



التفاهم

العدد التاسع والأربعون : صفر ١٤٤٠ هـ - أكتوبر 2018م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

من الشعراء العرب الذين اشتعلت شرارة الإبداع في طفولتهم الشاعر الجاهلي الشهير طرفة بن العبد. وهو من شعراء «الطبقة الأولى» حسب تصنيف النقاد العرب القدماء، ومن «أشعر الناس واحدة»، وأحدث الشعراء سناً، وأقصرهم عُمرًا. لم تنص المصادر القديمة على تاريخ حياته؛ وإنما رجح بض المستشرقين والنقاد العرب المعاصرين أنه عاش في الفترة (٥٣٨-٥٦٤م) تقريباً؛ أي أنه عاش ٢٦ سنة فقط، وهي مرحلة مذهلة تُنبئك عن عبقرية هذا الشاعر وذكائه الخارق؛ إذ كيف استطاع في حداثة سنّه أن يقول تلك المُعلّقة الرهيبة التي يعدها النقاد قديماً وحديثاً من عيون الشعر العربي.

ونقرأ في سيرة طرفة أخباراً تدل على إرغاصات عبقريته وهو طفل؛ فقد ذكر الميداني في «مجمع الأمثال» أن طرفة ذهب مع عمه في سفر وهو صبي، فنزلوا على ماء، فذهب طرفة بفخّيج له فنصبه للقنابر، وبقي عامة يومه فلم يصد شيئاً ثم حمل فخه ورجع إلى عمه وتحملوا من ذلك المكان، فرأى القنابر يلقطن ما نثر لهن من الحب، فقال:

يا لك من قنبرة بمغمّر... خلأ لك الجو فبيضي وأصفرني
وتقرني ما شئت أن تنقرني... قد رحل الصياد عنك فابشري
ورفع الفخ فماداً تحذري... لا بد من صيدك يوماً فاصبري!

وهذا من عجائب الأمور وأمارات الذكاء؛ حتى أن قول هذا الصبي «خلأ لك الجو فبيضي واصفرني» أصبح مثلاً من أمثال العرب يُستعان به في مناسبات شتى منذ الجاهلية إلى اليوم.

ولم يكن طرفة في طفولته شاعراً فحسب، وإنما كان ناقداً للشعر؛ إذ يذكر الميداني أيضاً في مجمع الأمثال أن الشاعر المتلمس، وهو خال طرفة، أنشد في مجلس لبنى قيس بن ثعلبة، وكان طرفة يلعب مع الصبيان ويتسمع، فأنشد المتلمس: وَقَدْ أَتَنَاسَى الْهَمُّ عِنْدَ اخْتِصَارِهِ... بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيُّ مَكْدَمَ وَالصَّيْعَرِيَّةِ: سَمَةٌ تُوسَمُ بِهَا النُّوقُ بِالْيَمَنِ، فلما سمع طرفة البيت قال: استنوق الجميل، قالوا: فدعاه المتلمس وقال له: أَخْرِجْ لِسَانَكَ، فأخرجه فإذا هو أسود، فقال: وَيْلٌ لِهَذَا مِنْ هَذَا. فأصبح قول طرفة مثلاً يضرب في التخليط. وهذه حادثة تدل على ذكاء مفرط ومعرفة عميقة بلغة العرب؛ إذ كيف يصدر هذا النقد العميق من غلام يلعب مع الصبيان؟ إضافة إلى ذلك، تبقى معلقة طرفة شاهداً على عبقريته الإبداعية؛ فهي تعكس نظرته الثاقبة للحياة، وهو شاب يافع، وتفويض بتأملاته العميقة حول الوجود، والموت، والمتعة، والحرية، والشجاعة. ولهذا؛ عني بها النقاد العرب شرحاً ونقداً، وعني بها المستشرقون تحقيقاً وترجمة.

الإسلام والوعي السياسي

الخلافة مدخل لتجديد الدورة الحضارية

ابن خلدون.. أنموذج تفسير التاريخ الإسلامي

الاستشراق.. بين الموضوعية والتحيز

تصورات الحرب العادلة عند الفلاسفة العرب

السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية

الحركة الإنجيلية.. نظرة عميقة وتحليل الواقع

المدن الفاضلة في الإسلام

العمران: رؤية دينية

الإيمان علاقة إله بعبده

نور الإيمان وآثاره في العمران



قيس الجهضي

الإسلام والوعي السياسي

ينطلق الكاتب ناجي الحجلوي في مقالته «حركة الاعتماد والوعي المرتخي» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - للتعبير عن مقدار رعاية الإسلام للقيم العليا، وبث روح المحبة والأخوة والتعاون بين المسلمين، ونبذ الكراهية والعصبية والتسلط والاستبداد، مُستندا إلى القراءة التاريخية للوعي السياسي الإسلامي من خلال الأحداث من بعد عهد النبوة، وكيف كانت علاقة الدين بالدولة أو علاقة المقدس بالدنيوي، وعن حالة الصراع بين هاتين القوتين، والبحث في محور هذه الأطراف في سعيها لأجل امتلاك أدوات السلطة والتحكم فيها؛ إذ يرى الكاتب أن النواة المؤسسة للصراعات الفكرية في هذا المجال هي عمومية النص القرآني وطبيعة لغته الإشارية؛ بمعنى أن القرآن لم ينص صراحة على نظام الحكم في طبيعته النموذجية، وذلك ليكون للناس مجال مفتوح في اختيار نمط الحكم حسب ما يرونه بعقلهم على أسس من الفهم الديني الذي يشترط قيما إنسانية عليا؛ مثل: العدالة والمساواة.. والمثال على ذلك: نظام الخلافة؛ فلم يرد في كتاب ولا سنة، وإنما هو نظام ارتضاه الصحابة بحسب إعمال عقولهم.

في هذه الدولة، وقد كانت هذه الثورات عبارة عن تطور الاختلاف إلى حلبة يصارع فيها المسلم أخاه، وبسبب إعلاء القيم الدنيوية على القيم الدينية في هذه الدولة تفككت البنى الاجتماعية، وظهرت صراعات بين الموالي والعرب، وقد اتخذت هذه الصراعات أشكالا مختلفة؛ فشكّل ظهر كحرب ثقافية وقيمية كأدب بشار بن برد وأبي نواس، وشكل تجلّى بالبطش والتشفي في زمن ضعف فيه الخلفاء.

ويرى الكاتب أن كتب التاريخ كانت تذكر أن الأساس الذي تمسك به هؤلاء الملوك هو حبل الله المتين ودينه القويم، متعمدين الخلط بين القيم السياسية والمفاهيم الدينية، واستند تصورهم للفعل السياسي إلى الأخذ بفكرة من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وقد عمد الجهاز الإداري والعلمي لهذه الدولة المتمثل في الولاة والفقهاء على الهيمنة على الدين، فأضحى صلاحه في صلاحهم، ليقوموا بتوظيف الدين باعتباره مصدرا إلهيا غير قابل للجدل، وتمييع الفرق بينه وبين السياسة لخدمة الصراع لأجل السلطة، متناسين أن الدين جاء ليثبت في الناس القيم الإنسانية العليا ويعرفهم على الحقائق الإيمانية، بينما السياسة هي قائمة على أحداث تحدث تحت ظروف معينة، ويرى الحجلوي أن الخلل المعرفي كان في تعثر العقل السياسي؛ حيث ركز على بُعد واحد في القضايا المتشعبة الجوانب؛ مما أوجد فراغا معرفيا في أغلب القضايا، ويرى أن ملء هذا الفراغ يتحمله المثقف العربي من خلال تداخله في الوسط الاجتماعي وأعماله القائمة فيه على التنمية البشرية، وأرى أن فهم التوازن بين الدنيوي والديني والتعامل مع القضايا الإنسانية بواسطة إعمال العقل وما تقتضيه ظروف الواقع هو الفصل في الخروج من هذه الأزمة؛ إذ كما يُقال الإسلام دنيا ودين، وهذا دور الفقيه قبل المثقف؛ كونه يتحدث بمصدر علوي لا يملك الكثير من المجادلة في المجتمعات الإسلامية بسبب تراكم الآراء القديمة في العقل الجمعي الإسلامي، مقارنة بصورة المثقف في هذه المجتمعات.

والواقع في الأحكام كاشتراط أن يكون الخليفة من القرشيين، والواقع فيما تقدم من الزمان كان في الحكم من السلاجقة والבוيعيين. أما في تعامل العقل مع النص والواقع لإنتاج هذه الخطابات أو الأحكام، فإن النص فضاء دلالي واسع يتسع إلى إمكانات تأويلية متعددة؛ لذلك هو ليس مُجبّرا للخضوع لأنماط اجتماعية أو سياسية أنتجها واقع آخر من خلال علاقة العقل بالنص والواقع في تلك الفترة، وهنا يظهر لنا تخبط منهجية العقل السياسي؛ بحيث جرى بطش الحكام بتأييد من تقليدية الفقهاء في الاستعمال العقلي في التعامل مع الأحكام بحجة لا اجتهاد مع وجود النص.

... إن المحرّكين الأساسيين - برأي الكاتب - للوقائع والتاريخ الإسلامي هما التنازع على السلطة والتطلع للخلافة؛ إذ نرى أن أربعة خلفاء راشدين من أصل خمسة قُتلوا بأيدي معارضين لهم مسلمين؛ مما يدل على أن نور النبوة كان يخفت في نفوس الكثيرين منذ وفاة النبي، ويرى الكاتب أيضا أن المؤسسة السياسية تحولت في اعتمادها على النظام العمودي «التوريثي» بدل الأفقي «الاختيار الحر» باستعمال التهديد والتسلط؛ إذ يظهر أول الأمر في قضية التحكيم وفي فعل المغيرة بن شعبه حين قام خطيبا، فأشار إلى معاوية؛ فقال: هذا أمير المؤمنين، ثم أشار إلى ابن معاوية يزيد قائلا: فإن مات فهذا، ثم أمسك بسيفه وأشهره، قائلا: ومن أبي فهذا. وقد كان لبني أمية السبق في تغليب القيم الدنيوية والمصالح السياسية الآنية على القيم الدينية والسياسية الشرعية وتعصبهم للعروبة؛ مما جعل المسلمين من غير العرب يشعرون بأنهم أناس من درجة ثانية، ثم ظهر ما يعرف بالشعبوية وهو تيار يهاجم الماضي العربي، ويطعن فيه: فكرا، وثقافة، وحضارة.

إن الاستبداد والبطش السياسي إذا استند إلى الدين يُنتج أسوأ نماذج العنف والقهر في المجتمعات البشرية، وما كان حصول الكثير من الثورات السياسية والاجتماعية في العهود المبكرة للدولة الإسلامية إلا دلالة على أن هناك اختلالا في التوازن السياسي والاجتماعي والقضائي

ويذهب الحجلوي في قراءته للوعي السياسي الديني إلى أن هذا الوعي قد مر بثلاث لحظات فارقة في نشأته وتكوّنه؛ وهي كالتالي: اللحظة الأولى هي يوم السقيفة؛ إذ يعتبر يوم السقيفة أول مشكلة سياسية تعترض المسلمين، وكادت تشق المسلمين لمهاجرين وأنصار وظهور مدعي النبوة وقبائل رافضي الزكاة لولا أن المسلمين استقروا على تعيين أبي بكر الذي قام بإخماد هذه الفتنة. أما اللحظة الثانية، فكانت الفتنة الكبرى التي قسمت المسلمين إلى شيع وأحزاب، وهي فتنة مقتل الخليفة عثمان بن عفان؛ إذ نشأت من هذه الفتنة العديد من الخلافات السياسية والعقائدية بين المسلمين، وانبثقت منها أهم مسألة سياسية تعد الفصل في علاقة الدين بالسياسة، وهي مسألة الطاعة أو الخروج على الخليفة، وما يتولد عن ذلك من صراع وأحكام؛ إذ تجلّى لنا خروج ثوار من مصر يطالبون بدم الخليفة المقتول، بينما هناك جماعة تناصر الإمام علي بن أبي طالب وتقدمه خليفة للمسلمين، وما حدث من جدال وصراع فكري ديني تحول إلى دماء في معركة الجمل وصفين.. ويرى الكاتب أن هذه الفتنة كانت هي نقطة الانطلاق في الصراع على الحكم، وكان الصراع مُرتديا عباءة الدين، وقد كانت اللحظة الثالثة هي عملية التدوين؛ حيث قام الفقهاء بترسيخ آراء وأحكام وأدبيات باعتبارها أمرا إلزاميا على المسلمين، وتجلّى قوة عملية التدوين في إعادة تشكيلها للأحداث في الماضي فذكرت أشياء وسكتت عن أخرى، وبهذا مثلت «إطارا مرجعيا ثقافيا ضاغطا بما تضمنته من مفاهيم وأدوات فكرية ورؤى وقيم جمالية وأخلاقية»، ويعتبر الحجلوي أن هذه اللحظات الثلاث هي المؤثرات الموجهة للوعي السياسي الذي نجد له امتدادا فعليا في الواقع التاريخي.

