شباب
التفاهم
العدد الرابع والعشرون: ذي الحجة 1437هـ - سبتمبر 2016م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- التطورات المنهجيَّة لتأويل النص القرآني
- العقل وآليَّات الخطاب عند المحاسبي
- العلاقة الإشكاليَّة بين المفسِّر والنص القرآني
- الوقف الإسلامي وأثره في الفكر والمجتمع
- طبيعة العلم الإلهي
- علم الكلام الجديد.. إلى أين يتَّجه؟
- كفالات الاستقلال الفعلي للقضاء
- لمحة حول النظام القضائي في التاريخ الإسلامي
- مقارنة الأديان عند ابن حزم
- الليبرالية أو الدين أو كلاهما؟
- نموذج عالمي للمرأة المسلمة بين التنظير والواقع

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

خصَّصتْ الأممُ المتحدة يوم ٢٧ سبتمبر من كلِّ عام يومًا عالميًا للسياحة، وشعاره «مليار سائح..مليار فرصة». ولا رَيْب أنَّ السياحة تستحقُّ اهتماما كبيراً بكونها رافداً مُهمًّا للاقتصاد الوطني.

وسأخصِّص هذا المقال للحديث عن نَوْع من السياحة لا يَحْظَى بالاهتمام الكافي لدينا؛ وهو: «السياحة الثقافية». تتميز عُمان بامتداد حضاري مُوغل في أعماق التاريخ، يعود لأكثر من أربعة آلاف سنة. ويؤكِّد العلامة بن خلدون في مقدمته ذلك بقوله: «وأمَّا اليمن والبحرين وعُمان والجزيرة، وإن ملكه العرب، إلا أنهم تداولوا مُلكه آلافاً من السنين في أمم كثيرة منهم، واختطوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية في الحضارة والترف. مثل عاد وثمود والعمالقة، وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمدُ الملك والحضارة، واستحكمت صبغتها وتوفَّرت الصنائع ورسُخت، فلم تبل ببلى الدولة كما قدمناه. فبقيت مُستجدة حتى الآن». والاكتشافات الأثرية التي أنجزها علماء الآثار في مواقع مختلفة من عُمان خيرُ دليل على هذا العمق الحضاري الذي أشار إليه ابن خلدون؛ فرأس الجنز في صور، ومدافن بات في عبري، وآثار البليد وشصر في صلالة، هي بعض من أهم المعالم الأثرية التي تعود إلى آلاف السنين قبل الميلاد.

ومن هنا، فإنَّ الرحالة والسياح الأجانب الذين تدفَّقوا إلى هذه المنطقة عبر القرون الماضية كانوا يُدركون الأهمية التاريخية لها؛ وهذا ما يُفسِّر كثرة الكتابات الأجنبية بمختلف لغاتها عن عُمان؛ حيث شملتْ: التاريخ، والسياسة، والأدب، والآثار، والأنثروبولوجيا، والعمارة، والدين...وغيرها من المجالات.

ولدينا في عُمان الآن مَعَالم أثرية مُتنوعة يُمكنها أنْ تدعم السياحة الثقافية. ولكن علينا أنْ نُصحِّح المفهومَ العام للتراث من كونه مُجرَّد مبانٍ أثرية يتم ترميمها لمقاومة تعرية الزمن، إلى جعل المباني الأثرية -من حصون وقلاع- منابرَ ثقافية تُسهم في النهوض بالعمل الثقافي. وعليه؛ أقترحُ بأن تتبنَّى الحكومة فكرة تنشيط دور الحصون العمانية بمختلف ولايات السلطنة في العمل الثقافي؛ وذلك بإقامة مهرجانات ثقافية عالمية داخل هذه الحصون. تستند هذه الفكرة إلى مجموعة من المبررات؛ منها: أنَّ إقامة المهرجانات داخل الحصون التاريخية عمل تضطلع به معظم الحصون الأثرية العالمية؛ مثل: حصن وريك Warwick Castle أشهر الحصون الأثرية في إنجلترا. ومن هذه المبررات أنَّ العمل الثقافي ينبغي أن يخرج عن مركز العاصمة مسقط لينتشر في مختلف مناطق السلطنة؛ حيث تتوزَّع أشهر الحصون العمانية؛ ومنها أيضًا أن هذه المهرجانات ستشكل عامل جذب سياحي للسلطنة؛ حيث إنَّ مُعظم السياح الأجانب تستهويهم فكرة المهرجانات الثقافية ذات الخصوصية المحلية لأية دولة، وإذا أخذنا في الاعتبار أنَّ هناك رسوماً مالية ستكون لدخول هذه الحصون، فإنَّ العائد المالي ربما سيُسهم في تغطية تكاليف هذه المهرجانات.

hilalalhajri@hotmail.com

التطورات المنهجيّة لتأويل النص القرآني

أمجد سعيد

تعدَّدتْ الأسبابُ في مقال بحثي بعنوان «النص والتأويل: إستراتيجيات القراءة المحدثة» للباحث التركي مُحمَّد زاهد جول؛« في مجلة التسامح » لكي تصلَ في نهاية الأمر إلى عدَّة نتائج، نتائج قد تُعيد إلينا بعضَ الرُّشد لكي نكفَّ عن الكلام عن أمة النص، ونبدأ الاشتغال بهذا المفهوم. كل من يتناول قراءة النص وتأويله -سواءً أكان من المحدثين أم من الأصوليين- فهو ينوي بذلك الوقوف بواقع المجتمع العربي، الذي يعتمد اعتماداً كليًّا على النص وتأويله.

إنَّ المهتمين بهذا الجانب يَرَون أنَّ الحدثَ الفاصلَ الذي أعادَ التفكيرَ المنطقيَّ والعقلانيَّ إلى أذهان رواد العالم العربي وكبار علمائه، هو النكسة العسكرية في عام ٦٧-١٩٦٨م، أو كما يُطلق عليها «حرب الأيام الستة»، والتي تلتها انتفاضات عدَّة؛ من بينها: التوجه القطعي نحو ربط النص بالواقع، وهذه النكسة أدَّتْ إلى الانحشار كليًّا في فوهة الثقافة الغربية بكل ما علينا من أسمال بالية، وهو ما أدَّى إلى أنَّ الاستيراد الحقيقي لتلك الثقافة تشوبه العيوب الكثيرة، ناهيك عن طريقة التطبيق التي أثمرت عن مجتمع عربي متأرجح بين الإخفاق الحالي والفجوة الماضية، وذلك أدى إلى المطالبة بالتجديد الديني، الذي من شأنه أن يعيد المجتمع إلى المكانة المناسبة.

ولكنْ هذه المطالبة واجهتْ العديدَ من الصعوبات العصيَّة على التحقُّق الكلي؛ من بين هذه الصعوبات: الأسئلة النهضوية، ومفهوم الهوية وطرق الإصلاح؛ فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ظهرتْ الفجوة الكبيرة بين الغرب والمجتمع العربي، والتي أصَّرتْ على تكرار هذا السؤال الذي لا يزال مطروحاً: لماذا نتفرَّد بالعنف كظاهرة إسلامية، ونقاوم الاندماج مع الحداثة العالمية؟

إنَّ الناهلين من الثقافة الغربية -كونها هي الحضارة العالمية في الوقت الحاضر- قد يرون أنَّ القطيعة مع التراث الإسلامي هي الحل؛ فنحن ما زلنا نبحث عن المكان والوقت المناسبين لكي نبدأ عصر التنوير الإسلامي والذي نستورد تطبيقه من الثقافة الغربية التي يشدد عليها رواد القطيعة؛ أمثال: حسن حنفي، وطه حسين حين قال بنص صريح: «في هذا العصر الحديث، نريد أن نتَّصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءًا منها لفظًا ومعنىً وحقيقةً وشكلاً».

وفي عصر النهضة، قامتْ تأويلية النصوص التراثية الإسلامية على مبادئ أساسية؛ منها: العقلانية النقدية، والعلمانية والحرية، فإن تأويلية القراءات الحديثة قامت على أساس مفهوم التقدُّم الذي انتشر في أوروبا في عصر النهضة، وقد أسهم هذا الأساس التقدمي في إدخال العديد من الجوانب على النصوص التي تم تأويلها، أو طرق تأويلها من حيث جوانب الفنون والعلوم؛ لذلك قامت هذه الثورات المعرفية لكي تفنِّد أيَّ قراءة اتصلت بالحداثة؛ منها: الثورة الأبستيمولوجية، والثورة اللغوية، وثورة التحليل النفسي، والثورة البنيوية والثورة التاريخية.

إنَّ القراءة التي قام بها مُحمَّد أركون تجاه النص القرآني تُعدُّ من أهم القراءات؛ وذلك من خلال الهدف الذي وضعه أركون لهذه القراءة، والذي وصفه بالجدية والتعقيد، الذي يحاول فيه التطبيق الإسلامي من خلال النص القرآني -ويستند في ذلك إلى كتاب باستيد «التطبيق الأنثروبولجي أو الأنثروبولوجيا التطبيقية»- وتُعد هذه المنهجية الأولى لمحمد أركون في قراءة النص القرآني، المنهجية التي ترى أنَّ التطبيقات الإسلامية ينبغي أن تكون عبر المساهمة الإسلامية في نشأة الأنثروبولوجيا الدينية.

الإصرارُ على عدم التجديد في النص والتأويل، والإنصات المتكرر لأقوال السلف واتباع نهجهم، من غير أية تجديد أو تغيير يُضفي سمة تقدمية، قد تكون هذه الظواهر السبب الأول الذي جعل نصر حامد أبو زيد يتوصَّل لقراءته التي تُعتبر الأكثر تطرُّفاً، والتي يستخدم فيها المناهج الغربية في التحليل والدراسة، وينتهي أبو زيد إلى القول: إذا كانت هذه الحضارة هي حضارة نص -النص القرآني- وهذا النص هو عنوان هذه الحضارة، فإنَّ التأويل هو الوجه الآخر لهذه الحضارة، والذي يسهم إسهاما كبيرا بجانب النص في فهم الحضارة الإسلامية ومحاورتها.

الأحداث الفاصلة التي أحدثتْ بعضَ الكدمات في هيكل التصور الإسلامي، كان لها نصيب في تبديل النظرة وتحديث القراءات التي تستهدفُ النصَّ؛ فالسؤال الذي طُرح ولا يزال يُطرح، هو: «كيف استطاعتْ حضارة مبنية على النص أن يكون لها ذلك التاريخ الذي لا مثيل له في الماضي؟ وكيف لهذا النص الذي هو سبب ذلك التاريخ المهيب أن يكون سبباً أيضا في التأخر والرجعية والفشل الحالي؟ وهذه التساؤلات الجوهرية أدَّت إلى ظهور احتياج أساسي للرجوع إلى النص وطرق تأويله التي عفا عليها الزمان، وقد أسهمت بعض الأحداث في استحداث مقاربات تدعو للإصلاح في تأويل النص. أبرز هذه الأحداث: حدث الحادي عشر من سبتمبر الذي بدوره شكَّل تحدياً كبيراً في مثول هذا الحدث كرمز إسلامي وهو ما يمثل ظاهرة العنف. أما المقاربات الثلاث، فهي مقاربات منهجية للإصلاح في الرجوع إلى النص وتأويله؛ منها:

- الإصلاح من داخل المرجعية الإسلامية؛ كتجديد القراءات والأدوات في التأويل، وظهور قراءات تحتوي على آليات مستحدثه؛ كقراءة: طه عبالدرحمن ومحمد سليم العوا...وغيرهما.

- ضرورة مُعالجة النص القرآني؛ كتطبيق النقد والتأويل، اللذين تم تطبيقهما على الكتابين المسيحي واليهودي، وإخضاع هذه المناهج للتغلغل داخل النص كنوع من الانتماء للتقليد الكتابي.

- تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة؛ كاستخدام آليات التفكيك للنص، والتي طُبِّقت على معظم النصوص السابقة كخطابات لغوية تقبل الخضوع لهذه الآلية؛ كقراءات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد...وغيرهما.

