل البعد الإنساني

لنظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد؟ وهل يمكن لهذه النظرية أن تكون بديلًا عن نظريات أخرى مثل: حوار الحضارات وصدام الحضارات؟ ومن ناحية الأهمية رأت الباحثتان أن تعارف الحضارات مثَّلت من جهة رؤية جديدة تجاه القضايا التي تدور حول الحضارة في عصرنا الحديث، وعبَّرت من جهة أخرى عن رؤية إسلامية لها علاقة بهذا الشأن الحضاري، وتحديدًا بشأن العلاقة بين الحضارات.

حضرت فكرة التعارف بشكل موسَّع في الفصلين الثاني والثالث، وبيَّنت الباحثتان أن هذه الفكرة استندت إلى أسس دينية وفلسفية، الأسس الدينية كشف عنها الأصل القرآني الذي مثَّل منبعًا لهذه الفكرة، والأسس الفلسفية كشفت عنها المقارنة والمقاربة بين فكرة التعارف من جهة، وفكرة التواصل عند المفكر الألماني يورغن هابرماس من جهة أخرى.

٦- الخلفية الدينية لنظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد

رسالة تخرج لرتبة أستاذ للتعليم الثانوي، من إعداد الباحثتين الجزائريتين نادية صحراوي والزهرة طاهري، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بالمدرسة العليا للأستاذة في ولاية الأغواط الجزائرية، أشرف عليها الدكتور قويدري الأخضر، نوقشت بتاريخ ٢٢ مايو ٢٠١٦م، تقع في ١٠٥ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة ومدخل وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (الحضارة بين الائتلاف والاختلاف)، تضمَّن مبحثين هما: صدام الحضارات بين الفكر والواقع، والحوار كضرورة حضارية. الفصل الثاني حمل عنوان: (زكي الميلاد وتعارف الحضارات) تضمَّن مبحثين هما: فكرة تعارف الحضارات المفهوم والأسس، والمرجعية الدينية لفكرة التعارف البواعث والأهداف. والفصل الثالث حمل عنوان: (مكانة نظرية تعارف الحضارات وأهم التحدّيات والتقييمات)، تضمَّن مبحثين هما: مكانة نظرية تعارف الحضارات في الأوساط العلمية وعلاقتها بالتواصل عند هابرماس، وأهم التحدّيات التي واجهت نظرية التعارف وأهم التقييمات الموجهة لها.

في المقدِّمة والمدخل شرحت الباحثتان فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهميته وأهدافه وأسباب اختياره وصعوباته، وتمحورت الإشكالية لديهما دائرة حول سؤالين أساسيين، السؤال الأول تعلَّق بماهية نظرية تعارف الحضارات، والسؤال الثاني تعلَّق بالخلفية الدينية التي تأسَّست عليها هذه النظرية، سعيًا منهما لإيضاح الخلفية الدينية التي كانت وراء استنباط هذه النظرية من القرآن الكريم، منتهيتين في الخاتمة إلى تأكيد أن مفهوم التعارف هو أكثر ضبطًا ودقَّةً من مفهوم الحوار، لأن الحضارات لا تتحاور وإنما تتعارف.

٧- أنماط العلاقة بين الحضارات.. نظرية تعارف الحضارات أنموذجًا

رسالة دكتوراه في الفلسفة، من إعداد الباحث السوري زياد عبدالكريم النجم، مقدَّمة إلى جامعة ديلادير الأمريكية، أشرف عليها الدكتور بشار الشريف، نوقشت بتاريخ ٩ فبراير ٢٠١٧م، تقع في ١٧٣ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن أربعة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (مفهوم الحضارة)، تضمَّن خمسة مباحث هي: معنى الحضارة والثقافة والمدنية لغة واصطلاحًا، الحضارة والثقافة والمدنية بين التداخل والتمايز، أسباب الإشكال في العلاقة بين المصطلحات الثلاثة، ضبط المصطلحات، مستويات الحضارة. الفصل الثاني حمل عنوان: (جدلية العلاقة بين الحضارات من الصراع إلى الحوار)، تضمَّن خمسة مباحث هي: مفهوم الحوار الحضاري وأسسه الأيديولوجية، النظريات المنطلقة من فكرة الحوار الحضاري، مفهوم الصراع الحضاري وأسسه الأيديولوجية، النظريات المنطلقة من فكرة الصراع الحضاري، مفهوم التعارف.. ونظرية تعارف الحضارات. الفصل الثالث حمل عنوان: (نظرية تعارف الحضارات نحو رؤية جديدة للخروج من إشكالية ثنائية الصدام والحوار)، تضمَّن خمسة مباحث هي: نظرية تعارف الحضارات.. النشأة والتكوين، نظرية تعارف الحضارات.. وأهم مرتكزاتها، أهداف تعارف الحضارات، مصطلحا التعارف والحوار بين التداخل والتمايز، القيمة الدلالية لتعارف الحضارات. الفصل الرابع: حمل عنوان (نظرية تعارف الحضارات في الميزان)، تضمَّن خمسة مباحث هي: معوّقات تعارف الحضارات، تعارف الحضارات بين التنظير والتطبيق، ما المبرِّر لنظرية تعارف الحضارات مع وجود نظرية حوار الحضارات؟، مستقبل العلاقة بين الحضارات في ضوء نظرية التعارف، وقفة تأملية مع نظرية تعارف الحضارات.

وقد أوضح الباحث أن البحث في أنماط العلاقة بين الحضارات مسألة شائكة ومعقَّدة، إلَّا أنه ثمَّة حقيقة لا يمكن نكرانها وهي أن محور هذه العلاقة إنما تقوم على أساس معرفة الآخر أو الجهل به. من هنا أتت أهمية نظرية «تعارف الحضارات» بوصفها نظرية تدعو لمعرفة الآخر الحضاري، ومع أن مصطلح التعارف ليس جديدًا إلَّا أن الجِدَّة تكمن في المنهجية التي صيغ بها، والتوظيف المناسب له، بحيث تمخّضت عنه نظرية جديدة في فلسفة الحضارة بصبغة عربية.

وبعد البحث والتقصّي توصَّل الباحث في خاتمة الرسالة إلى ضرورة أن يرسم الفكر العربي والإسلامي مستقبل حضارته في ظل عالم متغيّر، يموج في بحر متلاطم من المفاهيم والمصطلحات والأيديولوجيات، معتبرًا أن مستقبل العلاقة بين الحضارات على أساس التعارف، يمكن أن يُؤسِّس لعلاقة مبنية على أسس علمية ومعرفية صلبة، ولا يخشى منها الوقوع بين طرفين كلاهما

مرذول الإفراط والتفريط، فلا قطيعة مع الآخر بالمطلق ولا ذوبان بالآخر بالكلية. مقدِّرًا أن نظرية «تعارف الحضارات» تجسّد رؤية عربية إسلامية بامتياز، فهي بمثابة المخرج المفاهيمي نحو رؤية جديدة للخروج من إشكالية ثنائية الصدام والحوار، كما أنها النمط الثالث أو البديل الذي يرسم شكل العلاقة بين الحضارات، ويضع الآليات العملية لمشروعنا الحضاري.

٨- السلم العالمي في نظريتي التواصل والتعارف الحضاري عند كل من هابرماس وزكي الميلاد

رسالة ماستر في الفلسفة تخصص فلسفة الحضارة، من إعداد الباحثتين الجزائريتين زليخة بن عون وعالية بودواية، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية في جامعة عمار ثليجي بولاية الأغواط الجزائرية، أشرف عليها الدكتور قويدري الأخضر، نوقشت بتاريخ ٢٥ مايو ٢٠١٧، تقع في ١٣٠ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة ومدخل منهجي وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (يورغن هابرماس ونظرية التواصل)، تضمَّن أربعة مباحث هي: التعريف بيورغن هابرماس، النظرية التواصلية عند هابرماس، قراءة في منطلقات النظرية التواصلية، البعد السلمي في النظرية التواصلية. الفصل الثاني حمل عنوان: (زكي الميلاد ونظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن أربعة مباحث هي: التعريف بزكي الميلاد، كرونولوجية تعارف الحضارات، مرتكزات تعارف الحضارات، البعد السلمي لنظرية التعارف. الفصل الثالث حمل عنوان: (السلم العالمي في نظريتي التواصل والتعارف)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: تاريخية السِّلْم، التشابه بين نظريتي التواصل والتعارف، الفروق بين نظريتي التواصل والتعارف.

في المقدِّمة والمدخل شرحت الباحثتان فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهميته وأهدافه وأسباب اختياره وصعوباته ومحتوياته، وتحدَّدت لديهما إشكالية البحث متمحورة في التساؤل الآتي: ما الأبعاد السلمية التي ترمي إلى تحقيقها كل من نظريتي التواصل والتعارف؟ وانبثقت من هذا السؤال الرئيس تساؤلات فرعية دارت حول الكشف عن مضامين النظريتين وأبعادهما السلمية، وأوجه الالتقاء والاختلاف بينهما من ناحية البعد السلمي.

وقد اكتسى هذا البحث أهمية في نظر الباحثتين كونه تناول دراسة نظريتين مختلفتين ومتباعدتين من ناحية الانتماء والهوية، فتواصلية هابرماس ذات المنحى الغربي تختلف في رؤاها ومنطلقاتها عن نظرية التعارف ذات المنحى الإسلامي. وفي هذا الإطار سعت الباحثتان إلى إبراز أهمية نظرية التعارف بوصفها نظرية حضارية لا تقل شأنًا عن نظرية

التواصل التي نالت شهرة واسعة بحكم انتمائها إلى الفكر الغربي.

وبعد البحث والتقصِّي انتهت الباحثتان في الخاتمة إلى التأكيد على أن نظريَّتي التواصل والتعارف وإن اختلفتا في اللفظ والهوية والمنبع إلَّا أنهما تتَّحدان في السعي لتحقيق التواصل والتعايش السلمي، كما أنهما ترميان إلى تحقيق فاعلية إيجابية في السير قدمًا نحو مستقبل أفضل، وخلق أحسن الأجواء بين الأمم والشعوب.

٩- الإعلام الرقمي وانعكاساته على التعارف بين الحضارات

رسالة دكتوراه في علوم الاتصال، من إعداد الباحثة السودانية معزة مصطفى أحمد فضل السيد، مقدَّمة إلى كلية علوم الاتصال بكلية الدراسات العليا في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، المشرف الرئيس الدكتور بدر الدين أحمد إبراهيم، والمشرف المعاون الدكتور عبدالمولى موسى محمد موسى، نوقشت سنة ٢٠١٧م، تقع في ٤٣٩ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة وأربعة ملاحق، ومن أربعة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (الإطار المنهجي)، وتضمَّن بيان إشكالية البحث وأهميته وأهدافه ومنهجه وتساؤلاته ومصطلحاته وتقسيماته. الفصل الثاني حمل عنوان: (الإعلام الرقمي)، وتضمَّن ثلاثة مباحث هي: مفهوم الإعلام الرقمي، أنوع الإعلام الرقمي، وسائل الإعلام الرقمي. الفصل الثالث حمل عنوان: (صدام الحضارات والتعارف بينهما)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: مفهوم الحضارة، صدام الحضارات والحوار بينها، التعارف بين الحضارات. الفصل الرابع حمل عنوان: (الدراسة الميدانية) تضمَّن مبحثين هما: الإجراءات المنهجية للدراسة، عرض وتحليل وتفسير البيانات.

في المقدِّمة أوضحت الباحثة أن هدف هذه الدراسة هو التعرُّف على وسائل الإعلام الرقمي والرسائل المتوخَّاة منها والسلبيات الناتجة عنها، والتعرُّف كذلك على مفهوم التعارف بين الحضارات ومرتكزاته وتحدياته، ثم بيان العلاقة بين الإعلام الرقمي والتعارف بين الحضارات، ومعرفة انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات. وقد ميَّزت الباحثة هذه الدراسة عن غيرها من الدراسات السابقة عليها، أنها أول دراسة تبيّن انعكاسات الإعلام الرقمي على التعارف بين الحضارات.

وبعد البحث والتقصِّي انتهت الباحثة في الخاتمة إلى تأكيد أن وجود التنوُّع الحضاري لا يحتم صراع الحضارات، مقدِّرة أن هذا التنوُّع يعدُّ من أهم مرتكزات التعارف بين الحضارات، وقد بات هذا التعارف له مستقبل متاح في ظل تطور الإعلام الرقمي الذي كسر احتكار المؤسسات الإعلامية المسيطرة، ووفَّر فرصة الحصول على المعلومات القادمة

من حضارات مختلفة.

كما أوصت الباحثة بضرورة تركيز النخب السياسية والثقافية في العالم على نشر ثقافة التعارف بين الحضارات كونها تعدُّ من العوامل المهمَّة في إرساء السلام العالمي، والاستفادة كذلك من مفهوم التعارف في تطوير العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب.

١٠- الرؤية الإسلامية لمشكلة الحضارة.. زكي الميلاد أنموذجًا

رسالة ماستر في الفلسفة، من إعداد الباحثين الجزائريين أحمد علال ورشيد بن السني، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة محمد بوضياف بولاية المسيلة شرق الجزائر، أشرف عليها الدكتور علي أرفيس، نوقشت بتاريخ ٢٤ يونيو ٢٠١٨م، تقع في ١٤٠ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (مدخل إلى مشكلة الحضارة)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: مفهوم الحضارة، مشكلة الحضارة في الفكر العربي، مشكلة الحضارة في الفكر الغربي. الفصل الثاني حمل عنوان: (الرؤية المستقبلية للعلاقة بين الحضارات من مبدأ الصدام والحوار إلى مبدأ التعارف)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: هنتنغتون وصدام الحضارات، حوار الحضارات الفكرة والمشروع، تعارف الحضارات كبديل. الفصل الثالث حمل عنوان: (تجليات نظرية التعارف عند زكي الميلاد)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: مفهوم تعارف الحضارات ومقوّماته، شمولية الرؤية في نظرية التعارف وأبعادها الإنسانية، تعارف الحضارات رؤية وواقع.

في المقدِّمة شرح الباحثان فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهميته وأهدافه وأسباب اختياره وصعوباته وموضوعاته، وقد تبيَّن لهما أن من دون التعارف بين الأمم والحضارات لن يكون هناك حوار أو تعاون، مقدِّرين أن التعارف له دور وقائي في منع حدوث الصراع أو الصدام بين الحضارات، بما يؤكِّد على حيوية مفهوم التعارف وفاعليته.

من جانب آخر رأى الباحثان أن الحاجة إلى التعارف ليس بين الحضارات فحسب، بل إن الحاجة إليه تتأكَّد -أيضًا- بين المسلمين أنفسهم مذاهب وجماعات، وبهذا التعارف الداخلي بين المسلمين تتهيَّأ الأرضية المناسبة لانطلاقة العالم الإسلامي نحو التعارف مع الحضارات الأخرى في العالم المعاصر.

١١- قراءة فلسفية في نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد

رسالة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة تطبيقية، من إعداد الباحثة الجزائرية أمينة

معتوق، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية في جامعة الجزائر الثانية «أبو القاسم سعد الله» بالجزائر العاصمة، أشرفت عليها الدكتور فريدة أولمو، نوقشت بتاريخ ٢٧ سبتمبر ٢٠٢٠م، تقع في ١١٩ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (التأسيس الفلسفي لمفهوم الحضارة)، تضمَّن مبحثين هما: مفهوم الحضارة، نظريات في العلاقات بين الحضارات. الفصل الثاني حمل عنوان: (نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن مبحثين هما: تعارف الحضارات وزكي الميلاد، ونظرية تعارف الحضارات الأهمية والأهداف. الفصل الثالث حمل عنوان: (تجليات نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن مبحثين هما: نظرية تعارف الحضارات المشروع والتحدّيات، ونظرية تعارف الحضارات التقييم والنقد.

في المقدِّمة شرحت الباحثة فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهدافه وأسباب اختياره وموضوعاته، وقد تحدَّدت لديها إشكالية البحث متمحورة في التساؤل الآتي: هل تعدُّ مقولة تعارف الحضارات عاملًا جوهريًّا في تحديد العلاقات الإنسانية بين الوحدات الدولية؟ وبديلًا جوهريًّا لتجنُّب الصراعات الدولية؟ وفي هذا الإطار سعت الباحثة لتوسيع دائرة الفهم لعالم الحضارات، والكشف عن آفاق جديدة تسهم في بناء العلاقات وتقوية الأواصر بين الدول وتحقيق التعايش السلمي، راجية أن تتحوَّل تعارف الحضارات إلى نظرية عالمية كونها لا تقل أهمية في المضمون الفكري والأخلاقي والإنساني عن نظرية التواصل لدى هابرماس.

وبعد البحث والتقصِّي انتهت الباحثة في الخاتمة مقدِّرة أن تعارف الحضارات مثَّلت نظرية جديدة منتسبة إلى أفق الفكر الإسلامي المعاصر، وموازيةً لما طرحه الفلاسفة والمفكرون الغربيون في مجال الدراسات الفلسفية والحضارية، وتحديدًا في نطاق العلاقات بين الحضارات، ومتقاطعةً مع النظرية التواصلية من ناحية العبور من فلسفة الذات إلى فلسفة الآخر، ومؤكدةً على دور الإرث الثقافي والحضاري الإسلامي في بناء علاقات تواصلية مع باقي الحضارات الإنسانية الأخرى.

١٢- التفسير الإسلامي لعلاقة الحضارات وفق نظرية التعارف.. زكي الميلاد نموذجًا

رسالة ماستر تخصص فلسفة تطبيقية، من إعداد الباحثة الجزائرية اسمهان بن مرابط، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة باجي مختار بولاية عنابة شمال شرق الجزائر، أشرفت عليها الدكتورة حورية حسيني، نوقشت بتاريخ ٢٠ أكتوبر ٢٠٢٠م، تقع في ١٣٨ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكونَّت من مقدِّمة وفصل تمهيدي وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (موقف زكي الميلاد من التفسيرات الفلسفية لتاريخ الحضارات)، تضمَّن مبحثين هما: أهم النظريات المفسِّرة للتاريخ، وموقف زكي الميلاد من نظريتي حوار الحضارات وصدامها. الفصل الثاني حمل عنوان: (التعارف كأساس لعلاقة الحضارات في الإسلام لدى زكي الميلاد)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: في تحديد حقيقة التعارف، التأسيس الفلسفي لفكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد، المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر لزكي الميلاد.. العودة إلى مرجعية الإسلام في التعارف. الفصل الثالث حمل عنوان: (آفاق التعارف في عصرنا الراهن هل يصلح حلًّا لمشكلاتنا اليوم؟)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: إسهام التعارف في حل مشكلاتنا عبر التاريخ، غياب التعارف وأثره من خلال نماذج تاريخية، حاجتنا الملحة اليوم إلى نهج التعارف.

في المقدِّمة شرحت الباحثة فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهميته وأسباب اختياره وصعوباته وموضوعاته، وقد تحدَّدت لديها الإشكالية دائرة حول البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارات في التصور الإسلامي مستندة إلى موقف زكي الميلاد ومرتكزة على فكرة تعارف الحضارات، متسائلة: كيف فسَّر زكي الميلاد طبيعة العلاقة بين الحصارات من خلال الرؤية الإسلامية للتاريخ؟ وهل لمشروعه الحضاري في تعارف الحضارات آفاق يمكن أن تسهم في تغيير واقع العالم الإسلامي اليوم والنهوض به؟ مؤكدة أن هذا الموضوع له أهمية بالغة في حقل دراسات فلسفة التاريخ والحضارة وفلسفة الدين، خصوصًا مع تزايد وتيرة الخلافات والصراعات التي يشهدها عصرنا الراهن، ناظرة إلى أن الهدف من وراء هذا البحث هو محاولة إيجاد أفق حل لواقع العلاقات بين الحضارات والنهوض بها، سعيًا نحو مستقبل أفضل.

وبعد البحث والتقصِّي رأت الباحثة في الخاتمة أن تعارف الحضارات تعدُّ من أبرز النظريات الإسلامية المعاصرة التي بثَّت روح الأمل، ومثَّلت موضوعًا حضاريًّا مميّزًا، وقدَّمت رؤية مستقبلية تهدف إلى تحقيق التآلف والتضامن ونبذ الخلافات والصراعات، وسعت للنهوض بحضارات العالم وتعاونها.

١٣- نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد

رسالة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة تطبيقية، من إعداد الباحثة الجزائرية يمينة غاوي، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة ٨ ماي ١٩٤٥م، بولاية قالمة شمال شرق الجزائر، أشرفت عليها الدكتورة فايزة شرماط، نوقشت بتاريخ ١٢ يونيو ٢٠٢٢م، تقع في ١٠٠ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (التحديد الفلسفي للحضارة والتعارف)، تضمَّن مبحثين هما: مفهوم الحضارة والثقافة والمدنية، مفهوم التعارف والتواصل والمشروع الثقافي والمسألة الحضارية. الفصل الثاني حمل عنوان: (تعارف الحضارات الطرح البديل عن الصدام والحوار الحضاري)، تضمَّن مبحثين هما: فكرتا صدام وحوار الحضارات ونقد زكي الميلاد لهما، تعارف الحضارات من المرتكزات إلى العوائق. الفصل الثالث حمل عنوان: (مقاربات نقدية حول نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن مبحثين هما: تعارف الحضارات في ميزان النقد، تعارف الحضارات في العالمين العربي والإسلامي.

في المقدِّمة شرحت الباحثة فكرة البحث وإشكاليته ومنهجه وأهميته وأهدافه وصعوباته وأسباب اختياره وموضوعاته، وتحدَّدت لديها الإشكالية متمحورة في التساؤل الآتي: فِيْمَ تتجلَّى الأبعاد الحضارية لمسألة التعارف في فكر زكي الميلاد؟ وكيف يمكن لها تجاوز الأزمة الراهنة في ظل الصراع القائم بين الأقطاب الحضارية؟ مقدِّرة أن هذه الخطوة البحثية بالنسبة إليها هي الأهم في مسيرتها العلمية، وقد وجدت ضالتها في هذا الموضوع الذي طالما فتَّشت عنه، كاشفة أن السبب الرئيس وراء اختيارها هذا الموضوع هو شعورها بالإحباط لما آل إليه وضع الأمة الإسلامية من تدهور وانحطاط مع أنها أمة القرآن.

وبعد البحث والتقصِّي رأت الباحثة في الخاتمة أن نظرية تعارف الحضارات مع أنها لم تصبح بعدُ فكرة عالمية من ناحية الانتشار، إلَّا أنها تمتلك المقوِّم الذي يُؤهِّلها لهذا الارتقاء العالمي، لأنها مبنية على قاعدة متينة ولا تتعارض مع القيم الإنسانية.

هذه هي الرسائل والمذكّرات التي تمكَّنتُ من الوصول إليه، وهناك رسالة سعيت إلى الوصول إليها ولم أتمكَّن من ذلك وحصلت على بياناتها، وهي رسالة ماجستير في العلوم الثقافية بعنوان: (آفاق الوساطة بين الثقافات.. نظرية تعارف الحضارات لزكي الميلاد مثالًا)، من إعداد الباحث التونسي عبدالنور الفرجاني، مقدَّمة إلى المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي في بئر الباي التابع إلى الجامعة التونسية، أشرفت عليها الدكتورة نادية الرياحي، نوقشت بتاريخ ١١ ديسمبر ٢٠١٣م، تقع في ١١٨ صفحة من القياس الكبير.

النمط الثاني: رسائل تطرَّقت إلى تعارف الحضارات

نعني بهذا النمط الرسائل والمذكرات التي حضرت فيها فكرة تعارف الحضارات بصور متعدِّدة، تمثَّلت في ثلاث صور تقريبًا، الصورة الأولى تمثَّلت في فصل كامل تحدَّد حول هذه الفكرة اسمًا وموضوعًا، والصورة الثانية تمثَّلت في مبحث كامل تحدَّد حول هذه الفكرة

اسمًا وموضوعًا جاء متفرِّعًا من فصل ضمَّ عدَّة مباحث، والصورة الثالثة تمثَّلت في فقرة تحدَّدت حول هذه الفكرة اسمًا وموضوعًا جاءت متفرِّعة من مبحث احتوى على فقرات عدَّة.

هذه الصور الثلاث سوف أعرض لها جمعًا بينها وضمًّا، متَّبعًا طريقة التعاقب الزمني، مركِّزًا الحديث حول فكرة التعارف، هذه الرسائل هي:

١- حوار الحضارات كأحد المرتكزات الثقافية للنظام الدولي لفترة ما بعد الحرب الباردة

رسالة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية فرع النظام السياسي والإداري، من إعداد الباحث الجزائري ياسين بوللوى، مقدَّمة إلى كلية العلوم السياسية والإعلام، أشرف عليها الدكتور عقيلة ضيف الله، نوقشت سنة ٢٠٠٢م، تقع قي ١٨٥ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (الحضارة والحوار بين الحضارات)، الفصل الثاني حمل عنوان: (غارودي وهنتنغتون من الحوار إلى الصدام)، الفصل الثالث حمل عنوان: (حوار الحضارات.. تحدِّيات وآفاق).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متفرِّعة من المبحث الثاني، متعيِّنة في الفقرة الثالثة، موسومة بعنوان: (التعارف الحضاري)، متحدِّدة في إحدى عشرة صفحة، ممتدَّة ما بين (١٦١ - ١٧١). تطرَّق الباحث فيها متحدِّثًا عن محورين، الأول تمهيدي تركَّز حول عقبات الحوار بين الحضارات، والثاني أساسي تركَّز حول فكرة التعارف.

أوضح الباحث في المحور الثاني سياق فكرة التعارف من أين جاءت وكيف انبثقت؟ متوسِّعًا في بيان مرتكزاتها، منتهيًا في الأخير إلى خلاصة قرَّرها قائلًا: (إن التعارف الحضاري طرح كفيل بأن يُذلِّل العقبات التي واجهتها مبادرة حوار الحضارات منذ أزيد من نصف قرن، حيث يمكن لكل طرف التخلُّص من الأحكام المسبقة عن الآخر، واكتشاف الصورة الحقيقية بكل إيجابياتها وسلبياتها، الأمر الذي يجعل البشرية تخطو خطوة أولى نحو مجتمع عالمي يحترم الاختلاف).

٢- الحوار في القرآن الكريم

رسالة ماجستير في أصول الدين، من إعداد الباحث الفلسطيني معن محمود عثمان ضمرة، مقدَّمة إلى كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية في مدينة نابلس الفلسطينية، أشرف عليها الدكتور محمد حافظ الشريدة، نوقشت بتاريخ ٥ يناير ٢٠٠٥م، تقع في ٢٢٦

صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وتمهيد وخاتمة، ومن أربعة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (نماذج من الحوار في القرآن الكريم)، الفصل الثاني حمل عنوان: (قواعد الحوار والإقناع)، الفصل الثالث حمل عنوان: (آداب الحوار والمناظرة)، الفصل الرابع حمل عنوان: (الحوار الحضاري من منظور قرآني).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الرابع، متفرِّعة من المبحث الأول، متعيِّنة في فقرة موسومة بعنوان: (مرتكزات تعارف الحضارات)، متحدِّدة في صفحتين، ممتدَّة ما بين (١٧٠ - ١٧١).

افتتح الباحث هذا المبحث مبيِّنًا أن القرآن الكريم قد حضَّ على التعارف بين الناس في كل زمان ومكان، مستشهدًا بآية التعارف في سورة الحجرات، مقدِّرًا أن التعارف المذكور في الآية الكريمة يتَّسع ليشمل كل ضروب العمل الإنساني المشترك لما فيه الخير والمنفعة لبني البشر، وهذا هدف سام من أهداف الحوار البناء، ناظرًا إلى أن الحوار الحضاري الذي يريده الإسلام هو الحوار المحقِّق للتفاعل بين الثقافات والحضارات، متمثِّلًا في التعارف بالمعنى القرآني السامي كونه الأصل في تعامل الأمم والشعوب بعضها مع بعض، وفي تعاونها على الخير والعدل والحق.

وتأكيدًا لهذا المفهوم التعارفي القرآني، خصَّص الباحث فقرة متحدِّثًا فيها عن مرتكزات تعارف الحضارات، مستندًا إلى مقالتي الأولى المنشورة بعنوان: (تعارف الحضارات) في مجلة الكلمة، العدد السادس عشر، صيف سنة ١٩٩٧م.

٣- المشروع الحضاري الإسلامي بين العالمية والعولمة

رسالة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، تخصص التنظيم السياسي والإداري، من إعداد الباحث الجزائري دليلة بن كوسة، مقدَّمة إلى كلية العلوم السياسية والإعلام بجامعة الجزائر الثالثة، أشرف عليها الدكتور عبدالوهاب بن خليف، نوقشت سنة ٢٠١١م، تقع في ٣٣٣ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية، الفصل الأول حمل عنوان: (التأصيل النظري لمفاهيم الدراسة)، الفصل الثاني حمل عنوان: (المحدّدات الداخلية والتحدّيات الخارجية للمشروع الحضاري الإسلامي)، الفصل الثالث حمل عنوان: (رؤية استشرافية.. نحو عالمية المشروع الحضاري الإسلامي).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الأول، متفرِّعة من المبحث الثاني،

متعيِّنة في المطلب الثالث، موسومًا بعنوان: (الحضارات بين مقولتي التعارف والتحالف)، متحدِّدًا في أربع صفحات، ممتدًّا ما بين (١٠٢ – ١٠٥).

جمع الباحث في هذا المطلب بين مقولتي التعارف والتحالف في سياق الحديث عن العلاقة بين الحضارات، مفارقًا بين المدخل الإسلامي متمثِّلًا في مقولة التعارف، والمدخل الغربي متمثِّلًا في مقولة التحالف، شارحًا فكرة التعارف، مستندًا إلى ما كتبته عنها في كتاب: (تعارف الحضارات).

٤ – الصور الثقافية المتبادلة بين العالم الإسلامي والعالم النصراني زمن الحروب الصليبية

رسالة دكتوراه في العلوم الثقافية، من إعداد الباحثة التونسية سارة حكيمي، مقدَّمة إلى المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي بجامعة تونس في بئر الباي، أشرف عليها الدكتور إبراهيم جدلة، نوقشت بتاريخ ٦ ديسمبر ٢٠١١م، تقع في ٥٧٢ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة ومدخل عام وخاتمة، ومن أربعة أبواب احتوت على فصول فرعية، الباب الأول حمل عنوان: (آليات صنع الصورة الثقافية للآخر)، الباب الثاني حمل عنوان: (طبيعة الصورة الثقافية للآخر)، الباب الثالث حمل عنوان: (أثر الصورة الثقافية للآخر إبان الصراع الصليبي)، الباب الرابع حمل عنوان: (الصورة الثقافية للآخر ونظرية تعارف الحضارات).

خصَّصت الباحثة في هذه الرسالة بابًا كاملًا لفكرة التعارف تكوَّن من فصلين، احتويا على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (ما قبل نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: نظرية نهاية التاريخ، نظرية صدام الحضارات، نظرية حوار الحضارات. الفصل الثاني حمل عنوان: (نظرية تعارف الحضارات)، تضمَّن ثلاثة مباحث هي: مفهوم نظرية تعارف الحضارات، مفاهيم متعلِّقة بنظرية تعارف الحضارات والصورة الثقافية، الصورة الثقافية في نماذج من تعارف الحضارات.

وعن رؤيتها لفكرة التعارف ذكرت الباحثة أن حجم الإشكال في العلاقات القائمة بين الأمم والشعوب قد أصبح جليًّا، الأمر الذي استوجب تكاثف الجهود للخروج من دائرة الحروب والصراعات إلى رحاب السلام والتعايش. وبعد تنقيب طويل تراءى للباحثة أن الحل بداية يكمن في حوار الحضارات بوصفه بديلًا حضاريًّا، إلَّا أنها وجدت نقائص في هذه الأطروحة، فما كان منها إلَّا إعادة السعي والبحث في حل آخر يمكنه تقريب الرؤى؛ لأن التحاور مع الآخر لا يعني بالضرورة أن أُغيِّر صورتي النمطية عنه، أو أن يُغيِّر هو

صورته النمطية عني، بل قد يُؤدِّي ذلك إلى التصميم أكثر على تبنِّي المواقف، فشعرت بوجود حلقة منقوصة في المسألة، وبعد تجارب وتساؤلات أعادت البحث من جديد، إلى أن وجدت ضالتها في نظرية تعارف الحضارات، ورأت فيها حلًّا مجديًا في ملاقاة المتعدِّد، وبديلًا في صياغة أو إعادة صياغة متمثّلنا عن الآخر.

وانتهت الباحثة معتبرة أن نظرية تعارف الحضارات تمثِّل المخرج من الصدام والحروب؛ لأنها تُصحِّح أفكارنا عن الآخر، وتنشئ صورًا ثقافية جديدة مرتبطة بالواقع والمعرفة، ويمكن من خلالها تجاوز الخلاف إلى اختلاف أرحب في إطار قبول المتعدِّد والتعايش معه.

٥- دور مسلمي أوروبا في تفعيل حوار الحضارات.. دراسة حالة مسلمي فرنسا

رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، تخصص دراسات دولية، من إعداد الباحث الجزائري مرسي مشري، مقدَّمة إلى كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة الجزائر الثالثة، أشرف عليها الدكتور عامر مصباح، نوقشت سنة ٢٠١٤م، تقع في ٢٨٣ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن خمسة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (حوار الحضارات بين التأصيل النظري والممارسة الواقعية)، الفصل الثاني حمل عنوان: (الخبرات الدولية والإقليمية في مجال حوار الحضارات)، الفصل الثالث حمل عنوان: (المسلمين في فرنسا التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، الفصل الرابع حمل عنوان: (المسلمين في فرنسا بين فرص الاندماج وتحديات العزلة)، الفصل الخامس حمل عنوان: (إسهام جمعيات ومنظمات المجتمع المدني في فرنسا في حوار الحضارات).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الأول، متفرِّعة من المبحث الأول، متعيِّنة في المحور الرابع، موسومًا بعنوان: (حوار الحضارات أو تعارف الحضارات)، متحدِّدًا في ثلاث صفحات، ممتدًّا ما بين (١٦ - ١٨).

جاء حديث الباحث عن هذه الفكرة في سياق فحصه لمفهوم حوار الحضارات الذي تعدَّدت جدلياته في النطاق العربي، مقدِّمًا مقاربة بينه وبين مفهوم التعارف، مقدِّرًا أن تعارف الحضارات يمثِّل استجابة إيجابية للتحدِّيات التي طرحتها العولمة، وليس مجرَّد رد فعل أثارته نظرية صدام الحضارات، مؤكدًا على قيمته في مقابل نظرية حوار الحضارات التي لا يمكن أن تتجسَّد في ظل اختلال ميزان القوى الاقتصادية والسياسية والعسكرية بين العالمين الإسلامي والغربي. منتهيًا في الخاتمة إلى نتيجة قرَّرها قائلًا: إذا كان ميزان القوى بين الحضارتين الغربية والإسلامية لا يسمح بحوار إيجابي للحضارات، فإن تعارف الحضارات

يمثِّل السبيل لتمهيد الطريق نحو الحوار، إذ يسعى مفهوم التعارف إلى تجاوز الذات أو فلسفة الذات نحو بناء الجسور والوصول إلى الآخر من خلال بناء معرفة وتعارف.

٦- أطروحات التجديد عند زكي الميلاد

رسالة ماجستير في العلوم السياسية، فرع الفكر السياسي، من إعداد الباحث العراقي مصطفى خليل خضير، مقدَّمة إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد، أشرفت عليها الدكتورة مهدية صالح حسن، نوقشت بتاريخ ٩ مارس ٢٠١٥م، تقع في ٢٢٠ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (من الإطار النظري إلى السيرة والمشروع الفكري وتحديد المفاهيم)، الفصل الثاني حمل عنوان: (التجديد في المجال السياسي)، الفصل الثالث حمل عنوان: (التجديد في المجال الفكري والحضاري).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متعيِّنة في المبحث الثالث، الموسوم بعنوان: (التجديد في المجال الحضاري.. تعارف الحضارات)، متحدِّدًا في أربع وعشرين صفحة، ممتدًّا ما بين (١٧٥ - ١٩٨)، متكوِّنًا من سبعة محاور هي: مسوّغات التنظير لأطروحة تعارف الحضارات، مفهوم تعارف الحضارات، التقارب بين مفهوم التعارف ومفهوم التواصل، تعارف الحضارات بحث في المرتكزات والأسس الفكرية، تعارف الحضارات مرحلة وسطية، أهمية تعارف الحضارات، أبرز الصعوبات التي تواجه نظرية تعارف الحضارات.

وانتهى الباحث في الخاتمة معدِّدًا أهم نتائج البحث، ومنها هذه النتيجة التي قرَّرها قائلًا: «يُعد تعارف الحضارات في نظر الميلاد الأطروحة الإسلامية البديلة عمَّا طرحه الغرب من أطروحات -حوار الحضارات وصدام الحضارات- في المجال الحضاري، فهذه الأطروحة القائمة على أساس قرآني تمثِّل في رأي الميلاد أساس انطلاق العلاقة بين الحضارات، إذ يرى أن لا تحاور ولا تعاون ولا صراع من غير معرفة الحضارات الأخرى، وبذلك يصبح هدف هذه الأطروحة إزالة الجهل والصورة النمطية لتكوين علاقة جديدة بين الحضارات قائمة على التعارف».

٧- صدام الحضارات وموقف المفكرين العرب منه.. زكي الميلاد أنموذجًا

رسالة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة، من إعداد

الباحث الجزائري عيسى اسضاعي، مقدَّمة إلى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران الثانية -محمد بن أحمد- في ولاية وهران غرب الجزائر، أشرفت عليها الدكتورة رشيدة صاري، نوقشت بتاريخ ٥ يونيو ٢٠١٦م، تقع في ٩٤ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن فصلين احتويا على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (صراع الحضارات.. المفاهيم والمنطلقات)، الفصل الثاني حمل عنوان: (من صراع الحضارات إلى تعارف الحضارات)، تضمَّن مبحثين هما: من نقد الصراع إلى طرح التعارف، زكي الميلاد ونظرية تعارف الحضارات المميزات والأسس والمرتكزات.

في هذه الرسالة خصَّص الباحث فصلًا كاملًا للحديث عن فكرة التعارف، منتقلًا من المجال الغربي وأطروحة صدام الحضارات ونقدها، متَّجهًا إلى المجال الإسلامي وأطروحة تعارف الحضارات، شارحًا هذه الأطروحة ومعرِّفًا بها، متبنِّيًا لها بوصفها أطروحة بديلة، ناظرًا بأنها صيغت بلسان عربي مبين، وعدَّها أكثر عمقًا من أطروحة الحوار، متسائلًا: ما هي مواطن تمايزها عن الأطروحات الحضارية الأخرى؟ وكيف يمكن لنظرية تعارف الحضارات أن تُشيع ثقافة السلام والمحبة الحضارية في ظل ارتفاع وتيرة الصراع التي تشهدها الحضارات المعاصرة اليوم؟ منتهيًا في الخاتمة إلى أن مفهوم التعارف يعدُّ من أنضج المفاهيم في الحقل الحضاري، إذ يسعى إلى رسم خارطة طريق للخروج من أزمة صراع الحضارات في ظل العولمة وتهديداتها، إلى إنشاء دينامية تدفع بتعارف الحضارات من أجل توطيد العلاقات الإنسانية في العالم بأسره.

٨- العالم الإسلامي والغرب وجدلية الحوار والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة

رسالة دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، فرع العلاقات الدولية، من إعداد الباحث الجزائري سعيد حفظاوي، مقدَّمة إلى كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة باتنة الأولى، في ولاية باتنة شرق الجزائر، أشرف عليها الدكتور عمار رزيق، نوقشت سنة ٢٠١٨م، تقع في ٣٧٤ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن أربعة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (حول مفهومي العالم الإسلامي والغرب)، الفصل الثاني حمل عنوان: (العالم الإسلامي والغرب.. موقف الأنا من الآخر)، الفصل الثالث حمل عنوان: (العالم الإسلامي والغرب بين الحوار والصراع)، الفصل الرابع حمل عنوان: (العالم الإسلامي والغرب بين نهاية التاريخ وسقوط الغرب).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متفرِّعة من المبحث الأول، متعيِّنة في المطلب الثالث، موسومًا بعنوان: (نحو تعارف الحضارات كبديل لحوار الحضارات)، متحدِّدًا في ثلاث عشرة صفحة، ممتدًّا ما بين (٢١١ – ٢٢٣)، متكوِّنًا من ثلاثة محاور هي: نقد حوار الحضارات كمدخل لتعارف الحضارات، مرتكزات نظرية تعارف الحضارات، التفاعل الحضاري كمدخل للتعارف ومنه إلى الحوار.

اتَّجه الباحث نحو الحديث عن فكرة التعارف منطلقًا من ملاحظتين، الأولى لها طابع نظري، والثانية لها طابع تطبيقي. بشأن الملاحظة الأولى فقد لاحظ الباحث أن مقولة الحوار بين الحضارات تكاد تفقد مضمونها الصحيح؛ لأن الحوار لم يكن يقوم في أغلب الأحيان على التعارف الكفيل بانفتاح كل طرف على الآخر، مقدِّرًا أن فكرة تعارف الحضارات تمثِّل طرحًا جديدًا مغايرًا لرؤية حوار الحضارات.

وبشأن الملاحظة الثانية، وجد الباحث أن كل حضارة باتت تشتكي من الحضارات الأخرى بأنها لا تعرف بالشكل الصحيح، وغالبًا ما تعرف من خلال بعض الظواهر السطحية والمحدودة، الأمر الذي يؤكد وجود جهل متبادل بين الحضارات، قد يكون سببًا في أي تصادم يحدث بينها، وجاءت مقولة تعارف الحضارات لرفع هذا الجهل الذي يعدُّ من أشد العوائق في وجه مشروع حوار الحضارات.

٩- دور الحوار الفكري في الفضاءات العلمية والبيداغوجية في ترقية المعرفة العلمية مقاربة سوسيولوجية لمعوقات الحوار.. التعصب الفكري نموذجًا

رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، من إعداد الباحثة الجزائرية سعاد نزاري، مقدَّمة إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة ٨ ماي ١٩٤٥، في ولاية قالمة شمال شرق الجزائر، أشرف عليها الدكتور نور الدين بومهرة، نوقشت بتاريخ ١٩ ديسمبر ٢٠١٨م، تقع في ٤٢٢ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن خمسة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (المدخل المعرفي والمنهجي لموضوع الدراسة)، الفصل الثاني حمل عنوان: (قيمة الحوار إنسانيًّا وحضاريًّا)، الفصل الثالث حمل عنوان: (الجامعة العربية وإشكالية بناء المعرفة السوسيولوجية)، الفصل الرابع حمل عنوان: (معوقات تطور المعرفة السوسيولوجية.. التعصُّب الفكري نموذجًا)، الفصل الخامس حمل عنوان: (الحوار الفكري الأكاديمي كمدخل لترقية المعرفة السيوسيولوجية).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثاني، متفرِّعة من المبحث الأول،

متعيِّنة في المطلب السادس، موسومًا بعنوان: (إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر.. صراع أم حوار أم تعارف)، متحدِّدًا في عشرين صفحة، ممتدًّا ما بين (٩٣ – ١١٢).

اقتربت الباحثة من فكرة التعارف متسائلة: هل العلاقة بين الحضارات قائمة فعلًا على التضاد والتعارض والصراع؟ أم أن هناك مساحات أخرى وفرص وافرة للحوار وبناء جسور التعارف والقبول المتبادل؟

من هذا التساؤل انطلقت الباحثة متتبِّعة الأطروحات الفكرية الدائرة حول مفهوم صدام الحضارات، ثم الأطروحات الدائرة حول مفهوم حوار الحضارات، منتهية بالحديث عن نظرية تعارف الحضارات، مصوِّرة أن النقاش حول إشكالية العلاقة بين الغرب والعرب قد تركَّز بصورة رئيسة في إطار نظريتي صدام الحضارات لدى صمويل هنتنغتون وحوار الحضارات لدى روجيه غارودي، أما نظرية تعارف الحضارات ذات المنشأ العربي الإسلامي فإنها لم تأخذ بعد مكانتها بين النظريات العالمية!

استنادًا إلى هذا الرأي تساءلت الباحثة مجدَّدًا: لماذا لم تأخذ نظرية التعارف مكانتها الفكرية؟ هل لحداثتها؟ أم أن صاحبها عربي؟ ثم لماذا لم تنجح المنتجات الفكرية في منافسة الطروحات الغربية؟ مقدِّرة أن هذه القضية لا تخلو من تأثير الأيديولوجيا بمؤثِّراتها المختلفة دينيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا.

١٠ – المثقف الديني ودوره في البناء الحضاري عند زكي الميلاد

رسالة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة عربية إسلامية، من إعداد الباحثة الجزائرية يمينة لعروسي، مقدَّمة إلى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة عمار ثليجي، في ولاية الأغواط جنوب الجزائر، أشرف عليها الدكتور قويدري الأخضر، نوقشت بتاريخ ٣٠ يونيو ٢٠١٩م، تقع ١٠٦ صفحات من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن أربعة فصول احتوت على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (فصل تمهيدي)، الفصل الثاني حمل عنوان: (أركيولوجيا الفكر الحضاري عند زكي الميلاد)، الفصل الثالث حمل عنوان: (زكي الميلاد ومشكلة الثقافة)، الفصل الرابع حمل عنوان: (دور المثقف الديني في البناء الحضاري عند زكي الميلاد).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثاني، متفرِّعة من المبحث الثاني، متعيِّنة في المطلب الثالث، موسومًا بعنوان: (الرؤية الحضارية الميلادية)، متحدِّدًا في خمس

صفحات، ممتدًّا ما بين (٣٠ – ٣٤)، متكوِّنًا من ثلاثة محاور هي: مفهوم الحضارة عند زكي الميلاد، نظرية زكي الميلاد الحضارية، زكي الميلاد والمسألة الحضارية.

قدَّمت الباحثة تعريفًا لفكرة التعارف، مركِّزة الحديث على الأسس التي ارتكزت هذه الفكرة، متطرِّقة إلى أسس دينية وفلسفية وسياسية واقتصادية، منتهية إلى خلاصة رأت فيها أن هذه الفكرة هي دعوة للتعايش بين الثقافات، والتآلف بين المجتمعات، جاءت كبديل عن نظرية الحوار، وردًّا على نظرية الصدام.

١١- التعارف الإنساني من منظور إسلامي.. دراسة مقاصدية حضارية

رسالة ماستر في العلوم الإسلامية، من إعداد الباحثة المغربية نزيهة الخروبي، مقدَّمة إلى كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي في مدينة تطوان شمال المغرب، أشرف عليها الدكتور رشيد كهوس، نوقشت بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠١٩م، تقع في ١٥٧ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن فصلين احتويا على مباحث فرعية. الفصل الأول حمل عنوان: (التعارف الإنساني حدوده ودوائره وضوابطه وأبعاده المقاصدية ومقوّماته ومعيقاته)، الفصل الثاني حمل عنوان: (التعارف الإنساني وأبعاده الإنسانية والحضارية).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثاني، متفرِّعة من المبحث الثالث، متعيِّنة في المطلب الأول، موسومًا بعنوان: (نظرية تعارف الحضارات)، متحدِّدًا في أربع عشرة صفحة، ممتدًّا ما بين (١٢٠ – ١٣٣)، متكوِّنًا من ثلاثة محاور هي: صدام الحضارات، حوار الحضارات، نظرية تعارف الحضارات.

افتتحت الباحثة الحديث عن فكرة التعارف، مبيِّنة أن إدراج هذه النظرية ضمن مطالب البحث جاء لسببين:

الأول: أن هذه النظرية انبثقت من الآية الكريمة في سورة الحجرات التي سمَّاها صاحب النظرية آية التعارف، وعليها مدار البحث.

الثاني: كون أن هذه النظرية من إنتاج إسلامي تنبني على أصل، وجاءت لتُؤسِّس العلاقة مع الآخر، ومثَّلت إضافة للفكر الإسلامي.

وبعدما تتبَّعت الباحثة شارحة هذه الفكرة مكوِّناتها ومرتكزاتها ومقارناتها مع نظريتي الصدام والحوار، وجدت فيها من المقوّمات والركائز ما يُؤهِّلها لأن تصبح نظرية

ذات بعد إنساني، بإمكانها أن تسهم في توطيد العلاقات بين الحضارات دينيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا، والغاية منها تحقيق السِّلْم والسلام والأمن والأمان والتسامح والتواصل، وتجاوز الصراع والصدام بين الدول والحضارات.

١٢- الأصول الفلسفية لنظرية حوار الحضارات عند روجية غارودي

رسالة ماستر في الفلسفة، من إعداد الباحثتين الجزائريتين أميرة بن عمارة ووئام براحلية، مقدَّمة إلى قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة ٨ ماي ١٩٤٥ في ولاية قالمة الجزائرية، أشرف عليها الأستاذ سعودي كحول، نوقشت سنة ٢٠٢٢م، تقع في ٨٨ صفحة من القياس الكبير.

هذه الرسالة تكوَّنت من مقدِّمة وخاتمة، ومن ثلاثة فصول احتوت على مباحث فرعية، الفصل الأول حمل عنوان: (مدخل مفاهيمي وتاريخي إلى مشكلة الحضارة)، الفصل الثاني حمل عنوان: (أهم الدراسات الاستشرافية لمستقبل العلاقة بين الحضارات من وجهة نظر مفكريها والبديل الحضاري لغارودي)، الفصل الثالث حمل عنوان: (تجليات نظرية الحوار عند غارودي والتأسيس لمشروع كوني).

في هذه الرسالة حضرت فكرة التعارف في الفصل الثالث، متفرِّعة من المبحث الثالث، متعيِّنة في المطلب الثالث، موسومًا بعنوان: (البديل عن نظرية حوار الحضارات)، متكوِّنًا من محورين هما: (تعارف الحضارات، وتدافع الحضارات)، المحور الخاص عن تعارف الحضارات تحدَّد في صفحتين، ممتدًّا ما بين (٦٠ - ٦٢).

قدَّمت الباحثتان بيانًا مركَّزًا شرحتا فيه فكرة تعارف الحضارات بدايتها وتطوُّرها وحكمتها، عائدتين في هذا البيان إلى ثلاثة مؤلفات هي: (المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيِّر؟)، وكتاب: (نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم)، وكتاب: (تعارف الحضارات.. رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات). ووجدتا أن حكمة هذه الفكرة هو تطوير المعرفة بين الحضارات على أساس الاعتراف والتعارف.

هذه هي الرسائل والمذكرات التي تمكَّنتُ من الوصول إليها، وهناك رسائل أخرى تطرَّقت إلى فكرة التعارف تمكَّنت من الوصول إلى بياناتها. ومن هذه الرسائل رسالتان لباحثين عراقيين، وردت معلومات عنهما في الصفحة الرسمية الإلكترونية لجامعة بغداد، وهما:

الأولى: رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية بعنوان: (تجديد الخطاب الديني في

الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة تحليلية)، من إعداد الباحث أحمد شاكر زيدان العلاق، مقدَّمة إلى كلية العلوم الإسلامية، قسم العقيدة والفكر الإسلامي بجامعة بغداد، أشرف عليها الدكتور علي جمال علي، نوقشت في يناير ٢٠٢١م.

الثانية: رسالة دكتوراه في العلوم السياسية بعنوان: (نقد الحضارة الغربية في الفكر السياسي العربي المعاصر)، من إعداد الباحث كرار عماد مرزوك، مقدَّمة إلى كلية العلوم السياسية بجامعة بغداد، نوقشت بتاريخ ١ مارس ٢٠٢٢م. تكوَّنت هذه الرسالة من مقدِّمة وخاتمة، ومن أربعة فصول، الفصل الأول حمل عنوان: (الحضارة.. نظريات النشوء وعوامل الاندثار)، الفصل الثاني حمل عنوان: (نقد الأسس الفكرية للحضارة الغربية في الفكر العربي المعاصر)، الفصل الثالث حمل عنوان: (نقد الأطاريح الفكرية للحضارة الغربية في الفكر العربي المعاصر)، الفصل الرابع حمل عنوان: (البدائل الفكرية العربية للأطروحات الغربية). في هذا الفصل الرابع حضرت فكرة التعارف بوصفها واحدة من الأطروحات العربية البديلة في مقابل الأطروحات الغربية.

-٢-

نتائج ومستخلصات

استنادًا إلى هذه العيِّنة من الرسائل والمذكرات التي حضرت فيها فكرة تعارف الحضارات إمَّا كليًّا أو جزئيًّا، وبعد الفحص والنظر يمكن تسجيل النتائج والملاحظات الآتية:

أولًا: كشف هذا التوثيق كمًّا وكيفًا عن أن هذا النمط من الرسائل والمذكرات بمراحلها المختلفة شاملة الماستر والماجستير والدكتوراه، جامعة بين تخصصات معرفية متنوِّعة ضمَّت الفلسفة والحضارة والتاريخ والدين والثقافة والاجتماع والسياسة والإعلام، عابرة بين بلدان ومجتمعات عربية متعدِّدة مشرقية ومغربية، آسيوية وإفريقية، أن هذا النمط قد مثَّل مسارًا مكتملًا، يضاف إلى المسارات الأخرى التي يؤرِّخ لها في تطوُّر فكرة التعارف.

ويعدُّ هذا المسار واحدًا من أهم المسارات التي تحرَّكت فيها فكرة التعارف، وذلك لما له من طبيعة خاصة مكتسبة من خصوصية الرسائل والمذكرات الجامعية، كون أن هذه الرسائل من جهة ترتبط بأعلى المراحل التعليمية منتسبة إلى ما يعرف بالتعليم العالي، وتمثِّل ثمرة تعليم الإنسان في مشواره التعليمي الطويل الممتد من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب، متخطِّيًا عقدًا ونصف العقد من الزمان تقريبًا، متوَّجًا بإنجاز رسالة تعكس

حصيلته التعليمية، ويعرف بها، ويقدِّم نفسه من خلالها في ساحتي العلم والعمل.

وثانيًا كون أن هذه الرسائل والمذكرات تتفارق عن غيرها من الأعمال الكتابية الأخرى، إذ تتقيَّد بمعايير وضوابط منهجية ومعرفية لا بد من الالتزام بها، والعمل وفقها، ولا يجوز الخروج عليها، أو التغاضي عنها، وتخضع من بدايتها إلى نهايتها وفي جميع مراحلها لإشراف أكاديمي، ولا تُجاز إلَّا بعد التحكيم والمناقشة من طرف لجنة أكاديمية معيَّنة ومختارة تتكوَّن من عدَّة أشخاص يتراوح عددهم من ثلاثة إلى خمسة.

وثالثًا كون أن هذه الرسائل والمذكرات تسجل في جامعات حكومية وغير حكومية، تحسب عليها، وتعرف بها، وتنسب إليها، وتصنَّف على وثائقها العلمية، ومحفوظاتها الأكاديمية، ولها من هذه الجهة صفة اعتبارية لا تتوفَّر في الأعمال الأخرى كالتأليفات والتحقيقات وباقي التصنيفات الأخرى التي تحسب على أشخاصها حصرًا، بخلاف هذه الرسائل والمذكرات التي لا تحسب على أشخاصها فحسب وإنما على جامعاتها أيضًا.

وتتأكَّد هذه الصفة الاعتبارية، بلحاظ أن الصورة العلمية للدول تعرف من خلال جامعاتها، لأنها تمثِّل أعلى المراكز العلمية فيها، وينظر إليها بأنها تمثِّل معقل العلم والمعرفة في البلدان والمجتمعات كافة.

ثانيًا: حدث هذا الاهتمام بفكرة التعارف والاقتراب منها، والتفاعل معها، والعناية بها، في هذا المسار على مستوى الرسائل والمذكرات الجامعية، كونها تمثِّل فكرة جديدة، انبثقت حديثًا، ظهرت سنة ١٩٩٧م في أواخر القرن العشرين، وتوالت تطوُّراتها وتتابعت تراكماتها في القرن الحادي والعشرين. ومن ثَمَّ فهي فكرة لها نشأة حديثة، لم تكن معروفة من قبل بهذا النسق مبنى ومعنى، اسمًا ومضمونًا، بنيةً وتكوينًا.

لذا فإن هذه الفكرة وبخلاف الأفكار الأخرى التي تتَّصل بمجالها، تعدُّ من الأفكار الطريَّة غير المستهلكة ولا المكرَّرة، ولم تُطرق كثيرًا من قبل، وما زالت تحتفظ بهذه الخاصية وتتميَّز بها مقارنة بالأفكار المتجاورة معها، ولها جاذبية من هذه الجهة، حالها كحال كل الأفكار الخلَّاقة في نشأتها الحديثة.

وتعزَّز الاهتمام بهذه الفكرة بتأثير عاملين متعاضدين، العامل الأول له طابع ذاتي يتعلَّق بالفكرة ذاتها، والعامل الثاني له طابع موضوعي يتعلَّق بالسياق الخارجي الذي اتَّصلت به هذه الفكرة.

بشأن العامل الأول، فإن فكرة التعارف قد اكتسبت صفة الفكرة الجادَّة من ناحية البنية والتكوين، الشكل والمضمون، متَّسمة بقوة المعنى وصلابة المضمون وتماسك

المحتوى وتخلُّق المظهر، ومتانة الإسناد، متخطية وضعية الأفكار السطحية أو المضطربة أو الهشَّة. ولولا هذه الجدية ما حدث هذا النوع من الاهتمام بهذه الفكرة على مستوى الرسائل والمذكرات الجامعية تحديدًا.

وبشأن العامل الثاني، فقد جاءت فكرة التعارف متَّصلة بسياق برزت فيه قضية الحضارات، وتصاعد الحديث حول هذه القضية متوسِّعًا على مستوى العالم، عابرًا بين البلدان والمجتمعات. حدث ذلك بتأثير قوي من تلك التحوُّلات الكبرى التي تسارعت وتعاظمت مع نهاية ثمانينات القرن العشرين، ابتداء من سقوط جدار برلين سنة ١٩٨٩م، وليس انتهاء بتفكُّك الاتحاد السوفيتي، وتصدُّع الماركسية، وتلاشي المنظومة الأوروبية الشرقية. وبتأثير قوي كذلك من فكرة صدام الحضارات التي أعلن عنها صمويل هنتنغتون في مقالة سنة ١٩٩٣م، وفي كتاب سنة ١٩٩٦م، وعُدَّت واحدة من أقوى الأفكار التي كسبت اهتمامًا، ونالت متابعة، وحرَّكت نقاشًا، وفتحت سجالًا، وفجَّرت معركة فكرية ساخنة، امتدَّت شرقًا وغربًا شمالًا وجنوبًا، متَّخذة من الحضارة والحضارات عنوانًا وسياقًا.

في ظل هذه الأجواء المتحرِّكة حول قضية الحضارات، جاءت فكرة التعارف متَّصلة بهذا السياق الذي أكسبها حيوية، وأعطاها نشاطًا، دفع بها إلى الواجهة، وحرَّكها نحو المجال التداولي. فلم تكن فكرة بلا سياق، أو منفصلة عن السياق، ولو جاءت هذه الفكرة بلا سياق أو بعيدة عن هذا السياق لما حظيت بالاهتمام الذي حصلت عليه، ولكانت لها وضعية لا تقارن بالوضعية التي وصلت إليها.

ثالثًا: تحفَّز الاهتمام بفكرة التعارف في هذا المسار على مستوى الرسائل والمذكرات الجامعية، لكون أن هذه الفكرة جاءت منتسبة من الناحية المرجعية الفكرية والفلسفية إلى التصور الإسلامي، مستندة إلى أصل قرآني مبين، متَّصلة بحقل دراسة الحضارة والحضارات، مبيِّنة نمط العلاقات بين الناس كافة شعوبًا وقبائل وبين الحضارات، مقدِّمة نمطًا جديدًا وخلَّاقًا، متحدِّدًا في التعارف، متفارقًا عن الأنماط الأخرى السائدة، والمتراوحة غالبًا بين نمطين هما: الحوار والصدام.

ويتأكَّد أهمية هذا الأمر ويتعاظم عند معرفة أن حقل دراسة الحضارة والحضارات كانت تهيمن عليه وبقوة النظريات الغربية، متفرِّدة بهذا الحقل، يتتبَّع فيه الدارسون متنقِّلين عادة على مستوى المعاصرين من نظرية الألماني ألبرت أشفيتسر (١٨٧٥ – ١٩٦٥م) صاحب كتاب (فلسفة الحضارة)، إلى نظرية الألماني أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦م) صاحب كتاب (تدهور الغرب)، ونظرية الإنجليزي أرنولد توينبي (١٨٨٩ – ١٩٧٥م) صاحب

موسوعة (دراسة التاريخ)، وهكذا الأمريكي ول ديورانت (١٨٨٥ - ١٩٨١م) صاحب موسوعة (قصة الحضارة)، والفرنسي فرناند بروديل (١٩٠٢ - ١٩٨٥م) صاحب كتاب (تاريخ وقواعد الحضارات)، وليس انتهاء بالفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م) صاحب كتاب (حوار الحضارات)، والأمريكي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م) صاحب كتاب (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي).

من يرجع إلى هذا الحقل في دراسة تاريخ الحضارات وأنماط العلاقات بينها، لا يرى غالبًا إلَّا تصورات هؤلاء المفكرين الغربيين ونظرياتهم، وكأنه حقل غربي لا صلة له بالمرجعيات الفكرية الأخرى، ولا تأثير لهذه المرجعيات ولا حضور. بشكل أثار حفيظة البعض من هذه الناحية، ملتفتين إلى جوانب لها علاقة بقضية الهوية والمرجعية وحصر المعرفة بالمجال الغربي، متسائلين: أين هي النظريات الأخرى؟ نظريات الحضارات غير الغربية؟ فإذا كانت هناك حضارات غير الحضارة الغربية، فلا بد أن تكون لها نظريات تتعلَّق بأنماط العلاقات بينها.

ومع انبثاق فكرة التعارف وأصلها القرآني، وجد هؤلاء في هذه الفكرة ما كانوا يفتِّشون عنه عند اقترابهم من قضية العلاقات بين الحضارات وأنماطها، معتبرين أن هذه الفكرة جاءت وسدَّت فراغًا مهمًّا، ولبَّت حاجة فكرية ملحَّة، دفع بهم نحو التمسُّك بها، والتواصل معها، والدفاع عنها، والاشتغال عليها، مفضِّلين اختيارها لتكون موضوعًا لرسائل ومذكرات جامعية، أو حاضرة في هذه الرسائل والمذكرات على اختلاف مراحلها، من مرحلة ما قبل الماجستير إلى مرحلة الدكتوراه.

ومثل هذه الإشارات قد وجدتها فعلًا في معظم أو جميع الرسائل والمذكرات التي اطَّلعت عليها وتواصلت معها. وتأكيدًا لهذا الأمر يمكن الإشارة إلى شاهدين هما:

الشاهد الأول: أشارت إليه الباحثة الجزائرية الدكتورة هجيرة شبلي في رسالتها لمرحلة الماجستير السالفة الذكر، والمناقشة سنة ٢٠١٣م، فحين تطرَّقت إلى أسباب اختيار هذا الموضوع ذكرت جملة من الأسباب، جاء في مقدِّمتها ما شرحته قائلة: «بالنظر إلى المساهمين في طرح قضية العلاقة بين الحضارات، نجد أن هذا الموضوع قد أسهم في تناوله بشكل بارز المفكرون والبحَّاثة الغربيون، ويظهر ذلك بوضوح في نموذجي: الصراع والحوار الحضاري اللذين انبثقا من قيم غربية الأصل، لهذا كان لا بد من هندسة نموذج ينبثق من قيم غير غربية، وإسلامية على وجه التحديد».

الشاهد الثاني: أشارت إليه الباحثة الجزائرية يمينة غاوي في رسالتها لمرحلة الماستر

السالفة الذكر، والمناقشة سنة ٢٠٢٢م، فحين تطرَّقت إلى أسباب اختيار هذا الموضوع، ذكرت من جملة هذه الأسباب ما شرحته قائلة: «ما لاحظته بين أوساط الباحثين من إعجاب مفرط بالفكر الغربي لدرجة أن أسماء الأعلام الغربيين باتت تستهويهم، وكأنه اعتزاز بالآخر، وشعور بدونية الذات العربية الإسلامية. لهذا سلَّطت الضوء على الأستاذ زكي الميلاد كاسم عربي إسلامي، متجاوزة التمذهبات الموجودة داخل العالم الإسلامي، يكفي أنه مفكر مسلم، اجتهد في إثراء الفكر الإسلامي والعربي».

رابعًا: تعدَّدت في هذه الرسائل والمذكرات وتنوَّعت المداخل والمقاربات والتطبيقات في النظر لفكرة التعارف، تراوحت هذه المدخل شاملة ميادين الفلسفة والدين والحضارة والتاريخ والثقافة والاجتماع والسياسة والإعلام، وتعدَّدت المقاربات متوازنة مع أطروحات ونظريات عدَّة مثل: نهاية التاريخ، وحوار الحضارات وصدام الحضارات، والعولمة، والنظرية التواصلية، وتنوَّعت التطبيقات متَّصلة بنطاقات البعد الإنساني، والسِّلْم العالمي، والإعلام الرقمي، والحوار الديني، والعلاقة مع الآخر، والصور الثقافية، والمشروع الحضاري، والسنن الاجتماعية، وغيرها.

وبهذه المداخل والمقاربات والتطبيقات تكون هذه الرسائل والمذكرات قد أسهمت في توسيع آفاق فكرة التعارف، وأضافت لها أبعادًا، وحقَّقت لها تراكما، وعزَّزت من قيمتها، ورسَّخت موقعيتها، وأعلت من منزلتها، ورفعت من رصيدها، وحركتها لتكون حاضرة في المجال التداولي الأكاديمي في مراحله العليا، مسجِّلة حدثًا أكاديميًّا بات يُؤرَّخ له في تاريخ تطوُّر فكرة التعارف.

خامسًا: ظهر واضحًا من التوثيق السابق أن الجزائر فاقت البلدان العربية الأخرى مشرقية ومغربية في الاهتمام بفكرة التعارف، ظهر ذلك متجلِّيًا من ناحية الكم في عدد الرسائل والمذكرات التي تصاعدت بوتيرة عددية أصبحت لا تُقارن بغيرها من البلدان العربية الأخرى. وظهر متجلِّيًا كذلك من ناحية الديمومة وعدم الانقطاع، فقد تواصلت هذه الرسائل والمذكرات في الجزائر ولم تنقطع أو تتوقَّف، متفارقة من هذه الجهة عن باقي البلدان العربية الأخرى، وهكذا من ناحية التفاعل مع هذه الفكرة والتواصل الذي امتدَّ في جامعات الجزائر شرقًا وغربًا، شمالًا وجنوبًا.

هذا التفوُّق بالنسبة إلى الجزائر، بسهولة يمكن تفسيره، فقد بدأ بطريقة عادية وبسيطة ووصل إلى وضعية أكثر تطوُّرًا ونضجًا. بدأ بطريقة التواصل المعرفي الفردي مدفوعًا بحسِّ التواصل القوي عند الأكاديميين الجزائريين، وهذا ما لمسته منهم فعليًّا. وتعمَّق هذا

التواصل وتعاظم حين تعرَّف هؤلاء الأكاديميون على مجلة «الكلمة» التي اتَّخذوا منها منبرًا فكريًّا جادًّا لنشر مقالاتهم ودراساتهم التي توالت وتواصلت وبقيت مستمرة ولم تنقطع أو تتوقَّف.