ويرى الكاتب أن الممارسة الفقهية هي التي أعطت للوقائع المشروعية وبررت سقطاتها، ومن هذا الأمر بدأ الاهتمام يقل بقيم العدل والمساواة والحرية... وغيرها من القيم العليا بين جميع فئات المجتمع، فظهرت بما يمكن تسميتها بـ«دوائر الفراغ في الوعي الإسلامي»، كما أن من أهم تجليات التآزم السياسي وجود فرق شاسع بين التنظيم



زينب الكلبانية

الخلافة مدخل لتجديد الدورة الحضارية

من بين عناصر القوة في النص القرآني، أنه أعاد صياغة فلسفة الحياة بطريقة ربط فيها الإنسان بخالقه بطريقة مزدوجة، فمن جهة جعله مشدوداً إلى السر الإلهي في انتظار اللحظة السرمدية، التي تجعل من هذا الكائن الضعيف قريباً من القوة المطلقة، وغير محدودة في المكان أو الزمان، لكنه في المقابل يُعيد القرآن الكائن البشري إلى قلب الصراع، ويجعل منه إنساناً مكلفاً بخلافة الله على الأرض، وهذا ما ناقشه الباحث صلاح الدين الجورشي في مقاله المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «قضية التكليف بين المسؤولية ودعوى الحق». وأضاف الكاتب أن مصطلح الخلافة له أبعاد كثيرة ومعانٍ متعددة، ومن يقتصر على ظاهر الكلمة قد ينتهي به المطاف إلى إسقاط الشكل على المعنى، وتغليب ظاهر اللفظ على جوهره، فيخرجه عن سياقه، وقد يفرغه من محتوياته، أو ينحرف به في اتجاه يختلط فيه الحق بالباطل، أو يقلل من أهميته، ويقوم بتسطيح مضمونه.

المهمة، والقادرة على إحداث التغييرات العظيمة، ليس فقط لواقع المسلمين في مكان ما، ولكنها فرصة مفتوحة لكل من يريد أن يحد من تدهور الحياة الإنسانية، ويعيد لها الدفء والحب والقوة النابعة من الذات الممتلئة بالقيم الخالدة.

إن ربط الخلافة والتعمير من شأنه أن يضع حداً لسياسات الهيمنة، التي ميزت المسيرة الغربية منذ أربعة قرون على الأقل، فالاستعمار في المفهوم الغربي هو السيطرة على أراضي الآخرين وأوطانهم من أجل الانفراد بثرواتها لصالح الأمة المهيمنة، في حين أن التعمير هو عملية لا محدودة، تتجاوز مسألة التنازل لإبقاء الجنس البشري، لتغطي أبعاداً كثيرة يصعب حصرها في فعل واحد، يقول القرآن الكريم ((هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها)) فبعد خلقها بجميع ثرواتها وأسرارها، طلب من الإنسان -نتيجة تفويضه للخلافة- أن يتولى تعميرها والتصرف في كل ما فوقها وتحتها. أي مكنه من جميع الصلاحيات التي تجعله سيداً وصاحب قرار، وهو ما عبرت عنه كلمة التسخير التي وردت في القرآن الكريم في كثير من المواقع كشرط من شروط تحويل الخلافة إلى تنفيذ وإنجاز.

لكن الإنسان الخليفة لن يتمكن من تعمير الأرض إلا إذا استعمل العقل وأحسن استثماره، واكتشف القوانين المنظمة للطبيعة ولم يصطدم بها، ثم أحترم تلك القوانين وخضع لمنطقها الداخلي ولقواعدها الصارمة؛ لأنه بمخالفته لها -وهو قادر على ذلك- يضع نفسه والأرض في مخاطر قد تؤدي إلى الانتحار الجماعي، ولهذا يذكر القرآن بالقاعدة الحامية لوجوده: ((ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها)). والإصلاح هنا لا يعني تعويض دور الإنسان في التعمير، وإنما هو إشارة إلى القوانين الناظمة للحياة والطبيعة والمجتمع، وبذلك تكون الخلافة تفويضاً مطلقاً في دلالاته الرمزية حتى يثق الإنسان الفرد في ذاته وقدراته على تأثيث الوجود؛ لكنه في الحقيقة مقيد بقوانين الطبيعة وأحكام الوجود الإنساني.

والتنفيذ، لا يُمكن أن يكون كائناً مكلفاً. صحيح هو مطالب بطاعة خالقه، واتباع المنهج الرباني الذي وضع له؛ لكنه أيضاً مُنح حرية الاختيار بين القبول بذلك طوعاً، ورفضه بإرادته.

كما أن الخلافة مسؤولية عن الأفعال؛ لأن المفطور على الفعل والمجبر عليه لن يتحمل تبعات ما يقوم به، مثله في ذلك مثل الآلة التي تنجز ما تريد مشغلها، تعمل دون أن تعي بذلك، في حين أن الإنسان كائن مُخير في أفعاله، ومن ثم فهو مسؤول عنها أمام الله وأمام الناس بحكم كونه اجتماعياً بطبعه، يعيش ضمن مجتمع خاضع لمنظومة قيمية وتشريعية تضبط حركته، وتقيد سلوك أفرادها.

والخلافة أيضاً مجال مفتوح للتشبه بالإله الأعظم، ويتم ذلك في حالتين، سواء عند التقرب من الله عبر العبادة وفعل الخير، أو عند الغرور والاعتزاز بالإثم في لحظة القوة، والانفراد بالقيادة، واعتقاد المستبد أنه قد أصبح رباً بين قومه، يريهم ما يراه، ولا يحق لهم مخالفة رأيه أو الخروج عنه، وطاعته في كل ما يأمرهم به، دون نقاش أو جدال، وخير مثال على ذلك الطاغية فرعون.

الخلاصة من هذا السياق أن خلافة الإنسان في الأرض تتجاوز الكثير من المعاني المجردة التي وردت بالكثير من التفاسير، والتي أفرغت المصطلح من مضامينه العميقة، وأفقدته الشحنة الخلاقة التي ولدها ذلك المشهد العظيم، الذي ارتقى في هذا المخلوق من حمأ مسنون إلى مرتبة جعلته يتقدم بقية المخلوقات، بما في ذلك ملائكة الرحمن. وعندها يستحضر الإنسان دلالات هذا التكريم، فالمنتظر أن تتغير نظرته لذاته ولدوره بشكل جوهري؛ إنه ليس مجرد رقم عابر في هذا الكون الفسيح، ولم يكن حيواناً ناطقاً كما ادعى بعض الفلاسفة، ولم يخلق لكي يأكل ويتناسل وينهب ويُسيطر، إنما مهمته أن يعمر الأرض، وأن يحميها من عوامل الاندثار، ليس فقط بهدف ضمان بقاء السلالة، وإنما لكي يحمي توازنات الكون، ويرسخ قيم التنوع والتكامل في الطبيعة والحياة الإنسانية.

تعد فكرة خلافة الإنسان لله في الأرض من كبرى الأفكار

قد يُفجأ المرء عندما يعود إلى بعض تفاسير القرآن، ويطلع على ما ورد من معان تخص خلافة الإنسان على الأرض، فمنهم من فسّر قوله تعالى: ((إني جاعل في الأرض خليفة)) أي: قومًا يخلف بعضهم بعضًا، قرناً بعد قرن، وجيلاً بعد جيل، معتمداً في ذلك على الآية الكريمة ((وهو الذي جعلكم خلائف الأرض)) فهو لم ير في العبارة سوى قانون التعاقب والتحقيب الزمني. أما البعض الآخر فذهب إلى اختزال الأمر في دور القاضي، حين رأى أن الخليفة هو الذي يفصل بين الناس فيما يقع بينهم من المظالم، ويرد عنهم المحارم والمآثم.

أما الخلافة بمفهوم أشمل فهي أولاً دليل على ثقة الخالق في مخلوقه، أخرجه من العدم ليجعل منه كائناً استثنائياً في قدرته وذكائه، وبنيت النفس والروحانية والعقلية، ولقد حول الله ضعف الإنسان إلى قوة، عندما أكرمه وفوضه لتولي شؤون الدنيا والتحكم في مقدرات الأرض، وذلك بتكليف منه سبحانه، لا تستطيع أي قوة أن تمنعه عن القيام بهذه المهمة، مهما كان حجم الأخطاء التي ارتكبها، أو تلك التي سيرتكبها مستقبلاً، ولقد حاولت الملائكة فعل ذلك، رغم أنها جبلت على عدم الاعتراض على إرادة الله؛ لكنها لم تفُج.

لقد استغربت الملائكة أن يكون خليفة الله مخلوقاً مزدوج الطبيعة، يتمتع بالقدرة على فعل الشر مثلما هو قادر على فعل الخير، لم يختار الله كائناً نورانياً مفطوراً على عبادة الخالق دون تردد أو تفكير مسبق، ولهذا احتار المفسرون، وحاولوا أن يبحثوا عن تأويل يزيل هذا الاستغراب عن سلوك الملائكة، وبقيت هذه التأويلات دون الغوص في المعاني العميقة لموقف الملائكة، ولقد عبرت الملائكة عن خوفها من طاقة العنف والتدمير الكامنة في طبيعة الإنسان قولاً ومشاعر وقدره، وعدت ذلك دليلاً على أهلية المخلوق للقيام بمهمة الخلافة التي يجب أن تكون - حسب اعتقادها - قائمة على رسالة الحب والخير فقط.

الخلافة لا تتحقق إلا إذا كانت معها حرية في الاختيار والقرار والتوجيه، وهندسة بناء الحياة الفردية والجماعية، فالذي ليست له حرية الإرادة والتخطيط



هنية الصبحة

ابن خلدون.. أنموذج تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية

تتجلى الأهمية التاريخية لتاريخ حياة الإنسان منذ الوجود الإنساني كخليفة على هذه الأرض؛ باعتبارها نسقاً حضارياً منفرداً يدل على دينامية الإبداع الإنساني في كل زمان ومكان. تضمّنت الدراسة محورين رئيسيين؛ هما: المحور التنظيري الذي اشتمل على تعريف التاريخ لغةً واصطلاحاً، وهل يُمثل التاريخ الشخصيات أم الحضارات؟ والتاريخ بين الموضوعية والذاتية وتفسيراته. أما المحور التطبيقي، فقد احتوى على ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ وأنموذج فكري تجسّده شخصية العلامة الفيلسوف ابن خلدون.. هذا ما ناقشه باحث الحضارة الإسلامية محمد مصطفى طه، الذي سلط الضوء عليه في مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- «تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية».

وسياسة. وعليه، جسّد القرآن الكريم التاريخ؛ كونه ذا بُعد روحي وأخلاقي مبني على علاقة الله بالكون، ودور الإنسان كونه خليفة الله في أرضه. وتأتي العديد من السور والآيات القرآنية تبرز الدور التاريخي لبعض الأمم التي قد تم عرضها كقصص قرآنية أو عرض مباشر؛ أي أن هنالك بعض الأحداث والوقائع التاريخية التي تشكل حركة التاريخ. قال تعالى: «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» (يوسف: ١١١). وهنا تظهر الموضوعية الحضارية في التفسير القرآني للقرآن، وهذا ما تمثله الرؤية الإلهية المحيطة بوقائع التاريخ بأبعادها الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، إضافة إلى بُعد رابع يمثل الحكمة والذكاء؛ لهذا نجد أن الواقعة التاريخية في مكانها الطبيعي للتاريخ البشري والكوني على عكس الرؤية الوضعية -من صنع البشر- تقتبس من الماضي ما يناسب تدعيم وجهتها.

ويعتبر الباحث أبرز أنموذج فكري للتفسير التاريخي الإسلامي بين الموضوعية والذاتية، كما يعد فيلسوف الحضارة الإسلامية الأول ابن خلدون، وتشكل مُعطياته الفلسفية تأسيساً فكرياً للعديد من العلوم الإنسانية، ومنها: علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ؛ حيث ارتبطت جميعها بتفسير التاريخ تفسيراً حضارياً وفقاً للتصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. وحملت المقدمة الخلدونية علماً فريداً يُدعى «علم العمران البشري» الذي يُعنى بتمحيص الأخبار ودراسة الظواهر الاجتماعية، وقد حير العلماء والدراسين بتمييزه: هل هو علم الاجتماع، أم فلسفة التاريخ، أم علم في المنهج، أم فلسفة سياسية؟ كما وصفه الكاتب بأنه أول فيلسوف للتاريخ والحضارة في الفكر الإنساني.