إنَّ التحدِّي الذي يُواجهه المجتمع العربي الإسلامي -في خضم التطورات الغربية الحاصلة، والدعوة للانضمام تحت جناح هذا التقدم الغربي- يكمُن في النظر إلى النص القرآني كنص ممتد عبر الزمان، وما يزيد التحدي عُمقاً وضراوة هو عدم الوقوع في التسليم نفسه، والبحث في الآيات القرآنية التي تُعنى بمسائل الماضي، بل يجب علينا أن نعي أنَّ للنص القرآني سمة الشمولية، وما يحتويه من آيات تُعنى بالماضي والحاضر والمستقبل؛ لذلك وجب التفتيش عن علامات قد تصنع لنا حاضراً منيراً، يُمهِّد لصناعة وتشكيل مستقبل منافس ومتقدِّم.

amjdsaeed01@outlook.com

العقل وآليّات الخطاب عند المحاسبي

ناصر الحارثي

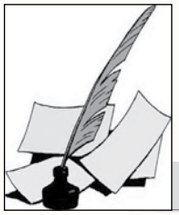
يَسْعَى الباحثُ صابر الحباشة في مجلة التسامح إلى القيام بمشروع مُقاربة في آليات تحليل الخطاب؛ وذلك باستخدام نموذج الحارث بن أسد بن عبدالله المحاسبي البصري، في موضوع العقل وفهم القرآن؛ من أجل دراسة بعض عناصر إنتاج الخطاب في مقاطع من نصوص المحاسبي، ومعرفة كيفية صياغة حد العقل، وتوظيف الاستعارة في توسيع الحد العقلي؛ لما يتمتَّع به المحاسبي من أفق معرفي وفكري، مع التزامه بمنهجه الصوفي. ولقد قام بالرد على المعتزلة ودافع عن الزهد، وله اجتهادات وتأمُّلات من خلال الكتب التي ألَّفها في القرن الثالث الهجري؛ مثل: «فهم القرآن ومعانيه»، و«مائية العقل وحقيقة معناه»، و«كتاب شرح المعرفة وبذل النصيحة».

ويُعدُّ الخطاب المرتبط بمنزلة العقل في الفكر العربي القديم والمعاصر -على حدٍّ سواء- أحد أهم أولويات الباحثين والدارسين؛ وذلك لدوره المهم في رهانات الوجود والبناء الحضاري، وهذا ما يجعلنا نُعيد النظر في الهوَّة الحاصلة بين العقل الفقهي والعقل الصوفي، والذي يُصور لنا وكأنهما يقعان في دوائر منفصلة، وهذا ما يُحاول الحباشة نفيه، مُبينا أنَّ القراءة التفكيكية الغربية تُعطي صورةً مُغالطة؛ لذا وجب على الباحث السعي إلى توليد مناهج معرفية مناسبة، وليس الاقتصار على توريد المناهج الغربية. ولقد أوْضَح الحباشة أنَّ نموذجَ المحاسبي الصوفي يتميَّز بالأصالة، ويبيِّن حقيقة دور مفكري الإسلام الفلاسفة منهم والمتكلمين في التنظير للفكر، وليس كما يُصوَّر لنا بأنَّ الحضارة الإسلامية مجرد ناقلة للعقل الإغريقي والفكر الفارسي والحكمة الهندية ومطورة له، بل إنَّ لها ما يُميِّزها عن غيرها؛ فلقد أسهم المحاسبي في بداية القرن الثالث الهجري في التنظير حول ماهية العقل؛ من خلال كتابه «مائية العقل وحقيقة معناه»، والذي يقول في مقدمته: «سألت عن العقل ما هو؟ وإني أرجع إليك في اللغة والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء فيما بينهم في التسمية إلى ثلاثة معانٍ؛ أحدهم هو معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخران اسمان جوَّزتهما العرب إنْ كان عنه فعلا، لا يكونان إلا به ومنه، ولقد سمَّاه الله في كتابه وسمته العلماء عقلا، فأما ما هو في المعنى فهو في الحقيقة لا غيره؛ فهو غريزة وضعها الله سبحانه وتعالى في أكثر خلقه، ولم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا بذوق ولا بطعم، وإنما عرَّفهم الله إياها بالعقل منه». ونجد من خلال التعريف بالعقل استخدام الكاتب لمنهجية علمية؛ وذلك بطرح السؤال والإجابة عنه لغة واصطلاحا، وكذلك إرشاد المحاسبي لوجود معانٍ أخرى صادرة من الأصل، وهنا يظهر معرفة المحاسبي بتوسع اللغة وتعدد المعاني التي تصنع الترادف في الاستخدام، ولكن لا يثبته لأنه يرده للأصل؛ وذلك لتعارض الترادف مع منهجه الحدي في تعريف العقل.

ونجدُ في منهج المحاسبي حول حد العقل ذكر شروط ومقومات حد العقل؛ فلقد وضع للعقل بنية تركيبية باستخدام أدوات الإثبات والنفي والحصر، لقد أثبت أنَّ العقل غريزة وضعها الله في أكثر خلقه، ونفى عنها النقل والخبر فلم يطَّلع عليها أحد، ونفى أيضا الرؤية والذوق والطعم واللمس، وحصرها في الغريزة بعبارة «عرفهم الله إياها بالعقل منه»؛ وبذلك يكون العقل في منهج المحاسبي أداة وموضع إدراك بواسطة الذات الإلهية وحدها، وأوضح المحاسبي إمكانية الزيادة والتدرج في المعاني المكتسبة للعقل؛ وذلك لقوله: «فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالّة على المعقول»، ولقد ردَّ المحاسبي على المتكلمين قولهم بأنَّ العقل هو صفوة الروح، في حين سرد القول الذي يقول بأن العقل نور في القلب، كما أنَّ البصر نور في العين ولم ينقده، ويبدو أنه استحسنه لأنها تدعم أحد فروع قوله وهو نفي الحسية؛ حيث يأتي هذا التعريف موازنا بين الحس والعقل، وهنا نجد أننا في موقف مهم وهو استخدام الاستعارة في الخطاب العلمي بشكل عام والمنطق بشكل خاص؛ فعلى الرغم من ابتعاد المحاسبي عن الاستناد إلى الاستعارة في تعريفه لحد العقل، إلا أنه لم يجد حرجا في الاستشهاد به؛ وبذلك يتجاوز في آلية خطابه الفصل التام بين لغة المنطق الصوري الصناعي -أحادية الدلالة- وبين لغة المنطق الطبيعي -والذي يتميز بتعدد الدلالة- كما أنَّ اعتماده على الاستعارة كأداة حجاجية يصنع جسرا في آلية الخطاب بين المجرد والمحسوس؛ وذلك بالتقريب بين الاثنين. وأما حول تداولية الخطاب عند المحاسبي والمقصود بالتداولية كما يوضح هيام بأنه العلم الذي يدرس تأثير المقام في معنى الأقوال وهدف القول وموضوعه وجنس الخطاب وقناة التعبير واللهجة المستخدمة فيه وقواعد توزيع الكلام، ونجد في النص التالي توصيفَ المحاسبي لتأثير العلاقة في تداولية الخطاب بين منتج الخطاب ومتلقيه واضحا جدًّا؛ حيث يقول: «نُحب قول الأخ والقرابة والعالم والشريف على قدر محبتنا له، ونجل قوله ونعظم ونردد ذكره ونتفهم معانيه على قدر حبنا وإجلالنا له؛ فكلام العالم عندنا أحلى وألذ وأرفع وأجل من كلام الجاهل، وكلام الشريف من كلام الوضيع وكلام من أحسن إلينا لا كمن لا إحسان له إلينا...»، ونجد في هذا النص استخدام المحاسبي لأفعل التفضيل والمقارنات بين العالم والجاهل والوضيع والشريف، وهذه الثنائية الضدية مُتناسبة مع فلسفة ذلك العصر، ولكن وعيه بظاهرة إنتاج الخطاب وعناصر القول وتأثيره يجعلنا نقف موقف تأمل حول أطروحته واستخدامه العامل النفسي في المقارنة بين ردات الفعل في تلقي الخطاب، وهنا يضع المحاسبي التفاتة مهمة جدا حول العلاقة بين منتج الخطاب والمتلقي، وأن التأثير غير مرتبط بالضرورة بقيمة الكلام المعرفية، بل بمعرفتنا السابقة لمنتج الخطاب ومقامه بالنسبة إلينا، وهنا نجد برهانا عجيبا للمحاسبي في إيضاح دور القرآن في نفس المؤمن، فتقبلنا للمخاطب ونصيحته يعتمد على قدر محبتنا له، كذلك تقبلنا للقرآن ومضمونه بقدر محبتنا لله، وهذه إحدى أدوات المحاجة في خطاب المحاسبي.

نجدُ في مشروع المقاربة للباحث التونسي صابر الحباشة نقاطًا مهمة تجعلنا نعيد القراءة في مضمون خطاب المحاسبي، وعلاقة الصوفية بالفكر الإسلامي؛ من خلال الاستعانة بنموذج العقل في فهم القرآن؛ فليست المسافة بين المتكلمين والمتصوفة مسافة مقطوعة، بل إنَّ في نموذج المحاسبي ما يُشير إلى وجود قواسم مشتركة في التعامل مع آليات الخطاب واستخدام الاستعارة كجسر في إستراتيجية الاستدلال من خلال توسيع الحد العقلي. ولقد أطال الكاتب في توضيح حجاجية الاستعارة، مع أنها لا تُعتبر أداة قوية في تقنيات الاستدلال في المنطق، وإنما فعل ذلك عامدًا ليخلق جسرا بين المجرد والمحسوس، وهو نوع من التكلف في إظهار رغبة المحاسبي في توسيع الحد، بينما لا يمكن التسليم بذلك؛ فلغته الحدية واضحة في ذكر ماهية العقل.

m056058@gmail.com



العلاقة الإشكاليّة بين المفسِّر والنص القرآني

أم كلثوم الفارسيَّة

يقولُ جمال الدين الأفغاني: «القرآن، القرآن! وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز، وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المُدقع... وكيف لا أقول وأسفاه! وإذا نهض أحدٌ لتفسير القرآن، فلا أراه إلا يهيم بباء البسملة، ويغوص ولا يخرج من مخرج حرف الصاد في الصراط، حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من منافع دنيوية وأخروية».

فيسعى الكاتب الدكتور أحميدة النيفر المتخصص في الدراسات الإسلامية، في مقاله «العدل بين الخطاب القرآني والتراث التفسيري: الرازي والقرطبي أنموذجان»، وذلك في مجلة التسامح إلى الإجابة عن أبرز الأسئلة المتعلقة بالتراث التفسيري والقاعدة المنهجية التي ينبغي اعتمادها في التعامل مع النص القرآني. ليكون المفسِّر قارئا مُتفهِّما للنص، حريصا على معناه ومقصده، وليس مُتسلطا عليه مُتعسفا معه.

وعليه، يكون الخطاب القرآني حيًّا في المقاربة التفسيرية، مُستدلاً على ذلك بما ورد على لسان جمال الدين الأفغاني حين حدَّد موقفا واضحا من التراث التفسيري.. قائلا: «القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية، أما ما تراكم عليه وتجمَّع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي أن لا نعوِّل عليه».

فإذا كان القرن الرابع عشر الهجري قد تميَّز ببروز مشروع نهضة سياسية واجتماعية في البلاد العربية الإسلامية، صاحبها تطوُّر واضح شمل البناء الفكري الذي ما كان للمشروع السياسي الاجتماعي أن يتجسَّد ويتواصل في البلاد العربية الإسلامية لولاه. ولو حرصنا على متابعة مسيرة هذا التوجه الفكري في نموه المتدرج لتبيَّنت جُملة من الأسئلة الكبرى التي سعت إلى تحريك الأنساق المعرفية المتوارثة التي لم تقع مراجعتها طوال قرون. وما لحق ذلك من نمو الوعي بضرورة مراجعة المنظومة الفكرية التي يعتمدها المسلمون في التعامل مع تراثهم.

لكنَّ مُعضلة هذا المشروع التحديثي ظلَّت دون أساس منهجي مُحدَّد خاصة في مجال تفسير القرآن الكريم. بعبارة موجزة، يُمكن القول بأنَّ إشكالية القرن الماضي كانت في أساسها عجزا عن تجديد البناء المنهجي الذي يُحكِم العلاقة بين المفسر والنص القرآني. فلا غرابة بعد ذلك إنْ آلت التفاسير القديمة على تنوعها المذهبي باعتمادها على إطار معرفي ثابت إلى إعادة إنتاج نفس الأفهام للأسئلة التي لا بد أن يطرحها المفسر الحديث من خلال معالجته الموضوعية للقرآن الكريم. هذا التباين في التكوين المعرفي والأفق الفكري والرؤية للعالم يجعل إقرارَ ما نصَّت عليه التفاسير القديمة ذات المنحى التجزيئي أمرًا مُتعذِّرا لا يرى فيه المفسِّر الموضوعي سوى صدى لإطار معرفي مُختلف قدم المدلولات القرآنية في محاورها الكبرى، وفق ذات البناء وذات الرؤية، وكأنه وقع الإقرار بالتوصل الأمثل لمعنى كلام الله تعالى.

