في التراث والفِكر والعِلم والمعرفة

Dirasat

(Studies)

Philo - Sophia
A Journey of Self-Reformation Sophie S.

مكتب الدّراسات في مشيخة العقل
Mashyakhat Al Aql Studies' Office

مؤسسة الانتشار العربي

في التراث والفِكر والعِلم والمعرفة

Dirasat

(Studies)

Philo - Sophia
A Journey of Self-Reformation Sophie S.

مكتب الدراسات في مشيخة العقل

Mashyakhat Al Aql Studies' Office

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com

@Alintishar Alarabi @Alintishar Alarabi

ISBN 978-9953-93-507-2

الطبعة الأولى 2022

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

صَاحِب السَّماحة الشَّيخ نعيم حسن

واجهت مشْيخةُ العقْل، في الحقبة المعاصِرَة لتولّيها المهام المنُوطَة بها، أوضاعاً مأزُومة في مستويات شَتَّى: إداريَّة وتنظِيميَّة وقانونيَّة وثقافيَّة فِكريَّة نتيجة سنوات الحرْب الطويلة، فضْلاً عن أكثر من ثلاثة عقُودٍ من المراوَحَة الدَّاخليَّة في محاولات البحثِ عن عواملَ متجَدِّدة لمقوِّمات النّهُوض الَّتي من شأنِها تفعيل الطَّاقات في مواجهَة تحدِّياتِ عصرٍ بالغِ التَّعقيد. وعبْر فعاليَّات المجلس المذهبي المنتَخَب وفقاً لأحكام القانون/2006، أُقيمت وِرَشُ إعادة بناء الهيكليَّات الإداريَّة وفق الاختصاصات المحدَّدة، وشهدت حتَّى يومنَا هذا تثبيت الرَّكائز الثَّابتة لآليَّات العمَل التي يُمكن الاطِّلاع على إنجازاتها في المراجع الصَّادِرة وشبكة المواقِع ذات الصِّلة.

أمَّا في المستوى الفكري/الثقافي المطلُوب في المواقف العامَّة، ومتابعة الفعاليَّات الوَطنيَّة، والمشاركات المتنامية في المنتديات الإقليميَّة والدوليَّة ولا سيّما في العالَم الإسلاميّ الواسع، فقد كان للمشيخَة كلمتها وموقعها ودورها، فمنه الموثَّق على الصَّعيد الرَّسميّ لمشيخَة العقل، ومنهُ ما تراكمَ فيما أنافَ على العقد من دِراسات في مواضيع عدَّة، وأوراق بحث قُدِّمت في مؤتمرات ومنتدَيات مختلفة، ومقاربات فكريَّة في مناسبَاتٍ مشهودة، كانت كلّها موضع اهتمام «مكتبُ الدّراسات في مشيخَة العقل» برعاية المشيخة.

إنَّ الكتابَ الحاليّ يُعبِّر عن الفسحة الفكريَّة التي جالَ العملُ في آفاقِها وفق الأبواب التي تضمَّنها، فضلاً عن توثيق العديد من المشاركات المذكورة في مواضعها. وأعمال «المكتب» المذكور كانت مواكِبة لنشاطات المشيخة استجابةً للطارئ منهَا في المجال الثقافي العام وفقاً للقيَم والثوابت التي طالما عبَّرت عنها المشيخةُ في مواقفها، وهي أعمال تستكملُ في أبوابها ما أنجزته فعاليَّات موازية في المجلس المذهبي.

﴿وَاعْمَلُوا صَالِحاً إنيِّ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

تَمهيد

يشتملُ هذا الكتابُ على مجموعة دراسات وأوراق بحثيَّة منها ما كُتِب في شؤون تراثيَّة وفكريَّة وعِلميَّة، ومنها ما أعِدَّ ليكونَ بمنزلةِ مشاركاتٍ في مؤتمراتٍ إسلاميَّة أو منتديات وطنيَّة أو جامعات وغيرها تمثيلاً لمشيخة العقل بناء على دعواتٍ وُجِّهت إلى سماحته.

لقد عمل «مكتب الدّراسات في مشيخة العقل» برعاية صاحِب السَّماحة طوال سنوات تجاوزت العقد. ولم يقتصِر عملُه على مراعاة ظروف المناسبة، بل انكبَّت جهودُه في الدَّرس والبحثِ على إعداد الدّراسات والبحوث اللازمة التي من شأنها تقديم مقاربات نصِّيَّة مُنسجِمة مع قيَم التّراث في أبعادِه الثقافيَّة العامَّة، ومع ذخائر المحمولات الفكريَّة العريقة التي تميَّزت بها روحُ الجماعةِ في تاريخِها وثقافتِهَا وآدابها وعلاقاتِها عبر ألف عام مع محيطها وأمَّتها.

لقد كان وعيُ المشيخَة، في هذا السِّياق، عميقاً ومُدركاً للواقع بالنَّظر إلى الاضطراب المتمادي فيما يُكتب عن الموحِّدين الدّروز من كتاباتٍ مُترَعَة بالوهَن المنهجيّ، وبالعُجالةِ المسطَّحة، وبالتالي بالأغاليط المُفسِدة لتكوين رؤية سليمة في موضُوع غير ذي سهُولة خارج نطاق مناهج المعرفة المسؤولة.

إنَّ من شأن الحقل الثقافي العام أن يفتح أمام البصائر ميداناً معرفيّاً فسيحاً في آفاق الحضارة الإنسانيَّة بوجوهها المتعاقبة والمتراكمة. وليس من العسير في باب

البحث الرَّصين أن يرى المرءُ في صميم الإراث المعرفيَّة أنَّ القاعدة الأثيلة الكامنة في الرُّوح العاقلة بصدقٍ وتجرُّد هي حقيقة الانسجام اللطيف الجوهريّ بين العقل والإيمان. يوفِّرُ هذا الإدراك، بالحرث المعرفيّ، إمكان مخاطبَة العالَم بموضُوعيَّة رزينة، وهو أمرٌ يمكِن لكلِّ ذي قريحة طيِّبة أن يستقرئه فيما هو معروف من تاريخنا بالمقاربةِ الصَّادقة المستنيرة بقواعِد المنهج السَّليم.

والحقيقة توجِب القول بأنَّ نصُوص الكتاب الحاضر هي خطوات في عدَّة اتّجاهات معرفيَّة، يجمعها نسق واحد متعلّق بالإجابة عن سؤال المنهج الَّذي يحملُ إمكان تحديد أوجُه المقاربة الثقافيَّة التي من شأنها أن تُمكِّنَ الباحثَ من التفاعُل المطلُوب في الحقل العام بمسؤوليَّة تتوخَّى الدقَّة في مواجهة النّزوع المغلوط نحو استسهال شأن المعرفة، وبالتالي، استرخاص شأن التلقّي وإهمال التمييز. وثمَّة وصيَّة جوهرية من السَّلف الصَّالح مفادها أنَّ فقدان الميْز هو فقدان السَّبيل السويّ إلى الحقيقة.

غسّان الحلبي

المحتويات

تقديم ـ سماحة شيخ العقل الشيخ نعيم حسن..... 7
تمهيد ـ غسَّان الحلبي..... 9

تــراث

الأميرُ السيِّد جمَال الدِّين عبد الله التنوخيّ، «أوَّل منشاه». غ. ح..... 15
المقاربة الرّوحيَّة لمفهوم الأخلاق في نهج الأمير السيّد (ق). 25
قدوةُ المتَّقين السيِّد الشَّيخ الفاضل. 35

مقاربات فِكريَّــة

الفلسفة الأخلاقيَّة عند الإمام أبي حامد الغزالي، قراءة معاصرة. د. أسعد البتدّيني..... 47
مقاربة في مفهوم «الحدّ».[1]..... 79

مقاربات عِلميَّــة

«العِلم في منظوره الجديد»، مراجعة وتحليل. الشيخ د. سليمان قريشة. 89
أخلاقيّات عِلم الأحياء بين العِلم والحِكمة. «الاستنساخ الحيويّ». 109
العِلم، بين الكثيف واللطيف. 115

مقاربات إسلاميَّــة

المقاربة الإسلاميَّة لمسألة الإعاقة. 123
إعلان بيروت للإعلام الدّيني المستنير، خطوة في مسار مضيء..... 137

(1) كل الدراسات التي لم يُذكَر كاتبها هي من إعداد «مكتب الدّراسات». كتب الخطوط الشيخ أدهم شمس الدين.

مقاربات تربويــة

الكَنَفُ الأسريّ..... 145
الاعتِدال الخُلقيّ. ورقة إلى مؤتمر ADS 2015..... 155

مُشاركــات

- **مؤتمرات:**
الأزهر الشَّريف: دور العُلماء في مواجهة الغلوّ والتطرُّف..... 163
مكَّة المكرَّمـة: الدين القيّم وروح الحضارة..... 167
النجف الأشرف: في ظلال دوحة الإسلام. 171
الأزهر الشَّريف: ملاحظَات في مسألة «المواطَنَة»..... 177
أبو ظبـــي: هوية روحية إنسانية. 181
- **جامعيَّة:**
الجامعة الأميركية في بيروت: تجريد المعرفة من الايديولوجيات المغرضة. 185
جامعة المعارف، بيروت: الشجاعة في ثقافة الحوار. 189
- **ندوات:**
المؤرِّخ الّذي كتب إرثَ المستقبل. 193
خِيار التَّسليم للحقيقة..... 199
القيم الإنسانية المشتركة. 205

مواقــف

رسالة إلى جمعية الدروز الأميركيين متعلقة بالاتفاقية مع جامعة جورج تاون..... 209
كلمة الصدق أمانة..... 213
لبنان و«المدى المسكونيّ»..... 217

English

Sophie S .Philo-Sophia A Journey of Self-Reformation **.....** 254
What does the Unitarian Belief offer to the contemporary youth?
.Translated by Dr. Nabil Kadi, and revised by Sophie S 238

تــراث

الأميرُ السيِّد جمَال الدِّين عبد الله التنوخيّ

«أوَّل منشـأه»

عاش الأمير السيِّد جمال الدّين عبد الله بن علم الدين سليمان البحتري التنوخي، قدّس الله روحه، إبَّان القرن التاسع الهجري، الموافق للقرن الخامس عشر الميلادي (820 – 884 هـ) (1417 – 1479 م.)، في منطقة الغرب التي أمضى فيها جُلّ أيَّامه باستثناء فترة انقطاع طويلة ارتحل فيها إلى دمشق، «وأقام في الشاغور الجوّاني نحو اثنتي عشرة سنة»، تحت وطأة ما «حصل له في دينه من المضادّة والعناد»، وفق تعبير العالِم الشيخ الأشرفاني.

أحوال العصـر

كانت منطقة الغرب في تلك الحقبة من التاريخ تابعة لولاية بيروت التي كانت بدورها إحدى الولايات الأربع من «الصفقة الشماليَّة» لمملكة دمشق. وكان المماليك، ذوو السلطان آنذاك، قد اعتمدوا على تقسيم بلاد الشام إلى ستّ ممالك (أو نيابات)، يتولّى كلاً منها نائب للسلطان يكون من مماليكه[1]، ويتمّ اختياره «عادةً من أرباب السيف تمييزاً لهم عن أهل القلم المتّصفين بالعِلم»[2].

(1) مقدمة المحققين لكتاب «**تاريخ بيروت**» للأمير صالح بن يحيى، دار المشرق، بيروت 1969، ص 3. أيضاً: «**صبح الأعشى**»، القلقشندي، القاهرة 1914، من ص 201.

(2) القلقشندي، اقتبسها فيليب حتّي في كتابه «**تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**»، ص 274.

وكان الدروز قد تقدَّموا تدريجاً، خلال القرون الأربعة التي سبقت الغزو العثماني لسوريا في العام 1516، إلى وضعٍ باتوا فيه مجموعة سياسيَّة متماسكة يتولَّى شأنها طبقة راسخة من القادة نالوا، كما نال أسلافهم، حظوة الاعتراف من الحكم السلطاني، ونشطوا في خدمته عبر تأدية مهام قتالية حيث كان لبنان في القرون الوسطى، ممراً إسلامياً على الحدود الغربيَّة لسوريا[1].

ويقدِّمُ المؤرِّخُ المقريزي شهادات كثيرة عن أحوال العصر تكتسبُ قوَّتها من حيث هي رؤية شاهد عيان[2] كان قد عفَّ عن خدمةِ السلاطين منصرفاً إلى بطون الكتُب، والتفرُّس في ما آلت إليه أوضاعُ الناس والمجتمعات والسياسات، وردَّد مراراً، في ما كتب، حقيقةً استخلصها من معايناته للوقائع ودلالاتها وهي «خراب إقليم مصر وبلاد الشام». وهو فنَّد في مؤلَّفِه «إغاثة الأمَّة بكشفِ الغُمَّة» الأسباب التي أدت إلى «عظيم البلاء وشنيع الأمر»[3].

أوَّل تلك الأسباب الرشوة التي هي أصل الفساد، تؤدَّى لغاية الوصول إلى «ولاية الخطط السلطانيَّة والمناصب الدّينيَّة». وقد دُهيَ من جرَّاء ذلك «أهل الرّيف بكثرة المغارم وتنوُّع المظالم»، ووقع الاختلاف بين أهل الدولة ممَّا أدّى إلى تنازع وحروب وانتشار الزعَّار وقطَّاع الطريق وتعذَّر الوصول إلى البلاد إلا بركوب الخطر العظيم». وثانيها «غلاء الأطيان» (وهي الأراضي الصالحة للزراعة)، فتضاعفت تكاليف الحرث والبذر والحصاد، و«عظمت نكايات الولاة والعمَّال، وخرب معظم القرى وتعطَّلت أكثر الأراضي في الزراعة...». ثمّ يُسهبُ المقريزي في تفصيل

(1) Kamal Salibi, "**The Buhturids of the Garb**, Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon".

(2) وُلد المقريزي سنة 764 هـ وتوفي سنة 845 هـ (1364 – 1442 م). وفي كتابه «**آراء وأبحاث**»، عدَّ د. أسد رستم كلاً من الأمير السيد والمقريزي من علماء لبنان المستنيرين في فترة وصفها بـ«العصور المظلمة». ومعروف أن المقريزي عاش في القاهرة، لكنه يُنسب إلى «حارة المقارزة» في بعلبك التي هاجر منها أبوه إلى مصر.

(3) المقريزي، «**إغاثة الأمَّة بكشف الغمَّة**»، عيْن للدراسات، 2007، ص 116.

مساوئ التلاعب بالعملة، ورواج «الفلوس» عوضاً عن قاعدة الاقتصاد القديمة باستخدام الذهب والفضَّة، الأمر الذي وضع قيمتها في مهبّ الظروف والمضاربات والاستغلال الخبيث للمحتكرين وأصحاب النفوذ، وفي هذا السياق رُويت محنٌ كثيرة أصابت العامَّة في أرجاء السلطنة المملوكيَّة كافَّة، خصوصاً في هذا القرن الأخير من عمرها[1].

أرومَـة طيِّـبة

يتحدَّرُ الأميرُ السيِّدُ من أرومةٍ طيّبة متَّصلة الأنساب، وفقاً للمأثور المنقُول، بأنسابِ ملوك الحِيرة اللخميّين من كهلان، ومن تلك الأَرومة تحدَّر أمراءُ لبنان الأرسلانيُّون والتنوخيُّون[2]. ويُنسَبُ الأميرُ جمال الدّين إلى سلالةِ الأمير سعد الدّين خُضر المنسوب بدوره إلى جدّ أعلى هو الأمير ناهض الدولة أبو العشائر بحتر. فمن وُلْد الأمير خضر، الأميرُ صلاح الدّين يوسف الذي «منه عمود نسب الأمير جمال الدّين عبد الله، ثمرة شجرة الخير» وفق تعبير ابن سباط[3]، والأمير يوسف (لقبُه صلاح الدين) هو جَدُّ والد الأمير السيِّد، وكان «خيِّراً ديِّناً ذا عقل وافر، نافذ الكلمة، مُبجَّلاً مُوقّراً عند أقاربه وعند النّاس، ريّض النفس، حسن الخلقة والأخلاق...[4]»، كان من وُلْده الأميرُ بدر الدّين محمَّد، والأمير أسد الدّين محمود، فالأوَّل هو جَدُّ الأمير السيِّد و«كان من

(1) المصدر السابق، ص ص 118، 119، 120، 147، 151. كذلك أورد يوسف إبراهيم يزبك في كتابه «**وليّ من لبنان**» اقتباسات من المقريزي عن حال «الخراب» لها صلة ببلاد الشام وبالعقدين الأولين من حياة الأمير السيّد. ص 44 وما يليها.

(2) يقول الأمير شكيب ارسلان: «ومن كهلان لخم... ومن لخم أمراء لبنان الأرسلانيُّون والتنوخيُّون». وذلك في مقالة «**الأنساب**»، مُدرجَة في تعليقاته على تاريخ ابن خلدون، ملحق الجزء الأول، المطبعة الرحمانية بمصر، 1936، ص 8.

(3) حمزة بن سباط، «**تاريخ الدروز في آخر عهد المماليك**»، من كتاب «صدق الأخبار»، تحقيق نائلة تقي الدين قائدبيه، المجلس الدرزي للبحوث والإنماء، دار العودة، بيروت، 1989، ص 63. ونص ابن سباط حقّقه أيضاً د. عمرعبد السلام تدمري، جروس برس، طرابلس، لبنان.

(4) المصدر السابق.

أهل الخيْر والدّين[1]»، وشقيقُه محمود «كان رجلاً ريّض النفس، محبّاً لأهل الخيْر، معدوداً منهُم، لم يجدْهُ أحدٌ غضباناً قطّ[2]». وأمَّا والدُ الأمير الجليل فهو الأمير علم الدّين سليمان بن بدر الدين محمّد و«كان رجلاً خيِّراً، ذا عقلٍ وسكون ومروّه ووطاوة خلُق وحشمة وصغر نفس...[3]». ولا بدّ من الإشارة إلى ما أوردته المصادر وذكره الشيخ الأشرفاني بأنَّ الأمير السيِّد نشأ ببلدة «أعبَيْه... نشواً حسناً يتيماً فقيراً»، ممّا يدلّ على وفاةٍ باكرة للوالِد من جهة، ومن جهةٍ ثانية يَلفِتُ إلى حقيقةٍ هي أنَّ «فرع الأمير صلاح الدّين يوسف لم يتولَّ أحدٌ من أفراده الأمريَّة الكبيرة، بل لا يُذكرُ أنَّ أحداً منهُم حاز على إقطاعات...[4]»، وتبيِّن الإشارات من المصادر الآنفة الذكر أنَّ أمراء هذا الفرع من السلالة أبدوا اهتماماً بالمسلك الدينيّ أباً عن جَدّ.

منشـأه ومبـناه

ربيَ الأميرُ السيِّدُ عبد الله، ولقبه جمال الدِّين، في أيَّام أبيه مدَّة يسيرة. وتمَّ منشأه في حِجْر أمِّه (رِيمَة ابنة شهاب الدّين أحمد المتَّصل نسبه بالأمير سعد الدّين خُضْر وبأمراء الغرب من قبله) وَلَداً يتيماً، فقيراً...[5] كما سبق ذكره. و«علَتْ مراتبُ منشاه على الأقران[6]»، حيث «ظهرتْ مُخيِّلات الورع» عليه وهو صغير، «وتورَّع

(1) المصدر السابق، ص 63.

(2) المصدر السابق، ص 63.

(3) المصدر السابق، ص 63-64. وفي «**تاريخ بيروت**» للأمير صالح بن يحيى، تحقيق فرنسيس هورس اليسوعي وكمال الصليبي، دار المشرق، بيروت، 1969، يذكره ص 223. ويمكن مراجعة شجرة النسب من ناهض الدين أبو العشائر بحتر في آخر كتاب ابن سباط تحقيق قائدبيه المذكور آنفاً.

(4) نديم نايف حمزة، «**التنوخيّون**»، دار النهار للنشر، 1984، ص 177.

(5) «كان الشيخ بدر الدين حسن التنوخي العينداري يعدّ في الأمير السيّد أربع عشرة خصلة بعضها من خصال الأنبياء، منها: أنه وُلد في أكبر بيت، والثانية أنه ربيَ يتيماً، الثالثة أنه عاش فقيراً»، أوردها الشيخ أبو صالح فرحان العريضي في «**مناقب الأعيان**» ج1. وأيضاً يوسف إبراهيم يزبك في كتابه «**وليٌّ من لبنان**»، 1960، الطبعة الثالثة، ص ص 79-80.

(6) سليمان بن حسين بن سليمان بن نصر، «**درَّة التَّاج وسلَّم المعراج في ذكر تاريخ الأمير جمال الدّين عبد الله التنوخيّ**»، نشر اللجنة الثقافيَّة في مؤسَّسة العرفان التوحيديَّة، ص 14. والمؤلّف (الشيخ علم الدين) سليمان هو من أوائل التلاميذ المشهود لهم، عرف الأمير السيّد وهو حدث السنّ.

يافعاً ما لا تصل إلى ورَعِه الكهول من أولي العِلم»[1]. وقد نُعِت بالكثير من الصِّفات الفائقة الحميدة التي وردت في نصوص مصادر سيرته[2] والتي منها ما اشتُهر بها من سنّ اليفاع، ويمكن اختصارها بما ذكره ابن سباط في قوله: « «كان أوَّل منشاه شبيه إشراق الشمس المنيرة عقيب احتدام الديجور»[3].

وما إنْ شارف الأميرُ السيِّدُ سنَّ البلوغ حتَّى تبدَّتْ لأعيُن النَّاظرين، وطرقت مسامِعَ السَّامعين، مآثر كرامة فضائله الساميَة التي أوجزها الشيخُ بدر الدّين العينداري في مَعرِض تعداده لخصاله الرَّفيعة بقوله: «إنَّه تسلَّمَ الكتابَ وختمَهُ وبلغَ وسادَ في شهر واحد[4]». وتلخِّصُ هذه الصِّيغة الموجَزة العديدَ من الأمور الاستثنائيَّة التي لم يُسمع أنَّها حدثتْ لطالبِ دِين في كلِّ «جزيرة الشام» عبر ألف عام حتَّى يومنا الحاضر. ويُروى في هذا السياق مأثورٌ شفهيّ متواتر عن توجُّه الأمير لقريةٍ مجاورة طالباً من شيخِها الثقةِ «الصِّلَة بالمسلك» التي تعني، وفقاً للعُرف الرُّوحيّ عند الموحِّدين، التزام أمانة القيام بالأمر والنهي وفق قواعد الدِّين الحنيف[5].

(1) حمزة بن سباط (مصدر سبق ذكره)، ص 69-70. وقد ضمَّن ابن سباط كتابه سيرة للأمير السيِّد (من ص 69 إلى ص 84) تُعتبَر استثنائيَّة قياساً على السيَر التي تطرَّق إليها في تاريخه ومعظمها غلب عليه الايجاز. وكان والدُه الفقيه شهاب الدين أحمد، من التلاميذ، ومعلِّماً لهم، فهو «الذي أقراهم القرآن الشريف... وذاع خبره بالتعليم وتأديب الأولاد... وكان خطيب جامع قرية عبيه...» توفي سنة 887 هـ وبهذا يكون مصدراً أساسياً لما ذكره ولده حمزة عن الأمير السيِّد. راجع نبذة عن سيرته في «ابن سباط» ص ص 86-87.

(2) وهي ما كتبه تلميذاه: الشيخ أبو علي مرعي، والشيخ علم الدين سليمان بن حسيْن، وحمزة بن أحمد بن سباط ابن تلميذه الفقيه شهاب الدين أحمد.

(3) ابن سباط، ص 69. والديجور: الظلمة، كناية عن أحوال العصر عموماً بما فيها الحال الروحي كما سيتبيَّن لاحقاً.

(4) الشيخ أبو صالح فرحان العريضي، «**مناقبُ الأعيان**»، الجزء الأوَّل، نشر مدرسة الإشراق، ص 70. ويثبت عن الشيخ بدر الدين العينداري سيرة مقتضبَة ص 148. أيضاً عن الشيخ العينداري، راجع «وليّ من لبنان»، ص 79.

(5) صدر العديدُ من المؤلّفات والكتيّبات التي تناولت سيرة الأمير السيّد، وكلّها استقى من المصادر الأساسيَّة الآنفة الذكر. وأبرز تلك المنشورات التي تمّت مراجعتها خلال كتابة هذا البحث: «**مناقب الأعيان**»، ج 1، من ص، سبق ذكره. / فؤاد أبو زكي، **أطروحة** صادرة عام 1997./ «**لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**»، سامي مكارم، عام 2000، من ص 223/ **محاضرة** نشرتها جمعيّة الراية، للشيخ حسان أبو ضرغم/ **سيرة** من إصدار اللجنة الدينية في المجلس المذهبي/ **قصيدة** مطوَّلة في السيرة من نظم الشيخ سليمان بو ذياب. وثمّة العديد من الاختلافات بينها في بعض النقاط، الأمر الذي يوجب دراسة منهجية مستقلة. وقد روت كل المصنَّفات =

نهجَ الأميرُ السيِّدُ منذ البدايات النهجَ الذي تقتضيه الأعـرافُ والأصُولُ المرتبطة بــ«أدب الدِّين» في التوحيد، والذي هو، طبقاً للتعليم القديم، من الموجبات الضروريَّة التي يجبُ تحقيقها «قبل الدّين»، أي قبل سلوك الارتقاء في لطائف المعاني الكامنة في نصّ الكتاب الكريم. فمفهوم «الأدب» هنا متعلّقٌ بتهذيب النفس، وترويض الطباع، واستخدام الجوارح «فيما خُلِقت له»، والتزام مسالك الأخلاق الحميدة سبيلاً إلى تهيئة جَنَان المرء (أي قلبه وما وعاه وجمَعه، وروحه وما خفى) ليكونَ حاضراً في حقل دقائق المعنى التي أرادها الرَّبُّ الحكيمُ العليمُ أن تكونَ غذاءً للقوى الرُّوحيَّة «البسيطة» في الكيان الإنسانيّ كي ترقى به من «حضيض الحسّ والتركيب» إلى «يفاع الاستبصار» ومراقي العقل المُشبَع بحكمة الكتاب ومقاصد آياته النيِّرات.

إنَّ من أوائل شروط النَّهج المشار إليه هو حفظ الكتاب العزيز ودرسه[1]. فالحفظُ هو الاستظهار، أي القراءة من ظَهر القلب بلا كتاب. وأمَّا الدّرس فهو تكرار القراءة ليس فقط لترتاض النفس مع النَّص بغير تكليف، وإنَّما أيضاً ليكون للعبارةِ بيتٌ فيها (أي في النفس) كيْ يُكتَسَبَ المعنى ويُعقل. ولهذا أشارَ الشيخُ أبو علي مرعي إلى قوَّة الحِفظ عند الأمير السيِّد[2]. كذلك فعل ابن سباط قائلاً: «أوَّل ما رغب

= المذكورة قصَّة توجّه الأمير السيّد إلى بلدة الفساقين (كما كانت تُسمَّى، أو «الفسيقين» كما في نويهض)، وطلب أمانة الدّين من الشيخ زهر الدين بن عبد الله ريدان (ويُقال أيضاً بن أبي ريدان)، وكان من كبار رجال الدّين في زمانه. يمكن مراجعة سيرته في كلّ من «**مناقب الأعيان**»، ج1، ص 46. وفي«**معجم أعلام الدروز في لبنان**»، محمد خليل الباشا، الدار التقدمية، ج1، ص 537. أيضاً هامش 1، في «**لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**»، ص 230. وهامش 1، في «**التنوخي**»، عجاج نويهض، ط2، 1963، ص 192. وجدير بالذكر أنَّ هذا المأثور الشفهي لم تورده مصادر السيرة الأساسيَّة (لكلّ من الشيخ أبو علي مرعي، والشيخ علم الدين سليمان، وابن سباط).

(1) يعدِّدُ الشيخ الفاضل «الشروط الواجبة» في كتابه «**شرح الخصال**»، يقول: «فأوّلها تقوى الله سبحانه في السرّ والعلانيَّة»، وبعد شرح مستفيض يذكر أنّ الثاني من تلك الشروط هو الاجتهاد على الحفظ والدرس. ويقول الشيخ أبو علي عبد الملك: «الحفظ نقيض النسيان... ويُقال الحفظ لبوث الصورة في النفس على ما هي عليه خارج الذهن وداخله...»

(2) تحقيق نويهض لنص الشيخ أبو علي مرعي، ص 90.

في حفظ الكتاب العزيز فختمه سريعاً ثمَّ جرَّده ثانياً ودرسَهُ.[1]» وكان يُطيل التأمُّل في مقاصد ما استظهره متجرِّداً من كلِّ «علائق» الدّنيا التي كان فيها «علَى غير بُنْيَة» إشارة إلى «قلَّة الثروة»[2]، فقد كان «يجيه المصباح وبه زيت فيطفيه ويجلسُ في الظلمة... وداومَ الدراسة فطبعت فصوله (كتاب الله العزيز) وآياته وأعشاره وسُوره وسطوره في قلبه حيث لا يغيبُ عنه منهُ لفظة واحدة... انطباع النقش على الحديد لاستشعاره فصوله في كلِّ يوم جديد.[3]»

ولم يكن «الاستظهار» غاية في ذاته عند الأمير السيّد، وإنَّما كان وسيلة لتحقُّق المعاني في النَّفس العاقلة، وتالياً، اتّحادها بما يُملي عليها بِه العقلُ الطائعُ ممَّا أرادهُ الله تعالى لها من خيْر. وكان لديه من «قوى النّفوس» ما يرفدُهُ بالقدْرة على السَّعي فوق «جواد التحقيق»، والجولة في «ميدان التصديق»[4]. وهي «قوى» يُذكرُ منها في سيرته: سرعة الفطنة وحسن التخيُّل وصحَّة التمييز وحدَّة الفكر... وشدَّة العزم وعفَّة النفس[5] ومثل ذلك. وهو الحالُ الذي مكَّنهُ من الإقبال على الإفادة، والتحرُّك إلى الزيادة[6] في طلب الحكمة والمعرفة الرُّوحيَّة من صدُور الرِّجال وأحلامِهم (أي عقولهم المعقولة بالحقّ). والتَّعليمُ القديمُ يُنبِّه إلى جوهريَّة تلقي الحيّ من الحيّ، أي النفس الحيَّة الساعية إلى الارتقاء في مدارج التحقق من النّفس الحيَّة التي سبق أن حقَّقت ما أمكنها من جلائل المعنى.

إنَّ مفهومَ «الشيوخ الثقات» هو من المفاهيم الثابتة والرَّاسخة من القِدَم في تاريخ المسلك، و«الشيخ الثقة» هو كلّ من امتاز بصفة الثبات في الإخلاص والتقوى

(1) تحقيق قائدبيه لنص ابن سباط، ص 69.
(2) درّة التاج، ص 15.
(3) ابن سباط، ص 70. ويذكر أيضاً ما شاع عن الأمير السيّد وتحقّق «أنه كان يقرأ المكرَّم الشريف جميعه من أوله إلى آخره مقلوب. فامتحنوه في ذلك فقرأ منه سورة كبيرة من أطول ما في الكتاب العزيز...» وذكر سورة البقرة وآيات منها ابتداء من آخرها إلى أوّلها... الصفحة نفسها.
(4) التعبيران من «درّة التاج»، ص 15.
(5) الشيخ أبو علي مرعي، ص 90. و«درّة التاج»، ص 14.
(6) «درّة التاج»، ص 15.

والافتقار ومكابدة الأمر وصولاً إلى استقرار أحوال القلبِ والرُّوح في توازن لطيف وراقٍ بين المسلك والمعرفة، وبين الذات وعلاقاتها مع الآخَرين والعالم، ظاهراً وباطِناً، وهو المسلك الصدق ذو المنحى الغائيّ نحو ألفة الصّلة اللطيفة التي يُعبَّرُ عنها في التوحيد بـ«تهذيب الأخلاق واستشعار الخلاَّق».

هؤلاء من صفوة «الأجواد». وقد حرصَ السيِّدُ الأميرُ منذ حداثة سنِّه على قصْدهم وزيارتهم ومذاكرتهم، مُقبلاً على الإفادة، ومتحرِّكاً إلى الزّيادة[1]. وقد تضمَّنت السيَر الثلاث العديدَ من الإشارات إلى هذا الأمر. فقد ذكر الشيخ أبو علي مرعي أنَّ الأمير جمال الدّين كان «يسأل عن أصحاب الفهم... والسؤال عمَّن سلف وتقدَّم.[2]» وقال الشيخ علم الدّين سليمان إنَّه «طاف بالبلاد، وزار الأجواد.[3]» أمَّا ابن سباط، فقد أشار إلى أنَّه «كان يطوف القرى في طلب العِلم والحديث وهو صغير السنّ... ويزورُ الأجواد في طلب الإفادة.[4]» وفي فقه اللغة يفيدنا الشيخ أبو علي عبدالملك لاحقاً عن معنى «الأجواد»، قال: «رجُل جواد، جمع أجواد، وهو مَن أعطى نصيب دنياه لنصيبِه من آخِرته، والبخيلُ مَن لا يُعطي واحداً منهُما نصيبهما.[5]»

ويمكن تحديد فترة «حداثة السنّ» استناداً إلى العبارة التي يوردها ابن سباط في قوله: «وذلك قريب إرشاده وبلوغه مبلغ الرِّجال[6]»، وأيضاً في روايتِه عن اللصّ الذي تعرَّض للأمير عبد الله الذي كان في «أوَّل عمره يسعى في طلب العِلم وحدهُ في النواحي... فأخذ منهُ بعض ما كان معهُ... وكان الأمير عبد الله حدث السنّ»[7]. ومن الثابت في السيرةِ، كما مرَّ آنفاً، أنَّ التزامَه «الصّلة بالمسلك» تمَّ خلال مرحلة إدراكه

(1) «درّة التاج»، ص 15.
(2) «التنوخي»، ص 91.
(3) «درّة التاج»، ص ص 15 - 16.
(4) ابن سباط ، ص ص 69 – 70.
(5) «مكث الشيخ أبو علي عبد الملك (بن الحاج يوسف الحلبي) في خدمة سيدنا الشيخ الفاضل حتى وفاته سنة 1050 هـ.»، راجع سيرته في «مناقب الأعيان»، الجزء الأوّل، من ص 301.
(6) ابن سباط، ص 70.
(7) ابن سباط، ص 78. ويستكمل الخبر بأن اللص حين عرف اسمه لاحقاً، أعاد إليه «حوايجه كلّها... واعتذر.»

سنّ البلوغ، ولذلك، يُمكنُ القوْل، استناداً إلى قاعدة قويَّة من إشارات المصادر، إنَّ الفترة الوجيزة الممتدَّة من أوان اليفاع (قبل البلوغ بقليل) إلى أوائل سنّ الرُّشْد (المُبكِر)[1] استكملَ الأميرُ جمال الدّين عبد الله، بطبيعة الحال، صفة «الثقة» عند ذوي البصائر من بلاد الغرب إلى أعالي الشوف، وبات مقصداً لكلِّ من تاقت نفسُه إلى تذوُّق ثمرات بستان التوحيد[2].

ولا غرْوَ في أن يُعجبَ «الناس من ذلك غاية العجب» كما شهد الشيخ أبو علي مرعي الذي أردفَ - مُشيراً إلى السبب - قائلاً: «كونُه نشأ على الفِطرة، من غير تعليم ولا تهذيب... وكلّ ما جاء به هذا المولود كان من عنصر نفسه...[3]». ويتطابق هذا مع ما قاله أيضاً الشيخ علم الدّين سليمان في «درّة التاج» في سياق تعداد مزايا الأمير عبد الله منذ البدايات حيث ذكر أنه كان «أديباً من غير تربية»[4].

المقصُود من ذلك أنَّ طبائع الخيْر في «عنصر نفسه» كانت غالبةً بالقوَّة على أضدادها إذ كان آخذاً «بملازمة نفسه ما خُلِقت لهُ وتركها عمّا نهيت عنه.[5]» فما احتاجَ إلى ما يُمكن أن يحتاج إليه آخَرُونَ من تدرُّجٍ توجيهيّ يستوجبُ أوقاتاً وطولَ شرحٍ كي يتنبَّهُوا إلى «تجريد التوحيد» عن كلّ ما سوى الحقّ إنْ حسُن السلوك وثبت الإخلاص وصدقت النيات[6].

(1) ليس للرّشد سنّ محددة عند جمهور الفقهاء، يقول معظمهُم إنَّ «الرّشدَ قد يأتي مع البلوغ، وقد يتأخَّر عنه قليلاً أو كثيراً تبعاً لتربية الشخص واستعداده...». يمكن مراجعة موقع «مركز الفتوى»، رقم الفتوى 33965.

(2) قال الشيخ الأشرفاني: «وساد على أهل تلك النواحي عِلماً وعملاً، صغيراً وكبيراً.» وجاء في قصيدة الشيخ بوذياب (راجع الهامش رقم 20 أعلاه): فَسادَ على البلاد صغير سنٍّ / وشرَّف أرضَها ذاك الصَّغيرُ.

(3) الشيخ أبو علي مرعي، ص 91.

(4) «درّة التاج»، ص 14.

(5) الشيخ أبو علي مرعي، ص 91.

(6) ورد في كلٍّ من كتيِّب «اللجنة الدينيَّة» ص 9. ومحاضرة «جمعية الراية»، ص 8، (راجع هامش 20 أعلاه) أنَّ الأمير السيِّد توجَّه إلى الشيخ «زهر الدين أبي ريدان... راجياً أن يكون لهُ شيخاً مرشداً... (وأن يمدّه) بالمعارف والعلوم وتسليكه في النظام المرسوم»، وفي المحاضرة: «شيخاً مُسلِّكاً... إقراراً بأنَّ علم الدّين لا يؤخَذ قراءة واطلاعاً بل تعليماً وتسليكاً...». مع العلم بأنَّ المأثور الشفهي للرواية يؤكّد بأنَّ الأمير جمال الدّين «نزل في يوم واحد عدد المرّات التي تفوَّه بها الشيخ...» فقبل صلته، لكنَّ الأمير غاب ولم يعد إليه إلا بعد شهر...» وبعد =

«كان ذلك معها وباقياً فيها»[1] حسب قوْل من قصدهُ آنذاك، وجلس معهُ، وسمع منهُ من جواهر الألفاظ ما فيه حثّ على التيقظ والنباهة، وشاهدَ منه من حميد المسلك وحفظ الأخوَّة ما يبعثُ على الأُلفة والسّكينة، وتحقَّقَ عياناً من وُجُود النِّعمة يهبها اللهُ مَن يستحقّ اطّلاعاً على سرائر النّفوس، وثواباً عن سابق الأعمال الصالحة ﴿**يُؤتي الحِكمةَ مَن يشاء ومَنْ يُؤْتَ الحِكمةَ فَقد أُوتيَ خيراً كثيراً**﴾[2].

= التحقق من مأثرته «نزع (الشيخ) عن رأسه عمامته ووضعها على رأس الأمير الشاب...»، المحاضرة، ص ص 8 – 9. والكتيِّب، ص ص 9 – 10. وعليه، فإنَّ إشارات المصادر عن «الفطرة (لدى الأمير السيّد).. من غير تعليم» وعن الأدب: «أديباً من غير تربية» وفقاً لما تمَّ توضيحه أعلاه، يكتسب أهميَّة في فهم سيرة الأمير السيّد في «منشاه ومبناه» كما قال الأقدمون.

(1) الشيخ أبو علي مرعي، ص 91.

(2) سورة البقرة، الآية 269.

المقاربة الروحيَّة لمفهوم الأخلاق في نهج الأمير السيّد (ق)

سِـيرة أثيلَة

عاش الأمير السيِّد جمال الدّين عبد الله التنوخي قدَّس الله سرّه من بداية العقد الثالث إلى ما قبل منتصف العقد التاسع، في القرن التاسع للهجرة (820 – 884هـ)/ (1417 – 1479م.) وفقاً لما ورد في مصادر سيرته التي كتبها بعد وفاته من عرفهُ ووعاه واستنار بلطائف فوائده الروحيَّة والتزم نهجه في التدبير الحكيم لأمور المسلك والتعليم والتهذيب الأخلاقي الذي هو قاعدة أساسيَّة من قواعد أصول العبادات والمعاملات في الدّين.

وتتطابقُ رواية الفصول الأساسيَّة في سيرته التي كتبها، كلّ وفق أسلوب، ثلاثة من معاصريه، منهم اثنان من خواص تلاميذه وإخوانه هما الشيخ أبو علي مرعي، والشيخ أبو يوسف علم الدِّين سليمان بن حسيْن، والثالث هو حمزة ابن أحد التلاميذ المعلّمين الذي كان يُقرئ غالب التلاميذ القرآن الشّريف (أي يعلِّمُهُم قواعدَ قراءته) كما جاء في كتاب «صدق الأخبار»، وهو الفقيه شهاب الدّين أحمد بن صالح الشهير بابن سباط. وكان حمزة، ابنه، في ريعان الشباب عند وفاة الأمير السيِّد.

وأمَّا ملامح تلك الفصول فهي التزام الأمير جمال الدّين المسلك وفق الأعراف الأثيلة، وظهور مآثره الاستثنائيَّة خلال شهر واحد أدرك فيه سنّ البلوغ، ومن ثمَّ طوافه في البلاد طلباً للفائدة والمذاكرة مع «الأجواد»، ثمَّ تشكُّل كوكبة من النابهين المتيقظين

من حوله حملوا معهُ أمانة النهوض بالوعي الرُّوحيّ من التباسات «عصر الانحطاط» (يُسمّيه د. أسد رستم في أحد بحوثه: العصور المظلمة، ويتحدَّث عن الدور التنويري الذي قام به الأميرُ السيّد في تلك الحقبة)، إلى منافذ الإنابة والاستبصار والسَّعي الحثيث علماً وعملاً نحو «القبول والترقّي والعروج إلى حدِّ الإنسانيَّة» حيث تكون ثمرة أفعال المرء «العقل والحِلم والسُّكون والرَّزانة والرُّجحان، والعفاف والصِّيانة والنَّظافة والطَّاعة والطَّهارة ومكارم الأخلاق» إلى ما ماثلها من فضائل راقية سامية.

وتتعرَّض مصادر السيرة إلى ما واجهه من «مضادة» من العديد الذي «لم يفهم مبناه»، الأمر الذي أدَّى في ظروف معيَّنة إلى مغادرته «منطقة الغرب» إلى دمشق، حيث مكث فيها ما يناهزُ اثني عشر عاماً حتَّى تبدَّت للخَلق كراماته برزانة العقل وثاقب البصيرة وتوقد القريحة وسموّ المسلك واتّساع فسحة المعرفة إلى آفاق لا تفي «بشرح معانيها الطّروس». ومن ثمَّ عودته إلى بلدته، وانصرافه، بعد وفاة ولده الذي بلغ درجة العالِم في مستهلّ شبابه، إلى توضيح دقائق المعاني ولطائف مكنوناتها ممَّا يُحيي القلوب ويهذّب النفوس ويهيِّئُها إلى امتثال «مراسم الحقّ» كما هو لائق بكلِّ عاقِل.

والمرجَّح أنَّ السببَ المباشَر لعودته من دمشق إلى جبل لبنان بعد غيابٍ مديد هو وقعُ الرِّسالة الخطيرة التي كتبها «إلى جماعة البلدان وهو قاطن بمدينة الشام» (الاقتباسات من مجموع «مكاتبات الأمير السيِّد»). ونبَّه فيها إلى عدم جواز بقائها في أيديهم، وقصْده من ذلك أن يُصار إلى قراءتها «في جميع البلدان». كما أنَّه أنذر الكلّ بأنَّه لم يبقَ عنده «مراجعة ولا كتاب، وهذه الصَّحيفة آخر القول والخطاب، ونهاية اللوْم والعتاب، إلَّا أن يكونَ الجوابُ حُسنَ المآب، والرّجوع إلى الحقِّ والصَّواب».

تضمَّن الكتابُ «تعتُّب وتعنيف وحثّ لجميع الإخـوان»، وتبدَّى في ثنايا سطوره الكثيرُ من الإشارات الواضحة الدالَّة على التقصير والتأخير «عن عنوان منازل السَّابقين»، وعلى القعود كلالاً (أي تعباً وضعفاً) وتخلُّفاً «عمَّا انتهَت إليه عزائمُ

المجتهدين اللاحقين»، وذلك يُردُّ لأسبابٍ منها النزوع إلى «طلب الجاه، وحبّ الرئاسة وكثرة الأعوان، والمبالغة في إقامة الحُرمة والناموس إلى أبعد غاية وأقصى مكان» (مصطلح «الناموس» في المأثور الرُّوحيّ الذي نهل منهُ الأميرُ السيِّد بات يعني الانكباب على عمل الظاهر والاطمئنان إليه من دون اكتراث لتعلّق القلب وأهواء النفس المتلاطمة بزخاريف العالم الدنيويّ). تلك المنازع هي كلّها «مصارع» لأهل الزمان، مؤدية إلى سلبهم الدّين والدّنيا، وهدم المنزلة، وخسارة السعي. ومن استبصر «ما هو كائن من أحوال المعاملات» لوجد في ذاته القناعة والغنى لوقوفه في مقام الاعتبار واستشعار النَّصيحة.

قاعدةُ السَّـعادة

أراد الأميرُ السيِّدُ أن يكونَ في رسالته فصل الخطاب مع كلّ الّذين لم يستشعروا في مساره الروحي، ومقاربته الإصلاحيَّة البالغة العُمق، سوى مقابلتها كعادتهم «بشخص السماع»، ومعاملة لطائف المعاني بما في مادّتهم «من كثيف الطّباع»، وجعلها «سنْحاً لا على سبيل الانتفاع، وصفحاً عن العقول بخلاف الاعتراف والخضوع والارتجاع». أراد، بما أضاء به جَنانَه من نور المعرفة، وبما حققه في نفسه العاقلة من ثمار التحقق، «بذلَ النَّصيحة وإنهاج طرُق الرَّشاد» لئلاَّ يقولوا: «ما جاءنا مُنبِّه ولا واعظ، ولا رأينا في الزمان مشمِّراً ولا ناهضاً»، بل هي «حُجَّة لله» عليهم.

هكذا، تبلْوَرَ في كتابه هذا، وأيضاً في كتابه إلى الشيخ أبي عبد القادر زين الدِّين ريَّان «الّذي فرَّغ قلبَهُ لتحصيل ما يوجب الفوز العظيم[1]»، الكثير من «اللُّمَع» الروحيَّة البليغة الواردة في مقام النُّصْح والتعليم، والتي من شأنها إيضاح المقاربة الرُّوحيَّة

(1) الشيخ أبو عبد القادر من «كُنَيسة بني حَمَام» في وادي التـيْم كما ذُكر في سيرة مقتضبة له في «**مناقب الأعيان**»، ج 2، ص 112. وكان قد «توجَّه إلى الحجاز وربَّما يكون إلى اليمن» كما جاء في تمهيد الرسالة في «**مكاتبات**»، وذلك حين كتب له الأميرُ السيِّد كتاباً سنة 871 هـ، معبِّراً له عن شوقه «إلى سماع أخباره السّعيدة»، وعن غبطه وفرحه له «بهذا الحجّ المبرور والزيارة السَّعيدة والمجاورة للمحلّ الشَّريف». وقد تضمَّن الكتاب إشارات روحيَّة بالغة السموّ في معناها ومبناها، كما تميَّز بطابع الودّ والتقدير والاحترام.

لمفهوم الأخلاق من حيث هو، من كلِّ وجوهه المعرفيَّة والمسلكيَّة، شرطٌ أساسيّ وضروريّ لصحَّة «الدّيانة» ولتحقق «حدّ الإنسانيَّة» الآنف الذِّكر.

تشتدُّ لهجةُ الأمير السيِّد حين يعدِّد بعضَ الآفات التي من شأنها أن تُقْعِد «عن سلوك الطريق الواضح» وهي: «موتُ القرائح، والكسل الفاضح، وعدم القبول من الناصح، والتعامي عن الذّنوب، والرّخصة في اتّباع الحقّ المطلوب». فأمَّا القريحةُ، عدا عن كونها مَلَكَة تُمكِّنُ من استنباطِ العِلم، فإنَّها تدلّ أيضاً على «ما خرجَ من طبيعة الإنسان من غير تكلُّف»، وعليه، يكونُ موتُها سبباً لغلبة التكلُّف والتصنُّع والبلادة وركود الذّهن على حركة التصرُّفات والأعمال.

والكسلُ هو الفتور والتهاون والتقاعس، في هذا السياق، عن بذل الهمَّة سعياً إلى تهذيب النَّفس، وتعليمها ما يُفيدُ نباهتَها وحسنَ إدراكها لحقائق الأمور، وإلاَّ صارت «عَرَضاً لأسباب البلاء... متورِّطة في مهاوي الحيْرة والعمَى... كلَّما أيقظها المُنذرون تناعست... وكلَّما شافهتها الأنوار أظلمت...»

إنَّ العجزَ عن «درْك العبارة والتكييف» هو بلْوى تُصيبُ النّفس فتأبى «أنْ تتَّحدَ بالعنصر الكريم الشَّريف». و«درْك العِبارة» هو إدراك معناها بالعقل وفهمه، ومن ثمَّ «تكييف» السلوك على ما تقتضيه مقاصد المعنى، أي مواءمة النَّفس مع تلك المقاصد بإحداث التغيير في الأعمال ظاهراً وباطناً فيما يؤدِّي إلى حالة الانسجام مع غاياتها الشَّريفة. ويؤكِّدُ الأميرُ السيِّد بأنَّ العجزَ عن بلوغ ذلك، وإهمال مكابدته سعياً إلى تحقيقه، يولِّدُ في النَّفس حتماً نوازع النفور والامتعاض والامتناع بل والعجز عن الاتّحاد «بالعنصر الكريم الشَّريف»، وهو معنى قوله: «أبَتْ نفوسُكُم».

إنَّ «تنقية النّفس وتصفيتها بعون الله سبحانه» هي الشَّرط الحتميّ لـ«اتّصالها بباريها واتّحادها بأنوار عظمته، وكمال التذاذها بجماله وجلاله... وهذا هو الدِّين الصَّحيح.[1]» ويُسمِّي الأمير السيِّد هذا «الاتِّحاد» بصريح العبارةِ: «عوْدُها إلى

(1) الاقتباسات بين مزدوجين، هنا وما يلي، هي من الرسالة إلى الشيخ أبي عبد القادر ريَّان.

مشاهدة باريها.» مؤكِّداً أنَّ «قاعدة السعادة في الدّنيا والدِّين أنَّ العبدَ يستشعرَ وجود حضور خالقه في سرِّه وطويَّته... ولا ينطبع في جوهر العبْد مشاهدة الخلاَّق إلاَّ بعد تهذيب الأخلاق...»

مقام الإحسـان

ولا بُدَّ من توضيح مفهومَي «الاتِّحاد» و«المشاهدة» على قاعدة السَّنَد الشَّرعيّ السليم للحؤول دون الانزلاق في متاهة التباسات المعنى.

وردَ الحديثُ الشَّريف المشهُور المتعلِّق بمراتب الإسلام والإيمان والإحسان في كتُب السّنَّة عن جماعة من أصحاب رسول الله(ص)، وأخرجهُ أئمَّة الحديث، واعتُبر في غاية الأهميَّة حيث ينتهي بتوضيح الرَّسول(ص) لهويَّة السائل عن تلك المراتب، وكان رجلاً «شديد بياض الثياب شديدُ سواد الشَّعر لا يُرى عليه أثرُ السَّفَر ولا يعرفُه منَّا أحد» قال: «فإنَّه جبريلُ أتاكُم يعلِّمكُم دينكم.»[1]

ما يهمّ هنا على وجه الخصُوص، الجزءُ من الحديث في سؤال السائل لرسول الله(ص): «فأخبرني عن الإحسان. قال: أنْ تعبدَ الله كأنَّك تراهُ فإنْ لم تكنْ تراهُ فإنَّهُ يراك.»[2]

ويشرح الشيخ الحَكمي في «معارج القبول...» ما سمَّاهُ «مرتبة الإحسان، مستهلاًّ الفصل بهذين البيتيْن:

وثالــثٌ مرتبــةُ الإحســانِ وتلـكَ أعلاهـا لـدى الرَّحمـنِ
وهي رسوخُ القلبِ في العرفانِ حتَّـى يكـون الغيـبُ كالعِيــانِ

(1) «**معارج القبول بشرح سُلم الوصُول إلى عِلم الأصُول في التوحيد**»، الشيخ حافظ بن أحمد الحَكمي، دار ابن القيم، ط3، 1995، المملكة العربية السعوديّة، الدمَّام، ص 576. وفيه شرح للحديث من الصفحة 575 حتَّى الصفحة 1003. ونقل عن ابن رجب (ص 1002) قوله: «فمن تأمَّل ما أشرنا إليه ممّا دلَّ عليه هذا الحديث العظيم علم أنَّ جميع العلُوم والمعارف يرجع إلى هذا الحديث ويدخل تحته، وأنَّ جميع العلماء من فرق هذه الأمَّة لا تخرج علومُهم التي يتكلَّمون فيها عن هذا الحديث وما دلَّ عليه مجملاً ومفصلاً... فانحصرت العلومُ الشرعيَّة التي يتكلَّم عليها فرق المسلمين في هذا الحديث ورجعت كلّها إليه...»

(2) «**معارج القبول**...»، ص 576.

ويقولُ موضحاً: «وهي أعلى مراتب الدِّين، وأعظمها خطراً، وأهلها هُم المستكملُون لها، السابقون بالخيْرات، المقرَّبُون في علوّ الدرَجات... والإحسانُ هو تحسينُ الظاهر والباطن... ﴿**وَأَحْسَنُوا واللهُ يُحبُّ المُحْسِنين**﴾[1]. ويلزمُ المرءُ أن يحقِّقَ «مقام الإخلاص» في تهذيب النفس، واتّباع مكارم الأخلاق، وبذل الهمَّة في السَّعي علماً وعملاً بصفاء نيَّة ونقاء قلب كي يصلَ إلى المقام الأعلى في الإحسان أي «المشاهدة»[2]. «وهو أن يعملَ العبدُ على مقتضى مشاهدته الله عزَّ وجلَّ بقلبه، وهو أن يتنوَّر القلبُ بالإيمان، وتنفذ البصيرةُ في العِرفان حتَّى يصيرَ الغيْبُ كالعِيان»[3]. وهذا كلّه لا يخرج عن معاني الحديث الشّريف: «... وما يزالُ عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنــوافِل حتى أحِبُّهُ، فـإذا أحببْتُه كنتُ سمْعَهُ الذي يســمعُ بِه، وبصرَهُ الذي يبصر به... وإن سـألني لأعطينَّه، ولئن عاذ بي لأعيذنَّه...»[4] وقد جـاء في القرآن الكريم ﴿**هَلْ جَزَاءُ الإحسانِ إلَّا الإحْسَانَ**﴾[5].

تهذيـبُ الأخـلاق

تبيَّن أنَّ المدخلَ الحتميّ لتحقيق «قاعدة السَّعادة في الدّنيا والدِّين» هو «تهذيبُ الأخلاق». والسَّعادة هنا متعلّقة بكمال «الجوهر الأنسيّ»، لا بالوهْم الَّذي يولِّدُه الانهماكُ في طلبِ اللذَّة الآنيَّة العابرة.

والتَّهذيبُ هو التنقية والإخلاص والإصلاح، ذلك أنَّ ما يشوبُ النَّفس من عُيوب ونزوع إلى الهوى وإباحة الأشياء، هو من الأمور المؤذية، بل المُميتة، في المدى البعيد، لفطرتِها المولودة بالخيْر. وقد وُصِفت في القرآن الكريم بأنَّها «أمَّارة بالسُّوء»[6]، وتتضمَّن سورة الشَّمس فيه قسَماً يتلوهُ بيانٌ في قوله عزَّ وجلّ ﴿**قدْ أفْلحَ**

(1) سورة المائدة، الآية 93.
(2) «**معارج القبول**...»، ص 999.
(3) المرجع نفسه، ص 999.
(4) المرجع نفسه، ص 1001.
(5) سورة الرحمن، الآية 60.
(6) ﴿وما أبرّئ نفسي إنَّ النفسَ لأمَّارة بالسُّوء إلا ما رحم ربّي إنَّ ربّي غفورٌ رحيم﴾، سورة يوسف، الآية 53.

مَنْ زكَّاها، وقدْ خابَ مَنْ دسَّاهَا﴾، «فبيَّنَ لها طريقَ الشَّرّ وطريقَ الخيْرِ، قد فاز مَن طهَّرها ونمَّاها بالخيْر، وقد خسر مَن أخفى نفسَه في المعاصي.»

إنَّ الرّسالتيْن المميَّزتيْن للأميرِ السيِّد المذكورتيْن آنفاً، فائضتان بالتَّعبير عن نهجٍ روحيّ ذي مستوى راق في المعرفة، حيث أنَّ مسألة «التهذيب» تشكِّل مُرتكزه ولبَّ مُحاجَّته وصولاً إلى الغاية الشَّريفة التي توخَّاها من كلِّ ما قام به في سيرتِه المعروفة. وتكثر «المدارج» المُفعَمة بالدلالات داخل نصَّيْهما والتي من شأنها الإضاءة بقوَّة على ما يجب التنبُّه إليه في أغوار النّفس ودواخلها من دقائق الأسرار ولطائفها، ومن تناقُض الطّباع وانفعالاتها والتباسات نوازعها في الكثير من الأحوال. ومن هذه المدارج، فضْلاً عمَّا جرى اقتباسه أعلاه، ذِكْرُ ما قيل إنَّ «المفتاح كلمة التوحيد»[1]، ولا يُفتَح به إلاَّ بعد «تطهير القلب من الخُبث والخيانة، وتطهير اللسانِ منَ الكذب والنَّميمة، وتطهير البطن من الحرام والشّبهة، وتطهير العمَل من الرِّياء والبدعة[2]».

فالقلب «خزانة كلّ جوهر نفيس»، وهو موضع نظر ربّ العالمين كما جاء في الحديث الشريف: «وإنَّما ينظر إلى قلوبكم»، وفيه لطائف أثر العقل والبصيرة والنيَّة ومدارك العلوم والحِكَم[3]، ولكن ثمَّة آثار ملوِّثة فيه تُسبِّبها الآفات الظاهرة والباطنة التي من شأنها أن تحجبَ عن مرآته إمكان استجلاء الحقيقة واستبصار السُّبُل إليها بالمعرفة والتحقق. لهذا سُمِّيت في المأثور المعتمَد «آفات مُهلِكة»، وهي بالنتيجة «أخباث» مُضادَّة لـ«الطيِّبات» وفقاً لِما ورد في القرآن الكريم ﴿**وَيُحِلُّ لهُمُ الطيِّباتِ وَيُحرِّمُ عليهِمُ الخبائثَ**﴾[4]، وظاهرُ الخبيث الأفعال المذمومة، والموبقات الشائنة،

(1) جاء في القرآن الكريم، الآية 73 من سورة الزمر قوله عزّ وجلّ ﴿وَسيقَ الّذينَ اتقوْا ربَّـهُم إلى الجنَّـة زُمَراً حتَّى إذَا جاءُوهَا **وفُتِحَت أبوابُها** وَقالَ لهُم خزَنَتُها سلامٌ عليْكُم طِبْتُم فادْخُلُوها خالِدين﴾. ويقول البخاري عن وهب ابن منبه إن شهادة لا إله إلا الله هي المفتاح ولكن يلزمه أسنان، ومن المفسّرين من يجعل أسنان المفتاح العمل بالأركان.

(2) بهذا يلفت الأمير السيِّد إلى أولويَّة «تهذيب الداخل» في أعمال العبادات والطاعات كي تؤتي ثمرها الطيِّب.

(3) كما جرى بيانه في «شرح الخصال» للشيخ الفاضل، من ص 169، منشورات اللجنة الدينية، 2013.

(4) سورة الأعراف، الآية 157.

وباطنُه الطّباع المفترسة لأثر العقل، والعقائد الفاسدة وكلّ ما يُضادُّ الخيْر، ﴿**قُل لا يَسْتَوِي الْخَبِيث وَالطَّيِّبُ وَلوْ أَعْجَبَكَ كَثرة الخبِيثِ فَاتقوا اللَّهَ يا أولِي الأَلْبَابِ لَعلَّكُمْ تُفلِحُونَ**﴾[1].

بطبيعة الحال، فإنَّ استسلامَ «القلب» لطغيان الخبائث هو «خيانة» للفطرة الإنسانيَّة في أصل التكوين، ﴿**فطرة الله التي فطَرَ النَّاسَ عليْها لا تبْدِيل لخَلق الله**﴾[2]. بذلك، يقومُ العملُ على «تطهير القلب من الخبث والخيانة» مقام النَّسغ الحيّ لشجرة الأخلاق الطيِّبة في الكيان الإنسانيّ. وهو عملٌ لا يغفل الباتّة عن حركةِ الدَّاخِل مهما كان الالتزام بادياً في حركة الظاهر، لأنَّ ما يعوَّلُ عليْه هو نقاء القلب كما جزمت به الآية الكريمة ﴿**إلَّا مَن أتَى اللهَ بقلبٍ سَلِيم**﴾[3].

وفي نقده الحادّ لواقع الحال الرُّوحي لكثيرين في عصره من الَّذين التبست في دواخلهم معايير القيَم ولم ينسلخوا «مِن حُلَّة الكثائف»، يصفُ الأميرُ السيِّد قلوبَهُم بأنَّها «حواصلُ المذق والرّيا والنّفاق»، أي إنَّ ما بقي فيها وثبت وذهَب ما سواه هو «المِذْق» أي المزج والخلط وعدم الإخلاص في الودّ. وأمَّا الرِّياء فأصلُه «طلب المنزلة في قلوب النَّاس يُرائيهم خصال الخيْر»[4]. وفي الحديث الشريف: «إنَّ أخْوف ما أخافُ عليْكُم الرِّياء والشَّهوة الخفيَّة»، فكأنَّهُ يرائي الناس بتركه المعاصي، والشَّهوة لها في قلبه مُخفاة[5]. وأمَّا النفاق فقد أتى تحديد معناه في «شرح الخصال»: «هو مخالفة الظاهر للباطن بالقوْل أو الفعْل. وكلٌّ من طلبَ المنزلةَ في قلوب النَّاس فيضطرّ إلى النِّفاق معهُم، والتظاهر بخصال حميدة هو خالٍ عنها، وذلك عينُ النفاق».

(1) سورة المائدة، الآية 100.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) سورة الشعراء، الآية 89.

(4) شـرح الخصال، ص 256. وحواصل جمع حاصـل، وتأتي أيضاً جمعاً لـ: حَوْصَل الطير، وأيضاً تأتي جمعاً لـ: حَوْصلَة... من الانسان وغيره، وكلّها تؤدّي إلى المعنى نفسه في الاقتباس الوارد من رسالة الأمير السيّد إلى «جماعة البلدان».

(5) «**لسان العرب**»، الجذر اللغوي: شها.

هكذا، وبالوتيرة نفسها، يُمكن متابعة ما تقتضيه الأمور في تطهير اللسان، الذي هو «أشدّ الأعضاء جماحاً وطغياناً، وأكثرها فساداً وعدواناً...»، من آفة الكذب المدمِّرة لأساس الأخلاق، ومن آفة النميمة التي هي «معصية... توغر الصدور وتفتح الشرور وتوصل إلى عظائم الأمور.[1]» وتطهير البطن من الحرام المؤدّي إلى عصيان الجوارح، وتطهير العمل من أشكال الزّينة الباطنة كافَّة، والنزوع في أهواء الرأي والقياس إلى ما ينأى عن الصِّحَّة في الأقوال والأفعال ومكنون الضمائر.

يَنبوع الأخلاق

وفق هذا النَّهج، أي البحث عن ينبوع المفاهيم الأخلاقيَّة داخل الحقل المتحرِّك أبداً في أغوار النَّفس البشريَّة، والمُعَرَّض بالقوَّة (أي بالإمكان) إلى عواصف المضادَّة والأهواء، يمضي الأميرُ السيِّدُ في مُحاجَّته لذوي الالتباس والشّبهات[2]، مُوضِحاً، على غايةٍ من العُمق والإبلاج والبيان، سُبُل المسالك الناجعة في «تهذيب الأخلاق» من حيث هي السَّمْتُ القويم لتحقيق الغاية التي بها يلاقي الإنسان حقيقة معناه.