من خلال هذا التواصل تعرَّف هؤلاء الأكاديميون الجزائريون مبكِّرًا إلى فكرة التعارف، خصوصًا وأن مجلة «الكلمة» كانت من أسبق المجلَّات الفكرية في الحديث عن فكرة التعارف والاهتمام بها نشرًا وتبنِّيًا ودعمًا. وقد وجد هؤلاء الأكاديميون في فكرة التعارف أصالة في المعرفة، وتميُّزًا في التكوين، وتماسكًا في البنية، ولمعانًا في المضمون، حفَّزهم نحو التفاعل معها، والتمسُّك بها، والانحياز إليها، والاشتغال عليها، بوصفها فكرة تنتمي إلى المجال الإسلامي، وتُعبِّر عن روح الحضارة الإسلامية، وتتفارق عن النظريات الغربية الأخرى.

وتطوَّر الاهتمام بهذه الفكرة وتعمَّق بعد إدراجها في مناهج التعليم الجامعي مرحلة الماستر، متحدِّدًا في تخصُّصين هما: الفلسفة التطبيقية والفلسفة العربية الإسلامية. في التخصُّص الأول أدرجت فكرة التعارف ضمن مادة بعنوان: (منهجيات الحوار وأخلاقيات التواصل)، وفي التخصُّص الثاني أدرجت الفكرة في مادة (فلسفة التاريخ والحضارة) التي احتوت على عشر مفردات، واحدة منها بعنوان: (نظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد). وبهذه الخطوة أصبحت فكرة التعارف موضوعًا مدرجًا وحاضرًا من بين موضوعات الرسائل والمذكرات الجامعية خصوصًا في مرحلة الماستر.

التأسيس الفلسفي للعمران الخيّر في قصة (كنوز جزيرة البنائين)..

دراسة تحليلية مقارنة لفكر عبد الحميد أبو سليمان

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ مقدِّمة في موضوع الدراسة ومشكلتها وأهميتها

إن تصوُّرات تأسيس العمران البشري وفق مبادئ محدَّدة وقواعد عامَّة مطلقة تحكم الاجتماع الإنساني كانت هي من المشكلات الكبرى والأعلى أهمية في تاريخ الفكر الفلسفي الحضري، إذ كان من غير الممكن للإنسان أن يعيش الحياة ويتَّخذ فيها مواقفَ ومعاملات إلَّا برسم نسيج حوله من المفاهيم المتشابكة، يضع بها خطة للعمل والفعل في سبيل تحقيق أهداف وغايات معيَّنة آمن بها واعتقد أنها الأصلح لحياته.

والشاهد في أهمية هذه المشكلة أن بناء تصوُّر متكامل وفاعل للعمران البشري يحتاج بالضرورة وفي الأساس إلى تكوين رؤية كلية شاملة قبل البدء في بناء صورة العمران المطلوب على مكان وزمان معيَّنين أو في مختلف الظروف الحضارية، فلا بد على الحقيقة أن تكون هذه الرؤية نابعة من مرجعية مصدرية معيَّنة (كأن تكون وحيًا دينيًّا أو كونًا ماديًّا أو تصوُّرًا عقليًّا)، وأن يجمع من

* أستاذ الفلسفة بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، من السودان. البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

خلال هذه الرؤية كل أطراف الوجود والحياة في حكم نسقي كلي واحد يتنزل منهجيًّا على كل الوقائع المفردة والجزئية، لذلك حار الفلاسفة في هذا قديمًا وحديثًا، ولا تزال الحيرة قائمة عندهم، إذ إن مصادرهم على الغالب كانت مصادر بعدية (أي بعد تجربة لعين الوجود) وليست ماورائية (أي ما بعد الوجود وقبله وهو ما يحيط به كله).

من هنا تظهر الأهمية المكتسبة لعمل فكري كعمل الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، إذ قدَّم رؤية كونية كلية مبنيَّة على مصادر الوحي الكريم (القران الكريم والسنة النبوية)، ولما كان لكل رؤية مفتاح مركزي تدور حوله الرؤية في جملتها، فقد كان مفتاح رؤية أبي سليمان أساسًا هو الأخلاق والأخلاق الفاعلة في التربية، فمن هنا كان المنطلق عنده والمنتهى.

وإذا كنا أشرنا إلى مقولة (الأخلاق الفاعلة في التربية) فهي إذن فاعلية بناء العمران وفق ما أسماه أبو سليمان (العمران الخيّر) ممَّا يدل أن في المقابل هناك (عمران الإفساد) استشهادًا بقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1]. فتخصيص القيم الأخلاقية كمحور أساس في التربية لبناء العمران هو ما جاز لنا الاصطلاح له برؤية أبي سليمان، والتي جاءت في غالبها بنحو النسق الواحد يفتتح أوله أخره ويختتم آخره أوله.

وأهمية هذه الرؤية تكمن في احتوائها على التأسيس المنطقي للمفاهيم القيمية والمعرفية وللعلاقة بين هذه المفاهيم، ولعل من أهم ما جاء في هذه الرؤية أنها بصدد حديثها عن البناء الأخلاقي للعمران الخيّر، إذ كانت تعالج الجوانب العلمية في دائرة (إدارة المعرفة) وليس دائرة (اكتشاف المعرفة)، وهذا ما سمح لها بأن تكون رؤية كلية شاملة نابعة من مصادر الوحي الكريم لإصلاح العصر الراهن والمستقبل.

وقد تبنَّت هذه الدراسة -بصدد إثبات رؤية أبي سليمان في التأسيس للعمران الخيّر- مادة معيَّنة من أعمال عبد الحميد أبو سليمان للتحليل هي قصة (كنوز جزيرة البنائين) التي ألَّفها على نسق الرواية التراثية (كليلة ودمنة)، والتي بثَّ فيها قدرًا كبيرًا من رؤيته، وكأنما أراد بتأليفها أن يستنفر بالفن وجدان وعقل المطَّلع عليها، وليس فقط مخاطبة الملكة المنطقية عبر البحوث والدراسات الجادَّة التي قدَّمها، والتي ربما تحتاج إلى مدىً مقدَّر من التجرُّد المنطقي العقلي الذي قد لا يقدر عليه إلَّا خاصة من الناس وإن كانوا غير قليل.

أما بالفن -لا سيما السرد القصصي- ففيه يتحقَّق التفاعل الانفعالي العاطفي والعقلي ومن ثَمَّ السلوكي، على أكبر مستوى بما أراد المؤلِّف للإنسان أن يُطالع ويتمثَّل فيها هذه

(١) سورة الروم، الآية ٤١.

الرؤية الكلية الشاملة. ولعل اللجوء إلى الفن يُضمر في ثناياه أهمية أخرى كبرى هي إمكان تحويل هذه الرواية إلى عمل درامي مكتمل كدراما مكتوبة وكدراما مخرجة ومؤدَّاه، فيزداد الأثر والتفاعل والانفعال علوًّا ليتحقَّق ما أراد أرسطوطاليس من الدراما وهو (التطهير)، وأنه هنا يتميَّز مع رؤية أبي سليمان بكونه تطهيرًا إسلاميًّا روحانيًّا يوافق الإنسان مع تيار الوجود كله الكادح فيه إلى الله تعالى.

وعلى هذا الأساس، فإن قصة (كنوز جزيرة البنائين) هي خير تطبيق لرؤية أبي سليمان في الصورة المثالية للعمران البشري بكافة أبعاده وأسسه، ولذلك يمكن القول: إن التحقيق الفكري والتحليل الفلسفي النصِّي المعمَّق لأيِّ أصل من أصول المفكر بنحو متخصِّص هو ضرورة لازمة لإثبات جدوى هذا الفكر.

تقوم هذه الدراسة على منهج التحليل الاستنباطي والمقارنة. وفي هذا الصدد كان جديرًا بالبحث التحليلي إثبات المقارنة من ناحية المبادئ والمنطلقات الفلسفية للعمران البشري بين رؤية عبد الحميد أبو سليمان القرآنية ورؤية ابن خلدون التاريخية، والمقارنة من ناحية النموذج البنائي للمدينة الفاضلة على ضوء مبادئ العمران لدى كل من عبد الحميد أبو سليمان وتوماس مور كممثِّل للفكر الأوروبي المسيحي، ومحل المقارنات هنا هو (كنوز جزيرة البنائين) لأبي سليمان، و(مقدمة) ابن خلدون، و(يوتوبيا) توماس مور.

□ أولًا: الإطار الدلالي والفني لقصة (كنوز جزيرة البنائين)

(١) سيمانطيقية نص القصة

المقصد العلمي من مصطلح (سيمانطيقية) (Semantic) هو استخدام المبحث المختَّص بالدلالات والمعاني في إطار علم العلامات العام (Semiotics) فهو المبحث الذي يدرس العلاقة بين العلامة اللغوية أو النصية في علاقتها بالواقع والعالم الموضوعي. لذلك فإن هذا المبحث هو المطلوب من أجل إيضاح تكامل الشكل والمضمون في البناء السردي لقصة (كنوز جزيرة البنائين).

من الراجح من خلال كتابات أبي سليمان أنه قد ركَّز تركيزًا بالغًا على التربية في بناء العمران الخير، لذلك اتَّجه إلى وضع الرؤية التربوية في القالب القصصي كمتطلَّب مهمّ في توطيد هذه الرؤية. فمما هو مشهور أن القالب السردي القصصي يحقق على الأغلب اندماج حالة التفاعل الوجداني مع الفهم العقلي فلا يكون الأمر على مستوى العلم المنطقي فقط بالرؤية، وإنما -أيضًا- الإثارة الشعورية النفسانية لها، وهو مستوى الإدراك التفاعلي العام

الذي يفيد بشكل حاسم في البناء التربوي السليم للفرد ومن ثَمَّ المجتمع بكافة.

وما يزيد علوًّا في درجة هذا المستوى الإدراكي التفاعلي العام بشقيه المنطقي العقلي والشعوري النفساني الانفعالي، وتحقيقه لنتائج أكبر نجاحًا وتأثيرًا وتفاعلًا هو صياغة هذا السردي القصصي لمضمون القيمة المرجوَّة في إطار حواري، وحيث إن الحوار هو تقنية أساسية في بثِّ الرسالة وتحقيق التفاعل الإنساني الإيجابي عليها. لذلك لجأ إليها كل أصحاب السرديات القصصية الفلسفية الكبرى التي صارت علامات فارقة في تاريخ الفكر الإنساني.

فقد فعل هذا أفلاطون بصياغته فلسفته كلها على الأسلوب الحواري وخصوصًا في أشهر كتبه (الجمهورية) التي رسم فيها معالم رؤية كلية شاملة للدولة والمجتمع بحسب ثقافته الأثينية اليونانية في ذاك العهد، وأيضًا الفيلسوف المغربي ابن طفيل في سرديته (حي بن يقظان) التي كان الإبداع فيها أن حقَّقت التكامل المعرفي بين الاستدلال العقلي والفطرة الوجدانية في الوصول إلى الحقيقة الكلية الواحدة فخلد عمله.

وهناك -أيضًا- توماس مور الذي استخدم تقنية الحوار في رسم وإثبات حلمه بأرض الفضيلة والكمال في سرديَّته القصصية الأكثر شهرة في هذا المجال (يوتوبيا)، حيث صار قوله في هذا لعصور بعده مصطلحًا أساسيًّا في الإشارة إلى جهود بناء المدن الفاضلة. ثم ليجيء المفكر المعاصر عبد الحميد أبو سليمان ليؤلِّف (جزيرة البنائين) كقصة وصفية لحال شعبها، ويكملها بقصة (كنوز جزيرة البنائين) كقصة حوارية تحمل خلاصة الرؤية القيمية وزبدتها التي أرادها أبو سليمان من (جزيرة البنائين).

ويمكن القول، من ناحية أخرى: إن الأسلوب السردي الحواري كما في قصة (كنوز جزيرة البنائين) يسهل معه تمامًا الانتقال لتحويل القصة إلى دراما تمثيلية سواء مسرحية أو سينمائية، وبذلك يكتمل تنفيذ المقرَّر التربوي اللازم لغرس المعرفة بالقيم في قلب الإنسان بالفهم العقلي المباشر لحقيقة هذه القيم وبالتفاعل الانفعالي الوجداني بها من خلال هذه القوالب والوسائط الفنية.

وهذا الغرس بدوره يُشكِّل ما يمكن تسميته (الضمير) الذي تتحوَّل به معرفة القيم إلى حالة وجدانية ذاتية آمرة وناهية على مرجعية قول الرسول ﷺ: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، والذي هو -أيضًا- بمعيار قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[٢] فالضمير هو هذا القلب السليم الذي يحكم على القضايا والحوادث بالتماس الفطرة والوعي بالقيم.

(٢)سورة الشعراء، الآية ٨٨- ٨٩.

من هذا المنطلق، يمكن القول في البدء: إن المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان يتلخَّص في تحديد وتعريف (رؤية كلية كونية شاملة)، من حيث كونها مفهومًا فلسفيًّا يساوق كافة محاولات المدارس الفلسفية شرقا وغربا في رسم الرؤى الكونية الخاصة بها وعلى مرتكزات مختلفة، فجاءت رؤية أبي سليمان متميِّزة بارتكازها على أصول العقيدة الإسلامية ومصادرها. ولعل وجود أزمة معيَّنة ونقطة تعقُّد حضاري هي من الدوافع الأساسية الحافزة على التفكير والتفكُّر، ومن ثَمَّ رسم الرؤى الكلية من أجل تقديمها كحل للأزمة، أو كمشروع لإعادة بناء ما كان قائمًا وإنما على نحو أكثر تطوُّرًا.

وفي هذا الصدد أوضح أبو سليمان أن الهدف من قصته (كنوز جزيرة البنائين) هو تقعيد للبناء الفكري للمفاهيم الراسمة للرؤية الكونية الإسلامية التي كان قد أوردها في قصته (جزيرة البنائين)، والتي كانت سابقة على قصته الراهنة موضوع الدراسة إذ قال في مقدمتها: «والقصد من هذه القصة هو طرح مناقشة فكرية لما ورد في تلك القصة (أي قصة جزيرة البنائين) من مبادئ ومفاهيم ورؤية كونية إسلامية حضارية للإنسان المعاصر، تُعيد صياغة مفاهيم الأمة ورؤيتها الكونية، وصياغتها على ضوء الرؤية الكونية القرآنية (اللازمانية واللامكانية)»[٣].

وذلك يُحقِّق حل الأزمة الحضارية الراهنة للأمة المسلمة، ويمضي بمزيد من العمران نحو صالح الوجود الإنساني العام؛ لذا قد تنتج عن ذلك إشارة إلى ما قد يبدو أن من أهم المراجع في تصوُّر عبد الحميد أبو سليمان للرؤية الكونية القرآنية الشاملة هي ما تناولت وضع أزمة العقل المسلم والوجدان المسلم. هكذا يُحدِّد الغرض الدلالي في رؤية أبي سليمان القالب أو الإطار الذي يتناسب ووضعه فيه وعرضه على النحو المحقِّق للهدف الفكري العام لديه، وكان هذا القالب هو القالب السردي الحواري، وذلك أن عبد الحميد أبو سليمان كان قد قدَّم رؤيته ومشروعه الفكري في مؤلَّفات عدَّة، اتَّسمت بطابع الكتابة المقالية والبحثية العلمية، وبذلك يكون عرض ذات الرؤية في الإطار السردي كتقنية تعمل على تعميق الفهم والانتشار لها.

يجدر للوعي بقضية العمران الخيّر، تحديد القول أولًا عن الفكرة العامة المؤسِّسة للرؤية الكونية القرآنية لدى عبد الحميد أبو سليمان، والتي تتفاعل تنزيلًا تطبيقيًّا عمليًّا عبرها تشريعات المصادر الإسلامية في (افعل ولا تفعل)، وهي التلاقح التوحيدي بين المعرفي والوجداني حيث إن «القيم والمبادئ والمقاصد هي من كليات الوجود تمتدُّ في

(٣) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٥.

الفطرة السوية عبر المكان والزمان»[٤]، وهذا بخلاف «الترتيبات والإجراءات والسياسات والتطبيقات، فتنطلق من الزمان والمكان نحو القيم والمبادئ والغايات في أصل الفطرة وكليات الوجود»[٥].

وهذا -على قول عبد الحميد أبو سليمان- ما «يوضِّح الفرق بين العقيدة والمبادئ والقيم، وبين الفكر والفهم والتطبيقات والتوفيق فيها أو قصورها وانحرافها هو قضية أساسية جدية»[٦]. وبرغم أن هذين العاملين (عامل القيم والمبادئ كعامل ثابت في أصل الفطرة والوجدان)، و(عامل المعرفة والإدراك والفهم والتطبيق كعامل متغيِّر في حياة الشعوب والمجتمعات) هما عاملان متميزان وكلٌّ قائم بذاته، إلَّا أن الرؤية الكونية للعمران الحق لا تتحقَّق إلَّا بالتكامل الوثيق بينهما إلى حدِّ التلاحم الحاد الذي يُلغي الجدلية الزائفة في الفصل بين العقل والنص وأوليَّة أحدهما على الآخر، والتي كانت من مسبّبات الأزمة الحضارية للأمة المسلمة منذ القديم وحتى اليوم الراهن، بالرغم من أن الجهة منفكة في هذه المفاصلة أصلًا على اعتبار «أن العقل ليس هو نسقًا معرفيًّا (system) يوضع بجانب أنساق (معرفية) أخرى ومنها النص، وإنما هو حصيلة من الأدوات (tools)، أي إنه محض فاعلية (activity). فلا مجال إذن، للاشتراك الدلالي بين مفهوم العقل كفاعلية وأداة، وبين مفهوم النص كنسق أو سياق»[٧].

ولعل هذا ما أدَّى في رؤية أبي سليمان إلى الفصل بين علوم شرعية وعلوم غير شرعية في الفكر الإسلامي التقليدي. وأيضًا التأسيس لمفاهيم وحدة السلام الإنساني القائم على جدلية الأنا والآخر، والعدل والاعتدال والتوسُّط، والالتزام والمسؤولية، وجميعها ترتبط لديه بمقولة جوهرية في بناء العمران الخيّر وهي مقولة (الحرية)، فقد أوضح أبو سليمان مفهوم الحرية عند أهل هذه الجزيرة قائلًا: «لم يكن معنى الحياة... ومعنى الحرية عند مواطني تلك الجزيرة هو حق فعل الخطأ، وارتكاب المفسدات والانحرافات، والوقوع في الموبقات، فهذه في شريعتهم وعرفهم ليست حرية، ولكنها قصور وفوضى وحماقة وتخلف، ولأن الحرية عندهم هي جوهر أمانة الحياة والعقل»[٨].

---

(٤) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٧١.

(٥) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٧١.

(٦) المرجع السابق، ص ٧١.

(٧) وائل أحمد خليل، منطق المشكلات الزائفة.. دراسة في مسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل، ضمن كتاب: مشروع العقل والعقلانية في إطار الفكر الإسلامي، السودان: مركز التنوير المعرفي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ص ٢٧٥.

(٨) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٣٧.

إذًا، فقد ربط أبو سليمان بين الحرية وبين جوهر الحياة في الرؤية الكونية الكلية، فإذا كانت الحرية هي اختيارات الإرادة الإنسانية الفردية والجمعية فإننا نستطيع أن نستنبط مفهومًا ملازمًا لمفهوم الحرية السليمة بنحو ما عبَّر عنها أبو سليمان يمكن تسميته مفهوم (الإحياء)، وهو ارتباط الحرية بالفطرة السليمة، وفيه المغذى الذي أراده تحقيق العمران الخير لدى شعب جزيرة البنائين، كما سيتقدَّم التفصيل فيه بمشيئة الله عند الحديث عن مقارنة مقومات العمران الخيّر.

هذه المحاور في مجملها للرؤية الكونية الإسلامية الشاملة تصب في هدف سام عريض هو تحقيق العمران الخيّر للوجود الإنساني، فهنا تكون الأهمية البارزة لقصة (كنوز جزيرة البنائين) بأنها أهمية على المستوى الفلسفي، لتعلُّقها بخلق أو تكوين (المدينة الفاضلة) التي هي ميدان تحقيق الرؤية الكونية القرآنية الشاملة في سبيل بناء هذا العمران الخير.

(٢) الإطار الفني لقصة (كنوز جزيرة البنائين)

يمكن القول: إن أدبيات بناء المدن الفاضلة المثالية، غالبًا ما تلتقي وتتَّفق في الإطار الفني الذي توضع فيه، فمن الملاحظ بشكل جلي توافق القالب والإطار الفني لقصة (كنوز جزيرة البنائين) لعبد الحميد أبو سليمان مع أشهر القصص الفلسفية المماثلة، وربما على وجه الخصوص قصة (يوتوبيا أو السياسة المثلى للدولة) لتوماس مور، ذلك ينطبق إلى حدٍّ كبير ما وصفت به أنجيل بطرس سمعان مزايا الإطار الفني لقصة (يوتوبيا) على البناء الفني لقصة (كوز جزيرة البنائين) ربما إلى درجة التماثل في الشكل، برغم عناصر الاختلاف التي تبدو واضحة في الرؤى والمواقف بجانب عناصر الاتفاق، إذ تقول في مزايا هذا الإطار: «لعل أهمها إثارة انتباه القارئ وتشويقه ثم العمل على إقناعه بأن ذلك العالم الجديد ليس مجرَّد حلم عابر بل حقيقة واقعة. ويُشبِّه النُّقَّاد هذا الإطار الفني بالطبقة السكرية التي تحيط بحبة الدواء. وتتكوَّن الطبقة السكرية عادة من رحلة إلى بلاد غريبة... وتستغل حب القارئ لوصف الرحلات والاستماع إلى قصة مثيرة. أما حبة الدواء فهي المضمون الفكري الذي يسعى الكاتب لنقله إلى القارئ بطريق غير مباشر عن طريق الوصف أو الحوار. وحتى لا يتَّسم هذا المضمون الفكري بالجفاف الذي يبعث على الملل ينحو الكاتب إلى استخدام شيء من الفكاهة للتخفيف من وطأة الأفكار المجرَّدة»[٩].

وما زال الحديث لأنجيل «فلم يأل جهدًا في العمل على إضفاء جو من الواقعية على جزيرته الخيالية فاستخدم... أسماء بعض الشخصيات والأماكن الحقيقية وأشار إلى كثير

(٩) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: أنجيل بطرس سمعان، مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٧٤م، ص ٤٨.

من الأحداث التي وقعت بالفعل، فمزج بين الخيال والواقع بمهارة فائقة. ثم دأب على اختيار التفاصيل الدقيقة وسياق الإشارات والتعليلات ممَّا يساعد على تثبيت الخيال إلى عالم الواقع وإيهام القارئ بصدق الصورة المقدَّمة إليه»[١٠].

إضافة إلى هذا الوصف، فإن قصة (كنوز جزيرة البنائين) قد تميَّزت عن مثيلاتها في الأنساق والرؤى الفكرية الأخرى، بأنها اعتمدت على الجمع بين شخصية أسطورية تاريخية بارزة هي شخصية (بيديا) وشخصية تاريخية حقيقية هي العالم الرحالة (ابن بطوطة)، فأما اختيار شخصية بيديا فجاء متوافقًا مع الغاية التربوية التي اردها أبو سليمان كرسالة أساسية لقصته، بكون الحكيم بيديا الشخصية المحورية في مجموعة أقاصيص (كليلة ودمنة) المشهورة، والتي بُنيت هي -أيضًا- على غرض تربوي، فكان الاختيار مناسبًا تمامًا لحفز القارئ المربِّي والمتلقِّي في تركيز انتباهه إلى كل فعاليات القصة وتفصيلاتها.

وأما اختيار شخصية ابن بطوطة فلأنه مسلم متقن للرؤية الكونية القرآنية من جانب، وبكونه رحالة عالمي كسب من خبرات الأسفار المتعدِّدة ما يجعله مرجعًا حيًّا في إدراك حياة الشعوب والقبائل على تعدُّد ألوانها وألسنتها، فتوافق هذين الجانبين في شخصية ابن بطوطة كان داعمًا ملاحظًا في تقوية قصة (كنوز جزيرة البنائين)، باستخدام أبي سليمان له، والقول عن لسانه الأمر الذي يُمجِّد تصوُّر جزيرة البنائين بأنها جزيرة أصحاب الرؤية الكونية القرآنية.

□ ثانيًا: التحليل الفلسفي المقارن لمرتكزات العمران الخيّر في (كنوز جزيرة البنائين)

يمكن تقسيم هذا المحور إلى شقّين، يتناول الشق الأول تحليلًا تأويليًّا لمفردات العمران الخيّر عند عبد الحميد أبو سليمان بنحو ما صاغها في (كنوز جزيرة البنائين)، وتصنيفها على هيئة مقامات بمثل تلك المقامات التي يسوقها الصوفية في شرح مراحل الترقِّي، أو كتلك التي ألَّف وفقًا لها بعض علماء الشريعة الإسلامية في تصنيفهم لمراحل قيم الفعل الديني. ثم يتم بناءً على ذلك في الشق الثاني عقد مقارنة نقدية بين أطروحة عبدالحميد أبو سليمان والنموذج البارز المشابه له في تحقيق فكرة العمران الغربي وهي (يوتوبيا) توماس مور، والتي تنطلق من وجهة نظر مرجعية مختلفة نوعًا ما، وهذا ممَّا يفيد الإيضاح الأمثل لرؤية عبد الحميد أبو سليمان.

---

(١٠) توماس مور، المرجع السابق، ص ٤٩.

١ - مقامات بناء العمران الخيّر في (كنوز جزيرة البنائين)

أ- في مقام الاستخلاف

هنالك في فكر عبد الحميد أبو سليمان يرتسم العمران الخيّر على هيئة حلقة من العناصر المترابطة دائريًّا، فتبدأ من أي نقطة تنتهي عند ذات النقطة. وهو ما عبَّر عنه بصورة إبداعية في قصة (كنوز جزيرة البنائين)، فيعلم نقطة المركز في دائرة العمران الخيّر بنص ما يلي: «إن مهمَّة وجود الإنسان في الأرض يا بيديا -ممَّا نلحظ في واقع الحياة، وبما أخبر به الذكر- هو البناء الخيّر للحضارة والعمران والتسخير بما ينفع الناس، وذلك هو المتغيِّر الوحيد في وجود البشر على مرِّ الزمان، وتعاقب الأجيال، والذي من أجله -كما تدل الفطرة والعقل السليم وآي الذكر الحكيم- غرس الله في فطرة الإنسان حرصه على الحياة، وحرصه على الإنجاب جيلًا إثر جيل، يموت جيل وتنتهي حياته، ويتوقَّف أداؤه، فيقوم جيل جديد يواصل العمل والإبداع، ويدفع بعمله عجلة الحضارة والإعمار، حتى يتم مشروع إعمار الإنسان في الأرض، بما أخبر بذلك الذِّكر الحكيم، وكما نشاهد في دوافع الفطرة، وسيستمر ذلك حتى يكتمل مشروع استخلاف الإنسان في الأرض ليرث الله الأرض ومن عليها»[١١]. بهذا القول من الحكيم ابن بطوطة لخَّص أبو سليمان الإطار الكلي لرؤيته في العمران البشري ومطلوباته ليكون عمرانًا خيّرًا.

في هذه الرؤية يجعل عبد الحميد أبو سليمان الاستخلاف كمبدأ ضروري حاسم في تحقيق العمران على وجه العموم هو حكمة تكليفه بإعمار الأرض. فيقول الحكيم ابن بطوطة: «لأن الله يا بيديا خلق الإنسان من الأرض واستعمره فيها، وذلك يا بيديا هو سبيل العبادة والتعبيد القويم التي يحض عليها الذكر المنزل، ويطلبها من خلفاء الأرض، في كل مناحي الحياة، أداءً للأمانة، ليهديها إلى السبيل. فالوحي يا بيديا جاء ليحيي الناس، ويرشد إرادتهم وخيار سعيهم وعملهم ليكون نافعًا صالحًا»[١٢].

ويمكن هنا أن تكون لدينا وقفة تحليلية استنباطية في تأويل ما قد تُوحي به أقوال عبد الحميد أبو سليمان في مفهوم الاستخلاف، فمن دلالة جملة ما أشار إليه حوار الحكيم في القصة من أمر الاستخلاف الإنساني وشدَّد على تأكيده قوله: «ونحن نعلم ونشاهد -أيضًا- يا بيديا أن الله اعطى للإنسان العقل، وألزمه الأمانة، وأجلسه مجلس الاستخلاف، فهو بالعقل والعلم والعمل والخيار القادر والمتصرِّف في هذه الأرض على ما يختار بالخير أو

(١١) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٩٧.
(١٢) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٩٢-٩٣.

بالشر»[١٣].

فالاستخلاف هنا -كما يمكن القول- هو الصادر على الحقيقة بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٤]. فالآية تفيد أولًا، من ناحية دلالة الكلمات، أنه إذا كان المسمَّى الوصفي للإنسان (خليفة) منذ أول خلقه آدم عليه السلام فإذًا يكون آدم خليفة. وأن حكم الخلافة منطقيًّا أن يكون الخليفة شرطًا من جنس المستخلف بعده، فلا امتداد إلَّا في السياق ذاته سواءً كان في اللغة أم كان في الوجود، فالشرط أن يكون في حدود الجنس حتى ولو كان نوعًا مختلفًا أو ضربًا آخر من الضروب وعلى الحيز المكاني نفسه. فمن الذي يخلفه آدم إلَّا أن يكون نوعًا من الأنواع في الجنس المشترك معه وهو (البشر)، وأما عن حقيقة هذه الأنواع فهو المختلف فيه وما زال يجري التقصِّي نحوه.

وثانيًا، أن حكم الملائكة بالإفساد في الأرض وسفك الدماء بطريقة السؤال المفيد للتعجُّب بتعقيب مباشر بعد تلاوة قرار الله تعالى عليهم بخلق الإنسان، إنما يدل على أن حكم الملائكة هذا جاء كردَّة فعل مسبقة البرمجة، أي دون تفكير تأمُّلي وحساب وتحقيق منطقي، بل من واقع خبرة عملية سابقة. كما أن قول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ على الأرجح يشير إلى حصول ثمَّة علم لدى الملائكة -وهو ظاهر فيما قالوه عن الخليفة- وعلم الله إنما أكبر وزيادة عليه.

وآية تأكيد وجود الشاهد التاريخي في علم الملائكة بفعل من ينتمون للجنس البشري، قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١٥]، فالخطاب للناس غير محدود بمرحلة بعينها، مما يدل على أنه ممتد منذ (آدم) عليه السلام، وكما أنه خطاب مباشر إذًا ﴿ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ هم من كانوا بخلاف الإنسان وعلى نفس جنسه من أنواع البشر ما يعلمهم الله تعالى، وأيضًا الخطاب المباشر هو ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾[١٦]، فالخطاب المباشر هو للناس كافة، بينما الخطاب بضمير الغيب قد يُمثِّل خطابًا لفئة معيَّنة

(١٣) المرجع السابق، ص ٨٣.
(١٤) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(١٥) سورة البقرة، الآية ٢١.
(١٦) سورة الأنعام، الآية ٦.

معلومة وثابتة تاريخيًّا.

والسياق النصي للآية يتحدَّث عن فئة ما بضمير الغيب (يروا) ثم يحول الحديث إلى التوجيه المباشر للفئة الحاضرة بقول: (لكم)، ولعل دلالة ذلك هي أن المشار إليهم بـ(قرنٍ آخرين) هم بشر سابقين على نوع الإنسان منذ آدم المخاطبين -أي نوع الإنسان- بـ(لكم)، ثم يدعم هذا عود الحديث مرة أخرى بضمير الغيب (فأهلكناهم بذنوبهم)، حيث إن ذلك هو ما جرى لهؤلاء القرن الآخرين، وهو ما يتَّفق وعلم الملائكة بفساد من كانوا قبل آدم عليه السلام[١٧].

وشاهد آخر قد يدعم هذا الاستدلال، أن (إنسان) هو نوع خاص داخل جنس عام هو (بشر)، فالإنسان على هذا الوصف، قد خلق خلقًا خاصًّا مباشرًا من طين، ومن حمأ مسنون، على نفس وصفه في آي القرآن الكريم بكل تفاصيل وعلامات ومعاني ودلالات هذا الخلق، على ظاهر النص دون حاجة لتأويل بعيد أو قريب. فإذا توافقت فرضية حذف الترادف بين علامة (إنسان) وعلامة (بشر) فتكون تبعية النوع (إنسان) للجنس (بشر) هي تبعية انتماء -كما سلفت الإشارة- ولكن بخلق مباشر مستقل وليس في الأصل بتبعية نسل الذي هو التوالد التلقائي أو التهجين القصدي، فتبعية الانتماء من غير نسل تنفي عن الإنسان مصدرية النشوء والارتقاء له عن أصل أو نوع بشري آخر على شرط التطوُّر والتحوُّل الانتقائي الداروينيي.

وشواهد القرآن على ذلك بنحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[١٨]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[١٩]، فتلك الآيات على ظاهرها تفيد جليًّا الحكم المباشر بمادة خلق الإنسان، وأن الله تعالى بدأ خلق الإنسان بصنع مباشر من (طين) كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[٢٠]، وليس من (خلية) حيوانية، فيكون الإنسان بذلك خلقًا مباشرًا دون سلسلة تطوُّرية دارونية.

وأن المقصود بالخلق من طين ليس هم عموم أنواع الجنس، بل الإنسان وحده فقط، الأمر الذي يجعل نسبته للجنس العام (بشر) هي محض تبعية تصنيفية (من تصنيف) وليس توليدية. وهذا لا يتعارض مع القول بأصل عام -تكويني وليس تطوُّري- للخلق الحي

---

(١٧) وائل أحمد الكردي، تحقيق منطقي في الفصل الدلالي بين مفهومي بشر وإنسان.. دراسة في حذف القول بالترادف في فهم القرآن، مجلة الكلمة، عدد ٩٦، صيف ٢٠١٧م/ ١٤٣٨هـ، ص ٥١-٥٢.

(١٨) سورة السجدة، الآية ٧.

(١٩) سورة الأنعام، الآية ٢.

(٢٠) سورة ص، الآية ٧٥.

وهو (الماء) تبعًا لقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٢١]، فالماء هو عنصر تكويني للمادة الحيوية للخلق، ولا ينافي هذا تعدُّد التفاعلات الكيفية المتميِّزة له -أي الماء- باختلاف الكائنات لدى كل كائن على حدة، سواء كان من طين أم كان من غير ذلك، فالماء لا يُحدِّد شخصية الكائنات، ولا يفرض فيها عنصرًا تطوريًّا بذاته بما يؤدِّي إلى انبثاق هذه الكائنات بعضها عن بعض. فإذا كان قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾[٢٢] يفيد دلالة الخلق العام للبشر كجنس من عنصر الماء، فإن الطين كان هو مادة التمايز والفصل النوعي للإنسان الآدمي عن باقي الأنواع للبشر، بما يمتنع معه أن يكون قد صدر عن نوع منها.

وهنا لا بد من التمييز الضروري بين (البشر) و(أشباه البشر)، فأشباه البشر هم من تحدَّثت عنهم مراجع الأنثروبولوجيا الطبيعية، ومن بينهم حاولت المراجع الداروينية تعيين الحلقة الوسطى -بحسب وجه نظرها- في الانتقال التطوُّري عن جذر يكون بمحل الأصل العام للإنسان وأبناء عمومته من الشمبانزي والقردة العليا، وقد تعارفت تلك المراجع على تسمية أولئك الأشباه باسم (الأناسي) أو (الأوادم)، وهذا بفعل الخلط في فهم تلك المفاهيم، والتي أوضحها وميَّز بينها دلاليًّا القرآن الكريم، فيقولون مثلًا: (آدم/ إنسان نياندرتال) (آدم/ إنسان كرومانيون) (آدم/ إنسان جاوه).

وممَّا يبرز هذا الخلط في المفاهيم لدى تلك المراجع في الأنثروبولوجيا الطبيعية أنها تُفرِّق بين (آدم) المعروف حاليًّا و(أشباه البشر)، وذلك من خلال الوضع المنتصب القامة، والتمييز الوظيفي بين الأيدي والأرجل، ونمو فراغ الدماغ ونمو المخ، والصفات النفسية. وهذا يدعم القول بأن أشباه البشر ليسوا بشرًا، ناهيك عن نسبتهم إلى الضرب النوعي داخل جنس البشر وهو (الإنسان).

بل الأكثر من ذلك، أنه إذا كان الوصف العام لأشباه البشر هؤلاء، أنهم على حالة بدائية أقرب للطبيعة الحيوانية الفطرية، فإن ما ذكر بصدد أنواع البشر في آيات القرآن التي تم الاستشهاد بها، يدل ربما على تفوُّقهم حتى على نوع الإنسان في ذكائهم وقدراتهم وبنحو أكثر تطوُّرًا.

وإذا نما تساؤل عمَّا إذا كانت الحفريات الأثرية قد أثبتت شيئًا من أنواع البشر البائدة تلك وآثارهم، فليس أمامنا إلَّا أن نستلف التعبير نفسه الذي ساقه داروين في كتابه (أصل

(٢١) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.
(٢٢) سورة الفرقان، الآية ٥٤.

الأنواع) (The origin of species) للإجابة عن السؤال ذاته، فيما يتعلَّق بآثار الضروب الانتقالية الوسطى التي تربط النوع بأصله في التحوُّل التطوُّري، حيث نص أننا «إذا تدبَّرنا أي نوع من الأنواع على اعتقاد أنه الحلقة الأخيرة من سلسلة تطوُّرات وقعت على صورة غير معروفة لدينا، كان لا مندوحة لنا من التسليم بأن الأصل الأول الذي عنه نشأ النوع، مصحوبًا بالصور الوسطى التي اشتقت منه، وكانت تربط الأصل بفرعه الأخير، قد انقرض جماعها بتأثير سُنَّة الانتخاب الطبيعية ذاتها، تلك السُّنَّة التي تحدث بفضلها الصور وتبلغ درجة الكمال التكويني. تقضي هذه الحقيقة بأن صورًا انتقالية وسطى تربط بين كثير من العضويات التي نلاحظها في الطبيعة لا بد من أن تكون قد عمرت الأرض في خلال الأزمان الأول. فإذا كان الانقراض قد مضى بتلك الصور، فَلِمَ لا نجد هياكلها العديدة مطمورة في الطبقات التي تُؤلِّف سطح الكرة الأرضية؟ الاعتقاد بأن السجل الجيولوجي الذي يؤيِّد صحَّة مذهب النشوء على حال من الاضطراب والنقص قلَّ أن تسبق إلى حدس الباحثين. فطبقات الأرض على أنها دار عاديات طبيعية بعيد عن الوهم أن يصوِّر فرط عظمها، فإن الصور المحفوظة فيها ناقصة مشوَّهة ولم تطمر فيها إلَّا من خلال فترات متباعدة من الزمان».

فإذا كان هذا هو الحال في أساس نظرية النشوء، وأن ليس باللازم لتأييدها إيجاد الحفريات الدالة على صورها الجذرية الوسطى، والتي قد تكون اندثرت عبر ملايين السنين في طبقات الأرض المتحوِّلة، فَلِمَ لا يكون منطقيًّا الادِّعاء بأن أنواع جنس البشر قبل آدم عليه السلام قد فنيت وزال أثرها تمامًا، خصوصًا إذا كان هذا الفناء ليس بفعل انتخاب طبيعي كما ذهب داروين، وإنما بفعل عقابي أو انتقامي على ما سلكوه سلفًا، فإن الله تعالى قال في خبر مباشر جلي: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾[٢٣] فكان تدميرهم ماحيًا لكل أثر لهم، وليس ثمَّة ما يدل عليهم سوى الخبر القرآني. ثم إضافة إلى هذا التأكيد تأكيد آخر في وصف الإنسان في القرآن بـ(الخليفة)، بما يفيد زوال كل الأثر السابق، وفناء كل أفراد النوع أو الأنواع البشرية التي استخلف بعدها (آدم) عليه السلام[٢٤].

يتَّضح ممَّا سلف وممَّا يبدو من أقوال الحكيم ابن ببطوطة أن للاستخلاف علَّة، وأن علَّة الاستخلاف هي العمران، فقد فرض الله تعالى في شأن الذين كانوا قبلنا -أي ربما من قبل نسل آدم عليه السلام- أنهم عمروا الأرض على نحو وصفهم الذي جاء في القرآن الكريم ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً

(٢٣) سورة مريم، الآية ٩٨.
(٢٤) وائل أحمد الكردي، المرجع السابق، ص ٥٣، ٥٤، ٥٥.

وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٢٥].

وفي هذا دلالة العلَّة استمرار العلة المؤدِّية إلى الاستخلاف إلى أن بلغنا نحن الذين من نسل نوع الإنسان لأبانا آدم عليه السلام؛ لذا يقترن الاستخلاف بالعمران عند أبي سليمان فيقول في الكنوز: «يا بيديا يجب على الأمم والشعوب أن تتَّعظ من حياة من سبقها، من الشعوب والأمم، كما تتَّعظ من حياة كل فرد فيها، وما يعتريه من حال الأحياء، ومدلول أفعالهم، ومآل أمرهم، وإلَّا باؤوا جميعًا بالوبال والندامة والخسران، يستوي في ذلك يا بيديا الشعوب، والأمم، والأفراد، سواء بسواء»[٢٦].

ثم يتم تأكيد ذلك «من المهم يا بيديا أن نجعل الأجيال تدرك أن الاستخلاف (الإنسان في الأرض) ليست مقولة يلزم الذكر والوحي الناس بها بالأمر والإملاء، بل هي تعبير ووصف لحقيقة طبع خلقهم، ومفهوم استخلافهم، وهو تعبير عن واقع وجودهم في الأرض، كما أراده الله في أصل خلق الإنسان وطبعه وفطرته»[٢٧].

هذا بدوره ينقلنا إلى محور آخر في المعالجة التحليلية لنص (كنوز جزيرة البنائين) على السياق ذاته وهو (المغذى من العمران الخير)، والذي بموجبه يلزم أن يكون العمران به عمرانًا خيّرًا. فالفائدة أو الثمرة التي يحصلها الإنسان بالعمران الخيّر هي بلوغ السعادة المطلقة التي طالما سعى إليها الفلاسفة في تفسيراتهم لحقيقة الوجود والمعرفة والقيم، فذهبوا اتجاهات شتى بنحو (النيرفانا) عند البوذية، و(الأتراكسيا) عند ابيقوروس، و(الأباثيا) عند الرواقية، ولم يدركها أيًّا منهم.

لهذا يرتبط العمران البشري الخيّر بكونه علَّة الاستخلاف للإنسان -وفق رؤية أبي سليمان- بمفهوم وقيمة (العمل)، ولعلَّها القيمة الأعلى تمجيدًا في رسالة الإسلام السامية، أورد أبو سليمان القول فيها بهذا النحو: «وأنت تعلم -أيضًا- يا بيديا أن سلف تلك الشعوب التي قعدت اليوم في حبواتها عن العمل النافع المنتج، وعن طلب النواميس والسنن الإلهية في الكون بالبحث والدرس والعمل المسخر العمراني، وعن الإبداع والإتقان، كانوا أقوامًا أحرص الناس على العمل والجد والاجتهاد وإذكاء الفكر وعن الإعداد والاستعداد، ومع ذلك كانوا أشد الناس حبًّا لله، وتوجُّهًا إليه بالتضرع والدعاء، حبًّا له، واستعانة به، وطلبًا لألطافه الخفية في إلهامهم الصواب، وتسيير أمورهم، ودفع البلاء عنهم بسر قدرته وحكمته

(٢٥) سورة الروم، الآية ٩.
(٢٦) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص١٠٠.
(٢٧) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٠١.

الكلية. فكانوا يا بيديا قومًا توجَّهوا بالدعاء إلى الله العليم الوسيع، بما فيه الخير لهم، بعد أن جدُّوا واجتهدوا وعملوا، وتوكَّلوا، ولم يعجزوا، هذا معنى الدعاء يا بيديا، فالدعاء المستجاب يا بيديا يُعين المؤمن المخلص المجتهد قدر طاقته، فيُلهمه الله الصواب، ويسهل له الأمور، ويُسخِّر له ألطافه الخفيَّة لما فيه صلاح أمره في الدارين»[٢٨].

ثم يمتد بهذا السياق إلى تعميق أهمية دور العمل في تحقيق رسالة الاستخلاف بالعمران الخير، فيتحدَّث المؤلِّف قائلًا: «أذكر جيِّدًا يا بيديا أن الله تعالى قد خلق الموت والحياة، وأوكل إلى البشر مهمَّة الاستخلاف؛ لينظر كيف يعملون، ولذلك فإن الله يحب من يُحسن العمل قدر طاقته، ويُتقن الأداء في هذه الدنيا والآخرة. ولهذا يا بيديا فإن الدعاء المستجاب عند الله هو جائزة المؤمن العامل المجتهد الذي يُسخِّر عقله وساعده للعمل الصالح الذي ينفع الناس، أما الظالم والمفسد وكذلك المفرط والخامل والعابث فلا دعاء ولا جائزة لهم ولأمثالهم، وهذا هو العدل يا بيديا، ولا يظلم ربُّك أحدًا»[٢٩].

ومن هنا وضع أبو سليمان شرطًا أو معيارًا عليه يكون العمل صالحًا ونافعًا وهو الإتقان والإبداع، فيقول: «إن تمكين الاستخلاف والعزَّة والقوة والقدرة للإنسان في الأرض لا يكون بمجرَّد القعود للتمنيات والمجادلات وأداء الشعائر فحسب؛ ولكن أيضًا بالسعي والعمل الصالح المتقن، بشروط السعي بالأسباب والنواميس والسنن التي أودعها الله في الكائنات، فبدون السعي والعمل الصالح المتقن في المعامل والمصانع والحقول وأعماق المناجم والبحار، ومن دون صبر أيام قاعات البحث والدرس ولياليها الطوال، لن يكون ذهب ولا فضة ولا خبز ولا قوة ولا قدرة ولا عز ولا تمكين، تلك سُنَّة الله في الحياة ليس عنها محيص... فإن سُنَّة الله في الخلق هي الفكر والمعرفة والبحث والعمل والإبداع والإتقان»[٣٠].

ب- في مقام العقل والعلم والعمل

جاء في كتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني: «ذاك لأنا وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلة إلَّا بالفعل، وكان لا يكون فعل إلَّا بالقدرة، فإنا لم نرَ فعلًا زان فاعله وأوجب الفضل له، حتى يكون عن العلم صدره، وحتى يتبيَّن ميسمه عليه وأثره، ولم نرَ قدرة قط كسبت صاحبها مجدًا، وأفادته حمدًا دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب،

(٢٨) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٩٠.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٩١.
(٣٠) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص٨٧-٨٨.

وقائدها حيث تؤم وتذهب، ويكون المصرف لعنانها والمقلب لها في ميدانها، فهي إذن مفتقرة في أن تكون فضيلة إليه»[٣١].

فهذه متلازمة ضرورية في إكساب الفعل فضيلة بالعلم، ولعل هذا ما قصد إليه أبو سليمان في أخذه للعقل ليس ككائن وإنما كفعل؛ فقد ذكر الحكيم ابن بطوطة في القصة: «ونحن نعلم ونشاهد -أيضًا- يا بيديا أن الله أعطى للإنسان العقل، وألزمه الأمانة، وأجلسه مجلس الاستخلاف، فهو -بالعقل والعلم والعمل والخيار- القادر والمتصرِّف في هذه الأرض على ما يختار بالخير أو بالشر... هذا يعني في المحصلة: أن بالعقل والعلم والعمل والإبداع وطلب نواميس الفطرة؛ يستطيع الإنسان أن يُسخِّر كنوز الأرض وخيراتها وقوانين قواها وسنن طاقاتها، لحاجاته وعمرانه، وكلَّما توالت الأجيال، وازداد تكاثر البشر، وازداد علم الإنسان، ازدادت قدرته على تسخير الأرض والسنن والكائنات لحاجاته المتزايدة وعمرانه المتَّسع... إن الإنسان في الحياة قد خلق ليفكّر ويعمل ويبني الحضارة، ويُسخِّر الأرض والكون لتسيير أمر حياته على هذه الأرض، وميزان النجاح في هذا التسخير والإعمار هو أن تكون الحضارة والعمران، وأن يكون التسخير والتسيير في سبيل الحق والعدل، وفي سبيل الخير والسلام، لا في سبيل الشر والظلم والعدوان»[٣٢].

فأما عن (العقل) الذي هو الأداة الفاعلة في تحرُّك الإنسان نحو الاعتقاد والعمل والعمران، فوصفه -على مراد عبد الحميد أبو سليمان- يمكن القول أنه جاء على حدِّ تعبير أبي الحسن الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) حيث أورد فيه: «اعلم أن لكل فضيلة أُسًّا، ولكل أدب ينبوعًا. وأسُّ الفضائل، وينبوع الآداب، هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلًا، وللدنيا عمادًا فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبّرة بأحكامه، وألّف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبَّدهم به قسمين: قسمًا وجب بالعقل، فوكَّده الشرع، وقسمًا جاز في العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عمادًا»[٣٣].

ثم حدَّد الماوردي مفهوم العقل على ذات المنوال قائلًا: «إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وذلك نوعان: أحدهما: ما وقع عن درك الحواس (بنحو معطيات

---

(٣١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، راجعه: محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي، مصر: دار المكتبة العربية ومطبعتها، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م، ص ٣.

(٣٢) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤.

(٣٣) علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أدب الدنيا والدين، حقَّقه وعلق عليه: مصطفى السقا، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة، ١٩٥٥م، ص ٣.

الحواس الخمس)، والثاني ما كان مبتدأ في النفوس (بنحو قوانين المنطق)»[٣٤]. ولذلك قسَّم العقل إلى قسمين: (عقل غريزي) و(عقل مكتسب)، فأما العقل الغريزي فيقول فيه: «هو العقل الحقيقي، وله حدّ التكليف، لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فإذا تمَّ للإنسان سُمِّي عاقلًا، وخرج به إلى حدِّ الكمال»[٣٥]. وأما العقل المكتسب فيقول فيه: «فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحَّة السياسة، وإصابة الفكرة، وليس لهذا الحد، لأنه ينمو إن استعمل، وينقص إن أُهمل، ونماؤه يكون بأحد وجهين: إما بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى، ولا صادَّ من شهوة، كالذي يحصل لذوي الأسنان من الحنكة، وصحَّة الروية، بكثرة التجارب، وممارسة الأمور»[٣٦]. فهو إذن نوع العقل الذي ينمو بالتجارب المتحصلة للإنسان على المدى الزمني «قال بعض البلغاء:

ألم ترَ أن العقل زين لأهله ولكن تمام العقل طول التجارب»[٣٧].

وأما الوجه الثاني من وجوه نمو العقل المكتسب «فقد يكون فرط الذكاء، وحسن الفطنة، وذلك جودة الحدس، في زمان غير مهمل للحدس، فإذا امتزج بالعقل الغريزي، صارت نتيجتهما نمو العقل المكتسب، كالذي يكون في الأحداث من وفور العقل، وجودة الرأي»[٣٨].

وهكذا يتَّفق كلٌّ من الماوردي في زمانه، وعبد الحميد أبو سليمان في هذا الزمان، في صفة العقل الأساسية التي أوردها الماوردي على لسان عامر بن عبد القيس: «إذا عقلك عقل عمَّا لا ينبغي، فأنت عاقل»[٣٩].

والعقل على هذا النحو -لا سيما العقل المكتسب- يربطه عبد الحميد أبو سليمان في (كنوز جزيرة البنائين) بقيمة كبرى لازمة للعمران هي قيمة (العمل) -كما سلف معنا- وليس بدونها يكون استمرار للحياة والحضارة، ولعل هذا الارتباط اللازم كان هو الدلالة الكامنة وراء كلمة (بنائين) التي تفيد البناء، وهو ما يتطلَّب بذل المجهود البدني والعقلي في تحويل المصادر الخام للوجود إلى منتجات حضارة تتراكم وتتطوَّر يومًا بعد يوم، ويتطوَّر بها

(٣٤) الماوردي، المرجع السابق، ص ٥.
(٣٥) المرجع السابق، ٤.
(٣٦) المرجع السابق، ص ٦.
(٣٧) الماوردي، المرجع السابق، ص٧.
(٣٨) الماوردي، المرجع السابق، ص٧.
(٣٩) المرجع السابق، ص ٦.

العمران الإنساني نحو مزيد من السعادة في دار الدنيا والآخرة.

ونلحظ هنا أن مفهوم (البنائين) مع أبي سليمان يخالف المفهوم الماسوني (البنائين الأحرار)، فالمفهوم الماسوني قائم على إزالة التعاليم العلوية في التحضُّر الحر وتنظيم حركة الإنسان على طقوس انتماء لجماعة الماسون بغرض خدمة أهداف اليهود في العالم من جانب غير اليهود ممَّن هم شخصيات مؤثِّرة في مجتمعاتهم وفق دعوى الإخاء الإنساني العالمي. وهذا لا يتطلَّب خلق مجتمعات أو مدن فاضلة أو تحويل المجتمعات القائمة إلى مجتمعات مثالية، بل ربما على العكس يتطلَّب تذويب كافة المجتمعات وإلغاء الهويات.

بينما المفهوم لدى أبي سليمان قائم حتمًا بتعاليم الدين الإسلامي على وجه التحديد، المرشد لجودة الحياة والأصح في الأخذ والترك على مقتضى التكليف السامي من لدن رب العالمين، حتى يكون العمران بالبناء وبأيدي البنائين الصالحين عمرانًا خيّرًا يحافظ على الهويات وتماسك المجتمعات على أسس الفضيلة والكمال، دون إعلاء شعب على شعب بحكم العرق أو الأفضلية الحضارية؛ لذلك يقول أبو سليمان على لسان الحكيم: «يا بيديا بشِّر هؤلاء الغافلين المتواكلين الخاملين، والمستهلكين العاجزين المقصرين، وأنذرهم بأن العقل والفكر والعلم والعمل والإتقان والإبداع بما ينفع الناس، وبما يُسخِّر المنافع والأرزاق، ويبني صالح الحضارات والعمران، والإفادة من كل ما في ذلك من متعة المعرفة بأسرار الكون والفطرة ونفع التسخير والقدرة، إنما هو الغاية من وجود الإنسان خليفة متصرِّفًا في الأرض بقدرة عقله، مؤتمنًا فيها بحرية إرادته، وأن الذكر والوحي إنما نزل ليكون دليلًا كليًّا ومذكرًا ومرشدًا، يُعين على توضيح الغاية والرؤية، وعلى سبل صلاح العمل لما يحيي الناس، ولم يكن قط دليل العمل بديلًا عن العمل، ولا خير في ذكر لا يحض على فكر، وعلى بحث ودرس لا تكون نتيجته عملًا وإتقانًا وإعمارًا وتسخيرًا خيِّرًا؛ ينفع صاحبه، وينفع الناس ويحييهم، فالذكر هداية وتذكير، ونور وتبصير. قدرة العقل والفكر والإبداع، وقدر العمل والإتقان، هما الآلة التي أودعها الله في الإنسان للإعمار، والذكر هو دليل العمل، ووجهة الخير فيه، فمن توجَّه إلى الدليل يقرؤه، ويُقلِّب صحائفه، ويُردِّد كلماته، منصرفًا عن العمل والأداء والإتقان الذي قصد إليه الدليل، فقد أخطأ الطلب، وضل الغاية والأرب»[٤٠].

ج- في مقام الحرية والمسؤولية

لأجل أن يكون العمل مثمرًا على شتى ضروبه، ومعطيًا أُكُله حيَّة كان لزامًا أن يكون

(٤٠) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥.

عن إرادة واختيار ذاتي حر، وليس عن إكراه أو إجبار أو تسلُّط، فأبو سليمان بهذا يؤكِّد على ضرورة قيمة الحرية. ولكن ليست الحرية بلا حدود وضوابط ومسؤولية كما يمكن أن يظن بعض الناس، ولكنها الحرية المقيَّدة بعقال مرن غير طاغ على الإرادة في صالح الخير والكمال، والمحكومة بغاية الاستخلاف للإنسان وأمانة التكليف، حيث ورد على لسان الحكيم القول: «وهناك أيضًا أيها الفيلسوف بيديا أمم وشعوب أخرى ظنَّت أنها حرَّرت ذاتها حين لم تعرف حقيقة معنى حريتها، وآفاق ومدى حدود منظومة تلك الحرية في فطرتها، وغاية وجودها، ومعنى حياتها، فأخضعت نفوسها لنوازع النزوات الشهوات والمطامع الطينية الحيوانية في كيانها دون وازع أو رادع من قيم أو خلق أو مسؤولية، فهم لا يأبهون إلَّا لما تُمكِّنهم منه القوة والسطوة، وتدعوهم إليه الرَّغبة والشهوة، وتدفعهم إليه كثير من النزوات الضارة المفسدة»[٤١].

وما زال الحديث للحكيم: «أيها الفيلسوف بيديا؛ إن ما ذكرته لك هو الفهم الصحيح فيما أرى للحرية بما علمته من معنى الحياة المثمرة، وما خبرته من سيرة سالف العصور والأمم، وبذلك كان الفهم الصحيح للرؤية الفطرية الكونية السليمة لدى شعوب جزيرة البنائين هو مصدر من أهم مصادر قوَّتهم ونهضتهم، ومصدر ذلك الإحساس الشريف بالعزَّة والكرامة والشجاعة لديهم في نفوسهم، والذي فجَّر طاقة الإبداع والإعمار لديهم... وذلك هو -أيضًا- مصدر التناغم والتكامل مع كافة الكائنات في الكون لديهم، ولدى من سلف ممَّن كان على شاكلتهم من الشعوب والأمم... هذا هو الدرس الذي تحتاج إليه الأمم والشعوب اليوم؛ لتستعيد رؤيتها الكونية الصحيحة، ومعنى حريتها الحقيقية، ومعنى خيارها الصالح النافع، ولتستعيد غاية وجودها، ومعنى حياتها، ودليل صلاح عمرانها، وتوازن حضارتها، وسلامة علاقاتها، وإحلال العدل والسلام بين شعوبها... وفي بناء حضارتها السلامية الخيرة»[٤٢].

عند هذا الحد في تعيين الحرية الحقيقية، لم يكن من المنطقي مطلقًا أن ينتهي الأمر عند عبد الحميد أبو سليمان دون أن يُؤسِّس بالضرورة تبعًا لازمًا لمفهوم الحرية ذاك مفهوم (المسؤولية)، والتي هي عنصر جوهري في تحقيق العمران المجتمعي الخيّر والمتماسك، وبها يشدُّ بعضه بعضًا. فكما أطلق الكسندر دومان من قبل شعاره الفريد: (الجميع للواحد، والواحد للجميع) في روايته (الفرسان الثلاثة)، فقد صار هو -أيضًا- الشعار ذاته الذي وضعه عبد الحميد أبو سليمان كمعنى ودلالة وصفة لمفهوم المسؤولية في رؤيته الكونية، فقد

(٤١) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٤٢) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٦٣-٦٤.

قرن بين المسؤولية والمصلحة المجتمعية في رباط واحد لا فكاك له، إذ يقول: «هذه الصفة أيها الحكيم بيديا هي (حس المسؤولية) والحرص على (المصلحة العامة)؛ لأنه إذا لم يكن حس المسؤولية في صميم وجدان كل مواطن، وأن يعرف أن مصلحة الفرد هي في الحقيقة من مصلحة الجماعة، وأن مصلحة الجماعة هي في الحقيقة من مصلحة الفرد، فلا مجال عندها من الناحية الاجتماعية، والناحية العملية لترابط المجتمع وتكافله وتسانده؛ لأن ذلك هو الأصل في خطة الخلق ومعنى الوجود، فلا وجود لفرد دون رعاية أسرة، ولا أسرة ولا رعاية دون مجتمع وأمة، ولا أمة دون مجتمع وعمران ومؤسسات وحضارة وثقافة، ولا أمة ولا مجتمع ولا عمران ولا حضارة ولا ثقافة دون وجود فرد سوي حر عزيز قادر، فالفرد والأمة في بناء الأمم الراقية وثقافتها وتربيتها الصحيحة وأنظمتها ومؤسساتها وأدائها هما صنوان وتوأمان لا ينفصمان، إنه بنيان مرصوص يشد بعضه بعضًا، الفرد فيه مسؤول عن حفظ الأمة، والأمة مسؤولة عن حفظ الفرد وتلبية حاجاته»(٤٣).

من جميع هذا السرد تبرز حقيقة وحكمة سعي الإنسان بالحرية ونحو الحرية، وهذا السعي إنما يكون بوضع قيد على الحرية وليس فكّ القيد. إذ إن الحرية المطلقة بلا حدود هي تمامًا كما لو أننا سكبنا ماء من إناء على الأرض فستنتشر المياه بشكل فوضوي في كل اتجاه وعلى نحو لا يتحكَّم فيه ساكبه، فلا يكون له ثمَّة غاية أصلًا، وليس له ثمَّة فائدة وإنما هو محض ماء مهدر. هذا بعكس ما لو صب هذا الماء نفسه في قناة فحتمًا عبرها سترسل المياه إلى مقصد معلوم بنهاية هذه القناة. وهذا المثال في حالة الإنسان يظهر أن انفتاح حالة الحرية بصورة مطلقة تمامًا من شأنه أن يُؤدِّي إلى خلق أزمة بصدد الاختيار بين البدائل اللامحدودة التي يمكن أن يقابلها ولا يكون مفرٌّ من الاختيار.

ومن ثَمَّ يحتاج الإنسان في هذا إلى مرشد من أجل تحقيق إرادته على نحو سليم، وهذا نوع من القيد أو التحديد أو الوضع في قناة، كما أنه يحتاج إلى مسوِّغ لما وقع عليه اختياره، أي لماذا اختاره دون غيره؟ وهذا -أيضًا- نوع من القيد، وإلَّا فالاختيار يصبح هنا عبثيًّا.

ولعل ممَّا يظهر هذا الأمر جليًّا حكمة تشريع الحلال والحرام في الإسلام وسائر الديانات، فالله تعالى قد جعل الحلال بيِّنًا بأقوام يقومون عليه فيُظهرونه، وجعل الحرام بيِّنًا بأقوام يقومون عليه فيُظهرونه، وربما لولا وجود الحرام ما تبيَّن الإنسان الحلال ومحدِّداته سبيلًا للاختيار والمسؤولية والعكس بالعكس. فالذين يقومون على الحلال كان ذلك اختيارهم الذي ضبط حريتهم بأن قيَّدها عن الجمع بينه وبين الحرام في سبيل واحدة، إذ إن اختيار أحد البديلين يسقط البديل الآخر، فلا يمكن لبشر أن يجمع بين لذَّة المعصية وحلاوة

(٤٣) المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣.

الطاعة بصورة كاملة؛ فرغبات الإنسان وشهواته على أيِّ مستوى إنما تتم بالتصنيف داخل نظم أو أنساق مختلفة باختيار طريقة معيَّنة للحياة والسلوك، فتصبح معالجة الأمور أمام الإنسان بالضرورة ليس بفكّ القيود عن الحرية حتى الإطلاق، بل في كيفية ضبط وموافقة محدِّدات النظام الذي تمارس في داخله حرية الحياة بالنسبة له.

وقد جاءت الآيات القرآنية حاملة لهذا المعنى الداخل تحت مفهوم (الحدّ)، فيقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(٤٤)، ويقول الله تعالى: ﴿إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(٤٥) وهذه الآية تُعطي إشارة أن الله تعالى قد رهن هذه الحدود بالعلم، فيمكن أن نستدل من اللفظ (يبينها) أن أولئك الذين يعلمون هم من لهم القدرة المنهجية وأدوات البحث للتحليل، ومن ثَمَّ فهم هذه الحدود ونقلها إلى وعي الآخرين، وعلى هذا يكون ضمان تحديد النطاق السليم للحرية الإيجابية مرهونًا بالعلم بكافة مستوياته الطبيعية والإنسانية والشرعية، ومن ثم يكون العلم مقترنًا بالضرورة بالإيمان، بل وبدرجة التقوى في الإيمان ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾(٤٦).

كذلك في المقابل يمكن الاستنباط من جعل العلم معينًا للحدود، أن المظهر السلبي للحرية في تحوُّلها إلى ظلم هو اقتران ذلك بالجهل الذي يجعل الإنسان يسيء إلى ذاته وهو يحسب أنه يُحسن صنعًا، فيقول الله تعالى في هذا: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾(٤٧)، ويقول تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾(٤٨)، وفي هذا قد صدق سقراط الفيلسوف في قوله: «الفضيلة علم، والرزيلة جهل».

وهكذا، يكون المبدأ الأولي في توخِّي الإنسان قيمة المسؤولية المترتِّبة على ممارسة الحرية هو مبدأ (الاجتماع البشري)، الذي يكون العمران الخيّر إلَّا في حيِّزه وإطاره. وممَّا لا شك فيه أن الاجتماع البشري قائم أصلًا على ضرورة تبادل الحاجات وتلبيتها لدى بني الإنسان فيما بين الفرد وما به من نقائص والآخرين وما بهم من نقائص فيكملون بعضهم البعض، فهذا الفارابي يقول في (آراء أهل المدينة الفاضلة): «فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال

(٤٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.
(٤٥) سورة البقرة، الآية ٢٣٠.
(٤٦) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.
(٤٧) سورة الطلاق، الآية ١.
(٤٨) سورة الكهف، الآية ١٠٣-١٠٤.

الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلَّا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فتجتمع ممَّا يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال؛ ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدث منها الاجتماعات الإنسانية»(٤٩).

ومن قبيل ذلك ما فصَّله ابن خلدون في (المقدِّمة) من ضرورة الاجتماع للعمران قائلًا: أن «الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة... وهو معنى العمران، وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركَّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلَّا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله، إلَّا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته»(٥٠).

وها هو عبد الحميد أبو سليمان يمضي بهذا إلى العمق -على منطق المخالفة- من جهة القيم المحقِّقة لمعنى الاجتماع الإنساني وحسِّ المسؤولية الفردية والجماعية فيه، فيقول: «تعس البشر، وتعست الأمم التي تتفكَّك روابطها، وتنحطُّ علاقات أبنائها، ويغيب في حياتها البعد العام وحسّ مسؤولية الجماعة والإنسانية؛ بحيث لا يجمع أبناءها وأعضاءها جامع إخاء البشر، وكرامة الإنسان، وتضامن الاجتماع، وعضوية المواطنة، وسمو الغايات والقيم والمبادئ. هذه المجتمعات يضيع فيها معنى وجود الإنسان، ومعنى حياتهم، وقدرة عطائهم، فتنحط بذلك قيمة حياتهم وقيمة اجتماعهم وعطائهم»(٥١).

د- في مقام الإحسان

يمكن القول: إن مفهوم الأمانة التي حملها الإنسان وأبتها السماوات والأرض والجبال هي أمانة التكليف، وهذا التكليف هو إعمار الأرض، والإعمار هذا يتضمَّن معنى إعادة صياغة الحياة وخلق الواقع بصورة متجدِّدة وهو ما يكون (التطوير). فالتكليف إذن الذي ميَّز به الله تعالى الإنسان عن غيره من الكائنات هو (القدرة على التطوير) بكون الإنسان هو الكائن الذي لديه القدرة على تغيير الواقع والحياة سواء إلى الأفضل أو إلى الأسوأ، فلم نعهد لدى الأمم الأخرى من الكائنات ممَّن علمنا في واقع التجربة والمشاهدة تغييرًا أو تقدُّمًا أو تطوُّرًا في طرق الحياة وإعادة صياغة الواقع بصورة متجدِّدة، فالنمل مثلًا هو النمل، والنحل هو النحل، والقرد هو القرد، لم يتغيَّر أيٌّ منهم ولم يُغيِّر، فلا قدرة لها إذن

(٤٩) أبو نصر محمد الفارابي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح وتعليق: علي عبد الواحد وافي، مصر: مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع، الطبعة الثانية، ١٩٦١م، ص٢١-٢٢.