إنَّ غاية ما قَصَدنا إليه في الفقرة السابقة من تأطير تأريخي عام هو تحديد لبعض التساؤلات المنهجية المطروحة على الدراسات القرآنية في الفضاء العربي الإسلامي.. هذه التساؤلات تكشفُ لنا من جهة طبيعة التطور الحديث الذي شمل «علم التفسير» وما عنته تلك التساؤلات من ضرورة إعادة النظر في القواعد المنهجية وما يرتبط بها من «مسلمات علمية». اهتمامنا بالسؤال المنهجي في المقاربات التفسيرية الحديثة يرتبط من جهة أخرى بالتحديات الفكرية والحضارية التي يُواجهها الفكر الإسلامي المعاصر. والتي على تنوُّع مقارباتها تلتقي في مقولة مشتركة هي ضرورة اعتماد مناهج تحليلية جديدة تختلف نوعيا عمَّا ساد لدى قدماء المستشرقين الغربيين.

ومن الجدير بالذكر ما حدَّده الباحث الباكستاني فضل الرحمن عن «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه»؛ حيث حدَّد مُنطلقين لمعالجة العلاقة الإشكالية بين المفسر والنص القرآني. لقد أثبت أولا أنَّ الوحي والخطاب القرآني قد تحوَّل كلاهما عند المسلمين اليوم إلى نص، أي إلى مرجعية توحيدية لذلك، فإنَّ الذي يسعى إلى تغيير تلك المجتمعات والنهوض بها دون الاعتماد على القرآن كمرجع وذاكرة وهوية جماعية سيُسقط إمكانية أساسية في عملية النهوض. ثم فسَّر ثانيا تعثُّر الجهود العديدة في التعامل مع النص القرآني منذ عقود راجع إلى أننا نقرأ النص على أنه مُتعالٍ لا ينحصر في زمان أو مكان، أو أننا نقرأه في اتجاه مناقض، أي على أنه لا ينفك مرتبطا بالقرن السابع في الجزيرة العربية.

معنى ذلك أننا إذا قلنا إن القرآن يظل دوما صالحا للتطبيق، فعلينا أن ننظر كيف تم اعتماد خطابه وتفسير تعاليمه لتناسب الظروف المتغيرة في العصور الأولى للإسلام؛ الأمر الذي يُحقِّق استيعابا للدلالة العامة للنص وإدراكا لتطبيقاتها المختلفة ووعيا بالظروف التاريخية التي صاحبتها، ومن هنا ينبغي على المفسر المجدد -كما يشير أمين الخولي- أن يكف عن «استنطاق» النص القرآني؛ أي أن يجعله ينطق بما يريد المفسر أن يجده فيه. مثل هذا التعسف «يُخرج القرآن عن وضعه ويناقض الحكمة الإلهية والغرض من وصله بحياة الدين والدنيا».

إنَّ ما نحتاج إليه اليوم فعلا هو الاستفادة من المنهج الدلالي الذي يُحوِّل المفسر إلى «قارئ» مُتفهِّم؛ مما يجعل النصَّ «حيًّا حاملاً للمعنى الذي لا ينضب». إنَّ مثل هذا التوجه الإصلاحي من قبل علماء المسلمين ومفكريهم قد يُحقِّق الارتباطَ الوثيق بين خلاص المسلمين من حالة الانهيار المهدد لكيانهم، وبين الحاجة المتأكدة لإجراء تغيير في التقاليد الثقافية؛ أي يُحدث تلازما بين عنصر التغيُّر الاجتماعي وبين النزعة العقلية في الإسلام التي تستدعي -من بين ما تستدعي- أسلوبا جديدا في تفسير القرآن الكريم. وهذا ما أكده طه عبد الرحمن في أحدث مؤلفاته أنه «لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن هو سر وجود الأمة المسلمة وسر صُنعها للتاريخ».

umklthoom1@moe.om

الوقف الإسلامي وأثره في الفكر والمجتمع

فاطمة إحسان

كان الوقفُ -ولا يزال- من الموارد التي يعتمدُ عليها المجتمع الإسلامي في دعم المؤسسات الفكرية الدينية، والمؤسسات الاجتماعية؛ إذ أسهم منذ عصور الإسلام الأولى في رفد المجتمع بالمساجد والمدارس ودور رعاية الأيتام، والمصحَّات...وغيرها. ويُناقش أحمد عوف عبدالرحمن هذا الدور في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، في حين أسعى هنا لتلخيص أطروحته ومناقشتها.

يعد فقه الوقف من أكثر النماذج الفقهية التي تتَّفق عليها المذاهب الإسلامية إلى حدٍّ كبير، بل حتى ما يبدو أنَّه اختلافٌ قد لا يتجاوز كونه خلافاً لفظيًّا فحسب، أمَّا أصل هذا الفقه فقد بناه علماء الدين على قول النبي محمد (ص) لعمر بن الخطاب لما أصاب أرضا بخيبر: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدقْتَ بِهَا، غير أَنهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ»، فاعتبر هذا الحديث مرجعاً لتعريف الوقف في المذاهب كلها، لا سيما في جزئية «حبس الأصل وتسبيل المنفعة» التي ينطلق منها أحمد عوف كتعريف موجز للوقف في الإسلام.

يُمكن النظر إلى أهمية الوقف من زاوية الدور الذي يلعبه في توثيق أواصر التعاون بين أفراد المجتمع، وتبادل المنفعة فيما بينهم، ودعم المرافق التي يحتاجها المجتمع في سبيل نموه؛ إذ لطالما أسهم الوقف في دعم طلاب العلم، ودور العلم التي تحتضنهم، والمساجد، والمستشفيات، إلى جانب رعاية الفقراء واليتامى وسواهم من المحتاجين. وعلى الرغم من كثرة التطورات التي مرَّ بها نظام الوقف الإسلامي، إلا أنه ظلَّ مُتعلقاً دوماً بالإرادة المستقلة لمؤسسيه، وهي استقلالية تكفلها له أصوله الشرعية وأحكامه الفقهية، إلى جانب اطراد ممارسته في الواقع من جهة فئات اجتماعية متنوعة طيلة تاريخه.

ومن حيث الغايات، تتعدَّى ثمار الوقف المستوى التحسيني منها إلى مستوى الحاجات أو الضرورات، وهنا يذكُر الكاتب أنه من المقرر في الشريعة الإسلامية أن أفضل المقاصد هي الضرورية منها، فإذا كان مقصد العمل ضروريًّا كان العمل بنفس المستوى من الضرورة، وهكذا ترتفع قيمة الوقف بقيمة ما يسد من حاجة أو يلبي من ضرورة.

ويرصُد الكاتب ما يعتقد أنها أوجه اختلاف بين نظام الوقف ومؤسساته من جهة، وبين أنظمة العمل التطوعي في صيغتها الحديثة من جهة أخرى؛ إذ يرى أنَّ منبع نظام الوقف إيماني ديني، في حين تنشأ فكرة العمل التطوعي من منشأ مادي دنيوي، ويجد أنَّ هنالك تداعيات تترتب على الاختلاف بين الفكرتين عند تطبيقهما عمليًّا؛ مما يجعل من اختلاف منشئهما أمراً مُهما، إلا أنَّه لا يتطرَّق لأي مثال على هذه التداعيات، كما يرى أن الوقف الإسلامي يمتاز على منظومات العمل التطوعي بـ«الشخصية الاعتبارية»×، التي تجنبه عبء السلطة الإدارية وتعقيداتها؛ حيث يُتيح للفرد تحويل ملكيته الخاصة أو جزء منها إلى مؤسسة خيرية، وأن يصوغ أهدافها في ضوء مقاصدها الشرعية، وأجدني لا أتفق معه فيما ذهب إليه؛ إذ إنَّ إدارة المشاريع التطوعية عادةً ما تكون ذات جدوى مهمَّة، فهي تتكفل بتنظيم الأعمال، وتوزيع المسؤوليات، وتحقيق أهداف هذه المشروعات وفق خطط مجدولة، إلى جانب وضوح ما تؤول إليه المسؤولية القانونية في ظل أي خلل يستدعي تدخلاً قانونيًّا.

ومع أوجه الاختلاف أعلاه، يتطرَّق الكاتبُ إلى أوجه التشابه بين نظام الوقف الإسلامي والصيغ الحديثة للعمل التطوعي، كالقيام على أساس مبادرات أهلية، والاعتماد على التمويل الذاتي، والاستقلال الإداري، إلى جانب تنوع الأنشطة والمشروعات التي يوظف فيها نظام الوقف ومنظومات العمل التطوعي على حدٍّ سواء.

وتجدر الإشارة إلى أن دور الوقف في دعم التنمية الفكرية والعلمية للمجتمع الإسلامي هو دور قديم، يمتد من العصور الإسلامية الأولى؛ إذ كانت الأموال الموقوفة على العلم والعلماء كثيرة آنذاك، وكان أغنياء المسلمين يتسابقون إلى وقف أموالهم على العلم وطلابه، وعلى العلماء المنقطعين عن العمل للبحث والدراسة، إضافة إلى إنفاقهم على إنشاء المكتبات وتزويدها بمختلف المصنفات العلمية، لتكون رافداً للحركة الفكرية والتعليمية، كما أسهم الوقف في تأسيس المدارس الوقفية بدءاً من القرن السادس الهجري. وحين توسَّع نظام الوقف الإسلامي وتوطَّدتْ أصوله وكثرت مؤسساته، وصار يمثل قوة مادية من الممكن أن تطالها مطامع أي سلطة فتوظفها لخدمة أغراضها، سعى الفقهاء لتأسيس استقلالية نظام الوقف عبر أسس ثلاثة وفرت نوعاً من الحماية الشرعية للوقف؛ هي: احترام إرادة الواقف، واختصاص القضاء وحده بسلطة الإشراف العام على الأوقاف، والاعتراف للوقف بالشخصية الاعتبارية، وقد حققت استقلالية الوقف أمريْن مهميْن أسهما في شمول النهضة التي دعمها الوقف لدول العالم الإسلامي كافة، وكفلا استقلالية العلماء وطلاب العلم من سلطة الدولة؛ هما:

١- إتاحة فرصة متساوية للجميع للتعلم، بما في ذلك أصحاب الدخل المادي المحدود.

٢- تمتُّع العلماء والطلاب بالحرية الاقتصادية واستقلالهم عن سلطة الدولة؛ وقد كان لهذه النقطة تحديداً أثرٌ في ازدهار الحركة الفكرية ونموها؛ حيث كثرت المؤلفات والمطارحات والمناظرات؛ مما دعا بعض العلماء لوضع دستور للحوار العلمي والنقد المنهجي، أو ما عرف بأدب البحث والمناظرة.

ويرى الكاتب أنه من المستغرب افتتان الباحثين بالمنظمات والمؤسسات المعاصرة التي تتبنى أهدافاً تطوعية وإنسانية؛ مثل: جائزة نوبل، ومنظمات حقوق الإنسان، ومؤسسة روكيفلر... وغيرها، ويجد أنَّها تحملُ أهدافاً مبطنة أخرى لم يتطرق لأي مثال عنها؛ وذلك على عكس منظمات الوقف الإسلامي التي تمتاز بخاصية السبق التاريخي على هذه المؤسسات، وهو ما يُمكن الرد عليه بوجود ظاهرة العمل الإنساني والتطوعي في حضارات وأمم أخرى سابقة، ومن الصعب إثبات الجهة التي يرجع إليها السبق التاريخي في هذا الأمر؛ إذ سُجل مصطلح التطوع في ثلاثينيات القرن السادس عشر وليس قبلها.

لعلَّ الأمةَ الإسلامية اليوم بحاجة إلى تجديد صيغة الوقف الإسلامي ووظيفته؛ ليتناسب مع القضايا المعاصرة، ويلبِّي الاحتياجات الفكرية والاجتماعية الناجمة عنها، ولعلها بحاجة أيضاً إلى انفتاح أكبر على المفاهيم المدنية التي لا تتعارض مع مفهومي الوقف والعمل الخيري من حيث الوظيفة؛ حيث يُمكن للأفراد -باختلاف توجهاتهم الدينية والسياسية- أنْ ينضموا لمنظومات مُتعدِّدة الاختصاصات تحت مظلة العمل الخيري؛ بحيث يُشكِّل كل منهم دعامة للآخر؛ عِوَضاً عن كونه مُنافساً له.

