



التفاهم

العدد الرابع والأربعون : رمضان 1439 هـ - مايو 2018 م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

من أعجب الأعمال الأدبية التي كتبت في سن مبكرة جدا لمؤلفها، رواية بعنوان «الضيوف الصغار»؛ كتبتها الأدبية الإنجليزية ديزي أشفورد (1882-1972)، حين كان عمرها تسع سنوات!

وديزي أشفورد اسم الشهرة لما غرقت ماري جوليا ديفلين، نشرت مجموعة قليلة من الأعمال الروائية والقصصية والمسرحية، ولكن شهرتها أتت من هذي النوفيل التي كتبتها بقلم رصاص في عام 1890، في دفتر مذكرات، وكانت مليئة بالأخطاء الإملائية التي يقع فيها الأطفال عادة، لتكتشفها سنة 1919 وتنشرها كما هي «The Young Visitors».

و رغم أن الرواية مكتوبة ببراعة الطفولة، فإنها ساخرة لا شعوريا من المجتمع الفيكتوري. وتدور أحداثها حول ألفريد سالتينا البالغ من العمر ٤٢ عاما، وهو زعيم يرغب في أن يصبح رجلا نبلا. يدعو سالتينا فتاة اسمها إثيل مونتشييو البالغة من العمر ١٧ عاما للعيش معه. يتلقيان دعوة لزيارة صديق ألفريد، برنارد كلارك، فيقبلان الدعوة بسهولة، وتنشأ علاقة حب بين إثيل وكلارك. يسعى ألفريد للحصول على نصيحة برنارد حول كيفية أن يصبح من النبلاء، فيزوده برسالة إلى صديقه الأرستقراطي إيرل كلينشام. يسافر ألفريد متحمسا إلى لندن لزيارة الإيرل، تاركاً إثيل مع برنارد. يعطي إيرل كلينشام تلميذه نصائح ليكون من الطبقة العليا: احصل على الكثير من المال، وحافظ على ماضيك الخفي، وارتن الملابس المناسبة، وأكثر من ذلك تعلم كيف تصيد، وتطلق النار، وتركب الخيل. ثم يدعو لمرافقته إلى حفل استقبال استضافه أمير ويلز. يتسلح ألفريد بهذه المعرفة الأرستقراطية ويتمكن من الحصول على وظيفة مع العائلة المالكة. تنتهي أحداث الرواية بزواج برنارد وإثيل عن حب، بينما تنهار حياة سالتينا ويتزوج خادمة في قصر باكنجهام، كما أن اللورد كلينشام يتزوج أيضا لكنه زواج غير سعيد.

هكذا تتمكن هذه الطفلة من التغلغل في المجتمع الفيكتوري وتعبرية أنماط حياته المُرَوِّقة. حققت الرواية نجاحا كبيرا حيث أعيد طبعها ١٨ مرة في عامها الأول، كما أنها عرضت على خشبة المسرح في لندن سنة ١٩٢٠، وأنتج منها مسرحية موسيقية سنة ١٩٦٨، وتحولت إلى فيلم سنة ١٩٨٤.

hilalalhajri@hotmail.com

- ◀ أبو نصر بن عراق: الأمير الذي تواضع للعلم وفرعه
- ◀ إشكالية المجتمع الحديث في ظل هيمنة النظام الديني
- ◀ التمكين المشترك للحوار الديني والمؤمل منه
- ◀ السلطة ونظرية السيادة
- ◀ القسطنطينية في نبوءات المسلمين والمسيحيين
- ◀ الكنيسة بين النظرية والتطبيق في قضايا المواطنة والتعددية
- ◀ النظرة التشاؤمية في فلسفة شوبنهاور
- ◀ رؤية للخطاب السياسي المستقبلي للعالم الإسلامي
- ◀ سيادة القانون وفصل السلطات
- ◀ صناعة الدستور في تونس: بدايات ومشكلات
- ◀ واقعنا بين سلطة الفقهاء وفقهاء السلطة





فاطمة ناصر

أبو نصر بن عراق: الأمير الذي تواضع للعلم ورفع

يستعرضُ المفكر رشدي راشد في مقاله -بمجلة التفاهم- «أبو نصر بن عراق عندما كان الأمير عالماً»، إسهامات شخصية إسلامية لم تنل حظها من التعريف والانتشار رغم أسبقيتها في تناول علوم الرياضيات وعلم الهيئة الرياضي، بل وقد تتلمذ على يديه العالم المعروف أبو الريحان البيروني، ولعل ذلك يعود إلى ندرة أعماله الباقية؛ فهي على الرغم من كثرتها لم تنل نصيب البقاء. ولكن، من هو أبو نصر بن عراق؟. ينتمي أبو نصر إلى أسرة عريقة حكمت خوارزم وهي المعروفة بأوزبكستان حالياً. ولا يُعرف تاريخ محدد لولادته ووفاته، إلا أن أغلب الدارسين حددوا تواريخاً تقريبية استناداً لتاريخ ولادة ووفاته تلميذه البيروني، فمن المرجح أن تكون ولادته في ٩٥٠ ميلادية في خوارزم (أوزبكستان الحالية)، وسنه ووفاته بعد سنه ١٠١٧ كما يذكر كاتب المقال، وهناك مصادر صادفتها أثناء بحثي عن هذه الشخصية حددت سنة وفاته في ١٠٣٦ في غزنه (أفغانستان الحالية).

القطبي الذي يُنسب حتى اليوم وللأسف إلى العالم الفرنسي (Francois viete) الذي عاش بين ١٥٤٠-١٧٠٣، ويقوم مفهوم المثلث القطبي على فكرتين:

أولاً: إن كان مثلثاً كروياً معلوماً الزوايا، لكنه مجهول الأضلاع، فمن الممكن معرفة أضلاعه برد حسابها إلى حساب زوايا مثلث قطبي.

