

التفاهم

العدد السابعون : ذي القعدة 1441هـ - يوليو 2020

ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبله...!

د. هلال الحجري

من أدب الأطفال قصيدة غنائية للشاعر الإنجليزي وليام كولنز (1721-1759)، وهو أحد أهم الشعراء الغنائيين الإنجليز في القرن الثامن عشر. درس الأدب في أكسفورد، ونشر سنة 1742 ديواناً بعنوان «أناشيد الرعاة الفارسية» وهي قصائد يتحاور فيها الرعاة، وقد حظي بثناء النقاد له. لم يعمر طويلاً؛ إذ توفي في الثامنة والثلاثين من عمره نتيجة سلسلة من الإحباطات في مسيرته الكتابية.

كتب وليام كولنز هذه القصيدة الغنائية (Ode) بداية سنة 1746، دون أن يذكر لها عنواناً محدداً، ولكن القصيدة تدور حول آخر ثورات اليعاقبة في بريطانيا والمعروفة باسم Jacobite rebellion حدثت سنة 1745 ويشار إليها عادة باسم «الخمسة وأربعون»، وكانت حركة قام بها تشارلز إدوارد ستوارت لاستعادة العرش لأسرته، وإعادة الملكية المطلقة في أسكتلندا والمملكة المتحدة. وبعيدا عن مناسبة القصيدة، فإنها من الأغاني الوطنية التي يحفظها كثير من الأطفال في العالم؛ لأنها تُمجّد الشجاعة والبطولة بأسلوب شعري بليغ وصور عميقة لقيم الشرف والحرية.

أيها الأبطال ناموا خالدين
باركت أوطانكم ذاك الشكونا
والربيع الحلو ندى تزككم
والثرى القدسي يزكو ياسميناً
ألبسته الأرض ثوباً أخضرًا
يأخذ العقل ويجتاز الظنونا
عالم الغيب تولى نعيمكم
فبكى الكون رثاءً وأنينا
وهناك الفخر لبي مخرماً
يا رفات العز بوزكت مصونا
وهناك الحق حراً قد ثوى
ناسكاً يبكي بكاءً الخاشعينا

• موقع المسلمين في النظام العالمي

• مفهوم الفساد البيئي في الإسلام

• مصطلح «الدولة الفاشلة».. المنشأ والتأثيرات

• المؤسسات الدينية في نشر الحرية

• ما بين الشعبوية والشعبوية

• مستقبل الدين في تصور فلاسفة ما بعد الحداثة

• تاريخ نظرية النظم

• الشعبوية في أوروبا: الماضي والحاضر

• تأريخ الأديان عند العامري والبيروني

• أهمية الفكر المقاصدي في تجديد الفقه الإسلامي

• القرآن الكريم وإصلاح الأمة



• باسم الكندي

موقع المسلمين في النظام العالمي

في ظل المستجدات التي تحدث في العالم يرى عز الدين عناية الأستاذ التونسي بجامعة روما الإيطالية في مقاله المنشور في مجلة التفاهم بعنوان (موقع المسلمين في نظام العالم والبحث عن البدائل) أن مواكبة المسلمين لما يحدث في النظام العالمي يكون بتطوير منظور جديد مع الذات ومع العالم.

محدود وقبول للمسلمين في نظام العالم ولكن لم يكن مؤثراً على المشكلات الكبيرة التي تعانيها دولهم. وبعد تعوّل قضايا الإسلام لدى الغرب ترددت لديهم تساؤلات منها: هل الإسلام يُشكّل عقبة للاندماج في العالم؟ ظهرت من خلاله طروحات غير واعية بحضارة الإسلام أفادت بعدم قدرته على التعايش مع الدولة المدنية ومع قيمه الكونية ومع الحداثة التي كانت تنادي باستيعاب كل ما تحمله وما تقتضيه من فصل الدين عن السياسة والمجتمع، هذا الفهم الأحادي للحداثة والذي يهدف لصهر كافة الحضارات في نموذج الحضارات الغربية جعل بعض المفكرين مثل شموئيل إيزنستادت (١٩٢٣-٢٠١٠م) يطرح مقولة (الحداثيات المتعددة) في مقابل الحداثة الواحدة الأوروبية الغربية، وهي مقولة تُقرّ بقدرة الحضارات الأخرى على إنتاج حداثة من داخلها والرفض للهيمنة الرأسمالية الغربية المتلحفة بالحداثة.

ونتيجة لأوضاع الكثير من البلدان الإسلامية، ظهرت تأويلات دينية جديدة تمحورت حول الأخذ بالديمقراطية والقبول بالتعددية، ولعل تجربة بعض المجتمعات الإسلامية كماليزيا وأندونيسيا وتركيا وتونس والمغرب، أبانت أشكال التدين الجديدة التي جاءت معظمها لإرساء هوية متصالحة مع تاريخها ومع مخزونها الحضاري. وحيث إن مفهوم ما بعد العلمانية يتضمن المراجعة وإعادة النظر في علاقة الدين بالعلمانية فإن الطروحات الدينية تُسائل الحداثة مجدداً؛ لهذا يقتضي التحول الجاري والمتعلق بعلاقة الدين بالحداثة في الكثير من المجتمعات بعدم نفي أي منهما والتكامل فيما بينهما، كذلك إشراك المجتمع كونه الرابط بين الدين والحداثة، مع التنبيه للتحوّلات التي شهدتها مضامين الدين والحداثة في الوقت الحاضر. لهذا صار من الخطأ التصادم مع العالم أياً كان شكله لأنه نهج خاسر في نهاية المطاف، وعليه فإن النظرة الجامعة التي تراعي حق الجميع في المشاركة هي أنجح الوسائل لنزع فتيل الاضطرابات خصوصاً في ظل وجود مشتركات بين مختلف مكونات الأسرة الدولية باتت مقبولة بينها كحقوق الإنسان ومناهضة الظلم والتي ينبغي مراعاتها وترسيخها داخل منظورنا المعرفي والديني حتى لا يحدث تضارب مع مسار العالم، وفي الختام نتفق مع ما ذهب إليه عز الدين عناية بضرورة التوجه لتطوير منظور جديد في التعامل مع الذات والعالم حتى نستطيع مواكبة ما يحدث.

عنها ظواهر: الإسلاموفوبيا والمعاملات العنصرية وأشكال التضييق القانوني التي مَسّت المسلمين في الغرب. كذلك على مدى سنوات، تركّز الاشتغال على نصوص المرجعية الإسلامية بدعوى قطع دابر الإرهاب وخنق مصادره المعرفية ولم تبقَ هذه الحملة في حدود إعادة القراءة للنصوص بل حدث تهجم صريح على المؤسسات التشريعية الإسلامية الناشئة مثل مؤسسة أهل الذمة ومفهوم دار الحرب ودار الإسلام والتشكيك في دورها الحضاري.

هذا التحريض على الإسلام أفرز تيارات تنادي بتطبيق الشريعة وممارسة الجهاد مثل الغرب ميداناً لهذا الصراع وأثر على وضع الجاليات الإسلامية هناك رغم أن هذه التوترات لم تكن ناجمة عن قضايا فعلية تعيشها هذه الجاليات بل حصلت غالباً بسبب أفعال اصطنعتها عناصر متطرفة من الطرفين، كما استُهدف الداخل الإسلامي في الغرب إعلامياً تحت مبررات الحرص على حقوق الإنسان وقضايا الأقليات ودعم المساواة بين الجنسين ومراجعة قضايا الميراث، كما أن العديد من التوصيفات الغربية كانت تنظر إلى المسلمين بأنهم حَجَر عثرة أمام تشكيل أسس النظام العالمي الجديد وظهر ذلك جلياً منذ صدور مقال صموئيل هنتنغتون الشهير الذي تناول فيه أوضاع المجتمعات الإسلامية مستنتجاً أن (الإسلام ينشد السيطرة على العالم ! إنه إيمان زائف مضاد للمسيحية، غير متسامح وعنيف.. إلخ) وافقه في ذلك جملة من الكتاب الغربيين. ومنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م وحتى نجاح أولى ثورات الربيع العربي في تونس شكّلت تلك الفترة ضغوطات كبيرة لمراجعة المنظور الإسلامي من جهات غربية انتقدت وضع هذه الدول بهدف فرض إملاءات تغيير عميقة تجاه رؤية المسلمين لقضايا المرأة وحقوق الإنسان وقضية الإرهاب. كذلك في مستهل هذه الثورات تفاعل الغرب بحدوث بعض التغيير المنشود في ممارسة هذه الدول للديمقراطية؛ لكن ذلك الربيع تحوّل إلى كابوس مُحيف في بعض تلك الدول كمصر وسوريا وليبيا واليمن حيث عمّت الفوضى وتدهور الأمن وارتفعت موجات الهجرة وكانت حصيلة التغيير الإيجابي تنحصر في الجانب السياسي في تونس مثلاً؛ ولأن النظام العالمي هو مفهوم جيوسياسي بخلفية ليبرالية يهدف إلى إثارة التعددية الدينية على الأحادية وتبني قراءات متعددة للنصوص المقدسة وكذلك الدعوة إلى تعايش الدين مع الديمقراطية، فإنه قد حصل اندماج

لا يخفى على عاقل أن العولمة اليوم أصبحت واقعاً حقيقياً، ولها تأثيرها الكبير على حياة الشعوب في جميع المجالات حيث كان لأموورها المستجدة الرامية إلى التطور المتسارع أثرٌ على سائر الأديان وأتباعها حيث أصبح المسلمون الآن ليسوا محل استثناء فيما يجري من تحوّل ديني يشهده العالم بهدف التكتل وفق أسس جامعة؛ الأمر الذي انعكس آثاره على الرؤية الإسلامية لذاتها والعالم. صحيح أن استعدادات الأديان للتعايش مع المعطيات الجديدة المتصلة بالعولمة الدينية تختلف من دين لآخر ولكن رغم هذا التفاوت فإن جميع هذه الأديان مَعْنِيَةٌ بما يجري من تغيير في الساحة العالمية. لهذا؛ وفي ضوء توجه العالم نحو نظام عالمي موحد فقد أصبحت الحاجة ملحة لتغيير نظرنا للعالم وذلك بالحضور الإيجابي فيه مع المحافظة على هويتنا الإسلامية خصوصاً بعدما تقلّصت فجوة الاتصال لدى الجميع، كما أن الإسلام اليوم لم يعد محصوراً في فضاءات جغرافية محددة بل أصبح المسلمون موزعين في سائر القارات لذلك أصبح الواقع يفرض وضع رؤية ملائمة في التعاطي مع العالم قد تختلف تدريجياً مع ما كان معهوداً.

يذكر عز الدين عناية أن النظام العالمي الذي شُرع في تشييده منذ سقوط جدار برلين (١٩٨٩م) وتسارعت وتيرة إنجازه بحزم مع أحداث ١١/ سبتمبر/ ٢٠٠١م، لم يستثن فضاء دون غيره أو مجتمعاً دون آخر وبهذا لم يكن العرب والمسلمون عموماً بمعزل عنه فحينما شكّلت بعض الدول حجر عثرة من وجهة نظر القائمين على هذا البناء الجديد قاد ذلك إلى تدخلات عسكرية فيها كآفغانستان ٢٠٠١ والعراق ٢٠٠٣ وسوريا ٢٠١١م، كما وُصِفَت الدول الإسلامية الواقعة خارج هذا النظام بالمارقة والراعية للإرهاب؛ فتمّ تدمير نسيجها الاجتماعي والأمني ومن ثمّ إسقاط وتفكيك بعضها وكان الشعار الأبرز لهذه التدخلات هو تصدير الديمقراطية وزرع التحديث من فوق بطرق مختلفة كان عاقبتها خلق فوضى عارمة مهّدت لظهور تنظيمات إرهابية كت تنظيم القاعدة العالمي وتفرعاته مع (أبو مصعب الزرقاوي) وتنظيم داعش، كما صاحب ترسيخ دعائم هذا النظام الجديد زيادة إملاءات التغيير على دول الإسلام بقصد تغيير سياساتها في التربية والتعليم وأوضاع المرأة وحقوق الإنسان وأوضاع الأقليات مع تجنب وسائل إعلامية راقبت سياساتها وانتقدت هويّتها الإسلامية وحياة الناس فيها بطريقة هوجاء نتج



• فيصل الحضرمي

مفهوم الفساد البيئي في الإسلام

تتعدد وجوه وأنواع الفساد التي نهى عنها الإسلام، وحث أتباعه على تجنبها، والقضاء على الأسباب المفضية إليها. ويأتي الفساد البيئي في مقدمة هذه الأنواع التي تشكل خطراً جسيماً على الإنسان وكافة ما يحيط به من عناصر وكنائنات حية وغير حية. ويسلط الباحث سامي عطا عبد الرحمن المزيد من الضوء على هذا الموضوع، عبر بحثه المنشور في مجلة «التفاهم» تحت عنوان «الفساد والأمن البيئي في الإسلام».