علينا أن نتيقن من هذه العبارة: «إن التاريخ ما هو إلا اللحظة التي نحياها؛ فموتى كانوا أحياء، مثلما نعيش نحن اليوم، نحن الذين سنموت غدا لنصبح مثلهم في ذكرى التاريخ». ونجعل القدوة التي ننتجها في دراستنا العلمية القرآن الذي يجسد الحقيقة التاريخية بكل مصداقية وموضوعية. ويمكننا أن نقول إن جميع البحوث العلمية تتطلب منا الموضوعية والحيادية في تفسيراتها، وعلينا أن نبتعد عن الذاتية والأحكام المسبقة في دراستنا العلمية.

المسلمين الأنموذج المناسب لما قدمه المؤرخون؛ كونه بناءً متكاملًا للوقائع التاريخية حتى يومنا هذا. ويمثل المستوى الثالث: محاولة تفسير الوقائع التاريخية حسب فلسفة التاريخ التي تعنى بتعليل التاريخ وفقاً لأحداثه ووقائعه المجسدة في أفعاله لا أفكاره التاريخية؛ بهدف مواجهة الفكر بالفعل لتعليل فلسفة أزمنة التاريخ ومنعرجاته الكبرى. وعليه، تُشير الأدبيات التاريخية إلى أن علم التاريخ من اختصاص ثلاثة رجال؛ هم: المؤرخ الذي يقوم برصد الأحداث وفقاً لسياقها الزمني دون التدخل فيها، أي يرصدها كما حدثت. وعالم التاريخ الذي يقوم بتقديم رؤية علمية تبلور لنا الوقائع التاريخية الماضية أو الحاضرة، محاولاً فيها إيجاد الأسباب الخفية المكونة لتلك الوقائع، إضافة لتصوراته العلمية المستقبلية حول ملامح التاريخ البشري وفقاً للمعطيات العلمية. وفيلسوف التاريخ الذي يحاول بث الروح في التاريخ؛ نظراً لأن فلسفته تبحث في اللعل القريبة والبعيدة للوقائع التاريخية وتبرهن أسباب وقوعها.

... إن مُفسّر التاريخ أصبح أكثر علماً بالأحداث مع مرور الزمن؛ فيزداد الرصيد المعرفي والحضاري لديه؛ حيث يتأثر ببيئته الثقافية والمعرفية، فتصبح الموضوعية من أخلاقيات الباحث والعالم التاريخي رغم صعوبة الفصل بين الذات والموضوع في آن واحد. وعليه، فإنه يستطيع معالجة الحدث بطريقة تفسيرية وتحليلية؛ حيث إنه أصبح يفسر أحداثاً كبيرة غير مقتصرة على بقعة الجغرافية وإنما تعدت ذلك. وأشار الباحث إلى تنوع مفسري التاريخ؛ فلم يقتصر على المؤرخ وإنما شمل اختصاصات علمية مختلفة؛ منها: الجغرافيا، وعلم الطبيعة، والفلسفة. وقد كوّن هذا التنوع مذاهب تُعنى بتفسير التاريخ والتي تنوعت بين الوضعية والدينية، ومن أبرز التفاسير الوضعية: التفسير المثالي لهيجل، والتفسير المادي لكارل ماركس، والتفسير البيولوجي لأوزفيلد شبنجلر، والتفسير الحضاري لأرنولد توينبي. أما أبرز التفاسير الدينية التاريخية فهو التفسير الإسلامي.

وقد اختار الباحث التفسير الديني كنموذج تطبيقي لتفسير التاريخ؛ متمثلاً في التفسير الإسلامي للتاريخ، معتمداً على مقومات التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. ارتبط تطور التفسير التاريخي بتاريخ العلم والثقافة في الإسلام اللذين يمثلان نتائج سسيو-تاريخية واقتصادية

فالتاريخ في اللغة: الوقت، ويُدعى بلهجة قيس أرخته تاريخاً، أما اصطلاحاً: فقد اتفق غالبية المؤرخين على أنه «بحث ودراسة واستقصاء لأخبار الناس وحركتهم، والنظر في حياتهم الماضية. أما موضوعه، فهو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض منذ بدء الخلق إلى اليوم وفي المستقبل المنظور واللامنظور، وما يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب».

ويطرح الباحث عدّة تساؤلات صريحة يُلخصها في: هل المؤرخ يؤرخ التاريخ للشخصيات أم للحضارات؟ والتي من شأنها أن توضح لنا الإجابة بموضوعية ومصداقية تامة عن الواقعة التاريخية؛ نظراً لأنها قد تكون تزييفاً لأهواء ذاتية ومصالح شخصية. ويميل الباحث فيمن يؤرخ التاريخ للحضارات بدلاً من الأفراد، معللاً ذلك بأنه أجدى وأنفع من المنظور الديني والحضاري؛ فالتاريخ لا يتأثر بالسياسة حسب تقدير المؤرخين، ولا تعد أهم مظهر من مظاهر الحضارة، وإنما قد يتقدمها الدين والعلم بكل جوانبه.

ويؤكد طه أنه على الباحث الحقيقي الذي يقوم بدراسة وتحليل آفاق ولامح الإشكالية الحضارية، أن يدرسها دراسة موضوعية مجردة من أي حكم مسبق، لا سيما في عصرنا الراهن الذي يميّز بالانفجار المعرفي. وعليه، تشكل قضية تاريخ المؤرخين أبرز القضايا الفكرية الكبرى؛ حيث يمكن للباحث أن ينقيها من الأهواء الذاتية والتزييف الحاصل لها، ولو بشيء نسبي. ويشير الباحث إلى أنه لا توجد أية حقيقة مطلقة إلا حقيقة الذات الإلهية، وما ارتبط بها من الرسل والرسالات السماوية التي أراد الله لها البقاء والاستمرارية الحضارية، ويمثلها في ذلك الدين الإسلامي. كما قال الله تعالى: «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون» (البقرة: ١٣٨).

فالساق التفسيرية للرؤية التاريخية ينبغي أن يكون بصورة واضحة ومجردة من التزييف. يُقسّم المؤرخ عملية التاريخ حسب منهجيته إلى ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول: كتابة وتفسير التاريخ بطريقة تسلسلية؛ حيث يتبنى صحة التاريخ حيثيات محددة في الغياب والحضور. ويمكن القول إن عالم التاريخ يستطيع التمييز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأفعال، حيث يلجأ للواقعة المحددة المرتبطة بالعوامل المشكلة للحدث التاريخي، معتمداً على الاستنتاج والاستجواب في بناء تاريخ مواز للفعل مع ما أرخه المؤرخ. أما المستوى الثاني: فتأريخ المؤرخ للحدث التاريخي بشكل متسلسل، ويمثل تاريخ تراث



أسماء القطيبية

الاستشراق.. بين الموضوعية والتحيز

يَسْتَشْهَد ألكسندر ماكزي في مقاله المعنون «الهجوم على الاستشراق» - والمنشور في مجلة «التفاهم» - بمقوله شهيرة للعالم إعجاز أحمد؛ يذكر فيها أن الهجوم على الهيمنة الثقافية الاستعمارية قديم قدم الاستشراق نفسه. ويعدُّ ماكزي واحداً من الكُتَّاب المعنيين بالتاريخ المعاصر للشرق الأوسط. وفي هذا المقال - الذي ترجمه بشار بكور - يتناول ماكزي بتفصيل ومناقشة أربعة أعمالاً يعتقد أنها كانت الأبرز والأكثر صراحة في هجومها على الاستشراق، وهي مقالة لأنور عبد الملك عنوانها «الاستشراق في أزمة»، ومقالتان لعبد اللطيف الطيباوي هما «المستشرقون الناطقون بالإنجليزية»، «نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية»، وكتاب إدوارد سعيد «الاستشراق: التصورات الغربية عن الشرق»، وكتاب بريان تيرنر «ماركس ونهاية الاستشراق».

من الكتب والدراسات التي عُنيت بالاستشراق، قبل وأثناء وبعد الحربين العالميتين، ويخلص بحثه فيها إلى أن دراسات الاستشراق اتصفت جميعها بالعنصرية، بل إنها لا تسعى إلا لمزيد من السيطرة، وتعزيز مفهوم الفوقية الأوروبية. وحتى أولئك المستشرقين الذين حاولوا أن ينصفوا الشرق فإنهم لم يضعوا في الحسابات التغيرات التي تطرأ على الثقافة الشرقية، بل بنوا دراساتهم على نصوص كلاسيكية ودراسات إسلامية عتيقة. وهذا ما يُمكن ملاحظته بوضوح في تقديم الإعلام الغربي للرجل الشرقي، والذي غالباً ما يكون أحمق غير مواكب لعصره، وغير قادر على إدارة شؤونه.

ويبدو بريان تيرنر في كتابه «ماركس ونهاية الاستشراق» أكثر حدة في نقد الاستشراق؛ حيث وصف الاستشراق بأنه نظام مترف مضطرب في التوسع، وأن الهدف منه تعزيز فكرة مثالية الغرب، والتأكيد على نجاح النموذج الديمقراطي الغربي، أكثر من محاولته فهم الشرق والوصول للأسباب الحقيقية لتأخره. ويبدو رأي بريان تيرنر مهماً كونه أتى من عالم إنجليزي متخصص في المجال، ولأن رأيه يتوافق بشكل كبير مع آراء الباحثين العرب الذين يمكن أن يهتموا بالتعصب لثقافتهم. من اللافت للنظر أن جميع الأعمال التي تناولها ألكسندر ماكزي في مقاله «الهجوم على الاستشراق»، تؤكد كون الاستشراق إحدى أدوات المستعمر التي يريد بها إحكام قبضته على الشرق. ومن هذا المنطلق، يبني الكتاب المذكورون انتقاداتهم. وهذا ما قد يوقعهم في تحيز هو نفسه الذي حذروا منه في معرض حديثهم عن الدراسات الغربية للشرق. ولعل هذا ما يدعو إلى نظرة أكثر إنصافاً، خالية من أي حكم مسبق على البحوث الاستشراقية، وتكميل النواقص فيها من أجل الوصول إلى نظرة مجهرية، وأعمال أكثر تأصيلاً وأقرب للحقيقة.

واليهودية للإسلام، عوضاً عن دراسة الدين نفسه. كما أن عدم تقبل المستشرقين لكون النص القرآني غير قابل للتعديل والتبديل ولد إشكالية أخرى حسب رأي الطيباوي. وعوضاً عن ذلك، امتدت الإشكاليات لتشمل تحيز الأوروبيين ضد القومية العربية لرفضها النموذج التحرري الذي قدمه الغرب للشرق، ودعمهم لإسرائيل، وأمور أخرى سياسية واقتصادية لا تَسَع المجال لذكرها. وفي مقاله الآخر «نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية»، يواصل طيباوي تأكيداً على فكرة رفض المستشرقين التعرف على الدين كما ينظر إليه أتباعه، ويعيب على المستشرقين في الوقت الحالي تكاسلهم عن تحقيق المخطوطات العربية، والاكتفاء في دراساتهم بتحقيق مقالات تحوي الكثير من الأخطاء. ومن هذه الدراسات - على سبيل المثال - «موسوعة الإسلام»، و«تراث الإسلام»، المعروفان لدى الباحثين في هذا المجال. ورغم أن رأي عبد اللطيف الطيباوي قد يبدو للقارئ رأياً متشدداً يُصوِّر الدين وكأنه العنصر الأساسي في الثقافة العربية، مُتجاهلاً تداخله مع العناصر الأخرى، ومتجاهلاً التنوع الديني في المنطقة، إلا أننا يمكن أن ننظر لدعوة الطيباوي هذه كونه دعوة للنظر في العمق، وعدم تجاهل الأثر الكبير للدين في الثقافة العربية بكامل مكوناتها. وهذا يتلاقى في نقطة ما مع رأي أنور عبد الملك في عدم التعالي على الثقافة العربية ومعتقدات الفرد العربي بطبيعة الحال. ويرى إدوارد سعيد - الفيلسوف البروتستانتي - أن الاستشراق لم يكن يوماً موضوعاً جديداً في الحضارة الأوروبية؛ فقد مثلت الأساطير والملحومات الغربية مادة خصبة لمعرفة نظرة الغرب للشرق. ومن الواضح أن شخصيات مثل: كليوباترا، وعشتروت، وإيزيس، هي شخصيات عاشت في النصف الشرقي من العالم، وارتبطت في أذهان الناس بالفراغ والضياء والدمار. ويتبع إدوارد في كتابه «الاستشراق» عدداً كبيراً