ثانياً: مفهوم الثنائية، وتحديد علاقة التحول بين شكلين، ترجع الشكل المتحول إلى أصله، مع الاحتفاظ بخصائص جديدة وبيعض خصائص الشكل الأصلي.

ولقد برز ابن عراق في هذا المجال: الأمر الذي حدا به إلى تصحيح بعض مؤلفات من سبقوه في هذا المجال كتصحيحه لكتاب «زيح الصفائح» لأبي جعفر الخازن. كما صحح كتاب «الأشكال الكرية لمناالوس» والذي كان يعد أحد أمات الكتب في مجاله.

التصحيح المفقود

وأعني بهذا أن الأعمال التصحيحية كالتالي قام بها ابن عراق في مجاله الرياضي تكاد تنعدم في حاضرتنا اليوم. وكأن من تقدمونا ومن سبقونا لا يقعون في الخطأ، ولا يُمكن المساس بأعمالهم بإعادة النظر والمراجعة والتصحيح إن تطلب الأمر كما فعل ابن عراق.

وأختم بالتأكيد على أهمية النظر في خصائص وسمات العصر الذهبي للفكر الإسلامي، وكيف تمكنا حينها من تصدر الأمم معرفياً، وتصدير ما نتوصل إليه من اكتشافات وفتوحات معرفية.. لقد كنّا متواضعين برفعة. فنأخذ من غيرنا غير متعصبين ونرد ما يرد عليه، لا نأخذ إلا الحق ولا نعطي إلا الحق. وبين أيديكم ما قاله ابن عراق في تصحيح كتاب أبي جعفر، وقوله هذا يستحق أن يعمم ويعمل به اليوم: «وإن كان بعض الناس يعظم أن يستدرك على مثل أبي جعفر في تأليفاته سهواً وقع له، فإن الأولى بمؤثر الحق ألا يتهيب ذلك، ولا يطوي عن أهل العلم باباً من أبوابه ظهر له، وإن كان الذي يُستدرك عليه ما يستدرك فاضلاً متقدماً في ذلك العلم، فإن العالم أقل ما يسلم من أن يقع له ما وقع لأبي جعفر. وأبو جعفر نفسه استدرك على مناالوس في كتابه الموسوم بالأصول الهندسية غلظاً أو سهواً وقع له».

١- مجموعة رسائل إلى تلميذه البيروني في مخطوطة محفوظة بمكتبة خدابخش ببتنا بالهند، ونشرت دون تحقيق عام ١٩٤٨.

٢- كتاب «إصلاح كتاب مانالوس في الأشكال الكرية».

٣- ضمنية كتاب الأصول.

٤- رسالة في الجواب عن بعض المسائل الهندسية.

٥- رسالة في معرفة القسي الفلكية بعضها من بعض.

٦- عدد من الأعمال المفقودة: ككتاب «تهذيب التعاليم»، وكتاب «إحداث النقط على الخطوط» رسالة في عمل المسبح.

كثيرة هي إسهامات ابن عراق في الرياضيات، خاصة في الهندسة الكروية التي ارتبط اسمه بها، وعلم الجبر الذي لم يصلنا شيء من مؤلفاته فيه، ولكن رسالة عمر الخيام «في ربع الدائرة» تشير إلى أعمال ابن عراق في هذا المجال. كما كان من أهم مخترعي حساب المثلثات الكروية. ويمكن حصر إسهاماته الرئيسية في فرعين:

- الهندسة الإقليدية
- الهندسة الكروية وحساب المثلثات الكروية
أما أبرز أعماله في الهندسة الإقليدية، فقد كان في عمل القطوع المخروطية والمعادلات الجبرية. وفيما يتعلق بالهندسة الكروية وحساب المثلثات الكروية، فيجب أن نشير إلى أن هذا الفرع في الرياضيات يعد أول ما اكتشف من الهندسيات اللاإقليدية. ويُعنى هذا الفرع الرياضي بدراسة الخواص المترية على سطح الكرة. وأبرز من أسهم فيه أبو الوفاء البوزجاني، وهو معلم ابن عراق، والخجندي وكوشيار بن لبان وبالطبع ابن عراق. أما قبلهم فكانت الإسهامات أكثرها عند علماء الإسكندرية مثل بطليموس في كتابه المعروف «المجسطي»، وكتاب «في الأشكال الكرية» لمناالوس. وهذه الكتب اليونانية نُقلت إلى العربية من خلال ترجمة حنين بن إسحق وابنه في القرن التاسع الميلادي. وقد ضاع الأصل اليوناني لهذه الكتب ولم يتبق إلا ترجماتها العربية التي تمت ترجمتها إلى اللاتينية وغيرها من اللغات. وتعد نظرية مناالوس «الشكل القاطع» الأداة الرئيسية في الحسابات الفلكية حتى تم التوصل إلى قانون الجيوب. وأبرز أعمال ابن عراق فيما ذكر أنه تعمق فيها وأضاف إليها لتصبح بذلك فصلاً مستقلاً من فروع الرياضيات. كما أن ابن عراق قد اكتشف مفهوم «المثلث

لقد انتهى حكم أسرته لخوارزم حين استولى السلطان محمود الغزنوي على خوارزم في الثالث من يوليو سنة ١٠١٧ ميلادية. والسلطان محمود ليس بغريب على أسرة بني العراق فخليفة خوارزمشاه المأمون كان زوج أخته. وقد عاش أبو نصر وتلميذه البيروني في بلاط السلطان محمود المعروف عنه رعايته الكبيرة للعلوم والعلماء. وكذلك بنو العراق من قبله عرفوا برعايتهم للعلم وأهل الحكمة، وأبرز من تنعموا بهذه الرعاية في عهدهم: أبو علي بن سينا وأبو السهل المسيحي وأبو الخير الخمار وأبو الريحان البيروني وبالطبع ابنهم أبو نصر عراق (ابن أخ خليفة خوارزمشاه).

