



مُتُون

MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة، تصدرها
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر: سعيدة الجزائر

المدير الشرفي	مدير المجلة
أ.د. فتح الله وهي تبون رئيس جامعة سعيدة د. مولاي الطاهر	أ.د. بكري عبد الحميد عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

رئيس التحرير
أ.د محمد حفيان

الترقيم الدولي	1112-8518
الترقيم الإلكتروني:	6200-2600

الهيئة العلمية

١.د. بوعرفه عبد القادر [وهران] اد. فيدوح عبد القادر [قطر] اد محمد عثمان الخشت [جامعة القاهرة] اد. حسن مجيد العبيدي (المستنصرية العراق) اد. حسن حماد جمهورية [مصر] د. محمد عبد الحميد المالكي [ليبيا] اد. زكي الميلاد [السعودية] د. ساميه صادق سليمان [مصر] اد عامر عبد زيد الوائلي [العراق] اد. بودوايه مبخوت [تلمسان] د. غيضان السيد علي [مصر] د. محمد الناصري [المملكة المغربية] د. وائل أحمد خليل الكردي [السودان] د. سهيل فرح نعيم [لبنان - روسيا] اد هدي الخولي [أثينا -القاهرة] د.صالح صلاح الدين [جامعة غرناطة اسبانيا] د.عطاء الله حبيب [جامعة كومبلوتنس مدريد] د.عتو نوريه [جامعة كومبلوتنس مدريد] قدور أحمد [جامعة كومبلوتنس مدريد] سليم يلماز [جامعة مرمره اسطنبول] عبد النبي الأشقر[جامعة مونبيليه3]

لجنة القراءة والتحرير

١. د.محمد حفيان [جامعة سعيدة] اد عبد الله موسى [جامعة سعيدة] أد.شرفي علي[جامعة سعيدة] د.رشيد بومعالي[جامعة سعيدة] د.شباب عبد الكريم [جامعة سعيدة] أد.قدوري عبد الكريم[جامعة سعيدة] د.فارح مسرحي[جامعة باتنه] د. كبداني فؤاد [جامعة سعيدة] أد.لكحل مصطفى [جامعة سعيدة]، د عفيان محمد [سعيدة] د.بداني فؤاد [تمنراست] د بجاوي وفاء [جامعة الجزائر2]

قواعد النشر وشروطه في مجلة متون

تنشر المجلة وترحب باسهامات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً ومحلياً . ويتم استلام البحث المستوفي للشروط والمعايير والتي لم يسبق نشرها من قبل . التزامه بقواعد النشر المتبعة في المجلة، وفق المنهجية العلمية المطلوبة والتقييد بالاصالة والتوثيق والجدة وقوع موضوع البحث ضمن إهتمامات وأهداف المجلة التي تعنى بقضايا التعليم الجامعي العالي في مجالات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية وبالاخص في المجالات التالية:

الفلسفة.

علم النفس وعلوم التربية.

علم الاجتماع .

علم التاريخ وعلم الآثار.

علوم الاعلام والاتصال .

علم المكتبات والمعلومات والعلوم الوثائقية وعلم الارشيف.

تحقيق التراث و المخطوطات.

تقارير المؤتمرات والندوات العلمية التي لها علاقة بموضوعات المجلة..

لا تعتمد المجلة نمطاً واحداً في عناصر تقرير البحث، نظرا للتنوع الكبير في طبيعة البحوث التربوية من الكمي إلى النوعي، ومن التجريبي الميداني إلى الوصفي، إلا ان العناصر الرئيسية المشتركة بينها تتمثل في:

مقدمة أو خلفية موضوع البحث وأدبياته ومسوغاته وأهميته.

مشكلة البحث وتحديد عناصرها وربطها بالمقدمة.

منهجية البحث المناسبة لطبيعة المشكلة البحثية وتتضمن الإجراءات والبيانات الكمية أو النوعية التي مكنت الباحث من معالجة المشكلة البحثية ضمن محددات وافتراضات بحثية واضحة.

نتائج البحث ومناقشتها مناقشة علمية مبنية على إطار فكري متين يعكس تفاعل الباحث مع موضوع البحث من خلال ما يتوصل اليه الباحث من استنتاجات وتوصيات مستندة إلى تلك النتائج.

عدم اعتراض أي عضو من أعضاء فريق البحث على أي قضية تخص فريق البحث نفسه، وفي حالة تلقي هذا الاعتراض يلتزم الموقع على التعهد بدفع تكاليف النشر التي تقدرها الهيئة، ويتم التوقف كلياً عن السير بإجراءات نشر البحث.

على الباحث ان لا يعتمد على المصادر الثانوية غير الموثوقة في هذا المجال، وفيما يلي بعض العناصر التي يتوقع من الباحث العودة إلى قواعد البيانات والمواقع الإلكترونية التي تساعد في التعرف على المعايير والشروط في هذا النظام ومنها (مع ملاحظة بعض المعايير غير الحديثة، وتحتفظ المجلة ببعض الخصوصيات في هذا الإطار):

عدد كلمات البحث أو الصفحات (25 صفحة كحد أقصى بما في ذلك ملاحق البحث).

عدد كلمات الملخص بالعربية (200 كلمة كحد أقصى).

عدد كلمات العنوان (لا تزيد عن 20 كلمة).

عدد الكلمات المفتاحية (Keywords) (3 - 5 كلمات).

التوثيق في المتن وقائمة المراجع من كتب ودوريات مع الاختلاف في عدد المؤلفين، والتوثيق من الإنترنت في ضوء طبيعة المعلومات المتوفرة.

الالتزام بأخلاقيات البحث وحقوق الملكية.

يقدم البحث مكتوباً باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية ومطبوعاً على الكمبيوتر بمسافات مزدوجة، ومتوافقة مع برنامج Ms Word حجم خط 14 simplifide arabic والعناوين ب 16 على ورق (A4) على نسخة الكترونية او على CD، وان لا يضاف للبحث أي لون غير أسود- أبيض في أي موقع من البحث، وترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

moutoune.ssh@univ-saida.dz

من الضروري أن يظهر في الصفحة الأولى من البحث عنوان البحث، واسم الباحث (الباحثين)، وجهة العمل، والعنوان (العناوين ، والبريد الإلكتروني،

يخضع البحث المرسل إلى المجلة إلى التحكيم من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أن تعتذر عن السير في اجراءات التحكيم الخارجي أو عن قبول البحث للنشر في أي مرحلة دون إبداء الأسباب. البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر حسب تاريخ قبوله للنشر بصرف النظر عن العدد الذي تم تحديده أو العدد الذي أرسل إليه أو في أحد الأعداد التي تليه.

تعتذر المجلة عن عدم إعادة البحث الذي يتم ارساله إلى المجلة (بكليته أو أجزاء منه) إلى الباحث في حالة عدم قبوله للنشر في أي مرحلة من المراحل، كما تعتذر عن أي طلب بتزويد الباحثين بتقارير التحكيم للبحث الذي يتم رفضه، إلا باستثناء من هيئة التحرير.

ما ينشر في المجلة يعبر عن وجهة الباحث (الباحثين)، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة. ترتب البحوث عند النشر في عدد المجلة وفق اعتبارات فنية، وليس لأي اعتبارات أخرى أي دور في هذا الترتيب، كما أنه لا مكان لأي اعتبارات غير علمية في إجراءات النشر.

إذا استخدم الباحث برمجيات أو أدوات قياس من اختبارات واستبانات، أو غيرها من أدوات البحث، فعلى الباحث أن يقدم نسخة كاملة من الأداة التي استخدمها إذا لم ترد في متن البحث أو لم ترفق مع ملاحقه، وأن يشير إلى الإجراءات القانونية التي تسمح له باستخدامها في بحثه. وأن يحدد للمستفيدين من البحث الآلية التي يمكن اتباعها للحصول على البرمجية أو الأداة.

الافتتاحية

تسعد إدارة تحرير مجلة متون لكلية العلوم الاجتماعية والانسانية بجامعة سعيذة: الدكتور مولاي الطاهر أن تقدّم للقراء الأعزّة العدد الأخير لسنة 2021 والذي شارك فيه نخبة من العلماء والمفكرين العرب الذين يعتز الباحث بتتلذه على يديهم ، فما بالك بالمشاركة في إثراء مجلة متون ببحوث جديدة في سياقاتها الفكرية ومجالاتها البحثية، وعلى رأس هؤلاء الأفاضل المفكر والأستاذ حسن مجيد العبيدي الذي أثرى المكتبة العربية بدراسات نوعية مثل نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، فلسفة المادة والصورة عند ابن رشد... وغيرها من المؤلفات التي لا يتناسب مقام افتتاحية العدد على استيعابه، ولعل مشاركة الفيلسوف حسن العبيدي تكون بادرة للباحثين في الجزائر على النهل من هذه المكتبة الفلسفية متمنين لسيادته دوام العافية والعطاء.

كما أن الدراسات التي ضمّها العدد لا تنحصر في أصدقاء الحكمة بل كانت مشاركة صديقات الحكمة حاضرة بقوة في العدد، ومنهم الأستاذة جويني سعاد من تونس، وبخوته محمد من موريطانيا، ونوف بندر من المملكة العربية السعودية...

وسيجد القارئ في الدراسات الكثير من المأمول البحثي، والدراسة المقدمة من قبل الأستاذ والمفكر المصري الشاب الدكتور غيضان السيد علي في فلسفة الاتحاد وعلاقتها بالمنظور الفلسفي لأنطولوجية الشر جديدة في مجالها، وعميقة في بنائها، وترتيبها، إذ تجاوزت في عدد صفحاتها المائة، شاكرين للفيلسوف الشاب كرم المشاركة في إثراء مجلة الكلية... دون ان ننسى جميع من شارك في إثراء العدد كل باسمه ومقامه.

د. شريف الدين بن دويه

سعيذة: 01 ديسمبر 2021

فهرس المحتويات

	الافتتاحية	
8	فلسفة الحرب عند ابن خلدون حسن مجيد العبيدي- جامعة المستنصرية العراق	1.
20	الاحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم د.غيضان سيد علي	2.
124	البعد المدني في التصوّف من خلال مفهوم الصّحبة عند الغزالي د. جويني سعاد	3.
139	طقوس الزواج والطلاق في التوراة دراسة نقدية لسفر التثنية مقارنة بالفقه الإسلامي ا.م د. حيدر حسن ديوان الاسدي	4.
159	النص والتأويلية الجذرية في فلسفة جاك دريدا معرف مصطفى بلعباس	5.
174	التجليات الفينومينولوجية في مسرح المواقف السارتري حلوز الجيلالي تلمسان	6.
185	التربية الإسلامية والتنمية البيئية د.خالد ميميد جامعة السوربون 1 باريس	7.
233	السيرة النبوية وفلسفة التربية د. بن دوبه شريف الدين / د.فرار جمال	8.
254	كزافي كوبولاني Xavier Coppolani ، العقل المدير للاحتلال الفرنسي لموريتانيا جمال غدور /محمد عبد الله بن مصطفى المعهد العالي للدراسات والبحوث الاسلامية موريطانيا	9.
274	المرأة في الادب الشنقيطي حضور واسهامات د. بنخوته محمد نوح الشيخ الصوفي	10.

290	هندسة توزيع المياه في مدن الغرب الإسلامي (سكوندو تطوان أثنودجا) (دراسة تاريخية وصفية)	.11
	د.ة. نوف بند البنيان	
325	من علماء وادي السّاورَة بجنوب غرب الجزائر الشيخ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي -التعريف به وبآثاره-	.12
	د. موساوي مجدوب	
341	تأثير الثقافات المحلية على مستقبل النقابات في الجزائر	.13
	د.ناصرى زواوي	
354	A Sociolinguistic Analysis of Arabic Diglossia inside the Classroom: Tlemcen Speech Community as a Case in Point	.14
	Chahrazed HAMZAOUI/ Belhadj Bouchaib	

فلسفة الحرب عند ابن خلدون

جامعة المستنصرية العراق	حسن مجيد العبيدي*
-------------------------	-------------------

الإرسال: 2021/10/28 القبول: 2021/11/05 النشر: 2021/12/01

تمهيد-

ما من نص أو جملة قيلت في كتاب المقدمة لابن خلدون (ت808هـ/1406م) إلا وتصب في صالح طبيعة الحرب وفلسفتها (أصلها، وأنواعها وأسباب ومشروعية قيامها وجوهريتها في الطبع الإنساني)، وهو ما نجده في أي عبارة قالها هذا المفكر من خلال نقده الرواية التاريخية والخبر وإعمال العقل فيهما، حتى نشأة الدولة وقيامها بالعصبيات، وما يتلوها من العمران البشري عن البداوة إلى الحضارة وانهيار الدولة فيما بعد حين تبلغ الفناء والشيخوخة بحكم الحتم التاريخي، فمقدمة ابن خلدون هي بتعبير آخر كتاب في الحرب وعن الحرب وأصل الحرب، إذ يُعتقد جازماً إن أصل قيام الدولة والاجتماع البشري إنما هو قائم على دعامة التنازع والغلبة بوجود وازع يدفع عدوان بعضهم بعضاً. حتى أن هاجسه كان مأسوراً في هذا الموضوع بقوة، ولهذا استطاع القول: إنَّ ابن خلدون هو فيلسوف الحرب بامتياز.

ولكن، قبل أن نفصل القول في موقف ابن خلدون من الحرب وجوهريتها ومشروعية قيامها وأنواعها، لابد من طرح جملة أسئلة فلسفية، هي:

ما معنى الحرب؟ وهل الحرب أصيلة في طبيعة الإنسان نفسه؟ أي بمعنى آخر هل

الإنسان بطبعه شرير عدواني يحب الحرب وشنها على غيره مهما كان هذا الغير، إنساناً أو

* مفكر وفيلسوف عراقي معاصر من مواليد: 1955 ساهم في إثراء المكتبة الفلسفية العربية بشكل بارز، له مؤلفات قيمة منها: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، وغيرها من النفائس الفلسفية.

حيواناً أو نباتاً، أو بينةً بكل أشكالها؟ وهل أن السلم عارض، يطالب به الإنسان بعد أن يذوق ويلات الحرب ودمارها؟ وهل أن سبب قيام الحرب وتسويغها دافعه أخلاقي أو ديني أو قانوني أو ثقافي أو علمي تقني؟.

إن الإجابة عن تلك الأسئلة سوف تأتي في شياق هذا البحث، ولكن قبل ذلك لابد من تحديد ما تعنيه الحرب.

أولاً- معنى الحرب:

يعرفها اللغويون بمعانٍ عدة، منها: سلب المال، اشتداد الغضب، القتال، أو القتال بين فئتين، أو القتال بين البشر بعضهم بعضاً، أو القتال الذي تقوم بها جيوش غير منظمة، وغير ذلك¹.

أما أهل السياسة فالحرب عندهم نقيض السلم، فيقال: وقعت بينهم حرب، لأنهم ذهبوا بها إلى المحاربة، بخلاف السلم الذي يذهب إلى المسالمة، فيقال دار حرب، ويقصد بلاد المشركين الذين لا صلح بينهم وبين المسلمين.

هذا من جهة، ومن أخرى تعني الحرب: حالة صراع بين كيانات سياسية عادة، وتشن من أجل تحقيق الأهداف بالقوة، وهي أعمال عدائية مسلحة بحجم كبير أو صغير لتستمر بين أمتين أو دولتين أو حكومتين أو أكثر، ويهدف كل فريق من ورائها إلى صيانة حدوده ومصالحه في مواجهة الطرف الآخر².

وهناك تحديد آخر لمعنى الحرب يذهب إلى إنها شكل من أشكال العلاقات الدولية، يستخدم فيها السلاح فضلاً عن أدوات أخرى من أدوات السياسة، وبمعنى أوسع وأشمل هي استخدام القوة بين جماعتين من البشر تخضعان لنظامين متعارضين لهما مصالح متعارضة³. إذ الحرب تقوم حين ينتهي دور المجموعات البشرية المتناحرة في الوصول إلى حالة ترضي الطرفين أو الأطراف المتناحرة بصدد المشكلات التي سببت هذا التناحر. فهي تقوم وتحضر بعد غياب لغة الحوار والتفاهم، فالحرب في المحصلة هي نهاية الحوار.

1. يراجع: المعجم العربي الحديث، بيروت، مادة حرب. كذلك، إبراهيم مصطفى وجماعته، المعجم الوسيط، تركيا، مادة حرب.

2. ينظر: المعجم الحديث للتحليل السياسي، ترجمة سمير الجلي، بيروت 1999، مادة حرب War

3. المقدم الهيثم الأيوبي، الموسوعة العسكرية، ج1، بيروت 1977، ص512.

ثانياً- ابن خلدون والحرب:

خصص ابن خلدون في كتابه المقدمة مكانة مهمة لبحث الحرب في أكثر من فصل من فصول مقدمته، منها فصل عن مذاهب الأمم في الحرب، وفصل عن الحرب التي تقوم بين الدولة المستجدة والدولة المستقرة، وفصل عن أثر الموسيقى والرايات في الحروب، وفصل عن التفاوت بين مراتب السيف والقلم.

يَهْمُنَا من هذه الفصول المخصصة للحرب، الفصل الذي عقده عن الحرب ومذاهب الأمم في ترتيبها، والذي يسوغ فيه مشروعية الحرب بصراحة تامة لا ريب فيها، قائلا: ((إنَّ الحرب وأنواع المقاتلة لم تزل في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبته، (والحرب) أمر طبيعي في البشر، لا تخلو عنه أمة ولا جيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده)¹.

إنَّ من هذا النص الواضح والجلي عن الحرب على الرغم من جملة المقتضبة القليلة، نستنتج الآتي:

أولاً- إنَّ الحرب جوهرية أي أنها أمر طبيعي في البشر حتي، أَرَادَهُ اللهُ وليست عارضة في الطبيعة الإنسانية.

ثانياً- إنَّ الحرب هي التي تقيم السلطة السياسية وتُؤَسِّسُهَا، إذ لا توجد في تاريخ البشرية المديد سواء مدنية أو عمران بشري أو بداوة إلا وقد مرَّ بالحرب وذاقته ويلاتها، إذ لا تخلوا أية أمة أو جيل منها، وهذا بمثابة قانون عام استنبطه ابن خلدون من سيرورة الحضارات وقانونها العام، وهو محق بذلك، لأن الشواهد عليه كثيرة، كما سنبين لاحقاً، إذ إنَّ هذه السلطة تصدر عن السلطة العسكرية².

ثالثاً- إنَّ أصل الحرب إرادة انتقام البشر بعضهم بعضاً، وعلى الرغم من أن ابن خلدون قد تكلم غير مرة عن ميل أهل البدو إلى النهب³، أي أنها من فعل الإنسان وإرادته واختياره. وأما أسباب الانتقام كما يصفها ابن خلدون ويسوغها، فهي أربعة: غيرة ومنافسة: وهذا يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة.

¹ . ينظر: المقدمة، نشرة دار العودة، بيروت 1981، ص 214 وما بعدها.

² . ينظر: غاستون بوتول، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، ط2، بيروت 1984، ص 65.

³ . المرجع السابق، ص 65.

عدوان: وهذا يقوم في الغالب بين الأمم الوحشية الساكنين بالفقر، ويسمى ابن خلدون هذه الأمم الوحشية بأسمائها، وهم: العرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم، إذ عصبية هؤلاء أنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيها بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه أذنوه بالحرب، وهمهم غلب الناس على ما في أيديهم. بعد أن الأمة الوحشية ملكها أوسع، لأنها أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتها على محاربة الأمم، ناهيك عن أنهم ليس لهم وطن يرتاحون منه، ولا بلد يحجون إليه، فنسبة الأقطار إليهم سواء، فلا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية¹. ويطلق ابن خلدون على الحرب الانتقامية في هذين الصنفين بحرب البغي والفتنة.

3- عصبية دينية مقدسة:

تحت مسمى الغضب لله ولدينه، وهو ما يطلق عليه في الشريعة اصطلاح (الجهاد)، وعصبية هؤلاء الحربية هي عصبية دينية، أصلها الدين، جاءت إما من نبوة أو دعوة حق، وهنا نجد ابن خلدون يؤكد في ملاحظة دقيقة جدية بالاعتبار إن العصبية الدينية وما تدعوه من دعوة تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، بعد أن الصفة الدينية تذهب بالتنافس الذي في أهل العصبية البدوية نحو الدين، إذ تسعى هذه الحرب بالحرب العادلة.

4- عصبية الحكم والملك:

وهي الحرب التي يقول عنها ابن خلدون أنها تقع في الدول بعامية مع الخارجين عليها والممانعين لطاعتها². أي أنها حرب مشروعة على وفق رأيه، إذ يطلق عليها وعلى حرب العصبية الدينية المقدسة بالحروب العادلة.

ومن خلال تحليلنا لهذا النص يتبين بجلاء إن ابن خلدون يقول صراحة ويسوغ مشروعية الحرب بكل أنواعها، ويدعو إليها ويمجدها، وبخاصة إن كانت تقوم بواجب أخلاقي ديني اجتماعي فتعدّ عادلة، وبخصوصية أكثر عندما يكون إعلانها من المسلمين على غيرهم، في حين يحرمها ويذمها إن كانت من أعداء الإسلام، ويعدها حرب جور وظلم، أي بمعنى آخر، يعدّ ابن خلدون من المسوغين والقائلين بالحرب التوسعية، حتى ليتمكن الإفادة من رأيه اليوم في الحروب التوسعية التي تشنها بعض الدول على بعض مما نشاهدها بيننا.

¹ ينظر: المقدمة، ص 137.

² المصدر السابق، ص 214.

أسباب الظفر والغلبة في الحرب- فضلاً عما تقدم، يرى ابن خلدون في نص مميز آخر، إن من أسباب الظفر والغلبة في الحرب لا يكون في العُدَّة والعديد من الجيش والخطط الحربية المحكمة وكمال الأسلحة وحسن استعمالها وكثرة الشجعان وصدق القتال فحسب. بل إنما يكون بأسباب خفية وأسباب ظاهرة.
أولاً- الأسباب الخفية-

في هذه الأسباب يظهر ابن خلدون إنه يُعلي من شأن السببية الطبيعية في العلاقات الإنسانية وبخاصة الحرب، على الرغم من كونه عقدياً ينتمي إلى المذهب الأشعري الذي لا يقر بالسببية الطبيعية، ويؤمن بخرقها، وتقسم الأسباب الخفية عند ابن خلدون على قسمين، هما:

البخت والاتفاق* :

إنَّ مقصد ابن خلدون في البخت والاتفاق ليس هو مقصد العامة من الناس فيه، بل يعني حصول الظفر بالحرب بأسباب نجهلها نحن، منها على وفق رأيه: أمور سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها، أقرب للمعجزات، تُلقى في القلوب فيستولي الرعب عليهم لأجلها، فتختل مراكزهم وتقع الهزيمة، وفي هذا المجال ينسب ابن خلدون حديثاً مرفوعاً للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يقول فيه: نصرت بالرعب¹. ومصاديقه ما حدث للمسلمين في بداية الدعوة الإسلامية وما حدث لهم لاحقاً في صدر الإسلام من فتوحات للبلدان المجاورة (العراق والشام ومصر وبلاد فارس).

2. الأسباب الطبيعية:

يعدّ ابن خلدون من القائلين بهذه الأسباب في تفسيره لقيام الحضارات والعمران البشري وانهارها، إذ الإنسان عنده ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه²، ولهذا فمن الأسباب الطبيعية في الظفر بالحرب على حد قوله: استعمال الحيل والخداع في الحرب، والشهرة والسمعة والصيت والدعاية والتأثير النفسي الذي يولد الخوف والفرع والرعب وغير

* وهو الصدفة التي تحدث عرضاً ولا تعرف أسبابها ولا يعرف فاعلها. أما البخت فهي لفظة غير عربية بل معربة، وتعني ما يعنيه الاتفاق ويقع في الأمور الإنسانية بخاصة.

¹ . ينظر: المقدمة، ص219.

² . المصدر السابق، ص125.

ذلك، أي أنها أسباب تتعلق بمعنويات العدو، ويعزو ابن خلدون هذا النوع من الأسباب أهمية في تقرير الظفر والغلبة في الحرب، حتى أنه يجعلها تفوق في التأثير الأسباب الظاهرة¹.
ثانياً- الأسباب الظاهرة:

ومن أسباب الغلبة والظفر في الحرب عند ابن خلدون، الأسباب الظاهرة والتي يعزوها إلى حال العصبية، وهي أن تكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم، في مقابل مجموعة ذات عصابات متفرقة متعددة، والأخيرة يقع بينها التخاذل والجبن والخوف². ويضرب ابن خلدون لذلك مثلاً في العصبية الواحدة إنها موجودة في الأمم المتوحشة التي مرّ ذكرها آنفاً، ولهذا تغلب وتظفر هذه الأمم في الحرب على غيرها، لأنها أقرب إلى البداوة في القوة والعصبية والشوكة واللحمة الدموية من العصابات المتفرقة، وبهذه العصبية يقوم الملك وتقوى الدولة على وفق رأيه، في حين العصابات المتفرقة والقبائل الكثيرة قلّ أن تُستحكّم بها الدولة، لاختلاف الأهواء والآراء وتشتتها، ويحدث هذا التشتت والاختلاف لهذه العصابات في الدول التي غادرت سورة العصبية واقتربت من الحضارة والعمران فضعفت همتها في المطاولة في الحرب، أو ما يسميها ابن خلدون بالحروب السجال التي تحدث بين الدولة المستجدة ذات العصبية الواحدة في مقابل الدولة المستقرة ذات العصابات المتعددة المتشتتة الأهواء³. إذ يعدّ العصبية والتوحش والعدوان سببا في نشوء الملك والدول بجميع ما يكون للإنسان من سعي وعمل وكسب وتحصيل وإنشاء علوم وصنائع وعمران⁴.

يربط ابن خلدون ببلاغة معهودة وحكم منطقي فلسفي تاريخي بين الحرب والشر، ذلك أن الشر هو أقرب خلال الأخلاقية إلى الإنسان، كما أن من أخلاق البشر ما يتركز فيه الظلم والعداوة بعض بعضاً، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه على حد قول ابن خلدون فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع،...، يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من

¹ ينظر: ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت 1967، ص401 وما بعدها. ويقارن: ملحم قربان، خلدونيات، قوانين خلدونية، دراسة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي، ط1، بيروت 11984، ص347 وما بعدها.

² ينظر: المقدمة، ص220. وص237.

³ المصدر السابق، ص237.

⁴ ينظر: مدني صالح، الحرب وابن خلدون، التناقض والاضطراب، بحث منشور في مجلة آفاق عربية البغدادية، السنة 20، العدد 11-12 / 1995، ص9.

العدوان والظلم، ...، فيكون الوازع واحداً منهم يكون لهم عليه الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان¹.

أصول منطلقات ابن خلدون في الحرب:

انطلق ابن خلدون منطلقات عدّه في معالجته للحرب، منها: فلسفية ودينية عقدية واقتصادية واجتماعية ونفسية وحضارية وثقافية، ومنها: تاريخية معاشة في زمانه وقبلة، ومنها: شكل السلطة السياسية في زمانه وعصره، فضلاً عن أثر البيئة الطبيعية والموقع الجغرافي لأقاليم الأرض.

وهنا يلاحظ ابن خلدون ببصيرة نافذة إن ما تركه الحرب من آثار واضحة وبارزة في الحضارة والثقافة والمدنية، وهو ما يتجلى عنده في حديثه عن أثر الغالب في المغلوب وكون المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله.

استعان ابن خلدون في معالجته الفلسفية للحرب وأسباب قيامها وأصلها ومشروعيتها، بأراء الفلاسفة السابقين عليه، سواء من اليونانيين أو العرب المسلمين، وبخاصة الفيلسوف الفارابي (ت339هـ/950م)، إذ استقى ابن خلدون تصنيفه لأنواع الحرب والمقاتلة منه، وأخذ عنه فكرته الرئيسية لتسويغه مشروعية قيام الحرب، وإنها جوهرية في الطبع الإنساني، معتقداً هذا الأخير أن سبب قيامها هي الغلبة، أو شفاء غيظ، أو لذة ينالها، أو اكتساب خير تستأمله المدينة من خارج ممن في يده ذلك، أو هي لدفع عدوان وردّ المدينة من خارج، أو في حالة الجهاد لنشر الدعوة، إذ الحرب هي من أعظم أسباب قيام المدن، وأن كانت نتائجها الخراب والدمار².

أما البعد الديني العقدي لأسباب قيام الحرب فيتمثل عند ابن خلدون من خلال معالجته لموضوعه الغضب لدين الله والجهاد في سبيله، وهنا رجع إلى التاريخ الإسلامي الأول وما جرى فيه من فتوحات، وهو بهذا المجال لم يستعمل معايير فيلسوف أخلاقي، بل طبق معايير فقيه لموضوع الحرب العادلة التي اسمها بالجهاد، وحصرها بالفتوحات الإسلامية فقط، في حين جعل حرب الجور التي أطلق عليها بالظالمة مما تشن على الإسلام ديناً وحضارة..

¹ المرجع السابق. ص9.

² ينظر: الفارابي، فصول منتزعة، فصول المدني، تحقيق فوزي ميري نجار، ص77.

ومما يجب أن يقال هنا: إن ابن خلدون استند في تقسيمه للحرب الدينية أيضاً على رأي الفارابي من قبل، حين قسم الأخير الحرب على وفق ذلك¹.

ويتمثل البعد البيئي الجغرافي لقيام الحرب ومشروعيتها عند ابن خلدون، من خلال البحث في أثر المناخ وموقع الإقليم الجغرافي في النفس البشرية والقيم الأخلاقية، إذ يقول: إن من يسكن من البشر في الأقاليم الحارة والمتطرفة في حرارتها، إنما تكون طباعه أقرب للطباع الحيوانية الشريرة المتوحشة، إذ يمتاز هؤلاء السكان كونهم متوحشون بطبعهم يأكل بعضهم بعضاً، فيصبحون بعيدين عن أي فعل إنساني قيّم، بعد أن تخالط أبدانهم لحوم البشر².

إنّ هذا هو ما دفع بابن خلدون أن يصف سكان البادية وأهل البدو بالصفات الوحشية كونهم بعيدين عن المدن حاملين للسلاح يقتاتون منه بالسطو والهجوم على الرحل، فأصبحوا بذلك أولي بأس شديد³، ويقابل هؤلاء سكان الأقاليم الباردة أو المتطرفة بالبرودة إذ يتسمون بخصال أخلاقية، هي: الشجاعة والبسالة والإقدام في الحرب بتوحش، وهؤلاء هم: سكان بلاد الترك والأكراد ومن جاورهم من البلدان الباردة.

مشروعية الحرب-

إنّ دراستنا لموقف ابن خلدون من الحرب قادتنا إلى تتبع هذا الموضوع عند الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له. إذ انقسم الفلاسفة في نظرتهم لأصل الحرب ومشروعيتها على فريقين كبيرين، هما
الفريق الأول-

يعتقد إن الإنسان شرير بطبعه، وهذا الشر متأصل في طبيعته البيولوجية والسايكولوجية، وأن الفلسفات التربوية والأخلاقية والأديان والقوانين والتشريعات وقيام الدولة بمؤسساتها المتعددة والأعراف والتقاليد إنما جاءت لتحد من شريرته التي فطر عليها.

كما يذهب هذا الفريق إلى أن الحرب مباحة وضرورية ومشروعة، وبها تنتظم الحياة وما فيها، ويقف على رأس هؤلاء الفيلسوف اليوناني هيراقليطس الذي مجد الحرب في كتاب له بعنوان (جدل الحب والحرب)⁽⁴⁾، إذ يقصد هنا بالحب السلام، أما الحرب فهي التغير المستمر

¹ المصدر السابق، ص 77.

² ينظر: كتابنا، جغرافية التفلسف، ط1، بيروت 2018، ص 177.

³ ينظر: رفقة رعد خليل، فلسفة الحرب، ط1، بيروت 2015، ص 134.

20. ينظر: ترجمة الكتاب، بقلم مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة.

في الأشياء. في حين أشار أفلاطون إلى الحرب والسلم في محاوراته، وبخاصة الجمهورية والقوانين، ففي الجمهورية⁽¹⁾ دعا إلى كيفية بناء المدينة المثالية الخالية من التناقض والقائمة على العدالة والخير، والتي يعمل فيها الإنسان حسب طاقته ومؤهلاته، فضلاً عن بناء نظام تربوي صارم يشذب ويهذب الإنسان من الشرور ويقرّبه من الخير والعدالة والفضيلة، كي يبني هذه المدينة الفاضلة المثالية، ويشير أفلاطون إلى أن هذه المدينة هي نموذج خاص ووحيد للأخلاق والعدالة والفضيلة لأن فئاتها تعرف ما ذا تريد وتفعل، وهذه الفئات هي: الحرفيين والحراس والحكام الفلاسفة، ولأنها مدينته الفاضلة مثالية فإنها تنظر إلى كل الدول أو المدن المجاورة لها على أنها مدن غير فاضلة وليس فيها عدالة، مما يستلزم كما يشير أفلاطون إلى خيار الحرب لتطبيق الحق والعدالة والفضيلة، معتقداً أن سبب قيام الحرب لتحقيق الخير الأكبر المتمثل بالسلام والعيش في المدينة الفاضلة، وهذا النوع من الحرب الذي تشنه المدينة الفاضلة على غيرها من المدن تعدّ حرباً عادلة وليست ظالمة أو عدوان على وفق رأيه، لأنها قامت من المدينة الفاضلة ضد الأمم المتوحشة الناقصة في إدارتها واجتماعاتها السياسية. إذ لا خيار عنده للأمم غير الفاضلة وشعوبها سوى الرضوخ والانضمام إلى المدينة الفاضلة.

ومن جهته يعتقد أرسطو أن السبب في قيام الحرب هو ابتعاد الإنسان عن طبيعته السياسية التي خلق من أجلها، فيسعى للحرب من أجل إعادتها لوضعها الطبيعي.

ويذهب كذلك الفيلسوف المسيحي القديس أوغسطين إلى تسويق الحرب، لأنها أصيلة في طبيعة الإنسان، إذ يرى فيها أنها جَمَلاً على الإنسانية أن تحمله نظراً لطبيعتها الفاسدة منذ الخطيئة الأصلية (يقصد خطيئة آدم وخروجه من الجنة).

وفي ذات السياق نجد الفيلسوف الفارابي هو الآخر قد أباح وسوغ قيام الحرب بقوة، وهو ما نجده في كتبه تحصيل السعادة وتلخيص النواميس وفصول منتزعة والسياسة المدنية، في حين أغفل ذكر الحرب في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة⁽²⁾. إذ يحدد الفارابي في كتابه فصول منتزعة (= فصول المدني) الحرب إنما تقوم إما لدفع عدو ورد المدينة من خارج، أو اكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن في يده ذلك⁽³⁾، كما يسوغ الفارابي قيام الحرب إن

21. ينظر: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، القاهرة 1927. الكتاب الخامس والسادس.

22. ينظر: د. حميد خلف السعيد، اثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون، ط1، بيروت 2006، ص139.

23. ينظر: فصول منتزعة، تحقيق فوزي مري نجار، بيروت، ص76.

كانت لدفع ضرر عن المدينة، أو لردع عدوان خارجي، أو الجهاد لنشر الدعوة، وهذه الأخيرة هي الحرب الدينية بامتياز وهي: العادلة.

كما يعتقد الفارابي إن أسباب قيام الحرب هي الغلبة، أو لشفاء غيظ أو لذة ينالها لا شيء آخر.

والحرب عند الفارابي على نوعين: عادلة وظالمة (جور)، ومن الجدير بالذكر إن هذا التمييز بين نوعي الحرب عند الفارابي قد تنبأه ابن خلدون فيما بعد كما نوهنا لذلك سابقاً، مع ملاحظة أن الفارابي يعتقد أن الحرب تسبب الخراب والدمار. حتى يمكن القول: إنَّ الفارابي أفضل فيلسوف إسلامي حلل قيام الحرب في الفلسفة الإسلامية قبل ابن خلدون وحتى ابن خلدون.

استمرَّ هذا الموقف من تسويغ قيام الحرب وجعلها غريزية في الإنسان مع الفلاسفة في العصر الحديث وحتى يومنا هذا، وهنا نستحضر موقف الفلاسفة والمفكرين من أيام ميكافيلي ودوركهيم وسيغموند فرويد إذ ظلت هذه المواقف هي السائدة والشائعة عند هؤلاء، والتي تقول أن طبيعة الإنسان هي التي تخلق الصراع. وأبرز رأي في هذا المجال قال به الفيلسوف توماس هوبز (ت 1679)، إذ صرح في كتابه الليفائيان: إنَّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان حالة الطبيعة إذا ما جردنا المجتمع من السلطة السياسية، كما ويعدّ هوبز ذلك حرب الواحد ضد الآخر، إن سلمت المجتمعات من عمل الدولة، والتي هي منوطة بالقانون والشرطة والمؤسسات السياسية، ومع ذلك فإن الدول تخضع للاندفاعات الغريزية عنها التي يخضع لها الأفراد.

أما بعض فلاسفة القرن العشرين فنجد لديهم تفسيرات لمشروعية قيام الحرب، منها أن الحرب هي سوء وظيفي خاص تقترفه هذه الدولة أو هذا المجتمع، وهنا نجد عالم الاجتماع أميل دوركهيم قد عدَّ الحرب ظاهرة طبيعية في حياة الشعوب على امتداد التاريخ، إذ يعتقد إن أسباب قيام الحرب إنما يعود لأسباب اجتماعية وسياسية، وهنا يؤرخ عنده السبب الأول في قيام الحرب هو تأسيس الدولة الأولى في التاريخ وهي دولة المدينة في العراق القديم.

ويعضد مشروعية الحرب وضرورتها الفيلسوف نيتشه (ت1900)، قائلاً: إنَّ الحرب ضرورية ومشروعة لقيام الدولة وأساس نشأتها. وأن مشروعية قيامها سببه الصراع بين الرُّوحين الديونيزية والهيراقليطية، إذ عرض لذلك في كتابه جينالوجيا الأخلاق، فالحرب هي أداة لتنفيذ إرادة القوة وقلب وتغيير كل شيء. وقيام طبقة العبودية للآخر، وهذه العبودية هي ناتج إرادة القوة.

وهناك من يعتقد أن سبب قيام الحرب اقتصادي، وأما ومشروعيتها فمردها إلى الإنسان نفسه، وهنا يحضر رأي الفلسفة الماركسية في الصراع الطبقي بقوة.

في حين وجد الفيلسوف الألماني هيدجر (ت1978) مشروعية قيام الحرب، إنما مردها القدرة على امتلاك الوجود والتصرف والتحكم به من خلال قوة التقنية وإرادة العمل. فالتقنية التي يتراعى الإنسان في أحضانها هي التي سوف تطحنه طحنا، وهنا تقع الحرب. فالحرب انتزعت الموجود من ذاكرتها وأضاعته في لحظة استخدام للمادة البشرية عادمة الأوهام في خدمة توكيل غير مشروط لإرادة القوة. ولهذا صرح هيدجر بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بالقول: إن العالم الانجلو- ساكسوني قرر أن يفني العالم بواسطة التقنية. ويضرب مثلا باستعمال القنبلة النووية في هيروشيما.

الفريق الثاني

- يذهب إلى أن الإنسان مسالم بطبعه أو في حالته الطبيعية، وإن النظام الاجتماعي هو السبب في قيام الحرب وتسويغها، أي أن الحرب لا تعدّ قانوناً جوهرياً في سلوك البشر في علاقاتهم بعضهم بعضاً، وإنما هي حالة عرضية أسبابها عدوان خارجي أو فتنة داخلية أو غلبة سياسية أو غير ذلك، وتنتهي الحرب عند هذا الفريق بانتهاء أسبابها التي قامت من أجلها وهي السيطرة على أموال وأراضي الغير بالقوة المسلحة.

كما ويعتقد هذا الفريق إن الارتواء بأحضان الجسد ومتطلباته تجعله إنساناً شريفاً بهيمياً لا يشبع من شهواته وبخاصة شهوة السيطرة والاعتداء على ما عند الآخرين وأخذ ما يملكون بالقوة، ومن هنا يبدأ التأسيس للحرب وبأبسط صورها. يقف على رأس هذه الفريق الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (ت1778) في كتابه العقد الاجتماعي، إذ يعارض روسو وجهة نظر هوبس السابقة، بل ويذهب إلى أن قيام الحرب هو عدم المساواة بين الدول في الموارد الطبيعية والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية.

في حين يرى فلاسفة آخرون أن الحرب تنتهي متى توفرت النشاطات الأكثر عقلانية مثل التجارة أو الصناعة وهذا ما يذهب إليه كل من جرمي بنتام وسان سيمون. ويفهم من رأي هذا الفريق أن الحرب لا تعدّ قانوناً جوهرياً في سلوك البشر في علاقاتهم بعضهم بعضاً، وإنما هي حالة عرضية أسبابها عدوان خارجي أو فتنة داخلية أو غلبة سياسية أو غير ذلك، ولهذا تنتهي الحرب بانتهاء أسبابها التي قامت من أجلها وهي السيطرة على أموال وأراضي الغير بالقوة المسلحة.

أنواع الحرب- حددت أنواع الحروب على وفق من يقوم بشنها على غيره من بني البشر، سواء أكانوا فرادى أو شعوبا أو مدنيات أو حضارات أو ثقافات أو ديانات، وهنا نجد الفلاسفة قد اهتموا بتحديد أنواعها، وهي على نوعين: عادلة وظالمة أو حرب جور وعدوان، ويقف على رأس هؤلاء الفلاسفة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن خلدون وروسو وميكافيلي وتوماس هوبز وعمانويل كانت وهيغل ونيتشه وهيدجر وميخائيل فالزر والقائمة تطول في تعداد هؤلاء الفلاسفة.

النوع الأول- العادلة:

من وجهة نظر من يقوم بها أو بشنها على غيره، ويُسَوَّغ لها إما بنشر فكرة أو مبدأ، أو رد عدوان، أو دفع ضرر، أو غضب لدين الله وهو ما يسمى بالجهاد، وهذا النوع من الحرب مباح عند هؤلاء إن كان لأسباب أخلاقية أو دينية أو مبدئية لمن يقوم به، في محاولة لتأسيس مجتمع مدني أو جماعة عالمية على أسس العدالة.

النوع الثاني- غير عادلة: أي حرب الجور والظلم والعدوان.

النوع الثالث- حروب فتنة وبغي: وهي حرب تقع بين فئتين من ذات الدين (الملة) أو المذهب أو الطائفة، أو بين أبناء البلد الواحد (حرب أهلية)، فالمسألة هنا نسبية تتبع موقف المتخاصمين في الحرب مردها على وفق ابن خلدون لطبيعة النفس الإنسانية التي جبل عليها مشايخ القوم وكبرائهم وما منحهم إياه قومهم من الاحترام والتبجيل.

أنواع أخرى- منها الحرب اقتصادية والحرب كونية والحرب القومية، والحرب الحضارية أو الثقافية، والحرب التكنولوجية، والحرب الرقمية، والحرب البيوكيميائية، الخ.

خاتمة-

إنَّ كل من نظر للحرب وكتب فيها وسوغها وبرر قيامها أو نقدها من الفلاسفة والمفكرين الذين ذكرناهم في بحثنا ومنهم ابن خلدون بخاصة، إنما انطلقوا من في ذلك من بيئاتهم الجغرافية والفكرية والدينية والثقافية والعلمية والاجتماعية والتربوية والمؤسسات التي يتبعون.

ويمكن القول بدءاً إنَّ الحرب هي نقيض السلم، وأنها تقوم حين ينتهي دور المجموعات البشرية المتناحرة في الوصول إلى حالة ترضي الطرفين أو الأطراف المتناحرة بصدد المشكلات التي سببت هذا التناحر. فهي تقوم وتحضر بعد غياب لغة الحوار والتفاهم، فالحرب هي نهاية الحوار.

الإلحاد ومشكلة الشر

دراسة نقدية للإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم

د. غيضان السيد علي

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف مصر.

تاريخ الإرسال: 2021/11/12 تاريخ القبول: 2021/11/19 تاريخ النشر: 2021/12/01

ملخص:

إنَّ مشكلة وجود الشرِّ في العالم مشكلة فلسفيَّة عامة تواجه كل أشكال الإيمان الديني مثلت التحدي الأقوى للإيمان بوجود الله في الماضي والحاضر وربما في المستقبل. وقد تحددت عبر مشكلتين: الأولى، هي المشكلة المنطقيَّة للشرِّ والتي تبلورت من خلال عدم الاتساق المنطقي بين الفرضيات الخمس: (الله موجود، الله كلي القدرة، الله كلي المعرفة، الله كلي الخيرية، الشر موجود)، حيث يبدو الإنسان مُطالبًا بشكل عقلائي أن يتخلى عن الفرضية الأولى (الله موجود): إذ يبدو هناك توترٌ منطقي في الجمع المنطقي بين الفرضيات الخمس في نسق عقلائي واحد متسق. والثانية، هي المشكلة البرهانية للشر التي تعني إذا كان الإله موجودًا فلا وجود هناك لشرور مجانية، وهناك شرور مجانية فلا وجود إذاً للإله. وقد تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر وتعددت رؤاهم تبعًا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية. وقد خضعت مشكلة الشر في العالم لتفسيرات من مختلف الأديان الوضعية والسموية. وتسعى هذه الدراسة إلى بيان أنَّ الشر لا يمثل حجة منطقيَّة أو برهانيَّة لنفي وجود الله. كما تسعى إلى تقديم تبريرات عقلانية للإيمان بالله مع التسليم بوجود الشر في العالم، تختلف عن دفاع اللاهوتيين وعلماء الكلام التي تقوم على مناهج خطابية وجدلية.

الكلمات المفتاحية: الإلحاد- الشر - الثيوديسيا- الشر المجاني- الأتسنة- الإرادة الحرة.

Abstract

The problem of the existence of evil in the world is a general philosophical problem facing all forms of religious belief; it represented the strongest challenge of belief in the existence of God in the past, present, and perhaps in the future. It was identified through two problems: The first is the logical problem of evil, which can be formed in the inconsistency between the five hypotheses: (God exists, God is the omnipotent, God is omniscient, God is ultimate good, and evil exists), where man seems to be rationally required to abandon the first premise (God exists); There seems to be a logical tension in the logical combination of the five hypotheses into one coherent rational system. The second is the evidential problem of evil, which means that if God exists, there is no free evil, and there are free evils, then there is no God. Philosophers' response to the problem of evil varied according to their general understanding of religion and the nature of their ontological vision. The problem of evil in the world has been subject to interpretations from various religions, positive and divine. This study seeks to show that evil does not represent a logical or demonstrative argument to deny the existence of God. This study also aims to provide rational justifications for believing in God while recognizing the existence of evil in the world that differs from the defense of theologians and scholars based on rhetorical and dialectic approaches. It is based on rhetorical and dialectical methods.

Keywords: Atheism - Evil - Theodicy - Free evil - Humanization - Free wil

مقدمة:

لا شك أنَّ مشكلة وجود الشر في العالم من أهم المشكلات الفلسفية التي شغلت الفلاسفة والمفكرين منذ أن وعى الإنسان وجود ذاته، وأخذ يفكر في وجود نفسه ووجود الله ووجود العالم من حوله. فقد راع الإنسان أن يرى الأرض التي يعيش عليها وقد تحولت إلى مقبرة فسيحة الأرجاء؛ الحيوانات آكلة العشب تقع فريسة لأكلة اللحوم، وحياة الإنسان مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفتن والعاهات والأسقام والحوادث وفقد الأعزاء، والأطفال ما بال بعضهم يُعذب باليتم والجوع والأمراض والأوجاع ولم يفعلوا ما يستحقون عليه ذلك، ولا تخلو حياة رجل أو امرأة على وجه الأرض من مشقة وكبد وبعض المعاناة التي تختلف من إنسان إلى آخر. ولذلك أخذ الإنسان يبحث عن تفسير مقنع لوجود مثل هذه الشرور يحفظ عليه اعتقاده بوجود إله كلي القدرة، كلي المعرفة، كلي الخيرية.

ومن ثمَّ اتخذ تناول مشكلة وجود الشر في العالم صورًا مختلفة ومتباينة، وتمَّ استخدامها استخدامات شتى، كان من أهمها توظيفها كشبهة أو حجة تبريرية لمزاعم الإلحاد والملحدين. وإذا كانت هذه الشبهة أو المعضلة قد بدأت في البداية على استحياء إلا أنَّها قد صارت اليوم أهم حجج الملحدين، والمبرر الأهم للإلحادهم^(*). فقد نعتها-كما سيتضح تفصيليًا في ثنايا هذا البحث- كل من: الأديب الألماني كارل جورج بوخنر Karl Georg Buchner (1813-1873) والفيلسوف السويسري هانز كونج Hans Kung (1928-؟) بأنها "صخرة الإلحاد"، في حين وصفها مايكل تولي Michael Tooley (1941-؟) بالحجة المركزية للإلحاد، وعدّها كل من: أنتوني فلو Antony Garrard Newton Flew (1923-2010) أشهر الملحدين في القرن العشرين، والفيلسوف الكندي مايكل روس Micheal Ruse (1940-؟)، والفيلسوف الإيرلندي كليف ستيلز لويس Clive Staples Lewis (1898-1963)، السبب الأول للإلحاد وإنكار الإله الخالق. وأقرَّ فيلسوف اللاهوت وأستاذ الفلسفة بجامعة نوتردام ألفين بلانتينجا Alvin Plantinga (1932-؟) بأن مشكلة الشر هي أقوى دليل وربما تكون الدليل الوحيد الذي يمكن استحضاره ضد المعتقد الإلهي. كما ذهب الفيلسوف الأمريكي رونالد ناش Ronald H. Nash (1936-

(*) تعددت المزاعم الإلحادية التي حاول الملحدون أن يبرروا بها إلحادهم، وكان من أهمها، الزعم بأن الكتب المقدسة غير مقدسة، أو الزعم بأن الله لم يخلق الكون في ستة أيام، أو الزعم بأن آدم وحواء لم يكونا موجودين في الواقع، أو الزعم بأن هناك قصورًا في التشريعات الدينية، أو الزعم بأن النص الديني غير صالح لكل زمان ومكان وأنَّه ابن بار لعصره وبيئته فقط دون غيره من العصور، وغيرها من المزاعم المشهورة وغير المشهورة. لكن تبقى مشكلة وجود الشر في العالم هي الشبهة الأكثر إثارة عند الكثير من الملحدين عبر كل العصور قديمًا وحديثًا.

2006م) إلى أنّ معضلة وجود الشر في العالم هي أقوى تحدٍ للإيمان بوجود الله في الماضي والحاضر والمستقبل.

ومشكلة الشر هي مشكلة فلسفية عامة تواجه كل أشكال الإيمان الديني، فلا تقتصر على إيمان دون غيره، وتتحدد المشكلة من خلال فرضيات خمس يلتزم بها المؤمن العام، وهي أن: (الله موجود، الله كليّ القدرة، الله كليّ المعرفة، الله كليّ الخيرية، الشر موجود). وتتلو المشكلة حسب تلك الفرضيات الخمس في أن وجود الشر في العالم -من منظور الملحدين- لا يتسق مع وجود الإله كليّ القدرة والمعرفة والخير، المُحبّ للبشر، الحريص على إسعادهم، الرحيم بهم، العليم بأحوالهم، الخير بمعاناتهم وآلامهم. حيث يبدو هنا عدم الاتساق المنطقي؛ إذ إنّه من يسلم بالفرضيات (الله كليّ القدرة، الله كليّ المعرفة، الله كليّ الخيرية، الشر موجود) فهو مطالب بشكل عقلائي كي لا يقع في التناقض أن يتخلى عن الفرضية الأولى (الله موجود). حيث يبدو هناك توتر منطقي في الجمع المنطقي بين الفرضيات الخمس في نسق واحد متسق.

وقد تشكلت مشكلة وجود الشر في العالم عبر مجموعة من الأسئلة التي صيغت بشكل شبه عقلائي متعمد ليقود إلى الإلحاد، من قبيل: كيف يترك الإله كل هذه الشرور المتمثلة في الكوارث والأزمات والأوبئة والأمراض التي تفتك بالأطفال والنساء والشيوخ وسائر البشر دون رحمة أو شفقة؟ ولماذا يخلق الإله أطفالاً مشوهين إذا كان قادراً على أن يخلقهم أسوياء؟ ولماذا يترك الله نيران الحروب مشتعلة حتى تلتهم الأخضر واليابس وتعصف بحياة الأبرياء والضعفاء دون أن يتدخل بقدرته اللامتناهية لإيقافها ورفع المعاناة عن كاهل البشر؟ وهذه التساؤلات -من منظور إلحادي- تقودنا إلى أربعة مزاعم أو احتمالات رئيسية، وهي: إمّا أن لا يكون هناك إله. وإمّا أن يكون هناك إله ولكنه عاجز لا يستطيع أن يوقف كل هذا الشر الموجود في العالم. وإمّا أن يكون هناك إله ولكنه لا يعلم ولا يعرف ما يعانيه البشر من آلام ومعاناة فهو إله يشوبه النقص. وإمّا أن يكون هناك إله يعلم الشر والألم والمعاناة وقادر على منعها لكنه لا يريد ذلك، فهو إله شرير يستمتع بصراخ الأطفال ونحيب الضعفاء، ويتلذذ بإراقة الدماء وقتل العزل والأبرياء! مما يضع الإله بين احتمالات أربعة، هي: عدم وجود الإله، أو الإله العاجز، أو الإله الناقص، أو الإله الشرير.

ولمناقشة هذه المزاعم الإلحادية الناتجة عن مشكلة وجود الشر في العالم وبيان تهافتها، عمد الباحث إلى تقسيم بحثه إلى مقدمة وخمسة مباحث رئيسية وخاتمة، جاءت على النحو التالي: تناولت المقدمة موضوع البحث وأهميته وتساؤلاته ومناهجه. في حين عمل المبحث الأول على تعريف أهم مفاهيم البحث، وهما: مفهوم الشر ومفهوم الإلحاد، كما حاول أن يجيب على

أسئلة مهمة من قبيل: ما هي أنواع الإلحاد وصوره؟ وما هي أنواع الشر؟ وما هي أسبابه ومصادره؟ فجاء تحت عنوان: ما الإلحاد؟ وما الشر؟. أما المبحث الثاني فيعالج التطور التاريخي لمشكلة الشر من بدايتها كشبهة إلحادية مع الإرتيابيين والشكّك في العصر اليوناني حتى عصرنا الراهن، فجاء تحت عنوان: الشر الشبهة الأهم في عالم الإلحاد قديماً وحديثاً، في حين تناول المبحث الثالث: دحض مزاعم الفلاسفة الذين اتخذوا من مشكلة الشر حجة إلحادية. أما المبحث الرابع فتناول التبرير الفلسفي لمشكلة وجود الشر في العالم من منطلق التوفيق بين وجود الشر في العالم ووجود الله. أما المبحث الخامس فعمل على اكتمال الصورة فتناول التفسيرات الدينية لمشكلة وجود الشر في العالم. أما الخاتمة فقد رصدت لأهم نتائج البحث. وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يحاول أن يقوِّض الدعائم الأساسية والحجج الأولية لاستدلالات الملاحدة التي تقوم على أساس مشكلة وجود الشر في العالم بوصفها الحجة الأهم من بين الحجج العقلية والفلسفية التي يطرحها الملاحدة لتدعيم إنكارهم لوجود الإله، وبوصفها - أيضاً- الحجة المحورية في الفكر الإلحادي التي ينطلق منها العديد من الحجج، وبيان أنَّ الشر لا يمثل حجة منطقية أو برهانية لنفي وجود الله. كذلك يسعى هذا البحث إلى تفسير الحجج المحورية المطروحة في الجدل الراهن بين فلاسفة الدين المعاصرين بشأن مشكلة الشر. كما يسعى إلى تقديم تبريرات إيجابية للإيمان بالله مع التسليم بوجود الشر في العالم. أو كيف يبقى الاعتقاد الديني منطقياً حتى مع رؤية الصورة الكاملة لحقائق الشر؟ هذا فضلاً عن أن هذا البحث يحاول أن يضع رؤية جديدة راهنة لمقاربة مشكلة وجود الشر في العالم وما يترتب عليها من جدل إيماني/ إلحادي، تلك المشكلة التي تعاني- بالفعل- نقصاً وندرة واضحة في المعالجة العامة في اللغة العربية، هذا فضلاً عن أن الموجود منها - في معظمه- مجرد تكرار لرؤى ومعالجات قديمة عفا عليها الزمن وتجاوزتها التحديات الراهنة.

وقد اعتمد الباحث في بحثه على مجموعة من المناهج البحثية كالمنهج التحليلي بغية تحليل نصوص الملحدون للوقوف على حقيقة مضامينها وكشف زيفها ومناطق ضعفها وتهافتها؛ ولذلك كان استخدام المنهج النقدي بمثابة ضرورة بحثية لا مناص منها. كما كان استخدام المنهج التاريخي من الأهمية بمكان للوقوف على بدايات المشكلة في التاريخ، وكيف بدأت وتطورت حتى عصرنا الراهن. وقد جاء المنهج المقارن لمقارنة آراء الملحدون ومدى اتفاقهم واختلافهم عبر العصور المختلفة؛ حيث إنَّ الإلحاد لم يكن وليد عصر بعينه، ولكن كان هناك دائماً إلحاد وملحدون في كل العصور. وقد انطلق الباحث في معالجة موضوعه اعتماداً على

النقد العقلي الخالص لحجج الملحدين دون الاعتماد على النقل إلا في أضيق الحدود؛ لأنّ الملحد لا يعترف بالمنقول مهما كانت حجته.

وتشي الدراسات السابقة في هذا الموضوع بمعاناة المكتبة العربية بالفعل من نقص واضح في المؤلفات التي تعالج هذه المشكلة المهمة مقارنة بالمكتبة الغربية التي لا يمر عام إلا وبها عشرات العناوين التي تعالج هذا الموضوع وتنتهي بنهايات شتى مختلفة ومتباينة؛ حيث ينتهي بعضها إلى الإلحاد وبعضها إلى اللادينية وثالثها إلى الربوبية ورابعها إلى الإيمان وخامسها إلى ... إلخ. لكن الأمانة العلمية توجب علينا أن نشير إلى بعض الدراسات العربية السابقة التي تناولت الموضوع سواء اقتصر على المعالجة الدينيّة أو اقتصر على تناول ومعالجة المشكلة في فترة زمنية معينة. ومن أهم هذه الدراسات ما تناوله الدكتور محمد السيد الجليلند في كتابه: "قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام"، وما قدمته الدكتورة منى أحمد أبوزيد في كتابها: "الخير والشر في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر ابن سينا)". وكما يبدو من العناوين اقتصر كل منهما على تناول المشكلة في الفكر الإسلامي. إلا أن أهم الدراسات - من وجهة نظري - والتي أفادتني كثيراً في بحثي هذا هي التي قدمها الدكتور سامي عامري تحت عنوان "مشكلة الشر ووجود الله" رغم اقتصرها على تنفيذ الآراء الإلحادية التي ظهرت فقط منذ النصف الثاني من القرن العشرين ولم تؤصل للمشكلة منذ ظهورها، وغلب عليها تناول الديني لا الفلسفي رغم محاولة صاحبها إضفاء طابع عقلي أو فلسفي عليها.

المبحث الأول: ما الإلحاد؟ وما هي أنواعه؟ وما الشر؟ وما هي مصادره وأنواعه؟

أولاً- تعريف الإلحاد في اللغة والاصطلاح:

الإلحاد Atheism في اللغة يعني الميل عن القصد، والعدول عن الشيء، فيقال: أَلْحَدَ أي مالَ وعدَل، وألحد الرجل إذا مال عن طريق الحق. والمُلْحَدُ: العادلُ عن الحق المُدْخِلُ فيه ما ليس فيه⁽¹⁾. ويُقال أَلْحَدَ في الدين وَلَحَدَ أي حَادَ عنه وطَعَنَ فيه⁽²⁾. والإلحاد في الاصطلاح يُقال على عدة حالات، منها: إنكار وجود الله، وإنكار النبوات بكل ما فيها، وإنكار الكهنوت، وإنكار البعث، وإنكار العالم الغيبي. بل قد يُطلق بمعنى آخر غير المعاني السابقة، وهو أن ينكر المرء

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مجموعة من المحققين، بيروت، دار صادر، دبت، ص 388-389.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 119.

أصلاً من أصول الدين أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة، أو رأياً من الآراء الشائعة. والملاحظة- قديماً- فرقة تسمت بالدهرية، ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إليه، كما ذهبوا إلى ترك العبادات رأساً، لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع.

ونظراً لتعدد معاني الإلحاد واختلافها من عصرٍ إلى آخر ومن مجتمعٍ إلى آخر، ومن حضارةٍ إلى أخرى؛ حيث إنّ الإلحاد في التراث العربي والحضارة العربية يختلف عنه في الحضارة الغربية؛ فإذا كان الإلحاد في الغرب هو نقد للمعتقدات الغيبية التي تتعلق بالله أو الموجودات القدسية ونكرانها. فإن الإلحاد في الحضارة العربية مختلف عنه؛ إذ يطلق على من يؤمنون بوجود الله تعالى لكنهم ينكرون النبوة، أو ينسبون التحكم في بعض الظواهر الكونية إلى غير الله الواحد الأحد، أو يصفون الله تعالى بما يتنزه عنه من صفات وأفعال، أو من يؤولون أسماءه على ما لا يليق به، أو من يعتقدون في الإنسان في صورة وعي ووجود مبدع دون الإيمان بوجود مفارق، أو من ينكرون العناية الإلهية مع التسليم بوجود الله، أو من يعتقدون أنّ إنساناً ما له طابع إلهي أو من أصل إلهي، أو من يقومون بتحريف تفسير آيات القرآن أو الطعن في صحتها⁽¹⁾.

ولذلك يذهب البعض إلى أنّ أشهر تحديد لمصطلح الإلحاد هو: إنكار وجود الله، أو "الاعتقاد بأنّه لا يوجد إله من أي نوع"⁽²⁾، والمُلحد Atheist هو الذي يحكم على عبارة "الله موجود" بأنها قضية كاذبة، والمُلحد مُنكر لله، قاطع في إنكاره، ومُتَعَصِب لهذا الإنكار. ولهذا اقتصرَت بعض الموسوعات والمعاجم الفلسفية على تعريف الإلحاد بأنّه فقط إنكار وجود الله، مثل "موسوعة لالاند الفلسفية" التي عرفت الإلحاد في جملة واحدة وهي "عقيدة قوامها انكار وجود الله"⁽³⁾. وكذلك "المعجم الفلسفي" الذي اقتصر على هذا المعنى وإن صاغه في صورٍ ثلاث هي:

- 1- إنكار وجود الله.
- 2- أطلقه بوسويه Bossuet على أولئك الذين يحيون وكأن الله غير موجود.

(1) محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016، ص 104-105.

(2) John Hick, Philosophy of Religion, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963, p. 4.

(3) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، بيروت/باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الطبعة الثانية، 2001، ص 107.

3- عند ماكس بنز Max Bense الإلحاد ضربان: إلحاد كسمولوجي وهو تفسير العالم من غير حاجة إلى افتراض موجود مجاوز للعقل الإنساني والتجربة. وإلحاد وجودي يفسر الإنسان كوعي وفكر ووجود مبدع دون افتراض موجود مفارق ومباين⁽¹⁾.

في حين يؤكد معجم الأديان العالمية أنَّ الإلحاد مصطلح متعدد الدلالات وأكثر دلالاته انتشارًا واستخدامًا هي إنكار وجود الله. ومن المعروف أنَّ المنكرين لوجود الله يرفضون كل قضايا ما بعد الطبيعة الأخرى وكافة الغيبيات، مثل: الروح، والملائكة، والنبوات... الخ. ويرفضون الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنَّها أمر يجاوز الإحساسات والمشاهدات. ومن ثمَّ يكون الإلحاد نقدًا للمعتقدات الغيبية التي تتعلق بالله أو الموجودات القدسية ونكرانها⁽²⁾. ويصبح المُلحد- كما عرّفه أشهر المنظرين للإلحاد في العصر الراهن وهو ريتشارد دوكنز Richard Dawkins في كتابه الشهير "وهم الإله The God Delusion": "بأنَّه الشخص الذي لا يؤمن بوجود شيء فيما وراء العالم الطبيعيِّ الماديِّ، وليس هناك من مبدعٍ خالقٍ وراء هذا الكون المرئيِّ، ولا هناك روح تبقى بعد فناء الجسد، ولا معجزات، لكن هناك بعض الظواهر الطبيعية التي لم نفهمها بعد، إذ ثمة أشياء كامنة فيما وراء هذا العالم ما زالت غير مفهومة لنا بشكلٍ كامل"⁽³⁾.

وبناء على ذلك يكون الإلحاد نهجًا في التفكير يرفض الاعتقاد بكل ما يجاوز الطبيعة فكرًا ووجودًا ومثالًا متطلبًا. ويرجع الفكر الإلحادي أصل الدين إلى بواعث نفسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. ويُبنى المذهب الإلحادي- في الغالب- على المادية التي تنبذ كل تصور فكري يخرج الإنسان من دائرة واقعه الملموس. وقد واكب المذهب الإلحادي في تطوره تطور العلوم والمعارف، وفي كل حقبة يعكس المدى الحقيقي لما وصل إليه المستوى المعرفي في الفكر الإنساني؛ ولذلك كان لكل عصر إلحاده الذي يستنفر الشعور الديني ويضطره إلى تبرير نشوئه وتأسيس مقولاته وتدعيم رؤاه⁽⁴⁾. وينشغل بحثنا هذا بإشكالية معرفية أخلاقية هي مشكلة الشر وكيف يمكننا تبرير التسليم بوجود الشر في العالم مع وجود إله عليم قدير رحيم؟ وبيان تهافت الإلحاد المبني على هذه المشكلة.

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 89. (مادة إلحاد)

(2) محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص 104-105.

(3) Richard Dawkins, The God Delusion, Bantam Press, London, 2006, p. 14.

(4) مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2003، ص 93.

ثانيًا- أنواع الإلحاد

إنَّ استقراء تاريخ الإلحاد يحيلنا إلى ثلاثة أنواع من الإلحاد: أولها: الإلحاد التام وهو الاتجاه المناهض لكل ما هو ديني، والذي يُنكر كل ما هو إلهي. وقد ظهر قديمًا في كتابات أفلاطون، ومن أشكال هذا الإلحاد كما عددها أفلاطون: انتهاك حرمة المعبد أو سرقة محتوياته، والاستهزاء بالأساطير الخاصة بالقصاص والتطهير، والتشكيك في صحة المعاد ونصوص الصلوات، وإنكار عناية الآلهة بالبشر، والكفر بوجود الآلهة، والتوقف عن الصلوات وأداء القرايين لآلهة المدينة⁽¹⁾. وثانيها: هو الإلحاد العمليّ الذي يعني "السلوك والتصرف في الحياة كما لو كان الله غير موجود مع الإيمان نظريًا بوجود الله"⁽²⁾. وثالثها: الإلحاد النظريّ أو العقليّ أو الفلسفيّ، والذي ظهر-عبر العصور المختلفة- أمام العجز عن تقديم إجابات مقنعة لتساؤلات عقلية معينة من قبيل: كيف يتسنى للآلهة الخيرة ارتكاب الشرور والآثام؟ ومن الذي يعلمنا بأخبارها؟ ولماذا تتصارع الآلهة وترتكب الرذائل؟ وهل الشر من طباع الآلهة؟ وهل الآلهة خالدون أبدًا؟ ولماذا يُصاب الأخيار بالضرر بينما ينعم الأشرار والآثمون؟ ولماذا لا يمنع الله الخير الشر عن العالم؟ ولماذا يقف الإله عاجزًا ولا يسعى لإنقاذ الأطفال والنساء والعجائز الذين يموتون بالأوبئة أو في الحروب والكوارث الطبيعية؟...إلخ.

كما تقوم جلّ الكتابات العربيّة بتقسيم الإلحاد إلى بضعة أنواع مختلفة، تراوحت في الغالب بين سبعة أنواع⁽³⁾:

1- الإلحاد العلمي Scientific Atheism:

ويُقصد به هذا النوع من الإلحاد الذي يحاول أصحابه تبريره بواسطة الكشف والنظريات العلمية كتنظرية التطور وقوانين الفيزياء الكمية، واستخدام نتائج هذه النظريات في إثبات إمّا عدم الحاجة إلى الإله، كما ذهب إلى ذلك هوكينج Stephen William Hawking (1942-2018) في فرضيته بالاكْتفاء بالقانون. أو نفي وجود الإله، كما ذهب إلى ذلك دوكينز Richard Dawkins (1941-؟) وغيره. بالرغم من أن اعتراضات هذا الفريق الذي يعتمد

(1) أفلاطون، محاورات القوانين، ترجمها إلى العربية محمد حسن ظاظا عن ترجمة تيلور الانجليزية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب العاشر، ص 483-487.

(2) محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص 104.

(3) انظر: على حمزة زكريا، أنواع الإلحاد - نظرة مجملة، كتاب الكتروني تم الإطلاع عليه في يوم

التالي:

الرابط

على

2017/7/23-

<http://alfeker.net/library.php?id=3799>

على نتائج العلم لتبرير إلحاده- كما سنبين فيما بعد بمزيد من التفصيل- لا تتجاوز ساحة الإشكال على الدين وليس على الذات الإلهية أو نفي وجود الإله⁽¹⁾، مما يجعله إلحادًا قائمًا على قواعد هشة سرعان ما تنهار أمام النقد أو التناول المنطقي.

2- الإلحاد الأنثروبولوجي Anthropological Atheism :

وهو إلحاد ملفق من حالات نفسية وعقلية واجتماعية تجعل صاحبها يلحد مبررًا إلحاده بما آل إليه حال الإنسان المؤلّه من شقاء وعناء، مُعلنًا أنَّ الإنسان هو الغاية المبتغاة من هذا العالم وهو المتريع على عرش الموجودات جميعًا. وأنَّ الإله المزعوم ما هو إلا صورة للكمال الإنساني المتخيل، أي هو تصور خيالي لوجود الإنسان الكامل نفسه. فالإله في "الإلحاد الأنثروبولوجي" ليس إلا الإنسان المثالي، أو الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون. وبذلك يقوم "الإلحاد الأنثروبولوجي" على قاعدة إيديولوجية فحواها: البحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إيّاه هيمنة السمو الإلهي على حياته. أو كما ترى اللاسلطوية الأمريكية إيما جولدمان Ema Goldman (1869-1940) أنَّ جوهرية الإنسان وقدرته وحرية، وكافة القيم الإنسانية السامية بدت مسلوكة من الإنسان لصالح القدرة والمشية الإلهية، ومن ثم استهدفت من خلاله مقالاتها فلسفة الإلحاد⁽²⁾ (1916) رفع الوصاية عن البشر من سيطرة الآلهة. ليتم بذلك انتفاء الدين من حياة الإنسان جملًا ليستغني بنفسه عن كل شيء، ويعيش بلا دين في كل شؤون حياته العامة والخاصة. ومن ثمَّ يقوم الملحد الأنثروبولوجي بالتركيز على الصفات التي ينسبها المؤمن للإله ليبين لنا أنها صفات بشرية تعذر تحققها كاملًا في كائنات بشرية واقعية محددة. ولما كان الإنسان يحلم بأن تتمثل فيه صفات الكمال جميعها، تصور الإله الذي رغب أن يمثل ويجسد كل صفات الكمال، ومن ثم كان الإله- في الإلحاد الأنثروبولوجي- خُلُقًا إنسانيًا بامتياز. وكان أبرز رموز هذا الإلحاد هو الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach (1804-1872).

(1) انظر: المرجع السابق، ص 8-10.

(2) تُرجمت هذه المقالة بواسطة كاتب هذه السطور ونشرت على الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 2019/9/4، على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://www.mominoun.com/pdf/2019-03/Falsafat%20Al%20Ilhad.pdf>

الإلحاد الاجتماعي Social Atheism:

وهو ذلك الإلحاد الذي يقع فيه هؤلاء الذين ينظرون إلى بؤس المجتمعات الإسلامية وانحطاطها على أنه نتاج التمسك بالدين⁽¹⁾. وينتشر مثل هذا الإلحاد بين الشباب المتحمس الذي يعجز عن التفسير الموضوعي لبؤس البلاد وانحطاطها، فيربط بين الانحطاط الحضاري وبين التمسك بالدين. رغم أنه لو تأنى قليلا ونظر إلى مجتمعات أوروبا الشرقية والوسطى لأدرك على الفور أن التمسك بالدين برئ من مزاعمه الإلحادية التي غلب عليها العجز والكسل عن السعي لفهم الأسباب الحقيقية للتخلف الحقيقي. ولو أنه رجع إلى فلسفة الحضارة عند أشهر فلاسفتها ومنظرها وهو أرنولد توينبي Arnold J. Toynbee (1889-1975) لأدرك أن التقدم والازدهار الحضاري يكمن في عاملين رئيسيين، هما: العودة إلى الدين أو التمسك به، والبعد عن الحروب.

الإلحاد النفسي psychological Atheism:

وهو ذلك الإلحاد الذي يرى في الإيمان بالله نوعاً من التوهم يعود إلى عجز الإنسان عن التعامل مع ما في العالم من تحديات مما يدفع هذا الإنسان العاجز إلى افتراض قوة غيبية تدعّمه. ومن ثم تكون الألوهية عند أصحاب هذا الإلحاد اختراعاً بشرياً للتعامل مع مخاوف الإنسان التي تتصاعد لتبلغ أقصاها بالموت. وينطلق أصحاب هذا النوع من الإلحاد من منطلقات ودوافع نفسية وليست عقلانية، ويتمظهر من خلال بعض المصائب بعقد نفسية من المتدينين سوا أكانوا علماء المؤسسات الدينية الرسمية أو من تلك السلطة الأبوية التي يسقطونها على الدين وعلمائه فيتهمونهم بالوصاية والتسلط والاستبداد، أو نتيجة تصورات ساذجة في فهم التوحيد والدين. مما يجعلهم ينفرون من الدين ككل فيعلنون إلحادهم. أو كهذا الإلحاد الذي يلحد أصحابه فراراً من تكاليف الدين أو من عقدة الذنب التي ترافقهم عند ارتكاب الخطايا، فيصير الإلحاد عندهم تعبير عن اندفاع نفسي نحو الحرية والانعقاد من التكليف والالتزام. كما يقوم هذا الإلحاد النفسي عند المتطلعين إلى الأهداف والمطامع الشخصية، حيث تصرّ بعض الجامعات والمؤسسات البحثية الغربية المختطفة من الشركات الرأسمالية الكبرى، على تسويق الإلحاد وإبرازه كقاعدة عامة، حيث ترى هذه الشركات الكبرى

(1) على حمزة زكريا، أنواع الإلحاد، ص15.

أنَّ الدين أكبر عائق أمام الريح السريع. مما يجعل بعض المتطلعين من الأكاديميين إلى الاستيعاب الأكاديمي إلى إعلان الإلحاد طلبًا للراحة، ولتحقيق الأهداف الشخصية⁽¹⁾.

ويربط أحد الباحثين بين الإلحاد ومشكلة وجود الشر في العالم من جهة وبين الأسباب النفسية والعاطفية من جهة أخرى؛ إذ يؤكد -بعد استقراء حالات المئات من الملحدين- على أن السبب الأوحده للإلحاد-مهما بدا على السطح غير ذلك- هو مشكلة وجود الشر في العالم أو الألم والمعاناة والحرمان، وهنا يكون الإلحاد بمثابة حيلة نفسية، كرد فعل غضبي أو انتقامي موجه إلى الله (أو الدين أو المتدينين أنفسهم)... إنه شيء على غرار: كما آذاني الله فيما أحب أو بآذنه وتقديره أو تحت سمعه وبصره فلاؤذينه بدعوى إنكار وجوده، ثم ينتهي هذا الباحث مقررًا نتيجة في غاية الخطورة فحواها "هذا هو الإلحاد من أصغر مراهق إلى ستيفن هوكينج لا أكثر ولا أقل"⁽²⁾. ويقرر أن إلحاد الكثير من الفلاسفة- رغم نضج عقولهم- يعود إلى أسباب نفسية؛ فالدافع النفسي يعي العقل للأسف⁽³⁾. ولذلك من الممكن أن نطلق على هذا النوع من الإلحاد "الإلحاد الانتقامي" الموجه ضد رمز أو رموز دينية مكروهة أو مرفوضة. أو الإلحاد التمردى" الذي يتمرد على السلطة أيًا كان نوعها.

وتذهب الكثير من الدراسات المعاصرة أن الإلحاد قد يعود إلى نوع من الخلل النفسي(العصاب Neurosis) الذي يؤدي إلى تبني الإلحاد على المستوى الفردي. فبعد دراسات مستفيضة أجراها أستاذ الطب النفسي الكبير بجامعة نيويورك بول فيتز Paul Vitz على شخصيات عديدة من كبار ملحدي العصر الحديث، توصل إلى أن تبني الإلحاد قد يرجع إلى خلل نفسي عصابي تقف وراءه رغبة دفينة في اللاشعور للتخلص من سيطرة الأب والحلول محله (كما يقول سيجموند فرويد)، بينما يقف وراء الإيمان بإله ما يحققه من الشعور بالأمان. لذلك طرح بول فيتز مفهومًا أسماه (منظور التقصير الأبوي Defective Father Hypothesis) يربط فيه بين رفض سيطرة الأب البشري، ورفض الأب الذي في السماء⁽⁴⁾. كذلك توجد بعض الحالات الإلحادية المدفوعة باضطرابات نفسية، نذكر منها: الشخصية الحدية وهي شخصية متقلبة في مشاعرها وعلاقاتها ومعتقداتها، وتتميز بالإندفاعية وإيذاء الذات والملل

(1) المرجع السابق، ص 19.

(2) أحمد حسن، أسس غائبة : 25 مسألة في مشكلة الشر، الرياض، مركز دلائل، ط2، 1439، ص10.

(3) المرجع السابق، ص11.

(4) أحمد عكاشة، مقدمة كتاب: عمرو شريف، الإلحاد مشكلة نفسية، القاهرة، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1،

2016، ص12.

المستمر، وسرعة الانتقال من النقيض إلى النقيض، فأحيانًا تجد صاحب هذه الشخصية متطرفًا دينيًا وأحيانًا تجده علمانيًا أو ملحدًا. وكذلك الشخصية البارانونية التي يتميز صاحبها بالاستعلاء وسوء الظن والشك في الآخرين واحتقارهم واحتقار معتقداتهم، وهو يستعلي على العامة ويرغب في أن يأخذ طريقًا خاصًا يتفرد به، كما يستعلي على الإيمان، ويمكن أن يستعلي أيضًا على فكرة الإله الرب. وهناك أيضًا الشخصية النرجسية وهي شخصية استعراضية تميل إلى المخالفة لجذب الاهتمام ونيل الشهرة والتمركز حول الذات؛ لذلك فأصحاب هذه الشخصية يرغبون في إعلان الإلحاد والتباهي بذلك ووضع صورهم على صفحات الانترنت ويرغبون في الدخول في مناقشات وجدال يضعهم تحت الأضواء⁽¹⁾. كذلك يوجد كثير من الأمراض النفسية التي تدفع صاحبها إلى اعتناق أفكار مخالفة لعموم الناس فيندفع إما إلى الإلحاد أو إلى التطرف في الدين، ومن أمثال هذه الأمراض النفسية: الفصام والاضطراب الوجداني والاضطراب الضلالي واضطرابات التوافق. وبناء على ذلك قد يرجع بعض الباحثين مشكلة الإلحاد برمتها إلى أسباب نفسية⁽²⁾.

الإلحاد الفلسفي Philosophical Atheism:

وهو ذلك الإلحاد الناتج عن الأعمال العقلية في الوصول إلى كنه الحقائق الإلهية، والبحث في طبيعة الذات الإلهية بالمنهج البحثية المختلفة. ومن ثم يرفض هؤلاء الفلاسفة كل ما لا تنتهي إليه نتائج بحوثهم. ومن هذا النوع إلحاد الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم D.Hume (1711-1776)؛ فقد شك هيوم في وجود الله معرفيًا، حيث فتد كافة الأدلة والبراهين الإستمولوجية على وجود الله، فاليقين عنده مطلب البرهان التجريبي، والتجربة لم تكشف له إلا عن وجود انطباعات وأفكار تتصل ببعضها، حتى ليقول أنا لست سوى حزمة من الإدراكات الحسية. وهو الوضع الذي نجده حاضرًا بقوة عند خلفه كانط في "نقد العقل الخالص"⁽³⁾؛ حيث قرر أن الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية. ولذلك عالج العديد من الفلاسفة المؤهلين هذا الإلحاد بقولهم إن الحقائق الإلهية هي مسألة إيمان لا برهان وأن حقيقة الإله تفوق عقول البشر.

(1) المرجع السابق، ص 12-13.

(2) عمرو شريف، الإلحاد مشكلة نفسية، القاهرة، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

(3) See: Kant, Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan and Co., Limited, 1950, pp.495-524.

الإلحاد الأدبي: Literary Atheism:

هو ذلك الإلحاد الذي نجده عند بعض الأدباء من الشعراء والروائيين وكتاب القصة والمسرح وبعض الفنانين التشكيليين تحت دعوى "الضرورة الأدبية"، والذين يتخذون من الإلحاد وسيلة تخلصهم من الانصياع للقيم الأخلاقية أو المعيارية، بحيث يصبح الكاتب الأدبي متحرراً في كتاباته الأدبية فيخاطب الغرائز دون وجود قيد يمنعه أو ذنب يحمله⁽¹⁾. ويعد بعض الأدباء من ممثلي الفلسفة الوجودية من أمثال: جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre 1905-1980) وألبير كامو (Albert Camus 1913-1960) وسيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir 1908-1986) من أشهر ممثلي هذا الاتجاه؛ فقد رأوا أنَّ الحرية المنشودة لا تتحقق إلا بالانعتاق من كل شيء وأولهم الإله.

اللاأدرية: Agnosticism:

عبارة عن توجه فلسفي شكّي، يرى أنَّ القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة، وغير ذات معنى، وربما لا يمكن لأحد تحديدها أو تأطيرها عقلياً؛ لأنّها من نوع المعنويات والغيبيات غير المنظورة وغير الخاضعة للمقياس العلمي الحسي المعروف، فقضايا مثل "وجود الله" أو "الذات الإلهية" أو "الآخرة" بالنسبة لهؤلاء اللاأدرين، هي موضوعات غامضة كليّة؛ لأنّها غير مرئية وغير محسوسة، ولا يمكن تحديدها في الحياة الطبيعية العضوية للإنسان. أي أنَّ الإنسان "اللاأدري" لا ينفي ولا يؤكد وجود الله⁽²⁾. فإذا سُئل عن طبيعة الله، وهل هو موجود أم لا ؟ فلا يستطيع أن يجيب، وأنه كلما حاول إيجاد إجابة مقنعة على هذا السؤال تراكمت من حوله الأسئلة الغامضة التي تغرقه في لجة من الحيرة والتشكك. ومن ثم عملت الموسوعة الفلسفية القصيرة على تعريف اللاأدري Agnostic بأنه شخص لا يؤمن ولا يكفر بالله، في حين أن الملحد شخص يكفر بالله. ومع ذلك فإن اللاأدرية هي توجه يرى أن العقل البشري ليس بإمكانه أن يمدنا بأدلة عقلانية كافية لتبرير الاعتقاد بأن الله موجود أو الاعتقاد بأنه غير موجود، بقدر يجعل الإنسان مطمئناً بأن اعتقاداته مدعومة بشكل كاف من

(1) انظر: على حمزة زكريا، أنواع الإلحاد، ص 26.

(2) نبيل على صالح، ظاهرة الإلحاد – مقارنة نقدية في المضمون الفكري، مجلة الاستغراب، العدد (7) المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2017، ص 215-216.

قبل العقل البشري⁽¹⁾. ولذلك تعرض اللاأدرية عن تبرير أي انتماء ديني أو حتى فلسفي، وتؤثر الامتناع عن أي عمل معرفي قد يفضي إلى استخراج موقف ديني أو فلسفي ملزم.

وهنا يرى الباحث أنّ اللاأدرية موقفًا إلهاديًا، على خلاف العديد من الباحثين الذين لا يرون في اللاأدرية مذهبًا إلهاديًا. بل هو- في نظرنا- توجه إلهاديّ بامتياز كونه يعطي (لا إجابة) عن قضية الخالق والخلق. كما أنه موقف يتوجه إليه اللاأدري الذي يتخذ من توقفه عن حسم القضية موقفًا له، فلا يؤمن بوجود معبود ولا ينكره. وفي الحقيقة أنّ قضية الاعتقاد بوجود إله- في ملتي واعتقادي- لا تحتل القسمة على ثلاثة.

والباحث هنا إذ يرفض هذا التقسيم للإلحاد في الكتابات العربية، ويرى أنّ مثل هذا التقسيم لا يحيلنا إلى أنواع متميزة بقدر ما يحيلنا إلى مجرد صور للإلحاد وليست أنواعًا مختلفة تفصل فيما بينها فروق جوهرية. فإنه يرفض- أيضًا- تلك التقسيمات الغربية التي دأبت على تقسيم الإلحاد إلى قسمين: عملي ونظري؛ كما يتضح ذلك عند أنتوني تيسلتون Anthony C. Thiselton⁽²⁾، ودون كاميرون ألن Don Cameron Allen⁽³⁾. أو بين الكسمولوجي والوجودي كما عند ماكس بنس. أو بين الإلحاد القوي أو الموجب، والإلحاد الضعيف أو السالب عند أوستن كلاين Austen Cline⁽⁴⁾.

إلا أنّ الباحث هنا قد ارتضى تقسيم الإلحاد إلى ثلاثة أنواع متباينة، هي: الإلحاد التام، والإلحاد العملي، والإلحاد النظري. وأدرج تحت النوع الأخير أشكالًا أربعة من الإلحاد، هي: الدين الطبيعي، والربوبية، واللاأدرية، والإلحاد الإيستمولوجي. كما يرفض الباحث دمج الإلحاد العملي بالإلحاد التام كما يذهب إلى ذلك العديد من الباحثين الغربيين الذين يقسمون الإلحاد إلى عملي ونظري فيدمجون الإلحاد العملي بالإلحاد التام. ويرى كاتب هذه السطور أنّ هذا التقسيم الثلاثي يعكس بالفعل الفروق الجوهرية بين أنواع الإلحاد، وإن كان من الممكن

(1) The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy edited by Edward Craig, Routledge, First Published, London and New York, 2005, P.10.

(2) Anthony C. Thiselton, A Concise Encyclopedia of the Philosophy Religion, Published by One World, Oxford, 2002, p.18.

(3) Don Cameron Allen, Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance, The John Hopkins Press, Baltimore, USA, 1964, p.4.

(4) Austen Cline, What is the Definition of Atheism, on website : <https://www.thoughtco.com/what-is-the-definition-of-atheism-249812>

الحديث عن صور متعددة للإلحاد يصعب حصرها، لكن يمكن إدراجها جميعاً تحت هذا التقسيم الثلاثي.

وهنا يمكننا القول بأنه إذا كان الإلحاد القائم على مشكلة الشر في العالم يندرج بشكل مباشر تحت الإلحاد النظري ويرتبط به ارتباط النوع بجنسه، إلا أنه من الممكن أن يندرج أيضاً وبشكل ما تحت الإلحاد التام الذي ينكر كل ما هو ديني وينكر العناية الإلهية بالكون.

ثالثاً- معنى الشر في اللغة والاصطلاح:

وبعد أن عرضنا لمفهوم الإلحاد وتعريفه وأنواعه وصوره، ننتقل إلى تعريف الشر، والوقوف على معناه في اللغة والاصطلاح، حيث يشير معنى الشر في اللغة، كما يقول ابن منظور: الشرُّ: السَّوءُ والفعلُ للرجلِ الشَّريرِ. والمصدر الشَّرارةُ. وقومُ أشرار: ضد الأخيار. وفي حديث الدعاء: والخير كله بيدك والشَّر ليس إليك: أي أنَّ الشرَّ لا يُتقرب به إليك، ولا يُبتغى به وجهك⁽¹⁾. والشَّر هو العيب والنقص والسوء والفساد⁽²⁾.

ويعرّف المعجم الفلسفي الشرَّ بأنه: "كل ما كان موضوعاً للاستهجان أو الذم، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه، ويقابل الخير"⁽³⁾. كذلك يُعرّف الشر في الاصطلاح، كما يقول عزت قرني، صاحب أحدث الكتب العربيّة حول نظرية الشر: "الشر هو إيذاء إيجابي أو سلبي، بالإضافة أو الحذف، ويكون مصدره إنسانياً أو من العالم، وموضوعه الذات أو الآخر، أو حتى كيان ما ينتهي إلى أحدهما أو يهتم به، وتكون نتيجته كياناً أو نشاطاً أو حالة أو حدثاً أو علاقة، وكلها من نوع غير المناسب للذات ومصالحتها"⁽⁴⁾.

والشرُّ كما يعرفه الباحث، هو: كل اعتداء أو ظلم أو فسادٍ أو سوءٍ أو عيبٍ أو ضررٍ من الممكن أن يُلحق الأذى والألم بالإنسان(الذات أو الآخر)، سواء أكان ذلك الأذى حسياً أو معنوياً. ويشمل الشرور الطبيعية التي يكون مصدرها الطبيعة: كالزلازل والبراكين والأعاصير والسيول والفيضانات والأوبئة.. وغيرها. أو الشرور الأخلاقية التي يكون مصدرها الإنسان: كالقتل والعقوق والكذب والسرقه وشهادة الزور.. وغيرها من الآثام الأخلاقية. أو تلك الشرور

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ص400.

(2) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005، ص340.

(3) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983، ص 102.

(4) عزت قرني، نظرية الشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 2018، ص46.

التي قد تصدر من الحيوان: كالأفاعي والثعابين والوحوش الضارية. أو تلك الشرور التي تصدر عن الجماد كالمواد السامة أو المتفجرات وغيرها. أو ما يُعرف بالشرور الميتافيزيقية وهي كل نقص يحول بين الشيء وبين كماله.

ويرى كل من الفيلسوف الإيطالي كروتشه (1866-1952) والفيلسوف الفرنسي لويس لافيل (1883-1951) أن وجود الشر ضروري، وأن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية. فلا يمكن قيام حياة خلقية دون التصادم مع الشرور والأشرار، بل دون خوض تلك المعارك الروحية المستمرة التي تقتحم فيها العقبات، وتواجه الكثير من الصعوبات دون أن نكون واثقين من النجاح سلفاً!⁽¹⁾ أي أن وجود الشر ضروري لقيام الحياة الخلقية لأنه سيكون بمثابة العقبة التي ينبغي على الإنسان تجاوزها لتحقيق الخير وإعلاء القيم.

رابعاً - مصادر الشر وأنواعه

1- مصادر الشر:

يشغل سؤال: من أين يأتي الشر؟ مكاناً جوهرياً في بحث مشكلة الشر وعلاقتها بالإيمان والإلحاد. فمن المستول عن الشر: الله أم الإنسان؟ وقد تعددت وتباينت إجابات علماء الكلام والفلاسفة والمفكرين وعلماء الدين ورجاله عن هذا السؤال، فأعادت مصدر الشر إلى مصادر متعددة، أثرت أن نعرض لها في هذه المحور من هذا المبحث. ومن أهم مصادر الشر التي رصدها هذا البحث باستقراء البحوث والكتابات التي تناولت هذا الموضوع ثمانية مصادر نتوقف عندها بالذكر والتحليل:

(أ)- الرأي الذي ينسب الشر لله سبحانه وتعالى:

ليس غريباً أن نجد الكثير من أصحاب الرؤى الدينية التي ترى أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الشر؛ فالله سبحانه وتعالى- عندهم- هو مصدر كل شيء، مصدر الخير والشر، هو الخالق الوحيد، وما من شيء إلا ويعود خلقه ووجوده إليه تعالى. ومن ذلك ما ذهب إليه الديانة اليهودية، أو ما جاء في سفر أشعياء: "أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ". (أشعياء: 45:7) كما سيظهر بالتفصيل في المبحث الخامس من هذه الدراسة. كذلك أعاد المفسرون المسيحيون الشر الطبيعي إلى الله والشر الأخلاقي إلى الإنسان، كما ذهب إلى الرأي نفسه بعض الفرق الكلامية الإسلامية، مثل الأشعرية والجهمية؛ حيث

(1) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، (مشكلات فلسفية-6)، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1969، ص

ارتأتا أن مصدر الخير والشر وخالفهما واحد وهو الله تعالى؛ لأنه خلق كل شيء، وقدّر كل شيء، وأوجد كل شيء، ومنها الشر والقبيح، وأن استثناء فعل القبيح عنه ينافي كونه خالقاً لكل شيء، واستدلوا على رأيهم هذا بأنّ القدرة لم تسبق الفعل، والفعل لم يكن متأخراً عن القدرة لأنّه حال فيها، والله لو لم يفعل الشر كانت قدرته ناقصة، ويثبت عجزه في خلق بعض الأشياء كالشر والفساد، فالخير، والشر، والكفر، والإيمان، والهدى، والضلال، والحسنات، والسيئات كلها من فعل الله تعالى⁽¹⁾. بينما خالفتهما الشيعة الإمامية الاثني عشرية والمعتزلة؛ إذ ارتأتا أن الله تعالى هو مصدر الخير والفيض، سبقت رحمته غضبه، وهو الرحمن الرحيم، وأنّه منزه عن فعل القبيح ومنه الشر؛ لأنّ من صفاته الذاتية العلم، ومن صفاته الحسنى الحكمة، وفعل القبيح منه تعالى يستلزم إما نفي العلم عنه بقبح فعل الشر، أو نفي الحكمة عنه تعالى لسوء التدبير، وإن نفي العلم عنه بقبح فعل الشر يوجد النقص في علمه، وإكمال النقص فيه يحتاج الى من يكمله ليكون عالماً مطلقاً له تمام العلم ووجود من يكمل فيه هذا النقص يجعله ممكن الوجود كسائر المخلوقات المفتقرة الى الكمال ويخرج عن كونه واجب الوجود، وأن نفي الحكمة عنه يجعله غير قادر على إيجاد الفعل على الوجه الأكمل، ولا يحسن تدبير الأشياء تدبيراً متقناً ويحمّله على أن يأمر بما نهى عنه، وينهى بما أمر به؛ لأن من مستلزمات الحكيم أن يفعل الأشياء على الوجه الأكمل ويتصرف في الأمور تصرفاً حسناً ويدبّر تدبيراً متقناً، وإن فعل الشر مذموم وفاعله يستحق الذم⁽²⁾. وقد تراوحت الرؤى بين نسبة الشر إلى الله تعالى ونفيه عنه، وكل منهما قد قدم مبرراته على ذلك. كما أن الكثير من اللاهوتيين وعلى رأسهم الفيلسوف اللاهوتي الانجليزي ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne (1935-؟) الذي رأى أن الشرور الطبيعية والميتافيزيقية تصدر عن الله من أجل الخير الكلي، أما الشرور الأخلاقية فتنبع من الإرادة الإنسانية الحرة⁽³⁾. ويرى جمهور المسلمين أن الله تعالى لا ينسب إليه الشر لا وصفاً ولا فعلاً، ففعل الله تعالى لا يراد منه في -مآله- إلا الخير، وإنما يأتي الشر من مخلوقاته. وأنّ هناك فرقاً بين فعل الله الخالق مباشرة وفعل مخلوق الخالق، فإن الله لا يريد لعباده إلا الخير، لكنه (أي الله) خلق خلقاً ذوي إرادة حرة صدر عنهم الشر.

(1) السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني النجفي، عقائد الإمامية الاثني عشرية، ج2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، دت، ص129.

(2) المرجع السابق، ص128.

(3) Richard Swinburne, Is There A God?, Oxford University Press, Oxford / New York, 1996, p.97.

ومن ذلك ما يراه ابن تيمية الذي يرى أن "الخير كله بيديه والشر ليس إليه"⁽¹⁾. مستندًا إلى قول الله تعالى ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (النساء:79). ومن ثم يكون الشر عند ابن تيمية معدومًا، والمعدوم سواء كان عدم ذات أو عدم صفة من صفات كمالها، أو فعل من أفعالها، مثل عدم الحياة أو العلم، أو السمع أو البصر أو الكلام... أو العمل الصالح على تنوع أصنافه. فالأمور المحمودة سواء أكانت أقوالاً أو أفعالاً كلها خيرات وحسنات، وعدمها شروسيئات، لكن هذا العدم ليس شيئًا أصلاً حتى يكون له باريء أصلاً وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تُخلق، وبعد أن خُلقت، فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أن خلقت- وقد خلقت ضعيفة ناقصة-، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر⁽²⁾. وبناء على ذلك يرى ابن تيمية أن الشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، ولذلك لا تنسب إلى الله تعالى. أما الشر الطبيعي الذي لا يد للإنسان في حدوثه فهو- في مآله الأخير- ليس شرًا محضًا، لكنه خير من بعض الوجوه؛ فالشر المحض مستحيل الوجود.

(ب)- التكوين البنيوي للإنسان:

ونقصد ما به يتكون الإنسان؛ فالإنسان مكون من جسم ونفس؛ الجسم هو الجوهر المادي الذي تحل به النفس. وإلى هذين المكونين أعاد الكثير من الباحثين مصدر الشر. فمفهم من قال إنَّ الجسم هو مصدر الشر ومنهم من قال إنَّ النفس هي مصدر الشر. فإذا ما نظرنا إلى المكون الأول وهو: الجسم؛ وهو الذي يمثل الجوهر المادي من التكوين البنيوي الإنساني، فإن شأنه في تاريخ الفلسفة شأن المادة كان موضع اتهام منذ القدم بأنه مصدر الشر؛ إذ ردت الأفلاطونية وجود الشر إلى المادة مبدأ اللاتعين في الأشياء، وتابعتها في ذلك كثير من التيارات الفلسفية على مدار التاريخ حتى اليوم. والحق أنَّ الجسم بذاته ليس شرًا، بل هو محل للشر،

(1) ابن تيمية، كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله عز وجل، تحقيق محمد السيد الجليلند، منشور ضمن

كتابه قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 2001، ص279.

(2) المرجع السابق، ص 280.

وهو لا يتحول إلى منبع لظهور شرور، بل هو يتعرض للشرور، تلك التي تكمن فيه حتى يحين وقت ظهورها مثل الأمراض والآلام والتشوهات التي تظهر كلما تقدم الإنسان في العمر.

أمّا النفس، وهي المكون الثاني وقد برأها أغلب الفلاسفة والمفكرين بوصفها المكون الروحي المبرأ من كل شر؛ إلا أن بعض التفسيرات الأخرى أدانتها وعدّتها من أهم المصادر الرئيسية للشرور بما تمتلكه من حرية وغرائز، وضرورة إشباع حاجات، ومراعاة انفعالات ورغبات. وقد ذهبت الكثير من التفسيرات الدينيّة إلى ذلك؛ فهناك النفس الأمانة بالسوء، ومنها ما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (يوسف:53)، فالنفوس تأمر بما تمهوا حتى لو كان في غير رضا الله، ومن هنا يأتي الشر عند أصحاب هذا الرأي. فالنفس تأمر بالسوء عندما تنساق مع الهوى ولا تردعه وتقف أمامه رافضة شهواته، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات:40-41). أي أنّ الذي يخشى الله تعالى هو الذي ينهى نفسه عن هواها فلا يرتكب الخطايا والشرور فيكون مصيره الجنة، أمّا من أتبع نفسه هواها فلم يكفها عن الشهوات ولم يمنعها عن مقارنة المحرمات وقع في الشر وكان مصيره ومآله إلى الجحيم. وفي الحديث: "الكَيْسَ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا، وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ"⁽¹⁾. وهو المعنى ذاته، فالعاقل من نهى نفسه عن الهوى، والعاجز هو من غلبت عليه نفسه فعمل ما أمرته به وأعطاه ما اشتتهته. وعلى ذلك يمكن تبرير الأمر الإلهي للنفس دون العقل في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (الفجر:29-30)، رغم أن العقل هو مناط التكليف في الإنسان، وهو الذي يفقد الإنسان للخير أو الشر-كما يعتقد الكثير من الناس- إلا أن النداء الإلهي قد جاء للنفس؛ لأنها المسئولة عن اختيار الخير أو اتباع الهوى والوقوع في الشر.

(ج)- الحرية:

تعد الحرية هي المتهم الأكبر من حيث كونها أهم مصدر من مصادر وجود الشر في العالم، وذلك بحسب رؤية جُلّ الديانات الوضعية وبعض الأديان السماوية، والكثرة الغالبة من المفكرين والفلاسفة في مختلف العصور، فهناك تلازم بين الحرية والشر عند ديكاوت وكانط

(1) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، القاهرة، دار التأصيل، الطبعة الأولى، 2014،

وكامو وسارتر⁽¹⁾، فلا يقوم الشر بدون الحرية ولا الحرية بدون الشر، وغالبا ما نجد كتب الفلاسفة مليئة بمثل هذه العبارة التي تنتسب إلى إيمانويل كانط I.Kant (1724-1804): "كل الشر في العالم ينبع من الحرية" "All evil in the world springs from freedom"⁽²⁾. فلا شر إنسانيا إلا بوجود الحرية، لأن حرية الإرادة الإنسانية في ارتكاب الأفعال هي المسئول الأول والمباشر عن الإتيان بالشر. فالحرية موكول إليها التحكم في الرغبات والانفعالات والعواطف، بل وفي طرائق إشباع الحاجات الضرورية وحدود ذلك، وهي شرط لظهور الشر القصديّ الإنساني. مع أنّ الحرية بذاتها ليست شراً، وإنما المهم هو الأفعال التي تصدر عنها، فقد ينتج عنها شر، وقد ينتج عنها استقامة وخير، وعليه، فينبغي رفض معادلة: حر = شرير أو منحرف أو فاسد⁽³⁾. ومن ثم يعود الشر إلى الإرادة الإنسانية الحرة الشريرة التي تختار الشر وتقدمه على الخير.

وفي ذلك الإطار يقول الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه "مشكلة الحرية": "إنّ الإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر في الغريزة، أو اللذة، أو المادة، أو الطبيعة الجسدية، ولكنه سرعان ما يتحقق من هذه جميعاً- مجتمعة أو متفرقة- ليست بالشر نفسه! والحق أنه ليس للشر من وجود، اللهم إلا بالنسبة إلى "الإرادة" التي تريده، أو التي تجعله يوجد حينما تريده. وحين يقول البعض إنّ الشر لا يوجد إلا لمن يرى الشر، فإنهم يعنون بذلك أنّ الشر كامن في نيّاتنا ومقاصدنا، بحيث قد لا تكون من المبالغة أن نقول إن الشرالأوحد في هذا العالم إنما هو إرادة الشر"⁽⁴⁾.

وقد كان الفيلسوف الأمريكي المعاصر ألفين بلانتينجا أشهر من استند إلى حرية الإرادة كمصدر أصيل للشر في دفاعه عن الإيمان الديني مع الإقرار بوجود الشر في العالم، وقد حاول كل من "ماكي" و"أنطوني فلو" مناظرته في ذلك الأمر بحجة: ألم يكن في إمكان الله أن يخلق الناس بشكل يجعلهم يختارون الخير دائماً بمحض ارادتهم الحرة ولا يختارون الشر؟! ولا شك

(1) محمد على الكردي، سارتر وجنيه أو الشر والحرية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو- أغسطس - سبتمبر 1981، ص310.

(2) See For Example, Kant, Lectures On Ethics, Translated by: Louis Infield, B.A., O.B.E.,⁽²⁾ With An Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen & Co. LTD, First Published, 1930, pp. 122-123.

(3) عزت قرني، نظرية الشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 2018، ص168-169.

(4) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص199.

أن هذا الرد الذي يتخذ شكل سؤال من قبل "ماكي" و"فلو" هورد ينطوي على تناقض داخلي، فكيف تكون إرادة حرة وتختار خيارا واحداً لا تختار غيره؟! فقد اقتضت الحكمة الإلهية لإله كلي القدرة والمعرفة أن يخلق أفضل العوالم، والتي يوجد فيها الخير مع الشر.

وإذا كانت حرية الإرادة الإنسانية هي مصدر الشر عند أغلب الفلاسفة والمفكرين، فإن هذه الحرية ترتبط بالشر الأخلاقي فقط: لأنَّ الشر الطبيعي لا صلة للحرية به، اللهم إلا إذا أخذنا بالتفسير الديني الذي يرى أنَّ كافة الابتلاءات والشرور الطبيعية من زلازل وبراكين وأعاصير وفيضانات وأوبئة وأمراض... وغيرها إنما تأتي كاختبار وابتلاء للمؤمنين أو كعقاب وانتقام إلهي من الأشرار الذين تمردوا على طاعة الخالق وسلوكوا طريق الغواية.

(د)- التعدد والتغير والإمكان:

ذهب البعض إلى أنَّ مبادئ التغير والتعدد والإمكان هي المسئولة عن إنتاج الشر، فلو كان الوجود واحداً ساكناً محدداً تام التحديد وتاماً كل التمام لما أمكن ظهور الشر. إذن التعدد والتغير والإمكان هي التي تسمح بتلك الشرور. فإذا كان التعدد والتغير أهم مبادئ الوجود، فإن الإمكان هو المبدأ الوجودي الذي يسمح مباشرة بقيام الشر نظرياً، خصوصاً وأنه هو الأساس الوجودي الأهم في قيام الحرية الإنسانية. ولا شك أن تلك الرؤية رغم شيوعها في تاريخ الفلسفة الغربية إلا أنها تجانب الصواب بشكل واضح، فكما يقول عزت قرني: "حاول بعض المنظرين إلصاق تهمة أصل الشر إلى التغير، وهو تصور واهم؛ لأن التغير محايد، يساعد على الإتيان بالشر وبالخير للإنسان"⁽¹⁾.

(هـ)- الطبيعة:

الزلازل والبراكين والفيضانات وموجات التسونامي وموجات الجفاف والأوبئة المدمرة وجراثيم الأرض، فضلاً عن الميكروبات والجراثيم المسببة للأمراض الإنسانية منذ ظهور الإنسان وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.. وغير ذلك من الشرور الطبيعية التي تُنسب إلى الطبيعة وتصدر عنها، وهي الشرور الطبيعية حسب تقسيم الشر. وهي تلك الشرور التي استند إليها الملحدون— بدرجة كبيرة- في رفضهم لوجود الإله، أمّا المؤمنون فرأوا أن هذه الشرور قد يكمن فيها الخير وهي من أسباب تهيئة الأرض للعيش وتنقيتها عن الطاقة المخزونة في باطنها. أي أن المؤمنين يقولون بفكرة العناية الإلهية. أمّا الملحدون فيتساءلون أين هذه العناية وسط هذه

(1) عزت قرني، نظرية الشر، ص168.

الكوارث الطبيعية التي تجتاح مناطق كثيرة من العالم كل عام؟ وكيف تسمح العناية بهذه الآلام الفظيعة التي لا تنتهي؟

(و)- طلب السيادة والسيطرة:

إنَّ رغبة الإنسان المستمرة في طلب السيادة والسيطرة هي إحدى مصادر الشر، فغالبًا ما تقترن بالعنف والاعتداء والتعدي على الآخر بهدف إخضاعه والسيطرة على ممتلكاته والتسيد عليه. ولا شك أن طلب السيطرة والسيادة قد عرَّض البشرية منذ نشأة الحياة على وجه الأرض حتى يومنا الراهن إلى حروب يصعب حصرها، تلك الحروب التي راح ضحيتها آلاف من البشر وتم على إثرها تشريد الملايين أو تعريضهم للهلاك المحتم. فالتنازع على خيرات العالم مصدر لا ينتهي من مصادر الشر. بالرغم من أن خيرات العالم كثيرة، ولكن البعض لا يشبع من تجميعها وحجزها لنفسه والاستئثار بها دون غيره. كما أن المحاولات الدائمة التي يقوم بها الإنسان لإخضاع الطبيعة له والسيطرة عليها بكافة الوسائل الممكنة التي يبدىها له التقدم العلمي والتقني سرعان ما تنقلب عليه بكثير من الويلات والكوارث الطبيعية التي يقف الإنسان أمامها عاجزًا. ونتيجة لهذه الأطماع وتلك الأنانية المفرطة تكون تلك الرغبة في طلب السيادة والسيطرة هي مصدر دائم من مصادر الشر وإلحاق الأذى بالآخرين.

(ز) مصنوعات الإنسان:

إن مصنوعات الإنسان لها وجه الخير من حيث المبدأ، ولكن ظهر لبعضها وجوه للشر، فمنذ اكتشاف الإنسان النار وحفظها واستعملها في أوجه الفائدة كان لها في الوقت نفسه استعمالاتها التدميرية وقد أصبحت مصنوعات الإنسان مصادر للخير والشر معًا وبعضها يصبح مصدرًا للشر أكثر منه مصدرًا للخير، كالمواد المخدرة مثلًا. وربما - أيضًا - الطاقة الذرية في رأي بعض أهل الاختصاص. لقد أصبح الجميع يتخوفون اليوم من شرور مصنوعات الغذاء والملابس وأدوات الحياة اليومية، وبخاصة عند استعمالها بطريقة سيئة وفي غير الغرض الذي وجهت إليه. وكثير من الآلات التي اخترعها الغرب يصبح الآن متهمًا بالإيذاء قصير الأمد أو طويله لكل البشر، مثل السيارة والطائرة التي تستخدم مستخرجات البترول فتؤذي الغلاف الجوي المحيط بالأرض هي ومستهلكات الثلجات ومزيلات الروائح وما شابه. ولا نتحدث عن مصنوعات الأسلحة بأنواعها، ومنها النووية والكيميائية والبيولوجية⁽¹⁾، والحرب البيولوجية وحرب الجراثيم.

(ح) الشيطان:

(1) المرجع السابق، ص 243.

عدت الديانات الوضعية الشيطان إلهاً للشرو وجعلته في مواجهة مع إله الخير؛ إذ قدمت الديانة المصرية القديمة الإله "ست" على إنه إله الشر والانتقام والدمار. وفي الديانة الفيديّة الهندية ظهرت "مايا Maya" بوصفها ربة التغيّر المدمر والوهم والخداع والباطل، وهي تتعلّق بالحيل والسحر، وبخاصة أنواع السحر المتعلّق بالتحوّل لنموذج شيطاني، مثل تلك التي للثنين الجبار "فريترا Vritra" أو الأفعى الكونية التي هي "ماين Mayin" أي الساحرة⁽¹⁾. وفي الديانة الزرادشتية المحرفة (الأصلية توحيدية وليست ثنائية كما تدل ترانيم زرادشت) نجد "أهريمان" إله الشر والظلام في مواجهة "أهورمازدا" إله الخير. وفي الديانة الزروانية الفارسية كان "انكراماندو" إله الشر في مواجهة "ميثرا" إله الشمس. والشيطان لا وجود له في أساطير اليونان، لكن توجد أرواح شريرة تسمى (Alastores) وهي تحاول دائماً أن تزين الضلال للناس ليسلكوا طريق الشر. أما الغنوصية في القرن الأول للميلاد فقد أدخلت كثيراً من السحر والشعوذة في تعاليمها، وقالت بإمكانية السيطرة على القوى الخفية كالشياطين وغيرهم. وتأثرت في مراحلها المتأخرة بالديانة الثنوية، حيث اعتبرت الشيطان مساوياً لله في القوة والسلطان! وهذا ما تأثرت به المسيحية فيما بعد⁽²⁾.

أمّا الديانات السماوية مثل اليهودية والمسيحية فترى أن الشيطان هو الأساس في وجود الشر في العالم، لكن هذا الشيطان ليس كائنًا قديمًا أزليًا، ولكنه مخلوق، كان في البدء خيّرًا، ثم تمرد على الأمر الإلهي وتحوّل كائنًا شريرًا لغواية البشرية. وتتضح هذه الصورة في المسيحية أكثر منها في اليهودية؛ إذ إنّ الشيطان في المسيحية روح رهيّب بحيله وشراكه وخداعه ووساوسه. ومن ثم ذهب الكثير من المفسرين المسيحيين المهتمين بهذا الموضوع أن رأس الشرور كلها هي الخطيئة الأصلية التي يعد الشيطان هو المحرك الأصلي على الإتيان بها ويتحدد دور المسيح في تخليصه للبشر من هذه الخطيئة فيتخذ دور مبدأ الخير الذي لا يزال في صراع مع مبدأ الشر.

والشيطان في الإسلام عدو مبين للإنسان يحاول إضلاله ويتفنن في اغوائه، ولكنه لا سلطان له على المؤمنين وإنما يستحوذ على النفوس الضعيفة. والإنسان في صراع دائم مع

(1) محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأدباء، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص139.

(2) المرجع السابق، ص142-143.

وساوسه وطرق اغوائه، وهو بمثابة فتنة واختبار للناس لامتحان إرادتهم، وبانتهاء هذا الامتحان يتحدد المصير النهائي.

ومن أشهر من أعاد الشر إلى الشيطان في تاريخ الفلسفة كان الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل الذي ذهب في "محاضرات في فلسفة الدين" و"موسوعة العلوم الفلسفية" إلى أن الإنسان كان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، واختلف مع الله، نتيجة التدخل الشيطاني⁽¹⁾.

وهكذا تعددت مصادر الشر واختلفت بين الديانات الوضعية والسماوية والفلاسفة والمفكرين وعلماء الكلام واللاهوت. وقد آثرنا أن نعرض لها باختصار فيما سبق.

أنواع الشر:

وبناءً على ما تقدم يمكننا القول إنَّ الشر على ثلاثة أنواع: (أ) الشر الطبيعي، ويقال للآلام والغموم كالألم والمرض، وهذا المعنى وراى عند الأبيقوريين وهو لا يثير، في رأيهم، أية مشكلات لاهوتية طالما أن الآلهة لا يعنون بالعالم. (ب) والشر الأخلاقي، وهو ما يطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وهو ما يقال له الرذيلة أو الخطيئة كالكذب والظلم والعدوان. (ج) والشر الميتافيزيقي، وهو نقصان كل شيء عن كماله⁽²⁾. وهو يُقال على ثلاثة أنحاء:

أ- الشر من حيث هو عدم، وهو الشر المحض. وهو ما يقول عنه ابن سينا في النجاة: "الشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته".

ب- الشر من حيث هو عرض، وهو عند ابن سينا "المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه"

ت- الشر من حيث هو ضرورة الهيولى⁽³⁾.

ويضيف بعض الباحثين نوعاً رابعاً من أنواع الشر يقال له الشر المحذور وهو الذي يحظره العرف العام، أو القانون، لا لأنه شرٌّ في ذاته، وإنما لأن الجماعة قد اتفقت على حظره وتجريمه⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص152.

(2) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983، ص102.

(3) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1998، ص385-386.

وفي ختام هذا المبحث نعود للتأكيد على قضيتنا الأساسية في هذه الدراسة، وهي بيان كيفية ارتباط مشكلة الشر بالإلحاد عند الملحدين- كما سبق أن أشرنا- من حيث إنه إذا كانت أهم صفات الإله- بعد الإقرار بوجوده- في كل الأديان السماوية وجُلّ الأديان الوضعية، هي: أن يكون (كليّ القدرة)، أي أن قدرته لا متناهية يفعل ما يشاء متى يشاء وأينما شاء. وأن يكون (كليّ المعرفة)، يعلم ما حدث وما يحدث وما سوف يحدث في المستقبل. وأن يكون الإله (كليّ الخيرية)، فهو خير يحب الخير ويفعل الخير. هذا فضلاً عن الصفات الإلهية الأخرى التي تدور حول الجلال والكمال الإلهيين. ولما كان من غير المنطقي أن يليق بجلال وكمال الإله أن نلحق به صفات لا تليق بجلاله وكماله كالشّرارة أو العجز أو النقص. فإنّ الملحدين ينتقلون عبر هذا الاستدلال إلى إنكار وجود الإله؛ فيرون أنه مع التسليم بوجود الشر في العالم، فإننا بإزاء ثلاثة احتمالات تجاه الإله، تتمثل في: إمّا أن هذا الإله المزعم وجوده ليس كليّ الخيرية، فهو يعرف آلام البشر ومعاناتهم وقادر على رفعها لكنه لا يريد ذلك. وفي هذه الحالة لا يصلح أن يكون إلهاً لأنه سيصبح إلهاً شريراً. وإمّا أنه ليس كليّ القدرة، يرى آلام البشر ولا يقدر على رفعها، وفي هذه الحالة لا يصلح أن يكون إلهاً أيضاً لأنه سيصبح إلهاً عاجزاً. وإمّا أن يكون ليس كليّ المعرفة، فلا يعرف بما يحدث للبشر من آلام ومعاناة، وفي هذه الحالة لا يصلح أن يكون إلهاً أيضاً لأنه سيصبح إلهاً ناقصاً.

المبحث الثاني: الشرّ الشُّبهة الأهم في عالم الإلحاد قديماً وحديثاً

تعد معضلة وجود الشر في العالم أهم الشُّبهة الإلحادية في عالم الإلحاد القديم والمعاصر؛ وإذ كنا قد أشرنا في مستهل هذه الدراسة إلى بعض رؤى الملحدين المعاصرين الذين يرون أنّ معضلة وجود الشر في العالم كانت أهم مبررات الإلحاد في الوقت الراهن. فإن هذه الدراسة تحاول الغوص للوقوف على جذور المشكلة في تاريخ الإلحاد. إذ يكاد يتفق الخاضعون في مشكلة الشر اليوم أن موضوعها الأكبر الذي يؤدي للإلحاد هو ثبوت التعارض بين وجود إله قدير، عليم، رحيم، ووجود الشر، غير أن هذا الإشكال الواحد، مجملٌ في صياغته، وحقيقته أنه مكون من مشكلتين متميزتين متعلقتين بالشر ووجوده في عالم مخلوقٍ من ربّ كامل، وهما:

أ- المشكلة المنطقية للشر The logical problem of Evil:

(1) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص

وتسمى أيضًا بمشكلة الشر الاستنباطية، لأن الاستنتاج الإلحادي من المفترض أن بالإمكان استنباطه من الفرضيات المقبولة من المؤمن. وهي المشكلة المتعلقة بالتناقض الموجود بين دعوى وجود إله قدير، عليم، رحيم، وبين وجود الشر. والتي زعم أصحابها وجود تناقض بين الفرضيات الخمس التالية: (الله موجود، الله كلي القدرة، الله كلي المعرفة، الله كلي الخيرية، الشر موجود). ويعد الفيلسوف الاسترالي جون ليزلي مكي John Leslie Mackie (1917-1981) أهم القائلين بها، وقد تابعه في ذلك كل من: الفيلسوف الانجليزي أنطوني فلو Antony Felw في بحثه المنشور عام 1955 والمعنون بـ "القدرة الإلهية والحرية الإنسانية"، والأمريكيان جون مكلوسكي H.J. McCloskey (1810-1885) في بحثه المنشور عام 1960 المعنون بـ "الله والشر"، وهنري أيكن Henry Aiken (1912-1982) في بحثه المنشور سنة 1957 بعنوان "الله والشر". كما يعد الفيلسوف الأمريكي ألفين بلانتينجا هو أهم من فتد مزايم تلك المشكلة وأثبت تهاافت حجج أصحابها.

ب- المشكلة البرهانية للشر The evidential problem of Evil:

وتسمى أيضًا بالمشكلة الاحتمالية. وتزعم هذه المشكلة أنه وإن لم يكن هناك تعارض منطقي بين وجود الله ووجود الشر، إلا أن المرء يميل إلى الاستبعاد الاحتمالي لوجود إله قدير، عليم، رحيم، بسبب وجود الشر، سواء بسبب طبيعة الشر، أو لوجود قدر عظيم منه، أو لطبيعته المجانية التي لا خير من ورائها⁽¹⁾.

ويتذرع أصحاب هذه المشكلة بأن الشرور الكثيرة التي تقع في هذا العالم لا تعني سوى أن هذا الكون غير مراقب من قبل إله كامل الخيرية، حتى إذا قبلوا أيضًا (وهذا ما يفعله معظمهم) أن وجود الله ليس متعارضًا من الناحية المنطقية مع شرور العالم. وقد كان الفيلسوف الأمريكي وليام رو William L. Row (1931-2015) هو أبرز المتحمسين للمشكلة البرهانية للشر، وقد فعل للحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر ما فعله مكي للحجة المنطقية للشر. وذلك من خلال مقالته الشهيرة "مشكلة الشر وبعض صنوف الإلحاد" التي نشرها عام 1979م. والتي ترى أن هناك شرورًا مجانية؛ أي شرورا كان من الممكن منعها دون

(1) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله- الرد على أبرز شبهات الملاحدة، لندن، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، 2016، ص 108-109.

أن ينتج عن ذلك تكلفة أخلاقية خالصة. وما دامت هذه الشرور موجودة وكان بإمكان الله أن يمنعها دون أن يترتب على ذلك تكلفة أخلاقية، ولم يمنعها فهو غير موجود⁽¹⁾.

وقد لخص "رو" هذه المشكلة في نقاط ثلاث هي كالآتي:

- أ- هناك حالات من المعاناة الشديدة، والتي كان بوسع كائن كلي القدرة وكلي المعرفة أن يمنعها دون أن يضيق بذلك خيراً أكبر أو أن يسمح بشر على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ. (ولنسم هذا بـ "المسلمة الأميريكية" ونلاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بوجود شرور مجانية).
- ب- سيمنع كائن كلي المعرفة وكلي الخيرية وقوع أي معاناة شديدة يمكنه منعها، ما لم يكن بوسعه فعل ذلك دون أن يضيق بذلك خيراً أكبر أو أن يسمح بشر على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ. (ولنسم هذا بـ "المسلمة اللاهوتية" ولنلاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بأنه إذا كان الله موجوداً، فلا وجود هناك لشرور مجانية).

ت- إذن، لا وجود هناك لكائن كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخيرية⁽²⁾.

وقد كان أستاذ الفلسفة الأمريكي المعاصر "دانيال سبيك Daniel Speak" أشهر من قدم ردوداً عقلانية ومنصفة وحساسة على هذه المشكلة البرهانية للشر، وذلك في كتابه "مشكلة الشر" الذي نشره عام 2015، وترجم إلى العربية عام 2016.

1- بدايات الشبهة ونسبتها إلى أبيقور:

عالج معظم فلاسفة اليونان الأوائل مشكلة الشر لكنهم لم ينظروا إليها كشبهة إلحادية تنفي وجود الله؛ إذ رأى فيثاغورس Pythagoras (572-497 ق.م) أن الشرائقي من الآلهة التي تدعو الصالحين إلى التقرب منها، فمن يتقرب ينال أقل قدر من الشرور، ومن ينأى يصيبه القدر الأكبر من الشرور. أمّا هيراقليطس Heraclitus (536-470 ق.م) فأعطى المشكلة بُعداً معرفياً، حيث رأى أنه لولا الشر ما عرفنا الخير، فلولا الظلام ما عرفنا قيمة النور. واقترب منه إلى حد كبير سقراط Socrates (470-399 ق.م) الذي عزا وجود الشر في العالم إلى الجهل، ومن

(¹) William Row, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, American Philosophical Quarterly, Published by: University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications, Vol. 16, No. 4 (Oct., 1979), pp.335-341

(²) Ibid, p.336.

