لاهوت الرّحمة في ضوء الفردانيّة
جدليّة الأنسنة والهويّة والظّرفيّة

لاهوت الرّحمة في ضوء الفردانيّة
جدليّة الأنسنة والهويّة والظّرفيّة

بدر العبريّ

Theology of Mercifulness under the Light of Individualism

Dialectic of Humanisation and the Circumstantial Identity

By Bader Al-Abrie

الطبعة الأولى: يناير ـ كانون الثاني، 2023 (1000 نسخة)

Copyrights@Dar Al-Rafidain & The Omani Society Writers & Literati 2023

(C) جميع حقوق الطبع محفوظة/ All Rights Reserved

حقوق النشر تعزز الإبداع، تشجع الطروحات المتنوعة والمختلفة، تطلق حرية التعبير، وتخلق ثقافةً نابضةً بالحياة. شكراً جزيلاً لك لشرائك نسخةً أصليةً من هذا الكتاب ولاحترامك حقوق النشر من خلال امتناعك عن إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أيٍّ من أجزائه بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن. أنت تدعم الكتّاب والمترجمين وتسمح للرافدين وللجمعية العمانية للكتّاب والأدباء أن تستمرّان برفد جميع القراء بالكتب.

بغداد ــ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي
تلفون: 9647714440520+/9647811005860+

daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين

الجمعية العمانية للكتاب والأدباء
سلطنة عمان ـ مسقط
هاتف: 24346754(968+)/ 24346754(968+)
واتساب: 92561500(968+)
omani-writers@hotmail.com

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

رقم الإيداع في وزارة الإعلام العمانية: 2022/5527

ISBN: 978 - 99969 - 906 - 6 - 3

لاهوت الرّحمة في ضوء الفردانيّة
جدليّة الأنسنة والهويّة والظّرفيّة

بدر العبريّ

الجمعية العُمانية للكتّاب والأدباء
THE OMANI SOCIETY FOR WRITERS & LITERATI

www.daralrafidain.com

الفهرس

تقدمة 7
القسم الأول: جدليّة الأنسنة والهويّة والظّرفيّة 13
جدليّة الأنسنة 13
التّأويل وتشكل اتّجاهات الأنسنة الثّلاثة 24
جدليّة الهويّة 51
الهويّة والنّزعة الفردانيّة 65
الهويّة والنّزعة الوجوديّة 79
هويّة الدّولة القطريّة في ضوء المواطنة 86
الهويّة بين الثّقافات الانتمائيّة وحضارة الإنسان 98
الهويّة والخوف من الحداثة والتّنوير في الوطن العربيّ 105
جدليّة الظّرفيّة التّدبيريّة 116
القسم الثّاني: الرّحمة من اللّاهوت إلى الأنسنة 129
الرّحمة بين قيم الماهيّة ومصاديق الهويّة 138
الرّحمة في الأديان الإبراهيميّة 144
الرّحمة وواقع المجتمع الإنساني ومستقبله 154
مراجع الكتاب 163

تقدمة

الرّحمة لغة من رحم، وهي «الرّقة والتّعطف»[1]، «والرّحمن الرّحيم اسمان مشتقان من الرّحمة، ونظيرهما نديم وندمان»[2]، وفي الاصطلاح عرّفها الجرجانيّ [ت 471هـ/ 1078م]: «هي إرادة إيصال الخير»[3]، وقال الكفويّ [ت 1093هـ/ 1683م]ـ: «الرّحمة حالة وجدانيّة تعرض غالباً لمن به رقّة القلب، وتكون مبدأً للانعطاف النّفسانيّ الّذي هو مبدأ الإحسان»[4].

«والرّحمة صفة مطلقة؛ لأنّها من الرّحمن المطلق»[5]، وتعتبر اليوم هي قيمة مضافة مرتبطة بالماهيّة الإنسانيّة من حيث المساواة والعدل،

(1) الرّازيّ: محمّد بن أبي بكر، **مختار الصّحاح**؛ ط مكتبة لبنان ناشرون، 1995م، لبنان/ بيروت، ص: 100.

(2) المرجع نفسه، 100.

(3) مجموعة من المختصين، **موسوعة نضرة النّعيم في مكارم أخلاق الرّسول الكريم**؛ إشراف صالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرّحمن بن محمّد بن ملوح، ط دار الوسيلة للنّشر والتّوزيع، السّعوديّة/ جدّة، 2000م، ج:6، ص: 2061.

(4) المرجع نفسه، ج:6، ص: 2062.

(5) عقيل: حسين عقيل، **موسوعة أسماء الله الحسنى وأثرها في استخلاف الإنسان في الأرض**؛ ط دار ابن كثير، لبنان/ بيروت ـ سوريّة/ دمشق، 2009م، ج: 1، ص: 125.

وإن كان «مفهوم القيمة يستخدم في العادة في ميدان الاقتصاد، ويقصد به قيمة التّبادل، بمعنى السّعر المقدر للسّلعة، ولكن استعمال هذا المفهوم لا يقتصر على المجال الاقتصاديّ الّذي تعدّ القيمة فيه شيئاً ماديّاً، بل يستخدم كثيراً في المجالات غير المادية للتّعبير عن قيم أخرى معنويّة»[1]، وعليه قيمة الرّحمة قيمة معنويّة لها ارتباط بالإنسان الماهيّ في جانبه الوجوديّ الفردانيّ الذّاتيّ، فهي وإن كانت مضافة بالمعنى الماهيّ الوجوديّ، إلا أنّها مرتبطة بقيم ماهيّة وجوديّة كالكرامة الإنسانيّة والمساواة، كما أنّها مطلقة أيضاً، تعمّ جميع الأفراد بمعنى الماهيّة، ولا تنحصر في هويّات ضيقة.

فالأديان مثلاً تشكّل هويّات جمعيّة مكتسبة، تجعل الخط النّاسوتيّ فيها واسعاً، والتّدافع البشريّ حاضراً، هذا التّدافع يولّد بذاته أحداثاً لا تخرج عن الأطر البشريّة في السّلب والإيجاب، والخير والشّر، كأيّ حدث كان، يحمل ثلاثة جوانب رئيسة: الطّبيعة البشريّة في الاجتماع البشري، والأنسنة في الاجتهاد الإنسانيّ، والظّرفيّة في الحدث الماضويّ، ولهذا يتحتم في قراءة الهويّات الإنسانيّة، والّتي تشكل اليوم جميع هويّات الاجتماع البشريّ، تحت مظلّة حقوق الإنسان، كانت هذه الهويّات: عرقيّة

(1) زقزوق: محمّد حمدي، **مقدّمة في علم الأخلاق**؛ ط دار الفكر العربيّ، مصر/ القاهرة، 1993م، ص: 136.

ـ لغويّة ـ دينيّة ـ عادات وتقاليد، لا تخرج عن الماضويّة البشريّة المطلقة، والظّرفيّة التّأريخيّة، والسّننيّة الكونيّة المجتمعيّة.

بيد أنّ المدار الّذي يدور عليه العالم قديما وحديثا يتحقّق بمدى ارتباطه بفردانيّة الفرد ووجوده؛ لأنّ الفردانيّة باعتبار الماهيّة أصل سابق، والهويّة فرع لاحق، هذه المنظومة مهمّة جدّاً في التّعامل مع القيم مطلقة كانت أو مضافة، حيث التّشكل الهويّاتي يتشكّل لاحقاً في مفرزات جمعيّة، وعليه تكون مصاديق القيم طبيعيّة، إلا أنّ تحوّل المصاديق إلى جانب لاهوتيّ كنصّ تأريخي مغلق يدخلنا في دوامة من الصّراع الوهمي باسم المقدس.

وهذا ذاته يتشكّل من خلال قيمة الرّحمة، وهي قيمة مضافة مرتبطة بالكرامة الإنسانيّة ومطلق المساواة والعدل، إلا أنّ مصاديقها قد تتجه سلباً وتؤثر في الحاضر، فتنطلق من قيمة الرّحمة إلى الاستبداد والكبرياء والبغي والعجب وإقصاء الآخر وتهميشه، كما أنّ تشكّل مصاديقها السّلبيّة في الهويّة الجمعيّة، وغلبتها على الفردانيّة باعتبار الماهيّة؛ يدخل المجتمعات في صراعات عرقيّة ودينيّة ومذهبيّة، كما ترتبط بالسّياسيّة على أساس النّفعيّة البراجماتيّة، وليس على أساس الذّات الإنسانيّة الواحدة المكرمة.

لهذا سنجد الأديان جميعاً بما فيها الأديان الإبراهيميّة الكبرى والتّأريخيّة: السّامريّة واليهوديّة والمندائيّة والمسيحيّة والإسلام جاءت لترجع النّاس إلى هذه القيم المرتبطة بالماهيّة الفردانيّة الإنسانيّة المطلقة،

بعيداً عن جدليّة المصدريّة، لكن هذه القيم [مطلقة أو مضافة] مرتبطة ماهيّاً بالإنسان، لتتشكل من خلقيّات كسبيّة تنتج منها هويّات دينيّة وعرقيّة محكومة بهذه القيم وليست حاكمة عليها، لتتشكّل نصوص مقدّسة مثلاً في [التّوراة ـ كنزا ربّا ـ الإنجيل ـ القرآن] مؤكدة عليها، مع مصاديق تحمل روح القيم وتندرج حولها.

وباعتبار الإسلام سنجد قيمة الرّحمة حاضرة كقيمة ومصاديق معاً في القرآن الكريم، مثال ذلك كقيمة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1]، وكمصاديق قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾[2].

خلاصة ما سبق قيمة الرّحمة قيمة ماهيّة مضافة، ارتباطها لاهوتيّاً تجسّد للمثل الأعلى في ماهيّة الوجود ذاته على أسس الرّحمة، والإنسان جزء من هذا الوجود لا ينفصل عن التّماهي مع قيمه وسننه، فارتباط الرّحمة معه تماهي مع وجوديّته مع هذا الكون والوجود ذاته، وهذه الرّؤية الوجوديّة نفهم بها كيف نقرأ التّأريخ من جهة، والأحكام الإجرائيّة بما فيها أحكام الشّرائع في الأديان من جهة ثانية، فلا يمكن قراءة الاثنين بعيداً عن القيم الماهيّة، وإن ارتبطت بالهويّات فهو ارتباط إجرائيّ ظرفيّ لتنظيم الحياة في

(1) الأنبياء: 107.
(2) الإسراء: 28.

ظرفيّة ما، إلا أنّ هذا التّنظيم يتغير إجرائيّاً في صور مختلفة وتبقى الرّوح واحدة بين البشر جميعاً.

وكنتُ قد كتبتُ بحثاً قصيراً بعنوان: « **لاهوت الرّحمة في ضوء الفردانيّة: جدليّة الماهيّة والهويّة**»، قدّمته للمعهد العالي للدّراسات الإسلاميّة ـ جامعة مونستر في ألمانيا، حول استكتاب للمدرسة الشّتويّة: الرّحمة مقاربات لاهوتيّة وفلسفيّة، وناقشت فيه أربعة جوانب: الجانب الأول: الرّحمة من اللّاهوت إلى الأنسنة، والجانب الثّاني: الرّحمة بين قيم الماهيّة ومصاديق الهويّة، والجانب الثّالث: الرّحمة في الأديان الإبراهيميّة، والجانب الرّابع والأخير: الرّحمة وواقع المجتمع الإنساني ومستقبله، إلا أنّ العديد طلب زيادة إيضاح حول الأنسنة والهويّة والظّرفيّة، ولكوني كتبت عدّة مقالات في جريدة عُمان حولها، فأعدت ترتيبها مع زيادة وحذف، كذلك أضفتُ إليه بحثاً لي بعنوان: **مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيرات الجارية بالمنطقة والعالم [إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجاً]**، كتبتُه لمركز الدّراسات التّخصصيّة بين الحوزة والجامعة، المؤتمر العلميّ العالميّ الثّامن [الحوزة والجامعة أصالة وتجديد] في العراق بتأريخ: 25 ربيع الأول 1441هـ يوافقه 23 نوفمبر 2019م، ونشر في مجلّة الاجتهاد والتّجديد، لبنان/ بيروت، في خريف1442هـ/ 2020م، ليكون الكتاب بعنوان: **لاهوت الرّحمة في ضوء الفردانيّة: جدليّة الأنسنة**

والهويّة والظّرفيّة، والكتاب لا يقتصر عند المفردات بقدر ما يناقش قضايا المجتمع والدّولة والمواطنة والحداثة والتّنوير ونحوها، كما يعالج إشكاليّة النّص الدّينيّ في ضوء تطوّر المجتمع والدّولة معاً، وشيوع الفردانيّة مقابل الهويّة بشكل كبير جدّاً.

بدر بن سالم بن حمدان العبريّ
سلطنة عمان، محافظة مسقط، ولاية السّيب/الموالح الجنوبيّة
فجر الأحد 13 ذو القعدة 1443هـ/
12 يونيو 2022م

القسم الأول:

جدليّة الأنسنة والهويّة والظّرفيّة

جدليّة الأنسنة

الأنسنة لغة من أنس، والإنس إمّا من النّسيان لرواية ابن عباس: «إنّما سمي إنساناً لأنّه عهد إليه فنسي»[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آَدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾[2]، أو من الأنس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آَنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾[3].

وعادة يستخدمون من مصدر الإنسان الإنسانيّة، أمّا اليوم ونتيجة تأثير الدّراسات الغربيّة شاع مصطلح الأنسنة والإنسانويّة، وجاء في

(1) الرّازيّ: محمد بن أبي بكر عبد القادر؛ **مختار الصّحاح**، مرجع سابق، ص: 19.
(2) طه: 115.
(3) القصص:29.

موقع مجمع اللّغة العربيّة، فتوى رقم: 527: «الأنسنَة لفظ اشتقَّ من الإنسان، وبُنيَ على بناء الفعلَلَة، وهو بناء مصدريّ يُراد به تحويل قضيّة ما إلى قضيّة إنسانيّة، والأنسنة نزعة فلسفيّة أخلاقيّة غربيّة تركّز على قيمة الإنسان وكفاءته، وتنتهج التّفكير العقلانيّ، والمنهج التّجريبيّ، أمّا الإنسانويّة فهي لفظ مبني بناءً مصدريّاً صناعيّاً، وزيدت عليه الواو كما زيدت في الأصل اللّاتيني للتّعبير عن ادّعاء الشّيء، أي ادّعاء النّزعة الإنسانيّة»[1]، لذا يرى المجمع «أنّ الأنسنَة تثير لبساً؛ لأنّها لفظ غير مشهور، وغير متداوَل بكثرة، ويفضّل عليْه: النّزعة الإنسانيّة؛ إلّا إذا أريد به تحويل قضيّة ما إلى قضيّة إنسانيّة فهذا مقبول، أمّا الإنسانويّة فهي لفظ مركب تركيباً غريباً من حرف مقحم هو الواو، والأفضل منه التّعبير عن المعنى بما يفيد ادّعاءَ الإنسانيّة»[2].

«والأنسنة اسم أطلقه شيلر [ت 1805م] على المذهب الّذي استخدمه في مؤلفاته، ويرتبط بحكمة بورتاغوراس [ت 411ق.م]: الإنسان هو المقياس لكلّ الأشياء، وتعني كما جاءت في موسوعة لالاند الفلسفيّة: مركزيّة إنسانيّة مترويّة، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما يمكن تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه

(1) موقع مجمع اللّغة العربيّة على الشّبكة العالميّة، فتوى رقم: 527، تأريخ الزّيارة: الإثنين 8 يوليو 2019م، السّاعة السّابعة والنّصف مساء.
(2) الموقع والزّيارة نفسها.

لحقائق ولقوى خارقة للطّبيعة البشريّة، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونيّاً دون الطّبيعة البشريّة»[1].

ولفظ الأنسنة وإن ظهر بقوّة مع فلاسفة التّنوير، ثمّ ارتبط بالفردانيّة، وحق الفرد كإنسان؛ إلا أنّه رجع مؤخراً وبشكل كبير خصوصاً في العالم الإسلاميّ، وفي الدّراسات العربيّة، لا سيما بعد تصاعد الإمبرياليّة الغربيّة على العالم، أو «هيمنة القويّ على الضّعيف، والغني على الفقير، أو هيمنة الغرب على الشّرق، وأعلى من هذا الهيمنة الأمريكيّة على العالم»[2]، وهذا النّداء تصاعد حتى عند العديد من الغربيين، «فلا بدّ للبشر من أن يكونوا دائماً موضوعات حقوق، يجب أن يبقوا غايات لا وسائل على الإطلاق، لا أشياء قابلة للتّسليع والتّصنيع والإتجار في ميادين الاقتصاد، السّياسة ووسائل الإعلام، في معاهد البحوث والمؤسسات الصّناعيّة»[3]، «فكلّ كائن بشريّ دونما تمييز على أساس السّن والجنس والعرق والبشرة

(1) النّعيميّ: محمّد سالم، **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، ط مصر العربيّة للنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، 2015م، ص: 134.

(2) العبريّ: بدر بن سالم، مقال **الأخلاق والعولمة: وخطوط الإنسان والقيم والخُلق**؛ نشر في مجلّة الفلق الإلكترونيّة، عدد (95)، 13 مايو، 2018م.

(3) كونغ: هانس، **أخلاق عالميّة أساس لمجتمع عالميّ**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط1، 2004م، ص: 88.

واللّون والقدرة البدنيّة أو الذّهنيّة واللّغة والدّين ووجهة النّظر السّياسيّة أو الجذور الاجتماعيّة يتمتع بكرامة ثابتة لا يمكن المساس بها»[1]، «ومن غير الأخلاقيّ حقاً إقصاء تطلعات وطموحات العالم الثّالث لمجرد المحافظة على ما يوفره نمط خاص من العمل الغربيّ من راحة»[2]، «وأطير فرحاً حين أقف على طموحات فقراء العالم الثّالث وأحلامهم، على رغبتهم في تحقيق الثّروة والازدهار والحريّة»[3].

ولقد كانت الأقاليم العربيّة والإسلاميّة وحدها امران: الأمر الأول البعد المناطقيّ، ممّا يولد نظرة محدودة للتّصورات من جهة، ويبعد عناصر التّنافر والصّراع من جهة ثانية، والأمر الثّاني في القرن المنصرم كان العدوّ المستعمر واحداً، ممّا جعل الجميع على اختلاف أديانهم وطوائفهم يشتغلون على طاولة واحدة للتّحرر من المستعمر الخارجيّ من جهة، وللتّحرر من التّخلف من جهة ثانية، فلمّا استقل العالم العربيّ والإسلاميّ في جملته عدا أرض فلسطين، وكان الإعلام المقرب صحافة وتلفزة وإذاعة، فضلاً عن انتشار الكتاب وتحقيق التّراث مع انتشار الشّريط السّمعيّ (كاسيت)، هنا بدأ البعيد يقرب، والمخفي يظهر، والخلاف يسطع، كما أنّ الحوزات

(1) المرجع نفسه، ص: 88.
(2) مارتن: بيتر، **ما يسوّغ العولمة أخلاقيّاً**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، مرجع سابق، ص: 32.
(3) المرجع نفسه، ص: 32.

والجامعات الدّينيّة في جملتها انغلقت على تيار واحد، فخرّجت صوراً متعصبة لمذهبها وطائفتها، حتّى جاءت الفضائيات في التّسعينيات، والّتي ظهرت بسببها الطّائفيّة بشكل أكبر، وهنا إمّا لمصالح تجاريّة أو سياسيّة، فسقط هذا على الشّبكة العالميّة، ومن ثم وسائل التّواصل الاجتماعيّ، فظهرت تيارات تحمل اسم الإسلام وتراثه، كبوكو حرام وداعش، وأظهرت الأديان من جديد أنّها أفيون التّطور والنّماء، وزاد الأمر سوءاً بالنّسبة للدّين الإسلاميّ، خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من ديسمبر.

كلّ هذا ولّد دراسات حاولت مراجعة النّص الدينيّ، والبعد عن القراءة السّلفيّة والتّراثيّة ليس مجرد القراءة الظّاهريّة؛ بل حتى عند المقاصديين والإصلاحيين في الجملة، فظهر المنهج القرآنيّ المطلق[1]، حيث «يقدّم القرآن على أيّ نص عداه، وهو مذهب قديم، استقر عند البعض في الاعتقاد، وتوسعوا في الفقه، ثمّ ظهر المذهب القديم عند القرآنيين، وعند أحمد صبحي منصور [معاصر] خصوصاً كما في كتابه القرآن وكفى، وهناك من يقدّم النّص القرآني في تحكيم الرّواية مطلقاً، وإن كان هذا المنهج قديماً، وقال به أهل الحديث، إلا أنّ محمود أبو ريّة [ت 1970م] أعاد صياغته من جديد كما في كتابه أضواء على السّنة النّبويّة، وكذا الحال مع محمّد الغزاليّ [ت 1996م] كما في كتابه السّنة بين أهل الفقه وأهل

(1) ستأتي الإشارة إليه بشكل أوسع في المباحث التّالية.

الحديث، ومن المتأخرين طه جابر العلوانيّ [ت 2016م]، وفريق آخر يعمّق الجانب الدّلاليّ في القرآن كما عند أبي القاسم حاج حمد [ت 2004]، وعالم سبيط النّيليّ [ت 2000م]، ومحمّد شحرور [معاصر]، وعدنان الرّفاعيّ [معاصر]، وخالد الوهيبيّ [معاصر]، وهناك منهج من يحاول الملاءمة والموافقة بين التّراث والتّغريب، وإعادة قراءة العقل العربيّ قراءة معاصرة كما عند محمّد عابد الجابريّ [ت 2010م]، وفريق آخر يرى تأريخيّة النّصوص مطلقاً بما فيها القرآن، فيستخدم منهج الأنسنة بشكل أوسع كما عند محمّد أركون [ت 2010م]، وغيرها من المناهج»[1]، إلا أنّه بدأ يظهر منهج آخر لا يقول بمراجعة النّص الرّوائيّ فحسب من خلال القرآن، أو قراءة النّص قراءة تفكيكيّة، أو القول بظرفيّة وتأريخيّة النّص؛ وإنّما مراجعة قدسيّة النّص القرآنيّ ذاته، والتّفريق بين الوحي الإلهيّ والاجتهاد المحمديّ، وأنّ القرآن لفظ محمديّ وليس وحياً إلهيّاً من حيث اللّفظ والتّراكيب واللّغة، وما يتبع ذلك من صلاحيّة النّص القرآني لعالمنا اليوم كما عند عبد الكريم سروش [معاصر] ومحمّد الشّبستريّ [معاصر] وأحمد القبانجيّ [معاصر] وسعيد ناشيد [معاصر][2].

(1) العبريّ: بدر بن سالم، **حوار فكريّ حول التراث والتّجديد أجراه حسن المطروشي**؛ مجلّة التّكوين، عدد 47، محرم 1441هـ/ سبتمبر 2019م، ص: 74 ـ 75.

(2) يُنظر مثلًا: ناشيد: سعيد، **الحداثة والقرآن**؛ ط التّنوير للطّباعة والنّشر، تونس/ تونس، ولبنان/ بيروت، ومصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى 2015م.

فهنا لا نتحدّث عن القراءات الإصلاحيّة كما عند محمّد عبده [ت 1905م]، وقراءته الإصلاحيّة التّجديديّة، وقيام قراءات إصلاحيّة أخرى كالبيوضيّة [نسبة إلى الشّيخ إبراهيم بيوض ت 1980م] في الجزائر مثلاً، بجانب كتابات الشّيخ محمّد الغزاليّ [ت 1996م] ومحمّد حسين فضل الله [ت 2010م] فيما بعد مثلاً؛ حيث هنا نتحدث عن قراءات في صلاحيّة النّص الدّينيّ ذاته، ممّا يولد حالة من التّشظي في الفكر الدّينيّ بشكل عام، حيث العالم الإسلاميّ نتيجة الإعلام الجديد، ومرحلة ما بعد الصّحوة؛ قابل إلى قراءات جديدة، ولسبب كونها أحاديّة، وعدم انطلاقها من مؤسّسات، قد يحدث نوعاً من الضّبابيّة، ممّا يولد مع الصّورة السّلبيّة للتّراث والتّدين، وقمع الحريات إلى زيادة حالات الإلحاد ـ إن صح التّعبير ـ في العالم الإسلاميّ، أو على الأقل زيادة معدلات الرّبوبيين أو اللاأدريين، أو حتى النّفاق الدّينيّ والعقائديّ.

لهذا على المؤسّسات الدّينيّة، خصوصاً في الحوزات والجامعات المختصة بالفكر الدّينيّ وشرائعه؛ فتح أكبر درجة لمراجعة التّراث والنّص الدّينيّ الّذي يتولد من خلال الأنسنة[1]، بداية من أنسنة التّأريخ،

(1) ذكرتُ نماذج عديدة من المعوقات الّتي يعانيها البيت الإسلاميّ والعربيّ في ورقتي: **الحوار الثّقافيّ ودوره في تعزيز التّماسك الاجتماعيّ**، المقدّم للمشاركة في ورشة عمل شبه إقليميّة حول تعزيز الحوار والتّماسك المجتمعيّ في إطار العمل الثّقافيّ الإسلاميّ المشترك بدولة الكويت، من 15 ـ 17 سبتمبر 2019م، تنظيم منظمة

فتأريخ هذه الأمّة تأريخ بشريّ إنسانيّ يحوي النّجدين: الخير والشّر، الصّواب والخطأ، الإيجاب والسّلب، كتأريخ أي أمّة في الأرض، فليس ملائكيّاً مميزاً، وليس حيوانيّاً شهوانيّاً، وأنسنة التّأريخ أي رفع القداسة عنه، فليس نصّاً تشريعيّاً مغلقاً ولا مفتوحاً؛ بل هي تجربة بشريّة، تدرس بشكل أكاديميّ لا أكثر، فلا داعي للصّراع حول رموز مرجعها إلى باريها، وهو العدل الّذي لا يظلم أحداً، ويسع في هذا قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، والأنسنة في التّأريخ مرتبط بالظّرفيّة، أي يقرأ في ظرفه الزّمنيّ، ولا يربط بالمقدّس.

ثمّ أنسنة الخلاف الكلاميّ والعقائديّ، لأنّ هذا الخلاف شيء طبيعيّ تكوينيّ من أهم أسبابه أنّ النّص القرآني بطبيعته نص مفتوح، ولكونه مفتوحاً فهو قابل للتّأويل، فأنسنته هنا أي جعله في قدره الإنسانيّ الطّبيعيّ، وهو حالة صحيّة، لا يترتب عليه تكفير ولا تفسيق، لأنّه كلّما كان التّأويل واسعاً كانت التّعدديّة حاضرة، وعليه يرتفع الحكم على المختلفين في البيت الإسلاميّ بالجنّة والنّار، وترك الحكم لله وحده، ويتسع هذا مع

الإيسسكو، وهنا أشير إلى ما يتعلق بموضوع الأنسنة، وطبع في كتاب **التّعارف: تعريف بالذّات ومعرفة للآخر**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، والآن ناشرون وموزعون، الأردن ـ عمّان، ص: 366 ـ 382.

(1) البقرة:134.

باقي الطّوائف من باب التّعدديّة المرتبطة بالإنسان، ومراجعة الأحكام الظّرفيّة في ذلك كالجزية وحدّ الرّدة والولاء والبراء وغيره[1].

وهكذا فيما يتعلّق بتقديس وإطلاق التّراث، حيث يعتبر التّراث بنصوصه وتطبيقاته، بأساطيره وواقعيته، الشفويّ منه والماديّ، ملكاً للجميع، وتراث مجتمع البيت الإسلاميّ تراث إنسانيّ مفتوح، وهو تجربة بشريّة في مختلف فنون المعرفة الإنسانيّة والتّجريبيّة، إلا أنّ الإشكاليّة الّتي تؤثر على مجتمع البيت الإسلاميّ هو جعل التّراث جملة نصّاً مطلقاً، والتّعصب له، وحرمة نقده، والبحث في سوءات الآخرين عن طريق قصاصات الكتب الصّفراء، وعليه الأصل أن يقرأ التّراث قراءة إنسانيّة طبيعيّة، فهو ظرفيّ مرتبط بفترة زمنيّة، فقراءته لا تكون مطلقة، وإنّما يراعى الزّمان والمكان الّذي وضع فيه، فيستفاد من حسناته، وتنقد سيئاته، ولا يتعصب له.

كما أنّ المؤسّسات والجامعات الدّينيّة عليها أن تنفتح على بعضها دراسة وبحثاً وحواراً، وأن تشجع على التّعدديّة والحوار والنّقد، وإلا سيتجاوزها الزّمن كما تجاوز غيرها، فالجيل الجديد أصبح يبحث

(1) لنا بعض المراجعات في هذا في كتابنا **فقه التّطرف** نحو: التّكفير، والولاية والبراءة، وآية السّيف، وروايات الخوارج وقتل النّاس، وتقسيم النّاس ثلاثة، والجزية، واستعباد البشر وسبيهم، والكفاءة في الزّواج، والدّولة المدنيّة، والقانون المدنيّ، وغيرها. طبع الجمعيّة العمانيّة للكتاب والأدباء، ودار مسعى، 2018م.

عن نظام ودولة تحقق له مكانته وحرّيّته كإنسان، لا أن يعيش في صراع الماضي، وأوهام الحاضر، وأماني المستقبل الخادعة.

وإذا كان الخط الدّينيّ عليه أن يراجع الأنسنة في تراثه وخطابه الدّينيّ؛ فكذلك الجانب الثّقافيّ أيضاً، فلا داعي إلى اللّغة العلويّة المبالغ فيها، وعدم الاستماع للآخر، سواء في الكتابة أو الخطاب أو في النّظرة للآخر، «ويقع فيه بعض المثقفين حين تدور مناقشتهم حول قضايا فلسفيّة أو شبه فلسفيّة مقطوعة الصّلة بواقع الحياة اليوميّ وواقع مجتمعاتهم»[1]، فغاية الثّقافة هو التّنوير والإصلاح والأنسنة، وهذا لا يتحقق إلا باحترام المختلف، والاستماع إليه، وإن رأيته متخلفاً رجعيّاً ماضويّاً، فهذه إسقاطات علاجها باحترام ذاته ثمّ الحوار معه، «فمجال الثّقافة ليس مجال التّنافس وإثبات الأسبقيات، بل هو مجال التّعاون والحوار المثمر»[2].

وهذا ذاته ما يتعلّق بمؤسّسات العمل المدنيّ، والسّلطة، والمؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة، فنظام الدّولة من حيث الأنسنة يؤدّي إلى «احترام حقوق الإنسان، وصيانة حرياته الأساسيّة، وتحرير إرادته من القيود؛ هي ضرورة أساسيّة لتحرير المواطن، وبعث الحياة في الأمّة، وتطوير النّظم السّياسيّة

(1) خيري: أسامة، **مهارات الحوار**؛ ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمان، ط 2014م، ص: 40.

(2) أنجيليسكو: ناديا، **الاستشراق والحوار الثّقافي**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، 1999م، ص: 25.

والاقتصاديّة، أمر مطلوب لتنمية المجتمعات العربيّة، والتّفاعل مع العالم»[1]، «حيث يتطلب العمل في مجال حقوق الإنسان بناء وإعادة تصورات جديدة في موضوع الإنسان والطّبيعة والعقل والتّاريخ والحريّة والاجتهاد»[2].

فالأنسنة في جملتها تقوم على أسس: إقرار التّعدديّة الدّينيّة والمذهبيّة والفكريّة والعرقيّة والإثنيّة في المجتمع، ثمّ حقوق الفرد الذّاتيّة وكرامته الإنسانيّة، وتحقيق الحدّ المعيشيّ الحافظ لكرامته ومكانته في المجتمع، ثمّ أنسنة القانون، بحيث يكون حافظاً لكرامة الفرد الإنسانيّة، ومن جهة أخرى محققاً للعدل والاستقلاليّة، ثمّ أنسنة مؤسّسات الدّولة، بحيث تبنى على الكفاءة الذّاتيّة للبشر، لا على أساس التّوجه الدّينيّ أو المذهبيّ أو القبليّ أو المناطقيّ، فأنسنة المؤسّسات أكبر وسيلة لاستقرار الدّول وتطورها ورقيها ونمائها، ثمّ تحقيق العدالة الاجتماعيّة والمساواة في الحقوق الفرديّة بناءً على الأنسنة والقيمة الذّاتيّة للفرد، وأخيراً تحديث الدّولة وأنظمتها ودستورها وهيكلها بما يعزز القيمة الإنسانيّة في المجتمع، ويحافظ على الحرّيّات والحقوق الذّاتية للمجتمع ومواطنيه ومن يقيم فيه.

(1) الرّشدان: عبد الفتاح علي، **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، الطّبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م، ص: 139.

(2) عبد اللّطيف: كمال، **أسئلة النّهضة العربيّة: التّاريخ، الحداثة، التّواصل**؛ ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2003م، ص: 69.

التّأويل وتشكل اتّجاهات الأنسنة الثّلاثة

إذا كان التّأويل آلة عقليّة لها مساقاتها التّأريخيّة، وتطوّرها المعرفيّ المعاصر، حيث تطوّرت الآلة العقليّة واللّسانيّة والدّلاليّة والسّيميائيّة ونحوها في التّعامل مع النّص؛ إلا أنّ النّص ذاته متعلّق بأبعاد أيدلوجيّة أو عرقيّة أو وفق بعد زمنيّ ومكانيّ معين، فهو وإن كان الأصل مشتركاً مفتوحاً للتّفكير البشريّ، إلا أنّه أيضاً تؤثر فيه الأبعاد الأيدلوجيّة والزّمكانيّة، وهذا سوف يؤثر في إسقاطات المؤول، وعلاقته بالنّص، ومدى محاولة تفكيكه، وإعادة النّظر فيه برؤية مفتوحة ومعاصرة.

ولئن كانت العولمة أحد المصطلحات المحددة للوعي الاجتماعيّ في أواخر القرن العشرين كما يرى ريتشارد هيجوت [معاصر]؛ فإنّ الأنسنة لن تؤثر في الوعي الاجتماعيّ فحسب، بل حتى في الوعي الفكريّ بالتّعامل مع النّص وفق دائرة الأنسنة المفتوحة، والمشتركة بين البشر جميعاً، ليس في اشتراكيّة النّص؛ بل في تأويل النّص بما يحقق مصلحة الذّات البشريّة عموماً، بعيداً عن أي توجه أيدلوجيّ أو تعصّب قوميّ أو جنسيّ.

لقد قام العديد من الباحثين العرب بتقديم رؤية في أنسنة التّأويل كمحمد أركون [ت 2010م] وأبي زيد نصر حامد [ت 2010م]، ومع هذا نحن بحاجة أن ننتقل من الجانب النّقديّ والوصفيّ إلى الجانبّ التّأسيسيّ لهذه القيمة، لتتحول إلى قيمة تربط بين النّص والتّأويل بما يخدم الذّات الإنسانيّة، ومنطلقاً في إسقاط مصاديق النّص، وليكون النّص خادماً لهذه الذّات، في جميع جوانبها ابتداءً من الحريّة والمساواة والعدالة في الجنس البشريّ.

ويبقى السّؤال مفتوحاً للتّأمل والتّفكير: كيف نستطيع أن نحوّل هذا البعد القيميّ الأخلاقيّ الفلسفيّ إلى مادّة معرفيّة تكون غاية للنّص أصلاً، وغاية للمؤول في إسقاط النّص، وتفكيك محتواه وأبعاده، وضبط مصاديقه الخارجيّة؟!! لأنّه في المقابل الانتقال إلى أنسنة الخطاب خصوصاً الدّينيّ من خلال التّأويلات والآلة المنفتحة على ذلك؛ سوف يخرج العقل العربيّ من الماضويّة والتّشتت الطّائفيّ والفئويّ إلى عالم مفتوح مشترك بين البشر، وبدوره سيسقط أثره على العلوم الإنسانيّة والتّجريبيّة، ولهذا أثره مجتمعيّاً في جميع الجوانب.