وعرضوا فيها مختلف المفاهيم البيئية. ومن ضمن هؤلاء العلماء: الأصمعي، والجاحظ، والمجريطي. والأخير هو أول من أدخل كلمة «البيئة» في عنوان أحد كتبه، وذلك في كتابه «الطبيعات وتأثير النشأة والبيئة على الكائنات الحية».

بعد ذلك، ينتقل الكاتب للحديث عن الأمن البيئي، والتشريعات الإسلامية التي رمت إلى تحقيقه. ويتمثل الأمن البيئي في ضمان سلامة البيئة، وحمايتها من مختلف أسباب التلوث. ولما كان مفهوم البيئة شاملاً للإنسان والحيوان والنبات والأرض والماء، فقد دعا الإسلام إلى تحقيق الأمن البيئي لكل واحد من هذه العناصر. ويتجلى حرص الإسلام على تحقيق الأمن البيئي للإنسان من خلال المقاصد الخمسة المذكورة آنفاً. كما يتجلى اهتمامه بتحقيق الأمن البيئي للحيوان في عديد الأحاديث النبوية التي تحت على الفرق بالحيوان، والامتناع عن تعذيبه وقتله تسلياً وإفساداً. كما دعا الإسلام إلى تحقيق الأمن البيئي للنبات عبر زراعة الأرض، وصون الأشجار، والنهي عن قطعها عبثاً أو اعتداءً. ودعا إلى تحقيق الأمن البيئي للماء عن طريق النهي عن الإسراف فيه، والنهي عن تلويثه بالبول والغائط وغيرهما. أما دعوته إلى تحقيق الأمن البيئي للأرض، فتمثلت في النهي عن الإفساد فيها، وتلويثها، وإلحاق الضرر بها.

وفي خاتمة مقاله، يؤكد الكاتب على تصدي الإسلام للفساد عبر تحذير الناس من الإفساد، وسن العقوبات الكفيلة بردع المفسدين منهم. ويوصي كلاً من الأسرة والمدرسة والمسجد ووسائل الإعلام بإحياء الوازع الديني في النفوس. كما يوصي بضرورة غرس فكرة الاعتناء بالبيئة والمحافظة عليها في عقول الناشئة، وذلك عبر المناهج والكتب المدرسية، وعبر قيام الأسرة ومؤسسات المجتمع المدني بدورها التوجيهي والتربوي.

ويتوقف الكاتب عند المفهومين اللغوي والاصطلاحي للبيئة. فكلمة بيئة مشتقة من الجذر «بؤأ»، ومنه الفعل بؤأ: بؤأ إلى الشيء، بمعنى رجع إليه، وبؤأ بذنبه، أي احتمله وصار المذنب أوباً للذنب. وبحسب الكاتب، فإن الجذر «بؤأ» ومشتقاته المختلفة تحيل إلى عدة مفاهيم، أهمها: الرجوع والعودة، والنزول والإقامة، وإصلاح المكان وتهيئته، وحسن الحال. وجميعها تدل على الارتباط بالمكان، رجوعاً إليه، أو نزولاً فيه وإصلاحاً له. وقد ورد ذكر هذا الجذر في القرآن الكريم، والسنة المشرفة، كما في قوله تعالى: «والذين تبوءوا الدار والإيمان»، أي الذين سكنوا في المدينة قبل الهجرة، واطمأن قلوبهم إلى الإيمان بالله. وكما في قوله صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، أي فلينزل منزله من النار.

أما فيما يخص المفهوم الاصطلاحي للبيئة، فإن تاريخ استعمال المفاهيم البيئية في الإسلام يعود لعهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- وإن لم تكن لفظة «البيئة» قد عرفت الاستعمال يومها. فقد وردت كلمة «الأرض»، كمرادف للبيئة، في مائة وتسع وتسعين آية، للدلالة على مفهوم أماكن سكنى الإنسان وبقية الكائنات، وطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تحكم تعامل الإنسان معها. قال تعالى: «ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون». وقال أيضاً: «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها».

وعرف القرن الثالث الهجري بداية الاستخدام الاصطلاحي لكلمة «البيئة» من طرف العلماء المسلمين. وكان ابن عبد ربه الأندلسي سباقاً إلى طرح المعنى المفاهيمي للبيئة؛ وذلك في كتابه «العقد الفريد»، للدلالة على الوسط الجغرافي والمكاني الذي يستوطنه الكائن الحي، وعلى المناخ السياسي والأخلاقي والفكري الذي يعيش فيه الإنسان. كما أولى العلماء العرب عناصر البيئة اهتماماً كبيراً تمثل في العديد من المؤلفات التي عززوها بالكثير من المعلومات القيمة،

ويستهل الكاتب مقاله بالآية الكريمة: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»، ليدل على استخلاف الله للإنسان في الأرض؛ أي تفويضه بإعمارها وإصلاحها، وما يستتبع ذلك من ضرورة أن يستغل الإنسان ما في الكون، وأن يفيد منه خير استفادة لتأدية مهمة الاستخلاف المنوطة به على أحسن وجه. وفي سبيل تحقيق هذا الأمر، حرصت الشريعة الإسلامية على محاربة جميع أشكال الفساد والانحراف، وعلى صون مصالح الإنسان المختلفة، وعلى رأسها مقاصد الشريعة الكلية الخمسة؛ وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

وهنا.. تتضح جلياً أهمية مسألة الحفاظ على البيئة؛ إذ تكاد تمثل مقصداً شرعياً كلياً؛ لما لها من ارتباط وثيق الصلة بمقاصد حفظ النفس وحفظ المال وحفظ النسل؛ فإفساد البيئة ينجم عنه إزهاق الأرواح، وتبديد الموارد، وحالات العقم والإجهاض والتشوهات الخلقية. وقد حض الإسلام على حسن استغلال الأرض وعدم تخريبها، ونهى عن إفسادها وعن الفساد بشكل عام. قال تعالى: «ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها». وقال أيضاً: «والله لا يحب المفسدين».

ويقدم الكاتب عدداً من التعريفات اللغوية والاصطلاحية للفساد؛ فالفساد لغةً عكس الإصلاح، كما أن المفسدة ضد المصلحة، والاستفساد ضد الاستصلاح. وتفسد القوم: أي قطعوا الأرحام. فالفساد إذن مرادف للعطب والتلف والاضطراب، ويفيد الخروج عن الاعتدال. أما في الاصطلاح، فهو الخروج عن منهج الله تعالى. ويشير الكاتب إلى وجوه الفساد الثلاثة التي ورد ذكرها في النص القرآني، وهي: الكفر بالله، والنفاق، وإثارة الفتن والحروب. كما يشير إلى أنواع الفساد وصوره المختلفة حسبما ورد في القرآن الكريم، وتمثل في الفساد العقدي، أي اعتقاد الباطل والعمل به، والفساد الأخلاقي، والفساد الوظيفي، والفساد الأمني، والفساد المالي، والفساد البيئي.



• أسماء القطيبية

مصطلح «الدولة الفاشلة».. المنشأ والتأثيرات

في مقالته المنشور بمجلة التفاهم «المرجعيات السيميوطيقية والإبستمولوجية والأيدولوجية لمفهوم الدولة الفاشلة»، يناقش الباحث مجدي الجزيري نشأة هذه المصطلحات في الفكر السياسي من حيث بواعثها، وتطورها واستخداماتها، ويتساءل عمّن له الحق في التصنيف؟ وما هي المعايير التي يمكن الاستناد إليها في ذلك؟ لاسيما وأن غالب هذه المصطلحات تصنف الدول إلى دول عظمى وأخرى ضعيفة، وتسقط على هذين التصنيفين بقية المصطلحات والتعريفات. في هذا المقال، يتخذ الباحث مجدي الجزيري من مصطلح «الدولة الفاشلة» نموذجاً للبحث، متناولاً المصطلح من ثلاث جوانب؛ هي: الرمزية، وسلطة أنظمة المعرفة والإيدولوجيا.

جزءاً من أيدولوجية ظاهرها يحمل قيماً نبيلة كالرحمة والإنسانية، بينما «وكما هو حال السياسة- تهدف إلى إيجاد غطاء للتدخل في شؤون الغير، وسلبه حرية تقرير المصير، والاستفادة من ثرواته مقابل الفتات الذي يتمثل بشكل مساعدات تغطي أضراراً تسبب الغرب فيها أصلاً. فمصطلح «الدولة الفاشلة» مصطلح مغلّ ومخدر، لأنه يضيف على أفعال غير مبررة مشروعية إنسانية عاطفية، ويؤكد على عدة أمور منها أن الغرب هو مركز القوة، وأن ثمة فرقاً كبيراً بين الغرب المتفوق والشرق المتخلف، وتكاد نقاط الالتقاء الاقتصادي والثقافي والاجتماعي قليلة جداً، وأن أي تغيير إيجابي في أحوال «الدولة الفاشلة» ناتج عن سياسات وأفعال نبيلة قامت بها الدول المتفوقة لتنميتها وإعمارها. ويبدو للأسف أن هذه الأفكار الانهزامية تتبناها كثير من شعوب «الدول الفاشلة»، وتعززها حكوماتها ضعيفة الإرادة لتبرر إخفاقاتها وسوء إدارتها. وهذه الإيدولوجية هي الهدف الذي يسعى إليه واضعو المصطلحات كطريق قصير لتحقيق غايات طويلة المدى.

وفي نهاية مقالته، يطرح الباحث مجدي الجزيري سؤالاً مهماً حول الكيفية التي ينبغي أن نتعامل بها مع المصطلحات المجحفة كمفهوم «الدولة الفاشلة». وهل سنحدث فرقاً لو امتنعنا عن التعاطي بها ورفض التقارير والدوريات التي تتضمنها؟ لا يبدو ذلك حلاً جذرياً برأي الجزيري -وإن كان يعد موقفاً- كون المشكلة أكبر من اتخاذ موقف ضد مصطلح أو لغة؛ فالوعي هو السبيل الأمثل لفهم واقع دولنا ومكانها، والمتغيرات السياسية والاقتصادية في العالم، والتركيز على الخطابات الثقافية داخل المجتمعات كونها تمنح الثقة وتجذر الوعي الجمعي. وهذا ما أتفق معه تماماً؛ فالسلطة المعرفية دوماً في يد الأقوى ولنا في عصور الازدهار الغابرة للدول الإسلامية العبرة.

بصورة المنقذ أمام العالم. وكما هو حال المصطلحات الحديثة فإنها تتسرب شيئاً فشيئاً حاملة معها التصور الذهني والأحكام المسبقة لتتجذر في وعي الناس دون إعادة النظر فيها. ويرى الباحث مجدي الجزيري أن مشكلة مصطلح «الدولة الفاشلة» ليس دلالاته المهنية فحسب، بل مقدار التعميم الذي يأتي به فيقول: «طالما أننا حكمنا على الدولة بالفشل، فإن حكمنا هذا يسري على جميع العناصر، ومن ثم نحكم على الشعب بالفشل وهل هذا يعقل؟ ... وبطبيعة الحال يمكن الحكم على الحكومة بالفشل لكن هل الحكومة هي الدولة؟».

ويدرس الباحث الجزيري -في مقالته أيضاً- سلطة أنظمة المعرفة في احتواء المصطلحات كمصطلح الدولة الفاشلة؛ سواء عن طريق الاستشراق أو الأنثروبولوجيا. فالاستشراق رغم أنه تمييز معرفي وجودي بين الشرق والغرب، إلا أنه في كثير من الأدبيات يعزز فكرة التفوق الغربي والتخلف الشرقي، ويقر أحقية الدول العظمى في التدخل في تحديد مصير «الدول الفاشلة» تحت مسميات عدة كالتحرير والاندباب. أما علم الإنسان، فإن نشأته تزامنت مع الاستعمار في فترات كانت الدول المستعمرة ضعيفة ومسئولة ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وكانت الدراسات الأنثروبولوجية بتمويل كبير قد خدمت بطريقة أو بأخرى التوسعات الاستعمارية. ويشكك الكاتب في نوايا كثير من رواد هذا العلم؛ كونهم تبنا مواقف عديدة لا تتسم بالإنصاف مثل مواقف كراهية تجاه الإسلام، وآراء أخرى تتعلق بالانتهاكات للإنسانية في العالم. ويبدو لي أن دراسة تأثير الأنثروبولوجيا في تكوين المصطلحات يجب أن يُنظر إليها كعلم لا كمواقف شخصية، كما أن الأنثروبولوجيا خدمت بشكل كبير الثقافات حول العالم، وأنتجت دراسات مهمة وغنية حول المنطقة بعيداً عن الأهواء السياسية.

