مفهوم "الإحسان" في التّراث العربيّ والإسلاميّ مسلكًا لنزع الاستعمار

عليّ مواسي وجاد قعدان[1]

الملخّص

ما الإحسان؟ وهل يمكن أن نُحسِن في خضمّ القهر[2] الاستعماريّ أو الاستبداديّ؟ هذه الدّراسة تستكشف مفهوم الإحسان في التّراث العربيّ الإسلاميّ، وتناقش إمكانيّة البناء عليه في إنشاء توجّه عقائديّ وفكريّ وأخلاقيّ له أن يشتغل في مقاومة القهر الاستعماريّ أو الاستبداديّ، وهو نقاش لم يُخَض من قبل في هذا الباب. تعتمد الدّراسة منهجًا تتبّعيًّا زمنيًّا أفقيًّا وعموديًّا[3]، بالإضافة إلى منهج تحليليّ لتحوّلات مفهوم الإحسان عبر عيّنة مِن المصادر الّتي تمثّل منظومة إنتاج المعرفة العربيّة الإسلاميّة. فاستقصت الدّراسة المحاور الدلاليّة المركزيّة للمصطلح، ومحيطه في الحقل الدّلاليّ الّذي يشمل مفاهيم مثل الحقّ، والتّوحيد، والإخلاص، والتّضحية، والفرقان، والمراقبة، وغير ذلك. واتّضح أنّ الإحسان ليس فضيلة أخلاقيّة فحسب، بل حالة مِن الفهم والتّبصّر والعيش

---

[1] عليّ مواسي: طالب دكتوراه- جامعة تل أبيب، د. جاد قعدان، طالب ما بعد الدكتوراه- جامعة سنانفورد. أسهم المؤلفان في هذا المقال بالتّساوي، فلا يعكس ترتيب الأسماء تفاوتًا في الإسهام.

[2] وفق فريري، المقهورون هم الطّبقات المهمّشة، مثل العمّال، الفلّاحين، أو الفقراء، الّذين يُحرمون من السّلطة والموارد بسبب أنظمة رأسماليّة أو طبقيّة تقوم بعمليّة نزع الأنسنة (dehumanization) الّتي يخضع لها المقهورون. ووفق فرانز فانون، المقهورون هم السّكّان الأصليّون أو الشّعوب المستعمرة الّتي تتعرّض للعنصريّة، والاستغلال الاقتصاديّ، والاغتراب الثّقافيّ تحت الاستعمار. انظر:

Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, 1970), 43-46; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1961), 35-42

[3] لسنا نعتمد التّقسيم الزّمنيّ الخطّيّ مِن الأقدم إلى الأحدث كما يشيع في الخطابات المعرفيّة المختلفة وأدوات إنتاجها وإتاحتها؛ إذ نرى أنّ كلّ "قديم/ ماضٍ" له أن يحضر في كلّ "معاصر/ حاضر"، وأنّ كلّ "معاصر/ حاضر" مؤثّر ومحدّد لما هو "قديم/ ماضٍ". إذ لا يمكن قراءة "القديم/ الماضي" بتجرّد تامّ مِن "المعاصر/ الحاضر"؛ فالمعرفة البشريّة في علاقتها مع الزّمن تشبه تلًّا أثريًّا (أركيولوجيًّا)، تتشكّل مِن طبقات، ويمكن لهذه الطّبقات أن تتداخل موادّها وتختلط لأسباب مختلفة.

الوجوديّ التّحرّريّ، تمنح للمستعمَر أو المستبَدّ به وكالته وكرامته في مواجهة العدميّة والتَّشْييء النّاتجيْن عن العنف الاستعماريّ والاستبداديّ.

باستخدام منهج التّرميز الموضوعيّ، ناقشت الدّراسة ثلاثة محاور دلاليّة: أوّلًا، الكرونوتوب الإحسانيّ الّذي يشكّل الزّمن ويعمل على تحويله باستمرار، محرّرًا المستعمَر أو المستبَدّ به مِن الزّمن السّلطويّ المجمّد الّذي يجعله معلّقًا على الانتظار وما يولّده مِن شعور بالعجز. ثانيًا، إحالة البشريّ نفسه إلى فاعليّة وجوديّة توالديّة لا نهائيّة غير خاضعة لإرادة المستعمِر، هي في حالة النّصّ القداسيّ ممثّلة بفاعليّة الخالق/ المعبود/ الموجِد (الله)؛ إذ تتيح هذه الإحالة إمكانيّة نشوء وعي يرفض الاستعمار والاستبداد، معزّزًا فاعليّة الإنسان عبر الإخلاص[4]. ثالثًا، المشاهدة الإحسانيّة الّتي تحوّل المراقبة مِن أداة قهر استعماريّة أو استبداديّة إلى يقظة روحيّة تربط الفرد بالوجود المُطْلَق، متجاوزة "عين السّلطة" القمعيّة. إثر مناقشة هذه المحاور نرسم صورة الفرد المُحْسِن وكيفيّة إحسانه عن طريق إتقانه لأفعاله وأعماله الّتي لا تنفصل عن قيم مثل العدل والحقّ المستقاة أيضًا مِن منظومة المعرفة العربيّة الإسلاميّة، ونجدها حاضرة أيضًا في خطاب الحقوق والحرّيّات المعاصر، وهي قيم لا بُدّ مِن توفّرها في الأنظمة الاجتماعيّة والسّياسيّة حتّى لا تكون قيمًا مارقة[5]. وخلص البحث إلى تبنّي المنهجيّة المُستدعِية للمفاهيم التّراثيّة المركزيّة في ثقافة المُستَعمَر وإعادة تعريفها بهدف توطينها في الزّمن الحاليّ، فتجسّدت في مفهوم الإحسان في هذه الدّراسة.

---

[4] يفصّل السّجستاني معنى المخْلِص بأنّه من "يقصد بنيّته وفعله إلى خالقه، ولا يجعل ذلك لعرض الدّنيا ولا لتحسين عند مخلوق". أبو بكر محمّد بن عزيز السّجستانيّ. **غريب القرآن (المسمى: بنزهة القلوب)**، ط. 1، تحقيق: محمّد أديب عبد الواحد جمران (دمشق: دار قتيبة، 1416هـ/1995م)، 433.

[5] نستقي هذا الاستخدام مِن المفكّر واللّسانيّ نعوم تشومسكي، كما يرد في كتابه **الدّولة المارقة: القوّة والإرهاب العالميّ** (**Rogue State**) الّذي يصف به تلك الدّول المعاصرة الّتي تخرق القانون الدّوليّ بانتظام، وترفض الالتزام بقرارات الهيئات الدّوليّة مثل "الأمم المتّحدة"، وتشنّ حروبًا دون تفويض دوليّ، وتستخدم العنف خارج حدودها مِن أجل تحقيق مصالحها، وتُفلت مِن العقاب بسبب هيمنتها العالميّة، وغير ذلك مِن سمات، وهو يرى الولايات المتّحدة أكبر دولة مارقة، نظرًا لاجتماع كلّ تلك السّمات فيها. انظر: Noam Chomsky, *Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower* (Cambridge, MA: South End Press, 2000), 3–6.

كلمات مفتاحيّة: الإحسان، القهر، الاستعمار، الخطاب الكولونياليّ، التّحليل المفهوميّ، المنهج التّأثيليّ، التّطوّر الدّلاليّ، التّرميز الموضوعيّ.

مقدّمة

انطلاقًا مِن الحالة الفلسطينيّة المعاصرة، حيث الصّراع مستمرّ منذ ما يزيد على مئة عام بين الجماعة العربيّة الأصلانيّة مِن جهة والاستعمار وحلفائه الإقليميّين والعالَميّين مِن جهة ثانية، يمكن الادّعاء أنّ أنساق الخطاب والمعجم المفاهيميّ المتداوَل (اللّسان) متأثّرة مِن هذا السّياق. وفق أدبيّات نقد الاستعمار ودراسته، قد يكون هذا اللّسان متشرّبًا أنماط الهيمنة الاستعماريّة ذاتها -مثلما يدّعي أنطونيو غرامشي[6] وأودري لورد[7] وغيرهما- ما يتطلّب فحصَ المستعمَرين ونقدَهم ذاتيًّا باستمرار لخطابهم ولمعجمهم الاصطلاحيّ. وإلى جانب هذا النّقد يتطلّب الأمر أيضًا عمليّة بناء أو إعادة تشكيل وغَزْل لمصطلحات مناهضة للهيمنة الاستعماريّة[8].

---

[6] انظر: Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), 349.

[7] انظر: Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Berkeley, CA: Crossing Press, 2007), 110–111.

[8] ثمّة تعدّديّة كبيرة في طرق التّعريف والمَفْهَمَة نحو وضع المصطلحات، وهو مبحث في فلسفة اللّغة؛ فبعض العلماء والباحثين مثل أرسطو إلى كانط وغيرهما يدّعون أنّ المفاهيم (concepts) بِنًى وأدوات وظيفيّة تخدم التّواصل في بيئة معيّنة، ولا علاقة لها بالسّياقات اللغويّة، والبيئيّة، والتّاريخيّة لممارسة عمليّة المَفْهَمَة وإنشاء المصطلحات. مقابل ذلك، يرفض فلاسفة مثل عبد الله العرويّ وعادي أوفير هذا التّوجّه ويَعُدّونه إخفاقًا في فهم ماهيّة المفهوم. ويقترح أوفير تأويلًا مختلفًا لظاهرة المصطلحات بوصفها ممارسات لعب لغويّة، تظهر بالأساس عندما نطلب تحديد المصطلح وتوضيحه بشكل حواريّ ومباشر. ينتج عن هذا التّوجّه أخذ المفاهيم على أنّها غير قائمة بحدّ ذاتها في الطّبيعة أو في الوجود أو في الوعي البشريّ، بل هي تُخْلَق لدى محاولة تعريفها، بل أبعد مِن ذلك، فإنّ تعريف المفهوم قد يختلف وَفْق السّياق والجمهور لهذا الفعل الخطابيّ أو الحواريّ.

تحديدًا، منذ بداية الحرب في غزّة، أي منذ السابع مِن تشرين الأوّل/ أكتوبر 2023، يرى المراقبون استنادًا إلى تقارير أمميّة أنّ العالم يشهد على أكبر مأساة مصوّرة في التّاريخ. وأدّى تراكم هذه المشاهد في عيون أرواح النّاس إلى ما يمكن وصفه بتقليص مساحة التّسامح والإيجابيّة لديهم، ويتجلّى ذلك أيضًا بأسئلة عدميّة مثل فُقدان المَعنى واليأس في وجه كُلّ هذا الظُّلم. ومن هُنا، نبعت الحاجة إلى البحث عن مُمارسة فلسفيّة قادرة على إعادة ربط وإنشاء العلاقة مع المعنى، ما أسفر عن تأمُّل مفهوم الإحسان. لحقت هذا التّأمّل خطوتان بحثيّتان؛ الأولى تقصّي أصول اللّفظ والمعاني المُعجميّة للمفهوم، والثّانية ربطه بالواقع الفلسطينيّ المُعاصِر بوصفه مفهومًا يقي الفرد في الواقع الاستعماريّ المُتّسم بالطُّغيان من الوقوع في دائرة العدميّة واليأس، واتّباعه بوصلةً نازعة للاستعمار.

لذا، فإنّ هذا البحث يسعى إلى تحرّي مفهوم الإحسان وتعريفه بمنهجيّة مُتّسقة مع التّوجّه القائل بأنّ المفاهيم بنت العمليّة الحواريّة والخطابيّة اللّغويّة، وهي سائلة قابلة لإعادة التّعريف كلّما خضعت لمَبحَث التّعريف. بالإضافة إلى ذلك، تبنّينا توجّه العرويّ القائل بأنّ القطيعة مع التّراث قد تُولّد حالة من ابتعاد المصطلح عن المفهوم، ممّا يولّد بيئة مِن اللّامعنى[9]. مِن هنا، نتوجّه إلى بحث مفهوم الإحسان بنظرة تأريخيّة تتتبّع المفهوم وتطوّره

كذلك، يؤسّس عبد الله العرويّ رؤيته للمفاهيم والمصطلحات بناءً على منهج قراءة تاريخيّة، فيرفض التّعامل معها بصفتها كيانات مجرّدة أو ثابتة، ويحلّلها بصفتها نتاجًا لسياقات تاريخيّة واجتماعيّة متغيّرة. فهو يرى أنّ الفهم الحقيقيّ لأيّ مصطلح، كـ"الدّيمقراطيّة" أو "الإصلاح"، "الحرّيّة" أو "العقل"، يقتضي تتبّع تحوّلاته في الزّمن، وكشف العلاقة بين دلالاته و"الدّيناميكيّات" الفكريّة والسّياسيّة الّتي شكّلته. على سبيل المثال، في كتابه **مفهوم الإيديولوجيا** (1980)، يحذّر مِن اختزال المصطلحات إلى تعريفات لغويّة جامدة، ويُظهر كيف أنّ دلالة "الإيديولوجيا" تطوّرت مِن كارل ماركس إلى أنطونيو غرامشي، وكيف يُساء استخدامها في كثير مِن جوانب الخطاب العربيّ المعاصر بسبب القطيعة مع تاريخ وسياق استخدام المصطلح في المنظومة المعرفيّة المولّدة للمصطلح، الأوروبّيّة في هذه الحالة. راجع: عادي أوفير، "مفهوم". **مجلّة مفتاح**، 4 (2011): 86–99، منشور في **موقع مفتاح** https://mafteakh.org/؛ عبد الله العرويّ، **مفهوم الإيديولوجيا** (بيروت: دار التّنوير، 1980)، 34–50.

[9] انظر: العرويّ، **مفهوم الإيديولوجيا**، 34–50.