- الشخصية الاعتبارية: صفة يمنحها القانون لمجموعة من الأشخاص أو الأموال، قامت لغرض مُعيَّن، بمقتضاها تكون هذه المجموعة شخصًا جديداً متميِّزاً عن مُكوناتها، ويكون أهلاً لتحمُّل الواجبات واكتساب الحقوق.

fatema_ehsan@hotmail.com

طبيعة العلم الإلهي

نوف السعيديَّة

يُناقش الباحث السوري علي مُحمَّد إسبر بمجلة التسامح في مقاله «مشكلة علم الله في الفلسفة الإسلامية وأثرها في اللاهوت الكاثوليكي»، قضية اختلاف الفلاسفة المسلمين حول طبيعة العلم (١) الإلهي، وكيف أثَّرت آراؤهم -وبالأخص آراء ابن رشد- في التصورات المسيحية حول القضية. طُرحتْ هذه المشكلة لأول مرة عن طريق أرسطو، وتبنَّى الفارابي وابن سينا رأيه، خالفهما في ذلك الغزالي وكفَّرهما في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وعاد ليتَّفق معهما ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت». انتقلت أفكار المسلمين لأوروبا فتبناها الرشديون اللاتين؛ وخالفهم فيها القديس توما الإكويني.

وما سأسعى إليه في هذا المقال هو مُناقشة القضية دون الإشارة إلى من تبناها ومن نقدها، ليس لأنَّ الفكرة هي الأهم فقط، ولكن لأنه ليس بوسعنا -أو بوسعي شخصيًّا- التوصل لفهم حقيقي حول ما يعنيه المفكرون السابقون؛ ففهمنا لآراء أرسطو وابن سينا مثلا لا تعتمد على المصادر الأصلية، بل على فهم من تبعهم لأفكارهم، ليس لأنها احتاجت للشرح فقط، بل لأنَّ المصادر الأصلية في كثير من الحالات تعرَّضتْ للتلف، فما تبقى لنا من أعمال ابن رشد مثلا التي كتبت في الأصل بالعربية هو ترجمة عن ترجمة الأصل.

أين المشكلة؟

علينا في البداية أنْ نُؤكِّد أنَّ جميعَ المفكرين الذين تناولهم المقال ينطلقون من منطلق أساسي متفق عليه، وهو أنَّ الله عالم بكل شيء، وأنَّ الخلاف هو فقط حول طبيعة هذا العلم: هل هو علم كلي أم جزئي؟ بمعنى آخر هل هو علم عقلي أو حسي؟

الذي نعنيه بالعلم الكلي هو أنَّ إدراك الله للأشياء يأتي من إدراكه لذاته، بمعنى آخر فإن الله هو العلة الأولى (سبب كل شيء) وهذا يعني بالضرورة أنه يعلم السبب والنتيجة لكل ما عداه. فكر ببرنامج حاسوب كلف بوظيفة معينة، يمكن للمبرمج أن يعرف النتيجة بحكم معرفته التامة لسلسة الأوامر التي ستنفذ على البيانات المدخلة.

الآن.. إذا قلنا إنَّ الله عالم بالكليات وبالجزئيات أيضا؛ فذلك ينفي صفة الكمال عن الله.. كيف؟ لأنَّ العلم بالجزئيات مُرتبط بوقوع الحدث في إطار زمني، الذي يعني أنه علم متغير. مثلا يعلم الله أنك تقرأ الآن، ولكن عند توقفك للقراءة سيكون (إن شئنا الدقة فهو كان ويكون وسيكون) الله عالما بأنك لا تقرأ، هذا التغير في العلم (علمه بأنك تقرأ ثم علمه بأنك لا تقرأ) يناقض حقيقة أن علم الله الثابت، كما أنَّه يعني أن ذاتا ناقصة مثلنا تغير في ذاته الكاملة، وسيكون محتاجا لتحقق الواقعة أو الحدث ليحدث ذلك التغير في العلم، بل وسيحتاج لأدوات حسية من أجل إثبات تحققها.

وبالمقابل، إذا قلنا إنَّ الله عالم بالكليات دون الجزئيات، فهذا يعني أن العلم ينبع من التصور الذهني وفق المعرفة التامة بالأسباب والظروف؛ أي أنه لا يتطلب «المشاهدة» أو بمعنى آخر لا يتطلب أدوات حسية للتحقق. تخيَّل رجلا يسحب الحبل ليدير بكرة البئر، هو يعلم أن شد الحبل هذا سينتهي بحصوله على دلو ماء، رغم أن الدلو غير مرئي بالنسبة له، لكن هذه المعرفة سببها أنه هو نفسه من وضع الحبل ومن ألقى الدلو، لكن كيف لك بعد ذلك أن تلوم الدلو إن خرج فارغا، إذا كنت من صنعه وربطه وألقاه وسحبه؟ بكلمات أخرى إذا كان إدراك الله للاشياء يأتي من إدراكه لنفسه؛ كونه هو المسبِّب الأول فهذا يعني أن الإنسان مُسيَّر على نحو لا يصح معه أن يُعاقب بعدها. والأشد من ذلك أن هذا سيعني أن الخير والشر كلاهما من الله وهو ما يناقض صفات الله.

هناك رأي حول العلم بالكليات يذهب لأبعد من ذلك بالقول إنَّ الله وضع قوانين الكون وترك الكائنات تتخذ مسارها الخاص، بقدر من الاستقلالية، لكنَّ ذلك أيضا سيعني أنه لا يمكن أن تحدث معجزات، أو تدخل إلهي استثنائي على أي مستوى بما في ذلك ما يطلق عليه العناية الإلهية.

لماذا برأيي هذه قضية عديمة الأهمية؟

يبدو مِمَّا سبق أننا أمام فريقين؛ الأول يقول إنَّ الله يعلم بالكليات لينزهه عن النقص، والثاني يقول إنه يعلم الكليات والجزئيات ليؤكِّد أنَّ ما من شيء يخفى عليه. الفريق الأول (علم الله بالكليات) يُواجه مُشكلة نسبة الشر إلى الله وانتفاء التخيير وبالتالي انتفاء الحساب والعقاب. فيما الفريق الثاني (علم الله بالكليات والجزئيات) يُواجه مشكلة انتفاء ثبات علم الله وكمال ذاته. إذن، فهذه مسألة لا يُمكن أن يحلها المنطق هذا أولا، أما ثانيا فما نعرفه عن الإدراك نابع من طبيعتنا البشرية التي تحتاج إلى الحواس من أجل تعرف الأشياء، وحين نتحدث عن «ذات» لا نعرف طبيعتها المادية (أو بالأحرى ماهيتها) فليس بالإمكان أن نسقط عليها قوانينا؛ لهذا فإن الجدل في المسألة لا يمكنه أن يقودنا لأي نتيجة. وبالرغم من ذلك، فإنَّ البحثَ فيها مهم جدًّا لتوسيع المدارك، ومحاولة الفهم.

يُمكن للكثيرين أن يتبنُّوا أحد الرأيين، ويجدوا فيهما إجابات شافية عن تساؤلاتهم، أو يمكن أن يصلوا ببساطة إلى ما توصل إليه توما الأكويني؛ حيث قال إنَّ «علم الله بسيط غير مركب ولا يمكن أن يكون كليا أو جزئيا» (٢)، ولكن بمجرد أن يُؤكد الإكويني أن الله يعقل ذاته، كما يعقل غيره فإنه يكون في صف القائلين بعلم الله بالجزئيات، وهذا يضع تصوره عن القضية محل جدل؛ إذ يُمكن أن يطبق عليه من المآخذ ما ينطبق على الغزالي أو غيره من الفلاسفة المسلمين الذين يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات.

ولمن أراد الاستفاضة في الموضوع، يُمكنه العودة إلى الدراسة التي وضعها المفكر العراقي يحيى مُحمَّد بعنوان «أربع نظريات فلسفية حول العلم الإلهي»، فقد ساعدتني كثيرا في فهم القضية؛ إذ يستخدم لغة فلسفية يسيرة، يستعرض فيها الآراء المختلفة.

المراجع:

١- سيتم استخدام الكلمات الآتية كمترادفات: العلم، المعرفة، العقل، التعقل والإدراك.

٢- المقال.

nouf.alsaidi@gmail.com

علم الكلام الجديد.. إلى أين يتّجه

نادية اللمكيَّة

لقد ارتبطَ علمُ الكلام في أول ظهوره بالصراع المحتدم حول الشرعية الدينية بين المذاهب العقدية في الإسلام، مُتحوِّلًا من مجاله المعرفي الديني المجرد، إلى بُعد سياسي واجتماعي يقتضي الانتصار لفكر، والإجهاز على ما سواه، باستخدام الأدلة العقلية المستندة إلى النصّ والاجتهاد. أَمَا وقد انقضى زمن طويلٌ جدًّا على تأسيس هذا العلم والاشتغال به؛ وَجَد علمُ الكلام نفسه مُغيَّبا بين العلوم المعرفية اليوم، ثم جاء من يُناشد بإعادة إحيائه بمنهجية تتوافق والسياق الإنساني الآخذ في التطور.. الباحث والكاتب الجزائري عز الدين جلولي وجد نفسه أمام سؤال التجديد هذا في مقالٍ كتبه حول «علم الكلام الجديد وحاجة علماء الدين إليه» بمجلة «التسامح».. وهنا نستعرض قراءةً لهذا المقال.

قبل الشروع في الحديث عن الحاجة المعرفية لعلم الكلام اليوم، وَجَب الوقوف أولاً على ماهيته وموضوعه، وقد اختار الكاتب تعريف ابن خلدون رغم أنه كان تعريفًا يتسم بالعنصرية للمذهب الأشعري من جهة، ويفترض امتلاك الحقيقة مسبقًا والدفاع عنها للانتصار من جهة أخرى؛ فقد عرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: «هو علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، كما جَعَل الغزالي هذا العلم سبيلا «للكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة». ولعل تعريف الجرجاني أقل حدة وأكثر شمولا حين قال عنه أنه: «علمٌ يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»، ومهما يكن من أمر فإننا بحاجة إلى تفكيك هذا المفهوم بالنظر إلى جوانبه الأساسية التي تعين على تعريفه استنادًا على ما جاء في هذه التعريفات:

- الموضوع: علم الكلام موضوعه العقائد الإيمانية، وأصول الدين.

- المنهج: يستخدم المنهج الجدلي من خلال «الحجاج الكلامي» لإظهار الحقيقة عبر بسط الأدلة والبراهين.

- الوظيفة: إثبات صحة الوقائع بالحجة والدليل.

لقد قبل عز الدين جلولي تعريف ابن خلدون شريطة تخطي المعيارية التي جعل فيها أهل السنة مقياسًا للصحة، ولكن، إذا كان الكاتب الجزائري سينطلق من هذا التعريف إلى إعادة بناء علم الكلام الجديد الذي ينشده في مقاله، فإنَّ هذا لا يجعل علم الكلام «القديم» جديدًا؛ إذ لا يرتبط التجديد ببحث موضوعات ومسائل جديدة غير تلك المتعلقة بصفات الله والمعاد والقدر وغيرها، أو الإجابة عن أسئلة عقدية أنتجها تجدد المعرفة، بل الأمر مرتبطٌ بتوسيع نطاق هذا العلم أو بجعله أكثر تخصصية، ومواصلة بنائه بمنهج عصري، وربطه بمختلف العلوم الأخرى، ليتحقق التجديد المنشود.

دوافع نشأة علم الكلام قديمًا

ولأنَّ الحاجة إلى التجديد لا تنبع إلا من معرفة الحاجة الأولى إلى النشوء، يستعرض لنا الكاتب عز الدين جلولي الدوافع الخمس التي رأى أنها كانت العجلة المحركة لقيام وانتعاش هذا العلم قديمًا، يَرَى في أولها دورًا قام به كل من اعتنق دينًا مثل اليهودية والنصرانية والزرادشتية... وغيرها، ثم اهتدى إلى أنَّ الإسلام هو دين الحق فلزمه، وهو في هذه المرحلة شكل مقارنةً فكرية مثرية بين دينه القديم وبين ما وجده من حق في دين الإسلام. وأمَّا ثانيها فيتعلق بسمة الحضارة الإسلامية، المقبلة على الآخر، والمنفتحة على الثقافات، وهي في هذا الانفتاح تواجه أسئلة ونقاشات، احتاجت فيها إلى وجود منهجية جدلية تدافع فيها عما تؤمن به. كما أضاف الكاتب دافعًا ثالثًا ارتبط بالمشككين الذين أرادوا الحفر بحثًا عما يُجهزون به على هذا الدين، فظهر من العلماء من يجادل بالحق عنه. وأمَّا الدافع الرابع والخامس فهما متعلقان بالقراءة والتحليل لمنهج القرآن في الحجاج العقلي من جهة، ولما كتبه غير المسلمين حول العقيدة والإيمان ومحاولة الرد والتعليق عليه من جهة ثانية.