وفي مقاله «الاستشراق في أزمة»، يُقر أنور عبد الملك بإسهام الاستشراق في جمع وتوثيق المخطوطات العربية وفي دوره في تأسيس منهج للبحث، أسفر عن مؤتمرات وأعمال مهمة أضافت للمكتبة الشرقية والمكتبة الغربية على حدٍّ سواء. لكنه بالمقابل ينوه إلى أن الاستشراق تعرض بشكل كبير للتحيز؛ حيث مال المستشرقون إلى جعل «العربي» في الشرق - على سبيل المثال - مادة للدراسة، يُقابلها الأوروبي بوصفه المثال السوي المتصف بالعلو. ويعتقد عبد الملك بأن المستشرقين تجاهلوا - عن عمد - البحث بشكل أعمق في اللغة والدين، اللذين يعدان عنصريين مهمين في أي ثقافة، على نفس مستوى تجاهلهم لأعمال العلماء الذي ينتمون للشرق قليلاً من شأن نتائجهم العقلي. وأثنى عبد الملك على توصيات المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي الذي دعا إلى تبني نهج جديد للاستشراق «يقضي على المركزية الأوروبية، ويعترف بحق شعوب آسيا وإفريقية في ألا يكونوا موضوعات في التاريخ، بل أن يكونوا هم صانعيه». ورغم اتفاقي التام مع ما ذكره أنور عبد الملك، إلا أن ثقته الكبيرة في كون المستشرق فعل ما فعل من تجاهل لبعض المكونات المهمة للثقافة العربية والآسيوية، وتجاهله لبعض الدراسات التي كتبها كتاب الشرق ثقة لا يمكن المجازفة بها؛ لأنها تستند إلى رأي ظني حده حكم سابق عن المستعمر وهدفه من دراسات الاستشراق، والتي يعتقد عبد الملك أنها جمع للمعلومات الاستخباراتية التي تُعين الكيان الأوروبي في خطته للسيطرة على الشرق.

أما عبد اللطيف الطيباوي، فقد أبدى في مقاله الأول «المستشرقون الناطقون بالإنجليزية» الكثير من الغضب تجاه كيفية تناول المستشرقين للدين الإسلامي؛ حيث إنهم لا يريدون الاعتراف بالدين الإسلامي كدين سماوي تنزل عن طريق الوحي، ولا بالرسول مبعوثاً من الله للعالمين. وهذا ما جعلهم يبحثون - أكاديمياً - عن الجذور المسيحية



أسعد الحرصي

تصورات الحرب العادلة عند الفلاسفة العرب

(لا يخفى على أن المهتمين بالفكر الفلسفي - من حيث مساره - لاحظوا أن موضوع «الحرب العادلة» صار من المواضيع الأثيرية لدى بعض المفكرين السياسيين المعاصرين). ساهمت الحربان العالمية الأولى والثانية وأحداث الحادي عشر من سبتمبر في زيادة الاهتمام بموضوع الحرب العادلة. وقد خرج لنا محمد الشيخ بمقالة تناول فيها الحديث عن الحرب العادلة في التصور التقليدي الفلسفي العربي محاولاً إيضاح ما عانى منه الإسهام الفلسفي كلاسكي العربي من إغفال ولبس.

أهتم بفلسفة ابن رشد السياسية لدرجة (وصفه بمفكر الحرب أو مفكراً حربياً) للتدليل على نزعته التي سماها (النزعة العسكرية الرشدية). وبعد كل ما ذكر آنفاً، يطرح علينا الكاتب سؤالاً: هل شكل النظر في أمر الحرب العادلة موضوعاً مستقلاً فيما كتب ابن رشد عن السياسة عند حديثه عن الحرب؟ ولكي نجيب على هذا السؤال وجب علينا البحث عن مظانه أي في ما كتبه ابن رشد وما علق عليه في المسائل التي تخص أمور التدريب في الحرب في جمهورية أفلاطون، حيث نجده يقول في تعليقه (وإذا تبين من هذا القول المقصود من الحرب العادلة) فهذه العبارة مثلما يصرح الكاتب فإنها تشي بأن ابن رشد بالفعل نظر في أمر الحرب العادلة باعتبارها موضوعاً للنظر قائماً بذاته، ودليل ذلك أيضاً ما هو موجود في تلخيصه للفقرة الأولى من (كتاب الجمهورية)، أثناء حديثه عن طرق التربية على الفضائل ومنها الشجاعة التي يبين ابن رشد أن لها طريقتين هما الإقناع والإكراه، فيقول في الطرق الثاني الإكراه: (أما الطريق الثاني فهو السبيل الذي نسلكه مع المتمردين والأعداء ومن لا يتحلى بما يجب له من الفضائل) وبين أن هذا الطريق لا يستعمل مع أهل المدينة الفاضلة. ويقول أيضاً عبارة تلخص وتوضح تصوره للحرب العادلة وهي (وأما سائر الأمم غير الخيرة والتي لا تجري أفعالها على المجرى الإنساني، فلا سبيل لتأديبها إلا هذه، أعني إكراهها بواسطة الحرب على الأخذ بالفضائل) ومع كل هذا تظل هنالك إشكالات وصعوبات في فهم موقف ابن رشد وتصوره للحرب العادلة. وخاتمة القول أنه يستوجب أن يعاد النظر في التصور الكلاسيكي العربي للحرب العادلة لما له من دور مهم في فهم التصور الإسلامي للحرب بعيداً عن التصور الحالي المقتصر على الجماعات المتشددة المحسوبة على الإسلام والمسلمين، وألا تكون الحرب العادلة محصورة في (الجهاد) دون أنظار الحرب.

يشرع بعدها الكاتب في القول بأن النظر في أمر الحرب العادلة ساهم في إذكاء ما ينسب إلى بعض الجماعات الإسلامية المتشددة المعاصرة من أفعال إرهابية من ضمنها أحداث الحادي عشر من سبتمبر. الأمر الذي بدوره استحث بعض الكتاب لإعمال النظر وإعادته في تصور الإسلام والمسلمين للحرب وعدم اقتصره على التصور التقليدي القديم للحرب (الجهاد) أو ما يطلق عليه باسم (الحرب المقدسة). ولكن هذا الاستحث لا يخلو بحسب الكاتب من مفارقات منها: أن هذا النظر مركز على تصور الإسلاميين المتشددين للحرب دون سواهم، ولذلك فهو نظر في مسألة شرعية الحرب من جهة النظرة الدينية المحضة التي يمكن أن نطلق عليها (أخلاقيات الحرب). ومن الأمثلة على من نحا نحو هذا النظر هو كلسي في كتابه (مسألة الحرب العادلة في الإسلام) الذي ركز بدوره على التقليد العربي القديم (الجهاد) دونما النظر في أمر الحرب. كذلك الحال عندما يتم استحضار موقف فيلسوف عربي كلاسكي عن الحرب (ابن رشد) يتم استحضاره على أنه فقيه وليس بوسمه فيلسوفاً. على ضوء ذلك، فإن النظر الفلسفي العربي الكلاسيكي في الحرب مغيب مع أن هذا النظر يندرج تحت (الفلسفة السياسية الكلاسيكية) التي كانت محط اهتمام الباحثين الذين انقسموا إزاءها إلى ثلاث فئات: منهم من يصورها على أنها مجرد نسخة باهتة من الفلسفة السياسية الإغريقية، وعلى النقيض من هذا الموقف من يمتدحها ويقوم بإطرائها بشدة، وأما الفئة الثالثة فهي تلك التي تقوم بنقد تلك الفلسفة وهي التي استرعت اهتمام الكاتب كونها وسطاً بين الفئتين، وهي أيضاً لم تخل من اختلاف وجهات النظر حول الفلسفة العربية الكلاسيكية؛ فتارة نجد من يعيب على الفلاسفة المسلمين كونهم كانوا دائماً على هامش التاريخ (لقد انتهى الفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبنى مدينته في داخل ذاته ولم يكن يعنيه أن يقدم مشروعاً لبناء المجتمع) وتارة نجد منهم من

يفتح الكاتب محمد الشيخ أستاذ الفلسفة السياسية وفلسفة الدين مقالته بالحديث عن التهميش الذي عانى منه الإسهام الفلسفي الكلاسيكي العربي في موضوع (الحرب العادلة)، فهو يرى أن التهميش كان مزدوجاً من جهتين: الجهة الأولى إغفال الكتابات الفلسفية الغربية المهتمة بهذا الموضوع هذا الإسهام دونما الوقوف أو حتى الالتفات إليه. والجهة الثانية أنه في حالة التطرق إلى الحرب العادلة في الإسلام يكون ذلك من قبيل التركيز على الإسهامات المتعلقة بلاهوت الحرب وآدابها وعدم التطرق إلى ما سواها من أنظار الحرب، التي تكون بمعزل عن لاهوت الحرب. ثم ينتقل بنا ليبين الغرض الذي أنشأ مقالة النقدية والتحليلية من أجله ألا وهو إظهار الإسهام الفلسفي العربي في موضوع (الحرب العادلة) بمعزل عن إرث (الجهاد) والحرابة من جهتين: أولاً المدى الذي صار النظر في الحرب العادلة موضوعاً مخصوصاً في الفلسفة الإسلامية (الفارابي وابن رشد) على وجه الخصوص. ثانياً استشكال هذا الإسهام عن طريق الكشف عن حدوده المثالية الشديدة وإطلاقيته التي غيّبت واقعية الفعل السياسي.

وبما أن الحرب ظاهرة لازمت الأجناس البشرية في مختلف العصور نجد أنها حاضرة في خطابات الفلاسفة التي تتباين من زمن إلى آخر، فيستعرض محمد الشيخ كاتب المقالة خطابين أحدهما للفيلسوف الفرنسي إميل الملقب (آلان) وخطاب الفيلسوف الأمريكي فالتزر ليطهر التباين بين الخطابين؛ ففي خطاب (آلان) نجده يرى أن الإنسان يتحول في الحرب إلى (قرود مسلح) بسبب نزعته الراديكالية وعدائيته المتأصلة للسلطة (المواطن ضد السلطة) بينما يذهب فالتزر إلى ضرورة توجيه الأسئلة التالية عند تناول أية حرب: من يقود الحرب؟ وأية حرب؟ وما الوسائل التي يتبناها؟ وهل هذه الوسائل تتماشى مع الغايات؟ أم أنها مشروعة بقطع النظر عن الغايات. ولعل التباين يظهر بجلاء في العبارتين.



ناصر الجارحي

السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية

تسعى منى أحمد أبو زيد في دراستها بعنوان «نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية»، إلى سبر أغوار مفهوم السعادة من زاوية فلسفية قديمة، لتكشف أن مفهوم السعادة والقضايا المرتبطة بها ليس حديث هذا العصر بمختلف منابر الإعلامية أو الدينية أو المعرفية أو حتى التسويقية، لتكشف في دراستها عن أهم التصورات حول مفهوم السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية.

لحال ولا تطلع لئاء، ولا فزع من أمر ولا طلب لحظ من حظوظ الإنسانية، ولا من الحظوظ النفسانية أيضاً، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية»، ولقد أشار بعض فلاسفة المسلمين كإخوان الصفا إلى وجود مطلبين في السعادة، وهما السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية، وقد حصل الإنسان على أحد المطلبين أو كلاهما أو يحرم منهما معا، في حين أن العامري سرد خطوات الحصول على السعادة وهي مجانية الجسد وعدم الانشغال ببلذاته، والتزام العفة، وترقية العقل، ومعرفة الخير الحقيقي، والصبر، ومجاهدة النفس، والاستمرار في العلم.