ثمّ كان على الإنسان أن يتحمل مسئولية أفعاله الشريرة إذا لم يُحسن التأمل واختيار طريق الفضيلة. ورأى أفلاطون Plato (428-348 ق.م) أنّ الشر من نفس الإنسان التي نزلت إليه صافية طاهرة، ليتم سجنها في الجسد، وأن محاولتها تلبية مطالبه هو ما يوقعها في الشر. وأعاد فيلون السكندري Philon Of Alexandria (105-217) الشر إلى الكبرياء، حيث اعتبر أنّ التكبر شرٌّ مستطير لا ينجو منه الإنسان إلا إذا عرف حقيقة نفسه المتواضعة. في حين رأى أفلوطين Plotinus (205-270) أنّ الشر هو المادة الأولى؛ لأنّ تسلسل الوجود من الأعلى إلى الأسفل ينتهي بها، وهي المادة الموجودة قبل تشكل الأجساد البشرية، ومن ثمّ لا يكون الجسد البشري شرّاً مطلقاً، وإنما يكون شرّاً على قدر ما يلحق به من الهوى أو المادة الأولى. ولذلك فالشر عند أفلوطين دائم يحوم بعالم الفساد عالم المادة والفناء⁽¹⁾.

وهكذا دارت مناقشة مشكلة الشر في الفلسفة اليونانية كما لاحظ جليبرت موراي Gilbert Murray⁽²⁾ حول التساؤل: من أين جاء الشر في العالم ما دامت الآلهة خيرة؟ ومن ثم اهتم الكثيرون من الباحثين حين راحوا يؤصلون لهذه الشبهة (شبهة أن وجود الشر في العالم ينفي وجود الإله) بضرورة الوقوف على أصل الشبهة ومعرفة من ابتدعها.

ومن ثمّ رأى الكثيرون من الباحثين الأجانب والعرب -بتواتر غريب يشبه الإجماع- أن شبهة وجود الشرور في العالم التي تنفي وجود الإله، أو الشبهة في مجملها قد بدأت في العصر الهلينيستي مع الفيلسوف اليوناني أبيقور Epicurus (341-270 ق.م) الذي بنى مذهبه الفلسفي على المذهب الذري، فرأى أنّه لا أثر في هذا العالم إلا للذّر والفراغ والمصادفة، وأن الإنسان مهما نقّب في هذا الكون، فإنه لن يعثر على أثر للآلهة. وإدّا، فلا فائدة ألبتة في الآلهة، لأن اجتماعات الذرات تبقى مادامت قابلة للفناء، فإذا انمحت منها هذه القابلية بسبب ظرف من الظروف حدث التفكك حالا. ولهذا لم يكن عالمنا الحاضر إلا اجتماعاً متيناً لا يزال النجاح حليفه، وأن العلة الوحيدة في وجود النظام في بعض الأشياء هي زوال عدم النظام من هذه الأشياء، وهذا الزوال يقع من نفسه. وفوق ذلك فإن دراسة الطبيعة وخواص الأجسام ومظاهر

(1) انظر، غيضان السيد علي، فلسفة الدين- المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، سلسلة مصطلحات معاصرة، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص121.

(2) Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion, Doubleday Anchor Books, Garden City-New York, 1955, p.203.

الكون وتتبع التاريخ البشري لا تنتهي بنا- في رأيه- إلى الآلهة كعلة لوجودنا، بل لا تدلنا على أن لهم أية صلة بنا⁽¹⁾.

وهكذا يفسر أبيقور بقاء العالم وفساده، حيث يبقى العالم ما بقي النظام يحكم أركانه، وأن أي جزء منه افتقد إلى النظام فسد وكان مصيره إلى العدم. ومن ثم أنكر أبيقور العناية الإلهية، وانتقد قول القائلين بالعناية الغائية في هذا الكون كأحد الأدلة على وجود الإله، بل ذهب إلى القول صراحة إن العناية الإلهية وهمٌّ من الأوهام، وبرر انتقاده وتصريحه هذا بوجود الشر في العالم، وأخذ يتساءل: أين العناية الربانية في عالم ملئ بالشرور. وهنا وجد لكتانس Lactance (240-320 م) أشهر أعداء الأبيقورية الفرصة سانحة أمامه لينسب هذه الشبهة إلى أبيقور متعمداً، في صيغةٍ اشتهرت- فيما بعد- في الأوساط الإلحادية على الصورة التالية: "إمّا أن الإله يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع؛ أو إنه يستطيع ذلك ولكنه لا يريد؛ أو إنه لا يريد ذلك ولا يستطيع؛ أو إنه يريد ذلك ويستطيع. فإن كان يريد ذلك ولا يستطيع فهو عاجز وهذا لا يناسب الإله، وإن كان يستطيع ذلك ولا يريد فهو إله حسود وهذا أيضاً لا يناسبه؛ وإن كان لا يريد ذلك ولا يستطيع فهو في نفس الوقت حسود وعاجز وبناء عليه فهو ليس إلهًا، فمن أين إذن يأتي الشر؟ أو لماذا لا يقضي الإله عليه؟"⁽²⁾. وكان أشهر من نسب هذه الشبهة إلى أبيقور في العصر الحديث هو الفيلسوف الاسكتلندي الشهير ديفيد هيوم David Hume (1711-1776م) وتابعه في ذلك- مع الأسف الشديد- تقريباً أغلب الباحثين في كل أرجاء العالم، دون فحص أو تمحيص أو نظر إلى اتفاق هذه الشبهة مع مجمل موقف أبيقور الفلسفي. وكان هيوم قد أورد هذه الشبهة في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي على لسان أبيقور، قائلاً: "إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بلا أجوبة: هل الإله يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع، فهو إذن عاجز، أم أنه يستطيع ولكنه لا يريد فهو إذن حقود؟ أم أنه قادر ويريد معاً؟ فمن أين يأتي الشر إذن؟"⁽³⁾.

(1) محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، الجزء الثاني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1938، ص 201.

(2) جلال الدين سعيد، أبيقور- الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 95.

(3) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939, p. (Part 10), P.741.

وهكذا رأى الكثير من الباحثين بداية تلك الشبهة الإلحادية التي اتخذت من مشكلة وجود الشر في العالم حجة لإنكار وجود الله، ومن ثم الإلحاد به وإنكار وجوده. وتمت نسبة هذه الشبهة الإلحادية إلى أبيقور رغم أنَّ ذلك القول يتناقض مع المذهب الأبيقوري، وهو الأمر الذي سوف نناقشه بشكل تفصيلي في المبحث القادم مبينين براءة أبيقور من صياغة هذه الشبهة الإلحادية، مع توضيح أن بداية هذه الشبهة أقدم من أبيقور نفسه، فهي تعود إلى عصر الشكّك والازتيابيين القدماء، وتعود على وجه الخصوص إلى سكستوس إمپريقوس ذلك الشكّك الوحيد من القدماء الذي بقيت لنا تأليفه كاملة، والذي صاغ هذه الشبهة بهذه الصياغة كما وردت أعلاه.

2- إعادة إنتاج الشبهة في العصور الوسطى:

لم تتوقف تلك الشبهة عند العالم القديم، بل وجدت لها طريقا ووجودا في العصور الوسطى، إذ وقف بعض فلاسفة العصور الوسطى -خلال رحلتهم التوفيقية بين الفلسفة والدين- عند معضلة وجود الشر؛ فقد وقفوا كثيرا أمام مجموعة من الأسئلة التي حيرتهم من قبيل: كيف يمكن أن نفسر ما يعيش فيه الأشرار من رغبة ورفاهية، وما يعاني منه الأخيار من محن وعذاب وبلاء؟ وما الأساس الذي يقسم الله على أساسه الأرزاق بين الناس؟ وكيف يوزع الخيرات والنعم وكذلك المحن والنقم؟ لقد هزت هذه المشكلات إيمان العوام أولا، وإيمان المفكرين والفلاسفة ثانيا⁽¹⁾. مما عزا بابن الراوندي الملحد أن يقول: "إِنَّ مَنْ أَمْرَضَ عَيْبِيهِ وَأَسْقَمَهُمْ لَيْسَ بِحَكِيمٍ فِيمَا فَعَلَ بِهِمْ"⁽²⁾. وذهبت المانوية إلى القول بالهين؛ إله يصدر عنه الخير وهو يختلف عن إله آخر يصدر عنه الشر، ذلك كان اعتقادهم بأن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر، ونفع وضرر، ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة، فما يحصل من الخير فيضاف إلى النور وما يحصل من الشر فيضاف إلى الظلمة. وهو الأمر الذي لم يرتضيه فلاسفة الإسلام إذا لا يمكن أن يقولوا بالهين، وهو الأمر الذي حدا بالمعتزلة وابن سينا وغيرهما من الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة المسلمين، ومن بعدهم فلاسفة العصور الوسطى المسيحية وعلى رأسهم توما الإكويني، أن يهتموا بتقديم حلول عقلانية لتبرير مشكلة الشر تحول دون الوقوع في الإلحاد أو القول بالهين.

فذهبت المعتزلة إلى تعريف الشر بأنه "الضرر القبيح وما يؤدي إليه"⁽³⁾. ورأى القاضي عبد الجبار أنه إذا انتفت عنه صفة القبح فلا يجوز لنا أن نسميه شرا إلا على جهة المجاز لا الحقيقة. فلا يقال للضرر الناتج عن تطبيق الحدود أنه شر وذلك على سبيل المثال، إنما الشر القبيح هو ما كان من قبيل الظلم، والكذب، والجهل... إلخ. ومن ثم نزهت المعتزلة الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح، ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا، وردت ذلك الشر القبيح إلى الإنسان من حيث كونه يتمتع بإرادة حرة. ومن ثم يمكننا القول إن المعتزلة لم تنكر وجود الشر وإن استبعدت إرادة الله للشر الخلقى -حسب رأيهم- في حرية إرادة الإنسان، أما سائر الشرور

(1) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دت، ص 418.

(2) نقلا عن: أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)،

القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 2006، ص 54.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، التعديل والتجوير، القاهرة، منشورات وزارة الثقافة، دت، ص 29.

فإنها لا تتنافى مع أصل العدل. أي أن الشر غير القبيح مثل القحط والجذب وهلاك الزرع... إلخ. إنما هو شر على سبيل المجاز لا في التحقيق، بل هو في الحقيقة صلاح وخير؛ إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظرًا لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما ينجي من عذاب النار ويورث خلود الجنان فسادًا أو شرًا بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة⁽¹⁾.

وذهب ابن سينا إلى أن الله هو مصدر الخير، حيث استفاد من تفرقه في الأشياء بين الماهية والوجود في إضافة الخير لله تعالى؛ إذ إنَّه جعل من الله تعالى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها، والوجود هنا هو خير الكائنات وكمالها؛ لأن من كمالات الموجودات هو أن توجد، فالله باعتباره علة فاعلة يمنح الموجودات الممكنة الخير الخاص بها، وهو إيجادها، وإخراجها إلى حيز الوجود، فالوجود هو الخير، والعدم هو الشر عند ابن سينا، ولذا رفض فكرة أرسطو القائلة بأن الله علة غائية فقط⁽²⁾. ومن ثم كان الله عند ابن سينا هو مصدر كل خير، فهو سبحانه الخير المحض، والخير بالذات. والشر ليس مرده إلى طبيعة الله تعالى، وإنما إلى ما يصطبغ به الوجود من قوة وكثرة وإمكان. ومن ذلك تفرقة ابن سينا بين الأمور الخيرة والأمور التي يصدر عنها الشر، فيقول: "الأمور الممكنة في الوجود، منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلًا، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات"⁽³⁾. ويعطي مثالًا للقسم الثاني من الأمور الممكنة في الوجود بالنار، ف"النار لا تفضل فضيلتها، ولا تكمل مئونها في تتميم الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية"⁽⁴⁾. أي أن رغم الخير الذي يكمن في النار من نور وتدفئة واستخدامها في طهي الطعام واستخراج المعادن وغير ذلك من وجوه الخير إلا أن ذلك لا يمنع أن يوجد لها شرور عرضية تبدو في حرق ما يتفق لها ملامستها من أجساد البشر أو الحيوان أو الزروع... إلخ. ومن ثم يكون "الشر داخل في القدر بالعرض،

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، ص 55.

(2) منى أحمد أبوزيد، الخير والشر في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991، ص 31.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الثالث، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط3، [ن 7،

ف299].

(4) المصدر السابق، ص 301.

كأنه مثلاً مَرَضِيٌّ به بالعرض"⁽¹⁾. وهنا قد يتساءل البعض هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر؟ فيجيب ابن سينا قائلًا: "إنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم، وكان القسم الأول وقد فُرِّغَ منه وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة، فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه، وكأن النار جعلت غير النار"⁽²⁾.

وذهبت الإسماعيلية الإسلامية حسب مبادئها في "الأكوار والأدوار" إلى أن أصل العالم، أدوار، أي تتناوبه أدوار يسود في واحد منها مبدأ الخير ثم يسود بعده مبدأ الشر، وهكذا تظل الأدوار تتلاحق والصراع يدب بين المبدئين - الخير والشر- إلى أن تُكتب الغلبة لمبدأ الخير، في النهاية ذلك المبدأ الذي يرجع إليه خلاص البشر من شرور الجسد، وآفات هذا العالم الحسي. وإذا ما انتقلنا من الفلسفة الإسلامية إلى العصور الوسطى المسيحية وجدنا أن مشكلة وجود الشر في العالم قد شكلت حجر عثرة في طريق القديس أوغسطين إلى الإيمان، فقد فشل وارتد بعد أن آمن في بداية الأمر بالمسيحية، كما كانت قراءاته لتفسير أصل الشر ومصدره عند العرفانية المسيحية سببًا آخر لارتداده. إلا أن لقاءه بالقديس "أمبرواز" كان قد أقنعه بفحوى هذه المشكلة فاستطاع رده إلى الإيمان بعد أن كشف له عن الجوانب الحقيقية لمشكلة الشر⁽³⁾.

أمّا توما الأكويني فقد رأى أن الشر ليس كائنًا ذا وجود حقيقي، ولكنه أيضًا ليس عدمًا مطلقًا، وإنما هو انسلاب الخير؛ لأنه لا يمكن تصور الشر دون تعقل الخير، ولهذا لا يوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى، لأن انسلاب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض، على أن القديس توما لا يُعنى بالشر المادي إلا عناية ثانوية، وإنما الذي يهيمه على الأخص هو الشر الأدبي الذي هو وحده الشر الحقيقي، وهو عنده نوعان: أولهما الشر الناشئ من الخطأ أو سوء الصنيع، وثانيهما الشر الناجم عن الأحزان القلبية والآلام النفسية. وعلة الأول هي الإنسان وحده، ومصدره الثاني هو الإله، ولكنه لا يصدر عنه إلا عرضًا ولمصلحة أهم وأعم⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، [ن7، ف26]، ص305.

(2) المصدر السابق، ص310.

(3) رواية عبد المنعم عباس، ديكرت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د. ت، (الهامش) ص

404-405.

(4) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947، ص 120-121.

ومن ثم يكون الشر عند توما الإكويني لا وجود له في الحقيقة، وأن الشر الموجود في العالم إنما هو نقص معين في درجة الخير لا أي نقص؛ إذ إن عدم امتلاك الإنسان لجناح الطائر لا يعد شرًّا؛ لأن الجسد البشري لا يقتضي وجود ذلك، وبالمقابل فافتقار الطائر إلى يدين كالبشر لا يعد شرًّا أيضًا، وإذا كان الشر حرمًا فلا يتطلب فاعلاً حقيقياً، فالله تعالى - إذن - بريء منه، ولما كان لكل شيء علة، فإن علة الشر هي الخير، لا الله سبحانه وتعالى؛ لأنه منزّه عن النقص⁽¹⁾.

ووصف الشر بأنه نقص بدرجة معينة في درجة الخير لا يقلل من شأنه في العالم، ومن ثم فوصفه بالعدم ابتعاد عن ثنائية المانوية، فلا حاجة لافتراض إله شرير يخلق الشر، لأننا لا نحتاج مع قولنا أنه عدم أن ننسب خلقه إلى الله، وإن نسبناه يكون بالعرض لا بالقصد الأول. فالله سبحانه قد يسمح للشر بالوجود من أجل خيرات أعظم، ولا يفهم من هذا أن على البشر أن يستسلموا له ويكفوا عن أي فعل يقلل كميته في العالم، فنحن يجب أن نميز بين المشكلة العملية لتخفيف المعاناة، وبين مشكلته النظرية التي تنشأ في المحيط الميتافيزيقي واللاهوتي⁽²⁾.

وفي الحقيقة قد استسلم العقل الغربي في العصور الوسطى الأوروبية لظاهر نصوص الكتاب المقدس التي غالبًا ما كانت تمتزج بتفسيرات رجال الإكليروس الإيديولوجية المشبوهة. ورغم ذلك كثرت الهرطقات الناتجة عن عجز التفسيرات التي يقدمها رجال الدين عن الاقناع بتبريرات وجود الشر في العالم من أمثال ما قدمه أوغسطين وتوما الأكويني وكالفن. لكن معظم هذه الهرطقات كان يتم القضاء عليها بسجن أو قتل أصحابها وإحراق كتبهم ومنشوراتهم، تمامًا كما حدث في بدايات عصر النهضة مع جاليليو جاليليو والقس جيوردانو برونو.

3- بروز الشبهة في العصر الحديث

ومع بدايات العصر الحديث أخذت المشكلة في الظهور والبروز وخاصة مع تحرر الإنسان من سلطة الكنيسة ومن تحكمها في كل شيء، وشيوع نزعة الأنسنة Humanization وسيادة النظر العقلي فيما جاء في الكتاب المقدس من صورة مشوهة لإله يأمر بقتل الأطفال وإبادة مجتمعات بأكملها. مما عزا بفيلسوف كبير مثل توماس هوبز (1588-1679م) ألا يجد بدًّا من أن يعلن عن حل للمشكلة بشكل غير عقلاني، فيقرر أن الله فوق الخير والشر

(1) ثائر على الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي (ابن سينا- موسى بن ميمون- توما

الإكويني، نموذجًا)، دمشق، دار النوادر، ط1، 2014، ص 49.

(2) انظر، المرجع السابق، ص 50.

بالمعنى الحرفي للكلمة. وأن قوة الله التي لا تقاوم تجبر الناس في النهاية على طاعتها لأنها لا تقاوم، وهي وحدها التي تُفسّر بها أعمال الله في خلقه. واستدل توماس هوبز بسؤال الحواريين للسيد المسيح عن الرجل الذي ولد أعشى: "يا معلم من أخطأ؟ هذا أم أبواه حتى ولد أعشى؟ أجاب يسوع: لا هذا أخطأ ولا أبواه، لكن لتظهر أعمال الله فيه، فقدرة الله تظهر وتتجلى في كل شيء: حتى الحيوانات نفسها تخضع لألوان من العذاب والآلام، والموت، ومع ذلك فهي لم تخطيء ولم تأثم، إنها إرادة الله التي تريد لها أن تكون كذلك، قوة الله التي لا تقاوم تبرر جميع أفعاله أينما وجدت⁽¹⁾.

وهكذا يصور هوبز الإله كقوة غاشمة قاهرة، فهو أشبه بحاكمه التنين الذي يبسط سلطانه على الجميع عبر قوته التي لا تقاوم، فيرى أن البشر جميعًا يعلنون ولاءهم، على نحو طبيعي، لأولئك الذين لا يمكن مقاومة قوتهم، وهذا هو السبب الذي يبرر للملك أن يحكم رعاياه، وذلك- في رأيه- هو حق الإله في ابتلاء الناس وفق مشيئته الخاصة التي لا تبرر، وإنما تعتمد على قدرته وقوته اللامتناهيتين. وهنا يبدو لنا أن إله هوبز يشبه إلى حد كبير حاكمه البشري. فلا مجال للرحمة أو الحكمة في وجود الشر، وإنما هو تعبير عن القوة والقدرة التي لا حدود لها. فهذا الإله -عند هوبز- لا يمكن أن نسأله عن فعله، فمن أنت أيها الإنسان الذي تجادل الله، هل يحق للمصنوع أن يسأل الصانع: لماذا صنعتني هكذا؟ فعلى الإنسان الخضوع والخنوع وألا يبحث عن تبرير وجود الشر في العالم، فقوة الله التي لا تقاوم تبرر جميع أفعاله أينما وجدت. الأمر الذي ينتهي بهوبز إلى تصور إله مختلف تمامًا عن إله المسيحية الذي يعبر عن الرحمة والعدل. بل اعتقد أننا لن نبتعد كثيرًا عن الصواب إذا قلنا إن تبرير معضلة وجود الشر في العالم جعلت هوبز يتصور إلهًا بعيدًا تمامًا عن تصور الإله في الأديان السماوية.

وقد رأى فولتير (1694-1778) أنّ مشكلة الشر الموجود في العالم هي السبب الأول للإلحاد؛ حيث رأى أن الذين يؤكّدون وجود إله "خالق يثيب ويعاقب" مضطرون إلى أن يقولوا بأن هذا الإله يعرف لماذا يفعل ما يفعل، وما هو العالم الذي خلق. فكيف يمكنهم أن يقولوا ذلك وهم يرون في كل مكان نواقص المخلوقات، والألم الجسماني، والعذاب المعنوي، وخاصة الظلم والجرائم؟ فإن منظر الكون مخيف، حتى يبدو أن الله لم ينفخ الحياة في جميع المخلوقات إلا كي "يفترس بعضها بعضًا". وقد استغل فولتير زلزال لشبونة عام 1755م ذلك الزلزال العنيف التي بلغت قوته 8.5 درجة أو أكثر على مقياس ريختر لقياس الزلازل في التهكم

(1) إمام عبدالفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 418-419.

على مشروع لينتز في الثيوديسيا أو العدل الإلهي، خاصة وكما ذكر فولتير نفسه في روايته الساخرة "كانديد" أو في قصيدته "قصيدة حول كارثة لشبونة"، أن الزلازل ذو النتائج الكارثية قد ضرب مدينة كاثوليكية عميقة الإيمان، في يوم عيد جميع القديسين، بينما لم يلحق أضراراً جسيمة بالحي الفاجر في المدينة نفسها! مما منع المدافعين عن الرأي الذي يرى أن هذا قد يكون عقاباً من الله على خطايا الإنسان وفجوره من أن تكون لحجته أي قوة حقيقية. كما أن الدمار المروع الذي تمثل في مصرع عشرات الآلاف من البشر بسبب الزلازل نفسه أو بسبب التسونامي والحرائق التي أعقبته، والتي أتت على ما يقرب من خمسة وثمانين في المائة من منازل المدينة جعلت فولتير يتساءل: ماذا كان سيكتب لينتز في صياغته للطبعة الثانية للثيوديسيا لو أنه عاش مأساة زلزال لشبونة ورأى نتائجه؟! ومن ثم تابعت تساءلات فولتير الاستنكارية: أين الحكمة والعدل والطيبة في هذا الكون؟ فنحن أمام أمرين: إما أن الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر، ولم يرد ذلك، وإما أنه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع؟! وفي الحالة الأولى: هل يمكن أن نقول إنه طيب وعادل؟! وفي الحالة الثانية: هل يمكن القول بأنه قادر على كل شيء؟!⁽¹⁾

ومن الملاحظ هنا أن فولتير تحت تأثير وجود الشر في العالم لم ينكر وجود الله ، ولكنه طرح تساؤلات ارتيابية فيما يتعلق بصفاته اللامتناهية حول القدرة والرحمة والعدالة. أما ديفيد هيوم، وهو أشهر من أثار هذه الشبهة في العصر الحديث، فيرى أن الكون مليء بالشرور؛ فالقوي يفترس الضعيف، ويحيل حياته إلى شقاء وقلق وفزع دائم، بل إن الحشرات التي تتوالد على جسد حيوان لا تسلم من وجود حشرات أخرى تنمو بالقرب منها لتعذبها وتشقيها، ففي كل حذب وصوب من هذا الكون، من أعلى ومن أسفل، ومن الأمام ومن الخلف، يمتلأ هذا الكون بالأعداء التي تحيط ببعضها تنغياء شقاء الآخر وإبادته⁽²⁾. وأن الإنسان- الكائن العاقل في هذا الكون- هو أعظم عدو للإنسان بما يهدد به أخيه الإنسان من استبداد وظلم وهوان وعنف وشغب وحرب واستلاب وخيانة وغدر وغير ذلك من صفات سيئة، هذا فضلاً عن الأمراض والأوبئة التي تعمل على زيادة شقاء الإنسان⁽³⁾. ويسهب هيوم في بيان

(1) أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته)، ترجمة صباح محي الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1984، ص 68-69.

(2) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, (Part 10), P.738.

(3) Ibid, p.738.

وجود الشر في العالم، فيقول: "إذا أتى غريبٌ فجأةً إلى هذا العالم لأُريته -كنموذج من رزايا الحياة- مستشفى مكتظاً بالمرضى، وسجنًا مليئًا بالمجرمين، وساحة معركةٍ مليئةٍ بالجثث، وأسطولا يتخبط في المحيط، وأمة تعاني وطأة الاستعباد والمجاعة والوباء، قل لي لو كان بإمكانك أين أقوده لأُريه وجه الحياة السعيد؟!"⁽¹⁾. وهكذا لا يكون الإنسان ولا أي حيوان آخر سعيد في هذا الكون، ومن ثم فالإله لا يريد سعادتهم! وهذا لا يليق أبداً بمقام الإله إذا كان موجوداً. أي هكذا يرتاب هيوم في وجود الله نتيجة لوجود الشر في العالم، ويرى أن المنهج الوحيد لدعم وجود الإله في الطبيعة هو عنايته بها وحفظها من هذا الشر. فإذا افترضنا وجوده فعلياً أن ننكر إنكاراً مطلقاً شقاء الإنسان ومعاناته، الذي يحيط بنا من كل مكان مع الأسف.

وينطلق أرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860م) من المعضلة نفسها لينكر وجود الإله؛ حيث يرى شوبنهاور أن الإنسان يقضي حياته لاهئاً وراء إشباع رغباته وحاجاته التي لا تنقطع ولا تنقضي جميعها؛ لما يعترض تحقيقها من عقبات وصعاب؛ ولذلك فهو في آلام متصلة وعذابات مستمرة. ومما يزيد من مرارة الحياة الإنسانية هو إدراك الإنسان أنه منهزم في نهاية الأمر أمام الموت الذي يختبئ في مكان ما ليعلم ظهوره في أي لحظة. فالحياة عند شوبنهاور ليست شيئاً إيجابياً وإنما هروب من الموت. فالشقاء الإنساني لا محيص عنه ولا مفر منه، وكل ألم يزول ليحتل غيره مكانه، ولكل فرد نصيبه المحدد من الشقاء. والسعادة -إن وجدت- فإنما هي ليست شيئاً إيجابياً، فهي ليست سوى خلاص مؤقت من الألم. ولذلك فهي لا تبقى طويلاً فسرعان ما تنتهي ليحل محلها ألم أو حرمان جديان⁽²⁾.

ومن ثم يرى شوبنهاور أن حياة الفرد في جملتها مأساة مستمرة، وإذا نظرنا إليها في تفصيلاتها لم تكن غير ملهاة مضحكة، فلكل يوم عمله وهمومه، ولكل لحظة حيلها الجديدة، ولكل أسبوع مطالبه ومخاوفه، ولكل ساعة فشلها وتبديد آمالها، فإن المصادفة على استعداد دائماً لتضيف إلى الحياة شيئاً من مكرها وخبتها. أمّا الأماني فقلما تتحقق، والتعب يُبذل عبثاً، والآمال يحطمها مصير لا يرحم، والآلام تزداد شدة مع الأيام، وأخيراً يتسلل الموت ليختتم المأساة المضحكة إن صح هذا التعبير. ومن ثم يرى شوبنهاور أن وجود الإله الذي يعتني بالخلق والمخلوقات لا وجود له، إنه اختراع من اختراعات البشر، فالبشر - حسب شوبنهاور - يخترعون

(¹) Ibid, p.739.

(²) فواد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص 87-88.

عالمًا خياليًا بآلهته وشياطينه وقديسيه لتقدم له الضحايا والقرايين والصلوات والاعترافات وما شاكل ذلك⁽¹⁾. وهكذا يصبح الإله عند شوبنهاور من اختراع الإنسان، لتملاً خدمة هذا العالم الخيالي فراغ الحياة الواقعية وخلوها من الآلام والمتاعب، وتصبح كل حادثة من حوادث الدنيا نتيجة لعمل من أعمال تلك الكائنات المخترعة اختراعًا. ومن ثم بنى فكرته في تعليل أحداث الكون وكل ما يجري فيه على أساس "أن العالم إرادة فقط" بلا علم ولا حكمة ولا عناية ولا رحمة ولا عدل. وقد ترتب على هذه الإرادة العمياء كفاح وجهاد وكدح متواصل، وهذه الأمور لا بدّ أن ينتج عنها بؤس وشقاء؛ لينتهي شوبنهاور إلى إنكار وجود إله بناءً على وجود كل هذا الشر في العالم.

ولم يتعد كثيرًا كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) عن سلفه شوبنهاور، حينما رأى أنّ الفقر والعوز والجوع والخوف (كلها ضرور) هم من جعلوا الإنسان البائس يخترع وجود إله يَعدُّ الفقراء والمعوزين بالفردوس في العالم الآخر. ومن ثم رأى ماركس أنّ الدين يُعدُّ بمثابة القاعدة العامة للمجتمع التي يقوم عليها التعزية والمواساة والتبرير، وأنّ البؤس الديني ما هو إلا تعبير عن البؤس الحياتي الحقيقي واحتجاج عليه. فتَوَهُم وجود الإله -عند ماركس- أو أي تصور ديني يلزم عنه في الحقيقة تعزية للمستضعفين والفقراء والمعوزين، وقلب لعالم لا قلب له، وروح لأوضاع لا روح لها، وبالجملة فإن الدين قد أصبح أفيون الشعوب⁽²⁾. ومن ثم فلا مناص من مقاومته وشن الغارة عليه والعمل على تقويضه؛ لأنّه في عُرْف ماركس ضرب من ضروب المخدرات التي ترخي العزيمة، وتُهَيِّط النشاط، وتغري بالزهادة والاستسلام، فما الدين إلا وسيلة في يد الطبقات الممولة تستعين بها على حشو عقول الطبقات الفقيرة بالأوهام والخرافات لتصرفها عن مجابهة الحقائق.

ومن ثمّ لم يؤمن ماركس بوجود إله أبدًا؛ فالإلحاد مسألة مركزية في جُلِّ مؤلفاته، بل زعم أنّ وجود الشر(الفقر- الجوع- الخوف) هو السبب وراء التآليه، وأنّ الإنسان لا يقول بوجود إله إلا لأنّه يعاني الفقر المدقع والجوع المهزل والخوف الشديد، ومن ثم يرى هذا الإنسان الفقير الجائع الخائف ضرورة أن يستعصم بالقدرة الإلهية لكي تحميه وتواسيه هو وأطفاله الجائعين. فالدين في نظر ماركس هو الزفرة يصعدها المخلوق الذي هدّه الشقاء،

(1) المرجع السابق، ص 89.

(2) See, Karl Marx, Frederick Engels, Collected Works, Trans: Richard Dixon, Henry Mins, Salo Rayzanskaya, Progress Publishers, Moscow, 1975, p.175.

ولذلك توقع أنه عندما يختفي الفقر والجوع والخوف من العالم سينتهي الدين. وهكذا يكون الشر في وجود العالم عند ماركس هو السبب الذي يجعل الإنسان يبحث عن إله يعبد به ويحتفي به. ومن ثم وصفه هذا الإنسان العاجز بكل صفات القدرة والكمال.

وإذا كان ماركس يرى أن الدين سوف ينتهي من العالم بنهاية الجوع واختفاء الفقر والخوف والعوز من على وجه الأرض فإن الفيلسوف الانجليزي برتراند رسل (B. Russel 1873-1970) يرى أن السعادة التي يبحث عنها العالم لن تتحقق إلا بتخلص الإنسان من الأوهام التي خلقها بنفسه، فأخذت تخيفه وترهبه. ومن أهم هذه الأشياء الوهمية هو تصور وجود الإله والأديان. إذ اعترض رسل على وجود الله بسؤاله لنا عن شعورنا ونحن أمام سرير عليه طفل ينازع الموت. وهو بذلك يسألنا عن قدرتنا على تقبل منظر موت طفل في عالم خلقه رب كامل الصفات.

4- معضلة الشر كمبرر للإلحاد في العصر الراهن:

أخذت معضلة الشر في العصر الراهن مكاناً بارزاً وخاصة بعد الحربين العالميتين، ومع انتشار مذهب اللذة والزعة الفردانية حتى باتت مادة الاعتراض الأولى التي يتشبث بها الملحدون في سجلاتهم مع المؤلهين، الأمر الذي رأى معه الكثير من الباحثين الغربيين أنه من الضروري أن لا تكف عن مطالبة اللاهوتيين بضرورة تقديم إجابة معقولة لسؤال: كيف يمكننا الحديث عن وجود الله وسط المعاناة التي يعيشها البشر⁽¹⁾. فهذا هو التحدي الذي ما زال يشهده الملحدون في وجه المؤمنين؛ إذ ذهبت إيما جولدمان في العقد الثاني من القرن العشرين إلى أن فكرة الإله تبدو فكرة غير مجدية في الواقع المعيش؛ فبوذا لا يعبأ بمجاعة الهندوس الغاضبين ولا بفقر وتعاسة شعب الصين. ولا يزال يسوع يرفض القيام من بين الأموات لينقذ المسيحيين الذين يذبح بعضهم بعضاً. فأَيَّ إله هذا الذي يترك العالم للكوارث والشرور التي تكفي لملء السماء - حسب تعبير جولدمان-، ومن ثم تنتهي إلى أن الإنسان يتم خداعه بواسطة الآلهة، ويتم خيانتته بالرسول، ولذلك يجب عليه أن يتولى بنفسه تحقيق العدل على الأرض⁽²⁾.

(¹) Gloria L. Schaab, If God Is for Us: Christian Perspectives on God and Suffering, Created by the publishing team of Anselm Academic, United States of America, 2016, p.26.

(²) See, Emma Goldman, The philosophy of Atheism, in the Mother Earth, First published in February 1916, p.1-4.

وفي بدايات النصف الثاني من القرن العشرين؛ وتحديدًا في عام 1955م قدّم الفيلسوف الاسترالي جون ليزلي مكي في بحث بعنوان "الشر والقدرة الكلية" وجود الشر في العالم بوصفه مبررًا للإلحاد، وأنه يُحدث فجوة تفسيرية يتحتم على المؤمن أن يحاول إمّا ملئها أو تعليلها. حيث إنّه ارتأى أن وجود الله وصفاته المنسوبة له مثل الخيريّة الكلية والقدرة الكلية والمعرفة الكلية تتعارض منطقيًا مع وجود الشر في العالم، أو فيما عُرِف فيما بعد بحجة مكي التي صاغها على النحو التالي: الله كليّ القدرة، الله كليّ الخيريّة، الشر موجود. يبدو هناك تناقض بين هذه الفرضيات الثلاث⁽¹⁾. لينتهي مكي إلى القول بأن مشكلة الشر التقليدية تفتح المجال للمزيد من النقد العقلاني للدين؛ حيث يمكن إثبات أن المعتقدات الدينية لا تفتقد فحسب إلى الدعم المنطقي بل إنّها تبدو غير عقلانيّة بشكل بيّن، وأنّ أجزاء العقائد اللاهوتية الأساسية تبدو متعارضة مع بعضها البعض. وأن اللاهوتي كي يثبت الإيمان فعليه أن ينبذ المنطق بصورة أكثر تطرّفًا حتى يصبح مهينًا ليس فقط لتصديق ما لا يمكن تصديقه بل لتصديق ما يمكن دحضه⁽²⁾.

كذلك ذهب أنتوني فلو- قبل تراجعته عن الإلحاد واتجاهه إلى الربوبية- أن شبهة الشر كانت الشبهة الأهم، وأحد الأسباب المبكرة التي قادته للإلحاد، وجعلته ينكر وجود الخالق⁽³⁾. كما يشير كل من جريجوري جانسيل Gregory E. Ganssle وينا لي Yena Lee إلى أنّ معظم الحجج الإلحادية التي تُطرح ضد وجود الله هي التي تقوم على معضلة وجود الشر في العالم؛ حيث ترى تناقضًا منطقيًا في التأكيد على وجود الله والشر معًا⁽⁴⁾.

في حين اكتفى الفيلسوف البريطاني الملحد ستيفن لاو Stephen Law في مناظرته مع وليم لين كريغ William Lane Craig حول "هل يوجد إله؟" بشبهة وجود الشر في العالم كحجة كافية لإنكار وجود الخالق. وهو ما فعله- أيضًا- الفيلسوف الأمريكي مايكل تولي في مناظرته لكريغ (2010) مصرّحًا أن "الحجة المركزية للإلحاد هي حجة الشر". وهو ما تكرر في جل

(¹) Maki (J.L.), Evil and Omnipotence, Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. Published by Oxford University Press, (Apr., 1955), p. 200.

(²) Idem.

(³) Antony Felw with Roy Abraham Varghes, There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind, Harper Collins e_books, NewYork, 2007, p. 13.

(⁴) Gregory E. Ganssle and Yena Lee, Evidential Problems of Evil, in :God and Evil :The Case for God in A World filled with Pain, Edited by Chad Meister and James K. Dew JR., IVP Books, USA,2013, p.15.

المناظرات الشهيرة بين الملحدين ومناظرهم من اللاهوتيين أو المؤمنين في الغرب، بل وحتى ما كان مرتبطاً من المجادلات بالشأن العلمي، ومن ذلك تصريح مايكل روس- أشهر فلاسفة العلوم المنافحين بشراسة عن الداروينية- في مناظرته للداعية النصراني فزيل رانا Fazale Rana، والتي كانت تحت عنوان: "أصل الحياة: التطور أم التصميم؟" (2013م)، أنه لا يرفض الإيمان بوجود الله إلا لسبب واحد، وهو مشكلة الشر. إنها الشبهة نفسها التي وصفها الشاعر الألماني الملحد "جورج بوخنر" بأنها صخرة الإلحاد. في حين اعتمد الفيلسوف الملحد مايكل مارتن Michael Martin في مؤلفه "الإلحاد: تبرير فلسفي" على شبهة وجود الشر في العالم بوصفها الحجة الأقوى على نفي وجود الرب الخالق⁽¹⁾. والتي استند إليها بشكل رئيسي في مناظراته مع المؤلهين. كما صرح سي إس لويس أن سبب إلحاده هو ما كان يبدو له في الكون من وحشية وظلم ومعاناة⁽²⁾.

كما قدّمت أكثر من أطروحة علمية في الجامعات الغربية تعمل على محاولة حل مشكلة وجود الشر في العالم لإثبات وجود الله، كاستمرار لتلك المؤلفات التي لم تتوقف عن تناول هذه المشكلة بالذات، فقد رصد "باري وتني Barry Whitney" عبر دراسته البليوغرافية عن المؤلفات الفلسفية واللاهوتية التي نُشرت عن مشكلة الشر في ثلاثة عقود فقط من الزمان (1960-1990) فإذا هي تبلغ 4200 دراسة⁽³⁾. وكان من أشهر تلك الأطروحات الجامعية تلك الأطروحة التي تقدم بها الباحث الإنجليزي "طوبي جورج بيتنسون Toby George Betenson" إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب والقانون بجامعة برمنجهام للحصول على درجة الدكتوراه في سبتمبر 2014 تحت عنوان: (مشكلة الشر كاعتراض أخلاقي على الإيمان بالله الواحد The Problem of Evil as A Moral Objection to Theism) والتي زعم فيها أنّ مشكلة الشر يمكن أن تكون اعتراضاً أخلاقياً على الإيمان بالله الواحد، ومن ثم فإنّها ما زالت تمثل تحدياً خطيراً للمعتقد الديني، وخاصة من الناحية الأخلاقية؛ إذ يصبح الإيمان بالله في ظل وجود الشر أمراً مرفوضاً أخلاقياً، ولذلك كان من الضروري إذا أردت الإيمان بالله فعليك أولاً بحل مشكلة الشر، لأنّ هناك اعتراض أخلاقي على الإيمان بوجود إله في وجود الشر، ومن ثمّ راح "بيتنسون" يؤسس لمعقولة الإلحاد غير المعرفي أو الإلحاد الإكسيولوجي ذي الدوافع الأخلاقية من خلال

(1) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص18-19.

(2) C.S.Lewis, Mere Cristianity, Harper Collins press, NewYork, 1980, p.38.

(3) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص19-20.

تقديم الإله الذي يفتقر إلى الإنسانية، حيث الفشل في تبرير شرور العالم من الناحية الإنسانية، ولذلك يصبح الإيمان بالله لديه ليس خيارًا أخلاقيًا سهلاً، وعلى المؤمنين بالله أن يفكروا فيما يقولونه عن الله وأن يقوموا بتأييد أفكارهم الأخلاقية⁽¹⁾. وهو الاعتراض نفسه الذي أشهره الملحد الشهير ريتشارد دوكينز في كتابه وهم الإله قائلا: "إذا كان علينا أن نسلم بوجود إله في ظل وجود هذا الشر فيجب أن نفترض وجود إله قذراً! وإله مستقلاً بذاته لا يأبه لمعاناة البشر"⁽²⁾.

ومن ثم يمكننا القول إنَّ ملحي العصر الراهن اعتمدوا في إلحادهم بشكل رئيسي على معضلة وجود الشر في العالم؛ إذ عدّها الصحافي وال كاتب الأمريكي المعاصر والملحد السابق لي ستروبل Lee Strobel (1952-؟) في كتابه (The Case for Faith) أهم الحجج الإلحادية التي حصرها في ثماني حجج والتي أطلق عليها الحواجز العاطفية أو "حواجز القلب الثمانية أمام الإيمان" heart barriers to faith⁽³⁾. ومن ثم كان من الضروري الوقوف على هذه الحجة وبيان تهافتها وتهاافت الإلحاد القائم عليها على أمل توجيه ضربة قاصمة للصرح الإلحادي.

المبحث الثالث: دحض مزاعم الفلاسفة الذين اتخذوا من مشكلة الشر حجة إلحادية:

وبعد أن رصدنا لوجود مشكلة الشر كاعتراض رئيسي وأساسي على الإيمان بوجود الله منذ العصر اليوناني وحتى العصر الراهن كان من الضروري تفنيد هذا الزعم الذي تبناه الكثير من الفلاسفة في كل العصور، والوقوف عند أصل الشبهة وكيف انتقلت من العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى الإسلامية والمسيحية ثم العصور الحديثة والمعاصرة.

1- براءة أبيقور من تأسيس الشبهة رغم إدانة الأبيقورية:

فإذا ما عدنا إلى أصل الشبهة وَمَنْ أثارها لأول مرة، وهو - كما سبق أن ذكرنا- الفيلسوف اليوناني أبيقور، وإذا عدنا إلى مصادره وكتاباتاته فإننا نجد أنه لم يكن ملحدًا وأنه كان لا ينكر وجود الآلهة، إذ يقول صراحةً: "الآلهة موجودة، لا شك، ونحن على يقين من

(1) Toby George Betenson, The Problem of Evil as A moral Objection to Theism, A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY, USA, 2014, pp.180-182.

(2) Richard Dawkins, The God Delusion, p.108.

(3) See, Lee Stroble, The Case for Faith: A Journalist Investigates The Toughest Objections to Christianity, Harper Collins, Zondervan, Michigan, USA, 2000.

وجودها... وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور، بل هو ما ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور⁽¹⁾. كما قد بيّن أبيقور في نص آخر في خطاب له إلى مينويشيوس Menoiceus يقول فيه: "هناك أمران أبيهنا لك، عليك أن تلزمهما وتدريب نفسك على فعلهما، بوصفهما ركنين للحياة الصحيحة، أن تؤمن بأن الإله حي لا يموت، وأنه مبارك ومقدس، وذلك بحسب مقتضيات العقل السليم عند البشر، فإذا آمنت بذلك وجب عليك ألا تصف الإله بشيء يتنافى مع قداسته وتعاليه، وتنزهه عن الموت"⁽²⁾.

ولكنه- مع ذلك- كان يرى أنّ الآلهة مهما كانت صفاتها فإنها لا تهتم بشئون البشر، ومن ثم فإنها لا تسعى إلى عقاب أفراد البشر لا أثناء حياتهم ولا بعد موتهم. وفي ذلك يقول أبيقور في "رسالة إلى منيسي": "وعليك، باديء ذي بدء، أن تتصور الإله كائنًا خالداً مغتبطاً، على غرار ما تقدمه لنا التصورات العامة العادية، ولا تنسب إليه أية صفة مناقضة لخلوده أو غير ملائمة لغبطته، بل ينبغي أن تتضمن الفكرة التي تكونها عنه كل ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته، فالآلهة موجودة، لا شك فيها، ونحن على يقين من وجودها، غير أنها لا توجد على النحو الذي يتصوره الجمهور، إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها، وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور، بل هو من ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور. وفعلاً، أن ما يثبته الجمهور لا يقوم على أفكار بدئية وإنما على افتراضات كاذبة، ومن هنا كان الرأي القائل بأن الآلهة تجازي الأشرار بالشر والأخيار بالخير. ولما كان الناس شديدي التمسك بفضائلهم الخاصة فإنهم لا يقبلون آلهة على غير شاكلتهم، كما أنهم يستغربون من كل ما يبتعد عن طرق تصرفاتهم الخاصة"⁽³⁾.

ومن ثم يظهر خطأ نسبة هذه المقولة أو أصل الشبهة الإلحادية إلى أبيقور، وأنّ المسئول عن إلصاق هذه المقولة -التي اتخذ منها الملحدون حجة للإلحاد- بأبيقور هو اللاهوتي المسيحي لاكتانس الذي كان عدواً لدوداً للأبيقوريين نتيجة لموقفهم من رجال الدين. ولذلك يرى البعض أن هذه الشبهة ربما يكون قد صاغها أحد الشكاك الأوائل ويقصد به كارنياديس، بينما يرى

(1) أبيقور، رسالة إلى منيسي، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، ، الدار العربية للكتاب، 1991، [ف:125] ص 204.

(2) Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers: Vol 2, Trans. R.D. Hicks, Loeb Classical Library, 1925, p.122.

(3) أبيقور، رسالة إلى منيسي، مرجع سبق ذكره، [ف:124] ص 204.

آخرون أن هذه المقولة أو الشبهة لا تعود إلى أبيقور أو إلى أي أحد من أتباعه، وإنما هي ترجع لمذهب مضاد للمذهب الأبيقوري.

وأَنَّهُ بعد البحث المتأني عن المصدر الحقيقي لمصدر هذه الحُجّة أو الشبهة تبَيَّن أَنّها ظهرت للمرة الأولى في أعمال الكاتب الشكاك سكستوس إمبيقوس⁽¹⁾. كما يؤكد قولنا هذا بنسبة هذه الشبهة إلى سكستوس إمبيقوس وليس إلى أبيقور ما جاء في ختام رسالة إمبيقوس المعنونة: "حجج ضد الاعتقاد في إله؛ إذ يقول: "إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجاباً بأن الله موجود، لا يسعهم اجتناب الخروج على مبادئ الدين؛ لأنهم إذا قالوا إن الله موجود وفي يده زمام كل شيء، فهم بذلك يجعلونه خالق الشرور؛ وإذا قالوا -من جهة أخرى- إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعضها الآخر، أو أنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إمّا أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين"⁽²⁾.

إلا أن ذلك لا يبرأ ساحة أبيقور وأتباعه تمامًا؛ لأنَّ الأبيقوريين كان لديهم موقف مسبق مناهض للدين، حيث يقول تيتوس لوكريتيوس Titus Lucretius Carus (99-55 ق.م) أحد الأبيقوريين: "إنَّ الدين شرٌّ ما بعده شرّ، وإنَّ الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائيًا من كل دين؛ لأنَّ الدين هو ينبوع كل شر"، ورغم ذلك يمكن الدفاع عن مثل هذا الرأي، حيث يمكن الزعم بأنَّه ربما لم يكن في عهد الأبيقوريين صورة صحيحة عن دين رباني صحيح، وإنما كان لديهم أديان وثنية خرافية، لذلك شجبوا الدين الذين رأوا نماذجه في عصورهم⁽³⁾.

ولكن الثابت في مذهب الأبيقوريين هو إنكار العناية الإلهية، فالآلهة موجودة ودليل وجودها تلك المعرفة البدئية الطبيعية الموجودة لدى كل البشر عن وجود الآلهة، لكنها ليس لها أي دخل بهذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهي ليست معنية في واقع الحال بما يجري في عالم البشر، فهم يعيشون في عوالمهم سعداء، ولا يكدر صفوهم أيّ هم يتعلق ببني البشر أو

(1) عبدالمعطي أحمد شعراوي، مقدمة كتاب لوكريتيوس، في طبعة الأشياء، ترجمة على عبدالنواب علي وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2018، ص67.

(2) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص372.

(3) عبدالرحمن حنبكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية،

بعلهم⁽¹⁾. واستند إنكار الأبيقوريين للعناية الإلهية إلى وجود الشر في العالم، فلو كان الإله ذي القدرة اللامتناهية يعتني بهذا الكون لما ترك فيه مثقال ذرة من شر، ولذلك زعموا أن العناية الإلهية ما هي إلا وهم من الأوهام؛ لأنّ حظ الشر في العالم أكثر من حظ الخير فيه، ومصير فاعل الخير فيه أسوأ من مصير فاعل الشر.

وبذلك يمكن القول إنّ معضلة وجود الشر وُجدت بالفعل عند الأبيقوريين رغم إقرارهم بوجود الإله أو الآلهة، لكنّ رؤيتهم لها عبرت عن رؤية فلسفية ناقصة وقاصرة ومحدودة اقتصرّت على رؤية ضيقة وتناولت جانباً جزئياً صغيراً جداً من المجموع الكلي الكبير، والتي لا تسمح لصاحبها أن يدرك معاني الحكمة الكلية، وتجعله يصدر أحكاماً باطلة، فالأبيقوريون لما أنكروا المعاد الأخروي عجزوا عن تفسير النعيم الدنيوي الذي قد ينعم به الأشرار في الدنيا والشقاء الذي قد يصيب الأخيار. ولو أنهم افترضوا وجود حياة أخروية لاستطاعوا أن يفسروا تلك الإشكالية التي لم يجدوا لها تفسيراً إلا إنكار العناية الإلهية، ولاستطاعوا أيضاً تفسير وجود الشر الذي يتمثل في وجود مصائب ومكاره تصيب الإنسان في الحياة الدنيوية؛ ليختبرها الله صبر الإنسان واحتماله، ورضاه عن الله فيما تجري به مقاديره، واستقامته على طاعته، وثباته على إيمانه بربه وبكمال حكمته، رغم كل ما أصابه من مكاره. إذن، فلا بد من وجود مصائب ومكاره، يراها الإنسان شر، ليستوفي الامتحان شروطه اللازمة له. بذلك تقتضي الحكمة. وفي ظروف الحياة الدنيا قد تقتضي الحكمة بمعاينة بعض المسيئين والمجرمين، عناية بالمسيء حتى يتوب، أو تنبيهاً على قانون العدل الرباني، أو مكافأة للمظلوم وجبراً لخاطره. على أن الجزء الأول مَدخَر إلى يوم الدين، ونظير ذلك يكون في بعض صور الثواب العاجل⁽²⁾.

وإذا ما احتج الأبيقوريون بآلام الأطفال أو من هم دون التكليف، فإننا نقول إنها إمّا أن تكون للإعداد والتربية أو للبحث عن سُبُل لتفاديها في المستقبل كحث العلماء على دراسة وباء أو جائحة لتقديم العلاج الناجع لها، وإمّا أن تكون من معجّل الجزاء الذي اقتضته الحكمة الإلهية العظيمة أو السنن الثابتة العامة.

(1) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،- المدارس الفلسفية اليونانية في العصر

الهيلينستي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2013 الطبعة الأولى، ص 108-109.

(2) عبدالرحمن حنبكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص 449.

كما يتضح ضيق أفق الأبيقوريين الفكري من إنكارهم للعناية الإلهية، فلو أنهم تأملوا جيداً في الكون؛ في السماء ونجومها ورفعتها بغير عمد، وفي الجبال ورسوخها والأرض وفجاجها، وفي البحار وأمواجها، وفي كل مظاهر الحياة من حولهم، لوجدوا علامات بارزة تدل على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة طبقاً لمقصد معين، ولوجدوا تنوعاً لا يمكن الإحاطة به، سواء من حيث مفهومه أو من حيث كنهه اللامحدود. فالشمس مثلاً لو كانت أعظم جرماً مما هي أو أقرب لهلك كل كائن حي من شدة الحر، ولو كانت أصغر حجماً أو أبعد مسافة لهلكت المخلوقات من شدة البرد. كذلك الأرض فهي مخلوقة بصورة يتأتى لنا المقام عليها، ولو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي عليه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها أو نُخلق عليها، ولولا دورانها حول نفسها بهذه الدقة ما كان هناك ليل أو نهار، ولولا دورانها حول الشمس ما كان هناك صيف ولا شتاء، ولا ربيع ولا خريف. وكل ذلك وغيره يعكس تدبيراً وعناية إلهية لا يمكن أن نعزوه للمصادفة أو الضرورة الطبيعية.

ولا أعرف كيف تغاضى منكرو العناية الإلهية من الأبيقوريين وغيرهم، وهم يرون ذلك الإتيان اللامتناهي في كافة المخلوقات من الذرة إلى المجرة، ومن الخلية إلى الجسم كله. ألم تثبت العلوم التقنية المعاصرة كثيراً من أوجه العناية الربانية التي لا يملك معها الإنسان إلا أن يسلم تسليمًا. لقد كانت رؤية الأبيقوريين قاصرة، فقالوا بوجود الاله وأنكروا عنايته بالكون فاقتربوا كثيراً من مذهب الربوبيين في شكله المعاصر.

2- توماس هوبز وإعلاء الله فوق فكري الخير والشر

أما توماس هوبز -رغم ماديته- فإنه خلط مشكلة وجود الشر في العالم بفلسفته السياسية وتصوره للحاكم التنين الذي يقهر الجميع، ومن ثم رأى أن الله فوق الخير والشر بالمعنى الحرفي للكلمة، رغم أنه في مواضع أخرى وتماشياً مع نزعة المادية، اعتبر الطبيعة ليست إلا مادة متحركة، وبالتالي فهي ليست فاضلة أو غير فاضلة، إنها فقط لا تبالي بالفضائل، لذلك لا ينبغي أن نتحدث عن خير وشر مجردين، فالخير والشر مجرد انعكاسات لرغبات الإنسان، فهي مجرد مفاهيم نسبية، أي ما يكون خير لك من الممكن أن يكون شرّاً لخصمك. وهي الفكرة نفسها التي سنجدها عند فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) الذي رأى أن كوناً بدون إله يكون خالياً من مفاهيم الخير والشر، وأن تلك المفاهيم ما هي إلا تصورات يفرضها الإنسان على الكون الذي لا يبالي به. ولا شك أن كليهما وسائر من نهج نهجهما قد وصل إلى النهاية المنطقية من إنكار وجود إله، ومن ثم فليس هناك حياة أخروية، ومن ثم

كان على الإنسان أن يحصل أقصى ما يستطيع من متع، وبالتالي يصبح ما قد يواجهه من ألم وحرمان شرًا لا جدال فيه.

3- فولتير والتفنيد الأكثر جرأة ومنطقية لمشكلة الشر:

أما فولتير بعد أن أورد الشبهة أخذ يناقشها كفيلسوف ويحاول تفنيد حجج الملحدون عقليًا، ورأي- بداية- أن إعطاء جواب يحيط بالمسائل جميعها ويرد على مسألة الشر هو أمر فوق امكاناتنا. ولكن الاعتراضات التي يأتي بها الملحدون يجب ألا تجعلنا نتخلى عما نعرفه معرفة وثيقة من نواح أخرى. فإننا إذا رأينا بناءً بديعًا لا يمكننا أن نشك في أن مهندسًا موجودًا أو قد وجد، قام ببنائه. ولكننا نرى على مراقي الدرج دمًا وقاذورات. فهل هذا يكفي كي نخلص إلى القول بأن المهندس غير موجود؟ فالملحدون يقعون في هذه السفسطة. وليس في الإمكان إنكار وجود منظم لهذا الكون البديع، ألا وهو الله، لأننا نجد دمًا وقاذورات توسخ أدراجه⁽¹⁾.

وهكذا وضع فولتير المسمار الأول في نعش هذه الشبهة التي حاول ديفيد هيوم أن يستعيدها- مرة أخرى- زاعما أن الشر والمعاناة يحيط بنا من كل جانب فكيف يكون هناك إله عليم وقدير ورحيم؟

4- هيوم وموقفه الانفعالي اللاعقلاني:

ويمكن دحض شبهة هيوم بأن موقفه لا ينم عن موقف عقلاني بقدر ما ينم عن موقف انفعالي ساعد على تكوينه رؤيته الحسية التجريبية التي لا تعترف إلا بما هو مادي، حيث يجعل من المادة الحقيقة القصوى، فلا يفسح أي مساحة للغيبات، بل يؤكد على أن كل ما لا يتمثل لمعيار التجربة الحسية يجب أن يُقذف به في النار (Commit it then to the flames)؛ لأنه -من وجهة نظره- لا يمكن أن يحتوي إلا على السفسطة والوهم⁽²⁾.

كذلك يمكن الرد على هيوم بالقول إنَّ الإله الخالق العادل قد أعطى الحرية الكاملة للإنسان، ومن تلك الحرية نشأ الشر. وهو الأمر الذي سيتضح بقوة عند خلفه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي صرَّح بتأثره الكبير بهيوم قائلا: "إن هيوم هو الذي أيقظني من

(1) أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته)، ص 69.

(2) Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, Edwin A. Burt (ed.), The Modern Philosophy, New York, 1939, p. 689.

سباتي الدوجماطيسي العميق"⁽¹⁾، وقد أكد كانط على أنّ كل الشرور الموجودة في العالم تنبع من الحرية"⁽²⁾. ذلك الشر الذي عجز هيوم - بإنكاره للبعث- عن تبرير مصير أصحابه إذا لم يكن هناك معاد أخروي. فكيف يتساوى الخير والشرير في المآل الأخير؟ ولماذا يصرّ هيوم- دون تبرير- على استبعاد رؤية الفلاسفة الإلهيين الذين يرون أنّ الكوارث الطبيعية فيها ما ينفع الناس ويحافظ على الطبيعة بشكل ما؟ أو أنّ الله سمح بوجود الشر في العالم، لكنه جعله شرطاً لا غاية من أجل صلاح العالم وانتظامه⁽³⁾. وخاصة أنّه إذا ما نظر الإنسان من هذا المنظور، وأعاد تقييم حسن الحوادث وقبحها ضمن أفق أوسع. فإنّه سيرى كل علاقات القوانين الكلية بطريقة أخرى، وسيراقب في حالة من الحمد، رحمة الله وصحة أعماله من بين منعطفات ودقائق العناية الإلهية⁽⁴⁾. كما يرى كثير من الباحثين أنّ وجود الشر في العالم ليس دليلاً على عدم وجود الله، حتى لو استطاع التشكيك في كفاءة برهان الغائية والنظام⁽⁵⁾.

كما يمكننا القول إنّ أهمّ النقود التي وُجّهت لهيوم في هذا الإطار هو نقد جون هيك John Hick (1912-2012) الذي رأى أنّ هيوم قد أخطأ حينما استخدم مشكلة الشر بكونها حجة تدحض الإيمان بالله، فقد رأى هيك أنّ هيوم قد خلط بين ما يجب أن يكون عليه الفردوس، بصفته بيئة للموجودات المتناهية الكاملة، وما يجب أن يكون عليه العالم الدنيوي، بصفته بيئة للموجودات التي تمر بعملية التحول إلى الكمال. فإذا كان تصورنا العام عن الغاية الإلهية صحيحاً، فليس المقصود إذن من العالم أن يكون فردوساً، وإنما مشهداً من التاريخ قد تتشكل فيه الشخصية الإنسانية، متجهة صوب نموذج المسيح. ومن ثم فإنّه لا يجب النظر إلى

(¹) Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics That will be able to come forward as Science, Translated by Gay Hatfield, In Theoretical Philosophy after 1781, Cambridge University press, 2002 , p.57.

(²) Kant, Lectures on Ethics, Translated by: Louis Infield, B.A., O.B.E, With An Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First Published, 1930, pp. 122-123.

(³) See, Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990, p.89.

(⁴) محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص 345.

(⁵) المرجع السابق، ص 354.

البشر قياساً على الحيوانات الأليفة التي يخلق الله لها حياة مريحة بقدر الإمكان، وإنما قياساً على الأطفال الذين سيسير نموهم نحو مرحلة البلوغ، في بيئة ليست غايتها الأساسية والأسسى هي المتعة المباشرة، وإنما إدراك الإمكانيات ذات القيمة العليا للشخصية الإنسانية⁽¹⁾.

شوبنهاور ومازق الاستغناء عن العون الإلهي:

أما بالنسبة لاعتراضات شوبنهاور الإلحادية، فمن المعروف أن فلسفته قد تأسست على مبدأ "إن العالم إرادة فقط"، فاستغنى بذلك عن كل عون إلهي يمكن أن يأتي من الخارج، ولذلك تراه يجد أن العالم الغيبي هو عالم من اختراع البشر- كما سبق أن أشرنا- معترضاً على رأي ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1716-1646) الذي يقول فيه إنَّ هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، ورأى أنه أسوأ العوالم الممكنة، وإلا كيف يكون أفضل العوالم الممكنة مع كل هذه الشرور الموجودة فيه⁽²⁾. فمن الطبيعي أنَّ ما يقوم على الإرادة الإنسانية وحدها لابد أن ينتج عنه تعب وكدح ومعاناة مما يملأ العالم بالبؤس والشقاء، فالإرادة لا تنتهي مطالبها، وما يحققه الإنسان اليوم لا يرضيه غداً، فيظل هكذا في شقاء دائم متواصل لا ينقطع. ومن ثم يعمل الإيمان بالله والتوكل عليه على تحقيق السكينة والطمأنينة التي افتقدها شوبنهاور. ولو أنه آمن بوجود حياة أخروية لاستيقن أن الدار الدنيا دار ابتلاء وامتحان، وأنها كأية امتحانات لا تمر دون كفاح وعناء وجهاد، يعقبها- للأخيار فقط- راحة مستمرة وسكينة أبدية.

كما أنَّ اعتراض رسل على وجود الإله في حالة وجود طفل ينازع الموت في عالم خلقه رب كامل الصفات، لا يعبر- في حقيقته- إلا عن موقف اعتراضى انفعالي يعبر عن حالة فارغة معطلة بلا أية دلالة. فهل وَجَدَ رسل ما يقوله لهذا الطفل، غير: لقد انتهى رصيد خلاياك، وحن الوقت لتعود إلى التراب! إنك من لا شيء وإلى لا شيء. لقد حان الوقت أن تصبح وجبة للدود، وداعاً بلا لقاء، ولا رجاء⁽³⁾.

5- تهافت المزايم الإلحادية الراهنة:

ومن تلك الردود على هؤلاء المذكورين من الفلاسفة الملحدون الذين أثاروا شبهة وجود الشر كحجة على عدم وجود الله يمكننا الرد - بشكل عام- على كل الفلاسفة والكتّاب

(1) منى أحمد محمود، فلسفة الدين عند جون هيك، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة سوهاج، 2015، ص 217-218.

(2) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الرابع)، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق- محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، ص 437.

(3) انظر، سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص 215.

والمفكرين الملحدين القدماء والمعاصرين الذين اتخذوا من شبهة وجود الشر في العالم الشبهة الأولى لإلحادهم، وذلك من خلال ما يلي:

في بداية دحض هذه المشكلة الخاصة بوجود الشر في العالم وما ينتج عنها من إنكار وجود إله، يجب أن نسلم- صراحةً- أنها حجة غير منطقية؛ لأن وجود الشر من الممكن أن يشكل اعتراضًا أخلاقيًا على وجود إله قادر، عليم، رحيم. لكنه لا يقوم كحجة دامغة لإنكار الإله؛ أي أنه -كما رأى أنتوني فلو- أن وجود الشر والألم في العالم لا ينفي الوجود الإلهي، وأنه لا علاقة بين وجود الإله وتبرير أو عدم تبرير وجود الشر، لكن أقصى ما يفعله أنه يدفعنا لإعادة النظر بخصوص الصفات الإلهية⁽¹⁾.

كما أنه يمكن النظر إلى المشكلة بشكل معكوس من خلال السؤال التالي: هل معضلة تفسير وجود الشر في العالم هي التي تنتج الإلحاد؟ أم أن الإلحاد هو الذي ينتج معضلة تفسير وجود الشر؟ أرى أن الصيغة الثانية هي الأقرب للصواب؛ حيث إن الإلحاد المتمثل في إنكار وجود إله يثيب المحسن ويعاقب المجرم في حياة أخروية هو الذي أنتج معضلة تفسير وجود الشر؛ إذ إن غاية الإنسان الذي لا يؤمن بحياة أخروية هو التمتع بكل الملذات الحسية والمعنوية الموجودة في هذا العالم، ولذلك يصبح كل ما يشعر به من ألم، وكل ما يمنعه عن الوصول إلى هذه المتع شرًا يسعى للتخلص منه. وانطلاقًا من هذا المنظور- كما يرى د. عمرو شريف- يصبح كل ما يتعرض له الإنسان من شرور وآلام أمورًا عشوائية تمر به خلال حياته في دنيا نشأت بأسلوب عشوائي، ومن ثم يصبح القول بوجود إله كلي الرحمة والمحبة، ينظم هذه الحياة هراءً وعبثًا⁽²⁾. فقد أصبحت حياة الإنسان الغربي اليوم غاية في ذاتها، وليس هناك هدف أو غاية من ورائها، لذلك كان كل ألم فيها يعد مظهرًا من مظاهر عبثية الوجود لأنه فقد في ذاته حافز القدرة على استشعار أي معنى إيجابي للمكابدة والصراع مع أوجه النقص في حياته⁽³⁾. فالسعادة الآتية هي كل همه ومبتغاه حيث يسعى حثيثًا كي يتخلص من كل هم وكدر وألم ومعاناة، ولكن هيهات هيهات أن يتسنى له ذلك.

(1) Antony Felw with Roy Abraham Varghes, There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind, p. 156.

(2) عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر، 1435، ص 157.

(3) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص 27.

لكنه لو آمن بوجود إله يثيب ويعاقب في حياة أخروية لأدرك أن الحياة الدنيوية بداية لرحلة أبدية وهي بمثابة "لجنة اختبار" يثاب فيها على ما قدمه من خير، ويعاقب على ما ارتكبه من شرور، فالصبر على البلاء والابتلاء مطلب إلهي ليوثي -بعد ذلك- الصابرون أجراً غير حساب. كما يمكن للمؤمن ببساطة أن يبرر وقوع الشر على الأطفال والضعفاء وغيرهما ممن يقع عليهم الشر في العالم ويعانون، حيث سيتعرف المؤمن على جلال ربه من خلال البلى، وعلى جماله من خلال العطايا.

ومن ثم يمكننا القول إنَّ معضلة الشر تبدو مستحيلة الفهم عند إنكار وجود الله، أما في حالة الإيمان فإنها تعكس أبعاداً وأسراراً أخلاقية بعيدة الغور، ودروس بالغة العظة والحكمة، بل يمكن القول إن وجود الشر هو دليل على تمتع الإنسان بإرادة حرة، تلك التي تدحض التناقض بين وجود الشر ووجود الإله، ومن ثم تصبح مشكلة الشر سبيلاً للبرهنة على وجود حرية الإرادة الإنسانية كنعمة إلهية.

إن التمييز المنطقي بين الإله الكامل والمخلوقات الناقصة ينتج عنه وجود نقص يتمثل في كافة الشرور الموجودة في العالم. وذلك لأنه لو كان العالم خلواً من الشر لتساوى مع الإله الخالق في الكمال، وهذا لا يصح منطقياً. والشر الذي نراه في العالم من زلازل وبراكين وفيضانات وسيول وأمراض وأوبئة وكوارث ما هي إلا تعبير عن أوجه النقص في العالم؛ لأن الكمال لا ينبغي أن يكون إلا لله وحده.

كما أن الحياة الدنيا لا يكون لها طعم لو أنها لذة دائمة، فبضدها تتميز الأشياء، فلا معنى للصحة بدون المرض، ولا للنور بدون الظلام، ولا للجوع بدون الشبع، ومن ثم لن يكون هناك معنى للخير بدون وجود الشر، ويعد هذا مبرراً وجودياً لوجود الشر، وبالتالي لن يكون هناك معنى لحياة الإنسان إن لم يخطئ، ولذلك كان من صفات الله أنه غفور يغفر الخطايا لمن تاب وأناب.

كما يمكن القول إنَّ الله لا يخلق شراً محضاً، فما قد نراه شراً -بادئ الرأي- قد نلمح فيه الخير إن تلمسناه من كل جوانبه، وليس شرطاً أن تكون الحكمة ظاهرة، فربما تغيب عنا الحكمة أو المنفعة من وجوده، وربما ما نراه شراً لنا، يكون فيه نفع وخير لغيرنا. فالزلازل والبراكين مثلاً هي نتاج قوانين فيزيائية وضعها الله في الأرض، وهي ليست شراً في حد ذاتها؛ لأنها قد تحدث في مكان ليس فيه إنسان ولا حيوان يتضرر، ثم إنَّ هناك خير كامن فيها، فهي من أسباب تهيئة الأرض للعيش، فهي تنفس عن الطاقة المخزونة في باطن الأرض وتحافظ على

ديمومة الحياة البشرية. وكذلك في كل باقي أمور الحياة قد يرى الإنسان الأمر على أنه شر وهو فيه الخير الكثير⁽¹⁾.

إنَّ غياب مفاهيم الصبر على الابتلاء، والجزاء، والثواب،... وغيرها من مفاهيم تحث على تحمل المعاناة نظرًا للجزاء العاجل أو الآجل، مع انتشار الرفاهية التي وفرتها المخترعات التكنولوجية في العصر الراهن هي ما يرفع حساسية الإنسان المعاصر ويجعل صدره ضيقًا حرجًا مع أبسط ما يلاقي من أوجه الشر، فلا يطيقه ولا يتحملة، ومن ثم يكون الانفعال الزائد بسببه، مما يجعله ينكر وجود الخالق. ولكنه عندما يلحد وينكر وجود الله هل ينتهي الشر من العالم؟! هل تغمره السعادة والراحة الأبدية؟! وعندما يكون الجواب بالنفي، فإنه سيكون الإلحاد الناتج عن الشر ما هو إلا موقف انفعالي غير معقول ولا مبرر له.

ومن ثم فليس هناك أي تلازم منطقي صحيح بين وجود الشر ونفي وجود الله أو نفي صفاته، فليس معنى وجود الإله، أنه لابد أن يمنع وجود الشر، فهذا إطلاق لا وجه لصحته، ولا دليل منطقي عليه، بل حجة المؤمنين برد الشر لحكمة عليا أوجه وأوفى، فالله عز وجل لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، فلا تخرج أفعال الله تعالى عن الحكمة والمصلحة والإحسان والرحمة والعدل والصواب، كما لا تخرج أفعاله عن العدل والصدق⁽²⁾.

وهكذا تنهوي المعضلة الإلحادية المحورية: "معضلة الشر والألم"، وهي كما سبق أن بينا أهم الحجج العقلية والفلسفية التي يطرحها الملاحدة في كل العصور لتدعيم إنكارهم لوجود الله، وهو الأمر الذي تنبه له الكثير من الفلاسفة والملاحدين السابقين، فعندما عاد "أنتوني فلو" إلى الإيمان، أعلن أن وجود الشر والألم في حياة البشر لا ينفي وجود الله، وأنه مهما تعددت تفسيراتنا لهذه المشكلة سيظل التفسير الديني هو الأكثر قبولًا والأكثر انسجامًا مع طبيعة الحياة.

الشر يتحدى الإلحاد:

إن وجود الشر يعني وجود الخير، فلا يمكن أن يوجد الشر بدون الخير ولا الخير بدون الشر، فإذا سلمنا بوجود الخير- وهو أمر بدهي- نكون قد سلمنا بوجود الشر. ومن ثم يكون

(1) أحمد ماهر أحمد علي، حجاج الإلحاد في قضايا الإلهيات- دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، رسالة

ماجستير غير منشورة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2019، ص 166-167.

(2) المرجع السابق، ص 168.

هذا دليلاً قاطعاً على وجود الله، فمن الله يأتي الخير إذ لا يمكن أن يأتي الخير من المادة الصرفة إذ لا خير فيها.

وقد عبّر سي إس لويس بلسان الفيلسوف عن هذه الحقيقة لما كان ملحدًا، بقوله: "حجتي ضد الإيمان بالله كانت أن الكون يبدو شديد الوحشية والظلم، لكن، كيف اكتسبت أنا فكرة العدالة والظلم؟ إن الإنسان لا يقول عن خط: إنه معوّج إلا إن كان له شيء من المعرفة بالخط المستقيم. بما كنت أقارن هذا العالم عندما قلت: إنّه غير عادل؟.. بالطبع كان بإمكانني التخلي عن فكرة العدل بالقول: إنّه لا تعدو أن تكون من محض رأيي الشخصي، ولكن لو قلت رأيي ذلك فسينهار اعتراض على وجود الله... لأنّ الحجة قائمة على القول: إنّ العالم غير عادل على الحقيقة، لا أنه لا يرضي أهوائي الخاصة"⁽¹⁾.

ولا شك أن ديكرت قد سبق لويس في استخدام هذه الطريقة في إثبات وجود الله، وهي الشعور بالنقص الذاتي في مقابل الكمال الإلهي، فالشعور بالنقص لم يكن ليكون سوى أمام وجود الكمال، والكمال لا يكون إلا لله الكامل الذي لا يوجد من هو أكمل منه. ويمكننا أن نكمل انطلاقاً من حجة ديكرت مثبتين الوجدانية لله تعالى، فالكمال الذي لا يوجد من هو أكمل منه لابد أن يكون واحداً؛ لأنه مادام لا يوجد هناك من يساويه في الكمال أو أكمل منه كان لابد أن يكون واحداً.

كما أنه لا يمكن فهم الحكمة من وجود الشر إلا إذا فهمنا أن الكون والحياة الدنيا عموماً مبنيان على النقص، فالدنيا دار نقص وابتلاء، وليست الدنيا دار محاسبة وجزاء. والكون والحياة الدنيا لا كمال فيهما، وليس مبنيان على الكمال بل على النقص الذي تتصف به جملة الحوادث، والحادثة لا يكون كاملاً، فلو كان كاملاً لما احتاج لغيره ليحدثه ويوجده. فالشر الذي نراه في الحياة الدنيا، من مصائب وأمراض وكوارث، داخل في جملة هذا الوصف العام الذي أراده الله أن تكون الدنيا عليه⁽²⁾.

وليس لأحد أن يعترض بأن الله الكامل لابد أن يخلق عالماً كاملاً؛ لأنّ كمال الخالق لا يلزم منه كمال المخلوق، إذ إن دواعي الخلق عديدة ومتنوعة، وليس يفترض أن تؤول كلها إلى أن يكون المخلوق مثاليًا.

(1) نقلاً عن سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص 65.

(2) أحمد ماهر أحمد، حجاج الإلحاد في قضايا الإلهيات، ص 166.

كما أن وجود الشر في حد ذاته يعزز القول بوجود إله وليس العكس، ففي أهبة استعداد الإنسان الغربي المعاصر لبذل كل ما يملك كي يتفادي الألم والمعاناة؛ لأن الشر بالنسبة له هو هدم للحياة. ولما لم يكن بإمكانه التخلص التام من الشر صارت حياته لا معنى لها، فكيف يصبر على الألم الذي لا يمكنه تفاديه ولا طائل من وراء تحمله؟ ولماذا؟ فعندما تحاصره الآلام والمعاناة نجده يقبل على الانتحار ظناً منه بأنه السبيل الأوحى للتخلص من الآلام. لكنه لو وقف وقفة قصيرة عند أمل وجود حياة أخرى، وإله يثيب على كل ألم، ولو كان بسيطاً، يتحملة الإنسان محتسباً أجره عند الله تعالى ما كان قد أقبل على الانتحار. إذن فوجود الشر يعطي معنى لوجود الله وأمل وقوة على تحمل الآلام والمشاق.

كما يمكن القول إنَّ توظيف الملحدّين للشر لنفي وجود الإله هو خطأ في التوظيف الناتج عن موقف انفعالي يرفض فكرة الإله مسبقاً؛ إذ يمكن في إمكان المؤمنين-أيضاً- توظيف الشر لإثبات وجود الإله إذا نظروا إلى وجوده من زاوية حرية الإرادة الإنسانية، فالشر والخير طريقان وعلى الإنسان أن يختار بينهما، فإذا اختار طريق الخير كان متسقاً مع تعاليم ربه طائعاً له مستحقاً لرحمته وثوابه، وإذا اختار طريق الشر كان متناقضاً مع تعاليم الله عاصياً له مستحقاً لسخطه وعذابه. ومن ثم تدحض الإرادة الحرة فكرة التناقض بين وجود الشر ووجود الإله.

ويرى الفيلسوف وليم لين كريغ أنه إذا كانت المعاناة تشكك على المستوى السطحي في وجود الله، فإنها تثبت على مستوى أعمق وجوده، إذ إنه في غياب الله لا تمثل المعاناة شيئاً قبيحاً. فإذا آمن الملحد أن المعاناة شيء سيء أو أنها أمر يجب ألا يكون، فهو بذلك يقدم أحكاماً أخلاقية لا يمكن أن توجد إلا إذا وُجد الله⁽¹⁾. فهو يؤكد على أنه "إذا لم يكن الله موجوداً، فلا توجد قيم وواجبات أخلاقية وموضوعية"⁽²⁾. كما يقول جورج سميث George H. Smith: "وبما أن الملحد لا يؤمن بالثواب والعقاب بعد الموت فهو لن يشعر بأنه ملزم أخلاقياً بقول الحقيقة في أي محكمة قانونية"⁽³⁾ مما يترتب عليه وجود تعارض بين الإلحاد والقيم الأخلاقية.

(1) وليم لين كريغ، مستعدون للمجابهة- كيف تقدم إيمانك بعقل ودقة، ترجمة: سامح فكري حنا، ماجد زاخر

صباحي، الأردن، أوفير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2017، ص174.

(2) المرجع السابق، ص 194.

(3) George H. Smith, ATHEISM: The Case Against God, VERSION 1.1 (JAN 2003), p.7.

كما يمكن أن يقوم الشر بوصفه نقصاً يعتري هذا الكون دليلاً على وجود الخالق الكامل سبحانه الذي يقوم بالعناية الدائمة لهذا الكون المخلوق الذي لو تُرك بمفرده لذهب إلى فسادهِ وتلاشيهِ، فهذا الكون لكي يستمر لابد أن يوجد هناك من يُسيّر قوانينه بدقة، لأنه لو تُرك لذاته غير الواعية لفسد في أسرع وقت ممكن، ولذلك كان الكون في حاجة دائمة لوجود الموجود الكامل الذي يعتني به ويحفظه من الفساد.

كما أن الله سبحانه قد أخبرنا بأن الشرفتنه واختبار في رحلة الحياة، فليس في الحياة شيء من العبث القدري، كما إن كثيراً مما يظنه المرء شراً هو خير له. كما أنه لا يمكن لعاقِل أن يقول لماذا لا يبين لنا الله حين نصاب بالشر الحكمة من وراء هذا الشر؟ لأنه بذلك سيفقد الشر الحكمة الفعلية من ورائه، وتتحول الحياة إلى مسلسل ممل معروف أحداثه مسبقاً. ولذلك تكون النتيجة النهائية مرهونة بإيمان المرء بوجود إله أم لا، فإذا كان المرء يؤمن بوجود إله فسيعتقد يقيناً أن كل شر مهما خفيت الحكمة من ورائه يكمن خلفه حكمة وخيراً وتعويضاً.

ومن ثم يمكننا أيضاً بيان تهافت ما أطلق عليه الملحد "ويليام رو" مشكلة الشر المجاني، أي الشر الذي لا يوجد من ورائه حكمة أو خيراً، وذلك من خلال تساؤل بسيط وهو: هل أحاط الإنسان بالكون علماً حتى يعرف يقيناً أن هذا الشر ليس وراءه خيراً؟ أم أنه يفترض حسب معرفته القاصرة أنه ليس وراءه خيراً؟! ولذلك يمكننا القول إن النظر إلى كل ما يقع في العالم من شرور جزئية نظرة كلية قد يكشف لنا الحكمة من وراء الشرور الجزئية التي تبدو لنا لا حكمة من ورائها، "فالوجود البشري في كليته أشبه بلوحة فسيفساء تحمل صورة جميلة رائقة، لكن احساسنا بهذا الجمال يزول إذا نظرنا إلى كل قطعة من هذه اللوحة على حدة، عندها لا تبصر العين غير أحجار مكسرة أو زجاج غير مهذب الأطراف لا يحمل من معنى الجمال شيئاً، وكذلك هي الحياة أو بعضها إن عزلنا لحظاتها عن دقتها"⁽¹⁾. وهذا أبلغ دليل على وجود خالق خلق هذا الكون واعتنى به وجعل لكل ما فيه غاية يسعى لتحقيقها، وهذا الدليل مشهور في تاريخ الفلسفة منذ ظهورها فيما عرف باسم دليل العناية والغائية. وهنا يتحول استدلال الشر المجاني من استدلال غير معقول في الصورة التالية:

- 1- وجود شر مجاني هو أمر يقيني
- 2- وجود إله هو مجرد فرضية محتاجة إلى بحث.

(1) المرجع السابق، ص 150.

- 3- وجود الشر المجاني حجة على نفي وجود الإله، لأنه لا يمكن أن يوجد إله
قدير وعليم ورحيم ويوجد في خلقه شر مجاني.
- 4- إذن لا وجود لإله!
- إلى استدلال معقول في الصورة التالية:
- 1- الأدلة المادية في الكون وفي التجريد العقلي قاطعة بوجود إله.
- 2- وجود الشر المجاني مجرد فرضية محتاجة إلى بحث.
- 3- يقيننا العقلي أن هناك إلهاً قديرًا وعليمًا ورحيمًا يقتضي أن يلزم عقولنا
بالقول: إن هذا الإله قادر على أن يخفي وراء ما يبدو شرًا مجانيًا حكمًا وخيرًا.
- 4- إذن لا وجود لشر مجاني⁽¹⁾.

وما يعطي هذا الاستدلال معقولة أكثر هو أن الصورة المنطقية للتفكير التصاعدي لا بد أن تبدأ بيقين ثابت؛ حتى لا يتيه المفكر في فرضيات الممكنات. ولذلك لا يصح أن ننطلق من افتراض وجود شر مجاني لأن القطع بمجانيته هو مجرد احتمال لا يمكن القطع به في مبتدأ النظر، أما القول بوجود خالق أخرج المادة من العدم إلى الوجود وصور الكون وأحسن تصويره واعتنى به فحفظه من الفساد والتحلل فهو حقيقة مادية يشهد لها الحس والمعادلات العقلية⁽²⁾.

وقد صرح دانيال سبيك في كتابه مشكلة الشر أن الكثير من الناس قد تم اجتذابهم إلى الإيمان نتيجة لتأملهم العميق للشر والمعاناة، أو تجربتهما المباشرة معهما⁽³⁾.

كما أن العديد من الفلاسفة قد حاولوا رفع التناقض الظاهري الموجود بين وجود الشر ووجود الإله كلي القدرة وكلي الرحمة وكلي الخيرية، أو بصيغة أخرى حاولوا تبرير مشكلة وجود الشر في العالم دون أن يؤدي ذلك إلى الإلحاد، وهو ما سوف نشير إليه في الفصل التالي.

المبحث الرابع- التبرير الفلسفي لمشكلة وجود الشر في العالم:

يدخل التبرير الفلسفي لمشكلة الشر ووجود الله في التقاليد الفلسفية في ما يعرف بمبحث الثيوديسيا Theodicy؛ وهي كما يبدو من تكوينها الحرفي كلمة يونانية تتكون من مقطعين (Theo) أي (الله) و(decy) أي (عدل)، ومن ثم يكون معنى الثيوديسيا اللغوي (عدل

(1) المرجع السابق، ص152.

(2) المرجع السابق، ص152-153.

(3) دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص 24.

الله) أو (العدالة الإلهية) أو (علم تبرير العدالة الإلهية). وقد ظهرت هذه الكلمة لأول مرة مع الفيلسوف الألماني ليبنتز في كتابه (Theodicy) الذي نشره في عام 1710م، وتُرجم إلى معظم لغات الدنيا إلا اللغة العربية مع الأسف الشديد. ويكاد يكون الموضوع الرئيسي للثيوديسيا هو أنّ الشر الموجود في العالم لا يمنع من الإقرار بوجود إله، وقد عرّفها الفيلسوف الأمريكي المعاصر ألفين بلانتينجا بأنها "الإجابة على سؤال لماذا يسمح الله بوجود الشر"⁽¹⁾.

وتعد الثيوديسيا مبحثاً فلسفياً يمكن الاعتماد عليه كمرجعية فلسفية تحاول البرهنة العقلية على أنّ الشر الموجود في العالم لا يمنع من الإقرار بوجود الله، وهي تختلف عن دفاع علماء الكلام واللاهوتيين الذي يعتمد على مناهج شبه فلسفية، بينما تعتمد الثيوديسيا على المناهج الفلسفية العقلانية مستخدمة الطرق المنطقية البرهانية. ومن ثمّ يمكننا تعريف الثيوديسيا اصطلاحاً على أنّها: ذلك المبحث الذي يحاول أن يجعل من وجود إله كلي المعرفة، لا متناهي القدرة، كلي الرحمة، أمراً متماسكاً عقلياً مع وجود الشر في العالم.

ومن ثم تعمل أي ثيوديسيا على أن تبرز أن هذا العالم الكائن الموجود هو أفضل العوالم الممكنة، وأن به من وجوه الخير عالية القيمة بحيث يمكن استساغة الاعتقاد بأنها تبرر سعي الله إلى تأمينها-حتى وإن كانت فظائع العالم ثمناً لذلك- ولذا فإن الثيوديسيا الناجحة سوف يتعين عليها أن تجعل من المعقول أن نصدق على حد سواء أن وجوه الخير المستهدفة عالية القيمة بالفعل بحيث أنها تبرر وجود الشرور الفظيعة، وأنه لم يكن هناك من سبيل أمام الله لتأمين وجوه الخير هذه من دون إحداث الشرور أو السماح بها. أي أن الثيوديسيا يجب أن تقدم دعماً معقولاً لادعائين:

● ادعاء القيمة: إن عالماً يحتوي على وجوه الخير هذه (أو وجوه خير مشابهة) هو أفضل من أي عالم لا يحتوي على أي من هذه أو تلك.

● ادعاء الاستحالة: كان من المستحيل أن يؤمن الله عالماً يحتوي على وجوه الخير هذه (أو وجوه خير مشابهة) من دون أن يحتوي أيضاً على هذه الشرور (أو شرور مشابهة)⁽²⁾. وكان ليبنتز من أشهر الفلاسفة الذين تصدوا لمشكلة الشر بوصفها حجة إلهية؛ حيث سلّم ليبنتز بوجود الشر في هذا العالم الذي يعده أصلح العوالم الممكنة، وهو أمر يسلم

(1) Alvin Plantinga, God, Freedom, and Evil, William B. Eerdmans Publishing Company, First published by Harper and Row, United States of America, 1974, p.10.

(2) دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص144.

به كل إنسان، ولكنّ ليبنتز يرى أنّ الله لا يريد الشر بل يسمح بوجوده، وهو قليل وعارض، إذا ما قورن بالخير الموجود في العالم، بل يمكن القول بأنّه خير في حقيقة الأمر؛ لأنه يستخدم من أجل الخير⁽¹⁾. فربما خير لا يمكن الوصول إليه دون شر ما؛ بل يحدث في أغلب الأحيان أنّ شرّين يُوجدان خيراً كثيراً⁽²⁾. فالخير إذن هو الأصل والشر أمر عارض يراد منه الخير؛ فالله الخير لا يمكن أن يخلق الشر من أجل الشر. أمّا الشر فمنبعه الإنسان الذي تصدر منه الشرور نتيجة نقصه الطبيعي، ونتيجة تلك الحرية التي وهبها الله للمخلوقات⁽³⁾. بل يرى ليبنتز أن الخطيئة الأولى - التي يرى فيها علم اللاهوت المسيحي أنها السبب في خطايا الإنسان وشروره وأثامه - كانت سبباً لخير أكبر هو نزول المسيح من أجل خلاص الإنسانية، كذلك كانت خطيئة يهوذا الإسخريوطي -الذي خان المسيح وسلمه لمن صلبوه- سبباً لخير أكثر هو فداء الإنسانية وخلصها، حتى خطيئة الإنسان نفسه قد تكون سبباً لخير أعظم. ومن ثم تكون مثل هذه الخطايا خطايا سعيدة⁽⁴⁾.

ومن ثم يجب ليبنتز على هذا السؤال الذي طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين، ورأى أن الإجابة المثلى عليه تتلخص في التفرقة بين ثلاثة أوجه من الشر: الشر الميتافيزيقي، والشر الفيزيائي، والشر الأخلاقي⁽⁵⁾.

أمّا الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل مخلوق. إنّه شر لم يكن في وسع الله أن يتلافاه، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله، وإلا انتفى التمييز الفارق بين الخالق والمخلوق، إن خاصية المخلوق هي أنّه ليس إله، فكيف يُطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله؟! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص.

أمّا الشر الفيزيائي فهو الألم بكل أشكاله. ويفسر ليبنتز وجوده بأن الله لم يردّه، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات. فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق، إلّا إذا تحقق البعض الآخر. أي أنّ من أجل تحقيق خير أكبر، علينا

(1) محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1972، ص110.

(2) Leibniz, Theodicy, p.129.

(3) Ibid, p.295.

(4) Ibid, p.378.

(5) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، ص 394-395.

أن نتحمل بعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر. أي أننا نتحمل بعض المتاعب لنفوز بثمره النجاح في النهاية، ثم أن الله عادل، والعدل يقتضي عقاب الأشرار، ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب على الخطايا والذنوب.

بقي الشر الأخلاقي، وهو الخطيئة بكل درجاتها، ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها، لأن الله حرّم ارتكاب الخطايا. كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها، ذلك لأنه يجعل من الواجب تجنبها، لذلك لم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا قد نجد أنفسنا في بعض الأحوال مجبرين على الاختيار بين خطيئتين أو اختيارين كلاهما سيء. كالطبيب الذي يجد نفسه بين أن يصارح المريض بحقيقة مرضه الخطير مما قد يؤدي إلى موته أو أن يكذب عليه إنقاذاً لحياته. فيفترض ليبنتز أن الله- سبحانه- كان بين شرين: أحدهما أن لا يخلق العالم، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم ممكن. ولقد اختار الله أهون الشرين: وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة.

ورغم أن فولتير قد انحاز إلى الجانب الإيماني وهاجم الإلحاد حين قال: "من الجنون أن يرتعي المرء في أحضان الإلحاد كما فعل ديدرو وهولباخ وغيرهم. ففي الرأي القائل بوجود الله صعوبات، إلا أن في الرأي المعاكس محالات"⁽¹⁾. ومع ذلك لا نجد أنفسنا أمام موقف واحد ونهائي حول تصوره لصفات الإله، بل نجد تردد وحيرة، فتارة يقول بوجود إله كامل لا متناه ومتعال، وأنه خير وعادل، وتارة يقول بتناهي الإله. ومع ذلك لا يمكن أن نتجاهل تلك الاعتراضات التي وجهها فولتير لشبهة وجود الشر في العالم وذلك لوجهتها وتماسكها العقلاني، وكان من أهمها:

- 1- إن وجود الشر لا ينفي وجود الله، لأن وجود دم وقاذورات على درج سلم قصر كبير لا ينفي وجود المهندس الذي قام بتصميمه.
- 2- ليس هناك دليل على أن الفكرة الإنسانية عن الشر مطابقة للفكرة التي يراها الله، فهل نحن موجودون في الكون في النقطة اللازمة كي نتبين النفع والجلال والجمال في الأشياء التي تصدمنا. أليس من السخف أن يحاول الإنسان بمقاييسه الصغيرة أن يخضع العبقريّة.
- 3- إنه سيكون من التناقض أن يوجد الخير ولا يوجد الشر.

(1) أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته)، ص56.

لينتهي فولتير من ذلك إلى القول: "فلنعتقد إذن بوجود الله، ولندع المماحكات لمن يشاء دون أن نتأثر بها"⁽¹⁾.

أمّا إيمانويل كانط الذي سلّم بوجود الله من خلال مسلماته الثلاث (وجود الله- حرية الإرادة - خلود النفس)، فإنه يرفض التبرير المسيحي لوجود الشر في العالم الذي يعود به إلى الخطيئة الأولى، ورأى أن أفسد تفسير لأصل الشر الأخلاقي القول: بأنه خطيئة أولى منتقلة بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، وهو في هذا يتفق بوضوح مع الإسلام. ويستند كانط في رفضه للخطيئة الأولى إلى التحليل العقلي وتأويل نصوص الكتاب المقدس التي تؤكد حدوثها، وينظر إلى قصة السقوط باعتبارها صورة مجازية (غير حقيقية) تصور ما نفعله نحن كل يوم عندما نغلب بإرادتنا دوافع حسية على ما يقضي به القانون الأخلاقي⁽²⁾.

ويرى أنّ الشر ناتج عن الإرادة الحرة التي يتمتع بها الإنسان، فنتيجة تمتع الإنسان بحرية الإرادة، فإنه قد يستجيب لميوله الشريرة عندما لا يسلك وفقاً للواجب، وينحرف عن المسلمات الأخلاقية. ومن ثم يرى كانط أن الخير والشر يقتزمان معاً داخل الطبيعة الإنسانية، فهما من النزوع الطبيعي للشر. لذا فإن الشر عند كانط ليس خبثاً مطلقاً، وإنّما هو إمكانية داخل الإنسان ربما تكون باعثاً ودافعاً للاختيار الحر والمسئولية الأخلاقية. ولذلك لم يكن الشر عند كانط نتاجاً للخطيئة الأولى انتقل إلى كافة الأجيال عبر الوراثة من الآباء الأوائل كما يزعم التفسير المسيحي التقليدي، وإنما نتاج اختياره العقلي وعلى المرء دائماً أن يتحمل مسؤولية اختياره العقلي. ومن ثم يتيح كانط للإنسان فرصة الارتقاء بسلوكه نحو الأفضل، وأعطاه إمكانية النجاة من السقوط في الشر بإيقاظ ما بذاته من طبيعة خيرة، وأن يسلك دائماً لما تقتضيه طبيعة الواجب.

ويسير جورج فيلهلم فريدريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) على درب كانط ويلقي باللائمة على الحرية الإنسانية المسئولة عن الخير والشر، رغم اختلاف تناوله للقضية اختلافاً يكون كاملاً عن معالجة كانط لها، ففي حين يُخلص كانط لنسقه العقلاني ينحاز هيجل للتفسير المسيحي لقضية الخير والشر، ويسعي لعقلنته بشكل متحاز؛ فيرى أن أصل الشر هو عدم طاعة آدم للأمر الإلهي بفعل غواية الشيطان، مؤكداً على أن الإنسان في مبدئه كان يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة،

(1) المرجع السابق، ص70.

(2) محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص 152.

واختلف مع الله، نتيجة التدخل الشيطاني... وهذا هو معنى الوقوع في الشر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم، وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، حسب ما جاء في سفر التكوين، التي تحكي عن أن آدم وحواء كانا يعيشان في جنة عدن؛ حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وقد حرّم الله عليهما الأكل من شجرة المعرفة في حين التزم الأمر الإلهي الصمت تجاه الشجرة الأخرى. وحسب هيجل يرى أن التحريم الإلهي للأكل من شجرة المعرفة يدل دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر في حالة البراءة الأولى حتى يظل مستمتعاً ببراءة الأطفال. ويفسر على هذا الأساس قول المسيح عليه السلام الذي جاء في انجيل متى: "الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنْ لَمْ تَرْجِعُوا وَتَصْبِرُوا مِثْلَ الْأَوْلَادِ فَلَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ". (متى 18:3).

أي أنّه بمجرد أن أكل من شجرة المعرفة تمرّد على حال البراءة الأولى وشارك الله في المعرفة، فمن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلي بأنه صورة الله، وهذا يعني أن الإنسان -من زاوية المعرفة- لا متناه وخالد. لكنه في الجانب الطبيعي متناه وفان، وهذا ما يقرأه هيجل في بقية الآية السابقة والتي تذكر أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة، حتى لا يأكل من شجرة الحياة⁽¹⁾.

وخلاصة القول إنّ هيجل رفض تماماً أن يكون وجود الشر في هذا العالم يحمل أية دلالة من أي نوع على عدم وجود الإله كليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخيريّة، وقيلَ ما ذهب إليه العقيدة المسيحية بخصوص الخطيئة الأولى والطبيعة الشريرة للإنسان الذي ورث هذه الخطيئة، إلا أنه لم يقبل التسليم بالقصة التي تقدم الخطيئة على أنها فعل عرضي قام به الإنسان الأول؛ لأنّ الفكرة الشاملة ذاتها من الروح تكفي لبيان أن الإنسان شرير بطبعه، وذلك لأنّه مخلوق طبيعي، لكن بما أن لديه الروح القادرة على التصحيح والتوبة، فمن واجبها أن تكون حرة وأن تحقق بنفسها نشاطها الخاص. فالشر يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي، ما هو جسدي، ويبتعد عنه عندما يتبع ما هو كلي وما هو روحي. إن تصالح الإنسان الفرد مع الله ليس مجرد احتمال، بل يمكن أن يكون واقعاً تحقّقه إرادة الإنسان بإتباع ما هو روحي، والبعد عن الانجراف وراء الرغبات والشهوات الجسمية⁽²⁾. وهكذا يتغلب الإنسان على الشر عند هيجل عن طريق التوبة والمصالحة وعودة الإنسان إلى الله.

(1) المرجع السابق، ص153.

(2) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2015، ص222.

أمّا الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه فإنّه يرى أنّ مفهوم الشّر يجب التخلص منه بوصفه مفهومًا خطرًا؛ حيث يشير إلى أثره السّلي على القدرة البشريّة والإمكان الإنساني من خلال الترويج للضعف الروحيّ وقمع القوة. مرتئيًا أنّ الشر ينشأ عن مشاعر الحسد السلبية من قبيل الكراهية والاستياء، ومؤكّدًا على أنّ الضعفاء والعاجزين هم الذين خلقوا مفهوم الشر لينتقموا من مضطهديهم؛ وذاهبًا إلى أنّ مفهومي الخير والشر يساهمان في رؤية غير صحيحة للحياة؛ ومن ثم فعلينا تجاوز أحكام الخير والشر⁽¹⁾.

وفي العصور المعاصرة عمل الفيلسوف البرجماتي وليم جيمس (William James 1842-1910) على تبرئة مذهبه من تهمة الإلحاد التي حاول البعض أن يلصقها بها مؤكّدًا على أنّ البراجماتية لا يمكنها بأى حالٍ من الأحوال أن تجحد وجود الإله⁽²⁾. وعمل من خلال كتابه "تنويعات على التجربة الدينية Varieties of Religious Experience" على تأكيد الإيمان بالله، وفي محاضراته الشهيرة "إرادة الاعتقاد The Will to Believe" دافع عن عقلانية الاعتقاد الديني الإرادي حتى في غياب الأدلة الموضوعية الكافية التي قد تبرر هذه الحقيقة الدينية؛ ولذلك ندم جيمس فيما بعد على تسميتها بـ "إرادة الاعتقاد" ذلك العنوان الذي يمكن أن يُساء فهمه، مرتئيًا أنّه كان من الأنسب تسميتها "الحق في الاعتقاد". فوجود الإله عند "وليم جيمس" هو وجود حقيقي؛ لأن آثاره تشهد على ذلك، كما أنّه الضامن لتوطيد أركان ذلك العالم المحسوس⁽³⁾. وبناء على ذلك انطلق وليم جيمس في معالجته لوجود الشر في العالم، مرتئيًا أنّ علة الإيمان الديني هي الشجاعة في مواجهة الشر ومحاولة التقليل منه أو القضاء عليه، والأمل في غدٍ أفضل سواء في الحياة الدنيا أو في العالم الأخروي الافتراضي، مما يترك آثارًا إيجابية على حياة المتدينين⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ See: Nietzsche, F., Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, in The Nietzsche Reader, K. A. Pearson and D. Large (ed.), Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2006, pp.311-359.

⁽²⁾ وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة،

بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، 1965، ص 106.

⁽³⁾ W. James, The Varieties of Religious Experience - A Study in Human Nature, Routledge, Taylor And Francis Group, London And N.Y, 2004, pp.398- 399.

⁽⁴⁾ Joseph L. Blau: Men and Movements in American Philosophy, Prentice Hall Inc., NewYork , 1953, P. 258.

وهكذا يسلم وليم جيمس بوجود الشر ويرى أنه لا يمكن إنكاره، فهو مثل الخير موجود ولا يمكن إنكاره، وينسب "جيمس" إلى الإله أنه خالق الشر الطبيعي الذي يبدو في بعض الأماكن، لكنه ينظر إليه بوصفه وسيلة لخير أسعى، أمّا الشر الأخلاقي فهو مسئولية الإنسان، ولا يمكن للإله أن يفعله لا كغاية ولا كوسيلة؛ لأن ذلك يتعارض مع عدالته، كما أن خلقه لموجودات حرة لا يلزمه أن يمنع أصحاب الإرادة الحرة من سوء استخدام الهبات⁽¹⁾.

ولكنه يعود ويعطي الشر مميزات إيجابية تعود على الإنسان بالنفع؛ فعن طريق الشر من الممكن أن نصل إلى كثير من الخيرات، وفي هذا يقول جيمس: "نحن حقًا نرى أن بعض الشرور المعينة تمتد يد العون لصنوف من الخير في المستقبل، وأن المزيج يجعل مزيج الشراب الذئب، وأن قليلاً من الخطر والشدة كفيلاً بأن يشحذ هممتنا على نحو سائغ مقبول، ويجعلنا نناصر بعضنا بعضاً في الضراء وحين البأس"⁽²⁾. وعندما يحوز الإنسان السعادة بالفعل فلن يكون هناك تواجد لفكرة الشر، وتظل فكرة الخير أكثر تعبيراً عن السعادة⁽³⁾. ومن ثم يكون لزماً على الإنسان أن يجاهد بكل ما أوتي من قوة للانتصار على الشر حتى يظفر في النهاية بالخير والسعادة. وهكذا عالج "جيمس" مشكلة وجود الشر في العالم من منظور عملي تفاؤلي؛ إذ رأى أن الشر الموجود أمامنا ولا يمكننا إنكاره يعد بمثابة حافز أخلاقي، فالشر يفرض علينا المواجهة والمجاهدة بدلاً من الاستسلام؛ فهو القوة الدافعة لأصحاب العقول الصافية، وبذلك يبدو الشر كمشكلة عملية بصورة مفضلة عن كونه مشكلة تأملية، يدعونا لإطلاق العنان لطاقتنا الأخلاقية. ومن ثم يعترض "جيمس" على ذلك الاعتراض الإلحادي الذي يجعل وجود الشر يتعارض مع وجود الإله، ويؤكد على أن وجود الإله يمثل دعماً أو تأييداً لطاقتنا الأخلاقية⁽⁴⁾. ومن ثم لا يمكن الرجوع إلى مشكلة الشر والتعويل عليها أو اتخاذها سبباً للإلحاد عند وليم جيمس.

كذلك أكد الفيلسوف الأمريكي جوزيا رويس Josiah Royce (1855-1916) على الوجود الأصيل للشر. فقد جعلت دراسة شوبنهاور للشر مستحيلاً عليه أن ينكر وجود الشر ويصفه

⁽¹⁾ W. James, The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, pp, 341- 342.

⁽²⁾ وليم جيمس، البراجماتية، مرجع سابق، ص 174.

⁽³⁾ W. James, The Varieties of Religious Experience, Op. Cit, P. 74.

⁽⁴⁾ Samuel David Hughes, The problem of Evil as Discussed in the Gifford Lectures (from 1889-1986 , PHD in Philosophy, Faculty of Baylor university, Waco, Texas, 1989, P. 40.

بأنه وهم، أو مجرد شيء ظاهري. وعلى ذلك، فإنَّ الله عند رويس - وهو يختلف عن "إرادة الحياة" عند شوبنهاور- لم يُردِّ العالم بشروره بطريقة عابثة. لقد أراد الله الشر لكي ينتج الخير الأعظم الذي لولاه ما تحقق⁽¹⁾. ومن ثَمَّ يتم تبرير كل الشرور العارضة من حيث إنها أجزاء ضرورية من الخير الأزلي القائم. ويقدم رويس أمثلة أخلاقية يدعم بها رؤيته؛ فيرى أن يوسف- عليه السلام- في القصة التي يرويها الكتاب المقدس، خانه أخوته، لكنَّ الخيانة جعلت -في نهاية الأمر- مهمة يوسف الناجحة في مصر، وتم لم شمل الأسرة بشكل أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الإطلاق⁽²⁾. ويُحذِّر "جوزيا رويس" من الفهم الخاطئ لهذا التفسير في أن يشعر كل مخطئ بالرضا، معتقداً أن ما فعله من شر هو مساهمة في السرور الإلهي. إذ يرى أن الله - حقاً- يسمح للمخطئ بأن يخطئ، وأنه يحول هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية. لكن المخطئ يَلام ويُدان على نحو أزمي بسبب الشر الذي ارتكبه الذي لا يصبح خيراً إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين⁽³⁾.

في حين طرح السير ألفريد إير Sir Alfred Jules Ayer (1910-1989) الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة التي تقوم على مبدأ "التحقق" الذي يرى أن قبول أي افتراض أو مسألة يتوقف على اثباتها أو نفيها عملياً بالتجربة أو رياضياً أو منطقياً من خلال المدلول المباشر للألفاظ التي تشرح هذا المفهوم، ومن ثم فإن المفاهيم الميتافيزيقية مثل الإله والروح والدين تكون خالية من المعنى أو لا تعني شيئاً! إذ لا يمكن اثبات صحتها أو خطأها بهذه المناهج، ومن ثم يتساوى أمام العقل أن يكون الإنسان مؤمناً أو ملحدًا. ثم سرعان ما تنبه الفيلسوف إير إلى المأزق الذي وضعت فيه الوضعية المنطقية نفسها؛ إذ أدرك أنه لا يمكن تطبيق قواعد البحث المستخدمة في العلوم التجريبية التي تعتمد على الحواس (الكيمياء والفيزياء) على العلوم الإنسانية (كالفلسفة والمنطق والأخلاق)، كذلك أدرك أنه لا يمكن دراسة المفاهيم الدينية بمناهج المفاهيم العلمية لتمايز طبيعة كل منهما؛ فلا ينبغي- مثلاً- محاولة فهم "أن الله موجود في كل مكان" بمفاهيم المكان في فيزياء نيوتن أو فيزياء أينشتاين، عند ذلك أعلن السير إير في خمسينيات القرن الماضي

(1) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : محمود سيد أحمد، القاهرة، المشروع القومي للترجمة،

الطبعة الثانية، 2005، ص474.

(2) المرجع السابق، ص475.

(3) المرجع نفسه.

أن الفلسفة الوضعية المنطقية مليئة بالتناقض، وهكذا قام مؤسس هذه الفلسفة بإعلان موتها⁽¹⁾.

أمّا الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشه يرى أنّ وجود الشر في العالم ضرورة لاستمرار هذا العالم، فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية؛ وما الحياة الروحية في -نظره- سوى كفاح مستمر ضد الشر، ووصول تدريجي إلى الخير. والحق أن كروتشه يتصور الحياة على أنها صراع دائم وجهد مستمر، لا مجرد تحسر فارغ على المثل العليا، أو مجرد حنين أجوف إلى بعض المدن الفاضلة كما يتصور بعض المثاليين. وليس من شأن الشر سوى أن يكون بمثابة حافز يدفعنا إلى العمل على النضال المستمر من أجل إبداع الخير وتحقيق القيم⁽²⁾. كما يرى كروتشه أنّ الشر ضروري لوجود الخير، إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال. ووجود الشر أكبر دليل على الحرية الإنسانية؛ إذ لولاه لحقق الإنسان الخير بطريقة آلية (ميكانية)، ومعنى هذا أننا لو رفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال لأصبح كائنًا مجبراً لا يملك أدنى قسط من الحرية على الإطلاق⁽³⁾.

فالشر هو التبرير الأهم لاستمرار الحياة -حسب كروتشه- وبدونه تصبح الحياة مملّة سخيّة تسير على وتيرة واحدة سرعان ما تقضي بنفسها على نفسها، فالديالكتيك المستمر بين الشر والخير هو المحرك الدائم للحياة الروحية والسبب المهم لاستمرارها، فعالم بلا شر هو عالم بلا معنى. فتلازم الخير والشر هو الشرط الضروري لاستمرار الرواية الكونية إلى أن يشاء الله.

وإلى مثل هذا الرأي يذهب جون هيك حيث يرى أنه في حالة "غياب الألم" أو بالأحرى "غياب الشر" لن يكون هناك ما نتجنه، ولن يكون هناك ما نسعى إليه، ولن تكون هناك فرصة للتعاون أو المساعدة المتبادلة بين البشر، ولن يكون هناك حافز لتنمية الثقافة أو لخلق الحضارة⁽⁴⁾. وبناء عليه فإن وجود الشر المتمثل في الألم والمعاناة يعد آلية ضرورية عند هيك لإيجاد المفاهيم الأخلاقية الأكثر قوة كالقسوة والظلم وانعدام الأمانة (على الجانب السلبي)، والشجاعة والتعاطف والمثابرة (على الجانب الإيجابي)، كما يعد آلية ضرورية لإضفاء معنى

(1) عمرو شريف، وهم الإلهاد، ص28.

(2) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، 1968، ص137.

(3) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص 190.

(4) John Hick, Philips on God and Evil, Religious Studies, Cambridge University, 2007, p.307.

لحياتنا ولوجود محرك دائم يعطي المعنى للدراما الكونية للاستمرار في الوجود. ومن ثم يقرر أن الألم يمثل آلية ضرورية بيولوجية تدفعنا لتنمية مهاراتنا وقدراتنا من أجل البحث عن حياة أكثر رفاهية⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى ذلك يذهب هيك إلى أن سماح الله بالشروع العميقة الموجودة في عالمنا لا يمكن تبريره إلا بالتحقق الملموس لنهاية العملية الغائية؛ ألا وهي الحد الأقصى من الخير لكل مخلوق حر بحيث يصل في نهاية المطاف إلى الحالة النهائية للحميمية غير المقيدة مع الله. وهو يعتقد أن أي شيء دون ذلك من شأنه أن يجعل بعض أشكال المعاناة الموجودة في عالمنا مفتقرة إلى المبررات⁽²⁾.

وهكذا يكون الشر- من وجهة نظر هيك- صغيرًا جدًا إذا ما قورن بالخير، بل هو وسيلة لتحقيق الخير، فكل شر يؤدي في النهاية إلى خير أعظم منه، ولذلك لا يمكن أن يمثل وجود الشر في العالم عند هيك حجة على عدم وجود الإله كما يرى الملحدون.

في حين وقع الكاتب والأديب الانجليزي كليف استابلز لويس المشهور باسم سي إس لويس في شرك الإلحاد في فترة مبكرة من حياته، كما جاء في مذكراته، حيث كان شخصًا عاطفيًا بدرجة كبيرة، فقد أطلق على نفسه اسم جاك Jack على اسم كلبه جاكسي Jacksie الذي قتلته سيارة، وظل معروفًا بهذا الاسم بين أصدقائه ومحبيه طيلة حياته. ولكونه شخصًا عاطفيًا بدرجة مفرطة اعترض على وجود الإله الرحيم العليم القدير عندما أصيبت والدته بمرض السرطان وماتت متأثرة بهذا الصامت الخبيث. وما ساعد على تعميق الشعور الإلحادي لديه ما عاينه من ويلات الحرب العالمية الأولى من قتل ودمار لم تشهد أوروبا مثله من قبل. ورغم ذلك استطاع بمساعدة بعض أصدقائه المتدينين أن يستعيد إيمانه بالله، بل إنه أصبح من أشهر المدافعين عن الإيمان بالمسيحية محاولًا تبرير عقائدها الشائكة (الخطيئة، التثليث، الصلب، الفداء) تبريرًا عقليًا بواسطة استخدام مبادئ منطقية وفلسفية، استقاها من تجربته الشخصية حيث رأى أن مشكلة الشر أو المعاناة هي التي دفعته للإلحاد وهي أيضًا من اجتذبت

⁽¹⁾ John Hick, Evil and The God of Love, Published by The Macmillan press LTD,

London, 1985, pp.319-327.

⁽²⁾ دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص 157.

إلى الإيمان. مؤكِّدًا على أن من يحاول أن يقنع نفسه بالإيمان دون وجود أدلة واضحة تدعم إيمانه ما هو إلا مجرد غبي⁽¹⁾.

فقد ذهب إلى أنه لا يجب أن نشكي من وجود الشر والألم في هذا العالم، أو نتخذ كذريعة للتشكيك في وجود الله وخيرته، فالله هو خالقنا، وهو مَنْ منحنا القدرة على التفكير، وهو مصدر أفضل وأعمق ما فينا من قيم. مرتبًا أن "إنكار وجود الله" يتناقض ذاتيًا؛ لأنه إذا كان الكون بلا معنى، فلم يكن من المفترض أن نعرف أنه بلا معنى. فعلى سبيل المثال: إذا كان هناك كون بلا نور ومخلوقات بلا أعين ما كنا عرفنا شيئًا عن الظلام، وستكون فكرة الظلام نفسها بلا معنى⁽²⁾. ولكن الأمر يختلف عندما نقر بوجود إله، فهناك فقط يمكننا الحديث عن تعقل الوجود البشري والوقوف على غائيته، ويكون باستطاعتنا أيضًا أن نفسر مشكلة الشر في ظل وجود الإله لا في غيابه.

ومن ثمَّ يرى سي إس لويس أنَّ وجود الشر في العالم حجة جيدة لإثبات وجود الله وليس حجة لإنكاره كما ذهب الملحدون، فقد كانت حجته ضد وجود الله هي وجود الشر متمثلًا في الظلم والقسوة. ومن هنا راح يتساءل: من أين جاءت فكرتي الظلم والقسوة؟ فالإنسان لا يعرف الخط المنحني إلا بعد أن يشاهد الخط المستقيم. إذن فإن فكرتي الظلم والقسوة جاءت عن وجود فكرتي العدل والرحمة. كذلك لو لم يكن هناك نور ما كنا عرفنا شيئًا عن الظلام، وستكون كلمة الظلام بلا معنى. ومن ثمَّ فإقرار المرء بوجود الخير هو إقرار في الوقت ذاته بوجود الشر، ووجودهما معًا دليل على وجود الإله. ومن ثمَّ تصبح مشكلة الشر حجة للمؤمنين كما هي حجة للملحدين!

كما يعترف سي إس لويس أن مشكلة الإيمان لم تعد مشكلة عقلانية صرفة كما كانت في الماضي، فقد أصبحت الحقائق الإيمانية تستوجب إخضاعها لرغائب الإنسان⁽³⁾. إذ يقول: "كنت أفترض أن العقل تحكمه القواعد العقلانية المحضة، لكن الأمر لم يكن كذلك، فعلى سبيل المثال، أنا أؤمن تمامًا بأن التخدير لن يخنقني، وأن الجراحين المهرة لن يبدؤوا في العمل حتى أفقد وعي كاملاً. لكن هذا لن يغير ذاك الشعور المخيف الذي يراودني بالداخل، فهم متى

⁽¹⁾ C. S. Lewis, Mere Christianity, A revised and Amplified Edition, with a new Introduction, of The Three Books Broadcast Talks, Christian Behavior and Beyond Personality, Harper Collins e-books, 2009, p138.

⁽²⁾ Ibid, pp38-39.

⁽³⁾ C. S. Lewis, The Abolition of Man, Harper Collins e-books, 2014, p.77.

وضعنوني على المنضدة، وأسدلوا قناعهم الرهيب على وجهي، هنالك يبدأ دُعرٌ طفولي بداخلي، وأفكر بأني سوف أحتنق، أو أنهم سيبدأون بتقطيع جسدي قبل أن أفقد وعي، بعبارة أخرى أنا أفقد إيماني بجدوى التخدير، وليس العقل هو الذي يسليني الإيمان وإنما خيالي ومشاعري، فالمعركة تقوم بين العقل والإيمان من ناحية، والعاطفة والخيال من جهة أخرى⁽¹⁾. وهنا إشارة واضحة من سي إس لويس إلى أن الإلحاد لا يقوم على العقل وإنما يقوم على مشاعر وعاطفة وخيال، وبناءً عليه ينتهي سي إس لويس إلى أن الإلحاد مشكلة نفسية في الأساس يمكن بمزيد من التعقل والدعم الإيماني أن يعود الملحد إلى الإيمان، تماماً كما حدث معه هو شخصياً وعبر تجربته الحية.

كما قدّم الفيلسوف الأمريكي المعاصر ألفين بلانتينجا دفاعاً ركّز فيه على إظهار الإمكانية المنطقية لوجود الله مع وجود الشر. وجادل بلانتينجا عن طريق "دفاع الإرادة الحرة" محاولاً إثبات أن وجود الله مع وجود الشر ليس مستحيلاً منطقياً، وأن الإرادة الحرة تعلل وجود الشر دون التأثير على الاعتقاد في وجود الله⁽²⁾. فإذا كان الله قد خلق البشر وأعطاهم إرادة حرة بحيث يمكن من خلالها إيجاد أعمق وجوه الخير من الحب المتبادل والمسئولية الأخلاقية. وقد نتج عن هذه الإرادة الحرة إمكانية أن يخطئ البشر بشكل مريع، وأن يستخدموا حريتهم بأشكال قد تدمرهم هم أنفسهم. فإذا كان الله بخلقه البشر على هذا النحو، فإنه قد أوجد عالماً فيه شر كبير ناتج عن الخيارات الحرة لهذه الكائنات فلن تكون هناك شكوى ضد الله. مرتئياً أنه يجب أن توجه الشكوى، بالأحرى، ضد الكائنات الحرة التي أساءت استخدام حريتها. مبرراً وجهة نظره على أن الله الكامل قد خلق أفضل العوالم الممكنة التي تشتمل على كائنات حرة يستطيع بعضها فعل ما هو خاطئ⁽³⁾. فأول كائن في الكون وهو الأول والآخر، كامل في خيريته، وقوته، وعلمه، يخلق كائنات حرة. هذه الكائنات الحرة تدير ظهورها إليه، وتتمرّد عليه، وتتورط في الخطيئة والشر⁽⁴⁾.

وهذا لأن من طبيعة الحرية أنه لا يمكن ارغامها على التوجه نحو الخير وحده ولا ضمان توجيهها نحو الخير وحده. ولو كان الله قد خلق الكائنات البشرية بشكل يحول دون إمكانية

C. S. Lewis, Mere Christianity, p.139.⁽¹⁾

⁽²⁾ Alvin Plantinga, God, Freedom and Evil, pp.29-32.

⁽³⁾ ألفين بلانتينجا، هل الإلحاد لا عقلاني، حوار جاري جيتنج مع ألفين بلانتينجا، تر: وتعليق عبدالله الشهري، مركز براهين للدراسة الإلحاد ومعالجة النوازل العقدية، هدية مجلة براهين، العدد الرابع، 2014، ص 5.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه.

ارتكابها الخطأ، فإن هذه الكائنات ما كانت لتكون حرة. لذا فإن حرية هذه الكائنات ضرورية لإمكانية وجود وجوه خير عظيمة، على الرغم من العاقبة الضرورية من الناحية المنطقية والمتمثلة في خطر ارتكاب الشر. لكن الله لم يُوجد الشر نفسه. فالشر نفسه تقع مسئولية ارتكابه على البشر. والمسألة الكبيرة والعامة، بالنسبة للمُدافع عن أطروحة الإرادة الحرة، هي أنه ربما كان من المستحيل على الله أن يخلق عالماً يحوي وجوه الخير التي نجدها دون أن يحوي الشرور أيضاً⁽¹⁾. أي أن بلانتينجا يرى أن الإرادة الحرة ضرورية لفعل أعظم وجوه الخير، وكان من المستحيل على الله أن يخلق عالماً يحوي الإرادة الحرة دون أن يخلق أيضاً عالماً يحوي الشر. وهكذا استطاع ألفين بلانتينجا ببراعة -يُحسد عليها- أن يسقط العلاقة التي تربط بين وجود الشر في العالم وبين وجود إله عليم قادر رحيم، فاستطاع أن يثبت فلسفياً إمكانية وجود سبب منطقي لسماح مثل هذا الإله بهذا الشر، وكان هذا السبب ممثلاً في "الإرادة الحرة للإنسان"، حتى عُرف دفاعه هذا واشتهرت تحت مسمى "دفاع الإرادة الحرة".

وقد تضافرت جهود بلانتينجا في حل المشكلة المنطقية للشر حتى أكد روبرت آدامز Robert Adams أن بلانتينجا قد برهن بشكل مقنع على اتساق مجموعة الفرضيات التي يقرها المؤمن، قائلاً: "أعتقد أنه من العدل أن بلانتينجا قد حل هذه المشكلة، فقد استطاع أن يبرهن بشكل مقنع على اتساق الفرضيتين (1) و (2)؛ حيث هاجمت حجته ذلك الافتراض الذي يرى أن الكائن الكليّ الخيريّ سيمنع بالضرورة الشر إذا علم أنه يستطيع، بدعوى أن الكائن الكلي الخيري قد لا يمنع بعض الشر إذا كان لديه سبب كافٍ أخلاقياً لعدم منعه⁽²⁾. كما أكد بلانتينجا على أن المؤيدين لمشكلة الشر المنطقية لم يحسموا بعد إثبات التناقض الذي يزعمون رصده في المجموعة الإيمانية، كما أكد على أنه لا يمكن لجهد يرمي إلى حسم إثبات التناقض أن ينجح. لذا فإن الاستنتاج المهم لا يتمثل فقط في أنه لم تتمكن أي صيغة لمشكلة الشر المنطقية من أن تثبت بالفعل أن الله غير موجود (المرحلة 1)، بل إن أي صيغة أخرى لا يمكنها أن تفعل ذلك أبداً (المرحلة 2)⁽³⁾.

(1) دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص 50.