رواد النهضة ومحاولة إحياء علم الكلام

بما أن علم الكلام -بحسب تعريف ابن خلدون والغزالي- يفترض وجود حزبين، حزب يؤمن بعقيدة ويعتقد جازمًا صحتها، وحزب يعارضه عقديا، فإن الكاتب وجد في الاستعمار الأجنبي للدول الإسلامية في القرن الثامن عشر الوقت الذي كان لزامًا على الأمة إحياء هذا العلم فيه؛ فتأثر المجتمعات الإسلامية بنتائج الاستعمار، واختلاطهم المباشر مع الآخر المختلف في كل شيء، ولد أسئلة وطرح نقاشات جديدة حول قدرتهم على الالتحاق بركب التقدم وحول صون الهوية والدين. وكما أشار الكاتب فقد كانت هذه المرحلة بدايةً لظهور رواد الإصلاح الفكري، ومنهم رفاعة الطهطاوي، الذي دعا إلى التصالح مع العلوم الجديدة، وجمال الدين الأفغاني الذي سعى إلى تأسيس جامعة إسلامية يقترب فيها المسلمون من بعضهم، ويتعارفون فيها بعيدًا عن ذاكرتهم المذهبية، ثم تلميذه محمد عبده الذي قدم أطروحات حول أزمة العقل الإسلامي، وعبدالرحمن الكواكبي الذي استنهض في الفكر الإسلامي التجديد ومواكبة المعرفة الجديدة، مجهزا على التقليد والجمود.

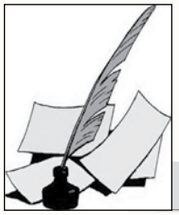
لقد رأى الكاتب عز الدين جلولي في هذه المرحلة بداية لمحاولة إحياء علم الكلام بمنهجه الجديد المتوافق مع المعرفة العصرية، مشيرًا إلى أنها البذرة التي أنتجت طبقة «المفكرين» لاحقًا. ثم يوجه الكاتب الجزائري سؤاله الصعب إلى طبقة «الدعاة، والمشايخ» الذين ارتضوا «نقل» الدين بصبغته التقليدية، دون القدرة على الاشتغال في علوم حديثة أخرى لمنح هذا الدين حيويته المطلوبة. بل إنَّ علم اللاهوت نفسه لم يستطع وقتها الصمود أمام الإصلاح الديني في المسيحية، وقد وصف الباحث التونسي علي مبارك هذه الأزمة بقوله: «أما الصدمة الثانية، فقد أربكت العلماء المسلمين حين حاوروا بقية الأديان، خاصة منها المسيحية التي استطاع لاهوتها أن يطور من مقولاته متأثرًا بحركة الإصلاح الديني ومكاسب الحداثة».

التجديد المنشود

لقد أعطى مقال الكاتب عز الدين جلولي رؤية مختصرة لعلم الكلام ومحاولة إعادة إحيائه على يد الرواد الأوائل، ودعوة علماء الدين إلى الاستفادة من العلوم الجديدة والاشتغال بها. غير أننا رأينا لزامًا الوقوف على محور مهم لم يستعرضه الكتاب في هذه الرؤية وهو التجديد المنشود لهذا العلم، إننا أمام سؤال يتعلق بماهية هذا التجديد؛ فهناك الهيكل والمنهج من جانب، وهناك القضايا والموضوعات من جانب آخر، ويمكن تقسيم المفكرين الجدد في هذا الجانب إلى فريقين: فريقٌ وقف على المسائل ذاتها محاولا تفكيكها وبسطها مرة أخرى بطريقة جديدة، وفريقٌ آخر اشتغل على مسائل عصرية جديدة محاولا بحث الكلام فيها عبر الأدلة العقلية والنقلية، وقد مثل هذا الأخير -بحسب الكاتب علي مبارك- كتاب المقالات في مجلتيْ «رسالة الإسلام» و«ورسالة التقريب».

إنَّ دعوات التجديد في الفكر والانفلات من الجمود ستظل تُلاحق هذا الدين جيلا بعد جيل، ما دامت ثورة العلم والتداخل الحضاري آخذة في التسارع، وما دامت منابره تتغنى برمي الآخر -المختلف مذهبيا أوعقديا- بـ«الكفر» و«الفسوق» و«الضلال» فقط لتضمن ولاء رعيتها.

nkha008@gmail.com



كفالات الاستقلال الفعلي للقضاء

عاطفة المسكريَّة

يقول ابن خلدون إنَّ «الإنسان مدني بطبعه»، وفي مقولته هذه دلالات على صعوبة عيش الإنسان الطبيعي الفطرة مُنعزلاً عن باقي أفراد المجتمع؛ حيث تفرض طبيعته ذلك؛ كونه لا يستطيع تلبية كل احتياجاته الأساسية بمفرده. فيبدأ بتكوين علاقات اجتماعية لتحقيق مصالحه التي قد تتعارض في بعض الأحيان مع مصالح الآخرين؛ فيؤدي ذلك إلى حدوث نزاعات قد تضرُّ باستقرار الأفراد أو المجتمع ككل.

وقد أوجد القانون بكونه عنصرا أساسيا في تنظيم العلاقات بين البشر؛ حيث يعمل كخط أحمر في أحيان كثيرة لمنع حدوث التجاوزات التي قد تضر بمصالح الآخرين في أي مجتمع. ويرتبط هذا المفهوم بعناصر أو مفاهيم أخرى مساعدة. فإن كان القانون يمثل القاعدة التي يتوجب على الأفراد اتباعها، فلا بد من وجود رقابة على ذلك، وإلا فلن تكون هناك ضمانات على الالتزام.

وهو ما وَرَد في مقال لمحمد المالكي بمجلة التسامح حول ضمانات استقلال العدالة في الأنظمة السياسية المعاصرة. ونجد فيه توضيحا لعلاقة بعض المفاهيم؛ مثل: القضاء، والعدالة، التي تعد مرتبطة بالقانون، وتشكل عناصر مهمة في مختلف الأنظمة السياسية في آن واحد. وأؤكد على ما جاء في المقال الأخير من كون العلاقة بين مفهوم القانون والقضاء والعدالة هي علاقة وطيدة ومتلازمة، إلا أنَّه يبدو لي -وفقا لما هو مطبق في الواقع- أن القانون يُعدُّ القاعدة أي الأساس، بينما القضاء هو الوسيلة التي يتم اللجوء إليها لتحقيق العدالة. وتتطلب العدالة نظرة حيادية لتحقيقها من قبل القضاء، ويصعُب الوصول إليها إذا كانت هناك تدخلات أو وسائل ضغط من قبل من في يده السلطة على القضاء بهدف تحقيق المصلحة الشخصية على حساب المصلحة العامة، أو أيًّا كانت الأهداف؛ لذلك كان هناك مبدأ الفصل بين السلطات لضمان استقلالية القضاء وأداء دوره على أكمل وجه.

وتقوم أنظمة ديموقراطية كثيرة على هذا المبدأ، وعلى مستويات مختلفة، لكن وردتْ خلافات وانتقادات حول درجة الفصل بين هذه السلطات، وما إذا كان على المبدأ أن ينطبق بفصل تام بين السلطات أو بوجود رقابة متبادلة فيما بينها، وأمور مشتركة أخرى. عندما يردُ ذكر السلطة القضائية من بين السلطات الثلاث واستقلالها، فهناك أمور تتعلق باستقلال القضاء كسلطة وأخرى تتعلق باستقلال القضاة كأفراد وحقيقة اختلفت نصوص الدساتير فيما يتعلق بذلك. وهناك نماذج لدساتير عربية نصَّت على مبدأ الفصل بين السلطات؛ مثل: الدستور الجزائري الحالي -١٩٩٦- حيث مرَّ بمراحل عديدة قبل أن يصل إلى المستوى الذي هو عليه اليوم. نصَّ الدستور الجزائري على هذا المبدأ منذ حوالي قرن تقريبا، إلا أنَّ الفجوة بين النص الدستوري والواقع الذي كانت تعيشه الجزائر حال دون تحقيق ذلك، ولا يزال للأسف. حتى مع تغيير الدستور الذي كان أكثر واقعية نتيجة المرحلة السياسية التي عاشتها الجزائر. وهذه حال العديد من الدساتير العربية فيما يتعلق بهذا المبدأ تحديدا. وينطبق ذلك على السلطات الثلاث بما فيها القضائية؛ حيث يصعب تحقيق ذلك بغياب السياق المجتمعي الحاضن للعدالة. ومن جهة أخرى، نجد دولا مثل فرنسا ابتدأت تاريخها بنظام قضائي حام للملكية، إلا أننا نجد القضاء اليوم مستقلاً عن السلطة التنفيذية فيها، وحاميا للحرية الفردية.

لا بُدَّ أن تكون هناك ضمانات وعوامل مساعدة تدلّل على استقلال القضاء في مختلف الأنظمة السياسية المعاصرة إذا ما طبقت عليها. أولا: من الضروري أن يحتوي الدستور تحديدا على مادة تنصُّ على استقلال القضاء. وأشير إلى الدستور هنا -الذي من المفترض- كونه الوثيقة الأسمى في كافة الدول، وتأتي بعدها القوانين الأخرى التي لا بد أن لا تحمل في نصوصها أو مضمونها شيئا مخالفا للدستور لسموه، وإن لم يرد ذلك نصٌّ فيه. لأنه يُعدُّ من المبادئ المسلَّم بها في كافة الدول التي لديها دستور أيًّا كان شكله؛ فهنا تكمُن أهمية وجود مادة تتعلق باستقلال القضاء في الدستور. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق ما حدث في إحدى الدول العربية من تغيير نص دستوري من الفصل الثاني في جزء السلطة التنفيذية تحديدا فيما يتعلق بعُمر من يرشح لرئاسة الجمهورية. تعدُّ هذه الاستثناءات نماذج نستدل منها على عدم كفاية نص واحد يُنظم مسألة ما بشكل عام؛ فالتحايل على الدساتير يحدث أحيانا لظروف ملزمة. فلا بد أن تذكر بعض التفاصيل على هيئة نصوص. وخير مثال على ذلك الدستور الألماني في جزئه المتعلق باستقلال القضاء، حيث ورد ذكر أنه لا يمكن إقالة القاضي لأسباب مرتبطة بتمكينه من ممارسة عمله دون أن يخشى على مستقبله المهني نتيجة حكم ما، وإن لم يكن يتوافق مع إرادة إحدى السلطتين التشريعية أو التنفيذية. خاصة وأنه غالبا ما تهيمن الأخيرة على أجزاء كبيرة من السلطة في العديد من الدول. ومن الضمانات التي تعدُّ مُهمة كذلك: الضمانات السياسية؛ حيث الاستقرار وقبول فكرة دولة القانون، وأنه فوق أي سلطة في الدولة. إضافة إلى مبدأ الفصل بين السلطات الذي سبق وذكرنا صعوبة الوصول إليه في الواقع لأسباب تتعلق بالفجوة بين النصوص والواقع، وكذلك بسبب مركزية السلطة التنفيذية في دول كثيرة. حتى فرنسا التي تعدُّ نموذجا ناجحا في تطبيق هذا المبدأ صارعت للوصل إليه وتحويله لواقع مطبق في الدولة؛ فنجد القضاء لديهم مستقلا. حقيقة لا يقتصر الاستقلال على عدم تدخل السلطات الأخرى في القرارات التي تصدر من السلطة القضائية فقط أو استقلال الجهة التي تدير القضاء. إنما يشمل ذلك الأمور التي خولت السلطة القضائية لتولي أمرها.