وسبق أن تحدّثنا عن ماهيّة الأنسنة، فما الرّابط بينها وبين التّأويل، حيث إنّ التّأويل والأنسنة مصطلحان نقيضان من حيث تطوّر الزّمن المصطلحيّ، فالتّأويل مصطلح قديم عكس الأنسنة، الّذي يعتبر مصطلحاً

معاصراً ظهر بقوّة في القرن العشرين مع تطوّره منذ عصر الأنوار، وإن كانت النّزعة الإنسانيّة قديمة قدم الإنسان، إلّا أنّه قد يعبّر عنه بمصطلحات أخرى كالكرامة والمكانة والمحدث البشريّ ونحوه.

والتّأويل من أول أي «تفسير ما يؤول إليه الشّيء، وقد أوّله تأويلاً وتأوّله بمعنى»[1]، «وآل الشّيء يؤول أولًا ومآلًا رجع»[2]، وفي الاصطلاح: «نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ بدليل لولاه ما ترك ظاهر اللّفظ، أو هو ردّ أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظّاهر»[3]، ومن صوره ردّ المتشابه إلى المحكم، والمجمل إلى المفصّل، وعند علماء الأصول: «استقراء قواعد الأحكام الشّرعيّة، واستقراء عللها وحكمها التّشريعيّة من النّصوص الّتي قررت المبادئ والأهداف، والعودة بجميع ذلك إلى ما يستفاد منها من كليات عامّة، وأصول كليّة، من عمومها تستنبط وتستمد أحكام القضايا الجزئيّة، ومن أصولها تؤخذ الفروع، وتستخرج المعطيات»[4].

(1) الرّازيّ: محمد بن أبي بكر عبد القادر، **مختار الصّحاح**؛ مرجع سابق، ص: 21.
(2) المقري الفيوميّ: أحمد بن محمّد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعيّ**؛ ط دار القلم، لبنان/ بيروت، لا تأريخ، ص: 40.
(3) بلتاجيّ: محيي الدّين، **دراسات في التّفسير وأصوله**؛ ط دار مكتبة الهلال، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 1987م، ص: 8.
(4) سالم: إبراهيم بن حسن، **قضيّة التّأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين**؛ ط دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سورية/ دمشق، الطّبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م، ج:1، ص: 45.

والتّأويل حركة لازمت التّأريخ الإنسانيّ، للتّلاؤم بين الواقع وخصوصياته، والزّمن ومتغيراته، وبين النّص المقدّس والنّص التّأريخيّ، وبين النّص المغلق والواقع المفتوح، وبين الدّلالة القطعيّة الضّيقة والدّلالة الظّنّيّة الواسعة والمتعددة، «ففي مجرى التّأريخ الإسلاميّ كانت كلّ حركة فكريّة تحاول أن تجد في النّصوص المقدّسة ما يسوّغها، ويجعلها موافقة للإسلام والوحي النّبويّ»[1]، وعند الأديان «كلّ يبحث عن رأيه في هذا الكتاب المقدّس، وكلّ واحد فيه ما يبحث عنه»[2].

وهناك تداخل بين التّفسير والتّأويل، وتارة يطلقان كمترادفين من حيث المصطلح العام، إلا أنّ التّفسير أعم، والتّأويل أداة من أدوات كشفه، حيث إنّ التّفسير «يتناول اللّفظ والتّركيب بالكشف والبيان، بينما التّأويل جمع لما يؤول إليه معنى التّركيب بدلالاته الشّاملة ما طابق منها ظاهر اللّفظ، وما احتمله هذا الظّاهر من دلالات تتسع لها طاقات لفظه من غير عسف ولا تكلّف»[3]، ومنه كان التّفسير بالرّأي، فهو «يبنى في غالب أمره على تحديد الدّلالة اللّغويّة للنّصوص استناداً إلى المستخدم عند العرب

(1) تسيهر: أجنس جولد، **المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن**؛ ترجمه عن الألمانيّة: علي حسن عبد القادر، ط المركز الأكاديميّ للأبحاث، ط 2013م، لبنان/ بيروت، ص: 9.

(2) المرجع نفسه، ص: 9.

(3) بلتاجيّ: محيي الدّين؛ **دراسات في التّفسير وأصوله**، مرجع سابق، ص: 8.

لعصر النّزول، وعلى المعرفة بما احتف بنزول النّصوص من ملابسات، والمؤثرات الّتي قد تصرف اللّفظ عن ظاهره، أو ترجح أحد المعاني المحتملة على غيرها»[1].

فالتّأويل حاجة ملحة للتّعامل مع النّص المقدّس والّذي قد يكون مغلقاً كليّاً (قطعيّ الثّبوت والدّلالة)، أو مغلقاً جزئياً (ظنيّ الثّبوت قطعيّ الدّلالة)، أو مفتوحاً كليّاً (ظنيّ الثّبوت والدّلالة)، أو مفتوحاً جزئياً (قطعيّ الثّبوت ظنيّ الدّلالة)، هذا من جهة ومن المحكم والمتشابه، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وعند أغلب المتقدمين النّاسخ والمنسوخ، فضلاً عن الدّلالات ومصاديقها، والقيود الظّرفيّة، والإنزالات الزّمكانيّة، وعلاقة ذلك بالإنسان ومقاصده ومكانته.

أمّا من حيث العلاقة بين التّأويل والأنسنة نجد حسن حنفي [2021م] يحاول الرّبط بين اللّغة ودلالاتها وبين الأنسنة من خلال «أن تكون اللّغة إنسانيّة لا تعبّر إلا عن مقولة إنسانيّة كالنّظر والعمل والظّنّ واليقين والقصد والفعل والزّمان والباعث، فهي كلّها ألفاظ تشير إلى جوانب من السّلوك الإنسانيّ الواقع في الحياة اليوميّة يقابلها كلّ إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره الفكريّ، أمّا ألفاظ القديم والحادث والجوهر والعرض والوجود والماهيّة والجهة والإضافة فكلّها ألفاظ وإن كانت

(1) المرجع نفسه، ص: 103.

عقليّة عامّة إلا أنّها لا تستعمل لوصف سلوكنا اليومي، وأمّا اللّغة الّتي لا تعبّر عن مقولات إنسانيّة مثل الله والجواهر المفارقة والشّيطان والملاك فهي لغة اصطلاحيّة عقائديّة تشير إلى مقولات غير إنسانيّة إلا إذا أولناها وفسّرناها وأعطيناها مدلولات إنسانيّة، فالله يصبح هدف الإنسان وغاياته ورسالته ودعوته في الحياة، والشّيطان يصبح هو المعارض الّذي يمثل الغواية والخطأ والحافز، والملاك يصبح ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة»[1].

واللّغة هي الوعاء لفهم النّص أولاً، ثمّ التّعامل معه وإنزاله ثانياً، وبما أنّ الغاية الإنسان، كان لزاماً إعادة قراءة هذه العلاقة وفق منظومة الأنسنة الّتي تشكلت في ثلاثة اتّجاهات رئيسة في قراءة النّص الدّينيّ سيأتي بيانها، لا يمكن فهمها إلا بإدراك تطوّر السّياق التّأريخيّ من حيث التّأويل (اللّغة والآلة والزّمكانيّة).

سنجد الأصوليين والكلاميين المتقدّمين فرّقوا في الخطاب من حيث الثّبوت بين ما هو قطعيّ وبين ما هو ظنّيّ، وكذلك في الألفاظ من حيث الدّلالة بين ما هو قطعيّ وبين ما هو ظنيّ، ومع سعة الظّنّ في الجانبين إلا أنّه في دائرة الإلزام من حيث الحكم التّكليفي الأصل أنّه يضيق، فكلّما

(1) حنفيّ: حسن، **التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم**؛ ط المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، لبنان/ بيروت، الطّبعة الرّابعة، 1412هـ/ 1992م، ص: 122.

اتّسعت دائرة الظّنّ كلّما ضاقت دائرة الإلزام.

ودائرة الإلزام تدور من حيث الألفاظ إمّا صراحة في الأمر والنّهي، وإمّا كناية ومجاز فيهما، ومع ذلك حتّى اللّفظ الصّريح في الأمر محل جدل كبير، فيختصر محمّد الخضري بك [1345هـ/ 1927م] المذاهب في ذلك إلى خمسة مذاهب: «تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب، تدل على طلب الفعل على جهة النّدب، تدل على مطلق الطّلب، تدل على مجرد الإذن، لا تدل على أحد من معانيها الاستعماليّة إلا بالقرينة»[1]، وهكذا النّهي حيث يذكر السّالميّ [ت 1332هـ/ 1914م] أربعة مذاهب: يدل على طلب التّرك على جهة الإيجاب، يدل على طلب التّرك على جهة الكراهة، وتوقف قوم عن التّعيين بينهما، وقيل في أصله مشترك بين الأمرين إلا بقرينة[2].

وفي نظري الأصل في التّشريع الإباحة، والدّخول في دائرة الإلزام أمراً أو نهياً يحتاج إلى قرينة صارفة؛ لأنّ دائرة الإلزام ضيقة ومغلقة، والأصل ما دون ذلك، فإذا جئنا إلى الخطاب العام نجد دلالة الأمر والنّهي لا تقتصر

(1) الخضريّ: محمّد، **أصول الفقه**؛ اعتنى به محمود طعمة حلبيّ، ط دار المعرفة، لبنان ـ بيروت، الطّبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م، ص: 196 ـ 197.

(2) السّالميّ: نور الدّين عبد الله بن حميد، **طلعة الشّمس: شرح شمس الأصول**؛ تحقيق: عمر حسن القيّام، ط مكتبة الإمام السّالميّ، سلطنة عمان ـ بدية، الطّبعة الأولى، 2008م، ج1، ص: 180 ـ 181.

فحسب عند علويّة الخطاب، بل لا بدّ من البحث في ألفاظ الخطاب، وبما أنّ الحكم الأصوليّ هو «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو وضعاً»[1]، هذا الخطاب علويّ/ لاهوتيّ المرجعيّة، ولكن مصادره ستتمدد من الكتاب إلى السّنّة فالرّواية، وعند الإماميّة يتوسعون في الرّواية فيدخلون مرويات آل البيت، وعند أهل الحديث يدخلون السّلف الصّالح خصوصاً الصّحابة، وهكذا فيمن أدخل قرائن عمل أهل المدينة، أو عمل الأشياخ أو عمل العترة، وإن كانت هذه أقرب إلى القرائن المثبتة أو النّافية للرّواية، ولكن لها موقعها في الخطاب والتّأويل.

وبهذا سيكون الحكم الفقهي هو «الصّفة الّتي هي أثر ذلك الخطاب»[2]، وعليه كلمّا اتّسعت مصدريّة الخطاب كلّما اتّسع الحكم الفقهيّ، وفيما يتعلق باللّفظ من حيث دائرة الإلزام، حيث نجد أنّ النّص القرآنيّ هو النّص اللّاهوتيّ/ العلويّ المتّفق عند المسلمين قطعاً من حيث الثّبوت، إلا أنّ هذا النّص ذاته في جملته نص مفتوح، أي قابل للتّأويل، ويعني أنّه في دلالته من حيث الجملة ظنّيّ، وبما أنّ دلالته ظنّيّة فلا يمكن أن تتّسع دائرة الإلزام فتكون ضيقة أيضاً؛ لأنّها محتملة لأكثر من وجه، فإذا كان القرآن كذلك فما دونه أولى؛ لأنّ الهيمنة والتّصديق له، وبه مدار الأحكام ومحوريتها، وفي

(1) الخضريّ: محمّد، **أصول الفقه**؛ مرجع سابق، ص: 23.
(2) المرجع نفسه، ص: 23.

هذا يقول الشّيخ الشّقصي [ت 1090هـ]: «وأحكام الشّريعة كلّها مأخوذة من طريق واحد، وأصل واحد، وهو كتاب ربّ العالمين»[1]، ويقول: «فوجب اتباع السّنة بكتاب الله»[2] أي تكون تحت هيمنته حتى في الأحكام.

لهذا درج القدامى في الجملة في التّعامل مع نصوص الأحكام تعاملاً علويّاً لاهوتيّاً، ولهذا تعددت دائرة الإلزام من الوجوب والحرام حتى النّدبيّة والكراهة، وفي بدايات التّدوين نجد مالك بن أنس الأصبحي [ت 179هـ]، يقول: «لم يكن من فتيا النّاس أن يقال: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول: أكره هذا، ولم أكن لأصنعه، والنّاس يكتفون بذلك»[3]، «كانوا لا يقولون حلالاً ولا حراماً إلا لما في كتاب الله تعالى»[4].

ومع كون النّصوص الرّوائيّة الأصل فيها ظنيّة الثّبوت والدّلالة، والنّص القرآني الأصل فيه ظنيّة الدّلالة لا الثّبوت، ويعني هذا اتّساع دائرة الرّأي والاجتهاد [التّأويل]، وضيق دائرة القطع أو ما تسمّى دائرة الدّين، إلا أنّه ـ كما يبدو ـ بعد شيوع أصول الشّافعي [ت 204هـ] حدث مع مرور الوقت

(1) الشّقصي: خميس بن سعيد، **منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين**؛ ط مكتبة مسقط، سلطنة عمان ـ مسقط، الطّبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م، ج: 1، ص: 78.

(2) المرجع نفسه، ج:1، ص: 79.

(3) القيرواني: أبو محمّد، **كتاب الجامع لأبي محمد القيرواني**؛ تحقيق محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، ط مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة، 1406 هـ/ 1985م، ص 148.

(4) المرجع نفسه، ص 148.

جمود في الآلة ذاتها، ثمّ في مزاحمة النّص الظّنيّ ثبوتاً للنّص القطعيّ ثبوتاً؛ لتساوي دائرة الظّنيّة دلالة، وبالتّالي توسع دائرة النّسخ والتّخصيص والتّقييد وغيره للظّني ثبوتاً، والتّراتبيّة أصبحت رقماً في الجملة من حيث ذكر الأدلّة الإجماليّة لا واقعاً من حيث الهيمنة والتّصديق.

فلمّا نأتي مثلاً إلى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[1]، وإلى رواية: «لا وصيّة لوارث»، لا قيمة للتّراتبيّة هنا، حيث الهيمنة للرّقم الأقل [الرّواية] على الكتاب، فلا وصيّة لوالدين أو لقريب وارث، خاصّة وقد رفع العديد النّهي في الرّواية إلى دائرة الإلزام، وحاول بعض الجمع أنّ الوصيّة تصح إذا كان الوالدان غير مسلمين وكذا القريب الوارث مثلاً، لكن الهيمنة أصبحت هنا للرّواية الظّنيّة.

ومن القراءة الأصوليّة إلى القراءة المقاصديّة والمصالحيّة، وتوسّع دائرة التّعليل، حيث لازم بعد النّص زمناً، وتوسع الظّرفيّة مكاناً، وظهور نوازل جديدة، بعضها لها مثيل يقاس عليه لعلّة متعديّة من الأصل إلى الفرع، فاتّسعت دائرة القياس والعلل من النّص إلى الاستقراء، وبعضها لا مثيل لها فتوسعت دائرة الاجتهاد بشكل أكبر، مع توسّع دائرة الفقه ذاته، ليشمل مجالات متعددة.

(1) البقرة:180.

وبعد أكثر من ألف سنة من عصر النّص، وتشكل المذاهب الفقهيّة التّسعة [الإباضيّة والزيديّة والحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة والحنابلة والجعفريّة والظّاهريّة والإسماعيليّة]؛ نجد إرثاً كبيراً من الموروث الفقهيّ، لا يكاد تساويه أمّة من الأمم قديماً وحديثاً، إلا أنّه مع توسع الفقه قابله جمود في الآلة والنّقد والمراجعة، مع توّسع دائرة الإلزام الّذي قابله الأحاديّة في الرّأي خصوصاً بعد الصّحوة الإسلاميّة وما تبعها من حراك سياسي [الإسلام السّياسي إن صح التّعبير].

أمّا بالشّكل العام داخل الخط الإسلاميّ اليوم سنجد مدرستين متناقضتين: مدرسة القرآنيين والّتي تضيّق من دائرة النّص الظّنيّ الثّبوت، وتوّسع من دائرة قطعيّ الثّبوت، وذاتها تشكلت في اتّجاهات تأويليّة أهمها اتّجاه التّصديق والهيمنة، واتّجاه العرض في الجملة، واتّجاه القرآن وكفى ونحوها، يقابل هذه المدرسة المدرسة السّلفيّة الأرثوذوكسيّة الّتي توسّع من دائرة النّص الظّنيّ الثّبوت، ولهذه أيضاً اتّجاهات متدرجة، منها المتوسّعة في درجة الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم (القرون الخيريّة)، ومنها دون ذلك.

وفي الطّرف اليهوديّ نجد الثّنائيّة الّتي عايشها اليهود قديماً تتكرر اليوم، حيث ارتبط خطّ بني إسرائيل قديماً بثنائيتي السّامريين واليهود، ثمّ ارتبط اليهود قبل ميلاد المسيح وبعده بثنائيتي الصّدوقيين والفريسيين،

وفي الحضارة الإسلاميّة ارتبطوا بثنائيتي الرّبانيين والقرّائيين، واليوم في ضوء الحضارة الغربيّة يرتبطون بثنائيتي الأرثوذوكس والعلمويّين، والخطّ الأرثوذوكسي [الحاخامانيين ـ الحاسيديم ـ الحريديم] امتداد لخط الرّبانيين، والّذي هو امتداد لخط الفريسيين، واليهود القرّاؤون يقتربون من الصّدوقيين خصوصاً من جهة الإيمان بالأسفار الخمسة فقط، بينما [الإصلاحيون ـ العقلانيون ـ العلمويّون] فهي تَمُثُّل جديد في قراءة النّص الدّيني من حيث القيم الكبرى، والظّرفيّة، والأنسنة، بين من يرى مصدريّة النّص اللّاهوتيّ التّوراتيّ، لكن يقرأ وفق الظّرفيّة الزّمكانيّة كما عند اليهود الإصلاحيين، وبين من يرى النّص اللّاهوتيّ التّوراتيّ ثقافة غير ملزمة، محكومة بالأنسنة والقيم الكبرى كما عند العلمويّين، في حين يقترب العقلانيون من العلمويّين، لكنهم لا يعتبرون النّص اللّاهوتيّ التّوراتيّ ثقافة استقلالاً؛ لكنّهم أيضاً يرفضون القراءة الحرفيّة له، وإنّما يقرأ حسب ثقافة اليوم الّذي نعيشه، ويرى ملكين [معاصر] أنّ اليهوديّة العلمويّة «يهوديّة بلا شريعة، تفضّل المبادئ على الفرائض»[1]، أي «تعطي أولويّة للقيم والمبادئ الإنسانيّة على فرائض الشّريعة»[2]، وعليه مرجعيّة الدّولة، وإدارة الشّأن العام عند العلمويّين مرجعيّة إنسانيّة مطلقة، لا علاقة لها بالشّرائع

(1) ملكين: يعقوب، اليهوديّة العلمانيّة؛ ترجمة: أحمد كامل راوي، ط مركز الدّراسات الشّرقيّة، مصر ـ القاهرة، 1424هـ/ 2003م، ص: 13.
(2) المرجع نفسه، ص: 16.

السّابقة، ولا بالنّصوص اللّاهوتيّة، وينطبق الشّأن العام على قضايا الدّستور والتّعليم ووضع المرأة والتّعامل مع المختلف اليهوديّ وغيره.

والأنسنة في العلمويّة اليهوديّة بمعنى «ما يقدّمه [اليهوديّ] من تطوّر للإنسانيّة، هو الّذي من المحتمل أن يصبح معياراً لتقييم الأمور»[1]، فالأنسنة تنطلق من «قيم إنسانيّة كمقياس رفيع لتقييم وتفضيل القوانين والعادات»[2]، وبها «يتمّ اختيار القيم والقوانين حسب إسهاماتها في إنسانيّة المجتمع، أو معاداة الإنسانيّة به»[3]، فلا بدّ من «ضرورة تعليم الإنسانيّة من أجل استيعاب قيم أخلاقيّة تتوافق مع قيم هليل [ت 10م] وكانط [ت 1804م]، مع الإلمام بثقافة الشّعب اليهوديّ وعلاقتها بثقافات الشّعوب في الماضي والحاضر»[4]، وقيم هليل وكانط تتمثل في: «لا يفعل النّاس بغيرهم ما يكرهونه لأنفسهم، ولا ينظر النّاس إلى غيرهم أنّهم وسيلة بل غاية، وكلّ مبدأ أخلاقي ينظر إليه أنّه أخلاقي طالما له فاعليّة عالميّة، ولا ينحصر في جماعة واحدة»[5]، لهذا العلمويّ اليهوديّ لا ينظر إلى اليهوديّة كديانة، وإنّما ينظر إليها أنّها ثقافة، هذه النّظرة إلى كونها

(1) المرجع نفسه، ص: 21.
(2) المرجع نفسه، ص: 16.
(3) المرجع نفسه، ص: 16.
(4) المرجع نفسه، ص: 18.
(5) المرجع نفسه، ص: 13.

ثقافة بدأت تتشكل كما يرى أحمد كامل راوي [معاصر] في القرن الثّامن عشر الميلادي، وأصبح تشكلاً علمانيّاً في القرنين التّاسع عشر والعشرين الميلاديين[1]، وحسب رؤية ملكين أنّ العلمويّة أصبحت ترى أنّ «الشّعب اليهوديّ هو شعب اختيار ليس بمفهوم الشّعب المختار، بل بمفهوم شعب يختار كلّ أفراده سبل تطبيق يهوديّتهم وإنسانيّتهم»[2]، ويشترك العلمويّون مع الأرثوذوكس على أنّ التّوراة والتّناخ «الأساس المشترك لثقافة كلّ تيارات اليهود.... ويحتوي الذّاكرة الجماعيّة لليهود»[3]، لكنّه ليس مصدراً لاهوتيّاً، بل أقرب إلى «الأدب الكلاسيكي اليهوديّ»[4]، أو عبارة عن «وثائق يهوديّة في إبداعات خياليّة»[5]، أي مرتبط باليهوديّ بصفته إنساناً له تجربته التّأريخيّة والثّقافيّة، لهذا يرون أنّ الإنسان هو مصدر السّلطة وليس النّص اللّاهوتيّ، والإنسان وحده «خالق القيم والقوانين، وعلى ذلك فلديه قدرة تغييرها، وتحديد صلاحيتها، وطريقة تقنينها»[6]، والدّيمقراطيّة تتعارض مع القول بلاهوتيّة مصدر السّلطة، ويرون أنّ الأخلاق إنسانيّة عامّة، «مختارة بشكل عقلانيّ حسب مدى إسهاماتها في إنسانيّة الفرد

(1) المرجع نفسه، ص: 34.
(2) المرجع نفسه، ص: 33.
(3) المرجع نفسه، ص: 5.
(4) المرجع نفسه، ص: 5.
(5) المرجع نفسه، ص: 33.
(6) المرجع نفسه، ص: 13.

وجوهر حياته»[1]، وهي حاكمة على ما يعارضها ممّا جاء في الشّرائع؛ لأنّ صلاح «الإنسان، وجوهر حياته، هما غاية كلّ القيم والقوانين»[2]، وليس بالضّرورة أن تتوافق مع الأوامر أو الشّرائع اللّاهوتيّة، وأنّ «القيم العقلانيّة شرط لإنسانيّة المجتمع.... ويقاس عليها صالح الإنسان، وماهيّة حياته، ومستوى إنسانيّته وهي منتهى الفضيلة»[3].

وإن كانت العلمويّة اليهوديّة ـ في نظريّ ـ تأخرت عن العلمويّة المسيحيّة، إلا أنّها ساهمت في تشكل رؤية جديدة للإنسان والدّولة والفرد وهويّة المجتمع، هذه العلمويّة اقتربت منها الرّؤيّة اللّاهوتيّة في المنطلق الإنسانيّ تحت مظلّة العقلانيّة والإصلاحيّة، وتحت قراءة النّص الدّينيّ من حيث الأنسنة والعقلنة والتّأريخيّة الظّرفيّة، وهو ما يحدث في قراءات الأديان الأخرى كالإسلام والهندوسيّة وغيرها، لتشكل قراءات أكبر تتجاوز الهويّات الدّينيّة إلى فضاء الإنسان.

لهذا لمّا نأتي إلى الطّرف المسيحيّ الأوروبيّ، ومع تمدد الكهنوت في تفسير النّصّ، ممّا غلب على النّصّ الأول عندهم، كما عند الأرثوذوكس والكاثوليك؛ كانت ردّة فعل من قبل مارتن لوثر [ت 1546م] في محاولة

(1) المرجع نفسه، ص: 34.
(2) المرجع نفسه، ص: 34.
(3) المرجع نفسه، ص: 34.

قراءة النّصّ الأول والتّعامل معه بعيداً عن النّصوص التّأريخيّة والتّأويلات الكهنوتيّة، فظهرت البروتستانتيّة المسيحيّة، إلا أنّ الجانب التّعامليّ مع النّصّ الأول المسيحيّ تجلى بشكل أكبر مع جان كالفن [ت 1564م]، ولهذا أصبحت الكالفنيّة أكثر تأثيراً من اللّوثريّة في الخط البروتستانتيّ المسيحيّ، وكانت البروتستانتيّة بفردانيّتها نواة لعصر الأنوار، والحضارة الغربيّة الجديدة؛ لأنّها خلّصت العقل الجمعيّ من تراكمات وصراعات لاهوتيّة تأريخيّة، كما أنّها أبعدت الكهنوت عن احتكار فهم النّص الدّينيّ، واقتربت من الفردانيّة في الكنيسة وخارجها، كما انفتحت على العقل والعلم، وأعطت مجالاً واسعاً للإبداع والتّدافع، وهذا شكّل مناخاً لولادة حضارة جديدة من أمّة كادت أن تموت تأريخيّاً بسبب تعمّق النّصّ التّأريخيّ، والتّفاسير الكهنوتيّة.

هذا الإحساس البروتستانتيّ ظهر ذاته في العالم الإسلاميّ، وإن كان قديماً من القرون الأولى؛ إلا أنّه نتيجة طبيعيّة لتضخم النّص الثّانيّ التّأريخي [الرّواية والتّراث]، وهذه طبيعة الأديان جميعاً حيث السّنّة واحدة فيها، فيعتبر النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر الميلاديّ بدايات الخطّ القرآنيّ البروتستانتيّ الجديد في العالم الإسلاميّ، مع بدايات المفكر الهنديّ الباكستانيّ السّيد أحمد خان [ت 1898م]، وفي مصر بدأت المراجعات مع جمال الدّين الأفغانيّ [ت 1897م] ومحمّد عبده [ت

1905م]، إلا أنّ الظّهور الأقوى كان مع محمّد توفيق صدقي [1920م]، ومحمود أبو ريّة [ت 1970م]، كما أنّه في الجانب الاعتقادي برز عند محمود شلتوت [ت 1963م] مثلاً.

بيد أنّ نهايات النّصف الثّاني من القرن العشرين برز القرآنيون بشكل أكبر، بعد فشل حركة الصّحوة الأخباريّة، وما نتج عنها من سلبيات أرجعت الصّراع اللّاهوتيّ الإسلاميّ، وضخّمت النّص التّأريخيّ من جديد، فبرز القرآنيّون في تشكلات أكبر، وقدّموا قراءات جديدة، كما عند محمّد أبو القاسم حاج حمد [ت 2004م]، وطه جابر العلوانيّ [ت 2016م]، ومحمّد شحرور [ت 2019م]، وأحمد صبحي منصور [معاصر]، وغيرهم.

ومع بدايات الألفيّة الجديدة نجد المدّ القرآني ينتشر بصورة كبيرة جدّاً على الخط الأفقي، وأصبح ظاهرة واضحة في جميع المدارس الإسلاميّة، بما فيها المدارس الأخباريّة، وأصبح البديل أمام انحسار المدّ الأخباريّ، ودخوله في الجانب السّياسيّ، إلا أنّ حضوره لا زال معتمداً على عمله التّطوعيّ والشّخصيّ، مستغلاً الإعلام الجديد في وسائل التّواصل الاجتماعيّ خصوصاً، ولم تتبناه دول بذاتها بالشّكل العام، بل حتّى الجامعات الدّينيّة والعلميّة لا زالت تتبنى الخط الأخباريّ بصورة كبيرة جدّاً، ولم تنفتح على القراءات القرآنيّة.

بيد أنّ هذا ـ في نظري ـ لن يستمر طويلاً، فإما أن يتشكل التّيار القرآنيّ

في توجهات مذهبيّة أوسع، كما حدث في المدارس الإنجيليّة المسيحيّة، وإمّا أن يتشكل كحركة تدفع بالتّيارات الأخباريّة نحو التّهذيب، ومراجعة آلتها ونصوصها التّأريخيّة، خصوصاً أمام التّيارات اللّادينيّة الّتي تنتشر اليوم بقوّة في العالم الإسلاميّ، حيث المدارس الأرثوذوكسيّة التّقليديّة الإسلاميّة أصبحت عاجزة عن تقديم خطاب بديل، فهناك ثلاث مدارس قد تتشكل مستقبلاً بصورة أوسع: المدرسة القرآنيّة في منهجها البروتستانتيّ الإسلاميّ، فهي مؤهلة لأسباب منها تحجيم المقدّس، وجعله في دائرة أضيق في النّص القرآنيّ، خصوصاً فيما يتعلق بالأمور الإجرائيّة والشّأن العام، والثّاني تخليص العقل الجمعيّ الإسلاميّ من الصّراعات التّاريخيّة بعد عهد السّقيفة، وجعلها مسألة بشريّة لا علاقة بها بالدّين، والثّالث إبعاد النّص الأول عن الصّراعات السّياسيّة، والرّابع توسيع مساحة الاجتهاد العلميّ والبشريّ وفق قيم القرآن، إلا أنّها لم تبلور رؤيتها بعد فيما يتعلق بالنّص الثّاني، ففيها فئة مغالية ترفضة بالكليّة، وفيها فئة تقبل فقط المتواتر العمليّ، وفيها فئة ثالثة تتوسع قليلاً على أن تكون الهيمنة والتّصديق للنّص القرآنيّ، بقي أنّها أيضاً أمام جدليات جديدة في التّعامل مع النّص الأول ذاته، فهناك القراءات العلمويّة والتّاريخيّة والأنسنة، بجانب جدليّة الآلة ذاتها، وهذه القراءات ما بعد البروتستانتيّة اليهوديّة والمسيحيّة، فهل للقراءات القرآنيّة قدرة في التّفاعل معها، لتشكل رؤية إيجابيّة، أم

أنّ القراءات الجديدة سوف تهيمن عليها ولو على المستوى البحثيّ والأكاديميّ، لتبقى القراءات القرآنيّة على الخط الشّعبيّ والأفقيّ كما يحدث في البروتستانتيّة المسيحيّة مثلاً في جوّها الأرثوذوكسيّ التّقليديّ.

والمدرسة الثّانية عودة المدرسة الغنوصيّة الإسلاميّة من جديد، ولكن في قالب أكثر انفتاحاً وإنسانيّة، وأقرب إلى غنوصيّة الحلاج [ت 309هـ] وابن عربي [ت 638هـ]، وأبعد عن غنوصيّة الطّرق الصّوفيّة التّقليديّة، والّتي تعمّق الرّوح والوجدان في قالب إنساني قيميّ، لتقترب من الرّبوبيّة بشكل كبير، وتبتعد عن الغنوصيّة الطّقسيّة بشكل عام، خصوصاً بعد جفاف المدارس السّلفيّة الأرثوذوكسيّة الإسلاميّة من الجانب الغنوصيّ والإنسانيّ، وتركيزها على حرفيّة النّصوص، وتوسع الحرفيّة مع توسع النّص التّأريخيّ.

لتبقى المدرسة الثّالثة وهي تهذّب المدارس الأخباريّة، والمدارس السّلفيّة في جميع الخط الإسلاميّ، أمام تدافعها مع المدرستين القرآنيّة والغنوصيّة من جهة، وأمام القراءات المعاصرة للنّصّ الدّينيّ الأول والثّاني من جهة ثانية، لتتهذب وتتطوّر بطريقة أكثر عمقاً من التّرقيع الّذي حدث في السّابق تحت مظلّة التّجديد أو الإصلاح.

بطبيعة الحال لا زالت المدارس الفقهيّة التقليديّة باقية، وفي داخلها تجاذبات تقليديّة سلفيّة، وقرآنيّة إصلاحيّة، إلا أنّ التّشكل العام حالياً ولو

على المستوى الأكاديميّ، أو المثقف الدّينيّ كما يسميه البعض، هو ليس الرّجوع فقط إلى الهيمنة والتّصديق القرآني، ولكن التّعامل مع النّص كنص من حيث القراءة والتّفكيك.

واليوم ظهرت جدليّة العلاقة بين لاهوتيّة النّص وأنسنته، ليتشكل السّؤال الجدليّ: هل لاهوتيّة النّصّ ترفع الأنسنة مشاركة لا أثراً؛ لأنّ الكلّ متفق أنّ الغاية الأثر وهو الإنسان، فهل النّصّ بمعنى أنّه «حاكم على الواقع مؤثّر فيه، متفاعل مع مستجدّاته، لا يتأخر عن الواقع أبداً، حيث إنّ الواقع متأخر على النّص، فالمتأخر البشريّ والكونيّ لا يجوز أن يحكم المتقدّم الإلهي، أي لا يمكن للواقع أن يكون حاكماً على النّصّ، فالنّصّ القرآنيّ موجه من الله تعالى إلى البشريّة، منذ بدء النّزول إلى اليوم وغداً، وإلى أن تقوم السّاعة»[1].

أو أنّ الغاية من الأحكام مرتبطة بالأنسنة، «وإنّما ينظر إليها لأنّه بها تكون صيانة الإنسان، فهي إنسانيّة عامّة، ولها صحة وثبات مستدام»[2] أي من حيث الغاية المرتبطة بالمبادئ، لكون الأحكام متحركة، والمتحرك

(1) النّعيميّ: محمّد سالم؛ **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، مرجع سابق، ص: 121.

(2) سليمان: صادق جواد، **الإنسان والماهيّة: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ**، تحرير بدر العبريّ. ط دار روافد للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لبنان/ بيروت، وقرّاء المعرفة، سلطنة عُمان/ مسقط، 2021م، ص: 134.

مرتبط بالأنسنة، والثّابت هو المبدأ، فالتّعامل مع الأحكام كونها متحركة لا يتعارض مع اللّاهوت، ولا يبطل النّص، بقدر ما هو طاعة للمنزِل، وتحقيق للمنزَل، من خلال تحقيق روح النّص لا حرفيّته.

وهذا الفريق يقابل رأي من يرى أنّ الأنسنة في التّأويل لا في النّص؛ لأنّ النّص يبقى كما هو، ونحن نتعامل مع كونه مفتوحاً قابلاً للتّأويل، وهنا يأتي دور الأنسنة، أي بمقدار ما يحقق كرامة الماهيّة الإنسانيّة، ويتوافق مع الظّرف المجتمعي.

أمّا الأنسنة عند شيلر [ت 1805م] على المذهب الّذي استخدمه في مؤلفاته، ويرتبط بحكمة بورتاغوراس [ت 411ق.م] بمعنى: «الإنسان هو المقياس لكلّ الأشياء»[1]، فهذا أقرب إلى الإنسانويّة لا النّزعة الإنسانيّة بالشّكل المطلق؛ لأنّ الأول في الجملة ليس في ميزانه النّص اللّاهوتي، فجميعها نصوص تأريخيّة ظرفيّة من حيث النّسبة ومن حيث الظّرفيّة، أمّا النّزعة الإنسانيّة فمعناها حضور البعد الإنساني في التّعامل مع ظرفيّة النّص، وقد تطلق الأنسنة على الاثنين، وقد يستخدم العلمويون من يرون بشريّة النّصّ وظرفيّته مصطلح النّزعة الإنسانيّة أيضاً.