ومن هنا نجد أن هناك توافقاً إلى حد كبير في أن السعادة هي الغاية المطلقة والخير الأسمى والفضيلة العليا التي يسعى إليها الإنسان، ولكن الاختلاف الأكبر في طرق ووسائل السعي للوصول إلى السعادة، فالوسائل والأدوات نسبية، فلا يمكن أن يكون المريض غير سعيد فقط لأنه مصاب بعلّة جسدية، ولا الفقير شقياً لأنه لا يملك حفنة من المال، ولا يمكن أن يكون المؤمن سعيداً فقط لمجرد إيمانه، والملحد شقياً لمجر إحداه، وكذلك العالم والجاهل، ولكن في الآن ذاته لا يمكن أن نقول بأن غياب الصحة والمال والعلم لا تأثير لها في طريق سعي الإنسان إلى السعادة، وإنما تبقى هي مؤثرات متغيرة ونسبية تبعاً لتغير الظروف والزمان؛ فحتى طرق السعادة للإنسان الواحد تختلف مع الأيام فكيف بالبشر بمختلف أطيافهم واهتماماتهم.

لقد طرق كل فيلسوف من الفلاسفة في مختلف الحضارات باباً من أبواب السعادة، وللسعادة أبواب شتى، لذا أستغرب من سعي الكاتبة بعد جهدها في استقراء وتحليل السعادة إلى اعتماد مفهوم واحد للسعادة وهو المفهوم الوعظي التقليدي والذي يصف السعادة بأنها، «إعمار الأرض وحسن عبادة الله» دون إشارة واضحة حول سبب اعتمادها على هذا المفهوم ولماذا نسبته إلى التصور الإسلامي وهو نوع من التعميم دون استدلال أو تبرير؛ خاصة وأنها أوردت الكثير من المعاني للسعادة في الفلسفة الإسلامية.

أما أبيقور وهو صاحب المدرسة الأبيقورية المعروفة والتي تسعى للوصول إلى الحياة السعيدة من خلال الطمأنينة وعدم الخوف، فيعتقد أن السعادة هي غياب الألم، وأما اللذة التي يسعى إليها الإنسان في مفهوم أبيقور فهي أقصى درجة ممكنة من اللذة وأطولها وليس اللذة اللحظية قصيرة المدى. أما المدرسة الرواقية فذهبت إلى بعد آخر وهو التوافق مع الطبيعة والتعايش معها في وئام ليصل الإنسان إلى السعادة. من خلال مفهوم السعادة يمكن استنتاج طرق تحقيق السعادة والتي تمثلت في ثلاثة اتجاهات وهي اللذة، والفضيلة، أو الخير الأسمى، وكذلك الانسجام مع الطبيعة. ولكن الإشكال حاصل في ماهية الفضيلة، وهل هي مرتبطة بفعل الخير، أم الحكمة، أم أنه مرتبط بمعنى آخر وهو القناعة والتصالح مع الذات، ولقد استمر هذا الإشكال حول طرق الوصول إلى السعادة عند المسلمين وتأثروا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً.

السعادة في الفلسفة الإسلامية

تأثر الفكر الإسلامي بالنص الديني وبالحضارات المجاورة في مفهومه حول السعادة، لذلك أنتج الفكر الإسلامي دلالات ومعاني أكثر للسعادة، فقد رأى البعض أن السعادة هي استكمال لما ينقص عن حاجة الإنسان كالمال للفقير والصحة للمريض فالسعادة مطلب وليست وسيلة، ولقد رأى الفارابي أن السعادة هي الخير والغاية العليا كما هو عند أفلاطون وسقراط، في حين رأى أبو الحسن العامري أن السعادة في تمام الراحة والطمأنينة بينما الخير والفضيلة فهي وسائل للسعادة وليست غاية لذاتها وهو ما نجده في المدرسة الرواقية، وهناك من ربط بين السعادة واللذة تأثراً بالمدرسة الأبيقورية، ولقد رد ابن سينا على من يرى أن اللذات الحسية هي الأكثر تأثيراً على الإنسان حيث اعتبرها مجرد لذات لحظية لا علاقة لها بالسعادة، ولقد رأى الكندي أن السعادة في طهارة النفس. أما مسكويه فقد قسم السعادة إلى نوعين سعادة أدنى وهي السعادة الخلقية وهي ليست غاية بل وسيلة، وسعادة قصوى وهي الخير المطلق والغاية الأسمى، ويقول مسكويه عن السعادة أيضاً: «وهي التي لا يكون فيها تشوّق إلى آت، ولا تلتفت إلى ماض، ولا تشيع

يكاد لا يمر عليك يوم وأنت تتصفح صحيفة أو تقرأ أحد المواقع الإلكترونية أو تفتح أحد وسائل التواصل الاجتماعي إلا وتجد موضوعاً أساسياً أو جانبياً حول موضوع السعادة، حتى أصبح هذا الموضوع يدخل في معظم قضايا حياتنا سواء الطبية أو النفسية أو العلمية أو التجارية أو الدينية وحتى العملية، وهو ما جعل الدول والمجتمعات تتابع التقارير والإحصائيات حول مستويات التصنيف في السعادة؛ بل وتعدى الأمر إلى إنشاء بعض الدول وزارة مستقلة حول السعادة، وفي خضم هذا الحديث اليومي حول مفهوم السعادة تأتي أهمية هذا المقال وسعيه لدراسة مفهوم السعادة من زاوية مختلفة نوعاً ما، حيث سعت الكاتبة إلى قراءة مفهوم السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية؛ إذ ارتبط مفهوم السعادة في الفلسفتين على فعل الخير والفضيلة وضدها الشقاوة، وهو ما يمكن فهمه من الآية القرآنية من سورة هود «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فُضِيَ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» وقد سبقتها آية حول أهل الشقاء في نفس السورة «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فُضِيَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ» وعند تأمل مفهوم السعادة عند المفكرين المسلمين نجد تأثرهم الكبير بالسياق الديني بطبيعة الحال وبالفلسفة اليونانية حول مفهوم السعادة.

السعادة في الفلسفة اليونانية

يرى السوفسطائيون أن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء واللذات، أما سقراط فإنه يذهب بعيداً عن المعنى الظاهري للسعادة ويرى أنه معنى داخلي ويرمز إلى الفضيلة، ولقد شاطر أفلاطون نسبياً رأي سقراط حيث رأى بأن السعادة هي الخير الأسمى ولقد رد على السفسطائيين بأن الأهواء لا توصل أحياناً إلى الخير في الإنسان، وأضاف أرسطو أيضاً لهذا المفهوم موضحاً أن الأهواء والرغبات الظاهرية غير مرتبطة بمفهوم السعادة الحقيقية؛ فالصحة والمرض والغنى والفقر هي أشياء حسية بينما السعادة مفهوم داخلي مرتبط بالخير الأقصى، ويبدو أن اعتراض الفلاسفة اليونانيين على أن اللذة لا تعني السعادة لأن اللذة نسبية وهي أداة من أدوات الوصول إلى السعادة وليست الغاية الأسمى والمعنى المطلق للسعادة،



الحركة الإنجيلية..

نظرة عميقة وتحليل الواقع



أيمن البيماني

أدت الحملات التبشيرية والطموح التنصيري الواسع إلى ظهور طاع للحركة الإنجيلية في أوروبا والعالم، والإنجيلية هي حركة دينية مسيحية تبنتها مجموعة من البروتستانتين المحافظين والمترمين بالكتاب المقدس كمصدر وأساس للدين المسيحي، وهو ما جعل ثلثي البروتستانت حول العالم (حوالي نصف مليار) يتحولون لهذه الحركة الإنجيلية الحديثة. ونناقش اليوم مقالة رائعة للكاتب (سباستيان فات) والمنشورة في مجلة التفاهم بعنوان: (الإنجيليات الجديدة واهتماماتها السياسية والاستراتيجية).

نسخة، ويتحدث فيه عن انحداره من عائلة مسلمة، ويصف فيه الإسلام بأنه سيء الجوهر ومهدد للحريات. ورغم نشر بحث مدقق عن كذب (كانر) وتزويره للحقائق عن نشأته وعن الإسلام؛ إلا أن أفكاره لاقت رواجاً واسعاً آنذاك ولغاية اليوم! وقد أسهم أمثال كانر في تأجيج مخاوف الغرب ضد الإسلام وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وزادت من حدة الافتراءات على الإسلام والمسلمين.

رغم كل ذلك يبقى التنافس الإسلامي- الإنجيلي ذا طابع سلمي نوعاً ما، فهو ليس حرباً أو عداوة كبيرة، فالخصم ليس دائماً عدواً لدوداً، والإنجيلي يريد أن يرى نفسه ضمن رؤية علوية توحيدية للعالم مثلما يطمح إليها المسلم. بل إن هناك دولاً وأفراداً يسعون إلى تخفيف حدة الصراع بين الإسلام والإنجيلية مثل سويسرا التي عبرت عن رفضها الصريح لمثل هذه النقاشات والانشغالات، وكذلك الفرنسي-المغربي من أصول مسلمة (سعيد أوجيبو) الذي يلقي محاضرات وندوات في فرنسا هدفها تخفيف حدة التنافس بين الحركة الإنجيلية والإسلام.

جدير بالذكر أن هناك ثلاثة وسائل اجتماعية مستجدة تضيف طابع التأثير العالمي للحركة الإنجيلية المعاصرة وهي:

١. الموسيقى الغربية المغرية للمجتمعات والتي تمثلها بشكل أساسي موسيقى الغوسبل (موسيقى الإنجيل)، حيث طوّرت الغوسبل طرق إنشاد متنوعة ومتلائمة مع مختلف المجتمعات الداعمة للإنجيلية.
٢. التنامي المضطرد للمنظمات غير الحكومية الداعمة للإنجيلية والمتخطية لحدود الدول والقارات مثل منظمة سماريتان بورس التي تفوق ميزاتها السنوية ثلاثمائة مليون دولار، وتهتم المنظمة بالاستثمار في الكنائس والأعمال التبشيرية.
٣. الكنائس العملاقة التي لديها القدرة على استيعاب أكثر من ألفين من الأتباع كل أسبوع، والتي يبلغ عددها اليوم أكثر من ١٤٠٠ كنيسة موزعة على كافة القارات من شرق الكرة الأرضية لغربها، ومن شمالها لجنوبها.

يشير إلى صعود الحركات الإنجيلية من الجنوب-إفريقيا- مقابل انحدار التأثير المسيحي الأمريكي في كبريات الدول الأوروبية، وبالتالي لا يتأثر اليوم الجمع الأعظم من المبشرين الإنجيليين حول العالم من الولايات المتحدة، بل ظهرت بلدان من القرن الأفريقي تغذي النشاط التبشيري العالمي، وتشهد تزايد الإنجيليين فيها مثل نيجيريا (٤٥ مليوناً)، والبرازيل (٤٥ مليوناً)، وكينيا (٢٠ مليوناً)، والكونغو الديمقراطية (١٥ مليوناً)، وكوريا الجنوبية (١٠ ملايين إنجيلي)، وحتى الصين التي قد يصل عدد الإنجيليين فيها إلى حوالي ٦٠ مليوناً!

هذه التكتلات والأعداد الضخمة لهذه الحركة طغت بشكل كبير على أوروبا والعالم، فأصبحنا نرى موجة كبيرة من الإنجيلية الحديثة عبر تأسيس ووجود المئات من الكنائس الكونغولية والغانية وغيرها منتشرة في ضواحي لندن وباريس وباقي كبريات المدن الأوروبية.

لا يمكن لهذا المدّ الإنجيلي الرسوخ والثبات دون صراعات مع أديان أخرى لاسيما الإسلام؛ فالتنافس بين الإسلام والحركة الإنجيلية يشهد عليه ثلاثة فضاءات وهي: جنوب شرق آسيا وأوروبا والعالم، حيث تجوب الجماعات الإنجيلية الدعوية والتبليغية التجمعات السكنية في هذه الفضاءات بحثاً عن مهتدين ومتحمسين جدد للدين.

يعتمد صنّاع الحملات التبشيرية في خططهم الدعوية على قاعدة ١٠/٤٠، وتعني التركيز في المشروع التبشيري-الإنجيلي على المناطق الواقعة بين خطي عرض ١٠° و ٤٠° شمال خط الاستواء، مدعومة بحركات إعلامية مثل حرق القرآن ونشر الأفلام الداعمة لكراهة المسلمين، مما قد يصل بهذا الأمر إلى حدّ الإسلاموفوبيا والذي يعني التحامل والكراهية للإسلاميين والمسلمين. وقد أشارت رسالة دكتوراه بعنوان: (النشاط التبشيري للإنجيليين في الشرق الأوسط) للباحثة فتيحة قواس إلى مثال مؤجج لكراهة المسلمين (آرغون ميكائيل كانر) مؤلف كتاب (كشف حقيقة الإسلام) والذي بيع منه قرابة الربع مليون

تمخّضت عملية ولادة الحركة الإنجيلية والكنائس الإنجيلية إبان القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، رغم ذلك بقي الإنجيليون الأوائل عرضة للاضطهاد بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين، حتى اشتدّ عود هذه الجماعات مع مرور الوقت، وشهدت موجات نهوض مثيرة ومؤثرة في التاريخ البروتستانتي، مستمدة قوتها وطاقتها من بعض الحركات الحماسية آنذاك مثل المعمدانية والصراطية وغيرها. وبعد أن كانت الإنجيلية ذات تأثير خفي وبسيط لفترة طويلة؛ تغير المعطى اليوم، وأصبح للإنجيليين دور فاعل وقوي في الخارطة السياسية الدينية في أوروبا وأمريكا والعالم.