العلوم التي خاض فيها ابن عراق

كما هو معروف في ذلك الزمان من تعدد اهتمامات العقول، وسعة اطلاعها على معارف شتى، كان أبو نصر بارعاً في العلوم الرياضية والفلك بشكل خاص، وله أيضاً شواهد تدل على آرائه في أمور الدين والفلسفة، وهي آراء -كما سنرى- تنم عن معرفة عميقة وشخصية رزينة.

أمور الدين والفلسفة: ورد في رسالة لابن عراق بعنوان «رؤية الأهل»، حيث تتناول الرسالة مناقشات تتعلق بالفلك والقضايا الدينية المتعلقة: كرؤية الأهل وصوم رمضان. وتكشف كتابة ابن عراق عن طبعه ونوع شخصيته الميالة للحكمة والحلم والبعد عن الشدة والتعصب. فيقول في مناظرته لمن سماهم «فرقة من الغالية»: «وقد كنت كثير الاجتماع مع هؤلاء القوم والمناظرة إياهم، فمرة مجاهراً بالمخالفة، ومرة مستتراً بالمقاربة؛ إذ كان الزمان في أيام أبي عبد الله خوارزمشاه يوجب ذلك خاصة على أمثالي». وهذه المناقشات كانت تدور حول سؤالين محوريين: هما:

- هل ما يعرفه العلماء بالتقريب يعرفه الله على وجه التحقيق أم بالتقريب أيضاً؟
- هل عصمة الأنمة تمتد من أمور الدين إلى مسائل الفلك والعلوم؟

العلوم التي برع ولع فيها ابن عراق

× «الرياضيات»

تعد رسائله لتلميذه البيروني ورسائل أخرى في الرياضيات أبرز ما حفظ من تراث هذه الشخصية الفذة. وأهم ما وصلنا من مؤلفاته في هذا المجال:



أسماء القطيبي

إشكالية المجتمع الحديث في ظل هيمنة النظام

يستعرض الأستاذ محمد الرحموني في مقاله «المذاهب الفقهية والمجتمعات والسلطات في أزمنة الإحياء المعاصرة»، والمنشور في مجلة «التفاهم» التحولات المفاهيمية لمسألة الفقه الإسلامي وتطبيقاته وتطوراته، وذلك من خلال نموذجين بارزين في التاريخ الإسلامي وهما: الإصلاحات التي حدثت في الدولة العثمانية، والأخرى التي حدثت إبان الثورة الدستورية عند الشيعة. حيث إن الإصلاحات العثمانية ابتدأت بفصل السلطة القضائية عن السلطة المباشرة للحاكم والمؤسسات الدينية، مما سمح بإدخال مفاهيم حديثة مثل الحرية والمواطنة والمساواة، وهو ما يعد خطوة في الاتجاه نحو تأسيس مجتمع مدني لا يتعارض مع الشريعة، بل ينطلق من خلالها مواكبا تغيرات العصر. وهي خطوة كبيرة لاسيما وأن نفوذ الدولة العثمانية كان يمتد لأغلب البلدان الإسلامية، وهو ما أثر عليها كافة، وظهر ذلك في صدور مجلة للأحكام العدلية سنة ١٨٧٦ م ومحاولات فردية للانفتاح على مفاهيم جديدة تبناها مفكرون مثل محمد عبده، والطاهر بن عاشور الذي ألف كتابه الهام «مقاصد الشريعة الإسلامية». أما الإصلاحات التي حدثت في إيران فهي نتاج تأثر بإصلاحات الدولة العثمانية، وقد واجه المصلحون الشيعة عوائق أكبر من تلك التي واجهها أصحاب المذاهب الأخرى، كون المذهب الشيعي يقر بالعصمة، التي تعطي الحق لكبار رجال الدين بالتدخل في القرارات السياسية، لكنهم استطاعوا - مستغلين التدهور الاقتصادي في البلد - إقناع السلطة الدينية أن الإصلاح إنما يأتي لمصلحة المجتمع في ظل غيبة الإمام. لكن هذه الفترة من الانفتاح الديني لم تستمر طويلا، وتراجعت الأمة مرة أخرى إلى عصر التقليد.

يقر الحكم بما أنزل الله، استنادا لقوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». وجميع هذه الأفكار إنما في مضمونها تسعى لجعل السلطة الدينية المحرك الأساسي لبقية السلطات، توجهها كيف تشاء تحت اسم الدين وحكمة الله. لم يكن لهذا الفكر المتشدد الذي أفرز جماعات متطرفة، وأثر سلبا على الأنظمة السياسية والاجتماعية والثقافية أن يستمر لفترة طويلة، خاصة مع تراجع النفوذ الغربي في المنطقة، لذا فقد تراجع شيئا فشيئا المد الإسلامي المتطرف، وبدأ بعض كبارهم في المشاركة في غمار الحياة السياسية، وحثوا أتباعهم على المشاركة في الانتخابات والمساهمة في العمل الجمعياتي، مما يعد خطوة تقارب تقلل من الهوة التي حدثت بين أصحاب الفكرين. ومثالاً على ذلك حركة النهضة التونسية بقيادة زعيمها راشد الغنوشي التي صاغت مشروع الدستور التونسي الجديد، مكتفية بذكر الإسلام كدين رسمي في البلاد، وهو ما أُنقذ تونس من الكثير من الصراعات الدينية والمذهبية التي كانت ستفتك بمجتمعها المتنوع. وبفضل نجاح هذه التجربة وغيرها، ولأن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها» كما ورد في الحديث النبوي، تنازلت الأنظمة والجماعات عن آرائها المتعصبة، ومخاوفها في سبيل إعادة مشروع النهضة، والمساهمة في مشروع الدولة المعاصرة.