وهنا ـ كا أسلفنا ـ تتشكل ثلاثة اتّجاهات في نظري من حيث الأنسنة

(1) النّعيميّ: محمّد سالم؛ القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة، مرجع سابق، ص: 134.

وعلاقتها بالنّصّ الدّينيّ: اتّجاه الأنسنة من حيث المرجعيّة (الحاكميّة)، واتّجاه الأنسنة من حيث النّصوص الإجرائيّة (الظّرفيّة التّأريخيّة)، واتّجاه الأنسنة من حيث التّأويل (العلليّة).

أمّا اتّجاه الأنسنة من حيث المرجعيّة (الحاكميّة) فهذه ترى الحاكميّة ـ إن صح التّعبير ـ لما توصل إليه الاجتهاد الإنسانيّ، فبه يدار العالم اليوم، ومن هذا الاتّجاه العلمويون الّذين يرون المدار للعلم، وخصوصاً العلم التّجريبيّ، وهذا الفريق قد يرى الأديان عبارة عن ثقافات وخصوصيّات هويّاتيّة لا يتصارع معها، ومنهم من دخل في صراع معها، إلا أنّهم يتفقون جميعاً أنّ الشّأن العام لإدارة المجتمع الإنسانيّ من جهة، وإدارة الدّولة من جهة ثانية، هو شأن إنسانيّ مطلق تحت مظلّة الاجتهاد البشريّ الظّرفيّ.

ولا يعني أنّه لا يوجد لاهوتيون لا يرون هذا الرّأي، فهناك من اللّاهوتيين من يؤمن به، إمّا تغليباً لنزعة القيم الإنسانيّة في التّعامل مع مطلق الأديان (النّصّ الأول، والنّصّ التّأريخيّ، والاجتهاد الزّمكانيّ)، أو لأنّ الأديان في جملتها دربة في إنزال مصاديق القيم حسب تطوّر المجتمع البشريّ، وأمّا اليوم فاستطاع الإنسان (عقليّاً وعلميّاً) كشف السّنن، ومنها سنن الاجتماع البشريّ، والّتي أودعت في هذا الكون، فهو قادر على إدارة شأن ذاته بنفسه، دون تصارع مع أديان النّاس، مع حفظ حرّيّاتهم في أديانهم وممارسة طقوسهم، ومن هنا ولدت نظريّات في إدارة الشّأن

العام، وعلى رأسها العِلمانيّة، بكسر العين من العلم، أي الفصل بين العلم والاجتهاد الإنسانيّ في إدارة الشّأن العام، وبين حفظ النّاس في تدينهم كخصوصيّات، أو العَلمانيّة بفتح العين من العالم، وهذا لا يختلف عن الأول بكثير من حيث الغاية، وإن كانت هناك مدارس أخرى للعلمانيّة[1].

وأمّا اتّجاه الأنسنة من حيث النّصوص الإجرائيّة (الظّرفيّة التّأريخيّة)، فهذا يرى أنّ النّسبة الأكبر في الأديان إمّا قضايا غيبيّة ماورائيّة (إلهيّة ومستقبليّة: أحداث اليوم الآخر مثلاً)، أو قصص وأحداث ماضويّة، أو القيم ومصاديقها (الأخلاق)، أو الشّرائع (النّصوص الإجرائيّة)، والنّصوص الإجرائيّة في الأديان قليلة جدّاً من حيث نسبة النّصوص الأخرى.

وهذا الاتّجاه يلتفت فقط إلى النّصوص الإجرائيّة في الجملة، فيرى بعضها ذات نزعة خصوصيّة (الطّقوس وتواصل الإنسان مع خالقه)، وتشترك الأديان جملة في الخطوط العامّة مع بعضها كالصّلاة والدّعاء مع اختلاف طرقها ومصاديقها من دين إلى آخر، كما أنّها متقابسة من بعضها، ومتطوّرة من جهة أخرى أيضاً، ومنها نصوص لم تخرج عن مصاديق الأخلاق في التّعامل البشريّ، وتبقى نصوص قليلة متعلّقة بالشّأن العام، وعلاقة الإنسان مع الآخر من ذات الجنس.

(1) سيأتي الحديث عن اتّجاهات العلمانيّة في مبحث الهويّة.

لهذا مدار هذا الاتّجاه حول الجزئيّة الأخيرة أي ما يتعلق بالشّأن العام، وعلاقة الإنسان بالآخر، مثل قضايا الحكم والحدود والبيوع ونحوها، بمعنى أنّ النّص الإجرائيّ هنا مرتبط بتاريخيّة النّص، «والقول بتاريخيّة النّص يعني أنّ النّص حادث في زمن معين، ومتعلق ببيئة معينة، وأحداث معينة، فهو يعالج أوضاع تلك المرحلة الزّمنية من عمر التّاريخ وأحداثه، وهو ليس معنياً بالأحداث والأوضاع الّتي بعد تلك المرحلة الزّمنيّة»[1].

ولهذا يغلّب هذا الاتّجاه القيم الماهيّة (مطلقة ومضافة) من حيث التّعامل مع النّصّ الإجرائيّ، وينظر إلى الأنسنة من هذه الزّاوية خصوصاً، بيد أنّه لا علاقة لها وإلغاء الأديان ـ كما يصوّر البعض ـ من حيث الجملة، فالعديد من اللّاهوتيين يميلون إلى هذا الاتّجاه من كافّة الأديان، وهو منتشر خصوصاً في القراءات البروتستانتيّة اليهوديّة والمسيحيّة كما أسلفنا، كما له بعض الانتشار البسيط في القراءات الإسلاميّة.

أمّا اتّجاه الأنسنة من حيث التّأويل (العلليّة)، فهذا اتّجاه قديم؛ لأنّ النّصّ بذاته متحرك، وكونه متحركاً فهو مفتوح قابل للتّأويل، وبه يدخل الإنسان في التّعامل مع النّصّ حسب فهوماته من جهة، وحسب الزّمكانيّة من جهة ثانية، لهذا نرى التّعدديّة في الاجتهاد الإنسانيّ في تعامله مع

(1) النّعيميّ: محمّد سالم، **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**؛ مرجع سابق، ص: 108.

النّصّ الدّينيّ، كما نرى التّناقض والاختلاف من حيث الإلزاميّة (الأحكام التّكليفيّة)، أو مع حيث الوضع (الأحكام الوضعيّة)، أو من حيث العلليّة والأقيسة، أو من حيث تأثير الزّمكانيّة، ولهذا ولدت في الدّين الواحد مذاهب متعددة، ولو كان النّص ساكناً وجامداً وشاملاً للزّمكانيّة، ومطلقاً زمنيّاً؛ لما ولدت هذه المذاهب المختلفة، ولما وجدت هذه المصنّفات الفقهيّة المليئة بالاجتهاد الإنسانيّ، وهذا دليل واضح لحضور الأنسنة ليس في الأحكام الإجرائيّة فحسب؛ بل حتّى توسع اللّاهوت من حيث الأسماء والصّفات مثلاً.

وكما يرى أجنس تسيهر [ت 1921م] عند جميع الأديان «كلّ يبحث عن رأيه في هذا الكتاب المقدّس، وكلّ واحد فيه ما يبحث عنه»[1]، ويرى حسن حنفي [ت 2021م] تأثير حتّى إنسانيّة اللّغة في التّعامل مع النّصّ، «أن تكون اللّغة إنسانيّة لا تعبّر إلا عن مقولة إنسانيّة كالنّظر والعمل والظّنّ واليقين والقصد والفعل والزّمان والباعث، فهي كلّها ألفاظ تشير إلى جوانب من السّلوك الإنسانيّ الواقع في الحياة اليوميّة يقابلها كلّ إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره الفكريّ»[2].

وفي المنظومة الإسلاميّة من الابتداء مثلاً تشكلت مدرسة أهل الرّأي،

(1) تسهير: أجنس جولد، المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن؛ مرجع سابق، ص: 9.
(2) حنفيّ: حسن، التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم؛ مرجع سابق، ص: 122.

وهو توسع في التّعامل مع النّص إنسانيّاً بصورة أوسع من المدرسة الأثريّة الحرفيّة الظّاهريّة، ولهذا اضطر المسلمون إلى وضع علم العلل والدّلالات، وحضور عقلنة النّص منذ فترة مبكرة، كما استفادوا من المنطق الإغريقيّ في الأقيسة لتوسع نوازل الزّمكانيّة ومآلاتها.

فحضور الأنسنة مع النّصّ الدّينيّ حضور قديم؛ لأنّ النّصّ مرتبط بالإنسان، وجاء لغاية الإنسان، ولهذا استخرجت منه مصاديق لم تخرج عن المصالح الخمس: الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال، وهي مقاصد غائيّة إنسانيّة، إلا أنّ العالم اليوم توسع أكبر من قيم الماهيّة، وعلاقتها بالنّص، ولهذا كان الاتّجاهان الأول والثّاني في نظري الأكثر توسعاً وانشراحاً، إلا أنّه لا يمكن حصر الأنسنة في المفهوم الشّيلريّ [ت 1805م] أي بالمفهوم الحرفيّ.

ولمّا ندرك تصوّر مدار النّصّ من حيث نزعة الأنسنة من جهة ومصدريته اللّاهوتيّة من جهة ثانية، وما نتج عن ذلك من اتّجاهات؛ ندرك تصوّر جعل الأديان في خانة الهويّة المقابلة للماهيّة باعتبار أساس قيم الأنسنة، وليس بالشّريطة هنا نزع المصدريّة اللّاهوتية من حيث النّصّ الأول في الدّين خصوصاً كما يصوّره البعض؛ لأنّ المدار البسيط في هذا أنّ الإنسان يكسب دينه ومذهبه بعد ولادته، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه أو يمسلمانه، بيد أنّه يولد على ماهيّة إنسانيّة واحدة (أي الفطرة)، لا يختلف

ماهيّاً عن غيره من البشر، ويبدأ الاختلاف الكسبيّ بعد الولادة من الأسرة وحتّى المجتمع والبيئة، مروراً بالمعرفة والتّأمل، فيتمايز عن غيره من البشر في لغته ودينه ومذهبه وأعرافه وتقاليده وتوجهه الفكريّ والسّياسيّ والاجتماعيّ مثلاً.

هذا الحدّ أراه كافياً لمعرفة زوايا القضيّة من حيث الرّابط بين الأنسنة ولاهوتيّة الأديان، فالنّزعة الإنسانيّة حاضرة في الأديان خصوصاً في زواياها الإجرائيّة، وعليه لا ينبغي التّعامل مع مثل هذه المواضيع بحساسيّة مفرطة، خصوصاً أصبحت مثل هذه الدّراسات هي الحاضرة اليوم، وآلات التّعامل مع النّص وتفكيكه بذاته متقدّمة أيضاً، فمداولتها معرفيّاً لا يقل ضرورة أيضاً، بيد أنّ الأحكام المسبقة لن تؤثر في المعرفة بقدر ما تتجاوز من ينكمش على نفسه في عالم أصبحت المعرفة تتضاعف وتتطوّر بشكل كبير، ومع حريّة مداولة ذلك؛ إلا أنّه من حق كلّ دين ومسلك وفكر تقديم رؤيته في ذلك، لتتدافع المعرفة وتتهذب في شكلها الإنسانيّ الطّبيعيّ.

جدليّة الهويّة

الهُويّة بضم الهاء مصطلح حديث، لم يستخدم سابقاً، لهذا لا نجد له تأصيلاً واضحاً في اللّغة، وأقرب معجم حدّده المعجم الوسيط، واعتبره من «الهُويّة في الفلسفة حقيقة الشّيء أو الشّخص الّتي تميزه عن غيره، وبطاقة يثبت فيها اسم الشّخص وجنسيّته ومولده وعمله، وتسمى البطاقة الشّخصيّة أيضاً»[1]، وبعضهم أرجعه إلى المفهوم الصّوفيّ المشتق من الضّمير هو هو، حيث اعتبر «الهُويّة في اللّغة مشتقّة من الضّمير هو، أمّا مصطلح «الهوَ هو» المركّب من تكرار كلمة هو، فقد تمّ وضعه كاسم معرّف بأل ومعناه الاتّحاد بالذّات، ويشير مفهوم وتعريف ومعنى الهُويّة إلى ما يكون به الشيء «هو هو»، أي من حيث تشخّصه وتحقّقه في ذاته، وتمييزه عن غيره؛ فهو وعاء الضّمير الجمعيّ لأيّ تكتّل بشريّ، ومحتوى لهذا الضّمير في الوقت نفسه، بما يشمله من قيم وعادات ومقوّمات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود

(1) مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون، **المعجم الوسيط**؛ ط المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تركيا/ استانبول، لا تأريخ، ج: 2، ص: 998.

والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها»[1]، «والهَويّة ـ بفتح الهاء ـ كغنيّة البعيدة القعر»[2].

والهُويّة اصطلاحاً بالنّسبة للفرد «بناء عقليّ يؤشر على تصوّرات الفرد عن ذاته عبر الماضي والحاضر والمستقبل، وتتفاعل الذّات مع الآخرين في ضوء هويّتها الفرديّة»[3]، وبالنّسبة للمجموع أنّها «تقوّم العلاقة في إطار العلاقة بين الفاعل والبناء الاجتماعيّ... فالفاعل يظلّ دائماً منخرطاً في شبكة علاقات اجتماعيّة تضع سلوكه في إطار بناء اجتماعيّ معين، ويضفي هذا البناء على الفعل خصائص معينة تجعل له سمتاً خاصّاً، وصبغة خاصّة؛ بل إنّه يعزز أنماطاً بعينها من الشّخصيّة الفرديّة»[4]، لهذا يرى أحمد زايد [معاصر] أنّ «لتحديد مفهوم الهويّة الوطنيّة على نحو دقيق يجب أن نستبعد الفهم الخاطئ للهويّة الوطنية بوصفها أداة لتحقيق شكل من أشكال الوحدة القسريّة في الحياة الاجتماعيّة، أو فرض إرادة بعينها

(1) موقع موسوعة كلّه لك، تأريخ الزّيارة: الأحد، 3 نوفمبر 2009م، السّاعة الخامسة والنّصف عصراً، صفحة تعريف ومعنى الهُويّة.

(2) الفيروزآبادي: مجد الدّين محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**؛ تحقيق مكتب تحقيق التّراث في مؤسسة الرّسالة بإشراف محمّد نعيم العرقسوسيّ، ط مؤسسة الرّسالة، لبنان/ بيروت، الطّبعة السّادسة، 1419هـ/ 1998م، ص: 1347.

(3) زايد: أحمد، **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**؛ ط دار العين للنّشر، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، 1439هـ/ 2018م، ص: 136.

(4) المرجع نفسه، ص: 17.

على شعب من الشّعوب كما يحدث في النّزعات الشّيفونيّة والنّازيّة، أو كما يحدث من جانب بعض الأيديولوجيات ذات الصّبغة الدّينيّة الّتي تميل إلى إقصاء وتهميش الجماعات المخالفة لها، وتلغي مفهوم التّعدديّة من قاموسها السّياسيّ»[1].

وظهرت الهويّة في الغرب مرتبطة بالحداثة، بينما تأخرت في العالم الإسلاميّ والعربيّ إلى نهايات القرن العشرين كارتباط بالحداثة وانفتاح لها، ويرجع محمّد أركون [ت 2010م] في كتابه الإنسانيّة والإسلام تأخرها إلى «أنّ السّبب الأساسيّ في إخفاق ديناميكيّة التّحديث العربيّة يرجع إلى حاجز الدّفاع عن الهويّة الّذي أنتجته أيديولوجيا الكفاح ضدّ الاستعمار والهيمنة الغربيّة، فهذه الأيديولوجيا وإن كانت مشروعة سياسيّاً فإنّها شكلت عائقاً جوهريّاً دون تحديث المجتمعات الإسلاميّة، بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاريّ تتعين محاربته ثقافيّاً وفكريّاً، مثلما تمّت محاربة المستعمر عسكريّاً وسياسيّاً»[2].

إلا أنّ الهويّة ظهرت بعد أحداث الرّبيع العربيّ بقوّة، لما في الإعلام الجديد من خلال شبكات وسائل التّواصل الاجتماعيّ من دور كبير في

(1) زايد: أحمد، **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**؛ ط دار العين للنّشر، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، 1439هـ/ 2018م، ص: 142 ـ 143. بتصرف بسيط.

(2) ولد أباه: السّيد، **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**؛ ط جداول للنّشر والتّوزيع، ط لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2010م، ص: 55.

رفع مستوى التّدافع الفكريّ والدّينيّ والمدنيّ، بكل حريّة وأريحيّة، وهذا سيؤثر بشكل طبيعيّ على المجتمع وهويّته إيجاباً أم سلباً، لهذا انتقلت الهويّة من ارتباطها بالحداثة إلى الارتباط بالعولمة أو الكوكبة وما بعد المركزيّة أو الإنسانيّة في نهاية القرن العشرين، إلى ارتباطها من جانب آخر بالمواطنة والدّولة المدنيّة والأنسنة والحريّات.

وقد كانت الهويّة تتصارع بين اتجاهين: «اتجاه نقديّ أيدلوجيّ للهيمنة الثّقافيّة الغربيّة، من حيث هي إحدى دوائر السّيطرة والاستعمار والإمبرياليّة، والمطالبة باستقلال الذّات التّاريخيّة، والتّحرر الثّقافيّ»[1]، «واتجاه نظريّ فلسفيّ يدافع من منطلق النّظريات النّقديّة للحداثة عن استقلاليّة المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، وعن حداثة بديلة تتشكل بحسب الخصوصيات الحضاريّة المحليّة»[2]، حيث أتصوّر أنّ العقل المجتمعيّ تجاوز المرحلة الأولى، حيث لم يصبح فقط يؤمن بضرورة الحداثة، بل بتحقيق المشاركة الشّعبيّة في صنع الحداثة، ولا تقتصر الحداثة عند الجانب الاجتماعيّ والتّقنيّ والمهنيّ فحسب؛ بل تشمل الجوانب السّياسيّة والمواطنة والعقد الاجتماعيّ، فلم يعد ذلك الخطاب الدّينيّ المتشدد ضدّ الحداثة، والمستكين للسّلطات المستبدة سواء سياسيّة أو

(1) ولد أباه: السّيد، **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**؛ ط جداول للنّشر والتّوزيع، ط لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2010م، ص: 62.
(2) المرجع نفسه، ص: 62.

اجتماعيّة أو قبليّة مناطقيّة، من باب النّظرة الضّيقة للهويّة، وخطر التّغريب عليها، فتصوّر أنّ الحفاظ على هويّته مربوط بهذه السّلطات المستبدة؛ حيث لم يعد هذا الخطاب حاضراً، والّذي تمثل بقوّة مع تصاعد تيار الصّحوة، أو ثورة الكاسيت.

وفي المقابل كشف النّقاب عن الخطاب الثّقافيّ المبرر لاستبداد السّلطة باستخدام أدوات الحداثة والتّحديث وقيم الثّقافة، وهنا يكمن «الخطر في خلط العامل الثّقافيّ بالسّياسيّ، لا لأنّ العامل بين هذين يشتغلان بآليتين مختلفتين وحسب، ولا لأنّهما يتحركان في مستويات قد تتداخل أحياناً.....؛ بل لأنّ استراتيجيات الثّقافة شيء، ومناورات السّياسة شيء آخر»[1].

ومع تجاوز الخطابين السّابقين في ظلّ المتغيرات المعاصرة؛ بدأ الخطاب أيضاً يتجاوز مرحلة الدّول الدّينيّة المطلقة أو الدّولة العلمانيّة المطلقة، فالأديان ومنها دين الإسلام كما يرى علي عبد الرّازق [ت 1966م] في كتابه الإسلام وأصول الحكم أنّ الخلافة أو الدّولة في جملتها ترجع إلى «أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السّياسة»[2]، ومع ظهور

(1) رحيم: سعد محمد، **أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسّلطة**؛ دار ميزوبوتاميا، العراق ـ بغداد، الطّبعة الأولى 2013م، ص 20.

(2) عبد الرّازق: علي، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**؛ ط المطبعة السّلفيّة، مصر/ القاهرة، الطّبعة الثّانية، 1925م، ص: 13. [النّص المقتبس

الإسلام السّياسيّ من جديد في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بعد سقوط الخلافة العثمانيّة 1922م، وتبعها سقوط الإمامة الدّينيّة الإباضيّة بعد حرب الجبل الأخضر في عُمان عام 1959م، ثمّ الإمامة الدّينيّة الزّيديّة في اليمن عام 1966م، إلا أنّ الإسلام السّياسيّ استمر تحالفه في المملكة العربيّة السّعوديّة باسم السّلفيّة أو الوهابيّة، وكان خصماً للدّولة النّاصريّة في مصر، ومن ثمّ حزب البعث في العراق وغيره، إلا أنّ نجاح الثّورة الإسلاميّة في إيران 1979م في ظلّ ولاية الفقيه، وبداية الصّحوة الإسلاميّة، وثورة الكاسيت، ونشاط الإخوان المسلمين، وتمكنهم فترة في السّودان، إلى نجاحهم المعاصر في تركيا، وبعد أحداث الرّبيع العربيّ صعد تيار الإخوان المسلمين من جديد في مصر لفترة، ونجح في تونس والمغرب العربيّ، وهكذا حزب الدّعوة في العراق؛ هذه التّجربة أعطت مراجعات للدّولة الدّينيّة من الدّاخل، وإعادة بلورة للكثير من التّشريعات والأحكام، والانفتاح على النّظريات السّياسيّة المعاصرة، والقبول بالتّعدديّة والدّولة المدنيّة، والشّراك مع باقي طوائف المجتمع، ورفض العنف والاستبداد، وتحقيق العدالة الاجتماعيّة، فأصبحت تمارس ما كان يعتبر سابقاً كفراً بواحاً مخرجاً من الملّة.

نقلاً من كتاب: **الدّولة الوطنيّة المعاصرة: أزمة الاندماج والتّفكك**؛ ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2008م، ص: 35.].

وأمّا الدّولة العلمانيّة، والّتي يرى السّيد ولد أباه [معاصر] أنّ «العلمانيّة على عكس مقولتي التّنوير والحداثة مصطلح غائم، يحجب أكثر ممّا يبين، وهو عاجز عن إبراز الرّهانات المعقدة للمسألة السّياسيّة ـ الدّينيّة في السّياقين الإسلاميّ والغربيّ»[1]، وهنا بالجملة لسنا في صدد التّعريف، إلا أنّه من المهم الإشارة أنّ العلمانيّة في العالم الإسلاميّ خصوصاً فهمت في خمس نظريات مهمة: العلمانيّة المشوهة، والعلمانيّة المستبدة، والعلمانيّة الشّاملة، والعلمانيّة الجزئيّة، والعلمانيّة الثّالثة، أمّا العلمانيّة المشوهة، فهي ردّة فعل متسرعة من العديد من الكتّاب الإسلاميين والدّينيين عموماً، حيث تصوروا أنّ «العلمانيّة [بالجملة] هدفها إخراج الإنسان العربيّ من ذاتيته [ودينه] وقيمه، ومزاجه النّفسيّ، وتركيبه الاجتماعيّ كلّه، لتقذف به في أتون العالميّة والأمميّة»[2]؛ وأمّا العلمانيّة المستبدة فقد ظهرت «صيغتها التّطبيقيّة الأولى في الاتّحاد السّوفياتيّ بعد ثورة 1918م بقيادة لينين [ت 1924م]... ثمّ انتشرت في صيغ مختلفة إلى حدّ ما في أوروبا الشّرقيّة بعد الحرب العالميّة الثّانيّة»[3]، وقد أدّت هذه العلمانيّة إلى

(1) ولد أباه: السّيد؛ **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**، مرجع سابق، ص: 35.

(2) الجنديّ: أنور، **سقوط العلمانيّة**؛ ط دار الكتاب العربيّ، ومكتبة المدرسة، لبنان/ بيروت، لا تأريخ، ص: 13.

(3) شمس الدّين: محمّد مهديّ، **العلمانيّة**؛ ط المؤسسة الدولية للدّراسات والنّشر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1996م، ص: 155.

«إلغاء دور الدّين من كلّ حقل من حقول الحياة العامّة تشريعاً وتعليماً وتوجيهاً»[1]، وهذه الصّورة من العلمانيّة ساعدت في إضفاء صورة مشوهة، خصوصاً إذا استغلها السّياسيّ مقابل خصومه الدّينيين، وبرر لها المثقفون والمصالحيون لمقاصد آنيّة؛ وأمّا العلمانيّة الشّاملة فهي «فصل لكلّ القيم الدّينيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة المتجاوزة لقوانين الحركة الماديّة والحواس عن العالم... بحيث يصبح العالم مادّة نسبيّة لا قداسة لها»[2]، وهذه أقرب إلى العقلانيّة التّجريبيّة، وتدخل في النّوع الثّاني أي العلمانيّة المستبدة إذا تحولت من جانب معرفيّ عام إلى مشروع سياسيّ يفرض هيمنته على الجميع؛ وأمّا العلمانيّة الجزئيّة كما يراها عبد الوهاب المسيريّ [ت 2008م] فهي «أقرب إلى فصل الدّين عن الدّولة، لكنّها تلزم الصّمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، أي لا تنكر بالضّرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقيّة وإنسانيّة، وربما دينيّة، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا.... فهي لا تسقط الواحديّة الطّبيعيّة أو الماديّة على الإنسان؛ بل تترك للإنسان حيزه الإنسانيّ يتحرك فيه إن شاء، ويرى كثير من المفكرين المسلمين والمسيحيين لا تعارض بين هذا النّوع من العلمانيّة والإيمان

(1) شمس الدّين: محمّد مهديّ، **العلمانيّة**؛ ط المؤسسة الدولية للدّراسات والنّشر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1996م، ص: 155.

(2) المسيريّ: عبد الوهاب، **مصطلح العلمانيّة**، منشور في كتاب **العلمانيّة تحت المجهر**؛ ط دار الفكر، سوريّة/ دمشق، ودار الفكر المعاصر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م، ص: 121.

الدّينيّ»[1]؛ وأمّا العلمانيّة الثّالثة فهي أطلقها عصام القيسيّ [معاصر] حيث يحصرها في العالم الإسلاميّ الّذي يتزامن في العديد من أقطاره مع تعدديّة مذهبيّة تنضوي تحت دائرة الإسلام، إلا أنّها تختلف في بعض التّفسيرات الكلاميّة والعمليّة، فيرى الانطلاق من الخيوط المشتركة في الدّولة وهو القرآن فقط، «وإنّ معظم الخطاب القرآني ينصرف إلى القصص والأخبار (العقائد)، والنّسبة الباقية منه موزعة على توجيهات أخلاقيّة لضمير الفرد والجماعة، وأحكام قانونيّة للفرد وللجماعة، فأمّا النّسبة الكبيرة من خطاب القصص والأخبار، فلا علاقة له ـ مباشرة ـ بسياسات الدّولة وقانونها الدّستوريّ، ويسري هذا الحكم ـ أيضاً ـ على الخطاب الأخلاقيّ للقرآن، وأمّا القسم الثّالث من الخطاب القرآنيّ (الأحكام القانونيّة)، فالأمر فيه على تفصيل: ما كان منه قطعي الدّلالة يمضي بوصفه قانوناً شرعيّاً ملزماً بحكم الدّستور الّذي سلّم بالمرجعيّة العليا للدّين الإسلاميّ، وما كان منه قابلاً للتّأويل على أكثر من دلالة، يبقى نصّاً ملزماً على وجه الإجمال فقط، ويختار المشرع المدنيّ بعد ذلك التّأويل الّذي يراه مناسباً، على أن يعد التّأويل المختار منتجاً وضعيّاً لا قداسة له»[2]، والقيسيّ بهذا يحاول

(1) المرجع نفسه، ص: 120. بتصرف بسيط.

(2) القيسيّ: عصام، **مقال العلمانيّة الثّالثة: خارطة طريق إسلاميّة**؛ نشر مجلّة ذوات الإلكترونيّة التّابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربيّة الهاشميّة، عدد: 10.

الجمع بين العلمانيّة كمفهوم إنساني واسع، وبين هويّة العالم الإسلاميّ تحت مظلّة المقدّس المشترك من جهة، والقطعيّ أصوليّاً من حيث الثّبوت والدّلالة من جهة ثانية، مع ترك مساحة للمشرع في التّأويل الظّنيّ، وتداول السّلطة بعيداً عن الطّائفيّة والحدود المذهبيّة الضّيقة.

وبغض النّظر عن الصّراع بين الإسلام السّياسيّ والعلمانيّة، إلا أنّ المتغيرات بعد أحداث الرّبيع العربيّ، وبعد سوءات هذين المشروعين؛ أصبح الجيل الجديد يهفو إلى دولة مدنيّة علمانيّة، يتحقق فيها «التّطابق بين السّياسيّ والاجتماعيّ، بين الدّولة والأمّة»[1]، هذه الدّولة مرتبطة بهويّة الفرد بمعنى حقّه الإنسانيّ قبل حقّه الوطنيّ والمدنيّ، فليست الهويّة هنا بالمفهوم الضّيق المقتصر عند فكر أو أيدلوجيّة معينة قد تستخدم لمصلحة السّلطة والرّأسماليّة المتحكمة، وإنّما متوافقة مع حق الفرد في المجتمع، كإنسان ينتمي إلى هذه الأرض، والتّحرر من سلطة «مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد» إذا استخدمت كقاعدة استبداديّة أي الجماعة مرهونة بالسّلطة، أو أسر معينة [سياسيّة أو ماليّة أو قبليّة].

والجيل الجديد بالجملة ليس خصماً للإسلام السّياسيّ، ولا للدّولة

(1) بلقزيز: عبد الإله، بحث **الدّولة في الوطن العربيّ وأزمة الشّرعيّة**؛ منشور ضمن كتاب: **أزمة الدّولة في الوطن العربيّ**، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2011م، ص: 308.

العلمانيّة، فأصبحت لا تهمّه هذه الشّعارات، بقدر ما يهمه تحقيق الكرامة الإنسانيّة، وارتفاع نسبة الحقوق والحرّيّات، لهذا أرى أن تكون هويّة الأمّة [العالم الإسلاميّ والعربيّ] في التّداخل الإيجابيّ بين الدّول، ونقل التّجارب الإيجابيّة بينها، وإحياء الذّات الإنسانيّة بين هذه الدّول، مع صيانة الحقوق والحرّيّات، وفي المقابل وقف التّدخل السّلبيّ في شؤون الغير، مع وقف أي شكل من أشكال الحروب والعنف والتّطرف، كما لا بدّ من وجود قوّة تحمي هذه الهويّة، سواء سياسيّة أم عسكريّة أم ثقافيّة، والمقصود بالقوة هنا أي القوّة الجمعيّة المشتركة من جميع هذه الدّول، تنطلق من استراتيجيات ومشتركات، هدفها الأولي الإحياء، وتحقيق الكرامة الإنسانيّة، بحيث يصبح أيّ فرد في هذه المنطقة معززاً مكرماً بانتمائه إلى هذه الهويّة، والّتي تحافظ على دينه ومذهبه وفكره وإنسانيّته على حدٍّ سواء، دون تفريق بين أحد.

وأمّا هويّة الدّولة فهو الانطلاق إلى الدّولة المدنيّة أي المواطنة، والّتي تقترب من الدّولة العلمانيّة الجزئيّة كما عند المسيريّ، أو العلمانيّة الثّالثة كما عند القيسيّ، حيث تكون مدنيّة يتحقق فيها الشّراك الشّعبيّ من خلال فصل السّلطات الثّلاث، ومع وجود عقد اجتماعيّ يساهم في «تعزيز المشاركة الشّعبيّة، واحترام الرّأي والرّأي الآخر، والانفتاح، ووجود آليات المحاسبة، والشّفافيّة، وتوفير الاحتياجات الأساسيّة للمواطن؛ كلّها عناصر تسهم بشكل

أساسيّ في تحقيق شرعيّة النّظم السّياسيّة، وتكوين رابطة قويّة بين الشّعوب والحكام، ومن ثمّ تؤدي إلى وجود مجتمعات متماسكة محصنة، قادرة على الصّمود والمقاومة، ومواجهة كلّ التّحديات والتّهديدات، والتّصدي لها بجدارة واقتدار»[1]، «وإذا كانت فكرة المدنيّة قديمة إلى هذا الحدّ؛ فإنّ مفهوم الدّولة المدنيّة مفهوم ألصق بالمجتمعات الحديثة، حيث حاول فلاسفة التّنوير تهيئة الأرض فكرياً لنشأة دولة حديثة تقوم على مبادئ المساواة، وترعى الحقوق، وتنطلق من قيم أخلاقيّة في الحكم والسّيادة، مع استبعاد النّزعات المتطرفة أو الاستبداديّة من السّيطرة على مقدرات الدّولة»[2].

ووجود دولة مدنيّة لا يعني بالضّرورة تحجيم دور المؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة، ولكن هذه المؤسّسات داعمة في حفظ الدّولة المدنيّة من جهة، وفي حفظ صيرورتها التّنمويّة والتّقدّميّة والتّطوريّة، لا أن تكون أداة قمعيّة تحفظ الطّبقات المتنفذة لأجل مصالح أفرادها الشّخصيّة، بحيث تحفظ القانون العادل (الدّستور)، وتحافظ على الشّراك الطّبيعيّ من خلال المؤسّسات المدنيّة، ومؤسّسات العمل المدنيّ، وما تمارسه هذه المؤسّسات في بعض الدّول العربيّة والإسلاميّة من حماية «الاستبداد

(1) الرّشدان: عبد الفتاح علي؛ **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ مرجع سابق، ص: 139 ـ 140.

(2) زايد: أحمد؛ **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**، مرجع سابق، ص: 66. بتصرّف بسيط.

المحلي الّذي يفرض نفسه رغم إرادة الشّعب على المستوى الوطنيّ، ويعتمد على ما يمتلكه من أسباب القوّة لفرض إرادته، وممارسة إجراءاته؛ لا يصلح أن يكون هو المرجعيّة التّشريعيّة... وإنّ استخدامه للعنف في قمع الشّعب وقهر إرادته؛ هو بحدّ ذاته شكل من أشكال الإرهاب الّذي يجب إدانته ومقاطعته»[1].

ومع إحياء الهويّة الفرديّة والجماعيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ خصوصاً، وما يدخل فيه من إصلاح سياسيّ وثقافيّ واجتماعيّ وقانونيّ وأمنيّ؛ إلا أنّ الإصلاح الاقتصاديّ، وحق الفرد الشّهوانيّ بما يحقق كرامته كإنسان، ليس على مستوى إقليمه فحسب؛ بل على مستوى أمّته؛ بل لا أجازف على المستوى الإنسانيّ ككل، بحيث يكون الفقر جريمة بحق الأفراد، أيّاً كان هذا الفرد، وأيّاً كان دينه وتوجهه، حيث يجب على المجتمع الإنسانيّ محاربة كلّ ما يؤدي إلى أكل خيرات الشّعوب، وابتزازهم، والاتّجار بالبشر، «فالانتخابات الحرّة، والتّعدديّة السّياسيّة ليستا كافيتين لإيجاد الدّيمقراطيّة، إذ ينبغي أن تكون المساواة الاقتصاديّة متاحة، أو أن تكون الحكومة ملتزمة بمبدأ تضييق الهوّة الاقتصاديّة بين أفراد الشّعب»[2]،

(1) شبيب: نبيل، بحث **معالم الموقف الإسلاميّ بين الإرهاب والاستبداد**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، مرجع سابق، ص: 30.

(2) الغضبان: نجيب، **التّحول الدّيمقراطيّ والتّحدي الإسلاميّ في العالم العربيّ [1980 ـ 200م]**؛ ط دار المنار، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، 1423هـ/ 2002م، ص: 20.

