الأعمال الكاملة

لبدر العبريّ

الجزء السّادس والعشرون

محرم [١٤٤٠هـ] ٢٠١٩م – شوال [١٤٤١هـ] ٢٠٢٠م

المقالات والرّحلات واللّقاءات
والبحوث والأنشطة والأجوبة

مقدّمة الأجزاء

الإنسان بطبعه متطور في فكره ونظرته إلى الحياة، فما تكتبه قبل سنوات قد لا تقبله اليوم، وما تكتبه اليوم قد ترفضه أو تتراجع عنه أو تطوره بعد عشر أخرى، وهذا طبع الإنسان.

وما كان في هذه الأعمال حصيلة تأمل وفكر وأحداث أبقيتها كما هي، ووضعتها حسب السنوات دون تعقيب أو حذف، لذا قد يجد القارئ الكريم بعض التناقض، ولكنه ليس تناقضا بل تطورا، كما أنه سيجد بعض التكرار، أثبت ذلك لأن في الجديد زيادة لا يوجد في السابق.

وهذا لا يعني أنّ هذه هي الأعمال الكاملة، فبعضها فقدتها مع الزمن، وما وجدته أثبته ودوّنته لعل القارئ الكريم يجد لي من العذر والتقويم، وبالله التّوفيق.

مقدّمة الجزء السّادس والعشرين

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فيسرني أن أقدّم لكم الجزء السّادس والعشرين من أعمالي الكاملة للفترة من محرم [١٤٤١هـ] وحتى ربيع الثّاني [١٤٤١هـ] ٢٠٢٠م، والّتي تتضمن المقالات والرّحلات والأنشطة، وفي هذه الفترة صدر لي الطّبعة الأولى من تحقيق وتصحيح كتاب المنبع المورود من أجوبة الشّيخ القاضي سعود بن العلّامة عامر بن خميس المالكيّ [ت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م]، عن مكتبة مسقط، ٢٠١٩م، وصدر لي أيضا كتاب الجمال الصّوتيّ: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ، عن الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، والآن ناشرون وموزعون بالأردن، الطّبعة الأولى، ٢٠٢٠م، كما أنهيت إعداد كتاب عندما ينطق المنبر، وهو تجميع لنصوص أرى لها قيمتها من الخطب الجمعيّة الّتي ألقيتها في مناسبات مختلفة، يسّر الله طبعه، كما توفيّ في ١١ يناير ٢٠٢٠م السّلطان قابوس بن سعيد بن تيمور، وفي اليوم نفسه عيّن ابن عمّه هيثم بن طارق بن تيمور سلطانا على عُمان من خلال فتح الوصيّة الّتي أوصى بها السّلطان الرّاحل، وفي هذا العام في مارس وإبريل حدثت جائحة فيروس كورونا (كوفيد ١٩) والّذي بدأ في ووهان الصّينيّة ثمّ اجتاح العالم ومنها عُمان أغلبهم نتيجة السّفر ثمّ المخالطة، وبالله التّوفيق.

أولا: المقالات

العلاقة بين العلم والدّين [إشكالية المصطلح وظرفيّة المصداق][1]

جدليّة العلاقة بين العلم والدّين قديمة المنشأ، ازدادت ظهورا في القرنين الميلاديين الأخيرين بعد صعود العلم التّجريبيّ، وتطور الفيزياء الحديثة، ولهذا أرى عبارة "العلاقة بين العلم والدّين" عبارة ليست دقيقة، والأولى أنّ نقول "العلاقة بين العلم والفلسفة"؛ لأنّ التّصور الدّينيّ أيّا كان مسماه، وأيّا كان مصدره حسب المعتقد الدّينيّ والشّعبيّ لا يخرج عن فلسفة التّصور الماورائيّ، وتصور الإله، وآلية التّواصل معه، وفلسفة العلاقة بين المخلوقين لبعضهم بمنازلهم، ثمّ العلاقة مع الآخر المختلف في الجنس أو النّوع أو الفصل، وهذه جوانب فلسفيّة في الجملة.

ثمّ إنّ العلاقة بين العلم والفلسفة هلاميّة أيضا فضلا عن الدّين، وذلك لأنّه "بالرّغم من ميلاد العلم يعود إلى ثلاثة قرون مضت؛ إلا أنّه ما يزال حتى اليوم مصطلحا غامضا تتضارب حوله الآراء، هذا التّضارب لا يعود إلى العلماء بالطّبع؛ بل إلى كثرة الأنشطة الإنسانيّة الّتي تحاول الانتساب إلى العلم.... بمعنى القول إنّ ما يميز العلم عن سائر المعارف الأخرى هو المنهج وليس المحتوى المعرفيّ"[2].

ولعلي أقترب هنا مثلا من المنظور الإسلاميّ أو القرآنيّ على سبيل الخصوص، وذلك لأنّ العلم ذاته له مفاهيمه وتصوراته المطلقة، ومصاديقه الظّرفيّة، فعندنا على الأقل ثلاثة أنواع من العلوم: العلم اللّغويّ الشّموليّ، والعلم المنطقيّ، والعلم التّجريبيّ، بغض النّظر هل يدخل الجميع في مفهوم المعرفة باعتبارها أوسع أو أضيق، أو يخرج العلم التّجريبيّ ليكون مستقلا بذاته، فهذا مبحث آخر لا علاقة له بموضع بحثنا.

---

[1] نشر في مجلّة مواطن الالكترونيّة، عدد ٤٣، ص: ٨ – ١١.

[2] محمّد: بدوي عبد الفتاح؛ **فلسفة العلوم**، ط دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، لا تأريخ، ص: ٣٩.

وأصل العلم لغة من العلامة، أو هو "إدراك الشّيء بحقيقته"[1]، وقيل "هو المعرفة النّظاميّة المنسقة المبنيّة على الملاحظة والاختبار"[2]، وروده في القرآن أقرب إلى مطلق الإدراك كقوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} [الممتحنة/ ١٠] من حيث الإثبات، أو {وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ} [الأنفال/ ٦٠] من حيث النّفي، ولهذا أسقط الجانب المنطقيّ على مفهوم العلم حيث أصبح في دائرة اليقينيات أو قريب منها إذا أطلق في القرآن، كمثل قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة/ ٣٠]، وجاء بمفهوم "مجموع مسائل وأصول كليّة تجمعها جهة واحدة"[3]، كما في قوله تعالى ضمنا: {أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشّعراء/ ١٩٧].

بيد أنّ إطلاق العلم حديثا "على العلوم الطّبيعيّة الّتي تحتاج إلى تجربة ومشاهدة واختبار، سواء كانت أساسيّة كالكيمياء والطّبيعة والفلك والرّياضيات والنّبات والحيوان والجيولوجيا، أو تطبيقيّة كالطّب والهندسة والزّراعة والبيطرة"[4]، فهذه في القرآن أقرب إلى الآية، ومنها فهم قوله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [فصلت/ ٥٣].

وعلى ما تقدّم لا توجد لدينا إشكاليّة في العلم بمفهومه اللّغويّ أو المنطقيّ أو الفنيّ التّقنيّ، فالأديان والأساطير والعادات والتّقاليد والقوانين المجتمعيّة في ذاتها علم تحتوي علوما، فلا يدخل في مفهوم "العلاقة بين العلم والدّين"، وإنّما

---

[1] للمزيد يُنظر: مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون؛ **المعجم الوسيط**، ط المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تركيا/ استانبول، لا تأريخ، ص: ٦٢٤.

[2] الحسن: لبنى عبد العزيز محمّد؛ **اتجاهات التّفسير العلمي للقرآن الكريم: دراسة تحليليّة نقديّة**، ط اليقظة، السّودان/ الخرطوم، الطّبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ص: ٢١.

[3] مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون؛ **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص: ٦٢٤.

[4] المرجع نفسه، ص: ٦٢٤.

الجدليّة في العلم التّجريبيّ، حيث "أنّ ما نعنيه بالعلم هو العلم الطّبيعيّ أو التّجريبيّ وليس العلم الرّياضيّ أو امتداداته المنطقيّة، رغم الاعتراف الكامل بأنّه لولاه ما حققت العلوم الطّبيعيّة أدنى تقدّم، ولوقفت عند حدود الوصف الكيفيّ البسيط"[١].

فأهم الآراء هنا ثلاثة: فريق يرى أنّ الدّين (الحق) لا يتعارض مع العلم التّجريبيّ، ويدخل في دائرة الإعجاز، "ولئن كان كتاب الله وفي كلّ العصور معجزة بيانيّة، وبالخصوص في زمن التّنزيل الّذي كان العرب فيه في القمّة من البيان، وهو قد تحدّى النّاس أجمعين؛ فإنّ معجزات آياته العلميّة خالدة أيضا، وهي معجزات تتكشّف وتتزايد على مر العصور"[٢].

وقيّدت هذا الفريق بالحق لاختلاف الأديان، مثلا اهتم المسيحيون بمعجزة الكتاب المقدّس، وكذا عند المسلمين، بيد أنّ المسلمين يرون التّناقض بين آيات الكتاب المقدّس والعلم وارد لأنّه دخل فيه التّحريف[٣]، والعكس صحيح حيث أنّ القرآن من وضع محمّد عند المسيحيين، وأدخل البعض زيادات النّصوص كالرّوايات عند المسلمين.

لهذا نجد هذا الفريق حال التّعارض الظّاهري يضطر إلى التّأويل، كأيام الخلق في سفر التّكوين من العهد القديم، أو كما في قوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ} [ق/ ٣٦]، حيث اضطروا إلى تأويل اليوم من المعنى الظّاهريّ القصير المحدد بفترة زمنيّة قصيرة، إلى الحقبة الزّمنيّة قصرت أم طالت، حتى لا يتعارض مع العلم.

---

[١] محمّد: بدوي عبد الفتاح؛ فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص: ٤٢.

[٢] السّعديّ: داود سليمان؛ **أسرار الكون في القرآن**، ط دار الحرف العربيّ، لبنان بيروت، الطّبعة الثّانية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص: ١٤.

[٣] ينظر مثلا: المشوخيّ: عبد الله؛ **موقف الإسلام والكنيسة من العلم**، ط مكتبة المنار، الأردن/ الزّرقاء، الطّبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ص: ١٧٠ – ١٧١.

وأحيانا يضطرون إلى التّغيير حال تغير النّظريّة العلميّة، كقوله تعالى: {إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} [يوسف/ ٤]، حيث لم يعتبر بلوتو كوكبا مستقلا، ولهذا فرّق البعض بين النّظريّة والحقيقة العلميّة، فشددوا في إسقاط النّظريّة على الكتاب المقدّس أيّا كان خلاف الحقيقة العلميّة إلا من باب الاستئناس.

وأمّا الفريق الثّاني فيرى لا علاقة بين الدّين بالمفهوم النّصيّ والعلم؛ لأنّ النّصوص الدّينيّة نزلت في حقبة تأريخيّة معينة، والعلوم التّجريبيّة جاءت في فترة لاحقة، خصوصا عند المسيحيين والمسلمين، وإن وجدت نصوصا مقدّسة قريبا كما عند الكتاب الأقدس للبهائيين أو كتاب مورمون عند المورمون المسيحيين، وكلاهما في القرن التّاسع عشر الميلاديّ، إلا أنّها ظرفيّة أيضا، فقد تطور العلم في القرن العشرين، فهؤلاء يفصلون هنا بين الدّين والعلم، بغض النّظر عن إيمانهم بفكرة الدّين، فهم يرون على الأقل أنّ النّص الدّينيّ حين حديثه عن بعض جوانب العلم خاطب عقليّة وبيئة لها أساطيرها ومعرفتها العلميّة كالبرق عبارة عن مطرقة تضرب بها بعض الملائكة، والشّهب عبارة عن رجم للشّياطين، فتطور العلم كان تطورا طبيعيّا، حيث لو نزل هذا النّص المقدّس حاليا لتحدّث عن العلم بظرفية نزوله، فيقرأ هذا النّص في خطّه الظّرفيّ لا الإطلاقيّ.

وهناك فريق ثالث يرى أنّ الكتب السّماويّة ليست كتبا جاءت تقرر جوانب علميّة تجريبيّة، ولكنّها جاءت لتحقيق الهداية بين البشر، إلا أنّ هذا الفريق لازم التّوسط، حيث رأى ليس من المصداقيّة البحث في الحقائق العلميّة وإنزالها على النّصوص المقدّسة باسم الإعجاز، فهذا ليس من غايات النّص المقدّس، إلا أنّه لا يمنع من الاستئناس في الجمع بين الآيات وما توصل إليه العلم، ليس من باب المعجزة أو الحقيقة، وإنّما من باب دفع الغاية من النّص وهو تحقيق الهداية الإلهيّة للبشر، وخلاصة هذا الفريق أنّ "القرآن غايته الهداية والإعجاز،

وإعجازه لا يكون إلا من جنس ما عرف به زمن النّزول، ويكفي أنّه لا يعارض العلم"[1].

ومن المتقدّمين من عارض الإسقاط العلميّ كالشّاطبيّ [ت ٧٩٠هـ] وذلك "لأنّ الشّريعة الإسلاميّة شريعة أميّة؛ لأنّ الله بعث بها رسولا أميّا إلى قوم أميين كما قال تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ} [الجمعة/ ٢] .... فيلزم أن تكون الشّريعة في معهودهم ومستواهم"[2]، ومن المتأخرين محمّد المراغيّ [ت ٢٩٤٥م] حيث أنّ "النّظريات الّتي لم تستقر لا يصح أن يردّ إليها كتاب الله"[3].

وبطبيعة الحال أنّ موقف الفريق الثّالث في ذاته ينقسم إلى رافض وبشدّة أي إدخال للعلم ونظرياته في القرآن مثلا كمحمود شلتوت [ت ١٩٦٣م] ومنّاع القطان [ت ١٩٩٩م]، وبين موافق بشروط كعبد العظيم الزّرقانيّ [ت ١٩٤٨م]، ومحمّد أبو زهرة [ت ١٩٧٤م].

وعلى كلّ حال نخلص أنّ الإسقاط من حيث المسمى لا يتوافق إذا حددنا العلم بالمفهوم اللّغويّ أو المنطقيّ أو التّقنيّ، إذا أنه أقرب إلى الجانب الفلسفيّ الواسع، أمّا إذا حددناه بالمفهوم التّجريبيّ؛ ففي نظري لا علاقة بين النّص الدّيني والعلم التّجريبيّ، لأنّ النّص الدّينيّ جاء لتحقيق الهداية، وبناء فلسفة مطلقة مع الخالق والمخلوق والكون، ولأنّها نصوص ظرفيّة، لهذا سنجد السّياق التّفسيريّ والإسقاطيّ ذاته لا يخرج عن هذه الظّرفيّة في تحقيق وإنزال فهومات النّص ومصاديقه، فيكون الإنزال التّجريبيّ ذاته أقرب إلى الاستئناس والإنزال الظّرفيّ، لا لإدخال النّص المقدّس أيّا كان ليكون حاكما على العلم.

---

[1] الحسن: لبنى عبد العزيز محمّد؛ **اتجاهات التّفسير العلمي للقرآن الكريم: دراسة تحليليّة نقديّة**، مرجع سابق، ص: ٥٥.

[2] المرجع نفسه، ص: ٤٦.

[3] المرجع نفسه، ص: ٦٦.

مجلس الشّورى وقضيّة الحجاب

اطلعتُ على الجدل الحاليّ في قضيّة الحجاب ومجلس الشّورى، ولستُ هنا بصدد الحديث عن الحجاب وشرعيته ولوازمه ومتعلقاته الاستدلاليّة، ولوازم الاستدلال، وأثر العرف الاستدلاليّ في ذلك، فهذا مبحث آخر ليس محلّه هنا.

وإنّما محل الحديث هنا فيما يتعلّق بمجلس الشّورى، وسأستخدم لفظة (البرلمان) لأنّها أدق في الوصف والتّحديد المعرفيّ من الشّورى، فالأخيرة أقرب إلى الجانب الاجتماعيّ العام في التّشاور، بينما اللّفظة الأولى تأخذ أبعادا تشريعيّة ورقابيّة، فهي أعم وألزم.

كما أنّ التّجربة البرلمانيّة من أرقى ما وصل إليها العقل المدنيّ والمجتمعيّ الإنسانيّ في مشاركة الشّعوب للحكومات بشكل ديمقراطيّ وسلس؛ لأنّها تمثل القاعدة العريضة للشّعب في محاسبة الحكومة، وسنّ تشريعات، ومراقبة سير التّشريعات والدّساتير الحاليّة، وإن كان الأصل نتيجة أحزاب لها مقاعد معينة بعد الفوز، وهذه الأحزاب لها قاعدتها العريضة في الشّراك السّياسيّ، إلا أنّ الوضع الحالي في مجتمعاتنا قد لا يتقبل فكرة الأحزاب، وعليه لابدّ أن يدرك المجتمع أنّ قضيّة البرلمان (مجلس الشّورى) ليس قضيّة خدميّة للولاية؛ بل يشكل جانبا تشاركيّا مع الحكومة لعمان بشكلها الواسع في قضايا الدّولة الدّستوريّة والرّقابيّة والتّشريعيّة، فالانتخاب لا علاقة له بدوره الاجتماعيّ؛ فهذا محلّه المجلس البلديّ، وإنّما الانتخاب عن قدرته وحضوره السّياسيّ والمعرفيّ في القضايا الكبرى، وفي الإصلاح الدّستوريّ والسّياسيّ، فلا يكون رهين الولاية بل لصيق عمان ككل، فأي مُنتخَب هو يمثل عمان وليس ولايته!!!

وفكرة البرلمان – كما أسلفنا – فكرة إصلاحيّة في الجوانب التّشريعيّة والرّقابيّة، بما تحوي من جوانب قانونيّة وسياسيّة واقتصاديّة ومجتمعيّة، كما يظهر من قوله تعالى: {إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ} [القصص/ ٢٦].

وبما أنّ فكرة البرلمان كفكرة تطوريّة تشريعا غير إسلاميّ ابتداء، إلا أنّ الرّأي الفقهيّ داخل المنظومة الإسلاميّة لم تقف معه وقفة سلبيّة، عدا في بداية دخول التّجربة، فهناك فئة كفّرَت البرلمان ومن يشارك فيه، إلا أنّه مع السّير الإصلاحيّ أصبح هذا القول شاذا ولا يكاد يذكر.

ومن المقرر حتى قديما في الأثر أنّ غير المؤمن أو المخالف في الدّين إذا كان أمينا وأجدر في الانتخاب لكان أولى بذلك، تحقيقا للمصلحة الكبرى، فكيف ونحن نعيش في ظلّ المواطنة الواحدة، والّتي جعلت جميع النّاس سواسية داخل الوطن الواحد.

فإذا كان هذا مخالفا لي في أصل المعتقد؛ فكيف يضيق إن كان من ذات الدّائرة الإيمانيّة، وإن خالف ظاهرا تشريعيّا يراه المجموع، أو رأيا فقهيّا رسميّا، أو توجها مذهبيّا وفكريّا، فهذه لا علاقة لها بأصل القضيّة البرلمانيّة؛ لأنّها ليست مرتبطة بالإيمان ولا بالفكر ولا بالشّكل، فكون المنُتخَب كفؤا وأمينا لكان أولى ولو كان حلّيقا مسبلا؛ أو كان ملتحيا مقصرا، فهذه قضايا تعبديّة متعلقة بالإلزام الذّاتيّ، لا بأصل المواطنة ومتعلقاتها الرّسميّة والبرلمانيّة، حيث أنّها مرتبطة بالكفؤ من حيث ذات العمل، وما عداه فيرجع إلى ذاته وعلاقته مع ربه، ولم يجعلنا الله شركاء ننوب عنه في مراقبة النّاس والحكم عليهم!!

وعلى ما تقدّم ندرك لا داعي للجدل حول إذا كانت المرأة محجبة أم لا؟ وقد تجاوزت الموضوع دول أقل منا حضارة ووعيا، ومع ذلك هي مرحلة سيتجاوزها الزّمن كما تجاوز قضيّة مشاركة المرأة في البرلمان ذاته.

كما أنّه لا ينبغي التّكلف في مناقشة قضيّة الحجاب بشكل عشوائيّ، وليّ النّصوص بعيدا عن سياقاتها الزّمنيّة والتّأريخيّة، ومتعلقاتها اللّغويّة والأصوليّة، فهذا مبحث آخر، والخلط بين الجانبين لا يؤدي إلى نتيجة تخدم المجتمع، فاختيار

الكفؤ في البرلمان (مجلس الشّورى) هي أصل القضيّة وفحواها بعيدا عن الدّين والتّوجه والمتعلقات الفرعيّة.

وباء فيروس "كورونا" بين اللّجوء الغيبيّ (الإيمان والدّعاء) والسّببيّة الطّبيعيّة[1]

انتشر فيروس "كورونا" بشكل مخيف جدّا، حتى تحوّل إلى وباء يهدد الجنس البشريّ بلا تفريق بين أحد منهم، فبدأ في الصّين الشّيوعيّة، لينتشر في الشّرق عموما بتدينه واختلاف معتقده، وإلى الغرب بليبراليته ورأسماليته، فأصبح الإنسان كذات واحدة أمام هذا المرض، بعيدا عن المعتقدات الأيدولوجيّة، والتّصورات الماورائيّة.

وبطبيعة الحال لا تُهمني حاليا هذه الجدليّة، والعالم ليس لديه الوقت لشغل نفسه أمام هذا الوباء بمثل هذه الجدليات، وهي ليست جديدة، وسبق الحديث في مثيلاتها من الكوارث والأوبئة، ولكن الّذي أردتُ الحديث حوله ما رأيته في وسائل التّواصل خصوصا "تويتر" من تَهكم وسخريّة واستهزاء لمن يلجأ إلى الله بالدّعاء، أو أنّ الحدّ في الشّرق هو الدّعاء والغيب، والغرب يخترع وينتج ما يقاوم المرض، ثمّ فريق آخر يسقط الأحكام على البشر، ليصوّر ربّه بصورة فيه نوع من الوحشيّة، وكأنّه سلّط عذابه على العباد، لهذا فرح بعضهم بحصوله في الصّين، وتهكم وتسلى، حتى انتقل إليه في عقر داره، فأغلقت مساجده وكنائسه ومدارسه، وفريق آخر يعترض على التّسبب الطّبيعيّ في الوقاية من المرض مدعيا أنّ الإيمان خير واق، وأنّ لكلّ أجل كتاب، والمؤمن لا يخاف مثل هذه ولا يلتفت إليه، فانزعج من غلق الحرم لتعقيمه، أو تعليق الزّيارة إلى مكة أو المزارات، وغلق المساجد، وتوقيف الجُمع والجماعة.

لهذا في الحقيقة الأمر لا يخرج عن الجدليّة العقيمة الّتي لا تقدّم ولا تؤخر، فلا تعارض بين الإيمان وبين التّسبب، بل الإيمان يدعو إلى التّسبب والكشف، فالإيمان بالشّيء إيمان بضدّه، فإيماننا بوجود فيروس ضعيف هو في ذاته إيمان

[1] نشر في صحيفة شؤون عمانيّة.

بالقدرة على مواجهته للقضاء عليه والحدّ من انتشاره، وهذا يتطلب السّببيّة، {إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَأَتْبَعَ سَبَبًا} [الكهف/ ٨٤ – ٨٥]، وكلّ شيء في الكون بما فيه الفيروسات والميكروبات هو آية، والله أمرنا بالسّير في الأرض وكشف هذه الآيات، {قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [يونس/ ١٠١]، فالتّوسل والدّعاء لا يتعارض بحال مع التّسبب والوقاية والكشف، نعم يتعارض في حالة واحدة، إذا تصوّر أنّ البلاء كان مرضا أو فقرا أو جهلا أو حربا يرتفع بمجرد الدّعاء والوسيلة، بحيث نغلق المستشفيات والمدارس ونكتفي بالخلوات والصّلوات، فهذا جهل مركب، لم يقل به دين، ولم ينزل به كتاب، ولم يعلّمه رسول، ولكن في الوقت نفسه الرّبط بالدّعاء والوسيلة هو اعتراف بالخالقيّة، الّذي يعطي نوعا من الاطمئنانة النّفسيّة والرّضا، ليولّد مساحة من التّأمل والكشف في دفع الضّر عن طريق التّسبب وليس التّواكل، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة/ ١٥٥ – ١٥٦]، لأنّ الإيمان الغيبيّ يولّد اسقرارا نفسيّا، والاستقراء النّفسيّ يعطي مساحة للبحث والكشف والسّير، لا التّقاعس والتّواكل.

فالّذي يصاب بمرض ما، ويتذكر نبي الله أيوب – عليه السّلام -، وقد نادى ربّه: {وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ} [الأنبياء/ ٨٣]، فكانت النّتيجة: {فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ} [الأنبياء/ ٨٤]، فهذا لم ينزل من السّماء، فقد تسبب أيوب حسب عصره، وأعطاه الإيمان بربّه الاطمئنانة والرّضا النّفسيّ، فلم يتولّد لديه اليأس وبدأ حياته من جديد زواجا ليرزق بذريّة جديدة، وهذه لم تنزل من السّماء، ولو أصيب باليأس لأصيب بالاكتئاب الّذي يقود إلى الانتحار، فنسبة

الشّيء إلى الله نسبة إلى الفاعليّة، ونسبة الشّيء إلى الوجود نسبة إلى الكشف والبحث والسّببيّة.

لهذا كان الاعتراض على أنّ هؤلاء حدّهم الصّلاة والدّعاء، وغيرهم البحث والكشف اعتراض في غير محلّه، ولا علاقة بينهما البتة، ونحن نعلم أنّ السّبب في التّخلف الطّبيّ عند العرب ليس الدّين بقدر السّياسات والطّائفيّة الّتي جعلت المنطقة بلاقع، بل الأديان ارتبطت بالطّب والتّطبيب منذ القدم، واستخدم في التّبشير، واعتبر من أفضل أنواع القربات؛ لأنّه خدمة للإنسان، وتخفيف لآلامه، وإنقاذ للبشر، ونحن ندرك مستوى الطّب في العراق وسوريّة مثلا، فتراجع ليس بسبب الدّين، ولكن بسبب السّياسات والحروب الأهليّة، فهذا الهندوسيّ في الهند، والسّنيّ في تركيا وماليزيا، والبوذيّ في تايلند، والشّيعيّ في إيران، واليهوديّ في إسرائيل، والمسيحيّ البروستانتيّ في أمريكا، يمارسون الطّب ويتفوقون فيه كمهنة إنسانيّة لا تتعارض مع أديانهم جميعا، بل تشجّعها الأديان، فمشكلتنا نحن العرب في الجانب الطّبيّ في السّياسات غير الدّاعمة وليس في الدّين، وهذا لا يعني عدم التّطور الطّبيّ كالأردن والمغرب وبعض دول الخليج، ولكن يحتاج إلى مناخ أفضل للإبداع فيه.

نعم، توجد عقليّة دينيّة تغرس في خطابها النّظرة السّوداويّة في البشر، وكأنّ الله في الأعلى يرسل صواعقه وعذابه، ومنها هذا الفيروس وغيره من الوباء، فيعارضون سبل الوقاية، ويرونها تتعارض مع الرّضا بالقدر، وقوّة الإيمان، فيتصورون توقيف الجماعات والجمع يتعارض مع الإيمان ودفع الضّر، وهذا في ذاته تصور خاطئ للإيمان نفسه، وقديما قيل: فررنا من قدر الله إلى قدر الله، أي من الإيمان في الوجود من ضر وبلاء إلى الإيمان بالتّسبب في البعد عنه ومدافعته، فكلاهما نتيجة سبب، فإذا عرف السّبب عرف العلاج، وحتى يعرف العلاج كانت الوقاية، والوقاية طاعة، كما أنّ الإيذاء معصية، والله يعبد بالطّاعة ولو في زاوية

منفردة، ويصل إليه خضوع عبده ورجاؤه، وفي الوقت نفسه جعل لكلّ شيء سببا، فإذا أدرك السّبب أدرك ما بعده، وإدراك السّب لا علاقة له بدين ولا بغيره، ولكن بالإرادة والسّعيّ في ذلك.

فتوى الشّيخ بيوض وقضيّة التّدليس[1]

بداية الاتهام بالتّدليس تهمة طالما سمعناها، وهي أحكام مسبقة تحتاج إلى مصادق خارجيّة تثبت صحتها من كذبها، فإن كان كذلك يجب علينا الاعتذار، وإن كان غيرها لنا حق البيان والإثبات.

وما نشرته من كلام المجدد المصلح الشّيخ إبراهيم بن عمر بيوض [ت ١٩٨١م] - رحمه الله تعالى – بقوله: "وأمّا دعوى نزول المصائب بالمخالفين فإنّا لا نراها إلا من أوهام العوام فإنّ المصائب كثيرة ومتنوعة لا تزال تنزل بالنّاس أفرادا وجماعات من كلّ جنس ومن كلّ دين ومن كلّ قبيل، ولا يعلم حقيقة أسبابها إلا علام الغيوب"، وقد ذكرت المصدر أي الفتاوى صفحة ٧٠٣.

ولنأت أولا إلى النّص حيث عادة في نقولاتي أنّ نقصان ولو كلمة في الجملة المنتقاة أشير إلى التّصرف، بيد هنا ذكرت الجملة دون زيادة أو نقيصة وقد ذكرت الصّفحة فليس هذا محل الحديث، فليس له علاقة هنا بالتّدليس!!

التّدليس يكمن حسب ما قرأت في: سياق الفتوى، كلمة المصائب، وكلمة المخالفين!!!

وسياق الفتوى أنّها في العادات والتّقاليد، فقد بينها الشّيخ – رحمه الله – بقوله في الصّفحة نفسها: "وأمّا من حيث العادة والتّقاليد فمن تمسّك بشيء من ذلك وألزم نفسه خاصّة فله ما اختار لنفسه ولا نراه بذلك آثما، إلا أن تعدّى حدود الله فاعتقد أنّ اتباع تلك التّقاليد واجب مفروض وأنّ مخالفتها حرام أو حكم عليه بالإثم والعصيان على مخالفتها".

إذا القضيّة واضحة تماما، العادات والتّقاليد أمر واسع فعلا وتركا، شريطة عدم التّعدّي على حدود الله.

---

[1] نشر في صفحتي بالفيسبوك.

ثمّ يجيب على السّؤال هل يلحق بتركها الضّرر والمصائب، لماذا هذا السّؤال؛ لأنّ العادات والتّقاليد تصبح يوما دينا، فيتصور تاركها أنّه مرتكب لإثم الّذي يوجب نزول الضّر عليه، فهنا ينقض هذه النّظرة مثبتا له أنّ نزول المصائب لا علاقة له بهذا، مفتتحا جملة استئنافيّة بقوله: " فإنّ المصائب كثيرة ومتنوعة لا تزال تنزل بالنّاس أفرادا وجماعات من كلّ جنس ومن كلّ دين ومن كلّ قبيل، ولا يعلم حقيقة أسبابها إلا علام الغيوب".

والسّؤال: هل ترك العادات والتّقاليد المخالفة تؤدي إلى المصائب والضّر والعذاب؟ الجواب: لا، لهذا يلفت الشّيخ السّائل: أنّ المصائب تنزل، وتصيب جميع الأقوام والأديان، لكن حقيقة نزولها عند الله وهنا مربط الفرس!!!

حيث استأنف الجملة بقوله: " فإنّ المصائب كثيرة ومتنوعة لا تزال تنزل بالنّاس أفرادا وجماعات من كلّ جنس ومن كلّ دين ومن كلّ قبيل، ولا يعلم حقيقة أسبابها إلا علام الغيوب" فإذا كانت المصائب - المصائب معروفة في القرآن بمعنى ما يسوء النّاس كالأمراض والأعاصير والزّلازل، ولا تحتاج إلى بيان-؛ فإذا كانت هذه المصائب لا تنزل بسبب هذه المخالفات فلماذا تنزل، ولمن تنزل، وهل خاصّة بدين دون دين، أو بقوم دون قوم، وبجنس دون جنس، يجمل ذلك الشّيخ - رحمه الله – بكلمة عميقة: "ولا يعلم حقيقة أسبابها إلا علام الغيوب".

أمّا إتيان آيات العذاب والمصائب من كلام الشّيخ في التّفسير وغيره، فهذا في نظري الإيهام؛ لأنّه لا أحد ينكر هذا، ولا أحد ينكر عظة الله وقدرته في خلقه، ولا أحد ينكر أنّ الذّنوب والكبائر تؤدي إلى الضّر والفساد والبلاء، ولا أحد ينكر الخشية من ذلك، محلّ الخلاف وقد ذكرته في أكثر من موضع هو إسقاط ما يحدث من مصائب أنّها بسبب كذا وكذا، وكأنّه قطعا – ولا أحد يقول بذلك – أنّها بسبب كذا وكذا، فالخشية شيء والإنزال شيء آخر، ولهذا الشّيخ بيوض في الفتوى جمع

بين الإثبات أنّ المصائب تنزل، وبين التأدب بين يدي ربه: "ولا يعلم حقيقة أسبابها إلا علام الغيوب".

فليس كلّ من أصيب بمصيبة نتيجة غضب الله عليه، فقد تكون لأسباب طبيعية، وقد تكون بسبب أخطاء بشريّة حتى علميّة، وقد تكون بسبب تعدي الإنسان على الطّبيعة، فإصابة امرأة ما بمرض السّرطان، والمرض مصيبة لا يعني أنّه نتيجة عذاب، وإلا رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – مات بسبب مرض، فهل هو عذاب له، وقد يكون مرضه نتيجة فيروسات منتشرة في عصره لم تكشف، ومع هذا لا يعني إنكار ما جاء في القرآن مع الخشية والاتعاظ، ولكن الحكم والإنزال لا يعلمه إلا الله.

فإذا كان سياق المصائب لا تنزل في المخالفات هذه، وتنزل في مواضع أخرى بلا تفريق بين أحد، إلا أنّ علم ذلك إسقاطا لله وحده.

وخاتمة ما تقدّم: هل أخذك جزء من السّياق يسمى تدليسا؟ فإذا كان كذلك الكلّ مدلس، والبحوث العلميّة كلّها تدليس، فليس من الشّريطة ذكر جزء يطالب بذكر الكل.

هل "المخالفين" فيها تدليس؟ نعم فيها تدليس لو استخدمتها في سياق مخصوص معين، وأنا استخدمتها مطلقة لأنّها مرتبط بالجملة الاستئنافيّة بعدها، وهي محل الشّاهد، بيد أنّها تفيد عموم الجنس إطلاقا، والعهديّة هنا خصوصا، والنّتيجة واحدة، بدلالة الجملة الاستئنافيّة بعدها، حيث عموم المصائب كما أسلفنا، فلا إشكالية في هذا.

وأمّا المصائب فلا تحتاج إلى بيان وكشف، وهي واضحة إطلاقا وقرآنا، والله وليّ التّوفيق، والحمد لله ربّ العالمين.

مع عيد النّيروز

عيد نيروز سعيد

نوروز مبارك

تحتفي العديد من الأمم الشرقية بعيدهم القومي، عيد النيروز، والذي يصادف اليوم الجمعة، حيث يحتفي به الإيرانيون والأفغان والترك والأكراد في العراق وسورية وتركيا، وأذربيجان وغيرهم.

حيث يأتي الاحتفال في فترة عصيبة من انتشار فيروس كورونا ومع هذا نرجو لهم عيدا سعيدا.

(٢)

عيد النيروز له بعد ديني وقومي، أما البعد الديني فعند الزرادشت، والآن عند البهائية حيث أنهو الصيام ويبدأون اليوم سنتهم الدينية الجديدة (البديع) ببداية شهر البهاء من سنة ١٧٧ بديع.

كما له بعد قومي عند الفرس إذا يبدأون سنتهم الفارسية الجديدة وفق التقويم الجلالي وهو شمسي هجري حيث يبدأ اليوم ١ حمل ١٣٩٩هـ ش.

(٣)

عيد النيروز يسمى عيد الربيع أيضا عند الأمازيغ وشمال أفريقيا، ويكون في ١٣ يناير، وهو بداية السنة الأمازيغية، ونفس طقوس عيد النيروز، وتبدأ تاريخيا بقصة انتصار الأمازيغي شيشنق الأول على فرعون رمسيس الثالث ٩٥٠ ق م، وتقويم سنتهم ١١ يناير/ كانون الثاني ٢٩٧٠ أمازيغي.

(٤)

وهو يشبه أيضا عيد شم النسيم عند الأقباط والمصريين وهو عيد قومي في ٢٠ أبريل وبعده عيد الفصح المسيحي.

وفي الخليج كان بعضهم تأثرا بالفرس يحتفي بعيد النيروز، وارتبط بالبحر كما في قريات من عمان.

وعموما هو طقس يشبه يوم الزينة في عهد موسى ع، وتقاليد الخروج يشبه ما حدث في عهد إبراهيم ع، عندما ادعى أنه سقيم.

حضور ليلة الثامن من شهر الله محرم في مسجد الرسول الأعظم مشاركة لاحتفاء شيعة عمان بكربلاء الحسين

يحتفي الشيعة الإمامية عموما، بما فيهم الشيعة في عمان، بالذكرى السنوية الأليمة في مقتل سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين بن علي عليه السلام في واقعة كربلاء ١٠ محرم ٦١هجرية.

وقد حضرت ليلة الثامن من شهر الله محرم الحرام في مسجد الرسول الأعظم في ولاية مطرح، وهو من المساجد الشهيرة للشيعة الإمامية في عمان، ويعتبر المركز الرئيسي للطائفة.

والشيعة في عمان منفتحون على إخوانهم المسلمين الإباضية والسنة، ومتسامحون، ويتميزون بالاهتمام بالفلسفة والمنطق والعلوم العقلية، وهذا ما يظهر من محاضراتهم، وقد تحدثت في كتابي إضاءة قلم عن التعايش في المدرسة الجعفرية في سلطنة عمان، وليس هنا محل التكرار.

وكان هدف الزيارة حضور محاضرة بعنوان دور العقل في المعارف الدينية لسماحة الشيخ جعفر المطر من المملكة العربية السعودية بصحبة أستاذي الكريم كمال اللواتي، وقبل المحاضرة التقيت بسماحة الشيخ محمد علوان، ومن كبار مشايخ الشيعة العمانيين المعاصرين الذين حصلوا على درجة الاجتهاد في المعارف الدينية أو بعضها، ولي معرفة قريبة به، واطلعت على بعض كتبه في علوم القرآن.