وفي ظل الخطاب الديني الذي يتبناه الخطباء والوعاظ في مثل هذه الفترات، وهو في مجمله خطاب عاطفي لا يسعى لعرض أدلة منطقية. ولتقريب الصورة للقارئ أستشهد باقتباس من كتاب «الحداثة من منظور إسلامي» للدكتور محمد سعيد بني عايش متحدثا عن الفترة التي نتناولها فيقول: «لم تترك أفكار الثورة الفرنسية في العالم الإسلامي للصدفة، فقد عملت الأنظمة الفرنسية المتعاقبة على الترويج لها بشكل كبير من خلال وسيلتين الأولى هي قوة السلاح، والثانية وهي أكثر تأثيرا هي الترجمة والنشر، فتغلغلت الأفكار الغربية في العالم الإسلامي بتسارع، حين تم إرسال أعداد متزايدة من المسلمين أوائل القرن التاسع عشر إلى معاهد التعليم العالي في الدول الغربية... والعديد من هؤلاء التلاميذ أصبحوا بعد عودتهم ناقلين لعدوى الأفكار الجديدة، هذه اللغة التي يغلب عليها الكره ورفض الآخر هي اللغة التي كان يخوف بها الوعاظ العامة، معززين أفكارهم تلك بما يلخصه الأستاذ محمد الرحموني في مقاله بثلاث أفكار رئيسية وهي مفاهيم الشمولية، والحاكمية، والجاهلية؛ حيث ذكروا أن الإسلام نظام شامل، ولا يحتاج للتفاعل مع الأنظمة الأخرى، وهو صالح لكل مكان وزمان. أما الحاكمية فهي الزعم بأن القانون من عند البشر، والشريعة من عند الله، لذا فالحكم لله كونه محيطا إحاطة تامة بما يتناسب مع عبادته، أما مفهوم الجاهلية فهو مفهوم خطير يُكفر كل من لا

أدت عوامل عدة إلى تقهقر المد الإصلاحية الذي ابتدأ في العديد من الدول الإسلامية، أبرزها عدم وجود قاعدة مشتركة تتحرك على أساسها الجماعات الإصلاحية، وهو ما أضعف تواصلها وشتت جهودها، والعامل الآخر هو تزايد النفوذ الغربي في المنطقة، حيث اعتبرت الإصلاحات نوعا من الخضوع للنفوذ الغربي، ومحاولة مسيئته للغزو الثقافي للمنطقة. وكان من أبرز القضايا التي أثير حولها الجدل قضية المرأة، وهو ما يجعلنا نتساءل عن السبب الذي يجعل دائما من قضايا حقوق المرأة قضايا متجددة يتم التركيز عليها في المنعطفات الاجتماعية والسياسية والدينية. فلفعل ذلك يرجع إلى كون القضية معيارا لقضايا اجتماعية أخرى، أو لعلها من القضايا التي يسهل الحديث فيها والنقاش حولها، خاصة عند أولئك الذين لا يملكون الحماسة والرغبة في التغيير، يتضح ذلك في المقارنة بين القضايا التي كان يتداولها الإصلاحيون - خاصة الحقوقية منها- والتي لم تكن تفرق بين الجنسين، وبين تراجع مستوى الاهتمامات إلى العودة للحوار العقيم حول المرأة في الإسلام، وحدودها وأحكامها، وأهليتها وغير ذلك، وهو أمر حظي بنصيب وافر من المؤلفات والفتاوى عبر تاريخ الإسلام.

أما فيما يخص بتخوف السواد الأعظم من كون التغيير مؤامرة غربية هدفها نزع الهوية الإسلامية من المسلمين ليسهل انقيادهم وتخريبهم، فهو أمر يمكن تفهمه في ظل امتداد النفوذ الغربي في المنطقة.



منال المعمرية

التمكين المشترك للحوار الديني والمؤمل منه

إن التعايش السلمي بين أناس من مختلف الأديان والثقافات لهو أمر ذو حيوية مهمة بالنسبة إلى مستقبل العالم الذي يتميز بشهادته على تغيرات عميقة وعلى العولمة. وكل من يملك إرادة حسنة مدعو إلى الإسهام في هذا الإطار. وهذا ينطبق على المسيحيين وعلى المسلمين بخاصة، والذين عليهم أن يبحثوا عن سبيل سواء، وذلك لما يكون هذا الأمر ممكناً. هاينريش مسنغوف من خلال مقاله «الحوار بين المسيحيين والمسلمين في النظرية والتجربة»، المنشور بمجلة التفاهم، يُطمئن بأن الكنيسة الكاثوليكية قد قطعت على نفسها العهد بأن تدعم كل الجهود التي تبذل بهدف تحقيق هذه الغاية.

الإسلام صار جزءاً من ألمانيا، ولذلك ينبغي أن يُدعى إليه ويوعظ بلسان البلد، حيث يشكل المسلمون 5% من السكان. ونتيجة لذلك، وبناء على ما سبق، فإنه من المتوقع من المسلمين تكريس مفهوم الحرية الدينية وتوفير الحماية للأقليات الدينية في بلدانهم وذلك بجدية تامة، فمن حق الأقليات أن تحظى بالاحترام الخاص بقناعاتها الدينية وممارسة شعائرها في المجال الخصوصي والعمومي معاً. وعلى علماء الإسلام بدورهم أن يستخدموا نفوذهم على عامة المسلمين لكي يفرضوا على أتباعهم أن الأمر يتعلق بملاحقة المشركين (التوبة: الآية هـ) «إِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» الذي يعود إلى الحقبة المبكرة من تاريخ الإسلام ما عاد صالحاً اليوم؛ فكل الزعماء الدينيين من واجبهم الدعوة إلى ثقافة المحبة والتفاهم وعدم العنف. على أننا نحتاج إلى أكثر من مجرد الاحترام المتبادل. أو لسنا ملزمين بأن نشهد على إيماننا بآله واحد، لا سيما في عالم مهدد بالاغتراب الديني وبتنامي النزوع الاقتصادي المادي؟ هذا الإيمان من شأنه أن يجمعنا. أليست هذه العقيدة المشتركة تدعونا إلى ضرورة العمل ما أمكن ذلك سوية لصون الحياة البشرية وبناء عالم أكثر عدلاً وإقامة السلام والحفاظ على الخليقة؟ عندما يلتقي المسيحيون والمسلمون، فإن عليهم ألا يكونوا «وجها لوجه»؛ وإنما «جنباً إلى جنب». ينه هاينريش مسنغوف إلى أن الميراث الإسلامي إن كان سيزهر ويؤتي ثماره في أوروبا، فإن عليه أن يعبر الانتباه إلى تاريخ أوروبا وقناعاتها وتجاربها ورؤاها. هذا ويأمل أن يعمد المسلمون إلى إغناء الحياة الأوروبية في جانبيها الثقافي والروحي وفي مجالات الخلق والإبداع والتقويم التحليلي. ولئن نجح هذا الأمر، فإنه سوف تعمل هذه السيرة على تغيير المسيحيين والمسلمين، وهذه عملية ضرورية بالنسبة إلى مستقبل تجمع الشعوب وتوحيدها.