وتعدُّ المصطلحات التي يصف بها الغرب الدول الأخرى

نشأ مصطلح «الدولة الفاشلة» -كما يذكر الكاتب- في بداية الثمانينيات، واستُخدم لأول مرة في خطاب مندوبة أمريكا بالأمم المتحدة إبان حديثها عن الوضع في الصومال وضرورة تضافر الجهود الدولية في تقديم المساعدات لها ولأمثالها من الدول. ثم تعدد استخدامه في المجالات السياسية والمحافل الرسمية في العالم عامة وأمريكا خاصة. أما عن التعريف الدقيق لمصطلح الدولة الفاشلة، فقد ظهر تعريفان أساسيان له؛ فالأول عرفه بأنه الدولة التي لا تستطيع أن تلعب دوراً كياناً مستقلاً، أما التعريف الثاني فقد حدده بأنه الدولة التي لم تعد قادرة على القيام بوظائفها. وكلا التعريفين يمكن أن يكون أيضاً -برأيي- وصفاً للدول النامية والفقيرة عدا أن هذا المصطلح يبدو أكثر فوقية، ويفترض أن هناك دولاً تسببت لنفسها في الفشل بفعل عدم قدرتها على التقدم وإدارة أزماتها، ولعل كون دولة مثل أمريكا هي التي وضعت هذا المصطلح، فهي تشير ضمناً إلى أن هناك دولاً ناجحة تتقدمها أمريكا وأخرى فاشلة بحاجة للأخرى حتى تستمر بغض النظر عن أسباب (فشل) هذه الدول الذي ربما يكون أمراً تسببت به دول متقدمة.

ويختص علم السيميوطيقيا أو علم الرموز بالبحث عن المشكلات العامة للإشارات والدلالات والمعاني، ويتصل اتصالاً وثيقاً باللغة؛ كونها أهم أدوات التعبير المستخدمة في الوصف والتعبير عن الماديات وغير الماديات. فاللغة انعكاس أو رمز لما هو عليه الحال في الواقع، وكونها كذلك فقد يحدث أن يتلاعب البعض في اللغة عن طريق اختلاق مصطلحات يتم استخدامها وتكرارها لتحقيق وعي معين. فمصطلح مثل «الدولة الفاشلة» هو مصطلح حديث صنعته السياسة الأمريكية واستخدمته في سياقات تبين قوتها، وأحقيتها في التدخل في شؤون الغير، وتقديم نفسها



• عبد الرحمن الحوسني

المؤسسات الدينية في نشر الحرية

ناقش الدكتور عبدالرحمن السامي في مقاله المنشور في مجلة التفاهم «المؤسسات الدينية والمؤسسات المشتركة في صون السلم العالمي» عدة أمور، ومن أهمها: ماذا ظهر بعد الحرب الباردة من تطورات؟ وناقش أيضاً المشكلات الأساسية الناشئة للاضطراب، وهي أكبر مهددات السلم العالمي.

أحدثت انشاقات تخشى القيادات الدينية أن تؤثر على روح الدين في بعض المجتمعات، والثقافات باسم الدين أيضاً. أما المقولات الثلاث التي تقوم على السردية الجديدة التي تكونت بالتدريج من أعمال المجتهدين على مدى قرن كامل، فهي مقولة الرحمة ومقولة التعارف ومقولة الضروريات. أما مقولة الرحمة فهي في علاقة الله عز وجل بالإنسان، أما مقولة التعارف فهي في العلاقات بين البشر، أما المقولة الثالثة والأخيرة فهي مقولة الضروريات الخمس في إحقاق الرحمة والتعارف وهي: صون الحياة وصون العقل وصون الدين وصون النسل وصون الملك. وهذا الصون ليست في المجتمعات الإسلامية فحسب وإنما في المجتمعات كافة. فقد قالها الإمام الشاطبي وهو أحد كبار العلماء المسلمين: ((إنها مراعاة في كل ملة)) يعني ذلك أن كل الأديان شأنها شأن الدين الإسلامي نفسه في صون السلم العالمي، وذلك بالتعاون بين الأديان، وأيضاً لإحلال العدل والمواطنة بين البشر.

أما المشكلات الأساسية الناشئة للاضطراب، فهي أكبر مهددات السلم العالمي وهي خمس مشكلات أساسية، أولاً: تهديدات السلم العالمي مشكلة الفقر وكانت الإحصائيات مفزعة جداً، وفي أوساط الفقراء مجتمعات ودول تعمل عشرات الوكالات والمفوضيات الدولية وبرامج طويلة المدى لمكافحة الفقر. والذي نحتاج إليه اليوم هو إحسان هذا الجزء من الروح الإسلامي العام، وأن نتشارك مع الجهات المختصة من الديانات المختلفة، والتضامن من ضمن المظلة الشاسعة للرحمة وقد قال الله تعالى ((ورحمتي وسعت كل شيء)). أما المشكلة الثانية: فهي مشكلة البيئة والتي أحدثتها وتزيد فيها الصناعة والتكنولوجيا ومخلفاتها، فهي لا تشكل ضرراً في الطبيعة فحسب وإنما في الزلازل والبراكين أيضاً وانتشار الأمراض والأوبئة. لذلك نحن محتاجون لمواجهة هذه المشكلة العويصة والخطرة على مصائر الأرض والبشر الذين يعيشون فيها. أما المشكلة العالمية الثالثة: فهي مشكلة الحروب على الموارد مثل الطاقة والمعادن الثمينة. والمشكلة الرابعة والخطيرة: هي مشكلة اللاجئين الذين وصلت أعدادهم في العالم حوالي سبعين مليوناً، وهذه المشكلة ناجمة عن سببين ألا وهما: الفقر والعوز. أما المشكلة الخامسة والأخيرة: فهي مشكلة أو مشكلات التمييز الديني والمتضرر الرئيس هم المسلمون.

وبشكل مشترك؛ لتحقيق الحرية وصون الكرامة الإنسانية. أما المجال الخامس: إذا كان العنف بقصد الهيمنة أو فرض إرادة دولية أو تنظيم على الآخرين أرضاً وحرية وسيادة فهي ممارسة غير إنسانية. وأما المجال السادس: فهو اعتبار التقدم الإنساني هدفاً ذا أولوية مطلقة لدى الأفراد والدول والمؤسسات الدولية عن طريق التنمية المستدامة. أما المجال الأخير: فالسلام قيمة إنسانية كبرى مؤسسة على الحرية. إن هذه المجالات السبعة هي مسؤوليات مشتركة لا يختلف عليها بنو البشر، وما حالت دون استجابتها إلا ظروف الحرب الباردة من جهة وطموحات الهيمنة من جهة أخرى. فها نحن نتطلع إلى فرص جديدة للناس كافة يخلقونها بأنفسهم ويعملون على تنفيذها وتطويرها بإرادتهم الحرة - بوصفهم جزءاً من الحرية، ومن حق الإنسانية ومن حق المسلمين أيضاً الوصول إلى الحرية والسلام، فالحرية هي التي تتأسس على المسؤولية، وأما السلام فيتأسس على الحوار والتضامن.

أما مقولة اللاهوتي الكبير هانس كينغ فقد لقيت اهتماماً كبيراً. يقول هانس كينغ: «لا سلام على المستوى العالمي إلا بالسلام بين الأديان، ولا سلام بين الأديان إلا بالحوار، ولا حوار بين الأديان إلا بوجود أخلاق عالمية». فاللاهوتي الكبير هينس كينغ هو من أتباع ((لاهوت التحرير)) الذي تصاعدت نزاعاته في أمريكا اللاتينية تحت وطأة مشكلات الفقر والاستبداد وضرورة رعاية الكنيسة بها. وتقتضي هذه المقولة ثلاثة أمور، ألا وهي: أن تعود الأديان لاستكشاف رسالتها القيمية والأخلاقية، أما الأمر الثاني فهو أن يتنازل الفلاسفة والمفكرون عن مقولة استقلال العقل بإنتاج الأخلاق منفرداً، والأمر الثالث والأخير هو أن يتضامن الطرفان أو الأطراف في مجالي دعم ازدواجية القيم والأخلاق والتأثير على المؤسسات التي يقوم عليها نظام العالم، فتكون بذلك نتائج فعالة في سلام العالم وأمنه. إن قسماً كبيراً من مفكري الديانات يمضي في الحاضر باتجاه سردية جديدة في الدين، تتجاوز الاعتبارات التلاؤمية الأخلاقية، ليكون هناك ما يشبه لاهوت الحرية والسلام والعدل فلا تظل القيم الأخلاقية نابعة في الدين بل هي الدين ذاته، والسرديات الجديدة في الأديان الكبرى ليس سببها محاولة زيادة قوتها الناعمة فقط، بل ولأنها تواجه تحديات في الأصوليات التي ظهرت بدواخلها، والتي

انتهت الحرب الباردة عام ١٩٩٠م، وقد سادت في الحرب الباردة توازنات تعطلية مجمدة نتيجة بروز تحالفين جبارين وقف كل منهما على الآخر بالمِرصاد سواء في أعماله الخيرة أم الشريرة، وتم إنشاء المنظمة الدولية (الأمم المتحدة) وميثاقها الواعد في الحرب العالمية الثانية إضافة إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبعد انتهاء الحرب الباردة ظهر أمل جديد بالعودة لنصرة القيم الإسلامية وتفصيل آليات مكافحة الفقر والعوز والإساءة إلى البيئات الإنسانية الطبيعية، ولكن بدلاً من نظام عالمي جديد سادت فوضى دولية.

والأمر في ذلك ناجم عن تراجع الولايات المتحدة أمام الضغوط التي تعرضت لها والحروب التي شنتها وما استطاعت الانتصار فيها، مما أدى إلى ضرر كبير؛ فالنظام الدولي الجديد ينبغي أن يكون هو نظام المسؤوليات المشتركة في عدة مجالات وهي: أولاً: اعتماد الحوار السلمي بين سائر الأطراف. ثانياً: الانطلاق في الحوار من مبدأ الوحدة الإنسانية. ثالثاً: التأكيد بالفعل ومن طريق الحوار على وجود القيم الإنسانية المشتركة. رابعاً: اعتبار الفقر والعوز المشكلة الإنسانية الرئيسية. خامساً: اعتبار الحرب - لبلوغ أي هدف كان - ممارسة غير إنسانية. سادساً: اعتبار التقدم الإنساني من طرق التنمية المستدامة. سابعاً وأخيراً: اعتبار السلام الفردي والدولي والديني والثقافي قيمة إنسانية كبرى.

فالمجال الأول: ألا وهو اعتماد الحوار السلمي بين سائر الأطراف، هو فتح الآفاق لمستقبل إنساني مشترك ومتضامن وهكذا. فللحوار وظيفتان أساسيتان، وهما: أن يكون الوسيلة الوحيدة لمواجهة المشكلات والتحديات، وأما الوسيلة الثانية فهي أن يكون داعية التواصل بين الأديان والحضارات. أما المجال الثاني: فهو الانطلاق في الحوار من مبدأ وحدة الإنسانية، بوصف ذلك حقيقة واقعية ناجمة عن تساوي الناس في الخلق والعرق والحق في العيش الحر والكرام. أما ثالثاً: فهو التأكيد على وجود القيم الإنسانية المشتركة، ويتحقق ذلك عن طريق الحوار، فالفقهاء المسلمون يقولون: إن البشر جميعاً يتلاقون على ست قيم، وهي قيمة الحياة وقيمة الدين وقيمة العقل وقيمة الحياة الأسرية وقيمة التملك وقيمة الحرية. والمجال الرابع: أن يعتبروا الفقر والعوز المشكلتين الأساسيتين اللتين ينبغي التصدي لهما



• زينب الكلبانية

ما بين الشعبوية والشعبوية

عند الحديث عن الشعبوية، وفهم مظهراتها الإيديولوجية، يتطلب منا القيام بحفريات لغوية حتى يسهل علينا فهمها في السياق العربي / الإسلامي في تعدديته من جهة، وفي تقاطعه من جهة أخرى مع سياقات أجنبية أخرى خاصة مع ظهور العولمة التي أجمت الشعبوية، ودفعت البعض إلى الحديث عن شعبية جديدة.