ولعلي أقترح هنا وجود محاكم دوليّة، أو على الأقل على المستوى العربيّ والإسلاميّ، تكون متعلّقة بالأفراد، ولها فروعها، وللأفراد حق التّقاضي لأيّ مظلمة، وتكون مستقلة، ومرتبطة بخيط الشّعوب ككل، حيث يكون من حق الفرد التّقاضي فيما يتعلّق بالمساس بالحقوق الإنسانيّة لأيّ فرد من قبل المؤسّسات الكبرى في أيّ مجتمع، وبهذا ينخفض معدل اللّجوء والّذي يحدث أضراراً أكبر، ويكوّن جماعات متطرفة في الخارج، أو يضطر الشّخص للتّنكر لذاتيته ودينه ومجتمعه وجماعته بل وتأريخه.

فالهويّة هنا ليست بالمعنى الضّيق المتنكر للعدالة والحداثة، وليست بالمعنى التّغريبيّ المطلق والعلمانيّ الاستبداديّ، ولكنّها هويّة تحفظ حق الفرد وتعدديّته وواجباته، لهذا يكون عالم الدّين أو المثقف محافظاً على هذه الهويّة، لا أن يكون مصالحيّاً، وهذا ينطبق بشكل طبيعيّ على مؤسّسات العمل المدنيّ، والمؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة.

وإذا لم تقدّم الهويّة بهذا المفهوم الإحيائي والإصلاحيّ، فشكل طبيعيّ انتشار الأمراض التّصوريّة والمجتمعيّة، بداية من التّنكر للمجتمع ودينه، كردة فعل على المجتمع الدّينيّ والقبليّ والسّياسيّ المحافظ على استبداد فئة، فضلاً عن الأمراض المجتمعيّة بما فيها الاقتصاديّة الّتي أشرنا إلى بعضها سلفاً.

الهويّة والنّزعة الفردانيّة

ترتبط الفردانيّة بالماهيّة، والماهيّة من المصطلحات المنطقيّة والفلسفيّة القديمة، فهو عند المناطقة القدامى بمعنى الحيوان النّاطق، أي تشكل هويّة جديدة في التّطوّر الحيوانيّ من الجنس الأكبر (الحيوان) إلى هويّة الحيوان النّاطق (الإنسان العاقل).

وعند الطّبيعيين جواب لسؤال ما هو؟ فماهيّة الإنسان من خلال تطوّره البيولوجيّ، ووصوله إلى هذه الصّورة في الوجود، ومدى علاقة هذه الماهيّة بالطّبيعة والكون.

ولا زالت جدليّة الماهيّة الإنسانيّة محل جدل وبحث لما تشكله من عالم معقد في حدّ ذاته في ضوء عالم مصغّر كما يقول علي بن أبي طالب [ت 40هـ]:

وتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ويرى توما الأكويني [ت 1274م] أنّ الماهيّة «تدل على شيء مشترك بين الطّبائع، الّتي توزع بحسب مختلف الموجودات إلى مختلف الأجناس والأنواع، وذلك مثل الإنسانيّة فإنّها ماهيّة الإنسان»[1].

(1) الأكويني: توما، **الوجود والماهيّة**؛ تعريب وتعليق الأب بولس مسعد، طبع دار الصّياد، لا تأريخ، ص: 35.

إلا أنّ الماهيّة كمكوّن فكري وفلسفي عاد الاشتغال بها اليوم لارتباطها بالأنسنة من جهة، والهويّة من جهة ثانية، فأصبحت الماهيّة كما يرى صادق جواد [ت 2021م] هي «تُعرّف الإنسان من حيث كينونته الوجوديّة، أي تلك الّتي نشأ من رحمها أصلاً، وبقي عليها فطرة، مدى ما عاش، أيّاً كانت معرفات هويّته»[1].

فالماهيّة هنا ارتبطت بالفطرة، وفي القرآن ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، والفطرة هي الماهيّة الأولى الّتي يولد عليها الإنسان أيّاً كان منبت ولادته، فهو يولد على الفطرة بهويّته البشريّة من حيث النّوع في الجنس الحيوانيّ، إلا أنّه لا يتشكل في هويّات كسبيّة وانتمائيّة، فهذه تتشكل لاحقاً من خلال البيئة أولاً، وما يتدرج في كسبه من معارف وقناعات طيلة حياته ثانياً.

وفي توراة العبرانيين أي العهد القديم عند المسيحيين: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»[3]، والصّورة هنا فطرة الخلق الأولى كان ذكراً أو أنثى بعيداً عن الهويّات

(1) سليمان: صادق جواد، **الإنسان والماهيّة: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ**، مرجع سابق، ص: 73.
(2) الرّوم:30.
(3) تكوين: 1/ 27.

الانتمائيّة اللّاحقة، ولهذا في توراة السّامريين لفظة بقدرته بدل صورته[1]، وعند العرفانيين والغنوصيين هذا من مظاهر التّجلي في الإنسان الكامل، والتّجلي يظهر في الإنسان حين الولادة في فطرة أو ماهيّة صورةِ هذا الوجود على ما هو، أي إنّه هو هو من حيث الخروج إلى عالم الحياة.

واليوم تظهر جدليّة الماهيّة من جديد وفق منظومة «حقوق الإنسان» المرتبطة بالأنسنة، ولكن يبقى البحث هل الأنسنة هنا بمعنى الماهيّة أو تشمل ما بعد الماهيّة لتدخل فيها الهويّات الجامعة لا المفرقة؟.

فالأنسنة يختلف تحديدها من حيث علاقتها بالماهيّة وبالهويّة من جهة، ومن حيث كونها مرجعيّة مقابل اللّاهوت من جهة ثانية، وسبق الحديث عنها، لكن يهمنا هنا إذا قلنا الأنسنة هي جنس الإنسان بحسناته وسلبياته، سواء بدايته حيوانيّة متطوّرة إلى البشريّة فالإنسان العاقل وما بعده وصولاً إلى الإنسان الكامل، أم آدميّة الإنسان خلقا من الابتداء، والتّطوّر في فكره وكشفه للكون لا في بيولوجيّة، فهذان الفريقان لا يختلفان في أنّ الأنسنة هنا تشمل الهويّة والماهيّة، أمّا إذا قلنا إنّ الأنسنة باعتبار الفطرة الّتي ولد عليها الإنسان بعيداً عن أيّ انتماءات كسبيّة لاحقاً فتكون قرينة الماهيّة لا الهويّة.

(1) ينظر: **التّوراة السّامريّة: دراسة مقارنة**؛ منذر الحايك، ط صفحات للنّشر والتّوزيع، الإمارات ـ دبيّ، الطّبعة الثّانية، 2019م، ص: 32.

والفارق بين هذا دقيق جدّاً، وفي الوقت نفسه يشكل بعداً مهمّاً في ظلّ ثقافة حقوق الإنسان الّتي يتحاكم إليها العالم اليوم في دساتيره وعلاقته بالآخر على المستوى الدّولي من جهة، وعلى مستوى الدّولة الواحدة في ظلّ دولة المواطنة من جهة ثانية، وكذا على مستوى الفردانيّة، وعلى مستوى الحقوق الجمعيّة والتّعاقديّة في المجتمع الواحد.

كما أنّ العالم يتجه اليوم إلى تحجيم وتضييق دائرة الاستبداد، والّذي يرتكز كثيراً على الهويّات، فكلّما اتّسعت الهّويات الانتمائيّة، وفي الوقت نفسه كان لها الحاكميّة والهيمنة والأسبقيّة تراتبيّاً من حيث الحكم الجمعيّ مقابل تهميش الماهيّة وتضييقها؛ فهنا تتسع دائرة الاستبداد، خصوصاً إذا ارتبطت الهويّات بالسّلطة، ومثاله: مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد، فهذا يستقيم إذا كانت مصلحة الجماعة وفق قانون بني من الأساس على اعتبار الماهيّة، ولكن إذا بني على اعتبار هويّة السّلطة، واستغلال الهويّات الانتمائيّة لحفظ الجماعة ظاهراً، ولكنّها لا تتعدى شعارات لحفظ السّلطة، هنا تتّسع دائرة الاستبداد.

لهذا يعنى الشّأن العالمي اليوم أيضاً بتحجيم السّلطات وفصلها تحت مظلّة القانون، فهناك سلطة الدّولة المدنيّة فقط، وتحتها سلطات ثلاث منفصلة عن بعضها: تشريعيّة ورقابيّة وقضائيّة، والجامع الّذي يدور وفق مدار المواطنة هو القانون تحت مسمّى الدّستور أو النّظام الأساسي وما

يتفرع عنهما، فهذا القانون إمّا أن ينطلق من الهويّات الضّيقة، فتضيق دائرة العدالة والحرّيّات، وإمّا أن ينطلق من الماهيّة الجامعة فتتسع دائرة العدالة والحرّيّات.

أيضاً يعنى الشّأن العام في العالم اليوم بتحقيق بُعد التّعايش، وأن يكون المواطنون والمقيمون في دولة ما سواسية أمام القانون، وما يترتب على ذلك من واجبات وحقوق، وهذا لا يمكن تحققه إلا من خلال حسن التّعامل مع الهويّات عن طريق مراعاة الماهيّة.

فتحقيق دائرة الأنسنة، وإنزال الكرامة الإنسانيّة لا يتأتى إلا باعتبار أنّ الأنسنة تتجسّد ابتداءً من الماهيّة، ثمّ تتسع إلى الهويّات من خلال حضور النّزعة الإنسانيّة، بمعنى أنّ خروج الإنسان إلى الحياة متجسّداً من نفس وروح، هذه النّفس الواحدة وإن اختلفت ألوانها وأشكالها، فهي لا تفرْق عن أيّ نفس أخرى، والرّوح الّتي بثت فيها الحياة لا يجوز أن تنزع أو ترفع بأيّ حال إلا بحقّها القانوني، لهذا يولد الإنسان وقد تجسّدت فيه الحرّية والعدالة والمساواة وما ينتج عنها من قيم كبرى.

هذا الإنسان من خلال الكسب التّقليديّ والبحثيّ والمعرفيّ سيتشكل وفق هويّات متعددة، كهويّة اللّغة والمعتقد والدّين والمذهب والعادات والتّقاليد والعرف الاجتماعيّ ونحوها، فهذه هويّات كسبيّة لا تنزع، وحق الإنسان فيها، ولكن في الوقت نفسه لا تكون حاكمة على الماهيّة، فإذا

كانت الحاكميّة للهويّة سنخرج من الأنسنة إلى الإنسانويّة، ومن تحقيق الكرامة وفق النّزعة الإنسانيّة إلى عالم الاستبداد وهيمنة الهويّة الواحدة.

ولكي لا أبتعد كثيراً عن الواقع من خلال الدّولة القطريّة الّتي يتشكل بها عالم الإنسان اليوم، فلكلّ دولة قطريّة أغلبيّة وأقليّة من حيث الدّين والمذهب واللّغة والجنس والعادات والتّقاليد، فتغليب هويّة على هويّة أخرى يخرجنا من دولة المواطنة إلى دولة القبيلة والجنس والمذهب، ومن تحقق السّلطة الواحدة الحافظة للماهيّة بين الكل إلى تشكل شبه سلطات وفق هويّات متنازعة، وهذا ما نجده في العديد من الدّول القطريّة الّتي تكثر فيها النّزاعات العرقيّة والدّينيّة والمذهبيّة والإثنيّة عموماً، بمعنى أنّ دولة المواطنة من حيث الشّأن العام لا يوجد فيها أغلبيّة وأقليّة، ولكن يوجد فيها مواطنون وفق ماهيّة واحدة، ولكن من حيث الهويّات فطبيعيّ وجود أغلبيّة وأقليّة، ولكنها تبقى في جانبها التّعدديّ الطّبيعيّ.

والانطلاق من الماهيّة والالتفات إليها كمقياس إنسانيّ جامع يولّد العكس، أي يؤدي إلى الحفاظ على الهويّات واستثمارها إيجابيّاً في المجتمع، فالتّعدديّة إمّا أن تكون تكوينيّة وهذه مرتبطة بالماهيّة، وإمّا أن تكون كسبيّة فهذه مرتبطة بالهويّة، فكون اختلاف النّاس في اللّون والشّكل لا يفرق في اختلافهم لغة وديناً ومذهباً وعرفاً، فالماهيّة حافظة للجميع، وبالتّالي اتّساع دائرة التّعايش والتّعارف، وفي الوقت نفسه نقترب

من جانب إحياء الإنسان وإنمائه والرّقيّ به، تحت مظلّة الدّولة القطريّة كهويّة في حدّ ذاتها متضمّنة لهويّات متعددة في داخلها، أو تحت مظلّة هويّات عالم الإنسان في العالم أجمع، ليكون الرّابط في المجتمع العالميّ والقطريّ البناء والإحياء، وليس التّنافر والصّراع.

لهذا كلّه، وللخروج من مأزق سلطة الهويّة؛ شاعت في العالم النّزعة الفردانيّة، والفردانيّة لها ارتباط كبير بالماهيّة؛ لأنّ منشأ الفلسفة الفردانيّة هي الفلسفة الذّاتيّة، ومكمن الأخيرة في معيار الماهيّة، وبهذه النّزعة الفرديّة كما يرى عامر ناصر شطارة [معاصر] أنّها ظهرت «بوضوح وعلى شكل مذهب متكامل في القرن الثّامن عشر الميلادي من خلال ترسيخ قيم الحداثة في الفكر الأوروبي، وخصوصاً في الميدان السّياسيّ والاجتماعيّ»[1]، إلا أنّها كنزعة قديمة، ارتبطت بالماهيّة الإنسانيّة من خلال نزعته الفردانيّة المتمثلة كما يرى جون لوك [ت 1704م] في «حق الحياة، وحق الامتلاك، وحق الحريّة»[2]، فهذه وجدت مع الإنسان.

فنجد الأديان جميعاً جاءت لتعميق النّزعة الفردانيّة، وفي القرآن تقرير للعديد من النّزعات الفرديّة، ابتداءً من الجانب التّكويني: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ

(1) شطارة: عامر ناصر، **بحث الفردانيّة في الفلسفة الحديثة كير كيجارد أنموذجاً**؛ نشر في دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلد 41، ملحق: 1، 2014م، ص: 519.
(2) المرجع نفسه، ص: 520.

خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[1]، وعلى هذا بنيت العديد من القيم والتّشريعات والأخلاقيات، كحق الاعتقاد ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[2]، وحق الفرد في التّملك والاكتساب ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[3]، إلى تحمّل الإنسان ما اكتسبه في حياته حسناً كان أم سيئاً ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾[4]، وهذا ينطبق على الأديان الأخرى كما يقول شطارة: «هدف الدّيانات السّماوية تأمين الخلاص للفرد من خلال اتّباعه منظومة القيم والتّعاليم الخاصّة بهذا الدّين أو ذاك»[5]، ممّا يعطي مساحة أكبر من التّسامح والتّعايش مع الآخر كما يرى فريدريك العظيم [ت 1786م]: «لا بدّ من تحقيق التّسامح بين جميع الأديان، وعلى الدّولة أن تكفل عدم اعتداء طائفة على الأخرى طالما أنّه متاح للجميع الذّهاب إلى الجنّة كل على النّحو الّذي يتخيره لنفسه»[6]، ويرى جون لوك [ت 1704م] «أنّ التّسامح بين أولئك الّذين يعتقدون عقائد

(1) الرّوم:22.
(2) البقرة:256.
(3) النّساء: 32.
(4) مريم:95.
(5) شطارة: عامر ناصر، **بحث الفردانيّة في الفلسفة الحديثة كيركيجارد أنموذجاً**؛ مرجع سابق، ص: 518.
(6) **التّسامح شعلة التّنوير**؛ ترجمة: علي محمّد القليبي، ط بيت الغشام، عُمان ـ مسقط، الطّبعة الأولى، 2018م، ص: 34.

مختلفة في أمور الدّين يتسق تماماً مع العهد الجديد الّذي أتى به السّيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنسانيّ الحق»[1].

هذه النّزعة الفرديّة كأيّ نزعات أخرى نجدها موجودة مع الإنسان وتطوّره دينيّاً وفكريّاً وفلسفيّاً، إلى أن تتحول إلى مناهج وفلسفات مستقلة، إلا أنّ ظهورها متأخراً لسببين في نظري: الأول أنّ الفلسفة الإسلاميّة كوريث للفلسفة الإغريقيّة من خلال علم الكلام ناقشت العديد من القيم الفرديّة والإنسانيّة من خلال النّزعة اللّاهوتيّة، أي أخذ الحيز الميتافيزيقي مساحة أكبر عن الحيّز النّاسوتي والطّبيعي كما سنرى في قسم الرّحمة، فمثلاً العدل وهو الأصل الثّاني عند المعتزلة، سنجد النّزعة اللّاهوتيّة هي محور العدل من قضيّة الحكم على الصّحابة، والولاية والبراءة، وقضيّة القدر وخلق الأفعال، والتّكليف والثّواب والعقاب، ونفي الظّلم عن الله، ومع كون الزّيديّة مذهباً ثوريّاً، وورثوا الأصول الخمسة عن المعتزلة؛ إلا أنّهم لم يخرجوا كذلك عن تغليب الجانب الميتافيزيقيّ، هذا الحال نجده عند الإباضيّة أيضاً مع نظريتهم الأولى في العدل السّياسي إلا أنّهم سيتأثرون بمدرسة الاعتزال في الاغتراب الميتافيزيقي.

لهذا تعمّق في المقابل في المجتمعات الإسلاميّة ـ كما أسلفنا ـ الجانب

(1) **التّسامح شعلة التّنوير**؛ ترجمة: علي محمّد القليبي، ط بيت الغشام، عُمان ـ مسقط، الطّبعة الأولى، 2018م، ص: 26.

الغنوصيّ عند العرفانيين المسلمين، ومع اقتراب الغنوصيّة الإسلاميّة من الإنسان الكامل كما عند ابن عربيّ [ت 638هـ/ 1240م]، ومن بعده عبد الكريم الجيليّ [ت 805 هـ/ 1424 م]، وظهور الفردانيّة في الخلوات والطّرق والتّربية والمحبّة والفناء، إلا أنّها لم تخرج أيضاً عن المبالغة في الاغتراب الميتافيزيقي في التّجلي والظّهور ووحدة الوجود وغيرها.

هذه المبالغة في النّزعة اللّاهوتية والميتافيزيقيّة ارتبطت بالسّلطة أكثر من ارتباطها بالفرد، وهذا السّبب الثّاني، ممّا أدى إلى تمدد التّزاوج بين السّلطة وهذه النّزعة لتكون خادمة للسّلطة، كما أنّ السّلطة ذاتها تمددت من السّلطة السّياسيّة [الإمامة/ الخلافة مع القبيلة] إلى السّلطة الدّينيّة والفقهيّة، والسّلطة الاجتماعيّة، فحُصِرَ مفهوم مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد أي مصلحة هذه السّلطات من خلال ما يتكوّن من مصالح في استغلال الجانب اللّاهوتي والميتافيزيقي.

هذا الجانب نفسه نجد صورته متكررة من اليهوديّة الصّدوقيّة، كما يرى عبّاس محمود العقاد [ت 1964م] أنّهم «يحافظون على نظام المجتمع لأنّهم أصحاب اليد الطّولى عليه»[1]، أي مستفيدون من النّعيم الّذي يأتي إلى الهيكل، وممّا يقدّمه المجتمع من قرابين لهم، فتبنوا مذهب أبيقور [ت 270 ق م] في اللّذة الحسيّة والمتعة والتّرف، ولكن من خلال تغليب

(1) العقاد: عبّاس محمود، **حياة المسيح**، ط دار الهلال، مصر ـ القاهرة، 2014م، ص: 38.

مصلحة الهيكل وشريعة موسى الأولى بدون زيادات أي مصلحة السّلطة الدّينيّة، لهذا مال بعضهم إلى توسيع الفلسفة الأبيقوريّة في اللّذة والنّعيم، وتضييق النّزعة الميتافيزيقيّة من خلال الشّريعة الأولى في الأسفار الخمسة، ومن خلال إنكار الجانب اللّاهوتي في الآخرة من حيث العذاب والنّعيم، لاستمراريّة الاستمتاع في الحياة، بيد أنّه استفاد من هذا الاستمتاع السّلطة الدّينيّة من اليهود، والسّلطة السّياسيّة من الرّومان لما يجلبونه من ضرائب، ولأنّ الصّدوقيين كما يذكر العقاد «يعاشرون الأجانب، ولا يعتزلونهم كسائر أبناء قومهم؛ لأنّ أعمالهم ومراكزهم متصلة بذوي السّلطان»[1]، ولهذا «يحافظون على سلطان الهيكل، ويحافظون على النّظام القائم، أو لا يستريحون إلى الثّورة والانقلاب»[2].

في المقابل كانت ردّة الفعل من اليهوديّة الفريسيّة، وهي الطّائفة الأرثوذوكسيّة عند اليهود إلى اليوم، وبالغت في التّوسع الميتافيزيقي، لتقابلها طائفة الآسينيّة اليهوديّة الّتي تشكلت كطائفة غنوصيّة لمنشئها في الإسكندريّة، وهي وإن انقرضت إلا أنّه نشأت فرقة من الفريسيّة الحاخامانيّة في القرن السّابع عشر الميلادي تسمّى بالحاسيديم، وهي فرقة غنوصيّة عرفانيّة.

(1) العقاد: عبّاس محمود، **حياة المسيح**، ط دار الهلال، مصر ـ القاهرة، 2014م، ص: 38.

(2) المرجع نفسه، ص: 38.

إلا أنّ المشترك بين الصّدوقيين والفريسيين هو تغليب السّلطة الدّينيّة، أو سلطة الأحبار باسم الدّين أو الجماعة، كما يذكر القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1]، فكان صراع المسيح مع الصّدوقيين والفريسيين، ووصفهم كما في الإصحاح السّادس عشر من إنجيل متّى بالمرائين، وأنّهم جيل شرير فاسق، وأمر النّاس أن يتحرروا من خمير الفريسيين والصّدوقيين، أي من تعاليمهم، وانتصر للمستضعفين كالسّامريين والفقراء والعصاة الّذين جرّهم الواقع إلى ذلك.

من هنا اعتبرت المسيحيّة ديانة فردانيّة أي تعمّق الجانب الفردي، وترفع من روحيته ومحبّته واستقلاليّته، إلا أنّها أيضاً بمرور الزّمن غلب عليها قبل وبعد مجمع نيقيّة 325هـ الصّراع الميتافيزيقي واللّاهوتي مع الآريوسيّة ثمّ النّسطوريّة، والّتي تمثلت الثّانية في عقلانيّة أنطاكيّة، لتتشكل بعدها غنوصيّة الإسكندريّة، وهلنستيّة القسطنطينيّة وروما، ليدخل المسيحيون بعد مجمع خلقيدونيّة 451م في صراع لاهوتي بين الكنيستين الشّرقيّة والغربيّة، ويبدأ التّشكل النّفعيّ الجمعيّ في الكنيسة، حتى أتى مارتن لوثر [ت 1546م] وجان كالفن [ت 1564م] في القرن السّادس عشر الميلاديّ، وأعادا إحياء النّزعة الفرديّة من خلال المذهب البروتستانتي الجديد.

(1) التّوبة:34.

ويرى عامر شطارة أنّ «لمارتن لوثر والبروتستانتيّة بشكل عام الأثر الواضح فيه [حيث] انتقل فيما بعد إلى عالم السّياسة والمجتمع الأوروبي عبر فلسفة العقد الاجتماعيّ الّتي أكدت أولويّة الفرد في المجتمع، وحماية حقوقه السّياسيّة والاجتماعيّة ضدّ أي هيمنة خارجيّة»[1].

لهذا ندرك أنّه من خلال نظريّة العقد الاجتماعيّ لا يوجد تضاد بين الهويّة والفردانيّة، كما أنّ النّزعة الفردانيّة لا يعني إهمال الهويّات، فالفردانيّة ذاتها هويّة جزئيّة من حيث الذّات، كليّة من حيث محوريّة الهويّات ككل، فالهويّات تقوم على صناعة الذّات الإنسانيّة، ولا يمكن تحقق هذه الصّناعة بدون استقلاليّة الهويّة الفرديّة، وهذا ما يعبّر عنه حيدر حبّ الله [معاصر] «بثنائيّة الاجتماع والفرد، أو ثنائيّة الهويّتين: الفرديّة والاجتماعوسياسيّة»[2].

كما أنّه من خلال نظريّة العقد الاجتماعي يرى عبد الجبار الرّفاعي [معاصر] أنّه لا «دولة مدنيّة من دون ديمقراطيّة، ولا ديمقراطيّة من دون رؤية فلسفيّة للإنسان والعالم، تبتني على مركزيّة الإنسان، وما ينبثق عنها من تكريس للفرديّة، وللحريّات والحقوق»[3].

---

(1) شطارة: عامر ناصر؛ **بحث الفردانيّة في الفلسفة الحديثة كيركيجارد أنموذجاً**، مرجع سابق، ص: 518.

(2) حبّ الله: حيدر، **مقالة الدّين في عصر الفردانيّة واللاّمنطقيّة**؛ منشور في الموقع الرّسميّ لحيدر حبّ الله، تأريخ الزّيارة: السّبت 21 مايو 2022م، الخامسة مساء بتوقيت مسقط.

(3) الرّفاعيّ: عبد الجبّار، **الدّين والاغتراب الميتافيزيقيّ**؛ ط مركز دراسات فلسفة الدّين،

بهذا الفردانيّة تدور بين كونها ماهيّة من حيث الذّاتيّة وأصل الأنسنة، وبين كونها هويّة تكوينيّة من حيث ما تملكه من قدرات عقليّة وجسمانيّة فطريّة تساهم بها في عمارة الأرض، وخدمة المجتمع البشريّ، وأيضاً من حيث كونها هويّة كسبيّة من التّرقي في صناعة الذّات، وهذا يترتب عليه الانخراط في الهويّات الكسبيّة باسم المجموع، لهذا إذا كانت هويّات المجموع تعوق الهويّة الفردانيّة عن الإبداع والنّتاج، أو لا تحقق لها كرامتها الإنسانيّة، أو تساهم في إماتتها وتجهيلها واستغلالها لأجل سلطات منتفعة؛ هذا بدوره ينقل الهويّة بشكلها العام إلى الجانب السّلبيّ الانتمائي المصلحي الضّيق، من الجانب الإيجابي البنائي الإحيائي الواسع، لهذا كانت فلسفة الفردانيّة لحفظ هذه الهويّات، وجعلها في السّياق البنائي بما يخدم العقد الاجتماعي على مستوى المواطنة في الدّولة القطريّة، أو على مستوى حقوق الإنسان في عالم المجتمع البشري ككل.

واليوم للطّباعة والنّشر، العراق ـ بغداد، ص: 14.

الهويّة والنّزعة الوجوديّة

لست بصدد الحديث عن الفلسفة الوجوديّة، ولكن لا يمكن إدراك الهويّة بمعزل عن الوجوديّة، لما لهذه الفلسفة من أثر كبير خصوصاً في القرن العشرين، وبعد الحربين العالميتين الأولى والثّانية في تشكل وعي جديد تجاه الهويّات، إذ ينطلق من وجوديّة الإنسان ومركزه الكونيّ.

وهذا لا يعني أنّ الوجوديّة ولادة القرن العشرين، فهي قديمة قدم الإنسان وارتباطه مع الوجود، ومع العالم من حوله، وكما يرى ليف تولستوي [ت 1910م] أنّ هناك علاقة حتميّة بين سؤال: «ما الهدف من هذا الوجود العرضي الفاني [أي الذّات الإنسانيّة] وسط هذا العالم الصّلب الأبدي؟»[1]، وبين سؤال: «لماذا أعيش، وما العلاقة الّتي تربطني بالعالم الأبدي من حولي؟»[2]، فكلّ الفلسفات والأديان جاءت لتجيب عن هذين السّؤالين، وكلّ قدّم رؤيته ومنظومته الماورائيّة والأخلاقيّة والتّشريعيّة في ذلك.

(1) تولستوي: ليف، **في الدّين والعقل والفلسفة**؛ ترجمة: يوسف نبيل، ط الجمل، لبنان ـ بيروت، لا تأريخ، ص: 26.
(2) المرجع نفسه، ص:26.

إلا أنّ غالب الفلسفات والمنظومات تتوقف عند الصّورة الأولى، أو الماهيّة المشتركة من تطوّر النّوع الإنسانيّ، فهي أصل الهويّات ومدارها، وبالتّالي كما يرى تولستوي أنّ هذه العلاقة بين الماهيّة والعالم الخارجي من جهة، وبين الهويات المتشكلة من هذه العلاقة لا تخرج عن ثلاثة أطر، الأول: شخصيّة فطريّة، «أي معنى الحياة في الخير الشّخصيّ الّذي من الممكن اكتسابه بمعزل عن الآخرين، أو بالاتّحاد معهم»[1]، والثّاني: وثنيّة اجتماعيّة، أي «لا يكون معنى الحياة في نفع الفرد الشّخصيّ، بل ينتقل إلى الأسرة، الجنس، الشّعب، الدّولة، أو مجموعة من الأشخاص، ويصبح ذلك هدف الوجود»[2]، والثّالث: أسريّة قوميّة مسيحيّة أو إلهيّة، «أي معنى الحياة لا في تلبية هدف الفرد، أو تلبية هدف مجموعة من الأفراد، بل في تنفيذ مشيئة الّذي أرسل الإنسان إلى هذا العالم»[3].

ومن خلال رؤية تولستوي نجد في الأول تغليباً للفردانيّة فهي مدار العلاقة مع العالم، وفي الثّانيّ سلطة الهويّة (أسرة، مجتمع، دولة، عادات، شرائع، إلخ) هي مدار العلاقة مع العالم، والفرد خاضع لها، وفي الثّالث الأمر متعلق بمسبب الوجود، فلماذا أوجد الوجود بما فيه الإنسان، سواء

(1) تولستوي: ليف، **في الدّين والعقل والفلسفة**؛ ترجمة: يوسف نبيل، ط الجمل، لبنان- بيروت، لا تأريخ، ص: 27.
(2) المرجع نفسه، ص: 29
(3) المرجع نفسه، ص: 29.

كان خارج العالم، أو هو جزء من العالم، أو هو ذات العالم؟، إلا أنّ المدار هو تنفيذ مشيئته، وهذه المشيئة وإن تشكلت في هويّة أديان وشرائع، إلا أنّها جمعت بين الفرد من جهة، وبين الهويّات المجتمعيّة من جهة أخرى، تحت التّلازميات الثّلاث: الخالق، والعالم، والإنسان.

هنا تأتي الوجوديّة في نظري، على الأقل في المدرسة الوجوديّة السّارتريّة بعد الحرب العالميّة الثّانيّة، فترفض هذه الأطر الثّلاثة، حيث يرى سارتر [ت 1980م] أنّ «الوجود سابق عن الماهيّة»[1]، وعليه لا بدّ من «الانطلاق من الذّاتيّة»[2]، وهذا ليس بمعنى الانطلاق من الماهيّة الأولى، أو بمشترك الماهيّة بين مختلف نوع الجنس كما عند الفلاسفة القدامى، بمعنى «أن يكون الإنسان باستمرار خارج ذاته»[3]، وهذا ينبني أنّ هناك علاقة بين الوجوديّة والعدميّة والعبثيّة، فصورة الإنسان ما قبل الماهيّة مبنيّة على الحريّة، ومن منطلق الحريّة يخلق الإنسان أفعاله ومعتقداته وميولاته، كما يتحمل نتيجة ذلك، ومدار هذا الذّاتيّة الإنسانيّة، ونتيجة للعدميّة تعيش هذه الذّاتيّة في أجواء من القلق والخوف والموت، لهذا يرى الوجوديون اللّاهوتيون أنّ الأديان حاولت أن تجيب على هذه المساحة العدميّة.

(1) سارتر: جان بول، **الوجوديّة منزع إنسانيّ**؛ ترجمة: محمّد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، ط دار محمّد علي للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى 2012م، ص: 27.
(2) المرجع نفسه، ص: 27.
(3) المرجع نفسه، ص: 81.

وفي نظري مساحة الحريّة، وما قبل الماهيّة، وبالتّالي كسر استعلاء الجماعة تحت مظلّة السّلطة، أو كسر الإنسانويّة المفرطة والّتي استغلت باسم الإنسان الأعلى كما عند نيتشه [ت 1900م] الّتي استغلها النّازيون، مع أنّ نيتشه يصنّف من الوجوديين، أو بمعنى الإنسان الكامل كما عند الغنوصيين، والّتي ولّدت الكهنوت؛ وهذا مدار جميع التّوجهات الوجوديّة، كانت ذات مرجعيّة لاهوتيّة أو إنسانيّة محضة، وهذا أشمل ممّا يراه العقاد [ت 1964م] أنّ «الإيمان بالشّخصيّة الإنسانيّة هو الصّلة الوحيدة بين المذاهب الّتي تسمّى صواباً أو خطأً باسم الوجوديّة»[1].

لهذا كان يرى سارتر «أنّ المنزع الإنساني يعني بالأساس أن يكون الإنسان باستمرار خارج ذاته»[2]، وهذا معناه أنّ «الذّاتيّة تعني من جهة اختيار الذّات الفرديّة بنفسها، ومن جهة أخرى استحالة تجاوز الإنسان للذّاتيّة الإنسانيّة»[3]، ومن الذّاتيّة يتولد رابط الجماعة أو الهويّة، «عندما نقول الإنسان مسؤول عن ذاته فإننا لا نريد القول بأنّ الإنسان مسؤول عن فرديّته الضّيقة، وإنّما هو مسؤول عن كلّ النّاس»[4].

وعلى هذا الوجوديّة ضدّ الإنسانيّة الفردانيّة المرتبطة بالماهيّة

(1) العقاد: محمود عبّاس، **بين الكتب والنّاس**؛ مطبعة مصر، ط 1952م، ص: 9.
(2) سارتر: جان بول، **الوجوديّة منزع إنسانيّ**؛ مرجع سابق، ص: 81.
(3) المرجع نفسه، ص: 33.
(4) المرجع نفسه، ص: 33.

ومشتركاتها من جهة، وضدّ الهويّات الّتي تطغى على الذاتيّة الإنسانيّة، وتعوق من حريّة وجودها، وعلاقتها بالعالم، فيرى العقاد أنّ جميع الوجوديين لاهوتيين أم ملحدين «يثورون على طغيان الجماعة، ويقدّسون ضمير الفرد في مسائل الاعتقاد والتّفكير، سواء تمثّل هذا الطّغيان في صورة السّلطة الدّينيّة، أو أيّة سلطة من السّلطات تحاول أن تطبع الضّمائر بطابع واحد لا محلّ فيه لحريّة التّصرف، وتفاوت الآحاد في الحس والوجدان»[1].

ومن خلال ما تقدّم نجد علاقة بين الذّاتية الوجوديّة، وبين الفردانيّة تحت مظلّة الماهيّة، فكلاهما جاءا لكسر سلطة الهويّة أيّاً كان تشكلها، ولكن دون نزع لهذه الهويّة، أي تبقى في مسارها الطّبيعيّ، لا أن تعوق حرّية الفرد وإبداعه، فتنقله إلى دائرة الاستبداد الجمعيّ تحت مظلّة الهويّة سواء كانت لاهوتيّة أو ناسوتيّة من حيث المرجعيّة.

بيد أنّ الافتراق الدّقيق فيما بينهما أنّ الوجوديّة لمّا تنظر إلى الوجود أنّه سابق للهويّة، أي كما يقول العقاد: «إنّ الفرد المحسوس هو الموجود الحقيقي، وإنّ النّوع الإنساني صورة ليست لها حقيقة خارجيّة في الوجود»[2]؛ هذا يوسع من دائرة حريّته وإبداعه مع العالم من جهة، وخشية

(1) العقاد: محمود عبّاس، **بين الكتب والنّاس**؛ مرجع سابق، ص: 9 ـ 10.
(2) المرجع نفسه، ص: 11.