(2) Robert Adams, Plantinga on The Problem of Evil, In Alvin Plantinga, edition: Peter van Inwagen and James E. Tomberlin, 1985, p226.

(3) دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص 44.

ومن ناحية أخرى يقرر بلانتينجا أن الأساس الأهم للإيمان بالله ليس الحجج الفلسفية والإقناع العقلي وإنما التجربة الدينية؛ فكثير من الناس، من ثقافات متنوعة متعددة، وجدوا في أنفسهم تجربة تربطهم بكائن مستحق للعبادة. إنهم يعتقدون بوجود إله بهذه الصفة، ولكن ليس بسبب البراعة التفسيرية لذلك الاعتقاد، ربما هناك شيء بالفعل يماثل مفهوم الفطرة الذي نادى به كالفن. فعلا، إن كان الموقف التأليبي حقا، فمن المرجح جدًا وجود شيء يشبه مفهوم الفطرة المذكور. فالأساس المعقول الوحيد للإيمان بالله هو الكفاءة التفسيرية لذلك المعتقد يكافي بشكل جوهري إقرار فرضية الإلحاد⁽¹⁾.

ومن ثم يرى بلانتينجا أن مشكلة وجود الشر في العالم ليست مبررًا كافيًا للإلحاد، وإنما ربما يعود سبب إلحاد هؤلاء الملحدين -خاصة من الفلاسفة- إلى أسباب أخرى، لعل أهمها أنهم لا يودون أن يوجد هناك كائن ذو صفات ذات أبعاد لا متناهية كالله. ويرى بلانتينجا في معرض رده على سؤال جاري جيتنج: لماذا يوجد الكثير من الفلاسفة -مع راحة عقولهم- ملاحظة؟ فيجيب بلانتينجا أنه ليس من الصعب إدراك الأسباب الحقيقية للإلحادهم، وتتمثل في أمرين، الأمر الأول: سيكون هناك ما يعتبره البعض انتهاكًا لا يطاق للخصوصية؛ فسيعلم الرب كل فكرة من أفكاره قبل أن أفكر بها. والأمر الآخر: ستصبح أفعالي، بل حتى أفكاري، موضوعًا ثابتًا للحكم والتقييم⁽²⁾. وهنا نجد أنفسنا تجاه مفارقة عجيبة عند بلانتينجا وهي أن الرغبة في الحرية المطلقة هي سبب الإلحاد عند الفلاسفة، في حين تكون حرية الإنسان هي التبرير العقلي لوجود الشر في العالم مع وجود إله كلي الخيرية وكلي القدرة.

ولكن أهم ما يؤخذ على بلانتينجا أنه قد أجاد في حديثه ودفاعه عن وجود الشر الأخلاقي إلا أن دفاعه عن وجود الشر الطبيعي جاء ضعيفًا وليس بالقوة نفسها التي تحدث بها عن وجود الشر الأخلاقي.

وإذا ما توقفنا مع أستاذ الفلسفة المسيحية والفيلسوف اللاهوتي الإنجليزي ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne (1935-؟) فإننا سنجد أنه قد أدلى بدلوه في هذا الأمر من خلال كتابيه المهمين: "هل يوجد إله؟" الذي نشره عام 1996، و"العناية الإلهية ومشكلة الشر" الذي نشره عام 1998م، حيث رأى أن المُلحد الذي يطرح مشكلة الشر كحجة لإلحاده إنما يزعم أنه يجد شروا في العالم إِمَّا أن الله لا حق له في السماح بوجودها، أو أنها من الجسامة بحيث أنه

(1) ألفين بلانتينجا، هل الإلحاد لا عقلاني، ص 7.

(2) المصدر نفسه.

كان من الأفضل ألا يسمح بوجودها. ومن ثم، ففي أي من الحالتين، تعد هذه حالات شر لا يحق لكائن خيرٍ خيرية قصوى أن يسمح بها. ولذا، يستتبع وجود هذه الشرور أن الله لا وجود له. يرفض سوينبرن هذا الزعم الإلحادي ويرى أن الله وهو الخير المطلق لا يمكن اعتباره مصدرًا للشر⁽¹⁾. ومن ثم كان على سوينبرن وهو يتصدى لهذه المشكلة أن يحدد أولاً معنى الشرفيرى أنه فعل سيء bad action يصدر عن إرادة الله أو إرادة الإنسان من أجل خير أعظم⁽²⁾. ويصفه بأنه كل حالة نقص كانت ممكنة الاكتمال بشكل نسبي ولكنها لم تكتمل- بإذن الله- من أجل تحقيق خيراً أعظم منها. أي أنها قد حدثت بهذا الشكل الذي بدا لنا ناقصاً وسيئاً من أجل تحقيق شيء آخر أعظم منها لو اكتملت بالشكل المطلوب من وجهة نظرنا، مما يكشف في النهاية عن ارتفاع وعلو وسمو الخيرية أمام تدني حالات الشر، وأن الشر في حقيقته خطوة في سبيل تحقيق الخير.

أي أن الموجود الكامل يسمح بكمية من الشر تكون كافية لإدراك الغايات الإلهية التي هي خير أعظم من كل الشرور. كما أن حالات الشر بوصفها حالات سيئة تشير إلى النقص في مقابل الكمال تعد دليلاً على وجود الله -على الطريقة الديكارتية- بوصفه الخير الكلي. كما يؤكد سوينبرن على أن الشر الأخلاقي الموجود في العالم ينتج من الإرادة الحرة التي وهبنا الله إياها لتكون هي المسؤولة عن إنتاج هذا الشر⁽³⁾. وبناء على ما تقدم يفرق سوينبرن بين ثلاثة أنواع من الشرور، هي الشر الأخلاقي، والشر الطبيعي، والشر الميتافيزيقي، ويذهب إلى أن الشر الأخلاقي ناتج عن الإرادة الحرة للإنسان، بينما الشرور الطبيعية والميتافيزيقية تنتج عن إرادة الله ومن أجل الخير الكلي، وأن الشر بصفة عامة يوجد من أجل خيرٍ أعظم منه، والخير الأعظم هو الذي لا يمكن أن يمنع بدون شر.

ومن الواضح أن ما ذهب إليه سوينبرن من خلال دفاعه عن وجود الشر في العالم ما هو إلا حجة لاهوتية وليس حجة عقلانية؛ إذ إنها حجة لا تقنع إلا المؤمن، فهي حجة يقنع بها المؤمن نفسه، حيث إنه يثق بأن الله الخير خيرية تامة قد خلق كل هذه الشرور من أجل تحقيق

(¹) Richard Swinburne, Some Major of Theodicy in Daniel Howard(ed),The Evidential Argument feom Evil,Indiana University Press ,1996, p.30.

(²) Richard Swinburne, Providence and The problem of Evil, first edition, Oxford: CLarendon press, 1998, pp.3- 4.

(³) See, Richard Swinburne, Is There A God, Oxford University Press, Oxford / New York, 1996, pp100-101.

خيرات أعظم منها أو أنه سمح بالشر ليقدم خيراً أفضل. مما قد يسمح باعتراض الردود الملحدة عليه من قبيل: ألم يكن باستطاعة الإله كلي القدرة أن يقدم الخير دون السماح بوجود الشر؟!

وقد واصل الفيلسوف الأمريكي وليم لين كريج الدفاع العقلي واللاهوتي عن الإيمان بالله عبر سلسلة من المحاورات مع رموز الإلحاد المعاصر، ومجموعة من الكتابات القيمة. وقد كانت أشهر محاوراته مع رؤوس الإلحاد الجديد مثل سام هاريس Sam Harris وكريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens ولورانس كراوس Lawrence Krauss ، وكاي نيلسن Kai Nilson ؛ حيث برع وليم كريج في التعقيد لمسألة الأخلاق، وكيف أنها من أكبر نقاط ضعف الإلحاد. كما اشتهر بإحياء منهج استدلال إسلامي يتخذ من قضية الحدوث (خاصة حدوث الكون) دليلاً على وجود الخالق. ولقد أسماها بـ "الحجة الكونية الكلامية Kalam Cosmological Argument" والتي كانت عنوان كتابه الأشهر الذي أصدره وهو في الثلاثين من عمره عام 1979. وكان فحواها: لكل حادث مُحدث. الكون حادث (خاصة بعد نظرية الانفجار الكبير). إذن الكون له محدث وهو الله سبحانه وتعالى⁽¹⁾.

كما ألفت مجموعة من الكتب القيمة التي ترفض الإلحاد وتبين تهافته، لعل أشهرها: "الخلق من عدم Creation Out From Nothing"، و"الإيمان، الإلحاد، وكونية الانفجار الكبير Theism, Atheism and Big Bang Cosmology"، وكتاب "الإيمان العقلاني Reasonable Faith" وكتاب "أبدية الزمان Time Eternity". وهي كما يبدو من عناوينها تعمل بكل جدية على دحض الإلحاد بكافة صوره وأشكاله، وإن كان قد أولى معضلة الإلحاد الناتج عن وجود الشر في العالم عناية خاصة، فقام بتقسيم الرد عليها إلى قسمين، القسم الأول من الناحية الفكرية، والقسم الثاني من الناحية العاطفية. حيث ركز في القسم الأول على التأكيد على وجود إله مع وجود الشر في العالم، وركز في القسم الثاني على تهافت الاعتراضات النفسية والعاطفية تجاه وجود الألم والمعاناة في العالم⁽²⁾.

وقد استعان كريج بجهود ألفين بلانتينجا في بيان تهافت "الحجة المنطقية للشر" حيث أظهر بكل وضوح كيف يمكن أن يوجد سبب منطقي للخالق في سماحه للشر بالوجود (وهو

(¹) See, William Lane Craig, The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, Library of Philosophy and Religion, London :Macmillan, 1980, pp. 48-58, 61-76, 98-104, 128-31.

(²) المصدر نفسه.

حرية الإرادة) من دون أن يطعن ذلك في خيريته أو علمه أو قدرته أو ألوهيته الكاملة كما في الأديان، لكن الأهم الذي يحسب لكريج ويميز جهوده عن جهود بلانتينجا هو دراسته للشر المجاني أو الشر غير المبرر؛ حيث ذهب بعض الملحدون وعلى رأسهم ويليام رو-بعد سقوط الحجة المنطقية للشر- إلى القول بالشر غير المبرر الذي يطعن في وجود إله ديني كامل⁽¹⁾. ومن ثم رأى كريج أن هذه المسألة (الحجة الاحتمالية بخصوص كمية الشر غير المبرر "المجاني") هي الأحق بالتتبع الآن بعد أن نجح بلانتينجا في القضاء على الحجة المنطقية لمشكلة الشر⁽²⁾.

وفحوى هذه الشبهة (الشر المجاني) هو أن وجود الشر في ذاته ليس مشكلاً، فوجوده لا يتعارض مع علم الله وقدرته ورحمته، وإنما المعارض لكمال الله- حسب زعمهم- هو الشر المجاني أي الشر الذي لا يخدم هدفاً، أو هو الشر الذي لا يؤدي إلى خير يساويه أو يزيد عليه⁽³⁾. وقد ساق ويليام رو -زعيم هذا الاتجاه- مثالين (صارا بعد ذلك شهيدين). المثال الأول: الموت البطيء المؤلم لغزالة في حريق غابة. والمثال الثاني- وقد استفاده من برتراند رسل- هو اغتصاب طفلة سنها خمس سنوات وقتلها على يد عشيق أمها⁽⁴⁾.

وهنا يرد كريج على هذه الحجة متسائلاً: كيف يدّعي الملحد أن هذه الشرور مجانية ولا خير أو حكمة وراءها؟ فهل أحاط هذا الملحد بكل شيء علماً؟ أم أن العالم من حولنا يفاجئنا كل ساعة بأن ما لا نعرفه عن الكون المحيط بنا أكثر بكثير عما نعرفه؟ فما فعله "رو" هنا كان خطأ كبيراً؛ حيث إنّه خلط الشر الغامض بالشر المجاني المقطوع أنه بلا حكمة. لأنه افترض كمال العقل الإنساني وبساطة الكون بوصفه كتاباً مفتوحاً، والحقيقة لا العقل الإنساني كامل ولا الكون بسيط يمكننا الإحاطة العلمية بكل ما فيه. ولذلك قد نعرف الحكمة الكامنة وراء الشرور أحياناً وأحياناً لا نعرفها. ولكن مما لا شك فيه أن الخالق الحكيم له حكمة وراء كل شر. ومن ذلك ما يقوله ألفين بلانتينجا: "لأن الله عليم في مقابل محدوديتنا المعرفية، فليس غريباً أن لا نقف على الحكمة الإلهية على ما يبدو لنا شيئاً غير مبرر"⁽⁵⁾. فعلياً إذن ألا نعطي عقولنا قدرة مطلقة مثلما يفعل الملحد، فالعقل الإنساني قاصر ومحدود، وهذه حقيقة لا مرأى

(1) William L. Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, p. 336-337.

(2) ولیم لین کريج، مستعدون للمجابة- كيف تقدم إيمانك بعقل ودقة، ص 202.

(3) William L. Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, p. 336.

(4) سامي عامري، وجود الله ومشكلة الشر، ص146.

(5) Alvin Plantinga, Warranted Christian Beliefs, Oxford University Press. New York, 2000, p.67.

فيها. كما أن الشر المجاني هذا يصبح مبررًا أي ليس مجانيًا؛ لأن السماح بوجوده سيكون مقابل خير أعظم منه، وهو حرية الإرادة الإنسانية وثبات النواميس الكلية.

أما دانيال سبيك أستاذ الفلسفة الأمريكي المتخصص في ميتافيزيقا الإرادة الحرة وفلسفة الدين، فقد رأى أننا في تناولنا لمشكلة الشر في العالم أمام اتجاهين متعارضين: فالبعض اقتداءً منهم بإيفان كرامازوف، يدفعهم وجود الشر إلى الشك وعدم الإيمان. والبعض الآخر- كالرجل المضحك في قصة دستوفسكي القصيرة- يدفعهم وجود الشر إلى الإيمان والإلتزام. ولا يجب أن نزعّم أن أيًا من هاتين الاستجابتين البشريتين بشكل مميز يحظى بالدعم الذي لا شبهة فيه من جانب المعقولية الخالصة⁽¹⁾.

ولكن سبيك أثر الدفاع عن عقلانية الاتجاه الإيماني على الرغم من التحديات العقلانية التي رأى أن مشكلة الشر المنطقية تطرحها بقوة.

فرأى أن المشكلة المنطقية للشر والتي بدت في "حجة ماكي" يمكن تفاديها، على الرغم من تحديها الجريء، مرتئيًا أن جرأتها الجدلية بالتحديد هي ما تدعها هشّة في النهاية، مؤكدًا على أن أنصار مشكلة الشر المنطقية، بمبالغتهم في اتهام المؤمن بانعدام التماسك، قد جعلوا من السهل مقاومتها بشكل مدهش. وبصراحة، فبمجرد ما نفهم التحدي، فليس من الصعب كثيرًا على المؤمن استحضر احتمالات منطقية بشكل واسع (متسقة مع الإيمان) تجعل المجموعة الإيمانية متسقة⁽²⁾.

فبرى سبيك أنّه بالموازنة بين حجج الملحدّين والمؤلّمين نرى أن حجج المؤلّمين هي الأكثر رجاحة، حيث إن الإنسان الذي يعيش حياة سيئة بشكل عام إذا كان مؤمنًا فإن أمامه فرصة أن يعيش حياة طيبة ينعم فيها بالخير الكثير في العالم الآخر، أما الملحد الذي عاش حياة سيئة ثم انتهت حياته فلا فرصة لديه لتعويض هذه الحياة. ويفرق سبيك بين الشر الطبيعي والشر الأخلاقي ويرفض أن يندرج الثاني تحت الأول، فالشر الأخلاقي ينتج من الإرادة الحرة للإنسان لا من مجرد التفاعل العادي للمادة بما يتفق مع قوانين الطبيعة⁽³⁾. أما الشر الطبيعي فهو الذي يحتاج إلى مزيد من التفسيرات الذي يراها سبيك ضرورية لفهم هذا النوع من الشر؛ حيث إن وجود الله كلي الرحمة سيجعل من وراء وجود هذا الشر خيرًا أعظم.

(1) دانيال سبيك، مشكلة الشر، ص 171.

(2) المرجع السابق، ص 181.

(3) المرجع السابق، ص 71.

وهكذا يذهب العديد من الفلاسفة إلى نقد شبهة وجود الشر في العالم كدليل على عدم وجود الإله. ويرى الكثير من الباحثين إن القول بأن وجود الشر في العالم دليل على عدم وجود الله، هو حل سهل للإشكال، يكتفي بالرفض والوجوم، ولكنه حلاً كارثياً في الوقت نفسه لا يمكن أن يرضي وجدان الإنسان، ولا أن يروي أعماق نفسه المتعطشة لنموذج العدل؛ إذ الإلحاد يجعل الشرور التي في هذه الدنيا بلا عاقبة، ينجو الشرير من شروره، ويُمنع المحسن من الجزاء، ولا يُنتصف للمظلوم. إنها مسرحية عبثية تراجيدية قاتمة المقاطع، لا تقود فيها الحكمة الدرامية المتقنة في فصولها الأولى إلى نهاية منطقية، وإنما تنتهي المسرحية في فصولها الأولى القصيرة بلا أمل في "حكمة!"⁽¹⁾. ولذلك تصبح الحياة أشد إيلاماً للملحد، فكل لحظة هي قلق، عقارب الساعة تشير دائماً إلى اقتراب الموت والفناء، ويتساوى الخير مع الشر إذا غاب القانون، وأُتِمّن العقاب. ليصير الإلحاد انتحار عقلي مغرور، وسقوط لزج يقود إلى اللانتيجة؛ إذ هو جواب صارخ بالصمت يغتال بضجيجه لهفة المعرفة العطشى على لسان النفس التائقة إلى حقيقة الحقيقة⁽²⁾.

المبحث الخامس-التفسيرات الدينية لمشكلة وجود الشر في العالم:

كان من الطبيعي أن تحاول جميع الأديان تفسير مشكلة الشر حتى يستقيم وجودها المنطقي في قلوب وأفئدة معتنقيها، ومن ثم يمكننا الوقوف على تبريرات شتى وإجابات متعددة تحاول أن تقدم التفسير المقنع لهذه المشكلة التي من الممكن أن تكون عقبة في سبيل انتشار هذا الدين أو ذلك لو تُركت بدون إجابات شافية وكافية، سواء أكانت هذه الأديان تقوم على التعددية أو أديان توحيدية.

لكننا إذا أمعنا النظر أكثر لوجدنا أن مشكلة الشر في العالم تمثل تحدياً خطيراً للأديان التوحيدية أكثر منه في الأديان التعددية؛ لأنَّ مشكلة الشر في الأولى تمس عقيدة التوحيد نفسها، في حين لا تُطرح القضية بالحدّة نفسها في الأديان التعددية، حيث تُورّع في الأديان التعددية أدوار الخير والشر على آلهة مختلفة، بعضها يبني والآخر يهدم. والأمر نفسه بالنسبة إلى الأديان الثنوية، التي تؤمن بوجود إله للخير وآخر للشر. فإله الخير يبقى منزّهاً عن الشر، الذي

(1) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص 210.

(2) المرجع السابق، ص 216.

يمثله الطرف النقيض. في حين تبقى المشكلة مطروحة ضمن السياق التوحيدي: فكيف يسمح الرحمن بالشر، وهو الذي يأمر بالعدل، ولا يحدث شيء خارج إرادته؟ وإذا كان "الله محبة"، فكيف تسمح المحبة بالشر؟⁽¹⁾

ولبيان هذا الأمر عمدنا هنا إلى تقديم التفسير الديني الذي قدمته بعض الأديان الوضعية، والتي سوف نتناول أشهرها؛ حيث ينوء نطاق هذا البحث بتقديم معالجة كافة الأديان الوضعية لمشكلة الشر في العالم، هذا فضلا عن تقديم معالجة الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية - المسيحية - الإسلام) لهذه المشكلة.

أولاً - تفسير الأديان الوضعية لمشكلة الشر

الديانات الوضعية هي ديانات من وضع البشر وليس من لدن الإله العليم الحكيم، تم وضعها من قبل فرد أو مجموعة من البشر نتيجة الخوف من المجهول أو حاجة الإنسان الفطرية إلى التدين. وهي ديانات تصطبغ في العادة بأفكار البيئة المحلية التي نشأت فيها، وتخضع للأهواء والأمزجة، ليكتشف الناس بعد فترة وجيزة أنها لا تصلح، فيسارعون دائماً إلى تطويرها لتلائم مستجدات الأمور، ومن ثم تجدها مليئة بالتناقض والأساطير والخرافات غير المعقولة. وتقوم هذه الديانات على مجموعة من الأمور المشتركة، من أهمها: الشرك وتعدد الآلهة، والطبقية والاستعباد، والأساطير والخرافات. ومن أشهر هذه الديانات التي سنقوم بتناول تفسيرها لمشكلة الشر في العالم هي: الديانة المصرية القديمة، والديانة الزرداشتية، والديانة الكونفوشيوسية، والديانة البوذية، والديانة الهندوسية.

1- الشر في الديانة المصرية القديمة:

تعد الديانة المصرية القديمة من أقدم الديانات الوضعية على وجه الأرض، وهي ديانة وثنية تعددية اشتهرت بكثرة الآلهة وتعدد المعبودات، وإن كان البعض يرى أنه بالإمكان التعرف على فكرة التوحيد والألوهية المجردة الراسخة في جوهر معتقداتهم، أو من خلال توحيد كافة معبوداتهم تحت رئاسة (رع) أو (آمون) أو غيرهما مما قد يمثل إله الدولة الرسمي في فترة من الفترات. إلا أن الثابت الذي استقر عليه معظم المؤرخين الذين أرخوا لهذه الديانة أنها كانت

(1) عنان المقراني، الأديان ومعضلة الشر، تم الإطلاع عليه في 2020/11/1، متاح على الرابط التالي:

<https://taadudiya.com/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86-%D9%88%D9%85%D9%8F%D8%B9%D8%B6%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1>

بمثابة نزعة روحية تؤمن بخلود الروح وعودتها بعد الموت، كما تؤمن بتعدد الآلهة تبعاً لتعدد المدن التي كانوا يعيشون فيها، وكانت هذه الآلهة تظهر -غالباً- في أشكال حيوانية، مثل: الغزال والثور والكبش والكلب والعقرب والأفعى والتمساح والأسد والسمكة والدولفين. وتفسر بعض الدراسات المعاصرة عبادة قدماء المصريين لمثل هذه الآلهة في أشكال حيوانية بأنها وليدة اعتقاد التقمص. وخلاصته أن الأرواح والأشباح تتقمص فترة من الزمن أجساد بعض الحيوانات تبعاً لطبيعتها الخيرة أو الشريرة، وعبادة المصريين لها لم تكن سوى تعبيراً عن امتنانها للسلوك الخيّر منها كالبقرة والثور والتمساح، وخوفها من البعض الآخر كالأفعى والتمساح والأسد وجاموس البحر⁽¹⁾. إذن فقد كان لكل مدينة إله وكان مثله كممثل الحاكم الديني متسلطاً على رقاب كل من ألقى مقاليد أمرهم بيده: يحمي حياتهم ويحفظ سلعهم ويدفع عن ماشيتهم كل طارئ أجنبي مفاجئ. وكان رضاه رحمةً على الناس وغضبه نقمة ومثابة لهم⁽²⁾.

ففي البداية يمكننا أن نرى النزعة الثنوية التي ترى أنّ هناك إلها للخير وآخر للشر، وذلك من خلال "أسطورة إيزيس وأوزيريس"، حيث يمثل إيزيس إله الخير والمحبة، في حين يمثل "ست" إله الشر والانتقام والدمار، ومع ذلك فقد عبد القدماء المصريون "ست" كما عبدوا إيزيس؛ لكنهم عبدوا "ست" من قبيل الخوف لا المحبة. وكان "ست" هو المعبود القومي للصعيد ورمزه القوة والبأس والعواصف والرعود.

ولكن هذه الرؤية رغم شهرتها إلا أنها لم تكن الاعتقاد السائد في تفسير مصدر الشر عند قدماء المصريين، أي أنّ الآلهة لم تكن هي مصدر الشر عند قدماء المصريين، فمصدر الشر في هذه الديانة هو الإرادة الحرة للإنسان. فبفضل الإله (بتاح) كانت كل الخيرات المادية، فهو الذي وهب الحياة لكل البشر، وخلق أيضاً الثواب والعقاب؛ حيث وجب أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يعمل الشر. ومع ذلك فإن الأقدار التي قُدرت أعطت للإنسان حرية الفعل؛ فالإثم والخطيئة من اختيار الإنسان الذي وهبه الإله الخالق نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء كلها، وهو يستخدمها إما في الخير فيلقي الثواب العادل أو في الشر فيلقي العقاب⁽³⁾.

(1) سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، ج1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص217.

(2) أستندرف، ديانة قدماء المصريين، تر سليم حسن، القاهرة، دار البستاني للنشر والتوزيع، 2000، ص11.

(3) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار المصرية اللبنانية، ط1، 2015، ص196.

كما تؤكد هذا المعنى "أسطورة دمار البشر" تلك الأسطورة التي تعبر عن الخطيئة التي ارتكبتها البشر ضد الإله (رع). وقد حدث ذلك في زمن كان البشر والآلهة فيه شيئاً واحداً يتعايشون معاً على الأرض. وعندما بلغ الإله (رع) من السن عتياً بدأ البشر في تجديفهم وتآمرهم ضده، لكنه أدرك أفكارهم المتآمرة الشريرة، وبعد أن قرر أن يعاقبهم عاد وعفا عنهم، ولم يرض بإظلام الأرض فترك فيها القمر لينيرها في غيابة عنها. لتقرر الأسطورة في النهاية أن الخير والنور من الآلهة والشر والظلام من أفعال البشر ونتيجة خطاياهم وآثامهم.

وهكذا برأت الديانة المصرية القديمة ساحة الآلهة من أن تكون مصدراً للشر، وجعلت حرية الإنسان هي المسئولة عن وجود هذا الشر، ولا شك أن هذه الرؤية هي رؤية راقية جداً تعبر عن رقي وعي المصري القديم في فترة مبكرة جداً من فترات فجر التاريخ الإنساني.

2- الشرف في الديانة الزرداشتية:

تعد الديانة الزرداشتية من أشهر الديانات التي تقول بالثنائية الإلهية، وذلك بعد تحريفها فالزرداشتية الأصلية ديانة توحيدية وليست ثنائية كما تدل ترانيم زرادشت. ويعد زرادشت (660-583 ق.م) هو مؤسس التوحيد في بلاد فارس فقد قضى على عبادة الآلهة الإيرانية المتعددة وجعل من الإله الحكيم أهورمازدا إله فارس الوحيد. ولكنها بعد التحريف الذي لحق بها أصبحت ديانة تؤمن بالهين؛ يُسمى الإله الأول باسم (أهورامازدا) وهو الإله المضيء والطاهر في ذاته، وهو مصدر كل خير، والثاني هو أهريمان، أي الظلام وهو نجس في ذاته وهو مصدر كل شر. ومن ثم كان الإله الأول هو إله الخير الذي لا يعد مسؤولاً بأي حال عن وجود الشر في العالم، بينما يعد الإله الثاني هو مصدر كل شر. ولذلك تتحدث الديانة الزرداشتية عن صراع أزلي ودائم بين الخير والشر، وأن لكل إله قوى تساعد: فأهورمازدا تساعد قوى من الملائكة الخيرة، أما أهريمان فتساعده قوى الشر. وأخذ الأمر على الصعيدين الديني والأخلاقي صورة الصراع المستمر بين قوتين روحيتين أو أخلاقيتين وهما الخير والشر، وفيما بعد بين النور والظلمة أو بين النظام والفوضى. وبين هاتين القوتين المتصارعتين هناك موقف اختياري أصلي أو أولي يجعل من الاختيار الأخلاقي المبدأ الرئيسي في الزرداشتية؛ فالاختيار الحر بين الحقيقة والضلال، بين الخير والشر، بين النور والظلام، بين النظام والفوضى، هو الفعل الأساسي للأحرار⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 198.

أي أن الزرداشتية تؤكد على حرية الإرادة الإنسانية⁽¹⁾. وأن هذه الحرية الإنسانية هي المسئولة عن ارتكاب الخير أو ارتكاب الشر، فأهريمان لا يجبر الإنسان على فعل الشر وإنما هو بمثابة شيطان قد يوسوس للإنسان ويغري به حتى يرتكب الشر. ولذلك لا تنظر الزرداشتية إلى العالم المادي بوصفه مجالاً للشربل هو في أساسه خير.

3- الشرف في الديانة الهندوسية:

الهندوسية دين قديم احتفظ بجوانب بدائية عديدة بقيت إلى جانب النظم الفلسفية التي تميل إلى التشديد على الانضباط الذاتي والسيطرة على النفس كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة. فالسيطرة على الذات، لا إشباع الرغبات، هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة. والهندوسية ديانة اثنية عرقية، فهي دين وحدة ثقافية وجماعة دينية لا تحاول جذب غيرها إلى ديانتها. وتتميز بعقيدة التناسخ التي تقول بأن الروح تنتقل في عدة أجسام خلال رحلتها في الوجود حتى تصل إلى غايتها النهائية، وأن كل الأشياء الحية لها أرواح متساوية تختلف من خلال قانون الكرما، وهو تأثير الأعمال السابقة والتي تؤدي إلى تناسخ الروح في عدة أشكال من الجسم. وتعرف الهندوسية أيضًا بالاعتقاد في وحدة الوجود، والقول بأن الله في كل شيء وأن الوجود هو الله. كما ربطت الدين بالمجتمع من خلال نظام للطبقات اتخذ شكلًا دينيًا أعطاه ثباتًا وجعله غير قابل للتغيير⁽²⁾.

وتعد الديانة الهندوسية ديانة شركية تعددية فهناك عدد كبير من الآلهة في مجمع الآلهة الهندوسي، والتي تدرج على هيئة أجيال متتالية كآلهة الفيدا التي تنقسم إلى عدة أجيال أقدمها آلهة السماوات والأرض ثم أندرا ومثرا وأجنى وسوما ثم براهما وفشنو وشيفا. ثم يأتي في الجيل الرابع آلهة الأوبينشاد وهي آلهة مجردة تأخذ ألقابًا فلسفية دينية مجردة. وتعتبر الثلاث الإلهي (براهما وفشنو وشيفا) من أهم الآلهة المعبودة في الهندوسية، براهما يخلق، وشيفا يدمر، وفشنو يحافظ على العالم.

ورغم ذلك لم تنسب الديانة الهندوسية الشر إلى إله شيفا أو غيره من الآلهة، ولكنها عادت به إلى الإنسان نفسه، فهو مصدر الشر في هذا العالم وأنه (أي الإنسان) كثيرًا ما يناشد الآلهة أن تساعد على التخلص من هذه الخطيئة وتطهره متى أوقعته فيها قوى الشر المختلفة. ففي "الفيدا" نجد النداءات إلى فارونا ليخلص البشر من الخطايا: "خلصنا من الخطيئة كما

(1) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2002، ص 156-157.

(2) المرجع السابق، ص 59-60.

تخلصني من عصبية تعصب عيني؛ أي خطيئة وجدت فيّ؛ أي شراقتفتة، إن كنت قد كذبت أو حلفت زورًا، فأزيلها عني أيتها المياه، خلصنا يا فارونا من كل خطيئة اقترفناها.. وإذا كنا قد خدعنا غيرنا عن جهل أو عن معرفة، خلصنا من هذا يا الله، هكذا نكون أعزاء عليك يا فارونا⁽¹⁾.

ولكن يجب أن ننتبه إلى أن الإنسان الذي اعتبرته الهندوسية مصدر الشرور مكون من روح وجسد، واعتبرت أن الجسد هو مصدر الشرور. فالروح ترتكب الأخطاء حينما تستجيب لأهواء وميول ورغبات الجسد الترابي. لكنها إذا استطاعت التخلص من هذه الأهواء والميول والرغبات الجسدية فإنها تنطلق نحو الحقيقة الأبدية لتتحد بها. ومن ثم فالزهد في الدنيا والعزوف عن الشهوات، والتضرع بالعبادة هو السبيل الأقوم للاتصال بالإله. ولذلك كان اعتقاد الهندوس في عقيدة تناسخ الأرواح؛ وهي عقيدة تقول بعودة الروح مرة ثانية بعد خروجها من الجسد بالموت إلى العالم الأرضي. على أن يتم التناسخ والعود وفق عدالة عالم الروح أو قانون (الكارما) التي تقتضي عودة عالم الروح الشريرة إلى الأرض ثانية لتكفر عن أثامها مرتدية أجساد الحيوانات أو الحشرات أو الأفاعي تبعًا لطبيعة الذنوب وكثرتها. أما الأرواح الخيرة فتهيم في العالمين الروحي والمادي تبعًا لإرادتها وفي نهاية المطاف تتحد بالبراهما وتمتزج به. وبناء عليه فإن عملية التناسخ تمضي وفق قانون (الكارما) الذي يرى أن مصير الروح بعد مفارقتها البدن مرهون بالأعمال الخيرة أو الشريرة التي ارتكبتها خلال اتصالها بالبدن، وهي تمضي إلى أعلى أو إلى عالم السعادة تبعًا لأعمالها بينما تسوقها أفعالها الشريرة إلى عالم الجحيم، وهكذا تتكرر دورة الحياة بالنسبة لها؛ فالجزء من جنس العمل.

4- الشرف في الديانة الكونفوشيوسية:

وهي ديانة تنتسب إلى كونفوشيوس (479-551 ق.م) حكيم الصين الكبير وهو من أهم الشخصيات الدينية والفلسفية التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد. وتدور فلسفته حول قضايا سياسية واجتماعية وعلاقتها بالدين من جانبها الأخلاقي⁽²⁾. وتوجد اعتراضات جمة على تصنيف الكونفوشيوسية على أنها دين، حيث إنها بلا آلهة ذات شأن، أو كهنوت، أو وحي، وهي بلا ثواب أو عقاب أخروي، كما أنها لا تهتم بالعبادة الخاصة أو الصلاة، أو بطقوس التفكير عن الخطايا والاعتراف بالخطيئة وتعذيب النفس للتخلص من الخطيئة أو غير ذلك من المفاهيم

(1) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 198.

(2) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص 119.

الدينية. ولذلك فهي لا تعدو- في نظر الكثيرين من الباحثين- عن كونها فلسفة أخلاقية تنظر إلى الإنسان على أنه كائن حي له شؤونته الإنسانية الواضحة وله سلوك يومي معتاد يجب أن ينظم أخلاقياً وفق مبادئ أخلاقية. أو هي رؤية تقليدية للحياة وقانون للحياة والسلوك.

أما عن مصدر الشر في هذه الديانة فهو محل اختلاف بين مُنظريها الكبار، وحيث إنها لا تأبه بالآلهة، فهم خارج إطار المعادلة تماماً؛ حيث إن الإله الأعظم في الكونفوشيوسية هو (شانج تي) وهو إله السماء الأعلى الذي نفّض يده تماماً من شئون البشر، وفوّض ابنه الحاكم في تسييس شئون دولته. ولذلك لن يبق سوى الإنسان نفسه كمسئول بصفة كاملة عن الخير والشر. ولكن بعض نظريات الكونفوشيوسية ترى أن الطبيعة البشرية محايدة فلا هي خيرة ولا هي شريرة. في حين يرى آخرون أنها خليط من الخير والشر، أو أنها خيرة في بعض الناس وشريرة في البعض الآخر. فقد اعتقد الحكيم الكونفوشيوسي (مانج تسي Mencius) الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد أن الطبيعة الإنسانية خيرة، وأن التربية الأخلاقية تنمي هذا الخير في الإنسان. أما الحكيم "هندسون تسو" فيرى أن الطبيعة الإنسانية شريرة ويجب ترويضها بتعليمها مبادئ الأخلاق الحميدة حتى لا يتجول الجميع في حرب ضد الجميع. ورأى آخرون أن قلة من البشر قادرة على الإيثار ومحبة الخير، بينما الغالبية لا تستقيم إلا بالقوانين المفروضة فرضاً بالقوة⁽¹⁾.

وهكذا ترى الكونفوشيوسية أن الخير والشر هو مسئولية الإنسان، فهو المسئول الأول والأخير عن ارتكاب الشر، ونفت تماماً وجود مصدر آخر للشر غير الإنسان، فلا إله فيها ذات قيمة يخلق خيراً أو شراً، ولا وجود لشيطان يوسوس للإنسان ويغري به فيجعله يرتكب الشرور من خطايا ومعاصي وذنوب.

5- الشر في الديانة البوذية:

ظهرت الديانة البوذية - وهي تنتسب إلى "سيدارثا جوتاما" الذي لُقّب بـ (بوذا) الذي وُلِدَ في نيبال شمال الهند وعاش في الفترة بين (480-560 ق.م)- كرد فعل على الديانة الهندوسية، وكمحاولَة لإصلاح الوضع الديني في الهند. ولذلك فهي لا تختلف في جوهرها عن الهندوسية، وإنما هي مجرد تفسير جديد لقضية الشقاء الإنساني وتصور جديد لكيفية القضاء على المعاناة الإنسانية الذي اختلفت فيه البوذية بخروجها على بعض التصورات الهندوسية. ولذلك يراها

(1) المرجع السابق، ص 125.

الكثير من الباحثين أنها لا تعدو أن تكون مجرد حركة إحادية عن الديانة الهندوسية، أو اتجاه تأويلي للمعتقدات السائدة في الهندوسية يرمي إلى اصلاحها وينشد تقويمها⁽¹⁾.

وإذا أردنا أن نقف على علّة الشر في الديانة البوذية فيجب علينا في البداية أن نقرر أن بودا قد سلم بنظرية التناسخ الهندية، غير أنه يخالف ما جاء فيها عن خلود الروح ومفارقة لها للبدن، وثبات حركتها الدائرية (ميلاد ووفاة)، ويرى أن حركة الروح في صيرورة أزلية ترتبط فيها ارتباطاً وثيقاً بالأبدان التي تحل فيها محملة بالطبائع والغرائز التي اكتسبتها من حيواتها السابقة في أجساد الحيوانات أو البشر. ويؤكد أن هذه الحركة لا تتوقف إلا بالاستنارة التي تؤدي إلى النرفانا أو الخلاص. وإن كان لم يجزم بتوقف عملية التناسخ كلية بعد الوصول للنرفانا، ولم يُجب كذلك عن مصير الروح بعد تخلصها من قيد التناسخ، ذلك فضلاً عن سكوته تماماً عن الأسئلة المطروحة حول طبيعة الروح وعلة وجودها⁽²⁾.

وبناء عليه فإن المشكلة الرئيسية في البوذية هي مشكلة شقاء الإنسان ومعاناته في الحياة، فهذا العالم ملئ بالشّر والمرض والضيق والسخط والنقص والداء والعلة، وهو الأمر الذي أطلقت عليه البوذية "الدوكا"، ورأت أن علة هذا الشر ترجع إلى الشهوة الإنسانية وتسمى بـ "السامودايا". ومن ثمّ كان طريق الخلاص يتلخص في قمع هذه الشهوة، وتعرف عملية قمع الشهوات في البوذية بـ "النيروزا" وهي أولى خطوات النيرفانا. ولذلك كان الإيمان في البوذية بإيجاد طريق للطهارة يفضي إلى الغبطة والصحة والتبرؤ من الأمراض، وهو ما عُرف في البوذية باسم "ماجا".

ومن ثم ترى البوذية أن الشرور التي يرتكبها الإنسان تجعله في حالة من العذاب الدائم الذي يتمثل في استمرار عملية التناسخ، حيث إن التناسخ هو العذاب بعينه، وأن الخلاص من هذا العذاب لا يتأتى إلا لمن يقمع غرائزه وشهواته، وهو الأمر الذي يتوفر للإنسان ما أن يصل إلى عتبة النرفانا واتصل بالمطلق. ولا يجب أن يُفهم من هذا أن المراد بالمطلق هنا هو الله؛ حيث بدا بودا "لا أدرياً" فيما يتعلق بمصير النفس بعد الموت أو في كل ما يخص شئون عالم الخلود أو الله.

وهكذا ترى الديانات الوضعية أن الشر يصدر من إرادة الإنسان الحرة، وأن الإله منزّه عن الشر، ومن ثم حددت تلك الديانات طريق الخلاص من هذا الشر الذي يسبب الشقاء

(1) عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، (بدون دار نشر)، القاهرة، 2001، ص 171.

(2) المرجع السابق، ص 172.

الإنساني، وقد اختلف طريق الخلاص حسب طبيعة كل ديانة، ومن ثم يمكننا القول بأنها أديان خلاصية. الأمر المهم هنا أن مشكلة وجود الشر في العالم لم تمثل أدنى مشكلة لمعتنقي هذه الديانات؛ نظرًا لعدم محورية دور الإله في مثل هذه الأديان، وقابليتها -هي ذاتها- للتطوير المستمر في أدق معتقداتها.

ثانيًا- تفسير الأديان السماوية لمشكلة الشر

الأديان السماوية هي تلك الأديان التي تقوم على وحي الله لأنبياؤه ورسله من البشر، وتدعو إلى توحيد الله عز وجل، وعبادته، وتنفيذ جميع أوامره واجتناب نواهيه، وإفراده بجميع صنوف العبادات ومسائل العقيدة دون تبديل أو تغيير. وهي تشير في الغالب إلى الديانات الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام.

ومع هذه الديانات التوحيدية تظهر مشكلة وجود الشر في العالم كمشكلة ذات وضع خاص؛ حيث يكون الله سبحانه هو خالق كل شيء، ولا شيء يحدث دون إرادة الله ومشئته، وهو رحيم وقادر وعليم وحكيم، فكيف يسمح بالشر؟ وكيف لا يعمل على خلاص الكون من كافة الشرور والمصائب؟

1- اليهودية ومشكلة الشر:

الديانة اليهودية هي ديانة سماوية، وعقيدة اليهود الحقبة هي عقيدة إلهية مقدسة، إذ أنزل الله تعالى التوراة على موسى عليه السلام، وفيها اعتراف بوحدانية الخالق والاعتراف باليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب والحساب⁽¹⁾. لكنها لم تستمر على ما جاء به موسى عليه السلام من توحيد مطلق خالص وتنزيه للإله عن كل شبيه، فسرعان ما تنكروا لهذا التوحيد الصافي بعد وفاه موسى عليه السلام، فصوروا الله على هيئة مجسمة اتسمت بصفات لا تليق به، منها ما ذكر في سفر التكوين عن يعقوب عليه السلام ومصارعته للخالق وانتصاره عليه مما حدا بالله بمباركته وسماه (إسرائيل) لأنه كان قويًا على الله! (تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا). أي أنها هبطت بالتنزيه الإلهي، ولم ترتفع به كما ينبغي أن يكون عليه الوضع في الأديان السماوية، فكثيرًا ما وصف اليهود الإله بالصفات التي لصقت به في الديانات الوثنية وديانات الحضارات الأولى. فقد كان العبريون الآوائل - كما يقول العقاد - ينكصون حينًا بعد حين إلى شعائر الأوثان والأصنام وعبادة بعل وتموز وعشتروت، ويعرضون عن أنبيائهم الذين

(1) عبدالرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية - الإسلام)، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص59.

يغارون من منافسة هذه الأرباب لرب إبراهيم فلا يعودون إلى الوحداية - أو ما يشبه الوحداية- إلا بعد تقرير الدعوة من جديدة⁽¹⁾.

وإذا ما عدنا إلى تناول الديانة اليهودية لمشكلة الشر فإننا نجد أن العهد القديم قد نسب الشر إلى الله في سفر أشعيا: "أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ". (أشعيا:45:7)

وعلى الرغم من التفاسير المختلفة التي يحاول أصحابها تبرير هذا القول من قبيل تفسيرهم لكلمة (خلق) وذهابهم بأن المقصود منها إفراد الله وحده بفعل الخلق دون غيره، وأنه لا يشاركه في هذا الفعل شخص آخر، إلا أن العبريين الأوائل قد نسبوا الشر إلى الإله والشیطان معاً؛ فكان العمل الواحد عندهم يُنسب تارة إلى الشيطان وتارة إلى الإله كما حدث في قصة احصاء الشعب على عهد داود، كما جاء في الاصحاح الحادي والعشرين من سفر الأيام الأول، ولكن الرواة يروون هذه القصة بعينها في سفر صمويل الثاني فيقولون أنه "حتى غضب الرب على اسرائيل فأهاج عليهم داود قائلاً امض واحص اسرائيل ويهوذا".⁽²⁾

كما أن بني اسرائيل الأوائل كانوا قد دأبوا على تقديم القرابين لإرضاء الإله أو لإطعامه، وكان ذلك أساس الحياة الدينية في ثقافة بني اسرائيل بالعهد القديم كما في ثقافة جيرانهم. وتعتبر ديانة القرابين عن إيمان بقدرة الإله على الإيذاء والإيمان بضرورة وإمكانية منع شره عن طريق تزويده بقرابين حية⁽³⁾.

وقد كانت قرابين الكفارة تقسم على التساوي بين الإله وبين عزازيل رب القفار أو الجني الذي يهيمن على الصحراء، وكان إيمانهم بوجود الأرباب الأخرى التي يعبدها غيرهم من الأمم بديلاً من صور الشياطين؛ لأنها كانت تعمل عمل الشيطان كلما صرفت الشعب عن عبادة "يهوه" إلى عبادة غيرها تثير النقمة على العصاة، فتأتي النقمة إذن من "يهوه" ولم تأت قط من أولئك الأرباب الأجانب البدلاء من الشياطين⁽⁴⁾.

(1) محمود عباس العقاد، إبليس- بحث في تاريخ الخير والشر وتمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، 2005، ص68.

(2) المرجع السابق، ص 68

(3) يعقوب ملكين، يهودية بلا إله، ترجمة وتعليق، أحمد كامل راوي، مراجعة أحمد محمود هويدي، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012، ص118.

(4) محمود عباس العقاد، إبليس- بحث في تاريخ الخير والشر وتمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم،

وقد لبث بنو اسرائيل زمانًا يصفون الإله بالصفات التي لصقت به في الوثنية أو في ديانات الحضارة الأولى، فكان الإله عندهم يغار من الجنس البشري، ويشفق من يوم يهتدي فيه إلى شجرة الخلود ويتوعده بالموت إن أكل منها، فيقيم الملائكة الأشداء حرسًا حولها كما روي عن الأبواب البابليين في حواشي قصة الخلق وقصة الطوفان، وكانوا يقولون لموسى عليه السلام إنهم يتهمون "يهوه" بالكيد لهم ونصب الفخاخ في البرية للتغريب بهم، وأنه لم يستدرجهم إلى سيناء إلا لأنه يبغضهم ويتمنى لهم الهلاك بعيدًا عن أرض وادي النيل التي أخرجهم منها⁽¹⁾. فلم يعرف اليهود الإله الأحد الصمد المنزه إلا بعد زهاء سبعمائة عام من وفاة موسى عليه السلام. فكما يقول المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون: "إن الله في سموه وجلاله وروحه هو خلاف "يهوه" الضاري الذي لم يكن بغيرته وغضبه وهزال انتقامه غير أخ لمولك وكاموش. وأن "يهوه" الجبار العبوس الذي هو معبود بني اسرائيل الكتيب، وهذا الطاعون الذي ما انفك يطالب بالقرايين والمحرمات واللحم المشوي والدم.. يهوه الحائر الذي يقطر من دم الشعوب المذبوحة، ومن لحم القرايين والحامي الوثيق لشعب صغير هزيل⁽²⁾.

فقد نظر اليهود إلى الإله كما نظرت الشعوب المجاورة إلى آلهتهم فعبدوا الأصنام والعجل الذهبي، كما تأثروا بالأفكار البدائية في الاعتقاد بالأرواح والخوف من الشياطين. كما أن تعلقهم الشديد وحهم المفرط للمادة، جعلهم يسبغوا على "يهوه" كل الصفات البشرية التي تحقق رغباتهم المادية، مبتعدين عما يُجل إلههم من صفات التكريم والإجلال والوحدانية المطلقة التي أدركوها متأخرين.

ومن ثم لم يجد اليهود حرجًا من الحديث عن إله شرير، ولذلك كثيرًا ما يحيل أعلام الإلحاد الغربي إلى نصوص التوراة للقول: إن الشر الذي تلبس به إله (النصرانية) كما هو في التوراة ينفي عن هذا الإله خصائص الألوهية، ويظهره كوحش مكشعر عن أنياب الظلم والجور، ومثقل بوضر العسف ودرنه. حتى إن أحد هؤلاء الملحدین رأى أنه: "يمكن القول: إن إله العهد القديم (أي إله التوراة) هو أكثر شخصية بغیضة في كل القصص: غيور وفخور بذلك، تافه، جائر، غير مسامح، انتقامي، متعطش للدم، ومولع بالتطهير العرقي، كاره للنساء عنصري، قاتل

(1) المرجع نفسه.

(2) عبدالرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية - الإسلام)، ص 67.

للأطفال، مغرم بالإبادة الجماعية، قاتل لأبنائه، وبائي، ومصاب بجنون العظمة، سادي، فتي صاحب نزوات حاكمة⁽¹⁾.

وبغض النظر عن أن هذا الرأي هو رأيي للمحد لا يجب الاستشهاد به، إلا أن الذي يقف عند كثير من النصوص الواردة بالعهد القديم، وخاصة في [2صموئيل(16/24) - هوشع(16/13)، الخروج(32-14/9)] لا يمكنه إلا أن يقر بصحة رأي هذا المحد في هذا الرأي.

2- المسيحية ومشكلة الشر:

ولدت المسيحية في أحضان اليهودية، لكنها سرعان ما انتفضت عنها لتعلن ولادة دين جديد بعيد كل البعد عن الفكر اليهودي، بل هو نقيض له في عقائده الأساسية؛ لأن طبيعة الدين المسيحي توضحها أصوله الأساسية المتمثلة بالخوارق التي جاء بها المسيح عليه السلام، وبسلطة الرؤساء التي وردت في إنجيل متى، وترك الدنيا وإيمان بغير المعقول وبالكتب المقدسة. وعلى الرغم من إيمانهم بهذه الأصول إلا أنهم لم يستطيعوا التوفيق بينها، إذ لم يستطيعوا توضيح معنى عقيدة (ابن الله أو كلمته أو الروح القدس). ويرجع البعض ذلك إلى نشأتهم، أو ما نشؤوا عليه من تقاليد فكرية⁽²⁾.

وتبدأ مشكلة الشر في المسيحية مما ورد في العهد القديم -كما سبق أن ذكرنا- في سفر إشعياء من نص الآية التي تقول: "أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ. أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هَذِهِ". حيث أثارت هذه الآية الكثير من التساؤلات، منها: هل ذلك التعبير مجازي أم حقيقي؟ هل الله في الكتاب المقدس خالق الشر فعلاً؟ وما هو المقصود بكلمة الشر هنا؟ هل إله الكتاب المقدس إله شرير؟ كيف يمكن التوفيق بين هذا النص والنصوص الأخرى التي تحدثت عن محبة الله وصاحبه؟

ذهب البعض إلى نفي ذلك القول الذي ينسب الشر إلى الله، ورأوا أن الله سبحانه وتعالى خير لا يأتي منه شر أبداً، وعملوا ذلك بوجوب الإشارة إلى أن فعل الخلق في الكتاب المقدس لا يأتي إلا بارتباطه بالله، فالله هو الخالق الوحيد في الكتاب المقدس، ولا يشاركه في هذه الصفة أي شخص آخر؛ وإلا صار هذا الشخص إلهاً أيضاً. يقول الرسول بولس عن الله أنه "يَدْعُو الْأَشْيَاءَ غَيْرَ الْمَوْجُودَةِ كَأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ" (رو4: 17)، ويؤكد يوحنا أن "كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ" (يو1: 3)، ونفس الفكرة يذكرها بولس "لَأَنَّ مِنْهُ وَبِهِ وَلَهُ كُلُّ الْأَشْيَاءِ" (رو11: 3).

(1) سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص88.

(2) عبدالرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، ص143.

36)، وترنيمة الشيوخ الأربعة والعشرين في السماء تشير لهذه الحقيقة: "أَنْتَ مُسْتَحِقُّ أَيُّهَا الرَّبُّ أَنْ تَأْخُذَ الْمُجْدَّ وَالْكَرَامَةَ وَالْقُدْرَةَ، لِأَنَّكَ أَنْتَ خَلَقْتَ كُلَّ الْأَشْيَاءِ، وَهِيَ بِإِزَادَتِكَ كَانَتْهُ وَخُلِقَتْ" (رؤؤ: 4: 11)⁽¹⁾.

ولكن هذا التفسير- في رأينا- لا يحل المشكلة بل يعقدها أكثر؛ لأنه يجعل الله مسئولا عن الشر بوصفه خالق له. وتزداد المشكلة عندما يصطدم هذا التفسير بنصوص الكتاب المقدس التي تنفي عن الله أن يكون هو مسبب أو مصدر الشر، ومن هذه النصوص على سبيل المثال لا الحصر ما يلي: "لَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ إِلَهَ تَشْوِيشٍ بَلْ إِلَهَ سَلَامٍ" (1 كو 14: 33)، "هُوَ الصَّخْرُ الْكَامِلُ صَبِيعُهُ. إِنَّ جَمِيعَ سُبُلِهِ عَدْلٌ. إِلَهَ أَمَانَةٍ لَا جَوْرَ فِيهِ. صَدِيقٌ وَعَادِلٌ هُوَ" (تث 32: 4)، "لَا يَقُلْ أَحَدٌ إِذَا جُرِبْتُ إِنِّي أُجْرِبُ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ غَيْرُ مُجْرِبٍ بِالْشُّرُورِ وَهُوَ لَا يُجْرِبُ أَحَدًا" (يع 1: 13). وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب المقدس لا يلوم الله أبداً على الشر، أو يظهره بأنه يستمتع بالشر، كما أنه لا يُقَدِّم للبشر عُذراً للأخطاء التي يرتكبونها. والأكثر من ذلك أيضاً أن الله يلوم ويدين الإنسان الذي يفعل الشر "وَيْلٌ لِلْعَالَمِ مِنَ الْعُتْرَاتِ! فَلَا بُدَّ أَنْ تَأْتِيَ الْعُتْرَاتُ، وَلَكِنْ وَيْلٌ لِّذَلِكَ الْإِنْسَانِ الَّذِي بِهِ تَأْتِي الْعُتْرَةُ!" (مت 18: 7).

ومن ثم ذهب الكثير من المفسرين المسيحيين المهتمين بهذا الموضوع أن رأس الشرور كلها هي الخطيئة الأصلية التي يعد الشيطان هو المحرك الأصلي على الإتيان بها، ويتحدد دور المسيح في تخليصه للبشر من هذه الخطيئة فيتخذ دور مبدأ الخير الذي لا يزال في صراع مع مبدأ الشر.

ومن ثم رأى المفسرون المسيحيون أن الخروج من هذا المأزق النصي يقتضي التفرقة بين نوعين من الشر، وهما: الشر الطبيعي والشر الأخلاقي. وذهبوا إلى أن الله هو مصدر الأول؛ حيث يسلط زلازله وبراكينه وفيضاناته ورعده وصواعقه ونيرانه وأوبئته وغيرها؛ ليعاقب فاعلي الشر ويؤدب أولاده ويحقق مقاصده في هذا العالم. ويستند أصحاب هذا التفسير إلى نصوص كتابية متعددة تدعم هذا الرأي منها على سبيل المثال لا الحصر: هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: هَنَذَا مُصِيرٌ عَلَيْكُمْ شَرًّا وَقَاصِدٌ عَلَيْكُمْ قَصْداً. فَارْجِعُوا كُلُّ وَاحِدٍ عَنْ طَرِيقِهِ الرَّدِيءِ وَأَصْلِحُوا طَرِيقَكُمْ وَأَعْمَالَكُمْ" (إر 18: 11)، "هَلْ تَحْدُثُ بَلِيَّةٌ فِي مَدِينَةٍ وَالرَّبُّ لَمْ يَصْنَعْهَا؟" (عا 3: 6).

(1) كيرلس عياد، هل الله هو خالق الشر في الكتاب المقدس، تم الإطلاع عليه في 2020/11/22، على الرابط

الإلكتروني: <https://keroelkarouzy.wordpress.com/2016/02/16/>

في حين أنهم أرجعوا وجود الشر الأخلاقي إلى حرية الإرادة الإنسانية: حيث رأوا أن الله قد خلق البشر وخلق لهم إرادة حرة (free choice)، والإرادة الحرة قد أوجدت الشر في العالم. إذن، فالله أوجد إمكانية حدوث الشر بخلقه كائنات لها حرية الإرادة، لكن هذه الكائنات الحرة قد أوجدت هذا الشر فعلياً. فالله خلق شيء جيد وهو قوة الإرادة الحرة، ولكن الكائنات الحرة أخرجت الشر بإرادتها الحرة، فالشر تحت سلطان الله وليس خارجاً عن قدرته أو سيطرته، وهذا هو معني النص أن الله يسمح بحدوث الشر ولا يُعززه ويُحدثه، بالرغم من أن تلك ليست رغبته، ولكن سماحه بحرية الإرادة يقتضي بسماحه لحدوث الشر الناتج عنها. وعلى ضوء ذلك يمكن تفسير النص الكتابي القائل: "لا تدع الشر يغلبك بل اغلب الشر بالخير" (رو 12:21). فالشر الأخلاقي ببساطة هو نتاج الإرادة الحرة التي منحها الله للبشر حين خلقهم. فإن قتل أحدهم شخصاً ما وبالتالي سببَ أماً لشريحة ما من البشر، فقد حدث هذا فقط نتيجة ما يتمتع به الإنسان من إرادة حرة⁽¹⁾.

لكن هناك من يفسر النص الذي أتى في سفر أشعيا ونسب الشر إلى الله بوضعه في سياقه التاريخي وهو أن الله في بداية الإصحاح يكلم الملك الفارسي "كورش" والذي يعتبر مؤسس المملكة الفارسية، والذي اختاره الله وعيّنه لخدمة خاصة لشعب إسرائيل وهي إرجاعهم من السبي البابلي. لذا فهو يعطيه الكثير من الوعود التي تدل على مساندة الرب له، وأنه سيهبه النصر على جميع أعدائه حتى يتمم القصد المُعين له.

ومن ثم يرى المفسرون في قول الرب في أشعيا(ع5): "أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. لَا إِلَهَ سِوَايَ". ومترادفاتهما التي ترد في هذا الإصحاح أكثر من 15 مرة. أن الشعب الفارسي كان يعبد إلهين "أهورامازدا" إله الخير، و"أهريمان" إله الشر. فهذا الشعب لم يكن يعرف الإله الواحد الحي، فجاءت رسالة التحذير هذه للشعب الإسرائيلي لئلا يسقط في هذه الوثنية، خاصة وأن الشعب كان مُهيأ لذلك، فقد عبدوا من قبل مولك وعشتاروت وكموش والعجل الذهبي. وكانت الرسالة أيضاً موجهة للشعب الفارسي الذي كان يعبد هذين الإلهين، ولذلك نرى الرب يؤكد على الوجدانية في أكثر من عبارة (راجع ع5، 6، 18، 21، 22).

لقد أراد الله أن يُعلن لهم أنه لا يوجد إله للخير وإله للشر، فلا يوجد إله سواه، مسيطر على كل الكون وكل ما يحدث فيه من خير ومن شر، ولا يوجد شيء يحدث بعيداً عن دائرة سلطانه. ويعني ذلك أن عبارة "خالق الشر" جاءت لهدفين؛ الهدف الأول: هو انتزاع فكرة

(1) انظر، كيرلس عياد المرجع نفسه.

الثنائية من ذهن كورش والشعب الفارسي، والتأكيد على أن هناك إله واحد فقط مسيطر على الخير والشر. والهدف الثاني: هو تحذير لشعب بني إسرائيل من التفكير في أن كل المصائب التي وقعت بهم كانت خارج سلطان الله، وإنما هو المتسلط على كل شيء، الخير والشر. وأيضاً لتشجيعهم بحقيقة أن الله هو سيد كل شيء، فأحسن تعزية لشعب الله إيمانهم بأن كل شيء منه وهو إله محبة، وكل ما يصيبهم من المصائب فهو للخير ولخلاصهم⁽¹⁾. أي أن كل شيء بيده وما من شيء يحدث في الأرض إلا كان تحت إرادته الحكيمة حتى لو بدا لهم عكس ذلك عند تعرضهم لبعض المصائب والمآسي.

3- الإسلام ومشكلة الشر:

الإسلام هو آخر الديانات السماوية، وهو الدين الذي نزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ونزل لكل الناس والأقوام والحضارات، للإنس والجن على السواء، وهو دين الأنبياء جميعاً، ودليل ذلك ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: 67). وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 132) وهو دين يقوم على الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت وصوم رمضان، وسائر الفرائض لهذا تبع. وقد جاء في القرآن الكريم ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: 19)، بمعنى أنه لا يقبل من أحدٍ جاء بعد الإسلام ديناً غيره، والإسلام شرعاً معناه أن يؤدي الإنسان العبادات التي أمره الله بها وأن يتصف بالأخلاق الحميدة والمعاملة الطيبة مع الناس.

ومنذ البداية في الإسلام يبدو وجود الشر في العالم بمثابة مُسلمة أو أمر بدهي لا يحتاج إلى برهان، فالقرآن الكريم ينص صراحة على وجود الشرور في العالم، وأن الله سبحانه على علم بهذه الشرور التي لم تكن لتوجد أو تُخلق إلا بإذنه، وأن ذلك السماح هو لغرض الابتلاء والامتحان المذكور في أكثر من آية بلا خفاء؛ إذ يقول تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: 35). وهنا تظهر الحكمة من وجود الشر وهو الابتلاء أو الامتحان والذي يكون بالخير أو بالشر الأمر الذي يبدو اتساق منطقي مقبول لإظهار صدق أو كذب الإدعاء بالإيمان والتصديق بما جاء من أوامر وتكليفات شرعية.

(1) انظر، كيرلس عياد المرجع نفسه.

وقد لاقبت مشكلة الخير والشر في الإسلام جدلاً واسعاً بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة فيما عُرف بقضية "الجبر والاختيار" وما ارتبط بها من حديث حول قضية القدر خيره وشره، وقضية حرية الإرادة وخلق الأفعال، وقضية علاقة الله بالبشر فيما يتعلق بالتكليف والثواب والعقاب الأخريين وعلاقتها بالقضايا السابقة. وكم كانت آيات القرآن ذاتها دافعاً لهؤلاء الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة لمناقشة هذه القضية⁽¹⁾.

وتزداد حدة المشكلة في الإسلام وخاصة مع تلك الآراء التي باتت تؤمن بأن معالجة مشكلة الشر في الإسلام تختلف عنها في الأديان الوضعية والسماوية السابقة عليه، وأن وصف الإله في المسيحية يختلف عنه في الإسلام، وأن العلاقة بين العبد والإله في المسيحية تختلف- رغم التشابه الظاهر- عن العلاقة بين العبد والله في الإسلام. فإحدى مقدمات القضية التي احتج بها الملحدون أنه إذا كان الله كليّ الخيرية فكيف يسمح بوجود الشر؟ هنا يخرج الاعتراض على المقدمة بأن الله سبحانه وتعالى ليس كليّ الخيرية، ومن ثم يرى أصحاب هذا الرأي تهافت الاعتراض الإلحادي.

ويستند أصحاب هذا الرأي (أن الله في الإسلام ليس كليّ الخيرية) إلى أنه لا توجد آية قرآنية واحدة ولا حديث نبوي يدعم الزعم القائل بأن الله كليّ الخيرية. بل يرون أن العكس هو الموجود؛ حيث يخبر الله بوضوح في آياته وعلى لسان نبيه أنه يبغض ويكره ويمكر ويدلّ ويتجبر ويتكبر!⁽²⁾

ومن الآيات القرآنية التي يستند عليها أصحاب هذا الرأي، ما يلي: ﴿فَعَلَّمَهُمْ غَضَبَ مَنْ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. (النحل:106)، وقوله تعالى: ﴿وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور:9)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة:15). وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ (التوبة:46). ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف:99) ﴿وَتَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران:26).

(1) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2015، ص

(2) انظر، عبدالله أمين، مشكلة الشر ثيوديسا الإسلام، تم الإطلاع عليه 2020/11/23. مقالة متاحة على الرابط الإلكتروني:

<https://elmahatta.com/%D8%AB%D9%8A%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%B3%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1>

كذلك يستندون إلى مجموعة من الأحاديث النبوية التي تدعم رأيهم: منها ما روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: "... وَإِذَا أَبْغَضَ عَبْدًا دَعَا جَبْرِيلَ فَيَقُولُ: إِنِّي أَبْغَضُ فَلَانًا فَأَبْغِضْهُ، قَالَ فَيَبْغِضُهُ جَبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ فَلَانًا فَأَبْغِضُوهُ، قَالَ فَيَبْغِضُونَهُ، ثُمَّ تَوَضَّعَ لَهُ الْبَعْضَاءُ فِي الْأَرْضِ" (1). وروى البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا أَحَدٌ أَغْيَرَ مِنَ اللَّهِ...) (2).

ومن ثم يقررون أَنَّ الله (يغضب) و(يكره) و(يستزئ) و(يمكر) و(يذل) و(يغير) طبقاً لما جاء في الآيات والأحاديث السالفة الذكر. وأَنَّهُ سبحانه وتعالى يسلط الشر على عباده المخلصين والعاصين على حدّ سواء! فالمخلصين كاختبار لصبرهم وابتلاء، والعاصين كعينة من العذاب. ومن ثم تتغير مقدمات الحجة الإلحادية لوجود الشر في العالم، من: إذا كان الله موجوداً، وهو كلي القدرة، وكلي المعرفة، وكلي الخيرية؛ فإن ذلك يتعارض مع وجود الشر في العالم، وهو موجود بالفعل، إذن الله غير موجود. إلى أن الله موجود، وهو كلي القدرة، وكلي المعرفة، والشر موجود ... فلا مبرر لإنكار وجود الإله؛ لأن المقدمات لم تشتمل على مقدمة كلي الرحمة أو كلي الخيرية. بل إِنَّ الله قد أوضح في أكثر من موضع آية بالقرآن أَنَّ رحمته فقط مختصة بمن يحب من عباده، أما من يبغضه فسيذيقه من العذاب أصناف وأنواع! وحتى فكرة العذاب تتعارض تعارضاً كلياً وقوياً مع فكرة كلي الرحمة، ولذلك فالله مجرد رحيم لا كلي الرحمة! (3).

في حين أن فريقاً آخر يرى أن الله سبحانه وتعالى هو خير ولا يصدر منه إلا الخير، أمّا الشر فمن ذات الإنسان. ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴿ (النساء: 79). وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: 30).

ومن الأحاديث الصحيحة التي يستندون إليها أيضاً ما جاء في آخر الحديث الصحيح الإلهي حديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: (يا عبادي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُخْصِمَهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوفِّيْكُمْ بِهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا، فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 2002، [الحديث رقم (3209)]. و انظر أيضاً: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1991، [الحديث رقم (2637)].

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، [الحديث رقم (4634)]. و انظر أيضاً: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، [الحديث رقم (2760)].

(3) انظر، عبدالله أمين، المرجع نفسه.

ذلك، فلا يُلَوَّمَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ⁽¹⁾. وما جاء في الحديث الصحيح: (سَيِّدُ الْإِسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أُبَوِّءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَأُبَوِّءُ لَكَ بِذُنُوبِي فَاغْفِرْ لِي؛ فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ. قَالَ: وَمَنْ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوقِفًا بِهَا، قَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُمِيسِيَ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِفٌ بِهَا، قَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبَحَ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ)⁽²⁾.

ولكنه مهما كان الخلاف بين طوائف و فرق الفقهاء والمتكلمين؛ فإن رؤية الإسلام من خلال تلك النصوص واضحة؛ إذ على الرغم من أن اللوح المحفوظ حفظ أقدار البشر وحدد أفعالهم، فإن هؤلاء البشر حال وجودهم في هذه الحياة لم يكونوا يعلمون بهذا الذي سجله عليهم القدر، فضلاً عن أنهم اكتسبوا أفعالهم بإرادتهم الواعية إن خيراً فخيئاً وإن شراً فشر. ومن ثم كان لهم الثواب، وحق عليهم العقاب. ورغم غواية الشيطان، وحب الدنيا، والنفس الأمارة بالسوء، والهوى، فإن باب التوبة مفتوح لمن أخطأ. وبالتوبة يمكن لأي إنسان أخطأ أن يعود إلى جادة الصواب دون حاجة لمن يخلصه من هذا الذنب أو ذاك؛ لأن الله أقرب إليه من حبل الوريد، وهو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وهو الذي دائماً ما ينتظر من عباده هذه التوبة فيغفر لهم ذنوبهم دون وساطة من أحد⁽³⁾.

ومما تقدم نجد أننا مضطرون للعودة مرة أخرى للترقية بين الشر الطبيعي والشر الأخلاقي، إذا أردنا أن نقدم لموقف الإسلام- الذي نطمئن إليه- من مشكلة الشر؛ فالشر الطبيعي المتمثل في الأعاصير والبراكين والزلازل والسيول والأمراض والأوبئة... وغيرها، هو من الله بمثابة اختبار وابتلاء للمؤمنين، وهو عقاب للأشرار والكافرين، وبيان لقدرة الله غير المتناهية وإظهاراً لحكمته وعنايته بهذا الكون بوجه من الوجوه. أما الشر الأخلاقي فهو شريائيه الإنسان بما أعطاه الله من إرادة حرة تبرر العدل الإلهي لعملية الثواب والعقاب الأخرويين.

(1) أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، [الحديث رقم (2577)]، ص 1994.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، [الحديث رقم (6306)]، ص 1573.

(3) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 210.

الخاتمة:

انتهى هذا البحث من خلال المعالجة التحليلية النقدية لموضوع "الإلحاد ومشكلة وجود الشر في العالم" إلى مجموعة من النتائج المهمة التي خلص إليها، لعل من أهمها ما يلي:

أولاً: إنّ مشكلة وجود الشر والألم والمعاناة في العالم هي أهم الحجج العقلية والفلسفية التي طرحها الملحدون على مر العصور لتدعيم إنكارهم لوجود الإله، وصاغوها بصيغ مختلفة، يمكن إجمالها في الصيغة التالية: "طالما أنّ الشر موجود في العالم ولا يمكن تجاهله، فنحن إمّا أمام إله قادر على إزالته، لكنه لا يريد، فنحن أمام إله شرير، وإمّا أمام إله غير قادر على إزالة الشر فنحن أمام إله عاجز، والشرّارة والعجز صفتان لا يليقان بالإله الكامل، فهو-إذن- غير موجود". ومن صياغة المشكلة على هذا النحو وجدنا أنها تعاني من ضعف التماسك المنطقي؛ حيث إن وجود الشر لا ينفي وجود الإله، فغاية ما في الأمر أنه قد يدفع المتشكك إلى إعادة النظر بخصوص بعض الصفات الإلهية (القدرة- العلم- الرحمة)، ولكنه لا يؤدي أبداً إلى إنكار وجود الإله؛ فوجود بعض الدم والقاذورات- كما قال فولتير- على درج سلم قصر كبير لا ينفي وجود المهندس الذي قام بتصميمه. وبناء عليه يعجز الملحدون عن صياغة حجة منطقية متماسكة تقودهم إلى نفي الإله وذلك بإثبات أن وجود الشر في هذا العالم لا يلزم عنه عدم وجود إله.

ثانياً: كشف هذا البحث عن خطأ وقع فيه الكثيرون- إن لم يكن الجميع- من الباحثين الأجانب والعرب في رد أصل شبهة الإلحاد القائم على وجود الشر في العالم إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور، وهو الأمر الذي أشار إليه ديفيد هيوم متسرعاً دون تقصي دقيق للحقيقة، وتابعه في ذلك الكثير من الفلاسفة والمفكرين والباحثين. في حين أنّ التقصي الدقيق حول أول من أثار هذه الشبهة في التاريخ الفلسفي بيّن خطأ هذا الرأي الذي عاد بها إلى أبيقور؛ ليثبت أن أصل الشبهة يعود إلى أحد الشكاك الأوائل في الفلسفة اليونانية وهو سكستوس أمبريقوس، وهو أمر له دلالة.

ثالثاً: إذا كان مبحث فلسفة الدين هو أحد أهم مباحث فلسفة الدين، فإن مواقف الفلاسفة- عبر التاريخ- قد تباينت حول الإلحاد القائم على مشكلة وجود الشر في العالم؛ فمنهم من أيّد الشبهة وانضم إلى معسكر الملحدين مرتئياً أن هناك تعارضاً بين وجود إله كلي القدرة، كلي المعرفة، كلي الخيرية وبين وجود الشر في العالم (المشكلة المنطقية للشر)، أو رأى أنّ هناك شروراً مجانية كان من الممكن منعها من قبل الإله دون أن يضيع بذلك خيراً أكبر أو أن يسمح بشرٍ على الدرجة نفسها أو أسوأ، ومع ذلك لم يمنعها فهو غير موجود (المشكلة البرهانية للشر).

ومنهم من رفض تلك الشبهة (وجود الشرينفي وجود الله) وبرر وجود الشر تبريرًا عقليًا يتفق مع وجود الله تعالى، بل إن بعضهم لم يكتف برفض الشبهة فذهب يبيّن تهافتها وتهافت من يدافع عنها عبر كتابات ومحاورات شتى، راحت تدحض ما يذهب إليه الملحدون من حجج ومزاعم. وقد مثّل المعسكر الأول (معسكر الملحدين) ممن شملتهم هذه الدراسة بالبحث والتناول: سكستوس أمبريقوس منثيء الشبهة ومؤسسها، ابن الراوندي الملحد، شوبنهاور، هيوم، ماركس، فويرباخ، رسل، إيما جولدمان، جون ماي، أنتوني فلو(قبل تراجعه عن الإلحاد)، ستيفن لاو، مايكل تولي، مايكل روس، جورج بوخنر، مايكل مارتن. في حين شمل المعسكر الثاني (معسكر الرافضين للشبهة) ممن ورد ذكرهم بالدراسة، كل من: فيثاغورث، هيراقليطس، سقراط، أفلاطون، فيلون السكندري، أبيقور، فلاسفة الإسلام جميعا، أوغسطين، توما الإكويني، كالفن، توماس هوبز، فولتير، ليبنتز، كانط، هيغل، وليم جيمس، جوزيا رويس، ألفريد إير، كروتشه، جون هيك، سي إس لويس، بلانتينجا، وليم لين كريج، دانيال سبيك.

رابعًا: إن فترة الحداثة الأوروبية هي الفترة التي شهدت بدايات العصر الذهبي للإلحاد؛ حيث انتقل الفكر الغربي من عبادة الكنيسة التي ناهضت العلم والعقل إلى مرحلة الانفتاح العقلي والعلمي الذي بدأ يغلب عليه الطابع المادي ونزعة الأنسنة، فقد راح هذا العصر- كرد فعل على تسلط الكنيسة في العصر السابق- يعادي الغيبيات كلها، الأمر الذي أدى إلى إهمال الشعائر الدينية، ومن بقى محافظًا على التقاليد الكنسية كان حفاظه هذا مجرد تدّين شكلي ومظهري، ليخبو بذلك الإيمان الحقيقي، وتتحول حرية الفكر إلى إباحية وإلحاد، وتضيع القيم الروحية في تيار المادية الفكرية، حتى قيل إنّ في مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من خمسين ألف ملحد، وكتب أحد رجال الدين في ذلك العصر يقول إن آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكالفينية وإنما الإلحاد. ولم يتوقف هذا الأمر عند عصر الحداثة بل ازداد الأمر سوءًا في عصر ما بعد الحداثة التي انعدم فيها اليقين وتفشت فيها النسبية المعرفية، وغلبت عليها العدمية، وتعالّت الصيحات أنه ليس هناك حقيقة يمكن الوقوف عندها ولا معنى ثابت يمكن التعويل عليه، وأن الإله قد مات.

خامسًا: إنّ مشكلة وجود الشر في العالم تعد نتيجة للإلحاد، وليست سببًا له كما يريد أن يقنعنا الملحدون؛ لأنهم عندما انصاعوا إلى المنظور المادي الذي يرى أن الحياة الدنيا ليس وراءها غرض، ولا تحكمها غاية، وأنه ليس هناك حياة غير هذه الحياة وأن الإنسان إذا مات صار عدمًا، أخذ يؤرقهم كل ما يحول بينهم وبين المتع والم لذات الحسية الدنيوية فيعدونه شرًا محضًا يجب أن يتدخل الإله ليزيله أو يُعد -من وجهة نظرهم- إله شرير أو عاجز أو غير موجود.

لكنهم لو آمنوا بوجود حياة أخروية، وأن الموت ليس فناءً محضاً، وأن هناك حياة برزخية تعقبها نشأة أخرى، تُجزى فيها كل نفس بما كسبت، وتخلد في النعيم أو الجحيم بما عملت، ويوفى الصابرون على الشدائد والمكاهر أجرهم بغير حساب، ولا يفلت من العدل الإلهي جبار ولا مستكبر: لطابت أنفسهم وعلموا حقيقة حياتهم، وأنهم بصدد دار تكليف وابتلاء طبيعتها المشقة والكبد. وعليهم أن يجتازوا الامتحان في هذه الدار بفعل الخيرات والصبر على الشدائد والمكاهر حتى ينعموا بالفردوس السماوي الذي لا شرف فيه ولا ألم ولا معاناة.

سادساً: إنَّ الحركة الإلحادية حركة سلبية عجزت عن تقديم بديلا للدين، وإنما اكتفت بالتشكيك في كافة أركانه ودعائمه، ليظل الإلحاد في جوهره حالة فارغة ومعطلة وبلا أية دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به. كما بدت نظرة الحركة الإلحادية للإنسان على أنها نظرة ضيقة، فلم تستطع تبين الحاجات الروحية فيه، ولم تعط أجوبة لأسئلته الوجودية الملحة من قبيل: من أين؟ وإلى أين؟ ولما؟ فهل يعقل أن تكون قصة الحياة عبارة عن "أرحام تدفع وأرض تبلع"، ولا شيء بعد ذلك؟ وكيف تستوي نهاية الأخيار الطاهرين الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل الحق والخير، ونهاية الأشرار الملوئين الذين ضحوا بغيرهم في سبيل الهوى والشهوة؟ فكيف يمكن لهؤلاء المنكرين لوجود الإله وما يترتب عليه من وجود حياة أخروية- يُثاب فيها المحسن ويُعاقب فيها المخطئ- أن يوصدوا الباب الوحيد أمام إمكانية خضوع الظالم للمساءلة والعقاب، فيصبح بذلك الموت برداً وسلاماً على الظالم، وحسرة ونكدًا على المظلوم الذي ربما لا يجد له نصيراً في الدنيا ولا وجود للآخرة حيث يقتص له الإله. وهذا يُفضي إلى إشكالية أخلاقية بالغة الخطورة؛ حيث تنهار منظومة القيم الأخلاقية، إذ يتساوى فعل الخير مع فعل الشر، وعندما يصل قطار الموت يتساوى الجميع، وعلى الناس جميعاً أن يحتكموا إلى شريعة الغاب التي يأكل فيها القوي الضعيف، وما على الظالم إلا أن يتنصل من قبضة العدالة في الدنيا ولا شيء عليه بعد ذلك حيث الفناء التام. أي أن استبعاد وجود الإله يزيد مشكلة الشر تعقيداً، الأمر الذي يزيد من تهافتها وضعف بنيانها المنطقي.

سابعاً: إنَّ الشر الفعلي الذي يُشقي الملحدين ليس هو الشر الموجود في العالم، وإنَّما هو الشر الذي اقترفه الملحد في حق نفسه حينما أنكر وجود إلهه، فتاهت نفسه في دروب لا نهاية لها من جحيم الشك والحيرة، وظلمات العي والجهل، فيما يتعلق بأخص ما يخصه: في حقيقة نفسه، وسر وجوده، وغاية حياته. ففقد بذلك الركن الآمن الذي يأوي إليه، وهو الإله الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، والذي يبقى الملاذ والمأوى المتين لكل مؤمن يلوذ به ويلجأ إليه ويعتمد عليه إذا ألمت به الشدائد، وحلت بساحته الكوارث، ففقد ما يحب، أو واجه

ما يكره، أو خاب ما يرجو، أو وقع ما يخاف. هنا يأتي الإيمان بالله ليمنح صاحبه القوة عند الضعف والأمل في ساعة اليأس، والرجاء في لحظة الخوف، والصبر في السراء والضراء. فتمهّن أمامه كل المصائب والمصاعب، ويملاً التفاؤل نفسه، وتتسع في عينيه دائرة الوجود، وينشرح صدره فلا يضيق، فيجد من العزاء والرجاء والسكينة ما لا يقوم مقامه شيء آخر.

ثامناً: كما يكشف هذا البحث عن ذلك الغرور الذي انتاب الإنسان وملاً نفسه بأنّه بكل شيء عليم، وأنه يستطيع أن يلم بكافة التفاصيل وأن بإمكانه أن يكتشف الحكمة الكامنة وراء كل ما يوجد في هذا الكون. رغم أن الكون ملئ بالتعقيدات وأن الإنسان رغم كثرة ما ظن أنه يمتلكه من أدوات معرفية غير قادر على أن يحسم حقيقة أي موضوع معرفي ويقول فيه كلمته الأخيرة. ومن ثم فعليه أن يقر معترفاً بتواضعه المعرفي وأنه لم يؤت من العلم إلا قليلاً، وأن هناك حكمة ربانية خلف كل ما يحدث في الكون قد يُيسر الله عز وجل للإنسان أن يعرف بعضها ويُخفي عنه البعض الآخر، فالمعارف البشرية المتراكمة تظل معرفة جزئية قابلة باستمرار للتعديل والتغيير، بخلاف المعرفة والحكمة الإلهية التي وضعت كل شيء في مكانه الصحيح بناء على تدبير حكيم عليم.

تاسعاً: كشف هذا البحث عن مغالطة كبيرة، فما "وهم الإله" -الذي أطلقه الملحدون- في الحقيقة إلا "وهم الإلحاد"، فالإلحاد - حسب ما أظهرت الدراسة- ما هو إلا مشكلة نفسية أو اضطراب نفسي وإن لم يدرج حتى اليوم في قائمة الاضطرابات المرضية النفسية. إذ يعتبر الإلحاد في حقيقته هروباً من الحقيقة، ورغبة في عدم لقاء الإله يوم القيامة خوفاً من محاسبته على ما جناه الشخص في حياته، وبذلك يصبح الإلحاد آلية دفاعية هروبية خشية مواجهة الإنسان لنتائج أفعاله، وبذلك يصبح القول بالعدم بعد الموت مورفياً قوياً، يخدر نفوسنا ويجعلنا نتوهم أننا لن نحاسب على ما نقترف من خيانات وسرقات واغتصاب وقتل وجشع وجبن. ولذلك ما أن تسقط الشبهات الظاهرية للإلحاد (كمشكلة الشر أو النظريات العلمية كالداروينية أو الانفجار العظيم، أو الثقوب السوداء والمادة المعتمدة) حتى يجاهر الملحد بسبب إلحاده الحقيقي؛ الذي يتمثل في مشكلة نفسية أصابته بعد تعرضه لتجربة نفسية قاسية من قبيل: فقد شخص عزيز أو إصابته هو نفسه بعاة مستديمة أو عجز كلي أو عاش ويلات الحرب أو ساخط على حال المتدينين أو البلاد المتدينة. ويعد هذا -في اعتقادنا- التفسير الأمثل للإلحاد الحقيقي؛ فليس في العلم أظهر من أدلة وجود الله وآثاره، وليس في العقل أوهن من محاولات طمس وجوده بسترار من العلم الزائف أو المنطق المغلوط.

عاشراً: خلص هذا البحث إلى أن التفسير المنطقي والعقلاني لمشكلة وجود الشر في العالم هو ذلك التفسير الذي يرى أنَّ الشر والألم والمعاناة والأحداث غير المعقولة الموجودة في العالم ليست إلا أداة اختبار للإنسان، وتعبيراً عن إرادة الإنسان الحرة التي أعطاها له الله ومكَّنه منها ليفعل ما يشاء والتي تعني إمكانية التكليف والتشريف والتكريم للإنسان، وانطلاقاً من هذه الحرية كان الإنسان هو المُحدِّث للشر في العالم. ومن حرية الإرادة الإنسانية – أيضاً- يتم إشعار الإنسان بقيمة النعم وحقيقتها، ومعرفة حقارة الدنيا وضآلتها، وحتى يكون هناك معنى للحياة فلا معنى لحياة بلا شر. وليس ما ذهب إليه الملحدون من إنكار لوجود الله أو القول بمحدوديته وتناهيته- تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً-. وهو الرأي الذي أكدته الأديان السماوية وكثير من الفلاسفة من قبيل فولتير في رأيه الأخير، وليبنتز، ونيومان J.H.Newman (1801-1890) زعيم حركة أكسفورد في القرن التاسع عشر. ولذلك يمكننا القول إن بإمكان الإسلام بوصفه دين سماوي يمتلك رؤية متكاملة لتفسير وجود الشر في العالم أن يقدم "تيوديسيا" تكشف عن الحكم الإلهية من وجود الشر في العالم، ولا تكتفي ببيان تهافت حجج الاعتراض الإلحادي.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع العربية والمعرية:

1. السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني النجفي، عقائد الإمامية الإثني عشرية، ج 2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، د.ت.
2. ابن تيمية، كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله عز وجل، تحقيق محمد السيد الجليلند، منشور ضمن كتابه: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 2001.
3. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الثالث، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.
4. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1991.
5. أفلاطون، محاورات القوانين، ترجمها إلى العربية محمد حسن ظاظا عن ترجمة تيلور الانجليزية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
6. أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، 1991.
7. أحمد حسن، أسس غائبة: 25 مسألة في مشكلة الشر، الرياض، مركز دلائل، الطبعة الثانية، 1439 هـ.
8. أحمد محمود صبيحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 2006.
9. أحمد عكاشة، مقدمة كتاب: عمرو شريف، الإلحاد مشكلة نفسية، القاهرة، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط 1، 2016.
10. أ. د. أستندرف، ديانة قدماء المصريين، ترجمة سليم حسن، القاهرة، دار البستاني للنشر والتوزيع، 2000.
11. ألفين بلانتينجا، هل الإلحاد لا عقلاني، حوار جاري جيتنج مع ألفين بلانتينجا، ترجمة وتعليق عبدالله الشهري، مركز براهين للدراسة الإلحاد ومعالجة النوازل العقديّة، هدية مجلة براهين، العدد الرابع، 2014.
12. القاضي عبدالجبار، المغني، ج 6، التعديل والتجوير، القاهرة، منشورات وزارة الثقافة، د.ت.
13. إمام عبدالفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.
14. أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره- فلسفته)، ترجمة صباح محي الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1984.

15. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
16. ثائر على الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي (ابن سينا- موسى بن ميمون- توما الإكويني، نموذجًا)، دمشق، دار النوادر، ط1، 2014.
17. جلال الدين سعيد، أبيقور- الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، 1991.
18. راوية عبد المنعم عباس، ديكرات والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د.ت.
19. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، 1968.
20. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية (مشكلات فلسفية-6)، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1969.
21. دانيال سبيك، مشكلة الشر، ترجمة سارة السباعي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2016.
22. سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله- الرد على أبرز شبهات الملاحدة، لندن، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، 2016.
23. عبدالرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية- الإسلام)، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001.
24. عبدالرحمن حنيكة الميداني، كواشف زبوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، 1991.
25. عبدالمعطي أحمد شعراوي، مقدمة كتاب لوكريتيوس، في طبيعة الأشياء، ترجمة على عبدالنواب علي وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2018.
26. عزت قرني، نظرية الشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 2018.
27. عمرو شريف، الإلحاد مشكلة نفسية، القاهرة، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1، 2016.
28. عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر، 1435هـ.
29. عصمت نصار، نظرات في مقارنة الأديان، (بدون دار نشر)، القاهرة، 2001.
30. غيضان السيد علي، فلسفة الدين- المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، سلسلة مصطلحات معاصرة، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.
31. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (المجلد الرابع)، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق- محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013.
32. فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.
33. محمد السيد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 2001.

34. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 2002.
35. محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، القاهرة، دار التأصيل، الطبعة الأولى، 2014.
36. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، القاهرة، دار الثقافة العربية، الطبعة الأولى، 2002.
37. محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة و يقين الأدباء، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2010.
38. محمد علي الكردي، سارتر وجنيه أو الشر والحرية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو- أغسطس - سبتمبر 1981.
39. محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، الجزء الثاني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1938.
40. محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، جماعة إحياء الفلسفة، 1947.
41. محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016.
42. محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1972.
43. محمود عباس العقاد، إبليس- بحث في تاريخ الخير والشر وتمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، 2005.
44. مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2003.
45. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،- المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلنستي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2013.
46. منى أحمد أبوزيد، الخير والشر في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991.
47. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : محمود سيد أحمد، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2005.
48. وليم لين كريج، مستعدون للمجابهة- كيف تقدم إيمانك بعقل ودقة، ترجمة: سامح فكري حنا، ماجد زاخر صبحي، الأردن، أوفير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2017.
49. وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، 1965.
50. يعقوب ملكين، يهودية بلا إله، ترجمة وتعليق، أحمد كامل راوي، مراجعة أحمد محمود هويدي، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1- Alvin Plantinga, *God, freedom, and evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, First published by Harper and Row, United States of America, 1974.
- 2- Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press. Newyork, 2000.
- 3- Antony Felw with Roy Abraham Varghes, *There Is A God: How The world's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, Harper Collins e_books, NewYork, 2007.
- 4- Emma Goldman, *The philosophy of Atheism*, in the Mother Earth, First published in February 1916.
- 5- C. S. Lewis, *Mere Christianity*, A revised and amplified edition, with a new introduction, of the three books Broadcast Talks, Christian Behaviour and Beyond Personality, Harper Collins e-books, 2009.
- 6- C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Harper Collins e-books, 2014.
- 7- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited with an introduction by Edwin A. Burt, The Modern philosophy, New York, 1939.
- 8- David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited. with An Introduction by Edwin A. Burt, The modern Philosophy, New York, 1939.
- 9- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers: Vol 2*, Trans. R.D. Hicks, Loeb Classical Library, 1925.
- 10- Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Doubleday Anchor Books, Garden City-New York, 1955.
- 11- Gloria L. Schaab, *If God Is for Us: Christian Perspectives on God and Suffering*, Created by the publishing team of Anselm Academic, United States of America, 2016.
- 12- George H. Smith, *ATHEISM: The Case Against God*, VERSION 1.1 (JAN 2003).
- 13- Gregory E. Ganssle and Yena Lee, *Evidential Problems of Evil*, in :God and Evil :The Case for God in A World filled with Pain, Edited by Chad Meister and James K. Dew JR., IVP Books, USA, 2013.
- 14- Joseph L. Blau: *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice Hall Inc., New York, 1953.
- 15- Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Translated by: Louis Infield, B.A., O.B.E, With An Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First Published, 1930.
- 16- John Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1963.
- 17- John Hick, *Evil and The God of Love*, Published by The Macmillan press LTD, London, 1985.
- 18- John Hick, *Philips on God and Evil*, Religious Studies, Cambridge University, 2007.
- 19- Karl Marx, Frederick Engels, *Collective Works*, Trans: Richard Dixon, Henry Mins, Salo Rayzanskaya, Progress Publishers, Moscow, 1975 Progress Publishers, Moscow, 1975.
- 20- Lee Stroble, *The Case for Faith: A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity*, Harper Collins, Zondervan, Michigan, USA, 2000.

- 21- Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil*, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990.
- 22- Maki (J.L.), *Evil and Omnipotence*, Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. Published by Oxford University Press, (Apr., 1955).
- 23- Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, London, 2006.
- 24- Richard Swinburne, *Some Major of Theodicy*, in Daniel Howard(ed), *The Evidential Argument feom Evil*, Indiana University Press ,1996.
- 25- Richard Swinburne, *Is There A God?*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1996.
- 26- Richard Swinburne, *Providence and The problem of evil*, first edition, CLarendon press, Oxford, 1998.
- 27- Robert Adams, *Plantinga on The Problem of Evil*, In Alvin Plantinga, edition: Peter van Inwagen and James E.Tomberlin, 1985.
- 28- Samuel David Hughes, *The problem of Evil as Discussed in the Gifford Lectures from 1889-1986*, PHD in Philosophy, Faculty of Baylor university, Waco, Texas, 1989.
- 29- Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, in *The Nietzsche Reader*, K. A. Pearson and D. Large (ed.), Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- 30- W. James, *The Varieties of Religious Experience -A Study in Human Nature*, Routledge, Taylor And Francis Group, London And N.Y, 2004.
- 31- William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Library of Philosophy and Religion, London : Macmillan, 1980.
- 32- William L. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, American Philosophical Quarterly, Published by: University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications, Vol. 16, No. 4 (Oct., 1979).

ثالثاً- المعاجم والموسوعات والقواميس العربية والأجنبية:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مجموعة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت.
2. أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G) ، بيروت /باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف : أحمد عويدات، الطبعة الثانية، 2001.
3. المعجم الفلسفي، تقديم إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983.
4. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005.
5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.
6. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.
7. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984.

8. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000.

9. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016.

10. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

11. The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy edited by Edward Craig, Routledge, First Published, London and New York, 2005.

رابعاً- الرسائل العلمية العربية والأجنبية:

- أحمد ماهر أحمد علي، حجاج الإلحاد في قضايا الإلهيات- دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دارالعلوم، جامعة المنيا، 2019.
- منى أحمد محمود، فلسفة الدين عند جون هيك، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة سوهاج، 2015.

• Toby George Betenson, *The Problem of Evil as A Moral Objection to Theism*, A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY, USA, 2014.

خامساً-المواقع الإلكترونية:

- 1- عدنان المقراني، الأديان ومعضلة الشر، على الرابط الإلكتروني التالي:
<https://taadudiya.com/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%85%D9%8F%D8%B9%D8%B6%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1>
- 2- كيرلس عياد، هل الله هو خالق الشر في الكتاب المقدس، تم الإطلاع عليه في 2020/11/22، على الرابط الإلكتروني:
<https://keroelkarouzy.wordpress.com/2016/02/16/>
- 3- عبدالله أمين، مشكلة الشر ثيوديسا الإسلام، تم الإطلاع عليه 2020/11/23. مقالة متاحة على الرابط الإلكتروني:
<https://elmahatta.com/%D8%AB%D9%8A%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%B3%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1>
- 4- Austen Cline, What is the Definition of Atheism, on website:
<https://www.thoughtco.com/what-is-the-definition-of-atheism-249812>

البعد المدني في التصوف من خلال مفهوم الصّحبة عند الغزالي

تونس	د.جوييني سعاد *
------	-----------------

الإرسال: 2021/10/31 القبول: 2021/11/05 النشر: 2021/12/01

المخلص:

نجد في مفهوم الصّحبة استجابة لمثل هذه المقتضيات الاجتماعية للتّعايش، ونستطيع انطلاقا منه تفسير الأبعاد الإنسانيّة المتخفية وراء حالات الوجد والشّوق والحبّ التي يعيشها المتصوّف على جهة التحقيق. لكن يبقى تكوين تصوّر مستوفٍ عن معطى الصّحبة من جهتي الوظائف والمقاصد مشروطا أساسا بالعودة إلى مقوّمات نظريّة الأخلاق في الفكر الصّوفي. وذلك ما سعيّا في بيانه انطلاقا من تصوّر الغزالي الجامع بين البعدين الفلسفي والصّوفي للمسألة، واعتمدنا تحديدا كتاب إحياء علوم الدّين الذي أتى فيه على الوجوه المختلفة للمعاملات عند المتصوّف. وبالجملّة نسعى هنا واستنادا إلى قراءة الغزالي في معالجة باب الصّحبة وفق مسار نأتي في القسم الأوّل منه على حدّها وأصنافها عند المتصوّف. ونبحث في القسم الثّاني عن شروطها ومقتضياتها، وننظر أخيرا في المقاصد من طلبها.

الكلمات المفتاحية:

التصوف، الصّحبة، المدنية، الغزالي.

* أستاذة باحثة مختصة في تاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، مدرسة بالتعليم الثانوي وأستاذة عرضية بالتعليم العالي جامعة القيروان

مقدمة:

نطرح في هذا العمل مشكل المعاملات وأسس التعايش المشترك في الفكر الصوفي، ونعمل على تحديد الأبعاد المدنية للتصوّف باعتباره تجربة إنسانية مخصصة.¹ ونسعى إلى الوقوف عند حقيقة علاقة "أنا" المتصوّف بغيره من الدّوات، في محاولة توضيح المنزلة الحقيقية للآخر في هذه التجربة، وكسر من ثمة كل قول بالانغلاق والتّقوقع داخلها.

ونجد في مفهوم الصّحبة استجابة لمثل هذه المقتضيات الاجتماعية للتعايش، ونستطيع انطلاقاً منه تفسير الأبعاد الإنسانية المُتخفية وراء حالات الوجد والشّوق والحبّ التي يعيشها المتصوّف على جهة التحقيق. لكن يبقى تكوين تصوّر مستوفي عن معطى الصّحبة من جهتي الوظائف والمقاصد مشروطاً أساساً بالعودة إلى مقوّمات نظرية الأخلاق في الفكر الصّوفي. وذلك ما سعيّا في بيانه انطلاقاً من تصوّر الغزالي الجامع بين البعدين الفلسفي والصّوفي للمسألة، واعتمدنا تحديداً كتاب إحياء علوم الدّين الذي أتى فيه على الوجوه المختلفة للمعاملات عند المتصوّف.

وبالجملة نسعى هنا واستناداً إلى قراءة الغزالي في معالجة باب الصّحبة وفق مسارنا في القسم الأوّل منه على حدّها وأصنافها عند المتصوّف. ونبحث في القسم الثّاني عن شروطها ومقتضياتها، وننظر أخيراً في المقاصد من طلبها.

فهل كان الغزالي مخالفاً في تصوّره للصّحبة أهل الفلسفة والتصوّف أم أنّ للإرث النظري والصّوفي حضوراً ظاهراً في بناء فكره الأخلاقي الذي سنبيّن بعض ملامحه من خلال التّظر في قيمة المعاشرة؟

1- في حدّ الصّحبة وأصنافها عند المتصوّف:

تدخل مسألة الصّحبة في باب العناية بالوجه المدني لحياة المتصوّف. وتحدّد مدنيته أساساً في ضرورة الاجتماع الذي لا يتمّ بحسب الحاجة بل وفق حسن المعاش. ويُلَبّي مفهوم

¹ - يحيل مفهوم المدنية على الوجوه المختلفة للمعاملات الإنسانية ومنها التّدير السّياسي والأخلاقي، ويعرّف الفارابي العلم المدني "بأنّه يفحص عن أصناف الأفعال والسّنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجيا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسّنن". إحصاء العلوم، تحقيق علي بوملحم، بيروت، لبنان، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996، ص79.

الصَّحبة هذا المطلب لأنّه يحيل على قيمة المعاشرة مع الآخر وضرورة مخالطة الجماعة، لذلك رفعه الغزالي إلى مستوى الفضائل¹ التي لا يستقيم دونها الوجود. ونسجّل في هذا المستوى أثر الفكر الفلسفي في تحديد الصَّحبة باعتبار الأصول الأخلاقية التي تنبني عليها مثلما سيتبيّن في القسم المخصّص للشروط في هذا المقال.

وتُفيد الصَّحبة في بعض معانيها قريبا واقترابا من المجموعة يظهر في هيئات مختلفة منها المعاشرة والمناصرة والصداقة والأخوة.² فلا يكتفي المتصوّف بذاته ولا يغالبه الميل إلى التوحّد بل نراه منفتحا على تلميذه وأستاذه ومريديه وسلطانة، مُقبلا على الفقراء والأغنياء ليكون له منهم مناصرين يقوى بهم على الشدائد، وأصدقاء يُودعهم أسرارهم وإخوة يأمن لهم وطمأنينتهم.

وبالجملة تُعبّر الصَّحبة عن وصل بين المتصوّف وذويه في درجات متفاوتة تتراوح بين الضعف والشدّة. فالصاحب يجد في غيره الرفيق والخليل والأخ والصديق، وكلّها ألفاظ مشحونة بمعانٍ مخصصة تؤكد قيمة القرابة الإنسانية مقارنة بالقرابة الدموية. ذلك أنّ الرفقة ترجمة للألفة التي تنشأ بين الذوات، فحين يفقد الواحد الآخر يستشعر في غيابه وحشة لم يعتدها كما تُعبّر الأخوة عن قوّة رابط القرابة المكتسب الذي يضاهي أو يفوق قوّة رابط النّسب.

¹ - ورد الباب الأوّل من الكتاب الخامس لربع العبادات تحت عنوان: في فضيلة الألفة والأخوة وشروطها ودرجاتها وفوائدها، الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ط1، 1988.

² - اعتُبرت الصَّحبة عند ابن سينا نوع للصداقة ويجعلها أوّل أنواعها، وكأنّنا بالصَّحبة هي اللّقاء الدائم الذي تبنيه الذات مع الآخرين. فبعدها يكون الأُنس ويليهِ المشاركة، وكلّها مراتب إما تفرضها الصّلة الدموية أو الأمانة. وهو ما يؤكد منزلة الصَّحبة عند الفيلسوف كما المتصوّف. يقول الشّيخ الرئيس: " فأما أنواع الصداقة فثلاثة: أوّلها الصَّحبة وهي حالة تتأكّد بين اثنين لطول التّشاهد، وثانيها الأُنس وهو الالتذاذ بالالتقاء، وثالثها الوصلة وهي المشاركة، إما في القرابة كالمصاهرة وإما في النّعمة كالمهاداة. " الشّفاء، الخطابة، تحقيق محمّد سليم سالم، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميريّة، 1954، ص 137.

ونجد الغزالي مؤكّدا هذا المعنى الأخير للصّحبة أي التّآخي نظرا إلى وروده شرعا من جهة واعتبارا لوثوق الوصال الذي يحيل عليه من جهة ثانية، مُحافظا بذلك على ما وجد عند أسلاف المتصوّفة في مسألة تعريف الصّحبة¹.

الأخوة إذن لفظ يجمع بين المنتمين إلى نفس الملة يساوي بينهم في المرتبة رغم اختلاف المنزلة لأنّ التقارب بات مُقوّما بالتّوحيد، والصّاحب الحقيقيّ للمتصوّف هو من يشاركه محبة الله ويُعينه على القرب منه. وتواترت معاني الصّحبة في تصوّر الغزالي من الرّفيق إلى الخليل إلى الأخ ليغيب بينها لفظ الحبيب. وهو ما يُمكن تعليله بأنّ التّصاحب يشترط الحضور الوجودي والاختلاط المباشر بين الدّوات، في حين أن المحبة ليست مشروطة بالتّقدير الزّمني، وهو ما يجعل الوصل بها شديدا ودائما يعكس ارتفاعا عن كلّ أضرب المنافع². ولعلّ ذلك ما جعل الحبّ يقترب في الغالب عند المتصوّف بغيريّة مختلفة هي الذات الإلهيّة.

تقوّي الصّحبة درجة الإيمان لذلك عدّ التمسك بمقتضياتها تعبيرا عن التمسك بما ورد في الشّرع من أحكام، واقتداء بما أتاه السّلف والصّالحون من أفعال تمجّد الخروج إلى الآخرين مثلما ورد عن الغزالي قوله: "حتّ جماعة من السّلف على الصّحبة والألفة والمخالطة وكرهوا العزلة والانفراد"³.

يفصح هذا القول عن قيمة مفهوم الصّحبة شرعا لذلك جعله المتصوّفة من مقوّمات مذهبهم، غير أنّ المقصد لا يُغني عن المسلك ورفعة مقام الصّحبة لا يحجب عنا محاذيرها. إذا صحّ تبعا لذلك الاستغناء عن مخالطة فئة أهل السّوء ممّن تبقى العيوب عندهم ظاهرة فإنّ الأمر يبقى فيه استعصاء وغموض عند الذين يظهرون في هيئات تخالف

¹ - يمكن العودة في باب الصّحبة إلى الرّسالة القشيريّة وفيها ورد: أصبحوا مع الله فان لم تُطيقوا فاصحبوا مع من يصحب مع الله لتوصلكم بركات صحبتهم إلى صحبة الله عزّ وجلّ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مطابع مؤسسة دار الشّعب، 1989، ص 490.

² - نقف على إشارة إلى هذا التّمييز بين الصّحبة والمحبّة في الحديث النّبوي الذي أورده القشيري وفيه سؤال الرّسول: "متى ألقى أحبائي؟ فقال أصحابه: بأيّنا أنت وأمّا أولسنا أحبّاك؟ فقال أنتم أصحابي، أحبائي قوم لم يروني وآمنوا بي، وأنا إليهم بالأشواق أكثر". الرّسالة القشيريّة، ص 286.

³ - الإحياء، ص 204.

حقيقتهم أو مع اللذين يميلون إلى التغيّر وفق حاجاتهم. يوجد بين البشر إذن الفاسق والمنافق وغيرهم وهو ما يستوجب انتقاء الأخلاء بعناية والحذر من مسaire الهوى في اتّباعهم كما ورد ذكره في هيئة صارمة على لسان الغزالي: "اعلم أنّه لا يصلح للصّحبة كلّ إنسان، ولا بدّ أن يتميّز بخصال يرغب بسببها في صحبته".¹

ومن المعلوم أنّ البشر أصناف فهم الأفاضل والأراذل والجامعون بين هذا وذاك،² وتقاس الفضيلة وضدها هنا بمدى الوفاء للتعاليم الشرعيّة وعليه لا تستوي مخالطة الجاهلين بالسيرة والمنافقين العاملين بخلاف ما ورد في القرآن، وإنّما الواجب الالتحاق بأهل الخلق طلبا للفضائل وتقربا إلى الله وتشبها بالصّالحين.

يتبيّن بذلك أنّ الصّحبة لا تُختزل في مجرد اتّصال نتواضع عليه كمجموعة تربطنا ذات المصالح، بل هو فعل اختيار حرّ وانتقاء مقصود. يخضع وفق ذلك إلى معايير مضبوطة تُلزم الفرد وتحدّد صيغ انخراطه في الجماعة. فإذا تراءى للمرء صفاء طبع غيره ووجه للفائدة منه وبطلان الضّرر عنه، أقبل عليه فيبقى على صحبته ويقوّيها أو يلغيها إن انكشف له تكدّر في الطّبع.

يحيل مثل هذا التمشّي على وجود ضربين من الصّحبة، ضرب زائف بزيف شروط حصوله وهذا ممّا يزدريه المتصوّف ويحذره، وضرب حقيقي يعكس صحّة المنطلقات وصدق المقاصد يجعله المتصوّف مطلبا.

ينتهي بنا حدّ الصّحبة على النّحو المذكور إلى صعوبة المعاشرة لأنّ الأمر لا يتّصل بتعقيد عمليّة الانتقاء فحسب وإنّما يرتبط أيضا بشروط دوام الصّحبة، فالمعلوم أنّ أحوال البشر كثيرة التبدّل وهو ما يجعل المحافظة على الخلان أعسر من فعل الاختيار ذاته، ومن هنا نفهم طبيعة ودقّة الشّروط الموضوعية للصّحبة.

¹ - الإحياء، ص 203.

² - يُصنّف القشيري الصّحبة إلى ثلاثة أصناف: صحبة الخدمة وصحبة الشفقة وصحبة الأكفاء والنّظراء، الرّسالة، ص 286. لكن الغزالي لم يذكر في باب الصّحبة الصّنفين الأوّلين الذين أتى عليهما في باب آداب المتعلّم والمعلّم (ص 93-94 من الإحياء)، لأنّه لا يجوز اعتبار الصّحبة على جهة التّحقيق إلّا مع النّظراء فقط أمّا ما دونها فيدخل في باب الطّاعة أو التّراحم.

2- في شروط التّصاحب:

تُقام الصّحبة وفق شروط نظريّة تعود بالأساس إلى علي الطّبيعة والأخلاق، تخصّ الأولى بنية قوى النّفس وترتبط الثّانية بطبيعة الأفعال الصّادرة عنها. حافظ بذلك الغزالي على الأصول الفلسفيّة في تشريع العلاقات الاجتماعيّة التي تربط المتصوّف بغيره. وعليه تخضع النّفس الإنسانيّة إلى قوى مُتجاذبة تتوزّع بين الحيوانيّة والنّاطقة¹. يصدر عن الأولى فعل التعقّل وهو الذي يميّزها عن سائر القوى الحيوانيّة المحركة والمدركة ويصدر عن الثّانية فعل التخيّل. تردّ عندئذ أفعال الإنسان تابعة لأحد هذه القوى فيأتي عن غلبة القوى النّاطقة أفعالا قائمة على التعقّل، ويأتي عن غلبة القوى الحيوانيّة أفعالا من جنسها.

ويختلف العقل عن الوهم والمخيّلة في قدرته على تمييز الأمور وبالتالي الفصل بين الحسّن والرّديء، في حين تبقى القوى الثّانية في مستوى الإدراك الضّبابي الذي ينتهي في غالب الأحيان إلى المغالطة. تُفهم تداعيات هذه المقاربة في مستوى القوى من خلال المقارنة التي أقامها الغزالي بين الأحمق والعاقل، بين من يقوى على بلوغ حقائق الأشياء في ذاتها ومن يقف عند ظواهرها لا عن كفاية بل عن عدم دراية. ويملك العاقل القدرة على التبصّر ومن ثمة يستطيع تكوين تمثّل مستوفي عن شخصية غيره والحسم في التواصل معه أو الانقطاع، في حين يكفي الأحمق بمستوى البصر الظّاهر وما يتبعه من آراء عرّضيّة عن المحيطين به فيحصل التّصادم معهم من حيث لم يشأ أن يكون أو يسيء إليهم وهو لم يقصد أن يفعل. يستطيع إذن من يملك القوّة النّاطقة وتكون عنده شديدة توظيفها خدمة له ويظهر ذلك في أمور المعاملات، فيُحسن بتوجيه من هذه القوّة اختيار خلّانه وينجح في المحافظة عليهم ويُفلح في تحصيل منافع عن مخالطتهم، وبالمقابل يُخفق من كانت عنده القوّة النّاطقة ضعيفة في تحصيل قابليّة الانخراط في الجماعة إلى حدّ النّفور منه وتجنّب مصاحبته.

¹ - أتى الغزالي على مبحث قوى النّفس وفصل القول في القوى الحيوانيّة بضرّيبها المحركة والمدركة، وقوى النّفس النّاطقة والوظائف التي تخصّها في كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النّفس، بيروت، لبنان، دار الآفاق الجديد، ط2، 1975.

نقف بناء على ما ذكر عند قيمة شرط التعقل، فصاحب الفطنة ينتهي إلى تحصيل وصل بغيره يتوطد بالتدريج حتى تبلغ علاقته بالجماعة أفضل مراتب المعاشرة رغم ما قد يصحبها من تعثر في البدء، مدفوعا في ذلك بطبيعة الغنم المأمول من الدخول في تجربة الالتحام بالآخرين. ولا يكفي في هذا المستوى التمسك بوثاق التعقل للنجاة وضمان صحة على جهة التحقيق وإنما يُضيف الغزالي إلى ذلك إلزام "مقاطعة الأحق" "تجنباً للمهالك وأساسها خسران مقاصد اللقاء المطلوب من الصّحة.

يقول: "أما العقل فهو رأس المال وهو الأصل، فلا خير في صحة الأحق، فإلى الوحشة والقطيعة ترجع عاقبتها وإن طالت، كيف والأحق قد يضرك وهو يريد نفك وإعانتك من حيث لا يدري {...} ولذلك قيل مقاطعة الأحق قربان إلى الله"¹.

تُقاس الصّحة الحقّ إذن بمدى الاستجابة إلى المقصد الأصلي منها بما هو الاستئناس بحضور الغير والرّفقة بمعايشته، والحاجة الدائمة إلى أخوته بعيدا عن كلّ ظرفيّة أو انزياح نحو الانقطاع. وهذه أمور تُضمن عن تموضع صحيح لقوى النفس، فإذا كانت الحيوانيّة هي الغالبة أتت الأفعال تابعة لها مُوجّهة بالهوى فلا تطول الصّحة ولا تدوم المعاشرة لأنّ أصولها مُتقلّبة، أمّا إذا كانت النّاطقة هي المتسلّطة ألزمت ما دونها وسيّرتها وفق منافع حقيقيّة ثابتة تُطلب من المصاحبة. وعليه لا تصحّ الصّحة وفق الغزالي إلّا للعاقل، أمّا ما سواه فالواجب مقاطعته بل ونراه يدمج ذلك ضمن طاعة الله في إشارة إلى صنف المخاطر التي قد تتأتّى عن الاقتراب منه. ونُشير في هذا المستوى إلى أنّ ابن سينا أتى على ذات التقسيم بين الأحق والعاقل تبعاً لاختلاف تموضع القوى عند كلّ منهما كما ورد ذكره مع الغزالي، وهو ما يعود في نظرنا إلى وحدة الأصول النظريّة المعتمدة في مبحث الأخلاق عند الفيلسوفين.²

¹ - الإحياء، ص 204.

² - يقول ابن سينا في تعريف الحمق: "هو أن يكون بحيلة للمشهورات سليمة، وعنده تجارب محفوظة، وتحمله للغايات التي يهوى وتشوق سليمة وله روية، ولكنه يتخيّل فيما ليس يؤدي إلى تلك الغاية أنّه يؤدي إليها، أو يتخيّل فيما يؤدي إلى ضدّ تلك الغاية أنّه يؤدي إليها، فيكون فعله مشهور به على حسب ما تخيّل له رويته الفاسدة. ولذلك يكون الأحق في أول ما تشاهد صورته صورة عاقل، ويكون مقصده صحيحا وكثيرا ما توقعه رويته في شرّ لم يعمد الوقوع فيه". ويقول في التعقل: "هو القدرة على جودة الرويّة واستنباط الأشياء التي هي

يتصل القسم الثاني من الشروط بأفاعيل النفس، إذ لا يكفي أن تكون عالمة بل الواجب أن تكون عاملة بما علمت. وهو ما يُحيل من بعض الوجوه على عدم كفاية تحصيل العلم في ذاته لأنّ النفس الناطقة لا تبلغ كمالاتها الخاصّة بالفضائل النظرية فحسب بل وتحتاج أيضا إلى الفضائل العملية¹. يُطلب وفق ذلك في الصّاحب حُسن الخلق الذي يحصل عن مبدأ التوسّط في الأفعال، وبالجملّة مراعاة الاعتدال بين الأطراف فيكون مثلا عفيفا وعادلا وشجاعا. وبلوغ هذه المرتبة في الفضيلة ليس مشروطا بوفرة قوّة ناطقة فحسب تقوى على تحصيل العلوم، وإنّما يبقى رهين قدرة هذه القوّة على تطويع غيرها من تَوابع البدن. فإذا لم يكن للمرء سطوة على نفسه الغضبيّة والشهوانيّة وبالجملّة أهوائه عسُر عليه توجيه أفعاله نحو الجلم واللفظ والشّجاعة والكرم. وكثيرا ما يتوقّر العلم في الصّاحب الذي يُغالبه الهوى عند الشّدائد فلا يأتي من الأخلاق إلّا أرذلها ومثله لا يشفع له علم في نيل المعاشرة ولعلّ مهاجرته أفضل.

يقول الغزالي في ضرورة التوسّط المضاعف في الأفعال والقوى: "ونعني بالعاقل الذي يفهم الأمور على ما هي عليه، إمّا بنفسه وإمّا إذا فهم. وأما حسن الخلق فلا بدّ منه، إذ ربّ عاقل يدرك الأشياء على ما هي عليه ولكن إذا غلبه غضب أو شهوة أو بخل أو جبن أو أطماع هواه، وخالف ما هو المعلوم عنده لعجزه عن قهر صفاته، وتقوم أخلاقه فلا خير في صحبته"².

أجود وأصلح فيما يعمل ليصلح بها الإنسان خير عظيم." رسالة البرّ والإثم، ضمن كتاب علي زيعور، ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، 2001، ص177-179.

¹ - لا يحيد الغزالي عن المسار الفلسفي - من أرسطو إلى ابن سينا- فيما يتعلّق بتقسيم فضائل النفس إلى نظرية وعملية والإقرار بمبدأ التوسّط فيها، ونقف على ذات التّقسيم عند الشّيخ الرّئيس الذي يقول في هذا الباب: "الفضائل صنفان: نظقيّة وخلقّيّة"، رسالة البرّ والإثم، ص174.

² - الإحياء، ص 205. أرجع الغزالي صدور الأفعال الفاضلة وضدّها إلى صراع القوة الناطقة والقوى التّابعة للبدن في قوله: وهذه القوّة هي التي يجب أن تتسلّط على قوى البدن على حسب ما توجيه أحكام القوّة التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتّة بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقياديّة مستفادّة من الأمور الطّبيعيّة وهي التي تسمّى رذائل الأخلاق، بل يجب أن تكون غير منفعله البتّة وغير منقادّة بل متسلّطة مستولية فتكون لها فضائل الأخلاق، معارج القدس، ص49-50.

تعتبر الفضائل الخلقيّة شرطا لازما في المقصود صحبتها، لأن وجودها ترجمة لحضور الطّابع الإنساني المنشود. ويطلب للمخالطة من اكتسب جملة خصال تعبّر عن تمكين الفضيلة من الإنسان والتي يمكن تصنيفها صنفين، خصال ترتبط بالذّات وخصال تعود على علاقة الذات بغيرها. تُختزل الأولى في العلم والأدب والصّدق والحبّ والكرم والصّبر والحياء والعفة وتتصل الثانية بالإيثار والتعاون والاعتراف والتّوادم وغيرها كثير ممّا يضيق عنها الموضع.

والمعلوم أنّ من لم يحظ بهذه الخصال في نفسه عسر عليه تحصيل غيرها المتّصل بعلاقته بالآخرين فلا يتسوّى مثلا لفاقد العلم الاعتراف بمن سواه والتّواضع وتجاوز الكبر، كما يقوى الصّداق أكثر من غيره على العفو والستر. ويكون الكريم أيضا ناصحا ومخلصا ومتعاونا والصّابر حليما وعفوا ورؤوفا مع الآخر.

تُضاف إلى هذه الخصال صفات أخرى تدخل في باب الأعدام، وتنقسم بدورها قسمين: قسم يعود على الذّات وقسم يتّصل بالغير، بل إن الخصال الأوّل لا تكتمل وتبلغ أقصاها إلاّ عن درء لهذه الثّواني لذلك أدرجها الغزالي في باب المهلكات.

ويُحيل القسم الأوّل من المعدامات على ضرورة تجنّب الحمق للأسباب التي ذكرناها سابقا والكذب والجبن والفسق وأيضا الحسد والبخل لما لها من أضرار على النّفس وغيرها.¹ ويدعو الغزالي في القسم الثّاني إلى تجنّب أمور كثيرة نذكر منها الإبداع والنّفاق والخوض في الباطل واستحقار الغير والسّخرية منه لما لها من تأثير مباشر على اختيار الأصحاب. وإذا كان الاحتقار والسّخرية معلومة المخاطر على علاقة النّاس بعضهم ببعض، فإنّ في الإبداع ما يدعو إلى الاطّلاع.

يُحذّر الغزالي في هذا الإطار من الآراء المبتدعة التي من شأنها تضليل الجماعة، ويدعو إلى تجنّب المذاهب الفاسدة التي فيها مغالطة لما ورد في الشّرع وكلّها مسائل تتجاوز مخاطرها أصحابها لتشمل المتّبعين. يقول الغزالي في هذا الباب: "فهذا هو الخوض في الباطل وهو وراء ما سيأتي من الغيبة والنّميمية والفحش وغيرها، بل هو الخوض في ذكر محظورات سبق وجودها،

¹ - أتى الغزالي على هذه الصفات المذمومة كاشفا عن أسباب ذمّها في ربع المهلكات من كتاب الإحياء، ص 280-

أو تدبّر للتوصل إليها من غير حاجة دينيّة إلى ذكرها. ويدخل فيه أيضا الخوض في حكاية البدع والمذاهب الفاسدة".¹

تحتاج الصّحة إلى كلّ هذه الشّروط حتّى تكون حقيقيّة وهو أمر عبّر الغزالي عن استحالة حصوله عند شخص واحد،² لذلك يرى أنّ الأصل في هذه الخصال توزّعها بين النّاس فلكلّ فرد بعضها ممّا يرفع التّكلف والإجفاف في أمر الصّحة.

ننتهي من خلال هذا التّحليل إلى نتيجتين متّصلتين: أولاً الوجه الواقعي في طرح الغزالي من خلال تأكيد ضرورة مراعاة الطّبيعة الإنسانيّة والانتباه إلى طاقة التّحمّل وتفاوت القدرة على مجاهدة النّفس لترك المفاسد، لا تقوى إذن غالبية النّاس على ذلك إلّا مع خصال معدودة ويبقى اجتماعها في فرد استثناء ينسحب على الأنبياء والصّالحين من السّلف. ثانيا قيمة التّعايش في إطار الجماعة حيث تتحوّل كثرة الأصحاب إلى ضرورة يفرضها توزّع الخصال بينهم وحاجة بعضهم الدّائمة إلى بعض. يقول الغزالي في هذا الأمر: " وقلّما تجتمع هذه المقاصد في واحد، بل تتفرّق على جمع فتتفرّق الشّروط فيهم لا محالة".³

تتحوّل الجماعة إلى أصل في حصول الفوائد وهو ما يجعل المعاشرة القائمة على الاختلاف في الفضائل ضرورة، فكما يُفيد الواحد غيره في بعض الخصال يستفيد من الآخرين كلّ وفق ما توقّر فيه. نكون بذلك أمام تعايش يقوم على الاختلاط في الصّفات والأصحّ الائتلاف والتّكامل بينها، لنتهي في هذا المستوى إلى أنّ حاصل الاجتماع وفق الخصال المذكورة بصنفيها الفاضل المرغوب والمردول المتروك إنسان معتدل في أفعاله وفي قواه، وتتوقّر فيه من ثمة كلّ مقاييس الإنسانيّة والمدنيّة المطلوبة على الدوام.

3- مقاصد الصّحة:

¹ - المصدر السّابق، ص 272. تُقاس البدعة هنا بمدى الابتعاد عن الشّرع وكأنّنا أمام فعل خضر تامّ لحركة الفكر خارج هذا الإطار ولعلّ ذلك ما يعكس بداية نقد الغزالي للفلاسفة.

² - ينقد الغزالي التّستري فيما اشترطه من أمر الصّحة وهو ضرورة تجنّب " الجبابة الغافلين والقراء المداهين والمتصوّفة الجاهلين"، وذلك لما في هذه الشّروط من إجفاف من جهة وعدم إحاطة بجميع أغراض الصّحة من جهة ثانية، عد إلى الإحياء، ص 206.

³ - المصدر السّابق، ص 206.