شعبي ينظر إلى الأجنبي بريية، ولا يحترم الاختلاف، ولا يعترف بالحق فيه. ولعل التاريخ الحديث والمعاصر حافل بعدد من النماذج الشعبوية من هذا القبيل. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النماذج من الأنظمة الفاشية (هتلر، وموسوليني)، والجماهيرية (القذافي، وبيروكسوني)، وحتى الاشتراكية منها (ستالين، وهيكو تشافيز) بل ويمكن تعميم هذا بغض النظر عن نظام الحكم ملكيا كان أو جمهوريا.

على سبيل الختم: هل الشعبوية مرض الديمقراطية؟ في الوهلة الأولى يبدو أن مقارنة الشعبوية من خلال السيكلوجيا السياسية قد تسمح بالتعرف على عنصر مركزي مع كل ما أشرنا إليه، يتمثل في الاقتناع / الإقناع بأن هناك مؤامرة تحاك ضد الشعب (وهذا يختلف عما ينعتة الإعلام بنظرية المؤامرة)، غالبا ما تكون مصادرها خارجية وأجنبية في الغالب. وتظهر الشعبوية مثلما لو أنها ليست إيديولوجيا ورافضة لها، وضد كل ما هو إيديولوجي من أي صنف كان، بل وقد تكون هذه السلبية الإيديولوجية مهدا لرفض الرأسمالية، والإمبريالية، وكره الأجانب، والتمدن، وغالبا ما تُنعت هذه المؤامرة بأنها من فعل قوى خفية وغامضة، ويتم شجبها بأسلوب مربب يمتنع من جنون العظمة.

وتبدو الشعبوية المعاصرة بحسب تمثّلنا للشعب كتراب أو عرق؛ ففي المستوى الأول تكون الشعبوية احتجاجية، ومن ثم تكون تعبئة الشعب للنقد أو إدانة النخب القائمة بحكم الواقع، سواء كانت نخباً سياسية أو إدارية أو اقتصادية أو ثقافية. وهذا الرفض للنخب لا ينفصل عن تأكيد الثقة بالشعب، الذي يعرف كمجموع المواطنين العاديين. فلهذا، وعلى أساس التعارض بين النخب الواقعية (إن لم تكن شرعية) والشعب، يصف البعض هذا الشكل من الشعبوية بأنه مغال في الديمقراطية، ويقوم بتمجيد صورة المواطن النشيط والمحترس من الأنظمة التمثيلية، والتي يرى أنها تسلبه سلطته أو تستحوذ على مبادراته. فالمعارضة بين النخبة والشعب يمكن أن تظهر في أشكال تعارض مانوية بين من هم في الأعلى (البلد الشرعي)، ومن هم في القاعدة (البلد الفعلي) وتعتمد على هذه المكانية الاحتجاجية.

وخلاصة القول.. إن الشعبوية ردة فعل على أوضاع يعم فيها الخوف الجماعي عاما كان أو خاصا، كما نلاحظه في عدد من الأقطار في وقتنا الراهن. وعلى الفاعلين على اختلاف أنواعهم ألا يستسلموا لما قد تتسبب فيه من أخطار على مختلف الأصعدة.

الفقر، واقتصرت أعمالهم على المهن المتدنية، في الوقت الذي كان العرب يتسلمون مفاصل السلطة ورتب الجيش. كما أن الضرائب التي فرضت على الموالي المسلمين كان مبالغاً فيها، وأرهقت كاهلهم، وقد بررها البعض بسبب الأزمة المالية في منتصف العصر الأموي.

وفي حين يرى كثير من الباحثين -بالاستناد إلى التاريخ المدون- أن هذه الأسباب لم تكن الأساس في ظهور الشعبوية؛ إذ يرجعونها إلى سبب رئيس يتمثل بتأصل العصبية القومية، وتضخم النزعات القومية الاستقلالية في نفس الموالي، والفارسية منها على وجه الخصوص.

ومع ظهور الحركات التحررية ونشوء الدول القطرية في إطار صعود إيديولوجيات جديدة في سياق التطورات، التي انطلقت مع الثورة الصناعية، بدأ نقاش حول مصطلح «الشعبي»، والذي انقسمت فيه الآراء إلى تيارين أساسيين:

رأى التيار الأول ما هو شعبي يتميز بالابتدال والسذاجة إلى حد السطحية؛ فما هو كذلك يتميز بالشفوية وسيادة التقاليد، مع الاحتكام إلى الأعراف، لدرجة أن أصحاب هذا التيار يعدونها معرقة للتقدم الاجتماعي ومعارضة لكل تنمية وتطور، وهو ما جعلها -في نظرهم- عاملا من عوامل التخلف. لهذا؛ رأوا أنه يجب استبدال النظام الاجتماعي لهذه المجتمعات التي كان ينظر إليها على أنها مجتمعات باردة.

بينما يرى التيار الثاني أن كل ما هو شعبي هو رديف للثورة والنضالية ضد كل أشكال القهر والاستبداد والاستغلال. وهكذا ظهرت أنظمة شعبية أو اتخذت هذه الأوصاف متدثرة بها لتمرير ديكتاتوريتها ونخبوتها. هذا التآرجح في النظر إلى ما عد «شعبيا»، وتقييمه من منظور إيديولوجي أكثر منه فكريا وسوسيولوجيا في فتح نقاشا كبيرا حول مسألة الأصالة والمعاصرة، وكيفية فهمهما في فضاءنا الثقافي والعلاقات بينهما، وهذا النقاش غطى على مختلف أشكال التعبير والممارسات.

وكخلاصة لهذا التحليل، يمكننا القول إن الشعبوية تتغذى على كل ما هو شعبي في مستواه العامي الساذج والمبتذل، والذي لا يراعي التفاوتات والاختلافات، ويستبدلها بالثوابت، التي يجعلها مطلقة وقائمة خارج السيرة التاريخية، بل إن هذه السيرة توظف لدعم هذه الثوابت. وهو ما يجعل الشعبية والشعبوية وجهين لفكر استبدادي وصنوا للديكتاتورية.

كما أنها تنتج، بل وتعتمد على الشعبوية باعتبارها رديفا للعنصرية وتحقيرا لمكانة الأقليات العرقية أو العرقية أو الثقافية، وهو ما نلاحظه في وقتنا الحالي من تصاعد لفكر

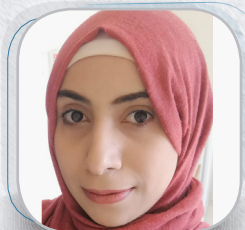
وهو ما تحدث عنه الكاتب عبدالفتاح الزين في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»؛ إذ بالعودة للجذر في معجم لسان العرب لابن منظور، سنجد أنه يشمل معنى الجمع والتفريق والإصلاح والفساد. كما استشهد المعجم بحديث ابن عمرو «وشعب صغير من شعب كبير»، أي صلاح قليل من فساد كثير. ومفردة شعب (بتضعيف عين الفعل) مقابلها فرق. والشعب: ما انفج بين جبلين، والشعبة: المسيل الصغير أو الفرقة والطائفة؛ أما شعب الجبال فرؤوسها؛ كما أن الشعب يعني أيضا القبيلة العظيمة، وشعب القوم: نياتهم؛ فلكل منهم نية. وسمي الموت شعباً لأنه يفرق بين الميت والحي. والاستنتاج الأول لهذا الاستعراض اللغوي يشير إلى أن الجذر اللغوي المذكور يتضمن الشيء ونقيضه.

وقد بدأت الشعبوية في الظهور في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، واستمرت طوال فترة العصر الأموي، حتى اشتدت وقويت في العصر العباسي على خلفية الصراع حول الأحقية بالخلافة. غير أن الجاحظ يقول في رسالته «فخر السودان على البيضان»: «إن الشعبوية لم تكن تشيع بين الفرس فحسب، وإنما طالت بقية الأمم، كالأندلسيين والزنج من أهل إفريقيا، واجتمعوا -هؤلاء- على العداء للعرب، والاستطالة عليهم، والحق من شأنهم». وقد وسع المفهوم ليخرجه من قالب الصراعات العربية الفارسية ليشمل بقية الأمم والمجتمعات مقابل العرب.

ودون الخوض في صحة هذه الادعاءات من عدمها، فإن أنصار الشعبوية يعزّون ظهورها إلى أسباب عديدة، من بينها: ما هو اجتماعي، يتمثل باستعلاء العرب على الموالي (غير العرب الداخلين في الإسلام)، ونظرتهم إلى غيرهم من الشعوب نظرة السيد، فيزعّمون أن العرب يحطون من شأن الموالي، حتى إنهم لا يمشون معهم في الصف نفسه، ولا يزوجون المولى من عربية، وإذا ما تزوج أحد الموالي من عربية يطلق على اسم ابنه لقب «الهجين»، أو «الخلاسي»، وغيرها من تصرفات العرب التي كانت تحط من شأن غير العربي.

وهناك ما هو سياسي؛ إذ عمد الأمويون خلال فترة حكمهم على نبذ الموالي وإقصائهم عن المراكز الحساسة في الحكم، كما كان العرب يختارون الولاة منهم، وكذلك القضاة وأئمة المساجد، ويمنعون الموالي من الانضمام إلى الجيش العربي النظامي المؤلف على أساس قبلي، وإذا ما اقتضت الحاجة لهم فلا يقبلونهم إلا متطوعين ومحاربين راجلين.

ومنها ما هو اقتصادي؛ حيث عاش الموالي حالة متردية من



• أعلام المنزلية

مستقبل الدين في تصور فلاسفة ما بعد الحداثة

إن تلاحق العصور والشخص في أي عهد ليست مجرد أيام وتواريخ تمر، إنما ما يخلفه ذلك العهد من ثقافة وتفكير تنعكس آثارها على النواحي الدينية والدنيوية في تلك الحقبة، نتطرق في هذا المقال لأهم ما ذكره الكاتب محمد الشيخ في «الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة» في مقاله المنشور في مجلة التفاهم.

إنما يتضمن أنه لا فهم خاص للنص خارج النفس الجماعي للديانة، والروح نفسها هي صاحبة النص، وهي منورة القراءة الجماعية.

مرافقة ليوتار إلى الكنيسة

وقد سبق الإشارة إلى أن ليوتار قد حدد ما بعد الحداثة على أنها «فقدان المرويات الكبرى مصداقيتها» والذي ثبت عند ليوتار أن ثمة توترا بين العلم والمروية في مرويات ما بعد الحداثة؛ إذ تلجأ الحداثة إلى العلم لتسويغ ادعاءاتها، وهي تعني بالعلم في نهاية التحليل العقل الكوني المستقل، ومن هناك تتم المعارضة بين العلم والمروية التي لا تسعى إلى التدليل على دعواها بقدر ما تترنن إلى بسط ادعاءاتها في صورة مروية.

ويضيف الكاتب أنه قد يتسائل البعض بأنه يمكن للإيمان الديني شرعته باللجوء إلى العقل، فيرى الكاتب أنه وجب التمييز بين المدافعين عن العقيدة بالحجج العقلية وبين المفترضين للإيمان بلاحجية، والأوائل يرون أن الدين قائم على الحجة، ومن ثم يشكل المروية على الطريقة الحديثة. لقد أثرى ليوتار الإيمان بإسهامات حيث كشفت نزعة ما بعد الحداثة أن العلم نفسه قائم على عقائد لا تقبل التسويغ، وطالبته بالتصريح بعقيده، فاضحة بذلك منطلق الأنوار الذي يدعي القيام على العقلانية الموضوعية. وأيضاً ما كان الدين جملة ادعاءات وحجج حول الرب بل للدين بعد تعبدية (قائم على المروية).

مصاحبة فوكو إلى الكنيسة

الذي يراه سميث أن على كنيسة ما بعد الحداثة أن تقيد من رؤى فوكو حول الدور الأدبي داخل الثقافة الغربية، فعلى المتدينين أن ينتبهوا كيف يلجأ مجتمع الرأسمالي المتأخر إلى التأديب عن طريق ثقافة معينة، وأن يكشفوا عن التعارض في الفهم الثقافي لمطلب الإنسان، وهو الفهم المهيمن وبين الفهم التوراتي لرسالة الإنسان في هذه الدنيا.