(1) «شرح الخصال»، اللسان، ص 164، والنميمة، ص 353.

(2) أي منازعتهم الحُجَّة وإظهارها عليهم، «لسان العرب»، الجذر اللغوي: حجج.

قُدوة المتَّقين السَّيِّد الشيخ الفاضل

سمَتْ همَّةُ الشّيخ الفاضِل[1]، كما يقولُ خادِمُهُ الشّيخ أبو علي عبد الملك بن يوسف الحلَبي، «واعتلَتْ درجتُه، وأخذَ في الزّهادةِ والورَع والعفافِ والانفرادِ في الجبال»[2]، حتّى بلغَ منزلةَ العالِم العامِل، إذ كان في «سياحته الروحيّة»[3] ذا بصيرةٍ وعقلٍ وسعيٍ مخلِصٍ في طلبِ المعنى لغاية اتّحادِ نفسه به، أي تحقيقِه عمليًّا في مسلكِه بالحركات والسَّكِنات، وهذا معنى «الرِّياضة» في التّوحيد.

وأنِسَ بصُحبتِه، وَفق ما عزم عليه، «رجُلان، أحدُهما يُدعى الشيخ جابر والآخَر أبو صافٍ» اللذان دخلا في ما دخلَ فيه الشيخُ «منَ الزهادةِ في المأكل والمشرب واللباسِ، وما إلى هذا من أوصافِ التَّخلِّي عن الدُّنيا والإعراضِ عنها، والشَّيْخُ الفاضِلُ إمامُهما ورئيسُهُما عِلماً وعمَلاً.»[4]

ويُوردُ الشيخ أبو علي عبد الملك أنَّ الثلاثة «جلسُوا على بساطِ الكرامةِ رجالاً

(1) لا تتوخّى هذه المقاربة سيرة حياة، وإنما بعض إشارات إلى سياق المسلك الرّوحي لعَلَم ثـقة من أعلام السَّلَف الصَّالِح.

(2) «**آداب الشيخ الفاضل**» من كتاب «**التنوخي**»، عجاج نويهض، 1963، ص 258. أيضاً: «**مناقب الأعيان**»، الشيخ أبو صالح فرحان العريضي، ج1، من ص 164.

(3) أصلُ معنى السياحة في اللغة: الذهاب في الأرض للعبادة والتَّرَهُّب.

(4) «**التـنوخي**»، ص 259. ويتضمَّن «**مناقب الأعيان**» ج1، ص 267 وص 269 سيرة موجزة لكلّ منهما تحت عنوانَي: «الشيخ أبو جابر ناصر الدّين كبُّول من قرية عُرنة، والشيخ الصافي، أبو صافي محمَّد أبو تُرابة من عين حرشا».

نجباء أشرافاً.»[1] وبرزوا أعلاماً إذ نوَّرت لهُم الأوقات وأشرقت وباتوا قُدوة لمن اقتدى، فتأثَّر بهم وقلَّدهُم «جماعةٌ من الإخوان» لم يثبت منهُم «إلاَّ القليل» من الَّذين جازُوا «عقَبةً كؤود هيَ حبّ الدُّنيا وشهواتِها»[2].

بعد ذلك يقولُ كاتبُ سيرته بأنَّ «الشّيخَ الفاضلَ نزل إلى المدينة (دمشق) في طلب العلم فقرأ على شيخ كبير المقام في الفقه والتّجويد والنَّحْو والحديث الشَّريف، وحصَّل من ذلكَ مبلغًا كافيًا. ولما عادَ، تجرَّد لقراءة القرآن، فختمهُ وصار يتلوهُ غيبًا... ثمَّ تجرّد ثانيةً للانفراد والعبادة والسّياحة في رؤوس الجبال وبطون الأودية، مع احتمال الجوع والاستزادة من الزّهادة، وأضعاف ما كانَ عليه في مبتدأ أمره.»[3]

إنَّ جوهرَ «فعل السّياحة» كان في الحقيقة سَفرًا في المعنى، أي إلى عمق دلالاته، وارتباط تلك الدّلالات بما يُمكن وصفُه بـ«أُلفة الرُّوح واستكناه النَّفس الطائعة» لحالة الاستشعار الرّوحانيّ البالغ اللطافَة، وثبات المسلك وحركة القلب في صِحَّة «النَّهج» الَّذي من شأنه أن يمنحَ النَّفسَ مناعَةً ثابتةً مثل «مضاد حيويّ» ليقيها من كلِّ ضرَر، فتسلم تغذيتها، ويُحالُ دون وقوعها فريسة الوَهَن والانحلال وسهولة الانزلاق في نزَق الطِّباع (أي الخِفَّة والطَّيش)، وبالتالي، الحيلولة دون عماها، وانطماس صفحة مرآة بصيرتها، وركونها إلى حالِ الجَهل بماهيَّتِها، أي بواقعِها الحقيقيّ من حيث الوجود والمصير.

اكتساب الفوائد العقليَّة

إنَّ ما يُلفِت هنا هو سعي الشّيخ الفاضل إلى الاتِّساع في العِلم بعد ارتياضٍ مسلكيّ روحيّ بالغ اللطافة حقّقه فيما يُمكن تسميته «خلوة البرِّيَّة». وهذا أمرٌ ينبِّهنا إلى أهميَّة اقتباسِ الفائدة الرّوحيَّة العقليَّة من حيث هي غذاءٌ يتَّحدُ بالنَّفس العاقِلة،

(1) يشرح الشيخ أبو علي في **مدوّناتٍ** لهُ **لغويَّة** معنى «نجابة الرَّجُل» فيقول هو الَّذي «حُمِدَ في منظرِه أو قولِه أو فعله». وفي معنى «شرُف الرَّجُل» يقول: «عَلاَ في الدِّين».

(2) «**التنوخي**»، ص 260. و«**مناقب الأعيان**» ص 175.

(3) «**التنوخي**»، ص 262. وفي «**مناقب الأعيان**» ص 182.

ويرقى بها إلى «حديقة» الأسرار وفق طاقتها وشوقها المتَّزن في سعيها الدّؤوب إلى «رؤية» الحقيقة ببصيرةٍ صافية. ويُمكنُ للمرءِ أن يستشفَّ من نصّ «الآداب» مقدار رحابة العقل والفهم عند الشَّيخ المَهيب، ونفاذ البصيرة، وسماحة القريحة، فضلاً عن فائض الشَّوق إلى الاستزادةِ من تغذيةِ القلب والذِّهن والخاطر بلطائفِ المعاني المكنُونة في ثنايا العِلم الشَّريف. بل كانَ يتأوَّه ويتوجَّع ولسانُ حاله يقول: «لو كان لنا مفيد حاذق... ولو أنَّنا نعلمُ بمُفيد، قريباً كان أم بعيداً، لسعَيْنا إليه ولو بمشقَّة شديدة...»[1]

إنَّ من أرفع الألقاب الرُّوحيَّة دلالة على الثقة بالسالك، يُطلقُه «الثقات» على من توسَّمُوا فيه الخيْر بطِيبةِ خاطر، هو «العالِم العامِل» أي الصَّادق الَّذي حقَّقَ امتثال صورة العِلم ثمرةً من حقلِ العمَلِ وليسَ كلامًا نظريًّا مُستلاًّ من خزانة المعلومات. ثمّة قاعدة جوهريَّة في هذا المعنى مفادُها أنَّ العِلمَ عقيمٌ من دون العمَل بقدر ما هو العملُ سقيمٌ من دون العِلم، وصراطُ الموحِّد المستقيم هو الرِّضى، أي قبول العِلم، والتّسليم أي المبادرة إلى الفِعل بما يوجبُه هذا العِلمُ في ضوء العقلِ الطّائع، أي المستنير بعِلمِ السّادةِ الأوائل ومَن حمَل الأمانةَ بصدقٍ وإخلاصٍ من بعدِهم.

قاعدة «الاجتناب والاكتساب»

يجب إذَن أن يتأمَّلَ المرءُ قولَ الَّذي ارتاضَ من رَوْحِ الحقّ تأمُّلَ المحتاج إلى ترياق[2] لِدَفعِ خبائثِ العِلل المجهضة لعمَلِ العقلِ وإرادةِ التحقُّق. يقولُ الشَّيخُ الفاضِلُ فِي «شرحِ الخِصال» إنَّ «العِبادةَ - وَهيَ الطّاعة - شطران: شطرُ الاجتِنابِ وشطرُ الاكتِساب، فالاكتِسابُ فِعلُ الطّاعات، والاجتِنابُ الامتِناعُ مِنَ المعاصي والسَّيِّئات، وهوَ التَّقوى.»[3] وإنَّ شطرَ الاجتِنابِ أسلَمُ وأصلح وأفضل وأشرف للعبدِ

(1) «**التنوخي**» ص 274، وفي «**مناقب الأعيان**» ص 208، وفي «**شيوخنا الأعلام**»، جميل أبو ترابي، 1992، ص 154.

(2) دواء يدفع السُّموم، ويُقصَد به في الأدبيَّات الرُّوحيَّة غذاء العقـل الطائع للنفس السالكة درءاً لمهالك الموبقات.

(3) «**نهج الطالب**»، ص 25، يتضمَّن فقرات من مجموع وعظي «للشيخ الجليل الفاضل المفضال التقيّ الصالِح المكنَّى بأبي هلال رضي الله عنه...»

من شطرِ الاكتساب... وحصولُ الشَّطرَين فيهِ استِكمَالُ الأمر، وبلوغُ المراد، وتحقيقُ السَّلامةِ والفَلاَح.

الأمرُ راسخٌ عندَ الشّيوخِ الثِّقات في مسالكِهم وخواطِرِهم، يعني في عقولهم وفي قلوبهم، أنَّ الإنسانَ قد يجدُ سبيلاً إلَى حياةٍ روحيَّةٍ صالحة إن اجتنَب ما تقدَّم ذكرُه وكانَ مُقلاًّ فيما اكتسَب، لكنَّه لن يجدَ سبيلاً إلى الحقِّ ولطائفِ المسالك إليه إذا ما انْكَبَّ على اكتسابِ المعلوماتِ غافلاً عن التبرّؤ من الأفعالِ المذمُومات، وجرَت على لسانه الكثيرُ من مرويَّاتِ الحقِّ البيِّنات من دون أن تبدوَ في سماته الخِصالُ المحمُودات، وأفرغَ جهدَهُ في حلقاتِ الرِّوايةِ والتشدُّق، لا فِي خَلواتِ الدِّرايةِ والتَّحقُّق.

إنَّهُ، من دون اجتنابِ أشراك الغَواية، لا فائدة تُرجَى من التنطُّع في الكلام[1] ولو قرأ القارئُ كثيرَ الكتُب، وانخرطَ في حلقاتِ الذِّكرِ السَّنوات الطِّوال. تُزكِّي هذه التّقوى أعمالَ المرءِ ظاهرَها وباطِنَها. وأهمُّها في الظَّاهر أعمالُ الجوارح، وهيَ كما يُعدِّدُها الأميرُ السَّيِّدُ(ق): اللِّسانُ والعَينُ والأُذْنُ واليَدُ والرِّجلُ والبَطنُ والفَرج الَّتي هي وسائلُ الجسَد التي يُباشِرُ بها العالَمَ كمَا من قديمِ الزَّمان كذلكَ في حياتِنا المعاصِرة علَى السواء، وقاعدتُها في «صحَّة الدِّيانة» استخدامُها فيما خُلقت لهُ من غير تفريطٍ في حقِّ الحِكمة من الإنعام بها على خَلقه لغاياتٍ عظيمة. فأَمَّا أعمال الباطن فهيَ حقائق ما يختلجُ في الجَنَان، والتُّقى فيه «سلامةُ القلب ونقاء السِّرِّ وصفاؤه.»[2]

صفاءُ القلب

الشَّيخُ «الثِّقةُ» هو من حفظَ قلبَهُ وأصلحهُ وطهَّرهُ لأنَّ القلبَ كما قال الشَّيخُ الفاضلُ: «هوَ الأصلُ والمركزُ، والجوارحُ كلُّها تبَعٌ له، وإذا صلُح المتبوعُ صلُح التَّابع، وإذا استقامَ الملكُ استقامت الرَّعيَّةُ... فالقلبُ خزانةُ كلّ جوهرٍ نفيس للعبد، أوَّلها

(1) التـنطُّع في الكلام: المبالغة فيه والتكلُّف.

(2) «**نهجُ الطالب**»، ص 11. والجَنان، بفتح الجيم، هو القلب، وهو من كلِّ شيءٍ جوفُه الَّذي لا يُرى.

العقلُ وأجلُّها معرفة الله تعالى... ثمَّ البصيرة الشفّافة التي بها تُدرَكُ الأشياء...»[1] هذا الأمر هوَ من ثوابت الأصُول المعرفيَّة في المسلكِ التَّوحيديّ، وقد وردَ بصيغةٍ شعريَّةٍ نافذةٍ بتعبير إحدى الشخصيَّات الفذَّة من السَّلف الصالِح التي عاصرَت الأمير السيِّد(ق)، وذلك في قصيدةٍ له، عَصْماء، جاء فيها:

أرى القلبَ مولًى والجوارحَ جُندَه وكُلٌّ بدَا منهُ بما هو عندَهُ
وقَصدُوا جميعًا مِن بعدِ ما كانَ قَصْدُهُ صَحَوْا وصَحَا مِن بعدِ مَا كانَ وِردُهُ
بحارَ الهَوى مَا بينَ لاهٍ وعائمِ[2]

القلبُ هنا وليُّ الأمر أنَّى توجَّهَ تبعتهُ الجوارحُ وانشغلَت بما كان القلبُ معذوقًا به، لذلك قيل: «إنَّكَ ما أضمرتَ بقلبكَ»، فإذا كانَ وِردُهُ بحارَ الهوى عامت هي فوق مدًى لَقلاق من اللهْوِ والعَبَث، وهذا عينُ الغفلَةِ عن حقيقةِ الإنسان بما هو إمكانٌ عاقِل، ويلزمُهُ في هذه الحال الوخيَمة - تبعًا لعواقبها - صحوةٌ تُعيدُ الرَّوْحَ إليه، أو تُعيدُه إلَى الرَّحمَة والنِّعمَة، أي إلى السَّبيلِ الَّتي يتحقَّقُ بها إنسانًا واعيًا ذا خِيارٍ سديد ليكونَ كلُّ ما تقدِّمُه الحياةُ في جانبِهَا المُفيد امتدادًا لكيانه ووُجودِه الفاعِل، لا أن يكونَ هو السِّلعة المنفعلَة كآلةٍ جِسمانيَّةٍ ضيَّعت إمكانَ الخِيار الفالِح.

لقد صنَّف الشَّيخُ الفاضِل في مجموعةِ كراريس نصّاً متشعِّباً مُسهَباً فيما يُمكِن تسميته «خفايا حركات النَّفس» ومكامِن دسائسها وسبُل تزكيتِها. وأدرجَ موضوعاته في نطاق «جملة الشّروط الواجبة...» على سالِكي سبيل الطَّاعة. ويتبيَّنُ في ثنايا المُتُون مدى سعة اطّلاعه في هذا السِّياق على الأصُول والمصادر والتفاسير وبعض المصنَّفات المتعلِّقةِ بسِيَرِ الأتقياء من ذوي الدِّيانة والورع. ويُؤسَّسُ العملُ في مبناه على قاعدة «التقوى» التي «فيها جماع الخيْر كلّه». ويشيرُ بعد ذلك إلى «الخطر

(1) «**نهج الطالب**»، فصل «القلب»، صص 17-20.

(2) الشيخ سعيد البقعسماني (توفي عام 884 هـ./ 1479 م.). يُقال إنَّه نظمَ القصيدة وهو في الثالثة عشرة من عمره، فوُصِف بأنَّهُ «نابغة عصره في الشِّعر». سلكَ مسلكَ الأتقياء الورعين حتى استشهاده غِيلةً بمكيدة أشرار حسَّاد. كان من تلاميذ الأمير السيِّد النجباء كما جاء في سيرةٍ مقتضبةٍ له في «**شيوخنا الأعلام**»، ص ص 98 - 104.

العظيم» الكامن في «جارحةِ العيْن» مقتبساً فيما اقتبس البيْت التالي:

كُلُّ المطامِعِ مَبْداها من النَّظرِ ومُعظَمُ النَّار من مُستصغَرِ الشَّررِ

كما يتطرَّق إلى جارحتَي الأُذُن واللسان قبل أن يُخصِّصَ للقلبِ فصلاً تضمَّن التَّنبيه إلى «وجوب حِفظه وإصلاحِه وتطهيره وبذل المجهُود في ذلك»، مستنبطاً من الآيات الكريمة دقائق الإشارات[1]، مُستبصِراً ما تُوجبُه في مقاصِدها المعاني والدَّلالات، مُبيِّناً بالنُّصح والإنذار أحوالَ العواقِب والمَغَبَّات، ومُستنداً في بيانه على الدَّوامِ إلى قواعدِ الأصُول وحُججِها البيِّنات. فالقلبُ كالمَلِك الَّذي «إذا استقامَ استقامتِ الرَّعيَّةُ» ذلك أنَّ ما يحتوي عليه من بدائع حكمة الله وأسرارها ما لا يُمكِنُ لأدَواتِ الطَّبيعةِ المشهُودَةِ أن تسبرَ أغوارَه، بل الأمر مرتبطٌ ارتباطاً أزليّاً بالنَّفسِ الحيَّة الجوهريَّة التي تعرفُ طريقَها السَّويَّ إلى نِعمة الاستشعار والتحقُّق. والقلبُ سُكْنٌ للعقلِ والبصيرةِ الشفَّافة والنيَّة الخالِصة والحِكَم والعُلُوم، ويكفي لتبيان عظمة المر أن يتأمَّلَ المرءُ معنَى الآيةِ الكريمةِ في قولِه تعالى ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * علَى قلبِكَ**﴾[2] لأنَّ القلبَ، كما يذكرُ في «روح المعاني» هو «محلُّ العقل كما يقتضِيه ظاهرُ كثيرٍ من الآياتِ والأحاديث، ويشهدُ لهُ العقلُ على ما لا يُخفَى على مَن كان له قلبٌ أو ألقَى السَّمعَ وهو شهيد.»[3]

---

(1) على المثال: يذكر قوله تعالى ﴿يَعلَمُ خَائِنَةَ الأَعيُنِ ومَا تُخفِي الصُّدُور﴾. وقوله تعالى ﴿واللهُ يعلَمُ مَا فِي قلُوبِكُم﴾. وقوله تعالى ﴿إنَّ الله عليمٌ بذاتِ الصُّدور﴾، ليخلص إلى التنبيه التالي قائلاً: «فكفى باطّلاع الله عزَّ وجلَّ العليم الخبير على القلب. فانظُرْ ما يعلمُ من قلبكَ **فإنَّ المعاملةَ مع الله تعالى أمرٌ خطير**... فيا عجباً لمن يهتمّ بوجهه الَّذي هو موضع نظر الخَلق، فيغسله وينظّفه ويزيّنه بما أمكن لئلاَّ يطَّلع الخَلق فيه على عيْب، ولا يهتمّ بقلبِه الَّذي هو موضع نظر ربّ العالمِين...».

(2) سورة الشعراء، 193 – 194.

(3) «**تفسير رُوح المعاني**»، الألوسي، تفسير الآية الكريمة ﴿عَلَى قلبِكَ لتكونَ من المُنذرين﴾، ويقولُ أيضاً: «إنَّ القلبَ رئيسُ جميعِ الأعضَاء وملكها، ومتى صلُح الملِك صلُحت الرَّعيَّة...». وجاء في تفسير «**البقلي**»: «وذلك سرٌّ عجيب وعِلمٌ غريب... لأنَّ القلبَ معدنُ الإلهام والوحي والكلام والرِّعاية والعرفان، به يُحفَظ الكلام... فكُلُّ قلبٍ مسدُود بعوارض البشريَّة لا يسمعُ خطابَ الحقِّ، ولا يرى جمالَ الحقّ...». كما جاء أيضاً في «**رُوح البيان في تفسير القرآن**» أنَّه «خصَّ القلبَ بالذِّكر لأنَّه محلُّ الوعي والتثبيت ومعدن الوحي والإلهام، وليس شيء في وجُودِ الإنسان يليقُ بالخِطاب والفيْض غيره.»

ولمّا كان للقلبِ هذا المقام الرَّفيع من العطايا الإلهيَّة، بل وفي أجلّها رفعةً ومَحلاًّ للأسْرار واللطائف النُّورانيَّة، فإنَّهُ قد باتَ من الضَّرورةِ الكيانيَّة للرُّوح الإنسانيَّة أن تنهضَ في حالةِ استنفارٍ ومرابَطَة درْءاً لمَوضِع الجوهر الثمين من أن تلوِّثَهُ وتُفسدَهُ «الأخلاقُ الذَّميمة والآفاتُ المُهلكة»، وهي كما يذكر الشَّيخُ الفاضِل «العقائدُ الفاسدةُ، والكِبَر والحسَدُ والغضَبُ والحِرصُ والحِقد والخُبث والدَّغَلُ والرِّيا والعُجْبُ والنِّفاقُ وحبُّ الرِّياسةِ والمجدُ والجاهُ والمالُ وطولُ الأمل، فإنَّ هذه الآفات هي المعاصي الباطِنة متعلِّقة بالقلبِ، وهي حجابٌ عظيمٌ عن الله عزَّ وجلَّ، وموانِع عن الاعتِصامِ بالفرائض.»[1].

ثمَّ أنَّهُ وفقاً لنهجِ الحُكَماء العامِلين، يُبيِّنُ الشَّيخُ الفاضِلُ مدى فداحةِ الأذى الَّذي تُسبِّبُهُ تلكَ المُلوِّثات في القلبِ الإنسانيّ، ويعزو مصادرها إلى أربع آفات هي «فِتن القلُوب وبليَّات النُّفُوس...» واصِفاً ما يُقابلُها من مناقِب شريفة «فيها قِوامُ العُبَّادِ وانتِظامُ العِبادةِ وإصلاحُ القلُوب.» وبهَا يستقِيمُ العِلاجُ والسَّلامةُ تمكيناً لها (أي القلُوب) من تحقيق الغايةِ الَّتي أرادَها لها الحكِيمُ الخَبير.[2]

الانشغال بفضيلةِ الذّات

آثرَ الشَّيخُ الفاضلُ قاعدة «الاشتغال بخاصَّة نفسه» من حيث هيَ التزامٌ مسلكيٌّ أوْلى بالأهميَّة من أيِّ اعتبارٍ آخَر. وقد طُلِبَ منهُ أن «يوقفَ نفسَه إمامًا للإخوان بمجالِس الذِّكر... فأبى ذلك إلا الانفراد.. والانقطاع إلى الله تعالى.. فلازموه بذلكَ

(1) «**نهج الطالب**»، ص ص. 19 – 20. (يُذكر هذا المُلخَّص لأنَّه منشور).

(2) تُذكَر فيما يلي، بإيجازٍ دقيق، الآفات وما تولِّدهُ في النُّفُوسِ من زلاَّت ومُوبقات كمَا بيَّنها الشيْخ الفاضل: «آفةُ طُول الأمل تولِّدُ تركَ الطاعة والكسل، وترك التوبة، والحرص على الجمع والاشتغال بالدّنيا، والقسوة في القلب، ونسيان الآخرة. والآفة الثانية هي الحسد ويولِّدُ إفسادَ الطاعات، وفعل المعاصي والشُّرور، والتَّعب والهمّ وانطماس القلب والحرمان والخذلان. والآفة الثالثة هي الاستعجال والنَّزق المُوقع في المعاصي، وفوات الورع (فوَّت الفرصة أي ضيَّعها ولم يستفد منها). والآفة الرَّابعة هي الكِبْرُ الَّذي يهيجُ منه آفات هي حرمان القلب وعماه، والمقت (هو البُغض الشَّديد)، والبُغض من الله، والخزي والنّكال في الدُّنيا... وفي العُقبى.
ويقابلُها كلّها (معالَجةً لها) مناقب أربع هي قصر الأمَل والتأنِّي في الأُمُور والنَّصِيحة للخَلق والتَّواضُع الخشُوع.

ملازمة كلِّيَّة.. فأجابهُم إلى ذلك وهو مُكرهٌ مجبُور.. (فعيَّنَ لهُم) ميعاداً معلوماً في قرية مستترة، وأن تكونَ الزِّيارة مدّة الصَّيف، وما تبقَّى من السَّنة للاشتغال بخاصَّة نفسه».[1]

غير أنَّ هذا لم يكن يعني عنده الباتَّة التنصُّل من المسؤوليَّة العامَّة، خصوصاً في ما يتعلَّقُ منها بالمحافظة على الأخوَّة التَّوحيديَّة وفقًا لأصُول الصِّلة بمختلف وجوهها العيانيَّة والرُّوحيَّة - وهي في كلِّ حال كانت قائمة طبقًا لنظام «الأخيار» كلّ في بلده - بل يُرجَّح أنَّه كان - فضلاً عمّا يقتضيه التّواضعُ الجوهريُّ من ميْلٍ إلى السّكينة والتقشُّف في ظاهر الحال وباطنه - يجهد لجذب «الجمع» إلى التنبُّه لمعنى «التّحقُّق» الّذي لا يُمكن تذوّقه بالوقوفِ في فائض الكلام، بل بامتثال لطائف المعنى، واتّحادها بالنَّفس بدلالة المسلك والمعاملَة ذاتيّاً واجتماعيّاً، وهذا لا يُمكن التّوصُّل إليه كحالةٍ إنسانيَّةٍ قائمةٍ بالفِعل إلا بتهذيبِ الحواس الظاهرة، وإحياء الحواس الباطنة بغذائها العقليّ، باستشعار المعنى، والتَّصديق به بحُجَّة العمل، والثّبات عليه بقوَّة الإرادة والشَّوق والإخلاص المجرَّد من كلِّ شائبة.

كان يريدُ لهم الارتقاء في الحقائق الموصِلة إلى غاية التَّوحيد، وعدم المراوحة في الواجبات العامَّة وما يرتبطُ بها من شؤون وشجون. لذلك، نرى في سيرته السَّنيَّة أنَّ الجمعَ ارتقى بالمناسبةِ إلى ما رآهُ «المحقِّقُ الثِّقة» واستشعرهُ وتذوَّقه، فكان لهم هاديًا يدلُّهُم بعلمِ صاحب الأمر الّذي هوَ الواسطة الضروريَّة، إلى نهجٍ صادق موصُول بالغاية الشَّريفة والمبارَكَة لمسلك التَّوحيد.

نهْضَة رُوحِيَّة

يصِفُ الموحِّدُون أجاويدَهُم الأخيار بـ«أهل الفضْل». والفضيلةُ هي الدَّرجةُ الرَّفيعةُ في الفضْل، فمن حقَّقها في ذاتِه فهو الفاضِل الَّذي يُقالُ له أيضاً

(1) «**مناقب الأعيان**»، ج 1، ص 177. وقد ورد في الهامش تعليقاً على «قرية مستترة» أنَّها «ربَّما تكون بلدة شويّا في .. حاصبيا». أيضاً: «**التنوخي**»، ص 260. وقد ورد فيه: «قرية منعزلة».

«المُفضِل» أي الَّذي تكرَّمَ بالفضْل وأفضَلَ أي أنالَ الآخَرين الخيْرَ الَّذي تذوَّقهُ بالأقوال والأفعال وبات قُدوةً بالفضيلة بين النَّاس لأنَّه اقتبسَ من أنوار الرَّحمة الَّذي أفاض بها الله سبحانهُ وتعالى ﴿**وأنَّ الفَضْلَ بِيَدِ الله يُؤتِيهِ مَنْ يَشَاءُ واللهُ ذُو الفَضْل العَظِيم**﴾(الحديد 29).

لقد ارتبطت صفةُ «الفاضل» بالشَّيْخ «محمَّد أبو هلال» ارتباطاً يبدو من طبائع الحال. ولا غَروَ في ذلك، فإنَّ فضلَهُ عمَّ «الجزيرة» بالرّغم من انشغاله على الدوام «بخاصَّة نفسه» وفضيلتها. وتُعبِّرُ شهادةُ خادمه العالِم عن أثره العميق في إحياء نهضة روحيَّة يتلمَّسُ بركتَها كلُّ من يستشعر الفضلَ إلى يومنا هذا. قال عن الفاضل إنَّهُ: «جدَّد ما كان اندَرَس من طريقة الماضين قبله، وقوَّى ذلك ورفع معالِمَهُ، وزاد تبياناً بالشَّرح والتَّفسير، فعادت الأمُور إلى استقامتها الأولى، وقطَع بدعاً مذمُومة كان قد أحدثها المكابرُون... فكم من مُشكلٍ أوضحه، ومُعضلٍ حلَّهُ، وطريقٍ صعب ذلَّلهُ، وضلالٍ بدَّدهُ، وانحرافٍ عن النَّهج القويم ردَّهُ إلى الصِّراط المستقيم، وعلَّمَ وبصَّر، وشفى وأهدى وأرشد...» فبات اسم «الفاضِل» مقترناً به رحمات الله عليه.

مُقاربَات فِكريَّة

الفلسفة الأخلاقية عند الإمام أبي حامد الغزالي
قراءة معاصرة

د. أسعد البتدّيني(*)

كان مولد الإمام أبي حامد الغزالي بمدينة طوس بخراسان سنة 450هـ/1058م، حيث درس فيها الفقه على الراذكاني، ثم انتقل إلى جرجان حيث تابع تحصيله على أبي القاسم الإسماعيلي، بيد أن أعظم أساتذته في الكلام والمنطق كان إمام الحرميْن الجويني (ت 478هـ - 1085م)، أشهر أئمة الأشعرية في زمانه، غير أن التصوف أَخذه عن الفارمزي، ويُعدّ من مشاهير المتصوفة في تلك الحقبة، وإن كانت طريقته في التصوف أقرب إلى طريقة تاج العارفين أبي القاسم الجنيد (298هـ - 910م) أستاذه الحقيقي في هذا المضمار. وتوفي الغزالي سنة (505هـ-1111م)[1].

مما لا شك فيه، أنَّ كتابات الغزالي في ميادين علم الكلام والتصوف أشهر من أن يُشار إليها. وما يهمني في هذا البحث إبراز الجانب الخلقي المركَّب في تفكيره، وهو ما يحتويه كتاب «ميزان العمل» الذي يضمّ عدة فصول، تشير: إلى سبيل السعادة، وقوى النفس، والطريق إلى تهذيب الأخلاق، وأمهات الفضائل وأنواع السعادات أو الخيرات، وبيان علامَة السائرين القاصدين إلى الله تعالى. ومن المهم الإشارة إلى أن أبا حامد كان قد تطرق إلى بعضٍ من هذه المواضيع في كتابه الشهير «إحياء علوم الدين» وذلك في الكتاب الثاني من ربع المهلكات، والذي وسمه بكتاب «رياضة

(*) رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب-الجامعة اللبنانية/ عضو في الغرفة البحثية الفلسفية في المعهد العالي للدكتوراه- معهد الآداب/ أستاذ الفلسفة اليونانية.

(1) ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، ج2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1979، ص 153.

النفس وتهذيب الأخلاق»، وفي الركن الثاني من أركان الشكر، الذي أشار فيه إلى «بيان حقيقة النعمة وأقسامها». بيد أن كتابه «ميزان العمل» أحاط فيه بالقضايا الخُلُقيَّة على وجه أوفى، من هنا جاء اعتبار هذا الكتاب مصدرًا رئيسيًا لفلسفته في هذا السِّياق.

وما تتميز به فلسفة الغزالي الخلقية، هي هذا التأليف بين عناصرها «المستمدَّة من **العناصر اليونانيَّة** أولاً، و**العناصر الصوفيَّة** المستمدة من التراث الصوفي الإسلامي الكشفي المتحدر من الجنيد ثانيًا، و**العناصر الدينيَّة** المستمدة من القرآن والحديث ثالثًا»[1]. من هنا، جاء «ميزان العمل» نموذجًا مميزًا للفكر الأخلاقي في الإسلام.

وكدليل على تداخل هذه العناصر، فلنأخذ قوى النفس الثلاث والفضائل المقترنة بها، وهي القوة الناطقة، وفضيلتها الحكمة، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة الشهوانية وفضيلتها العفّة، والتي ترجع في نهاية الأمر إلى أفلاطون والتيار الخلُقيّ المتحدر عنه في الفكر العربي[2]. وما تجدر الإشارة إليه هو أن الإمام الغزالي قد وجد مقاربة أو قُلْ نظائر لهذه الفضائل ولقوى النفس، في القرآن الكريم، حيث أتى على ذكر هذه القوى النفسية: «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**»[3] «فدل الإيمان بالله ورسوله على العلم اليقين والحكمة الحقيقية – فضيلة النفس الناطقة – ودلَّ بالمجاهدة بالأموال على العفة والجود اللذين هما تابعان للقوة الشهوانية، ودلّ بالمجاهدة بأنفسهم على الشجاعة والحلم، اللذين هما تابعان لإصلاح الحمية – القوة الغضبية – كما عند أفلاطون»[4]

أما الجانب الصوفي في فلسفته الأخلاقية، فأحسن ما تدلّ عليه الفصول الأخيرة

(1) ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، ج2، ص 153.

(2) يقول أفلاطون: «... هنالك ثلاث قوى، تعمل كلٌّ منها على حدة في أعمالنا المختلفة. فتتعلم بإحداها، ونغضب بأخرى، وبثالثة تتوق نفوسنا إلى لذائذ الطعام والشراب والتوليد... وواضح أنها يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة» أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خبّاز، طبعة ثانية، دار القلم بيروت – لبنان، 1980، ص 123و 133.

(3) قرآن كريم، **سورة الحجرات**، الآية 15.

(4) الغزالي، الامام أبو حامد، **ميزان العمل**، منشورات دار الحكمة، دمشق، 1986م-1407هـ، ص47.

من «ميزان العمل» التي تدور على: «منازل السائرين إلى الله تعالى» وما هي العلامات والأوصاف المرشدة إلى صدق هؤلاء السائرين، وعلى حقيقة القرب من الله، ذاك ما وصفه الحديث القدسي المعروف، وهو: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعًا وبصرًا، فبي يسمع وبي يبصر»[1] وفضلاً عن ذلك، فإن كتاب التوحيد والتوكل من الربع الرابع من «إحياء علوم الدين» يوجز فيه أبو حامد حقيقة التوحيد الذي يُبنى عليه التوكل «وهو أن يأخذ المريد بطريق الكشف أشياء كثيرة، ولكنها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار»[2]. فإذا «تجاوز المريد هذه المرتبة، لم يرَ في الوجود إلا الواحد الأحد، حتى ليفنى عن ذاته نفسها، ويفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. وتلك الحال هي الفناء في التوحيد»[3]. وهي الغاية القصوى التي ليست وراءها غاية، وهي مشاهدة الصدّيقين.

التربية الخُلقية وغايتها

عالج الفلاسفة على مرّ العصور مسألة الأخـلاق، وكيف لا، وقد قدّموا للبشرية كمًّا كبيرًا واسعًا من النظريات والمذاهب الأخلاقية التي تمثل ذروة الإبداع الفكري. وادَّعت في طروحاتها أنها تؤمّن السعادة للإنسان، تصارعت تلك الفلسفات وتنازعت، فجاء الإسلام وقدّم للبشرية نظامًا أخلاقيًا عمليًا شاملاً. فالتربية الأخلاقية الإسلامية يمكن اعتبارها مدخلاً إلى العلوم التجريبية والإنسانية على السواء. فهي ذات شقين: أولهما الشق النظري المتمثّل في القرآن الكريم والسنَّة النبويّة الشريفة، وثانيهما الشق العملي الذي يُظهر الممارسات الخُلقية في عالم الواقع. فلا عجب أن أَوْلى الإسلامُ الأخلاقَ اهتمامًا عاليًا على صعيدي الفرد والمجتمع معتبرًا إياها منطلقًا أساسيًا للدعوة الدينية.

أَفليست الآية التي يمدح بها تعالى رسوله أحبّ الآيات إلى قلبه (وإنك لعلى

(1) الحديث القدسي: رواه البخاري عن أبي هريرة.

(2) ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، ص 154.

(3) الغزالي، الامام أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، تحقيق الدكتور أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1383هـ/1964م، ص58.

خلق عظيم)[1] وحديث الرسول عن دعوته «إنما بُعثتُ لأُتمّم مكارم الأخلاق»[2].

تقوم الدعوة الإسلامية على مكارم الأخلاق. ويذكر الإمام الغزالي في كتابه «جواهر القرآن»، أن حوالي ربع آيات القرآن الكريم تتعلق بالأخلاق وحدها[3].

وقد صنف الإمام الغزالي في كتابه المذكور الآيات الأخلاقية إلى قسمين كبيرين:

قسم يتعلق بالمعرفة أو الأخلاق النظرية، وعدد آيات هذا القسم يبلغ 763 آية قرآنية.

وقسم يتصل بالسلوك أو الأخلاق العملية يبلغ مجموع آيات هذا القسم 741 آية قرآنية. وبذلك يكون مجموع الآيات القرآنية التي تتعلق بالأخلاق 1504 آيات وهي في مجموعها تمثل ما يقرب من ربع مجموع آيات القرآن الكريم[4].

وعلم الأخلاق عند الغزالي هو «شرح طرائق السلوك وفقًا لما سنّته الشريعة السمحاء، رسمه الصوفية، ومن نحا نحوهم من الفقهاء، ولعلم الأخلاق فيما يريد أسماء متعددة: فهو تارةً يسميه علم طريق الآخرة، ويسمّيه علم صفات القلب، وحينًا يسميه أسرار معاملات الدين، وربما سماه أخلاق الأبرار، وهو اسم لبعض مؤلفاته. وأهم كتبه في الأخلاق هو إحياء علوم الدين»[5] إذًا علم الأخلاق عند أبي حامد هو «تكييف الذات وتأقلمها وردّها إلى ما رسمه الدِّين وخطَّهُ أصحاب المكاشفة من العلماء المسلمين، ومَن سبقهم من الأنبياء والشهداء والصدّيقين»[6]

(1) قرآن كريم، **سورة القلم** الآية 4.

(2) الحديث: المستدرك على الصحيحين، السنن الكبرى للبيهقي النيسابوري.

(3) الغزالي الإمام أبو حامد، **جواهر القرآن**، المطبعة التجارية بالقاهرة، ص 23.

(4) محمد السيد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، دار المعارف 1967، ص 66. كذلك، أيوب دخل الله، **التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي**، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، ص 180

(5) زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1408هـ/1998م، ص 151.

(6) روبير معوّض، **الفكر التربوي عند ابن سينا والغزالي**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، بيروت 2008، ص202.

لقد عرّف أبو حامد الخُلق تعريفًا دقيقًا، قال: «الخُلُق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر ورويَّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة، المحمودة عقلاً وشرعًا، سُمِّيت تلك الهيئة خُلقًا حسنًا»[1]

من هنا كان حجر الأساس الذي تقوم عليه عمارة الأخلاق عند أبي حامد هو تهذيب النفس وتطهيرها وإصلاحها وهذا أمرٌ ممكن لا بل واجب على الفرد الإنساني.

فالتنشئة الصحيحة والسليمة والتربية القويمة على حد ظنّ الإمام تفعل الكثير بحيث يرتدي المرء رداء الأخلاق الحسنة والخصال الحميدة إذ إن طبيعة الشخصية وتكوينها عائدان إلى عاملي التكييف والتعديل حيث تفعل التربية فعلها في إحداثهما.

اتفق عددٌ من علماء التربية المسلمين بأن «الفضيلة هي الصفة الجامعة للخصائص التي يجب أن يتميز بها الإنسان في الفكر والسلوك معًا»[2] ففي أحد المأثورات المنسوبة إلى **أبقراط**: «العلم روح والعمل بدن، والعلم أصل والعمل فرع، العلم والد والعمل مولود...»[3]

لن ندخل في متاهة الخلاف حول: أتكون البداية سلوكية أم عقدية، عملية أم نظرية؟ ففي حين شدّد بعض المحدّثين والزهاد من أمثال الإمام زيد بن علي، والأوزاعي والفضيْل بن عيَّاض وابن المبارك على «السلوك»، انصرف الإمام جعفر الصادق ومن وافقه من مثل أبي حنيفة وسفيان الثوري ومالك بن أَنس إلى إبراز الناحية النظرية الفكرية بوصفها الأهم والأولى بالاعتبار.

وفي هذا المجال يقول أبو حامد: «ثم أني لما فرغت من هذه العلوم - علم

(1) الغزالي، الامام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م، المجلد الثالث، ص 177.

(2) هشام نشابه، **التراث التربوي الإسلامي**، في خمس مخطوطات، دار العلم للملايين، بيروت، ط، 1988 ص5.

(3) المبشِّر بن فاتك (أبو الوفاء) **مختار الحِكم ومحاسن الكَلِم**. حققه وقدّم له وعلّق عليه د.عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص 51.

الكلام، وعلوم الباطنية، وعلوم الفلاسفة -، أقبلت بهمَّتي على طريق الصوفية، وعلمتُ أن طريقتهم أنما تتم **بعلم وعمل**. وكان حاصل **علمهم** قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يُتوصَّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله.

وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل **علمهم**، من مطالعة كتبهم «مثل قوت القلوب» لـ«أبي طالب المكي»، رحمه الله، وكتب «الحارث المحاسبي»[1] والمتفرقات المأثورة عن «المنير» و«الشبلي» و«أبي يزيد البسطامي» قدس الله أرواحهم، وغيرهم من المشايخ... فظهر لي أن أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والمال وتبدل الصفات... فعلمت يقينًا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال»[2]

ومن وجه آخر، فالأخلاق في الإسلام مستمدَّة من كتاب الله حيث غطت مرتكزاته الخلقية، مجمل الأنشطة المتعلقة بحياة الإنسان وذلك على معظم المستويات الدينية والاجتماعية والفردية والعائلية وحتى الدولية. نعم، لقد رسم الكتاب المنزل مسؤولية الفرد وحدّدها في عملية الالتزام بهذه القيم، وهذا ما يبدو واضحًا وجليًا في «إحياء» أبي حامد.

فالكتاب الثاني من ربع المهلكات خصَّصه أبو حامد لموضوع التربية ورياضة

(1) هو «الحارث بن أسد» الملقب «بالمحاسبي» لكثرة محاسبته نفسه. اضطهد لنزعته المعتزلية. من مؤلفاته: «رعاية حقوق الله» و«الوصايا» و«النصائح» ويبدو أن الغزالي اقتبس عنه طريقة الشك المفضي إلى اليقين. فبعض كلام الغزالي في المنقذ يكاد يكون نصًا حرفيًا لما ورد عند المحاسبي في كتاب النصائح. وإليك مثلاً منه: «أما بعد، فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على بضعٍ وسبعين فرقة. منها فرقة ناجية، والله أعلم بسائرها، فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة، والتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد... وتدبرت أحوال الأمة، ونظرت في مذاهبها، فرأيت اختلافهم بحرًا عميقًا، قد غرق فيه الأكثرون وسلم منه عصابة قليلة، ورأيت كل صنفٍ منهم يزعم النجاة في تبهم، وأن الهالك من خلافهم...» (من كتاب النصائح، نقله الدكتور «عبدالحليم محمود» في مقدمة نشرته لكتاب المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة، 1955). ثم ينتهي «المحاسبي» إلى التصوف كما انتهى «الغزالي» إليه.

(2) الغزالي، الامام أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، مطبعة جامعة دمشق، ط6، د ت.ص 95-96.

النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب. ووصَّى فيه على ضرورة ترويض الغرائز والرغبات والميول بتقوية بعضها وإضعاف بعضها الآخر بحسب ما فيها من شر وخير.

ومما ينبث إيمانه بالفطرة قوله عن نفسه: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور - ودأْبي وديْدَني من أول أمري، وريعان عمري - غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي لا باختياري وحيلتي»[1]

ويرى أبو حامد، كما أن الجسد لا يُخلق كاملاً، بل هو بحاجة إلى التغذي والتربية ليكمل ويقوى، كذلك النفس تخلق ناقصة وهي بحاجة إلى التربية بالعلم والتهذيب.

ويرى أبو حامد أن الغرائز والنزاعات تختلف درجة تفاوتها بحسب نوعيتها لمدى انصياعها لإمكانية العقل والتهذيب. علمًا أن هناك استحالة لقمع بعضها بشكل كلي يقول: «إعلم أن للإنسان في مجاهدة الهوى ثلاثة أحوال: الأولى أن يغلبه الهوى، فيملكه ولا يستطيع له خلافًا، وهو حال أكثر الخَلْق، وهو الذي قال الله تعالى فيه (أفرأيت من اتَّخذ الهه هواه)[2].... الثانية أن يكون الحرب بينهم سجالاً، تارة لها اليد وتارة عليها اليد، فهذا الرجل من المجاهدين... الثالثة أن يغلب هواه فيصير مستوليًا عليه لا يقهره بحال من الأحوال. وهذا هو الملك الكبير، والنعيم الحاضر، والحرية التامة، والخلاص من الرِّق»[3]

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، ص 60.

(2) قرآن كريم، **سورة الفرقان**، الآية 45.

(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 50-51.
يقول الغزالي في كتاب «الأربعين»: «ونذكر الآن أمراء الجنود ورؤوسها فنقول فيك شهوة، تجذب بها إلى نفسك النافع، وغضب تدفع به عن نفسك الضار، وعقل تدبر به الأمور وترعى به الرعية. فأنت باعتبار غضبك كلبٌ، وباعتبار شهوتك بهيمة كالفرس مثلاً، وباعتبار عقلك ملكٌ. وأنت مأمور بالعدل بينهم، والقيام بحقوقهم، أو الاستعانة بهم لتقتضي بمعونتهم سعادة الأبد فإن رضت الفرس وأدبت الكلب، وسخرتهما للملك تيسَّر لك الظفر بها. وإن سخرت العقل في استنباط الحيل لتحصيل ما يتقاضاه الكلم بغضبه ولجاجه، والفرس بحرصه وجشعه أوفيت على العطب، فضلاً عن إدراك مقصود الطلب، فصرت منكوسًا معكوسًا فاجرًا ظالمًا، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه»
• الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ص 73.

كما يعتبر أبو حامد أن الجبلاَّت مختلفة بعضها عن بعضها الآخر من حيث سرعة قبولها أو بطئها.

ويوضح لنا، سبب الاختلاف بحسب قوة الغريزة في أصل الجبلَّة فبالنسبة للشهوة والغضب والتكبر، يعتبر أن الشهوة هي الأكثر صعوبة على التغيير لأنها الأقدم وجودًا عند الإنسان.

يقول الإمام في ذلك: «نعم الجِبلاَّت مختلفة، فبعضها سريعة القبول، وبعضها بطيئة القبول، ولاختلافهما سببان: أحدهما باعتبار التقدم في الوجود، فإن قوة الشهوة، وقوة الغضب، وقوة التفكر موجودة في الإنسان، وأصعبها تغييرًا وأعصاها على الإنسان قوة الشهوة، فإنها أقدم القوى وجودًا وأشدها تشبثًا والتصاقًا، فإنها توجد معه في أول الأمر...»[1]

وكذلك يهاجم الغزالي في «ميزان العمل» القائلين بمحو الغرائز كليًا لأن لها فوائدها الكثيرة، لذلك فوجودها ضروري. يقول تحت عُنوان «بيان ما يُحمد ويُذم من أفعال شهوة البطن والفرج والغضب»: «وأما شهوة الفرج، فأفعالها تنقسم إلى محمود ومكروه ومحظور.

أما المحمود فهو المقدار الذي لا بد منه لحفظ النوع، ... لبقاء نوع الإنسان باتصال نسله، كما أنَّ الغذاء ضروري لبقاء شخصه إلى حين أجله. والشهوة خلقت باعثة على إبقاء النسل، ... كما خُلق الجوع باعثًا على إبقاء الشخص بالأكل.

ويرى الغزالي أن طريقة معالجة القلوب هي السلوك المضاد لكل ما تهواه الذات، وذلك من أجل قهرها وترويضها والوصول بها إلى الاعتدال والتوازن. فالبخل هو المهلك المبعد عن الله تعالى، يعالج ببذل المال وإنفاقه، ولكن بذل المال إلى حد التبذير هو داء كالبخل. فالمطلوب هو الاعتدال في الغرائز والنزعات. فيعتبر الكرم أو السَّخاء بين التقتير والتبذير، والعفة بين الشره والجمود، والشجاعة بين التهور والجبن.

(1) المصدر عينه، ص 55.

وشاهدنا على ما ذكرناه قوله في «ميزان العمل» تحت عنوان «بيان تفصيل الطريق إلى تهذيب الأخلاق»: «... وكما أن العلَّة المغيّرة للاعتدال، الموجبة للمرض، لا تعالج إلا بضدّها، إن كانت من حرارة فبالبرودة وبالعكس، فكذا الرذيلة الموجبة لنقصان النفس، علاجها بضدها، كما سبق من علاج الجهل بالتعلم، والبخل بالتسخي تكلفًا... وعن بعضهم كان يعالج قوة الغضب، ويتكلف صفة الحلم... فصار بحيث يُضرب به المثل في الحلم...»[1]

وإذا سألت عن المعيار أو الميزان إلى ذلك، أجابك أبو حامد: «فإنَّ المقصود من جلب الاعتدال سلب الطرفين... ومهما أردنا أن لا يكون الماء حارًا ولا باردًا، طلبنا فيه الاعتدال وكان الفاتر لا حارًا ولا باردًا، فكذلك هذه الصفات. فإن قلت: فبماذا أعلم أن الحاصل لي هو الخلق الجميل، فهو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط»[2].

وها نحن نقدم لك مثالاً ثانيًا عن الوسط أو عن «مفهوم الاعتدال» عند أبي حامد منقولاً عن معيار العلم، يقول: «ونعني بالاعتدال أنك لو كنت تلتذ بالإسراف في تفريق المال، فتعلم أن هذا أيضًا مذموم وهو الذي يعبَّر عنه بالتبذير. والمحمود المعتدل هو السَّخاء الواقع بين التحرّق والتبذير، وهو أن يتيسَّر عليك بذل ما يقتضي الشرعُ والعقل[3] بذله عن طوْع ورغبة، ويتيسَّر عليك إمساك ما يقتضي الشرع والعقل إمساكه عن طوع ورغبة، وكذا في سائر الصفات، والواحد منها كافٍ في المثال»[4].

مما لا شك فيه، أن **مفهوم «الوسط»** أو «الاعتدال» هو مفهوم أرسطي بامتياز وهو أحد التأثيرات اليونانية في الغزالي ومنه في الفلسفة العربية الإسلامية بوجه عام. لن أطيل الكلام في الأثر اليوناني، لأن هذا يخرجنا عن سياق البحث، حسبي أن ألفت إلى الزاوية الخلقية المتصلة بالبحث تحديدًا ألا وهي «الأخلاق»، لذلك سأشير

(1) المصدر عينه، ص 61-62.
(2) المصدر عينه، ص 63.
(3) المقصود «بالعقل» الأثر اليوناني المأخوذ عن أرسطو.
(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 64.

إلى الأثر الأخلاقي اليوناني في الغزالي. يقول أرسطو: «في كل كمٍّ متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميّز ثلاثة أشياء، الأكثر ثم الأقلّ، وأخيرًا المساوي... إنه مفهوم الوسط هذه النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين والتي هي وبعينها في كل الأحوال»[1]

وإلى عين ذلك أشرت في كتابي «الفلسفة الأخلاقية الأرسطية» «أنه وبالعودة إلى مفهوم الوسط - الأخلاقي - نلاحظ للوهلة الأولى، أنه عبارة عن حالة متوسطة بين أحوال متعارضة، ذاك هو المفهوم الجوهري للفضيلة عند أرسطو»[2] إنها «نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط، والآخر تفريط»[3].

أكثر من ذلك، لقد دخل الغزالي إلى دقائق الأمور وأدقّها إذ تكلم عن خفايا رقيقة وشفّافة في مفهوم الوسط، وكيف أنه يختلف باختلاف الناس وفي ذلك قوله: «وإذا عرفت أن معيار الأعمال مأخوذ من مقدار الصفات والأخلاق، لم يخفَ عليك أن الطريق في هذا تختلف باختلاف الأشخاص، وتختلف في حق شخص واحد باختلاف الأحوال»[4]

ولكن ألم يسبق أرسطو الغزالي إلى ذلك، أو لم يأخذ الغزالي هذا عن المعلم الأوَّل؟ «فهذا الوسط الذي هو ثابت بالنسبة للأشياء، إنه بالنسبة إلينا قابلٌ للتغيُّر»[5].

وهذا عين ما أشار إليه ابن أسطاجيرا بقوله: «هذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدًا لجميع الناس. ولا هو بعينه بالنسبة للجميع»[6] وفي نصٍّ دقيق ورائع يشير به أرسطو إلى الوسط وإلى الرذائل يقول: «إن الشر هو لا نهائي كما مثله بحق

(1) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دراسة وتعليق بارتلمي سانتهلير، دار بيبليون - باريس - 2008، ك2، ب6، ف5.

(2) أسعد البتدّيني، **الفلسفة الأخلاقية الأرسطية**، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان طبعة أولى، 2016، ص 47.

(3) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب6، ف15.

(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 64.

(5) أسعد البتديني، **الفلسفة الأخلاقية الأرسطية**، ص 45.

(6) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب6، ف5.

الفيثاغوريُّون، لكن الخير هو من المتناهي مادام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة، فانظر كيف أن الشر سهل إلى هذا الحدّ، وكيف أن الخير، على الضد، صعب إلى هذا الحدّ. لأنه في الواقع من السهل أن تخطئ الغرض، ومن الصعب أن تصيبه. وهذا هو السبب في أن الإفراط والتفريط يتعلقان معًا بالرذيلة، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة، يكون المرء خيِّرًا بنوع واحد ويكون شريرًا بألف»[1]

وتعليقًا على هذا النص أَشرنا في كتابنا «الفلسفة الأخلاقية الأرسطية» إليه وشرحناه وعلَّقنا عليه، ومما قلناه: «إن الأعمال ومجمل الانفعالات قابلة للإفراط والتفريط، فالرذيلة قوامها في هذا الإفراط أو التفريط، بمقابل الفضيلة التي قوامها الحدّ الأوسط، ولا ينبغي لنا أن ننخدع بفكرة الوسط - التي فيها تكون الفضيلة ويكون قوامها - إن الوسط قمَّة يصعب بلوغها، فهناك آلاف الطرق يمكن للفرد أن يسيء فيها، بيد أن هناك نحوًا واحدًا يبلغ به المرء القدر العادل، لذلك ليس ثمَّة من شيء أصعب من تحقيق الفضيلة»[2].

لقد كانت عقيدة الإمام الغزالي صلبة بما فيه الكفاية، وذلك لما يمكن أن تفعله التربية الأخلاقية لجهة تعديل الأمزجة مثلاً. لقد بيَّن في كتابه «الإحياء» وفي غير موضع أن عملية التربية، هي عملية تفاعل بين البيئة والفطرة، غامزاً من قناة القائلين أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن تغييرها بقوله إنهم اتكاليون. فإنهم يستصعبون عملية تهذيب الأولاد وتحسين خلقهم مستدلّين على ذلك بأن خلقة الإنسان أو شكله الظاهري لا يمكن تغييرهما، وفي ذلك يقول أبو حامد: «لقد ظن بعض المائلين إلى البطالة أن الخُلق كالخَلق، فلا يقبل التغيير. والتفت إلى قوله عليه السلام «فرغ الله من الخلق». وظن أن المطمع في تغيير الخلق، طمع في تغيير خلق الله عز وجل، وذهل عن قوله عليه السلام: «حسّنوا أخلاقكم». وأن ذلك لو لم يكن ممكنًا، لما أَمر به، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب»[3].

(1) م.ن.ك2، ب 6، ف14.

(2) أسعد البتديني، **الفلسفة الأخلاقية الأرسطية**، ص 39.

(3) الغزالي، الامام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 54-55.

انطلاقًا من هذا النص يرى «حجَّة الإسلام» أنه لو كان تغيير طباع الناس غير ممكن، لأصبحت النصائح والإرشـادات عديمة الجدوى والفائدة. ويؤكد على ذلك ثانية في «الإحياء» فيقول: «لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات»[1].

كل هذا يجعل من **الأخلاق جوهر العملية التربوية**، هذا عين ما يقرُّ به علماء التربية الغربية أمثال جون لوك، وجون ديوي، حيث يقول: «إن عملية التربية والعملية الأخلاقية شيء واحد، ما دامت الثانية لا تخرج عن أنها انتقال الخبرة باستمرار من أمر سيئ إلى أمر أحسن منه وأفضل»[2]. وفي موضع آخر يقول: «إنَّ النموَّ الأخلاقيّ هو الغاية القصوى من العمل المدرسيّ كلّه»[3].

ويتقدم الإمام الغزالي خطوات إلى الأمام، فيقدِّم أمثلة إن كان في «الإحياء» أو في «ميزان العمل» عن إمكانية فعلية واضحة وجلية عن تغيير في طباع الحيوان – البهيمة، فكم بالحري تغيير طباع الإنسان، يقول في ذلك: «بل كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله، وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينتقل الصيد من التوحُّش إلى التأنُّس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجماح إلى السلاسة، وكل ذلك تغيير خلق»[4]

ويقسم أبو حامد الموجودات إلى قسمين «قسم لا فعل لنا فيه، كالسماء والكواكب، بل أعضاء بدننا وأجزائها، وما هو حاصل بالفعل، والقسم الثاني ما خُلق وجُعلت فيه قوَّة لقبول كمال بعده، إذا وجد شرط التربية، وتربيته قد تتعلق بالاختيار، فإنَّ النواة ليست بتفاح، ولاً نخل، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلاً بالتربية، وغير قابلة لأن تصير تفاحًا، وإنما تصير نخلاً إذا تعلق بها اختيار الآدمي في تربيتها»[5]

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 180.

(2) جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ترجمة مرسي قنديل، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت. ص299.

(3) جون ديوي، **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ترجمة عبد الفتاح جلال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 54.

(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 55.

(5) م.ن.، ص.ن.

ويكمل الغزالي فيشير إلى أنه من الصعوبة الكبيرة إلجام النزعات الفطرية بالكلية أو تغيير الشهوات والنزعات تغييرًا كاملاً أو قمعها بالكلية، وفي ذلك يقول: «فلو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من أنفسنا، ونحن في هذا العالم عجزنا عنه، ولكن لو أردنا قهرهما وإسلاسهما **بالرياضة والمجاهدة** قدرنا عليه، وقد أُمرنا بهذا، وصار ذلك شرط سعادتنا ونجاتنا»[1].

نقرأ في هذه السطور، أَن كبت الغرائز أو الرغبات الفطرية بالكلية أمر غير ممكن وهو مناف لطبيعة الأشياء، أما تعديلها إلى الأحسن فممكن وواجب.

ونعود لنتكلم على نقطة جديدة وهي عملية «التعديل في الغريزة» فيرى أبو حامد أن بعض الغرائز سهل التعديل وبعضها صعب، وأرجَع ذلك إلى عاملين اثنين:

الأول: هو «قوة الغريزة في أصل الجبلة، وامتداده مدة الوجود»[2]. فالغزالي يعتقد أن بعض الغرائز البشرية أقوى من بعضها الآخر، وأقدم منها وجودًا في الإنسان، فغريزة «الشهوة» مثلاً أقوى الغرائز وأصعبها في التهذيب، ذلك لأنها توجد في الإنسان وتتركز فيه منذ ولادته، بينما غريزة «الغضب» أقل شدة من غريزة الشهوة، وأسهل منها في التكييف والتعديل، ذلك أنها لا تتركز في الصبي قبل بلوغه سن السابعة. وتجدر الإشارة أن بعض مدارس علم النفس الحديث يتلاقى في الرأي مع أبي حامد مع بعض الخلافات، فالمقبول الآن هو أن النزعات الفطرية تتفاوت في القوة، وفي القابلية للتعديل.

أما عن العامل «الثاني» فهو «أن الخلق يتأكد بكثرة العملة بمقتضاه، والطاعة له وباعتقاد كونه حسنًا مرضيًا»[3]. معنى ذلك أن التدريب على مختلف أي نوع من السلوك أو ممارسته للاعتقاد بأنه سلوكٌ مَرْضِيٌّ من شأنه أن يثبّته في الإنسان، ليصبح جزءًا من عاداته المتأصلة فيه.

(1) م.ن.، ص.ن. كذلك **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 180.
(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 180.
(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 180.

وفي المعنى عينه يقول أبو حامد في «ميزان العمل»: «نعم الجبلات مختلفة، فبعضها سريعة القبول، وبعضها بطيئة القبول. ولاختلافهما سببان: أحدهما باعتبار التقدم في الوجود، فإن قوَّة الشهوة، وقوة الغضب، وقوة التفكر موجودة في الإنسان، وأصعبها تغييرًا وأعصاها على الإنسان قوة الشهوة، فإنها أقدم القوى وجودًا وأشدها تشبّثًا والتصاقًا، فإنها توجد معه في أول الأمر، حتى توجد في الحيوان الذي هو جنسه، ثم توجد قوة الحمية والغضب بعده. وأما قوة الفكر فإنها توجد آخرًا»[1].

وقد صنّف الغزالي الناس من حيث قابليتهم للتهذيب إلى أربعة أنواع، أو إلى أربع مراتب:

1 - المرتبة الأولى: الشخص الجاهل أو «الإنسان الغفل، الذي لا يعرف الحق من الباطل، والجميل من القبيح، فيبقى خاليًا من الاعتقاد، وخاليًا أيضًا عن تشمير شهواته، باتباع اللذات. فهذا أقبل الأقسام للعلاج، فلا يحتاج إلا إلى تعليم مرشد وإلى باعث في نفسه يحمله على الاتباع فيحسن خلقه في أقرب وقت»[2] إذًا هذا الشخص أمر علاجه متيسير وممكن، فإن الوعظ والإرشاد والتوجيه من قِبل الموجّه، بالإضافة إلى العزيمة الصادقة الصحيحة من قبل الشخص نفسه كفيلان بإصلاح حاله وتهذيب سلوكه.

2 - المرتبة الثانية: الشخص الجاهل الضال وهو الذي عرف القبيح والمذموم بيد أنه لم يألف العمل الصالح، بل لحق بنزواته وشهواته، وأعرض عن الخير وحسناته. ويرى أبو حامد أن تهذيب أخلاق مثل هذا الرجل أصعب من تهذيب الإنسان الغَفِل وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: «لقد زُيِّن له شرُّ عمله، يتعاطاه انقيادًا لشهواته، وإعراضًا عن صواب رأيه. فأمره أصعب من الأول، إذ تضاعفت علته، فعليه وظيفتان: إحداهما قلع ما رسخ فيه من كثرة التعود للفساد، والآخر

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 55.

(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 55- 56 ويرجع أيضًا إلى **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص180.

صرف النفس إلى ضده، وعلى الجملة هو في محل قبول الرياضة، إن انتهضَ لها عن جدّ كامل»[1].

3 - المرتبة الثالثة: الشخص الجاهل الضال الفاسق وهو الذي «يعتقد الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة، وأنها حق وجميل، ثم تربّى عليها. فهذا يكاد تمتنع معالجته، ولن يرجى صلاحه إلا على الندور، إذ تضاعفت عليه أسباب الضلال»[2].

4 - المرتبة الرابعة: الشخص الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو «مع وقوع نشوئه على الاعتقاد الفاسد، وتربيته على العمل به، يرى فضله في كثرة الشر، واستهلاك النفوس، ويتباهى به، ويظن أن ذلك يرفع قدره. وهذا أصعب المراتب وفي مثله قيل: من التعذيب تهذيب الذيب... فالأول من هؤلاء يُقال له جاهل، والثاني جاهل وضال، والثالث جاهل وضال فاسق، والرابع جاهل وضال وفاسق وشرير»[3].