عبر العصور العربيّة الإسلاميّة المختلفة، وتقصّي أهمّ المركّبات الدّلاليّة و"الثّيمات" فيه، لرصد علاقته النظريّة بما يُسَمّى بـ"منطق الهيمنة والاستعمار".

تطرح هذه الدّراسة السؤال: هل يمكن أن يكون المنطق الإحسانيّ وَفْق التّراث العربيّ الإسلاميّ منطقًا مناهضًا للاستعمار؟

تحدّثت أدبيّات ما بعد الكولونياليّة عن استعمار العقول عن طريق سيطرة الهيمنة على الخطاب وإنتاج المعرفة[10]. وطرحت هذه الأدبيّات مسارات متعدّدة لنزع الاستعمار، أبرزها تحرير الذّهن والخيال من هيمنة البُنى الكولونياليّة وإعادة إنتاج اللّغة والخطاب[11]. ولكن يبقى السّؤال أيّ لُغة وأيّ خطاب يُريد المُستَعمَرون اعتيادَه وتبنّيَه؟ بعض القراءات تقترح إعادة بناء مفاهيم من التّراث الفكريّ والثّقافيّ للمستعمَرين بوصفها مسلكًا عمليًّا لنزع الاستعمار المعاصر[12]. بهذا السّياق، هناك حوار فكريّ في الأدبيّات العربيّة والإسلاميّة

---

[10] راجع مثلًا: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004), 148-169; Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: James Currey, 1986), 4-17.

[11] انظر: Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), pp. 45-47, 279-282; Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001), 14-17, 102-104, 239-241.

[12] بعمليّة وُصِفت بنزع التّغريب (Dewesternization) ونزع الكولونياليّة. انظر: Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 44-49, 54-56; Nelson Maldonado-Torres, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept," *Cultural Studies* 21, nos. 2–3 (2007): 243–247, 252–253.

المُعاصرة حول إمكانيّة استدعاء مفاهيم تراثيّة وإعادة تفعيلها ضمن أفق معرفيّ وممارساتي يُقاوم الاستعمار المستمرّ في الوعي واللّغة والزّمن[13].

من هنا، لتحليل العلاقة بين الإحسان ونزع الاستعمار، تسعى هذه الدّراسة إلى ربط مفهوم الإحسان بتعريفه، وذلك بوصفه تجسيدًا للعدل والحقّ في السّياق العربيّ الإسلاميّ، ثمّ استكشاف دلالاته في مواجهة العقليّات الاستعماريّة. سيكون التّركيز على ثلاثة محاور دلاليّة أساسيّة للإحسان: أوّلًا، "الكرونوتوب"[14] الإحسانيّ، الّذي يعكس البعد الزمانيّ والمكانيّ للوعي الإحسانيّ؛ ثانيًا، العبوديّة لله دون غيره كتجسيد للتّوحيد، مقابل الخضوع والعبوديّة للمستعمِر؛ وثالثًا، المشاهدة في تعريف الإحسان، مقارنةً بمراقبة الدولة الاستعماريّة. عبر هذه المحاور، نناقش كيف يكون الفرد المحسِن متقِنًا لعمله اليوميّ رابطًا إيّاه بالعدل وبالتّحرّر، ممّا يجعل الإحسان أداة مقاومة روحيّة وأخلاقيّة لاستعادة الكرامة والحقّ في سياق حياة المستضعَفين والمستعمَرين.

---

[13] راجع: Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: vol. I: Religion, Ideology, and Development* (Cairo: Dar al-Fikr, 1980); 105–106; Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), 82-110.

[14] "الكرونوتوب" (Chronotope) عند ميخائيل باختين، من "كرونوس" (الزّمان) و"طوبوس" (المكان)، يشير إلى العلاقة المتداخلة بين الزّمان والمكان في تشكيل البنية السّرديّة وتمثيل الواقع، فتُفهم الأحداث والشّخصيات عبر كرونوتوب خاصّ بكل سرديّة. انظر: Mikhail M. Bakhtin, "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics", in *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 84–85

المنهج

ثمّة مرحلتان منهجيّتان اتُّبِعَتا للإجابة عن سؤال البحث: الأولى تحرّي مفهوم الإحسان وَفْقَ خطّ زمنيّ تتابعيّ مِن الأقدم إلى الأحدث في التّراث العربيّ الإسلاميّ، والثّانية تحليل العلاقة بين أهمّ المحاور الدّلاليّة للمفهوم وبين أدبيّات الهيمنة والاستعمار الكلاسيكيّة. في المرحلة الأولى، يعتمد البحث في مقاربته لمفهوم الإحسان على منهج تحليليّ-تأويليّ ذي طابع تاريخيّ وتأثيليّ، بافتراض أنّ الإحسان ليس مفهومًا ناجزًا، بل مسارًا لغويًّا وفكريًّا واجتماعيًّا، يخضع إلى إعادة بناء وتأويل دائمين. ويستهدف البحث تتبّع هذا المسار عبر عصور وفضاءات عربيّة إسلاميّة مختلفة، بدءًا مِن المشارف الإسلاميّة قبل القرآن الكريم، مرورًا بفترة نزوله، ووصولًا إلى متون لسانيّة، وفلسفيّة، وتصوّفيّة، وفقهيّة.

لتحرّي المصطلح في مصادره الأصليّة، كان الاعتماد على نصوص مِن حقول معرفيّة متداخلة تشمل متونًا عربيّة قبل الإسلام (شعر وخطب وأمثال...)، القرآن الكريم، الحديث، كتب اللّغة والمعاجم، التّفاسير، الفقه، التّصوّف. جرى اختيار العيّنة وفق أهمّ المعاجم والقواميس العربيّة وكُتب علوم القرآن التي تُعنى بالألفاظ ومعانيها. شملت العيّنة 48 مصدرًا يمتدّ زمنيًّا من القرن الهجريّ الثّاني إلى يومنا هذا (يُمكن مُعاينة قائمة المصادر في الجدول 1). ينطلق العمل مِن الفرضيّة القائلة إنّ مفهوم "الإحسان" لا يمكن فهمه بمعزل عن اشتقاقاته اللّغويّة (مثل حَسُنَ، محسِن، حَسَن، استحسان...) وسياقات ظهوره النحويّة والبلاغيّة والدّلاليّة والثّقافيّة الأعمّ.

جدول 1: العيّنة البحثيّة (المصادر)

المرجع	اسم الكاتب	تاريخ الوفاة هـ	تاريخ الوفاة م
الوجوه والنّظائر	مقاتل بن سليمان البلخيّ	150	767
العين في اللّغة	الخليل بن أحمد الفراهيديّ	170	778
مجاز القرآن	معمر بن المثنّى أبو عبيدة	209	824

المرجع	اسم الكاتب	تاريخ الوفاة هـ	تاريخ الوفاة م
جامع البيان عن تأويل آي القرآن	أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ	310	923
غريب القرآن	أبو بكر محمّد بن عزيز السّجستانيّ	316	928
جمهرة اللّغة	أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزديّ	321	933
تهذيب اللّغة	أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهريّ	370	981
المحيط في اللّغة	إسماعيل بن عبّاد بن العبّاس الطّالقانيّ	385	996
الخصائص	أبو الفتح عثمان بن جنّيّ الموصليّ	392	1002
الصّحاح في اللّغة	أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ الفارابيّ	393	1003
الوجوه والنّظائر	أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكريّ	395	1004
مقاييس اللّغة	أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا الرازي	395	1004
الفروق اللغويّة	أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكريّ	395	1005
المغني: التّكليف	عبد الجبّار بن أحمد الهمذانيّ الأسدآباديّ	415	1025
الأصول الخمسة	عبد الجبّار بن أحمد الهمذانيّ الأسدآباديّ	415	1025
الرّسالة القشيريّة	عبد الكريم بن هوازن القشيريّ	465	1072
منازل السّائرين	أبو إسماعيل عبد الله بن محمّد الهرويّ الأنصاريّ	481	1088
معجم مفردات ألفاظ القرآن	أبو القاسم الحسين بن محمّد (الرّاغب الأصفهانيّ)	502	1108
إحياء علوم الدّين للغزاليّ	أبو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ الطّوسيّ	505	1111
أساس البلاغة	أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزّمخشريّ	538	1143

المرجع	اسم الكاتب	تاريخ الوفاة هـ	تاريخ الوفاة م
الوجوه والنظائر	عبد الرّحمن بن علي بن محمّد بن الجوزيّ	597	1201
العباب الزّاخر	رضيّ الدّين الحسن بن محمّد الصغانيّ	650	1252
فصوص الحكم	محيي الدّين محمّد بن علي بن عربيّ الحاتميّ الطائيّ	638	1240
الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله محمّد بن أحمد القرطبيّ	671	1273
رياض الصّالحين للنّوويّ	يحيى بن شرف النّوويّ	676	1278
لسان العرب	محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ	711	1311
مدارج السّالكين	شمس الدين محمّد بن أبي بكر بن أيّوب ابن قيّم الجوزيّة	751	1350
تفسير القرآن العظيم	أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ	774	1373
جامع الأسرار	سيّد حيدر بن علي بن حيدر الآمليّ	787	1385
جامع العلوم والحكم	زين الدّين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبليّ	795	1392
القاموس المحيط	مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآباديّ	817	1415
فتح الباري	أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ	852	1460
تاج العروس	محمد مرتضى الزّبيديّ الحسينيّ	1205	1791
تفسير مفردات القرآن الكريم	سميح عاطف الزّين	معاصر	معاصر
المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم	نبيل عبد السّلام هارون	معاصر	معاصر

المرجع	اسم الكاتب	تاريخ الوفاة هـ	تاريخ الوفاة م
معجم ألفاظ القرآن الكريم	مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة	معاصر	معاصر
التّحقيق في كلمات القرآن الكريم	عبد الله جوادي الآمليّ	معاصر	معاصر
الموسوعة الإسلاميّة العامّة	المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة	معاصر	معاصر
معجم الدّوحة التّاريخيّ	المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات	معاصر	معاصر
المعجم المفهرس الشّامل لألفاظ القرآن الكريم بالرّسم العثمانيّ	عبد الله جلغوم	معاصر	معاصر
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم	محمّد فؤاد عبد الباقي	معاصر	معاصر
سؤال الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة	المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات	معاصر	معاصر
تحقيق ألفاظ القرآن	حسن مصطفويّ	معاصر	معاصر

بعد تقصّي مصطلح الإحسان وطبيعة حضوره في عيّنة المصادر التّمثيليّة لمنظومة الإنتاج المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ، وبتحرّي التّطوّر الزّمنيّ للمصطلح، استُخدمت منهجيّة التّرميز الموضوعيّ لتحديد "الثّيمات" والمحاور الدّلاليّة المركزيّة للمفهوم، الّتي نوقشت في المرحلة

الثانية مِن العمل. وقد حُلّل عبرها الخطاب "الكولونياليّ"[15] وكذلك الاستبداديّ، نحو الإجابة عن سؤال مركزيّ: كيف يمكن أن يشتغل الإحسان في سياقات استعماريّة واستبداديّة؟

اشتقاق لفظ الإحسان وتطوّره في المعاجم

الاشتقاقات الأساسيّة الّتي استُخْدِمَت بشيوع واطّراد في عيّنة المصادر هي: الإحسان، والتّحسين، والمُحْسِن، والحُسْنى، والحَسَنات (ضدّ السيّئات)[16]. وقد جاء في المعجم الأوّل الّذي يُعنى باللّغة العربيّة وألفاظها، **كتاب العين** للفراهيديّ، أنّ "المحاسن مِن الأعمال ضدّ المساوئ... والحُسنى أي الجنّة وهي ضدّ السَّوْءى"[17]. وهذا التّعريف الأوّليّ قد يرمز إلى ثلاثة محاور مختلفة للاشتقاقات مِن جذر "حسن"، وهي الإحسان مصدرًا، والحُسنى حالًا مطلقة، والحَسَنة وصفًا عينيًّا.

يمكن لتتبّع الاشتقاقات المحيطة بجذر معيّن أن يعمّق فهم وظيفته الدّلاليّة ضمن الحقل اللّغويّ العامّ، وذلك بناءً على نظريّة ابن جنّيّ في كتاب **الخصائص**، القائلة إنّ القرب الصوتيّ بين الألفاظ تلحقه علاقة في المعنى، وهو ما أشار إليه بعبارة "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" أو "إمساس الألفاظ أشباه المعاني" (ما يُعْرَف حديثًا بـ Onomatopoeia)[18]. مِن اللّافت أنّ الجذر "حَسُن" الّذي يُسْتَعْمَل للدّلالة على الجمال والنّعمة محاط بجذور ذات شحنة دلاليّة يمكن وصفها بالسّلبيّة في كثير مِن الأحيان، مثل: "حَسَف" (رديء التّمر)، "حَسَر" (كشف)، "حَسَد" (الضغينة)، "حَسْم" (المنع)، "حَصْن" (الانغلاق)، و"خَشَن"

---

[15] يشير الخطاب الكولونياليّ إلى النِّظام من النّصوص والممارسات الثّقافيّة الّتي استخدمتها القوى الاستعماريّة لبناء سُلطتها وتبرير حُكمها على المُجتمعات المُستعمَرة.

[16] انظر: مجمع اللّغة العربيّة، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، 290–294.

[17] الخليل بن أحمد الفراهيديّ، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ. مج. 1 (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2003)، 318.

[18] أبو الفتح عثمان بن جنّيّ، **الخصائص**، تحقيق: محمد عليّ النّجّار. مج. 2 (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999)، 147

(الخشونة)، "حَزَن" (الضّيق)[19]. يظهر هذا التّراكم السّلبيّ المحيط بالجذر أنّه قد يضفي على "حَسَن" طبقة دلاليّة سياقيّة- لسانيّة هي الجمال الّذي يتموضع في قلب السّياق المتوتّر والسّلبيّ، وكأنّ الحُسْن في ذاته يقتضي وجود ما هو خشن، أو منعزل، أو مشوّه.