وأخيرا.. تعدُّ ضمانات الاستقلال المهني عنصرًا أساسيًّا للاستدلال على مدى استقلال القضاء، ونعني بذلك كلَّ ما يتعلق بتعيين القاضي وأمور النقل والتأديب والترقية. ففي عملية اختيار وتعيين القاضي، أو أيًّا كان المسؤول في أي مؤسسة، من المفترض أن يعمل وينظر للأمور بحيادية، دون أن يشعر بأنه مدين للجهة التي عينته، أو أنَّ لشخص ما فضلًا عليه؛ فتترتب نتائج عمله بما يتوافق مع مصلحة تلك الجهة. هذا ينطبق على القضاة كذلك؛ حيث إنَّ هناك أساليبَ مُعينة لتعيينهم لتقليل فرص حدوث ذلك. ويترتَّب هذا الشيء على النقل والتأديب كذلك؛ حيث يوجد مجلس خاص يُسأل أمامه القاضي في حالة وجود تجاوزات. وعموما يقيه مبدأ عدم قابلية القضاء للعزل من انحيازه لجهة ما للأسباب الواردة سابقا، كما جاء في مقال المالكي حول ضمانات استقلال العدالة في الأنظمة السياسية المعاصرة. إلا أنَّ الواقع يُشير إلى زاوية تمَّ تجاهلها فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة؛ حيث من الممكن أن يكون هذا المبدأ سببًا للفساد مثلما حدث في بعض الدول؛ حيث إنَّ من يشغلون هذه المناصب يكون تأثيرهم كبيرا بالعادة؛ سواء أفسدوا أو أصلحوا.

... إنَّ ضمانات استقلال القضاء في الأنظمة السياسية المعاصرة -إن وُجدت- تعدُّ مُؤشرات على تحقيق العدالة. لكن من المهم إدراك أن هذه المراحل المتقدمة من التطبيق الفعلي يصعب الوصول إليها، ولا يمكن أن يتوقع الشعب تحولا سريعا في أي من الأنظمة، خاصة وإن لم يتوفَّر شيء من الضمانات التي ذكرت في السابق أو بعض منها. كذلك لا يُمكن اتهام سلطة ما بتغييب العدالة لعدم وجود هذه الضمانات؛ فلربما يحدث التحول بشكل بطيء والأهم على خطى ثابتة.

attifa.nasser@gmail.com

لمحة حول النظام القضائي في التاريخ الإسلامي

عبدالله الشحي

في المقال المعنون بـ«العدالة وحكم القانون في التجربة الإسلامية» للمفكر اللبناني رضوان السيد، يُناقش الكاتب في مجلة التسامح العملَ القضائيَّ وتطوره خلال التاريخ الإسلامي، مع شرح العلاقة بين القضاء والسلطة الحاكمة. وأيضًا بين القضاء والفقه، أو القضاء المستند للفقه والقضاء المستند للقانون. كما يتحدَّث عن «المؤسسة الفقهية» ومصيرها الذي آلت إليه.

وقد حظيت عملية التقاضي وفض النزاعات في التاريخ الإسلامي بالكثير من الاهتمام عبر مختلف الفترات الزمنية، منذ عهد النبوة، وقيام الخلافة الراشدة، حتى الخلافة العثمانية. وأخذتْ بالتطوُّر تدريجيًّا في مواجهة المتغيرات التي كانت تظهر على الساحة؛ فكانت هيكلية القضاء تتغيَّر من زمن إلى زمن حسب الاحتياجات والمصلحة التي يراها الخليفة.

وكان العدل هو المحور الذي تدور حوله آلية القضاء؛ باعتبار العدل أساسا ضروريا لقيام المجتمعات، ابتداءً من عدالة رب البيت بين أفراد أسرته، وانتهاء بعدالة السلطة على الشعب، بل إنَّ الأخيرة أكثر خطرا، فيكون سبيل تحقيق ذلك والمحافظة عليه بين أفراد المجتمع على اختلاف مكانتهم وأوضاعهم بواسطة جهة تملك صلاحية البت في المنازعات وجهة لتنفيذ الأحكام الصادرة.

على أنَّ مفهوم العدل نفسه قد يكون من المفاهيم البديهية التي لا تحتاج تعريفا؛ فهو مفهوم لديه صورة في الذهن يكاد يتفق عليها الجميع، إلا أنَّ هذه الصورة لا يُمكن تطبيقها حرفيا، وهو ما يُشير إليه علي الوردي في كتابه «مهزلة العقل البشري» في قصة عُمر بن الخطاب، التي تذكُرها الروايات حينما قام بمعاقبة ابن عمرو ابن العاص على خطأ ارتكبه، وعندما فَرَغ من عقابة قام لعقاب عمرو ابن العاص نفسه باعتبار أنَّ الابن ما تجرأ على هذا الخطأ لولا وجود أبيه. وهذه المرونة في تنفيذ العدل في مواقف معينة لها آثار قدرها الخليفة آنذاك، قد لا يقبلها الناس في هذا الزمان.

كانتْ العملية القضائية في البداية عملًا يقوم به الخليفة نفسه، لكن وقوع أراض جديدة تحت النفوذ الإسلامي، وعدم تفرُّغ الخليفة، حتَّمت عليه اتخاذ أشخاص لشغل منصب القضاء، وكان بداية ذلك في عهد عُمر ابن الخطاب، واستمر هذا التقليد طوال وجود الخلافة.

ويُشار هنا إلى مسألة قد تلفت الانتباه، وهي الفصل بين السلطات، وأقصد بها فصل السلطة التشريعية عن السلطة القضائية. ربما لم يُقصد من إنشاء قضاء مستقل عن الخليفة فصلا للسلطات بقدر ما كان مجرد تلبية لحاجة طارئة، لكنه آتى ثماره على كل حال؛ فالقاضي هنا يملك الصلاحية في محاسبة حتى الخليفة، وهذا مما تميَّزت به الخلافة الراشدة.

وبالطبع، فإنَّ القضاء أخذ يتغيَّر تحت تأثير عدد من العوامل؛ أبرزها: التحول في دولة الخلافة ومكوناتها كاستحداث وظائف جديدة وتوزيع الصلاحيات؛ مثل: وظيفة قاضي القضاة. ويُشير الكاتب إلى أنَّ هذه النقلة النوعية لها أهمية؛ بحيث يُمكننا القول إنها عزَّزت مبدأ استقلال القضاء إلى حدٍّ ما. مع أنَّ ذلك بالطبع لا ينفي أن صاحب هذه الوظيفة لا يخضع للخليفة، لكن كون القضاة في مختلف أرجاء الدولة يعملون تحت ما يشبه الهيئة المستقلة التي يرأسها قاضي القضاة، فيُعتبر مؤشرا مقبولا من جهتي على الاستقلالية في ذاك الوقت على الأقل.

ويُضاف إلى ما سبق التأثير الناتج عن ظهور المذاهب الإسلامية؛ حيث كان الرأي بخصوص المسألة الواحدة يختلف من مذهب لآخر. وكل قاض بطبيعة الحال يتبع مذهبا معينا؛ مما يخلق بعض الإشكال.. فالقاضي مثلا عندما يُصدر أحكاما بناء على مذهب معين لا يُوافق المذهب السائد في تلك المنطقة، فإنه يُضيّق على الناس من حيث لا يقصد. ويَرَى الكاتبُ أنَّ وجودَ المذاهب في الحقيقة يصبُّ في صالح الفصل بين السلطات؛ فالأحكام القضائية تُبنَى على أحكام فقهية ذات استقلالية عن النظام السياسي القائم، وليس على القوانين التي يرسمها النظام.

ويصفُ الكاتب تأثيرَ العاملَيْن السابقين بـ«التطور في علاقة الدين والدولة»؛ فهناك تطور حصل في الدين وهو ظهور المذاهب، وتطور حصل في الدولة وهو استحداث وظيفة قاضي القضاة؛ مما أفضى لحصول تطور في علاقة الدين بالدولة.

لم تدم الحال هكذا طبعًا؛ أي أنَّ السلطة لم تكن لتترك القضاء بدون تدخل، ويُبرز الكاتب محاولات السلطة التأثير في سير العملية القضائية من جهات عدة؛ فالدولة كانتْ تتدخَّل في العملية القضائية بواسطة المحاكمة المباشرة لبعض المتهمين، أبرزهم هم المتهمون السياسيون، بحجج مثل محاولة إثارة الفتنة ومحاولة التخريب، وكان القضاة يحاولون تخفيف نتائج هذا التدخل؛ لتوفير مساحة أكبر من الحرية، وكي لا يتم اعتبار كل نقد جريمة تستحق العقاب.

وفي فترة الدولة العثمانية، كان هناك شكل آخر من تدخُّل سلطة الدولة بالقضاء، يصفها الكاتب بـ«قضاء الشريعة- في مقابل -حكم القانون-، أي أنَّ المسألة هنا لم تكن المحاكمة المباشرة من قبل السلطة، بل إصدار قوانين وإلزام القضاء بالحكم وفقها. حيث إنَّه وكما بيَّنا في آلية عمل القضاء حتى الآن، أنَّ القاضي يتَّخذ أحكامه بناءً على الآراء الفقهية، لكنَّ حُكم القانون يعني أنَّ الأحكام تُبنى على القرارات والمراسيم الخاصة بالحكومة.

وفي القرن التاسع عشر، وبعد وصول السوق العالمية للبلاد الإسلامية، يُوضِّح الكاتب حصول تداخل بين منظومات قانونية مختلفة، جعلت القضاء الشرعي -المستند للأحكام الفقهية- أقل هيمنة على الساحة، وانحساره في جوانب معينة، في مقابل ازدياد انتشار حكم القانون. وتتفاوت الدول الإسلامية اليوم في مقدار اتخاذهم للقواعد الفقهية كأساس قضائي، وأتصور أنَّ سبب الثبات الجزئي للقضاء الشرعي يرجع لكون الأحكام الفقهية أصبحتْ أعرافا اجتماعية كمسائل النكاح والمواريث، مما يجعلها أصلح للناس من الأحكام المستندة للقانون.

... إنَّ العملَ القضائيَّ -كما تُشير المعطيات التاريخية- لم يكن ثابتاً، بل كان دائما مرنا مُتحولا، وكذلك علاقته مع الفقه والسياسة كانت مُتغيِّرة طبقا للظروف المحيطة، ودراسة هذه التغيرات ضروري لفهم العمل القضائي التاريخي من جهة، والحالي من جهة أخرى.

deeko123@hotmail.com

مقارنة الأديان عند ابن حزم

هند الحضرمية

الأندلس .. لا يتناهى هذا الاسم على مسامعنا إلا ويحمل لنا معه شيئاً من ثقله التاريخي يوم كان للحضارة الإسلامية العربية مجدها وقوتها، ولكن ما سيهمنا هنا في هذا المقال هو اهتمام علماء الأندلس « ابن حزم أنموذجا - بدراسة علم الدين بقسميه « تاريخ الأديان ومقارنة الأديان » ذلك الاهتمام الذي كان نتيجة للوضع الاجتماعي والجانب الأمني الديني الذي كان يحيى الناس في ظله وقد تحدث سعيد كفايتي في مجلة التسامح « أكاديمي من المغرب - في مقاله المعنون بـ «دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان» عن العامل المهم الذي دفع علماء المسلمين إلى عقد مقارنة بين الأديان.

السؤال الذي يجب أن نطرحه بادئ ذي بدء : ما هي الأوضاع التي تميز بها المجتمع الأندلسي والتي ساعدت على اهتمام علماء المسلمين فيه بدراسة الأديان؟

كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً ذا تركيبة سكانية مُتنوعة إذ كان خليطاً من الأجناس والأعراق والديانات والمذاهب؛ فإلى جانب العرب كان هناك الأمازيغ والصقالبة واليهود والنصارى وغيرهم مما يعني وجود تنوع لغوي فريد، وقد كان للثقافة العربية تأثير على بعض اللغات مثل اللاتينية والأمازيغية إذ تراجع استعمالها أمام وجود اللغة العربية.

ولكن السمة التي ميَّزت المجتمع الأندلسي في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية هي وجود جو من التسامح الديني، الأمر الذي عزَّز من أمن واستقرار المجتمع. وقد كانت هذه الظروف أيضاً « مثلما أشار كفايتي » عاملا مساعدا في انخراط الكتّاب المسيحيين واليهود مبكراً في عملية التأليف بالعربية وذلك بعد أن تشبعوا بالثقافة العربية أيما تشبع مقتفين خطى علمائها المُسلمين في مجالات علمية مختلفة.