ويتوقف الغزالي مطوّلاً عند نقطة أساسية، وهي أنَّ المربي غير مسؤول ولا مطالب بقمع غرائز الولد ونزواته أو استئصالها، لأن هذا أمر غير مقبول ولا مستحسن فهو يخالف الطبيعة الإنسانية، ذلك لأن الغرائز - كما سبق وأشرنا - إنما خُلقت في الإنسان لتأدية وظائف خاصة لا يستغني عنها الإنسان في حياته. كما تجدر الإشارة إلى الدرجة العليا التي اهتم بها أبو حامد بتهذيب أخلاق الصبي. فمن أبرز ما كتبه في شأن تهذيب الصغار، أنه شبَّه النفس الإنسانية أو «القلب» بجسم الإنسان، فإن كان الجسم صحيحًا متناسق الأعضاء فإنه يكون سليمًا من الأمراض. «أما إذا مرض عضو في الجسم أو اختلّ فإن الجسم يفقد اتزانه ويصبح سقيمًا. كذلك فإنَّ الانحراف في الأخلاق دليل على مرض النفس وسقمها، والاعتدال في الخلق والصفات دليل على

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 56، وكذلك **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث ص 181.
(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 56. وكذلك **احياء علوم الدين** المجلد الثالث، ص 181.
(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 56.

صحة النفس والقلب»[1]. يقول الإمام الغزالي في ما يقارب ذلك من الكلام: «وكما أنَّ البدن، إن كان صحيحًا فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة، فإن كان مريضًا فشأنه جلب الصحة إليه، فكذا النفس منك إن كانت زاكية، طاهرة، مهذبة الأخلاق، فينبغي أن تسعى لحفظ صحتها وجلب مزيد قوةٍ وصفاءٍ إليها. وإن كانت عديمة الكمال والصفاء، فينبغي أن تسعى في جلبه إليها»[2]. أو **يرى الغزالي أنَّ الأساس في أمراض النفوس هو إنكار وجود الله والكفر به وأنّ صحة النفوس هي الاعتراف بالله والتفاني في عبادته**. وبإزالة المرض من جسم الإنسان، يشفى ويكتسب الصحة، كما أن إزالة الرذائل، وتطهير السَّريرة يشفيان النفس من مرضها وعلتها»[3]. وعلى ذلك يقول أبو حامد: «ينبغي أن تعلم أن علاج النفس بمحو الرذائل عنها وبكسب الفضائل، مثاله علاج البدن بمحو العلل عنها وبكسب الصحة لها»[4].

ويرى الغزالي أن الطفل يولد معتدلاً صحيح الفطرة، وأن أبويه يعطيانه دينهما أيًا كان، كما يتطبع الطفل بالطباع الرديئة، ويتعلم الخصال الرذيلة من البيئة التي يعيش فيها، ومن الطريقة التي يُعامل بها، ومن العادات التي يتعودها. وكما أن جسم الطفل يكون ناقص التكوين عند الولادة وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء، كذلك طبيعة الطفل التي فطر عليها، والتي هي خيِّرة من يد خالقها، تكون ناقصة التكوين، ويمكن أن تكتمل، وتتجمل بالتربية الحسنة التي قال الغزالي عنها، إنها من العمليات الخطيرة.

شاهدنا على الفقرة أعلاه، ما قاله أبو حامد في ميزان العمل: «فكذا كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه[5] والمقصود أنه بالتعليم والاعتياد يكتسب الرذائل، وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل

(1) روبير معوّض، **الفكر التربوي عند ابن سينا والغزالي**، ص 207.
(2) الغزالي، الإمام ابو حامد، **ميزان العمل**، ص 61.
(3) سليمان دنيا، **المذهب التربوي عند الغزالي**، دار المعارف، ص 53-54.
(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 61.
(5) الحديث رواه الشيخان – البخاري ومسلم- عن أبي هريرة – ر-. راجع لذلك **ميزان العمل** للغزالي ص 158.

بالنشوء والتربية بالغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة، وإنَّما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم»[1] ويعتبر أبو حامد أن علاج النفس الإنسانية يحتاج إلى مربٍّ عالم بطبيعتها، وبنقائصها، وبوسائل تهذيبها. كذلك فعلاج البدن يحتاج إلى طبيب عالم بطبيعته، وبأنواع أمراضه، وبطرق علاجه، وكما يتسبَّب جهل الطبيب بإفساد صحة المريض، فإنَّ جهل المربّي يتسبَّب بإفساد خلق المتعلم، فإنَّ لكل داء دواء وطريقة للعلاج مُوصِّلة للشفاء.

«فكذلك الشيخ المتبوع، الذي يطلب نفوس المريدين والمسترشدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرِّياضة والتكاليف في فنٍّ مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم. فإذا عرف ما هو الغالب على المريد من الخلق السيئ، وعرف مقداره، ولاحظ حاله وسِنَّه، وما يحتمله من المعالجة عيَّن له الطريق»[2].

كما أن أبا حامد لا ينصح بطريقة واحدة لعلاج المشكلات الأخلاقية في الصغر، بل يشير على المربي أن يكيّف طريقته في الإصلاح حسب سنّ الولد وطبعه، وما يمكن لهذا الفتى أن يقبله أو يرفضه تبعًا لتكوين شخصيَّته، وبهذا يؤكد أبو حامد على أهمية مراعاة الفروقات الفردية في عملية التأديب والتهذيب وفي ذلك يقول: «وكذلك الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم»[3].

وساعة يصل الإمام الغزالي للحديث عن أنواع الرذائل التي يمكن أن تشوه أخلاق الولد تراه يسهب ويطيل، ويجهد في تبيان طريقة علاج كل رذيلة على حدة. فيقول مثلاً إنَّ المربّي «إذا رأى شره الطعام غالبًا على الولد. أَلزمه الصوم وتقليل الطعام، ثم يكلفه أن يهيئ الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره، وهو لا يأكل منها، حتى يقوي بذلك نفسه فيتعوّد الصبر، وينكسر شرهه»[4] ويقول في موضع آخر:

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 61.
(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 62. وكذلك **إحياء علوم الدين**، مج3،ص 187.
(3) الغزالي، الامام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، مج3، 187.
(4) الغزالين الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، مج3، ص188.

«ولذلك ترى الشيخ يشير على بعض المريدين أن يخرج إلى السوق للكدية وذلك إن توسم فيه نوع رياسة وتكبّر، فيعالجه بما يراه ذلاً، وهو نقيض خلقه، حتى ينكسر به تكبّره»[1]. كذلك يقول: «وإن رأى الغضب غالبًا عليه، ألزمه الحِلم والسكوت، وسلَّط عليه من يصحبه ممن فيه سوء خلق، ويلزمه خدمة من ساء خلقه، حتى يمرّن نفسه على الاحتمال معه»[2].

ويسترسل الامام الغزالي في وصف معايب الأخلاق وطرق إصلاحها ومما يُلاحظ أن الطرق العلاجية التي ابتكرها إنما هي مبنية على المنع عن المرغوب فيه، وعلى إذلال النفس، وعلى ترويض الولد على ذلك الإذلال والمنع، ومكابدة الصعاب، حتى يتعوَّد ضبط النفس والتحكُّم في شهواتها.

ومما يلمع بوضوح تلك النزعة التحررية من الخصال الدنيوية، كالتدلل والتزيّن والأنفة والانتقال إلى التشبث بالخصال التي تغلب عليها المناحي الدينية الصوفية، كالقناعة والزهد، والاستحياء، والتواضع وما إلى ذلك. يقول أبو حامد: «وإن رأى الغالب عليه النظافة في البدن والثياب، ورأى قلبه مائلاً إلى ذلك، فرحًا به، ملتفتًا إليه، استخدمه في تعهد بيت الماء وتنظيفه، وكنس المواضع القذرة، وملازمة المطبخ ومواضع الدخان، حتى تتشوش عليه رعونته في النظافة. فإنَّ الذين ينظفون ثيابهم ويزيّنونها، ويطلبون المرقعات النظيفة، والسجادات الملونة، لا فرق بينهم وبين العروس التي تزين نفسها طول النهار. فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه، أو يعبد الانسان صنمًا. فمهما عبد غير الله تعالى فقد حُجب عن الله، ومن رعى في ثوبه شيئًا سوى كونه حلالاً وطاهرًا مراعاة يلتفت إليها قلبه، فهو مشغول بنفسه»[3].

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 62. وكذلك في **الإحياء** ولكن إنما وردت على الشكل التالي: «وإن رأى الرعونة والكبر وعزّة النفس غالبة عليه، فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال، فإن عزة النفس والرئاسة لا تنكسر إلا بالذل، ولا ذلَّ أعظم من ذلّ السؤال، فيكلفه المواظبة على ذلك مدة حتى ينكسر كبره وعزة نفسه، فإن الكبر من الأمراض المهلكة، وكذلك الرعونة» الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص187.

(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 188.

(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 187-188. =

تلكم هي النزعة الصوفية الواضحة تمامًا، حيث يتمادى الإمام في الروحانية، والتقشف، ونبذ الراحة الحياتية، والتجرد من مخملية الحياة، وبالتالي هكذا يتدرّب الناشئ على كل الصفات المذكورة سابقًا كجزء أساسي من تهذيب خلقه.

هكذا يرسم لنا الإمام الغزالي خارطة الطريق التي يمكن أن يأخذها الوالدان أو المربي أو المفيد رائدًا لهم في إصلاح ما اعوج من أخلاق الصبي. والنقاط الرئيسة في الدليل تكمن في عدم إطاعة الرغبات النفسية التي قد ترفع الولد إلى اتباع سلوك معيَّن. وأكثر من ذلك، يتقدم الإمام خطوات إلى الإمام ناصحًا بأن يعارض الوالد أو المفيد – المربي – كل ما يرغب فيه الولد معارضة تامة، وذلك قوله: «وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض، فإن ذلك سيأتي في بقية الكتب. وإنما غرضنا الآن التنبيه على أن الطريق الكلي في سلوك مسلك المضادة لكل ما تهواه النفس، وتميل إليه»[1] وأشار موضحًا ذلك، في «ميزان العمل» بقوله: «فيعالجه بما يراه ذُلاًّ، وهو نقيض خلقه»[2].

إذًا إن ما ينصح به الإمام الغزالي هنا أي في تهذيب السلوك هو قمع الرغبات، والعمل على إتيان عكسها تمامًا، وهنا نقطة اعتراضية نوجهها لأبي حامد، أو قل إشارة نقدية وهي أنه قال سابقًا – وقد أشرنا إلى ذلك – أن الرغبات الفطرية لا يمكن قمعها وإنما تكييفها وتعديلها وتهذيبها، فكيف يكون الأمر إذًا؟

وسنقتطع نصًا يشير فيه أبو حامد إلى ما ينبغي أن يفعله المربّي ليصل إلى التوسط والاعتدال في تهذيب خلق الولد «فهو أن ينظر في العلة التي يعالجها، فإن كان يعالج داء البخل، فهو الملك المبعد عن الله، وإنما علاجه ببذل المال وإنفاقه،

= وكذلك يقول في معنى قريب إلى ما ذكرناه وذلك في **ميزان العمل**، ما يلي: «ويشير كباقي بعضهم بتعهد بيت الماء، وإعداد نبل الاستنجاء، وذلك إذا رأى نفسه مائلة إلى الرعونة في النظافة المجاوزة حدّ الاعتدال» **ميزان العمل**، ص 62.

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 188.

(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 62. يقول الغزالي: «... أنه كان يعالج قوة الغضب، ويتكلف صفة الحلم، فكان يعطي السفهاء الأجرة، ليجبهوه بالشتم في المحافل، فيتعود احتماله، فصار بحيث يُضرب به المثل في الحلم. وكان آخر يدرج نفسه في الشجاعة، فيركب البحر في الشتاء. وآخر كان يهيئ المآكل الطيبة، ويطعمها غيره بحضرته، وهو يقتصر على خبز الشعير لكسر الشره» راجع **ميزان العمل**، ص 63.

لكنه قد يبذل المال إلى حد يصير به مبذرًا، فيكون التبذير أيضًا داءً. فكان كمن يعالج البرودة بالحرارة، حتى تغلب الحرارة، فهو أيضًا داءٌ، بل المطلوب الاعتدال بين الحرارة والبرودة. وكذلك المطلوب الاعتدال بين التبذير والتقتير، حتى يكون على الوسط وفي غاية البعد عن الطرفين.

فان أردت أن تعرف الوسط، فانظر إلى الفعل الذي يوجبه الخلق المحذور. فإن كان أسهل عليك وأكثر من الذي يضاده، فالغالب عليك ذلك الخلق الموجب له، مثل أن يكون إمساك المال وجمعه أكثر عندك وأيسر عليك من بذله لمستحقه، فاعلم أن الغالب عليك خلق البخل، فزد في المواظبة على البذل. فان صار البذل على غير المستحق أكثر عندك وأخفّ عليك من الامساك بالحق، فقد غلب عليك التبذير، فارجع إلى المواظبة على الامساك»[1].

هكذا يعود أبو حامد إلى فكرته الأولى، وهي محاولة تعديل السلوك حتى يصبح وسطًا بين الطرفين المتناقضين.

ولا عجب أن يشدد الغزالي على **دور الوالد** في تربية وصيانة ولده وذلك من خلال تأديبه وتهذيبه «ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من القرناء السوء، ولا يعوده التنعّم، ولا يجلب إليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره في طلبها إذا كبر، فيهلك هلاك الأبد.

بل ينبغي أن يراقبه من أول أمره... ونقرأ ممَّا تقدم ضرورة مواظبة الوالد لولده، فلا يكتفي بأن ولده قد كبر وشبّ، وبدأ يميّز الخير من الشر، والحسن من القبيح فيتركه وشأنه، بل عليه أن يواليه بعنايته، وإرشاده، حتى يتحقق من إكسابه الخصال الحميدة من مأكل ومشرب وملبس. وينبهنا أبو حامد إلى نقطة هامة في التربية وهي ضرورة البقاء أو المداومة على امتداح الفضائل وذمّ النقائص في حضرة الولد، فهذا مما يساعد في تهذيبه، إن وسيلة الوعظ والمذاكرة هامة جدًا لكن الأهم في رأي أبي حامد هو أن يحيا الإنسان حياة فضيلة.

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 189-190. وكذلك **ميزان العمل**، ص 63.

ولقد رأى أبو حامد أنَّ أفضل الطرق وأصوبها، تلك المؤدية إلى إبعاد الولد عن العبث والمجون، هي أن يشتغل الولد أوقات فراغه، وأحسن الوسائل لشغل هذه الأوقات في نظره، هي في تعويد الولد أوقات فراغه، وأحسن الوسائل لشغل هذه الأوقات في نظره، هي في تعويد الولد القراءة، والمقصود هنا قراءة «القرآن، وأحاديث الأخبار، وحكايات الأبرار وأحوالهم، لينغرس في نفسه حبّ الصالحين، ويحفظ من الأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله»[1]. انطلاقًا من هذا يمنع الغزالي الولد من قراءة ما يثير الانفعالات والغرائز عموماً وذلك محافظة عليه من الفساد.

أَوَ لم يضع صاحب كتاب «الجمهورية» كبير فلاسفة اليونان والعالم **أفلاطون**، ضوابط على القصص والأشعار وطالب بضرورة تطهير الموسيقى ومعظم الأنغام التي يحفظها الصِّغار من البدع وذلك تأكيدًا في المحافظة على أخلاقهم وصونها من الفساد. ألا نستطيع القول كما أشرنا في بداية البحث، أن هذا من الآثار اليونانية في الغزالي، قال «أفلاطون»: «وحيث توافرت الثقافة والتعليم أنشأ فِطَرًا صالحة، وإذا حازت الفطَر الصَّالحة على التعليم صارت أفضل وارتقت في أبنائها... يجب أن يحرص نظَّار الدولة على هذا المبدأ لئلا يفسد على غفلة منهم، بل يجب أن يسهروا عليه فوق كل شيء، أعني المبدأ الذي يحظر إدخال أية بدعة في الموسيقى أو الجمناز على النظام المقرر... يجب الحذر من قبول نوع جديد لأنه يهدد كل الدولة... وحتى كانت الملاهي غير مشروعة وانغمس الأحداث فيها استحال أن يشبّوا رجالاً مخلصين»[2] ألم يقل الفيلسوف الأميركي «جون ديوي» بأن للمدرسة ثلاث وظائف أساسية وهي: «تطهير المعلومات، وتبسيطها، وأخيرًا تنظيمها حتى تناسب عقول الصغار، وتُعارض المعلومات غير المطهَّرة»[3].

يرى أبو حامد أن الإنسان خلق ناقصًا، لكن لديه الاستعداد الكافي للوصول

(1) م.ن.، ص.ن.

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خبّاز، دار القلم بيروت، ط2، 1980، ص 119.

(3) جون ديوي، **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ص 64.

إلى مرتبة الكمال أَليس الانسان هو الكائن الوحيد المتفرد بالأخلاق؟ فهو الوحيد بين الكائنات الذي يستطيع أن يكذب، أَفلم يصدق عمانوئيل كانط عندما قال: «إن الفرد لا يصير إنسانًا إلا بالتربية»[1] لذلك يصير الإنسان الموضوع الأساسي والأول لكل من الفلسفة والتربية، وهل ثمة إمكانية لتحقق هذه الصيرورة وإتمامها لو لم يتم اعتماد مجموعة من القيم والمعايير والمبادئ مرتكزة على منهجية ومعايير واضحة ومحددة. هذا ما أكده «جون ديوي» في قوله: «إنَّ الفلسفة اليونانية، هي أول فلسفة نظامية معروفة، لم تنشأ إلا تحت ضغط مسائل التربية على عقول المفكرين فجميع مسائل التربية هي نفسها مسائل الفلسفة»[2]. من هنا يظهر، وبشكل واضح، **الأثر الأرسطي** في حجة الإسلام، فهذا المعلم الأول يقول: «إن الأشياء التي يجب أن نتعلمها قبل أن نفعلها، يجب أن نتعلمها بفعلها أنها فاعلية النفس الموافقة للعقل»[3] ذاكم هو مبحث اكتساب الأخلاق عن طريق تهيئة المناخ الاجتماعي لممارستها وتعويد المتأدبين السلوك الخلقي بشكل اعتيادي، فإن الخُلُق إذا أصبح عادة دخل في الطبع وأصبح جزءًا منه وهذه هي غاية التربية وجوهر عملها[4].

وها هو «حجة الإسلام» يقول في هذا المعنى: «الطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأَفعال الصادرة من النفوس الزكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتادًا بالتكرار مع تقارب الزمن حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيخفِّف عليه ما كان يستثقله من الخير»[5].

أما الدور التعليمي للتربية، فذاك مالا يكتفي به أبو حامد، لأن تنمية الأخلاق

(1) Emmanuel Kant, **Réflextion sur l'education**, traduction, Introduction, et note par A. Phi-.lonenko, paris, vrin 1980,P.73

(2) .Dewey john, **Democracy and Education**, N.y Macmillan Co. 1957. P.102

(3) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، طبعة أولى، 1968، ص 177.

(4) محمد سيف الدين فهمي، **النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية**، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1980، ص 49-50.

(5) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 59.

وتهذيبها تفترض سلوكًا وتعويدًا وتطبيعًا أي مرانًا ومراسًا ودربة وتعودًا، هذا ما يجب على التربية القيام به في تنشئة الأولاد وتهذيب نفوسهم لذلك تكون الأفعال ضمنية إلى جانب الصفات النفسية لتكوّن صفات عقلية تصبح في ذاتها من ضمن الفضائل التي تحقق السعادة للإنسان. يقول الغزالي: «إذا عرف أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها، فلابد أن يعرف الفضائل جملة وتفصيلاً»[1] وهذه الفضائل محصورة في فنَّين، نظري وعملي، وفي ذلك قوله: «فأما الفضائل بجملتها، فتنحصر في معنيين: أحدهما جودة الذهن والتمييز والآخر حُسن الخلق... أما جودة الذهن فليميّز بين طريق السعادة والشقاوة... وأما حُسن الخلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة»[2].

هذا ويظهر الأثر الأرسطي واضحًا جليًا في الإمام أبي حامد فها هو يسير على نهج وخطى المعلم الأول ولكن بلغة إسلامية فيستبدل العقل بالفضائل ويجعله عقلين نظرياً وعملياً، ويجعل من اختصاص الأول معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنظر في القوانين الطبيعية العليا والتأمل في حقيقة المبادئ والكليات الحاكمة لهذا الكون، وأما الثاني، فيختص بالنظر إلى السلوك بجانبيه الأخلاقي والعملي والنظر بالعلوم الفقهية والسنن النبوية والأحكام الشرعية، ومعرفة سياسة النفس مع الأخلاق، والبيت ورعاية شؤون الأولاد والمعيشة والمعاملة في المجتمع وما يتطلب لعمران العالم.[3]

ودليلنا على ذلك قول «حجة الإسلام»: «وأما النفس الإنسانية، من حيث هي إنسانية، فينقسم قواها إلى قوة عالمة وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة منها عقلاً، ولكن على سبيل الاسم المشترك، إذاً العاملة سميت عقلاً لكونها صادمة للعالمة، مؤثرة لها فيما ترسم.

(1) م.ن، ص.ن.
(2) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 59.
(3) روبير معوض، **الفكر التربوي عند ابن سينا والغزالي**، ص 213.

فأما العاملة، فهي قوة ومعنى للنفس، هو مبدأ حركة بدن الانسان إلى الأفعال المعينة الجزئية، المختصة بالفكر والروية، على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية، وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة، دون هذه القوة العملية وتلك القوى تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها... وأما القوة العالمة النظرية... فإنَّ العلوم إنَّما تحصل فيها من الله تعالى... ومن شأنها أن تتلقى المعاني الكلية المجرَّدة عن العوارض»[1].

بقي الإمام الغزالي ضمن حدود الدائرة الأرسطية، ولم يخرج عنها في الأخلاق خصوصًا لجهة نظرية الوسط أو الاعتدال. فيأخذ بذلك عن المعلم الأول نظريته الشهيرة «الفضيلة وسط بين رذيلتين» في قول أرسطو: «في كل كمٍّ متصل وقابل للقسمة يمكن أن نميِّز ثلاثة أشياء، الأكثر ثم الأقلّ، وأخيرًا المساوي»[2] إنه مفهوم الوسط هذه «النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال»[3]. فالحد المقبول للأخلاق هو «الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط»[4]. (كما سبق ذكره).

وفي هذا يقول «حجة الإسلام»: «والغرض أن تنظر، أيها المتشوِّق، إلى تزكية نفسك في أخلاقك، فإن كانت مهذبة فاحفظها، وإن كانت مائلة فقوّمها بالرد إلى حدّ الاعتدال... فإن المقصود من جلب الاعتدال سلب الطرفين»[5].

ويتحدث الإمام الغزالي عن الفضائل، فيشير أولاً إلى «أمّهات» الفضائل،

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 27-28 ويقول الغزالي عن هذا المعنى في موضع آخر من كتابه: «إن للنفس قوتين: إحداهما تلي جهة فوق، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية في الملأ الأعلى... والقوة الثانية، هي التي تلي جهة تحت، أعني جهة البدن وتدبيره وسياسته، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال وتسمى العقل العملي، وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل بلده وأهل منزلته...) **ميزان العمل**، ص 65.

(2) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب6، ف5.

(3) م.ن.

(4) م.ن.ك2، ب6، ف17.

(5) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 63.

يقول: «الفضائل، وإن كانت كثيرة – فتجمعها أربعة تشمل شعبها وأنواعها وهي الحكمة، والشجاعة، والعفَّة والعدالة»[1] هنا لابد من الإشارة إلى أن تسمية أمهات الفضائل عود إلى كلٍّ من أفلاطون وأرسطو: «الفضائل الأربع التي يعتبرها كلٌّ من أفلاطون وأرسطو، وجريًا على سنَّة اليونان عامة من أمّهات الفضائل»[2]

ثم يدرج أبو حامد تحت كلٍّ منها فضائل نوعية متصلة بها أو متفرعة منها ويجمعها كلها العدل يقول أبو حامد: «والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها تتم جميع الأمور وكذلك قيل: بالعدل قامت السموات والأرض»[3]. ويظهر وبشكل واضح وجليّ **الأثر اليوناني** شبه الحرفي والدقيق وذلك في قول أرسطو عن العدالة بأنها «أم أمهات الفضائل، فلا يمكن اعتبار العدل جزءًا من الفضيلة، بل الفضيلة كلها فكل فضيلة توجد في طيّ العدل، كذلك الظلم ليس جزءًا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها»[4]. ويوضح في الأخلاق إلى نيقوماخوس ذلك الأمر فيقول: «الفضيلة هي ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها، وكذلك الأمر في الظلم إنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه»[5].

وفي هذا ينقل الغزالي عن الظلم فيقول: «إن الظلم المقابل للعدالة هو الجامع لكافة الرذائل»[6].

---

(1) م.ن. ص64.

(2) أسعد البتديني، **الفلسفة الأخلاقية الأرسطية**، ص64.

(3) الغزالي، الامام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 64.
يقول أبو حامد في ميزان العمل: «وأما الأولى فهي الحكمة العلمية النظرية، أما الحكمة الخلقية فهي فضيلة النفس العاقلة، بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية... وأما الشجاعة، فهي فضيلة للقوة الغضبية، منقادة للعقل المتأدب بالشرع... وأما العفّة، فهي فضيلة القوة الشهوانية، وهي انقيادها على تيسر وسهولة للقوة العقلية... وأما العدل فهو حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب، بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءًا من الفضائل، بل عبارة عن جملة الفضائل». الغزالي، **ميزان العمل**، ص 67-68-69.

(4) أرسطو، **الأخلاق**، 1129ب-1130أ.

(5) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك5، ب1، ف3، وكذلك أسعد التبديتي، **الفلسفة الأخلاقية الأرسطية**، ص 80.

(6) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 66.

ومن التأثيرات الأرسطية في أبي حامد في نظرية الوسط قوله في ميزان العمل: «وطلب الوسط بين هذه الأطراف تسديد وهو أدق من الشعر، وأحدّ من السيف، كما وصف من حال الصراط في الدار الآخرة»[1].

أما المعلم الأول فيقول: «إن إدراك الوسط في كل شيء أمرٌ صعب جدًا، كما أن استكشاف مركز الدائرة لا يتيسَّر لجميع الناس، وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حلّ هذه النظرية.»[2]. وعلى ذلك يعلّق عبد الرحمن بدوي فيقول: «أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أَشد عسرًا»[3].

أكثر من ذلك يذهب الإمام الغزالي قدمًا في استشراف معنى الوسط في الفضائل فيقول إن الوسط المقبول في الشريعة الإسلامية لا يكون بين حرام وحلال أو بين رذيلة وفضيلة، فالوسط هنا لا وجود له، وإنما مطلبه في الصفات الطبيعية والميول الشخصية التي يدور فيها سلوك الإنسان بين طرفي الإفراط والتفريط[4].

وكأني بالإمام الغزالي قد **قرأ جيدًا «الأخلاق إلى نيقوماخوس»** أصبح عنده محفوظًا عن ظهر قلب، وإلا فما معنى أن يكون هذا الأثر الكبير لهذا الكتاب في «ميزانه» وفي «إحيائه».

فقوله الوسط لا يكون بين حرام وحرام، وبين حرام وحلال مأخوذ عن أرسطو الذي يقول: إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلاً لهذا الوسط. فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلن معنى الشر والرذيلة حين يُذكر اسمه: مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد. وفي الأفعال الزمني والسرقة والقتل، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السيما القبيحة التي هي موسومة بها فقط، لا بسبب إفراطها ولا سبب تفريطها، فليس البتة في

(1) م.ن، ص 67.

(2) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب9، ف1.

(3) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، دار القلم، ط2، بيروت 1980، ص262.

(4) روبير معوض، **الفكر التربوي عند ابن سينا والغزالي**، ص 214.

هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل، فإنه لا يمكن فيها إلا اقتراف الآثام. وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير... كما لو أنه كان يُظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط، لأنه حينئذٍ يلزم عنه أن يوجد وسط للإفراط وللتفريط، وإفراط للإفراط وتفريط للتفريط... فلا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط»[1].

ومما تجـدر الإشارة إليه أن مجال الأخلاق في الإسلام هو «مَجال الحياة كلها لأن الأخلاق إذا كانت نمطًا للعمل والسلوك في الحياة فإن عمل الإنسان لمساعدة الآخرين أخلاق، وعمله لكسب قوته وقوت من يعوله أخـلاق»[2]. فالأخلاق في **الشرع الإسلامي** تهدف إلى «الرضى الإلهيّ والقياس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال، إنما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدّس»[3]، ذلك لأن حسن الخلق هو أساس الإسلام. قال ابن عبّاس: «ولكل بنيان أساس، وأساس الإسلام حسن الخُلق»[4] وقيل أيضًا «ما ارتفع مَن ارتفع إلا بالخُلق الحسن، ولم ينل أحدكما له إلا المصطفى - ص - فأقرب الخلق إلى الله السالكون آثاره بِحُسن الخلق»[5].

وعلى هذا فقد اعتبر أحد البحاثة الدينيين المعاصرين أن «العبادات التي شُرِّعت في الإسلام واعتبرت أركانًا في الإيمان به ليست طقوسًا مبهمة من النوع

(1) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب6، ف17-18. على هذا يعلق عبد الرحمن بدوي قائلاً: «أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشد عسرًا، ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتحدث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنى مثلاً أو الفحش والسرقة... إلخ. لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقًا وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة أو الزنى وسطًا بالنسبة إليهما وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف فلا يمكن أن يقال عنه إنه وسط بين رذيلتين إحداهما التفريط في الفكر والأخرى إفراط فيه» راجع عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، ص 262.

(2) مقداد يالجن، **منهاج الدعوة إلى الإسلام في العصر الحديث**، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، ط1، 1389هـ 1969م. ص 37.

(3) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، د.ت، ص 45.

(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 176.

(5) م.ن.، ص.ن.

الذي يربط الإنسان بالغيوب المجهولة... فالفرائض.... تمارين متكررة لتعويد المرء أن يحيا بأخلاق صحيحة وأن يظلّ متمسكًا بهذه الأخلاق مهما تغيّرت أمامه الظروف».[1] لذلك فالابتعاد عن الرذائل والتطهير من سوء القول وسوء العمل هو حقيقة الصلاة لقوله تعالى: (وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[2]. هذا بالإضافة إلى «تنظيف النفس من أدران النقص والتسامي في المجتمع إلى مستوى أَنبل هو الحكمة الأولى، ...كما أن الزكاة المفروضة ليست ضريبة تؤخذ من الجيوب بل هي - أولاً - غرسٌ لمشاعر الحنان والرأفة، وتوطيد لعلاقات التعارف والألفة بين شتى الطبقات»[3] وهذا واضح في قوله تعالى (**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا**) [4].

فعلى ضوء ما تقدم يمكن الاستنتاج، أن العبادات وإن كانت متباينة ظاهريًا إلا أنها تلتقي في جوهرها عند الهدف النبوي الذي هو إتمام مكارم الأخلاق.

هكذا، استجاب «الإمام الغزالي» لتوجيهات القرآن الكريم وتعليمات الإسلام عندما «جعل الأخلاق رسالته العليا وربط الأخلاق بالدِّين رباطًا لا انفصام فيه، بل جعل الأخلاق هي روح الدِّين والغاية منه، وأضفى على العبادات أصولها وفروعها ألواناً خلقية تحببها إلى النفوس وتعطرها في القلوب وتملأ الحسن خشوعًا وإيمانًا وإجلالاً.

.... فلكل جارحة من الجوارح، وخاطرة من الخواطر صفة خُلقية، ودعوة إلى تطهير وتزكية، حتى همسات القلب وسوانح الفكر يقيدها الغزالي وينظمها ويضع لها دستور الكمال.

وتساير أخلاقيات الغزالي الإنسان في مأكله ومشربه ومنامه وحلّه وترحاله،

(1) محمد الغزالي، **خلق المسلم**، دار القلم للطباعة والنشر، دمشق بيروت 1409هـ-1989م، ص7.
(2) قرآن كريم، **سورة العنكبوت**، الآية 45.
(3) محمد الغزالي، **خلق المسلم**، ص8.
(4) قرآن كريم، **سورة التوبة**، الآية 103.

وتلازمه في تصرفاته مع الأصدقاء والأهل والزوج والولد والمجتمع. إنها شريعة كاملة للحياة بأسرها»[1].

كما يشير الإمام الغزالي إلى نقطة هامة وهي أن الشكل الخارجي أو الصورة الظاهرة (الخَلق) للخلق لا تعبر عن داخل الشخص وصورته الباطنة (الخُلق). «فرُبَّ شخص خُلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خُلقه البخل وهو يبذل إما لباعث أَو لرياء»[2] بناء على ذلك يقرِّر الإمام الغزالي بأن «**الأخلاق عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة**»[3].

يعترض الإمام الغزالي على الذين اشتغلوا بالمجاهدة واعتنوا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، أن الخُلق لا يمكن تغييره «لقد ظن بعض المائلين إلى البطالة أنَّ الخُلق كالخَلق، فلا يقبل التغيير»[4]. فهو يعتبر أن الأخلاق من حيث مرونتها قابلة لأي تغيير عن طريق التربية.

من هنا تأتي أهمية التربية الأخلاقية كما لها من تأثير مباشر في تكوين شخصية الفرد المسلم. وهي تقوم على عدة مبادئ من أهمها:

1 - **مراعاة الفروقات الفردية**: فالشيخ «لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرِّياضة أهلكهم، وأمات قلوبهم. بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته»[5]. وهذا ما أشار إليه أرسطو في كتابه حول تحسين الخلق والتفاوت بين الناس بقوله: «ولكن العلم بمن ينبغي أن يعطى إليه وبأي قدر وفي أي وقت ولأي سبب وعلى أي كيفية فتلك كفاءة ليست لجميع الناس»[6]

(1) طه عبد الباقي سرور، **الغزالي**، سلسلة اقرأ رقم 31، دار المعارف، مصر، ديسمبر 1955م، ص84-85.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 177.
(4) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 54.
(5) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 177.
(6) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ك2، ب9،ف1.

2 - **التدرج في عملية التهذيب**: يقول الغزالي: «إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رَأسًا، أو بترك صفة أخرى ولم يسمح بضدها دفعة، فينبغي أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه، كالذي يغسل الدم بالبول ثم يغسل البول بالماء إذا كان الماء لا يزيل الدم»[1]. ويظهر هنا أيضًا الأثر الأرسطي حيث يقول المعلم الأول: «وكما أن للشرور درجات كذلك للفضائل درجات فأوساط الشرور ليست فضائل بل هي شرور أخف هولاً من صدورها القصوى»[2].

3 - **الوفاء بالعزم**: يعتبر الإمام «أن الأصل المهم في المجاهدة الوفاء بالعزم، فإذا عزم على ترك شهوة فقد تيسَّرت أسبابها فقد يكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واختبارًا، فينبغي أن يصبر ويستمر. فإنه إن عوّد نفسه ترك العزم أَلفت ذلك، ففسدت»[3].

يعتبر الإمام الغزالي أن **معيار الأخلاق الحسنة هو الإيمان**، وأما **الأخلاق السيئة فمعيارها الرياء والنفاق**. يعتمد في تحديد هذين المعيارين على ما تشير إلى ذلك الآيات القرآنية. ومن علامات الأخلاق الحسنة وبحسب تعبير الإمام الغزالي أن يكون المسلم: «كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، صدوق اللسان، قليل الكلام، كثير العمل، قليل الزلل، قليل الفضول، برًّا وصولاً وقوراً، صبورًا، شكورًا، رضيًا، حليمًا، رقيقًا، عفيفًا شفيقًا، ... يُحب في الله، ويبغض في الله، ويرضى في الله، ويغضب في الله، فهذا هو حسن الخُلق»[4].

وإذا كانت قد توضحت مبدئيًا المبادئ التي يجب أن تقوم عليها التربية الخُلُقية في عملية تكوين الشخصية الإسلامية المتميزة التي لابد وأن يزيل صاحبها «جميع العادات السيئة التي عرَّف الشرع تفاصيلها، ويجعلها بحيث يبغضها

(1) الغزالي، الامام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 188.
(2) ماجد فخري، **أرسطو طاليس**، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 112.
(3) الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص 188.
(4) م.ن.ص 198.

فيجتنبها كما يَجتنب المستقذرات، وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعَّم بها»[1].

وصفوة الكلام، أن حسن الخلق لا يتأتى إلا من خلال أحد طريقين «أحدهما بتعلم بشري، وتكلّف اختياري، يحتاج فيه إلى زمان وتدرب وممارسة... كتدريج الشخص في النمو...

والثاني يحصل بجود إلهي، نحو أن يولد الإنسان، فيصير بغيْر معلِّم عالمًا... كيحيى بن زكريا وكذا سائر الأنبياء الذين حصل لهم من الإحاطة بحقائق الأمور، مالم يحصل لطلَّاب العِلم بالتعلُّم»[2].

تلكم هي التربية الأخلاقية عند الإمام الغزالي، إنها تنبع من نظرته «إلى الحياة الدنيا باعتبارها وسيلة لا غاية، وعبادة الله لا للدرهم والدينار والتغالب والتفاخر والتنابز بالألقاب»[3]. فلقد خطَّ الغزالي «أخلاقياته للمجتمع على أسس دينية وطاعات روحية وقلبية»[4] ذلك لأن **الأخلاق في الشرع الإسلامي إنما تستمد سماتها المميزة من صفات الباري**، انطلاقًا «من أن فريضة الحج على سبيل المثال لا الحصر يحسبها فيلسوفنا نوعًا من الرياضة الروحية، فتراه يملأ باب الحج من كتاب «إحياء علوم الدين» بالأدعية، حتى تجد لكل خطوة يخطوها الحاج دعاءً خاصًا بها، وحتى لتحسبه غفل عن قوله تعالى (ليشهدوا منافع لهم)[5].

وأخيرًا، فغاية الأخلاق، عند الإمام أبي حامد تكمن في انقطاع الذات الإنسانية عن حب الدنيا وملذاتها الفانية، ومخالفة الهوى ومن ثم سلوك الطريق المؤدي إلى الله تعالى ويقول في كتابه «الأربعين»: «إنَّ سعادة الإنسان لمن يتشبّه بالملائكة في

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **ميزان العمل**، ص 59.
(2) م.ن. ص60.
(3) طه عبد الباقي سرور، **الغزالي**، ص 87.
(4) م.ن، ص.ن.
(5) قرآن كريم، **سورة الحج**، الآية 28.

النزوع عن الشهوات وكسر النفس الأمّارة بالسوء، ويبعد عن مشابهة البهيمة المهملة سدى التي تسترسل في اتباع الهوى بحسب ما يقتضيه طبعها من غير حاجز»[1]

وهكذا يتضح لنا مما تقدم من أقوال وآراء الإمام الغزالي، أن سعادة الإنسان النفسية هي غاية العمل الأخلاقي. فالإمام لا يرى السعادة الحقيقية في اللذات الحسيَّة حتى ما كان منها في الجنان، إنها عنده في **وصول المرء إلى كماله الخاص به**، وهي إدراك الأمور على ما هي عليه، أي بإدراكها عارية مما يلابسها واضحة جليَّة انها معرفة الحقائق الإلهية. وهذا النوع من السعادة وإن يكن نادرًا في هذه الحياة، إلا أنه يتم في الحياة الآخرة لمن هيّأ نفسه وأَعدَّها لها.

(1) الغزالي، الإمام أبو حامد، **كتاب الأربعين**، ص 94.

مقاربة في مفاهيم «الحدّ»

إنَّ استسهال مفهوم «الحدّ» من دون أدنى محاولة لفهم أبعاد مضامينه اللغويَّة والفلسفيَّة والرّوحيَّة والمسلكيَّة لهُو أمرٌ يُؤدِّي بمن لا يعي تمامًا فضيلةَ «لزوم الحدّ» إلى ارتكاباتٍ لا تُحمد عقباها، لا في المستوى الذّاتي الخاص، ولا أيضًا في المستوى الاجتماعي العام. وقديمًا، رأى كبار حكماء اليونان أنَّ في «الحدّ» (Limit) كلّ خير، وفي «اللاحدِّ» (Unlimited) منزَلقٌ إلى كلِّ شرّ. ولكي لا نقع في التباسات المفاهيم، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الخالق المبدِع، عندما أراد إيجاد الكون، أبدَع لهُ «حدًّا» عقَلَ به الموجودات، فأمّا الّذي عاندَ الانقيادَ في طاعةِ الحدّ المبدَع، فقد ضادَّهُ وخرَج عن نظامه، أي صار داعيًا إلى الفوضى التي هي الخروج عن كلّ حدّ، وهذا هو المقصود بـ«اللاحدّ» في هذا الإطار. فأمّا المطلق الّذي هو البارئ المعبود، فإنّه منزَّهٌ عن كلّ الازدواجات سبحانه وتعالى في عظمة وحدانيَّته.

تسودُ أجواءَ التفلسُف في الجامعات الكبرى في العالم اليوم نوازع شرهة إلى إهمال القول بأنَّ للإنسان «ماهيّة» أو «هويّة» روحيّة (Identity). وقد تأتّى هذا الاعتقاد نتيجة سياق طويل استُهلّ بشكل واضح منذ «عصر النّهضة» في أوروبا، وبروز مذاهب فلسفيَّة «وضعيَّة» و«تاريخانيَّة» و«نفعيّة» توّجها نيتشه في نهايات القرن التاسع عشر برفضٍ للمقاربة الأخلاقيّة الموروثة عن الأفلاطونيّة والمسيحيَّة، لمصلحة مفهوم «إرادة القوّة» ونبذ المثاليّة المترتّبة على القول بماهيَّةٍ ذات جوهر معنويّ.

لقد أهملت الفلسفة الحديثة المقاربة الأرسطيّة في علل الوجود وأهمّها العلّة الغائيّة، وهي علّة تعني الحدّ الّذي هو الغاية، فإذا قيل «حدّ العالَمين» فإنّما يعني غايتهم لأنّ فيه تناهَى كمالُهم. وقد أُريدَ بذلك الإهمال تعزيز الميول إلى مقاربة «التحرُّر» من قيود ما سمَّوه «الغيبيّات» وكلّ حقول المعرفة التي هي خارج ما سُمِّي «العلوم البحتة أو الصلبة». أدَّى ذلك إلى «نسبيَّة» جارفة، وإلى طغيان النظرة الاحتماليّة التي جرفت بقوَّةِ دلالتها المنظورة كلَّ يقين قائم على «اللامنظور». كانت النتيجة على الصّعيد الإنسانيّ هتك مفهوم «مركزيَّة الإنسان الكونيَّة»، وبالتالي، بات الحديث عن توازن داخلي يحاكي أسرار «الكون المعقول» باللوغوس (Logos وهو العقل الضابط لنظام الكون)، ضربًا من ضروب نزعةٍ مثاليَّة قديمة ورجعيَّة. وهذا اعتقاد فلسفي يُسهم سايكولوجيّاً في نبذ تقييد النفس بالأوامر والنواهي الروحيَّة (أي الحدود)، ويمنحها أوهام «الحرّيّة» المرتبطة بالانحلال الداخلي، والتمتُّع بمباهج الاستهلاك، وتأليه الثروة ومراكز القوّة ومظاهر الجاه، والتنصُّل في الوقت عينه من معايير الأخلاق والفضيلة التي باتت إلى حدٍّ كبير معوّقات شخصيّة ونفسيّة حائلة دون الفرد ومطامحه. هنا بالضبط، يصيرُ الحديثُ عن الأبعاد «النّظريّة» لمفهوم «الحدّ» وكأنّه يسير في الوجهة المعكوسةِ لمزاج الوقت. ولكن، كيف السّبيل لإهماله وهو يشكِّلُ قاعدةً ضروريّةً من قواعد «معرفة النّفس»، وبالتالي، معرفة الحقيقة؟

المفهوم الكونيّ للحدّ

كان فيثاغورس الحكيم الأوَّل الَّذي أطلق على النظام الكوني البديع اسم «الكوسموس» وهي كلمة يونانيّة (κόσμος) تعني النظام بمعناه الشامل، أي بحركته التي هي في غاية الانسجام والحكمة والجمال. ومعلوم بأنَّ التفكير الفلسفيّ بمعناه القديم (محبَّة الحكمة) بدأ بتأمّل المرآة الكونيَّة عبر استشعار مرآة الداخل الإنساني (إعرف نفسك)، حيث أدرك الفكر بأنَّ الكوْنَ قائمٌ على غايةٍ بديعةٍ من الانتظام وبالغ الدقَّة في حركتِه المذهلة، وأنَّ الإنسانَ فيه هو في محلِّ الجوهر الحيّ، وأنَّ مثالَ الخير

والعدل داخلٌ في كلِّ شيء، ليس فقط في حدود الصَّنعةِ والخَلق، بل وخصوصًا في معراج الغاية من الوجود. ولم ينفصلْ هذا النَّظَر المتعمِّق عن مفهوم العلَّة العاقلة التي تضبط «الكوسموس» بحركته ومجراه نحو غايته. وهذه العلَّة العاقلة هي الحدُّ الأوَّل الّذي عقَلَ هذا النّظام، بل كان علَّة وجوده أيضًا.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنَّ هذا الحدَّ يتحكَّم في الجموح السلبي الّذي يُطلقه «اللاحدّ» الّذي يعاندُ النظام ويضادُّه عقليّاً، ويشوِّشُ على صفاء الرّوح كي تنزلقَ معه خارج كلّ حدٍّ وقاعدة. ولا بدَّ من تكرار التأكيد على أن «اللاحدّ» هنا يعني القوَّة الرافضة لطاعة العلَّة الأولى العاقلة، سمِّيت بذلك لخروجها عن حدود نظام علّة الوجود بالرُّوح، مع عجزها عن التأثير في حركته الكلّية الطبيعيَّة.

المفهوم الفلسفي

إنّ لزوم الحدّ هو الثابتُ الأساسيّ لتحقيق العدل، سواء في المستوى النّفسيّ الخاص، أو في المستوى الاجتماعيّ العام. و«الجمهوريّة»، كتاب أفلاطون الجميل، يرينا أن العدالة هي نتيجة توازن القوى في النّفس على قاعدة أن تؤدِّي كلُّ قوَّةٍ فيها عملَها الّذي خُلِقت له. فلا تكون القوَّةُ العاقلةُ خادمةً للقوَّة الشهويَّة، ولا تكون الغضبيَّة طائعة للأدنى منها بل للأعلى. فإذا كانت العقليَّة سائدة وحاكمة، وكانت الشهويّة خاضعة ومحكومة، وكانت الغضبيَّة حارسةً للعقليَّة من جموح الشهويَّة كالسَّبع أمام وكر الأفعى المتعدّدة الرؤوس، فحينذاك ينتظمُ حالُ النّفس، وتنجلي بصيرةُ المرء إذ صار عادلاً في ذاته، وبالتالي، بات قادرًا على تحقيق فضيلة العدالة بين نظرائه. وهذا الأمر مماثلٌ للقوى في المجتمع الّذي تتشكّلُ منه المدينة، حيث أنّ توازن المعطيات الاجتماعيّة وفق نظامها الطبيعي من شأنه أن يحقِّقَ العدالة الاجتماعيَّة للمدينةِ إذ يكون الحاكم هو الأعقل والأمثل. خارج هذا التوازن، أي حين تتجاوزُ كلُّ قوَّةٍ حدَّها الطبيعيّ، يبدأ الانحطاط، وصولاً إلى تفشّي الفساد المسبِّب لوباء الظّلم القائد بدوره إلى خرابٍ مقيت.

المفهوم العلميّ المنطقي

إنّ أي باحث في تاريخ الفكر لا بدّ واقف على المجابهةِ الحيويّة بين سقراط وسفسطائيّي عصره. إنَّ أهمّ ما بدأ به الحكيمُ في مواجهة ألاعيب الخطاب والكلام هو الدّفع نحو «تحديد» المصطلح مدخلاً إلى حوار يُمكن الوصول به إلى مغزى ما، وإلا ينزلق الكلامُ في متاهٍ مغلوط، يُذهل العقل عن حقائق الموضوع، ويوقعُ المدَّعي في أوهام المعرفة التي لاَ طائل منها سوى التّمويه والخداع. مذّاك، صار «الحدُّ» نهجًا راسخًا في كلّ بحث رصين. و«الحدّ» هنا هو ما أوضحه الجرجاني في «التعريفات» بقوله: «هو قولٌ دالٌّ على ماهيَّة الشّيء»، أي «تعريف» المصطلح كي تكون قاعدة الحوار واضحة، والمفاهيم المتداوَلة بين المتحاورين غير ملتبسة. وهذه المقاربة السقراطيَّة أسَّست للحوار الفلسفي بمنهجه الديالكتيكي العلمي البنّاء.

المفهوم الشَّرعيّ

الحدود في الشَّرع هي قواعد الأمر والنَّهي، وهذا المفهوم يقاربُ المعنى اللغوي للحدّ، الّذي هو «المنع». لذلك، يأتي في معنى إقامة الحدّ شرعًا ما استحقَّه المخالفُ من عقوبةٍ معنويَّة أو غيرها تأديبًا للنّفس وتهذيبًا لها وفق مقتضيات الأدب والصّيانة. قال تعالى في كتابه الكريم ﴿**تلكَ حُدودُ الله فلا تَعتَدُوها ومَن يتَعدَّ حُدودَ الله فأولئكَ هُمُ الظّالِمُون**﴾ (البقرة 229).

المفهومُ الأخلاقيّ

يتبيَّن مدى حيويَّة مفهوم «الحَدّ» وأهمّيته القصوى في صحّة المسالك والتّصرّفات المبنيَّة على خِيار الفضيلة والأخلاق المحمودة. فإنْ كان الأخذُ من الحقيقة مرهونًا بحدِّ المرء، أي بما هو عليه حقّاً من مبلغ العقل، وانبساط الاستطاعة، واتّساع الهمَّة، فلزم عليه أن يكون متَّزنًا مع ما هو عليه، وإلا أدى به التجاوزُ إلى واقع الجهل والالتباس والغرور العقيم.

لقد خُوطبَ النبيُّ مباشرةً بالآية الكريمة من سورة هود، إذ قال تعالى ﴿**فَاستقِم كمَا أمِرت**﴾(هود 112)، وجاء في تفسيرها في «روح البيان» ما يلي: «هذا أمر بالدّوام على الاستقامة، وهي لزوم المنهج المستقيم وهو المتوسِّط بين الإفراط والتَّفريط... بحيث لا يكون ميْلٌ إلى أحد الجانبيْن قيْد عرض شعرة ممّا لا يحصل إلا بالافتقار إلى الله تعالى، ونفي الحوْل والقوَّة بالكلِّيَّة...»، وإنْ أنصفَ المرءُ نفسَه لَتحقَّقَ أنَّ تلك الاستقامة لا يُمكن تحقيقها إلا بلزوم الحدِّ استنادًا إلى المعرفة الصحيحةِ، والإدراك السَّليم، والنيَّة الخالصة، والتّواضع الحقّ.

ومن مأثور الحِكَم، ما جاء في القِدَم: «رحمَ اللُه امرءًا عرفَ حدَّه فوقف عنده»، فساوَتْ الحكمةُ الثابتة بين لزوم الحدّ ورحمة الله، لأنَّه بالاستقامة يصون المرءُ نفسَه كي تتمكَّن من ارتقاء مدارج السّلوك العاقل نحو كمالها الأخصّ بها، وهذا السبيل هو أشرف الغايات الإنسانيَّة.

«اللامحدود»

قبل أكثر من خمسة قرون من بدء التاريخ الميلادي، عاش أنكسيمندر، وكان صديقًا لطاليس، والاثنان قدَّما أفكارًا اعتُبرت خروجًا من أجواء الاعتقادات الخرافيّة (الميثولوجيّة)، وبدايةً لنمط تفكير يرنو إلى محاولات تفسير عقلانيّة للطبيعةِ واكتشاف العلل التي تحكمها، وبالتالي، فإنّ الفلسفة - بما تعنيه في الأصل اليوناني من محبّة الحكمة والمعرفة – قد وجدت سبيلها إلى العقول. وقد شهد أرسطو بأنّ طاليس، القائل بأن أصل الأشياء كلّها هو الماء، كان بمنزلة مؤسِّس لهذا النوع من الفلسفة (الطبيعيَّة). وقد خالفه صديقُه أنكسيمندر الذي نقل عنه ثيوفراسطس الشذرة التالية: «إنَّ العنصر الأوَّل للأشياء هو اللانهائي، وهذه العلَّة ليست ماءً ولا شيئاً من العناصر المعروفة، بل مادّة مختلفة عنها لا نهاية لها، وعنها تنشأ جميع السموات والعالم.»

فكـرة «اللانهـائي» هـذه (بـاليونـانيّة Apeiron، ويمكن تفصيلهـا كالتالي: a – peiron وتعني لا – حدّ) اعتبرها البعضُ من أكثر الأفكار الفلسفيّة التي خضعت للنقاش ومحاولات التفسير منذ ذلك الوقت وحتّى يومنا هذا. ولا غرو في ذلك، فهي

شكّلت «بداية لعمليّة التفكير المجرَّد نحو تكوين مفهوم لموجود عقلي حائز بذاته على الصّفة الجوهريَّة... تلمّس الفيلسوف عبرها، وبشكل أوّلي غامض نوعين من الوجود: الموجود الحسّي المتغيِّر، والموجود كوحدةٍ فكريَّة لتفسير الوجود فيزيقيّاً وميتافيزيقيّاً». (د. الضاهر).

وخلُص عدد من الباحثين إلى أنّ مصطلح (Apeiron) أي «اللامحدود» أو كما تُرجمَ أيضًا «اللامُتَعيّن» هو ليس مفهومًا (concept) بالمعنى الدّقيق لأنّه لا يشيرُ إلى أيّ شيء يمكن الإشارة إليه، ولا إلى أيّ شيء يُمكن تعريفه، ولا أيّ شيء يُمكن معارضته أو مقابلته بأيّ حقيقة أُخرى. الأبيرون يحيط بكلّ شيء، ولا شرط يقيّده. وهو ضروري لشرح وجود كلّ ما ندركه، ولا يمكن استيعابه بطريقة محدَّدة، ولا يمكن الإشارة إليه إلا سلبًا.

هذه المقاربات وأمثالها دعت بعض الباحثين إلى مقارنة فكرة «اللامحدود» «الذي لا يتعيَّن بشيء»، بفكرة «كاوس Chaos» اليونانيّة التي تعني فسحة الفراغ والخواء التي لا نهاية لها، وتعني أيضًا الظلمة التي لا نهاية لها.

تناول أرسطو المسألة واضعًا إيّاها تحت مجهر التحليل المنطقي الصّارم في كتاب «الطبيعة»، مستهلاً البحث بالتساؤل الأساسي: «قد يلزم مَن جعل نظره في أمر الطّبيعة أن ينظر في «لا نهاية»: هل هو موجود، أو لا؟ وإن كان موجودًا، فما هو؟» (Physics, B. IV, 208a, 27. Hussey). وبعد أن حاصر السؤال بمقدّمات عقليّة، اعتبر أنّ هذا الموضوع يدخل في نطاق «مواضع الشّك»، حيث أنّ نفيه يسبِّب أمورًا من المحال التسليم بها، وإثباته يطرح إشكاليّات في مقاربة صفات وجوده في غاية الصّعوبة.

طبعًا، القضيَّة هي من المواضيع الشائكة في الفلسفة، ويتطلّب بحثها عرضًا مسهبًا. المهمّ، أن أرسطو يثبت مدخلاً مُهمّاً يُمكن اعتباره «حدّاً» يسهِّل المقاربة في سبُل واضحة. يقول في استنتاج لافت، من دون وضع نقطة نهائية للبحث، ما يلي: «ظاهرٌ أنّ «لا نهاية» (اللامحدود) بمنزلة هيولى، وأنَّ ماهيّته عدم، وأنَّ الموضوع

بذاته هو المتَّصل المحسوس. وقد نجد سائر من تكلَّم في «لا نهاية» إنّما يستعملونه جميعًا بمنزلة الهيولى، ولذلك قد يقبح أن نجعل منه محيطًا لا مُحاطًا به» (الطبيعة 1، تر. إسحق بن حنين 208a...).

هذا يعني، مبدئيّاً، أنّ المسألة داخلة في مبحث الطبيعة، لا في مبحث ما بعد الطّبيعة، لأنّ الهيولى تعني «مادّة أولى» بالقوّة، قبل أن يحوّلها تفاعلٌ ما إلى صورة، أي إلى أن تصير «بالفعل»، وهذا ما قصده بـ«الموضوع بذاته» المتّصل بالمحسوس. وقصد بأنّ «ماهيّته عدم» لجهة وجوده «بالقوّة» من دون صورة، وهذا الضرب من الوجود «لا يعني أنّه سيخرج إلى الفعل» (206b...). وعدم الخروج إلى الفعل مساو لانعدام الوجود. وزيادة في محاصرة المعنى، سوف يشير، أرسطو، في «الميتافيزيقا» إلى أنّ الهيولى «لا يمكن أن تكون (في ذاتها ومن دون مجاز) موضوعًا للمعرفة».

إذن، وجد أرسطو أنّه من القبيح الظّنّ بأن «اللامحدود Unlimited» هو من دون إحاطة، طبعًا في مبحث الطبيعة كما تبيّن. وسوف «يطوِّق» هذه الفجوة الفكريَّة لاحقًا بعلَّة في الوجود عاقلة، هي بمنزلة علَّة أولى. ومن السُّهولة بمكان أن تُفهم هذه العلَّة بأنَّها «حَدٌّ» لا بدّ منه لكي يتبدَّى الوجود في نظامه البديع. وهنا عودٌ على بدء للوقوف على الأهميَّة القصوى، بل الضروريَّة، لمفهوم الحدّ.

مُقاربَات عِلميَّة

العلم في منظوره الجديد

الشيخ د. سليمان قريشة[1]

لا بد أنك تفكرت مراراً بذاتك كإنسان وبماهية العالم الذي تحيا به، أو قرأت عن المادة التي تكونه وصغر جزيئيّاتها وذراتها، أو عن طبيعة الزمان والمكان. لكن هل فكرت بوصف حسيّ لهذه الأشياء؟ هل استطعت تخيُّل جُسَيْم متناهي الصغر؟ هل استطعت أن تدرك للزمن بداية أو أن تصف محدوديَّة الفضاء؟

نحن وهذا العالم المحيط، نظامُه وعلَّة وجوده ووجودنا هي الأحاجي الكونية العظمى التي طلبها الإنسان في دائم العصور. وقد أرسى جهده هذا في كل عصر حضارة ترتكز على نظرة علمية إلى الكون تسعى إلى فهم عالم الطبيعة ومسبّباته. ولهذه النظرات العلمية - خصوصاً المتقدمة منها موضوع المقال- قسمان كمِّيّ ونوعيّ: فالقسم الكمِّيّ الَّذي يعتمد بمعظمه على الرياضيَّات الصوريَّة المعقَّدة لا يُفهم حقّ الفهم إلَّا بإدراك القسم الآخر. وهذا الآخر يتيح للمتخصصين ولغير ذوي الاختصاص الإستمتاع بلذة المعرفة من خلال فلسفة العلم.

ذلك العلم، القيمة الراقية في مفهوم الإنسانية، عرّض قيمها الرُّوحيَّة لانتكاسة في أوج نهضته بعد القرون الوسطى، ولم تكن هذه الانتكاسة بحال من الأحوال إلّا من نواحيه الفلسفية التي هيمنت على ثقافة العالم أجمع وأثَّرت في اتجاهاته الفكرية والعقائدية، فأصبح الإنسان في مفهوم تلك النظرة نموذجاً آليّاً تُضبط أفعالُه وتُدرس

(1) PhD in Fundamental Physics, Lebanese University.

ماهيته تماماً كدراسة حركة الأفلاك وماهيَّتها بما تقتضيه الضَّرورة المادِّية دون سواها، كما وأرجعت وجود الكون بكليَّته إلى الصّدفة، فلا علَّة له ولا غاية. ذلك العلم، نفسه، أبرز في القرن العشرين نظرة جديدة أطاحت المفاهيم السائدة، وأظهرت بتسلسلية عقلية غائية الكون في وجود الإنسان كما وآمنت بمدبِّر لهذا الكون علَّة بداية البداية.

تجذُّر الأيدولوجيا القديمة في مستويات المجتمعات الإنسانية كافة على مدى قرون وأجيال جعل منها قوة مستعصية على التبدُّل في فترة زمنية قصيرة، فلا تزال بعض النظريات -المنبثقة من النظرة القديمة- والتي ثبت بطلانها تُعتمد كحقائق ممكنة في أحايين كثيرة في الدِّراسة والتدريس.

«**العلم في منظوره الجديد**» كتاب صنّفه اثنان من الأساتذة المعروفين في أميركا الشمالية أحدهما متخصص في الفيزياء النظريَّة، والآخر في فلسفة العِلم. يتناول هذا الكتاب جانباً وفيراً من المقارنة بين النظرة العلمية التي انبثقت من فيزياء ما بعد القرن السابع عشر وبين النظرة العلمية الجديدة التي برزت مع ظهور المفاهيم الفيزيائية المتقدمة في مطلع القرن العشرين مع ما أعقبها من تطورات في مبحث الأعصاب وجراحة الدماغ.

يقسم هذا الكتاب إلى ثمانية فصول، لكننا سنتصرَّف في مقالنا هذا باستعراضه دون المس بجوهر الكتاب وهدفه المقصود.

من خلود المادَّة إلى محوريَّة الإنسان

استهلَّ المؤلِّفان الكتاب بشرحٍ عن طبيعة المادَّة كما رآها الأقدمون في عصر العلم الحديث وقيام النظام المادّي. بداية اعتبر نيوتن(Newton)أنَّ المادَّة المكوَّنة من ذرَّات متناهية الصغر ثابتة إلى الأبد لا تتحوَّل ولا تستحيل، كما واعتبر كِلا الزمان والمكان حقيقتين مطلقتين لا تغيير فيهما1.

المادِّية اعتبرت، استناداً إلى افتراض نيوتن الفيزيائي، أنَّ الكون بكلِّ قوامه

محض مادّي وأنه بالإمكان فهم جميع خواصّه عن طريق المادَّة - وهي الأزلية- دون الرجوع إلى الإنسان المراقِب المتميّز بخاصّيته العقلية. لكن في مستهل القرن التاسع عشر خلص اينشتاين(Einstein) بعد إثبات نظريته عن النسبية الخاصة إلى وجوب التخلي عن فكرتي الزمان والمكان المطلقين[1] وإلى ضرورة الأخذ بدور المراقب باعتباره محوريّاً في عالم الفيزياء2. زد على ذلك، فقد برز مبدأ التكافؤ بين المادة والطاقة نتيجة لمحورية الإنسان المراقِب. هذه المحورية الطارئة على العلم تكرّست بما لا يقبل الشك ليس في المراقبة فحسب، بل حتى في المشاركة3 بين أنشطة المراقب المرتكزة على الوعي وبين وصف الظواهر الفيزيائية المتعلقة بفيزياء الجسيمات الأولية[2]. لذا أضافت النظرة العلمية الجديدة، العقل، - ميزة

(1) لفهم ماهية الزمان والمكان وفقاً للنظرة العلمية الجديدة، لا بد لنا من القاء نظرة سريعة على بعض نتائج النظريتين النسبية الخاصة كما العامة التي منهما استنتجت المفاهيم الحديثة المتعلقة بالزمان والمكان، خصوصاً ما يتناول نسبية الأول وانحناء الآخر. فللنظر بداية إلى النسبية العامة (General Relativity) في هندسة الفضاء، فعند انعدام الحقول التثاقلية تسلك الأشعة الضوئية خطوطاً جيوديزية متوافقة مع الهندسة المألوفة للضوء حيث أن الخط الأقصر بين نقطتين (الجيوديزي Geodesic) هو المستقيم. لكن بسبب وجود الحقول التثاقلية لا ترسم الأشعة الضوئية هندسة الفضاء، وبالتالي نصف الفضاء الثلاثي الأبعاد بالمنحني في مرجعية صورية ذات أبعاد أربعة تماماً كانحناء المسطح الثنائي الأبعاد في الفضاء ذي الأبعاد الثلاثة. لا تقف النسبية العامة عند هذا الحد، بل تتعداه لتتخذ من الزمن بعداً رابعاً يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة، وفي هذه المرجعية الصورية الرباعية الأبعاد (الزمكان Space-Time Continuum) يسلك الضوء خطوطاً مستقيمة. فاندماج الزمان في المكان بعيد تمام البعد عن فكرتي الزمان والمكان المطلقين وعن جميع ما افترضته وتبنت نظرياته المادية في سبيل إظهار الحقيقة.