بالإضافة إلى ذلك، تُذكر الجذور القريبة من "حسن" في كتاب **العين** للفراهيديّ مع شروحات تشير إلى معاني النّقص أو ا لرّداءة أو الانفصال أو المنع[20]. ويتكرّر هذا التّوزيع الصّوتيّ-الدّلاليّ في **مقاييس اللّغة** لابن فارس الّذي يجمع الجذور بحسب الثّنائيّ الحرفيّ الأوّل، فتُعرض كلمات مثل "حَسَف"، "حَسَك"، "حَسْم"، "حَسْوَى"، وكلّها ذات معانٍ بعيدة عن الحُسن بمعناه الإيجابيّ، باستثناء "حَسَن" الّتي تُعَرَّف بشكل مستقلّ[21]. بالمُقابل، عند تأمّل الجذور الّتي تحوي الحروف "ح س ن" نفسها ولكن بترتيبٍ مُختلف، تبقى المعاني الإيجابيّة القريبة من الحُسن. مثلًا، في **تهذيب اللّغة** للأزهريّ (ت. 979م) يُربط "حَسَن" بجذور أخرى مثل: "سَحْن" (نعومة البشرة)، و"سَنَح" (الظّهور المفاجئ)، و"نَسَح" (ما تحاتّ من التّمر)[22]. هذا التّراكم الدّلاليّ -الّذي قد يبدو عشوائيًّا ظاهريًّا- يشير وَفْق القراءة الصّوتيّة-الدّلاليّة إلى أنّ دمج الحروف "ح س ن" قد يتمثّل في التّراث كحالة استثنائيّة منبثقة عن مجال دلاليّ محفوف بالنّقص أو الخشونة، ما يعزّز حضورها كقيمة لا كمجرّد صفة شكليّة[23].

---

[19] أبو الحسين أحمد بن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج. 2. ط. 3، تحقيق: عبد السّلام هارون. (بيروت: دار الفكر، 1979)، 56.

[20] انظر: الفراهيديّ، **كتاب العين**، مج. 1، 318.

[21] انظر: بن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج. 2، 56.

[22] انظر: أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، تحقيق: محمّد عوض مرعب، ج. 4 (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2001)، 182.

[23] يُذكّرنا ذلك أيضًا بأنموذج زهرة اللوتس من التّراث البوذيّ، الّتي تزدهر وتنمو وسط بيئة صعبة، وتكون تجلّيًا للجمال والنّقاء وسط الخشونة والرّداءة.

وبالعودة إلى النّظرة التّطوّريّة لدلالات المصطلحات عبر المحور الزّمنيّ، نرى أنّ مصطلح "الإحسان" تبلور مرورًا بمراحل تاريخيّة وثقافيّة ذات طابع تراكميّ. في المراحل الأولى قبل الإسلام، دلّ اللّفظ على قيم مثل الامتنان والكمال الأخلاقيّ[24]، ثم تحوّل مع القرآن إلى مفهوم مزدوج يجمع بين الإتقان في العبادة والإنعام والكرم والإيثار في العلاقة على الغير[25].

تُظهر مضامين بعض الآيات القرآنيّة تطوّرًا في بعض المفاهيم المتعلّقة بالإحسان، إذ يبدو وجود تراتبيّة واضحة بين الإسلام والإيمان والإحسان؛ فيتبوّأ الإحسان المرتبة العليا كتتويج للإيمان والتّقوى. وتتجلّى هذه التّراتبيّة في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلى الَّذينَ آمَنوا وَعَمِلوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِموا إِذا ما اتَّقَوْا وَآمَنوا وَعَمِلوا الصّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنينَ﴾[26]. يشير القرطبيّ إلى أنّ القول "ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنوا" يدلّ على تفوق المتّقي المحسن على المتّقي المؤمن الّذي عمل الصّالحات، لأنّ الإحسان يضيف أجرًا خاصًّا يتمثّل في محبّة الله. كذلك، يؤكّد نصّ الحديث المعروف بـ "حديث جبريل"، الّذي عرّف فيه النّبيّ -صلى الله عليه وسلم- الإحسان بأنّه "أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك"[27]، أنّ الإحسان يمثّل ذروة الوعي الرّوحيّ والقرب من الله، متجاوزًا الانضباط الظّاهريّ للمسلم والمؤمن إلى حالة المشاهدة والإخلاص الباطنيّ.

---

[24] انظر: **معجم الدّوحة التّاريخي للّغة العربيّة** (الدّوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، 2023). مادّة "حسن"

[25] انظر: الفراهيديّ، **كتاب العين**، مج. 1، 318.؛ الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، ج. 4، 182.

[26] (المائدة: 93).

[27] محمّد بن إسماعيل البخاريّ، **صحيح البخاريّ**، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم 50 (ترقيم فتح الباري) (بيروت: دار طوق النّجاة، 1422هـ)، ج. 1، 19–20.

في هذه المرحلة التّأسيسية، بدأت شبكة مِن علماء اللّغة والفقه والتّفسير بنسج روابط بين مجموعة من المفاهيم، مثل الإحسان، والعدل، والإخلاص، والبرّ[28]. لاحقًا، توسّع مفهوم الإحسان ليأخذ أبعادًا روحيّة وفلسفيّة، خاصّة في الكتابات الصّوفيّة[29]. لم يعد الإحسان مجرّد إحسان إلى الآخر، بل بات مقامًا من مقامات المشاهدة والمراقبة الإلهيّة، وفضاءً أخلاقيًّا يتجاوز الواجب نحو التّفضّل. ويمكننا الادّعاء أنّ نَسْجَ الطّبقات الدّلاليّة المتعلّقة بمفهوم الإحسان وتعميقَها تباطأ منذ انتهاء القرنين السّابع والثّامن للهجرة (الرّابع عشر والخامس عشر الميلاديّة)، بعد إسهامات زاخرة قبلها. ويمكن رصد هذا بوجود تعريفات مطابقة لما في **لسان العرب**[30] أو في **تاج العروس**[31] وفي المعاجم والموسوعات الإسلاميّة المعاصرة، يمكن تلخيصها على أنّها تُعرّف الإحسان بوصفه عبادة وإتقانًا للعمل، وكذلك تربطه بقضايا الحكمة، والعدالة، والجمال، ما يرسّخ الإحسان كمفهوم حيّ وشامل[32].

بهذا، يتبيّن أنّ مفهوم الإحسان تطوّر مِن دلالة حسّيّة وجماليّة بدئيّة إلى مفهوم مركزيّ في المنظومة الأخلاقيّة العربيّة الإسلاميّة، ثمّ تفرّع في طبقات متعدّدة تشمل الأداء الشّعائريّ، والمعاملة الاجتماعيّة، والرّؤية الكونيّة لله والعالم. لم يُلْغِ تراكمُ الدّلالات عبر الزّمن المعانيَ السّابقة، بل احتواها ضمن بناء تصاعديّ تتداخل فيه المعاني التّراثيّة

---

[28] انظر: مقاتل بن سليمان البلخيّ، **الوجوه والنّظائر في القرآن العظيم**، تحقيق: حاتم صالح الضامن (دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2006)، 37-35.

[29] انظر: الرّاغب الأصفهانيّ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي (بيروت: دار المعرفة، 2005)، 117.

[30] انظر: محمّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**. ج. 3 (بيروت: دار صادر، 1997)، 177.

[31] انظر: مادة "الحُسْن" في: تاج الدّين أحمد بن عليّ الزّبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد القادر عودة (بيروت: دار صادر، 1998)، ج. 34، 418.

[32] نبيل عبد السّلام هارون، **المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، 2008)، 46؛ المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، **الموسوعة الإسلاميّة العامّة**، إشراف: محمّد حمدي زقزوق (القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002)، 58

والتّجديد. ومِن هنا، طرحنا السؤالين حول اشتباك هذه المحاور الدّلاليّة مع الخطاب الكولونياليّ، وتحديدًا، العقليّات الّتي تحكُم المُستَعمَرين: هل يُمكن أن يُحسِن المُستعمَرون؟ وهل يُمكن أن يُبطِل الإحسان ويُبدّد عقليّة المقموعين أو "مُعذّبو الأرض"[33] على غرار "درء السّيّئة بالحسنة"[34]؟

الإحسان بوصفه ممارسة نازعة للاستعمار

في السّؤال عن عقليّة المُستَعمَرين، نبدأ باقتباس من الكاتب الفلسطينيّ باسل الأعرج:

> "لا حُبّ للمقهورين... لا زوجات... ولا أطفال... لا حضن للبكاء... لا وقت للابتسام، لماذا لا حبّ لنا؟ لأنّ علاقة القمع تحتاج باستمرار إلى تغذية نرجسيّة السّيّد (الذّكر)، إلى مزيد مِن تضخّم أناه حتّى لا يتهدّدها بروز الحسّ الإنسانيّ، بروز التّعاطف التّابع مِن التّكافؤ بين الذّاتيّة والغيريّة.
>
> تقوم في مجتمعات المقهورين علاقة ازدراء ضمنيّ لأنّهم يعكسون له عاره ومأساته ضمن منهجيّة اجتياف عمليّة التّبخيس، وأكثر مَنْ يصيبه الازدراء هي المرأة، تصبّ عليها كلّ مشاعر العار والضعف والعجز والرّضوخ"[35].

يوافق هاجس باسل الأعرج قراءة ناغوغي واثيونغو القائلة إنّ أهمَّ أداة للاستعمار السّيطرةُ على الوعي وعالَم المفاهيم الخاصّ بالمستعمَرين[36]. في الوعي "الكولونياليّ"، الصّوت والكلام والقدرة على توظيف المفاهيم والمصطلحات يمثّل تحدّيًا؛ إذ إنّ أنظمة المعرفة والسّيطرة اللّغويّة تقصي هذه الإمكانيّة عند المستعمَرين وتنزع منهم القدرة على تجسيد الثّقافة والتّمثيل الذّاتيّ (ما يُعرف بالوكالة - "agency")[37]. وَفق فرانز فانون، الواقع "الكولونياليّ"

---

[33] Fanon, *The Wretched of the Earth* (2004).

[34] ابن منظور، **لسان العرب**، ج. 3، 177؛ الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، ج. 4، 182.

[35] باسل الأعرج، **وجدتُ أجوبتي: هكذا تحدّث الشهيد باسل الأعرج** (القدس: دار رئبال للنّشر والتّوزيع، 2018)، 172.

[36] انظر: Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising the Mind*, 35-42.

[37] انظر:

هو واقع منفصم، فعالَم المُستَعمِر عالمٌ رغيد، مُرتّب ومنظّم، ويفهم نفسه على أنّه مركّب من أفراد بشر ذوي كرامة واستقلاليّة[38]. وأمّا العالَم المُقابِل، أي عالَم المُستَعمَرين، فعالم نازعٌ عن الأفراد إنسانيَّتهم، ويوصَف بأنّه عالم فوضويّ لا تنظيم فيه، مُشرذَم وفقير. فالمُستعمَرون وفق مشاهدات فانون يرون أنفسهم على أنّهم رديؤون وسيّئون وغير أخلاقيّين، في حين أنّهم يرون المُستَعمِر على أنّه النّقيض الخَيّر والجميل لكيانهم. وبتحليل وعي المقهورين يدّعي فانون أنّ المقهور يُؤمن بأسوأ ما يُقال عنه، وأنّ التّحرّر من هذه الحالة يبدأ من استعادة الاعتراف بذاته كذات إنسانيّة كاملة ذات كرامة[39]. ويمضي ألبير ميمي برصد العلاقة المبتورة بين المقهور والمُجتمع أو النّظام المُهَيمِن، وبالتّالي لا يمتلك التّجربة الإنسانيّة الكاملة في هذا السّياق. من هنا، لا يُمكن لمستعمَر أن يخرج من دائرة الهيمنة واللّاحيلة ما لم يُحرِّر وعيه، وما لم يُعِدْ بناء علاقاته خارج منطق السّيّد والعبد.

في سياق تحرير الوعي، يقول مالك بن نبي: "هذه الملاحظة الاجتماعية تدعونا لأن نقرّر أن الاستعمار ليس من عبث السّياسيّين ولا من أفعالهم، بل هو من النّفس ذاتها الّتي تقبل ذُلّ الاستعمار والّتي تمكّن له في أرضها... وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلّا إذا نجت نفسه من أن تتّسع لذُلّ مستعمِر، وتخلّصت من تلك الرّوح الّتي تؤهّلها للاستعمار"[40].

في ظلّ هذا المنطق للاستعمار (أي المنطق الّذي يُعيد تشكيل الوعي والسّلوك من خلال إخضاع الجماعة المقهورة لقيم الهيمنة والعنف والتّشْييء)، يعيد استحضار مفهوم الإحسان في التّراث الإسلاميّ للذّات المُستعمَرة وكالتها، وارتباطها بالحقّ، واستقلالها عن

Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271-313.

[38] انظر: Fanon, *The Wretched of the Earth* (2004), 35–42.

[39] انظر: Ibid., 35–42; Albert Memmi, The Colonizer and the Colonized (Boston: Beacon Press, 1991), 87–89

[40] مالك بن نبي، **شروط النّهضة** (دمشق: دار الفكر، 1986)، 33.