والشيعة أعادوا توظيف الحادثة في أمرين جميلين: الأولى استبدلوا إراقة الدم وإيذاء النفس عن طريق التطبير بالتبرع بالدم للمرضى والمحتاجين إليه، وقد خصصوا في عمان ليلة العاشر والعاشر بطوله لذلك.

والثاني تحويل المحاضرات المكررة في ذكر الحادثة إلى محاضرات علمية واجتماعية تعالج قضايا الإنسان والمجتمع، ومن أوائل من استخدم هذا سماحة المرحوم أحمد

الوائلي ت ٢٠٠٣، والشيعة في عمان على هذا النهج، منذ بدايات مجيء سماحة حسن الصفار في السبعينات من القرن الماضي وحتى اليوم.

لهذا كانت محاضرة سماحة جعفر المطر عن دور العقل في المعارف الدينية، وقد افتتح المجلس بآيات من الذكر الحكيم من سورة مريم العذراء عليها السلام، ثم بدأ سماحته بقصيدة تبين بعض أحداث القصة الأليمة، ثم دخل في المحاضرة، وقد تحدث عن العقل ودوره في العلوم العقلية والأصولية وفي العلوم العملية والفقهية، وبين دوره بشكل رئيس في الأول سواء في الألوهية أو النبوة أو الإمامة أو الميعاد، وأتى ببعض النماذج والقصص كقصة أبي حنيفة ت ١٥٠هـ الشهيرة ومجادلته للملحدين.

وفي جانب العمل بين أن العقل أصل التكليف فإذا ارتفع سقط التكليف، إلا أن دخوله هنا ليس كجانب تشريعي في جميع الجوانب، إلا أنه قد يحسّن شيئا يراه الشرع ذما، أو يثبت عكس الشارع ثم ينقض ما أثبته يوما، وأتى بنماذج كلبس الذهب للرجال مثلا.

لهذا يرى الأصل في الجانب العملي اتباع النص عن طريق الرسول والأئمة من بعدهم والحجة من بعد الأئمة وهم المراجع الدينية اليوم، ووجوب احترامهم وطاعتهم، لأنهم المتخصصون في الشريعة.

وكلام سماحته هو عموم كلام المذاهب التقليدية السنية والإباضية والزيدية اليوم، ولكونها محاضرة سريعة لهذا تطرق إلى عموميات الكلام هنا، بيد أن العديد من الجزئيات غير متفق عليها من فترة متقدمة كقضية تشريع العقل، وإن خالف العلم الرواية أيهما يقدم، والقرائن الظرفية في هذا، وعموم التحسين والتقبيح العقلي والظرفية التدبيرية، مع وجود دراسات معاصرة ترتكز على التأريخية والظرفية بشكل أوسع.

وقبل نهاية المحاضرة لأنهم في الأخير يستحضرون سيرة كربلاء ومقتل الحسين وأهل بيته ويكثر البكاء في هذا، فخرجنا في الأسفل، حيث من عادة الشيعة في الموالد وأيام محرم يقدمون الطعام والشاي ونحوه للجميع، وتظهر هذه العادة بشكل أوسع وجميل في البحرين والعراق، ليطعموا الجميع من مشارك ومار وابن سبيل، وهنا وجدنا الشرطة تفتش بشكل لم نتعود عليه في عمان، وهم أعلم بالحال.

عموما قضية الحسين هي قضية جميع المسلمين، وهو رمز للتضحية والفداء، إلا أنه كحدث تأريخي انتهى أمره إلى المحكمة الإلهية التي لا تظلم أحدا، وسابقا حضرت ووجدت بعض الروايات التي تحتاج إلى مراجعة كما ذكرت في مقالي عاشورية الحسين.

بيد أنني وجدت في السعودية والبحرين والكويت وقم وعمان رموزا شيعية توظف هذه الحوادث بشكل إيجابي بما يخدم الإنسان والمجتمع والأمة، ولتكون الحادثة رمزا للوحدة، فجميع المدارس الإسلامية تبجل سبطي رسول الله، وتعترف بمظلومية الحسين، ولكن الحدث كظرف تاريخي انتهى حتى لا يتحول إلى قضية طائفية قائمة على الثأر والكراهية لأمم ولدت بعد ذلك بقرون.

وعند الذهاب تذاكرت مع الأستاذ كمال أن هناك طقوسا قد لا نؤيدها تشريعا، إلا أن لها جماليات روحانية واجتماعية، فمثلا عندنا صلاة التراويح في جماعة، فمع عدم وجود دليل صريح لها إلا أنها تجمع الناس على القرآن وذكر الله، وكذا قضية مولد الرسول الأكرم كما عند إخواننا الصوفية خصوصا، فيلتقون على حب رسول الله وتدارس صفاته الحسنة، وهذا ما يحدث عند إخواننا الشيعة في قضية عاشوراء والأربعين مثلا، فهذه الوقفات لها إيجابيات روحية واجتماعية، فلا نتعامل معها بظاهرية سلبية، وأيضا لابد أن توظف إيجابيا لخدمة المجتمع، مع ضرورة المراجعة والنقد الذاتي، والله أعلم.

حاكميّة الإنزال وحاكميّة الدّولة: (قراءة في تغريدة الدّكتور سعود الزّدجالي)

اطّلعت على ردات الفعل حول تغريدة الدّكتور سعود الزّدجالي ونصّها: "حتى نتجاوز هذا الفكر المتجذّر علينا أن نعيد السّياسة إلى العالم الدّنيوي وعزلها عن الفكر الدّينيّ الشّمولي، ونعيد أجزاء الحريّة الإنسانيّة، ونجعل مصدر السّيادة هو الشّعب وليس الدّين أو الله أو أهل الحل والعقد، ونضع الخطأ السّياسي انحرافا وممارسة وليس إثما أو كفرا في تطبيق الحدود الشرعيّة".

الّذي يهمني هنا ما تعلّق حول هذه التّغريدة في قضيّة الحاكميّة، وما يترتب عليها من تكفير أو تفسيق على الأقل، مع رجوعي إلى التّغريدة بصورة سريعة في الأخير.

الخلط الّذي وقع في العقل الجمعي بعد الانفتاح على القوانين الغربيّة أنّ استيراد هذه القوانين كفر، فشاع استخدام قوله تعالى {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة/ ٤٤]، خصوصا في الدّعوة النّجديّة ونواقض الإسلام العشر، وعند بعض الإخوان المسلمين، وجماعات التّكفير والهجرة، فظهر ما يسمى بتكفير القانون المدني أو الدّساتير والحكومات القائمة عليها [يُنظر كتابنا فقه التّطرف ص: ٣٢ – ٣٨]، واستخدّم الإخوان المسلمون مصطلح "دستورنا القرآن" [يُنظر مقالنا: هل القانون المدني كفر؟ وما معنى دستورنا القرآن؟]، لذا ردّة الفعل جرّت إلى اعتبار الفقه الإسلامي شيئا مقدّسا، مع أنّ أغلبه اجتهاد ظرفيّ، وتأثر بالحضارات الأخرى، بل حتى بالقانون الرّوماني [يُنظر مقالنا: تأثير القانون الرّومانيّ على الفقه الإسلاميّ: القواعد الفقهيّة نموذجا]، ولهذا القانون الغربيّ تأثر بالفقه الإسلامي أيضا، هذا الخطاب العمومي غير المقعد، والّذي لم يطرح قبل هذا، ولم يتصوّر العقل الجمعيّ قبل الانفتاح على الغرب وعموميات الصّحوة أنّ الفقه وحي

آخر يتعصّب له كالتّلمود البابلي، وبطبيعة الحال لم يقل أحد بهذا، إلا أنّ الخطاب العموميّ غير المقنن أدّى إلى معنى هذا في العقل الجمعي.

لهذا رجع مصطلح الحاكميّة من جديد عند سيّد قطب [ت ١٩٦٦م]، واستخدمت الجماعات المتطرفة نصوصه في تبرير تكفيرها للحكومات والقوانين الوضعيّة، ولمّا نتأمل القرآن الكريم سنجد الحاكميّة استخدمت في موضعين: حاكميّة الجزاء وحاكميّة الإنزال والمصدريّة، وأمّا الأول لا علاقة لنا به؛ لأنّه متعلق بالعدل الإلهيّ في العالم الآخر [يُنظر مقالنا: الخطوط الثّلاثة في القرآن الكريم: التّكوين والتّشريع والجزاء]، الّذي يهمنا هنا حاكميّة الإنزال والمصدريّة {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ} [يوسف/ ٦٧].

ولعلّ سورة المائدة علّقت الحكم على ما أنزل الله من كتب سماويّة [التّوراة والإنجيل والقرآن]، هذه الكتب تطرّقت إلى تشريعات المفصّل منها قليل، والغالب مجمل، وتركت للعقل البشريّ، والظّرفيّة مساحة واسعة للتّأويل والإنزال، ومع تطرقها للعديد من التّشريعات إلا أنّها لم تتطرق إلى فلسفة الدّولة ونظامها إلا كجوانب قيميّة وأخلاقيّة ليس بالشّريطة لصيق الدّولة. [يُنظر مقالنا: مفهوم الدّولة في القرآن والخلاف في التّطبيق].

فلا يوجد هناك شيء اسمه حاكميّة الدّولة، فالرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – نفسه أقر ممالك وهي وراثيّة كسرويّة كما في عمان أيام الجلندى، ولم ينازع مشيخيات القبائل في زمنه، بل حتى بعد فتح مكة قال: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"، وهو كناية في احترام بعض الرّموز المجتمعيّة، ولم يجعل نفسه ملكا أو امبراطورا، لهذا حدث فراغ كبير بعد وفاته – عليه السّلام -، فرجع من جديد مجلس أهل الحلّ والعقد، وهو مجلس يتعامل معه العرب قديما، وليس حادثا أبان السّقيفة [يُنظر مقالنا: فلسفة الدّولة: مذهب الشّورى؛ ومقالنا: فلسفة الدّولة: مذهب القرشيّة].

ولم يظهر استخدام آية الحاكميّة طيلة الخط والخلاف الّذي حدث منذ وفاة الرّسول الأكرم وحتى بيعة عليّ إلا عند فريق من جماعة عليّ بن أبي طالب [ت ٤٠هـ]، فأعلنوا شعار {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} فسمّوا بالمحكمة، ومع هذا لم يروى عنهم التّكفير والتّشريك بالمعنى الملي إلا ما روي عند فريق ظهر لاحقا خصوصا الأزارقة، مع إعلان فريق منهم البراءة من الإمام عليّ ومعاوية [ت ٦٠هـ] وهو تكفير عملي لا ملي، والأزارقة والصّفريّة والنّجدات غلو فاعتبروا دار السّلطان المستبد دار شرك، والعامل معهم مشرك، واستدّلوا بقوله تعالى: {وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} [الأنعام/١٢١]، وهنا ظهر الخلاف بينهم وبين عبد الله بن أباض [ت ٨٦هـ] فسمو جماعة الأخير بالقعدة، وبغض النّظر عن صحّة ما روي عن الخوارج [يُنظر جوابنا: مصطلح الخوارج، وكتابنا فقه التّطرف، ص ٥٥ – ٥٨]، إلا أن قضيّة الحاكميّة لم يكن لها ظهور قوي كمصطلح إلا في القرن العشرين، أو النّصف الثّاني من القرن الرّابع عشر الهجري.

أمّا حاكميّة الدّولة كمصطلح لا ظهور له، والاعتراض عليه من جهتين: الأول حاكميّة الحاكم، والثّاني حاكميّة القوانين، أمّا حاكميّة الحاكم فظهر أولا نتيجة الصّراع على الخلافة، واعتبر الخلاف حق إلهيّ وليس بشريا، فقيل هي في العباس [ت ٣٢]، وقيل هي في عليّ وذريته [ت ٤٠هـ] وقيل غير ذلك، [يُنظر مقالنا: فلسفة الدّولة: مذهب القرشيّة؛ ومقالنا: الزّيديّة والإباضيّة .. المشترك والمختلف]، ففي ذلك فرق عديدة، ومذاهب شتى، وقيل الخلافة شورويّة وليست كسرويّة، وقيل شورويّة في البطنين من آل البيت، وقيل شورويّة في قريش، وقيل هي جبريّة اختيار من الله، لهذا ظهر نظريّة التّغلب، وقيل غير ذلك.

وفي هذا النّظريات منهم من يوّسع حق الله ليجعل الإمام بعينة صفة واسما اختيارا من الله، ومنهم من يرى أنّ القائم كان عادلا أم ظالما هو بقضاء الله، وقيل إذا اختاره الفقيه أو أهل الحلّ والعقد هو تمثيل لما أراده الله، هذه الصّبغة الإلهية

في اختيار الحاكم لا نجد لها نصّا صريحا في كتاب الله تعالى، فالله تحدّث عن قضايا فقهيّة بسيطة كغسل الجنابة في كتابة ولم يتحدّث عن اختيار الحاكم وطريقته، وترك ذلك للظّرفيّة البشريّة والعقل البشريّ.

وأمّا حاكميّة القوانين، فهو كما يُقال: حق أريد به باطل، فأغلب القوانين حتى في الفقه الإسلاميّ اجتهاديّة، والقرآن أشار إلى بعض الحدود والأحكام أغلبها مجمل – كما أسلفنا – استنبطت منها أحكاما عملية، وأحكاما قضائيّة، وأحكاما مجتمعيّة تدبيريّة، كما استنبطنا اليوم أحكاما للطّرق والطّيران والوظائف المهنيّة، ثمّ حتى الحدود بعضها من الرّوايات الظّنيّة، وبعضّهم توسّع في استخدام التّعليل، أو ربطها بالظّرفيّة التّدبيريّة.

والخلل في نظري في أمرين: الأول في حرفيّة فهم مادّة [الشّريعة الإسلاميّة هي أساس التّشريع] من النّظام الأساسي للدّولة، وهذه تحتاج إلى تحليل أوسع، من حيث النّص وقطعيته ودلالته، ومن حيث الاجتهاد وروحه، فالله لم ينزل موادا من السّماء، وإنّما أنزل أحكاما منها فصّله، وأغلبها أجمله، فظهر الاجتهاد والتّعليل، وظهرت الآلات وأصول الفقه، ولو قلنا بحرفيّة هذه المادّة لكان قانون الجزاء العماني نفسه معارضا لنصوص كما في الحدود إن لم نوّسع دائرة التّأويل والظّرفيّة، وأخذنا بحرفيّة النّص الشّرعي، بل حتى في نظام الحكم فالقانون يقر أنّ الحكم في عمان "سلطاني وراثي في الذّكور من ذريّة السّيد تركي بن سعيد بن سلطان"، فهل هذا يعارض الشّريعة الإسلاميّة، بالطّبع لا، فالحكم كونه وراثيّا في ذاته إذا ارتضته جماعا ليس كفرا وخروجا من الدّين.

والأمر الثّاني استخدام لفظة "الأحكام الوضعيّة" وتعميمها كمقابل للأحكام الفقهيّة، وجعل الفقهيّة لصيق الأحكام التّشريعيّة، وتوسعة مفهوم الألوهيّة في الأخير، والأولى أن نعبّر عن المستجد بالنّوازل، ودراستها بما يتفق عليه، مع أنّ مصطلح الأحكام الوضعيّة مستخدم في أصول الفقه في التّعامل مع النّص من

حيث السّبب والشّرط والمانع والصّحة والبطلان، خلاف الأحكام التّكليفيّة المرتبطة بالمكلف من حيث دائرة الإلزام فعلا وتركا، ودائرة النّدب والكراهة، ودائرة الإباحة، فالوضع ارتباط بالنّص، والأحكام الوضعيّة هي اجتهادات، فهي ليس في مقابل الفقهيات؛ لأنّ الفقهيات ذاتها اجتهادات يشملها الوضع، ثمّ ليس بالشّريطة ما يسمى بالقوانين الوضعيّة تخالف النّص، فقد تكون تأويلا لنص أو تطبيقا له أو زيادة لحكم ليس له مثيل سابق.

وبعد هذه المقدّمة الطّويلة نفهم الخلل الّذي وقع فيه البعض في إسقاط تغريدة الدّكتور سعود الزّدجالي في الإساءة إلى الدّين أو الذّات الإلهيّة، وبوجه آخر توسعة دائرة الحاكميّة، وما يترتب عليها من تكفير مبطن.

إلا أنني قد أعذر من فهم تغريدة الدّكتور سعود بالخطأ، حيث أنّ الدّكتور يرى أنّ السّياسة والخطأ في تطبيقها لأنّها عمل بشريّ، لا علاقة لها بدين ولا شريعة، ولا يترتب على ذلك تكفير، وأنّ السّيادة في اختيار الحاكم ونوع النّظام هو للشّعب، وهذا كلام جميل لا يتناطح فيه عنزان إلا عند من يرى ألوهية اختيار الحاكم، وهذا مذهب شبه انقرض كنص، مع بقاء من يتمثل الجبريّة في زماننا، وهذا مبحث آخر.

إلا أنّ عبارة "مصدر السّيادة هو الشّعب وليس الدّين أو الله أو أهل الحلّ والعقد} كان ممكن صياغتها بطريقة أخرى، دون إضافة "الدّين أو الله أو أهل الحلّ والعقد"، لأنّ الدّين في الكثير من جوانبه تجسّد اجتماعيّ، وبلا شك سيتجسّد في نظام اجتماعنا المعاصر [يُنظر مقالنا: العلاقة بين العلم والدّين [إشكالية المصطلح وظرفيّة المصداق]، ومقالنا: مالك يوم الدّين].

وأما الله فقد يفسّر بمعنى الذّات الإلهيّة كحضور، وقد يفسّر بمعنى علويّة الدّولة أو لاهوتيتها، ففي الثّاني يستقيم من حيث أصل السّيادة، وأمّا الأول لا معنى

له، فالأديان ومنها الإسلام أمر بقيم عليا كالعدل والمساواة وغيرها، وهي أوامر إلهيّة تشمل الدّولة والمجتمع. [ملحوظة لي بحث ينشر قريبا حول هويّة الدّولة والمجتمع وأنسنتها فيه تفصيل أكبر حول الجانب العلماني والإنساني في الدّولة والمجتمع، لذا ارجئ بعض التّفصيل للاختصار].

وأمّا أهل الحلّ والعقد فهو نظام اجتماعي قديم جدّا كما أسلفت، وليس تشريعا أو نظاما منزلا، قد تختلف تفسيراته، إلا أنّه كوجود لا زال باقيا ومستخدّما ولو في صور معاصرة.

وعلى العموم تغريدة الدّكتور الزّدجالي ليس فيها إساءة، ولا ينبغي تهويل الأمر أكثر ممّا يحتمل، وإن كنت قد أخالف الدّكتور في بعض المفردات، حيث أنّ تويتر أحيانا لا يصلح لتوصيل الأفكار التي تحتاج إلى بيان أكبر، وشرح أوسع، إلا إذا بني على مقال مسبق يشار إليه، أو يختصر له، فعلينا أن نوّسع صدورنا، وأن نتقبّل آراء بعضنا كما روي عن المسيح – عليه السّلام – أنّه قال لتلامذته: "هذه وصيتي أن تحبّوا بعضكم بعضا كما أحببتكم".

ملحوظة: أشرت إلى عنوان المقالات والكتابات لمن أراد المزيد، وابتعادا عن التّكرار، خاصّة هذه المواضيع أشبعت بحثا.

مواضع استخدام القرآن للفظتي بني إسرائيل واليهود وتطابقه تأريخيا[1]

استخدم القرآن لفظة بني إسرائيل خصوصا في الجانب التأريخي كما في سورة البقرة، ولم يستخدم لفظة اليهود إلا في مواضع قليلة، وفي دقة تاريخية ومنهجية؛ لأن لفظة اليهودية ظهرت بعد السبي البابلي، وقبلها لم يعرف، ولهذا فئة من بني إسرائيل ممن لم يتعرضوا للسبي بقوا على اسمهم واطلق عليهم السامريون لفظة إلى السامرة عاصمة إسرائيل الشمالية، ويرفضون لفظة اليهودية.

أما المواضع في القرآن لليهودية فجميعها متأخرة مثلا في آية عزير أو عزرا وهو ظهر بعد السبي، وفئة من اليهود ادعت أنه ابن الله، وكذا صراعهم مع النصارى وهو متأخر؛ لأن السامريين نصروا المسيح وأغلبهم دخل في النصرانية مثل مريم المجدلية، وقضية يد الله مغلولة والولاء والبراء أحداث في وقت نزول القرآن.

وأذكر من فترة طويلة بعضهم طلب حذف بعض الآيات من سورة البقرة فيها شدة على بني إسرائيل، ولكن من يقرأ سفري العدد والتثنية في التوراة أو العهد القديم يجد القرآن لطفيا جدا عكس الآيات في السفرين في نقد أفعال بني إسرائيل بحق الله ثم حق موسى وهارون ويوشع وغيرهم من انبياء الله والصالحين منهم.

ما ذكرته آنفا لم أرد الإساءة إلى المكون اليهودي اليوم، وإنما خواطر تأريخية ومنهجية، مع علمي هناك العديد من الدراسات الناقدة للتأريخ والفكر اليهودي من داخل اليهودية، العديد منه لم يطلع أو يترجم أو يستفاد منه، مثل نظرة اليهود إلى الدولة ومجيء المسيح والنظرة السلبية إلى الآخر.

وفي الصيف الماضي زرت أحد الأحبار اليهود، ومن علمائهم المعاصرين من المدرسة التجديدية داخل الخط اليهودي، فسألته عن قضية الدولة والصهيونية،

[1] نشر في تويتر والفيس.

قال لي والعهدة له أغلب اليهود لا يؤمنون بنظرية الدولة رأسا، ولا علاقة لها بالدين، هناك فئة قليلة تؤمن ولكن بعد مجئ المسيا او المسيح وفئة قليلة تؤيد الصهيونية، إلا أن العديد يذهب إلى القراءة الظرفية للتوراة.

لهذا العديد يذهب إلى القراءة الظرفية للتوراة أو النصوصة المقدسة، وهي قراءة شائعة داخل الخطين اليهودي، والبروتستانت من المسيحية.

أما عبارة "الموت لأمريكا الموت لليهود" هي عبارة تتعارض والعدل القرآني؛ لأن القرآن لا يغرس ثقافة الموت للشعوب والأديان والأجناس، بقدر ما يغرس ثقافة الحياة، وشرع الحرب كنهاية لرد أعتداء أو بطش، فإذا ارتفع كان السلم والبناء.

ثانيا: اللّقاءات

حوار الوطن العمانيّة حول كتاب الجمال الصّوتي: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف[1]

- نبدأ من حيث عنوان الكتاب والسفر في عوالمه، لماذا هذا العنوان في الوقت الراهن؟ كيف استطعت الدخول إلى تلك العوالم؟

أولا أشكر لجريدة الوطن الغراء على إعطائي هذه الفرصة للحديث حول الكتاب، وهو كما أشرتم عنوانه: "**الجمال الصوتي: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف**"، وأصل عنوان الكتاب: "**الغناء والمعازف بين الحلّ والتّحريم: دراسة تأريخيّة فقهيّة روائيّة**"، حيث أنني قدّمته كبحث تخرج من كليّة العلوم الشّرعيّة والّذي كان يسمى حينها معهد العلوم الشّرعيّة في روي بولاية مطرح لعام ٢٠٠٢/٢٠٠٣م، وكان الرّبط بين التّأريخ والنّص، لما في التّأريخ من أثر في إسقاط النّص من جهة، وفي وضع نصوص تساير الوضع التّأريخي إيجابا وسلبا من جهة ثانية، فيدخل الأول في التّأريخيّة، ويدخل الثّاني في التّاريخانيّة، وجميعها نتيجة الاستخدام السّلبيّ أدّى إلى النّظرة السّلبيّة من خلال الجماهيريّة، حتى حكى العديد الإجماع، فانبرى مجموعة من الأوائل في نقض الإجماع والأدلّة كابن حزم [ت ٤٥٦هـ]، والغزاليّ [ت ٥٠٥هـ] والشّاذليّ [ت ٨٨٢هـ]، وغيرهم، إلا أنّ الشّوكانيّ [ت ١٢٥٠هـ] خصّص مؤلفا لهذا عنونه: "**إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السّماع**".

بيد أنّ هذه الآراء الإيجابيّة لم تلق قبولا عدا في الاتجاهات الصّوفيّة، أو بعض السّياسات المنفتحة نوعا ما، حتى أتت الصّحوة الإسلاميّة، ولبست لباس السّلفيّة المتشددة، فصوّرت الجانب السّلبيّ المطلق المجمع عليه في هذا الجانب،

[1] نشر في جريدة الوطن العمانيّة، عدد ١٣٢٤٥، الاثنين ٢٣ مارس ٢٠٢٠م.

ورتبوا عليه التّفسيق والبراءة، وضيّقوا المسّألة بشكل كبير، وأصبحت من قضايا الدّين لا الرّأي، فلهذا نتيجة التّشدد الكبير الّذي عايشته وأنا في مقتبل الطّلب والعمر أي في نهاية القرن العشرين وبداية الألفيّة مع وجود أصوات أكثر انفتاحا إلا أنّها كانت حينها خجولة، أو ينظر إليها نشازا، فبدأت أكتب في هذا الجانب وأبحث فيه، وكان الهدف من البحث ليس الوصول إلى الحلّ أو الحرمة بالشّكل المطلق، بقدر ما كان الهدف إثبات أنّ هذه المسألة من مسائل الرّأي الواسعة الّتي لا يترتب عليها تفسيق ولا براءة.

ثمّ لمّا تقدّم الزّمان رأيت النّظر في الموضوع من جديد، ولكن من باب فلسفة الجمال، مع التّوسع بشكل أكبر في الجانب التّأريخيّ والظّرفيّ، ومبحث الأدلّة، لهذا كان العنوان: الجمال الصّوتيّ، مربوطا بالجانب التّأريخيّ، والرّؤى المنفتحة، ثمّ الانطلاق إلى الجانب الفقهيّ والرّوائيّ، وبعض التّطبيقات المعاصرة، كغناء المرأة، والتّكسب بالغناء، وتعلّمه وتعليمه، واستخدام الموسيقى في العلاج وغيره ممّا ذكرته في خاتمة الكتاب.

- حيث الغناء وتطوره في التأريخ، ماذا استنتج الكاتب بدر العبري من خلال ذلك الارتحال في عصور الغناء المتعددة؟

في الحقيقة تطرّقت إلى الغناء وما يستخدم فيه من آلة منذ بداياته الأولى، وكما أسلفت في الكتاب أنّه شيء فطريّ، فأوتار حنجرته، ودقات يديه، وضربات أقدامه؛ أول آلة استخدمها الإنسان، كما أنّ قسوة الطّبيعة وشدّتها جعلته يبحث عمّا يسلي به نفسه، فكانت المحاكاة، فهنا قام بصنع آلات محاكاة للطّبيعة، وتسهيلا في ذلك، فبدأت تتطور شيئا فشيئا من الحضارة المصريّة القديمة وحتى الإغريق الّذين حولوه إلى علم قانونيّ وفلسفيّ، وبدأ في عصرهم تنشأ فلسفة الجمال.

لكن الّذي يهمنا هنا العصر الجاهليّ والنبويّ لارتباط ذلك بنزول النّص، ثمّ ما بعده خصوصا الأمويّ والعباسيّ لارتباطه بتدوين النّص، ووضع نصوص جديدة مسندة إلى النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – أو إلى الصّحابة والتّابعين، أو إلى آل البيت، كما ارتبط العصر العباسيّ خصوصا بالانفتاح السّياسيّ والفلسفيّ، خصوصا في عصره الأول، والانغلاق السّياسيّ والدّينيّ خصوصا في عصره الثّاني، ومع هذا تطرقت أيضا إلى الأمويين في الأندلس وظهور الموشحات وانتقال الفلسفة الجماليّة الإغريقيّة والإسلاميّة إلى أوروبا، والفاطميين وظهور الموالد، والأيوبيين والمماليك والصّفويين والعثمانيين، ثمّ عصر النّهضة والتّنوير، وأخيرا العصر الحديث، كما أنني خصصت مبحثا عن التّأريخ العمانيّ، وخصوصا ما يتعلّق بالسّلام السّلطانيّ، ومتى نشأ، وما أقدم قطعة وطنيّة عمانيّة.

وبطبيعة الحال ربما أعطى هذا المبحث التّأريخيّ معرفة الجانب الأفقيّ المتقدّم تارة فنّا وتأصيلا وفلسفة، والمتأخر تارات أخرى، كما أنّه أعطى معرفة الجانب الرّأسيّ المهم في التّعامل مع النّص الدّينيّ ذاته.

وعموما تبين لي أنّ دراسة هذا الجانب من حيث الحلّ أو الحرمة لا قيمة له؛ لأنّ الأصل فيه الجمال والإباحة الفطريّة، وبالتّالي تقييده يعود إلى مصاديق خارجيّة قد تقيّد بعضه، أو تضع له ضوابط تقنينيّة، ولكن لا تبطل أصله بالكليّة.

- لديك باب مهم في هذا الكتاب تحت عنوان "الجمال في المنظور القرآني" ، دعنا نقترب منه؟ نود التعرف عليه؟

في الحقيقة ربما يكون الغزاليّ [ت ٥٠٥هـ] من أوائل من التفت إلى هذا ولكن في شكله الكونيّ المطلق، وكذا إخوان الصّفا وخلان الوفا في رسائلهم، إلا أنّ محمّد عمارة [ت٢٠٢٠م] تطرّق إلى الجمال القرآنيّ في كتابه "**الإسلام والفنون الجميلة**"

بشكل أوسع، وتابعه القرضاويّ [معاصر] في كتابه "**الإسلام والفنّ**"، ومن أتى بعدهما فهم عالة عليهما.

لهذا ذكرت في الكتاب في ص: ١٠٠ – ١٠٢ أنّ عمارة يرى أنّ "الآيات القرآنيّة تنطلق بالإنسان بداية إلى جمال الكون، مثل قوله تعالى: {**وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**} [الأنعام/ ٩٩]، والإنسان أمر بالنّظر في هذه الآيات الكونيّة والتّمتع جماليّا بها، وبيّن أنّ الله تعالى استخدم في بعض الآيات حتى عبارات الجمال نحو قوله تعالى: {**وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ**} [الحجر/ ١٦]، فلفظة الزّينة هي لفظة جمال، والقرآن الكريم أمر المسلم بالتّزين والجمال، وفي الوقت نفسه أنكر فيمن شدّد وحرّم ذلك على نفسه، أمّا الأول فيظهر من خلال قوله تعالى: {**يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**} [الأعراف/ ٣١]، وأتبعها مباشرة بقوله: {**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آَمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**} [الأعراف/ ٣٢]، ثمّ عرّج عمارة إلى نماذج عملية للجمال النّبويّ كمثل تسريحه - صلّى الله عليه وسلّم – لشعره، وتزينه وتعطره، وظهوره الجماليّ في لباس وحسن هيئته، واختياره لأصحابه الاسم الحسن، وكان يحب الجميل من الطّعام، بلا تقتير ولا إسراف، وحبّه للصّوت الحسن، وتحببه إلى خدمه وحسن معشره، وعدم إنكاره على النّاس في لهوهم في أعيادهم، أي ما يسمى اليوم بالفنون الشّعبيّة".

وعليه القرآن يقرر نظريّة الجمال، ومن الجمال الجمالُ الصّوتيّ، فلا يمكن الحال أن ينظر إليه بسلبيّة مطلقة.

- كيف حاول الكاتب تفنيد الغناء والمعازف وقربها من المدارس الفقهية؟

في الحقيقة تطرقت إلى المذاهب الفقهيّة الثّمانية، من الإباضيّة فالزّيدية فالجعفريّة الإماميّة، ثمّ المذاهب الأربعة الحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة والحنابلة، وأخيرا الظّاهريّة، وحاولت تتبع آرائهم قديما وحديثا، ومع وجود الرّأي السّلبيّ الأكثر بروزا إلا أنّها لا تخلو من آراء أكثر انفتاحا قديما وحديثا، إلا أنّ الرّأي الإيجابيّ أصبح الأبرز حديثا، مع استثنائنا للظّاهريّة حيث يكاد يتفقون على الجواز والإباحة.

بعدها تطرقت إلى مبحث الأدلّة بداية من القرآن فالرّواية فقول الصّحابة، ثمّ الإجماع وسدّ الذّرائع بشكل موسع، وخلصت إلى "أنّه لا يوجد دليل صريح لمنع الغناء والمعازف أو تحريمه، وإلا لذكره الله في كتابه صريحا، وما جاء من نهي لا يخرج عن دائرة العليّة السّلبيّة، فإن ارتفعت عاد إلى أصل الإباحة؛ لأنّه من الجمال الذّي بثه الله تعالى في مخلوقاته، وما حاكاه الإنسان في صنع آلات وأشعار تناغم هذا الجمال، حتى تحول إلى صنعة وعلم يدرس ويتقن، وهذا لا يعني أنّه ليس للبشر حق التّقنين بما يحفظ المقاصد الخمس أو السّت الّتي تدور حولها مقاصد التّشريع والتّقنين".

- هناك فلسفة عامة للجمال تفسر ماهية الغناء في عصور متقاربة أيضا، كيف تخبرنا عنها؟

نعم، لعلّك تقصد فلسفة وعلم الجمال، وذكرت ذلك في الكتاب ص: ٩٧ - ٩٩، وملخصه - مع الإشارة إلى المصادر في الكتاب - أنّ "علم الجمال ينتمي إلى علوم الفلسفة، وهو أحدث فرع فيها، ويسمى الاستاطيقا Aesthetics، حيث يرجع هذا العلم إلى نهاية القرن الثّامن الميلاديّ عند الفلاسفة الإغريق، وترى أميرة حلمي مطر [معاصرة] أنّ الجمال والفن نشأ مع وجود الإنسان، إلا أنّه كعلم فلسفيّ نشأ مع نشأة فلاسفة علماء اليونان القدماء .... والجمال في الإنسان وعشقه له فطريّ

غريزيّ، لذلك حاول البحث عنه وفهمه ومن ثمّ تقليده، أمّا تقليده فله صور عديدة من ذلك جمال اللّباس ... واللّباس تقليد للباس الطّبيعة، وحاول الإنسان تطويره في أشكاله ورسوماته، وتعدد اللّباس في ذاته فنّ إنسانيّ بديع، كذلك قلّد جمال الطّبيعة في صنع بيته والتّفنن فيه، ممّا اعطى للهندسة المعماريّة ذوقا جماليّا وفنيّا، وحاول أيضا تقليد أصوات الطّبيعة في صنع الآلات والألحان، وابتكار المقامات والقواعد الموسيقيّة، بجانب الإبداع الشّعريّ وقواعده، والفنون الشّعبيّة، وفي المقابل كان التّصوير والنّقش والرّسومات الفنيّة، واليوم الإبداع الرّسميّ عن طريق الفوتوشوب والرّسومات الالكترونيّة .... وعلى العموم في نظري أنّ الجمال هو الطبيعة البشريّة الّتي وجدت في أصل الكون، ثمّ عشقها الإنسان فطرة بشريّة فيه من خلال علاقته مع نفسه والكون، فأسقط هذا الجمال في أشكال فنيّة متعددة، ومع تنوع هذه الأشكال وجدت فلسفة الجمال ... فالجمال كأصل بسيط سابق للفنّ، والفنّ نتيجة طبيعيّة له، ووسيلة في إسقاطه وتقريبه، أمّا الجمال كفلسفة وعلم فهو متأخر عن الفنّ، والعلاقة بين الغناء والمعازف من حيث قيمة الجمال، أنّ الأول صورة من صور تقليد الطّبيعة ومحاكاتها في جمال الصّوت، والمقامات الموسيقيّة لها أوازن كالعروض في الشّعر الفصيح، والمنطق في الخطاب والجدال، والنّحو في القراءة والكتابة، والصّرف في الحديث والخطبة، لهذا لا يمكن تحليل الجانب التّأريخيّ بعيدا عن هذه الفلسفة الجماليّة".

- من خلال تتبعك لوصول هذا الكتاب ليد القارئ ، كيف وجدت نتائج ذلك الوصول؟

الحمد لله كان الإقبال في المعرض وبعده بشكل جيد وكبير، وهو من المبيعات الأكثر في ركن الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء مع رواية عماني في جيش موسلينيّ لماجد شيخان، وللكتاب طلب حتى من الخارج، وأتصور نفاد طبعته الأولى قريبا.

- **ماذا سنقرأ قريبا للكاتب بدر العبري**

قريبا أنشر بحثا محكّما عن الهويّة والأنسنة وواقع المتغيرات في العالم الإسلامي في مجلّة لبنانيّة محكّمة، والّذي آمل أن يتحول إلى مشروع كتاب بسيط كمقدّمة أضيف فيه الظّرفيّة والنّسبيّة في التّعامل مع النّص الدّينيّ، وهو مقدّمة لمشروع أنسنة التّأويل، ولا زلت في بداياته، كما أنّه أشتغل الآن على فلسفة الدّولة، والتّفسير الإنسانيّ للقرآن الكريم، وبعض المخطوطات والتّحريرات، كما أنني أنهيت كتاب عندما ينطق المنبر وهو أهم الخطب الّتي خطبتها في العشر السّنوات الماضية، وأرجو أن يرى بعضها النّور قريبا، مع الشّكر لكم مرة أخرى لي إتاحة هذه الفرصة في جريدتكم التّأريخيّة المباركة.

لقاء مجلّة التّكوين حول القناة اليوتيوبيّة "قناة أُنس"[1]

يتشغل الباحث والكاتب بدر العبري في أكثر من ميدان، ويطل عبر أكثر من وسيلة، لنشر الفكر وطرح الأسئلة وتوسيع دائرة الحوار بين مختلف الأديان والمذاهب والفلسفات والتيارات، عبر الحوار المباشر مع أصحابها، وذلك بهدف نقل المعلومة من مصادرها الأصلية، وليس عبر التلقين أو ما ينقل إلينا بالإنابة.