يشهد التاريخ أن الحركة الإنجيلية طغى عليها الطابع الأنجلوسكسوني، والأنجلوساكسونية هي قبائل الإنجليز والساكسون والبوت التي غزت وسكنت بريطانيا، وبعد فترة من استيطانهم انضمت المجموعات الثلاث في مجموعة واحدة تدعى (الأنجلو-ساكسون).

في أمريكا وخلال عام ١٩٨٠م لاحظ الباحث (دين لاكورن) أن الحركة الإنجيلية أصبحت أكثر تداولاً ورواجاً للبروتستانتية الأمريكية، وبالتالي هي قادرة على إثراء الديمقراطيين والجمهوريين بشكل أكبر، الأمر الذي شغل عقل باراك أوباما فيما بعد ودعاها إلى دعوة مسؤولي الجمعية الوطنية للإنجيليين عام ٢٠١٢م إلى البيت الأبيض لمناقشة القضايا التي تخصهم مثل الهجرة الدينية والأخلاق وغيرها، وذلك لإيمانه الشديد والقاطع بقوة هذه الشبكات والحركات الدينية على المستوى العالمي، وجعلها واجهة لتصدير الديمقراطية الأمريكية ودعم الشركات والمجتمعات المحلية في أمريكا وخارجها.

بات واضحاً مع مرور الوقت تأثير الإنجيلية البريطانية على الكنائس الأخرى في أوروبا ودول الكومنولث وبالأخص إفريقيا، وتأثيرها أكبر في النواحي السياسية في الدول مثل كنيسة الأسقفية-المتميّزة بطابعها الإنجيلي- في جنوب السودان ودورها في بناء مسارات الدولة السياسية، وهو ما



سيف الوهبي

المدن الفاضلة في الإسلام، واليوطوبيات المسيحية في العصور الوسطى

لم تُعد المدن الفاضلة أو اليوطوبيات بمسماها الغربي والتي نادى بها الفلاسفة في الماضي، موضوعاً جذاباً في القرن الواحد والعشرين، القرن الصاخب الذي تطورت فيه الصناعات بشكل هائل، حاملة انفجاراً في تقنيات الكمبيوتر والإنترنت، وظهرت قوى صناعية عظيمة. ورغم عديد المحاولات لإحياء أفكار المدن الفاضلة، إلا أن هذه المدن النموذجية إما أنها تعرضت للسخرية والاستهزاء، أو أنها هُملت ولم تعد تحظى بالثقة لا على المستوى الفلسفي ولا حتى على المستوى السياسي. والمدن الفاضلة هي مقترح لمدينة جديدة مختلفة عن كل مُدننا لا تختلف في المظهر العمراني فقط بل في كل شيء، في المستوى الحضاري والسكاني والأداء الخدمي الحكومي والخاص، وربما يمكن القول بأن من الصعوبة بمكان اليوم الكتابة في اليوطوبيا، أو رسم مدينة فاضلة؛ بعد ما حدث في القرن الواحد والعشرين، وما يحدث في القرن الحادي والعشرين من كوارث يصعب احتمالها؛ لذلك فقد المعاصرون الثقة في نظرية المدن الفاضلة. وفي هذا السياق، سندرس مقالة بعنوان «المدن الفاضلة عند المسلمين والأوروبيين في الأزمنة الوسيطة»، وسنقف على مقارنة بين نموذجين مهمين أحدهما من العصر الوسيط الإسلامي، والآخر مسيحي من العصر؛ وربما لا يتسع المجال هنا لتفاصيل المدينتين؛ لذلك سنذكر أهم مميزاتهما.

أولاً: المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي الفارابي في الميزان

أشهر كتب الفلسفة السياسية الإسلامية لأبي نصر الفارابي، إن لم يكن أشهرها على الإطلاق، ترجع إلى أكثر لغات العالم انتشاراً، حيث نقله دييتريسي إلى الألمانية والفرنسية عام ١٩٠٠، و(ألونسو ١٩٦١-١٩٦٢) إلى الإسبانية، ونقله إلى اللسان الإنجليزي (ريتشارد فالرز ١٩٨٥)، أمسى حينها من كلاسيكات الفلسفة في العصر الوسيط، حيث لاقى رواجاً لدى فلاسفة الإسلام وامتد تأثيره آنذاك لدى كل من فلاسفة اليهود والنصارى. تتلمذ ابن رشد في بداياته الأولى على تصانيف الفارابي، ونال تقيظ ابن سينا في مناسبات عدة، كما أفاد ألبير الكبير من كتبه المنطقية، ونهل توما الأكويني من آرائه عن العقل الفعال، واستند إليه روجيه باكون باعتباره محجة في أمور اللاهوت والدين، وأعجب بيك الميرندولي بأسلوبه الأنيق التأملي، والقائمة غير هؤلاء تطول. وكغيره من الأعمال، اصطدم الكتاب بجمهور معاد خاصة من قبل الليبراليين والماركسيين، واصفين الكتاب بالرجعي المتخلف، والمعادي للمجتمع المفتوح، وقد حاول المستشرق ريتشارد فالترز النيل من الكتاب ومحاولة تقطيع فقرات منه، إلا أنه فشل في ذلك المبتغى، فيما حاول بعض الباحثين العرب التشكيك في أصالة الكتاب وظروف تأليفه؛ بسبب اختياره لآراء الفلاسفة الإغريقية، ولنزعتة القومية، التحررية، العربية، والديموقراطية.

المدينة الفاضلة الفارابية

يبدأ كتاب آراء المدينة الفاضلة فصوله في القول في الوجود الأول (الله)، وفي نفي الشريك، وفي الضد والحد عنه، وفي كونه عالماً حكيماً، وحقا وحياً وحياء، وفي عظمته وجلاله ومجده ... ثم بالحديث عن نشأة الموجودات ومراتبها، ثم بالحديث عن الحركة والصورة والمادة، من ثم يأتي دور الحديث عن الإنسان، وعن عقله الفذ، ثم ينتقل إلى التأسيس السياسي والاجتماعي للمدينة الفاضلة، وفيه فصل «في القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون»، وفصل «في القول في الأشياء المشتركة لدى أهل المدينة الفاضلة»، وفي فصوله الخمسة اللاحقة: معرفة الرئيس الأول وكيف يكون

الفاضلة وفعلها فعل الجاهلية. والثالثة، المدينة المبدلة وهي عنده غير المدينة البدالة، وقد سميت بذلك لأن آراء أهلها تبدلت عن آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، بحيث استحالت هي إلى ما يناقضها. أما الرابعة، فهي المدينة الضارة وهي مدينة الخروج عن المعتقد الأساس، ومدينة المتنبئ لا النبي.

ثانياً: اليوطوبيات المسيحية في العصور الوسطى كوكانيا في الميزان

ظلت المسيحية حتى أمد طويل هي التي تلهم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، ولا يتصور الفكر المسيحي وفق أفكاره الممتدة مجتمعاً دنيوياً كاملاً، إلا مجتمع المصطفين الذي يسبقه مجتمع الكهنة ويمهد له، ولا تتحقق هذه الصورة إلا في نهاية الزمان، وفي الزمان غير الزمن البشري، بل وحتى خارج التاريخ؛ لذلك لن نجد شبيهاً للمدينة الفاضلة الفارابية عند أهل تلك العصور؛ لأن من يخالف الكنيسة في ذلك الوقت يُزندق ويكفر، حتى مدينة الله التي قال بها القديس أوغسطين، ليست من المدينة الفاضلة في شيء، فهي كما دل عليها اسمها مدينة لله لا للبشر، وهنا مُشكّل البحث في يوطوبيات العصر الوسيط، يقول المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف واصفاً المدن الفاضلة في العصر الوسيط: «لئن كانت هناك ثمة مدن فاضلة مسيحية، فإنما هي مدينة أخروية قيامية بالمعنى الاشتقاقي الذي يوجد في الوحي، وموجودة في العالم الآخر».

بمعنى أنه من الصعب تصور يوطوبيا في العصر الوسيط خارج نطاق المسيحية أو مدينة فاضلة كاملة المعالم، إلا أن مدينة كوكانيا كسرت كل القيود وهي يوطوبيا نشأت منتصف القرن الثالث عشر، وقد دُون نص هذه المدينة شعراً، ونُشرت بعدها نشرًا محققاً عام ١٩٤٧م، وهي رسالة واضحة للتحرر من محرمات المجتمع المسيحي آنذاك، ونداء للحرية والاستمتاع بحثاً عن سعادة آنية دنيوية على هذه الأرض، وهي أيضاً تعبير لنقد بنيوي وظرفي في آن واحد للمجتمع المسيحي وقيمته المتزمتة، وقد جاءت لتعارض مفاهيم التوبة والنسك، والزهادة، والتقشف في اللذات والمتع والطرب، كما واجه كوينكا المنع والحظر والإباحتة بالسماحة والحرية والعفوية في مدينته.

الوحي، ومعرفة أهل المدينة الفاضلة أو السعادة التي تصير إليها أنفسهم، ومعرفة المدن المضادة ومآلات أنفس أهلها بعد الموت، ومعرفة الأمم الفاضلة والأمم المضادة. ونلاحظ أن المدينة الفاضلة الفارابية مبنية على مفهوم الاجتماعات الإنسانية، وهي لدى الفارابي قسمان: اجتماعات كاملة، واجتماعات غير كاملة، مصنفة من الأكبر للأصغر: القرية والمحلة؛ فالسكة، والمنزل. أما الاجتماعات الكاملة، فهي: عظمى (اجتماع البشرية)، ووسطى (اجتماع الأمة)، وصغرى (اجتماع المدينة). وتُبنى المدينة الفارابية على المماثلة (المدينة الفاضلة والبدن الصحيح)، فالمدينة الفاضلة كمثال البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها، على تميم حياة الكائن الحي والحفاظ عليه، ولا بد للبدن من عضو رئيس وهو القلب؛ فكذاك بالمثل لابد للمدينة من رئيس، وهو الإمام كما سماه الفارابي، ومثلما أن أعضاء البدن كل موكل لما يسر له؛ فكذاك للرئيس فريق يساعده في مهامه، وكما أن تحت كل عضو مساعد أعضاء تساعده؛ فكذاك ثمة أعضاء يخدمون مساعدي الإمام، وهكذا دواليك تمضي الأعضاء في تراتب وظائفها إلى أدناها منزلة، ولكن القلب مثلما أسلفنا ذكره وهو الإمام، يجب أن تتوافر لديه اثنتا عشرة خصلة، وهي: تمام الأعضاء، وجودة الفهم، وجودة الحفظ، وجودة الفطنة، وحسن العبارة، ومحبة الاستفادة، وعدم الشراة والتطرح إلى الملدات والملاهي، ومحبة الصدق، وكبر النفس، وعدم الاستهانة بالمال، ومحبة العدل، وقوة العزيمة. وهي خصال قلما تجتمع في إنسان؛ ولهذا لزم الأمر رئاسة جماعية.

مضادات المدينة الفاضلة

وهي لدى الفارابي أربعة، أولها: المدينة الجاهلية وهي التي لا يعرف أهلها معنى الحق (السعادة)، فجُل ما يعرفونه هو الخير الشبيهي (السعادة الممثلة في سلامة الأبدان وفي اليسار)، في التمتع بالملذذ والتطرح في الهوى، وللمدينة الجاهلية ستة أنماط: المدينة الضرورية، والبدالة، ومدينة الخسة والشقة، ومدينة الكرامة، ومدينة التغلب، والمدينة الجماعية. أما الثانية فهي المدينة الفاسقة، معتقدها معتقد أهل المدينة



محمد الشحي

العمران: رؤية دينية

لقد اغتنى التراث العربي الإسلامي في مناقشاته المتنوعة لمختلف نواحي الحياة، مستفيداً مما أنتجه الشرق (الفرس) والغرب (اليونان) من قبله، أخذاً بقصب الحضارة، مطالعاً -بوعي- على مخرجات تلك الحضارات في شتى الميادين، ناقداً ما أنتجته حيناً، ومطوّراً لتلك النظريات والرؤى أحياناً أخرى. ومن تلك المناقشات الثرة، الدالة على مرحلة الترف الفكري التي وصل إليها الفكر العربي الإسلامي، مناقشات المفكرين والفلاسفة ورجال الدين للعلاقة بين الدين والعمران. وقد أطلعنا على جانب من هذا النقاش أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي أحمد محمد سالم في مقاله المنشور في مجلة التفاهم بعنوان «العمران والدين: قراءة في مدونات الأخلاق الإسلامية».