يخوض المتصوّف تجربة الصّحبة طلباً لجملة من المقاصد وتردّ مخالطته للجماعة وفق دوافع مرصودة سلفاً. يُفيد ذلك نتيجتين مرتبطتين، أولاً أنّ الصّحبة ليست فعلاً انفعالياً بل هي مسار عقلائيّ ومشروع يُبنى استناداً إلى اللقاء بالآخر مثلما بيّناه سلفاً. وثانياً أنّ الصّحبة ليست غاية تُطلب لذاتها وإنّما الأصل في إتيانها تحصيل المنافع. يقول الغزالي في مجمل حديثه عن شروط الصّحبة ومقاصدها: "وتشترط تلك الصّفات بسبب الفوائد المطلوبة من الصّحبة، إذ معنى الشّروط ما لا بدّ منه للوصول إلى المقصود، فبالإضافة إلى المقصود تظهر الشّروط ويطلب من الصّحبة فوائد دينيّة ودينيّة".¹

ويقسم الغزالي الفوائد قسمين، دينيّة ودينيّة ونبدأ بالأولى على اعتبارها خوادم للثّانية. ماذا يغنم المتصوّف من القبول بعلاقة الاختلاط مع الجماعة؟ تُختزل الفوائد الدينيّة في ثلاثة أمور أساسيّة وهي على التّوالي الجاه والمال والاستئناس، فالأنفس البشريّة تميل طبيعياً إلى الانفراد بهذه المتّع ومن لم يتسنّ له تحصيلها بنفسه طلبها بغيره وذلك مُبرّر التّصاحب. غير أنّ الوقوف عند هذه المبرّرات قد يجزّنا إلى دلالات كُشرت في حدّ الصّحبة عند الصّوفي والمقصود الاكتفاء بحبّ الدّنيا ولذائدها. لا تُطلب إذن هذه الأمور لذاتها وإنّما لبلوغ غايات خارجة عنها، والبقاء في مستوى المصالح الدينيّة لا يعبر بأيّ وجه من الوجوه عن غرض المتصوّف من الصّحبة. وراء كلّ غنم دنيويّ غرض آخر يتجاوزه فالجاه يُطلب في الصّاحب بغرض دفع الضّرر بكلّ أصنافه سواء كان من الآخرين أو من السلطان، وتصبح عزوة صاحب المكانة والسّياسي مرغوبة بل وضروريّة لكفّ الأذى وصرف النّفس عن عوارض تمنع العبادة وتشغل عنها. كما يُغني صاحب المال عن الانشغال بطلب القوت والتفرّغ للتّقرب من الله لأنّه الفعل الأحقّ بالجهد والوقت، ويكون الصّاحب فوق ذلك المؤنّس والسّند في الأزمات.

¹ - نفسه، ص 203.

تُطرح في هذا الاتجاه مسألة جوهريّة حول الغاية من الفعل الأخلاقي الذي تُعدّ الصّحبة أحد وجوهه، وبهذا الاعتبار لا تكون المخالطة في ذاتها هي المقصد وإنّما مجرد أداة لبلوغ ما هو أشرف منها،¹ ذلك ما يفسّر اعتبار الفوائد الدينيّة خادمة للفوائد الأخرويّة.

تتكوّن الفوائد الدينيّة من العلم والعمل، ويُفيد العلم الإلمام بما ورد في القرآن والسنة من أحكام، وإن لم يكن فالإطلاع على أهمّها من قواعد العقائد وأسرار الصّلاة والصّوم وكل ما يخصّ العقيدة في المجلد. والأصل في كلّ هذا العلم اليقين بوحدانيّة الله والتّصديق بقدرته "من غير اختلاج ريب واضطراب نفس" كما يذكر الغزالي.²

يضمن العلم قوّة الإيمان ومن لم يكن صافي السّريّة صلّب المعتقد رفعت عنه الصّحبة، غير أنّ العلم لا يستوفي الغرض من المعاشرة لذلك وجب أن يُردف بالعمل.

ويندرج العمل ضمن ما يسمّيه الغزالي بآداب المعاملة والتي تؤخذ في اتّجاهين: أولاً ما يُفترض القيام به من فرائض كالصّوم والزّكاة وغيرها ممّا تمّ التّنصيب عليه شرعاً، وثانياً ما يستوجبه السّلوّك من مراعاة آداب الصّحبة مثلما تمّت الإشارة إليه سلفاً، ولن نفصّل القول في هذه المسائل ضمن هذا الموضوع ولكننا أثّرناها للكشف عن طبيعة المقاصد المطلوبة من الصّحبة عند المتصوّف.

تُفيد إذن مخالطة الرّاسخين في الإيمان والمتحلّين بالخلق الحسّن في إصلاح النّفوس المريضة البعيدة عن مسالك الحقّ والمتشبّثة بأمور الدّنيا. ويصبح إصلاح الذات مشروطاً بالخلاّن من جهتين، أولاً يتّخذ الأخ المخلص في أخوّته منزلة النّاصح والصّادق والمرشد إلى طريق الحقّ. وثانياً يكون الأخ من هذه الزّاوية بمثابة المحفّز نحو كشف مواطن ضعف الذات والإحالة

¹ - تعتبر السّعادة غاية المنافع التي يمكن أن يبلغها الإنسان، وتوظّف سائر الفوائد الدينيّة والأخرويّة لتحصيلها. ونشير هنا إلى تصنيف السّعادة صنفين حسيّة وأخرويّة والثّانية هي الحقيقيّة. وسبيلها الفضائل. يمكن العودة في هذا الباب إلى ابن سينا، أحوال النّفوس: رسالة في النّفوس وبقاءها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1952، ص135، وفيها يقول: "إن هذه السّعادة الحقيقيّة لا تتمّ إلا بإصلاح الجزء العملي من النّفوس". يحيل ذلك على اعتماد الغزالي ذات المقدّمات الفلسفيّة في تفسير مقاصد الصّحبة والتّأكيد على الفوائد الدينيّة.

² - كتاب الإحياء، ص 90.

بالتالي على كفيات تصويب أفعالها. والمقصود دفع الذات إلى اكتساب مناعة خاصة لتصحيح اعوجاجها بنفسها ومقاومة طوارئ انكسارها.

نكون بذلك أمام مقصدين مختلفين للمخالطة، واحد يتصل بالمحاكاة وعليه يُطلب الاكتفاء في الصّحبة بالأفاضل وتجنّب الأراذل ومقصد آخر يرتبط بمدى انعكاس ما يحمله الغير من مقومات في الذات فيكون عبارة عن مرآة كاشفة لمواضع خلل الذات ولمواضع قوتها في أن.¹ تصبح الصّحبة على هذا النحو سبيلا لإصلاح الذات وأداة توجهها نحو المنافع الدنيّة بما هي الإقرار بوحدانيّة الله والعمل بفرائضه.

ننتهي في هذا المستوى إلى ائتلاف المنافع الدنيّة والدنيويّة بل وإقرار سير الثّانية خدمة للأولى على اعتبار أنّ الجامع والمقصد هو الله وليست المنافع في ذاتها. وتؤتى إذن كلّ أفعال الإنسان في إطار طاعته وباتجاه عبادته، وعليه لا يجوز البتّة أن يخرج التّصاحب عن هذه الأطر والمقاصد أي أن لا تُطلب المخالطة إلّا للتقرب من الله، وإذا لم تتوفّر هذه الأسباب فالأولى الانفراد.

تتحول العزلة إلى ضرورة عند المتصوّف لأنّها ليست أصلا في المعاملة وإنّما أمر حتمه ضرب الصّحبة، وإذا لم تحضر السّلامة في المخالطة جازت السّلامة في الانقطاع. يقول الغزالي ناصحا كلّ باحث عن التّصاحب: " فإذا لم يجد رفيقا يؤاخيهِ ويستفيد به أحد هذه المقاصد فالوحدة أولى به."²

يبقى لذلك الانعزال بكلّ ما يتبعه من غربة ووحشة أفضل من الاستئناس بمثل هذه الصّحبة. ومعاشرة السّوء ضرر خالص لأنّها تُبعد عن المقاصد الحقيقيّة للصّحبة بما هي

¹ - نقف مع ابن سينا عند دور المخالطة في عكس حقيقة الذات وهو ما يحيل على مدى توقّر التوجّه الفلسفي في تصوّر الغزالي للصّحبة من جهة المنافع. يقول الشّيخ الرئيس: " ولما كانت معرفة الإنسان نفسه غير موثوق بها، لما في طباع الإنسان من الغباوة عن مساوئه وكثرة مسامحته نفسه، ولأن عقله غير سالم عن ممانجة الهوى إياه، عند نظره في أحوال نفسه، كان غير مستغن في البحث عن أحواله عن معونة الأخ اللبيب الوادّ الذي يكون منه بمنزلة المرأة فئريه حسن أحواله حسن وسيّئها سيّئاً"، رسائل في التربية والسياسة المنزلية ضمن كتاب علي زيعور، ميادين العقل العملي، ص 149.

² - عد إلى كتاب الإحياء، ص 207.

القرب من الله قدر الطّاقة، من خلال العبادة والتّقوى والورع كما ورد التّنصيص عليه كتابا وسنة وفي سيرة السّلف.

بدا الغزالي في هذا المستوى مكتفيا بما ورد في الفكر الصّوفي من تشريع للانفراد، ومؤكّدا على وجه آخر لأخلاق المعاشرة مغاير من عدّة وجوه لما وجد في الفكر الفلسفي. ذلك أنّ الأوّل يتّخذ من العزلة فضيلة في حين يجد فيها الثّاني تعبيرا عن خلل في الدّوات نتيجة ضعف قدرتها على الاتّصال بالغير.¹

خاتمة

نخلص إلى أنّ تصوّر الغزالي لمدينة الوجود الإنساني ورد نتاجا لتقاطع بُعدي الفكر الفلسفي والصّوفي، وهو ما انعكس بالخصوص في الحضور المضاعف لمقومات نظرية الأخلاق من جهة ولسبل تحقيقها عمليّا من جهة ثانية. نكون بذلك أمام تصوّر للصّحبة يتأسّس على الموازنة بين التّأصيل الفلسفي والمقتضيات الصّوفيّة، وهو ما يُفيد من بعض الوجوه تطويع الأصول النظرية لتشريع سلوك مخصوص للمتصوّف يُراعي في علاقه بالآخرين ما وُجد من إرث تابع لهذا الفكر.

ينتهي بنا الإقرار بهذه المنطلقات عند بعض النّتائج التي يتقاطع فيها كما ذكرنا المنحيان الفلسفي والصّوفي في تصوّر الغزالي نخزّلها في النّقاط التّالية:

تأكيد الغزالي على قيمة مفهوم الصّحبة عند المتصوّفة والتّنصيص من ورائه على خصوصيّة علاقة المتصوّف بالجماعة والتي قوامها المخالطة والمعاشرة، والانتفاء مع

¹ - يمكن العودة للوقوف على منزلة العزلة في الفكر الصّوفي إلى الرّسالة القشيرية وورد فيها: "الخلوة صفة أهل الصّفوة، والعزلة من أمارات أهل الوصلة، ولا بدّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه ثمّ في نهايته من الخلوة لتتحقّقه بأنسه"، ص 196. ونورد بخصوص التّصوّر الفلسفي في نفس الباب قول الشّيخ الرّئيس: "واعلم أن الإنسان مدني بالطبع لا بدّ له من الكون بين أمثاله، ولا تظهر فضائله إلّا بالأفعال التي لا يمكن أن يفعلها إلّا بين الأمثال. وأما من بعد عن النّاس وسكن في المغاور والصّوامع، أن يترك السّاحة، فإنّه عديم الفضائل لا تأتي منه أفعال السّعداء، لأن الفضائل ليست إعداما بل أفعالا". رسالة في قوى النفس ضمن كتاب علي زيعور ميادين العقل العملي، ص 188.

أهل التصوّف إلى اعتبار العزلة عَرَضاً ينحى إليها إذا لم يتوفّر في الآخر مقوّمات اللّقاء الحسن.

ربط التّصاحب بشروط تميّز عموماً بالصّرامة ترفعها إلى مستوى المقوّمات التي تُعسّر تعميم حصول الصّحبة على جهة التّحقيق، وفي هذا المستوى تظهر ملامح التّأصيل الفلسفي للأخلاق في تصوّر الغزالي لهذه المسائل.

نخبويّة فعل الصّحبة بالنّظر إلى طبيعة الشّروط المحدّدة لحصولها، فإذا وقفنا أساساً عند معطبي التعقّل وحسن الخلق تبين أنّها فعل ينسحب على خاصّة الخاصّة من المتصوّفة.

يبقى مفهوم الصّحبة وعلى أهمّيته مشدوداً إلى مقاصد خارجة عنه، فالانفتاح على الآخر محكوم بتحقيق قرب من الله يكون فيه الإنسان مجرّد واسطة لا غير، وإجمالاً ذلك ما يحكم كامل البنية الأخلاقيّة للتصوّف.

طقوس الزواج والطلاق في التوراة

دراسة نقدية لسفر التثنية مقارنة بالفقه الإسلامي

Rituals of marriage and divorce in the Torah A critical study of Deuteronomy compared to Islamic jurisprudence

جامعة الكوفة
كلية الفقه/العراق

أ.م.د. حيدر حسن ديوان الاسدي
h.alasady2013@gmail.com

الإرسال: 2021/11/23 القبول: 2021/11/25 النشر: 2021/12/01

الملخص

يجد الدارس للنص التوراتي انه مربعة تطورات تحولات، ويبدو الامر أكثر وضوحاً مع سفر التثنية الذي يعد من اهم الاسفار الموجودة في التوراة، ويعد بحق وثيقة حية وواضحة لمجمل التحولات التشريعية والتاريخية والتدوينية التي مرت بها التوراة. والاحوال الشخصية وتنظيمها ما يتميز به الانسان عن غيره من المخلوقات فقد ترتبت عليها اثار حياته اجتماعية بقدر تعلق الامر بحالة الاشخاص واهليتهم او المتعلقة بنظام الاسرة كالخطبة والزواج وحقوق الزوجين وواجباتهم المتبادلة والمهر والطلاق وغيرها من المسائل. والملاحظ ان سفر التثنية اشتمل على معظم هذه المسائل وتفصيلها. وأننا في هذه الدراسة قد ركزنا على الجانب التشريعي للزواج وطقوسه وكذلك الطلاق وما تضمنه من أسباب موجبة في سفر.

الكلمات المفتاحية: الزواج، الطلاق، سفر التثنية، الفقه الإسلامي.

Abstract:

The student of the biblical text finds that it has gone through several developments and transformations, and the matter becomes more clear with the book of Deuteronomy, which is one of the most important books in the Torah, and is truly a living and clear document of the entire legislative, historical and codification transformations that the Torah has undergone. Personal status and its organization are what distinguishes man from other creatures, for it has had the effects of his social life as far as the situation of people and their aptitude or related to the family system such as engagement, marriage, spouses' rights and mutual duties, dowry, divorce and other issues. It is noticeable that the Book of Deuteronomy included most of these issues and their details. And that, in this study, we have focused on the legislative aspect of marriage and its rituals, as well as divorce and the compelling reasons included in travel. Keywords: marriage, divorce, Deuteronomy, Islamic jurisprudence.

الزواج بين فقه التوراة

لا شك ان الأسرة هي لبنة البناء الاجتماعي وان الزواج هو الرابطة المشروعة الوحيدة لإنشاء الأسرة ولابد أولاً من تحديد مفهوم الزواج وأحكامه، لذا ينتظم المبحث في المطالب الآتية.

وبحسب الشريعة اليهودية فان الهدف الرئيس من خلق حواء وهو ارتباطها بالرجل لكي تكون رفيقة ومعاونة له، وطريقة خلق المرأة تدل على ارتباطها بالرجل فهي جزء منه وضلع من ضلوعه. فالمرأة هي مصدر الحياة واسم اول امرأة حواء يأتي من نفس الأصل الذي يعني الحياة¹.

كان للزواج وللحياة العائلية الطابع نفسه في كل الشرق السامي. هنا نظام أريابي، حيث لرب العائلة سلطة على الزوجة والأولاد والأحفاد والخدم والعبيد. هكذا بدا مجتمع الآباء. بالزواج تغادر الفتاة بيت أبيها وتدخل بيت زوجها. ويجب ألا يعتبر كشرء للمرأة المهر الذي يدفعه

¹ د. سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية حقوقها وواجباتها، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ط1، 2005م، القاهرة، ص77.

الخطيب الى والد خطيبتهن فإضافة الى ان المهر تعويض للعائلة التي فقدت لحد افرادها هو يظهر أيضا أن الزواج جرى وفق القواعد. المهر المدفوع لوالد العروس الذي له فقط حق الانتفاع يدفعه الخطيب إلى والد خطيبته. إضافة إلى أن المهر تعويض للعائلة التي فقدت أحد أفرادها، هو به هو في الوقت نفسه ضمان تتصرف به المرأة إذا طلقت أو تزلت. وإنه لأمر أساسي التأكد من عذرية العروس. فتلك التي فقدت عذريتها قبل الزواج تقاص بالرجم¹ و يعتبر الزوج بعل المرأة أي سيدها، وما ينتظره من زوجته هو، قبل كل شيء، أن تعطيه أولادا عديدين، علامة البركة الإلهية²

يشرح هذا الهم نفسه بالذرية قانون زواج من امرأة الأخ المتوفي: إذا مات رجل بلا عقب، تزوج أرملته بأخيه (سلفها) للحصول على تكميل سلالة زوجها الأول³.

مفهوم الزواج:

الغرض التعرف على مفهوم الزواج ينتظم المطلب على النحو الآتي:

أولا : الزواج (لغة) : تزواج القوم وزاوجوا ، تزوج بعضهم بعضا ، وزوج الشيء بالشيء ، وزوجه اليه : قرنه⁴. وهو الاسم من التزويج ويريد به : الاقتران والارتباط ، وكل شيء اقترن احدهما بالآخر فهما زوجان⁵ ، ويعني ايضا: الضم والجمع⁶.

ثانيا: الزواج في الاصطلاح فهو:

هو مرحلة الارتباط الفعلي بين رجل وامرأة بموجب عقد يترتب عليه نتائج قانونية تنظم حياة الطرفين، فتحرم بعض العلاقات، وتنظم حقوق الطرفين المالية، وما قد يترتب على ذلك من أمور.. كانتقال الملكية للورثة، فهو عملية تركيب بين التنظيمات ذات الطابع المالي،

¹ (ث ٢٩: ٢٢: ١٣)

² (مز ١٢٨).

³ (ث ٢٥: ٥-١؛ مت ٢٢: ٢٤).

⁴ ابن منظور / لسان العرب، 495 / 2.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ الدكتور احمد فتح الله / معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدخول، ط1، الدمام، 1415 هـ - 1995 م.

والتنظيمات ذات الطابع الاجتماعي، وهو تنظيم اجتماعي يستطيع الطفل عن طريقه ان يأخذ وضعه الشرعي في المجتمع كما يحدد معنى الابوة من الناحية الاجتماعية¹.

والعهد القديم استخدم عدة عبارات تدل على هذا الارتباط منها عبارة "أخذ امرأة"، وهي تدل على إتمام الزواج الفعلي، ونفس العبارة تستخدم لتدل على العلاقة بين الرجل والمرأة السرية² والزواج قبل كل شيء وضع من أوضاع الترتيب المدني، ولم تشر النصوص القديمة الى اية رتبة طقسية معينة³.

واستخدم التلمود مصطلح (قدوشين) للتعبير عن العلاقة الزوجية باعتبارها علاقة مقدسة، وقد اكدت الشريعة اليهودية على ضرورة الزواج، ومن اجل ذلك يترك الرجل أباه وامه ويلتصق بزوجته ويصبحان جسدا واحدا، وذلك من اجل الانجاب واستمرار النسل، ففي التوراة: "اثمروا واكثروا واملأوا الأرض"⁴.

وحالات الامتناع عن الزواج تكاد تكون نادرة في زمن العهد القديم وقد ذكر ان موت " ناداب" و" ابيهو" ابني هارون يرجع الى رفضهما الزواج⁵.

ورغم ذلك ظهر اتجاه ضد الزواج حتى بين الحاخامات، فالحاخام سيمون بن زوما ظل طيلة حياته بدون زواج الا ان هذه الحالات كانت قليلة جدا وفي ظروف طارئة، وبعد تدمير المعبد تلاشت هذه الظاهرة التي لا تتلاءم مع الأوضاع الاجتماعية⁶.

ومن جملة الشروط الواجب توفرها لكي يتم الزواج وفق الشريعة اليهودية:

1. الختان: يجب ان يتوف شرط الختان بالنسبة للرجل، ولا يسمح بزواج المرأة الا من رجل أجريت له عملية الختان وقد يمنع الزواج اذا لم يتوفر هذا الشرط، فقد رفض اخوة (دينا) زواجها من (شكيم) لهذا السبب، طبقا لسفر التكوين⁷.

¹ د. سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية حقوقها وواجبها، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2005م، القاهرة، ص88.

² ظ: سفر التكوين 4: 17.

³ سفر التكوين، 24: 42.

⁴ سفر التكوين 1: 28.

⁵ د. سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية حقوقها وواجبها، ص89.

⁶ ظ: المصدر نفسه.

⁷ سفر التكوين: 34: 3.

وكانت هذه العادة قديمة منذ عهد إبراهيم، جاء في سفر التكوين: (هذا هو عهدي الذي تحفظوه بيني وبينكم، وبين نسلك من بعدك فيختن منكم كل ذكر)¹.

ويرى ول ديورانت: (ان عملية الختان كانت منتشرة في مصر القديمة، وقد نقلها اليهود عن المصريين وجعلوها شعيرة دينية وطبعوها بطابع تشريعي يتعلق بعهد الرب مع إبراهيم، ويبدو ان هناك صلة بين عملية الختان وبين التضحية البشرية حيث كانت القرابين من البشر تقدم الى الالهة، وقد استبدلت هذه القرابين بعملية الختان التي يكتفي فيها الاله بأخذ جزء من الكل)².

2. البكارة (يتولاها): تعد مسألة ثبوت العذرية للفتاة شرطا لصحة الزواج في التشريع اليهودي اذا ذكر في العقد ان انها عذراء، واذا لم يثبت ذلك يعد العقد باطلا، بل ترجم الفتاة واذا كانت ابنة كاهن فان العقوبة هي الحرق، جاء في سفر التثنية: («إِذَا اتَّخَذَ رَجُلٌ امْرَأَةً وَحِينَ دَخَلَ عَلَيْهَا أَبْغَضَهَا، 14 وَنَسَبَ إِلَيْهَا أَسْبَابَ كَلَامٍ، وَأَشَاعَ عَنْهَا اسْمًا رَدِيًّا، وَقَالَ: هَذِهِ الْمَرْأَةُ اتَّخَذْتُهَا وَلَكِنِ دَنَوْتُ مِنْهَا لَمْ أَجِدْ لَهَا عَذْرَةً. 15 يَأْخُذُ الْفَتَاةُ أَبُوهَا وَأُمُّهَا وَيُخْرِجَانِ عَلَامَةً عُدْرَتِهَا إِلَى شُيُوخِ الْمَدِينَةِ إِلَى الْبَابِ، 16 وَيَقُولُ أَبُو الْفَتَاةِ لِلشُّيُوخِ: أَعْطَيْتُ هَذَا الرَّجُلَ ابْنَتِي زَوْجَةً فَأَبْغَضَهَا. 17 وَهِيَ هِيَ قَدْ جَعَلَ أَسْبَابَ كَلَامٍ قَائِلًا: لَمْ أَجِدْ لِبْنَتِي عَذْرَةً. وَهَذِهِ عَلَامَةُ عُدْرَةِ ابْنَتِي. وَيَبْسُطَانِ الثُّوبَ أَمَامَ شُيُوخِ الْمَدِينَةِ. 18 فَيَأْخُذُ شُيُوخُ تِلْكَ الْمَدِينَةِ الرَّجُلَ وَيُؤَدِّبُونَهُ 19 وَيُغْرِمُونَهُ بِمِئَةِ مِنَ الْفِضَّةِ، وَيُعْطُونَهَا لِأَيِّ الْفَتَاةِ، لِأَنَّهُ أَشَاعَ اسْمًا رَدِيًّا عَنْ عَذْرَاءٍ مِنْ إِسْرَائِيلَ. فَتَكُونُ لَهُ زَوْجَةً. لَا يَقْدِرُ أَنْ يُطَلِّقَهَا كُلَّ أَيَّامِهِ)³.

اما اذا كانت الفتاة غير عذراء كما يقول الزوج فالعقوبة بحسب سفر التثنية («وَلَكِنْ إِنْ كَانَ هَذَا الْأَمْرُ صَحِيحًا، لَمْ تُوجَدْ عَذْرَةٌ لِلْفَتَاةِ. 21 يُخْرِجُونَ الْفَتَاةَ إِلَى بَابِ يَبْتِ أَبِيهَا، وَيَرْجُمُهَا رَجَالُ مَدِينَتِهَا بِالْحِجَارَةِ حَتَّى تَمُوتَ»)⁴.

وعقد الزواج في اليهودية (كتوباه) يشكل الأمان الشرعي للزوجة في حالة الطلاق او الترميل ويضمن لها العيش في تلك الحالات⁵، وقد عدل بعض فقهاء الشريعة فأوجبوا ان ينص

¹ سفر التكوين 17: 10.

² قصة الحضارة: 345/2.

³ سفر التثنية: 22: 13-19.

⁴ سفر التثنية، 20: 22-21.

⁵ د. سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية حقوقها وواجبها، ص90.

العقد على كل ما للمرأة من حقوق وجهاز وفي فترة من فترات قلة عدد اليهود سمح بعض الحاخامات بالزواج بدون عقد (كنوفاه) بأن يكتفي الطرفان بإعلان رضاهما عن الزواج، ولكن هذه الزيجات كانت لها نتائج سيئة مما دفع لأحد الحكماء الى نزع رداء الشرعية عن مثل هذه الزيجات ونادى بمعاقبة من يمارسونه بالجلد العلني¹.

ووثيقة الزواج كانت في البداية بسيطة خالية من التفاصيل تتضمن فقط عبارة " لقد أصبحت زوجتي وأنا زوجها "، وان كانت هذه الصورة البسيطة قد تطورت فاصبح يذكر في وثيقة الزواج أسماء المتعاقدين وتاريخ العقد، وشروط العقد، وكان اليهود يدققون في كتابة التفاصيل التي توضح حالة المرأة فينص للعدراء انها عذراء، والارملة انها ارملة، والمطلقة في يوم اليوم يقال هذه (صليصاه) اما المطلقة بصفة عامة يقولون هذه (متركناه)، أي " غير مقيدة" وكذلك يذكر في العقد اذا كانت المرأة مسبية وبالنسبة الرجل تذكر حرفته ومسقط رأسه وصفة شخصية له وغالبا اسم ابيه².

وزواج اليوم هو زواج امرأة الأخ، اذا توفي الزوج ولم ينجب ولدا، فان امرأة الأخ يجب ان تتزوج من احد إخوة الزوج المتوفى لكي ينجب منها ولدا يحمل اسم الزوج المتوفى ويرثه في تركته، ويطلق بعضهم على هذا النوع من الزواج بزواج " الميراث"³.

ويبدو ان من أسباب هذا الزواج هو انه وسيلة للاحتفاظ بالزوجة وأولادها وأموالها داخل الاسرة والعشيرة، ورغبة الانجاب لمن لم يترك خلفا، والاحتفاظ بأرملة الميت داخل الاسرة وعشيرة المتوفى لأنها غنم اقتصادي يمكن استغلاله والانتفاع به⁴.

أن المرأة يحق لها أن تتزوج، مادام الزواج واجب على كل يهودي. ففي الزواج بقاء لليهودي، والعزوبة أمر مناف للدين. فقد ذكر جون دي بولي Jean de Pauly في ترجمته لمواد التشريع اليهودي في المادة 393، أن "كل يهودي يجب عليه أن يتزوج، وأن الذين يبقون غرابا يتسببون في أن يتخلى الله عن شعبه إسرائيل"⁵

إجراءات الزواج:

¹ د. ظ: المصدر نفسه.

² ظ: المصدر نفسه.

³ السيد محمد عاشور، مركز المرأة في الشريعة اليهودية، مكتبة الايمان، المنصورة، مصر، ص 17.

⁴ النظم الاجتماعية والسياسية عند الأمم السامية، ص 60.

⁵ ظ: حسن ظاها، "الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه"، ص 119

تشتمل إجراءات الزواج على أمور أهمها امرين هما:

أولاً- الخطبة:

كانت الخطبة تعتبر ملزمة كما الزواج، فكثيرا ما تسمى " المخطوبة" في العهد القديم زوجة، وكانت تحت الالتزام بالأمانة، كما في سفر التثنية¹. وكان هناك ثلاث أنواع من الهدايا ذات صلة بالخطبة، هي المهر، وهدية للزوجة أو للزوج من والد العروس كانت تشمل عددا من الجوازي والعبيد أو قطعة من الأرض، وهدايا أخرى من العريس للعروس تتضمن عادة حلي وثياب².

والزواج اليهودي كما يقول موشي ميزلمان Moshe Meiselman يبدأ بالخطبة (ketubah)، التي تثبت كتابة، ولا تفسخ إلا بالطلاق". أي يترتب عليها ما يترتب على الزواج من أحكام. هذا رغم أن "طائفة الربانيين ترى أن الخطبة عقد، وليس لها آثار الزواج. بمعنى أنها عقد غير لازم". ومن شروط صحة عقد الخطبة مصادقة شاهدين ذكرين عليه، والالتزام الزوج ببنوده بشكل أحادي. بماذا يلتزم الزوج إذن أثناء توقيع الخطبة؟ إن الشرط الأساسي الذي تنعقد به الخطبة هو أداء العريس المهر la dot لعروسه، أو بدفع جزء منه. ولم يرد في الشريعة اليهودية ما يحدده³.

ويرى موسى بن ميمون: "إن مهر كل امرأة كحكم أجرة كل أجير. ولا فرق بين من يمسك أجرة الأجير أو من ينمسك بحق زوجته. ولا فرق بين من يصادر الأجير أو من يتسبب له بأشباب حتى يخرجها دون أجرة، أو يفعل كذلك مع زوجته، حتى يخرجها دون مهر"⁴. وكانت تتبع إجراءات معينة في الخطبة والزواج، وأحيانا يمكن للزوج ان يشتري المرأة أمة له، وكان لرب البيت الحق في معاشرة جميع جواريه⁵.

وتتميز شريعة سفر التثنية بين الجارية العادية التي كان يجب أن تطلق حرة في السنة السابعة⁶، وبين من اتخذها له زوجة أو سرية، فلم يكن لها حق المطالبة بحريتها. كما كان

¹ سفر التثنية: 22: 23-24.

² سفر التكوين: 24: 59-60.

³ ط: ديب علي حسن، المرأة اليهودية بين فضائح التوراة وقبضة الحاخامات، ص 274.

⁴ دلالة الحائرين، ص 694.

⁵ سفر الخروج: 21: 7-11.

⁶ سفر التثنية: 15: ١٢

يمكن أن يتخذ له زوجة من بين سبايا الحرب من الشعوب البعيدة، ولكن ليس من الشعوب المقيمة في أرض كنعان¹.

ولا توجد شريعة مختصة بالسراي، ولا نعلم مدى ما كان للسرية من حقوق، ولكن من الواضح أنها كانت في مرتبة أدنى من مرتبة الزوجة، ولكن كان يمكن لأبنائها أن يرثوا بناء على وصية الأب².

كما يروي قصة اللاوي وسريته³. ويبدو أن السرية كان لها حق ترك «رجلها». وكان على رجلها أن يذهب ليسترضعها حتى تعود إليه⁴.

ثانيا- مراسم الزفاف:

كان أهم إجراءات مراسم الزواج هو الإقرار العلني بتمام عقد الزواج وحصول الرابطة الزوجية، وعدد من الخطوات، منها: موكب خاص بالزفاف، ووليمة الزواج تقام في بيت العريس، والمباركة للزوجين، وقطع عهدا بين الزوجين بالوفاء بينهما والأمانة، ولكن أهم هذه الخطوات وبحسب ما جاء في سفر التثنية هو (علامة العذرة)، حيث يدل الزوج عبر هذه العلامة ان العروس كانت عذراء⁵.

المحرمات من النساء:

تنص الشريعة اليهودية على جملة من المحرمات من النساء:

1- الزواج من غير اليهود: ورد في سفر التثنية تحريم الزواج من غير اليهود وذلك لئلا يرتدوا عن دينهم: (ولا تصاهروا فتعطوا بناتكم لبنهم وتأخذوا بناتهم لبنيكم لأنهم يردون بينكم عن اتباع الرب فيعبدون الهة أخرى بل هذا ما تفعلون بهم : تهدمون مذابحهم وتحطمون اصنامهم المنصوبة وتقطعون اوتاد الهتهم ... فانتم شعب مقدس))⁶.

لا يجيز اليهود بحسب هذا النص زواج اليهودي من غير اليهودية، ولا اليهودية من غير اليهودي، ولا يكتفوا بهذا التحريم بل يشترطون وحدة المذهب يقول (ابن شمعون): (الدين

¹ سفر التثنية ٢٠: ١٤-١٨، وسفر التثنية ٢١: ١٠-١٤

² سفر التكوين ٢٥: ٦.

³ سفر القضاة ١٩: 3

⁴ سفر القضاة (١٩: ٢-٤)

⁵ ط: سفر التثنية: 22: 13-21.

⁶ سفر التثنية: 7 / 3 - 6.

والمذهب شرط لصحة العقد فاذا كان احد الاثنين من غير الدين او من مذهب اخر فلا يجوز العقد بينهما والا كان باطلا¹.

ويناقض الحكم الوارد في سفر التثنية وما قال به (ابن شمعون) ما وجاء في سفر اللاويين ، فقد اباح زواج اليهوديات بالأجانب وفي اقدس الشخصيات عندهم وهن بنات الكهنة، يقول : ((واذا صارت ابنة كاهن لرجل اجني لا تأكل من ربيعة الاقدس))².

وهذا يفيد ان زواج ابنة الكاهن بالأجنبي مباح ، وان الذي يحرم هو اكلها من القرايين³. ولكن اليهود لم يلتزموا الحكم القاضي بالمنع في سفر التثنية، بل عادوا الى حكم سفر اللاويين، وتزوجوا كثيرا بالأجنبيات وزوجوا بناتهم من الاجانب، وظلوا على هذا الحكم حتى معي (عزرا) بعد السبي البابلي، حيث امرهم بطرد كل النساء الغريات وما ولدوا كذلك⁴.

وقد وافقت كتب الاحكام اليهودية ما صنعه (عزرا) ومنها كتاب ابن شمعون كما تقدم. وافق الحاخام اليهودي المعاصر (يهودا اودسر) بعد سؤال هذا نصه : ((اريد ان اعرف هل يوجد في التوراة او في شرائع اخرى مكتوبة تحريم تام بزواج اليهودي من غير اليهودية بصفة عامة ومن المسيحية بصفة خاصة ؟)) .

فكان جوابه بالنص الاتي: (ورد في سفر التثنية ((لا تتزوج منهم)) كما كتب الحاخام موسى بن ميمون^{*} (ت 601 هـ) في الفصل الثاني عشر من تشريعات المحارم البند الاول ان) كل من يأتي امرأة من الاغيار للزواج بها ، يخالف التوراة حيث ورد فيها لا تتزوج منهم ولا تعطي ابنتك لابنه ولا تأخذ ابنته لابنتك) . كما فسر عزرا ذلك⁵ ، ولا نعطي بناتنا لشعوب الارض ولا بناتنا لأبنائهم) .

¹ م. حادي بن شمعون: الأحكام الشرعية في الاحوال الشخصية المادة 143، دار ديبلون، ط1، بيروت، 2005م، ص 35.

² سفر اللاويين : 12/22 .

³ د. عماد عبد السميع حسين، الإسلام واليهودية، 451.

⁴ المصدر نفسه.

^{*} هو العالم بشريعة اليهود واسرارها ولد في سنة 529 هـ وتعلم في قرطبة وتنقل مع ابيه في مدن الاندلس وتظاهر بالإسلام وكان رئيسا روحيا لليهود بعد ان دخل الديار المصرية (ظ: مقدمة كتابة دلالة الحائرين ص 5 ، دار الكتب العلمية) .

⁵ سفر نحemia: 10 : 31 .

ولذلك لا يصح ان يكون الاولاد الذين يولدون من زواج اثنين احدهما يهودي والثاني اجنبي لصيق باليهود عن طريق اعتناق دينهم ان يكون منهم كهنة في اسرائيل¹.
يقول السموّل بن عباس: (انما حرمت التوراة عليهم مناكحة غيرهم من الامم لثلاث يوافقوا ازواجهم في عبادة الاصنام والكفر بالله سبحانه وتعالى)².
ويبدو ان هذا ليس السبب الوحيد لتحريمهم المناكحة من غير اليهود، إذا انهم يعتبرون شعبهم شعباً مقدساً وهذا ما لا يوجد عند غيرهم من الناس، وينبغي ان لا يتنجسوا بمخالفة غيرهم، وهذا من اوضح اشكال العنصرية التي تسيدتها اليهود.
ففي الاسلام وان كان هناك تحريم الزواج من غير المسلمين - على رأي - الا ان هذا التحريم ليس كالدافع الذي فهمه اليهود : فلا يجوز للمسلم ولا للمسلمة التزويج من لا كتاب سماوي لأهل ملته³.

اما الزواج من اهل الاديان السماوية كاليهودية او النصرانية فلفقهاء في ذلك ستة اقوال، هي: عدم الجواز مطلقا ومنها عدم دوما، والجواز بالمتعة وملك اليمين ومنها الجواز مع الاضطرار وعدم وجود المسلمة ومنها الجواز مطلقا على كراهية⁴.

والدليل على الراي الاخير - وهو الأرجح عند اكثر المتأخرين - هو قوله تعالى ﴿ اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَا اَتَيْتُمُوهُنَّ اُجُوزَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيْ اُحْدَانٍ ﴾⁵.

واما الروايات الدالة على الكراهة التي وصلت حد الاستفاضة والتي منها صحيحة بن وهب وغيره عن ابي عبد الله (ع) في الرجل المؤمن يتزوج باليهودية والنصرانية فقال: ((إذا

¹ الدكتور حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي، 192.

² السموّل بن يحيى بن عباس المغربي / بذل المجهود في افحام اليهود، دار القلم، ط1 ، دمشق ، 410 هـ - 1989 م ، ص 55.

³ الشيخ محمد جواد مغنية / فقه الإمام الصادق (ع) ، 5 / 200.

⁴ المصدر نفسه .

⁵ سورة المائدة : 5

اصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية؟ فقلت له: يكون له فيها الهوى، قال : ان فعل فليمنعها من شرب الخمر واكل الخنزير، واعلم ان عليه في دينه غضاضة¹.

ثانيا: المحرمات بسبب النسب.

هناك مرحات ناشئة عن صلة الشخص بالآخر، يقول : ((لا يتزوج رجل زوجة ابيه فينتهك حرمة ابيه))².

هذا ما اقتصر عليه سفر التثنية من المحرمات لكن المحرم من النساء في الاسفار الخمسة هي : الام وامرأة الاب والاخت وبنات الابن وبنات البنت وبنات امراة الاب والعمة والخالة وامرأة العم وزوجة الابن وامرأة الاخ وكذلك تحرم الجمع بين المرأة وبناتها والمرأة وبناتها والمرأة واختها³.

وما تجدر الاشارة اليه ان الاقتصار على هذه الانواع من المحرمات ليس محل اتفاق بين فقهاء اليهود ، فهناك من يزيد على ذلك⁴، فيجوز لليهودي الزواج ببنت اخيه ، ولكن العكس محرم، فلا تتزوج المرأة بابن اخيها او ابن اختها⁵، وهذا حكم لا نضير له في جميع الشرائع السماوية .

واما المحرمات من النساء في الإسلام فهي على قسمين:

الاول : المحرمات من النسب : وجمعتها الآية الكريمة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ ﴾⁶ .

وتشمل هذه الآية تحريم كل ما انطبق عليه العنوان، قال المحقق الحلي (ت 676هـ) : (ويحرم بالنسب سبعة اصناف من النساء: الام والجدة وان علت لاب كانت او لام. والبنت للصلب وبناتها ونزلن، وبنات الابن وان نزلن، والاخوات لاب كن او لام، اولهما وبناتهن وبنات اولادهن ، والعمت سواء كن اخوات ابيه لأبيه او لاهما وكذا اخوات اجداده وان علون، والخالات للاب او للام او لهما وكذا خالات الاب والام وان ارتفعن او بنات الاخ ، سواء كان الاخ

¹ الحر العاملي / وسائل الشيعة / ج 14 ، باب ما يرحم بالكفر.

² سفر التثنية : 23 / 1 .

³ ظ : سفر اللاويين : 13

⁴ ظ : د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام اليهودية ، 448 .

⁵ د . حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي ، 192 .

⁶ سورة النساء الاية : 23 .

للاب او للام او لهما وسواء كانت بنته لصلبه او بنت بنته ن او بنت ابنه وبناتهن وان سلفن، ومثلهن من الرجال يحرم على النساء ، فيحرم الاب وان علا ، ولولد وان سلفن ، ولأخ وابنه وابن الاخت والعمة وان ارتفع وكذا الخال)¹.

الثاني: المحرمات بالنسب، وهو بدور ينقسم الى قسمين:

أ- محرمات بالرضاع : وجمعه الآية الكريمة : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ ۚ ﴾².

ولا تتحقق الحرمة من الرضاعة الا بعد استيفاء الشروط الخاصة بذلك، والتي من خلالها تنتشر الحرمة.

ب- محرمات بالمصاهرة: وجمعتها الآية الكريمة: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (22) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾³.

هذا هو النظام الدقيق الذي نص عليه القرآن الكريم، لئلا تختلط الانساب، واما ما كان قبل هذا التشريع فلا حرمة فيه، لا ان يطرد كما فعل اليهود.

تعدد الزوجات:

جوزت الشريعة اليهودية التعدد في الزوجات ، ولم يرد تحريمه لا في التوراة ولا في التلمود ، وكانت العادة جارية بين اليهود على اتخاذ اكثر من زوجة وليس في دينهم حدا اقصى لتعدد الزوجات ، فقد كان مباحا لليهودي ان يتخذ من النساء ما طاب له بلا قيد او شرط⁴ . يقول غوستاف لوبون : (كان مبدا تعدد الزوجات شائعا كثيرا لدى بني اسرائيل على الدوام وما كان القانون المدني او الشرعي ليعارضه)¹.

¹ المحقق الحلي / شرائع الإسلام ، 520/2.

² النساء الآية : 22.

³ النساء الآيات 22 – 24 .

⁴ د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي، ص 192.

في التوراة ما يؤكد الكلام المتقدم: (إذا كان رجل زوجتان أحدهما محبوبة والآخرى مكروهة ...)².

وهذا يعني ان اليهودية لا تقر بتعدد الزوجات فحسب بل تعترف بكرهية زوجة دون أخرى، ويترتب على ذلك أثراً.

عارض بعض اليهود مبدأ تعدد الزوجات، وهو ما تجلى بوضوح عندما ظهر الحاخام اليهودي (جرشوم بن يهودا)^{*} في العصور الوسطى ، فأفتى بوجوب تحريم تعدد الزوجات بين اليهود ، الذي جاء نتيجة لما لاقته الجاليات اليهودية في الاوساط الأوروبية ، ولكن لم يحظ هذا الاجتهاد بالتطبيق القانوني المتفق عليه في محاكم الاحوال الشخصية اليهودية في اوربا الا حوالي سنة 1240 ، اذ اتفقت كلمة كهنة اليهود وقضاةهم على هذا التحريم، واصبح كل من يخالف هذه الفتوى فانه يقع تحت عقوبة التكفير والخلع والطرده³.

وفي ذلك يقول (ابن شمعون): (لا ينبغي للرجل ان يكون له اكثر من زوجة وعليه ان يحلف يميناً على هذا حين العقد وان كان لا حجر ولا حصر في متن التوراة)⁴.

الا انه يضيف في المادة (55) فيكون اقل تشدداً فيقول : (اذا كان الرجل في سعة من العيش ، ويقدر ان يعدل ، او كان له مسوغ شرعي ، جازله ان يتزوج بأخرى)⁵.

يلاحظ ان الشريعة اليهودية - في كثير من التشريعات - تتلون وتتأثر بالشرائع التي تجاوزها بفعل الكهنة ، فالحاخام (جرشوم) يبدو مسيحياً في اتجاهه نحو التحريم البات للتعدد ، بحكم معيشتة في اوربا الكاثوليكية ، بينما (ابن شمعون) يتأثر بالشريعة الاسلامية بحكم معيشتة في القاهرة⁶.

¹ غوستاف لوبون / اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ص 50.

² سفر التثنية: 15/21.

^{*} فقيه يهودي مولود في مدينة (قس) باقليم اللورين شمال شرق فرنسا سنة 960 م، المتوفى في مدينة (ماينس) بألمانيا سنة 1040 م .

³ ظ: د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي، 193.

⁴ حاي بن شمعون / الأحكام الشرعية في الاحوال الشخصية، ص 37.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي، 193 – 194.

مما تقدم يتضح: ان الشريعة اليهودية اقرت التعدد، وهو واضح من خلال نصوص التوراة، الا ان كهنة اليهود واحبارهم افتوا بما يخالف وبشكل صريح هذه النصوص ومتأثرين في ذلك بعوامل اجتماعية وسياسية عاشها اليهود، وهذا ما هو واضح في الفتوى التي قال بها (بن شمعون) واشترطه العدالة في التعدد.

وفي الاسلام فقد اتفقت كلمة الفقهاء ، على ان للرجل ان يجمع بين اربع نسوة على شريطة عدم الخوف من الجور ومجانبة العدل، والعدل المطلوب هو بين الزوجين والمساواة في الانفاق المعاملة¹، مستندين في ذلك الى صريح الآية الكريمة: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾².

احكام متفرقة:

هناك عدة احكام وردت في سفر التثنية، فيها:

1- **الذهاب للحرب في وقت الخطبة :** لا يحق لليهودي اذا كان قد خطب البقاء في ساحة الحرب ، لسبب ذكر سفر التثنية : ((واي واحد منكم خطب امرأة ولم يتزوجها ، فليرجع الى بيته لئلا يموت في الحرب فيتزوجها رجل اخر))³.

ويبقى اليهودي في البيت بعيدا عن حربهم التي يسمونها مقدسة عاما كاملا مع زوجته لا يبالي لا بحرب ولا أي شيء ، تقول التوراة : ((اذا تزوج رجل بامرأة فلا يخرج في الجيش للحرب ولا يحمل عبء مهمة ما ، الا بعد سنة واحدة يتفرغ فيها لبيته ويفرح مع امراته التي تزوجها))⁴. وهذا يعني ان الجلوس في البيت لعام كامل اهم وأفضل من الخروج الى الحرب، والتي يعتبرونها دفاعية في الغالب.

2- **زواج العذراء وعدم طلاقها مدى الحياة :** من الاحكام التي تدل على امتحان المارة واحتقارها ، ما جاءت به توراتهم ، تقول : ((اذا صادف رجل فتاة بكرا لم تخطب وضاجعها فانكشف امرها يعطي ذلك الرجل لابي الفتاة خمسين من الفضة وتكون زوجة في مقابل مضاجعته لها ن ولا يطلقها كل ايام حياته))⁵.

¹ الشيخ محمد جواد مغنية / فقه الإمام الصادق (ع): 197/5.

² سورة النساء الآية: 3

³ سفر التثنية: 7/19.

⁴ سفر التثنية: 5/24.

⁵ سفر التثنية: 28/22 – 29.

وهذا يدل على ان المرأة سلعة تشتري متى ما اريد ذلك فيحكم عليها بهذا الحكم المجحف بحقها الى الابد.

3- الزواج من النساء السبايا: جاء في السفر: ((والى احدكم في السبي امرأة جميلة المنظر فتعلق بها قلبه وتزوجها فحين يدخلها بيته يخلق راسها ويقلم اضفارها ... وان اراد من بعد ان لا يحتفظ بها فعليه ان يطلقها لأنه اجبرها على مضاجعته))¹.

يدل هذا النص على ان المرأة عند اليهودي هي مجرد وسيلة لإشباع رغبته الجنسية يرميها متى ما شاء ذلك.

4- ارملة الاخ : توجب الشريعة اليهودية على من يموت اخيه وترك ارملة الزواج الاجباري منها ، ويحمل الابن البكر الذي يولد اسم اخيه الميت تقول التوراة : ((اذا اقام اخوان معا ثم مات احدهما ولا ابن له تتزوج ارملة برجل ما ، بل اخوه يدخل عليها ويتزوجها ويقيم نسلا لأخيه، ويكون البكر الذي تلده منه هو الذي يحمل اسم اخيه الميت ... فان رفض الرجل ان يتزوج امرأة اخيه فعليها ان تذهب الى محكمة الشيوخ ... فيستدعيه شيوخ مدينته ويكلمونه في ذلك فيقف ويقول: (لا ارضى ان اتزوجها ، فتتقدم اليه امرأة اخيه امام الشيوخ وتخلع نعله من رجله وتبصق في وجهه وتقول : (هكذا يجازي الرجل الذي لا يبني بيت اخيه) فيدعى بيت ذلك الرجل في بني اسرائيل بيت المخلوع النعل))².

فأى زواج يتم بهذه الطريقة والذي من المفترض ان يكون فيه الايجاب والقبول من كلا الطرفين، وكيف يمكن التلاعب بالأنساب وبهذه الطريقة التي يرتضيها اليهود لأنفسهم؟

الطلاق واحكامه في سفر التثنية:

نتيجة لبلوغ الاختلاف بين الزوجين مرحلة لا بد معها من إنهاء العلاقة الزوجية وافتراقهما لأداء دورهما في الحياة أحدهما بمعزل عن الآخر فان الطلاق يصبح ضرورة، ولذا لابد من البحث في مفهوم الطلاق واحكامه وفق المطالب الآتية:

مفهوم الطلاق:

الطلاق في اللغة : الترك والارسال ، وطلاق المرأة بينونتها عن زوجها وحل عقدة النكاح.³

¹ سفر التثنية: 11/21 – 14.

² سفر التثنية: 25 / 5 – 10.

³ ظ: الزبيدي / تاج العروس، 301/13.

وعرفه صاحب الصحاح بقوله : طلق الرجل امراته تطليقا ، وطلقت هي (بالفتح) تطلق طلاقا فهي طالق وطارقة¹ .

اما في الاصطلاح فهو : ازالة قيد النكاح بغير عوض بصيغة طالق² . وعرفه اخر ب : رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص ، وهو ما اشتمل على مادة (طلق) صريحة كانت او كتابة³ .

وعرف في قاموس الكتاب المقدس بانه : فك ربط الزوجية ، اذنت به شريعة موسى لأنه كان موجودا من قبل الا انه قيدته ، ونهت عنه في بعض الاوقات⁴ .

التقييد المذكور في التعريف هو اشارة للنص الوارد في سفر التثنية : ((اذا تزوج رجل بامرأة ولم تعد تجد حظوة عنده لعيب انكره عليها ، فعليه ان يكتب لها كتاب طلاق ويسلمه الى يدها ويصرفها من بيته))⁵ .

اما النهي فهو اشارة للنص الي يتحدث عن اذاعة السمعة السيئة من قبل الزوج تجاه زوجته ، فاذا كانت نسبة السمعة السيئة غير صحيحة فعليه ان يعطي تعويضا لابي الفتاة مقداره مئة من الفضة ويقدر بعد ذلك ان يطلقها كل ايام حياته ، يقول : ((ويغرمونه مئة من الفضة ويعطونها لابي الفتاة تعويضا عن السمعة السيئة التي اذاعها الرجل على بكر من بني اسرائيل ، وتكون الابنة زوجة ولا يقدر ان يطلقها كل ايام حياته))⁶ .

من الواضح ان عملية التعويض هذه لا تأتي بشيء جديد او أي فائدة للبنت بل على العكس ستبقى سجينته طوال حياتها مع الرجل الذي اذاع عنها ما لا يرضيها، وهي اشبه بعملية بيع وشراء الخاسر الوحيد فيها هي البنت.

ويتم الطلاق حسب الشريعة اليهودية في محكمة حاخامية، وتنتهي الاجراءات بان يعطي الرجل زوجته قيمة طلاق تسمى في التوراة " سفر كيرت" أي كتاب الطلاق⁷ .

¹ الجوهرى / الصحاح ، 1152/2.

² الشهيد الثاني / الروضة الهمية ، 499/2.

³ كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي / شرح فتح القدير ، الطبعة الكبرى الاميرية ،

ط1 ، مصر ، 1315 هـ ، 443/3.

⁴ قاموس الكتاب المقدس ، 577.

⁵ سفر التثنية: 1/24.

⁶ سفر التثنية: 19/22.

⁷ د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية 537/5.

الملاحظ في التعريفات ان مضمونها يتفق بان الطلاق رفع قيد الزوجية سواء كان عند اليهود او عند المسلمين. المتتبع لتعريفات الطلاق لدى اعلام المذاهب الاسلامية يجدها متقاربة وتكاد تتفق مع مدلولها اللغوي والشرعي بانه رفع قيد النكاح ، وان اختلف في حدود ضيقة¹.

الأسباب الموجبة للطلاق:

بينت الشريعة اليهودية جملة من الاسباب التي يحق فيها الطلاق منها:

1- عدم اعجاب الزوج بزوجه : اذا لم تعجب الرجل امراته لعيب راه فيها فيحق له طلاقها ، وهذا العيب شامل وواسع ينطبق على كل ما يراه الزوج عيبا ، حتى لو كانت اقل جمالا من امرأة اعجب فيها ، تقول التوراة : ((اذا تزوج رجل امرأة ولم تعد تجد حظوة عنده لعيب انكره عليها فعليه ان يكتب لها كتاب طلاق ويسلمه الى يدها ويصرفها من بيته))².
فالشريعة اليهودية لا تمنع الرجل من طلاق زوجته ولو لغير سبب سوى رغبته في التزويج بأجمل منها، الا انه لا يليق برجل من اهل الخير والمعروف ان يقدم على الفراق بدون سبب يستوجب الطلاق³.

2- ثبوت الزنا: من الاسباب التي يحق للرجل زوجته ، هو ثبوت الزنا على المرأة بعد ان يدعي ذلك الرجل ، ويقول: ((لم اجدها بكرا))⁴ ، فاذا كان كلامه صحيحا ترجم حتى الموت. يقول (ابن شمعون): اذا ثبت شرعا زنا المرأة حرمت على زوجها وكلف بطلاقها بلا حدود⁵.

وهناك اسباب اخرى توجب الطلاق من قبل الرجل يقول : (كما يحل له طلاقها اذا اتضح له بعد الزواج انها كانت سيئة السلوك قبله ، كما يجب على من لم يرزق من زوجته ذرية بعد معاشرتها عشر سنوات ان يفارقها ويتزوج بغيرها)⁶.

¹ ظ : السيد محمد بحر العلوم / الشهادة على الزواج والطلاق ، دار الزهراء ، ط 1 ، بيروت ، ص 18 .

² سفر التثنية : 1/24 .

³ د. فؤاد عبد المنعم، ابحاث في الشرائع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية - مصر، 1994م، ص 97.

⁴ سفر التثنية : 14/22 .

⁵ سفر التثنية : 14/22 .

⁶ حاي بن شمعون / الأحكام الشرعية في الاحوال الشخصية، ص 54.

من الواضح ان هذه الاسباب - وخاصة سوء السلوك قبل الزواج - يمكن ان تتغير وتتحول نحو الافضل فلماذا يصبح الطلاق واجبا إذا اتضح ذلك للزوج وكذلك الذرية، فربما يكون الزوجان سعداء مع بعضهما من غير ذرية لانسجامهما مع بعضهما.

ويذكر الدكتور فؤاد عبد المنعم عيوباً خلقية وخلقية توجب الطلاق، أوضحها بقوله : (العمش والحوّل والحذب والعرج ، اما اللكنة فلا تتوجب الطلاق لتيسير مداراتها واخيرا فان عيوب الخلق التي تجيز الطلاق هي الوقاحة والثثرة والوساخة والاسراف والتأنق في المطاعم وحب الفخفة والبهجة)¹.

مما تقدم يتضح : ان الطلاق لا يصح وقوعه الا بوجود مسوغ وهذا ما قال به سفر التثنية وبعض فقهاء اليهود : يقول (ابن شمعون) : (لا يليق بالرجل ان يطلق اول زوجة له بغير مقتضي)².

والمعلوم ان ابن شمعون من الربانيين* الذين لا يرفضون الطلاق من غير مسوغ الذي قال به القرائين** ، فقد ورد في كتاب (شعار الخضر : ان مسوغات الطلاق لا تلزم اذا كان هناك تراض بين الاثنين فان المسوغات لا يتوقف الامر عليها ، والحال هذه بل يطلقها ولو بلا سبب اهلا ما وامت قابلة³.

اختصاص الطلاق بالزوج:

الطلاق في التوراة حق موضوع الرجل يستعمله بلا قيد ولا شرط⁴ ، واغلب قوانين التلمود تعطي حق الطلاق للرجل فقط دون امرأة ، بناءً على تفسير ما ورد في سفر التثنية : ((

¹ د. فؤاد عبد المنعم / ابحاث في الشرائع ص 97.

² حاي بن شمعون / الأحكام الشرعية في الاحوال الشخصية، ص 55.

* الربانيون: هم خبراء الشريعة إذ اولوها وصنعوها على مجريات الحياة اليومية وهم أصحاب حركة قديمة عرفت ما بعد موسى (ع).

** القرائون : ترجع نسبة القرائين بهذا الاسم إلى العهد القديم الذي كان يسمى عند اليهود " المقرأ " أي (المقروء) ، وهي تجعل النص المكتوب المنزل المسمى (القرا) المرجع الأول والأخير في الدين .

³ محمد محمد طاهر الخافاني / الزواج والطلاق في رسالات السماء / ص 305، عن كتاب شعار الخضر، ص 129.

⁴ د. عرفان عبد الحميد / اليهودية، ص 135.

إذا تزوج رجل بامرأة ولم تعد تجد حظوة عنده لعيب انكره عليها ، فعليه ان يكتب لها كتاب طلاق ويسلمه الى يدها ويصرفها من بيته¹.

وبعض القوانين تنص ان طلاق الرجل لامرأته مباح حتى دون موافقتها ، وظل العمل بهذه القوانين قرونا عديدة حتى جاء جرشوم بن يهودا (995م - 1028م) وسن قانونا جديدا مناقضا للقوانين السابقة وابطل طلاق الرجل زوجته دون موافقتها².

لم يتوقف اصلاح (جرشوم بن يهودا في التشريع اليهودي عند هذا الحد بل اعطى المرأة الحق في طلب الطلاق اذا توفرت الاسباب المسوغة لذلك وفق فتوة افتاها بذلك الخصوص³.
واهم الاسباب التي يحق للمرأة المطالبة بالطلاق هي⁴:

1- التقصير من جانب الزوج في واجباته الشرعية والتي منها:

أ- عدم الانجاب لكونه عقيما، ولا يصح هذا الطلب الا بعد مضي عشرين، إذا كانت الزوجة بكرا، او خمسة ان كانت ثيبا.

ب- الاخلال بواجب الانفاق.

2- استحالة استمرار الحياة الزوجية، والتي منها:

أ- كراهية المرأة للرجل او العكس.

ب- اصابة الزوج بمرض كره (كالبرص مثلا).

في الاسلام، الطلاق، جعله الله بيد الرجل، والمتتبع للآيات الكريمة الخاصة بموضوع الطلاق، يجد ان المركز الخطاب كان الرجل، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ...⁵﴾ ، وقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾⁶ ، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾⁷.

¹ سفر التثنية: 21/24.

² الحسيني الحسيني معدي، التلمود اسرار وحقائق، دار الكتاب العربي، ط1، القاهرة، 2006 م، ص 319.

³ د. محمد احمد الخطيب / مقارنة الاديان، دار المسيرة، ط1، عمان - الاردن، 1428هـ - 2008م، ص 197.

⁴ ظ: د. محمد سرور / نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1978م، ص 302 - 304.

⁵ سورة البقرة الآية: 231.

⁶ سورة الطلاق الآية: 1.

⁷ الاحزاب الآية: 49.

وفي السنة الشريفة ، قول الرسول الاعظم (ص) : ((الطلاق بيد من اخذ بالساق))¹ ، وسؤال احدهم للأمام الصادق (ع) قائلا : (ما تقول في رجل جعل امر امراته بيدها ؟ فقال (ع) : ((ولي الامر من ليس اهلها ، وخالف السنة ولم يجز النكاح))² .

مما تقدم يتضح : ان الطلاق في كلا الديانتين بيد الرجل ، ولكن الفارق ، ان الرجل في اليهودية يستطيع ان يطلق زوجته لأي عيب انكره عليها ، اما في الشريعة الاسلامية ، فهو وان كان من اختصاص الرجل الا انها بينت ان الطلاق ابغض الحلال عند الله ، بالإضافة الى انها سمحت للرجل بإرجاع زوجته في اثناء عدتها في الطلاق غير البائن ، قال تعالى : ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾³ .

كذلك اباح الاسلام للمرأة الكارهة لزوجها الطلاق بفدية ويكون بائنا وكذا إذا كانت الكراهة من الجانبين.

الخلاصة:

الملاحظ ان طقوس الزواج في سفر التثنية قد خضعت لإجراءات متعددة، ترتبت عليها جملة من الالتزامات التي تؤثر في مجريات عقد الزواج وصحته، كما ان هناك احكام تعلق أنماط معينة من الزواج، التي كان الباعث لها أسباب اجتماعية وقومية وحتى اقتصادية وبالتأكيد دينية. كما ان الطلاق في التشريع التوراتي التثنوي لا يصح الا بتوفر أسباب موجبة ومقنعة، وكذلك بعض العيوب الخلقية والخلقية وهذا مما يشترك فيه التشريعين التوراتي والإسلامي.

¹ الحر العاملي / وسائل الشيعة: 15 / 337.

² المصدر نفسه.

³ ظ: المحقق الحلي / شرائع الإسلام / 3 / 42.

النص والتأويلية الجذرية في فلسفة جاك دريدا

The text and radical hermeneutics in Jacques Derrida's philosophy

جامعة جيلالي ليايس، سيدي بلعباس / الجزائر	معرف مصطفى* (musphilos@gmail.com)
--	--------------------------------------

الإرسال: 2021/10/03 القبول: 2021/10/22 النشر: 2021/12/01

ملخص:

من خلال ممثلها جاك دريدا (1930-2004) Jacques Derrida، تولي الفلسفة التفكيكية أهمية بالغة لمسألة التأويل وقراءة النصوص، نظرا لصلتها الوثيقة بالقضايا الدلالية والسميائية، وذلك من خلال إعادة التساؤل حول مفهوم النص والكتابة من مستويات دلالية لغوية وتأويلية، تبحث في شروط تأسيس نظرية العلامة، وكذا في الامتدادات المفهومية التي ترتبط بإنتاج المعنى، وإمكانية إيصاله للقارئ أو المتلقي. وهذا ما ذهبت إليه فلسفة التفكيك والاختلاف مع جاك دريدا، التي انتهت إلى نوع من التأويلية الجذرية، إذا علمنا أن الفضاء العام للتفكير الفلسفي الدلالي واللساني المعاصر أصبح يأخذ في اعتباره، زيادة على الجوانب اللغوية والأسلوبية والنفسية التي ينتج فيها النص أو الخطاب، جوانب جوهرية أخرى، كالجوانب التداولية والأبستمولوجية والهيرمينوطيقية وغيرها.

كلمات مفتاحية: جاك دريدا، التفكيكية، النص، العلامة الكتابية، التأويلية الجذرية.

Abstract:

Through her representative Jacques Derrida, deconstructive philosophy attaches great importance to the issue of interpretation and reading texts, because of its deep connection to semantic and semiotic issues, and that is by re-questioning the concept of text and writing from semantic and interpretive levels, looking at the conditions for establishing the theory of sign, and so in the conceptual extensions that are related to the production of meaning and the possibility of its delivery to the reader or recipient. This is the result of the philosophy of deconstruction and difference with Jacques Derrida, which ended in a kind of radical hermeneutics, if we know that the public space of contemporary philosophical semantic and linguistic thinking has taken into account, in addition to the linguistic, stylistic and psychological aspects in which the text or discourse is produced, other essential aspects, such as the pragmatic, epistemological, hermeneutic, and other aspects.

Keywords : Jacques Derrida, deconstruction, text, writing sign, radical hermeneutics.

* معرف مصطفى (musphilos@gmail.com)

1. مقدمة:

يملك دريدا ذوقا خاصا لواجب التأويل interpretation، القراءة على العموم، وفن التأويل herméneutique، ليس فقط بقراءة النصوص المكتوبة في الكتب فحسب، ولكن أمام كل شيء في الحياة، أو ما يسميه دريدا الكتابة بالمفهوم الواسع، أو الوجود المكتوب، الذي هو تأويل غراماتولوجي grammatologique للأنطولوجيا. إنه شغف دريدا إلى فك ألغاز ما وراء الشيفرات السهلة، من أجل رد الاعتبار للخيال وللوهم وللأثر، ولكل ما كان العقل الفلسفي من قبل يقصيه وينبذه، أي الإشادة بما هو مختلف، ومتعدد، ومهمش، ومقصي، وشاذ، وفوضوي. إنه ولع بالحقيقة والمعنى، ولكنه ولع فكر حذر ومتأن، يعي بأن الدلالة تنتج دائما من خلال هيرمينوطيقا جذرية ولا نهائية التأويل، وهو معنى الحقيقة ذاته الذي طالما تساءل عنه دريدا عند مرجعيات فلسفية كبرى مثل افلاطون، نيتشه، هوسيرل، هيدغر وغيرهم، محاولا تحرير قراءة النص والعلامة من كل انغلاق ميتافيزيقي، وإخراج المفهوم المبتذل للحقيقة من الحقيقة المتطابقة مع مقولات اللوغوس إلى الحقيقة كإمكانية للاختلاف.

فكيف يفعل دريدا أدوات التفكيك وفلسفة الاختلاف في قراءته للنصوص؟ وما هي المكانة الدلالية والسيمائية التي يمنحها للعلامة الخطية في أفق علم الكتابة؟ وماذا تمثل لديه التأويلية الجذرية في سياق مشروعه التفكيكي؟

2. التفكيك ومسألة حقيقة النص:

تبدو المساءلات التفكيكية التي سلطها دريدا حول معنى الصوت، الكتابة، اللغة، الوجود... بمثابة الإستراتيجية التي مكنته من خلخلة وكشف بنية التفكير الغربي المنسجم مع تمركزه الصوتي phonocentrisme، و اللوغوسي logocentrisme، و الذي لم يستطع برأيه، أن يتصور المعنى وبالتالي نظرية العلامة خارج فلسفة الحضور.

ولذلك، فمن شأن التفكيك، أن يدفع بالنص حسب دريدا إلى عرض طاقته التي تنبئ بمفارقاته وتناقضاته، محيلة بذلك إلى العوالم المخبوءة والعلاقات المغيبة في النص التي لم يعلن عنها بعد، " فحركات التفكيك لا تتوسل بنى الخارج، إنها ليست ممكنة ولا ناجعة ولا تحكم تسديد ضرباتها إلا بسكناها هذه البنيات " (دريدا، ج، 1988، 127). فمن مهام استراتيجية التفكيك النفاذ إلى عمق النص لاكتشاف علاقات الغياب، والمسكوت عنه والآثار المغيبة التي لا تحضر بوضوح في النص، سيما وأن القراءة المستعجلة كثيرا ما توهي بإمساكها بمدارات النص، بينما تقوم عوالم النص العميقة، بالعمل على إخفاء الدوال والآثار التي لا

يتسنى لغير قراءة فاحصة، تعتمد على التفكيك، من اختراق وكشف تلك العوالم، بتحرير الدوال والعلامة الخطية من القراءات التبسيطية أو الجاهزة المتسعة، خاصة مع الإمتياز الذي تمنحه التقاليد اللغوية لنموذج الكتابة الأبجدية المتمركزة حول الصوت والعلامة اللسانية، إذ "بقيت لزمن طويل تعامل باعتبارها الكتابة الأكثر مرونة والأكثر قابلية للفهم" (دريدا، ج، 1988، 108).

لقد حاول دريدا من خلال التفكيك، مساءلة مختلف أنواع النصوص، باحثا فيما إذا كان النص فعلا يمتلك معنى sens سيما وأن اللسانيين يعترفون أن أي تتابع للكلمات ،أو الجمل ، لا يكون بالضرورة نصا، وهو لهذا الغرض قام بتفكيك أعمال كثيرة، سواء كانت أدبية littéraires كتلك المتعلقة بكتابات أنتوني آر تو A.Artaud ، جان جينات J.Genet ، موريس بلانشو M. Blanchot ، فرانسيس بونج F. Ponge ، جايمنس جويس J.Joyce بول سيلان P. Celan ، أو الأعمال الفلسفية philosophiques مثل أعمال نيتشه Nietzsche ، هيغل Hegel ، أفلاطون Platon ، روسو Rousseau وغيرهم.

إن عمل التفكيك، في تأويل ومقاربة النصوص عند دريدا، لم يضع في أهدافه اكتشاف أو اقتفاء أثر حقيقة معينة بالمعنى الذي كانت ترمي إليه البنيوية مثلا، من أن النص يمتلك معنى ما، فالنص وتبعاً لدريدا لا يمتلك إلا آثارا، فهو متوالية لا نهائية من الاختلافات التي تنسجها العلامات الخطية، " فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى" (حافظ، ص، 1986، 79).

يقوم التفكيك الدريدي على تحرير وتفجير طاقة الدال والعلامة الخطية، بتخصيب مستمر للمدلول من خلال الانفتاح على النص كفضاء للممكن، وليس كبنية مغلقة تخضع لرغبة ما ينوي قوله كاتب النص، فالنص مع دريدا أصبح لا أصل له لأنه مجموعة نصوص متداخلة ومتقاطعة بخلاف نظرة الاتجاه البنيوي للنص كهيئة مغلقة وذو معنى تام، واقعة بذلك البنيوية في فخ الوصفية والتبسيطية معتمدة ومهددة - حسب دريدا - بإسكات القوة، أي قوة الاختلاف تحت مطية الاحتفاظ بالشكل والبنية .

أما العلامة الخطية، ومن خلال اندماجها في مختلف السياقات النصية الكتابية، تؤهل عمل الأثر المزدوج كإمحاء وبقاء مؤجل باستمرار، إلى إقامة علاقات اختلاف داخل المكتوب كشبكة نصوص متداخلة، أي كتناسل ينتج لعبة التيه واللعب بين العلامات الخطية، في نشاط معمم للتطعيم greffe والبعثرة والبذر dessimination في نسيج النص، " النص [الذي] هو نسيج" (Barthes, R, 1973, 100) بتعبير رولان بارت.

أصبح النص مع دريدا عبارة عن شبكة من الآثار التي تحيل إلى علاقات لا نهائية من الاختلافات بين العلامات الخطية حيث يبقى نشاط التفكيك مرتبطا أساسا بالقدرة على استجواب النصوص، والغور في لعبة المعاني، أي العمل على تكملة المعنى من خلال تفويض سلطة المعنى الثابت والعمل على فتح القراءة الحرة للدال بتفجير قدرة العلامة الخطية على أفق التأويل إذ " انتقل مؤولو النص من البحث عن الحقيقة وعن المعنى القار الوحيد إلى البحث عن المحتمل والممكن وعن المعاني المتعددة" (محمد، م، 1999، 28). وبالتالي تجاوز مركزية وسلطة الكلمة الملفوظة وتفكيك المفهوم، لأن كلا من النص الأدبي والفلسفي لا يمكنها الاستمرار إلا داخل اللغة المجازية ولغة الاستعارة، مثلما أشار إلى ذلك نيتشه في نقده للإرث الفلسفي كمجموعة استعارات.

يعمد دريدا إلى التفكير في هذه الظواهر: اللغة، المؤسسة الأدبية، والمؤسسة الفلسفية، تقاطع الاثنين بما أن يكتبه دريدا هو دائما على الحدود بين الاثنين، فهو يستعين في زعزعة لنظام النص على المنهج الترנסدنتالي كما عند كانط وهوسيرل، لكن ترنسندنتالية دريدا لا تعزو لأن تكون عقيدة أو منهجا صارما بقدر ما هي إستراتيجية لتجاوز المألوف، وهي بعكس - كانط و هوسيرل - لا ترمي إلى إثبات شيء ما من الأشياء مثل الهوية أو الماهية أو الحضور، وإنما توضع هي الأخرى موضع السؤال والتفكيك، فدريدا كثيرا ما أوضح أن كتاباته ليست مخزنا لكتابات جاهزة، وإنما هي مقاومات لكل محاولات التحليل أو التبسيط الجاهز.

كل هذا، حذا بدريدا إلى ملاحظة أن الأدب والنقد الأدبي على وجه الخصوص، يخضعان في الغالب لهيمنة نظم فلسفية كلاسيكية، أي لجاهزية تصور شكل تصنيف هذه الحقول التي تقصي اختلافية النصوص ومقاومتها، رغم أن العديد من الكتابات تفلت من قبضة هذه الهيمنة نظرا لاستحالة احتوائها من قبل الفلسفة أو التأويلية النقدية، وهو كما استقطب اهتمام دريدا مثل بعض الآثار المكتوبة، التي وقعها مالاري أو باتاي أو آرتو. فمثل هذه النصوص التي هي بنيات غير قابلة للتحديد، تتيح برأي دريدا فسحة للعب ولانتقال داخل الميتافيزيقا ونقضها أو تجاوزها.

لطالما دعا دريدا إلى تحرير فهمنا التقليدي للغة، بتفكيك الميتافيزيقا العالقة بها، ودفعها للعب دور حر بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى، تسمح بقراءة حرة للخطابات دون خلفيات مسبقة، وهي الجراءة والإستراتيجية التي تعامل بها دريدا مع النصوص من خلال عمله على التوضع في البنى غير المتجانسة للنص، والخروج وحرية الانتقال والغور بين الداخل والخارج، لكشف المخبوء والمسكوت عنه، وهي نفسها النظرة المحورية التي تفجر طاقة الآثار

المكتوبة والاختلاف القائم داخل بنية النص، التي تمنحه القدرة على تكوين فضاء لا نهائي للعبة المعنى والتدليل وطاقاة الكتابة (بركات، و، 1996، 84-85).

ينتقد دريدا بشدة، الانحباس أو البقاء داخل النص الأدبي، أي الانغلاق والاكتفاء بالقراءة الباطنية المحايثة للنص، لأنها في رأيه تقوم على الاحتماء داخل الحدود المقامة تاريخيا، والتي تفترض مجموعا كاملا من العقود التاريخية المتعلقة بتأطير النص وتحديد وحدته، ومتمنه، وضماناته القانونية، وما إلى ذلك من تحديدات اجتماعية وغيرها. وعلى الرغم من أن دريدا لا يعترض على دفع القراءة المحايثة إلى أبعد ما يمكن كخطوة أولى، إلا أنه يشكك في جذريتها، لأنه وبعيدا عن ممارسة ساذجة لسيمولوجية النص أو لدراسة سيكولوجية أو سياسة، أو لسيرة المؤلف فإنه بحسبه، ثمة بين خارج النص وداخله توزيعا آخر للمجال أو الحيز. كما يعتقد في نفس السياق أنه سواء تعلق الأمر بالقراءة الباطنية أو بالقراءة التفسيرية للنص، عبر مسيرة الكاتب أو تاريخ الحقبة، يظل دائما هناك شيء ناقص.

3. النص كفضاء للتعدد والانزياح الدلالي:

في تناوله لنصوص مالارمي Mallarmé ، بونج Ponge ، جويس Joyce ، آرتو Artaut ، سلان Celan ، سيكسو Cixous وآخرين، وضح دريدا كيف أنه بالنسبة لكل واحد من هؤلاء، كان يلمس عبقرية في تطويع اللغة وتفجير طاقة لعبها، وكيف أنه يلمس البذر الضائع semence perdue للأثار المكتوبة في كتابات هؤلاء. ولعل هذا ماجعل الترجمة أو بصفة أخرى صعوبة الترجمة وأحيانا استحالتها intraductibilité من اهتمامات دريدا المركزة في مشروعه التفكيكي: الترجمة كاختلاف، لأن الجملة حسبه مدينة للأبد للغة أو للسان وأن جسم الكلمة من هذه الناحية غير منفصل عن المعنى، وأن الترجمة لا يمكنها إلا أن تضيقه، لذلك تم التفكير في النص عند دريدا باعتباره نسق من الآثار التي لا تختزل إلى مادية matérialité نتائج المكتوب .

تقوم ممارسة تفكيك النصوص عند دريدا، على تأسيس قوة التشظي في خارطة النص من أجل تفجير وتعرية بنياته المخفية وبيان اللامفكر فيه، توسلا بجينولوجيا نيتشه وفينومينولوجيا هوسيرل وهدمية هيدغر، فاستراتيجية التفكيك تقوم أساسا على مجموعة من المنطلقات التي تتصف بها النصوص وتسم بنياتها، في مقابل الطرحات البنيوية كما تجلت عند غريماس Greimas مثلا، الذي رأى أن النص يتكون من مجموعة إيزوتوبات isotopies تصويرية متعددة، تمثل الخطاب الملفوظ الذي هو الدال الذي يدعو لإكتشاف مدلوله.

يبدو أن النصوص، حتى الفلسفية منها، ليست بسيطة أو ذات معنى واحد، إذ لا يجب حسب دريدا التعامل معها كأنساق مغلقة، لأنها تتضمن قوى متناقضة ومرجعيات متعددة مختلفة، لهذا فمن الطبيعي عدم الإنسياق وراء المسلمات التي تقول بوجود متكآت أصلية ميتافيزيقية للنص، لأن فكرة الأصل تحديدا، ذات منحي مثالي ميتافيزيقي. وهكذا فالنص يحمل بين طياته تعارضات بين دلالاته الظاهرة والمستترة الباطنة والمزاحة، وهذا ما يساعد على استنطاقها من أجل الوصول إلى دلالات جديدة تتجاوز سياقها الأصلي، وهو شأن النص المترجم أيضا الذي احتل مكانة خاصة في أعمال دريدا.

هذه الخصوصية التي يمتلكها النص، عن الاختلافات والتناقضات، ترتبط أساسا ببنيتها كوحدة مركبة من نصوص أخرى، وهو ما يوحي بأن عمل التفكيك يقوم بكشف الاعتقاد القديم القائل بوجود وثوقية دلالية، ووجود معنى ناجز وتام في النص، وأن " العمل الأدبي ينطوي في بنياته الأساسية على متلق قد افترضه المؤلف بصورة لا شعورية وهو متضمن في النص في شكله وتوجهاته وأسلوبه" (عودة، ك، 1997، 148).

تتعلق فاعلية التفكيك وحركيته الممارسة على النص، بما يسميه دريدا بالنقد المزدوج *double critique* أو الكتابة باليد، من خلال حركتين متكاملتين: قلب حمولة النص من خلال تفكيك شبكة التعارضات والتراتبيات القائمة بين المفاهيم، وتبيان زيفها والتناقضات القائمة فيها، ثم زحزحة لما تم قلبه حتى لا تحل محله الميتافيزيقا من جديد، ثم زرع *greffe* مفردات جيدة لتطعمها به، لخلق إثارة جديدة للاختلافات، وللعبة التدليل التي لا تنتهي عند حد في النص، من خلال طاقة العلامة الخطية وقدرتها على تأهيل لعبة الاختلافات و الإنزياحات داخل نسيج النص.

النص، يقوم بتوليد مستمر ومتدفق للدلالة، حينما ينتج الدال العلامة الخطية كلعبة متواصلة لا نهائية تقوم على الاختلاف، من دون إتاحة مدلول ما أن يفرض حضوره أي أن يتعالى، وهكذا فلا مجال لإقامة حدود تحصر المعنى، وهنا يلاحظ دريدا أن كل دال *signifiant* ما هو إلا استعارة *métaphore* لتعويم المدلول *signifié*، الذي يتحول بدوره إلى دال، يقوم بدوره هو الآخر بإنتاج جديد من الدلالات، وهكذا تستمر لعبة المعنى والإحالات، إذ ليس من مرجع تقوم عليه العلامة برأي دريدا خارج اللغة، أو بتعبير بارت " العلامة كسر لا يفتح أبدا إلا على وجه علامة أخرى" (Barthes, R, 1970, 72).

هكذا، فالأمر لا يخرج عن كونه مجرد حضور للعلامات في اختلافيتها وصيرورة إنتاجها للمعنى لأننا حسب دريدا لا نفكر إلا بالعلامات التي تفتح مجالا للتعدد والاختلاف في المعاني،

وبالتالي تصبح اللغة مدارا لأفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو مغيب فيها في أفق سيميائية عامة تفتح المجال لعلم تيولوجيا، أو أنماط العلامات الذي يبحث في تنويعات التواصل الممكنة.

إن لعبة الاختلاف تنتج الكتابة وتوجهها، وكل عنصر يتكون انطلاقا من الأثر trace في ذاته للعناصر الأخرى في السلسلة أو النسق، وهذا التحول الذي يتم داخل النسيج هو ذاته النص الذي لا ينتج إلا داخل تغيرات نص آخر، فالنص هو بالأساس إنتاج المعنى: النص الذي ينتج ويوقع نفسه. والنص المترجم تبعاً لهذا هو لعبة يمارسها المترجم المبدع بمتعة وامتناع واختلاف، ومؤكداً في ذات الوقت، على أن الترجمة هي حقل مفتوح أيضاً على لعبة الممكنات وتفتيق مساحة الألاعيب والوهم، إذ أن "الوهم أشد رسوخاً من الحقيقة، بل إنه متجذر فيها بالدرجة التي يضحي متطابقاً معها ومطابقاً لها تماماً" (Derrida, J, 1980, 454).

يستبعد دريدا في استراتيجية تفكيكه للنصوص، من أن يكون هناك نص متجانس homogène، إذ أن هناك في كل نص حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى عمل تفكيك للنص، وهذا الموقف الدريدي ترتب عنه بعض ردود الأفعال والنقاشات الحادة، مثل ذلك الذي جرى بين دريدا وهرماس Habermas بخصوص العلاقة بين النص الفلسفي والنص الأدبي، في الوقت الذي يلوذ فيه دريدا في الغالب بالجماليات esthétiques لكسر إطلاقية النص الفلسفي ومقاربة العمل الفني من منظور سيميائي، إذ ليس من تعارض- في رأيه- بين المتخيل والحقيقة أو بين الاستعارة métaphore والمفهوم. وبحسب هيرماس سعى دريدا إلى تحويل البرهان والحجاج المنطقي إلى بلاغة وبيان، وتحويل المفاهيم الفلسفية إلى مجرد استعارات أو إقحام الأدب بدوره في التأمل الفلسفي، غير أن دريدا يتبرأ من مثل هذه التهم، مؤكداً أنه لم يسع إلى المماثلة بين النص الفلسفي والأدبي، وأن كلا النصين متمايزين، برغم إقراره بتعدد وحساسية الحدود الفاصلة بينهما، وبالتداخلات العميقة بينهما.

وهكذا، فدريدا يحاول تفكيك الادعاءات التأملية لفكر خالص ومطلق، وتجاوز التقابلات القائمة بين الشعري poétique والمنطقي، ولتراتبية النص الفلسفي والأدبي، ونقده للمؤسسة الأكاديمية في احتكارها لأحقية تحديد طبيعة النص وقيمه، لهذا فهو يدعو إلى تحرير النص من هذه النمطية، بدعوته لنص متشظي ومختلف، يفلت من النظرة البنيوية والدغمائية للنص. لقد أوضح دريدا أن ما كان يهيمه وهو يتناول تفكيك نصوص، فرويد، هوسيرل، هيدغر، أفلاطون أو ديكاوت ليس الوقوف عند حدود النقد الخارجي، ولكن التموّج في البنية غير

المتجانسة للنص بهدف العثور على توترات أو تناقضات داخلية، يقوم النص من خلالها بقراءة نفسه، وتفكيك نفسه بنفسه. فهناك بحسب دريدا إمكانية أن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه، لأن النص يتكون ويضع نفسه من خلال تشابك مستمر، فالنص يملك قوى متنافرة تأتي لتفويضه وتجزئته، وهو ما لا حظه دريدا مع النص الفرويدي مثلا، باعتباره يضم بين طياته بقايا طبقات ميتافيزيقية ودوغمائية لم يتم بعد تفكيكها ويمكن إخضاعها لذلك، من مواقع أخرى وحركات أخرى، انطلاقا من عمل فرويد نفسه، أي بمعنى إخضاع النص الفرويدي لتفكيك ذاتي، وإفساح طاقة التفكيك على عمل إحالة مستمرة للاختلاف القائم على استنطاق عمق النصوص.

4. العلامة الكتابية، النص، وفاعلية الأثر:

وبهذا، سعى دريدا من خلال مشروعه التفكيكي إلى قلب المسلمة التي تقول بأن النص يمتلك معنى ثابت *imuable* ووحيد *unique*، ومن خلال المكتنات النظرية للسانيات والتحليل النفسي، تطور مقاربتة في تفكيك النصوص، ويعتبر منذ البدء، أنه لا يمكن تقبل التناول التقليدي للنص الذي ترتب عنه الوقوع في الأحكام المسبقة، والأفكار المغالطة عن طبيعة النص ذاته. النص الذي هو عند دريدا، وقبل كل شيء، جسم كتابي ممضي *signé*، يقول دريدا: "إننا لا نتعجب إلا لكون أنه لم يتم بعد التفكير في غرابة الحدث المسمى توقيعاً" (Derrida, J & Cixous, H, 1998, 75).

إن القارئ التقليدي في نظر دريدا، يعتقد أن اللغة قادرة على التعبير على الأفكار من دون تشويهها، تغييرها أو تكييفها على الأقل، واعتبرت الكتابة ثانوية في مقابل الكلام الذي هو مصدر المعنى الذي ينويه النص الذي يكتبه، في حين يبين دريدا من خلال بحثه في صيدلية أفلاطون في كتابه البعثة أو البذر *dissémination*، كيف أن النص يمتلك هذه القدرة على التخفي وأن طبقات نسيجة واثاره تظل مستعصية على الانكشاف، مؤكدا قدرته على اللعب *Jeux*، إذ لا يكون نص نصا، إن لم يخف على النظرة الأولى، وعلى المقام الأول قانون تأليفه وقاعدة لعبه.

لا يخفي دريدا، من أن اهتمامه الأساسي قبل الاهتمام الفلسفي منصب على الأدب، وعلى الكتابة الأدبية، ويتتبع توازيا مع هذا الاهتمام، البحث في معنى الأدب ومعنى أن تكتب، ويخلص إلى أن الأدب والكتابة الأدبية، تتيح بما هي مجال رحب للممكن *possible*، من مضاعفة لا نهائية لتجربة تفعيل اللعب "ففي الأدب، في السر الفريد للأدب، هناك فرصة لقول كل شيء من دون المساس بالسر *secret*" (Derrida, J, 1993, 67). فالأدب والكتابة الأدبية، وبعيدا عن تقليصها في جملة من الخصائص الجمالية أو بعض منابع المتعة الشكلية، فإن جوهره الأساسي

يبقى في السر، في سر الأثر، وأثر السر، وفي إمكانية تحويل كل نص إلى موضوع أدبي objet littéraire. الكتابة الأدبية بما هي تسريح وقبول قول كل شيء، وكذا بطبيعتها الوظيفية وقدرتها على الاحتفاظ بالسر، أو ما عبر عنه "بارت" أيضا بالوهم الرائع magnifique illusion، وهو ما يسمح به الشعر على وجه الخصوص، لأن الشعر هو القوة الأساسية للسكن الإنساني بتعبير هيدغر.

هذه الرؤية، التي ينتهي إليها دريدا فيما يتعلق بالنص، تفتح المجال واسعا أمام مضاعفة قراءة وتأويل النص، وهو الذي يعترف أنه يحس بنفسه قريبا من هيدغر من زاوية كثافته الوجودية، من تلك التي لدى هوسيرل، وأن هوسيرل يمثل بالنسبة له ذلك الذي لقنه تقنية technique ومنهج méthode وانضباط discipline، وأن الفينومينولوجيا تمرين لائق لكل قراءة ولكل تفكير ولكل كتابة.

بهذا، يتقدم سؤال القراءة والنص المكتوب، واشكالية التلقي réception كإشكالية تنفتح على فينومينولوجية التلقي الأدبي، كإحدى أشكال طاقة الكتابة وحيوية العلامة الخطية في نسيج اثار النص، التي تفجر قوة إنتاج لا نهائي للاختلافات: الاختلاف différence الذي يمكن من القول أنه يستحيل الوصول إلى تحليل نهائي للنص بسبب تبعثر معناه. و من ثم، فإن دور الأثر يتجلى في أن ما هو كائن في العلامة أي الجزء المتحقق فيها، يحرك الذهن باتجاه ما هو غير كائن فيها، ولهذا السبب، يعتبر دريدا أن ما هو موجود في العلامة، يحمل أثرا ما هو غير موجود فيها، وبالتالي فالعلامة الخطية بحكم طابعها المزدوج من الحضور والغياب، تكون الأساس الذي ينبنى عليه المفهوم الجديد لتصور مفهوم الكتابة و النص من خلال الغراماتولوجيا (Derrida, J), 1967, 107.

بعد النقلة التي أحدثتها الهيرمنوطيقا hermeneutique الكلاسيكية لدى شليمرماخر Schleimacher ودلتاي Dithy، من خلال تناول النصوص الدينية اللاهوتية، ثم انتهاء لتصبح الهيرمينوطيقا في الأخير علما عاما للفهم، ومنهج لتفسير ظواهر العلوم الإنسانية، بمحاولة النفاذ إلى باطن الوجود والروح الإنسانية، وهذا ما حدا بدلتاي إلى الاعتقاد بأن فن التأويل، يتمركز حول تفسير بقايا الوجود الإنساني المحفوظة في الكتابة، وكذا قدرتها على الاخفاء، والغياب والتعدد والاختلاف، وهذا الوضع خلق الظروف لجدالات تأصيلية للتداخل القائم بين الحقيقة الصوتية والعلامة الخطية (بيرو، ج، 2001، 05).

يستمر الوعي القائم حول ضرورة تجاوز الشكل المغلق الذي يمكن أن يأخذه النص، وما يترتب عليه من أوضاع تؤدي في الغالب إلى طرق مسدودة، كتلك التي لاقتها البنيوية مثلا،

فاتحة المجال أمام أزمة تتطلب إعادة السؤال في منطلقات الهرمينوطيقا، ودورها في بلورة نظرية الأدب والنقد المعاصرين، ليس في مجال التنظير الأدبي فحسب بل في سائر العلوم الإنسانية التي لم تتوقف في إعادة النظر في مناهجها وفي مدى فاعليتها أيضا، ابتداءا بإسهامات هيدغر في إرساء دعائم هرمينوطيقا فينومينولوجية تسعى خاصة لكشف مسألة الوجود، خاصة وجود الإنسان في العالم Dasein .

5. التأويل الجذري ومناهة الاختلافات:

واضح، أن المسار الذي انتهجته الهرمينوطيقا في صورتها المعاصرة، منذ دلتاي وشليرماخر مرورا بجادامير Gadamer ويورغن هبرماس J.Habermas ، وبول ريكور P. Ricoeur ، وديدا وانتهاءا بمحدثين مثل ريتشارد روتي R.Rorty ، هؤلاء جميعا استوعبوا مرونة واتساع الفكر الفلسفي ليخترق ما يسميه الألمان بعلوم الروح Geisteswissenschaften والتي تشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية على السواء، ما يفسر أيضا عدم انتهاء المسألة النقدية للعلوم الإنسانية عند حد منذ دلتاي وشليرماخر وانتهاءا بريكور غادامير، دريدا، فاتيمو ورورتي وغيرهم، ذلك أن مسألة تجلي الحقيقة في العلوم الإنسانية، تظل في عمقها ذات صلة وثيقة ومحايثة للتجربة التاريخية واللغوية والفنية.

وعلى غرار دريدا، يبدو أن المحاولات الكثيرة في هذا الشأن التي تتبنى التأويل، تخلص في معظمها إلى الدعوة إلى التواضع المعرفي الذي يتوخى تحرير وتصحيح التصورات والأحكام المسبقة التي انبنى عليها الفهم القديم للنص، وذلك بانفتاح القارئ على ذاته وعلى الوجود والاستفادة من التجربة الفينومينولوجية بالعودة للأشياء ذاتها، مثلما يعتقد كل مؤول herméneute أن معنى ما يجب بلوغه وأن هذا المعنى متخفي، غير طيع بدون تقنية مكيفة.

فالنص، ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافي ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى، إذ لم يعد مع فلسفة التأويل نسقا مغلقا من الرموز والإشارات والدلالات، وإنما هو خطاب discours مفتوح لا تتوقف عنده حركة القراءة والنقد والتواصل الفكري، سيما بعد شهادة نهاية اليقين في الفكر الغربي وتقويض المعنى الكوني والشمولي، وفتح أفق تشظي الدلالات، باعتبار النص فسيفساء مستقاة مكوناتها من نصوص أخرى، فاسحة المجال للانتقال من سلطة المؤلف إلى سلطة النص والقارئ، لأن المؤلف أسسه النص، إنه قائم بالذات في مدى المعنى المحفوظ والمدون بالكتابة: فالنص هو المكان بالذات حيث المؤلف يتأتى.

في تعامل دريدا مع مختلف النصوص، نجد فسحة نوعية وانفتاح لاختراق اللامقال في النص، بتحرير طاقة الدال المكتوب وتفجير إستراتيجية التفكيك على الذهاب بعيدا في كشف المخبوء في النص، وتبيان التناقضات والتوترات والفراغات التي تتغلغل في ثنايا النسيج الكتابي لبنية النص.

ومثلما ذهبت تأويلية ريكور خاصة في كتابه " صراع التأويلات " انطلاقا من الفينولوجيا وانتهاء بالهيرمينوطيقا إلى تجاوز وإزاحة للمتعاليات المجردة كما جاءت عند هوسيرل Husserl مثل قوله بمبدأ المبادئ principe des principes فإن تأويلية دريدا تتم عن قراءته النوعية التي تركز إرادة الإنفتاح على الآخر المختلف، والرغبة في معرفة لا تركز إلى التبسيطات أو إلى سن حقائق متسعة وجزافية واطلاقية. فليست الحقيقة سهلة دائما ومنكشفة. فالنص " يتبدى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته "(شوقي، ز.م، 2002، 66)، ما يدعو القارئ إلى تبني صرامة القراءة المدققة والمتفحصية الحذرة التي تتطلب بدورها وسائل وآليات لغوية ونحوية وفنية، ومفاتيح رمزية وفلسفية وأدبية وغيرها، بعيدا عن الاعتقاد السائد عن تعالي النص باتجاه مدلول أو عامل مرجعي خارج تناصه الخاص.

كان الاهتمام المعقود للنص الميتافيزيقي الشمولي، يتوخى منطق الحضور والكلانية الذي ينتصر للمعنى على حساب الكتابة، ويهدر الدال ليعزز المدلول، ويكسر الحرف بعدما ينطلق منه ويقوم على أرضيته لأن مبتغاه هو وراء الحرف، إلى أن نهض ضد هذا الانغلاق clôture الميتافيزيقي والأكاديمي مجموعة من مفكري الاختلاف مثل دريدا، دولوز وليوتار واستعمالهم للمجاز والاستعارة بدل التصور أو المفهوم كما في دلالاته الفلسفية الهيغلية. فالاستعارة صادرة من الرمز، داخل نسق العلامات الذي هو اللغة. وتبعاً لذلك انصبت إستراتيجية دريدا في قراءة وتفكيك النصوص الفلسفية، الأدبية، الفنية، الواقع الإجتماعي، الحدث التاريخي، المؤسسات... إلخ، قراءة اختراقية وتأويلية جذرية، تكسر النواة التي تؤسس منطق النص وتحكم نسقه، متجاوزة الخطاب الماهوي والشمولي الذي يتضمنه النص ويدعو إليه، أي تقويض منطق الحضور ومركزية الذات المبنية عليه، التي هي مراكز لوغوسية بالأساس.

وسواء تعلق الأمر بدريدا، أو برواد التفكيك في الحقل الثقافي الأمريكي من أمثال: بول دومان S.fisch, H.Bloom, G.Hartman, P.Deman وغيرهم، فإن النص متوتر بطبيعته ولا يقيني indécidable وينطوي على الإيهام simulacre. ففي رأي دريدا، لا يوجد خارج النص hors texte، إذ كل حركة أو علامة أو إشارة أو واقع أو حقيقة، هي بالنسبة لدريدا نص، ولا وجود لقيمة متعالية تتحكم من الخارج في داخله. فالنص، يصبح مع دريدا، سلسلة لا نهائية من

الإهجمات النصية التي تخلق الإنزياحات داخل أفق التشكيلات الكتابية المختلفة، التي تعمل على حياكة أنسجة textures النص. إذ وبعيدا عن أن ينغلق النص على نفسه، أو على بنيته الخاصة، أو إنتاجيته الخاصة، فإنه يفتح على نصوص أخرى: كل نص امتصاص وتحويل لنصوص أخرى، أي دخول النص في علاقة تناص *intertextualité* مع نصوص أخرى.

ذهب دريدا إلى القول، بأنه لطالما أن مقولته لا شيء خارج النص تم فهمها خطأ من قبل العديد من القراء، حينما اهتموه بإلغاء المرجع *réfèrent* الخارجي، في حين أن دريدا يفهم النص عموما بأنه لغة *langage*، وأن النص لا يمكنه أن يختزل إلى فعل الكلام بالمفهوم الصارم، أي لا يمكنه أن يركن مستسلما لمنطق صواته *phonè* على حساب الجرافيك والكتابة، إذ إن تاريخ الدلالة هو تاريخ إعلاء من شأن المدلول *signifié*، واعتبار الدال الكتابي مجرد سبيل عارض يتم العبور عليه للوصول إلى المعنى (Rey, A, 1976, 338-339).

وحسب لارويل *Laruelle*، فإن النص الدريدي لا يتكلم عن الواقع إلا ليسحقه أو يحقه ولا يعبر بدال إلا بتوزيعه وتشتيته ولا يعبر عن مدلول إلا بتأجيله وإرجائه، وهكذا في الكتابة كتناسية أو كآزمة منعدمة القرار مثلما يؤكد لارويل، من أنها تتأرجح بين منطق المتعدد وحمية المتردد، ما يوحي بأن القراءة المحايثة *immanente* والكتابة التي تصاحبها، يجب أن يكونا في نفس الوقت متجانسين *homogènes* مع النص المقروء ومتغايرين *hétérogènes* مفتوحين على شيء آخر، وهنا يلتقي دريدا مع الإيطالي جيوفاني فاتيمو *G. Varémomo* في كتابه "فيما وراء التأويل" حينما دعا إلى كتابة استراتيجية تجمع في بعدها بين الفلسفة والادب، وتسير وفق رؤية جمالية ومجازية في وصف الوقائع والتعامل مع الخطابات، ذلك أن مواصفات الحقيقة في النص ترجع إلى حركة استراتيجية، وليس إلى مرجع تاريخي.

ويذهب أمبيرتو إيكو *E. Eco* إلى اعتبار أن الخاصية الرئيسية للتأويل، أو لما سماه بالمتاهة الهرمسية "هي قدرتها على الانتقال من مدلول إلى آخر ومن تشابه إلى آخر ومن رابط إلى آخر، دون ضابط أو رقيب" (إيكو، أ، 2000، 118)، وهذا فالسيميويزيس *sémiosis* الهرمسية قد تحيل إلى السيميويزيس اللاتناهيية كما جاء بها بورس *Pierce*، والتي تتيح الحديث عن متاهة تأويلية لا متناهيية، حينما يتكلم بورس عما سماه بانحدار لا متناه للعلامة، التي هي عنده، شيء تفيد معرفته معرفة شيء آخر، ما يدل على أن الانتقال من مؤول إلى آخر، يكسب العلامة تحديدات أكثر اتساعا، سواء على مستوى التقرير أو على مستوى الإيحاء، مثلما أقره يامسليف *Hjelmslev* (1965-1899) وعممه بارث *Barthes*، وفي المقابل يرى شارل موريس *Ch. Moris* (1979-1901)، أنه يمكن النظر للسيميويزيس من عدة مستويات ممثلة بثلاث

علائق، علاقة العلامات بالموضوعات، وعلاقة العلامات بالمؤولين، والعلاقة الشكلية للعلامات فيما بينها.

وبالمثل، - يقول إيكو- إن المتاهة الهرمسية حاضرة في نوع آخر من المتاهة التي تدعو إليها تفكيكية دريدا، من أن النص الدريدي، ما هو إلا آلة لإنتاج سلسلة من الإحالات اللامتناهية، متحدية بذلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول متعالي محدد ونهائي، " فالنص لم يعد مجرد علامات تقوم بدور الممثل لا غير، إنه يحجب ما يمثله ويتلاعب به أو يلعب عليه، فالخطاب حجاب" (حرب، ع، 1995، 11)، وهكذا تعمل الكتابة على مضاعفة هذا الحجب وهذا اللعب المتأرجح بين الظهور والتخفي، الحضور والغياب: الكتابة كحجب لا متناهي.

كما يعتقد إيكو، أن ما يود دريدا البرهنة عليه، هو تلك السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في قدرتها على قول أكثر مما تدل عليه الألفاظ المباشرة، حينما تختفي قصيدة الذات التي تنتج النص، والتي لا يصبح من ضرورات القارئ والمؤول التقيد بمقتضيات هذه القصيدة الغائبة. فتصبح اللغة والعلامة الكتابية عندها، مندرجة ضمن لعبة متنوعة للدوال والإحالات الرمزية، لأن الرمز symbole هو تمظهر مليء بالانفعال من دون توقف، لا يتوقف الرمز إلا ليصبح علامة، إذ كل دال عند دريدا يرتبط بدال آخر، داخل سلسلة لا نهائية من لعبة الاختلافات. فدريدا يبتغي للعلامة أن " تسلم أمرها لمتاهتها الأصلية" (Derrida, J, 1972, 377).

من جهته، يعتقد ريتشارد رورتي، أن وراء النصوص يختفي شيء آخر لا يمكن أن يكون مجرد نص آخر، بل هو ما يصنع النصوص في علاقة تناسب فيما بينها، وهو يتبنى الفرضية التي تجيز القول بأن المتاهة اللانهائية التي تتحدث عنها تفكيكية دريدا هي من أشكال السيميوزيس اللامتناهية عند بورس، لذلك نجد أن روتي لا يتردد في تصنيف تفكيكية ضمن حدود البرغماتية Pragmatisme إذ وحسب بيرس وفتجنشتين (1951-1889) L.Wittgenstein ليس المهم في اللغة البحث عن الدلالة ولكن عن الإستعمال.

6. خاتمة:

على ضوء ما سبق ذكره، فإنه وبعبدا عن أن تكون تأويلية دريدا نزعة شكية أو عبثية، فإن تأويليته الجذرية تتجه إلى سبر أغوار كل الممكنات والحالات غير القابلة للتأويل، وبإمكانيات الإحالة على أية علامة كتابية، من حيث قدرتها على إحداث قطيعة rupture مع أي سياق كيفما كان نوعه، معلنة عن ميلاد سلسلة لا متناهية من السياقات الجديدة.

ورغم أن دريدا تم اتهامه من قبل الكثيرين، مثل سيرل Searl الذي قال عنه، أنه يملك ميلا مرضيا لقول أشياء خاطئة بشكل بديهي. غير أن دريدا نفسه من الأوائل الذين يعترفون

بوجود معايير للتأكد من صحة تأويل نص ما، مثلما جاء في الجراماتولوجيا عندما ذكر دريدا قراءه، بأهمية أدوات النقد التقليدي، التي لولاها لसार الإنتاج النقدي في كل الإتجاهات، ولسمح لنفسه بقول أي شيء. إلا أنه يضيف أن هذه الأدوات، لا يجب أن تشكل حاجزا ضد أي انفتاح على قراءة جديدة، فهذه الأدوات قد تلعب دور الانغلاق والصمود أمام أي جديد.

كما أن نظريات القراءة التداولية والوظيفية، أصبحت تأخذ في اهتمامها المؤلف والنص ومقتضيات الأحوال، فالنظريات السيميائية، وإن قالت بتعدد المعاني، وبرفض الإحالة الخارجية، فإنها تزعم أن للنص معنى جامعا موضوعيا ووجها بالإمكان بلوغه، وهو ما انتهى إليه سيميائيون بنيويون من أمثال غريماس وكورتيس مثلا، الأمر الذي بات يهدد بتحطيم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية وهمية.

يصرح دريدا أنه يحس بالتعب من مصطلح حقيقة، طالما نظر إليه كحجب *voile*، أو إزالة لهذا الحجب بالمفهوم الهيدغري، وزيادة على ذلك يصرح بأنه غير مستعد لأن يترك مفهوم الحقيقة يسقط باسم نزعة شكية *scepticisme*، وغير امبريقي *empiriste* لأنه يتمسك بمفهوم حقيقة لصيق بتجربة ما يحدث. إنها تجربة غير مترجمة *intraduisible* في النهاية أي تجربة فريدة، إنها تجربة فينومينولوجية تتجاوز كل اختزال أو أي شكل من أشكال التبسيط المرجعي، إنها حقيقة- يقول دريدا- فريدة غير ممكنة الترجمة، وغير واعية *inconsciente* والتي ربما لا تظهر كما هي.

يريد دريدا لتجربة الحقيقة أن تسقط في هذا "الكما هو" *comme telle*، لأنه وبمجرد تمظهر الحقيقة كما هي، تصبح من ضحايا اللغة العادية التي تلتقطها. وفي مقام آخر، يحدثنا دريدا عما يسميه بأخلاقيات *éthiques* أو سياسة القراءة، تلك التي تعترف بقراءة متواضعة لا تقصي القراءات الممكنة، قراءة لا تدعي لنفسها امتياز نيل الحقيقة المطلقة، بل فتح آفاق ممكنة جديدة على الاستنطاق والغور في اللامقال *non-dit* في أي نص مهما كان جنسه.

ففي أي كلمة، وفي أي تمظهر خارج الأدب هناك سر غير متناول *inaccessible*، وهذا يرجع إلى المتعلقات التي يعلن عنها النص نفسه، من خلال التشكيلات المختلفة للكتابة، والبذر والبعثرة، وكذا التطعيم والتأجيل الذي تتمتع به العلامة الخطية، التي تفتح أفق تأويل جذري للنص في اختلافيته.

7. المصادر والمراجع:

المصادر:

1- جاك، دريدا. (1988). الكتابة والإختلاف، ترجمة كاظم جهاد، الدار البيضاء، دار تو بقال للنشر.

- 2- Jacques, Derrida. (1967). de la Grammatologie, paris, édit : minuit.
- 3- Jacques, Derrida. (1972). marges de la philosophie, paris, édit : minuit.
- 4- Jacques, Derrida. (1980). la carte postale de socrate à frend et au dela, paris, édit: flammarion.
- 5- Jacques, Derrida. (1993). Passions, paris, édit : Galilée.
- 6- Jacques, Derrida , D & Hélène, C. (1998). voiles, paris, édit: Galilée.

المراجع:

- 7- أمبرتو، إيكو. (2000). التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 8- Alain, Rey. (1976). théories du signe et du sens, lecture2, paris, édit: Klincksieck.
- 9- جون، بيرو. (2001). اللسانيات، ترجمة: الحواس مسعودي، م. بن عروس، الجزائر، دار الآفاق.
- 10- حافظ، صبري. (1986). (الشعر والتحدي وإشكالية المنهج) ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 38، آذار، مركز الإنماء القومي.
- 11- Roland, Barthes. (1970). l'empire des signes, paris, édit flammarion.
- 12- Roland, Barthes. (1973). plaisir du texte, paris, édit: seuil.
- 13- شوقي الزين، محمد. (2002). تأويلات وتفكيكات، الدار البيضاء، بيروت المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- 14- علي، حرب. (1995). نقد النص: النص والحقيقة، (الطبعة 2)، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 15- كاظم، عودة. (1997). الأصول المعرفية لنظرية التلقي، عمان، دار الشروق.
- 16- مفتاح، محمد. (1999). المفاهيم معالم. نحو تأويل واقعي، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 17- وائل، بركات. (1996). مفهومات في بنية النص، دمشق، دار المعهد للطباعة والنشر والتوزيع.

التجليات الفينومينولوجية في مسرح المواقف السارترية

Phenomenological manifestations in the Sartrean theater of situations

جامعة أبو بكر
بلقايد/تلمسان

حلوز جيلالي

Djilali.kadi75@gmail.com

الإرسال: 2021/10/14 القبول: 2021/10/23 النشر: 2021/12/01

ملخص:

مسرحيات سارتر بما تتميز بها من عمق و تعقيد وشساعة نطاق موضوعاتها تتطلب قراءة متأنية يمكن أن توفر وقتا للتأمل و التفكير أراد سارتر من خلال كتاباته المسرحية تجديد المسرح بدلا من مشروع فلسفي و سياسي، لأنها كتابات تصلح للقراءة أكثر من التمثيل، حتى أن سارتر لم يهتم في كتاباته بشروط تمثيل المسرحيات لأنه كان يعتبرها كتابات أكثر من كونها موضوع عرض ، رغم أنه كان مستاءا من مسرحياته بالإضافة إلى أن موضوعات مسرحه كانت تنتمي إلى عصر قديم، فقد تخلى عن كتابة مسرحيات جديدة لأنه كان مقتنعا أن زمن الإبداع الفردي قد ولى و أن الدور الجديد للكاتب المسرحي هو المشاركة المستمرة في المسرح الجماعي .

كلمات مفتاحية:

الفينومينولوجيا؛ الوجود؛ المسرح؛ المواقف؛ التمثيل.

Abstract:

Sartre's plays, with their depth, complexity, and wide range of topics, require careful reading that can provide time for reflection and thought. In his writing on the terms of representing plays because he considered them to be writings rather than the subject of a presentation, although he was upset with his plays, in addition to the fact that the themes of his theater belonged to an ancient era, he gave up writing new plays because he was convinced that the time of individual creativity had passed and that the new role For the playwright is the constant participation in the collective theater.

Keywords : phenomenology; existence; The theater; postures; the acting.

مقدمة:

أهمية عمل سارتر الدرامي والمكانة التي يشغلها في تاريخ المسرح المعاصر لا تقل عما جاء في رواياته أو مقالاته أو أعماله الفلسفية، كان لمسرح سارتر مابعد الحرب شهرة عالمية وظل نجاحه ثابتا .

سارتر هو الكاتب الدرامي الفرنسي الوحيد الذي طرح منذ 1943 مسألة المسرح السياسي، فالتأمل في ظروف مثل هذا المسرح يمر بالضرورة عبره مرتبطا بالوظيفة المزدوجة للمسرح: الوظيفة التخيلية و الوظيفة الاجتماعية، إذ استمر مسرح سارتر بإغواء الممثلين و المخرجين فكان من الجيد التساؤل عن العلاقة بين الشخصيات في المواقف.

سارتر وهو في شبابه ينتقد قيم وتقاليد الطبقة الاجتماعية البرجوازية، اشتهر سارتر لعامة الناس بقصصه و رواياته مثل " الغثيان " 1938 و " الجدار " le mur " 1939 و " دروب الحرية les chemins de la liberté " (1943 – 1949) ونصوصه الأدبية و النقد السياسي مثل " تأملات في المسألة اليهودية réflexions sur la question juive " 1946 و " بودليير Baudelaire " 1947-1976، كما أن مسرحه يتمتع بجمهور واسع أيضا "الذباب les mouches " 1943 و " جلسة سرية huis clos " 1945 و " المومس المحترمة la putain respectueuse " 1946 و " الأيدي القذرة les mains sales " 1948 و " الشيطان والإله الطيب le diable et le bon dieu " 1951 ، كان قادرا على تطوير أفكاره عن طريق شخصياته و حرصا منه على معالجة مشاكل عصره قاد سارتر نشاطا سياسيا مكثفا حتى نهاية حياته ، فكما سبق و أن قلنا سيطر مسرح سارتر إلى حد كبير على المشهد خلال سنوات ما بعد الحرب على الأقل حتى عام 1951 تاريخ تقديم " الشيطان والإله الطيب " الذي تزامن وظهور ما يسمى " مسرح العبث théâtre de l'absurde " في مسرحه.

إن مسرحيات سارتر بما تتميز بها من عمق و تعقيد وشساعة نطاق موضوعاتها تتطلب قراءة متأنية يمكن أن توفر وقتا للتأمل و التفكير أراد سارتر من خلال كتاباته المسرحية تجديد المسرح بدلا من مشروع فلسفي و سياسي، لأنها كتابات تصلح للقراءة أكثر من التمثيل، حتى أن سارتر لم يهتم في كتاباته بشروط تمثيل المسرحيات لأنه كان يعتبرها كتابات أكثر من كونها موضوع عرض، فقد أخبرنا " سيرجي ريجاني serge reggiani " ¹ قصة مهمة في هذا الصدد حيث

¹ / ممثل فرنسي ولد في إيطاليا و أنقل إلى فرنسا و هو في سن الثامنة.

أنه في أحد الأيام بينما كانت " سجناء ألتونا" تلعب لعدة أسابيع في القاعات المزدهمة كان سارتر وكعادته كما يفعل في كثير من الأحيان، يتناول مشروبا مع ممثليه عند الخروج من المسرح كان في يده نسخة من المسرحية والتي صدرت في نفس اليوم فقد أظهر الإخراج الجديد وكله ارتياح وابتسم قائلا: "هذا ما يهم الكتاب (Sartre,j,p- "c'est la ca qui compte le livre p16).

مما لا شك فيه أن سارتر كان مستاءا من مسرحياته بالإضافة إلى أن موضوعات مسرحه كانت تنتمي إلى عصر قديم فبعد " نيكراسوف nekrassove " 1968 كان سارتر قد تخلى عن كتابة مسرحيات جديدة لأنه كان مقتنعا أن زمن الإبداع الفردي قد ولى وأن الدور الجديد للكاتب المسرحي هو المشاركة المستمرة في المسرح الجماعي .

إن إلحاح المهام السياسية التي حددها لنفسه و قرار إكمال دراسته لفلوبير حال دون تكريس لممارسة مسرحية كانت تطرح الكثير من الأسئلة وقد تساءل بشكل جذري عن عاداته الإبداعية الخاصة ومع ذلك كان يحلم بالعودة إلى المسرح بنص أصلي حول موضوع الحرية و الثورة وجعل منه رهانا وفكر في العودة إلى تقليد مسرح العصور الوسطى .

في نهاية السبعينات و الثمانينات، تم عرض مسرحيات سارتر هنا وهناك في فرنسا وفي الخارج، لم تعد أعماله أعمال هيمنة سياسية و لكن كنصوص لفيلسوف عظيم و كاتب مسرحي، من بين أعمال سارتر الأكثر تصويرية و التي طرحها للجمهور " نيكراسوف ، كين ، الذباب ، وخاصة جلسة سرية " هذه المسرحية الأخيرة تعد مرجعية في الكوميديا الفرنسية كان أول عرض لها في ماي 1991 قام به " كلود ريبي " ¹، لم تؤدي المسرحية مقصد المؤلف كما ينبغي ولكنها كانت ملفتة للنظر وذات عقدة عالية، إذ ظل مسرح سارتر أكثر قراءة منه للتمثيل و تعد نصوصه الفلسفية مكمل ضروريا لقراءة مسرحياته، أما بالنسبة للزخم التصويري لهذه المسرحيات فهي قوية بما فيه الكفاية متماسكة.

كان لسارتر موقفا أكثر واقعية من النظرية تجاه المسرح إذ لم يهتم أبدا بتطوير وتنظيم أفكاره حول التقنيات الدرامية كما فعل مع التقنيات الخيالية، فمسرح سارتر بلا شك وريث المغامرة المسرحية الفرنسية بين الحريين إذ لم يسعى إلى تجديد النماذج ولكنه اهتم بتقنية المحتوى من خلال العودة إلى الأعمال الدرامية اليونانية .

تناول سارتر المسرح في مؤلفه " أحرق الأسرة" خاصة في المجلد الأول حيث قدم مساهمة أصيلة وهامة في نظرية المسرح بالعودة إلى الدراما اليونانية حيث يرى أن المساهمة

*/كلود ريبي 1923 هو مخرج مسرحي فرنسي ساهم في تجديد التمثيل المسرحي و جماليات المسرح المعاصر .

الكبرى، مأساة أخيل و سوفوكليس ومأساة كورنيل ، مصدرها حرية الإنسان و أن هذه المأساة التي تعبر عنها الوفاة التي نراها في الأعمال القديمة ليست سوى الجانب الآخر من الحرية، فتلك العواطف هي نفسها حريات فقد استبعد المسرح النفسي على حد تعبير سارتر مع " يوريبيد Euripide " و(فولتير) و(كريبيلون الإبن) كل مأساوية ، حيث تراجعت كل أشكال المأساوية على اعتبار أن الانسان هو مزيج من الظروف ستؤدي به حتما إلى السقوط في حالة وقوعه في الخطأ أو تجاوزه لعلم النفس في المسرح إلا أن ذلك غير يسير بالنسبة لسارتر فقد فات الكتاب المعاصرون الإرادة و الحماسة و جنون الفخرو التي تعد فضائل و رذائل المأساة .

لذلك يرى سارتر أن الأمر الأساسي في المسرح ليست الشخصيات التي يعبر عنها بتعابير الدراما حيث يقول : " إن الغذاء الرئيسي في المسرحية ليس هو الشخصية التي يتم التعبير عنها بـ " كلمات الدراما " وليس لها أي قيمة انسانية، هو الموقف، فإذا كان الانسان حرا في موقف معين، فعلينا أن نظهر للمسرح مواقف انسانية بسيطة وحرية يتم اختيارها" (Sartre,j,p-18)

من هذا المنطلق تظهر جدة و أصالة المسرح السارترى الذي توجه نحو الموقف بدل الشخصيات تيمنا بالأعمال القديمة و الدراما اليونانية، فما يظهره المسرح و الأكثر إثارة هو شخصية يتم صنعها لحظة الاختيار للقرار الحر الذي يحتوي الحياة الاخلاقية وهو تعبير عن كيفية صنع الذات لذاتها بعد الانشطار عن الذات خارج الوعي لحظة الاختيار الحر كعلاقة قصصية واقعية أكثر منها نفسية تتجدد كل لحظة في المواقف التي تستدعي الذات في كل حين لتخرج عن ذاتها ، فالموقف كما يراه سارتر هو " نداء يحيط بنا، يقدم لنا الحلول، نقرر، حتى يكون القرار انسانيا عميقا" (Sartre,j,p-19) ، وتغيير المواقف يعني تقديم البدائل التي يعد الموت فيها أحد تلك الشروط، وهكذا يتم اكتشاف الحرية على اعلى مستوى لأنها تقبل أن تفقد نفسها من أجل تأكيد نفسها، تلك هي اللمسات الفينومينولوجية التي عبر عنها في نصوصه الفلسفية فيما يتعلق بانشطار الذات لإثبات ذاتها وخروج الوعي عن دائرة الوعي اثباتا لذاتيته وهو ما يعبر عن الثقل الفينومينولوجي الذي تنطوي عليه الكتابات المسرحية السارترية التي هي بمثابة الترجمة الواقعية لما نظر له في كتاباته الفلسفية، فكل عصر يحدد الشروط الانسانية و الحلول المقترحة لحرية من خلال مواقف معينة ، فمع " انتيغون" في مأساة سوفوكليس" يجب الاختيار بين أخلاق المدينة و أخلاق الأسرة إنها مشكلة يقول سارتر لا معنى لها اليوم لكن لدينا مشاكلنا : مشكلة النهاية، شرعية العنف، عواقب الفعل، علاقة الشخص بالمجتمع" (Sartre,j,p-19)

يعد مسرح سارتر بهذا المنطق مؤسسة فردية بثوابت تاريخية وهو نوع من الانسقاط مارسه سارتر على المسرح من خلال عودته إلى الأقدمين واستيحاء القوالب وتكييفها مع ظروف العصر التي تفرض نفسها وكأنه يمارس الإيبوخي الهوسرلي على الدراما الفرنسية ما بين الحربين، حيث قام بتعليق تلك الأعمال المسرحية وقام بالعودة إلى بدايات المسرح ليستشف ما يمكن أن يصلح لهذا العصر ويحقق تجاوز تلك الأخطاء التي يرى أن المسرح قد وقع فيها، و كأنه يطبق المنهج الفينومينولوجي في تجديده للمسرح مع إرفاق لمسات شخصية تعبر عن آرائه الفلسفية ومواقفه، حيث قدم لنا مهمة الكاتب المسرحي التي تتمحور حول فكرة الاختيار بين المواقف، مهمته رسم الحدود التي تعبر عن أفضل مخاوفه وتقديمها للجمهور على أنها السؤال الذي يطرح نفسه على بعض الحريات، بهذه الطريقة فقط يستعيد المسرح رونقه الذي فقده. إن عاطفة المسرح بالنسبة إلى سارتر ليست من نفس النوع أو بنفس الشدة التي نجدها في السينما، إنها عاطفة تتجسد دائما بعد فوات الأوان قليلا لأن كل الشخصيات في المسرح مقارنة بي خارج ذاتي، لكن من جهة أخرى فإن الشخص الذي أراه ليس بالنسبة لي هو الآخر تماما لأنه في الحياة و(الآخر ليس فقط الشخص الذي أراه، إنه أيضا الشخص الذي ينظر إلي، ففي المسرح "الآخر" لا ينظر إلي أبدا و إذا نظر إلي بالصدفة فإن الممثل سيختفي آنذاك و يختفي الخيال) (Sartre,j,p-25)

فالمشاهد هنا هو أصل المساواة والكوميديا، ففي المسرح هناك نفي للذات، المشاهد خارج تماما لكنه يستطيع أن يفكر، وهي رغبة للخروج من الذات لرؤية الذات بشكل أفضل، ليس كما يراه الآخر ولكن كما هو، يقول سارتر: "أنا فقط أجد رؤية نقية للعالم حيث أن الوجود هو عالم أغلق أمام ذاتي وأشهده تماما، لم يعد لدي يد بعد لأنني لا أستطيع أن آخذ الفاعل لمنعه من الطعن" (Sartre,j,p-27)

هكذا يصور سارتر المسرح الذي يقدم للعالم الإنساني مسافة مطلقة لا يمكن التغلب عليها تفصلني عن المشهد، والممثل بعيد جدا لدرجة أننا نستطيع رؤيته لكننا غير قادرين على لمسه أو التصرف فيه.