أما فيما يختص بالنسبية الخاصة (Special Relativity)، فقد أثبتت أن الإطار الزمني للحوادث وتواليها وإطارها المكاني يحددان فقط وفق معايير معينة، أي إن القياسات الزمنية والمكانية بين مراقبين تختلف باختلاف المعايير المحددة لكل منهما، وهذا مما يناقض مسلمات النظرة القديمة حول الحقائق المتصلة بكل من الزمان والمكان.

بناء على ما تقدم، نستطرد فنقول ان ما اثبته العلم الحديث خطير لجهة تبني ما لا يستوعبه الادراك البشري من حقائق معترَف بوجودها. هذا الإقرار الذي نتج بعضه عن تجارب برهنت صحة النظريات العلمية، جعل من بعض الأفكار الخارجة عن التخيل والمتجاوزة للادراك الطبيعي شيئاً يصدقه العقل بخلاف ما آلت إليه المفاهيم العلميَّة السابقة.

(2) لم تأبه نظرية الكم الحديثة المعنية بدراسة الجسيمات الأولية بالمبادئ التي قامت عليها أصول المادية، والتي تتيح لنا التنبؤ المستقبلي للحركة والموقع، بل استبدلتها بأخرى صورية بلغت في أبعادها ذروة الغرابة والغموض، وأكدت استحالة تطبيق تلك المبادئ على الجسيمات المتناهية الصغر. بمعنى آخر وضعت =

المراقب المشارك- إلى جانب المادَّة والقوانين الطبيعية في المنهجية العلمية.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الفيزياء الكلاسيكية تعمل بكفاءة بالنسبة للمراقب في ظروف السرعة البعيدة عن سرعة الضوء وفي دراسة الأجسام العيانية، وقد أدت إلى نتائج مهمة في العديد من المجالات، لكنها ليست قوانين شاملة. على سبيل المثال يمكن استنتاج قوانين نيوتن من النسبية الخاصة عن طريق المقاربة. لكن إذا أردنا الغوص في ماهية العلوم وفلسفتها، علينا الرجوع إلى القوانين الأساسية لا إلى تلك المنبجسة منها. لذلك نجد أن علماء وفلاسفة النظرة القديمة أصابوا في مواضع كثيرة من الناحية الصورية لكنهم ضلّوا من الناحية الفلسفية.

لامادّيـة العقـل

النظرة الحديثة التي بناها ألمع روَّاد الفيزياء الحديثة أمثال اينشتاين وهايزنبرغ (Heisenberg) وبور (Bohr) وآخرون كثُر من فيزيائيين وفلكيين، أتمَّ بناءها علماء متخصصون في مبحث الأعصاب وجراحة الدماغ أمثال اكلس (Eccles) وبنفيلد (Penfield)، الذين انتهت بهم أبحاثهم إلى أن العقل -لا الدماغ ولا آليَّة الأعصاب- هو الذي يراقب ويوجِّه ويتيح التجربة الواعية 4 - 5، وأنَّ الإنسان مكوَّن من جسد فان وروح لا يعتريها الفناء 6 - 7.

يضرب الكتاب مثلاً يبيّن عجز النظرة القديمة في افتراضها خلود المادة تفسير كيفية انبثاق العقل من المادة. فنحن ندرك تماماً مادية انطباع الصُّورة في شبكية العين التي تماثل انطباع الصورة في شريط المصوِّر بتغيرات فيزيائية وكيميائية، لكن من

= ميكانيكا الكم حدوداً لمبدأ السببية والحتمية المنبثق من الفيزياء الكلاسيكية وأثبتت أن وعي المراقب هو ما يوجب إظهار حالة محددة لم تكن قبل عملية القياس، على سبيل المثال لا الحصر، وانطلاقاً مما يعرف بمبدأ هايزنبرغ الارتيابي، لا سبيل إلى معرفة اندفاع جسيم متناهي الصغر وموقعه في الوقت عينه، فلنفترض أننا بصدد رصد موقع أو حالة الكترون، فاعتماداً على مفاهيم فيزياء الكم، لا يوجد قبل عملية القياس موقع معين أو حالة معينة، بل حالات متراكبة وأضدادها، تستحيل جميعها إلى حالة محددة فريدة عند الادراك والوعي. وإذا اخترنا قياس الاندفاع يستحيل الموقع إلى حالات متراكبة احتمالية. فللمراقب الحرية في الاختيار وللوعي تكوين الحقيقة التي نرى ونحس!

العسير فهمه سرّ الإدراك الحسّي لهذه الصورة بالحركات والألوان والترتيب الزمني والمكاني في الدماغ بالطرق العلمية المماثلة 8 - 9 - 10 - 11.

والأكثر إعساراً على النظرة المادية تفسير عمليَّة النسيان والتذكر، أو عدم إدراك الصُّورة المرئية في حالة عدم تنبُّه الدِّماغ. هذا المثل المرتبط بحاسة النظر ينطبق أيضاً على سائر الحواس كلّ بحسب كيفيته. ولم تقدر النظرة المادّية الإجابة عن التساؤلات المرتبطة بالوعي أو تفسير عمليَّات الإدراك الحسِّي، لذلك أمل المتحمِّسون لها أن يحمل القرن العشرون الإجابات التي من المنتظر أن تكون الإنجاز المزمع أن يوطّد دعائم المادِّية.

خلافاً للبرنامج المادِّي المرسوم، فمع تطوُّر مبحث الأعصاب وجراحة الدِّماغ في القرن العشرين، تبيَّن أنَّ عمل العقل ليس آلياً كما صوَّرته النظرةُ القديمة، وأنَّ الإدراك لا يتوقف على النشاط العصبي فحسب، بل إنَّ الإرادة البشرية -أو قل العقل- ليس له مكان في الدِّماغ وبالتالي ليس له أعضاء جسدية[1].

فإذا كانت الإرادة الإنسانية غير مادية فهي لا تخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا ولا تدخل في فيسيولوجيا الدِّماغ، فليس ممَّا ينافي العقل أن تتصرَّف بغير طرق المادة. وإذا كان الجسم المادي عُرضة للفناء والتحلُّل فإنَّ الإرادة البشرية -أو سمّها الرُّوح- لا تفنى ولا تزول.

الله والكـون

يرجع الكتاب إلى تأمُّل فلسفيّ لفهم بُنية الكون ومآله ونشأته، مميّزاً بين أمرين متضادّين في كِلا النظرتين حول الخالق والغاية من الوجود.

(1) نستنبط مما تقدم أن العقل اللامادي هو الممسك بتصرف الإنسان ومدبر أفعاله. هذا العقل المثبت وجوده والحاكم على الجسم الانساني يبرز اتصالاً بين المادية واللامادية المتجسدة في الانسان: لمّا كانت الأفكار تتولد من جرّاء الإدراك الحسي، كان العقل لا يدرك ولا تظهر أفعاله إلّا من خلال الآلة الجسمية. فباختلاف العقول الحاكمة الأجسام اختلف التصرف الانساني، وهذا ما أسهب المؤلِّفان بشرحه في الكتاب، وما بني عليه القسم الرابع من هذا المقال.

فحيث أنَّ النظرة القديمة تقول بخلود المادَّة وأزليتها، فهي لا تجد ثمة مسوّغاً للاعتقاد بما بعد الطبيعة أو مبرراً للقول بوجود إله. ولمّا كان الإنسان بحسب النظرة القديمة مادّياً صرفاً انتفت الغاية من وجوده لأنّه والجمادات سواء، فهو كائن حيّ وُجد عن طريق الصّدفة.

مرَّة جديدة أثبتت الفيزياء المتقدِّمة بالأدلَّة والبراهين خطأ ما بُنيت عليه فلسفةُ الإلحاد، فللكون الذي هو في طور التمدُّد لا شكّ بداية تشمل الزَّمان والمكان. قبل نقطة البداية المعروفة بنظرية الانفجار العظيم[1] (Big Bang)- التي لم تفلح المادّية في تجنُّب افتراضها بداية أوليّة للكون-، لم يكن ثمّة زمان ولا مكان ولا مادّة. هذه النظرة العلمية يمكن أن يدركها العقل وإن كانت عسيرة مستعصية على تصوُّر الخيال[2].

وإذا كان العدم لا ينتج إلّا العدم، فلا شك عندئذ أنَّ علَّة هذه البداية هي عقل لامادّي -كما تقدَّم القول- أزليّ الوجود.

والَّذي يبعث على التأمُّل زيادة أنَّ الظروف المكوِّنة للحياة رُكّبت تركيباً لتكون بما هي عليه منذ بداية البداية. على سبيل المثال لا الحصر، لو قُدِّر حدوث أيّ زيادة أو نقصان في الكمّيات الفيزيائيّة التي تحكم تكوُّن عناصر المادَّة وترابطها لما وُجدت

(1) الانفجار العظيم هو نظرية علمية تهدف الى تفسير البداية الأولية لنشأة الكون، فهي تقول ببداية الكون في لحظة «الصفر» (أي لا زمن قبل تلك اللحظة)، ومن نقطة حجمها لا يكاد يعادل شيئاً (أي لا مكان قبل تلك اللحظة)، ومن تلك النقطة برز المكان والمادة وتعاظم اتساع وامتداد تلك النقطة اللامحدودة الكثافة بمادتها وطاقتها9 إلى أن بلغت ما هي عليه اليوم. هذه البداية المفردة تؤيدها النسبية العامة وتناهي طاقة الأشعة الكونية التي تناقض نظريات المادية التي حاولت عبثاً تجنب الاعتراف ببداية مطلقة للكون عن طريق طرح نظريات شتى ثبت بطلانها، منها نظرية «نوسان الكون» (Oscillating Universe) التي تقول بتذبذب الكون وانكماشه ومن ثم إعادة توسعه مرات عديدة الى الأبد10 11.

(2) إن الانتقال الجوهري الذي تبنته النظرة الحديثة في المعرفة العلمية من كلية الاعتماد على النظم المادية والميكانيكية الممكنة التصور وإدراك الخيال إلى اعتماد ما هو قابل للفهم وإدراك العقل، أزال ضرورة وجود الصور المادية للوصول إلى المعرفة. ذلك ان النظرة القديمة حجبت الاعتراف بما لا تدركه الحواس، والنظرة الجديدة اعتمدت على الفكرة والتأمل مع الاعتراف بموضوعية العلم المستعصي عن تصور الإنسان، والمتحول من دائرة التقليد وتقييد الصور المادية والميكانيكية المدركة والمخيلة إلى دائرة الانطلاق.

الحياة. ويبدو للرائي أنَّ خواصَّ الكون توحَّدت بجميع تفاصيلها خدمة لإيجاد الإنسان الحيّ العاقل. واستطراداً لحقيقية كوْن الإنسان عنصراً أساسياً مُشاركاً وفاعلاً في الفيزياء الحديثة، تعادلت ضرورة وجودِ الكون مع وجود الإنسان، **لكنَّ وجودَ العقل حاكماً الجسم الإنساني جعل من الإنسان نور الكون وعلة وجوده،** فالكون المادّي دون الوعي الإنساني خال من المعنى مفتقر أيّما افتقار.

فإذا كان الكون المادّي لاغائياً، يستهدف وجود الإنسان بخاصِّيّته العقليّة، وجب بداهة وجود مُوجِّه له إلى غايته، وهذا المدبِّر هو الله.

من اللافت في هذا الكتاب أنَّ المؤلِّفيْن أفرَدا فصلاً تناولا فيه **موضوع الجمال** برقيٍّ وإسهاب. فهذا الجمال الذي نشعر به في كل جزء من عالمنا يستحيل إيعازه إلى الضَّرورة أو إلى الصدفة، لأنَّه لو كان ذلك صحيحاً وجب أن يكون الجمال نادراً. والجمال الَّذي لم تره النظرةُ القديمة صفة في الطبيعة وردّته إلى طبيعة العقل، بنى عليه فيزيائيو القرن العشرين كثيراً من نظريَّاتهم: فالنظريَّات التي تفتقد البساطة والتناسق والرَّوعة قلّما تصمد، زد على ذلك أنَّ كثراً من علماء الفيزياء أمثال فينمان (Feynman) وهايزنبيرغ وشرودنغر (Schrödinger) وديراك (Dirac) وتومسون (Thomson) يجمعون على أنَّ الجمال هو مقياس أساسيّ للحقائق العِلميَّة[14] [13] [12] . هذا الجمال التجريدي في الفيزياء يماثل عناصر الجمال المحسوسة في الطبيعة. ذلك الجمال الذي يلهم العالم والفنان والشاعر هو صفة ملازمة للطبيعة كما تؤكد النظرة الجديدة.

جمال الكون أيضاً دالّ على وجود الإله، «إن الله جميل يحب الجمال».

الإنسان والإنسانيَّة

انعكس تأثير ما آلت إليه النظرة العلميَّة الحديثة من الناحيتين الفيزيائية والعقلية على علماء النفس أمثال فرانكل (Frankl) وماسلو(Maslow) وماي (May) الذين اعترفوا بأولوية العقل لا الغرائز في تفسير السلوك البشري 15 - 16، واتَّبعوا في

أبحاثهم منهجيَّة عرفت «بعلم النفس الانساني» المرتكز على الوعي الانساني وقيمه الروحيَّة والعقليَّة.

إذن، من الناحية الإنسانيَّة، لم تقتصر النظرة العلمية الجديدة على إثبات وجود العقل اللامحصور في فسيولوجيا الدِّماغ، بل امتدَّت لتشمل علم النفس والإنسان والمجتمع، ذلك أنَّ هذه العلوم اقتبست أفكارها مباشرة من فلسفة العلوم الطبيعية السائدة. فعلم النفس القديم مثلاً اعتمد مذهب السلوكية، الذي لا يعترف بوجود العقل أصلاً، دون الوعي في دراسة الإنسان، مستمداً منهجه من الفيزياء القديمة في لامحورية العقل ومن نماذج فيزيائية تمثّل السكون والحركة، فأصبح الإنسان وفق هذا التصور آلة يمكن التنبؤ بتصرفاتها وضبطها. لكن النظرة الجديدة التي قالت باستقلال العقل عن المادَّة اعتمدت نموذجاً جديداً لعلم النفس يرتكز على الإدراك والوعي. هذا النموذج الجديد جعل للحياة العقلية والرُّوحيَّة للإنسان حقائق كتلك البيولوجيَّة الماديّيَّة، ومثّل انعطافاً مهمّاً في الدِّراسات الإنسانيَّة: **الإنسان ليس بآلة، بل هو حرّ الإرادة والاختيار**.

يقول الفيزيائي فيغنر (Wegner) «إن الحجَّة الرئيسيَّة ضدّ الماديّيَّة ليست أنَّها لا تتَّفق مع نظريَّة الكمّ (Quantum Theory) ، بل هي أن عمليَّات التفكير والوعي أمور لا سبيل إلى إنكارها»17. بناء على ذلك، تعاملت النظرة الحديثة على أنَّ الإنسان «قوَّة واعية» وتصرُّفه يستند إلى قِيَم. وقد استخدم المؤلِّفان مصطلح «السِّلع الروحيَّة» للدلالة على القِيم الاخلاقيَّة والفكريَّة والجماليَّة، في نقض مباشر لتشدُّد النَّظرة القديمة في التمسُّك بالسِّلع الجسديَّة منفردة لتفسير سلوك الإنسان. فكما أنَّ العقل يسيطر على سائر العمليَّات الكيميائيَّة والفيزيائيَّة ويوجِّه فيسيولوجيا الجسم، كذلك العقل والإرادة يستطيعان السَّيطرة على الانفعالات وتوجيهها، وبالتالي يستطيعان إخضاع الجسم وماديّته. فمن الممكن أن يتعرَّضَ الإنسان إلى تصرُّف لاإنسانيّ بطبيعة الحال، لكن ليس من الممكن أن يتصرَّف بأمر مُناف لقِيَمه دون أن يرتضيه. ومن الممكن أن يرتقي الإنسان إلى الإنسانية بإرادته في أحلكِ الظّروف وأقساها أو أن يتصرَّفَ كالبهائم18.

كلُّ ذلك يرجع إلى ما تقدَّم من حريَّة الإرادة والاختيار، ذلك المكوِّن اللامادّي

للإنسان الذي يدفعه إلى اكتساب القِيَم الروحيَّة، هو الدافع المسبِّب لبناء الحضارة على أُسُس علميَّة وفنِّيَّة. يسوق الكتاب في هذا الصدَّد أمثلة تؤكد أنَّ للإنسان حرّية التصرُّف وفق القِيَم الأخلاقيَّة. وتصرُّف الإنسان هو من يكوِّن الحضارة لا الحضارة هي من تُكوِّن الإنسان.

العالَــم

ماذا عن تصوُّر العالَم؟ النظرة القديمة تتخبَّط عاجزة عن فهم العالَم بسبب نكرانها للإدراك الحسّي، فالإحساس ينتج عن تغيُّر مادّي، وهذا التغيُّر يختلف باختلاف الحواسّ، كأن تستخدم مثلاً حاسَّة النَّظر أو حاسَّة اللمس لإدراك حجم كتاب، وبالتالي لا تعوِّل النَّظرة القديمة عليه. لذلك قسَّمت النظرة القديمة بين ما أسْمَتْهُ عالم العقل وبين عالم المادَّة. فاعتبرت أنَّ عالم العقل يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء بسبب التغيُّر باختلاف الحواس، أمَّا عالم المادَّة فهو الموضوعيّ يعتمد على المنهج العلميّ بالتجربة والاختبار والرياضيَّات. هذه القطيعة التي بنتها النظرة القديمة بين عالم العقل وعالم الطبيعة أدّت إلى يأس فكريّ حول إمكانيَّة فهم العالم واستطراداً إلى عبثيَّة مطلقة. وما لم تبرّره هذه النظرة تسويغها نقل الصّورة الموضوعيَّة من حقول التجربة اعتماداً على الحواس.

أما النظرة الجديدة التي تؤكِّد أنَّ الإدراك الحسِّي ليس من أنشطة المادَّة، لا ترى فرقاً بين قِسمَي النظرة القديمة، فالذاتيّ والموضوعيّ شيء واحد، والعالم المحسوس هو نفسه العالم الموجود. ومن الجدير ذكره أنَّ القوانين الفيزيائيّة تشتقّ مباشرة عبر الاتّصال بالواقع، والتصوُّر الأوَّليّ لهذه القوانين يكتمل أفكاراً تجريديَّة لامعادلات رياضيَّة.

بين الماضي والحاضر

نبذ مُطوِّرو النظرة القديمة وداعِموها كلَّ ما هو قديم من فلسفة وعِلم، وارتكزوا في منهجهم على المفاهيم التي برزت في عصرهم دون سواها. بيْد أنَّ النظرة الجديدة

التي أبقت على ميادين العلم الكلاسيكيّة وأخذت بالمكتسبات الحقيقيّة التي تمَّت في ظِلال المذهب المادّي، بدَت أكثر شمولاً وأبعد اتّساعاً، ليس لاحتفاظها بالنهج التجريبي في دراسة علوم الطبيعة فحسب، بل بإبداعها استمراريّة فكريّة تتَّصل بعصر ما قبل العِلم، وتماثلها مع فلسفة العصور القديمة خصوصاً فلسفة أرسطو (Aristotle) -كما يقول الكتاب- تماثلاً يبعث على الدهشة. ولعل الفيزيائي شرودنغر- أحد أشهر صائغي معادلات الكم الشهيرة- أبرَزَ ذلك جليّاً بقوله: «إنَّ علمَ الفيزياء بشكله الحاليّ هو النِّتاج المباشَر للعالَم القديم واستمرار مطَّرد له»19.

فالنَّظرة الجديدة تقول اليوم كما قال أرسطو قبل ألفي عام:

- إنَّ العقل لامادّيّ وخالد،
- المادَّة والزَّمان والمكان مخلوقون من بداية لغاية أوجدها خالقُ الوجود،
- المبدأ الإنسانيّ قوامه اعتبار الإنسان قوَّة واعية حرّة الإرادة والاختيار،
- كِلا الفلسفتين يُسقط رأي العبثيَّة في صنائع الطَّبيعة، فرصْد الجمال في مختلف جوانب الكون لا يُعزى بحالٍ من الأحوال إلى الصّدفة، وتؤكِّد بداية الكون وتوجُّه أجزائه نحو غاية مشتركة **الغائيَّة في محوريَّة الإنسان العاقل**.
- كِلا الفلسفتين اتَّبعَتا الخبرة المتخصِّصة التي تستند إلى التفكير والوعي.

فالحريّ بالإنسان أن يسعى وراء الجمال في بحثه عن حقيقيَّة ذاته وعن الحقيقة المُطلقة.

وإذا كان ليس لأيّ من مكتشَفات العِلم التي بُنِيت عليها النَّظرة العِلميَّة القديمة ما يُوجِب إنكار «حرّية الاختيار أو الغائيَّة أو الجمال أو الله»، فإنَّ في مكتشَفات العلوم الحديثة ما يؤكِّد عكس ذلك ويثبّته.

في النظرة القديمة، «كلّ شيءٍ مادّة» وهي الأزليّة. إذن لا وجود للوعي والعقل المدبِّر، لا وجود للإرادة الإنسانيَّة وللقِيَم. إنَّها نظرة إلى كَوْنٍ عبثيّ الوجود، كائن عن

طريق الصّدفة لا جمال فيه ولا غاية له، ليس فيه ثمة حقيقة ولا ما يستحقّ البحث في أفق مسدود.

لقد أعادت النظرةُ الجديدةُ إلى ميادين العِلم نوراً بعد الظلمة، وأملاً بعد اليأس، ووجوداً بعد العدم، وأبرزت للإنسان جمال الوجود.

ختاماً: مقاربة فلسفيَّة ونظرة إلى الواقع

نظر الماديّيُّون إلى الحياة على أنَّها مهزلة، وتماهت الفلسفة القديمة والعِلم الحديث على اللاعبثية، الأمر الذي أظهرهما والماديّيَّة على طرفَي نقيض. فمِن منطلق تصوُّرنا وتفكُّرنا في كمال نظام الكون وعظمة أسراره وجماله، لا بد أن تكون للغاية التي أُوجدَ لها الكون والإنسان مكانة تتناسب وسموّ العقل ورفعته.

ولمَّا كان الكون حدث من بداية، وجَب وجود علَّة له، ولمَّا كان الكون مُوجَّهاً إلى إيجاد الإنسان، وجَب وجود مُوجِّه له، ولمَّا كانت الظُّروفُ المُهيِّئةُ للحياةِ غايةً في الدِّقَّة والجَمال وَجَب أنَّ هناك مُهندساً لها. والمُستدلُّ عليه فيما ذكرنا هو المعنى الدَّالّ على الله. ومن رقيَ إلى معرفةِ المعنى هو الإنسان بعقله وفكره وإدراكه. والمعنى الَّذي ذكرنا لم يكن لِيُعرَف لولا وجود الكون، فالوجود من الله كالخطّ من المعنى، كما قال أرسطو: «لا يُمكن للمعنى أن يظهر إلَّا من خلال الصُّورة، يظهر المعنى من خِلالها، والمعنى خارج عن الصُّورة وداخِل فيها، فلو لم يكن خارجاً عنها، لكان المعنى زال بزوال الصُّورة، ولو لم يكن داخلاً فيها لكانت الصّورة لا تعبِّر عن المعنى». فبالكلمةِ يُدرَكُ المعنى، لكنَّ الخطّ ليس هو المعنى بذاته. كذلك وجود العقل اللامادّي داخل في الجسم خارج منه، فهو القوَّة المحرِّكة له، أو الإرادة كما سمَّاهُ مؤلِّفا الكتاب، فهو داخل في الجسم لوجوب إظهار الحركة منه، وهو خارج منه لأنَّ اللامادِّيَّة لا تندثر باندثار الجسم المادّيّ. فالنَّظرة الجديدة للعِلم أشارت إلى وجود «عقلَيْن لامادِّييْن في كِلا طرفَي الكون»، وهما الله والنُّور الانسانيّ على ما أوضحه الكتاب.

ولما كان وجودُ الكون غائيّاً، وكانت غايتُه في الإنسان أظهر وأبْيَن كما سبق وذُكِر، ولمَّا كانت أعمال الإنسان ترمي بالضَّرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل عمله، وجب أن تكون غايات كل الأعمال مهما تعدَّدت تنتهي إلى غايةٍ قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجَّه إليها الأفعال جميعها. **هذه الغاية هي غاية الحياة.** قال أرسطو: «إنَّ هذه الغاية من غير شكّ هي الخير الأعظم، وإنَّ معرفتَها لَتهمّنا إلى أكبر حدّ».

العقلُ، أسمى ما ملك الإنسان وميزه عن سائر المخلوقات الحية، يوجب أن تكون الغاية القصوى هي السعادة التي لا تحتاج إلى ما يتممها ويكملها، هي كفيلة وحدها أن تسعد الحياة. فلا تطلب إلا لذاتها ولا يطلبها الناس لشيء آخر، هي ليست لذة حسية ولا كرامة شخصية، بل هي العمل بحسب الكمال، «والنظر والحكمة بالمعرفة والعقل» كما قال أرسطو. وهو ما خلص إليه المؤلفان وأسهبا في شرحه في إبراز فضائل القيم الروحية وجمالها ولذة مشاركتها وممارستها، إذ إن الناحية الإنسانية والبعد الإنساني لفلسفة العلم يوليهما الجنس البشري الاهتمام الأكبر وانعكاسهما مباشر على الأفراد والمجتمع.

لعل أبرز الانعكاسات التي تمس جوهر العلوم بعد إثبات النظرة الجديدة بوجود الأمور اللامادية وإقرارها بعلة الكون وغائيته وبمحورية الإنسان وروحية شؤونه وقيمه الخارجة عن نظام المادة والخاضعة لسلطة العقل، كانت في تغيير النظريات والمفاهيم النفسية المتعلقة بدراسة الانسان وسلوكه واعادة تصويبها ونقض الكثير مِنها، فلا الإنسان عبد للمادة ولا هو عبد للغريزة، بل للانسان كرامة ناتجة عن سلع روحية خارجة عن نطاق المادة وقيمها.

قال أرسطو: «لما كان الأسلاف يتفلسفون طلباً للتحرر من الجهل فمن الجلي أنهم درسوا العلوم لذات المعرفة لا لأي غرض نفعي». ففي اعتقادي أن الانتشار الخجول لفلسفة العلم الحديث ومتغيراته بين الشباب المتعلم تقع على عاتق السياسة العلمية المتبعة التي ترمي إلى الأغراض النفعية المادية والاقتصادية، فقلما نجد في

العلوم التجريبية والنظرية كافة مادة تبحث في فلسفة النظريات وماورائياتها، ربما بسبب الاختلاف العميق بين أنصار النظرة القديمة وأنصار النظرة التي بناها ألمع رواد الفيزياء الحديثة وفلكيون وعلماء متخصصون. لقد كان هؤلاء بمعظمهم يبحثون حباً بالمعرفة والعلم. وإن كان طلب المعرفة لذاتها قد خف وهجه وخفت، فإن جمالها وجمال البحث فيما وراء معانيها وفيما يتجاوز كثافة المادة لا يزول ولا يخفت.

مراجـــع أساسيَّة

1 - Isaac Newton, Principia, trans. Florian Cajori (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1934), p. 6, 399.

2 - Max Born, Physics in My Generation (London & New York: Pergamon Press, 1956), p. 48.

3 - John A. Wheeler, "Grenesis and Observership," in Foundational Problems in the Special Sciences, ed. Robert E. Butts and Jaakko Hintikka (Dordrecht, Holland: Reidel, 1977), pp. 56-.

4 - Penfield, The Mystery of the Mind (Princeton: Princeton University Press, 1975), P. 49.

5 - John Eccles, The Human Mystery (New York: Springer-Verlag, 1979), p. 227.

6 - John Eccles, Facing Reality (Berlin: Springer- Verlag, 1970), p. 174.

7 - Penfield, P. xiii, 85.

8 - John Eccles, Facing Reality, p. 12-.

9 - Joseph Silk, The Big Bang: The Creation and Evolution of the Universe (San Francisco: W.H. Freeman, 1980), p. 312. Robert Jastrow, God and the Astronomers (New York: Norton, 1978), p. 14.

10 - Steven Weinberg, The First Three Minutes (New York: Basic Books, 1977), p. 154.

11 - Sidney A. Bludman. 'Thermodynamics and the end of a closed Universe," Nature, 308 (22 March 1984), p. 322. Wheeler "Genesis and Observership," p. 15.

12 - Richard Feynman, The Character of Physical Law (Cambridge: M.I.T. Press,

1965), p. 171. Werner Heisenberg, "The Meaning of Beauty in the Exact Sciences," in Across the Frontier (New York: Harper & Row, 1974), p. 183.

13 - Heisenberg, p. 175. Erwin Schrodinger, Nature and the Greeks (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), p. 23. Albert Einstein, quoted by S. Chandrasekhar, "Beauty and the Quest for Beauty in Science," Physics Today 32 (July, 1979), p. 26.

14 - P.A.M. Dirac, "The Evolution of the Physicist's Picture of Nature," Scientific American 208 (May 1963), p. 47. Sir George Thomson, The Inspiration of Science (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 17.

15 - Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being (New York: Van Nostrand Reinhold, 1968), p. 200.

16 - Rollo May, Psychology and the Human Dilemma (New York: Norton, 1979)

17 - Eugene Wigner, Symmetries and Reflections (Bloomington: Indiana University Press, 1967), p. 17677-.

18 - Viktor Frankl, Mans Search for Meaning (New York: Pocket Books, 1959), pp. 213.

19 - Schrodinger, Science and Humanism (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), p. 57.

تعريف بأهمّ أسماء العلماء والمصطلحات العلميَّة

نيوتن، اسحق Newton, lsaac (1642-1727): رياضي وفيزيائي إنكليزي. يعتبر في نظر الكثيرين من أعظم العلماء في كل العصور. كان أستاذ الرياضيات (1669-1701) بجامعة كيمبرج. في الفترة ما بين عامي 1664 و1666، اكتشف قانون الجاذبية، ووضع علم التفاضل والتكامل، واكتشف ألوان الطيف السبعة التي يتألف منها الضوء الأبيض. بين في كتابه المعنون «الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية» (1687) كيف أن قانون الجاذبية يفسر حركة الأجرام السماوية وسقوط الأجسام على الأرض. يتناول كتابه المذكور عالم الديناميكا) بما في ذلك قوانين نيوتن الثلاثة في الحركة)، وميكانيكا السوائل، وحركة الكواكب السيارة وتوابعها وحركة المذنبات، وظاهرتي المد والجزر. أما نظرية نيوتن التي تقول إن الضوء مؤلف من جسيمات-وهي النظرية

المشروحة في كتابه المسمى «البصريات» (1704) - فقد هيمنت على علم البصريات حتى القرن التاسع عشر حتى حلت محلها النظرية القائلة إن الضوء ذو طبيعة موجية، شغل منصب رئيس الجمعية الملكية ابتداء من عام 1703 إلى حين وفاته.

آينشتاين، ألبرت Einstein, Albert (1879-1955): فيزيائي ألماني من عباقرة العلماء في كل العصور. وضع عدداً من النظريات في الفيزياء أدخلت مفاهيم جديدة للزمان والمكان والحركة والضوء والجاذبية.نشر في عام 1905 نظرية النسبية الخاصة، وفرغ في عام 1916 من وضع نظرية النسبية العامة. منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1921. من مؤلفاته: «معنى النسبية» 1923، و«بناة الكون» 1932.

متصل المكان والزمان Space-Time Continuum: مفهوم أساسي في نظرية النسبية حل محل المفاهيم السابقة التي كانت تصور المكان والزمان باعتبارهما شيئين منفصلين ومطلقين وهو خطأ بينه أينشتاين وأقام عليه الدليل. أما وفقاً لهذا المفهوم الجديد فلا بد، عند تحديد موقع حدث من الأحداث الكونية، من بعد زماني رابع يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة وهي الطول والعرض والارتفاع.

هايزنبيرغ، فيرنر Heisenberg, Werner (1901-1976): فيزيائي ألماني من واضعي نظرية الكم. عمل أستاذاً للفيزياء بجامعة ليبتزيغ خلال الفترة 1927 - 1941. رأس إبان الحرب العالمية الثانية فريق العلماء الألمان المشتغلين في مجال الانشطار النووي. منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1932 لأبحاثه في الفيزياء النووية ونظرية الكم.

بور، نيلز Bohr, Niels (1885-1962): فيزيائي دانماركي من مؤسسي علم الفيزياء في القرن العشرين. وضع نظرية في تركيب الذرة منح من أجلها جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1922.

اكلس، جون Eccles, John (1903-1997): كان عالم فيزيولوجيا وطبيباً أستراليًا، حصل على جائزة نوبل في الطب لعام 1963 لأبحاثه حول التشابكات العصبية، وحيث شارك معه في جائزة نوبل في الطب كل من السير آلن لويد هودجكين والسير أندرو هكسلي لتجاربهما وأبحاثهما الرياضية المتعلقة بجهد الفعل.

بنفيلد، ويلدر Wilder Penfield (1891-1976): رائد جراحة الاعصاب وكان يُطلق عليه «أعظم كندي حي». وسع أساليب وتقنيات جراحة المخ، بما في ذلك تعيين وظائف مناطق مختلفة من الدماغ . بنفيلد كرس الكثير من تفكيره إلى العمليات العقلية، تفكر في ما إذا كان هناك أي أساس علمي لوجود النفس البشرية حتى وفاته . شرع في بحوثه الرائدة في الثلاثينات من القرن العشرين غير أن الآثار الكاملة المترتبة على اكتشافه لم تتضح إلا حين نشر كتابه المسمى «لغز العقل» (the mystery of the mind)

السببية causality: هي موضوع فلسفي وبشكل أخص في فرع فلسفة العلوم، تعنى بالعلاقة بين حدث يسمى السبب وحدث آخر يسمى الأثر، بحيث يكون الحدث الثاني نتيجة للأول. ويشير هذا المصطلح إلى مجموعة العلاقات السببية أو علاقات السبب والتأثير التي يمكن ملاحظتها خلال الخبرة اليومية والتي تستند إليها النظريات العلمية في تفسير الظواهر العلمية .

الحتمية Determinism: مذهب فلسفي يقول إن أفعال المرء وتصرفاته والأحداث الطبيعية والظروف الاجتماعية والظواهر النفسية إنما هي حصيلة مؤثرات وأسباب خارجة عن إرادة الإنسان.

فينمان، ريتشارد Feynman, Richard: فيزيائي أمريكي. شارك أثناء الحرب العالمية الثانية في صنع القنبلة النووية. منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1965 لبحوثه المتعلقة بنظرية الكم. له «محاضرات في الفيزياء» وهو كتاب يقع في ثلاثة مجلدات.

شرودنغر، ايرون Schrodinger, Erwin (1887-1961): فيزيائي نظري نمساوي. منح هو وبول ديراك جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1933.

ديراك، بول Dirac, Paul (1902-1984): هو عالم فيزياء بريطاني وأحد مؤسسي ميكانيكا الكم، قام بتطوير نظرية فيزيائية أعم تشمل في صلبها نظريات هايزنبرغ وشرودنغر كحالات خاصة، اعتمد على أعمال ولفجانج باولي لاشتقاق معادلة ديراك، بدأت شهرة ديراك بعد استنباطه عام 1928 للوصف الرياضي الدقيق للجسيمات الأولية التي انسجمت مع كل من ميكانيكا الكم والنظرية النسبية الخاصة .

نظرية الكم Quantum Theory: نظرية فيزيائية حديثة تقول إن عملية امتصاص أو انبعاث الطاقة لا تتم جملة واحدة، بل على مراحل كل منها عبارة عن حزمة من الطاقة تسمى الكم (Quantum) .

تشكل هذه النظرية ونظرية النسبية لأينشتاين الأساس الذي قام عليه علم الفيزياء الحديث. ويعتبر الفيزيائي الألماني ماكس بلانك أول من أسهم في وضع نظرية الكم وذلك بشرحه ظاهرة إشعاع الجسم الأسود (Blackbody (Radiation.

وفي عـام 1905 تقدم أينشتاين برأي مفاده أن الإشعاع نفسه مـؤلـف هـو الآخر من حزم ضوئية (فوتونات) تتصرف بطريقة الجسيمات نفسها. أما الفيزيائي الدانماركي نيلز بور فقد استعان في عـام 1913 بنظرية الكم فـي وصف تركيب الذرة وأطيافها فوجد أن للضوء أو الإشعاع الذي تمتصه أو تبعثه الذرات مقادير تردد (أو أطوال موجية) محددة لا يتعداها.

وفي العشرينات من القرن الحالي تم تطوير ميكانيكا الكم وهي عبارة عن تطبيق نظرية الكم على حركة الجسيمات المادية. وقد تقدم الفيزيائي الفرنسي لويس دو بروجلي عام 1924 برأي مؤداه أن الضوء ليس له خواص شبيهة بخواص الجسيمات فحسب، بل إن الذرات نفسها لها خواص مماثلة لخواص الموجات. وقد أثبتت التجارب التي أجـريـت عـام 1927 صحة هـذا الرأي. ومن المكتشفات الهامة التي تمخضت عنها نظرية الكم «مبدأ الشك» (Uncertainty principle) الذي ينسب إلى الفيزيائي الألماني فيرنر هايزنبيرغ ومفاده أنه من المستحيل قياس مقدارين متصلين كموضع الإلكترون وزخمه، في الوقت نفسه وبدقة.

ديكارت، رينيـه Descartes, Rene (1596-1650): فيلسوف ورياضي فرنسي. يعتبر في نظر الباحثين أبا الفلسفة الحديثة. إليه يرجع الفضل في اكتشاف الهندسة التحليلية. يتلخص جوهر فلسفته في كلمته المـأثـورة «أنا أشك، فإذاً أنا أفكر. وأنا أفكر، فإذاً أنا موجود». من أشهر مؤلفاتـه الفلسفية «مقالة في المنهج».

نظرية الانفجار العظيم Big Bang Theory: نظرية تقول إن كل المادة الموجودة في الكون

كانت، منذ ما يراوح ما بين 10 و20 مليار سنة، معبأة في كتلة صغيرة متناهية الكثافة انفجرت فيما بعد انفجاراً شديد العنف قذف بالمادة في جميع الاتجاهات بسرعات هائلة.

غاموف، جورج George، Gamow (1904-1968): فيزيائي نووي أمريكي. ولد في أوديسا. قدم إلى أمريكا في عام 1933. اشتغل أستاذاً بجامعة جورج واشنطن. اشتهر في مجال تبسيط النظريات الفيزيائية لغير المتخصصين وضع في عام 1928 نظرية في انحلال الذرات ذات النشاط الإشعاعي. إليه تنسب نظرية «الانفجار العظيم» (The Big Bang)

فرانكل، فيكتور Frankyl, Viktor (1905-1997): طبيب أعصاب وطبيب نفسي نمساوي. يعتبر أحد مؤسسي العلاج بالمعنى، الذي هو شكل من أشكال العلاج النفسي الوجودي. يصف في كتابه الشهير «الإنسان يبحث عن المعنى» تجربته كسجين في معسكرات الاعتقال النازية، التي قادته إلى اكتشاف المعنى في كل أشكال الوجود، حتى في الأشكال الأشد قسوة، وبالتالي إلى اكتشاف دافع للاستمرار في الحياة. أصبح فرانكل شخصية أساسية في مجال العلاج النفسي الوجودي، ومصدر إلهام كبير لعلماء النفس الإنسانيين.

السلوكية Behaviorism: مدرسة في علم النفس مؤسسها جون واتسن (1913) تفسر السلوك بأنه مجرد استجابة فسيكولوجية لمنبهات بيئية وعمليات بيولوجية. والسلوكية لا تعترف بما يسمى العوامل الوراثية أو السمات الذهنية أو الإرادة.

واتسن، جون برودوسد Watson, John Broadus (1878-1958): عالم نفس أمريكي. مؤسس مدرسة في علم النفس تدعى السلوكية. يرى واتسن أن السلوك إنما هو عبارة عن استجابات فسيكولوجية لمنبهات بيئية أو بيولوجية، ويرفض مفهوم النشاط الذهني الواعي أو اللاوعي. من أشهر مؤلفاته «علم النفس من وجهة نظر السلوكي» (1919) و«السلوكية» (1925).

أرسطو Aristotle (384 - 322 ق.م): فيلسوف يوناني من كبار الفلاسفة في جميع العصور.

كان تلميذ أفلاطون ومربي الإسكندر المقدوني. تأثرت الفلسفة الإسلامية بمؤلفاته التي نقلها السريان، وعلى رأسهم إسحـق بـن حنين إلى العربية. من أشهر مصنفاته الكثيرة: «الأورغانوم» و«الطبيعة» و«ما بعد الطبيعة» و«في النفس» و«السياسة» و«الشعر» و«الخطابة».

المبدأ الإنسانيThe Anthropic Principle: اتجاه في الفيزياء المعاصرة مفاده أن الكون بظروفه الأولية، وببنيته العامة، وبتوحد خواصه ونواميسه، وبتاريخه المديد، وبأبعاده الشاسعة، وبمعدل سرعة تمدده كان مهيأً لتطور الحياة والمخلوقات الواعية في مرحلة من المراحل، وأن الإنسان هو محور الخليقة.

أخلاقيَّات عِلم الأحياء بين العِلم والحِكمة
«الاستنساخ الحيوي»

«الحمض الريبي النووي المنقوص الأوكسجين (D.N.A، د.ن.إ.) له بُنية كامنة تحمل الصفات الوراثية للإنسان»، تلك كانت خلاصة مقالة علميَّة نُشرت في مجلة «طبيعة Nature» الإنكليزية في 25 نيسان 1953 بتوقيع عالِمَيْن من جامعة كمبردج، البيولوجي الأميركي واطسون، والفيزيائي البريطاني كريك. ومنذ ذلك التاريخ، وفقاً لإيقاع تطوُّر التجربة العيانية في المختبرات، سوف يتبيَّن أنَّ ذلك كان أحد أهمّ الاكتشافات العلمية في القرن العشرين.

شرحَ العالِمان آنذاك أنَّ الحمض (الأسيد) المذكور يحمل في ذاته رسالة مرموزة في كلّ خلايا الفرد. وهو يرتكز على بُنْيات صغيرة تدعى كروموزوم من شأنها أن تحدِّدَ السِّمات المميّزة للشخصيّة. ويتجزّأ الـ«د. ن. إ.» إلى شريحات غير متكافئة، منها مئات الألوف من الجينات التي تراقب كلّ واحدة منها نشاطاً أو سجيّة محدَّدة في الجهاز العضوي، وتُوجِّهُ أيضاً عملية إنتاج البروتينات التي هي المواد الأساسيّة للحياة من حيث ضرورتها لبُنية ووظيفة وتنظيم خلايا الجسم وأنسجته وأعضائه وفقاً لوظائف يتفرّد بها كل جُزَيْءٍ منها.

تتَّبع العالِمان بُنية ذلك الحَمْض التي هي على شكل سلّم لولبي يتغلغل في قلب الخلايا حتى توصَّلا إلى حلِّ سرِّ هويَّة الجُزَيْءِ الأكبر (الجينوم) المتشكِّل عبر السنوات، وهو حامل الرموز الوراثية من الأهل إلى الأولاد عبر الإنجاب الطبيعي.

أتاح هذا الاكتشاف السبيلَ لعلماء البيولوجيا لتطوير التجارب باتّجاه التحكُّم في «خلْق» وتركيب هذه الهندسة الوراثية لغايات يُمكن أن تتوخّى بداية بعض الإنجازات المفيدة للنوع البشريّ، لكنَّها لا يمكن أن تغفِل المدى المخيف المفتوح على إمكانيات لا حدود لها من جنوح هذه الاختبارات إلى نتائج لا يمكن التنبُّؤ بخطورتها في الوقت الحالي نظراً إلى اختلاط الهاجس العِلمي بالخيال المُفرِط إلى حدٍّ يصعب معه على العالِم نفسه أن يفرِّقَ بينهما في قلب اختباره التجريبيّ نفسه.

******

يُعتبر الاستنساخُ الحيويُّ إحدى أكثر العمليَّات إثارةً للانذهال في حقل بيولوجيا الهندسة الوراثية الذي يتضمّن أيضاً محاولات تجريبيّة لإعادة تركيب الـ«د.ن.إ» (D.N.A) وفق خيارات بشريّة والتحكّم في الجينات من خلال انتقاء إرادي يوجّه نموَّ الحياة.

فبعد تسع سنوات على مقالة واطسون وكريك، منحتهما لجنة نوبل جائزتها في الطبّ. وبعد أربعة وأربعين عاماً على الحَدث، تصدَّر الإعلامَ خبرُ نجاح الاختبار باستنساخ النعجة دوللي. وكان قد أُخِذ من ضرعها خليّةٌ غير جَنينيَّة وغير متأتِّية من مَنيّ أو بويضة وتمّ عزلها. ثم جرى تفريغ بويضة نعجةٍ أخرى من كل المواد الجنينيّة التي تحتويها. وتمَّ في مرحلةٍ تالية إدماج الخليّة مع البويضة (البيضاء) فتحكّمت المواصفات الوراثيّة الموجودة في الخليّة بكلّ أجزاء الانشطار البيولوجي المكوِّن للجنين الذي تمَّ حضنه في النعجة الأخرى إلى أن وُلِدت نسخةٌ مطابقة للأولى دون أيّ تأثير جينيّ من نوع آخَر.

يفترضُ العلمُ وفق تخمينات الاستنساخ المنطقي أنّ النسخة سوف تحمل، فضلاً عن الصورة الجسمانية نفسها، الإرث الجينيّ بكامله. وأنّ هذه التقنية يُمكِن تطبيقها على الإنسان، وبالتالي فإنه بالإمكان «إعادة أينشتين الى الحياة» وفقاً للشِّعار الذي رفعه علماء طامحون إلى تطبيق الاستنساخ الحيوي على الإنسان نفسه.

******

يعطينا العِلمُ الطبيعيُّ البحْت (pure science) دلائل قاطعة على أخلاقيَّاته السائدة. فهو بالإضافة إلى منحه سُبُل «الرخاء المادّي» لنسبةٍ قليلة من شعوب الأرض، فإنَّه توصَّل على سبيل المثال، بعد أن تحكَّم في إنتاج الطاقة النووية، إلى تخزين ترسانةٍ قنابل ذات قوَّة تدميريَّة قادرة على قتل الحياة فوق الكرة الأرضية عشرات المرات دون أن يغفل عن استخدام هذا المخزون في دعم سلطات القرار السياسيّ المتملّك به كي يُملي مفاهيمه النسبيّة على سكّان الكوكب كافّة.

كما أدّى التحكّم في نقل الصورة والمعلومات إلى تعميم ثقافة مبتذلة قائمة على مفاهيم السوق التي اكتسحت كل القيم والثقافات. وهي تُجبِر الجميع على الخضوع لمتطلّباتها والتقيُّد بقواعد لعبتها تحت طائلة الإقصاء والتهميش.

ويؤدّي التحكُّم بواسطة امتلاك التفوُّق العلميّ إلى تعميم أخلاقيات مُضَادَّة لتراث الحِكمة الإنسانيِّ الحضاريِّ يمكنُ اختصارها بوصايا بديلة، وهي وصايا المنافسة والتسابق والتكيُّف القسريّ والفردانيَّة الشَّرِسة والإباحية وتأليه الثروة وتخريب البيئة وانحلال الأصُول الاجتماعيَّة وتفريغ إعلانات حقوق الإنسان ومبادئ المساواة والحريّة من أي معنى وفتح آفاق المستقبل أمام الاحتكارات الهائلة التي يتمّ بناؤها كصرحٍ هائل أشبه بقلاع رهيبة يتسكّع خارج أسوارها المهمَّشُون من كل فجاج الأرض والَّذين «ليس على صدورهم قميص».

لذلك، فإنّ مسألةَ الاستنساخ الحيويّ تطرح قضيّةَ العِلم الطبيعيّ البحت ومساراته، خصوصاً أننا هنا بصدد التحكُّم في ما يُمكِن تسميته «**هيولى مادَّة الحياة**» عينها. وأنّهُ لَطَرْحٌ مضلّل أن يُحكى عن مواجهة بين الدِّين والعِلم أو بينَ الغيبيَّة والعقلانيَّة أو بينَ القروسطيَّة والحداثة لأنّ الاعتبار الحقيقيّ هو للمواجهة القائمة بين تراث الحكمة والحضارة الإنسانيّين من جهة، وبين شهوة الصراع والتملُّك والسيطرة من جهةٍ أخرى.

فقد تداخلَتْ سلطةُ القرار السياسيّ والاقتصاديّ بالحقل العِلميِّ الاختباريّ إلى درجةٍ تكاد تكُون مُتكَامِلَة، حيث أنَّ مستقبلَ أيّ مشروع بحثٍ عِلميّ رائد في

المجالاتِ المتقدِّمةِ يخضع بحُكمِ الواقعِ لمرجعيَّة التَّمويل سواء أكان في المراكز العِلميَّة التابعة للدولة أم في مختبرات الشركات الكبرى المتنافِسة في السوق. وهذا ما يعِيه تماماً كثيرٌ من النخب الثقافيَّة في الغرب والتي ما فتئت، خُصوصاً في العقدين الأخيرين، تثير النقاشات وتكوِّنُ جوّاً ضاغطاً أدّى إلى تشكيل لجان من رجال علمٍ وفلسفةٍ وقانون لإبداع آراء استشارية وإصدار توصيات. كذلك أدّت الضّغُوط إلى إثارة الأسئلة في أوساط الرأي العام، وإلى إعادة طرح القضايا التي كانت تُمثّلُ عبر التاريخ الحضاريِّ للإنسان، تساؤلات حول عِلّة الوجود الإنسانيّ وغاياته ومصائره ممَّا أعاد الحياة إلى مفاهيم الفلسفة بمعناها الحِكميّ القديم، وتالياً إلى أهمية التأمُّل في المعنى الأخلاقيّ الأصيل والاتِّزان الروحيّ العميق الملازمين لكل تفكيرٍ إنسانيّ هاجس بمستقبل أفضل للبشريّة جمعاء. وقد أدّى ذلك إلى بروز حقل فلسفيٍ جديد وُسِمَ بأخلاقيَّات عِلم الأحياء (Bioethics).

******

يوازن جان فرنسوا ماتيه، أحد كبار العاملين في هذا الحقل، بين ما يُمكن نعته بفوائد تقنيّات الاستنساخ الحيوي من جهة، والهواجس المخيفة والمثيرة للاستهجان التي أطلقها وصولُ تلك التقنيات إلى مرحلةٍ أكّدت معها أنه بالإمكان تحقيق ما يليق بفيلم غرائبي لا بالواقع في أيّ حال[1]!

تسمح تقنيّات الاستنساخ بفهمٍ أفضل لآليَّات العلاقة الداخليّة بين نواة الخليَّة وهيولاها الحيَّة. كما تُوفّر فهماً أفضلَ لتكوين الجنين والأسباب الحقيقيّة لنموّ بعض التشوّهات أحياناً. كما يمكن أن تساعد على تحديد جينات بعض الأمراض السرطانية الموروثة. وفيما يتعلّق بالحيوان، فإنّه يُصبح بالإمكان توجيه الإنتاج إلى حيوانات ذات نوعية عالية بأصوافها وألبانها ولحومها، كما بإنتاج بروتينات ذات فعالية علاجيّة لكثير من الحالات المَرَضيّة.

(1) وذلك في كتابه المجموع تحت إشرافه وبمشاركته: Philosophe, éthique et droit de la médicine, thémia, presses universitaires de France, 1997.

بيد أنَّ الصورة تصبحُ مخيفة إذا ما أُطلِقت الاختبارات باتِّجاه استنساخ إنسان «من لحمٍ ودم» يكون صورة مطابقة لصاحب الخَليّة المُنتقاة. هنا يختلط الخيال بالواقع يقول ماتيه الذي يتساءل: ما هو هذا الآنا - الآخر الذي أعاد إنتاج الصورة الجسمانيّة دون ذاكرة ودون التجربة الحياتيّة ودون ما شكَّل في السابق الوعي أو الضَّمير؟ إنّه «أنا آخَر ليس هو أنا»، لأنّه بالإمكان استنساخ إرث جينيّ صُوَريّ إنما لا يُمكن استنساخ الوعي بكامله.

وكيف يُمكن لرجلٍ عقيم أن يصبحَ أباً لنسخة مطابقة عن زوجته، أو العكس؟ ثم يخلص إلى ضرورة تطوير التشريعات لتأكيد حماية احترام الجسد الإنساني والحريّة الشخصيّة وتأطير عمل تقنيات البيولوجيا في حدود الحكمة الإنسانيّة.

******

أما فيما يتعلّق بالعالَم الإسلامي، فقد خلُصت بعض المؤتمرات التي عُقِدت لبحث التطوّرات في عالم الطب إلى توصياتٍ عامَّة «تُوضح الحُدود التي يُمكِن فيها تطبيق مكتسبات الطبّ وعِلم الأحياء على الذريّة الآدميّة على نحوٍ لا يُخِلّ بالقواعد الأساسيّة للشريعة، ولا يهدِر المَصالحَ التي تدُور حولها الأحكام الشرعيَّة».[1]

بالتأكيد، فإنّ الاستنساخ الحيوي كما تبدَّى عياناً لوسائل الإعلام عبر «دوللي»، والذي أقام البرهان على إمكانيّة تطبيقه على «الصُّورة الإنسانية» لا يُتَصوَّر أن يكونَ ضمن تلك الحُدودِ التي أقامها الشّرعُ دَرءاً للنَّزغات، وأوهام التحكُّم في الخِلقة، والأماني الباطلة.

إننا هنا أمام تعارض أساسيّ بين مفهومَيْ «الخَلْق» والـ«التخليق»[2]. يمكن ردّ الأوّل إلى قوله عزَّ وجلّ: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[3]، والثاني

(1) لعرضٍ موسّع في الموضوع، راجع: ناهدة البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، عالم المعرفة، الكويت، حزيران 1993.

(2) راجع البقصمي، ص 213.

(3) سورة الأعراف: الآية 54.

إلى قوله عزَّ وجلّ: ﴿**خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾.[1]

إنَّ خلقَ الصُّورة الإنسانيَّة بالمَفهوم الشَّرعيّ مُرتبطٌ جوهريّاً بغاية الحُكم الأكبر: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[2]، وبكمال الخَلق: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾[3]، وبكَمَال الحِكمة: ﴿**أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ**﴾[4]، وبلطافة العلم: ﴿**عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[5]، وبأُلفَة السَّكينة: ﴿**خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا**﴾[6]، وبنعمَة التَّعاطُف: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[7].

لذلك، فكَمَال الإنسان إنساناً هو بالأُنس على الضّدِّ من الوحشة. والأنس هو السَّكَنُ إلى الآخَر والفرح به واللطف والاستئناس. لذلك كانت صلة الرَّحِم أساساً شرعيّاً ثابتًا، وسرّاً إلهيًّا في تأسيس أواصر القربى ووشائج الأنساب. ولا يرمي الاستنساخ بتاتاً لأي تطوُّر على صعيد الإنسان بهذا المعنى. وإنّما يؤدّي إلى «تخليق» صورة كأنّها التعبير المطلق عن «الأنا» الفرديّة حين تتوهَّم الخلود، وتنزع نزوعًا مشبوهاً إلى شهوة التحكُّم في مادَّة الحَياة تحت وطأة وسواس امتلاكها امتلاكاً كاملاً، في حين أنّ العلمَ نفسه لا يفتر عن التأكيد بأنّ ذلك ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ**﴾[8].

(1) - سورة الرعد/ الآية 16.
(2) - سورة البقرة: الآية 30.
(3) - سورة التين: الآية 4.
(4) - سورة التين: الآية 8.
(5) - سورة العلق: الآية 5.
(6) - سورة الروم: الآية 21.
(7) - سورة الحجرات: الآية 13.
(8) - سورة النور: الآية 39.

العِلْم
بينَ الكثيف واللطيف

تعريف عام

العِلمُ هو «صُورةُ المعلُوم فِي نفْسِ العالِم، ومعرفتُهُ على ما هوَ عليه»، وهوَ بالمفهومِ العَام نَقيضُ الجَهل، وبالإجمَال هو اسمٌ لكلِّ العُلوم، وفضلُهُ لا يُخفَى كمَا قالَ تَعَالَى ﴿**يَرفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُم وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ**﴾(المجادلة 11). فإذا كان الجهلُ هو خلوّ النّفسِ منَ العِلم، واعتقادَ الشيء بخِلافِ ما هوَ عليه، وفِعلُهُ بخِلافِ ما حقُّه أن يُفعل، فإنّ العِلمَ هو عكس ذلك تمامًا. ولمَّا كان الجهلُ نقيصةً لا تليقُ بالإنسانِ السَّويّ، فإنّه حقَّ عليه أن ينهلَ العِلمَ بالمنهج الصّحيح الّذي يؤتي ثمره الثّمين الخيِّر.

أقسام العِلم وفروعُه

تعدَّدت عبر تاريخ الحضارة النَّظرةُ إلى شبكة تفرُّع العلوم وذلك عائدٌ لأسبابٍ عدَّة، أهمُّها: تنوُّع مادّة المعلوم في الطّبيعة والحياة والنّفس الإنسانيَّة (بمعنى اتّساع الاكتشافات)، ثمَّ، تطوُّر المناهج والأدوات وتقنيات البحث مع تقدُّم الزَّمن.

إنَّ المعوَّل عليه هنا، هو الوقوفُ على معنى العِلم وفق مقاربة توحيديَّة لا تقفُ عند حدود تعداد حقول النَّظر والبحث وحسب، بل تُميِّزُ في المعيار الأسمى بين ما هو إخباري في العِلم من جهة، وبين ما هو تنويريّ لجهة الغاية الأمثل من أهدافه من جهةٍ أُخرى.

العقلُ الطّبيعي، فَهْم أسرار الطّبيعة

العِلمُ في المستَوى العَام، تأسَّسَ عَبر **مُراقَبة حرَكَات الطَّبيعَة**، والمُحَاولة الدَّائمة لفَهم أسْرارها، وآليّات عمَلِها. وبنَاءً على نتائج البحث الدؤوب المتواصِل، استنبطَ العُلماءُ الكثِيرَ منَ القَواعِد والمَناهِج الَّتي بَاتَت مواد تعليميّة للنَّاس كافَّة، يَطلبُونَها في المَدَارس، ومِن ثُمّ في الجَامعَات ومعَاهد الدِّراسَات العَالية والمُتخَصِّصَة. ومَعلومٌ، أنَّه بتقدُّم المَعَارف، تَنوَّعت العُلُوم، وتَشعَّبَتْ مَنَاهجُ الاختِصَاص تَشعّباً مُطَّردًا ومتزايدًا باستمرار.

هذه العُلُوم متعلِّقَة بمَا يُسمِّيه التَّوحِيد: «**العقلُ الطَّبيعيّ**» الّذي ينظر في فهم أسرار الطّبيعة (الفيزياء وكلّ ما يتعلّق بها)، والحياة (الجسم الحيّ أينما كان)، وهو عقلٌ برَسْم سائر النّاس وفقًا لالتقاط المعلومات، واستيعاب وظائفها، ودرَجات التَّعامل معها وتطويرهَا عبر الصُّروح العِلميَّة بمختَلَف أصنافِها. فالطِبُّ، على المثال، يدرسُ عِلمَ وظائف الجسَد المتشعِّبة، وعِلَل صحَّتها واضطراباتها، ونظرًا لتعقُّد أجْهزَة الأنظمة البيولُوجيَّة للجِسْم البَشريّ، توسَّعت مَجَالات الاختِصاص فيه إلى حَدٍّ يكادُ يطالُ كلّ تفصِيلٍ ظاهريّ وخفيّ في هذَا المَدَى المُذهِل لخلايا الحياةِ وأنسِجَتِها وكيفيَّات عمَلِها البَدِيع.

والهندسةُ مشتقَّةٌ في الأسَاس مِن اكتشاف البُنيات الخفيَّة في عَالَم الحسّ المَرئيّ. وهي بُنيات لها أساسٌ رياضيّ يولِّدُ التوازنَ، ويحفظُ الحركة التي فيه لتؤدِّي دورَها ووظيفتها بالشَّكل اللائق. كذلك تشعَّبَ هذا العِلمُ بشكلٍ مُذهِل، وولَّد الكمَّ الهائل من أُسُس الصِّناعات المتطوِّرة بتواتر غير مسبوق في التَّاريخ المعروف.

أيضًا، **العلوم الإنسانيَّة**، بالرّغم مِن عدَم اعتبارهَا علُومًا بحتَة متولِّدة من نتائج الاختبارات العمَليَّة، وتجارب المختبَرَات، فإنَّها عبَّرت عن حقولها المتَّسعة باطِّراد عن نزعةٍ نحوَ التحليل «العِلميّ» لكلِّ ما يمتّ إلى الإنسان في «شخصه» وفي مجتمعه، وفي مراحل «تطوُّره» في شتَّى المَجَالات، الفِكريَّة منهَا والنَّفسيّة والاجتِماعيَّة والحضاريَّة بمختلفِ وجوهِها.

إنَّ حصيلةَ هذه العُلوم، ونِتاجها التَّطبيقي، تتصدَّرُ مشهدَ «الحضَارة» في التصوُّر الإعلاميّ العَام، ذلك أنَّها غيَّرتْ وبدَّلت في طرائق العَيش اليوميّ ووسائله وآفاقه بشكلٍ مُتسَارع لا يكادُ الإدراكُ البشريُّ يكون قادرًا على التقاط آثاره وفعاليَّاته في المستوى النَّفسيّ والوجدانيّ والوجوديّ للأفراد والمجتمعات على السواء.

العقلُ الإيمانيّ، فَهْم الشَّريعة

هوَ جوهرٌ فاعلٌ في النّفس البشريَّة، مُقِرٌّ بوجودِ الله تعالى ووحدانيّته، وهو الإيمانُ الّذي يستتبعُ الإقرار والتّصديق برُسُله ودعوته وأمره ونهيه، واليوم الآخر، والثواب والعقاب، وبأنّ ﴿**مَن عمِلَ صَالحًا من ذكرٍ أو أنثى وهُوَ مُؤمنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حياةً طيِّبةً وَلَنَجْزِينَّهُم أجرَهُم بأحسنِ ما كانُوا يَعمَلُون**﴾ (النحل: 97).

ولا بدّ للعقل الإيمانيّ من أن ينهلَ العِلمَ من «الشَّريعة» نفسها كما ورد فيها في كلِّ عصر، تنبيهًا للمؤمنين. فقد ورد في العهد القديم: «أنا الرَّبُّ إلهكَ معلِّمُكَ لتنتفع، وأمشّيكَ في طريق تسلك فيه» (إشعيا، 48:17).

وذكر الإنجيلُ أنَّ السيِّد المسيح «كانَ يُعلِّمُ كلّ يوم في الهيكل» (لوقا، 47:20)، وقال بولس في الرّسالة إلى رومية: «لأنَّ لك في الشَّريعة كمالَ المعرفة والحقيقة»(2:20).

أمّا في القرآن الكريم، فقد تواترت الآيات في الحثِّ على اكتساب فضيلة العلم ﴿**وقُل ربِّي زِدْني علمًا**﴾(طه، 114)، وقال تعالى ﴿**يرفعُ اللهُ الَّذينَ آمَنوا والَّذينَ أُوتُوا العلمَ دَرَجاتٍ**﴾(المجادلة، 11).