أن تتحوّل الإنسانيّة إلى إنسانويّة مستبدة لا تختلف عن سلطة الهويّات الأخرى من جهة مقابلة.

إلا أنّ الفردانيّة لمّا تنظر إلى الماهيّة فتنظر إلى المشترك في النّوع الإنسانيّ، فهي لا تعوق حريّة الفرد وذاتيّته الوجوديّة، وفي الوقت نفسه تعمّق الأنسنة في علاقة الفرد بالعالم، وفي تعامله مع الهويّات، وهذا يبعدنا عن العبثيّة في علاقتنا مع العالم.

وفي نظري الوجوديّة حتّى الآن لم تقدّم رؤية فلسفيّة واضحة، عدا خوفها من تشكل نزعات إنسانويّة تحول دون حريّة هذا الإنسان، كما تخشى ذلك من النّزعات اللّاهوتيّة الشّموليّة، ومن الهويّات المجتمعيّة المتشكلة من الجانبين اللّاهوتي [الشّرائع]، والنّاسوتي [الأعراف والتّقاليد]، إلا أنّ مدارها في أسبقيّة الوجود على الماهيّة، ولو على المعنى الفرداني أو الذّاتي، جعلها تواجه جدل اللّاهوتيين الّذين يرون أسبقيّة الوجود من خلال تشكل الصّورة الأولى وفق المشيئة الإلهيّة، باعتباره واجب الوجود، وهذا يرجعنا إلى البرهان اللّمي الّذي يرى أنّ الحدّ الوسط علّة لثبوت المحمول للموضوع، أو الحدّ الأكبر للأصغر ذهناً وواقعاً، فبما أنّ هذا الوجود يسبقه موجب الوجود كما عند اللّاهوتيين، فيكون موجب الوجوب العلّة الأولى، أو المسبب الّذي به يدرك ما يصلح هذا الإنسان بماهيّته وعلاقته مع العالم، لهذا جاءت الأديان ابتداءً من حيث العلاقة

الّتي أشار إليها تولستوي في بيان المسبب الأول أو واجب الوجود، فإذا أدركنا ذلك أدركنا ماهيّة الإنسان وعلاقته بالعالم.

ولهذا الانطلاق من مشتركات الماهيّة، أو الشّيء الجامع في النّزعة الإنسانيّة يجمع بين إنسانيّة الفردانيّة من جهة، وبين الهويّات المتشكلة عبر الزّمكانيّة من جهة ثانية، فهي توسع دائرة الفردانيّة من حيث الكرامة الإنسانيّة والحرّية والإبداع من جهة، ومن جهة ثانية لا تقف موقف الخصم مع الهويّات، ما لم تتشكل كسلطة تحول بين الفرد وحركته في الحياة، وعلاقته مع العالم، عدا ما يربطه من عقد اجتماعيّ جامع بين الهويّات من جهة، وبين حركة الأفراد من جهة ثانيّة، وهو عقد ظرفيّ ليس مطلقاً، متطوّر بتطوّر الحياة وفلسفتها، منطلق من كرامة الذّاتيّة الإنسانيّة.

هويّة الدّولة القطريّة في ضوء المواطنة

تدور الدّولة القطريّة اليوم ما بين مواثيق دوليّة واسعة على رأسها المواثيق المندرجة تحت مظلّة «حقوق الإنسان»، والحقوق الفرديّة، وحقوق الأقليّات، وما بين مُشّكلات الدّولة داخليّاً تحت مظلّة المواطنة، فهناك انتماء للدّولة ذاتها «المواطنة»، وهي الهويّة الكبرى في الدّولة القطريّة، وهناك انتماءات «هويّات» أدنى في تشكلات دينيّة أو مذهبيّة أو عرقيّة أو لغويّة أو مناطقيّة.

فجدليّة هويّة الشّأن العام، والجوانب الإجرائيّة فيه، ومرتكزات نظام الدّولة ودستورها من حيث الهويّة والانتماء محل جدل في الدّول المدنيّة الّتي لم تحدد مسارها، أو تحاول المواءمة بين المتطلبات الحقوقيّة الخارجيّة، وبين تشكلات الهويّات الدّاخليّة، خصوصاً في الدّول الّتي يغلب عليها هويّة معينة (دين، مذهب، عرق)، أو يغلب عليها خط دينيّ أو اجتماعيّ معين لا تستطيع الانفكاك عنه.

ويزداد التّناقض عندما تجد الدّولة نفسها أمام نصوص تأريخيّة

أصبحت مقدّسة فوق النّص الأول، وتوغلت تأريخيّاً في العديد من قضايا الحياة، ومنها ما يتعلق بشأن الدّولة ذاتها، وما يتعلق بالعديد من إجراءات الشّأن العام، كما تجد الدّولة نفسها أمام رؤية توسّع من دائرة المطلق، وتضيّق من دائرة الظّرفيّ النّسبيّ، وتقف عند حرفيّة النّصوص، بعيداً عن مآلاتها وروحها، وتنظر إلى الآخر من الدّائرة الضّيقة، وتتعامل معه وفق الدّائرة ذاتها.

فما مرجعيّة هويّة الدّولة؟ هذه من أكثر الجدليات التّساؤليّة في الدّولة المدنيّة في الوطن العربي خصوصاً، أمام عالم إنسانيّ منفتح بشكل أكبر أمام الآخر، ويقترب من القيم الكبرى، وأمام عقل لا يزال يراوح مكانه، وينظر إلى هذا الانفتاح بتخوّف شديد، وحذر مبالغ فيه.

لهذا تجد هذه الدّول قلما تحدد مسارها للإجابة عن هذا التّساؤل، فهل هويّتها إنسانيّة مطلقة، أم هي مندرجة تحت هويّة الدّين السّائد في الدّولة القطريّة، ومن ثم المذهب السّائد [مذهب الحاكم أو الأغلبيّة] المتكأ عليه برؤيته التّأريخيّة؟، لهذا نجد دساتير الدّول هذه متناقضة، ورؤيتها ليست واضحة، مع إقرارها بمرجعيّة دين ما، وفق مذهب ما، إلا أنّها في تطبيقاتها القانونيّة نجدها منفتحة في جوانب أخرى على الشّأن الإنساني لمواثيق مرهونة بها، أكثر من كونها رؤية نبتت من الدّاخل.

فهل المرجعيّة الإنسانيّة تتعارض مع مرجعيّة هويّة الهويّة؟، وأقصد بها

الهويّة الأغلب الّتي تسود بعد الهويّة الأشمل أي الدّولة، وبلا شك مع الرّؤيّة الحاليّة لهويّة الهويّة وفق العقل الجمعيّ نجد العديد من التّعارض، وعدم إمكانيّة الجمع، ولهذا تظهر ردّات الفعل من هويّة الهويّة، تارة بتكفير الدّولة، أو تكفير نظام الحكم، أو تكفير القانون المدنيّ، أو التّخفيف من درجة الكفر إلى درجة الولاء والبراء، أو الرّغبة في عودة أنظمة تأريخيّة يرونها الأجدى في تحقيق هويّة الهويّة، وأن ترتفع إلى درجة الهويّة الشّاملة، لا أن تكون في درجة هوياتيّة أقل وأضعف.

هذه الجدليّة لن تتوقف، وهذا التّضارب مداه بعيد جدّاً، وستظل الدّولة معلقة بين الهويّة الشّاملة [المواطنة]، ومحاولة السّير في عالم أكثر انفتاحاً، وبين محاولة التّقرب من هويّة الهويّة، لبقاء السّلطة لفترة أطول تحت مظلّة التّزاوج بينهما.

والحل القريب التّوسع في الدّائرة التّنويريّة الّتي لا تستورد من الخارج، بل تولد من رحم هويّة الهويّة والهويّات الأقل ذاتها، وهذا لا يتحقق إلا بالتّوسع في مجال حريّات الرّأي والنّقد من الدّاخل، وترك مجال أكبر للتّدافع، حتّى تتولد نظريّات أكثر سعة في الجمع بين الهويّة الشّاملة، وهويّة الهويّة وما دونها.

إنّ التّغيير (التّنوير) الرّأسي مع أهميته قد يكون قصير المدى من حيث التّأثير، لارتباطه بمرحلة سياسيّة نفعيّة معينة، قد تتغير نفعيّتها (البراجماتيّة)

في وقت آخر، وتتحول إلى أصوليّة تلغي الآخر، لهذا لا بدّ من الاتّجاه إلى التّغيير الأفقي، الّذي يولّد وعياً جمعيّاً من داخل هويّة الهويّة ذاتها، ومساير للوعي الإنسانيّ الأشمل، ويضع الأمور في مسارها الصّحيح، وفق سنّة التّدافع وليس الصّراع والتّنافر.

بيد أننا ندرك أيضاً أنّ هويّة الدّولة ذاتها لا تشكل ذلك التّخوف الكبير أمام عالم أكبر انفتح بشكل كبير على الاجتهاد الإنسانيّ، واقترب من القيم الكبرى المحققة لكرامة الإنسان الفردانيّة، فتشبع العالم بها، ولا يمكن لهذا العقل أن يرهن بهويّات تأريخيّة جامدة لا تقبل أن تعيش واقعها من حيث المبادئ الكبرى، بينما في الحداثة تتنعم بما وصل إليه النّتاج الإنساني معرفيّاً وعلمويّاً، ومكر التّأريخ الهيجليّ واحد في تحقق نتاج هذا التّدافع.

إلا أنّ التّغيير أيضاً سنيّ، ووجود تدافع طبيعيّ يبعد حلقة الصّراع والعنف، ويولد من الفكرة وتناقضها ما ينفع النّاس؛ لأنّ العقل اليوم يريد أن يعيش عالمه، وأن يحقّق كرامة إنسانيّته، وأن يشارك في صنع عالمه، وأن لا يتوقف عند حداثة الحضارة، وأن يكون مستهلكاً؛ بل مشاركاً في صنعها، وتوليد نظريّاتها.

لقد كانت في السّابق عوالم تتشكل منها حضارات وفق إمبراطوريّات قد تشترك زمناً، وتفترق مكاناً، بيد أننا نعيش اليوم حضارة إنسانيّة واحدة

عالماً ومكاناً، في عالم واحد لا يفترق، وما الدّول القطريّة إلا قبائل تلك العوالم، فإذا حققت سطوتها الإجرائيّة، إلا أنّها لن تستطيع بحال من الأحوال أن تحدّ فضاء مواطنيها عن عالم الإنسان، ولن تستطيع أن تصنع حضارة قطريّة بمنأى عن حضارة الإنسان في عالم واحد مشترك اليوم، فالدّولة القطريّة اليوم بهويّتها الشّاملة قطريّاً لا تتجاوز كونها ثقافة تنتمي إليها مجموعة معينة من البشر لجوانب إجرائيّة كتشكلات القبيلة سابقاً.

فالتّأريخ اليوم لا يتشكل في جزئياته وفروعه؛ بل أصبح تشكله كليات تقترب من الكليات المشكلة للوجود الإنساني، فنحن أمام كتل من النّظريات الكليّة تلقي بثقلها في عالم الإنسان اليوم، لتدفع به إلى عالم أوسع، يجعله يعيش في تناقضات أمام هويّاته، فإمّا أن يتنكر لها ويرفضها ليعيش واقعه، وإمّا أن يتعصّب لها ويتقوقع حولها لأسباب لاهوتيّة تأريخيّة أو مجتمعيّة، وهذا أقل، وإمّا أن يترك للنّاس التّدافع الطّبيعيّ لترقى هذه الهويّات من تأريخيّة الماضي إلى عالم الإنسان، وأن ينظر إلى هويّاته برؤية ناقدة أوسع، لا أن ينظر إلى العالم برؤية ضيّقة أقصر، فإن تشكلت هذه الرّؤية الواسعة في هويّات وانتماءات متعددة، ستؤثر تلقائيّاً على هويّة الهويّة، وبذاتها ستؤثر على هويّة الدّولة القطريّة الواحدة.

هذا التّدافع الطّبيعيّ لن يلغي هذه الهويّات، أو يرغمها على شيء تخشى من الوصول إليه، بقدر ما سيساهم في تهذيبها؛ لأنّ التّهذيب لن

يخلق بدون تدافع، والتّدافع لن يثمر بدون حريّة واسعة تنطلق من الإيمان بها داخليّاً، ويحقق لها الحماية إجرائيّاً خارجيّاً، فإن رفضت الهويّات تحقق ذلك تجاوزها الزّمن؛ لأنّها وإن كانت لا تتحرك فكراً، إلا أنّها متحركة من حيث السّننيّة المجتمعيّة والحضاريّة، فقد تتصور بقاءها بقوّة السّلطة لأنّها في درجة هويّة الهويّة؛ إلا أنّ البقاء للأصلح، والبقاء للأصلح لا يخرج عن إطار السّننيّة، وبه يكسب الأصلح قوّته، فكلّما تهذبت الهويّات حضاريّاً وسننيّاً كلّما بقت وتطورت، وإلا ستهذّب سننيّاً من الخارج، وهي سنّة واحدة لا تتغير.

كما أنّ هذا التّدافع الطّبيعيّ أيضاً يجعل الشّأن العام متجاوزاً من هيمنة هويّة الهويّة إلى هويّة الإنسان الواحد، محققاً الكرامة الفردانيّة لكلّ إنسان في الدّولة القطريّة، مواطناً أو مقيماً، كما يحقق بينهم المساواة والعدل، وأن يوسّع بينهم الحرّيّات، ويضيّق من الاستبداد، بحيث يشتغل الشّأن العام على حماية الإنسان، ورقيّه معرفيّاً وصحيّاً وإنسانيّاً، وأن يحقق الشّراك معه في بناء وطنه ورقيّه حضاريّاً، مساهماً في منفعة الحضارة الإنسانيّة ككل، فالشّأن العام ينطلق من الإنسان إلى الهويّة وليس العكس، حتّى تتهذب الهويّة وتكون خادمة أيضاً لهذا الإنسان، ومساهمة في رقيّه ورفعته، وتحقيق كرامته وإنسانيّة.

ولتحقق دولة المواطنة عندنا ثلاثة مصطلحات متداخلة: الوطن

والمواطنة والوطنيّة، والمدار هو المواطنة، أمّا الوطن فهو الرّقعة الجغرافيّة تحت مسمّى الدّولة القطريّة، هذه الدّولة تحوي هويّات وانتماءات متعددة، يسوسها نظام ودستور واحد خارج هذه الانتماءات، ويعلو عليها، وأمّا الوطنيّة فهو شعور وجدانيّ، قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، فهناك من يرفع شعارات الوطنيّة، ولكنّه في الواقع تهمّه مصالحه الشّخصيّة، أو مصالح قبيلته وعشيرته، أكثر من الوطن ذاته.

لهذا تكون المواطنة ليست شعارات أو أغانيّ أو أهازيج أو صوراً بقدر ما تكون واقعاً ملازماً للفرد، ومحافظاً على الجماعة، وفق حقوق مقدّمة، يشعر حولها جميع أفراد الوطن بالمساواة، ليطلب منهم واجبات وفق دائرة العدل الّتي تسعهم جميعاً، وكما أنّ الذّات الفرديّة قبل الانتماءات الهويّاتيّة، فكذلك الحقوق قبل الواجبات، وهذا ليس من باب النّفعيّة البراجماتيّة؛ لأنّ الوطن أوسع من ذلك بكثير جدّاً.

والمواطنة تخرجنا من دولة هويّة الهويّة إلى دولة هويّة المواطنة، وهذا يخرجنا من هضم حقوق الأقليّات، أو الهويّات الأقل عدداً، فإذا تشكلت دولة المواطنة وفق هويّة واحدة تشمل الجميع، أي هويّة الدولة القطريّة الجامعة للكل، مع اشتمالها على هويّات إثنيّة عرقيّة أو مذهبيّة أو دينيّة أو قبليّة أو مناطقيّة، هنا تتشكل هويّة الهويّة، والهويّات الأقل، ويقصد بهويّة الهويّة ليس بالشريطة من حيث الأكثريّة، وإن كان الغالب ذلك، ولكن عادة

ما تتكئ بعض الأنظمة على هويّة دينيّة أو مذهبيّة أو عرقيّة تجد فيها ضماناً لبقائها واستقرارها لفترة أطول.

إلا أنّ دولة المواطنة في تمثلاتها الكبرى هي من توجد دستوراً لها مبنياً على الحقوق والقيم الجامعة بين الجميع، لتتشكل هويّة الدّولة الوطنيّة الواحدة، وكلما اقتربت الدّولة القطريّة من الماهيّة الجامعة كلّما اقتربت من دولة المواطنة في تمثلها الحقيقيّ والإنسانيّ، وهذا يحدث أكثر استقراراً وتطوّراً على كافّة الأصعدة.

ودولة المواطنة ـ كما أسلفنا ـ ليست لديها خصومة مع الهويّات، بل هي تحافظ على الخصوصيات وتنوعها، وتراها ثروة وطنيّة وقوميّة لها، لكنّها في الوقت نفسه تجعل الجميع على حدٍّ سواء تحت مظلّة المساواة والعدالة بين الجميع.

من هنا يأتي مفهوم الأقليات باعتباره وصفاً دراسيّاً إحصائيّاً من حيث المكون السّكانيّ العام، على مستوى قطر معين، أو أكثر اتّساعاً حسب قوميّة ما، أو محيط جغرافيّ معين، أو حتّى على مستوى العالم، ولكن ليس على حساب المواطنة؛ لأنّ المواطنة تجعل الجميع سواء من حيث المساواة في الذّاتيّة والماهيّة الواحدة، فهي تقترب ـ أي المواطنة ـ من الفردانيّة أكثر من اقترابها من الهويّات.

ويرى ألبرت آينشتاين [ت 1955م] في مقالته المنشورة 1934م «أنّ

الجميع يسلّمون بأنّ الأغلبيّة تعامل الأقليات ـ على الأخص عندما يتسم أفرادها بعلامات بدنيّة مميزة ـ معاملة الكائنات الأدنى مرتبة، ومأساة هذا القدر لا تقتصر على المعاملة غير العادلة الّتي تتعرض لها الأقليات اقتصاديّاً واجتماعيّاً، بل إنّ المأساة الحقيقيّة لهؤلاء المنكوبين هي وقوعهم أنفسهم بالتّأثير الإيحائي للأغلبيّة فريسة لنفس هذا التّحيز، فيعتدون ويعتبرون أنفسهم كائنات أدنى مقاماً، وهذا الشّر الوبيل يمكن مداواته عن طريق تنمية الرّوابط، وتربيتها تربية هادفة، وهكذا تنال الأقليات تحرّرها الرّوحي»[1].

بيد أنّ هذا الأصل يجب مجاوزته في دولة المواطنة تلقائيّاً، ولكن يظهر أثر ذلك السّلبيّ على الأقليات عندما لا ينشأ مفهوم المواطنة في هذا القطر على أساس قيم الماهيّة الواحدة، وإنّما كما أسلفنا على أساس هويّة الهويّة، لا هويّة الدّولة المشتركة والجامعة بين الجميع، لهذا لا يحبّذ العديد من المعاصرين استخدام لفظة أقليات في ضوء دولة المواطنة، وإنّما يحبّذون استخدام لفظة تعدديّة أو تنوع للمكونات العرقيّة واللّغويّة والدّينيّة والثّقافيّة في هذا الإقليم، وهذا التّنوع في حدّ ذاته ثراء لهذه الدّولة، وكلّما كثر التّنوع كلّما كثر هذا الثّراء، والعكس صحيح.

فالتّنوع مثلاً يثري الجانب السّياحيّ والفنيّ والجماليّ لهذا القطر، كما

(1) آينشتاين: ألبرت، ألبرت آينشتاين أفكار وآراء؛ ط فارسو للنشّر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، 2015م، ص 317.

يثري أيضاً الجانب المعرفيّ، وتتشكل بذاته لوحة ثقافيّة متعددة الألوان، وهذا يسقط على الجانب الاقتصاديّ للقطر ذاته، عكس أن تتشكل الدّولة على لوحة ذات لون لواحد، فلهذا تأثير أقل من ذاك، كما أنّ بناء دولة المواطنة على أساس التّعدديّة يسهم في وحدة هذه الدّولة القطريّة واستقرارها، فالجميع يشعرون بأنّهم سواء على أساس المواطنة، وبالتّالي استثمار جميع الطّاقات الإبداعيّة في المجتمع، وعدم إهمالها بدعوى الخوف من الآخر المختلف، خصوصاً إذا كان هذا الآخر يدخل ضمن الأقليات في هذه الدّولة، فتغيب طاقات أو تهاجر بسبب هذه الرّؤية الضّيقة، وتشتد الخطورة عندما تحاول هذه الأغلبيّة استغلال دولة المواطنة ليس في تهميش الآخر المختلف فحسب، بل في تذويبه عن طريق الإكراه أو الإغراء، وجعل النّاس على صورة واحدة؛ لأنّ الوحدة هنا في التّعدد، والتّعدد عندما يبنى على وحدة الماهيّة، والمواطنة الواحدة؛ يساهم تلقائيّاً في خلق نسيج وطنيّ متحد يخدم هذا القطر، كما يخدم المجتمع الإنسانيّ ككل.

والعالم العربيّ يعتبر من أكثر العوالم تعدديّة خصوصاً من حيث الأجناس والأعراق، واللّغات القديمة كالآراميّة والسّريانيّة والعربيّة والعبريّة والكنعانيّة القديمة والمهريّة والشّحريّة والأمازيغيّة واللّغات المهاجرة كالسّواحيليّة والأورديّة والفارسيّة والتّركيّة وغيرها كثير، بجانب الأديان من الهندوسيّة بمذاهبها، والبوذيّة، والسّيخ، واليهود، والصّابئة

المندائيين، والكلدانيين الكاثوليك، والسّريان الأرثوذوكس، والأقباط الأرثوذوكس، والموارنة، والإنجيليين بمذاهبهم، واليزيديين، والشّبك، والبهائيين، وغيرهم كثير، فضلاً عن جميع المذاهب الإسلاميّة العقديّة كالمعتزلة والإباضيّة والزّيديّة والإماميّة والصّفاتيّة والأشاعرة والماتريديّة، والمذاهب الفقهيّة التّسعة، والأقليات كالدّروز والنّصيريّة والإسماعيّليّة والبهرة والكراميّة والأحمديّة والذّكريّة، وغيرهم، وكذا الطّرق الصّوفيّة كالقادريّة، والكسنزانيّة، والرّفاعيّة، والنّقشبنديّة، والخضريّة، والنّبهانيّة، والخالديّة، والكركريّة، وغيرها، والتّوجهات الإسلاميّة السّياسيّة والحركيّة والدّعويّة، والحركات الفكريّة والأدبيّة المعاصرة، والعلمانيّة، والرّبوبيّة، والبعثيّة، واللّبرالبيّة، والعقلانيّة، والحداثة، والقرآنيين، وغيرهم كثير.

هذا التّنوع الكبير في العالم العربيّ هو عنصر ثراء للهويّة العربيّة بشكل خاص، كما أنّه عنصر ثراء للمجتمع الإنسانيّ بشكل عام، وبما أنّ العالم العربيّ اليوم كغيره من العوالم يتشكل في دول قطريّة وطنيّة، فيجب على هذه الدّول أن تحافظ على هذا التّنوع، وتحميه، وتستثمره في خدمة المجتمع الإنسانيّ بشكل أكبر، لهذا يجب تجاوز مفهوم الأقليات من حيث المواطنة من جهة، حيث الجميع سواء من حيث المواطنة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب تجاوز مرحلة التّخوف من التّنوع، ومن الآخر المختلف، على أن يكون القانون الجامع العادل مساوياً بين الجميع، حتّى

يطمئن الكل على هويّته، ويدرك أنّ قانون المواطنة حافظ لخصوصياته، وأنّ الأغلبيّة لن تتعدى ذلك، وتحاول صهر الجميع في بوتقة واحدة عن طريق الإكراه أو الإغراء.

ودولة المواطنة كما أنّها تحافظ على الهويّات والخصوصيّات ككل، عليها أن تمنع تعدّي أي فئة على الأخرى، واستخدام السّلطة السّياسيّة في ذلك، وقمع المختلف، وإقصائه، وعدم إعطائه حقوقة الوطنيّة المماثلة بين الجميع، تحت ظل المساواة والعدالة في الماهيّة الواحدة.

إننّا بحاجة أن يتجاوز العقل العربيّ هذا التّفكير المحدود في الخوف من المختلف إلى الجانب البنائيّ والإنسانيّ في الرّقي بالوطن، وخدمة المجتمع الإنسانيّ الكبير، على أن يكون ذلك أيضاً على مستوى الأفراد، فلا بدّ أن يتهذبوا بدولة المواطنة، وأنّ الكل سواء، وأنّها تنطلق من الماهيّة والذّاتيّة، وأنّها تبنى على المشترك في الوطن، وأنّ البناء والولاء الحقيقيّ يبنى على هذا، وليس على مصلحة الهويّة سواء كانت أغلبيّة أم أقليّة.

بهذا العقل العربيّ يتجاوز العديد من المشاكل الهويّاتيّة خصوصاً الماضويّة، والّتي جرته إلى صراع عرقيّ، أخّر في بناء الإنسان في هذه المنطقة بشكل كبير جدّاً، كما أيضاً حرم المجموع الإنسانيّ من هذه التّعدديّة الّتي العديد منها أصبحت تخاف من الظّهور، أو تلجأ إلى الهجرة إلى عالم آخر يسوده القانون الّذي يحمي هذا التّنوع قد يختلف عنه بصورة كبيرة.

الهويّة بين الثّقافات الانتمائيّة وحضارة الإنسان

الحضارة مرتبطة بالإنسان، ونتيجة طبيعيّة للتّفاعل مع سنن الكون بالبحث والسّير والنّظر والكشف، ترتبط أصالة بقيم الإنسان الكبرى الّتي تتولد منها مصاديق ترتبط بالثّقافة، فالحضارة تؤثر على الثّقافات، وليس بالشّريطة أن تساهم الثّقافات المتعددة في صنع الحضارة، فقد يعوق بعضها ذلك، خصوصاً إذا كانت نظرتها ماورائيّة محدودة، تنظر إلى الحضارة من زاوية ضيقة.

وما نراه اليوم من سيطرة بعض الثّقافات في ظلّ العولمة أو الكوكبة؛ فهذا شيء طبيعيّ مرتبط بأسباب مختلفة على رأسها القوّة في المال والإعلام والذّات، فالقويّ يؤثر على الضّعيف، ولكن تعدد الثّقافات سواء كانت دينيّة أو اجتماعيّة حالة صحيّة، والأصل أن تنقل حواراتها من خصوصيّات الثّقافة إلى قيم الحضارة؛ لأنّ الحضارة مرتبطة بالفضاء الواسع من خلال ذاتيّة الإنسان وكرامته ومكانته الوجوديّة.

لهذا في السّابق لسبب البعد الجغرافيّ تتشكل أكثر من حضارة في

وقت واحد، وترتبط عادة بدين أو عرق أو مكان، وهذا ليس بالشّريطة من باب صلاحيّة الثّقافة الأغلب، ولكن من باب التّغليب الدّينيّ أو العرقيّ أو المكانيّ، فلمّا نقول مثلاً الحضارة العربيّة ليس بالشّريطة عدم مساهمة غير العرب في صناعتها، بل مساهماتهم كبيرة جدّاً، وهكذا لمّا نقول الحضارة الإسلاميّة فهناك من اليهود والمسيحيين والصّابئة وغيرهم ممّن ساهموا في بناء هذه الحضارة أيضاً.

وكما أنّ الثّقافات تتقابس من بعضها، وتتأثر من الأخرى، فكذلك الحضارة، بيد أنّ الحضارات ترتبط بكليات سنن الكون والإنسان والحياة، وكلما اقتربت من العقل والعلم والإنسان كلّما اقتربت من الحضارة، فالحضارات لا ترجع إلى الخلف، ولكنها ترث ما وصل إليه عالم الإنسان وتطوّره، بينما الثّقافات قد تجمد على صور نمطيّة معينة يراها العديد خصوصيّات دينيّة أو اجتماعيّة أو عرقيّة.

واليوم لم تعد تلك الحضارات الّتي يغلب عليها ثقافة أو هويّة محددة ولو على سبيل التّغليب لا الشّموليّة، بل إنّ هناك عالماً واحداً يتشكل يوماً بعد يوم، وهو عالم الإنسان، فلم تعد تلك الحضارة الّتي يغلب عليها جانب الشّرق أو الغرب، بقدر ما هي حضارة إنسانيّة منفتحة على الجميع؛ حيث أصبح العالم يعيش في قرية واحدة.

لقد استطاع عصر الأنوار أن يصرف النّاس إلى قيم الإنسان الكبرى،

وإلى صنع عالم جديد مرتبط بالإنسان ومحقق لكرامته من جهة، وينزع إلى القيم الماهيّة المعززة للفردانيّة الإنسانيّة، تخضع لها مواثيق الدّول، ونظم الحياة، وتحترمها جميع الثّقافات، لتتشكل مساحة كبيرة للإنسان، ليشكل حضارة غربيّة تغليباً تؤثر على جميع الأمم، بيد أنّ هذه الحضارة أوصلت العقل البشريّ، والمجتمعات الإنسانيّة، بتقدّمها ابتداءً من اختراع الطّباعة 1440م والّذي سهّل انتشار الكتاب والمعرفة، ليتبعه ظهور الصّحف والمجلات، ثمّ تطور النّقل والّذي تزامن مع الثّورة الصّناعيّة بعد 1840م، لينتقل إلى استخدام وسيلة القطار والسّيارة، وتطور وسائل النّقل البحريّ، وظهور السّفن الكبيرة العملاقة، ثمّ اختراع الطّائرة، وكذا الحال بعد اكتشاف الإذاعة والتّلفزيون، لينصهر العالم اليوم في عصر الإعلام الرّقميّ والاجتماعيّ في عالم واحد مصغر.

لكن اليوم لم تعد المعرفة الحضاريّة محصورة في زاوية أو ثقافة غربيّة، فالصّين وكوريا وروسيا والهند وتركيا وإيران وغيرها تساهم كما يساهم العقل الغربيّ في ذلك، فأصبح العالم يتنافس في اكتشاف ما في الوجود، واستثماره الحضاريّ.

بيد أنّ هذا الجانب الطّبيعيّ والكشفيّ الّذي يساهم فيه الجميع اليوم لا يمكن أن ينشأ بعيداً عن الإنسان وقيمه الكبرى، ليكون غاية وجوديّة مهمّة في الوجود، ويكون الإنسان الواحد شرقاً وغرباً، وإلا سيتحول هذا النّتاج

الماديّ الطّبيعيّ بدلاً من بناء الإنسان إلى عالم التّنافر والصّراع، كما حدث مع الحربين العالميتين الأولى والثّانية في بداية القرن العشرين بعد الثّورة الصّناعيّة.

لهذا ينبغي أن يتزامن مع التّطور الطبيعيّ والسّنيّ للوجود، والّذي أصبح مشتركاً في العالم اليوم، ومتاحاً للجميع؛ أن يتزامن مع عالم الإنسان الواحد وقيمه الكبرى، وهذا لا يتشكل إلا بوجود قناعة علمائيّة وفلسفيّة ودينيّة تؤمن بالانطلاقة الإنسانيّة الواحدة في العالم، لكي لا يقع العالم في صراعات السّياسيين، والّذين لأسباب ضيقة يقودون العالم إلى الحروب والصّراع والدّمار، فلا بدّ أن تتطور النّظريات الإنسانيّة لتشكل فكراً أكبر، ويتمدد أفقيّاً في العالم، ويسقط قيمه الكبرى كالكرامة والحريّة والعدل والمساواة على جميع البشر.

كما أنّه لا بدّ أن يتجاوز العالم استغلال ما يتوصل إليه الإنسان في صراعات ثقافيّة ضيقة، كصراعات ما ورائيّة لا تقدّم ولا تؤخّر، فضلاً عن التّعصب للون والعرق والبيئة الجغرافيّة، بحيث تتهذب هذه الهويّات والثّقافات بقيم الإنسان الكبرى، والموحدة بين البشر، في عالم يكون الكشف والاختراع خادماً لعالم الإنسان الواحد، ومساهماً في بنائه ورقيه.

لقد مرت أوروبا مع تزامن عصر الأنوار بحروب دامية مع حرب الثّلاثين عاماً، والصّراعات الأهليّة، والحربين العالميتين، مع وجود نظريات

تقترب من الإنسان، وتضعه محوراً مهمّاً في تحقيق كرامته وإنسانيّته، هذه النّظريّات في الجملة خلقت وعياً أفقيّاً كان لها تأثيرها، وإن كانت تخيب في فترات أمام وجود ساسة أو مصالحيين في الخطّ الثّقافي والدّيني يقودون الأمم والمجتمعات إلى عالم الصّراع والحروب، ويريدون العيش في وهم الذّات والأنا والثّقافة الضّيقة واستعمار الآخر.

إلا أنّ تشكل وعي عالميّ أكبر في العالم أجمع، يؤمن بقيمة الإنسان الواحدة، ويتجاوز القطر والثّقافات الضّيقة؛ سوف يساهم بلا شك في صهر العالم إيجابيّاً، بحيث يوسع من دائرة منافع المصاديق للقيم الكبرى الواحدة بين البشر، كالمساواة في الحقوق والتّوزيع والعدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وليتحرّر العقل من هيمنة القطر والجنس والثّقافة المحدودة.

وعلى المستوى العمليّ فالعالم اليوم يعيش في دول قطريّة، هذه الدّول القطريّة دول إجرائيّة تنظيميّة، كما أنّ هناك الأديان الكبرى المشكلة للعقل الجمعيّ في مذاهب تندرج تحتها، بعضها أشبه بالدّين المستقل لتميزه حتّى عن الدّين في تشكله الأول، كما أنّ هناك توجهات دينيّة ولا دينيّة أخرى تحت نظريّات وثقافات متباينة، فضلاً عن آلاف الثّقافات والعادات والاختلاف الاجتماعيّ والعرقيّ.

فجميع هذه الثّقافات والأقطار المتباينة لا بدّ أن تتهذب بالحضارة الإنسانيّة الواحدة، وأن تساهم في صناعة الإنسان وتحقيق كرامته، وهذا لا

يتشكل إلا بوجود أمّة شرقيّة وغربيّة تؤمن بعالم الإنسان الواحد، متجانسة مع أرقى ما توصل إليه العقل الإنسانيّ في الجانب الحضاريّ، والسّنن الطبيعيّة والكونيّة.

وليس هدف هذا العالم أن يتشكل في هوّيّة ضيقة تخلق صراعاً من زاوية أخرى، كما أنّه ليس هدفه أن يلغي الأديان والمذاهب والتّنوع الاجتماعيّ والعرقيّ، لكن غايته الكبرى أن يستثمر هذا التّنوع في صناعة الإنسان وتقدّمه ورقيّه، بحيث يكون التّنوع حالة كسبيّة طبيعيّة مساهمة في بناء الإنسان، ومتهذبة بالقيم الكبرى، لا أن تخلق صراعاً وهميّاً، أو تكون مساندة للصّراعات الوهميّة، لتحقيق أكبر قدر من المنافع الدّنيويّة لصالح الذّات، لا لصالح الإنسان.

لهذا تشكل حضارة إنسانيّة واحدة، والتّخلص من عقدة الذّات، والتّعصب للهويّات الكسبيّة، هو المستشرف مستقبلاً، ولكن لا يعني هذا بحال عدم طغيان البعض لأجل منافع قاصرة، مستغلاً ما توصل إليه العلم في تحقيق مراده، أو محرّفاً أيضاً للنّظريّات الإنسانيّة الكبرى كما حرّفت الأديان سابقاً، لهذا يجب أن تتشكل نظريّات أوسع، تتجاوز الحدود القطريّة والفئويّة، في ضوء وثيقة حقوقيّة إنسانيّة مصانة بالعقل الإنسانيّ الواحد، ومتجاوزة الاتكاء السّياسيّ والعرقيّ، بحيث تكون ثمرتها واضحة في شرق الأرض وغربه، ينعم بها الإنسان، ويعيش في ظلّها حرّاً

كريماً معززاً، لا يخاف على نفسه من ظلم بني جنسه، واستغلال حاجته، وحرمانه من حقوقه الوجوديّة.