(٥٠) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدِّمة ابن خلدون، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ، ص ٤٦.

(٥١) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٦٧.

بذلك.

ويمكن أن يرى المسلمين أن قدرة التطوير والتغيير لدى الإنسان إذا ما انتظمت وفق النسق الأخلاقي والمعرفي القرآني، لأدَّت بالإنسان إلى بلوغ قمَّة العمران الخيّر، ومن ثم بلوغ الحرية الحقَّة، فيكون المجتمع آنذاك في مجمله مجتمعًا ربانيًّا. وهذه الدرجة العليا في العمران الخيّر هي ما أسماها أبو سليمان (الإحسان)، وإحسان مقام من الفعل به يبلغ الإنسان أعظم درجة في تحقيق العمل الصالح بالحرية الملتزمة والاختيار المسؤول. وهذا هو النموذج الذي تصوّر (جزيرة البنائين) أنهم بالغوه فعلًا، وأنه ما ينبغي أن يكون.

ويُحدِّد أبو سليمان صفة الإحسان بأنها الإتقان في العمل والبناء، وليس مجرَّد سلوك أو فعل في العبادة على المستوى الشخصي، فيقول: «أما الإحسان يا بيديا في رؤية أصحاب النظرة الجزئية؛ فإنه لا يكون له علاقة بالسعي في الكون وفي طلب الأسباب والنواميس، وإتقان العمل، وحسن أدائه على أوجهه الصحيحة؛ ممَّا يُحقِّق معاني الذكر وغاياته ومقاصده في الاستخلاف، وأداء الأمانة، والإفادة من العقل والعلم في بناء الحياة والإعمار، وتيسير الحياة، وقضاء الحاجات، ووفرة الإنتاج الذي يوفّر للعاملين معاشهم، ومعاش من يعولون، ومعاش من هم وراءهم من أصحاب الحاجات من الضعفاء والمحرومين. الإحسان... هو الإتقان في كل شيء، بأوسع معانيه»[٥٢].

فكان مقتضى الحرص على بلوغ مقام الإحسان في الأعمال والأبنية هو تمام ما يحصل به أداء الأمانة، وبذلك يكون العمران الخيّر على النحو الأمثل في تحقيق صحَّة وسلامة البشرية. وجوهر (الأمانة) -كمفهوم أصيل في استخلاف الإنسان- لا ينفك بحال عن قدرة الاختيار الحر لدى الإنسان والمسؤولية المترتِّبة عليها، يقول أبو سليمان: «ومفهوم الأمانة... أيضًا ليس هو إلَّا الخيار والإرادة التي أودعها الله في فطرة الإنسان... وحمل الإنسان للأمانة، وهي أمر عظيم، إنما تعني ممارسة حق الاختيار، وتصريف الإنسان للحياة من حوله بالخير أو بالشر»[٥٣].

ولا محالة أن مفهوم الأمانة على هذا النحو يرتبط في الإرشاد إليه -كما أوضح عبدالحميد أبو سليمان- بالذكر الحكيم دونما قهر أو إكراه، حيث إن الذكر هو المرشد لصحَّة وجودة وأحقية الاختيار بين ما هو معروض أمام عقل الإنسان؛ فالذكر بهذا «وبكل أشكاله، يجب أن يكون واضحًا في وعي الإنسان وخطاب الدُّعاة أنه ليس قهرًا ولا قسرًا ولا إلغاء

(٥٢) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٨٠.
(٥٣) المرجع السابق، ص ١٠١.

لخيار الأمانة؛ ولا إلغاء للعقل أو صرفًا عن العمل، ولكنه تذكير ودليل إلى النور والحق والخير، فهو موجّه للعمل ليكون صالحًا؛ بما تهواه النفوس، وتتشوق إليه، وهو مفطور في أصل جبلة الإنسان من حب الخير والحق والعدل والرحمة والسلام»(٥٤).

وفي مقام الأمانة هذا بكل ما يتعلق به وارتباطاته بالمقامات الأخرى، يكمن السبب في أزمة الشعوب التي لم تنهض حضاريًّا وعمرانيًّا، وأيضًا الشعوب التي نهضت عمرانيًّا ولكن على غير طريق الخير لأنه على غير أصل الفطرة؛ فعبد الحميد أبو سليمان يركّز على أن هناك مصدرًا خلقيًّا جامعًا هو السابق على الأعمال كمقدِّمة، واللاحق عليها كنتيجة، ألا وهو مقام الفطرة.

هـ- في مقام الفطرة

الفطرة هي العامل الغريزي الذي فطر الله الناس عليه ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾(٥٥). فالفطرة كامنة في كل إنسان فيبقى عليها، ويكون بناؤه عمرانًا خيِّرًا، أو ينحرف عنها فيكون فعله إفساد في الأرض. ويشير أبو سليمان إلى نحو ذلك بقوله: «من الواضح أن الإنسان يحرص على الحياة، وأنه يحرص على الإنجاب، وغاية هذا الحرص... هو دافع الفطرة لدى الإنسان أن يُؤدِّي مهمَّة الاستخلاف التي خلق الله الموت والحياة لأدائها؛ كل ذلك حتى تستمر الحياة، ويستمر الإعمار في الأرض، جيلًا بعد جيل، فاستخلاف استعمار الإنسان في الأرض هو معنى الفطرة»(٥٦).

هنا ربما يحتاج الأمر إلى تحليل تأويلي على هذا القول بالتمييز بين (قيم متجذِّرة) و(قيم متمِّمة)؛ فهناك دائمًا ما هو (فطري غريزي) وما هو (ثقافي مكتسب) في مجال القيم. فلما قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح -وفي قول مكارم- الأخلاق»، فإن ذلك ممَّا يُعطي دلالة أن هنالك أصلًا فطريًّا للقيم، بحكم أن الكائن الإنساني يحمل الغريزة الفطرية في قبول ورفض الأشياء كما باقي الكائنات، ولكنه يتميَّز عنها بالتكليف بعمران الدنيا، والذي يتطلَّب قدرًا ضروريًّا من حرية الاختيار، فالإنسان يُتمِّم ما هو فطري غريزي بما هو ثقافي مكتسب من خلال الاختيار الحر لمزيد من القيم المركَّبة التي تمنحه إياها تفاعلاته المعرفية مع الطبيعة والمجتمعات، ومن ذلك تلك القيم التي جاء بها الدين متمِّمًا بها فطرة الله تعالى في خلقه. فهناك إذًا دور كبير لهذه القيم المتمِّمة في عمران العالم وصلاح البشرية.

---

(٥٤) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٥٥) سورة الروم، الآية ٣٠.
(٥٦) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص٨٤.

ويبدو من هذا أن هناك قيمًا متمِّمة سليمة وصالحة وهناك أخرى غير ذلك، فما الذي يمكن أن يحدث إذا لم يأخذ الإنسان بالقيم المتمِّمة الصالحة؛ هنا يظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس. بناء على ذلك، فهناك عنصر متعلِّق بالفطرة السليمة وما تحويه من قيم متجذِّرة قضى الله تعالى أن يكون هو حاسمًا في قبول الأعمال عنده، ذلك هو عنصر (النية)؛ فإن الغاية النهائية للعمران الخيّر هو سعادة البشر في قبول الأعمال ومن ثَمَّ بلوغ السعادة والراحة النفسية.

لهذا جاء تفسير أبي سليمان لدور النية على هذا السياق ذاته، فبين قبول عمل من يعمل ويصيب، وقبول عمل من يعمل ويخطئ، هنالك شرط النية الصالحة «لذلك كان... نصيب من اجتهد وأصاب أجرين، ومن أخطأ فله أجر واحد، أي: إن المؤمن الذي يعمل عملًا صالحًا، أي عملًا علميًّا صائبًا، فله الثمرة في الدنيا، وهو أجر الصواب والتوفيق في طلب الفطرة والنواميس والأسباب، وله القبول في الآخرة، وذلك أجر الإيمان والنية، أما من يعمل ولا يصيب وفق نواميس فطرة الكون وسُننه فلا نصيب له ولا ثمرة في الدنيا، ولكن يظل له في الآخرة القبول وأجر النية، وأجر ما بذل بإخلاص النية -قدر طاقته- من عمل وجهد مخلص، ومثل هذا العامل المخلص له أن يدعو ، وأن يلجأ إلى كرم الله أن يُوفِّق عمله وجهده وجده واجتهاده، ليكون موفَّقًا صائبًا ينال به الأجرين: في الدنيا والآخرة»[٥٧].

ولعل دلالة ما قد ذهب إليه عبد الحميد أبو سليمان في هذا التفسير؛ أن من أحسن النية وأخطأ العمل فحتى لو كان قد تسبَّب هذا الخطأ في نوع من الفساد في شيء من العمران إلَّا أن هذا الخطأ لا يُلغي العمران الخيّر بأكمله، فيكون قائمًا بغايته بحسب النية لدى هذا العامل. وأن بركة الله تعالى لهذه النية الصالحة تُخفِّف من الأثر السالب للخطأ على الواقع الكلي العام للكون وللسعادة العامة للبشرية بكافة.

إن تصوُّر قيم متجذِّرة تُبنى عليها قيم متمِّمة، يُحقِّق الدائرة الكلية للعمران الخيّر الذي يحتاج بالضرورة إلى أداة تنموية تضبط سير الإنسان منذ المهد وحتى اللحد على المنهج القويم الذي يتكامل به نوعا القيم وليست هذه الأداة إلَّا (التربية).

و- مقام التربية

بناء على ما تقدَّم من قول عن القيم المتجذِّرة والقيم المتمِّمة فإن التربية السليمة للإنسان منذ الطفولة الباكرة تكون بغرس القيم المتمِّمة حسبما أتى بها الرسول ﷺ، فبالتربية تمتزج القيم المتمِّمة بالقيم المتجذِّدة لتُؤلِّف ضميرًا إرشاديًّا داخليًّا موحِّدًا لدى الإنسان.

(٥٧) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٩١.

وأول ما يبدأ به عبد الحميد أبو سليمان خطّة التربية السليمة على نحو ما مثَّل لها في (كنوز جزيرة البنائين)، كان واجب (الأمومة)، فيصف فيما هو عليه الحال في الجزيرة، قائلًا: «لقد أخبرني الشيخ الرحَّالة ابن بطوطة بالكثير العجيب من أخبار جزيرة البنائين التي ركل أمواج البحار، وقطع الفيافي والقفار؛ ليراها، ويحظى بزيارتها، ويتعرَّف بنفسه على أحوالها، ويقف على الأسباب التي جعلتها أكثر رخاءً وازدهارًا وأمنًا وسلامًا من كثير سواها، وكيف أن ابن بطوطة بعد زيارته تلك الجزيرة لم يكن يملُّ رواية أخبارها وما شاهده فيها؛ من حسن تربية أبناء بلادها ودماثتهم وكريم معاملتهم، وما كانوا يتمتَّعون به من الجدّ والإخلاص والصدق في التعامل والعمل، وما كانوا يتمتَّعون به من حسن الإخاء والمودَّة والتكافل، وأن مردَّ ذلك كان يرجع إلى عنايتهم بأمر الأمومة وبأمر الأسرة، وحسن ثقافة الوالدين، ورعايتهم لأبنائهم، وغرس كريم القيم والأخلاق والمبادئ في نفوسهم منذ نعومة أظفارهم، ومن أهم تلك الصفات التي هي أساس أخلاقيات الفرد: رعاية الأسرة، وحفظ كرامة الإنسان، ويأتي في مقدِّمتها كرامة الأمومة والأنوثة والإنجاب، والأنوثة عندهم ليست بضاعة رخيصة للتجارة؛ بل هي جلال الأمومة، ومنبع الكرامة، ومهد المجتمع»[٥٨].

والعلَّة السببية التي استخدمتها الأمهات في تربية أبنائهن على تلك الجزيرة النموذجية هو البناء التربوي الذي خضعت له الأمهات أنفسهن، فيقول أبو سليمان: «وكانت الأمهات بحكم ثقافتهن التربوية الرفيعة يُدركن أن إصدار الأوامر إلى الأطفال... لن يجدي نفعًا؛ وذلك لصعوبة تذكُّر الطفل الأوامر واتِّباعها، ولسرعة تشتُّت انتباهه فيما يفعله ويزاوله من الأعمال والنشاطات. لذلك لجأت الأمهات إلى حيلة تُثير انتباه الطفل، وتُثير رغبته في أداء المطلوب، دون أيِّ إحساس بالأمر أو الإكراه... بُنيت هذه الحيلة اللطيفة البريئة على إثارة مفهوم الحب والرغبة بكل إيجابياتها؛ لدفع الطفل إلى الإقبال على ما يطلب منه ويرجى له، وهو مفهوم أساس في أساليب التربية الإبداعية الناجحة التي يجب أن يتفهَّمها الآباء والأمهات في تربية أبنائهم وبناتهم بأسلوب ناجح فعال»[٥٩].

وهذا تمامًا بخلاف ما تفعله التربية السيئة، التي «تقوم على القهر والأمر والترهيب، والتي تغرس في نفس الطفل مشاعر التهيُّب والخوف والكره، وتنتهي به إلى خلق العناد والرفض والمشاكسة، أو إلى خلق الجبن والتهيُّب ومشاعر الخضوع والمذلَّة، وإلى خلق الكذب والنفاق؛ حسب ما تدعو إليه طبيعة العلاقة بين الطفل والمربِّي، وطبيعة الأساليب

(٥٨) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٧-٨.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

السيئة التي يلجأ إليها المربِّي في تربية الطفل والتعامل معه»[٦٠].

ولم يكن ليكتب لهذه التربية التوفيق وإحراز النجاح إلَّا إذا كان الكيان العام للأسرة مهيَّأً لهذا النجاح. وهنا يعود -أيضًا- دور المرأة الأم، ولكن هذه المرة بوصفها زوجة، من خلال طريقة أشار إليها أبو سليمان ممَّا يلاحظ في أحوال أهل جزيرة البنائين بصدد معاملة الزوجات لأزواجهن؛ وذلك أن الزوجات هناك يعاملن أزواجهن كما يعامل صاحب الحمار حماره، ويُفسِّر ذلك بما يلي: «وكانت عجائز الجزيرة... ينصحن بناتهن عند الزواج... أن يجعلن أولويتهن في هذه المرحلة العناية بأسرهن وأزواجهن، وأن تهتم المرأة بزوجها، وتُعنى به عندما يعود إلى داره في المساء عناية الحمَّار بحماره؛ حتى يصبح كحمار الحمَّار في غده قادرًا نشيطًا في عمله»[٦١].

ومرجع هذه الطريقة «أن للحمير في الحقيقة صفات رائعة، وأن خير الأزواج لأهله ما كانت له صفات الحمير هذه... فالحمير قوية صبورة ذكية، هادئة الطبع، شديدة التحمُّل، ليس في طبعها العنف والمشاكسة، بل إن أصحابها يلقون مقودها على ظهورها، وهي تعرف دروبها التي تعوَّدتها، دون حاجة إلى سائس أو دليل... لا تغضب إلَّا إذا بالغ الشخص في إيذائها»[٦٢].

ولهذا كان التوافق الأسري زواجًا وتربية مردّه إلى مراعاة الفطرة السليمة، فالعلاقة بين التربية والفطرة علاقة متبادلة، وهنا يظهر دور الإدارة المجتمعية في المحافظة على هذا النسق في أيِّ بناء اجتماعي سليم، «من المهم... في كل مجتمع يحرص على تفهُّم الفطرة والطبائع والحاجات؛ فيعمل على تنمية الثقافة الأسرية والوالدية، وأن يكون ذلك في صلب برامج التربية والتعليم»[٦٣].

والسؤال الآن: ماذا عن احتكاك الإنسان بالمجتمع والبيئة عقب مرحلة التربية الأولية، وما هي الغاية النهائية من ذلك البناء العمراني البشري وصولًا إلى الكمال، فماذا إذن وراء الكمال؟

هذه التساؤلات ربما نرى أنها جنحت بعبد الحميد أبو سليمان نحو نوع من النزعة الصوفية ودمجها فيما هو منطقي وما هو موضوعي، فيثبت بذلك أن العمران الحق هو تجاوز

---

(٦٠) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٠.
(٦١) المرجع السابق، ص ١٥.
(٦٢) المرجع السابق، ص ١٥.
(٦٣) المرجع السابق، ص ١٧.

العمران بصورته المادية.

ز- مقام الكمال

يُشير الكاتب والناقد الإنجليزي أرثر كوستلر إلى «أنه من المؤسف أن هندسة الحضارة الإنسانية بشكلها الراهن تعوق تكامل الإنسان ومشاركته للآخرين؛ لأن تطوَّر الطفل من النظرة الذاتية إلى الموضوعية في النظر للكون تنتج من الاحتكاك المستمر بين الذات والبيئة. إن الحقائق الصلدة تبرز لأن حقائق الأشياء صلبة وهي تؤلم الإنسان عندما يصطدم بها، فالرغبات لا تُحرِّك الجبال بل لا تُحرِّك حتى الأراجيح، ونوع آخر من الاحتكاك بين ذاتنا والذوات الأخرى يؤكِّد لنا حقيقة وجود الذوات الأخرى باعتبارها كيانات مستقلَّة عنا... إن الجمهور يتقمَّص سلوك البطل يتجاوز المستوى الروتيني العادي لحياته، والفرد يتقمص دور البطل الذي يعبر عن تطلُّعات الجمهور ليتجاوز حدود ذاته المحدودة. إن استعداد الأفراد للموت في سبيل قضية صحيحة أو خاطئة والتضحية بأنفسهم من أجلها يدل على أن النزوع لتجاوز الذات هو ميل أصيل في التركيب النفسي الإنساني»[٦٤].

ويمكن القول: إن شعب جزيرة البنائين بأحواله وأخلاقياته تلك عند عبد الحميد أبو سليمان هو بمثابة ردَّة الفعل على ما وصفه كوستلر، فكان النموذج الحضاري في الرؤية الكلية القرآنية له غاية علوية، إذ إن منتهى الطريق في العمران الخيّر هو منتهى ذو ملمح صوفي نوعًا ما، ويتجلَّى هذا في وضع حدٍّ أخير له يكتمل ببلوغه؛ فإذا كان العمران البشري المادي يكتمل ببلوغ الأرض مقام الزخرف والزينة، فإن هذا الكمال ممَّا يمنح الوجود الإنساني درجة في الترقِّي الروحاني إلى عالم السماوات الروحانية المطلقة.

وفي هذا يُشبِّه أبو سليمان حقيقة الحضارة الإنسانية والعمران البشري في هيئته الاجتماعية بحال الفرد من الإنسان في الميلاد والنمو والموت وما بعد الموت «فالفرد وواحد الإنسان... ليس إلَّا صورة مصغَّرة للإنسانية، كما أن الإنسانية ليست إلَّا صورة مكبَّرة ممتدَّة في الزمان والمكان للفرد وأيِّ واحد من بني الإنسان»[٦٥]. والقول ما زال لأبي سليمان: «وما تزال الإنسانية... تنمو، وتنمو معها الحضارة، ويشتدُّ ساعدها وقدرتها في العلم وفي الإعمار والتسخير، وسيستمر ذلك... ويستمر معه نمو الإنسانية وعلمها وحضارتها وقدرتها إلى أن تكتمل، وتبلغ غاية وجودها، وعندها... لا بد من أن تنتهي تلك الحضارة، وتنتهي معها الإنسانية، وينتهي معها عالم كوكب الأرض، مثلها مثل كل كائن حي في ناموس

(٦٤) عبد الملك ابن خلدون، مسائل في الإبداع والتصور، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ص ١١٣-١١٤.
(٦٥) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٩٩.

هذا الكون، فلا بد لكل كائن من يوم يبلغ ذروته وغايته وينتهي فيه أجله ويهلك»[٦٦].

يستدل من هذا أن العمران الخيّر ليس بناءً ماديًّا صرفًا ومن أجل البناء المادي، وإنما هو حالة إنسانية، فكما أن الإنسان يموت بعد الحياة وموته هذا لا يكون عدمًا أو فناءً، إنما هو انتقال إلى برزخ روحاني مجرَّد -إن جاز قول ذلك- فكذلك يترقَّى العمران في مراتب تتجاوز حدود الواقع المادي نحو التجريد المعنوي الدائم، ولعل هذا يتبيَّن في الحوار التالي: «يا سيدي الشيخ، هل معنى ما قلت أن كل جهود الإعمار والحضارة التي يبدعها الإنسان وعقله في هذه الأرض سوف تضيع وتهلك بهلاك الأرض، فما أظن ذلك دلالة ما قلت، وليس هو ما إليه قصدت. قال الشيخ ابن بطوطة: صدقت يا بيديا؛ فليس ذلك معنى ما قلت، وليس هو ما قصدت... من أهم المهم أن ندرك... أن ما يبدعه العقل الإنساني الذي خلقه الله وأبدع صنعه، من الحضارة، ومن معاني الخير والإتقان والإبداع والتيسير والتسخير، لن يضيع هباءً ولا سدىً، بل إنه سينتقل إلى عالم الروح والخلود... إن الحياة الدنيا ليست نهاية مشروع الحضارة والإبداع الإنساني على الأرض، ولكنها البداية التي ستمتد، ولا شك إلى عالم النور والروح والخلود... لكي يعي بنو الإنسان حقيقة معنى وجودهم في الأرض، واستخلافهم فيها، وقيمة ما رزقوا من نعمة العقل، وقدرة الإبداع والتعرُّف، لكي تحقّق جهودهم وإبداعاتهم غاياتها في نفعهم وفي إمتاعهم في الحياة الدنيا، وسوف تكون نعيمًا مقيمًا لهم في الحياة الآخرة... إن انتهاء عالم الإنسان وحضارته، بعد أن يكتمل مشروعها، لا يعني الهلاك بمعنى العدم، ولكنه (ميراث)... حيث يرث الله الأرض ومن عليها من عالم الطين والفناء، إلى عالم النور والروح والخلود»[٦٧].

فمقام الكمال للعمران الخيّر على هذ القول هو في انتقال وتحوُّل العمران على مستوى الدلالة، فيكون صعودًا تدريجيًّا بالترقِّي من دلالة الوجود المادي إلى دلالة الوجود الروحي النوراني. ويستمر هذا الترقِّي في مدار الحياة الدنيا نحو الآخرة ما بقي إنسان يُسلِّم إنسانًا راية هذا العمران الخيّر يخلفه عليها، وما بقي فعل العمران الخيّر علامات إحسان وحسنات في ميزان القائمين به لما بعد موتهم؛ فالعمران الخيّر بدايته في أرض الدنيا وأشراطها المادية ثم يمتد إلى عالم النور والروح والخلود؛ فهذه هي دلالة قيم (الخير) التي وصف بها أبو سليمان العمران الحقيقي والذي بها سيكون استمراره في مراتب الترقِّي نحو الكمال.

---

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٦٧) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٠٤-١٠٦.

□ ثالثًا: بين (كنوز جزيرة البنائين) لأبي سليمان و(يوتوبيا) لتوماس مور (الضد يظهر حسنه الضد)

لم يكن عبد الحميد أبو سليمان أول من تحدَّث عن جزيرة مثالية هي مدينة فاضلة رسم فيها صورة للحياة الكاملة التي يعيشها شعب هذه الجزيرة، ولكنه تميَّز عن غيره ممَّن كتبوا في مثل هذا بالرؤية الكونية الكلية التي انطلق منها وجعل مدينته الفاضلة تطبيقًا لها. فهنالك قد حاول كل من ابن طفيل والفارابي وتوماس مور.

فابن طفيل في قصة (حي بن يقظان) لم يكن الهدف لديه أن يرسم صورة مجتمع مثالي فاضل، بقدر ما جعل الجزيرة ميدانًا يحقّق من خلاله بطله حي بن يقظان الوصول العقلي الحر المباشر إلى معرفة الله والألوهية. فهذا إذن اتِّجاه آخر غير ما اتَّجه إليه أبو سليمان.

ثم إن الفارابي رُبَّما كان أقرب الشبه إلى فعل أبي سليمان في تأليفه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، إلَّا أنه لم يضعها في القالب السردي، فصارت مجموعة من التعاليم ذات مرجعية تبريرية فلسفية أكثر من كونها مرجعية دينية، وكانت تعتمد على رسم وظائف الرئيس، ولم يتوفَّر فيها النموذج التطبيقي التكاملي التفاعلي بنحو نموذج أبي سليمان.

ولكن كانت (يوتوبيا) توماس مور أقرب المحاولات شبهًا بنموذج أبي سليمان من حيث المنهج والتركيب في تكوين صورة المدينة الفاضلة بكل عناصرها الاجتماعية التفاعلية، على جزيرة يقطنها شعب مثالي، وعلى الشكل السردي ذاته، وبالرغم من أن المرجعية الدينية لديه تختلف عن مرجعية أبي سليمان إذ هو مسيحي كاثوليكي، إلَّا أن الرؤية الكلية لدى كل منهما قد تشابهت نوعًا ما مع وجود فوارق جوهرية تُرجِّح كفَّة جزيرة أبي سليمان من الناحية البنائية التداولية للقيم، ومن الناحية الواقعية ومن الناحية السردية التفاعلية والغاية المنشودة وقوة الوجود الإنساني وتعميم الحالة.

على هذا جازت المقارنة بنحو أساسي بين عمل أبي سليمان وعمل توماس مور على نفس السياق المشترك بينهما. ولعل منظور المقارنة هنا أن البحث عن القواعد المشتركة بين الثقافات هو من أبرز أسباب العمران الخير والسلم الإنساني. وأما فيما اختلفوا فيه فإن هذا يكون من قبيل الإظهار والتمييز.

فيمكن القول في البدء: إن أوجه الحق الواردة في (يوتوبيا) توماس مور هي من قبيل إثبات الفطرة السليمة التي ارتكز عليها أبو سليمان في بناء الرؤية الكونية القرآني؛ فالفطرة السليمة تُمثِّل لديه مسلَّمة منطقية غير مبرهنة بذاتها (Axiom)، وإنما يتم البرهان عليها فيما تقدَّم من أفكار مركَّبة. ويمكن تقديم المقارنة التوافقية أو الاختلافية النقدية لنموذج

عبدالحميد أبو سليمان على نموذج توماس مور في عدد من النقاط بنحو ما يأتي:

١ – العدالة

لقد بنى توماس مور الفكر السياسي في جزيرته على تصوُّر اشتراكي صارم، حيث رأى أن الدول الرأسمالية تخرق مبادئ الحرية والكرامة بنظام يقوم على تنمية الثروة الفردية بالتضحية اجتماعيًّا بفئات من البشر بفعل الفقر، وهذا من ناحيته يُولِّد الجريمة والعطالة والسرقة؛ فتكون العدالة المترتِّبة على هذا النظام هي مجرَّد عدالة صورية، فيقول: «فممَّا لا شك فيه أنكم إن لم تعالجوا هذه الشرور؛ فمن العبث أن تفاخروا بالعدالة التي تقضون بها عقابًا للسرقة. فمثل هذه العدالة تتَّسم بالمظهرية أكثر ممَّا تتَّسم بالعدالة أو الفائدة. فعندما تسمحون لشبابكم أن ينشأ نشأة سيئة، ولخلقهم أن يفسد، منذ سنيهم الأولى، شيئًا فشيئًا، ثم تعاقبونهم بالطبع، عندما يقترفون وهم رجال راشدون، تلك الجرائم ذاتها التي دلَّت الدلائل منذ أن كانوا صبية على أنهم سيقترفونها، فإني أسألكم: ما الذي تفعلونه سوى أن تخلقوا اللصوص أولًا، ثم تُقيموا أنفسكم قضاة لعقابهم فيما بعد؟»[٦٨].

ولعل هذا ما دفع توماس مور إلى منع الملكية الخاصة في جزيرة (يوتوبيا)، وسوَّغ لذلك بقوله: «وبهذا أكون قد وصفت لكم، بقدر ما أستطيع من الدِّقَّة بناء تلك الدولة، التي أرى أنها ليست أفضل دولة فحسب، بل أيضًا الدولة الوحيدة التي يمكن بحق أن يُطلق عليها اسم الدولة المثلى. فمن المؤكَّد أن الناس يتحدَّثون كثيرًا خارج يوتوبيا عن الصالح العام، ولكنهم لا يهتمون إلَّا بمصالحهم الخاصة، أما في يوتوبيا، حيث لا توجد ملكية خاصة، فإنهم يهتمون بالفعل بالمصلحة العامة... في يوتوبيا، حيث الملكية عامة، فما دامت مخازن الغلال مليئة فلن يظن أيُّ فرد أنه سيفتقر إلى أيِّ شيء يحتاجه لاستعماله الخاص... وبالرغم من أن شخصًا لا يملك شيئًا، إلَّا أن الكل أثرياء»[٦٩].

وقد قال وهو يحاور رجلًا: «إن الطريق الوحيد الذي لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة في جميع الأمور. وأشك في أن هذا أمر يمكن مراعاته حيث تعدُّ ممتلكات الفرد ملكًا خاصًّا له... وإني مقتنع تمام الاقتناع بأنه لن يمكن إجراء أيِّ تقسيم عادل ومتساوٍ للسلع، ولا أن تتحقَّق السعادة في الحياة الإنسانية ما لم تُلغَ الملكية الخاصة تمامًا»[٧٠].

---

(٦٨) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة وتقديم: أنجيل بطرس سمعان، مصر: دار المعارف، ١٩٧٤، ص ١٠٩.
(٦٩) توماس مور، المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.
(٧٠) توماس مور، المرجع السابق، ص ١٣٤-١٣٥.

إن تصوُّر مور هذا للعدالة الفعلية مقابل العدالة الصُّورية، وجنح به إلى الوقوع فيما يُشبه الاشتراكية الماركسية المطلقة في نفي الملكية الخاصة جملة، قد يُسبِّب خرقًا للفطرة الإنسانية الأمر الذي قد يُؤدِّي إلى الانفجار النفسي أو التمرُّد الفوضوي.

وفي الوقت الذي ركَّز فيه توماس مور على المجموع البشري بحسب منظوره السياسي، نجد عبد الحميد أبو سليمان يُركِّز على الفرد بواقع ما ينبغي أن يكون من تربية سليمة له، فلم يُقدِّم حلًّا اشتراكيًّا أو رأسماليًّا، وإنما تجاوز ذلك إلى مبادئ العدالة الاجتماعية في مصادر الوحي والتي تُحقِّق التوازن بين الملكية الخاصة الضرورية للإنسان بكونها جزءًا من الحقوق والحريات الأساسية وبين ما هو ملك عام وحق مشاع بين كل الناس. ويستتبع هذا الأمر حديثًا عن دور الملك والعمران الخيّر.

٢- السياسة

لقد جعل توماس مور أن صلاح مدينته الفاضلة (يوتوبيا) يعتمد على الملك «فمن الملك، كالينبوع الذي لا ينضب، يأتي كل ما فيه الخير أو الشر للشعب كله»[٧١]. فالملك هو عنصر حاسم في بقاء الدولة. ولذلك ذهب توماس مور إلى أن الحاكم ينبغي أن يكون قائمًا في ملكه مدى الحياة بشرط ألَّا يطغى أو يفسد، ويضع لذلك نظام يماثل نظام الدولة في بريطانيا، إذ إن الملك يبقى في ملكه حتى يموت، ويجعل مور تحت يد الملك مجلس من استشاريين أو ولاة هم رؤساء المدينة الفاضلة، وذلك بأن «تختار كل ثلاثين أسرة سنويًّا ممثِّلًا أو رئيسًا... وتنتخب الهيئة المؤلَّفة من الرؤساء... ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشَّحين وأكثرهم نفعًا، بطريق الاقتراع السري، حاكمًا، على أن يكون أحد أربعة يُرشِّحهم الشعب... ويشغل الحاكم منصبه طوال الحياة، ما لم يعزل إن اتُّهم بالميل للطغيان. أما الرؤساء الأول فيُنتخبون سنويًّا ولكنهم لا يستبدلون بغيرهم إلَّا لسبب قوي»[٧٢].

هنا يجب أن نلاحظ أن هذا التكوين لجزيرة (يوتوبيا) عند توماس مور قد جعلها منطقة قائمة بذاتها أو ذات خصائص ذاتية بها وليست نموذجًا عامًّا يتنزَّل على جميع البلدان القائمة بالفعل على أرض الواقع، فهي إذن عالم خاص. وممَّا يُؤكِّد هذا، أن توماس مور بنى مدينته الفاضلة تلك على أساس رابطة الدم «لما كانت المدينة تتكوَّن من أسر، فالأسرة

(٧١) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٧٢) توماس مور، المرجع السابق، ص ١٤٩.

تتكوَّن من أولئك الذين تربط بينهم رابطة الدم»[٧٣].

وهذا ممَّا يجعل (يوتوبيا) بمثابة القبيلة الواحدة الكبيرة، وهو ممَّا يستحيل تعميمه على كافة الشعوب. ولعل في هذا المذهب تقارب نوعًا ما مع موقف ابن خلدون في مذهب بجعل العصبية عضدًا للملك. هنا يبرز التميُّز الحاسم بين (يوتوبيا) توماس مور و(جزيرة البنائين) لعبد الحميد أبو سليمان؛ فمقصد أبي سليمان ليس أن[٧٤] يجعل جزيرته عالمًا خاصًّا منفصلًا، وإنما نموذج تطبيقي لأجل أن تحتذيه كل بلدان العالم؛ فهو نموذج قائم على قيم كلية وليس قائمًا على نظم إجرائية محلية، ولذلك أمكن لهذا النموذج أن يتنزَّل على جميع الشعوب إذا تعلَّقت والتزمت بهذه القيم الكلية.

لهذا لم يجعل أبو سليمان للعنصرية الدموية كما لدى مور ولا للعصبية الاجتماعية كما لدى ابن خلدون دورًا ذا أهمية في تحقيق تصوّر المدينة الفاضلة، وإنما كل الأفراد لهم الدور سواسية بحسب درجة كل منهم في تحقيق القيم الكلية للعمران الخيّر. ولهذا استبعد كل ما من شأنه أن يُولِّد نوعًا من العصبية.

ومن هذا الباب نادى أبو سليمان بمنح الاستقلالية للدين والدعوة والتربية عن السلطة الحاكمة للدولة، ويجعل للشعب يدًا عليا في إدارة الدولة؛ متحدِّثًا عن هذا الأمر قائلًا: «فإن من المهم أن نُدرك أن فصل الدعوة والتعليم والتربية الدينية عن السلطة التنفيذية، وعن برامجها الحياتية والسياسية، وعن المصالح التي تُمثِّلها وتنحاز إليها، ليس فصلًا للدين عن الدولة، ولكنه خدمة للأمة والدولة، وحفظ للدين والعقائد والقداسة عن التهميش أو التوظيف لخدمة السلطة ورجالها والمصالح والفئات التي تنحاز إليها، فسلطة الحكم ليست هي الدولة، بل إن الأمة والشعب هو الأساس والأهم في تكوين الدولة، وتستمد من خيارهم شرعية الحكام».

ويتمِّم أبو سليمان رأيه موضِّحًا «أن تعليم الدين والعقائد والأخلاق، حتى تكون خالصة من الشوائب والمآرب، هو أفضل السبل لخدمة الدين والعقائد والقيم في المجتمع والدولة، وأهم خطوة لبناء قاعدة الوعي السياسي والاجتماعي الإسلامي السليم، الذي يرشد خيارات المواطنين بشأن التشريعات والبرامج السياسية، ويوعيهم بشكل توافقي إلى تحقيق مقاصد الدين... أي إن فصل الدين والقداسة عن السلطة التنفيذية ليس فصلًا لهما عن الدولة، بل هو قوة وتمكين لهما في الدولة والمجتمع»[٧٥].

(٧٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(٧٤) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص١٧٣.
(٧٥) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٧٤.

ليخلص أبو سليمان من هذا إلى القول الفصل في إيضاح دور ومكانة الحكومة المدنية قائلًا: «فإن الحكومة المدنية في بلاد الأمة الإسلامية ودولها إنما تُعبِّر عن إرادة الشعب وخياراته، وهي وكيلة عنه وليست معبِّرة عن الإرادة الإلهية بأفواه موظفين من أصحاب الإجازات والألقاب، تفرض السلطة على الأمة والشعب بواسطتهم إرادتها كسلطة ومصالح ومراكز نفوذ؛ لأنه لا سلطة في الأمة الإسلامية ودولها ولا شرعية للحكومات والسلطات إلَّا للسلطة والشرعية المستمدة من الأمة والشعب بكل فئاته، وليس لأيِّ سلطة أن تبقى وأن تحكم إلَّا برضا كل الأمة والشعب وخيارهم»(٧٦).

فالشعوب إذن هي التي تقيم العمران الخيّر على تعاليم الدين بإرادة حرة ورقابة مجتمعية على السلطة التنفيذية للدولة، وهذه الإرادة الحرة للشعوب تتكوَّن بفعل التربية البانية للأفراد على الفطرة السليمة والقيم المتجذِّرة، وصولًا إلى القيم المتمِّمة، «إن استقلال دور التعليم والدعوة، وإسنادها إلى الأمة، وتمكين دورها المستقل في بناء شخصية المسلم ووجدانه، فإن ذلك هو الذي يدعم الوعي، ويُمكِّن دور الدين والقيم، ويحمي حقوق الأمة، ويجعل من الأمة المسلمة وصيًّا على الحكام، وموجِّهًا لأدائهم وبرامجهم السياسية»(٧٧).

ج- القوانين

قال توماس مور: إن «الإنسانية هي الفضيلة المميِّزة للإنسان»(٧٨)، هنا يبدو أن توماس مور وعبد الحميد أبو سليمان قد توافقا على أرضية مشتركة في ربط السعادة الإنسانية بمبادئ الدين، وأن الإنسانية الحقَّة هي تلك الفطرة التي حوت القيم المتجذِّرة وحافظت عليها ثم رتَّبت عليها القيم المتمِّمة بفعل الدين.

فعند توماس مور، إن الدين والعقل يضبطان اللذَّة واندفاع الإنسان بها سعيًا وراء تحصيل السعادة على اعتبار «أن الروح خالدة، وأنها -من كرم الله- قد خُلقت للسعادة. وأننا سنلقى في الحياة الأخرى الجزاء عن فضائلنا وأعمالنا الصالحة، والعقاب على جرائمنا وأخطائنا. وبالرغم من أن هذه المبادئ متعلِّقة بالدين، إلَّا أنهم يرون أن تأييدها بالحجج العقلية يدعو الناس إلى تصديقها والاعتراف بها»(٧٩).

ويُوضِّح مور حقيقة ارتباط السعادة باللذَّة «أن السعادة لا توجد في جميع أنواع اللذَّة،

---

(٧٦) المرجع السابق، ص ١٧٦.
(٧٧) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٦٥-١٦٦.
(٧٨) توماس مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص ١٧٦.
(٧٩) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

بل في اللذَّة الخيِّرة الشريفة فقط. وإلى مثل هذه اللذَّة كما إلى الخير الأعلى، تنجذب طبيعتنا بالفضيلة ذاتها، التي تعزو المدرسة المضادَّة السعادة إليها وحدها، ويعرف اليوتوبيون الفضيلة بأنها الحياة تبعًا للطبيعة... إن الفرد الذي يتبع نداء الطبيعة هو ذلك الفرد الذي يُطيع نداء العقل... فالعقل أساسًا يُذكي في نفوس الناس حب القدرة الإلهية وتقدِّيسها»[٨٠].

على هذا الأساس يعرف اليوتوبيون المبدأ العام للذَّة بأنها «كل حركة وحالة للجسم أو العقل، يجد فيها الإنسان سرورًا طبيعيًّا. وهم على حق فيما يذهبون إليه من اعتبار جميع ميول الإنسان الطبيعية ضمن ذلك»[٨١]. فإذا كانت اللذَّة ترتبط بالعقل كما ترتبط بالطبيعة؛ فإن العقل يُمثِّل الحاكم الضابط على اللذَّة كي لا تنحرف أو تضل، لذلك فهم يجعلون القوانين العامة التي محلها العقل شرطًا ضروريًّا لهذا الضبط المطلوب طالما أن الناس يعيشون في جماعة، ويجب التوفيق بينهم في موضوعات المعاملات، «ومن هنا يرون أنه من الواجب احترام، لا العقود التي تُبرم بين الأفراد فحسب، بل أيضًا القوانين العامة، الخاصة بتوزيع السلع الحيوية، أي مادة اللذَّة، على شرط أن تكون هذه القوانين من صنع ملك صالح، أو أقرَّتها جموع الشعب لا عن طريق القهر والإرهاب، ولا عن طريق الغش والخداع. فمادامت لا تُخِلُّ بهذه القوانين، فمن العقل أن ترعى مصالحك، وأن ترعى مصالح الشعب فضلًا عن ذلك؛ ففي ذلك علامة الإخلاص»[٨٢].

هذا هو المقصد الحقيقي من سَنِّ القوانين، أي لضبط تحصيل اللذَّات وصولًا إلى السعادة، وليس بمقصد توقيع العقوبات إلَّا استثناءً. ولقد ذهب عبد الحميد أبو سليمان نحوًا من السياق ذاته الذي سار عليه توماس مور، فجعل للتربية الدور الحاسم والأهم في بناء الإنسان وتحصيله للسعادة فردًا ومجتمعًا، بما يمكن التعارف عليه بوصف (تربية الضمير الذاتي) فإن «وازع الخير والتربية والتعوُّد السوي في وجدان المواطنين السلاميين الصالحين هو الذي يردعهم، ويُؤنِّب ضمائرهم، ويُعيد من يزلُّ منهم إلى طريق الحق والخير والصواب، ويحمي مجتمعهم من التعدِّي والتفسُّخ وإضلال الشباب... ففرق بين أن نُخطئ ونضعف، وبين أن نطلب علنًا وفي قحة طريق الخطأ والشر والضرر، فإن من طلب الفساد والشر والضرر عالمًا فهو ظهير للشيطان، عدو للحياة والحرية... فيه على المدى هلاك الأمم، وتحلُّل المجتمعات، وانهيار الحضارات»[٨٣].

---

(٨٠) توماس مور، المرجع السابق، ص ١٧٥.
(٨١) المرجع السابق، ص ١٧٧.
(٨٢) المرجع السابق، ص ١٧٦-١٧٧.
(٨٣) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

وعلى هذا يرشد أبو سليمان إلى تربية الضمير، فيقول: «إن أفضل الوسائل الناجعة في معالجة الأخلاق في المجتمع، وفي خاصة الناس، وأكثرها جدوى وفاعلية، إنما يتم بالتربية، وما يبذر في نفوس الناشئة من القيم»(٨٤). لقد جعل عبد الحميد أبو سليمان الرقابة على الأخلاق المجتمعية هي تلك التربية التي تقوم الضمير الذاتي للأفراد، ومن ثَمَّ فهو يرفض تكوين أجهزة للوصاية على الأخلاق.

لقد رفض أبو سليمان تمامًا فكرة (تجنيد الإخوان) التي طرحت للنقد في قصته لمعرفة ما يفعله الناس حتى في خاصتهم، وأن هذا يمكن أن يُوقعهم في ارتكاب المفاسد، وعلى اعتبار أنه «لا يكون إحساس بالأمن في أيِّ مجتمع ما توقَّى الناس في خاصتهم ودورهم تلصُّص الأعين والآذان وتطفُّلها في خاصة شؤونهم. حماية الأخلاق في المجتمع... لا يكون بالتجسُّس والتلصُّص والتطفُّل عليهم في دوره وخاصة شأنهم، ولكن حماية الأخلاق في المجتمع تكون... بشأن الجهر والإعلان بالمفاسد والموبقات، التي يفرض الفاسدون أنفسهم وفسادهم على الناس بالجهر بها، فيُؤذون بها أعينهم وآذانهم ومشاعرهم... والأمن الاجتماعي... يكون بمنع هذا النوع من الجهر والإعلان بالمفاسد»(٨٥).

وخلاصة هذا الأمر أن فقدان الأمن الاجتماعي في رؤية أبي سليمان يُؤدِّي حتمًا إلى الإخلال بمبدأ الحرية الأساسي في المجتمع المثالي. في المقابل نجد موقف توماس مور في (يوتوبيا) لا يقوم على ترك أمر الرقابة الأخلاقية للضمير الشخصي رغم إيمانه بجدوى التربية السليمة، وإنما يعتمد في ذلك على قرارات مجلس الرؤساء للمدينة، إذ «يعرض كل أمر يعدُّ هامًّا من أمور الدولة على مجلس الرؤساء، الذين يتشاورون بعد أن يعرض الأمر على جماعات الأسر، يعرضه كل رئيس على مجموعته، ثم يبلغون قرارهم إلى المجلس، وأحيانًا يُعرض الأمر على المجلس الأعلى للجزيرة كلها»(٨٦).

وفي هذا الصدد يمكن ملاحظة أن توماس مور ربما يجعل المرجعية التي يستند إليها مجلس المدينة في اتِّخاذ قراراته على مبدأ القانون الطبيعي. وهذا ما جعله ينزع نزعًا أفلاطونيًّا في بناء العلاقة بين أهل المدينة بعضهم ببعض وعلاقتهم بغيرهم، إذ إن القانون الطبيعي يفرض على (يوتوبيا) ألَّا ينقص ولا يزيد أبناءها عن حدٍّ معيَّن، لذلك فهم يقومون بأخذ مستعمرات للجزيرة يسدون لسد النقص وتوزيع الزائد من السكان للحفاظ على التوازن السكاني العام.

---

(٨٤) المرجع السابق، ص ٤١-٤٢.

(٨٥) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ٤١.

(٨٦) توماس مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص ١٥٠.

ولكن الشاهد السلبي هنا أن السكان الأصليين لهذه المستعمرات إذا رفضوا طاعة اليوتوبيين «فإنهم يطردونهم من الأرض التي اختاروها لأنفسهم، فإذا قاوموا، شنُّوا عليهم الحرب، فهم يعتبرون أن أعدل مُبرِّر للحرب هو أن يتمسَّك قوم بقطعة الأرض لا يستغلونها بل يتركونها بورًا، ويمنعون غيرهم من استخدامها وتملُّكها بالرغم من قانون الطبيعة الذي يُجيز لهم أن يعيشوا عليها»(٨٧).

هكذا قد يفعل اليوتوبيون عند توماس مور في سكان المستعمرات الأصليين ما فعله الأوروبيون في السكان الأصليين من الهنود الحمر في الأراضي الأمريكية من إبادة عرقية. فالغاية عند توماس مور يبدو أنها تُبرِّر الوسيلة وفق منطق ميكافيللي. كما يبدو أن هناك -أيضًا- لهذا المذهب أصلًا له في (جمهورية) أفلاطون إذ تكون هناك فئة معيَّنة من البشر تعلو ويكون لها الحق أن تُهيمن على فئات البشر الأخرى بحكم تفوُّقهم المعدني أو العرقي أو ما شابه.

وهذا يخالف تمامًا المرجعية التي بنى عليها أبو سليمان رؤيته الكلية المتحقِّقة على (جزيرة البنائين)، وربما هذه النزعة الأفلاطونية شبه العنصرية لدى توماس مور والتي دفعته إلى التركيز على مبدأ القانون الطبيعي وحاكميته الملزمة هي ما جعلته يصدر بعض الأحكام المثيرة للجدل، ويُسوِّغ لها من خلال تفسيره لطبيعة الفطرة السليمة وتعاليم الدين أو الروح الدينية، وذلك مثل تقسيم المجتمع اليوتوبي عنده -كما يمكن القول- تقسيمًا أثينيًّا طبقيًّا قديمًا من سادة وعبيد ولكن على نحو أكثر رحمة وتكريمًا من مجتمع أثينا، فالسادة عنده هم سكان يوتوبيا الفعليون، أما العبيد فهم ليسوا من هؤلاء السكان، لذلك فقد وضع لهم مور تشريعًا خاصًّا، فيقول: «فالعبيد عندهم -أي اليوتوبيون- إما أولئك الذين حكم عليهم بأن يُصبحوا عبيدًا في بلادهم عقابًا على جرائم منكرة ارتكبوها، وإما أولئك المحكوم عليهم بالموت في مكان آخر عقابًا لهم على خطأ ما... وهناك نوع آخر -أيضًا- من العبيد. وهم أولئك الذين يعملون بأحط أنواع الأعمال وأشقاها في بلد آخر ويُفضِّلون أن يصبحوا عبيدًا في يوتوبيا»(٨٨).

والأكثر غرابة من تشريعات العبيد في مجتمع مثالي هو ما شرعه للمرضى من أيِّ طبقة أو صنف تحت غطاء من الدين، ونخصُّ بالذكر أولئك المرضى الميؤوس من شفائهم، فيذهب توماس مور بتقديس حق الموت للراحة من الألم، إذ يقول: «إذا لم يكن المرض مستعصيًا فحسب، بل مصحوبًا -أيضًا- بعذاب وألم مستمر، فعندئذٍ يدعو الكهنة

(٨٧) توماس مور، المرجع السابق، ص ١٥٨.
(٨٨) توماس مور، المرجع السابق، ص ١٩٠-١٩١.

والرؤساء المريض، مادام قد أصبح غير قادر على تحمُّل جميع واجبات الحياة، وأصبح عبئًا... وأصبح ميتًا حيًّا، يدعونه إلى أن يُقرِّر ألَّا يُطيل هذا الداء والبلاء أكثر من ذلك وألَّا يتردَّد في الموت... بل يعتمد على الرجاء الصالح، ويُحرِّر ذاته من تلك الحياة المرة وكأنه يتحرَّر من سجن وآلة تعذيب، أو أن يسمح بإرادته للغير أن يُخلِّصوه منها، فإن هو فعل ذلك، فقد تصرَّف بحكمة... لأنه بذلك يُطيع مشورة الكهنة، فهم مفسِّرو كلمة الله وإرادته، فسيتسم عمله بالتقوى والقداسة»(٨٩).

ويبدو أن توماس مور ينطلق في هذا متأثِّرًا بالروح العامة للكاثوليكية المذهبية بنحو ما كانت في حقبة العصور الوسطى، والتي كان كهنة الكتاب المقدَّس فيها يمنحون أنفسهم التفويض من الله دون غيره من عامة الناس، لأجل أن يكونوا هم الأوصياء بذاتهم على التعاليم المقدَّسة وتفسيرها، وعلى الحكم والتشريع بإرادة الله وباسمه.

أما في رؤية أبي سليمان فالأمر مصروف نحو تقديس حق الحياة مهما كانت الآلام. ولعل القول بمبدأ تقديس الحياة الإنسانية على مستوى الإنسان الفرد هي ما جعلت عبدالحميد أبو سليمان يفرد ملحقًا خاصًّا في كتابه (كنوز جزيرة البنائين) لما قال عنه (شخصية القانون) (personal law) وأولويته على (إقليمية القانون) (state law).

ولعل روح القوانين التي وضع عليها توماس مور تشريعات (يوتوبيا) هي أقرب إلى إقليمية القانون؛ أي قانون الدولة أو الإقليم، والذي هو في مصدره قانون أوروبي -كما أوضح أبو سليمان- نتج عن تطوُّر المجتمع الأوروبي وما ثار فيه من صراعات دينية. وقد أدَّى تطبيق هذا القانون في مسيرة التاريخ الأوروبي أن الدول الأوروبية قد انتهت إلى «التسليم للملوك والأمراء بأن يفرضوا على سكان ممالكهم وبلادهم لقوانين التي يصدرونها لتطبق على جميع سكان الإقليم أو المملكة دون تمييز أو استثناء، ويعامل المواطنون بموجبها معاملة الأتباع الذين لا خيار لهم، بغض النظر عن انتماءاتهم وأوضاعهم الخاصة والشخصية»(٩٠).

أما عن شخصية القانون أو (القانون الشخصي) فهو في رؤية أبي سليمان «القانون الذي يرعى انتماءات أفراد رعية الدولة وخصوصياتهم الشخصية ما أمكن ذلك؛ فتتعدَّد في هذا النظام القوانين -فيما لا ضرورة ولا مصلحة في توحيدها- بتعدُّد الانتماءات والخصوصيات الشخصية والمصالح، انطلاقًا من مفهوم احترام إنسانية الإنسان وحقوقه وخصوصياته الشخصية؛ ولذلك فإن منطلق شخصية القانون أو القانون الشخصي في مداه

(٨٩) المرجع السابق، ص ١٩١.
(٩٠) عبد الحميد أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ١٧٨.

وأفقه، هو أكثر قابلية للتوافق واحترام حقوق الإنسان وخصوصياته وانتماءاته من منطلق قانون الدولة أو إقليمية القانون»[٩١].

ويختم عبد الحميد أبو سليمان فكرته تلك بآخر فقرة في كتابه (كنوز جزيرة البنائين) بقوله: «وعلى عكس مفهوم إقليمية القانون، فمن الملاحظ هنا، أنه في ظل مفهوم شخصية القانون، يتوجَّب إعطاء كل فئة في هذا النظام حقَّها في الممارسات التي تتوجَّب عليها، أو يرغب فيها أتباعها من أصحاب الانتماءات المختلفة ما دام ذلك لا يستتبع ضررًا ولا عدوانًا على أحد. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن أهم حضارة التزمت مفهوم شخصية القانون هي حضارة الإسلام في احترام إنسانية الإنسان وحقه في الاختلاف والتمايز والخيار، وتحقيقًا لمبدأ العدل الذي هو أهم مبدأ التزمه الإسلام في التعامل بين بني البشر، ولأن التمايز والخيار هو جوهر الاستخلاف والأمانة والإعمار الإنساني للأرض؛ ولذلك كان هو ميزان الحساب والمآل في عالم الروح والحياة الأبدية... وفي الوقت الذي ينعدم فيه مفهوم شخصية القانون في عالم الحضارة الغربية والدولة القومية، فإننا ما نزال نرى بعض آثاره الإيجابية في كثير من الدول القومية الهجينة في العالم الإسلامي، وخاصة في التشريعات التي تتعلَّق بأتباع الأديان في هذه الدول، فيما يُسمَّى قوانين الأحوال الشخصية»[٩٢].

إذن فقوة الروح الإسلامية ليس مصدرها اعتقاد الأغلبية ولا حتى قوة إقناعها المنطقية، وإنما بكونها عنصرًا حيًّا فاعلًا في تكوين نسيج المجتمع المثالي الفاضل بالضرورة. وتلك هي زبدة القول في رؤية عبد الحميد أبو سليمان الكونية القرآنية.

□ خاتمة

خلص هذا البحث إلى أن الهدف من وضع عبد الحميد أبو سليمان خلاصة رؤيته الكونية القرآنية على هيئة قصة (جزيرة البنائين) و(كنوز جزيرة البنائين) لم يكن لرسم سبيل الوصول العقلي المجرَّد إلى حقيقة الألوهية كما فعل ابن طفيل في (حي بن يقظان)، ولا أن يرسم المبادئ الإنسانية المطلقة لنظم الدولة كما فعل أفلاطون في (الجمهورية)، وكما فعل الفارابي في (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ولا أن يقيم مجتمعًا نموذجيًّا قائمًا بذاته متميِّزًا عن بقية المجتمعات يسعى الناس إليه من شتى أقطاب الأرض ولا يسعى هو إليهم بنحو ما أراد توماس مور في (يوتوبيا)؛ وإنما كان الهدف -في ظننا- أن يُجسِّد ويُحقِّق أفكار المجتمع المثالي تجسيدًا واقعيًّا فعليًّا وبنحو تفاعلي حي، وأن يكون نموذج (جزيرة البنائين) هو نموذج

(٩١) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٧٨.
(٩٢) عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨١.

يمكن أن يتنزل إلى جميع الشعوب في أماكنهم لا أن يصعدوا هم إليه في مكان عالي، فهو إذن لم يُؤلِّف هذه الجزيرة لتكون كيانًا مميّزًا داخل العالم، ولكن لكي تكون هي العالم.

لأجل هذه الغاية، حرص عبد الحميد أبو سليمان أن يكون منهجه في رسم وبناء الرؤية الكونية القرآنية للعمران الخيّر والاستدلال عليها من الأصول والحجاج بها، أن تكون كل مفاهيم هذا العمران منتظمة على هيئة الدائرة، لا ينفك مفهوم فيها عن باقي المفاهيم والكل يحيل إلى الكل، وحيثما ابتدأت بمفهوم عن الدائرة انتهت إليه من جديد، وبنفس النتيجة والمحصلة ما لو ابتدأ بأي مفهوم آخر غيره.

ونتيجة لهذا البحث: إثبات أن الرؤية الكونية المتماسكة منطقيًّا ومتَّسقة بنائيًّا تظهر في أي عمل من أعمال المفكر، فلا يحتاج الأمر إلى جمع جميع أعماله حتى يتم الوقوف على رؤيته الكونية، وهكذا كان حال رؤية عبد الحميد أبو سليمان.

كما أن عرض الرؤية الكونية في إطار أدبي فني كأن يكون على هيئة حوارات وسرد روائي، من الممكن أن يجعل وصول رسالة هذه الرؤية أقرب إلى التلقِّي والتمثُّل، فالإطار الفني هذا لا يخاطب العقل والمنطق فقط بمضمون ما، وإنما يخاطب الوجدان العاطفي بنفس القدر أو بقدر أعلى ربما؛ بما يُحقِّقه من حالة تفاعل تداولي بين المرسل والمتلقِّي، وهذا ممَّا يكمل التأثير المطلوب، وهو ما أدَّى إلى الشهرة والتأثير العالمي الراسخ لفلسفة أفلاطون في محاوراته، أو (يوتوبيا) توماس مور في قالبها الحواري السردي، وغير ذلك. وقصة (جزيرة – وكنوز جزيرة البنائين) لعبد الحميد أبو سليمان تتفوَّق في ذلك بمضمونها.

□ توصية

أن يتمَّ تحويل العمل الفكري الإبداعي لعبد الحميد أبو سليمان –وعلى وجه الخصوص (جزيرة، وكنوز جزيرة البنائين)– إلى عروض دراما (مسرح، سينما، تلفزيون، إذاعة) على مستويات متعدِّدة تُلائم كافة المراحل التربوية وبأنماط إبداعية في السيناريو والإخراج بما يجلي مفاهيم رؤية عبد الحميد أبو سليمان الكونية الشاملة.

التاريخ وأدب المناقب..

إضاءة إبستيمولوجية

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ تمهيد استشكالي

ضمن دراسة العلاقة بين الأدب والتاريخ في السياق العربي أو الإسلامي قد لا يجد مثل هذا الطرح شرعية، باعتبار أن التاريخ مثَّل في التقليد العربي جنسًا من الأدب، أي إنه لا يوجد تعارض واضح بين هذين المفهومين. لكننا نجد أنفسنا اليوم في مواجهة صارمة مع العلوم الإنسانية الحديثة، التي تفرض فهمًا دقيقًا للتاريخ كنمط معرفة تلبِّي شروط التحليل العلمي الموضوعي، وهذا يعني -أيضًا- خروج التاريخ من حقل ذاتية الكاتب والرواية.

رغم ذلك فإن هذا الفصل لم يؤدِّ إلى تصحيح العلاقة بين المعرفة التاريخية وبين الأدب، حيث تعوَّد المؤرِّخ على الاهتمام بصنف معيَّن من الإنتاج الأدبي، أي ذلك الصنف الذي يجمع حوله اعترافًا رسميًّا بشيء من الشرعية مقابل أصناف أخرى، أبعدت تمامًا عن حقل اهتمامه.

نتحدَّث هنا عن نوع من المؤلَّفات التي فرضت مكانتها لأنها دوّنت لنا

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب. البريد الإلكتروني:
lhasnaoui@hotmail.com

بشكل مباشر أخبار الماضي والماضيين مثل مؤلَّفات الإخباريين كالطبري وابن خلدون في تاريخهما، أو ابن إسحاق في سيرته. هذه المؤلَّفات يجد فيها المؤرِّخ مادَّته دون عناء.

مقابل هذه الهيبة التي تحظى بها المؤلَّفات التاريخية المباشرة، ظلَّت أصناف أخرى من الأدب العربي خارج دائرة اهتمام المؤرِّخين، هذا إن وجدت حظَّها من الاعتراف كجنس أدبي، ومنها أدب المناقب الذي انتشر بشكل واسع في الفضاء العربي والإسلامي.

في هذه المؤلَّفات نجد السرد العجائبي المرتبط بالأولياء، فيمتزج تاريخ البشر الواقعي مع كرامات شخصيات تخترق الزمان والمكان[1]. لكن هيمنة هذه المادة العجائبية لا تُبرِّر بحسب رأينا إخراج أدب المناقب من دائرة الممكن التفكير فيه تاريخيًّا، لأننا نرى أن هذا الصنف كُتب من طرف المجتمع للحديث عن المجتمع نفسه وبلغة خاصة، وهي لغة من شأنها أن ترصد تاريخ الأفكار والعقليات والمعتقدات وطرق الاستدلال المجتمعي. ومن ثَمَّ فالنص المناقبي يحمل في طياته مادة المؤرِّخ.

سؤالنا الأساسي هنا يدور حول إمكانية بناء معرفة تاريخية اعتمادًا على التأليف المناقبي. ومعلوم أن هذا النوع من التأليف يُخصِّص حيِّزًا مهمًّا للكرامات والمعطيات التي تخرق العادة، ولعل هذا الأمر هو الذي يُفسِّر وبرأي عبد الأحد السبتي الاختلاف أو التباين الحاصل بين المؤرِّخين فيما يخص سبل التعامل مع المادة المذكورة أي النص المنقبي[2].

□ أولًا: أدب المناقب.. تعريف المصطلح

يقصد بكتب المناقب، تلك المصنفات التي أُلِّفت خصِّيصاً لذكر سيرة ومناقب أحد الأولياء والمتصوِّفة أو مجموعة منهم، مع عرض كراماتهم وسلوكهم وأدوارهم المتنوِّعة داخل مجتمعاتهم[3]. ومن هنا نفهم التداخل الذي قد يوجد بين المناقب والسيرة، حيث ارتبط لفظ «مناقب» بلفظ السيرة في الأدب العربي نظرا لتقارب المدلولات التي يحيل عليها

(١) عادل لطفي، الرواية المناقبية إنتاج التاريخ وموضوعه.. نموذج لنص تونسي من القرن الثامن عشر، ضمن كتاب:

L'écriture de l'histoire. Écrire l'histoire de son temps (Europe et Monde arabe), (dir.), Jacquemond Richard, Paris, L'Harmattan, 2004.

(٢) عبد الأحد السبتي، مفاتيح النص المناقبي، ضمن كتاب: التاريخ والذاكرة.. أوراش في تاريخ المغرب، الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص ٩٩.

(٣) محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع.. أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري/ ١٢- ١٥م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، ١٩٩٩م، ص ١٩٤- ١٩٥.

هذين المفهومين.

وإذا انطلقنا من البعد اللغوي نلاحظ أن استعمالهما يتنوَّع بحسب غرض المعنى المراد بيانه، وربما كان تنوُّع المعنى هذا وراء تنوُّع الأصناف الأدبية التي ارتبطت بهذا المفهوم أو بذاك، والتي شهدت تطوُّرات عديدة منذ بدايات نشأة الأدب الإسلامي. وإلى جانب السيرة، فإن النص المنقبي يتداخل -أيضًا- مع عدة أجناس أخرى يوضِّحها شارل بيلا (Charles Pellat)[٤] كما يلي:

١- الترجمة: وهي كما يرى شارل بيلا محايدة، أي لا تتعلَّق بأية ملكات استثنائية.

٢- التعريف: وهو بدوره صنف محايد، ويبدو أنه استعمل عندما ارتبطت كلمة المناقب بأدب الأولياء؛ ويذكر أن ابن خلدون استعمل كلمة تعريف في سيرته الذاتية.

٣- الأخبار: تمتاز بدورها بالحياد لأنها تقتصر عادة على ذكر الحكايات التي تهم الأشخاص أو المجموعات، وربما تمتد مادة الأخبار إلى المقتطفات التاريخية. وقد خصَّ هذا الصنف بعض الأدباء مثل أخبار أبي نواس، أو كتاب الذهبي حول أخبار أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

٤- الفضائل: وهو الصنف الذي يقترب أكثر من المناقب لكن فضاء اختصاصه توسَّع مقارنة بأدب المناقب، حيث اهتم هذا الصنف بنقل أخبار الأشخاص وكذلك المدن.

٥- المآثر: ويستحضر هذا الصنف معنى المفاخر، وهي في هذا السياق تندرج ضمن رؤية للتعريف بالأعمال الجليلة لقبائل أو شعوب ما. وفي هذا الاتجاه نفسه وردت كلمة محاسن لذكر حالات بعض الأشخاص.

٦- الأخلاق: اهتمت أولًا بتقديم مكارم أخلاق النبي. غير أن تجاوز هذا المستوى ليثير الجوانب الميتافيزيقية لشخصية الرسول ﷺ، حتى أنه يتداخل أحيانًا مع أدب المناقب.

وفي سياق التعريف بالنص المنقبي دائمًا، لا بد لنا من الإشارة -أيضًا- إلى بعض الخصائص العامة لهذا النص والتي تميّزه عن باقي الأجناس الأدبية الأخرى ولا سيما الترجمة والسيرة. وفيما يلي عرض وبيان لأهم تلك الخصائص:

١- من حيث الأسلوب: تقتصر كتب المناقب في عمومها على ذكر المحاسن والفضائل؛ بمعنى أنها تركز على الصفحات المضيئة في حياة المترجَم لهم، ولا يهمُّها تتبُّع تفاصيل الحياة كما تفعل الترجمة والسيرة.

(4) Charles Pellat, «Manâkib» , l'Encyclopédie de l›Islam, tome VI, Leiden, Ed, Brill, 1991, p. 333-341.

٢- من حيث اللغة: تستند لغة الكتب المناقبية عادة إلى لغة الخطاب الصوفي، وهو ما يجعلها تنزع إلى اللغة الأدبية، بينما تعتمد الترجمة والسيرة مثلًا لغة علمية تقريرية غالبًا.

٣- من حيث المحتوى: يُشكِّل حشد الأخبار والقصص، والحكايات والعجائب والغرائب خاصية مميّزة للنص المنقبي، في حين تركز الترجمة والسيرة على الحقائق التاريخية المتعلقة بالشخصية أو الشخصيات المحورية.

ومن ناحية أخرى يلاحظ شارل بيلا أن تتبُّع المؤلَّفات التي استعملت كلمة «مناقب» كعناوين لها، شهدت هي الأخرى تغيُّرات عديدة وخاصة من حيث نوعية المادة التي دوَّنتها، وبالتالي من حيث الأهداف التي خطّت من أجلها.

