شباب
# التفاهم
العدد الثاني والأربعون : رجب 1439 هـ - مارس 2018م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»


- العالم الإسلامي في جغرافية ابن خلدون ومقدمته
- القيم وإشكالات الهوية
- الكتابات اليونانية في العهد العثماني
- رؤية حديثة لفكر الإمام أبي الحسن الأشعري
- سيناريو الجزية بين آيات مقدسة وشبهات مستشرقة
- كيف يرى فيشت الحق الطبيعي؟
- القوانين الدولية والخير العام
- إن الله محبة
- الفجوة الرقمية للمخطوط العربي!
- إشكالية العلم واستعصاءاته على التحديات الشائعة في العصر الحديث
- المشاريع الدينية وآمال إعادة البعث

## أمَّا قبل...

د. هلال الحجري

من الأعمال التي أُلِّفتْ في سنٍّ مُبكِّر لكاتبها كتاب «شرح بُلوغ الأمَل في المُفْرَدات والجُمَل» للعَلّامة نور الدين السالمي (١٨٧١-١٩١٣)؛ ألّفه حين كان سِنُّه سبعَ عشرة سنة.

والحديث عن نور الدين السالمي في هذا السياق، حديث مُذْهِل؛ لأنّ قِصّةَ حياة أعجوبة من أعاجيب الدهر؛ تقرأ عن سيرته فتراه رَجُلا استثنائيا بكل المقاييس. فَقَد بصرَه وهو في السنة الثانية عشرة من عمره، وكان في صِباه حديدَ الذاكرة لا يسمع شيئا إلا وعاه؛ وقد عاش أقلَّ من خمسن سنةً ملأها إنجازات نوعيةً تزيد على عشرين مُصنَّفًا في شتى ضروب المعرفة: العقيدة، والفقه وأصوله، والتاريخ، والحديث، والعَروض، والنحو، وغيرها. ورغم كفّ البصر، وقِصَر العُمر، ومَشَقّة الحياة في عمان في عهده، لم يقتصر على التأليف فحسب؛ وإنّما كان مُصْلِحًا اجتماعيا فذًّا اشتغل بالتعليم والفُتْيَا والعملِ السياسي. سيرةٌ قصيرة ولكنها حافلة بإنجازات يصعب تفصيلها هنا، ولعل الشاعرَ الكبير أبا مسلم البهلاني أدقُّ مَنْ اختصرها بقوله راثيا له:

جَمَعَ العَالَمَ في حَيْزُومِه ×× أترى العَالَمَ في القَبْرِ نَزَلْ؟!

أمّا كتابه «شرح بُلوغ الأمَلِ في المفردات والجُمَل» فهو باكورة أعماله، أرجوزةٌ نحوية تتكون من ٢٢٨ بيتا، شرحها في كتاب ضَمّنه كتابَ ابن هشام الأنصاري المعروف بـ«الإعراب عن قواعد الإعراب». يستهل الأرجوزة بقوله:

الحَمْـدُ للهِ مُفَصِّـلِ الْجُمَلْ ×× حَمْدًا بِهِ أَنَالُ أَشْرَفَ الْأَمَلْ
ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ الْأَبَدي ×× عَلى النَّبيِّ الْمُصْطَفى مُحَمَّد

ويختمها بقوله:

تم بحَمْدِ اللهِ هذا النَّظْـــمُ ×× على طريـقِ يَشتهيـه الفَهْمُ
لكنَّـــه فـي غالـبِ الأمـــورِ ×× مُقَصِّرٌ عـن أصلِهـا المذكورِ
وإنمـــا أخـــذتُ منـــه دُرَرا ×× وجئتُ بعـد نظمِه مُعتَـــذِرا
سمّيـتُ نظمَـــه بلـوغَ الأمَلِ ×× إذ بالنظـــام قد بلغتُ أمـــلي
ولـم أُصَنِّفْ قبلَـــه مُصنَّفـــا ×× قطُّ، فيعفو اللهُ عن عبدٍ عَفا

ومن يقرأ الكتاب يعجب كيف لشابٍّ لم يجاوز السابعةَ عشرَ رَبيعًا من عمره، ويضطلع بمناقشة قضايا نحوية ولغوية عويصة، بل ويناقش أئمة النحو العربي مناقشة تنمُّ عن هضمه لعلْم من أصعب علوم العربية، ثم تراه ينتصر أحيانا، في مناكفته لهم، لرأيه بكل ثقة واطمئنان.

نجده مثلا يعرض أقوال النحاة في معاني «لَمّا»، ومنها أنها تجيئ بمعنى «إلّا» الاستثنائية، كما في قوله تعالى: «وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ». فيقول الشيخُ الشابُّ:

«والجوهري حظل، أي منع مجيءَ «لَمّا» بمعنى «إلّا»؛ حيث قال: إنّ «لَمّا» بمعنى إلّا غير معروف في اللغة، وسبقه إلى ذلك الفَرّاء، وأبو عبيدة، لكن لا التفاتَ إلى قولهم؛ فقد حكى مجيئَها لذلك الخليلُ، وسيبويه، والكسائي، ومَن حفظ حُجّةٌ على من لم يَحْفَظْ، والمُثْبِتُ مُقدَّم على النافي».

ولنا أن نَتخيّل شابا بهذا العمر المُبكّر قد قرأ أمّهات النحو العربي، وهضم مشكلاتها العويصة، وكوّن رأيَه الخاص، ثم انبرى للتأليف فيها!

حَقّا، إنّ الشيخ السالمي - رحمه الله - كان آيةً من آيات زمانه.

hilalalhajri@hotmail.com

# العالم الإسلامي في جغرافية ابن خلدون ومقدمته

عبدالله العلوي

**يحكي لنا التاريخ العربي والإسلامي مراحل تطور الدولة الإسلامية عبر حقبها المختلفة، ومدى الآثار الإيجابية والسلبية التي أنتجها خلال فتراتها المتلاحقة، فالإسلام بدأ من مكة، وعانى الرسول الكريم في توصيل رسالته للإنسان المكي وللعالم عامة، فكُتب السيرة تذكر القصص الكثيرة حول هذه المعاناة، حتى أذِن الله له بالهجرة إلى يثرب لبناء دولة متكاملة تقوم على أسس دينية وسياسية، ونجح في بناء الدولة الإسلامية بأركانها المختلفة فكان لها الشأن الكبير على المستوى العربي والعالمي، وبدأت الدولة في التوسع والسيطرة على المناطق المختلفة خاصة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- فقد وصلت الدولة الإسلامية إلى بلاد الشام وفارس وبلاد الروم والعراق ومصر والمغرب العربي والأندلس حتى وصلت مشارف بلاد بيزنطية، ولم يهمل الخلفاء الإسلاميون النهضة العلمية والثقافية في الدولة السياسية، فهم يعدونها أساسا لا يمكن الاستغناء عنه، فظهرت المكتبات، واهتم الخلفاء في الدولة الأموية والعباسية وما لحقتها من الدول في المشرق والمغرب بالعلوم، فكان لهم الدور الأمثل في نهضتها وتطويرها، منها ظهر علماء في مجالات العلوم المختلفة، وقد اضطلع العلماء في مجالاتهم، وظهرت بذلك الكتب والمؤلفات،**

وهنا نشير إلى عالم كان له التأثير الكبير على المستوى الشرقي والغربي ألا وهو عبدالرحمن ابن محمد المشهور بكنيته وهي «ابن خلدون»، وإن أهم ما كتب ابن خلدون هو كتابه المشهور «المقدمة» فقد جمع فيها فنونا وعلوما مختلفة خاصة التاريخ وعلم الاجتماع، ونعرج هنا على «علم الجغرافيا» في مقدمته، وهناك من المهتمين بعلم الجغرافيا من أعطى «مقدمة ابن خلدون» أهمية عظيمة لدراسة هذا العلم، خاصة جغرافية العالم الإسلامي، ومن هؤلاء الدكتور/ إلياس بلكا في مقاله «جغرافيا عالم الإسلام في فكر ابن خلدون»، المنشور في مجلة التفاهم.

لقد ظهر الكثير من علماء المسلمين الذين اهتموا بعلم الجغرافيا أهمها على سبيل المثال لا الحصر، الإدريسي وابن حوقل والاصطخري وياقوت الحموي وغيرهم من العلماء، فذهبوا إلى تخيل عام للخارطة العالمية، ومنهم من وضع اهتمامه فقط على العالم الإسلامي ومنهم من اهتم بجغرافية السكان، والجغرافيا السياسية، ويمكن أن نقول هذا الاهتمام نابع من الرغبة الدينية سواء من خلال حث القرآن في آياته على التأمل والتفكر والسياحة، وحث الرسول الكريم على السفر، وقد لعبت الفتوحات الإسلامية دورًا كبيرًا في اهتمامهم بعلم الجغرافيا، والمسلمون يعدون أكثر أمة سابقة اهتمت بعلم الجغرافيا.

يمكن أن نرجع مصطلح «العالم الإسلامي» إلى المناطق أو الأراضي التي وصل إليها الجيش الإسلامي فيما يسمى في كتب التاريخ بالفتوحات الإسلامية في المشرق والمغرب، رغم تحفظنا على هذا المسمى، لأنّ كُنه الفتوحات يعتمد على السيطرة والاحتلال على أرض مغتصبة ليست للمسلمين سواء كانت السيطرة بالرضا أو بالاغتصاب فهو في النهاية يرجع منبعه لشيء واحد ألا وهو الاحتلال، ولا نريد الخوض في هذا الموضوع حاليًا، لأنه يحتاج إلى مقال مستقل. إذن فالفتوحات الإسلامية لعبت دورًا بارزًا في زيادة رقعة العالم الإسلامي، ورسم الخارطة الإسلامية لأراضيها، كما أنّ الهجرات البشرية للعربي والمسلم بين بلدان العالم المختلفة كان لها التأثير الأمثل في نقل الثقافة العربية والإسلامية وتشكيل العالم الإسلامي.

يمتلك العالم الإسلامي أهمية استراتيجية وجغرافية على مختلف المستويات، وأهم هذه المستويات هو المستوى الاقتصادي، فهذه البقعة من الأرض تربط تجارة الشرق بالغرب والجنوب بالشمال برا أو بحرًا، فلا تمر قافلة تجارية أو سفينة تجارية إلا وتكون إحدى محطاتها الأساسية في أراضي العالم الإسلامي، ومن أهم الطرق التجارية البرية هو الطريق المشهور بطريق الحرير والذي يبدأ من موانئ بلاد الشام مرورًا بالعراق ثم شرقًا سمرقند وبلاد السند والهند انتهاء ببلاد الصين، أما الطريق البري الآسيوي الإفريقي الذي يمر على جنوب الصحراء مرورًا بنيجيريا ومالي وانتهاء بالمحيط الأطلسي لم تكن له أهمية كبيرة، وربما نعزو ذلك إلى وعورته.

إن المسلمين لم يكونوا على دراية حقيقية بالبحر، بل لا يعرفونه لأنّ الإسلام بدأ عند عرب الجزيرة، فهم يعيشون في الصحراء، وكانوا يسمعون عنه ويروون قصصه، ورآه التجار في رحلاتهم إلى الشام والعراق، ولكن بعد احتلالهم للشام والعراق كان من الضرورة أن ينزلوا البحر، وكانت أول محاولة في عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ثم توالت بعدها الدولة الأموية والعباسية في الاهتمام بإنشاء أسطول بحري سواء للتجارة أو للمعارك، وقد نهضت البحرية الإسلامية في أوقات متفرقة، وتعد الدولة الموحدة هي الدولة التي بلغت فيها البحرية الإسلامية أوج قوتها واتساعها، ويرى ابن خلدون أن الاهتمام بالبلدان المطلة على البحر كان سببًا مهمًا لبقاء قوة الدولة الإسلامية، فبعد إهمال هذه المناطق من قِبل السلطة السياسية ضعفت الدولة. من خلال ما سبق يتبين لنا أن التجارة البحرية في العالم الإسلامي لم تكن بمنأى عن ذلك، فهناك الطريق الذي يربط بجنوب آسيا، ويبدأ من الموانئ الشامية مثل ميناء البصرة مرورًا بسواحل الخليج العربي وخليج عمان، داخلًا إلى البحر الأحمر، وإلى الشواطئ الهندية، كما أنّ هناك طريقا بحريا آخر ينتهي في سواحل شرق إفريقيا.

إذن فالعالم الإسلامي يمتلك أهمية خاصة تنبع من أهميته الجغرافية، وقد استعان الأوروبيون حديثًا في حملاتهم على الشرق بهذه الأراضي فكانت معينًا مهمًا لهم في طرقهم البحرية والبرية، كما يمكن أن نقول إن العالم الإسلامي أخذ أهميته في كون أراضيه هي موطن الحضارات البشرية، فقد نشأت أغلب الحضارات البشرية في العالم الإسلامي مثل حضارة سومر ودلمون وحضارة مجان والحضارة الرومانية والحضارة الفارسية والحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات، كما أنّه موطن الرسالات السماوية سواء كانت اليهودية أو المسيحية أو الإسلام.