منذ بدء القرن السابع الميلادي إلى بداية القرن العشرين، تميز موقف الكنيسة من المسلمين -في جانب كبير منه- بالبعد والإدانة، ومنذ عصر النهضة أبدت أوروبا اهتماماً جديداً بالإسلام وبالشرق، ومهدت السبيل من أجل تغير في الرؤية. وفضلاً عن هذا، أدت التغيرات الشاملة إلى فهم جديد لوحدة الشعوب والثقافات، ولا يسعنا إلا أن نكون مدنيين لهذا التطور معاصرين له، وممهدين للحوار من جانبنا كمسلمين، نابذين لكل أنواع الحدية والتفوق والانغلاق.

هذا الحوار بين الأديان، أصدر بلاغاً ختامياً لإقرار مؤثر بالمحبة باعتبارها أساس الدين، وبالحرية الدينية وبالحماية للأقليات الدينية، كما اعتبر دعوة إلى نظام اقتصادي ومالي أخلاقي. وبما أن الجانبين معاً عانوا من وضع صعب وغيره إلى حال أفضل؛ فإن الأزمة كانت لها آثار إيجابية على الحوار. في القسم الثاني من المقال، يستعرض مسنغوف في عجالة عدة نقاط من أهمها: ١. ما الذي ينتظره معشر المسيحيين من الحوار. ٢. وما الذي يتوقعونه من الشركاء المسلمين في الحوار. يأمل المسيحيون من المسلمين أن يكون هناك تفاهم متنام؛ ذلك أن تاريخ العلاقات المسيحية الإسلامية شهد على حقب تعاون وتبادل، لاسيما في المسائل الفلسفية واللاهوتية؛ لكنه أيضاً كان تاريخ تباعد من الطرفين وصراعات عنيفة. وفي القرون الماضية أظهر المسيحيون والمسلمون أحكاماً مسبقة بعضهم عن بعض وأساء بعضهم إلى بعض، وأكثروا الضغينة لبعضهم بعضاً، وهذه أمور مشينة عليهم أن يصححوها وأن يتجاوزوها بإجراء حوار مفتوح. وحين نتحدث بانفتاح، وبثقة متبادلة حديث إنسان لإنسان، ومواطن لمواطن، ولاهوتي للاهوتي، فإنه يمكننا حينها أن نفهم أفكار غيرنا الدينية فهماً جيداً.

إن على كل إنسان أيضاً أن يحترم قناعات الآخر الدينية، ولن يكون اتخاذ القرار بالنسبة إلى أتباع إيمان بعينه حقيقياً وأصيل إلا إذا بني على فتح وهداية، وبكل حرية وفزاهة يمكن أن يشرح كل منا إيمانه للآخر، وكل دين من حقه فعل ذلك بالمثل. ولاسيما عندما يكون المسيحيون يعيشون في بلدان ذات أغلبية مسلمة أو حين يكون المسلمون يعيشون في بلدان ذات أغلبية مسيحية، ففي كلتا الحالتين عليهم معاً أن يسعوا إلى إجراء حوار فيما بينهم. وليس يهدف الحوار إلى بيان درجات الاختلافات، وإنما يبتغي فهماً أحسن وتعايشاً أفضل. والحال أن الاحترام والتسامح شرطان قبلان ضروريان لهذا الأمر.

ويؤمل من مثل هذا الحوار أن يؤدي إلى تحسنات في السلوك بقدر ما يتعلق الأمر بالجوانب العملية للعيش المشترك. ولهذا الداعي، ذكر مسنغوف أمثلة استقاها من بلده، وقد تحققت فيه منذ أمد. إن بناء المساجد مثلاً مسألة حساسة في القرى والمدن التي انطبتت أيما انطباع بالكنائس لعهود قد خلت. وفي الوقت نفسه، فإن عدد المساجد صار يصعب حصره؛ فضلاً عن بيوتات الصلاة، ثمة مساجد كبرى شيدت. هذا ويتمنى مسنغوف كما يطالب البعض من المسيحيين بأن تلقى الخطب في المساجد باللغة الألمانية، ذلك أن

يعرج هاينريش مسنغوف بداية على كاتدرائية آخن في ألمانيا، وهي كنيسة أسقفية يعدها رمزا دينيا ساهم بشكل رئيسي في تطور شعوب أوروبا. فيذكر بأن كاتدرائية آخن قد استضافت اللقاء العالمي الموسع لإقامة الصلوات من أجل السلام. والذي أسهم المسلمون فيه بدورهم بلقاء الصلاة من أجل السلام، وذلك لأن هذا التجمع كان تجمعاً روحياً للتقاليد الدينية. ويمكن أيضاً تفسير مشاركة المسلمين في الصلاة من أجل السلام بأخى بواقعة أن العديد من المواطنين المسلمين اليوم يحيون بهذه المدينة التي هي مدينة موسومة بقوة بالطابع الكاثوليكي. ولقد حدث أنه في عام ٢٠٠٣م قام مسنغوف باستقبال ممثلي أكبر ديانات العالم بالكاتدرائية والترحيب بهم، ملقياً بدوره خطاباً جاء فيه ما يلي: «إنما الرب رب أب لكل بني البشر، وإنما هو «الذي يُريدُ أَنْ جَمِيعُ النَّاسِ يُخَلِّصُونَ»، وإن الرب ليرعى كل الناس، وإنه ليحب كل الناس، وإن الرب لهو رب كل الناس».