ففي البداية وعلى ما يبدو كانت المناقب حيادية، حيث تحدَّثت مثلًا عن أعمال وخصال مجرَّدة، لكنها تحوَّلت فيما بعد إلى أدب يهتم وبدرجة أولى بالأولياء، مع كل ما يعني ذلك من هيمنة عنصر الخوارق على مادتها. حيث تُركِّز مؤلَّفات المناقب بشكل مفرط على الأبعاد الخارقة للشخصيات التي تتناولها مثل الكرامات(٥) والرؤى المتجاوزة للمألوف البشري. فأدب المناقب يجد مادته في نوادر تحاذي الخرافة من دون أن تنصهر معها. وهو بهذا المفهوم يقترب من لفظ هاجيوغرافي (Hagiographie) بالفرنسية أي ذلك الأثر المكتوب الذي يستلهم من شعائر الأولياء ويهدف إلى ترويجها(٦).

لكن هذا التعريف قد لا ينطبق كليًّا على أدب المناقب كما هو معروف في التقاليد الأدبية العربية، حيث نجد أنه أكثر شمولًا. وعلى هذا النحو فالمناقب هي خطاب حول الأولياء يركز على كراماتهم وهي كذلك خطاب حول العلماء يبرز فضائلهم(٧). فهذا الصنف

---

(٥) تمثّل الكرامة أهم عنصر يميّز الكتابة المنقبية، وهي تعني خرق العادة، أي ظهور أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة والتحدي، يظهره الله على أيدي أوليائه. والخرق عملية تعكس تجاوز العادة إلى ما هو أعلى، وهي تعبير عن وصول الشخصية المنقبية إلى المرتبة التي تؤهّلها لممارسة الفعل المذكور، حيث تُقام في بعض الأحيان علاقة محدَّدة بين أشكال معيَّنة من التقوى ومجاهدة النفس، وبين أشكال معيَّنة من الكرامات. انظر: محمد مفتاح، الكتابة الصوفية.. ماهيتها ومقاصدها، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد ٠٢، السنة ١٩٧٧م، ص٥-٢٦. هدى التوتسي، الكرامة الصوفية.. مقاربة سيميائية، ضمن كتاب: الكرامات الصوفية المغربية.. دراسات سيميائية، الرباط: جذور للنشر، ٢٠٠٦م، ص ٢٦. انظر كذلك: عبد الأحد السبتي، بين الزرطاط وقاطع الطريق.. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر ٢٠٠٩م، ص ١٤٦-١٤٧.

(6) Delehay Hippolyte, les légendes hagiographique, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1905.

(7) Houari Touati, «Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien», Annales ESC, septembre-octobre 1989.

من النصوص يجمع بين البعد الماورائي للكرامات وبين البعد الأخلاقي المحايث للفضائل.

ولعل هذا الأمر هو ما يُشكِّل أهم خصوصيات النص المنقبي حيث إن عنصر القداسة أو الصلاح هو العنصر المهيمن أو الموجِّه لمقصديات إنتاجه وتأليفه.

ومن هنا فإن أيَّ استثمار لهذا النص لا بد أن يكون محفوفًا بالكثير من المشاكل الناجمة عن طابع الانزياح الناتج بدوره عن البعد الخوارقي أو العجائبي الذي يتضمَّنه النص المنقبي. ومن هنا يلزم التمييز بين أشكال نصية تتقاطع فيما بينها كنصوص التراجم أو النصوص المتَّصلة بالوفيات أو النصوص المناقبية، فموضوعها شبه مشترك لكنها تتفاوت من حيث علاقتها من جهة بما هو واقعي وقابل للتحقُّق منه تاريخيًّا، وما هو أسطوري أو عجائبي يصعب التحقُّق منه من جهة ثانية. لهذا فالنص المناقبي يستلزم من ناقده ومستثمره أن يكون واعيًا بهذه المسألة[٨].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن أدب المناقب، هو مفهوم واسع يشمل أخبار وحكايات الصالحين ومزايا الأعلام والنابهين حول مآثرهم وفضائلهم وأخبارهم وأشعارهم بهدف تمجيد وذكر محاسنهم، ورغبة في التأسِّي بهم والاقتداء بسيرهم لمن يأتي بعدهم، ولكنه يبقى عصيًّا على التجنيس؛ لأنه يتقاطع مع عدَّة أشكال تعبيرية كثيرة تختلط فيها الأسطورة بالتاريخ، والعناصر الدينية بالعناصر النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية[٩]، ولأجل هذا فإن نص المنقبة لا يمكن اعتباره نصًّا منغلقًا على نفسه، بل يبقى منفتحًا على أدوات ووسائل النصوص الأخرى والتي لا يتردَّد في إدماجها في بنيته، وهذا ما يُعطي للمنقبة سلطتها وتأثيرها[١٠].

□ ثانيًا: النص المنقبي والنص التاريخي.. أوجه الائتلاف والاختلاف

من المنظور التاريخي، تعتبر كتب المناقب بمثابة مصادر أساسية بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر؛ فهي تفيد المؤرِّخ في التعرُّف إلى تطور الفكر والثقافة ورصد طرق

---

(٨) محمد الماكري، ملامح من التاريخ الثقافي لدرعة من خلال كتب المناقب، ضمن كتاب: حوض وادي درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ١٩٩٦م، ص ١٩٧-١٩٨.

(9) Abdelmadjid Zeggef, Des récits hagiographiques marocains: essai d›analyse morphologique et mythologique,thèse inédite, Toulouse, 1988.

(١٠) عبد الله أحمد بن عتو، مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبية بالمغرب، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد الثاني، سنة ١٩٩٦م، ص ٢٤٣.

الاستدلال الشعبي وتاريخ العقليات وكل ما له علاقة بالمتخيَّل الاجتماعي[١١]. كما يعتبر النص المنقبي -أيضًا- بمثابة وثيقة قابلة للاستثمار من طرف المؤرِّخ؛ وذلك لاستخلاص معلومات تاريخية أو لمناقشة وتحديد أسماء أعلام أماكن أو أشخاص أو ما شابه ذلك من أشكال الاستثمار، وقد يكون -أيضًا- موضوع إنجاز نقدي يدخل في باب نقد النص المنقبي[١٢].

تبقى الكتابة التاريخية أقرب الأجناس إلى الكتابة المنقبية أو الكتابة الصوفية عمومًا، وأكثرها تداخلًا معها. ولعل هذا التقارب يحيلنا هنا على سؤال ضمني وهو علاقة التاريخ بأدب المناقب وهو سؤال مبدئي ومشروع قد يطرح بداهة هنا وهناك. وحتى لا يظل هذا السؤال مجرَّد سؤال مبدئي عام، يمكن أن نشير بسرعة إلى أن للتاريخ وأدب المناقب من نقط الائتلاف وأوجه الاختلاف ما يدعو إلى الربط بينهما على أكثر من مستوى شريطة أن تحدّد المنطلقات والمفاهيم.

وأول ما ينبغي أن نذكر بهذا الصدد هو أن وضع التاريخ اليوم هو غير وضع المناقب، لأن التاريخ يتعامل مع المناقب كمادة تاريخية من بين المواد الكثيرة المتنوِّعة التي يتعامل معها من الخارج وربما من أعلى. إلَّا أنه يجب أن نضيف من جانب آخر أن الأمور لم تسر على هذا النحو، وأن التاريخ كالمناقب اكتفى ولمدة قرون بالوقوف عند بعض الأسماء المختارة وبعض الأحداث المتَّصلة بها وإن كانت كلها من صنف غير صنف الأحداث والأسماء التي تقف عندها المناقب.

---

(١١) جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، ص ١٣١.

(١٢) نلفت الانتباه هنا إلى أهمية توظيف المقاربة البروسبوغرافية (Prosopographie) في دراسة الأدب المنقبي. إن العمل البروسبوغرافي صار حاجة ملحَّة وليس أمرًا عابرًا، يعين على الفهم، بل علم قائم بذاته، وميدان جديد لاختبار قدرة المؤرِّخ على توظيف نوع محدَّد من المصادر التاريخية في بحثه الأكاديمي. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الببليوغرافيا التالية:

- لمياء لغزاوي، التصوف بين البروسوبوغرافيا وأدب المناقب، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، العدد ١٩، السنة الخامسة والثلاثون، ٢٠١٣م.
- محمد المبكر، البرسوبوغرافيا في الدراسات التاريخية، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد ١٥، السنة الخامسة، ١٩٩٨م.
- رجاء عنقود، البروسبوغرافيا.. منهج لدراسة النخب والفئات الاجتماعية، محاولة تعريف، مجلة أسطور، العدد ١١، كانون الثاني/ يناير ٢٠٢٠ م.
- Jean Andreau, «Prosopographie», dans André Burguière (dir.), Dictionnaire des sciences historiques, Paris: PUF, 1986.

فكلا الأدبين قد سلكا في الواقع السلوك المنهجي نفسه قبل أن يتَّجه التاريخ بالغرب الأوروبي اتِّجاهه أو منحاه العلمي الشمولي المتطوِّر ابتداء من القرن الماضي، فأصبح يسعى إلى تدارك النقص القديم، وذلك بالرجوع إلى مختلف الآثار الأخرى كالرحلات والأساطير والنوازل والتراث الشفوي والرسوم الدينية وكتب التراجم وأدب المناقب... وغيرها من المواد التي تدل على الماضي البشري.

والجدير بالإشارة إليه هنا هو أن أدب المناقب سواء عند العرب أو الغرب كان يعمد دائمًا إلى اختيار مجال محاذٍ لمجال التاريخ التقليدي وإن كان يقف وإياه على طرفي نقيض؛ فالتاريخ يختلف عن المناقب وذلك بالنظر إلى عدَّة أوجه نبرزها كما يلي:

١- إن التاريخ علم يسعى إلى فهم وتفسير الأحداث التاريخية، بينما المناقب لا ترقى إلى درجة العلم، ذلك أن الخطاب المنقبي يبقى ذا لهجة تبجيلية تدافع وتُضخِّم من الحدث الصوفي؛ لأن هدف الكتابة المنقبية يبقى هو التربية عن طريق الدعوة إلى الاقتداء بشخصيات نموذجية تنتمي إلى عالم الصلاح والولاية[١٣].

٢- إن هدف التاريخ هو تقديم صورة شاملة عن الحياة المجتمعية وفي ظروف زمنية محدَّدة، بينما يقتصر دور المناقب على إبراز جزء مضيء في حياة عَلَم من الأعلام، ومن البديهي أن كتب المناقب كانت تُعبِّر عن مختلف المصالح الفردية والفئوية التي ارتبطت بالظاهرة الصوفية، وقد تكون هذه الميزة المعظّمة للفرد داخل الأدب المنقبي، ذات حمولة إيجابية بل وإضافة نوعية من أجل تشكيل نظرة عن فئة من الأولياء ذوي خصوصيات مشتركة[١٤]، حيث تُمكِّن من تتبُّع حياتهم العامة عبر الحياة الخاصة لكل ترجمة على حدة. ولعل هذا هو ما عبَّر عنه محمد مفتاح حينما اعتبر أنه بالإمكان أن تكون الترجمة ذات وقائع حرفية، لكن يجب وبالرغم من ذلك البحث عن مضمراتها، أي استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمراد والمبتغى[١٥].

٣- إن التاريخ يحرص على ربط كل حدث بزمنه المحدَّد بدقَّة، وليست هذه من

---

(١٣) عبد الأحد السبتي، مفاتيح النص المناقبي، ضمن كتاب: التاريخ والذاكرة أوراش في تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(14) Abdelmadjid Zeggef, «Entre l'histoire et la littérature: le récit hagiographique», dans Histoire et linguistique, texte et niveau d'interprétation, Publications de la Faculté des Lettes et des Sciences Humaines – Rabat, 1992, p. 5.

(١٥) محمد مفتاح، الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، عكاظ، ١٩٨٩م، ص ٣٠-٣١.

أولويات المناقب[١٦]. يضعنا أدب المناقب هنا وباستمرار أمام هذه الإشكالية؛ فإذا كانت الكتابة المنقبية تمنح حضورًا تفضيليًّا للفضاء المجالي وهو عنصر مهيمن في الخطاب الهاجيوغرافي[١٧]، فإنها بالمقابل تقدم على سحق الزمن الذي لا يبرز إلاَّ بشكل عرضي أو استثنائي يغلب عليه التقويم وقلَّة الدِّقَّة.

مشكلة المناقب إذن هي أنها لا تُولي أهمية لمسألة الزمن، ذلك أن العنصر الطاغي أو المهيمن عليها هو النقل والمشافهة، كما أنها لا تستند إلى متون يعتدُّ بها من وجهة نظر تاريخية لكي تثبت أن ما ترويه يمكن أن يكون صحيحًا، فالحكايات المنقولة هنا بينها وبين التاريخ مسافة، فكل ما هو مشفوه هو معبَّأ لخدمة أغراض وعظية. ولا يمكن أن نبني الموعظة خارج إطار الواقعة المناقبية التي تحمل أخبارًا عن معيش لكنها تنقل ذلك بشكل فيه تبجيل وتضخيم واستجلاب للموعظة[١٨].

□ ثالثًا: أدب المناقب في بعض الكتابات الأجنبية الاستعمارية

استأثر التراث الصوفي المغربي عامة والمنقبي خاصة باهتمام بعض الكتابات الأجنبية التي حاولت توظيف التراث المنقبي[١٩]. ولا بأس من التذكير هنا بأسبقية هذه الكتابات الاستعمارية وخصوصًا المدرسة الفرنسية التي كانت سبَّاقة للاهتمام بهذا النوع من المؤلَّفات، وذلك في سياق بحثها عن جذور المعتقدات الشعبية للمغاربة وأسباب تقديسهم لأضرحة الأولياء ورباطاتهم.

ففي المغرب مثلًا عمد المستغرب الفرنسي جورج كولان (Georges Colin) منذ سنة ١٩٢٦م إلى ترجمة كتاب «المقصد الشريف» لعبد الحق البادسي، ونشره بالمجلد السادس والعشرين من سلسلة أرشيف المغرب (Archive Marocaine) التي كانت تصدرها البعثة

---

(١٦) لطفي عيسى أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣م، ص١٥-١٦.

(17) Michel de Certeau, «Hagiographie», Encyclopaedia Universalis, Corpus, 8, Paris, 1970, p.207–208.

(18) Malek Chebel, L'imaginaire arabo–musulman, Paris, PUF, 1993.

(١٩) خصَّص محمد الشريف جردًا كرونولوجيًّا لأهم الدراسات التاريخية المغربية الحديثة التي وظَّفت الأدب المنقبي وحاولت تحقيق كتب التصوف والمناقب. انظر : محمد الشريف، ملاحظات حول تحقيق التراث المناقبي بالمغرب، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد ٣، ديسمبر ٢٠٠٨م. والجدير بالإشارة إليه هنا أن معظم الأبحاث التي تناولت التراث المنقبي تعاملت معه من زاوية التحقيق اللهم إذا استثنينا بعض الأعمال القوية التي أسَّست البحث الجامعي المغربي والتي حاولت إلى جانب التحقيق استشكال النصوص المنقبية ونقدها، وسوف نتطرَّق إلى البعض منها في متن هذا البحث.

العلمية (Mission Scientifique)، وهي البعثة التي حدَّدت مهمَّتها في البحث في عين المكان عن الوثائق القمينة بدراسة المغرب وتاريخه.

ثم عمد أدولف فور (Adolphe Faure) سنة ١٩٥٨م إلى إصدار كتاب «التشوُّف إلى رجال التصوُّف» والذي سيقوم أحمد التوفيق بتحقيقه، وقد نهج في ذلك مسلكًا مغايرًا لما سلكه أدولف فور. لكن هذا الاهتمام سرعان ما انتقل إلى مجال الدراسات التاريخية المغربية الحديثة التي اقتنعت بدورها بضرورة الانفتاح على المصادر التاريخية التي ظلَّت وإلى وقت قريب خارج دائرة المؤرِّخ وعلى رأسها كتب المناقب.

□ رابعًا: أدب المناقب والبحث التاريخي المغربي المعاصر.. إشكالية التناول النقدي وصعوبة الاستثمار

إن الجمع بين التاريخ والمناقب أمر مثير لحاسَّة النقد، ما في ذلك من شك. إن أولى متطلَّبات أيِّ مسعى نقدي في هذا الشأن هي التعرُّف على ماهية المناقب كنوع أدبي، إذ بالاحتياطات المتَّخذة إزاء هذا النوع من المصادر يمكن أن تتَّحد الفائدة التي يمكن أن يجنيها منه نوع آخر من الأدب وهو التاريخ[٢٠].

بدءًا من نقطة الارتكاز هذه يمكن أن نُدرج بعض الكتابات التاريخية المغربية الجادَّة التي حاولت استغلال أدب المناقب باعتباره جنسًا ينتمي إلى المصادر الأدبية التقليدية؛ وفي هذا السياق تبرز تجربة أحمد التوفيق من خلال تحقيقه لبعض المتون المنقبية لعل أشهرها هو كتاب «التشوُّف» للتادلي[٢١] و«دعامة اليقين» للعزفي[٢٢]، كما يمكن اعتبار روايته «جارات أبي موسى»[٢٣] صوتًا مناقبيًّا أعاد الاعتبار لمنطق الخرق وسلطة الكرامة بغية بناء ضمير

---

(٢٠) بغض النظر عن الحدود التي تظل قائمة بين الأدب والتاريخ، فإن هناك الكثير من العناصر التي تشدهما معًا إلى أصل تعبيري واحد يجد حدَّه الأمثل في السرد. وفي هذا السياق يرى رولان بارث (Roland Barthes) بأن لا فرق بين سرد المؤرِّخ لأحداث الماضي والسرد القصصي للرواية أو الملحمة، بل إنه يعتبر السرد التاريخي شكلًا من أشكال الأدب. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع:

– Roland Barthes, «Le discours de l'histoire», Information sur les sciences sociales, vol IV, n°4, 1967, pp.65–75.

(٢١) ابن الزيات أبو يعقوب بن يحيى التادلي، التشوُّف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٨٤م.

(٢٢) أحمد بن أحمد العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين.. مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: مكتبة خدمة الكتاب، ١٩٨٩م.

(٢٣) أحمد التوفيق، جارات أبي موسى، رواية، دار القبة الزرقاء للنشر، ١٩٩٧م.

جمعي هو عالم بطل تنسج حوله حكايات التقديس وكرامات الأولياء ومناقبهم. الرواية بؤرة لجمع الأفعال المتعالية والخارقة المميّزة لذات أبي موسى الشخصية المحورية في النص.

إن حضور النص المنقبي في أعمال أحمد التوفيق مسألة بارزة وملفتة للانتباه إلى الحد الذي يجعله يُبرِّر الخرق، وفي هذا السياق يقول: «وقد ألفت المناقب في سياق الحض على إعادة إنتاج نموذج أسمى، أو في سنة التقليد إذ ينبغي لكل مُقلِّد إمام أن يعرف حال إمامه الذي قلَّده ولا يحصل ذلك إلَّا بمعرفة مناقبه وشمائله وفضائله وسيرته وصحة أقواله، ثم إنه لا بد من معرفة اسمه وكنيته»(٢٤).

بيد أن الباحث هنا وإن كان لا يجادل في أهمية هذا النوع من المصادر وما قد يتضمَّنه من معطيات دفينة، فإنه مع ذلك يؤكِّد على ضرورة الاحتراس أثناء التعامل مع الرواية المنقبية، خصوصًا إذا تعلَّق الأمر بالأحداث الخارقة للعادة التي تدعى بـ«الكرامات»، إذ عليه أن يتصدَّى لتأويل هذه الكرامات حتى يستخرج منها الدلالات المضمرة على أساس أن يكون لهذه الدلالات وجود محسوس على أرض الواقع، وبذلك تصبح «الرواية المنقبية رواية تاريخية في مستويات متعدِّدة عندما تتناول بالاعتبارات المنهجية الضرورية، لأنها تعكس التاريخ وتُنبئ به وتمهِّد له إن لم نقل: إنها تصنعه»(٢٥).

من جهته -أيضًا- حاول محمد الشريف من خلال تحقيقه لكتاب «المستفاد»(٢٦) استغلال النص المنقبي كمصدر من المصادر الدفينة لتاريخ المغرب في العصر الوسيط، ووثيقة تضم بين دفَّتيها معطيات مهمَّة عن الجوانب الاجتماعية والثقافية والنفسية للمجتمع المغربي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، كما أن مادة الكتاب تُسهم في اكتشاف جوانب غامضة من التاريخ الثقافي والاجتماعي للمدن والأرياف المغربية.

وقد وضع المحقِّق هذه الجوانب وغيرها في القسم المخصَّص لدراسة النص وتحليل محتوياته، وقد جاء في خمسة مباحث وهي: السلطة الموحدية والتيار الصوفي، المؤلف وبيئته العائلية والمحلية، المستفاد: قضاياه المنهجية ومصادره، جغرافية أولياء المستفاد، عالم أولياء فاس، المستفاد والسلطة الموحدية. أما النص المحقَّق فيضم حوالي مائة وخمس عشرة ترجمة

---

(٢٤) أحمد التوفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، الرباط، عكاظ: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، ١٩٨٩م، ص ٨٢.

(٢٥) المرجع نفسه، ص٨٣.

(٢٦) أبو عبيد الله التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق: محمد الشريف، جزآن، تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٢م. راجع أيضًا: محمد فتحة، التأريخ بالمناقب أو الوعي بالذات، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد ٣٠، السنة ٢٠١٠.

لأولياء ومتصوِّفة فاس ونواحيها، تعقبها فهارس متنوِّعة، القصد من ورائها تمكين القارئ من ولوج النص والاستفادة من معطياته[٢٧].

وارتباطًا بهذا الجانب -أي المنهجي- فإن محمد الشريف قام بإعادة استثمار المعلومات الإخبارية المتناثرة داخل النصوص المنقبية، وهي نصوص يغيب عنها البعد النسقي وبشكل أكثر فعالية. يتعلَّق الأمر إذن بقراءة تأويلية تحاول تعيين الدلالة والإمساك بالمعنى من دون تكلف التخريجات غير المبررة.

بدورها أولت حليمة فرحات -وهي إحدى الباحثات المغربيات الأكثر احتكاكًا بالأدب المنقبي- اهتمامًا خاصًّا للتراث المنقبي. يظهر هذا الاهتمام مثلًا في تحقيقها لكتاب «السر المصون»[٢٨]، وعليه اعتمدت في جل دراستها وخصوصًا المنشورة باللغة الفرنسية، نذكر منها على سبيل المثال كتاب «التصوُّف والزوايا ببلاد المغرب»[٢٩]، وكتاب «بلاد المغرب في القرنين الثاني والثالث عشر: قرون الإيمان»[٣٠]، الذي يحتوي على مجموعة من مقالاتها حول كتب المناقب المغربية[٣١].

بيد أن المُتصفِّح لكتاب «السر المصون» يقف عند الجهد الذي بذلته المؤلِّفة في عملية التحقيق ومستلزماته الأساسية، من قبيل وصف المخطوطة المعتمدة، والشرح، والتخريج، والتعريف بالأماكن، والأعلام، وغيرها من القواعد التي صارت مألوفة لدى كل المشتغلين بالنصوص التراثية.

من جانبه سلَّط عبد الأحد السبتي -وهو الذي تمرَّس أكثر من مرَّة بمسألة النصوص ونقدها واستشكالها- ضوءًا مماثلًا على النص المنقبي، ففي أطروحته «بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار»[٣٢]، ينقلنا المؤلِّف إلى عالم المناقب وحياة

---

(٢٧) أحمد الوارث، قراءة في المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد للتميمي، ضمن كتاب: الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، الجديدة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ٢٠٠٧م.

(٢٨) طاهر الصدفي، السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق وتقديم: حليمة فرحات، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.

(29) Halima Ferhat, Le soufisme et les zaouyas au Maghreb, Casablanca, éditions Toubkal, 2003.

(30) Halima Ferhat, Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles: Les siècles de la foi, Casablanca, Wallada, 1993.

(31) Halima Ferhat et Hamid Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», Hespéris Tamuda, 26, 1986. p. 49.

(٣٢) عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩م.

الأولياء والمتصوِّفة. وقد لا يبدو لأول وهلة أن لذلك علاقة بالسفر وأمن الطرق. بيد أن حضور هذا الأخير لافت للنظر، إذ تغتني حقًّا مفردات الحياة الصوفية وأدب المناقب بقاموس لا يُغيِّب كثيرًا تيمة السفر (الطرق، المسالك، المقام، القاصد والمقصد).

فالخطاب المنقبي والصوفي عمومًا ينغلق على مادة لغوية تتأثَّر بالتنقل والعبور والسفر. وهذا ما جعل أدبياته تتأسَّس عبر تحرير طوبوغرافي ترسمه الممرَّات والمسالك والسبل والمحطَّات، ويحضر المجال بصفة أوضح من الزمان، بل إن السياحة الصوفية ودرجات الارتقاء الروحي تدبّر صيغ التحكُّم في المجال عبر الكرامة والرمز كمكون هيكلي لخطاب الأدب المنقبي.

وعلى الرغم من هيمنة الدلالة الدينية والصوفية في هذه النصوص، فإن عبد الأحد السبتي يرى ضرورة استثمار المادة المنقبية على الأقل كخزَّان لمرجعيات ثقافية وذهنية مشفَّرة، لذلك يكون التغلُّب على قاطع الطريق ومخاطر السفر عناصر تحيل على فعل اجتماعي قد تبطنه أساليب الترميز كالتوبة نحو الزهد بعد ماض استغل في إفساد الطرق، بل يمكن اعتبار أن المد الصوفي وتيار الولاية هو بمثابة رد فعل حقيقي ضد العنف بما فيه عنف الطرق أو المجتمع.

تضعنا قراءة النص المنقبي -بحسب عبد الأحد السبتي- أمام ثنائية مهمَّة، هي ثنائية الواقعة والقصة المتخيَّلة. ولا بأس من التذكير هنا بأن الرموز لا تخلو هي الأخرى من فعالية، وبأنها جزء من الممارسة الاجتماعية ذاتها. ضمن هذا المنظور الأخير يمكن أن نُدرج قراءة عبد الأحد السبتي للنص المنقبي، وهي قراءة يعيد فيها الاعتبار للكرامة كموضوع معرفي، وذلك على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظف موقع الكرامة في سياقها الحدثي، وبذلك يمكن لنا أن نفهم منطق الكتابة المنقبية ونوظّف الكرامات في بناء المتخيل الجماعي[٣٣].

□ على سبيل الختام

في نهاية هذه المطالعة يمكن الإقرار مجدَّدًا بأهمية النصوص المنقبية بالنسبة للبحث التاريخي الجامعي؛ فهذه المصادر الأدبية تمدُّ الباحث ولا سيما المؤرِّخ برصيد من المعطيات الجزئية. وتساعده في مستوى آخر على تلمس ظواهر ومفاهيم عامة تهم السلطة والثقافة والقيم.

(٣٣) عبد الأحد السبتي، أخبار المناقب ومناقب الأخبار، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، مرجع سابق، ص١١٢.

ولا يتعلَّق الأمر هنا بمجرد استضافة نوع معين لنصوص تنتمي إلى نوع مغاير، بل إن التصوُّر المناقبي عنصر من العناصر الأساسية التي تهيكل الذاكرة الجماعية (Mémoire collective).

بيد أن استخدام هذا النوع من المصادر وجب هو الآخر أن يخضع لقواعد النقد التاريخي بشقَّيه الخارجي (Critique externe) والداخلي (Critique interne)[٣٤]؛ لأن الهدف هنا يبقى هو القدرة على الفهم وربط النص بسياقه التاريخي. هذا من دون أن ننسى الإضافات التي يمكن أن تُقدِّمها علوم اجتماعية أخرى في مقاربة النص المنقبي كالأنثروبولوجيا، والبروسبوغرافيا وبصفة خاصة المقاربة السيميولوجية أو السيميائية.

(34) Léopold Genicot, Critique historique, Lou vain–la– Neuve, Cabay, 1979.

المدرسة والمستقبل..

فجوة مهارات القرن الحادي والعشرين

الدكتور حسن الخطيبي*

□ توطئة

تُجمع كل الاتجاهات التربوية الحديثة ومناهج الجيل الجديد في مجال البيداغوجيا، وحتى تبقى المدرسة محافظة على أسباب وجودها، وأن يظل لهذا الوجود معنى، تُجمع على ضرورة تحيين النماذج التربوية المعتمدة باستمرار وبشكل دوري يتساوق والإبدالات الفكرية والفلسفية والعلمية والاقتصادية والقيمية والاجتماعية التي تحدث خارجها. ويبقى الرهان الأكبر في جل مدارسنا بالعالم العربي هو الانتقال من النموذج البيداغوجي القائم على براديغم التلقين والتحقين والتطعيم إلى نموذج بيداغوجي مختلف يقوم على براديغم الاعتراف[1] والحرية والتفاعل والبناء المشترك للمعرفة، وذلك بعدما تبين أن جائحة التلقين لم تعمل سوى على الطرد الديداكتيكي للمتعلِّم، وإشاعة ثقافة

* مفتش تربوي، باحث في التأويليات من المغرب. البريد الإلكتروني:
elkhatibi033@gmail.com

(١) يستلهم أسس فلسفة الاعتراف وهي الأطروحات الراهنة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة كما تُقدِّمها مدرسة فرانكفورت (يورغن هابرماس – أكسل هونيث: الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة وتحقيق: جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٥م.)

التسليم وتفريخ النماذج والنسخ المكرَّرة من الآخرين الذين نعرفهم والذين لا معرفة لنا بهم، واستهلاك الذوات عن طريق التكرار، وتعطيل قوى التفكير الحي والناقد، وصناعة الانغلاق الجماعي، وهدر الطاقات الإنسانية الجبارة.

ومن ثَمَّ فهذا النموذج القائم على التلقين/ التحقين لا أساس له في نظري، سوى على ما يمكن لي نعته بالدجل الديداكتيكي والشعوذة والتلبيس «البيداغوجيين»، لأن من مهام المشعوذ تلبيس زبونه وتعطيل قدرته على الاختلاف والتشويش على قوى التفكير الحي والناقد لديه. والأكثر من هذا، لا يرتبط التلقين في ثقافتنا العربية الإسلامية أشد الارتباط إلَّا بالموت، وذلك من خلال تلقين المحتضر الشهادة، ولعل هذه الحمولة الدلالية تنسحب على جائحة التلقين في عملية التعليم.

إن المدرسة في جميع أنحاء المعمورة تجتاز اليوم إحدى اللحظات الحاسمة من حياتها، ففي عصر يعرف ثورة رقمية مذهلة تعدَّدت معها مصادر المعرفة وتنوَّعت، وفي سياق عالمي تعرف فيه المنظومات القيمية والثقافية تغيُّرات جذرية وتحوُّلات عميقة بسبب التدفُّق المعلوماتي والانتقال الحر للرساميل الثقافية في زمن العولمة والسماوات المفتوحة، وفي ضوء تسارع التغيير وعدم استقرار المعرفة/ الحقيقة وقابليتها للتصحيح المستمر، وفي ضوء الحديث عن العالم المعزّز والحوسبة السحابية وإنترنت الأشياء، والذكاء الاصطناعي، والطباعة الثلاثية الأبعاد، والتكنولوجيا النانوية، وعن ما بعد الإنسانية (Posthumanism)، وعن خلق إنسان «معزَّز» (Augmented)، يتجاوز نوعنا البيولوجي الحالي: هومو سابيانس، وعن عالم تتلاشى فيه الفوارق بين الإنسان والآلة، حيث يتم الانصهار والاندماج في مكوِّنات تقنية النانو والذكاء الاصطناعي والبيوتكنولوجيا والمكوِّنات العضوية الطبيعة للذات الإنسانية، والوصول بذلك إلى «الطوباوية الواقعية» أو الحقيقية[٢].

(٢) راي كرزويل، عصر الآلات الروحية.. عندما تتخطَّى الكمبيوترات الذكاء البشري، دار كلمة، الطبعة الثانية ٢٠١٠م.

يرى تيار ما بعد الإنسانية أن عصر التفرُّد هو عصر تجاوز الإنسان لمقدرته ولحدوده العضوية والنفسية والعقلية وذلك من خلال الاندماج التكنولوجي - البشري المفضي للانصهار الكامل.. الاندماج العضوي بين هوموسابيانس والكمبيوتر، في كائن بيولوجي جديد، اسمه هومو ديوس. وذلك من خلال عملية تطعيم أو دمج عدد ووسائل إلكترونية في الكائن الحي، وزراعة الشرائح الإلكترونية داخل أدمغة البشر التي من شأنها أن تجعل عملية التفكير لدى البشر أكثر سرعة، وتجعل أدمغتنا متَّصلة مباشرة بشبكة الإنترنت، ممَّا يوسِّع إلى حدٍّ بعيد من قدرات التعرُّف والتفكير المنطقي لدى الإنسان - الآلة، وتمكينه من عيش سهل ومترف بدون ألم ولا معاناة ولا مرض ولا شيخوخة. يقول الفيلسوف السويدي نيك بستروم Nick Bostrom: «سيأتي اليوم الذي تصبح فيه إمكانية الرفع من قدراتنا الذهنية والجسدية والوجدانية والروحية بشكل يتجاوز كثيرًا ما يبدو متاحًا اليوم، وآنذاك سنخرج من الطفولة

وفي ضوء ما تخصَّص لكل هذه المشاريع العملاقة، التي تُسمَّى «مشاريع هزيمة الموت»، من ميزانيات ضخمة برعاية شركات عالمية مثل غوغل وفيسبوك ومايكروسوفت، بل وبتواريخ محدَّدة لإنجاز تلك المشاريع. في ضوء كل هذه القوى الدافعة، والإبدالات المدهشة، والثورة الصاخبة التي تندفع نحو المستقبل اندفاع إعصار هائج يجتث القواعد ويقتلع الجذور، وبشكل يصعب معه التنبؤ بالمدى الذي ستصل إليه، فقد اختل توازن المدرسة كعرض من مرض الصدمة، «صدمة المستقبل»، لاعتمادها على فكر تربوي منتهي الصلاحية، يُركِّز على المحتوى والمعارف، ويغفل عن الكفايات والمهارات والحاجات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، عجزت معه عن تحقيق أهم هدف من أهدافها الأساس: «الإعداد للحياة» و«رفع القدرة على التكيف» لدى رُوَّادها، وإعداد مواطني المستقبل وتطعيمهم بـ«فن العيش المشترك»، وجعلهم على استعداد دائم للتعلُّم طول الحياة لتلبية مطالب عالم مترابط ومتحوِّل ومتطوِّر.

كما بدت المدرسة عاجزة عن مجاراة إيقاع هذا الطوفان الهادر، وهذا الإيقاع السريع والزوالية التي أضحت تطبع المعرفة، وعاجزة عن خلق التحوُّلات الأساس في شخصية المتعلِّمين، وأصبحت تشكو من أعطاب مزمنة، إلى الحدِّ الذي يمكن القول: إن المدرسة تعيش اليوم أزمة معنى، أزمة وجود، حالة اختناق، ممَّا يستدعي منها إعادة تشكيل نفسها من جديد، وإعادة ترتيب أسسها الجوهرية بما يتناسب وإيقاع القرن الحادي والعشرين إن أرادت الحفاظ على المعنى من وجودها.

وحال المدرسة هذا من الوضوح والبيان بما لم يعد ممكنًا معه إنكاره أو التغاضي عنه، فهي تجعل المهارات في آخر اهتماماتها، وتُعلي من شأن المعارف والمعلومات وتجعلها هي كل غاياتها، بل إن المعارف والمهارات والمعلومات التي تُقدِّمها لجيل المتعلِّمين الرقميين الكونيين فقيرة ومبتذلة وسطحية وفاقدة للمعنى، ومثيرة للإشفاق، معارف ومهارات معرفتها لا تنفع وجهلها لا يضر؛ لأنها في المقام الأول لا تنفع حاملها في اجتياز أبسط مطبات الحياة التي تصادفه بمجرَّد مغادرته لبابها، ولأنها كذلك معارف ومهارات ثابتة وجامدة في عالم متحوِّل ومتسارع بشكل رهيب.

كما نلفت الانتباه هنا إلى فجوة أخرى، وهي فجوة القيم، ويمكن أن نُمثِّل لذلك بجانب واحد من جوانبه الكثيرة والمتعدِّدة بتغوُّل الفكر المتشدِّد والمتطرِّف والتكفيري في المجتمعات العربية، وهي فجوة تطرح سؤال: إلى أيِّ مدى نجحت المدرسة في تشريب

الإنسانية (زواج – ميلاد – مراحل نمو – ضعف – موت) لندخل إلى ميلاد عصر ما بعد الإنسان، أو الإنسان الذي يطلق عليه أحيانًا: هومو ديوس، «الإنسان الإله».

المتعلِّمين مهارات فن العيش المشترك والقيم الكونية وفكر الاختلاف والتعدُّد والانفتاح والنسبية والديموقراطية، وفي تحصينهم من أوبئة التطرُّف والتشدُّد والإرهاب والفكر المطلق، وتحويلها كل تلك المهارات إلى ثقافة يومية يحيا بها الأفراد. خصوصًا وأن المدرسة تُمثِّل خط الدفاع الثاني/ المؤسسة الثانية بعد الأسرة التي تسهم ببناء شخصية المتعلِّم الثقافية والاجتماعية والقيمية؟

زيادة على فجوات أخرى مرتبطة بمدى حضور مهارات: الإنتاجية والمساءلة/ المحاسبة والمبادرة والتوجيه الذاتي، والمرونة والتكيُّف، في وعي الأفراد الذين مُرُّوا من المدرسة وثقافتهم وليس في سلوكاتهم فحسب. كلها مهارات تُعلِّمنا المدرسة أهميتها بشكل خافت، ومن دون أن تنجح في جعلها ثقافة نحيا بها، رغم سماعنا/ نحن المتعلِّمين لتلك «الوصايا/ المواعظ» آلاف الساعات ومئات الأيام والشهور، ورغم كل ذلك الوقت المهدور، تبقى حبرًا على المقرَّرات الدراسية، وصوتًا يتردَّد داخل جدران الفصول الدراسية لا غير.

لماذا مدرستنا عجزت عن تحويل تلك المهارات، على خفوت إدماجها الواضح في المناهج والبرامج، إلى وعي ثقافي لدى رُوَّادها؟ إذ لا يمكن حجب تفشِّي أوبئة من قبيل: غياب المحاسبة، غياب المسؤولية، تدنِّي الإنتاجية، هيمنة الفكر الدوغمائي، تغوُّل الفساد، ضعف الإبداع في مجتمعنا. إنه لأمر يستدعي البحث والتأمُّل وإعادة الترتيب.

كما أنها من جهة أخرى، مهارات غير متلائمة مع سوق العمل/ المهن المتغيِّرة بدورها باستمرار، ولعل في نسب البطالة وعدد الخريجين الذي فشلوا في الاندماج في سوق الشغل، خاصة في القطاع الخاص الذي يطلب تأهيلًا نوعيًّا دقيقًا ومصفوفة مهارات ملائمة لمهن حديثة العهد لا علم لمدرستنا وجامعاتنا بها، الدليل الواضح على ذلك.

هذا اللاتلاؤم واللاانسجام بين المهارات المدرسة/ المتوفِّرة والمهارات المطلوبة هو ما يمكن لنا وصفه بـ«فجوة المهارات» «Skills Gap». ومعالجته هو معالجة لحالة المدرسة للإبقاء على وظيفتها والفائدة من وجودها وإثبات شرعيتها الاجتماعية.

لذلك نقول: إن المدرسة عليها اليوم أن تُقدِّم إجابات واضحة عن مجموعة من الأسئلة والإشكالات إن هي أرادت الإبقاء على مشروعية وجودها ومشروعية شهاداتها وثقة الكيانات الاقتصادية في مخرجاتها[٣]، ومن بين تلك الأسئلة نذكر: إلى أيِّ مدى تنخرط المدرسة في هذه التحوُّلات المذهلة؟ وهل تستثمر في مجالات الذكاء الاصطناعي الذي سيُغيِّر الحضارة الإنسانية بشكل جذري؟

(٣) انظر: إيفان إليش، مجتمع بلا مدراس، ترجمة: الهادي الهيلوش، دار الكلام.

ما الذي يعنيه أن يكون المرء متعلِّمًا في عالم اليوم؟

لماذا يعجز خريجو هذه المدرسة عن الاندماج في دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية؟ وهل تتوفَّر على رؤية كلية واستراتيجية واضحة وخطط مضبوطة لتحديد مخرجات التعلُّم التي ينغي توافرها لدى أجيال/ سكان القرن الحادي والعشرين، خصوصًا من حيث المهارات الحياتية، على غرار خطة: «الشراكة من أجل التعلُّم في القرن الحادي والعشرين» في الولايات المتحدة الأمريكية[٤] مثلاً؟ وهل وضعت هذه المدرسة إطارًا/ مصفوفة مهارات المستقبل واستراتيجيات دمجها في المناهج والبرامج ينطلق من رياض الأطفال، خصوصًا وأن اكتساب المهارات الحياتية استثمار تراكمي، وأدوات تنفيذها وتقويمها؟

وهل للمدرسين وباقي المتدخِّلين مفهوم واضح عن مهارات القرن الحادي والعشرين والمهارات الحياتية بصفة خاصة، ورؤية واضحة عن كيفية دمج هذه المهارات في طرائقهم التدريسية، تخطيطًا وتنفيذًا وتقويمًا، وفي الحياة المدرسية بصفة عامة، أقصد ثقافة القرن الحادي والعشرين وليس مراسيمها وفلكلورها؟

هل تربط المدرسة بين محتوياتها وسيناريوهات المستقبل لمواجهة الغد، أو بالأحرى هل تفكِّر/ تدرس المدرسة تاريخ الغد/ المستقبل؟ هل تربِّي المتعلِّمين على أن يكونوا في النهاية متعدِّدي الكفايات، في عالم من خصائصه التركيب والتعقيد، أم أنها لازالت مغرقة حتى الأذنين، في سياسة التلقين والحشو وملء الفراغ، ومدِّ المتعلِّمين بمعارف جافَّة بكفايات بسيطة، ومهارات متجاوزة الصلاحية معرفتها لا تنفع وجهلها لا يضر؟

هل تقوم المدرسة بما سلف أم أنها، وعلى ما يبدو وفي حكم غير مخفَّف بعض الشيء، قد استقالت من أداء مهامِّها التأهيلية، واكتفت بتلقين حقائق فقدت لونها الأول من كثرة الاستعمال، فاستحالت أخطاء وضلالات تُشكِّل عراقيل في وجه الفهم والذكاء والإبداع والابتكار؟

□ أولًا: ضرورة التفكير في المدرسة بصيغة المستقبل لسكان المستقبل

قال ألان كي ذات مرة، وهو تقني وتربوي بعيد النظر: «إن الطريقة الأفضل للتنبُّؤ

---

(٤) هو ائتلاف سنة ٢٠٠٢م يجمع مجتمع الأعمال والقيادات التربوية وصانعي القرار بهدف تحديد المهارات اللازمة للانخراط في مجالات الأعمال المختلفة بكفاءة وفاعلية، ولتحقيق المواطنة والحياة الكريمة، التي يلزم الاهتمام ببنائها بمدارس الولايات المتحدة الأمريكية من مرحلة ما قبل المدرسة. قد أسفر هذا الائتلاف عن وضع إطار العمل للتعلُّم في القرن الواحد والعشرين، ويوضِّح تلك المهارات بدقَّة.

بالمستقبل هي اختراعه»[٥]، أو كما قال بريجو جين «إننا لا نستطيع التكهُّن بالمستقبل لكننا نستطيع صناعته»[٦]. صحيح، نحن لا نستطيع التنبُّؤ بالمستقبل لكننا نستطيع إعداده وفق مشاريع مضبوطة واستراتيجيات واضحة وليس عبر تركه لأمور الصدفة، فمن لا مشروع له لا مستقبل له، «فلا تنتظروا شيئًا من القرن الحادي والعشرين، إن القرن الحادي والعشرين هو الذي ينتظر منكم كل شيء»[٧].

«فحضور سؤال المستقبل في أيِّ ثقافة هو دليل حيويتها، فبقدر حضوره في تكوينها الفكري تتحدَّد قابليتها للتطوُّر وقدرتها على التقدُّم»[٨]. إن للإنسان قدرة هائلة لاختيار مستقبله الجماعي والفردي، على حدٍّ سواء.

وما من شك أن صناعة مستقبل الأمم لا تكون إلَّا عبر مدخل التعليم القادر على تأهيل/ صناعة النوعية البشرية التي ستعيش في المستقبل، والصالحة لمواجهة تحدِّيات المستقبل بشكل فعَّال وإيجابي، فعلى قدر مستوى التخطيط للتعليم يكون مستوى مستقبل مجتمع ما، فالسياسة التعليمية في بلد من البلدان تعكس طموحات ذلك البلد، لذلك وجب على صُنَّاع السياسات العمومية والتربوية خصوصًا استقراء حاجات المستقبل في ضوء كل هذه التحوُّلات الجذرية، وتأهيل رواد المدرسة للقدرة على العيش فيه بشكل سلس.

فوظيفة المدرسة في المقام الأول تمكين رُوَّادها من الكفايات والمهارات الضامنة لهم جودة الحياة عندما تطأ أقدامهم أرض المستقبل، وبذلك عليها استقراء حاجات المستقبل وافتراض صورة الحياة ومشكلاتها الأخلاقية والقيمية وطبيعة المهن ومتطلَّباتها، وذلك بشكل منهجي وعلمي مضبوط وليس بناء على التكهُّنات الاعتباطية.

إن حاجات المستقبل من المهارات والمعارف يجب تحديدها اليوم، فعلى المدرسة أن تتحرَّك في اتجاه المستقبل لاستقراء حاجاته واقتراح مسالك الوصول إليها، لتمكين رُوَّادها من أن يكونوا على استعداد كافٍ للعيش في مستقبلهم.

ومن أوجه ذلك التأهيل، أن تُنذر المدرسة المتعلِّمين بخطورة المستقبل، وتُحيطهم علمًا

---

(٥) بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلم للحياة في زمننا، ترجمة: بدر بن عبد الله الصالح، الرياض: جامعة الملك سعود للنشر العلمي والمطابع، ٢٠١٣م، ص١٤٦.

(٦) جيروم بندي، مفاتيح القرن الحادي والعشرين، ترجمة: حمادي الساحل وآخرون، سلسلة الترجمات الكبرى، تونس: بيت الحكمة؛ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ٢٠٠٣م، ص ١٣.

(٧) جيرومبندي، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨) انظر: سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

بتحدِّياته وإشكالاته العميقة والمعقَّدة، وذلك حتى يستعدوا لها ، فـ«إنذار مسبق، استعداد مسبق». وأن تكفَّ عن تدوير مواضيع قُتلت تدريسًا، إلى درجة أنها استحالت عقبة صعبة أمام فهم الواقع، ممَّا يُعمِّق اغتراب المتعلِّم عن واقعه وانفصامه: هل يُصدِّق المدرسة أم يُصدِّق الواقع! بمعنى: إننا نستطيع أن نساعد الناس على التكيُّف بشكل أفضل إذا ما أحطناهم مُقدَّمًا ببعض المعلومات عمَّا ينتظرهم.

إن إحساس الفرد بالمستقبل قد يكون من بين أهم الأسباب الموصلة إلى التكيُّف الناجح. فخلق الإحساس بالمستقبل يحتاج إلى تربية نفسية وفكرية منذ الصغر تتولَّاها المدرسة أكثر من أيَّة مؤسسة أخرى، كما يحتاج إلى وضع يد المتعلِّم في عجين المستقبل من خلال معالجة مواضيع وقضايا من المستقبل في كل المواد الدراسية.

لذلك، لا يمكن -في نظري- التفكير في المدرسة إلَّا بلغة المستقبل، وخيال المستقبل، وآمال المستقبل، ومشكلات المستقبل، وكلما طال التفكير في المدرسة بمنطق «الماضي والآن»، اتَّسعت المسافة بينها وبين الواقع، واقتربت المدرسة من نهايتها ولا جدواها وإفلاسها. فكيف لزبون أن يقبل لنفسه ارتياد مؤسسة تشدُّه إلى الوراء شدًّا وتهدر وقته هدرًا؟

ولعل هذه الوضع هو ما دفع توفلير إلى القول: إن ما «نُسمِّيه اليوم تعليمًا، حتى في أفضل مدارسنا وكلياتنا، ليس إلَّا مفارقة تاريخية ميؤوس منها.. إن طاقاتها الهائلة ما زالت موجَّهة لصياغة رجال من طراز عصر التصنيع، رجال مسلَّحين من أجل البقاء في نظام سيموت هو ذاته قبل أن تُدركهم الوفاة، ومن أجل تفادي صدمة المستقبل يجب أن نخلق نظام تعليم يناسب عصر ما فوق التصنيع... وحتى نفعل علينا أن نبحث عن وسائلنا وغاياتنا في المستقبل بدلًا من أن نبحث عنها في الماضي»[٩].

إن واقع حال المدرسة يُنبئنا، كما يقول توفلير، بأننا بينما نحن نقترب «بسرعة مخيفة من لحظة الوصول، إلى عصر ما فوق التصنيع، تتجمَّع الأدلة على أن جهازًا من أخطر أجهزتنا الفرعية -التعليم- مصاب بأعطال كبيرة»[١٠].

إن عصر الثورة الرابعة، ما بعد التصنيع وما بعد شبكة الإنترنت وأجهزة الإنترنت المحمولة، في حاجة إلى مدرسة مختلفة تستطيع تأهيل جيل جديد من البشر، تستطيع صناعة ما نسميه بـ«ضُبَّاط المعرفة» المالكين لمهارات حياتية تُؤهِّلهم للتكيُّف مع كل الظروف

---

(٩) ألفين توفلر، صدمة المستقبل.. المتغيرات في عالم الغد، ترجمة: محمد علي ناصف، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط ٢، ١٩٩٠م، ص ٤١٩ - ٤٢٠.

(١٠) ألفين توفلر، صدمة المستقبل.. المتغيرات في عالم الغد، ص٤١٩-٤٢٠.

والتموقع في كل الأحوال والمقامات، لذلك فالهدف الأول لمدرسة المستقبل ينبغي أن يكون هو رفع «قدرة التكيُّف» لدى الفرد، «إن تكنولوجيا الغد لا تتطلَّب ملايين الرجال السطحي التعليم المستعدِّين للعمل المتساوق في أعمال لا نهائية التكرار، ولا تتطلَّب رجالًا يتلقَّون الأوامر دون طرفة عين، ولكن تتطلَّب رجالًا قادرين على إصدار أحكام حاسمة، رجالًا يستطيعون أن يشقُّوا طريقهم وسط البيئات الجديدة، ويستطيعون أن يُجدِّدوا موقع العلاقات الجديدة في الواقع السريع التغيُّر.. إنها تتطلَّب رجالًا من ذلك النوع الذي وصفه س.ب. سنو بأنهم «يحملون المستقبل في عظامهم»[١١].

وعليه، فالمجتمع يحتاج اليوم لهؤلاء، «ضُبَّاط المعرفة»، المتعدِّدي المهارات والأبعاد والمهام، الذين يعرفون كيف يحصلون على المعلومة لا كيف يتذكَّرونها، وكيف يُنتجون المعرفة لا كيف يستهلكونها، هؤلاء الذين يستطيعون التكيُّف مع المتغيِّرات الزمانية والمكانية والإشكالات المطروحة بطريقة أكثر ذكاء وبأقل جهد وتكلفة.

ومن أجل إيجاد تعليم ما فوق التصنيع، سوف نحتاج إلى خلق صور متتابعة وتبادلية للمستقبل، أي افتراضات حول أنواع الأعمال القادمة والمهن والحرف التي قد نحتاج إليها خلال العشرين إلى الخمسين عامًا، وافتراضات من أشكال الأسر والعلاقات الإنسانية التي ستمر، وأنواع المشكلات الأخلاقية والمعنوية التي ستثور، وأنواع التكنولوجيا التي ستحيط بنا، والبنى التنظيمية التي سينبغي أن تبنيها .وبوضع مثل هذه الفروض، وتحديدها، ومناقشتها، وتطويرها باستمرار، سيُمكِّننا أن نستنتج طبيعة المهارات الإدراكية والفعَّالة التي سيحتاج إليها أهل/ سكان المستقبل لاجتياز أزمة التغيير المتسارع بسلام.

لقد بدأت الكاتبة سيو بيرز كتابها «تدريس مهارات القرن الحادي والعشرين» مشيرة إلى هذه الوضعية: «يتخرج حفيدي كادون من المرحلة الثانوية بإذن الله عام ٢٠٢٧، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تخيُّل ما تحمله له تلك الأيام، سوف تُتاح له فرص عمل في مجالات لَمَّا توجد بعدُ، كما أن المعارف والمهارات التي سوف يحتاجها آنذاك في عالمه لا يمكن أن تُحدَّد الآن، فكيف ستواكب المدارس والصفوف التغيُّرات المطلوبة لتمكين كادون من أن يكون على استعداد كافٍ لمستقبله؟[١٢].

وهو الهمُّ نفسه الذي افتتح به بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل كتابهما: «مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلُّم للحياة في زمننا» بالأسئلة التالية: كيف سيبدو العالم بعد عشرين

(١١) ألفين توفلر، صدمة المستقبل.. المتغيرات في عالم الغد، ص٤٢٣

(١٢) سو بيرز، تدريس مهارات القرن الحادي والعشرين.. أدوات عمل، ترجمة: محمد بلال الجيوسي، الرياض، ٢٠١٤م، ص١٥

سنة أو نحوها من الآن عندما يغادر طفلك المدرسة ويخرج إلى العالم؟ فكر كيف كانت الحياة قبل عشرين سنة خلت وكل المتغيِّرات التي شاهدتها تحدث، ثم تخيَّل ما الذي سيحدث في العشرين سنة القادمة؟ ما المهارات التي يحتاجها طفلك ليكون ناجحًا في هذا العالم الذي تخيَّلتها بعد عشرين سنة من الآن؟»[١٣].

وهذا الإشكال قد تنبَّهت إليه شركة ماكنزي من خلال تقرير لها بعنوان: «الوظائف المفقودة والوظائف المكتسبة.. تحوُّلات القوى العاملة في وقت التشغيل الآلي» مقدِّرة أن ٣٧٥ مليون موظف من القوى العاملة حول العالم سوف يحتاجون إلى تغيير وظائفهم وتحديث مهاراتهم، وذلك استجابة للمتغيِّرات التي سوف تطرأ على سوق العمل في العام ٢٠٣٠م. كما تُؤثِّر جودة المهارات المكتسبة للعامل الأجر بما يعرف بـ«علاوة المهارات»، فالأكثر مهارة هو الأعلى أجرًا، وكانت المهارات الرقمية هي التي تصنع الفارق سواء بين ذوي الياقات البيضاء أو حتى ذوي الياقات الزرقاء[١٤].

إن الشركات العالمية المتعدِّدة الجنسيات والعابرة للحدود تشترط يدًا عاملة نوعية ومن مستوى عالٍ، تحوز مهارات مضبوطة ومحدَّدة، ومنها مهارات قيادية، ومهارات التواصل والتفاوض وإدارة الأفراد والعمل الجماعي، والقدرة على العمل تحت الضغط والتفكير الإبداعي والتفكير النقدي، واستراتيجية التخطيط والإنتاجية وتحمُّل المسؤولية، وهذا ما يجعلها تجد صعوبة في إيجاد اليد العاملة وفق شروطها السالفة الذكر، وهذا راجع طبعًا لعدم مسايرة المدرسة لمتطلَّبات سوق الشغل الحالية والمستقبلية ممَّا يُعمِّق ما أسميناه بـ«فجوة المهارات»، ويُعطي الشرعية لتكرار سؤال جدوى المدرسة.

إن استقراء حاجات المستقبل من مهام المدرسة، وذلك «لتهييء طلابنا حاليًّا لوظائف غير موجودة الآن، باستخدام تقنيات لم يتم اختراعها بعد، لكي يحلُّوا مشكلات لا نعرف بعدُ ما إذا كانت مشكلات» بحسب وزير التربية الأمريكي في عهد رئاسة كلينتون ١٩٩١م»[١٥]. «لذا يجب على نُظم التعلُّم في عالمنا أن تعدَّ الآن أكبر عدد من الطلاب (الرقميين) لوظائف الاقتصاد المعرفي ذات الدخل العالي: اليوم وغدًا، والتي تتطلَّب مهارات معقَّدة وخبرة

---

(١٣) انظر: بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلُّم للحياة في زمننا، مصدر سابق.

(١٤) عمال الياقات البيضاء (بالإنجليزية: White-collarWorkers) هو مصطلح يُطلق على أولئك الناس الذين يقومون بعمل «ذهني» مكتبي مثل المديرين والمتخصِّصين، وهم بذلك يتميَّزون عن أصحاب الياقات الزرقاء (Blue-collarWorkers) الذين يقومون بعمل يدوي ميداني كالعمال.

(١٥) بيرلي تيرلينج وتشارل زفادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلُّم للحياة في زمننا، ص٣.

ابتكارية. وكذلك العديد من وظائف المستقبل غير الموجودة حاليًّا»[١٦].

فجاهز للعمل معناه جاهز للحياة، فعلى الصعيد العالمي، «يستند تعليم كفاءات القرن الحادي والعشرين على افتراض أن الوظائف وأنماط الحياة المستقبلية تفرض متطلَّبات جديدة على المواطنين، وعليه ينبغي لنظم التعليم أن تضع إطار عمل لكفاءات القرن الحادي والعشرين وتنفيذ تعليم الكفاءات لتلبية هذه المطالب»[١٧].

كما أن المدرسة التي «تعرض معارف مجزَّأة لا تساعد التلاميذ على بناء أمور واضحة، لأنها ليست معارف من أجل المستقبل. فالمعارف لا ترتبط إلَّا لمامًا بشروط تكوُّنها»[١٨]. والحال أن المدرسة ذات معنى وهي التي تُؤهِّل البشر لمواجهة مشاكل المستقبل المعقَّدة والمركَّبة لا مشاكل الحاضر فقط، ولا مشاكل الماضي الميِّت، هي التي تدرس تاريخ الغد[١٩]، لا أساطير الأولين، وذلك من خلال بناء ما أسماه فيلسوف المستقبليات روبرت يونك بـ«العقل المستقبلي» الذي لا يبحث عن حلول لمشاكل خلت من قبلها المشاكل، وإنما العقل الذي يناقش الأزمات المحتملة والمتوقَّعة للمستقبل، واقتراح سيناريوهات مستقبلية من الحلول المناسبة لها تجنُّبًا لكل ما من شأنه أن يعرض الإنسان لصدمات ممكنة. ويقول يونك في هذا الشأن: «في وقتنا الراهن يكاد يكون التعليم مركِّزًا تركيزًا تامًّا على ما حدث وصُنع، أما في الغد فلا بد أن يُخصَّص ثلث المحاضرات على الأقل، لمناقشة الأزمات المتوقَّعة والحلول الممكنة مستقبلًا لمواجهة تحدِّيها»[٢٠].

إن المدرسة تُعطي أولادنا دروسًا في التاريخ، فلماذا لا نُعطيهم -أيضًا- دراسات عن المستقبل، نستكشف فيها إمكانيات المستقبل واحتمالاته بطريقة منهجية؟ إننا سنواجه مصاعب متزايدة في فهم مشكلاتنا الشخصية والعامة إذا لم نستعن بالمستقبل كأداة للفهم والإدراك.

كما أن على كل مدرسة التوافر على ما يُسمَّى: بـ«مجلس المستقبل»، هدفه التفكير في مستقبل المدرسة، على غرار باقي المجالس التي تكون في المؤسسة، ووضع خطط وأشكال مفترضة للمستقبل، وتحديد استجابات تعليمية متماسكة لهذه الأشكال وطرحها للمناقشة،

---

(١٦) بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، المصدر نفسه، ص١١.

(١٧) ليوجيان وآخرون، التعليم من أجل المستقبل.. التجربة العالمية لتطوير مهارات وكفاءات القرن الحادي والعشرين، مؤتمر: القمة العالمي للابتكار في التعليم، مؤسسة قطر، ص٧٥.

(١٨) ميشال دوفلاي، إعطاء معنى للمُدرِّس، ترجمة: عز الذين الخطابي، مجلة رؤى تربوية، العدد ٣٦.

(١٩) انظر: يوفال نوح، الإنسان الإله.. موجز تاريخ الغد.

(٢٠) ألفين توفلر، صدمة المستقبل.. المتغيرات في عالم الغد، ص ٤٧

وهي مجالس شبيهة «بالخلايا التنبُّؤية» التي اقترحها روبرت يونك.

إن العيش في القرن الحادي والعشرين سيتطلَّب مجموعة موسَّعة من المهارات والكفايات غير التي نتوافر عليها اليوم، وغير التي تُعلِّمها المدرسة اليوم لأفرادها، إن الأمر يقتضي عملية تعلُّم مستمرة مدى الحياة، وإعادة صياغة مستمرة، وتحيين دوري لمهاراتنا وكفاياتنا.

وقد أصدر اليونيسيف كتابًا عنوانه: «إعادة النظر في تعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مقاربة الأنظمة والأبعاد الأربعة نحو تحقيق مهارات القرن الحادي والعشرين»[٢١] بسط فيه الكثير من المهارات التي ينبغي على المدرسة تقديمها لأفرادها.

□ ثانيًا: مدرسة المستقبل: تعليم جديد لجيل جديد/ لسكان المستقبل

ننطلق هنا من فرضية أن كفايات مدرس القرن الماضي على المحك، وأنه في حاجة ماسَّة إلى تأهيل كبير لممارساته المهنية لتحسين أدائه وصولًا به إلى المهننة، وحتى يتسنَّى له مسايرة التطوُّرات الكبيرة لمهنة التدريس التي عرفت، كباقي المهن، تطوُّرًا لافتًا في أدوات اشتغالها وأدوات تفكيرها وفي أهدافها وغاياتها تساوقًا مع التحوُّلات العامة العلمية والاقتصادية والاجتماعية.

فملامح مهنة التدريس والهوية المهنية للمدرس، كباقي المهن، تتغيَّر بالموازاة مع ظروف الممارسة ووسائل العمل، وأصبحت على درجة عالية من التعقيد، فشروط ممارسة المهنة، أي مهنة، تتطوَّر باستمرار. وإلَّا سيظل هذا المدرس سجين التكوين الذي تلقَّاه لتدريس جيل القرن العشرين، فالسجن كما نعلم، ليس أسوارًا وسياجًا فحسب، فقد يكون فكرة، وقد يكون تكوينًا، وقد يكون لحظة زمنية وقد يكون شخصًا.

لا بد إذن، من نموذج جديد للتعليم في القرن الحادي والعشرين يتطلَّب تحوُّلًا شاملًا لنظم التعلُّم، وخارطة طريق جديدة للمناهج الدراسية ووظائف المدرس، واستراتيجيات التكوين، وتنمية المهارات القيادية، وإدماج التكنولوجيات، واكتساب الثقافة التكنولوجية؛ والتدريب على التفكير الإبداعي والتفكير النقدي، ومهارات حلِّ المشكلات، وثقافة العيش

(٢١) انظر: إعادة النظر في تعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مقاربة الأنظمة والأبعاد الأربعة نحو تحقيق مهارات القرن الحادي والعشرين، الإطار المفاهيمي والبرامجي، مكتب اليونيسف الإقليمي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

المشترك، وقيم الاختلاف والشخصية المرنة المؤمنة بالتغيير، للوصول إلى تحسين نوعية التعليم وجودته، مع التأكيد على أهمية تدريب المدرس على تدريس مهارات القرن الحادي والعشرين ودمجها في طرائقه التدريسية وفق أدوات واستراتيجيات تهدف إلى تنميتها في الفصل الدراسي.

إن التعليم للقرن الحادي والعشرين يتطلَّب مناهج وبرامج مستلهمة لمتطلَّبات القرن الحادي والعشرين، وطبيعي جدًّا أن هذا الجيل الرقمي يحتاج إلى تعلُّم جديد، ومدرسين من نوعية القرن الحادي والعشرين. إن أطفال اليوم ليسوا هم الأطفال الذين تم تصميم نظامنا التعليمي لأجلهم منذ عقود. إنهم للأسف، يُمثِّلون أول جيل ينشأ في هذا العصر الرقمي، يتحدَّثون لغته الرقمية التي أصبحت لغتهم الأم، يعيشون معظم حياتهم في العالم الافتراضي محاطين بالحواسيب ومرتبطين بشبكة الإنترنت، ومادام أنهم أول جيل فهم يُؤدُّون الثمن في انتظار أن تلحق المدرسة بهذا التطوُّر مع الجيل الثاني.

فالتلاميذ ينظرون إلينا نحن الذين لم نُولد في هذا العالم الرقمي وإنما انجرفنا بشكلٍ أو بآخر إليه، وحقّ علينا أن نُسمَّى بالرقميين المهاجرين، بنوعٍ من الاستغراب وعدم الفهم والإشفاق أحيانًا، فنحن نُعاني صعوبة تدريس جيل يتحدَّث لغةً مختلفة تمامًا. فنحن، الرقميين المهاجرين، نخاطب الرقميين الأصليين بلغتنا الكلاسيكية أولًا، وثانيًا عندما نريد الاجتهاد في مخاطبتهم بلغتهم تخدعنا لكنتنا، لكنة أيِّ مُتكلِّم بلغة غير لغته الأصل.

والأدهى أن هؤلاء التلاميذ على علم بهذا، إذ يبدو لهم وكأن المدرسة قد وظّفت لهم وافدين من زمن آخر غير زمنهم، إنهم سلالة من البدو الجدد، يحملون لغة ركيكة وجاسية غريبة، ولهجة غليظة، وألفاظ كزَّة موحشة ومنفِّرة، لا طاقة للرقميين الأصليين بحمل عناء فهمها. وبذلك فالتعليم، من وجهة نظرهم، على يد هؤلاء المهاجرين لا يستحق أن يُعار له أيُّ انتباه مقارنة بالخبرات التي يكتسبونها يوميًّا خارج المدرسة.

وهكذا ستكون مهمَّة تدريسهم أكثر صعوبة باستخدام الطرق التقليدية المعتادة، وإذا ما أراد المهاجرون الرقميون فعلًا أن يُدرّسوا المهاجرين الأصليين فإن عليهم أن يتغيَّروا، وكما يقول شعار شركة «نايك – Nike»، الذي أصبح الرقميون الأصليون يُقدِّسونه، «فقط افعلها» «Just Do it»، وإذا ما بدؤوا في التغيير فإن نجاحهم لن يكون صعب المنال خصوصًا إذا ما خضعوا للتكوينات المستمرة والمكثَّفة اللازمة، وهذا كله بسبب فجوة المهارات.

وبذلك، فالمدرسة في شكلها الكلاسيكي الحالي تمارس كل فنون طمس ينابيع الذكاء لدى المتعلِّم بعاداتها تلك، خصوصًا المتعلِّقة ببثِّ ألغام الفكر اليقيني والمطلق والنهائي،

وتحاشي فتح نوافذ الاحتمالية والنسبية والخيار الثالث، إنها تدرّس بمنطق «الثالث المرفوع» وتحرم دومًا «الخروج عن الموضوع»، بما يرسِّخ بنية الاتِّباع والترديد، في تخطٍّ بيِّن لقانون: إن «المعرفة التي ما فيها جهل هي المعرفة التي ما فيها معرفة»(٢٢). وإن «العلم المستقرّ هو الجهل المستقرّ»(٢٣) كما قال النفري في المواقف والمخاطبات.