صحيح أن مسرحيات سارتر، بالتعقيد والعمق ونطاق موضوعاتها تتطلب قراءة متأنية وذلك لأن مؤلفها صمموا للتجارب المسرحية بدرجة أقل لتجديد المسرح بدلا من مشروع فلسفي وسياسي يظهر بدون شك أفضل في القراءة من التمثيل، هذا هو سوء الفهم الذي وقع فيه سارتر لأنه لم يهتم كثيرا بشروط تمثيل مسرحياته، لأنه كان يعتبرها دائما كتابات أكثر من كونها موضوع مشهد، هذه النظرة العامة لمسرح سارتر تكمن وراء الغموض في نظريته وممارسته ومسرحياته والتي لم تنجح دائما في تغيير عقول جماهيره، لأنه يسعى إلى توفير

المواقف العالمية التي يمكن للجميع تحديدها كما يرغب في إقناعهم بقيمة الحرية ومواجهة المشاكل التي يجب عليهم حلها بأنفسهم بحيث يمارس المشاهدون هذه الحرية من خلال وجهات نظر إيديولوجية تتعارض مع وجهات النظر المسرحية وهو ما يعكس البعد الواقعي الذي كان سارتر ينشده من البداية وهو المعيش والذي وجد له ملاذا آمنا في الفينومينولوجيا وهو اليومي والحياة على خطى هوسرل و هيدغر وهو ما أضفى على مسرحياته التعقيد والغموض والتي هي بعيدة عن السياق الفرنسي وهو ما يعكس مهارة سارتر في كتابة مسرحيات تشرك الجمهور في مناقشات حول الأسئلة الرئيسية في اليوم .

إذن مسرح سارتر هو مسرح المواقف، أي أنه يضع شخصياته في مواقف محددة، فعبارة "المواقف المسرحية" تم استعارتها من أعمال سارتر الحرجة، حيث يمكن للمرء أن يحكم مسبقا على مدي كفاءة العمل المسرحي كمؤسسة، على اعتبار أن المسرح هو مكان المواجهة بين الشخصيات، مسرح المواقف عند سارتر يتميز بوضوح موضوع الحرية في المقدمة ، يميل سارتر إلى المسرح النفسي على غرار المسرح الظرفي الذي كان سائدا قبل، حيث أن علم النفس بالنسبة لسارتر يحدد الشخصية و أفعالها لكن علم النفس بالنسبة إلى سارتر ليس مصدر المعاناة أو المأساة لأنه ليس هو المسؤول عن أفعالنا على اعتبار أن علم النفس غير كاف لتحليل تصرفات شخصياته وعواقبها بل وضع الشخصيات في المواقف التي تنطوي على حريتهم هو الذي يمكن من ذلك، أين يتم تحديد الحرية من خلال قرار الانسان في هذه الحالة أو في الموقف وفي تحمل عواقب أفعاله .

هذا الموقف الذي توضع فيه الشخصية مثير للاهتمام من وجهة نظر فلسفية لأنه يصور الموضوع الرئيسي لسارتر الوجودي والذي هو الحرية، إنها تضع الموضوع على الساحة بطريقة ملموسة وبالتالي، إذا كان الوصول إلى الخطابات النظرية الفلسفية غير ممكن لغالبية الناس فإن انطلاق " اورستيس " على سبيل المثال الذي يختار قتل والدته وعشيقها من خلال تحمل العواقب بالكامل يتيح للمشاهد التفكير في موضوع الحرية في أعمالنا.

و أخيرا لكي تمارس شخصياته حرياتها بالكامل فهي بحاجة إلى مواقف لفهم هذا المبدأ، فقد أشار سارتر بالحرب العالمية الثانية على اعتبار أنها كانت أفضل طريقة للإنسان ليمارس حريته، بسبب المواجهة ومواجهة الحرب كان على الجميع اتخاذ موقف التعاون أو المقاومة بفاعلية أو سلبية " كيف يمكن لوالد عائلة يعرف أن فعله سيكون له عواقب ليس فقط عليه، و لكن أيضا على عائلته التي تخاطر وتعاني من الانتقام ؟ الأمر هنا يتعلق بوضع الشخصيات في مواقف حد وهي حالة يكون أحد النتائج المحتملة فيها هو الموت، وهكذا يتم

اكتشاف الحرية على أعلى مستوى لأنها تقبل أن تضيق من أجل التعبير عن نفسها"
(Sartre,j,p-20)

وجد سارتر في المشهد أداة متميزة لتوضيح ونشر أفكاره على نطاق واسع لعامة الناس ليس الهدف من ذلك تحويل المشهد إلى منبر فالمسرح في كتابه (présence du théâtre) في مارس وأفريل 1960 ليس وسيلة فلسفية، يجب عليه أن يعبر عن فلسفة ولكن في نفس الوقت لا يعتمد على الفلسفة التي يعبر عنها.

بالنسبة إلى سارتر المسرح ليس عميلا للتظاهر أو الاقناع، بل هو خلق الاستجواب و التفكير وتكثيفهما، دوره إذن طرح الأسئلة وليس تقديم الحلول، وأكد انه بدلا من اثبات أن وظيفة المسرح تتمثل في استكشاف و شرح الحالات الانسانية و تقديم صورة عن نفسه إلى الانسان المعاصر و آماله ومآله، لذلك شعر سارتر أن أفضل مثال للمسرح هو " العرض و التحرك في نفس الوقت ليكون ملحمة درامية دون أن يتخلى عن قوته العاطفية عن طريق تفضيل تعريف المشاهد بالشخصيات، لذلك يقدم مشهدا أخلاقيا أساسيا عن طريق تقديم أسئلة تثير " تضارب الحقوق " ومواجهة " أنظمة القيم " حيث يقول : " ليس هناك حاجة لعلم النفس مضبوطة للوقت، لأن المسرحيات طويلة، ولا يمكن الحفاظ على انتباه الجمهور، لا محالة إلا لفترة زمنية محدودة، ولا تحظى ظلال المعنى بأي مصلحة على الإطلاق، المسرحية هي مسألة دفع الناس إلى المغامرة، إذ لم تكن هناك حاجة لعلم النفس، فهناك من ناحية أخرى، الحاجة إلى تحديد بالضبط ماهو الموقف، وما هو الموقف الذي يمكن لكل شخص أن يشغله، من حيث التناقضات المبكرة التي أوجدها فيما يتعلق بالإجراء الرئيسي" (Keitho, 1967,p133)

فكلمة الموقف حسب سارتر مهمة، لأن ردود أفعالنا هي سلسلة من المواقف التي نعوضها الحياة التي تخلق أنفسنا ككائنات مستقلة، رجل حر داخل دائرة من مواقفه الخاصة، التي يختار، الذي يرغب أو لا يرغب، هذا هو موضوع مسرحياته كخلفية لمسرح الشخصيات يريد أن يكون له مسرح مواقف و الهدف هو استكشاف جميع الحالات للتجربة الانسانية، هنا ينتقل سارتر من الحياة الحقيقية إلى المسرح رؤية لمكان الانسان في العالم و هو أمر مهم في فكره و أفاقه الأخلاقية من خلال مسرح يتفاعل مع الوضع، لذلك يعتقد سارتر أنه على الكاتب أن ينتج عملا يتوافق مع اللحظة لحظة الكتابة، لذلك لا ينبغي أن يفكر فيما يتعلق بما تقوله الأجيال المقبلة أو لا ينبغي أن تقوله بشأن عمله، وقد صرح لصحيفة " تينان " : أعتقد أن محكمة التاريخ تحكم دائما على الرجال وفقا للمعايير و القيم التي لا يمكنهم تخيلها بأنفسهم" و بالتالي فإن الكاتب يقول سيكون مخطئا إذا تصرف كما لو أنه في الحقيقة لديه فكرة عما سمعه بعد وفاته (Keitho, 1967,p134) .

فإننا نحتاج مسرح للمواقف يحتم على الكاتب في نظر سارتر تجنب إثارة المواقف الخاصة المبالغة في استخدام الرموز على اعتبار أن التعبير الرمزي هو تعبير غير مباشر أو تعبير شعري لواقع لا يستطيع المرء أن يفهمه بشكل مباشر وبالتالي فإن رفض مسرح الرموز يبقى المسرح سجين الأساطير بمعنى أنه يحاول أن يظهر للجمهور الأساطير العظيمة للموت و الحب و على هذا فعلى المسرحية أن تعرض تفاصيل خاصة بالشخصيات، هذا يعني أن المسرح يجب أن يستخدم الشخصيات التي ستخاطب الجمهور من حيث همومه العامة و تبديد مخاوفه في شكل خرافات يمكن لأي شخص فهمها، بهذا المعنى فإن المسرح بالنسبة إلى سارتر يهتم أكثر بالحقيقة أكثر من الواقع .

يقول سارتر: "لماذا لا ينبغي للمسرح أن يروي قصة حب أو زواج طالما أن لديه نوعا من الأسطورة، و بكلمات أخرى، طالما أنه يحتل شيئا أكثر من الخلفات الزوجية أو سوء فهم العشاق، و يذهب إلى أبعد من مجرد القول إنه من المرغوب فيه إنشاء أساطير في المسرح، وهو يرى أنه لا يمكن للمسرح البقاء على قيد الحياة في مواجهة السينما إلا في التعامل مع المشاكل و تحويلها إلى شكل أسطوري، وهي وسيلة أكثر إرضاء للانعكاس للواقع.(Keitho, 1967,135)

تبدو رغبة سارتر هنا في أن يصبح المسرح أسطوريا، يريد بالطبع دفعه إلى البحث عن الأساطير بحثا عن مواضيع معروفة للجميع دون اللجوء إلى التفاصيل النفسية الدقيقة وهذا النوع من المسرح لا يتطلب تحديدا دقيقا للمشاهد مع الشخصيات الموجودة على المسرح، بمعنى أنه يرغب في خلق مسافة بين الجمهور و اللعب بحيث يظل الجمهور مدركا لموضوع المسرحية بدلا من الغرق في ما يتم لعبه، وتعد مسرحية الذباب les mouches واحدة من المسرحيات التي تميزت في سياق المسرح الذي يهدف إلى انتاج الخرافات، كونها تكيف لأسطورة مأخوذة من العالم القديم.

فقد كانت ردود الأفعال على سلسلة الأحداث في " ألتونا Altona " ربما أكثر إثارة للدهشة في عام 1960 عندما تم تقديم المسرحية في باريس، كانت الحرب في الجزائر لا تزال قضية حية و المشاكل الأخلاقية مرتبطة بها، فقد كانت مسألة التعذيب حاضرة بقوة في ذهن الجمهور و بالتالي فإن " فرانتز" الذي كان ينتمي إلى الجيش الألماني خلال الحرب و الذي تعرض للتعذيب ، أغلق على نفسه بعيدا عن العالم بعد الهزيمة الألمانية، تم اعتبار ذلك تعليقا مباشرا على الأحداث في الجزائر ولكن بعد أن تم إحياء المسرحية في عام 1965 كان ينظر إليها على أنها مناقشة أكثر بكثير للقضايا الأخرى وهذا إن دل فإنما يدل على أن الالتزام في الأدب لا يعني بالنسبة لسارتر التعليق المباشر على الشؤون الجارية، ففكرة المسرح الأسطوري تستبعد إمكانية أخذ مسرحيات سارتر كتعبير عن موقفه لأحداث معينة، إلا أن هذا لا يمنع من اعتبار

هذه الأحداث مصدر إلهام للدراما، حيث يقول في هذا الصدد: "المشكلة الحقيقية ليست أن الأدب الملتزم يجب أن يدور حول مناقشة كل ما هو محل نقاش في المجال الاجتماعي، ما يهم هو أن الإنسان الذي قيل لنا عنه، من هو الآخر؟ يجب أن يغوص في هذا الكون وأنه يجب أن يكون قادرا بحرية على ادراك المعاني خلافاً ذلك بعيدا عن متناول يده" (Keitho, 1967,137)، بمعنى آخر ينبغي للأدب الملتزم أن يجعل الناس أكثر وعيا بالعالم الذي يعيشون فيه دون أن يدركوا بالضرورة هذه القضية أو تلك، فمسرحية "المومس المحترمة La putain Respectueuse" التي تم انتاجها بعد زيارة سارتر للولايات المتحدة في عام 1946 تعطي انطباعا كبيرا على أنه كتيب يعبر عن رد فعله على وضع الزنحي في الجنوب، بينما يمكن النظر إليها في ضوء آخر، يمكن النظر إليها كمسرحية حول العلاقة القائمة بين الأقليات غير المواطنة و المجتمع الذي يجب أن يعيشوا فيه .

إن اهتمام سارتر بهذا النوع من المشاكل واضح في نصوص أخرى مختلفة " تأملات في المسألة اليهودية Réflexions sur la question juive " " دراسته لجان جينيت و المومس المحترمة " الهدف منها إظهار طبيعة العلاقة بين مختلفين من الضحايا الاجتماعية ففي مثل هذه الحالة بين " الزنحي والعامرة " وإمكانية تأثرهما بحقيقة أنهما مشروطان بالقيم الغربية لهم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو إذا كانت مسرحيات سارتر لا تتعلق بالأحداث الجارية فما هو موضوعها ؟

في مسرحية الذباب يصرح سارتر أن القضية المركزية هي قضية الحرية على الرغم من أن وجهة النظر هذه لا يمكن قبولها إلا إذا تمت إضافتها إلى أن مقارنة الحرية في هذه المسرحية سلبية بشكل أساسي، لا يمكن أن يكون هناك شك في أن أورست يؤكد حريته في التصرف من خلال اختيار قام به بنفسه على الرغم من الضغوطات التي مارسها عليه معلمه و كوكب المشتري للتصرف بطريقة تقليدية، ومع ذلك تظل الحقيقة أن أورست لا يذهب أبعد من ذلك، فنقطة تأكيد الذات إشارة أخرى إلى حركة المقاومة في فرنسا حيث كان للمقاومة وظيفة سلبية و إيجابية : الوظيفة السلبية هي رفض قبول الاحتلال الألماني، أما الإيجابية فهي النظر إلى ما وراء هذا الوضع إلى الوقت الذي تصبح فيه فرنسا مسؤولة عن مصيرها .

بالنسبة لسارتر ليس الناس أحرارا فحسب بل محكوم عليهم أن يكونوا أحرارا وبالتالي حتى يكون أورست قيمة كمثال على الطريقة التي يجب أن تتعامل بها مع مشكلة حريتنا، يجب عليه أن يوضح لنا طرقا لتحويلها إلى حساب إيجابي على العكس من ذلك لم يكتشف حريته قبل أن يتخلى عنها مرة أخرى في نهاية المسرحية بعد أن رسم صورته الذاتية أمام شعب أرغوس غادر المدينة، كان من الممكن أن يكون البقاء قد تعرض لخطر رؤية صورته مشوهة في

سياق الشؤون اليومية وألزمه بالمهمة الصعبة في تحديد الآثار المترتبة على فعله الأول عند مغادرته كان يأمل أن يترك صورة ستبقى واضحة ومستقرة و التي ستكون بمثابة نقطة مرجعية لنفسه.

هذا يعني أن أورست يريد إصلاح جوهره الخاص إلى الأبد إنه في حالة من " سوء الطوية" الذي يمكن أن يجعل الرجل يختار الخيار الذي يواجهه دائما من خلال التظاهر سواء لنفسه أو للآخرين بأنه يمتلك مجموعة من الخصائص التي يحددها ويحدد تصرفاته المستقبلية .

في الحقيقة السؤال هنا يتعلق بالهوية كما يمكن اكتشاف ذلك من خلال دراسة سلسلة كاملة من المسرحيات، فحالة أورست في " الذباب" تكشف أنه يعاني من شعور بالانفصال عن العالم، لقد نشأ في اعتقاده بأنه ليس لديه عائلة وقد حاول معلمه إقناعه بأن وضعه هو بالتالي موقف مفضل (Keitho, 1967,139) .

قد لا يتمتع الآخرون بحرية التعرف لكنهم يعيشون على الأقل ضمن سياق يتضمن أشخاصا آخرين ويعطي معنى لحياتهم فبد أن علم أورست أنه ابن " أغمنون " أدرك أن حياته أيضا لها سياقها وهو الوحيد الذي يمكنه تحملها وعندما تصف أخته " ألكترا" صورة عنه تكشف له أيضا الطريقة التي يمكنه بها أن يصنع لنفسه مكانا في مدينة " أرغوس" ويصبح رجلا بين الرجال هذه الرؤية سوف سوف لن تجلب له فقط وهمية رؤية عالم الواقع ولكنها توفر له اكتشاف نفسه مع جذور في العالم الحقيقي و النظر إلى الناس من حوله وسيلة وليس غاية وهو ما سيكون بمثابة المرايا التي تعكس له الصورة التي قرر تحملها كما يراها فاقد الهوية وهي نقطة بداية المسرحية، يسعى لأن يحدد هويته وأن يجعل من الآخرين من حوله ضمانا لذلك.

خاتمة:

في هذا الجانب من ممارساته الفلسفية تتجلى استخدامات سارتر للمنهج الفينومينولوجي، ففي معرض حديثه عن القصيدة يصرح سارتر أن القصيدة لا تتوقف عند حدود تلك العلاقة المتبادلة بين الذات و الموضوع، فهي ليست علاقة نفسية محضة مباشرة، فقد استبعد ذلك إلى اعتبارها علاقة واقعية لها ارتباطها بالعالم الواقعي، فالفعل القصدي الذي عبر عنه هنا في مسرحياته انطلاقا من تفكيره في كتابة المسرح ليس من أجل التمثيل لكن المسرح السارترى هو مسرح للقراءة أكثر منه مسرحا للتمثيل وجعل بدل الشخصيات مواقف واستبعد الفهم عن علم النفس على خطى هوسرل وجعل لعروضه مقاصد غير تلك القصيدة الظاهرة و التي يتراءى للعالم أنها تعبر عن واقع مباشر و أنها صالحة فقط لتلك الظروف

الجارية، تلك المقاصد كانت ذات بعد متعال تتواری من خلفه مفاهيم أكثر تجريدا وكلية مثل الحرية والهوية والواقعية وجعل الوعي خارج دائرة الوعي .

Bibliographie

- Keitho, G. (1967). the theatre of Sartre- 1940-65 – -- . Books ➤
Abroad , vol 41 , 133.
- Sartre, J. un théâtre de situations, présentes par Michel contat et ➤
Michel rybalka, . paris: Gallimard .

التربية الإسلامية والتنمية البيئية

د. خالد ميمد الهواري	باحث في تاريخ الاديان جامعة السوربون 1 فرنسا
----------------------	---

الإرسال: 2021/11/16 القبول: 2021/11/18 النشر: 2021/12/01

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فقبل أن يخلق الله الإنسان على وجه هذه البسيطة خلق الله سبحانه الأرض (البيئة) مشتملة على كل عناصر ومقومات الحياة؛ بل إن الإنسان خلق من هذه البيئة نفسها، وتفاعلت العناصر البيئية لتكوينه، قال تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ} ⁽¹⁾، وجعل الله سبحانه هذه البيئة (الأرض) مصدر التكوين الإنساني ومصيره، قال تعالى: {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى} ⁽²⁾، ومسكنه ووطنه، قال تعالى: {قَالَ إهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} ⁽³⁾.

وهذه البيئة هي محور الحياة الدنيوية والأعمال والسلوكيات الإنسانية والعلاقات والتواصل الاجتماعي، والبناء الحضاري، فالبيئة خلقها الله للإنسان؛ لينفع بها وبخيراتها وطبياتها وتعميرها بالإيمان والعلم والعمل الصالح والعلاقات الإيجابية مما يخلق السعادة في هذه الدنيا ويهيئ لتحقيق سعادة أعظم في الآخرة.

ولذا حمل الله الإنسان مسؤولية الاستخلاف والإعمار والمحافظة على هذه البيئة والاستثمار النافع لها، قال تعالى: {وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَفْقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ

(1) الحجر: 26.

(2) طه: 55.

(3) الأعراف: 24.

أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا بِأَسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُّوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّيَ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ⁽¹⁾،
استعمركم: أي طلب منكم إعمارها، أو جعلكم عماراً تسكنون بها⁽²⁾.

وقال سبحانه: {إِذْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا
سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ⁽³⁾، أي لتنتفعوا به وتعتبروا⁽⁴⁾.

وقال سبحانه: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا بِأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ
وَلِئَلَّيْهِ لِنُشْورُ⁽⁵⁾، وقال سبحانه: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا⁽⁶⁾

وهذه الآيات تدل على أن البيئة خلقها الله صالحة نقية نافعة، وأن الإنسان هو المسؤول عن إبقائها
نافعة أو إفسادها نتيجة سلوكياته الخاطئة وتصرفاته غير الرشيدة.

وبذلك أصبحت التربية البيئية ذات البعد الأخلاقي أهم عنصر في التنمية البيئية من حيث
الاستثمار والمحافظة، وعلاج المشكلات الطارئة، وأن انعدام التربية البيئية الأخلاقية وخصوصاً في العصر
الحاضر يؤدي إلى الدمار البيئي المتعدد الجوانب.

ومن هنا باتت الحاجة ماسة للدراسات البيئية ذات البعد الأخلاقي، للاستفادة منها في وسائط
التربية والمشاريع البيئية.

مشكلة الدراسة:

عنيت البشرية بالتنمية المادية البحتة المتمثلة في الصناعات المختلفة، المدنية والعسكرية، وأغفلت
الجانب الأخلاقي، وخصوصاً الإسلامي الذي يربط الإنسان ببيئته رباط الولد بالأم محبة واحتراماً،
وتغذية، وحناناً، ورحمة، فأضحت البشرية مرتبطة بالمصالح الموهمة العاجلة، والملاذات المؤقتة، بلا هدف
أسمى ولا غاية مصيرية، سلوكيات تتحدى الكوكب الأرضي، وثقافة بيئية قائمة على قهر الإنسان للبيئة
وتطويعها، فصدمت البشرية بالأخطار المحدقة بالكوكب الأرضي نتيجة السلوك الإنساني الخاطئ، وأن

(1) هود: 61.

(2) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 384.

(3) البقرة: 29.

(4) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص 48.

(5) الملك: 15.

(6) الأعراف: 56.

الحضارة المادية التي بناها الإنسان وافتخر بها وظن أنه قادر عليها على وشك أن يأتيها أمر من الله ليلاً أو نهاراً، فتصبح هلاكاً ودماراً.

استفاقت البشرية على وقع هذه الأخطار والأخطاء فأخذت تفكر بجدية وبشكل جماعي دولي بغض النظر عن جنس أو لون أو دين في إيجاد الحلول لما أحدثته البشرية من مشاكل بيئية هائلة، فانعقدت المؤتمرات العالمية حول البيئة ولا تزال تنعقد في أكثر من مكان.

كما أن البشرية تفتنت للدور الحيوي الذي تقوم به التربية (بجانبا الأخلاقي) في بناء القيم وتغيير السلوك، وتقوم الاتجاهات وتوجيه الأفكار، فعملت على توظيف الجانب التربوي الأخلاقي في توليد القيم البيئية وغرسها في النفوس، مما يجعل الجيل القادم أكثر وعياً وإدراكاً للبيئة، ونظامها التكويني والتوازي، وفاهما للعلاقة التي تربط الإنسان بالبيئة، ومتبصراً بالأخلاق البيئية التي من شأنها إيجاد تعامل مسئول ومتوازن مع البيئة.

ومن ثم انعقد مؤتمر (روشلكون) بسويسرا عام 1971م، والذي دار موضوعه حول التربية البيئية في المناهج الدراسية، وكيفية إدخال المناهج البيئية في المواد الدراسية، وقد مهد هذا المؤتمر لعقد أهم ثلاث مؤتمرات دولية عن التربية البيئية وهي: مؤتمر استكهولم بالسويد عام 1972م، ومؤتمر بلغراد عام 1975م، ومؤتمر تبليسي عام 1977م⁽¹⁾، وقد تبنت منظمة اليونسكو منذ عام 1975م نشر الوعي البيئي من خلال برنامج التربية البيئية⁽²⁾، كما أن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) عنت ضمن برامجها التربوية بالمرجعيات القيمية والتربوية؛ لإدماج مفاهيم التربية البيئية والصحية والسكانية في المناهج الدراسية، وذلك تحت محور التربية في خدمة قضايا المجتمع التنموي⁽³⁾.

ومع هذا الاهتمام الاستثنائي بالبيئة وسعي الدول في توظيف ما لديها من إمكانيات وطاقات في سبيل تدارك الأمن البيئي، إلا أن البشرية باءت بالفشل في تأمين أمن بيئتها والأرض التي تسكنها، حتى

(1) صالح أبو عراد، التربية البيئية في الإسلام - المفهوم - الأهداف - المظاهر، مجلة جامعة الملك خالد ع 4 مج 2 ص 128 وسمير عبد الوهاب، التربية وتحديات التنمية البيئية في دول الخليج العربية، مجلة كلية التربية بالمنصورة، ع 31 ماي 1996م ص 113.

(2) حامد بن موسى الخطيب، القضايا والمفاهيم البيئية في الكتب الدراسية للصف الثالث الثانوي العلمي بنين بمدارس المملكة العربية السعودية، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية، مج 16 ع 1 ذو القعدة 1424 هـ ص 47.

(3) موقع الإيسيسكو: <http://www.isesco.org.ma> الخميس. 2010/4/7م.

قال أحد الدارسين الغربيين: "إن الإنسانية لم تعد تضمن وللمرة الأولى مستقبلها، وهذا الواقع يضع ثقله بشكل مأساوي وغامض على الحاضر"⁽¹⁾.

وفي مقدمة عوامل فشل تلك الجهود المبذولة للحفاظ على البيئة انعدام أو ضعف الأساس الصحيح الذي تنطلق منه البشرية في إصلاح بيئتها واستثمارها الاستثمار الأمثل، والمحافظة عليها⁽²⁾.

ويرى الباحث أن هذا الأساس الصحيح هو: التربية الأخلاقية الإسلامية التي تغرس في النفوس حب هذه الأرض، وتكريمها والمحافظة عليها؛ لأنها منشأه ومسكنه، وهي حاضنته وماضيه وحاضره ومستقبله، وفيها يتوصل بإذن الله لحياة أبدية في الآخرة، كما أنها تحمل الإنسان مسؤولية حماية بيئته، وتلزمه بذلك مع بيان جزائه على ذلك بمختلف أنماط الجزاءات سلبياً أو إيجابياً، وأن أصول الأخلاق العملية الإسلامية مثل: الإيمان، والعدل، الرحمة، ومشمولاتها لتأثر تأثيراً إيجابياً وبشكل مباشر في حفظ البيئة من التلوث والدمار، قال تعالى: {مَنْ عَمِلْ صَالِحاً مِّمَّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ بَلَنَحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} ⁽³⁾، وقال سبحانه {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} ⁽⁴⁾.

وفي ظل هذا الاهتمام الاستثنائي الدولي بالبيئة، وفشل معظم الممارسات المنبثقة عنه في تحقيق الأهداف المرجوة في المجال البيئي، وإرجاع كثير من الباحثين سبب ذلك الفشل إلى انعدام الأساس الأخلاقي الصحيح، وظهور أنماط سلوكية خاطئة في التعامل مع البيئة؛ تولدت فكرة هذه الدراسة؛ لتوضح الرؤية الإسلامية للتربية الأخلاقية وأثرها في التنمية البيئية.

تساؤلات الدراسة.

هناك تساؤل محوري لهذه الدراسة هو:

ما أثر التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية؟

وتنبثق عنه التساؤلات الفرعية التالية:

(1) ما مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما علاقته بالتنمية البيئية؟

(2) ما أهداف التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما أثرها في التنمية البيئية؟

(1) على أور فلي: العالم في خطر، ص 1.

(2) محمد الصبار بني، وأحمد السقاف. المنحى العقائدي للتربية البيئية، مجلة الصائر، مج 3 ع 24 ص 65.

(3) النحل: 97.

(4) الأعراف: 56.

- (3) ما الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما أثره في التنمية البيئية؟
 - (4) ما المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما أثرها في التنمية البيئية؟
 - (5) ما الجزاء في التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما أثره في التنمية البيئية؟
 - (6) ما أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية وما أثرها في التنمية البيئية؟
- أهمية الدراسة:

يمكن إبراز أهمية هذه الدراسة في النقاط التالية:

- (1) تساهم الدراسة في بناء رؤية أخلاقية واضحة في المحافظة على البيئة، ومن ثم الممارسة العملية على ضوءها في الميادين البيئية.
- (2) إن جانب الاهتمام بالتربية البيئية وفي إطار إيجاد الحلول المناسبة للمحافظة على البيئة في حاجة لمثل هذه الدراسة للوقوف على مدى التأثير والتأثير بين التربية الأخلاقية الإسلامية والبيئة.
- (3) إن العناية الكبيرة والجدية -على المستوى الدولي- بتضمين المناهج التعليمية مضامين التربية البيئية بحاجة لمثل هذه الدراسة كذلك؛ لتنطلق في مشروع الإدماج والتضمين للقيم البيئية من أساس صحيح يقوم على رؤية أخلاقية إسلامية واضحة وشاملة.
- (4) توقف الدراسة على أهم المشكلات البيئية ومسبباتها الجوهرية، وهي الاضطرابات الأخلاقية في التعامل مع البيئة.
- (5) توقفنا هذه الدراسة على المعالجة الأخلاقية للمشاكل البيئية، وتقدم الرؤية الإسلامية في مدى فعالية هذا الأساس التربوي في ذلك.
- (6) تساهم الدراسة في علاج مشكلة ذات طابع إنساني عالمي.
- (7) توضح الدراسة أثر التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية، ومن خصائص هذه التربية الأخلاقية: الربانية، أي أنها من عند الله الذي يعلم سبحانه ما يصلح البشرية في الدنيا والآخرة، وهذه الخاصية أكسبت الموضوع أهمية حقيقية؛ إذ لا تنطلق في المعالجة من اجتهادات بشرية قابلة للصواب والخطأ؛ بل من حقائق ربانية ثابتة.
- (8) وأخيراً يأمل الباحث أن تستفيد البشرية جمعاء، وخصوصاً أمة الإسلام من هذه الدراسة سواء في مناهجها التعليمية ووسائل التربية، كالأُسرة والمدرسة والمسجد ومؤسسات المجتمع المختلفة، وبالأخص المعنية بالشأن البيئي.

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى محاولة تحقيق الأهداف التالية:

- (1) إبراز مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثره في التنمية البيئية.
- (2) التعرف إلى أهداف التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثرها في التنمية البيئية.
- (3) توضيح الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثره في التنمية البيئية.
- (4) بيان المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثرها في التنمية البيئية.
- (5) بيان الجزء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثره في التنمية البيئية.
- (6) الوقوف على أهم أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية، وأثرها في التنمية البيئية.

البيئية.

حدود الدراسة:

- (1) اقتصرت الدراسة على جانب التربية الأخلاقية من جوانب التربية الإسلامية المختلفة، وأثرها في

التنمية البيئية.

- (2) اقتصرت الدراسة على البيئة الطبيعية، وبيان أثر التربية الأخلاقية الإسلامية فيها.

وهذه الحدود الموضوعية لا تعني الانفصال المطلق بين التربية الأخلاقية الإسلامية وغيرها من الجوانب، ولا بين البيئة الطبيعية وغيرها؛ إذ التداخل وارد وبقوة إلا أن تركيز الباحث وتسلط جهده سيكون حول الموضوعات المحورية السابقة.

منهج الدراسة:

إن هذه الدراسة إظهار وتجميع وترتيب لحقائق ثابتة، وليست للتأكد من فروض محتملة شأنها في ذلك شأن أغلب الدراسات النظرية، ولذا سوف يستخدم الباحث -إن شاء الله- المنهج الوصفي التحليلي، وذلك لتحليل نصوص الكتاب والسنة الواردة في التربية الأخلاقية وترتيبها وتنظيمها موضوعياً في نفس المجال وبيان علاقتها (تأثيراً وتأثراً) بالتنمية البيئية. مع الأخذ بعين الاعتبار الإجراءات التالية:

- (1) عزو الآيات لسورها من القرآن الكريم.
- (2) عزو الأحاديث إلى مصادرها مع التخرج المختصر، وبيان حكمها إن كانت في غير الصحيحين.
- (3) اتباع في توثيق مادة الدراسة في الحاشية طريقة: منظمة اللغة الحديثة، والمعروفة اختصاراً بـ

(1) Modern Language Association (MLA).

مصطلحات الدراسة.

(1) التربية الأخلاقية الإسلامية: "بناء الأجيال المسلمة على نحو يلتزمون فيه بالسلوكيات الحسنة والخيرة، ويتركون السلوكيات القبيحة والشريرة في كل الظروف والأحوال"⁽²⁾. وهذا مقصود الباحث في هذه الدراسة، إلا أن رؤيته عالمية، فيمكن بناء أجيال العالم كلها على هذا الأساس.

(2) التنمية: يعني بها الباحث: الزيادة المدروسة في كم الأشياء وجودتها وفق المعايير والضوابط الشرعية والأخلاقية.

(3) البيئة: يعني بها الباحث: "الوسط أو المجال الذي يعيش فيه الإنسان فيتأثر به ويؤثر فيه"⁽³⁾.

(4) التنمية البيئية: يقصد الباحث بالتنمية البيئية: الجهود المبذولة للزيادة في استثمار البيئة مع المحافظة عليها والقدرة على حل مشكلاتها.

أو هي: عملية إنسانية شاملة تستهدف التحسين المستمر لاستثمار مكونات الأرض الطبيعية بما يعود بالنفع للبشرية جمعاء، وترك الاستثمارات الضارة. الدراسات السابقة.

هناك دراسات عامة في التربية البيئية، والتربية البيئية في الإسلام، ولكن لم يقف الباحث -وفي حدود علمه- على دراسة خاصة بأثر التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية، إلا أن هناك دراسة في القيم البيئية في الإسلام وهي دراسة:

عزيزة محمود عبد الحسيب رمال، بعنوان: (القيم البيئية في الإسلام ودور التربية الإسلامية في تنميتها -دراسة نظرية -)⁽⁴⁾.

استهدفت فيها الباحثة:

(1) الكشف عن القيم التي وضعها الإسلام لقضايا البيئة الخاصة بضبط صلة الإنسان بها في سبيل

(1) للتوسع حول تفاصيل هذه الطريقة، ينظر: دليل جامعة طيبة بالمدينة المنورة، وموقع: منديات اليسير للمكتبات وتقنية المعلومات، <http://www.alyaseer.net>.

(2) مقداد يالجن، مناهج البحث وتطبيقاتها في التربية الإسلامية، ص 134.

(3) زين الدين عبد المقصود، البيئة والإنسان، علاقات ومشكلات، ص 7-8.

(4) رسالة ماجستير من كلية التربية بالمدينة المنورة، جامعة الملك عبد العزيز، 1411هـ - 1991م.

تحقيق أهداف حياته باعتباره خليفة الله في أرضه.

(2) الإسهام في إبراز قيم الإسلام التي توجب حماية البيئة وصيانتها من التلوث والاستخدام السيئ

لمواردها.

(3) الكشف عن دور التربية الإسلامية في تنمية القيم البيئية في الإسلام لدى الإنسان المسلم؛

ليتشرها ويعكسها في سلوكه تجاه البيئة.

واستخدمت لتحقيق تلك الأهداف المنهج التحليلي الكيفي والمنهج الوصفي والمنهج المقارن.

وقد توصلت إلى نتائج من أهمها:

(1) أن معظم الدراسات البيئية الإسلامية وغير الإسلامية تكاد تتفق على أهمية تنمية القيم البيئية كأهم

عنصر من عناصر التربية البيئية.

(2) وبرز دور التربية البيئية في محاولة لتحسين سلوك الإنسان البيئي بطريقة تؤكد على ضرورة العناية

والاهتمام والالتزام بالعلاقة المتبادلة المثمرة بينهما.

(3) أن التربية الإسلامية تؤكد على ضرورة تحسين علاقة الإنسان بالبيئة عن طريق التقيد بالعلاقة

المتبادلة بينهما طبقاً لما جاء به الخالق سبحانه الذي خلق الإنسان والبيئة.

(4) أن علاقة الإنسان بالبيئة ليست علاقة عداوة وصراع وتحد، وليست علاقة سيطرة وعنف مدمر

لها؛ بل إن العلاقة القائمة بينهما كما تحددها الشريعة الإسلامية هي علاقة صداقة وانسجام ووثام وترايط

وتجاوب.

(5) أن القيم البيئية الإسلامية تكاد تنحصر في أربعة أبعاد رئيسة متكاملة فيما بينها، وتشمل كلا من

قيم المحافظة، وقيم الاستغلال، وقيم التكيف والاعتقاد، وقيم الجمال، التي تتجه جميعها نحو تحقيق هدف مشترك

وهو تحسين العلاقة الرابطة بين الإنسان والبيئة.

وأوصت الباحثة بناء على النتائج المتوصل إليها في دراستها بعدة توصيات، من أهمها:

(1) ضرورة توعية أفراد الأسرة بأهمية حماية البيئة والمحافظة عليها.

(2) ضرورة إعداد المعلم إعداداً بيئياً جيداً.

(3) ضرورة الاهتمام بمنهج التربية البيئية في المراحل التعليمية المختلفة.

(4) زيادة الاهتمام بنشر جمعيات بيئية متعددة سواء حكومية أو أهلية.

(5) استغلال وسائل الإعلام المختلفة في بث التوعية البيئية عبر وسائلها المرئية والمسموعة.

الفرق بين الدراسة الحالية والدراسة السابقة:

الدراسة السابقة في القيم البيئية والتي تعني: "مجموعة من الأحكام المعيارية المنبثقة من الأصول الإسلامية، التي تكون بمثابة موجّهات لسلوك الإنسان تجاه البيئة، تمكنه من تحقيق وظيفة الخلافة في الأرض"⁽¹⁾.

هذا على مفهوم الدراسة السابقة للقيم، أما الدراسة الحالية ففي التربية الأخلاقية وأثرها في البيئة، وبما أن هناك تداخلاً بين الأخلاق والقيم يصعب التفرقة بينهما بدقة، فهي كلها موجّهة لسلوك الإنسان، فإنه يمكن إبراز الفروق الدقيقة بين الدراسة السابقة والدراسة الحالية في النقاط التالية:

(1) دراسة الباحثة في القيم البيئية نفسها ثم دور التربية الإسلامية في توجيهها.

أما الدراسة الحالية ففي التربية الأخلاقية الإسلامية عموماً وأثرها في البيئة، استثماراً ومحافظة، وحلاً للمشكلات الطارئة.

(2) دراسة الباحثة هي دراسة نظرية طبعاً، ولكنها في القيم التطبيقية العملية الموجهة لسلوك الإنسان نحو البيئة من وجهة نظر إسلامية.

أما الدراسة الحالية فهي ذات زاويتين:

زاوية نظرية فلسفية تناولت فلسفة التربية الأخلاقية في الإسلام، الإلزام، والمسئولية، والجزاء.

وزاوية تطبيقية ركزت على أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية مع بيان العلاقة التأثيرية الإيجابية بين الجانبين الفلسفي والعملي كوحدة، وبين البيئة الطبيعية وهي كوكبنا الأرضي بكل مكوناته التي يتفاعل معها الإنسان سلباً أو إيجاباً.

هذا وقد استفاد الباحث من الدراسة السابقة في بعض النصوص من الكتاب والسنة الواردة في البيئة.

خطة الدراسة:

- مقدمة.
- مشكلة الدراسة.
- تساؤلات الدراسة.
- أهمية الدراسة.
- أهداف الدراسة.
- حدود الدراسة.

(1) عزيزة محمود. القيم البيئية في الإسلام ودور التربية الإسلامية في تميمتها، (رسالة ماجستير). المدينة المنورة: جامعة الملك عبد العزيز- كلية التربية، 1991م. ص 100.

- منهج الدراسة.
- مصطلحات الدراسة.
- الدراسات السابقة.
- خطة الدراسة.

الفصل الأول: مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية والتنمية البيئية والعلاقة بينهما.

المبحث الأول: مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية.

المبحث الثاني: مفهوم التنمية البيئية.

المبحث الثالث: العلاقة بين الأخلاق والبيئة.

المبحث الرابع: أهداف التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

الفصل الثاني: الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثره في التنمية البيئية.

المبحث الأول: مفهوم الإلزام الخلقي.

المبحث الثاني: مصادر الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

المبحث الثالث: خصائص الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

الفصل الثالث: المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

المبحث الأول: مفهوم المسؤولية الخلقية.

المبحث الثاني: معايير المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

المبحث الثالث: المسؤولية الأخلاقية البيئية.

الفصل الرابع: الجزاء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثره في التنمية البيئية.

المبحث الأول: مفهوم الجزاء الخلقي.

المبحث الثاني: أنماط الجزاء في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

الفصل الخامس: أهم أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

المبحث الأول: الإيمان وأثره في التنمية البيئية.

المبحث الثاني: العدل وأثره في التنمية البيئية.

المبحث الثالث: الرحمة وأثرها في التنمية البيئية.

الخاتمة

- ملخص نتائج الدراسة.
- التوصيات.

• المقترحات.

• فهرس الموضوعات.

الفصل الأول: مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية والتنمية البيئية والعلاقة بينهما.

المبحث الأول: مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية.

أولاً: الأخلاق في اللغة.

الأخلاق لغة: جمع خُلُق -بضم الخاء واللام-.

ومادة الكلمة (خ ل ق) كما يقول ابن فارس: تدور معانيها في الأصل الوضعي العربي على معنيين:

تقدير الشيء، وملاسته، ثم بين أن الخلق يرجع للأصل الأول، فقال: "... ومنه الخلق، وهي السجية؛ لأن صاحبه قد قدر عليه"⁽¹⁾.

وقال الراغب: "الخلق والخلق في الأصل واحد؛ لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور

المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة"⁽²⁾.

ويطلق الخلق ويراد به الدين كذلك قال ابن منظور: "الخلق هو الدين والطبع والسجية..."⁽³⁾.

ثانياً: الأخلاق في الاصطلاح العام.

الأخلاق في الاصطلاح العام، أو المفهوم التجريدي هي: انعكاسات تصرف الإنسان سلباً كان

أم إيجابياً، قال الماوردي: "هي غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتُظهر بالاضطرار"⁽⁴⁾.

وهذا التعريف مطابق لمعنى السلوك الإنساني العام، وعليه فالأخلاق: "كل ما يتصف به الإنسان

من صفات حميدة أو مذمومة، فإذا كانت حميدة سميت معالي الأخلاق أو فضائل الأخلاق، وإن كانت

ذميمة سميت رذائل الأخلاق أو منكرات الأخلاق"⁽⁵⁾.

وعلى هذا المفهوم العام قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَّمَ وَمَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَيَكْرَهُ

سَفْسَافَهَا»⁽⁶⁾.

(1) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، 2/213-214.

(2) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، ص 158.

(3) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، 10/86.

(4) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. تسميل النظر وتعجيل الظفر، ص 5.

(5) خالد الحازمي. التوجيه الإسلامي للتنشئة الخلقية بين الأسرة والمجتمع، (رسالة دكتوراه). المدينة المنورة: الجامعة

الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين، 1996م. ص 74.

(6) الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الجامع الصغير للسيوطي، مج 2 ص 123. ح (1797).

ثالثاً: الأخلاق في النظريات الفلسفية المعاصرة.

يتضمن (مصطلح الأخلاق morals) في الاتجاه المعاصر للتربية الأخلاقية معنى السلوك، أما صفات (أخلاقي moral وغير أخلاقي immoral) فتشير إلى السلوك المقبول والسلوك غير المقبول⁽¹⁾. ومعايير قبول الأخلاق وعدم قبولها يحددها المجتمع وتتجسد فيما يسمى بالقواعد الأخلاقية moral rules والقواعد الأخلاقية تهتم بشكل رئيسي بصيانة الثقة والمساعدة المتبادلة والعدالة في العلاقات الإنسانية⁽²⁾.

رابعاً: الأخلاق في الإسلام.

إذا أطلقت الأخلاق في الإسلام فهي تنسحب على الجانب الايجابي من السلوك الإنساني، والايجابية هنا يقررها الوحي الإلهي، والفطر والعقول السليمة، ويسمى التعامل الحسن، سواء مع الخالق أو مع الذات، أو مع الآخرين من بشر وحيوان وبيئة طبيعية عامة. ولذا فالأخلاق الإسلامية هي: "مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الوحي؛ لتنظيم حياة الإنسان وتحديد علاقاته بغيره على نحو تحقيق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه"⁽³⁾.

ومما ورد في هذا المعنى قوله تعالى في النبي ﷺ {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلْيٍ عَظِيمٍ} ⁽⁴⁾، أي: الأدب العظيم⁽⁵⁾.

خامساً: مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية.

سبق تعريف الأخلاق، أما التربية بالمفهوم التجريدي فهي: "بلوغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"⁽⁶⁾. والتربية الإسلامية هي: "إعداد المسلم إعداداً كاملاً من جميع النواحي في جميع مراحل نموه للحياة الدنيا والآخرة في ضوء المبادئ والقيم وطرق التربية التي جاء بها الإسلام"⁽⁷⁾.

(1) ماجد عرسان الكيلاني. اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

(3) مقداد يالجن. التربية الأخلاقية الإسلامية، ص 75.

(4) القلم: 4.

(5) الطبري. محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، 13/28.

(6) البيضاوي. ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 3/1.

(7) مقداد يالجن. أهداف التربية الإسلامية وغاياتها، ص 20.

وليتفق التعريف مع عالمية التربية الإسلامية يمكن أن يقال: (إعداد الإنسان) بدل (إعداد المسلم).

وبناء على تعريف الأخلاق والتربية عموماً والتربية الإسلامية، فإن مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية هي: "بناء الأجيال المسلمة على نحو يلتزمون فيه بالسلوكيات الحسنة والخيرة، ويتركون السلوكيات القبيحة والشريرة في كل الظروف والأحوال"⁽¹⁾.

ولتحقيق عالمية التربية الأخلاقية الإسلامية يمكن أن يقال: "إعداد الإنسان على نحو يلتزم فيه بالسلوكيات الخيرة، ويترك السلوكيات الشريرة في كل الظروف والأحوال".

المبحث الثاني: مفهوم التنمية البيئية.

أولاً: مفهوم التنمية.

التنمية في اللغة العربية: مصدر على وزن تفعلة، ومادة الفعل (ن م وحرف معتل). قال ابن فارس في دلالة المادة: "النون والميم والحرف المعتل أصل واحد يدل على ارتفاع وزيادة. ونمى المال ينمي: زاد. ونمى الخضاب ينمي وينمو، إذا زاد حمرةً وسواداً. وتنمى الشيء: ارتفع من مكان إلى مكان"⁽²⁾.

والتنمية في المفهوم العام مصطلح جديد ظهر في الغرب كمصطلح علمي عام 1949م، وكان خاصاً بالمجال الاقتصادي، ثم تطور ليشمل الجوانب الإنسانية كافة⁽³⁾.

ومن ثم تعددت تعاريفه تبعاً لتعدد المجالات الإنسانية، والخلفيات الفكرية والثقافية، إلا أن تلك التعاريف مجملها تفتق على أن التنمية تعني الزيادة، ومن تعاريفها: "التحريك العلمي المخطط لمجموعة من العمليات الاجتماعية والاقتصادية من خلال عقيدة معينة؛ لتحقيق التغيير المستهدف بغية الانتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة مرغوب فيها"⁽⁴⁾.

وليتفق تعريف التنمية مع مقاصد التربية الأخلاقية الإسلامية يمكن أن يقال: الزيادة المدروسة في كم الأشياء وجودتها وفق المعايير والضوابط الشرعية والأخلاقية الإسلامية.

(1) المؤلف نفسه. مناهج البحث وتطبيقاتها في التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 134.

(2) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 479/5.

(3) موقع إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>، الجمعة، 2010/4/1م.

(4) نبيل السمالوطي. علم اجتماع التنمية - دراسة في اجتماعيات العالم الثالث -، ص 12.

ثانياً: مفهوم البيئة.

مصطلح البيئة لم يستخدم في اللسان العربي؛ بل جاء من مادته (بوا) يقال: تبوأ منزلاً، أي نزلته. والمبأة منزل القوم في كل موضع⁽¹⁾.

والبيئة (environment) بالمعنى الاصطلاحي هي: الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان فيتأثر به ويؤثر فيه⁽²⁾.

وهناك علاقة واضحة بين هذا المفهوم والمادة اللغوية العربية؛ بل المفهوم العربي للمادة أدق بحيث يعني تهيئة المكان الصالح المناسب⁽³⁾، ومنه قوله تعالى {وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً}⁽⁴⁾، أي أرشده إلى مكانه وسلمه له وأذن له ببنائه⁽⁵⁾.

واستخدم القرآن الكريم للدلالة على الوسط الذي يعيش فيه الإنسان مؤثراً ومتأثراً لفظ (الأرض) قال تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا}⁽⁶⁾.

وعلى هذا فالبيئة تنسحب على مجموعتين رئيسيتين من المكونات: المكون الطبيعي، والمكون البشري، وهو المفهوم الذي تبناه مؤتمر استكهولم عام 1972م حيث يقول: إنها -البيئة- كل ما يحيط بالإنسان سواء أكان من عمل الطبيعة أو من صنعه هو⁽⁷⁾.

ثالثاً: أنماط البيئة.

أنماط الوسط الذي يعيش فيه الإنسان (البيئة) عموماً نمطان:

(1) البيئة الطبيعية: وتمثل في أشياء فيزيائية، كالطقس، والضغط الجوي، والهواء والماء، وأشياء عضوية، كالنبات والحيوان، وهذه المكونات تتكامل فيما بينها وتتناسق، ويؤثر بعضها في بعض⁽⁸⁾.

(1) الجوهري. إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، 37/1.

(2) زين الدين عبد المقصود. البيئة والإنسان، مرجع سابق، ص 7-8.

(3) حسين مصطفى غانم. الإسلام وحماية البيئة من التلوث، ص 13.

(4) الحج: 26.

(5) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، 425/4.

(6) الأعراف: 56.

(7) حسين مصطفى غانم. الإسلام وحماية البيئة من التلوث، مرجع سابق، ص 15-16.

(8) المصدر نفسه. ص 17.

فمثلاً حرارة الشمس تُبَخِّرُ مياه المسطحات المائية ويتحول البخار إلى سحب تسوقه الرياح إلى الأرض الميته، فينزل مطراً ينبت الزرع والثمار غذاء للكائنات الحية، وكل ذلك بأمر الله سبحانه. قال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ} (1).

(2) البيئة المشيدة: وتسمى أيضاً البشرية والحضارية (2)، وتشمل الإنسان ومُنجزاته الصناعية والاقتصادية التي طورها داخل البيئة الطبيعية (3).

رابعاً: التنمية البيئية في الإسلام.

التنمية البيئية بالمفهوم العام هي: "تحقيق درجة من الإدراك والفهم بمشكلات البيئة والتوازن البيئي والعلاقات المتداخلة بين عناصر النظام البيئي، وتكوين اتجاهات عقلية ومبادئ للحفاظ على البيئة واستغلال مواردها بعقلانية، واكتساب مهارة اتخاذ القرار وحل المشكلات البيئية وصيانتها والاستغلال الرشيد لمواردها بما يضمن تحسين نوعية ومستوى المعيشة، والعيش في وفاق مع البيئة" (4).

واسترشاداً بهذا التعريف يمكن أن تعرف التربية البيئية في الإسلام بأنها: "تحقيق درجة من الإدراك والوعي بالقيم البيئية، وحسن استثمار عناصر البيئة بما يحقق الخير للبشرية جمعاء، والقدرة على علاج المشكلات البيئية الطارئة وفق المنهج الإسلامي".

المبحث الثالث: العلاقة بين الأخلاق والبيئة.

خلق الله البيئة للإنسان وسخرها له، واستخلفه فيها وحمله أمانة الحفاظ عليها وتنميتها، ومن ثم فإن أي تطور سلمي أو إيجابي يحدث في البيئة فهو انعكاس للسلوك البشري، والعلاقة التأثيرية التآثرية متبادلة بين الإنسان ومحيطه البيئي، ويمكن تلخيص هذه العلاقة في النقاط التالية:

أولاً: أثر الأخلاق في البيئة.

عندما تلاحظ البشرية التلوث البيئي الهائل للبيئة، فإنها تدرك بكل جلاء أن السلوك الإنساني كان وراءه، والعكس صحيح، فظواهر الرقي البيئي النافع أيضاً يفتخر الإنسان بإحداثه.

والتربية الإسلامية ربطت في عدة مواقف بين الأخلاق والبيئة من حيث تأثير الأخلاق في البيئة.

(1) السجدة: 27.

(2) حسين مصطفى غانم. الإسلام وحماية البيئة من التلوث، مرجع سابق، ص 14.

(3) زين الدين عبد المقصود. البيئة والإنسان، مرجع سابق، ص 7-8.

(4) سمير عبد الوهاب الخويت . التربية وتحديات التنمية البيئية في دول الخليج العربية، مجلة كلية التربية بالمنصورة، مرجع

سابق، ع 31 ماي 1996م ص 123.

قال تعالى: {وَأَنْ لَّوِ اسْتَفْتَمُوا عَلَى الطَّرِيفَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا} ⁽¹⁾، فهنا ربط بين استقامة البشرية، وحصول البركة في البيئة التي عمروها، وقال سبحانه: {وَأَخْسِ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} ⁽²⁾، فكان الإحسان ينتج عدم الإفساد في الأرض. ويقول ﷺ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرِبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ» ⁽³⁾.
ففي الإيمان أو ضعفه وهو من أصول الأخلاق في الإسلام يؤدي إلى ظهور مشاكل الزنا، وهو يؤدي إلى انتشار الأمراض بين البشرية، وربما تنتقل حتى للكائنات الحية الأخرى، كما أن شرب الخمر له آثاره السلبية على البيئة أيضا.

ثانياً: أثر البيئة في الأخلاق.

البيئة الطبيعية تؤثر في الخلق الإنساني كذلك كما ذكر ذلك ابن خلدون ⁽⁴⁾، وأكدته الدراسات الحديثة، حتى ظهر فرع جديد من فروع علم النفس هو علم النفس البيئي، والذي يدرس علاقة الإنسان بالبيئة من حيث تأثير المناخ والبيئة في الشخصية الإنسانية.
ظهر ذلك خلال نظرية المجال لكيرت ليفين في الأربعينيات من القرن العشرين (1890 - 1947) وعمله على الجماعات البشرية وحراكها، كما اهتمت مدرسة الجشطالت الألمانية في علم النفس بتأثير البيئة على السلوك، ومن أنصارها كهلر وكوفكا ⁽⁵⁾.
ويؤيده ما جاء في السنة النبوية قوله ﷺ: «رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوُ الْمَشْرِقِ، وَالْفَخْرُ وَالْخِيْلَاءُ فِي أَهْلِ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ، وَالْفَدَّادِينَ أَهْلُ الْوَبْرِ، وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَمِّ» ⁽⁶⁾.

(1) الجن: 16.

(2) القصص: 77.

(3) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب المظالم، الباب الثلاثون: باب النهي بغير إذن صاحبه، ص 400. ح: (2475)

(4) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، ص 86.

(5) عبدا لرحيم محمد العيوي موقع البيئة الخط الأخضر. <http://greenline.com> الاثني 2010/3/28م

(6) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مرجع سابق، كتاب بدء الخلق، الباب الخامس عشر: باب خير مال المسلم غم يتبع بها شعف الجبال، ص 549. ح: (3301)

قال بعض شراح الحديث: "وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ سَبَبَ سَكِينَتِهِمْ لَضَعْفِهَا وَقِلَّةِ اسْتِعَانَةِ أَهْلِهَا بِهَا فِي مُحَارَبَةِ عَدُوٍّ وَمَنَاوَأَتِهِ، فَرَعِبُوا فِي الْمُسَالَمَةِ، وَتَخَلَّقُوا بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَالْكَفِّ عَنِ الْأَذَى"⁽¹⁾.
ويؤيده قوله ﷺ: «وَصَلُّوا فِي مَرَاكِحِ الْغَنَمِ، فَإِنَّهَا هِيَ أَقْرَبُ مِنَ الرَّحْمَةِ»⁽²⁾.

ثالثاً: أثر الأخلاق الإسلامية في البيئة.

الأخلاق الإسلامية تؤثر تأثيراً إيجابياً مطلقاً على البيئة؛ لأنها كلها خيرة، يقول ﷺ «إِنْ قَامَتْ السَّاعَةُ وَيَدُ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةً، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ»⁽³⁾، ففي هذا الحديث روح الأمل المرتبط بالإيمان وأثره في الاستثمار البيئي النافع.

وجاء في صحيح البخاري في كتاب الحِثِّ والمِزَارَةِ منظومة من الأخلاقيات البيئية المتكاملة في الاستثمار البيئي التي تضع ضوابط إنسانية للاستثمار البيئي تحافظ على البيئة وحقوق الآخرين، وخص الإمام البخاري لذلك باباً مستقلاً فقال: "باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به"⁽⁴⁾.

وأبو بكر الصديق رضي الله عنه أقرب الصحابة للنبي ﷺ وأكثرهم تأثيراً بسيرته كان إذا بعث جيوشه للشام يوصي قائدهم بقوله: «لَا تَقْتُلَنَّ صَبِيًّا، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا كَبِيرًا هَرِمًا، وَلَا تَقْطَعَنَّ شَجَرًا مُثْمَرًا، وَلَا تُخْرِبَنَّ عَامِرًا، وَلَا تَعْقِرَنَّ شَاةً وَلَا بَعِيرًا إِلَّا لِمَا كَلَّ، وَلَا تُغْرِقَنَّ نَخْلًا، وَلَا تَحْرِقَهُ، وَلَا تَغْلُلْ، وَلَا تَجْنُبَنَّ»⁽⁵⁾.

وسياتي مزيد بيان في الفصل الخامس.

رابعاً: أثر مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

مفهوم التربية الأخلاقية الإسلامية يؤسس لبيئة نقية صالحة، ويعطي للبشرية المعايير الصحيحة لاستثمار البيئة الاستثمار الأمثل، والمحافظة عليها من التلوث؛ لأنه -أي: المفهوم- يعتمد على أساسين رئيسين: المنفعة الحقيقية للجميع، أي المصلحة الشاملة، في الاستثمار البيئي، وترك كل ما يضر بالبيئة ومصالح البشرية.

(1) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة، 290/7.

(2) ابن حنبل، أحمد. المسند، 174/34. ح (20557).

(3) المصدر نفسه. 296/20. ح (12981).

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مرجع سابق، كتاب الحِثِّ والمِزَارَةِ، الباب الثاني: ص 372-373.

(5) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. المصنف، 378/11-379، كتاب البر، الباب الخامس والتسعون: باب من ينهى قتله في الحرب.

قال تعالى: {هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ} ⁽¹⁾، فكل وسيلة تؤدي إلى الإعمار والتنمية الحقيقية فهو مرغوب وأخلاقي.

وقال سبحانه: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} ⁽²⁾.

فكل وسيلة تضر بالبيئة وبمكوناتها الأساسية، التوازن البيئي، والحياة الفطرية، أو يضر بالبشرية فهو غير أخلاقي وغير مرغوب فيه، وينال من يعتمد ذلك جزاءه الدنيوي والأخروي. المبحث الرابع: أهداف التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية. تُدرس الأهداف من عدة زوايا، وفي هذه الدراسة أخذت من الزوايا التالية: أولاً: الأهداف الوجدانية. (الروحية)

ويعنى في هذه الدراسة بالأهداف الوجدانية الجانب النفسي بوجه عام، وهي التي تتعلق بالحب والتقبل، ومن هنا فإن التربية الأخلاقية الإسلامية تسعى أن يصبح الإنسان محباً للخير، متقبلاً له مدافعاً عنه.

ويؤثر هذا الهدف العام المكون من عدة تفاعلات ومكونات ومؤثرات في التنمية البيئية من حيث يصبح الإنسان محباً للبيئة، ومقدراً لها فهي خلق الله ونعمته، فيسعى لاستثمارها على ضوء الوحي والحفاظ عليها من الأضرار والشور في شتى المجالات.

ثانياً: الأهداف المعرفية (العقلية).

الأهداف المعرفية عموماً تستهدف العقل البشري، وتنويره بالعلم النافع، ومعرفة آيات الله المشهودة والمقروءة؛ ليصبح الإنسان فاهماً فلسفة الوجود والكون والحياة، ومدركاً العلاقات الرابطة بينها.

ويؤثر هذا في التنمية البيئية من حيث:

(1) فهم العلاقة بين البيئة والإنسان.

(2) فهم البعد الديني في العلاقات البيئية والإنسانية.

(3) فهم الاستثمار البيئي الأمثل.

(4) إدراك مفاهيم وأبعاد الضرر البيئي، وبالتالي استثمار البيئة استثماراً نافعاً للجميع وصيانتها من

الدمار.

(1) هود: 61.

(2) الأعراف: 56.

ثالثاً: الأهداف المهارية (المادية).

الأهداف المهارية تُعنى ببناء الجانب العملي والمهني لدى الإنسان، والهدف الوجداني والمعرفي يؤديان إلى مهارة يمتلكها المرء في مجال معين. وهذا الهدف يؤثر في التنمية البيئية من حيث استثمار البيئة استثماراً ذكياً متوازناً، يوازي بين المصالح والمفاسد، فليس من المهارة تحقيق قدر من التطور الصناعي، وتدمير قدر كبير من مقدرات البيئة وطاقاتها.

فالتربية الأخلاقية الإسلامية تستهدف إعمار الأرض بواسطة الإنسان وتنميتها من خلال وسائل لا تضر بالبيئة ولا بمكوناتها الطبيعية والبشرية.

الفصل الثاني:

الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثره في التنمية البيئية

المبحث الأول: مفهوم الإلزام الخلقي.

أولاً: المفهوم اللغوي للإلزام الخلقي.

مادة الكلمة في اللغة العربية على رأي ابن فارس أصل واحد يدل على مصاحبة الشيء بالشيء، يقال: لزمه الشيء يلزمه⁽¹⁾.

ومنه الإيجاب والثبوت والدوام، يقال: لزم الشيء لزوماً ثبت ودوام. وألزم الشيء: أثبته وأدامه. وألزم فلاناً الشيء: أوجبه عليه. والتزم الأمر أوجبه على نفسه⁽²⁾.

ثانياً: المفهوم العام للإلزام الخلقي.

الإلزام الخلقي بالمفهوم العام هو: "تكليفٌ ممن هو قادر على الأمر والنهي ثم مجازاة المكلف على موقفه من ذلك التكليف"⁽³⁾.

ثالثاً: الإلزام الخلقي في بعض النظريات الفلسفية.

يعرف الإلزام الخلقي في بعض النظريات الفلسفية: بأنه "ما ينبغي عمله دون قسر أو إرغام"⁽⁴⁾.

رابعاً: مفهوم الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية.

(1) ابن فارس. أحمد، معجم مقاييس اللغة. مرجع سابق، 245/5.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط، ص 823.

(3) عبد الله بن محمد العمرو. الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية (مسكويه وابن القيم نموذجاً)، ص 260.

(4) جميل صليبا. المعجم الفلسفي ص 209 (بتصرف).

الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية هو: "أمر بالفضيلة الخلقية بمعنى وضع تشريع خلقي، وتكليف الإنسان الأخذ به والعمل بمقتضاه، مع مسؤوليته على هذا التكليف، وجزاء متوافق مع موقفه منه" (1).

وبناء على هذا التعريف فالإلزام الخلقي أمر رباني، ويقابله نهي رباني عن سلوك خلقي معين. والأوامر الشرعية ثلاثة أقسام:

(1) أمر يقتضي الجوب مثل قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ

الرَّكَعِينَ} (2).

(2) أمر للنذب. مثل قوله ﷺ: «أَفْشُوا السَّلَامَ» (3).

(3) أمر للإباحة (4) مثل قوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (5).

والنواهي قسمان:

(1) منهي عنه حرام، مثل قوله سبحانه: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} (6).

(2) منهي عنه مكروه، مثل قوله ﷺ: «لَا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذِكْرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يُولُ وَلَا يَتَسَخَّ مِنْ الْخَلَاءِ

بِيَمِينِهِ وَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ» (7).

ومن المسلمات أن مأمورات الله مصالح محضة، وما نهى عنه شر محض.

خامساً: أثر مفهوم الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

الإلزام الخلقي مصدره الله سبحانه كما سيأتي توضيحه، وهو أوامر ونواهي، وهي خاصة المتعلقة

بالشأن البيئي لها أثر في التنمية البيئية، من حيث أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما يحقق مصالح العباد، وينهى عما فيه مفسادهم. وخصوصاً ما يتعلق بالبيئة.

(1) عبد الله بن محمد العمرو. الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية، مرجع سابق، ص 260.

(2) البقرة: 43.

(3) مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. كتاب الإيمان، الباب الثالث والعشرون، ص 44. ح: (194)

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، 452/2.

(5) المائدة: 2.

(6) الأعراف: 56.

(7) مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. مرجع سابق، كتاب الطهارة، الباب الثامن عشر: باب النهي عن الاستنجاء

باليمين، ص 126. ح: (613)

كما أن الإلزام بهذا المفهوم له قوة الإلزام لا الاختيار في المحافظة على البيئة واستثمارها الاستثمار الخالي من الدمار والفساد، قال تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} ⁽¹⁾

فهذا نهي من الله بعدم الإفساد في الأرض، ويقابله الإصلاح والإعمار، وهو نهي ملزم، يضع الإنسان في إطار المسؤولية الخلقية المباشرة في التعامل مع البيئة.

المبحث الثاني: مصادر الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

هناك اتجاهات مختلفة في مصادر الإلزام الخلقي وتتكامل حول اتجاهين رئيسين:

(1) الاتجاه الخارجي، أي يرجع سلطة الإلزام إلى مصادر خارجية، فذهب (أوجست كونت) و(دوركهايم) و(ليني بريل) وغيرهم إلى أن الجماعة هي مصدر الإلزام الخلقي ⁽²⁾.

وذهب رجال اللاهوت أمثال (أمبروز) و(القديس أوغسطين) و(توما الأكويني) إلى أنه الدين ⁽³⁾.

(2) الاتجاه الذاتي: أي يرجع سلطة الإلزام إلى ذات الإنسان، ولهذا الاتجاه ثلاثة أبعاد هي:

البعد العقلي، ومن أنصاره (صمويل كلارك) و(ولاستون).

البعد الوجداني، أو الحاسة الخلقية، ومن أنصاره (هاتشيسون) و(آدم سميث) و(جان جاك روسو).

الاتجاه البرجماتي المنفعي، أي أن الإنسان بطبيعته يسعى لما يجد فيه لذته، ويتجنب ما فيه ألمه وشقاءه ⁽⁴⁾.

(1) الأعراف: 56.

(2) مقداد يالجن. علم الأخلاق الإسلامية، ص 232.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

أما التربية الأخلاقية الإسلامية فصدر الإلزام الخلقي واحد يتمثل في الوحي الإلهي، وما يتفرع عنه، وهي كالتالي:

أولاً: القرآن الكريم.

وهو أصل التشريع الأخلاقي والإلزام الخلقي، وبقية المصادر مستمدة منه وراجعة إليه؛ لأنه كلام رب العالمين، فيه الهدى والنور للبشرية جمعاء قال تعالى: {لَنْ هَذَا أَلْفُرْعَانِ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَفْوَمٌ} (1).

وقال سبحانه: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِيناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} (2).

وأهمية هذا المصدر للتنمية البيئية أن التشريع الخلقي يعبر عن كلمة الله، والإرادة الإلهية للبشرية في علاقات الإنسان المتعددة، وخصوصاً العلاقة البيئية.

وإذا كان الإلزام من عند الله فإن البشرية المتبصرة تتقبل الإلزام الإلهي المتمثل في الأوامر والنواهي بكل طاعة واستسلام، وممارسة عملية تترجم ذلك التقبل إلى عمل حقيقي يني البيئة ويحافظ عليها من الدمار وفق الإرادة الإلهية.

قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} (3).

ويخاطب البشرية جمعاء لتقبل التشريع الخلقي الإلهي فيقول عز من قائل: {إِسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ} (4).

فالخطاب في الآية كما قال أهل التفسير موجه للكافرين برسالة الإسلام، يدعوهم سبحانه للاستجابة للحق (5).

(1) الإسراء: 9.

(2) النحل: 89.

(3) الأحزاب: 36.

(4) الشورى: 47.

(5) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، مرجع سابق، 43/25.

ثانياً: السنة.

السنة: هي مجموع أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وتقريراته، وجميع مواقفه الضمنية استحساناً أو رفضاً⁽¹⁾. وعلماء الإسلام متفقون على أن السنة النبوية مصدر ثان للتشريع الإسلامي ومنه الخلق⁽²⁾. وفي السنة النبوية زيادة توضيح وتفسير لما في القرآن الكريم، كما في سيرته ﷺ الممارسة العملية للتوجيهات الإلهية، مما يعطي للبشرية الفرصة؛ بل والمعرفة اللازمة لتطبيق الشريعة، فهو القدوة والمثل الأعلى للبشرية.

قال تعالى: {لَفَذَ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ} ⁽³⁾.

والتعامل مع السنة من حيث الاعتقاد والامثال هو نفسه التعامل مع القرآن الكريم بشرط صحتها سنداً ومتناً.

إلا في جانب الحفظ والتلاوة فيمكن روايتها بالمعنى على قول كثير من أهل العلم، في حين لا يجوز ذلك في القرآن باتفاق⁽⁴⁾، كما أن القرآن يتعبد بمطلق تلاوته، بخلاف السنة⁽⁵⁾.

وقد أكد القرآن الكريم على مصدرية السنة للإلزام الخلق في قوله سبحانه: {وَمَا آتَايَكُمْ الرَّسُولَ فَاخْذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} ⁽⁶⁾، وقوله سبحانه: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً} ⁽⁷⁾.

ونفس أثر القرآن الكريم في التنمية البيئية ينسحب هنا على السنة، وفي السنة زيادة اكتساب المهارة في التعامل البيئي، بفعل الاقتداء بالتطبيق العملي للنبي ﷺ في علاقاته المختلفة وخصوصاً مع البيئة. ومن أبسط الأمثلة أن النبي ﷺ كان يستتر في قضاء حاجته حضراً وسفراً⁽⁸⁾ تربية للأمة على حفظ البيئة العامة، كما وجه الأمة لذلك بالقول فقال: «اتَّقُوا اللَّعَانِينَ» قَالُوا: وَمَا اللَّعَانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟

(1) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب: عبد الصبور شاهين، ص 37 (حاشية).

(2) المصدر نفسه. (متن).

(3) الأحزاب: 21.

(4) محمد سنان سيف. أصول الفقه الإسلامي، ص 73.

(5) المصدر نفسه. ص 24.

(6) الحشر: 7.

(7) النساء: 65.

(8) ينظر: مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. مرجع سابق كتاب الطهارة، باب التستر عند البول، ص 151. ح: (774)

قَالَ: «الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ، أَوْ فِي ظِلِّهِمْ»⁽¹⁾، ولهذه التوجيهات الأخلاقية بعدها البيئي، فهل إفرازات البشر العضوية الطبيعة أخطر في الإذابة من الغازات والتفاريات السامة؟ وفي الاستثمار البيئي فقد غرس ﷺ⁽²⁾، وحلب الشياه⁽³⁾، وغير ذلك من المواقف السلوكية النبوية ذات الأبعاد البيئية.

ثالثاً: الإجماع.

والإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع⁽⁴⁾، وذلك بعد وفاته ﷺ⁽⁵⁾. وهذا الاتفاق لا يعتبر ولا يكون مصدراً للإلزام إلا إذا كان مرده إلى مجموع الوثائق القرآنية والنبوية الصحيحة، ودراستها دراسة ناضجة، وبناء عليها يتم الاتفاق على الفكرة المعينة⁽⁶⁾، وهذا فالإجماع مستمد من الكتاب والسنة.

والقرآن الكريم أمر باتباع الإجماع بهذه المواصفات فقال سبحانه: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} ⁽⁷⁾. وبهذا فإن أثره في التنمية البيئية لا يخرج عما ذكر في القرآن والسنة، ويعطيه بعداً أعمق من حيث اتفاق الفهم على الحكم المعين.

هذا وهناك مصادر أخرى مثل القياس، والمصالح المرسلّة المعتمدة، وسد الذرائع وكلها ترجع إلى المصادر السابقة.

المبحث الثالث: خصائص الإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

أولاً: إمكانية العمل: وفي ذلك يقول سبحانه: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} ⁽⁸⁾.

(1) ابن حنبل، أحمد. المسند، مرجع سابق، 443/14. ح: (8853). وجاء في هامشه: (إسناده صحيح).

(2) ينظر: الألباني محمد بن ناصر الدين. مختصر الشمائل المحمدية، ص 31-32. ح: (18).

(3) ينظر: ابن حنبل: أحمد. المسند، مرجع سابق، 549/34. ح: (21071) وجاء في هامشه: (ضعيف).

(4)

(5) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع في أصول الفقه، 177/1.

(6) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 47.

(7) النساء: 115.

(8) البقرة: 286.

وهذا ذو دلالة واضحة على أن الأوامر الأخلاقية والنواهي التي تقابلها التي جاءت في القرآن الكريم في مكنة الإنسان وباستطاعته الامتثال لها.

وأثر هذه الخاصية في التنمية البيئية واضح، فإن الإنسان بمقدوره الامتناع عما يؤدي البيئية أو يدمرها، ويرجع الإقدام والإحجام في ذلك إلى اختيارات الشخص وهواه أو اختيار المجتمع أو المؤسسة وهواها؛ لأنها مكونة من مجموعة أشخاص طبعاً.

فبمقدور المؤسسات والدول الكف عن التسبب في تلويث البيئة بالصناعات المضرة، والاكتفاء بالنافع، وإن أدت تلك الصناعات إلى تلبية حاجات تحسينية أو كجالية للإنسان وحقت له لذة عاجلة. فبالإمكان الكف عن سباق التسلح النووي، والالتزام بالتربية الأخلاقية الإسلامية في ترك الاستثمار في الضار وبالضار، فما أمر به الأخلاق القرآني بمقدور البشرية امتثالها بلا حرج ولا تفويت مصلحة، وكذلك النواهي.

ثانياً: اليسر العملي: ليس الإلزام الخلقي في التربية الإسلامية ممكن الامتثال فحسب؛ بل هو ميسور، باستطاعة الإنسان الامتثال له بدون ألم أو إكراهات، وهذا ما يؤكده قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} ⁽¹⁾ ويقول سبحانه {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} ⁽²⁾. وعن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: «مَا خَيْرَ رَسُولٍ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَمْرٍ قَطُّ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا» ⁽³⁾.

وجاءت آية تين أكثر المفصلة في اليسر بين الشريعة الأخلاقية الإسلامية والديانات الأخرى فقال سبحانه: {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا} ⁽⁴⁾.

وهذا اليسر للإلزام الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية يسد الذرائع أمام الإنسان ومعاذيره الواهية في عدم الاستطاعة للامتثال، ولذلك قيمة قوية ومؤثرة في التنمية البيئية، فهل يستطيع إنسان أن يعلن صادقاً أنه لا يستطيع أن يمتثل الأخلاق الإسلامية وخصوصاً تلك التي لها علاقة بالبيئة؟

(1) البقرة: 185.

(2) الحج: 78.

(3) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مرجع سابق كتاب المناقب، الباب الثالث والعشرون: باب صفة النبي p، ص 597، ح: (3560)

(4) البقرة: 286.

هل يستطيع ملوثو البيئة ومفسدوها أن يعلنوا أنهم لا يستطيعون التوقف عن صناعة أسلحة الدمار والتلوث، أو رمي النفايات في البحار والصحاري ومواطن مخلوقات الله؟ لا يستطيعون ادعاء ذلك بالفعل؛ لأن الاستجابة لأوامر الله ونواهيه والتي تمثل التربية الأخلاقية الإسلامية ميسور سهل التطبيق.

ثالثاً: التدرج: وهو من مظاهر اليسر العملي، ومعنى ذلك أن التربية الأخلاقية الإسلامية في جانب الإلزام راعت الظروف الإنسانية الزمنية والمكانية والثقافية، فيمكن على سبيل المثال الامتناع عن سلوك معين وفق تدرج معين، يدل على ذلك نظرياً حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ تَزَلَّ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ تَزَلَّ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا»⁽¹⁾.

وشرب الخمر عادة سيئة وخلق مضر بالصحة الخاصة والعامة، ومن حيث التطبيق فنفس العادة السيئة حُرمت في الإسلام بالتدرج بدأ بقوله تعالى: {يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} ⁽²⁾، ثم: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْبَغٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} ⁽³⁾ إلى قوله عز وجل: {يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْثَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} ⁽⁴⁾، مراعيًا بذلك أحوال الناس وظروفهم وعاداتهم الموروثة.

وأهمية هذه الخاصية في التنمية البيئية تتجلى في أمور منها:

(1) يعكس التدرج اليسر في تطبيق الخلق الإسلامي وخصوصاً ما له علاقة بالتنمية البيئية، وفي الحقيقة كل الخلق الإسلامي له دور بيئي إيجابي؛ لأن مكارم الأخلاق تستهدف إصلاح الأرض في كل مستوياتها.

(2) يعطي التدرج للبشرية فرصة للتجارب في الاستثمار البيئي واختبارها، فإذا أدت تجربة معينة نتائج إيجابية طورت التجربة إلى ما هو أفضل، وإذا أعطت نتائج سلبية أمكن التوقف عنها والبحث عن بديل لها غير مضر بالبيئة.

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مرجع سابق، كتاب فضائل القرآن، الباب السادس: باب تأليف القرآن، ص 895-896. ح: (4993)

(2) النساء: 43.

(3) البقرة: 219.

(4) المائدة: 90.

(3) كما أن التدرج له دور في علاج المشكلات البيئية بالتدرج، فربما لا تستطيع البشرية علاج مشكلة بيئية معينة بشكل فوري، ولكن التدرج يعطيها الفرصة للتخطيط للتخلص من المشكلة تدريجياً. وفي قمة كوبنهاجن الأخيرة حول الأرض طرحت أفكار تتناغم والتدرج في معالجة المشكلات البيئية من حيث التمويل وموضوعات المشكلات المطروحة للمعالجة⁽¹⁾.

(4) والتدرج كذلك يراعي الضرورة التي ربما تلجئ الإنسان إلى تعامل سيئ مع البيئة، ولكن بدافع الضرورة، والضرورة في التشريع الأخلاقي الإسلامي تعني: "بُلُوغُ الْإِنْسَانِ حَدًّا إِنْ لَمْ يَتَنَاوَلَ الْمَنْعُ هَلَكٌ أَوْ قَارِبٌ، كَالْمُضْطَرِّ لِلْأَكْلِ وَاللَّبْسِ بِحَيْثُ لَوْ بَقِيَ جَائِعًا أَوْ عُرْيَانًا لَمَاتَ أَوْ تَلَفَ مِنْهُ عَضْوٌ"⁽²⁾، وبذلك فهي تقدر بقدرها، أي إذا زال الضرر زال معه السلوك الأخلاقي، ومثل لذلك بأكل الميتة، والتداوي بالخمر وغير ذلك.

وفي المجال البيئي فقد يحتاج مثلاً لقطع غابات من أجل استيعاب النمو الديموغرافي المتزايد، ولكن يجب أن يؤخذ ذلك على قدر الضرورة المحتاج إليها، ومن هنا فرق العلماء بين الضرورة، والحاجة، والمنفعة، والزينة، والفضول⁽³⁾.

ويؤخذ بالضرورة فقط من هذه المراتب في الاستثمار البيئي الضار، وكمن صناعة بيئية ضارة لا تدخل إلا في الزينة والفضول.

رابعاً: الثواب الأخروي: الحياة في التربية الأخلاقية الإسلامية لا تقتصر على الدنيا فقط؛ بل هي حياة ثانوية، أما الحياة الحقيقية فهي الحياة الأخروية الأبدية قال تعالى: {وَمَا هَذِهِ إِلَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوَ وَلَعِبٌّ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}⁽⁴⁾.

والحيوان: مبالغة في الحياة، أي الدائمة والمستمرة وغير منقطعة⁽⁵⁾.

وقال سبحانه: {وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى}⁽⁶⁾، وامثال أوامر الله في الدنيا هو الاستثمار الأمثل للسعادة الأخروية.

(1) موقع إسلام أون لاين. <http://www.islamonline.net> الخميس، 2010/3/31م

(2) الزركشي، بدر الدين بن محمد. المنشور في القواعد، 319/2.

(3) المصدر نفسه.

(4) العنكبوت: 64.

(5) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، 69/5.

(6) الأعلى: 17.

وأثر هذه الخاصية في التنمية البيئية أن الحفاظ على البيئة ليس لمصلحة دنيوية عاجلة فحسب؛ بل يدخر ثوابه للدار الآخرة، والعكس صحيح، يقول ﷺ: «دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا، فَلَمْ تُطْعِمَهَا، وَلَمْ تَدْعَهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ»⁽¹⁾، ودخل رجل الجنة في حسن معاملته لكلب بسقياه⁽²⁾.

وبهذا التفكير يكون الحفاظ على البيئة أعمق وأشمل وأكثر إيجابية وتاجا.

الفصل الثالث: المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.

مدخل:

يرتبط بفكرة الإلزام ناتجان يستلزم أحدهما الآخر بدوره، ويؤيده ويدعمه، هما فكرة المسؤولية وفكرة الجزاء، والواقع أن هذه الأفكار الثلاثة يأخذ بعضها بحجز بعض ولا يقبل الانفصام⁽³⁾.

فما هي المسؤولية الخلقية وما أثرها في التنمية البيئية؟ وفي المباحث التالية الإجابة عن هذا التساؤل: المبحث الأول: مفهوم المسؤولية الخلقية.

أولاً: المفهوم العام للمسؤولية.

المسؤولية في المفهوم العام تعني: "كون الفرد مكلفاً بأن يقوم ببعض الأشياء وبأن يقدم عليها حساباً إلى زيد من الناس"⁽⁴⁾.

وهذه المسؤولية متولدة من الإلزام، وهي نفسها نوع خاص من الإلزام⁽⁵⁾.

ثانياً: المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية.

المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية هي: "تحمل الشخص نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العملية (السلوكية والخلقية) الإيجابية والسلبية أمام الله في الدرجة الأولى، وأمام ضميره في الدرجة الثانية وأمام المجتمع في الدرجة الثالثة"⁽⁶⁾.

وهذا يستلزم وجود الجهة التي تحمّل الإنسان المسؤولية، تجاه ما التزم به، وفي التربية الأخلاقية الإسلامية فالمحْمل للمسؤولية هو الله سبحانه وتعالى على ما تقرر في الإلزام، قال تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مرجع سابق، كتاب بدء الخلق، الباب السادس عشر: ص 551. ح: (3318)

(2) ينظر: المصدر نفسه. كتاب المساقاة، الباب التاسع: باب فضل سقي الماء، ص 380. ح: (2363).

(3) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 136.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) مقداد يالجن. علم الأخلاق الإسلامية، مرجع سابق، ص 252.

أَلَا مَانَّةٌ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ بِأَبْيَسٍ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشَقُّفَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَنُ⁽¹⁾،
والأمانة هنا كما قال المفسرون: تعم جميع وظائف الدين.

ويؤيده الحديث الذي في المستدرک عن ابن عباس قال: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ بِأَبْيَسٍ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشَقُّفَ مِنْهَا} قَالَ: " قِيلَ لِأَدَمَ أَتَأْخُذُهَا بِمَا فِيهَا، فَإِنْ أَطَعْتَ
غَفَرْتُ، وَإِنْ عَصَيْتَ حَذَرْتُكَ؟ قَالَ: قَبِلْتُ. قَالَ: فَمَا كَانَ إِلَّا كَمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ
حَتَّى أَصَابَ الذَّنْبَ"⁽²⁾.

وهناك من فسر الأمانة بالصدق في الكلام، والعمل الصالح الخير، وأن يتم ذلك بروح الطاعة
والتقوى⁽³⁾.

ثالثاً: أثر مفهوم المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

يمكن توضيح أثر مفهوم المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية في التنمية البيئية من خلال النقاط التالية:
(1) يوقف التعريف الإنسان على ثلاث جهات تحمله المسؤولية: الله سبحانه وهو الأصل، فله الخلق
والأمر سبحانه، ثم الضمير، ثم المجتمع.

ولو وعى الإنسان هذه الجوانب في تعامله مع البيئة، فإنه يدرك أنه مسئول أمام الله في تدميره
للبيئة وسيجازى على فعله لا محالة في الدنيا أو في الآخرة، وهذا يدفع نحو تعامل مسئول مع البيئة، ومن
الأمثلة التطبيقية على هذا الأثر ما رواه الإمام البخاري رحمه الله تعالى: «عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّهُ
دَخَلَ عَلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، وَغُلَامٌ مِنْ بَنِي يَحْيَى رَابِطٌ دَجَاجَةٌ يَرْمِيهَا، فَشَى إِلَيْهَا ابْنُ عُمَرَ حَتَّى حَلَّهَا، ثُمَّ
أَقْبَلَ بِهَا وَبِالْغُلَامِ مَعَهُ فَقَالَ: أَزَجُّوْا غُلَامَكُمْ عَنْ أَنْ يَصْبِرَ هَذَا الطَّيْرَ لِلْقَتْلِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «نَهَى أَنْ تُصْبِرَ بَهِيمَةٌ أَوْ غَيْرُهَا لِلْقَتْلِ»⁽⁴⁾.

(1) الأحزاب: 72.

(2) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. المستدرک على الصحيحين، 422/2، كتاب التفسير، تفسير سورة الأحزاب، وقال:
هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي.

(3) مقداد يالجن. علم الأخلاق الإسلامية، مرجع سابق، ص 254.

(4) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب الذبائح والصيد، الباب الخامس والعشرون: باب ما
يكره من المثلة والمصورة والمجثمة، ص 982.

كما أن الضمير الإنساني يوقف الإنسان عند حد إنساني أخلاقي يراعي فيه مكونات البيئة، ويحفظها من التدمير أو يتجنب التدمير، والحس الإنساني المشترك يزجره عن التعدي على البيئة التي هي من الحقوق العامة في الغالب.

وأما المجتمع فيمكن زجر المتلاعبين بالبيئة المفسدين فيها إما بالقوانين الصارمة، أو اللوم المجتمعي الملقى على ملوثي البيئة، وقد شاهد العالم في قبة كوبنهاجن الأخيرة كيف كان اللوم المجتمعي حاضراً في تلك القمة، وكان إلقاء المسؤوليات بين الأطراف، وتبادل الاتهامات بين الدول بشأن تلويث البيئة حاضرة كذلك⁽¹⁾، مما يؤكد أهمية المجتمع مؤسسات ودولا في التنمية البيئية.

واستحضار الإنسان لهذه الجوانب مجتمعة (الله جل في علاه) (الضمير) (المجتمع) يعطيه القوة في اعتماد سلوك أخلاقي مسئول في التعامل مع البيئة.

(2) كما أن المفهوم يحمل الإنسان مسؤولية كل أعماله الايجابية والسلبية، الصغيرة والكبيرة، وهذا يؤجل السلوك الإنساني في الأعمال التي لم تتحدد مشروعيتها إلى حين تبين مشروعيتها وخيريتها، فلا يغامر بمستقبل البشرية بمجرد نظرية علمية أو فكرة توصل إليها، ولو أخذت الصناعات الحديثة وبشكل جماعي وملزم ومسئول بهذه الاعتبار لما حدث هذا الدمار الهائل للبيئة، والذي بدأ يكلف البشرية جهداً اقتصادياً وبشرياً وبيئياً، فطالما تمسكت الدول بالمصالح الاقتصادية في تدمير البيئة، والآن أصبحت تتحمل مسؤولية تلك المصالح بالإتفاق على ما أفسدوه من البيئة رجاء إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

(3) والمفهوم كذلك يضع الإنسان المدمر للبيئة أمام ثلاث حقوق ضيعها حق الله، وحق النفس، وحق الآخرين من أبناء كوكبه الأرضي.

المبحث الثاني: معايير المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية
التربية الأخلاقية الإسلامية تمتاز بالدقة في فلسفتها النظرية والتطبيقية، ومن ثم وضعت معايير معينة لتحمل المسؤولية وهي:

أولاً: الأهلية: وجاء في هذا المعيار قوله ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبُرَ»⁽²⁾.

(1) موقع إسلام أون لاين. <http://www.islamonline.net> الخميس، 2010/3/31م

(2) أبو داوود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داوود، ص 656. كتاب الحدود، الباب السادس عشر: باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً. ح: (4398). وقال الألباني: (صحيح).

وفي رواية: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»⁽¹⁾.

ولكن لا يفهم من وجود الطفل مع الصنفين أنه مهمل في الشريعة الإسلامية؛ بل له نظامه الخاص المتكامل، وتقرر في حقه ومن منظور التربية الأخلاقية الإسلامية كل مستويات النظرية الأخلاقية الإسلامية، الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، إلا أنها لا توجه لهم مباشرة وهم في مرحلة الطفولة؛ بل توجه لآبائهم، والحكام، والأساتذة، والرؤساء، أي إلى الأمة بأكملها، فهي التي على كاهلها تقع مهمة تربيته، وتقويمهم، حتى تظهر بأقصى درجات التوافق مع القاعدة⁽²⁾. وتدرس هذه الأحكام في الكتب الفقهية تحت أبواب الحجر⁽³⁾.

ثانياً: العلم بالأخلاق التكليفية: وفي هذا المعيار يقول سبحانه: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} ⁽⁴⁾. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَمِ يَهُودِيٍّ، وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»⁽⁵⁾.

ثالثاً: الحرية الإرادية: يقول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»⁽⁶⁾.

رابعاً: الإمكانية: قال تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ

حَرَجٌ} ⁽⁷⁾

خامساً: أثر معايير المسؤولية الخلقية في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

(1) المصدر نفسه. ص 656-657، ح: (4401).

(2) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 166-167.

(3) ينظر على سبيل المثال: صالح بن فوزان بن عبد الله آل فوزان. الملخص الفقهي، 74-73/2.

(4) الإسراء: 15.

(5) مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد p إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ص 76، ح: (386).

(6) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، 659/1. كتاب الطلاق، الباب السادس عشر: باب طلاق المكره والناسي،

ح: (2043) وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه 347/1.

(7) النور: 61.

لهذه المعايير أثار في التطبيق العملي للتنمية البيئية استثماراً ومحافظة منها:

(1) تؤكد هذه المعايير على مسؤولية الإنسان نحو البيئة من حيث إنها واقعية يسهل تطبيقها وتفصلها عن المثالية المحضة كما أنها تعطي المسؤولية مرونة زمانية ومكانية للتطبيق، فهي تراعي أحوال الإنسان وظروفه ومن ثم تقطع المعاذير الواهية التي ربما يتمسك بها ملوثو البيئة من ادعاء المصالح والضرورة في تدمير البيئة.

(2) تشجع هذه المعايير الإنسان على مراعاة مسؤوليته نحو البيئة من حيث أنه إنسان مكرم فالتكريم مرتبط بالتكليف، والتكليف نعمة لأنه دال على التشريف وشكر النعمة يقتضي القيام بالمسؤولية، فنعمة العقل وسلامة الحواس والأمن المتوفر للتطبيق العملي للمحافظة على البيئة دوافع قوية وحوافز للإنسان ألا يفسد في الأرض وإلا عد في صف المجانين.

(3) مراعاة الضرورة وقدرها في الاضطراب الموضوعي للاستثمار المضر بالبيئة

المبحث الثالث المسؤولية الخلقية البيئية

إن المسؤوليات التي تحملها الإنسان في الأزل تنعكس إيجاباً على البيئة ومنها:
أولاً: تحمل الإنسان لأمانة العبادة:

العبادة: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الباطنة والظاهرة"⁽¹⁾.

فالعبادة ليست مقتصرة على الصلاة والزكاة والصيام والحج والذكر بل هي تتعدى ذلك لتشمل الأعمال الخيرة في حياة الإنسان كلها، أي التنمية الشاملة للبيئة ومكوناتها عبادة⁽²⁾، إذا ما صاحبها نية التعبد، لقول الرسول ﷺ: «لا أجر إلا عن حسبة ولا عمل إلا بنية».

وقد تحمل الإنسان هذه الأمانة في الأزل، قال تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} ⁽³⁾.

قال السعدي في تفسيره: "فجميع ما أوجبه الله على عبده أمانة"، كما أن العبادات الكبرى في الإسلام لها أبعاد بيئية واضحة، ففي الصلاة: الطهارة والنظافة، وترشيد استهلاك المياه، وفي الزكاة الاستثمار الأمثل للبيئة، من حيث أداء حقوق الآدميين الضعفاء مما يقلل الجريمة ويضعفها والفساد في الأرض عموماً، والصيام مدرسة للتحمل، والالتزام والتقوى مما يؤثر إيجابياً على سلوك الإنسان في التعامل

(1) ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم، العبودية، ص 5

(2) عمر بن العربي أمشار. المضامين التربوية المستنبطة من سورة النمل، (رسالة ماجستير). المدينة المنورة: الجامعة

الإسلامية - كلية الدعوة، 1426هـ - 1427هـ. ص 89.

(3) الأحزاب: 72.

البيئي، كما أنه -أي الصيام- تعقبه زكاة الفطر، وفيها مراعاة حقوق الآخرين ومشاعرهم مما يبعدهم عن الجريمة كما تقدم في الزكاة.

وفي الحج الممارسة العملية ونموذج مصغر للحفاظ على البيئة؛ بل يمكن اعتبار الحج مدرسة للحفاظ على البيئة، فالدخول في النسك، وحرم مكة والمدينة، ينعان الاحتطاب والصيد البري، أو قطع الشجر وقتل الحيوان إلا ما فيه ضرر. قال تعالى: {وَحَرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا} (1).

ثانياً: تحمل الإنسان لأمانة الإعمار البيئي: الإعمار مصطلح شرعي يرادف التنمية الشاملة، وهو ينسحب على البيئة بكل مكوناتها الطبيعية والبشرية استثماراً وحفاظة، وهو تكليف وتشريف أشار إليه قوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَبَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (2). وقال سبحانه: {هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ} (3).

الفصل الرابع:

الجزء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثره في التنمية البيئية
الجزء: هو الوحدة الأخيرة في ثلاث الإلزام والمسؤولية والجزاء، فعندما ندعى لسلوك معين ونستجيب بنعم فذلك إلتزام والتزام، وبمجرد ما نستجيب أو نرفض تحمل المسؤولية، وأخيراً وعلى إثر هذه الاستجابة يقوِّم الداعي أو الملزم أو القانون موقفنا حياله فيجازه (4).
ونسبة الجزء للخلق ذوو زاويتين: جزاء على خلق امتثالاً أو رفضاً، وجزاء بخلق يكتسبه الإنسان من التزاماته، والقيام بمسؤولياته.

وفي كلتا الزاويتين فإنه (الجزء الخلقي) ذو أثر واضح في التنمية البيئية تبعاً لآثار الإلتزام والمسؤولية، فما هو الجزء في التربية الأخلاقية الإسلامية وما أثره في التنمية البيئية؟ الإجابة عن هذه التساؤلات في المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الجزء الخلقي.

أولاً: المفهوم اللغوي.

(1) المائدة: 96.

(2) الإسراء: 70.

(3) هود: 61.

(4) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 245.

الجزاء في اللغة العربية مصدر، ومادته اللغوية (ج زي) وتدل هذه المادة على عدة معان منها: المكافأة على الشيء، يقال: جَزَيْتُ فلاناً أَجْزِيَهُ جزاءً، وجازيته مجازاةً.⁽¹⁾ ومنه ما جاء في القرآن الكريم: {وَأَمَّا مَنْ - أَمَرَ وَعَمِلَ صَلَاحاً فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى} ⁽²⁾، وقال سبحانه: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ} ⁽³⁾.

ثانياً: المفهوم الفقهي والقانوني.

الجزاء في الفقه الإسلامي هو: "ما حدده الشارع من ثواب وعقاب، أو أناط تحديده إلى إمام مجتهد في مقابل عمل كلف المسلم بفعله أو تركه"⁽⁴⁾. وفي القانون فالجزاء: "الأثر المادي الزاجر الذي تلحقه سلطات الدولة بالفرد، لمخالفته القاعدة القانونية"⁽⁵⁾.

والقاعدة القانونية بمجملها ما تلزم به الدولة أفراد الرعية⁽⁶⁾.

ثالثاً: مفهوم الجزاء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية.

يمكن تعريف الجزاء في التربية الأخلاقية الإسلامية بأنه: أثر مادي أو معنوي دينوي أو أخروي يلحق الإنسان حيال التزامه بالسلوكيات الأخلاقية الملزمة من قبل الشارع سلباً أو إيجاباً. المبحث الثاني: أنماط الجزاء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية. بما أن الجزاءات هي في الحقيقة على السلوك والأخلاق الإنساني صح نسبة الجزاء للأخلاق. وكما سبق فالجزاء الخلقي يشمل معنى الجزاء على الخلق وبخلق. والأنماط عموماً هي: أولاً: الجزاء الخلقي.

هناك جدل فكري في نسبة الجزاء للأخلاق⁽⁷⁾، وباعتبارات السابقة ليس هناك حرج في تلك النسبة، والجزاء الخلقي إجمالاً ذو مكونين يؤثر الأول في الثاني بالترتيب. الأمر الأول: اللذة الضميرية والراحة النفسية من تطبيق سلوك إيجابي ما، أو تأنيب الضمير والقلق النفسي من ترك سلوك معين وارتكاب منه في الشرع.

(1) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 455/1.

(2) الكهف: 88.

(3) النساء: 123.

(4) أحمد بن عبد العزيز بن محمد الحليبي. المسؤولية الخلقية والجزاء عليها دراسة مقارنة، ص 365.

(5) أحمد سلامة، وحدي عبد الرحمن. الوجيز المدخل لدراسة القانون، ص 26.

(6) سمير الجنزوري. الأسس العامة لقانون العقوبات، ص 103.

(7) ينظر: محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 245 وما بعدها.

الأمر الثاني: يترتب على اللذة الضميرية والراحة النفسية الثبات على السلوك الخير، والاستقرار عليه والزيادة في ممارسة السلوكيات الحسنة. ويترتب على التأنيب الضميري والقلق النفسي محاولة التوبة من السلوكيات الخاطئة المضرة، ويفترض هنا في التوبة تدخل الجهد⁽¹⁾ قال تعالى: {وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً آيَةً الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}⁽²⁾، وعدم التوبة يؤدي إلى سلوك خاطئ جديد، ومن صفات الخيرين كما قال تعالى: {وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ}⁽³⁾، وحل ذلك الإمام الغزالي بحس فقهي فقال: "فهما وقع العبد في ذنب، فصار الذنب نقدا والتوبة نسيئة كان هذا من علامات الخذلان"⁽⁴⁾. وفي التربية الأخلاقية الإسلامية يقصد بالتوبة موقف للإرادة ينظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلى في الأفعال لا في اتخاذ خط سلوك جديد فحسب، ولكن أيضاً في إعادة تجديد البناء الذي تهدم بصورة منهجية⁽⁵⁾، ولذا نجد في القرآن بالإضافة إلى التوبة الإصلاح، والتقوى والإحسان مثل قوله تعالى: {بِمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ} ⁽⁶⁾، فهي مجموع الشروط التي جعلها ضرورة لكسب الغفران الموعود⁽⁷⁾، وتأتي التوبة بعمليتان إيجابيتان هما: إصلاح الماضي وتنظيم مستقبل أفضل⁽⁸⁾.

ثانياً: الجزاء الإلهي.

الجزاء الإلهي من حيث النوع، ثواب وعقاب، ومن حيث الزمن دنيوي وأخروي، وبحسب درجة المسؤولية قليل وكثير⁽⁹⁾. وبالجمله فالمحسن يجازى على إحسانه في الدنيا والآخرة، أو يؤجل للآخرة فقط باعتبار أنها خير وأبقى.

(1) المصدر نفسه. ص 250.

(2) النور: 31.

(3) آل عمران: 135.

(4) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، 45/4.

(5) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 252.

(6) المائدة: 39.

(7) محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 252.

(8) المصدر نفسه.

(9) مقداد يالجن. علم الأخلاق الإسلامية، مرجع سابق، ص 268.

وأما العقوبات فهي على حسب الذنب المقترف، وهي بالجملة.
(1) الذنب في حق الله سبحانه، وفيه درجات:
(أ) الكفر والشرك، وهذا لا يغفر وصاحبه يعاقب بالنار خالداً فيها.
(ب) الردة، الكفر بعد إسلام، وهذا يعاقب في الدنيا بالقتل.
(ج) الكبائر، فإن كانت من ذوات الحدود حد صاحبها في الدنيا، وإلا كان أمرها لله، إن شاء غفر وإن شاء عذب.
(2) الذنب في حق الآخرين.
وهذا بالجملة لا يغفر إلا بالتحلل من صاحب الحق، وهو درجات كذلك على:
(أ) إن كان من ذوات الحدود حد صاحبها في الدنيا، كالقتل، ما لم يعف صاحب الحق فلا يقتل.

(ب) وإن كان غير ذلك، فيقتص من صاحبه في الآخرة، ما لم يسمح المظلوم، كالغيبه.
ثالثاً: الجزء الاجتماعي.
والجزء الاجتماعي نوعان:
(1) المادي: وهو ما يقرره المجتمع من عقاب للمنحرف، ومكافأة للمستقيم الصالح⁽¹⁾، ومرجعية الفساد والصالح في الإسلام: الوحي (القرآن والسنة)، وفي المجتمعات الأخرى: المجتمع والقواعد الأخلاقية.
(2) الجزء الأدبي: وهو يتلخص في رفع درجة الصالح، وانحطاط درجة المنحرف المفسد⁽²⁾ في المجتمع المحلي، والعالمي في ظل العولمة وتقارب وتواصل المجتمعات.
رابعاً: الجزء الطبيعي.

وهذا الجزء راجع لقوانين الطبيعة نفسها، فمخالفة القوانين الطبيعية يجازى عليه غالباً بالأثر الطبيعي⁽³⁾، فمثلاً مخالفة قوانين الاستثمار الأمثل للبيئة من قبل الأفراد والدول قبل بجزء من نفس الطبيعة تمثل في تلوث الهواء، والاحتباس الحراري، والفيضانات، واختلال التوازن البيئي في كثير من المناطق. وهو كذلك جزاء إلهي دنيوي.

المبحث الثالث: أثر أنماط الجزاء في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

(1) المصدر نفسه، ص 285.

(2) المصدر نفسه، ص 286-287.

(3) المصدر نفسه، ص 284.

هذه الأنماط تتداخل فيما بينها وليست هناك فروق دقيقة في تمايزها، ومن ثم فإن آثارها تبعاً لها كذلك متداخلة.

ومن باب الترتيب نذكر آثارها مقسمة عليها وهي كالآتي:
أولاً: أثر الجزاء الخلقي في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.
للجزاء الخلقي أثر في التنمية البيئية، يمكن تلخيصه في الفقرات التالية:
(1) يعطي للمستثمر المثالي للبيئة والمحافظ عليها الشحنة لدفع طاقته الخيرة نحو الثبات، والاستمرار، والدفاع عنها بكل الوسائل والقدرات المتاحة لديه.

(2) يعطي الفرصة للموئي البيئة للتوبة من إذايتهم للبيئة، وبالتالي الإنسانية ومخلوقات الله في البيئة، والإقلاع عن إفسادها، والتحول إلى محافظ على البيئة مدافع على سلامتها.
ثانياً: أثر الجزاء الإلهي في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.
يمكن تجلية أثر هذا المكون من خلال النقاط التالية:

(1) يُكُون في الإنسان دافعا ذاتيا نابعاً من ضميره في الحفاظ على البيئة، ويستحضر الجزاء الأخروي للإفساد في الأرض، ويأخذ بعين الاعتبار حقوق الآخرين في البيئة التي يلوثها، والاقتصاص الأكيد منهم في الآخرة، ويستحضر قول النبي ﷺ «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ تَمَّ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ لِأَخِيهِ مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ»⁽¹⁾.
وهذا في الشخص الواحد فكيف بمن يدمر بيئة عدد من البشر ربما يعدون بالآلاف والملايين، أليس هذا من الدوافع المهمة للحفاظ على بيئة البشرية؟ كما أنه سبحانه وتعالى وعد المحافظين على البيئة بجزائهم الأكيد في الآخرة، إذا ما كانوا مؤمنين مسبقاً فقال تعالى: {تِلْكَ أَلْدَارُ الْآخِرَةِ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا} (2).

ومن عموم العلو والإفساد في الأرض: تلويث البيئة وتهديد حياة الملايين من البشرية.
(2) كما أن الجزاء الإلهي زاجر مؤثر للموئي البيئة، فالعقوبة الإلهية غير معلومة الأجل من حيث بدايتها فقد تكون في الدنيا، أو في الآخرة أوهما معاً، مما يجعل من يفكر في تلويث البيئة، يتخوف من عقاب الله المفاجئ فيما لو أقدم على الإفساد في الأرض، وخصوصاً في المجال البيئي.

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب المظالم، الباب العاشر: باب من كانت له مظلمة عند الرجل فخلها له هل يبين مظلمته؟، ص 395. ح: (2449)
(2) القصص. 83.

ثالثاً: أثر الجزاء الطبيعي في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

الجزاء الطبيعي جزاء الهي في الأصل مكون من الطبيعة الملوثة ذاتها، ويدخل في الجزاء من جنس العمل، كما قال تعالى: {تِلْكَ أَلْدَارُ الْأَخِرَةِ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا}، وأثره في التنمية البيئية أنه جزاء عاجل، يمكن تلمسه حتى ممن لا يؤمنون بالدين أصلاً؛ لأن مخالفة قوانين الطبيعة يستلزم الإخلال بتوازن قوانينها، وهذا يوسع من قاعدة الكم البشري المحافظ على البيئة مسلمين وغير مسلمين، وهذا الجزاء هو الذي حرك البشرية جمعاء للعمل على تفادي تدمير البيئة ومحاولة إصلاح ما أفسده السلوك البشري سلفاً.

رابعاً: أثر الجزاء الاجتماعي في التربية الأخلاقية الإسلامية في التنمية البيئية.

يفترض أن تكون هناك قوانين صارمة وشاملة للمحافظة على البيئة؛ لأنه كما يقول عثمان بن عفان رضي الله عنه: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"⁽²⁾.

وفي الجانب النفسي للجزاء الاجتماعي، فإن فقدان ملوثي البيئة لشخصيتهم داخل المجتمع المحلي والعالمي؛ بل وعلى المستوى التاريخي يفترض أن يحملهم على ترك تلويث البيئة التي هي حق البشرية جمعاء، وفي الآونة الأخيرة يلاحظ كيف يستقبل زعماء بعض الدول المتهمة بتلويث البيئة بالمظاهرات والغضب، والاستنكار، كما حدث في قمة كوبنهاجن الأخيرة⁽³⁾.

الفصل الخامس:

أهم أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية

تناولت الدراسة في الفصول السابقة النظرية الأخلاقية في التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية، وفي هذا الجزء الأخير تناول الجانب العملي الأخلاقي (الأخلاق العملية)، وبما أن الأخلاق العملية التفصيلية في التربية الأخلاقية الإسلامية كثيرة ستقتصر الدراسة على أهم الأصول الأخلاقية العملية، والتي يمكن إدراج أكثر من قيمة تحتها، فما هي أهم أصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية؟ وما أثرها في التنمية البيئية؟ وفي المباحث التالية بيان ذلك:

المبحث الأول: الإيمان، وأثره في التنمية البيئية.

(1) النساء. 123.

(2) ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف بن عبد الله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 1/118. وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية، 2/11.

(3) موقع وزارة الإعلام بدولة الكويت، <http://www.news.gov.kw> / الجمعة 2010/4/1م

أولاً: مفهوم الإيمان.

الإيمان في اللغة العربية: التصديق⁽¹⁾، وقيل: الإقرار⁽²⁾.

وفي الاصطلاح الصحيح: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح⁽³⁾.

وبناء على هذا التعريف للإيمان فإنه عملية تفاعل وتداخل فيها سلوكيات وجدانية وعقلية وعضوية تكون نتيجتها تكوين الإيمان بالله، قائماً على أربعة عناصر استناداً إلى نظرية الإمام ابن القيم -رحمه الله- وهي:

(1) تصديق الخبر.

(2) طاعة الأمر.

(3) دفع الشبهات.

(4) مجاهدة الشهوات⁽⁴⁾.

وإذا قورن بين هذا المفهوم للإيمان وهذه العناصر التي يقوم عليها يلاحظ علاقة واضحة بينها وبين نظرية التربية الأخلاقية التي سبق الحديث عنها، ففيه (الإيمان) إلزام والتزام، ومسؤولية، كما أن استيعاب الإيمان بهذا المفهوم (قول اللسان واعتقاد القلب وعمل الجوارح) يؤثر في السلوك الإنساني العام. وخصوصاً في المجال البيئي؛ لأنه يجعل الإنسان في قلب المسؤولية، ويجعل حفاظه على البيئة جزء من الإيمان، بخلاف لو فهم الإيمان على أنه قول اللسان فقط، أو اعتقاد القلب فقط⁽⁵⁾، فإنه لا يكون له ذلك الأثر في السلوك العملي؛ بل ربما دفع لاتجاه عكسي ضار بدعوى أن الإيمان في القلب، فلا داعي للعمل⁽⁶⁾.

ثانياً: فروع الإيمان وأثرها في التنمية البيئية.

الإيمان أصل الأخلاق كلها فهو شامل للسلوك الخير مع الخالق، ومع الملائكة، والأنبياء والمرسلين، وعباد الله الصالحين والبشرية جمعاء وكل مكونات البيئة. ويؤيد هذا قول الرسول ﷺ:

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، 1/224.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، 7/291، 638.

(3) المؤلف نفسه. العقيدة الواسطية مع شرح الهراس، ص 161.

(4) حسن بن علي بن حسن الحجاوي. الفكر التربوي عند ابن القيم، ص 197.

(5) ينظر تلك الأقوال في: محمد علي التهاوني. كشاف اصطلاحات الفنون، 1/137.

(6) للاستزادة في أثر المفاهيم الخاطئة للإيمان في السلوك الإنساني ينظر: عمر بن العربي أمانشار. المضامين التربوية المستنبطة من سورة النمل، مرجع سابق، ص 34-36.

«الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ - شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»⁽¹⁾.

ولهذه الفروع والشعب الإيمانية أثر في التنمية البيئية يمكن تلخيصها في الآتي:

(1) يجعل المحافظة على البيئة وتنميتها بالنافع جزءا من الإيمان، وتقدم في الحديث «إماطة الأذى عن الطريق» من الإيمان، وبهذا فهو دافع قوي للمحافظة على البيئة.

(2) يربط الإيمان بين المحافظة على البيئة والجزاء الأخروي، مثل عموم قوله سبحانه: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّمَّنْ ذَكَرَ آؤَانِثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ بَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} ⁽²⁾، فالإيمان يشمل كل الشعب، ومنها المحافظة على البيئة، وهذا يجعل المحافظة على البيئة مستمرة ومتجددة ما دام الإنسان متعلقا بالجزاء الأخروي.

(3) كما أن الإيمان يُكوّن قوة جماعية في المحافظة على البيئة، وذلك من خلال كثرة المؤمنين بالله والقيم والشعب الإيمانية، فتعم المحافظة رقعة جغرافية أوسع.

المبحث الثاني: العدل وأثره في التنمية البيئية.

أولاً: مفهوم العدل.

العدل في اللغة العربية مأخوذ من مادة (ع د ل) وتدل على أصلين صحيحين متقابلين كالمضادين كما يقول ابن فارس: أحدهما يدلُّ على استواء، والآخر يدلُّ على اعوجاج فالأول: العَدْل من النَّاس: المرضيُّ المستويُّ الطَّرِيقَةَ... فأما الأصل الآخر فيقال في الاعوجاج: عَدَل. وانعَدَل، أي انعرج ⁽³⁾، ثم ذكر شواهد لكلا الأصلين من الشعر العربي.

وفي الاصطلاح العام فهو: المساواة بين التصرف وبين ما يقتضيه الحق دون زيادة ولا نقصان ⁽⁴⁾. وقيل: إعطاء كل ذي حق حقه من غير إفراط أو تفريط ⁽⁵⁾.

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، وفضيلة الحياء، وكونه من الإيمان، ص 38-39. ح: (153)

(2) النحل: 97.

(3) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 246/4.

(4) عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني. الأخلاق الإسلامية وأسسها، 569/1.

(5) المصدر نفسه.

وخلاصة هذه التعاريف: أن العدل هو إعطاء الحقوق لأصحابها، سواء أكانت هذه الحقوق نفسية، كالتقدير وتحقيق الكرامة الإنسانية، أو فكرية، أو مادية، فكل ما هو حق للإنسان قرره الشرع أو المنطق أو العقل، فيجب أن يحصل عليه كاملاً.

ثانياً: أهمية العدل، ومشمولاته، وأثره في التنمية البيئية.

(1) أهمية العدل في حياة البشرية.

العدل من صفات الله سبحانه، وفيه تربية البشر على تحقيق العدل بينهم، وهو مما أمر الله به في عدة آيات كقوله سبحانه: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (1)، وعلى العدل قامت السماوات والأرض، وبه بعثت الرسل كلهم، كما قال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (2)، وهو شامل للحياة البشرية كلها، يشمل العدل في حق الله بالتوحيد، وفي حق النفس بالرعاية والصيانة وفي الأسرة، والمدرسة والمؤسسات العامة، وفي كل الظروف في السلم والحرب، مع الحيوان والجماد. ليست هناك أية وضعية زمنية أو مكانية سُمح فيها بالظلم وترك العدل في التربية الأخلاقية الإسلامية، حتى مع المخالفين، قال تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (3)، فهو بالمنظور التربوي الإسلامي قيمة تدور مع الإنسان بغض النظر عن أفكاره ومعتقداته وقناعاته؛ لأن استقامة حياة البشر متوقفة عليه، كما سبق في الآية: {لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (4)، ولم يحدد نوع الناس.

(2) مشمولات العدل.

يشمل العدل عدة فروع، منها الأمانة، والصبر، والصدق، والعفة، والتواضع وغيرها، ويمكن اعتبار كل سلوك يساهم في تحقيق حقوق الناس من فروع العدالة.

(3) أثر العدل في التنمية البيئية.

العدل بأهميته ومشمولاته له أثر واضح في التنمية البيئية يمكن توضيحه في الآتي:

(أ) يضبط العدل السلوك الإنساني تجاه البيئة بغض النظر عن الظروف المحيطة والزمان والمكان،

(1) النحل: 90.

(2) الحديد: 25.

(3) المائدة: 8.

(4) الحديد: 25.

وبذلك تتحقق الشمولية في المحافظة على البيئة والاستثمار الأمثل لها، فثلاً تنقلب الموازين والقيم لدى البشرية عند غياب العدل بالمفهوم الإسلامي في زمن الحروب والأزمات، فتستخدم الأسلحة المدمرة للإنسان والبيئة، وتدمر البنى التحتية لما بناه الآخرون، ويهلك الحرث والنسل كما هو مشاهد، وهذه السلوكيات المدمرة للبيئة محرمة في التربية الأخلاقية الإسلامية؛ لأنها غير عادلة، فمن المبادئ الإسلامية {وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ} (1)؛ لأنه ليس من العدل ومن وصايا أبي بكر الصديق رضي الله عنه للجيوش الإسلامية في حروبها: «وَلَا تَهْتُلُوا كَبِيرًا هَرَمًا، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا وَلِيدًا، وَلَا تُخْرِبُوا عُمَرَاءًا، وَلَا تَقَطُّوا شَجَرَةً إِلَّا لِنَفْعٍ، وَلَا تَعْقِرُنَّ بَهِيمَةً إِلَّا لِنَفْعٍ، وَلَا تَحْرِقَنَّ نَخْلًا، وَلَا تُغْرِقَنَّ، وَلَا تَغْدِرْ، وَلَا تَمِثْلْ، وَلَا تَجْبُنْ، وَلَا تَغْلُ».

(ب) كما أن شمولية مجالات العدل في التربية الأخلاقية الإسلامية وخصوصاً في المجال الإنساني والبيئي، يرسخ في الذهن التعامل مع مخلوقات الله وفق هذا المفهوم الشامل؛ لأن صيانة البيئة والعدل فيها وفي مكوناتها هو عدل مع الإنسان نفسه؛ لأن العوائد الإيجابية والسلبية للبيئة نتيجة التعامل الإيجابي أو السلبي تمس الإنسان في حياته الاجتماعية والصحية والاقتصادية.

المبحث الثالث: الرحمة وأثرها في التنمية البيئية.

أولاً: تعريف الرحمة.

الرحمة في اللسان العربي من مادة (رح م) وهي كما يقول ابن فارس: أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة. يقال من ذلك رحمه يرحمه، إذا رقه له وتعطف عليه. والرحم والمرحمة والرحمة بمعنى (2).

وفي الاصطلاح فقد عرفها الجرجاني بقوله: "إرادة إيصال الخير" (3).

وهذا التعريف التربوي للجرجاني لا يقف في تصور الرحمة عند حد الشعور بالألم للآخرين؛ بل لا بد من عمل ملهوس يترجم العاطفة الرقيقة إلى عمل نافع إيجابي.

ثانياً: أهمية الرحمة.

الرحمة صفة لله، وبرحمته المطلقة يرحم العباد، ويعفو ويصفح سبحانه وتعالى، قال تعالى: {كَتَبَ

رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرِّحْمَةَ} (4).

(1) الأنعام: 164.

(2) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 498/2.

(3) الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، ص 110.

(4) الأنعام: 54.

وهي من صفات صفوة الخلق، من الأنبياء والمرسلين، فمن صفات نبينا محمد ﷺ أنه: {بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} (1).

وهو للبشرية رحمة، وبعثته رحمة، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (2). وبالرحمة تتفاعل العناصر البيئية فيما بينها بإيجابية، سواء أكانت تلك العناصر بشرية أو غيرها، يقول ﷺ: «جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَأَّى خَلْقُ الْفَرَسِ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا، خَشْيَةً أَنْ تُصِيبَهُ» (3). والرحمة هي التي تُضفي على الحياة الجمال والتجديد والحيوية، ولذا فهي ضرورية للتعامل الإنساني إلى جانب العدل والإيمان، وهو خلق يمكن اكتسابه وتربية النفس عليه، والممارسة على تطبيقه في جوانب الحياة المختلفة، وهي من علامة سعادة صاحبها ونجاحه في حياته العامة والخاصة، فالرسول ﷺ يقول: «لَا تُنَزِعُ الرَّحْمَةَ إِلَّا مِنْ شَقِيٍّ» (4)، و «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا أَهْلَ الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (5).

والرحمة من خلال هذا الحديث سلوك يؤثر في المكونات البيئية كلها، وخصوصاً البشرية والحيوانية. ثالثاً: مشمولات الرحمة، وأثرها في التنمية البيئية.

كل خلق عاطفي إيجابي فعال مؤثر إيجابياً فهو من قيم الرحمة وفروعها ومظاهرها، مثل: العفو، والحلم، والرفق، والتعاون، وإرادة الخير للجميع، على المستوى الوطني المحلي، والعالمي الدولي، فقدوة المؤمنين ﷺ بعث رحمة للعالمين كما تقدم في الآية. ويمكن إبراز أثر الرحمة من منظور التربية الأخلاقية الإسلامية ومشمولاتها في التنمية البيئية من خلال الآتي:

(1) الرحمة في التربية الأخلاقية الإسلامية سلوك شامل يتناول البيئة بكل مكوناتها (الإنسان،

(1) التوبة: 128.

(2) الأنبياء: 107.

(3) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب الأدب، باب جعل الله الرحمة في مائة جزء، ص 1050. ح: (6000)

(4) أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، مرجع سابق، ص 741. كتاب الأدب، الباب السادس والستون: باب في الرحمة، ح: (4942) وقال الألباني: (حسن).

(5) المصدر نفسه. ص 741. وقال الألباني: (صحيح).

الحيوان، البيئة الطبيعية بمستوياتها الأربع: الغلاف الجوي، والمائي، والصخري، والحيوي)، وبهذه الشمولية فإن حفاظ الإنسان على البيئة له أثر إيجابي رجعي على البشرية أجمع ومنها نفسه؛ لأن الإنسان مكون من البيئة نفسها من ترابها، قال تعالى: {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى} (1)، والتراب عناصر متعددة ويتأثر بمكونات البيئة المختلفة، وتلك المكونات تؤثر بالتالي نقيه أو ملوثة في الإنسان، فحسم الإنسان يحتوي حوالي 70٪ من الماء أي ما يعادل ثلثي جسم الإنسان (2)، كما أنه يتكون من نفس المعادن الموجودة في الأرض، مثل: الكربون، والأكسجين، والهيدروجين، والفسفور، والكبريت، والأزوت، والكالسيوم والبوتاسيوم، والصوديوم، والكلور، والمغنيزيوم، والحديد، والمنغنيز، والنحاس، واليود والفلورين، والكوبالت، والزنك، والسيليكون، والألمنيوم، وكل هذه العناصر هي العناصر نفسها المكونة للتراب (3). وهذه العناصر لها علاقة تأثيره بالغذاء الإنساني المرتبط بالأرض (الفواكه، والخضروات واللحوم) والسماء (الأمطار) (4).

فإذا تلوثت هذه العناصر سيتغذى الإنسان بها وهي ملوثة فتدهور صحة الإنسان ويصاب بالأمراض المختلفة. فمن رحمته بنفسه، وبالبشرية جمعاء، رحمة البيئة بعدم تلويثها. (2) البيئة بكل مكوناتها وعناصرها مسخرة للإنسان، والتسخير البيئي من مظاهر رحمة الله بعباده، ومن ثم فهو دافع للرحمة بالبيئة، فهي مسخرة من قبل الله، والإنسان ضيف فيها ومستخلف بها فيتعين عليه انتهاز سلوك الرحمة في استثمارها، ويحسن إليها وفيها كما أحسن إليه بها من عند ربه، قال تعالى: {وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} (5)، فهو ليس قادرا عليها وعلى تطويعها أو تحديدها، فهي كلمة من مخلوقات الله، والله وحده القادر عليها، والإنسان مسخر فيها يأخذ منها قدر حاجته من غير إسراف ولا إجماع ولا تلويث، وإلى هذا يشير قوله تعالى: {إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا عَلَىٰهَا أَتَيْنَاهَا أَمْرًا لَّيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْرَ

(1) طه، 55.

(2) النسخة الالكترونية من جريدة الرياض، الاثنين 22 ربيع الثاني 1426 هـ 30 مايو 2005 ع 13489.

(3) موقع زغلول النجار <http://www.elnaggazr.com> الجمعة 2010/4/1 م.(4) للتوسع ينظر موقع: آفاق علمية، <http://amjad68.jeeran.com> الجمعة، 2010/4/1 م.

(5) القصص، 77.

بِالْأَمْسِ⁽¹⁾.

فهذا تهديد مبطن للمفسدين في البيئة، وتربية على التعامل مع البيئة بكل رحمة ورفق ولين. يقول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ»⁽²⁾، وأيضاً: «لَمْ يَدْخُلِ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَمْ يُنَزَعْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ»⁽³⁾.

وبالرحمة البيئية يختم الباحث هذه الدراسة، وكله أمل في أن نتدارك البشرية سلوكها مع البيئة؛ ليتوافق مع التربية الأخلاقية الإسلامية، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
الخاتمة

ختم الله لنا وجميع المسلمين بالسعادة، وجعلنا وإياهم من أهل الحسنى والزيادة.
أولاً: ملخص نتائج الدراسة.