ومع هذا كلّه المجتمع الإنسانيّ اليوم يعيش حالة ازدواجيّة بين تقدّم معرفيّ وعلميّ حضاريّ تجاوز ما كان يعيشه الأولون بسنوات كبيرة، إلا أنّه لا زال يعيش صراعات سياسات وشخوص وطوائف تقترب به من الصّراع الحيوانيّ، لتبعده عن التّعقل الإنسانيّ، واستغلال المعارف الحضاريّة اليوم في تطور الجنس البشريّ، ومساواته في الانتفاع في هذا العالم الواحد بين الجميع.

إنّ العالم الإنسانيّ اليوم أمام مرحلة بحاجة فيها إلى التّعقل في تحقق الوحدة والكرامة الإنسانيّة، باعتبارها قيمة مرتبطة بالماهيّة الإنسانيّة الواحدة، حيث لا تتطغى الهويّات العرقيّة والسّياسيّة والدّينيّة والثّقافيّة على هذه الماهيّة الإنسانيّة، كما أنّ هويّة الدّولة القطريّة لا بدّ أن ترهن بالماهيّة الإنسانيّة الواحدة كما أسلفنا، في دولة وطنيّة إنسانيّة عالميّة، فالدّول القطريّة دول إجرائيّة مرهونة بمظلّة إنسانيّة عالميّة واحدة، لا تتوقف عند مظلّة وثيقة حقوق الإنسان فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى دولة وطنيّة عالميّة مشتركة ليس بالمعنى الجغرافيّ ولا التّوسعيّ، غايتها حماية الجنس البشريّ على تفعيل هذه الوثيقة بشكل يقوم على المساواة والعدل، ويكون الفرد مكرّماً إنسانيّاً أيّاً كان موقعه الجغرافيّ، وأيّاً كانت دولته القطريّة.

الهويّة والخوف من الحداثة والتّنوير في الوطن العربيّ

هناك في عالمنا العربيّ من ينظر إلى الحداثة بحساسيّة مفرطة، وهناك من يراها ضرورة حضاريّة للانتقال إلى نهضة الواقع المعاصر الّذي يعيشها الواقع المعاصر، بيد أنّ العالم اليوم أصبح يتحدّث عن عالم ما بعد الحداثة، وهي الجدليّة الأكبر في العقود الأخيرة في الدّراسات ما بعد البنيويّة، أي الدّراسات التّفكيكيّة وما بعدها.

ابتداء الحداثة في أوروبا خصوصاً هناك من يراها مرتبطة بعصر النّهضة، وهناك من يربطها بعصر الأنوار، وهناك من يخصّها بالقرن التّاسع عشر وما بعده، أي ما بعد الثّورة الصّناعيّة، إلا أنّ اختراع الطّباعة، وترجمة الفلسفة الإغريقيّة والعربيّة، ثم ظهور مدارس النّقد الدّينيّ البروتستانتيّ، مع عودة العقل، وتشكل المدارس الفلسفيّة والعلمويّة، هذه جميعاً تشكل مدار الحداثة في الغرب، إلى شيوع الماديّة والدّراسات الوجوديّة، والاغتراب في العلمويّة بتشكلاتها الشّموليّة والتّجريبيّة.

من المؤكد أنّ الحداثة أخرجت ليس العالم الغربيّ فحسب من عصور

انحرفت بالإنسان عن قيمه الكبرى، إلى واقع مختلف تماماً، بيد أنّ الصّراع الأكبر في الحداثة الغربيّة، والّتي انبنت ابتداءً على التّحديث، الّذي هو «قبل كلّ شيء عمليّة أو مجموعة من العمليات التّراكميّة الّتي تطوّر في مجتمع ما قوى الإنتاج، وتعبئ الموارد والثّروات، وتنمي إنتاجيّة العمل، وتحرّر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السّياسيّة من أجل المشاركة في الحياة العامّة، وتؤنس القيم والقوانين والنّواميس لتجعلها علمانيّة صرفاً، فلا تخضع لأيّة عقيدة، ولأيّ موقف أيدلوجي معيّن»[1].

الصّراع الأكبر في الحداثة الغربيّة في نظري يمكن أن نجمله في أمرين: الأمر الأول طغيان المادّة على الرّوح، والّذي يرى هابرماس [معاصر] حسب نقل فتحي التّريكيّ [معاصر] عنه في كتابه «فلسفة الحداثة»، أنّها تمثلت في ثلاثة اتّجاهات، الاتّجاه الأول تمثل في «نزعة الشّباب المحافظين الّذين عاشوا تجربة الحداثة الجماليّة، وهي مظهر من مظاهر الذّاتيّة...الّتي تخلّصت من العمل والمنفعة»[2]، والاتّجاه الثّانيّ تتمثل في «نزعة المحافظين القدامى الّذين ينقدون تفكك العقل الأساسي، وينصحون بالعودة إلى ما قبل الحداثة، أي إلى عنصر الرّوحانيات، حيث

(1) التّريكي: فتحي، التّريكي: رشيدة، **فلسفة الحداثة**؛ ط مركز الإنماء القوميّ، لبنان ـ بيروت، 1992م، ص: 9.
(2) المرجع نفسه، ص: 27.

لم يرتبط العقل بالماديّة»[1]، والاتّجاه الثّالث يتمثل في «نزعة المحافظين الجدد حيث يبتهجون بتطوّر العلم الجديد، على أن لا يخرج هذا العلم عن نطاقه إلّا ليساعد على التّقدّم التّقني، والنّمو الرّأسمالي، والإدارة العقليّة»[2].

وأمّا الأمر الثّاني من الصّراع فيتمثل فيما أشرنا إليه فيما بعد الحداثة، حيث يراها البعض نتيجة لفشل الحداثة في الغرب، إلا أنّه في الواقع ـ كما يرى فتحي التّريكيّ ـ هي «عندما يتحدّث المثقفون في الغرب عن نهاية مشروع الحداثة، فذلك يعني أنّ تحديث نمط الحياة في المجتمعات الغربيّة قد اكتمل وفتح الباب بإيجابيّاته وسلبياته لفترة جديدة، هي فترة ما بعد الحداثة الّتي تختلط فيها متاهات الذّاكرة البعيدة والقريبة، وتصوّرات المستقبل وخيالاته»[3].

إلا أنّ شيوع المدرسة التّفكيكيّة أو التّقويضيّة المرتبطة بالفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا [ت 2004م]، والّتي قامت على تقويض الحداثة، مرتبطة بالتّمرد والنّقض على المدارس النّصيّة والفلسفيّة والحداثيّة السّابقة، والّتي لم تخرج في جملتها عن المدارس البنيويّة، حيث

(1) التّريكي: فتحي، التّريكي: رشيدة، **فلسفة الحداثة**؛ ط مركز الإنماء القوميّ، لبنان ـ بيروت، 1992م، ص: 27.
(2) المرجع نفسه، ص: 27.
(3) المرجع نفسه، ص: 26.

أوجدت العالم اليوم في دراسات النّسويّة والجندريّة والجنوسة والهويّة وما بعد الاستعمار، وما بعد النّسويّة، والاغتراب والدّراسات الثّقافيّة، وغيرها، فنحن اليوم في العالم العربيّ والإسلاميّ عموماً أمام تشكل مدارس جديدة ليس أمام مرحلة الحداثة، والّتي هي قامت أساساً على الهويّة العربيّة والإسلاميّة، من خلال ترجمة الفلسفة الإسلاميّة والعربيّة في العصور الوسطى، ولا زالت باقية بعضها إلى اليوم كالفلسفة الرّشديّة، وما بعد الرّشديّة، حيث أفاقت الغرب إلى نزعات الماهيّة والوجوديّة والعقلنة ثمّ الأنسنة والتّاريخيّة، وتأثير ذلك على العلوم الطّبيعيّة والتّجريبيّة، ثمّ تأثر العلوم الإنسانيّة بالعلمويّة الطّبيعيّة، نحن نعيش اليوم أمام فضاء معرفيّ تفكيكيّ جديد يتمثل فيما بعد الحداثة، هذا الفضاء يعيد بناءات التّصوّر المعرفيّ لقضايا حسّاسة جدّاً ليست اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة فحسب، بل حتّى قضايا دينيّة ووجوديّة، فيما يتعلق بالنّصّ الدّينيّ ذاته.

العديد من دراسات الحداثة والمتمثلة في التّنوير والتّاريخيّة والعقلنة والأنسنة لها حضورها في الدّراسات العربيّة والإسلاميّة، وهناك يوجد حتّى في قراءات النّص الدّينيّ والتّاريخيّ العديدّ من القراءات النقديّة والتّحليليّة، والمراجعات في هذا الجانب، خصوصاً من النّصف الثّاني في القرن العشرين، وأصبحت لهذه الدّراسات حضورها، مع تشكل وعي

جمعيّ وسياسيّ لتقبلها، خصوصاً أمام ضعف الآلات والمناهج السّلفيّة والتقليديّة في أطرها الكلاسيكيّة القديمة.

هذه الحداثة في العالم العربيّ واجهت ردّة فعل عنيفة من المدارس التّقليديّة؛ إلا أنّ الواقع الحداثي فرض ذاته على الجوانب السّياسيّة والإعلاميّة والاجتماعيّة، منذ بدايات التّحرر من الاستعمار، واستقلال الدّول العربيّة، ممّا أحدث وجود مدارس فكريّة وإصلاحيّة منذ فترة مبكرة جدّاً، خصوصاً في النّص الثّاني من القرن التّاسع عشر الميلاديّ في مصر مثلاً.

بيد أنّ جدليات التّخوّف من الحداثة من جهة، ودراستها من جهة ثانية لا زالت قائمة وعلى رأسها جدليات: الحداثة والتّحديث، والحداثة والتّراث، والحداثة والنّصّ الدّينيّ المقدّس، والحداثة والتّاريخانيّة، والحداثة والهويّة.

هذه الجدليات يصعب تفكيكها في واقعنا المعرفيّ، إلا أنّها مرتبطة بإحياء الإنسان العربيّ، ولهذا مال العديد من الباحثين في الدّراسات الحداثويّة النّقديّة إلى التّفريق بين الحداثة والتّحديث، فيرون هناك فارقاً بينهما؛ لأنّ الحداثة في جوهرها تحديث للوعي والقيم الكبرى للإنسان، بمعنى إحيائه بماهيّته وكرامته الإنسانيّة، وبين التّحديث الّذي هو أقرب إلى العمران والبناء المادي.

مع ثقل وعمق توجهات الحداثة، والّتي مدارها ومركزها الإنسان، إلا أنّ التّركيز في الواقع العربيّ خصوصاً دول الخليج لما تملكه من قدرة ماليّة نتيجة النّفط والغاز؛ كان التّركيز على التّحديث أكثر منه الحداثة في صنع الإنسان، وضعف توفير مناخ أكبر من الحريّات واستغلال الطّاقات، وتقبل المعارف الحديثة والفلسفيّة في ذلك، لهذا نجد ضعف الدّراسات الفلسفيّة والعقليّة ابتداءً، ثمّ ضعف الدّراسات الإنسانيّة، ممّا امتلأ الفراغ بالمعارف الماضويّة بالشّكل الأكبر، وهذا جعلنا نعيش الحداثة في جوّها التّحديثيّ لا الحداثويّ الشّموليّ والإنسانيّ.

ومن جهة أخرى شيوع مناهج ما بعد الحداثة، ولأننا لم نعش ذلك المناخ التّدافعيّ الطّبيعيّ في عالم الحداثة لأسباب مختلفة، نعيش اليوم في العقل المعرفي العربيّ أزمة ما بعد البنيويّة، وأزمة التّعامل مع الدّراسات الثّقافيّة المعاصرة، خصوصاً فيما يتعلّق بالهويّة والتعدديّة والجنوسة والنسويّة والجندريّة وما بعد الاستعمار، نتيجة عوامل عديدة تجعلنا نعيش العالم، ونتماهى معه، ولا يمكن الانفصال باسم الخصوصيّة أو الذّاتيّة بالمفهوم الهويّاتيّ وليس الفلسفيّ المحض.

وعليه في نظري نحن بحاجة إلى نوع من الانفتاح في الدّراسات البحثيّة والمعرفيّة، بحيث تتجاوز التّوجس من دراسة هذه القضايا، والمتمثلة في نظريّة المؤامرة من جهة، والخصوصيّة المبالغ حولها من جهة أخرى،

حيث يكون هناك مساحة من التّدافع المعرفيّ الرّأسي، والّذي يظهر حالة صحيّة في الوعي الأفقي والجمعيّ بعد حين.

حيث إنّ الإنسان العربيّ اليوم يعيش عالماً حداثويّاً شكليّاً يتمثل فيما بعد الحداثة؛ لانفتاح الإعلام من جهة، وخروجه إلى العالم الآخر من جهة ثانيّة، ثمّ لقوّة ضخ هذه الدّراسات الغربيّة التّفكيكيّة من جهة ثالثة، وتأثيرها على السّينما والمسرح والفنّ بشكل عام، بجانب تأثيرها على الجوانب المعرفيّة والاجتماعيّة بل والسّياسيّة في الجانب الآخر.

لهذا نحن لسنا في قرية منعزلة عن العالم، نعيش هويّاتنا وخصوصيّاتنا، وفي الوقت نفسه نحمل إرثاً حضاريّاً وفكريّاً، ولكي يكون متحركاً لا بدّ أن نتحرك مع الواقع، ونتدافع معه، وهذا لا يتحقق إلا بتوفر مناخ منفتح على الجميع، وحافظ للجميع.

هذا عن الحداثة، وأمّا عن التّنوير فقد ارتبط بعصر الأنوار في أوروبا، بعدما شاعت لديهم الخرافة والجهل والاستبداد، فكان التّنوير للخروج من هذه الظّلمات الثّلاث، وما يترتب عليها من آثار سلبيّة، دينيّة ومجتمعيّة وسياسيّة ومعرفيّة.

إلا أنّه اختلف في بداية عصر الأنوار المرتبط بالتّنوير، هل قبل الثّورة الفرنسيّة أم بعدها؟، بيد أنّ العديد يربطه بمرحلة الإصلاح الدّينيّ خصوصاً عند مارتن لوثر [ت 1546م] وجان كالفن [ت 1564م]، وارتباط التّنوير

بإصلاح الجانب الدّينيّ يظهر من كلام كانط [ت 1804م] في رسالته ما التّنوير؟: «إذا سُئلنا الآن هل نعيش حاليّاً في عصر التّنوير؟ إليكم الجواب: كلّا، ولكن نعيش في زمن يسير نحو التّنوير، قد يستغرق التّنوير في حال الأشياء الحاضرة طويلاً، هناك درب طويل ينبغي اجتيازه قبل أن يتمكن النّاس عامّة من أن يكونوا جاهزين لاستخدام عقلهم بثقة في المسائل الدّينيّة من دون توجيه خارجيّ»[1].

بيد أنّ عصر الأنوار في أوروبا كان نتيجة اقتضاءات مسبقة، لم يولد في لحظة واحدة، إلا أنّه استفاد إيجاباً من التّراث الفلسفي عند الإغريق والمسلمين، بعدما انفصل التّفكير العقليّ والمعرفيّ عن الهيمنة الكنسيّة والسّياسيّة، لتظهر أهم معالمه وهي الانطلاق من قيم الإنسان الكبرى، والاهتمام بالعقل والمنطق والعلم، وظهور النّزعة الإنسانيّة والفرديّة للتّخلص من هيمنة الهويّة والماضويّة، إلى مقاومة الاستبداد وفصل السّلطات والعقد الاجتماعيّ، وتحقيق المشاركة السّياسيّة، مع احترام الحريّات والحقوق الفرديّة.

هذا الحراك التّنويريّ الّذي ساد أوروبا خصوصاً قابله غياب مطلق في العالم العربيّ والإسلاميّ عموماً، نتيجة تراجع الدّولة العثمانيّة عن

(1) كانط: إيمانويل، **في التّربيّة وإجابة عن سؤال ما التّنوير؟**؛ ترجمة وتقديم: جوزيف معلوف، دار الرّافدين، لبنان ـ بيروت، 2021م، ص: 125.

الاهتمام بالمعرفة العقليّة والفلسفيّة الّتي كانت سائدة في الدّولة العباسيّة، وحضارة الأندلس خصوصاً، ممّا ورثتها أوروبا وطوّرتها، في حين الدّولة العثمانيّة والّتي حكمت أغلب العالم الإسلاميّ والعربيّ، قابلها إبان ضعفها استعمار غربيّ لم يكن هدفه إحياء هذا الجزء من العالم، بقدر ما كان هدفه الاستيلاء على ثرواته وخيراته، ليشتغل هذا الجزء باغترابين، اغتراب ماضويّ يسوده بسبب تخلّف الدّول الحاكمة، واغتراب نضالي جعله يعيش حاضره في استرجاع حقّه، ومقاومة المستعمر بالقدرات البسيطة الّتي يملكها.

إلا أنّ بدايات التّنوير في العالم العربيّ مع تأخرها بدأت مع حركات إعادة قراءة النّصّ الدّينيّ من جديد، مماثلة لما كان في أوروبا؛ لأنّ الثّقافة الدّينيّة هي السّائدة، بسبب تضخم النّصّ الدّينيّ التّأريخيّ، وتضخم التّفسير اللّاهوتيّ والاجتهاد الفقهيّ بشكل كبير، وتزاوجه مع هويّات متعدّدة، قابله جمود معرفيّ في مذاهب محدّدة، مع تشكل اتّجاهات ومدارس داخل الخطّ الإسلامي والعربيّ، أشرنا إليها في مبحث الأنسنة، ولّد تدافعاً وإن كان بطيئاً، لكنّه لم يولّد نظريّات واضحة مستقلة، كما يعاني من عدم وجود استقلاليّة معرفيّة وثقافيّة واضحة بعيداً عن توجيهات السّلطة السّياسيّة، ليكون هو المؤثر وليس العكس، خاصّة وأنّ العديد من السّلطات السّياسيّة العربيّة لا زالت تعيش تحت مظلّة هويّة الهوّية دينيّاً أم اجتماعيّاً أم ثقافيّاً،

وليس هوّيّة الدّولة الواحدة، كما أنّ أغلب المشاريع التّنويريّة المستقلة فرديّة وليست مؤسّساتيّة جمعيّة.

إلا أنّه في المقابل، ونحن في النّصف الأول من القرن الحادي والعشرين، نجد أنّ التّنوير في العالم العربيّ اليوم أكثر مرونة وحركة من القرن العشرين، لأسباب عديدة منها تمكن الحضارة الواحدة شرقاً وغرباً، وارتباطها بالإنسان الماهيّ، مع تهذّب الثّقافات والهويّات بما يخدم هذه الحضارة الإنسانيّة الواحدة، كما أصبحت المجتمعات العربيّة أكثر وعياً بدولة المواطنة القائمة على الفردانيّة والشّراك المجتمعيّ، والحافظة لحقوق الجميع على مبدأ الذّات الواحدة، وعلى إقرار المساواة والعدل والحريّات، وعلى مقاومة الاستبداد، والتّمدد الأفقي في تحقق ثقافة الحقوق في الدّولة القطريّة الواحدة.

كذلك بدأ العقل الجمعيّ الانتقال من الاغتراب الماضويّ إلى عالم النّزعة الإنسانيّة، وحضور هذه النّزعة في تعامله مع الدّين والثّقافة والهويّة بشكل عام، لهذا لم يعد يعيش عصر التّوجس من المختلف الآخر، بل أصبح منفتحاً عليه، ومشتركاً معه، وإن خالفه ديناً أو مذهباً أو فكراً، سائراً في طريق الفصل بين حقوق المواطنة المبنيّة على المساواة، وبين الهويّات الكسبيّة، والقناعات الشّخصيّة.

وساعد في رفع هذا الوعي وجود إعلام حرّ أصبح مشاعاً بين الجميع

دون وصاية المؤسّسة الدّينيّة والاجتماعيّة، أو هيمنة المؤسّسة السّياسيّة والثّقافيّة، فأصبحت المعارف، وما توصل إليه العقل الإنسانيّ؛ مشاعة بين الجميع، وأصبح العالم يعيش في قرية واحدة.

ولا نعني بهذا تغليب الرّؤية الورديّة والمثاليّة؛ لأنّ الصّعوبات لا زالت قائمة، وأمام الجيل القادم تحدّيات وصعوبات، إلا أنّه كما يقول كانط كما أسلفنا: «نعيش في زمن يسير نحو التّنوير، قد يستغرق التّنوير في حال الأشياء الحاضرة طويلاً، هناك درب طويل ينبغي اجتيازه قبل أن يتمكن النّاس عامّة من أن يكونوا جاهزين...».

جدليّة الظّرفيّة التّدبيريّة

لمّا نتحدّث عن الظّرفيّة التّدبيريّة بالنّسبة للنّص الدّينيّ فنحن نتحدّث عن الجانب التّشريعيّ منه، فيخرج الجانب التّكوينيّ والجانب الجزائيّ، وعليه الأصل في الجانب التّشريعيّ الظّرفيّة التّدبيريّة لا الإطلاق، ويرى حسين الخشن [معاصر] أنّ «الحكم الصّادر عن النّبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بصفته التّشريعيّة، وكونه مبلغاً لوحي الله [يفيد الإطلاق]، وأمّا الحكم الصّادر عنه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بصفته قائداً للمجتمع، وما يسمّى بالحكم التّدبيري أو الولايتي أو السّلطاني فالأصل أن يكون ظرفيّاً وليس دائميّاً»[1]، ويرى محمّد باقر الصّدر [ت 1980م] أنّه «حينما يتحوّل النّسبيّ إلى مطلق إلى إله من هذا القبيل؛ يصبح سبباً في تطويق حركة الإنسان، وتجميد قدراته على التّطور والإبداع، وإقعاد الإنسان عن ممارسة دوره الطّبيعيّ المفتوح في المسيرة»[2]، ويرى محمّد سليمان الأشقر [ت 2009م]

(1) الخشن: حسين، **مقال دور الزّمان والمكان في الاجتهاد المعاصر**؛ منشور في موقع سماحة الشّيخ حسين الخشن، تأريخ الزّيارة: الثّلاثاء 1 يونيو 2020م، السّاعة الثّامنة والنّصف مساء.
(2) الصّدر: محمّد باقر، **نظرة عامّة في العبادات**؛ ط دار التّعارف للمطبوعات، لبنان/ بيروت، الطّبعة الرّابعة، 1405هـ/ 1985م، ص: 23.

في الجانب الطّبيّ مثلاً أنّ «الأحاديث... الّتي تدخل في صلب الأمور الطّبيّة والعلاجيّة، وليست من أحاديث الفئات المذكورة في النّوع الأول [أي حكم أصل العمل بالطّب والتّداوي به] لا ينبغي أن تؤخذ حجّة في الطّب والعلاج، بل مرجع ذلك إلى أهل الطّب، فهم أهل الاختصاص في ذلك.... ونقلنا قوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لأهل النّخيل والزّراعة: أنتم أعلم بأمور دنياكم، فشؤون الطّب الصّرفة هي من هذا، فأهل الطّب هم أهل الحذق والمعرفة بها، وإليهم المرجع في هذا الباب، وقد يتبيّن في شيء من هذه الأحاديث الخطأ من النّاحيّة الطّبيّة الصّرفة، ولكن كما قال القاضي عياض: ليس في ذلك محطّة ولا نقيصة؛ لأنّها أمور اعتياديّة يعرفها من جرّبها، وجعلها همّه، وشغل نفسه بها، ولذا يجوز على النّبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فيها ما ذكرنا، يعني الخطأ والصّواب»[1].

وفي نظري الأصل في التّشريع الظّرفيّة والتّدبير، ولا يرتفع إلى الإطلاق إلّا إذا دلّت القرينة على إطلاقه، شريطة أن يكون النّص قطعيّاً في الثّبوت، أو تواتر العمل به، وإلا بقي على ظرفيته، ونحو المطلق كالصّلاة أو الصّيام في الجملة، وقد تتعلق بعض جزئياتها بالظّرفيّة، هذا على المستوى البسيط من التّأصيل، مع الحفاظ على الهويّات الخصوصيّة.

(1) الأشقر، محمّد سليمان، **مدى الاحتجاج بالأحاديث النّبويّة في الشّؤون الطّبيّة والعلاجيّة**؛ ط دار النّفائس، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م، ص 89 ـ 90.

ويرى صادق جواد [ت 2021م] «أنّ القرآن الكريم فيه عقائد غيبيّة، وهذه لا شأن لنا فيها، فكما تريد أن تعتقد فاعتقد، وكم من أناس يظهرون شيئاً ويستبطنون شيئاً آخر، فالتّوحيد والنّبوّة وصلتها بالسّماء والملائكة مثلاً فلا يمكن التّغيير فيها، والنّاس أحرار كيفما يتعاملون معها، وأمّا الشّيء الثّاني في القرآن الكريم الأحكام أي الشّريعة، وهناك مبادئ عامّة، فيبقى شغلنا في المبادئ والأحكام، فالمبادئ أيضاً تبقى كما هي؛ لأنّه لا ينظر إليها أنّها أتت من السّماء، وإنّما ينظر إليها لأنّه بها تكون صيانة الإنسان، فهي إنسانيّة عامّة، ولها صحة وثبات مستدام، وأمّا الأحكام فهي معلولة بعللها، أي أصبحت ظرفيّة، وهي موصولة بالمبادئ، ففي الإسلام في الميراث للّذكر مثل حظ الأنثيين، حيث كان هذا أمثل صورة للعدالة، لما كلّف به الرّجل من نفقة وغيره، فهذه صورة مثلى أن يجعل النّصيب الأكبر لمن كلّف بالنّفقة وتولي المسؤوليّة، فلمّا اختلف الزّمان والظّرف، وصارت المساواة بينهما، فإذا دخلت المرأة الجامعة لا يُقال لها ادفعي نصف أجر الرّجل، وكذا إذا اشترت سيارة، فإذا لا توجد مراعاة في هذا فلماذا يكون لها نصيب نصف الرّجل في الميراث؟ فهنا تنظر إلى المسألة من جانب الكلّ لا الأجزاء»[1].

(1) **الإنسان والماهية: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ مع المفكر صادق جواد سليمان**، مرجع سابق، ص: 134.

لهذا المتأمل والمتدبر للقرآن الكريم يجده لا يخرج عن ثلاثة خطوط أو معالم: الخط التّكوينيّ، والخط التّشريعيّ، والخط الجزائيّ، وفهم هذه الخطوط الثّلاثة، وإنزالها في منازلها؛ يساعد في تجاوز الفهم الخاطئ للقرآن الكريم، وبالتّالي إنزاله بشكل سلبيّ، أو بشكل فئويّ، وقد ينزل بشكل متطرف، ممّا يُساء الفهم إلى الكتاب ذاته!!

أمّا الخط التّكوينيّ فمعناه ما جُعِلَ في الطّبيعة من سنن وآيات يجب على البشر كشفها، وتسخيرها في خدمة الإنسان، والقرآن مليء بالآيات التّكوينيّة، أو الباعثة على كشف سنن الكون، والتّأمل والسّير فيها، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾[1]، حيث الإنسان لمّا خرج إلى الحياة لم يخيّر في أيّ بلد أو دين أو لغة أو لون يختار، فلمّا ولد في بيئة يهوديّة أصبح يهوديّاً، ولو ولد في بيئة نصرانيّة أو مسلمة لأصبح نصرانيّاً أو مسلماً، وهكذا بالنّسبة لفصول الجنس البشريّ وأنواعه ولغاته، فهو غير مخيّر في هذا، وهذا يدخل في الجانب التّكوينيّ أولاً، ثمّ الكسبيّ ثانياً، لهذا كان هذا الجانب من آيات الله تعالى، وكشفه وتدبره وتأمله هو كشف لهذه الآيات، والتّعدد فيه عنصر ثراء للإنسان والبشريّة جميعاً، ومصداق هذا قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا**

(1) الرّوم: 22.

﴿وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، وأمّا التّفاخر بالأجناس والألوان واللّغات فمخالف لمقصد الآيات التّكوينيّة في القرآن الكريم.

ثمّ إنّ هذا الاختلاف لا علاقة له بالجانب الجزائيّ؛ لأنّ الإنسان لن يُسأل يوم القيامة عن الجانب التّكوينيّ، وفي رواية مسلم [ت 261هـ] من طريق أبي هريرة [ت 59هـ] مرفوعة إلى النّبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «ومن بطّأ به عمله، لم يسرع به نسبه»؛ لأنّ النّسب جانب تكوينيّ لا علاقة له بجانب الجزاء الأخرويّ، عكس العمل فهو جانب تشريعيّ مرتبط بالجزاء الأخرويّ.

ومن خلال هذا الجانب نستطيع أن نفهم أيضاً قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]، وذلك لأنّ الإنسان لم يخيّر أن يكون مؤمناً أو يهوديّاً أو نصرانيّاً أو صابئاً ـ فهذا جانب كسبيّ من البيئة ابتداء ـ وقليل من يبحث ويستخدم قدراته الحواسيّة، فإن مات مؤمناً بالله وعمل صالحاً على ما أدركه من خير وعمل صالح فله أجره عند ربّه أيّاً كان دينه ومذهبه.

(1) الحجرات:13.
(2) البقرة: 62.

وأمّا الجانب التّشريعيّ فهو الجانب الكشفيّ والإنزاليّ، فالإنسان مطالب أن يكشف سنن الله ليستعمر الأرض صلاحاً كما قال سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾[1]، كما أنّه بين: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[2]، لهذا أمر: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

والله مشرّع، والنّسبة إليه لا بدّ من دليل قطعيّ، فلمّا قال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآَتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[4]، فهذا تشريع قطعيّ ثبوتاً ابتداءً من حيث أصل الوجوب، وقد يحوي الأصل لوازم تتعدد فها الفهومات كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[5]، فاختلف في الخيط الأسود أهو نزول الشّمس وغيابها عن

(1) الأعراف:56.
(2) إبراهيم:32ـ33.
(3) العنكبوت:20.
(4) البقرة:110.
(5) البقرة: 187.

الأبصار، أم طلوع النّجم والحمرة المشرقيّة؟، فهذا ممّا يسع الاختلاف حوله، وكقوله سبحانه في الوضوء: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[1]، فواو أرجلكم هل تعطف على الوجه واليدين، أم إلى أقرب مذكور وهو الرّأس؟، فهنا وقع الخلاف هل في الأرجل حين الوضوء المسح أم الغسل أم المسح مخصوص على الخفين، أم لا بدّ من غسل الرّجلين؟، فهذه الفهوم طبيعيّة، لذا تعدّدها ثراء معرفيّ وعمليّ، ولا يصح التّنازع والخصام والشّقاق بسببها.

وأحياناً سبب الخلاف التّقيدات والمخرجات البَعديّة أو الخارجيّة، إمّا بسبب الرّوايات أو العقل أو العرف ونحوه، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**﴾[2]، فالأصل للوالدين جزء من الميراث والوصيّة، والجمهور رفعوا هذا الحكم برواية: «لا وصيّة لوارث»، ومنهم من رفع الحكم إذا كان يرث، أمّا إذا كان لا يرث لسبب الدّين أو القتل فإنّه يُعطى من الوصيّة، وقيل له الحقّان ولا يرفع بحال لأنّ الكتاب مهيمن على الرّواية، والقطعيّ مقدّم على الظّنيّ، وعليه هل ينسخ الظّنيّ القطعيّ، وهل

(1) المائدة: 6.
(2) البقرة:180.

يخصص الظّن القطعيّ؟ فهذه تؤثر في الفهومات، وبالتّالي تعدد مصاديق الأحكام، فينزل الحكم من درجة القطعيّ في الدّلالة وإن كان قطعيّاً في الثّبوت إلى درجة الظّنيّة، وعليه تتسع هنا دائرة الرّأي لا الدّين.

وكذا الحال قد يكون التّشريع ظرفيّاً من حيث الابتداء لسبب قيد ظرفيّ، ونحو هذا قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** ﴾[1]، أي إذا انتهت المدة في الهدنة، ولم يرجعوا إلى السّلم، وأصرّوا على الاعتداء، فيقاتل المعتدي، ولا تعني الآية قتل غير المؤمن إن كان مسالماً، وليس معتدياً، فهذه من الآيات الظّرفيّة.

والرّسول أيضاً مشرّع، فقد شرّع العديد من الأدبيات في وقته الظّرفيّ والزّمانيّ، ومن ذلك مثلاً رواية الرّبيع بن حبيب [ت بين 171هـ ـ 180هـ] من طريق أبي سعيد الخدريّ [ت 74هـ] عن النّبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: لا يخطبنَّ أحدكم على خطبة أخيه، ولا يساوم على سوم أخيه، إلا أنّ النّسبة إلى الرّسول إن لم ترد من دليل متواتر قطعيّ، وهذا صعب حصوله إلا إذا كان تواتراً عمليّاً؛ هنا في حال الأول ـ وهو الأكثر ـ تبقى النّسبة ظنيّة، فضلاً عن تفكيك الرّوايات المنسوبة ومصاديقها، كلّ هذا يوسع من دائرة الرّأي الّذي يسع الخلاف حوله، ويضيّق دائرة الدّين والقطع.

(1) التّوبة:5.

وكذا الحال في العقل البشريّ أيضاً هو مشرع، فالفقيه على طول التّأريخ شرّع العديد من الأحكام خاصّة في النّوازل كتشريعات القسمة والأفلاج والطّرق والأسواق، واليوم العقل كذلك لا زال يشرع، فهذه أحكام الطّرق والبنوك وهيئات الاتّصال وغيرها ممّا توصل إليه العقل البشريّ اليوم.

وأمّا الجانب الجزائيّ فهو متعلّق بالجانب التّشريعي القطعيّ، من أوامر ومحرمات، ممّا دلّ عليه الشّرع أو العقل، وما اجتهد فيه الإنسان من قضايا رأي واسعة لم يضر فيها نفسه أو مجتمعه فهو ممّا يسع أمره، إلا أنّ هذا الجزاء مختص بالله سبحانه وتعالى وحده، ويجمل هذا الله في سورة الشّورى حيث يقول: ﴿**فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ**﴾[1]، فهذه الآية تشمل الجانب الكسبي من سنّة الاختلاف، والجانب التّشريعيّ في تحقيق العدل بين الجميع، والجانب الجزائيّ وهو بيد الله تعالى وحده لا شريك له: الله يجمع بيننا وإليه المصير، والجانب الجزائيّ متعلّق بالعدل الإلهيّ من حيث الجانب التّكوينيّ، وما وصل للإنسان من تشريع، وما خلص إليه عقله مبتغياً الحقيقة ورضا الله تعالى، لا أهواء النّفوس وملذاتها القاصرة.

(1) الشّورى: 15.

هذه القراءة داخل الخطّ الإسلاميّ الكلاسيكيّ التّقليديّ أراها تعطي شيئاً من المرونة لأنّها تتمثل في التّاليّ: أولاً: ترك الخصوصيّات الهويّاتيّة (العقائد والطّقوس والتّأريخ)، واحترام من يراها، ثانياً: الانطلاق من المشترك في الشّأن العام (القيم والأخلاق والعلم والبحث)، ثالثاً: التّعامل مع التّشريعات، وهي إمّا خصوصيات طقسيّة فتدخل في الخصوصيات، وإمّا متعلقة بالشّأن العام فهذه تتوسع ابتداءً في النّص الثّاني لكونه ظرفيّاً ابتداءً، فلا يخرج عن القراءة الظّرفيّة، وأمّا النّصّ الأول فالقليل ورد فيه، وغالبه ظنيّ الدّلالة، ومطلق في جملته غير مفصّل، ومعلل في جملته أيضاً، كآيات الحدود وبعض التّشريعات، وهذا يعطي مساحة واسعة لكي يكون متحركاً وفق البند الثّاني أي القيم المرتبطة بالماهيّة ابتداءً، ووفق الأخلاق الحافظة للجميع.