لا بد هنا من التنويه إلى دور التحدِّي في المدرسة، لا فائدة من مدرسة لا تُربِّي المتعلِّمين على ركوب التحدِّي من خلال طرح أسئلة جديدة تأخذ من المستقبل مواضيعها وإشكالاتها وفروضها، لا حاجة لنا بمدرسة تُربِّي على الكائن حدّ التقديس والتبجيل، ولا تربِّي على الاحتمال والاختيار الثالث وجرأة السؤال والقطع من الثالث المرفوع. «يحاول العلماء فهم العالم من خلال الأسئلة: لماذا السماء زرقاء؟ ما الذي يُسبِّب السرطان؟ كيف أجعل هذه الطائرة أكثر أمانًا؟ كيف يمكن أن أُخزِّن بيانات أكثر في مساحة أصغر؟ كيف نستخدم الطاقة الشمسية لتسخين منازلنا وتوفير الطاقة لها؟»(٢٤).

لم يبقَ المجال متَّسعًا لمزيد من نماذج مدرسة «ثقافة الأجوبة» ومدرسة التلقين والشحن، ينبغي علينا بناء مدارس قائمة على تمكين المتعلِّم بـ«ثقافة الممكن»، ثقافة «يجب نعمل كما أن الشيء الذي لا يمكن أن يكون يجب أن يكون»، ثقافة المهارات لا المعارف فحسب، فالتلقين لن يخلق سوى مزيد من التكرار للنماذج وبصورة مشوَّهة. فالتلقين استراتيجية من استراتيجيات التكرار والنمذجة واتِّباع الجماعة عبر المماثلة والتقليد. ويبقى السؤال أولى خطوات التمرُّد على هذه الاستراتيجية، وعلى دورة إنتاج الغباء.

هذا كله ما جعلنا في ثقافتنا المدرسية أن نربط التفوُّق الدراسي بالهندسة والطب، ولم نألف في ثقافتنا المدرسية، المدرسة وهي تُشجِّع تلميذًا متفوِّقًا في العزف على آلة من الآلات، أو في فن الرسم أو في القفز الطولي أو في المسرح أو الفكاهة، بقدر ما نجدها تمنح شهادات تشجيعية لتلاميذ حصلوا على نقط مرتفعة في الرياضيات أو الفيزياء.

إن منطق المفاضلة بين المواد التعليمية منطق غير تربوي بالمرَّة. هي مفارقة تحتاج إلى كثير من التأمُّل والتحليل. إن «هذه الحالة تستدعي رؤية كلية تحويلية للتعليم تُعظِّم إمكانيات الأطفال جميعهم وتُزوِّدهم على نحو أفضل بمهارات حياتية لمواجهة الانتقالات من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ومن التعليم إلى العمل، ومن النشأة غير المتبصِّرة إلى

(٢٢) النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، القاهرة: مكتبة المتنبي، ص ٦٥.
(٢٣) النفري، المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٢٤) بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلم للحياة في زمننا، ص ٩٣.

المواطنة النشطة والمسؤولة»[٢٥].

لذلك فإنه ليس من الصدف تلك الطرائف الملحوظة على مستوى العالم أجمع، أن بعض أنجح الناس في العالم لم يكونوا متفوِّقين دراسيًّا، بل الكثير منهم غادرها في سن مبكِّرة.

خلاصة الأمر، وبالنظر إلى سقف الانتظارات المرتفع جدًّا، يمكن لنا القول: إن المدرسة أخفقت في وضع رُوَّادها على أعتاب المستقبل، بل أخفقت في تدبير مرحلة الانتقال من الدراسة إلى العمل، أو إلى الحياة بصفة عامة بشكل ناجع. ممَّا عمَّق تلك الفجوة بين المهارات التي تُقدِّمها وبين المهارات التي يتطلَّبها العيش في الحياة والوصول إلى مرتبة «جودة الحياة».

إن هذه الفجوة المهاراتية تفرز الكثير من المشاكل الاجتماعية، إذ لا يمكن الاكتفاء بتزويد المتعلِّم بكمٍّ غزير من المعرفة للحكم عليه بتفوُّقه وتكوين شخصيته، كما لا يمكن اعتبار نجاح المتعلِّم في الامتحانات وبمعدَّلات مرتفعة برهانًا على نجاحه في الحياة، فمن المنطقي ألَّا نختزل ونُقزِّم شخصية المتعلِّم في نقطه ومعدَّلاته، خصوصًا ونحن نعرف ما يعانيه نظام التقويم المدرسي من اعتلالات ناجمة عن حالة اللاانسجام بين المدخلات والمخرجات، إذ من غير المنطقي أن ندرس بالكفايات ونُقوّم المعارف والمحتويات، كما نعرف جميعًا الظروف التي قد تكون أحيانًا وراء حصول المتعلِّم على نقطة مرتفعة.

لذلك فلا أهمية لتلك المعارف المحصَّلة إن لم تكن مقرونة بإدراك أهميتها وسبل تنزيلها في المجتمع وكيفية إدارتها، ومن دون أن توازيها بشكل تكاملي تنمية شخصية المتعلِّم من حيث القيم والسلوكات والاتِّجاهات ومهارات الحياة والمواطنة والعيش المشترك. فالمعرفة لوحدها لا تُكوِّن الشخصية. والنجاح المعرفي للفرد لا يعني ضمان نجاحه الحياتي، فالكثير من الأفراد حقَّقوا نجاحًا باهرًا على المستوى المعرفي لكنهم وللأسف الشديد فاشلون على المستوى الشخصي نظرًا لافتقادهم للمهارات الحياتية والتي من شأنها أن تساعدهم على تحقيق التكيُّف والاندماج مع فرائض الحياة/ الواقع، بل إنهم يعجزون عن حل أبسط مشكل يلاقيهم، بل اتِّخاذ القرار والتفكير النقدي واقتراح البدائل وتحمُّل المسؤولية واحترام الاختلاف... إلخ

كما تُكلِّف هذه الفجوة قطاع الأعمال مبالغ خيالية، نظرًا لندرة اليد العاملة الماهرة والمؤهَّلة، وما تحتاجه من برامج تطوير وتأهيل مستمرين وتكوين دائم للرفع من قدراتها

(٢٥) الدراسة التحليلية لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مكتب اليونسيف للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ٢٠١٧م، ص١.

وصقل مهاراتها وتنمية مواردها المهنية للوصول إلى المستوى المهاري المطلوب من حيث الملاءمة والنوعية، وتحسين الإنتاجية المرتبطة -أيضًا- بنمو الدخل الفردي وتحقيق الرضا الوظيفي، خصوصًا في ظل ما تعرفه الشركات الكبرى من أتمتة (Automation) المهام الروتينية بفضل التقدُّم التكنولوجي لتوفير الكثير من الوقت والجهد اللذين كانت تصرفهما في الكثير من المهام الروتينية اليدوية.

إن «الأطفال والشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا الذين تقيّدهم أنماط التعليم الصفي التقليدي وأساليب التعلُّم والإجراءات الامتحانية لا يحصلون في العموم على تعليم يتوافق مع حقائق الواقع المعاصر ومتطلَّبات سوق العمل. تتمثَّل العواقب الوخيمة لذلك في أن هؤلاء الأطفال والشباب يفتقرون عادة إلى المهارات اللازمة ليكونوا ناجحين في الدراسة والعمل، وليصبحوا أعضاء نشيطين وإيجابيين في المجتمع»[٢٦].

تتحمَّل المدرسة مسؤولية تأهيل الأفراد من خلال إقدارهم على حيازة باقة جديدة من المهارات التي تُميِّز القرن الحادي والعشرين، لتقليص الفجوة المهاراتية بين كفاءتهم المعرفية والمهارية وغيرها من المهارات التي يحتاجها الاقتصاد المعرفي المتحوِّل باستمرار.

والمهارات الحياتية واحدة من مهارات القرن الحادي والعشرين[٢٧]، وتتضمَّن مهارات المرونة والتكيُّف، ومهارة المبادرة والتوجيه الذاتي، ومهارات التفاعل الاجتماعي، ومهارات التفاعل متعدِّد الثقافات، ومهارة الإنتاجية والمساءلة/ المحاسبة والقيادة والمسؤولية، لذلك يحسن بنا بداية الانطلاق من مهارات القرن الواحد والعشرين باعتبارها عامة وشاملة، ثم بعدها ننتقل إلى المهارات الحياتية كما يُحدِّده تقرير ديلور/ اليونسكو ١٩٩٤م[٢٨].

□ ثالثًا: أسس مدرسة المستقبل

١- مهارات القرن الحادي والعشرين

إثر الصدمة التي أحدثها إطلاق الاتحاد السوفياتي أول رائد فضاء نحو القمر سنة ١٩٥٧م، وما خلَّفه من انتقادات واسعة للسياسة الأمريكية بصفة عامة، قامت الولايات

(٢٦) الدراسة التحليلية لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مكتب اليونسيف للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ٢٠١٧م، ص١.

(٢٧) بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلم للحياة في زمننا، مصدر سابق، ص٧٣.

(٢٨) مقتطفات من: التعلم ذلك الكنز المكنون، منشورات اليونسكو، ص٣٧.

المتحدة بإصلاحات كبيرة، تمثَّلت في إعلان جون كينيدي الرئيس الأمريكي آنذاك، بأن هناك خللًا في التعليم، فتم عقد مؤتمر وطني أمريكي ضخم في مجال التربية، ضم أبرز الباحثين والعلماء والمفكرين، وتمخَّض عنه ظهور كتاب جيروم برونر سنة ١٩٦٠م، وعنوانه: «the process of education» والذي ركَّز فيه على ضرورة الاعتماد على تصنيف المواد والتخصصات والمعارف والنظم المعرفية المستقلة من خلال نظرة تجزيئية للمعرفة، معتمدًا المبادئ الآتية: «أن تدرك يعني أن تصنّف، أن تتصوّر يعني أن تصنّف، أن تتعلّم يعني أن تنشئ تصنيفات، أن تتّخذ قرارًا يعني أن تصنّف».

غير أنه لم تمضِ سوى سنوات قليلة حتى بدأ برورنر في حركة تصحيحية لمشروعه السابق القائم على التصنيف والتخصص وتجزيء المعرفة، وصار يعيد النظر في كيفيات بناء المنهاج الدراسي متَّبعًا الطريقة القائمة على التكامل بين المواد والمعارف والدمج بينها، والاهتمام بالتفاعل بين المعارف والعلوم والمهارات. مؤكِّدًا على أنه ينبغي أن يقوم المنهج على أوسع قسط من الفهم الجوهري للمبادئ الأساسية التي تضفي عليه صبغة منظومية تكاملية، و«أن تعليم الموضوعات الخاصة مقابل البني العامة، أو المهارات دون توضيح مكانها من التنظيم الجوهري الأوسع لميدان من ميادين المعرفة؛ عمل يتَّسم بضياع الجهد سدى في كثير من النواحي»[٢٩].

بل إن المشروع الأمريكي للتربية والمسمَّى: «مشروع ٢٠٦١.. العلم لكل الأمريكيين»، والذي انطلق سنة ١٩٨٥ بعد ظهور كتاب: «أمة في خطر» الصادر ١٩٨٣م[٣٠]، يُؤكِّد على ضرورة اعتماد أسلوب تكامل الموضوعات الأكاديمية والمهنية على مستوى المقررات، فضلًا عن تدريس عدَّة مقرَّرات أكاديمية جنبًا إلى جنب مع المقرَّرات المهنية، كما يركِّز على وجوب التعاون ما بين المدرِّسين الأكاديميين والمهنيين في عملية التكامل هذه. بالإضافة إلى اعتباره التداخل بين كلٍّ من العلوم والرياضيات والتقنية بوصفه الهدف المحوري للتربية العلمية التي تُحقِّق الثقافة العلمية لكل الأمريكيين من خلال هذا المشروع.

فالجوهر العام لتعليم العلوم والرياضيات والتقنية يجب أن يركِّز على الثقافة العلمية بمجملها لهذه التخصصات، وليس على فهم كل منها على حدة، وكذلك على العلاقات

---

(٢٩) مصدق الجليدي، جيروم برونر والتربية السليمة، مجلة ذوات، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد ١٢، ٢٠١٥م، ص ١١٨.

(٣٠) انظر: الأمة في خطر.. أمر إلزامي لإصلاح التعليم، تقرير الرئيس الأمريكي رونالد ريغان سنة ١٩٨٣ بخصوص اللجنة الوطنية للتميز التربوي، وقد مثَّل نشر هذا التقرير حدثًا بارزًا في تاريخ العملية التعليمية الأمريكية الحديثة.

المتبادلة بينها، والعلاقة بينها وبين بقية العلوم الإنسانية. وتعزَّز هذا المشروع من فكرة أصبحت شائعة بين المستشارين التربويين حينها، مفادها أن الطفل يحتفظ في ذاكرته بنسبة ١٠٪ ممَّا يسمعه، و٢٠٪ ممَّا يراه، و٩٠٪ ممَّا يفعله.

وفي السياق نفسه نشرت مجلة «التايم» الأمريكية على غلافها في عام ٢٠٠٦م مقالًا بعنوان: «كيف يمكن إعداد الطالب للقرن الحادي والعشرين؟»، وإطلاق حملة توعية عامة لعمل «منظمة الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين Partnership for 21st centuryskills بالولايات المتحدة الأمريكية[٣١] وشركائها. وتشمل هذه المهارات أربعة عناصر أساس كبرى تتفرَّع عنها عناقيد مهارات صغرى، وتبدأ كلها بحرف C، باللغة الإجليزية (The 4 Cs)، وهي: التواصل (Communication)، والتعاون (Collaboration)، والتفكير النقدي (CriticalThinking)، والإبداع (Creativity)، وقد سلَّط المقال الضوء على الفجوة التي تفصل العالم داخل المدرسة عن العالم خارجها، بما يخلق في النهاية الفجوة المهاراتية.

وتتضمَّن هذه الشراكة ما يُعرف بقوس قزح لمعارف ومهارات القرن الحادي والعشرين كما يلي:

قوس قزح لمعارف ومهارات القرن الحادي والعشرين

وفي العام ٢٠٠٧م أجرت «شراكة القرن الحادي والعشرين» مسحًا وطنيًّا شاملًا توصَّل إلى أن جميع المصوِّتين اعتبروا أن تدريس مهارات القرن الحادي والعشرين، بما في ذلك مهارات التفكير الناقد، وحلِّ المشكلات، والاتِّصال والتوجيه الذاتي، ومهارات

(٣١) مؤسسة الشراكة لمهارات القرن الحادي والعشرين أنشئت من خلال شراكة بين قسم التربية بالولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من المؤسسات التجارية منها شركة ميكروسوفت Microsoft والرابطة القومية للتربية The National Education Association، وقد أصبحت هذه الشراكة الآن من أهم قادة تنمية وتعليم مهارات القرن الحادي والعشرين في العالم.

الحاسوب والتقنية، كلها مهارات مهمَّة لنجاح اقتصاد المستقبل للدولة.

وقد ساعدت هذه النتيجة، وقائمة طويلة من تقارير «شراكة القرن الحادي والعشرين»، على التأثير بجدول الأعمال التربوية في الانتخابات الرئاسية الأمريكية في العام ٢٠٠٨م، وبالسياسات التربوية للإدارة الجديدة[٣٢].

لقد سعت العديد من المؤسسات المعنيَّة بالتعليم إلى صوغ أطر لتحديد وتعريف مهارات القرن الحادي والعشرين، ففي عام ٢٠٠٥م وضعت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (heOrganization for EconomicCooperation and Development–OECD» إطاره المهارات القرن الحادي والعشرين. وفي هذا الإطار تم تقسيم مهارات القرن الحادي والعشرين إلى ثلاثة مجالات رئيسية هي:

أ- استخدام الأدوات تفاعليًّا.

ب- التفاعل في مجموعات متباينة.

ج- التصرُّف بشكل مستقل.

لكن لقد كان الإطار المقترح من «الشراكة من أجلم هارات القرن الحادي والعشرين» Partnership for 21st CenturySkills[٣٣]، وهي منظَّمة تأسَّست في عام ٢٠٠٢ في إطار شراكة مع وزارة التعليم الأمريكية وشركات أخرى مختلفة، هو الأكثر توسُّعًا وتنظيمًا وقابليةً للتطبيق من بين هذه الأطر. وقد دعت الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين المجتمع التربوي إلى الاستفادة من المهارات التي اقترحتها ودمجها في النظم التعليمية عامة وفي المناهج بوجه خاص.

وبذلك يظهر توجيه المنظمات والكيانات الاقتصادية العظمى في مطلع القرن الحادي والعشرين للسياسات التربوية للمجتمعات المتطوِّرة، وذلك من خلال سؤال موجَّه وواضح: ما الكفاءات التي ينبغي أن يكتسبها المواطنون لتلبية احتياجات القرن الجديد؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نشرت هذه المنظمات والكيانات الاقتصادية أطر عمل عديدة

---

(٣٢) بيرلي تيرلينج و تشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين، التعلم للحياة في زمننا، ص١٦٩.

(٣٣) مؤسسة تعمل بالتعاون مع منظمات عديدة معنيَّة بالتعليم، وقادة الأعمال وصانعي السياسات التعليمية، وقد تم التوصل إلى هذه المهارات نتيجة لعمل جماعي استمر لمدة ست سنوات. وفي عام ٢٠٠٦م أطلقت الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين تقريرًا يُوضِّح تلك المهارات، ويُؤكِّد على ضرورة الاتِّساق بين هذه المهارات، والمناهج الدراسية، وطرق التدريس، وأساليب التقويم، والتنمية المهنية للمعلمين، وبيئات التعلُّم لخلق نظم الدعم الضرورية لإكساب طلاب اليوم مهارات القرن الحادي والعشرين.

لكفاءات القرن الحادي والعشرين، وقد جرى اعتماد العديد من هذه الكفاءات كأهداف تعليمية أو إصلاحية لرعاية المواهب والمهارات، وذلك بغاية تحقيق الريادة من خلال مدخل أساس هو التنمية البشرية، من خلال الوصول بالأفراد إلى تحقيق الفاعلية والإنتاجية لتكوين نسيج اجتماعي يشكل جميع أعضائه نظامًا متكاملًا من مختلف القدرات والمهارات المتعدِّدة الأوجه.

وفي هذا الإطار أصدرت منظمة «الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين (الشراكة من أجل تعلم القرن الحادي والعشرين في الولايات المتحدة الأمريكية Partnership for 21st Century Skills (P21)[٣٤] وثيقة مهمَّة تعدُّ بمثابة «رؤية استراتيجية» للتعليم، تضمَّنت المهارات الأساس التي يتطلَّبها القرن الواحد والعشرون بتدقيق كبير لكل مهارة وفروعها وكيفيات تحصُّلها.

هذه الوثيقة المهمَّة لها دلالات عميقة، منها أن مشاريع إصلاح التعليم ليست مسؤولية حكومية فقط، بل مسؤولية وطنية وشراكة مجتمعية، تشارك بها مختلف مؤسسات المجتمع المدني والكيانات الاقتصادية، ولا يحتكرها حزب ولا منظمة ولا غيرهما.

وتتكوَّن هذه «الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين» من مهارات كبرى بمثابة مهارات أم يتفرع عنها عنقود مهارات فئوية، وهي كالآتي:

١- مهارات التعلم والابتكار/ الإبداع.
٢- مهارات تقنية المعلومات ووسائل الإعلام.
٣- مهارات الحياة والمهارات المهنية.

فهذه مجموعة من المهارات التي يحتاجها العاملون في مختلف بيئات العمل ليكونوا أعضاء فاعلين ومنتجين، بل ومبدعين، إلى جانب إتقانهم المحتوى المعرفي اللازم لتحقيق النجاح، تماشيًا مع المتطلَّبات التنموية والاقتصادية للقرن الواحد والعشرين.

كما انتهى كتاب: «مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلم للحياة في زمننا»[٣٥] إلى تحديد ثلاث مهارات رئيسة وهي:

---

(٣٤) مؤسسة الشراكة لمهارات القرن الحادي والعشرين أنشئت من خلال شراكة بين قسم التربية بالولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من المؤسسات التجارية منها شركة ميكروسوفت Microsoft والرابطة القومية للتربية The National Education Association وقد أصبحت هذه الشراكة الآن من أهم قادة تنمية وتعليم مهارات القرن الحادي والعشرين في العالم.

(٣٥) انظر: بيرلي تيرلينج وتشارلز فادل، مهارات القرن الحادي والعشرين.. التعلم للحياة في زمننا.

١- مهارات التعلُّم والإبداع، وتشمل مهارات التفكير الناقد وحلِّ المشكلات، ومهارة الاتِّصال والمعلومات والثقافة الإعلامية، ومهارة التعاون والعمل في فريق القيادة، ومهارة الإبداع والابتكار.

٢- مهارة الثقافة الرقمية، وتشمل ثقافة الحوسبة وتقنية المعلومات والاتصال.

٣- مهارة الحياة والمهنة، وتشمل مهارتي المهنة والتعلُّم المعتمد على الذات، ومهارة فهم الثقافات المتعدِّدة.

وللإشارة فقد اختلفت المنظمات والكيانات الاقتصادية في المصطلحات الواصفة للأهداف التي يسعون إليها، يظهر ذلك بالنحو الآتي[٣٦]:

المنظمات / الكيانات الاقتصادية	المصطلح
منظمة الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين بالولايات المتحدة US of Skills Century 21st for artnership	مهارات القرن الحادي والعشرين
منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، سنغافورة	كفاءات القرن الحادي والعشرين
الاتحاد الأوروبي	الكفاءات الأساسية
أستراليا	القدرات العامة
الصين - هونغ كونغ	المهارات العامة
تايوان الصينية، والبر الرئيسي للصين	الكفاءات الرئيسة

٢- مهارات القرن الحادي والعشرين وفق «الشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين»

وفقًا «للشراكة من أجل مهارات القرن الحادي والعشرين» فهذه المهارات والقدرات يحتاجها المتعلِّمون من أجل النجاح في عصر المعلومات، وهي المسؤولة عن تنمية قدراتهم على النجاح المهني والشخصي في القرن الحالي، وهي مهارات يرى المتخصِّصون أنه من اللازم أن يُتقنها جميع المتعلِّمين مهما اختلفت تخصُّصاتهم الأكاديمية أو العلمية.

وتنقسم هذه المهارات إلى ثلاث فئات، هي:

(٣٦) ليوجيان وآخرون، التعليم من أجل المستقبل.. التجربة العالمية لتطوير مهارات وكفاءات القرن الحادي والعشرين، مؤتمر القمة العالمي للابتكار في التعليم، مؤسسة قطر، ص٨.

أ- مهارات التعلُّم والابتكار/ الإبداع Learning and innovation skills: وتتضمَّن كافَّة المهارات التي تساعد المتعلِّمين على التعلُّم والتفكير، حيث تشتمل على مجموعة من المهارات الأساس كما يوضح الجدول:

مهارات التعلم والابتكار / الإبداع Learning and innovation skills	
مهارة التفكير النقدي وحلّ المشكلات	* التفكير بشكل فعَّال: ويُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يستخدم أنواع مختلفة من التفكير (الاستقراء، الاستنباط، الاستدلال) المناسبة للموقف. * استخدام التفكير المنظومي التركيبي: ويُقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يُحلِّل كيف تتفاعل الأجزاء لتنتج نواتج كلية في أنظمة معقَّدة. * إصدار الأحكام والقرارات: ويُقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يُحلِّل ويقوم الأدلة، الحجج، الفروض، والمعتقدات بفاعلية، وأن يُحلِّل ويقوم وجهات نظر أساسية وبديلة، وأن يُكوِّن ارتباطات بين المعرفة والحجج، وأن يُفسِّر البيانات ويتوصَّل لاستنتاجات قائمة على التحليل، وأن يُفكِّر تفكيرًا ناقدًا في خبرات وعمليات التعلُّم. * حلّ المشكلات: ويُقصد بها في هذا المجال مهارات حلّ المشكلات غير الروتينية، ومنها أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يحلَّ أنواع مختلفة من المشكلات غير المألوفة بطرق تقليدية وطرق إبداعية، وأن يسأل أسئلة مهمَّة تُوضِّح وجهات نظر متعدِّدة لحلول أفضل.
مهارة التفكير الإبداعي/ الابتكاري	* أن يُفكِّر المتعلِّم على نحو ابتكاري باستخدام مدى واسع من أساليب ابتكار الأفكار مثل العصف الذهني. * أن يُحوِّل الأفكار الابتكارية إلى مساهمات ملموسة ومفيدة للمجال الذي سيُطبِّق فيه الابتكار. * أن يُطوِّر أفكار جديدة وتنفيذها وتفسيرها للآخرين بفاعلية. * أن ينظر إلى الفشل باعتباره فرصة للتعلُّم، ويفهم أن الابتكار والإبداع عملية دائرية طويلة الأمد تتكوَّن من نجاحات صغيرة وأخطاء متكرِّرة.

مهارة التواصل والتعاون/ التشارك	ويقصد بالتعاون إبراز روح العمل الجماعي والقيادة، والتكيُّف مع مختلف الأدوار والمسؤوليات، والعمل بشكل مثمر مع الآخرين، واحترام وجهات النظر المختلفة، ويتضمَّن التواصل والتعاون المهارات الفرعية التالية: * التواصل بوضوح وبفعالية: يُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يُعبِّر عن الأفكار والآراء بشكل فعَّال باستخدام مهارات التواصل الشفهية، المكتوبة وغير اللفظية في مجموعة متنوِّعة من الأشكال والسياقات، وأن يستمع بفاعلية للوصول إلى المعنى. * التعاون مع الآخرين: يُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يُظهر قدرة على العمل بفاعلية واحترام مع مجموعات متنوِّعة، وأن يُبدى مرونة ورغبة في أن يكون متعاونًا، ويُقدِّم التنازلات الضرورية لتحقيق هدف نهائي، وأن يُقدِّر تشارك المسؤولية في العمل الجماعي، وللمساهمات الفردية التي يقوم بها كل من أفراد الفريق.

ب- مهارات تكنولوجيا المعلومات ووسائل الإعلام والثقافة الرقمية Digital literacy Information media and Technologyskills، وتتضمَّن هذه المهارة مجموعة من المهارات الفرعية، منها:

مهارات تكنولوجيا المعلومات ووسائل الإعلام والثقافة الرقمية Digital literacy Information media and Technologyskills	
مهارة الثقافة الإعلامية	* أن يُحلِّل وسائل الإعلام: ويُقصد بذلك أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يفهم كيف، ولماذا تُبنى الرسالة الإعلامية، وما الهدف منها، وأن يفهم كيف يمكن للأفراد تفسير الرسائل بطرق مختلفة، وكيف يتم تضمين القيم ووجهات النظر أو استبعادها، وكيف يمكن أن تُؤثِّر وسائل الإعلام على المعتقدات والسلوكيات. * أن يبتكر منتجات إعلامية، ويقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يفهم ويستخدم أكثر أدوات ابتكار وسائل الإعلام مناسبة، وأن يفهم ويستخدم بفاعلية التعبيرات والتفسيرات الأكثر ملاءمة في بيئات متنوِّعة ومتعدِّدة الثقافات.

مهارة الثقافة المعلوماتية	* الوصول إلى المعلومات وتقييمها: ويقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على يصل إلى المعلومات بكفاءة وفاعلية، وأن يُقوِّم المعلومات تقويمًا ناقدًا كاملًا. * استخدام المعلومات وإدارتها: ويُقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يستخدم المعلومات بدقَّة وإبداع لمعالجة قضية أو حلِّ مشكلة، وأن يُدير تدفُّق المعلومات من مجموعة متنوِّعة واسعة من المصادر، وأن يفهم القضايا الأخلاقية/ القانونية المتعلِّقة بالوصول إلى المعلومات واستخدامها ويطبق القوانين المتعلِّقة بها.
مهارة ثقافة المعلومات والاتصال	* أن يستخدم التقنية بفاعلية كأداة للبحث والتنظيم والتقويم. * أن يستخدم التقنيات الرقمية (حواسيب، مساعدات رقمية شخصية، وأدوات الاتصال، والإنترنت، وشبكات التواصل الاجتماعي)، على نحو ملائم للوصول إلى المعلومات وإدارتها ودمجها وتقويمها وإنتاجها بهدف العمل والمشاركة بنجاح في اقتصاد المعرفة. * تطبيق القضايا الأخلاقية والقانونية المرتبطة بالوصول إلى تقنيات المعلومات واستخراجها.

ج- مهارات الحياة والمهنة Life and Careerskills/ جاهز للعمل، جاهز للحياة: تتطلَّب حياتنا اليوم وبيئات العمل أكثر من مجرَّد المعرفة ومهارات التفكير، إنها تتطلَّب القدرة على النجاح في الحياة المعقَّدة، وبيئات العمل ذات المنافسة العالمية في عصر المعرفة تتطلَّب من المتعلمين الانتباه إلى تطوير مهارات حياة وعمل مناسبة. وهي مهارات تساعد المتعلِّمين في جميع أمور حياتهم، على الأخص حينما يتعلَّق الأمر بسوق العمل، إنها تنمية مهارات الشخص ليصبح موجَّه ذاتيًّا، متعلِّم مستقل، وقوى عاملة قادرة على التكيُّف مع التغيير، وإدارة المشروعات وتحمُّل المسؤولية. وتتكوَّن هذه المجموعة من مهارات رئيسية تتكوَّن بدورها من مهارات فرعية أخرى كما يلي:

المهارات الحياتية والمهنية Life and Careerskills	
	وتتعلَّق بمهارات التفكير والكفاءة الاجتماعية والانفعالية للتعامل مع بيئات العمل والحياة المعقَّدة، ويتمثَّل ذلك في القدرة على/ والرغبة في التعامل مع كل ما هو جديد ومُتغيِّر، ومن ذلك التكيُّف مع الظروف سريعة التغيُّر في الحياة والعمل، والاستجابة بفاعلية للطوارئ أو المواقف الحرجة، والقابلية للتكيُّف تتضمَّن -أيضًا- التعامل مع الضغوط، التكيُّف مع مختلف الشخصيات، وأنماط التواصل والثقافات، والتكيُّف الفيزيقي لمختلف بيئات العمل. كل هذا يقتضي من الأفراد مهام وإجراءات جديدة تتطلَّب اكتساب مهارات خاصة. وتتضمَّن المرونة والتكيُّف المهارات الفرعية التالية:
مهارات المرونة والتكيف Flexibility andAdaptability	* مهارة التكيُّف مع التغيير، ويُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يتكيَّف مع قوانين، وظائف، أدوار، مسؤوليات، وسياقات مختلفة، وأن يعمل بفاعلية في مناخ يتَّسم بالغموض وتغيُّر الأولويات - القدرة على/ والرغبة في التكيُّف/ التأقلم مع الظروف الجديدة سريعة التغيُّر ومع الشك أو عدم اليقين - التعامل مع ضغوط العمل - التكيُّف مع مختلف الشخصيات والتفاعل بإيجابية بالحوار والمناقشة والموازنة بين مختلف الآراء وأنماط التواصل، والثقافات - التكيُّف الجسدي مع مختلف بيئات العمل، العمل بفاعلية في مختلف البيئات. * مهارة المرونة: ويُقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على الاستجابة لردود الأفعال على نحو فعَّال، - التعامل بإيجابية مع النجاح والإخفاق والنقد، وأن يفهم، يتفاوض، ويُوازن مختلف وجهات النظر والمعتقدات للوصول إلى حلول عملية، خصوصًا في البيئات متعدِّدة الثقافات.

مهارة المبادرة والتوجيه الذاتي Initiative and self-direction	❋ القدرة على وضع أهداف منطقية ومتابعة تحقيقها بالتخطيط لها استراتيجيًّا وعمليًّا، والعمل باستقلالية، وامتلاك مهارات التعلُّم الذاتي، وتشمل: الإصرار والمتابعة، والإتقان والعمق في المهارات المعرفية، والاستفادة من الخبرات السابقة رصد فهم المرء واحتياجات التعلُّم. ❋ تجاوز إتقان المهارات الأساسية لاستكشاف وتوسيع تعلُّم المرء والفرص لاكتساب الخبرة. ❋ إظهار المبادرة لتعزيز مستويات المهارة نحو المستوى المهني. ❋ تعريف الأولويات وتحديدها وإنجاز المهام دون إشراف المباشر. ❋ استخدام الوقت بكفاءة وإدارة عبء العمل. ❋ إظهار الالتزام بالتعلُّم باعتباره عملية مدى الحياة. ❋ إدارة الوقت والأهداف، ويُقصد بها أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يصوغ أهدافًا مع معايير نجاح ملموسة وغير ملموسة، وأن يُوازن بين الأهداف الوسيلة -قصيرة المدى- والاستراتيجية -طويلة المدى، وأن يستفيد من الوقت ويُدير عبء العمل بكفاءة. ❋ العمل مستقلًّا: ويُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يرصد ويُحدِّد ويُرتِّب أولوياته ويُنجز المهام دون إشراف مباشر.
مهارات التفاعل الاجتماعي ومهارات التفاعل متعدِّد الثقافات	❋ التفاعل بكفاءة مع الآخرين، وتعني التفاعل بإيجابية مع الآخرين لتحقيق الاحترام المتبادل، واحترام اختلاف الثقافات والخلفيات الاجتماعية، والانفتاح والتقبُّل للاختلاف. ❋ القدرة على أن يعرف متى من المناسب أن يتكلَّم، ومتى يستمع، وأن يقود فرق العمل بطريقة مهنيَّة، وأن يعمل بفاعلية في فرق متنوِّعة، ويُقصد بذلك أن يحترم الاختلافات الثقافية، ويعمل بكفاءة مع الناس من مختلف الخلفيات الثقافية، ويستجيب بعقل متفتِّح لمختلف الأفكار والقيم، وأن يستفيد من الاختلافات الاجتماعية والثقافية لخلق أفكار جديدة وزيادة كل من الابتكار وجودة العمل.

مهارة الإنتاجية والمساءلة/ المحاسبة Productivity and Accountability:	* القدرة على تحديد الإنتاجية والمحاسبية الأهداف والتخطيط لتحقيقها، ومواجهة التحدِّيات والعقبات، مع العمل بإيجابية وأخلاقية، وإدارة الوقت، والمشاركة بفاعلية، والمراجعة والمحاسبة لنتائج الأعمال. * مهارة الإنتاجية: هي القدرة على تحديد الأولويات، والتخطيط، وتطبيق المعرفة والمهارات اللازمة لاتِّخاذ القرارات التي تُؤدِّي إلى نتائج جيِّدة في بيئة دائمة التغيُّر. وأن يكون لدى الأفراد والمجموعات القدرة على المبادرة والتوجيه الذاتي، والمسؤولية الشخصية لإضافة قيمة إلى العالم من حولهم. * القدرة على أداء مهمَّة أو ابتكار منتج باستخدام المهارات التالية: - تحديد الأهداف وتحقيقها - تحديد الاحتياجات وترتيب الأولويات - إدارة الوقت - العمل أخلاقيًّا - التعاون. * مهارة المساءلة، القدرة على تحمل المسؤولية عن الإجراءات اللازمة لخلق المنتج أو أداء المهمَّة. ويظهر الأفراد القدرة على المساءلة من خلال: - إدارة فعَّالة للوقت - تخصيص الموارد المناسبة، والسلامة الشخصية، والمراقبة الذاتية لتلبية مطالب الإنتاج. وتتضمَّن الإنتاجية والمساءلة المهارات الفرعية التالية: * مهارة إدارة المشروعات: أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يضع الأهداف ويُحقِّقها، حتى في مواجهة العوائق وضغط المنافسة، يضع أولويات، يُخطِّط ويُدير العمل لتحقيق النتائج المرجوَّة. * مهارة الوصول إلى نتائج: ويُقصد به أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يعرض سمات إضافية مرتبطة بإنتاج منتجات عالية الجودة، بما في ذلك القدرة على العمل الإيجابي الخلَّاق، وإدارة الوقت والمشروعات بفاعلية، والقيام بمهام متعدِّدة، الإسهام بفاعلية، وواقعية، ودقَّة، والتعاون والتآزر بفاعلية مع الفرق، وتقدير التنوُّع بين أفراد الفريق، وتحمُّل المسؤولية عن النتائج.

القيادة والمسؤولية Leadership and Responsibility	* القيادة : أن يكون المتعلِّم قادرًا على أن يستخدم مهارات شخصية ومهارات حلِّ المشكلات للتأثير على توجيه الآخرين تجاه تحقيق الأهداف، وأن يستفيد من أوجه القوة لدى الآخرين في تحقيق الأهداف، وأن يُلهمهم للوصول إلى أفضل ما يستطيعون من خلال القدوة وإنكار الذات، وأن يُبدي نزاهة وسلوك أخلاقي في استخدام النفوذ والسلطة. * القدرة على إحداث التأثير وقيادة الآخرين، والتأثير الإيجابي لدفع الآخرين لبلوغ أقصى إمكانياتهم، والتصرُّف بمسؤولية لتحقيق الأهداف مع مراعاة التنوُّع في اهتمامات الآخرين وقدراتهم. * القدرة على عملية تنظيم الآخرين والعمل معهم لتحقيق هدف مشترك. * المسؤولية عن الآخرين: أن يتصرَّف المتعلِّم بمسؤولية مع وضع مصالح المجتمع الأكبر في الاعتبار.

وما ينبغي التنبيه إليه هو أن جميع هذه المهارات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإتقان المحتوى المعرفي للتمكُّن من الدمج بين مختلف مجالاته، لتحقيق الفهم وللتمكُّن من التفاعل بإيجابية مع مختلف المواقف والمشكلات بفاعلية، وبذلك يعدُّ إتقان المحتوى المعرفي أساسًا ووسطًا لتعلُّم المهارات وجزءًا لا يتجزأ منها، ويشمل المحتوى المعرفي مجموعة من العلوم الأساسية التي ينبغي إتقانها لتحقيق النجاح في القرن الحادي والعشرين مثل: فنون اللغة، لغات العالم، الرياضيات، الفنون، الاقتصاد، الجغرافيا، العلوم، التاريخ، الحكومة والمجتمع المدني. ولا يقتصر الاهتمام بتعليم هذه العلوم على الإتقان والكفاءة، بل ينبغي أن يتعدَّاه إلى فهم المحتوى بمستويات عليا، وذلك بدمج الموضوعات البينية/ المتداخلة المجالات في المنهج من خلال:

١- الوعي الكوني العالمي: وذلك بفهم العالم المحيط بمختلف ثقافاته ولغاته وأديانه، وتعلُّم ممارسة العمل التعاوني والاحترام المتبادل والحوار على المستوى الشخصي والمجتمعي، في بيئات متباينة ثقافيًّا. فالعنف يكون في الأذهان قبل أن يحدث في الأبدان.

٢- الثقافة المالية ومعرفة الاقتصاد وريادة الأعمال والمشاريع: يعني تعلم كيفية اتخاذ اختيارات شخصية اقتصادية ملائمة، وفهم دور الاقتصاد في المجتمع، وتوظيف مهارات العمل الرِّيادي لتشجيع الإنتاجية في مكان العمل.

٣- المعرفة المدنيَّة: وتعني المشاركة بفاعلية في الحياة من خلال معرفة كيفية الحصول على المعلومات المدنيَّة والحكوميَّة والتفاعل معها، وممارسة حقوق وواجبات المواطنة على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي، وفهم تأثيراتها على القرارات المدنيَّة.

٤- المعرفة الصحيَّة: وتعني القدرة على الحصول على المعلومات الأساسية المتعلِّقة بالصحة وخدماتها، والقدرة على فهمها والإفادة منها لتحسين الصحة، ومعرفة الاشتراطات الوقائية للمحافظة على صحة سليمة، واتِّخاذ قرارات صحية سليمة على المستوى الفردي والأسري، بالإضافة إلى الإلمام بأمور الصحة والسلامة العالمية.

٥- المعرفة البيئية: وهي المعرفة بالعوامل البيئية المحيطة وما يُؤثِّر فيها، ويشمل ذلك الهواء، والطقس، والأرض، والطعام، والطاقة، والماء، والنظام البيئي، بالإضافة إلى فهم تأثيرات المجتمعات على هذه العوامل، وكيفية المحافظة عليها ومواجهة التحدِّيات البيئية من خلال القيام بدور فاعل في اتِّخاذ القرارات السليمة.

وهكذا يتَّضح أن المهارات المذكورة تحتاج إلى محتوى معرفي وإلى القدرة على الوعي بالموضوعات المتداخلة مثل: الثقافة المالية والبيئية والوعي الكوني.

د- المهارات الحياتية

تعريف المهارات الحياتية: المهارات الحياتية من المفاهيم التي يصعب تحديدها بتعريف جامع مانع، وذلك لغياب قائمة محدَّدة تضمُّ مصفوفة المهارات المعنيَّة بشكل مضبوط، وهذا الغياب ناتج عن غياب فهم مشترك وموحَّد للمقصود بالمهارات الحياتية بين المؤسسات المختلفة، فعلى سبيل المثال، تُعرِّف منظَّمة الصحة العالمية المهارات الحياتية على أنها «القدرة على انتهاج سلوك تكيُّفي وإيجابي يُمكِّن الفرد من التعامل بفاعلية مع متطلَّبات وتحدِّيات الحياة اليوميَّة». بينما تُعرِّفها منظَّمة الأمم المتَّحدة للطفولة بأنها «مجموعة كبيرة من المهارات النفسية والشخصية والتواصلية التي تساعد الناس في اتِّخاذ قرارات مدروسة، والتواصل بفعالية، وتنمية مهارات التأقلم وإدارة الذات التي من شأنها أن تُؤدِّي إلى عيش حياة صحية ومنتجة»[٣٧].

كما يلاحظ وجود عدم التمييز الواضح بين مفاهيم المهارات الحياتية والمجالات المواضيعية التي تتم فيها معالجة هذه المهارات، بحيث يتم التركيز على المحتوى المتضمِّن لمهارة حياتية ما وإغفال المهارة في حدِّ ذاتها، ممَّا يعني حضور المهارة بشكل عرضي وغير

(٣٧) تعزيز المهارات الحياتية لدى الشباب، دليل عملي لتصميم برامج نوعية، المنظمة الدولية للشباب، ٢٠١٤م، ص٣.

مفكّر فيه بشكل منهجي مضبوط، كي لا يقع لبس بين المهارات/ الكفايات، فكثيرًا ما يرادف واضعو البرامج بين الكفايات والمهارات الحياتية، ويتم استخدامهما للمقصود نفسه رغم أن الفرق واضح بينهما.

و«يتمثَّل أحد العوامل التي تشرح هذا اللبس في عدم وجود إطار عمل مفاهيمي وبرامجي يكون دليلًا لصانعي السياسات، وخبراء التعليم والممارسين، ومرشدًا لهم في كيفية إدماج تعليم المهارات الحياتية والمواطنة، ويُميِّز بكل وضوح المجالات المواضيعية عن مجموعات المهارات، ويعرف كل واحدة منها»[٣٨].

لذلك فنطاق تعريف تعليم المهارات الحياتية والمواطنة واسع جدًّا، وإذا حاولنا تضييق البحث جغرافيًّا بالعالم العربي فقط فإنه «لا يوجد تعريف واضح لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، كما لا يوجد فهم مشترك للمهارات الحياتية عبر مختلف أصحاب المصلحة داخل كل بلد»[٣٩].

كما تفتقد معظم سياسات التعليم في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى تعريف واضح للتعلُّم مدى الحياة يُؤكِّد على جميع أنشطة التعلُّم التي تُنفَّذ على طول الحياة، ويكون هدفه تحسين المهارات الحياتية، وبذلك توجد اختلافات كثيرة بين الدول العربية الشرق الأوسط وشمال أفريقيا حول المهارات الحياتية، فكل دولة من هذه الدول تُعطي تعريفًا معيَّنًا بما يتوافق استراتيجياتها التنموية وخططها الاجتماعية والاقتصادية وغاياتها من التعليم.

والملاحظ كذلك ارتباط التعريفات الحالية للمهارات الحياتية في هذه الدول ارتباطًا وثيقًا بالبعد المعرفي للتعلُّم «التعلُّم من أجل المعرفة»، وبالبعد الاجتماعي للتعلُّم «التعلُّم من أجل العيش المشترك»، وبالبعد الفردي للتعلُّم «التعلُّم لنكون»، في حين يغيب البعد الأدواتي العملي «التعلُّم للعمل».

زيادة على مهارات القرن الحادي والعشرين هذه، هناك اهتمام خاص اليوم، من قبل الأدبيات التربوية والتقارير العالمية، بما يُسمَّى بالمهارات الحياتية (life skills) بشكل أخص، أو مهارات التمكين الشخصي، حيث أصبح تعليم المهارات الحياتية من الأهداف الرئيسة للتربية المعاصرة، وهذا ما يكفل للمتعلِّم التكيُّف مع متطلَّبات العصر ومتغيِّراته، وأضحى اكتساب هذه المهارات الحياتية المحور الذي يرتكز عليه التعلُّم، وأصبح يحظى «ما

(٣٨) الدراسة التحليلية لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مكتب اليونسيف للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ٢٠١٧م، ص٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٣.

ينبغي تعلُّمه» بنفس مقدار أهمية «طريقة التعلُّم»، خصوصًا في ظلِّ عدم مطابقة المهارات التي تُقدِّمها المدرسة اليوم مع المهارات التي يتطلَّبها سوق الشغل المتطوِّر بسرعة. إذ يتوقَّف نجاح الفرد في حياته على نوعية منظومة المهارات والخبرات الحياتية التي يمتلكها. وعلى السياسات التعليمة إعادة النظر في المهارات التقليدية التي تُقدِّمها للمتعلِّم، وإعادة طرح سؤال هدف التعليم ودوره في التنمية المجتمعية المتوافقة مع السياقات العالمية الراهنة.

لقد زادت عناية المنظَّمات الدولية والإقليمية بضرورة تعليم المهارات الحياتية (life skills) وإدماجها في المناهج الدراسية، (اليونسكو ١٩٩٦ - الألسكو ٢٠٠٤م)، وأضحى تعليم هذه المهارات من الأهداف الرئيسية للتربية المعاصرة، ومن المهام الجديدة للمدرسة في القرن الحادي والعشرين، فالمتعلِّم ما أن يريد الالتحاق بسوق الشغل حتى يفاجأ بافتقاده الكثير من المهارات والكفايات التي يطلبها هذا السوق، ومن ثَمَّ يشعر بلا جدوى المعرفة التي تلقَّاها طيلة عقدين من الزمن في مدرسته التي لم تُؤهِّله بشكل يضمن له الاندماج السلس في دورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وأن يكون عضوًا منتجًا في مجتمعه.

لقد كان لتقرير ديلور/ اليونسكو ١٩٩٤م[٤٠] بالغ الأثر في توجيه الخطاب التربوي الحديث نحو المهارات الحياتية، وذلك من خلال اقتراحه أربعة أبعاد للتعلُّم مترابطة ومتداخلة ومتعاضدة يُعزِّز بعضها بعضًا وهي:

١- دعامة «التعلُّم للمعرفة» أو البعد المعرفي: ويشمل هذا البعد تطوير القدرات التي تنطوي على حلِّ المشكلات والتفكير النقدي.
٢- دعامة «التعلُّم للعمل» أو البعد الأدواتي: دعم الأطفال لوضع ما تعلَّموه في حيِّز الممارسة والتطبيق.
٣- دعامة «التعلُّم لنكون» أو البعد الفردي: اعتبار التعلُّم داعمًا لتحقيق الذات والنمو الشخصي وتمكين الذات.
٤- دعامة «التعلُّم من أجل العيش المشترك» أو البعد الاجتماعي: ويرتبط بقضية التلاحم الاجتماعي فضلًا عن تعليم المواطنة النشطة والمشاركة في الشبكات الاجتماعية.

ويشير «التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع» إلى أهمية إتقان متعلِّمي التعليم الأساس المهارات الحياتية الأساس، وهي: القراءة والحساب والكتابة، والمهارات القابلة للتحويل كالتفكير النقدي، والتعلُّم الذاتي، والثقة بالنفس، وحلِّ المشكلات، وحشد

(٤٠) مقتطفات من: التعلم ذلك الكنز المكنون، منشورات اليونسكو، ص٣٧.

التأييد، والتعامل الإيجابي مع الآخرين ممَّا يساعدهم على أن يُصبحوا مواطنين عالميين مسؤولين[٤١]. فالمبدأ التوجيهي للسياسات التعليمية يجب أن يكون هو «تمكين كل فرد من أن يظلَّ يتعلَّم طيلة حياته»؛ لأن الأمي في الغد لن يكون ذلك الرجل الذي لا يقرأ ولا يكتب، وإنما سيكون ذلك الرجل الذي لم يتعلَّم كيف يتعلَّم.

كما تُؤكِّد معظم الدراسات التربوية العالمية على أهمية وجود منظومة تُعزِّز المهارات الحياتية الأخرى، التي لا بد أن يمتلكها المتعلِّمون في مرحلة التعليم الأساسي لتسهيل إمكانية توظيفها في المستقبل كالمهارات الأدائية مثل: صنع القرار والتعلُّم من أجل التعلُّم، وتحمُّل المسؤولية، والتفكير الإبداعي، وتقدير الذات، والعمل الجماعي بروح الفريق، واستمرارية التعلُّم مدى الحياة، والحوار والنقاش، والمشاركة الجماعية، وإدارة الذات، والاتِّصال والتواصل، والتعامل الإيجابي مع البيئة المحيطة.

يوجد إجماع عام على أن أنظمة التربية والتعليم تُخفق بشكل كبير في تقديم المخرجات المطلوبة، وفي دفع عملية التطوُّر الاجتماعي والفردي. فهي في حاجة إلى تعزيز ودعم وتنمية مجموعة من المهارات والقيم بطريقة نوعية ومنسَّقة ومنهجية، لتجاوز أنماط التعليم الصفي التقليدي وأساليب الإشهاد والتقويم الكلاسيكية، ممَّا يجعلهم مفتقرين للمهارات التي تُؤهِّلهم للعيش في هذه الحياة بشكل فاعل وإيجابي، ممَّا يفرض رؤية كلية تحويلية للتعليم تُعظِّم إمكانيات الأطفال جميعهم، وتُزوِّدهم على نحو أفضل بمهارات حياتية لمواجهة الانتقالات من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ومن النشأة غير المتبصِّرة إلى المواطنة النشطة والمسؤولة للإسهام في التنمية المستدامة.

كما تُوصي كل هذه الدراسات بضرورة تضمين هذه المهارات الحياتية في سياق المناهج التعليمية من خلال التقريب بين المواقف الحياتية اليومية ومحتوى المواد التعليمية؛ لأن دمج تلك المهارات الحياتية يُسهم في بناء الشخصية المتَّزنة للمتعلِّم، وصقلها من جميع جوانبها، كما يساعده على إمداده بما يحتاجه من مهارات حياتية عملية تُحقِّق له التعامل والتفاعل الإيجابيين مع متغيِّرات العصر.

لذا وجب تطوير المناهج والبرامج وفق مدخل المهارات الحياتية، والعمل على تحديد مصفوفة المهارات الحياتية المناسبة لكل مرحلة تعليمية، مع تحيين هذه المصفوفة حسب المستجدات والمتطلَّبات، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفي الأردن

(٤١) التقرير العالمي لرصد التعلم.. التعليم للجميع بحلول عام ٢٠١٥ هل نُحقِّق هذا الهدف؟ اليونسكو، ٢٠٠٨م، ص ٦٥ – ٦٦.

وعُمان والإمارات العربية المتحدة.

وتطالب تقارير كل المنظمات الدولية بإدماج أبعاد التعلُّم الأربعة في برامج تعليم المهارات الحياتية والمواطنة؛ لأن الملاحظ هو عناية هذه البرامج بالمجالات المواضيعية والمهارات الحياتية، فهي تُركِّز على المحتويات والمعارف في إغفال للمهارات الحياتية الملازمة لهذ المواضيع والمحتويات، والمفارقة نفسها حين تريد تعليم المتعلِّمين المهارات الحياتية فهي تُغفل أهمية المواضيع والمحتويات الحاملة لها، هذا اللبس يحتاج إلى ضرورة وضع إطار مفاهيمي يكون دليلًا لواضعي البرامج والمناهج، وهاديًا لصانعي السياسات التعليمية، يُبيِّن لهم كيفية إدماج المهارات الحياتية في المواد الدراسية وفي المحتويات والمواضيع المدروسة في كل مادة دراسية.

ويقتضي إدماج المهارات الحياتية انتقالًا في المقاربات التدريسية، والتركيز أكثر على بيداغوجيا المشروع وربط المدرسة بعالمها الخارجي، وتوفير تدريبات عملية للمتعلِّمين. فالهدف هو تقديم تعليم واقعي، تعليم يعتمد على تعزيز المهارات الناعمة وجمع البيانات وتحليلها ثم تطبيقها في الميدان، أو ما يُسمَّى «بتجربة المعايشة»، أو «التعليم المتحرِّك»، الذي يأخذ التلميذ إلى خارج حجرة الدرس ليشترك اشتراكًا فعليًّا في نشاط المجتمع، وليس الاكتفاء بمجرَّد السماع والمشاهدة.

المهارات الحياتية الاثنتي عشرة الأساسية لمنطقة الشرق الأوسط وشمال فريقيا[٤٢]

يقترح الإطار المفاهيمي والبرامجي[٤٣] وضع فهم مشترك للمفاهيم والتعريفات الخاصة بمهارات القرن الحادي والعشرين، استنادًا إلى نموذج تعلُّم رباعي الأبعاد يُعزِّز نموذج «التعلُّم مدى الحياة»، وتُمثِّل هذه الأبعاد الأربعة مرتكز التعريف العملي لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة، وهي أبعاد غير منفصلة إلَّا منهجيًّا، وهي في حقيقتها مترابطة ومتشابكة ويُعزِّز بعضها البعض لتتضافر عند الفرد/ المتعلِّم ليستطيع تطبيقها بشكل متزامن، ولكل بُعد ثلاث مهارات فرعية، لنحصل على اثنتي عشرة مهارة حياتية فرعية، وبهذا النحو:

---

(٤٢) مبادرة المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة وسط وشمال إفريقيا والشرق الأوسط، إعادة النظر في المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، نهج الأنظمة بأبعاده الأربعة نحو تحقيق مهارات القرن الحادي والعشرين الإطار المفاهيمي والبرامجي الملخص التنفيذي، ص١٠.

(٤٣) انظر: الإطار الوارد ضمن: مبادرة المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، الإطار المفاهيمي والبرامجي، اليونسيف.

أبعاد التعلم	مجموعة المهارات الحياتية ذات الصلة
البعد المعرفي أو التعلُّم من أجل المعرفة	* تطوير القدرات التي تشمل التركيز، الإبداع، التفكير النقدي، حلّ المشكلات. * تحسين التمتُّع بالتعلُّم وصلته بالواقع - تبنِّي التعلُّم المرتبط بالحياة اليومية. * تحسين مهارات التعلُّم الأساسية (القراءة، الكتابة، الحساب، تكنولوجيا المعلومات، الاتصالات).
البعد الأدواتي أو التعلُّم للعمل	* مهارات التوظيف (التعاون، التفاوض، صنع القرارات). * دعم الأطفال على وضع ما تعلَّموه موضع تنفيذ، وكيفية تكييف التعليم من أجل خدمة عالم العمل. * وضع التعلُّم النظري موضع التنفيذ في السياقات اليومية. * التخطيط الوظيفي - العمل الجماعي - مهارة المقابلات - مهارة البحث عن عمل. * تنمية رُوَّاد أعمال مبدعين وناجحين - تحسين الإنتاجية المبتكرة من خلال العمل الجماعي - ضمان استدامة ريادة الأعمال والتنمية الاقتصادية.
البعد الفردي أو التعلم لنكون	* مهارات التمكين الذاتي (إدارة الذات، الصمود، التواصل، التفاوض، تسويق الذات). * التعلُّم يُحقِّق تدعيم الذات، والنمو الشخصي والتمكين الذاتي، من أجل حماية الذات.
البعد الاجتماعي أو التعلُّم من أجل العيش المشترك	* مهارات المواطنة الفعَّالة (احترام التنوُّع، التعاطف، المشاركة). * البعد الأخلاقي القائم على حقوق الإنسان والديموقراطية والعدالة الاجتماعية. * احترام التنوُّع، المشاركة النشطة، حلّ المشكلات الاجتماعية الحضارية من أجل تحقيق المواطنة الكونية .

وبشأن المهارات الحياتية الاثني عشرة الأساسية لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا[٤٤]، فقد جرى تحديدها باستخدام نموذج الأبعاد الأربعة التي حدَّدها تقرير ديلور

(٤٤) مبادرة المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة وسط وشمال إفريقيا والشرق الأوسط، ص١٠.

١٩٩٤م «التعلُّم ذلك الكنز المكنون» وهي:

١- التعلُّم للمعرفة.
٢- التعلُّم للعمل.
٣- التعلُّم لنكون.
٤- التعلُّم من أجل العيش المشترك.

هذه الأبعاد تمَّ تفريعها إلى عنقود مهارات من المهارات الحياتية المرتبطة به، وقد تمَّ تحديد اثنتي عشرة مهارة على أنها مهارات حياتية أساسية على النحو الآتي:

المهارات	تفريعاتها
مهارات التعلُّم	الإبداع، التفكير النقدي، حلّ المشكلات.
مهارات المقدرة على التوظف	التعاون، التفاوض، وصنع القرار.
مهارات تمكين الذات	الإدارة الذاتية، الصمود، التواصل.
مهارات المواطنة النشطة	احترام التنوُّع، التعاطف، المشاركة.

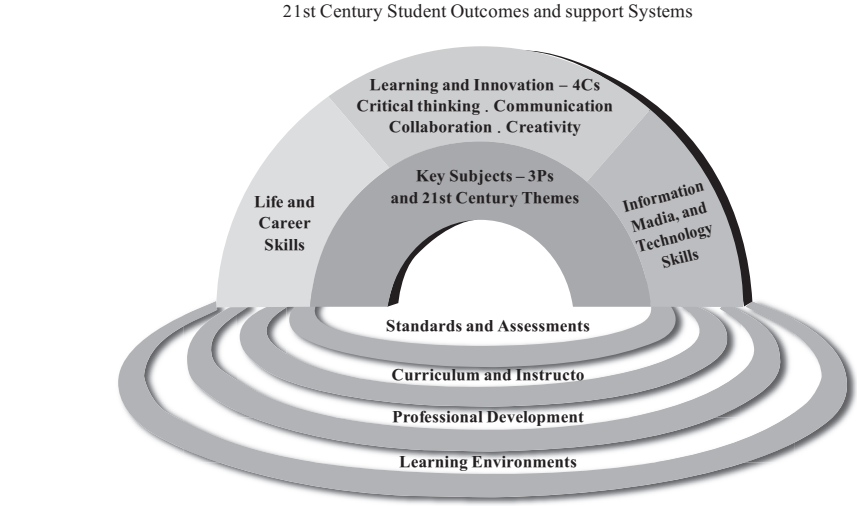
□ رابعًا: الاستراتيجيات الداعمة لاكتساب المهارات الحياتية/ مهارات القرن الحادي والعشرين

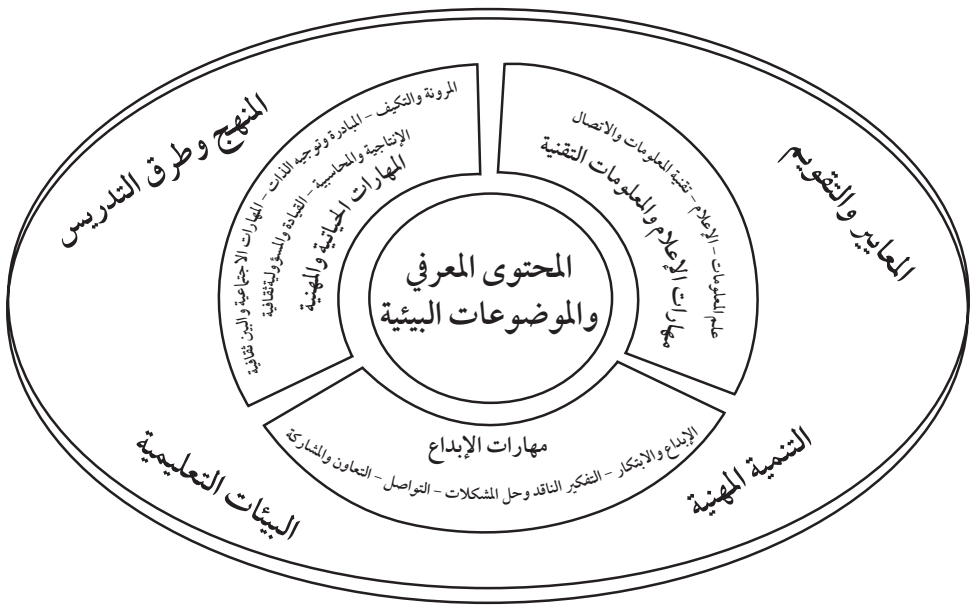
يُحدِّد إطار العمل للتعلُّم في القرن الواحد والعشرين أربعة معايير أساسية ينبغي العمل عليها لتحقيق تلك المهارات في النظام التعليمي كما يظهر في الصورة، وهي:[٤٥]

١- المعايير والتقييم Standards and Assessment.
٢- المنهج وطرق التدريس urriculum and Instruction.
٣- التطوير المهني Professional Development.
٤- البيئات التعليمية Learning Environments.

وقد وضع لكل معيار دليلًا مفصلًا يتضمَّن كيفيات التنفيذ والإجراءات.

(٤٥) خميس ساما فؤاد، مهارات القرن الحادي والعشرين.. إطار التعلُّم من أجل المستقبل، مجلة الطفولة والتنمية، مصر، ٢٠١٨م، ص ١٥٤- ١٥٥.





ويمكن تحويل صورة «إطار العمل للتعلم في القرن الواحد والعشرين» إلى الشكل الموجود(٤٦):

(٤٦) خميس ساما فؤاد، مهارات القرن الحادي والعشرين.. إطار التعلُّم من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص١٥٥.

وهنا وجب التذكير بأن أصحاب المصلحة يتَّفقون على الدور الأساسي الذي يقوم به المعلِّمون، فحتى الآن لا يستخدم المعلِّمون مقاربات تفاعلية بأساليب تدريس تقليدية جدًّا، كما يوجد وعي واسع النطاق بمحدودية برامج تطوير المعلِّمين الحالية، وكذلك بالحاجة إلى مراجعة برامج تدريب المعلِّمين قبل الخدمة وفي أثنائها. لكن يظل السياق الحالي وصعوبة تغيير الممارسات التعليمية في الصفوف الدراسية، يكون التدخُّل أسهل من خلال أنشطة المناهج الإضافية أو التكميلية التي تُركِّز على المهارات الحياتية. ومع ذلك يجب تنسيق هذه التدخُّلات وربطها بالمنهاج الوطني، حيث يعكس عدم الاتِّساق الحالي الافتقار إلى فهم معنى المهارات الحياتية، وعدم وجود رؤية موحَّدة على المستوى الوطني، وتعدُّد الشركاء المنخرطين في التدخُّلات المتفرِّقة»(٤٧).

ولمناقشة هذا الأمر يمكن الاستئناس بـ«إطار العمل للتعلُّم في القرن الواحد والعشرين»، حيث وضع، كما أسلفنا، أربعة دلائل تُوضِّح سُبُل تنزيل تدريس مهارات القرن الواحد والعشرين، يمكن التفصيل فيها كما يلي:

١ - دليل المعايير والتقويم(٤٨)

* أن المعايير التي تُشكِّل محدّدات المحتوى المعرفي التي تعدُّ أساسًا للتقويم، يجب أن تجسد مهارات القرن الحادي والعشرين، أن التقويم يجب أن يتَّبع نظامًا هرميًّا جديدًا يهتمُّ بجميع عناصر العملية التعليمية، وليس فقط بمخرجات التعلُّم.
* قياس إتقان المتعلِّمين لمهارات القرن الحادي والعشرين بأدوات ملائمة لنوعية تلك المهارات، بعيدًا عن الاختبارات وقياس استرجاع المعلومات، وإنما بالتركيز على توظيف تلك المهارات في فهم المحتوى المعرفي بمستويات عليا، من خلال الموضوعات البينية/ العرضانية التي تُقدِّم فرصًا للعمل على مشاريع تتطلَّب الفهم العميق، وتوظيف مهارات الابتكار والإبداع، ومهارات المعلومات والإعلام والتقنية، إلى جانب المهارات الحياتية والمهنية.
* تشخيص مواطن احتياج المتعلِّمين للتدخُّل لتحقيق مهارات القرن الحادي والعشرين، فمن خلال نتائج التقويم لمهارات القرن الحادي والعشرين يستطيع

---

(٤٧) مبادرة تعليم المهارات الحياتية والمواطنة الشرق وسط وشمال إفريقيا: الدراسة التحليلية لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، اليونسيف، صندوق الأمم المتحدة للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ص٩٠.

(48) Partnership for 21st Century Learning (P21) (2009a). Standards and Assessment: A 21st Century Skills – Implementation Guide. Retrieved in March 12 /2017.

التربويون وضع أيديهم على مواطن الضعف التي تتطلَّب دعمًا إضافيًّا لتحسينها، ويتم ذلك من قبل جميع المشاركين في العملية التعليمية بما فيهم الطلبة أنفسهم الذين يستطيعون تشخيص مواطن الضعف لديهم ولدى أقرانهم من خلال التقويم الشخصي وتقويم الزملاء وتقويم المنهج وطرق التدريس والبيئة التعليمية.

* قياس كفاءة النظام التعليمي في تعليم مهارات القرن الحادي والعشرين من خلال تشخيص مواطن احتياج بتحديد كفاءة النظام التعليمي بجميع عناصره، وتحديد المواطن التي تحتاج، الطلاب للتدخُّل للتطوير.
* السماح للمتعلِّمين بإظهار كفاءتهم في مهارات القرن الحادي والعشرين للمؤسسات التعليمية ولجهات التوظيف المتوقّعة، وذلك يعني إتاحة الفرصة للمتعلِّمين لإثبات كفاءتهم بالعمل في المشاريع التي يُقدِّمونها من خلال الشراكة المجتمعية.

٢- دليل المنهج وطرائق التدريس[٤٩]

* مراجعة محتوى المناهج والبرامج، فالمناهج الحالية لم تعد كافية لإعداد المتعلِّم للحياة والعمل في عالم اليوم المتغيِّر، لهذا ينبغي تطويرها بما يتوافق ومهارات القرن الحادي والعشرين، بناء على مصفوفة مهارات ينبغي التوافق بشأنها بين كل المتدخِّلين التربويين والكيانات الاقتصادية وصانعي القرار السياسي تدور حولها كل أنشطة التعليم والتعلُّم.
* تجاوز منطق الشحن والتلقين وتسهيل وتيسير عملية التعلُّم بدلًا من الاكتفاء بنقل المعرفة للمتعلِّم وجعله مركز العملية التعليمية التعلمية وأساسها.
* تدريس المفاهيم وأدوات التفكير واستراتيجيات التحليل التركيبي المنظومي عوض تدريس الحقائق واليقينيات.
* تعكس مبدأ التعليم من أجل الفهم من خلال التركيز على مهارات التفكير الناقد وحلِّ المشكلات، بعيدًا عن تلقين الحقائق والمعلومات، وذلك بقيادة المدرِّس الذي يعمل على تنمية تلك المهارات من خلال التخطيط للأنشطة والخبرات التي تتطلَّب الاستقلالية في التطبيق، والقدرة على الفهم والتفسير.
* ربط المعرفة النظرية بالجانب التطبيقي الفعلي، تحقيقًا لتعلُّم ذي معنى، من خلال

(49) Partnership for 21st Century Learning (P21) (2009a). Curriculum and Instruction: A 21st Century Skills Implementation Guide. Retrieved in March 12 /2017.