منذ مائة سنة خلت ما كان بالإمكان الاعتقاد بأن تكون قد أقيمت مثل هذه الكلمات من لدن أسقف كاثوليكي، فعلاقة الكنيسة الكاثوليكية بالأديان الأخرى كانت توصف -في أفضل أحوالها- بالاهتمام بهذه الأديان، لكن مع حفظ المسافة فيما بينها. ولئن كان أكيدا أن هذا الموقف ما كان السبب الوحيد للصراعات في الماضي؛ فإنه أسهم في إدكائها!

إن دعوة الكنيسة إلى الحوار بين الأديان والتأكيد من قبلها على الحرية الدينية والكرامة البشرية يعد منظورا جديداً وتغييراً جوهرياً كونه أمراً غير مسبوق!

فالكنيسة بهذا المقتضى لا ترفض ما هو حق مقدس للديانات كما أنها تبدي بصراحة رغبتها بالمصالحة والاعتراف. وفي فصل متعلق بالمسلمين، حض المجمع المقدس الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والخير الأخلاقي والسلام والحرية لفائدة جميع الناس، والحال أن هذه الرسالة لا تشوش على التزام الكنيسة وتعلقها ببسوع المسيح، ولا تتقاطع مع مقتضيات الإيمان المسيحي الخاص بالكنيسة. والحق أن إنجازا مثل هذا لهو إنجاز ملفت للنظر بحق. على أن هذا الأمر ما كان ليبلغ الجدالات الثنائية وخصوصيات الماضي، ولكن نشأ عنه إجلال «جديد» تم إبداءه بالخصوص تجاه المسلمين.

وفي إطار السعي المستمر لإقامة مثل هذه اللقاءات المثمرة، فإن المنتدى الكاثوليكي الإسلامي الذي انعقد في عام ٢٠٠٨، والذي ضم الزعماء الممثلين للإسلام وممثلي المجمع البابوي لإقامة



أمجد سعيد

السلطة ونظرية السيادة

في مقالته المعنونة بـ «نظرية السيادة»، والحقوق الفردية في الدولة الحديثة، والمنشورة في مجلة التفاهم، يتعمق إمام عبدالفتاح إمام في مفهوم السيادة في المجتمعات الحديثة أو ما يسمى الدول الحديثة التي بدورها تعنى بفرادية الإنسان، ويستشهد في أطروحته بأحد رواد القرن السادس عشر وهو الإنجليزي توماس هوبز، الذي عارض فكرة أرسطو السائدة في التراث الغربي والشرقي بأن الإنسان هو كائن مدني بطبعه، فجاء هوبز ليعارض هذه الفكرة ويقول بأن الحالة الطبيعية للإنسان هي حالة الفوضى، وأن المجتمعات الحديثة هي من صنع الإنسان برغبة جادة منه، أما إنسان أرسطو فهو ذلك الإنسان الذي تدجنه التنشئة الاجتماعية ليكون صالحاً للحياة في مجتمع سياسي أو اجتماعي. وانطلاقاً من إنسان هوبز فإن هذه التنشئة هي التي تلغي حالة الفوضى التي تكون هي حالته الطبيعية، أو بما يسمى فطرة الإنسان، وفي تلك الحالة الفطرية فإن كل إنسان يحاول المحافظة على حياته الخاصة بقواه الخاصة، وما أن تتساوى قوى فردين فإن الصراع يصبح عنيفاً ودامياً، ومن هنا أطلق هوبز مقولته الشهيرة التي تصف تلك الحياة العقيمة التي تتسم بالوحشية والكراهية وقصر الأمد، والتي بطبيعة الحال لن تنتج أي مجتمع حضاري.

الذين ناقشا هذه النظرية، ولكن يجب القول أن الاهتمام الذي أولاه جان جاك روسو لفكرة السيادة منقطع النظير، ورغم أنه لم يكن أول من كتب عن العقد الاجتماعي، إلا أنه كان أشد اهتماماً بفكرة السيادة ممن سبقوه كهوبز ولوك. كتب روسو عن السيادة في الكتاب الأول من العقد الاجتماعي، والفصل السابع عن صاحب السيادة، ثم كتب بعد ذلك في الكتاب الثاني ثلاثة فصول: الأول بعنوان: السيادة لا تقبل التنازل، والثاني بعنوان: السيادة لا تتجزأ، والثالث: حدود السيادة. ونرى الاهتمام العميق الذي أولاه روسو بفكرة السيادة وتفنيدها بما يناسب المجتمع المدني كدولة مستقلة، ولكنها لم تكن بتلك القوة التي نادى بها بودان رغم الخصائص اللامنتظرة التي وضعها في نظريته. للسيادة عند بودان خصائص عدة منها: استمرارية السيادة، ويجب أن تكون مطلقة لا يمكن أن تكون نسبية. وأخيراً يجب أن تكون سيادة لا تقبل النقض. قد نرى أن بودان وضع قيوداً فضفاضة للسيادة، وقد تكون هذه القيود تتعارض مع تعريفه للسيادة، ومع ذلك يجب القول بأن كتابات بودان عن السيادة رغم كثرتها، كانت تفتقر للترابط المنطقي، فقد كان يعتقد بأن قانون الطبيعة فوق القانون الوضعي، ويضع معايير للحق غير قابلة للتغيير، ولا توجد أية وسيلة قانونية لمحاسبة صاحب السيادة «الملك» إذا انتهك ذلك القانون الطبيعي.