إنَّ علمَ الشَّريعةِ واستبصار دلالات الدّعوة كان من شأنهما أن «يولِّدا الحياةَ الإسلاميَّة كلَّها» كما قال أحد العلماء شارحًا: «فمِنَ النَّظر في قَوانين القرآن العَمليَّة نشأ الفقه. ومن النظر فيه ككتاب يضعُ الميتافيزيقا نشأ الكلام. ومن النظر فيه ككتاب أخرويّ نشأ الزّهدُ والتصوّف والأخلاق. ومن النظر فيه ككتاب للحُكم نشأ علمُ السياسة. ومن النظر فيه كلغة إلهيَّة نشأت علومُ اللغة... وتطوّرُ العلومِ الإسلاميّةِ جميعها إنّما ينبغي أن يُبحثَ في هذا النطاق: في النطاق القرآنيّ نشأت،

وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطوّرت، وواجهت علومَ الأمم تؤيِّدُها أو تنكرُها في ضوئه.» (النشار).

لكنَّ النَّظرَ في علُوم الشَّريعة ولَّد - نتيجة اختلاف المقاربة في بعض المفاهيم، وأهمها الإمامة- تمييزاً في العِلم بين معنَيَيْن: أوّلهما هو الوقوفُ عند حدود النَّصّ كما هي في ظاهرها، وثانيهما هو استنباطُ المقاصد وفق وجوه التّفسير استنادًا إلى المعاني العميقة. وكان من أثر ذلك أن ميَّز المتصوِّفةُ بين «الشَّريعة والطَّريقة والحقيقة» مع تأكيدهم الرّاسخ بأنَّ علمَ الشَّريعة واحد يجمعُ سبيلَيْن، هُما: الرّواية والدّراية (الطّوسي).

غايـةُ العِلـم التَّوحيـد

غايةُ العِلم المُثمر أن يهديَ النَّفسَ إلى المعرفةِ الصَّادقةِ التي من شأنها أن تُحيي الرُّوحَ، وتُسدِّد خطاها في مسالكها المعنويَّة والعمليَّة نحو التَّحقُّق الإنساني الأمثَل، وهوَ الالتزامُ الحيُّ بمفاهيم التَّوحيد التي هي العدل والحقّ والخير.

والعِلمُ الحقيقيُّ هو المنبثقُ من أمر الله وتأييده وواسطته، فهوَ للنّفوس كالماءِ في الطَّبيعةِ، جُعِلَ منهُ كلّ شيءٍ حيّ، فإذا اتُّخِذَ بالرأي والقياس وفق أهواء النّفوس ونوازع الذات، انزاحَ عن أحقّيته، وبات ضربًا من المعلومات العقيمة يلهو بها اللاهون، ويتيهُ في ظاهرها التّائهُون.

يرقى التّوحيدُ بالعِلم إلى المستوى الأسمى المتعلِّق بالغايةِ الخيِّرَةِ من وُجُود الإنسان في هذا الكون. لذلك، يؤكِّدُ التّوحيدُ على أهميّة العلّة الغائيّة في الطبيعة، بمعنى أنّ الغاية هي أشرف المطلوبات قياسًا على الحركة المتولِّدة في الوجود الكونيّ. هذا يعني، فيما خصّ الإنسان، المسؤوليّة الأخلاقيّة والمعنويّة والمصيريّة عن أعماله التي يُبادر إليها في وجوده المُعطى له مدى الحياة بأسرها.

يُسلِّمُ التّوحيدُ بتقدُّم العِلم شرط ارتباطه بالغايات الخيِّرة والمستقيمة التي تخدم الإنسان ولا تسخِّره لأغراض المصالِح المادّية، والصّراعات الدّنيويّة. ويرتبطُ هذا

التقدّم كما ذكرنا أعلاه بالمستوى الطبيعيّ لإدراكات العقل المتعدِّدة، أي المستوى الّذي يحاول فهم عمل الطبيعة نفسها بالشكل اللائق للمعرفة الإنسانيّة. أمّا في الحقل الّذي سُمِّي «ما بعد الطبيعة»، أي أسرار حركتها، وغاياتها، ووجود الإنسان الحيّ الناطق العاقل المميّز فيها، والحقائق التي تدمغ نفسَه بطبائع متضادة بين الخير والشرّ، واليقين والشكّ، والعدل والظّلم، والمعرفة والجهل إلخ... فهو حقل لا يُمكن فهمه بمستوى الإدراك الطبيعيّ للعقل الإنسانيّ، وإنّما بالمستوى الأرقى وهو المُكتسب جرّاء التزام الخير والسّكينة والإيمان والتّقوى واعتقاد الحقّ، والتشبّث بالأخلاق المحمودة وانعكاسات تطبيقها على نورانيّة النّفس وارتقائها إلى المعرفة الروحانيّة التي بها يتحقَّقُ الإنسانُ إنسانًا وفق الإرادة الإلهيّة الخيِّرة.

مُقاربَات إسلاميَّة

المقاربة الإسلاميَّة لمسألة «الإعاقة»

-1-

قياسًا على واقع الدراسات الحديثة في المستوى العلمي المتقدِّم (خصوصًا في أوروبا والولايات المتحدة) لموضوع «الإعاقة Disability» وتشعّباته المتفاقمة، فإنَّ الدّراسات الإسلاميَّة تبدو - لوهلةٍ - عالقة في محاولات التعبير عن الإمكان الموجود في المفاهيم الأساسيَّة للدِّين الحنيف كما في «ثقافة» المجتمعات الإسلاميَّة، الَّذي من شأنه أن يوفِّرَ كلَّ مقوِّمات «التعاطُف» و«أداء الواجب» و«الالتزام الإنساني» الوثيق بحقوق «المعوَّقين»، وبكلِّ ما يُمكنُ القيام به تجاههم من حيث هم فئة في صميم المجتمع، وبالتالي، في أولويَّات فروض «التكافُل الاجتماعي» فيه، من كلّ الوجوه.

إنَّ باستطاعةِ أيّ باحثٍ رصين الوقوف على ثبتٍ تفصيليّ لكثير من عناوين الدراسات والمقاربات البحثيَّة والمؤلّفات التي تطرَّقت إلى الموضوع الآنف الذِّكر من وجهة نظر إسلاميَّة. وتُمكِّنُ التعريفات المختصَرة الموضوعة لبيان سياق كلّ بحث، وأهدافه، ومزاياه، من الوقوفِ أيضًا على الآفاق الواسعة لهذه المسألة في عديدٍ من الحقول المعرفيَّة؛ عِلميًّا.

يتطرَّق مُعدّو دراسة «الإعاقة والمنظور الإسلامي»[1] في مقدّمتها إلى ذكر العديد

(1) **Disability and the Muslim Perspective: An Introduction for Rehabilitation and Health Care Providers." Rooshey Hasnain, Laura Cohon Shaikh, Hasan Shanawani.** CIRRIE Monograph Series. University at Buffalo, NY. 2008.

من الجهات التي وفَّرت لهم المصادر والمعلومات الوافية و«المميَّزة» لإجراء البحث. ويشيرون من ضمن المجموعة إلى عمل م. مايلز الذي «زوَّدهُم بمعلومات مفصَّلة بالغة النفع، فضلاً عن التعليقات النقديَّة للإصدارات السابقة في السياق.»[1] وكان عمل مايلز قد صدر في المملكة المتَّحدة عام 2007 تحت عنوان «الإسلام، الإعاقة، الصَّمم: قائمة مراجع حديثة وتاريخية.»[2] متضمِّنا التعريف بكلّ دراسة أو بحث أو مقالة علمية جرى رصدها في سياق الاهتمام العِلميّ بالموضوع عبر خمسة وعشرين عامًا. ويتوافرُ للقارئ الدارس لها نوعٌ من مشهد بانوراميّ لفروع الاهتمام، وتنوُّع مجالات المقاربات التخصُّصيَّة، وتشعُّب سبُل وجهات الفحص العِلميّ الخ. وتتضمَّن تفاصيل المشهد تناوُل الأبعاد التاريخيَّة[3]، ورصد ومعاينة حالات واقعية معاصرة[4]، وفتاوى[5]، ومفاهيم في القرآن الكريم[6]، ونبشاً في نصوص تراثيَّة وأدبيَّة[7]، فضلا عن معالجات أكاديميَّة علميَّة منها في حقل الأجنَّة والولادات ومنها في المعالجات النفسيَّة ومنها في الإجهاض وغيره ومنها في حقوق الإنسان[8] ودراسات عامَّة متنوِّعة.

(1) Ibid, p. iii.

(2) "**Islam, Disability & Deafness: A modern and historical bibliography, with introduction and annotation**." M. Miles (compiler and annotator). West Midlands, UK. July 2007.

(3) منها على سبيل المثال دراسة: Burgel. J Christoph, "**Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic middle Ages**" HumanioraIslamica، ودراسة أكثر شمولاً له عن «الملامح الدينية والزمنية في الطبّ العربي القروسطي.ودراسة لـ Brunschvig في «**النظرية العامَّة للكفاءة عند الحنفيين في القرون الوسطى**».

(4) منها على سبيل المثال دراسة لأميرة عبد الخالق عن حالات أربع معوّقات مصريات. ودراسة عن مشاهدات الحياة في إيران تتضمّن حالات إعاقة الخ.

(5) منها الأهم: عبد الاله الشايع، «**اللؤلؤ الثمين من فتاوى المعوَّقين**».

(6) منها دراسة: MaysaaBazna& Tarek Hatab, "**Disability in the Quran**: the Islamic alternative to defining, viewing and relating to disability.", Journal of Religion, 2005.

(7) أهمها ما ورد من إشارات إلى الأحاديث الواردة في «**مشكاة المصابيح**» التي تطرَّقت إلى حالات الإعاقة والعلاجات (نسخة مترجمة إلى اللغة الانجليزية). ومنها ما هو مترجم إلى الانجليزية من «**صحيح البخاري**» الخ.

(8) منها على سبيل المثال دراسة: Abu-SahliehAlDeeb, "**Les Musulmans face aux droits de l'homme**", . يصدّره بمقاربة تفصيلية تاريخيَّة لرؤية الإسلام لهذه الحقوق، قبل أن يخوض في شواهد تطبيقية معاصرة في عدد من البلدان الإسلاميَّة.

ويُمكن للباحث أن يتحرَّى الحقائق المتعلِّقة بنتائج البحوث العلميَّة الأكاديميَّة في درس المقاربة الإسلاميَّة لمسائل «الإعاقة» عبر مراجعة دقيقة لبعض الدّراسات التي اعتنت بمحاولة تقديم رؤية موضوعيَّة مبنيَّة، إلى حدٍّ مقبول، على توازن واضح بين نصوص المصادر من ناحية، ومن ناحية ثانية على الوقائع القائمة عيانًا، ونجدُ فيها في الوقت عينه «أحكامًا» و«شهادات» تشاركها بها الكثير من الدراسات المماثلة. وعليه، فإنه فضلاً عن الدِّراسات المذكورة آنفاً[1]، يبرز بحثٌ متعلّق بالإعاقة والفقه الإسلامي[2] انكبَّت على الانشغال به الباحثة بعد عمل أنجزته باكرًا في الحقل الواسع للأخلاق الطبّيّة الإسلاميَّة في القرن العشرين الصادر عام 1993.[3]

تستهلّ Rispler مقدّمة بحثها بدرس مصطلح «Disability» ودلالاته المقصودة في نصوص دوليَّة وغربيَّة.[4] وتشارك الباحث جونز في تفضيله استخدام هذا المصطلح ضد تعبير «Handicap» الذي يتضمَّن في أصله اللغوي دلالة غير ملائمة لمفهوم «الحقوق».[5]فالأمر مرتبط بـ«معايير ثقافية»، وأيضًا بضرورة التمييز بين الإدراك الطبّي لمقاربة المسألة، والإدراك الاجتماعي.[6]

من ثَمّ، تستعرضُ الباحثة المصطلحات الدالة على حالات إعاقة في المصادر الكلاسيكيَّة العربيَّة التي أوردت عدَّة صفات لحالات معيَّنة دون اعتماد مصطلح دال على «هويَّة عامَّة» لأصحاب تلك الحالات. وتشير إلى ورود مصطلح «مريض» في القرآن الكريم، وهو تعبير أشار إليه الفقه الإسلامي مرارًا للدلالة على افتقاد سلامة الجسم أو الذهن، في حدود متفاوتة، لأداء واجبات التكليف الشرعي خصوصًا.

(1) راجع الهوامش الأولى المذكورة في هذا البحث.

(2) **"Disability in Islamic Law"**. VarditRispler-Chaim. Springer, 2007.

(3) **"Islamic Medical Ethics in the 20th Century"**, V. R-C. Leiden: Brill, 1993.

(4) أهمها نص «منظمة الصحّة العالمية»، ونص «إعلان الأمم المتّحدة عن حقوق المعوَّقين» (1975)، ونص «منظمة العمل الدوليَّة»، ونص «قانون الأميركيين ذوي الإعاقة» (1990) إلخ... Rispler, 2007. pp 1-2.

(5) راجع التفصيل في بحث جونز: **"Impairment, disability and handicap – old fashioned concepts?"**, R. B. Jones, 2001.

(6) كما يشير الباحثان: Butler and Parr.، راجع Rispler, 2007. P. 3

إنَّ مدخل فهم الإدراك الإسلامي لحالة الإعاقة يوجبُ العودة إلى أصل معنى «المرض» في القرآن الكريم الذي يعني به غالبًا «مرض القلب وانعدام الإيمان». وتدلّ الآية القرآنيَّة من سورة النور (61) ﴿**لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ**﴾ بشكل قاطع على أنَّه لا يجبُ اعتبار الإعاقة سببًا لابتعاد المُعوَّق عن تفاعلات الحياة الاجتماعيَّة.[1] وتجزم Rispler بأنَّه «ما من أيّ مكان في القرآن أو في السُّنَّة أو في الفقه يُقيمُ علاقة سببيَّة بين الله وظهور «المرض» أو «الإعاقة».[2] وبعد مراجعة العديد من الدراسات ونتائجها تؤكِّد ثانية على أنَّ «أيًّا منها تمنَّعَ عن طرح افتراضات دينيَّة أو لاهوتيَّة مرتبطة بأسباب الإعاقات».[3]

فيما يتعلَّق بالأوضاع الحقوقيَّة في المجتمع من وجهة «حقوق الإنسان»، فإنَّ التطوُّر الّذي تبدَّى منذ الثورة الفرنسيَّة في أواخر القرن الثامن عشر، ومن ثمَّ التقدُّم الصّناعي المحموم في القرن التاسع عشر، دفع إلى مسارٍ متصاعد للمسألة عمومًا، وجد ثمرته أخيرًا بصدور العديد من النصوص الدوليَّة، خصوصًا منذ العام 1948[4]، وهي نصوص اعتبرتها هيئة الأمم المتَّحدة بمنزلة «وثيقة حقوق» (Bill of Rights)، ومحورها أنَّ كلّ كائن بشري له الحقّ بها. وهو مسار أدَّى في مجال «الإعاقة» إلى صدور قرار عن الجمعيَّة العامَّة للأمم المتَّحدة في العام 1975 هو «الإعلان الخاص بحقوق المعوَّقين».وكان لا بدّ للعالم الاسلامي، إلى جانب موافقة العديد من الدول الإسلاميَّة على الإعلانات الدوليَّة، من أن يعبِّر، انطلاقًا من ثوابت تراثه الحضاريّ، عن التزامه ضمانات الحقوق الإنسانيَّة عينها عبر إصدار «البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام»[5] عام 1981 في باريس.

(1) Rispler, 2007. P. 7.

(2) Ibid, p. 7.

(3) Ibid, p. 10.ويمكن مراجعة مصادر تلك الدراسات المتنوِّعة من هوامش مراجعة Rispler.

(4) «الاعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام 1948، و«العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» عام 1966، و«العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» عام 1966، وتاريخ بدء النفاذ في شهر آذار 1976.

(5) «**الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان**»، د. محمد سليم العوَّا، دار نهضة مصر، 2000. والنص من ص 47.

في خلاصةٍ عامَّة لهذا التمهيد الّذي حاولَ استقراء ملامح أساسيَّة للمقاربة الإسلاميَّة في قضيَّة «الإعاقة» عبر جولةٍ عامَّة في حقل الدّراسات العام[1]، فإنَّ المقتبس التالي، لا يعبِّرُ فقط عن نتائج دراسة معيَّنة، وإنَّما يقاربُ في ملاحظاته حقائق يُشاركهُ فيها العديدُ الغالب من البحوث المختصَّة والمعمَّقة في هذا المجال.

«إنَّ الكثير من إحالات الإعاقة تمَّت الإشارة إليها في المأثور الفقهي الإسلامي. الحالات لها حيّزها في الشرع. غالبًا ما ذُكِر المعوَّقون من حيث هم جزء من الواقع الذي تعيشه الناس تحت حكمة إلهيَّة وتدبير ربّاني [كما كلّ شيء]. ما من موقف انفعالي كالندم أو الغضب أو اليأس أو الإحباط واكب الجدل الفقهي. المقاربة تجاه الأشخاص المعوَّقين هي مقاربة قائمة على أنهم جزء لا يتجزَّأ من المجتمع، وليسوا أبدًا من الّذين يتم إقصاؤهم منه. الفرق أنَّ للمعوَّقين مسوِّغات توجب الإعفاء (الرخصة) أو التخفيف من الواجبات الدينيَّة نظرًا إلى صعوبة أدائها من قبَلهم. القرآن أراد اليُسر لا العُسر، وإنقاذ حياة إنسان لها دائمًا أولويَّة.

الموقف العام تجاه المعوَّقين في الفقه موسوم بالتسامح والقبول والتكيُّف والمعذرة... هذه النتيجة الإيجابيَّة هي ثمرة انعدام أيّ «خلل» في المصادر الإسلاميَّة الأساسيَّة تجاه حالات الإعاقة... حيث لا يُنظر إلى أصحابها من حيث هم أشخاص تحت القصاص.. الإعاقة قدر إلهي [يفسَّر أحياناً كثيرة كنعمة][2] يجب التعامُل معه روحيّاً [بمعنى الرِّضى وإرادة الحياة].»[3]

- 2 -

قال الإمام الشاطبي في المقدّمة الأولى لكتابه «الموافقات»: «إنَّ أصولَ الفقه في الدِّين قطعيَّة لا ظنّيَّة، والدَّليل على ذلك أنَّها راجعة إلى كلّيات الشريعة، وما كان

(1) بمعنى عدم اقتصاره على بحوث في المجال الشرقي الإسلامي وحسب.

(2) كما جاء في الحديث الشريف: «روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أيُّ الناس أشدّ بلاء؟ قال: الأنبياء ثمّ الأمثل فالأمثل...».

(3) Rispler. P. 93

كذلك؛ فهو قطعيّ.»[1] والكلّيّات ترجع «إمَّا إلى أصُول عقليَّة، وهي قطعيَّة، وإمَّا إلى الاستقراء الكلّي من أدلَّة الشَّريعة، وذلك قطعيّ أيضًا...»[2]

هذا يعني أنَّ ما تقدَّم من إشارات إلى المناحي الفقهيَّة الإسلاميَّة في مسألة «الإعاقة» هي ليست مجرَّد رأي هنا ورأي هناك، وإنَّما هي تفضي إلى وجوب النَّظر في الأصُول التي تتأسّسُ عليها تلك المناحي وغيرها. إنَّ الكثير من الدّراسات المذكورة في بيبليوغرافيا مايلز[3] تستندُ بالطبع، في موضوعها، إلى إحالات وشواهد من القرآن والسنَّة. ويتمّ التركيز في دراسةٍ منها، موثَّقة، على «فحص المصادر الإسلاميَّة الأولى (القرآن والأحاديث النبويَّة)، والتدقيق في معاني مصطلحات محدَّدة من أصولها اللغويَّة القديمة، ومن مقاصد ورودها في القرآن الكريم من عدَّة وجوه.»[4] لغرض الوقوف على موقف «الكتاب» من «الإعاقة».

يشيرُ الباحثان في الدراسة المشار إليها إلى وجود مستوياتٍ في المعنى القرآنيّ للكثير من المصطلحات. ويحاولان البحث عن المدلول «المُبكِر» عبر تجنُّب الخوض في المحمول المترتِّب عبر تراكم زمنيّ بعيد، والتركيز على النصِّ القرآنيّ، والأحاديث النبويَّة، والمرجع اللغويّ القديم «لسان العرب»، من دون إهمال بعض المصادر الحديثة في هذا الاتِّجاه.

هكذا، يتمّ وضع المصطلحات التالية في سياق الفحص والتدقيق، وهي تباعًا: **أعمى/ أبكم/ أصمّ/ أعرج/ ضعيف/ مستضعفون/ يتيم/ ابن السبيل**.[5] وفي كلّ الحالات يتبيَّنُ أنَّ دلالاتها المقصودة، غالبًا ما ذهبت في اتّجاهِ المعنى الروحيّ وليس الفيزيولوجي استنادًا إلى نصوص الآيات، وتفاسيرها، فضلاً عن تأكيد المعنى عبر الأحاديث النبويَّة المثبتة. ومن المثالات الواضحة جدًّا على ذلك ما جاء في

(1) «**الموافقات**»، العلاَّمة الشاطبي، المجلّد الأول، دار ابن عفان، ص ص 17 - 18.

(2) المصدر نفسه، ص ص 19 – 20.

(3) راجع هامش 3 من هذا البحث.

(4) مصدر سابق: MaysaaBazna& Tarek Hatab, **"Disability in the Quran**"، المقدمة.

(5) وهي في الدراسة تباعًا في الصفحات: 11/ 12/ 15/ 15-16/ 18/ 20/ 23.

الآية الكريمة من سورة الحجّ ﴿**فَإِنَّها لا تَعمَى الأبصارُ ولكِن تَعمَى القلوبُ الَّتي فِي الصُّدُور**﴾[1]. وجاء في تفسير الألوسي: «والمعنى أنَّه لا يُعتدّ بعَمى الأبصار، وإنَّما يُعتدُّ بعمَى القلوب، فكأنَّ عَمى الأبصار ليس بعَمًى بالإضافة إلى عمَى القلوب»[2]. وأيضًا، في الآية من سورة البقرة ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهُم لا يعقلُون**﴾، فمن تفسيرها عند الطبري: «صُمٌّ عنِ الحقّ فلا يسمعُونه ولا ينتفعُون بهِ ولا يعقلونه، عُمْيٌ عن الحقِّ والهُدى فلا يبصرُونه، بُكْمٌ عن الحقِّ فلا ينطقُون به»[3]. وأيضًا الآية ﴿**وخُلِقَ الإنسانُ ضَعيفاً**﴾، حيث أنَّ الإشارة هنا ليست إلى ضعف الجسد وقيامه بوظائفه الجسمانيَّة، ولكن كما جاء في تفسير البيضاوي: «لا يصْبر عنِ الشّهوات، ولا يتحمَّل مشاقّ الطاعات»[4]. إنَّ الغالبَ من الآيات التي تتضمَّن ذكر المصطلحات المبيَّنة آنفًا، تتقصَّدُ سياق المعنى الوارد في الأمثلة السابقة. ويلفتُ بحثُ «الإعاقة في القرآن» إلى إشارةٍ قويَّة الدّلالة، حيث أنَّ القرآن الكريم لم يتضمَّن ذكر مصطلحات «ضرير» و«أخرس» و«أطرش» وكلّها تحمل معنى «الإعاقة الجسديَّة»، ومن الصُّعوبة بمكان استخدامها في حقل دلاليّ مختلف[5].

بالنتيجة، فإنَّ المقاربة الإسلاميَّة لحالات «الإعاقة» محكومة بالتسامح والتفهُّم والتعاطُف الإيجابي الفعَّال، وبغَلَبة معايير القيَم الرُّوحيَّة الباقية على الاختبار الجسداني الدنيويّ العابر كما جاء في الحديث الصحيح: «إنَّ اللهَ لا ينظُرُ إلى صُوَركُم وأموالِكُم، ولكِنْ ينظرُ إلى قلُوبِكُم وأعمالِكُم.» وثمَّة منحى مترتِّب على المُعطَى اللاهوتيّ والأخلاقي هو الحثُّ على المبادرةِ إلى العملِ في إطار التكافُل الاجتماعي الذي يفرضُ واجبات بذل الجهود الحميدة في خدمةِ كلّ ذي احتياجٍ خاص، سواء أكان ذلك في حالات وجود المعوِّق الجسدي والنفسي، أم كان ذلك

(1) سورة الحج: 46.

(2) تفسير الآية في «**روح المعاني**» للألوسي.

(3) تفسير الآية 171 من سورة البقرة في «**جامع البيان في تفسير القرآن**» للطبري.

(4) تفسير الآية 28 من سورة النساء في «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**» للبيضاوي.

(5) Bazna&Hatab، الصفحات 11 – 13 – 15 على التوالي.

في حالة الوضع الاجتماعي. إنَّ الشَّرعَ يحمِّلُ المجتمعَ أعباء القيام بكلِّ أعمال البِرّ لتحقيق مقاصده، وهو إقرار بالحقّ قبل أيّ شعور إنسانيّ آخر[1].

- 3 -

أُشير غالبًا في الكثير من المقاربات البحثيَّة في موضوع الإسلام و«الإعاقة» إلى نصّ «سورة عبَس». ولا شكّ في مدى أهميَّتِها لهذا السِّياق، خصوصًا لما تحملُه من جليل المعاني والإشارات التي يُمكنُ أن يُقال فيها أنَّها حاسمة في مسألة مفهوم «الإعاقة» وكيفيَّة التعامُل معه. لدينا هنا مشهدٌ «أُنزِلتْ» فيه على الأقلّ عشرُ آيات. مشهدٌ يظهرُ فيه الرَّسولُ(ص)، وبعضُ كبار عُتاة قريش، و... «أعمى»[2]. والآياتُ في عقيدةِ كلّ مسلمٍ في جهات الأرض الأربع هي وحيٌ إلهيّ ﴿**إِنْ هوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[3] ممَّا يعني أنَّنا أمام موقف لاهوتيّ في غاية البيانِ والوُضُوح. ويُمكِنُ لإعادةِ رسم المشهدِ في شيءٍ من تفاصيلِه أن تتوضَّحَ بعضَ أبعاد الموقف التي من شأنِها أن تكونَ الأساس القويّ لكلِّ بحثٍ في مقاربةِ «المفهوم الإسلاميّ» لـ«الإعاقة» الجسديَّة[4].

ورد خبر «الأعمى» في «السيرة النبويَّة» لابن هشام كالتالي: «وقف الوليدُ بن

(1) لمزيد من تفاصيل الاستنتاج، راجع المصدر السابق ص ص 24 – 26.

(2) ورد مصطلح «أعمى» في سورة «عبَس» للدلالة على «إعاقة جسديَّة» بلا أي تأويل. وأيضًا في سورة النور، الآية 61: ﴿ليس على الأعمى حرج﴾، التي تكرَّرت أيضًا في سورة الفتح، الآية 17. ومعظم ما خلا ذلك هو في سياق المعنى الروحي كما جرى توضيحه خلال البحث.

(3) سورة النجم: الآية 4.

(4) سيتمّ اعتماد الرواية الأساسيّة كما وردت في مصادر كلاسيكية. أمّا فيما خصّ تفاسير الشيعة الاثني عشرية، فإن الطبطبائي يقول عنها في «**تفسير الميزان في تفسير القرآن**» ما يلي: «إنّ في بعض روايات الشيعة أنّ العابس المتولّي رجل من بني أميّة كان عند النبي (ص) فدخل عليه ابن أمّ مكتوم». وعليه فإننا نرى في بعض التفاسير المذكورة ما يخالف القول بأن العبوس من صفات النبي كما عند «الطبرسي» و«الطوسي». وبعضها الآخر لا يناقش في الأمر، كما عند «الطبطبائي» و«البقلي» على سبيل المثال. في كلّ حال، فإنَّ الدلالة اللاهوتيَّة للرواية تبقى ثابتة فيما خصّ النظر في حالة «الإعاقة».

المغيرة[1] مع رسول الله(ص) يكلّمه، وقد طمع في إسلامه، فبينا هو في ذلك، إذ مرَّ به ابن أم مكتوم الأعمى، فكلَّم رسول الله، وجعل يستقرئه القرآن، فشقَّ ذلك منه على رسول الله(ص) حتَّى أضجره، وذلك أنه شغله عمَّا كان فيه من أمر الوليد، وما طمع فيه من إسلامه. فلمَّا أكثرَ عليه انصرف عنهُ عابسًا وتركه. فأنزل الله تعالى فيه ﴿**عبَسَ وتَولَّى أنْ جاءَهُ الأعمَى**﴾. إلى قوله تعالى ﴿**في صحُفٍ مُكرَّمة، مرفُوعةٍ مُطهَّرةٍ**﴾ أي إنَّما بعثتكَ بشيرًا ونذيرًا، لم أخصّ بك أحدًا دون أحدٍ، فلا تمنعه ممَّن ابتغاه، ولا تتصدّينّ به لمن لا يريدُه.»[2]

كان الوليدُ بن المغيرة من أشراف مكَّة وسادتها، وهو من بني مخزوم الّذين اشتهروا بالثروة والمال. وكان «من بلغاء قريش وفصائحهم ومن علمائهم بالشعر». قيل فيه أنّه «يعدلُ قريشًا كلّها»[3]، وكان بما يملكُ متعاليًا متغطرسًا، فلمَّا ظهر الرَّسولُ كان مثل بقيَّة سراة مكَّة وأغنيائها من المُعادِين له لأنَّهُ أنفَ أن يتبعَ رجلاً هو دونه في المال والاسم والثراء، وكافح الإسلام واستهزأ بالرسُول وكان أحدَ «المستهزئين» الذين نزلت بحقّهم آيات توبّخهم وتصفهم بالكفر وبالغرور والاستكبار.[4]

ويذكرُ العديدُ من المصادر أنَّ الرسول كان في «مجلس»[5]فيه من «صناديد قريش» أو فيه من «عظماء المشركين»[6]، من الّذين لا تقلّ الأسماءُ المتداولة منهم شأنًا عن ابن المغيرة. وكان الرّسول (ص) «يتصدَّى لهم كثيرًا، ويعرضُ عليهم أن

(1) وفي مصادر كثيرة أخرى تردُ عدّة أسماء، منها ما جاء في «**تفسير الطبري**» أنّ الرسول كان «يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام والعباس بن عبد المطلّب...»، وفضلا عن ابن المغيرة تضيف «**السيرة الحلبية**» اسم أمية بن خلف الذي ورد ذكره أيضًا في «**الروض الآنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**»، السهيلي، الجزء الثالث، ص 328.

(2) «**السيرة النبويّة**» لابن هشام، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، ص ص 16-17.

(3) ذلك أنّ قريشًا كانت تكسو الكعبة جميعها، ويكسوها الوليدُ وحده لثرائه وغناه.

(4) «**المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**»، د. جواد علي، الجزء الرابع، طبعة ثانية 1993، ص 107. أيضًا: الجزء الثامن، ص 764.

(5) كما ورد في «**السيرة الحلبية**» وبعض المصادر.

(6) كما ورد في «**تفسير الطبري**»، وفي «**تفسير** البيضاوي»، وفي «**الروض الأنف**» وبعض المصادر.

يؤمنوا»[1]، «وقد طمع في إسلامهم»[2]. وكان في ذلك المجلس «يناجي» هذا أو ذاك[3]. وفعل «ناجى» من «النّجْو» و«النجوى»، ومعناه: السرّ بين اثنيْن. و«ناجاه» أي سارَّهُ يعني أعلمه بسرِّه. إنَّ ورودَ فعل «ناجى» في الخبر، في العديد من المصادر الأقدم وغيرها تكرارًا، فيه دلالة على ما كان الرسول (ص) فيه من دقَّة الحديث، ومن جِدِّيَّة محاولة التأثير في عمق نفوسٍ يغلبُ عليها، بل يستبدُّ بها الشّعورُ «بالعظمة والغلبة»[4].

دخل المجلسَ في أثناء ذلك عبد الله بن أم مكتوم المقصود بالآية من سورة عبَس ﴿**أنْ جاءَهُ الأعمَى**﴾، وكان الرسولُ(ص) «مشتغلاً بهم» أي «بالرّجال من قريش»[5]. ويروي ابن سعد (توفي عام 230 هـ.) بإسناد، في «كتاب الطبقات الكبير»، المشهد: «فجعلَ يسأل رسولَ الله ورسولُ الله(ص) يُعرِضُ عنه ويَعبِسُ في وجهه ويُقبِلُ على الآخَر، وكلَّما سأله عبَسَ في وجهه وأعرَضَ عنه». وفي اقتباسات من «تفسير الطبري» يمكن استخلاص الصورة كما يلي: بعد أن جاء ابنُ أمّ مكتوم قائلاً للرسول: «أرشدني وعلِّمني ممّا علَّمك الله... ويستقرئه آية من القرآن، قبضَ الرَّسولُ(ص) وجهَه تكرُّهًا، وأعرضَ عن «الأعمى»، وكرهَ كلامَه وأقبل على الآخَرين... فأمسكَ اللهُ بعضَ بصره، ثمّ خفق برأسه، ثمَّ أنزلَ اللهُ السورة ﴿**عبَس وتولّى**﴾. وتتضمَّن الآيات المعاني التالية (اختصارًا) وفقاً لمّا جاء في التفسير المذكور: «وما يدريك، لعلّ هذا الأعمى الذي عبسْتَ في وجهه يزَّكَّى أي يتطهَّر من ذنوبه، أو يُسلِم ويَعتبر فينفعه الاعتبار والاتّعاظ، في حين أنَّك تتعرَّض لمن استغنى بمالِه رجاء أن يُسلِم![6] أمَّا هذا الأعمى الذي

(1) «**تفسير الطبري**» لسورة «عبس».

(2) «**تفسير القرآن العظيم**» لابن كثير.

(3) ورد فعل «يناجي» في هذا الخبر لدى الكثير من المفسّرين، منهم: الطبري وابن كثير والطبرسي، وحديثا عند ابن عاشور وغيرهم.

(4) وفي لسان العرب: «وكل عظيم غالب: صنديد».

(5) «**كتاب الطبقات الكبير**»، محمد بن سعد الزهري، تحقيق د. علي عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 2001، الجزء 4، ص 194.

(6) وجاء في «**روح البيان في تفسير القرآن**» لاسماعيل حقّي: «استغنى عن الإيمان بمالِه، وعمَّا عندك من العلوم والمعارف التي ينطوي عليها القرآن.»

جاءكَ سعيًا، وهو يخشى الله ويتّقيه، فأنت عنه تُعرض وتَشاغَلُ عنه بغيره وتَغافَل. كلاَّ، ما الأمرُ كما تفعل، إنَّها تذكرةٌ أي عظة وعبرة لمن شاءَ من عباد الله ذكَر تنزيلَ الله ووحيَه.»[1]

بعد نزول الآيات، دعا الرسولُ(ص) ابنَ أم مكتوم وأكرمهُ. وكان يقولُ إذا رآه «مرحبا بمن عاتبني فيه ربِّي»، أي لامَني مع بقاء المحبَّة. ويقولُ لهُ: «هل لكَ من حاجة؟ ويُقالُ أنَّ رسولَ الله(ص) لم يغتمّ في عمره كغمِّه حين أُنزلت عليه سورة عبَس، لأنَّ فيها عتبًا شديدًا على مثلِه «لأنّه الحبيب الرّشيد، ومع ذلك فلم يجعل ذلك الخطاب بينه وبينه فيكون أيسر للعتاب، بل كشفَ ذلك للمؤمنين، ونبَّه على فعلِه عبادَه المتَّقين.»[2] وكان ابنُ أمّ مكتوم من أوائل القادمين إلى المدينة قبل غيره، وكان مع مصعب بن عمير يُقرئان الناس القرآن.. وكان يؤذِّنُ للنبيّ(ص) بالمدينةِ مع بلال. وكان رسولُ الله يستخلفُه على المدينة يصلِّي بالناس.[3]

- 4 -

إنَّ ما يعزِّزَ الاستنتاجات من قصَّة عبد الله بن أمّ مكتوم[4] في مسألة تأصيل فهم موقف الإسلام من قضية «الإعاقة» لاهوتيّاً وفقهيّاً واجتماعيّاً وأخلاقيّاً ليس فقط دلالات ما ورد من معاني الآيات البيِّنات من سورة عبَسَ، ولكن أيضًا ما ورد من مأثورات مُسنَدَة من شأنها أن تُبيِّن آفاق الموقف وثراء إمكاناته في مفهوم قيمة الإنسان ومنزلته.

يوردُ ابن سعد في كتابه[5] أنه حين نزلت ﴿**لا يَستَوي القاعِدُونَ منَ المؤمنينَ**

(1) «**جامع البيان في تفسير القرآن**»، محمد بن جرير الطبري، من تفسير سورة عبَسَ.
(2) «**روح البيان...**»، تفسير سورة عبس.
(3) «**كتاب الطبقات الكبير**»، الجزء الرابع، ص 192.
(4) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 191.
(5) المصدر السابق ذكره الذي اعتُبر من أهمّ الكتُب التي أُلِّفت في الطبقات وتراجم الرِّجال.

والمُجاهِدُون فِي سبيل الله﴾، قال عبد الله بن أم مكتوم: أي ربّ أنزل عذري أنزل عُذري. فأنزل ﴿**غيرُ أولِي الضَّرَر﴾**، فجُعِلت بينهما.[1] وفي تفسير الطبري أنَّهُ «لمَّا نزلت الآيةُ المذكورة جاء ابنُ أمّ مكتوم وكان أعمى، فقال: يا رسول الله كيف وأنا أعمى؟ فما برح حتَّى نزلت ﴿**غيرُ أولِي الضَّرَر﴾**[2]. وما من داع للدخول في تفصيل دلالات هذه «الكرامة» المُعطاة لذي الإعاقة من الله عزَّ وجلّ، وبعده من رسول الله(ص)، قياسًا على بلاغة وضوحها.

وثمَّة خبرٌ آخر عن ابن أمّ مكتوم ذو دلالةٍ سامية في هذا السياق، فقد سألَ أنس بن مالك ضريرًا فقال: متى ذهبَتْ عينُك؟ قال: ذهبَتْ وأنا صغير، فقال أنس: إنَّ جبريل أتى رسولَ الله(ص) وعنده ابن أمّ مكتوم فقال: متى ذهَب بصرُك؟ قال: وأنا غلام، فقال: قال الله تباركَ وتعالى «إذا ما أخذتُ كريمةَ[3] عبدي لم أجِدْ لهُ بها جزاءً إلَّا الجنَّة».[4]

ولا غرْوَ في أن تُشكِّلَ الآيات البيِّنات وتفاسيرها، والأحاديث القدُسيَّة، والأحاديثُ النبويَّة الشّريفة، وما تعلَّقَ بها من مأثور أثيل، توثيقًا جليًّا وقاطعًا في مسألة موقف الإسلام من ذوي الإعاقة، ووُجوب التَّسليم الكلّيّ بكراماتهم المحفوظة، وبحقوقهم الإنسانيَّة المكرَّسة.

- 5 -

لدى العديد من الدول العربيَّة الإسلاميَّة المعاصرة قوانين متعلِّقة بحقوق الأشخاص المعوَّقين، منها الأردن (تاريخ صدور القانون عام 1993)، وليبيا (1987)،

(1) سورة النساء، الآية 95، وهي: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيرُ أولي الضَّرر والمجاهدون في سبيل الله﴾.

(2) «**كتاب الطبقات الكبير**»، الجزء الرابع، ص 196. و«**جامع البيان في تفسير القرآن**»، تفسير الآية 95 من سورة النساء.

(3) في اللغة: كلّ جارحة شريفة تُسمَّى «كريمة»، والكريمتان: العيْنان.

(4) «**كتاب الطبقات الكبير**»، الجزء الرابع، ص 192. ويردُ هذا الحديث القدسي ومصادره في «**الانحافات السَّنيَّة بالأحاديث القدُسيَّة**» للمحدّث زين الدين الحدادي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط. ثانية 2005، ص 21.

والعراق (1980)، وفلسطين (1999)، ومصر (مشروع تمت الموافقة عليه عام 2016 من حيث المبدأ، وثمة حقوق كفلها الدستور)، المغرب (1993)، والمملكة العربية السعودية. وكلّها راعت مبدأ الانتقال من مفهوم «الرعاية والعمل الخيري المحض إلى مفهوم الحقوق الواسع، والواجبات التي يتوجَّب تنفيذها تجاههم من قبَل المجتمع والدَّولة»، كما تصدَّت بشكل متفاوت إلى تشريع الخطط العمليَّة عبر المؤسَّسات والآليَّات التي من شأنها تنفيذ ما أراده المشترع من النصوص.[1]

تنصّ دساتير الدول الآنفة الذّكر إلى أنَّ «الإسلام دين الدولة»[2]، ويختلف التعبير بينها في الإشارة إلى أنَّه «مصدر أساسي للتشريع»، بل ينصّ أحدُها[3] على أنَّ «دستورها كتاب الله تعالى وسنَّة رسوله». يُذكر هذا الأمر من باب الإشارة إلى أن التشريع الآخِذ بالتقدُّم بثبات نحو المعايير الدوليَّة، والالتزامات الأمميَّة في مسألة «الإعاقة»، يجدُ في القيَم العميقة التي تأسَّس عليها الإسلام أحد أهمّ العوامل الجوهريَّة التي تسمحُ، بل توفِّرُ حوافزَ التقدُّمَ في هذا السبيل[4].

إنَّ أيّ مقاربة يُمكن أن توصَف بالسلبيَّة تجاه أيّ شخص من ذوي الاحتياجات الخاصَّة هي مقاربة يجري تصنيفها في باب الأخلاق المذمومة المنهيّ عنها في الشَّرع، بل هي بمنزلة الإثم، وهو الذَّنب الذي يستحقّ فاعلُه العقوبة عليه. وهي مقاربة موصوفة انها «من أفعال الجاهلين» كما قال السهيلي (508 – 581هـ) قديمًا،

(1) يمكن مراجعة دراسة مقارنة للقوانين المشار إليها في تلك الدول من إعداد النائب غسان مخيبر بعنوان «**دراسة تقييميّة أولية مقارنة لبعض القوانين العربية المتعلّقة بحقوق الأشخاص المعوَّقين**».

(2) الدستور الأردني (المادّة 2)، والليبي (المادّة 8)، والعراقي (المادة 2)، والفلسطيني (المادة 6)، والمصري (المادة 2)، والمغربي (الفصل 3)، والسعودي (المادة 1).

(3) دستور المملكة العربية السعودية، وهي بالمناسبة من الدول الناشطة جداً في مجالات الالتزام العملي كافّة بحقوق ذوي الإعاقة. ففي المملكة أنظمة رعاية، ومؤسّسات عناية، وإصدارات دوريّة بعدة لغات، ومراكز مشتركة للبحوث، ونصوص قانونيّة، كلّها عاملة وهادفة إلى تحقيق غايات الالتزام بالحقوق المذكورة.

(4) يندرج في بيبليوغرافيا مايلز Miles (مرجع سبق ذكره)، تعريفات بالعديد من الدراسات المرموقة التي أشارت إلى ما تذخره التقاليد الاسلامية التاريخية من الحقائق والقوَّة التي تساعد على فهم أعمق للشرط البشري. يمكن مراجعة أنموذج من هذه الدراسات في أعمال Muhammad Ajmal وأعمال Fazlur Rahman وغيرهما.

معتبرًا أنَّه «من الفقه أن لا غيبةَ في ذِكر الإنسان بما ظهر في خلقته من عمًى أو عرج، إلاَّ أن يقصدَ به الازدراء، فيلحقُ المأثم به...»[1]

هذا نهْيٌ أكَّده الفقهُ منذ زمن بعيد. وهو نهْيٌ يذكِّر بما تكرَّس في الأصُول الأولى من ثوابت في اللاهوت والأخلاق والمعاملة بين الإنسان وأخيه الإنسان قائمة على الجوهر اللطيف في روحه وقلبه: «إنَّ الله لا ينظُرُ إلى أجسَادِكُم ولا إلى صُورِكُم ولكِنْ ينظُرُ إلى قلوبِكُم»[2]، وهوَ الكريمُ الحليم.

(1) «**الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**»، للإمام المحدِّث عبد الرحمن السهيلي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الإسلاميَّة بعابدين، مصر، ط. أولى، 1967، ص 329.

(2) حديث نبوي شريف رواه مسلم عن أبي هريرة.

«إعلان بيروت للإعلام الدينيّ المستنير»
خطوة في مسَارٍ حكيم

بادر سماحةُ مفتي الجمهوريَّة اللبنانيَّة في احتفال تنصيبه إلى توصيف كيفيَّات مواجهة المحنة العاصفة بالعالم الاسلاميّ، وهي التطرُّف من أيّ جهةٍ أتى، وذلك بالدَّعوةِ «إلى الخيْر قولاً وعملاً ونضالاً وتضحية»، موضحًا بأنَّه ليس صحيحًا أنَّ الاعتدالَ ضعيف أو خفيض الجانب، بل هو، مع كونه اختيارًا صعبًا وسط صيحات التعصُّب، «قويّ وقويّ جدًّا بموازين الحياة الكريمة، وصلابة الحقّ، وقيَم الخيْر والعدْل وإنسانيَّة الإنسان.»

لم تكن تلك الدعوة مجرَّد تعبير عن موقفٍ مثاليّ تجاه الوقائع، إذ إنَّ سماحته ما لبث أن أعلنَ التزام دار الفتوى النَّهج والمبادئ والوثائق المُكرَّسة في مواقف مُعلنة لمرجعيَّاتٍ عُليا في الحقل الرُّوحيّ في مستوى العالم الإسلاميّ حيث أوضح أنَّ «نهجَ السِّلم والاعتدال هو نهج القرآن والنبيّ ﷺ، وهو نهج وثيقة الأزهر الشَّريف الصادرة بتاريخ 31 يناير عام 2013 ووثائق إسلاميَّة أُخرى». كما أكَّد على الاتّفاق التَّام مع وثيقة الأزهر الشَّريف الصادرة بتاريخ 8 يناير عام 2012 والمُسمَّاة منظومة الحرِّيات الأساسيَّة الأربع: «حرِّيَّة العقيدة والعبادة، وحرِّيَّة الرأي والتَّعبير، وحرِّيَّة البحث العِلميّ، وحرِّيَّة الإبداع الفنِّي والأدبي.» ومن ناحيةٍ ثانية، في المستوى الوطنيّ اللبنانيّ حيث أعلنَ التمسُّك بالعيش المُشترَك الإسلامي المسيحي، وباتّفاق الطائف، وبوثيقة الثوابت الوطنيَّة الصادرة عن دار الفتوى عام 2011 والتي صرَّحت

عن تأييدها لها في حينه معظم القوى السياسيّة من كلّ الأطراف باعتبارها «موقفًا جامعًا عبَّر عن ثوابت الرؤية الوطنيَّة في العيش المشترك وحماية لبنان».

يندرجُ هذا الموقفُ في إطار استنهاضٍ عام، «رسميّ» بشكلٍ أساسيّ، في جهات العالم الإسلاميّ الواسع، للعمل عبر المؤسَّسات الرَّسميَّة، خصوصًا الدينيَّة والثقافيَّة والتربويّة منها، وعبر إطلاق المبادرات الكبرى، بهدف استعادة الوجه الحضاريّ للدِّين الحنيف في عصر الإعلام المرئي والمسموع، والفضائيّات المتناسلة بإيقاع عجُول. ومعلومٌ أنَّ هذه الوسائل، بحُكم الضرورات المهنيَّة، والوقائع المتسارعة، طغتْ على الحيِّز الأكبر من هوائها المبثوث، الأخبار المتعلِّقة، بالإرهاب وبقوى التطرُّف والغلوّ، التي بدورها تملَّكت ما استطاعتهُ من هذه الوسائل تروِّج عبرها رؤيتها العُنفيَّة، وخِياراتها الراديكاليَّة التكفيريّة للعديد من مفاهيم الدِّين.

إنَّ مؤتمراتٍ عدَّة انعقدت في هذا السِّياق في السنوات الأخيرة المنصرمَة، منها ما تطرَّق إلى مواضيع في العُمق الفقهيّ والتفسير العقديّ في دراساتٍ نهَجتْ سبيلَ المواجهة العلميَّة «للأفكار المنحرفة والمفاهيم الخاطئة» حول كثيرٍ من القضايا والمفاهيم الإسلاميَّة التي من شأنها أن تشكِّلَ منظورَ الرؤية للعالَم وللعصر الّذي نعيش فيه. ومنها ما يُمكِن اعتباره من الرَّوافد الحيويَّة لهذا المسار، نتوقَّف هنا عند آخرها الّذي انعقد في دار الفتوى تحت عنوان «الإعلام الدِّينيّ في تعزيز قيَم التسامُح والاعتِدال».

طرح سماحةُ المفتي في كلمته مسائل هامَّة في هذا الاتّجاه داعيًا إلى إنشاء شبكة إعلاميَّة فضائيَّة، واستحداث مواقع من شأنها أن تقدِّمَ للشباب فسحةً نضرةً وحيويَّةً عبر المنافحة عن الإسلام بأساليب مميَّزة، تسمح أيضًا بمحاورة الآخَر المخالِف والمختلِف، على أن يتزامنَ ذلك مع وضع مناهج تعليميَّة دينيَّة وعِلميَّة، وتأهيل أئمَّة المساجد بأساليب علميَّة ونفسيَّة وتربويَّة، ملمِّحًا بأنَّ التقصير في هذا الحقل، وسط ظواهر العنف والتطرُّف السائدين، سيؤدِّي إلى السقوط في الهاوية.

سجَّل المؤتمرُ مؤشِّرات عدَّة دالَّة على التصميمِ على المضيّ قدُمًا في سبيلٍ

تحديثيّ للمقاربة العامَّة للخطاب الإسلاميّ. منها مشاركة المفتين في تقديم الدّراسات لبحث الإشكاليَّة بالترابط مع الوقائع التي يواجهونها، وحضور بعض ذوي الاختصاص عبر تقديم بحوث واقتراحات، وفتح باب المناقشة والحوار، والخروج بتوصيات، وتُوِّجَت هذه المؤشِّرات بإصدار وثيقةٍ سُمِّيت بـ«إعلان بيروت للإعلام الدينيّ المستنير» وقعها مفتو لبنان ومصر والأردن. وتضمَّن الإعلانُ التزامًا بالخطاب الدينيّ الإصلاحيّ والوسَطيّ، وبتطوير إعلام دينيّ مستنير، وبالتعاون بين دُور الإفتاء وتبادُل الخبرات والزيارات، والدعوة إلى إنشاء «مرقب» للعيش المشترك. إنَّ مضامين هذه الالتزامات تنسجم كلّيًّا مع المسار العام المذكور آنفًا، ومن شأن المفاعيل الناتجة عن التقدُّم في الخطوات التنفيذيَّة العمليَّة أن تعزِّزَ فضاء «اللغة السمحة» التي هي التعبير الأرقى عن مقاصد الدِّين الحنيف.

«السَّماحة» و«التَّسامُح»

طُرِح في فعاليَّات المؤتمر الحِواريَّة سؤال حول بعض التحفُّظات المتواترة بشأن الفرق بين مُصطلحَيْ «السَّماحة» و«التَّسامُح». ونَحَتْ كلُّ إجابةٍ من الإجابتيْن منحًى مختلفاً من دون الدُّخول في التفصيل، وحتَّى من دون ذِكْر العامل الأساسيّ لإثارة تلك التحفُّظات. ولا بدَّ من الإشارة إلى الإطار العام للمسألةِ بشكلٍ مدخلٍ إلى إشكاليَّةٍ يُستحسَنُ درْكُ أبعادها نحو المزيد من الوضوح.

لقد أُخِذَ مفهومُ «التّسامُح» على محمَل الفعاليَّة الفلسفيَّة/الدِّينيَّة/السياسيَّة، خصوصًا، منذ الرّبع الأخير للقرن السابع عشر، حين كتب جون لوك، الفار إلى هولنده عام 1682، ما أسماهُ «رسالة في التسامُح» بتحريض من صديقه اللورد شافتسبري «الملتزم بالتسامح» في إنجلترا في أجواء الشقاق الدّيني الذي كان سائدًا في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، ونشرها بإغفال ذِكر اسمه عام 1689. كان يقصد التسامح الديني بمعنى «إنه ليس من حقّ أحد أن يقتحمَ باسم الدّين، الحقوق المدنيَّة والأمور الدنيويَّة... ولهذا فإنَّ فنَّ الحكم ينبغي ألا يحمل في طيَّاته أية معرفة عن الدِّين الحقّ؛ ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألَّا يكون للدولة دين لأنَّ

خلاص النفوس من شأن الله وحده...». («رسالة في التسامح»، تر. منى أبو سنه). كانت مقاربة «لوك» تتمحور حول «الفصل بين الكنيسة والدولة فصلاً حادًّا... فما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرَّمًا وممنوعًا» (د. بدوي، الموسوعة الفلسفية). كان هذا تطوُّرًا في مقاصد المفهوم الذي استمرَّ وبات «في آخر المطاف يشمل الفكر الحرّ» (موسوعة لالاند)، وأكثر ما جسَّد هذا الأمر في الزمن الحديث هو ما صدر عن المؤتمر العام لليونسكو المنعقد في مدينة باريس عام 1995، إذْ اعتمدَ نصًّا اتَّفقت عليه الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتَّحدة للتربية والعلم والثقافة هو «إعلان مبادئ بشأن التسامح» تضمَّن الالتزام باتّخاذ «كلّ التدابير الإيجابيَّة اللازمة لتعزيز التسامح في مجتمعاتنا لأنَّ التسامح ليس مبدأ يُعتزّ به فحسب، ولكنَّه أيضًا ضروريّ للسلام والتّقدُّم الاقتصاديّ والاجتماعيّ لكلِّ الشّعوب.»، بعد ذلك أطنب الإعلان في ذكر كيفيَّات القيام بهذا الالتزام، ليس فقط في كلِّ دولةٍ ضمن حيِّز سيادتها، بل وبين كلّ الدول الأعضاء في مستوى «الأسرة الدوليَّة.»

يمكن اختصار المآخذ على استخدام مفهوم «التسامح» بصيغة المقاربة «الدوليَّة» بما ذكره د. الجابري في كتابه «قضايا في الفكر المعاصر» في فصل «التسامح بين الفلسفة والدِّين والإيديولوجيا»، وخلُص فيه بعد مناقشة الإشكاليَّة إلى القول بأنَّ «فلاسفة التنوير في أوروبا وقعوا في تناقض صارخ حينما رفعوا شعار التسامح لتجاوز الخلافات الدينية، وعدلوا عنه إلى نوع من اللاتسامح عندما تعلَّق الأمر بالقضايا السياسيَّة والوطنيَّة... إنَّ عالمًا يفتقرُ إلى العدل، إلى الاعتراف بالآخَر وبحقّه في تقرير مصيره... هو عالم مبني على الظلم... وبالتالي فلا معنى لرفع شعار التسامح ضدّه إلاَّ مقرونًا بالعدل.»

أمَّا مفهوم «السَّماحة» في اللغة فهو يُفيدُ الجُود، ويُقال سَمُحَ، إذا جاد وأعطى عن كرَمٍ وسَخَاء. وفي الاصطلاح هو التيسير وعدم القهر. ويُقال في المسلكِ «من طبيعة النفس السَّمْحة أن يكون صاحبُها هيّناً ليّناً... يُلاحظُ جوانبَ الخير في كلّ ما تجري به المقادير.» (نضرة النعيم). وبالإجمال، فإنَّ مفهوم «السماحة» يقرب

إلى الشمول في المعنى الأخلاقيّ الرَّفيع الذي فيه اكتمال العقل المستنير بمقاصد الشَّرع الحنيف المتعلِّقة بكلِّ ما هو أمرٌ بالمعروفِ ونهيٌ عن المُنكر، ولا يستقيم إلَّا بالاعتدال والحِلم والاستشعار العميق لسموّ أدب الدِّين. وفي الحديث الشريف: قيل لرسول الله ﷺ: أيّ الأديان أحبّ إليك، قال: الحنيفيَّة السَّمحة. وقيل هي التي تلائمُ فطرةَ النّاس، لا غلوّ فيها ولا تقصير.

وفي كلّ حال، فالسَّماحة تشمل فيما تشمل معنى التسامح بالدَّلالة الأخلاقيَّة للكلمة، وتتجاوزه بكثير من الدَّلالات في باب قيَم السُّلوك الأخلاقيّ المتكامل على حدِّ الوسط الَّذي لا يغيب عن ميزانه العدل الَّذي به تستقيمُ أمُور النفوس والمجتمعات وأنظمة الحُكم.

مُقاربَات تربـويَّـة

الكنَفُ الأُسَري

«ينشأُ الائتلافُ البشريُّ في الأصل عن دافعٍ طبيعيٍّ هو الأُسرة»، لذلك اتَّفق الحكماءُ على أنَّ العائلةَ هي «حجرُ الأساسِ الأخلاقيّ للحياة البشريَّة إذا ما حقَّقت غايتَها تحتَ حُكم العقل.» وأصلُ معنى الأُسرةِ في اللغة هو «الدِّرعُ الحصينةُ»، فذهبَ القصدُ فيه أيضًا إلى عشيرةِ الرَّجُل، وأهلِ بيته، لأنَّه يتقوَّى بهم. بل وفي الدلالة ما هوَ أكثر من ذلك، بحيث يشتملُ المعنى على المنعةِ التي يجبُ أن يكتسبها الإنسانُ منذ نعومة أظفاره في «كنف عائلته»، أي في ظلِّ عطفها ورعايتِها وحراستِها وحِفظِها، كأنَّه تحت جناحيها يكتملُ ﴿بشرًا سويًّا﴾ (مريم:17) أي إنَّهُ «لا يفقد من حِسان نعوت الآدَميَّة شيئًا».

وليس أجمل وأكثر كمالاً في تحديد أصولِ نشوء «الأُسرة» وماهيَّتها من الآية القرآنيَّة الكريمة التي جاء فيها قولُهُ تعالى ﴿وَمِن آياته أن خلقَ لكُم مِن أَنفُسِكُم أزواجًا لتسكُنُوا إلَيهَا وجَعَلَ بَينَكُم مودَّةً ورَحمَةً إنَّ فِي ذَلكَ لَأَيَاتٍ لقومٍ يتَفكَّرُون﴾ (الروم:21)، أي إنَّ من وجُوه تدبيره الدّالّة على عظمَته وكمالِ قدرته أن خلقَ من جِنسكُم في البشريَّة والإنسانيَّة إناثًا يكنَّ لكم قرائن لتميلوا إليها وتألفُوا بهَا.وكانَ من آيات لطائف حِكمته أن جعل آصِرَةَ القربى معقودةً بالمودَّة التي هي «الحبّ الكائن في جميع مداخل الخير»، وبالرَّحمة التي هي الرِّقَّة والتعطُّف. ولِعُظم معنى المودَّة أن كان من أسماء الله الحُسنى «الودُود»، أي المُحِبّ لعِبادِه، كذلك، لِعظم معنى الرَّحمة أن كان من أسمائه «الرّحمن الرَّحيم»، أي «العَطوف على العِباد بالإيجاد، وبالهِداية إلى

الإيمان وأسبابِ السّعادةِ، والإسعادِ في الآخِرةِ، والإنعام بالنّظر إلى وجهِه الكريم» (الغزالي).

إنَّه بهذه «الألفة» القائمة على العطايا الإلهيَّة، والوشائج الرَّبّانيَّة، والتعاطف الطبيعيّ المرتبط بمقاصِد الحِكمة الجليلة للخالِق الوهّاب عزَّ وجلَّ، تُهيّأُ أجواءُ «الكنَف» الأسريّ من حيث هو «بيئة» إنسانيّة حَميمَة غايتُها «الإنجاب»، ووظيفتُها حُسنُ الرِّعاية والتَّربية.

- 1 -

المسؤوليَّة

ثمَّة محلّ للمسؤوليَّة في إقدام المرءِ على الزّواج مقدّمةً لتأسيس أُسرة، يوهَبُ لهُ فيها ذرِّيتُه، ويحقِّقُ بها نصيبَه من عِمَارة الأرض كمَا قالَ تَعالى ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الأَرضِ وَاستَعمَرَكُم فِيهَا**﴾ (هود:61)، أي هو ﴿**الَّذي خلقكُم من نفسٍ واحدة وخلقَ منهَا زوجَها وبثَّ منهُما رجالاً كثيرًا ونساء**﴾ (النساء: 1)، «ومكَّنكم من عِمارةِ الأرض، واستثمار ما فيها، والانتفاع بخَيرها». لذلك، كانت هِبةُ الذّرِّية غايةً في الطبيعةِ يتحقَّق بها سياقُ الحياة المتدرِّج إلى بَدوِ المعنى، وكانتِ الحاجةُ إليها متأصِّلةً في النَّفسِ كما تتبدَّى لدى أنبياء كبار في آياتٍ بيِّنات. فقد رغبَ النبيُّ زكريّا ﷺ في الوَلد، فقامَ فصلَّى، ثمَّ دعا ربَّهُ سرًّا، فقال ﴿**رَبِّ هَب لِي مِن لدُنْكَ ذُرِّيةً طيِّبةً إنَّكَ سميعُ الدُّعاء* فَنادَتهُ الملائِكةُ وهُو قائمٌ يُصلِّي فِي المحرابِ أنَّ اللهَ يُبشِّرُكَ بيَحيَى مصدِّقًا بكلمةٍ منَ الله**﴾ (آل عمران:39-38)، وفي ذلكَ دلالةٌ كبرى على ما فِي سرِّ القِرانِ من أمرٍ جَلَل،فلاً يليقُ بالعاقلِ أن يُقدِمَ عليه إلاَّ وهو واعٍ قدر إمكانِه مقاصدَ حِكمَة الخالقِ الحكيم والرَّبِّ الرَّحيم.

يُنبِّهُ الأميرُ السيِّدُ ق. في معرِض حديثِه عن تربيةِ الولَد، إلى وجوبِ تحقيق «شروط عظيمة» و«مقدّمات» أساسيَّة، لا بُدَّ للمرءِ النّابِهِ من تطبيقِها تمكينًا له من القدرةِ على تأسيس «بيته» على بيِّنةٍ راسِخَةٍ من حُسنِ التَّدبير القائِم علَى الوعي

ووحدةِ القلب والعقل معًا. فعلَيه تقعُ، بادئ ذي بدء، المسؤوليَّةُ في انتخابِ الزَّوجة التي هي معهُ في مقامِ المساواةِ في النَّفسِ والإنصافِ في اليدِ. وهذا يصحُّ عكسيًّا في تحديد مسؤوليَّةِ «العاقلة» حيث أن حقَّها الأساسيَّ في الرِّضى والقبول يمنحُها في إرادتِها قرارَ اختيار الأصلح والأوفق.

إنَّ إدراكَ معنى هذا الحدَث الأساسيّ في حياةِ المرء، والوقوفَ على فهم غاياته الحقيقيَّة بالحِلم والرَّشاد، من شأنه أن يوطِّدَ قواعدَ البِناءِ في سياقٍ إنسانيّ راق، وتاليًا، فإنَّه يمكِّن الزَّوجَين من مواكَبَةِ مراحِلَ نشوءِ الأُسرة واكتمالها بثقَةٍ وسدَاد، بعيدًا قدر الإمكان عن مخاطر العثَرات والصعوبات وزعزعة ركائز الانسجامِ والتفاهُم.

ثمّة مسؤوليَّة مشتركة ومطَّردة تقعُ على عاتق المتأهِّلَيْن للإنجاب في مراحل الإخصاب والحمْل والإرضاع ولزوم انقضاء المهلة الوافيَة قبل التفكير في الإكثار. هذه كلّها تتطلَّبُ وعيًا تربويًّا بالغَ اللطافَة، والتزامًا وجدانيًّا بدقائق التّصرُّف الحكيم إزاءها تحت طائلةِ تحمُّل التَّبعات المحسوبَة على الأوليَاء قبل الوصول إلى مرحلَة التَّربيَة المباشرة.