لقد عرفنا الكاتب بدر العبري باحثا حرا يتسلح بالوعي والمعرفة والطرح الجريء، من خلال سلسلة من الإصدارات التي ناقش فيها الكثير من قضايا الفكر وأثار فيها الأسئلة العميقة. كما عرفناه بمشروع "لجنة الفكر" التي تعمل تحت مظلة الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، التي قدمت العديد من المناشط النوعية. والآن يطل علينا بدر العبري عبر قناته اليوتيوبية "أُنْس" التي نشطت مؤخرا، وواكبت فترة الحجر المنزلي، في ظل جاحة كورونا، بسلسة حوارات نوعية، سلطت الضوء على الكثير من المفاهيم والقضايا المعقدة، مع ضيوف من مشارب واتجاهات مختلفة، أطلوا علينا من بلدان عدة.

في هذا الحوار مع بدر العبري تسلط "التكوين" الضوء على نشاطه الحواري والفكري الذي يطرحه عبر قناة "أنس"، ابتداء من الفكرة، مرورا بالتحديات والصعوبات، إلى الرؤية والأهداف، وصولا إلى الإنجاز والطموح المستقبلي.

حوار: التكوين

بداية الفكرة

الفكرة تعود إلى أحد الأخوة حيث شجعني على فتح قناة يوتيوبيّة، خصوصا بعد إصداري كتاب "القيم الخلقيّة والإنسان" من دار سؤال ٢٠١٦م، حيث أحول فقرات منها إلى مقاطع من دقيقتين إلى خمس دقائق ووضعنا أكثر من ثلاثين حلقة،

[1] نشر في مجلّة التّكوين، الخميس ١٨ يونيو ٢٠٢٠م.

ومن كتاب أيام رمضان ثلاثين حلقة، وبعض الخطب حينها والدّروس والمناسبات المسجديّة، إلا أنّ الارتباط بشخص آخر مع وجود العدّة للتّصوير لا يكون مستقرا، ولا يوجد عندي إمكانات لتوفير معدات تصوير وغيرها، لهذا اهتديت بعد رمضان ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م إلى شراء هاتف، إلا أنّ خبرتي ضعيفة، وكانت النّية أن أشتري بمبلغ جيد إلا أنّ صاحب المحل وهو مصري نصحني حينها أن أشتري هاتفا أقل قيمة، وهو هاتف سامسونج A7، وقال لي عبارة جميلة: من مصلحتي أبيع لك هاتفا بسعر أغلى، ولكني أعرف ماذا تريد، المهم جودة الصّوت؛ لأنّ العديد يسمعون في السّيارة مثلا، ويهمهم الصّوت.

وحينها كما يقول المثل "ما حكّ جلدك مثل ظفرك" بدأت أتعلم كيفة التّقطيع، واهتديت إلى برنامج Kine Master، فتعلّمت الطّريقة عن طريق اليوتيوب، واشتريت حاملا وناقل صوت، وبدأت أواصل بعض الحلقات السّابقة، إلا أنني اهتديت إلى فكرة الحوارات في ٢٠١٨م، وهذه اعتبرها الانطلاقة الحقيقيّة للقناة، إذ لقت والحمد لله إقبالا كبيرا، واستطعنا حتى كتابة هذا النّص تسجيل ست وتسعين مادّة حوارية، في مختلف الثّقافات والتّوجهات والمذاهب والأديان، ومن بلدان متعددة، ولقت قبولا طيبا والحمد لله، ثمّ شرعت في أقل من عام في برنامج الحوار المفتوح، لنعطي فرصة للآخرين ليتحاوروا في قضايا متعددة، وفي قراءة لكتاب، أو نقد لفكرة، أو تقديم لمشروع، وأغلبها في قضايا الفكر والفلسفة، فسجلنا حوالي سبعا وعشرين حلقة، ولقت قبولا طيبا أيضا، كما بعض المؤسسات واللّجان الثّقافية طلبت تصوير بعض حلقاتهم ونشرها، فوثقنا للجنة الفكر بالجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء خمسا وعشرين مادّة، وللجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء أربعا وعشرين مادّة، بجانب خمس وعشرين مادّة متنوعة لجهات متعددو مثل لجنة الفلسفة ولجنة التّأريخ وشبكة المصنعة الثّقافيّة وغيرها، كما وثقنا حوالي ثمان وخمسين منشطا ثقافيا خلال السّنتين، وغيرها كثير، إذا تتجاوز

مواد القناة حاليا الأربعمائة مادّة مختلفة، والعمل الفعلي للقناة سنتان، والآن في السّنة الثّالثة.

ومع ظهور فيروس كورونا كان اكتشاف برنامج ZOOM فاتحة خير للتّواصل مع الآخر من الخارج، فوفر لنا جهدا، ويسّر لنا عسرا، فسجلنا خلال الشّهرين الماضيين تسعا وعشرين حلقة لضيوف ومفكرين وفلاسفة من سوريا ولبنان وإيران والمغرب ومصر والكويت والسّعودية والبحرين وباكستان والعراق وفلسطين وبريطانيا بجانب سلطنة عمان، وفي القريب يوجد أسماء عديدة من أماكن مختلفة ننشرها في وقته بإذن الله تعالى.

وحاليا نسعى في تكوين روابط مع قنوات أخرى أهليّة أو شخصيّة كوجيز وحدائق الفكر في عمان، وقريبا خارج عمان بإذن الله وبدأنا مبدأيا التّنسيق مع بعض القنوات الأهليّة في مصر.

كما أنّ منصة "وجيز" تولت تحويل المواد الحوارية إلى مادّة صوتيّة على soundcloud وغيرها، لطلب العديد من المتابعين، وقمنا بتدشين ذلك في رمضان الماضي ١٤٤١هـ، وجزاهم الله خيرا.

لماذا سميت بأنس وما دلالاته؟

القناة في البداية كانت باسمي الشّخصي: بدر العبري، ولم أرد تغييره حتى لا يفهم البعض أنّه عمل مؤسسة، فهو عمل فردي تصويرا وتقطيعا عن طريق الهاتف، ثمّ قبل فترة بسبب طلب البعض ارتأيت تسميتها بأنس لأنّها تحمل بعدين: الأنس والتّقارب والحب، والثّاني من الإنسان والإنسانية، وهذا من أهم أهداف القناة بناء الإنسان وتحقيق التّعايش والحبّ في المجتمع الإنساني، والتّعرف عليه، والاهتمام بالتّعددية في بناء الإنسان، ونشر رسالة التّنوير.

رؤية القناة وأهدافها:

الهدف العام من القناة مع ما ذكرت آنفا هو رفع معدل الخطاب الحواري أفقيا وعموديا، بحيث كما يشمل العمق الفكري والفلسفي؛ يشمل أيضا جميع التّوجهات والآراء، والسّماع لها عن قرب، فقد طرحت القناة قضايا تنويرية وجدليّة كبنية الدّولة وفلسفتها، والاستغراب والاستشراق، وفلسفة البرلمان، ونظريّة المعرفة، والمجتمع المدني، ونظرية التّطور، والمواطنة، والعدالة، والحداثة، والعلمويّة، والثّقافة الشّعبيّة، والدّيموقراطيّة في الفلسفة؛ ونقد الخطاب الدّيني، والسّياسة والدّين، وأنسنة الخطاب الدّيني، والشّورى والمعارضة، ونظرية التّصديق والهيمنة، وإشكاليّة السّنة والحديث، ونقد العلمانيّة، وعلم الآثار، وأنسنة النّص الدّيني، ومصادر التّشريع الإسلامي في الفكر؛ والصّوفية والتّصوف، والمدرسة الزّيديّة، وحركة المطوع، والحركة الإصلاحيّة، في المذاهب والحركات الإسلاميّة؛ والزّرادشتيّة، والبوذيّة، والفيدس من الهندوسيّة، والسّيخيّة، والبهائيّة، واليهوديّة، والبروتستانتية اللّبراليّة، والأرثدوكس، واللّوثريّة، والمشيخيّة، والمورمون، والمعمدانيّة، والموارنة، والصّابئة في الأديان؛ والبعثات العلميّة في عهد الإمام غالب بن عليّ، والثّقافة بين المجتمعين العماني والبريطاني، وذكريات رمضان في ظفار، والعلاقة بين عمان وفارس، وبين عمان وزنجبار، وبين عمان وجوادر في باكستان في التّأريخ والثّقافة العمانيّة وغيرها كثير، فهذه نماذج.

وممّا يسعدني أنّ البعض تواصل معي من دول مختلفة، جعلوا من بعض مواد القناة كمصدر في بحوثهم الأكاديميّة، لهذا دائما أوثق في كلّ مادّة اليوم والتّاريخ والمكان والسّاعة؛ ليسهل لهم التّوثيق، كما أنّ بعض المواقع والمجلات حوّلت بعض اللّقاءات إلى عمل مكتوب، وقمنا أيضا في تحويل بعضها كما في إضاءة قلم، والآن أنهينا توثيق كتاب المدرسة الزّيديّة، وقريبا نعمل على الأديان، ومشروع فكر صادق جواد، والشّورى والبرلمان.

تعدد المتعاونين في القناة والصّعوبات

القناة فردية، وأعمل فيها بشكل شخصي، إلا أنّ هناك بعض الأخوة، وأخص منهم الأستاذين كمال اللّواتي وإبراهيم الصّلتي ومحمّد الخنبشي وهشام الإسماعيليّ، لهم دور في ترتيب الضّيوف وإضافتهم، وإدارة التّصوير، كما لوجيز في الفترة الأخيرة وأخص فاطمة بنت ناصر دور في التّحويل إلى برامج صوتيّة وبعض الدّبلجة، فلهم جزيل الشّكر والامتنان.

أمّا الصّعوبات فهو أنّها تعمل بعيدا عن الرّسميات، وخوفا من التّقييدات القانونيّة الّتي قد تحدّ من حرية القناة؛ لأنّ الفكر والثّقافة لا يمكن أن تبدع فيها إلا إذا وسعت من دائرة الحريات، وكذا نحن نعمل بالهاتف، لهذا قد تطلبك مؤسسة للتّصوير، ثمّ لما تراك تصوّر بالهاتف تستهجن، وأحيانا يعتذرون لك مع أنّك تخبرهم سابقا، وهذا قليل، وطبعا القناة ليست مادية، لهذا نرفض المساعدات الماديّة؛ لأنّها شخصيّة، والهدف توصيل الفكرة حاليا، ولعلّ في المستقبل تتطور إلى مشروع أكبر كما نرجوه لها متى ما اتسعت الحريات بشكل أكبر بإذن الله تعالى، واعتمدت على ذاتها.

تعدد الأديان والضّيوف

الحمد لله تعالى سيجد المتابع تعددا في الضّيوف من الخليج والشّام والمغرب العربي وإيران وأمريكا وباكستان وبريطانيا وغيرها، وحاليا نعمل لتوسعة الاستفادة من شبه القارة الهنديّة وأفريقيا في جزئها الآخر وشرق آسيا وباقي أوروبا.

وسجلنا حتى الآن بالنّسبة للأديان مع خمسة عشر ديانة، مقابل حلقة فلسفة الأديان، والتّعايش بين الأديان، واستثمار التّعدديّة الدّينيّة، وإشارات إلى الأديان في إيران وشبه القارة الهندية والبحرين وغيرها، والأصل هذا الصّيف نسجل مع ديانات الهند إلا أنّ وضع كورونا قد لا يسمح بذلك، ومع ذلك نحاول نستغل منصة

zoom، وسجلت عن طريقه قريبا مع الكنيسة المارونيّة، وقريبا خاطبت النّسطورية من المسيحية، والقبطيّة الكاثوليّكيّة، والأرمن، وعسى نكمل مشروع الطّوائف اليهوديّة والهندوسيّة والسّامريّة والكاكائيّة والإيزدية والشّبك وغيرهم.

وأيضا نسعى لإكمال الطّوائف والحركات الإسلاميّة والطّرق الصّوفيّة، وقريبا نسجل مع الدّروز والإسماعيليّة والإماميّة، كما نرجو التّسجيل في القريب مع النّصيريّة والأحمديّة والذّكريّة والقرآنيّة والشّيخيّة الإحسائيّة والسّلفيّة التّيميّة والنّجديّة وغيرها.

كما نسعى لتسجيل حلقات مع الاتجاهات الأخرى كالرّبوبيّة واللاأدرية والحركات اليمينيّة واليسارية ونحوها.

وبعد الأديان سنذهب بعون الله إلى فلسفة اللّغات القديمة والمهتمين بها كالكنعانيّة والعربيّة القديمة والآشوريّة والآراميّة والمهريّة والسّريانيّة والأمازيغيّة والعِبريّة واللّغة الإيرانيّة القديمة والسّنسكريتيّة وغيرها، وهذا مشروع مستقل بذاته، عسى الله يوفقنا فيه.

ما وجدتموه من خلال الضّيوف

أغلب الضّيوف يتقبلون الفكرة والحمد لله، وكنّا في السّابق نحن نسعى، الآن العديد بنفسه يطلب تسجيل حلقة معه، أو يرشدنا إلى شخص ما، وكما أنّ العديد من المتابعين يقترحون أو يأتون بشخصيّة، وبعضها مؤسسات، خصوصا لمّا يأتي ضيف إلى عمان، يطلبون تسجيل حلقة حوارية معه، ولقيت قبولا كذلك من المراكز والمعابد الدّينيّة، ويرحبون بذلك، وبعثت لي بعض الرّسائل الّتي تحمل شكرا، عدا بعض الطّوائف ترفض التّسجيل إلا حوارا مغلقا كما في شهود يهوه والهندوسيّة القديمة والسلفيّة التّقليديّة.

ومع هذا توجد صعوبات وهي قليلة ونادرة مثل بعضهم يرغب في مقابل مادي، وبعضهم تعوّد على الاستوديو والكامرات والأضواء فيتفاجأ أن يصوّر بهاتف بسيط، كما أنّ اللّغة عائق ومع هذا والحمد لله نجد متطوعين للتّرجمة، وفيه مراكز بحثّية خصوصا في الغرب ترحب وتشجع لما ترى العمل والتّصور البحثي.

الخاتمة

حاليا كذلك للاستفادة ننشر بعض اللفتات من المواد كمقاطع قصيرة ننشرها في منصات وسائل التّواصل الاجتماعي المختلفة، لقت قبولا والحمد لله تعالى، والقناة هدفها أن تتحول إلى مشروع بحثي، سيجد المتابع ضالته في العديد من الجوانب، ومن لسان أصحابها، وهو عمل توثيقي يحمل عمرا أطول بإذن الله تعالى، وأشكر في الختام الرّسائل المشجعة الّتي تصل في وسائل التّواصل وعن طريق الاتصال، ورغم بساطة العمل إلا أنّ هناك من يعشق الثّقافة والفكر ولو كانت المائدة المقدّمة بسيطة، كما أشكر لمجلة التّكوين إتاحة هذه الفرصة.

لقاء في صفحة الجزيرة حول "مخاوف من تأثر الخطاب الدّيني بإغلاق المساجد في سلطنة عمان"[1]

- ما تأثير أزمة هذا العام "انتشار الوباء وإغلاق المساجد" على نشاطات الوعظ في السلطنة؟

بلا شك أنّ المساجد تكاد تكون المنبر المؤثر للجانب الوعظيّ، وكانت يوما المساجد مدارس بل مؤسسات ثقافيّة متنوعة، واليوم فقدت ذلك حتى قبل كورونا لسببين: وجود مؤسسات أخرى مستقلة تنافس المسجد خصوصا في ظلّ الإعلام المفتوح، والأمر الثّاني التّحجيم القانوني لدور المسجد، وعدم وجود فيه نوع من الحريّة، مع قصره على فئة معينة، وبمواصفات معينة، ومع هذا التّراجع لدور المسجد، إلا أنّ الارتباط المجتمعي خصوصا يوم الجمعة كان منبرا للوعظ (المقنن)، وأيضا في رمضان لكثرة رواد المسجد؛ بلا شك فقد المسجد هذه القيمة بسبب غلق المساجد وتوقيف الجمع، خاصّة أنّ المساجد في جملتها تعوّدت على الخطاب المباشر؛ لهذا قلّ من المساجد من استخدمت الوعظ الالكترونيّ، وأغلب ما يحدث من وعظ في وسائل التّواصل جهود فرديّة لمن يؤمن بذلك؛ لأنّ البعض ينظر إلى الجماهيريّة المباشرة، والبعض قد يكون مستفيدا ماليا كما عند بعض الاتجاهات المذهبيّة الأخرى، وهذا بلا شك سيؤثر إن كان العمل عن بعد، ومع هذا نرى القليل من المساجد أو البرامج التّابعة لها من انتقلت إلى استغلال وسائل التّواصل أو اليوتيوب أو برنامج زوم، والعديد منها كما أسلفت بشكل فردي.

- كيف يمكن أن تغير هذه الأزمة في اتجاهات الخطاب الديني واستهدافه للأفراد في رمضان؟

[1] أجرى الحوار سمية اليعقوبي، ونشر ٧ مايو ٢٠٢٠م.

بلا شك هناك تأثير قد يكون إيجابيا، وقد يكون سلبيا أيضا؛ لأنّ طبيعة الإنسان اجتماعيّ بطبعه، والخلطة تعطي بعض التّدافع، لكنّه قد يكون تدافعا موجها، فيصبح هنا داخلا في التّوجيه اللّاواعي للعقل الجمعي، ومع هذا أرى أثر الفردانيّة على الأقل على مستوى الأسرة سيضع له بديلا للتّعرف على ثقافات أخرى إمّا قراءة أو مشاهدة أو سماعا، خاصّة ولأنّ السّاحة مفتوحة، وفيها التّدافع بين مختلف التّوجهات، وهذا سيكون له أثره الإيجابي لأنّ الواقع يجعله يعيش هذه المرحلة.

- هل ثمة مبادرات أو محاولات مبتكرة للوعظ والخطاب الديني بديلا عن المحاضرات الدينية وجلسات الدروس في رمضان؟ هل يمكنك أن تخبرني عنها بمزيد من التفصيل

كما أسلفت حسب ما أرى قليلة جدا، وأغلبها فرديّة، لأسباب ذكرتها، ولسبب آخر أيضا وهو أنّ العديد من يعمل في الوعظ كان لسبب وظيفة، وبوجود الحجر الصّحي يرى من حقّه كسائر الموظفين الرّاحة والهدوء، ثمّ أنّه لم يعوّد سلفا على هذا العمل، لهذا نجد النّاشط الآن من كان مستغلا سابقا الفضاء الآخر، أو من يحمل هذا التّوجه كرسالة يراها، أو من رأى فيه بديلا عن منبره المباشر، وحسب ما أرى لا زالت قليلة؛ لأنّ التّنافس في هذه الوسائل قوي، ثمّ حتى المؤسسات الرّسميّة المباشرة للوعظ ذاتها ضعيفة في هذا، لهذا نرى بعض البديل، مع استغلال الجائحة أيدلوجيا، ولكن ليس بصورته الواسعة والقويّة الّتي كانت في المساجد، خاصّة وأنّ الحضور مثلا في الجمع تنطلق من جانب تعبدي في العقل الجمعيّ، وكذا أيام رمضان، والوسيلة الأثر استخداما الآن هي الدّعاء بعد الأذان، وتكليف الأئمّة بها.

- ما الجوانب الدينية التي لمستم اهتمام الناس والتي تتصل بالوباء منذ بداية رمضان وقبيل رمضان

أكبر قضيّة أثيرت في البداية أنّ الحدث الّذي حدث في الصّين كان يروّج على أنّه عذاب من الله، ولأكلهم من أغذية لا تتوافق والشّرائع، وهذا يدل على إعجاز الشّرائع، كما نشرت مقاطع لطلبهم من المسلمين الدّعاء، ونحوها من الترّويج الأيدلوجيّ، حتى انتقل بلاد المسلمين، فأغلقت المساجد والمدارس وغيرها، فهنا تغير الخطاب بين العذاب والابتلاء، والحاصل الجميع يستغل الواقع في ترويج سلعته، وإسقاط النّصوص لاستغلال الموقف، سواء الإسقاط في جانبه الظّرفيّ الطّبيعيّ، أو في جانبه المتكلف الأيدلوجيّ.

ولكن في الجملة الكلّ تعلّم درسا، وأدرك أنّ سنّة الله واحدة في الجميع، ممّا يحتاج بعض المراجعات في التّصور السّابق كالدّعاء للإنسان، والفرح لفرحه، والحزن لمصيبة تقع عليه، وهذا يندرج في مراجعة مفهوم الدّعاء وقضية الحقيقة الواحدة أو الحق المطلق، والولاء والبراء، وغيرها من الجوانب.

- هل تتوقع مساهمة كبيرة لشبكات التواصل الاجتماعي والإعلام في ظل انتشار الجائحة وهل يمكن لهذه التأثيرات إن وجدت أن تمتد للمستقبل

وسائل التّواصل كانت قويّة قبل كورونا، وتقوّت أيام كورونا، وربما تكون أقوى بعده، لسبب أنّ الحياة لابدّ أن تتأقلم مع هذا الوضع؛ فالقادم مقبل على وضع لا يمكن تخيل أنّ الفيروس يذهب في يوم وليلة، نعم الفراغ الموجود اليوم جعل أغلب النّاس لصيق هذه الوسائل، ولكن هذه الأغلبيّة متعددة المشارب والتّوجهات والتّخصصات، لهذا أرى أنّها حالة صحيّة، خلاف ما أسلفت ما كان عليه الوعظ المسجدي كان محصورا على فئة معينة، لهذا أرى أنّ الوضع التّنافسيّ سيستمر مستقبلا، وستظهر برامج ووسائل أخرى، إن لم تحجّم هي الأخرى قانونا وسياسة.

- ما الحلول المقترحة لتفادي أزمة انقطاع الناس عن المساجد وانعدام العمل الوعظي المباشر والمحاضرات والدروس المباشرة

المساجد هي عنصر التقاء مجتمعي جميل، ولكن ليست هي المكان الوحيد مع الله، فكلّ بقعة في البيت أو السّيارة أو الطّريق تختلي به مع الله هو مسجد في الحقيقة، لهذا لا يوجد حلّ حاليا حال وجود البلاء وانتشاره، نعم قد يفتح بعد حين، وهنا لابدّ أن تتغير الرّؤية الفقهية في المساجد، وأن توجد اجتهادات معاصرة تتوافق والصّحة والحدّ من المرض، كالتّراص بين المصلين، ووضع فرجة بين الاثنين، وأيضا إحياء قول الجمهور أنّ صلاة الجماعة فرض على الكفاية وإن كنت أرى أنّها سنّة كفائيّة، فإن أقامها البعض يجزي عن الآخر، وكذا صلاة الجمعة يمكن توقيفها حتى حين، وهو رأي شهير كان قديما؛ حيث أنّ أمر إقامتها بيد الحاكم أو الجهة المختصة، وكذا موضوع حرمة المشاركة في المسجد لوجود مرض أو ضعف في الإنسان، وقضيّة المصافحة وملامسة السّجاد وغيره.

وبطبيعة الحال هذا لا يقتصر عند الجانب المسجدي بل هو فرصة أيضا للقضاء على العادات الاجتماعيّة المكلفة مثل قضية الأفراح والتّجمع الكبير في عقد القران أو الزّواج، وكذا التّجمع للأحزان فممكن قصره على أقرب النّاس وأصحاب الجوار، والاكتفاء بالوسائل المعاصرة في التّهنئة والتّعزية.

ثالثا: البحوث

الحوار الثّقافيّ ودوره في تعزيز التّماسك الاجتماعيّ[1]

مدخل الورقة

يعيش العالم الإسلاميّ اليوم ضمن قرية واحدة متداخلة، وأصبح البيت الإسلاميّ مكشوفا على الجميع بأصل نصوصه وزيادات تراثه وتأريخه، بحسناته وسيئاته، لهذا أصبح هذا البيت ليس مفتوحا على العالم فحسب؛ بل على أفراده ومكوناته هو في الدّاخل.

لهذا التّعددية داخل البيت الإسلاميّ حقيقة واقعيّة يجب أن تستثمر في بناء هذا البيت، وخدمة المجتمع الإنسانيّ الكبير.

وبما أنّ هذه الورقة تركز على الحوار الثّقافيّ ودوره في البناء المجتمعيّ والتّنمية المستدامة، فقد سبق أن كتبت بحثا بعنوان: **الثّقافة العربيّة والحراك الاجتماعيّ**، نشر في كتابي إضاءة قلم، من ص: ٣٧ وحتى ٦٤، تطرقت فيه إلى الثّقافة والمشهد السّياسيّ والتّفرق القوميّ في العالم العربيّ، والثّقافة والتّطرف الدّينيّ، والثّقافة والجانب الفنيّ والجماليّ، والثّقافة والوضع الاقتصاديّ والاجتماعيّ المتردّيّ، لهذا لن ألجأ إلى تكرار ذلك، وإنّما نركز هنا على الحوار وضرورته في الواقع الثّقافيّ في البيت الإسلاميّ الكبير.

[1] مقدّم للمنظمة الإسلاميّة للتّربيّة والعلوم الثّقافيّة – إيسسكو – واللّجنة الوطنيّة الكويتيّة للتّربيّة والعلوم والثّقافة ضمن ورشة عمل شبه إقليميّة حول تعزيز الحوار والتّماسك المجتمعيّ في إطار العمل الثّقافيّ الإسلاميّ المشترك بدولة الكويت، من ١٥ – ١٧ سبتمبر ٢٠١٩م.

ماهية الحوار الثّقافيّ ودوره في البيت الإسلاميّ

أسند في هذا البند – حسب محاور الورشة – الحوار إلى الثّقافة، والحوار مصطلح قديم في المنظومة الإسلاميّة خلاف الثّقافة الّتي استخدمت بكثرة في العصر الحديث خصوصا في نهاية القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، وظهرت بصورة أكبر في القرن العشرين مع علماء الأنثروبولوجيا.

وكما ذكرنا في مبحث الثّقافة في إضاءة قلم[١] عرّفها ندين لإدوارد تايلور [ت ١٩١٧م] بأنّها: "الكلّ المركب الّذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات والعادات الأخرى الّتي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع"[٢]، ويعرّف تركي الحمد [معاصر] الثّقافة "بمعايير العقل والسّلوك، والّتي تحدد معنى الحياة، حيث لا معنى لها بدون هذه المعايير، ورموز تحدد غايات الحياة، الّتي لا غاية لها بدون تلك الّرموز، بمعنى أنّ الثّقافة هي إجابة لسؤال الفرد والجماعة عن كيف ولماذا وإلى أين، أي الغاية من الوجود"[٣]، ويعرّفها محمد فيضي [معاصر] "بمجموع العقائد والقيم والقواعد الّتي يقبلها ويمتثل لها أفراد المجتمع، ذلك لأنّ الثّقافة هي قوة وسلطة موجهة لسلوك المجتمع، تحدد لأفراده تصوراتهم عن أنفسهم والعالم من حولهم، وتحدد لهم ما يحبون ويكرهون ويرغبون فيه، ويرغبون عنه، كنوع الطعام الّذي يأكلون، ونوع الملابس الّتي يرتدون، والطّريقة الّتي

---

[١] ينظر: العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، سطنة عمان/ مسقط، ودار مسعى، كندا، الطّبعة الأولى، ٢٠١٩م، ص: ٣٩ – ٤٠، بتصرف.

[٢] الحمد: تركي، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، ط دار الساقي، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ص ١٧.

ينظر أيضا: موقع أرنتروبوس: الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا والسوسيوأنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: ٦/٢٤/ ٢٠١٦م، الساعة الثالثة والنصف ظهرا، الرابط: http://www.aranthropos.com/.

[٣] الحمد: تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، مرجع سابق، ص ١٨.

يتكلمون بها، والألعاب الرّياضيّة الّتي يمارسونها، والأبطال التّاريخيين الّذين خلّدوا في ضمائرهم، والرموز الّتي يتخذونها للإفصاح عن مكنونات أنفسهم ونحو ذلك"[1].

وأمّا الحوار فيعرفه أسامة خيريّ [معاصر] بأنّه: "ظاهرة إنسانيّة، لازمت المجتمع الإنسانيّ منذ بدء الخليقة، فالإنسان السّويّ يحاور نفسه، وأسرته، ومجتمعه، بشرط أن يكون الحوار مستمرا وفاعلا ومفيدا"[2]، وجاء استخدامه في القرآن بمعنى الجدل، "والجدال من جدل الحبل إذا فتله، وهو مستعمل في الأصل لمن خاصم بما يشتغل عن ظهور الحق ووضوح الصّواب، ثمّ استعمل في مقابلة الأدلّة لظهور أرجحها، والحوار والجدال لها دلالة واحدة، وقد اجتمع اللّفظان في قوله تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} المجادلة/١"[3].

فإسناد الحوار إلى الثّقافة إسناد إلى العموم، ليشمل أبعاد المجتمع الإسلاميّ سياسيّا ودينيّا وتربويّا واقتصاديّا وفنيّا ومجتمعيّا؛ لأنّ الحوار في ذاته يشمل العنصرين: عنصر التّلاقح والاستفادة من الآخر، وعنصر التّقويم والمراجعة، فلمّا أسند إلى الثّقافة كان الإسناد إلى الثّقافة لأنّها "تعتبر خيطا مشتركا بين المجتمع الإنسانيّ، فهي الخيط المرتبط بذات الإنسان كعقل مفكر، وجسد متأثر بما حوله في الطّبيعة والكون وأخيه الإنسان، وبما ورثه من حضارة وفكر وتراث، وبما وصل إليه من معرفة واختراع وإنتاج، هذا الخيط الإنسانيّ تتشكل به الحضارة الإنسانيّة

---

[1] فيضي: محمد، **مقالة حول تعريف الثّقافة**، موقع موضوع، تاريخ الزيارة: ٦/٢٤/ ٢٠١٦م، السّاعة الرابعة عصرا، الرابط: http://mawdoo3.com/.

[2] خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمّان، ط ٢٠١٤م، ص: ١٣.

[3] زايد: فهد خليل؛ **فنّ الحوار والإقناع**، ط دار النّفائس، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، ص: ١٢.

المتعددة في طقوسها ومعارفها، والمتنوعة في نتاجها وآثارها، وعليه تتشكل ثقافات تحت الثّقافة الأم للإنسان، وحضارات تندرج تحت حضارة الإنسان"[١].

وأمّا الجانب المجتمعيّ أو ما يسمى بالحراك المجتمعيّ فهو "الحراك الاجتماعيّ بالوضع الّذي يشير إلى إمكانية تحرك الأفراد أو الجماعات إلى أسفل أو إلى أعلى الطّبقة أو المكانة الاجتماعيّة في هرم التّدرج الاجتماعيّ أو في إطار النّسق الاجتماعيّ"[٢]، وكثيرا ما يستخدم الحراك الاجتماعيّ في الجانب الاقتصاديّ، إلا أنّ الثّقافة "أصبحت محور عملية التّنمية الاجتماعيّة الشّاملة، في حين أصبحت تكلنوجيا المعلومات هي محور التّنمية العلميّة التّكلنوجيّة"[٣].

لهذا كان للحوار الثّقافيّ ضرورة في تعزيز الحراك المجتمعيّ في البيت الإسلاميّ خصوصا، والبيت الإنسانيّ عموما.

---

[١] العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، مرجع سابق، ص: ٣٨، بتصرف بسيط.

[٢] الصغير: كاوجة محمد الصغير، وابتسام: كوشي، **الحراك الاجتماعيّ وعلاقته بالمتغيرات المجتمعيّة للمجالات الاجتماعيّة في المدينة الجزائريّة**، دراسة ميدانية لترامواي ورقلة – الجزائر، مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ص ٣٣٨.

[٣] علي: نبيل، **الثّقافة العربيّة وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة رقم: ٢٦٥، ص ٦.

مسح أهم معوقات مجتمع البيت الإسلاميّ من الدّاخل

في نظري أهم المعوقات الّتي يعانيها مجتمع البيت الإسلاميّ من الدّاخل حاليا، والّتي يمكن النّظر حولها حواريّا التّالي:

[المعوقات الفكريّة]

أولا: التّأريخ السّلبيّ: حيث تشكلت فرق البيت الإسلاميّ نتيجة صراع سياسيّ بعد وفاة الرّسول الأكرم – صلّى الله عليه وسلّم – وهو صراع بشريّ كأي أمّة من الأمم، إلا أنّ هذا الصّراع انتهى بوفاة تلك النّفوس، ومع هذا نجد التّعصب للرّموز التّأريخيّة، أو محاكمة الشّخوص وفق روايات تأريخيّة، دونت في فترة التّعصب للحزب والمذهب، والأصل في الماضي قوله تعالى: {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [البقرة/ ١٣٤].

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق نظري من خلال مفاهيم ثلاثة: الأنسنة والظّنيّة النّسبيّة والحاكميّة، أمّا الأنسنة فتأريخ هذه الأمّة تأريخ بشريّ إنسانيّ يحوي النّجدين: الخير والشّر، الصّواب والخطأ، الإيجاب والسّلب، كتأريخ أي أمّة في الأرض، فليس ملائكيّا مميزا، وليس حيوانيّا شهوانيّا، وأنسنة التّأريخ أي رفع القداسة عنه، فليس نصّا تشريعيّا مغلقا ولا مفتوحا، بل هي تجربة بشريّة، تدرس بشكل أكاديميّ لا أكثر، فإذا جعلت التّأريخ مقدّسا، ارتفع الحوار هنا، فأصبحت تدافع عن مقدّس لديك، وتبذل كافة الحجج لتأليهه أو شيطنته.

وأمّا الظّنيّة النّسبيّة، فلأنّه كتب متأخرا من جهة، والقلم الكاتب في العادة إمّا محب مغال، أو حاقد كاره، فنسبة الخطأ والتّلاعب في الرّواية التّأريخيّة نسبة كبيرة جدّا، وهي ظنيّة بامتياز، فإذا كان كذلك وجب جعلها على مائدة الحوار الطّبيعيّ غير المقدس.

وأمّا الحاكميّة، فهي لله وحده، هو أعلم بعباده، وهو عدل، فهنا لا نطالب ديانة من حيث الولاء والبراء النّبش في الأموات، والصّراع حولهم، وليس لنا البحث عن نجاتهم أو هلاكهم، فهم بشر مثلنا، فالحوار في قضايا غيبيّة لا فائدة منها لمجتمع البيت الإسلاميّ، ولا لأجيال هذا المجتمع؛ لأنّهم يعيشون في صراع وهميّ لا فائدة منه، الأصل توجيهه نحو العلم والمعرفة والنّتاج والحاضر والمستقبل.

ثانيا: التّضخم العقديّ [الكلاميّ]: نجد القرآن يركز على الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصّالح، وهذه أركان ثلاثة يقوم عليه مجتمع البيت الإسلاميّ، فالكلّ يعظّم الله، وما أنزل من كتب، وما أرسل من أنبياء، فالجميع يؤمن باليوم الآخر، وبالعذاب والنّعيم، ويعملون صالحا ابتغاء ما عند الله من ثواب، إلا أنّ هذا الحدّ تضخم بشكل كبير، بعد الصّراع بين مدرستيّ الاعتزال وأهل الحديث، وكثرة الجدل أدى إلى تكوّن مدارس كلاميّة جميعها تعظّم ما أسلفنا بيانه، وحول هذا يقول الإمام الرّازيّ [ت ٦٠٤ – ٦٠٦هـ] في تفسيره: "فأمّا الّذي يعرف بالدّليل أنّه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لذاته وأنّه مرئيّ أو غير مرئيّ، وأنّه خالق أعمال العباد أم لا، فلم ينقل بالتّواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السّلام بأحد القولين دون الثّاني، بل إنّما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثّاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره، ولا الإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان فلا يكون موجباً للكفر، والدّليل عليه أنّه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم - أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنّه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمّة، ولنقل ذلك على سبيل التّواتر، فلمّا لم ينقل ذلك دل على أنّه عليه السّلام ما وقف الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا

إنكارها موجباً للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمّة، ولا نكفر أرباب التّأويل"[1].

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق من خلال مفاهيم ثلاثة: الأنسنة، والتّعدديّة، والحاكميّة.

أمّا الأنسنة فطبيعيّ حدوث هذا الخلاف لأسباب ليس هنا محل ذكرها، وأهمها النّص القرآني بطبيعته نص مفتوح، ولكونه مفتوحا فهو قابل للتّأويل، فأنسنتها هنا أي جعلها في قدرها الإنسانيّ الطّبيعيّ، وهي حالة صحيّة، لا يترتب عليها تكفير ولا تفسيق.

فلمّا كان التّأويل واسعا كانت التّعدديّة حاضرة، وعليه يرتفع الحكم على المختلفين في البيت الإسلاميّ بالجنّة والنّار، وترك الحكم لله وحده.

فالحوار هنا دائرة المشترك حوله واسعة جدّا، وهي الدّوائر الثّلاثة: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصّالح، فيضيق ما دونه، على أن يكون الحوار حوله كتجربة بشريّة في التّأويل لا كنص آخر، فننطلق من المشترك لفهم الآخر لا لتكفيره وتضليله؛ لأنّ "تحديد المتحاورين لنقاط الالتقاء فإنّهم بذلك قد وضعوا قاعدة مشتركة فيما بينهم تدفع الحوار للأمام، والبدء بالنّقاط المتفق عليها يوثق الصّلة بين المتحاورين، ويجعلهما يتقبلان ما يطرح في الموضوع بنفس طيبة"[2].

---

[1] ينظر: الرّازيّ: فخر الدّين محمّد بن عمر؛ **تفسير الفخر الرّازيّ**، ط دار الفكر، لبنان/ بيروت، ط ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ج: ٢، ص: ٤٣.

[2] خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، مرجع سابق، ص: ١٩.

ثالثا: التّضخم الرّوائيّ: حدث تضخم كبير في الرّواية، وزاد معدلها، فضلا عن دخول الرّواية المذهبيّة والسّياسيّة والتّأريخيّة[1]، وأصبحت محل جدل كبير داخل مجتمع البيت الإسلاميّ اليوم، وظهور تيارات جديدة كالقرآنيين والعقلانيين الّذين ينظرون إلى الرّواية بشكل سلبيّ، أو عند التّجديديين أو بعض الإصلاحيين الّذين لهم رؤى توافقيّة.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق من خلال العرض والنّسبيّة، أمّا العرض فيكون على الشّيء المتفق عليه في مجتمع البيت الإسلاميّ، وهو يحمل النّسبة الأكبر، سواء في العبادات أو المعاملات أو الأخلاق، ومن خلال العرض على كتاب الله لأنّه المتفق بين الجميع.