دور الدين ومستقبله في تصور فلاسفة ما بعد الحداثة ويذكر الكاتب أنه يمكن أن نسجل الملاحظات التالية حول ذلك أن من سموا فلاسفة ما بعد الحداثة فوكو وليوتار ودريدا لم تكن لهم مقالة مستقلة في شأن الدين، كما تلقى فلاسفة الدين واللاهوت الإعلان عما بعد الحداثة على ثلاثة مناح: نزعة مؤيدة، معارضة، معتدلة.

يجمع الفيلسوف الديني سميث في شخصه بين كونه فيلسوفاً وقساً، وقد اهتم كثيراً بطرح قضية البحث عن «المعنى» عند الباحثين عن «الروح» على عهد ما بعد الحداثة، حيث يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحداثة تيار داخل الكنيسة المعاصرة، إذ تشكل بالنسبة لبعضهم آفة للدين المسيحي وللدين، لكن البعض الآخر يعد نزعة ما بعد الحداثة روحاً منعشة، بل إنها طورت حركة الكنيسة. ويسعى سميث إلى نقد التصورات المسيحية الخاطئة عما بعد الحداثة، ويقترح أنه ينبغي على المسيحيين الترحيب بها؛ ذلك أن هناك تأويلاً «دينونياً» لعبارة دريدا «لا شيء غير النص»، ولا شيء خارج النص» والتي تترجم إلى مبدأ الإصلاح الديني، وحديث دريدا يمكن أن يدفع إلى مركزية الكتاب المقدس في توسيط أفهامنا بوصفه «كلا»، ودور الجماعة في تأويل الكتاب المقدس، ولكن هناك ثمة جهة ثانية في التأويل لفكرة ليوتار حيث يعرف ما بعد الحداثة على أنها الارتباب اتجاه المرويات الكبرى، وهذا يدفع إلى الطابع المروي للإيمان المسيحي، والدور الاعتراضي لمروية الدين. أما الجهة الثالثة فعبارة فوكو المتعلقة بسلطة المعرفة، وأن هذه السلطة تتحول إلى مرجعية. ويقر سميث بأنه لا أحد من هؤلاء الثلاثة كان فيلسوفاً مسيحياً، بمعنى ضرورة عدم التجاوز عن نقاط الخلاف بينهم وبين فلاسفة الدينين، لكنه يقر بأنه يمكن الاستناد إليهم من أجل بناء «كنيسة ما بعد الحداثة».

مرافقة دريدا إلى الكنيسة أو من أجل ديانة تفكيكية لقد أوحى دريدا بأن العالم إنما هو نص، ينبغي أن يكون موضوع التأويل، ومن شأن هذا الحداث أن ينتج عنه أمران: إذا كانت إحدى الاستبصارات الأساسية لنزعة ما بعد الحداثة تتمثل في كون كل إنسان عندما يقبل على تجربة العالم فإنه لا يقبل فارغ الذهن وإنما يحمل جملة افتراضات مقررّة، كما يحملنا هذا الأمر على التساؤل عما إذا كان النص التوراتي يحكم حقاً نظرتنا إلى العالم.

ويضيف الكاتب أن دريدا لا يمكن لتأويل النص من غير قواعد تأويل جماعي، وتبعاً للتصور الحداثي للديانة وللكنيسة ما يهم هو المسيحية بحسبانها نظيمة من الأفكار، وليس بوصفها جماعة حية؛ ذلك أن المسيحية الحديثة نزعت إلى عد الكنيسة مكاناً؛ حيث يتوافد الأفراد لكي يجدوا أجوبة عن أسئلتهم. والقول بأن لا شيء خارج النص

أولت النزعة ما بعد الحداثة فيما يخص صلتها بالدين ومنزلته فيها بتأويلين متضادين، أما التأويل المتعارض فهو ما ذكره الفيلسوف ليوتار من أن نزعة ما بعد الحداثة تنم عن فقدان المرويات الكبرى لمصداقيتها، وهذا يعني أن الأديان هي مرويات كبرى، بمعنى أن تكون ما بعد حداثي هو أن تكون رافضاً للأديان، لكن سميث يرى أن ما بعد الحداثة كانت رافضة لديانة واحدة لا للأديان كلها وهي ديانة الأنوار، فإن هذا يعني أن هناك تعارضاً بين ما بعد الحداثة والديانة؛ بحيث يبدو أن ما بعد الحداثيين لا يمكنهم أن يؤمنوا بالمرويات الدينية، وأن المتدينين لا يمكنهم أن يشاركوا في حركة ما بعد الحداثة. ومن أنصار هذا التأويل الفلاسفة المسيحيون مثل ريتشارد وستانلي وغيرهم، ويرى فلاسفة مسيحيون آخرون أن نزعة ما بعد الحداثة إنما تشكل فرصة للأديان للانفلات من القبضة التي فرضتها عليها الحداثة، ومن أشهر أنصار هذا التأويل هو سميث والذي سوف نبسط موقفه في هذا المقال.

جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثة

ويوضح الكاتب أنه من بين النصوص الفلسفية المؤسسة لتيار «ما بعد الحداثة» هو نص الفيلسوف ليوتار باسم «الوضع ما بعد الحداثة». كان هذا النص عبارة عن تقرير حول المجتمعات فائقة التطور، والتي كانت ما بعد الحداثة دخيلة على اللسان الفرنسي، ولكنها كانت رائجة في القارة الأمريكية وتعني «حال الثقافة بعد التحولات التي طرأت على قواعد لعبة العلم والفنون، بدءاً من القرن التاسع عشر» والذي يراه ليوتار أن العلم الحديث قد دخل في صراع مع المرويات؛ أي أن العلم بعد الفحص تبين أنه مجرد خرافات. والحال أن المرويات الكبرى هذه التي كان يتم اللجوء إليها هي ما أضحت تبث الشك في زمن ما بعد الحداثة، ولذلك ينبغي تعريف عهد ما بعد الحداثة على أنه عهد الارتباب في المرويات الكبرى.

ما وضع الدين في زمن الارتباب المرويات الكبرى- زمن ما بعد الحداثة؟

لقد كان وضعه مشكلاً؛ ففي عهد الحداثة عهد هيمنة الخطاب العلمي المسوغ بمرويات كبرى كان الدين بالنظر إلى أن الغالب عليه ألا يسوغ نفسه بحجج يقع على الهامش. الجدل حول فلاسفة الدين المعاصرين حول وضع الدين في زمن ما بعد الحداثة



• ناصر الكندي

تاريخ نظرية النظم

يتناول الأكاديمي المصري خالد عمر الدسوقي في مقاله المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «نظرية النظم بين عبد القادر الجرجاني والحاكم الجشمي» تاريخ نظرية النظم وولادتها وتطورها منذ ابن المقفع إلى الحاكم الجشمي مروراً بالجرجاني والزمخشري. ويبدو أن أول إشارة إلى نظرية النظم كانت عن طريق ابن المقفع (المتوفى: ١٤٢هـ) وذلك في معرض حديثه عن صياغة الكلام في قوله: «فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم» وإن أحسن وأبلغ ليس زائداً على أن يكون كصاحب وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجاناً، فنظمه قلائد وسموطاً وأكاليلاً، ووضع كل فص موضعاً، وجمع إلى كل لون شبهة وما يزيده بذلك حسناً». وهنا تلميح من ابن المقفع على أن للكلام بنية عميقة تسبق صناعته وصياغته.

في نظرية النظم، فقد عني بالنظم عناية كبيرة، حتى عده من أهم علوم القرآن الثمانية: القراءة ووجوها وعللها، واللغة، والإعراب، والنظم، والمعنى، والنزول، والأدلة والأحكام، والأخبار والقصص. ويقصد الجشمي بعلم النظم بأنه «علم المناسبات»، وهو علم له علاقة وطيدة بنظم عبد القادر لكن ليس كثيراً، فهو عند الجشمي معني بعلم ترتيب أجزاء القرآن وسوره، وتناسب المقاطع والأجزاء والفقرات وتسلسل الأغراض والعلائق بين الموضوعات.

وقد أطلق على علم النظم فيما بعد علم المناسبة، وهو عند الجشمي علم شريف المنزلة، نبه على أهميته جمع غفير من العلماء مثل الشيخ العز ابن عبد السلام والسيوطي. ومن فوائده العظيمة أنه يزيل الشك الحاصل في القلب بسبب عدم التأمل في دقة النظم وإحكام الترتيب، ويفتح باباً جديداً لإعجاز القرآن. وقد جعل الحاكم علم النظم العلم الرابع ضمن علوم القرآن لمنزلته الرفيعة، فعلى سبيل المثال تناول سورة الفاتحة آية آية من حيث اللغة والمعنى والأحكام في سبعة مواطن، وتناولها من حيث النزول وأسبابه في مواطنين، أما النظم فجاء في موطن واحد في نهاية شرحه للسورة.

وقد أُلِع بعلم المناسبات هذا جمع غفير ممن تصدر لتفسير وتصنيف القرآن أو ألف لعلومه مثل الفخر الرازي في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) وأبو السعود في تفسيره (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) والزركشي في (البرهان في علوم القرآن) والسيوطي في (الإتقان)، والذي فرق في كتابه (معتك الأقران) بين طريقتي الجرجاني والجشمي وعد كل طريقة منهما وجهاً خاصاً من وجوه الإعجاز للقرآن. وقد تطور علم المناسبات وبلغ أوجه في العصر الحديث عند سيد قطب الذي أُلِح على ما سماه (الوحدة الموضوعية) لكل سورة، والوحدة الموضوعية للقرآن كاملاً.

للمعنى الذي جاءت لتعبر عنه، ولذلك ربما تجد اللفظة فصيحة في موضع وغير فصيحة في موضع آخر. ويقسم الجرجاني الكلم إلى ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتعلق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما. وتعلق الاسم بالاسم يكون خبراً عنه أو حالاً منه أو تابعاً له صفة، وتعلق الاسم بالفعل بأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً، فيكون مصدراً قد انتصب به مثل المفعول المطلق أو ظرفاً مفعولاً فيه. ويأتي تعلق الحرف بهما على ثلاثة أنواع: توسط بين الفعل والاسم، وتعلق الحرف بما يتعلق به مثل حرف العطف، وتعلق بمجموع الجملة كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط.

ويرتبط النظم عند الجرجاني ارتباطاً شديداً بعلم النحو، فليس هناك شيء يرجع صوابه أو خطؤه إلى النظم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، ويرجع الفضل في صحة المعنى إلى معاني النحو وأحكامه. وتتلخص فكرة الجرجاني عموماً في أن الألفاظ أوعية للمعاني، ولابد أن تتبع آثار المعاني، ولا نظم ولا ترتيب للكلم حتى يتعلق بعضها ببعض، وأن تلتقي معاني الكلمات على الوجه الذي يقتضيه العقل، كما أن النظم هو وضع الكلام على مقتضيات النحو. بعد ذلك جاء الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) تلميذ الجرجاني ليتم ما بدأه أستاذه وذلك لينقله من التنظير إلى التطبيق على النص القرآني، ذلك أن الأستاذ رسم الخطة وبين الطريق ليتولى الثاني التنفيذ، حيث تتبع القرآن آية آية ليوضح ما عناه الجرجاني بالنظم القرآني. فقد رُزق الجرجاني السلاسة في التعبير واسترسالاً في التوجيه، بينما كان الزمخشري أكثر إيجازاً. ولم يكن الزمخشري سوى مقلد لأستاذه الجرجاني وتظهر عظمة الزمخشري كلما ابتعد عن أستاذه. استفاد الإمام الحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ) من سابقه

كما أن سيبويه (ت ١٨٠هـ) أشار للنظم وإن لم يسمه صراحة بهذا الاسم إذ قسّم الكلام إلى مستقيم ومحال وحسن وقبيح. وقد اهتم مثلاً بحروف العطف وأثرها في صحة النظم وفساده، ويرى أن لكل استعمال معناه وإذا تغير الاستعمال فلا بد أن يتغير المعنى. ولقد ورد مصطلح النظم عند الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) في كتابه الحيوان: «وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد». ويقول في (العثمانية): «وفرّق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه».

ولم يقدم الجاحظ تفسيراً واضحاً للنظم، وإنما فهمناه من خلال مذهبه الأدبي الذي يهتم بالصياغة والألفاظ، فالجاحظ يقصد في النظم معنى حسن الاختيار سواء كان موسيقياً متناسقاً ومعجمياً متناسباً. وجاء الرماني (ت: ٣٨٦هـ) فأعطى إشارات وتلميحات عن نظرية النظم لكنه لم يلج في عمقها، فهو يرى أن حسن البيان في الكلام على مراتب: ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان وتقبله النفس. وذكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) قريباً مما ذكره الجاحظ فرأى أن النظم وجه من ثلاثة أوجه لإعجاز القرآن، ووجه النظم هو أنه أتى بديع النظم عجيب التأليف.