إنَّ الإخصابَ غايةٌ مرتبطةٌ بالنيَّة الخَيِّرة لسُنَّة الزّواج، الأمرُ الَّذي من شأنه أن يفرضَ قيُودًا في العلاقَة بعد التحقق من حُصوله حِفاظاً على صِحَّة المرأة والجنين. كذلك هوَ يُوجبُ مراعاة وَضع الحَمْل لضرورات صحِّيَّة ونفسيَّة وإنسانيَّة مرتبطة من جهة بإحجَام الرَّجُل عنِ التَّصرُّف إلاَّ وفق ما يقتضيه واجبُ الحفاظِ على «حياتَيْن»، والسَّهر على سلامتهما في عدَّة أوجُه، ومن جهَة أخرى امتناع الحامل عن كلِّ ما من شأنه التأثير بالضّرَر على حَال الجنين المتكوِّن من كلِّ النَّواحي. ثمَّ تأتي فترةُ الإرضاع بعد الوَضع، وهذه تفرضُ الأخذَ بمُتطلِّبات عدَّة متعلِّقَة بالعنايةِ بنظامِ الغذاء، والاستقرار النّفسي، واستكناه معنى الأبُوَّة والأمُومَة مع ما تتطلَّبُه تلك المشاعر السامِيَة من تصرّفاتٍ لائقَة، ومسالِك رصينَة.

- 2 -

التَّربيَة

يقولُ الإمامُ البَيضاوي في تفسير الآية الكريمَة من سُورة الفاتحة ﴿**الحَمدُ لله ربِّ العالَمين**﴾ إنَّ «الرَّبَّ في الأصلِ مصدَر بمعنى التَّربيَة، وهيَ تبليغُ الشيء إلى كماله شيئًا فشَيئاً. وفِي «كلام العرَب فإنَّ الرَّبَّ منصرفٌ على معانٍ، منها السَّيِّدُ المُطاع، والرَّجُل المُصلِح، والمالكُ. فربُّنا جلَّ ثناؤهُ السَّيِّدُ الذي لا شِبهَ له، ولا مِثلَ في مِثل سُؤدُده، والمصلِحُ أمْرَ خلقه بما أسبَغَ عليهم مِن نِعمه، والمالكُ الَّذي لهُ الخلقُ والأمرُ» (الطبري). ويُطلَقُ الاسمُ بالإضافَة أيضًا على المدبِّر والمربِّي والمُتمِّم، وعلى كُلِّ قَيِّم على أشكاله، فلذلك يُقالُ «ربُّ العائلة» و«ربُّ البَيت» و«ربّ العمَل»... وفِي اللغة: رَبَّ وَلَدَهُ تَربَّةً بمَعنى رَبَّاهُ. وفِي الحَديث: لكَ نعمةٌ تَربُها، أي تحفظُها وتُراعِيها وتُربِّيها كمَا يُربّي الرَّجلُ وَلَدَه. وربَّاهُ تَربيَةً يعني أحسَنَ القِيامَ عليه، وَوَلِيَهُ حتَّى أدركَ أي فارقَ الطّفوليَّة.

إنَّه ليسَ من نافِل العِبَر أن يكونَ فِعلُ التَّربيَة له هذه الجذُور العميقة في اللغة، فالتَّربيَة شأنٌ عَظيم لا يجُوز التّهاون فيه أبدًا، بل يجبُ على الأهلِ الاضطلاع بأعبائه بكلِّ مسؤوليَّةٍ لارتباطِ ثمرته بغايةِ الوجود. وللتَّربيَة وُجوهُ تدبير تشتملُ على معانٍ ومتطلّبات جليلة مرتبطةٍ بالواجباتِ المسلكيَّة والعمليَّة الملقاة على عاتِق جناحَي الأسرة العتيدة، وإنَّ من شأن إهمال التأمُّل بمقتضياتها الأساسيّة، والمبادرة إلى النّهوضِ بتحقيقِها، أن يُفضي إلى تبِعاتٍ لا تُحمَدُ عقباها، ومنها:

الوقايــة

قال الله تعالى في كتابه الكريم ﴿**يَا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا قُوا أنفسَكُم وأهلِيكُم نارا**﴾ (التحريم: 6)، أي أدِّبُوهُم وعلِّموهُم (علي بن أبي طالب ع.) وقال «علِّموا أنفسَكُم وأهلِيكُم الخَير»، و﴿**قُوا**﴾ هو فِعلُ أمرٍ من الوقاية «بمعنى الحِفظ والحماية والصّيانة، وذلك

بالنّصح والتأديبِ والتَّعليم» (**تفسير روح البيان**)، وأولَى بالنّاصِح والمؤدِّب أن يكونَ لِذلكَ أهلاً، وعلى الأخصّ إذا ما كانَ فِي مقامِ «ربِّ العائلة» ووليّها.

الرِّعايــة

هيَ القِيامُ على الشَّيءِ بحفظِه، ومراقبتِه، وإصلاحِه، وصَونِه، والقِيامِ به حقّ القِيام. لقد جعلَها النبيُّ ﷺ أمانةً في أعناق المؤمنين حين خاطبَهُم كافّة بالحديث الشَّريف: «كلُّكم راعٍ، وكلُّكُم مسؤولٌ عن رعيَّتِه: الإمامُ راعٍ ومسؤولٌ عن رعيَّته، والرَّجُل راعٍ فِي أهلِه وهوَ مسؤولٌ عن رعيَّته، والمرأةُ راعيَةٌ فِي بيتِ زَوجِها ومسؤولةٌ عن رعيَّتِها...»، أي كلُّكُم حافِظٌ لِما يرعاه، مُؤتَمَنٌ على مصلحةِ مَن هوَ فِي عُهدتِه، باذلٌ فيهِ حقّ العنايةِ والاهتمام. وفي المسؤوليّاتِ التّربويَّة، تكونُ الرِّعايةُ على وجهِ الخُصُوص هادفةً إلى «تبليغِ الشيء إلى كمالِه شيئًا فشيئًا» كما وردَ آنفًا، أي تهيئة هذا الكائن، الغضّ الَّذي هوَ هِبَةٌ منَ الله تعالى، لِتمكينِه من اكتسابِ المَلكاتِ الإنسانيَّة الشَّريفَة التي هيَ الصِّفات الرَّاسِخَة في النَّفس ليثبتَ بها على التزامِ الفضيلةِ التي بهَا سوفَ يتحقَّق إنسانًا مُدركًا لمعنى السَّعادة الحقَّة.

حِفظُ الأمانــة

لقد كانَ مِن حِكمةِ الله تعالَى أن جعَلَ الإنسانَ النّاطِقَ الغرضَ منَ الموجُودات، فخَلقَه كامنَ الجَوهر، تامّ القَصد، على أحسن تصوير، وأجوَد تقدِير، وأتمّ تدبير، كما قال عزَّ مِن قائل ﴿**لقَد خَلقنَا الإنسانَ فِي أحسَنِ تقويم**﴾ (التين: 4). ويكفِي أن يتأمَّلَ المرءُ الموحِّدُ في الصُّورة التي تحدِّدُها الآيات الكريمةُ عن كيفيَّة خَلق الإنسَان ليُدركَ عظمةَ سرِّ هذه الهبَة العظيمَة التي بهَا بقاءُ الكَون ومعناه، ومنهَا مِن سورة «المؤمنون» قَوله تعالَى ﴿**ثمَّ جعلنَاهُ نُطفةً فِي قَرار مَكين * ثمَّ خَلقنَا النُّطفةَ عَلَقَةً فخَلَقنَا العلَقَةَ مُضغَةً فخَلقنَا المضغَةَ عِظامًا فكَسَونَا العِظامَ لَحمًا ثمَّ أنشَأناهُ خَلقًا آخَرَ فتَبارَكَ اللهُ أحسَنُ الخالِقين**﴾. لِذلكَ، صحَّ القَولُ أنَّ هذا الكائنَ الحيَّ المولُودَ هوَ وديعَةٌ فِي أيدِي مُنجِبيه وأولِيَاء أمره، بل هوَ كمَا قالَ حجَّةُ الإسلام الغَزاليّ: «أمَانَةٌ

عندَ والدَيه، وقلبهُ الطَّاهر جَوهرةٌ نفيسةٌ ساذَجَةٌ خاليَةٌ عَن كلِّ نَقش وصُورَة، فإن عُوِّدَ الخَيرَ وعُلِّمَهُ نشأَ علَيه وسعدَ فِي الدُّنيَا والآخِرَة يُشاركُهُ فِي ثَوابه أبوَاهُ وكُلُّ مُعلِّم لهُ ومُؤَدِّب». ولا بُدَّ من أنَّ هذه الأمانةَ الغاليَةَ داخلةٌ فِي جُملَة الأمانات المقصُودة منَ الآيَة الكريمَة ﴿**والَّذِينَ هُم لأَمَانَاتهم وعهدِهم راعُون**﴾ (المؤمنون: 8)، أي قائمون علَيها بحُسن الرِّعايَة، وحافِظُون لهَا بالتَّربيَة المستَقيمَة.

الحضانــة

تدخلُ كلُّ تلكَ المقتضَيات الأساسيَّة للواجب التَّربويّ بدءًا، أي فِي المراحل الأولَى من حَياة الإنسان، فِي مفهوم الحضانَة الَّذي باتَ اصطلاحًا شرعيًّا وقانونيًّا. والحضانةُ من المصدَر حضن، يُقالُ حضَنَ الطائرُ بيضَهُ إذا ضمَّهُ إلى نفسه تحتَ جَناحَيه، وكذلكَ المرأةُ إذَا حضَنَت ولَدَها. والحضانَةُ هيَ تربيَةُ الطِّفل ورعايَةُ شؤونه فِي زمَنٍ معيَّن لاكتسابه الحقّ شرعًا.

لقَد لحظَ قانونُ الأحوال الشخصيَّة لطائفة الموحِّدينَ الدّروز فصلاً ضمَّنهُ الأحكام القانُونيَّة لمرحلة الحضانة كافّة مستهلاًّ إعطاء الحقّ بها للأمّ كما وردَ فِي المادَّة 54 منه حيث جاء فيها: «الأمُّ أحقّ بحضانَة الولَد وتربيَته حال قِيام الزَّوجيَّة وبعدَ الفرقة إذا اجتمعَت فيها الأهليَّةُ المطلوبة.»

وحدَّدت المادَّة 55 الشّروط التي يجب توافرها فِي الحاضِنة، فجاءَ فِيهَا: «يُشترَطُ في الحاضِنة أن تكونَ بالغةً عاقِلة أمينة صحيحَة الجِسم قادرةً على تربيَة الولَد وصِيانته...» (يراجَع قانون الأحوال الشخصيّة المواد من 54 إلى 66). ويجب أن تُفهَمَ هذه النّصُوص في أوضاعِها القانونيَّة التي توجِب التَّحديد، إذ إنَّهُ في المستوى الإنسانيّ الشَّامِل، ثمَّة مشارَكةٌ للأبِ جوهريَّة فِي ذلكَ الحقّ، إذ هوَ أحدُ الجَناحَين اللذَيْن تستكمِلُ البيئةُ التَّربويَّةُ عنَاصِرهَا في بِدايَة الطّريق.

الولايـة

الوليُّ هوَ القيِّمُ بالأمور، يُجريها على ما فيه الصَّلاح، فهوَ مالكُ الولايَة التي «تُشعِرُ بالتّدبير والقُدرَة والفعل» (ابن الأثير)، وهيَ فِي نِطاقِ الأسرة للأبِ على سبيلِ التّقديم، كما كانت الحضانةُ للأم كذلك. وقد خُصِّصَ الفصل الثاني عشر من قانون الأحوال الشخصيّة الآنف الذّكر لمسألة الولايَة، فحدَّد في المادّة 81 صاحبَها بالنصّ التالي: «للأبِ ولو مستوُر الحَال الولاية على أولاده الصِّغار والكِبار غير المكلّفين ذكورًا وإناثًا فِي النَّفسِ وفِي المال ولو كانَ الصِّغارُ فِي حضَانة الأمّ وأقاربِهم». وإذا كانتِ الحضانةُ في مبتداهَا ولايةَ التّربيَة والحفظ تتولاَّها الأمُّ أوَّلاً، فإنَّ الولايةَ على النَّفسِ وعلى المالِ يتولاَّها الأبُ كما تقدَّم. وفِي كلِّ حال، يجبُ إدراج النّصّ هنا أيضًا فِي إطاره القانونيّ تحديدًا للمسؤوليَّةِ الشخصيَّة، إذ إنَّهُ، فِي المعنى التربويّ المتكامِل، تقع، بالتكافُل والتّضامُن والشّراكةِ الوجدانيَّة، على عاتِق جَناحَي الأسرة ليُثمرَ «الكنَفُ العائليُّ» ثمرتَه المرجوَّة.

- 3 -

المراحل التمهيديَّة

تتحدَّدُ مراحلَ التكوين وفقًا لعمليّتَي النموّ والتطوّر اللتين ترافِقان الكائن الإنساني المولود في بدايات حياته. ويُقصَدُ بالنموَ «التغيّرات الكمِّيَّة في أجزاء ووظائف الكائن الحيّ، وما ينتج عن ذلك من زيادةٍ في قدرةِ الطّفل على التذكّر أو التّفكير أو الاستدلال أو التعلّم أو الإدراك، فالطفل ينمو بهذه الصّورة عقليًّا وجسميًّا. وأمّا التطوُّر فيُقصَد به التغيُّر النوعي المؤدِّي إلى النضج» (خيري).

بصورةٍ عامَّة، تبدأ تلكَ المراحلُ بفترةِ الحَمل حيثُ يُسجَّلُ، قديمًا وحديثًا، حدوثُ مؤثِّرات هامَّة في أوضاع الجنين المختلفة. تتبعُها فترةُ الرّضاعَة، ثمَّ الحضانة، فالطفولة المبكرة، فالمتأخِّرة، وصُولاً إلى مرحلةِ المراهقَة التي يتخلَّلُها إدراكُ البلوغ قبل الوصُول إلى ما يُعتبَرُ سنّ الرّشد.

قِيلَ في الحِكمة القديمَة «إنَّ أوائلَ الأمُور هيَ التي يجبُ أن تُراعَى لأنَّها الأكثر أهميَّة»، فالتَّعليمُ في الصِّغَر «أشدّ رسُوخًا، وهوَ أصلٌ لِما بعده، لأنَّ السَّابقَ الأوَّل للقلوب كالأساس للملِكات، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكونُ حالُ ما ينبني عليه» (ابن خلدون). والملكات الإنسانيَّة هيَ صفات راسِخة في النَّفس تصيرُ للشخصيَّة النّاضجة بمنزلة العادة والخُلُق، فإذا كانت محمودَة باتّفاق التّربيَة والطّباع، تحقَّقَت بثباتِها الفضائلُ الشَّريفَة.

الأُم

تتطلَّبُ المراحِلُ السَّابقةُ لسنِّ البلوغ الكثيرَ منَ الأمُور المتعلِّقة بالرِّعاية التَّربويَّة المتطلِّبَة متابعَةً تدريجيَّة، إذ إنَّ لكلٍّ منها مواجب ومقاربات هادفة. ويتبدَّى دورُ الأمِّ أساسيًّا في السنوات الأولى لارتباطِها العضويّ والنّفسيّ والعاطفيّ بطفلها الَّذي حَمَلتْهُ ﴿وَهْنًا علَى وَهنٍ وفِصالُهُ فِي عامَين﴾ (لقمان: 14)، «أي ضَعفًا كائنًا علَى ضَعف، فإنّه كلَّما عظُم ما فِي بطنِها زادها ضعفًا إلى أن تضَع، والفِصالُ التّفريقُ بينَ الصبيِّ والرّضاع... لذلكَ أجابَ ﷺ لِمَن سألهُ: مَن أَبرّ؟ فقال: «أُمَّكَ ثمّ أُمَّكَ ثمّ أمّك» ثمّ قال بعد ذلكَ «ثمّ أباك» (تفسير روح البيان).

الأَب

إنَّ رعايةَ الأب، لا سيّما فِي تلكَ المُدَّة منَ الزَّمن، تتطلَّبُ بصيرةً نافذة، لأنَّ القِوامةَ الَّتي لهُ، الواردةَ في الآيةِ الكَريمَة ﴿الرِّجالُ قوّامُونَ علَى النِّساءِ﴾ (النساء: 34)، لا يجبُ أن تُقتَصرَ هنا علَى القِيام بالنفقَة الحَلال، والحمايةِ المانعَة من الخَلل وحسب، بل علَيه أن يوفِّرَ بسُلوكه العَام، مناعةً تَحمي «عِيالَه» من التَّعرُّض المبَاشَر لعوامِل القَلق والاضطراب، وتثبِّتُ الأمانَ النَّفسيّ والوجدانيّ والمعيشيّ والصّحِّي. لهذا، يجبُ أن تُفهمَ مسؤوليَّة القِيام بالأمر هنا، أنَّهَا خاضعةٌ لحقيقة أنَّ «الحقَّ قَوَّامٌ عليهما معًا»، بهَذا تتحقَّقُ الصِّلةُ بينَ أثر العاطفَة من جهة، وحضور الهَيْبَة من جهة أُخرى. فإذا كانت عاطِفةُ الأمِّ مِن لطائف الرُّحمَى، فإنَّ عاطفةَ الأب يجبُ أن تكونَ «مُضاءَةً

بالعَقل» كي تستقِيمَ البيئةُ الأُسريَّة فوقَ أساسٍ صلبٍ يمكِّنُ من توفير الأجوَاءِ الممتازَة لمناخٍ تربويّ سليم من شأنِه إيجاد كلّ العوامِلِ المطلوبَة للمساهَمَةِ فِي تكوينِ الشَّخصيَّة الإنسَانيَّة الموزونَة فِي المستقبل.

أوائِل الأمُور

أشارَ الأميرُ السَّيِّدُ (قَ) إلَى أنَّهُ من المستَحبِّ أن يكونَ أوَّلُ انطِلاق اللسَان بعبارةِ التَّوحيد، وأن يُعمَلَ منذ الصّغَر على ترسِيخ مظاهِر السّلوك المعتدِل ظاهرًا وباطِنًا، وأن تُعتَبر دلائلُ الحيَاء والاحتِشام في السَّمتِ إشارةً إلى «إشراقِ نور العَقل، وبِشارَة تدلّ على الأخلاق وصفاءِ القَلب»(الغزالي). ثمَّ يُحبَّبُ إليه الفعلُ الجَميل، والتّواضُع، والاتِّزانُ في الحركَة، والتزامُ الأدَب في سائِر تصرّفاته. ويحذَّرُهُ من مغبَّةِ الأخلاقِ الرَّديئة كالكذب والحسَد واللجَاجة. ومنَ الحِكمَةِ أن لا يكون العِتابُ نهجًا متواترًا إذ إنَّهُ يؤدِّي إلى النّفور، وأن لا يصل الإلحاحُ في التّعليم إلى حدِّ الإرهاق إذ يؤدِّي بدَوره إلى نتائج مؤذِيَة لحالَة التّلقّي. ويجبُ أن يُحترَسَ احتراسًا شديدًا ليُحفَظ من قرنَاءِ السُّوء، وأن يُعوَّدَ المشاركَة والأُلفَة مع الآخَر. ويُعمَل على اكتِسابِ الوعي بأنَّ الرِّفعةَ هيَ فِي العطاءِ لا فِي الأخذ، وهذه أُمور تُسخَّر لتمكين الرُّوح من استِشعار أنس المشارَكَة، لتَخرجَ إلى رحَابِ الإنسانيَّة بعيدًا عن الأنانية والفردانيَّة الخالصَة الَّتي هيَ «أسوأ أعداء الهدَف التّربويّ السّامي» كمَا وردَ في الأدَبِ القدِيم.

ثمَّ أنَّه بتدرُّج السّنوات «يُعوَّدُ على سلاَمةِ النُّطق، واستِقامَة اللغة، وتوسيع المدارك على قاعِدةِ تَنَاسُب طبيعَة العلُوم مع طبيعة النموّ العقليّ». وينبغي للوالِدِ فِي ولدِه، والمعلِّمِ فِي مُتعلَّمه، أن لا يستبدّ عليه فِي التَّأديب كما يقولُ ابنُ خلدون، «فالقسوةُ تُفسِدُ معاني الإنسانيَّة، وتُبعِدُ النَّفس عن الفضَائل والخُلُق الجَميل، بل يجبُ استخدام القُدوَة الحسنَة فِي التَّعليم، فالأطفالُ يتأثَّرونَ بالتَّقليد والمحاكاة والمثُل العُليَا الَّتي يرونَها». وإذا تبدَّت منهُ علامَات التّمييز، عُلِّمَ ما يحتاجُهُ من حدُودِ الشَّرع، فإذا أدركَ البلُوغ، كانَ واقفًا على مَا عُهِد إليه مِن مُفتَرضات.

- 4 -

البُلوغ

تندرِجُ التَّربيةُ فِي مهَام «الولاية» التي تكونُ شرعًا وقانونًا للأبِ «على أولادِه الصِّغار والكِبار غير المكلَّفين». فأمَّا التّكليفُ فقد «أُطلِقَ في الشَّرع علَى الأمرِ والنَّهي، لأنَّ المأمورَ بالفعلِ يفعلُ ما أُمِرَ به علَى كلفة» (أصول الدِّين)، فإذا ارتقَى من ثمَّ في المسلكِ ووحَّدَ، فعلَهُ طائعًا مختارًا راغبًا على الرِّضَى والتَّسليم.

يُرفَعُ القلمُ عنِ «الصَّبيّ حتَّى يحتلِم» كما ورد في الحديثِ الشَّريف، واتُّفِقَ علَى أنَّ حصولَ الاحتِلام هو علامة النُّضج وإدراك سنّ البلُوغ (أو العلامة الأخرى وهي بلوغ سنّ الخامسة عشرة لدى غالبيّة المذاهب)، وهذا يعنِي المباشرَة في تحمُّل البالغِ المسؤوليَّة عن أفعاله. أمّا منَ النّاحيَة التَّربويَّة، فإنَّ الدّارسين يميلون إلى التّمهُّل في اعتباره «راشِدًا» بالمعنَى الوافي لحقيقَة «الرّشد»، ذلك أنَّ البالِغَ الغضّ لا يزال فِي مرحلةِ «نموٍّ سريع» يحدثُ فيها الكثير منَ التغيُّرات الجسميَّة والعقليَّة والوجدانيَّة والاجتماعيَّة والنفسيَّة «يكونُ الفردُ فيها بأمسّ الحاجَة للعنايةِ والتّوجيهِ الخُلُقيّ والدّينيّ».

الاعتدال الخُلُقي[1]

الأخلاق Ethics هي القاعدة الأساسيَّة الضروريَّة التي يجبُ أن يوطِّدَ الإنسانُ معانيها في قلبه إنْ أراد سلوكَ السَّبيل الصَّحيح إلى التَّوحيد، عِلمًا وعملاً. إنَّه، من دون ترسيخ تلك القاعدة، تبقى حركةُ المرء في هذا الاتِّجاه دون فائدة تُذكَر.

لقد جعل الحكماءُ الأقدمون (لا سيّما الأمير السيِّد(ق)) من الأخلاق شرطًا أوَّليّاً أساسيًّا من شُروط صحَّة الدِّين، أي التَّوحيد، بموازاة شرطٍ آخَر هو «استشعار وجود الخلَّاق». لكنَّهُم عقدوا المفهومَ الأخلاقيّ بفِعل التَّهذيب Purification، وذلك لأسبابٍ جوهريَّةٍ ينبغي التوقُّف عندها ملياً.

فالأخلاق منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم. وقديمًا أوضح أرسطو ما يُمكن أن نسمّيه «قانون الوسط الأخلاقي». قال إنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة هي وسطٌ بين رذيلتيْن هما الإفراط والتَّفريط. مثال ذلك أنَّ الشجاعة فضيلة، فإن أفرط فيها المرءُ باتت تهوُّرًا، والتهوُّر مذموم. وإنْ فرَّط فيها المرءُ كانت جُبنا، والجُبن مذموم. أيضًا، الكرمُ فضيلة، والإفراطُ فيها هو التبذير، والتفريطُ فيها هو البُخل. أيضًا، الحِلم فضيلة، والإفراطُ فيه هو البلادة والجهل، والتفريطُ فيه هو النَّزَق والطَّيش إلخ.

لذلك، يجبُ التنبُّه إلى أنَّ أخلاقَ الموحِّدِ هي اعتدالُ الميزانِ في عقله وقلبه،

(1) محاضرة مرسلة من مشيخة العقل إلى مؤتمر ADS 2015 في الولايات المتّحدة.

وهذا ينعكسُ حُكمًا على أقواله وأفعاله وخِياراته السّلوكيَّة في الحياة. والتوحيدُ إمَّا أن يكونَ ثمرةَ الاعتدال، وإمَّا أنّه لن يتحقَّقَ بالطّريقة التي يستشعرُ فيها الإنسانُ غبطة الداخل التي سمَّاها السَّلف الصَّالح «فضيلة الذَّات».

السؤال الدَّقيق في عالمنا المعاصر، من وجهة الموقف التوحيديّ، متعلِّق بكيفيَّة الوصول إلى هذا «الاعتدال الخُلُقيّ»، والاستفادة من ثمراته الروحيَّة الضروريَّة لفهم لطائف معاني العقل الأرفع، في حين أنَّ الحياة الحديثة تتطلَّبُ إيقاعًا متسارعًا، وتضعُنا تحت سيْلٍ جارف من صوَر الرَّغبات والحاجات والمتطلّبات الماديَّة التي تتجاوز حدود الاعتدال، ولا تساعدنا بالتالي، على قطف ثمارٍ روحيَّة؟

بمعنى آخَر، الحياة الحديثة مركَّبة، بمعنى أنَّها توهم الإنسانَ بأنَّ سعادتَه كامنة بشكلٍ أساسيّ في اكتساب الثروة من دون قيود أو شروط، وعدم كبح جموح النَّفس نحو إشباع حاجاتها الطبيعيَّة بقطع النظر عن موانع العقل الحكيم، وامتلاك وسائل الراحة والرفاهيَّة إلى أقصى حدّ ممكن إلخ... في حين أنَّ التوحيد، بالمعنى الجوهريّ، هو علمُ البسيط، والبسيطُ من شأنه أن يضعَ النفسَ أمام المرآة الحقيقية التي بها تعرفُ ذاتها، يعني النفسَ عينها، لأن الحيَّ لا يُعرفُ إلا بالحيّ. من دون هذه المواجهة يرتحلُ الإنسانُ في غربةٍ عن ماهيَّته الحقيقية، يعني إلى المركب. والمركبُ هو الذي من شأنه طمس الصفحة المجلوَّة لمرآة الذات، وتكثيفها إلى الحدِّ الذي لا تصحّ معه رؤية صحيحة ونقية وصادقة للحقيقة. ان الذاكرة البصرية التي تكوِّنها لنا مرآة العصر هي ذاكرة مليئة بالأوهام، يعني فارغة من كلِّ سندٍ حقيقيّ للعقل. والذاكرة البصرية تختزنُ ما تتلقفه عيوننا من صوَر. كان الكتابُ يزوِّدنا بذاكرةٍ ذهنيّة، أما اليوم فلقد طغت عليه - من حيث هو وسيلة - الشاشة الباثة للصوَر تحيطُ بنا من كلِّ صوب.

هي شاشة سهلة تدغدغ الرغبات، تتوِّجُ لنا ملوكاً على الدوام في مملكة الشكل والحضور الجسدي والمظهر. تستفزّ أجسادنا ساخرةً من كلِّ تأمل عقليّ. تقودُنا إلى سوق الاستهلاك. تكرهُ لنا أن نكون خارج الصفوف المتدافعة سباقاً للحصول على

تذكرة المرور إلى المنصة العامّة (plateau). والنتيجة؟ نزوع النفس إلى السهولة، إلى الاسترخاء في حالة تلقي الصوَر المسكونة بالأوهام، إلى الامتثال لتيار الغواية، وفي الوقت عينه، نفورها من كلِّ حِلم، يعني من كلِّ انضباطٍ داخليٍّ من شأنه أن يُحيي فيها التوازنَ الضروري لاستقامتها وجعلها أساسًا جوهرياً لبناء الشخصيَّة الإنسانية.

الصورة واقعنا اليومي لا مناص منه. مجتمعنا أسيرها، بل المجتمعات المعاصرة كلها. تأتينا واضحة، مصنوعة، ساخرة، مشحونة بالتمرد على التراث الوعظي الذي ما برح متجذراً في الكنف العائلي والمدرسي، وخصوصاً، الديني. لذلك، فإن الجيل الجديد يقع تحت سطوة الصورة لأنه يراها واقعية معاصرة طبيعية بمعنى أنها تستحث فيه كل رغبة، يراها حلوةً قريبةً وصديقة أوقاته، في حين ان وقع الكلام الوعظي عليه يأتي قاسياً ثقيلاً بعيداً مشبعاً بالمرارة. لذلك، فإن الفجوة تتسع بالتواتر مع مضيِّ الزمن.

علينا أن نبذل ما باستطاعتنا لكي نفهم كل ما يصلنا بالوجود، يعني كل ما يتدفق إلى أرواحنا من حواسنا. علينا أن نفهم الصورة. أن نفهم آلية (مكانزم) عمل الميديا (نحن في عصر الميديا كما يُقال). أن نفهمَ أن التنافس بين الشركات، الذي هو في الواقع معركة طاحنة لكسب عقول المتلقين وقلوبهم، هو تنافس قائم على كسب العقود مع المعلنين والممولين المتنافسين بدورهم في الحقل الإعلاني التسويقي الاستهلاكي من أجل تكديس الأرباح. المغزى من هذه الملاحظة أن الصورة غير مكترثة لعقلي بل لغريزتي. لا تخاطب خِياري الواعي وإنما تثيرُ فيّ غريزة الاستهلاك بكل صوَره. السوق لا تحتاج إلى متقشف وإنما إلى منغمس.

بمقدورنا اليوم أن نبني لنا مركباً يقيناً من الغرق تحت السيل. أن نبني فينا ملكة النقد والتمييز. القدرة الذهنية التي تساعدنا على حفظ المسافة معقولةً بيننا وبين خطر داهم هو خطر الاستقلاب النهائي (يعني أن نصير على شاكلة نجوم الموضة). القدرة التي (مثل علم الهندسة) تحرِّك عقلنا وتجعله عاملاً فعّالاً في كينونتنا الإنسانية.

علم البسيط الذي هو التوحيد أتى مشحوناً في قلب الصورة الذهنية (وباطن

الصورة الظاهرة). هو التفسير (التأويل) الذي نقلنا من ظاهر اللغة إلى معناها الباطني. من الأداء الطقوسي التكليفي إلى السلوك التحققي الحيّ. الدين في التوحيد روحاني بمعنى أن النظر الذي يجاهد به المرءُ نفسه يجب أن يكون لطيفاً يعني أن لا يقف إزاء جسمانية الأشياء وإنما إلى حقيقة معناها الداخلي، ومن ثم ليسائل نفسه: هل يحقق لي هذا الأمر أو ذاك غذاءً لطيفاً لقوتي المعنوية الداخلية أم أنه يستفز غرائزي لأندفع بكليّتي خادما لحاجات جسدي يعني لأغراضي الجسمانية؟

الجاهل هو الذي أهمل قوَّة الفضيلة التي يجب أن يحققها في ذاته منصرفاً عنها إلى إشباع حاجاته الجسمانية وحسب بعيدًا عن الحدِّ الخيِّر الذي أوجده الحكيم لها. والعاقل هو من أدرك ان الإنسان في نهاية الأمر هو ما حققه من فضيلة أي من كمال خاص به على قدر طاقته فلم تبتلعه (تفترسه) الصورة، وإنما استدرك كرامته الإنسانية ووقف إزاءها متأملاً سرَّ وجوده بعيدًا عن كلِّ الأسربة. إنها مسألة خيار من شأنه تحديد طرائق مسلكنا في الحياة، الأمر الذي يتطلب أن يكون المرءُ فيه حاضرًا مهيأ وقادرًا ما وسعته الطاقة وأمدته النية الطيبة على أن يتلمس وسط الهرج السائد منافذ الحقيقة.

حكمة الأجداد تقول لنا لتكن مرآة بصيرتكم مَجلوَّة يعني مهيَّأة لتبصَرَ ما لا تراه العين الظاهرة. هذا درسٌ بُنيت عليه كل حضارةٍ جديرة باسمها. وكلّ حضارةٍ ابتعدت عن هذا الدرس باتجاه زخارف المتع البصريّة الحسية الجسدية آلت بها الأيامُ إلى رماد. المستقبلُ الحقيقيّ، مستقبلكم، هو ما تكتنزهُ بصائرُكم. هو هناك حيث يمكنكم منذ الآن أن تباشروا بناء، شيئاً فشيئاً، تلك القوّة العقلية القادرة على تأمل ذلك السيل المتدفق الذي بلا أدنى شك لسوف يزداد اندفاعاً في تدفقه يومابعد يوم. أن تحسنوا قراءة ما تقرأونه يعني أن تعقلوه أيضاً. أن تحسنوا الإصغاء إلى كل حديث مفيد سواء أكان في قاعات الدرس أم في أي مكان آخر. أن تعلموا أنّ المعرفة قوّة وطاقة Pow-er، وأن الدول التي تملك زِمام القرار في هذا العالم هي التي تملك المعرفة. ولكن، في الوقت نفسه أن ترذلوا كلّ سخافة وكل سطحيّة وكل ادّعاء كاذب لا يستقيمُ فوق

أساس منطقي. أن ترذلوا كل ما يخدع نفوسَكم لا تريدوا لها، بل لا تسمحوا بالدخول إليها، كل ما هو خدّاع مزيّف من القول أو من الفكر أو من الصور (والنفس تقبل كل هذا سواء أكان من العقل أم من الجهل).

الدِّين هو الينابيع الصافية المختزَنة في أسّ كل حضارةٍ عرفتها البشريّة. تلك ينابيع لم تبخل علينا بمائها العذب الزلال. تدفقت كلما آلَ أمر الخلق إلى قفر الرغبات السرابية بمعنى أن كلما أشبع المرءُ حاله منها ازدادت حاجته إليها حاجة الأجرب إلى الحكّ. أحيوا نفوسَكم بذخائر معانيها اللطيفة. تزوَّدوا من معارفها ما يحصِّنُ قلبَكم وعقلكم وحِلمَكم وروحَكم من كل التباس خدّاع. هكذا فقط لن تكونوا جيلاً مهزوماً وإنما تكونون ذواتكم الحقيقيّة. إن أمّة يكون أبناؤها ذواتهم لن تقوى عليها أبواب الجحيم. فمن عرَف نفسَه عرَف ربَّه ومن عرَف ربّه لن يشقى. يُؤتي الحكمةَ من يشاءُ ومن يُؤْتَ الحكمةَ فقد أوتيَ خيرًا كثيراً.

مُشاركَات

دورُ العُلماء والمؤسَّسات الدّينيَّة في مواجهةِ الغلوِّ والتطرُّف[1]

قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم ﴿**وَمَا يعقِلُها إلَّا العالِمُون**﴾ (العنكبوت 43). فالعُلماءُ ورَثةُ الأنبياء، ورثوا العِلمَ، وفي استشعاره الخشيةُ: ﴿**إنَّما يخشَى اللهَ من عبادِه العُلماءُ**﴾ (فاطر 28)، وفي ماهيَّته الأخلاقُ: ﴿**وَ إنَّكَ لَعلى خُلُقٍ عَظِيم**﴾ (القلم 4)، وَ«إنَّما بُعِثتُ لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاق». فالعَالِمُ المسلِمُ في حقيقةِ كيانه الإيمانِيّ لا يقومُ بمجرَّدِ دورٍ، بمعنى اضطلاعه بمُهمَّةٍ وحسب، بل هو، في عمق تفكيره، وفي خلجَات قلبِه، وفي نظامِ عمل جوارحه، وفي غايات حركاته وسكناته، وفي انجذابه العقلانيّ الرُّوحي نحو المثالات الكبرى، والقيَم الساميَة التي يتغذَّى باستلهامها وامتثالها من لطائف معاني الرِّسالةِ السّماويَّة، على مقدار وسعه وطاقته، هو شاهدٌ حيٌّ للحقّ، ولنُوره، ولهدْيه المكنون في الآيات البيِّنات المكرَّمات من كتاب الله العزيز الحكيم.

أمّا المؤسَّسةُ الدّينيَّةُ فهي نوعٌ من التّعبير الاجتماعي عن الإطار التنظيميّ الّذي تفرضُ إنشاءَهُ غايةٌ شريفةٌ من الغايات النبيلةِ التي تُمليها واجباتُ القيامِ بأمر الدِّين الحنيف من وجوهٍ عدَّة، أهمُّها الرِّعايةُ والتَّعليمُ والإرشادُ وإدارة المال الموقوف إلخ. وهي، في أدائها، تكونُ على صورةِ القائمين بها، وتكونُ إنجازاتها ثمارًا طيِّبةً لأنَّ ما يتحكَّمُ في سياقِ حركتِها وعمَلِها هو الشَّرعُ ومقاصدُه العَفيفة.

(1) مشاركة بحثية لممثل مشيخة العقل في فعاليات «مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرُّف والإرهاب»، القاهرة، 2-4 كانون الأوَّل 2014.

هذه المقاربةُ «المثاليَّة» للمفاهيم، هي، في حقيقةِ وعيِ العالِم الإسلاميّ، في محلّ مكابدةٍ واقعيَّةٍ لا يُمكنُ التَّنصُّل من امتثالها في النَّفسِ وفي العقل تحتَ طائلة خطر الوقوعِ في الشَّكلانيَّة المحبطَة لحياة الرُّوح. والدِّينُ، مهمَا نحَتْ به موجباتُ تطبيقه في الحياة والاجتماع مناحٍ واقعيَّة، لا يُمكنُ للمؤمنِ به إلَّا الامْتِياح من مَعينِ مُثُلِه ولطائفِ كُنْهه ودقائقِ دلالاته الشّريفة، إذ لا يُمكن أن يغيبَ عن بالِه، في حالةِ امتثالٍ مُبارَك، قولُه تعالى ﴿**قَد جاءَكُم منَ الله نُورٌ وكِتابٌ مُبين**﴾(المائدة 15).

إنَّ ارتباطَ ذات العالِم بما يحقِّقُه فيها من معاني المثال، وينتويه إخلاصًا لهُ، هو النّواةُ الصّلبةُ التي تمكِّنُه من مجابهة كلّ ما يُضادُّها، مادّياً ومعنويّاً (ظاهرًا وباطنًا)، من أعراضِ الفِتنةِ الدّنيويَّة بكلّ وجوهها، وليس أخطرها - في سياقِنا هذا – الغلوّ والتَّطرُّف.

إنَّ ما يُجابهُه العالِمُ اليوم، ليس وليد ظرفٍ تاريخيّ طارئ، بل هو النّتائج الوخيمة لتراكُم إشكالاتٍ أساسيَّةٍ تفاقَمَت منذ أن ظهَّرت قوى الغرب المنتصرة في الحرب العالميَّة الأولى، صورةَ المنطقة وفقاً لمصالحها الواقعيَّة، بصرفِ النَّظر عمَّا كان يراودُ أذهانَ الشُّعوب من طموحاتٍ وأحلام ورديَّة. هكذا، قامت دولٌ وأنظمةٌ عربيَّة في مناخٍ نهضويٍّ وقوميٍّ جُوبِه بوقائع أليمة، ثمَّ بالنَّكبةِ، ثمَّ بالنَّكسةِ، ما أماطَ اللثامَ عن حقيقةِ الترهُّلِ الإداريّ، والفسادِ البنيويّ، والعجزِ السّياسيّ، والضّعف الاقتصاديّ إلخ. ما ولَّدَ في الحياةِ العربيَّة اليوميَّة فجواتٍ كبرى سقط فيها الكثيرُ من المبادرات النهضويَّة، والمحاولات الإصلاحيَّة، والمؤشِّرات التنمويَّة نتيجة العديد من الأسباب التي لا مجال لذِكرها في هذه الخلاصة.

تزامنَ انحسارُ المدِّ القوميّ مع تصاعُد ما اصطُلِح على تسميته بـ«الصَّحوة» الإسلاميَّة. ما يعنينا هنا هو ما تبدَّت عنهُ من انفصامٍ متعدِّد الدَّلالات بين اتّجاهٍ إصلاحيّ نهضويّ اعتُبِر بأنَّه «مَعنيٌّ بمسألةِ التقدُّم»، وبين اتّجاهٍ إحيائيّ سلَفيّ اعتُبِر بأنَّهُ «مَعنيٌّ بمسألةِ الهويَّة». وتفاقمَت مفاعيلُ هذا «الانفصام» تبعًا لتصاعُد مؤشِّر الأحداث المؤثِّرةِ فيه بالصَّميم، منذ انتصار الثّورة الاسلاميَّة في إيران، وصُولاً إلى

الأزمة المشتعلة في بلدان الهلال الخصيب، دون أن يغيبَ عن المشهد حدَث نيويورك الرَّهيب.

لا بُدَّ من ذِكر هذه الأمور لأنَّها تُشكِّل الإطار الكبير الَّذي تأجَّجتْ فيه مشاعرُ الغلوّ والتَّطرُّف من دون إهمال عوامل أُخرى كثيرة متراكمة هي الآن موضع اهتمام وبحث «مُعَوْلَم». والأكثر خطرًا في حمَّى الغلوّ هذه، أنَّها موضع رصد ومراقبة واستثمار خبيث من قبَل الّذين يريدون شطْرَ «النّواة الصّلبة» في القلب الإسلامي لدفعِ «الأمَّةِ» نحو المزيد من الإيغال في عمق الهاوية.

يواجهُ العالِمُ إذن، تحدّيات ومخاطر من كلِّ جانب. ولا بُدَّ لهُ من أن يُجاهدَ بالعقلِ وبالإرادةِ وسط خطوط تماس تكاد تكون مكتملة الدائرة من حوله. هذا يعني، أنَّ عليه أن يعيَ وضعَه بواقعيَّة وموضوعيَّة لا يتخلَّلها وهمٌ أو التباس. وهذا شرطٌ أساسيٌّ لتكوين رؤية واضحة تُسهم في توضيح ما يُمكن أن يقومَ به بفعاليَّةٍ وتأثير.

اليوم، ثمّة محاولات بحث دائبة في العالَم الإسلامي، في شتَّى المستويات، للوقوف على ما يمكن عمله إزاء كلّ ما تقدَّم. ثمَّة مؤتمرات تُعقَد في الأزهر الشّريف، وفي فيينا، وفي طهران، وفي كوالالمبور، وفي الخليج إلخ. وكلُّها تخرج بنداءات وتوصيات ومواقف منددّة بالتطرُّف، ومنادية بالحقوق، ومؤكِّدة بالتوثيق على مبادئ حضاريَّة معبِّرة عن حقائق لا يُمكن دحضُها عمَّا هو الإسلامُ في عمقه الإنسانيّ وفي قيَمه الرُّوحيَّة. يبقى أنَّ المطلوبَ يجب أن يتجاوز الهمَّ الإعلامي نحوَ العمق الفكري الخصب.

أوّلاً، بالاهتمام الوافي بنتائج تلك الفعاليَّات، عبر توثيق إنجازاتها، ورصد سياقات أعمالها في أرض الواقع، والقيام بدراسات مقارنة لجدواها، وصولاً إلى تجاوزها نحو الأكثر فعالية وتأثيراً في أرض الواقع.

وثانياً، التعمُّق في فهم أسباب إخفاق محاولات الإصلاح منذ ما يُسمَّى «النّهضة»، ومنها ما قيل عن عَسْف الأنظمة، وتقليديَّة الأداء، والافتقار إلى بيئةٍ مستقرَّةٍ لخدمةِ حرِّيَّة التعمُّق الفكري والثقافي، وانعدام المصالحة الحقيقيَّة مع المنهجيَّات

العلميَّة الأكاديميَّة، والافتقار إلى وجود رؤية واقعيَّة للعالَم من حولنا الآن إلخ. ومن ثمَّ، المضي قدُمًا في إيجاد الحلول وصولاً إلى التّصدِّي بإيجابيَّةٍ خلاَّقة للسؤال التالي: هل بالإمكان النَّفاذ بوعي الهويَّة إلى فُسْحات مفتوحة نَستحضرُ فيها العالَمَ بطريقة موضوعيَّة، وبعقلٍ مُوحِّد لا يتنكَّرُ للهويَّة، بل يدفعُ ما هو عليه بها إلى مكان تُرجَّحُ فيه الفعاليَّةُ على الانفعال، والتَّأثيرُ على التَّأثر، والنِّدِّيةُ على التّبعيَّة، والحضُور الحقيقيُّ على كلِّ أوهام الارتِجال والنَّزَق؟

يتطلَّب هذا ثالثًا إيجاد نوعٍ من «هيئةٍ علميَّة» تعمل على إيجاد برنامجٍ متطوِّرٍ لتأهيلِ «العالِم» الإسلامي، تنطلقُ ممَّا هو موجود فعلاً في إطار نهضويٍّ سليم، ولكن لدفعه نحو آفاق جديدة تأخذ في اعتبارها المؤصَّل كلّ إشكالات الزمن الرَّاهن، ووضعها تحت مجهر البحث والاستقراء والاستنتاج. وفي الخلاصة، تمكين «النّواة الصّلبة» في ضمير «العالِم» وقلبِه من مجابهةِ كلِّ خروج عن جادَّة العقل الإسلامي المؤمن. والله وليُّ التَّوفيق.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، والصَّلاةُ والسَّلام على سيِّدِ المُرسَلين وخاتمَ النبيِّين،
وعلى آله وصحبه أجمعين، إلى يوم الدِّين

الدّينُ القيِّمُ ورُوحُ الحضَارة[1]

قـال اللـهُ تعـالى في مُحكَم كتـابه العزيـز ﴿**وَرَضِيتُ لكُمُ الإسلامَ دِينا**﴾ (سورة المائدة - 3)، ذلك بعد استكمالِ الدِّين، ﴿**الدِّينُ القيِّم**﴾ أي دِين الله المستقيم الَّذي به يهتدي المرءُ إلى الاستقامة دون إشراك، وبعد إتمامِ النِّعمة وهي في جوْهرها إخراج الخَلْق من ظلُمات الجاهليَّةِ إلى نُور الإيمان بالله الأحد الصّمد الرَّحيمِ الحكيم العدْل الحقّ.

وإذا ما عُدنا إلى «رأس النّبع» – كما يقولُ أهلُ الجبال – أي إلى مكنون الفطرةِ التي فَطَرَ اللهُ النَّاسَ عليْها وحقيقتُها «محبَّةُ الحقّ وإيثارُ الحقّ»، نراها متجلّيةً في الهمسات الأولى والخَلَجاتِ البِكْر التي قالها واستشعرها رسولُ الله صلّى الله عليه وسلَّم مُذ طرقَت سمعَهُ في غارِ حِرَاءٍ كلمةُ الوحْي المُنير: ﴿**اقْرَأ**﴾. وَهيَ الكلماتُ البسيطةُ (مِدادُ الآيات البيِّنات) التي استبطنَتْ محمولات «الأمانة» التي عُرضَت ﴿**علَى السماواتِ والأرضِ والجبال فَأَبيْن أن يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ منْها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ**﴾ (سورة الأحزاب - 72). كلماتٌ قيلَت وانتشَرت تحت سَطْوةِ الاضطهاد والتنكيل في السنوات المكِّيَّةِ الأولى قبل الهجرة، ممَّا دعا الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم، بعد أن رأى ما يُصيبُ أصحابَه من البلاء، أن يدعوَهُم للخروجِ إلى الحبشة (مملكة أكسوم)

(1) كلمة مشيخة العقل في «مؤتمر الوحدة الإسلاميَّة – مخاطر التصنيف والإقصاء»، مكّة المكرّمة، 12-13 كانون الأوّل 2018.

«وهْي أرضُ صِدْق» كما وصفها صلَّى الله عليه وسلَّم وفق معيار العدْل الذي اتَّصفَ بهِ حاكمُها إذ كان «لا يُظلَمُ أحدٌ عنده»، وهذا تمييزٌ قائمٌ على أساس الأخْذ في الاعتبار بالقِيَم في «المُشترَك الإنسانِيّ العام».

ويُمكِنُ استخلاص فَحاوى الأحاديثِ التي كانَ يتمُّ تداولُها في تلك السَّنوات، خصوصاً في الدارِ المخزوميَّةِ دارِ الأرقم، من الإجابةِ التي فاهَ بها المهاجرون إلى النجاشيّ في سؤالِه لهُم عن ماهيَّةِ «هذا الدِّين» الَّذي قد فارقوا فيهِ قوْمَهُم. وهي إجابةٌ (كنَّا قوماً أهلَ جاهليَّةٍ... حتَّى بعثَ اللهُ إلينا رسولاً منّا... فدعانا إلى الله لنوحِّدَه...) تحمل هيولى المعنى في الدِّين الحنيف في لحظةٍ صافيةٍ نقيَّة من إسلامٍ خالصٍ لوجهِ الله. أحاديث استولَتْ بنورها على قلوبٍ سارعتْ إلى الإيمان كظمآنٍ إلى عذْبِ المياه. ومن الجميلِ أن يتأمَّلَ المرءُ أبرزَ الأسماءِ الأربعين ممَّن اهتدوا آنذاك، وفيهم من كان معانداً فانصدعَ قلبُه بأحقِّيَّة المعنى، ليُدركَ أنَّ منهُم (في التاريخ الإسلامي بعد ذلك) كوكبة من خلفاء راشدين وقادةِ جيوش ووُلاةِ أمْصار وكبارِ صحابةٍ ومقرئين وفقهاء علماء. كان المعنى يصْهَرُ الأفئدةَ في مَصهَرٍ واحد ما مكَّنَ رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم من أن يكتبَ في صحيفة المدينةِ عن المؤمنينَ بعد الهجرة «إنَّهُم أُمَّةٌ واحدةٌ من دون النَّاس». أمَّةٌ غيرُ مستأثرةٍ بحقوق أُممٍ أُخرى، قال تعالى ﴿**وَمَا كانَ النَّاسُ إلَّا أمَّةً واحدةً فاخْتلفُوا**﴾ (سورة يونس - 19)، لذلك، كتبَ رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم في الصَّحيفة عينِها « وأنَّ بني عوْف أمَّةٌ مع المؤمنين لليهُودِ دينُهُم وللمسلمينَ دينُهُم» وجعل لقبائل اليهودِ في يثرب مثل ما لبني عوْف «إلَّا من ظلَم أو أثِمَ فإنَّهُ لا يُوتغُ إلَّا نفسَه وأهْلَ بيته.». وكما يُبيِّنُ أحدُ كبارِ المُفكِّرين في الدّراسات الإسلاميَّة تعليقاً على «عهْدِ المدينة»، فقد باتَ «للأُمَّةِ دارٌ أو أنَّها تقومُ على مساحةٍ منَ الأرضِ لها عليْها السِّيادة، وبين الموْجودينَ عليْها تعاقُدٌ أو ولاءٌ أو موالاة. وهو ما جرى التَّعبير عنهُ في الأزمنة الحديثةِ تحت اسم: «المواطَنَة». وهذا ما أكَّدهُ «إعلانُ الأزهر» الصَّادر عن مؤتمر «الحرّيَّة والمواطَنة... التنوُّع والتكامُل» حيث ورد فيه في (أوَّلاً) ما يلي: «إنَّ مصطلحَ «المواطَنة» هو مُصطلَحٌ أصِيل في الإسلام، وقد شعَّتْ أنوارُهُ الأولى من

دستُور المدينة وما تلاهُ من كتُبٍ وعهُود لنبيِّ الله (ص) يُحدِّدُ فيها علاقةَ المُسلِمين بغير المُسلِمين...»

انْشقَّ فجرُ رحمةِ الإسلامِ، بوحدة المسلمين الأوائل الخالصة، عن ظلامِ الجاهليَّةِ والوثنيَّةِ والعصبيَّةِ في سنواتٍ لا تُقاسُ في مقاييس تحوُّل الأمَم بنصر الله العليّ القدير (قدَّم الله تعالى بإخلاصهم ووحدتهم العالمَ آنذاك). وفي العقود المتتالية سطعت شمسُ الرّسالةِ من الأندلس إلى ما بعد سور الصّين حيث قدَّم المسلمون للعالم حضارةً فريدةً عظيمة تآلفتْ بالعقلِ الموحِّدِ مع كلِّ الحضارات، وحفظت للأجيال إراثَ حضاراتٍ شتَّى بعيداً عن عقليَّة الأخذ بتعسُّفِ التَّصنيفِ والإقصاء.

واليوم، حين يُواجهُ الإسلامُ مكائدَ الوصْمِ بالتطرُّفِ والإرهابِ، وتوليدِ الرُّهابِ منه بين الأمَم، نرى قادةً ومؤسّساتٍ عريقة وعُلماء حُكماء يتصدَّون بالحُجَّةِ والمعرفةِ والبيانِ الحقّ لكلِّ شنائعِ الدّسائسِ وباطِلِها، بل وينيرونَ حضورَهُم في العالَمِ بأزكى المقاربات الحضاريّة. ومن مكَّة المكرَّمة (رابطة العالم الإسلامي مثالاً)، إلى القاهرة (الأزهر الشريف)، إلى فيينا (مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز للحوار بين أتباع الأديان والثقافات) تتراكمُ المواقف النيِّرة، والتوثيق المؤصَّل، والطَّرح المنهجي السَّديد. ولاغَرْو في ذلك، فإنَّ النَّهلَ من مَعينِ الرِّسالة العذْب الصَّريح من شأنه أن يرفدَ العقولَ والأفئدةَ المؤمنة بأشْرف ما ذخرتْهُ الإنسانيَّةُ في وجدانها وضميرها الحيّ. إنَّ في مكنُونات الدِّين الحنيف وتراثه الأثيل ما فيهِ منَ البيِّناتِ والهُدى ما يُحصِّن النُّفُوسَ ويُلهم الخواطرَ والأحلام بكلِّ خيْر، ليس فقط فيما هو صورةُ الحقيقةِ عن الإسلامِ العظيم، بل وأيضاً ما فيه نوافذ الخلاص في عالَمٍ مُهدَّدٍ بأشنع الأخطار وفق ساسة كبار ومنهم مفوَّضة السياسة الخارجيَّة بالاتحاد الأوروبي التي لم تُخْفِ قلقَها من «سيطَرة قانونِ الغاب على العالَم». ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ (سورة آل عمران - 13).

والسَّلامُ عليْكُم ورحمة الله وبركاته.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، والصَّلاةُ والسَّلام على سيِّدِ المُرسَلين وآله وصحبه أجمعين، إلى يوم الدِّين

في ظلال دوحة الإسلام[1]

يجمعُنا الإسلامُ في ظلال دَوحته العُظمى. ويُظلِّلُنا بفَيْءِ رحمته. ويلقي علينا، بل في أفئدتنا، مددًا من ينابيع النُّور اكتنزها كتابٌ هو «الكتابُ» ﴿**لا رَيبَ فيه هُدًى للمتَّقين**﴾(البقرة 2)، مُنزَلٌ بالحقِّ، كتابٌ منيرٌ، مُباركٌ، مُفصَّلٌ «على عِلمٍ هدًى ورحمة»، كريمٌ حكيمٌ عزيزٌ مُبين مُستَبين مرقومٌ كمَا وُصف من ذي العزَّة والجلال في آياتٍ نيِّراتٍ أُنزلَت إلى الرَّسُول (صَ) **لِيُخرجَ** ﴿**النّاسَ منَ الظّلمات إلى النُّور بإذن ربِّهم إلى صِراطِ العزيز الحميد**﴾ (ابراهيم 1).

الذِّكرُ القرآنيُّ الحكيمُ كانَ بشارةً لولادة أمَّة. وَفَدَت الروحُ التي سوف يقدِّرها اللهُ سبحانه وتعالى على أن تلهمَ النفوسَ تقواها وتوحيدها وقوّةَ إيمانها، ثمّ تقودها بالرِّسالة الجليلة إلى تغيير العالم القديم وفتح بابه إلى الحضارة والعقل والنور. روحٌ دكَّت أصنامَ الجاهليّة وكان الناسُ «يأكلون المَيْتةَ، ويأتون الفواحش، ويقطعون الأرحام، ويسيئون الجوار، ويأكلُ القويُّ منهمُ الضعيفَ، فدعتهم روحُ الرسول (صَ) إلى التوحيد، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم، والانتهاء عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المُحصَنات، وأمرَتْهُم بعبادة الله وحده وأن لا يشركوا بالله شيئاً، وأمرتهُم بالصلاة والزكاة والصيام.» كما عبَّر المهاجرون الأوائل.

(1) كلمة مشيخة العقل في مهرجان الغدير العالمي الثاني في النّجف الأشرف، العـراق، 26 تشرين الأول 2013.

خاتَم النَّبيِّين

كانَ هذا شأنٌ في الإنسانيَّةِ خطيرُ الوَقْع والمقاصد والـدّلالات، ذلك أنَّ الرَّسولَ (صَ) اعتُبر، كما جاء في سُورة الأحزاب ﴿**خاتَمَ النَّبيِّين**﴾ (40)، وَ﴿**مُصدِّقا لِمَا بيْنَ يدَيْه منَ التّوراة**﴾(المائدة 46)، ولما أُوتيَ عيسى والرُّسُل، ولما أكَّدهُ الوَحيُ في الآية الكريمة من سُورة البقرة ﴿**قُولُوا آمَنَّا باللَّه وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاط وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾(136)، وهو تصديقٌ، كما يقتضيه العقلُ المستنيرُ بأنوار التَّوحيد، بالدَّعوة المتَّصلة منذ البدء إلى عبادة الواحد الأحد، المنزَّه ﴿**سُبحانَهُ وتعالى**﴾، وهذه العبارةُ المتَّصلَةُ قولاً بالله عزَّ وجلّ هي تعبيرٌ عن أرفع معاني التنزيه للبارئ العليّ عن النظير والأشباه، وَالمقدَّس عن جميعِ أنواع النقص، وَمتمنِّعٌ عن اعتراضِ القواطع والعِلل ما خلا علَّة البَرء. وهو مع وجوبِ تنزيهه، موجودٌ لا أحقّ بالوجود منهُ أحد ﴿**فأينما تولّوا فثمّ وجهُ الله**﴾ وهذا غايةَ معنى الوجود بإطلاق، بل هو الواجدُ الَّذي لا يعوزهُ شيءٌ، ولا يُتصَوَّر للأشياءِ وجود ولا دوامُ وجودٍ إلاَّ به، وهو ﴿**الحيُّ القيُّوم**﴾ الَّذي به حياةُ كلّ حَيّ ومَن لم يَحيَ به فهو ميت، لأنَّ قوامَه بذاته وقوامَ كلِّ شيءٍ به، وليس ذلك إلاَّ له.

الدِّينُ القيِّم

الإسلامُ الحنيفُ هو انبلاجُ الصّبح لتنقية الفِطرة الإنسانيَّة الثابتة منذُ القدم في أوّل فعل الإبداع، وعبَّر عنها القرآنُ العظيمُ بمعجزه المعرفيّ ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدِّين حَنيفًا فطْرَةَ اللَّه الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْديلَ لخَلْق اللَّه ذَلكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾. سمّاهُ ﴿**الدِّينُ القَيِّم**﴾ أي دِين الله المستقيم الَّذي به يهتدي المرءُ إلى الاستقامة دون إشراك، وهي «مراعاة الأسرار في التّوحيد، وترك العدول عنه إلى غيره، والقيام بشروط العُهود، وانفراد القلب بالله تعالى، والخُروج عن المعهودات (الدّنيويَّة) ومفارقة العادات، والقيام بين يدي الله تعالى على حقيقة الصِّدق، والاستقامة في الأقوال بحِفظ اللسان، وفي الأفعال بتركِ البِدعة والفواحِش

والمُنكَرات، وفي الأعمال بنفي التّواني والفترة، وفي الأحوال بنفي الحُجبة والغَفلة» (المهذَّب)، فالدِّينُ الحقُّ هو السَّبيلُ الواضحُ إلى الحقيقة، فلا بُدَّ للمرء إلّا أن يُهيِّئَ نفسَهُ ليكونَ حاضرًا ببصيرةٍ صافيةٍ، وقريحةٍ لمَّاحَة، وذهنٍ متوقِّدٍ قدر الوسع والاستطاعة، ليقتبسَ من أنوار المعاني الحميدة ما يُحيي قواه اللطيفة الكامنة في روحه التي من شأنها وحدها إدراك جوهر الدِّين. لذلك، فإنَّ لِمَلكة التَّمييز عند الإنسان أهميَّة أساسيَّة من شأنها أن تُبقيه على الطريق المستقيم ليختارَ بها «سبيلَ الرُّشد على سبيلِ الغَيّ، وتوطين النّفس على أنَّ من عملَ خيرًا يُجزَى به « (المهذَّب). والتَّمييزُ مطلـوبٌ يُدركُ به الدِّينُ الحقّ درءًا لنوازع النَّفس إلى القياس والهوى، قـال تعـالى ﴿**هُوَ الَّذي أرسلَ رسُولَهُ بالهُدى ودِينِ الحقّ**﴾ (التوبة 33)، فإذا صفت النِّيَّةُ، وحسُن العملُ، واستقرَّ الحالُ في الطاعة السَّديدة، تحقَّق للموحِّد ما قصدتهُ الآيةُ الكريمةُ التي جاء فيها ﴿**ألَا لله الدِّينُ الخالِصُ**﴾ الَّذي بهِ يكونُ التَّوفيقُ والثَّواب والشَّهادة.

أكمَلتُ لكُم دينَكُم

ها نحن في يوم عرفة من «حجَّة الـوَداع»، و«الزّمانُ قد استدار كهيئته يوم خلقَ اللهُ السّموات والأرض»، وبيتُ الله الحرام عفّت منه آثارُ الشِّرك، وماتت سُننُ الجاهليَّة، وأنار الحقُّ في الأفئدة والعقول بما هو التَّوحيد في معناه القائم فوق أنقاض وثنيَّةٍ بغيضةٍ مهزومة، وكلامُ الرّسول (صَ) يقرعُ الأسماعَ، ويرتسم كاللآلئ فوق صفحات البصائر المتيقِّظة، «إنَّ اللهَ حَرَّمَ عَليكُم دِمَاءَكُم وَأَموَالَكُم كَحُرمَةِ بَلَدِكُم هَذا ، وكَحُرمَةِ شَهرِكُم هذا، وكَحُرمَةِ يَومِكُم هَذا ... وَاتَّقُوا اللهَ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشيَاءَهُم، وَلا تَعثَوا في الأَرضِ مُفسدِين... لا فَضْلَ لعَرَبيٍّ على عَجمِي، ولا عَجمِي عَلى عَرَبِي إلاَّ بتَقوَى الله... لاَ تَأتُونِي بأَنْسَابِكُم ، وَأْتونِي بأَعمَالِكُم ... المُسلمَ أخو المُسلم ، لا يَغُشُّهُ ، ولا يَخُونُه ، ولا يَغْتَابُه ، ولا يَحُلُّ لَهُ دَمُهُ ، ولا شَيءٌ من مَاله إلاَّ بطِيب نَفسه... لاَ تَرجعُوا بَعدي كُفَّاراً مُضَلِّلينَ ، يَملكُ بَعضَكُم رِقابَ بَعضٍ ، إنِّي خَلَّفتُ فِيكم مَا أَنْ تَمَسَّكْتُمْ بِه لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيتِي...» ثمَّ حقَّ

القولُ القدُسيُّ يحمله بعد ذلك جبريلُ الأمين إلى النبيِّ على راحلته التي لم تطِق من ثِقل ما عليها من القرآن، فبركت ﴿**اليومَ أكملتُ لكُم دينَكُم وأتممتُ عليكُم نعمتي ورَضيتُ لكمُ الإسلامَ دينا**﴾ (المائدة 3). وسبقت الإشارةُ في الآية العظيمة نفسها إلى حقيقةِ ما هو أولى أن يخشاه العبدُ بعد اكتمال هذه النِّعمة الجليلة في قوله تعالى ﴿**اليومَ يئسَ الَّذين كفروا من دِينِكُم فلا تَخشَوهُم واخشَوْنِ**﴾.

إنَّه من الأمور الجليلة أن يُعقدَ مؤتمرٌ في هذا الزّمان، وخصوصًا في هذا المكان المهيب ذي المكانة السامية، العميقة في الذاكرة والوجدان، ليس في العمق الزّماني النسبيّ، بل في الضَّمير الإنسانيّ على الإطلاق، لبحث الدّلالات الرّاسخة لمعاني الآية الكريمة ومناسبتها، وللمقاصد السنيَّة التي أرادها اللهُ تعالى بها أن تكونَ كمالَ الدّين والنِّعمة، ويكفي هذا ليدركَ العبدُ المؤمنُ جلال قدرها، وخطورة شأنها، ومدى عظمة سرِّها ومكنونها.