النّظام القهريّ، لا بوصفه (أي الإحسان) مجرّد فضيلة أخلاقيّة، بل أداةً وجوديّة ومقاوِمة. فالإحسان، كما يفهمه ابن القيّم في **مدارج السّالكين**[41]، هو مجموعة من المُخطّطات الإدراكيّة (Schema) الّتي يتمخّض عنها عقيدة أو فلسفة تقول بأنّ المُحسِن لا يُحسِن فقط كردّة فِعل، أي إنّه لا يُحسِن فقط إذا أحسنوا إليه، بل إنّ المُحسِن يقابل إساءة المسيء بالإحسان أيضًا، مِمّا يجعَل هذا الوعي الإحسانيّ وعيًا مُبادرًا وفاعِلًا، وليس وعيًا خاملًا مهزومًا.

الوعي الإحسانيّ وَفق ابن القيّم يرى في الظّلم الواقع على الإنسان فرصة للارتقاء الرّوحيّ والمعرفيّ. يقول في وصفه لمشهد الإحسان أنّه "وهو أن يُقابِل إساءةَ المسيء إليه بالإحسان، فيُحسِن إليه كلّما أساء هو إليه، ويُهوّن هذا عليه علمُه بأنّه قد ربِحَ عليه، وأنّه قد أهدى إليه حسناتِه، ومحاها من صحيفته، فأثبتها في صحيفة من أساء إليه، فينبغي لك أن تشكره، وتُحسِن إليه بما لا نسبةَ له إلى ما أحسن به إليك"[42]. وبهذا الوصف تظهر علاقة مُغايرة بين المظلوم وبين العالَم، وهي علاقة تفصله عما يُمكن تسميته بـ"اقتصاد العُنف والإساءة"[43] وإعادة بناء وحياكة العلاقة مع الله ومع الحقّ. بهذا المعنى، فالمُحسِن هو من لا يتحوّل إلى صورة مشوّهة عن المُستعمِر، ولا يُعيد إنتاج أدواته أو منطق عنفه.

كما يورِد الغزالي في **إحياء علوم الدّين**، ينبغي هنا التّمييز بين الإحسان إلى الظالم الّذي يظلِم غيرك وبين الإحسان إلى من ظلمك[44]. فالأوّل قد يُكرّس الظّلم، في حين أنّ الثّاني يحرّر المظلوم من دائرته. يقول الغزاليّ: "الإحسان إلى من ظلمك أحسن في حقّك، أما من ظلم

---

[41] انظر: محمّد بن أبي بكر بن القيّم الجوزيّة، **مدارج السّالكين في منازل السائرين**، تحقيق: محمد أجمل إصلاحي. ج. 3. ط. 2 (الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: دار ابن حزم، 1441هـ – 2019م)، 263.

[42] ن. م.

[43] ن. م.

[44] انظر: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ، **إحياء علوم الدّين**، تحقيق وتخريج الأخطاء: د. صالح بن عبد العزيز الفوزان وآخرون. 2 (القاهرة: دار الفكر، 1992، الطبعة الأصليّة: 505 هـ)، 167–168.

غيرك، ففي الإحسان إليه إساءة إلى المظلوم"[45]. وبهذا قد تكون هناك إجابة لمن يتساءل عن سذاجة الوعي الإحسانيّ، وهي أنّ الإحسان الحقيقيّ يتطلّب من فاعِلِه أن يكون عالمًا ومُدركًا لعلاقات القُوّة، وأن يكون صاحب نظرة وحِسّ لمفهوم جوهريّ آخر؛ وهو مفهوم العدل. وارتكازًا على القرآن الكريم، يُمكن إيجاد آيات كثيرة تأمُر بالإحسان إلى المُستضعفين والمقهورين، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدوا اللهَ وَلا تُشْرِكوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْسانًا وَبِذي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكينِ وَالْجارِ ذي الْقُرْبى وَالْجارِ الْجُنُبِ وَالصّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبيلِ وَما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ مَن كانَ مُخْتالًا فَخورًا﴾[46]، مِمّا يعني أنّ على المُحسِن أن يُحقّق الشّرط الأوّليّ في تقصّي العَدل وتمييز الظُّلم قبل الشّروع في فِعل الإحسان.

في القرآن الكريم، تأتي الآية الكريمة الجامعة ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[47] لتكشف البنية التّراتبيّة بين العدل والإحسان[48]؛ فيُفهم العدل بكونه الحدّ الأدنى من

---

[45] ن. م.

[46] (النّساء: 36).

[47] (النّحل: 90).

[48] يشير بعض أئمّة اللّغة والنحويّين إلى وجود تراتُبيّة لواو العطف:

في تفسير قوله تعالى ﴿وإِذْ أَخَذْنا مِنَ النّبِيّينَ ميثاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نوح﴾ (الأحزاب: 7)، يعلّق الزّمخشريّ على تقديم "منك" قبل "نوح" للتّشريف لا للزّمن. محمود بن عمر الزّمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، تحقيق: عبد الرزّاق المهديّ. 4 (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2009)، 220.

وفي تفسير آية الكرسيّ (البقرة: 255)، يفيد ابن عاشور بأنّ تقديم بعض المعطوفات بالواو قد يفيد التّخصيص أو التّشريف، ليس فقط العطف الزّمنيّ. محمّد الطّاهر بن عاشور، **التّحرير والتّنوير: تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**. 3 (تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984)، 45.

ويشرح الجرجانيّ في فصل التّقديم والتّأخير كيف أنّ ترتيب الألفاظ، حتّى مع واو العطف، يوحي بتراتب معنويّ في الفضل والأهمّيّة. عبد القاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992)، 112–115.

الإنصاف، في حين يُرى الإحسان خطوة لاحقة ومرتبة أعلى من هذا الحدّ. يوضح الرّاغب الأصفهانيّ في **معجم مفردات ألفاظ القرآن** أنّ الإحسان هو الإعطاء أكثر ممّا عليه وأخذ أقلّ ممّا له، ما يعني أنّه تفضُّل يتجاوز الإنصاف الحسابيّ نحو فضاء الرّحمة[49]. هذا التّمييز يتّضح كذلك في تفسير ابن كثير للآية أعلاه، فربط العدل باتّساق السّريرة والعلانية[50]، أمّا الإحسان فهو أن تكون سريرتك أفضل من علانيتك، في إشارة إلى مفهوم الإخلاص الذي هُو أيضًا من المفاهيم ذات العلاقة الوطيدة بالإحسان[51].

ومثلما وضّح الغزالي سابقًا دقّة الوعي الإحسانيّ على أنّه لا يقبل الإحسان ممّن ظَلَمَ غيره، فهُنا أيضًا في تعريف الإحسان بعلاقته بمفهوم العدل، نوضّح أنّ الإحسان لا يتعلّق فقط بتجاوز العدل في الحيّز الشّخصيّ، بل باستدعائه في الحيّز الاجتماعي أيضًا. فمن جهة، المُحسِن لا يتغاضى عن الظّلم، بل يضعه في مكانه ثم يسمو عليه، لا بالإنكار، بل بالمُواجهة وبالفعل الأخلاقيّ الوازن. ومن جهة أخرى، فمُصطلح "الإحسان" وفق تعريفه يرفض الحالة الّتي يُعطى بها الغير أكثر من حاجتهم، أو المُغالاة في الكرم والإنعام والإيثار. ودلالة على ذلك،

---

[49] الرّاغب الأصفهانيّ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي (بيروت: دار القلم، 2009)، 117.

[50] انظر تفسير الآية 90 من سورة النّحل: إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمّد السّلامة. 2 (الرّياض: دار طيبة للنشر والتّوزيع، 1999)، 588-590.

[51] ما يعيدنا إلى التّصوّف، فيُقدَّم الإحسان كتجلٍّ للمراقبة والمحاسبة. يقول عبد الكريم بن هوازن القشيريّ في **الرّسالة القشيريّة**: "أفضل ما يُلزم الإنسان نفسه في هذه الطّريقة: المُحاسبة، المراقبة، وسياسة عمله بالعلم". وهذا يعكس بنية تربويّة في الإسلام: العدل كمحاسبة النّفس، والإحسان كمراقبة لله. عبد الكريم بن هوازن القشيريّ، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوف**، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، 333.

لا يُقال "غارق في الإحسان" كما يُقال "غارق في النّعمة"، لأنّ الإحسان لا يحتمل الغلوّ أو الفائض غير الواعي، بل يقوم على وعي دقيق بالميزان القِيَمِيّ[52].

بالإضافة إلى ذلك، يجدر القول إنّ الخريطة المفاهيميّة الواسعة للإحسان، الخاضعة لعمليّة التّفكيك والبناء الدّائم وفق مجهود الفقهاء والفلاسفة، تشمل مفاهيم مرتبطة أخرى، إحداها هو ما سُمّيَ بـ"الفُرقان". يُمكن تعريف "الفُرقان" بأنّه آليّة روحيّة تقوم بالتّمييز بين الواردات (أي الأفكار والمشاعر) الإلهيّة والواردات النّفسيّة. الفُرقان كما يصفه ابن القيّم هو أن تُميّز في دخيلة نفسك بين الإلهام الإلهيّ الّذي يقودك إلى الحقّ والسّكينة والعدل، وبين الوارد النّفسيّ أو الشّيطانيّ الّذي يدفعك إلى العنف أو الاستعلاء أو الاستسلام[53]. وهذه الآليّة الفِكريّة والرّوحيّة وغيرها هي أمثلة على عُمق الوعي الإحسانيّ وتركيبه، وعلى إدراكه لتركيبه وتعقيده. وبهذا، فإنّ الثّقافة العربيّة والإسلاميّة قدّمت على مرّ العصور منظومات وآليّات نقد ذاتيّ للفَرد والجماعة (مثل الفُرقان والمُحاسبة والمُراقبة وغيرها)، تقود إلى إدراك منزلة الإحسان.

إلى الآن، يُمكن القول: إنّ العقليّة الاستعماريّة تفرض على المُستَعمَر وعيًا يتّسم باللاّحيلة وباللاّإنسانيّة، في حين أنّ الوعي الإحسانيّ يتّسم بفاعليّته وارتباطه بالعدل والحَقّ، وكذلك باحتوائه آليّات رصد وتقصّي لعلاقات القُوّة نحو الوصول إلى إدراك العدل والحَقّ. وفي هذا السّياق، يُصبح الإحسان، كما يظهر في المعاجم، ممارسة فعليّة "لنصرة الضّعيف، ومعاونة المظلوم، ودرء السّيّئة بالحسنة"[54]. فالإحسان لا يُفهم بمعزل عن البُعد الاجتماعيّ والسّياسيّ، بل بوعي يطمح إلى العدل وكذلك إلى العفو في سياق المُستضعفين والمُستَعمَرين، نحو التّوجه إلى إعادة بناء العلاقات من خارج منطق السّيطرة والعُنف والهيمنة.

---

[52] انظر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكريّ، **الفروق اللّغويّة**، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم (بيروت: دار العلم للملايين، 1998)، 194.

[53] انظر: ابن القيم الجوزيّة، **مدارج السّالكين**، ج. 3، 270.

[54] ابن منظور، **لسان العرب**، ج. 3، 177؛ الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، ج. 4، 182.

وخلاصة القول: يُقدَّم الإحسان، لا بوصفه قيمة روحيّة فقط، بل بوصفه بنية معرفيّة وروحيّة تُفكّك بنية الاستعمار من الدّاخل، وتعيد تأسيس الذّات المقهورة ذاتًا فاعلة، عاقلة، ومحبّة، دون أن تقع في شرك التّقليد أو العنف المضادّ، بمعنى "ألّا نصبح وحوشًا ونحن نقاوم الوحوش"[55].

الكرونوتوب الإحسانيّ: استرداد محور الزّمان

تحليل المحور الزّمنيّ في السّياق الاستعماريّ أو الاستبداديّ يمكن أن يستند إلى مفهوم "الكرونوتوب" (chronotope) أو "الزّمكانيّة" في دراسة الأدب عند ميخائيل باختين، وهو مصطلح يتكوّن مِن كلمتين يونانيّتين: "كرونوس" (الزّمان) و"طوبوس" (المكان)[56]. ولا يشير المصطلح إلى الإطار الزمانيّ-المكانيّ للأحداث في السّرد/ الرّواية فقط، بل إلى العلاقة المتداخلة بين الزّمان والمكان في تشكيل البنية السّرديّة/الرّوائيّة وتمثيل الواقع، ما يعني أنّ لكلّ سرديّة كرونوتوبًا خاصًّا بها، تُفْهَم عبره الأحداث والشّخصيّات. وقياسًا على ذلك، يمكن الافتراض أنّ لكلّ ثقافة ولكلّ فرد ينتمي إليها كرونوتوبًا خاصًّا. وفي السّياق الاستعماريّ، عند التقاء أفراد وجماعات يمثّلون ثقافات مختلفة، ويعبّرون عن علاقات قوّة متفاوتة، ينتج ما يسمّى بـ "منطقة الاحتكاك" (contact zone)، وفيها تتصادم الثّقافات وكرونوتوباتها (وعيها الزّمانيّ-المكانيّ) المختلفة[57]. في منطقة الاحتكاك هذه تطمح الثّقافة المهيمنة إلى فرض معارفها، سرديّتها ولغتها، بما يشمل وعيها الزّمانيّ-المكانيّ الهادف إلى السّيطرة على المستعمَرين، وذلك عن طريق تعريف محورهم الزّمانيّ- المكانيّ والتّحكّم به[58]. ووظيفة

---

[55] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Marion Faber and Stephen Lehmann (New York: Vintage Books, 1989), 167.

[56] Bakhtin, "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel"

[57] انظر: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2008), 7.

[58] انظر: Robert T. Tally Jr., *Spatiality* (The New Critical Idiom) (London: Routledge, 2013), 61.

المثقّفين العضويّين في هذا السّياق لا تخلو مِن محاولة استرداد زمانيّة-مكانيّة ثقافتهم عبر المعارف الجماليّة والعلميّة وغيرها.