ثمّ النّسبيّة، أي أن هذه الرّوايات في الجملة نسبيّة، فهي أغلبها آحاد، فتقرأ في خطها النّسبيّ لا المطلق، والتّعامل معها بمرونة واسعة، على أن ينطلق الحوار من المشتركات الكبرى كما أسلفنا.

رابعا: تقديس وإطلاق التّراث، يعتبر التّراث بنصوصه وتطبيقاته، بأساطيره وواقعيته، الشفويّ منه والماديّ، ملكا 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 نصّا مطلقا، والتّعصب له، وحرمة نقده، والبحث في سوءات الآخرين عن طريق قصاصات الكتب الصّفراء.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق الحوار من خلال الأنسنة والظّرفيّة، أي قراءة التّراث قراءة إنسانيّة طبيعيّة، وهو ظرفيّ مرتبط بفترة زمنيّة، فقراءته لا تكون

---

[1] ينظر مثلا مقالنا: **الرّواية عند الإباضيّة وقاعدتي العرض على القرآن وعمل المسلمين (مدونة أبي غانم الخراسانيّ أنموذجا)**، نشر دورية الحياة، جمعية التّراث، الجزائر، رمضان ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، عدد ١٧، ص: ٦٦ – ٨١.

مطلقة، وإنّما يراعى الزّمان والمكان الّذي وضع فيه، فيستفاد من حسناته لينطلق منها في الحوار، وتنتقد سيئاته، ولا يتعصب لها.

خامسا: الألقاب والمصطلحات والأحكام المسبقة، فهي لا تخدم الحوار داخل المجتمع الإسلاميّ، فلا فائدة من إطلاق الأحكام، مثاله: الرّافضة والخوارج والنّواصب والحشويّة والمجسمة والزّنادقة.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق الحوار من خلال أسلمة المذاهب الّتي يسعها قوله تعالى: {هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [الحج/ ٧٨]، مع احترام الألقاب المدرسيّة، "والمحاور المنصف هو الّذي يلتزم القول الحسن خلال محاوراته، كما عليه أن يبتعد عن أسلوب الطّعن والتّجريح والهزء والسّخرية"[١].

سادسا: أسلمة السّياسة، وحياة النّاس، ومعاشهم ومعاملاتهم، وأقصد بالأسلمة التّوسع في إضافة المقدّس في حياة النّاس، وتضييق جانب البشريّة والحراك الطّبيعيّ فيها.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق الحوار من خلال الانطلاق من القيم الكبرى، والأخلاقيات الإنسانيّة، ثمّ ترك التّدافع الطّبيعيّ في حياة النّاس ومعاشهم وسياساتهم، لأنّ توسعة المقدّس يجعل الحوار ضيقا، والخلاف كبيرا.

[١] خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، مرجع سابق، ص: ٢٠.

[المعوقات السّياسيّة والاجتماعيّة]

أولا: التّخوف من التّعدديّة والأبويّة الزّائدة، وذلك لطبيعة مجتمعاتنا أنّها أبويّة بشكل كبير، وتتكئ على اتجاه وفكر معين، فيحدث التّصادم نتيجة الانفتاح الكبير على الآخر في المجتمع من جهة في ظلّ أبويّة جامدة من جهة أخرى {مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ} [غافر/ ٢٩].

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق خلال إدراك أنّ التّعدديّة حالة صحية، وفتح المجال لأكبر درجة من الحريات المبنيّة على الحوار المطلق، والتّدافع الطّبيعيّ، واستثماره في خدمة المجتمع.

ثانيا: التّركيز على القضايا الهامشيّة، وتحويلها إلى قضايا رأي، فكثيرا ما يشغل المجتمع قضايا هامشيّة جدا، نتيجة جمود المجتمع على فكر معين، أو نتيجة الفجوة بين الأجيال.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ يتحقق من خلال غرس التّركيز على الأساسيات، وهذا يتحقق من خلال الحرية في إقامة مؤسسات، والانطلاق من العمل الفرديّ إلى المؤسسيّ كما سنرى لاحقا في المقترحات.

[المعوقات الثّقافيّة]

أولا: النّظرة السّلبيّة إلى الشّرق وتراثه، من المثقفين من ينظر سلبيّا إلى الشّرق، ويعتبر تراثه مصدر التّخلف والرّجعيّة، وسبب تخلف المجتمع.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ من خلال ما أسلفنا من الأنسنة والظّرفيّة، فتراث الأمّة كأي تراث إنسانيّ فيه ما ينفع، وفيه ما يضر، على أن يقرأ وفق ظرفيته.

ثانيا: 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"[١].

كيف يتحقق الحوار هنا؟ من خلال إدراك هدف الثّقافة وهو التّنوير والإصلاح، وهذا لا يتحقق إلا باحترام المختلف، والاستماع إليه، وإن رأيته متخلفا رجعيا ماضويا، فهذا إسقاطات علاجها باحترام ذاته ثمّ الحوار معه، "فمجال الثّقافة ليس مجال التّنافس وإثبات الأسبقيات، بل هو مجال التّعاون والحوار المثمر"[٢].

ثالثا: النّظرة المصالحيّة المبالغ حولها، فهو يقف مع المصلحة سياسيّا أو منصبيّا أو ماليا، فيكون الحوار بقدر ما يحقق مصلحته وغايته.

كيف يتحقق الحوار هنا؟ الحوار وسيلة لتنمية المجتمع بعيدا عن المصالح الذّاتيّة، فهو مرتبط بحق الإنسان كإنسان أولا، ثمّ كمواطن ثانيا في المجتمع، ولأنّ

---

[١] خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، مرجع سابق، ص: ٤٠.

[٢] أنجيليسكو: ناديا؛ **الاستشراق والحوار الثّقافيّ**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص: ٢٥.

"الثّقافة لها دور في تفعيل التّعايش بين الآخرين، وذلك لما تحمله من معاني سامية تميزها عن غيرها، فخصائصها تكمن في أنّها ظاهرة إنسانيّة"[1].

[1] غالب: عبد السّلام حمود؛ **أثر الحوار في التّعايش مع الآخر**، طبعة الكترونيّة على شبكة الألوكة، ص: ٢١.

البناءات السّت في تحقيق حوار ثقافي في مجتمع البيت الإسلاميّ

من خلال ما تقدّم من معوقات في تحقيق الحوار داخل مجتمع البيت الإسلاميّ؛ نرى –ورأينا متواضع جدّا- أنّ الخروج من هذه المعوقات يكون من خلال إدراك هذه البناءات السّت: [التّكوينيّ، والتّعارفيّ، والإنسانيّ، والأخلاقيّ، والتّشريعيّ، والاستثماريّ].

أولا: الجانب التّكوينيّ، وهذا ينطلق من قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ} [هود/ ١١٨ – ١١٩]، فالاختلاف جانب تكوينيّ فطري، كان الاختلاف على أساس اللّغة أو العرق أو الدّين أو الفكر، فالاختلاف طبيعيّ أيضا أن يكون داخل مجتمع البيت الإسلاميّ.

ثانيا: الجانب التّعارفيّ، وهذا ينطلق من خلال قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات/ ١٣]، فالاختلاف وسيلة إلى التّعارف وفهم الآخر، والاستفادة منه، والعيش معه، كان في ظلّ المواطنة أم غيرها.

ثالثا: الجانب الإنسانيّ، الشّراكة في الوطن أو المجتمع مبنيّة على الذّات الإنسانيّة، وبما أنّها مختلفة تكوينا؛ إذا وجب عليّ احترام هذا الاختلاف من باب احترام هذه الذّات، ويكون الحوار وسيلة مهمة لكشفها والاستفادة منها.

رابعا: الجانب الأخلاقيّ، فالحوار يبنى على الأخلاق والقيم المشتركة، فإذا ارتفعت الأخلاق فلا فائدة من الحوار، ومثاله في القرآن: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [العنكبوت/ ٤٦]، وقوله: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} [البقرة/ ٨٣].

خامسا: الجانب التّشريعيّ، حيث تكون التّشريعات الدّستوريّة والقانونيّة حافظة لحريات النّاس وحق الاختلاف والتّعدديّة والتّعبير عن الرّأي، ومن أشكاله الحوار مع الآخر.

سادسا: الجانب الاستثماريّ، بحيث يستثمر هذا الاختلاف إيجابيّا في تنمية المجتمع كالإصلاح السّياسيّ والدّينيّ والمجتمعيّ والاقتصاديّ، وجعل الاختلاف مادّة تنصب في خدمة المجتمع سياحيّا وفكريّا واقتصاديّا.

مقترحات لتحقيق حوار ثقافي في مجتمع البيت الإسلاميّ

هناك جوانب عديدة لتحقيق الحوار في مجتمع البيت الإسلاميّ، خاصّة وأصبحنا نعيش في قرية واحدة، نشارك المجتمع الإنسانيّ الكبير همومه ومشاكله، وأصبح الحوار ضرورة ملحة، خصوصا مع الانفتاح الإعلاميّ والفضائي، وتعدد وسائل التّواصل الاجتماعيّ، ممّا تتعدد المشاكل المجتمعيّة على تعددها، فهذا في ذاته بحاجة إلى حوار، وقبل أن نشير إلى المؤسسات لابدّ من الأدبيات التّالية الحاضرة قبل وأثناء وبعد الحوار:

- دراسة القضيّة وتحديدها، وتحديد الأهداف، والبدأ بالأولويات، وتحديد المستهدفين منها حضورا ومنفعة، فلابدّ من "الالتزام بموضوع الحوار، وعدم الخروج عنه، وعدم الالتزام يؤدي إلى خلط المسائل بعضها ببعض"[١]، ويقترح أحيانا "إقامة هيئة تحكيم لتضبط المتحاورين كلّما جنحوا للخروج من إطار الموضوع"[٢].
- اختيار الوقت والزّمان والمكان المناسب لمناقشتها، مع تحديد الوقت الكافي أيضا المعدّ للمناقشة، ونصيب الواحد، وسبل التّرجيح.
- تقديم مواطن الاتفاق قبل مواطن الاختلاف، "فإن بدء الحديث والحوار بمواطن الاتفاق طريق إلى كسب الثّقة، وإفشاء روح التّفاهم، ويصير به الحوار هادئا وهادفا ... ويقلل الجفوة، ويردم الهوّة، ويجعل فرص الوفاق والنّجاح أفضل وأقرب، كما يجعل احتمالات التّنازع أقل وأبعد"[٣].
- تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد.

---

[١] غالب: عبد السّلام حمود؛ **أثر الحوار في التّعايش مع الآخر**، مرجع سابق، ص: ٨.

[٢] المرجع نفسه، ص: ٨.

[٣] زايد: فهد خليل؛ **فنّ الحوار والإقناع**، مرجع سابق، ص: ١٦.

- استحضار أدبيات وأخلاق الحوار لكلّ المشاركين، "كالتّواضع واللّين والرّفق من المحاور، وحسن الاستماع، وعدم المقاطعة، والعناية بما يقوله المحاور، فهو أدعى للوصول إلى الحقيقة واستمرار الحوار"[1].
- التّقييد الكتابي، ووضع الرّؤية لتطبيق النّتائج.

وأهم هذه المقترحات:

أولا: وضع مؤسسة إسلاميّة مشتركة تعنى بالحوار، والمتفق بين المسلمين وغير في المجتمع الإسلاميّ، بما ينفع المجتمع الإنسانيّ الكبير، وتعنى بالتّالي:

- متابعة الوضع الحواريّ في المجتمع الإسلاميّ، في الإعلام والصّحافة وغيرها.
- تكون المؤسسة عنصر إصلاح لأيّ انحراف عن الوضع السّليم في الحوار نتيجة تعصبات سياسيّة أو دينيّة أو ثقافيّة مجتمعيّة.
- وضع مناهج تربويّة للنّاشئة والمراهقين والطّلبة والكبار، تعتمد على الحوار في توصيل المعرفة، والمناهج تعتمد على المتفق عليه، وبما يخدم المجتمع، ومتنوعة في العلوم الإنسانيّة والأدبيّة والتّطبيقيّة، وتجيب على أسئلة الشّباب بأسلوب حواري.
- تعميق الحوار السّليم في المجال التّربويّ والإعلاميّ والمجتمعيّ والمسجديّ ووسائل التّواصل.

ثانيا: الانطلاق من الحوار الفرديّ، والجهود الذّاتيّة إلى العمل المؤسسيّ المنظم للحوار، وتشجيع المجتمع المدنيّ في خدمة المجتمع عن طريق مؤسسات تطوعيّة في كافّة نواحي الحياة، بحيث يتعود النّاس على الجانب المؤسسيّ، مع تضييق القوانين الّتي تحدّ من انتشار المؤسسات الأهليّة، وعرقلة بناء مجتمع مدنيّ حقيقيّ، والتّخفيف من الحدّة الأمنيّة الّتي تنظر غالبا إلى مؤسسات العمل المدنيّ نظرة سلبيّة.

---

[1] غالب: عبد السّلام حمود؛ **أثر الحوار في التّعايش مع الآخر**، مرجع سابق، ص: ٧.

ثالثا: أن ترعى الدّول العربيّة والإسلاميّة الحوار المجتمعيّ، وأن تشجع على ذلك، في جميع القضايا، بما فيها القضايا القضائيّة، كقضايا الخلاف الأسريّ والمجتمعيّ.

رابعا: أن يحوّل الحوار إلى مادّة استثمارية ذات اشتراكيّة بين جميع أبناء المجتمع، ومؤسساته المدنيّة.

خامسا: التّقليل من التّلقين في المراكز التّربويّة منذ البداية في المراحل الأولى من التّعليم، وحتى المراحل المتقدّمة، والتّعويد على الحوار والبحث وحريّة النّقاش والتّفاعل والوصول إلى النّتائج.

سادسا: تفعيل المحاضرات المسجديّة، والمراكز الثّقافيّة لتكون خادمة للحوار، وإصدار وثيقة تعارفيّة تشجع على ذلك.

مراجع البحث[1]

العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، سطنة عمان/ مسقط، ودار مسعى، كندا، الطّبعة الأولى، ٢٠١٩م.

الحمد: تركي، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، ط دار الساقي، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

موقع أرنتروبوس: الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا والسوسيوأنثروبولوجيا، تاريخ الزيارة: ٦/٢٤/ ٢٠١٦م، الساعة الثالثة والنصف ظهرا، الرابط: http://www.aranthropos.com/.

فيضي: محمد، **مقالة حول تعريف الثّقافة**، موقع موضوع، تاريخ الزيارة: ٦/٢٤/ ٢٠١٦م، السّاعة الرابعة عصرا، الرابط: http://mawdoo3.com/.

خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمّان، ط ٢٠١٤م.

زايد: فهد خليل؛ **فنّ الحوار والإقناع**، ط دار النّفائس، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

الصغير: كاوجة محمد الصغير، وابتسام: كوشي، **الحراك الاجتماعيّ وعلاقته بالمتغيرات المجتمعيّة للمجالات الاجتماعيّة في المدينة الجزائريّة**، دراسة ميدانية لترامواي ورقلة – الجزائر، مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

علي: نبيل، **الثّقافة العربيّة وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة رقم: ٢٦٥.

[1] رتبت حسب ورودها في البحث لا حسب التّرتيب ألف بائيّ.

الرّازيّ: فخر الدّين محمّد بن عمر؛ **تفسير الفخر الرّازيّ**، ط دار الفكر، لبنان/ بيروت، ط ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

العبريّ: بدر؛ **الرّواية عند الإباضيّة وقاعدتي العرض على القرآن وعمل المسلمين (مدونة أبي غانم الخراسانيّ أنموذجا)**، نشر دورية الحياة، جمعية التّراث، الجزائر، رمضان ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، عدد ١٧.

أنجيليسكو: ناديا؛ **الاستشراق والحوار الثّقافيّ**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٩م.

غالب: عبد السّلام حمود؛ **أثر الحوار في التّعايش مع الآخر**، طبعة الكترونيّة على شبكة الألوكة.

بحث مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيرات الجارية بالمنطقة والعالم: [إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجا][1]

افتتاحيّة

يمر العالم العربيّ والإسلاميّ بمرحلة متغيرات ما بعد العولمة، ولقد كُتِبَ في ذلك الكثر من الأبحاث والدّراسات والمقالات، وأغلبها يركز على الجانبين السّياسيّ وتقلبات المنطقة، وأثر الرّبيع العربيّ وسقوط أنظمة عربيّة، ونشوء الصّراع مع الإسلام السّياسيّ – إن صح التّعبير -، وعلى الجوانب الاقتصاديّة والإعلاميّة وأثرها على الفرد، ودور الرّأسماليّة والّتي أرخت ذيولها على العالم، وتأثيرها الإعلاميّ والثّقافيّ على الفرد والمجتمعات عموما.

وفي هذه الورقة المتواضعة، أرى من وجهة نظري أن نقرأ الحالة المعاصرة وبُعدها المستقبليّ للعالم العربيّ من خلال بُعدين: إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة، حيث قد يظهر شيء من التّناقض بين الهويّة وهو مكوّن ضيق، وبين الأنسنة وهو مكوّن واسع منفتح على الآخر، لهذا قيّدت الهويّة بالإحياء، والأنسنة بالمشترك.

[1] ورقة مقدّمة لمركز الدّراسات التّخصصيّة بين الحوزة والجامعة، المؤتمر العلميّ العالميّ الثّامن [الحوزة والجامعة أصالة وتجديد] ٢٥ ربيع الأول ١٤٤١هـ يوافقه ٢٣ نوفمبر ٢٠١٩م.

قراءة أفقيّة لواقع العالم العربيّ والإسلاميّ

"يُقصد بالعالم الإسلاميّ جميع الدّول والمجتمعات الواقعة في مختلف القارات والّتي تدين بدين الإسلام"[1]، "فمفهوم العالم الإسلاميّ مفهوم ذو دلالة عامّة تمتلك في ضمنتها الدّاخليّة أبعادا عدّة، فإنّ مفردة عالم تعني أنّ هنالك وعاء مكانيا يتمثل بالرّقعة الجغرافيّة الّتي يمتدّ عليها هذا العالم دون تحديد خصوصياتها الأخرى، ومفردة إسلاميّ تعني أنّ هناك سمة فكريّة يتسم بها هذا العالم الممتد على رقعة جغرافيّة"[2].

هذه المنطقة – خصوصا العربيّة – تعيش اليوم حالة من الازدواجيّة والتّفرق والماضويّة والتّأخر، أثر على هويتها كمكون وحدوي ثقافيّا وتعدديّا دينيّا ومذهبيّا، وعلى القيمة الإنسانيّة الّتي تؤثر في مدى تقدّم الأمم وتحقيق العدالة بين الشّعوب، واستغلال خيراتها، والنّماء الفكريّ والماديّ، وتوسعة دائرة الحريات.

ونركز هنا على العقد الأخير في مسح المنطقة، أي من عام [٢٠١٠ – ٢٠١٩م]، وهذه المرحلة من أهم المراحل الّتي يمكن الوقوف معها لأسباب منها:

أولا: أثر الرّبيع العربيّ في تغيير الواقع السّياسيّ في بعض دول المنطقة، وتكريس أهميّة الشّراك الوطنيّ على مبدأ المواطنة، والذّات الإنسانيّة، ممّا يقلل من هيمنة المذهب أو القبيلة أو المشيخة أو نظرية الحاكم الواحد المستبد.

ثانيا: الاقتراب من الدّولة المدنيّة الواحدة، مع مراجعة الدّولة الدّينيّة أو الإسلام السّياسيّ من جهة، والدّولة العلمانيّة من جهة ثانية.

---

[1] الغازي: عبد العزيز؛ **مشاكل الشّباب في العالم الإسلاميّ**، ط منشورات المنظمة الإسلاميّة للتّربية والعلوم والثّقافة، إيسيسكو، ط ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص: ١٤.

[2] طاهر: علاء؛ **العالم الإسلاميّ في الاستراتيجيات العالميّة المعاصرة**، ط دار بلال، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص: ٢٥.

ثالثا: أثر وسائل التّواصل الاجتماعيّ في تحقيق التّوزان الإعلاميّ، ونقل إرادة الشّارع العربيّ والإسلاميّ كما يريد هو، مع وجود الإعلام المصالحيّ والشّبكة الموجهة، ولكنها هنا في مقابل التّوزان أكثر منه العلويّة والاستعلاء.

رابعا: انتشار الوعي بالأنسنة والحقوق الفرديّة، وتحقيق العدالة، والبعد عن خطابات الكراهيّة والتّعصب والفرقة، وذلك بعد حالات: [سقوط بعض الانظمة الاستبدايّة المستغلة للدّين أو المذهب، وظهور داعش، وتفجير بعض المساجد والحسينيات والكنائس]، حيث أحدثت سرعة في المراجعة والعودة إلى الأصل.

خامسا: إدراك أهمية الاشتغال بالذّات وإحيائها، وضرر التّدخل الخارجيّ، على مستوى الجوار، أو على مستوى الاستعمار وهيمنة الامبرياليّة الغربيّة، [الحرب اليمنيّة والصّراع في ليبيا نموذجا].

وهذه جوانب تفاؤليّة كانت نتيجة للتّغير السّياسيّ والإعلاميّ في المنطقة، ولكن في المقابل ظهرت أمراض على المستوى الإسلاميّ والعربيّ خصوصا، إمّا نتيجة لهذا التّغيير، أو في الغالب نتيجة طبيعيّة لحكومات واستعمار خفي مستبد لازم المنطقة عقودا بعد سقوط الاستعمار المباشر، ومنها:

أولا: كشفت الأحداث انغماس النّخب الدّينيّة والثّقافيّة في وحل السّياسة، وبعد العديد من رموز المثقف العربيّ عن المبدأ الإنسانيّ العام، وانحيازه إلى السّلطة إيجابا أو سلبا، والسّعي نحو المصالح الشّخصيّة، وهذا لا يعني الانعزال عن السّياسة، ولكن على "المثقف الّذي يدخل منطقة السّياسيّ عليه ألاّ ينس كونه حامل هم ومشروع ثقافيين، وليس طالب مصلحة وسلطة، والسّياسيّ يعمل وينتج

خطابه من دون اعتبار كبير للأخلاق، بينما المثقف يضع الأخلاق في صلب خطابه، أو هكذا يفترض به"[١].

ثانيا: "أصبحت المجتمعات العربيّة اليوم خصبة لانتشار التّطرف بسبب الاستبداد السّياسيّ، وقمع الحريات، وانتشار الفقر، وكثرة المعاهد والكليات الدّينيّة المفرزة للتّراث بغير نقد، مع تهميش العقل، واستغلال الفضائيات ووسائل التّواصل الاجتماعيّ استغلالا سلبيّا"[٢].

ثالثا: "إنّ اعتماد أغلب الدّول العربيّة على النّفط في السّنوات الماضية جعلته يعيش اليوم في وهم المادّة، ومع عدم استغلال هذه الثروة في بناء العقل العربيّ، والاعتماد على الذّات؛ جعله اليوم يعيش نكسة انخفاض النّفط، ممّا يؤثر على الحراك المجتمعيّ فيه بصورة كبيرة"[٣].

رابعا: ارتفاع معدلات البطالة، "وتأثيرها السّلبيّ في الحراك المجتمعيّ في الاتجاه به نحو الفقر والّذي من أكبر آثاره الجريمة وارتفاع معدلات الاغتصاب، والجهل والأميّة، والمرض وانتشار القذارة المسببة للأمراض المتعددة، واتجاه الشّباب نحو المخدرات والجرائم الأخلاقيّة والمجتمعيّة"[٤].

خامسا: الارتفاع الأفقيّ في الوعي العام خصوصا ما يتعلّق بالحقوق والأنسنة والحريات الفرديّة والعدالة والقانون سايره ضعف في المستوى الرّأسي من الوعيّ، لانطلاقه من جهود فرديّة، أو بسبب وسائل التّواصل الاجتماعيّ، حيث لا ينطلق هذا الوعي بصورة كبيرة من مؤسسات استراتيجيّة وبحثيّة تُعنى بذلك،

---

[١] رحيم: سعد محمد، **أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسّلطة**، دار ميزوبوتاميا، بغداد/ العراق، الطّبعة الأولى/ ٢٠١٣م، ص ٢٠.

[٢] العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، سطنة عمان/ مسقط، ودار مسعى، كندا، الطّبعة الأولى، ٢٠١٩م، ص: ٤٩ – ٥٠، بتصرف بسيط.

[٣] المرجع نفسه، ص: ٥٨.

[٤] المرجع نفسه، ص: ٥٨.

خصوصا مؤسسات العمل المدنيّ، إمّا بسبب ضعف الثّقافة المدنيّة لذلك، أو لعرقلة السّياسة للعمل المدنيّ، ولتكون إعلاميّة ناطقة لها فقط، أو بسبب الضّعف الماديّ.

سادسا: ذبول الاهتمام بالقضيّة الفلسطينيّة، وضعف حضورها في الوعي الجمعيّ بشكل عام.

إحياء الهُويّة وعلاقته بالمتغيرات

الهُويّة بضم الهاء مصطلح حديث، لم يستخدم سابقا، لهذا لا نجد له تأصيلا واضحا في اللّغة، وأقرب معجم حدده المعجم الوسيط، واعتبره من "الهُويّة في الفلسفة حقيقة الشّيء أو الشّخص الّتي تميزه عن غيره، وبطاقة يثبت فيها اسم الشّخص وجنسيته ومولده وعمله، وتسمى البطاقة الشّخصيّة أيضا"[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 والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها"[2]، "والهَويّة – بفتح الهاء - كغنيّة البعيدة القعر"[3].

والهُويّة اصطلاحا بالنّسبة للفرد "بناء عقليّ يؤشر على تصورات الفرد عن ذاته عبر الماضي والحاضر والمستقبل، وتتفاعل الذّات مع الآخرين في ضوء هويتها الفرديّة"[4]، وبالنّسبة للمجموع أنّها "تقوّم العلاقة في إطار العلاقة بين الفاعل والبناء الاجتماعيّ ... فالفاعل يظلّ دائما منخرطا في شبكة علاقات اجتماعيّة تضع سلوكه

---

[1] مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون؛ **المعجم الوسيط**، ط المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تركيا/ استانبول، لا تأريخ، ج: ٢، ص: ٩٩٨.

[2] موقع موسوعة كلّه لك، تأريخ الزّيارة: الأحد، ٣ نوفمبر ٢٠٠٩م، السّاعة الخامسة والنّصف عصرا، صفحة تعريف ومعنى الهُويّة.

[3] 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، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ١٣٤٧.

[4] زايد: أحمد؛ **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**، ط دار العين للنّشر، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص: ١٣٦.

في إطار بناء اجتماعيّ معين، ويضفي هذا البناء على الفعل خصائص معينة تجعل له سمتا خاصّا، وصبغة خاصّة؛ بل إنّه يعزز أنماطا بعينها من الشّخصيّة الفرديّة"[1]، 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 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"[2].

وظهرت الهويّة في الغرب مرتبطة بالحداثة، بينما تأخرت في العالم الإسلاميّ والعربيّ إلى نهايات القرن العشرين كارتباط بالحداثة وانفتاح لها، ويرجع محمّد أركون [ت ٢٠١٠م] 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 سياسيّا فإنّها شكلت عائقا جوهريّا دون تحديث المجتمعات الإسلاميّة، بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاريّ تتعين محاربته ثقافيّا وفكريّا، مثلما تمّت محاربة المستعمر عسكريّا وسياسيّا"[3].

إلا أنّ الهويّة ظهرت بعد أحداث الرّبيع العربيّ بقوّة، لما في الإعلام الجديد من خلال شبكات وسائل التّواصل الاجتماعيّ من دور كبير في رفع مستوى التّدافع الفكريّ والدّينيّ والمدنيّ، بكل حريّة وأريحيّة، وهذا سيؤثر بشكل طبيعيّ على المجتمع وهويته إيجابا أم سلبا، لهذا انتقلت الهويّة من ارتباطها بالحداثة إلى الارتباط

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٧.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٤٢ – ١٤٣. بتصرف بسيط.

[3] ولد أباه: السّيد؛ **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**، ط جداول للنّشر والتّوزيع، ط لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص: ٥٥.

بالعولمة أو الكوكبة والأصالة في نهاية القرن العشرين، إلى ارتباطها اليوم بالمواطنة والدّولة المدنيّة والأنسنة والحريات.

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 أتصور 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 اجتماعيّة أو قبليّة مناطقيّة، من باب النّظرة الضّيقة للهويّة، وخطر التّغريب عليها، فتصور أنّ الحفاظ على هويته مربوط بهذه السّلطات المستبدة؛ حيث لم يعد هذا الخطاب حاضرا، 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 الثّقافي بالسّياسيّ، لا لأنّ العامل ين هذين يشتغلان بآليتين مختلفتين وحسب، ولا لأنّهما يتحركان في مستويات قد تتداخل أحياناً .....؛ بل لأنّ استراتيجيات الثّقافة شيء، ومناورات السّياسة شيء آخر"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٦٢.

[2] المرجع نفسه، ص: ٦٢.

[3] رحيم: سعد محمد، **أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسّلطة**، مرجع سابق، ص ٢٠.

ومع تجاوز الخطابين السّابقين في ظلّ المتغيرات المعاصرة؛ بدأ الخطاب أيضا يتجاوز مرحلة الدّول الدّينيّة المطلقة أو الدّولة العلمانيّة المطلقة، فالأديان ومنها دين الإسلام كما يرى علي عبد الرّازق [ت ١٩٦٦م] في كتابه الإسلام وأصول الحكم أنّ الخلافة أو الدّولة في جملتها ترجع إلى "أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السّياسة"[١]، ومع ظهور الإسلام السّياسيّ من جديد في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بعد سقوط الخلافة العثمانيّة ١٩٢٢م، وتبعها سقوط الإمامة الدّينيّة الإباضيّة بعد حرب الجبل الأخضر في عُمان عام ١٩٥٩م، ثمّ الإمامة الدّينيّة الزّيديّة في اليمن عام ١٩٦٦م، إلا أنّ الإسلام السّياسيّ استمر تحالفه في المملكة العربيّة السّعوديّة باسم السّلفيّة أو الوهابيّة، وكان خصما للدّولة النّاصريّة في مصر، ومن ثمّ حزب البعث في العراق وغيره، إلا أنّ نجاح الثّورة الإسلاميّة في إيران ١٩٧٩م 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 سابقا كفرا بواحا مخرجا من الملة.

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 – الدّينيّة في السّياقين الإسلاميّ

[١] عبد الرّازق: عليّ؛ **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط المطبعة السّلفيّة، مصر/ القاهرة، الطّبعة الثّانية، ١٩٢٥م، ص: ١٣. [النّص المقتبس نقلا من كتاب: **الدّولة الوطنيّة المعاصرة: أزمة الاندماج والتّفكك**، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص: ٣٥.].

والغربيّ"[1]، وهنا بالجملة لسنا في صدد التّعريف، إلا أنّه من المهم الإشارة أنّ العلمانيّة في العالم الإسلاميّ خصوصا 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 عموما، 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 ١٩١٨م بقيادة لينين [ت ١٩٢٤م] ... ثمّ انتشرت في صيغ مختلفة إلى حدّ ما في أروبا الشّرقيّة بعد الحرب العالميّة الثّانيّة"[3]، وقد أدّت هذه العلمانيّة إلى "إلغاء دور الدّين من كلّ حقل من حقول الحياة العامّة تشريعا وتعليما وتوجيها"[4]، وهذه الصّورة من العلمانيّة ساعدت في إضفاء صورة مشوهة، خصوصا 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"[5]، 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 ٢٠٠٨م] فهي "أقرب إلى فصل الدّين

---

[1] ولد أباه: السّيد؛ **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**، مرجع سابق، ص: ٣٥.

[2] الجنديّ: أنور؛ **سقوط العلمانيّة**، ط دار الكتاب العربيّ، ومكتبة المدرسة، لبنان/ بيروت، لا تأريخ، ص: ١٣.

[3] شمس الدّين: محمّد مهديّ؛ **العلمانيّة**، ط الدّوليّة المؤسسيّة للدّراسات والنّشر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّالثة، ١٩٩٦م، ص: ١٥٥.

[4] المرجع نفسه، ص: ١٥٥.

[5] المسيريّ: عبد الوهاب؛ **مصطلح العلمانيّة**، منشور في كتاب **العلمانيّة تحت المجهر**، ط دار الفكر، سوريّة/ دمشق، ودار الفكر المعاصر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص: ١٢١.

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 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 - مباشرة -بسياسات الدّولة وقانونها الدّستوريّ، ويسري هذا الحكم - أيضاً - على الخطاب الأخلاقيّ للقرآن، وأمّا القسم الثّالث من الخطاب القرآنيّ (الأحكام القانونيّة)، فالأمر فيه على تفصيل: ما كان منه قطعي الدّلالة يمضي بوصفه قانوناً شرعياً ملزماً بحكم الدّستور الّذي سلّم بالمرجعيّة العليا للدّين الإسلاميّ، وما كان منه قابلاً للتّأويل على أكثر من دلالة، يبقى نصّا ملزما على وجه الإجمال فقط، ويختار المشرع المدنيّ بعد ذلك التّأويل الّذي يراه مناسبا، على أن يعد التّأويل المختار منتجا وضعيا لا قداسة له"[2]، والقيسيّ بهذا يحاول الجمع بين العلمانيّة كمفهوم إنساني واسع، وبين هويّة العالم الإسلامي تحت مظلّة المقدّس المشترك من جهة، والقطعيّ أصوليا من حيث الثّبوت

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٢٠. بتصرف بسيط.

[2] القيسيّ: عصام؛ **مقال العلمانيّة الثّالثة: خارطة طريق إسلاميّة**، نشر مجلّة ذوات الالكترونيّة التّابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربيّة الهاشميّة، عدد: ١٠.

والدّلالة من جهة ثانية، مع ترك مساحة للمشرع في التّأويل الظّنيّ، وتداول السّلطة بعيدا عن الطّائفة 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، يتحقق فيها "التّطابق بين السّياسيّ والاجتماعيّ، بين الدّولة والأمّة"[1]، هذه الدّولة مرتبطة بهويّة الفرد بمعنى حقّه الإنسانيّ قبل أن 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 خصما للإسلام السّياسيّ، ولا للدّولة العلمانيّة، فأصبحت له لا تهمه هذه الشّعارات، بقدر ما يهمه تحقيق الكرامة الإنسانيّة، وارتفاع نسبة الحقوق والحريات، 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 والحريات، وفي المقابل وقف التّدخل السّلبيّ في شؤون الغير، مع وقف أي شكل من أشكال الحروب والعنف والتّطرف، وبطبيعة الحال لا يمكن ذكر بعض الطّرق العمليّة في ذلك في ورقة صغيرة، ولكن لابدّ 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

[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، ٢٠١١م، ص: ٣٠٨.

الكرامة الإنسانيّة، بحيث يصبح أيّ فرد في هذه المنطقة معززا مكرما بانتمائه إلى هذه الهويّة، والّتي تحافظ على دينه ومذهبه وفكره وإنسانيته على حدّ سواء، دون تفريق بين أحد.

وأمّا هويّة الدّولة فهو الانطلاق إلى الدّولة المدنيّة، 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 الثّلاثة، 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 فكريا 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 المؤسسات الأمنيّة والعسكريّة، ولكن هذه المؤسسات 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،

---

[1] الرّشدان: عبد الفتاح عليّ؛ **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، الطّبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص: ١٣٩-١٤٠.

[2] زايد: أحمد؛ **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**، مرجع سابق، ص: ٦٦. بتصرّف بسيط.

وتحافظ على الشّراك الطّبيعيّ من خلال المؤسسات المدنيّة، ومؤسسات العمل المدنيّ، وما تمارسه هذه المؤسسات في بعض الدّول العربيّة والإسلاميّة من حماية "الاستبداد 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 تجب إدانته ومقاطعته"[1].

ومع إحياء الهويّة الفرديّة والجماعيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ خصوصا، وما يدخل فيه من إصلاح سياسيّ وثقافيّ واجتماعيّ وقانونيّ وأمنيّ؛ إلا أنّ الإصلاح الاقتصاديّ، وحق الفرد الشّهوانيّ بما يحقق كرامته كإنسان، ليس على مستود إقليمه فحسب؛ بل على مستوى أمته؛ بل لا أجازف على المستوى الإنسانيّ ككل، بحيث يكون الفقر جريمة بحق الأفراد، أيّا كان هذا الفرد، وأيّا كان دينه وتوجهه، حيث يجب على المجتمع الإنسانيّ محاربة كلّ ما يؤدي إلى أكل خيرات الشّعوب، وابتزازهم، والاتجار 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]، ولعلي اقترح 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 يتعلق بالمساس بالحقوق الإنسانيّة لأي فرد من قبل المؤسسات الكبرى في أي مجتمع،

---

[1] شبيب: نبيل؛ بحث **معالم الموقف الإسلاميّ بين الإرهاب والاستبداد**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، مرجع سابق، ص: ٣٠.

[2] الغضبان: نجيب؛ **التّحول الدّيمقراطيّ والتّحدي الإسلاميّ في العالم العربيّ [١٩٨٠ – ٢٠٠م]**، ط دار المنار، الأردن/ عمّان، الطّبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص: ٢٠.

وبهذا ينخفض معدل اللّجوء والّذي يحدث أضرارا أكبر، ويكوّن جماعات متطرفة في الخارج، أو يضطر الشّخص للتّنكر لذاتيته ودينه ومجتمعه وجماعته بل وتأريخه.

فخلاصة ما سبق الهويّة هنا ليس بالمعنى الضّيق المتنكر للعدالة والحداثة، وليس بالمعنى التّغريبيّ المطلق والعلمانيّ الاستبداديّ، ولكنّها هويّة تحفظ حق الفرد وتعدديته وواجباته، لهذا يكون عالم الدّين أو المثقف حافظا على هذه الهويّة، لا أن يكون مصالحيّا، وهذا ينطبق بشكل طبيعيّ على مؤسسات العمل المدنيّ، والمؤسسات الأمنيّة والعسكريّة.