وتبعهم القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) الذي رأى النظم يقوم على انتقاء الألفاظ، ثم نظم الألفاظ في صورة أنيقة، والتفاضل يكون في نظم الألفاظ وضمها على طريقة مخصوصة، وأما المعاني فلا تفاضل فيها، بل هي كما يرى الجاحظ «مطروحة على الطريق». ويعد عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) المؤسس لتلك النظرية والمقيم لأعمدها بلا خلاف، إذ انطلق في تأسيسه لنظرية النظم من ثنائية اللفظ والمعنى رافضاً فصل اللفظ عن المعنى، وإنما تتفاوت الألفاظ بمدى ملاءمتها



• زهرة السعيدية

الشعبوية في أوروبا: الماضي والحاضر

نعرف جميعاً أن الحرب العالمية الثانية قد دمرت حوالي ٧٠٪ من البنية الاقتصادية لأوروبا وغيّرت مجرى التاريخ بإعادة توازن القوى في العالم. لكن ما الذي زج بأوروبا في هذه الحروب والأزمات رغم كونها سباقة في حركات الإصلاح والبعث الفلسفي والفكري والتقدم العلمي والسياسي؟ يقتصر أحمد زايد في مقاله «الشعبيات في الزمن الحديث للدولة الأوروبية: نماذج الفاشيات» أن ظهور النزعات الشعبوية (النازية والفاشية مثلاً) قد أوقف عجلة التقدم عن المسير وخلف آثاراً كارثية قصيرة وطويلة الأمد.

مفهوم الشعبوية وخصائصها

الشعبوية هو مفهوم سياسي يصف حركات أو مواقف سياسية تركز أنشطتها على الشعب، وتقدمه كقوة أخلاقية خيرة في مقابل النخب التي تعتبرها فاسدة، غالباً ما تدعو هذه المواقف السياسة الحكومات للخضوع لمصالح الجماهير على حساب أي شيء آخر. قد يبدو لنا هذا الموقف أصيلاً إذا توقفنا على المفهوم النظري، لكن إذا أتينا على الواقع فسيبدو هذا الموقف مبهماً ومعقداً وتتخلله الكثير من المشكلات، وذلك نتيجة لاختلاف دلالات مفهوم «الشعب» من حركة لأخرى، وتعدد الخبرات التاريخية، وظهوره في سياقات سياسية متباينة (مثل الشعبوية الديمقراطية، وشعبوية اليمين، والشعبوية الاشتراكية، «).

تقوم الحركات الشعبوية عادةً على تأجيج مشاعر الشعب واستخدام شعارات ورموز في خطاباتها الاندفاعية، متخذة من الأزمات الاقتصادية والاضطرابات السياسية منطلقاً لها. وعادة ما تعتمد هذه الممارسات السياسية على مهارات زعمائها في الخطابة والبلاغة اللغوية للتعبير عن معارضة المؤسسات التقليدية والوقوف في صف الشعب باعتباره القوة الأخلاقية المناقضة للنخبة. هذا بالإضافة إلى أن هذه الحركات عادة ما تتأسس بقيادة شخصيات نرجسية تحظى بكاريزما ساحرة، وأبسط مثال على هذه الشخصيات هو زعيم معبد الشعوب جيم جونز الذي تأثر كثيراً بكتابات ستالين وهتلر والذي قاد رعيته إلى انتحار جماعي مأساوي في ١٩٧٨.

تبث الشخصيات الشعبوية روح العداوة والشقاق بين الشعب من أجل التأكيد على الهوية وكسب الجماهير للحصول على دعم مسيرة التسليق إلى السلطة. وعادة ما لا تستند هذه الحركات على قيم مركزية ومبادئ واضحة وإنما تقدم حلولاً سطحية لمشكلات شائكة. من أبرز سمات هذه المواقف كذلك أنها تشخص الممارسات السياسية؛ أي ترتبط قيم وتطلعات الحركة بقيم زعيمها، وهنا يتجلى وجه القصور في هذه الحركات، حيث يصبح القرار رهينة أهواء رجل واحد (عادة ما يكون جامداً ومنغلق الفكر)، ثم إن غياب هذا الزعيم أو موته يعني بالضرورة انتهاء الحركة.

النزعات الشعبوية في أوروبا

بالرغم من أن مصطلح الشعبوية ظهر حديثاً (في القرن العشرين) إلا أن الشعبوية بصفتها ممارسات قد حدثت في أوروبا منذ العصور الرومانية واليونانية، وقد اتخذت شكلاً واضحاً متطرفاً واكتسبت سمعتها السيئة بظهور النازية والفاشية المعادية للتعددية وحقوق الإنسان. يفسر الكاتب ظهور الأيديولوجية الفاشية (الفاشية هنا تشمل كلا من النازية، والفاشية، وجبهة الأرض، وحزب التمرّد، وغيرها ×) من خلال عاملين، أولهما أزمة المجتمع الرأسمالي التي رفعت مستوى الفقر والبطالة ودخول النظام الليبرالي في أزمة نتيجة الصراع الذي دار بين دعاة الاشتراكية ودعاة الليبرالية والذي كان أساسه مصالح اقتصادية واجتماعية مختلفة. عند هذه النقطة، دخل الفاشيون في الصراع، كردة فعل لتلك الأحداث، وأخذوا ينشرون أفكاراً مغايرة مدعين أن هدفهم هو الانتصار للشعب، ولا يبدو حتى هذه النقطة أن هنالك مشكلة فالانتصار للشعب غاية أصيلة، لكن أن تصبح الدولة فوق المجتمع وأن تتجاهل المصالح وميل البشر نحو التعدد والرغبة في إدارة مصالحهم الشخصية بما يروونه مناسباً، هنا تكمن المشكلة؛ حيث إن الفاشية والنازية كانتا تدعوان إلى إعادة تنظيم الرأسمالية بحيث تخضع لتنظيم سياسي واجتماعي أحادي يسير على نهج واحد.

أما العامل الثاني فقد كان ظهور تيار محافظ يدعو إلى نوع من التشدد وإعادة القيم الأخلاقية والتقليدية التي حطمتها الثورة الفرنسية، وقد ظهر هذا الفكر المحافظ جلياً في توجهات القيادات الشعبوية.

خصائص النزعات الفاشية

من أهم خصائص الفاشية العامة هي دأبها على إلغاء التعددية السياسية والثقافية وفرضها لفكر واحد باعتباره يوحد الأمة تحت مظلة واحدة. لا يكون في مثل هذه المجتمعات حرية للفرد في اختيار أفكاره أو إدارة مصالحه، فكلهما رهينة لقرارات الدولة. هذا بالإضافة إلى عداوة هذه المواقف مع النزعات اليسارية سواء كانت ماركسية متشددة أو اشتراكية ديمقراطية، وليس أوضح مثلاً على ذلك من الاعتداءات التي شنتها فيالق الفاشيين ذوي القمصان

السود على العمال في إيطاليا، وزج الماركسيين في معسكرات التعذيب في ألمانيا النازية. وبالطبع لا يخفى على أحد عنصرية هذه النزعات واختزالها للتاريخ في «رؤى عرقية ضيقة»، وربما يكون أكبر دليل على ذلك معاداتهم للسامية وتعذيبهم لليهود.

وكنتيجة لكل هذه الخصائص أصبحت الفاشية تعادي الديمقراطية لأنها برأيهم تقف في طريق عمليات الانتقال الطبيعي، فالتقدم برأيهم لا يحدث إلا بالقوة والسلاح، وقد قال بريمو دي ريشيرا زعيم الحزب الفاشي الأسباني إن الأزمات لا تحل بالديمقراطية وإنما بشعراء يحملون في أيديهم أسلحة، وهنا تظهر خاصية أخرى وهي النزعة العسكرية الإمبريالية التي كانت سبباً في إشعال فتيل الحرب العالمية الثانية.

حاضر الشعبوية ومستقبلها

قد نعتقد أن زمن الشعبويات قد ولى، لكن في الحقيقة فإن القوى الشعبوية أصبحت تتصاعد في الآونة الأخيرة، ولا أقصد هنا في شكلها المخيف الذي حدث في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية، وإنما في شكل أقل حدة. بانت مظاهر الشعبوية في الزمن الحديث مثلاً في حركة بيغيدا التي تناهض أسلمة الغرب، وكذلك خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي وصعود بوريس جونسون إلى منصب رئاسة الوزراء. وربما تكون خطابات ترامب أبرز مظاهر الشعبوية في الزمن الحديث، حيث يغلب طابع العنصرية والقومية المتطرفة والتخويف على خطاباته، هذا بالإضافة إلى محاولته لتمرير قانون ترحيل مئات الآلاف من المهاجرين من أميركا. كتب ترامب في مقال نُشر في صحيفة وول ستريت جورنال مقالاً قال فيه: «الترياق الوحيد لعقود من الحكم المدمر من قبل حفنة صغيرة من النخب هو فرض الإرادة الشعبية في كل قضية رئيسة تؤثر على هذا البلد... إن الناس على حق، والنخبة الحاكمة على خطأ»، إذن لابد أن نطرح أخيراً سؤالاً مهماً، هل ستستمر هذه القوى الشعبوية في الصعود حتى تظهر نزعة شبيهة بالنازية والفاشية، أم أنها ستموت في مهدها؟ تبقى الإجابة إلى هذه اللحظة رهينة بالعوامل الاقتصادية والسياسية، والتأويلات.



• سيف الوهبي

تأريخ الأديان عند العامري والبيروني

قام منهج دراسة الأديان عند العامري والبيروني على أسس نقدية وموضوعية بعيداً عن التعصب والتعميم، فهما لم يستغلا النقد للانقضاض على الأديان الأخرى، بل كانت دراستهما موضوعية عقلانية هادئة، لا تعبر عن شيء سوى الإنصاف العلمي، ولم يعرف الفكر الغربي -مقارنة الأديان - كمنهج علمي في مجال الأديان، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في الوقت الذي اشتغل به العلماء المسلمون منذ العصور الوسطى، وبرز أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري، ومحمد بن أحمد الخوارزمي الملقب بأبي الريحان وشهرته البيروني في مقدمة من استخدم منهج المقارنة وطبقه بصورة علمية. ناقش تأريخ العامري والبيروني للأديان في مقال الكاتبة «منى أحمد أبو زيد» المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «العلاقات بين الأديان عند العامري والبيروني».

نظرة العامري والبيروني للأديان

في بدايات القرن الرابع الهجري ظهرت نظرة جديدة تبناها مؤرخو علم الأديان تجاوزت نظرة أهل الحديث في الكتابة التاريخية، حيث أدرك أصحاب تلك النظرة عزوف أهل الحديث عن استيعاب أديان وفكر الأمم الأخرى، وبرزت هذه النظرة عند العامري والبيروني فاتجها إلى دراسة الأديان السابقة ومقارنتها مع الدين الإسلامي، ولم يعد المؤرخون هم الفقهاء والمحدثين، وإنما كانوا مفكرين تناولوا أحوال الأديان والمجتمعات البشرية، وبيان ما عرض لها من تبدلات وتحولات ودراساتها دراسة علمية نقدية؛ لمعرفة أديانها وعرض عقائدها، ومحاورة أصحابها.

كانت النظرة السائدة - قبل العامري والبيروني - لتأريخ الأديان هي نظرة أهل الحديث؛ إذ بدأت الدراسات التاريخية متصلة بالدراسات الحديثة، وكان أسلوب الرواية هو أسلوب الحديث شكلاً ومبنى، وأكدت تلك النظرة للتأريخ على أنه جزء من العلوم الشرعية، وهو علم مساعد لعلم «الجرح والتعديل»، كما استفاد علم التاريخ نفسه من علم الحديث في تقييم المؤرخين، وقام التاريخ في أساسه للتأريخ للسيرة والمغازي والتراجم والفتوحات، ونظر إليه على أنه «علم ضبط الروايات، والتحقق من مصداقية أسانيدنا وتواترها؛ لكشف التزوير والكذب فيها»، ونظر إلى التاريخ على أنه علم يخدم العلوم الدينية الأخرى ويتممها ويوضحها، خاصة وأن العديد ممن اهتم بالتاريخ من الأوائل كانوا من المحدثين والمفسرين أو الفقهاء؛ لغرض التدوين والحفاظ على الشريعة، وقد جمع العديد من العلماء بين التاريخ والعلوم الإسلامية لإدراكهم حتمية التلازم بينهما.