ولا يُمارس الاستعمار الهيمنة عبر احتلال الأرض أو مراقبة الجسد فقط، بل أيضًا عبر مصادرة الزّمان-المكان وصياغة إدراكه. يشير أشيل مبيمبي إلى أنّ الاستعمار يصطنع زمنًا متجمّدًا، فيعلّق المستعمَر على حالة مِن الانتظار، والتّكرار، والتّأجيل المستمرّ؛ فـ"الزّمن الكولونياليّ زمن الأسر"، وهو زمان يجعل الفعل مستحيلًا، والأمل مؤجّلًا، ويحوّل الذّات المستعمَرة إلى متفرّج على حياته المؤجّلة[59]. يصف فانون أيضًا هذه الحالة بأنّها تجربة وجوديّة تفرّغ الذّات مِن إنسانيّتها، وتزرع شعورًا بالدّونيّة والعجز[60]. وفي الحالة الفلسطينيّة، يُصْنَع الزّمان الاستعماريّ عبر أدوات مختلفة، مِن بينها التّكنولوجيات المتقدّمة الّتي تنتج فقدانًا للأمان، وحصارًا مستمرًّا، وخرابًا ماديًّا ونفسيًّا، وغير ذلك مِن مآلات عنف، ضمن ما يُعْرَف بـ "اقتصاد يوم القيامة" (Doomsday Economy)، فتُدار الكوارث بشكل يضمن للمستعمِر الرّبح والأمن، مقابل التّعذيب اليوميّ بحقّ المستعمَرين[61].

الواقع الاستعماريّ، كما الاستبداديّ، يتضمّن كرونوتوبات متفاوتة. الكرونوتوب في وعي المستعمِرين أو المقهورين يشمل محورًا زمانيًّا يتضمّن الماضي والحاضر والمستقبل، ويتصرّف وَفْق استحواذه على هذه المركّبات، وبالذّات المستقبل، في حين أنّ الكرونوتوب في وعي المستعمَرين والمقهورين يشمل زمانًا مبتورًا، يستحوذ فيه المهيمن على السرديّات وحتّى على

---

[59] انظر: Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001), 14–25.

[60] انظر: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008) 17–28; 83–85.

[61] انظر: Ido Fuchs, “The Doomsday Economy: Colonial Violence, Environmental Catastrophe, and Burning Tires in Palestine”, *Praktyka Teoretyczna* 1, 51 (2024).

سياسات الموت، إلى درجة السّيطرة على شكل الجثامين والأشلاء[62]. والسّيطرة على مُستقبله باستلاب الخيال السّياسيّ فعليًّا ورمزيًّا، تكون بما يشمل محاولات السّيطرة على الوعي عبر اللّغة والخطاب.

وانطلاقًا من ذلك، وجدنا فائدةً كبيرة -إن صحّ القول- في التّأمّل في الكرونوتوب الإحسانيّ؛ إذ يتجذَّر الإحسان في الزّمان-المكان الكونيّ القديم، وهو ما يبدو في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[63]. ويدلّ ذلك على أنّ الإحسان في التّصوّر العربيّ الإسلاميّ التّراثيّ سِمَة جوهريّة في الوجود، وجمال قداسيّ مودَع فيه منذ الأزل. وأمّا الإحسان في فاعليّته البشريّة فمسار نحو المستقبل دومًا، نحو غاية قصوى، والمُحْسِن هو الّذي يرقى في أفعاله وأعماله إلى مرتبة (أو مقام) مِن الكمال الأخلاقيّ والرّوحيّ، ويصبح مستحقًّا للجزاء الأسمى، أي الحُسْنى - وهي وَفْق تأويلنا متوالدة لا نهائيّة مِن الجمال والنعمة.[64] جاء في القرآن الكريم: ﴿وَأَحْسِنوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنينَ﴾[65]، ما يربط مفهوم الإحسان البشريّ بمحبّة الله، وهو نوع مِن أنواع الـ"جزاء" أو المكافأة ذات الدّيمومة. واجتماع اللّفظين "جزاء" و"إحسان" في القرآن الكريم أمر متكرّر، ربّما أبرز ما جاء فيه هو الآية ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[66]، مِمّا يؤكّد الزّمن المُستقبليّ في الكرونوتوب الإحسانيّ.

وبهذا، فإنّ كرونوتوب الإحسان يعمل على مستويين متداخلين: الأوّل علويّ ميتافيزيقيّ، يرسّخ الإحسان بوصفه جمالًا إلهيًّا سابقًا للزّمن ومؤسّسًا للوجود؛ والثّاني أفقيّ إنسانيّ،

---

[62] انظر: Sarah Wagner, *To Know Where He Lies: DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing* (Berkeley: University of California Press, 2008); Nadera Shalhoub-Kevorkian, *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

[63] (السّجدة: 7).

[64] الفراهيديّ، **كتاب العين**، مج. 1، 318

[65] (البقرة: 195).

[66] (الرّحمن: 60).

يتجلّى في ممارسة أخلاقيّة تستهدف المستقبل، وتتوسّع إلى مفاهيم مُجاورة مثل العدل، والجمال، والنّعمة، وغيرها. ووفق هذا المنظور، يتيح لنا مفهوم باختين للكرونوتوب أن نرى الإحسان لا بوصفه مجرّد مصطلح دينيّ، بل كتصوّر زمانيّ-مكانيّ معيش، ينسج العلاقة بين الإنسان والعالم، بين الفعل اليوميّ والغاية القصوى، ويحوّل الأخلاق إلى زخم روحيّ حيويّ في مسيرة الحياة.

وهذا الكرنوتوب الإحسانيّ المُستحوِذ على المُستقبل يُتيح أفعالًا قد تبدو غير منطقيّة في الزّمانيّات القصيرة، وعلى رأسها التّضحية. لطالما رُبطت الأُضحيّة أو التّضحية بالقداسة (وهما مرتبطَتان لفظيًّا في الإنجليزيّة: sacrifice- sacred)[67]، وهذا لأنّ الأضحيّة هي عمل يخسَر فيه المُضَحّي لحظيًّا أو آنيًّا، ولكن بنظرة نحو المُستقبل الّذي قد يكون مُستقبلًا بعيدًا أو غيبيًّا (غير ماديّ)[68]. دلالة على هذا، يمكن تأمُّل سورة الصّافّات، وتحديدًا قصّة تضحية إبراهيم عليه السّلام بابنه، إذ يُمكن أن تُعَدّ القصّة الأنموذجيّة للأضحيّة في تُراث الدّيانات الإسلاميّة والمسيحيّة واليهوديّة وغيرها. تُبرز هذه القصّة مفهوم "الإحسان" كقيمة مركزيّة، فيتكرَّر في السّورة في الآيتين: ﴿كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[69] و﴿إِنَّهُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[70]. وهذا التّكرار يُسلّط الضّوء على أنّ مفهوم الإحسان يرتبط بالإيمان الّذي يتيح تقبّل الأعمال الّتي قد تبدو عبثيّة، كالاستعداد للتضحيّة الكبرى في هذا السّياق، ممّا يُظهر التزامًا أخلاقيًّا وروحيًّا يتجاوز الزّمانيّة الآنيّة.

---

[67] انظر: Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), 416–418.

[68] انظر: J. Kiadan, "Conceptualising mass death through Palestinian texts amidst Gaza events 2023/24", *Journal for Cultural Research* (2024): 1-23. https://doi.org/10.1080/14797585.2024.2415009

[69] (الصّافّات: 105).

[70] (الصّافّات: 110).

يمكن تأمّل هذا الإيمان المُتيح لتقبّل الأضحيّة بضدّه أيضًا، وهو "الكلبيّة" (cynicism)[71]. فإذا كانت الآيات القرآنيّة تربط التّضحية الكبرى بالإحسان وتَعِد بالجزاء الّذي هو إحسانٌ مُستقبليٌّ إلى المُحسنين، فإنّ الكلبيّة تقول بأنّ لا غاية من أيّ عمل تضحية صاحَبَ جزاءً غير فوريّ وغير مرئيّ، لأنّها تكفُر بالمنطق الكونيّ الإحسانيّ ولا تثق به. وانعدام الثّقة بالمنطق الكونيّ الإحسانيّ (أو العدل الإلهيّ) يُولّد عقليّة خاملة تفصل نفسها عن العالم؛ لا جدوى من المُحاولة ومن التّضحية، فلا علاقة بين الأعمال والسّعي نحو الحَقّ وبين النّتائج النّهائيّة، أي لا علاقة بين الحاضر والمُستقبل، مِمّا يُنتج كرونوتوبًا مُتقطّعًا ومبتورًا، كما هو في وصف العقليّة الكولونياليّة عند المُستَعمَرين.

وممّا يمثّل على هذا الكرونوتوب المبتور عند بيتر سلوتردايك في كتابه **نقد العقل السّاخر** (أو الكلبيّ)[72]، قوله إنّ الإنسان المعاصر يعيش في حالة من الوعي الزّائف؛ فهو يدرك زيف الإيديولوجيا، لكنّه مع ذلك يواصل التّصرّف كما لو أنّه يؤمن بها. هذا الانفصام بين المعرفة والفعل يخلق نوعًا من الانفصال الزّمنيّ، إذ يفقد المستقبل معناه الحقيقيّ ويُختزل في مجرّد شكل فارغ يُعاد تمثيله في السّلوك اليوميّ[73]. وهكذا يتحوّل الوعي الكلبيّ إلى ما يشبه كرونوتوب الشّلل التّاريخيّ: الزّمن يمضي، لكنّ الإيمان بالاتجاه الأخلاقيّ أو الغائيّ للتّاريخ

---

[71] المعنى الحديث للكلبيّة (في القرن التّاسع عشر) يعبّر عن نظرة سلبيّة شديدة وارتياب في دوافع الآخرين، وغياب الثّقة في النّزاهة أو وجود الخير في الطّبيعة البشريّة. ويرتبط اليوم بموقف متشائم ومنتقد تجاه المجتمع والقيم المتعارف عليها.

Oxford English Dictionary, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1989, vol. III, 596.

[72] انظر: Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 3–5.

[73] يرتبط هذا بمفهوم الحداثة السّائلة الّذي يصف العالم الحديث باتّسامه بالسّرعة والتّحوّل الدائم، فيفقد الإنسان جذوره واستقراره، ويعيش حاضره بوصفه شيئًا يجب إدارته لا معايشته، ومستقبله بوصفه شيئًا يُقاوَم لا يُشكَّل. انظر: Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000). 1–25..

ينهار. فيبقى الفرد داخل التّاريخ زمنيًّا، لكنّه خارج منطقه الأخلاقيّ، بشكل يفصل تمامًا بين الكائن والقائم وبين المثاليّ. هذا الفصل سُمّي عند طه عبد الرحّمن بـ"الدّهرانيّة"[74]، وهي فصل الأخلاق عن الحياة اليوميّة الإنسانيّة، وترتبط ارتباطًا مباشرًا بالفِكر العلمانيّ.

وبالعودة إلى سياق نزع الاستعمار، يُمكن أن يُنظر إلى التّضحية كإطار مفاهيميّ يُحفّز على الصّمود والتّفاني. وهكذا، فإنّ مفهوم الإحسان وربطه بالتّضحية يعيد ترابُط الزّمن المُتقطّع والمبتور، مُشكّلًا جسرًا بين الماضي والحاضر والمستقبل. هذا الزّمن الإحسانيّ ليس زمن انتظار، بل هو فعل فوريّ، يُعيد للإنسان المقهور وكالته، خلافًا للزّمن الاستعماريّ الّذي يسجن الذّات في الحاضر المقفر والمستقبل المسروق.

تتجسّد ذروة هذا التّحرّر في اصطلاح "التّصديق بالحُسنى"، أي الإيمان بالعدل الإلهيّ المُطلَق، وبأنّ الإحسان لا يضيع عند الله، وهو ما عبّرت عنه المعاجم - فالحُسنى هي الجنّة، والجزاء الأخرويّ يُحرّر الذّات من نفعيّة المقهور وكلبيّته وزمانيّته المبتورة[75]. التّصديق بالحُسنى إذًا هو الإيمان بأنّ المُستقبل قد يكون مُزهِرًا، وليس أيّ إزهار، بل بالإمكان الحصول على الحالة الأنموذجيّة القُصوى من الحُسن والخَير وهي الحُسنى، أي الجنّة. وهنا، الجنّة قد تكون حالة ماديّة أو غيبيّة، أي إنّه إلى جانب الفهم الغيبيّ والأخرويّ (من لفظ الآخرة) لها، يُمكن أن تُفهَم على أنّها أيضًا حالة ماديّة دُنيويّة من الخَير والإنعام والإحسان المُطلَق. هذا التّصديق بالحُسنى هو نقيض الاستسلام والعدميّة، ويُعيد تشكيل العلاقة بالزّمن لا كعقوبة، بل كجزاء وترابُط. وفي هذا السّياق، نستذكر قول غسان كنفاني:

"لن أرتدّ حتّى أزرع في الأرض جنّتي أو أقتلع من السّماء جنّة أو أموت أو نموت معًا"[76].

---

[74] انظر: طه عبد الرّحمن، **بؤس الدّهرانيّة: النّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدّين** (بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، 2014)، 45–37.

[75] انظر: الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، ج. 4، 182؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج. 3، 177.

[76] غسان كنفاني، عائد إلى حيفا (بيروت: دار العودة، 1973)، 74.