وإذا لم تقدّم الهويّة بهذا المفهوم الإحيائي والإصلاحيّ، فشكل طبيعيّ انتشار الأمراض التّصوريّة والمجتمعيّة، بداية من الإلحاد، وهو ردة فعل للمجتمع الدّينيّ والقبليّ المحافظ على استبداد فئة، وحمايتها باسم الدّين، فضلا عن الأمراض المجتمعيّة بما فيها الاقتصاديّة الّتي أشرنا إلى بعضها سلفا.

مشترك الأنسنة وأهميته في ظلّ المتغيرات[1]

الأنسنة لغة من أنس، والإنس إمّا من النّسيان لرواية ابن عباس: "إنّما سمي إنسانا لأنّه عهد إليه فنسي"[2]، ومنه قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آَدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا}[3]، 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}[4].

وعادة يستخدمون من مصدر الإنسان الإنسانيّة، أمّا اليوم نتيجة تأثير الدّراسات الغربيّة شاع مصطلح الأنسنة والإنسانويّة، وجاء في موقع مجمع اللّغة العربيّة، فتوى رقم: ٥٢٧: "الأنسنَة لفظ اشتقَّ من الإنسان، وبُنِيَ 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 بناء مصدريّا صناعيّا، وزيدت عليه الواو كما زيدت في الأصل اللّاتيني للتّعبير عن ادّعاء الشّيء، أي ادّعاء النّزعة الإنسانيّة"[5]، لذا يرى المجمع "أنّ الأنسنَة تثير لبسا؛ لأنّها لفظ غير مشهور، وغير متداوَل بكثرة، ويفضّل عليْه: النّزعة الإنسانيّة؛ إلّا إذا أريد به تحويل قضيّة ما إلى

---

[1] للمزيد ينظر: العبريّ: بدر بن سالم، مقال **أنسنة التّأويل، مقدّمة في العلاقة بين الأنسنة والتّأويل**، مجلّة شرق وغرب، عدد: ٢٠، أكتوبر ٢٠١٩م. بعض التّعريفات أدناه نقلت منه.

[2] الرّازيّ: محمد بن أبي بكر عبد القادر؛ **مختار الصّحاح**، دار الفكر العربيّ، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص: ١٩.

[3] طه/ ١١٥.

[4] القصص/ ٢٩.

[5] موقع مجمع اللّغة العربيّة على الشّبكة العالميّة، فتوى رقم: ٥٢٧، تأريخ الزّيارة: الاثنين ٨ يوليو ٢٠١٩م، السّاعة السّابعة والنّصف مساء.

قضيّة إنسانيّة فهذا مقبول، أمّا الإنسانويّة فهي لفظ مركب تركيبا غريبا من حرف مقحم هو الواو، والأفضل منه التّعبير عن المعنى بما يفيد ادّعاءَ الإنسانيّة"[1].

"والأنسنة اسم أطلقه شيلر [ت ١٨٠٥م] على المذهب الّذي استخدمه في مؤلفاته، ويرتبط بحكمة بورتاغوراس [ت ٤١١ق.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 استعمالا دونيّا دون الطّبيعة البشريّة"[2].

والأنسنة وإن ظهر بقوّة مع فلاسفة التّنوير، ثمّ ارتبط بالفردانيّة، وحق الفرد كإنسان؛ إلا أنّه رجع مؤخرا وبشكل كبير خصوصا في العالم الإسلاميّ، وفي الدّراسات العربيّة، لا سيما بعد تصاعد الامبرياليّة الغربيّة على العالم، أو "هيمنة القويّ على الضّعيف، والغني على الفقير، أو هيمنة الغرب على الشّرق، وأعلا من هذا الهيمنة الأمريكيّة على العالم"[3]، وهذا النّداء تصاعد حتى عند العديد من الغربيين، "فلابدّ للبشر من أن يكونوا دائما موضوعات حقوق، يجب أن يبقوا غايات لا وسائل على الإطلاق، لا أشياء قابلة للتّسليع والتّصنيع والاتجار في ميادين الاقتصاد، السّياسة ووسائل الإعلام، في معاهد البحوث والمؤسسات الصّناعيّة"[4]، "فكلّ كائن بشريّ دونما تمييز على أساس السّن والجنس والعرق والبشرة واللّون

---

[1] الموقع والزّيارة نفسها.

[2] النّعيميّ: محمّد سالم؛ **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، ط مصر العربيّة للنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، ٢٠١٥م، ص: ١٣٤.

[3] العبريّ: بدر بن سالم؛ مقال **الأخلاق والعولمة: وخطوط الإنسان والقيم والخُلق**، نشر في مجلّة الفلق الالكترونيّة، عدد (٩٥)، ١٣ مايو، ٢٠١٨م.

[4] كونغ: هانس؛ **أخلاق عالميّة أساس لمجتمع عالميّ**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص: ٨٨.

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

ولقد كانت الأقاليم العربيّة والإسلاميّة وحدها أمران: 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 واحدا، 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، فضلا عن انتشار الكتاب وتحقيق التّراث مع انتشار الكاسيت، هنا بدأ البعيد يقرب، والمخفي يظهر، والخلاف يسطع، كما أنّ الحوزات والجامعات الدّينيّة في جملتها انغلقت على تيار واحد، فخرجت صورا واحدة متعصبة لمذهبها وطائفتها، فكانت الفضائيات في التّسعينات، والّتي ظهرت بسببها الطّائفيّة بشكل أكبر، وهنا إمّا لمصالح تجاريّة أو سياسيّة، فسقط هذا على الشّبكة العالميّة، ومن ثم وسائل التّواصل الاجتماعيّ، فظهر تيارات تحمل اسم الإسلام وتراثه، كبوكو حرام وداعش، وأظهرت الأديان من جديد أنّها أفيون التّطور والنّماء، وزاد الأمر سوءا بالنّسبة للدّين الإسلاميّ، خصوصا بعد أحداث الحادي عشر من ديسمبر.

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٨٨.

[2] مارتن: بيتر؛ **ما يسوّغ العولمة أخلاقيّا**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، مرجع سابق، ص: ٣٢.

[3] المصدر نفسه، ص: ٣٢.

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، 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] خصوصا كما في كتابه القرآن وكفى، وهناك من يقدّم النّص القرآني في تحكيم الرّواية مطلقا، وإن كان هذا المنهج قديما، وقال به أهل الحديث، إلا أنّ محمود أبو ريّة [ت ١٩٧٠م] أعاد صياغته من جديد كما في كتابه أضواء على السّنة النّبويّة، وكذا الحال مع محمّد الغزاليّ [ت ١٩٩٦م] كما في كتابه السّنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ومن المتأخرين طه جابر العلوانيّ [ت ٢٠١٦م]، وفريق آخر يعمّق الجانب الدّلاليّ في القرآن كما عند أبي القاسم حاج حمد [ت ٢٠٠٤]، وعالم سبيط النّيليّ [ت ٢٠٠٠م]، ومحمّد شحرور [معاصر]، وعدنان الرّفاعيّ [معاصر]، وخالد الوهيبيّ [معاصر]، وهناك منهج من يحاول الملائمة والموافقة بين التّراث والتّغريب، وإعادة قراءة العقل العربيّ قراءة معاصرة كما عند محمّد عابد الجابريّ [ت ٢٠١٠م]، وفريق آخر يرى تأريخيّة النّصوص مطلقا بما فيها القرآن، فيستخدم المنهج التّفكيكيّ الواحد كما عند محمّد أركون [ت ٢٠١٠م]، وغيرها من المناهج"[١]، 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 والوحيّ المحمديّ، وأنّ القرآن لفظ محمديّ وليس وحيا إلهيّا من حيث اللّفظ والتّراكيب واللّغة، وما يتبع ذلك من صلاحيّة النّص القرآني لعالمنا اليوم كما عند عبد الكريم سروش

[١] العبريّ: بدر بن سالم؛ **حوار فكريّ حول التّراث والتّجديد أجراه حسن المطروشيّ**، مجلّة التّكوين، عدد ٤٧، محرم ١٤٤١هـ/ سبتمبر ٢٠١٩م، ص: ٧٤ – ٧٥.

[معاصر] ومحمّد الشّبستريّ [معاصر] وأحمد القبانجيّ [معاصر] وسعيد ناشيد [معاصر][1].

فهنا لا نتحدّث عن القراءات الإصلاحيّة كما عند محمّد عبده [ت ١٩٠٥م]، وقراءته الإصلاحيّة التّجديديّة، وقيام قراءات إصلاحيّة أخرى كالبيوضيّة [نسبة إلى الشّيخ إبراهيم بيوض ت ١٩٨٠م] في الجزائر مثلا، بجانب كتابات الشّيخ محمّد الغزاليّ [ت ١٩٩٦م] ومحمّد حسين فضل الله [ت ٢٠١٠م] فيما بعد مثلا؛ 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 مؤسسات، قد يحدث نوعا من الضّبابيّة، ممّا يولد مع الصّورة السّلبيّة للتّراث والتّدين، وقمع الحريات إلى زيادة حالات الإلحاد في العالم الإسلاميّ، أو على الأقل زيادة معدلات الرّبوبيين أو ألا أدريين، أو حتى النّفاق الدّيني والعقائديّ.

لهذا على المؤسسات الدّينيّة، خصوصا في الحوزات والجامعة المختصة بالفكر الدّينيّ وشرائعه؛ فتح أكبر درجة لمراجعة التّراث والنّص الدّينيّ الّذي يتولد من خلال الأنسنة[2]، بداية من أنسنة التّأريخ، فتأريخ هذه الأمّة تأريخ بشريّ إنسانيّ يحوي النّجدين: الخير والشّر، الصّواب والخطأ، الإيجاب والسّلب، كتأريخ أي أمّة في الأرض، فليس ملائكيّا مميزا، وليس حيوانيّا شهوانيّا، وأنسنة التّأريخ أي رفع القداسة عنه، فليس نصّا تشريعيّا مغلقا ولا مفتوحا؛ بل هي تجربة بشريّة، تدرس

---

[1] يُنظر مثلا: ناشيد: سعيد؛ **الحداثة والقرآن**، ط التّنوير للطّباعة والنّشر، تونس/ تونس، ولبنان/ بيروت، ومصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى ٢٠١٥م.

[2] 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 ١٥ – ١٧ سبتمبر ٢٠١٩م، تنظيم منظمة الإيسسكو، وهنا أشير إلى ما يتعلق بموضوع الأنسنة.

بشكل أكاديميّ لا أكثر، فلا داعي للصّراع حول رموز مرجعها إلى باريها، وهو العدل الّذي لا يظلم أحدا، ويسع في هذا قوله تعالى: {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [البقرة/ ١٣٤]، والأنسنة في التّأريخ مرتبطة 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 مفتوحا فهو قابل للتّأويل، فأنسنتها هنا أي جعلها في قدرها الإنسانيّ الطّبيعيّ، وهي حالة صحيّة، لا يترتب عليه تكفير ولا تفسيق، لأنّه كلّما كان التّأويل واسعا كانت التّعدديّة حاضرة، وعليه يرتفع الحكم على المختلفين في البيت الإسلاميّ بالجنّة والنّار، وترك الحكم لله وحده، ويتسع هذا مع باقي الطّوائف من باب التّعدديّة المرتبطة بالإنسان، ومراجعة الأحكام الظّرفيّة في ذلك كالجزية وحدّ الرّدة والولاء والبراء وغيره[١].

وهكذا فيما يتعلّق بتقديس وإطلاق التّراث، حيث يعتبر التّراث بنصوصه وتطبيقاته، بأساطيره وواقعيته، الشفويّ منه والماديّ، ملكا 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 نصّا مطلقا، 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.

---

[١] 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، ٢٠١٨م.

كما أنّ المؤسسات والجامعات الدّينيّة عليها أن تنفتح على بعضها دراسة وبحثا وحوارا، وأن تشجع على التّعدديّة والحوار والنّقد، وإلا سيتجاوزها الزّمن كما تجاوز غيرها، فالجيل الجديد كما أشرنا آنفا في مبحث الهويّة أصبح يبحث عن نظام ودولة تحقق له مكانته وحريته 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 أيضا، 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 متخلفا رجعيا ماضويا، فهذا 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 بمؤسسات العمل المدنيّ، والسّلطة، والمؤسسات الأمنيّة والعسكريّة، فنظام الدولة من حيث الأنسنة يؤدي إلى "احترام حقوق الإنسان، وصيانة حرياته الأساسيّة، وتحرير إرادته من القيود؛ هي ضرورة أساسيّة لتحرير المواطن، وبعث الحياة في الأمّة، وتطوير النّظم السّياسيّة والاقتصاديّة، أمر مطلوب لتنمية المجتمعات العربيّة، والتّفاعل مع العالم"[3]، "حيث يتطلب العمل في مجال

---

[1] خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمّان، ط ٢٠١٤م، ص: ٤٠.

[2] أنجيليسكو: ناديا؛ **الاستشراق والحوار الثّقافيّ**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص: ٢٥.

[3] الرّشدان: عبد الفتاح عليّ؛ **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، مرجع سابق، ص: ١٣٩.

حقوق الإنسان بناء وإعادة تصورات جديدة في موضوع الإنسان والطّبيعة والعقل والتّاريخ والحريّة والاجتهاد"[1].

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

فخلاصة ما سبق أنّ المتغيرات الفكريّة والدّينيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة، في عالم أصبح مفتوحا ومكشوفا تداخلا وإعلاما، وذا مركزيّة ومؤسسات مدنيّة؛ يتطلب هذا أنسنة الدّولة والمجتمع، ومراجعة الفكر الدّينيّ والثّقافيّ والمجتمعيّ بما يحقق هذه الأنسنة، ويحفظ الحريات الفرديّة في المجتمع، ويحمي الحقوق الجماعيّة فيه.

---

[1] عبد اللّطيف: كمال؛ **أسئلة النّهضة العربيّة: التّاريخ، الحداثة، التّواصل**، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص: ٦٩.

إعادة قراءة واقع العالم العربيّ والإسلاميّ في ظلّ إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة

قمنا في بداية الورقة بقراءة أفقيّة لواقع العالم العربيّ والإسلاميّ، ونعيد قراءتها ما أسلفنا الحديث حوله من إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة، سواء كان الجانب الإيجابيّ أم السّلبيّ من المتغيرات، بداية الجوانب الإيجابيّة حسب التّسلسل السّابق:

أولا: الاستفادة من الرّبيع العربيّ والمتغيرات بعده في مراجعة الهويّة الضّيقة، أو الهويّة المجحفة للذّات والمجتمع، بحيث تكون الغاية إحياء العالم الإسلاميّ والعربيّ، وتحقيق الشّراك الوطنيّ والدّولة المدنيّة على مبدأ المواطنة الجامعة، والذّات الإنسانيّة الواحدة.

ثانيا: تحقيق الدّولة المدنيّة الجامعة للكلّ، والبعد عن الصّراع الإسلاميّ – العلمانيّ الّذي لا يخدم المجتمع، ولا يحقق هويته الإنسانيّة المشتركة.

ثالثا: الاستفادة من وسائل التّواصل الاجتماعيّ في تحقيق التّوزان الإعلاميّ، وقراءة الواقع، ونقل الانفتاح الاجتماعيّ الحر إلى مؤسسات مدنيّة وتطوعيّة تخدم المجتمع في ظلّ الهويّة والأنسنة، حيث نتجاوز أمّة القول إلى أمّة العمل والفعل.

رابعا: نشر الوعي بالأنسنة والحقوق الفرديّة، وتحقيق العدالة، والبعد عن خطابات الكراهيّة والتّعصب والفرقة، في ظلّ عمل مؤسسي مقنن وحر، وتشجيع العمل المؤسسي التّطوعيّ في ذلك.

خامسا: إنّ تحقيق هويّة الأمّة الواحدة بشكل إيجابيّ، ورفع مستوى الذّات الإنسانيّة يساهم في إدراك أهمية الاشتغال بالذّات وإحيائها، وضرر التّدخل الخارجيّ، على مستوى الجوار، أو على مستوى الاستعمار وهيمنة الامبرياليّة الغربيّة، ويرفع من معدلات الثّقة بالسّلطة، والرّضا بالواقع، عن طريق ولاء حقيقيّ لا مقنع، أو مجرد شعارات ولائيّة لتحقيق مصالح آنيّة.

أمّا بالنّسبة للجانب السّلبيّ أو الأمراض فإنّ إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة يساهم في علاجه من خلال التّاليّ:

أولا: مراجعة النّخب الدّينيّة والثّقافيّة لذاتها، فإن المصالحيّة، وخدمة الاستبداد سيعود بالضّرر على الدّين والثّقافة ذاتها، فخدمة الدّين والثّقافة هو تحقيق العدل الاجتماعيّ، والمحافظة على البناء، والسّعي بالمجتمع نحو الحداثة والتّطور والتّنوير والتّجديد، وهذا لا يحدث إلا من خلال المحافظة على هويّة المجموع من خلال إحياء هويّة الفرد كذات، وتعميق أنسنته في المجتمع.

ثانيا: إقرار الهويّة الفرديّة معناه كسر استبداد المجموع [سلطة أو مؤسسات] باسم الهوية، وإحياء الأنسنة معناه الإقرار بالتّعدديّة، وأنّ الجميع على قدم المساواة، وهذا يؤدي إلى تضييق نشوء عوامل التّطرف في المجتمع، فالنّفس البشريّة نفس واحدة، لها حق الحياة، وحق التّمتّع بالوجود، والنّصوص الدّينيّة لا تخلو من ثلاثة أوجه[١]: نصوص تكوينيّة أي أنها تقر "الاختلاف والتّعدد دينا ولغة ولونا وجنسا لأنّه جانب تكوينيّ، لا يتعارض وحق الحياة والتّمتع بها، لهذا من أحياها وحافظ عليها كمن أحيا النّاس جميعا، خلاف من سعى لإفسادها ودمارها، ونصوص تشريعيّة تكون حافظة للحق التّكوينيّ، فهي مصاديق حافظة له، فإن كانت هذه التّشريعات عكس ذلك فهي لا قيمة لها"[٢]، ونصوص جزائيّة تجعل "الجزاء بيد الله تعالى وحده، فلا يجوز أن نشاركه في الحكم، فندخل من نشاء نحن في رحمة ربنا، ونخرج من نشاء، وهذه قضيّة غيبيّة مرتبطة بالفرد أولا، وبالعدل الإلهي ثانيا؛ لأنّه أعلم بعبادة وبخلقه سبحانه، لا يظلم أحدا أبدا"[٣].

---

[١] للمزيد ينظر: العبريّ: بدر بن سالم؛ مقال **الخطوط الثّلاثة في القرآن الكريم: التّكوين والتّشريع والجزاء**، نشر صحيفة الصّحوة الالكترونيّة، ١٦ أبريل ٢٠١٨م.

[٢] العبريّ: بدر بن سالم؛ **حوار فكريّ حول التّراث والتّجديد أجراه حسن المطروشيّ**، مرجع سابق، ص: ٧٦.

[٣] المرجع نفسه، ص: ٧٦.

ثالثا: إحياء هوية الأمّة الواحدة في الجانب الاقتصاديّ، وأنّ ثروة الأمّة في الإنسان، وأنّ الأنسان كرامته في العالم واحدة، وعليه كرامة الإنسان في العالم الإسلاميّ والإنسانيّ واحدة أيضا، فإذا أحدث النّفط طفرة اقتصادية، فتشبث به، وأهملت الثّروات الأخرى؛ إلا أنّ هذه المادة قد تنضب يوما، أو تقلّ قيمتها في يوم ما، ويبقى الوطن والإنسان، والوطن بجغرافيته الضّيقة ضعيف، وقوته بقوّة مجموع الأوطان والدّول، وعليه إحياء أي دولة هويّة وأنسنة وحداثة هو إحياء للكل، فما بالك لو أحيي المجموع لأكل الكلّ من فوقهم وتحتهم، وأمنوا في ديارهم قبل ديار غيرهم.

رابعا: تحقيق الهويّة والأنسنة من خلال الدّولة المدنيّة العادلة، يؤدي إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة، وبشكل طبيعيّ انخفاض معدلات البطالة، ممّا تقل "الجريمة وينخفض معدلات الاغتصاب، والجهل والأميّة، والمرض والقذارة المسببة للأمراض المتعددة، واتجاه الشّباب نحو المخدرات والجرائم الأخلاقيّة والمجتمعيّة"[1].

خامسا: اتجاه الوعي العام خصوصا ما يتعلّق بالحقوق والأنسنة والحريات الفرديّة والعدالة والقانون من الارتفاع الأفقيّ إلى الارتفاع الرّأسيّ، حيث ينطلق هذا الوعي بصورة كبيرة من مؤسسات استراتيجيّة وبحثيّة تُعنى بذلك، خصوصا مؤسسات العمل المدنيّ والمؤسسات الأهليّة والمدنيّة.

سادسا: الاهتمام بالقضيّة الفلسطينيّة، وحق الإنسان الفلسطينيّ كغيره من البشر في كرامة إنسانيّة تليق به في أرضه، وينطبق هذا على جميع المشردين واللّاجئين، والقضاء على ظاهرة البدون في العالم العربيّ.

---

[1] العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، مرجع سابق، ص: ٥٨، بتصرف.

قائمة المراجع[1]

- الغازي: عبد العزيز؛ **مشاكل الشّباب في العالم الإسلاميّ**، ط منشورات المنظمة الإسلاميّة للتّربية والعلوم والثّقافة، إيسيسكو، ط ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- طاهر: علاء؛ **العالم الإسلاميّ في الاستراتيجيات العالميّة المعاصرة**، ط دار بلال، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- رحيم: سعد محمد، **أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسّلطة**، دار ميزوبوتاميا، بغداد/ العراق، الطّبعة الأولى/ ٢٠١٣م.
- العبريّ: بدر؛ **إضاءة قلم: التّعايش تأملات ومذكرات**، ط الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، سطنة عمان/ مسقط، ودار مسعى، كندا، الطّبعة الأولى، ٢٠١٩م.
- مصطفى: إبراهيم، والزّيات: أحمد حسن، وآخرون؛ **المعجم الوسيط**، ط المكتبة الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تركيا/ استانبول، لا تأريخ.
- موقع موسوعة كلّه لك، تأريخ الزّيارة: الأحد، ٣ نوفمبر ٢٠٠٩م، السّاعة الخامسة والنّصف عصرا، صفحة تعريف ومعنى الهُويّة.
- 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، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- زايد: أحمد؛ **الهويّة الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة**، ط دار العين للنّشر، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.
- ولد أباه: السّيد؛ **الدّين والهويّة: إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة**، ط جداول للنّشر والتّوزيع، ط لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠١٠م.

[1] رتّبت حسب ورودها في الورقة لا على حسب التّرتيب الألفبائيّ.

- **الدّولة الوطنيّة المعاصرة: أزمة الاندماج والتّفكك**، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- الجنديّ: أنور؛ **سقوط العلمانيّة**، ط دار الكتاب العربيّ، ومكتبة المدرسة، لبنان/ بيروت، لا تأريخ.
- شمس الدّين: محمّد مهديّ؛ **العلمانيّة**، ط الدّوليّة المؤسسيّة للدّراسات والنّشر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّالثة، ١٩٩٦م.
- المسيريّ: عبد الوهاب؛ **مصطلح العلمانيّة**، منشور في كتاب **العلمانيّة تحت المجهر**، ط دار الفكر، سوريّة/ دمشق، ودار الفكر المعاصر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- القيسيّ: عصام؛ **مقال العلمانيّة الثّالثة: خارطة طريق إسلاميّة**، نشر مجلّة ذوات الالكترونيّة التّابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربيّة الهاشميّة، عدد: ١٠.
- 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، ٢٠١١م.
- الرّشدان: عبد الفتاح عليّ؛ **معالم التّغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، الطّبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- شبيب: نبيل؛ بحث **معالم الموقف الإسلاميّ بين الإرهاب والاستبداد**؛ منشور ضمن كتاب **مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغير**، الطّبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- العبريّ: بدر بن سالم، مقال **أنسنة التّأويل، مقدّمة في العلاقة بين الأنسنة والتّأويل**، مجلّة شرق وغرب، عدد: ٢٠، أكتوبر ٢٠١٩م.

- الرّازيّ: محمد بن أبي بكر عبد القادر؛ **مختار الصّحاح**، دار الفكر العربيّ، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- موقع مجمع اللّغة العربيّة على الشّبكة العالميّة، فتوى رقم: ٥٢٧، تأريخ الزّيارة: الاثنين ٨ يوليو ٢٠١٩م، السّاعة السّابعة والنّصف مساء.
- النّعيميّ: محمّد سالم؛ **القراءة الحداثيّة للنّص القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة**، ط مصر العربيّة للنّشر والتّوزيع، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- العبريّ: بدر بن سالم؛ مقال **الأخلاق والعولمة: وخطوط الإنسان والقيم والخُلق**، نشر في مجلّة الفلق الالكترونيّة، عدد (٩٥)، ١٣ مايو، ٢٠١٨م.
- كونغ: هانس؛ **أخلاق عالميّة أساس لمجتمع عالميّ**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
- مارتن: بيتر؛ **ما يسوّغ العولمة أخلاقيّا**؛ منشور ضمن كتاب: **العولمة الطّوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثّقافيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة**، تحرير: فرانك جي، وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، ط المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت/ لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
- العبريّ: بدر بن سالم؛ **حوار فكريّ حول التّراث والتّجديد أجراه حسن المطروشيّ**، مجلّة التّكوين، عدد ٤٧، محرم ١٤٤١هـ/ سبتمبر ٢٠١٩م.
- ناشيد: سعيد؛ **الحداثة والقرآن**، ط التّنوير للطّباعة والنّشر، تونس/ تونس، ولبنان/ بيروت، ومصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى ٢٠١٥م.

- العبريّ: بدر بن سالم؛ ورقة **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 ١٥ – ١٧ سبتمبر ٢٠١٩م، تنظيم منظمة الإيسسكو.
- خيري: أسامة؛ **مهارات الحوار**، ط دار الرّاية للنّشر والتّوزيع، الأردن/ عمّان، ط ٢٠١٤م،
- أنجيليسكو: ناديا؛ **الاستشراق والحوار الثّقافيّ**، ط دائرة الثّقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدة/ الشّارقة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- عبد اللّطيف: كمال؛ **أسئلة النّهضة العربيّة: التّاريخ، الحداثة، التّواصل**، ط مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- العبريّ: بدر بن سالم؛ مقال **الخطوط الثّلاثة في القرآن الكريم: التّكوين والتّشريع والجزاء**، نشر صحيفة الصّحوة الالكترونيّة، ١٦ أبريل ٢٠١٨م.

فلسفة الدوّلة: المدرسة القرشيّة[1]

رأينا سابقا الصّراع الّذي حدث في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم - بين الأنصار والمهاجرين، والّذي يهمنا هنا ما يتعلّق بظهور المدرسة القرشيّة في اختيار الخليفة، والّتي ستتمثل إسقاطا في الخلفاء الأربعة لكونهم من قريش، وفي الدّولة الأمويّة، فهم من بطون قريش حيث يرجعون إلى أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف القرشيّ، وكذا الدّولة العباسيّة، والّتي جمعت الجناحين الهاشميّ والقرشيّ، لذا يرى بعضهم أنّ "الخلافة القرشيّة انتهت عمليّا من بعد المعتصم العباسيّ [ت ٢٢٧هـ]، فيومها سيطر الجند الأتراك على مقدّرات الدّولة، وصار الخليفة موظفا عندهم براتب شهريّ، ثمّ انتهت خلافة قريش حتى اسميّا على يد الأتراك العثمانيين، ثمّ أنهت الخلافة العثمانيّة على يد الغربيين"[2]، إلا أنّها في الحقيقة لا زالت حتى اليوم، تمثلت في الجمع بين الهاشميّة أو آل البيت، وبين بطن قريش، كما كان سابقا في الملكيّة العراقيّة، والّتي تأسست على يد الملك فيصل الأول بن حسين بن عليّ الهاشميّ [ت ١٩٣٣م] فهي وإن لم تمتد طويلا إذ أنّها انتهت عام ١٩٥٨م على يد تنظيم الضّباط الوطنيين بعد إعدام الملك فيصل الثّاني، حيث أنّها امتدّت في الأردن على يد عبد الله الأول ابن حسين بن عليّ الهاشميّ [ت ١٩٥١م]، وهو أخ الملك فيصل الأول، وهي ممتدّة إلى اليوم، وكذا الحال في المملكة المغربيّة، حيث ينتمون إلى آل البيت من جدين: "الأول إدريس الأول مؤسس الدّولة المغربيّة في نسبتها إلى آل البيت من البطن القرشيّ، حيث انفصلت المغرب عن المشرق، لمّا هرب من بطش بني ميّة، وأسس دولة الأدارسة، والجدّ الثّاني مؤسس الدّولة العلويّة الحاليّة واسمه الشّريف بن عليّ [ت ١٠٦٩هـ]

---

[1] ملحوظة: تمّ نشر **الدّولة في القرآن** في أثير الالكترونيّة، **وفلسفة الدّولة: مدرسة الشّورى** في مجلّة مواطن الالكترونيّة.

[2] الهلاليّ: سليم بن قيس؛ **كتاب سليم بن قيس الهلاليّ**، تحقيق محمد باقر الأنصاريّ، ط مطبعة الهاديّ، قم/ إيران، الطّبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ص: ١٠

بداية القرن السّابع عشر، ويضيفون إلى آل البيت صفة مولاي، والمرأة للا"[١]، ولهذا يسمون بالعلويين الفلاليين نسبة إلى الشّريف بن عليّ، و"يحكمون المغرب منذ عام ١٩٦٦م"[٢]، و"يرجع أصل العلويين إلى الحسن السّبط عن طريق القاسم بن النّفس الزّكيّة، جاؤوا حوالي القرن الثّالث عشر الميلادي إلى المغرب"[٣].

وهذه المدرسة تقييد لمدرسة الشّورى، فهي ترى أنّ أصل الإمامة أو الخلافة شورى، إلا أنّه إذا وجد شخص من قريش فيجب اختياره[٤]، واستثنوا من ذلك المتغلب ولو كان غير قرشيّ فيجب طاعته ما لم يظهر كفرا بواحا، ولا يجوز الخروج عليه، وظهر التّقييد بطاعة الله والاستقامة في أمره من خطبة أبي بكر [ت ١٣هـ] يوم السّقيفة: "وإنّ هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره"[٥]، وعلى هذا استقرّ مذهب الماتريديّة والأشاعرة ومذهب أهل الحديث، فاشترطوا في الحاكم "العلم والعدل والورع، والاهتداء إلى وجوه السّياسة، وحسن التّدبير والمعرفة بمراتب النّاس والحروب، وأن يكون نسبه من قريش"[٦]، وفي هذا يقول الماورديّ [ت ٤٥٠هـ]: " وأمّا أهل الإمامة فالشّروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها العدالة على شروطها الجامعة، والثّاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النّوازل والأحكام، والثّالث سلامة الحواس من السّمع والبصر واللّسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرّابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وتدبير المصالح،

---

[١] لقاء مع الدّكتور مولاي أحمد صابر من المغرب، على الفيسبوك (في الخاص)، ٥ يونيو ٢٠٢٠م، السّاعة الرّابعة فجرا.

[٢] مقال **"العلويون الفيلاليون"**، نشر على موقع المعرفة، تأريخ الزّيارة: الأحد، ٥ يوليو ٢٠٢٠م، السّاعة السّابعة والثّلث مساء.

[٣] المرجع والزّيارة نفسها.

[٤] يُنظر مثلا: علم الدّين: سليمان سليم؛ **المعتزلة: تاريخ، عقائد، فرق، أعلام**، ط نوفل، بيروت/ لبنان، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص: ٣٤٢.

[٥] أخرجه البيهقيّ في سننه من طريق محمّد بن يسار، حديث رقم: ٢١٣٥.

[٦] القاسم: أسعد؛ **أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة**، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، بيروت/ لبنان، الطّبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص: ٥٨.

والسّادس الشّجاعة والنّجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسّابع النّسب لورود النّص فيها، وانعقاد الاجماع عليه؛ لأنّ أبا بكر الصّديق احتج يوم السّقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لمّا بايعوا سعد بن عبادة [ت ١٤هـ] عليها بقول النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – الأئمة من قريش، فأقلعوا عن التّفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير تسليما لروايته، وتصديقا لخبره، ورضو بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم –: قدّموا قريشا ولا تَقَدّموها"[١]، وجعل البيضاويّ [ت ٦٨٥هـ] الشّروط تسعة، حيث زاد العقل والبلوغ والذّكورة والحريّة مع الاجتهاد والتّدبير والشّجاعة والعدل والقرشيّة[٢]، واشترط بعض المعتزلة القرشيّة كالعلّاف [ت ٢٣٥هـ] من مدرسة البصرة، والجبائيين، والقاضي عبد الجبار [ت ٤١٥هـ]، في حين يذهب أغلب علماء مدرسة البصرة – من المعتزلة – بتجويز ذلك في غير قريش[٣].

وقريش هم "ولد النّضر بن كنانة ... وقيل: إنّ قريشا هم ولد فهر بن مالك بن النّضر، وهذا قول الأكثر ... وقيل: أول من نسب إلى قريش قصي بن كلاب، فروى ابن سعد أنّ عبد الملك بن مروان سأل محمّد بن جبير: متى سميت قريش قريشا؟ قال: حين اجتمعت إلى الحرم بعد تفرقها، فقال: ما سمعت بهذا، ولكن سمعت أنّ قصيّا كان يقال له القرشيّ، ولم يسم أحد قريشا قبله، وروى ابن سعد من طريق المقداد: لمّا فرغ قصي من نفي خزاعة من الحرم تجمعت إليه قريش، فسميت يومئذ قريشا لحال تجمعها، والتّقرش التّجمع، وقيل: لتلبسهم بالتّجارة، وقيل: لأنّ الجدّ الأعلى جاء في ثوب واحد متجمعا فيه فسمي قريشا، وقيل: من

---

[١] الماوردي: أبو الحسن عليّ بن محمد؛ **الأحكام السّلطانيّة**، ضبطه وصححه أحمد عبد السّلام، ط دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، الطّبعة الخامسة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ص: ٦ – ٧.

[٢] البيضاويّ: القاضي ناصر الدّين؛ **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، تحقيق عباس سليمان، ط دار الجيل، لبنان/ بيروت، والمكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص: ٢٣٦.

[٣] الزّينيّ: محمّد عبد الرّحيم؛ **عمرو بن عبيد والأصول الخمسة: دراسة مقارنة بين فكر المعتزلة والإباضيّة**، ط مكتبة الأنفال، سلطنة عمان/ مسقط، الطّبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص: ١٧٢.

التّقرش، وهو أخذ الشّيء أولا فأولا"[1]، ومستند هؤلاء رواية مسلم [ت ٢٦١هـ]: "إنّ الله اصطفى بني إسماعيل، واصطفى من بني إسماعيل كنانة – أي الأب الرّابع عشر للنبيّ - صلّى الله عليه وسلّم –، واصطفى من كنانة قريشا – أي الأب الحادي عشر للنّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم -، وهو فهر بن مالك، أو الأب الثّالث عشر وهو النّضر بن كنانة – واصطفى من قريش بني هاشم – أي الأب الثّالث للنبيّ - صلّى الله عليه وسلّم -، واصطفاني من بني هاشم"[2].

وممكن أن نجمل الآراء حول المدرسة القرشيّة:

الأول: الأصل في الإمامة أو الخلافة شورى، فإذا وجد القرشيّ فيجب مبايعته، ويستثنى المتغلب فيجب طاعته، ولا يجوز الخروج عليه دفعا للفتنة، وهذا الرّأي الأشهر، لهذا حكى بعضهم "إجماع فقهاء أهل السّنة القدماء والعديد من المحدثين على اشتراط القرشيّة والعروبة في المرشح للخلافة ... وقاموا بحصر الخلافة في قريش والعرب دون سواها من الأجناس والشّعوب الإسلاميّة الأخرى"[3].

الثّاني: اختيار الإمام أو الخليفة من قريش على سبيل الاستحباب لا الوجوب، وهو أقل ظهورا.

الثّالث: اشتراط الخلافة في قريش اشتراط ظرفيّ، متعلّق بفتنة كادت أن تحصل، أو لمرحلة ظرفيّة دانت العرب فيها لقريش، والتّعليل الأخير يراه ابن خلدون [ت ٨٠٨هـ] حيث "اشتراط الشّرع للقرشيّة في الخلافة ..... لأنّ القوّة العصبيّة الّتي بها قوام الدّولة كانت زمن الخلفاء الرّاشدين في قريش، فهي وحدها الّتي كانت

---

[1] العسقلانيّ: أحمد بن عليّ بن حجر؛ **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ**، ط دار السّلام للنّشر والتّوزيع، السّعوديّة/ الرّياض، الطّبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج: ٦، ص: ٦٣٥.

[2] ينظر: العثيمين: محمّد بن صالح؛ **شرح العقيدة الواسطيّة**؛ إعداد: فهد بن ناصر السّليمان، ط دار الثّريا للنّشر، السّعوديّة/ الرّياض، الطّبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ٦١١.

[3] نوح: أوثق عبد الله وغلان؛ **نظريّة الشّورى عند الإباضيّة**، ط المطبعة العربيّة، غرداية/ الجزائر، ط ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ص: ١١١.

تستطيع حكم العرب، ولكن عندما ذهبت هذه القوّة العصبيّة من قريش زالت الحكمة من اشتراط القرشيّة، وبذلك لم يعد لها اعتبار"[1]، وممن قال بالظّرفيّة من المتأخرين عبّاس محمود العقّاد [ت ١٩٦٤م]: "وقد كانت قريش أقدر القبائل بمكّة عاصمة الجزيرة في عهد الدّعوة المحمديّة، فكانت إمامتها هناك أرجح إمامة، وظلّت كذلك إلى أن قام بالأمر من اجتمعت له شروط الإمامة دونها"[2].