لقد عبَّر الطباطبائي في تفسيره عن واحدةٍ من هذه الدّلالات الكبرى ببلاغةٍ ثاقبة إذ قال: «إنَّ تقديمَ 'يأس الكفّار' من دِينكم هو للدّلالةِ على تفخيم أمر اليوم، وتعظيمِ شأنه، لِما فيه من خروج الدّين من مرحلةِ القيامِ بالقيِّمِ الشَّخصيّ إلى مرحلةِ القيام بالقيِّم النَّوعيّ، ومن صفةِ الظّهور والحدُوثِ إلى صفةِ البقاءِ والدّوام.»، ونفهمُ من هذا أيضًا معنى الخروج من مرحلةِ النسبيَّةِ المكانيَّة التاريخيَّة للرِّسالةِ إلى مرحلةِ الإطلاق في المدى الإنساني العام، وخصوصًا في المدى الرُّوحيّ بكلّ ما يعنيه من ارتباطٍ خالد الوشائج بالكينونة البشريّة ومصائر سيرورتها وصيرورتها في هذا العالم.

واسمحوا بالقول، إنَّ التّحدّي الأكبر في هذه المناسبة هو كيفيّات التقاط هذا التوازن الدّقيق والرائع بين مقتضيات الحقّ في الدّلالات المذكورة من جهة، وبين المناداة بوحدة الصَّفّ الإسلامي التي تبقى، وبالرّغم من كلّ المحن العاصفة بنا، الهدف الأسمى والأرقى والأقرب إلى جوهر هذا الدِّين العظيم، من جهةٍ أُخرى. إنَّ هذا ممكنٌ لأنَّ معرفةَ الرِّجال هي بالحقِّ وليس معرفةُ الحقِّ بالرِّجال كما قال الإمامُ

عليّ عليه السَّلام، فالأمَّةُ تتوحَّدُ بالحقّ في معناه الأرحب، ولا يُمكن أن تجدَ طريقَها إلى الوحدة في غير الحقّ.

والحقُّ هو انجذابُ القلب والعقل إلى روح الرِّسالة بمعناها الأرقى والأسمى التي به تتحقَّقُ الفضيلةُ الإنسانيَّة، والتي، من هذا المكان، لنا أن نقرأ دلالاتها ودرسَها الأكبر منذ صدر الاسلام إلى يوم الدِّين والحساب.

اسمحوا لي أن أقرأ ختامًا بعض الأبيات من قصيدةٍ لشاعر من بني معروف توفّي في العام 1922 هو الأمير أمين آل ناصر الدّين، من كتابه «ديوان الفلك»، والقصيدة بعنوان «العُقاب»، مكرِّرًا أنه توفّي عام 1922.

سالَت نفوسٌ زكت إذ سال منكَ دمُ والكعبةُ انصدعت واسترجع الحرَمُ
وبالحنيفيَّة البيضآء قد نزلت دَهمآءُ تنزلُ بالرَّاسي فينهدمُ
والمنبرُ انحطَمَت أعوادُه فهوى وأوشكَت عُروةُ الإسلامِ تنفصِمُ

..... إلى أن يقول:

يا حبّذا (النجفُ) المحميُّ من بلدٍ فيه ضريحُكَ للزّوّارِ معتَصَمُ
كأنَّما النّورُ يبدو من جوانبِه وحولَهُ مَكرُماتُ العُربِ تنتظِمُ

.....

لمَّا رآكَ رسولُ الله قال أتى من لم يماثلْهُ فضلاً سيِّدٌ علَمُ
هذا ابْنُ عمِّيَ لَحا فخرُ عِترتِه هذا الّذي طهَّر الغبراءَ منهُ دمُ
كنّا أليفَيْن في الدّنيا ونحنُ هنا صِنوانِ يجمعُنا الإيمانُ والشِّيمُ.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وكذلِكَ جعلْناكُم أمَّةً وَسَطًا لتكُونُوا شُهداءَ علَى النَّاس﴾ (البقرة 143)

ملاحظات في مسألة «المواطنة»... إسلاميًّا[1]

كثيرًا ما تتطرَّقُ الدِّراسات الإسلاميَّة الرَّصينة، إلى مسألة «المواطنة»، سواء أكان ذلك بالتناوُل المتفرِّع من قضايا أكثر شموليَّة، أم بمحاولة تشخيص الإشكاليَّة بشكل مباشَر. إنَّ التحدِّيات المتصاعدة نتيجة تطوّرات الوقائع في العالم المعاصر، تدفع الفكرَ الإسلاميّ دفعًا إلى بذل الكثير من محاولات الاستجابة عبر مؤتمرات متخصّصة، أو عبر النشر في دوريَّات أكاديميَّة مُحكَمة وغير ذلك.

لدينا بالنتيجة تراكم معرفيّ في توضيح الإشكاليَّة من حيث أنَّ المواطَنة مفهوم مدنيّ مرتبط بحقوق الإنسان، تأسَّس عبر تفجُّر الأفكار التي طرحتها الثورة الفرنسيَّة، ثم تطوَّر نتيجة بروز القوميَّات، وصولاً إلى تجسيده كونيًّا عبر نصوص أمميَّة أبرزها ميثاق الأمم المتحدة وشرعة حقوق الإنسان.

كان لا بدّ للباحثين في الدّراسات الإسلاميَّة من استعراض المحاولات الأولى للنهضويِّين منذ الطهطاوي (أي منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر)، الذين وجدوا أنفسهم بإزاء الوقائع المترسِّخة شيئًا فشيئًا للتفوُّق الغربي والتسلُّط الاستعماريّ، وتاليًا، أمام إشكاليَّات البحث عن محاولات درء الأخطار ومواجهة الموقف بمختلف وجوهه الحضاريَّة.

(1) ألقيت باسم مشيخة العقل في مؤتمر الأزهـر «الحرّية والمواطنة. التنوّع والتكامُل»، 28 شباط – 1 آذار 2017.

طبقًا للفرصة المتاحة لنا في هذا المؤتمر الهام، لا بدَّ من إيراد بعض الملاحظات في الموضوع:

أوَّلاً

إنَّه ليس من المنطقيّ إضفاء النسبة الدامغة لمفاهيم بالغة الأهميَّة في عصرنا الحديث للعقل الغربي، والانشغال بعد ذلك، على هامش الغاية الأساسيَّة منها، في مندرجات النقض أو الملاءمة أو التوفيق أو الرذل (كما حدث على المثال لمفهوم «التسامح» ولمبدأ «المواطنة» إلخ...)

والذي دفع إلى ذلك فيما خصّ «المواطنة» هو تعريفها بأنها «رابطة أو عقد سياسي بين الفرد والدولة يمنح بمقتضاه الفرد مجموعة من الحقوق، ويلتزم بعدد من الواجبات مع تحقُّق شرط المساواة». وعلَّق الطهطاوي في كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريز» قائلاً: «إن في التدبير القائم على المواطنة والدستور فيه أمورًا لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل...» نافياً وجود ذلك في الشرع كأنه في وارد رفع التهمة عن نفسه.

ومع ذلك، فإنَّ المقاربة من باب العدل هي «ضرورة» يوجبُها العقلُ النيِّر المسترشِد بحكمة الحكيم. إنَّ مقاصدَ الشريعة كلّها تهدفُ إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد. ويترجَّحُ رأيُ الفقهاء (الشاطبي وغيره) بوجود «مصالح ضروريَّة» هي الأهمّ وهي «الكلّيات الخمس»: حقّ الدّين (المعتقد) وحقّ النفس، وحقّ العقل وحقّ النسل وحقّ المال. وهذه جاء بها الرُّسل جميعاً ولم يختلفوا في شيء منها.

المشكلة في مسألة المواطنة لدينا الآن، تعترضها صعوبات كبرى لا بدّ من تشخيصها في سبيل النهوض بمجتمعاتنا إلى مستوى التحدّيات المصيرية التي تواجهها. ثمَّة اضطراب اجتماعيّ، وعدم استقرار سلطوي على مبادئ القانون، واهتزاز مسألة الشرعيَّة، وبروز ظاهرة التطرُّف، وهشاشة المجتمعات المدنيَّة، ناهيك

عن التدخلات الدولية واختلال التوازن الاستراتيجي (هذه شؤون ذكرها باحثون كثر). ولا يمكنُ، والحال هذه، إلا أن تكون النظرةُ الاسلاميَّة إلى تدبير أمور «المصالح الضروريَّة» وغيرها مشبعة بروح العدل والسماحة لتحقيق مقاصد الخير والرحمة الإلهيَّة، مع إيلاء الأهميَّة القصوى لوعي العالم المعاصر بواقعيَّة، وفي المستوى المطلوب. إنَّ أجيالاً متعاقبة من العلماء ومن المخلصين رأوا وعانوا وحاولوا وراكموا ويجب أن تكون مقاربة هذا التراكم مشبعة بدورها بروح العقل الذي خصَّ الله به الإنسان وفضَّله على العالمين.

ثانياً

اختصارًا للسياق، يجب التوقُّف مليًّا، أمام ما حقَّقه الأزهر الشريف من مبادرة نهضويَّة استكمالاً لدوره التاريخي التنويريّ. لقد تصدَّى الأزهرُ للمسائل الدقيقة في هذا الخضمّ، شعورًا منه بالواجب الأثيل، وسعيًا مخلصًا منه نحو عبور إشكاليَّات الالتباس واستخدام المصطلحات في غير مقاصدها الحقيقيَّة، حين أصدر تباعًا (منذ العام 2011) الوثائق الهامَّة المعروفة حول «مستقبل مصر»، وفي مساندة حركات التحرُّر العربيّ، وفي بيان منظومة الحرّيات الأساسيَّة، وفي حقوق المرأة، آخذًا في الاعتبار الأبعاد الفقهيَّة والتاريخيَّة والحضاريَّة والعمليَّة والنهضويَّة الإصلاحيَّة. وأصاب حين وضع هذه المقاربات في إطار «نظامٍ قِيميّ» متحدّثاً بشجاعة عن دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستوريَّة الديموقراطيَّة الحديثة، واحترام أدب الاختلاف، واحترام المواثيق الدوليَّة. كما أكَّد على حرِّيَّة العقيدة وحرية الرأي والتعبير، وحرية البحث العلمي إلخ...

إنَّ **مبدأ «المواطنة» علَّة وجود معظم ما تضمَّنته تلك الوثائق من مفاهيم ومقاربات**. وهذا أمرٌ في غاية الأهميَّة من حيث إنجازه من قبَل مرجعيَّة أثيلة هي مرجعيَّة الأزهر الشريف، ومن حيث أنه أرسى قواعد التطوير والتأصيل. دون أن ننسى بالطبع محطات التنوير التي يسعى المخلصون إلى انعقادها حول هذه المواضيع على امتداد العالم العربي والإسلامي.

ثالثاً

يضعنا الأزهرُ الشريفُ في مؤتمرنا هذا (كما في مناسبات سابقة بالغة الأهميَّة) في أجواء النهضويّين الَّذين كابدوا بإخلاصٍ وبشعور عالٍ بالمسؤوليَّة والجدّيَّة الكثير من هذه الإشكالات الكبرى التي واجهت أمَّتهم منذ أكثر من قرن. ولا بدَّ من استذكار كلام أحدهم هو الأمير شكيب أرسلان لشدَّة حيويَّته وديمومة مصداقيّته إلى يومنا هذا حين لفتَ بفصاحةٍ دالّة على موطنِ خلَل كبير هو «الجمود على القديم»، شارحًا مقصوده بملاحظةٍ ثاقبة حين قال: «كما أنّ آفة الإسلام هي الفئة التي تريدُ أن تلغي كلَّ شيءٍ قديم، بدون نظر فيما هو ضارّ منه أو نافع، كذلك آفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريدُ أن تغيِّرَ شيئًا، ولا ترضى بإدخال أقلّ تعديل على أصُول التّعليم الإسلامي..». ويعبِّر بشكلٍ رائع عن هذا الخلل بعبارة موجزة بالغة البيان: «أضاعَ الإسلامَ جاحدٌ وجامد.» ويذكِّر الأميرُ، وهو المؤمن العارف بالمضامين العميقة لكتاب الله وواقع المسلمين، بحقائق كبرى، فيؤكِّد متسائلاً «إنَّ الإسلامَ هو من أصله ثورةٌ على القديم الفاسد، وجَبٌّ للماضي القبيح، وقطع كلّ العلائق مع غير الحقائق، فكيف يكونُ الإسلامُ ملَّةَ الجمود؟» ثمَّ يذهبُ إلى الحديثِ عن «**مدنيَّة الإسلام**.. التي هي من المدنيَّات الشهيرة التي يزدانُ بها التّاريخ العام»، مستحضرًا من «سجلاّتها الخالدة» العديد من المآثر الباهرة التي جعلت من بغداد ودمشق والقاهرة وسمرقند وأصفهان والقيروان وتلمسان وقرطبة وغرناطة وغيرها حواضر تاريخيَّة باهرة هي «أمثلة تامَّة وأقيسة بعيدة في استبحار العمران، وتطاول البنيان ورفاهة السكّان، وانتشار العلم والعرفان، وتأثُّل الفنون المتهدّلة الأفنان.». وهو يستحضر أمجادًا ماضية ليؤكِّد على الأصول المعرفيَّة في الإسلام التي لا تزيد المسلمين إلا بصيرة وعزمًا في إمكان النهوض والرقيّ إن أرادوا ذلك ووطَّنوا أنفسهم عليه.

نسأل الله تعالى أن يسدِّد خطانا ويوفِّقنا إلى ما فيه خير أمَّتنا وينوِّر بصائرنا بهداه. قال تعالى في كتابه الكريم **(وقُـلِ اعمَلُوا فسيرَى اللهُ عمَلكُم ورسولُهُ والمؤمنُون)** (التوبة 105) صدق الله العظيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، والصَّلاة والسَّلامُ على أشرف النبيّين، وآله وصَحبه أجمعِين

هويَّة روحيَّة إنسانيَّة[1]

إنَّها لفرصة ثمينة حضور هذا المؤتمر الهام في موضوعه وأهدافِه وموقعِه في السياق العام للمواجهة التي تخوضُها أمَّتُنا العزيزة باسم السلام الحقيقيّ. ولا غرْوَ في هذا، فنحنُ أمَّةٌ تعلَّمت أنَّ «السلام» اسمٌ من أسماء الله الحُسنى، أي سلام الحقّ والخيْر والعدالة بالمعاني الروحيَّة والإنسانيَّة والاجتماعيَّة بلا زيْفٍ أو التباس.

يُعزِّزُ هذا المؤتمر بكلِّ أبعادِه المسارَ العام المُبارَك الَّذي شكَّلَ الاستجابةَ المُثلى لأمَّتِنا الإسلاميَّة في وجهِ الإشكاليَّات الكبرى العاصفة بعالمِنا المعاصر، وأقساها المحاولات الدؤوبة والمشبوهة لتكريس صورة مُنمَّطة عن الإسلام والدِّين الحنيف اعتماداً على ما تقومُ به جهاتٌ شتَّى من أفعال وأقوال مندرجةٍ تحت غائلةِ التطرُّف والغلوّ القائدَيْن إلى توخِّي الإرهاب وسيلةً لردّ الظلم.

إنَّ الإرادةَ الساعية إلى إنشاء «مجلس عالمي للأقليَّات المسلمة» يكونُ «حاضنةً وبوتقةً للنهوض بالدَّور الحضاريّ للأقليَّات المسلمة» هي دون أدنى شكّ إرادةٌ طيّبة منبثقة من جذور ﴿**كَلِمة طيّبة كَشجرةٍ طيّبةٍ أَصلُها ثابتٌ وفَرعُها في السَّماءِ**﴾ (ابراهيم: 24). ومقاصدها، وفقاً للأهداف المُعلَنة والنيّات المُعبَّر عنها

(1) كلمة مشيخة العقل في «المؤتمر العالمي للمجتمعات المسلِمة. الفرص والتحدّيات»، أبو ظبي، 7-9 أيار 2018.

بجلاء، هي مقاصد متطابقةٌ بالطّبع مع القيَم الإنسانيَّة النبيلة، والرُّوح الحضاريَّة العابرة للأقاليم التي علَّمنا إيَّاها دينُنا الحنيف.

ومن الأهميَّة بمكان أنَّ المفاهيم والمقاربات والمصطلحات المُعتمَدة كلُّها تُحاكي عالمَنا المُعاصر، وتُقاربُهُ بالرؤية الحضاريَّة التي هي حتْماً معبِّرة عن جوهر الإسلام. إنَّ دعوةَ الأقليَّات المُسلمة في العالم إلى الانخراط في بناء مجتمعاتها والمشاركة في نهضتها المدنيَّة والحضاريَّة، وتصحيح الصورة النمَطيَّة عن الإسلام، وتعزيز قيَم المواطَنة والتعدُّديَّة الثقافيَّة وما إلى ذلك، هي الردّ الأنسب والأصلح والأعقل والأكثر إخلاصاً لهويّتنا الإنسانيَّة الرُّوحيَّة التي يمكن أن نجابه بها التحدّيات الخطيرة التي يسعى أعداءُ السَّلام إلى فرضها على البيئة الإسلاميَّة الكونيَّة وصولاً إلى تلويثها ووصمِها بالعنف والتطرُّف.

إنَّ الفرصةَ الماثلة أمامنا هي فرصة ثمينة جدّاً لأنّها تتماهى في لُبِّ حركتِها مع المسار العام الَّذي سبقَ أن تمَّ تحديد سماته الأساسيَّة خصوصاً منذ إطلاق الملك عبد الله بن عبد العزيز لمبادرته التاريخيَّة لإنشاء «مركز الحوار بين الأديان» عن قناعةٍ صادقة وراسخة بسلامٍ يقومُ على «الاعتراف المُتبادَل القائم على القيَم الكبرى المشتركة، والانطلاق في تعاون يرمي إلى تصحيح العلائق، وإلى تجاوز الانقسامات ذات الجوانب الدينيَّة والثقافيَّة والإنسانيَّة العامَّة».

وفي أصول المسار العام ما قام ويقومُ به الأزهر الشَّريف بتواتر دؤوب استكمالاً لدوره التاريخيّ التنويريّ. وثمَّة محطات له خلال السنوات القريبة المنصرمة باتت منارات في هذا السبيل، مثل تصحيح المفاهيم، وضبط منهجيَّة الفقه واستخدامه، وبيان منظومة الحرّيات الأساسيَّة، والتأكيد على مبدأ «المواطنة» واحترام المواثيق الدوليَّة وحريَّة التعبير وغيره، آخذاً في الاعتبار الأبعاد الفقهية والتاريخية والحضارية والعمليَّة والنهضوية الإصلاحيَّة التي يُرادُ بها الخيْر، كلُّ الخيْر، للإسلام ولكلِّ المُسلمين في أقطار الأرض.

يتميَّزُ هذا المؤتمر بفتح آفاق جديدة نحو إيلاء الاهتمام بحقيقةِ أوضاع

الأقليات المسلمة في بلاد العالم. إنَّ التأكيد على دعوتها للاندماج الإيجابيّ في مجتمعاتها هو أمرٌ منسجمٌ مع مبادئ السيادة وحقوق المواطَنة، بل هو أمر حيويّ للدول نفسها بحيث تُنشَّط الفعاليَّات التي من شأن قيامها الحؤول دون ترْك السّاحة خالية لأفكار التطرُّف والجنوح كما تُبيِّن الدراسات في هذا الشأن. ومن المهمّ أن يُصار إلى تأسيس قاعدة المعطيات الموضوعيَّة الواقعية (Data) لكلِّ الأقليَّات المعنيَّة، ورصد الكتابات بشأنها خصوصاً الصادرة في دول الاتّحاد الأوروبيّ والولايات المتَّحدة، في الدوريات الرصينة والحقول الأكاديميَّة، وذلك للوقوف على الحقائق والمعضلات ومساحات التلاقي أو التنافر، تمكيناً للمتابعين والباحثين والناشطين في هذا الشأن من اقتراح المبادرات التي من شأنها تحقيق أهداف المؤتمر بالطريقة المنهجيَّة المثلى.

في كلّ حال، إنَّنا بإزاء فرص تاريخيَّة بالغة الأهميَّة تمثِّلها المسارات الآنفة الذِّكر، ليس لمواجهة التحدّيات التي يواجهها المسلمون والأقليَّات المسلمة في العالَم، بل لمواجهة التحدِّي الكبير الَّذي يواجهُ صورة الإسلام وحقيقته السامية جرَّاء ما نعرفه وما رأيناه من انحرافات خطيرة تُرتكَب باسمه. إنَّ الفرص المذكورة تُشكِّل بمجموعها وبضرورة اتّساق أعمالها الردّ الحضاريّ الَّذي يوفِّرُ لشعوبنا الرؤية التي تُمكِّنُنا من التعاطي الخلَّاق مع واقعنا المعاصر البالغ التعقيد. وهي رؤية قائمة، استناداً إلى كلّ الوثائق الصادرة والمتراكمة عبر السنوات الأخيرة – المنسجمة مع كلّ المفاهيم التي يتأسَّسُ عليها هذا المؤتمر- على الحقائق الجوهريَّة في ديننا الحنيف، وفي القراءة العميقة الصادقة لتاريخ الإسلام الحضاريّ.

﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيرى اللهُ عَمَلكُم ورسُولُه والمؤمنُون**﴾ صدق اللهُ العظيم، والسَّلامُ عليكُم ورحمة الله وبركاته.

تجريد المعرفة من الايديولوجيات المُغرضَة[1]

يُشكِّلُ انعقادُ مؤتَمركُم اليوم ظاهرة تكاد تكون استثنائيَّة، وذلك إن أخذنا في الحسبان دلالات المكان والزَّمان والموضُوع. وتقتضي ذاكرةُ هذه الفُسحة الفريدة (جامعتكم العريقة) في عاصمتِنا - التي سمَّاها أحدُ كبار النقَّاد ذات يوم بأنَّها «مختبَر الحداثةِ في شرقِنا العربيّ» - الموضُوعيَّة التي تُوجِبُ بدورها الصَّراحة وفق ما يليقُ بها.

إنَّ ما لا نرضاهُ لأنفسِنا قبل أيّ أمر آخَر هو الوقوف في الضفَّة الأُخرى بإزاء ما يُمكِنُ للنشاط الأكاديميّ الرَّصين أن يُنجزَه، خصُوصاً في حقولِ الفِكر والآداب والعلُوم المتعلِّقة بالإنسان في كلِّ وجوهِها. ونحنُ نؤمنُ بأنَّ «الحقَّ مُحرِّر». لذلك، كان مطلبُنا الدائم بشكلٍ عام، من أيِّ دارس ساعٍ إلى البحثِ الجادّ فيما يتعلَّقُ بموضُوع الموحِّدين، التنبُّه والاحتراسِ من الامْتياح واللجَاج وسوابق الانطباعات. أعني بالامْتياح الأخذ من الكتُب المنشورة كمَن يغترفُ الماءَ بلا ميْز عنده بين الزلال والآسِن، وباللجاج أعني استعجالَ القصْد بغير حِلْم في مسألةٍ دونها طبقات متراكمة في أبواب معرفيَّة عدَّة، وسوابق الانطباع هي تلك المتكوّنة بشكلٍ عشوائيّ في الذّهن تحت وطأة دفقات فائضة من الأغاليط والالتباسات وعدم استقرار المفاهيم.

(1) من كلمة مشيخة العقل في الجامعة الأميركية في بيروت، مؤتمر «The Druze, Celebrating a thousand years of diversity-31»، 30 تشرين الأول 2018.

إنَّ أيَّ باحثٍ مبتدئ، حين يختار موضوعَ اهتمامِه، فإنَّه لا بُدَّ ذاهبٌ إلى لائحة المصادر المتعلِّقة به، وهو ما يُسمَّى «البيبليوغرافيا Bibliography». إنَّ نظرةً متفحِّصةً متعمِّقة هادئة على «البيبليوغرافيا» المتعلّقة بـ«الدّروز»، تُظهر لنا مجموعةً من الحقائق الموضُوعيَّة التي هي في كلِّ حال واضحة بل شديدة الوضُوح. بالطبع هذا موضوعٌ شامل ولا يُمكن رؤية حدود التفاصيل التي يُمكِن المضيّ فيها كلَّما أردنا الوصُول إلى تحقُّقٍ سليم. ولكن يُمكِن ذكر بعض النتائج الأساسيَّة المستنبَطة من متابعةٍ مدقِّقة لعددٍ من ذوي الاهتمام.

إنَّ المجموعات الكبرى منها، المتدفّقة في الأسواق – وأتكلَّم باختصار- ظهرت إثْر أحداث دمويَّة من العام 1840، وإثر الثورة على الفرنسيين بعد العام 1925، ثمَّ إثر حوادث عام 1958، ثمَّ إثر حرب الجبل بعد العام 1982 إلخ... ومنها مجموعات ظهرت من بيئات استشراقيَّة مُساعِدة للدول ذات الاهتمام بالشرق الأوسط منذ اعتلال الدولة العثمانية خصوصاً من أوائل القرن التاسع عشر (والمهم هنا قراءة ما كتبه إدوارد سعيد عن دوساسي وغيره)، وصُولاً إلى الانتداب وما بعده. العنوان الأساسيّ لذلك الجزء المؤسّس والفعَّال في البيبليوغرافيا المذكورة هو: استخدام الدّين والطوائف في سياق مشروع الهيمنة والتحكُّم في هيكل السلطة.

وليس بالأمر السَّهل أن ينجحَ المرءُ في الفصْل الدقيق الذي يتطلَّبه البحثُ العِلميّ بين ما هو دسيس لأغراضٍ سياسيَّة سلطويَّة، وبين ما هو معرفيّ يخدُم الغاية المعرفيَّة الخالصة من تلك اللائحة.

النتيجة المنطقيَّة الثانية هي أنَّ كثيراً من الكتَّاب (ومنهم عدد كبير من الدروز أنفسهم) من الذين كتبوا قديماً وحديثاً في الموضوع، فيما بعد وأضافوا إلى اللائحة ما أضافوا، لم ينجوا من الوقوع في بؤرة التلفيق بين هوامش تاريخ التأويل المتشابك، ونوافل بعض المغالين المضطربين، والتباسات الأخذ بأقيسةٍ ليست في محلّها، وتوهّمات التعميم استناداً إلى جزئيات معزولة عن النسق العام، فضلاً عن هوى البعض الجامح نحو التأثُّر الانفعالي برأي هذا أو ذاك سواء أكان من بيئةِ بحوثٍ

موجَّهة، أم من بيئةِ تعصُّبٍ مذهبيّ مُغلق، أم من رأي فقيه مُختلَفٍ فيه يُنبَشُ من بطُون الكتُب العتيقة. ويقيني أنّ العديد من الباحثين المشاركين في هذا المؤتمر قد كابدوا مصاعب هذا الأمر وتعقيداته.

وإني لآسف معكم أنَّه ليس من مؤسَّسة توحيديَّة رعَت البحوث الأكاديميَّة تحديداً لمعالجة هذه الفجوات المثيرة للشجى والحزن عند كثيرٍ من الذين يتحسَّسون عبء المسؤوليّة. وكثيرٌ من شيُوخِنا الأفاضِل يوصُون بتصفية المسالك من شوائب الغرور، وتهذيب الأخلاق من موبقات الهوى، واستشعار الحقِّ سبيلاً إلى رؤية ما هو حقّ بما يستحقُّه الفاضلُ الصادق، وبما يغنيه عن الخوضِ في متاه الجدل.

*****

إنَّه في رحاب هذه الإنسانيَّة الجامعة نقفُ هنا، جميعاً، في حقل المعرفة والأفكار المتطلّعة إلى كلّ ما هو نقيضٌ للجهْل. يحمل الكثيرُ منكُم ثمار جهوده العِلميَّة، ولكُم الشُّكر والتقدير على أمل أن تكون الثِّمار منسجمة مع الرُّوح الأكاديميَّة الصحيحة. ولكي نكونَ لائقين بهذه النِّعمة، يجب أن نرتفع بالتزامِنا الأدبيّ إلى ما هو الخيْر، وما هو الصَّلاح، وما هو الإنصاف. قال تعالى ﴿وَزِنُوا بالقِسْطاسِ المُستقيم﴾، وهنا آية المعنى، وآية النَّهج في التقارب الإنسانيّ السليم. إنَّ في هذا الالتزام نفعاً لا حدود لفوائده لنا، ولوطننا ولأمَّتنا وللإنسانيَّة في أجلّ معانيها.

الشجاعة في ثقافة الحوار[1]

يعطي المؤتمرُ انطباعاً أوَّليّاً مُتأتياً من عنوانه: «نحو ثقافة الحوار»، هُو أنَّ المسألةَ هي «القصْدُ» إلى الشيء، واقتفاءُ أثره، وبالنتيجة، استدراكُ الأمر نظرًا «لما يشهدُه عالمُ اليوم من مُمارسات...». والمُرادُ المُستَنتَجُ من مواضيع محاور اللقاءِ المقرَّرة تُؤكِّدُ الأمرَ إذْ هي تزمِعُ على البحث في الكيفيَّات والمعوِّقات والمؤسَّسات ومستقبلِ الحوار وثقافته. والمنظِّمونَ يُدركونَ، كما يتبيَّنُ من دِيباجة الدَّعوة إلى الانتداء، أنَّ «هذه الثقافةَ تكادُ تكونُ مفقودةً في المؤسَّسات التعليميَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة وسواها من المؤسَّسات والهيئات ذات التأثير في تشكُّل ثقافة الإنسان ومعرفته ونظرته إلى الآخَر.» ويعبِّرون بوضوح عن طموحِهم بأن «يصبحَ هذا الحوارُ كمفهوم وممارسة، أحدَ المكوِّناتِ الأساسيَّة لشخصيَّة الإنسان الفكريَّة ولممارساته المجتمعيَّة.»

ترقى مسألةُ ثقافة الحوار إلى مستوى الضَّرُورة المُلحَّة قياساً على ما تصطدمُ به مجتمعاتُنا (أو بالأحرى ما هي مبتلية به) من نزوع نحو اختلاق مفهوم للجهاد واستخدام العُنْف تحت رايته بمنهج دفع الأزهرَ (على المثال، وما يمثّله إسلاميًّا) إلى الدعوة تكرارًا إلى القيام «بمواجهة علميَّة للأفكار المنحرفة والمفاهيم الخاطئة» والعمل الدؤوب على تصحيحها، عَبر عقد مؤتمرات متتابعة لمعالجة مواضيع بالغة

(1) كلمة مشيخة العقل في مؤتمر «نحو ثقافة الحوار بين الأديان»، جامعة المعارف، بيروت، 12-13 أيلول 2017.

الدلالة في هذا السّياق من مثل «تصحيح المفاهيم وتحريرها»، و«المواطنة والعيش المشترك» و«دور المؤسَّسات الدينيَّة في مكافحة الإرهاب» إلخ... إنَّ التَّطرُّفَ في دفع دلالات الإيمان الدّينيّ نحو إعدام الآخَر فكريًّا تمهيدًا لتصفيته جسديًّا هو أمرٌ يُناقِضُ السلوكَ الحضاريَّ الّذي يتبصَّرُهُ المؤمنُ في لطائف المعاني التي يكتنزُها كتابُ الله العزيز. والنَّأْيُ بمزاجٍ تكفيريّ، لا يتورَّعُ عن اتّخاذ الإرهاب ديناً، عن كلّ المفاهيم السِّياسيَّة والدينيَّة-الاجتماعيَّة التي تجدُ لهَا مُسوِّغات فقهيَّة أصُوليَّة للتعاطي مع عالمِنا المُعاصِر بشجاعة، لَهوَ نهجٌ منافٍ لحقيقة الرِّسالة الإلهيَّة في مقاصِدها السَّاميَة، وإذا انتفى القصْدُ السَّليم التبسَتْ صدورُ الجاهلين به ﴿**وَ لاتَ حينَ مَناص**﴾.

إنَّ تضاربَ المصالحِ الكبرى في عالمِنا المعاصر، فاقَمَ بوتيرةٍ متجاوزةٍ لكلِّ الحُدود، من إشكاليَّة الإرهاب، الذي بات - كما تُعلِّمنا اللغةُ العربيَّة - مُصطلحاً من الأضداد، بمعنى أنَّ كُثراً من الضَّالعين في الصِّراع يستخدمهُ في وجهِ الآخَر. ما يعنينا هو استفرادَ الإسلام بهذه المأثَمَة من حيث أنَّ طرائقَ تلقينه تُفضي إلى هذه البلوى. وهنا بالضَّبط تكمُنُ الأهميَّةُ الفائقةُ للعمل الجدِّيّ المُحْكَم - كما يجبُ أن يكونَ - في موضوع «ثقافة الحوار»، ولا أقُولُ «بين الأديان»، بل بين البشَر الَّذين يؤمنُون بالثَّمرات الطيِّبة للرِّسالات السَّماويَّة رفضاً لكلِّ عصُور التعصُّب والمغالاة ونبذِ الآخَر والتَّمتْرسِ خلف أسوار «المونولوغ» الَّذي يعني حرفيّاً «خطاب المتكلِّم لنفسه من نفسه»، والحوارُ هو في كلِّ حال «ديالوغ» أي الخطاب بين النفس والآخَر، بين الأنا و«نظيرها» أي شبيهها ومُساويها ومثلها.

ويتبيَّنُ من استعراض عناوين البحوث التي ستُتلى في هذا المؤتمَر، أنَّ العديدَ من مكامن الإشكالات الأساسيَّة قد أُخِذَت في الحُسبان بالطبع، وأنَّ العديدَ من المُشاركين هم من دُول عرفت المعاناة المأسويَّة من جرَّاء العنف الإرهابيّ الشنيع، فضلاً عن مشاركة مؤسَّسات ضليعة في سبْر أغوار مشاكل مجتمعها المتنوِّعة، وهذا كلُّه يفترضُ أن تُثمرَ هذه الجهودُ، ليس فقط علماً بالأوضاع المعقَّدة المتشابكة، بل،

وهو الأهمّ، كشفَ سبُلِ متابعةِ الحوار، وتوليد ديناميَّات (طاقات) المضيّ به قدُماً في منهجيَّةٍ خِصْبة تخدُمُ المصلحة الوطنيّة العامّة.

ولا بُدَّ، حاضراً أو لاحقاً، من النَّظر في تراكُم لبنانيٍّ ثمين في قضيَّةِ الحوار، خصُوصاً منذ انبثاق الرُّوح الميثاقيَّة، التي، وإنْ كانت، بشكلٍ أو بآخَر، نتيجةَ إرادة سياسيَّة، لكنَّها بالتأكيد، وضعَت أساساً دستوريّاً لمفهوم «العيش معاً» الذي يفترضُ بالضَّرورةِ نهجَ الحوار من كلِّ الوجوه. هذا مكَّنَ القادةَ الروحيّين من الاتّفاق الدائم على ثوابت وطنيَّة، وعزَّز الحركةَ في المجتمع المدنيّ لغايةِ بذلِ الجهود المتتابعة في مجال الحوار الإسلامي-المسيحي، دون أن ننسى أنَّ لبنان لم يفتقد منذ الاستقلال كبارَ الرِّجال في المستوى الوطنيّ، بدَوْا في مقارباتهم عابرين لطوائفهم نحو فُسحةٍ إنسانيَّةٍ مشتركَةٍ خبرها وطنُنا في سنواتٍ لم يكنْ فيها محطَّ صراعاتٍ دوليَّة.

ويبدو أنَّه سيكون من الجدِّيَّةِ التفكيرُ في بناء الجسُور الفكريَّة بين العاملِينَ المؤمنينَ بثقافةِ الحوار في كلِّ المستويات. والشُّجاع مَن يبني الجسُورَ التي يصِلُ بها إلى الآخَر. هذا من شأنه أن يعزِّزَ من ديناميَّاتِ الفعل، ويُثري شبكات التواصُل، ويولِّدَ أبعاداً إضافيَّة للمنظور المُعتمَد لدى كلِّ مُشارِك. والأهمّ، هو الدَّفعُ من الحقل الخاص للرؤيةِ الحواريَّةِ إلى الحقلِ العامِ لها، ليس لفصلها، بل لتوطيد جذْواها التي تتطلَّبُها طبيعتُها وماهيَّتُها من حيث هي نزوعٌ نحو المدى الإنسانيِّ المشترك الَّذي جمَعَ أبناءَ آدَم من نفْسٍ واحدة ﴿**مَا خَلْقُكُم ومَا بعثُكُم إلَّا كنفْسٍ واحِدَةٍ إنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾. (لقمان 28).

المؤرِّخ الّذي كتب إرثَ المستقبل[1]

د. عبّاس أبو صالح

- 1 -

تأسّس «المجلسُ الدّرزي للبحوث والإنماء» من أجل تحقيق غايةٍ نبيلة هي وضع الملفات الشائكة للمجتمع فوق طاولة بحثٍ علميّ ومنهجيّ. إلا أنّه، في غمرة عواصف الحرب، وجد الدروز أنفسَهُم عام 1982 أمام تحدٍّ مصيريّ بكلّ معنى الكلمة، لكنَّهُم انتصروا، وكان نصرُهُم رأسَ مالٍ كبيراً وُضِع في حساب القضايا الوطنيَّة، لا الطائفيّة، كما كان دأبُهُم منذ ألف سنة.

ثمَّ نشبت معركةٌ شرسةٌ في سوقٍ سوداء، كانت ساحتُها هذه المرّة «سودَ الصّحائف»، استُبيحت فيها المحرّمات بطريقةٍ هدّامة، وكان محورُها تشويهَ تاريخ هذه الجماعة، والانقضاض على الإرث الرّوحيّ بإخراجه في حالةِ التناقضِ المريب والمدمِّر مع حضنه الطبيعيّ في التاريخ الّذي هو الإسلام الحنيف.

هكذا، صعدت المسألةُ الفكريَّة الثقافيّة إلى المستوى الأوَّل في اهتمامات المجلس. ولم يعوزه رجال الفِكر في هذا المضمار، خصوصًا في حقل التأريخ لجهة المبادرة إلى قول الحقيقة المنهجيَّة لتكون في ذاتِها تعبيرًا عن الرؤية الحقيقيَّةِ التي بذل المعروفيّون عبر العصور دماءَهُم لكتابتها فوق صفحات التّاريخ.

(1) محاضرة ألقيت في «المكتبة الوطنية في بعقلين» ضمن ندوة بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لغياب د. عباس أبو صالح بمشاركة د. الياس القطار والأستاذ رامي الريّس، في 2012/6/9.

كان الدكتور عبّاس أبو صالح الشخصيَّة المثلى التي كانت حاضرة في الزَّمان والمكان المناسبَين. ومنذ اللقاءات الأولى، لم يترك انطباعَ «الفزعة» الطائفيَّة على الإطلاق، بل كان هدوءُ الاستقرار في فسحةِ العِلم يغلبُ في روحه، بل وفي حضوره المنعكِس في مرايا الحاضرين، على أيِّ ميلٍ إلى الجنوح مع العاطفةِ والمشاعر الفئويَّة. كان رجلَ العِلم بأكثر ممّا كان رجلَ الطائفة، وهذا ما أنار له دربَ الرؤية التّاريخيَّة لقومِه من منظور النهج العِلميّ الرّصين، بعكس كلّ مؤرِّخي الغرض الطائفيّ الّذين سخّروا العِلمَ لخِدمة الأدلجة.

الانتماءُ العميق الّذي حدّد مسارَ د. أبو صالح هو الأخلاقُ التي نشأ عليها في بيئته المعروفيَّة العريقة. الصّدقُ والتّواضعُ كانا دُرّتي تاج علمِه. لم يحمل الغرَضيَّةَ البلديَّة إلى حرَم فكره الّذي أبقاه في فسحة النَّظر المنهجيّ، والتّدقيقِ المعرفيّ المستنِد إلى أصول البحث التاريخيّ. كان يناقشُ المقالةَ المقترحةَ للنشر في الصُّحف، في سياق عمل المجلس، كمَن لم يغادر كرسيّ الإشراف على الرّسائل الجامعيَّة من حيث التزامه المقاربة العِلميَّة الصّارمة، وتجنّب انفعالات التّعاطف مع الموضُوع، وفي هذا، ظلّ مخلصًا لرُوح العِلم كما دأبه على الدّوام.

- 2 -

الكتُب الأساسيَّة التي كتبها د. أبو صالح هي مجموعة تتبوّأ مكانتها أوّلاً، في خزانة المصادر العِلميَّة التاريخيَّة لدراسة تاريخ الموحِّدين الدّروز، وثانيًا، في التّراث الفكري المعاصر لثقافتهم، وثالثًا، في ذخائر الوجدان التي يُمكِن أن تغتذي بمضامينها الأجيال الصّاعدة إذا ما استنار العقلُ في دروب البحث الرّصين.

اعتمد د. أبو صالح لكتابة «تاريخ الموحِّدين الدروز السّياسي في المشرق العربي» على توثيق مُحكَم بأكثر من لغة، اشتمل على المصادر والمراجع والدوريّات والمخطوطات، قديمِها وحديثِها، من أجل الإحاطة قدر المستطاع بموضوعه. والأهمّ، هو منهجيَّة البحث التي اعتمدها في القراءة التاريخيَّة، وتحليل الوقائع،

والحرص على عدم اعتماد الرّأي ما لم يكن موثّقاً واضحَ الدّلالة، ودائماً بروح التجرّد والموضوعيَّة التي هي من روح العالِم عنده.

يجب أن نأخذ في الاعتبار أنّ الكتابَ وُضِع تحت وطأة احتدام الصّراع في لبنان في نهاية سبعينيات القرن الماضي، وكان الشعور بتصاعد «الموجات الطائفية» حادّاً، لا سيّما لجهة «نمُوّ الولاء الطائفي على حساب الانتماء القومي الوطني»، ومدى خطورة تلك النزعة على استقرار البلد وهي نزعة لطالما جرفته إلى بؤرة النّزاع والنّزق المدمِّر.

رأى د. أبو صالح، أنّ التّصدّي لمهمَّة إظهار المرآة الحقيقيَّة لتاريخ الموحِّدين الـدّروز هي من أجَلّ المهمّات المُمكنة أمامه، وتيقّن، بفضل تكوينه التربويّ والأخلاقيّ والعِلميّ، أنّه كلّما أمعنَ في استخدام المنهجيَّة العِلميَّة لإخراج عمليَّة الإظهار تلك، فإنّه وبالقدر نفسه، يقترب من الموضوعيَّة التي بها وحدها يتمكَّن من إيجاد الصيغة المثاليّة للتوازن الدّقيق بين المصداقيَّة العِلميَّة من جهة، والوجدان التاريخيّ لقومٍ كانوا بحقٍّ بُناة الفكرة اللبنانيَّة الوطنيَّة المنسجمة بإحكام مع فكرة المدى العربيّ الإسلاميّ بمفهومِه الحضاريّ الأرقى.

لم يكُن الرَّجلُ بحاجةٍ إلى الأدلجَة، كان بحاجةٍ إلى الصِّدق، وهذا في طبيعته كإنسان ذي أصالةٍ من الجبل، وفي طبعه كباحثٍ ذي وجدانٍ تاريخيّ تكوَّنت معرفتُه فيه من بيئةٍ يستريحُ التاريخُ في معالِمها بعراقةٍ وثبات. وهذه ميزةٌ فريدةٌ أن تتجانس صفحات التّاريخ مع مرايا الواقع، من هنا إدراكُه أنّ «من المحالِ أحيانًا فرز تاريخ أسلاف الموحِّدين الدّروز في المرحلةِ التي سبقت ظهور المذهب عن التّاريخ العربيّ الإسلاميّ لبلاد الشّام». والجذورُ هنا كيفما مضت وتعمّقت سياقاتُ البحث لمستَها في المصادر وأمام ناظرَيك. فالأمراء الأرسلانيّون والبحتريّون التنوخيّون اللخميّون (من قبيلة لخم) همُ الّذين حكموا لبنان خلال القرون الوسطى، ولولا كتاب الأمير صالح بن يحيى عنهُم لسقط تاريخ تلك الحقبة في المجهول كما قال د. الصليبي

نفسه. والمعنيّون من ربيعة النجديَّة، والجنادلة من تميم الّذين نزلوا في وادي التّيم إلخ... وهذه حقيقة أنّ أسلافَ الموحِّدين يرجعون «في غالبيّتهم من حيث النّسب إلى اثنتي عشرة قبيلة عربيّة (حلف تنوخ) كانت تقيم في منطقة معرَّة النعمان منذ أوائل الفتح العربيّ الإسلاميّ».

توسَّع د. أبو صالح في ربط المعطيات التاريخيَّة من المصادر والوثائق والمدوّنات الشاهدةِ على تلك الحقائق لينقضَ العديدَ من التلفيقات التي أتى بها بعضُ المؤرّخين والمستشرقين عن أصل الدّروز. وكلّما تحدّث في مؤلّفاته عن «الأصول العربيَّة والإسلاميَّة» عند الدّروز، عمَّق البحث رابطًا إيّاه، بعد الفتح الإسلاميّ، بتلك المهمَّة التاريخيَّة المديدة التي تحمّل أعباءها الموحِّدون ببطولة وشهامة عبر مئات السنين، وهي، كما هو معروف، مهمَّة المثاغرة والرّباط بل والمقاومة دفاعًا عن الأرض، ليس لمصلحة شعارات طائفيَّة، بل في خدمةِ مفهوم الجماعة، وهذا من الثّوابت الراسخات في تاريخهم، وبالطّبع، في الرؤية الشموليَّة له كما دوّنها بمنهجيَّة موثوقة د. عبّاس أبو صالح في سائر ما كتب.

- 3 -

المقاربةُ التي اعتمدها د. أبو صالح في الحديثِ عن حقبة نشوء المذهب، أي الجامعة بين القرنين الرابع والخامس الهجريَّين، هي مقاربة ثقافيَّة بامتياز، علينا أن نتنبَّهَ تمامًا إلى ما يُشبه القواعد التي أوصى بها لأيِّ باحثٍ في هذه المسألة. يوضحُ د.أبو صالح إلى أنَّ دعاةَ المذهب آنذاك «كانوا من كِبار مثقّفي عصرهم، وهو العصرُ الّذي بلغت فيه الثّقافةُ العربيَّة الإسلاميَّة أرقى درجاتها، وأنشئت مؤسّساتٍ علميَّة راقية كالأزهر ودار الحِكمة تبحَّر فيها المريدون في سائر علوم العصر»، ثمّ يتساءلُ في شبه استنكار للخفَّة التي يقارب فيها الكثيرون هذا الموضوع الدّقيق قائلاً: «هل يجوز لمؤلّفينا اليوم أن يخوضوا مغامرة التّأليف من غير هذه الثّقافة؟ وأين نحنُ اليوم أو بعض المؤلّفين من علوم تلك الفترة لشرح التّوحيد وفهمه من

خلال مصادره الحقيقيَّة وما ينطوي عليه عصرُنا الحاضر من فلسفةٍ وعلوم لربط ذلك الماضي في ثقافته العريقة الشاملة مع ثقافة الجيل الجديد لكي نواجه تحدّيات العصر؟».

- 4 -

حالت حدَّة الصِّراع القيسي/اليمني دون انتخاب حاكم من بين كبار مقاطعجيي الإمارة المعنيَّة، فتمّ القبول بحلّ تجاوز الحدود المذهبيَّة وتمَّ ترشيح بشير الشهابيّ الأوّل لتولّي الحكم. ورث الشهابيّون عن المعنيّين بنية سياسيَّة للإمارة بدت عريقة الجذور، يتحكَّمُ فيها تقاليد سياسيَّة معيَّنة موروثة. ولأنَّ الحقبة التاريخَيّة للإمارة الشّهابيَّة خلصَت إلى تغيير أساسيّ في بنية الإمارة وذلك بتحوّلها الدراماتيكيّ نتيجة الانقسام المتجدّد والسّياسة المشحونة التي اتّبعها الأمير بشير الثاني وقادته إلى التحالف مع محمّد علي، من نظام مقاطعجي قديم لاطائفي إلى نظام طائفي، فإنَّه، ولذلك، كرَّس د. أبو صالح جهوده لتغطية تلك الحقبة، بالغوص في مصادرها ووثائقها، وبالاطّلاع على وثائق غير منشورة موجودة في أرشيف وزارة الخارجيَّة البريطانيَّة، فضلاً عن مجموعة من الأوراق الخاصّة والبيانات الرسميَّة المحلّية والعثمانيَّة المحفوظة هناك، وفي العديد من المكتبات الخاصّة والعامّة، ليُصدر كتابَه في «التاريخ السّياسي للإمارة الشّهابيَّة في جبل لبنان» على قاعدة أن يكون مرجعًا أكاديميًّا نقديًّا علميًّا في بابه. وهو في كلّ خلاصات الفصول التي أثبتها، يبدي طرحًا وطنيًّا جامعًا مستنِدًا إلى المعطيات الموضوعيّة، والنتائج المنطقيَّة التي أظهرها سياقُ البحث.

- 5 -

فوجئنا، في غمرة فترة مظلمة أخرى من ظلمات الحرب، بصدور كتاب آخَر للد. أبو صالح تناول هذه المرَّة حقبة خطيرة من تاريخنا المعاصر هي «الأزمة اللبنانيَّة عام 1958 في ضوء وثائق يُكشَف عنها لأوّل مرَّة». كانت غيبتُه إذًا آنذاك لسبر

أغوار تلك الأزمة في خبايا وثائق محفوظات الأرشيف البريطاني والأميركي والأمم المتّحدة. بهذا، يكون مؤرّخنا استكمل على وجه التقريب السياق التاريخي العام للموحِّدين الدّروز في سلسلة من الكُتُب هي الأقرب في منهجيّتها الأكاديميَّة إلى علم التاريخ من أيّ مؤلّفات أخرى في ما يمكن أن نسمّيه «خزانة كتب التاريخ في الموضوع الدّرزي».

- 6 -

بالطَّبع، يلزمُنا أن ننهلَ من المعرفة التاريخيَّة التي تركها لنا إرثاً ثميناً هذا المؤرّخ النَّزيه الّذي خاض غمار العِلم التأريخيّ بروح العالِم الواعي للفجوات المعرفيَّة في وعينا الموضوعيّ، لا الفولكلوري، لتاريخنا الأثيل. وقد عبَّر عن انطباعاته العامّة حول تجربته المثمرة، وخبرته ذات المصداقيَّة العالية، في العديد من المحاضرات والمقالات التي كتبها أنجزها عبر مسيرة عِلميَّة راقية.

إنَّ الرؤية التاريخيَّة عند د. أبو صالح هي رؤية في منظور القيادة وموقع الرّجال الكبار لأنّها دائمًا محكومة بميزان المنهج العِلميّ من جهة، وحقيقة الموقف الحكيم لبني معروف عبر التّاريخ من جهةٍ أخرى، وهو موقفٌ كان غالبًا (ولم يزل) في مستوى المصالح الاستراتيجيّة للوطن وللأمّة. وهذا تقييمٌ بات يستند إلى مصادره العِلميَّة وعلى رأسها أعمال هذا الغائب الكبير، التي هي اليوم برسم كلّ الباحثين الجادّين، وبرسم أيّ نهضةٍ تنويريَّة ترمي إلى استخلاص العبَر من التاريخ، لتكون ضوءًا للأمل الذي عاش لإحيائه المؤرِّخ د. عبّاس أبو صالح.

بسم الله الرحمن الرحيم

خِيار التسليم للحقيقة[1]

يعلّمنا التوحيد أن الحق روحاني بسيط، والباطل كثيف مركب. فإذا كان المركّب متعدداً بالتضاد والتنافر، فإن البسيط واحد بالتناغم والألفة.

لذلك لا يمكن لدين القلب أن يكون إلا بسيطاً، أي مؤتلفاً، أي واحداً باتجاه وجه الله أي الحقيقة المحض التي كمرآة.

يعلمنا التوحيد أن علة الكون واحدة. الكلمة التي كانت عند الله وكانت هي الله. Le Verbe في الإيمان المسيحي. والعقل في التراث التأويلي الإسلامي. وفي كلّ حال اللوغوس في التعبير اليوناني الفسيح الذي يعني كل ما يمكن أن يثمرَهُ احتكاك الكلمة بإعمال الفكر الذي هو في حال خصوبة بعيدًا عن كلّ عقم.

هذه الحقيقة (الوحدة) المنزّهة المتعالية (transcendance)، ولكن المشارِكة في «كوْن» العالم كي لا يقع في الوهم أنها العدم، عبّر عنها السيد المسيح علَيه السلام قائلاً: «ما جئت لأنقض، جئت لأكمل». كما عبّر عنها النبي العربي صلى الله عليه وسلم حينَ قالَ لهُ نفرٌ من أصحابه: «يا رسولَ الله، أخبرنا عن نفسك، قال: «نعم، أنا دعوةُ أبي إبراهيم، وبُشرى أخي عيسى...». وقد أفصح القرآن الكريم

(1) محاضرة ألقيت في دار د. سليم سعد في عين زحلتا في ندوة شارك فيها المطران بشارة الراعي والقس أديب عوض، 24 تموز 2008.

بكلِّ وضوح عن هذه «الصِّلة» الجامعة في الآية الكريمة من سورة البقرة ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أُنزِلَ إلينا ومآ أُنزلَ إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحقَ ويعقُوبَ والأسباط ومَآ أُوتِيَ موسى وعيسى ومَآ أُوتِيَ النَّبِيُّونَ من ربِّهم لا نُفرِّقُ بينَ أحدٍ منهُم ونحنُ لَهُ مُسلِمُون**﴾ (الآية 136).

الأساس التوحيدي هو في صلب العقيدة التوحيدية المعبّر عنها في الديانات التوحيدية المتحدرة من التراث الإبراهيمي. هو النبع الذي استقت منه الشرائع السماوية. وهو الروح الذي يستمدّ كلّ تعليم روحاني لطيف منه نسغ ديمومته التي لن تقوى عليها أبواب الجحيم. الإشكاليات المتراكمة ترتّبت على مناحي التأويل. وتفاقمت في مخزون المفاهيم الشعبيّة للدِّين. عندما تتحدّث النخب عن وحدة الحقيقة فهذا في حقل الثقافة الشمولي الذي يلتقي فيه المستنيرون مهما كانت عقائدهم. في المدى العقائدي تتعدّد الحقول، ولكل حقل منها إلهه. كي نردمَ الفجوة في ضمائرنا يجب علينا أن نرى ثمارَ أعمالنا. الثمار الطيّبة لها التعريف نفسه. من يجادل في كنه المحبّة؟ من يناقش في ماهية التقوى؟ إذا نضجت فيّ القيمة الإنسانيّة يصبح عصيّاً عليّ الانتكاس إلى التعصّب المرذول. القيمة الإنسانية تدفعني إلى التعصب للحق الذي إن عرفناه حتمًا يحرِّرنا. ممّن؟ من طبائعنا المركبة «الإيغويّة» التي تريدنا أن نستخدمَ الله لا أن نخدمه.

لذلك، إن فسحة التوحّد ليست بالقطع حاضرة دون التحقق الإنساني. عليّ أن أمضي قدُمًا إلى تلك الفسحة بالإنسان الذي أكون قد حققته بالعقيدة التي أعتنقها حقاً محرِّرًا. ما لم أبذل همتي من أجل ذلك التحقق عليّ إذاً أن أستحي. وقد قيل في إحدى «سفائننا» العتيقة عن لسان الله تعالى لأحد الأنبياء: «عظ نفسَك، فإن اتعظت عظ الناس، وإلا فاستح مني».

إن أصالةَ الجذر المشترك للأديان، ليس في نسغه الدعَويّ، وإنما أيضًا في نسغه القيَميّ، تُسهِّل على المستنيرين من كلِّ الطوائف الوقوفَ فوق أساسٍ صلبٍ للعمل المشترك بدءًا من الحوار الحضاري، وصولاً إلى الإضاءةِ على أواصر الإنسانيَّة

التي تحتِّمُ على سويَّتنا الأخلاقية اللقاءَ في فسحة السلام- الذي هو بالمناسبة اسمٌ من أسمآء الله الحسنى- ﴿**يَأيُّها الناسُ إنا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شُعُوبًا وقبآئلَ لِتَعَارفوا إنَّ اكرمَكم عندَ الله أتقاكُم إنَّ اللهَ عليمٌ خبيرٌ**﴾. (الحُجُرات 13).

وأيُّ مكانٍ هوَ أولى من لبنان ليكونَ فسحة السلام هذه؟ عندما يختلجُ قلبي استشعارًا لنعمةٍ وجودي في هذا المدى «المسكوني» الممتد من قمّة «البيّاضة» إلى وادي قنوبين، يقطرُ إحساسي دمعًا نقياً كأنه تجلي المحبّة في هذه المعجزة التي تؤدِّيها العين ترجمةً للغة القلب. والدمعةُ لتعبِّرَ عن نفوري الكامل من كلِّ الطغاة الذين حوَّلوا هذا المدى الممجَّدَ بغابات الأرز (أيضًا قرب قنوبين وعلى الطريق إلى البيّاضة)، والمرصَّعَ بالبيَع والخلوات كالنجوم البرّاقة في سماء الليل، إلى ساحةٍ للهرج والرعونة. لكنّ النعمةَ تثبتُ قلبي، تخضِلهُ بالغبطة، فالحقيقةُ أن كلَّ الطغاةِ ذوَوا كالرمل، ونورَ القداسة بارِكَ أفئدةَ الذين «أنسنوا العالم» فصاروا به وجهَ لبنان المُشِعّ، وصار بهم حُجّةً كذبيحةٍ لخلاص الأمم.

والحُجّة قائمة، ليس فقط في بُعدها الذاتيِّ/الروحيّ، بل أيضًا في بُعدها الموضوعيِّ/ المؤسَّساتي كأنّ الشهادات المصرّح بها من أعلى المراجع الروحيّة والثقافيّة هي الصوتُ في برِّيةِ الصراع، صوتٌ ﴿**لِمَنْ كانَ لهُ قلبٌ أو ألقَى السَّمعَ وهُو شهيد**﴾، لمن «كانَ لهُ أذنان سامعتان ليسمع».

بدايةً، لدينا الوثيقةُ التي تطلَّب بناؤها الجهدَ الهائل والحِلم المديد والحكمةَ السامية، قصدتُ الإرشادَ الرسوليّ التابع للسينودس، والموسوم بلمعة حياة: «رجاءٌ جديدٌ للبنان».

تعلنُ هذه الوثيقةُ الإرشاديّةُ، الموزونةُ على حدٍّ بالغ اللطافة بين العقل والإيمان، في الفصل الخامس التزامَها «بالحوار ما بين الأديان»، موضحةً مقوِّمات هذا الحوار ومرتكزاته. إنه «الحوارُ الحقيقيُّ» بين المؤمنين، أتباع الأديان التوحيديّة الكبرى، المستندِ إلى الاحترام المتبادَل والهادف إلى العمل معًا، من أجل جميع الناس، على حماية وتنمية العدالة الاجتماعيّة، والقيَم الأخلاقيّة، والسلام والحرِّية،

واضعةً هذه المهمّة المشتركة في مستوى «الضرورة».

وتميِّزُ هذه الوثيقةُ بين هذا البُعد الإنساني العام، وبين البُعد الروحيّ الذي لا بدّ لهُ من جذور خاصّةٍ في ذات الإنسان، فتنبِّه إلى أهميّة عدم إهمال الحوار الدينيّ الذي يترتبُ عليه «أن يساعدَ كلّ إنسان على الاهتمام بالجهود التي يقوم بها إخوته في الميدان الروحي، ليحترمَ مكانَتها ويتفحّصَ مُعطياتِها، ويعترفَ بعظمتها، لأنها تقود الناس إلى السير على دروب الإرادة الإلهية، وتُؤدِّي، في حياة الأفراد والمجتمعات، إلى ارتقاء القيم الروحية والأخلاقية، والاجتماعية – الثقافيّة».

كلنا يعلمُ بأنّ هذا الإرشاد الرفيعَ كان الثمرةَ الناضجةَ لتأمّلٍ عميق اغتذى من شورى واسعة استغرقَ القيامُ بها سنوات عدّة. وليس بالمسألة البسيطة اعتمادَهُ نصّاً تعليميًّا من قِبل وريث حواريّ يسوع عليه السلام لرعيّته اللبنانيّة. وليس عرَضيّاً أن تتناغمَ روحُ الإرشاد في مسألة التلاقي مع الروح الدافعة التي أدّت أخيراً إلى انعقاد مؤتمر مكّة ثم مؤتمر مدريد بمبادرةٍ جليلةٍ من خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز.

إننا نتنسَّمُ رحيقَ الثمرةِ الطيِّبة نفسها. فليس أيضًا بالمسألة العابرة أن يشاركَ في فعاليّات المؤتمر الإسلامي في مكة المكرمة (4-6 حزيران 2008) أكثر من سبعمائة من علماء الأمّة الإسلامية ومفكريها لمناقشة موضوع الحوار باعتباره عاملاً أساسيًّا للفهم والتعامل مع الآخر سواء كان هذا الآخرُ من المسلمين أو غيرهم. وأن الحوارَ منهجٌ قرآنيّ وسُنَّةٌ استنّها اللهُ لأنبيائه ورسُله في مخاطبة أقوامهم لدعوة الحق. ثمّ ليؤكِّدوا على حرصهم وقناعتهم بضرورة التعايش في إطار القِيَم الإنسانيّة المشتركة بين شعوب العالم على مختلف أجناسهم واختلاف دياناتهم ومعتقداتهم، وأن ذلك لن يتأتى إلاّ من خلال الحوار العقلاني الرشيد والجدال بالتي هي أحسن، لأنّ الدينَ الإسلاميّ الحنيف يحثّ على ذلك، لقول الله تعالى ﴿**ادعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربَّكَ هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾.

وخلص المؤتمَرُ إلى التوصية بإنشاء هيئة عالميّة للحوار، وإنشاء مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي للتواصل بين الحضارات لإشاعة ثقافة الحوار، ليس فقط في الأفق الديني، بل أيضًا بتعزيز البحوث في حقول السياسة والدراسات الأكاديمية والإعلاميّة، دون أن يُهملَ التأكيد على رفض العنصريّة.

استكمالاً لمؤتمر مكّة، وانطلاقًا من توصياته، انعقد في السادس عشر من الشهر الحالي مؤتمرٌ في مدريد حضره نحو ثلاثمائة شخصية عالمية، وافتتحه صاحبُ المبادرة العاهلُ السعودي بدعوةٍ إلى «حوار بناء بين أتباع الأديان»، يكون «رسالة تبشر الإنسانية بفتح صفحة جديدة يحل فيها الوئام محل الصراع».

وتضمّن البيان الختامي الصادر إثر ثلاثة أيام من المناقشات بين نحو 200 ممثل للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية، دعوةً إلى إيجاد «سبل تحسين التفاهم والتوافق بين الشعوب رغم اختلاف أصولها وألوانها ولغاتها» و«رفض التطرف والإرهاب».

ودعا منظمو المؤتمر الأمم المتحدة إلى عقد «دورة خاصة للحوار» بين الأديان «للمصادقة على نتائج» مؤتمر مدريد.

أودّ أن أشيرَ أيضًا إلى بيان القمّة الروحيّة الجامعة التي انعقدت في قصر بعبدا (23 حزيران 2008) الذي أكّد على أهميّة التزام الحوار الأخوي والبنّاء على قاعدة «المسلمُ المؤمنُ كالمسيحيّ المؤمن، هو ضمانٌ في إيمانه لأخيه في الوطن والإنسانيّة».

أيضًا إلى وثيقة «الاحترام المتبادَل بين أهل الأديان» الصادرة أخيراً (10 تموز 2008) عن الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، والتي أكّدت بدورها على أهميّة الالتزام بالاحترام المتبادَل، وحفظ الحرمة والخصوصيّة، ونبذ التعصّب الممقوت الذي هو وقود الفتن.