العبوديّة للمُستَعمِر مقابل العبوديّة لله

في السّياق الاستعماريّ أو الاستبداديّ، لا يُمارَس العنف فقط عبر السّيطرة على الأرض، بل أيضًا عبر احتكار المعرفة، واللّغة، والخطاب، نحو تجريد المستعمَر/ المقهور مِن وكالته. يدّعي فانون أنّ المستعمَر/ المقهور ينسحب نحو عالمٍ مِن السّحر والإشاعة والتّفكير التّآمريّ، وهذا الانسحاب لا يدلّ على ضعف في المنطق، بل على أزمة وعي وفِكر؛ فحين تُختَكَر الحقيقة، ويُدار الواقع من وراء ستار، تُصبح المؤامرة منطقًا معرفيًّا بديلًا[77]. في هذا السّياق، يُنتِج النّظام الاستعماريّ -كما يصفه أشيل مبيمبي- عوالمَ من الغموض، حيث يُحاصَر الإنسان المستعمَر بالضّباب القانونيّ، والتّشريعات الاستثنائيّة، والإعلام المضلّل، و"مناطق الموت" الّتي يعيش فيها الأفراد حياةً معلّقة بين الموت والحياة[78]. يقول مبيمبي إنّ المستعمَرة هي الموقع الأمثل لتعليق القانون وضماناته، وهذا التّعليق لا يبقي للمقهورين سوى أدوات معرفيّة هشّة، مثل الرّيبة، والشكّ، والتّخمين[79]. وهنا لا تصبح نظريّات المؤامرة انحرافًا عن العقل، بل شكلًا مِن أشكال النجاة العقليّة في واقع تتقلّص فيه الفجوة بين الحقّ والباطل. ولكن مِن جهة أخرى، تميل الجماعات المُستَعمَرة والمقموعة إلى المُغالاة في التّفكير المؤامراتيّ، مِمّا ينسِب للمُتآمِر المُهيمِن المُتخيَّل قدرات لا نهائيّة ووكالة تامّة وكاملة على الواقع، وبهذا يطرح الاستعمار سرديّةً زائفة عن القدرة، يُصوِّر فيها المستعمِر كإله صغير لا يُقهَر، يتحكّم بالمكان والزمان والمصير، وهو المحور الأوّل في السّجال بين الوعي الإحساني وبين الوعي الاستعماريّ.

---

[77] انظر: Fanon, *The Wretched of the Earth* (2004), 42–44.

[78] انظر: Achille Mbembe, *Necropolitics*, trans. Steven Corcoran (Durham: Duke University Press, 2019), 92–94

[79] انظر في:

Nadera Shalhoub-Kevorkian, *Security Theology, Surveillance, and the Politics of Fear* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 77–85.

في هذا المحور، يقف التّراث العربيّ الإسلاميّ مُواجِهًا لصورة المُستَعمِر إلهًا، وذلك عندما ينسب مبدأ التّوحيد بالله إلى الوعي الإحسانيّ[80]. لا يُمكن الإحسان دون صمود وتحقيق الفرضيّة أنّ الله واحد ولا شريك له، ما يتناقض تناقضًا مباشرًا مع صورة ذاك المُستَعمِر الجبّار الّذي لا يُقهَر[81]. وعند المُستَضعَفين والمُستَعمَرين تُصبح عبارة "الله أكبر" مقولة ثوريّة بإعلانها نقضًا لفرضيّة اللّاهوت الاستعماريّ القائم على الخوف والخضوع. وفي هذا المضمار، كانت عبارة "الله أكبر" الأكثر شيوعًا في فيديوهات توثيقيّة للّحظات الأولى مِن إطلاق سراح أسرى النّظام السّوريّ في السّجون وإخلاء سبيلهم، بما يشمل سجن صيدنايا الشهير[82]. وبهذا الحال، فإن عبارة: "الله أكبر" ليست مقارنة بين الآلهة، بل هي رفض ونفي لنسب السّلطة والحُكم المُطلَق لأي كيان غير الله، ما يُعيد تعريف منبع القوّة ويحرّر الإنسان من وهم سيادة المستعمِر. وبهذا المعنى، عبوديّة المحسِن لله لا تُنتِج خنوعًا، بل تمنحه وكالة عليا تستمدّ معناها مِن التّوحيد: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا سلطان لظالم على مَنْ يعي أنّه عبدٌ لله وحده.

يمكن الادّعاء أنّ هذا المنطق الّذي يرُدّ الأحداث والأقدار إلى خالقٍ واحد أكبر يجعل الإنسان المُحسِن -أو المُؤمن في هذه الحال- صاحب وكالة ومسؤوليّة على أعماله. فمثلًا، يقول الله تعالى في سورة النساء: ﴿مَا أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ، وَمَا أَصابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ﴾[83]، ويقول في سورة الإسراء: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ، وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها﴾[84].

---

[80] انظر: مقاتل بن سليمان البلخيّ، **الوجوه والنّظائر في القرآن العظيم**، تحقيق: حاتم صالح الضامن (دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2006)، 35.

[81] ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ (البلد: 6).

[82] https://www.youtube.com/watch?v=zAeAM6Mg-xs&ab_channel=AlJazeeraArabic%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D9%8A%D8%B1%D8%A9

[83] (النّساء: 79).

[84] (الإسراء: 7).

تعيد هاتان الآيتان توجيه السّرديّة من لوم الآخرين وعقليّة الضّحيّة الأبديّة إلى الإحسان، ومن ردّ الفعل الخامل إلى الفعل الأخلاقيّ المتّزن والمُبادِر. وهكذا يُصبح الإحسان وسيلةً لتجاوز الشّعور بالعجز التّاريخيّ، وإعادة تمكين الذّات عبر فضاءٍ إيمانيّ يربط بين النيّة، والمسؤوليّة، والجزاء.

الإحسان إذًا لا يُقدَّم فقط بوصفه فعل خير نحو الغير، بل بوصفه بنيةً أخلاقيّة تنقل الإنسان من موقع الضّحيّة إلى موقع الفاعل، حتّى في عالمٍ مأزوم بالشّرّ. وانطلاقًا من هذا المعنى -كما يشرحه الرّاغب الأصفهانيّ- فإنّ "كلّ فعل مقصود لا يخلو من أن يكون حسنًا أو قبيحًا"[85]. وبالتّالي، فإنّ الوقوف خارج تيّار التّاريخ الجاري أمرٌ مستحيل، فإمّا أن تكون من ذوي الإحسان أو ضدّهم. وبهذا التّصوّر، يتراجع الشّلل النّاتج عن عقليّة المؤامرة الدّائمة لصالح منطقٍ أخلاقيّ يُعيد للإنسان فاعليّته: أن يفعل، لا أن يتربّص؛ أن يُحسن، لا أن يظنّ سوءًا؛ أن يُسائِل نفسه، لا أن يلعن الآخر. وبهذا المعنى، يصبح الإحسان ليس فقط مشروعًا روحانيًّا تقليديًّا، بل مشروعًا سياسيًّا لتحرير الزّمان والإنسان معًا.

هناك محور نفسيّ آخر من محاور السّجال بين الوعي الاستعماريّ وبين الوعي الإحسانيّ، والمتعلّق بالعبوديّة للمُستَعمِر مقابل العبوديّة لله، هو محوَر الاقتداء بتصرّفات المُستَعمِر تقليدًا (mimicry) وتبنّي رموزه مقابل الإخلاص في النّوايا والأعمال إلى الله. بدايةً، في سياق الوعي الاستعماريّ، فإنّ ظاهرة تقليد المقهورين لقاهريهم، بشكل غير واعٍ بالأساس، هي ظاهرة مرصودة في الأدبيّات العلميّة بوصفها فخًّا نفسيًّا يقع فيه المقهور حين يسعى إلى أن يشبه مستعمِرَهُ كي ينجو من الصّورة الدّونيّة الّتي ألصقت به، نحو استرداد الأنسنة (humanization)[86]. لكنّه لا ينجو، بل يفقد نفسه وماهيّته وينقطع عن تاريخه وتراثه

---

[85] الرّاغب الأصفهانيّ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** (2005)، 117.

[86] انظر: Fanon, *Black Skin, White Masks*, 92–93

بممارستها[87]. يعمّق هومي بابا هذا النّقاش بإشارته إلى أنّ التّقليد يحمل طابعًا مزدوجًا؛ فهو يعبّر عن السّيطرة الاستعماريّة وتفوّق المجموعة المُهيمِنة، ولكن في الوقت نفسه قد يكون أداة لزعزعة الأساسات الثّقافيّة لهذه الهيمنة عن طريق إلغاء هذا التّفوّق وفضح التّناقُضات الدّاخليّة الّتي فيه[88].

خلاصة ذلك أنّ ظاهرة تقليد المُستَعمَرين للمُستَعمِر قد تُسبّب التّوتُّرات والتّناقُضات داخل الثّقافة المُهيمِنة نفسها، ولكن كثيرًا ما يكون ثمن هذه المُمارسة باهظًا، وهو قطيعة المُستَعمَر مع تاريخه ومع هويّته وثقافته الأمّ. من هُنا، يُمكننا مُعاينة مفهوم الإخلاص الكامن في الخريطة المفاهيميّة الإحسانيّة[89]، وهو يعني "أن تستوي أفعال العبد في الظّاهر والباطن"، و"ألّا تُشهد على عملك غير الله"[90]. ويفصّل السّجستانيّ معنى المخْلِص بأنّه من "يقصد بنيّته وفعله إلى خالقه، ولا يجعل ذلك لعرض الدّنيا ولا لتحسين عند مخلوق"[91]. المُخلِص إذًا، وفق التّعريف، لا ينجرّ إلى إعادة إنتاج منظومة القهر من الداخل، بل يتحرّر منها بالرّجوع إلى الله لا إلى رغبة المستعمِر أو عيون الخلق.

ولكن في هذا المسار يُصبح مفهوم "الفرقان" كما ورد عند ابن القيّم أداةً روحيّة لتحرّي الدّوافع: هل هذا الفعل نابع من رضا الله أم من رغبة في رضا النّاس؟ هل هذه المقاومة تسعى

---

[87] انظر: ابن نبي، **شروط النّهضة**، سوريا: دار الفكر – دمشق" عام 1986.، 146–147؛ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), 336–337.

[88] انظر: Homi K. Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28 (1984): 125-133.

[89] كما ورد في **لسان العرب**، فالإحسان لا يكتمل إلا بالإخلاص، إذ "من تلفّظ بالكلمة وجاء بالعمل من غير إخلاص لم يكن محسنًا، وإن كان إيمانه صحيحًا". انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج. 3. 177.

[90] القشيريّ، **الرّسالة القشيريّة**، 362 (باب الإخلاص).

[91] السّجستانيّ، **غريب القرآن (المسمّى: بنزهة القلوب)**، 433.

إلى العدالة أم إلى الانتقام؟ الفرقان هنا ليس فقط تمييزًا معرفيًّا، بل صفاء داخليًّا يُبقي المحسن في مقام الإنسان لا في مرآة القاهر.

المشاهدة والمراقبة: من عين الهيمنة إلى عين الله

تمثّل المراقبة إحدى أبرز أدوات السّيطرة في العصر الحديث، لا سيّما في السياقات الاستعماريّة والاستبداديّة، فلا تقتصر على التّحكّم بالجغرافيا، بل تمتدّ إلى تشكيل الذّوات وترويضها عبر الرّصد والتّتبّع والتّصنيف وغير ذلك مِن أدوات الإخضاع والسّيطرة[92]. والمراقبة في النُّظم الاستعماريّة والاستبداديّة تُسْتَخْدَم لضبط أفعال المجتمعات وتحرّكاتها، بافتراض تمرّدهما المحتمل، ما يجعلها أداةً لإنتاج الطّاعة وتكريس الفجوة بين الحاكم والمحكوم/ السيّد والعبد[93]. يقدّم ميشيل فوكو في كتاب **المراقبة والمعاقبة** نموذج "البانوبتيكون" (Panopticon)، وهو سجن دائريّ يتيح للحارس مراقبة السّجناء دون أن يُرَى، ما يزرع في نفوسهم شعورًا دائمًا بالمراقبة ويجعلهم يضبطون سلوكهم ذاتيًّا[94]. لكن كما يشير تيموثي ميتشل، لم يكن هذا النموذج محايدًا، بل ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالممارسات الاستعماريّة وكذلك الاستبداديّة[95]. فقد كانت المستعمرات بحسب بول رابينو "مختبرات للحداثة"[96]، حيث طُبِّقَت تقنيّات المراقبة مثل التّعداد السكّانيّ وبصمات الأصابع لضبط

---

[92] انظر: Simone Browne, *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness* (Durham: Duke University Press, 2015), 10–18.

[93] انظر: Elia Zureik, "Colonial Oversight", *Red Pepper*, November 16, 2013

[94] انظر: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995), 195–202

[95] انظر: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1988), 35–45

[96] انظر: Paul Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 3–5

السكّان الأصليّين وتحويلهم إلى "رعايا مطيعين"[97]. يمتدّ هذا المنطق إلى أنظمة المراقبة الحديثة، بما فيها الذّكاء الاصطناعيّ، والتي يُمكن الادّعاء أنّها صُمِّمَت أساسًا للسّيطرة على المستعمَرين والمقهورين، لا لحماية المواطن[98]. إنّ المراقبة في الدّولة الاستبداديّة الحديثة جزء من البنية السّلطويّة الّتي تهدف إلى إنتاج الطّاعة وتعميق الهيمنة. وعلى ذلك، فإنّ أنظمة المراقبة هذه ليست نتاج تطوّر داخليّ فحسب، بل استمرارًا للسّياسات الاستعماريّة -كما تشرح خليللي وشويدلر[99]. وهو ما يبدو في وصف نادرة شلهوب-كيفوركيان منظومة المراقبة في إسرائيل بأنّها "لاهوت أمنيّ" يدمج الدّين والقانون والعِرق لتبرير المراقبة بوصفها واجبًا أخلاقيًّا ووطنيًا[100]، وهي بذلك تحوّل الفلسطينيّ إلى "كائن مرئيّ دائمًا" لكنّه دون صوت، ودون مركز، ودون وكالة.