« وقد استفاد اليهود جيدًا من هذا الوضع حتى أن مؤرخيهم المعاصرين يسمون فترة عيشهم بالأندلس في كنف الدولة الإسلامية بالعصر الذهبي، حيث أصبح منهم الوزراء والشعراء والأدباء. وكان في طليطلة مسلمون، يهود ومسيحيون يعملون معاً على ترجمة كتب الفلسفة والعلوم اليونانية القديمة. كما قامت في قرطبة مدرسة للدراسات العبرية وتوسعت حتى أصبحت دار الإفتاء للشريعة اليهودية وأصبحت بديلاً لمدرستي العراق(صور وبمباثا)اللتين كانتا تصدران الإفتاء لليهود »

ورغم أن الكثير من كتب المسلمين في مجال دراسة الأديان قد ضاعت ولم يبق منها إلى القليل، فإنّ ما بقي منها كان دليلا على الأهمية التي حظيت بها مثل هذه الدراسات في الثقافة العربية القديمة وقد ذكر كفايتي في مقاله بعضاً من الكتب التي يمكن أن تدرج في مجال دراسة الأديان من بينها (الرسائل المختارة في الرد على النصارى للجاحظ « الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم » أجوبة الحيارى في الرد على اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية وغيرها كثير) «

وقد تعززت هذه الدراسات بكتب العلماء المسلمين الذين كانوا في الأصل يهودا أو نصارى مثل كتاب «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب» للشيخ عبد الله الترجمان الميروقي الذي كان قسيسا وأسلم. وفي المقابل قام بعض العلماء من اليهود والنصارى بالكتابة في هذا المجال مثل أبي حسن يهودا اللاوي صاحب كتاب « الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل » الذي دافع فيه باستماتة عن اليهودية.

وهناك من يرى بأن التسامح في المجتمع الإسلامي آنذاك هو الذي جعل للمسلمين السبق في مجال مقارنة الأديان لأنهم كانوا يعيشون في حالة اعتراف بالأديان السماوية وحتى غير السماوية مثل الهندوسية والبوذية بعكس أصحاب الديانات الأخرى التي كانت لا تعترف بأي دين سواها ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ «البقرة من الآية:١١٣» لذا لا يمكن أن تقوم مقارنة بين الأديان طالما لا يوجد هناك اعتراف بباقي الديانات.

ومن بين علماء المسلمين كان لابن حزم السبق في تأسيس علم مقارنة الأديان ويعتبر كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» من أهم الكتب في هذا المجال نظرا لانفتاح ابن حزم على الديانات الأخرى وعقده لمقارنات بينها وبين الإسلام كخطوة جريئة ولانتقاله من مستوى الوصف إلى مستوى النقد الصريح للتوراة وأسفار العهدين القديم والجديد.

وبالنسبة للمصادر التي اعتمد عليها ابن حزم في نقده للتوراة ذكر كفايتي أن ابن حزم كان يجهل اللغة العبرية لذا فقد اعتمد على مصادر غير مباشرة من خلال الشروح والتراجم الكاملة أو الجزئية للكتاب المقدس ولكنه في المقابل كان على معرفة واسعة باليهودية مكنته من نقد التوراة بشكل منهجي.

وقد كان ابن حزم ظاهري المذهب ونقده الظاهري للتوراة مثلما أشار الدكتور حامد طاهر في« منهج النقد التاريخي عند ابن حزم « تمثل في اطلاعه على نسختين مختلفتين للتوراة وتتبعه للتاريخ السياسي والديني لليهود والظروف التي تم حفظ التوراة فيها ووجد أنه « منذ وفاة موسى عليه السلام إلى ولاية أول ملك لليهود وقع لبني إسرائيل سبع ردات فارقوا فيها الإيمان وأعلنوا عبادة الأصنام ثم في أثناء سقوط الأسباط العشرة من بني إسرائيل تراوح أمرهم بين الإيمان والكفر... وقد قدم ابن حزم الكثير من التفاصيل الدقيقة بهدف الوصول إلى حقيقة أن التوراة قد مضى عليها تاريخ مضطرب مليء بسنوات الكفر والاضطهاد الديني للأنبياء قد تعرضت للتبديل والتحريف والتغيير والزيادة والنقصان وبهذا توصل ابن حزم إلى أن نص التوراة الأصلي قد تعرض من الناحيتين الزمانية والمكانية لظروف تجعلنا لا نثق به. وقد حرص ابن حزم على أن يكون منصفًا في نقده للتوراة ولذلك استبعد من نصوصها ما كان محتملا أو غامضًا حتى لا يدع مجالا لمعترض وقد اقتصر في جمع مادته على النصوص الصريحة في الدلالة المباشرة على ما يريد» .

وتطرق كفايتي إلى ذكر الدراسات الحديثة في مجال مقارنة الأديان في أوربا التي شهدت منذ عصر النهضة قراءة جديدة للعهدين القديم والجديد، مشيراً إلى أنّ أهم سمة تميزت بها تلك الدراسات هو تجريدها للنصوص الدينية من قدسيتها وتطبيق المناهج المختلفة عليها، وقد ظهرت هذه الدراسات أولا على يد باروخ سبينوزا، الذي أُرجع له الفضل في تأسيس علم مقارنة الأديان! ثم بلغت قمة ازدهار هذه الدراسات في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وعلى الرغم من عدم اطلاع ابن حزم على المصادر المباشرة للتوراة مثلما ذكر كفايتي لجهله باللغة العبرية واللغات السامية المعروفة في عهده، فإنَّ تطبيقه للمنهج التاريخي والفيلولوجي أثناء نقده للتوراة جعل منه مؤسسًا حقيقياً لعلم مقارنة الأديان ورائدا في علم نقد التوراة.

وبعد كل ما سبق ندرك أن ذلك الجهد الذي بذله علماء المسلمين في دراستهم للأديان التي تعاملوا مع أهلها وحتى تلك التي تعرفوا عليها في رحلاتهم وحرصهم على فتح باب الحوار مع الآخر بهدف التعرف عليه عن قرب، رغم أن القوة يومها كانت بيد الإمبراطورية الإسلامية، لم يكن ترفاً بل كان عاملاً مساعداً على خلق جو من التسامح الديني، وما أحوجنا اليوم إلى مثل تلك الحوارات التي تقرب بيننا أكثر في زمن التشتت والتطرف.

famouswritter@hotmail.com

الليبرالية أو الدين أو كلاهما ؟

أسماء الشامسية

يحاول هذا العنوان النزوع إلى القطبية حول أيُّهما الحق وأيهما الباطل؟ وكأن أحدهما الآخر وجد من أجل مواجهات أزلية وأبدية بسبب من اختلاف جذورهما ومصادرهما والمصائر والرؤى التي يحملانها للبشرية، وإلى هذا الحد من سوء الحكم نفترض أن يُقرأ تقديم وتأخير الليبرالية والدين أو العكس في عنوان المقال أعلاه بطرق منحازة، ويمكن القول إنّ المقال يُقرأ من عنوانه أو أن يتجاهل القارئ هذه التأويلات ويتوقف عن اعتبارها إلماحات مُتعمدة. فبسبب هذا النزاع المستعر بينهما نحاول مقاربتهما بالفهم الدقيق لكليهما وتقريبهما عبر مناقشة الأفكار التي تطرحها الكاتبة هبة رؤوف عزت بمجلة التسامح في مقالها «الدين العام والليبرالية والمستقبل: نقاشات نظرية».

تتقصى هبة رؤوف الليبرالية من حيث الروافد التي كوّنتها أو تلك التي أعطتها صبغة مختلفة عن الذي عرفت به الليبرالية الكلاسيكية أو تلك المدارس أو الحركات أو الاتجاهات الفكرية التي حاولت إحياءها بصيغ مختلفة، إذ تسوق الكاتبة على لسان براين تيرنر رأيه أن الليبرالية لم تعد تقدم نفسها بالتصور القديم، بل تتقمص مفاهيم متداخلة أو متعارضة من خلال نظرتها إلى الأخلاق والجماعات والعدالة السياسية والقيم الدينية نظرة حداثية، وما ذلك إلا من أجل تقريب الليبرالية إلى جانب الدين والدولة، ما يجعل الليبرالية لا تتحقق ضمن حق الفرد في ممارسة فرديته وإرادته المستقلة وحسب، بل وتتجاوزه إلى المسؤولية الأخلاقية والفاعلية الاجتماعية والسياسية، وهو ما يتعارض مع أحد مفاهيم الليبرالية الكلاسيكية في إرادة الفرد المستقلة من أجل مواجهة التقاليد والمجتمع.

فمن جون رولز إلى ديفيد ريزمان في محاولتهما التنظير للرفاهة الاجتماعية عبر مشاركة الفرد مع الجماعات وليس مجرد منحه الحق الاجتماعي كحافز لفاعليته المجتمعية، وصولا إلى روبرت بيلا الذي رصد ونظّر للانخراط السياسي للفرد في ظل تحول القيم الشخصية وتحول نزعة المجتمع إلى الفردية، وكريستوفر لاش وغيرهم من مفكري علم الاجتماع والأخلاقيين والسياسيين والقانونيين، يتوصل معظم هؤلاء إلى تراجع الفاعلية الجماعية وتمركز الفرد حول ذاته بعد التحديث الذي طال معظم المجتمعات، ويمكنني مناقشة هذه الفكرة عبر إبراز سؤال لماذا هذا النزوع العالمي إلى الفردية؟ وإلى أي مدى تراجع التضامن الاجتماعي لكي يطالب هؤلاء المفكرون بإحياء المواطنة عن طريق الدوافع الدينية والمدنية؟.

في رأيي أن اتجاه المرء إلى ذاته – أعني الاتجاه غير النفعي – هو اتجاه إلى فهم الذات وتحصينها من الفاعليات الخارجية بلا شك تحصينها من الآخر ومحاولة العودة إليها لفهم أعمق حول الذات، هذا الفهم المتجّه إلى التحقق الروحي والعقلي هو فهم خارج محددات ومؤثرات الاجتماع العام للجماعات الإنسانية، فهم للطبيعة البشرية، عودة إلى النفس والعقل معًا، ومن شأن هذه العودة أن تمنح الفرد تصورا خاصًا لذاته، تصورا يهيؤه لمرحلة ما بعد الذات والخروج إلى المجتمع.

إنّ الفكر القديم والذي هو فكر يعشعش ضمن مجتمعات تقليدية كثيرة في عالم متواز ،هذا الفكر يصرف الفرد إلى الجماعة على نحوٍ تملّكي وأناني بالضبط مثلما أثّر التحديث على المستوى النفعي في انصراف الفرد إلى ذاته، ولكن هناك ذلك الانصراف إلى الذات الذي يتيح للمرء ابتكار وعيه الخاص ورؤاه وأفكاره الخاصة ومشاعره ثمّ مشاركتها مع العالم، وعندما يحين انسياقه في الجماعة لا ينخرط ضمن نسيج متشابه ومُوّحد، بل متفردًا بسماته الإنسانية الخاصة متحصنًا من نسيج الجماعة التي قد تحمل أفكارًا مؤدلجة أو متطرفة أو أسطورية لا تعزز ذاتيته وتحققه الفردي في المجتمع بل تُماهيه في المجموع وتلغي تمايزه ومحاولاته إثباته الوجودي، هذا هو التحصين الذي نتحدث عنه إذا أحسن فهمه على نحوٍ إنساني يضمن كرامة الفرد لا على نحوٍ نفعي ولا استعبادي.

إذن، ما علاقة تراجع دور الأسرة الوظيفي في التربية وإحالته إلى الشركات ومؤسسات الدولة وما يترتب على ذلك من تفكك النسيج الاجتماعي ومن ثم تراجع التضامن الاجتماعي، ما علاقة كل هذا بالدين؟ حسب لاش هذا التراجع للأدوار الوظيفية للأنساق التي ينبغي أن تقوم بأدوارها من شأنه أن يؤدي إلي تراجع قوة الدين في المجال العام كنسق قيمي اجتماعي، ما يؤدي إلي سقوط السياسة أي تهميش الفرد للمشاركة الوطنية في الشأن العام ، وبروز الأهداف الفردية كمعيار للتحرك للمجال الدفاعي والحقوقي للحركات الاجتماعية وهو أيضا ما أثر على قدرة العلوم الإنسانية في فهم الواقع ومجرياته بسبب نزعتها الليبرالية المتطرفة.