مشاركة فاعلة للمجتمع بما في ذلك الكيانات الاقتصادية الكبرى. ومن ثَمَّ يجب تقويم المخرجات من خلال الأداء الفعلي في الأنشطة، بحيث يُشكِّل التقويم امتدادًا لأنشطة التعلُّم الأساسية وجزءًا لا يتجزَّأ منها.

* ربط خبرات التعلُّم بمعرفة وخبرات المتعلِّمين، ما يساعدهم على تطوير مهاراتهم بشكل منتظم وملائم لقدراتهم واحتياجاتهم، وتحفيز التفكير الناقد والإبداعي من خلال الاكتشاف الموجَّه وحلِّ المشكلات.

٣- دليل فضاء التعلم(٥٠)

* يشير دليل بناء بيئة التعلُّم لتعلُّم مهارات القرن الحادي والعشرين إلى أن بناء بيئة التعلُّم الملائمة لمهارات القرن الحادي والعشرين يجب أن يتمَّ على أساس خمسة محاور وهي: التعلُّم المستمر للعاملين في المدارس، تطوير طرق التدريس والتطوير المهني، والتقويم والمحاسبية، والقيادة والثقافة، والبنية التحتية، حيث تعدُّ هذه المحاور أساسًا لتقويم البيئة وإعادة بنائها طبقًا للاحتياجات التي يتم تحديدها.
* بناء رؤية لبيئة التعلُّم التي تمتدُّ افتراضيًّا خلف أسوار المدرسة لتصل للمتعلِّمين بعد انتهاء اليوم المدرسي، فهي موجودة معهم طوال الوقت استجابة لاحتياجاتهم ولضمان تدريب المتعلِّمين على مهارات القرن الحادي والعشرين.
* البيئة المادية الفيزيائية للمدرسة يجب أن تكون مرنة ومتكيِّفة تسمح بالمشاركة والتفاعل وتبادل المعلومات بين مجتمع المدرسة وخارجها.
* التحوُّل نحو المرونة في تنظيم الوقت، ما يسمح بالعمل على المشاريع، والموضوعات البينية، وبتقويم تقدُّم الطلبة على أساس الكفاءة، وأن يكون التقويم مستمرًّا بعيدًا عن الاختبارات المرتبطة بنهاية العام.
* تقوية العلاقات بين العاملين في بيئة التعلُّم، بحيث يتم الانتقال من الانعزال إلى التواصل، لتكوين بيئة تربوية إيجابية، حيث يجد المعلِّمون أفضل الطرق التي تساعدهم على تطوير معارفهم ومهاراتهم بالمشاركة والتعاون مع البيئة الداعمة.
* توفير بيئة صفيَّة مناسبة محفِّزة على الإبداع والابتكار، فخلق بيئة تعليمية آمنة يمكن لجميع المشاركين المساهمة فيها هو بحدِّ ذاته أمر أساسي لتعلُّم المهارات الأساسية وتعليمها، وهذا يعني أن المتعلِّمين يتمتَّعون بحماية جسدية وأمان

(50) Partnership for 21st Century Learning (P21) (2009c). Learning Environments: A 21st Century Skills Implementation Guide. Retrieved in March 12 /2017.

اجتماعي وعاطفي، ويتم التعامل معهم على حدٍّ سواء بإنصاف واحترام ونزاهة.

٤ – دليل التطوير المهني(٥١)

* التحوُّل الكامل في إعداد المدرسين لتأهيل جيل جديد من المدرِّسين الذين تتوفَّر لديهم القدرة على تعزيز التفكير المركَّب لدى المتعلِّمين، مهارات مدرِّس القرن الحادي والعشرين. فلا غنى عن إيجاد هيئات تدريسية عالية الجودة.
* دمج مهارات القرن الحادي والعشرين في برامج تكوين المدرِّسين.
* إدخال مهارات القرن الحادي والعشرين في معايير تأهيل المدرسين، للتأكَّد من أن المدرِّسين لديهم القدرة على تعليم وتقويم مهارات التفكير الناقد وحلِّ المشكلات.
* إدارة مدرسية مستلهمة لفلسفة مهارات القرن الحادي والعشرين، وتدريبهم على طرق قيادة المبادرات المتعلِّقة بمهارات القرن الحادي والعشرين.
* توقُّعات جديدة من التعليم المدرسي: فقد أصبحت أصوات ومطالبات الشركاء الأساسيين وأصحاب العمل وأولياء الأمور جميعهم ترتفع عالية مطالبة بما يتوقَّعون من المدارس أن تُنمِّي في الطلبة من مهارات وقيم.

□ خاتمة

ما من شك أن وظيفة المدرسة في المقام الأول تمكين رُوَّادها من الكفايات والمهارات الضامنة لهم جودة الحياة، عندما تطأ أقدامهم أرض المستقبل، وبذلك عليها استقراء حاجات المستقبل وصورة الحياة ومشكلاتها وطبيعة المهن ومتطلَّباتها، وذلك بشكل منهجي وعلمي مضبوط وليس بناء على التكهُّنات الاعتباطية.

إن حاجات المستقبل من المهارات والمعارف يجب تحيديها اليوم، فعلى المدرسة أن تتحرَّك في اتجاه المستقبل لاستقراء حاجاته واقتراح مسالك الوصول إليها، لتمكين رُوَّادها من أن يكونوا على استعداد كافٍ للعيش في مستقبلهم وعدم الاكتفاء بتدريس الماضي وإشكالاته الخلافية، وإلَّا ستظل ترهن مستقبل الأجيال بقضايا تجاوزت صلاحية استعمالها منذ مدَّة، فأصبح ضررها أكبر من نفعها.

وكما قال يونك في هذا الموضوع: «في وقتنا الراهن يكاد يكون التعليم مركّزًا تركيزًا

(51) Partnership for 21st Century Learning (P21) (2009b). Professional Development: A 21st Century Skills Implementation Guide. Retrieved in March 12 /2017.

تامًّا على ما حدث وصُنع، أما في الغد فلا بد أن يُخصّص ثلث المحاضرات على الأقل، لمناقشة الأزمات المتوقَّعة والحلول الممكنة مستقبلًا لمواجهة تحدِّيها»[٥٢].

لا بد من تطوير استراتيجية شاملة لتعليم المهارات الحياتية تشمل جميع أصحاب المصلحة المعنيين من خلال المشاورات الوطنية؛ لأن الملاحظ هو أنه «لا يوجد إطار أو منهجية مشتركة متَّفق عليها للمهارات الحياتية»[٥٣] في المدرسة المغربية، حيث يحدث غالبًا أن يتمَّ خلط مصطلح «المهارات الحياتية» مع مجالات مواضيعية يمكن دمج المهارات الحياتية فيها، مثل التثقيف الصحي بفيروس نقص المناعة البشرية الإيدز وتعليم المواطنة وريادة الأعمال وغيرها»[٥٤].

والخلاصة هي «أن نظام التعليم الحالي لا يُخرِّج أفرادًا يحملون المهارات والتدريب المطلوبين في سوق العمل، كما يوجد نقص في أعداد المهندسين والعلماء والفنيين القادرين على دفع الابتكار وتحفيز النمو الاقتصادي، ومعظم الشباب يفتقرون إلى «المهارات السلوكية/ الناعمة» المرتبطة بالجاهزية للعمل، مثل مهارات حلِّ المشكلات والتفكير الإبداعي. علاوة على ذلك، لم ترتقِ بعدُ المهارات الأساسية للطلاب إلى المستوى اللازم لتمكينهم من التنافس في سوق عالمية مفتوحة»[٥٥].

(٥٢) ألفين توفلر، صدمة المستقبل.. المتغيرات في عالم الغد، مصدر سابق ص ٤٧.

(٥٣) مبادرة تعليم المهارات الحياتية والمواطنة الشرق وسط وشمال إفريقيا: الدراسة التحليلية لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، اليونسيف، صندوق الأمم المتحدة للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ص٩٠.

(٥٤) مبادرة تعليم المهارات الحياتية والمواطنة الشرق وسط وشمال إفريقيا، ص٩٠.

(٥٥) مبادرة تعليم المهارات الحياتية والمواطنة الشرق وسط وشمال إفريقيا، ص ٨٨.

ما بعد الإسلام السياسي والتحولات العربية الراهنة

محمد محفوظ

□ مفتتح

سيبقى الحفر المعرفي العميق، في التجارب الفكرية والثقافية لمختلف الشخصيات والفعاليات من الضرورات الدائمة، التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ وذلك لأن الدراسة العميقة في هذه التجارب تقود إلى فتح آفاق معرفية جديدة للاجتماع الإسلامي المعاصر، فهي تجارب تغني الراهن بكل آفاقه، وتعيد تنظيم الأولويات بما يتناغم وطبيعة الأهداف والتحديات.

وعملية الحفر المعرفي في التجارب الإنسانية المختلفة تتطلَّب الاهتمام بالعناصر التالية:

١- قراءة التجارب الإنسانية بعمق وكذلك سير وتجارب الشخصيات العلمية والفكرية والسياسية؛ لأنها تتضمن خلاصة تجارب وخبرات هذه الشخصيات، كما تحتوي أهم الدروس والعبر التي هي بمثابة عصارة التجربة أو خلاصة الخبرة.

وقراءة هذه التجارب ليست من أجل التسلية وتمضية الوقت أو معرفة

الجوانب الشخصية البحتة لهذه الشخصية أو تلك، وإنما من أجل استيعاب تجربتهم واكتشاف عناصر القوة والضعف فيها.

فالإنسان مهما أُوتي من عمر طويل إلَّا أنه لا يستطيع أن يعيش كل الخبرات، وقراءة هذه التجارب واستيعاب هذه الخبرات الإنسانية هو الذي يساهم بشكل أساسي في عدم الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها السابقون، ممَّا يُعزِّز فرص النجاح، ويُقلِّل إمكانية الإخفاق والفشل.

٢- اللقاء المباشر بالشخصيات والفعاليات الإنسانية التي تمتلك تجارب وخبرات متعدِّدة للاستفادة من تجاربهم وخبراتهم؛ لأن غياب هذه الشخصيات دون الاستفادة من خبراتهم وتجاربهم يعد خسارة كبرى ليس لنا فقط، وإنما للإنسانية جمعاء.

ودائمًا المجتمعات الحية هي التي تستفيد من تجارب وخبرات شخصياتها وفعالياتها. أما المجتمعات الجامدة والميتة فإنها تقبر شخصياتها وتُغيِّب خبراتهم وتجاربهم؛ لذلك هي مجتمعات دائمًا تلهث وراء راهنها دون بوصلة، وتبحث عن مجدها ولكنها لا تتوسَّل الطريق الصحيح لذلك.

□ التجربة الإنسانية والحفر المعرفي

وكأن المجد يباع ويشترى. فمجد المجتمعات مرهون بإرادة أبنائها، فهم الذين يقررون بوعيهم وإرادتهم وعلمهم أنهم قادرون على القبض على أسباب مجدهم وعوامل قوتهم. فالمجتمعات التي تحلم وتتطلَّع وتطمح، ولكن لا تسند هذا الحلم والتطلع بإرادة صلبة وكفاح مستديم؛ فإنها لن تصل إلى شيء.

فالأحلام بوحدها لا تحقق إنجازًا ولا تبني عمرانًا، كما أن التطلُّع المجرَّد لا يُغيِّر من معادلات الحياة ولا يصنع من الضعف قوة. وعليه فإن المطلوب -ونحن نقرأ وندرس تجارب وفعالية التجارب الإنسانية المتعددة- إنجاز معادلة التقدُّم في واقعنا الاجتماعي. وهذه المعادلة التي تتشكَّل من رؤية عميقة وواضحة وكفاح إنساني مستديم ومتواصل وبناء حقائق التقدُّم في دوائر الحياة المختلفة.

والحفر المعرفي في التجارب والخبرات الإنسانية المختلفة، يستهدف تظهير عناصر هذه المعادلة، حتى لا نقع في أخطاء من سبقنا سواء كأفراد أو مجتمعات، كما ينظم لنا خريطة الأولويات، حتى لا نضيع جهودنا في أعمال وأنشطة ليست ذات أولوية.

فقراءة تجارب الآخرين والاستفادة من خبراتهم هي بمثابة تكثيف للزمن وإنضاج

عميق لخيارات الأفراد والمجتمعات.

٣- ضرورة العمل على بناء رؤية ونحن نقرأ تجارب الآخرين واستيعاب خبراتهم؛ لأن هذه الرؤية هي التي تمنحنا القدرة النفسية والعقلية للاستفادة من تجارب الآخرين واستيعاب خبراتهم المتعدِّدة. فقراءة التجارب والاستفادة منها لن تتم بشكل عميق مع غياب رؤية لدى القارئ أو المتابع لشؤون وأطوار تجارب الآخرين، سواء كانت هذه التجارب سلوكية أو علمية، تاريخية أو سياسية. في كل الأحوال من الضروري بناء رؤية تُشكِّل منظارًا أوليًّا يُؤهِّلنا للنظر بعمق لتجارب الآخرين وخبراتهم. فالآخرون ليسوا نمطًا محدَّدًا وثابتًا لا يتغيَّر فهم كبقية البشر يعيشون أطوارًا مختلفة ويخضعون لظروف زمانهم ومكانهم، وليس كل تصرفاتهم خاضعة لمعايير عقلية وعلمية صرفة. وبالتالي فإننا نقرأ تجارب الآخرين وهم في لحظات قوَّتهم ولحظات ضعفهم، نقرأ أعمالهم المبرَّرة وغير المبرَّرة. فنحن أمام رحلة فكرية إنسانية ذات أطوار متعدِّدة ومتنوِّعة.

وهذا بطبيعة الحال ينفعنا في إدراك حقيقة الوجود الإنساني وفهم طبائع الحياة الإنسانية. ونحن نقرأ ونتفاعل مع هذه الرحلات والتجارب الفكرية والسياسية والعلمية بمقدار ما نستفيد من نقاط القوة لديهم، ندرك -أيضًا- ثغرات تجاربهم ونقاط ضعفهم الإنسانية ونعمل على تجاوزها في حياتنا العامة والخاصة.

٤- إن الحفر المعرفي هو القادر وحده على خلق حالة المقارنة ضمن الظروف والأوضاع المتشابهة بين التجارب الإنسانية المختلفة؛ لأن قراءة التجارب ينبغي أن تتمَّ ضمن ظروفها وأحوالها الذاتية، وبعيدًا عن إسقاطات القارئ أو رغباته الأيديولوجية أو الذاتية، وذلك حتى يتمَّ الاستفادة القصوى من هذه التجارب. ولا يمكن أن تنجز هذه المسألة بدون الحفر المعرفي الذي يتَّجه إلى أعماق التجربة وميكانيزماتها الذاتية، لامتصاص عناصر تفوُّقها وقوَّتها، وربط آليات عملها بزمانها وظروفها الثقافية والاجتماعية والسياسية.

فتجارب الشخصيات والفعاليات المتعدِّدة متنوِّعة وثرية من مختلف الأبعاد، وقراءة هذه التجارب بشكل سطحي يضيع الكثير من العبر والدروس والآفاق.

ولا خيار فعَّالًا إذا أردنا الاستفادة القصوى من تجارب الإنسانية في مختلف الجوانب إلَّا بتبني خيار الحفر المعرفي الذي يغوص في التجربة، ويدرك خصوصياتها ضمن زمانها وظروفها، لتظهير أهم الدروس والعبر، حتى تستمر هذه التجارب حيَّة في عقول الفعاليات الإنسانية المستمرة في الحياة والعطاء.

والحفر المعرفي يقتضي وجود عدة نظريات واضحة في التعامل مع هذه التجارب،

وذهنية منفتحة على آفاق هذه التجارب، وإرادة إنسانية واعية تستهدف الاستفادة القصوى من كل مراحل ومحطات هذه التجارب الإنسانية.

□ العرب والمسألة الدينية

على المستوى الأيديولوجي والمعرفي في العالم العربي ثمَّة نقاش حقيقي وجدِّي حول موقع الدين في الحياة العامة.. والذي يثير هذا النقاش ويعطيه طابع الجدية والحيوية هو وجود مجموعات بشرية في الحياة العامة العربية والإسلامية تحمل شعار ومشروع الإسلام، وترتِّب مواقفها من الآخرين على ضوء بُعدها أو قربها من الالتزام بالإسلام.

تُعلِّمنا التجارب السياسية والمعرفية في الفضاء العربي أن الخيارات التي تُؤسِّس إلى علاقة عدائية وصدامية ومتوحِّشة مع المسألة الدينية بكل عناوينها، لن تتمكَّن هذه الخيارات من إنجاز مشروع النهضة والتقدم. فلا نهضة فعلية في كل البلدان الإسلامية في ظل خيار عدائي للدين وقيمه؛ لأن هذا الخيار يُؤسِّس لخلق المناخ والشروط الذاتية للاحتراب الداخلي بين فئات وشرائح المجتمع.

والمقصود بالالتزام هنا تبنِّي المشروع السياسي والحركي لهذه الجماعات. ومن الأهمية في هذا السياق أن نُفرِّق بين الإسلام كدين وتشريعات سماوية، وهو كدين يدين به كل العرب إما اعتقادًا أو ثقافةً.. بمعنى أن الإنسان العربي المسلم لا يمكن إخراجه من ربقة الإسلام حتى لو لم يكن مؤمنًا بالمشروع السياسي للإسلاميين. كما أن المسيحيين العرب هم على المستوى الثقافي والحضاري مسلمون؛ لذلك نتمكَّن من القول: إن كل العرب من المسلمين على النحوين المذكورين أعلاه. وفي المقابل أو من ضمن هؤلاء ثمَّة وجودات متمايزة على مستوى القول والفعل تتبنَّى رؤية خاصة بالإسلام وتبني مشروعًا سياسيًّا على ضوء مرجعية الإسلام.

فليس كل المسلمين من جماعات الإسلام السياسي، ولا يمكن أن تقوم جماعات الإسلام السياسي بسلب الإسلام من كل العرب والمسلمين.

إننا نعتقد أن هذا التفريق المعرفي والاجتماعي ضروري على المستوى المنهجي والإجرائي، حتى لا يتحوَّل الإسلام كدين إلى موضوع للمزايدة أو التراشق السياسي والاجتماعي، والذي يساهم في إيجاد حالة الارتباك. وبعض الاحتكاك في هذا السياق هو أن بنية المجتمعات العربية والإسلامية لا يمكن أن تستغني عن الدين وقيمه في حياتها المختلفة. ولكن في الوقت ذاته نقر بأنه لا يمكن الاستغناء عن الدين ومبادئه في

حياة العرب والمسلمين، وفي الوقت ذاته نرى أن حضور الجماعات الإسلامية في الدولة انطلاقًا من مشروعها الأيديولوجي والسياسي أبان عن انقسامات عميقة في واقع الاجتماع العربي والإسلامي؛ لأن الجماعات الأيديولوجية -بصرف النظر عن طبيعة وجوهر هذه الأيديولوجيا- هي نزَّاعة إلى استخدام مقدّرات الدولة والسلطة لتعميم أيديولوجيتها وإدخال الآخرين المختلفين والمغايرين فيها.

ولكون هذه الجماعات وصلت إلى السلطة فإنها استخدمت كل مقدَّرات الدولة والسلطة لتعميم أيديولوجيتها. وهذا بطبيعة الحال يقتضي الاندفاع باتجاه الهيمنة على كل المواقع والمناصب السيادية والسياسية، حتى يتسنَّى لها تنفيذ أجندتها الأيديولوجية، ومن جهة أخرى حتى لا يتمكَّن الخصوم من العودة إلى الدولة والسيطرة عليها مجدَّدًا.

وهذه الاستراتيجية ستفرض على الجماعات الإسلامية تقديم أهل الثقة على أهل الكفاءة في تحمُّل المسؤوليات الوطنية الكبرى، ما يُفضي إلى ارتكاب أخطاء وخطايا تزيد من اللاثقة بين مجموع القوى والمكوِّنات السياسية، وهذا بدوره يُفضي إلى المزيد من تشبُّث أهل السلطة الجديدة بسلطتهم في ظل واقع سياسي واجتماعي واقتصادي، يتطلَّب معالجات وحلولًا سريعة، لا تمتلك هذه الجماعات القدرة على إنجاز هذه الحلول. فتكون النتيجة الطبيعية نخبة أيديولوجية سياسية جديدة، تتمحور حول السلطة وتسعى إلى إدارتها، دون امتلاك كل مراكز القوى في هذه المؤسسة.

ومجتمع بكل فئاته ينتظر حلولًا سحرية وسريعة لإخراجه من أزماته الأمنية والمعيشية والتنموية والسياسية والاقتصادية، وقوى سياسية شريكة للنخبة السياسية السائدة حديثًا في مرحلة النضال السلبي، إلَّا أنها مستبعدة من شؤون الحكم والسلطة الجديدة.

ومع كل هذه القوى ثمَّة قوى أخرى تنتمي إلى مؤسسات الدولة العميقة، تعمل بخبرتها ودهائها وارتباطاتها وتحالفاتها الداخلية والخارجية لإيقاف عجلة التغيير والإصلاح. في ظل هذه الأوضاع المتداخلة والمتشابكة في كل شيء تأتي خطايا الجماعات الأيديولوجية الحاكمة حديثًا دون امتلاك كل أدوات الحكم الفعلي، لكي توفّر الغطاء أو المناسبة للعمل على إعادة وإنتاج الأنظمة الشمولية الاستبدادية بأسماء جديدة ومسوِّغات لها ما يُؤيِّدها في الواقع الشعبي، من جرَّاء اندفاع الأمور صوب إما خيار الفوضى والآمال المحطَّمة والخلافات السياسية والأيديولوجية التي لا تنتهي بين أطراف القوى السياسية الجديدة، أو خيار الأمن وإخراج الدولة ومؤسساتها من الفوضى التي بدأت تبرز في كل هياكلها ومؤسساتها. ولا ريب أن تقديم الأمن على الحرية يُفضي على المستوى العملي إلى عودة النخب السياسية والأمنية السابقة لسُدَّة الحكم بزخم شعبي لاقى الويلات من

الفوضى وآثارها المختلفة.

من هنا فإننا نرى وعلى ضوء متغيِّرات الساحة المصرية وإخراج النخبة السياسية الجديدة بفعل نزعة الاستحواذ والخطايا الكبرى التي ارتكبتها النخبة السياسية الجديدة، أن هذه المتغيِّرات أنهت إلى حدٍّ بعيد إمكانية وصول جماعات إسلامية أيديولوجية إلى السلطة في العالم العربي مجدَّدًا.

وعلى كل حال من الضروري القول: إن المسألة الدينية بكل عناوينها وهواجسها أضحت اليوم من المسائل المهمَّة والحيوية، التي تحتاج إلى نقاشات عميقة ومستفيضة للوصول إلى توافقات أهلية حولها. وفي هذا الإطار نود التأكيد على النقاط التالية:

١- تُعلِّمنا التجارب السياسية والمعرفية في الفضاء العربي أن الخيارات التي تُؤسِّس إلى علاقة عدائية وصدامية ومتوحِّشة مع المسألة الدينية بكل عناوينها، لن تتمكَّن هذه الخيارات من إنجاز مشروع النهضة والتقدُّم. فلا نهضة فعليَّة في كل البلدان الإسلامية في ظل خيار عدائي للدين وقيمه؛ لأن هذا الخيار يُؤسِّس لخلق المناخ والشروط الذاتية للاحتراب الداخلي بين فئات وشرائح المجتمع.

٢- إن ترك الجماعات العنفية والتكفيرية تختطف الإسلام وتمارس أعمالها الإرهابية باسم الإسلام وتشريعاته، سيُلقي بظلِّه الثقيل على راهن العرب والمسلمين ومستقبلهم؛ لأن ترك هذه الجماعات تمارس أفعالها الإرهابية والعنفية باسم الإسلام، سيخلق متواليات ثقافية واجتماعية خطيرة تُهدِّد استقرار مجتمعاتنا وأمنها الذاتي والثقافي والحضاري.

٣- إن ثروات الإسلام وكنوزه المعرفية والثقافية والإنسانية بحاجة باستمرار إلى جهود علمية لتظهيرها وإبرازها، حتى تتمكَّن الرؤى والمعالجات الإسلامية من مواكبة العصر والحضارة الحديثة، وتقديم إجابات نوعية على ضوء هدى الإسلام تفيد الإنسان في راهنه ومستقبله.

□ الإسلام والمدينة.. مقاربة أولية

هناك علاقة وثيقة بين المدينة والإسلام، إذ ارتبط الإسلام منذ انطلاقته الأولى بالمدن وحواضر الجزيرة العربية، وتأكَّد هذا الارتباط مع هجرة الرسول ﷺ إلى يثرب التي سارع رسول الله إلى تسميتها بالمدينة.

فعلاقة الإسلام بالمدينة والحواضر علاقة حميمة، إذ إن مجموع قيمه ومبادئه تدفع نحو

الإقامة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وقد قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، ومن المؤكَّد أن الإقامة والاستقرار الذي يوفرهما الدين الإسلامي مَن الشروط الضرورية لتأسيس المدينة وفق قواعد ومتطلَّبات تزيد من فعالية الناس وحيويتهم الحضارية.

والمدينة أو الحاضرة لم يجعلها الإسلام بلا قانون وترتيب إداري يساهم في تنظيم شؤون المدينة من جميع النواحي، وإنما عمل على تنظيم شؤون المدينة ودفع باتجاه الحشد واستكمال الجماعة، وحارب كل النوازع التي تحول دون استقرار المدينة وتطوُّرها النفسي والاجتماعي والحضاري.

والإسلام هنا لم يلغِ نظام الطاعة الطبيعي إلى الأسرة، العشيرة، القبيلة، وإنما جعل طاعتهم في سياق طاعة الشَريعة والالتزام بقيمها ومبادئها. ولقد جاء في المأثور: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[2].

فالإسلام أسَّس مفهوم الطاعة على أسس جديدة، ومعايير متعالية على معايير التراب. فالطاعة أضحت مع الإسلام إلى الشريعة وليس إلى أيِّ معيار آخر، ولا شك أن طاعة الشريعة والالتزام بهديها وترتيب المواقف والخيارات وفق هديها، هو من الشروط الأساسية والاستقرار السياسي والحضاري، وخلق المجتمع المدني في المجالين العربي والإسلامي.

والطاعة وفق هذا المنظور هي التي تصهر التمايزات أو تجعلها في سياق الوحدة والبناء والانفتاح والتسامح، بدل أن تكون وسيلة وسببًا للانكفاء والانعزال والتفتت والانخراط في مشروعات تجزيئية، تزيد من ضعف الأمة على المستويين السياسي والحضاري.

وفي التاريخ العربي والإسلامي نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة الإسلامية، والدينامية الاجتماعية التي عبَّرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخُّل السلطاني، الذي يتمثَّل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشرطة، وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبَّرت عن نفسها بابتداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد.

فالنشاط المديني (على حد تعبير وجيه كوثراني)[3] الذي تركَّز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة انتظم في (الأصناف)، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية

(١) سورة الرعد، الآية ٢٨.
(٢) عيون أخبار الرضا، ج٢، ص ١٢٤.
(٣) وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٩٦، ص٢٥.

متماسكة، كل تنظيم فيها يُعبِّر عن أهل حرفة من الحرف. والملاحظ أن (الصنف) يعتمد على تراتبية أهل الصوفية ابتداء من المبتدئ (المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة، إلى شيخ السوق، وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تُعبِّر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقًا لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفى عليه الطابع القدسي.

فالروح والتراتبية المعنوية اللتان بثَّهما النشاط الديني تُشكِّلان نقطة الانطلاق والتطوير للمسألة المدنية في المجالين العربي والإسلامي، إذ إن تراث العرب والمسلمين التاريخي في هذا الإطار، ثري، ومتوفر، وذو مضمون عميق على مستوى التجربة التاريخية، والخبرة التي أوجدها في النسيج المجتمعي.

وذلك لأن التحوُّلات القسرية أو الفجائية يصاحبها تمزُّق اجتماعي رهيب لا يجعلها منتظمة في سياق متكامل، وإنما يُحوِّلها وكأنها جزيرة معزولة عن المحيط العام.

والذي يؤكِّد هذا الاتجاه (الانطلاق من التجربة المدينية العربية والإسلامية لتنمية مؤسسات المجتمع المدني في الفضاء العربي والإسلامي)، هو أن القيم المدنية والدينية في الإطار الإسلامي منصهرة فيما بينها، وهناك تطابق محمود بين القانون الديني والقانون المدني في التجربة الإسلامية التاريخية.

وانطلاقًا ممَّا ذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النظم العضوية ونظم الكنيسة الدينية، يمكن اعتبار الإسلام دينًا عضويًّا؛ ذلك لأنه يتضمَّن قيمًا ومبادئ تُعلي من الشأن المدني والإنساني، وهذه القيم هي التي تُحدث قفزة نوعية في علاقة الإنسان بالمكان والزمان، وعلاقته مع بني جنسه، لذلك فإن «المديني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد أو كنتيجة لتمفصل النظام الاجتماعي والنظام المكاني، بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات المكانية رباط جدلي لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه، وإذا صحَّ أن نُسمِّي الواجبات الاجتماعية نظامًا فإن حيِّز المديني، حيِّز الظروف الجديدة، يُشكِّل بذاته نوعًا من التجاوز، أي عامل تغيير وتحقُّق.

ومن هنا فإن المدينة لا تعكس بشكل سلبي نظامًا اجتماعيًّا معينًا، ولكنها تلعب أيضًا دورًا نشطًا في تحويل هذا النظام ذاته وفي استخدامه، فهي تُنظِّم جملة من الاحتمالات، والمحظورات التي في ظلها يتطوَّر أفراد وجماعات وأقوام يرسمون استراتيجيات مختلفة لتحقيق أهداف خاصة أو جماعية»[٤].

(٤) راجع: مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٩، ص ٥٠.

ويبدو لي أن القفزة النوعية، التي تُحدثها القيم المدنية في النسيج المجتمعي، هي التي تبرز كطاقة خلاقة متَّجهة إلى بناء واقع اجتماعي يتمثَّل هذه القيم على مستوى علائقه المختلفة، ويتجسَّد كنموذج يطمح إلى التوسُّع والامتداد، بحيث يكون هو النسق الاجتماعي السائد.

على هدى هذا نستطيع القول: إن المسألة المدنية كقيم متجسِّدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة، وكشبكة للعلاقات الإنسانية، لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا. لهذا نحن بحاجة دومًا إلى البحث عن الإطار والقاعدة اللتين تحتضنان هذه القيم وتطوُّرها في المحيط العام.

والمسألة المدنية في المجتمعات الإنسانية تأخذ أشكالًا وصورًا متعدِّدة، فهي نمط من العلاقات الاجتماعية والثقافية والحضارية، قائم على العمل المؤسسي، متجاوزًا ذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي لا تخرج عن واقع الأنا الضيق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار من الإمكانات الشخصية بوحدها. فكل نمط مؤسسي يمارس فعلًا اجتماعيًّا عامًّا أو ثقافيًّا أو حضاريًّا، فهو جزء من المسألة المدنية ومفهوم المجتمع المدني في المجال العربي والإسلامي.

ومنها قدرة القوى الاجتماعية المتعدِّدة في المنطلقات والغايات، على إدارة تنافسهما وعملهما في محيط اجتماعي محدَّد بوسائل سلمية – حضارية. فالشأن العام في المجتمع يُدار عن طريق قوى اجتماعية تتكامل بعضها مع بعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس مع بعضها بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتُنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم. وأساس هذه القدرة على التنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القواسم المشتركة بين هذه القوى، والتسالم والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلُّع الجميع حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعدَّدت وسائل التعبير عن هذه المنطلقات والغايات. فالمجتمع المدني هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية، وهو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلُّعاتها وتنفيذ طموحاتها. وواقعنا العربي والإسلامي في هذه اللحظة التاريخية، بحاجة ماسَّة إلى قيمة المجتمع ومبادئ الممارسة المدنية، التي تبحث عن المشترك وتبرزه، وتُعمِّق مفهوم التواصل والحوار كنهج ثابت ودائم في التعاطي مع الآخرين، وتمتصُّ خبرات الآخرين وأفكارهم على قاعدة نسبية الحقيقة، وتنشر قيمها وأفكارها بالحوار والحرية والمجادلة بالتي هي أحسن.

□ الإسلام السياسي والتحوُّلات العربية

وتعيش المنطقة العربية بأسرها مرحلة حاسمة من تاريخها، وتنطوي على تحوُّلات عميقة في الأفكار والخيارات والاجتماع السياسي. وفي تقديرنا، إن قوى الإسلام السياسي بما تمتلك من ثقل اجتماعي وحضور سياسي وثقافي، تتحمَّل مسؤولية خاصة في هذه المرحلة.

من المؤكَّد أن تحوُّلات الربيع العربي فتحت المجال واسعًا لكل القوى والتيارات الإسلامية، للبروز في المشهد السياسي، والمشاركة الفعَّالة في مختلف شؤون الحياة العامة، ولكن هذه التيارات والجماعات ستتفاوت بعضها مع بعض، على مستوى قراءتها السياسية للتحوُّلات الراهنة، وأولويات العمل، وطبيعة مواجهة التحديات الجديدة سواء الداخلية أو الخارجية.

وفي تقديرنا، إن المستقبل السياسي المنظور لدول الربيع العربي، هو مرهون إلى حدّ بعيد بطبيعة الأداء والممارسة السياسية للإسلاميين بكل تلاوينهم وأطيافهم. فإذا كانت هذه الجماعات متشبِّثة بآليات العمل الديمقراطي والسياسي، وتسعى نحو نسج علاقات حقيقية وحيوية مع بقية القوى السياسية لبناء كتلة وطنية تعمل من أجل تصفية الإرث الاستبدادي وتفكيك حواضنه وحوامله، وبناء حقائق ديمقراطية جديدة في المجال العام؛ فإن هذه الجماعات ستتمكَّن من الظفر على مستوى المنافسات السياسية، وستكون إضافة نوعية في مسار التحوُّل الديمقراطي.

أما إذا أساءت هذه الجماعات التقدير السياسي، ودخلت في صراعات مفتوحة مع بعض القوى السياسية والاجتماعية، واختل لديها نظام الأولويات، وأدارت اللحظة بعقلية الاستحواذ على كل المواقع والمناصب؛ فإن هذه الجماعات ستؤخِّر من عملية التحوُّل الديمقراطي، وستضيف عُقدًا جديدة وإرباكات إضافية في مشروع التحول والتغيير.

من هنا فإن دراسة واقع الجماعات الإسلامية في دول الربيع العربي، وطبيعة الخيارات السياسية والأولويات الجماعية، تحظى بأهمية قصوى؛ لأن هذه الجماعات وطبيعة خياراتها وأدائها في الحقبة الراهنة ستحدّد طبيعة المستقبل المنظور لدول الربيع العربي وانعكاساته على عموم المنطقة ودول الشرق الأوسط.

ولكي نتمكَّن من قراءة هذه التحوُّلات بشكل دقيق، فنحن بحاجة إلى معرفة التحديات والتطوُّرات، وإبراز ميكانيزمات عملها، والتعريف بالخيارات السياسية التي تُعزِّز من فرص إنجاز التحوُّل الديمقراطي المنشود في دول الربيع العربي خصوصًا والمنطقة العربية عمومًا.

وتؤكِّد تطوُّرات الأحداث في دول الربيع العربي أن قوى الإسلام السياسي أمام فرصة تاريخية للمساهمة في مشروع التحوُّل الديمقراطي في المنطقة. وهذا يتطلَّب من قوى الإسلام السياسي الالتزام بمسألتين أساسيتين وهما :

١- الالتزام بالديمقراطية بكل آلياتها وميكانيزمات عملها، بوصفها الخيار الوحيد لإدارة المجال العام على أسس جديدة في المنطقة العربية. فالديمقراطية ليست تكتيكًا للتمكُّن السياسي، وإنما هي خيار نهائي.

إذا تمكَّنت قوى الإسلام السياسي من الالتزام بالديمقراطية ومقتضياتها، فإن هذه القوى وبزخمها الشعبي ستساهم بإيجابية في عملية التحوُّل الديمقراطي في المنطقة.

٢- عدم إسقاط المنطقة في الفتن الطائفية والمذهبية، وهذا يتطلَّب من قوى الإسلام السياسي، خلق مقاربة فكرية وسياسية جديدة لحقيقة التعدُّد الديني والمذهبي في المنطقة. ولا ريب أن انزلاق قوى الإسلام السياسي نحو الفتن الطائفية والمذهبية سيضيع فرصة مشاركتها الفعَّالة في مشروع التحول الديمقراطي.

ويبدو من مجموع المعطيات السياسية والاستراتيجية والأمنية المتوفرة، عن بلدان الربيع العربي، أن الأمور تتَّجه إلى تسويات كبرى تحول دون تحقيق انتصار كاسح لأيِّ طرف سياسي، وإنما إلى تسوية تشترك جميع القوى بتفاوت في صنعها وإدارتها. وعلى ضوء هذه القراءة فإن الأوضاع السياسية فيها تتَّجه إلى توزيع مصادر القوة في الاجتماع الوطني بين العسكر والحركات الإسلامية بكل تشكيلاتها وأطيافها وألوانها، بحيث تكون الدولة والخيارات الاستراتيجية بيد المؤسسة العسكرية، أما السلطة كفضاء للتنافس والتداول، فستكون في أغلب هذه الدول بيد الحركات الإسلامية.

وطبيعة المستقبل السياسي المنظور لدول الربيع العربي ستكون مرهونة إلى حدٍّ بعيد بطبيعة العلاقة التي ستتشكَّل بين العسكر والإسلاميين. فإذا كانت العلاقة قائمة على أساس التناغم التام فإن الأمور تتَّجه إلى أن تكون دول الربيع العربي كأوضاعها السابقة على المستوى الاستراتيجي مع تغيُّر نخبها السياسية... أما إذا كان الإسلاميون ينشدون بناء دولة مدنية - ديمقراطية، ويبادرون باتجاه بناء كتلة سياسية - ديمقراطية واسعة تتَّجه صوب هذا الهدف، وتحول دون هيمنة العسكر، فإن النتيجة -حتى ولو كانت هناك صعوبات حقيقية آنية من جراء التنافس والتدافع والصراع- هي اقتراب دول الربيع العربي من النموذج الديمقراطي الذي أرسى قواعد العملية السياسية الصحيحة والمتَّجهة صوب التداول والمشاركة.

وتعيش المنطقة العربية بأسرها مرحلة حاسمة من تاريخها، وتنطوي على تحوُّلات عميقة في الأفكار والخيارات والاجتماع السياسي. وفي تقديرنا، إن قوى الإسلام السياسي بما تمتلك من ثقل اجتماعي وحضور سياسي وثقافي، تتحمَّل مسؤولية خاصة في هذه المرحلة، بحيث إن هذه القوى بإمكانها أن تُحدِّد طبيعة المستقبل السياسي المنظور للمنطقة. فإذا انحازت هذه القوى إلى الديمقراطية شكلًا ومضمونًا وإلى الخيارات المدنية في إدارة الاجتماع السياسي والوطني، بعيدًا عن النزعات الديماغوجية، فإن هذه القوى ستشكِّل إضافة نوعية في مشروع بناء الاستقرار السياسي في المنطقة العربية على أسس وقواعد جديدة.

أما إذا انحازت هذه القوى إلى قراءتها الأيديولوجية المغلقة للواقع ودورها، فإنها ستتحوَّل إلى قوة كابحة تزيد من المشكلات العربية المزمنة، وتُفضي إلى المزيد من الإرباك وزيادة الهواجس بين مختلف الأطياف والأطراف.

من هنا نشعر بأهمية مراقبة أداء وممارسات هذه الجماعات والقوى؛ لأن طبيعة الأداء والممارسات هي التي ستُحدِّد إلى حدٍّ بعيد طبيعة الخيارات القادمة في المنطقة العربية.

وعلى كل حال ما نود أن نقوله هو أنه كلما اقتربت هذه الجماعات من الطاقة التوحيدية والمدنية للإسلام فإنها ستتبنَّى خيارات سياسية ومجتمعية تساهم في تطوير الواقع العربي وزيادة فرص تقدُّمه.

أما إذا كانت تملك هذه الجماعات نزعات الاستحواذ والأدلجة والإقصاء، فإن المنطقة مقبلة جراء ذلك على إخفاقات سياسية جديدة على مستوى الحكم السياسي وطبيعة إدارة العلاقة بين القوى السياسية والاجتماعية.. «ولا يُفترض بهذه الحالة الإسلامية أن تقدّم نفسها على أنها الحل الأوحد والحاكم الوحيد، وأنها لا تستطيع أن تحكم إلَّا بمفردها؛ لأن عليها أن تتقبَّل التعايش مع قوى سياسية أخرى موجودة وفاعلة على الساحة العربية، والقرار النهائي هو بيد الشعب الذي عليه أن يختار في صندوق الاقتراع، وعليها أن تمارس دورها على هذا الأساس وأن تقدّم أفضل ما عندها» على حد تعبير (عبدالله تركماني) في بحثه الموسوم بـ(الدولة والمواطنة في فكر وتجربة الإسلام السياسي المعاصر)[٥].

وإذا لم تتمكَّن قوى الإسلام السياسي من إدارة المرحلة السياسية القائمة بوصفها قوى وجماعات سياسية واجتماعية تؤثِّر وتتأثَّر، تأخذ وتُعطي، فإن المنطقة مقبلة على موجة جديدة من التطرُّف والتعصُّب الديني والمذهبي.

---

(٥)ورقه قُدِّمت لمحمد جبرون في كتاب (الإسلاميون ونظام الحكم) الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى بيروت ٢٠١٣.

□ الإسلام السياسي والدولة الحديثة

حين التأمُّل العميق في طبيعة المشكلات والأزمات التي يعاني منها الواقع الإسلامي المعاصر تتأكَّد الحاجة إلى ضرورة العمل على بناء دولة حديثة حاضنة لشعبها، ومعبِّرة عن ذاته وخصائصه، وتعمل بكل إمكاناتها من أجل حمايته من المخاطر وتحقيق مصالحه الراهنة والمستقبلية.

لأن أُمَّ المشاكل -إذا جاز التعبير- التي يعاني منها المجال الإسلامي هو في طبيعة دول قائمة تلتهم كل ما عداها، وتتعامل مع شعبها وكأنه خصمها الذي يجب إضعافه وإشغاله بأمور وقضايا أقل ما يقال عنها: إنها تافهة. وقدَّمت الجماعات الإسلامية نفسها في الفضاء السياسي والثقافي الإسلامي بوصفها هي التي تمتلك الحلول والمعالجات لأزمة الدولة المعاصرة من المنظور الإسلامي.

إن تجربة بعض جماعات الإسلام السياسي القصيرة والأخيرة، أبانت عن بعض الأخطاء الذاتية والموضوعية، التي فوَّتت على المنطقة بأسرها، إمكانية الانطلاق الفعلي في مشروع التحوُّل نحو الديمقراطية.

ومع صعود بعض الجماعات ووصولها إلى الحكم أبانت هذه الجماعات عن ضعف حقيقي على مستوى اللياقة والفهم والتسيير لشؤون الدولة، ولم تُقدِّم خلال هذه الفترة أي منجز يكون شفيعها سواء لدى شعبها أو النخب السياسية المنافسة، بل في بعض الأحيان قدَّمت نماذج عكسية على هذا الصعيد.

فالخطابات الدعوية والوعظية بوحدها لا تعكس قدرة على تسيير شؤون الدولة بطريقة مغايرة للطريقة التي سارت عليها النخب السياسية الفاشلة، أو التي أخفقت لاعتبارات عديدة في إدارة مؤسسة الدولة بطريقة تنسجم والرؤى الأيديولوجية والفكرية التي تحملها وتتبنَّاها.

فبعض النخب تعاملت مع مؤسسات الدول بعقلية حزبية ضيِّقة، بحيث طردت من فضاء تلك الدول كل الكفاءات والقدرات التي لا تنسجم ومنطقها الأيديولوجي والحزبي، ومن جرَّاء هذه الممارسة الاستئصالية أفقرت مؤسسات تلك الدول من الكثير من الطاقات النوعية القادرة على تسيير شؤون تلك الدول. ولكون مؤسسات الدول لا تتحمَّل الفراغ فقد قامت تلك النخب والأحزاب بتقديم أهل الثقة على أهل الكفاءة، ممَّا أسهم بشكل مباشر في إخفاق مؤسسة الدولة في الكثير من خياراتها ومشروعاتها؛ لأن تلك النخب والأحزاب تعاملت مع مؤسسات الدولة بوصفها غنيمة لكل أتباع الحزب

أو الأيديولوجيا.. ولعل الكثير من الأزمات التي عاناها المجال الإسلامي خلال العقود الماضية يعود في أحد أسبابه إلى عدم قدرة تلك النخب من الفصل بين فضائها الأيديولوجي والحزبي وفضاء الدول والمصالح العليا للشعوب، فأضحت مصالح الحزب هي ذاتها مصالح دولة، وأصبحت كل المناصب والمسؤوليات من نصيب أولئك النفر الذين يتزلَّفون أيديولوجيًّا أو سياسيًّا لتلك النخب الحاكمة.

ومن جرَّاء هذه الخطايا تحوَّلت تجربة تلك الجماعات الأيديولوجية في الحكم وإدارة الدول إلى أحد الأسباب المباشرة للمزيد من التراجع والإخفاق. فتلك الجماعات الأيديولوجية لم تكتفِ بنهب الثروات وقمع وقتل العقول ووأد الكفاءات والإبداعات، وإنما عملت على تجويف كل مؤسسات الدول من الداخل، عبر التعامل معها بوصفها من أملاك تلك الأحزاب أو أمينه العام وزبانيته المباشرين. فإخفاق تلك التجارب والمحاولات الأيديولوجية في إدارة وتطوير مؤسسات الدول جعل جميع الأنظار والآمال تتَّجه صوب الجماعات التي تحمل شعار الإسلام وتتبنَّى مقولاته ومعاييره.

ولا شك أن طبيعة الخطاب الدعوي والمثالي الذي حملته جماعات الإسلام السياسي ساهم بشكل مباشر في حصر أمل الشعوب للتخلُّص من التخلُّف والاستبداد في هذه الجماعات والتيارات. ولكن ولأسباب سياسية ومجتمعية عديدة، ساهمت التجربة البسيطة والقصيرة زمنيًّا لجماعات الإسلام السياسي في إدارة الحكم في بعض الدول التي اصطلح على تسميتها بدول الربيع العربي في وأد هذا الأمل. فبعض جماعات الإسلام السياسي أدارت مرحلة الربيع العربي بالكثير من التسرُّع والعجلة واللهث للوصول إلى السلطة السياسية، مع إدراكهم النظري والثقافي أنه ثمَّة صعوبات جوهرية تواجههم تحول دون قدرتهم على تنفيذ مشروعهم أو برنامجهم السياسي.

وأود في هذا السياق أن أوضِّح هذه المسألة من خلال النقاط التالية:

١- في البدء من الضروري إدراك أنه ثمَّة فروقات جوهرية بين مرحلة الدعوة ومرحلة الدولة. في المرحلة الأولى المطلوب من هذه الجماعات تغذية المثال وما ينبغي أن يكون، مع استخفاف تام بطبيعة عمل الدول وآليات تسيير الشعوب في ظل أوضاع سياسية واقتصادية صعبة ومع وجود إرادات سياسية محلية وإقليمية ودولية متناقضة ومتصارعة.

ومرحلة الدولة لا تحتاج إلى مواعظ وخطب دعوية تدغدغ المشاعر، وإنما تحتاج إلى برامج ومشروعات عملية تحوِّل التطلُّعات الفكرية والأيديولوجية إلى وقائع وحقائق في المجتمع والثقافة والاقتصاد. ومن المؤكد أن الناس لا تنتظر منك في المرحلة الأولى إلَّا

الخطاب الدعوي والوعظي، أما في مرحلة إدارة الدولة فالناس يطلبون أمنًا واستقرارًا سياسيًّا وأوضاعًا اقتصادية ومعيشية مناسبة.

فالاختلاف ليس بسيطًا بين مرحلتي الدعوة والدولة. ولعل الخطيئة التاريخية التي ارتكبتها بعض جماعات الإسلام السياسي أنها أدارت مرحلة تمكُّنها السياسي بعقلية مرحلة الدعوة، فاكتفت بالشعارات والمثاليات، دون أن تُحقِّق منجزات فعلية للناس. وهذه المفارقة وضَّحت للكثير من الناس أن متطلَّبات إدارة الدول مختلفة تمامًا عن مرحلة الدعوة والوعظ والإرشاد، وأن النجاح في مرحلة الدعوة لا يعني القدرة على النجاح في مرحلة الدولة؛ لأن لكل مرحلة متطلَّباتها ولوازمها، فالدول لا تدار بالمواعظ، ومصالح الشعب لا تصان بالخطب الرنانة.

٢- الفوز في الانتخابات مهما كان حجمه لا يُبرِّر التعامل مع المنافسين بمنطق الغلبة والهيمنة؛ لأن هذا المنطق يقود على المستوى العملي إلى توسيع دائرة الخصوم، دون امتلاك القدرة الفعلية على تغيير المعادلات الفعلية القائمة.

ونعتقد أن الدول في العصر الراهن لا تُدار بمنطق الغلبة والهيمنة؛ لأن هذا المنطق سيُحوِّل الدول ككيان ثابت ومؤسسي إلى عصي على الاستيعاب. وبالتالي فإن المعادلة تتحوَّل من دائرة توسيع المشاركة السياسية في الحكم وإدارة الدولة، إلى دائرة الهيمنة على كل مصادر القرار في الدولة. والبون شائع بين هاتين الدائرتين.

فالدول المعاصرة تُبنى وتُدار وتُحمى بتسويات ذات طابع تاريخي تُحوِّل الخصوم إلى شركاء في إدارة الدولة. وهذا ما لم تفعله بعض جماعات الإسلام السياسي، مع إدراكنا التام أن بعض خصوم هذه الجماعات عمل ليل نهار على إفشال تجربتهم ومراكمة الضغوط السلبية عليهم.

٣- من الضروري التفريق بين مسألة بناء نظام سياسي ديمقراطي، تداولي، وهيمنة بعض جماعات الإسلام السياسي على الحكم. ولعل من الملاحظات الملفتة أنه ثمَّة خلط غير مبرَّر بين هاتين المسألتين. فثمَّة إمكانية أن تُبنى أنظمة سياسية، تعدُّدية، وجماعات الإسلام السياسي في موقع المعارضة. كما أنه ثمَّة إمكانية لبناء أنظمة سياسية، تعدُّدية، وبعض جماعات الإسلام السياسي في موقع الإدارة والحكم. فالهدف الأساسي ليس من يحكم، وإنما تذليل كل العقبات التي تحول وتمنع بناء أنظمة سياسية، تعدُّدية متحوِّلة نحو الديمقراطية، بصرف النظر عن الجماعة السياسية القادرة على إنجاز هذه المهمَّة التاريخية.

وخلاصة القول : إن تجربة بعض جماعات الإسلام السياسي القصيرة والأخيرة،

أبانت عن بعض الأخطاء الذاتية والموضوعية، التي فوّتت على المنطقة بأسرها، إمكانية الانطلاق الفعلي في مشروع التحوُّل نحو الديمقراطية. وإن مآلات بعض دول الربيع العربي ينبغي أن تدفع جميع القوى نحو تجويد خطابها وتطوير برنامجها، بحيث تتحوَّل إلى قوة اجتماعية، مدنية، تعمل من أجل بناء حقائق الديمقراطية في الفضاءات الثقافية والاجتماعية والسياسية للدول.

□ معضلة الإسلام السياسي

منذ عام ٢٠١١م وهو العام الذي انطلقت فيه ظاهرة الربيع العربي في بعض البلدان العربية، وأفضت في بعضها إلى تغيير بعض أنظمتها السياسية وتبديل نخبها السياسية، والإسلام السياسي وهو مجموع الحركات والجماعات والمؤسسات الإسلامية، التي تمتلك رؤية ومشروعًا سياسيًا، وتسعى نحو تحقيقه في البلدان التي تتواجد فيها، يعاني من صعوبات ومشاكل حقيقية.

بمعنى أن ظاهرة الربيع العربي أبانت عن بعض العيوب التي تعاني منها بعض جماعات الإسلام السياسي، وبالذات فيما يرتبط والشأن السياسي سواء أكان اليومي أو الاستراتيجي.

وإن هذه العيوب فوَّتت الكثير من الفرص على هذه الجماعات، وأوقعتها في أخطاء وخطايا جعلتها دون قدرتها واستطاعتها على الوصول إلى أهدافها السياسية.

وإن هذه العيوب كما يبدو مركوزة في عمق البنيان النظري لهذه الجماعات، وإن اندفاع الناس في الربيع العربي للتعبير عن ذاتها ونيل مرادها وأهدافها السياسية، هو الذي عرَّفنا بهذه العيوب والأخطاء، بمعنى أن الذي كان يستر هذه العيوب هو توقُّف أو بطء الحركة السياسية في الكثير من البلدان العربية، وأن اندفاع بعض الشعوب العربية في ظاهرة ما يُسمَّى بالربيع العربي وتحرُّك غالبية الفئات والشرائح، هو الذي كشف عن هذه العيوب.

وعلى كل حال نستطيع القول: إن بعض جماعات الإسلام السياسي، خسرت سياسيًّا بعد ظاهرة الربيع العربي ما لم تخسره طوال فترة وجودها في النشاط الديني والاجتماعي، وإن بعض الأطراف التي لم تحسم أمرها من مشروع هذه الجماعات، حسمت أمرها بعد ظاهرة الربيع العربي من جرَّاء بروز العيوب السياسية لجماعات الإسلام السياسي؛ ولهذا فإن السؤال الأساسي الذي يبحث عن إجابات تحليلية علمية هو: ما هي أهم العيوب السياسية التي وقعت فيها بعض جماعات الإسلام السياسي في حقبة الربيع العربي وبعدها؟

نتمكَّن من تحديد الإجابة عن هذا السؤال من خلال النقاط التالية:

١- المفارقة بين المبادئ والبرامج:

لعلَّنا لا نأتي بجديد حين بيان أن متطلَّبات العمل الديني والتنموي والاجتماعي تختلف عن متطلَّبات العمل السياسي بكل تلاوينه. وأن جماعات الإسلام السياسي في أغلبها نجحت في توفير حاجات ومتطلَّبات العمل الديني والدعوي والخدمي، وسجَّلت منجزات متميِّزة على هذا الصعيد، إلَّا أن نقل العدَّة النظرية لهذا النجاح إلى الحقل السياسي هو الذي أضرَّ بالعمل السياسي، وأبان عن نواقص جوهرية في مسيرة هذه الجماعات السياسية؛ لأنه ببساطة شديدة العمل الدعوي والاجتماعي يختلف جوهريًّا عن العمل السياسي. وإن الإنسان الناجح في الحقل الأول من النشاط ليس بالضرورة قادرًا على النجاح في الحقل السياسي. وإسقاط تجربة النجاح في الحقل الدعوي والخدمي على حقل العمل السياسي يعدُّ مجازفة كبرى أفقدت بعض جماعات الإسلام السياسي بعض سمعتها الاجتماعية، وعكست فقر هذه الجماعات إلى الكفاءات السياسية القادرة على الإضافة في النشاط السياسي بكل تلاوينه.

لهذا فإننا نتمكَّن من القول: إن الخلط الدائم على المستوى البشري بين الحقل الدعوي والخدمي والحقل السياسي، هو أحد إخفاقات بعض جماعات الإسلام السياسي، فالإنسان الذي ينجح في العمل الدعوي ليس بالضرورة قادرًا على النجاح في الحقل السياسي.

كما أن اتِّضاح الرؤية الواقعية للمسافة الكبرى التي تفصل المبادئ عن البرنامج السياسي، هو الذي أيضًا أبان عن عدم قدرة البرنامج السياسي لبعض هذه الجماعات في إقناع الجمهور بها.

فالمبادئ والقيم الكبرى التي طرحتها هذه الجماعات لا يختلف عليها أحد؛ لأنها مبادئ إسلامية أصيلة وتلامس الرؤية الدينية العميقة لدى الإنسان المسلم. إلَّا أن البرنامج السياسي المستنبط من هذه المبادئ لم يكن بمستوى تطلَّعات الناس وإيمانهم بقدرة هذه الجماعات على إحداث تحوُّل إيجابي يطال كل جوانب الحياة.

إن بعض جماعات الإسلام السياسي خسرت سياسيًّا بعد ظاهرة الربيع العربي ما لم تخسره طوال فترة وجودها في النشاط الديني والاجتماعي، وإن بعض الأطراف التي لم تحسم أمرها من مشروع هذه الجماعات حسمت أمرها بعد ظاهرة الربيع العربي من جرَّاء بروز العيوب السياسية لجماعات الإسلام السياسي.

فالمفارقة بين المبادئ والبرنامج، ووجود مسافة كبرى تفصل بينهما، والخلط المتعمَّد

بين الدعوي والسياسي، كل هذا عكس اختلالًا في طبيعة الرؤية السياسية التي تحملها بعض هذه الجماعات، وأبانت في المجمل عن عيوب سياسية عميقة تعاني منها جماعات الإسلام السياسي.

وظاهرة الربيع العربي بكل زخمها وتحوُّلاتها هي التي كشفت عن هذه العيوب، وأبانت في بعض جوانبها عن بدائية العمل السياسي لدى هذه الجماعات.

٢- حين التأمُّل العميق في ظاهرة الربيع العربي نتمكن من اكتشاف أن طبيعة هذه الظاهرة لا توفر لأيِّ طرف سياسي في البلدان العربية التي طالتها هذه الظاهرة تحقيق انتصار سياسي نهائي وكاسح.

وإن هذه القوى مهما أوتيت من قدرات جماهيرية وخدمية إلَّا أنها لن تتمكَّن من توظيف هذه المكاسب لإنجاز نصر سياسي كاسح ونهائي.

فكل أوضاع الربيع العربي كانت توحي أن كل هذه الجماعات وحدها -مهما أوتيت من قدرات وإمكانات- ليست قادرة على حسم الخلاف لصالحها. وأن المطلوب في تلك اللحظة السياسية هو بناء تحالفات وتوازنات سياسية تُمكِّن هذا البلد أو ذاك من التحوُّل السياسي بأقل خسائر ممكنة.

ولعل الخطأ الاستراتيجي الكبير الذي وقعت فيه بعض جماعات الإسلام السياسي الفاعلة في الربيع العربي، هو سعيها المحموم لحسم الصراع السياسي الموجود لصالحها، لكي تتمكَّن من إدارة البلاد وحدها أو بمساعدة قوى سياسية غير وازنة وغير قادرة على عرقلة أيَّة رؤية استراتيجية لدى جماعات الإسلام السياسي.

وأبانت هذه الجماعات عن تعطُّش ولهفة عميقة لحسم الصراع لصالحها والقبض على السلطة.

ولم تلتفت هذه الجماعات إلى حقيقة أن ظاهرة الربيع العربي لم تحسم الصراع بين القوى القديمة والقوى الجديدة، وإن الذي تغيَّر هو الجزء اليسير من القوى المسيطرة على الدولة. ووصول الإسلاميين إلى السلطة لا يعني بأيَّة حال من الأحوال هيمنتهم على كل مفاصل السلطة العميقة أو مقدَّرات الدولة بأسرها. لهذا فإن الحقيقة التي اكتشفها الإسلاميون مؤخَّرًا هي أن رئاسة الدولة ليست هي كل شيء في مصر، وأن الإخوان وصلوا إلى الرئاسة، إلَّا أن هذه الرئاسة لم تتمكَّن من القبض على كل مفاصل السلطة.

فأصبح الواقع السياسي على النحو التالي: سلطة جديدة لم تسيطر على كل مؤسسات

الدولة، وفي الوقت ذاته لديها تعطُّش غير مسبوق للسيطرة والقبض على السلطة.

وقوى سياسية وعسكرية تنتمي إلى النخبة السياسية القديمة لا زالت متمسِّكة بمواقعها وقادرة بحكم طبيعة الجهاز البيروقراطي على عرقلة أيِّ جهد سياسي تبذله رئاسة الجمهورية.

والسباق المحموم للسيطرة على السلطة هو الذي أوقع الإسلام السياسي في الصدام المباشر مع ما يُسمَّى آنذاك الدولة العميقة في مصر، فكانت النتيجة أن القوى العميقة هي التي حسمت الصراع لصالحها.

ونحن نعتقد أن جذر هذا الخطأ يعود -في تقديرنا- إلى نهم الإسلام السياسي إلى السلطة، ولم يكن يرى في كل المعادلات والحقائق إلَّا حقيقة السلطة، فكانت النتيجة أن الذين سيطروا عليه في عام، تم طردهم منه في شهر في أحسن الفروض.

٣- ضعف القدرة على بناء تحالفات سياسية عميقة وقادرة على الصمود في وجه التحديات والمكائد السياسية المختلفة.

لا يمكن لأيِّ طرف -مهما أوتي من قدرات وإمكانات ذاتية- أن ينشط في العمل السياسي دون قدرة على بناء تحالفات سياسية عميقة.

ولعل من الأخطاء الكبرى التي وقعت فيها بعض جماعات الإسلام السياسي، هي عدم اهتمامها بموضوع التحالفات السياسية، أو إذا أرادوا أن يُؤسِّسوا التحالفات السياسية يذهبون للأطراف التي لا تمتلك بشكل كبير حيثية اجتماعية ووطنية، ما يجعل من جماعات الإسلام السياسي حتى مع التحالفات السياسية هي صاحبة القول والقرار الأول.

ولعلَّنا لو تأمَّلنا في طبيعة تجربة الإخوان في مصر بعد سقوط نظام مبارك، سنكتشف هذه الحقيقة، فالإخوان كانوا يرون أنفسهم أمام فرصة تاريخية لا تُعوَّض للسيطرة على السلطة، وأنهم يمتلكون كل القدرات التي تُمكِّنهم من الفوز في الانتخابات والوصول إلى رئاسة الجمهورية دون التورط في تحالفات سياسية.

ولعل الخطيئة الكبرى التي ارتكبتها هذه الجماعة هي عدم تفكيرها فيما تستطيع القوى الأخرى أن تفعله. صحيح أن بعض هذه القوى لا تتمكَّن من الوقوف في وجه الإخوان وحدها، ولكنها إذا تحالفت مع غيرها وفق المبرِّرات التي تتغذَّى بشكل دائم من أخطاء وخطايا الإخوان في الممارسة السياسية، فإنها قادرة على عرقلة مسيرة الإخوان.. وهذا ما حقَّقته بعض الجماعات السياسية الصغيرة، التي استحقرها الإخوان أو لم يتعاملوا

معها بشكل صحيح.

أحسب في العمل السياسي أن القوة السياسية التي لا تتمكَّن من بناء تحالفات سياسية مع غيرها، غير قادرة على حكم أيِّ بلد؛ لأنها لا تمتلك قدرة على نسج علاقات سياسية إيجابية مع من يختلف معها في الأيديولوجيا أو بعض المواقف السياسية.

وعلى كل حال ستبقى هذه المعضلات مؤثِّرة بشكل سلبي في التجربة السياسية لبعض جماعات الإسلام السياسي، إلَّا أنها ليست معضلات حتمية أو جبرية، وإنما هي بحاجة إلى رؤية جديدة للتعاطي مع الشأن السياسي، وإن هذه الرؤية تفسح المجال واسعًا للقوى السياسية الأخرى للتفاعل والمساهمة السياسية من مواقع الشريك وليس التابع.

وما نود أن نقوله: إن خروج بعض جماعات الإسلام السياسي من الحكم في بلدان الربيع العربي لم يكن بسبب هذه الأخطاء، وإنما هذه الأخطاء عجَّلت بالخروج، وحوَّلت بعض قوى المجتمع إلى موقع المتفرِّج على عملية الإخراج السياسي.

□ الإسلام السياسي والرهان الخاسر

على المستوى العربي والإسلامي العام، ثمَّة قناعة يُعبَّر عنها في بعض الأحيان بموارية أو تورية، ومفاد هذه القناعة : أننا كدول عربية وإسلامية وكذلك شخصيات وفعاليات وجماعات، لماذا نعمل من أجل تدمير تنظيم داعش، وهل لنا مصلحة في ظل الانقسام الطائفي، وملامح الوفاق أو التوافق الأمريكي الإيراني في محاربة تنظيم داعش وأمثاله من الجماعات العربية، أم مصلحتنا الحقيقية على الضد من ذلك تمامًا، وبالذات بعد فشل أو إجهاض مشروع الإخوان في المنطقة، وبالتالي قناعة يشترك في بلورتها والبوح بها مجموعات متنوِّعة أيديولوجيًّا وسياسيًّا، ولكنها تشترك في الانتماء الإسلامي السني، وكذلك في الشعور المشترك بالخطر الإيراني الذي يعتبره البعض أكثر خطرًا من الخطر الصهيوني؟

وإذا أردنا أن نتوسَّع قليلًا في هذه المسألة نقول الآتي : في ظل الانقسام الطائفي الممتد في الكثير من مناطق وبلدان العالم العربي والإسلامي، وفي سياق ما وصلت وآلت إليه دول الربيع العربي، ثمَّة شعور أن المنطقة بكل دولها وأطرافها تعيش حالة من غياب التوازن الاستراتيجي بين دولها ومحيطها الإقليمي، كما أنه بين مشروعاتها السياسية التي تُعبِّر عنها دول عربية أو دول إسلامية حليفة لهذه الدول.

وإننا كدول عربية وإسلامية وكذلك فعاليات وجماعات، لم نتمكَّن -لأسباب ذاتية وموضوعية- من إعادة التوازن الاستراتيجي في المنطقة، وإن استمرار حالة اللاتوازن

الاستراتيجي يُهدِّد الأمن القومي للعرب، كما يُهدِّد المصالح العليا للعالم العربي برمته. وإنه في ظل عدم قدرتنا على خلق هذا التوازن برز في المشهد العربي والإسلامي تنظيم داعش وإخوانه من الجماعات التكفيرية والإرهابية، والذي نختلف معه، ولا نلتقي أو نتقاطع استراتيجيًّا مع طريقته ومنهجه في العمل العام.

إلَّا أن هذا التنظيم الذي بعضنا يرفضه جملةً وتفصيلًا، وبعضنا الآخر يقبله في الإجمال ويتحفَّظ على بعض أولوياته وممارساته، تمكَّن هذا التنظيم من تحقيق نجاحات ومكاسب، تُضعف إيران بوصفها العدو والخطر؛ لهذا فإن السنة في المنطقة دولًا وجماعات وشخصيات ترى في تنظيم داعش وأخواته، بأنه رأس الحربة في مشروع إضعاف إيران وخلق التوازن الاستراتيجي معها، فتعالوا اليوم -بغض النظر عن ممارساتها- نرفض ضربها والقضاء عليها، حتى تتمكَّن من كسر الصعود الإيراني، وتحقيق التوازن الاستراتيجي، وبعد أن نصل إلى مرادنا نتخلَّص من هذا التنظيم ونعمل بكل إمكاناتنا للقضاء عليه.

أسوق هذا الكلام للقول: إنه ثمَّة نخبًا عربية وإسلامية سنية تُعبِّر عن هذه القناعة، وترى أن هذه الجماعات في ظل هذه الانكسارات هي القادرة وحدها على خلق التوازن الاستراتيجي المطلوب.