يعطي النظرة المثالية حظاً من رؤيته، بينما الفارابي ينطلق من وجهة نظر مثالية تسعى للكمال البشري، بل ويعرض المقال لوقف ابن خلدون من أن بعض السوقة وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقاً وأكثر سعادة من أهل المعرفة والمنطق، قالباً بذلك النموذج التفسيري الذي أتى به الفارابي للهدف من العمران البشري.

ولما كان الملك (الرئيس) أحد أهم عناصر العمران المدني، اهتم به الفلاسفة المذكورون؛ فاستفاضوا في الحديث حول ضرورة وجود الملك واصفين علاقته بالريعية بعلاقة الأب بأبنائه، وعلاقة الرأس بالجسد. وقد قال الفارابي بإمكانية أن يكون الرئيس أكثر من واحد، الأمر الذي رفضه العامري قائلًا إنما الرياسة للرأي، ومن لا رأي له فلا رياسة له. ولعل رأي الفارابي هذا يصطبغ بصبغة تقدمية لا تنتمي إلى عقلية ذلك العصر، والذي لا زلنا نعيش في ظل ذيله، من أن الرياسة للقوي (في الرأي أو غيره)، بينما نستطيع عد رأي الفارابي ممثلًا في أنظمة الحكم الغربية الحالية من حيث إن الحاكم الفعلي فيها هو مجلس النواب مثلاً.

أما السبيل الواصلة إلى ازدهار العمران من وجهة نظر ابن مسكويه فهي الترف وفنونه، وأن عمارة الأرض لا تتعلق بالعيش فحسب، ولكن بجودة العيش، وهو ما لا يتأتى إلا بالمخاطرات الكثيرة، وركوب الأهوال، واحتمال المشاق، والتعرض للمخاوف، ولو زهد الناس كلهم لبطلت العمارة وذهبت ريح النظام الحسن والزين في العالم.

xxx

لا شك أن العمران من المواضيع التي تحتاج من إعادة نظر لمحاولة كتابة التراث العربي الإسلامي الذي ناقش الجمال، وأفرده بمدونات عديدة، لتجعل بوصلة مجتمعاتنا متجهة صوب الحياة ومحبتها، وناحية الجمال وأسرارها، كاشفين عن البنى المعرفية المنتجة له، دارسين أثر ذلك في الحضارة العربية الإسلامية.

علل المقال إدراج الفارابي والعامري وابن مسكويه في خانة واحدة كون هؤلاء الثلاثة يجمع بينهم جذع الفلسفة، وهو الرابط فيما بينهم، وأن مدوناتهم ذات أصول أفلاطونية وأروسطية وأن تفسيراتهم تعتمد أولاً على العقل، وأن اهتمامهم بالعمران وعلاقته بالدين جاء من خلال أهداف أخلاقية.

وعلى ما يبدو، فإن هؤلاء الفلاسفة ينطلقون من رؤية غائية في تحليلاتهم للظواهر التي يتناولونها في مدوناتهم؛ إذ ينقل عنهم المقال أنهم يتفقون على أن الهدف من العمران البشري هو تحقيق السعادة و«الكمال»، معللين ذلك بأن الكمالات لا يبلغها الإنسان مفرداً دون معاونة ناس كثيرين له، مُعَيدِينَ ذلك إلى طبيعة الإنسان في حاجته إلى الارتباط بغيره من الناس، وهذا ما جعل الناس يتجاوزون ويجمعون ليشكلوا عمراناً. وتُنظر هذه النظرة الغائية إلى الظواهر التي تناقشها نظرة حدية تحدها بين كون أحد أطرافها وسيلة وشرطاً لوجود طرفها الآخر.

وكما هو مألوف في الكتب التراثية العربية، فإنها تزخر بالمفاهيم التي تفتقر إلى التحديد المنضبط لها، والذي يجعلها تقصر عن كونها مصطلحات يُمكن اعتمادها في تناول الظواهر في البحث العلمي. إذ يقرر الفارابي والعامري وابن مسكويه أن الغرض من العمران البشري إنما هو لتحقيق «السعادة» و«الإسعاد» و«الخيرات»، بينما النقاشات العلمية تسعى للنظر في هذه المفاهيم نظرة سلوكية يُمكن معها قياس مدى تحقق هذا المفهوم/ المصطلح من عدمه، في محاولة لتقليل الفجوة الناشئة من النظرة الذاتية غير الموضوعية للمقصود منها، مما يستدعي من إعادة قراءة ذلك التراث بعيون حديثة في محاولة لإعادة إنتاج ما يصلح منه للنظر في قضايا العالم المعاصرة.

ثم يوازن المقال بين ما يراه الفارابي من أن هدف العمران هو تحقيق السعادة كقيمة أخلاقية للبشر، وبين ما يراه ابن خلدون من أن الهدف هو إشباع الحاجة من الغذاء. ويقرر أن ابن خلدون يُعلي من شأن النظرة المادية ولا

استهل المقال بعرض مشكلة تعرض بشكل متكرر في الأبحاث الأنطولوجية المؤرخة لأي ظاهرة مدروسة، نعني مشكلة الأسبقية؛ فمما هو مُقرر، ومشهور، في الأدبيات العربية أن لابن خلدون قصب السبق في الحديث عن علم العمران، وعن دور الدين في العمران البشري. إلا أن الباحث يسعى في مقاله إلى إقرار وجود من سبق ابن خلدون في تناول هذا الموضوع وعرضه ونقاشه؛ مع إقراره بتباين وجهة نظر ابن خلدون الرائدة لعلم العمران، من حيث كونها أقرب إلى روح البحث العلمي لأنها تدرس الظاهرة كما هي، بينما ما سيعرض له من أدبيات ونصوص عرّضت لهذه المسألة من وجهة نظر ما ينبغي أن يكون العمران عليه. وهذا، في الحقيقة، فارق جوهري، ومنعطف يُحسب لابن خلدون سلوكه قبل غيره، وإن أثبت الحديث حوله من قبل غيره.

دارت أسئلة المقال البحثية حول ماهية كل من العمران والدين، وما حدود أثر الدين في بناء العمران؟ وكيف تناولت كتب الأخلاق الإسلامية في مدوناتها مسألة العمران ودور الدين في صناعته؟ وكيف ارتبط تناول العمران في هذه المدونات بتناول مسألة الدولة والملك وصناعة الملك (الرئيس)؟ مقارباً هذه الأسئلة في المدونات الأخلاقية الفلسفية عند الفارابي والعامري وابن مسكويه، معقّباً عليهم بما أورده الماوردي الذي يعد مُنظراً إسلامياً ممثلاً لمدونات الأخلاق العربية الإسلامية. وفي نظري، فإن هذا التقابل الذي أوجده المقال فيما بين المدونات الفلسفية والإسلامية فهو تقابل شكلي، لعل منشأ تصنيف أولئك المفكرين إلى محسوبين بين زمرة الفلاسفة، ومحسوبين بين زمرة الفقهاء ورجال الدين، إلا أن نظرة فاحصة للنماذج التي أوردها المقال لكل منهم تُفصح عن التباس المقدمات الدينية عند جميعهم، وإن اعتمد الفارابي والعامري وابن مسكويه على مقولات لأفلاطون؛ إذ إنهم في منهج مقاربتهم يسعون لإيجاد مقاربة وسطى فيما بين الحقل الديني (المتافيزيقي) والفلسفي (العقلاني)، وهذا خلاف قديم مُتجدد لسنا بصدد الحديث عنه.



عبدالله العلوي

الإيمان علاقة إله بعبد

إن قضية الإيمان وما يترتب عليه هي قضية جدلية وجودية في نفس الوقت، اختلفت في كنهها الأديان عامة، والمسلمون بشكل خاص، مما جعل مصدره وكيفية قضية جدلية بينهم. وحقيقة ما يحدث اليوم في العالم الإسلامي من حروب وتشرد سببه اختلاف مفهوم الإيمان عند كل فرقة من فرق المذاهب الإسلامية، فكل شخص ينظر إلى إيمانه بمنظوره هو، وهذا أمر طبيعي، لكن من غير الطبيعي أنك تجد الآخر إيمانه خاطئ ويجب محاسبته على خطئه بشدة، رغم أنه يدعو إلى غير ذلك، فالإيمان هو علاقة رب وعبد، وهي علاقة مباشرة لا يتدخل فيها أي بشر آخر، فهناك إله وهناك عابد يطلب منه ما يشاء وبطريقة يجدها هي المناسبة، ونجد مقال الدكتور / «كاظم موسى الطائي» الذي عنوانه «الإيمان ودوره في محاسبة النفس في رسائل النور» ضمن أحد المقالات التي تتحدث عن كنه الإيمان وطرائقه وتفسيراته وفوائده وغيرها.

الكريم وممارسه النبي صلى الله عليه وسلم في سيرته كان حركة في الحياة، وتفاعلاً مع سننها، وبه يتحقق الفلاح في الدنيا والآخرة، وفي جانب آخر من الكتاب نفسه يقولان: «إن ذلك الإيمان السمع الذي فهمه وتفاعل معه العالم والإنسان العادي على السواء، قد تاه في الزحام، فغزته الفلسفات العقيمة، واخترقته الإسرائيليات الخرافية، وضعيته الروايات الكاذبة، ففقد صفاء ونقاءه، وتحول إلى ماديات جوفاء لا روح فيها، ولا حياة»، لقد أصبح المسلمون منشغلين ببعضهم فهذا قائل هذا مؤمن وهذا كافر وإيمانه خاطئ وفي غيبش، وما عرفوا أن علاقة الإيمان هي علاقة إلهية لا دخل للبشر فيها أبداً، وكل له طريقته في العبادة، فقد تجد من هو منعدم الحال لكنه قريب إلى ربه أكثر ممن هو في مصلاه ليلاً ونهاراً، وفي الحديث النبوي الذي رواه الترمذي يقول: «رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره».

إن أهل الإيمان ليسوا خوارق بشرية، أو هم آلات وضعهم الرب نائبين عنه، بل هم بشر كباقي البشر، ولا يوجد لديهم خوارق وقدرات تتخطى العقل والمنطق، وإنما هم بشر تقربوا إلى ربهم، فأحبوه وأحبهم، وليس كما شاع بين الناس من قصص أسطورية وخرافية، يقول صاحب كتاب الإيمان بين الغيب والخرافة: «إن الكثيرين اليوم - بسبب نظرتهم المادية - لا يتصورون الإيمان إلا بوجود جن يتلبسون بالإنسان، ويمكن رؤيتهم، وسحرة لهم قدرات لا حدود لها يفرقون بين الناس، ورقى يعالجون بها مختلف الأمراض من السرطان إلى الزكام، وكرامات خارقة هي معيار الولاية والقرب من الله تعالى».

ختاماً يقول سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي في كتابه «إعادة صياغة الأمة»: «إن الأمم إنما تقوم - أول ما تقوم - على التصور الصحيح، لذلك كان هدم التصورات الباطلة أول شيء يضطلع به المرسلون، فما من رسل الله سبحانه إلا وقد واجه تصورات باطلة عشت في الأذهان، واستحكمت في النفوس، وسيطرت على الأنبياء، وقادت الأمم إلى حافة الانتحار، فكان أول شيء يدعون إليه بين أممهم هو أن تعرف هذه الأمم من أين جاءت، وإلى أين تنتهي، وماذا عليها أن تعمل فيما بين المبدأ والمنتهى، لتقوم حياتها على التصور الصحيح».

على الإنسان نفسه وعلى المجتمع من حوله، وعلى استقرار البشرية عامة، فالأمر يبدأ شخصياً بينما تأثيره كبير جداً، مع إيمانهم بأن من يصل إلى هذه المرتبة يستحق أن يستقبل جائزة إلهية ألا وهي الجنة، وقد أورد صاحب المقال تعريفاً للنورسي للإيمان فيقول: «هو الانتساب إلى الصانع سبحانه، فتعين بذلك قيمة الإنسان على مدى بروز تلك الصنعة الربانية فيتحول هذا الإنسان إلى مرتبة أسمى المخلوقات قاطبة، حيث يصبح أهلاً للخطاب الإلهي وينال شرفاً يؤهله للضيافة الربانية في الجنة».