اهتم «ابن خلدون» في مقدمته بجغرافية العالم الإسلامي، وهذا الاهتمام نابع من الرحلات المتواصلة لأراضيه المتفرقة بين المشرق والمغرب، بعيدًا عن كونه شارك في الحكم على مر حياته، فهو زار أغلب -إن لم يكن كل- أراضي العالم الإسلامي، فقد شارك في دخول الجيش الإسلامي إلى الأندلس، كما أنّه تولى القضاء في مصر وتونس والمغرب العربي، وشارك في حرب التصدي لجيش التتار، وبعد سقوط بغداد على يد التتار أكمل حياته في مصر ومات فيها، فعندما نأتي لنستعرض ما قاله عن العالم الإسلامي سنجد أنه وصفه وصفا دقيقا جدًا، فهو وصف السياسة ووصف المجتمع، ووصف العمران ووصف البناء، وفوق هذا كله وصف الإنسان بتفاصيله المتفرقة، كما أنه اهتم بوصف المكان والزمان، واهتم بالآداب والصنائع والاقتصاد، فتتبع أهمية ابن خلدون في اهتمامه البالغ بجغرافية السكان. ومن أهم ما وضحه ابن خلدون هو مدى تأثير القوة السياسية على كل حياة الإنسان سواء في بنائه وعمرانه وثقافته وعلمه، ولا أدل على ذلك من الخليفة العباسي هارون الرشيد، حيث بلغت النهضة العلمية في زمانه أوج اتساعها، فقد أولى العلم أهمية كبيرة جدًا، وبنى مكتبته الضخمة المشهورة بـ«دار الحكمة».

الكثير عندما يتحدث عن ابن خلدون ومقدمته يصفه بأنه عالم التاريخ والاجتماع، وهذا أمر صحيح لأنّه تعمق في هذين العلمين، ولكن في المقابل فهو عالم جغرافيا، فقد تحدث عن الجغرافيا بشكل منظم وعميق. ولقد اهتم علماء الجغرافيا بما كتبه ابن خلدون، حتى وصفه العالم الجغرافي إيف لاكوست بأنه «أول من عالج بمنهج علمي واضح ظواهر البيئة وآثارها الإيجابية والسلبية في حياة الشعوب..» وقد استفاد الجيش الفرنسي من مقدمته في احتلال بلاد المغرب العربي، فتمت ترجمتها عدة مرات إلى اللغة الفرنسية، واهتمامه ينبع من وصفه للمجتمع المغربي بشكل دقيق جدًا، وما هذا الاهتمام الكبير بهذه الشخصية إلا لأهميتها وأهمية مقدمته التي جمعت علوما مختلفة.

abdlla1991@gmail.com

# القيم وإشكالات الهوية

منال المعمرية

**أصبحنا نتعود على سماع أو قراءة خطابات قلقة تتحدث عن «فقدان القيم»، أو «أزمة القيم»، وتمثل هذه الأزمة جزءًا من أزمة شاملة، ذلك أنَّ النظام المعولم الذي وضعه البشر لنقل وتوزيع الثروات لا يُساعد على القول بأنَّه يشتغل لصالح خير الإنسانية، ويطال الشعور بالقلق والفوضى كل المجالات: السياسية والمالية والمجتمعية والبيئية والقيمية. يتناول مقال الدكتور محمد نور الدين أفاية، والمنشور بمجلة التفاهم، مفارقات القيم والأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر، مع ما يتضمنه من نقاط عدة أبرزها مفهوما التسامح والهوية. الجدير بالذكر، أن أفاية هو أستاذ الدراسات الفلسفية الحديثة في جامعة محمد الخامس في المغرب، وله أعمال رصينة عدة، واشتغالات يشار إليها بالبنان.**

في مستهل مقاله، يكتب أفاية __حسب فلاديمير يانكليفتش__ بأن الفلسفة الأخلاقية هي أول مشكلة تواجهها الفلسفة، ذلك أن اقتران الفلسفة بالأخلاق يزيد على اضطراب هوية الفلسفة اضطرابا وغموضا آخر. في المقابل، يرى إيمانويل ليفيناس، بأن الأخلاق ليست مجرد شعبة من شعب الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى، والتفكير فيها هي المهمة الأساسية للتفلسف. وفي هذا السياق، يعلن ليفيانس تبرمه من مفهوم «الذاتية» الذي أنتجته الأزمنة الحديثة، ويصر على أهمية الآخر، فالذات مطالبة بخلع مركزيتها والذوبان من أجل إنسان آخر.

إن اللحظة الفلسفية والتاريخية الظرفية التي يمر بها العالم، تنتج قضايا جديدة يتعين على العمل الفكري أخذها بعين الحسبان والاعتبار. حيث إن الخطابات الجديدة تتخذ من القيم والأخلاق موضوعًا لها.

فكيف يمكن التفكير اليوم في موضوعات القيم والتواصل، والهوية، والسياسة، والتسامح، والتنوع، من دون أن نأخذ في الاعتبار الأشكال الجديدة للعنف، واللامساواة، والإقصاء، والأصولية ومظاهر الاختلال الحديثة؟ وكيف يمكن التفكير حاليًا في الرابطة الاجتماعية، أو في شروط العيش المشترك وعلاقته الثلاثية بالدولة والاختلاف والديمقراطية؟

بالنظر إلى الهوية كقضية تتموقع في مساحة المناقشات الفلسفية والوطنية والدولية وتتناول مواضيع القيم والاختلاف بشكل جوهري، فهي تعتبر أساسا لتأطير الشعوب والإثنيات فيما تنعته بتعبيرات الخصوصية، وهي أيضًا تشمل النظر إلى الآخر باعتباره كائنا عدوانيا، مزعجا، لابد أنه يشكل تهديدا ما! وفي مواجهة هذا النموذج السائد، ينتفض المستبعدون بطرق مختلفة __أحيانا عنيفة__ لتكسير دائرة الإلغاء، ولكن بواسطة التشبث بمطالب هوياتية باسم اختلاف ذي تلوينات لغوية أو دينية مثلاً. هكذا يعبر المستبعدون والمستضعفون عن وجودهم مطالبين بالاعتراف. إنهم يدعون هكذا إلى احترام شرط المساواة باعتماد الحقوق الإنسانية. وفي المقابل، فإنَّ الديناميات الثقافية الجارية المصاحبة للعولمة، تضع الجميع في وضعيات مُعقدة؛ ذلك أن الثقافة __ في سياق التواصل المعولم__ تنتزع الشخص من ارتهانه لما هو خاص أو محلي، وترمي به فيما يتخطى الوطن.

إنَّ التنامي التصاعدي لخطابات الاختلاف - التي غالبا ما تختلط بالتنوع - لا تتوقف عن التجذر لدرجة تحولت إلى حالات في منتهى التعقيد. فالتوسع المحموم للعولمة يدفع الفئات المهمشة والمستضعفة، والخصوصيات المكبوتة، إلى الظهور في المناقشة العامة باسم ما أسمته حنه آندرت: «الحق في أن تكون لك حقوق» وذلك بتخطي حدود الدولة/ الأمة. وهكذا تطرح الظواهر العابرة للأوطان والمستندة إلى اللغة، أو الدين، أو الإثنية تحديات واقعية على الفكر والسياسة.

إنَّ الاختلافات التي نشهدها اليوم تعبر عن ذاتها في فضاءات منزاحة، خارج إطارها الجغرافي، وبالتالي تتشكل أنواع من التداخل والتمازج، واللقاءات العجيبة، وديناميات هوياتية يصعب القبض عليها، فوراء فكرة الاختلاف هناك تنوع هائل للمشاكل، وأنماط المنطق والتمظهرات. من هنا ضرورة اعتبار هذا التنوع لاستبعاد مختلف أشكال الفكر الأحادي، كما أن أنماط التفكير بالمعالجة السياسية للاختلافات تكون هي نفسها متنوعة.

من جهة أخرى فإن التاريخ يعلمنا كون ضحايا الحداثة، والشعوب المهملة، والفلاحين المستغلين، والعمال المطرودين أو الذين تضاءلت قيمة عملهم بسبب التقدم التقني، والتجار الصغار المفلسين، كل هؤلاء يلجؤون إلى بناء نماذج هوياتية، ويعمدون إلى فبركة ثقافة ترجع إلى هويات أولية يعاد صياغتها في المتخيل اعتمادا على أرض الأجداد، ونقاء الدم، واللغة الأصلية، والماضي الموهوم. وهكذا فإنَّ تفكك كيان وطني باسم الحق في الاختلاف، أو المطالبة بالتنوع، مهما كانت مشروعيتهما، وتفتت الأسس المشتركة لبلد ما، قد ينتج عنه فتح باب جهنم، وتفجير نزوعات الموت. في هذه الحالة، يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد، ومن ثم يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما، أن يولد أسباب الخصومة والفتنة والمحنة.

ومع ذلك، فإنَّ التأكيد على اعتبار التنوع الثقافي محرك الإنسانية، تأكيد صائب، وهو ما يمنح المعنى لمختلف أشكال التبادل بين الناس. لكن كلما ذهبنا بهذا بعيدا، كلما تبين لنا بأن أسس الدولة، الأمة/ السيادة، أصبحت معرضة للتهديد والهشاشة. وإذا كان التنوع فعل اعتراف عظيم، فإنَّه من الممكن أن يتحول إلى فخ حقيقي، خصوصاً وأنه أصبح «لازمة مضللة، تنسحب على وقائع ومواقف متناقضة».

وعلى الرغم من الحركات النازعة إلى العولمة، فإنّ العالم - أو بعض المناطق من العالم- يبدو أنه أصيب بفيروس القبلية، باسم الاختلاف أو الحق في التنوع. فالأحداث التي يتفرج عليها العالم يوميا قاسية للغاية. فسيفساء لامحدودة من الآثار، والرموز والخصوصيات تطالب بالحق في أن تكون لها حقوق، والخطاب الحالي حول التنوع يمنحها هذا المشروعية والمناسبة.

إن المجتمعات المعنية بذلك، مطالبة بالاشتغال على ذاتها، ومعالجة هذه التعبيرات بالبدء بالاعتراف بها، وتحويل احتمالات السقوط في الغمة باستدعاء عوامل تحرك التفاعل والإبداع، وأخذ الكلمة، وذلك بضمان شروط العدالة والمساواة في كل المستويات، قصد محاصرة أصوليات الاختلاف أو التنوع التي تقاوم التثاقف الجاري في العالم ، وتدعو إلى الانغلاق مختلفة، وخالصة وجيدة بالضرورة.

لقد لعبت منظمة اليونسكو دورا كبيرا في الترويج لمصطلح التنوع، وذلك في سياق استراتيجي استهدف مقاومة الأبعاد الهيمنية للعولمة، وأكد على أهمية سيادة الدول وخصوصياتها الثقافية؛ لكن لم تكن هذه المنظمة لتتوقع الاستعمالات المختلفة والمتضاربة لهذا المصطلح في الصراعات الخاصة التي تنفجر هنا وهناك باسم التنوع حتى داخل مجالات البحث في العلوم الإنسانية.

على الرغم من الاستعمال الواسع للفظة «التنوع»- لأنه مجرد لفظة وبعيد عن أن يتضمن حمولة مفهومية - فإن هناك اختلافات عميقة في الفهم والأهداف التي تحرك المستعملين لها. لذلك يدعو بعضهم إلى استبعادها إذا كانت ستصير سببًا في انقسامات في السياسة والاجتماع والثقافة، دون إغفال بأن وحدة بلد ما، لا تمنع إطلاقا من التفكير في الاختلافات المكونة لها. لكن المناقشات حول التنوع لا تفيد بأن هذه المعادلة تبدو بديهية بالضرورة؛ ذلك أنه كيف يمكن الاحتفال بالعرق والانتماء الإثني في الوقت الذي يتعين فيه النضال ضد كل أشكال التمييز؟ وكيف يمكن احترام الاختلافات وتجنب الدعوة إلى الانفصال الثقافي في الوقت نفسه؟ وهل الدعوة إلى الحقوق الثقافية لا تتنافى مع القيم المؤسسة للدولة الوطنية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة __في تصور الكاتب__ يكثف الرهان الحقيقي لبيداغوجيا التسامح ولسؤال القيم، ويبدو أنه رهان صعب في زمن تزداد فيه أصولية السوق تشددا وشراسة، والتي لا تترك للثقافات الأخرى أي هامش آخر للتعبير عن اختلافها سوى الارتكاس إلى أصولها العتيقة والعودة إلى ما يشكل ذاتيتها الدفينة. ويظهر على أنه بالرغم من هذا الاحتقان الثقافي الحاد فإن التفكير في ما هو إنساني حاجة وجودية وانفتاح ممكن، دون سلب درامي للذات أو تماهٍ وهمي مع الآخر، ودون استجداء ثقافي أو رفض عصابي آخر.

manalalmaamari1@gmail.com

# الكتابات اليونانية في العهد العثماني

قيس الجهضمي

تتناول أنجليكي غريغوري زياكا في بحثها المعنون بـ«الكتابات اليونانية عن الإسلام في عهد الفتوحات الإسلامية» حركة أهل القلم المسيحيين اليونانيين في الكتابة عن الإسلام سواء كانوا في داخل القسطينينة أو خارجها وذلك بعد سقوطها عام ١٩٥٤م في يد الدولة العثمانية، وقد كان يرى اليونانيون أنفسهم في تلك المدة أنّهم مواطنون من الدرجة الثانية وبذلك لا يستطيعون الحديث عن الإسلام، هذا مع هجرة مجموعة من أهل القلم لخارج القسطنطينية وتحول البعض منهم للإسلام، مما أدى إلى الركود في الجانب الروحي وغياب التعليم، ودعا بعض أهل القلم في الداخل إلى الاجتهاد والكتابة لأجل حفظ الدين واللغة وتشجيع الشعب وتنويره.

كان البطريرك جينياديوس سكولاريوس هو أول من حاول تدشين أول حوار مسيحي إسلامي بعد فتح القسطنطينية، وكتب ثلاثة مصنفات أولها «في السبيل الأوحد الذي يقود إلى خلاص بني البشر» والثاني لايوجد له عنوان معروف وهما عبارة عن نقاشات جمعته مع محمد الفاتح، فالأول عبارة عن موجز سريع لمبادئ الإيمان المسيحي. أمّا الثاني فهو تبسيط للكتاب الأول لتسهيل تلقي وفهم النص على غير ذوي الاختصاص، وكان الثالث بعنوان «أسئلة وأجوبة عن ألوهية ربنا يسوع المسيح» وهو عبارة عن نقاشات مع ضباط مسلمين من مدينة سيرس حول الإيمان المسيحي والإسلامي.