ولا بدّ لي من الإشارة إلى بعض ما جاء في كلمة البابا بينوا السادس عشر في

لقائه ممثلي الأديان الأخرى منذ حوالى أسبوع في سيدني (18 تموز 2008). أشار بدايةً إلى هذا العصر الذي يعتبرون فيه الدِّين سببًا للشقاق أكثر مما هو قوّة توحيد. إن لدى المؤمنين وحدةَ فكر، وهذا في ذاته يحث الأمم والمجموعات البشرية على حلّ خلافاتها بوسائل سلميّة باحترام عميق للكرامة الإنسانيّة. إن المعنى الديني المتجذِّر في قلب الإنسان يُلهمُ الخَلقَ، رجالاً ونساء، إلى طريق الله، ويقودهُم إلى اكتشاف أن التحقّق الشخصيّ لا يكمنُ في الإشباع الأنانيّ للرغبات الوهميّة، بل في السعي إلى العيش في جماعةٍ بانسجام مع الآخَرين. إن الأديان في العالم تولي انتباهًا ثابتاً إلى هذه الروعةِ التي هي الوجود الإنسانيّ، فإذا كنّا نؤمنُ بأننا لسنا خاضعين -كمؤمنين- إلى معادلات الصراع في العالم الماديّ، أليس الواجب علينا أن نمارس الخير والتعاطفَ والحرِّيةَ والتضامن واحترام كلّ فرد من حيث هو جزء جوهريّ من رؤيتنا لمستقبلٍ أكثر إنسانيّة؟

أخيرًا، هل من دلالةٍ أشدّ إفصاحًا من تشابه المرايا هذه، للقول بأنّ وحدةَ الإيمان بالقِيَم السامية المشتركة هي نبراسُ حياة، وبأنّ الحوارَ «الحقيقيّ والبنّاء» هو المدى الحيّ لبُعدنا الإنسانيّ الخيِّر الذي من شأنه انتزاعنا من جحر الانغلاق «الممقوت»، وبأنّ الحقيقةَ هي لتأخذَ بيدنا في سعينا إلى الكمال وسع طاقتنا البشرية وإلى التحقّق، لا لأن نستثمرَها في سوق النخاسة بثلاثين من فضّة.

الحقيقة تملي عليّ تمييزاً بالغ اللطافة بين خِيارين: أن تمتلكَني أو أن أمتلكَها. ما من أحدٍ يملك الحقيقةَ إلا الله. فإذا ما اخترنا أن نمتلكَها نكون قد نصّبنا «أنانا» إلهًا وصنعنا الحقيقة على صورتها. أما إذا اخترنا أن تمتلكَنا نكون قد اخترنا مشيئتَه (إرادته)، مؤتنسين بنعمته ومولودين بحكمته أناساً على صورته.

القيَم الإنسانيَّة المشتركَة[1]

إنَّ ما يجمعنا تحت عنوان «محبَّة ورحمة» لَهُو أمرٌ أثيل بما له من ارتباط جَذريّ بـ«الكتُب السَّماويَّة». ولا غَرْوَ بأنَّ لهذه الكتُبِ الفريدة أصلاً واحدًا يجمعُها تحت تراث واحد هو «التراث الابراهيميّ». الواجبُ يقضي إذًا، بل الضَّمير الخُلقيّ والسَّريرة الإنسانيَّة، بأنْ نلتقي في الفسحة النورانيَّة للقيَم الروحيَّة والأخلاقيَّة، وبالتالي، الإنسانيَّة التي تشكِّلُ النَّواةَ الصُّلبةَ لهذا التراث عبر التاريخ الحضاري للبشريَّة.

هذا أمر جليلٌ فعلاً، خصوصًا حين يحدثُ في مكانٍ وزمانٍ ذَوَيْ دلالات جمَّة. إنَّه بالمقاربةِ التي تحرِّكُ هذا الجمعَ المتنوِّعَ في وجوهه، الموحَّدَ بتوفيق الله تعالى في مقاصدِه، أي «محبَّة ورحمة»، يتحقَّقُ شيء من معنى الرِّسالة التي يجبُ أن يُخلِصَ لها لبنان من حيث أنَّها في طبيعتِه المُعطاة له بما تتضمَّنه من إمكانات التلاقي والمعرفة. وهو بهذا على وجه الخصوص فريدٌ في العالَم. ورجلُ الدِّينِ المستنير يجدُ لبنان نعمةً له من بين النِّعم لأنَّه مساحةٌ من شأنها أن توفِّرَ له الحرِّيَّةَ في ذاته وفي حيِّزه، وأن تفتحَ له أبوابَ اللقاءِ والأُلفة، وأنْ تذخَرَ له، إنْ تآخَى مع روحِه المؤمنة، مرايا الحقيقةِ التي هي أبعادٌ شاسعة للرُّوح الإنسانيّة. ذلك لأنَّ كلَّ كتابٍ سماويّ في الدِّيانات الثلاث هو كتابٌ أطلقَ روحًا أطلقت بدورها حضارةً إنسانيَّةً عظيمة،

(1) كلمة مشيخة العقل في اللقاء الرّوحي الوطني تحت عنوان: «الدِّين رحمة ومحبَّة...»، دير الأنطش قرب قلعة جبيل، 21 كانون الأوَّل 2016.

وكلُّ خيوطِ العبقريَّة البشريَّة تراها في أصل حركتها لها روابط بشكلٍ أو بآخَر بهذه الحضارة أو تلك، من دون أن ننسى حتمًا بأنَّ التنكُّرَ للأمانة المكنونة في تلك الرُّوح، واستخدامها لأغراضٍ في غير وجهة مقاصدها السامية، ولَّد أيضًا الرُّوحَ المضادَّة التي حوَّلت نَواةَ «المحبَّة والرَّحمة» إلى ما يتجاوزُ حدَّ الاستقامة وعدالة الخير، أي إلى التعصُّب والجمود الفكريّ والتنابذ والتنافر والتخاصُم وما إليها من طبائعِ الجموحِ عن حدود الإيمان والطّاعة إلى مهاوي الاستبداد والطغيان يعني إلى جحيم التقاتلِ ورفض الآخَر، وهذا كلُّه في صميم الأسباب التي أدَّت إلى التهافتِ والانحلال.

نحنُ هنا لنعلنَ متَّحدين تمسّكَنا بالقيَم الدينيَّة الإنسانيَّة المشتركة التي تغذّي في الحقيقة أيضًا شجاعةَ قولِ الحقّ، ونُصرةِ العدل، والدِّفاعِ عن القضايا المُحقَّة لشعبنا وشعوب منطقتنا بما يُرضي الله ويُرضي الضَّمير. وإن نظرنا بعينِ العقلِ والفكر الرَّزين إلى واقعنا، نجدُ أنَّ التَّطرُّفَ والغلوَّ قد سبَّبا من الأذى والضَّرر المتفاقميْن القدْر الهائل في مسيرةِ نهوضِنا وأمنِ شعوبنا.

علَيْنا أنْ نعزِّز إرادةَ اللقاء بما نمثِّلُه ونعتقدُه جميعًا. أنْ نتشبَّثَ بالمقاربةِ المستنيرةِ مهما عصفت رياحُ الظُّلم والظَّلام. أنْ تكونَ مسالكُنا وأفعالُنا مع ذواتنا وفي مجتمعنَا منسجمةً مع هذه الشعارات النبيلة التي هي في أصلِ الدِّين. أنْ نعبِّرَ عن هذا التَّوجُّهِ ليس فقط في مناسبات عديدةٍ بل وأيضًا في أعمال مشتركَة ثابتة في حقولِ الثقافة والاجتماع والمعاينة الرُّوحيَّة في وجوه الآخَرين كي نؤصِّلَ فكرة «اللقاء» و«المشاركة»، تساعدُنا في ذلك، وتُمسك يدَنا بشدَّة، «تقوى الإله». «إنَّ أكرمَكُم عند الله أتقاكُم». وما أجملها كلمة الختام المعهودة: «والسَّلامُ عليكُم ورحمةُ الله وبركاتُه».

مواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة السيّدة منال صعب
رئيسة مؤسّسة الدروز الأميركيّين A.D.F. المحترمة

تحية طيّبة

الحمد لله الذي أرسل بالحقّ إمامَ الهدى، نورًا وواسطةً لكلّ من آمَن واهتدى.

وبعد

لقد وصلَنا «علمٌ وخبَر» بالاتّفاقيّة الموقَّعة والمعقودة بين A. D. F. وجامعة جورج تاون، تقدِّمون بموجبها «هبة» إلى الجامعة المذكورة قيمتها «2 مليون» دولار أميركي لقاء رعاية بحوث ودراسات أكاديميّة يتولاها «مركز الدراسات العربية المعاصرة» في موضوع محدّد هو «الدروز والأقليّات العربيّة»، مع التركيز على التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي للدروز، على أن يكون خارج إطار هذا الاتّفاق موضوعَا اللاهوت والمعتقد الدّيني.

لا شكّ أنَّ السَّعيَ في طلب المعرفة هو أمرٌ جليل لا يقف دونه عاقل، بل هو من ثوابت الأسُس التي تدفع الأمم إلى النّهوض بوعي رشيد، وفكر ثاقب. وهذا مبدأ نتوافق عليه ولا نجادل به، بل نفهمه ونضعه في سياق الإشكاليّات الكبرى، والتّحديات «الثقيلة» التي تواجه مجتمعنا الذي يحملُ في قلبه أمانةً معرفيّة لا نظير لها.

ويفرضُ موقعُنا علينا أن نتساءل، بروح المسؤوليّة وضوء العقل، وأحيانًا بألمٍ ومهابة، عن سرّ هذا الانكفاء عن بحث هذا الأمر الجليل في بلدنا الأمّ الذي شهد

واحتضن التراث التاريخي بكلّ وجوهه لطائفتنا العزيزة. يدفعنا إلى ذلك رؤيتنا ومعرفتنا واطّلاعنا على العديد من «المحاولات» الأكاديميّة التي رعاها هذا وذاك في هذا الحقل ولم تصل في ثمارها إلى الغاية المرجوَّة منها، بل على العكس، أربكت الصّورة العامة، خصوصًا في مضامينها المعرفيّة، وأضافت إلى عوامل الشتات الوجداني والفكري إسهامات عديدة طغت على بعض النزر اليسير من «الايجابيّات» التي وردت متفرّقة في نتائج أعمالهم. وهذا أمرٌ يتطلّب مراجعة عامّة، علميّة ومنهجيّة، قبل الغلوّ في هذا المنحى كما نراه الآن.

إنّه أمر جيّد أن تضع الاتّفاقيّة مسألة «العقيدة الدينيّة واللاهوت» خارج إطارها، ولكن، لا بدّ من طرح سؤال منهجيّ ودقيق: كيف يُمكن أن يُكتب «التاريخ الاجتماعي» للدروز دون التطرّق إلى ظروف نشأة المذهب؟ وأيّ «صورة» نهضويّة للدروز يُمكن أن تستقيم في قلوبهم دون فهم حقيقيّ لإيمانهم الأثيل؟ نطرح هذا السؤال بدوافع الشكوك التي تنتابنا بإمكانيّة تنفيذ هذا البند من الاتفاقية.

هذا الأمر يدفعنا إلى أن نتحفَّظ مسبقًا على ما سوف يصدر من بحوث، تحديدًا، بسبب وجود هذا الخلل المنطقي (الابيستمولوجي) في مقاربة الاتفاقيّة لمسألة العِلم برُمَّتها. والحلّ الذي نطرحه هو الانتباه إلى ضرورة النّظر إلى القاعدة الأولى من الجسر، وهي القاعدة التي بناها من يحملون الأمانة بإخلاص وتفان وارتباطٍ عميق وصادق بجذور الحقيقة التي ميّزت الموحِّدين عبر التاريخ.

إنّه لأمرٌ ذو دلالة أن تضع الاتّفاقيّة مسألة «العقيدة الدينيّة واللاهوت» خارج إطارها، ولكن، لا بدّ من طرح سؤال منهجيّ دقيق: أيُّ علاَّمة (Scholar) في الدنيا يمكن أن يضع حدًّا فاصلاً بين تاريخ طائفةٍ ما (community) دون التطرّق إلى جذور «إيمانها» الّذي يحدِّد لها من وجوهٍ كثيرة رؤيتها إلى العالم؟ نطرح هذا السؤال بدوافع الشّكوك التي تنتابنا لجهة إمكانيَّة تطبيق هذا البند من الاتّفاقيَّة.

هذا الأمر يدفعنا إلى التحفُّظ مسبقًا على ما سوف يصدر من بحوث، تحديدًا، بسبب وجود هذا الخلل المنطقي (Epistemological approach) في مقاربة الاتّفاقيَّة

لمسألة العِلم برُمَّتها. والحلّ الّذي نطرحه هو توجيه الانتباه إلى ضرورة النّظر إلى «القاعدة الأولى» من الجسر الّذي يجب أن يكون ممتدًّا بيننا وبينكم. هذه القاعدة بناها من يحملون الأمانة بإخلاصٍ وتفانٍ وارتباطٍ عميق وصادق بجذور الحقيقة التي ميَّزت الموحِّدين عبر التّاريخ. وهذه دعوة للتعاون من أجل تحقيق الهدف الأسمى لمصالح طائفتنا المكرَّمة، لكي نتفادى وإيّاكم أيّ انحراف عن الغايات النبيلة التي يُفتَرَض أن تكون المحرِّك لنا جميعًا حفاظًا على الرُّوح الشَّريفة التي مكَّنت الموحِّدين الدّروز عبر التاريخ من العيش بكرامة وإباء.

يقيننا راسخ بالمروءة التي يتحلّى بها الموحِّدون أنَّى توجَّهوا، وبقوَّة هذا اليقين نتطلَّع إلى تفعيل سبُل الحوار المثمر، والتفاعل البنّاء، وتحقيق الرؤية المشتركة، كي تتضافر النيّات الطيّبة، والجهود الحثيثة في سبيل خدمة المصلحة العليا لطائفتنا العزيزة، سائلين الله عزَّ وجلّ أن يلهمَنا وإيّاكم سبُل الحق، وأن يسدِّدَ خطانا وخطاكم إلى ما فيه الخير والتوفيق والفلاح.

مشيخة عقل الموحّدين الدروز في لبنان

موقف مشيخة العقل من الكتابات والتأويلات المغلوطة المتعلّقة بتراث التوحيد سماحة شيخ العقل

كلمة الصِّدق أمانة

إنَّ أقلَّ ما يُقال في مسألة «الإدلاء والتَّصريح بالرأي» فيما يتعلَّق بتراث الموحِّدين خارج إطار قواعد العِلم في المنهج ومعرفة الأصول، إنَّها الفوضى العبثيَّة. وما يساهمُ في مفاقمة هذه الفوضى إلى حدٍّ غير معقول هو الإمكان المُباح لارتكاب هذه الموبقات عبر وسائل التواصُل الاجتماعي، وعبر الخفَّة التي ينزلقُ إليها بعضُ العاملين في «الميديا» سعياً إلى ما هو فعلاً «قفشة» تدعو إلى الرّثاء.

ترتبطُ مفاهيمُ التُّراث بتراكُم معرفيّ عريق له جذور عميقة في علوم التاريخ والاجتماع واللغة والفقه والفكر بكلِّ حقولِ اهتماماته، ولا نقولُ إنَّ المعرفةَ موقوفةٌ على العُلماء وحسب، بل غاية القصد التأكيد على وجوب الإلمام بالحدّ الأدنى من مقوِّمات تكوين الرأي السليم، سواء أكان ذلك في التوضيح أم في النقد، كي لا يخرج الأمرُ إلى مهاوي التَّضليل والسفسطة، وهي مهاوٍ وخيمة ومؤذية، أوَّلاً لذات القائل، وثانياً لوعي المتلقّي خصوصاً إنْ كان مبلغُ عِلمِه في الموضوع نزيراً لا يُمكِّنُهُ من المَيْز.

ولا يتورَّعُ البعضُ عن كتابةِ رأي في «صفحته» على الشبكة، أو تعليقٍ هنا وهناك، بشكلٍ جازم يوحي بأنَّهُ متربِّعٌ على «كرسيّ المعرفة» أو عالِمٌ بحقائق الأمُور، وجلّ ما في الأمر أنَّ الكلام المكتوب ناتجٌ عن مجرَّد انفعالٍ نَزِق لا أساس له في الموضُوعيَّةِ، ولا ركيزة له في المصادر الموثوقة. والأهمّ من كلِّ هذا

انعدام الرؤية التي يجبُ أن يكوِّنَها في الأصل اطّلاعٌ واسع، وبحث دقيق، ودرس متعمّق، واستبصار عقلانيّ رصين، ومعرفة عِلميَّة بالتراكُم المعرفيّ بأصُول التراث الخ. ولكن، ما نجدُه هو انطباعات عاجلة، وأحكام لا يُمكن تصنيفها إلا في باب السفسطة عبر النقد المنهجيّ السليم. وترانا قائلين: لا حول ولا قوَّة إلا بالله العليّ العظيم.

ويتعمَّقُ الالتباسُ، بل تزدادُ الفجْوةُ بين القارئ والحقيقة، حين يتعلَّقُ التأليف بإصدار كتابٍ في مواضيع التراث فكراً وتاريخاً وتأويلات تلفيقيَّة يستلُّها «الكاتبُ» من دفق المعلومات المتوافرة، ويراكمها بعشوائيَّةٍ في غياب المؤهَّل الأكاديميّ ومنهجيَّاته الدقيقة في كلِّ حقل معرفيّ. وأعني هنا «المنشورات» الصادرة في عقودٍ ماضية من «كتبَة» يقرُّون بعدم اختصاصهِم العِلميّ، وبافتقارهِم إلى الاختبار الرُّوحيّ المسلكيّ، وباعتمادِهم على قراءات متعدِّدة، وتفسيرات هي في واقعها «شخصيَّة» مفتقرة إلى العُمق الثقافي المطلوب، والمعالجة الموضوعيَّة السليمة. والنتيجةُ الوحيدة لأعمال هؤلاء هي المزيد من التوغُّل في متاهات الضياع. والانطباعات التي نسمعها من هنا وهناك عنهم وعن «كتاباتهم» تؤكِّدُ لنا سوء الحال وبئس المقال. ويؤسفني بأن أؤكِّد أن بعض النشاطات التي تُقامُ في هذا المنتدى أو ذاك المُلتقى لا يعدو كونه ترويجاً -عن قصد أو عن غير قصد- لهذا الخطَل (ولا أجدُ تعبيراً عن هذا الواقع سوى هذا الوصف). ونحن على استعدادٍ على الدوام لمجابهة مثل هذه الأمور عند تجاوز الحدّ نحو الأمور الداخلة في أحكامٍ صلاحيَّاتنا القانونيَّة، وهو إمكان لا نستخدمه إلا بحُكم الضرورة كي لا تكون النتائج عكسيَّة وفقاً لواقع الإعلام المعاصر.

إنَّنا، ومنذ تولِّينا خدمة المسؤوليَّة الدقيقة لمهامنا، توخَّينا في كلِّ مناسبةٍ، وفي كلِّ كلمةٍ، وفي كلِّ موقفٍ، وفي كلِّ مشاركةٍ في المؤتمرات (عبر ممثلينا)، وفي كلِّ تصريح (تحديداً في باب التراث التوحيديّ)، أن يكون نسيجُ الكلام معبِّراً عن ثوابت الأصُول، وانعكاساً صادقاً لحقائق المأثور وفقاً لأسانيد الكبار من مرجعيَّاتِ

الأعراف القديمة، ومسالك السَّلف الصالح التي يمثّلُها بدقَّةٍ الأميرُ السيِّد التنوخيّ الجليل.

ونودُّ أن ننبِّهَ الرأيَ العام، والمعروفيِّين خصوصاً، إلى الأهميَّة القصوى لاجتناب هذا النفق المظلم من الالتباسات والتأويلات البعيدة عن منطق العِلم ومصداقيَّة المعرفة. ونؤكِّد على الملأ أنَّنا براء من كلِّ من يعتمدُ «الرأي والقياس» وفقاً لمسوِّغات المزاج والعبث، ومن كلِّ تلفيق ومغالطات تُطرحُ على الشاشات وغيرها وهي في الواقع لا علاقة لها على الإطلاق بالحقيقة التي لا بدَّ من البحث عنها بتواضُع وأناة وصدق ونزاهة وعقْل وثبات، ليس فقط بتداول المعلومة، بل بإحياء القلبِ بحُبِّ الفضيلة في ذاتها بلا غايات سوى التحقُّق الإنسانيّ الأرفع.

نحن نقاربُ، في كلِّ ما يمسّ جواهرَ «التراث الأثيل»، مقاربةَ الذي يستذكرُ على الدوام ما قالته الآيةُ الكريمة من سورة النَّجم ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عنِ الهَوى**﴾، والهوى هو الميْل مع نوازع النَّفس الأمَّارة إلى ما ينزغُ في ماهيَّتها من العنادِ والشهوة من دون التقيُّد بما يقتضيه الحقّ والعقل السليم. كما نستشعرُ، سائلين الله تعالى التوفيق، وصايا السَّلف الصالِح وفي رأسها أنَّ التقوى تجمعُ كلَّ خيْر. ﴿**وتَزَوَّدُوا فإنَّ خيْرَ الزَّادِ التَّقوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الألباب**﴾ صدقَ الله العظيم.

لبنان و«المدى المسكونيّ»[1]

الفكرةُ التي بُذلت من أجل إخراجها إلى حيِّزِ الوجودِ الجهودُ الحثيثةُ هي فكرةٌ نبيلة. والثَّمرةُ التي نقطفُها اليوم هي ثمرةٌ من شجرةٍ طيِّبةٍ مِن حِملِها يكونُ لبنانُ أو لا يكون. ولبنانُ الّذي نحبُّ ونراهُ في أحلامِنا النهاريَّةِ، والَّذي تراءى لنا بين الفينة والفينة في تاريخِنا المضطرب، هو الحدُّ الجميل الّذي يقفُ عندهُ كلُّ مُكوِّنٍ من مكوِّناته، فإذا تعدّاهُ نحو مشروعِه الخاص تفكَّكَ البلدُ إلى طوائف خائفة بعضها من بعض، فتسلَّط على أعنَّتِها المُتعصِّبون المُقيمون في مصالحِهم وآخِر همِّهم البلَد.

يُشرِّفُ العاملونَ في هذا المسار عملُهُم الرَّفيع هذا، إذ يتقدَّمون بلطافةِ الفكرة وسموِّها في خِضمِّ مكفهرٍّ ورياحٍ عاتية من شراسةِ النّزق، ومرارات الأحقاد، ونوازع النّفسِ الجامحة عن حدِّها المحمود إلى عصبيّاتٍ لم تُطعم خبزاً لأحد، ولم تُشرِّف يومًا أيَّ مثال لفظيّ يدّعيه ناطقوه. ويُحسنُ القيِّمون على هذا الخيْر التَّسديدَ حين يبنونَ مقاربَتهُم، لتحقيق الأهداف الراقية التي يسمَون بأفكارهم إليها، على ما اختاروه من مخزونِهم التراثي السَّنِيّ وهي مفاهيم «قبول الآخَر» و«العدل» و«احترام القوانين والعهود».

(1) كلمة مشيخة العقل في المؤتمر الإسلامي المسيحي للمواطنة والعيش معاً. قيم الحياة العامّة في التربية الدينيّة. (إطلاق كتاب في الموضوع). مؤسّسة أديان بالتعاون مع الهيئات الروحيَّة. دير سيدة البير- قنايا، جبل لبنان. 9 تشرين الأول 2014.

إنَّ المضامينَ المعنويَّةَ لهذه «الأحمال» الإنسانيَّة القيِّمة، بل الجوهريَّة، هي بدورها محمولات أساسيَّة لـ«العهدِ» ولـ«الأمانة» في الإرثِ الابراهيميّ الثقيل، أي في الجذور المشترَكَة لبني البشر التي لولاها لما تعدَّدت سياقاتُ التّعليم الهادية إلى «النور» وإلى «الصراطِ المستقيم» وكلاهما من رُوح الله ورَوحِه، أي من هذه الحقيقة التوحيديَّة المنزّهة المتعالية (transcendance)، ولكن المشاركة في «كوْن» العالم كي لا يقع في الوهم أنها العدم، عبّر عنها السيد المسيح عليه السلام قائلاً: «ما جئت لأنقض، جئت لأكمل». كما عبّر عنها النبيُّ العربيُّ صلى الله عليه وسلم حينَ قالَ لهُ نفرٌ من أصحابه: «يا رسولَ الله، أخبرنا عن نفسك، قال: «نعم، أنا دعوةُ أبي إبراهيم، وبُشرى أخي عيسى...». وقد أفصح القرآنُ الكريم بكلِّ وضوح عن هذه «الصِّلة» الجامعة في الآية الكريمة من سورة البقرة ﴿**قولوا آمنا بالله وما أُنزِلَ إلينا ومآ أُنزِلَ إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحقَ ويعقُوبَ والأسباطِ ومَآ أُوتِيَ موسى وعيسى ومَآ أُوتِيَ النَّبِيُّونَ من ربِّهم لا نُفرِّقُ بينَ أحدٍ منهُم ونحنُ لهُ مُسلِمُون**﴾. (136).

وأيُّ مكانٍ هوَ أولى من لبنان ليكونَ فسحةَ سلامٍ لهذه المشاركَةِ التي هي من نِعمةِ الله؟ لقد حَقَّ للمؤمنِ أن يختلجَ قلبُه استشعارًا لنعمة وجودِه في هذا المدى «المسكونيّ» الممتدّ من قمّة «البيّاضة» إلى وادي قنوبين مرورًا بالمآذن المبتهلةِ إلى ربِّها من مدُن السّاحل إلى أمداء السّهول بين الجبال، ساكبًا دمعًا نقيّاً كأنَّه تجلِّي المحبّة في هذه المعجزة التي تؤدِّيها العينُ ترجمةً للغة القلب. والدمعةُ لتعبِّرَ عن نفورٍ كاملٍ من كلِّ الطغاة الذين حوَّلوا هذا المدى الممجَّدَ بغابات الأرز، والمرصَّعَ بالمساجدِ والبيَع والخلوات كالنجوم البرّاقة في سماء الليل، إلى ساحةٍ للهرج والرعونة. لكنّ النعمةَ تثبتُ قلبَه، تخضلهُ بالغبطة، فالحقيقةُ أن كلَّ الطغاةِ ذوَوا كالرَّمل، ونورَ القداسة باركَ أفئدةَ الذين «أنْسَنُوا العالم» فصاروا به وجهَ لبنان المُشِعّ، وصار بهم حُجّةً كذبيحةٍ لخلاص الأمم.

إن قطرات الماءِ الصافيةَ التي يحملُها في جوفه كتابُكُم، هي مِن «تقوى القلوب» ومِن نبع المحبَّةِ التي تُطهِّر، والتي نجتمعُ هنا لكي نؤكِّدَ بها على الثّوابتِ

المبدئيَّةِ والرُّوحيَّة وبالطّبع الوطنيَّة التي دأب القادةُ الروحيُّون على التشبُّث بها مهما عصفت الأزمات. هذه التقوى التي بها يكونُ الإسلامُ أو لا يكون، وهذه المحبَّة التي بها تكونُ المسيحيَّةُ أو لا تكون، هما النّسغُ الذي به يكونُ لبنانُ أو لا يكون. إنّ هذا الإنجازَ الذي نحتفي به اليوم هو شهادةٌ على هذا النّسغ، نواجهُ به الرِّياحَ العاتية كي تبقى شجرةُ لبنان واقفةً كأرزةٍ في رأس الجبل. بل نواجهُ به أنفسَنا كي تكدحَ لملاقاةِ هذا الجمال المُعطى لنا برسم التحقُّق، وبرسمِ الارتقاءِ إلى مستوى متطلّباتِ إنجازه كي نستحقَّه.

that what I was experiencing was nothing more than confused senses. Monotheism prompted me to experience a phase of humanity that is closer to the possibility of serenity and self-verification".

Another said, "Monotheism taught me that in the absence of the ethical factor, it is absolutely impossible to plant anything fruitful in the heart of man."

Another one said: "Monotheism is the twin of contemporariness because it is the constant awareness of existence. I learned that I should live the advice before I tell it to others. Monotheism offered me a human rights charter not resulting from a lackness or a bloody revolution, the latter is a charter that organizes the chaos and allows the indecency, whereas the monotheism's charter introduced me to the real nature of existence. We have to learn from it because it is the existence and not wait what it offers us without doing anything. It is the fruitful freedom, respect, belonging and justice. The paths of the virtuous are distinctive schools of justice and complete equality based on a human spirit that does not repel except from sinking into selfishness and forgetting the right."

The truth was the activator of minds and hearts, given that monotheism extended in front of it the field of awareness to interrogate the spirit, and aspire to its position in place and time, and beyond both of them. Man needs in this field a courage through which he confronts the reality of his situation in today's world. A confrontation expressed by someone who explicitly said, when he revolted to the question, what does civilization offer to the contemporary youth? And he hurried to answer himself saying: it offers him an inevitable voidance from the meanings of existence, the fall of the systems in vanity fancies, fanaticism and transformation of the world from the simple to complicated problems, from the wisdom of the mind to the labyrinth of ignorance. Monotheism made me see the equilibrium, and I have to ask myself: "what did I offer to deserve it?"

It is the road that should be drawn for future generations between the essence of creativity and the integrity of verification.

The Truth

Man cannot perceive the truth, but he has to seek it. This matter differentiates between the absolute truth and the human truth. This distinction does not affect the meaning, as far as it tries to determine the limit according to which life straightens. The limit in the faith is the intermediary between the one and only and the created world, whereas the rush of the spirit out of the limit is a fall in contradiction.

The Unitarian faith offers to our seeking souls a countless number of versions of the one human truth. The approach to answer the essential question in a concrete and real manner may be an eloquent proof to the good horizons, revealed to those who seek Unitarian knowledge in request of the virtue. This version was represented by asking the question to a number of persons wishing to touch the facts of this way, and persevering to connection in a way that illuminates the paths of this road.

One answered saying: “Monotheism teaches me to access a system of habits, making me aware of a path in life that is more prestigious and more touched by happiness than all what I knew away from monotheism. This awareness puts me in a situation, where I discover that there is absolutely no difference between my reality as a human being and the monotheism which is the existence itself.

I studied abroad, and I knew all what the contemporary life offers, but my soul from inside did not discover the dimensions of love, tranquility, intimacy, indulgence, and harmonious language except in monotheism. I knew

as well as a global secret that was behind the universality of spirit. Whereas what separates between the truth and the seeker's vision is the stopping at the superficiality of things- their formalist applications as well as the depletion of their meaning which is supposed to be alive and always renovated; based on the origins, understandable, and non-denied by the mind, so it doesn't block the mind's movement - without having as principle the necessity of constant research for truthful sources and the persistent march into their delightful path.

When the novice discovers this truth, he realizes the vast horizon of vision spread before him- and that to which he belongs. Then he will understand "his center of reason", and the verified meaning of his "human perfection." In this sense, we realize that the globalization of what is right is held by the core of knowledge. In contrast to the globalization of the overwhelming conflicts of our time, where the world is transformed into a field of consecutive wars whose purpose is to destroy every human identity trying to maintain its ethical standards from the invasive indecency torrent.

Global Culture

The Holy Qur'an joined the science of the firsts and lasts, in particular of "the Abrahamic heritage" i.e. the three great religions with their sacred books: The Bible, the Gospel and the Qur'an. Throughout these major religious calls, humanity has witnessed the rise of great civilizations that absorbed previous ones in the realms of knowledge, culture, and the movement of the spirit. The Qur'an has expressed the unity of such calls on the basis of monotheism. Monotheism is the spirit of the heritage of faith. It is the good that exists in every human civilization. If man understands the significance of this issue, he will infer that the cultural reserve of religion is a total reserve for now and for always. The Unitarian (male or female) has in the closet of faith the key of the harmonious rhythm among all these treasures of knowledge- by which monotheism is confirmed, and a holy wisdom is reflected. The Unitarian has a methodological equivalence of interaction, a deduction of true meaning and a detection to penetrate the temple of the philosophy of science, despite the multiple concepts and programs continuously appearing as a result of the latest proposed theories.

What is the nature of this property?

It is the belonging. When the novice discovers the connection of all these heritages and their relationship with the truth, for it is connected and attached to it as it is shown in the adage, he will realize the existence of a unit controlling the whole, a balanced harmony that matches its pure reality,

that the novice attains spiritual knowledge, and the precepts of his spiritual heritage from books -the least to say about them- is that they were written in darkness with treacherous names, or from books whose reference was “market goods” without seeking the rhythm of monotheism from the heart of a faithful Unitarian.

This is yet another secret, that if the young generations perceive, the doors of grace will be opened to them, and they would be firmly established into a protective shelter, a broad fort, and a useful edifice to protect them from the storms of changing times.

teria of beauty becomes ambiguous to it, so it does not consider except what is sensationally brilliant, what amazes the mind and incites the character. The self– by its stubborn persistence to deem easy "comfort and indecency" – seized the mirror of our discernment, and became a veil between us and its reality.

The mirror of faith holds the demanding self to its limits, so it won't bend without any restraint, towards flaming desires that pierce it with holes, depriving it from sustaining any of the facts of reality. The heart of the willing novice must burn with the passion of searching for the truth without sensorial emotions (in order not to say desires), instead with the movement of the rational act by which we graduate in the scale of knowledge and verification. The more the human knowledge increases, the more he will delve in his procession and attitude towards God.

How shall the contemporary youth look in this mirror, if he does not find a useful and guiding tutor to address him "through logic and himself?" On the one hand the tutor must know the anxieties of the spirits in the current life, and be aware of the controversy of the labyrinth planted by the shiny and brilliant images inside the hearts. He has to approach the human instinct, with love and kindness as a "compassionate brother" - meaning that the tutor must not be only a religious man, but also, in terms of spirit, the mother, the brother, the friend, the doctor, the shelter and the kind of man that does not speak about the act unless he executes it. On the other hand, the contemporary youth is ought not to fall as a victim of the wrong ideas messing his belief, of the disfigured impressions, and the ambiguities resulting from numerous hybrid publications issued by the rancorous and biased people, and not to rush to repugnance as a reflection to some prevailing phenomena, renouncing the flexible characters and the expansion of their horizon. It is a matter of obviousness for us to understand the conditions of our existence (the nature of the place in which we were born, what it owes and what is due to it, and what we owe it) in a way void of ambiguity or confusion. It is absolutely not normal at all, in fact it is an offensive and treacherous paradox

Self-Knowledge

It is well-known that Socrates through his permanent re-establishment of the meaning of the Delph Temple Slogan “Know yourself”, laid the immortal steps of the temple of philosophy, given that it is the science of wisdom. Such that man searches for knowledge, which would make him present in life and death at the same level, as Plato said: “Man does not have to ask only for a virtuous life but also a virtuous death”; that is to acquire his existence and destiny at the same time.

Disregarding this issue is like standing on the brink of absurdity, if not a waste of the continuously decreasing time capital. The Human Being cannot know the meaning of his existence without stopping to know “that which made the wise men tired” and that is self-knowledge.

Among what Jesus Christ said: “Not that which entered into the mouth defile the man; but that which proceede out of the mouth, this defile the man.”

The reality of courage is self-confrontation. The self that has the tendency towards the goodness existing in it, but also the transformation to the contradicting tendencies, and its secret predisposition to narcissism, and steering towards glory and domination; as well as favoring opinion, measurement and exclusivity even at the expense of the truth in addition to its comfort with fancy, its dissolution in boredom, and its indignation from the length of assiduity and endurance. Given that it is subject to images, the cri-

the Unitarian identity is human by excellence if we can feel the pace of its sweet balance, in the global sense, through the various human civilizations. Moreover, our contemporary society does not need sessions in Shambhala or Maharashi, nor esoteric meditation and the ethereal body, but it needs a loving heart, a logical and calm approach, an objectivity of knowledge and a reliable tutor, and then some smart readings. All this surely leads to the conservation of the Unitarian especially the female Unitarian in an excellent way in the competition for what is known by contemporary civilization. It is yet another secret that if our youth discover - with a mentality that soars beyond current problems, they will be able to illuminate the future.

Moreover, we have compositional tendencies and (temptations) that are the result of hybrid residues of the "market books". Some persons are trying to confront them through personal initiatives that are apparently influenced or mislead by what is put in basements, and by letters and books published in different places. We must not also forget the publications on the internet that invent too many things against Bani Maarouf, while, the house remains unable to realize the depth of the gap that split the spiritual heritage vision for many of its descendants. This is a big and aggravating problem that should be resolved.

Identity awareness is stuck in the middle of cultural and development degradation, expressed in the manner of the constant stumbling, and the inability to rise intact and coeval. Similarly, our alternation between traps of partisanship interactions, aggravation of individualism and relativism in the way we view the various aspects of our daily life, contribute to the disturbance in the concept of identity in the minds and hearts of young generations. It is a position resulting from tiredness, confusion and contradictions instead of a strict opinion concerning a comprehensible issue.

Conforming to the Unitarian identity is to stay away from racism, dogmatism, and iconic nominal salafism(1). For only then we will have access to the truth that liberates, that is because faith, in its essence, is to step out of the rhetoric figures and embellishments of language to the spiritual world of the meaning; that is to liberate yourself from the captivity of the formalist performance to embrace a behavioral verification, which means a heart union between the mind, the language and our physical actions. For this reason, the Unitarian identity is the link to the meaning of existence and the attempt to recognize the depth of its evolution each according to his capacity without falling prisoner to the external meaning of laws or to the external meaning alone.

Identity awareness is the solid core of the human personality. Likewise,

(1) It is a question here of being concerned with the phenomena of things without their essential facts.

The identity

The attempts to explore the depths of the idealogy of the community members in general and its relation to the Unitarian identity under the form of a noble knowledge, not only concerns the religious subject, but also it concerns culture, history, philosophy and politics leading to results that, require a thorough study of their meaning, and can be summarized by these abstracts:

a - The Hierarchy in the Unitarian society that was based on strict tribal rules in different places is overwhelmed with faith in many aspects, making the community very interconnected, in addition to the familial roots that have the greatest impact conforming to the Maaroufist identity through generations.

b - The popular folklore and not the objective mind of the Unitarian history in Levant is what constitutes the impressions conforming to the Maaroufist identity from generation to another.

c - The conceptions of faith, in the present era of globalization, according to how they've been discussed globally, became, and better is to tell the truth, an ambiguous subject where the approaching methods are mixed, and mingled not only with the contradictory pieces of opinions and measures but even with large imagination. We have explicative approaches built on pure relativity, extreme egocentrism and syncretism liberated from the rules of science and reason, which rarely succeed in the minimal serious research requirements and sound methodology.

This level of the mind is only acquired as much as man is mastering himself, through his stability in honesty, love, avoidance and satisfaction, in a way that those exploits will be inherent virtues of the soul; associated only to the truth and not to people's views.

The pure minds are as sound sight, no matter how sound the sight is, it can't see in darkness, and no matter how pure the human mind is; it is not guided except by the Holy Book. And when the disciplined mind is united to the blessed abundance of wisdom, it will be mature and its instinct will develop and reach the goal.

Neglecting the distinction between the terms (degrees) of the mind, and the activation of thought -concerning their effects- shall aggravate the gap between society classes, between those who neglect the natural exactness seeking the supreme under the slogan of spirituality, and those who neglect the supreme for being occupied by the charms of science and standing without its goals under the slogan of temporality. Whereas the truth imposes an equilibrium to the mind as a whole.

If the current generation comes to understand the secret of this equation, as a result of their love to justice (what is fair), and looks forward to what is good for their existence and future in the world, they will be able to overcome the labyrinths, avoid obstacles, and move forward to achieve what is impossible to be achieved in the current troubled situation.

ments from nations who are behind in scientific progress and development.

The question that the development mechanisms may ask us in contemporary life in confronting the search for spiritual verification is: what can the old wisdom grant to the human being's heart? The Holy Quran has honored the mind and put it in the forefront, when it urged to think, meditate and activate the mind, as the Almighty said: **"Verily, in these things there are Ayat (proofs, evidences) for the people who understand" (The Thunder 4)[1].**

In comparison what can the manifestations of "modern civilization" grant the human heart?

The doctrine does not divide the mind to theoretical and practical, but it teaches us that there are degrees (levels) so that the mind shall become of complete dimensions in the human heart (the mind is the heart according to one of its meanings mentioned by the 'Lisan Al Arab' book, and this is in accordance with the truth). What pushes a child to shelter from fire is the instinctive level of the mind, and what allows him to receive the letter and then later on to read is through its natural level. The sciences related to nature (pure sciences, human sciences, acquisition of practical and technical experiences) are acquired through the attachment to this natural level of the mind. Many aspects of our life are linked to it and to its skills, and through it the nations switch from material underdevelopment to progression and prosperity. Through it man wins the world. But! The rational (wise) person must remember the golden recommendation: What profit will Man gain if he wins the world, that is the achievements of controlling nature and dominating its wealth, and loses himself if it loses its sense of justice?

Such sciences do not necessarily lead to knowing one's self and the precisions of its controversies between the impulse of doing good, and that of following its fancies. The soul is a living essence; you can't make progress in knowing it except by an essential living science, the science of the truth, which achieves a high status to the mind, making us aspire to the beauty of justice.

(1) ﴿إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لِقومٍ يعقلُون﴾

The Mind (Al ‘Aql)

Among the most important talents that facilitate to us the understanding of the doctrine correctly, is truly knowing the concept of the “mind”. The exact realization of the meaning of the mind is totally confused with the impression prevailing among people. So what is the mind?

The mind is relatively defined, in western dictionaries it is the power to know and judge, the capacity of the sound mind to work and take decisions, especially those that are based on practical facts. It is the faculty of thought and the mechanism of its work. However, there is a noticeable distinction between the theoretical and the practical mind. It was given that name (Al ‘Aql) because it prevents its owner, through reason, from being involved in perils- it imprisons him. It was also said it is the distinction, and for the mystics, it is a luminous essence, and in the general temporal concept it is the ability to understand matters, execute planning, and expand in useful sciences etc. However, in the general spiritual concept, it is a shining light manifesting humanly to be a witness to the truth in every time and place.

Some stand astonished before the achievements in modern civilizations- when seeing the trade centers, the high towers, the builders of giant cities, the scientific institutes and the suspended bridges. All the arguments of the spirit essence will fall when people stand amazed in front of high-tech products by the eloquence of design complexity and others. Recognizing the greatness of the “mind”, the witness will condemn the absence of its achieve-

place aspiring to a permanent nation, and forsaking all negligence of the purpose for which his voyage took place which would be an abandonment to a problematic lost.

In the light of those kind truths, we have to explore some of the real science that our minds can understand, with which the Unitarian table can flourish and offer us a luminous nourishment at all times.

What Does the Unitarian Belief Offer to the Contemporary Youth?

Translated by
Dr. Nabil Kadi, and revised by Sophie S.

Faith is the identity of the soul, the ideal of virtue, the confirmation of the ethical values, the lessons in enjoying good manners, and a mirror in front of which the brave aspirant stands to judge and question himself for the sake of educating and leading it to achieve the aim of its existence.

However, there is a more profound meaning in this answer; one which shows us an invisible side- a gentle yet, difficult and found hard, for it holds the secret to the key of life. It signifies that man recognizes himself in time and place, knowing what he has between his hands, becoming aware of what is going on around him, attaching himself to the reality of spiritual knowledge, being alert to the value of the precious moment of existence that he's in and going forward towards the level of acquisition and achievement. that leads to the recognition through the wise insight the significance of our existence in life, and the cognition by wisdom, that shall guide us to a path at which only the truth is left to shine in the heart of the savant; its purpose is the stable and inherent happiness.

The Unitarian belief offers in every age and time, ideals to the truth seekers, a light which guides them among others, a shining index to the human meaning and the purpose of his existence. The difficulty comes from the fact that man cannot see what it offers, unless his heart sincerely desires the truth for itself. it resembles a journey, where the seeker leaves his transient

gle through his dialogues. He portrays his opponents in a way that "there will always be individuals who are more fascinated by the man Socrates opposed and conquered than by Socrates himself." In doing this, Plato creates the tension necessary to manifest such a struggle. By first revealing all the opposing forces and falsehoods of the interlocutors, Plato 'embarks upon a reconstruction' in an attempt to build a solid hierarchy of ideas. This process of rebuilding is the spirit of dialectics, which for Socrates is the only path to knowledge. Hence, in reading Plato, one has to keep in mind "Victor Goldschmidt's" words that the dialogues are written not to "inform" people but to "form" them.

Friedlander puts it, resembles that between art and nature. Plato is the artist who experiences his masterpiece. "He raises the Socratic conversation to the heights of a new dramatic art" creating a unique genre of 'dialogues' capable of transmitting its dynamics to the reader and therefore obviating the objection of the rigidity of books. He founds the dialogue as a literal form and creates the kind of book "that suspends the book from itself."

His work comes out of a compelling necessity to conserve the primitive and initial precepts of the philosophical life. Thus, it is wrong to presume that Plato in his dialogues gives us specific or fixed pieces of wisdom or doctrine. His work is meant to be the birth-place of one's personal logic that will continue to develop within every particular reader each on his own as he further proceeds through life up until the moment of his death. Hence, by composing such a harmonious work, Plato offers every individual the opportunity to do philosophy, the methods to examine his live, and the chance to fall in an everlasting love: the love of wisdom.

Upon considering our initial question, it is now rational to say that every answer provided for it is true since it would be a clarification of facts rather than a defense of a position. For, such an inquiry is rejected by its form regardless of the contents. When comprehending Socrates' real intention in distrusting written discourses, we can clearly see that such a problem never exists in Plato and thus no opposition at all can be found between the two. Plato writes out of the belief that "knowledge would be deceit if it purported to be the same for everybody and everywhere." And this is the crux of Socrates' refutation.

'No human knowledge, of real essence, can remain in a quiescent state, as it was after it has once been acquired.' For philosophy, as *Friedlander* describes "is the making of cosmos out of chaos and what is formed and ordered is constantly threatened and must be protected against the threatening powers." In such context, philosophy is no longer the triumph or perfection of the intellect; it is per contra the struggle against the self which is far more important than the victory. Plato elevates the meaning of such strug-

that he himself knows nothing and therefore has nothing to say- obliges his partner to give answers and thus discover by himself how much ignorant he really is. And through this, "a 'dialogical' movement enters Greek thought - and the intellectual life of the Western world – a movement that didn't exist previously."

These oral conversations are meant to enlighten the people and urge them to examine their lives and focus more on nurturing their souls. To accomplish his task and life-long purpose, Socrates finds it a necessity to directly engage with the citizens of Athens. His conceptions are so focused on the real being that in order to express them, he has to live by them. The only reliable way to create a concrete effect on the Greek mentality is to become his philosophy. He is the embodiment of his notions. When asked to give an opinion about Justice, Socrates replied by saying: "I never stop showing what I think is just. If not in words, I show it by my actions." It thus becomes rationally clear that Socrates' existence and way of life is his model to the world of what being a philosopher really means.

Plato, on the other hand, comes after Socrates and thus within a different setting. He is the philosopher who carried in him Socrates: the philosophy. For history, Socrates, the fifth-century Athenian, might have vanished if not for the existence of three of his contemporaries who satirize him in their works: the comic playwright, Aristophanes; the historian, Xenophon; and the philosopher, Plato. Aristophanes and Xenophon's works represent the physical proof; they give the story of the character Socrates. But only Plato represents the reflection of Socrates' soul. And thus what matters to history and philosophy is Plato's Socrates. However, this shouldn't give us the impression that Plato's sole intention is to picture Socrates for the world. Socrates for him is more than the man; he is the portal at which one enters the realm of philosophy.

At this point in history, Socrates and Plato become one. In a way that it is no longer possible to recognize what is Socratic in conversation from what is Platonic in the dialogues. However, the relation between them, as

Through another perspective, 'Hadot' in his book answers by stating that: "it was perhaps because he wanted above all to address not only the members of his school but also absent people and strangers. His dialogues can be considered as works of propaganda intended to convert people to philosophy." To comprehend such a contradiction, we may need to ask another question. Why did Socrates refute the idea of the written work? The simple yet complex explanation of such a question is stretched over Plato's entire body of work.

A direct and straight forward relation is relevant between Socrates' notion of knowledge and his attitude towards the written word. His conception is that there is no ready-made knowledge capable of transferring from one individual to another, and that knowledge can't be acquired through indoctrination or outside the realms of personal experience. If we take an overall view of Socrates' being, we can further reflect on his conceptions. Following the timeline of the ancient Greeks, Socrates represents a decisive moment in history to the extinct that all the Greeks who come before him are called the 'Pre-Socratics' and those who come after him are the 'Post-Socratics'. Such impact is due to the fact that Socrates isn't just a revolution for the Athenian population and their conceptions of knowledge and lifestyle; on the broader aspect he makes the shift of ancient ideology from physical and metaphysical questions like what makes up the universe, into more self-related questions as to what makes up a good life.

It is astounding to consider the fact that Socrates, despite his historic influence, writes nothing and expresses no doctrines or theories of his own, he merely fulfills a task of divine purpose as he himself describes in the *Apology:* "Going about in the world, obedient to the god, I seek and make inquiry into the wisdom of citizens and strangers, whether any one of them appears wise. And when he is not wise, then in vindication of the oracle I show him that he is not wise." His inquiry takes the dialectical form at which he engages himself in an oral discussion diving into the depths of the human soul revealing to his interlocutor an image of himself. His unique method of inquiring- during which he only asks questions based on his awareness

plation of the "totality" of time and being. It opposes the state of small-mindedness that prevents the soul from attaining a comprehensive view of life. People in such a state are often at ease. For, as described by Hadot, "they content themselves with false appearances of skillfulness and wisdom, which lead merely to brute force. They are those who recognize trickery, cleverness, and at some point, brutality as values." Such are the people Plato called the "non-philosophers."

Rethinking the philosopher's nature, we can discern the existence of affectivity embedded in his rationality. In Plato's thoughts, the philosopher has no pure knowledge; he is rather attracted by the beauty of such purity and is forever approaching it. His love is provoked by the form of beauty in objects, for it reminds and connects him to the eternal beauty of virtues. The philosopher's mode of life is to improve, within himself, the object of his love- that is to move beyond the physical into the spiritual. His yearning would be towards the transcendent beauty of the ideal rather than the ephemeral appearances. He will therefore attempt to sublimate his love where he would fulfill his ultimate desire: that is spiritual fruitfulness.

-6-

The Platonic Dialogue

The question as to why Plato wrote dialogues has been frequently asked. It is often regarded-at first glance- as a kind of an opposition between Plato and himself or between him and the historical Socrates. For historically, Socrates was committed only to oral discourse, he criticized books (written discourses) by saying that they are rigid and don't know how to answer questions. They supply the reader with a one-tone attitude or idea that is incapable of urging him to ask or probe for answers. In more than one contemporary explanation of Plato's choice to write, the following sentences have been used: "yet, the impulse of the creative artist (referring to Plato's love of writing) was ever alive in him with tremendous power that he established an original style of dialogue representing dialectics as live as he ever could."

an environment can a human being live as one. However, such an integral community is first and foremost a representation of what the inner life(1) of every individual is ought to be- his self-portrayal when no one is there.

-5-

"It is in regard to this kind of life (the philosophical way of life) that those who "really do philosophy" are distinguished form those who "don't really do philosophy," who have only a veneer of superficial opinions."

Part: two, Chapter: five: Plato and the Academy. Page: 66.

Philosophy is a knowledge far more superior than the notion of it being a collection of schools with opposing theories and scattered opinions. When Plato gives the word philosophy its grand meaning, he recognizes it to be the profound purpose of life; a path that only those willing to penetrate their souls with the influence of the mind can follow. For him, "if we do not adopt this way of life, life is not worth living." The primary precept for those who choose and do comprehend philosophy is to liberate themselves from sensory passions: "the pleasures of the senses" as described by Hadot, which range from anger, hostility, and prejudice, to all kinds of sensual gluttony. Plato affirms that to overcome these instincts, "we must exercise the superior part of the soul – which is none other than the intellect." Awakening this rational part of one's soul happens through inner discourses, self-meditating, and research on "elevated subjects." It is exercising the mind to concentrate on the soul, to collect it and keep it from dispersion or instability. Once the passions are divested, one can "accede to the purity of the intelligence." A pure intellect is the embracement of the universality(2) of thought. It is the contem-

(1) Plato conceived of thought itself as a dialogue: "Thought and discourse are the same thing, except that it is the soul's silent, inner dialogue with itself which we have called 'thought'." Hadot, What Is Ancient Philosophy? P.64

(2) The ancient Greek term *EPAGŌGĒ*, Ἐπαγωγή. means a way of educating someone. Aristotle expressed it by stating that: '*EPAGŌGĒ is a passage from particulars to universals.'* See Anthony Preus. P.147

is "an experience of love" in which the philosopher, driven by his purposeful passion and desire for what is wise, can achieve stability of soul and rationality of thought.

The philosophical importance of life in common is a ramification of the profound link between philosophy and love. For love, as reflected through this notion appears also as the desire of "fecundity", that is to be fruitful and productive. Hadot elaborates on this idea using Diotima's words from the *symposium:*

There are two kinds of fruitfulness, says Diotima: that of the body and that of the soul. Those whose fruitfulness resides in the body try to immortalize themselves by engendering children, but those whose fecundity resides in the soul try to immortalize themselves in a work of the intellect.

This desire of immortalization comes from the philosopher's deep sense of responsibility and obligation towards his own love of the good in the first place, and towards humanity as a whole in the second. For the philosopher as Hadot describes: "is not only an intermediary being but is also a mediator. He reveals to mankind something of the world of the "gods" or the world of wisdom." This nature of his contributes to his desire for immortality. The philosopher now regarded as an educator would only be fruitful through his "commerce" with other souls, where they will be able to "impregnate" each other's minds and immerse in live discourses(1) which are regarded as windows to the soul.

The community demanded for a philosophical activity is an environment governed by two main principles: the domination of rigorous rationality at which all the members of the community share the same normative values, and the prevalence of 'sublimated love' among them. A love that is capable of transcending them into an intellectually higher status. Only through such

(1) Dialectics (live discourses) were a huge part of Plato's Academy. Training in dialectics was an absolute necessity and it wasn't a purely logical exercise, at which one will win over the other, instead, it was a spiritual one which demanded both interlocutors to undergo self-transformation. See Hadot p.62,63,64.

capability to rise above himself and above any dogmatic barriers- that hold back a society- in order to acquire a public vision with widened horizons free of any prejudices or self-interests. Plato's philosophy teaches us how to form ourselves internally so that we're capable of building what is external. This transition from the self to the many represents the perfection of the 'human act'.

-4-

"Philosophy could be carried out only by means of a community of life."

Part: Two, Chapter: Five "Plato and the Academy", page: 55.

In the symposium, Plato grandly defines the word philosopher. He illustrates him as the intermediate being between those who are wise(1) - the sages - who possess wisdom and are internally whole, and the non-sages who are senseless of any delicate beauty (the beauty of virtue) but their egoism. The philosopher is however a non-sage(2) who perceives his ignorance (lack of wisdom) and in return pursues after what is wise and beautiful - that is the good. He is the one who is in love with wisdom. We can devise this concept of the philosopher from the etymology of the word itself [*Philo*]- the love-*[Sophos]*-the wise. Thus, philosophers are those who "love and desire what is wise." Such etymology, as Hadot explains; "becomes the very program of philosophy." From this perspective, we can come to understand Plato's notion that the philosopher, with his intermediate nature between sages and non-sages, can never achieve absolute wisdom but can only "move in its direction". Therefore, philosophy, according to the symposium, "is not wisdom, but a way of life and discourse determined by the idea of wisdom." It

(1) Plato perceived wisdom as a transcendent state, in his view only the gods are wise in the proper sense of the term. Phaedrus 278d

(2) The sage and that which is good are absolute, they admit no variation; they can't be more or less wise or more or less good. By contrast, the philosopher (with his intermediate being) does display the decrees of more or less. See Hadot p.46.

knowledge is derived from his inner experience; "the experience of choice." It is the choice between two moral actions, the moral good, and the moral evil; the significant value of the moral good is what our choice must be based upon. For Socrates, it is this decision that summarizes the philosopher's life: "knowing what ought to be preferred" and choosing the good(1) every time. The validity of such a choice to every human being implies the Socratic admission that an "innate desire for the good exists in all human beings."

Socrates' intention through his discourses is to bring people to discover the good in themselves and to know concretely if they want to live by it, for "only lucidity and rigor with regard to ourselves can give meaning to life." Such a quest represents a life-long journey where one has to re-examine and re-establish the purity of his moral intent throughout his everyday life, as it was set by Hadot: "self-transformation is never definitive, but it demands perpetual reconquest."

This self-caring obligation doesn't insinuate the state at which one has to stop caring for others, or detach himself from the world. Quite the contrary, if we are to learn one thing from this ancient philosophy it would be balancing; the harmony at which one can reconcile between the transcended concepts of morality and the norms, habits, and demands of actuality. For only through the actual life of the everyday, one can sense and experience his values(2). Once these values are rightened and reformed, one will have the

cover it. Plato expressed this idea mythically, by saying that all knowledge is the remembrance of a vision which the soul has had in a previous existence. We thus have to learn how to remember. Hadot, What Is Ancient Philosophy? P.27

(1) The ancient Greek term kalon. Καλόν. meant literally what is beautiful, noble or good. But it was generally used to designate the good which is desired for itself and not for the sake of anything else. Anthony Preus. P.216

(2) Aristotle believes that just as each organic part has its function, the whole person has a function, namely "virtuous activity." That activity must, of course, be carried out in a social context. Human beings are language-using animals, and the primary function of language is to enable people to function within a social environment. Achievement of the best possible functioning is, for Aristotle, ***eudaimonia***, human happiness. Similarly, the society (***polis***) that maximizes the opportunities for its members to achieve the greatest human functioning of which they are capable is the happiest society. Anothny Preus. p.67

intellect was directed outwards into the captivating world of sensations rather than inwards into themselves. Such knowledge does not exceed being an acquisition of skill and aptitude, which is far behind what Socrates identifies as knowledge.

The stem idea in Socrates' revolution of thought is the admission of his own ignorance: "I know only one thing that is I know nothing." This self-acknowledgment is the platonic definition of a philosopher: "the philosopher knows nothing, but he is conscious of his ignorance." Comprehending the nature of the philosopher's ignorance, we can say that it is a state of self-awareness where one can discover-through his own point of view of thought-the vanity of his knowledge; the insignificance of the tangible in face of the spiritual. Such discovery forces us to start questioning and examining ourselves in an attempt of giving an account of who we really are. It urges us to be aware of ourselves as well as our intentions. This knowledge of one's self cannot be learned or inherited it is a kind of self-enlightenment that one can only find on his own. Therefore, as noted by Socrates, wisdom cannot be transmitted; it is self-generated and is concerned not in what we know, but in who we choose to be.

-3-

"Socrates' fellow citizens could not help perceiving his invitation to question all their values and their entire way of acting and to take care of themselves, as a radical break with daily life, with the habits and conventions of everyday life, and with the world which they were familiar."

Part: one, Chapter 3: "The Figure of Socrates", p: 36.

Socrates' knowledge, as Hadot describes, is over and above his lack of knowledge. It is a knowledge of values (which guided Socrates through his discussions with his interlocutors) found by and through himself[1]. Such

(1) Socrates' questions and interrogations help his interlocutors to give birth to "their" truth. Such an image shows that Knowledge is found within the soul itself and it is up to the individual to dis-

-2-

"How nice it would be," replies Socrates, "if wisdom were the kind of thing that could flow from what is more full into what is more empty." This means that knowledge is not a prefabricated object, or a finished content which can be directly transmitted by writing or by just any discourse."

Part: One, Chapter: Three: "The Figure of Socrates." Page: 26.

A fundamental demand of the Ancient Greek mentality is "the desire to form and educate." It is crucial, according to the Greeks, that the young, restricted to the class of nobles up until the fifth century, acquire excellence and possess knowledge. Such acquisition resulted in poets, artisans, tragedians and- later through time- public statesmen and politicians. Education was popular, fascinating, and accessible to every seeker(1), as Hadot describes: 'fifth-century Athenians were proud of their intellectual activities and the interest in science and culture which flourished in their city.'

Socrates' method of discourse comes as repudiation to the conventional concept of Athenian PAIDEIA(2). Despite being an intellectual activity, the Greeks' conception of their knowledge-possession of excellence(3)- made it nearly impossible for them to move beyond their acquired education, their

(1) The sophists rose in Athens around the fifth century BC with the flourish of democracy. They were professional teachers with activities directed toward the training of the youth, particularly the techniques of persuasive discourse. Their goal was to teach them how to persuade an audience or win an argument. For a salary, they taught their students overall culture to enable them to defend the pro and the contra sides of any argument with equal skills. Plato and Aristotle would reproach them with being salesmen of knowledge. What Is Ancient Philosophy? Pierre Hadot. P.13

(2) PAIDEIA, Παιδεία. was a term used in ancient Greece that meant: "Education; mainly of reading, writing, and the arts." The sophists focused on advancing education by teaching skills and maintaining a 'value-neutral' pose. Socrates on the other hand, urged his young admirers to search for fundamental values instead. See Historical dictionary of Ancient Greek philosophy, Anthony Preus, p.283

(3) The Ancient Greek term used was ARETĒ. Ἀρετή: meaning excellence. The Sophists claimed to instruct their students in aretē, which meant for them any teachable human excellence. Socrates repeatedly challenged their practice and the assumptions upon which it rests, calling attention to the moral dimension of each conventional human excellence and of the general concept of human excellence. Anthony Preus, p. 61.

her faith from one hand, and the ancient concept of philosophy (the love of wisdom) from the other. Here comes her answer.

-1-

"Was the person who was sophos one who knew and had seen many things.....or was he rather the person who knew how to conduct himself in life and who lived in happiness? As we shall see... these two notions are not all mutually exclusive. In the last analysis real knowledge is know-how and true know- how is knowing how to do good."

Part one, Chapter two: The Inception of the Idea of Doing Philosophy. Page: 18.

Throughout antiquity, the evolution of the term sophos marks the beginnings of what is known today as western philosophy. Its literal meaning in Ancient Greece is the wise or able man. It was used to describe cleverness, skillfulness, or any admired ability. Pythagoras is said to have been the first to use the word *philo-sophos* instead of *sophos* bringing to attention the significance and weight of such a term. However, it wasn't until the age of Socrates that the word wise attained its ultimate meaning as well as the word philosophy (*philo-sopho*s). Socrates denies that anyone is wise, in his conception: wisdom is a transcendent state of divine nature. Those who are wise undergo no progression for they are internally whole and absolute. Men, on the other hand, are beings of constant change and no man is complete, therefore wise. There are only those who are in love with wisdom.

In the Republic, Plato considers wisdom (Sophia) as one of the cardinal virtues. He states that: "Sophia is the cardinal virtue of the mind" on which all virtues most likely depend. With this new notion of wisdom, all the know-hows of life seem to be void of any value if not attached and in reconcilement with the good. As Hadot sets it: "real knowledge is knowing how to do good". Good itself is a virtue- an ideal form that the philosopher pursuits. It is therefore fair to say that a man's knowledge is real only if what he does is derived, solely, from his inner sense and love of virtues.

Preface

Pierre Hadot took an interest in a main philosophical project: “defining an ethical model that contemporary men can discover through antiquity.” Its theme is “the human ethos[(1)]”, that is to say, philosophy as a way of being, a style of life, and the art of a descent practical behavior.

In his important book “What Is Ancient Philosophy?”, Hadot did not narrate the history of that philosophy, instead he offered it to us as a long meditation of philosophy on itself, which through its origins, that is the love of wisdom “philo-sophia”, strives to rediscover all the ethical and spiritual dimensions which characterize it in antiquity.

Hadot defends the thesis that considers philosophy to be, above all, a kind of life, that is to say, a way of beingand of behaving which is determined by the desire for knowledge- the knowledge which is not acquired in the mode of having, but in that of being, from a ‘science’ that brings about self-transformation for the one who possesses it, allowing him to access a greater perfection of himself.

* * * *

Sophie S., a faithful youth, has read Hadot’s book and has been asked to choose some of its ideas- the ideas that strengthen the harmony between

(1) The ethos (from the ancient Greek ἦθος, ēthos, “custom”) is the habitual character, the way of being, the set of habits of a person. It gets closer to behavior.

Philo-Sophia

A Journey of Self-Reformation

Sophie S.

Studies

Philo-Sophia A Journey of Self-Reformation. .....By Sophie S.
What does the Unitarian Belief offer to the contemporary youth?
Translated by: Dr. Nabil Kadi, and revised by Sophie S.

Dirasat

(Studies)

Mashyakhat Al Aql Studies' Office

2022