الرّابع: يرى بعض المعاصرين أنّ النظريّة تحولت إلى جانب عقائديّ مشروط بسبب أنّها "نشأت في ظلّ النّظام الاستبداديّ الأمويّ بالمشرق العربيّ، كما تطورت في جو الصّراع القوميّ الأثنيّ فيما يسمى بالشّعوبيّة نتيجة نضال الشّعوب الّتي اعتنقت الإسلام من أصحاب الحضارات القديمة الرّاقية مثل الفرس والأمازيغ والرّومان، من أجل المساواة مع العرب ممّن كانت له نزعة الهيمنة والتّفوق باعتباره أول من نصر الدّعوة، ونشر الإسلام، إذ سعى الأعاجم للتّخلص من الاحتقار والإهانة الّتي لحقت بهم باعتبارهم موالي"[3].

لهذا في نظري حدثت مراجعات لهذه النّظريّة بداية من الظّرفيّة، وحتى القول بالاستحباب أو كونها مصلحة سياسيّة وليست أصلا دينيا، ولهذا ذهب العديد من المعاصرين من الأشاعرة إلى عدم وجوبها أو اشتراطها أصلا، ومالوا إلى أصل إطلاق الشّورى، ويظهر من هؤلاء محمّد عبده [ت ١٩٠٥م] كما يبدو من كلامه، حيث اشترط للخلافة شرطا واحدا وهو "أن يكون مجتهدا، أي أن يكون من العلم باللّغة العربيّة وما معها – ممّا تقدّم ذكره – بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسّنة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه التمييز بين الحق

---

[1] حنفيّ: حسن، الجابريّ: محمّد عابد؛ **حوار المشرق والمغرب**، تقديم: جلول فيصل، ط مكتبة مدبوليّ، مصر/ القاهرة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص: ٣٢.

[2] العقّاد: عبّاس محمود؛ **الدّيمقراطيّة في الإسلام**، ط دار اليقين للنّشر والتّوزيع، مصر/ المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ص: ٨٣.

[3] نوح: أوثق عبد الله وغلان؛ **نظريّة الشّورى عند الإباضيّة**، مرجع سابق، ص: ١١٣ – ١١٤.

والباطل، والصّحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الّذي يطالبه به الدّين والأمّة معا"[1]، ومن هؤلاء مثلا محمّد أبو زهرة [ت ١٩٧٤م]: "وأول هذه الآراء، وهو من بين آرائهم السّديدة المحكمة – أي الخوارج - أنّ الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حرّ صحيح يقوم به عامّة المسلمين لا فريق منهم"[2]، ثمّ تطرق إلى رأي الخوارج أنّ الإمام لا يختص في بيت من بيوت العرب، "فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم، وليست لعربيّ دون أعجميّ، والجميع فيها سواء"[3]، وعبد الحليم محمود [ت ١٩٧٨م]: "أمّا رأيهم في الإمامة – أي الخوارج - فإنّه هو الرّأي الّذي يؤيد الاتجاه الحديث، ويؤيده كلّ مخلص لدينه ووطنه"[4]، ومحمّد عبد الرّحيم الزّينيّ [معاصر] مرجحا رأي جمهور المعتزلة والإباضيّة: "إنّ أغلبيّة المعتزلة لا يشترطون شرط القرشيّة، وهذا يساير نزعتهم العقليّة في قولهم بأنّ الإمامة بالاختيار والاتفاق بين المسلمين، وينسجم مع أدلّة العقل الّتي تقرر أننا جميعا متساوون في الإنسانيّة، وفي التّكريم والتّشريف والتّكليف، أمّا مسألة عنصريّة قوم على قوم، وأمّة على أمّة؛ فهو يناقض المنطق وصريح العقل، ويجافي مبادئ الدّين، وحقيقة الفطرة الإنسانيّة"[5].

وحاول عبد الرّحمن الكواكبيّ [ت ١٩٠٣م] تقديم رؤية جديدة في إحياء الخلافة القرشيّة تحت مفهوم الأمّة لا السّلطة الشّموليّة في مؤتمر أم القرى، والّذي عقد بداية من يوم الاثنين ١٥ من ذي القعدة ١٣١٦هـ، يوافقه: ٢٧ مارس ١٨٩٩م،

---

[1] عبده: محمّد؛ **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمّد عمارة، ط دار الشّروق، مصر/ مدينة نصر، الطّبعة الثّانية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ج: ٣، ص: ٣٠٩.

[2] أبو زهرة: محمّد؛ **تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة**، ط دار الفكر العربيّ، مصر/ القاهرة، لا تأريخ، ص: ٦١.

[3] المرجع نفسه، ص: ٦١.

[4] محمود: عبد الحليم؛ **التّفكير الفلسفيّ في الإسلام**، ط دار الكتاب اللّبنانيّ، لبنان/ بيروت، ومكتبة المدرسة، لبنان/ بيروت، لا تأريخ، ص: ١٩١.

[5] الزّينيّ: محمّد عبد الرّحيم؛ **عمرو بن عبيد والأصول الخمسة: دراسة مقارنة بين فكر المعتزلة والإباضيّة**، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

وذلك في ظلّ ضعف الخلافة العثمانيّة، والاستعمار الغربيّ للشّرق، مع التّخلف الدّينيّ والسّياسيّ والمجتمعيّ، لهذا اقترح إقامة خليفة عربيّ قرشيّ مستجمع للشّرائط في مكة، على أن يكون هذا الخليفة سياسته مقصورة على الخطة والشّورى الحجازيّة، فينوب عنه من يترأس هيئة شورى عامّة إسلاميّة، ويكون الخليفة مشروطا بشرائط مخصوصة ملائمة للشّرع، إذا تعداها يُعزل، وتجدد بيعته كلّ ثلاث سنوات، وينتخب من قبل هيئة الشّورى العامّة[١]، وهو يتابع قرارات الهيئة، ويراقب تنفيذها، ولا يتدخل في شيء من الشؤون السّياسيّة والإداريّة في السّلطنات والإمارات، وإنّما يصدّق على توليات السّلاطين والأمراء حسب أصولهم القديمة في وراثتهم للولايات، ولا يكون تحت أمرة قوّة عسكريّة مطلقا، ويذكر اسمه في الخطبة من قبل أسماء السّلاطين، ولا يذكر في المسكوكات، وهذه الهيئة – أي هيئة الشّورى العامّة - تتشكل من نحو مائة عضو منتخبين، ومندوبين من جميع السّلطات والإمارات الإسلاميّة، ومنحصرة في شؤون السّياسة العامّة الدّينيّة فقط، وتجتمع هذه الهيئة مدّة شهرين كلّ سنة قبيل موسم الحج من كلّ عام، ويكون مركزها مكّة إذا صادف الحج الشّتاء، والطّائف إذا صادف الصّيف[٢]، ويختار في هذا المؤتمر نائب الرّئيس، ويعينه الخليفة، وأمّا الجانب الأمني والعسكري؛ فتألف قوة عسكريّة من ألفين إلى ثلاثة آلاف من جنود مختلطة من السّلطات والإمارات يحفظ بها الحجاز والخليفة، وقائدها من الإمارات الصّغيرة، وتحت إمرة هيئة الشّورى مدة انعقادها، كما أنّ هيئة الشّورى تحت حماية الجنود المختلطة[٣].

---

[١] أي تكون هيئة الشّورى العامّة بمثابة أهل الحل والعقد.

[٢] هذا على اعتبار عدم دخول وسائل التّكييف مكة حينها، وبساطة وسائل النّقل لهذا جعل مدّة المؤتمر شهرين.

[٣] الكواكبيّ: عبد الرّحمن؛ **أم القرى**، ط دار الشّرق العربيّ، لبنان/ بيروت، وسوريّة/ حلب، الطّبعة الخامسة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص: ١٧٤ – ١٧٥.

وقد علل الكواكبيّ رؤيته هذه لكيّ "يحلّوا مشكلة الخلافة، ويسهل عقد اتّحاد إسلاميّ تضامنيّ تعاونيّ يقتبس ترتيبه من قواعد اتّحاد الألمانيين والأمريكيين، مع الملاحظات الخاصة، وبذلك تأمن الحكومات الإسلاميّة الموجودة على حياتها السّياسيّة من الغوائل الدّاخليّة والخارجيّة، فتتفرغ للتّرقي في المعارف العمران والثّروة والقوة، ممّا لابدّ منه للنّجاة من الممات"[1].

ولمّا اعترض عليه أنّ هذا الكلام يظهر منه أنّه "لا يجوز الاتكال على الملوك العثمانيين العظام في أمر الخلافة، علاوة على السّلطنة"[2]، فأجاب: "إنّي أحبّ العثمانيين للطف شمائلهم، وتعظيمهم الشّعائر الدّينيّة، ولكن النّصيحة تلزم قول الحق، وعندي أنّ حضرات آل عثمان العظام أنفسهم، إذا تدبّروا؛ لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السّياسيّة أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشيّ"[3].

فهنا الكواكبيّ من خلال نزعته الأشعريّة والسّنيّة عموما يرى أنّ الحل في تخلف الأمّة وضعفها يكمن في العودة إلى الخلافة القرشيّة، ولكن ليس تحت مفهوم السّلطة الشّموليّة كآل عثمان، وإنّما أقرب إلى مفهوم الأمّة، بحيث تكون الحجاز عاصمة روحيّة مستقلة، تضمّ خليفة قرشيّا منتخبا، وهيئة شورويّة من جميع السّلطنات والإمارات، ومحمية منها، فهو الرّمز الّذي يضمهم جميعا، وفي مبحث الخلافة سنتحدث عن النّظريات الثّلاثة حول الخلافة في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وأمّا من حيث الأدلّة فلا يوجد دليل قرآني واضح يحتكم إليه في موضوع القرشيّة؛ ولأنّ القرآن كما أسلفنا ترك أمر الدّولة ونظامها للتّعارف البشريّ، ولم

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٧٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٧٦.

[3] المرجع نفسه، ص: ١٧٦.

يفضّل أحدا على أحد، ولم يقدّم نموذجا لطريقة الحكم واختيار الحاكم، كما أنّه لم يوردها وجوبا ولا استحبابا، لذا هذا الفريق لم يخرج استدلالهم خارج ما جرى في سقيفة بني ساعدة من حوار، ومن أشهر أدلّتهم ما أخرجه أحمد [ت ٢٤١هـ] في مسنده: أنّ أبا بكر وعمر انطلقا "يتقاودان حتى أتوهم، ولم يترك شيئًا أنزل في الأنصار، ولا ذكره رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - من شأنهم إلا وذكره، وقال: ولقد علمتم أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: لو سلك النّاس واديا وسلكت الأنصار واديا؛ سلكتُ وادي الأنصار، ولقد علمتَ يا سعد أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فَبَرُّ النّاس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء"[١].

والرّواية أعلت من وجهين: الأول أنّ حميد بن عبد الرّحمن الحميريّ "تابعيّ، ولم يدرك أبا بكر ولا عمر، ولم يصرّح هنا بذكر من حدّثه"[٢]، والثّاني: تفرد أحمد بن حنبل بالرّواية[٣]، فذهب أحمد شاكر [ت ١٩٥٨م] إلى تضعيفه لانقطاعه[٤]، بينما حسّن ابن تيميّة [ت ٧٢٨هـ] الحديث[٥]، وصححه الألبانيّ [ت ١٩٩٩م] لأنّ "رجاله ثقات إلا أنّ حميد بن عبد الرّحمن لم يدرك أبا بكر، وللحديث شاهد من حديث جابر، وآخر من حديث أبي هريرة ... بلفظ: النّاس تبع لقريش"[٦]، وذهب شعيب

---

[١] أخرجه أحمد من طريق حميد بن عبد الرّحمن، حديث رقم: ١٨.

يُنظر: ابن حنبل: أحمد؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط مؤسسة الرّسالة، لبنان/ بيروت، الطّبعة الثّانية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج: ١، ص: ١٩٨ – ١٩٩.

[٢] المصدر نفسه، ج: ١، ص: ١٩٩. من كلام المحقق.

[٣] المصدر نفسه، ج: ١، ص: ١٩٩. من كلام المحقق.

[٤] ابن حنبل: أحمد؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، ط دار الحديث، مصر/ القاهرة، طبعة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ج: ١، ص: ١٧٦.

[٥] **منهاج السّنة** لابن تيميّة، ١/ ٥٣٦.

[٦] الألبانيّ: محمّد ناصر الدّين؛ **سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، ط مكتبة المعارف، السّعوديّة/ الرّياض، الطّبعة الثّانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج: ٣، ص: ١٤٦.

الأرنؤوط [ت ٢٠١٦م] إلى أنّه حديث صحيح لغيره لشواهده عند البخاريّ ومسلم والتّرمذيّ وابن حبان[١].

أمّا حديث عائشة [ت ٥٨هـ] عند البخاريّ [ت ٢٥٦هـ] والّذي برقم (١٢٤١) و(٣٦٦٧) فهو يتحدّث عن الانقلاب بعد وفاة النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم – ولا علاقة له بشأن أفضليّة قريش على الأنصار رأسا، وأمّا رواية أبي هريرة [ت ٥٩هـ] عند البخاريّ والّذي برقم (٣٧٧٩)، فهو في بيان فضل الأنصار على غيرهم، وكذا حديث أنس [٩٣هـ] عند البخاريّ والّذي برقم (٣٧٧٨) حيث اعترض الأنصار بعد فتح مكة لمّا أعطيت الغنائم للمهاجرين، فقالوا: "والله إنّ هذا لهو العجب، سيوفنا تقطر من دماء قريش، وغنائمنا تردّ عليهم"، لهذا قال لهم النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم –: "أولا ترضون أن يرجع النّاس بالغنائم إلى بيوتهم، وترجعون برسول الله - صلّى الله عليه وسلّم – إلى بيوتكم، لو سلكت الأنصار واديا، أو شعبا؛ لسلكت وادي الأنصار أو شعبهم"[٢]، فهذه الشّواهد الثّلاثة تدل على فضل الأنصار على غيرهم.

والشّاهد الأقوى لرواية أحمد من حيث القرشيّة عند البخاريّ حديث أبي هريرة، والّذي برقم (٣٤٩٥)، ونصّه: "النّاس تبع لقريش في هذا الشّأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم"[٣]، والحديث اختلف فيه هل هو خبر لمكانة قريش في نفوس العرب قبل إسلامهم وبعده، أو هو خبر بمعنى الأمر[٤]، وكون الرّواية – إن صحت – خبرا أقوى، "قال الكرمانيّ: هو إخبار عن حالهم في متقدّم الزّمان، يعني أنّهم لم يزالوا متبوعين في زمان الكفر، وكانت العرب تقدّم قريشا وتعظّمهم،

---

[١] ابن حنبل: أحمد؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مصدر سابق، ج: ١، ص: ١٩٩.

[٢] يُنظر: البخاريّ: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل؛ **صحيح البخاريّ**، ط بيت الأفكار الدّوليّة، السّعوديّة/ الرّياض، ط ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ٧١٩.

[٣] المصدر نفسه، ص: ٦٧٢؛ ورواه مسلم بلفظ قريب من الطّريق نفسه، حديث رقم: ٢٦٣٨.

[٤] يُنظر مثلا: العسقلانيّ: أحمد بن عليّ بن حجر؛ **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ**، مرجع سابق، ج: ٦، ص: ٦٤٩.

وزاد في فتح الباري: ولسكناها الحرم، فلمّا بعث النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم – ودعا إلى الله تعالى توقف غالب العرب عن اتباعه، فلمّا فتحت مكة وأسلمت قريش تبعتهم العرب، ودخلوا في دين الله أفواجا"[1]، وبهذا يتضح أنّ المراد من "النّاس تبع لقريش في هذا الشّأن" أي الدّخول في الإسلام، وأهمية دخول قريش فيه، والعلّة ذاتها كما سيأتي استخدمها أبو بكر وعمر رفعا للفتنة والخلاف.

ومن الشّواهد رواية ابن عمر [ت ٧٣هـ] عن النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم -: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"[2]، واختلف في هذه الرّواية على رواية "النّاس تبع لقريش في هذا الشّأن" هل هي من باب الإخبار، أو خبر يراد به الأمر، أو من باب الاعتراف لقريش ولو كانوا من غير قريش كحالة التّغلب، أو مجرد التّسميّة لا الاستقلال بالحكم[3]، وسبب الخلاف أنّ الواقع في أغلب الزّمان المتقدّم كان لقريش، وإن وجد في إمارات ليس من باب الخلافة الجامعة، فيكون الحديث أقرب إلى واقعة الحال في عصر النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – وبعيد وفاته.

وقريب من هذه الرّواية أيضا رواية جابر بن عبد الله [ت ٧٣هـ]: "النّاس تبع لقريش في الخير والشّر"[4]، والحديث صححه شعيب الأرنؤوط على شرط مسلم[1]،

---

[1] العسقلانيّ: أبو العباس شهاب الدّين أحمد؛ **إرشاد السّاري لشرح صحيح البخاريّ**، ط دار الفكر، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج: ٨، ص: ٧.

[2] رواه البخاريّ باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ٣٥٠١، ورقم: ٧١٤٠ [يُنظر: البخاريّ: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل؛ صحيح البخاريّ، مصدر سابق، ص: ٦٧٣ و ١٣٦٢]، ومسلم باللّفظ نفسه من طريق عاصم ابن محمّد بن زيد عن أبيه، حديث رقم: ١٨٢٠ [يُنظر: القشيريّ النّيسابوريّ: مسلم بن الحجاج؛ **صحيح مسلم**، ط بيت الأفكار الدّوليّة، السّعوديّة الرّياض، ط ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ٧٦٠].

[3] يُنظر مثلا: العسقلانيّ: أحمد بن عليّ بن حجر؛ **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ**، مرجع سابق، ج: ٦، ص: ٦٥٥ – ٦٥٦.

[4] رواه مسلم باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ١٨١٩ [يُنظر: القشيريّ النّيسابوريّ: مسلم بن الحجاج؛ **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ص: ٧٦٠]؛ وابن حبان باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ٦٢٦٣ [يُنظر: ابن بلبان الفارسيّ: الأمير علاء الدّين عليّ؛ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط مؤسسة الرّسالة، الطّبعة الثّالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج: ١٤، ص: ١٥٨].

"قال المناويّ في فيض القدير: .... وقوله: في الخير والشّر أي في الإسلام والجاهليّة؛ لأنّهم كانوا في الجاهليّة متبوعين في كفرهم، لكون أمر الكعبة في يدهم، فكذا هم متبوعون في الإسلام، أو أنّ السّابق بالإسلام كان من قريش، فكذا في الكفر؛ لأنّهم أول من ردّ دعوته، وكفر به، وأعرض عن الآيات والنّذر، فكانوا قدوة في الحالين"[٢]، فالرّواية لا تخرج عمّا سبق من السّياسة العامّة في اختيار القرشيّ لاتفاق الأطراف عليه، وليس كأصل شرعي له ديمومته المطلقة.

وبنحو رواية جابر المتقدّمة رواية حبيب بن الزّبير [ت ٩٣هـ] قال: سمعتُ عبد الله بن أبي الهذيل قال: كان عمرو بن العاص يتخوّلنا، فقال من بكر بن وائل: لئن لم تنته قريش ليضعنّ هذا الأمر في جمهور من جماهير العرب سواهم، فقال عمرو بن العاص: كذبت، سمعتُ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – يقول: "قريش ولاة النّاس في الخير والشّر إلى يوم القيامة"[٣]، وقوله: "لئن لم تنته قريش" أي "كأنّه يشير إلى النّزاع الّذي وقع بينهما على الخلافة"[٤]، وهذا دليل على حضور فكرة القرشيّة، والخوف من انتقال الزّعامة إلى غيرهم.

ومن هذا رواية جبير بن مطعم [٥٧هـ] أنّ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – قال: "للقرشيّ قوّة الرّجلين من غير قريش"، فسأل سائل ابن شهاب: ما يعني بذلك؟ قال: "نبل الرّأي"[٥]، والرّواية من ظاهرها تدلّ على أفضليّة القرشيّ على غيره فيما يتعلّق بنبل الرّأي، ولعلّه – إن صحت – راجع إلى نتيجة الخبرة التّي تهيأت لهم

---

[١] يُنظر: ابن بلبان الفارسيّ: الأمير علاء الدّين عليّ؛ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مصدر سابق، ج: ١٤، ص: ١٥٨. [من كلام المحقق].

[٢] المصدر نفسه، ج: ١٤، ص: ١٥٩. [من كلام المحقق].

[٣] رواه أحمد باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ١٧٨٠٨؛ ورواه التّرمذيّ بلفظ قريب جدّا من الطّريق نفسه، حديث رقم: ٢٢٢٧.

[٤] ابن حنبل: أحمد؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مصدر سابق، ج: ٢٩، ص: ٣٤٣.

[٥] أخرجه ابن حبان باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ٦٢٦٥.

في مكة وعند العرب ما لم يتهيأ لغيرهم، ولا يعني أنّه جانب تكوينيّ لصيق بهم، فهذا محال.

ومن الأدلّة رواية أبي برزة [ت آخر أيام معاوية أو بداية ابنه يزيد] يرفعه إلى النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - قال: "الأئمة من قريش إذا استرحموا رحموا، وإذا عاهدوا وفوا، وإذا حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين"[١]، والرّواية جاءت بألفاظ مختلفة، وبعضها فيها زيادة: "لا يقبل الله منهم صرف ولا عدل"[٢]، وبعضها لا يوجد بها زيادة: "فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين"، ولهذا يرى شعيب الأرنؤوط حديث أحمد بهذه الزّيادة ضعيف "لجهالة بكير الجرزيّ، إلا أنّه صحيح بطرقه وشواهده"[٣]، والحديث جملة إن صح لا يخرج عن الظّرفيّة التّدبيريّة لا التّشريع المطلق.

ورواية "الأئمة من قريش" جاءت بألفاظ مختلفة، أغلبها لا يخلو من مقال، و"تناقله المصنّفون بألفاظ مختلفة، وأوردوه من طرق خلاصتها تفيد بأنّه مقولة لبعض الرّواة عبّر بها عمّا فهم من الأحاديث المتقدّم ذكرها، ثمّ قدّم في هيئة حديث نبوي"[٤]، وسبق الإشارة إلى بعضها كرواية أبي برزة، وجاءت من طريق أنس كما عند أحمد[٥]، "وعن هذه الرّواية سئل أحمد بن حنبل فقال: ليس هذا في كتب إبراهيم،

---

[١] أخرجه أحمد باللّفظ والطّريق نفسه، حديث رقم: ١٢٩٠٠.

[٢] ينظر مثلا: حلية الأولياء لأبي نعيم، ٣/٢٠٠. [من موقع الدّرر السّنيّة، تأريخ الزّيارة: الثّلاثاء، ٧ يناير ٢٠٢٠م، السّاعة السّادسة والنّصف مساء].

[٣] ابن حنبل: أحمد؛ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مصدر سابق، ج: ٢٠، ص: ٢٤٩.

[٤] عزّان: محمّد يحيى؛ **قرشيّة الخلافة: تشريع ديني أم رؤية سياسيّة**، ط مركز التّراث والبحوث اليمني، الجمهوريّة اليمنيّة/ صنعاء، الطّبعة الثّالثة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ص:٩٢.

[٥] **المنتخب من العلل للخلال**، حديث رقم: ١٢٩ [من موقع الدّرر السّنيّة، تأريخ الزّيارة: الأحد، ٥ يوليو ٢٠٢٠م، السّاعة السّادسة وخمسين دقيقة مساء].

لا ينبغي أن يكون له أصل، وقال البزّار: لا نعلم أسند سعد بن إبراهيم عن أنس إلا هذا الحديث، ولعلّه أدخل عليه"[١].

واحتج المخالفون لشرط القرشيّة بقول الأنصار عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لمبايعة سعد بن عبادة، حيث احتجوا بقولهم: منّا أمير ومنكم أمير، فأراد عمر الكلام فأسكته أبو بكر، فتحدّث أبو بكر قائلا: نحن الأمراء وأنتم الوزراء[٢]، والشّاهد اعتراض الأنصار، وهم أعلم برسول الله – صلّى الله عليه وسلّم -، وقد ناصروه بالنّفس والمال، فكيف يخفى عليهم روايات القرشيّة، ثمّ أنّ سعدا رفض البيعة حتى قتل، فأشيع أنّ الجن قتلته؛ لأنّه كان "يبول قائما إذ اتكأ فمات، قتلته الجنّ فقالوا: نحن قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عبادة، قد رميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده"[٣].

واحتجوا برواية عمر بن الخطاب [ت ٢٣هـ] عند موته: "لو كان سالم – أي سالم مولى أبي حذيفة – حيّا ما جعلتها شورى"[٤]، ففهموا منها أي لجعلها في حذيفة، وفهم القائلون بالقرشيّة أي "معناه أنّه كان يصدر عن رأيه فيمن يوليه الخلافة"[٥].

---

[١] عزّان: محمّد يحيى؛ **قرشيّة الخلافة: تشريع ديني أم رؤية سياسيّة**، مرجع سابق، ص:٩٣.

[٢] يُنظر: البخاريّ: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل؛ **صحيح البخاريّ**، مصدر سابق، ص: ٧٠٠.

[٣] ذكره الهيثميّ في مجمع الزّوائد من طريقي ابن سيرين وقتادة، وكلاهما لم يدرك سعد بن عبادة. [يُنظر: الهيثميّ: نور الدّين عليّ بن أبي بكر؛ **مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد**، ط دار الفكر، لبنان/ بيروت، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج: ١، ص: ٢٠٦.

[٤] يُنظر: الجزريّ: عزّ الدّين بن الأثير أبو الحسن عليّ بن محمّد؛ **أسد الغابة في معرفة الصّحابة**، صححه عادل أحمد الرّفاعيّ، ط دار إحياء التّراث العربيّ، لبنان/ بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج: ٢، ص: ٣٦٧.

[٥] المصدر نفسه، ج: ٢، ص: ٣٦٧.

وعليه نخلص ممّا تقدّم أنّ روايات القرشيّة روايات ظرفيّة بتلك الفترة، وليست روايات مطلقة، وتاريخيّة لا علاقة لها بالتّشريع، فتقرأ في زمنها التّاريخي من حيث أثر القبيلة القويّة في التّكوين السّياسي والاستئثار بها.

رابعا: الرّحلات

الرّحلة الظّفاريّة[1]

الحلقة الثّالثة: الذّهاب إلى طاقة وزيارة الشّيخ سعيد المعشنيّ

بعدما أخذنا شقة في نزل النّيل بالحيّ التّجاريّ أخذنا راحة لساعة أو أقل، مع صلاتي المغرب والعشاء، ثمّ نزلنا إلى الأسفل، لننطلق إلى ولاية طاقة، وولاية طاقة بوابة ظفار الشّرقيّة مع سدح ومرباط، ولها العديد من المعالم الأثريّة كآثار دربات، وحصن طاقة، وجامع الشّيخ العفيف، وتعتبر ثاني أكبر مدينة بظفار بعد صلالة، وتبعد عن صلالة ثلاثين كيلو مترا، وموقعها القديم إذيرات، ثمّ نقلها الشّيخ العفيف إلى الموقع المعروف الحاليّ.

وعند الانطلاق مررنا على (كشك) يبيع حليب الإبل والبقر الطّبيعيّ، مع إضافة الزّعفران وغيره إن أحببت بعد تسخينه، وهي عادة طيبة منتشرة بصلالة وظفار عموما، ووصلنا إلى شاطئ طاقة، وكان زحام خفيف بسبب مهرجان نظّمته إحدى الأفرقة في طاقة في منتزه قريب من الشّاطئ، وهنا ذهبنا إلى مسجد قديم اسمه مسجد الشّيخ أحمد، وهو مسجد قديم جدّا في الأصل مهجور، ثمّ أعيد ترميمه، وبجنبه شاهد طويل، على ركام من التّراب والحصى، وهذا المكان الّذي عليه الشّاهد يقال هو قبر الشّيخ أحمد، وهو شخص مجهول لا يعرف، ويعتقد بعض العامّة أنّه من الأولياء، لهذا يأتون للتّوسل وأخذ البركة، والأشهر أنّ الشّاهد وضع على ركام المسجد القديم بعد إعادة بنائه، وقيل لمّا انهدم بنو بجنبه مسجدا الّذي هو موجود الآن، وموقع القديم وضعوا عليه الشّاهد، ويرى الأستاذ سعيد المعشنيّ أنّه أقرب إلى الزّاوية والمختلى لكونه كان بعيدا عن المدينة.

---

[1] نشرت الحلقتان الأولى والثّانية في الأعمال الكاملة، الجزء الخامس والعشرون.

ثمّ ذهبنا إلى مسجد الشّيخ العفيف، وهو مسجد تأسس في القرن العاشر الهجريّ، وينسب إلى الشّيخ العفيف بن سعد، ويعود نسبه إلى بني كندة، وفي مقدّمته مقبرة صغيرة، دفن فيها والدة السّلطان قابوس، السّيدة ميزون بنت أحمد بن عليّ المعشنيّ، وأرخ وفاتها يوم الأربعاء ١٣ صفر١٤١٣هـ، يوافقه ١٢ أغسطس ١٩٩٢م، وبقربها قبر أخيها الشّيخ أحمد بن عليّ بن تمان المعشنيّ، وأرخ وفاته يوم الأربعاء ٣ جمادى الأولى ١٤١١هـ، يوافقه ٢١ نوفمبر ١٩٩١م، وبعده قبر أخيها عيسى بن أحمد بن عليّ المعشنيّ، وأرخ وفاته يوم الجمعة ١٨ من ذي الحجة ١٤١٢هـ، يوافقه ١٦ يونيو ١٩٩٢م.

والسّيدة ميزون – كما في موقع الشّبكة العالميّة ويكبيديا – الزّوجة الثّانية للسّلطان سعيد بن تيمور [ت ١٩٧٢م] بعد ابنة عمّها السّيدة فاطمة المعشنيّ، حيث تزّوجها سنة ١٩٣٦م، وأنجبت له في عام ١٩٤٠م السّلطان قابوس، الحاكم الحالي لعمان – حفظه الله -، والسّيدة ميزون ولدت عام ١٩٢٠م، وتوفيت كما أسلفنا عام ١٩٩٢م بسبب مرض السّكريّ.

ثمّ رأينا الحيّ القديم وحصن طاقة بشكل سريع لتأخر الوقت، وفي تمام السّاعة العاشرة ليلا وصلنا منزل الشّيخ سعيد المعشنيّ، وأشرنا إليه سابقا أنّه إمام وخطيب تابع للدّيوان، وكنتُ قد طلبتُ من الأستاذ سعيد في بيت سالم المشهور أن يدعو الأستاذ محمّد المعشنيّ، وهو شاب في العشرينات من عمره، لديه منذ كان طالبا العديد من الإشكالات العقليّة، وعنده حاسّة نقديّة في قراءة النّص التّراثي، والتّقليد المجتمعيّ كغيره من الشّباب، ودار بيننا نقاش عن طريق وسائل التّواصل خصوصا قديما فيما يتعلّق بالألوهيّة، وما يشاع حوله الآن، ودار في المجلس بيني وبينه حديث طويل حول هذا، وعدم تقبل المجتمع لتساؤلات الشّباب، ممّا يلجأهم إمّا إلى النّفاق المجتمعيّ وهو الأغلب، أو إلى التّمرد كليّا؛ حيث يكون التّساؤل شبه مجرم، وغير متقبل، ولمّا تضيق دائرة الحوار، وتتسع دائرة التّصنيف والإقصاء،

وهي مشكلة يعانيها العديد ممّن في سنّه، خصوصا مع عدم وجود منتديات حوارية حرة، لهذا يلجأ البعض إلى التّنفس عن طريق وسائل التّواصل باستخدام معرفات وهميّة، خوفا من المجتمع، أو ما قد يتهمون به من تهم الإلحاد وازدراء الأديان ونحوها، والحقيقة في نظري أنّ الإيمان لا ينبني إلا في بيئة حرة، والقوانين لابدّ أن تكون حافظة لحريات النّاس، ومنها حق التّساؤل والبحث، فضلا عن حق الإيمان والاعتقاد، والحوار هو الدّائرة الواسعة الّتي أمر بها القرآن الكريم.

وفي المجلس أيضا حدث حوار كبير بين الأساتذة أحمد النّوفليّ والحبيب سالم المشهور والأستاذ كمال اللّواتيّ والأستاذ سعيد المعشنيّ والأستاذ فيصل المشهور والأستاذ أحمد باعمر والحبيب علوي الكاف حول مسألة قتل المرتدّ وسورة التّوبة، وحول التّشدد المتأخر في مسائل الرّأي عند الإباضيّة، وتعارض الآراء بين بعض مسائل المتأخرين والمتقدّمين، وعند غير الإباضيّة كما عند الغزاليّ [ت ٥٠٥هـ] وابن رشد [ت ٥٩٥هـ]، وقضيّة التّنظير والتّطبيق ومآلات ذلك، كما عند محمّد باقر الصّدر [ت ١٩٨٠م] في كتابه اقتصادنا، والبنك اللّاربويّ، كما تطرقوا إلى قضايا التّقليد والاجتهاد، ومدى ضبط مسائل معقولة المعنى وغير معقولة المعنى، وتطرقوا بصورة كبيرة في ذلك إلى الذّبح، لما شاع حينها من قضيّة دجاج ساديا، وهل يصح الذّبح عن طريق الصّعق، وحكم ذبائح أهل الكتاب، واشتراط التّسمية واستقبال القبلة، وطعام المسافر والطّالب لبلاد الغرب وهل هم أهل كتاب، وبعد هذا الحديث ونحن نقترب من منتصف اللّيل زوالا قدّم لنا الأستاذ سعيد مشاوي الدّجاج مع غيرها، لاشتراطنا عدم التّكلف، وكان الأصل أن نقتصر على القهوة، فآثار الغداء لا زالت باقية، فجاء بعضهم ممازحا ومداعبا هل هذه دجاج ساديا!!

وبعد هذه الجلسة الطّويلة والثّقيلة معرفيا أصبح النّوم يتغلب علينا، رغم وجود الشّاي والقهوة، ولكن كما قيل قديما: دواء النّومِ النّومُ، رجعنا إلى السّكن وفي الطّريق حدث نقاش مكثف بين الحبيب علوي الكاف والأستاذ أحمد

النّوفليّ، حول الجدليات المعاصرة الّتي يكثر الحديث حولها، وحول كتاب أقانيم اللّا معقول لأستاذنا النّوفليّ، والحبيب الكاف يكثر من الاستغفار، وكان يشاركهم الحبيب أحمد باعمر، وأمّا أنا فكنت أدافع النّوم وتارة يغلبني، حتى وصلنا السّكن قرب الواحدة ليلا، لنستعدّ ليوم جديد كما سنرى في الحلقة المقبلة.

الرّحلة الظّفاريّة

الحلقة الرّابعة: تسجيل حلقة مع سالم المشهور والذّهاب إلى جبل سمحان

بعد تعب اليوم الأول كما رأينا سابقا، أخذنا النّوم إلا أنّ نوم التّعب قصير لذا استيقظنا على أذان الفجر، وكان الأصل أن نرتاح صباحا إلا أننا كنّا في نشاطنا، وما أحببنا نزعج الأخوة، فكان الصّباح فرصة للأعمال الكتابيّة والنّزهة الشّخصيّة، وبعد أذان الظّهر والصّلاة حضر الأستاذ الحبيب سالم المشهور، لهذا رأيت الفرصة مناسبة حتى يتجمع الأخوة لتسجيل حلقة رمضانيّة، حيث أنّ رمضان على الأبواب، وفي رمضان ١٤٣٩هـ سجلت حلقات لرمضان من الكويت، وذكرتُ ذلك في الرّحلة الكويتيّة، ومنشور في كتاب إضاءة قلم (الحلقة الأولى) طبع الجمعية العمانيّة للكتّاب والأدباء ودار مسعى ٢٠١٩م، لهذا رأيتُ أن أسجل لرمضان ١٤٤٠هـ من صلالة.

كان عنوان الحلقة القرآن في رمضان، وسجلت يوم الأحد ٣١ مارس ٢٠١٩م في تمام السّاعة الواحدة والنّصف ظهرا من نزل النّيل، وبثت يوم السّبت ٦ رمضان ١٤٤٠هـ يوافقه ١١ مايو ٢٠١٩م، وفيها ابتدأ الحبيب سالم أنّه يوجد في ظفار في رمضان عادة نظام المشاهرة، وهو ينحو المنحى الابتهاجي، حيث يكثر في بداية الشّهر الزّيارات الاجتماعيّة ومباركة البعض بالصّيام، ويكثر في رمضان عموما التّرابط والتّواصل، إلا أنّه تأثر رمضان في ظفار بالواقع المعاصر، حيث أصبح أقرب إلى الطّقس الرّوحيّ، كصلاة التّراويح على عجل، والبعد الاجتماعيّ غاب عن العديد من المتدينين الآن، فالجانب الاجتماعيّ كان له نصيب الأسد عند التّدين الفطريّ، وكانت صلاة التّراويح تؤدى بشكل بسيط دون تكلف وتغني وبكاء، فكانت تقتصر على قصار السّور، من الضّحى وحتى النّاس، يتخللها مجموعة من الأذكار

والتّواشيح، فكانت أقرب إلى الابتهاج منه الخوف والضّجيج، أمّا المنحى التّعبديّ اليوم انحصر في الصّلاة والصّيام والمسجد، لكن الحقيقة الإسلام والتّعبد يشمل جميع مناحي الحياة، فنحن نحارب العلمانيّة بيد أننا نمارس العلمانيّة عندما نبعد شؤون الحياة عن الدّين.

ثمّ تحدّث أنّ التّعبد اليوم أصبح قريبا من طلب الأجر الماديّ، وكأنّ الله يتعامل معنا بلغة تجاريّة كما نفهمها، وما ذكر في القرآن في ذلك من باب الاستعارة، حيث التّعامل الرّوحي والوجداني والتّأملي والتّدبريّ ضعف بشكل كبير، أيضا قراءة القرآن أصبح مرتبطا بعدد الختمات أكثر منه التّدبر والتّفكر، ومثل هذا ما جاء عن أحد السّلف: "أنزل القرآن لتعملوا به فجعلتم قراءته عملا"، وعادة قراءة القرآن في رمضان أمر حسن، ولكن الإشكاليّة في الابتعاد عن تأمله وتدبره، وتصور أنّ الحسنات في قراءته فقط وبعدد قراءة الحروف.