وإذا جئنا إلى بعض القراءات المعاصرة، وأشرنا إلى بعضها في الأنسنة[1]، فالنّص ابتداءً ـ كما أسلفنا ـ يدور بين التّاريخيّة والتّاريخانيّة، فالتّاريخيّة «مذهب يقرر أنّ القوانين الاجتماعيّة تتصف بالنّسبيّة التّاريخيّة، وأنّ القانون من نتاج العقل الجمعي»[2]، والتّاريخانيّة «تعتبر التّاريخ مبدأً

(1) ما نذكره في هذا الكتاب هو مدخل عام للموضوع، ولو أسهبنا في ذكر النّماذج والتّصديقات لكلّ مدرسة ومنهج؛ لطال الكتاب، وليس هذا بغيتنا، حيث لنا مشاريع أخرى تطبيقيّة نبني عليها.

(2) النّعيميّ: محمّد سالم، **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**؛ مرجع سابق، ص: 108.

وحيداً لتفسير كلّ الظّواهر المرتبطة بالإنسان بما فيها الدّين، فالتّاريخ يكفي نفسه بنفسه»[1].

ويرى محمّد النّعيميّ [معاصر] فيما يبدو له أنّ «الفرق بين التّاريخيّة والتّاريخانيّة في أنّ الأولى تربط الظّواهر والحقائق والمعتقدات والنّصوص الدّينيّة بزمن نشأتها التّاريخيّة، بينما ترى الثّانية أنّ هذه الأحداث تتطور مع التّاريخ نتيجة ارتباطها بالظّروف التّاريخيّة، والقول بتاريخيّة النّص يعني أنّ النّص حادث في زمن معين، ومتعلق ببيئة معينة، وأحداث معينة، فهو يعالج أوضاع تلك المرحلة الزّمنية من عمر التّاريخ وأحداثه، وهو ليس معنياً بالأحداث والأوضاع الّتي بعد تلك المرحلة الزّمنيّة»[2].

فالقول بظرفيّة النّص ابتداءً من حيث [الظّرفيّة التّاريخيّة النّسبيّة/ السّنة التّدبيريّة] يعطي حسب القراءات المعاصرة مساحة أوسع للتّعامل مع النّص واستمراريته، فالنّص المفتوح دلالة فيما يتعلّق بحياة الإنسان ومعاشه يكون بوضعه في محيطه النّسبيّ والظّرفيّ، وهذا يتماشى مع مرونته وبقائه، فلمّا نزل بروح الظّرف الواقع فيه، ومع تغير الظّرف تبقى روحه ليتماثل مع حكم مثيل له يناسب الظّرفيّة الأخرى، وإن اختلف المصداق، فلمّا يقول النصّ: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ**

(1) المرجع نفسه، ص: 109.
(2) المرجع نفسه، ص: 109.

﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، فلسنا بحاجة هنا إلى تكلف تأويل القطع أو اليد، بقدر ما نحن بحاجة إلى البحث في روح النّصّ، وهو تحقق العدل وحفظ المال، فإن تحقق ذلك بحكم إجرائيّ آخر مناسب لظرفيّة زمكانيّة كان به، وهذا لا يتعارض مع النّص؛ لأنّ الغاية جوهر النّصّ لا شكله.

وهذا ما يراه صادق جواد أنّ النّص جوهره ابتداء في المبادئ المطلقة في الجنس البشريّ من جهة، والعابرة للزّمكانيّة من جهة ثانية، «فعندما نقول إنّ المبادئ لها صحة وثبات مستدام فهل نقول إنّ للأحكام كذلك؟ فالأحكام لمّا كانت متسقة مع المبادئ في حينها لم تعد متسقة في حين آخر، فإذا كان لا بدّ من تغيير أو تطوير فيكون في الأدنى أي الحكم وليس المبدأ، فالأحكام جوانب إجرائيّة تتحرك بما تفيء بمتطلبات المبدأ»[2].

لهذا جعل النّص الإجرائي في الابتداء نسبياً متحركاً ومفتوحاً، ولا يحمل الإطلاق إلا بقرينة أو قرائن واضحة؛ يجعلنا نتعامل مع النّصوص بشيء من المرونة الأوسع فضلاً عن الآلة، بينما جعل النّص مغلقاً ومطلقاً من حيث الابتداء، هذا قد يجعل منّا البحث عن نص آخر أو

(1) المائدة:38.

(2) **الإنسان والماهية: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ مع المفكر صادق جواد سليمان**، مرجع سابق، ص: 135.

نحتاج إلى شريعة أخرى لتلائم ظرفيّة وتاريخيّة كلّ زمن، فلمّا ارتفع وجود الشّرائع لزمنا البحث عن الرّوح الّتي يستطيع بها العقل تكييف الأحكام وفق الظّرفيّة المعاشة بما يحقق الغاية من المبادئ الّتي يعيش بها المجتمع الإنسانيّ.

القسم الثّاني:

الرّحمة من اللّاهوت إلى الأنسنة

اللّاهوت شاع بكثرة في الثّقافة المسيحيّة، وارتبط بالطّبيعة المقابلة لناسوت المسيح، فهو عندهم العلم الّذي «يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعمال عنايته، والعقائد الّتي يجب أن نعتقدها، والأعمال الّتي يجب أن نقوم بها»[1]، وبعلم اللاّهوت نعرف العقائد الدّينيّة وما بينها من العلاقات»[2]، ويقابله في الثّقافة الإسلاميّة علم الكلام، وهو أخص من علم اللّاهوت، إلا أنّ كليهما غارقان في الاغتراب الماورائيّ، أو الميتافيزيقيّ، «لقد صنع علم الكلام رؤية معظم المسلمين للعالَم... وانتهت إلى ضرب من الاغتراب الوجوديّ للمتدين عن عالمه الّذي يعيش فيه»[3].

(1) أَنِس: جيمس، **علم اللاّهوت النّظاميّ**؛ مراجعة: منيس عبد النّور، ط الكنيسة الإنجيليّة بقصر للدّوبارة، مصر ـ القاهرة، لا تأريخ، ص: 16.

(2) المرجع نفسه، ص: 16.

(3) الرّفاعيّ: عبد الجبار، **الدّين والاغتراب الميتافيزيقي**؛ ط بغداد: مركز دراسات فلسفة الدّين، العراق ـ بغداد، 2018م، ص: 217.

ولمّا نتحدّث عن اللّاهوت فنحن نتحدّث عن الجدل المترتب دراسة وتأريخاً بعد الإقرار بوجود قوّة فاعلة في الكون، أي بمعنى ما بعد الله، من حيث الإغراق ابتداءً في الأسماء ثمّ الإغراق في الصّفات، فمن حيث الوجود هناك ماهيّة مسبوقة بقوّة فاعلة، ولتقريب هذه الصّورة يحدث الجدل في تقريب صورة هذه القوّة الفاعلة من خلال أسماء وصفات مشخصنة، أي لها ما يماثلها من حيث الاسم في الإنسان، وإن اختلفت ماهيّة الصّفة، سواء كانت إيجابيّة في صفات الذّات، أم إيجابيّة وسلبيّة في صفات الفعل والإضافة أو الصّفات الخبريّة، والأصل «إذا أضفت صفة إلى الإله كأنّك أحدثت تخيّلاً لهذا الإله»[1].

فلمّا نأتي إلى الرّحمة مثلاً، ونستخدم الاغتراب الميتافيزيقيّ، سنعيش ابتداءً في جدليّة الرّحمة ذاتها، فالجمهور من المتكلمين لا يرونها صفة ذات؛ لأنّ صفة الذّات «لا تجامع ضدّها في الوجود ولو اختلف المحل»[2]، أي لا تحتمل الضّد، والمتفق بين الجمهور «الحياة والقدرة والإرادة والسّمع والبصر والكلام، فزادت الماتريديّة صفة ثامنة وهي

(1) سليمان: صادق جواد، **الإنسان والماهيّة: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ**، مرجع سابق، ص: 147.

(2) البهلانيّ: ناصر بن سالم بن عديم، **العقيدة الوهبيّة**؛ تحقيق: صالح بن سعود القنوبيّ وعلي بن سعيد القنوبيّ، ط مكتبة مسقط، عُمان ـ مسقط، 2004م، ص: 132.

التّكوين»[1]، «وذهب المعتزلة إلى عدم الضّرورة إلى إثبات صفة أزليّة لله تسمّى كلاماً، اكتفاءً منهم في نفي الخرس عنه سبحانه بصفة القدرة»[2].

بينما الصّفاتيون أو أهل الحديث توسّعوا في صفات الذّات والفعل والخبر، ويرون حصر الصّفات الذّاتيّة في سبع صفات، أنّ هذا «مخالف لما كان عليه سلف الأمّة من الصّحابة والتّابعين وأئمّة الأمّة من بعدهم، فما منهم رجع إلى العقل في ذلك، فيثبتون لله من الأسماء والصّفات ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسله، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل»[3].

هذا الاغتراب الميتافيزيقيّ سيتوسع أيضاً حتّى مع الفريق الأول من حيث هل صفات الذّات هي الذّات أم خارجة عن الذّات؟، وفي الإرادة مثلاً هل مريد بإرادة حادثة ثابتة لا في محل كما يرى المعتزلة[4]، أم مريد بإرادة قديمة أزليّة كما يرى الأشاعرة؟[5]، وهكذا في باقي الصّفات كالكلام والقدرة مثلاً، وهو ذاته الخلاف بين أهل الحديث أو الصّفاتيين

(1) المرجع نفسه، ص: 133.

(2) الخليلي: أحمد بن حمد، **الحق الدّامغ**؛ ط مكتبة الضّامريّ للنّشر والتّوزيع، عُمان ـ مسقط، 2001م، ص: 100.

(3) العثيمين: محمّد بن صالح، **تقريب التّدمريّة**؛ ط دار ابن الجوزي للنّشر والتّوزيع، السّعوديّة ـ الدّمام، 1419هـ، ص: 25.

(4) أحمد: عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**؛ ط مكتبة وهبة، مصر ـ القاهرة، 1965م، ص: 440.

(5) للمزيد ينظر كتاب: الجوينيّ: محمّد بن عبد الله، **لمع الأدلّة في قواعد أهل السّنّة والجماعة**؛ تحقيق: عبد العزيز السّيروان، ط دار اللّسان، لبنان ـ بيروت، لا تأريخ.

فيما يتعلق بالاسم والصّفة، أو ما بين المشبهة والمجسمة كما يسميهم خصومهم.

وإذا أتينا إلى الرّحمة بما أنّ صفة الذّات لا تحمل السّلب عكس صفة الفعل، وعليه عند الجمهور أنّ الرّحمة صفة فعل لا صفة ذات، «فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذّات توصف بهذه الصّفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرّزق ونظائرهما من الصّفات الفعليّة الزّائدة على الذّات بحكم انتزاعها من مقام الفعل، ومعنى انتزاعها، أنّا إذ نلاحظ النّعم الّتي يتنعم بها النّاس، وننسبها إلى الله سبحانه، نسميها رزقاً رزقه الله سبحانه، فهو رزّاق، ومثل ذلك الرّحمة والمغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الّذي بيناه»[1]، وعند أهل الحديث أو الصّفاتيين «الرّحمة من صفات الذّات لله تعالى، والرّحمن وصف، وصف الله تعالى به نفسه، وهو متضمّن لمعنى الرّحمة»[2].

وما حدث من اغتراب لاهوتيّ هو ذاته ما حدث عند اليهود مثلاً، كقضيّة كلام الرّب لموسى في الجبل وقضيّة التّجسيم، فيرى فريق من اليهود أنّ هذا «كالنّفس النّاطقة الّتي هي الإنسان على الحقيقة، فإنّ الّذي

(1) السّبحانيّ: جعفر، **الإلهيّات**؛ ط لا دار، 1989م، ص: 84، نسخة إلكترونيّة.
(2) **مجموعة من المختصين، موسوعة نضرة النّعيم في مكارم أخلاق الرّسول الكريم**؛ مرجع سابق ج:6، ص: 2061.

يخاطبنا من موسى ويعقل ويدبّر، ليس ذلك لسانه ولا قلبه ولا دماغه، بل هذه آلات موسى، وموسى نفس ناطقة مميزة، ليست جسماً ولا تتحيّز في مكان، ولا يضيق عنها مكان، ولا تضيق هي عن أن تُحصّل فيها صور جميع المخلوقات، فنصفها بأوصاف ملكوتيّة روحانيّة، فضلاً عن خالق الكون، وإنّما علينا أن لا ندفع ما تواتر من ذلك المشهد، ثمّ نقول لا ندري كيف تجسّم المعنى حتّى صار كلاماً، وقرع آذاننا، ولا ما اخترع له تعالى ممّا لم يكن موجوداً»[1]، والاغتراب عند اليهود كغيرهم امتدّ إلى ماهيّة الإله ذاته، حيث نجد ماهيّة الإله متعددة بين الصّورة الكلاسيكيّة المشخصة للإله كما عند الأرثوذوكس بغض النّظر عن جدلياتهم الجزئيّة في الشّخصنة اللّاهوتيّة، وهؤلاء يقابلهم بوجود إله غير مشخص، أو إله «لا يهتم بنا، ولا يؤثر في العالم»[2]، وما بين نظرة سبينوزا [ت 1677م] المتمثلة في أنّ «الوجود الإلهيّ والألوهيّة تتجلى في الطّبيعة»[3]، أو نظرة بوبر [ت 1965م] أنّ الرّب رمز للكون، أو نظرة آينشتاين [ت 1955م] المندرجة تحت «المشروعيّة الكونيّة المتزامنة مع العالم الصّغير والكون الكبير»[4].

(1) اللاّويّ: يهودا بن صموئيل، **الكتاب الخَزريّ: كتاب الرّدّ والدّليل في الدّين الذّليل**؛ ترجمة: نبيه بشير، ط الجمل، العراق ـ بغداد/ لبنان ـ بيروت، 2012م، ص: 202 ـ 203.

(2) ملكين: يعقوب، اليهوديّة العلمانيّة؛ مرجع سابق، ص: 36.

(3) المرجع نفسه، ص: 36.

(4) المرجع نفسه، ص: 36.

وهذا ذاته في المسيحيّة أيضاً، فعندهم مثلاً ردّاً على الفلاسفة «ماذا كان يقول أو يفعل الله الأزليّ قبل خلق الكون والملائكة والبشر إذ لم يكن سواه؟ هل كان يتكلم ويسمع ويحبّ، أم كان في حالة صمت مطبق.... دون إظهار أي من صفاته وطبيعته قبل خلق الملائكة والبشر، فمع من كان يتكلم أو يسمع أو يحب أو يمارس صفاته أو طبيعته؟ أعلن الكتاب المقدّس الحل الأوحد لهذه المعضلة وهي أنّ وحدانيّة الله ليست مجردة مطلقة؛ بل هي وحدانيّة جامعة مانعة، جامعة لكلّ ما يلزم لها، ومانعة لكلّ ما عداها، وبناءً على هذه الوحدة الجامعة المانعة فالله منذ الأزل وإلى الأبد هو كليم وسميع ومحبّ ومحبوب دون حاجة إلى شيء أو شخص لإظهار طبيعته وصفاته»[1].

ومنها قولهم: «النّاطق بكلمته»، أي متكلّم، فقد تكلّم إلى الأنبياء والرّسل، فصفاته ذاتيّة وليست مضافة، ولا تنزع، ومنها كلمته، وعليه صفاته أيضاً أزليّة وأبدية، وبما أنّ صفة الكلام سابقة للخلق، فمع من كان يتكلّم؟ كان يتكلّم مع نفسه، وعبّر عن هذه الكلمة في الكتاب المقدّس بأنّها السّيد المسيح... وفي إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله[2]، فكلمة الله أي الرّب يسوع المسيح»[3]،

(1) استاورو: زكريا، **أساسيات مسيحيّة**؛ ط مكتبة الأخوّة، مصر ـ شبرا، 2001م، ص: 57 ـ 58.
(2) إنجيل يوحنّا، الإصحاح: 1، الآية: 1.
(3) العبريّ: بدر، **التّعارف: تعريف بالذّات ومعرفة للآخر**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب

فضلاً عن الاغتراب اللّاهوتي بين الكنائس المسيحيّة في قضيّة المسيح وطبيعته ومشيئته وأقانيمه، وقضيّة العذراء وروح القدس وغيرها.

والمتأمل في النّص الأول: التّوراة ـ كنزا ربّا ـ الإنجيل ـ القرآن، يجد محدوديّة الاغتراب اللّاهوتي/ الماورائيّ/ الميتافيزيقيّ، وحضور الجانب النّاسوتيّ، كما سنرى في مبحث الرّحمة في الأديان الإبراهيميّة، لهذا حدث تضخم لدى جميع الأديان في النّص التّأريخي، وأحدث انقساماً وصراعاً مذهبيّاً داخل الدّين ذاته، كما ولّد هويّات تنظر إلى الآخر بعين ضيقة، وتتوسع في تهميش الآخر، وتزكية الذّات، وامتلاك الحقيقة المطلقة.

لهذا بعد عصر الأنوار، وفي القرون الأخيرة خصوصاً بدأت قضيّة الأنسنة تتوسع أكثر، مربوطة بالفردانيّة والذّاتيّة وماهيّة الوجود الإنسانيّ، وارتبطت الأنسنة بحكمة بورتاغوراس [ت 411ق.م]: «الإنسان هو المقياس لكلّ الأشياء، وتعني كما جاءت في موسوعة لالاند الفلسفيّة: مركزيّة إنسانيّة مترويّة، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما يمكن تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطّبيعة البشريّة، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونيّاً دون الطّبيعة البشريّة»[1].

والأدباء،عُمان ـ مسقط، والآن ناشرون وموزعون، الأردن ـ عمّان، الطّبعة الأولى، 2022م، ص: 188.

(1) النّعيميّ: محمّد سالم، **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، مرجع سابق، ص: 134.

لهذا انتقلت مناقشة العديد من القيم والصّفات الكبرى كالعدل والحريّة والرّحمة مثلاً من بعدها اللّاهوتي إلى البعد الإنسانيّ، ومن الصّراع حول الغيبيات والماورائيات إلى البحث في الموجودات والطّبيعيات، على مستوى الكون، وعلى مستوى الإنسان نفسه.

وليس المراد بالأنسنة هنا أي أنسنة الإله بمعنى شخصنته كليّاً، وإخضاعه للعالم الشّهوديّ، ولكن بمعنى تعميق روح الصّفات الكاملة (الصّفات الإلهيّة) في البناء الإنساني، وبث هذه الرّوح في هذا الإنسان كما في الرّحمة من حبّ وإحسان وعطف وبناء وتسامح وتعايش وتعارف.

ومع أنّ الغنوصيين والفلاسفة حاولوا تعميق الالتفاتة الإنسانيّة للماورائيات، من خلال نظريتين، أولاهما غنوصيّة عرفانيّة، والثّانية طبيعيّة سننية، وأمّا الأولى فقولهم: «إنّ لحقيقة الذّات المقدّسة تجليات وظهوراً في عالم الكائنات الجسمانيّة»[1]، وهذا من خلال نظريّة الإنسان الكامل عند الغنوصيين، وهذا لا يكون إلا بالارتقاء من عالم الجسمانيّة والشّهوانيّة إلى عالم الإنسان الكامل، فيكون إسقاط الصّفات الإلهيّة من باب التّجلي في هذا الإنسان ورقيّه إنسانيّاً[2]، «ولمّا سُئِلَ الفلكيّ الشّهير

(1) آل محمّد: أحمد حمدي، **الدّليل والإرشاد في لقاء رب العباد**؛ ط مطابع البيان، لبنان ـ بيروت، 1966م، ص: 11.

(2) للمزيد ينظر مثلًا: كتاب **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، لعبد الكريم الجيليّ [ت 1424م] من المتصوّفة والغنوصيين المسلمين، وكتاب **حبّة الحنطة** لمتّى المسكين [ت 2004م] من الغنوصيين المسيحيين.

لابلاس [ت 1827م]: لماذا لم يذكر الله في أبحاثه العظيمة في الفلك؟ قال: لست بحاجة لأن أذكر هذا، فالله خلف كلّ ظاهرة في الكون والطّبيعة والحياة»[1]، وأمّا ما يتعلق بالفلاسفة من حيث العلم الإلهيّ المتعلق بالكليات والجزئيات، أي توسعة جانب الحريّات والتّفاعل البشريّ المتعلق بالإنسان في جانب الكسب.

وخلاصة ما سبق إنّ لقيمة الرّحمة أبعاداً إنسانيّة مهمّة، تتعلق بفرادنيّة هذا الإنسان بشكل كبير جدّاً، بيد أنّ صرف هذه القيمة المضافة عن مصاديقها الإنسانيّة، والانغماس بها في صراعات لاهوتيّة ما ورائيّة يبعدنا كثيراً عنها، وقد تتحوّل ذاتها من قيمة إيجابيّة، إلى مصاديق وهميّة تخلق صراعاً وتطرفاً في المجتمع الإنسانيّ بمختلف أطيافه وأجناسه وأديانه.

(1) استاورو: زكريا، أساسيات مسيحيّة؛ مرجع سابق، ص: 53.

الرّحمة بين قيم الماهيّة ومصاديق الهويّة

رأينا ضرورة الخروج من الاغتراب الماورائيّ أو الميتافيزيقيّ في قيمة الرّحمة إلى الطّبيعة الإنسانيّة، والبحث عنها في الإنسان ذاته، وهذه القيم من حيث الابتداء قيم فردانيّة، تعم جميع أفراد الجنس البشريّ، إلا أنّها قد تنحرف في مصاديقها لغلبة الهويّة على قيم الماهيّة.

وقيم الماهيّة ـ كما رأينا ـ قيم مطلقة دونها قيم مضافة، فالقيم المطلقة أو المبادئ المستغرقة للماهيّة فهي «يصلح بها حال أيّ مجتمع، وفي غيابها يتدنى ويفسد، وهذه المبادئ لا تلزم أحداً بأيّ عقائد غيبيّة، ولا شعائر وطقوس عمليّة»[1]، وهذه «ليست مكتسبة، فهي بداية وعاها الإنسان، ووعاها منذ بداية وعيه، ليست حصراً على أيّ دين، ولا يمكن لأيّ دين أن يدّعي أنّه مصدر هذه المبادئ»[2].

وعلى رأس هذه المبادئ والقيم المطلقة قيمة الكرامة الإنسانيّة

(1) سليمان: صادق جواد، **الإنسان والماهيّة: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ**؛ مرجع سابق، ص: 63.
(2) المرجع نفسه، ص: 65.

والعدالة والحريّة، وتندرج تحتها القيم المضافة وعلى رأسها الرّحمة، الّتي في أصلها تلازم قيمة المساواة، فترتبط بالماهيّة الإنسانيّة، ونحو هذا في القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1]، أي كأنّه لم يُرسل إلا رحمة للعالم أجمع، أيّاً كان جنسه ودينه ولونه وتوجهه.

بيد أنّ هذه القيمة المرتبطة بالماهيّة الإنسانيّة تأتي الأديان لتوكيدها، إلا أنّه «كلّما يظهر تعليم دينيّ جديد يحوي في تعاليمه المساواة بين البشر، يحدث مثلما يحدث مع النّاس في الواقع، يحاول المنتفعون من عدم مساواة البشر أن يخفوا هذه [القيم] الرّئيسة للتّعليم الدّيني بتشويه أصل هذا التّعليم.... ينتج فقط بسبب أنّ المستفيدين من لا مساواة بين البشر، الموجودين في السّلطة والأغنياء... وحتّى يبرروا موقفهم أمام أنفسهم دون أن يغيروا من أوضاعهم، يحاولون بكل ما لديهم من قوّة أن يلصقوا بالدّين تعليماً يمكن أن يكون فيه عدم المساواة ممكناً، وينتج عن ذلك حتماً أنّ ديناً يتم تحريفه يمكن لمن يتسلّط فيه على الآخرين أن يجد لنفسه مبرراً، ينتقل إلى العامّة أيضاً، ويوحي إليهم بأنّ خضوعهم لمن يتسلطون عليهم أمر من متطلبات الدّين الأساسيّة»[2].

والأصل لا إشكاليّة بين الماهيّة والهويّة، عندما لا تطغى الهويّات على

(1) الأنبياء:107

(2) تولستوي: ليف، **في الدّين والعقل والفلسفة**؛ مرجع سابق، ص: 127 ـ 128.

الماهيّة، وتقصى الحقوق الفرديّة لمصلحة جمعيّة، أو تكون هويّة معينة مستأثرة على الآخر باسم القيم، وقد يكون ذلك ليس فقط تحت مظلة المذهب أو القبيلة، قد يكون تحت مظلّة العرق أو الدّين أو الدّولة، فقد «يكتبون مئات الكتب عن المبادئ المختلفة: المدنيّة، والجنائيّة، الشّرطيّة، والكنسيّة، والماليّة، إلخ، ويتحدّثون ويتجادلون وهم على ثقة كاملة أنّ ما يفعلونه مفيد... ولكن التّساؤل عن سبب إمكانيّة إدانة وإجبار بشر متساويين بالطّبيعة، وسلبهم وإعدامهم، لا يجيبون عنه أبداً... هذا العنف لا يقوم به النّاس، بل كائن مجرد يدعى الدّولة»[1].

فضرورة ربط القيم بالماهيّة، فلمّا نأتي إلى قيمة الرّحمة نجدها مرتبطة ابتداءً بالماهيّة، منطلقة من الكرامة الإنسانيّة، ثمّ قيمة المساواة بين البشر، هذه القيمة متمثلة في أمرين أساسيين: حق الإنسان في الوجود، وكرامته في التّمتع بالوجود ذاته، وأمّا الحق الأول فهو نسمة في الكون له حق الحياة، ولا يجوز أن ينزع هذا الحق بحال، لاختلاف عرق أو دين، ولا يجوز أن تستغل السّياسات الاختلاف التّكوينيّ أو الكسبيّ لتحقيق مآربها، فتفنى شعوب لأجل شعوب، ومن حق الحياة حريّة الإنسان في فكره ومعتقده، وهذا لا يسلب حريته في ذلك.

وفي القرآن الكريم مثلاً مصاديق لهذا، نشير إلى نموذجين مثلاً،

(1) المرجع نفسه، ص: 152 ـ 153.

النّموذج الأول قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[1].

فالآية فَصَلت بين الإنسان الطّبيعيّ المسالم، وهذا الأصل بين البشر، إذ الأصل فيهم المسالمة وليس الاعتداء، فهؤلاء لا علاقة بالبراءة أو الإقصاء، فضلاً عن القتل، فلا معنى أن تتبرأ من إنسان يختلف عنك ديناً وتوجهاً وهو مسالم لم يعتدِ عليك، ولم يظلمك، فهذا تجب ولايته والتّعاون معه في بناء الحياة الإنسانيّة، وخدمة الجنس البشريّ، ولكن هناك فئة معتديّة، تظلم النّاس، وتأكل حقوقهم، وتعتدي عليهم في أنفسهم وأموالهم، ولو اشتركوا معك جنساً أو لغة أو ديناً أو مذهباً، فهذا من حيث الأصالة لا يشفع لهم في اعتدائهم وظلمهم، ولهذا جاء النّهي عن ولايتهم ونصرتهم في ظلمهم، وهذا مصداق لقيمة الرّحمة، فهي مرتبطة بالإنسان وكرامته ابتداء.

والنّموذج الثّاني قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ، فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ

(1) الممتحنة: 8ـ9.

كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[1].

وهذه أخصّ من الآية الأولى؛ لأنّ الأولى تتحدّث عن الجنس البشريّ، وهذه تتحدّث عن خطّ الأديان المؤمنة بالله، وخصوصاً تحت الخطّ الإبراهيميّ أو الكتابيّ كما يسمّيه القرآن الكريم، إلا أنّها مع إقرارها بهذا الاختلاف والخلاف تقرر: الإيمان بكتب الآخر: ﴿وَقُلْ آَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾، فمقدّسات الآخر وعلى رأسها كتبهم محترمة أيّاً كانت، وينطبق هذا على معتقداتهم وطقوسهم وشعائرهم.

كما تقرر العدل الدّنيويّ: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾، فالاختلاف في الدّين لا يرفع العدل في التّعامل الحياتيّ؛ لأنّه مرتبط بالماهيّة وليس بالهويّة، فهنا العدل قائم إنسانيّاً، ولا يرتفع لاختلاف دينيّ أو مذهبيّ.

وتقرر أيضاً وحدة الإله بين الجميع، وإن اختلفت مسمياته وصفاته وتصوّراته، إلا أنّ الجميع مؤمن بوجود قوّة فاعلة في الكون: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾، لهذا من مصاديقه النّهي عن سبّ الآخر ومعتقداته حول الإله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2].

(1) الشّورى: 14 ـ 15.
(2) الأنعام: 108.

فإذا كانت وحدة الإله قائمة مع الاختلاف في تصوّره وشخصنته، إلا أنّ الاختلاف في التّوسل إليه ومصاديق عبادته من خلال الطّقوس واردة بشكل أكبر، ومع هذا تقرر الآية حريّة ذلك: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، بمعنى لا يكره أحد على ممارسة طقس غيره، كما لا يمنع ويحجر من ممارسة طقسه، فجاء النّهيّ عن الإكراه: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ أي لا إكراه لأحد، ولهذا مصاديق في القرآن عديدة منها قوله تعالى مثلاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[1].

وبعد هذا التّفصيل، والّذي يدخل في العدل الدّنيويّ، يقابله العدل الأخرويّ: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾، فيجعل الجزاء والمصير خاصّاً بيد الله تعالى وحده، حتّى لا يتأله أحد على أحد، ويجعل من نفسه إلهاً يحكم على العباد، ويوّزع صكوك الغفران، ليدخل من يشاء هو في رحمته حسب أفقه الضّيق، وتصوّره المحدود، بيد أنّ القرآن يجعل ذلك بيد الله تعالى المطلق العدل.

وكما أنّ الرّحمة تتمثل في حقّ الإنسان في الوجود؛ تتمثل أيضاً في حق التّمتع بهذا الوجود، وفي هذا تتمثل قيمة الرّحمة، وتتجلى مرتبطة بالقيم المطلقة عندما ترتبط بالماهيّة، ولا تخفى أو يتلاعب بها لمصالح الهويّات أيّاً كانت مسمياتها وطرقها.

(1) يونس: 99.

الرّحمة في الأديان الإبراهيميّة

«يقرر القرآن الكريم أنّه ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، في حين درج العديد من علماء الأديان في جعل اليهوديّة والنصّرانيّة أدياناً إبراهيميّة، وفي نظري لا تعارض بينهما، فالآية تشير إلى صفتين لإبراهيم: الحنيفيّة والاستسلام لله، وبينهما ترابط، فالتّوحيد يؤدي إلى الاستسلام، وعلماء الأديان يقصدون بذلك من خلال نسب التّقابس أكثر منه نسب الجنس، بمعنى الكلّ ينتسب إلى إبراهيم ويعظّمه، وفي الوقت نفسه نجد هذه الأديان متقابسة من بعضها، إمّا بمعنى التّأثر الطّبيعيّ في الأفكار، أو بمعنى تطوّر النّبوات حسب الزّمكانيّة.

ويسميها بعضهم بالأديان التّوحيديّة بمعنى انتقال الجنس البشريّ من تعدد الآلهة إلى الإله الواحد، وهذا محل نظر؛ لأنّه نبوات وأديان سبقت إبراهيم كانت تعتقد بالواحديّة، ولكن عاش إبراهيم في بيئة ترى تعدد الآلهة من الشّمس والنّجوم والكواكب، ومن تجسيد الإله إلى أصنام وثنيّة، ولهذا

(1) آل عمران:67.

بقت دعوته مجسّدَة في التّوراة من خلال الوصايا العشر الّتي أنزلت على موسى، وأقرت بنودها الكبرى جميع الأديان الإبراهيميّة: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما ممّا في السّماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ، لأنّي أنا الرّب إلهك إله غيور»[1].

وتسمّى أيضاً بالأديان السّماويّة نسبة إلى السّمو والارتفاع، أو لأنّ تعاليمها علويّة ليست أرضيّة، أو لأنّ الله مصدر هذه الأديان وهو الرّب السّماوي أي المتعالي، بغض النّظر عن جدليّة المكان.

ومن حيث العدد يرى علماء الأديان في الجملة أنّ الأديان الإبراهيميّة ثلاثة: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وذكر هذا من حيث التّأثير والانتشار، واليهوديّة وإن كانت ليست منتشرة كالمسيحيّة والإسلام باعتبارها ديانة ليست تبشيريّة، إلا أنّ تأثيرها قويّ في الدّيانتين، وجميع الدّيانات اللّاحقة تقابست منها في اللّاهوت والتّفاسير وسير الأنبياء والشّرائع.

ولكن المتأمل في الأديان الإبراهيميّة أنّها أربعة أديان رئيسة، وثلاثة أديان تفرعت منها أو تأثرت بها، أمّا الأديان الأربعة: السّامرية واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وأمّا الثّلاثة: الصّابئة المندائيون والسّيخيّة والبهائيّة، هذا إذا اعتبرنا المومرمون مذهباً مسيحيّاً، وليست ديانة منبثقة من

(1) سفر الخروج، الإصحاح: 20، الآية: 4.

المسيحيّة؛ لأنّ لهم كتاباً مقدّساً وهو كتاب مورمون الشّهادة الثّانية ليسوع المسيح، وكنيستهم تسمّى بكنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، وأسّسها جوزيف سميث [ت 1844م]، فقد أتى إليه الوحي، ودلّه على هذه ألواح كتاب المورمون، وهي ألواح قديمة قام بترجمتها إلى الإنجليزيّة[1].

والبعض يرى السّامريّة واليهوديّة ديانة واحدة، وجعل العقاد [ت 1964م] السّامريّة مذهباً يهودياً[2]، وهذا خطأ معرفي ـ في نظري ـ ينكره السّامريون واليهود معاً، والمشترك بين السّامريين واليهود أربعة: جنس بني إسرائيل، وخاتميّة نبوة موسى، والإيمان بالأسفار الخمسة من التّوراة، والاهتمام بشريعة موسى الأولى، والسّامريون يرون أنّهم الوريث الحقيقي لبني إسرائيل، واليهود خليط من أجناس مختلفة بعد السّبي البابليّ، ومصطلحي السّامريّة نسبة إلى السّامرة وهو متأخر، وكذلك اليهوديّة نسبة إلى مملكة يهوذا على الأشهر وهو متأخر، أي بعد انقسام مملكة إسرائيل الشّماليّة والجنوبيّة، ثمّ السّبي البابليّ للجنوبيّة، وبعد مائتي سنة كان السّبيّ الآشوري للشّماليّة، فأدخل اليهود نصوصاً وشرائع جديدة (التّلمود) ممّا جعلهم ديانة مستقلّة.

وأمّا المسيحيّة فيسميها اليهود والمسلمون بالنّصرانيّة، نسبة على

(1) ينظر: سميث: جوزيف، **كتاب مورمون: شهادة ثانية ليسوع المسيح**؛ ط كنيسة يسوع المسيح لقدّيسي الأيام الأخيرة، أمريكا ـ يوتا، (1985م).
(2) العقّاد: عبّاس محمود، **حياة المسيح**؛ مرجع سابق، ص: 44.

الأشهر إلى مدينة النّاصرة، وفيها بشّر الملاك مريم بالحمل وولادة المسيح عيسى (عليه السّلام)، إلا أنّ المسيحيين في الجملة يرفضون هذا المصطلح، ويرون أنّ فرقة النّصرانيّة كانت موجودة بعد المسيح، وتشترط للدّخول في المسيحيّة لا بدّ من الدّخول في اليهوديّة أولاً قبل التّعميد، ثمّ الدّخول في المسيحيّة، وناظرهم بولس وبرنابا في مجمع أورشليم سنة 50 و51م.