توصل الباحث في هذه الدراسة لعدة نتائج يمكن تلخيصها واختصارها في الآتي:
(1) عُنيَت التربية الأخلاقية الإسلامية بالسلوك البيئي، واستهدفت في تربية الإنسان تكوين جانب سلوكي بيئي في قيمه الأخلاقية.

(2) يمكن الاستفادة من النظرية الأخلاقية الإسلامية في التكوين التربوي البيئي.
(3) للنظرية الأخلاقية الإسلامية بمستوياتها الثلاث (الإلزام، والمسؤولية، والجزاء)، آثار في التنمية البيئية، نلخص في تكليف الإنسان بالاستثمار الأمثل للبيئة، والمحافظة عليها، وتحمل الإنسان لمسؤولية هذا التكليف، وانتظاره الجزاء عليه عاجلاً أم آجلاً.
(4) تربط التربية الأخلاقية الإسلامية بين المحافظة على البيئة وسعادة البشرية جمعاء في الدنيا والآخرة.

(5) للتربية الأخلاقية الإسلامية البيئية بُعد أخروي أعمق من الأبعاد المادية العاجلة، مما يدفع نحو الحفاظ على البيئة بسلوك ذاتي ضميري أكثر عمقا وشمولية.
(6) لأصول الأخلاق العملية في التربية الأخلاقية الإسلامية أثر مباشر في التنمية البيئية، وخصوصاً: الإيمان؛ لأنه مفهوم شامل للحياة والعدل، من حيث أنه يقتضي المحافظة على البيئة، والرحمة من حيث تزين

(1) يونس. 24.

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، ص 1053. ح: (6024)

(3) ابن حنبل، أحمد. المسند، مرجع سابق، 167/21. ح: (13531). وجاء في هامشه: (حديث صحيح وهذا إسناد

ضعيف).

السلوك الإنساني العادل، وتجعله أكثر إنسانية وأعمق في إرادة الخير وتعميمه.

ثانياً: توصيات الدراسة.

من خلال نتائج الدراسة التي نلخصها الباحث في ست فقرات، يمكن التوصية بالآتي:

(1) على مستوى الأسرة.

- إدماج الجانب البيئي في برامج تربية الأبناء، وتعهد هذا الجانب باستمرار.
- اعتماد منهجية الربط بين التربية والخلق البيئي النظري والتطبيقي.
- العناية بالتوعية البيئية، وتوظيف التربية الخلقية في ذلك.
- الاستعانة بالوسائل المعينة في ترسيخ التربية الأخلاقية البيئية في الأبناء، واستثمار أقرب وأحب الوسائل لدى الطفل، فمثلاً تؤخذ تفاحة، ويبين للطفل بلغة ميسرة، من أين تكونت التفاحة، وما العناصر الغذائية الموجودة فيها، وما أثر التراب والماء والهواء وأشعة الشمس فيها، وقيمتها الغذائية. ثم يبين له أن تلويث البيئة يفقد التفاحة قيمتها الغذائية، بل ربما حولها لغذاء مسموم.
- كذلك الحليب والبن. يبين للطفل كيف سخر الله في البقرة هذا الشراب الحيوي المهم للإنسان، ثم كيف أن البقرة تحتاج وياذن الله لتكوين الحليب إلى غذاء متكامل متوازن نقي، وأن مصدر غذائها كله من البيئة، وأن هذه البيئة لو لوّثها الإنسان تغذت البقرة على عشب ملوث، وشربت الماء الملوث، وبالتالي يتلوث الحليب ويتحول من مشروب حيوي لمشروب مضر بالصحة. فمثل هذه الأساليب ترسخ في الطفل حب البيئة ومكوناتها، والممارسة العملية في الحفاظ على نظافتها ونقاؤها.

(2) على مستوى المدرسة.

- تقرير مادة مستقلة في كل المراحل الدراسية، مشتملة على البرامج التربوية اللازمة، (الكتاب المدرسي، الوسائل التعليمية، المنهاج، الاختبارات) باسم: (التربية الأخلاقية البيئية).
- دمج الأخلاق البيئية النظرية والعملية في مختلف المقررات الدراسية، وخصوصاً مواد: التربية الإسلامية، واللغات، والعلوم، وكل المواد القابلة لتحمل المضامين التربوية الأخلاقية البيئية.
- إنشاء نشيد بيئي تفتح به الدراسة في المدارس الابتدائية يتضمن التربية الأخلاقية البيئية.
- توظيف النشاط المدرسي في التربية الأخلاقية البيئية.
- العناية بإنشاء مدارس بيئية، أي بين مكونات بيئية متعددة، كالأشجار، والماء، وبعض الحيوانات البرية والبحرية، والعمل على تزويد المدارس بذلك. وتوظيفه في غرس التربية الأخلاقية البيئية.
- العناية (وفي إطار النشاط المدرسي) بمسابقات بيئية تعنى بالإبداع البيئي، وربط ذلك بالأخلاق الإسلامية.

(3) مستوى المسجد.

- توظيف حلقات تحفيظ القرآن الكريم في غرس القيم الأخلاقية الإسلامية البيئية في المتعلمين وفق منهجية تربوية علمية يشرف عليها التربويون المتخصصون.
- توظيف خطبة الجمعة في غرس القيم الأخلاقية البيئية ونشر ثقافة الوعي البيئي من منظور التربية الأخلاقية الإسلامية.
- عناية إمام المسجد باختيار الآيات المعنية بالبيئة؛ ليتربخ في المصلين الوعي البيئي، والخلق البيئي القرآني.

(4) على مستوى المجتمع.

- توظيف الإعلام بكل مستوياته في تكوين ثقافة الخلق البيئي من منظور التربية الأخلاقية الإسلامية.
- التعاون بين مؤسسات المجتمع المدني في نشر وترسيخ الثقافة البيئية من منظور التربية الأخلاقية الإسلامية، كل على حسب اختصاصاته وطاقاته.
- إنشاء قناة بيئية، باسم البيئية، تعنى بشؤون البيئة، وتوظيفها لترسيخ القيم البيئية من منظور التربية الأخلاقية الإسلامية.

(5) على المستوى الدولي والحضاري.

- استصدار إعلان عالمي يعنى بحقوق البيئية، على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويمكن للدول الإسلامية السعي لاستصداره وفق رؤيتهم الإسلامية.
- إنشاء جهاز أمني بيئي باسم (الشرطة البيئية الأخلاقية) مهمتها مراقبة المخالفات البيئية في الوسط الحضري والمدار القروي.

ثالثاً: دراسات مقترحة.

في ظل ملخص نتائج الدراسة وتوصياتها يقترح الباحث دراسات مكملّة لجوانب الدراسة الحالية، ومنها:

- دراسات تقويمية لأبعاد التربية البيئية في المقررات الدراسية بالدول العربية والإسلامية، ومدى انسجامها مع التربية الأخلاقية الإسلامية.
- دراسات عن أثر أخلاق إيجابية معينة في التنمية البيئية.
- دراسة عن خصائص التربية الأخلاقية الإسلامية وأثرها في التنمية البيئية.
- دراسة عن العلاقة بين السلوك الإنساني وأثره في البيئة من خلال القرآن الكريم.

- دراسة مقارنة بين النظرية الأخلاقية الإسلامية والنظرية الأخلاقية الغربية وأثرهما في البيئة.
- دراسة عن الخلق البيئي في صحيح الإمام البخاري.
- دراسة عن أثر فكرة صراع الحضارات في التلوث البيئي.
- دراسة عن العلاقة بين العولمة والمشكلات البيئية.

السيرة النبوية وفلسفة التربية

The Prophet's Biography and the Philosophy of Education

جامعة سعيدة. د. مولاي الطاهر	شريف الدين بن دويه
جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر	فرحار جمال

الإرسال: 2021/09/30 القبول: 2021/10/17 النشر: 2021/12/01

ملخص:

السيرة النبوية بالأصل سلوك صادر عن إنسان جسّد الإنسانية في أعلى صورها، فهي تعاملات نبوية ترجمت المطلوب والممكن الوحي إلى العمل التطبيقي، فالرسول صلى الله عليه وسلم ترجم القرآن الكريم إلى سلوكات ميدانية في الحياة، فاعتبرت سيرته مدرسة قائمة، ومنهجاً متكاملًا ضرورياً للحياة، ولقد جمعت السيرة في طياتها كل مجالات الحياة الدينية، الأخلاقية، الاجتماعية، السياسية، وغيرها من المجالات، و الهدف من هذا المقال هو إبراز هذا الشق المهم من تاريخ المسلمين وفلسفتهم في التكوين الصحيح والسليم للفرد، كما يؤكد حرص هذه المدرسة على بناء الشخصية المسلمة القوية والمتزنة وذلك من خلال نظريات تربوية شاملة و واقية تمثلت في القيم والمبادئ الأساسية الضرورية للتكوين

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، الإنسان، النموذج، الممكن، التربية، المدينة

Abstract :

The biography of the Prophet are prophetic behaviors and dealings that were translated from revelation to practical action. The Messenger, peace and prayers of God be upon him, translated the Noble Quran into field behaviors in life, so his biography was considered an existing school and integrated approach necessary for life, and the biography has gathered in its folds all areas of religious life, moral, social, political and other fields, and the objective of this article is to highlight this important part of the history of Muslims and their philosophy in the correct and adequate formation of the individual as it confirms the eagerness of this school to build a strong and balanced Muslim personality through theories. A comprehensive and complete educational embodiment of the basic values and principles necessary for formation.

Keywords: Biography of the Prophet, Man, Model, Possible, Pedagogy, City

مقدمة:

من المسلمات الثقافية في عالم الفكر اعتبار الانسان كائن حي أو حيوان كما اعتاد اللسان على اعتماد هذه الصفة في التعريف، والتي تحمل في مضمونها منظورا سلبيا لهذا الكائن، على قاعدة الدونية التي يرتب فيها الحيوان - في عالم الثقافة - فالنعت بالحيوانية يفيد الابتدائية او البدائية في عالم الانسان، حيث نجده واردا في السياقات الفلسفية التي يعتز بها البشر فالحيوانية رتبة دون رتبة النطق او الفكر وفوق النباتية، وهو الموروث عن الاغريق معلمي العالم كما قال بيركليس.

ولكن السياق الديني في المقابل يضع الانسان في مرتبة أعلى مما وضعته فيه الفلسفة او العلم، لأن مرجعية الثورات الفكرية التي يتشدد بها الغرب، ويعتبرها مفتاحا للعلوم والحضارة المعاصرة، هي بالأصل ثورة على المنظور الديني للطبيعة وللإنسان، الذي يؤسس لحقيقة انطولوجية تروم الطبيعة البشرية بلوغها، وإن كان التاريخ يكشف عن وقائع اجتماعية تبرر ذلك التمرّد، والتدين كمؤسسة سلطوية وسياسية انحرف بالعقيدة عن مطالبها الكونية والمتعالية الى أهواء الذات المنغلقة على نفسها، وإن كان الواجب التمييز بين العقيدة والمعتقد. وما نروم التطرق اليه في هذه الدراسة الاشارة الى اهمية ودور التنشئة الدينية في تربية الانسان والسير به نحو الارتقاء، وذلك من خلال استقراء السيرة النبوية، واستنطاق القيم التربوية التي تمكّن من بلوغ الهدف الرئيس من الوجود الانساني الذي هو الاستخلاف، ونعتقد أن فكرة الانسان النموذجي أو الكامل مدخلا لقراءة وفهم الدلالات الغائية في فكرة الاستخلاف، فالإنسان لم يوجد لتلبية الحاجات الضرورية التي توجهها الطبيعة العضوية، بل جعل في هذه الارض لتمثيل وتجسيد القيم الالهية والكونية المتعالية في السلوك والفعل الانساني.

الإنسان النموذجي:

تتعدّد التعبيرات اللغوية لمنطوق المعنى الذي يحمله لفظ النموذج، حيث نجد البعض يفضل الإنسان الكامل، والبعض الآخر الأسى، وآخر: الإنسان الأعلى.. فالسياق اللغوي معبر ضروري لتحديد، وصيد الدلالة الجوهرية، خصوصا إذا كان المرجع الدلالي للكلمة هو الفضاء القيمي، مثل الكامل، الذي يستبطن في الأصل حكما قيميا يفترض وجود إنسانا، أو نموذجا غير كامل، والنموذج الكامل يفترض قبليا دلالة أخرى، وهي السلامة أو النموذج السليم، الذي يحتمل إمكانية حمل الكمال كصفة، فالسليم منه ما هو كامل، ومنه ما هو غير كامل..

ونجد في اللغة العربية كلمتين متقاربتين في المعنى، وليستا بمعنى واحد : الكمال والتمام ، قال تعالى : " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا " ¹ . يطلق التمام على الدرجات التي يتطلبها وجود جميع الأشياء اللازمة لوجود شيء ما، أي إذا لم يوجد بعضها، يكون الشيء في ماهيته ناقصا، فهو لم يجد كله، بل وجد فقط بعضه، فنقول بناء تام، ويقابله البناء الناقص. أما الكمال فهو مستويات، ودرجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن يكون قد أصبح تاما، والذي يمر تدريجيا، وإذا لم يكن هاذ الكمال، فالشيء موجود بتمامه، وبإضافة الكمال له يرتفع درجة، فالكمال سير عمودي، فهو توجه نحو الأول الكمال، أو المطلق المجرد الذي هو الله سبحانه وتعالى، متأسيًا بالنبي الأكرم "ص" التمثيل الأرضي للمطلق، أما التمام فهو سير أفقي، وارتقاء من مستوى أدنى الى مستوى آخر. الفلسفة والإنسان الكامل:

البحث عن الإنسان الكامل مسألة مشتركة بين الثقافات ، فالكل يأمل بلوغ المقام الأخلاقي أو الانطولوجي لهذا النموذج، والفلسفات الكلاسيكية، تفترض الكمال العقلي شرطاً رئيساً في الإنسان النموذجي، فهو ذاك الذي وصل عقله حد الكمال، بمعنى أن في ذهنه صورة لهيكل الوجود مرتسمة عن طريق الاستدلال والمنطق والبرهان. فالكمال في الفلسفة هو الشخص الذي القادر على إدارة غرائزه وفقاً لقواعد وضوابط أخلاقية متعالية، وعليه فإننا نجد أن اعتبار الحكمة العملية، وتصنيفها في مرتبة عليا في الحكمة دليل على ان الاقتدار العملي أبلغ من التمكن النظري، والمقياس الذي يعتمد في تصنيف الإنسان الى كامل وغير كامل في الفلسفة الكلاسيكية هو العقل.

أما في التراث العربي والإسلامي، فلم يكن لتعبير الانسان الكامل حضور في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري، وقد أصبح مستعملاً بكثرة في العالم الغربي، ويقال أن أول من استعمل هذا التعبير في الفكر الإسلامي محي الدين بن عربي الأندلسي، حيث شرح الفكرة من وجهة نظر عرفانية خاصة، فالكمال هو المختصر الشريف، أوجد الله فيه جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، وهو نسخة جامعة لجميع النسخ وهو المستخرج والمستنبت من الكل، وهو الجامع بين الحقائق الإلهية والكونية، وهو المصدق الأساس لهذا التجلي هو النبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وكما أن ذات الحق سبحانه وتعالى كتاب جُمليّ وأمّ جامع

¹ المائدة: 3

لجميع الكتب قبل تفصيلها، وعلمه تعالى بنفسه كتاب مبین تفصيلي مفصل مبین فيه لما كان في الذات مضمرأ كذلك الإنسان الكامل كتاب جملي وأم جامع لجميع الكتب بعد تفصيلها، وعلمه بنفسه كتاب مبین تفصيلي مفصل مبین فيه ما كان في الإنسان الكامل مفصلاً، وتبقى الصفات التي يقدّمها ابن عربي لشخصية الإنسان الكامل على حدّ تعبير سعاد الحكيم في مرتبة وجودية مثالية أي تصف الإنسان كما يجب أن يكون قيمة كمالية لا الإنسان كما هو من صميم واقعه الانساني¹.

واللحاظ المشتركة بين الفلسفات في دلالة الإنسان الكامل، القول بأنه إنسان تام في مقابل إنسان لم يزل أفقياً غير تام، فهو بحاجة الى التخلية ليصل مستقبلاً عبر التحلية الى مقام أرقى، والإنسان يكون تاماً، ويكون قابلاً لكي يكون كاملاً، ويكون أكمل، واكمل الى ذلك الحد النهائي الذي لا يكون فوقه إنسان ذلك هو الإنسان الكامل، الذي بلغ ارفع حدود الانسانية.

الإنسان النموذجي ووجوب معرفته:

معرفة الإنسان الكامل النموذجي في نظر الاسلام واجبة علينا نحن المسلمين، لأن الإنسان الكامل يكون بحكم المثال، والقدوة، وما ينبغي ان يحتذى، فاذا شئنا ان تكون مسلمين كاملين - والاسلام يريد صنع الإنسان الكامل - واذا أردنا ان نصل الى كمالنا الانساني بالترقية، والتعليم الاسلاميين علينا ان نعرف من هو الإنسان الكامل، وكيف هي ملامحه، الروحية والمعنوية، وسيماه، كيف هي سيماء الإنسان الكامل وما هي مميزاته، وحتى نستطيع ان نصنع مجتمعنا، وانفسنا على شاكلته، واذا لم نعرف الإنسان الكامل في الإسلام فلن نستطيع الإنسان ان يكون مسلماً كاملاً، او بصيغة أخرى لا يستطيع أن يكون في نظر الاسلام إنساناً ذا كمال نسبي على الأقل.

واذا كانت الحكمة تقتضي تقديم مثال حي للنموذج الانساني الكامل - على قاعدة خاتمية الرسالة الاسلامية - حتى نسير على منواله، أو نضعه كمعيار، ومقياس لسلوكنا في الارتقاء والكمال النسبي الذي يفترض ان نصل إليه، فإننا نجد هذا المصدق في النبي محمد "ص"، وللتنبية نجد أساليب التعرف على النموذج في الإسلام مطروحة في أصلين هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية مجسدة بشكل صريح، وحى في السيرة النبوية، فالإنسان الكامل في القرآن الكريم هو المؤمن الكامل، الذي بلغ كماله في ضوء الايمان و المسلك الميداني الذي

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر. بيروت الطبعة الاولى 1981 ص: 160

قدّمه الشارع الحكيم، للمسلم كمنارة، ومنهاج يستضيء به في مساره الارتقائي، فهو سيرة الرسول الأكرم "ص"، كمعطى رئيس للاستمداد.

السيرة النبوية: الدلالة بين السكونية والحركية

السيرة في اللغة مشتقة من السير، والمشي، فالحركة، أو السير نحو أفق متعال على السائر قاعدة دلالية لنحت اللفظ، وعليه نجد التوفيق حليف العرب في اختيار، وانتقاء لفظ السيرة في التعبير عن هذا النوع من الفن الأدبي.

ولا تقف الغاية من تأسيس هذا الفن "السيرة النبوية" عند حدود الجمال الفني، فاللغة بصورها الفنية والبلاغية والبديعية تمنح أبعادا وإمكانات دلالية منفتحة للنص وللحدث أيضا، ولكن الوظيفة السلبية التي تؤدّيها اللغة في الانحراف بفكر المتلقّي، وإبعاده عن إدراك المطلب الأساس من الحدث أمر قائم بذاته، والواقع يؤكّد ذلك إذ لم يقدّم التاريخ العربي والاسلامي نماذج بشرية مميزة إلا نادرا، رغم امتلاك التاريخ الثقافي العربي والاسلامي لسيرة نموذج بشري عال ومتعال، ألا وهي شخصية الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وهذا يدل على ان استثمار السيرة النبوية لم يكن في حدود المستوى المقبول، وليس الجيد، والذي يفتح صعوبات أمام البحث في حقل السيرة النبوية، والتي من أهمّها تأريخ السيرة، وإشكالات الموضوعية التي لازالت قائمة في الساحة الفكرية العربية، والإسلامية، واختلاف المشاريع الفكرية العربية دليل على ذلك، ولذا سنتعرض للسيرة من زوايا إشكالية محددة.

التربية ومسألة النموذج:

التقاطع الموجود بين علماء النفس والتربية، والأخلاق حول ضرورة النموذج والقُدوة في التربية النفسية والاجتماعية مسألة اتفاقية، فالنموذج مثال واقعي، يستنير به المبتدئ أو الشاب في بناء كيانه وكيانوته، وتمثّل شخصية غير حقيقية يُسقط المتعلّم في حبال الوهم، لأن التقليد ضرورة تربوية وإن كنّا نلمس بين علماء التربية اختلافا حول أهميّته، على قاعدة تخدير الإرادة في ربطها بالنموذج المقلّد، والسقوط في نير العادات الفردية والجماعية ينحرف دوما بالهدف التربوي، فالأصل في العادة هو التكيف أو تعلّم المهارات الحركية والفكرية بغية التلاؤم مع متطلبات المحيط الخارجي، ولكن المسار الذي تنتهي عنده العادة هو الاستقرار والسكونية، فهي تجتاز مرحلتين رئيسيتين، وهي مرحلة التكوين، ومرحلة الاستقرار، والمتربّ السلوكي عن الاستقرار هو الإقرار، ويعني التسليم بمطلقية، وصدقية السلوك والفكرة، وهو الذي يصبح خطرا على مستوى الفرد، وعلى مستوى المحيط، والذي يضعنا أمام مفترق نهجين هو التوفيق

بين ضرورة التوفيق بين وجوب التقليد، وبين الطابع السلبي الذي يحمله التقليد للإرادة المتعلم، وهي المسألة التي وجدنا في السيرة النبوية العطرة حلاً لها، فمحاكاة النموذج الرسالي المتضمن في السيرة لا يلغي إرادة المتعلم قطعاً، ونسأل الله التوفيق في بيان المسألة.

ومن المسائل المطروحة أيضاً في الفضاء التربوي، والتي نجد لها في السيرة النبوية مخرجا مسألة المعيار الذي يقاس به نجاح وفعالية الشخص، حيث كان الاختلاف دين وديدن العلماء في المسائل الإنسانية، فجّل العلماء يعتمدون مبدأ التطابق مع القواعد الاجتماعية معياراً كافياً لتحديد الشخصية السوية أو الشخصية النموذج، والتي تطرح أمام الباحث كثيراً من الإشكالات أهمها اعتبار الشخصية الفردية نسخة مستقلة لتعاليم المجتمع، حيث تصبح فيها الإرادة غائبة، ومغيبّة كلياً، ويكون النموذج المطلوب ليس إلا مخيالاً شخصياً أو اجتماعياً للنموذج الإنساني أو ما عبّر عنه الإسلام بالإنسان الكامل.. والتراث النبوي زاخر، حيث يكون التميز عنواناً للشخصية النموذجية، إذ نلمس في التراث الإسلامي استهجاناً للمحاكاة التي تفقد الشخصية إرادتها، وحريتها، والآيات التي تشير إلى ذلك كثيرة، ومنها: ﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ، وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ، قَالَ أُولُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ¹.

وتكرار الشخصية في المستقبل يتعارض مع الطبيعة الأفاقية التي يتكوّن منها الإنسان، لأنه يتحرّك نحو أفق متعال، وقد ورد من النصوص في تربية الطفل على أسس مستقبلية: "لا تربوا أبنائكم على طبايعكم فقد ولدوا لزمان غير زمانكم"، "لا تقسروا أولادكم على آدابكم فاتهم خلقوا لزمان غير زمانكم"، ويظهر الحرص النبوي على التنشئة التي تكفل للأبناء مساراً ناجحاً في المستقبل، فاستنساخ الوالدين في نسخ من أولادهم يكون سلباً لحقهم في إرادة بناء الذات.

وتقديم السيرة النبوية المتمثلة في شخصية النبي محمد "ص" تعكس، أو تعبّر عن العظمة الإلهية في الأرض، فهو ظل الله في الأرض، و"كان خلقه القرآن"، كما جاء في الأثر، ومطلعية الله تفرض سيرا مستمّراً ومتجدّداً في الارتقاء، فهو الكمال ذاته، والجلال كله، والقرب من الله من خلال السيرة النبوية، هو سير بالذات نحو الكمالات العلوية وإذا كانت الذات الإلهية مطلقة، فكذلك تكون الذات المحمدية مطلقة، على قاعدة التمثيل الرسالي، الذي

¹ سورة الزخرف : الايات:22-23-24

يوجب التعالي المحمدي، وإن كنا نرى أن الذات المحمدية كاملة بالأصالة، وليس فقط بحكم المسؤولية الرسالية.

السيرة النبوية العطرة وثيقة مرجعية تحمل في طياتها الكثير من المبادئ والقيم، والوقائع التي تقرّر الآليات النبوية التي هي المفتاح الأساس لكثير من الإشكالات التربوية، والاجتماعية، ولا يفوتنا التنبيه لبعض التحريفات التي مسّت السيرة العطرة، والتي كان الحقد والشعوبية وراءه، حيث تشير بعض الوقائع التاريخية المسجلة في كتب السيرة إلى صدور سلوك عن الرسول الأكرم "ص"، سلوك لا يستسيغه من كان له قلب سليم.. ولذا سنسعى إلى قراءة مضامين السيرة النبوية بعيدا عن كل نزعة شوفينية تهدف فقط إلى إفحام الخصم، أو إقصاءه، النزعة التي شكّلت لنا كمؤمنين مسلمين في مخيال الغرب صورة مخيفة ومهولة، أصبحنا ملزمين فيها قبلاً بتغيير الصورة قبل التعامل والتحاوّر معهم، ونصبح أيضا مخليين بمبدأ الدعوة إلى الدين، وتصبح فريضة مهجورة.

السيرة وأصول الإحراج:

يمكن القول أن مسارات السيرة النبوية المتعزّة من حيث إمكانية تربية النموذج، أو إعداد شخصية نموذجية تعود بالدرجة الأولى إلى القول بعصمة النبي الأكرم "ص"، والتي هي حقيقة لا نقاش فيها، حيث يضع القارئ والمفكر فكرة العصمة كمبرّر للتقاعس، والقناعة بمبدأ الإمكان، حيث ليس بالإمكان أحسن ممّا كان، وهذا يطرح أمام السيرة النبوية إحراجات منطقية أهمها محدودية الغاية، وعبثية التأسيس للسيرة ذاتها. فإذا كان الاقتداء بالنبي الأكرم متعلّقا أمام المتلقّي، فما الغاية من البحث فيها؟

يضعنا هذا الإحراج أمام تساؤلات فلسفية، ترمي بنا في معترك الجدل الكلامي وهي التساؤل عن طبيعة العصمة ذاتها.. هل هي خارجية جعلية أي خارجة عن إرادة المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، أم هي بناء إرادي وشخصي للنبي محمد "ص"؟ واعتقادنا أن العصمة المحمدية نتاج اجتهاد وتكوين شارك فيه الأجداد بميراثهم المادي والمعنوي، فهو من شجرة طيبة حاملة لميراث الأنبياء، ولا نرغب في هذا البحث إثارة الخلافات المذهبية بين أبناء الأمة الإسلامية، بل ما نريده هو بيان إمكانية الإنسان في الرقي والارتقاء، وإذا كان الارتقاء بجسد الإنسان ممكنا فلم لا يكون الارتقاء بروح الإنسان إلى مرتبة الكمالات ممكنا؟

قراءة السيرة في شكلها الموضوعي بعيدا عن الفهم التجزيئي لحوادث السيرة النبوية يمكننا من تجاوز موارد التعارض التي تطرحها بعض النصوص الواردة في السيرة النبوية، فالتوقّف عند حدث معين ينحرف بذهن المتلقّي عن إدراك الحقيقة المطلوب إيصالها من

الحدث، فالنصّ النبوي المنسوب الى النبي الأكرم: " أنتم أعلم بأمر دنياكم¹" يضع المؤمن أمام مفترق طرق، فإذا كان النبي يقرّر بأن المؤمن أدري بأمور دنياه من النبي المرسل، فأين تصبح الحاجة الى النبي مادام المسلم في غنى عن معرفة نبيه، رغم المحاولات المبذولة من طرف العلماء في تجاوز هذه الاحراجات، ولذا ينبغي قراءة النصوص في إطارها الجزئي أولا، من خلال تفكيك علل الحدث، القبلية والبعدية، أي دراسة ملابسات الحادثة، أي المقدمات التاريخية التي انتجت الحدث، فالنص النبوي الوارد في السيرة حسب اعتقادنا لا يخالف المسار أو الوحدة التي تجمع المعاني في النص القرآني، وإذا كان القرآن يفسر بعضه بعضا كما ورد في الأثر، فإن هذا القول يصدق أيضا على السيرة، فهي بحوادثها الجزئية تسير نحو وحدة تكاملية، في مسارين الأول: وصفي يعرض الشخصية النموذج، والتي جسدها النبي الأكرم "ص"، الثاني: معياري يجعل من الشخصية المحمدية معيارا وقدوة للتمثل في حيازة الارتقاء الروحي خصوصا والإنساني عموما.

ينبغي إذن على المقبل على قراءة السيرة النبوية التحلي بالخصال التالية:

الاعتقاد بإمكانية الارتقاء المعنوي، في محاكاة الرسول الأكرم، والنصوص النبوية "الأحاديث القدسية" تؤكد ذلك: "عبي أطعني أجعلك مثلي.."، فالإقتداء بالنبي يمكن الإنسان ليس فقط التقرب من النبي بل التقرب أيضا من الله، تقدّم لنا المراجعة الأولية لمباحث المنطق فكرة استبطان اللفظ أو حدّ إنسان لمجموعة لانهائية من الماصدقات، أو ما يصطلح عليه ن المناطقة بالشمول، والعلاقة العكسية في المنطق الصوري بين المفهوم والماصدق تقرر الفكرة، إذ أن ضيق المفهوم ومحدوديته من خلال الصفات المحددة لهويته، تسير وفق علاقة عكسية يكون ماصدق الحد المعرف غير محدود، فمثلا: نجد ان مفهوم الانسان يتحدد من خلال صفتين: الحيوانية، والفصل النوعي الذي هو العقل.. أما الشمول أو الماصدق فغير محدود إذ يشمل جميع أفراد الانسان واقعا وإمكانا.

وتباين التجليات لمفهوم إنسان تحيل الفكر الى التسليم بكثير من المفارقات، فهو من حيث الجنس ذكر وأنثى...، ومن حيث المصداق عمرو وزيد، والملفت للنظر ان الأغاليط التي ساهمت في انحراف الفكر البشري عن الصراط المستقيم هي أساليب لغوية انتهجها الفلاسفة

¹ رواه مسلم في صحيحه بألفاظ مختلفة.

في التلاعب بعقول المستمعين، فالقول بأن الانسان حروصاحب حق في الملكية لا تعني الانسان بجميع مصاديقه ذكرا ام انثى، بل كانت تعني فقط الرجل، أما المرأة فلا يشملها المفهوم.¹

أما من الناحية القيمية، فهناك من يسمو بشخصيته فوق عالم الملائكة، وهناك من تدنّى بخُلقه الى مرتبة السوائم، وعلى هذا الأساس سوف نتعرّض للدلالات التي تحملها كلمة إنسان، والفضاء اللفظي الذي يندرج فيه لفظ إنسان، متعدّد، وغنيّ، فالعائلة اللغوية التي يتغذى منها لفظ إنسان، فتحاكي العائلة الممتدة في الدراسات الاجتماعية، فعلاقة الجوار بين إنسان، وإنس، وبشر، وأدمي لا تخفى عن المتكلم العربي، وعليه سندسعى في هذه المقدمة الإشارة الى دلالات الزبئية للفظ إنسان على قاعدة الاتصال بين محتوى الموضوع الذي يتعلّق بالإنسان النموذجي، و يلاحظ أن الدلالة التي أخذتها كلمة إنسان في القرآن الكريم كانت أخلاقية بامتياز، إذ وردت في خمسة وستين مرة، حيث كان المراد من كلمة إنسان ليس الجسد الظاهري، أو الصورة الخارجية، بل المقصود هو الباطن والخلقة، واستعداد الإنسانية وفطرتها، وشعورها مثل قوله تعالى: " وَالْعَصْرِ ¹ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ² إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ³..، وقوله تعالى: " وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ³⁹ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى". أما السياق الذي وردت فيه كلمة إنس فيشير إلى البشري مقابل الجن، وجمعها أناس وأناسي، وقد ذكرت في القرآن على الدوام في مقابل الجن "" وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ²، أما كلمة ناس فهي بمعنى جماعة الناس، الإنسان، عموم الناس، وقد قالوا إن الناس والإنس والبشر واحد من حيث المعنى، وأصل الناس أناس من أنس سقطت منها الهمزة، وأدغمت اللام في النون، وقد وردت في القرآن الكريم " 241 مرة، والكلمة التي تندرج ضمن عائلة اللفظ إنسان فهي بشر، وقد ذكرت في القرآن " 35 مرة، بمعنى الإنسان، لكن الأدمي إذا ما نسب إلى فضائله وكمالاته واستعداداته فهو إنسان، وإذا نسب إلى جسده وظاهر بدنه، وشكله الظاهر فهو بشر، فالبشر ظاهر جلد البدن أما آدم فباطنه، من هنا قالوا إن البشر يظهر جلده من خلال شعر بدنه، وذلك بخلاف الحيوان حيث يستر الصوف والشعر والوبر جلد بدنه، والقرآن يورد لفظ البشر في كل موضع يريد ان يشير به إلى الإنسان من حيث جسده وشكله الظاهر مثل: " وهو الذي خلق من الماء بشرا ³، " إني خالق بشرا من

¹ أنظر موسوعة الفيلسوف والمرأة للمفكر العربي إمام عبد الفتاح إمام.

² الذاريات: 56

³ الفرقان الآية 54

طين¹ "قل إنما أنا بشر مثلكم"². ويعني هذا أن الناس من حيث البشرية سواء، لكن الفرق بينهما في الكمالات والأعمال، يقول تعالى: "ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم"³.
أمّا كلمة بني آدم فهي ليست عربية، وقد ذكرت 25 مرة، 17 مرة لفظة آدم و 8 في لفظة بني آدم، وأغلب علماء اللغة يتفقون إن كلمة آدم اسم علم، وهي اسم شخص بعينه، والمقصود هو أبناء آدم أبو البشر، يقول تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم"⁴. فمن السهل ان تكون عالماً، ولكن من الصعب ان تكون إنساناً"، والسيرة تحوي المادة المعرفية والسلوكية التي تكفل لنا ببلوغ ذلك الهدف، فهي أصل في استمداد النموذج.

الإخراج الثاني الذي ينضاف الى عوائق استثمار السيرة النبوية في بناء الذات المؤمنة النموذجية هو الأدلجة التي أخضعت لها السيرة، حيث كانت، ولا زالت حقلاً للاستثمار السياسي والمذهبي، والذي يكون بالأصل انحراف عن المقاصد الشرعية، لأن السيرة كمعطى بنية معرفية وسلوكية تهدف الى تكوين وتنشئة الإنسان المؤمن النموذجي، وليس مادة للاستثمار السياسي والأيديولوجي، فكل استثمار من هذا الشكل انحراف، مهما كانت النية في ذلك، فلو كانت سعادة العالم بأسره في قتل طفل بريء لكان ذلك العمل لا أخلاقياً، واتخاذ الفرد وسيلة لتحقيق المآرب الفردية هو سلوك غير أخلاقي، وهذا ما قدمته لنا السيرة، ومظاهر الأشكلة في التوظيف السلبي لمقاصد السيرة هو تهميش النماذج الفريدة التي انتجتها التربية المحمدية عبر التاريخ، فالقول باستحالة التأسي بالسيرة على قاعدة العصمة تنفي نموذجية الشخصيات الإسلامية، فضمن أي سياق يمكن إدراج الصحابة، الذين كانوا من خلال سيرهم مثل عليا للبشرية، فعظمة الخلفاء الراشدين مستمدة، وعائدة للتربية التي حضى بها هؤلاء من طرف النبي الأكرم، والتي لم تكن حكراً على فئة معينة بل كانت معطاة للجميع، فشخصية الإمام علي كرم الله وجهه كنموذج أخلاقي متميّز، وهذا بشهادة الغرب أنفسهم، تكشف عن إلهية المدرسة التربوية التي تضمّنتها السيرة النبوية، والنماذج كثيرة من هذه الشخصيات التي كتبت بسيرتها الخلود، فمهما حاول التاريخ السياسي طمس، وتشويه صورة العظماء، فإن التاريخ الثقافي يبقى الوثيقة المرجعية لدى الأجيال القادمة في قراءة الأحداث الماضية وسير العظماء،

¹¹ الجن الآية 71

² فصلت الآية 6

³ يوسف الآية

⁴ الاسراء 70

فالجَمِيع يدرك في هذا العصر أن قراءة التاريخ ينبغي أن تقرأ من خلال مؤرخ سيئ، وليس من عند المؤرخ المكرم اجتماعياً، فالإمام علي نموذج حيٍّ للشخصية النموذجية التي أنتجت السيرة النبوية، فهو الابن البار للنبي محمد "ص" علماً، وحلماً، والمتبع لسيرة الإمام علي يدرك العلاقة التربوية التي كانت قائمة بين التكوين الشخصي، والتربوي للإمام علي والرسول "ص"، وإن حاول بعض الجاحدين إيقاع السيرة في إحراج آخر من قبيل القول بأن تربية أمير المؤمنين "علي" تربية مباشرة أشرف عليها النبي مباشرة، وبنفسه، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على سقم الطوية، ومرض قلوبهم، فالتاريخ الإسلامي يزخر بسير العظماء، ولا يسمح المجال في إحصائهم، وللأسف لم يتعرف الخلف إلا على الشخصيات التي ارتضاها المؤرخ، والتي قدّمت الإسلام للآخر كنموذج جديد للشرّ، وأصبح الإسلام الشرّ القادم من الشرق.

الإنسان الكامل مطلب مشترك بين الثقافات، فعند أرسطو نجد فكرة مبدأ مبالغة، ومبدأ ما بالفعل، فالإنسان بالقوة إكمال متوقّر للجميع، وفي حيازة الكل، أما الإنسان بالفعل فمسألة فيه نظر، إذ لا تتحقّق إنسانية الإنسان إلّا من خلال المجاهدة، أو ما عبّر عنه الرسول الأكرم بالجهاد الأكبر، فالإنسان مشروع، وليس معطى جاهز، ولذا نجد في السيرة النبوية معينا لا ينبض من الدروس التكوينية، ونخصّ بالذكر البعد النموذجي، أو الإنسان الكامل، مشروع الخليفة الإلهي، إذ لا يعقل استخلاف الله سبحانه وتعالى لكانن مثل الإنسان، في كونه، وعلى مخلوقاته، والنصوص تؤكّد ارتباط الغاية من خلق المخلوقات الأخرى بالإنسان، وعليه فإننا نجد أن الإنسان النموذج هو المطلب الرئيس في الخلق، وفي حكمة الاستخلاف.. واعتبار النبي نموذج، ومثال للإنسانية حقيقة لا مرأى فيها، فإنسان يعيش مثله في تلك الظروف الاجتماعية والثقافية، التي عايشها لا يمكن أن يعاتب على إذا خرج عن جادة الطريق، فحرمانه من الدفء العاطفي للوالدين، وقسوة المحيط القرشي، والقبائل العربية عليه لم تترك أثراً، أو تعديلاً على طبيعته الخلقية، فهو: مثال الحب والعطف والرحمة، و دعاءه لقومه: "اللهم اهدي قومي فإنهم لا يعلمون" دليل على العظمة، إذ لم يحدث التاريخ يوماً عن غضبه، وإن وجدت بعض الأحاديث التي تنصّ عن غضبه، فليست إلّا من قبيل الحديث المؤدّجة، التي تهدف إلى إنقاص أو القدح في شخصية النبي الأكرم، أو يكون الغضب لله فقط، وليس الغضب للنفس، وقصة الإمام علي كرم الله وجهه مع عمرو بن ودّ، عندما أراد قتله، حين بصق في وجهه، فترث الإمام علي قبل قتله، حتى يفرّق بين لحظة الرغبة في الانتقام للنفس، وبين القتل في سبيل الله، وإن كان هذا سلوك صادر عن المتعلّم: أمير المؤمنين عليّ، فكيف يكون سلوك المعلّم؟؟

فشخصية النبي النموذجية بقت متعالية على المآخذ التي علقت بها، خصوصا ما أضافه اليه الأتباع من صفات ظناً منهم أنهم يحسنون صنعا، فهو كما يقول عنه الفيلسوف الانجليزي برنارد شو:..يحتاج اليوم الى إعادة استكشافه من جديد، والتعرف الى طبيعته الحقيقية قبل أن يعود للإسلام كإيمان حي".¹

وسنضع السيرة النبوية على شكل محطات رئيسة نتتبع فيها سلوك النبي الأكرم، نستنطق فيها بعض الإشارات التربوية في بناء النموذج، مع محاولة بيان إمكانية تجسيدها على أرض الواقع.

السيرة والبيئة:

"الطفل ابن بيئته" عبارة أصبحت بالتواتر حقيقة من الحقائق، لأن الشخصية نتاج التفاعل بين الفرد والبيئة التي يعايشها، وفي الحقيقة التعامل مع العبارة يفرض مقدمات نقدية ضرورية، منها اعتبار الفكرة فرضية تحمل إمكانيات متعددة "الصدق، الكذب"، فالتأثير مسألة واضحة لا يمكن إنكارها في تكوين الشخص، ولكن التأثير لا يعني ترك البصمة البيئية عليه، أي افتراض التسليم والاستسلام أمام الأمر الواقع الذي تفرضه البيئة الاجتماعية، بل البيئة في اعتقادنا لا تكون إلا مؤشراً في استثارة القدرات والإمكانات الكامنة داخل الفرد، فتصوّر التربية والتعليم على قاعدة التلقين تتعارض والطبيعة الإنسانية، لأن الحرية أصل الوجود، والقيد مقدّمة لاكتساب الحرية.

سنلاحظ من خلال سيرة النبي الأكرم "ص" إمكانيات الإنسان الشخصية على تجاوز المعطيات البيئية - والتي أصبحت عند الكثير مبرراً للتفسّخ، والتهرّب من المسؤولية - التي تتحكم في الشخصية كمحددات لا يمكن الخروج من ريقها، فقد كانت البيئة التي ترعرع فيها النبي "ص" نسخة مكزّرة للحياة الاجتماعية، والتي لازالت أيضا قائمة لحد الآن، وتوصيفها بهذه الحيثية كنسخة مكررة، يأتي في سياق بيان التقاطع الأزلي بين مؤثرات الجماعة على الفرد عبر العصور، وإن اختلفت صورها، فهي واحدة، ولذا يمكن استثمار الأفعال وردود الأفعال التي صدرت عن الرسول الأكرم، فقد كان مدرسة تربوية بامتياز، أو إذا جاز التعبير مدرسة إلهية للإنسان، حيث أظهر القدرة على تمثّل المعطى الاجتماعي، واستثماره في الحصول على القرب الإلهي، يقول: "إن محمداً فوق البشر ودون الإله، فهو رسول بحكم العقل، ودلالات المعاجز

¹ خليل ياسين ، محمد عند علماء الغرب ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ط/3 1984 ص : 101

تعضد ذلك، وان اللغز الذي حله محمد في دعوته ، فكشف فيها عن القيم الروحية ثم قدّمها لأمتّه العرب دينا سماويا، وسرعان ما اعتنقوه هو أعلى ما رسمه الخالق لبني البشر..¹

كانت بيئة الرسول الأكرم ثنائية المبدأ القيمي، فالثقافة العربية قبل البعثة المحمدية تحاكي الثقافات المجاورة في وجود بعض مظاهر الانحراف الفكري والعقدي والعاطفي، وإن كانت في سلم التقييم الشرعي والأخلاقي تحتل مرتبة خطيرة في التقييم من حيث نسبة الانحراف، فالرسالة المحمدية لم تكن موجهة فقط للعرب، بل كانت عالمية، وإنسانية، وهذا يدلّ على ان الانحراف لم يكن عند العرب وحدهم، بل كان شاملا لكل المجتمعات البشرية، واختيار النبي من العرب دليل على الأهلية التي استطاع محمد "ص" من خلال المقوّمات الشخصية والثقافية والتاريخية حيازتها، فقد كان الشخص الوحيد المؤهل لحمل الرسالة الالهية، فالبيئة المدنية إذن معلم أساس في بناء الشخصية النموذجية، والفاعلة في المجتمع، والفرق بين البدو والحضر في مقتضيات التكوين المستقل للشخصية، ظاهر وجليّ للباحث، المدقق، والفيلسوف ابن النفيس يشير في الرسالة الكاملية لأهمية المدينة كمحدد لشخصية الرسول الأكرم، يقول فيها : " انه لما ثبت عند كامل أنه يجب أن يكون أعلم الأنبياء وأفضلهم ، فكر في أي الموضع من الأرض ينبغي أن يكون منها ؟ فقال في نفسه: أنه يجب أن لا يكون من أهل البر كالأعراب ونحوهم، فإن سكان البراري يجب أن تكون عقولهم وأراؤهم أنقص ممّا يكون في أهل المدن، فإن أهل البر لا يجدون من يتشبهون به من العقلاء بخلاف أهل المدن. فإذا لا بد وأن يكون هذا النبي من أهل المدن²

والمدينة عند ابن النفيس فضاء مدني متميّز، يسمح لمكاتب، وقدرات الأبناء على التفنّن، أحسن من العيش في البراري، والإشارة التي نستقرئها من النص الذي يقدّمه ابن النفيس أن الشخصية المحمدية كنموذج بشري، ومعيّار تستقطبه البشرية، كانت نتاج بيئة مدنية مميزة، وممكنة للجميع، خصوصا إذا توفّر الشرط المعرفي، وسيرة النبي الأكرم تمنحنا هذه الدلالات التربوية، فالمثل أو النموذج بالنسبة لأهل البر هو إنسان المدينة، وعليه تكون التنشئة التربوية في القرية قائمة على نموذج، أمّا المدينة فالنموذج بدوره يحتاج الى نموذج آخر، وعليه كان المحيط "المدينة" أحسن نموذج قدمته البشرية في تجمعاتها المدنية، والغريب في الأمر أن المدينة

¹ خليل ياسين ، مرجع سابق، ص 101

² ابن النفيس، الرسالة الكاملية في السيرة النبوية، تح: عبد المنعم عمر، منشورات وزارة الأوقاف، مصر،

التي ترعرع فيها الرسول الأكرم هي النموذج، والمثل الأعلى للمدينة البشرية، وهي مكة، يقول ابن النفيس: "... ويجب أن يكون من أهل المدن الأشرف فإن أهل المدن الخسيسة يستقلون عن الناس، وفضيلة المدن تكون بأمور: منها اعتدال الهواء، ومنها رخاء الأسعار، ومنها كثرة الثمار، ومنها كثرة المياه ونحو ذلك، ومنها العظمة الدينية في نفوس الناس، وهذا هو أولى الأمور النيس بها ترجح المدينة التي يكون منها هذا النبي "ص".¹

وشرف المدينة التي ينتمي إليها النبي الأكرم، ليس شرفاً على النحو الذي يفهمه العموم من الناس، بالإضافة من قبل سلطة مقدسة أو متعالية، بل شرف مكة من تاريخها، ومن الرموز التي تستبطنها، وفرض زيارة المدينة لم يكن بميلاد النبي الأكرم بل كان قبل ميلاده بكثير، وهذا ينم على المعاني الجليلة التي تملكها، ويمكنني الاستئناس بقراءة المفكر علي شريعتي، فمدينة "مكة" التي تستقر فيها الكعبة كمعلم، والتي لا تقدّم في النظرة الأولى للناظر غير غرفة مكعبة فارغة.. والتي تقوم بدور الإشارة أو العلامة والدليل والمرشد، فهي ليست نقطة النهاية، وانما لتدلك على الاتجاه...إنك تبدأ الحج حينما تقرر ان تتحرك تجاه الأبدية.. إنها حركة أبدية نحو الله لا نحو الكعبة.. فالكعبة ماهي إلا بداية.. لقد سبّ البيت بالعتيق وهو عتيق أنّه يمثّل التحرّر²، فشرف مدينة مكّة من رمزيّتها، فهي قطب الوحدة والاتحاد البشري، وليست قطبا خاصا بالمسلمين لوحدهم، فهي المرجعية المكانية للمطلق الإلهي، والذي ليس حكرا على المؤمنين وحدهم، الله للجميع: "كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا"³

أما المحيط الديني الذي نشأ فيه النبي الأكرم، فيستدعي منا استعراضه تاريخيا، حيث نجد الحضور الفعلي للديانات السماوية في شبه الجزيرة العربية من يهودية ومسيحية، والتي تعرّضت للتشويه والتحريف من قبل أتباعها، حيث تذكر السيرة النبوية قصة ميلاد الرسول الأكرم في التراث اليهودي، وانتظار اليهود للمخلص من عندهم، والذي كان دأهم في انتظار الانبياء أن يخرجوا من أصلابهم، وإن كانوا في أصلاب أخرى كادوهم، واغتالوهم، والتاريخ اليهودي يروي بالتفصيل المعاني التي نشير إليها، وفي سيرة ابن اسحاق كثير من هذه الاشارات: "وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن رجال من قومه ... إن ممّا دعانا الى الإسلام لما كنّا نسمع

¹ المصدر نفسه، ص 172

² علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ترعّاس أميرزاده، دار الأمير بيروت ط 1، 2003، صص: 96/97

³ الإسراء الآية 20

من رجال يهود وكنا اهل شرك أصحاب أوثان، وكانوا أهل كتاب، عندهم علم ليس لنا، وكانت لا تزال بيننا شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون، قالوا لنا إنه قد تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم فكنّا كثيراً ما نسمع ذلك منهم".¹

ويذكر المؤرخون أن تعددية الآلهة عند العرب، من نتائج التأثير اليهودي، "مع اشتداد ساعد اليهودية في العربيتين "العربية الشمالية، العربية الجنوبية".. كان من الطبيعي أن تشيع الميثولوجيا اليهودية في الأوساط العربية. وأن تنغرس في الذهنية العربية المفاهيم اليهودية والطقوس المرافقة لها. ولعل أهم المفاهيم الموسوية التي شاعت في الأوساط العربية، وتركت تأثيرها البالغ في الذهنية العربية، هو مفهوم الآلهة المتعددة أو ما يصنفها المؤرخون، والباحثون تحت عناوين "وثنية أو صنمية أو إشراك".²

ونجد عند ابن النفيس حجاجاً عقلياً ومنطقياً على المؤشر الديني في بيئة الرسول الأكرم، وعلاقته بمسألة التميز، والسمو الذي كان النبي محمد "ص" أهلاً له، فالانتماء الديني عند ابن النفيس يضعف، وينقص من العظمة عند الشخص النموذج الذي تقديمه السيرة النبوية، يقول ابن النفيس: "ويجب أن يكون هذا النبي "ص" غير منتسباً أولاً الى ملة غير ملته فلا يكون أولاً يهودياً ولا نصرانياً ولا مجوسياً ونحو ذلك، لأنه لو كان من أهل ملة لكان عند دعواه النبوة والدعوة الى الدين الذي يحدثه كافراً عند تلك الملة، لأنه يكون قد خرج عن دينهم فيكون عندهم مبتدعاً كافراً وذلك مما يدعوهم الى تنفير الناس عنه حتى ولو كان مقرراً لدين الملة.. لذلك وجب أن يكون خاتم النبيين ليس منسوباً في أول أمره الى ملة أخرى".³

والعبرة التي يمكننا ان نستشققها من هذه الإشارة أن البراءة، والفضيلة الإنسانية قاعدة رئيسة للتكامل والكمال الإنساني، وهو المؤهل الذي قدّمته السيرة للراغب في بناء الذات، فالانتماء، والتحرّز داخل نسق معين، أو أدلوجة⁴ ما، يكون شخصاً غريباً على الطبيعة الحقيقية للإنسان، لأن الانسان النموذجي إنسان البراءة والفضيلة، وليس ذلك الكائن المدني، المثقف، ونقصد بالمثقف الفرد المدجن اجتماعياً، أي الذي أصبح من خلال التربية نسخة مكررة لغيره، أو لأبائه، حيث نلاحظ أن شخصية النبي الأكرم تعبير عن إنسان ما فوق، وليس

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، تح مصطفى السقا مكتبة مصطفى الحلبي واولاده مصر ط/2 1955 ص : 211

² جورج كنعان، محمد واليهودية، بيسان للنشر، بيروت ط/1999 ص 335

³ ابن النفيس، مرجع سابق، ص: 170

⁴ الادلوجة التعبير البديل الذي أقترحه المفكر المغربي عبد الله العروي لمصطلح الايديولوجية

ما فوق إنسان، لأن الأول يمثّل درجة الرقي والاكتمال عند الإنسان، أما الثاني فيكون تعبيراً عن النموذج الذي يكون متعالياً على الإنسان، وسقفاً نموذجياً لا يمكن بلوغه. وأقدم إحراج معرفي يقف أمام المشروع التربوي هو الفلسفة التي تقوم عليها التربية، حيث تكشف القراءات الدقيقة لفلسفات التربية ارتباطها بأيدولوجية معينة، والتي تكون في الأصل تجربة شخصية منظر لها ليس إلّا، ومحدودية التجربة الذاتية بمؤشّر الثقافة، وبمعلم الزمن، الذي لا يكف لبناء نظرية تربوية، ودليلنا في ذلك أن الإنسان يبقى في موقف تعلّم طيلة حياته حتى، وهو في الممات، " اطلبوا العلم من المهد الى اللحد " حيث تشير الآيات الى طلب الأموات طلب العودة لإعادة التجربة بشكلها الأصوب، ولكن للأسف الدخول في عالم البرزخ هو الدخول في تكوين وتهئية جديدة، تمنح الميّت أهلية الارتقاء والسير في عالم الملكوت، وحجتنا في ذلك قاعدة الاشتراك العام بين جميع الأموات وهذا يكشف عن محدودية التجربة التكوينية عند الإنسان.

أما السيرة النبوية كمحتوى نظري تملك القدرة على تجاوز جميع أشكال الإحراج المعرفي والقيمي، لأنها من حيث المرجعية تتوافق مع الطبيعة، مضموناً، ومعيارياً، فسيرة النبي الأكرم"ص" تعكس النمو الطبيعي للكائن البشري، العدالة في الاعتدال، وفي نص رسالة ابن النفيس الإشارة الى آلية التربية التي ينبغي ان يكون عليها خاتم الانبياء، يقول فيها: "إنّما يكون هذا النبي صالحاً لذلك إذا كان في أخلاقه بغاية الاعتدال حتى يمكنه أن لا ينافر أحداً من الناس مع اختلاف أخلاقهم وأمزجتهم، وإنّما يكون ذلك إذا كان هذا النبي بغاية الاعتدال في المزاج، فإنّ انحراف المزاج الى أيّ جهة كان يلزمه انحراف الخلق الى ما يناسب ذلك المزاج، فلذلك يجب أن يكون هذا النبي "ص" بغاية الاعتدال في المزاج والأخلاق".¹

الاعتدال في ملكات النفس، قاعدة رئيسة في بناء شخصية متكاملة، ومرجعية الاعتدال تعود الى الحرمان الذي عايشه النبي الأكرم، وهو ما عبر عنه ابن النفيس بقوله: " كذلك وجب أن يموت أبوه أولاً، ثم تموت أمه، وأن يرضعه غير أمه، وأن تكون رضاعته في غير مكة شرفها الله تعالى، وأن يربيه بعد ذلك وبعد موت أمّه أقاربه المقارنون لمنزلة أبيه في الحرمة.. وإنما قلنا ذلك لأنّ مزاج كل شخص قريب من مزاج أبويه.."²

¹ ابن النفيس، مرجع سابق، ص: 177

² ابن النفيس، مرجع سابق، ص: 178

توحي النظرة الأولية للحرمان العاطفي الذي يعايشه اليتامى، بأنه عُبن ودافع أساس للانحراف عن القاعدة السليمة والمستقيمة، والاعتماد على معطيات احصائية يثبت وجود فئة كبيرة من اليتامى كانوا نموذج الالتزام بالقيم، وهذا يدل على وجود إمكانيتين للحرمان، ايجابي، وآخر سلبي، وسيرة النبي الأكرم تبرهن لنا على ذلك، حيث أن حياته كانت نموذجا حياً للحرمان الكلّي، ولكن الدرس الذي نستشِفُه من هذه المرحلة هو حضور الغير بقوة، وتمثيل الأبوة والأمومة في أحسن وجه، فكان أبا طالب، وفاطمة بنت أسد رضوان الله عليهما نعم الأب ونعم الأم، وهذا بيان لوظيفة القربى وواجبها اتجاه أبناء الإخوة، فالمحيط العائلي القرابة هو محدد ضروري للشخصية، فالحلم والكرم الذي كان جزءا من سنخية الهاشميين، فضاء أخلاقي يستمدّ منه الأبناء مؤشّرات سعادتهم، ونلاحظ تمكّن هذه العادة من النبي الأكرم "ص" في شخصيته، حيث تسرد السيرة أن النبي الأكرم قد تكفل بالإمام عليّ كرم الله وجهه رحمة بأبي طالب، صاحب العيال الكثير، ولم يكن أداء هذا السلوك من طرف النبي "ص" تبادلاً تجارياً على قاعدة المعاملة بالمثل، بل صدور الفعل عنه كان في شكل تلقائي، والزام أخلاقي لا غير، وهذا ما ينقصنا نحن في هذا العصر حيث أصبح القربى تحت رحمة التبادلات التجارية، الى أن نصل الى عوامة القيم، حيث تغيب فيها قيم الرحمة والحب والتواصل بين بني البشر "المسلمين"

ما يمكننا استخلاصه أن التنشئة التربوية والأخلاقية التي ترعرع فيها النبي الأكرم كانت وراء هذا التميّز، وإن كانت إحاطة العناية الالهية به حاضرة، وهذا لا يعني تفرّده بالعناية الالهية عن باقي البشر، فالكل عيال الله، وفي كنف رعايته، ولطفه، والطابع الانساني الذي ساير الترقّي المحمدي بمحدّداته، ومؤشّراته ساهم أيضا في إثراء هذه الشخصية، والانتساب الى هاشم العربي السخّي - الذي يجود بماله على الطير في الجبال - ملمحا كافيا في تعالي الشخصية المحمدية. ألا يستحقّ أن يكون لهاشم مثال السخاء حفيداً مثل محمد النموذج "ص" !!!؟

وما يجدر الإشارة إليه أيضا ارتباط النموذج، والمثال الأسى في الشخصية بالأجداد، فالوراثة عن الأجداد لا تتعلّق فقط بالجينات والمورثات المادية، بل تشمل أيضا الصفات الخلقية، والمثل الشعبي في الجزائر " الجود عود " يؤكّد الدلالة ، أي أن الكرم صفة مرتبطة بأصل الفرد ومحيطه.

كما أن النموذج الذي تطمح له جميع النظريات التربوية لا يخرج عن تصورين التكامل والانسجام العضوي للشخص، كقاعدة ومعطى مادي للشخص أولا، والتفرّد الأخلاقي للشخص ثانيا، وسنبدأ البحث في التكامل الوظيفي للبنية العضوية عند النبي الأكرم "ص"، فهو نموذج

للجمال الذي يأمله كل إنسان، والدليل على مطلوبة هذه الصفات العضوية عندنا تأكيد الروايات الواصفة لأصحاب الجنة على المحدّد الجمالي بربطه بشخصية النبي يوسف عليه السلام، وعلى القوّة، ورفاه القامة بسيدنا آدم وموسى عليهما السلام: "كان رسول الله ربّة، وليس بالطويل ولا بالقصير، حسن الجسم، وكان شعره ليس بجعد، وليس سبط، أسمر اللون، إذا مشى يتكفأ".¹

وما يهّمنا في الحديث عبارة حسن الجسم، فجمال الجسم المحمدي لا يستلزم القول بضعفه، وإن كان الجمال في الذهن البشري قرينا للضعف، ودليلا في ذلك ربط جمالية الجسد بجسد المرأة، وتأكيد الضعف للطبيعة الأنثوية، والتي لا نجد لها إلا تفكيراً ذكورياً، وتعاملاً جنسياً بحثاً مع الجمال، ولكن القوة التي كان يتمتع بها النبي الأكرم تفوق كل تصوّر، والحديث الذي جرى بين النبي "ص"، والامام علي كرم الله وجهه يوم فتح مكة في مسألة تحطيم الأصنام.. أراد أمير المؤمنين علي أن يحمل النبي - تعظيماً لشأنه - ليحطّم الأصنام، فلم يقدر على حمل الجسد المحمدي الشريف، وإن كنا لا نقيس تلك القوة الجسدية قياساً كمياً، بل يكون دليلاً على عظمة القاهر الواحد الأحد، ولهذا السبب حمل الرسول "ص" أمير المؤمنين بيديه الشريفتين، ليقوم بتحطيم الأصنام، والإشارة التي تحملها القصّة تغني اللبيب. أما البعد الثاني في النمذجة، والذي يكون الأصل في المعيارية، فهو الملمح الأخلاقي الذي ميّز النبي الأكرم، إذ لم يستعظم الله شيئاً من خلقه إلا الخلق المحمدي: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ".²

ولهذا تكون الإحاطة بالخلق السامي للنموذج المحمدي مسألة نسبية، ومفتوحة على قراءات وإمكانات مستقبلية، حيث تنميط الخلق النبوي وفقاً لمحدّدات زمانية أو مكانية، أو ثقافية يجعل من إمكانية الانطباق القيمي للأخلاق المحمدية متعيّراً في أزمنة مستقبلية، وما يمكننا قوله أنه إذا كان التوحيد يقوم على العجز عن معرفة الله، ويكون محمد بالأصالة والاعتبار حبيب الله، ورسوله "ص"، أي ظل الله في الأرض، وممثله، وخليفته، تكون النتيجة اللازمة إذن منطقياً عن القضيتين الشرطيتين، استحالة إحاطة بمقام الرسول "ص" الأخلاقي. تؤكد السيرة العطرة أن التفرقة بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر من الطوائف النبوية، والتي وضعت الفكر أو المخيال الإسلامي أمام هزة ابيستيمية، وأخلاقية، كانت من وراء ميلاد

¹ الترمذي، الشرائع المحمدية، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1996 ص : 8

² سورة القلم الآية: 4

الفرق الإسلامية، والفيصل بينها يكون في الأخلاق وليس في القدرة على الحجاج، وإذا كانت العلاقة بين العلامة والمعنى مجرد تعسف أو تحكّم تقيمها المؤسسة اللغوية في الاصطلاح على المعاني، فإن العلاقة بين توصيف مقاومة النفس بالجهاد الأكبر ليس مجرد اعتبار أو ضرورة تحكم المعنى من حيث الإيقاع ومن حيث الفونيم، بل هو دليل على خطورة الأمر، فالحرب على النفس، أو مقاومة أساليب النفس يحتاج من نفس النفس إبداع هذه الآليات، والتوفيق بين النفس في صورتها المتناقضة من المفارقات الإنسانية، فهناك أساليب عدة للمجاهدة ومنها قطع العادات المتمكنة من النفس.. ثم الدوام على الرياضة وأصولها الجوع والصمت والسهر الخلوة..¹

وتقدّم السيرة النبوية للسالك جميع المسالك المؤدية لبلوغ المعرفة والحكمة، وتجاوز هذه المفارقات، والتي تبدأ بمقاومة الحب أو رابطة التعلق بالحياة الدنيا، والذي يربطه بعالم المادة، عالم المتغيرات، فمن أراد سلوك طريقا الحق فليهدب نفسه قبل سلوكه، يداوم المجاهدات تنفتح عيناها، وينطبق لسانها². فالتعالي على عالم الحس أو الدنيا يقوم على مرجعية فكرية، وهي مبدأ جوهرية الروح، لأنها قوام الشخصية الإنسانية، والمبدأ السببي لجميع أشكال السلوك، فتربية الملكات الفطرية في الإنسان كفرد هي الفعل الذي يهدف المعلم من وراءه إلى تأهيل المريد للحياة الاجتماعية، والارتقاء به من مستوى السوائم إلى مرتبة الإنسان، لأن ازدواجية الطبيعة البشرية تشدّ الإنسان من خلال بنيته المادية نحو عالم المادة، وتعلق روحه مع عالم الملكوت، فهو الوحيد الذي يستطيع بروحه وعقله التسامي والتعالي على عالم الملائكة، أما التقوقع داخل الذات أو الأنا فهو ارتباط بالطبيعة المادية في الحياة، والطريق إلى الارتقاء، والحصول على مرتبة القرب من الله، يتم من خلال مراحل يلخصها رواد التربية الأخلاقية: "التخلية قبل التحلية، ويعنون بذلك تخلية الذات من الرذائل، وتحليتها بالفضائل، فالعمل على تزكية الأنفس، وتطهير القلب يعني إصلاحه من ما قد يصيبه من الأمراض والعلل والأدواء..³

وإذا كان الدافع في النظريات الغربية يتأسس على الرغبة في الامتلاك أو الحيازة، فإن الدافع في التربية الأخلاقية المحمدية يكون بالتنازل عن الرغبة في الامتلاك أي الزهد الذي هو

¹ سليمان سليم علم الدين، التصوف الاسلامي، دارنوفل لبنان الطبعة الاولى 1999 ص 126

² عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني، تحقيق انس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3- 2006 ص 166

³ صلاح العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، دار البراق، بيروت 2002 ص 63 (د.ط)

عزوف النفس عن الدنيا وانزوائها عنها طوعا مع القدرة عليها، واصله العلم والنور الذي يشرق في القلب حتى ينشرح ويتضح به أن الآخرة خير وأبقى، وثمرته في القناعة من الدنيا بقدر الضرورة إلا بقدر زاد الراكب، وموقع التقشف والزهد في الأساليب التربوية عند مشايخ الصوفية مهم في تهيئة المريدين لبلوغ المقامات الربانية، فهو مدخل ضروري للارتقاء بالذات إلى مستوى البشرية بالفعل، فالقدرة على التحكم في النفس يمنح الأهلية للمرء في بلوغ مرتبة العبودية الحقّة، وهي الغاية التي أعلنها الشرع للخلق ألا وهي العبادة : " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ¹، ومن الحكم الماثورة في هذه المدارس، والتي تتكرّر في كثير من التجارب الأخلاقية التربوية التأكيد على قول النبي الأكرم : " حب الدنيا رأس كل خطيئة"، فالنظر إلى الدنيا بعين الرغبة، بداية الانحراف الفكري والسلوكي، فالحب أو التعلق بالوجود الطبيعي مدخلا للذائل، فأهل الأخلاق على حد تعبير النهائي هم من أسقطوا الياءات الثلاث فلا يقولون لي ولا عندي ولا متاعي أي لا يضيفون إلى أنفسهم شيئا، أي لا ملك لهم دون خلق الله فهم فيما بين أيديهم على السواء مع جميع ما سوى الله ².

وقد ورد أيضا عن أمير المؤمنين الإمام علي كرم الله وجهه : " الدنيا إذا أبصرت إليها أعمتك، وإذا أبصرت بها بصّرتك"، فحقيقة الدنيا عند أمير المؤمنين سفينة السفر، وليست منزلا للاستقرار، فالحياة الدنيا تحمل وجهين، الوجه الأول إغرائي يتمثل في إيقاع الفرد في موقع المحكّ أمام قوة الشهوة التي تمثّل جزءا من الطبيعة البشرية، والوجه الثاني تكون فيه وسيلة للتقرب إلى الله من خلال العمل الصالح، وسيرة الرسول الأكرم صلوات الله وسلامه عليه وثيقة مرجعية يستمدّ منه المريد، والراغب في تحصيل السعادة التصورات وآليات التوفيق، فمطلقية المعاني واللطائف في السيرة النبوية مشتقة من لانهائية المطلق، فهي تعبيرٌ عن التمثّل الالهي في الأرض، أو بتعبير أقرب السيرة توثيق للنموذج المقبول إلهياً، والمفروض الاقتداء به، فهو أي النبي الأكرم "ص" تعبير عن جميع الممكنات العقلية والفعالية للإنسان الكامل.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. خليل ياسين ، محمد عند علماء الغرب ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ط/3 1984

¹ سورة الذاريات الآية : 56

² يوسف النهائي ، جامع كرامات الاولياء ج1 دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الاولى 1996 ص 86

3. ابن النفيس، الرسالة الكاملة في السيرة النبوية، تح: عبد المنعم عمر، منشورات وزارة الأوقاف، مصر، 1987
4. علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، تر: عباس أمير زاده، دار الأمير بيروت ط1 2003
5. جورج كنعان، محمد واليهودية، بيسان للنشر، بيروت ط1/1999
6. الترمذي، الشمائل المحمدية، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1996
7. سليمان سليم علم الدين، التصوف الاسلامي ، دار نوفل لبنان الطبعة الاولى 1999
8. عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني، تحقيق انس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2006
9. صلاح العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، دار البراق، بيروت 2002
10. يوسف النبهاني ، جامع كرامات الاولياء ج1 دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الاولى 1996

كزافي كوبولاني Xavier Coppolani ، العقل المدبر للاحتلال الفرنسي لموريتانيا

Cappolani, the mastermind of the French occupation of Mauritania

المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية/ موريتانيا	د. جمال غدور
المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية/ موريتانيا	الباحث: محمد عبد الله بن المصطفى

الإرسال: 2021/10/14 القبول: 2021/10/17 النشر: 2021/12/01

الملخص:

يسعى هذا العمل إلى رصد الدور الفاعل والهام الذي قام به المنظر الاستعماري اكزافي كوبولاني من أجل احتلال موريتانيا ووضعها تحت السيطرة الفرنسية حيث تمكن من وضع أسس استعمار "موريتانيا" من خلال قناعات كان يؤمن بها استسقاها خلال تجاربه، ورحلاته واحتكاكه بالمجتمعات في السودان الغربي بصفة عامة، والتي أدت به إلى اقتراح مشروع إنشاء بلد مستقل في هذه الصحاري المترامية الأطراف. تمكن كابلاني من اقناع السلطات الفرنسية بالسير صوب احتلال موريتانيا، وقد تم له ما أراد حيث تمكن من احتلال أجزاء هامة من موريتانيا دون ان يكلف ذلك فرنسا خسائر كبيرة إلا أن المقاومة سرعان ما وحدت صفوفها فكان كوبولاني أول المحترقين بنار مشروعه حيث تم اغتياله من طرف عناصر المقاومة سنة 1905.

الكلمات المفتاحية: كوبولاني، الاحتلال الفرنسي، موريتانيا.

Abstract:

Write This work seeks to monitor the active and important role played by the colonial theorist Xavi Coppolani in order to occupy Mauritania and put it under French control. When he was able to make the foundations of the colonization of "Mauritania" through convictions he believed in, which he take it during his experiences, his trips and his contact with societies in Western Sudan. Which led him to propose a project to create an an independent country in these vast deserts.

Coppolani could to persuade the French authorities to move towards the occupation of Mauritania, and he did what he wanted as he was able to occupy important parts of Mauritania without costing France great losses, but the resistance soon united its ranks. And Coppolani became the first was burned by the fire of his project, as he was assassinated by the resistance elements in 1905 .

Keywords : Coppolani, French occupation, Mauritani

مدخل:

لقد شهد التاريخ الاستعماري الفرنسي على مداه الطويل العديد من القادة والشخصيات التي أثرت فيه وكان لها مكانة خاصة، ومن بين الشخصيات الهامة في الاستعمار الفرنسي عموما وفي موريتانيا خصوصا "كزافي كوبولاني" *Xavier Coppolani* الذي يصفه ديزيري *Désiré* بقوله: "يحتل كوبولاني مكانة خاصة بين المستعمرين العظام. فهو مدني قاد الجنود وضم الأراضي ... ونال الولاء؛ وذلك دون حشد قوات مسلحة كبيرة وبدون فعل الكثير ... كان يؤمن بقوة الكلام المقنع، ويرى ان "السكين لا تساوي الكثير مقابل العقل" إنه "فاتح القلوب" الآخر، يمكننا مقارنته بحق ب "أوغست بافي" *Auguste Pavie*^{2,1}

إن كزافي كوبولاني يعتبر المنظر الفعلي وواضع أسس استعمار بلاد السببة "موريتانيا" من خلال قنوات كان يؤمن بها استسقاها خلال تجاربه، ورحلاته واحتكاكه بالمجتمعات في السودان الغربي بصفة عامة، والتي أدت به إلى اقتراح مشروع إنشاء بلد مستقل في هذه الصحاري المترامية الأطراف، فمن هو كزافي كوبولاني؟ وما طبيعة مشروعه؟ وما هي أهم العراقيل التي حالت دون تطبيقه؟ وما هي أبرز المحطات التي طبعت حياته؟

1- كوبولاني الطفولة والنشأة

ولد اكزافي كوبولاني *Xavier Coppolani* في جزيرة كورسيكا سنة 1866 لأب من أصل دومينيكي، كان أحد الملاك الصغار، بينما يرى "ديزيري" أنه ينحدر من عائلة فقيرة كانت تعمل في القرصنة³ وقد هاجر أبوه إلى قسنطينة في الجزائر واستقر بقرية سيدي مروان. تلقى "كوبولاني" دراسته الابتدائية في قريته الهادئة، ويصفه أحد معاصريه وهو الأديب الكورسيكي ماستراي *Maistraie* بأوصاف تدل على عيشة متواضعة حيث كان يسير حافي القدمين مثله ويتسلق أشجار الكرز يعرف اعشاش الطيور والدببة التي تسكن في ريفه⁴

¹ أوغست بافي 1847 - 1925 مستكشف فرنسي ودبلوماسي كان عمله في الاغلب في دول آسيا ك لاووس وكمبوديا.

² Désiré-Vuillemin, Coppolani en Mauritanie, Revue d'histoire des colonies, tome 42, n°148-149, troisième et quatrième trimestres 1955. P 291.

³ - Geneviève Désiré-Vuillemin, Histoire de la Mauritanie : des origines à l'indépendance, Paris Karthala, 1997, p 471

⁴ Désiré-Vuillemin, Coppolani en Mauritanie, OP cit. P 292.

أكمل الشاب كوبولاني دراساته في قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري، وتخرج من مدرسة المعلمين بها. وبعد التخرج عين كزافيه سنة 1889 كاتباً عاماً مزدوجاً لبلدية وادي شريف. لتبدأ صلته مع الثقافة الإسلامية بحكم عمله واحتكاكه بالمجتمع، كما يذكر راندو أن عمله تحت قيادة الادري مستيرنل *M. Bernelle* كان له دور كبير في تكوينه¹. وقد انخرط في قراءات واسعة، وبحوث عن الثقافة الإسلامية الصوفية خاصة، حيث نشر في سنة 1893 نبذة عن الطريقة الصوفية العمارية² التي كانت سائدة في منطقة الواد. وقد لفت إليه الأنظار بسرعة فتمت ترقيته في سنة 1896 ليتولى إدارة شؤون الأهالي المسلمين في الجزائر العاصمة، حيث أصبح نائبا للإداري والباحث أوكتاف ديبون³ *Depont* الذي انخرط معه في كتابة دراسة معمقة عن الطرق الصوفية أدت إلى نشر كتاب الطرق الصوفية الإسلامية *Les confréries religieuses musulmane* الذي أوضح فيه أهمية تأثير الطرق الصوفية في المجتمع الإسلامي.

لقد كانت قناعة كوبولاني بأن السيطرة على العالم الإسلامي لا تصح إلا إذا تأتت الظروف لذلك وذلك من خلال دراسة الدور السياسي المشايخ الصوفية في مختلف الدول الإسلامية، وإجراء دراسة تاريخية لكل مناطق العالم الإسلامي لمعرفة مدى التأثير والتأثر. كان كوبولاني من رواد المستعمرين الذين يؤمنون بالتعامل السلمي مع الشعوب المستعمرة والاستحواذ عليها من خلال السيطرة على مشايخ الطرق الصوفية، وفي هذا الإطار طلب أكثر من مرة لبعثه في مهمة في ذات النطاق، وقد سنحت له الفرصة عندما تم بعثه إلى السودان الغربي.

II- رحلة كوبولاني إلى السودان الغربي

كانت سنة 1898م تحمل لكوبولاني انطلاقة جديدة لمشروعه الذهني الذي يخطط له، فقد اقترح الحاكم العام بالجزائر لابين⁴ *Lépine* على وزارة الخارجية والمستعمرات إيجاد طريقة

¹ هو روبرت راندو Robert Randau معاصر لكوبولاني كان مرافقا له في رحلته إلى السودان سنة 1898م، كتب عنها مذكرة.

² العمارية نسبة إلى الولي عمار بن سنه عاش خلال القرن الثاني عشر الهجري في ضواحي عنابه يرجعها البعض إلى الطريقة القادرية.

³ أوكتاف ديبون Octave Depot مؤلف فرنسي عاش في بداية القرن 20 م، كتب العديد من المؤلفات تهتم بالجزائر، والتصوف من بينها: *L'Algérie du centenaire* وهذا الكتاب الذي اشترك مع كوبولاني في تأليفه.

⁴ لويس لابين Louis Lépine سياسي فرنسي ولد سنة 1846 توفي 1933 تولى إدارة الجزائر سنة 1897م - 1899م

للتواصل مع الطرق الصوفية والاستفادة منها في مرحلة لاحقة لصالح الدولة الفرنسية. وقد رفضت وزارة الخارجية المقترح إلا أن وزارة المستعمرات أبدت موافقتها عليه. لقد اعجب دترنتيان De Trentinian الجنرال الفرنسي في بلاد النيجر بأفكار الشاب كوبولاني خصوصا ان شعوب البيضان في الانحاء الشرقية كانوا يغيرون على المصالح الفرنسية، مما جعل الأمن غير مستتب في تلك المنطقة، فأرسل طلبا للقيادة الفرنسية بالسماح لكوبولاني بالقيام بالرحلة وتمت الموافقة عليه.

انطلقت رحلة كوبولاني من سان لويس في نوفمبر 1898م باتجاه مالي رفقة جماعة ضمت مترجما وضابط صف وآخرين، وقد التقى بمختلف شيوخ البيضان في منطقة الحوض الذين استمع إلى شكاويهم، وتعهد بإبلاغها إلى الجنرال دي ترينيان، وكان من بين الذين التقى بهم أمير قبيلة مشظوف محمد المختار ولد محمد محمودالذي أبلغه نواياه السلمية والتي رحب بها الأمير، خصوصا أن كوبولاني كان قد استقطب بعض المشايخ وكانوا بصحبته.

وفي طريق سيره التقى بسيد "لبراييش" محمد ولد محمد الذي كانت قبيلته تهرب من ضرائب السنوية بما فيها ضريبة العشر التي تدفع للفرنسيين، وتتمثل أهمية محمد بتأثيره السلمي على رؤساء الطوارق. كما يعتبر نفسه حليفا للفرنسيين. وقد طلب منه "كوبولاني" التدخل؛ لكنه لم يستجب للأمر معتبرا الوضع الحالي بينه وبين الفرنسيين مثاليا ينعم كل منهما بالسلام²

وكان أيضا من الشخصيات الهامة التي التقى بها في رحلته "سيدي الخير" بن الشيخ محمد فاضل ممثل الطريقة القادرية الفاضلية في منطقة الحوض تلك الفترة، والذي كان يميل إلى التعامل مع الفرنسيين، وقد أهداه كوبولاني سبحة ومصحفا مذهبا، ومكث في ضيافته أياما، وعلى عكس ذلك يذكر "راندو" بأن ابن أخيه الشيخ التراد كان لا يدعم الأوروبيين بصفة عامة، ويخشى من المفاوضات التي يعقدها الشيخ سيدي الخير مع الفرنسيين.³

لم تغب نظرة الاستقطاب للمشايخ الصوفية عن مخيلة كوبولاني يظهر ذلك جليا في استخدامه الهدايا المتمثلة في المصاحف ودلائل الخيرات في كل من يمر بهم من المشايخ.

¹ ولد إدجار دي ترينتينيان Edgard de Trentinian 1851 - 1942 جندي فرنسي وضابط مشاة بحري وفرقة عامة وحاكم سابق للسودان الغربي.

² Robert randu, une crise Algérie chez les hommes bleus : Xavier Coppolani-le-pacificateur. - E. Mage, Voyage d'exploration soudan occidentale (1863-1866), paris : L. Hachette, p: 57.

³ Ibid., p 39.

كما تمكن خلال هذه الرحلة من لقاء "سيدي بن هنون" كبير أولاد علوش الذي عقد معه صلحا، وقد كان أولاد علوش من القبائل التي تغير على الأنحاء المجاورة والتي كانت تخضع للفرنسيين.

وقد انطلقت الرحلة في نهاية المطاف إلى أن وصلت تمبكتو تلك المدينة المختلطة والمسكونة من مختلف الأعراق حيث كانت تخضع للسلطات الفرنسية بشكل كامل والتي يوجد بها ممثل فرنسي.

يمكننا من خلال دراسة ثانيا هذه الرحلة أن نؤكد بأن كوبولاني قد نجح نجاحا تاما، حيث تمكن من اقناع القبائل المعارضة ذات الشوكة والتي كانت تمثل غصة في حلق الفرنسيين من أمثال "أولاد علوش" والبرابيش، وإقامة علاقات متميزة مع المشايخ الذين مر بهم مثل سيدي الخير، وكذلك الشيخ سعدبوه والشيخ سيدي اللذين مر بهما في طريق عودته، وسيساعده ذلك في مرحلة لاحقة، وقد ساعد كوبولاني في ذلك ثقافته العربية والإسلامية، والتي جعلته محط الأنظار، وبددت المخاوف التي كانت عند البيضان من ان الفرنسيين لا يحترمون الدين. وبعد عودة كوبولاني من هذه الرحلة اختمرت في ذهنه فكرة مشروع إنشاء دولة في ذلك الفضاء الواسع، فسطر ذلك فيما يعرف بمشروع موريتانيا الغربية. فكيف كان ذلك؟

III - مشروع موريتانيا الغربية

بعد عودة كوبولاني من رحلته إلى السودان الغربي، بدأت أنظار السلطة الاستعمارية تتجه رويدا رويدا إلى تلك الصحاري المترامية الأطراف التي تفصل بين مستعمراتها في الشمال والجنوب، ومن جهة أخرى كان كوبولاني يطمح إلى أن يكون السهم الذي يخترق صحراء موريتانيا، فقدم مشروعا إلى السلطات الفرنسية يوضح فيه وجهة نظره، وفكرته في إقامة بلد مستقل يتبع لفرنسا.

لقد كرس كوبولاني حياته لموريتانيا بحيث اعتبرها سقف طموحاته، نجده يعبر عن ذلك بقوله: "إن لقب حاكم موريتانيا هو أغلى لقب أطمح إليه في العالم أو لست ملحق هذا البلد بفرنسا؟"¹ ونتيجة لهذا الاهتمام الشديد والحرص الزائد قدم مشروع موريتانيا الغربية فما هي المعطيات التي جعلته يقوم بهذا المشروع وما هي طبيعته، وما ردود الفعل اتجاهه؟

¹ محمد سعيد ولد همدي، موريتانيا في مواجهة عبر القرون مع أوروبا، مجلة التعليم، العدد: 25، السنة: 1994، ص: 84.

نتيجة للرحلة التي ذكرنا أنفاً، والاحتكاك بالقبائل البيضانية والمشايخ الصوفية، تجسدت عند كوبولاني فكرة الاستفادة من المشيخة الصوفية في الدخول السلمي إلى البلاد وحكمها تحت المظلة الفرنسية بالإضافة إلى توحيد الأعراق والقبائل التي تحمل نفس الثقافة الحسانية، والعقيدة الدينية، كما ساعده في تكوين الفكرة بصفة متكاملة الاطلاع على المعلومات التي حملها مسكتشفون فرنسيون سابقون زاروا موريتانيا، وقدموا تقارير عن رحلاتهم، بالإضافة إلى تلك الاخبار التي كانت تنقل بين الفينة والأخرى من طرف تجار زاروا الضفة اليمنى لنهر السنغال.

لقد اعتمد كوبولاني في حدود البلاد الجديدة التي اقترحها على النظرة الثقافية للمجتمع وعاداتهم، ولذلك نلاحظ أن المناطق التي اقترحها كانت تحمل نفس السمات، فقد شمل مشروعه: المناطق الممتدة بين شمالي نهر السنغال إلى "وادي درعة" و"تيندوف" بالجزائر، ومن "تمبكتو" و"خاي" إلى المحيط الأطلسي و"رأس جوبي" - "بالمغرب قرب الطرفية - غرباً.

جاء الاعتراض على مشروع احتلال موريتانيا من عدة أطراف، يمثل الطرف الأول وزارة الخارجية الفرنسية، أما الطرف الثاني فيمثله الحاكم العام للسنغال، في حين مثل الطرف الأخير التجاري في سان لويس.

فوزارة الخارجية الفرنسية أعلنت عن تحفظها على المشروع بحجة الظرفية الدولية خاصة إذا تعلق الأمر ببعض الأماكن الموجودة في "موريتانيا الغربية" المستقبلية، وخاصة الواقعة منها تحت النفوذ الإسباني كمنطقة وادي الذهب والتي لم يتم حتى ذلك الوقت وضع حد فاصل لها، فقد عبر وزير الخارجية ديكلاسي "Delcassé" : "لا نستطيع أن نغضب إسبانيا وانجلترا بعزلنا داخل أراضي مناطق تعلن هاتان القوتان حق السيادة عليها (رأس جوبي ووادي الذهب)"¹.

أما الطرف الثاني المتمثل في الحاكم العام لإفريقيا الغربية الفرنسية في السنغال فقد اعتبر أن الدخول في تنفيذ المشروع سيؤدي إلى نفس العلاقات السلمية التي بناها الفرنسيون مع المجموعات البيضانية، والتي اتسمت بالسلام منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأن أي تغيير يطرأ عليها سيؤدي إلى نتائج خطيرة²، فقد صرح والي السنغال قائلاً: "إن علاقاتنا

¹ ولد همدي، العدد: 25، مرجع سابق، ص: 86.

² محمد عبد الرحمن بن عمار: فيدرج وتعزيز النفوذ الفرنسي على الضفة اليمنى لنهر السنغال، مصادر كراسات التاريخ الموريتاني، العدد الرابع، 2004، ص: 136.

مع البيضان كانت دائما علاقات سليمة وهي مستلهمة من سياسة حكومة "فيدرب"، فمقابل الإتاوات كنا نحقق ضمان الأمن الكافي... ومنذ عام 1855 وحتى أيامنا هذه أصبح أي تغير في تلك العلاقات قد تترتب عنه مخاطر جمة¹

ويرى الطرف الأخير الذي يمثلته التجار الذين لهم مصالح شخصية يحرصون عليها، يرون في احتلال البلاد، قطعاً لامتيازاتهم الشخصية، وإنهاء لفترة طويلة من احتكارهم لتجارة الصمغ، والتعامل المباشر مع الأهالي، وعليه فإن وجود طرف ثالث "الإدارة الفرنسية" سيقلص بالضرورة هذه الامتيازات.

بالإضافة إلى ما سبق من اعتراضات بسبب تشابك المصالح الاستعمارية الأوروبية في المناطق المقترحة من طرف كوبولاني كان هناك خوف عدم وجود مردود يغطي تكلفة استعمار موريتانيا، فهي منطقة لا تمتلك أدنى وسائل البنى التحتية وتعتمد في الأساس على الرعي وجني بعض المحاصيل والتي كان الصمغ العربي أهمها خلال القرن التاسع عشر.

ورغم ما ناله المشروع من الرفض بادئ الأمر إلا أن كوبولاني لم يعرف طريق الاستسلام بل واصل كفاحه، حيث أشفع التقرير الأول بتقرير ثان يحدد التنظيم الإداري للإقليم الجديد وقسمها إلى خمس دوائر هي: "أوزاد" و"الحوض" و"تكانت" و"ادرار" و"أكان" وكان لكوبولاني ما أراد ففي 27 من دجمر 1897 وافق وزير الخارجية الفرنسية "ديكلاسي" بعد جلسة مغلقة على مشروع يحدد الحماية الفرنسية بخط العرض 21 شمالاً. وذلك بعد استبعاد مناطق النزاع المحتملة مع إسبانيا خصوصاً في منطقة وادي الذهب.

المشروع من النظري الى التطبيق

في 6 يونيو 1901 وافقت السلطات الفرنسية على تشكيل لجنة ضمت ممثلين عن كل من:

- وزراء الداخلية والخارجية والمستعمرات أو نوابهم
- الحكام العامون في الجزائر وإفريقيا الغربية
- رئيس مكتب الجزائر بوزارة الداخلية
- الضابط المكلف بتنظيم إقليم "تواته"
- الموظف المسؤول عن "اتراب البيضان" "كوبولاني" والذي عين مقررًا للجنة.

¹ محمد الرازي ولد صدفني، السياسة الاستعمارية الفرنسية في موريتانيا وأثرها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية 1900-1969 انواكشوط: المطبعة الوطنية، 1981 ص: 55.

وقد صدر عن هذه اللجنة تقريراً في مارس 1902 كان مضمونه يتحدث عن تمسك البيضان بثقافتهم وعاداتهم أكثر من الزواج كما أوصى التقرير باحتلال المناطق الممتدة من غاووا في مالي الحالية إلى الساحل¹، وأن يكون الاحتلال سلمياً وتدرجياً كما صادقت على إنشاء قواعد عسكرية في كل من: "أروان" "ولاته" "نيسيت" "شنقيط" "اركين"²

وشرع كوبولاني في جمع التأييد ونشر فكرته من خلال إطلاع الجمهور عليها، فأسس سنة 1902 مركزاً عرف بالجمعية الإفريقية المسلمة Commuté franco-musulman في باريس والتي كانت تصدر مجلة إفريقيا المسلمة والصحراوية la Revue franco-musulmane et saharienne³.

لقد تبنى كوبولاني فكرة توحيد البلاد الجديدة ووضعها في نسيج واحد يخول لفرنسا حكمها والحد من خطورتها بالنسبة للمستعمرة السنغالية بالإضافة إلى ربطها لمستعمرات الشمال والغرب، ومحاولة إيقاف الاطماع الأوروبية الأخرى الرامية إلى إنشاء مناطق منوثة للسياسة الفرنسية، بحيث تكون البلاد الجديدة داعمة للمصالح الفرنسية، وإيجاد دخل جديد للخزينة الفرنسية من خلال الضرائب الجدد التي يتم تقريرها والتسوية بين المجتمع البيضاني الذي كان حتى تلك اللحظة في الجانب الغربي يتلقى الاتاوات من الفرنسيين والشرقي يدفعها.

وكان كوبولاني يرى ضرورة احترام التركيبة الطبقية للمجتمع فلا يجب المساس بها إذ قد يؤدي ذلك إلى أعداء جدد للدولة الفرنسية هم في غنى عنها.

كما كان مقتنعا بمبادئه الأساسي الاستفادة من سلطة الدين "الزوايا" حيث كان يميل إلى أرباب القلم ولعل تكوينه المعرفي ترك أثراً فيه خلاف فريرجاه الذي كان يميل إلى القبائل الحسانية ذات الشوكة.

شهدت هذه السنة أي 1902 تعيين "كوبولاني" مندوباً عاماً على البلاد الوليدة موريتانيا، وكلف بإدارتها، وكانت البلاد تعيش في تلك الفترة أسوأ حالاتها من انتشار النهب والظلم، بالإضافة إلى التنافس الأميري الحميم على السلطة والذي أدى في منتصف القرن التاسع عشر إلى اغتياالات عدة تركت مخلفاتها على المجتمع.

¹ ولد همدي، العدد: 25، مرجع سابق، ص: 87

² محمد الراطي، مرجع سابق، ص: 56.

³ Geneviève Désiré-Vuillemin, Mauritanie saharienne, novembre 1903 à mai 1904, suivi de L'opposition des transitions du Sénégal à l'action de Coppolani, L'Harmattan, Paris, 1999, p 14.

وفي هذا الظرف المواتي استفسرت السلطات الفرنسية واليهما على السنغال عن رأيه في الاستفادة من الوضع القائم إلا أنه فضل عدم القيام بأي تدخل، إلا أن تعيين الوالي الجديد للسنغال "روم Roume" سوف يقلب الموازين إذ كان يوافق كوبولاني الرأي حيث كان يرى تدخل كبولاني في البلاد حماية للمستعمرة السنغالية وإنهاء عهد النهب والتسلط والسيبة.

IV.- دخول المشروع حيز التنفيذ

بدأت فرنسا تتطلع إلى الضفة اليمنى من نهر السنغال، وكانت سنة 1902م البداية الفعلية للانطلاق صوبها، فقد اشتدت النزاعات بين سيدي ولد محمد فال وأحمد سالم ولد اعل، فأرسلت فرنسا الرائد "دلابلان Delaplan" لتسوية النزاع بين الطرفين، وقد تمكن من ذلك، وتم إنهاء الأزمة بشكل مؤقت، وكان للبعثة هدف خفي تمثل في الاطلاع على الأماكن، ولإحلال الأمن وإنهاء الأزمات في النظام الأميري اقترحت فرنسا دخول البلاد. وقد قبل هذا التدخل بنظرتين متباينتين من طرف مؤسسة الزوايا-المؤسسة التي اعتمد عليها كبولاني في إنجاح مشروعه- إحداهما ترحيبية، مثلها موقف الشيخ سعدبوه" و"الشيخ سيدي ولد الشيخ سيدي محمد" اللذان كانا يريان ضرورة المعاملة مع المستعمر ومد يد العون له، ويعتبران أن فرنسا ستنجي البلد من الأزمات التي كانت تحل به. وكانت النظرة الثانية معارضة ومعادنة مثلها شيوخ كثر من بينهم "الشيخ ماء العينين" الذي أعلن الحرب على الفرنسيين، واعتبرهم غاصبين لحى الإسلام، وقد افقى كثيرون من هذا الطرف بوجوب الجهاد والهجرة. وفي ظل هذا التجاذب الأيديولوجي بين الرفض والقبول كيف تمكنت فرنسا من اخضاع الامارات؟ وهل استطاع كوبولاني اثبات صدق نظريته في الاحتلال السلي؟

- سقوط إمارة الترازة في ايدي الفرنسيين

تعد "الترازة" الامارة الأكثر احتكاكا بالفرنسيين على مدى تاريخهم لذلك كانت ترمقها عيونهم أكثر من غيرها، فما إن فكرت فرنسا فعليا باحتلال البلاد حتى كانت الترازة في مرمى نيرانها، وقد بادرت السلطات الفرنسية بالسنغال بإرسال رسائل إلى كل من "الشيخ سيدي باب" و"الشيخ سعدبوه" سنة 1902، يؤكدون فيها نواياهم السلمية في إحلالهم الأمن في البلاد، فقد ورد في كتاب حاكم السنغال إلى "الشيخ سعدبوه": "... واليوم فإني أحب أن تزول الحروب الواقعة بين القبائل لتستقيم التجارة وتأتي القوافل في أمن وأمان، ويشغل الكل في منفعه غير خائف على كسبه من أهل الفساد، وإني أحب أن أكون حى للمظلوم وأن أنصره وأجازي أهل

الخير بالإحسان وأعاقب أهل البغي والفساد...¹ وبعد هذه الرسائل تم لقاء بين "روم" والي السنغال والشيخين في "سان لويس" ظهرت فيه موافقة الشيخين على دخول الفرنسيين للبلاد، نجد ذلك في جواب الشيخ سيدي...: "إنا لم نأت هذا إلا لمرضايتكم ومساعدتكم على ما تريدون وسوف نبذل فيه الجهد مع الإشارة عليكم فيما تحبون فيه الرأي"²... كما أجاب "الشيخ سعدبوه" بنحو من ذلك.

وكانت البداية الفعلية في 10 من ديسمبر من سنة 1902 حين طلب الوالي السنغالي "روم" من كوبولاني القيام بمهمة في التراززة، وأرسل معه مجموعة من الجنود والرماة السنغاليين، وقد التقى كوبولاني في "دكانا" مع "أحمد سالم" في عدد من مناصريه، فوقع معه معاهدة بموجبها أصبح خاضعا للدولة الفرنسية. وهو الأمر الذي ألغى كل الاتفاقيات السابقة وأنهى عهد الضرائب العرفية، إلا أن "أحمد سالم" ما لبث أن نكث بعهده مع الفرنسيين، وتحالف مع "ادوعيش" وأعلن الحرب المقدسة عليهم، وتظهر حنكة كوبولاني بعدم التعرض للأمير أحمد سالم وإيكال المهمة إلى الشيخ سيدي بابه لإقناعه بالرجوع.

وقد واصل كوبولاني تقدمه، فالتقى عند "سهوت الماء" بشيوخ القبائل هناك، فتابعوه على أمره، الأمر الذي رفع من شأنه.

وواصل كوبولاني انتصاراته وفتوحاته السلمية خلال عام 1903م حيث تمكن بفضل الشيوخ الصوفيين من إقناع الجماعات المناوئة للدولة الفرنسية وتم تتويج ذلك بتوقيع معاهدة الصلح في 7 من يناير بين كل من "كوبولاني" وأمرأ "التراززة" وبحضور كل من "الشيخ سيدي" و"الشيخ سعدبوه"، والتي تنص في مجملها على خضوع جميع القبائل للسلطة الفرنسية مقابل التزام فرنسا بإصلاح الأرض وإقامة العدل.³

لما تم لكوبولاني إخضاع إمارة التراززة حرص على إنشاء مراكز صالحة للإقامة فأسس عدة مراكز، منها "خروفة" "بورتانديك"، كما أنشأ في نفس السنة مركزي انواكشوط وبوتلميت. وقد مكنت هذه المراكز السلطات الفرنسية من مراقبة المنطقة عن كثب، وتمويل الفرنسيين بالإمدادات. وبعد هذه النجاحات التي حققها في فترة وجيزة فبدون إطلاق رصاصة

¹ محمد يحيى بن حبيب الله، الحركة الإصلاحية في بلاد شنقيط "موريتانيا" بين الاستجابة للاستعمار الفرنسي ودفاعه من خلال بعض الفتاوى والوثائق، سلا مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث، 2006، ص: 407.

² المرجع السابق، ص: 410.

³ محمد المختار ولد سيدي محمد، النضال الوطني في موريتانيا 1903-1960، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، 1997، ص: 44.

تمكن من احتلال امارة استعصت كثيرا على الفرنسيين على مدى زمن طويل، أرسل رسالة إلى والي السنغال يذكره بما حققه ويطلب الاذن في مواصلة التقدم السلمي حتى يعم الهدوء جميع المناطق شمال نهر السنغال ويتمكن من ضم آدرار والاتجاه شمالا ناحية المغرب، ولم يتأخر الرد كثيرا من القيادة الفرنسية حيث هنأته على العمل الذي قام به وأوصته بالاتجاه شرقا بدلا من الشمال.

- لبراكنه ستصطلي بنار الاحتلال

بعد احتلال فرنسا للترارزة شهدت المناطق المنضوية تحتها هجمات عدة من طرف قبيلة "أولاد عبد الله" من "لبراكنة" و"ادوعيش" من "تكانت"، وقد شملت تلك الغارات قبائل محلية خاضعة للنفوذ الفرنسي إضافة إلى الهجوم على أهداف فرنسية مباشرة. ونتيجة لهذه الظرفية فقد أعطى وزير المستعمرات دومرج¹ Doumergue ل"كوبولاني" الضوء الأخضر واتخاذ ما يراه مناسباً مما يحيي سمعة الدولة الفرنسية ويجعلها تفي بالتزاماتها بإحلال الأمن في المنطقة.

فشرع كوبولاني في الاتجاه شرقا ناحية امارة لبراكنه ممثلا طريقته السابقة باعتماده على الاحتلال السلمي بدون الرغبة في القتال، فأسس مركزا للتموين في "بوكي" كما التقى في "بودور" بأمير لبراكنه أحمدو الثاني إضافة إلى بعض مشايخ الافخاذ الاميرية الذين أعلنوا إذعانهم للسلطة الفرنسية والخضوع لها.

لكن الأوضاع لم تشهد استقرارا طويلا إذ ما لبث أمير لبراكنه أن أعلن تمرد ضد الفرنسيين، والانشقاق عنهم، والهجرة صوب إمارة إدوعيش حيث شكل مع بكار ولد اسويد احمد جبهة قوية، فبعث بكار رسله في الامارة لإثارة السكان وتحريضهم على مجاهدة الكفار. وقد أترسائل "بكار" أكلها، حيث كسب دعم ومساندة بعض قبائل الزوايا في المنطقة كقبيلة "اجيجب". وشهدت سنة 1904م عدة معارك بين الطرفين كانت الغلبة أحيانا لمعسكر المقاومة مثل معركة شكارالا أن المقاومة خسرت في هزائم متتالية حدى بالفرنسيين إلى إخضاع القبائل المعادية لهم ، كما أعادت فرنسا الشرعية الاميرية لتحكم من خلالها متمثلة في تعيين الأمير سيدي اعلي الثاني اميرا للبراكنه خلفا للأمير احمدو فأدى ذلك إلى كسب ود الكثير من الأنصار والقبائل، كما عين كوبولاني مقيما لفرنسا في الألك.

لقد تحدث كوبولاني عن التحالف بين امارتي لبراكنه وتكانت وعن مدى صعوبة مواجهة خصمين في وقت واحد تساعداهما الظروف الجغرافية: "بعيدا عن اقتصار عملنا على أقاليم

¹ غوستين دومرج Doumergue Gaston ، كان وزيرا للمستعمرات ما بين 1902-1905 .

لبراكنة-ايدوعيش، دفعنا هذا العمل إلى ضرورة مواجهة تنظيم متزامن للمنطقتين البيضانيتين في مجموعهما بسبب الموقع الجغرافي نفسه للمناطق المعنية"¹

المقاومة في (الترازة-لبراكنة)

لقد انطلقت الشرارة الأولى للمقاومة في الترازه بعد أن أعلن "سيدي ولد محمد فال" تمرده عقب برهة من الاتفاق مع "كوبولاني"، ويمكن أن يكون ذلك نابعا من فقد الأمراء لبعض امتيازاتهم من قبيل تحصيل الضرائب والجبايات حيث أصبحت فرنسا الجابية معللة ذلك بمسؤوليتها عن الأمن، فأعلن الحرب على الفرنسيين، واستهدف مصالحهم، والقبائل المنضوية تحت رايتهم، وانضم في وقت لاحق إلى جموع المقاومة في "تكانت".

وعلى عكس الترازه وولاء مشائخها (الشيخ سيدي - الشيخ سعدبوه) للفرنسيين، شهدت إمارة لبراكنة وقوف "الشيخ محمد عبد الجليل ولد محمد المصطفى" ضد الفرنسيين، ودعوته إلى الجهاد، كما اعتزل الفرنسيين، ورفض مسايرتهم، وهو ما أغضب كوبولاني، فكتب إلى الشيخ وقومه، يذكرهم باختياره لهم من بين الآخرين لما يتمتعوا به من دين وأدب، وينوه بدور الدولة الفرنسية في نشر الأمن والأمان ومحاربة الناهبين كما عاتب الشيخ قومه "... وكنت مقتنعا أن ولاءكم سيكون خالصا وان حرصكم على العيش في امن مشرفين ومحترمين كان كذلك"² واتهمهم بمحاولة تأليب الأعداء ضدهم والتحالف مع أدوعيش الذين يعدهم أعداءه.

من ناحية أخرى شكل الأمير "أحمدو ولد سيدي اعل" جهة مقاومة ضد الفرنسيين في عدة معارك كان من أهمها معركة "تجرت" قرب "آلاك 1903 التي أسفرت عن مقتل ضابط وثلاثين جنديا فرنسيا، إضافة إلى خسائر مادية في صفوف الفرنسيين وأعوانهم من المجندين. كما قتل بعض أفراد المقاومة وكان هناك خسائر مادية وصلت إلى 5000 رأس من الإبل و10000 رأس من الأغنام.³

وكان من معارك المقاومة الخالدة أيضا معركة لقويشيش بقيادة أحمد ولد الديد بالترازة والتي كان النصر فيها حليف المقاومة.

¹ Désiré-Vuillemin, Mauritanie saharienne, Op.cit, p : 22

² الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987، ص: 323.

³ محمد المختار ولد سيدي محمد، مرجع سابق، ص: 85.

وعلى مستوى "كيدي ماغا" عملت المقاومة بالتنسيق مع قبائل "أهل سيدي محمود" الزاوية على أسلوب جديد يتمثل في تسميم الآبار وحرق المراعي في وجه الفرنسيين. وقد أدى هذا الأسلوب مفعوله، فلقد كبد الفرنسيين خسائر في الأرواح والممتلكات.

إن المقاومة في الجنوب الغربي الموريتاني اتسمت عموما بالضعف، وذلك لأسباب عديدة منها:

أ - انتشار الطريقة القادرية، في هذا القطر، وقد كان ممثلا الطريقة في المنطقة "الشيخ سيدي، الشيخ سعدبوه" يدعمان الوجود الفرنسي في المنطقة ويطالبان بالتعامل معه وعدم معارضته.

ب - ضعف النظام الاميري: لقد كانت الامارتان تعيشان نزاعات متتالية على العرش الاميري، وقد أدى الامر إلى التفكك والاستعانة بالفرنسيين أحيانا، كما أدى ذلك إلى انتشار النهب والسلب الذي أضرب السكان، فسهل مهمة الفرنسيين.

ج - الموقع الجغرافي للإمارتين: لا تحوي امارات الترازة ولبراكنه على جبال وعلى الغابات الكثيرة التي تمكن المقاومين من المراوغة وتغطية الكر والفر، فهي منطقة مكشوفة لا يمكن لثلة قليلة العتاد من مواجهة جيش مدجج بالسلاح.

انطلاقا مما ذكرنا يتضح أن المقاومة في "الترازة" و"لبراكنة" لم ترق إلى الفاعلية المطلوب ضد الغزاة عل الرغم ذلك من اننا نجد كبولاني يصفهم بالمتوحشين في معرض حديثه وفخره بما حققه في امارتي الترازه ولبراكنه " ... وإقامة المراكز في أوساط هؤلاء السكان المتوحشين... ولقد قمنا بتطبيق مبادئنا على ثلاثمائة ألف من البداة، كنا بالأمس ندفع لهم الإتاوة السنوية¹ "

- تكانت المحطة الموالية في مشروع كبولاني:

لقد شكلت إمارة ادوعيش نقطة محورية للمقاومة الوطنية، فكانت مأوى كل من أراد مجابهة الفرنسيين سواء بدافع الوطنية أو لأسباب أخرى؛ لذلك كان ضروريا إنهاء هذه البؤرة التي تؤرق الفرنسيين، ورأى الفرنسيون أن تكانت تعتبر مركزا لتموين العمليات وغيرها؛ لذلك فإن أي استقرار في موريتانيا لا يمكن أن يمر الا من هذه البوابة، وهو ما جعل ليجرنتيصرح

¹ محمد المختار ولد سيدي محمد، مرجع سابق، ص: 86.

بذلك قائلا: "... ينظر إلى "تكانت" أنها مفتاح التوسع الفرنسي كما يعتبرها مركزا للتموين والنفوذ، في حالة عدم مراقبته لا مجال لأيا استقرارا على الضفة اليمنى على نهر السنغال"¹

بعد احتلال كوبولاني للبراكنه توالى الإخفاقات والهزائم للأمير احمدو، وبدأت بعض القبائل التمرد ضد سلطة ادوعيش، كما أن نفس الحرب الطويل أدى إلى تخاذل البعض مما جعل الفرنسيين يفكرون في المضي قدما ناحية تكانت، فأرسل كوبولاني رسالة إلى الحاكم الفرنسي على السنغال يطلب الاذن بموصلة الزحف شمالا ناحية امارتي تكانت وأدرار، مؤكدا من خلال رسالته الاعتماد على الجنود المحليين، ومشيرا إلى أن الضرائب التي ستتم جبايتها كفيلة بتغطية نفقات الحملة، في ظل هذه الظروف نال كوبولاني الاذن بمواصلة التقدم، فبدأ الاتصال بتكانت من خلال الرسائل، حيث بعث إليهم برسالة يطلب منهم الإذعان للسلطات الفرنسية مؤكدا أن فرنسا تملك العدة والعتاد الكثير، كما انها تغدق عن رعاياها، فهي لا تريد إلا مصالح الناس العامة يقول في صلب الرسالة: "... موجه أن تعلموا أن الدولة الفرنسية ذات القوة الوافرة والعطاء الجزيل لم تزل تريد بواسطتي للمسلمين الساكنين في هذه البلاد منافعهم"²

كما نوه باحترام فرنسا للدين والعادات وهو خطاب دوما ينال آذانا صاغية خصوصا في مجتمع متشبع بالثقافة الإسلامية، يقول: "...إنها دولة تبجل الدين... وتعين عليه... ولا تغير العادات التي جرى بها العرف، وتذب عن أموال الناس"

وفي بداية 1904 أنشأ الفرنسيون مركز "مال" لجذب القبائل التي كانت تشكو الظلم والحيف داخل إمارة إدوعيش، وقد نجح في جذب بعض القبائل وانضواها تحت الحماية الفرنسية.

كما شهد شهر أكتوبر 1904 تطورا في التشكيل المدني للبلاد، حيث عينت فرنسا كوبولاني مفوضا عاما وإعلان موريتانيا منطقة مدنية. لما علم افراد المقاومة بنية كوبولاني السير ناحية تكانت تمركزوا في الطريق عند مداخل تكانت، خاصة مضيق "قم البطحاء" إلا أن كوبولاني غير خطته ودخل متسللا من ممر داركل الوعر، ولما علم رجال المقاومة بذلك خافوا ان يكونوا بين فكي رحى اذ يمكن مهاجمتهم من الشمال والجنوب معا فانسحبوا تكتيكيا ناحية لعصابه.

- المقاومة في (تكانت)

¹ محمد الراضي، مرجع سابق، ص: 67، نقلا عن: Naissance d'une nation: La Mauritanie P 37

² محمد المختار ولد سيدي محمد، مرجع سابق، ص: 86-87.

بدأت الشرارات الأولى للمقاومة في تكانت بعد دخول الفرنسيين لإمارة لبراكنه، التي ما لبث أميرها كما أسلفنا أن نكث بوعوده مع الفرنسيين واتجه صوب بكارولد اسويد احمد لقد اعتمدت المقاومة في "تكانت" على الطابع الديني القائم على الجهاد في سبيل الله، ومحاربة النصارى الغاصبين لحى الإسلام، وكان من اهم أسباب قوة المقاومة في منطقة تكانت قيادتها من طرف بكار الذي يتمتع بحكمة وقوة نافذة، بالإضافة إلى علاقات وأواصر دينية قوية بالسلطة الروحية في المنطقة. لقد كان بكار يومئذ بوحدة جميع المسلمين ليس في هذه البلاد فحسب بل خارجها. وقد اتسمت مراسلاته مع الفرنسيين بوضوح الرؤية والتزعة الدينية، من ذلك قوله في إحدى رسائله: "... من "بكارولد اسويد أحمد" أمير "تكانت" إلى صاحب النصارى في قرية "كميدي" موجه بلغ النصارى من أن المسلمين من مشارق الأرض إلى مغاربها أمرهم واحد ودينهم واحد، وما هم إلا كالجسم الواحد، إن تألم بعضه تألم جميعه، وإنهم وإن تباعدت أجسادهم فقلوبهم متقاربة..."¹، بل كان بكار يرى أن جميع المعاهدات والمهادنات التي وقعت سلفا مع الفرنسيين باطلة، وأنهم غاصبين ما داموا يجثمون على شرب من تراب العالم الإسلامي، بل لا يحق لأي أمير كان أن يتصرف في أرض المسلمين دون مشورتهم.

نال بكار مساندة العديد من القبائل التي هاجرت اليه من مختلف انحاء البلاد، وكان من بين الذين انضموا الى المقاومة الشيخ حسنه بن الشيخ ماء العينين، الذي يعتبر أبوه من أكبر المناهضين للقوة الاستعمارية، بالإضافة إلى الخارجين عن السلطة الفرنسية من أمثال سيدي ولد محمد فال وغيره.

وقد اتسمت حروب بكار مع الفرنسي بالاعتماد على أسلوب المباغتة ونصب الكمائن لذلك كانت أكثر معاركه مع الفرنسيين ليلا، وذلك لعدم تكافؤ المواجهة المباشرة في كثير من الأحيان. وقد نجح هذا الأسلوب في تكبيد الفرنسيين خسائر مادية وبشرية في بعض الأحيان كما هو الحال في معركة دركل التي طوق فيها رجال المقاومة الجيش الفرنسي وتمكنوا من إلحاق الهزيمة به وتكبيده خسائر فادحة في الأرواح والممتلكات. ويقدر أن رجال المقاومة تمكنوا من قتل ثلاثة عشر جنديا فرنسيا، وإصابة قائد الحملة "ديري" بجروح بليغة، كما غنم أفراد المقاومة مغانم

¹ أيسلم ولد محمد الهادي، موريتانيا عبر العصور، بدون تاريخ، مطبعة الاطلس - انواكشوط، ج: 1، ص:

كثيرة شملت البنادق والذخيرة والجمال¹ وعلى الرغم من انتصارات المقاومة ؛ إلا أنها شهدت انتكسات كثيرة وخسرت خسائر فادحة في بدايتها كـ "يوم مال" 1904 ويوم كوصاص" 1904 . وكانت بداية 1905 بشرى خير للمقاومة حيث تمكنت من احراز عدة انتصارات مما جعل كبولاني يستنجد لزيادة التعزيزات فتم امداده بوحدة عسكرية يقودها فيرجاه، وقد وضع الفرنسيون نصب أعينهم هدفا مباشرا وهو التخلص من قلب المقاومة بكارولد اسويد احمد. ولقد تحقق للفرنسيين ما أرادوا، ففي الأول من ابريل قام القائد " افيرجاه " بعملية مباغته لحي الأمير "بكار" ودارت معركة شرسة راح ضحيتها الأمير بعد أن رفض الاستسلام، وقد عرفت هذه المعركة بـ "بوكادوم" وقد مثلت المعركة هزيمة قاسية لايدوعيش وعلى وجه التحديد فرع "أبكاك"، ولكن قتل "بكار" زاد من حدة المقاومة وأجج نارها، فلم يمر شهر حتى كان كبولاني هو كبش الفداء لاستشهاد بكار. فكيف وقع ذلك؟

٧- مقتل كبولاني

بينما كان كبولاني يستعد ويخطط للانقضاض على أدرار إذا سنحت له الفرصة، كانت ساعة نهايته قد أزفت، وذلك أن مجموعة من الفتيان قد بيتت مقتله، فيكيف استطاعت هذه الثلاثة الصغيرة من دخول حصن مجهز بالعتاد، وقتل قائده، وانفلات أغلبها من بين أيدي العدو دون الإمساك بهم؟

تختلف المصادر والروايات في تفاصيل الحادثة، فبينما تشير الرواية الشفوية أن سيدى ولد مولاي الزين²، رأى في المنام أنه وجد ثعبانا كبيرا فقطع رأسه، وفي الصباح ذهب إلى شيخه وقص عليه الرؤيا، فأولها بأنه سيقتل كبولاني، وأعطاه سيفاً عنده ليستعين به على هذه المهمة الصعبة.

فانطلق ولد مولاي الزين من "الزرقة"، وفي طريقه استطاع تجنيد عشرين رجلاً معظمهم من قبيلة إديشلي، وكانت أسلحتهم من النوع القديم، وفي طريقهم إلى تجكجة التقوا بـ "احمد ولد بوبوط"³ فأخبروه بوجهتهم، وطلبوا منه مرافقتهم، لكنه اعتذر عن ذلك نظراً لكون الفرنسيين

¹ السيد ولد أباه وآخرون، موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995 ص 84.

² العقل المدبر لهذه العملية، وهو أحد أفراد الطريقة الغظفية الصوفية.

يعرفونه، غير أنه وصف لهم الشكل الداخلي للمعسكر وتحركات أعضاء الجيش خلال الليل والنهار¹.

ولما وصلوا بالقرب من تجكجة التقوا بشخص سبق له أن عمل في المعسكر، فأخبرهم عن حالة الحرس ومواقعهم، وأفادهم بأن المعسكر مربع الشكل له باب شمالي وآخر شرقي يتمركز فيه قلة من الجنود، بعد ذلك انقسمت الجماعة إلى قسمين: قسم توجه إلى البوابة الشمالية ويقوده سيدي بن مولاي الزين، أما القسم الآخر فتوجه إلى الباب الشرقي، وما إن دخلوا المعسكر حتى صاح ولد مولاي الزين بالتكبير، وأنقض على أحد الضباط بالسيف فشق رأسه، ورد عليه الضابط برصاصة من مسدسه سقط على إثرها شهيدا، أما كبولاني فقد أطلق عليه النار "أحمود بن عليّة"² فأصابه إصابة قاتلة³، وصعد على الحائط وصاح بأن كوبولاني قد مات، فانسحبت المجموعة إلى النخيل في اتجاه الخارج تحت وابل من الرصاص يطلقه الجنود الفرنسيين مما نجم عنه جرح أحد أفراد المقاومة، وشل حركته حتى لحقه فريجه فقتله⁴.

هذه هي الرواية المحلية السائدة لقصة مقتل كبولاني، بينما يصف لنا "راندو Robert Randu"⁵ الذي كان حاضرا مقتل كوبولاني، حيث يقول "...قبل الهجوم كان كوبولاني متمددا على كرسي كبير، مستغرقا في تفكير عميق وخاطب النقيب جرار قائلا "كم هو مزعج عدم استمرارنا في الزحف على آدرار"، بعدها وقف كبولاني وقال يا جرار أنا ذاهب لأنام، ولكن بدلا من أن يذهب إلى خيمته لينام فيها، ذهب ليستنشق الهواء النقي، واستند إلى الحائط الذي هو إلى اليسار عن باب المعسكر قرب المطبخ، وفي هذه اللحظة فوجئ بحركة غير عادية في الخارج، وصاح: جالو مسدسي، انطلقت عدة عيارات نارية خمسة أو ستة من مسلحين من المور⁶ ببنادق ذات طلقتين يداهمون الممر المغطى الغير محروس، والذي يعتبر المدخل الرئيسي للمعسكر، زهاء خمسة عشر وثبوا من فوق السور الصغير الشمالي، في تلك اللحظة وجدت صديقي القديم قد

¹ الطالب أخيار: الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي، منشورات مؤسسة أمربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، الطبعة الأولى 2007، الجزء الثاني، ص 216 217.

² من أكثر هذه الجماعة شجاعة وكان من المتحمسين إلى مقتل كبولاني.

³ تختلف الروايات الشفوية فيمن قتل كوبولاني، فيذكر البعض أنه سيدي ولد مولاي الزين، بينما يرى آخرون أن ولد الصفرة من أجهز عليه، أما أحمود فإنه أصابه فقط

⁴ الطالب أخيار: مرجع سبق ذكره ص 218.

⁵ عسكري فرنسي، عاصر كوبولاني ورافقه في مختلف رحلاته.

⁶ المور يقصد بها هنا البيضان.

أصيب بجرح قاتل على عتبة داره، وجدت كبولاني مستندا إلى إطار الباب، ونظر إلي لحظة وقال لي بصوت ضعيف ولكنه هادئ: أرنو أنا ميت، لقد قتلتني البؤساء، لاحظت حينها أن الدماء تسيل بغزارة على ملابسه البيضاء... توجهت للبحث عن طبيب البعثة، رافقته إلى غرفته عند حراسة المدخل ... حيث تم تمزيقه، ولم نتغلب على الجراح الكثيرة بسبب العديد من الرصاص ... تم تمديد كبولاني على الحصار الذي كان يغطي طاولة كبيرة، لم يفقد وعيه ومازال صابرا وصامتا، نزعنا عنه ملابسه بمقص، وتركناه عاريا والدم يسيل بغزارة من جرحيه، أحدهما أسفل ثديه الأيسر، والآخر وسط جوفه... وقد لا حظنا عندما حاولنا رفعه قليلا بقعة من الدم تحتها، فأخبرني الطبيب أن اختراق الرصاص الذي أصابه في الجوف قد مزق ظهره.... أحد المور وقد خطه الشيب ظهر فجأة أمام الملائم "Etievant" وقد حمل بيديه كليهما سيفاً يريد ضرب رأس الضابط وبدفعه من الملائم استطاع أن يجندل المهاجم أرضاً ونزع السيف منه وغرز السيف في بطنه وبعد هذا بقليل فر المهاجمون¹.

بينما يحكي "جلييه" تفاصيل الواقعة قائلا: "...وفي تلك الأثناء تمكن متعصب من أدرار يدعي سيد ولد مولاي الزين من تأليف مجموعة من 20 شابا يرافقونه في مهمة تقوده إلى الحوض حسبما أعلن لهم، وفي أثناء الطريق كشف لهم عن نيته الحقيقية، وقال لهم إنه رأى في المنام أن الله ألهمه بأن كبولاني سيموت على يده، فتمكنت المجموعة الصغيرة من أن تصل إلى تجكجة دون عرقلة، وفي يوم 12 مايو عند الساعة العاشرة مساءً انسابت المجموعة تحت غطاء النخيل في جنح الظلام حتى وصلت إلى المدخل الذي لا يزال قيد البناء وقتلت بطلقة نارية واحدة عن كثر كبولاني الذي كان نائما مستندا إلى الحائط .

وخلال المعركة القصيرة التي تلت تلك الحادثة كانت خسائرنا أربعة قتلى وبعض الجرحى، وطرد البيضان خارج المعسكر من قبل الملائم (شيري Cheruy، وأتيوفه Etievant) وكان هذا الأخير تلقى ضربة حسام من الشريف في رأسه فأدمته، لكنه أخذ مسدسه وقتل الشريف².

رغم اختلاف الأحداث في الروايات المسرودة أنفة الذكر إلا أنها في النهاية تؤدي إلى نتيجة واحدة وهي موت القائد كبولاني، كما نلاحظ أن دخول مجموعة قليلة العدد لحصن منيع، لم تحمل إلا أسلحة خفيفة سواء كانت أسلحة بدائية "سكاكين أو سيوف" أو أسلحة يدوية مدافع خفيفة هو في حد ذاته بطولة فضلا عن قتل قائد القلعة، وقد أدى هذا الهجوم - حسب

¹ الطالب خيار، مرجع سابق ذكره، ص 221-222.

² الرائد جليليه: التوغل في موريتانيا اكتشاف، استكشاف، تعريب: محمد بن حمينا، الدار البيضاء، ط:1، الكويت 2007. ص: 154.

الرواية المحلية - إلى سقوط أربعة شهداء في صفوف المقاومة، وجرح سبعة، عثر على أحدهم بعد يومين من الواقعة¹، وشكلت بعد ذلك محكمة عسكرية لمعاقبته، حكمت عليه بالقتل شنقا، أما الموتي فقد أمر النقيب "فريرجان" بجعلهم في حفرة وإضرام النار عليهم، حتى يكونوا عبرة لمن يحاول مرة أخرى الهجوم على القوات الفرنسية².