ومن الأشخاص الذين اهتموا بالمسائل التي تخص الإسلام والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين جورجيس التريبوزندي، كان قد درس بإيطاليا وقام بتدريس الآداب الكلاسيكية في البندقية وروما ونابلي وعين مديرا لمكتبة الفاتيكان ومن مصنفاته «في حقيقة الإيمان المسيحي» وحاول من خلال هذه الدراسة إحداث تقارب بين المسيحية والإسلام، وقد قدمت هذه الدراسة للسلطان بعد فتح القسطنطينية في نفس العام محاولا أن يوضح أنّه لا توجد خلافات جوهرية بين القرآن والإنجيل، وقد حض السلطان إلى أن يكون «أمير الأتراك والرومان» عن طريق إنشاء مجمع إسلامي مسيحي للوصول للوحدة المنشودة.

وقد ذهب بعض الكتاب إلى مدح التعاون اليوناني العثماني لتخفيف المصاب على الشعب المسيحي من جهة ومن جهة أخرى إلى تحقيق مصالح شخصية، ومنهم أميروتزيس وقد كتب دراسة لاهوتية فلسفية أهداها للسلطان بعنوان «حوار مع السلطان التركي عن الإيمان المسيحي» ليبين مدى التقارب بين الديانتين المسيحية والإسلامية، وقد دعا إلى أن تتوحد الديانتان في ديانة واحدة، وأنّ الفوارق بين القرآن والإنجيل تم تهويلها بسبب ترجمات فاسدة، وقد قوبل بالحنق من المسيحيين وعدم المبالاة من المسلمين.

درس المؤرخ ساتهاس كفاح أهل القلم اليونانيين في المنفى لاسترداد بلادهم من السيطرة العثمانية، وكذلك كتب باباريغوبوليس عن كفاحهم في مصنفه قليلا لكن بتركيز، ومن أبرز الكتاب اليونانيين الذين لجأوا للغرب بيساريون، إذ لم يتوقف أبدا عن محاولة تجميع تحالف أوروبي لاسترداد القسطنطينية، وقد كان مقتنعا على عكس أهل زمانه أن الخلاص باندماج المسيحية في الشرق مع الغرب، وقد اعتنى بردم الهوة التي كانت تفصل بين الغرب والشرق، وقد سعى بكامل طاقته لعقد الاجتماعات والالتقاء بعواهل أوروبا والنبلاء ومن لهم شأن لدعوتهم لردع السيطرة العثمانية، وقبل وفاته بأربع سنوات تبرع بمكتبته في البندقية فكانت لأهل اليونان كبيزنطة جديدة.

ومن أبرز الكتاب بلانوس لاسكاريس تلميذ بيساريون، وقد أطلق عليه «حامي حمى اليونانيين في كل مكان» وقد سعى عن طريق نشره واهتمامه بالآداب اليونانية للتواصل مع عواهل أوروبا للتعبير عن محنة مواطني اليونان والسعي لإنقاذهم، وتركزت نشاطاته على اتجاهين: الحفاظ على تراث العصر القديم الثقافي، وإثارة انتباه أوروبا إلى اليونان المستعبدة.

وجد اليونانيون العزاء والسلوى في سلسلة من المرويات والمغيبات والنبوءات التي اختلقت في العهد العثماني، والتي تؤمل بسقوط الدولة العثمانية وعودة الإمبراطورية البيزنطية، وقد اعتمد العرافون على مرويات من العهد القديم وكتاب القيامة للقديس يوحنا للتدليل على سقوط بيزنطة لفترة من الزمن ثم عودة عهدها من جديد، وأنه سيأتي المسيح ليحكم العالم، ومن هذه المرويات قصة تمثال الإمبراطور وستنيان الفارس البرونزي، وقد كان يتصدر ساحة القسطنطينية وقد بدا الإمبراطور ممتطيا جواده مشيرا بقبضة يده اليمنى جهة الشرق وبيده اليسرى يمسك مجسما كرويا لكوكب الأرض، وقد أولّت القبضة اليمنى في البداية بأنها صد لهجوم البرابرة ثم تطورت إلى صد لهجوم المسلمين القادمين من الشرق وفي العهد العثماني حينما وقعت الكرة من يد التمثال صار تأويلها على أن بيزنطة فقدت سلطتها السياسية كاملة وصارت إلى يد الأتراك.

ومن المرويات على استرداد القسطنطينية مروية «شجرة التفاح الحمراء» والتي على رأسها رجل فقير لكنه حكيم يهبه ملاك الله سيفا لا يقهر وسيقوم بتحرير القسطنطينية، وأيضا مروية ملك الرخام التي تقول إن آخر إمبراطور لم يمت دفاعا عن القسطنطينية بل رفعه الرب وستره في مغارة قريبة من الباب الذهبي حيث تحجر ثم سيبعث الرب بالملاك ليوقظه ويهبه الملاك سيفه ليحرر القسطنطينية بالجيوش المسيحية، ويطرد الأتراك لشجرة التفاح الحمراء، وسوف يأتي من الباب الذهبي الذي كانت جيوش الأباطرة تدخله منتشية بانتصاراتها، وقويت هذه المروية حتى غلّق الأتراك الباب الذهبي وتحول مع الزمان اسمه للباب المغلق.

وقد صنعت أدبيات أخروية لتعزيز إيمان ووعي الشعب المسيحي ضد الإسلام وكان أساسها سفر القيامة للقديس يوحنا وسعى المؤولون لهذا النص بربطه بالواقع ومشاكله بحيث جعلوا من هذه المصائب قرب نهاية العالم وانبعاث المسيحية من جديد واستعملوها على أن هذه المصائب لا تحل إلا بالرجوع عن الذنوب والعودة إلى الرب، وتشجيعهم على الكفاح ضد الإسلام، وقد ساوى المفسرون في نبوءاتهم بين المصطلحات الأخروية ورموز الواقع فجعلوا من دابة القيامة هي الإسلام والمسيح الدجال هو النبي محمد، واهتم استوريوس أرجيريوس بالأدبيات المكتوبة في العهد العثماني ودراستها خصوصا في كتابه «التفسيرات اليونانية للقيامة في العهد التركي».

خلاصة:

كانت الكتابات اليونانية ذات منحيين منها ما سعى للتقارب والتعاون مع الدولة العثمانية وأما الأخرى كانت ضد الإسلام، وقد أعاد محمد الفاتح تنظيم البطريركية المسيحية ووضع البطريرك مسؤولا عن كل المسيحية التي تحت قبضة الدولة العثمانية واعتبرهم من أهل الملة مما سمح ببعض أشكال التسامح والتعايش بين شعوب الإمبراطورية وحرية التدين واللغة وحق الحماية كما ورد في التشريع الإسلامي، وأما أهل القلم الذين كانوا في أوروبا فجعلوا من أنفسهم سفراء لنشر الآداب اليونانية مع سعيهم للتواصل مع عواهل أوروبا لشن حملة صليبية على الإسلام وتحرير القسطنطينية، كما كان هدف المرويات والأدبيات الآخروية هو تعزية الساكنة الإرثذوكسية على الغزو الإسلامي وتوفير الوسائل الضرورية اللازمة لبقاء الشعب وفيا لديانته ووطنه، وتذكر الكاتبة أيضا أنه قد بدأ البحث المنظم عن الإسلام منذ ما يقارب الخمسين سنة في كليتي اللاهوت في جامعتي تسيالونيكا وأثينا، مما يوضح لنا أن البحث اليوناني يسعى حثيثا بالبحث والمعرفة إلى تحقيق التواصل بين العالم اليوناني والعالم الإسلامي، مما جعل أوروبا تتجه لهذا البلد كونه رابطا روحيا وثقافيا بين الشرق والغرب.

qabuazan@gmail.com

# رؤية حديثة لفكر الإمام أبي الحسن الأشعري

مريم العدوي

أعد أستاذ الفكر الإسلامي والغربي في جامعة محمد الخامس دراسة جديدة حول فكر الإمام أبي الحسن الأشعري (مؤسس المذهب السني من جوانبه المختلفة: الكلامية والأصولية والسياسية والأخلاقية). وذلك من خلال رافدين لا يُمكن أن يحيد أحدهما عن الآخر.

× يكمن أولهما في: كون الفكر الأشعري يؤخذ من مجالين الأول المؤلفات مثل:

- الإبانة عن أصول الديانة
- مقالات الإسلاميين
- مجموع الرسائل

أما المجال الثاني فهو: ما يُؤخذ عن أعمال من تتلمذوا على يد الأشعري أمثال: البقلاني والبغدادي والغزالي الذين جاؤوا في العصر الكلاسيكي - الذي أفرد له العلوي لاحقاً شرحاً مستفيضاً.

×وأما الرافد الثاني فهو: نتيجة الجهد القرائي الذي انتهى إلى خلاصة أن الأشعرية إيديولوجيا مستقلة لها محتوياتها الذاتية ودوافعها الداخلية واتجاهاتها كما لها قوانينها العامة، وهذا ما يقود إلى أن الفكرة الأخيرة تدل على أنَّ الصورة النمطية المرسومة عن الأشعرية خاطئة؛ حيثُ لا يرى أصحابها الأشعرية سوى من خلال تبين موقعها بين طرفين مناقضين لها في بعض الجوانب على الأقل وهما: الاعتزال والاتجاه الحنبلي المُتشدد.

ثم وضح الكاتب مفهومه عن الأشعرية، وقبل أن يستأنف قراءته الجديدة للأشعرية حدد بروتوكول القراءة الذي سينتهجه في عمله، حيث يرى أن من المهم تسليط الضوء على مكونات الخطاب الأشعري الثلاثة وهي: مقام العقل ونظام المعرفة والعلم الكلي وتنتهي قراءته بخلاصة عامة ومجموعة من التنويهات.

عصر الأشعرية الكلاسيكي

ذكر ابن خلدون في مقدمته في فصل علم الكلام بعد أن عرّف هذا العلم وموضوعاته وتطوره في الإسلام، الإمام الأشعري وأتباعه ومنها يمكننا الأخذ بالأحكام التي أطلقها ابن خلدون على الأشعرية آنذاك.

حيثُ إن كثرة اتباع (إمام المتكلمين) أدت إلى ظهور القاضي الباقلاني الذي تصدر للإمامة وهذبها، واضعاً المقدمات العقلية التي تقوم عليها ومؤكدا على أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

ولكن ضعف انتشار المنطق اليوناني في أرض الإسلام ونفور المتكلمين من ممارسته جعل (صور الأدلة التي تعتبر بها الأقيسة) مهجورة. وجاء بعده أبو المعالي الجويني بكتاب (الشامل) ثم أتبعه بملخص (الإرشاد) ومن هنا انتشر علم المنطق بين الناس وأصبحوا قادرين على التفريق بينه وبين الفلسفة، ثم أتبع ما وصلوا إليه القاضي وأصبحت هذه الطريقة متعارفا عليها وسميت بـ (طريقة المتأخرين).

وبهذا فصّل ابن خلدون بين طريقة (المتقدمين) وطريقة (المتأخرين) من جهة. حيثُ الفرق بين الطريقتين يكمن في أن الأولى ذهبت إلى: بطلان المدلول لبطلان الدليل، بينما ذهبت الثانية إلى: الجزم بأنّه ليس من شأن بطلان المدلول بطلان الدليل.

وأشار العلوي هنا إلى أن نظرة ابن خلدون تلك إلى الطريقتين جعلت مؤرخي الفكر الإسلامي ينطلقون منها، وهو الأمر الذي يعترض عليه العلوي ومنه يتضح ما أشار إليه في استهلال مقاله بـ (العصر الكلاسيكي) بإيجاز.

تناول الكاتب بعدها كتابين من كتب (المتقدمين) لكل من: الباقلاني والبغدادي، وكتابين (للمتأخرين) لكل من : الرازي والإيجي؛ ساعيا إلى إيجاد مقاربة نموذجية بينهما، وقد توصل إلى وجود اختلاف منهجي كلي بينهما، سواء في عرض المباحث وترتيبها أو معالجة المحتوى، ولكن الأمر الذي لا يمكن أن نغفل عنه هو القرب الكبير بين كتب المتقدمين وبين كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي) وذلك من حيثُ اللغة والمصطلح والقضايا التي يتعرض لها الكتاب، رغم غياب الحضور الإغريقي في كتب المتقدمين وهو الأمر الذي طغى على طابع كتاب الغزالي؛ وهذا لأنَّ المفاهيم اليونانية للمنطق اليوناني لم تكن معلومة زمن الباقلاني والبغدادي. ومن جانب آخر فإنَّ كتب (المتأخرين) وإن اقتربت من طابع كتاب الغزالي فلا يمكن القول بأنها صادرة عن نفس القالب خاصة من ناحية المضمون. والقراءة لتلاميذ الأشعري لا شك تؤدي إلى فهمه أكثر وذلك؛ لأنَّ تلاميذه ساروا على نهجه خطوة بخطوة كما يتجلى ذلك في الدراسة التي قام بها الراهب الفرنسي الأب ميشيل الآر .