لذلك فإن هذه النخب ترفض مشروع التحالف الدولي، وكأنه يُدمِّر الخيار الوحيد المتبقِّي لإضعاف الصعود والنفوذ الإيراني.

وحسنًا فعلت الحكومة السعودية، حينما دعت وساهمت بفعالية في تأسيس مشروع التحالف الدولي للقضاء على داعش والمجموعات الإرهابية الأخرى؛ لأن كل هذه الجماعات والمجموعات بنهجها التكفيري وسيرتها العنفية، تُشكِّل خطرًا حقيقيًّا على أمن واستقرار المنطقة.

وحينما نتخلَّص من هذا العبء الإرهابي، ونُنظِّف ساحاتنا العربية من فكره ومخاطره، نتمكَّن من خلق حالة التوازن الاستراتيجي المطلوب.

وإذا سمحنا اليوم لهذه الجماعات بالتمدُّد الأفقي والعمودي، فسيأتي ذلك اليوم الذي سنشعر جميعًا بخطرها وتهديدها المباشر على أمن واستقرار الجميع.

وإن استدعاء أو بناء تحالف دولي لمحاربة هذه التنظيمات الإرهابية هو أفضل الحلول للتخلُّص من هذه الآفة الخطيرة التي بدأت تستشري في المنطقة العربية والإسلامية كلها.

لأننا لو سمحنا لها بالتمدُّد تحت إطار كسر الصعود والنفوذ الإيراني، فإنها ستراكم

من عناصر قوَّتها وتمدُّدها الأفقي والعمودي، ما يُصعِّب علينا مستقبلًا مشروع القضاء عليها.

وإن خلق حالة التوازن الاستراتيجي متاحة لدول المنطقة، حينما تتَّحد وتتوافق في الأولويات والاستراتيجيات بدون الحاجة إلى الجماعات التكفيرية التي وإن حقَّقت لنا بعض المكاسب، إلَّا أن أضرارها ومخاطرها أضعاف ما نرجوه منها.

ومن الضروري في هذا الإطار القول : إن القناعة التي عبَّرت عنها بعض النخب العربية إزاء ظاهرة داعش وأخواتها، ليست نابعة من قراءة عميقة وموضوعية لطبيعة الصراع السياسي القائم في المنطقة اليوم، وإنما هي قراءة مأزومة، نابعة -في تقديرنا- من ضياع الحلم لبعض جماعات الإسلام السياسي من جرَّاء مآلات دول الربيع العربي؛ لأن هذه الجماعات تقاطعت منذ اللحظة الأولى مع تحوُّلات الربيع العربي، وراهنت استراتيجيًّا على قدرتها في تجسير العلاقة مع الولايات المتَّحدة عبر الحليف أو الصديق التركي للسيطرة الكاملة على كل دول الربيع العربي، ما سيوفِّر لها قوة سياسية هائلة، تُمكِّنها من تغيير خريطة التحالفات في منطقة الشرق الأوسط، ولكن حسابات الحقل لم تكن منسجمة أو متناغمة مع حسابات البيدر، فلم يصل هذا المشروع الحلم إلى نهاياته السعيدة، ودخلت دول الربيع العربي في مآزق عديدة، انتهت في بعض الدول إلى خروج جماعات الإسلام السياسي من الحكم ومعادلات الحياة السياسية الجديدة.

وفي ظل حالة الاحتقان التي ترتَّبت على مآلات الربيع العربي، بقي خيار الجماعات التكفيرية بوصفها الخيار الوحيد الذي يتمكَّن من تغيير المعادلة وإنهاء حالة الفراغ الاستراتيجي، ودفع جميع الأطراف -في ظل حالة الخوف من داعش وأخواتها- إلى إعادة الاعتبار والتواصل مع جماعات الإسلام السياسي المعتدلة.

ولكن لأسباب عديدة، لا داعي لذكرها، لم يتحقَّق هذا السيناريو المأمول. فأضحى الخيار المتاح أمامهم هو السماح لهذه الجماعات بالتمدُّد وبناء قوَّتها، لكونها تتمدَّد وتُحقِّق انتصارات على أعدائنا على المستويين الطائفي والسياسي، وإن مراكمة هذه الانتصارات سيُفضي إلى إعادة التوازن الاستراتيجي، الذي سيملأ بالدور التركي ومن ورائه الجماعات المحسوبة عليه أو المتحالفة معه.

ولكن مبادرة المملكة في بناء التحالف الدولي لمواجهة الإرهاب أفشل هذه المخططات والتصوُّرات والرغبات؛ وذلك لأن الأفكار المأزومة لا يمكن أن تُحقِّق منجزات نوعية، لأنها أفكار لم تلحظ الظروف والمعطيات القائمة، وإنما هي نتاج ردود الأفعال لما وصلت

إليه بعض دول الربيع العربي.

فالتعامل مع أغلبية المسلمين بوصفهم طائفة هو أحد الجذور الأساسية للكثير من الأخطاء والرهانات الخاسرة التي وقعت فيها جماعات الإسلام السياسي.

كما أن الاندماج مع مشروعات الانقسام الطائفي تُلقي بظلِّها الثقيل على خيارات هذه الجماعات، فتتحوَّل على المستوى الفعلي من جماعات اعتدال ووسطية إلى جماعات تراهن على الجماعات المتطرِّفة وتعمل على مساندتها سياسيًّا، لاقتناص مكاسبها وتوظيفها حزبيًّا بما يخدم التطلُّعات السياسية لهذه الجماعات.

□ الإسلام السياسي والعنف

لا ريب أن ظاهرة ما نُسمِّيه اليوم الإسلام السياسي ظاهرة كبيرة ومتعدِّدة ومركَّبة، تشمل الكثير من الجماعات والأحزاب والحركات والمؤسسات والشخصيات والفعاليات الدينية والثقافية والاجتماعية. إن كل هذه المفردات والحقائق تُشكِّل ما نُسمِّيه بالإسلام السياسي.

ومن المؤكَّد -على المستوى التاريخي والاجتماعي- أن على ضفاف الجماعات الأم للإسلام السياسي تشكَّلت جماعات راديكالية تتبنَّى الخيار الثوري أو العنفي، وتسعى إلى تجاوز آليات العمل التي طرحتها جماعات الإسلام السياسي الأم.

فهذه الجماعات العنفية والراديكالية تشكَّلت استنادًا إلى القناعات الفكرية والسياسية المركزية التالية:

١- إن جماعات الإسلام السياسي الأم لم تعد قادرة -وفق خياراتها أو نهجها في العمل العام- على مواكبة حاجات المرحلة الجديدة، فجاءت الجماعات الراديكالية على خلفية الفشل النسبي الذي تُعاني منه جماعات الإسلام السياسي الأم، كما أن الجماعات الراديكالية ستقترب من كل الملفات وآليات العمل التي تبتعد عنها الجماعات الأم. فهي جماعات متجاوزة وناقدة لكل التجارب الحركية التي سبقتها، ولم تتبنَّ -لأي سبب من الأسباب- المواجهة المسلَّحة المباشرة مع أنظمة الحكم.

٢- إن المرجعية الأيديولوجية والفكرية والحركية للجماعات الراديكالية تختلف -في أشخاصها والكتب والدراسات التي تعتمد عليها- عن المرجعية الأيديولوجية لجماعات الإسلام السياسي الأم.

وبكلمة موجزة نتمكن من القول: إن الجماعات الأم تتبنَّى كل المقولات الأيديولوجية التي تشكَّلت قبل عهد أبي الأعلى المودودي وسيد قطب.

أما الجماعات الراديكالية فتتَّخذ من مفهوم الحاكمية لدى المودودي ومفاهيم معالم في الطريق لسيد قطب بمثابة المرجعية الأيديولوجية والحركية.

وبالتالي فإن الجماعات الأم تتغذَّى من ثقافات وخيارات فكرية جميعها تشكَّلت وتبلورت قبل العهد القطبي ومحنهم في الساحة المصرية.

أما الجماعات الراديكالية فهي الجواب الحركي الإسلامي الذي تشكَّل بعد محنة السجون في مصر وإعدام سيد قطب.

لهذا فإن الإسلام الراديكالي هو نتاج المحنة بكل صورها وأطوارها التي عاشتها جماعات الإسلام السياسي؛ لذلك نجد أن هذه الجماعات مشحونة بخيارات فكرية وسياسية وثورية أنتجتها المحنة وصعوباتها في مصر.

٣- إن جماعات الإسلام الراديكالي تُفرد حيِّزًا متميزًا وكبيرًا لمفهوم الحكم والسلطة في الإسلام، وتعتبر هذه الجماعات أن الوصول إلى السلطة هو غايتها، وهو الذي يوفّر لها كل الإمكانات والقدرات التي تُمكِّنها من إنجاز أهدافها وغاياتها العامة.

إن بروز ظاهرة العنف السياسي أو الديني في التجربة العربية المعاصرة يعود إلى عوامل وأسباب مركَّبة، هي التي أفضت لبروز هذه الظاهرة الخطيرة، وستبقى الحلول السياسية المعتدلة هي القادرة على وأد كل نزعات العنف في الفضاء الاجتماعي.

فهي حركات وجماعات تتبنَّى الخيار الثوري أو العنفي للوصول إلى السلطة، ولذلك فإن هذه الجماعات تعمل على مواجهة السلطة منذ اللحظات الأولى لاكتمالها التنظيمي وصياغة مشروعها الأيديولوجي والحركي.

أما جماعات الإسلام السياسي الأم فهي تُقدِّم نفسها بوصفها جماعات إسلامية حضارية وذات مشروع حضاري يتجاوز السلطة السياسية، بمعنى أن تأسيس حكم سياسي وفق نظريتهم ومتبنياتهم الأيديولوجية من أهدافهم الأساسية، إلَّا أنه ليس الهدف الذي يحصرون كل أنشطتهم وأهدافهم فيه. فإذا انسد أفق العمل السياسي فإن هذه الجماعات تنشط في الحقل الديني والدعوي أو الحقول الخدمية والتنموية.

وبالتالي فهي في سعة من أمرها، ولا تُقدِّم نفسها بوصفها تتوسَّل الوسائل الثورية والعنفية. وعليه فإن الجماعات الراديكالية التي تشكَّلت على ضفاف الجماعات الأم، هي

التي أنتجت ظاهرة العنف، وهي التي توسَّلت بوسيلة الاغتيالات للوصول إلى أهدافها.

ومنذ اللحظات الأولى لبروز ظاهرة العنف الديني ترفَّعت الجماعات الأم عن الدخول في مماحكات أيديولوجية أو تنظيمية مع الجماعات الراديكالية.

ولكن على المستوى الواقعي فإن الجماعات الأم دفعت في الكثير من الحالات ثمن انزلاق الجماعات الراديكالية نحو العنف. وتعاملت السلطات السياسية مع العنف الراديكالي وكأنه مغطى حركيًّا وسياسيًّا من الجماعات الأم؛ لذلك فهي من أكثر الجماعات الإسلامية التي دفعت الأثمان السياسية والبشرية لممارسة العنف من قبل مجموعات أو جماعات محسوبة على التيارات الإسلامية الموجودة في الساحتين العربية والإسلامية.

ولعلنا بعد هذه التجربة المريرة نتمكن من القول: إن صمت الجماعات الأم على العنف الراديكالي شجّعهم -أي الراديكاليين والعنفيين- على الاستمرار لتوريط الجماعات الأم، وكأنها هي بوابة انخراط هذه الجماعات في الخيار الثوري أو العنفي.

ولا بد في هذا السياق من ذكر أن طبيعة التعامل الخشن في المعتقلات والسجون مع الراديكاليين كان بمثابة الشرارة التي أوقدت لدى كل المجموعات الحركية الصغيرة شعلة الثورة أو ممارسة العنف. وكأنه في أحد جوانبه هو ردة فعل عميقة على ما تتعرَّض إليه كوادر المجموعات الثورية الصغيرة من تعذيب وإعدام في المعتقلات والسجون.

وبالتالي فإننا نتمكَّن من القول: إن الجماعات الراديكالية بدأت تتغذَّى لتأكيد خيارها الثوري والعنفي من فضاءين أساسيين وهما:

فضاء المعتقلات السياسية وما تعرَّض إليه كوادرها من تعذيب وحشي يتجاوز كل الحدود والأعراف.

والفضاء الثاني من المقولات الأيديولوجية التي تبلورت بعد إعدام سيد قطب، وهي مقولات في أغلبها كانت متأثِّرة بمحنة سيد قطب ومآلاتها الدرامية.

وهي مقولات أيديولوجية موغلة في البساطة التي تُوزِّع العالم إلى فسطاطين. وبالتالي فإن الغلبة مرهونة على الإعداد والاستعداد للمعركة الحاسمة، وإعداد الكوادر على أساس أن معركتنا مصيرية وحاسمة، وأن هذه الأنظمة لا ينفع معها إلَّا لغة الحسم الثوري.

لذلك في ظل هذه الأوضاع تشكَّلت قناعة راسخة لدى الجماعات الراديكالية أن العنف الثوري هو القادر وحدة لمنع التعدِّيات الوحشية التي تجري في السجون، وهي القادرة على خلق توازن سياسي واجتماعي جديد، يمنع الأنظمة من التوحُّش في ممارسة

القتل والعنف.

وبالتالي فإن العنف في تجربة الإسلام السياسي تشكَّل وتبلور في سياق الصراع المحموم الذي كانت تعيشه هذه الجماعات مع حكوماتها وأنظمتها السياسية.

وإن انسداد أفق الحلول والمعالجات السياسية هو الذي عجَّل بتبنِّي الخيار العنفي.

بمعنى أن الأنظمة التي لا ترى وسيلة لمعالجة المشاكل السياسية إلَّا الحلول الأمنية، هي التي وفَّرت المناخ والأرضية المناسبة لاندفاع هذه الجماعات صوب الخيار الراديكالي والعنفي.

وبالتالي فإن بروز ظاهرة العنف السياسي أو الديني في التجربة العربية المعاصرة، يعود إلى عوامل وأسباب مركبة، هي التي أفضت لبروز هذه الظاهرة الخطيرة.

وستبقى الحلول السياسية المعتدلة هي القادرة على وأد كل نزعات العنف في الفضاء الاجتماعي.

□ الإسلام السياسي ودولة الإنسان

فالدولة التي لا تحترم حقوق الإنسان، وتتجاوز الدستور والقانون لأتفه الأسباب، هي الدولة التي أخفقت في مشروعات التنمية والبناء الاقتصادي، وهي التي انهزمت أمام التحديات والمخاطر الخارجية. والعلاقة جدُّ عميقة بين إخفاق الدولة الداخلي وهزيمتها الخارجية.

تعدَّدت الأيديولوجيات والأفكار والمرجعيات المفاهيمية والفلسفية التي سادت في العالم العربي، وتمكَّن بعضها من الحكم وإدارة بعض الدول العربية على أسس ومبادئ تلك الأفكار والأيديولوجيات، فأصبحت في العالم العربي دول تتبنَّى النظرية الماركسية وتعمل بإمكانات الدولة إلى تعميم الرؤية الماركسية وإخضاع كل الشرائح والفئات إلى تلك الرؤية الأيديولوجية، كما تشكَّلت دول وفق النظرية القومية، حيث عمل أصحاب هذه النظرية على تسيير شؤون الدولة والمجتمع وفق الرؤية والمعايير القومية.

وتعدَّدت في العالم العربي الدول التي تتبنَّى رؤية أيديولوجية، وعملت على إخضاع كل مؤسسات الدولة إلى الرؤية الأيديولوجية التي تحملها وتتبنَّاها النخب السياسية السائدة.

ودخلت هذه الأيديولوجيات في حروب وصراعات مفتوحة، ولقد شهد العالم

العربي وعبر فترات زمنية مختلفة تلك الصراعات والحروب التي عمل كل طرف على إثبات أيديولوجيته ومصالحه بعيدًا عن مصالح الأمة وأمن المجتمعات العربية.. ومع أن هذه الأيديولوجيات دخلت في حروب وصراعات دامية مع بعضها، إلَّا أن بينها قواسم أيديولوجية وسلوكية وسياسية واحدة.. ولعل من أهم القواسم المشتركة بين أصحاب الأيديولوجيات التي سادت في العالم العربي، وسيطرت بشكل أو بآخر إما على الدولة ومؤسساتها أو المجتمع ومؤسساته، هو أن أصحاب هذه الأيديولوجيات لا يعتنون كثيرًا بحاجات الإنسان العربي ومتطلَّباته الأساسية. فكل الجهود والإمكانات تُصرف باتجاه تثبيت وتعميم ونشر المقولات الأيديولوجية، بعيدًا عن الاهتمام بحاجات الإنسان أو الإنصات إلى مطالبه ومطامحه.

لذلك فإن الكثير من ثروات وإمكانات الدول الأيديولوجية صرفت على نشر المقولات الأيديولوجية والحزبية، وكأن نشر هذه المقولات هو الهدف الأسمى والغاية العليا.. ووفق هذا السلوك والتصرف الذي مارسته الدول الأيديولوجية، كما مارسته الجماعات الأيديولوجية، ضاعت حاجات الإنسان فردًا وجماعةً، واضمحلت حقوقه الأساسية، واعتبر الإنسان -كقيمة وحقوق وكرامة- في أدنى سُلَّم الاهتمام. ولا نحتاج إلى كثير عناء لإثبات هذه الحقيقة الناصعة في الكثير من الدول والتجارب، فيكفي أن تذهب إلى أيَّة دولة أيديولوجية أو تقدُّمية في العالم العربي لاكتشاف هذه الحقيقة، حيث كل الإمكانات تتَّجه إلى الشعارات وتخليد الزعيم وإثبات صحَّة المقولات الأيديولوجية والحزبية التي قامت عليها الدولة، بينما الإنسان في هذه الدول يعيش العوز والضنك والصعوبات الحياتية المختلفة، كما يعاني من الكبت والقمع والخوف الدائم من زُوَّار الفجر وأجهزة الاستخبارات.

فهذه التجارب والدول تحارب -وبشعارات ثورية وتقدُّمية- حقوق الإنسان، وتعمل على إبقاء مواطنيها يلهثون ليل نهار من أجل لقمة العيش اليومية؛ لذلك فإن هذه الدول لم تُحقِّق أيَّ إنجاز يُذكر لمواطنيها، كما أنها لم تُحقِّق -وخلال سنين طويلة من الحكم والسيطرة على مقاليد الأمور- الشعارات التي رفعتها حينما وصلت إلى سُدَّة الحكم .

فالدول التي رفعت شعار الوحدة لم تُنجز إلَّا المزيد من التجزئة والتشظِّي، والدول التي رفعت لواء الدفاع عن الطبقات المحرومة في المجتمع أضحت هذه الطبقات هي أول ضحايا هذه التجربة وهذه الدولة.

ويشير إلى هذه المسألة الدكتور (برهان غليون)[٦] إلى ذلك بقوله: «أزمة الدولة أعمق إذن مما تبدو عليه عادة وكأنها أزمة نظام، إنها أزمة فكرتها ذاتها. وتلاشي روح الولاء للسلطة الوطنية والانتساب للمشروع الذي كانت تقترحه على المجتمع نابع بالضبط من انكشاف عجز السلطة هذه عن إنجازه، أي عن خيانتها له، وليس بسبب تحقّقه. وهذا يعني -أيضًا- أنه نابع من تنامي الاقتناع بأن هذا المشروع بالصورة التي تبلور فيها لا يمكن أن يُشكِّل مدخلًا إلى التقدُّم الإنساني. وهكذا، وفي أقل من عقدين، أصبحت القيم التي كانت تُغذِّي لدى الجمهور الواسع شعبية دولة التقدُّم وتُثير حماسة للانخراط فيها والتماهي معها، هي نفسها القيم التي تدفع الجمهور إلى رفضها والتنكُّر لها. لقد كان يكفي أن تظهر لا فاعلية البرنامج الوطني أو عيوبه، عروبيًّا كان هذا البرنامج أم قطريًّا، حتى تفقد الدولة توازناتها المادية والمعنوية، وتضيع هي نفسها هويتها وتفقد مقدرتها على استقطاب الولاء وتحقيق الاندماج والإجماع».

فالدول الأيديولوجية التي استخدمت كل إمكانات الدولة لتعميم أيديولوجيتها وقهر الناس على خياراتها ومتبنياتها السياسية والثقافية، هي ذاتها الدول التي أجهضت كل مشروعات التحرُّر الحقيقي والخروج من مأزقه الراهن. وهذه الدولة -بنمطها القروسطوي وعنفها وجبروتها وعسكرتها لمجتمعها- أجهضت الكثير من الآمال والتطلُّعات.

لذلك فإن المطلوب اليوم هو الخروج من هذه الشرنقة الأيديولوجية، التي تحيل كل شيء إلى قانون إما مع أو ضد، وبناء دولة القانون والإنسان التي تسعى لصياغة قانون لضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع، وإلى تأهيل الإنسان، وإطلاق حرياته وتطلُّعاته .

فإننا كعرب لم نحصد من الدول الأيديولوجية إلَّا المزيد من الصعاب والتراجع والتقهقر إلى الوراء. فالوحدة التي حلم بها الآباء انتهت إلى دولة أيديولوجية مغلقة تكرّس التجزئة وتُنمِّي العصبيات، وباسم التنمية والعدالة الاجتماعية حصدنا نمو رأسمالية الدولة وتضخَّمت شريحة الانتهازيين والوصوليين.

ولقد علَّمتنا التجارب أن الدول التي تنفصل عن مجتمعها وتحاربه في معتقداته واختياراته الثقافية والسياسية، وتفرض عليه نظامًا قهريًّا، فإن مآلها الفشل وفقدان المعنى من وجودها. وهكذا وبفعل عوامل عديدة وعلى رأسها سيادة الدول الأيديولوجية التي لا ترى إلَّا مصالحها الضيقة، وتوظّف كل الإمكانات من أجل إثبات مقولاتها وأيديولوجيتها، وضيَّعت بفعل ذلك مصالح شعبها وامتهنت كرامته، اختلطت المعايير، واشتبكت القضايا،

(٦) المحنه العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص٢١٦.

وسقطت الكثير من الشعارات المرفوعة. فالقتال أصبح داخليًّا، والحرب أضحت أهلية، والتطرُّف والإرهاب أصبح من نصيبنا جميعًا. لهذا كله إننا أحوج ما نكون اليوم إلى تلك الدولة التي تعتبر أيديولوجيتها وشرعيتها هو في خدمة الإنسان وصيانة حقوقه وكرامته بصرف النظر عن أصوله الأيديولوجية أو القومية أو العرقية.

إننا في العالم العربي بحاجة إلى تلك الدولة التي تحتضن الجميع وتُصبح بحق وحقيقة دولة الجميع.

والوصول إلى دولة الإنسان والقانون في العالم العربي ليس مستحيلًا، وإنما هو بحاجة إلى الكثير من الجهد المتواصل لإنجاز هذا التطلع التاريخي.. وإن دولة الإنسان التي تصون حقوقه وتحفظ نواميسه وكرامته ليست يوتيبيا تاريخية، وإنما هي حقيقة قائمة، ولقد تمكَّنت بعض المجتمعات الإنسانية من تحقيقها.. وإن شعوبنا العربية بطاقاتها العلمية وقدراتها الاقتصادية وطموحاتها الحضارية وأشواقها التاريخية تستحق دولة تكون رافعة حقيقية لهذه الشعوب، لا قامعة وكابحة لطموحاتها وتطلُّعاتها الضاربة بجذورها في عمق التاريخ والإنسان.

وإنه بدون توجُّه العرب نحو بناء دولهم الوطنية على أسس القانون وحقوق الإنسان، فإن مشاكلهم ستتفاقم وأزماتهم ستستفحل وضغوطات الخارج ستؤثِّر على مصيرهم ومستقبلهم.

وإن التحوُّل نحو دولة القانون والإنسان بحاجة إلى الأمور التالية:

١- الإرادة السياسية التي تتَّجه صوب تجاوز كل المعيقات والمشاكل التي تحول دون بناء دولة القانون والإنسان. حيث إنه لا يمكن بناء دولة جديدة في العالم العربي بدون إرادة سياسية تُغيِّر وتُطوِّر وتُذلِّل العقبات وتواجه كل ما يدفع نحو إبقاء الأمور ساكنة وجامدة ومتخشِّبة. فالإرادة السياسية بما تعني من قرار صريح وعمل متواصل ومبادرات نوعية وتطوير للمناخ والبيئة الاجتماعية والثقافية، هي من العوامل الأساسية للتحوُّل نحو دولة القانون والإنسان في الفضاء العربي.

٢- تحرير المجتمع المدني ورفع القيود عن حركته وفعاليته. حيث إن الدولة وحدها لا تتمكَّن من خلق كل شروط ومتطلَّبات التحوُّل، وإنما هي بحاجة إلى جهد المجتمع المدني، الذي يستطيع القيام بالكثير من الخطوات والأعمال في هذا الاتجاه. لهذا فإن رفع القيود اليوم عن أنشطة مؤسسات المجتمع المدني يُعدُّ من الأمور الهامة التي تساهم في تعزيز الأمن الاجتماعي والمحافظة على الاستقرار السياسي. فالحاجة ماسَّة اليوم لتذليل كل العقبات

التي تحول دون فعالية المجتمع المدني في العالم العربي، وإن الفرصة مؤاتية اليوم لإنهاء تلك الحساسيات التي تحملها بعض النخب السياسية السائدة تجاه مؤسسات المجتمع المدني ووظائفها وأدوارها، فإن هذه المؤسسات ليست بديلًا عن الدولة، ولا تستهدف في أنشطتها تضعيف دور الدولة، بل هي مساند حقيقي ومؤسسي للدولة، كما أنه لا تقوم له قائمة بدون دولة مستقرّة وثابتة.

فالدولة اليوم في العالم العربي بحاجة إلى جهد مؤسسات المجتمع المدني، كما أن المجتمع المدني بمؤسساته وهياكله هو بحاجة إلى الدولة الحاضنة والراعية والضامنة لعمل مؤسسات المجتمع المدني. فالحاجة متبادلة، والأدوار والوظائف متكاملة. وإن الظروف السياسية التي يواجهها العالم العربي تتطلَّب بناء الدولة في الواقع العربي على أسس جديدة وبمضامين جديدة، فالدولة التي ألغت المجتمع وحاربت قواه الحية هي أحد المسؤولين الأساسيين عن الواقع المتردِّي الذي وصلنا إليه جميعًا، وسنبقى نعيش القهقرى ما دامت الدولة العربية بمضمونها الأيديولوجي التي صحَّرت الحياة المدنية هي السائدة. فثمَّة ضرورة ملحَّة اليوم لإعادة صياغة مفهوم ومضمون الدولة في التجربة العربية المعاصرة.

فالدولة التي لا تحترم حقوق الإنسان، وتتجاوز الدستور والقانون لأتفه الأسباب، هي الدولة التي أخفقت في مشروعات التنمية والبناء الاقتصادي، وهي التي انهزمت أمام التحدِّيات والمخاطر الخارجية. والعلاقة جدُّ عميقة بين إخفاق الدولة الداخلي وهزيمتها الخارجية. ولا سبيل أمام العرب اليوم إلَّا بناء دولة الإنسان والقانون وصيانة الحقوق والنواميس، هذه الدولة حتى ولو امتلكت إمكانات محدودة وقدرات متواضعة، هي قادرة بتلاحمها مع شعبها وبتفاني شعبها في الدفاع عنها على مواجهة كل التحديات والمخاطر.

فلتتَّجه كل الطاقات والقدرات والكفاءات نحو إرساء مضامين دولة الإنسان في دنيا العرب.

نقد الغرب حداثته وحضارته..

قراءات متعددة

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: جوهر الغرب.. دراسة نقدية في المباني التأسيسية لحضارة الحداثة.
تأليف: مجموعة من الباحثين.
تحرير: محمود حيدر.
الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت – النجف الأشرف.
عدد الصفحات: ٥٧٤ من الحجم الوسط.
سنة النشر: ط١– ٢٠٢٢م.

«إنّ عبادة الأصنام مستمرة، مع تغيير طفيف عند إنسان المجتمع الصناعي، الذي غيَّر صورتها، وأصبح بذلك موضوع قوى اقتصادية عمياء تتحكَّم فيه، إنّه يُقدِّس الآلة بطريقة لا شعورية، وهي من صُنع يده، تمامًا كما كان يعمل عندما كان يصنع تماثيل وأيقونات ويعبُدها..».

حميد لشهب

□ مدخل

هذا الكتاب يُمكن إدراجه ضمن مشروع القراءة النقدية للحضارة الغربية الذي دعا إليه عدد من المفكرين العرب والمسلمين، أو ما اصطلح عليه بـ«علم الاستغراب»، الذي يُحاول أصحابه تجاوز عقدة النقص أو الخوف من الغرب ومركزية حضارته، بتحويله إلى موضوع للدرس والفهم والتحليل، وصولًا إلى النقد والتجاوز فيما يمكن تجاوزه.

أما ما يُميِّز هذا الكتاب الصادر عن «المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية»، فليس فقط الحجم الكبير للكتاب، وإنما تنوُّع موضوعاته التي بلغت أحد عشر موضوعًا وعنوانًا، وتعدُّد الكُتّاب المشاركين في إنجاز دراساته وبحوثه، ومعظم هؤلاء الكتَّاب من الباحثين والأكاديميين، الأمر الذي جعل البحث والكتابة عن هذه الموضوعات ممكنًا، وبمناهج علمية متعدِّدة، غايتها الفهم والتفسير والتحليل أولًا، ثم النقد والتقويم والحكم والمقارنة ورصد النتائج والمآلات ثانيًا.

لن نُجانب الصواب إذا قلنا بأننا أمام سفر ضخم، يؤرِّخ لمسيرة الحضارة الغربية من الجذور اليونانية والرومانية والتراث الديني (اليهودي - المسيحي)، مرورًا بجميع المراحل والمحطَّات المهمَّة التي قطعتها (النهضة، التنوير، الحداثة وما بعد الحداثة)، وصولًا إلى الحاضر وما آلت إليه. من خلال الكشف عن المبادئ والأصول الجوهرية التي قامت عليها هذه الحضارة.

ومن ثَمَّ فالكتاب يُقدِّم معرفة علمية موضوعية، وقراءة نقدية، للمبادئ والأصول والمباني الفكرية والفلسفية، للنظام الأنطولوجي والثقافي الغربي، الأمر الذي يساعد على تقديم فهم أعمق لهذه الحضارة، وكيف تبلورت الرؤية الأنطولوجية للذات الغربية، التي سيتم جعلها معيارًا للتفكير الجوهري في ماهية الإنسان المعاصر، وما تبع ذلك من انعطافات إبستمولوجية مهمة، مجَّدت الذات الفردية، وحوَّلتها إلى ركن جوهري في الوعي الثقافي للغرب (ص٩). وكذلك فهم معظم الظواهر التي ميَّزت هذه الحضارة، مثل: العقلانية والوضعية والإنسانوية... إلخ.

أما بالنسبة للمباني التي تناولتها دراسات هذا الكتاب، فهي وحسب الترتيب الوارد في الكتاب: الديموقراطية، العلموية، التقنية، الوضعية، النسبية، الإنسانوية، الليبرالية، العقلانية، المواطنة، الشكوكية، الفردانية.

سنحاول في هذه القراءة تقديم إطلالة سريعة على مضمون عدد من هذه الأركان والمباني، وكيف تمَّت مقاربتها منهجيًّا وموضوعيًّا، وما هي أهم الانتقادات التي وجَّهها الكُتَّاب للمجال الذي تناولوه بالدراسة والتحليل والنقد.

□ العِلْمَويَّة: دراسة نقديَّة في المنشأ والتوظيف والمآلات

في هذه الدراسة سلَّط الكاتب اللبناني الدكتور خنجر حميّة الضوء على النزعة العلموية (Scientism) باعتبار المكانة المحورية لها في النظام الفكري للحداثة الغربية وتحويلها إلى نزعة حاكمة على العقل الغربي، والإشكاليات المتعلِّقة بهذه النزعة تكاد تنحصر في فرضيتين مشهورتين، الأولى: «اعتبار العلم التجريبي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الواقع وما هو حقيقي، والطريقة الوحيدة الموضوعية التي على المجتمع تحديد القيم المعيارية والمعرفية استنادًا إليها. أما الفرضية الثانية فتتعلَّق بالهدف من تحصيل العلم وهو استغلال الطبيعة والسيطرة عليها والتحكم في العالم الخارجي» (ص٦٤).

ومن خلال تتبُّع الكاتب للنشأة التاريخية للعلموية، استطاع أن يكشف عن الاختلالات المنهجية التي ترتَّبت على هذه النزعة، مثل سقوطها في وهم أن أيَّ شيء يتعلَّق بالبشرية يمكن التعامل معه وحلّه عن طريق العلم التجريبي، وهي صيغة ضمن ما أسماه ميكائيل ستنمارك «الأسطورة الحديثة للتقدُّم» (ص٦٥).

إنّ مشكلة العلموية كأيديولوجية طبيعانية هو الادِّعاء «أنّ العلم الطبيعي وحده هو الذي يصف العالم كما هو في حدِّ ذاته مستقلًّا عن أيِّ منظور، مستبعدًا كل الحالات النفسية والروحية المصاحبة للتجربة العلمية..» (ص٦٦)، أي إن العلم التجريبي هو المصدر الوحيد الموثوق للمعرفة، ومن ثَمَّ استبعاد «وجهة النظر التاريخية والفلسفية والدينية».

من خلال تتبُّع التجربة التاريخية وما آلت إليه النزعة العلموية يتبيَّن كيف أصبحت بمثابة دين جديد يقوم على العلم ويستند إلى كشوفاته (ص٦٧)، وكيف احتكر العلماء التجريبيون حق امتلاك الحقيقة والواقع والتعبير عنهما. وهذه الادِّعاءات -حسب الكاتب- نجمت عنها إشكاليات لا حصر لها، من بينها إشكالية العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، والسطحية الفجة والتناقض المريع في دعوى الإطلاقية غير الموثوقة والمرتجلة (ص١٢٤).

وقد توصَّل الكاتب في الأخير إلى أن العلموية تبدو أكثر خطورة من كل أوجه السذاجة الإنسانية بكل مظاهرها، والنتيجة، زيادة الشكوك الجذرية حول قدرة العلم التجريبي على معالجة حتى الأسئلة التي تقع في إطاره (ص١٢٥)، فالعلم الطبيعي يبقى قابلًا للمراجعة، كما أن تاريخ العلم في الغرب يشهد كيف تم استغلال بعض النظريات العلمية لدعم أكثر الأيديولوجيات بؤسًا وتطرُّفا وعنصرية؟

□ التقنيّة: آثارها وتداعياتها على جوهر الحضارة الغربيّة المعاصرة

في هذه الدراسة ركَّز الباحث حميد لشهب على تتبُّع تطوُّر ظهور التقنية في الغرب وكيف أصبحت نمط حياة يتحكَّم في التفاصيل اليومية للإنسان في المجتمعات الغربية، بل لقد أصبحت نمط تفكير قائم بذاته، يفرض تصوُّرات معيَّنة بطرق شتَّى، في الغرب وفي باقي أنحاء العالم، كما سلَّط الضوء على الاختلالات الهائلة في منظومة القيم الأخلاقية، وعلى جميع الصعد السياسية والاقتصادية... إلخ.

لقد أصبحت التقنية بمثابة «الوثنية الجديدة» التي تستعبد الإنسان، وثنية تحاكي في جوهرها وثنية العصور القديمة، لكن بروح جديدة، متساوقة مع ما وصلت إليه المدنية الغربية من تقدُّم تقني وتكنولوجي (ص١٣٤).

إن الأطروحة العامة التي حاول الكاتب البرهنة عليها في بحثه عن التقنية في الحضارة الغربية، هي أن «الغرب الحديث والمعاصر لم يتجاوز عتبة الاعتقاد في الأوثان، بل عزَّز هذا الاعتقاد بتحويل فكره من فكر ديني ميتافيزيقي أسطوري، بل أكثر من هذا أسَّس لوثنيات متعدِّدة انطلقت من التقنية (ص١٣٥). لذلك حذَّرت الدراسة من مخاطر انفراد التقنية بالسيطرة على الإنسان وتدجينه وتعليبه، من خلال سيطرتها على الطبيعة.

ونبَّه الكاتب كذلك إلى خطورة ما تقوم به التقنية في الغرب وعبر العالم من العمل على إنتاج ما أسماه «ثقافة اللامعنى» لإفراغ الإنسان من أهم شيء يملكه وهو: «ملكة الحكم العقلي على الأمور» (ص١٣٦). بالإضافة إلى علاقة التقنية بنشر ثقافة الاستهلاك، الأمر الذي أدَّى إلى إصابة الإنسان الغربي بمرض نفسي خطير، أطلقت عليه الدراسات الغربية نفسها اسم «الاغتراب أو الاستلاب».

والخلاصة التي يمكن الخروج بها عند قراءة هذه الدراسة، هو الطابع الاستشرافي التشاؤمي ممَّا ستؤول إليه التقنية في الغرب، مع ما قدَّمته للإنسانية من خدمات سهَّلت الحياة، وساعدت على التحكُّم في الطبيعة واستغلالها، لذلك، فنحن أمام نقد شديد وعميق، يستعين فيها الكاتب بعدد من أقوال وتحليلات علماء نفس واجتماع ومؤرِّخين ومفكرين غربيين، مثل: إيريك فروم وفرانك ترنتمان، الذين انتقدوا مسيرة التقنية في الغرب وما آلت إليه، وكشفوا عن آثارها المدمِّرة للإنسان في الغرب بل للإنسان في العالم ككل.

والخلاصة التي تُقدِّمها هذه الدراسة للقارئ، هي أولًا: الكشف عن حقيقة أن التقنية باحتلالها للبعد الروحي للإنسان، تُقدِّم نفسها كدين جديد، بمقوِّمات جديدة، وأماكن عبادة متعدِّدة ومختلفة (ص١٥٤). وثانيًا: التحذير الشديد من الانخراط الواسع والكبير

ودون حدود في عالم التقنية، لأنها «تضرب في العمق ومباشرة عالم القيم المسلمة وروحانياته وأسسه الفكرية والفلسفية والميتافيقية» (ص١٥٦).

□ الوضعيّة : دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر

تُعتبر الوضعية من أبرز المذاهب الفكرية والفلسفية في بنية الحداثة الغربية، والتي تدخل عميقًا في التكوين الأصلي لجوهر الغرب، في هذه الدراسة لمفهوم الوضعية ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر، قدَّم الباحث سامر عجمي، قراءة تحليلية لأهم المرتكزات التي تقوم عليها الوضعية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر. فهي منهج تفكير، وطريقة استدلال، ومدرسة لها نسقها المعرفي الخاص، ومحطة رئيسة في تاريخ الفكر الغربي الحديث والمعاصر (ص ١٦٣).

وقد لعبت الوضعية دورًا مهمًّا في تطوُّر الفلسفة في أوروبا، وتبلور رؤية معرفية تقوم على أساس الاعتقاد بأن الذهن البشري لا يُدرك سوى الظواهر المحسوسة والقوانين الطبيعية، وأن الاختبار الحسي هو السبيل الوحيد إلى المعرفة العلمية، ومن ثَمَّ يجب التخلِّي عن البحث في طبيعة الأشياء في ذاتها وجوهرها، وأنّ المعرفة نسبية وليست مطلقة، كما ذهب إلى ذلك فيلسوف الوضعية الشهير أوجست كونت.

وما يُميّز هذه الوضعية بكل مدارسها -حسب الباحث- هو رفضها للميتافيزيقا، وتخلِّيها عن الإيمان بالله كخالق للكون ووجود مؤثِّر فيه؛ لأن أصحابها اعتقدوا أن الكشف عن القوانين الطبيعية سيُؤدِّي حتمًا إلى تراجع الاعتقاد بالله الخالق.

وفي معرض نقده لهذا الاعتقاد، أكَّد الباحث أن «علاقة الله تعالى بالكون والطبيعة واقعية - تكوينية، على نحو الإضافة الإشراقية أو المعنى الحرفي، غير خاضعة لعلم الإنسان وجهله، فالله تعالى لا يقف على خطٍّ موازٍ مع العلل الطبيعية، ليقع التردُّد بينه وبينها على نحو المنفصلة الحقيقية، من أنّ هذه الظاهرة إما من صنع الله، وإما العلة الطبيعية المعينة، فهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى (ص١٦٠).

وبعد استعراض ومناقشة جميع أشكال الوضعية التي ظهرت في أوروبا، أشار الباحث إلى المفارقة التي سقطت فيها الوضعية التجريبية عمومًا، بين منهج البحث العلمي والنتائج التي تمَّ التوصل إليها، جوابًا عن سؤال: هل الله موجود؟ نفيًا أو شكًّا أو إفراغًا للمعنى، ففي اللحظة التي كان ينبغي فيها أن نعتمد الاستقراء دليلًا -يقول الباحث- لدعم الإيمان بالله، في اكتشاف ما تحتويه الطبيعة من إحكام هندسي وإتقان ذكي، استخدم الاتجاه

الحسِّي التجريبي لضرب فكرة الإيمان بالله، فما دام الله تعالى لا يخضع للخبرة الحسية، فهو غير موجود (ص٢١٧).

ومن ثَمَّ فليس هناك تناقض بين العلم والإيمان، بل يمكن البرهنة على أنهما مرتبطان في أساسهما المنطقي - الاستقرائي، ولا يُمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما (ص٢١٨).

□ النسبيّة : دراسة تحليليّة نقديّة لنسبيَّات المعرفة والأخلاق في الغرب الحديث

في تناول مفهوم النسبية كجوهر حاكم على البنية العامة لفكر الحداثة ومعارفها في الحقول الأنطولوجية والابستمولوجية المتعدِّدة، حاول الكاتب المصري غيضان السيد علي الإجابة عن سؤالين محوريين، هما: ما مدى سيطرت النسبية المعرفية والأخلاقية على الفكر الغربي، والآثار السلبية للنسبية على المجتمعات الغربية، وخصوصا الأزمات المتعلقة بمنظومة القيم؟

بعد تعريفه للنسبية على المستوى الاصطلاحي، وتتبُّع المنشأ التاريخي للنسبية المعرفية والأخلاقية في الغرب، بدءًا باليونان لدى السوفسطائيين والأبيقوريين، ومرورًا بالشُّكاك والارتيابيين في عصر النهضة، وصولًا إلى رواد الفلسفة المادية، ودعاة نسبية الخير والشر في عصر الحداثة، ونسبية المعرفة والأخلاق في القرنين (١٩ و٢٠). بعد هذا التتبُّع التاريخي لمفهوم النسبية، وكيف هيمن على الفكر الغربي، كشف الباحث عن الكثير من تداعياته وآثاره السلبية على الإنسان في الحضارة الغربية بشكل خاص، وعلى باقي البشرية بشكل عام.

ومن أهم الانتقادات التي وجَّهها الباحث لهذا الركن أو الأصل المكون لجوهر الحضارة الغربية، تحدَّدت في العناصر الآتية:

١- على المستوى الأخلاقي: تأسيس الأخلاق على مبدأ اللذة، واعتبار المنفعة هي الخير الأقصى أخلاقيًّا، أي إنها هي الغاية الأساسية للأخلاق (ص٢٤٠).

٢- اتِّسام الحداثة الغربية -كما كشف الباحث- بسمتي الذاتية والعدمية، وقد جاءت الحداثة لتُحطِّم ما بقي من مقولات مطلقة في الثقافة الغربية، حيث قامت على التقويض والتشكيك والعدمية (٢٤٦). ما أدَّى إلى انهيار اليقينيات والعبث وضياع الأخلاق.

٣- أما أهم ما انتهت إليه هذه النسبية من مخاطر فهو: موت الإله، موت الإنسان، موت المعنى المطلق.

ومن ثَمَّ تفكيك البناء الأخلاقي للإنسانية عامة، بحيث يصعب التمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب، كما أن إنكار أيَّة معرفة موضوعية عن الواقع سيُؤدِّي لا محالة إلى إنكار جميع القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية... إلخ. ومن ثَمَّ السقوط في العدمية والإلحاد والفوضى الفكرية والأخلاقية، كما هو مشاهد الآن في المجتمعات الغربية.

□ الإنسانويّة :حكم القيمة ينقضُه حكم التجربة الواقعيّة

في هذه الدراسة تتبَّع الباحث اللبناني هادي قبيسي منشأ ما أصطلح عليه بـ«الإنسانوية»، وهو من المفاهيم التي يتألَّف منها -أيضًا- الجوهر الحضاري للغرب الحديث، الذي نقض المنظومة اللاهوتية والأخلاقية المسيحية ونظرتها إلى الإنسان، وأسَّس هذا المفهوم الجديد، أي «الإنسانوية» بعيدًا عن الدين.

ومن خلال التعاريف تعتبر الإنسانوية: «فلسفة تقدُّمية للحياة، تؤكِّد -بدون الإيمان بالله أو المعتقدات الخارقة للطبيعة- قدرتنا ومسؤوليتنا على عيش حياة أخلاقية لتحقيق الذات التي تتطلَّع إلى الصالح العام (ص٢٥٤). وفي تعريف آخر هي: «نهج حياة يقوم على العقل وإنسانيتنا المشتركة» (ص٢٥٤). أما جمعية الإنسانية لغرب نيويورك فتُعرِّف الإنسانوية بأنها: «بديل مُبهج للأديان التي تؤمن بإله خارق للطبيعة، والحياة في الآخرة» (ص٢٥٤).

وقد تعرَّض هذا المفهوم للإنسانوية لنقد شديد من داخل المنظومة الفكرية والفلسفية الغربية، باعتباره فكرة سطحية تفتقر إلى الصلة بقضية وجود الإنسان، وتتحرَّك في مستوى الفكر التقني، كما أكَّد الفيلسوف الألماني هايدغر (ص٢٥٦).

لقد شكَّلت النزعة الإنسانوية -كما كشف عنها الباحث- صدمة كبيرة في المجتمعات الغربية، واكبت عصر انطلاق المنهج التجريبي في العلوم، وما اكتشفه من حقائق طبيعية شكَّكت في الكثير من المعتقدات التراثية والكنسية، نجم عن ذلك صدام بين العقل والعلم من جهة، وبين الإيمان من جهة أخرى، الأمر الذي أسَّس للعلمانية فيما بعد. ومن ثَمَّ تغيير النظرة إلى الإنسان وغايته في الوجود ومفهوم السعادة، ونظرة الإنسان لذاته وللآخرين من حوله. ومن ثَمَّ بدأ التأسيس لمنظومة قيمية جديدة مثل اللذَّة والمنفعة وإشباع القوة والحس.

والخلاصة التي يتوصَّل إليها الباحث، أن دعاة الإنسانوية الذين انطلقوا من البحث عن الخلاص والحرية والعقلانية قد سقطت في الحتمية المادية، والقيود الحياتية الدنيوية، وفراغ الإنسان بشكل نهائي (ص٢٧٦). لقد حاولت الإنسانوية الهروب من المعنى، لكنها

سقطت في الفوضى والعبثية.

وبعد تتبُّع السياق التاريخي للإنسانوية، يصل الباحث إلى أن «هذه النزعة التي بُنيت على أساس الخيبة من التعويل على النص السماوي، والهبوط الحاد إلى الأرض المادية، ذهبت بشكل تلقائي نحو إنسانية غرائزية، غرائز القوة والرغبة والشهوة والقدرة العملية» (ص٢٧٤).

□ الليبراليّة :نقد المفهوم والتجربة التاريخيّة في الغرب الحديث

في هذه الدراسة سلَّط الباحث شهريار زرشناس الضوء على منشأ الليبرالية، وكشف عن الأسس المعرفية التي قامت عليها، كل ذلك، في إطار منهج تحليلي نقدي، كما تحدَّث عن أهم النتائج المترتِّبة على ممارسة الليبرالية في مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر... إلخ.

فحسب الباحث، تعتبر الليبرالية أقدم نظرية في التفكير الغربي وأكثرها صمودًا، إنها تُمثِّل الأيديولوجية الرئيسة في النظام الرأسمالي الغربي الحديث، وهي أكثر نظرية تتطابق وتتواءم مع مصالح الطبقة الرأسمالية الحديثة والعلمانية (ص٢٧٨).

فمع ظهور النظام الرأسمالي واتِّساع رقعته، أصبحت الحاجة ملحَّة لإنشاء نظرية تُروِّج لهذا النظام وتُدافع عنه، وهنا ظهرت البذور الأولى للآراء الليبرالية إبَّان القرن السادس عشر، كما أينعت هذه البذور في تربة المدرسة الإنسانوية الغربية (ص٢٩٤). وقد انتشرت بشكل متدرِّج وتطوَّرت تاريخيًّا، حيث ظهرت أنواع من الليبرالية: الكلاسيكية، ونشأت في القرن السادس عشر، الديموقراطية الاشتراكية، وتعود نشأتها للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، الليبرالية الحديثة، وتُشكِّل أساسها النظري في بدايات القرن العشرين.

والليبرالية باعتبارها أيديولوجية ترتكز بشكل عام على مفهوم: «الحرية الفردية»، سيتبلور معها وفي ظلالها مفهوم الإنسان الحداثوي، الذي لا يؤمن بالغيب، الإنسان الذي سيوصف بأنه «حيوان يصنع الآلات، وهذه الآلات تمنحه القوة ليُحقِّق غاياته السلطوية والنفعية» (ص ٣١٧). وغيرها من المفاهيم الأخرى، وهي نظرة للإنسان تختلف تمامًا -كما يقول الباحث- مع النظرة الدينية رافضة لها.

بعد ذلك وفي إطار التحليل النقدي، كشف الكاتب عن مجموعة من الانتقادات العميقة لهذا الركن الجوهري في الحضارة الغربية، فالبنية الأساسية للفردانية الليبرالية، تتقابل مع الفردانية الإنسانية الأصيلة. والحرية الليبرالية تتعارض مع الكمال والحق والعدالة، وتتماشى مع التبعية والعبودية الخالصة للنفس الفردية (ص٢٨١). وغلبة المنظور

الربحي المُعلْمَنْ والإنسانوي في النظام الرأسمالي، وكذلك توجُّهه الاستثماري الذاتي، يتبلور في علاقات اجتماعية واقتصادية غير عادلة. فكلما تكاثرت أرباح أصحاب رؤوس الأموال، أصبح سائر أفراد المجتمع أشد فقرًا، ويتخبَّطون في بؤس وعوز أكثر(ص٢٩٢).

والخلاصة، فالليبرالية –حسب الباحث– بصورها المختلفة، هي أيديولوجية مدافعة عن الرأسمالية، في إطارها الحداثوي والعلماني ومُبرّرة لها، ولا تُقدِّم شيئًا للمحرومين والمستضعفين، سوى الفقر والظلم (ص٢٨٢).

□ العقلانيّة :دراسة نقديّة لمفهومها ومبانيها المعرفيّة

تُعتبر العقلانية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، من أهم الأركان المكونة –أيضًا– لجوهر الغرب، بل تحتل مكانة استثنائية فيه، في هذه الدراسة سَبْرٌ لأغوارها وجذورها منذ الحقبة اليونانية، ومرورًا بعصور النهضة والتنوير والحداثة وما بعدها.

لقد أثارت النزعة العقلانية مسائل كثيرة ومتعدِّدة، لأنها تتَّصل بفاعلية العقل في الوجود والمعرفة والسلوك، وهناك أسئلة محورية ارتبطت بها، مثل: معنى العقل؟ وهل كل قول في العقل يكون عقلانيًّا بالضرورة؟ وهل العقلانية منهج أو مذهب؟ وما هي الصلة بين العقلانية العملية والعقلانية الفلسفية؟ وهل لها حدود تقف عندها؟

هذه الأسئلة شكّلت الإجابة عنها مضمون هذه الدراسة، حيث انطلق الباحث نور الدين السافي من تعريف العقلانية والتمييز بين العقلانية الصورية والعقلانية التجريبية في التفكير الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر. ليتوقَّف عند واحدة من أهم الأزمات التي تتخبَّط فيها النزعة العقلانية، فالعقلانية العلمية نجحت في اكتشاف الكثير من قوانين الطبيعة، لكن أصابها الإرباك والعجز عن تحويل أدوات هذه العقلانية وقدراتها لتناول المجال الإنساني، ومعالجة الظواهر الإنسانية معالجة موضوعية، للكشف عن قوانينها وسننها، دون استعمال الغيبيات (ص٣٣٢).

كما أنّ تدخُّل الدولة ومحاولتها توجيه البحث العلمي ليكون في خدمة أمنها ومصالح شركاتها الاستراتيجية والأيديولوجية، قد جعل العقلانية والأنظمة المعرفية المعبِّرة عنها تتغيَّر، حيث عرفت تحوُّلًا نوعيًّا في الوجهة والغاية والموضوع والمنهج (ص٣٣٥).

بالإضافة إلى ذلك، كشف تطوُّر العقلانية عن إشكالية كبيرة لا تزال محل نقاش وأخذ ورد، رغم ادِّعاء البعض تجاوزها، ويتعلَّق الأمر بمكانة الفلسفة والتفكير الفلسفي الذي وجد نفسه مُنزويًّا ومهجورًا أمام التطوُّر الهائل للعلوم الوضعية، وادِّعاء أصحابها

احتكارهم المعرفة ومن ثَمَّ الحقيقة، التي طالما رفعت الفلسفة شعار البحث عنها.

لكن تاريخ العلم نفسه -كما أكَّد الباحث- كشف أنه لا يمكن أن يحتكر أو يستأثر بالحقيقة؛ لأن العلم يعيش حالة ندم مستمر، ويُراجع نظرياته وحقائقه باستمرار، فتاريخ العلم هو تاريخ أخطائه (ص٣٤٥).

وبعد تحليل ونقد لمفاهيم الإبستمولوجيا والقول العلمي والوضعي، كشف الباحث عن ظهور تفكير فلسفي في الغرب المعاصر يُحاول إعادة رسم مجالات العقل البشري وقدراته الذهنية والإدراكية، ورسم الفروق بين الحياة الروحية والحياة البيولوجية والدماغ البشري والعقل والجسم والروح (ص٣٤٥).

كما كشف عن الكثير من الانتقادات العميقة التي وُجِّهت لهذه العقلانية الأداتية من داخل الغرب نفسه، مع وجود محاولات فلسفية لتجاوز أزمة العقلانية الغربية المعاصرة نقديًّا وإبستمولوجيًّا.

بالإضافة إلى هذه الأركان التي تحدَّثنا عنها احتضن الكتاب -كما قلنا سابقًا- أركان أخرى تعتبر من المباني والمكوِّنات الجوهرية للحضارة الغربية، لا يسعنا الحديث عنها مخافة الإطالة وهي:

-الديموقراطية: تحليل نقدي لمفهوم الديموقراطية ومذاهبه واختباراته التاريخية، للباحث هاشم الميلاني.

-المواطنة :استقراء المفهوم ونقده من خلال تجارب الغرب ، للباحث شريف الدين بن دوبة.

-الشكوكيّة: نقد إمكان المعرفة في الفكر الغربيّ، للباحث عبد الحسين خسروبناه.

-الفردانية :استقراء تحليلي نقدي للمفهوم ومنزلته التأسيسية لحضارة الغرب الحديث، للباحث أحمد ماجد.

وأخيرًا

كما قلنا في المقدمة، إن تحويل الغرب وحضارته إلى موضوع للدراسة والبحث والتحليل والفهم، وصولًا إلى النقد والنقض والاعتراض، هو السبيل العلمي والمنطقي والشرط الضروري للتحرُّر من الهيمنة الفكرية والسياسية والحضارية بشكل عام من هذا الغرب، الذي لم يعد استعماريًّا وعنصريًّا ومتوحِّشًا ولا إنسانيًّا فقط، وإنما بدأ يأخذ البشرية بالقوة والقهر، نحو فنائها ودمار الحياة فوق هذا الكوكب الصغير، فالمجتمعات الغربية

اليوم بدأت تعيش مرحلة التدمير الذاتي، فهي تُعاني من ظواهر خطيرة، مثل العدمية والعبثية والخواء الروحي والإلحاد، والبُعد عن الفطرة في العلاقات الإنسانية الحميمة، والبُعد عن الإيمان بالله والقيم الدينية والأخلاقية الكبرى... إلخ

الوعود التي بشَّر بها البحث العلمي في بداياته، وأنه سيُقدِّم الحقائق المطلقة للبشرية، تحوّلت -بعد قرون من النهضة والتنوير والحداثة وما بعدها- إلى معرفة نسبية مُحيّرة وضبابية، عمّقت جهل الإنسان بنفسه وبالكون من حوله، أما التطوُّر التقني، فلم يعد له من هدف سوى المزيد من تدمير الطبيعة، والعبث بقوانينها الحكيمة في الخلق والإيجاد، أو بتعبير القرآن الكريم «إفساد الأرض بإهلاك الحرث والنسل».

في القرن الماضي تنبَّأ بعض المفكرين والمؤرِّخين الغربيين، بأفول هذا الغرب وسقوط حضارته في الأفق القريب، أما اليوم، فإن الحديث العلني بين نخبه عن «موت الغرب». لذلك، آن الأوان للبشرية كي تتحرّر منه وأن تقفز من سفينته الغارقة لا محالة، فالخضوع لحضارته ليس قدرًا محتومًا!

بين الفرد والمجتمع..

مسارات المسؤولية ورعاية القيم

مراد غريبي*

الكتاب: شخصية الفرد.. جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع.
المؤلف: الشيخ حسن الصفار.
الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف.
الصفحات: ١٧٦ من القطع المتوسط.
سنة النشر: الطبعة الأولى ٢٠٢١م.

□ مدخل

العارف بشكل دقيق بخطاب المفكر الإسلامي الشيخ حسن بن موسى الصفار، لا يستغرب فكره النقدي لبعض الظواهر الخطيرة مثل فرض الوصاية على الآخرين والاستبداد والغلو والتطرُّف، وتفكيكه للعديد من المشكلات والانحرافات الفكرية والنفسية والاجتماعية التي أخلَّت بتوازن شخصية الفرد والمجتمع في مجالنا العربي والإسلامي، مرتكزًا على تحليل النزعات والتحدِّيات، وتأكيد مفاهيم الاعتدال والتسامح والحرية والانتماء والمسؤولية والتعايش لدى إنساننا، للعبور به من الفردية نحو الشخصية كما يُعبِّر مالك بن

* كاتب وباحث من الجزائر.

نبي حول أسس ميلاد المجتمع.

ويُعدُّ الإصدار الجديد للأستاذ الصفار حول شخصية الفرد وجدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع، من الدراسات التجديدية المهمَّة في مسار تفكير المفكِّر حسن الصفار، إنه مسار من القفزات والمقاربات والتأسيسات التي بلورت معالم خط فكري تجديدي برؤية فلسفية فكرية منفتحة على الفكر الإنساني الحضاري، ونهج معتدل استطاع أن يترجم قناعات قيمية ومبادئ إصلاحية في مشوار التنمية الثقافية والاجتماعية ضمن أبعاد المجتمع والوطن والأمة والإنسانية.

ويجدر التنويه بداية أن اشتغال الشيخ الصفار على مفهوم الفرد كدلالة ضمن الراهن الإسلامي، فضلًا عن توجيه انتقادات دقيقة وقاسية لصور الخطاب الديني المتزمِّت في كثير من المحطَّات، من خلال تفكيك الدلالات والمفاهيم، يعكس أن لحظة التنمية في الكتابة النقدية لديه هي لحظة هندسة العناصر والمكوِّنات المنهجية والفلسفية والتربوية والإرشادية في بناء «شخصية الفرد» وفق منظومة قيمية حضارية واقعية. حيث تتَّضح هذه اللحظة من خلال إدراك هاجس الكتاب المركزي ألا وهو التفكير في دوائر الصراع الأربعة لدى الفرد المتَّصلة بفلسفة الذات، وماهية الأسرة، وموقع المرأة، وسلطة المجتمع، في دلالات المعرفة والثقافة والحرية والتربية والحقوق والمسؤولية... إلخ.

من الجلي كذلك، أن من ملامح الرؤية المنهجية للشيخ الصفار محاولته النظر إلى علاقة الفرد بالمجتمع، بوصفها علاقة الجزء بالكل في سياق وعي جدلي لا تغيب فيه خصوصيات الهويات بين الناعمة والصلبة ضمن الصيرورات التاريخية. وبمعنى أدق عملية فكّ جدلية العلاقة عبر تفكيك مناطق الانحراف والتزييف والتقليد والتبرير.

كما يُعدُّ كتاب «شخصية الفرد» للمفكّر الصفار، من المؤلّفات الجديدة التي من شأنها أن تخلق ثقافة جديدة في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، وذلك أولًا للإشكالات والمشكلات التي ناقشها واستعرض أهم الأجوبة عنها، وثانيًا لكونه اخترق جدار الصمت الذي تسبَّب في تعطيل الطاقات وبدَّدها وأهانها عبر تاريخ من الوصاية والتكميم والتمويه باسم الدين.

لقد عمل الشيخ الصفار في هذا الكتاب على تسليط الضوء على مشكلة مركزية أبان عنها قائلًا: إن «بعض الأوساط الدينية التي تشرعن حال الوصاية على الفرد، ومصادرة الحريات وسلب الحقوق، ضمن فهم خطأ موروث للدين من عصور التخلُّف والاستبداد،

والتزامًا ببعض الأعراف والتقاليد البالية»[1]، مقرِّرًا أن الهدف الرئيس للكتاب هو بعث وعي لكرامة الإنسان في الدين عبر «تحرير الفرد من سلطة القمع الأسري غير المشروع، وهيمنة الإرهاب الفكري الاجتماعي. وذلك بالعودة إلى مفاهيم الدين الأصيلة، وتعاليمه النقيَّة التي جاءت في الأصل لحماية حقوق الإنسان وإقرار كرامته، وسيادة العدل في المجتمع (ليقوم الناس بالقسط)»[2]، منطلقًا من «رؤية دينية ثقافية، ومن خبرة وتجربة في ساحة العمل الاجتماعي»[3].

□ خريطة الكتاب وبنيته

ينقسم الكتاب إلى أربعة فصول جاءت بهذا النحو:

الفصل الأول: الفردية والانتماء الاجتماعي

هذا الفصل جاء بمثابة مقدِّمة تمهيدية للفصول التالية، وقد استند فيه المؤلِّف إلى إيصال عدَّة مؤشِّرات وإضاءات، منطلقًا من مبحث حول ماهية تحرير شخصية الإنسان، من خلال تفكيك عدَّة إشكالات ومشكلات في التاريخ الإنسانيّ، مقدِّمًا مقاربة ارتكز فيها على إضاءات قرآنية حول رسالات الأنبياء وأهدافها، وأدوار الأنبياء والمرسلين في تحرير شخصية الفرد فكريًّا وسلوكيًّا، من السحق الاجتماعي والتبعية العمياء. إلى جانب معوِّقات عرَّج عليها من قبيل: تزوير الدين، وتبرير الاستبداد، لافتًا النظر إلى مبرِّرات الهيمنة الاجتماعية في قمع شخصية الإنسان، كاشفًا عن عدَّة مبررات هي:

١- قصور الفرد عن إدراك المصلحة واتِّخاذ القرار الصائب.
٢- الوقاية من نوازع الشر والفساد.
٣- تعزيز الروح الجمعية، وأولوية المصلحة العامة.

ثم يُعقِّب المؤلِّف بالقول في سياق تفكيكه للمشكلة وما تحمله من إشكالات: «وإذا كانت هذه المبرّرات تُساق كمسلّمات في المجتمعات القديمة، فإنها الآن أصبحت حججًا واهية في المجتمعات الحديثة، بسبب تطوُّر الحياة، وتقدُّم وعي الإنسان، ونضاله من أجل انتزاع حريته وكسب حقوقه»[4]. مؤكِّدًا على جانب النضال عبر تفكيك إشكاليات

(١) الكتاب الصفحة ١١.
(٢) ن. م، ص ١١ - ١٢.
(٣) ن. م، ص ١٢.
(٤) ن. م، ص ٢٢.

تعلَّقت بالإنسان بين نقاط الضعف ومواقع القوة، كاشفًا عن المنهج الخاطئ في التعامل مع الطبيعة البشرية لدى المجتمعات القديمة، من خلال سياسات التجهيل، وتغليب الأهواء والشهوات لدى الإنسان، مشيرًا لأهمية «توفير البيئة الصالحة، والتربية المناسبة، ونشر القيم الفاضلة، وبثّ الدعوة إلى الخير، وتنمية دوافع الصلاح في نفس الإنسان، وتحذيره من عواقب الفساد والانحراف»(٥).

وضمن هذا السياق تساءل المؤلِّف عن الروح الجمعية كيف تتحقَّق؟ متحدِّثًا عن رؤيتين للوصول الى تحقيق الروح الجمعية، الرؤية الأولى تبالغ في التقليل من شأن الفرد، والرؤية الثانية تبالغ في إعلاء شأن الفرد، منوِّهًا إلى أهمية الأخيرة في تطوُّر المجتمعات الحديثة، مفنِّدًا بذلك كل مبرِّرات تهميش شأن الفرد من قبل المجتمعات التسلطية والقمعية.

الفردانية والروح الجمعية

استكمالًا للنقاش وتركيزًا للفكرة وترشيدًا للوعي الفردي والرشد الاجتماعي، واصل المؤلِّف التحليل من خلال تشريح المشكلة وتثقيف القارئ بماهية جوهر إنسانية الإنسان المتمثِّل في: القدرة على التفكير والإرادة والاختيار، مستندًا إلى أمثلة قرآنية تعكس آثار القمع الاجتماعي على شخصيات الأفراد، من هذه الآثار:

١- امتهان إنسانية الأفراد.
٢- توقُّف الإبداع والتطوير في ظل الإرهاب الفكري.
٣- تعزيز سياسات الظلم والفساد.

بعد ذلك عرَّج المؤلِّف متطرِّقًا إلى التطرُّف في الفردانية، مستعرضًا أهم آثارها السلبية، منها:

١- ارتفاع مستوى الأنانية.
٢- غلبة الروح المصلحية.
٣- غياب القيم وتلاشي الروح الدينية.

ثم عدَّد الأستاذ الصفار أهم نتائج هذه الآثار في المجتمعات وعلى الأفراد، مشيرًا إلى حالات القلق، والانتحار، والكآبة، ومظاهر العنف والإجرام، والتفكُّك العائلي، والانحلال الأخلاقي. هذه المآسي التي يعاني منها الغرب بسبب التطرُّف في ممارسة الحالة الفردية، التي جاءت كردَّة فعل لحالة القطيع الجمعية السائدة في المجتمعات التقليدية

(٥) ن. م، ص ٢٥.

السابقة»[٦]. ليصل إلى فكِّ محلِّ النزاع الجدلي بين الفردانية والروح الجمعية، متسائلاً: هل يذوب الإنسان الفرد في المجتمع وينسحق كما كان في المجتمعات التقليدية السابقة؟ أو يعيش حالة الفردية والأنانية كما هي الحال الآن في المجتمعات المادية في الغرب لتغيب العواطف، وتتفكَّك الأواصر العائلية والاجتماعية، فلا الآباء يُفكّرون في أولادهم، ولا الأولاد يهتمُّون بآبائهم، ولا الجار يعتني بجاره؟ مفنِّدًا كلا الاتجاهين في التعامل مع شخصية الفرد، لا الفردانية هي الخلاص، ولا القمع الاجتماعي والتهميش والتجهيل مبرِّر وضمان للأمن والاستقرار والتنمية، فكلا الحالتين لا تخدم المصلحة الحقيقية لشخصية الفرد والمتمثِّلة في جوهر إنسانيته.