ما يميز منهج العامري والبيروني

١- ترك النقل والاعتماد على العقل

يضع العامري العقل معياراً للحكم والمقارنة بين الأديان، فالعقل أمر ثابت مشترك بين بني البشر، ووجه العامري بضرورة الاعتماد على العقل في دراسة الأديان أن يبتعد عن الميل العاطفي المتحيز الذي يفسد رؤية الواقع والحقيقة. وهذه الخطوة اعتمدها البيروني أيضاً عندما نادى بأهمية التحرر من إصار العاطفة الدينية، والتخلص من ثنائية المذموم والمحمود في دراسة الأديان، ودراساتها دراسة موضوعية، إلا أن التجرد المطلق مطلبٌ عسير؛ فالباحث ذاته وثقافته وعقيدته تظهر آثارها في دراسته.

٢- الالتزام بالموضوعية

التوحيد الخالص، التي تنزه الله - سبحانه وتعالى - عن التشبيه الذي اعتقده اليهود، والتثليث الذي اعتقده النصارى، والصد - إله النور وإله الظلام - الذي يعتقده المجوس، والشرك الذي يعتقده عبدة الأصنام، ويخلص العامري إلى أنه لم يجد أهل دين حريصين على تقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية في استخلاص توحيد الله من المعاندين ومغالطة الغالطين، ما عني به متكلمو الإسلام.

لم يسلم أهل الأديان من الغلو والتقصير في موضع الأنبياء، أما الغلو فهو ما ادعته النصارى من ألوهية عيسى عليه السلام، وأما التقصير فوصف اليهود لأنبيائهم وتكذيبهم، وقتل بعضهم بغير وجه حق. ويشير البيروني إلى تقارب الديانات الهندية والمسيحية في موضوع الرسل، واختلافها اختلافاً بيناً في العقيدة الإسلامية؛ إذ أن الرسول في اليهودية والمسيحية يوصف بأنه (ابن الإله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كمت وصف اليهود (عزيراً) بأنه ابن الإله، ووصف النصارى عيسى بذلك، أما الديانات الهندية فقد اختلفت في موضوع النبوات، فبعضها يصرح بوجود الأنبياء، وبعضها ينكرها أصلاً.

٣- الملائكة

يؤكد العامري أن عقيدة المسلمين في الملائكة من أصح العقائد الإيمانية بين الأديان، فقد كان المشركون يقولون إن الملائكة بنات الله، وادعى المثنوية والمجوس أن الآلهة القديمة بعد موتها عادت في صورة ملائكة تستحق العبادة، وادعى اليهود أن الملائكة يجوز على الواحد منهم أن يرتكب الكفر؛ فيستحق المسخ من الله. كما أشار البيروني إلى الاعتقادات الدينية والفلسفية الفاسدة حول الملائكة؛ إذ ينسب لبعض فلاسفة اليونان الاعتقاد بأن الكواكب هي الملائكة، وأقاموا نظريات وتأويلات بأسماء الملائكة.

٤- الكتب السماوية

بين العامري ميزة القرآن الكريم على الكتب السماوية السابقة من عدة وجوه، تعود إلى إعجازه في صورة الخطاب، ونظم الأنفاظ، وفي تأليف المعاني، فالكتب السماوية وإن كانت كلها جلية القدر؛ إلا أن ما استجمعه القرآن هو شيء بآين جميع الكتب. وقد عرض البيروني الكتاب المقدس عند الهنود وهو (الفيدا)، ومعناه العلوم بما هو غير معلوم وهو كلام نسبوه إلى الإله، ويتلوه البراهمة من غير تفسير، وقد اختلطت فيه مجموعة من الأساطير اليونانية القديمة.

تميز منهج العامري في الحديث عن الأديان بموضوعية وصدق، فهو لم يبالغ في التهوين من شأنها، بل حاول إشاعة روح التسامح تجاه الآخر بصفة عامة، والآخر الديني بصفة خاصة، يتضح ذلك من خلال حرصه على الاعتراف بشرعية غير المسلم ودراسة أديانه، في وقت دأبت فيه أغلب الأدبيات الفقهية الإسلامية على رفض الآخر وإقصائه برغم اعتراف النص القرآني بحقوقه. التزم البيروني الموضوعية؛ إلا أنه رأى أن أغلب من اهتم بالمقارنة بين الأديان، إما متعاطف معها أو متحامل عليها، فحرص على التزام الموضوعية في عرض الأفكار والمعتقدات، وتجرد من التمييز العنصري، والتزم منهج الصدق في الإخبار عن عقائد الهنود، فوصف كتابه: «تحقيق ما للهند»، بأنه ليس لنصرة دين على آخر أو ملة على أخرى، بل هو كتاب يرصد الحقيقة فقط، وهو كتاب حكاية ومقارنة ومقاربة.

٣- النزول إلى الميدان

لم يكتف العامري والبيروني بجمع المعلومات من الكتب المسطورة، بل انطلقا إلى ميدان البحث للدراسة والمعاينة، وقد تحقق هذا للعامري مبكراً، فقد ولد في بلخ التي كانت حينها مركزاً ثقافياً ودينياً، ضم أطفاً متعددة من مختلف الديانات والمِلل، كما تنقل العامري بين مراكز ثقافية مختلفة، مثل بخارى والري وبغداد وهي من أهم مراكز العلم والتجارة في القرون الوسطى، ومن خلال تلك الجولات استطاع العامري أن يتعرف عن قرب على عقائد أهل الديانات الأخرى وأن يحاورهم.

واعتمد البيروني منهج المعاينة والمشاركة في تأريخه للديانات، وعاب على علماء المسلمين أنهم لم يدرسوا عقائد الهنود دراسة معاينة، إنما اعتمدوا على الخيال والأساطير، وتعاملوا معها حسب المنقول من الأخبار، واستنتج البيروني أهمية المعاينة والمشاركة حيث عاش مدة طويلة بالهند، يقال: أنها تتراوح بين ثلاثين أو أربعين عاماً، استطاع فيها أن يدرس أحوالهم، ويعرف تقاليدهم، ويقف على أساليب حياتهم، وتعلم لغاتهم، فقد أقرن البيروني اللغة السنسكريتية، كما تعلم بعض اللغات الأصلية، مثل اليونانية والفارسية إلى جانب العربية والعبرية.

أوجه المقارنة التي أعتدها العامري والبيروني

١- الألوهية والنبوات

بين العامري أن الإسلام تميز عن الأديان الأخرى بعقيدة



• هنية الصبية

أهمية الفكر المقاصدي في تجديد الفقه الإسلامي

يتناول الباحث المغربي وأستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة محمد الأول وجدة محمد شهيد في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» - في تجديد الفقه الإسلامي وأصوله: أهمية التنظير المقاصدي»، وقد تضمن تناوله التجديد في أصول الفقه وتجديد الفقه الإسلامي.

التي تلهم المسلمين لاستكمال طريق بنائها كما كان الصحابة يجتهدون فيرى الرسول اجتهدهم ويقبله إن كان موافقاً للشرع ويرفضه إن لم يوافق، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم توسعت الأمة الإسلامية وشملت أجناساً وأعراقاً مختلفة، مما فرض تحديات جديدة أمام الفقه الإسلامي وبذلك ازدادت مصادر أخرى للفقه الإسلامي غير الكتاب والسنة وهو الاجتهاد وبما كان يعرف بالرأي. ثم جاء دور التابعين واستمرت الفتوحات الإسلامية وزادت تحديات الفقه الإسلامي وازداد مصدر جديد للفقه الإسلامي غير القرآن والسنة النبوية واجتهد الصحابة وبذلك أضيف اجتهاد التابعين، واتسعت دائرة الرأي والخلاف وظهرت مدرسة المدينة والكوفة، إلى أن جاءت مرحلة التدوين وظهور الأئمة المجتهدين وصحيح البخاري ومسلم ومسنند أحمد وفي هذه الفترة اتسعت قوة الاختلاف. وتعتبر هذه المرحلة مرحلة حيوية في الفقه الإسلامي؛ إلا أن المرحلة التي لحقت عرفت بالجمود والتراجع الفقهي، وهناك مجموعة من الأسباب التي أدت إلى تراجع الفقه الإسلامي، كقصور الهمم عن الاجتهاد والتركيز على الأقوال المذهبية، واقتصرت المرحلة على النقل، وتركزت المرحلة على القراءة لا على الاجتهاد، وهذا ما ترتب عليه ترك الاشتغال بعلوم الاجتهاد ومحاربة المجتهدين وشيوع المناظرات والجدالات والاختلافات التي تؤدي إلى انتشار النزاعات والفتن والاشتغال بالفرصيات والمسائل الغيبية والمستحيلة وكثرة الجهل وقلة العلم.

ويشير الباحث إلى أن هذا الجمود الفقهي المستمر إلى الآن؛ انعكس سلباً على حياة الإنسان فأثر عليه حضارياً وخلقياً واجتماعياً وبذلك لم ترتق الأمة الإسلامية بعد؛ فيوضح ضرورة تنقية الفقه الإسلامي من العديد من الآراء والأحكام التي تجاوزت حدود الشريعة. كما يذكر الباحث أن الفقه المعاصر يواجه العديد من التحديات التي أفرزتها مجموعة من الأسباب تحت عنوان الاستعمار والتغريب والاستشراق والحداثة.

ويؤكد الشهيد أن الاجتهاد حركة دائمة ومستمرة، والآراء الاجتهادية لا يمكن الإطلاق عليها صفة الثبات، حيث إن الثبات للنصوص القرآنية والنبوية، أما الاجتهاد فيساير الواقع المتغير حتى يحقق مقاصد الشريعة، وأن الفقه الإسلامي مهما اختلفت آراؤه، فإن الجميع متفق على مواجهة التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة الإسلامية معتمدة على الثوابت مع مراعاة التغيرات التي زخرت بها الثقافة الإسلامية وبث روح الشريعة وتبنيها.

ويذكر الباحث أبرز أربعة تعاريف إلى التجديد في الأصول وهي: أنها التأسيس والتطوير بالزيادة والشرح والتفصيل لبعض المباحث والأبواب؛ لتصبح أكثر وضوحاً في العقول وهذا التزم به الشافعي والعلماء من بعده، وقد يعني التجديد بإعادة الترتيب وإعادة بناء أصول الفقه الإسلامي ترتيباً جديداً وتنقيته من النقاشات غير المجدية والتي لها علاقة بالمنطق أحياناً وبعض القضايا العقدية والكلامية التي لا تتناسب مع الواقع، وصياغتها وفق رؤية أخرى قد تكون مقاصد الشريعة الإسلامية والقواعد الكلية والمصالح الشرعية وهذا مثل ما جاء به الشاطبي، أما الشوكاني فاعتمد في التجديد على التوفيق بين الآراء المتضاربة التي عرفت عن الأصوليين السابقين ومحاولة التوفيق بينهم. أما رفاع الطهطاوي وحسن الترابي فقد عُني بالتجديد من خلال إعادة البناء بطريقة عصرية موافقة للواقع وتستجيب للتطلعات.

كما يناقش الباحث أن هنالك مبررات دعت الحاجة إلى التجديد الأصولي بسبب تعدد وتنوع الدعوات وهي: عدم تفعيل الاجتهاد والتجديد لمدة زمنية طويلة ويمكننا القول توقفه وخاصة بتزامن تغيرات وتحولات مستمرة، وبذلك أصبح المجتمع بحاجة إلى تنفيذ قضاياها المتجددة؛ التي لم تستطع أصول الفقه التقليدية استيعابها. وبذلك جاء الاجتهاد كفض في الشريعة باعتباره حياة التشريع وضرورة متجددة في كل زمان ومكان؛ وذلك من أجل الحفاظ على تجدد واستمرارية وبقاء الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى تضخم المباحث في أصول الفقه التي تعتمد على استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الشارع وقلة الاهتمام بحكمة الشريعة ومقاصدها. وعليه، يوضح الباحث أن تطور الفقه الإسلامي جاء بشكل معوج أي يجتهد المجتهد وفق ما فهمه من حكم ومقاصد ووفق المصلحة الشرعية أي وفق القياس الصوري ووفق ما يتطابق في القضية تطابقاً سوريا كشه شكلي أو اشتراك لفظي وبذلك يصبح القياس مقدماً على المصالح الشرعية المعتمدة ومقدماً على الكليات. ويؤكد الباحث ضرورة الإلحاح بشدة على توظيف مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فالمقصد من تجديد أصول الفقه هو القول بالمقاصد وتوظيفها.