٢-القراءة: البروتوكول والبنود

تعود بنود القراءة التي انتهجها العلوي إلى أربعة بنود أساسية وهي:

عدم اتباع مضامين أصول الدين؛ وذلك لعدم جديتها بل يكفي الوقوف على كتاب (الإبانة عن أصول الديانة) لمعرفتها؛لأن كل ما جاء بعده مجرد شروحات له، وبذلك الأهم هو التنبيه إلى طريقة المعالجة وكيفية النظر؛ لأنها الطريقة الأمثل لتبين الفروق وإيضاح الصورة.

البحث خلف الأقوال المعلن والمفكر فيها من قبل الأشعرية في العصر الكلاسيكي من خلال خطاباتهم

ج. البعد الإيديولوجي للخطاب الأشعري بشقيه الأول: مخالفة الخصم الباطني والثاني: المحور الموجه وذلك من شأنه سبر أغوار الخطاب المموه.

د. عدم التوقف على اتجاه السلب في المناقشة (وهي بالتعريف من خلال ليس ما هو كائن في الأشعرية)، بل من خلال اتجاه الإيجاب وذلك من خلال تعيين الخصائص والسمات وذلك؛ لأنه ماهية القراءة ومبرر وجودها.

٣-مكونات الفكر الأشعري الكلاسيكي الأساسية

إيماناً من كون المكونات الأساسية للفكر الأشعري هي الصورة والشكل الذي من خلاله تم نقل الفكر الإسلامي آنذاك يمكن اعتباره ناقلاً للعلاقة التي تقوم بين العقل والنقل الصادق، ومن هنا يطرح العلوي أسئلة ثلاثة لتقريب المدارك حول هذا الشأن:

١ ما نظام المعرفة في المنظومة الأشعرية في العصر الكلاسيكي؟

٢ ما العقل في الفكر الأشعري وما مقامه؟

٣ ما العلم الكلي وماذا يحدث فيه؟ حيثُ ناقش ماهية العلوم الدينية

وقد انتهى إلى الإقرار بأنَّ النظرية السياسية الأشعرية هي ما يوجه القضايا الكلامية ويمنحها الشرعية بما يقابلها بنظرة الإمام المعصوم عن الشيعية. وبهذا يمكن القول بأنّ الأشعرية تمثل درجة تطور المذهب السني الذي استطاع احتواء تيارات غريبة عن ملة الإسلام، وذلك من خلال تعريب عدد من المفاهيم الواردة من الشرق والغرب، كما تم استقبال التراث اليوناني والهيليني من بعده وهو الفكر المغاير بقوة للإسلام. وهو ما أدى إلى نشأة علم البلاغة والكلام وأصول الفقه وظهور فلاسفة الإسلام الكبار، الذين ارتووا من معين الإغريق ومن ثم حاولوا إعادة صياغة الفكر بما يتناسب وبيئة الإسلام، في رحلة لم تكن سهلة على الإطلاق، حيث واجهتم الكثير من الصعوبات.

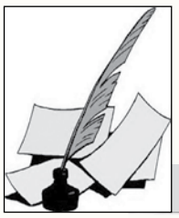
وتكمن خلاصة دراسة العلوي للفكر الأشعري في أمرين:

١.الانتباه إلى ما يحدث في العلم الكلي من تأسيس مزدوج لكل من العقل ومقامه ووظيفته وكذاك من تمكين العلوم الإسلامية والأسس النظرية التي تكون في حاجة إليها.

٢. التنبيه إلى مكانة الصدارة التي تحتلها الفكرة (السياسية) في النظام المعرفي الأشعري وإلى دور السياسة في البناء المعرفي خاصة في لحظة التأسيس وإقامة الأعمدة.

إن محاولة قراءة الفكر الأشعري في الفترة الكلاسيكية التي عمد فيها إلى إرفاد الفكر الإسلامي بالعلوم الإنسانية المختلفة، من شأنه أن يوصل القارئ إلى مفهوم الوسطية الذي يملك زمامها العقل وحده وبالتالي يبعدنا عن مزالق السلبيات الزائفة في جانبنا الروحاني دون غلو وأوهام حول النقل ومسلمات الشرع، وهو ما سوف يساهم بإيجابية في فهم الفكر الإسلامي ومراحل تطوره.

maryamsaid2015@gmail.com



# سيناريو الجزية بين آيات مقدسة وشبهات مستشرقة

صفية الهاشمية

**بكثير من الحساسية وقليل من الإنصاف يثير المستشرقون شبهة الجزية؛ نتيجة نظرة متجذرة تتمثل في أن الفقهاء المسلمين يقصدون معنى الدونية في التعامل مع الآخر الكتابي تفسيرا لهذه الآية الكريمة ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ سورة التوبة :٢٩، ودون موارية فإن هذه النظرة لها ما يبررها؛ فقد كرستها بعض آراء المذاهب والتنظيرات الفقهية؛ فضلا عن كثير من الممارسات التاريخية التي أسهمت في ترسيخ تلك النظرة في العقلية الإسلامية، وامتدت حتى سيطرت على العقل الاستشراقي.**

ويناقش في هذا السياق الباحث خالد المشريفي في دراسته الموسومة بـ«الجزية في التراث الإسلامي وإشكالية العلاقة مع الآخر»، موضوع الجزية، موضحا أهمية إعادة النظر في التراث الفقهي، ومحاولا البحث عن رؤية جديدة تسهم في تبديد تلك النظرة والتخفيف من غلوائها، وتطرح فكرة قد تكون جديدة ودافعة نحو آفاق من التفاهم والحوار البناء بين المسلم والكتابي القائم على معرفة صحيحة ومضامين أكثر نضجا وأهدى سبيلا.

إنّ الرد الأمثل على هذه الشبهة هو نقد الذات أولاً، والاعتراف بأنّ الولاة والحكام في فترة من فترات التاريخ الإسلامي قد وقعوا في خطأ تطبيقي ناتج عن سوء فهم للنص القرآني، وإننا لا نجد حرجاً ولا نرى ضيراً بسرد الوقائع المشينة التي حدثت لأهل الكتاب باسم الإسلام؛ لأنّها لا تشين الإسلام بشيء، ولكنّها تشين الذين مارسوها من الولاة والحكام (والبعض) من علماء الدين، الذين داهنوهم بشكل عام في عصرهم، كذلك بعض المُقلدين من السادة الفقهاء المُعاصرين، الذين ما زالوا بعلم أو بغير علم يدافعون عن تلك الأفعال!

ولكن أليس من الإجحاف والتعسف أن يوجه للإسلام تهمة العداء والتحقير لأهل الكتاب من منطلق ممارسات تاريخية لا ينصفها الإسلام نفسه واضعا لها حداً وجزاءً؟ هل يعقل أن يحكم على الإسلام من منطلق أفعال لم يدع إليها صراحة ولا ضمنا؟ وهل يكفي ليتم الحكم عليه عن طريق شرذمة أساءت فهم النص القرآني، وحرّضت الجاهل منهم ليعبث بحق الكتابي في أرضه؟

إنّ أفعالهم ليست حجة على الإسلام بل الإسلام حجة على الجميع، ولا يجب الخلط بين مراد النص القرآني وبين فهم النص بعيدا عن مراده.

ولنا أن نتساءل كيف لهذا الدين الذي وصفه الله تعالى «رحمة للعالمين» أن يدعو إلى إقصاء الآخر الكتابي وإذلاله وتحقيره وتصغير شأنه كما يدعي المغالون من أهل الكتاب والمستشرقين؟ ولماذا يأمر الله المسلمين والنبي وأصحابه بمقاتلة أهل الكتاب؟

لماذا هذا الأمر وأهل الكتاب لهم دينهم ولهم كتابهم؟ ألا يتعارض ذلك مع قوله تعالى في سورة الكافرون ٦: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ؟ ولماذا حاسن محمد وأتباعه أهل الكتاب ولاينهم وأباح طعامهم ونكاح نسائهم ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ سورة المائدة: ٥، ولماذا أخبر الله المسلمين في سورة المائدة ٨٢ بأن النصارى «أهل الكتاب» هم أقرب ود للمسلمين ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾، ولماذا أمرنا الله أن نفتح آفاق الحوار البنّاء والتفاهم القائم على أمور مشتركة بين الإسلام وأهل الكتاب بطريقة تكفل احترام ومراعاة الاختلافات بينهما لأننا مختلفون بإرادة الله ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ سورة هود: ١١٨، ولماذا أمرنا الله تعالى بالمعاملة الحسنى لأهل الكتاب ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ ؟ سورة العنكبوت:٤٦، لماذا يأمرنا الله بكل هذا اللين مع أهل الكتاب ثم يأمرنا أن نشن ونعلن حربا شعواء عليهم؟ ويبيح لنا ممارسة العنف والعدوان في وجه كل كتابي؟

إنّ المغزى من طرح تلك الأسئلة هو إعادة النظر في موضوع الجزية ونقد الذات المتهَمة والمتهمة أي؛ الذات التي أساءت المعاملة (من جهة الإسلام)، والذات التي وجهت الشبهات (من جهة أهل الكتاب)، ثم إنّه لابد من الدفاع عن ديننا ونرد على هذه الشبهة ونبين وجهة نظرنا الرامية إلى مطالعة الحقيقة المحايدة، كما هي موضحة في الآتي:

أولا: إنّ موضوع آية الجزية (التاسعة والعشرين من سورة التوبة) هو القتال، ومشروعية القتال في الدين جاءت من مبدأ الحفاظ على النفس البشرية مبدأ تتقيد به كل الديانات السماوية والوضعية كحق من حقوق الإنسان النازع للبقاء، ولا يصح قتال في الإسلام إلا لرد عدوان أو أذى واقع أو سيقع بالمسلمين، ولم نر آية من آيات القرآن تدعو إلى القتال إلا للحفاظ على النفس ورد عدوان وأذى لم يبتدئ به المسلمون كما في قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩)﴾ سورة الممتحنة، وقوله ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ سورة البقرة :١٩٠،

ثانيا: معنى (الذين أوتوا الكتاب) هم كل الناس الذين وصلتهم رسالة من السماء سواء آمنوا أو لم يؤمنوا، والآية التي ذكرناها تحض على قتال الذين كفروا ممن آتاهم الله الكتاب فكفروا بكل الرسالات السماوية وكفروا برسالة محمد. وهم لم يكتفوا بذلك بل راحوا لا يُحَرِّمُون ما حَرَّمَ الله ورسوله (أي رسول مهما كان)، ولم يؤمنوا بدين السماء.

ثالثا: إنّ الآية تتكلم عن شروط ومواصفات من يستحقون القتال، وهي أن يكونوا قد أوتوا الكتاب قبلا فكفروا به(أي كتاب سماوي)، وأن يكفروا بالله وبيوم القيامة، ولا يحرمون أو(يحللون) ما حرّم الله ورسوله (أي رسول كان)، ولا يدينون بدين حق أي لا يدينون بدين سماوي مع اقترافهم لكل الموبقات والإفساد رغم علمهم. لذلك فهو قتال لصيانة الأخلاق والحرمات لكل أهل الرسالات، إنّه قتال لمنع الإفساد في الأرض وانتهاك الحرمات باسم الحرية، إنه قتال لصيانة أمن وأمان المجتمع.

رابعا: من لا تنطبق عليه الشروط أعلاه، ليس مجبورا بدفع الجزية مهما كانت ديانته، بل هو في أمن أمان لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ سورة البقرة :٦٢

فهل رأى أهل الجهل وممن ينظرون للقرآن من ثقوب سوداء من صنعهم أنّهم ظلموا أرقى حضارة إنسانية نزلت من السماء وهي القرآن الكريم.

safiyaalhashmi123@gmail.com

# كيف يرى فيشت الحق الطبيعي؟

فاطمة بنت ناصر

**لقد لعبت الفلسفة الألمانية دوراً كبيراً في تشكيل الدولة بعد الثورة الفرنسية خاصة تلك الفلسفة المتعلقة بالحق الطبيعي وعلاقته بالحرية ومفهوم الأخلاق. فيمكننا بذلك اعتبار أن فرنسا ما بعد الثورة كانت الساحة التجريبية والعملية لتطبيق ما نَظّر له فلاسفة أوروبا حول حق الأفراد وتنظيم العلاقة بين الدولة ورعاياها وكيفية حفظ وصون الحرية وجعلها من أسس قيام الدولة. وهنا سنستعرض ما قاله الفيلسوف الألماني فيشت حول الحق الطبيعي كونه أحد الذين شكلوا فلسفة الثورة الفرنسية.**

المقال الذي سنحاول تلخصيه وتبسيطه للقارئ هنا هو مقال كتبه أستاذ الفلسفة محمد تحزيمة من المغرب ونشر في مجلة التفاهم بعنوان: (فيشت: أساس الحق الطبيعي). وقبل أن أتناول الحق الطبيعي من وجهة نظر هذا المفكر، علينا أن نعرف من هو ومن أين كانت نقطة بدايته؟.

فيشت أو فيخته هو فيلسوف ألماني ولد عام ١٧٦٢ درس اللاهوت وعلم الأديان وفقه اللغة، ولكنه رفض أن يقوم بتدريس اللاهوت بسبب شغفه بفلسفة كانط التي زادها لقاؤه به. قام فيشت بتدريس فلسفة كانط والتعمق فيها. بل إنّ ما قام فيشت بتأليفه يعد إضافات إلى الأساس الأول الذي وضعه كانط. فبعد أن قام كانط بوضع فلسفتها النظرية أتى فيشت ليفسرها بوضوح أكبر مضيفاً لها ما يجعلها أكثر حداثة وتواؤماً مع الواقع.