والختمات في ظفار تبدأ من الثّاني عشر من رمضان، وهي أشبه بالأفراح، واختير من الثّاني عشر لارتباطها بمساجد معينة قديما، حيث تقام اليوم في هذا المسجد، وغدا في مسجد آخر، كان أهل هذه المنطقة يخرجون إلى منطقة أخرى ليشاركوا إخوانهم، بحيث يقرأ كما أسلفنا في الصّلاة أو بعدها من الضّحى فأسفل، وبعد الوتر تكون الختمة يتخللها التّواشيح بنغمات رمضانيّة معينة، ويقرأون دعاء الفصول المنسوب لزين العابدين [ت ٩٥هـ]، وفيها إطعام الطّعام مع التّزاور.

وبين أنّ صلاة التّهجد جماعة غير منتشرة في ظفار إلا في مساجد قليلة جدّا، وفي العشر الأواخر.

ويرى أنّه لابدّ من التّوازن بين التّعبد الجماعيّ والتّعبد الفرديّ، بحيث يجعل الإنسان لنفسه نصيبا للخلوة مع الله والتّأمل والتّفكر، ونحن نعيش التّدين الاجتماعيّ بشكل كبير، ممّا يؤثر على القوانين، فمثلا القوانين تحرّم المجاهرة

بالإفطار مع أنّ الشّريعة ذاتها أباحت ذلك في حالات معينة، فيترك أمر الإفطار للذّائقة والتّربية الذّاتية، ولا داعي إلى الملاحقة والمتابعة القانونيّة.

وأخيرا كان الحديث حول محاضرات رمضان ينبغي أن تنفتح مع الشّباب وتجيب على تساؤلاتهم ولا تقتصر فقط عند الوعظ الدّينيّ، مع تعميق دائرة الحوار المسجديّ.

بعدها انطلقنا إلى جبل سمحان بصحبة الحبيب سالم المشهور، وأخيه فيصل، وقريبهم أحمد باعمر، ثمّ لحق بنا الأستاذ محسن آل حفيظ لأنّه من أهل مرباط، وجبل سمان قريب منهم، فكان سفير الرّحلة وموجه لنا.

بداية مررنا في الأسفل بوادي دربات، وحوله بحيرة ماء كبيرة، وتحوي شلالات مائيّة في الخريف، وهناك يباع بعض الفواكه من قبل المتجولين البنجاليّة، ووجدنا أسرة إيطاليّة تعمل في دبيّ، وجاءت إلى صلالة للسّياحة، وتبادلنا بعض الحديث، وشاركونا في أكل الفاكهة، وأخبرونا أنّهم يترددون دائما على عمان وصلالة، ويعشقون طيبة الشّعب العمانيّ وطبيعة البلد.

وهنا صعدنا إلى جبل سمحان، وهو كما جاء في الموسوعة العالميّة ويكبيديا: "أحد الجبال الشّاهقة في شبه الجزيرة العربيّة ... وهو الجزء الشّرقيّ من سلسلة جبال ظفار، تتقاسمه إداريّا ولاية سدح وولاية مرباط ... ويعتبر من أهم السّلاسل الجبليّة في ظفار".

وفي هذا الجبل ترى طبيعة الإنسان الجباليّ، والّذين يسمون بالجباليّة، وهم أناس أشداء، لم يأثروا بليونة المدن ومدنيتها، مع الانفتاح المعاصر، ولهم لغتهم الجبالية أو اللّغة الشّحريّة، وهي من اللّهجات السّاميّة القديمة، كما تجد صفاء الجو، وجمال الطّبيعة، وقد شقت الدّولة مشكورة الطّرق في هذا الأماكن الصّلبة.

وأهل الجبل يقدّسون ويحترمون الحيوانات خصوصا الإبل والبقر، فالبقر لها قبائل وسلالات وأسماء معروفة مثل اقزحيت، وكذلك الإبل ومن أشهرها امجناع واعنبير ، وأطيب يحطون فيها الذّهب، وللحيوانات خصوصا البقر لها حريتها في الرّعي والتّنقل، وأهل الجبل عموما رعويون وليسوا زراعيين، والكهرباء عنهدهم بمقابل أمّا الماء فبسعر رمزيّ جدّا.

ثمّ وصلنا إلى جبل حيور السّياحيّ، ومكتوب فيه لوحة أنّه "فتح في عهد جلالة السّلطان قابوس بن سعيد المعظم – حفظه الله ورعاه – وقد تمّ افتتاحه تحت رعاية سعادة الشّيخ سالم بن سهيل زيدي تبوك والي مرباط، وذلك يوم الاثنين ٢٣ ربيع الأول ١٤٣٧هـ، الموافق ٤ يناير ٢٠١٦م، هذا المشروع بتمويل من شركة صلالة للميثانول ضمن برامج المسؤولية الاجتماعيّة التّابعة لها"، وقيل لنا أنّه تظهر النّمور وهو حيوان مفترس في هذا المكان في بعض الأوقات من العام.

ثمّ بعد ذلك ذهبنا لصلاتي الظّهر والعصر في أحد المساجد بالجبل، وصلّى بنا الأستاذ كمال اللّواتيّ، وصلينا خلفه، ثمّ رجعنا إلى صلالة لنتغدى في إحدى المطاعم الشّاميّة أو التّركيّة القريبة من النّزل، لنستعدّ للذّهاب إلى منزل الحبيب سالم المشهور لتسجيل حلقة رمضانيّة مع الحبيب علوي الكاف، وحضور صالون الحبيب سالم الثّقافيّ كما سنرى في الحلقة القادمة.

خامسا: الأنشطة

مقدّمة أمسية فهمي هويدي

بداية نشكر النّادي الثّقافيّ والعاملين فيه، هذه المؤسسة العريقة في نشر الوعيّ والثّقافة والفنّ في المجتمع العمانيّ والعربيّ بشكل عام، كما نهنئ رئيسة النّادي الدّكتورة عائشة الدّرمكيّة لاختيارها عضوا في مجلس الدّولة، ثمّ نشكر الأخوة الحضور من الكتّاب والمثقفين والمحبين للمعرفة والثّقافة لهذا الحضور وتلبية الدّعوة.

وفي هذه اللّيلة المباركة يتجدد اللّقاء مع كاتب ومفكر وصحفيّ وباحث أصبح ركنا من أركان النّهضة العربيّة المعاصرة، حيث سخّر قلمه لخدمة هذه الأمّة عموما، وللعروبة خصوصا، جمع هذا القلم بين الإيمان بالتّعدديّة، وأنّها سنّة تكوينيّة في الوعي والحداثة والمدنيّة، فكان داعية نهضة وتنوير وإشراق، وبين الوحدة ونبذ الخلاف والبعد عن التّطرف والفرقة.

هذا اللّقاء يتجدد بعد تسع وعشرين عاما، إذ شرّف هذا البلد عموما والنّادي الثّقافيّ خصوصا في السّابع عشر من شهر أبريل لعام ١٩٩٠م، وألقى محاضرة بعنوان: "المسلمون والتّحولات العالميّة والمعاصرة"، وفيها طرح الرّؤية الأوروبيّة بعد الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السّوفييتي وسيرهم نحو الوحدة، وكان يأمل أن يفكر العالم الإسلاميّ والعربيّ نفس تفكيرهم، وأن يرى نهضته ووحدته، ويتجاوز الصّراع المذهبي والفكريّ والطّائفيّ والثّقافيّ، ليشتغل بالمعرفة والتّنوير والبناء، فهل تحقق أمله، وهل تجاوز المسلمون والعرب أزمة غياب الوعي، والعيش في جدليات وهميّة لا تقدّم ولا تؤخر؟

وفي الجيزة مدينة الوادي الكبرى، وفي عام ١٩٣٧م ولد محمود فهمي عبد الرّزاق هويدي، ليتخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٦٠م، إلا أنّ قلمه سبق

تخرجه، فقد عمل في جريد الأهرام المصريّة منذ عام ١٩٥٨م، مرورا بمجلّة العربيّ الكويتيّة ١٩٧٦م، ليحطّ رحله بعدها في مجلّة آرابيا الإنجليزيّة ١٩٨٣م، ليعود من جديد إلى الأهرام وعمود الثّلاثاء الأسبوعيّ، والشّرق الأوسط وعمود الأربعاء الأسبوعيّ، إلا أنّه توقف أو وقُّف عام ٢٠٠٨، وآثر التّوقف، وكان يمكنه أن يكتب خارج بلده إلا أنّه قال في رأي اليوم: "أحبّ أن تكون كتابتي في الدّاخل، ولا أحبّ أن تكون كتابتي في الخارج؛ لأنّ أيّ كلام في الخارج يجري تأويله، أو يمكن تأويله وتصيّده واستخدامه بغير مبرر للتّنكيل والتّشهير".

لن أطيل عليكم، فجئتم لسماع الضّيف الكبير، ولن أتحدث عن مؤلفاته وسيرها التّأريخيّ والتّوعويّ والتّنويريّ، من الإسلام في الصّين عام ١٩٨١م وحتى خيولنا لا تصهل ٢٠٠٧م فجميعكم متابع له، ومعظمكم بلا شك قارئ أيضا له، فأهلا ومرحبا بالأستاذ المفكر فهميّ هويديّ، ليحلّق بنا في محاضرة: أزمة الوعيّ في العالم العربيّ، وسؤالنا العام: كتب أستاذنا أزمة الوعي الدّينيّ ١٩٨٨م، وتبعه تزييف الوعي ١٩٩٩، فهل لا زلنا نعيش أزمة غياب الوعي، وهل تقلص الغياب بعد ثورات الرّبيع العربيّ، والانفتاح في وسائل التّواصل الاجتماعيّ، فليتفضل أستاذنا مشكورا، ونرحب بعد المحاضرة بأسئلتكم ومداخلاتكم.

الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء المحترمين،،،

تحية طيبة وبعد،،،

الموضوع/ ملحوظات على غلاف كتاب "الجمال الصّوتي"

بداية نشكر جهودكم في خدمة المثقف والثّقافة والإنسان في المجتمع والوطن العربيّ عموما، ونشكر دار الآن ناشرون وموزعون على الاهتمام، بيد أنّه توجد بعض الملحوظات في الغلاف وهي:

- الاسم: بدر العبري أعلى العنوان قليلا وأضعف خطا من العنوان.
- يكون العنوان: الجمال الصّوتيّ منفردا، وتحت الجمال الصّوتيّ عبارة: تأريخه ورؤيته الفقهيّة كعنوان رئيسي، وتحته كما هو مكتوب: مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف.
- في الغلاف الخلفي أحبذ كتابة التّالي:

"في هذا الكتاب ينطلق القارئ الكريم للبحث عن الأجوبة التّالية بشكل مباشر أو غير مباشر:

- ما التّطور التّأريخيّ للغناء والمعازف، وكيف كان في العصر النّبويّ وما بعده، وهل أثر الانفتاح على الحضارات والأمم الأخرى على الحكم الفقهيّ؟

- هل يوجد إجماع سلبيّ تجاه القضيّة؟ أم وجدت رؤى لها رؤية إيجابيّة خرجت من صندوق السّلبيّة المطلقة؟

- كيف ينظر المعاصرون إلى فلسفة الجمال، وهل أثر في تأصيلهم الفقهيّ سلبا أم إيجابا؟

- ما مجمل رأي المدارس الفقهيّة؟ وما عناصر التّقاطع والاختلاف بينها؟

- هل يوجد دليل قرآني تطرق إلى القضيّة إيجابا وسلبا، ولم يتطرق إليه الاحتمال، وما مدى قوّة الأدلّة الرّوائية في هذا الباب؟ وهل يصح الاستناد إلى ما روي عن السّلف صحابة ومن بعدهم؟

- هل سدّ الذّرائع ساهم في حلّ القضيّة، أم أثر سلبا فيها؟

- وأخيرا ما أهم الجوانب الأخرى المتعلقة بالجمال الصّوتي وضوابطه؟ وهل الضّوابط على الإطلاق أم ظرفيّة تدبيريّة في ذاتها أيضا؟".

شاكرا لكم سلفا حسن تعاونكم وجميل إخلاصكم.

محبكم: بدر العبري

مسقط ٦ يناير ٢٠٢٠م

الأفاضل: مؤسسة بيت الزّبير المحترمون

تحيّة طيبة وبعد،،،

الموضوع: تصور لبعض المحاضرات الفكريّة والفلسفيّة لبيت الزّبير

بداية نشكر جهودكم في خدمة المجتمع العمانيّ والعربيّ، والإنساني بشكل عام، ولما تقدّمونه للمعرفة والثّقافة والفنون، بما يغرس في المجتمع رسالة التّنوير والإصلاح.

ولقد تعوّدنا قبل بداية العام الميلاديّ الجديد، كأفراد من المجتمع لا كمؤسسة لنا اهتمام بالثّقافة والتّنوير ولو بشكل متواضع، أن نخاطب بعض المؤسسات كالجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، وقد وفقنا الله أن نعمل معهم كمظلة لجنة الفكر، وكذا النّادي الثّقافي، وبعضها خارج مسقط، ولما لمؤسسة بيت الزّبير من مكانة ثقافيّة ومجتمعيّة وإنسانيّة في هذا البلد المبارك؛ أحببنا أن نرفق لكم هذا التّصور لبعض الفعاليات الفكريّة والفلسفيّة، إن رأيتم منها ولو واحدة مناسبة، وتتوافق مع خط المؤسسة، وإن رأيتم خلاف ذلك فجهودكم ساطعة لا تنضب ولو في مجالات أخرى، والغاية من الجميع واحدة، وإن اختلفت السّبل.

شاكرين لكم سلفا عظيم جهدكم، ونبيل سعيكم، وجليل تنويركم وإضافتكم الثّقافيّة والفكريّة والفنّية والتّراثيّة لهذا الوطن وقيادته الحكيمة، ودمتم عونا لكلّ خير ومحبّة وإنسانيّة.

نيابة عن الفريق

بدر بن سالم بن حمدان العبريّ

فجر الأربعاء ٢٠ نوفمبر ٢٠١٩م.

تصور (الفكر والفلسفة) لبيت الزّبير

العنوان	النّوع	المحاضر	الجنسيّة	الزّمان
الوطن العربي وعصر ما بعد الحداثة: رؤية نقدية	محاضرة	عبد العزيز بلقزيز	مغربي	يُحدد بعد الموافقة المبدئيّة
نظام الخطاب عند ميشيل فوكو	محاضرة	سعود الزّدجاليّ	عمانيّ	
التّعايش الدّينيّ في ظلّ الدّولة المدنيّة	محاضرة	سعد سلّوم	عراقي	
إعادة قراءة للسّيرة النّبويّة	محاضرة	محمّد عبد العال عيسى	مصري	
فلسفة الاستغراب عند حسن حنفي	محاضرة	نايف بن نهار	قطري	
قراءة النّص القرآنيّ عند المفكر أبي القاسم حاج حمد	ندوة	خالد الوهيبيّ [القراءة اللّغويّة]	عماني	
		مولاي صابر أحمد [القراءة التّفكيكيّة]	مغربي	
الدّولة المدنيّة ومأزق الهويّة	محاضرة	د. هاني عبد الفتاح	مصري	
حوار شبابي مفتوح حول الوسطية والغلو	حوار	عبد الفتاح مورو	تونسي	
الفلسفة الأخلاقيّة	محاضرة	حيدر حبّ الله	لبنان	

فريق العمل: [كمال اللّواتيّ، أحمد النّوفليّ، إبراهيم الصّلتيّ، بدر العبريّ].

أعدّ التّصور بمشاركة ومشاورة الأخوة: بدر العبريّ.

تقرير جلسة لجنة الفكر حول حوار مفتوح مع سعادة الشّيخ أحمد بن سعود السّيابيّ مقدّم لجريدة الوطن العمانيّة

في حوار مفتوح مع سعادة الشّيخ أحمد بن سعود السّيابيّ في لجنة الفكر بالجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء والّذي أجرى الحوار الأستاذ مروان الذّهليّ، تحدّث فيه عن ثقافة الحقوق والحريات، منطلقين بداية من حرية الاعتقاد، فلا إكراه في الدّين، ومن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ومن هذا المنطلق كان الحديث حول آية السّيف، وروايات الدّعوة بالجهاد، وبين السّيابي أنّ هذا كان خاصّا بالجزيرة العربيّة، حال بداية الدّعوة، وأمّا الآن وقد استقرت الجزيرة على الإسلام تكون الدّعوة عن طريق الحوار والجدال بالّتي هي أحسن والعرض الحسن.

وكذا تطرقوا إلى رواية من بدّل دينه فاقتلوه، وهنا بيّن السّيابيّ أنّ هذه الرّواية عمل بها في المذاهب الإسلاميّة، وقد كان الحاكم يعمل بها ليحقق رضا النّاس، أمّا اليوم فهناك من المفكرين من رفض التّعامل بها، ويرى أنّ هذا الرّأي وجيه، مع عدم ترجيحه لأحدهما حتى الآن.

كذلك تطرقوا إلى قضيّة المواطنة، وأنها مبنية على أصل الأخوة في الوطن، ولو اختلفوا دينا أو مذهبا أو فكرا، فالمواطنة تقوم على الكفاءة، فيمكن أن يكون غير المسلم وزيرا إذا كان كفؤ، ومن حق الأديان أن تكون لهم معابد، وما جاء في نجاسة المشرك هي نجاسة بمعنوية بمعنى الشّرك، وأنّ الجزية اليوم في ظل المواطن يمكن أن تستبدل بالزّكاة كالمسلمين فوق الضّريبة كما فعل عمر بن الخطاب.

أيضا تطرق الحوار إلى قضية الإلحاد، وأنّه منتشر اليوم بشكل كبير، وسابقا يسمى الملحد زنديقا، وهنا يرى الشّيخ ضرورة فتح جانب الحوار لأبعد الحدود، وأنّ حق المواطنة يشمل هؤلاء، شريطة عدم الجهر بذلك أو التّبشير به، كما ناقش قضيّة التّمرد بأنواعه المختلفة، بما في ذلك على الدّين على اعتباره دين إرهاب، وبين أنّ

اتهام الإسلام بالإرهاب جاء بعد أحداث ٢٠١١م، وذلك كعادة الدّول الكبرى، حيث تصنع لها عدوا للحفاظ على مكانتها، فالإرهاب لا علاقة له بالإسلام ولا بالأديان.

أيضا تطرقوا إلى الجوانب الأسريّة كالقوامة، وبين أنّها بمعنى حفظ نظام الأسرة وليس بمعنى التّسلط، كذا الطّلاق بالثّلاث مرة واحدة يقع طلقة واحدة، وهو رأي المذهب قبل السالمي، ومن بعده أخذ برأي السّالميّ،

وفي الجلسة جوانب عديدة أخرى كالتّبشير المذهبي ومواثيق حقوق الإنسان والتّعايش في سلطنة عمان وغيرها.

تقرير كتاب الجمال الصّوتيّ في صحيفة شؤون عمانيّة

كتاب الجمال الصّوتيّ: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف، والّذي صدر عن الجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء، والآن ناشرون وموزعون بالأردن، لمؤلفه بدر بن سالم بن حمدان العبريّ، حيث يقع في ثلاثمائة صفحة .

والكتاب يشمل الجوانب المصطلحيّة والتّأريخيّة والرّؤية الجماليّة، ورؤية المدارس الفقهيّة الثّمانية، ومبحث الاستدلال، وأخير التّطبيقات خصوصا المعاصرة للغناء والمعازف.

ففي مبحث المصطلحات تحدّث عن شقي الفنّ والجمال، أمّا شق الفنّ تحدّث فيه عن الجانب المعنويّ والّذي يشمل مصطلح الغناء واللّحن واللّهو، والجانب المادي والّذي يشمل الشّعر والآلات الموسيقيّة والمعازف والموسيقى.

أمّا المبحث التّأريخيّ فتحدّث بداية عن الغناء والمعازف في العصور القديمة، حيث بيّن أنّ بداية نشأته مع وقع الإنسان وتعامله مع الطّبيعة، وأنّ الغناء بدون آلة أقدم من الغناء مع الآلة؛ لأنّ الثّاني مبني على المحاكاة، والأول على الغريزة، ثمّ تحدّث عن الغناء في التّوراة، وقضيّة العود مع النبيّ داود – عليه الصّلاة والسّلام - ، وفيه أشار أيضا عن الغناء في الحضارة المصريّة القديمة، والحضارة الإغريقيّة، ثمّ تأثرُ الفكر المسيحيّ بالغناء وتأثيرهم فيه، وأخيرا الحضارة الفارسيّة أو الإيرانيّة القديمة، وتأثر العرب بالحضارتين الإغريقيّة والفارسيّة خصوصا الأخيرة.

بعدها تحدّث عن الغناء في العصر الجاهليّ، مفتتحا ببيان الجاهليّة، وهل هي عصر أم حالة متكررة، وطبيعة الغناء والآلات في الجاهليّة، وانتشار القيان، وغناء الحداء وترقيص الأطفال، ثمّ أعقبه بالعصر النّبوي، وتعامل النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – مع الغناء في المدينة خلاف مكة، وقضيّة الدّف وغناء الأفراح والأعياد.

بعدها تحدّث عن الغناء بعد العصر النبويّ، بداية من عصر الخلافة الرّاشدة، وهل هي تندرج في العصر النبويّ أم مستقلة، ولماذا ضعف الحديث فيها حول هذا الجانب، مع انتشار الغناء أيضا بقوّة في المدينة المنورة، ثمّ انتشار الغناء في العصر الأمويّ، ويعتبر هذا العصر نقلة نوعيّة لاهتمام الخلفاء، وبروز ملحنين ومغنين كبار، كسائب خاثر وعزة الميلاء ومسلم بن محرز، وفي هذا العصر بدأ التّدوين في هذا الجانب كما عند يونس الكاتب، كذلك تحدّث عن الغناء في الدّولة الأمويّة الثّانية في الأندلس وظهور فنّ الوشحات، ونقلها للغناء العربيّ والفارسيّ والإغريقيّ إلى أوروبا.

وبعدها كان الحديث عن العصر العباسيّ، حيث في هذا العصر بدأ التّقعيد في هذا الفنّ كما عند ابن زبلة والفارابيّ والحسين بن أحمد الكاتب، وظهور أدباء ومغنين كبار كعليّة بنت المهدي وإبراهيم الموصليّ.

ثمّ الحديث عن الدّولة الفاطميّة وهي كالدّولة العباسيّة، إلا أنّ الفنان كانت له منزلة عند الخليفة، وظهرت الموالد في هذه الفترة، مع ظهور رموز كأبي الحسن الطّحان والمغنيّة نسب والصّفديّ وابن الهيثم، وكذا الحال في الدّولة الأيوبيّة حيث ظهر فيها رموز كابن سناء الملك والمغنية عجيبة، وجاء بعدهم المماليك وظهر عندهم فنّ الموشحات باللّغة الشّعبيّة وفنّ خيال الظّل، وظهور رموز كخديجة الرّحبانيّة وناصر الدّين القاهريّ.

ثمّ تحدّث عن الدّولة العثمانيّة، وبدأ التّأثر بالفنّ التّركي، وانتشار التّصوف بقوّة واهتمامهم بالموالد والمديح، كما أشار إلى الدّولة الصّفويّة، والاهتمام بالموالد والأناشيد المرتبطة بكربلاء ومقتل الحسين.

وخصص الباحث مبحثا عن الغناء في المجتمع والتّأريخ العمانيّ، مبينا سبب ضعفه وضعف التّدوين فيه للرّؤية الفقهيّة السّلبيّة، متطرقا من الإمامة الأولى إلى دولة

البوسعيد، إلا أنّ الأخيرة كانت أكثر اهتماما خصوصا في عهد السّيد سعيد بن سلطان والسّيد برغش، إلا أنّ النّقلة النّوعيّة كانت في عهد السّلطان قابوس بن سعيد، وتحدّث في هذا المبحث عن النّشيد الوطنيّ متى بدأ، وهل كان للعمانيين نشيد وطنيّ قبل النّشيد السّلطانيّ، ثمّ تطرق إلى النّشيد السّلطانيّ من ألفه، وعدد كلماته، وأبياته الأولى، كما تحدّث عن قصة البرزنجيّ والموالد في عمان، ووضع أبي مسلم البهلانيّ النّشأة المحمديّة كبديل عن البرزنجيّ، والرّزحات الشّعبيّة، والآلات المستخدمة.

ثمّ تحدّث عن النّهضة الأوروبيّة واستفادتها من الحضارة العربيّة، وتطويرها له، وظهور السرح الغنائيّ (الأوبرا) بقوّة في القرن السّادس عشر الميلاديّ، وتأثيره على الفن الغنائيّ وآلاته إيجابا، إلا أنّ القرن التّاسع عشر الميلاديّ يعتبر عصر الإبداع لظهور موسقيين كبار كفيبر وبتهوفن وشوبرت وشوبان، مع وجود فلاسفة اهتموا بالغناء أيضا ككانت وهيجل وشوبنهاور.

وأخيرا تطرق إلى العصر الحديث وفيه ركز على الوطن العربيّ، وتأثير الرّاديو والتّلفزيون والمسرح ثمّ الأسطوانات الغنائيّة والشّريط السّمعيّ الكاسيت، وفيه تحدّث عن مدرسة سيد درويش وتلميذه سلامة حجازي مرورا بالقصبجيّ ومحمّد عبد الوهاب إلى كمال الطّويل وبليغ حمديّ ومكاويّ، مع ظهور رمزيات غنائيّة كبيرة كأم كلثوم وعبد الحليم حافظ وفريد الأطرش، إلا أنّ فترة السّبعينات من القرن الماضي يعتبر نهاية الفنّ الكلاسيكيّ وبداية الفنّ الاستهلاكيّ، والتّراجع في ذلك.

وبعد المبحث التّأريخي تحدّث عن فلسفة الجمال، بداية من الجمال في القرآن الكريم، ثمّ حضور فلسفة الجمال من العصر القديم وحتى العصر الحديث، وفي هذا المبحث أتى بثلاثة عشر نموذجا لهم رؤى فقهيّة وفلسفيّة وتحليليّة مغايرة للجمهور من القرن الخامس الهجري وحتى بداية القرن الخامس عشر الهجريّ، بداية من أبي حامد الغزاليّ وأخيه أحمد الغزالي، وقبلهم ابن حزم الأندلسيّ، مرورا

بإخوان الصّفا وخلان الوفا، ومحمّد الشّاذليّ، والشّوكانيّ، ورشيد رضا، وشلتوت، وبيوض وتلميذه البكريّ، ومحمّد الغزاليّ، ومحمّد حسين فضل الله، ومحمّد عمارة، وأخيرا القرضاويّ.

وبعد هذا المبحث انتقل الباحث إلى المدارس الفقهيّة الثّمانية، مبينا أهم الأقوال الفقهيّة فيها حول الغناء والمعازف، وهي: الإباضيّة، والزّيديّة، والجعفريّة، والحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة، والحنابلة، والظّاهريّة.

وبعد هذا المبحث انطلق إلى مناقشة الأدلّة، بداية من القرآن الكريم، وفيه دليل واحد للمجيزين، وستة أدلّة للمانعين، ثمّ تطرق إلى الرّواية، متبعا منهج سيد رشيد رضا في الجملة في حصر أهما والمدار عليها في ردّه لأهل جاوة بإندونيسيا، حيث من أتى بعده عالة عليه، وهي ستة أدلّة للمجيزين، وعشرة أدلّة للمانعين، بعدها تحدّث عن أدلّة الجواز عند الصّحابة مكتفيا بعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الرّحمن بن عوف وعبد الله بن جعفر كنموذج، ثمّ تطرق إلى الإجماع، وأخيرا سدّ الذّرائع.

وفي خاتمة الكتاب تحدّث بصورة مختصرة عن بعض التّطبيقات والجدليات حول الغناء والمعازف، حيث تحدّث عن المرأة والغناء، والغناء للأطفال في الدّمى وغيرها، والسّماع العرفانيّ، والرّقص مع الغناء، والصّفير والتّصفيق، واستخدام الموسيقى كعلاج، والتّغني بالقرآن، وموسيقى المؤثرات الصّوتيّة، والموسيقى الحربيّة، وموسيقى قاعات الانتظار، والتّكسب بالغناء، وتعلّم وقراءة كتب الغناء، وإتلاف آلات اللّهو، وألحان أهل الفسوق، وأخيرا ضوابط الغناء.

علما أنّ أصل الكتاب بحث صغير قدّمه كبحث تخرج لكليّة العلوم الشّرعيّة بسطنة عمان ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣، ثم ارتأى إعادة صياغته وتطويره بشكل أكبر بعد

مرور خمس عشرة سنة من كتابة البحث، حيث زاد فيه الأغلب، ونشر المباحث التّأريخيّة والرّؤى سابقا في صحيفة شؤون عمانيّة في ثلاثين حلقة.

تقرير الصّحفيّ نور المغربيّ في مجلّة العربي الجديد حول كتابي: "الجمال الصوتيّ: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف"[1]

تعدّدت الدراسات التي تناولت تحريم الموسيقى والغناء في التاريخ الإسلامي، إذ يتوافق كثير منها على أن هذا الجدل لم يولد قبل القرن الرابع الهجري، حيث استند الحظر الفقهي على تأويل بعض الآيات القرآنية مقابل العديد من الاجتهادات التي تمسّكت بإباحة الفنون استناداً إلى شواهد من مرحلة صدر الإسلام.

"الجمال الصوتيّ: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف" عنوان الكتاب الذي صدر مؤخراً للباحث العُماني بدر بن سالم العبري عن "الجمعية العُمانية للكتاب والأدباء" و"الآن ناشرون وموزعون".

يستعرض المؤلّف مراحل تطوّر الغناء تاريخياً، بدءاً بالعصور القديمة ومروراً بالعصر النبوي، ووصولاً إلى العصر الحديث، وخاصة في العالم العربي، ويأخذ بالاعتبار بروز الآلات بمختلف أشكالها منذ الحضارات البابلية والآشورية، وأنواع التطريب والإنشاد قبل الدعوة الإسلامية وبعدها، مضيئاً على تعلّق أهل المدينة بالطرب ورعاية السلطة منذ العصر الأموي لصناعة الأغاني ما شكّل نهضة موسيقية.

بدأ التقعيد لهذه الفنون، بحسب الكتاب، في العصر العباسي مع ظهور علماء وكتّاب وموسيقيون وضعوا مؤلفّاتهم مثل "الكافي في الموسيقى" لأبي منصور الحسن بن زبلة، و"كتاب الموسيقى الكبير" للفارابي، وما أضافته الفترات اللاحقة على مستوى التأليف والترجمة، وتطوير الآلات الموسيقية وفضاءاتها.

---

[1] نشر في موقع في مجلّة العربي الجديد بتأريخ: ١٥ مارس ٢٠٢٠م.

يتحدّث العبري في مبحث المصطلحات عن شِقي الفنّ والجمال، أمّا الأول فتحدّث فيه عن الجانب المعنويّ والّذي يشمل مصطلح الغناء واللّحن واللّهو، والجانب المادي والّذي يشمل الشّعر والآلات الموسيقيّة والمعازف والموسيقى.

أما بخصوص فلسفة الجمال، فقد ناقشها بداية من الجمال في القرآن الكريم، ثمّ حضور فلسفة الجمال من العصر القديم وحتى العصر الحديث، وفي هذا المبحث أتى بثلاثة عشر نموذجاً لهم رؤى فقهيّة وفلسفيّة وتحليليّة مغايرة للجمهور من القرن الخامس الهجري وحتى بداية القرن الخامس عشر الهجريّ، بداية من أبي حامد الغزاليّ وأخيه أحمد الغزالي، وقبلهم ابن حزم الأندلسيّ، مروراً بإخوان الصّفا وخلان الوفا، ومحمّد الشّاذليّ، والشّوكانيّ، ورشيد رضا، وشلتوت، وبيوض وتلميذه البكريّ، ومحمّد الغزاليّ، ومحمّد حسين فضل الله، ومحمّد عمارة، وأخيرا القرضاوي.

ينتقل الباحث بين ثمانية مدارس فقهيّة، مبيّناً أهم الأقوال الفقهيّة فيها حول الغناء والمعازف، وهي: الإباضيّة، والزّيديّة، والجعفريّة، والحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة، والحنابلة، والظّاهريّة، مناقشاً الأدلّة، بداية من القرآن الكريم، وفيه دليل واحد للمجيزين، وستة أدلّة للمانعين.

يختتم العبري كتابه ببعض التّطبيقات والجدليات حول الغناء والمعازف، حيث تحدّث عن المرأة والغناء، والغناء للأطفال في الدّمى وغيرها، والسّماع العرفانيّ، والرّقص مع الغناء، والصّفير والتّصفيق، واستخدام الموسيقى كعلاج، والتّغني بالقرآن، وموسيقى المؤثرات الصّوتيّة، والموسيقى الحربيّة، وموسيقى قاعات الانتظار، والتّكسب بالغناء، وتعلّم وقراءة كتب الغناء، وإتلاف آلات اللّهو، وألحان أهل الفسوق، وأخيراً ضوابط الغناء.

تقرير حول مضامين خطاب صاحب الجلالة هيثم بن طارق[1]

ألقى مساء أمس الأحد صاحب الجلالّة السّلطان هيثم بن طارق خطابا تأريخيّا الثّاني له بعد توليه الحكم في ١١ يناير الماضي، والأول كخطاب بنائيّ له، حيث رسم خريطة عُمان المستقبليّة، والّتي تتمثل في هذا الخطاب في البناءات التّالية: الأول: المواصلة والبناء والعلاج، والثّاني: السّلام والمحبّة، والثّالث: التّطوير والعصرنة، والرّابع: الأنسنة، والخامس: السّلطات والتّشريعات، والسّادس: اللّحمة البنائيّة والأمنيّة.

أمّا البناء الأول فلم يهضم حقّ المرحلة السّابقة من خلال العقود الخمسة، وما حدث في عُمان من نهضة في كافّة الأصعدة، فالاعتراف بها أول البناء، وهذا لا يعني أنّه عمل ملائكيّ؛ بل هو عمل بشريّ كأيّ عمل يحوي السّلبيات، لهذا انطلق جلالته إلى الإقرار بالنتاج، ثمّ الإصلاح والتّطوير والبناء، وذلك لأنّ الأمم والحضارات لا تبدأ من الصّفر، وأول درجة التّطور إقرار والاعتراف بفضل من سبق، ثمّ البناء والتّطوير، تحت مظلة الإصلاح الشّامل.

وأمّا الثّاني فهو دعوة السّلام والمحبة بين البشر، ونشر رسالة السّلام والوفاق، والتّعامل في البشريّة في ظلّ خدمة الإنسان، لا في الخراب والهدم، حيث بيّن جلالته ما تمر به المنطقة من ظروف وتحدّيات، يتطلب من عُمان أن تشارك بشأن إيجابيّ بما يخدم البشر والإنسانيّة جمعاء، ولا يتحقق هذا إلا بالسّلام والبناء.

وأمّا الثّالث التّطوير والعصرنة، وذلك بدعم رؤية عُمان ٢٠٤٠، والّتي تتطلب كما أشار جلالته إلى إعادة هيكلة الجهاز الإداري للدّولة، وتحديث التّشريعات والقوانين وآليات العمل، وتبسيط الإجراءات وحوكمة الأداء، ومراجعة أعمال

[1] تقرير أعدّه الأستاذ عبد الوهاب الهنائيّ، ونشر في جريدة عمان يوم الخميس، ٢٦ فبراير ٢٠٢٠م.

الشّركات الحكوميّة، وتطوير آليات صنع القرار، ومعالجة الوضع المالي لينصبّ في خفض المديونيات وزيادة الدّخل، والاهتمام بالمؤسسات الصّغيرة والمتوسطة وريادة الأعمال، وتطوير قطاع التّشغيل في القطاعين والخاص، كما أنّه أشار إلى أهميّة الالتفات إلى الابتكار والذّكاء الاصطناعيّ والتّقنيات المتقدّمة، وهي أرقى ما وصل إليه العقل البشريّ حاليا.

وأمّا الرّابع الأنسنة، فقد أشار إلى أهميّة الإنسان العمانيّ ككل أولا، وكلّ فرد هو مواطن كامل، له الحق المطلق في المساهمة في بناء عُمان بكلّ حريّة، حيث لا تُصادر حريته، فله حق المواطنة على حدّ سواء، ثمّ ركز على فئة الشّباب، وتطويره والعناية به، وحقّه أن يعيش مكرما في بلده، وأن تكون القوانين – خاصّة فيما يتعلق بذاته الماديّة – حافظة له، وأن يشجع باب الابتكار والبحث العلميّ ليواصلوا المسيرة الإنسانيّة، وأن يفتح لهم مجال الشّراكة بما في ذلك المؤسسات الصّغيرة والكبيرة ومؤسسات العمل المدنيّ، ثمّ التفت بشكل أخص إلى المرأة ودورها الإنسانيّ في بناء الوطن، حيث حقوقها ومكانتها كالرّجل تماما محفوظة ومصانة، ولها حقّ الشّراك والإبداع والبناء.

وأما الخامس السّلطات والتّشريعات، فقد دعا جلالته إلى تحديث التّشريعات والقوانين وآليات العمل، وهذا بطبيعته لا يتحقق إلا بفصل السّلطات، وإقرار القيمة الذّاتيّة للفرد.

وأخيرا ما يتعلّق باللّحمة البنائيّة والأمنيّة، حيث الجميع يد واحدة في البناء، الكلّ مطالب بذلك، والجميع له أهميته، يعمل ويبني وفق قدراته ومساحته، مع الحفاظ على الجانب الأمنيّ، والبعد عن الشّقاق والفرقة، وتقديم مصلحة الوطن على المصالح الذّاتيّة والفئويّة.

هذه أهم ما تضمن به الخطاب من خطوط كفيلة أن تحقق نقلة نوعيّة لعمان، إذا ما تعاون الجميع وتكاتف، وقدّموا مصلحة عمان على ذواتهم، وما ذلك بعزيز.