ولعلي في هذا الشأن أميل الي رؤية السياسي مايكل والتزر في المحدوية التي يجب أن تمنح لعودة الأخلاق الدينية إلي المجتمع العام وعدم المغالاة والإفراط في تكوين اتفاق أخلاقي جمعي، فذلك من شأنه مصادرة التعددية من جهة و الحق في الاختلاف من جهة أخرى، ما يصعب معه إيجاد مجتمع مدني عالمي.في سياق مشابه يذكرني هذا بالخبرة السلبية التاريخية والآنية للعالم العربي والإسلامي في بروز الجماعات الدينية التي قدمت مشاريعها الدينية إلى المجتمع على مدى عقود منذ عشرينيات القرن الماضي وحتى اليوم. واستغلت ضعف وقهر المجتمعات العربية والإسلامية على السواء من الباكستان وحتى شمال أفريقيا، بسبب تلهفها إلى عدالة اجتماعية وسياسية وبطولة قومية وخلافة إسلامية في ظل غياب الديمقراطيات السياسية وفقرها الاقتصادي واضمحلالها الحضاري بوجه عام، وتمكنت باستغلالها لحاجة الأفراد والجماعات -بتقديم تشريعات آيديولوجية متطرفة ووعود دنيوية وما ورائية مغرية- أن تشبع حالة القهر، بالقصاص من الآخر ورفض الآخر، وتؤسس لأخلاق عامة ونظم صارمة تضمن حقوق الجماعة وتتجاهل داخلها حق الأفراد في التمايز وتقرير المصير من أجل الخلاص الأخروي للجماعة.

ولكن ما حدث في الغرب هو انسحاب الدين من المجتمعات التي نشأت فيها الليبرالية وقد حدث في رأيي بمساعدة عوامل التحديث والتحول المادي، بسبب ردة الفعل العنيفة ضد الدين نفسه كمرجعية في أثناء إقصائه كسلطة كنسية استبدادية إبان عصر التنوير، وبحسب ستيفن كارتر أستاذ القانون فمن أجل عودة الدين في المجال العام يتطلب هذا من النظام السياسي الأمريكي الليبرالي إعادة الاحترام له في الواقع الاجتماعي وليس فرض التسامح معه لأن الليبرالية العلمانية أو الليبرالية السياسية وهي المهيمنة على المؤسسات الأمريكية، مالم تحترم الولاء الديني وتعتبره مشاركا معتبرا في العمليات السياسية والقضائية في مقابل احترامها للتعدد الثقافي والنوع فستمارس نوعا من الازدواجية التي لن تتحقق معها أي صيغة مقبولة لليبرالية الحديثة، وما نقصده بهذه العودة للدين في المجال العام هو ما عبر عنه ريتشارد نوينهاوس، ليست عودة الثيوقراطية وخيارات الفرد المحدودة في حرية الاعتقاد بل ترشيد الليبرالية وتأكيد للتعددية الديمقراطية واحترام للحرية الدينية واللادينية .

بالطبع يبدو مثل هذا الحل واثقاً من نفسه برغم صعوبة ومحدودية وتعقد المتاح من الخيارات على أرض الواقع، ولكن هذا هو بعينه ما تحاول الكاتبة التوصل إليه، إحياء هذا الموضوع الجدلي في صميم الدراسات الأكاديمية وعدم تهميش العامل الديني من النقاشات والدراسات والمساحات الدلالية للمواطنة بمفهومها الاجتماعي والسياسي وحتى القانوني والقضائي في المجتمعات الغربية، العامل الديني الذي عاد يفرض نفسه كردة فعل عنيفة على عولمة الثقافات وتوحش الرأسمالية والتحديث المادي المعاصر، فللدين أتباعه وجذوره وذاكرته التاريخية ونظمه على أرض الواقع والأمر نفسه عند الليبرالية، فهذا التجذر للدين كتاريخ وثورة هو بمثل تجذر الليبرالية العلمانية أو السياسية وهذه الحركات تتأثر بالمناخ العام للمجتمعات وحركة التاريخ، ويتهدد تجاهل أحدهما من أجل فرض الآخر ،الأنساق والمنظومات الإنسانية العامة.

asmaashamsi@hotmail.com

نموذج عالمي للمرأة المسلمة بين التنظير والواقع

داود سليمان

واحدة من التحدِّيات الكُبرى التي تواجه الفكر الإسلامي اليوم، هي نظرته للمرأة وحقوقها ودورها في البناء الحضاري، في ظل اتهامات كثيرة ترى أن الإسلام ومنظومته الفقهية قد أساءتْ للمرأة، وحقَّرت دورها، واختزلته في حدود الأسرة والأمومة، فضلا عن اعتبارها جنسًا آخر ثانويًّا وتابعًا. وفي هذا السياق، نناقش من خلال تلخيصنا ونقدنا لمقال سعاد حكيم في مجلة التسامح «المرأة المسلمة نحو تأصيل لنموذج عالمي»، إمكانية تقديم نموذج عالمي للمرأة المسلمة يستند للرؤية الإسلامية ويزاحم النموذج الغربي المهيمن.

حيث ترى سعاد الحكيم أنَّ قضايا المرأة المسلمة بدأت تأخذ حيزاً في تداولات الكتاب والمفكرين العرب في بداية القرن العشرين، في شكل نزاع بين تيارين تمثل بقاسم أمين الذي كان يَرَى أن العادات والتقاليد تمنع المرأة من التقدم والتحرر كالحجاب مثلا الذي يعتبره عادة اجتماعية وليست عبادة. وفي الوقت نفسه، كان هناك تيار آخر يرى العكس كما هو عند رشيد رضا الذي يقول إنَّ النساء المسلمات بدأن يتجاوزن الشريعة وأحكامها تحت تأثير الثقافة الغربية.

وفي منتصف القرن العشرين، خرجتْ مسألة حقوق المرأة من حدودها الإقليمية؛ حيث باتت قضيتها قضية عالمية تحت تأثير مؤسسات الأمم المتحدة التي عقدت المؤتمرات والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تسعى لتحقيق المساواة بين النساء والرجال في جل الميادين: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية؛ في اختراق واضح للثقافة الغربية ونموذجها النسوي لأغلب ثقافات العالم -بمن فيها المسلمون- دون أية مراعاة لخصوصية حضارتهم وثقافتهم. ومن هنا، تحاول سعاد تأصيل فهم جديد لنموذج إسلامي عالمي أصيل للمرأة المسلمة يُنافس إنسانيا النموذج الغربي المعزز بالعولمة.

ويقوم نموذج سعاد الحكيم على مبدأ الشراكة؛ حيث تقول إنَّ المرأة في الإسلام هي شريكة الرجل في كل ميدان، وهي هنا لا تبتعد كثيرا عن المفهوم الغربي القائم على المساواة من ناحية رفض كل أشكال التمييز ضد المرأة. وتوضِّح سعاد الحكيم النموذج الذي تدعو إليه من خلال أربعة أفكار أساسية؛ فهي تنفي تهمة أن الإسلام يعيق المرأة من تحقيق هذا النموذج العالمي، وتدعم ذلك بحقيقة أن نساء كثيرات حصلن على شهادات علمية عالية، وبعضهن يشغلن مناصب وزارية وإدارية ونيابية وجامعية في أغلب أوطان المسلمين، وهن نساء يعتززن ويفتخرن بانتمائهن والتزامهن بالإسلام، وهُن خير دليل على أن الإسلام لا يحظر تقدمهن علميا وعمليا. الفكرة الثانية هي انتقادها للفلسفة الغربية؛ كونها فلسفة تنبني على الفردية حيث تراها أرضا خصبة تنمو فيها الأنانية والخصومة وصراع الحقوق والمصالح الفردية القائمة على روابط وقيم مادية لا تثمن التضحية والإيثار، وهي تقرر بالأخير أن الفردية تفكك الاجتماع البشري وتؤسس للصراع مع الآخر في معركة الحقوق والمساواة والتهميش والتفعيل. وفي حين أنَّ الفلسفة الإسلامية تنتج مفهومَ الشراكة في إطار التكامل الإنساني لا التماثل المواجهاتي، يقول رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «إنما النساء شقائق الرجال».

الفكرة الثالثة هي حديثها عن العائلة؛ من حيث هي توليفية إنسانية تمتلك بنية بشرية تتمثل بالأب والأم والأولاد، ولكل واحد منهم دوره ومشاركته وحقوقه وواجباته. أما في الغرب، فالأسرة تشهد أشكالا جديدة كالعائلة المثالية وعائلة الوالد المنفرد، فضلا عمَّا يشهده الغرب من تفكك أسري، وهو لا يُبشر بالخير لا على المجتمع ولا على المرأة.

الفكرة الرابعة والتي توليها سعاد الحكيم حيزا أكبر في مقالتها هي النضال من أجل الشراكة؛ من خلال دعوتها النساء لإبداع آليات تضمن شراكتها في كل مجال وتمنع من استعبادها في أي أمر. وتقترح سعاد الحكيم ابتكار هندسة جديدة للمساجد تكون ثنائية مزدوجة العمارة مساوية لمساحة الرجال؛ لأنه إذا حصل ذلك فهي ستكون الشريك في كل شأن. الأمر الآخر الذي تدعو إليه سعاد الحكيم هو نقد الثقافة الخاصة بالمرأة من قبيل أنها مخلوق ضعيف ناقص القدرات أو اعتبارها قنبلة جنسية قابلة للانفجار في أي وقت؛ لذلك وجب وضع القيود والحجب عليها وهو أمر يبدأ من التربية الصحيحة، وتكافؤ الفرص من قبل العائلة. كما تقترح سعاد الحكيم أيضا أن تكون هناك أماكن محفوظة للنساء في المجالس والهيئات في مختلف الميادين حتى تكون شريكة في صناعة القرارات والسياسات.

ولا شك أنَّ كل هذه الفعاليات والدعاوى للإصلاح الديني والمجتمعي فيما يخص وضع المرأة، هو ردة فعل للحداثة الغربية وقيمها التي وضعت كثيرا من المجتمعات المتخلفة أمام تحدٍّ أخلاقي وحضاري حقيقي وصادم؛ لذلك وإن كانت سعاد الحكيم تدعي أن نموذجها العالمي للمرأة المسلمة يستند لفكر إسلامي أصيل، إلا أن السقف الذي تسير تحته هو سقف الحداثة الغربية في معنى الانتصار للمرأة وحقوقها وتخليصها من هيمنة وسيطرة الرجل واستلابها الاقتصادي والجنسي والفكري. هذا من جانب، ومن جانب آخر هذا الطرح يعترض أو يصطدم مع كثير من النصوص الدينية المتأثرة بسلطة المجتمع الذكورية النافذة إبان عصر التدوين ونشوء المدارس الإسلامية المختلفة، والتي أغلبها يرى للمرأة وظيفة واحدة هي الأمومة، والتي تبخس أيضا إمكانيات وجدارة المرأة بالشراكة مع الرجل في كل الميادين.

والإشكالية الحقيقية برأيي -والتي تشكل عائقا حقيقيا في عملية إخراج أو ولادة هذا النموذج العالمي للمرأة المسلمة القائم على مبدأ الشراكة- هي التخلف الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات المحكومة بالنظام الأبوي التسلطي الذي يُقدِّم الرجل على المرأة، ويعمل على ترسيخ هذا التفوق، ويعيد إنتاج هذه التراتبية بين مسيطر وخاضع، والتي تحكم العلاقة بين الجنسين؛ لذلك في حديثها عن النضال واقتراحها فكرة هندسة جديدة للمسجد تعطيها من المساحة ما للرجل -بالرغم من طرافة هذه الفكرة- للرمزية التي تحملها؛ فبدلا من أن يكون مجرد ملحق هامشي بالمسجد وكأنه إسقاط لحجم دورها ومكانتها الهزيلة بالمجتمع، يكون لها الشق الآخر من المسجد مناصفة معه كمصداق لهذه الشراكة. ومع ذلك، يبقى هذا مجرد تنظير لن يقبله الناس ما لم يكن هناك تغير حقيقي في وعي الناس وفي ثقافتهم أو بالأصح تربيتهم وتنشئتهم الاجتماعية على قبول واحترام حريتها والاعتراف بحقوقها ومساواتها بالرجل. وهذا التغيُّر في وضعية المرأة الاجتماعية والثقافية، كما يقول إبراهيم الحيدري في كتابه «النظام الأبوي» لن يتأتى إلا بشرط أساسي هو تغيُّر وعي المرأة وتغيُّر قابليتها للرفض والمقاومة بالتوازي مع تغيير وعي الرجل وتحرره من قيود أسره وأبوته واستلابه.

«المرأة إنسان، وليست جنسا آخر» بتعبير سيمون دي بوافوار، ومواهبها العقلية لا تقل شأنا عن الرجل، وهي جديرة بشراكته بمختلف الميادين بأن تكون حاضرة وفاعلة ومنتجة. يقول الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي:

((إنما المرأة والمرء سواء بالجدارة...
علموا المرأة فالمرأة عنوان الحضارة)).

DAWOODSLIMAN1988@gmail.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