### مصطلحات النص مفاتيح لفهمه؟

الحق الطبيعي هو محور هذا النص والذي لابد من استعراض مفهومه للقارئ قبل الشروع في الحديث عن قضاياه وإشكالاته. يرى كانط وفيشت ومن يتبعهم: «أنّ الحقوق الشخصية، وأهمها حق الحياة والحرية والمساواة، حقوق طبيعية كامنة في طبيعية الإنسان، ولا يجوز للإنسان التنازل عنها، كما لا يحق لأي سلطة كانت اغتصابها أو انتزاعها منه» . أما اللبس الذي اجتهد فيشت لتوضيحه هو الخلط القائم بين مفهوم الحق الطبيعي وعلم الأخلاق على الرغم من أنّ الحق الطبيعي في الواقع لا يتحقق سوى بالقوانين التي يصوغها البشر وعندها لن يكون حقاً طبيعياً. فهو في هذه الحالة شيء مؤسس وليس طبيعيا. وحين يكون الحق الطبيعي مؤسساً بصياغة بشرية للقوانين التي تقره وتحفظه، فإنه بذلك لا علاقة له بعلم الأخلاق. ومن هذا المنطلق لا يعترف فيشت بوجود ما يسمى بالحق الطبيعي لأنه غير قابل للتحقق في الواقع دون وجود تدخل بشري يقوم على صياغة القوانين المحددة له، وبالتالي تكون العلاقة بين البشر قانونية ووضعية وليست طبيعية وتلقائية. ويقول فيشت إنّ الحالة الطبيعية تجسدها الدولة التي تصون حقوق الأفراد الطبيعية وتحفظها لهم.

### بين الثورة النظرية الألمانية والثورة السياسية الفرنسية

بقيام الثورة الفرنسية القائمة على فكرة الحرية وما نشأ عن ذلك من سجالات فكرية حول مفاهيم الحق والحرية. كان لفيشت النقد الأكثر جرأة بين كل الآراء حينها. فقد قام فيشت بوضع الحرية كمبدأ لكل شيء كونها نابعة بشكل عفوي من الأنا. وعليه فإنّ فكرة الحرية الألمانية لا تفصل نفسها عن المؤسسة الفرنسية التي جعلت من الحرية أساسا للدولة. فالحق والحرية لايمكن فصلهما. وما الثورة إلا ارتقاء للحق بقدر ما تمثله من ارتقاء للحرية كما هو معلن في إعلان حقوق الإنسان لسنة ١٧٨٩. فبمقدار ما يسمح به من حرية فهو كذلك يسمح بالمساواة ويؤمن بها.

### النمط القانوني وفلسفة الحق

من منطلق قول فيشت: «الحرية هي أول أساس والشرط الأول لكل وعي». نجد أنّ الحرية هي التي تجعل الإنسان ذاتاً للحق وذاتاً للحقوق. فكون الحرية هي الحق الأول المؤسس لوجود الإنسان فهي التي تجعل كل الحقوق الأخرى حقوقاً. ومن هنا تم تحرير مفهوم الحق من العقل الذي أدى ربطه به للبس القائم بينه وبين العقل الأخلاقي لوقت طويل.

### أولوية العملي على النظري كمنهج مؤسس للحق الطبيعي

يرى فيشت أنّ مفهوم مذهب العلم أو ما يسمى بالفلسفة مقسم إلى جزئين: نظري وعملي، وتقع الأنا في الجزء النظري وهي بمثابة العقل للجسم. ويرى فيشت أنّ الجزء العملي يتقدم الجزء النظري وليس العكس. فالعقل لا يمكنه أن يكون نظرياً دون أن يتحقق عملياً في البداية. فإذا أخذنا الإحساس مثلا فهو لا يظهر بداخل الأنا سوى نتيجة لتناقض معين أوجد جهداً فبدون هذا الجهد (الذي يمثله الأنا العملي) لن يتمكن (الأنا النظري) من تحديد ردة فعل وإجابة للفعل العملي والجهد الذي حصل.

### عالم الطبيعة وعالم الحرية وإشكالية الحق

فكما أسلفنا أنّ تقسيم فيشت لمذهب الفلسفة إلى جزء نظري وآخر عملي يقابله في العالم: العالم الطبيعي (القائم والمعروف) وعالم الحرية (أي العالم الذي يجب أن يكون). وتكمن إشكالية الحق من كونه مرتبطا بهما معا. ويرى فيشت أنّ الحق لا يمكنه أن يتحقق إلا بإيجاد العالم القانوني الذي بدوره لا توجده الطبيعة ولكن البشر هم من يشكلونه على ضوء ما يجب للعالم أن يكون، وهنا نجد الحق مرتبطا بالجانب العملي التطبيقي. ومن جانب آخر لا يمكن فصل الحق عن الجانب الأخلاقي النظري وهنا تكمل إشكالية الحق فهو غير منفصل نظرياً وعملياً.

### تطبيق مفهوم الحق

يرى فيشت أنّ مفهوم الحق لا يمكن تطبيقه إلا بوجود نظام تبادلي بين كافة الكائنات العاقلة. فكل فرد عليه أن يعي حريته ويتصرّف بحرية تجعله يفرض على نفسه دائرة من الحرمان، هذه الدائرة تتيح للآخرين أن يتصرفوا بحرية وتحمي حقهم في ممارستها دون تعدٍّ من الآخر الشريك له في المجتمع. أمّا القانون التشريعي فهو قانون الدولة الذي يخضع له الجميع بكل رضا كونه قانون حرية تم بقبول الجميع ليحمي حرياتهم وليفرض الحرية على الجميع بالتساوي ويعترض طريق كل معتد عليها. وهذا القانون مدته يحددها رضا الأفراد به، فهو قائم ما كان مرغوباً به من قبل الناس. وبالتأكيد قد يكون هناك أفراد لا يطبقون دائرة الحرمان على أنفسهم ولا يرغبون بحماية «حق حريتي» وبالتالي فأنا أيضاً غير ملزم بحماية حريتهم وهنا يأتي حق الإجبار الذي يعد حقا أصيلاً لكل كائن عاقل لا يعامله الغير باعتباره كذلك. إنّ مخالفة أي فرد للقانون تعني أنه لا يوجد ما يسمى بالحق الطبيعي فإن كان طبيعياً فلن يوجد من يخالفه.

### العقد الاجتماعي عقد اتحاد وحماية

يمثل العقد الاجتماعي لفيشت الاتحاد والحماية فهو ليس بعقد تجمع وخضوع فبهذا العقد يتعهد الجميع بحماية الحق الطبيعي لهم وللآخرين. فبموجب القانون وبموجب عقد الاتحاد يجب على الجميع أن يعطوا شيئاً من امتيازاتهم للفقير الذي شارك في إتمام العقد الاجتماعي وتأمين المساعدة له.

وبهذا يوفر العقد الاجتماعي في تصور فيشت توفير التكافل الفعال يمارسه المواطنون اتجاه بعضهم بحماية الدولة ورعايتها.

f_wahaibi@hotmail.com

# القوانين الدولية والخير العام

ناصر الحارثي

يستعرض الدكتور أبو الوفا الباحث في القانون الدولي من خلال مقالة بعنوان «مسألة الخير العام في فكر وعمل مؤسسات المجتمع الدولي»، المنشور بمجلة التفاهم، قضية أساسية في حقوق الإنسان في أطرها المحلية والدولية، وذلك من خلال مناقشة أهم القوانين والمؤسسات الدولية في أربعة مواضيع أساسية وهي مجال الحق في الغذاء، ومجال محاربة الفقر والقضاء عليه، ومجال مواجهة الكوارث العالمية، ومجال الضمان الاجتماعي، ومن ثم ربط هذه المجالات الأربعة بمسألة الخير العام في فكر وعمل المؤسسات الإسلامية، ومن ثم تحدث عن إشكاليات القانون الدولي وعلاقته بالقانون والسيادة الداخلية للدول.

إن تطور القانون الدولي وتجاوزه مرحلة العلاقات بين الدول كأنظمة مستقلة إلى قانون يتدخل في أنشطة ومؤسسات المجتمع الدولي كأنظمة متداخلة من أهم المواضيع الشائكة والمثيرة للارتياب عند عدد من القانونيين والسياسيين، لأنه يفتح المجال أمام قضية هامة وهي هل القانون الدولي أسمى وأعلى من القانون الداخلي أم أن القانون الداخلي له العلوية والأولوية؟ ومن هنا نجد وجود مذهبين المذهب الأول هو المذهب الذي ينادي بازدواجية القانون واستقلالية كل قانون عن الآخر في حين ينادي المذهب الآخر بوحدة القانون، وقبل أن نناقش تفاصيل وحجج كل طرف، سنتعرض لأهم جهود وتشريعات القوانين الدولية في أربعة مجالات أساسية تعتبر من أهم أسس تحقيق الخير العام للبشرية.

### مجال الحق في الغذاء

اهتمت العديد من المؤسسات الدولية بقانون «كفالة الحق في الغذاء» مثل منظمة الأغذية والزراعة وبرنامج الغذاء العالمي ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولجنة حقوق الإنسان ولجنة حقوق الطفل.

### مجال محاربة الفقر والقضاء عليه

من ضمن أهم أنشطة مؤسسات المُجتمع الدولي القضاء على الفقر وهو ما يندرج تحت حقوق الإنسان والتي تشمل (الحق في الغذاء، والتعليم، والمسكن، والعمل، وخصوصية الحياة الخاصة، والحقوق السياسية والحريات السياسية، وغيرها)، لذلك صدرت العديد من القوانين لتحقيق الخير العام ومحاربة الفقر مثل إعلان الأمم المتحدة حول «التنمية والقضاء على الفقر» تتضمن جملة من البنود من أهمها اعتماد سياسة تسمح بوصول جميع صادرات أقل البلدان نموا إلى أسواق الدول المتقدمة دون فرض رسوم أو حصص عليها، وكذلك تنفيذ برامج معززة لتخفيف ديون الدول الفقيرة المثقلة بالديون، ومنح مساعدة إنمائية أكثر سخاء للدول الفقيرة.

### مجال مواجهة الكوارث الطبيعية

إنَّ منظمة أطباء بلاحدود ومنظمة أطباء حول العالم وغيرها من المنظمات الدولية تهدف إلى إنقاذ حياة البشر من الكوارث الطبيعية، وكذلك تقرير الأمم المتحدة حول «الجهود الدولية المبذولة لتلبية الاحتياجات الإنسانية في حالات الطوارئ» واعتبارها عقد التسعينيات عقدًا لمُحاربة الكوارث الطبيعية، ولقد أشار الكاتب إلى وجود مؤسسات على المستوى الدولي وكذلك على المستوى الأفريقي والعربي تعنى بإدارة الكوارث وسبل التخلص والمواجهة السريعة لآثارها.

### مجال الضمان الاجتماعي

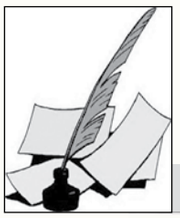
تُعتبر قضية الضمان الاجتماعي إحدى أهم القضايا الدولية المعاصرة على الصعيدين المحلي والعالمي، حيث يهدف الضمان الاجتماعي إلى تأمين الشخص ضد أخطار العجز والمرض والشيخوخة من خلال توفير احتياجاته الضرورية هو والأفراد الذين يقوم بإعالتهم، ومن المؤسسات التي تسعى إلى تحقيق الضمان الاجتماعي مجلس أوروبا وكذلك الوثيقة العربية الاسترشادية للضمان الاجتماعي، ولقد عمل مجلس أوروبا على تحسين الوضع الاجتماعي للعمال المهاجرين والنساء العاملات والأطفال ذوي الإعاقة، في حين شملت الوثيقة العربية على منافع الضمان الاجتماعي النقدية والعينية مع الإرشاد حول سبل تطبيقها دون الإلزام.

وتأتي هذه المجالات الأربع في رأي الكاتب متناسقة تماماً مع مبدأ الخير العام في فكر وعمل المؤسسات الإسلامية من خلال الإرشاد إلى أهمية الإنفاق العام والنهج النبوي الذي يسعى إلى تحقيق الخير العام من خلال عدم قطع المؤونة عن الأعداء حتى في الحرب ووقت الحصار، وهو ما يجعل الفكر المحمدي سابقا ومتقدما على القوانين الدولية، كما أوضح الكاتب أنّ منع النبي محمد قطع المؤونة عن أهل قريش قبيل فتح مكة يأتي متناغما تماماً مع البروتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧ المضاف إلى اتفاقيات جنيف ١٩٤٩، والذي ينص على أنه «لا يجوز تجويع السكان المدنيين كأسلوب من أساليب القتال، أو تدمير أو تعطيل المواد التي لا غنى عنها لبقائهم على قيد الحياة». وبذلك تكون السيرة النبوية سابقة بخصوص هذه القضية الحقوقية والتي تندرج تحت الخير العام.