وأمّا الصّابئة المندائيون فيقتربون من المسيحيّة من جهة التّعميد، كما يقتربون من الشّريعة اليهوديّة، وينتسبون إلى يحيى بن زكريا النّبيّ، إلا أنّهم يرون أنّ صحفهم قديمة ترجع إلى آدم وشيث ونحوهم، وهم موحدون، وحدث خلط بينهم وبين صابئة حران الّذين يعبدون الكواكب، ولعلّ في نظري صابئة حران سامريون، والسّامريون لا يعبدون الكواكب، ولكن يهتمون بعلم النّجوم والتّنجيم والأفلاك منذ فترة قديمة جدّاً.

وأمّا السّيخيّة فليست ديانة إبراهيميّة، وأصلها ديانة هندوسيّة، وولدت من رحمها إلا أنّ الغورو ناناك [ت 1539م] وهو الغورو الأول تأثر بالصّوفيّة المسلمين الهنود وعلى رأسهم تراث بابا فريد الدّين مسعود [ت 1265م]، وهو من كبار المتصوّفة المسلمين الهنود في الطّريقة الحبشيّة، لهذا كانت السّيخيّة خليطاً من الإسلام والمسيحيّة.

وأمّا البهائيّة «ترجع في أصلها إلى الشّيخيّة عند الشّيعة الإماميّة،

وتأسيسها يعود إلى حسين علي النّوريّ الملقب ببهاء الله [ت 1892م] في إيران، وهو الّذي آمن بدعوة الباب علي محمّد الشّيرازيّ [ت 1850م]، وأنّ حسين النّوري هو من بشره الباب بأنّه من يظهره الله، وموعود الظّهورات السّابقة، وأتى بكتاب الأقدس، وفيه نسخ للعديد من الأحكام القرآنيّة كالصّلاة والصّيام والميراث، وهذا الكتاب هو المقدّس عند البهائيّة، ولهم كتاب آخر له قيمته الدّينيّة وهو الإيقان والوديان السّبعة، وجاء من بعده وواصل مسيرته عبد البهاء عباس أفنديّ [ت 1921م]»[1]، والبعض يعتبر البهائيّة مذهباً إسلاميّاً عرفانيّاً كالدّروز المنبثقة من الشّيعة الإسماعيليّة، إلا أنّ البهائيين يعتبرون أنفسهم ديانة مستقلة»[2].

نجد جميع هذه الأديان في نصّها الأول تقرر قيمة الرّحمة في بعدها النّاسوتيّ والكونيّ الواسع، فجميع الأديان تقرر ابتداءً أنّ جوهر العلاقة مع الله قائمة على المساواة، ومنها كانت علاقة الرّحمة ابتداءً، ففي التّوراة السّامريّة يقرر الرّب لموسى ـ عليه السّلام ـ «ونادى الله: الله قادر

(1) العبريّ: بدر، **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**؛ ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، عُمان ـ مسقط، ومسعى للنّشر والتّوزيع، كندا، الطّبعة الأولى، 2019م، ص: 128.

(2) هذه المقدّمة من مقالي «عيد القربان في الأديان الإبراهيميّة»، ارتأيت إضافتها كمقدّمة للموضوع، مع تصرف بسيط جدّاً.
ينظر: العبريّ: بدر، **مقالة «عيد القربان في الأديان الإبراهيميّة»، جريدة عُمان**، 18 يوليو 2021م، تأريخ الزّيارة: 18 أكتوبر 2021م، السّادسة والنّصف صباحاً بتوقيت مسقط.

رحمن ورؤوف، طويل المهلة، وكثير الإحسان والجميل، حافظ الإحسان لآلاف، غافر الذّنب والجرم والخطيّة»[1]، وبنحو هذا في توراة اليهود [العهد القديم]: «أنا الرّبّ، الرّبّ إله رؤوف رحيم، بطيء الغضب، وكثير الإحسان والوفاء، أدّخر الإحسان، وأغفر الإثم والمعصيّة والخطيّة»[2]، مع إقرار التّوراتين أو العهد القديم في الآية نفسها الغضب الإلهيّ، لمن لم يتب واستمر في المعصية أي الإجرام.

وفي مزامير داود عند اليهود والمسيحيين في العهد القديم: «الرّب حنّان ورحيم، بطيء الغضب، ووافر الرّأفة، الرّب يغمر الجميع بصلاحه، ومراحمه تعمّ كلّ أعماله»[3]، وجاء في العهد الجديد من الكتاب المقدّس عند المسيحيين في الرّسالة إلى مؤمني أَفسُس: «أمّا الله وهو غنيّ في الرّحمة»[4].

وفي كنزا ربّا عند الصّابئة المندائيين في التّسبيح الأول: «هو الحيّ العظيم، مسرة القلب، وغفران الخطايا.... الحنان التّواب الرّؤوف الرّحيم»[5].

(1) سفر الخروج: الإصحاح: 34، الآيتان: 6 ـ 7.
(2) سفر الخروج: الإصحاح: 34، الآيتان: 6 ـ 7.
(3) مزمور، المزمور المئة والخامس والأربعون، الآيتان: 8 ـ 9.
(4) الرّسالة إلى مؤمني أَفسُس، الإصحاح: 2، الآية: 4.
(5) الحايك: منذر، **كنزا ربّا: الكتاب المقدّس للمندائيين: دراسة مقارنة**؛ ط صفحات للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريّة ـ دمشق، الإمارات ـ دبي، 2016م، ص: 47.

وفي القرآن الكريم: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]، ﴿قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ، قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾[2].

وفي الكتاب المقدّس عند السّيخيّة السّيليّ جرو ساحب، السّلم الثّالث: «إنّ الله مولانا دائم الوجود، وكذلك نظامه وعدله ذو الدّوام والاستقرار، أمّا نطقه فهو نطق المحبّة غير المتناهي»[3] أي رحمته وإحسانه ومحبّته لا تنقطع عن عباده.

وفي نسائم الرّحمن من ألواح بهاء الله: «يا بن الإنسان، عظمتي عظمتي إليك، وكبريائي رحمتي عليك، وما ينبغي لنفسي لا يدركه أحد، ولن تحصيه نفس، قد أخزنته في خزائن سري، وكنائز أمري، تلطفاً لعبادي، وترحماً لخلقي»[4].

وإذا جئنا إلى القيمة ذاتها ومصاديقها في الواقع الاجتماعيّ والإجرائيّ الظّرفيّ فكثيراً ما نجد من الشّواهد على ذلك، منها مثلاً في إنجيل متّى:

(1) فاطر: 2.
(2) الحجر: 55 ـ 56.
(3) الطّريحيّ: محمّد سعيد، **السّيخ عقائدهم وتاريخهم**؛ ط دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا ـ دمشق، 2009م، ص: 56.
(4) نوريّ: حسين علي، **نسائم الرّحمن**؛ ط المحفل الرّوحانيّ المركزيّ البهائيّ، شمال غرب أفريقيا، 1993م، ص: 76.

«طوبى للرّحماء فإنّهم سيرحمون»[1]، «طوبى لصانعي السّلام، فإنّهم يدعون أبناء الله»[2]، «فإن غفرتم للنّاس زلاّتهم يغفر لكم أبوكم السّماويّ زلّاتكم، وإن لم تغفروا للنّاس لا يغفر لكم أبوكم السّماويّ زلّاتكم»[3].

وفي القرآن أيضاً مثلاً: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[4]، ﴿وَلاَ يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[5].

والمتأمل في النّصوص المقدّسة المتعلقة بالرّحمة والمساواة مثلاً ـ كما أسلفنا ـ سيجدها تقترب من الإنسان، وتسقط واقعها على الإنسان وعلاقته بالكون، وتبتعد عن الاغتراب الميتافيزيقيّ والماورائيّ، لتشكل خلقيات وأدبيات سامية، وروحاً نستطيع بها التّعامل مع الأحكام الإجرائيّة الظّرفيّة، الّتي في ظاهرها تتعارض مع هذه القيم، كآية العهد الجديد:

(1) متّى، الإصحاح: 5، الآية: 7.
(2) متّى، الإصحاح: 5، الآية: 9.
(3) متّى، الإصحاح: 6، الآيتان: 14 ـ 15.
(4) آل عمران:159.
(5) النّور: 22.

«لا تظنّوا أنّي جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً»[1]، وآية القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]، فهذه آيات إجرائيّة، والآيات الإجرائيّة ظرفيّة متعلقة بالزّمكانيّة، وليست آيات مطلقة، فهي محكومة بالقيم الّتي دلّت عليها النّصوص ذاتها؛ لأنّ القيم مطلقة، ومرتبطة بالماهيّة الإنسانيّة، وسابقة عن التّشريعات الإجرائيّة، فهذه مثلاً تقرأ في سياقات الاعتداء، فهي حالة طبيعيّة في التّعامل البشريّ، وإلا الأصل كما جاء في إنجيل متّى نفسه: «وسمعتم أنّه قيل تحبّ قريبك، وتبغض عدوّك، أمّا أنا فأقول لكم: أحبّوا أعداءكم، وباركوا لاعنيكم، وأحسنوا معاملة الّذين يبغضونكم، وصلّوا لأجل الّذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم»[3]، وفي القرآن نفسه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[4]، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[5].

(1) متّى، الإصحاح: 10، الآية: 34.
(2) التّوبة: 5.
(3) متّى، الإصحاح: 5، الآيتان: 43 ـ 44.
(4) البقرة: 190.
(5) الأنفال: 61.

فيجب على أصحاب الدّيانات أن يعمّقوا هذه القيم، ولا يقفوا عند حرفيّة النّصوص الإجرائيّة، وأن ينطلقوا من القيم ومنها الرّحمة، منفتحين على الواقع الإنسانيّ ككل.

وكما أنّ هذه القيم مرتبطة بالواقع الإنساني، فلها ارتباط بالجانب الفردانيّ، فيشعر المرء بالسّكينة والطّمأنينة من حيث علاقته بربه، وعدله معه، ليشعر الأصل بذلك في مجتمعه، وما يتعلق بالمواطنة وحقوق الإنسان، لتتحقق كرامته واقعاً، لا أن يستغل لمصالح فئويّة، وهويّات مصالحيّة.

الرّحمة وواقع المجتمع الإنساني ومستقبله

يعيش العالم الإنسانيّ اليوم في عالم حضاريّ واحد، يتضمّن ثقافات لا تعدّ ولا تُحصى، مختلفة في العرق والدّين واللّغات والعادات والفنون والأعراف وغيرها، هذه الحضارة تقوم على قيم مرتبطة بالإنسان، ومنها قيمة الرّحمة، وأراها تتجسد بنائيّاً حول ستة أسس مهمّة في نظري.

الأساس الأول: الإقرار بالجانبّ التّكوينيّ والكسبيّ في الاختلاف، ومصداق هذا في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1]، فالاختلاف شيء طبيعيّ، وعلى هذا تتمثل الرّحمة في أرقى صورها في حبّ الآخر ورحمته، ابتداءً من ماهيّته وكرامته الإنسانيّة، مستغرقة الاختلاف معه لكونه حالة إنسانيّة طبيعيّة، فتتمثل قيمة الرّحمة في: «أحبّ لأخيك ما تحبّه لنفسك»، والأخ كما يقول علي بن أبي طالب [ت 40هـ]: «إمّا أخ لك في الدّين، أو نظير لك في الخلق».

(1) هود: 118 ـ 119.

وعلى هذا الهويّات ليست حقيقة مطلقة تلغي الآخر، فاختلاف الدّين قائم في جملته على الكسب، وقلّ ما يكون عن طريق البحث والاقتناع، فتتشكل الرّحمة لكونك ولدت في بيئة جعلتك تكسب ديناً ومذهباً تنمو معه، وتتمسك به، فكذلك الآخر، ولهذا يقرر القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

فلمّا تنظر إلى المتفق والمختلف معك من حيث الماهيّة، تنظر إليهم بعين واحدة، هي عين الرّحمة القائمة على المساواة والكرامة الإنسانيّة، فتخدم الآخر وتعدل معه وتساعده وتكون عوناً له، مجسّداً هذه الرّحمة عمليّاً باعتباره إنساناً له كرامته مثلك تماماً.

وما ينطبق في الدّنيا ينطبق في الآخرة، ﴿وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾[2]، فالقرآن يقرر فردانيّة الجزاء، وهو بيد الله وحده، والله مطلق العدل والرّحمة، عالم بعباده، رحيم بهم، وجميع البشر أبناؤه، وإن اختلفوا في طريقة الوصول إليه، إلا أنّهم يقرون به وبوجوده.

والأساس الثّاني: أساس التّعارف؛ لأنّ الاختلاف ثمرة ينتج عنها متعة ولذة التّعارف، وكما أنّ الاختلاف التّكوينيّ والكسبيّ يثمر عنه التّعايش

(1) البقرة: 62.
(2) مريم: 95.

من جهة، أي العيش المشترك في بناء الأرض وعمارتها، فكذلك يثمر عنه التّعارف من جهة أخرى كما يقرر القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

والتّعارف في جملته تعرّف على الآخر واعتراف به، فكما تسعى في التّعرف عليه فأنت تعترف به وباختلافه معك، وهذا يقودنا إلى التّعرف على المختلف، ويكون عن طريق اللّقاء والحوار والاجتماع والخلطة، مشروط باحترام الآخر ومقدّساته ورموزه وطقوسه، وهذا تجسيد للرّحمة ليس على مستوى الأفراد فحسب؛ بل على مستوى دور العبادة من كنس وكنائس وأديرة ومساجد ومعابد، بجانب المؤسّسات العلميّة والثّقافيّة، حيث تجسّد رحمة الآخر ليس كنظرة عاطفيّة عابرة معه، بقدر ما هو مشروع قائم على استيعاب الآخر والاقتراب معه، والاندماج ليس بمعنى إلغاء هويّته، وإنّما الاندماج القيميّ المرتبط بالماهيّة؛ لأنّها قيم واحدة، فيتركون في تجسيد هذه القيم الإنسانيّة في خدمة الجنس البشريّ، وتكون هويّاتهم المختلفة دينيّاً ومذهبيّاً وثقافيّاً منسجمة في هذه الوحدة البنائيّة للعالم الإنسانيّ، وبه تتجسّد الحضارة الإنسانيّة العالميّة الواحدة.

والأساس الثّالث: وهو النّاتج من سننيّة الاختلاف، وسنّة التّعارف، أي

(1) الحجرات: 13.

يقود إلى أساس البناء الإنسانيّ المشترك، الّذي يحدّ من الصّراع والتّطرف الدينيّ والسّياسيّ والإثنيّ العرقيّ، انطلاقاً من الفردانيّة الوجوديّة فالمواطنة فحقوق الإنسان، حيث النّظرة ـ كما أسلفنا ـ إلى الإنسان لكونه ماهيّاً مكرماً في ذاتيّته، وملازماً له وجوديّاً لا ينفصل عنه بأيّ حال، وعلى هذا تبنى المواطنة على أساس الشّراكة الإنسانيّة في بلد قطريّ ما، والدّساتير منطلقها القيم الكبرى الحافظة لهذا الإنسان بعيداً عن أيّ انتماء له، فالدّولة القطريّة وإن كانت بذاتها هويّة، إلا أنّ هذه الهوّيّة مبنيّة إنسانيّاً من جهة، وحافظة لجميع الأفراد باعتبار المواطنة القائمة على قيمة المساواة والكرامة الإنسانيّة.

وكما أنّ لكلّ دولة قطريّة هويّات انتمائيّة، إلا أنّها ليست حاكمة على المواطنة، وإنّما المواطنة حاكمة عليها، ليس بمعنى الإلغاء، وإنّما الحفاظ عليها بما يخدم الجميع على حدٍّ سواء، وهنا تتجسّد الرّحمة في المواطنة المرتبطة بقيم المساواة والعدل على اعتبار القيمة الإنسانيّة الواحدة للفرد، فلا يشعر المختلف لوناً أو قبيلة أو مناطقيّة أو ولادة أو ديناً أو مذهباً أو لغة بالغربة في هذا الوطن، بل يشعر بالانتماء الحقيقي لكونه إنساناً يشمله قانون واحد لا يفرّق بينه وبين غيره.

وعلى هذا، هذه المواطنة لا يوجد فيها أقليّات في الجانب العمليّ والانتمائيّ كما أسلفنا، ولكن يوجد أقليات بالاعتبار المعرفي والدّراسي

الإحصائيّ فقط، ولكن إذا خرجنا إلى جانب الدّولة والمواطنة خرجنا إلى المواطن الفرد المنتمي إلى هويّة قطريّة واحدة، لا إلى المواطن المنتمي إلى هويّات أخرى وإن كثرت عدداً، فالمسيحيّ في الدّول القطريّة ذات أكثريّة إسلاميّة ذاته كالمسلم في دولة قطريّة ذات أغلبيّة مسيحيّة، في مقام الدّولة يشعران معاً بالانتماء الوطنيّ الإنسانيّ الواحد، وبهذا ينكمش ويذوب الصّراع الانتمائيّ تحت أيّ مظلة دينيّة أو مذهبيّة أو عرقيّة.

وهذا الحال ذاته لمّا نتجاوز الدّولة القطريّة إلى عالم وحضارة الإنسان، والمتمثلة اليوم في وثيقة حقوق الإنسان، وهي أرقى ما توصل إليه العالم الإنسانيّ في تأريخه، فحقوق الإنسان واحدة في العالم أجمع، إلا أنّ التّصرفات والأطماع السّياسيّة السّلبيّة من جهة، والمصالح الدينيّة والثّقافيّة البراجماتيّة من جهة أخرى تحول دون تحقق ذلك، وعليه لا بدّ أن يستقل العقل الدّينيّ والثّقافيّ بعيداً عن تصرفات السّاسة السّلبيّة، والمصالحيّة النّفعيّة الضّيقة، بحيث يكون هذا العقل خادماً للإنسان كإنسان في أيّ بقعة يعيش فيها.

كما أنّ جميع الدّول في العالم هي دول إجرائيّة تنظيميّة لتحقيق إنسانيّة الفرد، وهذا لا يتحقق إلا بوجود منظومة عالميّة إنسانيّة متحدة تقوم على استقرار الدّول وإحيائها وتنميتها، لأنّ نماء أيّ دولة في العالم وإحياءها؛ هو نماء وإحياء للعالم أجمع، سواء كانت في الشّرق أم في الغرب، ودمارها

وخرابها هو دمار وخراب للعالم أجمع أيضاً، ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1].

والأساس الرّابع: يتمثل في الجانب القيميّ والأخلاقيّ؛ لأنّ جوهر القيم والأخلاق في العالم واحدة، وعلى هذا تبنى الأمور الإجرائيّة لأنّها لا تخرج عن الظّرفيّة الزّمكانيّة، وكما أنّ العالم عليه أن يتجاوز الجوانب الإجرائيّة الماضويّة، لكونها جاءت وفق ظرفيّتها، إلا أنّ روح هذه الأحكام الإجرائيّة واحدة، والأديان حفظت العديد منها، فنحن ندور مع هذه الرّوح وفق عالمنا اليوم، وروح وجوهر وقيمة الرّحمة لا بدّ أن تكون حاضرة في هذا الجانب.

وعلى هذا يترتب **الأساس الخامس**: وهو الجانب التّشريعيّ المتمثل في التّشريعات الدّستوريّة والشّرطيّة والجنائيّة والتّعامليّة والأسريّة وغيرها من الجوانب القانونيّة، فهذه في غالبها أمور إجرائيّة، والأمور الإجرائيّة ظرفيّة، بيد أنّ القيم مطلقة، وعليه الظّرفيّ يدور وفق القيم المطلقة لا العكس، حتّى لا يحكم ويقيّد المطلق بالظّرفيّ، ومدار هذا الإنسان ذاته، وعليه لا يجوز فصل الجوانب الإجرائيّة عن الأنسنة، وإلا سندخل عالماً آخر يعوق حركة تطوّر الإنسان، وتحقيق كرامته ومكانته.

(1) المائدة: 32.

وعلى هذا يكون **الأساس السّادس**: وهو الأساس الاستثماريّ، أي إنّ التّعدديّة أيّاً كانت في ذاتها حالة نافعة للجنس البشريّ ككل، لا يقتصر عند الجانب الجماليّ فحسب، بل يمتد إلى الجانب النّفعيّ للعالم أجمع، كما أنّ تدافع هذه الهويّات المختلفة تدافعاً طبيعيّاً استثماريّاً يؤدي إلى تهذيبها وتطوّرها بمقدار ما تقدّمه من خدمة للجنس البشريّ عموماً.

فعالم اليوم لم يعد يتحمل تلك الزّاوية الضّيقة، بل أصبح عالماً منفتحاً على الآخر، وطبيعة الإنسان قائمة على ذلك، فعلينا أن نحقق الرّحمة الواسعة للكل، فكما أنّ رحمة الخالق وسعت العالم أجمع، لنعيش فوق أرضه، ونستظل بسمائه، ونستنشق هواءه، ونتمتع بخيراته، فلا أقل أن نجسّد هذه الرّحمة واقعاً بتحقيقها بين الجميع؛ لأنّ ماهيّتنا واحدة، وهويّاتنا نتيجة لاختلاف هذه الحياة، وتنوعها، كالبستان المحتوي على شجر وثمر مختلف، ويسقى بماء واحد، وينبت في تربة واحدة، فكذلك نحن معاشر البشر: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[1].

وعلى هذا نمايز بين الحضارة والثّقافة، فالحضارة أقرب إلى الماهيّة؛ لأنّها قائمة على الإنسان والعقل والبحث، منطلقة من القيم المنبثقة من الجانب الوجوديّ، والثّقافة مبنيّة على الهويّات الكسبيّة، فتتحاور الثّقافة منطلقة من قيم الحضارة لا متصارعة معها، وبهذا نهيئ جوّاً حضاريّاً

(1) نوح: 17.

إنسانيّاً يبنى على قيم الرّحمة والمساواة والعدل، هذا الجو في ذاته بيئة خصبة للجيل القادم ومستقبله، ليتجاوز الماضي إلى الحاضر، والصّراع إلى البناء، والبغض إلى الحبّ، والهويّة إلى الإنسان.

مراجع الكتاب

1 ـ آل محمّد: أحمد حمدي، **الدّليل والإرشاد في لقاء رب العباد**؛ ط مطابع البيان، لبنان ـ بيروت، 1966م.

2 ـ أحمد: عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**؛ ط مكتبة وهبة، مصر ـ القاهرة، 1965م.

3 ـ استاورو: زكريا، **أساسيات مسيحيّة**؛ ط مكتبة الأخوّة، مصر ـ شبرا، 2001م.

4 ـ الأشقر، محمّد سليمان، **مدى الاحتجاج بالأحاديث النّبويّة في الشّؤون الطّبيّة والعلاجيّة**؛ ط دار النّفائس، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

5 ـ الأكويني: توما، **الوجود والماهيّة**؛ تعريب وتعليق الأب بولس مسعد، طبع دار الصّياد، لا تأريخ.

6 ـ أنجيليسكو: ناديا، **الاستشراق والحوار الثّقافيّ**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، 1999م.

7 ـ أَنِس: جيمس، **علم اللّاهوت النّظاميّ**؛ مراجعة: منيس عبد النّور، ط الكنيسة الإنجيليّة بقصر للدّوبارة، مصر ـ القاهرة، لا تأريخ.

8 ـ آينشتاين: ألبرت، **ألبرت آينشتاين أفكار وآراء**؛ ط فارسو للنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة.
9 ـ بلتاجيّ: محيي الدّين، **دراسات في التّفسير وأصوله**؛ ط دار مكتبة الهلال، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 1987م.
10 ـ بلقزيز: عبد الإله، **بحث الدّولة في الوطن العربيّ وأزمة الشّرعيّة**؛ منشور ضمن كتاب: أزمة الدّولة في الوطن العربيّ، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2011م.
11 ـ البهلانيّ: ناصر بن سالم بن عديّم، **العقيدة الوهبيّة**؛ تحقيق: صالح ابن سعود القنوبيّ وعليّ بن سعيد القنوبيّ، ط مكتبة مسقط، عُمان ـ مسقط، 2004م.
12 ـ التّريكي: فتحي، التّريكي: رشيدة، **فلسفة الحداثة**؛ ط مركز الإنماء القوميّ، لبنان ـ بيروت، 1992م.
13 ـ **التّسامح شعلة التّنوير**؛ ترجمة: علي محمّد القليبي، ط بيت الغشام، عُمان ـ مسقط، الطّبعة الأولى، 2018م.
14 ـ تسيهر: أجنس جولد، **المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن**؛ ترجمه عن الألمانيّة: علي حسن عبد القادر، ط المركز الأكاديميّ للأبحاث، ط 2013م، لبنان/ بيروت.
15 ـ **التّوراة السّامريّة: دراسة مقارنة**؛ منذر الحايك، ط صفحات للنّشر والتّوزيع، الإمارات ـ دبيّ، الطّبعة الثّانية، 2019م.
16 ـ تولستوي: ليف، **في الدّين والعقل والفلسفة**؛ ترجمة: يوسف نبيل، ط الجمل، لبنان ـ بيروت، لا تأريخ.

17 ـ الجنديّ: أنور، **سقوط العلمانيّة**؛ ط دار الكتاب العربيّ، ومكتبة المدرسة، لبنان/ بيروت، لا تأريخ.
18 ـ الجوينيّ: محمّد بن عبد الله، **لمع الأدلّة في قواعد أهل السّنّة والجماعة**؛ تحقيق: عبد العزيز السّيروان، ط دار اللّسان، لبنان ـ بيروت، لا تأريخ.
19 ـ الحايك: منذر، **كنزا ربّا: الكتاب المقدّس للمندائيين: دراسة مقارنة**؛ ط صفحات للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريّة ـ دمشق، الإمارات ـ دبي، 2016م.
20 ـ حبّ الله: حيدر، **مقالة الدّين في عصر الفردانيّة واللّامنطقيّة**؛ منشور في الموقع الرّسميّ لحيدر حبّ الله.
21 ـ حنفيّ: حسن، **التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم**؛ ط المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، لبنان/ بيروت، الطّبعة الرّابعة، 1412هـ/ 1992م.
22 ـ الخشن: حسين، **مقال دور الزّمان والمكان في الاجتهاد المعاصر**؛ منشور في موقع سماحة الشّيخ حسين الخشن.
23 ـ الخضريّ: محمّد، **أصول الفقه**؛ اعتنى به محمود طعمة حلبيّ، ط دار المعرفة، لبنان ـ بيروت، الطّبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.
24 ـ الخليليّ: أحمد بن حمد، **الحق الدّامغ**؛ ط مكتبة الضّامريّ للنّشر والتّوزيع، عُمان ـ مسقط، 2001م.
25 ـ خيري: أسامة، **مهارات الحوار**؛ ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمّان، ط 2014م.

26 ـ **الدّولة الوطنيّة المعاصرة: أزمة الاندماج والتّفكك**؛ ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2008م.

27 ـ الرّازيّ: محمّد بن أبي بكر، **مختار الصّحاح**؛ ط مكتبة لبنان ناشرون، 1995م، لبنان/ بيروت.

28 ـ رحيم: سعد محمد، **أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسّلطة**؛ دار ميزوبوتاميا، العراق ـ بغداد، الطّبعة الأولى 2013م.

29 ـ الرّشدان: عبد الفتاح علي، **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ منشور ضمن كتاب مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير، الطّبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

30 ـ الرّفاعيّ: عبد الجبار، **الدّين والاغتراب الميتافيزيقي**؛ ط بغداد: مركز دراسات فلسفة الدّين، العراق ـ بغداد، 2018م.

31 ـ زايد: أحمد، **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**؛ ط دار العين للنّشر، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، 1439هـ/ 2018م.

32 ـ زقزوق: محمّد حمدي، **مقدّمة في علم الأخلاق**؛ ط دار الفكر العربيّ، مصر/ القاهرة، 1993م.

33 ـ سارتر: جان بول، **الوجوديّة منزع إنسانيّ**؛ ترجمة: محمّد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، ط دار محمّد علي للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى 2012م.

34 ـ سالم: إبراهيم بن حسن، **قضيّة التّأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين**؛ ط دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سورية/ دمشق، الطّبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

35 ـ السّالميّ: نور الدّين عبد الله بن حميد، **طلعة الشّمس: شرح شمس الأصول**؛ تحقيق: عمر حسن القيّام، ط مكتبة الإمام السّالميّ، سلطنة عمان ـ بديّة، الطّبعة الأولى، 2008م.

36 ـ السّبحانيّ: جعفر، **الإلهيّات**؛ ط لا دار، 1989م، نسخة إلكترونيّة.

37 ـ سليمان: صادق جواد، **الإنسان والماهيّة: محاورات في الدّين والفلسفة والشّأن الإنسانيّ**، تحرير بدر العبريّ. ط دار روافد للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لبنان/ بيروت، وقرّاء المعرفة، سلطنة عُمان/ مسقط، 2021م.

38 ـ سميث: جوزيف، كتاب مورمون: شهادة ثانية ليسوع المسيح؛ ط كنيسة يسوع المسيح لقدّيسي الأيام الأخيرة، أمريكا ـ يوتا، 1985م.

39 ـ شبيب: نبيل، **بحث معالم الموقف الإسلاميّ بين الإرهاب والاستبداد**؛ منشور ضمن كتاب مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير، الطّبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

40 ـ شطارة: عامر ناصر، **بحث الفردانيّة في الفلسفة الحديثة كيركيجارد أنموذجاً**؛ نشر في دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلد 41، ملحق: 1، 2014م.

41 ـ الشّقصي: خميس بن سعيد، **منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين**؛ ط مكتبة مسقط، سلطنة عمان ـ مسقط، الطّبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م.

42 ـ شمس الدّين: محمّد مهديّ، **العلمانيّة**؛ ط المؤسسة الدولية للدّراسات والنّشر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1996م.

43 ـ الصّدر: محمّد باقر، **نظرة عامّة في العبادات**؛ ط دار التّعارف للمطبوعات، لبنان/ بيروت، الطّبعة الرّابعة، 1405هـ/ 1985م.

44 ـ الطّريحيّ: محمّد سعيد، **السّيخ عقائدهم وتاريخهم**؛ ط دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا ـ دمشق، 2009م.

45 ـ عبد الرّازق: علي، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**؛ ط المطبعة السّلفيّة، مصر/ القاهرة، الطّبعة الثّانية، 1925م.

46 ـ عبد اللّطيف: كمال، **أسئلة النّهضة العربيّة: التّاريخ، الحداثة، التّواصل**؛ ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2003م.

47 ـ العبريّ: بدر، **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**؛ ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، عُمان ـ مسقط، ومسعى للنّشر والتّوزيع، كندا، الطّبعة الأولى، 2019م.

48 ـ العبريّ: بدر بن سالم، **حوار فكريّ حول التّراث والتّجديد**؛ أجراه حسن المطروشيّ، مجلّة التّكوين، عدد 47، محرم 1441هـ/ سبتمبر 2019م.

49 ـ العبريّ: بدر، **مقالة «عيد القربان في الأديان الإبراهيميّة»**، جريدة عُمان، 18 يوليو 2021م.

50 ـ العبريّ: بدر بن سالم، **مقال الأخلاق والعولمة: وخطوط الإنسان والقيم والخُلق**؛ نشر في مجلّة الفلق الإلكترونيّة، عدد (95)، 13 مايو، 2018م.

51 ـ العبريّ: بدر، **التّعارف: تعريف بالذّات ومعرفة للآخر**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء،عُمان ـ مسقط، والآن ناشرون وموزعون، الأردن ـ عمّان، الطّبعة الأولى، 2022م.

52 ـ العثيمين: محمّد بن صالح، **تقريب التّدمريّة**؛ ط دار ابن الجوزي للنّشر والتّوزيع، السّعوديّة ـ الدّمام، 1419هـ.

53 ـ العقاد: محمود عبّاس، **بين الكتب والنّاس**؛ مطبعة مصر، ط 1952م.

54 ـ العقّاد: عبّاس محمود، **حياة المسيح**؛ ط دار الهلال، مصر ـ القاهرة، 2014م.

55 ـ عقيل: حسين عقيل، **موسوعة أسماء الله الحسنى وأثرها في استخلاف الإنسان في الأرض**؛ ط دار ابن كثير، لبنان/ بيروت ـ سوريّة/ دمشق، 2009م.

56 ـ الغضبان: نجيب، **التّحول الدّيمقراطيّ والتّحدي الإسلاميّ في العالم العربيّ [1980 ـ 200م]**؛ ط دار المنار، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، 1423هـ/ 2002م.

57 ـ الفيروزآبادي: مجد الدّين محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**؛ تحقيق مكتب تحقيق التّراث في مؤسسة الرّسالة بإشراف محمّد نعيم العرقسوسيّ، ط مؤسسة الرّسالة، لبنان/ بيروت، الطّبعة السّادسة، 1419هـ/ 1998م.

58 ـ القيرواني: أبو محمّد، **كتاب الجامع لأبي محمد القيرواني**؛ تحقيق محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، ط مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة، 1406 هـ/ 1985م.

59 ـ القيسيّ: عصام، **مقال العلمانيّة الثّالثة: خارطة طريق إسلاميّة**؛ نشر مجلّة ذوات الإلكترونيّة التّابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربيّة الهاشميّة.

60 ـ كانط: إيمانويل، **في التّربيّة وإجابة عن سؤال ما التّنوير؟**؛ ترجمة وتقديم: جوزيف معلوف، دار الرّافدين، لبنان ـ بيروت، 2021م.

61 ـ كونغ: هانس، **أخلاق عالميّة أساس لمجتمع عالميّ**؛ منشور ضمن كتاب: العولمة الطّوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط1، 2004م.

62 ـ اللّاويّ: يهودا بن صموئيل، **الكتاب الخَزريّ: كتاب الرّدّ والدّليل في الدّين الذّليل**؛ ترجمة: نبيه بشير، ط الجمل، العراق ـ بغداد/ لبنان ـ بيروت، 2012م.

63 ـ مارتن: بيتر، **ما يسوّغ العولمة أخلاقيّاً**؛ منشور ضمن كتاب: العولمة الطّوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة، الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط1، 2004م.

64 ـ مجموعة من المختصين، **موسوعة نضرة النّعيم في مكارم أخلاق الرّسول الكريم**؛ إشراف صالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرّحمن

ابن محمّد بن ملوح، ط دار الوسيلة للنّشر والتّوزيع، السّعوديّة/ جدّة، 2000م.

65 ـ المسيريّ: عبد الوهاب، **مصطلح العلمانيّة**؛ منشور في كتاب العلمانيّة تحت المجهر، ط دار الفكر، سوريّة/ دمشق، ودار الفكر المعاصر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

66 ـ مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون، **المعجم الوسيط**؛ ط المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تركيا/ استانبول، لا تأريخ.

67 ـ المقري الفيوميّ: أحمد بن محمّد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعيّ**؛ ط دار القلم، لبنان/ بيروت، لا تأريخ.

68 ـ موقع موسوعة كلّه لك، **صفحة تعريف ومعنى الهُويّة**.

69 ـ ناشيد: سعيد، **الحداثة والقرآن**؛ ط التّنوير للطّباعة والنّشر، تونس/ تونس، ولبنان/ بيروت، ومصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى 2015م.

70 ـ النّعيميّ: محمّد سالم، **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، ط مصر العربيّة للنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، 2015م.

71 ـ نوريّ: حسين علي، **نسائم الرّحمن**؛ ط المحفل الرّوحانيّ المركزيّ البهائيّ، شمال غرب أفريقيا، 1993م.

72 ـ ولد أباه: السّيد، **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**؛ ط جداول للنّشر والتّوزيع، ط لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، 2010م.