أما الفقه الإسلامي فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية وموضوعه ينصب على الفعل الذي يقوم به الإنسان فيما أمر به الله تعالى، ويستقي هذا الفقه مصدره في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن والسنة النبوية، حيث يقوم بالتوجيه والإرشاد من أجل بناء الأمة الإسلامية بناء سليماً وبذلك تحقق القدوة والأسوة

يشير الباحث أن التجديد قضية مبحثية متجددة ومرتبطة بحياة الأمة ودينها فوجودها واستمراريتها مرتبط ارتباطاً بها ومعها من أجل تجاوز التحديات والمعوقات التي قد تواجهها، بحيث يستطيع الإجابة عن التساؤلات المستجدة والمستمرة التي تطرحها الإنسانية؛ لأن الهدف من الدين إسعاد الأمة جمعاء ومن بينها الأمة الإسلامية بحيث تبحث عن مصالحها وتتخلص من الضرر غير المجدي وهذا ما يسعى إليه التنظير المقاصدي. ويعرف الاجتهاد بأنه استفراغ الجهد الواسع، وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، طلباً لمقصد الشارع المتحد.

ويرى الشهيد أن أصول الفقه الإسلامي تمثل ملخصاً لكل ما أنتجه العقل المسلم؛ باعتبارها آلة تقوم بقراءة النص الشرعي قراءة تمكنه من الوصول إلى الأحكام الشرعية المناسبة لكل الأزمنة والأمكنة والشخوص؛ لتستطيع أن تحقق مبتغاها وتيسر لهم عبادة الله بتنزيل شريعته واقعاً.

ويعد الشافعي أول المهتمين بتدوين وتصنيف أصول الفقه الإسلامي وفق منهج علمي وله مؤلف خاص يدعى الرسالة، ولم تقتصر المكتبة الإسلامية على رسالة الشافعي فقط وإنما زخرت بمجموعة من المؤلفات المختلفة والمتعددة بحسب مدارسها الفقهية ومذاهبها الكلامية والتي يُمكننا ذكرها في ثلاث مدارس كبرى وهي: طريقة المتكلمين وهي طريقة اعتمد عليها أهل علم الكلام والعقيدة ومن أهم روادها رسالة الشافعي والبرهان للجويني والمستصفى للغزالي والمحصل للرازي. وطريقة الفقهاء وتسمى طريقة الأحناف إذ تعتمد على تفصيل القواعد انطلاقاً من الفروع، ومن أهم روادها مأخذ شرائع الإسلام للماتريدي وأصول الكرخي والفصول في الأصول للجصاص وأصول السرخسي. وأخيراً طريقة المتأخرين التي تجمع بين الطريقتين السابقتين ومن أهمها جمع الجوامع لتاج الدين السبكي والتحرير للكمال بن الهمام وموافقات الشاطبي.

ويوضح الباحث أن التجديد في أصول الفقه انقسم أهل اختصاصه والمهتمون به إلى قسمين هما: قسم لا يقوم على التجديد وإعادة النظر في الأصول على أساس أن نموها قد اكتمل ونضج ولا يمكن الزيادة والتقصان فيه؛ وذلك بسبب الاحتراز الشديد من دخول الجهلاء فيه وبذلك يطيح بالمنهج الإسلامي. وقسم لا يخفي حماسه للتجديد الأصولي وإعادة النظر في بنية الأصول ومباحثها وطبعتها بطابع التحديث ومواكبة العصر، لتستطيع أن تجيب عن التساؤلات التي يفرضها الواقع المعاصر.



• قيس الجهضمي

القرآن الكريم وإصلاح الأمة

إن «الدين هو في الأساس ذلك النشاط الروحي المنظم للحياة المشتركة بحسب هدف أسمى هو الخير العام»، والتاريخ يذكر أن الدين كان أداة للنهوض والتطور ومكافحة الظلم والفساد، لذا يتناول الكاتب عبد المالك أشهبون في مقاله المنشور بمجلة التفاهم «القرآن الكريم في الإصلاح الإنساني والاجتماعي» دور الإسلام في مجال الإصلاح والتوجيه الإنساني بما يوفر للناس حياة سعيدة ومنظمة وخالية من الظلم والفساد.

أساسيتين وهما قصة فرعون الطاغية بالسلطة وقصة قارون المتجبر بالمال، وكلاهما في الإنم سواء لإذلالهما الناس لتحقيق مصالحهما الشخصية.

يرى الكاتب أن سورة القصص تترابط آياتها وتتعاقد لتشير للغايات والمقاصد العظيمة، فهي كلها ترتبط مع الآية ٨٣ منها على وجه الخصوص لتقول خلاصة العبر، حيث يقول تعالى: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين». ويقسم الكاتب تحليله لها إلى مبحثين مركزيين: الأول في عبارة الآية: ففي سورة القصص خاصة يأتي البيان القرآني بتعقيب قوي ومدو على آفة الاستكبار، سواء بالسلطة كفرعون أو بالمال كقارون، وهذه القصة تركز على أهمية التزكية والسمو بالأخلاق، وتقويم السلوك، ومن أهم مقاصدها تجنب العلو ممثلاً في ثيمة الاستبداد، وتجنب الأخذ بغير الحق ممثلاً في ثيمة الفساد، وبالتالي تشير لتجنب الاتصاف بصفة المتجبر أو الفاسد.

أما المبحث الثاني في إشارة الآية فتشير إلى النهاية المأساوية التي آلت إليها مصائر كل من فرعون وقارون، كما أنها تفتح الآية على آفاق تأويلية رحبة ودالة، إلى أنه ما من دولة سقطت أو حضارة احتضرت، إلا وكان أهم أسباب انحطاطها أو زوالها عاملين بارزين: الاستبداد والفساد، وهنا يذكر الكاتب أن سبب تأخر المسلمين هو ضعف استيعابهم هذه المعاني وتركهم الرجوع إلى القرآن وفهمه انطلاقاً من جوهر الدين، كما هو حاصل الآن في أغلب الدول العربية الإسلامية فكل ما فيها نقيص لهذه المعاني، ويؤكد أن «الاستئناس بالاستبداد والفساد ومهادنتهما يؤديان إلى ترسيمهما وتأييدهما، لأنهما بمثابة الطاعون». وأرى أن الكاتب في محاولته جمع العلماء على فهم القرآن بطريقة عصرية تسعى لإصلاح الأنظمة الإنسانية داخل الدول الإسلامية هي بعين الاعتبار، لكن أيضاً وجب النظر لحقيقة العلاقة بين العلماء والساسة وإيمان كل واحد منهم بفاعلية الآخر في طريق الإصلاح؛ إذ إن هناك دولا تأخذ بالاعتبار القول الديني داخل أنظمة الدولة بينما أخرى تتجاوز هذا الأمر، وأرى أنه على كلا الطرفين أن يسعى للانسجام بقراءة جامعة دينية-سياسية للوصول إلى مناطق الإصلاح وإزالة الظلم والفساد عن حياة الإنسان.

وعدم التنازع، والسعي لامتلاك القوة والتأهب للقتال في حال الطوارئ.

منذ القرن الخامس الهجري بدأت الدولة الإسلامية بالتفكك، وضعفت الحركات العلمية واقتصرت على شرح المتن وتلخيصها وتراجع الإبداع والتجديد، ثم طمعت الدول الاستعمارية بهذه الدولة، «ولئن كانت دوافع المستعمر اقتصادية في الدرجة الأولى فإنها لم تكن تخلو من حوافز دينية تمثلت في البعثات التبشيرية»، وكان أصحاب الإصلاح في تلك الفترة جامدي الأفكار ولم ينطلقوا إلى اتجاهات منطق الحضارة الجديدة، إذ يركز الاتجاه الجديد على مبدئين: العقلانية والنظرة النقدية، وبهذه الرؤية الجديدة يقوم المصلح بالاجتهاد في مستوى النوازل المعاصرة وصناعة قراءة حقيقية للواقع، ويذكر الكاتب أن الانتكاسات في تحقيق مشروع النهضة هو ناتج من أحوال وممارسات المسلمين أنفسهم أما القرآن الكريم فهو السبيل الصحيح للإصلاح.

وينتقد الكاتب علماء المسلمين بأنهم هم من ضمن أسباب الانحطاط والتخلف في الدول الإسلامية، حين لم يسترشدوا بجوهر الدين ولم يتمكنوا من تحويل آيات القرآن إلى نشاط اجتماعي وسياسي وثقافي إنساني برؤية معاصرة، وأن علماء الإسلام حددوا شروطاً ثلاثة لجعل الإسلام يتكامل ديناً ودنيا عليهم التركيز عليها وهي: الأول معرفة معهود العرب لأن القرآن جاء بلغتهم، الثاني: المعرفة بأسباب النزول، الثالث: المعرفة بمقاصد الشرع، ولكي يكون الدين صالحاً لكل زمان ومكان لابد من تجديده، وأن الدين تشوه عندما تحالف رجال الدين والسلطة لتحقيق مصالحهم الذاتية أو الطائفية.

إن استخدام أسلوب القصة في النص القرآني هو لتوضيح الأهداف السامية بين الناس، وليس على المسلم أن يضعها في إطار الأدب وإنما يسعى لاستخلاص الحكمة منها وأخذ العبرة، وهنا يتخذ الكاتب من سورة «القصص» نموذجاً للتوضيح أن فهم الموعظة القرآنية واستخلاص الحكم منها هو سبيل الإصلاح لهذا المجتمع، فهو يوضح أن كثيراً من القصص القرآنية كانت تمثل حالة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين، ومنها سورة القصص التي تحوي على قصتين

والإسلام في معناه الاصطلاحي هو «الخضوع والانقياد لأمر الله والتسليم لقضائه وأحكامه والرضا بها»، وأوامر الله والانصياع لها تحمل في طياتها إرادة الإصلاح ومقاومة الظلم والفساد، والإصلاح اصطلاحاً يدل على «تقويم ما إعوج، وترميم ما تداعى، وهذا الأمر قائم على الصيرورة الزمنية التاريخية، والكاتب يرى أن الإصلاح المطلوب الآن هو إصلاح الفساد على أسس ما وصلت إليه الإنسانية المتقدمة وهي التي تشمل كل مجالات الحياة خصوصاً الدينية والسياسية.

فعلى الصعيد الإنساني جاء الإسلام لإصلاح الصفات السيئة بالإنسان واستبدال الصفات الحسنة بها، لذلك ثار في البداية على العادات والتقاليد والأعراف السيئة الموجودة عند العرب، منها التطير من المولود الأنثى، وواد البنات لما ظنوا أنه حين يرزق الرجل بأنثى فكان العار جلب له، فهذه الأمور كلها حرمها الإسلام لأنها اعتداء على حق الأنثى بالحياة، وأصلح النظام بأن سوى بينها والرجل في الحقوق والواجبات، وشرع الطلاق في حال انعدام الانسجام بينهما، وجعل لها نصيباً من الميراث بالعدل.

أما على الصعيد الاجتماعي فسعى الإسلام إلى حصول كل إنسان على كفايته من المأكل والملبس والسكن، وألا يكون في الدولة أناس فقراء، وهو هنا لم يجز للغني الاستئثار واستحواد المال كله دون أن يفكر بأفراد مجتمعه، كما أنه أوصى بالاهتمام باليتامى وتنمية أموالهم وتحريم أكلها بالباطل، وشدد الإسلام على ألا يتعاون المسلمون مع المفسدين والسفهاء في الأموال، لأن الأموال هي من أساسيات قيام الدولة وقوتها، كما أنه نهى عن أكل الأموال بين الناس بالباطل، وأمر المسلم بالتوسط والاعتدال في الإنفاق، ويذكر الكاتب أن علماء أصول الدين قسموا المقاصد والغايات إلى ثلاثة: الضروريات وهي المصالح الضرورية لوجود الإنسان مادياً ومعنوياً، والحاجيات وهي المصالح التي يحتاجها الإنسان لاستقامة حياته، والتحسينات التي يرتقي بها الإنسان نحو مزيد من السعة والفضل، وفي الصعيد السياسي قام الإسلام بتعديل نظام الحكم القائم على القبيلة وعاداتها وأعرافها والتي في بعضها جائزة وظالة، إلى نظام التشاور بين الحاكم والمحكوم والاتحاد