حاول الكاتب من خلال استعراض هذه الجوانب الحقوقية في القوانين الدولية إيصال رسالة وهي أهمية المعرفة الدقيقة للقوانين الدولية وتناسبها مع القوانين والتشريعات العربية والإسلامية في حماية حقوق الإنسان لذلك علينا الاطلاع عليها ودراستها للتمكن من انتزاع الحقوق، ولكن في الآن ذاته علينا الحذر وعدم الاتكاء على هذه الحقوق لأنها لا تخدم الدول والمجتمعات الأضعف وذلك لوجود إشكاليات متعددة سواء في طرق تفعيلها أو حتى في بنيتها، وهو ما يعني مناصرة الكاتب لرأي ازدواجية القانون الداخلي والدولي مستندا إلى أسباب ومبررات وهي أن قوانين مؤسسات المجتمع الدولي تعمل في أطر محددة ينبغي الالتزام بها وعدم تجاوزها، كما أن التدخل في الشؤون الداخلية للدول يهدد سيادتها وهو خارج الإطار التنظيمي لعمل المؤسسات الدولية خاصة وأن نص ميثاق الأمم المتحدة ينص على أنه «ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما» وثانياً أن هناك إشكالات في القانون الدولي والذي تأتي تشريعاته عادة متزامنة مع اعتبارات سياسية، فكيف يكون حكماً لقضايا داخلية سياسية؟! ويأتي دفاع الكاتب عن النظرية الكلاسيكية حول استقلالية القانون الداخلي مع مبررات أخرى يستند إليها أصحاب هذا المذهب القانوني والمتمثلة في تباين أشخاص القانونين فأشخاص القانون الداخلي هم أفراد المجتمع، أما القانون الدولي فالمنظمات والدول، وكذلك فإنَّ القانون الدولي ينظم علاقات الدول في السلم والحرب بينما القانون الداخلي يركز على العلاقات بين أفراد الدولة الواحدة وكذلك فإنَّ القانون الداخلي يتسم بالإلزامية والصلابة لوجود السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية في حين يفتقد القانون الدولي لهذه السلطات. والقانون الدولي يحاكم دول ذات سيادة قانونية وذاتية على نفسها، وهذا ما لا ينطبق على الأفراد؛ لذلك استحالة قيام التنازع بين القانونين المحلي والدولي، وكذلك اضطرار القانون الدولي إلى الإحالة للقانون الداخلي لفهم طبيعة التنازع. في حين أن رد أتباع مذهب وحدة القانون يتمثل في أن القانون الدولي مشتق أساساً من القانون الداخلي فلايوجد تباين بينهما، وكذلك لا يوجد اختلاف وتباين بين أصل القاعدة القانونية وطريقة تطبيقها فكلاهما يرجع في النهاية لأصل واحد وهو الحق الإنساني واختلاف طريقة التعبير لا يغير أصل القانون، وكذلك لا يوجد اختلاف في بناء القانون لأنَّ الأمم المتحدة صارت تتمتع بالسلطات الثلاث وهي التشريعية (الجمعية العامة) والتنفيذية (مجلس الأمن) والقضائية(محكمة العدل الدولية).

M056058@gmail.com

# إن الله محبة



عاطفة ناصر المسكري

إن الله محبة «هي العبارة التي اختتم بها الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني مقالته التي جاءت بعنوان«عالم الطبيعة وعالم الدين لدى كانط». حيث ناقش فيها بعض الأفكار التي جاء بها الفلاسفة في محاولة فهم الطبيعة من زاوية الإنسان المحاصر في محدودية إدراكه ومقارنته بالواقع الذي يتوقع أنه يتجاوز هذه الحدود بمراحل عدة. على كل تختلف الزاوية التي ينظر بها البشر إلى الطبيعة بين مُفسر من زاوية دينية ومفسر من زاوية فلسفية ومفسر لا يتقيد لا بهذه ولا بتلك عدا قيم حرة تقيدها محدودية الإدراك لدى البشر. وجاءت العبارة في بداية هذا المقال لتجمع بين مختلف الزوايا التي ينظر من خلالها البشر فهي شاملة أكثر مما تبدو عليه تجمع كافة العناصر المحتملة المرتبطة بال «محبة» بكافة مقاييسها.

إن البشر بطبيعة الحال وبسبب الحدود التي قد لا تستطيع عقولهم تخطيها يحاولون وضع حد لكل شيء كائن حولهم في سبيل فهمه أو التحكم به ليتناسب مع مستوى الإدراك لديهم. وحتى في تفكرهم بالطبيعة وإيمانهم بخالقها والتسليم به خلقوا ورسموا حدودا وآليات محددة يجب اتباعها في سبيل إرضاء خالق الطبيعة، ولماذا لا يكون الله محبة فقط دون شرط أو قيد! بعيدا عن التفسيرات الدينية وتوجهاتها - أيا كان الدين - والخوض فيها، قد تدور الإجابة على السؤال حول آلية الإيمان وإثبات هذه المحبة للخالق فإن كان البشر يهتمون بدلالات المحبة بين بعضهم البعض بما فيه من الفائدة للطرفين، فيجب أن تصبح هناك دلالات تعكس الإيمان بالخالق عدا أنها هنا تعود بالنفع على البشر أنفسهم. على الرغم من ذلك، لا يختلف مؤمنان « في وجود خالق لهذا الكون » على أن المحبة تربطهم بالله في نهاية المطاف بغض النظر عن وجود آليات يقوم بها الأشخاص لإثباتها من عدم وجودها. أو بمعنى آخر الديني واللاديني- الربوبي - يعتدان بصحة ما يعتقدانه إلا أننا لسنا هنا بصدد تحديد من كان على حق أو باطل. وفي هذا السياق من الجدير بالذكر فكرة وردت في إحدى الروايات الصوفية الحديثة التي اختلف فيها تفسير معنى الحرية على لسان بعض شخوص الرواية. حيث فسر الأول أن إلزام الإنسان بواجبات وفروض في سبيل تأكيد الإيمان بالله يعد تقييداً لحريته ويخلق حاجزا من الخوف يرتبط بالعقوبات الدنيوية الإلهية المنتظرة لتاركي الفروض وجزاء آخر يلقاه في الآخرة نتيجة عدم الطاعة. من جانب آخر هناك من يفسر أن الطاعة لكونها تعاكس رغبة الإنسان في التكاسل وعمل اللاشيء تكسب الإنسان الحرية؛ لأنه بذلك تخلص من عبوديته لرغباته التي تكمن في عدم الطاعة، وبالتالي أصبح حرًا بهذه الطريقة.

إذن، حتى في مفهوم الحرية المرتبط بالإيمان لم يتفق البشر في المعنى المراد بالكلمة. « إن الله محبة» وترتبط المحبة بالخير لكن يختلف مقياس الخير إذا ما جئنا ندقق حسب الظروف والزمان والمكان وحتى الشخوص. فالذي قد تراه فئة ما خيرا ظاهرا قد يبدو في باطنه شرا لفئة أخرى. يقال إن «مصائب قوم عند قوم فوائد» وهذا يعكس واقعا حقيقيا إذا ما جئنا نقيس عليه مختلف المواقف الحياتية. وعليه، حتى مكيال الخير والشر غير ثابت في كل الظروف عدا أن «المحبة» ثابتة. مع ذلك قد يجادل الأشخاص في منطق «المحبة» الذي يكاد يكون دافعاً ثابتًا يقود نحو الخير ففي الظروف الراهنة يتضح أن وهم «المحبة» لا المحبة الحقيقة يكلف أرواحا حيث يدعي فاعلوها فعل ذلك حبا لله ! إلا أنه من المهم ذكر ضرورة حضور المنطق الذي يقر عدم تناقض أوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه عند الرغبة في الطاعة حبا بالله لا رهبة ولا خوفًا. فالاختلاف حميد بل طبيعي في الأمور غير الثابتة لكن هناك فرقا شاسعا بين الاختلاف والتناقض؛ فالأول يقر وجود بعض العناصر الأساسية المشتركة، أو بالأحرى الجوهر، إلا أن التناقض يكون واضحًا وفي صلب القيم الأساسية. الواقع يقر بتطور العلم وتقدمه في سبيل اكتشاف كل ما هو غامض، لكن ذلك لا يعني أبداً أن العلم وصل أقصاه؛ فمن الجلي أن العديد من الأمور لا زالت غامضة لم يستطع العلم اكتشافها حتى يومنا هذا. فالمنطق يقر التسليم بما لا يُدركه العقل بأقصى جهد من محاولات استنباط الأدلة التي تتوافق مع منطق العقل البشري. عندما ننتقل إلى الوجه الآخر من الصورة نجد أولئك الذين يقرون بإيمانهم الحتمي بفكرة الانفجار الذي ولد الكون والطبيعة التي صنعت نفسها بنفسها. إن حاولنا النظر لفكرة هؤلاء بحيادية تأبى الحيادية أن تتخذ موقعها في هذه المواضيع فالإعجاز الكوني والتنظيم في أدق التفاصيل الكونية تنفي احتمالية وجود الصدفة ولو بنسبة ١٪. فإن وجد للتنظيم مبرر في جزء ما فلا يعقل أن يتواجد في كل الأجزاء ناهيك عن الفطرة التي لا يمكن تجاهل شعور المقاومة القسرية التي تتولد عند الذين يخالفونها. يجدر بنا القول إن الشك أمر صحي بل طبيعي جداً لكن الاستمرار بالشك يولد الشعور بالضياع وعدم الانسجام والتماشي مع الكون.

إنَّ الطريق نحو فهم الطبيعة وخالقها يختلف، وهذه حقيقة واقعة بغض النظر عمَّا إذا كانت صحيحة أم باطلة لكن ما لا يجب أن يختلف عليه اثنان أن الغاية من خلق البشر التي ذكرت - ألا وهي إعمار الأرض- تتطلب تكاتفا بشريا في سبيل تحقيق المصلحة للغالبية العظمى على الأقل في سبيل تحقيق الخير ولو كان أمرا في غاية الصعوبة وتحديدا أمام الظروف الراهنة التي جعلت البشر يبعدون مئات السنين الضوئية عن السلام.

Attifa.nasser@gmail.com

# الفجوة الرقمية للمخطوط العربي!

أيمن البيماني

**لا شك أن ثنائية الحرف/الرقم أصبحت ضرورة ملحة لتحقيق أي وجود حضاري ملموس في الوقت الحالي، ونرى السباق الغربي في هذا الشأن واضحَ الملامح. إلا أن الأمة العربية لم تستجب لهذه الضرورة، والدليل على ذلك أن هناك فجوة رقمية (الرقم) كبيرة للمحتوى (الحرف) العربي على الإنترنت، ولا يمثل المحتوى العربي أكثر من ١٪ من إجمالي المحتوى الكامل للشبكة العنكبوتية!! وعلى الرغم من عظمة التاريخ العربي وامتلائه بالمخطوطات؛ فإننا ما زلنا بعيدين كل البعد عن رقمنتها وتحويلها إلى صيغة رقمية حية، ولم تتجاوز جهودنا مجرد مراجعتها وتحقيقها ورقيًا. وهنا، نسرح مع الكاتب فيصل الحفيان في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان: «المخطوط العربي والرقمنة.. الواقع والآفاق».**

لقد مثل الرقم مصطلح (الرقمنة)، فيما تبنى الحرف مصطلح (المخطوط). وهنا نرى أن عنوان الكاتب في مقاله مثَّل مفارقات مهمة كالتالي:

١- إن هناك ثنائية مزدوجة في العنوان؛ وهي: المخطوط-الرقمنة، الواقع-الآفاق. إننا دائماً ما نجعل حياتنا ومقولاتنا في مفارقات ومواجهات ثنائية سواء بين الماضي والحاضر، التراث والجديد، الواقع والآمال المستقبلية.

٢- المفارقة الأخرى هي «نحن» بأنفسنا؛ حيث أن التراث (تراثنا) في الماضي جوهره (نحن)، وهذه الـ«نحن» شهدت غياباً حضاريًا واضحاً في الوقت الحاضر؛ وبالتالي إنجازها في الماضي وغيابها عن الحاضر.

٣. إننا أمة حضارية تراثية بامتياز، لكننا خارج العصر الحالي بامتياز أكبر. إنه لا سبيل ولا مجال لأي أمة أن تنفصل عن تراثها الماضي؛ لأن تخلي أي أمة عن تراثها يعني أن تبدأ من الصفر، والتراث ليس إنجازات مكتوبة فقط؛ بل رؤية خاصة للحياة والكون والإنسان؛ وبالتالي هو وسيلة مهمة للالتحاق بالركب العالمي والنهوض الحضاري في الوقت الحالي.

٤- مفارقة الواقع والآفاق هي نظرة إلى واقع مخطوطاتنا العربية وعلاقتها بالرقمنة الحديثة؛ وذلك من حيث تحويلها من نصوص جامدة ساكنة على الأرفف إلى أرقام وأشكال رقمية متحركة سهلة الوصول إلينا ومتفاعلة معنا.

ولكن ما هو «المخطوط»؟ وما هو مفهومه؟ إن أبسط تعريف للمخطوط هو «الكتاب المكتوب بخط اليد». ولكن هناك لبس في هذا المفهوم بطبيعة الحال؛ فكل مخطوط يتكون من عنصرين رئيسين: عنصر الجسم الملموس -الكيان المادي- وعنصر النص أو المعرفة.

إن النص هو الذي ألفه المؤلف بصورة أساسية، ولا يتغير أبداً إلا في حالات التحريف والسرقة، ويُسمى العلم الذي يختص بدراسة النص الأصلي وتحليله ونقده بعلم التحقيق (الفيلولوجيا Philology).

أما من حيث الوعاء والكيان المادي، فإن عناصر هذا الجسم من ورق ومداد وجلد داخلي وخارجي وغلاف ملموس، وكل ما عدا النصوص التي صدرت عن المؤلف الأصلي؛ مثل: الحواشي، والافتتاحية، والخاتمة، والتي يطلق عليها إجمالاً بـ«خوارج أو بيئة النص»، وهي مواضيع يدرسها علم المخطوطات الذي يطلق عليه مصطلح (الكوديكولوجيا Codicology).