لعل السؤال الذي يتبادر للأذهان: ألا يمكن أن تكون هناك قيود على السيادة عند بودان؟

سلطة عليا؛ لكن الدولة تتمتع بسلطة أعلى وذات طابع خاص وسمات مختلفة تميزها عن باقي السلطات الأخرى، ونظراً لما تتمتع به السلطة السياسية للدولة من صفات ذاتية خاصة فقد سماها الفرنسي جان بودان صاحب الكتب الستة للجمهورية بـ «السيادة». جان بودان المفكر السياسي الفرنسي هو أول من نادى بمبدأ السيادة، رغبة منه في إثبات حق الدولة بالبقاء والاستمرار. ومن هنا تتعاقب المصطلحات السياسية في الدخول للمجتمعات المدنية التي تتمتع بسلطة سياسية مدنية، ومع بودان جاءت كلمة السيادة لتجد لها مكاناً في مفردات الحقوق والسياسة، لتحذو حذو كلمة الدولة عندما دخلت في هذا الحقل مع ميكافيلي. وبسبب ما عاصره بودان من ثورات وانقلابات مثل التي قام بها مارتين لوتر وجون كالفن في بدايات القرن السادس عشر، فقد تراءى لبودان أن هذه الصراعات الدينية قد تؤدي لتكون صدعاً كبيراً في اللحمة الوطنية الفرنسية، التي كان بودان يفضلها كثيراً، لاسيما إذا كانت مصحوبة بالتسامح الديني، وفي سبيل الحفاظ على الوحدة الوطنية نادى بودان بالسيادة المطلقة ووضع نظرية السيادة التي تتركز في يد الملك وحده فقط. ومع وجود نظريته إلا أنه أكد على نشر التسامح الديني، وأنه يجب على النظام الملكي الفرنسي أن ينشر التسامح الديني في أوروبا ليقلل من أضرار الحروب الأهلية الفادحة وأخطائها.

قد يكون بودان هو أول من نادى بالسيادة كنظرية خاصة به، وأتى بعده آخرون مثل هوبز وجون لوك

وهناك إجماع يدعم فكرة أن المجتمع البدائي - إن صحت تسميته بذلك - الذي يتشكل من الحالة الفطرية للإنسان أي الإنسان الطبيعي في حالة الفوضى، فهو مجتمع لا ينتج شيئاً. أما جاك بوسيه فيقول: «عندما يستطيع الكل فعل ما يشاءون، فإن ذلك يعني ألا أحد يستطيع فعل ما يشاء، وعندما لا يكون هنك سيد، وحيث الكل سيد الكل عبيد». وكما يستدل توماس هوبز مجدداً بقصة من حضارة فارس القديمة التي تتمحور حول حاجة الإنسان وتجمعاته الإنسانية للسلطة فيقول: «جرت العادة عندما يموت الملك في فارس في العصور القديمة أن يترك الناس خمسة أيام بغير ملك، وبغير قانون بحيث تعم الفوضى والاضطرابات جميع أنحاء البلاد. وكان الهدف من وراء ذلك هو أنه بنهاية الأيام الخمسة، وبعد أن يصل السلب والنهب والاعتصاف إلى أقصى مدى، فإن من يبقى منهم على قيد الحياة بعد هذه الفوضى الطاحنة سوف يكون لديهم ولاء حقيقي وصادق للملك الجديد، أو تكون التجربة قد علمتهم مدى رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع إذا غابت السلطة السياسية».

إن أي تجمع إنساني يحتاج إلى سلطة لكي يحيل الفوضى الفطرية أو الطبيعية إلى مجتمع منظم، أي مجتمع مصنوع وليس مجتمعاً طبيعياً، مجتمع مصنوع يخلقه الإنسان وينظمه بإرادته الحرة. انطلاقاً من هذه النقطة المحورية، فإن السلطة تصبح ركيزة أساسية في بناء أي دولة، والدولة في ذلك لا تختلف عن التجمعات الأخرى لأنه وببساطة كل التجمعات الإنسانية تحتاج إلى



زينب الكلبانية

القسطنطينية في نبوءات المسلمين والمسيحيين

في مقاله «النبوءات والرؤى والمراثي المتعلقة بفتح المسلمين للقسطنطينية سنة ١٤٥٣م»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يشير الكاتب حاتم الطحاوي إلى قضية حساسة ومهمة، مرتبطة بأثر الصراع الإسلامي/المسيحي ليس على الصعيد السياسي والعسكري فقط؛ بل كان صراعاً ثقافياً ودينياً اعتمد كافة الأدوات والآليات الثقافية. وهو الأمر الذي تجلى في الصراع العثماني/البيزنطي الذي حشد فيه الطرفان كافة أسلحتهم من أجل حسمه، ظهر فيها سلاح النبوءات والرؤى المتعلقة بمدينة القسطنطينية.

تصوروا ضرورة وجود أحداث استثنائية مواكبة لهذا الحدث الجلل.

وعلى سبيل المثال: سوف نجد أن رواية الروسيستور-إسكندر-الذي عاصر أحداث الفتح العثماني للقسطنطينية قد تماهت أحياناً مع بعض روايات شهود العيان الآخرين، الذين تحدثوا عن حدوث علامات إعجازية أثناء حصار القسطنطينية أشارت إلى قرب سقوطها في أيدي العثمانيين.

من ذلك ما حدث من علامة أصابت السكان بالرعب يوم ٢١ من مايو ١٤٥٣م، دون أن يوضح لقرائه طبيعتها، أو دلالات حدوثها.