إذن يعد الإيمان بمثابة المحرك الديناميكي للبشرية، فهو يمنح القوة والعزيمة الإيجابية لهم، كما أنه يرفع قيمتهم وينير دروبهم، ويجعلهم في مرتبة سامية وعالية، ويميزهم عن باقي المخلوقات، فهو فرق جوهري بين الإنسان والحيوان، يقول الدكتور كاظم «فهو قوة تزيد في صقل شخصية الإنسان ويزيد لديه حدة الشعور بالمسؤولية ومحاسبة النفس»، كما أنه يبقيه قريباً من ربه بالدعاء، فهو وسيلة ودلالة ثبات الإيمان، وهو كل ومتصل ببعضه ببعضه، ولا يمكن تجزئته، والإيمان والأخلاق أمران لا يمكن فصلهما فالعلاقة بينهما «علاقة متلازمة قوية، وكلما كانت أخلاق المؤمن عالية قوي إيمانه، وعكسه صحيح»، فتلك القيمة التي جعلها المسلم في أهمية الإيمان مألها إلى محاسبة النفس وتجنبها المساوئ والأخطاء، فالسارق عندما يكون في قلبه إيمان بالله يعرف أن إلهه لا يحببه هذا الفعل فهو لا يفعله، فيجنب نفسه ومجتمعه وأمنته والبشرية هذه الجريمة، كما أنه يزيك النفس ويجعل صاحبها مخلصاً في عمله، ولا يستهين بأعماله الدنيوية والأخروية ويتجنب نواهيها.

ضاع مفهوم الإيمان في العصور المختلفة فما عاد ذاك الجوهر الذي نستقي منه استقرار المجتمع، وما عاد له تلك الوظيفة التي من أجلها أوجبه الله على البشرية، ومن أجله كان رسولنا الكريم متحملاً لعذابات قريش، ومن أجله بلال بن رباح تحمل حجراً حاراً في صحراء قاحلة، فذلك قلبه تعلق بربه، ولم يتعلق ببشر، يقول صاحب كتاب الإيمان بين الغيب والخرافة: «فالإيمان كلمة ترددها كثيراً، إلا أنها بفعل عوامل الزمن تحولت إلى مهمات وطقوس جعلت من الإيمان قولاً بلا عمل ولا معنى..... وإن الإيمان الذي جاء به القرآن

كثرت التعاريف في كتب علماء العقيدة أو من يُسمون بالموحدين، وكلها تصب في ثلاث كلمات، اللسان والقلب والفعل، ولنا هنا في صدد إيراد التعاريف عند كل مذهب ووجهة نظره، ولكن يُمكن أن نقول إن الإيمان هو قول باللسان واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، رغم أن أبا حنيفة بن النعمان يرى أن العمل هو نتيجة للقول والقلب، ومنهم من يقول إن الإيمان هو اعتقاد بالقلب فقط، وغيرهم باللسان فقط، وكلها آراء علماء ولا نقول بخطئها أبداً ولكن نقول بشمول الثلاثة، فالقول نابع من اقتناع القلب، والعمل نابع من اقتناع القلب وقول باللسان، فكلها مرتبط ببعضها البعض.

للمسلمين إيمان حقيقي بأنه لا بد لمن دخل في الإسلام أن يكون لديه طوعية وانصياع تام ومكتمل وصادق لأوامر الله، وترك نواهيه كاملة دون نقاش ودون أي تردد، فهم يقولون سمعنا وأطعنا، دون أن يكون هناك تردد في تنفيذها، وعدمها يُخرجك من مظلة الإيمان نهائياً، لذا فإن قواعد الإيمان هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره، فما جاء من وحي ورسول وكتب يجب أن تؤمن به إيماناً قاطعاً ونستمع لكل ما يأتينا منه طوعية مطلقة، لذا فهم يرون من يطبق كل هذا الأوامر وينتهي عن النواهي فقد وصل إلى مرتبة عليا، ولا يصل إليها أي بشر حتى ولو كان نطق بالشهادتين.

إن الإيمان والإسلام مفهومان يسيران في نفس الاتجاه ويختلفان في التطبيق، ويكمن الفرق بينهما في قواعد كل منهما، فالإسلام هو استسلام وقواعده هي قواعد عملية وقولية، أما الإيمان فقواعده قواعد عملية قلبية ومضمونها في العمل، ويبدو أن الإسلام أشمل وأعم من الإيمان؛ يقول الدكتور كاظم: «فالحاصل أن الإسلام عند الإطلاق يشمل الدين كله، ويدخل فيه الإيمان، وأنه إذا قرن مع الإيمان فسر الإسلام بالأعمال الظاهرة من أقوال اللسان وعمل الجوارح وفُسّر الإيمان بالأعمال الباطنة من اعتقادات القلب وأعماله».

يرى المسلمون أن مرتبة الإيمان هي مرتبة عالية، لا يصلها إلا من توفّق إليها، لأن العلاقة هي إلهية مباشرة، كما أن الوصول إلى هذه المرتبة يؤدي إلى نتائج لها تأثيرها الإيجابي



أم كلثوم الفارسي

نور الإيمان وآثاره في العمران

أو هرباً من العقوبة المالية، لا يستمر في ذلك طويلاً، متى أمن واطمأن. إن الإيمان والعقيدة الدينية تكسب القانون سلطاناً أدبياً به يأمر وينهى، كما تلهب المشاعر بالحياة من الله محبة له والخشية منه، ولا ريب في أن هذا الإيمان هو الأقوى تأثيراً في النفس الإنسانية والأشد مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواصف، والأسرع نفاداً في قلوب الخاصة والعامة.

فإذا كانت بنية الدين الكلية تتشكل من: الإيمان والعمل الصالح معاً، وإذا كان الإيمان روح الدين المسؤول عن بقائه حياً نابضاً، بمعنى أن يكون الإيمان هو الحافز والمنطلق إلى الأعمال الصالحة؛ فإن هذا الإيمان إذا ما فعل تفعيلاً صحيحاً، أو شغل تشغيلاً حقيقياً يزهر، ومن ثم يعطي ثمرته التي تنفع صاحبها، وتنفع الإنسانية كلها بلا تفرقة أو تمييز. فإنسان بلا إيمان هو إنسان حائر، متخبط في كل واد، ضائق الصدر، خائر العزيمة والإرادة، وعندما يتمكن الإيمان من نياط القلب فإن صاحبه يناطح الجبال بهمته، ويعيش سعيداً مطمئناً القلب.

وختاماً.. فإن الإنسان -حين يفعل إيمانه- يكتسب إيجابية عظيمة واهتماماً كبيراً بالمشاركة الفاعلة في الشأن العام، كما يصحو ضميره أو نفسه اللوامة وإدارة المحاسبة الذاتية فيه، وتزدهر أخلاقه الحميدة، ويمتلئ بكل معاني السكينة والاستبشار والتفاؤل والطمأنينة القلبية، ويتحقق له التوازن النفسي والعقلي، كما يُشرق عقله ويصح فكره، وتنشط همته وعزميته للإحسان والرحمة والخير والصالح والإصلاح، ويُدرك أن حقائق إيمانه تفرض عليه التضلع من العلم والبحث، والانهماك في العمل النافع المنتج. وبهذا، يتخلص الإنسان من الفقر والعوز والتخلف والانحطاط، كما يُدرك أن من قيم الإيمان تعزيز الحرية والشورى والديمقراطية والعدالة والمساواة والتسامح، وكل ذلك يعالج ضنك الاستبداد والإرهاب والشقاق، وبذلك يحيا الإنسان إنساناً، ويستمتع بحياة طيبة هائلة.

العُمران المكتمل هو المستند إلى دين جامع أو دعوة خير سامية؛ فالعمارة تعني تعمير الأرض؛ بإنشاء حضارة ومدنية، مبنية على قيم الخير، والعدل والصالح، ويعتبر الإيمان الأساس الذي ينبغي أن يبنى عليه الصرح كله. وبالعودة إلى القرآن الكريم، فإننا نرصد معرضاً من المشاهد الكبرى لنجاح نهج الترابط بين الإيمان والعمران، وهذا الأمر تؤكدُه الآية الكريمة: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء: ١١٥). وفي الآية ملحظ شديد الأهمية، وهو ربط الإصلاح بالصالح. والصالح قد يعني في هذا السياق الكفاءة والتأهل لعمليات الإعمار الكوني والإنساني، والفرد أيضاً. أما الملحظ الآخر فيعبر عنه القرآن بالاستبدال: «وَأَنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد: ٣٨). وبذلك؛ فإن العمران المكتمل أيضاً قد يصبح أنواعاً: العمران المستند إلى الإيمان والمراجعة الدائمة وتلمس الحق والخير والصواب؛ والعمران الذي يزدهر ظاهراً ازدهاراً هائلاً؛ لكنه يظل عرضةً للانتكاس؛ لعدم استناده إلى الإيمان والصالح والإصلاح. والعمران الذي يقع بين بين بسبب التردد بين النهجين أو بين نهج الاستخلاف الصالح، والآخر المغتر بالنجاح السريع، وقدرات السيطرة والسطوة، على طريقة: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا» (الكهف: ٣٤).

وهذا الاهتمام من الإسلام بتأسيس العمران على أصول الإيمان التي من شأنها أن تستدعي العمل الصالح فيدفع بالوعي الهادف إلى تأسيس عمران مزدهر في الأرض يقوم على الإصلاح والصالح، بمعنى استقرار الحضارة واستمرارها. هذا الاهتمام بلا شك يعكس عناية الرسالة الخاتمة بإقامة مجتمعات مدنية صالحة؛ إذ القيم الخلقية هي القاعدة الصلبة التي تقوم عليها الأمم وتستند إليها الحضارات. إن قوانين المجتمعات وسلطان الحكومات لا تكفي لإقامة مدينة فاضلة، تُحترم فيها الحقوق، وتؤدي فيها الواجبات على الوجه الأكمل؛ فإن الذي يؤدي واجبه رهبة من السوط أو خوفاً من السجن،

ناقش الكاتب محمد المنتار في مقاله «علاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية» -والمنشور بمجلة «التفاهم»- فكرة أن المجتمع بلا إيمان هو غابة لا أخلاق فيها؛ لأن الحياة فيها للأقوى، لا للأفضل والأعلم، وهو مجتمع هابط، غايات أهله لا تتجاوز شهواتهم، وبالتالي يكون مجتمعاً معطلاً لدور الإيمان في تربية العقل المؤمن، وتحرير فكره من اتباع الهوى ومن الاستعباد للمادة أو لذوي السلطان والجاه، وأثره كبير في تربية الضمير الحي أو القلب السليم للفرد؛ مما يجعله حارساً يقظاً، يحرس صاحبه أن يغفل، ويحرسه ألا يضعف أو يحدد عن الطريق المستقيم، وهذه اليقظة والشعور بالمسؤولية أهم وقاية من ظواهر الغش والاختلاس والتهاون في أداء الواجب؛ فالإيمان بلا شك مفتاح صلاح العمران.

الإيمان قوة روحية في القلب مستمدة من الارتباط بالله القوي المتين؛ إنها تحصين ومناعة داخلية ضد الانحراف، وليست هروباً من الواقع وما يكتنفه من مغريات ومنزلات، وبها تصحح العقيدة وتخلص من النفاق ومن روايب الإرجاء وما أشبه.

كما تجدر الإشارة إلى أن الإيمان الموجّه المعنوي لخطوات الأمة نحو البناء؛ لأنه هو الروح المؤثرة في تحريك وتوجيه الإنسان والمادة، فإذا كان معتقداً صحيحاً أصلح العمران واستمر، وإن كان معتقداً مزيفاً ومنحرفاً يكون العمران وبالا على أهله كما هي حال الحضارات السابقة التي اندثرت بسبب فسادها وطغيان القائمين عليها، وهذا ما بينه قوله تعالى: «وَالْفَجْرُ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشُّفْعُ وَالْوَتْرُ وَاللَّيْلُ إِذَا يَسْرُ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ وَثُمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبَازِلٌ صَادٍ (سورة الفجر). فالآيات الكريمة لخصت نهاية أكبر الحضارات مدنية وعمراناً في وقتها، لأنها لم تقم على أساس التقوى والإيمان بالله عز وجل؛ فكانت نهايتها الفناء.