إن مصطلح «الرقمنة» مفهوم حديث العهد لم تعرفه البشرية إلا في سبعينيات القرن الماضي، وظهرت بعدها فضاءات الشبكة المعلوماتية «الإنترنت» في التسعينيات. إن هذه الوساطة الرقمية أصبحت تجتاح المؤسسات العاملة في مجال التراث بشكل كبير للغاية؛ وبالتالي هي ليست وسيطاً للمفاهيم الحديثة؛ وإنما أيضاً وسيطاً لتاريخ وماض موغلين في القدم. ولكن اللقاء بين المخطوط والتقنية -الرقمنة- يثير الكثير من الأسئلة والحوارات حول العلاقة بينهما كالتالي:

أ- إن المخطوط بكيانه المادي ونصه هو كائن قادم من الماضي، والرقمنة تنتمي لعصر الحداثة، وهي قفزة واسعة وكبيرة للغاية. ولكن التراث سيبقى تراثاً بكل تفاصيله الزمانية والفكرية والتاريخية، والرقمنة ستظل وعاءً وقالباً حداثياً. إذن؛ هل سيكون هناك تعارض بين التراث والحداثة؟

ب- إن المخطوط في أساسه يحمل نصًا لغويًا، والرقمنة هي فلسفة الرقم، وهنا نرى أن عملية رقمنة المخطوط تعني صب النص في قالب الرقم. وبما أن فيثاغورث يرى أن كل شيء في الكون هو (رقم)؛ فإن عملية توظيف هذا الرقم لتفسير الحرف، أو تحويل الحرف إلى رقم لتستوعبه الآلة الحديثة؛ هل سيُفقد الحرف هُويته التاريخية والتراثية؟

ج- إن غرض الرقمنة هو الحفظ والإتاحة، بينما المخطوط بمفهومه الكامل عمل جبار متكامل وتعاون مشترك بين الباحث والكاتب والناسخ والمحقق...وغيرهم، فهل ستَلغي عملية الرقمنة جهد العمل المتكامل للمخطوط الأصلي؟

د- إن مفاد عملية الرقمنة -كما أسلفنا- هو تحويل الحرف إلى رقم لتستوعبه الآلة، وهو عمل يقوم به شخص واحد في عملية آنية -حالية- لا ترتبط بمكان، بينما المخطوط له خصوصية الزمان، والمكان، والكاتب، والناسخ، والناشر، وهو عكس عملية الرقمنة الحديثة. وبالتالي؛ هل سيكون اللقاء بين الرقمنة والمخطوط لقاءً شكليًا فقط؟

إن للرقمنة وظائف كثيرة ومتعددة ومهمة للشيء الذي نقوم بتحويله إلى صورة رقمية، ومثالنا هنا التراث والمخطوطات. إن من أهم مهام الرقمنة هي التوثيق الحديث؛ بمعنى: حفظ الشيء والإبقاء عليه ورعايته وضمان استمراره وعدم تلفه، وهو ما يفسره إنشاء العديد من المراكز العالمية والمؤسسات والهيئات المعنية بـ«توثيق» التراث ورعايته.

كذلك؛ فإن الرقمنة وفرت الإتاحة للمخطوطات والتراث بشكل عام، فبعد أن كانت حبيسة الجدران وتحتاج إلى وقت وجهد للوصول إليها والحصول عليها؛ فإن الرقمنة تمُكنك من الولوج إلى عالم المخطوطات من خلال جهازك وأنت جالس في مكتبك أو منزلك، ومطالعتها أو نسخها دون أي جهد يذكر؛ وبالتالي أتاحت الرقمنة المخطوط، وجعلته شيئاً ديموقراطيًا مُتاحاً للجميع.

كما أصبحت الرقمنة وسيلة سهلة وعملية لأغراض البحث والتحقيق بالصورة الرقمية؛ حيث سهلت للباحثين والدارسين والمحققين أعمالَ دراسة وتحقيق وسبر أغوار تلك المخطوطات من خلال أجهزة وبرامج رقمية تساعدهم في المقارنة والبحث والتحليل الإحصائي ومعالجة النصوص، ورصد ما يوجد بها من ظواهر لغوية ومعرفية بطرق رقمية غاية في السهولة.

ولا نغفل انخفاض التكلفة» فالنسخ والحفظ الرقمي أسهل وأرخص من الورقي بكثير. كذلك اقتصاد المكان، فقرص رقمي صغير يُغنيك عن عشرات الأرفف والمخازن وأماكن الحفظ والتخزين الورقي. ولا ننسى كذلك توفير الوقت والجهد؛ بحيث يصل المحتاج إليه بكل سهولة ويسر. وهنالك أيضاً اقتصاد الترف الذي يُلبي حاجاتك؛ فالنصوص الرقمية تلبي حاجة «العين»، والنصوص المسموعة تلبي حاجة «الأذن»...وغيرها من حالات التفاعل الرقمي التي يندمج فيها الإنسان مع النص.

ولكن، رغم ما ذكرناه من فوائد عظيمة للرقمنة؛ فإن هناك هوامشَ لا بد من مراعتها كالتالي:

- مهما وصلنا إلى حالات الحفظ والتوثيق الرقمي؛ فإن تلك النسخة الرقمية لا تُغني بطبيعة الحال عن النسخة الورقية الأصلية. وجرب أن تقرأ كتاباً رقميًا، ثم اقرأه ورقيًا، وانظر للشعور الذي ينتابك مع ملامسة يدك للنص الأصلي الورقي بدل المنسوخ الرقمي.

- إن المخطوط الرقمي هو مجرد نسخة افتراضية لنسخة حقيقية ملموسة، تلك النسخة الرقمية توفر لنا النص والألوان والزخارف...وغيرها، لكنها لا تُغني في علم المخطوطات (الكوديكولوجيا Codicology) كما أسلفنا الذكر عن التعرف على نوعية الورق والحبر المستخدم، وتركيب الكراسات وربط الفصول والدراسات الحفرية للمادة الفيزيائية الملموسة للمخطوط.

- تساعد الرقمنة في تحقيق المخطوطات رقميًا بشكل أبسط وأسرع، ولكن لا بد من أخذ الحيطة والحذر في عملية التحقيق الآلي وما قد يشوبها من أخطاء رقمية.

ختاماً.. ما زلنا -العرب والمسلمين- نُعاني من فجوة رقمية كبيرة لخصها نبيل علي ونادية حجازي في كتاب «فجوة الفجوات»، وهذه الفجوة الرقمية هي متسلسلة في عدم القدرة على النفاذ إلى مصادر المعرفة واستيعابها، ثم توظيفها وإعادة توليدها من جديد؛ إذ لا يكفي لنا رقمنة تراثنا ومخطوطاتنا؛ فالأمر يتعدى ذلك إلى فهم ذلك المحتوى، واستيعابه وتوظيفه في حياتنا، ثم محاولة توليده من جديد وإتاحته بصورة أسهل وأسرع لكل من يحتاجه بكل سهولة ويُسر، وهو السبيل المُفضي إلى وجود حضاري متميز وقوي وجديد.

albimani92@hotmail.com

# إشكالية العلم واستعصاءاته على التحديات الشائعة في العصر الحديث

وليد العبري

**في مقاله «إشكالية التقدم العلمي.. دراسة في فلسفة لاري لودان»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يشير الكاتب أحمد عبدالفتاح محمد إلى أنَّ الفيلسوف الأمريكي لاري لودان أوضح في كتابه «التقدم ومشكلاته» توجيه سهام النقد في فلسفة العلم المعاصر، مُعبرا في نظريته الخاصة في المحافظة على العلم في مراحله المتقدمة ذات الطبيعية المتفردة؛ من أجل مواجهة التحديات الشائعة في العصر الحديث.**

وقد تضمَّن الكتاب مُوجزا لنظريته المتعلقة بحل المشكلات، والاختيار العقلاني بين النظريات العلمية، وطبيعة التقدم في العلم، والموجز الآخر أخذ عنوان «تطبيقات»؛ الذي يناقش العلاقة بين التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع، ووجه اتهامه لفلاسفة العلم، بالانسياق وراء وجهة النظر السائدة بأن أساس الطبيعة العلمية هو البحث في أسس المشكلات، وطرقها، مع التخلي عن بعض المفاهيم الضمنية.

الكتاب نفسه له قيمة أساسية كبيرة؛ لأنه يدفع الشخص إلى إعادة التفكير في القضايا المعاصرة من منظور وزاوية أخرى.

وتعدُّ عملية حل المشكلات بناءً على رؤى معينة ذات دور مهم في عملية التقييم؛ حيث حل المشكلة من الناحية الفلسفية يتحدد بمدى علاقتها بالتقييم النظري، وأوضح لودان أن المشكلات تنقسم إلى نوعين مهمين؛ هما: تجريبية، ومفاهيمية.

إنَّ التقدم العلمي هو القضية الأساسية في المناقشات العامة، التي تتركز حول الطريقة التي يتغير بها العلم عبر الزمن. ومن هنا، يبرز دور لودان وكتابه الشهير «التقدم ومشكلاته» في إسهام إضافي لهذه القضية المعاصرة، وأوضح الفلاسفة أن العلم هو أولا وأخيرا مجرد جهد لحل المشكلات، والهدف المحوري الذي يسعى لودان إلى أن يعالجه مُتمثلٌ في تفسير فكرة التقدم في العلم، وافترض أن العلم تقدمي، وأن هذا التقدم يكمُن أساسا في الاختيار بين النظريات المتنافسة، فإذا فهم الشخص النظرية التقدمية فسوف يساعده ذلك على تحديد العقلانية العلمية.

وكما يرى لودان، فإذا كانت المشكلات تمثل نقطة أساسية في التفكير العلمي؛ فإن النظريات تعد بمثابة النتيجة النهائية، وكون المشكلات تؤسس تساؤلات العلم؛ فإن النظريات تؤسس الإجابات، وتحل الغموض، وترد الفوضى إلى النظام، ولكن فيلسوف العلم المعاصر يعجز عن تقديم المعيار الملائم لحل مشكلة ما.

نحن نعلم أن العلم يزيد من مداركنا وفهمنا للأشياء والأحداث. لم ينكر لودان الإنجازات المعرفية للعلم، واعتقد أن الممارسة العلمية تجعل العلم أكثر وضوحا إذا ما وُجد حل للمشكلة! وكل عمل -ماديا كان أو ذهنيا- يعد حلا لمشكلة ما، وقد ذكر لودان أن المشكلة قد ترى غامضة أو غريبة، وتحتاج لأسلوب معين يمكن تطبيقه على كل المجالات.

كيف تُقدِّم النظرية حلا للمشكلات التجريبية؟ أو بمعنى آخر: كيف استطاع العلم زيادة المفاهيم والمدارك لدينا؟

يتعلق نموذج التقدم العلمي إما بالمشكلة التجريبية أو المفاهيمية؛ فالمشكلة التجريبية متمثلة في الطبيعة مما يلفت انتباهنا بغرابة، ولابد من إيجاد حل وتفسير واضح لهذه المشكلة بعد الاقتناع من قبل العلماء، ومثال على ذلك: الأجسام الصلبة عندما تسقط نحو الأرض بانتظام مُذهل، فالمشكلة التجريبية هنا كيف ولماذا تسقط؟ انتقال الصفات من الآباء إلى الأبناء يمثل مشكلة تجريبية...وهكذا.

الوقائع تصبح مشكلات؛ فهي لا تكون مشكلات تجريبة إلا عندما نسأل عن الحل والتحليل والتفسير، وهي بدورها تقود إلى المشكلات التجريبية التي تخص الكون، أما المشاكل المفاهيمية فإما أن تكون داخلية والتي تنشأ عن التناقضات أو الخلط، بينما الخارجية تنشأ عن التعارض مع نظريات أخرى مقبولة. واستفاد لودان من إغفال الفلاسفة في أخذ المشكلات المفاهيمية في الحسبان عند عرض النظرية العلمية.

لابد من التمييز بين النظريات العلمية الموجهة للتفسيرات، والتنبؤات التجريبية والتقاليد البحثية التي تمثل مبادئ وفروضا. والجدير بالذكر أن التقليد البحثي أكثر شمولا ورحابة من النظرية؛ لأنه يحدد نظرية عامة للطبيعة، وأسلوبا عاما لحل المشكلات في إطار مجال طبيعي معين.

وإضافة لذلك، التقليد البحثي يتألف من مكونين أساسيين؛ هما: مجموعة اعتقادات عن العمليات التي تؤلف حقل البحث، ومجموعة معايير معرفية ومنهجية عن الكيفية التي يتم بها البحث، وقد ارتكز كذلك على توجهات لتطور النظرية عن طريق تحديد الكيانات الأساسية وطرق البحث الملائمة في مجال معين.

وفي رأي لودان، تكتسب النظرية كفاءة وفقا لعدد المشكلات التي تنجح في حلها، ولابد من مراعاة المشكلات التي عجزت النظرية عن حلها؛ فعملية التقييم تأخذ في الاعتبار المشكلات المحلولة بحيث تعد في صالح النظرية.

إنَّ الجزء الثابت من العقلانية العلمية يهتم بالكفاءة، ويعني مزيدا من الحلول التي تتطابق مع معايير المجتمع وتؤطر المعايير؛ فهي تتغير من وقت لآخر، ومن جيل لآخر ومن حقبة لأخرى، وغالبا ما يقبله العلماء على أنه حل ملائم في فترة معينة يصبح غير ملائم في فترة أخرى.

يُمكننا القول بأن لودان لم يفعل شيئا لإضعاف الرأي التقليدي، وأن تقديم التفسيرات هو الهدف الأساسي للعلم، فقد رجح وجهة النظر القائلة بأن الهدف هو حل المشكلات؛ كونه أنسب لعمليات التقييم والوزن، وكلما كانت المشكلة أكثر عمومية كان حلها أكثر أهمية؛ لأنها تتعلق بموضوعات الحس المشترك.

إن مقياس الكفاءة النسبية لحل المشكلات يتحدَّد بناء على نقاط أساسية، لابد أن تطرح المشكلة الحقيقية بشكل دقيق، وتتم معالجتها ونوعها من حيث مشكلة تجريبية أو مفاهيمية. وهل النظرية صادقة؟ وهل هي ممكنة؟ وهل هي أكثر قربا من الحقيقة عن سابقاتها؟ السبب في ذلك أن معظم نظريات العلم في الماضي تعرضت للشك في مصداقيتها.