وقد تم تشكيل لجنة للتحقيق في مقتل كوبولاني خصلت في نتائجها إلى إمكانية ضلوع أفراد المقاومة في تكانت أو آدرار في العملية وذلك بسبب وجود مراسلات سابقة بين الطرفين. كما أكد التحقيق إلى أن مصدر التحريض ضد الفرنسيين كان نابعا من أمير آدرار³ وبمقتل كزافي كوبولاني تنتهي مرحلة من مراحل الاستعمار الفرنسي في موريتانيا طبعها بشكل أساسي الطابع السلمي، والتركيز على دور المؤسسة الصوفية في استقطاب الشعب وادخاله تحت المظلة الفرنسية بحجة الحماية والأمن الذي كانوا يصبون إليه، وشكل فتحا لمرحلة جديدة كان السلاح هو المتحدث الأول فيها فكيف كان ذلك؟

المصادر والمراجع

- إزيدبني بن محمد محمود، الزوايا في بلاد شنقيط في مواجهة الاستعمار الفرنسي، انواكشوط، 2001.
- ايسلم ولد محمد الهادي، موريتانيا عبر العصور، بدون تاريخ، مطبعة الاطلس - انواكشوط.
- السيد ولد أباه وآخرون، موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع، ط: 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987.
- الرائد جيلبييه، التوغل في موريتانيا اكتشاف، استكشاف، تعريب: محمدين بن حمينا، الدار البيضاء، ط: 1، الكويت 2007
- الطالب أخيار: الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الإستعمار الأوروبي، منشورات مؤسسة أمربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، الطبعة الأولى 2007، الجزء الثاني.
- محمد سعيد ولد همدى، موريتانيا في مواجهة عبر القرون مع أوروبا، مجلة التعليم، العدد: 25، السنة: 1994.

¹ يتعلق الأمر ب أحمد بن أباه الذي عثر عليه الفرنسيين وهو لا يزال يواصل طريقه إلى آدرار، غير أن جرحه الغائر أبطل حركته ولم يتمكن من الالتحاق باقرانه.

² الطالب أخيار: مرجع سبق ذكره ص 222.

³ عبد الرحمن بن عمار، مرجع سبق ذكره ص: 181.

- محمد عبد الرحمن بن عمار: فيدرب وتعزيز النفوذ الفرنسي على الضفة اليمنى لنهر السنغال، مصادر كراسات التاريخ الموريتاني، العدد الرابع، 2004
- محمد الراضي ولد صدفني، السياسة الاستعمارية الفرنسية في موريتانيا وأثرها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية 1900-1969 انواكشوط: المطبعة الوطنية، 1981
- محمد المختار ولد سيدي محمد، النضال الوطني في موريتانيا 1903-1960، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، 1997.
- محمد يحيى بن حبيب الله، الحركة الإصلاحية في بلاد شنقيط "موريتانيا" بين الاستجابة للاستعمار الفرنسي ودفاعه من خلال بعض الفتاوى والوثائق، :سلا مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث، 2006
- نور الدين سريدي: مساهمة في دراسة تاريخ موريتانيا، بحث لنيل شهادة الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1995.
- Commandant breveté Gillier, La pénétration en Mauritanie: découverte, explorations, conquête: la police du désert et la pacification définitive, Geuthner, 1926
- Désiré-Vuillemin, Coppolani en Mauritanie, Revue d'histoire des colonies, tome 42, n°148-149, troisième et quatrième trimestres 1955.
- Geneviève Désiré-Vuillemin, Histoire de la Mauritanie: des origines à l'indépendance, Paris Karthala, 1997
- Geneviève Désiré-Vuillemin, Mauritanie saharienne, novembre 1903 à mai 1904, suivi de L'opposition des transitions du Sénégal à l'action de Coppolani, L'Harmattan, Paris, 1999, p 14.
- Robert randu, une crise Algérie chez les hommes bleus : Xavier Coppolani-le-pacificateur. - E. Mage, Voyage d'exploration soudan occidentale (1863-1866), paris : L. Hachette

المرأة في الأدب الشنقيطي حضور وإسهامات

Women in Shinqitti literature presence and contributions

أستاذة لدى وزارة العمل الاجتماعي
والطفولة والأسرة (موريتانيا)

د. بخوته محمد نوح الشيخ الصوفي*

vadila83@yahoo.fr

الإرسال: 2021/11/18 القبول: 2021/11/23 النشر: 2021/12/01

ملخص: يهدف هذا البحث الى التعريف بمكانة المرأة الموريتانية حضورا واسهاما، خلال الفترة الشنقيطية، التي شهدت نهضة فكرية رائدة تجلت في تنوع التأليف والمخطوطات التي زخرت بها رفوف المكتبات، ومن خلال هذا البعد حاولنا أن نستشف بعضا من معالم الثقافة الشنقيطية ومدى اسهام المرأة فيها انتاجا وحضورا، وقد توصلنا من خلال بحثنا الى وجود انتاج أدبي نسائي، لكن ذلك الاسهام مازال بحاجة الى كثير من البحث والتمحيص، شأنه في ذلك شأن اغلب التراث المعرفي الشنقيطي. بيد أن اسهام المرأة الادبي وان لم يحظ بكثير اهتمام من طرف الباحثين والمؤلفين في القطر الشنقيطي وهو ما أدى الى تلاشي الكثير من معالمه. غير أن النزر اليسير الذي وصل الينا منه. شكل نواة هامة للكتابة النسائية في تلك الفترة من تاريخ موريتانيا ابان القرن العشرين، وهو ما خلق لدينا تصورا عن بعض الكتابات والإسهامات النسائية على الأقل في ما يتعلق منها بالأدب بشقيه النثري والشعري. وقد عمدنا في هذا البحث الى استنطاق بعض من تلك الاسهامات من خلال رؤية نقدية تتلمس واقع المرأة في المجتمع الشنقيطي، وما لذلك الواقع من تأثير في المشهد الثقافي الأدبي.

الكلمات مفتاحية: المرأة، المجتمع الشنقيطي، الأدب، الثقافة، اسهامات المرأة.

Abstract : This research aimed at introducing the history of Mauritanian women's presence and contributions during the Shinqitti era that witnessed an intellectual renaissance reflected in the diversity of literature and manuscripts and their abundance. Therefore, this research attempts to highlight some of the main futures of Qhinqitti's culture and women's contribution to it whether through activities or through writing. We have concluded that there had been a Mauritanian women's literature.

However, like much of Shiniquitti's intellectual history it still requires much more study and research. We also concluded that the Mauritanian women's contribution to such a history did not get enough attention. Yet, it created the seeds of Mauritanian women's writings of both prose and poetry in that era. In this research, we decided to critique and study such a contribution while highlighting the life and the impact of Mauritanian women on the Shinqitti society and on the general cultural seen and literature of the ear

* بخوته محمد نوح الشيخ الصوفي، vadila83@yahoo.fr

المقدمة:

لقد ظل التاريخ النسائي بتجلياته المختلفة طي النسيان، فلم تنل الثقافة النسائية بشكل عام حظا من البحث والدراسة، وإن غدى هذا الصنف من التاريخ مثارا لاهتمام الباحثين والمهتمين بالشأن النسائي، ذلك أن الكشف عن صوت المرأة في التاريخ أدى إلى تغيير الطريقة التي ننظر بها، ليس فقط إلى المرأة، بل وإلى التاريخ نفسه، ومن ثم محاولة إعادة التفكير في صياغة التاريخ وموقفه من قضايا المرأة بشكل عام؛ فالبحث في قصص وتاريخ النساء، أدى إلى إعادة النظر في الافتراضات الخاصة بالماضي لفهم وتشخيص الحاضر. ومن هنا يتخذ توثيق حياة النساء فكرا ونتاجا أولوية في بحثنا هذا، الموسوم تحت عنوان: المرأة في الأدب الشنقيطي حضور واسهامات، حيث يسعى هذا البحث إلى محاولة سبر أغوار التاريخ الثقافي الشنقيطي من أجل معرفة ما للمرأة من حضور واسهام فيه على مستوى الانتاج الأدبي، في شقيه النثري والشعري، لنتساءل عن اهمية الانتاج النسائي في العهد الشنقيطي، وعن مدى تأثير ذلك الانتاج في النخبة وعلى المجتمع؟

أولا: المرأة الشنقيطية المكانة والاسهام:

1. مكانة المرأة في المجتمع الشنقيطي:

إن طبيعة المجتمع الشنقيطي القائمة على الترحال والرعي، والبحث المستمر عن مواطن الاستقرار، ومراتع الكلاء، حدت بالمجتمع الشنقيطي إلى حالة من عدم الاستقرار وهو ما تطلب مشاركة الجميع رجالا ونساء في العمل ومصارعة نوائب الحياة وصروف الدهر على أديم الصحاري القاحلة، فكانت المرأة تقوم بالتخيم والأعمال المنزلية والظعن⁽¹⁾، كما كانت تشارك الرجل في رعي المواشي، وتساهم أحيانا أخرى في الحروب؛ خاصة عندما يتعلق الأمر بصد الغارات عن الحي أو المدينة التي تقطنها⁽²⁾، وهكذا ساهمت طبيعة المأوى في منع المرأة الشنقيطية من العزلة التي عرفتها مثيلاتها في المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى، الأمر الذي عزز حضورها البناء في المجتمع حيث سمحت تلك الوضعية للمرأة بحرية حضور الجلسات المشتركة بين الرجال والنساء، فكانت تستقبل الضيوف في غياب الزوج وتكرمهم مع محافظتها

(1) الناني ولد الحسين، صحراء المثلثين، دراسة في تاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي، خلال العصر الوسيط، دارا لمدار الإسلامي، بيروت، 2007، ص. 166.

(2) أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الإرب في فنون الأدب، تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف، الدار المغربية للنشر، الدار البيضاء، 1985، ص. 380.

على شرفها وعفتها⁽¹⁾. وهكذا؛ فإن الشأن المهم الذي كانت المرأة الشنقيطية تقوم به، قد مكنتها من أن تحصل على بعض الحقوق التي يتوفر عليها الرجل؛ إذ تشارك في اتخاذ القرارات المتعلقة بالأُمور العامة عن طريق حضورها في مجلس القبيلة⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس استمدت المرأة الشنقيطية، مكانتها من القيمة المعنوية التي كان يولمها المجتمع لها، وقد اكتشف ابن بطوطة خلال رحلته في القرن الرابع عشر الميلادي لمنطقة ولاته أو إيولاتن، ما تتمتع به المرأة الشنقيطية من إجلال وتقدير حين قال: «... ولنساءها الجمال الفائق وهن أعظم شأنًا من الرجال»⁽³⁾، وفي هذا السياق يأتي استشهاد الشيخ محمد الإمام بن الشيخ ماء العينين القلعي (ت1976)⁽⁴⁾ حين قال إن: «النساء عند عامة أهل القطر الشنقيطي كآتهن لم يخلقن إلا للتبجيل والإكرام والتودد لهن، فلا تكليف عليهن ولا تعنيف، فالمرأة سيدة البيت والرجل بمثابة الضيف عليها، ولها أن تفعل ما شاءت من غير اعتراض ولا مراقبة»⁽⁵⁾.

وانطلاقًا من ذلك، حظيت المرأة في المجتمع الشنقيطي بالعناية والاهتمام، حتى ضربت الأمثال في تكريمها، وجرت الألسن في الاحسان عليها، ومن ذلك قول المثل الحساني: "إنهن عمائم الأجواد ونعال الكلاب"، فالجميع مطالب بأن يعطف على المرأة ويعاملها بكل إكبار وتقدير وبكل مودة واحترام⁽⁶⁾.

وقد؛ وصلت المرأة في المجتمع الشنقيطي درجة هامة من التبجيل، جعلت المجتمع يربط صلاح الأبناء بتربية الأمهات، لذا شاع في المجتمع الشنقيطي ما اصلح عليه بظاهرة "أولاد لعليات" وهم: مجموعة من النوابع ذكرهم التاريخ الشنقيطي، وأثروا في مجراه، وقد نسب كل منهم إلى أمه، وعيا من المجتمع بما للأبيادي الأمومية من تأثير بالغ في تربيتهن، وقد أشتهر من هؤلاء: (محمذن اليدالي المكني بابات1166هـ) الذي كان يطلق عليه "ابن امكيلات" و(أحمد بن

(1) الناني ولد الحسين، صحراء المثلثين، م س، ص. 166.

(2) نفسه، ص. 167.

(3) ابن بطوطة، تحفة النظاري غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار إحياء العلوم، ط3، بيروت، 1987، ص. 609.

(4) الشيخ محمد الإمام بن الشيخ ماء العينين، الجأش الربيط: في النضال عن مغربية شنقيط وعربية المغاربة من مركب وبسيط، ط 1، مطابع حزب الاستقلال، 1957.

(7) نفسه، ص. 53.

(6) محمذن بن أحمد بن المحبوبي، «المرأة الشنقيطية ونوازل الزينة والبدانة، وقفة مع المنحنى الاجتماعي في التوجه الإفتائي»، مجلة الوسيط، ع 14، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، انواكشوط، 2015، ص. 3-8.

العاقل، ت/1244هـ)، ويطلق عليه "ابن عيتات" و(محض بابا بن أعبيد، ت 1277هـ) "ثانيت" وجميع هؤلاء علماء فطاحلة⁽¹⁾.

وفي الفترة المعاصرة، اكتشف الرحالة الفرنسي (ريني كايي 1838/1799)⁽²⁾، ما للمرأة الشنقيطية من تأثير في محيطها الاجتماعي، حيث عبر عن تأثره البالغ وإعجابه بالمرأة البيضاء في بلاد شنقيط قائلا: «إن لهؤلاء البيضايات من التأثير على أزواجهن أكثر لما لسيداتنا الفرنسيات»³، ويتحدث "ريني كايي" عن تعلم البنات عند مجتمع البيضان موضحا أن نصيبن من التعليم كان محدود؛ إذ يقتصر، في الغالب، على حفظ سور من القرآن وتعلم أحكام الصلاة، وبعض الأدعية، ومع ذلك توجد من بينهن بعض مثققات.

وعموما تختلف مكانة المرأة في المجتمع الشنقيطي حسب الوسط الذي تعيش فيه، حيث ما زال انعكاس دورها في المجتمع قويا إلى اليوم، وإن كانت ثمة تحولات عميقة تجري حاليا في العديد من الفئات الاجتماعية، حيث أن المرأة الشنقيطية ما فئت تتمتع بحياة فارغة نسبيا دون الزام بالعمل، إلا في المهام المنزلية أحيانا، في حين أن نساء الفئات المجتمعية الأخرى مثل: البولار والسونيكي والولوف⁽⁴⁾، يساهمن بشكل ارحب في الأنشطة الانتاجية (الأعمال الزراعية، ورعاية الماشية، وغيرها..)، وإن كان المجتمع الشنقيطي يحتفظ للمرأة بحرية تملك المال، الذي تحوزه عند زواجها (برسم الجهاز أو الصداق أو الهدية مثلا)، وأي مال آخر تملكه ملكا شخصيا، ويمكنها مبدئيا أن تنصرف فيه كما تشاء، وأن تستصحبه في حالة الطلاق، أما لدى المجموعات الفتوية الأخرى من الزوج، فإن الاعتراف بملكية النساء أكثر تقييدا بكثير، حيث يطلب من النساء الاستثمار في البحث عن الموارد الاقتصادية للأسرة، من خلال المساهمة في هذه الموارد بمواردهن الخاصة، وبقوة عملهن، ويطلب منها أن تشد أزرها بعمل يدها، وقد تعززت هذه العادات في أنماط الحياة خلال العقود الماضية.

(¹) أغل بنت عبد الله، المرأة الموريتانية بين أسر التقليد ورياح التغيير، بحث لنيل "الاجازة المتريز" المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، أنواكشوط، 1996-1995، ص.36.

(²) زار الرحالة الفرنسي ريني كايي منطقة لبراكنة في وسط موريتانيا 1924، وقطن فيها ما يربو على تسعة أشهر، حيث اختلط بالسكان وعاداتهم، فكان له بعض الآراء حول المجتمع الموريتاني والمرأة فيه، تحدث عنها في رحلاته. راجع:

-René Caillé, Travels through Cental Africa to timbuctoo, and Across the Great Desert, to Morocco, performed in the years, (1824-1828), Cambridge University, England, 2013.

(3) René Caillé, Travels through Cental Africa to timbuctoo, and Across the Great Desert, to Morocco, performed in the years, (1824-1828), Cambridge University, England, 2013, p. 123.

(4) Cheikh Aidera, «la femme mauritanienne et l'histoire», journal Nouakchott , p 7-9.

وغاية القول إن المرأة في المجتمع الشنقيطي، مافتتت تحظى بمكانة مرموقة، وإن اختلفت تلك المكانة من مجموعة لأخرى، وحسب عادات كل مجموعة وتقاليدها، إلا أنه في الأغلب، يبقى الطابع البارز لسلطان المرأة في هذا المجتمع، وهو ما يشكل نشاطا في المجتمعات الإسلامية العربية والزنجية ذات الصيغة الأبوية الحادة أحيانا، فقد سايرت المرأة الحركة الثقافية في بلاد شنقيط، رغم ما يكتنف ذلك من عوائق طاردة لأي إنتاج نسائي.

2. المرأة الشنقيطية اسهامات وحضور

لابد بداية أن نشير إلى أن بلاد شنقيط شهدت منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ازدهارا فكريا أدبيا اتخذ تمظهرات مختلفة مثلها تطور الحياة العلمية التي رمزت لها المحضرة، بأنشطتها المختلفة من غنى المكتبات واتساع قاعدة طلبة العلم⁽¹⁾. وقد ساهمت تلك العوامل مع غيرها في تهيئة المناخ الملائم لتبوء المرأة المكانة اللائقة بها في مجتمع النخبة المتعلمة في بلاد شنقيط، وذلك من خلال احتضان هذه الربوع لهضة ثقافية بلغ صيتها أقصى المشرق العربي، فيما ساهمت بعض فتاوي العلماء الشناقطة، والتي عززت أحقية المرأة في التعلم في ظهور اهتمام نسائي بالتحصيل المعرفي على الأقل في حقل العلوم الدينية، والأدبية. إذ، اختصر اهتمام غالبية النساء الشنقيطيات على دراسة السيرة النبوية الشريفة، ودراسة القرآن الكريم وبعض الأحكام الفقهية، وإن لم يمنع ذلك من أن مزاحمة الرجال على المعارف الأخرى⁽²⁾. وقد أورد الأستاذ عباس الجراري في كتابه: "ثقافة الصحراء" عشرات النساء اللاتي كان لهن اسهام جلي في الحياة الثقافية، ومن بينهن صفية بنت المختار، التي كانت مدرسة وعالمة بالتجويد والتفسير والسيرة والنحو⁽³⁾، بالرغم من المواقف المتشددة من بعض الفقهاء الشناقطة، الذين كان بعضهم يرى في مجرد صوت المرأة عورة، ناهيك عما يكتنف ذلك من كبت فكري وعقلي.

ومن هذا المنطلق، يمكن ذكر العديد من النساء اللاتي كان لهن حضور مميز في الثقافة الشنقيطية، مستشهدين بقوله الشيخ سيدي من أنه: «يوجد في كل عصر من ذوات الحجال، من تفوق في العلم والدين كثيرا من الرجال»، وقد تداولت الذاكرة الشعبية العديد من النسوة

(13) محمد بوز نكاض، التواصل بين بلاد البيضان والمشرق العربي خلال القرنين 19 و20، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2014، ص. 147.

(14) الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص. 28.

(15) عباس الجراري، ثقافة الصحراء الثقافية، الدار البيضاء، 1978، ص. 72.

اللاتي تميزن بعطاءهن الثقافي، ومن ذلك ما يذكر عن فتيات مدينة "تينيكى" من حفظ الموطأ، وحفظ مقامات الحريري، ولريم مانه بنت اللا من حفظ القاموس المحيط، وما عرف عن هند زوج الشيخ ماء العينين من علم، وعن حفيدتيه من رواية للأشعار ومشاركة في المجالات العلمية.

لكن ذلك الحضور والاسهام ظل حبيس الجدران، ضعيفا موازاة بما كتبه الرجال، حيث سرعان ما تلاشى أمام شمولية الانتاج الذكوري وطغيانه، وتهيمن الحضور النسائي عموما على المستوى الثقافي، سواء بتقنين انتاجها داخل البيت، أو بعدم الارتقاء بذلك الانتاج - إن وجد - الى مرحلة المنافسة ومن ثم التدوين، بل وحتى احتكار هذا الانتاج على فئة دون أخرى، نظرا لعوامل ذاتية وسياسية⁽¹⁾.

وعموما فإن النخبة النسائية التي ولجت باب التعلم، كن من ذوات العوائل الراسخ قدمها في العلم ومجال المعرفة، لأن المجتمع الشنقيطي مجتمع أبوي يسيطر فيه غالبا إنتاج الرجال، ومن ثم تم تكريس شأن المرأة في الحياة الأسرية، وخدمة البيت لا في مجال العلم والتحصيل.

ويعود ذلك اساسا إلى عدم اهتمام المجتمع عموما، والأسرة التي نشأت بها المرأة بتعليم النساء، فالمحظوظات من النساء هن اللاتي أستطعن أن يحفظن أجزاء من القرآن، وبعض المبادئ في الفقه والسيرة والأمر، في مجمله، لا يعدو أن يكون معرفة ما يحفظهن من المس والسياطين، ومن ثم فهم بعض الأحكام الفقهية، هذا بالنسبة للفئات المجتمعية ذات الطابع الديني والثقافي (الزوايا مثلا)، أما الفئات المجتمعية الأخرى، فتقع المرأة فيها في ظلام دامس من الجهل، حيث تغطي الاهتمامات الحربية أو السخرة على نساها. غير أن تلك الصورة القائمة وان كانت تمثل الصورة الأعم لإسهامات المرأة، الا انه يوجد استثناءات، ومن تلك الاستثناءات سوف نتلمس مدى تأثير المرأة في الأدب الشنقيطي اسهاما وتأثيرا.

ثانيا: الأدب النسائي الشنقيطي: مكانته وتأثيره

1. نشأة الأدب النسائي

يشكل الأدب حاجة اجتماعية وتاريخية وثقافية لدى الانسان، من حيث التواصل والابداع، ويعرف الأدب على أنه « شكل تعبري رمزي يعبر عن مختلف التحولات التي يمر بها الإنسان، يبدأ تعبيرا تشخيصيا لعلاقة الانسان كفرد بالمجتمع والواقع والعالم، ثم إن الأدب يعد مادة

(6) حيث اقتصر الانتاج المعرفي خلال هذه الفترة، على فئة الزوايا، نظرا لاحتضانها للعلم والثقافة، واشتغال الفئات الأخرى، إما بمهام حربية (حسان)، أو يدوية (الصناع)، وقد أثر هذا التقسيم على المرأة، فأصبحت كل فئة تشتغل بما خول لها. وتميزت نساء الزوايا بالقراءة، فهن يشاركن الرجل في التعلم والتعليم.

رمزية وفنية وجمالية تتحول إلى وسيط للإنتاج»⁽¹⁾، وعندما نعود إلى علاقتنا بالحضارات والثقافات السابقة، سنجد أن الابداع بمختلف تجلياته، كان الوسيط بين العديد من المجتمعات والثقافات.

كما يشير الأدب النسوي أو الأدب النسائي أو أدب الأنثى أو أدب المرأة، إلى الأدب الذي يكون النص الإبداعي فيه مرتبطا بوضع قضية المرأة والدفاع عن حقوقها⁽²⁾، دون أن يكون الكاتب امرأة بالضرورة⁽³⁾، ويعرف الأدب النسائي على أنه: «الأدب المرتبط بحركة نصرة المرأة وحرية المرأة وبصراع المرأة الطويل التاريخي حول المساواة بالرجل»⁽⁴⁾، بينما يعتبره البعض الآخر مصطلحا يستشف منه افتراض جوهر محدد لتلك الكتابة، بتمايز بينها وبين كتابة الرجل، في الوقت الذي يرفض الكثيرون فيه احتمال وجود كتابة مغايرة تنجزها المرأة استحياء لذاتها وشروطها ووضعها المقهور⁽⁵⁾.

لقد ظل تاريخ الأدب النسائي إلى عهد قريب تاريخ نسيان المرأة كيانا وإنتاجا، ومع انبجاس النهضة الثقافية التي شهدتها البلد إبان القرن العشرين، وانبراء صوت المرأة في الأدب، ظهرت على إثر ذلك كتابات نسائية في نسق أدبي تصاعدي، لتخرج لغة الأنثى من هيمنة السلطة الذكورية⁽⁶⁾، ومن ثم عملت المرأة على إنشاء معجم لغوي خاص بها، يحكي للمرأة ويحاكمها ويؤوها المكانة الانسانية اللائقة بها.

إن إشكالية التمييز بين المفهومين "نسوي" و"نسائي" تكمن، أساسا، في الحديث عن الأدب الذي تكتبه المرأة، لكي لا يتم تصنيف ذلك الأدب على أساس هوية منتجه الجنسية ولهذا تلزم التفرقة دائما بين ما هو نسوي:(أي وعي فكري ومعرفي) ونسائي:(أي جنس بيولوجي)، فالكاتبة التي تكتبها المرأة في مستوى التجنيس مفتوحة على دروب ثلاثة: أدب نسائي، أدب نسوي، أدب أنثوي⁽⁷⁾.

(17) زهور كرام، «الكتابة النسائية»، مجلة الموجة الإلكترونية: elmawja.com/blog

(2) عبد النور إدريس، الأدب النسائي إشكالية المصطلح والمفهوم، نسخة محفوظة على الموقع: www.hewar.org ، 21 يناير، 2015

(19) زيه أبو نضال، تمرد الأنثى في الابداع النسوي العربي، ملخص أبحاث مؤتمر المرأة العربية والابداع، المجلس الأعلى للثقافة، 30-26 أكتوبر، القاهرة 2002، ص. 276.

(4) أشرف توفيق، اعترافات نساء أديبات، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1998، ص. 10.

(5) أحلام معمري، «إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة»، مجلة مقاليد، ع2، الجزائر، ديسمبر 2011، ص. 47-52.

(22) فوزي الديماسي، «صورة المرأة في الكتابة النسوية: شاعرات تونسيات نموذجاً»، مقتبس من مقال على الصفحة الرسمية للكاتب على الفيسبوك: [fawzi Dimassi](https://www.facebook.com/fawzi.dimassi).

(7) نفسه، ص. 1-7.

وعلى هذا الأساس، فإن سعينا إلى تحديد ما نعنيه بالأدب النسائي، يحيلنا إلى التساؤل عن ما إذا كان للمرأة الموريتانية إنتاج أدبي خاص بها؟ وبما تميز ذلك الإنتاج قيمة وفكرا؟. بداية نشير إلى أن تلك التصنيفات -السلفة الذكر- حول أدب المرأة لم تتأثر بها المرأة، على الأقل في الفترة الشنقيطية وما تلاها من اعوام ، وذلك لأسباب لعل أهمها: البعد الجغرافي: فجّل الأصوات التي نادى بتحرير المرأة، وتمييز إنتاجها عن الرجل لم تكن قد وصلت بعد الى موريتانيا، إضافة إلى متانة القيم الاجتماعية والثقافية التي حالت دون وصول ذلك الفكر إلى المرأة. فقد عانى الموروث الأدبي النسائي في موريتانيا نقصا حادا، في مجال الطرح و التناول، نتيجة الاهمال وقلة التوثيق والتدوين، شأنه في ذلك شأن الكثير من معالم التاريخ والثقافة الموريتانية، التي بقيت مغمورة .

بيد أن بدايات الانتاج الأدبي النسائي وجدت مع بداية النهضة الأدبية في بلاد شنقيط، حيث جسدت النصوص الأدبية للالة بنت اعلي الأزرق، وخديجة بنت العاقل، وغيرهن بواكر ذلك الانتاج تلك الكتابة، ومع ذلك لا توجد الآن أية دراسة جادة تسعى إلى تأصيل حقيقي للأدب النسائي في بلاد شنقيط، وذلك بسبب ندرة المطبوع والمنشور منه، والعزوف عن القراءة والكتابة في أوساط النساء، وإن ظلت المرأة الشنقيطية تشترك مع بنات جنسها عامة فيما يتعلق بالجذور الثقافية من حيث الكليات وتتميز بأنها كانت عبر الزمن بدوية ولما يكدر استقرارها في ميدان المعرفية

2. الاهتمام النسائي بالأدب:

لقد صنف الباحثون الاهتمام النسائي الموريتاني بالأدب الى ثلاثة صعد⁽¹⁾: أولاها: دور المرأة في التعلم والتعليم، وفيه يمكن التعرف على النساء اللواتي وصلن إلى مستوى معرفي سمح بذكرهن في عداد العلماء وممارسي التدريس المحضري، من مثيلات ذلك الصنف: خديجة بنت العاقل، ولالة عيشة بنت أعلي الأزرق، زوج الشيخ سيدي المختار الكنتي، وزوج الحارث بن محنض بن سيدي عبدالله الشقراوي، وغيرهن.

وثانها: علاقة المرأة بالموروث الثقافي المكتوب: ويهتم هذا التصنيف في من طرقت باب التأليف وهن نزر يسير، أو من خضن غمار الشعر العربي الفصيح الأوسع دائرة نسبيا من المؤلفات⁽²⁾، ومن كتبن النثر الأدبي مثل: خديجة بنت أحمد بن بكيا الشقروية، أقدم امرأة كتبت في المقامات في السيرة النبوية ومن تصنيفات الباحثين للأدب النسائي التحشية ونقل

(3) محمد المختار ولد السعد، الثقافة النسائية في موريتانيا، م س، ص. 27.

(4) نفسه، ص. 27.

الكتب: وهو نشاط معرفي طرقت به المرأة الشنقيطية، وإن على نطاق ضيق، لا يتجاوز النماذج المعروفة منه حتى الآن عدد أصابع اليد الواحدة⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس؛ فإن النخبة النسائية من المهتمات بالأدب، كن من ذوات العوائل الراسخ قدمها في العلم والمهتمين بمجال المعرفة، واللاتي كان لهن حظ من التعلم والانتاج.

لقد واكبت المرأة الشنقيطية تطور الأدب في غالب مراحلها، وعبرت بالفصحى والعامية عما يدور في خلجات نفسها⁽²⁾، وكانت الأرجال أحد اهتماماتها الأدبية المبكرة، فمهدت بهذا الصنف من القول، إلى ما سنعرفه، لاحقا بالأدب الشعبي النسائي "لغن"⁽³⁾، حيث يرجع الباحثون تأخر ظهور الأدب النسائي إلى النظرة الفقهية المرتابة في شرعية قول الشعر خارج الأطار الديني، وتأخر علوم الآلة من نحو وصرف وعروض وبلاغة⁽⁴⁾، بحيث لم يتناولوا علاقة المرأة الشنقيطية بهذه النشأة، ومدى أهمية مساهمتها في هذا التحول الثقافي والتاريخي الهام⁽⁵⁾. إلا أنه توجد نماذج كفيلة بالتأكيد على أن المرأة الشنقيطية واكبت نشأة الأدب في هذه البلاد بقوة وجزالة⁽⁶⁾، فلم تكن مريم بنت أحمد بزيد الباركلية (ت1111هـ) و مريم بنت الأمين الحاج الشقروية (ت1276هـ)⁽⁷⁾، وخديجة بنت أدبه الكنتية⁽⁸⁾، ومريم بنت رجال الحسنية (القرن 13هـ)⁽⁹⁾، ومريم بنت محمذن ولد أمبارك ولد تفا الحسنية (ت1972)⁽¹⁰⁾، وميم بنت سيدي أحمد ولد أغشمتت المجلسية⁽¹¹⁾، ومريم بنت حِينُ الجكنئية⁽¹⁾، إلا نماذج مهمة لنساء خرجن

(5) نفسه، ص. 26.

(6) محمد ولد أحظانا، المعقول واللامعقول في الوعي الجمعي العربي: صورة المغيّب في المخيلة الشعبية والموريتانية (نموذجاً)،

ط1، إصدار دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2002، ص. 106.

(7) لغن الشعبي أو الحساني: هو نمط من أنماط الأدب الشعبي الموريتاني، وغالبا ما يغنى وهو يرتجل.

(28) السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م س، ص. 31..

(29) نفسه، ص. 31.

(30) السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م س، ص. 33.

1) أحمد ولد حبيب الله، مقابلة سابقة.

(2) خديجة بنت أدبه الكنتية: تعد شاعرة مرموقة من أولاد سيد الوافي، ولها ديوان شعري شرف على تحقيقه الأستاذ الشاعر الذي ولد أدبه، وتسمى خنساء تكانت.

(33) مريم بنت رجال الحسنية التي مدحت الشيخ سيدي بقصيدته بوصف بالعصماء، بال بالرغم من أنها لم يعثر عليها حتى الآن، وقد بهرت وأعجبته .

(34) مريم بنت محمذن ولد أمبارك ولد تفا الحسنية: عاشت خمسة وتسعين سنة، انفتحت في طلب العلم، وتعليم الطلاب ومساعدتهم على اكتساب العلم في محظرة زوجها العالم الجليل محمد الأمين ولد أحظانا، وكانت حفظ القرآن العظيم. راجع:

السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م س، ص. 33.

(36) ميم بنت سيدي أحمد ولد أغشمتت المجلسية: هي والدة الشيخ محمد قال بن أئمة المشهور بالعلم وجودة الشعر (ق 13هـ) .

عن طوق التقاليد وقهرن العادات وهيمنة الإنتاج الذكوري⁽²⁾. لقد تفاوتت غزارة الانتاج الأدبي لدى النساء، إذ يوجد منهن من تمتلك ما يمكن أن يطلق عليه اسم ديوان، كما هو الشأن بالنسبة "ليُمّه بنت سيدى الهادي اليدالية"، حيث يعتني أفراد أسرتها بجمع أشعارها وحفظها⁽³⁾، ومنهن من أهمل الانتاج، فلا تكاد تجد منه إلا النزر القليل. وفيما يلي نموذج بخط مريم بنت الأمين الشقراوية.

لقد ظل الاهتمام النسائي بالأدب قائما بنوعيه الفصيح والشعبي، على الرغم من أن المجتمع كان يحظر على النساء تعاطي الشعر؛ إذ ينظر إلى من تنظمه نظرة تشكيك وعتاب، إلا في الأوساط النخبوية أو الفنية، حيث يسمح للمرأة بتعاطي "لغن" وإن كان بشكل محدود، ويروى أن الشيخ سيدي الكبير علق على قصيدة مدحته بها مريم بنت الأمين بن الحاج الشقراوية (ت 1276هـ) قائلا: "المرأة كلها عورة"، وفي هذا ما فيه من تكميم للصوت الشعري الأنثوي

ومن هنا وجد "التبرع" طريقه إلى الوجود، حيث تحيل بعض التعاريف المعجمية إلى قرب اللفظ من الفصحى، حيث إن لفظ التبرع: الذي يعني العطاء في قولنا: أعطى من غير سؤال، أو التفضل بما لا يجب، ومن ثم فإن معنى التبرع يستقي مدلوله من اللفظ العربي الذي يعني التفضل والبدل.

وانطلاقا من هذا التعريف الذي يربط بين الفصحى والعامية، والذي يوضح التشابك بينهما على مستوى الدلالة، ومن خلال تتبع النصوص المتعددة، فإن مختلف النساء، من مختلف الفئات الاجتماعية، مارسن التعبير عن مختلف خلجاتهن بالتبرع، ولم يكن هذا الصنف الأدبي خاصا بالنخبة النسائية كما هو الشعر الفصيح، وبأقاصي الأصناف الأدبية الأخرى. إن أغلب اللاتي أنتجن الشعر في هذه الربوع، ظل إنتاجهن طي النسيان، إلا ما كان من اهتمام لأسرهن في فترات لاحقة بذلك المنتج، حيث تكاد تكون الرواية الشفهية والمقابلات هي المصادر الأهم لاستخراج ذلك المنتج الثري. وهذا ما يجعلنا نحكم بوجود انتاج نسائي، لم يتم

(1) مريم بنت جينّ الجكنية: اشتهرت بالتمكن من القرآن وعلومه، وفي الفقه والنحو والسيرة والتوحيد والعقائد. تعد من أهم الشواعر الشنقيطيات. انظر: السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م س، ص. 33.

(2) السالكة بنت اسنيد، (1959)، مناضلة وكاتبة صحفية، أجريت المقابلة معها في: انواكشوط، 2016/02/7.

(3) كما روي عن الشيخ سيدي الكبير عندما أنشدته مريم بنت الأمين بن الحاج الشقراوية، قصيدتها في مدحه بخطها.

الكشف عنه بصورة شاملة، وهو ما يدعو إلى تضافر جهود الباحثين والباحثات من أجل غربة ثقافتنا الشعبية من صنوف الأحكام المسبقة، التي كانت عائقا في سبيل انتاج المرأة⁽¹⁾.

لقد تبين من خلال محاولة البحث عن الشعر النسائي الفصيح، ومن تتبع آثار ثماني عشر شاعرة عبر الرواية الشفهية⁽²⁾، وهو ما يؤكد محدودية الانتاج الأدبي من الناحية الكمية، بالرغم من أهميته الفنية والأدبية، بيد أن ما بقي منه في ذاكرة الرواة من ذوي النساء ذات الطابع الانتاجي يمكن أن يكون أكثر وهو مهدد بالضياع، إذا لم تبذل جهود خاصة لانتشاله.

وبالرغم من اختلاف وتباين عوامل اهتمام المرأة الشنقيطية بالأدب، فإن الأمثلة السابقة التي أوردناها، تبين أن ما يتعلق منه بالحوادث واللحظات التاريخية المهمة بقي مسجلا، ويستخدمه كتاب التاريخ لتعزيز آرائهم المختلفة حول الأحداث⁽³⁾. في حين بقي الأدب اللصيق بالهموم النفسية والوجدانية للمرأة، خاصة فيما يتعلق منه بالشعر الفصيح، والانتاج الفكري، والمواقف من السلطة والمجتمع طي الكتمان، وهذا ما يجعلنا نتحفظ على مصطلح أدب نسائي في بلاد شنقيط بالمفهوم الأشمل للثقافة، وإن وجدت بعض ملامح الانتاج النسائي والتي لم يكشف عنها بصورة شاملة، مالم تتضافر جهود الباحثين والباحثات من أجل غربة ثقافتنا الشعبية من صنوف الأحكام المسبقة، ومن ثم الحفاظ على بقايا الإرث الانساني الثقافي الشنقيطي المهدد بالضياع، والذي من ضمنه الانتاج النسائي، الذي بقي محدود التداول، فلا نراه مستخدما في الدرس المحضري الأدبي، ولا ضمن الشواهد التي يستعان بها من حين لآخر، وهو ما أدى بكثير منه إلى الاندثار.

3. عوائق الانتاج الأدبي للمرأة

تكمُن أسباب قلة الإنتاج الأدبي النسائي في عوامل عدة من بينها: عدم الاهتمام بالتدوين، إضافة إلى أن القائمين على الثقافة الشنقيطية علماء محافظون مافتنوا يرون في شعر المرأة "عورة"⁽⁴⁾ وبالتالي، فإن اعتلاء المرأة للمنابر الأدبية شعرية أونثرية، قد يعرضها في نظر المحافظين لأقصى الأحكام، وهو ما لا يرغب أحد أن يترك أبنته أو أخته أو زوجه تتعرض له خوفا من بوح المستور وتجنباً للعار⁽⁵⁾.

(40) السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م. س. ص. 37.

(41) نفسه

(42) نفسه

(٤) السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي القديم، م. س. ص. 137.

(٥) نفسه.

بيد أن المجتمع الشنقيطي الذي كانت تتم فيه المذاكرة والانشاد بين الرجال والنساء على حد سواء، في أوقات السمر وغيرها من مجالس الأدب، قد زال أو كاد أن يختفي أمام ظواهر المدنية الحديثة، والتحولت المناخية الناجمة عن الجفاف، الذي حل بالبلاد في مطلع السبعينات من القرن العشرين الميلادي، وهو ما جعل الدعوة إلى انتشار ثقافة هذا المجتمع ضمن الصرخات التي توجه للحفاظ على مختلف بقايا الإرث الانساني الثقافي المهدد بالضياع⁽¹⁾، ولذا، فقد بقي الأدب النسائي، محدود التداول، فلا نراه مستخدما في الدرس المحضري الأدبي، ولا ضمن الشواهد التي يستعان بها من حين لآخر، وهو ما أدى بكثير منه إلى الاندثار⁽²⁾.

إن إجراء موازنة بين ما كتبه الرجال وبين ما كتبه المرأة، تظهر أن المجتمع الشنقيطي في انتاجه الثقافي كان ذكوريا بامتياز؛ إذ أن ما اندرج في سجلات الأدب النسائي، لا تتجاوز موضوعات عبرت فيها المرأة عن سلوكها الاجتماعي المتسق مع طبيعتها البيولوجية⁽³⁾، فكانت الاهتمامات في أغلبها ذاتية تتمركز حول الرجل واهتماماته، إضافة إلى العناية بالبيت وشؤون الأسرة، حيث أن المجتمع مافئ ينظر إلى المرأة على أنها "ناقصة عقل ودين"، وهو ما ساهم في تهميش أو إهمال الإنتاج النسائي.

و انطلاقا من ما سبق، ووعيا منا بضرورة فهم الاسباب الكامنة وراء ضعف الانتاج الأدبي للمرأة نجمل هنا أهم العوائق التي ساهمت في ضمور الانتاج الأدبي النسائي في المجتمع الشنقيطي فيما يلي:

- طغيان العرف الاجتماعي وموروثه الذي لا يرى للمرأة أهلية في التعلم، إضافة إلى بعض الفتاوى الفقهية المتحجرة التي تذهب إلى حد تحريم تعلم الكتابة على النساء، وربما بنى أصحاب هذا الرأي موقفهم على الأثر "علموهن الغزل والخياطة ولا تعلموهن القراءة والكتابة"، والواقع أن أكثر المحققين نفى صحة هذا الأثر، ورأى أنه يتناقض مع ما جاءت به الشريعة من الحث على العلم دون تفريق بين الرجل والمرأة، بالرغم من أن أغلب علماء القطر الشنقيطي لم يكن، غائبا، عن أذهانهم ضرورة تعلم المرأة، باعتبار ذلك مطلبا شرعيا.
- كما ساهم التقسيم الوظيفي في المجتمع الشنقيطي، وحياة البداوة والظعن، ومن ثم السعي وراء تحصيل لقمة العيش وتحكم سلطان العرف والعادة في الكثير من ممارسات المجتمع، والتي كانت تعيق انتشار الثقافة النسائية عموما.

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(47) فرح الفاضلي، الذكورة والأنوثة في القرآن الكريم، ط1، بيروت، 2018، ص. 27.

- ظاهرة السمنة أو التسمين القسري (لبلوخ)⁽¹⁾، والتي طغت على المجتمع الشنقيطي منذ نشأته وإلى وقت قريب، والتي تعتبر عاملا أساسيا في ضمور انتاج المرأة، حيث يعتبر عامل التنشئة البدنية وما يجلبه من التركيز على مظهر المرأة وزينتها، أهم الأسباب التي أبعدت المرأة الشنقيطية عن ميدان التعلم واكتساب المعارف.

- البعد الجغرافي: حيث تقع بلاد شنقيط في أقصى الشمال الإفريقي، وضمن منطقة جغرافية صعبة وهو ما ساهم في غياب التأثير بالأصوات المنادية بتمايز الكتابة النسائية شعرا كانت أم نثرا عن ما يكتبه الرجال.

وبالرغم من ذلك ومن خلال المعلومات السابقة اتضح أن للمرأة الشنقيطية حظ من الثقافة المكتوبة المتداولة في الوسط الاجتماعي، وإن كان يصعب تقويمه ما لم يتم جرده جردا شموليا وتمحيصه ودراسته، دراسة علمية جادة، تنأى عن الأغراض والمصادرات الجاهزة والآنية.

الخاتمة

إن المتصفح للتاريخ الشنقيطي لابد أن يقف أمام الوضعية النسائية بامعان، في دلالاتها، وسياقاتها المختلفة، التي كرس لتلك المكانة والتي تميزت غالبا بالتكريم، باعتبارها الكائن الضعيف الذي يحتاج الرعاية دائما، لقد افضت تلك الوضعية بالمرأة إلى الاستكانة والخضوع لسلطان المجتمع وموروثه التقليدي ردحا من الزمن، بيد أن معالم التأثير وضرورات التغيير حتمت على المرأة الخروج من حيز الخيمة الضيف والذي اعتبرتها مملكتها، إلى فضاء المعرفة والانتاج.

ومن هذا المنطلق حاولنا أن نستقي من خلال هذا البحث أهم معالم الانتاج الأدبية للمرأة الشنقيطية محاولين البحث عن بدايات الكتابة النسائية في بلاد شنقيط ممثلة في الانتاج الأدبي النسائي، ومدى ارتباط ذلك الانتاج بنشأة النخبة النسائية في الأدب الشنقيطي، حيث لاحظنا أن اسهام المرأة في الأدب صاحب ظهور النهضة الأدبية، وأن بدى ذلك الانتاج قليلا موازنة بما كتبه الرجال، إلا أن الشواهد المتوفرة لدينا اثبتت وجود اسهام أدبي نسائي كانت له بصمته في التاريخ الثقافي الشنقيطي.

(1) لبلوخ: هوالتسمين القسري والسريع، حيث كلنت تجبر أغلب الفتيات على هذه الوضعية.

وهكذا خلصنا من خلال المعطيات المتوفرة، إلى وجود أدب نسائي خلال الفترة الشنقيطية، انتج نخبا نسائية، ذاع صيتها في علوم الدين والقرآن، والأدب بشقيه الفصيح والشعبي، فولجت النساء باب التأليف والتصنيف، حتى أن بعضهن ناقشن العلماء في نوازل الشرع، ومتارع الفقه.

وإذا كنا نتفق مبدئيا على ضعف المشاركة والحضور النسائي في المشهد الثقافي الشنقيطي بشكل عام، على الرغم من وجود طاقات ومواهب نسائية، أهلت المرأة إلى خوض ميادين الفكر التي كانت حكرا على الرجال، إلا أن الانتاج الثقافي النسائي، وبالرغم من تلك العراقيل قد تغلب على ذاته، لأن فيه تلتقي الثقافة بالتاريخ والحضور بالموهبة، فالمرأة الشنقيطية تصوغ لغتها بشكل مختلف - وإن على مضض- عن أشكال لغة كتابة الرجل، سواء تعلق الأمر بالكتابة المخطوطة أو أشكال الكتابات الأخرى.

وبصورة عامة فإن حضور المرأة في الفعل التاريخي الثقافي في بلد شنقيط، ما فتئت تحكمه ضوابط عامة، منها ما يتعلق بالمجتمع، مثل هيمنة الثقافة الذكورية وتكريس القيم المناصرة لها والمبنية على الاستكانة والتسليم بالقدر والخنوع للعادات والتقاليد، ومنها ما يتعلق بالمرأة ذاتها، نظرا لانتشار الأمية والفقر، وحتى المتعلقات كان حضورهن ضعيفا في صياغة الفعل الثقافي الأدبي، وإن ساهمت بعض نساء النخب العلمية في انتاج أدبي كان له تأثيره في المحيط الاجتماعي وتناقضاته العلمية.

ومنته القول فقد شكلت حقبة الاستقلال تحولا هاما في مسيرة المرأة الموريتانية، حيث انتقلت النساء من نخبة نسائية ضيقة ومحاصرة، إلى نخبة فاعلة ومشاركة وأدبيا وثقافيا، وذلك نتيجة لولوج المرأة ابواب التعليم والتوظيف، واهتمام الدولة بتطوير وضعيتها، فتطورت الكتابات النسائية، واصبح الأدب النسائي يلامس قضايا المرأة ومشكلاتها، فجسدت الأقلام النسائية رؤية النساء ومواقفهن، ورغبتهن في تجاوز الارث الثقافي والاجتماعي السلبي، ليتبلور الحراك النساء، بتجلياته المتعددة، ورمزيته الثقافية المميزة. ويبقى السؤال المطروح: لماذا وبعد هذه المدة الطويلة من الانتاج الأدبي للمرأة الموريتانية مازلنا غير قادرين على محو الصور النمطية للمرأة من ذاكرة الوجدان الجماعي؛ إذ لم تتجسد صورة المرأة المبدعة عقلا وفكرا، الا عبر شقوق المشهد الثقافي العام.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن الأمين أحمد (الشنقيطي)، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مكتبة الخانجي، ومؤسسة منير، ط4، القاهرة، 1989

- ابن الشيخ ماء العينين الشيخ (محمد الإمام)، الجأش الربيط: في النضال عن مغربية شنجيط وعربية المغاربة من مركب وبسيط، ط 1، مطابع حزب الاستقلال، 1957 .
- ابن المحبوبي (محمذن)، «المرأة الشنقيطية ونوازيل الزينة والبدانة، وقفة مع المنحنى الاجتماعي في التوجه الإفريقي»، مجلة الوسيط، ع 14، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، انواكشوط، 2015.
- ابن حامدن (المختار)، موسوعة حياة موريتانيا، ج 2، الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1990.
- ابن يابة أحمد كوري (السالي)، «مكانة المرأة المرابطية في مجتمع الدولة»، مجلة الوسيط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي ع، 14، انواكشوط 2015.
- أبو نضال (زيه)، تمرد الأنثى في الابداع النسوي العربي، ملخص أبحاث مؤتمر المرأة العربية والابداع، المجلس الأعلى للثقافة، 26-30 أكتوبر، القاهرة. 2002
- إدريس (عبد النور)، الأدب النسائي إشكالية المصطلح والمفهوم، نسخة محفوظة على الموقع الإلكتروني: www.hewar.org ، 21 يناير، 2015
- الإنتشائي (الشيخ سيدي)، رسالة في حكم تعليم البنات، مخطوط موجود في مكتبة هارون الشيخ سيدي، حققه، محمد بن سيدي يحيى، معهد ابن عباس، نواكشوط، 1990.
- بنت اسنيد(السالكة)، الشعر النسائي الشنقيطي القديم، بحث لنيل شهادة الماستر، جامعة شنقيط العصرية، انواكشوط، 2007/2008.
- بنت عبد الله (أغل)، المرأة الموريتانية بين أسر التقليد ورياح التغيير، بحث لنيل "الاجازة المتريز" المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، أنواكشوط، 1995-1996.
- بنت ميلود (حواء)، المرأة الموريتانية بين ثنائية الاتفاق والاختلاف، المطبعة الوطنية، انواكشوط، 2002.
- بوز نكاض (محمد)، التواصل بين بلاد البيضان والمشرق العربي خلال القرنين 19 و 20، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2014.
- توفيق (أشرف)، اعترافات نساء أدبيات، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1998.
- الجراري (عباس)، ثقافة الصحراء الثقافة، الدار البيضاء، 1978.
- الحسين (حديدي)، الحياة الفكرية والروحية بالمجال البيطاني خلال القرنين 18 و 19م، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2014.
- الشيخ سيدي (الإنتشائي)، رسالة في حكم تعليم البنات، مخطوط موجود في مكتبة هارون الشيخ سيدي، حققه، محمد بن سيدي يحيى، معهد ابن عباس، 1990، انواكشوط، .
- الفاضلي (فرح)، الذكورة والأنوثة في القرآن الكريم، ط1، بيروت، 2018.
- المرنيسي (فاطمة)، أحلام النساء الحريم، ترجمة ميساء سري، ط1، دارورد للطباعة والنشر، دمشق، 1997.
- معمري (أحلام)، «إشكالية الأدب النسوي بين المصطلح واللغة»، مجلة مقاليد، ع2، الجزائر، ديسمبر 2011
- النحوي (الخليل)، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987
- وحيدة (بورغدة) وآخرون، المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، سلسلة كتب المستقبل، (70)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014.

-
- ولد أخطانا (محمد)، المعقول واللامعقول في الوعي الجمعي العربي: صورة المغيب في المخيلة الشعبية والموريتانية (نموذجا)، ط1، اصدار دائرة الثقافة والاعلام، الشارقة، 2002.
 - ولد الحسين (الناني)، صحراء المثلثين: دراسة في تاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الأقليمي، خلال العصر الوسيط، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
 - ولد عبد الحي (محمد) ، الجذور التاريخية للثقافة النسائية، فعاليات الندوة حول الثقافة النسائية في موريتانيا، وزارة الثقافة، يوليو 15-16، أنواكشوط 2001.
 - Aidera (Cheikh), «la femme mauritanienne et l'histoire», journal Nouakchott, 2013.
 - Beauvoir (Simone), The second sex: the woman as other, Vintag Classics, New York, 1997.
 - René Caillé, Travels through Central Africa to timbuctoo, and Across the Great Desert, to Morocco, performed in the years, (1824-1828), Cambridge University, England, 2013.

هندسة توزيع المياه في مدن الغرب الإسلامي (سكوندو تطوان أنموذجاً) (دراسة تاريخية وصفية)

Water distribution engineering in the cities of the Islamic West and its social effects (Scundu Tetouan model) (Historical study descriptive)

أستاذ التاريخ المشارك جامعة حائل المملكة العربية السعودية	د.ة. نوف بندير البنيان Nowf.albnyan@gmail.com
---	--

الإرسال: 2021/11/24 القبول: 2021/11/25 النشر: 2021/12/01

ملخص: كان لانعكاس ثقافة هندسة المياه في الشرق الإسلامي أثر كبير على الغرب الإسلامي، وذلك لارتباطها الوثيق باحتياجات المجتمع الإسلامي الدينية والاجتماعية، وظهر ذلك جلياً في بلاد الأندلس في سلسلة طويلة من شبكات المياه الأرضية التي انتشرت في العديد من المدن الأندلسية، ثم انتقل مع المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب، وفي مدينة تطوان المغربية تحديداً أنشئ نظام يسمى (السكوندو)، متطابق إلى حد كبير مع أنظمة الري في بلاد الأندلس، وفي ضوء ذلك سعى البحث لتحقيق عدد من الأهداف؛ لتوضيح ماهية السكوندو ومكان الإيجاز في تصميمه تحت عنوان: هندسة توزيع المياه في مدن الغرب الإسلامي (سكوندو تطوان أنموذجاً)؛ باستخدام المنهج التاريخي الوصفي، وقد توصل إلى عدة نتائج أهمها: أن مشروع (السكوندو) له أصول أندلسية بالنظر إلى قواعد تصميمه وقوانين تشغيله القائمة على اعتبارات علمية ودينية، وهو ما يعكس الوجه الحضاري للعمارة الإسلامية المبنية على أسس ثابتة تخدم البشرية؛ ويفصل في الخلاف الذي وقع بين المؤرخين في أن شبكات المياه الأرضية في الغرب الإسلامي مورثة عن الحضارة الرومانية.

كلمات مفتاحية: السكوندو - شبكة المياه - تطوان - الغرب الإسلامي.

Abstract: To reflect the culture of water engineering in the Islamic East, a major impact on the Islamic West, for its close associated with the needs of the religious and social Islamic society. Morocco, and in the Moroccan city of Tetouan, specifically that a system called (Scundu), is largely identical with the irrigation systems in Andalusia, and in the light of this, research sought to achieve a number of goals; To clarify what the Scundu and Miraculous Insurance in its design is under the title: Water Distribution Engineering in the Cities of the Islamic West (Scundu Tetouan Model); Using the historical descriptive approach, has reached several of the most important results: Using the historical descriptive approach, has reached several of the most important results: The Sconolic Asset Project is given to its design and regulations based on scientific and religious considerations, which reflects the cultural face of the Islamic architecture based on fixed bases to serve humanity; He separates in the dispute between historians that land networks in the Islamic West are inherited from Roman civilization.

Keywords : Scundu System - Water Network - Tetouan - Islamic West

مقدمة:

يؤدي الماء وظيفة دينية واجتماعية، ليس فقط بتحقيق طهارة البدن، إنما أيضاً بتحقيق طهارة الروح. وجاء ذكر الماء في القرآن الكريم في ستة وثلاثون موضعاً. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾⁽¹⁾، فالماء كعنصر حيوي سائل الحياة الأول، دبّ في عروق الإنسان ليسهل العمليات الحيوية فيه، وكذلك في الكائنات الحية من حيوان ونبات، وجرى أنهاراً وعيوناً على سطح الأرض، فالماء هو الحياة.

والدين الإسلامي؛ دين الطهارة والنظافة، إذ يعتمد بالدرجة الأولى على طهارة الجسد والبدن من كل ما يشوبه، فالطهارة شرط أساسي يسبق الكثير من العبادات، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾⁽²⁾ لذلك كان لزاماً على كل مسلم أن يحافظ على النظافة والطهارة كشرط أساسي لقبول العبادة.

لذلك حرص المسلمون عبر تاريخهم حكومة وشعباً على الاهتمام بالماء وطرق توصيله للسكان للاستفادة منه واستعماله؛ ويتطلب ذلك مهارة وقدرة عالية تدفعها عدة أهداف: دينية واجتماعية واقتصادية؛ وكان مستهل العناية به في الشرق الإسلامي؛ وحسب ما ورد في العديد من الدراسات التاريخية؛ انتقل منها إلى الغرب الإسلامي. وقدمت الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط ألواناً مختلفة فيما يتعلق بهندسة توزيع المياه لخدمة الدين والمجتمع.

وكانت لهندسة توزيع المياه في الشرق الإسلامي أثر كبير علي هندسة توزيعه في الغرب الإسلامي، فقد تأثر الفاتحون المسلمون لبلاد الأندلس كثيراً بهندسة توزيع المياه في الشرق، ثم انتقل مع المهجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب، فسعت الحكومات المتعاقبة إلى إنشاء شبكة قنوات لتوزيع المياه إلى أهم المرافق العمومية والمنازل. واستعانتم بمهندسين ذوي خبرة عالية في مجال الهندسة المائية فلم يكذبوا منزلاً في الغرب الإسلامي من (بئر) تتدفق مياهه من إحدى تلك القنوات، ويلبي احتياجات سكانه، مع مراعات تحقيق العدالة في التوزيع.

ويمكن القول إن المسلمين في الغرب الإسلامي استطاعوا تأسيس قاعدة علمية تكنولوجية قوية لأنظمة الري، وأصبحت لاحقاً منهلًا للحضارات العالمية الأخرى وبخاصة الأوروبية التي استمدت كثيراً من مقوماتها من نتاج الحضارة الإسلامية، ولا تزال تعمل بهذه الأنظمة حتى يومنا هذا.

¹ - سورة الأنبياء: 30.

² - سورة البقرة: 222.

يدور جدل كبير بين المؤرخين المحدثين حول نسبة شبكات المياه في الأندلس إلى الرومان سكان تلك الأراضي قبل دخول المسلمين، ذلك رغم أن المصادر التاريخية أكدت أن العناية بالماء في بلاد الأندلس تزامنت مع دخول الإسلام إلى تلك البقعة عام 92هـ/711م، وقبل ذلك العام كانت شبه الجزيرة الأيبيرية وأوروبا عامة لا تعترف بثقافة الماء وأهميته وبالتالي بألية توزيعه ؛ وقد جاء وصف الحال في أوروبا على لسان أبي عبيد البكري (ت487هـ/1094م) بقوله: "... وأهلها أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ أن يلبسوها حتى تنقطع عليهم ، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم أجسامهم، وتصح أبدانهم ، ثيابهم أضيق الثياب وهي مفرجة يبدو من تفاريحها أكثر أبدانهم ..."⁽¹⁾.

أما عن انتقال آلية توزيع المياه من المدن الأندلسية لمدن بلاد المغرب الإسلامي فقد ارتبط ذلك بالحالة السياسية ، فبعد سقوط العديد من المدن الأندلسية في قبضة الممالك النصرانية بعد ضعف دولة الإسلام في بلاد الأندلس ، بدأت حلقة من الهجرة الأندلسية وبخاصة إلى بلاد المغرب ، زادت بشكل كبير بعد تسليم مدينة غرناطة عام 897هـ/1492م، وبداية الضغط النصراني الشديد علي المسلمين إما التنصير أو التهجير ، فأجبر العديد من الأندلسيين على الهجرة إلى عدة مدن، وكانت مدينة تطوان المغربية، إحدى تلك المدن، فأصبحت بعد إعادة بنائها فأعادوا بنائها في صورة حية للمدينة الأندلسية بحدائقها وأرباضها، وأنشأوا فيها شبكة مياه أرضية تخدم سكان المدينة سميت بالسكوندو.

وقد حظي موضوع الماء في الغرب الإسلامي بصفة عامة باهتمام عدد من الباحثين المحدثين ، تناولوا فيها العلاقة الوطيدة بين الإنسان والماء ، فوجود الإنسان مرتبط بشكل أساسي بوجود الماء ، والعلاقة بين العمران والماء ، ومنابع المياه.⁽²⁾

¹ - البكري ، أبو عبد الله محمد (ت 487هـ/1094م). : المسالك والممالك ، تحقيق د. جمال طلبة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2003م، ط1، ص399.

2 - انظر علي سبيل المثال : سعيد بن حمادة وكتابه: الماء والإنسان في الأندلس؛ ولباسيليويا بون مالدونادون وكتابه: العمارة الأندلسية عمارة المياه، وشريف جاه: "لغز الماء في الأندلس" ، وكارمن سان خوسيه: العين في الأندلس بين النظرية والتطبيق في الثقافة الإسلامية؛ كما وقعت الباحثة على دراسة بعنوان: الماء في تاريخ المغرب لمجموعة مؤلفين ، وجميعها تحدثت عن الماء في بلاد الأندلس والمغرب بشكل عام .

كما انتقلت بعض الدراسات من الحديث عن المياه بصفة عامة ، إلى تناول آلية توزيع بصفة خاصة ، ومن هؤلاء الأستاذ الدكتور خالد الرامي الذي تناول بالدراسة شبكة المياه الأرضية في مدينة تطوان المغربية بشكل عام.⁽¹⁾

وهذا البحث يتناول آلية من آليات توزيع المياه بشكل هندسي سبق عصره بمئات السنين ، أسقطته علي مدينة واحدة مغربية هي مدينة تطوان ، والتي عرف فيها باسم السكوندو ، الذي عُرف به في بلاد المغرب ، علي الرغم أنه نظام أندلسي ورد بمسميات أخرى ، وجاءت هذه الدراسة تحت عنوان: هندسة توزيع المياه في مدن الغرب الإسلامي (سكوندو تطوان أنموذجاً)، بمنهج تاريخي وصفي، وتهدف إلى إبراز الدور الحضاري الكبير لهذا النظام؛ وعبقريته تصميمه؛ وقياس مدى انعكاس ثقافة تقنية المياه بين الشرق والغرب الإسلاميين، واستجيب من خلالها الباحثة على عدة تساؤلات من أهمها: ما مدى ارتباط الهندسة المائية في الغرب الإسلامي بالهندسة المائية في الشرق الإسلامي؟ وما المدلول التاريخي لكلمة سكوندو؟ وهل هو نظام أندلسي بالفعل انتقل مع المهجرين الأندلسيين ؟ أم أنه مغربي الأصل، وإن كان أندلسي كما ثبت من المصادر والدراسات ، هل ينسب إلي العرب الفاتحين أم إلي سكان البلاد الأصليين قبيل الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس؟ وما آلية عمله؟ وما الأثر الاجتماعي لنظام السكوندو على المجتمع التطواني؟

وقد اقتضت دراسة هذا الموضوع تقسيمه إلى:

- هندسة توزيع المياه بين الشرق والغرب الإسلاميين"، والذي أثرت الباحثة أن يبدأ به البحث للرد على المتزعمين؛ بأن شبكات المياه في الغرب الإسلامي موروثه عن الحضارة الرومانية.
- جغرافية مدينة تطوان": لما لعامل الجغرافية من ارتباط وثيق بمسألة المياه، من حيث مظاهر السطح، والمناخ، والأنهار وغيرها.

(¹) انظر الرامي، خالد: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان 1862-1913م، ضمن أبحاث ندوة: تطوان خلال القرن الثامن عشر: تاريخ وعمران، تطوان، 2005م، منشورات جمعية تطاون أسمر، (تطوان: 2008 م) ؛ تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان من خلال وثائق وجبسية وعائلية ومخزنية- 1065-1386م / 1655-1966م) (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2019).

- نظام السكوندو: اللغة والمصطلح وآلية التشغيل": ويتناول أصل كلمة السكوندو في اللغة، وما المقصود بها في الاصطلاح، وكذلك ما الآلية التي كان يعمل بها نظام السكوندو من الناحية الهيدروليكية في توزيع المياه.
- الأثر الاجتماعي لنظام السكوندو": ويتناول الآثار الاجتماعية المترتبة على مد قنوات نظام السكوندو.

وأختتم هذا المبحث بخاتمة جمعت أبرز النتائج والتوصيات، وألحقت الدراسة بعدد من الرسومات التوضيحية والخرائط، وقائمة بالمصادر والمراجع؛ ونسأل الله العلي القدير أن تكون إضافة علمية للمكتبة الأندلسية.

والله ولي التوفيق

1- هندسة المياه بين الشرق والغرب للإسلاميين:

مع توافر المعطيات والخبرات ظهرت في بلاد الأندلس مشاريع هندسية مائية تلبى احتياجات المجتمع المسلم، المرتبط في كل أعماله بالماء كعنصر أساسي؛ فبذل الأندلسيون جهوداً كبيرة في إقامة مشاريع مائية مثل بناء السدود، والقناطر، والجسور، وحفر القنوات السطحية، والجوفية لتسهيل وصول المياه؛ وباستحضار البعد التقني المنعطف على جملة الخبرات القادمة معهم من الشرق، والذي عمل على إعطاء البنية المائية رمزاً كونياً، وإعجازاً هندسياً؛ في نقل الماء من مصادره المختلفة، إلى تشكيلات حجرية من برك، وأحواض، ونوافير بأشكال متعددة؛ لتحقيق غايات بيئية وجمالية. وقد أحسن في توظيف عنصر الماء في مختلف نماذج الحدائق والقصور والمساجد والدور والميادين.

وعلى اعتبار أن كثير من الثقافة الشرقية انتقلت إلى الغرب الإسلامي؛ سواءً في تخطيط المدن أو القصور أو المساجد أو المنازل؛ فإن مشاريع هندسة المياه تنضم هي أيضاً إلى سلسلة هذه الإبداعات؛ فالطابع الإسلامي يرسم تلك المحددات؛ لأنها تعكس صورة الوجود الإسلامي؛ فلا يوجد تصميم هندسي في أشكال العمارة الإسلامية إلا متبوعاً بهدف يبرر هيكله وعناصر بناؤه⁽¹⁾.

وقد استعرضت كتب المصادر، اهتمامات الرومان بالمياه على أرض الأندلس؛ والتي كانت تنضوي خلف أهداف عسكرية بحتة، فاهتمت بإنشاء القناطر، والجسور لخدمة الجيش

¹ - شافعي، فريد محمود: العمارة العربية الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، منشورات جامعة الملك سعود (الرياض 1402 هـ/ 1982م) ط2، ص 57-70.

الروماني، وإن وجدت بعض القنوات فهي للغرض ذاته وبنسبة قليلة، تخدم قصور الأباطرة وملوك الرومان⁽¹⁾؛ وتؤكد سان خوسيه ذلك بقولها: "ما من شك كان لدى الرومان عظماء الهندسة الهيدروليكية؛ ولكنها كانت تحت الاطار السياسي"⁽²⁾

وترى الباحثة أن الابتكارات في التصميم الهندسية لشبكات المياه الأرضية فكرة إسلامية أصيلة، مرتبطة باحتياجات المسلمين الدينية والاجتماعية، وثقافتهم التي انتقلت معهم من الشرق الاسلامي، وهي لكافة أفراد المجتمع، وهذا في رأي الباحثة متفرع من أصل الحضارة الإسلامية؛ التي احترمت الإنسان؛ الذي كان ولازال العنصر الأساسي في ارتقاءها واستمراريتها.

فقد كان للعرب السبق في استعمال هذه الأنظمة في بلاد الأندلس، إذ تقول سان خوسيه: "في سنوات الحكم الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية، كان هناك العديد من الابتكارات، قدمها وأتقنها المسلمون على أرض الأندلس، بما في ذلك التقنيات الهيدروليكية الموروثة، بما حملوه معهم من الثقافات المشرقية التقليدية، مثل استخدام وإدارة المجرى المائي حسب الثقافة الإسلامية"⁽³⁾.

ومما يدل على ذلك؛ أن الثلث الشرقي من السهل الغربي الجنوبي لنهر الميخارس (Mijares)، غني بأسماء الأماكن العربية حيث كان بؤرة الوجود الإسلامي، إذ وصفه الجغرافي الإدريسي بأنه منطقة مزدهرة وكثيرة المياه⁽⁴⁾.

والجدير ذكره هنا؛ أن من بين القنوات الرئيسية وفروعها، كان النصف تقريباً يحمل أسماء عربية بما في ذلك قناة مسلاتا (منزل عطاء)، وفافار (Favara)، من الكلمة العربية (فؤارة) وهو مصطلح للتعبير عن كثرة المياه، وراسكانيا (Rascanya)؛ وتعني رأس القناة، وفيتانار (Fitanar) وتعني خيط النهر، وهي ترجمة عربية حرفية، وبناتجر (Benatger)، نسبة إلى فخذ من قبيلة، وقناة الجيروس (Algiros) من الزروب وتعني القنوات، وتشير إلى قناة التصريف "السرب"

2- جاه، شريف عبد الرحمن: لغز الماء في الأندلس، ترجمة زينب بنيانيه، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (أبو

ظبي: 1435هـ/2014م)، ط1، ص24

3-San Jose, Carmen Trillo; El agua en al-Andalus :teria y aplicacion segun la cultura islamica, 271 April-2006.p.5.

1-San Jose, Carmen Trillo; El agua en al-Andalus .p.2.

⁴ - الإدريسي، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: مكتبة

الثقافة الدينية (بورسعيد: 1414هـ/1994م)، ب.ط.ج.2، ص422.

بالبلنسية والقشتالية ، وكانت القنوات التي تحمل أسماء عربية، تشكل شبكة متماسكة: بينما غير العربية كانت متناثرة النمط⁽¹⁾.

ومن ذلك نستنتج: أن تكثيف نظام الري الذي بناه المسلمون، مَحَقَّ شبكة القنوات الأقل شأنًا بكثير؛ والتي وجدوها هناك، ويؤكد عليك ذلك بقوله: "إن الشواهد والأدلة المتعلقة بالآثار وأسماء المواقع تشير إلى أن المسلمين (استولوا) على أرض كانت تروى باعتدال وتواضع، فأعادوا بناء أنظمة ري حديثة، ووسعوها كما أنهم أعادوا تنظيم إجراءات التوزيع، والإدارة وفقاً للقواعد التي كانوا يحملونها"⁽²⁾.

فهناك التقنيات الهيدروليكية، القادمة مع الفاتحين من جنوب الجزيرة العربية، في أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر ميلادي، وقد وجدت تقنية القناة أو سراديب الترشيح (التنقية) الفارسية منتشرة بشكل واسع في بلاد الأندلس؛ إذ تعد منظومة شوشتر الهيدروليكية التاريخية من أشهر القنوات في بلاد فارس، ويرجع تاريخها للحضارة العيلامية في القرن 13 ق.م؛ وهي منظومة متأثرة بما تركه السومريون في بلاد الرافدين، منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد، وقد اعتنى دارا (داريوس) الكبير الملك الأخميني، منذ بداية القرن الخامس قبل الميلاد؛ فعمل على تطوير، وإصلاح الأنظمة العيلامية، وإليه تنسب قناة "داريون"⁽³⁾، ويبدو تأثير الهندسة المدنية الرومانية مستمداً من جوانب معينة لهذا النظام⁽⁴⁾، وتؤكد سان خوسيه ذلك في معرض حديثها عن المياه في الأندلس بقولها: "أن تكنولوجيا المياه انتقلت من الشرق إلى الغرب، وقد جاءت من الصين والهند وبلاد فارس، وتبلورت في الشرق الأوسط"⁽⁵⁾.

وقد أبدع المهندس الأندلسي في التنوع في تصاميم شبكات المياه الأرضية؛ مما يؤكد جدارتهم المبنية على خبرات متراكمة عبر التاريخ؛ فقد تنوعت أنظمة الري، واختلفت في تصاميمها حسب الحاجة التي أنشأت من أجلها؛ وذلك دليلاً على ارتفاع مستوى خبرات المهندسين الأندلسيين، فكانت بعض القنوات على شكل آبار عمودية، كما ابتكر الفلاحون

¹ - غليك، توماس ف: التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس، منشور ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة: صلاح جرار، ج2، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 1999هـ، ص 1352 .

⁴ - غليك، توماس ف: التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس، ، ص 1352 .

³ - مجموعة مؤلفين: التراث الثقافي للماء في الشرق الأوسط والمغرب العربي، ترجمة فراس عبد الهادي،

منشورات المجلس الدولي للآثار والمواقع، 2019م، ط2، ص313-314.

⁴ - نفس المرجع والصفحة .

الأندلسيون نظام القنوات الجوفية للمياه حيث تحكموا بجريان الماء فيها؛ بطرق هندسية بديعة؛ حيث يتم إيصالها من المناطق المنخفضة إلى المناطق المرتفعة، دون استخدام الروافع وتتم هذه الطريقة بحفر عدد من الآبار والتوصيل بينهما، ثم توصيل هذه الآبار بمجارٍ جوفية عميقة من الطوب الأحمر، وتكون واسعة ومرتفعة بحيث تستوعب قامة الإنسان، وفي قاع هذه المجاري تمتد القنوات المصنوعة من الفخار لتنقل الماء من الآبار، ويجب أن تكون على انحدار خفيف ومتجهة نحو المدينة. وعادة ما تسمى القناة المحفورة في الأرض والتي تجري فيها المياه بـ (الكزيمة) وجمعها كظائم.⁽¹⁾

أما القنوات المصنوعة من أنابيب من الرصاص والتي يتم بواسطتها استخراج مياه الآبار الفوارة إلى سطح البئر تسمى بـ (كهاريز)⁽²⁾، وبالفارسية (كاريز)، وتشكل الكهاريز أو كما تسمى في العربية بالأفلاج فئة خاصة من نظم التزود المائي، وقد كانت معروفة في أقاليم عديدة في الشرق الأوسط؛ منذ الألفية الأولى قبل الميلاد، ووجدت مثيلات عديدة عليها في الأناضول الشرقية وبلاد فارس، ويستفيد هذا الأسلوب من جريان حوض المياه الجوفية تحت السطحي، ويتم الوصول إليها بفتحات عمودية، بينها مسافات معينة إلى المنسوب المائي؛ حيث تتصل ببعضها هناك؛ لتشكل قناة ذات ميل بسيط، موجهة للمياه، تستخرج المياه الجوفية من البئر الأم عادة على سفح جبل؛ حيث تجري عبر نفق مائي إلى حوض على السطح بموضع أخفض ليتم توزيعها، وفضلاً عن القنوات المائية الجوفية؛ هناك القنوات المائية السطحية، التي كانت تصل إلى المزارع والمدن والأرياف في الأندلس، وكانت القنوات تستخدم في المدن؛ حيث كان العمال الذين يصنعون القنوات، ويصلحونها يؤلفون جماعة هامة.⁽³⁾

واستخدم العرب تشكيلة من التقنيات ذات العلاقة؛ لنقل المياه تحت سطح الأرض، خصوصاً في الأراضي الصعبة التي لم تكن كلها تقبل المياه بالترشيح، كما أنهم بنوا سراديب ترشيح في أحواض الأنهار، التي تعد تضاريس أو طبوغرافية مميزة للقنوات⁽⁴⁾، ويعبر عليك عن ذلك بقوله: "لقد تفوق العرب المسلمون في الأندلس على الرومان في هذا المجال، وبذلوا جهوداً كثيرة من أجل إيصال المياه عبر قنواتهم إلى مزارعهم وحدائقهم وبيوتهم".⁽⁵⁾

الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر: 1342هـ، ص 46-4

الكرخي، أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب: انبساط المياه الخفية، حيدر اباد، الدكن: 1359، ص 22-23-5

³ - مجموعة مؤلفين: التراث الثقافي للماء في الشرق الأوسط والمغرب العربي، ص 128.

غليك، توماس ف، المرجع نفسه، ص: 1356-2

المرجع نفسه، ص 1353-3

وقد أولى أمراء وخلفاء الأندلس موضوع تقنية المياه اهتماما كبيراً، احتذاءً بأجدادهم في بلاد الشام؛ وحرصوا على نقل الصورة ذاتها إلى بلاد الأندلس؛ فقد أنشأ الأمير عبد الرحمن الداخل (138-172هـ/731-788م) قناة تمتد البلد بالمياه الجارية⁽¹⁾، والقناة التي بناها عبد الرحمن الناصر (277هـ-350هـ/891م-961م)، في صدر سنة (329هـ/940م)، وكانت "قناة غربية الصنعة؛ حيث أجرى إليها الماء العذب من جبل قرطبة إلى قصر الناعورة غربي قرطبة، وفي المناهر المهندسة وعلى المنايا المعقودة، يجري ماؤها بتدبير عجيب وصنعة غريبة محكمة إلى بركة عظيمة، عليها أسد عظيم الصورة، بديع الصنعة، شديد الروعة لم يشاهد أوفى منه ولا أبهى منه فيما صور الملوك في غابر الدهر، مطلي بذهب أبريز وعيناه جوهرتان، لها وميض شديد يمج الماء من فمه في تلك البركة، فيبهز الناظر بحسنه وروعة منظره، فتسقى منه جنان هذا القصر على سعتها، ويستفيض على ساحاته وجناباته ويمد النهر الأعظم بما فضل منه، فكانت هذه القناة وبركاتها، والتمثال الذهب الذي يصب فيها من أعظم آثار الملوك في غابر الدهر؛ لأبعد مسافاتها واختلاف مسالكها وفخامة بنيانها وسمو أبراجها التي يترقى الماء فيها ويصب من أعاليها وكانت مدة العمل فيها أربعة عشر شهراً⁽²⁾.

وقد أودع الخليفة الحكم المستنصر (350-366هـ/961-976م) جوف هذه القناة أنابيب الرصاص؛ لتحفظه من كل دنس⁽³⁾.

وكانت هناك قنوات أخرى في مناطق مختلفة في الأندلس مثل مدينة لاردة، التي عرفت بقنواتها الرائعة الصنعة التي ساعدت على ازدهار الزراعة فيها، وفي مدينة برشتر، قنوات محكمة الصنع تسقى من عين هناك، كما استخدمت القنوات وبشكل كبير داخل المدن؛ بهيئة شبكة من القنوات الجوفية؛ لتوزيع المياه على أحيائها، وتوصيلها بطريقة فنية إلى مختلف مرافقها، وفي مدينة استجة، أمر الخليفة عبد الرحمن الناصر ببناء قناة مياه للري، كما أمر

4-لاند، روم: الإسلام والعرب، ترجمة: منير البعلبكي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت: 1977، ط 2، ص 175

1- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد (ت 1041هـ): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها

لسان الدين بن الخطيب، ضبط مريم الطويل، دار الكتب العلمية (بيروت: 1415هـ/1995م) ط1، ج1،

ص 564-565

³ - حتى، فيليب وآخرون: تاريخ العرب المطول، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1953، ج3، ط2،

ص 631: النصولي، أنيس زكريا: الدولة الأموية في قرطبة، المطبعة العصرية، بغداد: 1926، ج1، ص 119.

ابنه الخليفة الحكم المستنصر ببناء قنوات عديدة لري غرناطة ومرسية وبلنسية ، كما بنيت العديد من القنوات في مدينة لورقة، التي أفادت منها المنطقة في الري والزراعة⁽¹⁾. كما بنيت قناة في مدينة أونة وهي قرية تقع غرب الأندلس وتطل على خليج البحر المحيط⁽²⁾، لجلب المياه إليها وكانت هذه القناة مخترقة الجبال الشامخة؛ بحيث تصل هذه المياه إلى أسفل المدينة فتسقي بساقيها وقنوات أخرى في مدينة طركونة، وهي مدينة حصينة على البحر المتوسط وبها رحي تطحن بقوة ماء البحر ، التي كانت تأتيا المياه عن طريق هذه القنوات المشهورة بها هذه المنطقة.⁽³⁾

والجدير بالذكر : أن مدينة بلنسية الإسبانية اليوم؛ ما زالت تستعمل المقياس العربي "فيلان"، وهو الاصطلاح العام المستخدم في التعبير عن وحدات قياس الماء في شرقي إسبانيا والمسمى "fila"، يطلق عليه (hila) في بالنسيا و (hilo) في قشتالة، فالكلمة تعني خيط، ومن خلال أسماء الأماكن مثل فيتانارا أو الفيتامي، ومن خلال التوثيق، أن fila هي ببساطة ترجمة بلغة الرومانس؛ العامية اللاتينية، التي يدخل ضمن دائرتها كل من اللهجات البرتغالية والقشتالية والقطلانية، وارتبطت بالموريسكيين؛ الذين استحدثوا اللغة الألفميادية؛ بأن كتبوا ما أرادوا كتابته بأحرف عربية ولهجة قشتالية؛ لمقاومة وضعهم السياسي بعد سقوط غرناطة⁽⁴⁾؛ لكلمة خيط وكلمة fila في كل مكان تقريباً تعني وحدة حساب في النظام الإثني عشري، أي أنها تخيلاً تعبر عن حصة الفرد أو المجموعة أو البلدة من الماء؛ كحصة من الكمية الإجمالية للماء في الجدول، أو جزء من الجدول، أو في مرحلة ما، من مراحل سيره. وكلما كان لابد من قياسها، كما في حالة شح في المياه فإنها كانت تحول إلى وحدات زمن (ساعات أو أيام من الماء) ؛ ويعلق غليك على ذلك بقوله: "إن شيوع وحدات القياس في النظام الإثني عشري؛ من أجل الري في أرجاء العالم الإسلامي كافة يجعل من كلمة (fila) أساس الحجة التي تبرهن الدمغة العربية على ترتيبات التوزيع، جنبا إلى جنب مع الإصطلاحات لدورة الري مثل (tanda) المجهولة المصدر،

غليك، توماس ف، المرجع نفسه، ص: 1351-3.

² - الحموي: ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج 1، دار صادر، 1397هـ/1993م ص283

³ - مجهول، ذكر بلاد الأندلس، دار أسامة، دمشق 1867م، ص: 72.

⁴ - حمّادي، عبد الله: الموريسكيون ومحاكم التفتيش في الأندلس (1492-1616م)، الدار التونسية للنشر،

(تونس: 1989م) ب ط، ص103

لكن يعتقد أنها من أصل عربي في بالنسيا، و"dula" من دولة، التي تعتبر مصطلحاً عاماً تقريباً لكلمة (دورة)، وكلمة (ador) المشتقة من دور.⁽¹⁾

أما في القنويات فكان الماء يقسم إلى أقسام تامة؛ بواسطة منشآت مادية تدعى القواسم (partidor) في اللهجة القطلانية وفي القشتالية، ولكن يوجد إلى جانب ذلك عدد من الكلمات المرادفة العربية الأصل في الأنظمة التي سادت بعد حركة الاسترداد، مثل "almatzem" من كلمة مقسم في غانديا (gandia)، وكلمة شيستار (sistar) من "شطارة" في منطقة "Vall de Segò"، وكلتا الكلمتين من الكلمات العربية وتعني يقسم.⁽²⁾

ومن الجدير بالذكر أن الحكومة الإسبانية؛ في بدايات العصور الحديثة، وأثناء تطوير مرافق العاصمة الإسبانية مدريد، عثرت تحت الأرض على بقايا الشبكة العبقريّة التي أقامها المسلمون. ويذكر مؤرخ العلوم العربيّة، دونالد هيل؛ أن نظام العاصمة مدريد المائي، عبر ما سمّاها بتقنية القناة التي أنشأها المسلمون في إسبانيا، لا يزال يعمل لإمداد المدينة بالمياه من منطقة تدعى وادي الرمل، أو ما خطّه باللاتينية Guadarrama.⁽³⁾

وذكر (سنيوبوس) في تاريخ الحضارة: "جرى أمراء العرب على أصول إسقاء الأرضين بفتح الترع، فحفروا الآبار، وجازوا بالمال الكثير من عثروا على ينابيع جديدة، ووضعوا المصطلحات لتوزيع المياه بين الجيران، ونقلوا إلى إسبانيا أسلوب النواعير لتوزيع المياه، وإن سهل بلنسية كان حديقة واحدة، وهو من بقايا عمل العرب وعنايتهم بالسقيا"⁽⁴⁾؛

وهذا من وجهة نظر الباحثة اعتراف صريح من مؤرخي الغرب؛ بأن شبكات المياه في بلاد الأندلس؛ وما يتعلق بها يعود الفضل في إنشائها إلى المسلمين وليس الرومان؛ ومن جهة أخرى يدلل على قوة تأثير التقاليد الإسلامية على أي أرض يدخلها الإسلام، والمختلفة عن الحضارة الرومانية التي سبقتها إلى تلك الأراضي، والتي لم تترك نفس الأثر؛ ويؤكد خمينيث ذلك بقوله: "

غليك، توماس ف، المرجع نفسه، ص: 1354- 4

1- غليك، توماس ف، المرجع نفسه، ص: 1354.

² - فاضل، عهد: عاصمة أوروبية لا تزال تشرب المياه من أيدي العرب!، العربية نت،

<https://www.alarabiya.net/last-page/2020/04/30>، بتاريخ 10 يونيو 2021.

⁴ - سنيوبوس، شارل: تاريخ الحضارة، ترجمة محمد كرد علي، مطبعة الظاهر، القاهرة: 1908م، ط1، ج

2، ص150.

لقد عانت إسبانيا الرومانية من ضعف التقاليد الثقافية: حتى وصول العرب إلى شبه الجزيرة الأيبيرية⁽¹⁾.

خلاصة القول فإن هندسة شبكات المياه في بلاد الأندلس، ترجع في أصلها إلى النظام القادم من الشرق الإسلامي، وليست كما تزعم بعض المصادر التاريخية شبكات موروثية عن الرومان تم تجديدها؛ وهذا لا يتناقض مع ما قدمه الرومان في مجال الهندسة المائية؛ ولكنه يعتبر زهيدا أمام جملة التقنيات المائية التي تركها المسلمون، بعد طردهم من الأندلس، وتشهد بذلك تلك المدن ذات الطراز الأندلسي التي أنشأها المهجرون الأندلسيون في البلدان التي استقروا بها بعد الطرد، والتي كانت صورة عن مدنها في الأندلس بعمارتها وأرياضها ودورها وقنواتها المائية مثل مدينة تطوان المغربية.

2- جغرافية مدينة تطوان المغربية:

تعد مدينة تطوان المغربية: من أهم المدن التي قطعها المورسكيون، فمن جهة التسمية، عرفت في المصادر التاريخية بسبعة أسماء ذكرها صاحب تاريخ تطوان، الذي يعد من أهم المصادر في تاريخ هذه المدينة إذ يقول: "أسماء المدن المغربية ينطق الناس بها ويكتبون في الغالب بصيغة واحدة لا اختلاف فيها إلا نادراً؛ أما تطوان فقد اختلف الناس قديماً وحديثاً في كيفية النطق باسمها، وفي صفة كتابته حتى بلغ ذلك سبع صور، إذ تنطق (تطوان): بتاء مكسورة بعدها طاء ساكنة فواو فألف فنون، وتسمى أيضاً تطاون بطاء مشددة بعدها ألف فواو فنون، وهذه الصيغة هي التي ينطق بها جميع أهل هذه المدينة؛ وجاءت تسميتها على عدة أوجه"⁽²⁾.

تقع مدينة تطوان في الشمال الغربي من بلاد المغرب الأقصى، والبحر الأبيض المتوسط يقع في شرقها، وبينهما نحو عشرين كيلومتراً، ومدينة طنجة الواقعة في المحيط الأطلسي واقعة غربها لجهة الشمال، وتبعد عنها بنحو 60 كيلومتر، ومدينة أصيلا الواقعة على نفس المحيط تقع في غربها لجهة الجنوب وبينهما نحو 90 كيلومتر⁽³⁾، وحدد موقعها في الإقليم الرابع حسب

¹ - Jimenez, A.(1979):"Compendio de la arquitectura Emiral Cordobesa",en

CRESWELL,K.A.C:Compendio de arquitectura Paleoislamica.Sevilla,p.468-487.

¹ - داود، محمد: مختصر تاريخ تطوان، المطبعة المهدية، (تطوان، المغرب: 1375 هـ/1955م) ط2، ج1، ص1.

³ - داود : مختصر تاريخ تطوان ، ج 1، ص4.

اصطلاح قدماء الجغرافيين ، وهذا الإقليم هو الذي يصفه ابن خلدون بأنه أعدل العمران، ويصف سكانه بأنهم، أعدل أجساماً، وألواناً وأخلاقاً⁽¹⁾.

وتتميز مدينة تطوان بخصائص استراتيجية، وطبيعية تنسجم مع الشروط التي حددها ابن خلدون؛ لاختطاط المدن والتي في مقدمتها دفع المضار، وتوفير الحماية كأن تخطط المدينة في ممتنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعدة من الجبل، وإما باستدارة بحراً ونهر، ومنها ما يدخل في إطار جلب المنافع ويراعى فيها أمور منها وفرة المياه بأن تكون المدينة على نهر أو بإزائها عيون عذبة، وطيب المراعي للسائمة، والمزارع والمحطب القريب⁽²⁾؛ فالمدينة تقع بالقرب من مضيق جبل طارق؛ الذي ظل على مدى عشرات القرون ممراً رئيسياً وهمزة وصل حضارية وثقافية وتجارية، بالغة الأهمية ثم إن قربها من الساحل، وطبيعة تضاريسها المعقدة جعلت منها مدينة محصنة طبيعياً، على أن أهم شرط توفر لديها، والذي لا يمكن قيام حياة حضرية بدونه، تمثل في غزارة مياهها السطحية والجوفية، ويتميز موقعها على سفح جبل (درسة)، شمال النهر الكبير الذي يصب في البحر الأبيض المتوسط. إذ يعد جبل درسة قطعه من قبيلة (الحوز)، وهي إحدى قبائل جبال الهبط، التي هاجر إليها الكثير من سكان سبتة بعد سقوطها في يد البرتغاليين عام 818هـ/1415م؛ الذين هم في الأصل أفواج أندلسية هاجرت من إشبيلية التي وفدت على سبتة وأحواها في النصف الأول من القرن السابع الهجري / الخامس عشر الميلادي⁽³⁾، المتصلة بالبحر الأبيض المتوسط وتجاورها قبيلة (أنجرة)، وهي إحدى القبائل التي تسكن جبال الهبط، القاطنة في بلاد جبالة، وهي أول ربوع المغرب التي ينزلها الأندلسي القادم إليها، وقد هاجر إليها الكثير من الأندلسيين الذين لهم فائق الأثر على القبيلة وذلك في جميع الميادين العلمية والاقتصادية والاجتماعية⁽⁴⁾، وقد وصفها البكري موضحاً العديد من مميزات الجغرافية التي جعلتها محط أنظار كل من مر بها بقوله: "ومدينة تطاون على أسفل وادي رأس وهذا النهر يتسع هناك وتدخله المراكب اللطاف من البحر إلى أن تصل تطاون، والمسافة ما بين البحر وبينها عشرة أميال، وهي قاعدة بني سكين بها قصبة للأول ومنار، وبها مياه كثيرة سائحة

¹ - ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد(ت808هـ/1406م): المقدمة، ضبط وشرح د. محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي (بيروت:1429هـ/2008م) ب ط . ص 70.

² - ابن خلدون : المقدمة ، ص 347.

³ - العفافي رشيد: الأندلسيون في بلاد جبالة والهبط، مجلة التاريخ العربي، العدد الثامن والخمسون، خريف 1423هـ/2011م، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء:1417هـ/1996م) ط1، ص 256.

⁴ - العفافي رشيد: الأندلسيون في بلاد جبالة والهبط، ص 257.

عليها الأرحاء وبجوفها جبل يعرف ببلات الشوك، يركب لبني سكين مائة فارس، وبين مدينة تطاون والجبل الدرقة سكة وهو قاعدة بني مرزوق بن عون من مصمودة، وسكانهم منه بموضع يقال له صدينة قرية ذات مياه سائحة وهي أطيب تلك البلاد مزارع، وهذا الجبل في غاية المنعة وفي أعلاه مسارح واسعة ومروج خصبة للمشاة⁽¹⁾، وذكرها صاحب الاستبصار واصفاً لها: "مدينة تيطاون، مدينة قديمة كثيرة العيون والفواكه والزروع طيبة الهواء والماء"⁽²⁾.

فالبينة الجغرافية لمدينة تطاون المغربية كانت مؤاممة لإنشاء قنوات مائية؛ نظراً لكثرة العيون وغزارة المياه، وهذا يختلف تماماً عن الوضع في بلاد الأندلس؛ التي عرفت بصعوبة تضاريسها وقلّة مياهها، فشبه الجزيرة الأيبيرية في مجموعها إقليم جاف؛ فلا تكثر الأمطار فيه على مدار السنة؛ إلا في الإقليم الشمالي المطل على خليج بسكاية، أما بقية شبه الجزيرة فلا يسقط عليه إلا أمطار متوسطة ما بين 40 و50 سنتيمتراً للمتر المربع في السنة⁽³⁾، ناهيك عن ارتفاع بعض المواقع التي أبدع المهندس الأندلسي في طرق إيصال المياه إليها، مثل قصر الحمراء في مدينة غرناطة؛ إذ يعتبر توصيل المياه إلى قصر الحمراء في غرناطة إعجاز هندسي شهدته بلاد الأندلس في عصر ملوك بني الأحمر؛ نظراً لموقع القصر المرتفع جداً عن المدينة⁽⁴⁾.

خلاصة القول ثمة تباين بين جغرافية تطاون، وجغرافية بلاد الأندلس؛ يؤكد على تضلع وبراعة المهندسين الأندلسيين في أعمال تقنية المياه في مختلف البيئات والظروف، فلم يكن يعجزه إنشاء قناة في مدينة تطاون التي توفرت فيها بيئة جغرافية مثالية لمثل هذه المنشآت.

1-2- شبكة السكوندو المصطلح والآلية:

عرفت شبكة المياه في مدينة تطاون باسم (السكوندو)، والتي تعد أبرز معالم الحضارة الأندلسية التي انتقلت مع المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب؛ فقد تمت مقارنة نظام توزيع ماء سكوندو مع نظام توزيع الماء ببلنسية فظهر أنه نظام واحد وهندسة واحدة⁽⁵⁾؛ فالمتأمل في تاريخ مدينة بلنسية التي بلغت أوج تقدمها الحضاري، بعد الفتح الإسلامي لها عام 94هـ/714م؛

¹ - البكري، المسالك والممالك، ص 107.

² - مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، دار الشؤون الثقافية (بغداد: 1986م) ب ط، ص 65.

³ - مؤنس، حسين: موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، (القاهرة: 1996)، ص 13.

⁴ - العاني، رياض أحمد: قصر الحمراء في الأندلس دراسة تاريخية تحليلية، دار دجلة (عمان: 2016م) ط 1، ص 80-82.

⁵ - اللوة، أمنة: صور من تطاون الغرناطية، مجلة الأكاديمية، عدد 15، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، سنة 1998م، عدد خاص بالموريسكيين بالمغرب، ص 225.

فرغم قلة أمطارها أبدع المسلمون في أنظمة المياه والري فيها ⁽¹⁾ : وثمة تشابه كبير بين شبكات المياه في المدينتين.

ويقصد بالسكوندو: نظام التزود بالماء الصالح للشرب؛ وكلمة (سكوندو) تحريف عن الكلمة الأسبانية "Segundo"، وقد اختلفت المصادر التاريخية في سبب تسميتها بهذا الاسم فمنهم من ذكر: "أنها اسم عائلة أندلسية مورييسكية نزحت إلى تطوان، وأنه أخذ اسمه من مخططة ومهندس سكوندو أو "Segundo" ⁽²⁾، إنما من وجهة نظر الرامي: "أن هذا التفسير لا يستند على مصدر؛ خصوصاً أننا لانجد لهذا المصطلح ذكر في مصادر تاريخ المدينة التي كتبت قبل فترة الحماية الإسبانية" ⁽³⁾.

وقد ذكرت بعض المصادر حقيقة وجود أسرة تطوانية أصلها أندلسي هي السكوندو "Alscondo"، ظل أفرادها بعد سقوط غرناطة وأرغموا على كتابة اسم عائلتهم "Segunti"، وقد انقرضت هذه الأسرة سنة 1170هـ/1757م ⁽⁴⁾.

وفسرت بعض المصادر التاريخية الكلمة الأسبانية Segundo بمعناها في اللغة العربية "الثاني" وقد أطلقت على الشبكة القديمة لتوزيع الماء بالمدينة لكونها أصبحت في الدرجة الثانية من الأهمية في تزويد المدينة بماء الشرب ⁽⁵⁾ وهو ما يميل إليه المتخصصون في دراسة هذا النظام من الباحثين المغاربة ⁽⁶⁾.

¹ - عنان، محمد عبد الله: محكمة المياه ببلنسية: أثر من آثار الأندلس الباقية، مجلة العربي، العدد 151، ربيع الثاني 1391هـ/1971م، ص 92-95. دبدوب، فيصل: بلنسية: أنظمة الري فيها (ومحكمة المياه) القائمة اليوم، مجلة العربي، عدد 157 (شوال 1391هـ/1971م) ص 124-130. السامرائي، خليل إبراهيم: ري بلنسية الأندلسية، مجلة التربية والعلم، عدد 5، 1987م، ص 53-67.

² - اللوة: صور من تطوان الغرناطية، ص 225.

⁽³⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 28 - ص 123-126.

⁽⁴⁾ بنشرفة، محمد: معلمة المغرب، الجمعية التاريخية للتأليف والترجمة، نشر مطابع سلا (1419هـ/1998م)

مجلد 15، ص 47-50

1 EL Houssaine Afkir et Mohamed el Abdellau. Le Réseau Skundo Ancien sesteme

D,approvisionnement de la M edina de Tetouan en eau potable Revue de la Facu lte des lettres

Tetouan Numero specil sur le Rif l'espace et l,home.4eme annee.N.4. 1

1999.pp.219-221.

⁽⁶⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 29.

وذكرت مصادر تاريخية أخرى أن: "تفسير كلمة سكوندو يعود إلى مصدرين اشتقاقين إما الكلمة الإسبانية "Escondido" أو "Segundo"، وُرجح أنها تحريف للكلمة الإسبانية "Escondido": التي تعني المستتر أو المختبئ، وهو إشارة إلى طبيعة الشبكة التقليدية التي لم تكن معروفة إلا لدى أمناء الماء"⁽¹⁾، وهو ما تميل الباحثة لتأييده لتوافقه مع تصميم هذه الشبكة المستتر تحت الأرض.

ولفظ السكوندو لم يرد في المصادر الأندلسية؛ إذ لم تقع الباحثة على هذه التسمية؛ إلا في المصادر المغربية التي اعتنت بالتراث الأندلسي، الذي انتقل مع المهجرين الأندلسيين، ونقلو معهم معالم حضارتهم الفريدة، وكانت هذه الشبكة إحدى الشواهد التي تميزت بها مدينة تطوان عن غيرها من المدن المغربية، كما غابت هذه التسمية عن جملة الوثائق التي جمعها الرامي؛ فقد جمع 264 وثيقة حبسية مخزنية، تحمل في طياتها الكثير من المعلومات عن نظام توزيع المياه في مدينة تطوان؛ والتي أكد من خلالها؛ أنه لا وجود لاسم السكوندو في هذه الوثائق⁽²⁾ معلقاً على ذلك بقوله: "ليس من المنطقي غياب تسمية الشبكة في وثائق تغطي فترة زمنية طويلة تمتد لأربعة قرون. وهذا يؤكد في رأينا مسألتين اثنتين:

الأولى؛ أن تسمية "السكوندو" تفتقر إلى السند التاريخي البعيد، وأن تسمية "السكوندو" لفظة إسبانية تعني الثاني، وقد أطلقت على النظام الأصيل لتوزيع الماء أثناء فترة الحماية، فصارت علماً عليه. الثانية: أن هذه الوثائق تدحض الاعتقاد بأن تسمية "السكوندو" اسم للمهندس الذي ابتكر هذه الشبكة"⁽³⁾.

ومن خلال تلك الآراء حول مصطلح "سكوندو" تستنتج الباحثة؛ أن هذا المصطلح هو الاسم الذي اشتهر به في مدينة تطوان؛ وهو النظام الأصيل لتوزيع الماء في المدينة؛ واختلاف الآراء في تسميته، لا ينف نسبة هذا النظام إلى الأندلسيين الذين نقلوه معهم إلى بلاد المغرب؛ على اعتبار أنهم هم من أعادوا بناء هذه المدينة عام 898هـ/1493م⁽⁴⁾، بعد أن تم تخريبها على

¹ - العبدلاوي، محمد: الماء والإنسان بمدينة تطوان: دراسة جغرافية، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص جغرافية بشرية، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب، تطوان، السنة الجامعية 2004-

2005م، ص 478-479.

⁽²⁾ الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان، ص 6.

³ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان، ص 55.

⁴ - داود، محمد: مختصر تاريخ تطوان، ج 1، ص 95.

يد البرتغاليين⁽¹⁾، واستمرت أكثر من أربعة قرون 1065-1386هـ/1655-1966م؛ أسهم في تطويرها أجيال من المهندسين وخبراء المياه في مدينة تطوان.

ويتكون نظام شبكة "السكوندو" من عناصر أساسية وأخرى ثانوية:

1-1-2- العناصر الأساسية:

1-1-1-2-1- الخزان و الصندوق: وهو منشأة تتصل مباشرة بالمنبع المائي، تقوم بتجميع

المياه قبل الشروع في عملية توزيعها؛⁽²⁾ ويتوسطه صهريج ماء صغير، يسمى ب(الصندوق)، مزود بمشارب تطابق عدد قسامات المستفيدين من هذا الشبكة⁽³⁾.

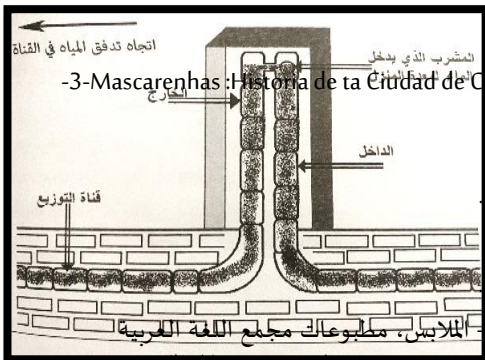
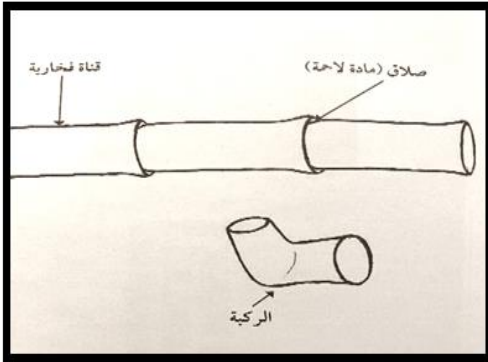
1-1-2-1- القواديس: (جمع قادوس)؛ وهي

أنابيب فخارية أسطوانية تتسع فتحة مقدمة القناة؛ لاحتواء فتحة قناة أخرى⁽⁴⁾ ويتم تركيبها بواسطة الصلاقة ويطلق عليها أيضاً

(الكنيامو)؛ وهي مادة لاحمة؛ تستعمل للإصاق القنوات ببعضها البعض، أو إصلاح القنوات المكسورة⁽⁵⁾ يحضرها المعلم القناوي؛ وهو متعهد إصلاح القنوات ومجاري المياه⁽⁶⁾، من الجير وزيت الزيتون وألياف الكتان⁽⁷⁾.

1-1-2-2- الركة: وهي قناة على شكل هلال؛ تستعمل لتغيير اتجاه قناة التوزيع

وانعطافاتها بين الدروب، وتعتبر عنصر أساسي لإنشاء الطالع⁽⁸⁾.



² - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ط، ص 70.

⁽³⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 226.

⁴ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 70.

⁽⁵⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 237.

⁶ - معجم ألفاظ الحضارة الجزء الأول (المهن والحرف والمزل - الملائك، مطبوعات مجمع اللغة العربية

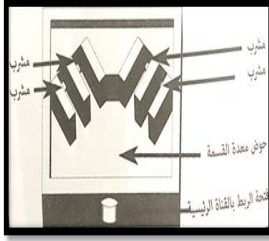
بدمشق (1435هـ/2014م) ط1، ص 31.

⁽⁷⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 237.

⁸ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 70.

2-1-1-3- الطالع: مفرد طوالع؛ ويعد من العناصر الأساسية في العمارة المائية وهندسة

التوزيع، وهي منشآت مائية تتواتر على طول خطوط توزيع الماء بميزان دقيق، وتلعب أدواراً متعددة وجوهرية، فهي تقسم الخطوط إلى قطاعات ووحدات أصغر؛ تساهم في ضبط ومراقبة جريان المياه فيها، وفي حالة انقطاع المياه تسهل الطوالع تحديد مكان الخلل؛ من خلال تسهيلها عمليات الاختبار، ويساهم في التحكم في قوة دفع المياه، كما أنه أداة تنقية لربط معد الدور بالماء (بميزان دقيق)، ولا يجوز ارتفاعه عن مستوى منبع الماء⁽¹⁾، وتتشكل من صفيين من القنوات، توضعان بشكل عمودي على قناة التوزيع، (باستعمال الركبة) وتسمى القناة التي يصعد فيها الماء بالداخل والتي تصرفه بالخارج، وفي أعلى قناة الداخل يوجد مشرب يدخل منه الماء لمعدة الدار، بالمقدار المعلوم؛ وهي الواحدة الاستهلاكية، وتربط بين قناتي الداخل والخارج فتحة صغيرة تسمح بمرور الماء من قناة الداخل إلى الخارج، ويبني على هاتين القناتين بالبناء لحفظهما، وعادة لا يكون للطالع غطاء مستقل؛ بل هو جزء من البناء يكسر عند الحاجة ثم يغلق بالبناء⁽²⁾ (3)، وتدخل الطبوغرافية في تحديد ارتفاع الطالع؛ بحيث يكون بعضها مستو مع سطح الأرض؛ بينما نجد أخرى تتجاوز المترين⁽⁴⁾.



2-1-1-4- المعدة: وجمعها

معد أو معدات، سميت بهذا الاسم إما لشكلها الذي يشبه معدة الإنسان والحيوان، أو لوظيفتها في

توزيع الغذاء على أعضاء الجسم، وقد يكون أصل التسمية من المعدي أي المكان الذي يعدو فيه الماء⁽⁵⁾، وهي ثلاث أنواع:

● معدة القسمة: وهي الخط المائي أو قناة جر الماء، تصنع من الفخار أو الرخام أو

تنحت من الصخر، وهي مجهزة بمشرب لدخول الماء يسمى بالداخل، وأنابيب

(1) الرامي: النظام الأصلي لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 231.

(2) الرامي: النظام الأصلي لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 237.

(3) - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان، ص 70.

(4) - العبدلوي: الماء والإنسان بمدينة تطوان، ص 403.

(5) (الرامي): النظام الأصلي لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 227.

لخروجه تعادل عدد قسمتات المستفيدين تسمى بالمشارب⁽¹⁾، بالإضافة إلى فتحة تكون عادة مرتفعة عن مستوى فتحات الداخل والخارج؛ لتصريف المياه إلى الواد المضاف، وتستعمل لإفراغ القنوات من



الماء في حالات الإصلاح⁽²⁾.

- **معدة كأس عدل:** وهي حظ من الماء يسمح لصاحبه بغرف ما شاء من الماء، دون حق التصرف في الزائد، ولايسمح له بتمرير الماء إلى مكان آخر داخل المنزل أو خارجه، كوضع أنبوب لنقل الماء من المعدة إلى الميضأة أو المطبخ⁽³⁾؛ وتتخذ شكل وعاء فخاري، أو صهريج صغير من الرخام أو الحجر المنحوت، توضع في مكان معين من المنزل، قد يكون مطبخا أو مدخلا أو وسط الدار⁽⁴⁾

- **معدة الفيض:** وتسمى أيضا بمعدة الماء الجاري؛ الذي يمكّن مالكة من حرية التصرف في حظه من الماء؛ بجميع أنواع التصرفات⁽⁵⁾

⁽⁶⁾ **القناة:** هي القنوات التي تقوم بتوزيع الماء، والعامل عليها يسمى قناوي

2-1-2- العناصر الثانوية:



وهي أجزاء متصلة بالشبكة، وتشكل مظاهر جمالية في المدينة، تسهم بشكل كبير في المجال الاجتماعي:

⁽¹⁾ (الرهوني، أحمد بن محمد: عمدة الراوين في أخبار تطاوين، تحقيق د. جعفر بن الحاج السلي، منشورات

جمعية تطوان أسمى، مطبعة الخليج العربي (تطوان: 1433هـ 2012) ط2، ص22.

⁽²⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 227.

⁽³⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 229.

⁽⁴⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 229.

⁵ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان، ص 71.

⁶ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان، ص 71.

باب الحُفَا، أو باب الحُفَاة: وهو باب يتم الدخول من خلاله إلى صحن المسجد أو الزاوية⁽¹⁾ والزاوية تطلق على مسجد خاص بطائفة من الصوفية أو ضريح لأحد الأولياء، وقد كانت بلاد المغرب تستعمل كلمة الزاوية للدلالة على مؤسسات تشيد برسم استقبال الواردين عليها لإيوائهم، وذلك ما يشرحه ابن مرزوق في قوله: "والظاهر أن الزوايا في المغرب هي المواضع المعدة لإرفاق الواردين وإطعام المحتاج من القاصدين"⁽²⁾، ويكون في الغالب مقابلاً لباب الميضأة، شكله الهندسي عبارة عن باب في أسفله صهريج يتراوح عمقه بين 10 و20 سنتمرا، يجري فيه ماء شبكة التوزيع بدون انقطاع، ليغسل الحفاة أرجلهم قبل الولوج إلى الصحن⁽³⁾.



1-2-1-2- الخصات

والنافورات: التي كانت

تزين صحنون المساجد

والزوايا⁽⁴⁾، والخصه

منشأة مائية تزين الدور

والمؤسسات الدينية وهي

نوعان: خصه حائطية

وأخرى تتوسط الصحن⁽⁵⁾

1-2-2-2- الخصات الحائطية: وهي تشبه في هندستها وعمارتها وزخرفتها السقايات العمومية المنتشرة في المدينة، بالإضافة لدورها الوظيفي، لها دور جمالي يتمثل في تزيين صحنون الدور الكبيرة والرياضات ومصدرا للتباهي بين الأسر الميسورة⁽¹⁾.

¹ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 71.

² - التلمساني، محمد بن مرزوق: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق: ماريّا خيسوس بيغيرا، إصدارات المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر: 1401هـ/1981م) ب ط، ص 413.

³ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 71.

⁴ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 77.

⁽⁵⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 245.

3-2-1-2- الصهريج: بكسر الصاد حوض لجمع المياه وجمعها صهاريج بفتح الصاد⁽²⁾ وهو عنصر معماري مائي، كان يعوض النافورات في الميضات وبعض المساجد والزوايا والأضرحة، كما تم وضع بعض الصهاريج في الأسواق والساحات العمومية لتقوم بدور السقاية⁽³⁾.



4-2-1-2- السقايات

العمومية: وهي مرافق لتزويد

عموم الناس بالماء، يتم

إنشاؤها في أماكن يتم

اختيارها بدقة كالأسواق

والساحات العمومية وبالقرب

من الأبواب الرئيسية للمدينة وفي الأحياء السكنية⁽⁴⁾.

4-2-1-2- الميضة أو المستراح: وهي مرفق عمومي يكون ملحقا بالمؤسسات الدينية، ويستعمل من طرف روادها ومن طرف عامة الناس، وتتشكل معماريًا من مجموعة من البيوت، تنفتح على فناء تتوسطه نافورة أو صهريج، وفي كل بيت نقير، وهو عبارة عن صهريج صغير⁽⁵⁾، يجري عبره الماء بدون انقطاع⁽⁶⁾.

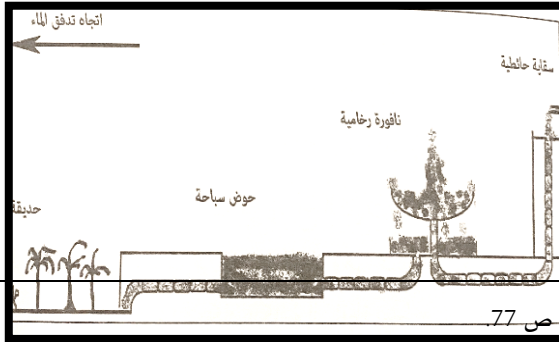
وجاء تفصيل تصميم السكوندو

في عمدة الراوين: "قد أجريت إلى

دورها ورياضها بقواديس فخارية،

مقسومة على رباعها بالسوية، ما

بين نوع جار في سواقي وفساق،



¹ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان

² - معجم ألفاظ الحضارة الجزء الأول (المهن والحرف والمأكل والملابس، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق) (1435هـ/2014م) ط1، ص 55.

³ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 77.

⁴ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 78.

⁽⁵⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 248.

⁶ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 78.

ونوع يسمى كأس عدل، وهو عبارة عن دخول الماء للمحل، ونزوله بمِغْدَة على هيئة كأس، إذا اعتدل الماء واستوى مع أعلاها رجع لمجره الأصلي، حيث يخرج منه إلى غيره، ويسمى المجرى الأصلي بمِغْدَة القِسمَة. ولصاحب النوع الأول الجاري التصرف فيه بما يشاء، وصرفه حيث شاء، أما صاحب النوع الثاني، فله عَرَفُ ما شاء من مِغْدَتِه، من غير أن يتمكن من إجرائه في محل آخر بقواديس⁽¹⁾.

فالمعدة و العادلة وماء الفيض، مصطلحات أبدعها المهندس الأندلسي، ونقلها معه إلى بلاد المغرب فنجد المسميات نفسها في شبكات المياه في بلاد الأندلس، التي سبقت بلاد المغرب في إنشائها ومدّها؛ وتشير بعض المصادر التاريخية إلى وجود قنوات أقدم من السكوندو، في بلاد المغرب في مدينة فاس المغربية؛ وهذا لا يتعارض مع رأي الباحثة؛ إذ أن الفضل يعود أيضاً للأندلسيين الذين هاجروا إليها في وقت مبكر منذ عام 136هـ⁽²⁾، والزائر لمدينة فاس القديمة يلحظ التشابه الكبير بينها وبين المدن الأندلسية، ولعل شبكة المياه في فاس تحظى بدراسات مشابهة لشبكة السكوندو في تطوان مستقبلاً؛ لذلك فمن وجهة نظر الباحثة كان تدبير الماء بمدن الأندلس، يعكس الدراية العالية لسكان هذه البلاد؛ وهم من قادوها إلى مصاف الدول المتحضرة في العصر الوسيط، ونقلوها إلى بلاد المغرب بعد هجرتهم إليها.

2-2- آلية عمل نظام السكوندو:

كانت آلية عمل هذه الأدوات، تسير في انسجام، وتناسق وجودة عالية، ضامنة لها حسن السير الوظيفي في جميع الأحوال والظروف؛ إذ كانت خطوط الشبكة تتكوّن من مجموعة كبيرة من الأنابيب الفخارية، مختلفة الطول والحجم، تستعمل حسب الحاجة والضرورة، وكان توزيع الماء يقام على نظام دقيق ووفق أعراف وقواعد، ضمنت لها حسن التدبير لقرون عديدة، وتعتبر تقنية التوزيع إحدى هذه الأسس؛ وذلك أن بنية الشبكة تتكون من مجموعة من الخطوط والقنوات الممتدة بين المنابع وآخر مستهلك، كل خط يعمل في الغالب مستقلاً عن الآخر، وتتوزع منه مجموعة من المستفيدين من منازل، ومرافق عمومية، وطريقة الاستفادة لا

⁽¹⁾الرهوني: عمدة الراوين، ص 197.

² - رزوق، محمد: الأندلسيون وهجرتهم الى المغرب في القرنين 16-17م، دار أفريقيا الشرق (الدار البيضاء: 1998) ط3، ص 29.

تتم عن طريق غزف الماء مباشرة من مجراه، بل عبر تقنية في منتهى الدقة، وذلك أنه زُوعي فيها مجموعة من العوامل الطبوغرافية والاقتصادية والصحية، وما فاضَ عن كل الاستعمالات يصرف خارج الخط فيما يسمى بالعقدة أو الحنفية العمومية (قنا)، أو بمعدات المياه الجارية وتسمى معدات الفيض، وكانت خطوط المياه في الكثير منها تنتهي بـ "القنا"، أو بإحدى المرافق الاجتماعية الأكثر استعمالاً للماء، كالحمامات والمساجد والحنفيات العمومية. وتعتبر "القنا" إحدى المحطات المهمة داخل شبكة "السكوندو"، لما أدته من خدمات داخل الوسط الحضري العتيق، ولوظيفتها الجمالية والمعمارية، بزخارفها وأقواسها وكتابتها وزليجها ورسومات صهاريجها، اللازمة لتحريكها وتشغيلها؛ فمياه هذا المصدر كانت تفي بما فيه الكفاية لجل المؤسسات الدينية، ووفرت الكميات الضرورية لأغلب الحمامات، وجلّ الفنادق والميضآت العمومية، ودور الدباغة وأنشطة حرفية أخرى، بالإضافة إلى الاستهلاك الأسري، وهذه الاستعمالات كلها تبين أهمية صبيب مياه نظام السكوندو؛ ولعل أحسن ما في هذا الماء هو نظام توزيعه، كما أن دقة التدبير شكل جوهر النظام الأصل لتوزيع الماء بمدن الأندلس⁽¹⁾.

2-2-1- مقاييس توزيع الماء في نظام السكوندو:

كانت مقاييس توزيع الماء يشوبها الكثير من الغموض؛ وقد كشفت الوثائق التاريخية التي عثر عليها الرامي؛ والمتعلقة بشبكة المياه في مدينة تطوان عن ذلك، فكانت المقاييس عبارات مثل "المعيار المعلوم" أو "المكيال المعلوم"، "القلد" و"الحلقة"، و"الأصبع"⁽²⁾.

كما استخدمت البلكاضا Pulgada، وهي لفظة إسبانية تعني بوصة (تعاادل 2.5 سم)، وتبعاً للتطور الحديث في وحدات القياس؛ أصبح السنتيمتر هو وحدة القياس المتعارفة اليوم⁽³⁾.

أما القانون الذي يحكم توزيع ماء السكوندو، فقد كان قائماً على الأعراف؛ وهي كل ما تعرفه من الخير وتطمئن إليه⁽⁴⁾، وورد في كتب التراث أن العرف هو ما استقرت النفوس عليه

⁽¹⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 247.

² - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 78.

⁽³⁾ الرامي: النظام الأصل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، ص 236.

⁴ - ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل: لسان العرب، ضبط: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء

التراث العربي (بيروت: د ت) ط 3، ج 9

بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول، والمؤسسة على نصوص شرعية، يرجع إليها عند النزاع لقضاة الشرع الإسلامي، الذين يفصلون فيها بالحكم النهائي الذي لا يبقى لأحد فيه نزاع⁽¹⁾ فكانت عملية مد القنوات تتم عن طريق التضامن وتقاسم تكاليف الأشغال، حسب قدرة وحاجة كل عائلة⁽²⁾.

ولابد هنا من توضيح محددات الإطار التشريعي للماء في الفقه الإسلامي، والمتفرع من الثقافة الإسلامية، والتي ترجع إلى ثلاثة عناصر جوهرية وهي:

2-1-2-1- التشارك، وهو مستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويرمي إلى إيجاد نوع من "العدالة الاجتماعية"؛ في استغلال المياه بطريقة تشاركية تؤدي إلى المساواة في الانتفاع به؛ إذ أن المبدأ العام الذي يؤطر قانون الماء في المدن الإسلامية؛ هو أن الماء ثروة جماعية، وهما الله تعالى للجميع⁽³⁾.

2-1-2-2- نفي الضرر، تبعا للحديث النبوي "لا ضرر ولا ضرار" ، فالضرر ما كان بغير قصد والضرر ما لم يكن للشخص فيه منفعة وعلى جاره المضرة؛ وإن مبدأ نفي الضرر يهدف إلى حماية المصلحة العامة للشركاء، وتبرز أهميته عند نشوب النزاعات⁽⁴⁾.

2-1-2-3- العرف وهنا لا بد من التأكيد على أهمية الأعراف، والعادات، في المناخ التشريعي للماء، وترجع إلى تجذر "فقه الواقع" وانفتاحه على المجتمع، وقد أسهمت المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك "طبيعة البنيات السوسولوجية للمجتمع الأندلسي" في ترسيخ الأعراف⁽⁵⁾.

وقد عملت الأحكام القضائية، والفتاوى الفقهية على مسايرة العادات والأعراف في تمكين أو اصر التراضي أثناء الاستغلال الجماعي للمياه، وهو ما يسمى بـ (فقه المعمار المائي

¹ - بنحماده، سعيد: الماء والإنسان في الأندلس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: 2007، ط 1، ص 22.

⁽²⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، 236..

³ - ابن ماجة ، أبي عبدالله محمد بن يزيد (ت275هـ): سنن ابن ماجة ، موسوعة جمع جوامع الأحاديث والأسانيد ومكنز الصحاح والسنن والمسانيد ، شوتغارت: ألمانيا: 2001، حديث رقم 562.

⁴ - ابن ماجة: سنن ابن ماجة ، حديث رقم 562.

⁵ - ابن ماجة : سنن ابن ماجة ، حديث رقم 562.

الحضري)، أي مجموع الأحكام الشرعية والعرفية والهندسية المنظمة لإنشاء المنشآت المائية وتطويرها⁽¹⁾.

وترى الباحثة أن هذا المستوى من العدالة المنبعث من أصل إسلامي: قد أسهم في فض المنازعات؛ حول الاستفادة من الماء بشكل حضاري منقطع النظير؛ مؤكداً نسبة هذه الشبكات إلى الحضارة الإسلامية؛ التي اعتمدت في فن عمارتهما على جلب المنفعة ونبذ الضرر، وهو مفهوم لم تصل إليه الحضارة الرومانية التي سبقت المسلمين على تلك الأراضي.

أما مسألة حل قضايا توزيع مياه نظام السكوندو؛ فقد كانت تحال إلى قاضي المدينة؛ وكانت اختصاصاته في مجال الإشراف أساسية وشاملة أهمها⁽²⁾.

ويرأس القاضي الجهاز المشرف على تدبير الموارد المائية، ابتداء من اختيار وتعيين باقي المتدخلين في عملية الإشراف؛ مثل أرباب البصر، وهم الذين يشاهدون الأشياء كلها ظاهرها وخافئها بغير جراحة، ولقي منه لمحا باصراً أي أمراً واضحاً، وقيل أمراً مفروغ منه⁽³⁾، وهم في هذا الموضع الأشخاص العارفون بأسرار وخبايا نظام توزيع المياه والقادرون على حل مشاكله من خلال تدخلاتهم الميدانية واقتراح الحلول الناجحة للمشكلات المستجدة⁽⁴⁾، وممن اشتهر منهم في تطوان؛ عبد السلام هيدور، ومحمد البطوري والنظار، الأحباس، العدول؛ إلى غاية المراقبة الدقيقة لتدخلاتهم⁽⁵⁾.