وفي المقابل يجدر القول إنّ المراقبة والمشاهدة تشكّلان محورًا جوهريًّا في تعريف الإحسان في التّراث العربيّ الإسلاميّ، ومثال ذلك حديث جبريل المذكور أعلاه. تقدّم الأدبيّات الصّوفيّة المراقبة بصفتها عمليّة داخليّة ترتكز على اليقظة والمعرفة، لا القهر. إذ يعرّف الهرويّ الأنصاريّ المراقبة في **منازل السّائرين** بأنّها "دوام ملاحظة المقصود"[101]، وهو الحقّ، ليشير إلى أنّ المراقبة الإحسانيّة ليست رصدًا خارجيًّا، بل حضور باطنيّ دائم. وورَدَ في **الرّسالة**

---

[97] انظر: David Scott, "Colonial Governmentality", *Social Text*, no. 43 (1995): 191-220.

[98] انظر: Browne, *Dark Matters*, p 16–23; Laleh Khalili and Jillian Schwedler, eds., *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion* (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 2010), 2–5.

[99] انظر: Ibid.

[100] انظر في: Shalhoub-Kevorkian, *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear*, 5–9.

[101] انظر "باب الإحسان" في: عبد الله بن محمّد الأنصاريّ الهرويّ، **منازل السّائرين إلى الحقّ المبين**، شرح: كمال الدّين عبد الرّزّاق القاسانيّ، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007)، 75-76.

القشيريّة أنّ "مَنْ راقب الله في خواطره، عصمه الله في جوارحه"[102]، إشارةً إلى أنّ المراقبة تنطلق مِن الحسّ أو الشعور أو الفكر أو الإلهام، فتنتقل إلى السّلوك لتضبطه، ما يبدل الرقابة الخارجيّة البشريّة برقابة قداسيّة غير خاضعة للمصالح والصّراعات. إنّ وكالة المراقبة وَفْقَ هذا التّوجّه منبعها الإنسان المُحْسِن، والله المُراقَب في هذه الحال هو الكلّ الإحسانيّ المُحْسِن بدوره أيضًا لأنّه يضبط بإحسانه السّلوك البشريّ.

وتكمن المفارقة الجوهريّة بين المراقبة الاستعماريّة أو الاستبداديّة وبين المراقبة الإحسانيّة في طبيعة الذّات الّتي ينتجها كلٌّ منهما. فالمراقبة الاستعماريّة أو الاستبداديّة، سواء أكانت في إطار الـ"بانوبتيكون" أم في أنظمة الدّولة الحديثة، تنتج ذاتًا مطاوعة تخضع للسّلطة عبر الخوف والضّبط مِن جهة، وتتيح لهذه الذّات مِن جهة أخرى أن تعفي نفسها مِن المعايير الأخلاقيّة في حال غياب هاجس المراقبة هذا. يحيل تصنيف المعيار الأخلاقيّ للإنسان وفْق الرّقابة الدُّنيويّة (أو المادّيّة) أو عدمها إلى مفهوم "الدّهرانيّة"، أي إمكانيّة فصل الأخلاق عن الحياة اليوميّة، أو نزع الأخلاق منها[103]. أمّا المراقبة الإحسانيّة فتنتج في المقابل ذاتًا راقِبة ومُراقِبة تتحرّر نفسُها بالإخلاص والوعي. في الأولى، يُعْرَف الفرد مِن خلال البيانات والخوارزميّات، محصورًا في الكاميرا والبصمة على اختلاف أنواعها، بينما في الثانية، يعرف الفرد ذاته عبر استدامة النّظر إلى ما يمثّله معنى الله في الوجود، كما يقول القشيريّ: "ألّا تُشهِدَ على عملك غيرَ اللهِ عزّ وجلّ"[104].

ويمكن مناقشة التّبعات النّفسيّة والفلسفيّة لمراقبة الدّولة والنّظام المهيمن على الإنسان بالمقارنة مع المراقبة التّبادليّة بينه والله. في الأولى، وبالذّات في حالة المُستَعمَرين مسلوبي الوكالة السّياسيّة الحقيقيّة، هناك حالة للنّظام القامع والمُهَيمِن من الرّصد الدائم، حالة خاملة غير فاعلة، علاقة راصدة بين كيانات يحكُمها الشكّ والرّيبة. في حين أنّ الحالة

---

[102] انظر "الباب الخامس والعشرون - المراقبة" في: القشيريّ، **الرّسالة القشيريّة**، 332.

[103] انظر: عبد الرّحمن، **بؤس الدّهرانيّة**، 45–37 .

[104] انظر "الباب الخامس والعشرون - المراقبة" في: القشيريّ، **الرّسالة القشيريّة**، 332.

الإحسانيّة تختلف في محورين أساسيّين، الأوّل أنّ الفرد المُحسن يطمَح لعبادة الله كأنّه يراه، أي إنّه هو أيضًا يبحث عن فُرصة مشاهدة الله مجازًا عن طريق سَلْك طريق الإحسان. وأمّا الثّاني فأنّ الكيان الرّاصد للفرد المُحسِن هو الحَقّ المُطلَق، وصاحب الأسماء الحُسنى (وهو استخدام مهمّ آخر للفظ الـ "حُسنى"). فمَن يُراقِب المُحسِن هو مَن يجلب له الطّمأنينة والإحساس بالعَدل والمحبّة. وبهذا، يتناقض الوعي الإحسانيّ بالضّرورة مع الوعي الاستعماريّ القائل إنّ المُشاهِد هو النّظام المُهَيمِن وليس الله. بالإضافة إلى ذلك، وفي الحال الإحسانيّ بدلاً من الخضوع إلى سلطة خارجيّة، يصبح الفرد مسؤولاً عن نيّته وسلوكه أمام الله، ما يحرّره من الخوف ويزرع فيه شعورًا بالمسؤولية الذّاتيّة. وهكذا، في حين تُنتج المراقبة الاستعماريّة طاعة قسريّة، تُنتج المراقبة الإحسانيّة إخلاصًا طوعيًّا.

وفي عالم تسيطر فيه تقنيّات المراقبة الحديثة، يقدّم مفهوم المشاهدة الإحسانيّة تعريفًا مغايرًا للإنسان: ليس كائنًا مرصودًا بل كائنًا يَرى، وإن كان يُرصَد فإنّه يُرصَد على يدّ أحسَن الخالقين، وبالتالي يُصبِح فاعلًا يراقب نفسه وفق المعايير الأخلاقيّة الحُسنى. يُمكن الادّعاء بأنّه في الواقع الاستعماري تقوم الدّولة الحديثة بتفكيك الإنسان وماهيّته الشّموليّة عبر تعقّبه ومراقبته، في حين يُعيد الإحسان بناء الذّات على أسس الأخلاق الحَسَنة، محرّرًا إيّاه من خوف مُراقبة السُّلطة القامعة له إلى فضاء مُشاهدة الله عزّ وجلّ. ويتّسق ذلك مع المعنى الّذي جاء في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْناكُمْ شُهَداءَ عَلى النّاسِ﴾[105]، فالمشاهدة الإحسانيّة تحوّل الإنسان إلى شاهد على نفسه وعلى العالم، لا إلى موضوع مراقبة.

الفرد المُحسن المُتقِن للعمل

مُجْمَل المحاور العقديّة والفلسفيّة المذكورة آنفًا تكوّن صورة جشطالتية (gestalt) أكبر مِن مجموع مركّباتها، وهي صورة الفرد المُحْسِن الّذي يصدّق بالحُسنى ويطمح للوصول إليها. غاية الوصول إلى الحُسنى -وهذه الحالة متوالدة الخير والإنعام والجمال- تجعل المُحْسِن صاحب

---

[105] (البقرة: 143).

رسالة ومعنى لأعماله وأفعاله، حتّى اليوميّة البسيطة، ويشمل ذلك أيضًا وظيفته المرتبطة بمعارفه ومهاراته في مجتمع ما. انطلاقًا مِن ذلك، ندّعي أنّ الوعي الإحسانيّ يؤدّي بالضّرورة إلى إتقان الأعمال/ الأفعال والإخلاص فيها، على عكس ما تكرّسه حالة الضّحيّة الكولونياليّة، الّتي تصنع شرذمة وفقدانًا للمعاني، وبالتّالي للأفق. وفي سياق استعماريّ ورأسماليّ، كثيرًا ما يتحوّل العمل اليوميّ إلى عبء قاهر أو وسيلة للبقاء فحسب، على عكس التّصوّر الإحسانيّ الّذي يطرحه التّراث العربيّ الإسلاميّ ويمكن في إطاره مناقشة محورين أساسيّين وعلاقتهما بإتقان العمل/ الفعل وهُما- أولًا: الإخلاص في العمل، ممّا يؤدّي إلى ربطه بالممارسات القداسيّة كالعبادة، وثانيًا: التّعامل مع الزّمن بصفته أفقًا مفتوحًا.

في المحور الأوّل، كما أوضحنا أعلاه، يرتبط الإحسان وفق تعريفاته في التّراث العربيّ الإسلاميّ بمفهوم الإخلاص ارتباطًا وثيقًا؛ إذ ليس كلّ فعل حسن يُحْتَسَب إحسانًا، إلّا إذا وُجِّه إلى الله تعالى. يقول القشيريّ في رسالته: "الإخلاص: ألّا تُشْهِدَ على عملك غير الله عزّ وجلّ"[106]. وهنا يصبح الإخلاص ليس مجرّد نيّة، بل حالة وعي مستمرّة بأنّ الله يراك، بل وإنّك في مقام المراقبة فاعل ومفعول به، أي أيضًا كأنّك أنت تراه؛ فحين يعمل المُحْسِن، لا يطلب شهرة ولا مدحًا، بل يطلب وجه الله تعالى. وهذه النّيّة وحدها تحوّل العمل الدّنيويّ إلى عبادة، وتُخْرِج الإتقان مِن فضاء النّفعيّة إلى فضاء المعنى.

وعند الحديث عن ربط العمل بالعبادة، لا يمكن التّغاضي عمّا قدّمه ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة** مِن تحليل لكيفيّة تشكُّل العلاقة بين الرّوحانيّة والعمل والمهنيّة والفنّ في المجتمعات البروتستانتيّة، إذ يكشف فيبر كيف أنّ هذه التّيّارات الدّينيّة أعادت تعريف العمل باعتباره واجبًا مقدّسًا[107]. مثّل هذا قطيعةً حادّةً مع النّظرة الكاثوليكيّة في العصور الوسطى الأوروبّيّة، الّتي رأت في الزّهد والانقطاع عن العالَم -كما في

---

[106] انظر "الباب الثلاثون - الإخلاص" في: القشيريّ، **الرّسالة القشيريّة**، 360

[107] انظر: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Stephen Kalberg (New York: Routledge, 2013), 104–109.

الرّهبنة- القمّة الرّوحيّة العليا، في حين أضفت البروتستانتية على العمل طابعًا روحانيًّا، ليصبح ساحة للممارسات القداسيّة كالعبادة، وللانضباط الأخلاقيّ.

وقد نجد تشابهًا بين ما طرحه فايبر وما ورد في التّراث العربيّ الإسلاميّ المعرفيّ مِن مفاهيم، ومِن الممكن أن تكون قد انتقلت هذه المفاهيم مِن قلب منظومة وفضاء إنتاج المعرفة والأخلاق العربيّة الإسلاميّة إلى منظومات وفضاءات أوروبّيّة وغيرها حول العالَم عبر ممارسات التّثاقف المختلفة. ونجد دليلًا على هذا التّشابه لدى الرّاغب الأصفهانيّ مثلًا، في تمييز بين نوعين مِن الإحسان: إحسان إلى الغير، وإحسان في الفعل.[108] في كلتا الحالين، يقوم الإحسان على فعل الجميل والصّحيح والعادل. كما يُرْوى عن عليّ بن أبي طالب قوله: "النّاس أبناء ما يُحْسِنون"[109]، أي يُعْرَف الإنسان بأعماله لا بأنسابه أو مواقعه الطّبقيّة.

انطلاقًا ممّا تقدّم، لا يكون الإتقان الإحسانيّ في السّياق الاستعماريّ مجرّد مهارة تخدم عجلات الرّأسماليّة، بل لا بدّ أن يكون عملًا/ فعلًا يرتبط دومًا بتبصّرات ومقولات أخلاقيّة تجاه النّفس والناس والأوطان، فلبلوغ الإحسان لا بدّ مِن تقصّي العدل بشكل دائم، مع حضور المساءلة الذاتيّة (ما اصْطُلِح عليه في المتن التّراثيّ، الصوفيّ تحديدًا، بـ"المحاسبة"). والمُحْسِن لا يتقن مِن أجل نيل الرّاتب فحسب، بل لأنّه يحبّ، ولأنّه يريد أن يترك أثرًا طيّبًا، ولأنّه صاحب وكالة ومسؤوليّة. والإحسان في السّياق الاستعماريّ هو فعل يهدف فيه المستعمَر إلى إصلاح ما فسد، وإلى مقاومة القبح، والظّلم، والتّسيّب. إنّ هذا البعد مِن الإتقان يتّخذ في ظروف الاستبداد والاحتلال طابعًا مقاومًا: إتقان التّعليم، والنّظافة، والكتابة، والبناء، واللّغة... إلخ. وهذه كلّها قد تصبح أشكالًا مِن الإنعام على المجتمعات والأوطان المستعمَرة، ورفضًا للرّداءة الّتي ينتجها المستعمِر، ممّا يحوّل الإتقان الإحسانيّ إلى فعل تحرّريّ.

---

[108] انظر: الأصفهانيّ، **معجم مفردات ألفاظ القرآن** (2005)، 117.

[109] ن. م.