اجتماع أعمال النّصف الثّاني لقناة بدر العبريّ اليوتيوبيّة ولجنة الفكر بالجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء[1]

اجتمعت اللجنة المؤقتة اليوم الخميس ٢٠ فبراير وقررت بما هو آت:

أولا: جلسة السبت ٢٢ فبراير مع صادق جواد (جلسة خاصة) التنسيق: الأستاذ كمال اللواتي.

ثانيا: جلسة عشاء وتسجيل حلقة مع الدكتور نايف بن نهار (منزل الأستاذ إبراهيم الصلتي) التنسيق: الأستاذ إبراهيم الصلتي. (يحدد اليوم لاحقا).

ثالثا: جلسة عشاء وتسجيل حلقة مع الأستاذ علوي المشهور (شقة بدر العبري) التنسيق: بدر العبري(يحدد الوقت لاحقا).

رابعا: تسجيل حلقة مع الدكتور سعود الزدجالي في صحار. الخميس مساء ٦ مارس، الانطلاقة الرابعة عصرا من مسقط، والأستاذ أحمد النوفلي يحدد الانطلاقة مع الدكتور سعود الزدجالي. التنسيق: الأستاذ إبراهيم الصلتي.

خامسا: جلسة مع الأستاذ محمد الترحيلي من لبنان، والشيخ علي حب الله من لبنان في منزل محمود اللواتي، مبدئيا الخميس ١٢ مارس وقد يتغير إلى السبت ١٤ مارس (التنسيق: بدر العبري).

سادسا: جلسة عشاء مع الأستاذ إبراهيم البليهي في مزرعة بالسيب، الأربعاء ١٨ مارس، التنسيق: الأستاذ كمال اللواتي والأستاذ إبراهيم الصلتي.

سابعا: محاضرة نقد السياسة بالدين لخميس العدوي، يقدم القراءة النقدية: الأستاذ مروان الذهلي بحضور المؤلف. آخر أسبوع من مارس أو أول أبريل بعد انتخابات اللجنة الجديدة وإذا تمكنا قبل ٢٠ مارس.

---

[1] لم نتمكن للأسف من تنفيذ أغلبها بسبب جائحة كورونا.

ثامنا: الذهاب إلى قطر من ١٦ وحتى ١٩ إبريل. حضور مؤتمر المذاهب الإسلامية وزيارات. التنسيق في المجموعة.

تاسعا: جلسة حوار مفتوحة مع الدكتور زكريا المحرمي في قريات، الجمعة ٧ رمضان/ ١ مايو. التنسيق: الأستاذ إبراهيم الصلتي مع الأستاذ عيسى الوضاحي. الجلسة: قبل الغروب بساعة ونص.

عاشرا: جلسة في صور تنسق لاحقا في شوال (التنسيق كمال اللواتي وإبراهيم الصلتي)

هذا والله الموفق.

أعدّ التقرير: بدر العبري.

رسائل إيجابيّة في استغلال القيد المنزلي بسبب كورونا في الجانب المعرفيّ للطّلاب والطّالبات

- الجلوس في المنزل وعدم الخروج منه فرصة "لمراجعة الذّات" من حيث المستوى التّعليميّ والتّحصيليّ.

- مراجعة الدّروس الماضية وتحضير الدّروس القادمة جميعا، يعطي فرصة للطّالب في احتواء المادة مستقبلا، ومعالجة الضّعف التّحصيليّ.

- الاستفادة من اليوتيوب في جميع المواد، حيث سيجد الطّالب لكلّ درس عشرات الشّروحات في اليوتيوب، فضلا عن شبكة جوجل.

- عليك بداية تلخيص المقرر لديك، ثمّ متابعة بعض الشّروحات المبسطة مع تلخيصك لها، وحال أشكل عليك شيء استعن بزميل لك أو أستاذ عن طريق الهاتف أو وسائل التّواصل.

- قسّم وقتك اليوميّ في البيت حسب قدراتك، وتصور نفسك أنك في يوم طبيعيّ جدا، فجزء للمنهج والدراسة، وجزء للتّرفيه نفسك والاستراحة والتّواصل الكترونيا، وجزء آخر للمعرفة الخارجيّة.

- يمكن تكوين مجموعات للدروس فيها مجموعة من الطلبة وأستاذ معهم يناقشون الدروس، ويجيبون على الأسئلة، ويتعلّمون من بعضهم.

- والمهم الإيجابيّة في استغلال المرحلة الرّاهنة، مع التّقيد بالضّوابط الصّحيّة، وفي الأخير حال الاهتمام والجديّة ستجد نفسك تجاوزت المرحلة بكل فائدة وتقدّم دراسيّ ومعرفيّ.

حول كتاب فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعربية

من الكتب القيمة كتاب فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعربية، للباحث الدكتور محمد بهجت قبيسي، والدراسة تعود إلى عام ١٩٩٩م وصدر عام ٢٠٠١، وه وينقض النظرية التي أطلقها العالم النمساوي شلوتستر في عام ١٧٨١م أي نظرية اللّغات السامية، أي نسبة إلى سام بن نوح، وأصبح من بعده عالة عليه في التقسيم.

ويرى أنّ نظرية اللغات السامية استغلت استغلالا سلبيا من قبل الصهيونية العالمية، فمع كون العربية لغة سامية إلا أنهم اعتبروا ضد السامية بسبب الوضع السياسي، على أنّه لا يوجد دليل كتابي للارتباط هذه اللغات أو اللهجات بسام، عدا ما ورد في التوراة من ربط بعيد.

ويرى أنّ الكنعانيين والآراميين هم عرب حيث وجد نص آكادي في زمن الملك نارام سين في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد ورد فيه ذكر العرب مرتين، وورد كملة عرب بمعنى الماء الكثير، أو الذي يمكثون عند مظان المياه، وليس بمعنى البداوة والصحراء.

ويرى أن العبرية لهجة عربية خليط من العربية الكنعانية والعربية الآرامية، وأن اللغة العربية هي الأم لهذه اللغات حيث حفظتها وحافظت على الفصيح منها، علما أن الدكتور بهجت ليس أول من نقد نظرية اللغات السامية فقد سبقه محمد محفل في مدخل إلى اللغة الآرامية ١٩٧٤م، وتوفيق سيف في نقد النظرية السامية ١٩٨٤م.

وعموما الجهد في حفظها هذه اللهجات من قبل الدكتور وإرجاعها إلى حجر أمها العربية جهد مشكور، بيد أنه في نظري لو سماه اللسان العربي بدل اللغة، والقرآن

استخدم لفظة اللّسان ولم يستخدم لفظة اللّغة، لأنّ اللّغة جزء من أجزاء اللّسان الواحد وفرد من العائلة (اللسان ثم اللغة ثم اللهجة).

فالعربية لسان بنص القرآن وهذا يعطينا منطلقا للكشف والبحث، وهنا ألفت القراء لا معنى لمحاولة نقض القرآن بدعوى وجود فيه كلمات سريانية بنسبة كبيرة، أو الدفاع عن القرآن لعدم وجود هذه الكلمات، لأنه قضية هامشية، فالسريانية آرامية التصقت بالمسيحية، وجميع هذه اللغات تنصب في لسان واحد وبيئة واحدة، بغض النظر عن ماهية اللسان.

سادسا: الأجوبة

جواب حول سؤال بيان النّوريّ من أمريكا في صفحته على الفيسبوك إذا اعتنق المسلم البهائيّة هل يقتل ردة؟

السلام عليكم استاذي الكريم بيان.

وعذرا للتطفل.

الردة في نظري جانب سياسي بحت لا علاقة له بالدين، وتحدثت عنه في كتابي "فقه التطرف"، فإذا جئنا إلى القرآن يربط الإيمان بالله بالبرهان والسير في الأرض، ومن المعلوم أن الإيمان بالله وتوحيده رأس ما جاءت به الديانات، وإن اختلفت في مصاديقها وكتبها ورسلها.

ومع حرية الإيمان بالخالق يقرر حرية الدخول في الدين "لا إكراه في الدين" فإذا كانت حرية الدخول متاحة فحرية التغيير او الخروج أولى، وإلا سيضطر إلى النفاق، والثاني جرم في حد ذاته، فإن قلنا الخروج من الدين جرما لا يترتب عليه أثر دنيوي فلا يعالج ذلك بجرم آخر وهو القتل أو النفاق.

وما حدث في الحقيقة من ردة سياسية أثارت فتنة واعتداء على الجماعة، لهذا تنزل رواية من بدل دينه فاقتلوه وهي رواية ظرفية تقرأ في سياقها التاريخي.

وعليه تبقى حرية البحث والاختبار قائمة إلى يوم البعث، وهذا ما يتوافق مع مصاديق القرآن الكريم، وهو المهمين على الرواية.

فإذا جئنا إلى البهائية فهي صحيح تؤمن بالقرآن ومحمد ع إلا أنها تشكلت في دين جديد من رسول جاء بعد محمد وكتاب نسخ بعض احكام القرآن، وهذا يتناقض مع عقيدة المسلمين من الاعتقاد بالخاتمية لمحمد والشمولية الزمنية للقرآن، وعليه الدخول في البهائية وإن كان حسب الخط العملي يعتبر ردة ليس بالمفهوم الخلفي

وإنما بالمفهوم النقضي لبعض ما يعتقد عند ملة ما، ولكن هذه الردة لا يترتب عليها أثر دنيوي، فإذا تبنى رجل البهائية أو المسيحية أو أي ديانة أخرى له حريته، بل حتى إذا خرج من دائرة الإيمان ولم بتبنَ دينا أو رسالة ما فله ذلك، ويبقى الخيط هو الحوار بالتي هي أحسن، والقانون يصاغ حول مبدا الحرية في الجملة.

دمت بود ومحبة.

سؤال حول التّشابه بين الدّيانتين الزّرادشتيّة والإسلام

سؤال من مرداس السليماني في تويتر: لماذا هناك تشابه بين الدّيانة الزّرادشتيّة والدّيانة الإسلاميّة؟

الجواب: شكرا لحسن ظنك الأستاذ مرداس، طبعا لا أتقدم أستاذنا خميس العدوي، ولعله من باب التعلم لا أكثر.

وسؤالك يندرج تحت مصدرية الدين أو مصدرية الأديان، فنحن نعلم هناك خلاف بين من يقول بمصدرية الدين أي أصل الدين واحد ثم تختلف الشرائع، وبين من يقول إن الأديان من أصلها مختلفة تصورا وشرائعا، ومصدريتها الإيمان بالله.

وبطبيعة الحال لي عمل بحثي في هذا لا زلت أسجل وأكتب من داخل الدين نفسه لعلّي أجد بعض الإجابات الفلسفية ومنها سؤالك، وسجلت حتى الان لأكثر من عشرين طائفة ومذهبا وحضرت لهم بعض الطقوس ومنهم الزرادشت، ويتفقون مع المسلمين في جوانب ويختلفون في جوانب أخرى، إلا أنهم اضطروا إلى الهجرة إلى الهند وتركوا يزد في إيران بعد تعرضهم للاضطهاد.

بيد أنني أرى أن اليزيديين أكثر قربا فكريا من المسلمين على اعتبارها فرقة زرادشتية، وبعضهم يراها مستقلة، وبعضهم يراها خليطا بين الإسلام وبين الزرادشت كالسيخية خليط بين الإسلام والهندوسية، والمانوية خليط بين المسيحية والبوذية وبين الزرادشتية، والهلنستية خليط بين الفلسفة الأغريقية والمسيحية وهكذا دواليك.

وهناك ديانات مستقلة أخذت صفة الأم في جوانب عديدة كالبوذية من الهندوسية والبهائية من الإسلام والمورمن من المسيحية، وهناك تشابه بين أديان مع تباعد المكان مثل المسيحية مع الهندوسية، وهناك تشابه بسبب التدرج الوراثي كالإسلام مع اليهودية.

فمجيئنا من جديد إلى الزرادشت أجدهم أقرب إلى الفلسفة القديمة في تقديس العناصر الأربعة المعروفة، وعليها كانت الفلسفة الأغريقية ثم الإسلامية، كذلك تقديس الضوء وجعل الصلوات خمسا باعتبار دوران الشمس وهو ما كان في الإسلام، كذلك تقديس منطقة يزد والحج إليه هو ما في الإسلام من تقديس منطقة مكة.

هذا التشابه في أصل المعتقد والطقس الشمسي والمكان المقدس(الحج) تجده يشترك فيه أغلب الديانات الشرقية القديمة، وظهرت في اليهودية بشكل كبير وفي الإسلام بشكل أكبر لأن اغلب الطقوس اليهودية دخلت إلى الإسلام لأسباب تحتاج إلى لقاء آخر، خلاف المسيحية التي ابتعدت إلى الخط الفلسفي او الإغريقي بشكل أكبر، هذا والله أعلم.

جواب حول تعريف "الضياء" في النّشيد الوطنيّ: "واملئي الدّنيا الضّياء"

الأستاذ الكريم عيسى البوصافي شكرا لك

اتصور البيت (أجيز) من باب الضرورة الموسيقية، بيد أنه نحويا - في نظري - خطأ من حيث العموم؛ لأن الأفعال الدالة على الخلو والامتلاء يأتي بعدها تمييز نسبة، والتمييز يكون نكرة دائما في الأصل، فتعريف الضياء خطأ نحوي، ولا يقال إنه مفعول به ثاني؛ لسبب ما أشرت، إذا لا يمكن أن يملأ الكون ضياء وإنما يمكن الكون من الضياء، كقولنا ملأت الإناء ماء أي من الماء، فلا يصح أن يقال ملأت الإناء الماء.

ثم لو قلنا - تجوّزا- إنها مفعول به ثاني لكان المفعول به ثاني نكرة أيضا في الأصل كقوله تعالى: وكسونا العظام لحما. فلحما نكرة، وليس أصلهما مبتدأ ولا خبر.

نعم يستثنى الجملة التفسيرية إذا اعتبرنا امتلأ الكون الضياء من باب التفسير، فيصح جعله معرفا، ولكن فيه تكلف واضح في نظري، مع أني أرى البيت ثقيلا في الأصل، ولكن للضرورة الموسيقية يحمل على الوجه الثالث فيكون مفسرا خروجا من أصل الجملة ليتناغم مع السماء قبله والرخاء بعده وكلها أل شمسية واسم ممدود.

دمت بود ومحبة.

سؤال حول الاستحسان هل هو من باب التخصيص أو القياس أو الاستثناء

الأستاذ الجليل الوليد الكندي وفقك الله.

اعتذر للتعقيب على منشورك وهو من باب التعلم من مدرستكم لا التعالم.

قبل الحديث عن الاستحسان وهل هو من باب التخصيص أو القياس أو الاستثناء؛ انت أشرت إلى العلية، فجعلتها مقابل الشرط، فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، مثاله الإسكار في شرب الخمر، فعلية التحريم الظاهرة هي الإسكار، وعليه يقاس عليه ما ليس فيه نص، سواء كانت العلة في الأصل منصوص عليه أم لا، شريطة الظهور والضبط، وهنا لابد أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة لا يصح القياس عليها، فهي أقرب إلى العلة الغائية، وهي التي تسمى بالحكمة او الحكم الغائي لا التكليفي، وهذا ما ذكرته انت من علية القصر والجمع في السفر لأن الغاية التخفيف والتيسير، وإن كانت لي نظرة أخرى في الصيام ذكرتها في كتابي أيام رمضان.

والعلة والشّرط يشتركان في الأثر المترتب وهو الذي لا يلزم من وجوده الوجود أو العدم ولكن يلزم من عدمه العدم، إلا أن العلة داخل الماهية والشرط خارج الماهية، مثال الأول دخول الوقت للصلاة والثانى الغنى للمزكي، فالأول شرط والثاني علة.

فالعلة أخص من الشرط، وحتى تكون مؤثرة لابد أن تكون متعدية وإلا صارت غائية لا تؤثر في الحكم من حيث الأقيسة إلا في بعض وجوه الاستحسان فيمن جعل الاستحسان بالمصلحة، إذا عممنا جانب المصلحة.

وأما قولك "هذا التمييز بين الحكمة و العلة مهم إذا علمنا بأن الأحكام الشرعية نوعان: نوع نعرف الحكمة من ورائها، و آخر لا نعرف الحكمة من ورائها" وفي نظري

الكلام ليس دقيقا؛ لأن العلة الغائية (الحكمة) قد تكون ظاهرة وهو الغالب عدا في عبادات غير معقولة المعنى وهو قليل جدا، ومع هذا تكون قاصرة، لأن العلل المتعدية أو المنضبطة أقل من العلل الغائية، فلكل حكم غاية مدركة في الظاهر، ولكن ليس بالشريطة أن تكون منضبطة.

فلهذا قولك "الاستحسان العقلي لا اعتبار له مع وجود النص الصريح" ليس على إطلاقه إلا عند من ينكر الاستحسان جملة كالظاهرية، فقد يكون عندنا نص صريح ظاهر إلا أن يعدل في بعض جزئياته استحسانا إما لنص آخر، كما يعدل من القياس الجلي إلى القياس الخفي، أو يعدل لسبب العرف أو جلب مصلحة أو رفع مشقة.

دمت بود ومحبة أستاذي الكريم وعذرا للتطفل.

سؤال حول التشريع القرآني هل هو تشريع ابتدائي منفصل عما قبله

السلام عليكم استاذي الكريم

اطلعت على سؤالك، وسرني قراءتك الشكية للأفكار، بما فيها المعتقدات والطقوس؛ لأنها تؤدي الى اليقين، ولو صادف الخطأ، فهو خير من التسليم الوهمي، والتقليد الشعبوي.

وعموما حسب قراءتي نفهم الموضوع من خلال السؤالين:

- هل التشريع القرآني تشريع ابتدائي منفصل عما قبله؟

- ما أنواع التشريع؟ واين نضع إشكالك فيه؟

فإذا جئنا إلى السؤال الأول وحسب قراءتي أن التشريع القرآني ليس تشريعا ابتدائيا منفصلا عما قبل، والشريعة الإسلامية في جملتها امتداد للشريعة (التوراتية/ الموسوية/ اليهودية)، وهي امتداد لما قبلها، إلا أن الشريعة الموسوية هي أقدم شريعة محفوظة في الجملة حتى الان، ومنا شريعة الصلاة وأوقاتها، فلما ولد النبي ص؛ ولد في هذه البيئة التي تمارس فيها الصلاة، فلما بعث وجه في إتمام الصلاة على النحو الحالي بعيدا عن الزيادات الفقهية، وقد فصلت ذلك في مقال طويل أبعثه لك لاحقا لكوني لست قريب الجهاز، ولهذا بين القرآن الأوقات الثلاثة، وهذه أشرت إليها في كتابي أيام رمضان ممكن ترجع إليه، وفي الجملة التشابه بين صلاة المسلمين وصلاة اليهود تشابه كبير، لكون الشريعة الإسلامية امتداد لها، أما كيف بدأ ذلك فلن تجد جوابه في القرآن ولا في التوراة؛ لأن الاثنين امتداد لما قبلهما، ولكن متى بدأ يحتاج إلى بحث وتأمل عميق، فمثلا لو تأملت في شريعة الزراديشت، وعلى الخلاف أيهما أقدم الشريعة الموسوية ام الشريعة الزرادشتية، فلو سلمنا أن الأقدم الشريعة الزرادشتية، ستجد تشابها في الاوقات وبعض تفاصيل الصلاة، لتدرك أن التشريع الابتدائي قديم أقدم من ابتداء نزول القرآن بكثير جدا.

ومع هذا القرآن في الجملة يحوي التشريعات: الابتدائية وهي قليلة جدا، والتشريع الإجمالي وهو الأغلب، والتشريع التفصيلي وهو قليل جدا، والثاني إما تفصيل لابتداء، او تفصيل لتصحيح تشريع سابق.

فمثلا: قوله تعالى: وأقيموا الصلاة، وقد أشار القرآن الى الصلاة منذ العهد المكي، وهذه الإشارة إشارة عهدية وليست ابتدائية؛ لأن القرآن منزه عن العبث، فلما خاطبهم عن الصلاة؛ لأن الصلاة كان أمرا معهودا وليس أمرا ابتدائيا، حدث تصحيح له لا أكثر.

وعموما هناك مسائل متعلقة بالتشريع وظرفيته وحده ومنتهاه ليس محله هنا.

وهذا ما تيسر الجواب من محبك العبد الفقير، والله أعلم.

تكفير النّصارى وعدل الله تعالى

السّؤال: ما المطلوب من البشر أن يقولوا في الحكم الوارد في قوله تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) هل لهم أن يطلقوا نفس الحكم الذي ورد في الآية أم أن لهم حكما آخر يجبوا أن يقولوه أم أماذ؟

الجواب: الآية علوية من قبل الله تعالى، ولا تعارض بينها وبين العدل الإلهي، لأن العدل متعلق بالأفراد، والكفر الأصل فيه المدلول اللغوي الواسع، فالآية مرادها إنكار التثليث، وإثبات الوحدانية، فمن عرف الحق وكابر حكمه عند ربه، ولهذا قال في الآية نفسها ليمسن الذين كفروا منهم ومن للتبعيض، فقد تتعلق بكفروا وهذا يعني كمال قال الرازي وغيره ومن المعاصرين حسن فرحان وكمال الحيدري أن الكفر الشرعي متعلق بالعناد اي المعاند والمكابر، وغيره لا يشمله ما لم يتبين له الحق، والبعض ذهب حتى المصطلحات ظرفية وليست مطلقة، على أن المدلول اللغوي يسع.

ولو قلنا بعموم الآية لتعارضت مع آية البقرة، فدل على أنها علوية متعلقة بالمعاند والمكابر، وعموم هذا قوله تعالى وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ

لاحظ: لا برهان له به.

وأنت ذاتك لو ولدت في بيئة مسيحية لربما الان لابسا الصليب، فما ذنب ذلك الذي ولد فيها ويرجو رحمة ربه ليكون من أهل النار، فهنا إما ان يكون الله خلقهم للنار وهذا ظلم الله منزه عنه، وإما أن يكون الخطاب علويا حكميا بيد الله وهو الأصل.

والأصل في نظري النجاة لجميع الأديان إلا من تبين له البرهان وكابر، والله أعلم.

جواب حول السّامريين وتأثر اليهود بالثّقافات والحضارات الأخرى

شكرا لك أستاذي الكريم

وفي الحقيقة معلوماتي لا زالت بسيطة وسجلنا حلقة عن اليهودية موجودة في القناة وعسى حلقات تكميلية أخرى.

بداية السامريون ليسوا يهودا، وهم لا يؤمنون إلا بالأسفار الخمسة، كما أنهم توراتهم فيها خلاف لفظي مع التوراة العبرانية جمعها بعضهم في ٥٠٠٠ لفظ مختلف في الأسفار الخمسة بين التوراة السامرية والعبرية، ولا يؤمنون بالعديد من أنبياء اليهود، إلا أنهم حسب الثقافة يتشابهون في طقوس ويختلفون في أخرى، ورأيت السامريين أيضا يشتركون مع المسلمين في طقوس كالطهارات وأوقات الصلاة ونحوها، فهم يشتركون مع اليهود في التكوين، وما بعد السبي وفيه ظهر مصطلح اليهودية بعد الافتراق، ويمكن إن صح التعبير أن تسمي السامريين أرثوذكس اليهود تجوزا، لكن هم ليسوا يهودا.

ويشبه السامريين من اليهود القراء، وهذي لها حظور في الفترة الذهبية للمسلمين وحضارتهم، لكنها شبه انقرضت، لهذا كان اليهود السفارديم أو الشرقيين التأثير الأكبر في الانفتاح اليهودي، خاصة في أسبانيا وأيام الأندلس، فهم صدوقيون في التشدد والالتزام بالتلمود البابلي خصوصا، وفي الوقت نفسه فريسيون في الانفتاح، وأثروا في اليهود الغربيين أي الأشكناز.

واليهود الأشكناز صدوقيون متشددون، خصوصا في نزول المسيح، ومنغلقون على التلمود البابلي، فيشتركون بهذا مع الشرقيين ويختلفون في بعض الطقوس، إلا أنهم حدث انفتاح لهم بفعل الحضارة الغربية وظهر منهم مجددون وفلاسفة ومتنورون انبثق منهم جماعات تجديدية توسعت في قراءة ظرفية النص.

ولهذا تلحض تأثر اليهود بالحضارات الأقوى فمن الصدوقيين والفريسيين إلى القرائين إلى السفارديم إلى الإشكناز، ويوجد اليهود المزارحيون، وأتصور ايضا يستخدمون التلمود البابلي لانحدارهم من السفارديم.

وبلا شك هنا خلافات طقسية ومعتقدية، ولكن يحتاج الى بحث وتتبع ولا زلنا في بداية الطريق، فاغفر لنا جهلنا وقلة علمنا، دمت بود ومحبة.

هل دلالة قوله تعالى: "وجنود لم تروها" على صحة رواية الحمامة والعنكبوت في الغار

الأستاذ العزيز شكرا لك

اولا الآية في سياق الخبر، على اعتبار النزول متأخرا اي بعد ثمان سنوات من الهجرة في سياق غزوة العسرة، فجاء التذكير بخبر الهجرة، وهو حدث مضى، واستخدم هنا ضمير الخطاب في حين لم يحضر أحد الواقعة عدا ابا بكر وربما نفر ممن أسلم كان حاضرا.

إذا القصة في سياق الخبر رغم استخدام ضمير المخاطب وهذا يسمى اسلوب التفات من الغائب [الحدث السابق] إلى المخاطب [المُستقبل]، بيد أنه في ذكر الجنود حدث التقييد (لم تروها) في فعل مضارع والأصل (ما رأيتموها)، وقد سبق الجزء بفعل الماضي (أنزل).

وهناك فرق في القصة بين الماضي والحاضر فذكر الماضي تحقق الوقوع كقوله تعالى: أوحينا إلى أم موسى فهذا قطعا حدث، أما المضارع فكأنك تعيش القصة كقوله تعالى: فلما أراد أن يبطش .. الآية وهذا كثير في القرآن يلتفت من الماضي إلى الحاضر فيبدأ بالماضي ليؤكد تحقق الوقوع ثم يجعلك تعيش القصة.

فالتقييد في الجنود مع الفعل المضارع فيه التفاتة إلى عظمة التأييد والنصر وإلا الحدث وقع كليا دون رؤيتهم وحضورهم جميعا لو أخرجنا أبا بكر من التثاقل لأن الخطاب للمتثاقلين وطبعا ليس منهم.

ولو كانت الجنود مرئية لأشار القرآن إلى هذه الآيات، فدل أنها كناية عن النصرة والتأييد، وهذا التأييد مستمر لا ترونه وهو واقع في الهجرة وسيقع أيضا في العسرة، لهذا ندرك سر الالتفات من الماضي المتحقق الى المضارع المستمر.

ثم القرآن عبّر بلفظة لا تحزن ولم يقل لا تخف؛ لأن النصر متحقق، ولكن الحزن على فراق البلد والاهل والمال لا يعوض بسهولة، فخفف عنه النبي عليه السلام بمعية الله، هذا والله أعلم.

جواب حول بيان مراد الشيّخ خلفان بن جميّل من عدم نقض النّخامة للصّيام

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته أستاذي الكريم منكم نتعلم

كلام الشيخ خلفان بن جميل رحمه الله واضح، وقعّده تقعيدا رائعا مراعيا يسر الشريعة، ولأن السائل سأل عن الصلاة والصيام فكان التنبيه من الشيخ خلفان بالتفريق بينهما مع اشتراك العلية في بعضهما، والمسألة حولها جدل قديم سببه القياس وهاك بعض التفصيل.

الجدل يدور حول النخامة والقيء والقلس، وهي تدخل في إخراج خارج من داخل الجسم، وهناك الدم والمد من الجلد الخارجي، والذي يهمنا هنا النخامة فلعدم وجود النص الصريح بعضهم قال لا تنقض مطلقا ولو تعمد بلعها، لأنها إفرازات طبيعية لا تنقض الصلاة ولا الصوم ولا الوضوء، فهذي في حكم الريق.

وبعضهم قاسها على القلس فهي إن خرجت وتعمد إدخالها فصارت في حكم المأكول، فتنقض الصلاة لأنه يحرم الأكل فيها، وتنقض الصيام لنفس العلية، وبعضهم قال القلس ينقض الوضوء لا الصلاة ولعل هنا النخامة كذلك، لكنها لا تنقض الصيام، وقضية القلس مبحث آخر على اعتبار ثبوت النص عند بعص وعدم ثبوته عند آخرين، او حمله على الاستحباب لا الوجوب.

ولهذا تدرك أن رأي الشيخ خلفان أنه ليس في حكم المأكول، فهو أقرب إلى الريق، فلا ينقض الصيام ولا الصلاة، فهو كحكم الريق لعموم البلوى، ولطبيعته في الجسم البشري، بيد أنه يستثني إذا كان مختلطا بدم، وكان غالبا، فأدخله في حكم النجاسة إذا تعمد أكله، وهذا كالمد الناقض للوضوء إن كان الدم غالبا عليه وإلا فهو طاهر.

وهذا الرأي للشيخ خلفان هو رأي الجمهور بعدم نقض النخامة للصلاة والصيام ولو تعمد بلعها، فهي في حكم الريق، إلا إذا اختلطت بدم بسبب قرح، وفي نظري أيضا لا ينقض لان الدم ليس مسفوحا، والدم الناقض هو المسفوح، ولو حكمنا بنجاسته خلافا لمشهور الحنابلة، إلا أنه معفو عنه والله أعلم وأشكر حسن ظنك وعسى اتضح الجواب.

جواب حول صلب عيسى ووفاته ورفعه

الأستاذ العزيز شكرا لك وأحترم وجهة نظرك

بيد كل ما ذكرته من أدلة محتملة بشكل كبير قبل وفاته، خصوصا والله تعالى يقول: وإذ قال الله يعيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، فكان جواب عيسى بالنفي والتنزيه وبين: إن كنت قلته فقد علمته.

ثم برأ ذمته بقوله: وكنت شهيدا عليهم ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم.

ففي آية المائدة دلالة صريحة على الوفاة، وعدم علم عيسى بما قيل فيه، وإن كانت هناك بعض الآراء تفيد أن بداية تأليه عيسى كان في حياته إلا أنه انكر عليهم، وقيل تهمة وجهت إليه، لتنفير الناس منه، إلا أن القرآن لم يشر إلى ذلك.

وأما ما ذكرته من التأييد والكف فهو في حياته قطعا، ومسألة ان الذي وضع في الصليب هو يهوذا الأسخريوطي محل جدل، وهو يتوافق مع إنجيل برنابا، ويخالف الأناجيل الأربعة، بيد أن أنجيل يهوذا المكتشف يصف أن يهوذا رجل صالح ولم يخن المسيح (ع)، على أن الخلاف في قضية القبض على المسيح بين الأناجيل الاربعة ولوقا رغم التهمة الموجهة ضد يهوذا.

هذا الخلاف الوارد يدل على حلقة مفقودة، على ان ليس من العدل الإلهي ان يعذب شخصا ويرفع النبي، مع ان النبي محل الابتلاء كغيره وأشد، ثم النقل المتواتر يفيد بأن القراءة الأخرى وهي اقل شهرة أن الذي أخذ للصلب هو عيسى نفسه، بيد أن الله رفع روحه إليه وأبقى جسده أي توفاه قيل الضر به.

وهذا الرفع رفع النجاه، واسند الرفع الى الله من باب التخصيص لمنزلة عيسى، وليس من باب التخصيص المكاني، فالله منزه عن ذلك، كإسناد بيت الله الى الله،

والناقة كذلك، وهناك رفع المنزلة كقوله تعالى في إدريس: ورفعناه مكانا عليا، وهو كناية عن المنزلة العليا.

وابن قرناس اعتبر عيسى المسيح غير عن اليسوع، فهما شخصيتان مختلفتان، وهذا سبق الحديث حوله في ردود متأخرة في تويتر ممكن ترجع إليه، وفيه من التكلف في نظري، مع احترامي الكبير للمفكر والباحث ابن قرناس.

أما قياسك قدرة عيسى على الشفاء والإحياء على التعذيب فهو في نظري قياس مع الفارق، فمن سنن الله أن طلب من أنبيائه نشر دينه فتحملوا عذاب الإيذاء، وبعضهم قتل كيحيى (ع) مثلا، وبعضهم هرب من قربته ولم يتحمل كيونس (ع)، وبعضم مرض مرضا شديدا كأيوب (ع)

وما حدث لعيسى من آيات فهي بإذن من الله، إلا أن هذه الآيات مدركة للإصلاح الذي قام به عيسى متكبدا العذاب من بني إسرائيل، والرومان لاحقا بطلب من اليهود، وأما آية الإيمان بعيسى فلا دلالة فيها على العودة وهي محتملة لعدة أوجه ليس محل بيانها الآن.

دمت بود ومحبة

المحتويات

مقدّمة الأجزاء..... ٢

مقدّمة الجزء السّادس والعشرين..... ٣

أولا: المقالات..... ٤

العلاقة بين العلم والدّين [إشكالية المصطلح وظرفيّة المصداق]..... ٤

مجلس الشّورى وقضيّة الحجاب..... ٩

وباء فيروس "كورونا" بين اللّجوء الغيبيّ (الإيمان والدّعاء) والسّببيّة الطّبيعيّة..... ١٢

فتوى الشّيخ بيوض وقضيّة التّدليس..... ١٦

مع عيد النّيروز..... ١٩

حضور ليلة الثامن من شهر الله محرم في مسجد الرسول الأعظم مشاركة لاحتفاء شيعة عمان بكربلاء الحسين..... ٢١

حاكميّة الإنزال وحاكميّة الدّولة: (قراءة في تغريدة الدّكتور سعود الزّدجالي)..... ٢٤

مواضع استخدام القرآن للفظتي بني إسرائيل واليهود وتطابقه تأريخيا..... ٣٠

ثانيا: اللّقاءات..... ٣٢

حوار الوطن العمانيّة حول كتاب الجمال الصّوتي: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف..... ٣٢

لقاء مجلّة التّكوين حول القناة اليوتيوبيّة "قناة أُنس"..... ٣٩

ثالثا: البحوث..... ٥٠

الحوار الثّقافيّ ودوره في تعزيز التّماسك الاجتماعيّ..... ٥٠

مدخل الورقة..... ٥٠

ماهية الحوار الثّقافيّ ودوره في البيت الإسلاميّ..... ٥١

مسح أهم معوقات مجتمع البيت الإسلاميّ من الدّاخل..... ٥٤

[المعوقات الفكريّة]..... ٥٤

[المعوقات السّياسيّة والاجتماعيّة] ٥٩
[المعوقات الثّقافيّة] ٦٠
البناءات السّت في تحقيق حوار ثقافي في مجتمع البيت الإسلاميّ ٦٢
مقترحات لتحقيق حوار ثقافي في مجتمع البيت الإسلاميّ ٦٤
مراجع البحث ٦٧
بحث مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيرات الجارية بالمنطقة والعالم: [إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجا] ٦٩
افتتاحيّة ٦٩
قراءة أفقيّة لواقع العالم العربيّ والإسلاميّ ٧٠
إحياء الهُويّة وعلاقته بالمتغيرات ٧٤
مشترك الأنسنة وأهميته في ظلّ المتغيرات ٨٤
إعادة قراءة واقع العالم العربيّ والإسلاميّ في ظلّ إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة ٩٢
قائمة المراجع ٩٥
فلسفة الدوّلة: المدرسة القرشيّة ٩٩
رابعا: الرّحلات ١١٤
الرّحلة الظّفاريّة ١١٤
الحلقة الثّالثة: الذّهاب إلى طاقة وزيارة الشّيخ سعيد المعشنيّ ١١٤
الرّحلة الظّفاريّة ١١٨
الحلقة الرّابعة: تسجيل حلقة مع سالم المشهور والذّهاب إلى جبل سمحان ١١٨
خامسا: الأنشطة ١٢٢
مقدّمة أمسية فهمي هويدي ١٢٢
الموضوع/ ملحوظات على غلاف كتاب "الجمال الصّوتي" ١٢٤
الموضوع: تصور لبعض المحاضرات الفكريّة والفلسفيّة لبيت الزّبير ١٢٦

تقرير جلسة لجنة الفكر حول حوار مفتوح مع سعادة الشّيخ أحمد بن سعود السّيابيّ مقدّم لجريدة الوطن العمانيّة.....١٢٨

تقرير كتاب الجمال الصّوتيّ في صحيفة شؤون عمانيّة.....١٣٠

تقرير الصّحفيّ نور المغربيّ في مجلّة العربي الجديد حول كتابي: "الجمال الصوتيّ: تأريخه ورؤيته الفقهيّة، مراجعة في النّص الدّينيّ حول الغناء والمعازف".....١٣٥

تقرير حول مضامين خطاب صاحب الجلالة هيثم بن طارق.....١٣٧

اجتماع أعمال النّصف الثّاني لقناة بدر العبريّ اليوتيوبيّة ولجنة الفكر بالجمعيّة العمانيّة للكتّاب والأدباء.....١٤٠

رسائل إيجابيّة في استغلال القيد المنزلي بسبب كورونا في الجانب المعرفيّ للطّلاب والطّالبات ١٤٢

حول كتاب فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعربية.....١٤٣

سادسا: الأجوبة.....١٤٥

جواب حول سؤال بيان النّوريّ من أمريكا في صفحته على الفيسبوك إذا اعتنق المسلم البهائيّة هل يقتل ردة؟.....١٤٥

سؤال حول التّشابه بين الدّيانتين الزّرادشتيّة والإسلام.....١٤٧

جواب حول تعريف "الضياء" في النّشيد الوطنيّ: "واملئي الدّنيا الضّياء".....١٤٩

سؤال حول الاستحسان هل هو من باب التخصيص أو القياس أو الاستثناء.....١٥٠

سؤال حول التشريع القرآني هل هو تشريع ابتدائي منفصل عما قبله.....١٥٢

تكفير النّصارى وعدل الله تعالى.....١٥٤

جواب حول السّامريين وتأثر اليهود بالثّقافات والحضارات الأخرى.....١٥٥

هل دلالة قوله تعالى: "وجنود لم تروها" على صحة رواية الحمامة والعنكبوت في الغار.....١٥٧

جواب حول بيان مراد الشيّخ خلفان بن جميّل من عدم نقض النّخامة للصّيام.....١٥٩

جواب حول صلب عيسى ووفاته ورفعه.....١٦١