- يعطي الإذن لأرباب البصر للقيام بالمعاينات الميدانية، سواء تعلق الأمر بالمنازعات أو قسمة المياه، أو البحث عن مصادر الخروقات والتجاوزات التي يرتكبها بعض الأشخاص، أو إصلاح المنشآت المائية، أو الإدلاء بالاستشارات التقنية التي يعقبها تحرير شهادات الخبرة، أو تقويم جزاء الماء وغيرها⁽⁶⁾.

¹ - بنحمادة: الماء والانسان في الأندلس ، ص 103-104.

⁽²⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، 117..

⁽³⁾ ابن منظور: لسان العرب، ج4، 64..

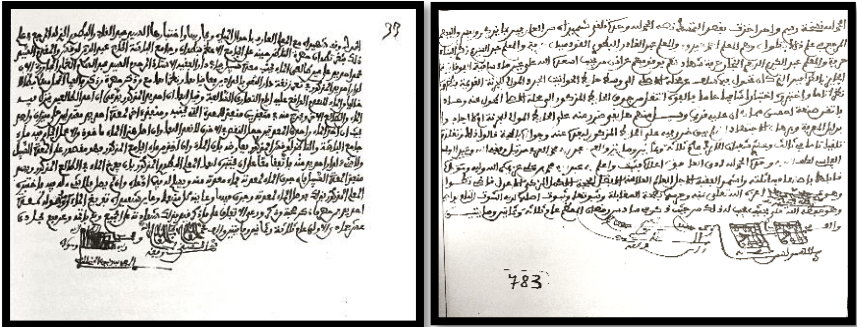
⁽⁴⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، 265..

⁵ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 78.

⁽⁶⁾ الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، 265..

- تكون جميع تصرفات نظار الأحباس في مجال المياه تحت إشراف القاضي (تحبیس، بيع، جزاء، معاوضة).

وكان قضاة تطوان في إصدار أحكامهم فيما يعرض عليهم من قضايا ونزاعات حول الماء على فتاوي مشهورة أصدرها فقهاء كبار، شكلت نصوص قانونية يقيسون عليها ما يعرض عليهم من قضايا. ومن أشهر تلك الفتاوي فتوى للشيخ العبدوسي (ت 847هـ/ ⁽¹⁾).



ومن أشهر المهندسين الذين وردت أسماؤهم في الوثائق التاريخية الخاصة بنظام توزيع المياه في تطوان؛ وجاءت بلفظ "المعلم" : أحمد هيدور، وعبد القادر البطوري، وعبد الكريم زكري، وعبدالكريم الدهري؛ وقد وردت أسماؤهم في وثائق خزنة محمد داود، مؤرخ تطوان، ونصها: "الحمد لله، نسخة رسم واحد أخذت بقصد التمسك نصه؛ الحمد لله، تلقى شهيدين من العارفين بما يذكر ويفسر وإليهم المرجع في علم ذلك بتطوان وهم المعلم أحمد هيدور والمعلم عبد القادر البطوري القوادسيان حرفة، والمعلم عبدالكريم زكري البناء حرفة والمعلم عبد الكريم الدهري النجار حرفة شهادتهم بوقفهم عن إذن من يجب أسعده الله على عين ماء ساقية الفوقانية الجائزة بالطرفين، الذي كانت تحول فيما سلف عن محله الأصلي إلى وسط حائط الحوانيت الجدد الموالي للجرنة القديمة، فنظروه نظراً تاماً واختبروه اختباراً شافياً عاماً

(¹) الرامي: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان ، 111..

فألفوه انتقل من جوف الحائط المذكور إلى محله الأصلي المحول عنه، وعاد بأتقن صنعه أحسن مما كان عليه..."⁽¹⁾.

ومن الوثائق التي وردت، وثيقة نظارة الأحباس، التي كتبت عند معاينة واختبار طالعي ماء بالحدادين، وجاء فيها: "الحمد لله وقف شهيداه مع المعلم العارف بأحوال المياه ومجاريها واختبارها السيد عبد القادر البطوري الذي له المرجع في علم ذلك بثغرتوان"⁽²⁾.

وهكذا أبدع المهندسون المسلمون في البحث عن أفضل السبل؛ لاستغلال عنصر الماء؛ بل وعدالة توزيعه انطلاقاً من منبعه؛ مروراً بنقط التجميع؛ ليصل فيما بعد إلى نقط التوزيع في قنوات فخارية مفرغة الجانبين، ربطوها بحكمة بمخلفات النجارة، التي سرعان ما تختبئ بين تلايبب القنوات؛ فتنتفخ بعد تفاعلها مع عناصر الماء؛ لتتحول إلى مادة لاحمة تحد من انفلات الماء، ومن تسربه أو تلوثه؛ فكان نظام السكوندو؛ الذي لا زالت مدينة تطوان المغربية تستفيد منه حتى اليوم؛ أحد تلك الإبداعات الحضارية التي استقرت في ذاكرة التاريخ.

4- الأثر الاجتماعي لنظام السكوندو:

يعد نظام السكوندو في حد ذاته أساس للتجمع البشري، والأصل في فكرة النظام هو الشعور بروح الجماعة؛ وما من شك أن تأسيس هذا النظام كان له بالغ الأثر على المجتمع التطواني؛ وجاء مشمولاً بعدة صور:

4-1- صورة للإنسانية والتكافل والعدالة:

تعد شبكة السكوندو مشروع إنساني، استفاد منه الإنسان والحيوان على حد سواء؛ إذ تتميز تطوان بوجود كثرة السقايات العمومية، المعروفة محلياً باسم "الأقنية"، والمتصلة بالشبكة التقليدية لتوزيع الماء بالمدينة العتيقة "السكوندو"، وهي مصادر مياه عذبة تروي منذ قرون ظمأ السكان، وعابري السبيل والحرفيين، إلى جانب أدوارها البيئية. فقد كان عدد القنوات (44) قناة موزعة على أهم أزقة وفضاءات المدينة العتيقة، وقد أطلق هذا الاسم على البناء الأول الذي أقامه الأندلسيون في تطوان بعد وصولهم، والذي يعد نواة تأسيس المدينة⁽³⁾.

¹ - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 265.

² - الرامي: تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان ، ص 163.

¹ - : داود، محمد: مختصر تاريخ تطوان، ج1، ص 30.

وتعتبر السكوندو المتحكم الرئيس في تدبير الماء، وترشيد استعماله؛ لتلبية حاجات السكان والحرفيين والزوار، كما أن بعض الأسر التطوانية الميسورة كانت تصرف فائض المياه بشبكة السكوندو في "الأقنية" المجاورة وجعله رهن إشارة الجيران، وكانت عملية مد القنوات تتم عن طريق التضامن وتقاسم تكاليف الأشغال، حسب قدرة وحاجة كل أسرة، كما كان سكان الحومة أو الدرب يشتركون في قناة مع مؤسسة دينية لجلب الماء⁽¹⁾.

خلاصة القول، كانت شبكة السكوندو أحد الروابط الاجتماعية المهمة التي تجمع الناس في المكان الواحد علي بالاشتراك في مشروع واحد، لنقل وتوزيع مرفق من أهم مرافق الحياة وهو المياه، ومن هنا كانت قد جمعت كل هؤلاء في مشروع اقتصادي واجتماعي واحد، يجتمعون معاً لمد شبكته، ولصيانتها، ولحل القضايا المتعلقة بها، فزادت من الرابط الاجتماعي بين سكان المدينة ككل وبين الأحياء والمناطق بصفة خاصة.

كما أنه أهم من ملامح الأثر الاجتماعي لشبكة السكوندو نشر ثقافة العدالة بين المجتمع التطواني؛ وإقرار مبدأ المساواة بين السكان جميعاً، دون مراعاة للفوارق الاجتماعية بين سكان الحي الواحد، فالشبكة تشملهم جميعاً، حتي وإن نشأت بعض النزاعات أثناء عملية التوزيع فإنه سرعان ما ينتفض الجميع لفض هذه النزاعات بين الناس وفقاً لما اقتضت عليه الأحكام الشرعية المنظمة لتوزيع الماء توزيعاً عادلاً بين الجميع⁽²⁾.

ومن مظاهر عدالة التوزيع أن بناء "الأقنية" كان وفق نمط وظيفي وعمراني مضبوط، يتجلى أساساً في توزيعها على مختلف أحياء المدينة، حيث تتواجد قرب الزوايا والأحياء التجارية والحرفية (سوق الحوت، الصياغين، الخزائين)، وقرب الأبواب الرئيسية للمدينة (باب العقلة وباب الصعيدة وباب التوت والباب السفلي)⁽³⁾.

كما أن الدور الاجتماعي كان قد ارتبط أيضاً بتوفير الماء للعابرين والزائرين الوافدين على المدينة لقضاء أغراضهم، كما أن مياه بعض هذه السقايات كانت تتجاوز أسوار المدينة العتيقة؛ لتروي الأراضي الفلاحية المجاورة، لاسيما الأقنية المتواجدة بالقرب من أبواب وأسوار

¹ -الرامي، خالد: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان، ص 197-198.

² - سبق ذكرها ص 17.

³ - كانت المدينة العتيقة في تطوان؛ والتي تعد نواة المدينة لها سبع أبواب. انظر: داوود: تاريخ تطوان، ج 1، ص 30.

المدينة بيئياً، كما شكلت "الأقنية" مصدر مياه للطيور والحيوانات الأليفة لإرواء العطش، حيث حرص سكان تطوان على تجهيزها بأحواض أو أوعية خاصة لشرب الحيوانات.⁽¹⁾



وكان لشبكة السكوندو بالغ الأثر في عملية تطوير وامتداد العمران في المدن التي كانت تمتد فيها، فحيثما وجد الماء وجدت الحياة وامتد العمران، ولعبت عيون الماء دوراً جوهرياً في ضبط اتجاه الامتداد العمراني بمدينة تطوان خلال القرنين 11-12هـ/17-18م، فامتداد البناء نحو الشمال، والشمال الغربي من نواة المدينة التي تأسست في القرن 11هـ/16م، وتحكمت فيه استجابة هذا الموضوع لأهم الشروط العمرانية وهو وفرة الماء، ويوضح الشكل المقابل، العلاقة بين الامتداد العمراني وشبكة السكوندو؛ حيث كان الامتداد يتبع جريان الماء وقنواته؛ فعوضاً عن كون السكوندو يشكل نظاماً فريداً لتوزيع الماء بمدينة تطوان؛ فهو عنصراً أساسياً للموروث المعماري والعمراني للمدينة؛ بهندسته، وبإسهامه الكبير في تطوير المدينة؛ التي بدأت بنواة المدينة العتيقة؛ لتمدت على نطاق واسع متبوعاً بامتداد الشبكة.⁽²⁾

خلاصة القول أن المسلمين كانوا قد برهنوا أنهم بحق رعاة الماء والأكثر استحقاقاً لوصف (حماة حضارة الماء)، فبالإضافة إلى عنايتهم بتوفير المياه اللازمة للري وللشرب، أظهروا عناية فائقة بتوفير مصادر الماء للنظافة الشخصية وذلك في إطار حرصهم على الطهارة، كما استطاعوا أن يتوصلوا إلى معرفة التدفق والضغط، وكمية الماء اللازمين لتأمين عمل النوافير المختلفة وملئ المسطحات المائية باستمرار، وتأمين جرياناً طبيعياً في هذه المسطحات وتبديلاً مستمراً للمياه فيها.

¹ - داوود: تاريخ تطوان، ج1، ص30.

² - الرامي: النظام الأصيل بمدينة تطوان، ص197-215.

كما استطاعوا أن يتحكموا في الارتفاعات التي يجب أن يكون عليها صهريج التخزين، وكمية الماء الواردة وضغطها؛ وذلك عن طريق التحكم في عرض وعمق القناة الناقلة للماء إلى النافورة، وكذلك التحكم في شكل الصمام، ومقدار فتحة؛ لما له من تأثير على شكل شعاع الماء وعلى ارتفاعه، فكان هناك الصمامات الضيقة التي تدفع شعاعاً ضيقاً، والصمامات الواسعة التي تدفع شعاعاً أكبر، ومنها ما هو تحت سطح ماء الحوض حتى يدفع الماء بشكل مخروطي، وغالباً ما كانت أشعة الماء تتراقص بأشكال متعددة تبعاً لدورات خروجها، فكان يراعى في تصميم اتجاهات الماء أن تتفق مع قوة ضغط مناسبة للماء، ليصل شعاع الماء المقذوف إلى الارتفاع المطلوب، لقد استطاع العرب تأسيس قاعدة علمية تكنولوجية قوية لأنظمة توزيع المياه؛ وقف الغرب حائراً أمام براعة تصميمها وجودة صنعها؛ وعن ها يقول جوستاف لوبون Gustave Le Bon: "لم يقتصر فضل العرب والمسلمين في ميدان الحضارة على أنفسهم فقد كان لهم الأثر البالغ في الشرق والغرب، فهما مدينان لهم في تمدنهم"⁽¹⁾.

كما أن نظام السكوندو قد أقر أن الماء حق للجميع، برسالة تحملها تفاصيل هذا النظام، وقوانينه التي حفظت حق الفقراء قبل الأغنياء، وحافظت على الماء كسائل ثمين، من منبعه حتى عودته للأرض مرة أخرى، بعد مروره بقنوات استفاد منها المجتمع على كافة الأوجه، باعتدال وعدالة حققت قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁽²⁾.

¹ - لوبون، جوستاف : حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، مكتبة الأسرة (القاهرة: 2000م) ب ط، ص 212.

² - سورة الأعراف، آية (31).

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث توصلت الباحثة إلى عدة نتائج من أهمها:

- 1- أن الأصل الشرعي لاستخدام الماء كعنصر أساسي للطهارة؛ يؤكد نسبة انتماء تقنية المياه في الغرب الإسلامي للعرب، الذين نقلوا ابداعاتهم معهم من الشرق إلى أرض الأندلس؛ ومنها انتقلت إلى بلاد المغرب.
 - 2- أن هناك انسجام بين المعطيات الحضارية في بلاد الأندلس وبلاد المغرب؛ تدعم فكرة تأصيل أنظمة تقنية المياه بين العدوتين؛ إذا ما نظرنا إلى القاسم المشترك بينهما؛ ألا وهو (الأندلسي) الذي أتقن هذه الصنعة، وأرسى قواعدها في مواطن هجرته.
 - 3- أن اعتماد المسلمين في الغرب الإسلامي على جملة من المحددات؛ المنبثقة من قواعد فقهية مستمدة من الشريعة الإسلامية؛ في توزيع المياه؛ حفظت حقوق جميع فئات المجتمع، وحققَت المنفعة ونبذت الضرر. القاعدة التي أثارت إعجاب كثير من مؤرخي الغرب الذين شهدوا بهذا الجمال المتفرد في الثقافة الإسلامية.
 - 4- أن تسمية شبكة المياه الأرضية في مدينة تطوان بالسكوندو أعطى لهذا النظام شهرة عالمية؛ رغم عدم رصدها في الوثائق والمصادر التاريخية المختلفة بهذا الاسم.
 - 5- أن آلية عمل السكوندو؛ دللت على عبقرية المهندسين الأندلسيين الذين حفظوا للماء قيمته المادية والمعنوية.
 - 6- هناك توافق بين مسميات أجزاء السكوندو والأدوار التي تؤديها في النظام؛ مما يؤكد منطقية التفكير لدى المهندس العربي والتي اكتسبها من منطقية الدين الذي ينتهي إليه.
 - 7- أن الآثار الاجتماعية؛ لنظام السكوندو تؤكد على تفرع هذا النظام من عمق الحضارة الإسلامية التي تركز على الجانب المعنوي ثم المادي.
- وتوصي الباحثة بما يلي:
- 1- العمل على تطبيق دراسات مشابهة لمعالم حضارية مشابهة لنظام السكوندو؛ مثل شبكة المياه في مدينة فاس.
 - 2- لآزال نصيب المهندسين الذين وقفوا على تصاميم هندسة المياه في الغرب الإسلامي؛ مفتقرة للمصادر التاريخية المعتمدة وفي ذلك مادة جديدة بالبحث والدراسة.

3- يعد تصميم نظام السكوندو منهجًا يدرس؛ لذا وجب التوجيه بإحياء الدور العربي في مجال هندسة المياه في الجامعات العربية والإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية :

- الإدريسي، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله (ت 559هـ / 1166م)
الحموي: ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ / 1229م) معجم البلدان، ج1، دار صادر، بيروت 1397هـ / 1993م).
ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت808هـ/1406م): المقدمة، ضبط وشرح د. محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي (بيروت:1429هـ/2008م)
الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف (ت387هـ / 997م) مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق (القاهرة: 1342هـ)
الرهوني، أحمد بن محمد (ت 1373هـ / 1953م) عمدة الراوين في أخبار تطاوين، تحقيق: د. جعفر بن الحاج السلي، منشورات جمعية تطوان أسمى، مطبعة الخليج العربي (تطوان:1433هـ 2012)
الكرخي، أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب (ت410هـ / 1029م) أنباط المياه الخفية، حيدر آباد، (الدكن ، 1940م)
ابن ماجة ، أبي عبدالله محمد بن يزيد(ت275هـ): سنن ابن ماجة ، موسوعة جمع جوامع الأحاديث والأسانيد ومكثر الصحاح والسنن والمسانيد ،شوتغارت (ألمانيا :2001)
مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، دار الشؤون الثقافية (بغداد:1986م)
مجهول: ذكر بلاد الأندلس، دار أسامة، (دمشق: 1867م)
المقري، أبو العباس أحمد بن محمد (ت 1041هـ / :1631م)
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ضبط مريم الطويل، دار الكتب العلمية (بيروت :1415هـ/1995م).
ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل (ت 711هـ / 1311م)
لسان العرب، ضبط: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي (بيروت: د ت).
ثانياً: المراجع العربية والمعرية :
بنشرية، محمد: معلمة المغرب، الجمعية التاريخية للتأليف والترجمة، نشر مطابع سلا(1419هـ/1998م) مجلد 15

جاه، شريف عبد الرحمن: لغز الماء في الأندلس، ترجمة زينب بنيانيه، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (أبو ظبي: 1435هـ/2014م).

بنحماده، سعيد: الماء والإنسان في الأندلس، دار الطليعة للطباعة والنشر، (بيروت: 2007) حتى، فيليب وآخرون: تاريخ العرب المطول، دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، (بيروت: 1953)

حمّادي، عبد الله: الموريسكيون ومحاكم التفتيش في الأندلس (1492-1616م)، الدار التونسية للنشر، (تونس: 1989م).

دبدوب، فيصل: بلنسية: أنظمة الري فيها (ومحكمة المياه) القائمة اليوم، مجلة العربي، عدد 157 (شوال 1391هـ/1971م)

داود، محمد: مختصر تاريخ تطوان، المطبعة المهدية، (تطوان، المغرب: 1375 هـ/1955م).
الرامي، خالد: النظام الأصيل لتوزيع الماء بمدينة تطوان 1862-1913م، ضمن أبحاث ندوة: تطوان خلال القرن الثامن عشر: تاريخ وعمران، تطوان، 2005م، منشورات جمعية تطاون أسمىر، (تطوان: 2008 م)

تدبير الموارد المائية بمدينة تطوان من خلال وثائق وحسبية وعائلية ومخزنية 1065-1386 هـ - /1655-1966م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الرباط: ، 2019).
رزوق، محمد: الأندلسيون وهجراتهم الى المغرب في القرنين 16-17م، دار أفريقيا الشرق (الدار البيضاء: 1998) ط3

السامرائي، خليل إبراهيم: ري بلنسية الأندلسية، مجلة التربية والعلم، عدد 5، 1987،
سنيوبوس، شارل: تاريخ الحضارة، ترجمة محمد كرد علي، مطبعة الظاهر، القاهرة: 1908م
شافعي، فريد محمود: العمارة العربية الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، منشورات جامعة الملك سعود (الرياض 1402 هـ/1982م)

العاني، رياض أحمد: قصر الحمراء في الأندلس دراسة تاريخية تحليلية، دار دجلة (عمان: 2016م) ط1.

العدلاوي، محمد: الماء والإنسان بمدينة تطوان: دراسة جغرافية، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص جغرافية بشرية، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب، تطوان، السنة الجامعية 2004-2005م

عنان، محمد عبد الله: محكمة المياه ببلنسية: أثر من آثار الأندلس الباقية، مجلة العربي، العدد 151، ربيع الثاني 1391هـ/1971م،

العفافي رشيد: الأندلسيون في بلاد جباله والهبوط، مجلة التاريخ العربي، العدد الثامن والخمسون، خريف 1423هـ/2011م، مطبعة النجاح الجديدة (الدار البيضاء: 1417هـ/1996م)
 غليك، توماس ف: التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس، منشور ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ترجمة: صلاح جرار، ج 2، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999هـ،

فاضل، عهد: عاصمة أوروبية لا تزال تشرب المياه من أيدي العرب!، العربية نت، <https://www.alarabiya.net/last-page/2020/04/30> ، بتاريخ 10 يونيو 2021
 لاند، روم: الإسلام والعرب، ترجمة: منير البعلبكي، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت: 1977، ط 2
 لوبون، جوستاف: حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، مكتبة الأسرة (القاهرة: 2000م) ب ط،
 اللوة، أمنة: صور من تطوان الغرناطية، مجلة الأكاديمية، عدد 15، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، سنة 1998م ، عدد خاص بالموريسكيين بالمغرب
 مجموعة مؤلفين: التراث الثقافي للماء في الشرق الأوسط والمغرب العربي، ترجمة فراس عبد الهادي، منشورات المجلس الدولي للآثار والمواقع، 2019م، ط 2، ص 313-314.
 معجم ألفاظ الحضارة الجزء الأول (المهن والحرف والمنزل - الملابس، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق (1435هـ/2014م)

مؤنس، حسين: موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة: 1996م) ،
 النصولي، أنيس زكريا: الدولة الأموية في قرطبة، المطبعة العصرية، (بغداد: 1926)

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

-EL Houssaine Afkir et Mohamed el Abdelloui.Le Réseau Skundo Ancien sesteme D,approvisionnement de la M edina de Tetouan en eau potable Revue de la Facu lte des lettres Tetouan Numero specil sur le Rif l'espace et l'home.4eme annee.N.4 .1

1999

- Jimenez, A.(1979):"Compendio De La Arquitectura Emiral Cordobesa",En CRESWELL,K.A.C:Compendio De Arquiteetura Paleoislamica.Sevilla,

Mascarenhas :Historia de ta Ciudad de Ceuta,Lshpona:1918

San Jose,Carmen Trillo;El agua en al-Andalus :teria y aplicacion segun la cultura islamica,271April-2006.p5

من علماء وادي السّاورَة بجنوب غرب الجزائر الشيخ سيدي أحمد بن موسى الكرزاوي - التعريف به وبآثاره -

Scholars of the Saoura valley in south-western Algeria; Sheikh Sidi Ahmed bin Musa al –karzazi Definition of it and its effects



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة الدكتور الطاهر مولاي	تاريخ الجزائر الحديث	د. موساوي مجدوب Dr. MOUSSAOUI Medjdoub medjdoub70@yahoo.com
--	-------------------------	---

تاريخ الإرسال: 2021/11/12 القبول: 2021/11/18 النشر: 2021/12/01

الملخص: يعد الشيخ سيدي أحمد بن موسى المشهور بالكرزاوي من بين الشخصيات الصوفية الهامة؛ وأحد الوجوه المميزة جدا بجنوب غرب الجزائر في المجال الديني وبصفة خاصة التصوف خلال الفترة الحديثة.

هذه الشخصية حظيت بشهرة كبيرة لم يحظ بها إلا القليل من معاصريه، فقد أولته الجماهير احتراما وتقديرا لم توله إلا لكبار الأولياء والصالحين لما قدمه من أعمال جليلة وما ساهم به من منجزات كبيرة. إذ كان من بين رجال الصوفية الأكثر تأثيرا في مجتمعه وعصره. سنحاول من خلال ورقتنا العلمية هذه؛ أن نعرف به عبر حياته ومسيرته حسب ما توفر لدينا من مصادر ومراجع عنه.

الكلمات المفتاحية: أحمد بن موسى؛ التصوف؛ الزاوية؛ السّاورَة؛ كرزاز.

Abstract:

Sheikh Sidi Ahmed bin Musa, famous for al –Karzazi, is among the important Sufi figures. And one of the very distinctive faces in south-western Algeria in the religious sphere, especially mysticism, during the modern period.

This character enjoyed great fame that only a few of his contemporaries enjoyed, as the masses gave him respect and appreciation that he only gave to the great saints and righteous people for his great works and the great achievements he contributed. He was among the most influential men of Sufism in his society and era. We will try through our scientific paper; to know about him through his life and his career, according to what we have from sources and references about him.

Keywords: Ahmed bin Mussa; The Sufism; the corner; The Saoura; Kerzaz.

مقدمة:

يعد الولي الصالح سيدي أحمد بن موسى الكرزازي أكثر رجال الصوفية تأثيرًا في مجتمعه وعصره؛ وأحد الوجوه المميّزة جدا بوادي السّاورَة بجنوب غرب الجزائر في المجال الديني، نظرًا لما قدمه من أعمال وما سجله من مواقف، وما ساهم به من منجزات؛ هذه الشخصية التي حظيت بشهرة كبيرة، لم يحظ بها إلا القليل من معاصريه، فقد أولته الجماهير احترامًا وتقديرًا لم توله إلا لكبار الأولياء والصالحين.

مشكلة البحث:

حاولنا من خلال بحثنا هذا أن نُجيب على إشكاليته الرئيسية؛ والمتمثلة في التعريف بالشيخ أحمد بن موسى وإبراز أهم الأدوار التي ساهم بها وسط مجتمعه بوادي السّاورَة بجنوب غرب الجزائر، والتطرق إلى أهم العوامل التي ساعدته في ذلك والنتائج التي حققها.

أهداف البحث:

نهدف من خلال بحثنا هذا إلى التعريف بعالم جزائري من علماء التصوف؛ وهو أحمد بن موسى المشهور بمُولى كرزاز وبسيرته الذاتية وبزاويته التي أسسها وأفكاره الصوفية التي كان يؤمن بها حسب ما توفر لدينا من مصادر ومراجع عنه. ونحن نطمح من خلال محاولتنا هذه أن نُقدم صورة صادقة لسيرته ونُجليها عن حقيقتها، ونكشف بعض الغموض في تصورها لها خدمة للبحث العلمي والثقافة الوطنية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يُعالج دراسة بيوغرافية لشخصية صوفية كان لها مُساهمة كبيرة في مجال التربية والتعليم والمجتمع؛ مما انعكس إيجابًا على سكان وادي السّاورَة الذين عرفوا أمنًا واستقرارًا وازدهارًا في عصره.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات السابقة التي اعتمدناها في انجاز هذا البحث؛ نجد:

-كتاب "المناقب المُعزّية في مآثر الأشيّاخ الكرزّازية" لمحمد بن عبد الكريم الكرزازي، وهو كتاب من دراستنا وتحقيقنا صدر لنا عن دار كوكب العلوم للنشر والطباعة والتوزيع بالجزائر سنة 2019.

-كتاب "زاوية سيدي أحمد بن موسى السّاورِي (ت1013هـ-1604م) بوادي السّاورَة وبلاد كرزاز تاريخًا ومناقب" لعبد الله حمادي الإدريسي صدر عن دار بوسعادة للنشر والتوزيع سنة 2013.

-رسالة ماجستير في الأدب الشعبي موسومة بـ "سيدي أحمد بن موسى الكرزازي حياته وشعره" لطول عبد الحكيم نوقشت بقسم الثقافة الشعبية بجامعة تلمسان سنة 2002. كما استعنا بدراسة لضابط ومترجم الجيش الفرنسي (ALBERT) عن زاوية كرزاز نشرتها له جمعية الجغرافيا والآثار لمدينة وهران سنة 1906. هذه الدراسات تطرقت بصفة عامة إلى حياة ومسيرة الشيخ سيدي أحمد بن موسى وما خلفه من آثار.

منهج البحث:

من أجل تحقيق أهداف البحث ووضع الحلول لمشكلته اتبعنا المنهج التاريخي الذي يصلح لمثل هذه المواضيع واعتمدنا فيه على التحليل والاستنتاج. كما اجتهدنا ألا نخرج دراستنا هذه عن إطارها العام المحدد لها سلفاً كونها مرتبطة بسيرة للشيخ سيدي أحمد بن موسى.

أولاً: حياة ومسيرة الشيخ أحمد بن موسى:

1-التعريف به:

1-1 اسمه ولقبه ونسبه:

اسمه الحقيقي أحمد بن موسى؛ ويُلقب بمولى كرزاز. يرتفع نسبه إلى الدوحة النبوية الشريفة، وهو ما صرحت به واتفقت عليه جميع المصادر والمراجع التي اعتمدناها في دراستنا هذه؛ كما أن شجرة نسبه هذه متفق عليها من طرف الأهالي والثابت عندهم في مختلف وثائق أسلافهم؛ فهو أبو العباس أحمد بن موسى بن خليفة بن موسى بن عبد الله بن عبد الرحمان بن أحمد بن عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر بن حرمة بن عيسى بن سلام بن مزوار بن حيدرة بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن بن سيدنا علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- (الكرزازي، م، 2019، ص 53).

أما نسبه من جهة أمه؛ فهو الآخر من نسل السيدة فاطمة الزهراء -رضي الله عنها- بنت الرسول -عليه الصلاة والسلام-، إذ والدته هي السيّدّة عائشة بنت سيدي عبد الله العلوي، أحد النساء من بني عم والده (طول، ع، 2001، ص 3).

1-2 مولده

يذكر محمد بن عبد الكريم الكرزازي، (أنظر التعليق رقم1) أنّه ولد سنة 898هـ- 1493م بفاس؛ وهو القول نفسه الذي سار عليه كَتّاب سيرته في الوقت الحالي (تية، ب، 2011، ص ص 12-13؛ غيتاوي، ت، 2004، ص 48؛ حمادي، 2، 2013، ص 15؛ طول، ع،

2001، ص 3). أما بخصوص المراجع الأجنبية فتتفق على أن تاريخ ميلاده هو سنة 907-908هـ/1502م، ويذكر لامارتينيير أنه ولد بكرزاز. (P.Albert, 1906, p. 476; Louis, R, 1884, p. 342; Depont et Coppolani, 1897, p. 501; De la Martinière (H.M.P) et Lacroix (N), 1896, pp. 740-744)

3-1 تعليمه

تلقى الشيخ سيدي أحمد بن موسى تعليمه الأولي بمنطقته التي ولد بها فاس على يد والده موسى، والذي قدمه بعدها إلى فقهاء وشيوخها؛ منهم الشيخ محمد بن أبي جمعة الصماتي المعروف بالهبطي (أنظر التعليق رقم 2) وعنه حفظ القرآن الكريم وأجازه فيه. كما أخذ علوم التفسير والحديث وأصول الفقه وفروعه وقواعد اللغة العربية؛ من الشيخ أبو العباس أحمد بن قاسي الغساني الشهير بالقدوسي وتخرج على يديه، كما تتلمذ عند شيوخ آخرين منهم الشيخ محمد بن أحمد بن غازي المكناسي (أنظر التعليق رقم 3) والشيخ عبد القادر الفاسي والشيخ أبو القاسم محمد بن إبراهيم المعروف بالوزير والشيخ أبو العباس أحمد بن علي المنجوري.

انتقل في مرحلة ثانية من مساره العلمي بعد أن أخذ عدة أصناف من العلوم من عدة مشايخ بفاس إلى سجلماصة، فدرس التصوف عن الشيخ محمد بن عبد الرحمان السهلي (أنظر التعليق رقم 4)، والذي سلك على يديه ولقنه سنده في الطريقة الشاذلية ووجهه إلى سيدي أحمد العروسي (أنظر التعليق رقم 5)، والذي لازمه إلى أن نال مقصوده في التربية ليوجهه إلى الشيخ سيدي موسى والمسعود (أنظر التعليق رقم 6)؛ بعد أن صار يباحثه في أمور المشاهدة، وهؤلاء الشيوخ الثلاثة هم من مذابيح الشيخ سيدي أحمد بن يوسف الملياني، والذي هو الآخر أخذ عنه سيدي أحمد بن موسى (Louis, R, 1884, p. 342).

4-1 وفاته

توفي الشيخ سيدي أحمد بن موسى ليلة 27 من ربيع الأول سنة 1013هـ/23 أوت 1604م (أنظر التعليق رقم 7). وكان قد خلف من الآثار زاويته بقرية سيدي موسى بكرزاز، وطريقته المعروفة بالطريقة الأحمدية الموساوية وعدة تأليف.

ثانيا: آثار الشيخ سيدي أحمد بن موسى

تعددت وتنوعت الآثار التي تركها الشيخ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي؛ وتتمثل في:

1- زاويته:

لا نعرف بالضبط متى وجدت زاوية الشيخ سيدي أحمد بن موسى؛ غير أن راجح القول أنه أسسها قبل وفاة شيخه سيدي محمد بن عبد الرحمان السهلي سنة 990هـ-1582م شيخه في التلقين، وسيدي أحمد العروسي سنة 1002هـ-1593م شيخه في التربية، والمعروف على هذا الشيخ الأخير؛ أنه كان مواظبا على حضور حضرته التي كانت تُقام كل فصل شتاء، خصوصا لما انتشر صيته وذاع خبره واشتهرت طريقته، وهو ما أفادنا به صاحب المناقب محمد بن عبد الكريم.

وقد تكون سنة التأسيس لزاويته؛ بعد أن أتم تكوينه الصوفي وحصوله على الإذن من شيخه السهلي، الذي قال له: "أَعْطَيْتُكَ يَا أَحْمَدُ قَائِدَةً وَمَائِدَةً وَخَصَلَةً عَلَى عَبْدُ الْقَادِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ زَائِدَةً" (الكرزازي، م، 2019، ص 87)؛ ويكون سيدي أحمد بن موسى قد اكتسب من الخبرة الكبيرة من خلال تدريسه مدة من الزمن، إذ ظل مُتنقلا بين حواضر العلم الكبرى سواء بالجزائر أو بالمغرب مُدرسا ومُرشدا ومُفتيا.

ونعتقد أن الفترة التي أسس فيها زاويته؛ هي الفترة التي شملت مرحلة رجوعه إلى بلاده بوادي السّاورَة بقرية سيدي موسى رفقة والده، وكان قد بلغ من العمر الأربعين، سنة 938هـ أو 948هـ-1531م أو 1541م؛ وقد تكون بدون شك في بداية العقد الخامس من القرن العاشر هجري/السادس عشر ميلادي (غيتاوي، ت، 2004، ص 49)، إذ اشتهرت باسمه وهو ما أفادنا به العياشي أثناء ذهابه حاجا في رحلته الثانية سنة 1072هـ-1661م (العياشي، م، 2006، ص 78).

ويذكر لنا الضابط الفرنسي (RINN) في كتابه "مرابطون وإخوان"؛ أن سبب تأسيس الشيخ أحمد بن موسى لزاويته يعود إلى رؤيا ظهرت للشيخ في إحدى الليالي، مُنح فيها السر وأُذن له بإعطاء الذكر لمن يتلقاه منه وفق الطريقة الشاذلية وبناء رباط للعبادة (Louis, R., 1884, p. 342).

رأى الشيخ سيدي أحمد بن موسى في موقع قرية سيدي موسى مكانا مناسباً لتأسيس زاويته، قصد نشر تعاليم طريقته خصوصا وأنها في موقع يتوسط منطقة توات جنوبا ومنطقة جبال القصور شمالا، على الطريق الذي تعبر فيه القوافل التجارية الكبرى (Depont et Coppolani, 1897, p. 501)؛ وبالتالي ضمان مورد اقتصادي للزاوية من جهة، ومن جهة ثانية أن هذه المنطقة كانت تعج بالسّاكنة من مختلف القبائل العربية والبربرية، وبالتالي ضمان موارد بشرية للزاوية أيضا من خلال ما يُساهمون به من مساعدات وتبرعات.

كما ساهم نسب سيدي أحمد بن موسى الشريف؛ بدور كبير في تأسيس زاويته إلى جانب نزعته الصوفية، إذ كان مقدما في الطريقة الشاذلية، طريقة سيدي أحمد بن يوسف الملياني، وشخصيته وذكاءه في نجاحه والتفاف الناس حوله وحول طريقته؛ خصوصا بعد أن أبدع في تكيف علمه وأفكاره بأبسط أساليب تتماشى مع ميولات ورغبات ساكنة وادي السّاورَة المولعون بتعاطي الشعر الملحون؛ فقدم لهم العلم بلسانهم وبقالهم الشعري المعهود، فنجح فيه بعد أن فشل في تقديمه بلسان فصيح (بن عيسى، أ، 1989، ص ص 79-86).

1-2 دور زاويته:

لقد ساهم الشيخ سيدي أحمد بن موسى من خلال زاويته بأدوار متنوعة وسط مجتمعه تمثلت في:

أ- الدور السياسي:

تزامنت فترة حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى مع تطورات سياسية كبيرة عرفتها الجزائر والتي أصبحت بموجبها مرتبطة رسمياً بالسلطة العثمانية منذ سنة 925هـ-1519م، إلا أن إقليم وادي السّاورَة موطن الشيخ لم يكن يخضع بصورة فعلية للسلطة المركزية، إذ كان من ضمن جملة البلاد السّائبة التي لا حاكم لها، وظل يتمتع باستقلال وحكم محلي خضع فيه لسلطة الزاوية والطريقة الصوفية، وهو الدور الذي ساهم به الشيخ من خلال زاويته وطريقته بمنعه للفوضى واستتابه للأمن وسط مجتمعه. وبالرغم من أن وادي السّاورَة كانت بعيدة في موقعها الجغرافي عن السلطة المركزية الحاكمة؛ إلا أن قبائلها كانت تمثل قبائل للرعية واقتصرت ولائها على تقديم الضرائب فقط (De la Martinière (H.M.P) et Lacroix (N), 1896, p. 369).

كما تزامنت فترة حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى أيضا مع قيام الحكم السعدي بالمغرب الأقصى والذي عرف حركة سياسية مناوئة له قادها الفقيه الثائر أحمد بن أبي محلي (أنظر التعليق رقم 8) من قصر بني عباس بوادي السّاورَة بحجة عجزه عن حماية البلاد من اعتداء النصارى الأسبان وصراع أبناء أحمد المنصور فيما بينهم على السلطة (الوفрани، م، 1888، ص 206).

وبالرغم من أن أحمد بن أبي محلي حاول الاستعانة بالشيخ سيدي أحمد بن موسى قصد احتواء زاويته والتحالف معها وتسخيرها وتوظيفها لتثبيت نفوذه بين قبائل المنطقة واستكمال مشروعه السياسي الطموح في إحداث انقلاب ضد السلطة السعدية، وبالرغم من الجهود التي بذلها لإقناع الفقهاء والعلماء والأعيان بمشروعه هذا من خلال رفعه لشعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتشجيعه على أنه الفاطمي المنتظر (الوفрани، م، 1888، ص 205)؛

إلا أنّ الشيخ سيدي أحمد بن موسى التزم الحيّاد معه وابتعد عن هذا الصراع السياسي، وهو ما أفادنا به الكرزازي، م بقوله: "... كان أبو محلي يسمع بالشيخ سيدي أحمد بن موسى وإقبال المريدين عليه وصنعه بهم وكان يتعجب من ذلك. فساقه القدر لتحقيق ذلك بعينه... فبات عند الشيخ وأحسن ضيافته، وهو لم ير الشيخ. وقد بعث الشيخ إليه صاحبيه سيدي محمد بن جراد وسيدي أحمد الحداد ينظران أحواله وما هو عليه من حُب النفس وحُب الرئاسة؛ فوجداه على شفا حفرة من حظوظ النفس وحب الرئاسة، ورجعا إلى شيخهما سيدي أحمد بن موسى فأخبراه بحاله؛ فقال لهم الشيخ: لا فائدة لنا في ملاقاته. فلم يخرج له ولم يره وبات عنده وأكرمه هو وجنوده إكراما طيبا" (الكرزازي، م، 2019، ص ص 71-72).

وبالرغم من فشل أحمد بن أبي محلي في محاولته لجرّ زاوية الشيخ أحمد بن موسى في تحقيق مُبتغاه وطموحه السياسي، والذي صاحبها لم يكلف نفسه عناءً حتى لملاقاته، لما رأى منه من حظوظ النفس وحب الرئاسة؛ إلا أنّه نجح وتمكن من استقطاب رجالان من كبار الزاوية الفاعلين إلى حركته، وهما ابني الشيخ سيدي أحمد بن موسى: عبد المالك وعلي وسارا معه إلى مكناسة الزيتون بالمغرب الأقصى فرجع الأول من تلك البلاد من أجل ما رأى منه بالأمر لقطع الأشجار وخرّب القصور وأخذ أموال الناس وقتل النفوس بغير حق، وواصل أخوه عليّ معه إلى مراكش ومات به (الكرزازي، م، 2019، ص 73).

ب- الدور الاجتماعي:

اهتم الشيخ سيدي أحمد بن موسى كثيرا بمسألة الصلح بين الناس وجعلها ضمن أولوياته خصوصا وأنه عُرف عنه تصوفه وزهده في الدنيا؛ إذ كان شغله الشاغل استقرار مجتمعه والذي لا يكون إلا بانسجام وتلاحم أفرادهم وتماسك الروابط بينهم وإزالة مظاهر الفتنة بين مختلف شرائحه، سواء كانوا في البوادي مترحلين أو في القصور مستقرين، عربا كانوا أو بربراً، أحراراً أو عبيداً؛ فكثيراً ما كان يتدخل في الفصل في النزاعات بالصلح وبتروسيخ قيم العفو والتسامح والصبر، وهي المهمة التي اضطلع بها فكثيراً ما كان يلجأ إليه المتخاصمون لتسوية خلافاتهم وحل نزاعاتهم، إذ وجدوا فيه العدل والمساواة. وكثيراً ما اعتنى بشؤون الناس جميعاً وفي كل الميادين، مما مكنه من اكتساب سمعة كبيرة بينهم؛ ومنها أنه نجح في توحيد قبائل وادي الساور، إذ كانوا قبلها أناس جفاة متحاملين على الظلم والعدوان وسفك الدماء ومعصية الله (قناو، م، 1989، ص ص 87-102؛ تيه، ب، 2011، ص 24).

وإلى جانب الصلح بين الناس فقد مثلت زاويته مؤسسة اجتماعية وإحسانية؛ نتيجة ما قدمته من خدمات مختلفة وجيلية، من إطعام وإيواء الضيف ومواساة الفقير ومساعدة

الضعفاء والأيتام والأرامل...؛ هاته الخدمة (الإكرام) مثلت أحد الأعمدة القوية والأساسية التي بُنيت عليها قيام زاويته والتي ساهمت في تطورها وانتشار نفوذها، بل مهدت أيضا لبث تعاليمها وأفكارها الصوفية وسط فئات وشرائح مجتمعيها.

يذكر محمد بن عبد الكريم في هذا؛ قصة لأبي محلي مع الشيخ سيدي أحمد بن موسى (أنظر التعليق رقم 9) ، وذلك حين اجتاز على الشيخ قاصداً الحرمين بنية الحج بقوله: "...وبات عنده وأكرمه هو وجنوده إكراماً طيباً؛ بأنْ بعث لِغُرَّارة من الشعير، جاءته علفاً لعدة الخيول التي معه وأوصى سيدي أحمد الحداد (أنظر التعليق رقم 10) أن يجعلها في مكان ويجعل المد في يديه ويجعل لكل فرس مدّاً..." (الكرزازي، م، 2019، ص 72).

كما يذكر صاحب الاعتزاز عن كرم الشيخ سيدي أحمد بن موسى قوله: "...زهد في الدنيا ولم ينشغل بها؛ ولم يذخر منها إلا ما يقري به ضيفا أو يزود به مسافرا أو يفدي به غريما أو يطعم به فقيرا أو أرملة أو يتيما أو مريدا..." (طول، ع، 2001، ص 8).

كما أشار العياشي إلى كرم زاويته؛ بقوله: "...وسرنا يوما حتى نزلنا بزواية سيدي أحمد بن موسى... وأحسن صاحبها في القرى لنا ولسائر أهل الركب..." (العياشي، م، 2006، ص 78).

وبالرغم من أن زاوية الشيخ سيدي أحمد بن موسى لم تكن بالزاوية الغنية؛ إذ لم تكن تملك الكثير من الموارد مقارنة بالزوايا التي كانت موجودة بجنوب غرب الجزائر في عصره؛ كزاويتي سيدي الشيخ والشيخ سيدي محمد بن أبي زيان، إلا أنها لم تدخر أي جهد في القيام بخدمة الإكرام على أحسن وجه.

كما عمل الشيخ سيدي أحمد بن موسى على بث روح التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وذلك من خلال مساهمته في حفر الآبار والتي كانت تمتلك منها زاويته الكثير أهمها بئر قنبر، وكان الغرض من مساهمته هو توفير الماء وضمانه للطلبة والضيوف وعابري السبيل، وخدمة لأغراض أخرى كسقي بساتين ونخيل الزاوية التي تمثل مواردها الأساسية (الكرزازي، م، 2019، ص 45). كما عمل على إصلاح وخدمة السواقي منها ساقية إتكوميت بباب مسجده بأقدال.

هذه الأدوار المختلفة التي ساهم بها الشيخ من خلال زاويته انعكست بالإيجاب على الحياة الاجتماعية لسكان وادي السَّاورَة؛ وحققت لهم الأمن والاستقرار بدل الاضطرابات والفوضى التي كانت سائدة ومكنتهم من الحماية من الاعتداءات والغارات التي كانوا يتعرضون لها خصوصا من طرف التوارق (Depont et Coppolani, 1897, p. 501).

ج- الدور التعليمي:

اهتم الشيخ سيدي أحمد بن موسى بالعلم والتصوف والمريدين، وهو ما دل عليه منهجه في التربية والتعليم والذي عكس قُدرته وحَيَرته لأجل تعليم الناس؛ وفي هذا يقول صاحب الاعتزاز: "... لم يُضَيِّع ساعة من عمره؛ فلا تراه إلا... مُدرسا أو مُفيدا أو مُستفيدا أو مُرشدا..." (طول، ع، 2001، ص 8).

تمثل منهج الشيخ في تعليم الناس بالعامية (أي باللسان الدارج)؛ خصوصا بعد أن عجز عن ذلك بالفصحى واقتصر فيه على كبار السن من الرجال والنساء دون الصغار؛ وتمثل في التعليم بالرموز وهي مجموعة من الأشعار ضمنها مواعظه ودروسه التي كان يُلقمها عليهم مما رغِبهم فيها لسهولة حفظها.

هذه الرموز لم يكن يُنظمها في شكل قصائد كاملة ومتكاملة؛ بل نطق بها أبياتا أو مقطوعات ملحونة في جلساته للوعظ والإرشاد، وقد نجح في منهجه هذا إذ أصبحت هذه الرموز مادة إنشادية تُردد على الألسنة من قبل الرجال والنساء والذين كانوا في غالبيتهم أميين، إذ كانت لها الكثير من الفوائد التربوية والدينية (طول، ع، 2001، ص 17)، تُعلم الناس من خلالها أمور دينهم من فقه ومعاملات، وتهذيب أخلاقهم، ولانت طباعهم وتنافسوا في حفظها والعمل بها (تبه، ب، 2011، ص 22)، إذ كانت هذه الرموز مُقتبسة من كتاب الله تعالى وسُنّة نبيه -عليه الصلاة والسلام- (طول، ع، 2001، ص 17). أما عن طريقته في تعليم صغار السن؛ فقد كانت مثل ما كان معروفا في جميع الزوايا بتلقيهم أبجدية الحروف وتحفيظ القرآن الكريم (حمادي 2، 2013، ص 108).

لقد مثلت زاوية الشيخ سيدي أحمد بن موسى مركزا لتعليم الصغار والكبار قصدها المُتعلّمون والمريدون من مختلف الجهات؛ إذ وجدوا فيها العلم بمختلف فنونه من تعليم لعلوم الدين ومن تلقين وتربية. ومن الأساتذة الذين درسوا بها نجد بصفة خاصة تلامذته الكبار الذين عاصروه وهم الذين خَلَفوه على تسيير شؤونها بعد وفاته، ومن هؤلاء نجد:

- الشيخ سيدي محمد بن جراد السّاوري:

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن جراد. ولد بقصر الدمرانة ببلدة تمودي؛ شيخ جليل، صالح، ومن الأولياء. يُحسن تربية المريدين وانتفع بصحبته كثير من الناس، عاش كفيفا في آخر عمره وتُروى عنه كرامات عديدة، تولى تسيير شؤون الزاوية بعد وفاة شيخه سيدي أحمد بن موسى. قيل إنه تُوفي سنة 1032هـ-1622م وقيل سنة 1042هـ-1632م، مخلفا عدة تأليف؛ منها: "المواهب والكلام الصائب" وهو كتاب في تفسير القرآن الكريم. "وجود المالك في

هلاك الهالك" وهو كتاب في التوحيد والتصوف. "الأحكام وسبل السلام" وهو كتاب في الفقه المالكي (الكرزاي، م، 2019، ص 306).

- الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي أحمد بن موسى:

لا نعرف عنه شيء سوى أنه توفي في حدود سنة 1045هـ-1625م.

- الشيخ سيدي عبد الرحمان بوفلجة:

شيخ جليل؛ من الأولياء والصالح. تُروى عنه كرامات عديدة؛ اشتهر بلقب الكرزاوي، وهو أول من دُعي بهذا الاسم، وكان أحب الألقاب إليه. غيّر مقر إقامة الزاوية إلى قصر كرزاز، الواقع جنوب شرقها بنحو ستة كيلومترات. توفي ليلة الجمعة الرابع عشر من ذي القعدة عام 1115هـ-1703م (الكرزاي، م، 2019، ص 275).

أما بخصوص أشهر التلاميذ الذين تتلمذوا على يد الشيخ سيدي أحمد بن موسى بواسطة أو بدونها؛ نجد:

- الشيخ سيدي محمد بن عيسى الزباني:

من الصالح والأولياء. كان من أكثر المُفضلين والمُقربين إلى الشيخ سيدي أحمد بن موسى، والذي قال فيه أنه من أهل العدة. ترك العديد من الرموز الصوفية. توفي سنة 931هـ-1571م وقبره بباب روضة شيخه (الكرزاي، م، 2019، ص 47).

- الشيخ سيدي محمد بن عمر البداوي:

فقيه وصالح ومن الأولياء. اشتهر بالعلم والعمل به؛ له خوارق عجيبة في مناقبه. ضريحه مُعظم ومُزار بقصر سُني نسبة إليه، وهو قصر زاوية الشيخ بن عومر ببودة. توفي سنة 1082هـ-1662م (الكرزاي، م، 2019، ص 42).

- الشيخ سيدي محمد بن أحمد بن عبد الرحمان الحمزاوي القصبواوي:

شيخ جليل وزاهد؛ قال فيه تلميذه سيدي بوفلجة: "...أنه من أخيار الرجال الذين يعتمد عليهم المريدون...". توفي سنة 1055هـ-1645م (الكرزاي، م، 2019، ص 301).

- الشيخ سيدي محمد بن علي بن مرزوق الرحماني: الشهير بالعيّاشي التلمساني:

عالم وعابد وزاهد؛ درس بزاوية سيدي محمد بن ناصر الدرعي وبمدينة فاس، كان كثير الزيارة للأولياء للأخذ منهم، قيل توفي بالحرمين أو بمصر (الكرزاي، م، 2019، ص 271).

- الشيخ سيدي محمد بن عبد الله السباعي:

دفين بلدة أسبع الواقعة بشمال أدرار. توفي سنة 1060هـ-1640م.

- الشيخ سيدي محمد بن إبراهيم البداوي:

مؤذن مسجد كرزاز؛ وهو من بين أخلص مُريدي الشيخ سيدي أحمد بن موسى الذي أوصاه بأن يتكفل بتغسيله ودفنه. تُوفي سنة 1067هـ-1647م (الكرزاي، م، 2019، ص 85). كما وجدنا عرضا في المراجع التي اعتمدناها في مقالنا هذا أسماء لبعض من تلامذته والذين لم نهتدي إلى ترجمتهم ومنهم: محمد الصّالح بن عبد الرحمان الميموني ومحمد بن سعيد البداوي ويحي بالحاج النهاري وعبد الله بن عمر القصاروي ومحمد الشريف التواتي ومحمد البكري وعبد العزيز المهداوي.

2-طريقته في التصوف:

عُرفت طريقة الشيخ سيدي أحمد بن موسى في التربية والتعليم بالطريقة الأحمدية الموساوية؛ والتي اجتهد أن تكون مُوافقة للكتاب والسنة، وهذا ما أظهره للناس في كثير من أشعاره المعروفة بالرموز وبأسلوب بسيط وواضح وعلى حال لسانهم؛ وفي هذا يقول صاحب الاعتزاز: "...شُغِّلْهُ إصلاح النفوس؛ كان شديد الحرص على السنة والتمسك بالكتاب، لا يخاف في الله لومة لائم، يكاد يحكي والسنة من لازمه من أفعاله قبل أقواله في كل حال من أحواله...؛ وكان من أكبر الدعاة إلى طاعة الله ورسوله، يَذِبُ عن حوزة الإسلام وينفي عنها تحريف الغافلين وشكوك المبطلين وتأويل الجاهلين..." (غيتاوي، ت، 2004، ص 71).

أقام الشيخ سيدي أحمد بن موسى طريقته على زهد الدنيا والابتعاد عن ملذاتها والانشغال بطاعة وعبادة الله وتعليم الناس وحثهم على التزام الاستقامة والمواظبة على الصوم وتحري الحلال في الكسب (غيتاوي، ت، 2004، ص 71).

تميّزت بالبساطة والوضوح في التربية والروح والسلوك؛ مما سهل لها الانتشار بين مختلف القبائل بجنوب غرب الجزائر وكذا جنوب شرق المغرب؛ خصوصا وأنه جمعها من شيوخ أربعة وهم: سيدي عبد القادر الفاسي شيخه في التعليم وهو بفاس، وسيدي محمد بن عبد الرحمان السهلي شيخه في التلقين، وسيدي أحمد العروسي شيخه في التربية بالساقية الحمراء، وشيخه سيدي موسى والمسعود في الوصول ببلاد توات (P.Albert, 1906, pp. 476-477; Depont et Coppolani, 1897, p. 501; Louis, R, 1884, pp. 342-345).

تُعتبر طريقة الشيخ سيدي أحمد بن موسى امتداد للطريقة الشاذلية؛ إلا أنه زاد عليها أذكارا كالبسمة في الأذكار الصباحية (خمسمائة مرة) خلال فصل الشتاء. ويُطلب من مُريديها فهم أذكارها وأسرارها وعدم البوح بها لأحد وأن لا تُلقن لصغار السن، وتُشترط فيها السبحة وتُلتزم مُريديها.

استخدم الشيخ سيدي أحمد بن موسى في طريقته منهجا تربويا عُرف بالرموز كما سبق وأن ذكرنا؛ حث من خلالها على طلب العلم والإكثار من الذكر والصبر والزهد وتحري الكسب الحلال الطيب في الرزق والعيش والمحبة؛ وغيرها من مسائل أخرى. هذه المسائل تُعتبر من بين الأساسيات التي دعا فيها مُريديه إلى الالتزام والعمل بها وعلى مواظبتها والاقتداء بها.

أما عن الأوراد التي ردها الشيخ سيدي أحمد بن موسى فقداعتمد فيها على كثرة التسبيح؛ وهو ما نجد له تفسيراً في حمله لسبحتين صغيرة مؤلفة من مئة حبة لدوام الذكر عقب كل صلاة، وكبيرة من ألف حبة يذكرها حين يفرغ من صلاة العشاء بالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثلاث مرات (الكرزاي، م، 2019، ص 73).

ويتمثل ورده في حزب الفلاح والاستغفار والدعاء والاعتداد لكل داهية بعد الصلوات المفروضة وبعد صلاة الجمعة وبعد الفراغ من الباقيات الصالحات؛ إلى جانب الحضرة التي كان مُلتزماً بها يومياً طيلة فصل الشتاء بعد صلاة الصبح إلى طلوع الشمس؛ وقد أولاه أهمية كبيرة لاعتقاده أنها تحضرها أرواح الأنبياء والأولياء خصوصاً الخضر -عليه السلام-، ويرى أنها تُمثل قمة الذكر الذي يُعبر عن أسمى معاني الوجد.

3-تصانيفه العلمية:

تذكر المصادر والمراجع التي اعتمدناها في مقالنا هذا أن الشيخ سيدي أحمد بن موسى خلف عدة تصانيف؛ إلا أننا لم نجد لها أي أثر ويُفيدنا أبو فلجة بوحسون أنها صودرت من طرف المستعمر الفرنسي بتاريخ 25 فيفري 1957 (بوحسون، أ، 1989، ص ص 53-59)؛ ومن هذه التصانيف نجد:

- ديوان في الشعر باللهجة العامية؛ وهو ديوان في التصوف مشهور باسم "رموز سيدي أحمد بن موسى".

- كتاب "علم التوحيد في معرفة الوحيد"؛ وهو كتاب في علم التصوف.

- كتاب "البرهان في أحكام القرآن"؛ وهو كتاب في التفسير.

- كتاب "إنارة الطريق ومسالك أهل التحقيق"؛ وهو كتاب في الفقه المالكي.

- كتاب "الموساوية في قواعد اللغة العربية"؛ وهي رسالة في قواعد اللغة (تية، ب،

2011، ص ص 32-33؛ حمادي، 2، 2013، ص 86).

الخاتمة

ختاما لما سبق ذكره من أفكار ومعلومات لشخصية الشيخ سيدي أحمد بن موسى في مقالنا هذا؛ تمكنا من الوصول إلى مجموعة من النتائج تمثلت في:

- أن الشيخ سيدي أحمد بن موسى كانت له مساهمات بارزة داخل مجتمعه، فكثيرا ما نجح في إصلاح ذات البين بحل الخصومات وفك النزاعات ومنع الاقتتال بين القبائل. كما قدم خدمات مختلفة وجلييلة: من إطعام وإيواء الضيف ومواساة الفقير ومساعدة الضعفاء والأيتام والأرامل...؛ والملاحظ عنه أنه لم تكن له أي اهتمامات سياسية بالرغم من أنه عاصر تطورات سياسية كبيرة سواء بالجزائر أو المغرب الأقصى؛ فكان جل اهتمامه بالتربية والتعليم ولأجلهما استخدم منهجا تميز به عُرف بالتعليم بالرموز؛ أي تعليم الناس بالعامية (اللسان الدارج). وقد نجح في منهجه هذا خصوصا بعد أن عجز عن ذلك بالفصحى. كما ترك الشيخ سيدي أحمد بن موسى أثارا متعددة ومتنوعة، متمثلة في إنشائه لزاويته، إلى طريقة صوفية، إلى تصانيف علمية في الشعر والنثر.

وإذا كان لنا من توصيات نُقدمها في هذه الخاتمة؛ وهو الاجتهاد في إنجاز دراسات مُماثلة تخص علماء آخرين من علماء الجزائر وإسهاماتهم عبر مراحل تاريخية مختلفة تكريما وتقديرا لهم وحفاظا لذاكرتنا الجماعية.

التعليقات:

1- بن عبد الكريم الكرزازي هو مُحمد؛ المدعو بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الله. كان حياً بتاريخ يوم 17 ربيع الأول 1297هـ/1879م. له عدة تصانيف منها: "المناقب المعزية في مآثر الأسيّاخ الكرّزّازية"، "السلسلة الطينية والدينية" أو "شجرة الشيخ سيدي أحمد بن موسى وسلسلة سره". كما له "توضيح مخطوط على شرح الباجوري على بردة الإمام البوصيري"، وتقييد سماه "سر الله المصون منسوب للولي الصالح الشيخ سيدي أحمد بن موسى" (حمادي، 2، 2013، ص 202).

2- الشيخ محمد بن أبي جمعة الصماتي؛ إمام وعالم ومتصوف. توفي سنة 930هـ. ترك عدة مؤلفات منها "تقييد وقف القرآن" (مخلوف، م، 1349هـ، ص 277).

3- الشيخ محمد بن أحمد بن غازي المكناسي هو من أعلام وفقهاء المغرب ولد سنة 841هـ وتوفي سنة 910هـ؛ ترك الكثير من المؤلفات منها: "شفاء الغليل في حل مقفل خليل"، "الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون" (التنبيكي، أ، 1989، ص 581).

4- هو أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن السهلي؛ أحد السبعة الذين سمووا بالمذابيح، من الأولياء الراسخين في العلم والولاية، تسمت به زاويته (السهلي) الكائنة قرب

بوزنيب شرق الراشدية بالمغرب، تخرج على يديه مجموعة من المشايخ الكبار منهم سيدي الشيخ عبد القادر بن محمد. توفي سنة 990هـ-1582م (حاكي، أ، 1996، ص 26).

5- هو أحمد بن عمر العروسي؛ أعراي من سكان الخيام بوادي الساقية الحمراء، وهو من مذابيح الشيخ سيدي أحمد بن يوسف الملياني، كان من المواظبين على حضرة الشيخ سيدي أحمد بن موسى بزاويته كل شتاء، توفي سنة 1002هـ-1593م (الكرزاي، م، 2019، ص 55، 63؛ حمادي، 2، 2013، ص ص 24-25).

6- هو أبو عمران موسى بن سعيد المسعود بن عبد القادر؛ من أعلام تيكورارين، وهو من مذابيح الشيخ سيدي أحمد بن يوسف الملياني، ولد في العقد الثامن من القرن الثامن بقصر أولاد سعيد، كانت له زاوية بقصر تاسفاوت لتعليم الناس، توفي في العقد الثالث من القرن العاشر الهجري. (الكرزاي، م، 2019، ص 55، 64؛ حمادي، 2، 2013، ص 26).

7- يذكر صاحب مخطوطة "الشجرة في تاريخ وفاة الشيخ سيدي أحمد بن موسى"؛ أنه توفي يوم الثلاثاء 19 ربيع الأول 1013هـ كما تذكر بعض المراجع الأجنبية أن تاريخ وفاته كان سنة 1608م (عيساوي، م، بدون تاريخ، ص 1).

8- هو أحمد بن عبد الله السجلماسي المعروف بابن محلي. ولد بتافيلالت سنة 967هـ-1559م. ثائر متصوف، من العلماء. توفي سنة 1021هـ-1612م. ترك العديد من التأليف منها: "المنجنيق"، "المهراس"، "الإصليت" وغيرها من مؤلفات أخرى (حمادي، ع، 1434هـ-2013م).

9- يروي صاحب القصة: "...أن ابن محلي كان يُحسن الخمس والتصرف به حساً ومعنى. فلما قرب من بلاد أحمد بن موسى على قدر مرحلة ونصف مرحلة أو أقل؛ بات ولا للشيخ به خبر، فصنع الخمس وجلب به ماء أبيار الزاوية كلها، فلما أصبح الصباح بخير، ذهب أهل الآبار إلى آبارهم، لينزحوا ما فيها من الماء على عاداتهم لسقي زرعهم، فلم يجدوا الماء في الآبار، فرجعوا إلى الشيخ وأخبروه بذلك؛ فقال لهم الشيخ: إن رجلاً بات هنا؛ وأنه ولياً حاكماً، فعَلَّ بكم ما ترون؛ ونفسه تريد الارتفاع، ارفعوها بالتسليم من بعيد، لعلها تنخفض. فقالوا جميعاً هو وأصحابه: سلمنا لك يا سيدي ثلاث مرات. فرجع بحول الله وقوته ذلك الماء؛ سيولاً عظيمة..." (الكرزاي، م، 2019، ص ص 68-72).

10- متصوف وعابد؛ تُروى عنه كرامات عديدة، وله الكثير من الرموز الصوفية، قبره مزار ومعظم بوسط بلدة أقدال بجنان يُسمى أبي الربيع. توفي سنة 1068هـ-1648م (الكرزاي، م، 2019، ص 51).

11- من مشايخ كرزاز. قال عنه الكرزازي، م في مناقبه: " شيخ جليل؛ عظيم القدر، له مجلس يطرب به العقول، سالك من أوله إلى آخره، يحسن التربية سرا وجهرا، أقبلت الناس عليه وانتفع بصحبته جميع من صحبه ...". توفي سنة 1194هـ-1780م (الكرزازي، م، 2019، ص 223).

قائمة المصادر والمراجع:

- De la Martinière (H.M.P) et Lacroix (N). (1896). *Documents pour Servir à l'histoire du nord-ouest africain* (Vol. 2). Alger.
- Depont et Coppolani. (1897). *les confréries religieuses musulmanes*. Alger: Typographie et lithographie Adolphe Jourdan.
- Louis (R). (1884). *Marabouts et Khouans*. Alger: librairie Adolphe Jourdan.
- Albert(P). (1906). La Zaouia De Kerzaz. *BSGAO* (T.XXXI).
- بوحسون، أ. (1989). نشاط الزاوية. الملتقى الوطني الأول حول تاريخ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي. بشار: الجمعية الثقافية الولائية.
- التنكي، أ. (1989). نيل الانتهاج بتطريز الديباج (الإصدار 1، المجلد 1). (إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، المحرر) طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية.
- بن عيسى، أ. (1989). تأسيس الزاوية. الملتقى الوطني الأول حول تاريخ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي. بشار: تنظيم الجمعية الثقافية الولائية.
- غيتاوي، ت. (2004). الدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى. منشورات ANEP.
- العايشي، محمد. (2006). الرحلة العياشية 1663-1661 (الإصدار 1، المجلد ج1). (تحقيق وتقديم سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، المحرر) الإمارات العربية المتحدة: دار السويدي للنشر والتوزيع.
- الوفرائي، م. (1888). نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي. (تص السيد هوداس، المترجمون) مطبعة بردين انجي.
- تيه، ب. (2011). سيدي أحمد بن موسى الكرزازي -حياته ومآثره-. بدون دار طبع.
- حمادي، ع. (1434هـ-2013م). السلطان السجلماسي الفقيه الصوفي المفترى عليه الإمام أحمد بن أبي محلي مهدي وادي الساور (967هـ/1560م-1021هـ/1612م) (الإصدار 1). الجزائر، الجزائر: دار بوسعادة للنشر والتوزيع.

طول، ع. (2001). سيدي أحمد بن موسى الكرزازي -حياته وشعره-. تلمسان، قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، تلمسان: جامعة أبي بكر بلقايد.

عبد الله الإدريسي حمادي2. (2013). زاوية سيدي أحمد بن موسى الساورى(ت1013هـ-1604م) بوادي الساوره وبلاد كرزاز تاريخا ومناقب (الإصدار 1، المجلد 1). الجزائر، الجزائر: دار بوسعادة للنشر والتوزيع.

عيساوي، م. (بدون تاريخ). مخطوطة الشجرة في تاريخ وفاة الشيخ سيدي أحمد بن موسى والمشايخ الذين من بعده من ذريته ومن بعض تلاميذه. نسخة مصورة طبق الأصل أعطاهَا لنا حمادي، ع.

الكرزازي، م. (2019). المناقب المعزية في مآثر الأشيخ الكرزازية. (موساوي مجدوب ولد علي، دراسة وتحقيق) الجزائر: دار كوكب العلوم للنشر والطباعة والتوزيع.

قناو، م. (1989). سيدي أحمد بن موسى وزاويته. الملتقى الوطني الأول حول تاريخ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي (ص ص 78-102). بشار: الجمعية الثقافية الولائية.

تأثير الثقافات المحلية على مستقبل النقابات في الجزائر

The impact of local cultures on the future of trade unions in Algeria.

جامعة محمد بن أحمد، وهران 2 / الجزائر	د. ناصري زواوي* zouaoui.nasri@univ-saida.dz
--	--

الإرسال: 2021/06/26 القبول: 2021/09/30 النشر: 2021/12/01

ملخص:

علاقة الفكر التقليدي المحلي بالنشاط النقابي هي علاقة تقصي كل ما تحمله النقابة من قيم عصرية، فوقوف المرأة مع الرجل في صف واحد، وديمقراطية التسيير لا تزال ممارسات يصعب تحقيقها ميدانيا. فالفكر النقابي لا يزال مغيبا على مستوى الممارسة، لأن العامل لا يزال متشبعا بقيمه الأصيلة ولا يريد الإستغناء عنها بسهولة خاصة حين يتعلق الأمر بالدين أو بنشاط المرأة، كما أن النقابة لم تساهم في صناعة قواعد نضالية لا تصنع القرار بقدر ما تعمل على تطبيقه، و أن ما يحدث اليوم من تعطيل للفكر النضالي العمالي هو أيضا نتيجة ممارسات فوقية اتجاه كل ما ينشط في وجه السلطة. كلمات مفتاحية: النقابة؛ الثقافة؛ الأستاذ؛ التقليد؛ الحداثة.

Abstract:

Between traditional local thought and trade union activity there is a relation that eliminates all modern trade union values, because there is an absence of women on the ground, and an undemocratic management of these organizations. Trade union thinking is always absent at the level of practice, because the worker does not want to do without it easily, and the union has not helped to create an activist base that participates in the decision as much as it works to implement it. What is happening today is the result of everything that is active in the face of state power.

Keywords : Syndicat; Culture; Professor; Tradition; Modernity.

* ناصري زواوي، دكتور، جامعة وهران 2، علم إجتماع العمل والتنظيم، zouaoui.nasri@univ-saida.dz

1- مقدمة:

يعتبر هذا البحث امتدادا للدراسات التي اهتمت بالظاهرة النقابية في الجزائر، أين سنحاول تقديم دراسة سوسيولوجية لدور الفكر التقليدي في إنجاح النشاط النقابي، من خلال علاقته بعنصر الثقافة الذي اختلفت الأطروحات النظرية و التصورات الفكرية في الإحاطة به، أين سيبحث الفاعل النقابي "الأستاذ" عن إعادة إنتاج ثقافته في الوسط النقابي الذي يعتبر فضاء له ثقافته الخاصة التي تتميز بالتنظيم والمسؤولية، والذي ستتلاقى بداخله الثقافة المهنية مع ثقافة الفاعلين المختلفة، أين ستتزوج تلك الثقافات داخل مؤسسة العمل التي تملك ثقافتها الخاصة، التي تحاول من خلالها دمج جميع الفاعلين في خططها.

فمختلف هذه الثقافات ستؤثر على الممارسة و النشاط النقابي و على دور النقابة، إذ يبقى أن الثقافة التي يحملها النقابي و تساهم في غرسها النقابة هما موضوع الدراسة، لأنهما الأكثر تحديدا للمسار الذي ستتجهه النقابة خاصة على مستوى الممارسة والميدان، ونظرا لما يحدث اليوم من تهميش لدور النقابات المستقلة في الجزائر خاصة في قطاع التربية موضوع الدراسة، فإننا نحاول أن نسلط الضوء على الأسباب التي أدت إلى الحد من نشاط النقابات المستقلة في هذا القطاع.

- إشكالية الدراسة:

سنحاول تحديد مصطلح الثقافة من خلال ما انتهت إليه التجربة السوسيولوجية في الجزائر، فإن كان دور كايم قد رأى أن تطور المجتمعات مرهون و مرتبط بمدى الوعي الجماعي، و الوعي شرط أساسي أيضا عند آلان توران حتى يقوم الفاعلون بدورهم على أحسن وجه، فإن دور كايم كان يقصد بالوعي الثقافة التي تربط أفراد المجتمع الواحد فيما بينهم و التي تتمثل في العادات المشتركة و القيم.. و التي تتجاوز الفرد لترتبط بالجماعة، و أن الثقافة الإنسانية ذات أصل إجتماعي، و لا يمكن تصورها كإنبثاق مباشر من الطبيعة أو من الغريزة الفطرية في الكائن البشري، فالثقافة تأتي من خَلْق الإنسان للمجتمعات¹.

وبالتالي، فإننا نعتقد بأن الثقافة في مفهومها العام ترتبط ارتباطا مباشرا بديناميات الجماعة، لأنها هي التي تعمل على توجيه العلاقة التي تربط أفراد التنظيم و تقوم على تطوير تلك العلاقة قصد تحقيق غايات و أهداف معينة داخله، و هو ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي: كيف يمكن لثقافة الفاعل النقابي أن تساهم في تحقيق أهداف النقابة أو الحد منها ؟

- الفرضيات الإجرائية: لقد قمنا بتقديم بعض الفرضيات للإجابة على تساؤل الدراسة:
- تتعارض أهداف نقابة الكنا باست مع تصورات منا ضلها و مع ثقافتهم التقليدية.

- تساهم ثقافات المناضلين التقليدية في خلق روابط إجتماعية متينة بين المنخرطين، مما يؤدي إلى تحقيق أهداف النقابة في القطاع.

● الهدف من الدراسة: نهدف من خلال هذه الدراسة السوسيولوجية إلى:

- التعرف بالمشاكل التي تشهدها النقابات المستقلة خاصة في قطاع التربية.

- التعرف على طريقة إشغال نقابة الكناباست في الوسط التربوي.

- أن تكون الدراسة مرجعا لطلبة العلوم الإجتماعية الباحثين في هذا المجال، إثراء الدراسات التي تدور في حقل علم إجتماع العمل و التنظيمات، و لفت إنتباه الطلبة للدور الذي تلعبه ثقافة الفرد أو الجماعة اتجاه التنظيمات.

● مجالات الدراسة: لقد ساهمت عدة أسس ميدانية في التمهيد لهذه الدراسة، منها:

- المجال المكاني: بحيث مست الدراسة 23 ثانوية من ولاية سعيدة تنشط بها نقابة الكناباست.

- المجال البشري: ركزت هذه الدراسة على أساتذة التعليم الثانوي دون غيرهم لأنهم هم من كان سببا في ظهور نقابة الكناباست، فشملت الدراسة 102 إطارا نقابيا.

- المجال الزمني: من شهر جويلية 2017 إلى نوفمبر 2018.

ب- المنهج وطرق معالجة الموضوع:

اعتمدنا على المنهج الوصفي La méthode descriptive لدراسة الظاهرة و التعبير عنها كفيًا أو كمياً، بحيث سيسمح لنا التعبير الكيفي بوصف للظاهرة موضعًا خصائصها، في حين يعطينا التعبير الكمي وصفًا رقميًا موضعًا مقدار هذه الظاهرة أو حجمها و درجات ارتباطها مع الظواهر المختلفة الأخرى²، معتمدين في ذلك على تقنيتي الإستمارة و المقابلة.

● موجز عن نتائج البحث: لقد سمحت الدراسة من معرفة أن للثقافة التي يملكها الفاعلون النقابيون دور كبير في تحديد المنحى الذي تسير عليه النقابة، إذ كلما اتسمت هذه الثقافة بالمرونة و الفعالية كلما ساهمت في تحقيق أهداف التنظيم، و العكس صحيح إذا كانت هذه الثقافة مقيدة و مسيجة بنوع من الإنغلاق على الذات و رافضة لكل أشكال التغير.

2- تأثير الثقافات المحلية على الفعل النقابي:

1.2 ثقافة الفاعل النقابي: يُجمع غالبية علماء الإجتماع على أن الإنسان في المجتمعات التي لا توجد بها حرية التعبير و احترام الرأي يصبح لا يفكر بعقله المجرد بقدر ما يصبح يفكر بعقل مجتمعه، و انطلاقا من هذا الطرح النظري سنطرق لمفهوم الثقافة عند الفاعل النقابي، لأن هذا النقابي "الأستاذ" هو مواطن ابن بيئته.

لقد أثبتت الدراسة بأن نسبة 85.29 % من المبحوثين تقرر على أن الغالبية من الأساتذة لهم إزدواجية في الثقافة، هذه الإزدواجية تجعلهم يتملصون أحيانا من الجانب الإيجابي الذي تحمله بعض القيم التقليدية التي طبعت عادات و تقاليد الأسر الجزائرية، وذلك بحجة عدم فعاليتها في مجتمع اليوم الذي أصبح أكثر تعقيدا، بينما في المقابل وجدنا نسبة 72.54 % من مجتمع الدراسة تؤكد على أن هناك توظيف ملاحظ للجانب السلبي الذي تحمله الثقافة التقليدية، كتوظيف القبلية و الجهوية، و التركيز على الجانب الغير رسمي في مختلف التعاملات و العلاقات المهنية، وهذا ما أدى إلى جر النقابة كثيرا في متاهات مع الإدارة، و سنحاول عبر هذا الجدول توضيح أهم الاختلافات الثقافية التي يمكن أن تؤثر سلبا على النشاط النقابي.

الجدول رقم (01): يبين مظاهر الاختلاف بين القيم التقليدية و متطلبات التنظيم الحديث:

المجال	القيم التقليدية	متطلبات التنظيم الحديث
احترام الوقت و المواظبة	- عدم احترام الوقت - التغيب	- احترام الوقت - المواظبة
القيادة	- لها طابع ثقافي - علاقات قبلية و أسرية	- لها طابع رسمي منظم - تنظمها القوانين و أعراف التنظيم
الإنضباط	- أسباب ثقافية للصراع - إحترام الأكبر سنا	- علاقات رسمية تنظمها القوانين - إحترام السلم التنظيمي

المصدر: بوفلجة غياث، القيم الثقافية و فعالية التنظيمات، مخبر البحث في علم النفس و علوم التربية، دار القدس العربي، ط1، وهران، 2010، ص35.

لم يكن هناك فرق كبير بين النتائج المبينة في الجدول و بين ما تم استنتاجها من خلال الدراسة، فهذه الأخيرة قد أثبتت بأن هذا النوع من الممارسات التقليدية قد انتقل إلى التنظيم النقابي، فأصبحت الغيابات عن الاجتماعات التي تعقدها النقابة لا تحتاج إلى تبرير من طرف المتغيين خاصة لدى فئة المناضلات المتزوجات، و إن تم الإعذار فيكون متأخرا جدا عن وقته، هذا التغيب الذي يعتقد بعض الباحثين أنه ناتج عن ميل كثير من أفراد المجتمع إلى القناعة و الإنكالية و الخمول عن العمل الجدي، نتيجة طول مدة الإستعمار و التخلف التي عانى منها المجتمع الجزائري³.

أما عن قضية تولي القيادة على رأس مكاتب الفروع النقابية عبر مؤسسات الولاية، فقد أثبتت الدراسة بأن القيادة تتمركز عند الفئة الأكبر سنا بنسبة 68.62 %، و بين الذكور بنسبة 87.14 %، بحيث تتم بطابع قبلي غالبا، يعني الإلتفاف حول قائد يتمتع بالمكانة الإجتماعية و

الخبرة أكثر من الإلتفاف حول قائد يكون نتاج الإنتخاب، و مرد هذا إلى الثقافة التقليدية الموروثة عن الطابع القبلي والأسري الذي فرض هيمنته على المجتمع الجزائري لفترة طويلة جدا، و الذي لا تزال بعض رواسبه تعاني منها التنظيمات الحالية، مما يجعل هذا الموروث سيئا حين تغلب عليه مظاهر ثقافية سلبية، كتوظيف النقابة لقضاء مصالح أفراد أو جماعات معينة، أو جرها في صراع لا يخدم المصلحة العامة.

أما سؤالنا عن طريقة تعامل الأساتذة مع القادة النقابيين داخل المؤسسات التربوية فقد لوحظ بأن نسبة 76.47 % من المبحوثين تؤكد على أن المنخرطين النقابيين يتعاملون مع القادة النقابيين على أساس أنهم زملاء مهنة، وهذا يدل على أن مفهوم القيادة عند هذه الشريحة يحتكم لممارسات ثقافية تنم عن نظرة تقليدية لمفهوم السلطة، وليست القيادة التي تتطلبها التنظيمات الحديثة التي تعترف بالطابع الرسمي المنظم، ونحن هنا لا نؤكد على ضرورة ووجوب الرجوع إلى التنظيم الرسمي فقط في التعاملات كما لا نحيد فكرة طغيان الجانب الغير رسمي أيضا، فكل جانب دور و هو ما أثبتته مختلف مدارس التنظيم خاصة الحديثة منها، و التي تحاول الإستثمار في الجانبين "الرسمي و الغير رسمي" للوصول بأي تنظيم لتحقيق أهدافه. لقد لاحظنا بأن 62.74 % من أفراد العينة يعتقدون بأن سبب التحاق الأساتذة بالكناباست هي محاولة منهم لتحسين ظروفهم المادية و على رأسها الأجر، بينما تختلف المطالب الأخرى من أستاذ لآخر، و قد اختلفت هذه النظرة لدى القادة النقابيين أنفسهم، إذ وجدنا أن أكثر من 91.17 % منهم قد تولوا هذه المسؤولية داخل المؤسسات التربوية نتيجة قناعتهم الناجمة عن الإحساس بالمسؤولية اتجاه الآخرين، هذه القناعة الناتجة عن خبرتهم الطويلة في التدريس و درايتهم بمختلف المشاكل التي تتعلق بالقطاع، و هو ما يشكل لديهم دافعا للبحث عن كل ما يحيط بالنقابة من أطر قانونية و تنظيمية، ذلك عكس 08.82 % المتبقية التي تبحث على المراكز القيادية لقضاء مصالحها الفردية داخل المؤسسات التربوية.

لا يمكننا الحديث عن هوية الأفراد الفاعلين داخل النقابة بدون أن نتطرق إلى البحث عن مستواهم المادي أيضا، إذ يرى أنتوني غدنز أن طبيعة العمل تُسبغ على المرء هوية اجتماعية مستقرة، و في ما يتعلق بالرجال بصورة خاصة، فإن الإعتداد بالنفس كثيرا ما يرتبط بإسهامهم الإقتصادي في تلبية احتياجات الأسرة⁴، و هو ما نعتقد أنه قد شكل لدى القاعدة العمالية "الأساتذة" دافعا لتوظيف النقابة لتحسين مستواهم المادي، و الجدول التالي يبين لنا دوافع التحاق الأساتذة بالعمل النقابي:

الجدول رقم (02): يبين إجابة المبحوثين حول دوافع التحاق القادة النقابيين و الأساتذة بالعمل النقابي:

بالنسبة للنقابيين		بالنسبة للمنخرطين	
التكرار	%	التكرار	%
00	00	32	31.07
01	0.98	31	30.39
08	7.84	11	10.78
93	91.17	28	27.45
102	100	102	100

المصدر: من إعداد الباحث.

لقد لوحظ كما هو مبين في الجدول أعلاه بأن غالبية القادة النقابيين لم يَسْتَهْوِهِمُ العمل النقابي نظرا لعدم وجود تجربة نقابية رائدة في جزائرها بعد الإستقلال، بقدر ما دفع بهم توفر عنصر الوعي و الحس النقابي لذلك، بينما غالبية الأساتذة الذين يمثلون القاعدة لا يتوفر لديهم نفس التصور نظرا لثقافة حب الإتكال على الغير كما أشار بعض القادة لذلك، فأصبح الإلتزام عندهم تقليديا هدفه إشباع حاجات مادية لا غير، و بالتالي كلما تحققت تلك الحاجات يضعف النشاط النقابي لديهم و العكس صحيح، فتتأثر التنظيمات النقابية بسبب مختلف مشاكل المجتمع الإجتماعية و المادية و ما يحمله أفرادها من قيم ثقافية لا تتماشى دائما مع ما تتطلبه التنظيمات المهنية الحديثة⁵.

أما عن دور الدين في بناء توجهات الفاعل الإجتماعي، فقد شكل الدين في المخيال الشعبي على أنه قيمة ثقافية ذات دلالة تاريخية، خاصة إذا تعاملنا مع فرضية أن الدين له دور مهم اجتماعيا في بعض المجتمعات⁶، و هو ما جعل الممارسات اليومية لا تكاد تخرج عن توظيفه حتى في الوسط التربوي، رغم أن هناك تحفظ كبير في قضية توظيفه لأن ممارسات الأفراد تتناقض معه، و بالتالي فنحن نعتقد أن مثل هذه الممارسات ستعزز من قيمة المصلحة الفردية عند النقابيين بدل المصلحة العامة التي ينادي إليها الدين و النقابة في حد ذاتها، رغم أن الدراسة قد أثبتت بأن فقط 34.16 % من المنخرطين النقابيين يوظفون الدين لتبرير تصرفاتهم أو لإيجاد حجج لتبرير مواقفهم اتجاه بعض القرارات التي تتخذها النقابة، و هذا مجرد غطاء و ليس ممارسة حقيقية للدين، لأن الممارسة الدينية قد تراجعت بقوة حتى أصبح الدين لا يمتلك نفس المكانة و القداسة في فكر شباب ما بعد الإستقلال⁷، يقابل ذلك استقالة غالبية "الأساتذة السلفيين" من النشاط النقابي.

ضف إلى كل هذا و حسب دراسات سابقة، فقد لوحظ بأن طبيعة المخيال الثقافي و الأنثروبولوجي للمجتمع الجزائري لا يستطيع لحد الآن الخروج من سيطرة الخطاب الأبوي الذي يهيمش المرأة و يحد من تطورها و مساواتها مع الرجل في القيادات النقابية⁸، و بالتالي فالمرأة لا تزال توجهها التقاليد و الأعراف حتى داخل البيئة المهنية، و قد أثبتت الدراسة صدق ذلك بنسبة 76.66 %، بحيث أرجعت هذا إلى طبيعة القطاع في حد ذاته الذي ترسخت فيه قيم "الحرمة" بسبب حضور التوجهات المحافظة و الدينية أكثر داخله "أغلب المرشحين في التيار الإسلامي خاصة لعام 1991 هم من المعلمين"⁹، فمثل هذه الممارسات السلبية في اعتقادنا هي نتاج غالبية التنظيمات التي آمنت بضرورة أن تُبقي الجميع في أدنى سلم الترتيب الذي فرضته عليها القوى الرأسمالية "الإستعمارية" متلقيةً الإشعاع الثقافي و المادي منها، فالإيمان بإسهام أحادي الجانب يؤسس عقيدة العجز الإبداعي للمجتمع المصنف في أسفل سلم المسار الحضاري¹⁰، و هو ما انعكس على جميع الفاعلين في المجتمع و منه المرأة التي تأثرت بها النقابة بشكل مباشر.

لقد أصبحنا نعتقد بأن قضية النضال سواء لدى العامل أو المواطن كانت موضع أخذٍ و ردٍ على أعلى المستويات في السلطة، خاصة بعد فترة الإستقلال و ما انجر عنها من وجود بعض الرواسب التاريخية التي تعود أساسا إلى السياسة الثقافية الإستعمارية التي فُرضت على مثقفينا بهدف تفتيت نضالهم و عزْلهم عن واقع مجتمعاتهم¹¹، و هو ما أدى في الأخير إلى إنتاج هوة بين القائد و القاعدة ساهمت في صناعة المناضل النقابي على شكله الحالي، المناضل الذي يتحجج بمشاكله الإجتماعية المختلفة حين تطول فترة الإضراب، فيعود إلى عمله و قد ساهم في إضعاف التضامن الذي كانت تبحث نقابته لأن يرقى لأعلى مستوياته.

2.2 ثقافة التنظيم النقابي:

نحاول من خلال هذه الدراسة اكتشاف منظومة القيم السائدة التي تتبناها الكناباست، و التي تجعل أعضاء هذا التنظيم يلتفون حولها كفلسفة عامة تحكم جميع افتراضاتهم و معتقداتهم نحو العمل النقابي، لكن قبل الحديث عن الثقافة التنظيمية و ما لها من دور في توجيه المنظمة نحو أهداف معينة، سنحاول الوقوف عند فكرة أنه لا معنى لطرح مسألة التنظيم إلا بين أناس مقتنعين أنهم يستطيعون النضال معا، بل عليهم ذلك، أي يستطيعون النضال بالتنظيم و لا يبدأون بإفتراض أن لا دافع لهزيمتهم¹²، و التنظيم الذي نحن بصدد الحديث عنه ليس نفسه ذلك الموجود لدى الغرب، كون أن تنظيماتنا تعرف عدة تناقضات بسبب البنى الثقافية التي تتأثر بعناصر الدين و القرابة و غيرها من الأمور التقليدية التي لا تزال تؤثر في الفرد و الجماعة، فتصنع ثقافة تنظيمية تتأثر غالبا بثقافة الأفراد الفاعلين فيها.

سنحاول عبر هذا الجدول أن نبين مدى إلزام النقابة والإطارات النقابية بولاية سعيدة بالتقيد بالقواعد التنظيمية في مختلف العلاقات التي تربطهم بالقيادة النضالية، خاصة و أن اصطدام الثقافة التنظيمية لأي منظمة بثقافات الفاعلين بداخلها يدفعها لأن تتكيف من أجل البقاء والإستمرار، وهذا ما سيرهن في اعتقادنا المسألة النقابية حين تتميز ثقافة الفاعلين "المنخرطين" بالتقليد والسطحية.

الجدول رقم (03): يبين إجابات القادة النقابيين حول مدى إلزام النقابة بالقواعد التنظيمية:

الأسئلة	نعم		لا	
	التكرار	%	التكرار	%
هل تركزون على الجانب الرسمي في تعاملاتكم مع المنخرطين ؟	08	07.84	94	92.15
هل هناك تكوين نقابي لجميع المنخرطين النقابيين ؟	26	25.49	76	74.50
هل تتم استشارتكم من طرف المكتب الوطني ؟	34	33.33	68	66.66

المصدر: من إعداد الباحث.

لقد حاولت الكنايسة كنقابة أن تمرر ثقافتها التنظيمية إلى جميع القواعد النضالية حتى تتحدد لها هويتها التنظيمية، بحيث يلعب الإطار الرسمي جوهر العملية الإدارية في ذلك من أجل ضبط سلوك جميع الفاعلين وتوجيهها نحو أهداف المنظمة، وقد اعتبرت نسبة 92.15 % من المبحوثين بأن طريقة عقد الاجتماعات بين القادة النقابيين وزملاءهم الأساتذة "المنخرطين" لا ترقى لأن تسمى بالاجتماع مادام هذا الأخير يعقد سطحيًا وبطريقة غير رسمية، لأن للاجتماع بعض الخصوصيات التنظيمية والتي على رأسها إبلاغ إدارة المؤسسة التربوية بيوم وساعة إنعقاد الاجتماع، وإبلاغ جميع المنخرطين النقابيين بشكل رسمي عن طريق لوحة الإعلانات كما هو متفق عليه قانونيًا، وذلك لتفادي احتمال ظهور أي عراقيل إدارية.

فهؤلاء القادة يستغلون وجود المنخرطين في قاعة الأساتذة ليمروا رسائل النقابة إليهم، وذلك تفادياً للضغوطات الإدارية التي تستوجب حسب القانون على أن يكون أي اجتماع خارج أوقات العمل، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فقد باتت النقابة تعلم بأن غالبية المنخرطين هن من النساء، فتتفادى بذلك إضمارهن خارج أوقات عملهن، لأن ذلك قد يقود إلى إثارة مشاكل

أسرية، خاصة و أن قرار ممارسة مهنة دون سواها بالنسبة للمرأة العاملة لا يكون قرارا لتحقيق الذات بقدر ما يكون أحيانا قرار تتحكم فيه العائلة وتتدخل فيه بقوة¹³.

لاحظنا بأن هيئات اتخاذ القرار لنقابة الكناباست تنقسم إلى ما يلي:

- قاعة الأساتذة: يلتقي فيها جميع المنخرطين تحت إشراف القادة النقابيين للمؤسسة لمناقشة أي طارئ.

- المجلس الولائي: ويتكون من جميع ممثلي الفروع "القادة النقابيين الموجودين عبر كل المؤسسات التربوية"، إذ يعتبر أعلى هيئة رسمية عبر الولاية لإتخاذ القرارات الهامة. ومقارنة بين ما هو قانوني و ما لاحظناه فقد اكتشفنا بأن قاعة الأساتذة ليست هي نفسها قاعة الاجتماعات التي نص عليها القانون "هيئة اتخاذ القرار"، وهو ما يجعل نقابة الكناباست في اعتقادنا تتخطى النص التنظيمي نزولا لقواعدها النضالية، التي أصبح من الصعب جمعها حسب ما صرح به أحد القيادات النقابية في الولاية.

فهذه الطريقة في العمل في حد ذاتها نعتقد بأنها لا تعزز من الأدوار القيادية لدى هؤلاء القادة، كما تقلل من مدى رقابتهم على القواعد النضالية من خلال آليات الرقابة المتاحة، خاصة منها تعزيز نظام الاتصالات بين جميع الفاعلين من أجل تقوية ولائهم لمنظمتهم النقابية وتعزيز دورهم في النقابة، فتؤدي طريقة العمل تلك إلى تغذية الجانب السلبي في المنخرط النقابي وتجعله لا يلتزم بقوانين النقابة التي لم يلمس منها الجدية في التعاملات: إجبارية حضور كل المنخرطين وإمضاءهم لورقة الحضور، إشراكهم في إتخاذ القرارات المختلفة وغيرها. فبمجرد أن يحس المنخرط النقابي بأن حضوره أو غيابه عن اللقاءات التي تعقدها النقابة هم سواء فهذا في حد ذاته سيؤسس لثقافة سلبية لا تخدم الفكر النضالي لديه، فيجهل المنخرط النقابي الثقافة التنظيمية التي تتبناها نقابته، وهو ما أكدت عليه نسبة 76.47 % بردها نعم على سؤال حول إن تم جر النقابة من طرف الأساتذة في أبسط المشاكل الإدارية، وأن الغالبية التي تقوم بهذا الفعل تمثل فئة "الأستاذات" خاصة الجدد منهن، لأنهن لم يتعرفن بعد على القوانين التي تحكم علاقتهن برب العمل، وبالتالي يلجأن إلى توظيف النقابة كردة فعل عفوية منهن لتعزيز انتماءهن في المؤسسة.

فقلة الوعي هذه راجعة في اعتقادنا إلى قلة التكوين النقابي عبر جل المؤسسات التربوية، وهذا ما أكدت عليه نسبة 74.50 % من المبحوثين على أنهم لم يتلقوا تكوينا مباشرا بعد انضمامهم للنقابة، هذا التكوين الذي من شأنه تنمية الشعور بالانتماء و الولاء للمنظمة، كما يجعل القاعدة النضالية الكبيرة تتعرف على طرق الحفاظ على الإستقرار التنظيمي في نقابتهن،

وتتعرف على الأولويات في النضال المطلي وطرق تعزيز الأدوار لكل فرد داخل المنظمة النقابية، فقضت بذلك على روح المبادرة الفردية لجميع الفاعلين، وفي ظل غياب هذا أصبحت النقابات متهمه على أنها أصبحت تجري وراء الحصول على أكبر نسبة تمثيل كمي وليس نوعي. فثقافة التنظيم التي لا تعتمد على صناعة قاعدة قوية خوفا من انعكاسات ذلك عليها، نعتقد بأنها لن تساهم في تطور المجتمع، وبالتالي فإن كانت ثقافة مبنية على إقصاء مختلف أدوات تنشئة الأفراد لتطوير ثقافتهم فمن المستحيل أن يحقق التنظيم أهدافه التي خُلق لأجلها.

هذا النموذج التسييري بات يقلق العمال حتى فقد غالبيتهم ثقتهم من التنظيمات المهنية و العمالية، إذ نجد دراسة سعيد شيخي تحت عنوان العمال في مواجهة العمل¹⁴ قد بينت بأن المؤسسة الصناعية لم ترق أبدا لإنتاج هوية العامل، وذلك بسبب المشاكل الكبيرة التي آلت إليها وعلى رأسها عدم وجود ثقة فيها نتيجة سلسلة التسريحات التي طالت العمال في العقود الماضية، وأيضا نتيجة عدم وجود إحساس بالانتماء إليها من خلال إقصاءهم من كل عمليات الابتكار والمساهمة في صنع أهم القرارات التي تحتكم إليها، وهو نفس الحال بالنسبة للنقابي الذي أصبح يحس بأنه لا يساهم في صنع القرارات الفوقية بقدر ما يقوم بتنفيذها على حد رأي نسبة معتبرة من مجتمع البحث قدرت بـ 33.33%.

لقد أثبت دراستنا على غرار عدة دراسات وطنية وأجنبية بأن التنظيمات الوطنية لا تزال تعيد إنتاج نفس القيم والممارسات وحتى الحصيلة رغم اختلاف جميع المؤشرات الاقتصادية و السياسية، وذلك رغم الحركية التي عرفها المجتمع الجزائري والعالم ككل، إذ أنه ورغم كل تلك التحولات التي عرفتها الجزائر على الصعيدين السياسي والاقتصادي إلا أنها لم تستطع من أن تقضي على الثقافة التقليدية، وهو ما دفع بها (التنظيمات) في ظل ارتفاع موجة الحركات الإحتجاجية من أن تستثمر في الدينامية التي عرفها المجتمع¹⁵، بدل أن تستثمر بطرق أكثر علمية في العمال من أجل صناعة قاعدة نضالية قوية، وهو ما لوحظ في خطاب نقابة الكنايست وبياناتها أنها دائما تحاول أن تستثمر في مختلف الأزمات التي تفرزها الساحة الاقتصادية على وجه خاص من أجل تدعيم وتعزيز واجهتها النضالية.

ونهاية لما سبق، فقد أصبح من الصعب الحديث عن وجود ثقافة تنظيمية "نقابية" واحدة على مستوى مختلف المؤسسات التربوية، كما هو الحال بالنسبة للإتحاد العام للعمال الجزائريين الذي يبني فلسفته التنظيمية على مبدأ الحوار مع السلطة، لأن الإستقلالية و اختلاف ثقافات الفاعلين النقابيين بين مؤسسة وأخرى ساهمت في إنتاج أجهزة نقابية بثقافات تنظيمية على حجم ومستوى ثقافات الفاعلين بداخلها.

3. خلاصة الدراسة:

لقد لاحظنا بأن المؤسسات الموجودة بقلب ولاية سعيدة ليست نفسها الموجودة في أقاصي الولاية، إذ ساهمت الأولى في تغيير ذهنيات العديد من الأساتذة وتوجيههم نحو النشاط النقابي للمطالبة بتغيير أوضاعهم المادية، وذلك نظرا للديناميكية الكبيرة التي تتميز هذه المؤسسات ودرجة المخاطرة وسرعة المبادرة فيها، بينما الثانية هي عكس الأولى تماما أصبح النشاط النقابي فيها شبه منعدم نظرا للإستقرار الذي ميز العلاقات الإجتماعية بين جميع الفاعلين فيها من جهة، ومن جهة ثانية بسبب تأثير البيئة الخارجية عليها لأنها لم تعد نسقا مغلقا، وهي تبحث باستمرار من خلال القادة النقابيين أن تحقق مجموعة من الأهداف التي كانت محل بحث من طرف هذه الدراسة، ولعل أبرزها:

- دمج الفاعلين فيها إجتماعيا عن طريق القيم التي تحملها في إطار بنيتها التنظيمية.
- محاولة تحقيق الضبط الإجتماعي ليكون الإطار المرجعي لدى جميع الفاعلين فيها واحد.
- تعزيز قيمة النضال كُبعدٍ إجتماعي.

4. خاتمة:

لقد سمحت لنا النتائج المستخلصة من الوصول إلى عدة نتائج نعتبرها حقائق تشهد بها التنظيمات النقابية في قطاع التربية لاسيما نقابة الكناياست، ولعل أبرزها هي:

- أن الثقافة التي يمتلكها المنخرطون النقابيون هي التي أسست للحالة التي تعيشها النقابة اليوم.

- وجود ضغوطات وإكراهات ممارسة على النقابات المستقلة ومحاولة شراءها لولا وجود وعي نقابي لدى القادة النقابيين، وهنا تستوقفنا آراء المفكر الفرنسي Etienne de la Boétie في مؤلفه " Discours de la servitude volontaire "، التي قال من خلالها بأن البلد الذي يتعرض مطولا للقمع تنشأ منه أجيال لا تفكر في الحرية لأنها اعتادت على الإستبداد، ويظهر في هذه البلدان ما يسميه بالمواطن المستقر الذي تتوقف مطالبه عند أبسط الأشياء.

- أن هناك فرق ثقافي موجود حتى على المستوى المحلي، بين فئات قيادية تُلَاقِي فيما بينها الروح النضالية والإحترام المتبادل والواجبات المختلفة إتجاه النقابة بسبب عنصر التكوين والثقاف، وبين قاعدة نضالية لا تصنع القرار بقدر ما تعمل على تطبيقه في الميدان، وبالتالي إذا فقدت هذه القاعدة تَمَيَّزَها الثقافي فَقَدَتَ هَوِيَّتَها الخاصة التي تميزها، واندمجت مع غيرها من خلال المحاكاة أو التمثل أو الخضوع، ولا يبقى لها بالتالي سوى ملامح فولكلورية أو تاريخية جامدة¹⁶.

- أن الكناباست التي حققت الكثير في الماضي القريب أصبحت اليوم تعيش مشاكل داخلية وتنظيمية، كون أنها ضعفت منذ أن تقاعد غالبية إدارتها عبر 48 ولاية لتعيش أزمة تمثيلية حقيقية حتمت عليها أن تندمج وتتكتل مع غيرها من النقابات المستقلة للوقوف في وجه الدولة، وهي التي كانت ترفض سابقا وفي عز قوتها مثل هذه التكتلات.
- أن نقابة الكناباست اصطدمت كتنظيم حديث بقاعدة نضالية لا تزال غالبيتها تحمل تصورات وثقافات تقليدية.
- * ومن أهم الإقتراحات التي نعتقد في فعاليتها لإثراء هذا الموضوع، نقدم:
 - أنه على القيادة النقابية أن تهتم بتكوين المنخرطين لمجابهة مختلف التحديات.
 - أن يندمج جميع الفاعلين في المشروع النقابي خدمة للسياسات التربوية العامة، و بدون تفضيل للمصالح الضيقة.
 - أن يكون هناك اهتمام و دراسات سوسيولوجية تختص بالنقابات العمالية، لأنها هي التي كانت سببا في إخراج دول كثيرة من دائرة القهر والعبودية في ظل الأنظمة الرأسمالية، مما ساهم في خلق أنظمة سياسية واقتصادية أكثر مرونة و تفتح.

5. قائمة المراجع:

¹ - هارلبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة و الهوية، ترجمة حميد محسن، داركيوان للطباعة والنشر، ط1، سوريا، 2010، ص25.

² - ذوقات عبيدان وآخرون، مذكرات عن مناهج البحث، دارمجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن (بدون تاريخ)، ص 13.

³ - بوفلجة غياث، القيم الثقافية وفعالية التنظيمات، مخبر البحث في علم النفس وعلوم التربية، دارالقدس العربي، ط1، وهران، 2010، ص26.

⁴ - أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص436.

⁵ - بوفلجة غياث، المرجع السابق، ص.ص 36-37.

⁶ - BRUNO S.Frey and STUTZER Alois, **Happiness and economics. How the economy and institutions affect Human Well-Being**, Princeton University Press, Princeton USA, 2002, p60.

⁷ - ADAMS André, **Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc**, Edition la pensée universitaire, Aix-en-Provence, 1963, p 128.

⁸ - عبد الواحد حسني، النقابة وقيم المواطنة، مقارنة سوسيولوجية لنقابة الكناباست، مذكرة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة وهران2، السنة الجامعية 2015-2016، ص243.

⁹ - حسين زبيري ، مساهمة في سوسيولوجيا النقابات العمالية، دار الخلدونية، الجزائر، 2019، ص196.

¹⁰ - أرمان ماتلار ، التنوع الثقافي و العولمة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2008، ص18.

¹¹ - محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص42.

¹² - نفس المرجع ، نفس الصفحة.

¹³ - KERZABI Abdelatif et TABET LACHACHI Wassila, **L'entreprise familiale en Algérie: de l'indépendance au conservatisme**, colloque international: la vulnérabilité des TPE et PME dans un environnement mondialisé, 11es journées scientifique du réseau Entrepreneuriat INRPME- AUF-AIREPME, Trois Rivières, Canada, du 27 au 29 mai 2009, p02.

¹⁴ - SAID Chikhi, **Les ouvriers face au travail au c.v.i**, Les cahiers du CREAD, Volume2, Numéro9, Alger, 1987, P.P 33-52.

¹⁵ - BOUKHOBZA Mohammed, **Rupture et transformations sociales en Algérie**, Tome 02, OPU, Alger, 1989, p334.

¹⁶ - عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الهوية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017، ص127.

A Sociolinguistic Analysis of Arabic Diglossia inside the Classroom: Tlemcen Speech Community as a Case in Point

Chahrazed HAMZAOU
(chahrazed_hamzaoui@yahoo.fr)

Belhadj Bouchaib
University/ Algeria

Received 19/09/2021 Accepted: 25/11/2021 Published :01/12/2021

Abstract (English):

This study scrutinized the effects of Arabic diglossia on pupils' linguistic achievement and the factors that hinder their academic success. Data were gathered via classroom observation which allowed the researcher to detect the pupils' linguistic flaws when learning Modern Standard Arabic. The findings revealed that pupils spent strenuous efforts to communicate in Modern Standard Arabic as learning this variety seems like learning a new language. The findings also disclosed that the teachers' mixture between the two forms of Arabic, when presenting their lessons, could only aggravate the situation. Hence, some recommendations and tips were provided to mitigate diglossia inside the classroom.

Keywords: Algerian Arabic; Arabic diglossia; classroom; Modern Standard Arabic; pupils

ملخص باللغة العربية

تستعرض هذه الدراسة آثار ازدواجية اللغة العربية على الأداء اللغوي للتلاميذ والعوامل التي تمنع تفوقهم في الدراسة. لقد تم جمع البيانات عن طريق المراقبة في القسم التي سمحت للباحث بتحليل الصعوبات اللغوية للتلاميذ عند تعلم اللغة العربية الفصحى. أظهرت النتائج أن التلاميذ من مختلف الدرجات، استعملوا مجهودات باهظة للتواصل باللغة العربية الفصحى لأنها تعتبر مثل تعلم لغة جديدة كما أن استعمال الفصحى والدارجة معا من طرف الأساتذة عند تقديم دروسهم، يزيد في تدعيم صعوبة الوضع. وبناء على ذلك بعض التوصيات والنصائح مقدمة من أجل تخفيض حدوث هذا النمط داخل القسم وتعزيز القدرات اللغوية للتلاميذ.

كلمات مفتاحية: الدارجة؛ ازدواجية اللغة العربية : القسم : الفصحى : التلاميذ

Introduction

One of the significant areas of study in sociolinguistics is the phenomenon of diglossia which has a major impact on the teaching/ learning process. In fact, an important issue characterizing Algerian formal education lies in the language which is prescribed in the official text as the language of instruction differs to a large extent from pupils' mother tongue, at all linguistic levels, phonology, morphology, vocabulary, grammar and syntax. Arabic diglossia has a strong impact on the educational sector since the vernacular or at least the 'middle language' seem to occupy an important place in the verbal expressions used by teachers in miscellaneous classroom contexts. Pupils' incompetence in Modern Standard Arabic (MSA) clearly appears in their disability in communication skills since they are unable to find the accurate lexical items to express themselves in classroom interaction. The present study, firstly, aims at exploring the variety of Arabic used by Arabic course teachers when presenting their lessons; secondly, it aims at verifying the extent to which pupils use MSA in classroom interaction and finally it seeks to detect the main reasons that stand behind their linguistic flaws. Such considerations have led to a number of questionings formulated as follows:

- 1- Which form of Arabic do teachers tend to use when presenting their lessons?
- 2- To what extent do pupils use MSA when interacting with their teachers inside the classroom?
- 3- What principal reasons stand behind the pupils' linguistic flaws, especially when asked to use MSA only?

Answers to these questionings will be provided via classroom observation results.

1. Diglossia

The most common view is that the term 'diglossia' was first used in an (1930-1931) article written by the French dialectologist William Marçais in which he accounted for the linguistic situation in Algeria at that time. The term 'diglossia', modelled on the French 'diglossie', was first introduced into the English literature on sociolinguistics by Ferguson (1959) in his famous article 'Diglossia' in *Word* to include a situation "where two varieties of a language exist side by side throughout the community, with each having a definite role to play" (Ferguson, 1972, p.32). Following Ferguson's viewpoint, the key element in 'diglossia' is the coexistence of two distinct

language forms throughout one speech community. One form is known as the high variety, H and the other one the low variety, L, with each variety having its own specialized functions. He (1959, p. 245) says that: "One of the most important features of diglossia is the specialization of function for H and L". The High variety, H, is used only on formal and public occasions, while the Low variety, L, is used under normal, everyday circumstances.

Before formal instruction, some children may learn H, but many have little or no exposure to it. Therefore, the two varieties are not considered as having the same degree of prestige. As an illustration, this diglossic situation may also be found in Algeria, where both MSA and colloquial Arabic are used. Ferguson believes that 'diglossia' exists when the speech community is characterized by the following situations:

- (a) existence of primary dialects (Low variety, L);
- (b) existence of a secondary variety superposed to dialects (High variety, H);
- (c) stable coexistence of L and H;
- (d) H is a cognate language of L but it is structurally distant from the latter;
- (e) H vehicles a prestigious literary tradition;
- (f) H is highly codified and standardised;
- (g) H is learnt at school through formal education;
- (h) H is used in almost all (i) written situations (ii) formal spoken situations;
- (i) H is never used by any sector of the community for ordinary conversation.

Ferguson's original version of diglossia has been criticized and discussed extensively by Ferguson himself who has recognized some weaknesses in his article titled 'Diglossia Revisited' (1991) and published in *The Southwest Journal of Linguistics*. This study is based on the revisited version of diglossia. Indeed, the emergence of a new variety of Arabic -which is believed to exist between MSA and the vernacular- known as 'the middle language' (Al-Batal, 2006), or 'Educated Spoken Arabic (ESA), seems to be the predominant variety used in semi-formal situations especially by educated people.

2. Diglossia in Arabic

One of the most important characteristics of Arabic diglossia which is directly implicated for the acquisition of literacy skills is the establishment of rigid and complementary functional separation of

two linguistic codes: the written and the spoken (Ferguson, 1959). The standardization of the Arabic language, which started in the 8th and 9th centuries AD has given birth to a set of norms that the early grammarians called *fusha* (Maamouri, 1998). '*al-fusha*' represents the high variety and is also called, *Modern Standard Arabic* (MSA) or Literary Arabic, a modern descendant of classical Arabic (the language of the Qur'an), which is used in education, administration, literature, and in formal oral discourse. This variety that all Arab countries share alternates with *al ammiya*, also referred to as the low variety used for daily conversations and matters.

There is a general agreement amongst most, if not all Arabs, that the vernacular should not be adopted as, an official language by any Arab country, as this would entail 'undesirable' results. The study conducted by Zughoul (1980) is particularly relevant to this idea:

- MSA would eventually disappear to be replaced by the local vernaculars, in the same fashion as Latin died with the advent of Romance languages, so the 'unifying force' guaranteed by the lingua franca would no longer exist;
- This scenario runs counter the principles of Islam (which exalts Arabic as the 'perfect' language) because it would lead to the eventual 'unintelligibility of the Qur'an and the vanishing of 'Arab traditions and culture', a fact which could be then exploited by 'Western colonialists' to dominate the Arab peoples;
- The local idioms are not sophisticated enough to provide adequate means of communication.

The first two points mentioned above are much more related to religious and ideological grounds, whereas the latter reveals that the regional dialects have never enjoyed a regular written form.

Another variety of Arabic has emerged from the coalescence between CA and colloquial Arabic. Mahmoud (1986, p. 239) points out that "the emergence of a new, intermediate form of Arabic called Educated Spoken Arabic is commonly cited as evidence that the diglossic situation is undergoing a dramatic change". Educated Spoken Arabic (ESA) is defined as "a supra-regional, prestige form of spoken Arabic practical as a means of communication throughout the Arabic speaking world" (Ryding, 1991, p.212). MSA, ESA and colloquial Arabic seem to create a continuum from which native speakers may choose the appropriate variety at distinct times and occasions. Badawi (1994) spoke about different levels of Arabic instead of only two forms. This is the main

reason why various scholars prefer the characterization of the Arabic linguistics as a spectrum, a continuum, or a diglossic continuum (Holes 1995; Younes, 2006).

3. Diglossia and Education

Today, a growing body of evidence that diglossia in Arabic is one of the major linguistic issues confronting the Arab world which has a great impact on the social, psychological and educational aspects of the society. Zughoul (1980) is one of the prominent scholars who considers the high rate of illiteracy in any speech community as one of the most challenging reasons behind the expansion of the linguistic distance between MSA and the vernaculars in the Arab world. Maamouri (1998, pp. 27-28) establishes four areas that engender important language interference when children try to make the transition from their mother tongue to MSA. They are as follows:

1. Important lexical differences even in commonplace everyday words and functional terms;
2. Inflections denoting gender, number and tense, most of which have disappeared from all the colloquial Arabic dialects;
3. Important varying changes in phonological structure with sounds in writing which have dropped out of everyday usage;
4. A lack of unified *Fusha* Arabic scientific vocabulary at various levels of the curriculum.

Arab children in general and Algerian pupils in particular encounter various flaws in learning MSA because it is seems like learning 'a new Language'. In addition, these pupils do not use this 'new language', MSA, in their everyday life outside the school milieu, a fact that adds to the complication of the situation.

4. Methodology

This part of the research will present the research design, the research tools and the sample population involved in this study. The findings will also be presented.

a. Research Design and research tools

The present study has been conducted at two different primary schools situated in Tlemcen, a town of the north West of Algeria., and in order to provide this study with trustworthiness, the researcher opted for the so called 'classroom observation'. One of the greatest advantages of this method is that participant observation enables the researcher to reveal factors significant for a thorough comprehension of the research problem, but that was obscure when the study was

designed. Therefore, what is determined from participant observation can aid in a perfect understanding of the phenomenon being investigated. Hence, in my investigation, the observation has included the attendance of four sequenced sessions in each primary school and has focused on exploring the variety of Arabic used by teachers and learners as two partner parties in classroom interaction, in addition to the pupils' language difficulties in classroom interaction.

In a good atmosphere, the researcher sat at the back so as not to disturb the pupils and paid attention to everything that occurred in each session taking into account the learners' degree of motivation, their interaction and their language difficulties. I also wrote down observations in a form of notes, a fact which has allowed me further to notice what has been accomplished by teachers and pupils.

b. Participants

The selection of a proper sample is fundamental to a sample survey. The sample population should also explain the group of persons under investigation. Thus, the profile of the subjects should be provided so that the reader gains knowledge about the different variables resulting from gender, age, race, geographical places, religious beliefs, educational background, etc. As the aim of this study is to investigate the effect of diglossia on education, the sample population has been selected randomly from two primary schools as a sample of the research community. It includes 36 pupils (18 pupils from each primary school) and 6 teachers (three teachers from each selected primary school). No special criteria in terms of race, sex and age range were applied.

5. Presentation of the Findings

Four sequential observation sessions were organized in each primary school. They were held in distinct grades, and the data were gathered from various classes in a direct and natural manner. Consider the following instances:

- *Example 1:* First grade pupils (Abdulhamid Bnu Badis PS- Tlemcen)

The conversation below occurred between the teacher and pupils in which she asked them to show her their homework before starting the lesson.

- Teacher: sbāh lɣi:r ja atfa:l dārtu ɣamalkum lju:m

(Good morning children, have you done your homework?)

- Pupils: naʕam

(Yes.)

- Teacher: ʔffəθhu lkajja:t... ʔasəmə ha:da:ʔlabtkum baʕ ɾəkkəʔbu ʕarf /ʕ/ meʕi ʕarf /s/

(Open your copybooks; what is that? I asked you to write the letter [ʕ] not [s].)

- Teacher: ʔija win rah ʕamaləʔk ja oussama rak kasu:l lju:m

(Oussama, where is your homework, today you are lazy.)

- Pupil: ʔhəʔbna nhawsu fi lʔabali

(We went to the mountain.)

- Teacher: manquluʕ hakaʔa nqulu ila lʔa:bati mafhu:m

(We do not say it this way, we say to the forest, is it clear?)

Teacher: lju:m ʕandna ʕarf ʔa:ʕar kəmmli na mʕa ʕarf [ʔ] wə [ʕ]

(Today, we are going to deal with another letter; we have finished with [ʔ] and [ʕ].)

-Example2: Second grade pupils (Ibn Msaib PS- Tlemcen)

Consider the following conversation between the teacher and pupils in a lesson of reading comprehension. The teacher stuck up a picture on the blackboard and asked the pupils to describe what they see in this picture. The topic discussed was 'In the shopping mall'.

- Teacher: ma:ʔa: tula:hiəu:n jusra ija ʕabbri

(What do you notice? Yousra comment!)

- Pupil1 : muna waʔadat ʕuratan lissana:fi:ri fi ʕulbatin mina lʔubni

(Mouna found Smurphs' picture in the cheese box.)

- Pupil2: muna mʕa ummiha fi lʕa:nu:ti

(Mouna is with her mother in a shop.)

- Teacher: manquluʕ lʕanut walakin əlmatʔar

(We do not say shop but the shopping mall.)

- Teacher: wa maʔa tarawna ajdan

(What do you also see?)

- Pupil3: muna maʕa ummiha taʕtari kifaʕ nqulu swalaʕ da:r billuʔa

(Mouna is with her mother, how do we say house supplies in MSA?)

- Teacher: nqululhum lawazimu lbajti awi lmanzili ma hija muʕtaqqa:t lʕali:b

(We call them 'homr supplies'. What are the milk products?)

- Pupil1: lɟajurt wɟubn wəzzabda

(Yoghurt, cheese and butter.)

- Teacher: hadou kalimat nquluhum bəddariɟa maɟi bluɟat lqism

(We use these words in AA and not in MSA.)

-*Example3:* Third grade pupils (Abdulhamid Bnu Badis PS- Tlemcen)

Consider the following conversation in which the teacher asked the pupils to remind her about the story of 'the wind and the sun'.

Teacher: manal ərwaḥi llehna wahkina lqiɟa nte? əssəmɟ wərri:h

(Manal, come here and tell us the story about the sun and the wind.)

Pupil1: əssəmɟ kanət tətəkəlləm mfa rrih wma qaddəɟ təɟləb ərrih

(The sun talked to the wind and it was unable to fight it.)

Teacher: lima:ða: (Why?)

Pupil2: li?anna ssəmɟ ɟaɟtat linnasi ɟassaɟa:nata wa rrih aɟtathum lberd

(Because the sun gave heat to people and the wind gave them cold.)

Teacher: baɟ tamtaz əɟɟams wa bima:ða: tamtaz ərrih

(What characterizes the sun and what characterizes the wind?)

Pupil3: əsemɟ hija lhudu? wərrih lquwa

(The sun symbolizes silence and the wind is symbol of force.)

Teacher: aḥsant ja muhammed ərɟaɟ lماكنək bəssaḥ la:zəm tɟul əɟɟams wa laɟsa əssemɟ (Very good Mohammed, return to your place.)

6. Discussion

The striking result obtained from classroom observation is the teachers' speech which is a mixture of MSA and AA in the whole examples we provided. This in fact, confirms the teachers' claims concerning their teaching strategy which is based on the middle variety whose major aim is to facilitate comprehension.

Pupils from various grades had spent strenuous efforts to communicate in MSA accurately, but most of them showed a kind of frustration and feeling of linguistic insecurity when answering

their teachers. This is mainly due to their weak exposure towards the variety which is supposed to be used as the medium of instruction, that is, MSA, in addition to their inability to find the correct words and expressions in order to fill their lexical gaps.

When the pupils were asked to construct accurate sentences from the list of words provided to them, there seemed to be a misunderstanding of these particular words, sometimes pupils used other words, a fact which changes the whole meaning of the sentences and this is considered as a handicap in the learning process. Moreover, when the pupils were asked to remind the teacher about the story of 'the sun and the wind', it was quite difficult for them to summarize the whole story using exclusively MSA. Some phonological mistakes have also been noticed, indeed, when the pupil, in example 3, said /əssəmf/ instead of /əʃʃams/, the teacher corrected the mistake which has also been made by the teacher himself. This is mainly due to the teacher's use of the dialect inside the classroom.

The sociolinguistic phenomenon of diglossia is, therefore, highly noticeable in the whole classes. There seems to be confusion about what constitutes Standard Arabic and what does not. Furthermore, as affirmed in the results, the linguistic distance between the vernacular and MSA affects principally vocabulary and phonology. These educational problems are directly connected with the diglossic nature of the Arabic language.

7. Conclusions and recommendations

The diglossic nature of today's Arabic seems to be an inevitable issue as it stymies the academic progress. In truth, the linguistic duality problem that diglossia presents, is a definite bothersome aspect having a direct impact on the young learners' language achievement. There are many determinants which make this sociolinguistic phenomenon highly problematic such as the linguistic context in which pupils live whether at home since children do not grow up speaking MSA, or in school which is almost perceived as a 'new world', for children have to contend with an 'unfamiliar' language. Besides, teachers explain the lessons using the vernacular despite their awareness of MSA as the sole and unique variety implemented as a medium of instruction. It is true that the new variety, ESA, has emerged (Mahmoud, 1986).

Thus, on the basis of our findings in the present study, it will be beneficial if all the teachers give up using the vernacular when presenting their lessons and place more emphasis on the standard

variety, MSA, as a medium of instruction. Increasing positive pupils' attitudes towards MSA and constantly encouraging them to be much closer to this variety in classroom interaction is also highly recommended. Furthermore, parents' awareness about the drawbacks of limiting their children's exposure to MSA during early childhood should be raised. Finally, another piece of research could be to see the extent to which the results and conclusions of the present paper can be generalised to other teachers and pupils in other regions of the country.

References

- Al-Batal, M. & Belnap, R. K. (2006). The Teaching and Learning of Arabic in the United States: Realities, needs, and future directions. In Kassem. M. Wahba, Zeinab.
- Ferguson, C. (1959) Diglossia. In *Word* 15, pp.325-40.
- Ferguson, C.A. (1972). Diglossia, in Gigliolo (Ed.), *Language and social context. Selected readings*, Harmondsworth, pp. 232-251.
- Ferguson, C. (1991). Diglossia Revisited. *Southwest Journal of Linguistics*. 10 (1), pp. 214- 234.
- Holes, C. (1995). *Modern Arabic: structures, functions and varieties*, London, Longman.
- Maamouri, M. (1998). *Language Education and Human Development: Arabic Diglossia and its Impact on the Quality of Education in the Arab Region*, International Literacy Institute ILL.
- Mahmoud, Y. (1986). "Arabic after Diglossia". Ferguson, C, Fishman, J.A. *Fergusonian Impact: In Honor of Charles A. Ferguson*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Marçais W. (1930), « La diglossie arabe », *L'Enseignement Public*, 97, p. 401- 409.
- Ryding, K.C. (1991). Proficiency despite diglossia: A new approach for Arabic. *The Modern Language Journal*, 75(2), p.212-218. doi:10.1111/j.1540-4781.1991.tb05352.x.
- Younes, M., (2006). Integrating the Colloquial with Fusha in the Arabic-as-a-Foreign language Classroom. In Wahba, K. et al. (eds) *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Zughoul, M.R. (1980). Diglossia in Arabic: Investigating Solutions. *Anthropological Linguistics*, Vol. N° 5.