إنَّ مفهوم التقدم العلمي عند لودان، هو هدف العلم في حل المشكلات المعرفية، وتقييم النظرية حسب الكفاءة في حل المشكلة، والبحث العلمي في إطار التقليد البحثي الذي يحدد النظريات، والنظرية تميل إلى أن تكون قصيرة العمر.

وخلاصة الأمر، يمكن أن نقول إنَّ كل ما يوجه إلى عقل الإنسان يختلط مع ما يوجه إلى إحساسه ومشاعره، ويؤثر بدوره في ثقافته الشخصية؛ فالعلماء حاولوا إثبات أن العلم ما هو إلا مشروع يسعى من أجل الحقيقة، ويتمثل نموذج لودان (النظرية- المنهج- القيم) في أن كل عنصر مرتبط بالآخر، وأن الهدف الأساسي للعلم؛ هو حل المشكلات؛ بحيث يكون الهدف هو المسوغ الأساسي في العلم. وبناءً عليه، نستطيع الحكم على عقلانية فعل معين، وعدم عقلانية الفعل الآخر في نطاق العلم، وأن الشخص الذي يفشل في تعزيز أهدافه من خلال تصرفاته يُمكن أن يصبح في النهاية عقلانيا. قدم لودان في النهاية حلا مقبولا للمشكلات؛ فالتقدم العلمي ليس بمعنى الحصول على أفضل الحلول، وإنما مزيد من الحلول؛ بحيث تتطابق مع معايير المجتمع. وإضافة لذلك، نجد أن الطبيعية المعيارية أمر افتراضي ووسائل مطلوبة، وهي عُرضة للتعديل التجريبي، وفكر لودان أسهم إسهاما جيدا في تشكيل وجهة نظر تتعارض مع الأهداف التقليدية القديمة، والتي يؤمن بها بعض من الفلاسفة والعلماء الذين يبدون جهودهم من أجل الوصول إلى مبادئ عامة ثابتة، مع الافتراض بأن معايير التقييم للمبادئ والعلوم لابد أن تكون ثابتة، أي ليست تاريخية، وهناك وجود افتراض للمستقبل؛ بحيث تمكن الشخص من الإبداع ككتابة قصة مثلا بخيال واسع بمتعة جمالية، وتكون هدفا للعلم، لكن لودان أشار بالقول إلى أنه لابد من التحقق في الوقت نفسه أو لاحقا، وشجع على العلم للبحث التطبيقي من أجل التفاعل مع البيئة وتحقيق المصالح الخاصة؛ فتتحدد قيم الحياة وأهدافها بما يناسب عالمنا الحالي.

Wali7-alabri@hotmail.com

# المشاريع الدينية وآمال إعادة البعث

محمد الشحي

**منذ بواكير النهضة العربية، برزت أسئلة عديدة عند أولئك المتعلمين الذين استقوا تعليمهم من منابع لها سمة ازدواجية: هويّاتية عربية إسلامية، وظرفية تاريخية تضرب بجذورها في الغرب الاستعماري. برزت هذه الأسئلة من الواقع المعاش الذي وعى فيه هؤلاء المتعلمون واقعًا تُزكم أنوف الناظر فيه ثلاثية: الفقر، والمرض، والجهل. وإن نظرة فاحصة لنفسيات من كانوا يحملون مشعل التعليم، تجدهم يراوحون فيما بين الجذور التي ينتمون إليها، والسماوات التي يرُومون أن يصلوا بمجتمعاتهم ناحيتها. كان هذا المعترك الفكري الاجتماعي محور مقاربة أستاذ الفلسفة المغربي عبدالإله بلقزيز في مقاله «في الحاجة إلى استئناف مشروع الإصلاحية الإسلامية»، والمنشور في مجلة «التفاهم».**

إنَّ تحليلا أوليًا لمدلولات عنوان المقال، تُنبئنا بأن هناك حاجة نفسية متعلقة بالدين الإسلامي. ذلك المكون الأساسي من مكونات المجتمع العربي. هي حاجة نفسية قبل أن تكون اجتماعية؛ نظرا لما يمثله مفهوم «الحاجة» من محورية في البحث النفسي، ويحيلنا إلى هرم ماسلو في الاحتياجات. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار موضوع هذه الحاجة فسنجده ذا صلة وثيقة وأصيلة بالنفس، أعني الدين، الذي يُرجعه الباحثون إلى الحاجة النفسية في التعويض الناشئ عن الوعي بحتمية الفناء، فكان للنفس حيلها في تعزية ذاتها بإنشاء منظومة أخلاقية دينية تطورت بفعل المخيال من المادية إلى التجريد عن طريق المرور بانعطافات لها علاقة بالثقافات الخاصة لكل منطقة يعبرها الدين.

وكما يشير العنوان إلى «مشروع» تعطّل العمل به، و«ينبغي» (وهنا أستعير لفظة الكاتب) بث الروح فيه، والعمل بمقتضياته «الإصلاحية»، فيشرع لنا هنا التساؤل حول هذا المشروع: ما خلفياته المعرفية المؤسسة له؟ وما نوع الفساد الذي يحتّم العمل بمشروع إصلاحي لتقويمه؟ وللإجابة عن هذين السؤالين نقف متسائلين.

لقد سعى بلقزيز في مقاله أساسا إلى الدعوة إلى إعادة بعث مشروع علال الفاسي وسلفه، منذ الطهطاوي حتى الكواكبي، واستئناف العمل بهذا المشروع الذي يعمل على إيجاد صلة عميقة بين الهُوية الإسلامية والمفاهيم الحديثة من قبيل: الدولة المدنية، والمواطنة، والمؤسسات، والمشاركة السياسية. إلا أن المنظّرين يعون أن طبيعة الدين تقف أمام سيرورة هذا المشروع، ليلتفُّوا حول هذه العقبات باستخدام آلية قديمة متجددة في الفكر الإسلامي: آلية التأويل التي يحتملها النص الديني.

بدأ الكاتب في مقاله بالتأكيد على يقين لا يشوبه شك من ضرورة وجود مشروع إصلاحي، فقد قدم هذا المشروع إجابات فكرية «رصينة» عن معضلات عدة «نبعت من الانقلاب الكوني الهائل الذي أحدثه صعود المدنية الأوروبية الحديثة». لكنَّ القارئ يتساءل حول الجدوى من المشاريع التي تدّعي الإصلاحية، وتستشفع بمخيال يوتوبي، محاولةً إما إيجاد أرضية مشتركة بين الشرق والغرب، وإما التأكيد على الهويات الضيقة في ظل العولمة التي لا تقبل بذلك، كل ذلك في إطار الصراع الحضاري بين الأمم الفاعلة والخاملة، وأقصد بالأولى الأمم التي تفرض أنماط عيشها وسياساتها اعتمادا على فاعليتها، والأخرى المستقبلة لتلك الأنماط دون حيوية ملحوظة.

هذه التساؤلات تُحيلنا إلى البحث في جوهر الدين الذي يستشفع به أولئك المفكرون، فهل يحتمل جوهر الدين كل هذه الحمولات، أم أن له حدودا لا يمكنه تجاوزها بطبيعته، ناهيك عن استجلاب مشاريع حديثة، تصبغ الحياة «الخاملة» بصبغة حديثة، في إطار فرض الحياة «الفاعلة» شروطها في أنماط العيش اليومية والاجتماعية والسياسية والفكرية.

... إنّ طبيعة الدين، إذا ما قرأناه ضمن تطوره التاريخي، منذ أقدم الطقوس التي تشير إلى تفكير ديني، وحتى آخر الأديان، مفترضين الدين الإسلامي آخرها -كونه يحظى بانتشار لا تتمتع به أديان أتت بعده كالبهائية- نجد أنه لا يخرج عن كونه منظومة أخلاقية اجتماعية، توفر للمؤمنين إجابات نهائية للأسئلة الوجودية الكبرى، ومن أجل أن تضمن هذه المنظومة الشرعية فلا بد لها من وضع هذه الأسس الأخلاقية ضمن إطار تاريخي وواقعي واقتصادي فيما يبدو بنية معرفية متكاملة.

إنَّ الخاصية التاريخية في جوهر الدين تسربت إلى أذهان منظّري الفكر الديني، فلمعت في عيونهم فكرة صبغه بصبغة مفارقة للتاريخية فاقترحوا صلاحيته لكل زمان ومكان. إلا أن الطبيعة التاريخية تأبى الخضوع لمجرد شعارات هي أقرب للفراغ منها للجد؛ فمنذ كانط، أُعلن عن نهاية العقل الديني، الذي أتى بعد إنهائه العقل السحري، ليأخذ مكانهما العقل العلمي، والذي يشكل بدوره -في رؤية عدد من المفكرين- لاهوتا جديدا له أقطابه المنظرة لوجوده. وبذلك تنخفض فرص المستشفعين بورقة الدين لتمرير أفكار حديثة إلا من زاوية وحيدة: زاوية الجماهير التي كما وصفها لوبون بأنها تسيّرها العواطف لا العقل. فالجماهير الذين يعدون أغلبية بإزاء المثقفين، هم الذين يمكن اللعب على عنصر الدين لديهم، وليّ أذرع النصوص الدينية من أجل إضفاء الشرعية على أفكارهم التي يرومون تمريرها إلى الواقع.

إلا أن اللعب بهذه الورقة، ورقة الجماهير، يتنافى مع أحد العناصر التي يرتكز عليها مشروع الإصلاحية: التعليم المدرسي الذي يدّعي تأسيس أجيال تعتمد في تشريعاتها وسياساتها على عنصر العلم، ومنه تستقي مواده المقننة لسلوك الأفراد في الجماعات والدول. فهذه الأجيال يفترض بها أن تكون واعية ولا تشكل جماهير نفسية كما يقول لوبون، وإلا فإن هناك خللا بنيويا في مبدأ التعليم المدرسي.

×××

ركّز الكاتب في مقاله على ضرورة التفريق بين مشروع الإصلاحية الإسلامية الذي بدأ منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ويمثله الطهطاوي والكواكبي وابن باديس والفاسي، ومشروع الإحيائية الإسلامية الذي ظهر على يد حسن البنا فيما يعرف بجماعة الإخوان المسلمين. فالفرق بين الاثنين أن المشروع الأول يقوم على سؤال «كيف نتقدم؟»، بينما المشروع الآخر يقوم على سؤال «كيف نحمي الهوية؟»، وبالتالي فإن الأول منهما مشروع تقدمي يعتمد على المنتج الحضاري الغربي الموجود، ويرمي إلى تحقيق العيش في الظرف التاريخي المعاش في إطار الدولة الوطنية القُطرية، والآخر يرمي إلى الانكفاء حول الهوية الإسلامية الخاصة، ونبذ كل الإنتاجات الحضارية الآتية من الغرب، وتقويض الحدود السياسية القُطرية وإعادة بعث الخلافة. ومع أن المرجعية الفكرية واحدة في كلا المشروعين، إلا أن الرؤية والأهداف تتباين فيما بينهما، وتظهر المفارقة بين تطبيقات كل منهما.

ومن المستغرب أن يقصي الكاتب، وهو في إطار التأريخ لحركة الإصلاحية التي تعمل على النهوض الفكري انطلاقا من المقدمة الدينية، أعمال مفكرين كنصر أبوزيد، وأركون، والجابري، ومحمد مجتهد الشبستري، وعبدالكريم سروش، وأعمال هؤلاء تنتمي إلى حقبة زمنية لحقت الفاسي الذي يؤرّخ له كنهاية لأعمال مشروع الإصلاحية الإسلامية، بينما قدموا لنا أعمالا فكرية لا تقل قيمة عن أعمال الكواكبي والطهطاوي، إنْ لم نقل إنها تفوقها من حيث استخدامهم أدوات علمية تشريحية أكثر حداثة.

فإذا كان القارئ لم يعِ طبيعة مشروع الإصلاحية كما قدمه بلقزيز، فإن ذلك بالضرورة عائد إلى المفارقة في طبيعة منظري المشروع وكتابات أركون والجابري وأبوزيد والشبستري وسروش. فهؤلاء الأخيرون يميلون إلى التنظير العلمي بعيدا عن خطاب العواطف الذي يطبع أحيانا أعمال أعلام المشروع.

×××

أصرَّ الكاتبُ على ضرورة استئناف مشروع الإصلاحية، وليس البحث عن مشروع آخر جديد بحجة أن المشروع قد استُلب، واقتيد نحو منحى آخر على يد الإحيائية الإسلامية. إضافة إلى أنَّ المشروع لم تُستنفد عناصره الاجتماعية والسياسية حتى يُستغنى عنه.

لكنَّ الناظر بعين الواقع، والواعي لمآلات الرهان على عنصر الدين يدرك الخطورة الكامنة في الاعتماد على مشروع كهذا في ظل العلمانية الحديثة. العلمانية التي ينفر منها العربي بفعل حملة التشويه التي قادها الصحويون ضد هذا المفهوم، والاختزال غير المنصف له في إطار «فصل الدين عن الدولة»، في حين أنه مفهوم يتعدى الحدود الضيقة التي رسمها أولئك لتعطي المركزية للعلم في صياغة القوانين والسياسات التي تضمن مشاركة الأفراد في صنع القرار، وتعطي الشرعية الفعلية لأداء الدول والحكومات. وبهذا، يغدو وجود مشروع كهذا الذي يدعو إليه الكاتب حُلما يوتوبيا ورديا لا مكان حقيقيا له في الصراع بين الأمم الفاعلة والخاملة، ولن يزيدنا إلا خمولا على خمولنا.

Alshehhim@hotmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net