وفي المحور الثّاني، في عالم تتسارع به العمليّات والممارسات[110]، ويلحّ على النّتيجة والنّفعيّة المفصولة عن المقولات الأخلاقيّة، يطرحُ مفهومُ الإحسان رؤية زمنيّة مختلفة: العمل لا يُقاس بثمرته الآنيّة، بل بنيّته وغايته البعيدة، والمُحْسِن يتقن لأنّه يصدّق بالحُسْنى، ويؤمن أنّ العدل لا بدّ آتٍ، ولو بعد حين، وأنّ الجزاء الأسمى هو الإحسان بالإحسان، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلّا الْإِحْسانُ﴾[111]. وبذلك، يمكننا الادّعاء أنّ الوعي الإحسانيّ لا يؤدّي إلى إتقان في العمل العينيّ فحسب، بل إنّه يؤدّي إلى الشّروع بعملِ نوعٍ مختلف جوهريًّا مِن هذه الأعمال. فالإنسان الّذي لا يشعر بالانتماء لبيئته ولمجتمعه، والّذي لا يشعر بوكالة على نفسه وعلى زمنه، أي الّذي يمتلكه الكرونوتوب المبتور الآنيّ الضيّق، لن يختار الشّروع في مشاريع مستقبليّة كبيرة وطويلة الأمد؛ فهو لا يصدّق بالحُسْنى، أي إنّه لا يملك الثّقة بالعدل الإلهيّ وبإمكانيّة إحقاق الحقّ، وهذه العقيدة تولّد انعدام الرّغبة في الاستثمارات المستقبليّة.

المجتمعات المقهورة والمستعمَرة أشدّ المجتمعات حاجة إلى هذا النوع مِن التّفكير المستقبليّ طويل الأمد، الّذي يجلب الاستثمارات، وما يمكن وصفه بـ "عمل النّمل" البنائيّ الّذي هو البديل الوحيد إثر غياب السّيادة ونُظُم الدّولة الّتي حُرِمَ المجتمع المستعمَر منها.

الخاتمة

قدّمت هذه الدّراسة قراءةً معاصرةً لمفهوم الإحسان استنادًا إلى التّراث العربيّ والإسلاميّ، مع مناقشة أهمّ الثيمات الدّلاليّة وعلاقتها بما وُصف بالخطاب الكولونياليّ. خلصت هذه المناقشة إلى أنّ مفهوم الإحسان يحوي ثلاثة محاوِر دلاليّة تناقض المنطق الاستعماريّ المُهيمن، وقد تكون أداة في نزع الاستعمار إذا ما جرى تبنّيها والتّصديق بها. المحاور الدّلاليّة الثلاثة هي: أوّلًا الكرونوتوب الإحسانيّ الّذي يستردّ محور الزّمان للمُحسِنين، بدلًا من

---

[110] انظر "الحداثة السّائلة" في: Bauman, *Liquid Modernity*, 1–25.

[111] (الرّحمن: 60).

استلاب هذا المحور على يد الخطاب الكولونياليّ. وثانيًا، العبوديّة لله بوصفها نفي العبوديّة لأي شيءٍ سواه، ويشمل ذلك المُستَعمِر أيضًا. هذه العبوديّة تردّ للمُستَعمَر وكالته ومسؤوليّته على حياته وعلى أعماله وعلى قدره. وثالثًا؛ ارتباط الإحسان بالمُراقبة والمُشاهدة الّتي تعزّز فكرة مُراقبة الله للإنسان وكذلك استشعار الإنسان لله والبحث عنه، وهذا بدلًا من الحالة النفّسيّة المتمثّلة بإحساس الفرد بأنّ مَن يُراقبه ويرصد أعماله هو النّظام الحاكم المُهيمن أو الكيان الاستعماريّ.

بهذه المحاور الدّلاليّة الثلاثة والمنطق الإحسانيّ النّابع منها نُناقش إمكانيّة تحويل وعي المُستَعمَر إلى وعي إحسانيّ، وخروج الفرد من تحت تعريفه مُستَعمَرًا إلى تعريفه مُحسِنًا. يتمخّض عن هذا الوعي الإحسانيّ إتقان المحسِن العملَ في الواقع اليوميّ المُعاش. وتمّت مناقشة أسباب هذا الإتقان المتمثّلة في التّصديق بالحُسنى والعمل لمُستَقبَل بعيد، والوكالة على الذّات والخروج من دائرة المظلوميّة، والإخلاص في العمل النّاتج عن المُراقبة.

ويمكن الإيجاز بالقول: إنّ الإحسان في التّراث العربيّ الإسلاميّ هو حالة وجوديّة وتبصّريّة ترتكز على الإخلاص والمشاهدة والنيّة، وتهدف إلى تحقيق الجمال الأخلاقيّ في ضوء الارتباط بالوجود. وفي سياق الاستعمار والحداثة، يشكّل الإحسان طريقة مقاومة لاستعادة الكرامة الإنسانيّة؛ فيحوّل العمل اليوميّ إلى فعل ذي معنًى روحيّ، متعدّيًا القوانين البشريّة المفروضة أو الكفايَة السّوقيّة.

في النّهاية، كما ذُكر آنفًا، إذا أردنا تفكيك الخطاب الكولونياليّ فلا بُد من عمليّة موازية وهي عمليّة بناء لخطاب بديل. قد تحدث عمليّة بناء الخطاب منزوع التّأثيرات الثّقافيّة المُهيمنة أساسًا بإعادة توظيف تراث المُستَعمَرين. ووفق المنهج الذي اتُّبِع في هذه الدّراسة تحديدًا، أي استعمال التّحليل المفاهيميّ والتّرميز الموضوعيّ الملائم، يُمكن إعادة تعريف أهمّ المفاهيم التّراثيّة بما يُسهِم في إضفاء قيمة رمزيّة للثّقافة الأصلانيّة وإعادة موضعتها في المركز بدلًا من الثّقافة الكولونياليّة المُهيمنة، ويُتيح إنشاء خطاب ومُعجم ينزع هذه الكولونياليّة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق: محمّد عليّ النّجّار. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999.

ابن عاشور، محمّد الطّاهر. **التّحرير والتّنوير: تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**. تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **مقاييس اللُّغة**. ط. 3. تحقيق: عبد السّلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن القيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر. **مدارج السّالكين في منازل السائرين**. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي. مج. 3. ط. 2. الرياض: دار عطاءات العلم. وبيروت: دار ابن حزم: 1441هـ – 2019.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي بن محمّد السّلامة. الرّياض: دار طيبة للنّشر والتّوزيع، 1999.

ابن منظور، محمّد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1997.

ابن نبي، مالك. **شروط النّهضة**. دمشق: دار الفكر، 1986.

الأزهريّ، أبو منصور محمّد بن أحمد. **تهذيب اللّغة**. ط. 1. بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2001.

الأصفهانيّ، الرّاغب. **معجم مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: نديم مرعشلي. بيروت: دار المعرفة، 2005.

_____. **معجم مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان داوودي. بيروت: دار القلم، 2009.

الأعرج، باسل. **وجدتُ أجوبتي: هكذا تحدّث الشهيد باسل الأعرج**. القدس: دار رئبال للنّشر والتّوزيع، 2018.

الأنصاريّ الهرويّ، عبد الله بن محمّد. **منازل السّائرين إلى الحقّ المبين**. شرح: كمال الدّين عبد الرزّاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007.

أوفير، عادي. "مفهوم". **مجلّة مفتاح** 4 (2011): 99-86. منشور في **موقع مفتاح**. https://mafteakh.org/

البخاريّ، محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاريّ**. بيروت: دار طوق النّجاة، 1422هـ.

البلخيّ، مقاتل بن سليمان البلخيّ. **الوجوه والنّظائر في القرآن العظيم**، تحقيق: حاتم صالح الضامن. دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2006.

الجرجانيّ، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق: محمود شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992.

الخليل بن أحمد الفراهيديّ. **كتاب العين**. تحقيق: مهدي المخزوميّ، وإبراهيم السّامرّائيّ. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2003.

الزّبيديّ، تاج الدّين أحمد بن عليّ. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبد القادر عودة. بيروت: دار صادر، 1998.

الزّمخشريّ، محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**. تحقيق: عبد الرزّاق المهديّ. بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2009.

السّجستانيّ، أبو بكر محمّد بن عزيز. **غريب القرآن (المسمّى: نُزهة القلوب)**. ط. 1. تحقيق: محمّد أديب عبد الواحد جِمْران. دمشق: دار قُتيبة، 1416هـ/ 1995م.

الطّبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق: محمود شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1954.

عبد الرّحمن، طه. **بؤس الدّهرانيّة: النّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدّين**. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، 2014.

العُرويّ، عبد الله. **مفهوم الإيديولوجيا**. بيروت: دار التّنوير، 1980.

العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **الفروق اللّغويّة**. تحقيق: محمّد إبراهيم سليم. بيروت: دار العلم للملايين، 1998.

الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد. **إحياء علوم الدّين**. تحقيق: صالح الفوزان وآخرون. القاهرة: دار الفكر، 1992.

القشيريّ، عبد الكريم بن هوازن. **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**. تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

مجلس الشّؤون الإسلاميّة الأعلى. **الموسوعة الإسلاميّة العامّة**. إشراف: محمّد حمدي زقزوق. القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002.

مجمع اللّغة العربيّة. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: مجمع اللّغة العربيّة، د. ت.

معجم الدّوحة التّاريخيّ للّغة العربيّة. إصدار المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، 2023. https://www.dohadictionary.org/

هارون، نبيل عبد السّلام. **المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، 2008.

المراجع بالإنجليزيّة:

Bakhtin, Mikhail M. “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics”. In *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by Michael Holquist, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, 84-258. Austin: University of Texas Press, 1981.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Bhabha, Homi K. “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”. *October* 28 (1984): 125-133.

Browne, Simone. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham: Duke University Press, 2015.

Chomsky, Noam. *Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower*. Cambridge, MA: South End Press, 2000.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press, 1995.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox, Grove Press, 2004.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.

Fuchs, Ido. "The Doomsday Economy: Colonial Violence, Environmental Catastrophe, and Burning Tires in Palestine". *Praktyka Teoretyczna* 1, no. 51 (2024).

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World: Vol. I: Religion, Ideology, and Development*. Cairo: Dar al-Fikr, 1980.

Khalili, Laleh, and Jillian Schwedler, eds. *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion*. London: C. Hurst & Co Publishers Ltd, 2010.

Kiadan, J. "Conceptualising Mass Death through Palestinian Texts amidst Gaza Events 2023/24". *Journal for Cultural Research* (2024): 1-23. https://doi.org/10.1080/14797585.2024.2415009.

Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press, 2007.

Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept". *Cultural Studies* 21, nos. 2-3 (2007): 240-270.

Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Translated by Steven Corcoran. Durham: Duke University Press, 2019.

Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press, 1991.

Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated by Marion Faber and Stephen Lehmann. New York: Vintage Books, 1989.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2nd ed. New York: Routledge, 2008.

Rabinow, Paul. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

Scott, David. "Colonial Governmentality". *Social Text*, no. 43 (1995): 191-220.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Sloterdijk, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Translated by Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Tally Jr., Robert T. *Spatiality* (The New Critical Idiom). London: Routledge, 2013.

Wagner, Sarah. *To Know Where He Lies: DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Stephen Kalberg. New York: Routledge, 2013.

Zureik, Elia. "Colonial Oversight". *Red Pepper*, November 16, 2013.

Abstract

What is *iḥsān*? And can one practice *iḥsān* in the midst of colonial or authoritarian oppression? This study explores the concept of *iḥsān* in the Arab-Islamic tradition and examines its potential to serve as a doctrinal, intellectual, and ethical orientation capable of resisting colonial or authoritarian domination, making it the first to do so in this field. The research adopts a chronological-genealogical method, moving both backward and forward in time, horizontally across traditions and vertically through conceptual depth, alongside a conceptual analysis of how *iḥsān* has evolved within a sample of sources representing the Arab-Islamic knowledge tradition. This approach makes it possible to trace the central semantic dimensions of the term, as well as its wider field of meaning, which includes concepts such as truth (*ḥaqq*), divine unity (*tawḥīd*), sincerity (*ikẖlāṣ*), sacrifice (*taḍḥiya*), discernment (*furqān*), vigilance (*murāqaba*), and others.

The study shows that *iḥsān* is not merely an ethical virtue but a mode of understanding, insight, and liberatory existential living that restores agency and dignity to the colonized or oppressed subject, in the face of the nihilism and objectification produced by colonial and authoritarian violence. The analysis highlights how *iḥsān* forms a particular chronotope that reshapes time, liberating the colonized or oppressed subject from the frozen temporality imposed by authoritarian power - a temporality that suspends the subject in waiting and generates feelings of incapacity. It also demonstrates how *iḥsān* reorients the human self toward an infinite, generative existential agency beyond the colonizer's will, embodied in the sacred text by the agency of the Creator, which enables the emergence of a consciousness resistant to oppression and sustained through sincerity. Finally, the study shows how *iḥsān* transforms surveillance from an instrument of domination into a spiritual vigilance that connects the individual to the Absolute Being, transcending the oppressive "eye" of the colonial power.

Through these interwoven dimensions, the study sketches a portrait of the *muḥsin* -the practitioner of *iḥsān*- whose perfection of action is inseparable from values such as justice and truth. These values are not only deeply rooted in the Arab-Islamic knowledge tradition, but also resonate with contemporary discourses of rights and freedoms, which must be embedded in social and political systems if they are to avoid becoming hollow ideals. The study ultimately calls for a methodology that reclaims central concepts from the heritage of the colonized and redefines them within the present, a move exemplified here through the re-actualization of *iḥsān*.

Keywords: Iḥsān, oppression, colonialism, colonial discourse, conceptual analysis, etymology, semantic evolution, thematic analysis.