من هنا يكون المؤلِّف قد وصل لناحية التنوير والترشيد والمتمثِّل في ماهية علاقة الإسلام بتحرير إرادة الإنسان، ملخِّصًا منحنى تاريخ الإسلام صعودًا وهبوطًا، مرتكزًا على منهج التعامل مع شخصية الفرد وكيف حرَّر الإسلام الفرد العربي من ربق الاستبداد والقمع والتهميش، واستطاعت الحضارة الإسلامية أن تنير دروب الإنسانية. ولما تم تزوير حقائق وقيم ومبادئ الإسلام انحدر الفرد والمجتمع والأمة.

الشخصية التوكيدية

اتَّجه المؤلِّف متحدِّثًا عن الشخصية التوكيدية، مبيِّنًا مفهومها وأهميتها في صياغة التوازن لدى الفرد، موضِّحًا الركائز التي تسهم في تبلور هذه الشخصية، ومنها:

١- الثقة بالنفس.
٢- التعبير عن الذات بشجاعة وبطريقة مناسبة.
٣- السعي لحماية الحقوق والمصالح.
٤- التعبير عن المشاعر وعدم الكبت ممَّا قد يُؤدِّي إلى كسل الأداء العاطفي.
٥- التنشئة الأسرية السليمة التي أسماها المؤلِّف بالتربية التوكيدية.
٦- السعي لبعث ثقافة توكيدية.

ثم يخلص الأستاذ الصفار إلى أن «التوكيدية والتعبير عن الذات والرأي، لا تعني التهوُّر والصدامية، ولا الانطلاق مع الأهواء والرغبات، دون ضوابط والتزامات، إن ذلك يقود إلى الفوضى والفساد. فقد وهب الله تعالى الإنسان عقلًا يُشكِّل مرجعية لسلوكه وممارساته، والتوكيدية منهج وسلوك في ظل هدي العقل ونوره»[٧].

---

(٦) ن. م، ص ٣٤.
(٧) ن.م ص ٤٥.

الفرد الأمة

ينطلق المؤلِّف أمام هذه القضية من سؤال: متى يكون الفرد أمة؟ وبعد عرضه لدليلين من الكتاب والسُّنَّة لهما علاقة بهذا المبحث، قدَّم مقاربة حاول فيها بيان الإجابة المفصَّلة حول التساؤل الإشكالي المذكور، مُعدِّدًا الحالات التي يتجسَّد فيها مصداق تحوُّل الفرد إلى أمة، منها:

١- من يفجِّر طاقته وكفاءته.
٢- من يتحلَّى بروح المبادرة.
٣- من يقود مجتمعه إلى أهدافه السامية.

أصالة الفرد والمجتمع

في هذا المطلب نحا المؤلف الصفار منحى تحليليًّا مهمًّا في إضاءة إحدى المسائل المركزية في فكرة الكتاب العامَّة، والتي تتمثَّل في ماهية العلاقة بين الفرد والمجتمع؟ وما هي الصِّلة بين الفرد والمجتمع؟ هل الفرد هو الأصل أم المجتمع؟ هل الفرد هو الأهم أم المجتمع؟ ما دوافع الانشداد الاجتماعي في حياة الإنسان؟ مستعرضًا عدَّة آراء للوقوف على العامل المؤثِّر في تحقُّق الحياة الاجتماعية، منها:

١- الإنسان اجتماعي بالفطرة.
٢- الإنسان مجبر على الحياة الاجتماعية.
٣- الإنسان مختار للحياة الاجتماعية.

ثم يُسلِّط المؤلِّف الضوء على أهم النظريات بخصوص العلاقة بين الفرد والمجتمع من خلال ما طرح من آراء، مشيرًا إلى ثلاث نظريات هي:

النظرية الأولى: الفرد هو الأصل.
النظرية الثانية: الأصالة للمجتمع.
النظرية الثالثة: الفرد والمجتمع أصيلان.

تنمية الروح الاجتماعية

بعد تأصيل الفكرة وفكِّ الجدل حول ماهية العلاقة بين الفرد والمجتمع، ركَّز الشيخ الصفار في نهاية الفصل الأول على قضية هي أم القضايا والمتمثِّلة في الروح الاجتماعية وتنميتها، وكعادته ينطلق من مقاربة افتتح بها قائلًا: «لا شك أن المجتمع الذي تنبض قلوب أبنائه بحبِّه، وتترسَّخ في نفوسهم مشاعر الانتماء إليه، فيتبارون في خدمته، ويتنافسون في

الدفاع عنه، والعمل من أجل ارتقائه، هذا المجتمع يكون قويًّا متماسكًا قادرًا على مواجهة التحدِّيات، مؤهَّلًا للتقدُّم والنجاح. أما المجتمع الذي تسود أبناءه روح الأنانية المفرطة، ويتضاءل فيه التفكير في المصالح العامة، فينشغل كل فرد بهمومه الذاتية فقط، وينتهز كل فرصة للكسب الذاتي ولو على حساب مصلحة مجتمعه! هذا المجتمع سيعيش حالة من التفكُّك والتمزُّق، تؤدِّي به إلى الضعف والتراجع والانهيار»[٨].

ثم يضع المؤلِّف القارئ الفرد أمام سؤال بأسلوب الدارس العارف المهتم قائلًا: كيف يتأهَّل المجتمع ليكون في أفق الصورة الأولى؟ وكيف يتجنَّب الانحدار إلى مزالق الصورة الثانية؟

انطلاقًا من هذا السؤال حدَّد المؤلِّف ركائز تأهيل المجتمع، وذلك عبر نشر وتعميق ثقافة المسؤولية الاجتماعية، والتي تتحقَّق من خلال اهتمام المجتمع بالفرد، وعطاء الفرد للمجتمع. في المسار الأول المتعلِّق باهتمام المجتمع بالفرد، أشار المؤلِّف إلى العناصر الآتية:

أولًا: إشعار الفرد بالاحترام والاهتمام، بدءًا من تربيته العائلية، تواصلًا مع مراحل التعليم، والتعاطي الاجتماعي.

ثانيًا: الوقوف مع الفرد في حالات ضعفه المادي والمعنوي.

ثالثًا: مساعدة الفرد في بناء حياته وتحقيق تطلُّعاته.

الفصل الثاني: السلطة الأبوية

في هذا الفصل الذي أجده معمّقًا في بعده التأصيلي وبُعده التفكيكي للجدل، يُقرِّب المؤلِّف عدَّة مسائل شرعية للقارئ بمطارحات قرآنية وروائية جِدُّ هادفة في حقل التربية الإسلامية، وما يرتبط بها عقائديًّا وفكريًّا، متطرِّقًا إلى قضايا من قبيل: الأبوة بين الرعاية والتسلُّط، استقلال الشخصية.

ولم يكتفِ المؤلِّف الصفار بالحديث عن صور خاطفة، وقراءات سطحية، وإنما ذهب نحو تفكيك إشكاليات ومشكلات واقعية، أصبحت تؤثِّر تأثيرًا عظيمًا في راهن المجتمعات الإسلامية ومستقبلها، مثل إشكال استسلام الأبناء لتأثير الوالدين، وماهية استقلال الأبناء في الخيارات، وحدود الطاعة ومآلات القطيعة والعداوة، وكيف يكون احترام خيارات الآخرين بالنسبة لكلا الطرفين الآباء والأبناء، ناهيك عن مدى وعي الفرد الابن والفرد الأب وتأثير الروابط الاجتماعية، وكيف تساعد الرابطة الأعمق بين الوالدين والأبناء في

(٨) المصدر نفسه، ص٥٩.

تحقيق التوازن بين الاستقلال والطاعة، وما هي حدود التدخُّل في شؤون حياة الولد.

كل هذه المسائل تناولها الشيخ الصفار بعمق وتدقيق، مستحضرًا أغلب الصور الواقعية، ومستشهدًا بعدَّة نصوص دينية، تُؤصِّل وتُدعِّم الرؤية التوافقية لمعادلة الاجتماع الإسلامي في أدق مؤسساته وهي الأسرة.

الفصل الثالث: الهيمنة الذكورية

في هذا الفصل يخطو المؤلِّف خطوات مهمَّة جدًّا متعلِّقة بالاجتماع الإسلامي، كأننا به -بعدما سلَّط الضوء على الدائرة الأكبر ثم العلاقة الأساسية في تحقيق الاجتماع السليم من خلال بناء الشخصية في الفصل السابق- ينطلق بنا نحو مقاربات قرآنية لأدق علاقة يتأسَّس منها الاجتماع العام، وهي العلاقة الزوجية، متحدِّثًا عنها بأسلوب لطيف جدًّا، شارحًا ماهية الزواج وتوصيفاته في القرآن الكريم، خصوصًا العلاقة التي عبر القرآن عنها باللباس، ثم توقَّف عند نقطة جوهرية واستراتيجية ومصيرية في بناء هذه العلاقة ونجاحها وسلامتها، ونعني بها الدراسة المتأنِّية لقرار الزواج.

وهنا نبَّه الشيخ الصفار قائلًا: إن «من أهمّ الأسس في إنشاء العلاقة الزوجية حسن الاختيار، بحيث يُحسن كلٌّ من الطرفين اختيار شريكه، فلا يكون الاختيار منبعثًا من حالة عاطفية، أو على نحو ارتجالي، وألّا يأتي نتيجة فرض أو إكراه، فلا يصحّ أن يُفرض على رجل قرار زواجه من امرأة، ولا أن يُفرض على امرأة زوج بغير رضاها»[٩].

ثم اتَّجه سماحة الشيخ الصفار نحو عرض أهم ما يتعلَّق بمسألة المرأة، وهو اتِّخاذ قرار الزواج، طارحًا مجموعة أسئلة مهمَّة، بعدما ألمح للنقاش الدائر بين فقهاء الإسلام حول هذه المسألة، متحدّدًا في ثلاثة أقوال فقهية هي:

١- قرار المرأة بيد وليها.
٢- القرار بيد الفتاة.
٣- الجمع بين القولين السابقين.

بعد ذلك ناقش المؤلِّف بشكل عام، تلك الأقوال آخذًا بعين الاعتبار ملابسات العصر الراهن وما بلغته المرأة من مستوى تعليمي وحضور اجتماعي ومعرفة بأحوال المجتمع، شارحًا رأيه قائلًا: «لم يَعُدْ مستساغًا ولا مقبولًا النظر إليها اليوم على نحو الاستصغار والدونية، وكأنّها غائبة عن محيطها، وجاهلة بمجتمعها، وبعض بنات اليوم أعلم من آبائهنّ

(٩) ن. م، ص ١٠٢.

بأحوال المجتمع، وظروف العصر، سيّما مع توفُّر الدراسات والبحوث، ووسائل التواصل الاجتماعي، وشبكة العلاقات الواسعة الانتشار. وقد أثبتت الأحداث هذه الحقيقة، فلطالما روى آباء عن خاطبين تقدّموا لبناتهم، فلما كلموهنّ في ذلك، ذهبت البنات للتنقيب بأنفسهنّ عن أولئك الخاطبين، وتوفَّرن على كمٍّ كبير من المعلومات والتفاصيل عنهم، على نحوٍ لم يكن يخطر على بال الآباء، وهذا ما يشير إلى أنّ بنات اليوم لسن كبنات الأمس»[١٠].

كما أشار الشيخ الصفار لقضية مهمَّة ترتبط بسمعة الإسلام، وما يترتَّب على هذه القضية من آثار سلبية كارثية تُهدِّد النسيج الاجتماعي، كما تُؤثِّر على الصورة العالمية للإسلام، مبيِّنًا هذه القضية قائلًا: «وما من شك أنّ بعض الآراء الفقهية تساهم في تعزيز تلك الاتّهامات، وتفسح المجال واسعًا لتشويه سمعة الإسلام. من هنا يغدو من اللّازم أخذ ظروف العصر الراهن بعين الاعتبار، حين النظر في تلك الآراء الفقهية المتعلّقة بالمرأة. إذ ينبغي ألّا نغفل واقع العصر الراهن، عند بحث الشأن الخاصّ بالمرأة فقهيًّا، بغرض ترجيح أحد الآراء، مع أهمية النظر في تأثيرات اختيار أو ترجيح أيّ حكم شرعيٍّ على سمعة الإسلام، وواقع المسلمين. سيّما وأننا ما نزال نواجه استغلالًا لبعض الآراء الفقهية المتقادمة، في تعزيز بعض العادات والأعراف، وإمضائها في المجتمع، ومنها تلك المتعلّقة بمسألة تكافؤ النسب بين الزوجين، الذي يعني أنّ أيّ شخصٍ تزوّجت إحدى أقاربه من شخصٍ يعتبره هو من قبيلة أو عائلة أقلّ شأنًا وأدنى مكانة من قبيلته، فله أنْ يرفع قضية في المحكمة للتفريق بينهما»[١١].

من هنا قدَّم المؤلِّف مناقشة لمشكلة تكافؤ النسب، وعرض الآراء الفقهية للمذاهب الإسلامية، وبيان من أخذ بها ومن لم يأخذ، مؤكِّدًا أن القاعدة المتَّفق عليها هي التكافؤ في الدين، ثم بعد ذلك قارب المشكلة وعالجها من خلال مطلب اختيار الآراء الفقهية المناسبة.

وتأسيسًا على ما سبق في صياغة رؤية سليمة وناضجة حول العلاقة الزوجية عند المسلمين، نحا بنا المؤلِّف نحو فكرة مهمَّة متعلقة بوعي ماهية الزواج والعلاقة بين الزوجين، وهي فهم ماهية قوامة الرجل، واستقلال المرأة على ضوء التعاليم الإسلامية المعتبرة، التي تراعي التغيُّرات الزمكانية والسوسيوثقافية والتحوُّلات الاجتماعية في عالم اليوم، مؤكِّدًا في سياق ذلك على موقعية الأسرة في الخريطة الاجتماعية ومدى التزامها بالقيم الإنسانية الخلَّاقة للتنمية والنجاح والرقي والسلام وما هنالك من أهداف حضارية تنعكس على المجتمع كلما ترسَّخت في عمق الخلية الأساسية وهي الأسرة، مركِّزًا على قيمة العدل في

(١٠) ن. م، ص ١٠٨.
(١١) ن. م، ص ١١١.

المحيط العائلي وعمق الوعي بهذه القيمة من خلال إضاءات قرآنية مهمَّة تحدَّثت عن رعاية الحدود، واحترام القيم في دوائر العائلة والمجتمع والوطن والأمة، وصولًا إلى الأسرة الإنسانية، مستشهدًا بقيمة العدل في العلاقات الأسرية مبيِّنًا ذلك قائلًا: «فحين يشدّد الدين على تحقيق العدالة على كلّ الصُّعد الاجتماعية والسياسية وفي العلاقات الدولية، فإنّ نقطة الانطلاق لتحقيقها يبدأ من العائلة أيضًا، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، فيما يرتبط بتعدّد الزوجات. كما ينسحب ذلك على التزام العدالة بين الأولاد والمساواة بينهم في المعاملة»[١٢].

ثم انتقل المؤلِّف إلى رفع اللبس حول مسائل مهمَّة ومؤثِّرة في واقع المسلمين:

١- قوامة الرجل.

٢- هل للرجل سلطة على زوجته؟

٣- استضعاف المرأة وانتهاك سلطتها المالية.

٤- أهلية المرأة.

٥- حق العمل والكسب للمرأة وثبوت نفقتها وما يرتبط بذلك من واقع الابتزاز المالي ومساعدة الزوج.

واستكمالًا لمناقشة ما يتعلَّق بالعلاقة الزوجية وبناء شخصية الفرد رجلًا وامرأة، وملاحقة لمشاكل الواقع وإشكاليات وعي ماهية الزواج وبناء الأسرة السليمة، ينتقل المؤلِّف الشيخ الصفار إلى تفكيك مشكلة العنف ضد المرأة وكيف نواجهها؟ مبيِّنًا رأيه قائلًا: «ورغم التقدُّم الهائل الذي شهدته البشرية، إلَّا أنّ المرأة لا تزال هدفًا للعنف والعدوان الصادر عن الرجل. مع تطوُّر أوضاع المرأة في العصر الراهن، على نحو مغاير لمعظم فترات التاريخ، بحيث لم تعد المرأة اليوم كما كانت بالأمس، سيما وقد امتلكت كثيرًا من مقوِّمات القوة التي كان ينفرد بها الرجل، على مرّ العصور، فقد أصبح بيدها المال والعلم والمكانة الاجتماعية والوظيفية، وبالرغم من كلّ ذلك لم تتجاوز المرأة بعد حالة المعاناة من العنف والعدوان الصادر عن الرجل»[١٣].

ويضيف المؤلِّف في سياق إجابته عن سؤال: لماذا تضطهد المرأة؟ مبيِّنًا أن: «هناك جملة من الأسباب تقف خلف تزايد حالات الاعتداء والعنف ضد المرأة. فبالإضافة إلى تفشّي حالة الاستقواء الجسدي على المرأة عند الرجال عامَّة، هناك -أيضًا- ثقافة شائعة عند كثير من المجتمعات تبرّر هيمنة الرجل على المرأة، لمجرّد كونها امرأة وحسب. والأنكى من ذلك

(١٢) ن. م، ص ١١٨.

(١٣) ن. م، ص ١٣٣.

حين تسبغ الصبغة الدينية لحالة الهيمنة الذكورية على المرأة في المجتمعات المحافظة، مع أنّ الدين لا يقبل بالظلم على أيِّ نحوٍ كان، بل العكس هو الصحيح، فالدين يدعو لتقدير المرأة واحترامها»(١٤).

وعلى هذا الأساس دعا المؤلِّف إلى ضرورة إيجاد ثقافة جديدة، مطالبًا بتغيير هذا الواقع الثقافي قائلًا: «آن الأوان أنْ تتغيّر ثقافة القبول بوقوع المرأة ضحية العنف، تحت غطاء أو آخر، في مختلف المجتمعات. ولعلّ من وسائل التغيير على هذا الصعيد، أن يجري تصحيح الثقافة الدينية الشائعة، من خلال إثارة النصوص الدينية الصحيحة التي تحترم كيان المرأة، وتوصي بها خيرًا، وكم في القرآن الكريم وفي السُّنَّة الشريفة من النصوص التي تُشيد بمكانة المرأة، طفلة وأختًا وزوجة وأمًّا، لكنّ النصوص الأكثر انتشارًا هي التي تدعم المزيد من هيمنة الرجل على المرأة، مع ما يصاحب تلك النصوص من ترجمة متعسفة، وعلى النحو الذي يخدم حالة الاستقواء على المرأة»(١٥).

ولمعرفة قدر المرأة وإدراك قيمتها في المجتمع والوطن والأمة وعلى المستوى الإنساني، وفهم أدوارها العظيمة في الحياة والتنمية وما هنالك، أوضح المؤلِّف موصيًا أن «علينا جميعًا أن نستذكر جهود أمّهاتنا، وأن نستمطر لهنّ الرحمات، وأن نقابل جهود وأتعاب زوجاتنا بالتقدير، وأن نحترم مشاعر بناتنا، كما يعلّمنا الدين، وتربينا تعاليم النبي ﷺ الذي كان مضرب المثل في التعامل الحسن مع أزواجه وبناته، ذلك التعامل الذي ينبغي أن نقتدي به وهو القائل ﷺ: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»»(١٦).

الفصل الرابع: الشخصية والمسؤولية

يُمثِّل هذا الفصل عمدة الكتاب، ويُشكِّل بمضمونه ومباحثه تراتبية المنهج الوصفي والتحليلي الذي اعتمده المؤلِّف في الفصول الثلاثة السابقة. كما يمكن اعتباره خلاصة الكتاب لما يحتويه من مباحث مهمَّة ومحورية في مشوار بناء الشخصية، خصوصًا ما يتعلَّق بالمسؤولية التي قاربها الشيخ الصفار في البعدين العائلي والاجتماعي العام، وفهمها بعمق ضمن أطر العلاقات الاجتماعية باستيعاب مسائل من قبيل الحرية الفكرية، واستقلال الرأي، والتعايش الاجتماعي الذي لا يمكن أن يكون تنمويًّا للمجتمع إذا لم يُؤسِّس للمسؤولية الفردية وتطوير العلاقات وحسن التخاطب وعدم الخصومة في الفكر والدين

(١٤) ن. م، ص ١٣٣.
(١٥) ن. م، ص ١٣٥.
(١٦) ن. م، ص ١٣٩.

والآراء وما هنالك، مبيِّنًا ذلك قائلًا: «فالذين يريدون النهوض بمجتمعاتهم لا يستطيعون مجاراة الآراء السّائدة؛ لأنّهم يُدركون جيّدًا أن سبب الانحراف والتخلُّف القائم إنما يعود إلى تلك الآراء، وهم إنما جاؤوا لكي يُغيّروا من الأمر الواقع، وهم معنيّون بمقتضى رسالتهم بالتصدّي للواقع المتخلِّف لمجتمعاتهم، وهذا تحديدًا ما كان يقوم به الأنبياء، الذين خالفوا مجتمعاتهم، والأصحّ أنّ مجتمعاتهم هي التي خالفتهم..»[١٧].

منتقلًا بعد ذلك مناقشًا فكرة التكيُّف الاجتماعي بتحليل موضوعي، ومن خلال نصوص دينية معتبرة ومتَّفق عليها، عابرًا لكل تضاريس الاختلاف، مراعيًا القيم وعدم الاستغراق والذوبان في الانتماءات، قائلًا: «لقد حذّرت نصوص قرآنية من أن تقود الإنسان عاطفة الانتماء إلى تجاوز القيم حتى لصالح أقرب الناس إليه وهي العائلة»[١٨]، ومشدِّدًا بالتحذير على أن يكون الإنسان «يقظًا تجاه التزاماته الاجتماعية. فمن حقّه أن ينتمي ويتعاون مع الآخرين، وأن يدافع عن جماعة ترتبط به وينتمي إليها، ولكن حذارِ حذارِ أن يكون ذلك دافعًا لتجاوز القيم والضوابط الشرعية، فإنّ ذلك ممَّا يجعله يوم القيامة أمام موقف رهيب عظيم. وأكثر من ذلك، تُشير الآيات القرآنية إلى أنّ الفئة التي يتَّبعها الإنسان، ويكون اتِّباعه لها دافعًا لمخالفته الضوابط الشرعية، هذه الفئة ستتبرأ من الإنسان في يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾[١٩]»[٢٠].

ويختم المؤلف كتابه بتوصية مهمة لكل إنسان قائلا: «إنّ على الإنسان أن يجعل نصب عينيه التزام القيم والمبادئ، ورضا الله، ولا يترك للشيطان منفذًا في نفسه، يدفعه للنيل من الآخرين والعدوان عليهم، انتصارًا لفئته أو جماعته أو الزعامة التي يتبعها، فذلك ما سيجعله في موقف صعب يوم القيامة»[٢١]

لقد أبان لنا الشيخ حسن الصفار على امتداد أربعة فصول عن زاوية للنظر كفيلة بضمان فهم أمثل لما يجري الآن في واقعنا العربي والإسلامي والإنساني ككل، من صور النزاع والعنف الاجتماعي والديني والطائفي في العالم، داعيا إلى ضرورة إدراك قيمة ما يحققه الإصلاح الثقافي من منظور الوعي الديني الإسلامي في بناء شخصية الفرد على أساس

---

(١٧) ن. م، ص ١٦٩.
(١٨) ن. م، ص ١٧٣.
(١٩) سورة البقرة، الآية ١٦٦.
(٢٠) الكتاب، ص ١٧٥.
(٢١) ن. م، ص ١٧٦.

المسؤولية الذاتية المرتكزة على رعاية واحترام القيم والمبادئ من جهة، والانفتاح الثقافي والاجتماعي وفق تلك القيم ومواجهة العنف بكل أشكاله، وتفعيل قيمة العدل على طول هرم العلاقات الاجتماعية، كل ذلك من شأنه تحقيق التنمية والسِّلْم والمناعة الاجتماعية التي تعكس حقيقة مدنية وحضارية الرؤية الإسلامية في صياغة مجتمع الإنسان السوي والمنفتح على الله والطبيعة والحقيقة.

نختم هذه القراءة ببعض التوصيات الإرشادية:

١- يُعدُّ هذا الكتاب مصدرًا مهمًّا في الدراسات النقدية الاجتماعية، خصوصًا المتعلِّقة بالمجتمعات العربية، وضمن إطار الفكرة الدينية في بناء الاجتماع العربي والإسلامي.

٢- ضرورة تعميق الوعي بالدراسات القرآنية لمسائل بناء الشخصية والتنمية الاجتماعية، والتي تناول المؤلِّف العديد منها في كتابه هذا.

٣- الحاجة إلى تفعيل الدور الإعلامي في فتح النقاش حول أهم الأفكار التي ناقشها الكتاب، وخصوصًا تلك المرتبطة بالعنف ضد المرأة، ومسألة التكيُّف الاجتماعي لتصحيح الأفكار الخاطئة المنتشرة حول الإسلام لدى الآخر، بسبب ذهنية انتقائية عرجاء لنصوص وآراء شاذَّة لا علاقة لها بروح الثقافة الإسلامية الحضارية الإنسانية.

٤- تخصيص ورشات عمل لكل فصل من فصول الكتاب للشباب من أجل تباحث الأفكار واستيعاب المطارحات وتفهم الأهداف.

٥- الحاجة إلى إضافة فصل في الطبعات القادمة من الكتاب حول دور التعليم في بناء الشخصية، وصياغة الثقافة المدنية للأفراد، وترسيخ القيم والمبادئ، وتجاوز الانتماءات الضيقة وما هنالك من علاقات مؤثِّرة سلبيًّا على السلامة الفكرية والعملية للفرد في مجتمعه.

مؤتمر: عبد الحميد أبو سليمان

وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي

كوالا لمبور (ماليزيا) عقد بين: ٢١-٢٢ شباط (فبراير) ٢٠٢٣م

الدكتور محمد تهامي دكير

□ مدخل: الدكتور عبد الحميد أبو سليمان.. سيرة مقتضبة

الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، من مواليد مكة المكرمة (١٩٣٦ - ٢٠٢١م)، مفكر إسلامي معاصر، ساهم بكتاباته ومواقفه وبالمؤسسات التعليمية والتربوية التي أشرف على تأسيسيها وإدارتها، في تنمية الفكر الإسلامي وتجديده وإثرائه. وكغيره من رُوَّاد النهضة والإصلاح المعاصرين في العالمين العربي والإسلامين، ساهم الدكتور أبو سليمان في رصد وتشريح الواقع العربي والإسلامي، والكشف عن أسباب الأزمات المتعدِّدة التي يتخبَّط فيها، والعلل التي أصابت العقل المسلم، في محاولة لاجتراح الحلول والمقاربات النظرية، التي يُمكن أن تُساهم في الإصلاح والتغيير والنهوض، وعودة الأمة إلى مسارها الطبيعي، والعمل على بناء العلوم وتأصيلها وأسلمتها، من أجل مشاركتها في صناعة الحضارة الإسلامية واسترجاع موقع الأمة المطلوب بين الأمم.

حصل الدكتور أبو سليمان على بكالوريوس التجارة من قسم العلوم السياسية/ كلية التجارة بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٩م، ثم على درجة الماجستير في العلوم السياسية من الكلية نفسها سنة ١٩٦٣م، ثم حصل على درجة الدكتوراه

في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣م.

عمل د. أبو سليمان في عدَّة وظائف، كما شارك في تأسيس عدد من المؤسسات التعليمية والتربوية؛ فقد عمل أمينًا لاجتماعات المجلس الأعلى للتخطيط بالمملكة العربية السعودية، وعضوًا في هيئة التدريس بكلية العلوم الإدارية (كلية التجارة سابقًا) في جامعة الملك سعود بالرياض (جامعة الرياض سابقًا)، ورئيسًا لقسم العلوم السياسية فيها. كما يُعتبر من مؤسسي اتِّحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والاتِّحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، ورئيسًا لمجلس الإدارة الأسبق لمدارس منارات الرياض، كما تولّى منصب الأمين العام المؤسس للأمانة العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، ومديرًا عامًّا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيسًا مُؤسِّسًا لمؤسسة تنمية الطفل، والمؤسِّس والرئيس الأسبق لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، كما أسَّس ورَئِس تحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية. بالإضافة إلى تأسيسه وإدارته للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ١٩٨٨ - ١٩٩٩م، وقد ارتبطت شهرته بمشاركته في تأسيس ورئاسته للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ترك بعد وفاته إرثًا فكريًّا متميِّزًا بأصالته وإيمانه العميق بالإسلام وحضارته، وممزوجًا بخبرات وتجارب عملية، ورغبة في الإصلاح وتجديد الخطاب الإسلامي، من أجل تحقيق التغيير المطلوب والنهوض المنشود لهذه الأمة.

بمناسبة الذكرى السنوية لوفاته، ومن أجل التعرُّف على المشروع الفكري الإصلاحي للمفكر عبد الحميد أبو سليمان، وجهوده النظرية والعملية وإعادة قراءتها وتحليلها ونقدها وتحليل الخصائص المنهجية المميَّزة لإسهاماته المعرفية، من أجل التعرُّف على الحلول المبتكرة التي اقترحها في مشروعه واستفادة الأجيال اللاحقة منها، نظَّم كل من: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمعهد العالمي لوحدة المسلمين في الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وجامعة فيرفاكس الأمريكية مؤتمرًا دوليًّا تحت عنوان: «عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي»، عقد في مدينة كوالا لمبور (ماليزيا) خلال الفترة بين ٢١ - ٢٢ شباط (فبراير) ٢٠٢٣م. شارك في فعاليات المؤتمر عدد من المفكرين والأكاديميين والكتَّاب وأساتذة الجامعات، من العالمين العربي والإسلامي. وقد جاءت الأوراق في إطار محاور ثمانية هي:

١- شخصية عبد الحميد أبو سليمان.. التأثر والتأثير.
٢- أدبيات عبد الحميد أبو سليمان.
٣- معالم النموذج المعرفي عند أبو سليمان، وعناصره وتطبيقاته في عدد من المجالات.
٤- التثاقف والعلاقة بين الذات والآخر عند عبد الحميد أبو سليمان.

٥- عبد الحميد أبو سليمان مفكرًا تربويًّا.
٦- إصلاح التعليم الجامعي عند أبو سليمان وتجلِّياته على المستويين: النظري والعملي.
٧- منهجية أبو سليمان في تطوير المشاريع العلمية والتربوية وإداراتها وتنفيذها.
٨- تجربة أبو سليمان في بناء المؤسسات العلمية والفكرية وإدارتها وضمان استمرارها.

□ أعمال المؤتمر

الجلسة الافتتاحية

انطلقت فعاليات المؤتمر، بجلسة افتتاحية رحّب فيها الدكتور أكمل خضيري عبد الرحمن (نائب رئيس الجامعة لشؤون تطوير الطلبة والمشاركة المجتمعية) بالضيوف والمشاركين في المؤتمر، ثم ألقى الدكتور داود الحدابي (رئيس المعهد العالمي لوحدة المسلمين) كلمة المعهد العالمي لوحدة المسلمين، بعده تحدَّث الدكتور أحمد العلواني (رئيس جامعة فيرفاكس - الولايات المتحدة الأمريكية)، كما ألقى رئيس المؤتمر الدكتور هشام الطالب (رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي) كلمة المعهد، ثم أُلقيت كلمة عائلة المرحوم عبدالحميد أبو سليمان، ألقتها الأستاذة منى أبو سليمان، ثم عُرض فيلم وثائقي عن المرحوم عبد الحميد أبو سليمان، وأخيرًا ألقى الدكتور عبد العزيز برغوث (ممثِّل مدير الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) كلمة الجامعة، كما تمّ تبادل الهدايا التذكارية.

أعمال اليوم الأول

انطلقت أعمال المؤتمر بالجلسة الأولى التي ترأسها الدكتور فتحي ملكاوي (المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي)، وقد تحدَّث فيها في البداية الدكتور عبد الرزاق بلعقروز (من جامعة سطيف ٢ ونائب رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية - الجزائر) عن: «أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية»، حاول فيها تطوير أداة منهجية في قراءة كتابات أبو سليمان، تتلخَّص في التفكير بالمناهج المعرفية، ولا سيما المفاهيمية منه. وقد تبيّن للباحث أن منهجية التفكير عند أبي سليمان، تتنزَّل ضمن حقب معرفية ومفهومية ثلاث: حقبة النموذج المعرفي الفكري، حيث تم تشخيص الأزمة في طرائق التفكير ومناهج التعليم، ثم مرحلة البحث في مسألة الإرادة والوجدان، وضرورة استعادة التكامل بين المعرفي والوجداني لتفعيل الطاقة الروحية وتنمية الدافعية الإنجازية، وأخيرًا مرحلة الرؤية الكونية الحضارية. كما حاول الباحث في هذه الورقة، رفع التعارض بين إصلاح العقل وتجديد الوجدان، وتفعيل الرؤية الكونية الحضارية، وبيان الطابع التكاملي في مشروع أبو سليمان.

تحدَّث بعده الدكتور بلال التليدي (من جامعة أبو شعيب الدكالي - المغرب)، الذي قدَّم ورقة بعنوان: « تحوُّلات الخطاب الإصلاحي عند عبد الحميد أبو سليمان»، حاول فيها فهم سياق تشكُّل أطروحة المفكر أبو سليمان الإصلاحية، من خلال تتبع ثلاث مسارات: أولًا: أدبياته ومخرجاته البحثية والفكرية، ثانيًا: السردية التأسيسية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ودور عبد الحميد أبو سليمان فيه، ثالثًا: تحوُّلات مشروعه الإصلاحي. كما أجابت الورقة عن عدد من الأسئلة طرحها الباحث، تتعلَّق بانطلاقة مشروع المعهد وعلاقته بالتجربة الفكرية والعملية، لعبد الحميد أبو سليمان.

كذلك قدَّم الدكتور بدران بن لحسن (أستاذ جامعي - قطر) ورقة بعنوان : «من أزمة العقل المسلم إلى أزمة التربية والوجدان والرؤية الكونية الحضارية: قراءة في الأبعاد الفكرية لمشروع الإصلاح لدى عبد الحميد أبو سليمان». حاول فيها تقديم قراءة لعدد من كتب أبو سليمان، والتي يمكن من خلالها التعرُّف على ملامح مشروعه، والقضايا التي استحوذت على اهتمامه الفكري والإصلاحي، وهذه الكتب هي: «أزمة العقل المسلم» و«قضية المنهجية في الفكر الإسلامي»، و«أزمة التربية والوجدان» و«الرؤية الكونية القرآنية الحضارية»، وغيرها من الكتب الأخرى.

وقد توصّل الباحث إلى أن القراءة التحليلية لهذه الكتب، تكشف عن مدى أهمية خبرة المفكر عبد الحميد أبو سليمان الفكرية والأكاديمية والميدانية، وقدرته على مقارنة مشاكل الأمة وأزماتها المتعدِّدة، وما بدَّله من جهد فكري لاجتراح الحلول الناجعة لعلاجها.

الورقة الأخيرة في هذه الجلسة، قدَّمها الدكتور توفيق بن عامر (أستاذ جامعي - تونس) وجاءت تحت عنوان: «منزلة المفكر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الإصلاحي الإصلاحي الإسلامي الحديث»، في هذه الورقة حاول الباحث تقييم المشروع الإصلاحي للمفكر أبو سليمان ومنزله في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، وذلك من خلال رسم الخطوط العريضة والمبادئ الكبرى لهذا المشروع، ومقارنته بالمشاريع الإصلاحية السابقة، في محاولة للكشف عن مدى التواصل أو القطيعة مع هذه الجهود الإصلاحية، وما أضافه أبو سليمان، لتنزيله على أرض الواقع.

عُقدت بعد ذلك جلسة ثانية في هذا اليوم الأول ترأسها الدكتور مصطفى سيرتش (مفتي البوسنة السابق)، وقد تحدَّث فيها كل من: الدكتور خالد الصمدي (أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة - جامعة عبد الملك السعدي - المغرب)، الذي قدّم ورقة بعنوان: «استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر»، وقد حاول الباحث فيها تسليط الضوء على الفكر

التربوي عند المفكر أبو سليمان، ومكوِّناته وخطوطه العريضة والإشكاليات التي ركّز عليها وعالجها، والتي تحول دون استعادة الأمة لروح المبادرة والإنجاز. كما ناقش الباحث فرضية وجود المشروع الإصلاحي لدى أبو سليمان وإمكانية تطبيقه على أرض الواقع، وهل هناك منهجية خاصة لتنزيله وإخراجه من حيز التنظير إلى التنفيذ.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدَّمها الدكتور صالح مشوش بن طاهر (من الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)، وجاءت تحت عنوان: «موقع التفكير الإبداعي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان التربوي: بحث في الأفكار والمهارات والإنجازات»، وقد كشف فيها الباحث عن مظاهر التفكير الإبداعي لدى المفكر أبو سليمان، وخصوصًا في مشروعه التربوي، وكيف ساهمت في إنجاز هذا المشروع، ونقل أفكاره من عالم التأمُّل النظري إلى الواقع التطبيقي والعملي، ودورها كذلك في معالجة الإشكاليات التي يتخبَّط فيها هذا العالم واجتراح الحلول لها.

وقد قدّم الباحث أمثلة على ذلك، مثل استحداث كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وتصميم حي جامعي ملائم لنمو روح الأخوة الإسلامية، والوعي الأممي لدى الطلبة، داعيًا إلى المزيد من الاهتمام بهذا الجانب في فكر ومشروع المفكر أبو سليمان.

أما الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش (أستاذ بجامعة مولاي إسماعيل – المغرب)، فقد تحدَّث عن: «التربية على السِّلم ومناهضة العنف في فكر عبد الحميد أبو سليمان»، في هذه الورقة حاول الباحث الكشف عن منهجية المفكر أبو سليمان في مشروعه للسِّلم الاجتماعي، ونظرته لكيفية مواجهة ظاهرة العنف، التي تُعاني منها بعض المجتمعات الإسلامية، حيث تناول البناء النظري والمرجعيات المؤسسة لمفهوم السِّلْم الاجتماعي، معتبرًا التربية مدخلًا ضروريًّا لتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع، ومنتقدًا الدعوات إلى العنف من أجل تحقيق الإصلاح والتغيير.

كما سلَّطت الورقة الضوء على الحلول أو المخارج الواقعية التي اقترحها المفكر أبو سليمان لمواجهة ظاهرة العنف، بالاستفادة من الاجتهاد في إطار روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

الورقة الأخيرة في هذه الجلسة، كانت بعنوان: «الإدارة العلمية للمشروعات: رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية: قراءة في خبرة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان»، قدَّمتها الدكتورة نادية محمود مصطفى (أستاذة العلاقات الدولية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة)، وقد كشفت فيها الباحثة في البداية عن العلاقة المعرفية والفكرية التي ربطت بين الفكر الإصلاحي والحركة الإصلاحية في الإرث الفكري للمفكر أبو سليمان، للتأكيد على أهميتها في عملية الإصلاح ونهضة الأمة.

كما كشفت الدراسة -أيضًا- عن منهج البحث والخبرة العملية التي كان المفكر أبو سليمان يمتلكها، ودورهما في تحقيق الأهداف التي وضعها المعهد العالمي الذي كان يُشرف عليه، حيث نجد الانسجام والتفاعل بين المستويات الاستراتيجية والتنفيذية للإدارة، وأبعاد القوة الذكية في إدارة المشروع، الأمر الذي يساعد على تحقيق الأهداف ويضمن الاستمرار والتطوير.

ثم عُقدت جلسة تم فيها «استعراض شهادات» هي الشهادات الأولى، ترأسها الدكتور محمد أسلم حنيف (المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا)، وقد عُرضت فيها شهادات كل من الأساتذة: هشام الطالب، أحمد توتنجي، جميل عثمان، منظور عالم، حبيب حرزين، إبراهيم زين، نادية مصطفى، محمد نور مانوتي، روزناني هاشم، أحمد فارس.

أعمال اليوم الثاني

ترأس الجلسة الأولى في هذا اليوم الثاني الدكتور رائد عكاشة (المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي)، وقد تحدَّث فيها في البداية الدكتور السيد عمر (أستاذ النظرية السياسية الإسلامية بجامعة حلوان - مصر)، عن: «مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة عبد الحميد أبو سليمان»، حيث حاول الباحث تحديد هذه المفاتيح ودورها في رسم معالم الطريق في سبيل نهضة الأمة من جديد، بحيث يتمُّ التمثُّل الرشيد للشرائع الإلهية والمنهاج القرآني، وقد تحدَّثت الورقة عن هذه المفاتيح بالتفصيل، من خلال ثلاثة محاور: معالم الرؤية الكونية القرآنية الحضارية، ومعايرة الواقع الإنساني المعاصر بتلك الرؤية، ومفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأمة.

ثم تحدَّث بعده الدكتور فتحي حسن ملكاوي (أستاذ جامعي ومستشار في المعهد العالمي للفكر الإسلامي) عن: «الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان»، رأى للباحث أنه لا يُوجد في تراث الدكتور أبو سليمان كتاب خاص عن الاجتهاد، لكن اهتمامه بالاجتهاد ظهر في العديد من كتاباته، من خلال حديثه عن أهمية الجهد المطلوب من علماء الأمة لتحقيق الإصلاح والتغيير، والسعي للنهوض الحضاري، ونقده لظواهر التقليد السلبي وحالة التواكل واتباع الخرافات والأوهام. ومن ثَمَّ فمفهوم الاجتهاد عنده يعني إعمال العقل في فهم القضايا التي تعاني منها الأمة، واجتراح الحلول لها، وسلوك سبيل التفكير النقدي. وقد قدَّم الباحث مجموعة من الأمثلة حيث مارس المفكر أبو سليمان الاجتهاد والتجديد، ومنهجيته في معالجة القضايا التي تناولها وأبدى وجهة نظره فيها.

أما الدكتور رشيد كهوس (أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي – المغرب) فقد تحدَّث عن: «الوعي السُّنني في المشروع الفكري للدكتور عبد الحميد أبو سليمان: نظرات ومعالم»، في هذه الورقة حاول الباحث الكشف عن مفهوم الوعي السُّنني وأهميته، وكيف ظهر في المشروع الفكري للمفكر أبو سليمان، وما هي جذوره القرآنية، وكيف استفاد منه أبو سليمان في بناء العقل المسلم، وفي الوقت نفسه كيف انطلق من هذه السُّنن لإصلاح الأمة والعمل على وضع الأسس لنهضتها من جديد، بالإضافة إلى الكشف عن الرؤية الإسلامية الحضارية، من خلال هذه السُّنن والوعي بها، والإحاطة بأبعادها الوجودية، مثل أهمية ربط العلم بالعمل، وعدم إغفال مبدأ السببية. كما كشف الباحث عن الرؤية النقدية للمفكر أبو سليمان، في معرض مراجعته لبعض المشاريع الإصلاحية والنهضوية، التي غفلت عن الاهتمام بهذه السُّنن المبثوثة في القرآن الكريم.

من المشاركين في هذه الجلسة –أيضًا– الدكتور عبد الحليم مهورباشة (أستاذ جامعي – الجزائر)، وقد تحدث عن: «الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإبستيمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية من منظور عبد الحميد أبو سليمان»، في البداية حاولت هذه الورقة الكشف عن مفهوم الرؤية القرآنية وأهم مرتكزاتها، وكيف يمكن الانطلاق منها، لتحويلها إلى إطار مرجعي للعلوم الاجتماعية الإسلامية، ثم حدّدت الشروط المنهجية التي لا بدّ من اعتمادها لإنجاح مشروع أسلمة العلوم مثل: منهجية التعامل المعرفي مع نصوص الوحي، ونقد العلوم الاجتماعية الغربية.

بعد ذلك كشف الباحث عن المبادئ الأساسية لمشروع أسلمة العلوم، كما ظهرت في كتابات المفكر أبو سليمان مثل: التوحيد والاستخلاف، والتكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية... إلخ. كما كشفت الورقة في الأخير مساهمة أبو سليمان في أسلمة بعض حقول العلوم الاجتماعية مثل: حقل العلاقات الدولية، ونظام العقوبات الإسلامية، وتجربة إصلاح التعليم العالي، خلال إدارته للجامعة الإسلامية في ماليزيا.

الجلسة الثانية في هذا اليوم، عُقدت برئاسة الدكتور بدي المرابطي (مدير مركز الدراسات الإبستيمولوجية – بروكسيل، بلجيكا) وتحدَّث فيها في البداية الدكتور عبد الملك بومنجل (أستاذ النقد الأدبي بجامعة سطيف ٢ – الجزائر)، عن: «الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان: منهج النظر ودواعي أسلمة المعرفة»، في هذه الورقة كشف الباحث عن موقف أبو سليمان من الفكر الغربي، وكيف تأسس على قاعدة منهجية مفادها أن المبادئ والقيم إنما تصدر عن الرؤية الكونية للوجود، فهي تطبعها وتوجهها حسب مفهوم هذه الرؤية، ومن ثم فهناك تمايز بين الرؤيتين القرآنية الروحية والتوحيدية والأخلاقية، والرؤية

الغربية المادية، التي انعكست في أخلاق وسلوك الإنسان الغربي، وجعلته يميل إلى الحيوانية والعدوانية والعنصرية، كما أكّد الباحث تأثر مشروع أسلمة المعرفة لدى أبو سليمان بهذه الرؤية القرآنية للوجود، حيث دعا إلى إيجاد التجانس والانسجام المطلوب بين هذه العلوم وبين الرؤية القرآنية الكونية.

بدوره تحدَّث الدكتور عز الدين معميش (أستاذ الأديان والاستغراب في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر) عن: «التثاقف والعلاقة بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان: التثاقف مع الغربي نموذجًا». كما قدَّم الأستاذ عمار قاسمي (أستاذ جامعي – الجزائر) ورقة بعنوان: «مفهوم العقل وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي عند عبد الحميد أبو سليمان»، فيما تحدَّث الدكتور وائل أحمد خليل الكردي (أستاذ الفلسفة بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا) عن: «التأسيس الفلسفي للعمران الخيِّر في قصة (كنوز جزيرة البنائين): دراسة تحليلية مقارنة لفكر عبد الحميد أبو سليمان»، أما الدكتور إسماعيل نقاز (أستاذ جامعي – الجزائر) فقد تحدَّث عن: «سؤال المنهج التوحيدي في تقويم المنجز الحضاري دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان».

الجلسة الختامية

ترأس هذه الجلسة الدكتور قطمير شيخو (نائب مدير المعهد العالمي لوحدة المسلمين)، وقد أُلقيت فيها كلمات كل من: الدكتور أكمل خضيري عبد الرحمن (نائب الرئيس لشؤون تطوير الطلبة والمشاركة المجتمعية)، ومعالي تان سري شمس الدين عثمان (رئيس الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)، والدكتور هشام الطالب (رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، والأستاذة منى أبو سليمان (عائلة المرحوم عبد الحميد أبو سليمان)، وبعد عرض فيلم وثائقي عن المرحوم أبو سليمان، ألقى راعي المؤتمر داتوسري أنور إبراهيم (رئيس وزراء ماليزيا)، تلاها عرض وإشهار بعض الإصدارات والكتب للمرحوم عبدالحميد أبو سليمان.

ثم عُقدت جلسة ثانية لعرض الشهادات ترأسها الدكتور عبد العزيز برغوث (عميد المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة)، وقد قُدِّمت فيها شهادات كل من الأساتذة: قطب سانو، مصطفى سيرتش، عمر كاسولي، نزار العاني، أحمد العلواني، فتحي ملكاوي، سيد عربي عديد، شكران عبد الرحمن، محمد طاهر الأزهر وعصماوي زين.

إصدارات حديثة

إعداد: حسن آل حمادة*

الفكر والمجتمع.. كيف نتخلّق بالفكر؟

الكاتب: زكي الميلاد.
الناشر: دار بسطة حسن للنشر والتوزيع – السعودية.
الصفحات: ٢٤٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٣م.

أوضح المؤلف في مفتتح الكتاب علاقته بالفكر قائلًا: تفرَّغت إلى الفكر راضيًا بهذا الاختيار، قانعًا ببساطة العيش، متكيِّفًا مع رتابة الحياة، متخفِّفًا من الالتزامات الاجتماعية وغيرها، أبحث عن الكتاب، ولا أجيد إلَّا الإمساك بالقلم، ليس عندي مكان أجمل من وجودي في مكتبتي، أحافظ على الكتاب كما أحافظ على أثمن الأشياء لديَّ، صاحبت الكتاب وصاحبني طويلًا ليلًا ونهارًا، فكان خيرَ جليس، وأعزَّ صديق، وأثمنَ زاد.

وفي نطاق الفكر تفكُّرًا وتبصُّرًا يأتي هذا الكتاب ليُثير مسألة الفكر بوصفه سؤالًا وقضية وأفقًا ودربًا، داعيًا إلى الاقتراب من الفكر، والتواصل معه، والتخلُّق به، والتنبُّه له، والإصغاء إليه، والصبر عليه، ليكون الفكر حاضرًا في حياتنا، فاعلًا في اجتماعنا، متجلِّيًا في سلوكنا، مؤثِّرًا في حاضرنا، وصانعًا لمستقبلنا.

* تويتر: @hasanhamadah

وقد أودع المؤلف في هذا الكتاب بعضًا من النظرات والتأمُّلات التي توصَّل إليها حتى هذه اللحظة حول قضية الفكر والمجتمع وكيف نتخلَّق بالفكر؟ هي قطعًا ليست نهاية النظرات ولا خاتمة التأمُّلات، التي لا تعرف بطبعها وطبيعتها الاكتمال ولا الختم أو الانتهاء، ما دام الفكر يتجدَّد، والمعرفة تتراكم، والزمن يتقادم، والتجربة تتواصل.

الاتصاف بالتفلسف.. التربية الفكرية ومسالك المنهج

الكاتب: عبدالرزاق بلعقروز.
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث – الكويت – بيروت.
الصفحات: ٢٠٣ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٢م.

تُعاني الحضارة الغربية المعاصرة اختلالًا عميقًا في فلسفة القيم والأخلاق، فقد سادت مجتمعاتها المنظورات الأداتية والنفعية والوضعية، التي فصلت بين الأخلاق وأحكام القيمة، وبين العلم الموضوعي والعقل العملي، حتى صار العقل والقلب مجالَيْن منفصلين أشدَّ الانفصال، وصار عصرنا يُوصَف بعصر «ما بعد الأخلاق».

وعلى الرغم من نموّ الفلسفات الأخلاقية وتنوّع نماذجها (الاعتراف والتواصل والتسامح)، فإنها أخفقت في معالجة الأمراض الاجتماعية للإنسان الحديث، بل إن تكاثر هذه النماذج دليلٌ على عمق هذه الأزمة الأخلاقية، وعلى الحاجة الملحَّة لتطوير نموذج أخلاقيّ بديل لا يفصل بين الإيمان والعمل، ولا بين القلب والعقل والروح، فالذاتية الإنسانية لا تتقوَّم إلَّا بتكامل مَلَكَاتها وقواها.

يتناول هذا الكتاب مباحث «التربية الفكرية»، ويستدعي المعاني الروحية النافعة لعلاج أمراض الفكر والنَّفْس، مستهدفًا تزكية النَّفْس وتحريرها من الصوارف التي تُعيق كمال الاستعداد العقلي والفكري للإنسان فردًا ومجتمعًا. وفي هذا المسعى الجليل يرسم الكتاب مسالكَ المنهج الضرورية لمعالجة أسئلة الفلسفة الأخلاقية، وأثر ذلك في تعيين منزلة الإنسان في هذا العالم.

وقد عمد المؤلِّف لتقسيم كتابه ضمن ثلاثة أبواب على النحو الآتي:

الباب الأول: التربية الفكرية ومنهج التفلسُف: من الاستعمال إلى المران والدُّربة.

الباب الثاني: تخليق النفس وتفعيل الأفكار: من عالم المعنى إلى عالم الواقع.

الباب الثالث: النماذج الأخلاقية وتحدِّي الأزمات الاجتماعية والثقافية.

شيخ الشعراء.. قرن من العطاء

إعداد: محمد رسول الزاير.
الناشر: دار الحضارة للنشر والتوزيع – السعودية.
الصفحات: ٤٧٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٣م.

في هذا الإصدار نصافح مسيرة أدبية وتجربة اجتماعية محفوفة بالكثير من الشواهد على حركة الأدب والإنسان والتاريخ في قطيف الثقافة والشِّعر والفن.

فالأستاذ محمد سعيد الخنيزي استطاع مع كوكبة من أقرانه وأترابه ومجايليه أن يرسموا

خارطة طريق وأن يُعبِّدوا دروب تجديد تجاوزت وكسرت النمطية بأساليب وطرائق تعبيرية وأنساق لغوية تترجم ما يعيش بذواتهم، وتعرب عمَّا يمور بخواطرهم وأحاسيسهم بما تقع عليه أعينهم، بعيدًا عن التكلُّف أو الصناعة اللفظية التي ألقت بظلالها الكثيفة على الأدب والشِّعر تحديدًا، فأحالته إلى دُمى جامدة لا حراك ولا حياة فيها.

هذه السطور جاءت ضمن تقديم الكاتب عصام الشماسي لكتاب: (شيخ الشعراء.. قرن من العطاء)، الذي أعدَّه الأستاذ محمد رسول الزاير، ويحوي باقة من المشاركات المنوَّعة التي أُلقيت في الحفل الكبير الذي أُقيم احتفاءً بالأديب الأستاذ محمد سعيد الخنيزي، إضافة لمشاركات أخرى ضمن مناسبات مختلفة، وقد تعدَّدت مواد الكتاب بين: مقالات ودراسات وخواطر وأشعار حول شخصية أدبيَّة مميَّزة رفدت المكتبة العربية بالعديد من دواوين الشعر والقصص والدراسات التاريخية والأدبية.

قراءة في وقت الفراغ

الكاتب: حسن علي آل حسن.
الناشر: دار الجزيرة – بيروت.
الصفحات: ٨٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط٢ – ٢٠٢٣م.

يحوي هذا الكتاب أفكارًا متنوِّعة نُسجت في ذهن الكاتب وأرتأى تدوينها لتبقى حيَّة طريَّة يتلمَّسها الشباب، وأضاف إليها تأمُّلات قصيرة في كلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام مستعينًا ببعض المصادر، ولم أحاول -بتعبيره- الغموض في صياغة الأفكار، بل كتبتها بأسلوب واضح منساقًا مع طبيعتي التي تنشد البساطة في كل شيء وتكره التعقيد.

ومن أجواء المقالات حول النقد نقتبس هذه العبارة إذ يقول المؤلف: النقد مطلوب للتقدُّم ولا يتنافى مع مبدأ الحرية في إبداء الرأي، ولا بد أن تكون النفوس مستعدَّة لقبول النقد والحكم لها أو عليها، فـ«إن رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». وحرية التعبير عن الرأي واجب يُمارس وليس حقًّا يُعطى.

نافذة نفسية على مراحل نمو الطفل
دليلك لترسيخ العقيدة ومفاهيم الوجود لطفلك

الكاتب: محمد سليس.
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع – القطيف.
الصفحات: ١٣٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٣م.

كلّ قارئ لهذا الكتاب كان طفلًا لأبوين، وبعضكم أبٌ لطفل أو أكثر، والبعض سيكون أبًا في المستقبل.

سأركّز على مفهوم الأمل الذي هو راسخ في نفس كلّ إنسان، يعيش عليه أو لا أقلّ بسببه، فإنّ مشروع تنشئة الطفل يتطلّب جهدًا كبيرًا ونشاطًا عاليًا لا تراخيَ فيه، ووعيًا من قبل الأبوين، فتهيئة الطعام الجيّد والصّحي مظهر للأمل بالعيش، وتهيئة الغرفة بكامل مستلزماتها وانتقاء لون جدارها مظهر آخر للأمل، وهو توفير الراحة، والتمهيد لقيادة الطفل إلى سبل الارتباط بالدين مظهر من مظاهر الأمل والرغبة

بالثبات على الدين.

إنّ إغفال بُعدٍ من أبعاد الإنسانية يسبّب خللًا في المنظومة برمّتها. فإنّ كلّ إنسان له أبعاد عدّة، منها:

البعد البدني، والبعد الذهني، والبعد الروحي الذي يترجم على شكل بعد سلوكي. فكلّ هذه الأبعاد مرتبطة بشدّة بعضها مع بعض، فالإخلال بالبعد السلوكي يُؤثّر في البعد الذهني الذي من شأنه أن يسبّب اضطرابات نفسية تظهر على البدن.

وبما أنّي في هذا الكتاب أتحدّث عن النمو المعرفي وتكوين العقيدة لدى الطفل، فسيكون تركيزي على الجانب الذهني معتمدًا على أساسيات علم النفس التنموي.

الإنسان في ثنائية العلم والدين

الكاتب: علي خضر الغاشي.
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر – بيروت.
الصفحات: ٢٣٩ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٣م.

تحاول هذه الدراسة أن ترصد خطوط التفاعل والتداخل بين حياة الإنسان والعلم والدين، وتسجّل رؤيتها بناءً على المعطيات التي ترجّحها، للإجابة عن سؤالها الكلّي: ما هي العطاءات التي يمكن أن يحملها العلم/ الدين لإنتاج صيغة ملائمة للحياة المعاصرة والمتطوّرة؟! وكيف يمكن للإنسان أن يكوّن فهمًا متَّسقًا سليمًا لروافده الثقافية والحداثويّة!

وفي تقديمه للكتاب يقول المرجع الشيخ جعفر السبحاني في حديثه عن فكرة (الإنسان بين ثنائية العلم والدين): إن مؤلِّفه قد غار في بيان واقع الثنائية المزعومة وأبطلها بأسلوب علمي بديع، وأبطل شعار بعض دعاتها، بأن العلم الطبيعي كلما أخذ في تقدُّمه وسطوعه أغنانا عن التديُّن وكفانا عنه.

كيف تعمل ديمقراطيتنا؟
رواية قاضٍ

الكاتب: ستيفن برايز.
ترجمة: محمد طه عليوة.
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث – الكويت – بيروت.
الصفحات: ٣٣٣ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٢م.

هدف هذا الكتاب إلى بيان كيف عملت المحكمة العليا الأمريكية على تعزيز الديمقراطية وحماية الحقوق والحريات والدفاع عن الدستور وتوطيد حكم القانون، فذلك هو التحدِّي الأكبر لدورها في الحياة الأمريكية. فالمحكمة لا تطمح -ويجب ألَّا تطمح- إلى أن تعلن الحقيقة حول معاني الدستور فقط، ولكن -أيضًا- أن تجعل القانون «حقيقة حيَّة» تمتثل لها البلاد وتحرّك ممارساتها الاجتماعية.

يأخذنا الكتاب -كما يشير المترجم- في رحلةٍ طويلةٍ عبر تاريخ المحكمة نلحظ خلالها أن التطوُّر لم يكن على نسقٍ تطوريٍّ واحد، بل تعرّض لانتكاسات أصدرت فيها المحكمة أحكامًا سيِّئة أحيانًا، ورفضت السُّلطة التنفيذية تنفيذ أحكامها أو عجزت عن ذلك في أحيانٍ أخرى. ولكن في النهاية لم يصحَّ إلَّا الصحيح،

وأصبحت نصوص الدستور وأحكام المحكمة العليا هي القاعدة التي لا يجرؤ أحدٌ على انتهاكها أو عدم النزول على مقتضاها.

وقد استوعب الأمريكيون -على مدار ما يزيد على المائتي عام- أنهم لكي يحظوا بحماية القانون، فعليهم اتِّباعه حتى لو كانوا غير موافقين عليه. وقد بيَّن المؤلِّف أن الأمر هنا لا يتعلَّق بالنصوص في ذاتها، وإنما بوعي المواطنين، ذلك الوعي الذي يخلقه التعليم المدني وتلقين مبادئ الحقوق والحريات، ويُنمِّيه نقل الخبرات والممارسة، وتوازن السُّلطات ودور كلٍّ منها في إلزام الأخرى حدودها، والإيمان الذي لا يتزعزع بالديمقراطية وضرورتها.

ويؤكِّد المؤلِّف أن هذا الكتاب هو عملُ قاضٍ، وعضو بالمحكمة، وهو يتضمَّن بشكل أساسي انطباعاته الخاصة حول المحكمة والقانون.

معالم جمالية في النص القرآني (جزء عَمَّ)

الكاتب: كامل يوسف العتوم.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي – الشارقة.
الصفحات: ٤١٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٢م.

تُقدِّم هذه الدراسة بعض المعالم الجمالية الواردة في جزء عَمَّ، فتعرض تلكم المعالم المبثوثة في التفاسير والدراسات القرآنية، وتحاول أن تُثريها وتُضيف إليها، وهي تنظر في دلالة الكلمة من خلال تأمُّل أصولها الاشتقاقية وبنيتها الصرفية، وإيقاعها، وسبب اختيارها دون غيرها من مرادفاتها، وما تحمل من عمق وإيحاءات في سياقها الخاص، كما تحاول الكشف عن جمال التراكيب، وذلك من خلال كشف دلالات التقديم والتأخير والحذف والذكر والتعريف والتنكير والتوكيد والجمع والإفراد والتذكير والتأنيث والإيجاز والإطناب والتصريح والتعريض، وتنظر في ملامح الترابط بين التراكيب، وأوجه التشابه والاختلاف بين النظائر، وتعرض بعض أوجه الصور الفنيَّة المتشكِّلة.

الشيخ الدكتور عبدالله أحمد اليوسف قراءات في السيرة والفكر والمنهج

إعداد: علي المحمد علي وعماد الهاشم.
الناشر: دار بسطة حسن للنشر والتوزيع – السعودية.
الصفحات: ٤٦٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٣م.

يحوي الكتاب دراسات ومقالات وقراءات متنوِّعة لكتّاب وباحثين ومثقَّفين يتحدَّثون عن سيرة ومسيرة الباحث الإسلامي الشيخ الدكتور عبدالله أحمد اليوسف على ضوء سيرته العلمية وسيرته الفكرية، وقراءة نتاجه المطبوع، والإشارة لدوره الفاعل على كافة الأصعدة عبر حضوره الديني والاجتماعي والثقافي، وما يقدّمه من عطاء متواصل من خلال الكتابة والتأليف، والبحث والتدريس، والمحاضرات والندوات وغيرها.

ويتناول هذا الكتاب دراسة شخصية من الشخصيات العلمية البارزة، وقراءة النتاج

العلمـــي والثقافي للتعريف بـــه وبعطائه المتميِّز، وتسليط الأضواء على منتجاته الثقافية والفكرية والمعرفية المتنوِّعـــة؛ كمثال في دراســـة الأعلام والأدبـــاء والمفكرين ممَّن بذلـــوا جهودًا كبيرة في تنشـــيط الســـاحة الثقافية والفكريـــة في العالمين العربي والإســـلامي، وقدّموا كثـــيرًا من النتاج العلمي المتنوِّع.

جدير بالذكـــر أن الكتاب صدر في طبعة أخرى عن دار روافد في بيروت.

قصة التقريب بين المذاهب الإسلامية
مجلة رسالة الإسلام القاهرية (١٩٤٩-١٩٧٢) أنموذجًا

الكاتب: عبدالحسين علوان الدرويش.
الناشر: انكي للنشر والتوزيع – بغداد.
الصفحات: ٧٥٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢١م.

الكتاب يعرض الأدوار التاريخية لمسيرة التقريـــب بالوثائـــق والصور التي تُنـــشر للمرَّة الأولى، والتـــي انطلقـــت من الدولـــة الفاطمية في قاهـــرة المعزِّ لديـــن الله الفاطمي، فهـــي قُبَّة الإســـلام وحاضرة الأنام، وغرَّة جبين الزمان، ومن جامع الأزهر الجامعـــة الكبرى للمذاهب الإســـلامية وحصن الدين الحصين وركن العلم المتـــين، وكعبـــة الراغبين إلى المعرفـــة، بيد علماء الأزهر رُوَّاد الإصـــلاح والتقريب، ثم حمل راية التقريب علماء النجـــف الأشرف.. دُرَّة العراق المشرقـــة، وهـــي المشرَّفة بوصي النبـــي الأعظم عـــلي بن أبي طالـــب عليه السلام باب مدينـــة العلم، وهي مهوى أفئـــدة المؤمنين، ومدرســـة العلوم والمعـــارف، وحلبة المجتهديـــن والعلماء، مدينة العلم العظمى، ومدرســـة الفقه الكبرى، جامعة الإســـلام العليا، قطب رحـــى الاجتهاد، مركز التقليد، ثم حمل راية التقريب علماء قم المقدَّسة، مركز الحوزة العلمية الدينيـــة الثاني بعد النجف الأشرف، كانـــت ولاتزال رائدة الحضارة، تخرَّج في مدارســـها العلمية الرجال العظماء، وضمَّت بين أكنافها الـــرُّواة والمحدِّثين، واحتضنت فوق أرضها المقدَّســـة العلماء الأعـــلام الذي خدموا البشريـــة بتصانيفهـــم القيِّمـــة، وخروجها على الطغاة والمستبدين، فهي قلعة المرجعيات الدينية ومعقل علمائها الأعلام، وتضافرت جهود علماء الإصلاح والتقريب من مـــصر والعراق وإيران إلى إنشـــاء دار التقريب في القاهرة، التي انبثقت منها (مجلة رسالة الإسلام) التي كانت ولازالت صوتًا مُدوِّيًا للإصـــلاح والتقريب، انتشرت في أرجاء الأمة الإسلامية.

وكانت دوافع الكتابـــة في هذا الموضوع -كما يشير الباحث- هي اهتمامي المتواصل بأهمية الإصـــلاح والتقريب بين المذاهب الإســـلامية، في ترسيخ وحدة المســـلمين في العالم ولا سيما في المرحلة الراهنة التي يمرُّ بها العالم الإسلامي من صراعات.

وقد احتوى الكتـــاب على مقدِّمة وتمهيد وأربعة فصـــول، وكل فصـــل في ثلاثة مباحث وخاتمة، فضلًا عن ملاحق تضمَّنت وثائق مهمَّة تبين فيهـــا وقائع منهجية التقـــارب والعلاقات الوطيـــدة التي ارتبط بها علـــماء الأزهر الشريف مع علـــماء النجـــف الأشرف وقم المقدَّســـة.. والمراسلات التي كانت بينهم في كافة الأحداث السياسية التي تعرَّضت لها تلك البلدان.

118
30th year
Winter 2023 Ad/ 1444 Hg

Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Qurterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebival

سعر العدد

» لبنان ٣٠٠٠ ل.ل	» سوريا ٦٠ ل.س
» الأردن دينار ونصف	» مصر ٧ جنيهات
» الكويت دينار ونصف	» السعودية ١٥ ريالاً
» البحرين دينار ونصف	» الإمارات العربية ١٥ درهماً
» عمان ريال ونصف	» قطر ١٥ ريالاً
» العراق دينار ونصف	» اليمن ١٧٥ ريالاً
» السودان ٧٥ ديناراً	» ليبيا دينار ونصف
» تونس دينار ونصف	» المغرب ٢٢ درهماً
» موريتانيا ١٥٠ أوقية	» بريطانيا ٢,٥٠ جنيه
» فرنسا ٣٠ فرنكاً	» ألمانيا ١٠ ماركات
» سويسرا ١٠ فرنكات	» هولندا ١٠ فلورن
» أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة	» أمريكا ٥ دولارات
» كندا ٥ دولارات	
» استراليا ٦ دولارات	

» الدول الأفريقية ٤ دولارات.
» الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net