على أنه يمكن-بعد مقارنة ذلك مع باقي المصادر المعاصرة-أن نفسير ذلك بأنه قصد ما سبق أن أشار إلى حدوثه الطبيب البندقي نيقولو باربارو في السابعة مساء من ليلة ٢٢ من مايو، حيث كان القمر بدرًا، قبل أن يتحول فجأة ليصبح هلالاً على الرغم من صفاء الجو وعدم وجود أي غيوم بالسماء. واستمرت هذه الظاهرة لأربع ساعات، بعدها أخذ حجم القمر في العودة لطبيعته ليعود بدرًا كاملاً في منتصف الليل، ويبدو أن ذلك كان تأكيداً على النبوءة القديمة التي نسبت للإمبراطور قسطنطين العظيم مؤسس مدينة القسطنطينية، الذي ذكر أن مدينته لن تسقط في أيدي أعدائها إلا عندما يتحول القمر إلى بدر معتم، ويعكس هذا ثقافة المؤرخين المستقاة من الأساطير السابقة المتعلقة بنشأة وسقوط مدينة القسطنطينية في الفكر البيزنطي.

كان من الطبيعي بالنسبة لمؤرخنا المسيحي الأرثوذكسي-الذي بدأ رحلته من أجل زيارة الأماكن ذات القداسة المسيحية في مدينة القسطنطينية-أن يهتم بنبوءات العرافين حول المصير النهائي للعاصمة الأرثوذكسية الأوروبية؛ خاصة الجزء الذي علق منها بصحوة المسيحية من جديد، وقيام الإمبراطور البيزنطي بهزيمة المسلمين، ومطاردتهم حتى الجزيرة العربية. والحقيقة أن تلك النبوءات مثلت ملاذاً للسكان البيزنطيين، فمن ناحية قررت حتمية سقوط المدينة من قبل، كما أنها بشرت أيضاً بإمبراطور مسيحي، سوف يقوم من جديد باسترداد القسطنطينية وطرد المسلمين حتى بلادهم.

وفي الختام، نجد أن النبوءات والرؤى التي ظهرت من كلا الطرفين قد أثرت عليهم تأثيراً بالغاً، على الرغم من التشكيك في صحة هذه الرؤى.

نوعين: الأول مطلق وقيل فتح مدينة روما حسب حديث عبدالله بن عمرو بن العاص. «عَنْ أَبِي قَبِيلٍ: قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، وَسُئِلَ: أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ تَفْتَحُ أَوَّلًا: الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ أَوْ رُومِيَّةٌ؟ فَدَعَا عَبْدُ اللَّهِ بِصُنْدُوقٍ لَهُ حَلَقٌ: قَالَ: فَأَخْرَجَ مِنْهُ كِتَابًا، قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكْتُبُ إِذْ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ تَفْتَحُ أَوَّلًا قُسْطَنْطِينِيَّةً أَوْ رُومِيَّةً؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَدِينَةُ هِرَقْلَ تَفْتَحُ أَوَّلًا يَعْنِي قُسْطَنْطِينِيَّةً».

أما النوع الثاني من أحاديث فتح القسطنطينية، فيقرن بفتحها قبيل زمن الدجال، ووقت الملحمة، ويكون بالتكبير، وينطبق على من يفتحها آخر الزمان. كما ذكر ابن تيمية أن البخاري قد روى في صحيحه عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أول جيش غزاها كان أميرهم يزيد بن معاوية، وكان معه أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه.

ولا يمكن إغفال دور الأحاديث النبوية الشريفة حول القسطنطينية في إثارة حماسة المسلمين لفتحها بداية من القرن الثامن الميلادي، وما الحملات التي قام بها الأمويون؛ إلا تجسيدا لمحاولة تحقيق حديث الرسول الكريم، ولعلنا وجدنا ذكرا فيما سبق للقائد الأموي مسلمة بن عبد الملك الذي ضرب حصاره حول المدينة خلال الأعوام ٧١٦-٧١٨م.

أما على الجانب المسيحي، فهناك العديد من النبوءات والرؤى المسيحية القديمة المتعلقة بمدينة القسطنطينية، منذ نشأتها، بأوامر الإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع الميلادي، كما نشأت العديد من النبوءات المتعلقة بسقوطها على يد أعدائها، قبل أن تعود لدرهم لتستمر دورة حياتها من جديد، كما نشأ العديد من الأساطير حول الإمبراطور ودوره في الدفاع عن القسطنطينية، وعودته لإنقاذ المدينة من جديد. وكان من الطبيعي أن تحظى مسألة سقوط القسطنطينية عاصمة المسيحية الأرثوذكسية في قبضة العثمانيين المسلمين باهتمام بالغ من المؤرخين المسيحيين المعاصرين، وركز العديد منهم على تلك الرؤى السابقة. فضلا عن الالتفات إلى بعض الشواهد الغربية والمعجزات التي واكبت سقوط المدينة. ولأنهم اعتبروا أن زوال العاصمة البيزنطية هو حدث استثنائي، فقد

كان حديث الرسول الكريم: «لنفتحن القسطنطينية، فنعم الأمير أميرها، ونعم الجيش ذلك الجيش»، هو الوقود الذي قاد حملة مسلمة بن عبد الملك في حصاره للقسطنطينية سنة ٧١٧م، وقاد العثمانيين لحصاراتهم المتتالية لمدينة القسطنطينية ١٣٩٤-١٤٠٢م، ١٤٢٢م، ثم حصار واقتحام المدينة سنة ١٤٥٣م بقيادة محمد الثاني، الملقب بمحمد الفاتح؛ حيث كان الفتح لسببين: الأول: أنه ضمن خطة توسع الدولة العثمانية وامتدادها، والثاني: لاعتقاد محمد الفاتح أن المدينة مركز للتآمر الأوروبي على الدولة العثمانية والمسلمين، وسبب رئيسي للعديد من الفتن والحروب الأهلية، إضافة إلى كونها مدينة ذات موقع إستراتيجي مهم بين قارتي أوروبا وآسيا.

واستعداداً لفتح القسطنطينية، عقد محمد الفاتح اتفاقيات مع البندقية، وجنوه، وفرسان القديس يوحنا في رودس، حتى لا يجد إمبراطور المدينة قسطنطين الحادي عشر حليفاً له، وحاصر بعدها المدينة ببناء قلعة أورملي في البوسفور على الجانب الأوروبي، ثم منع التمديدات من الوصول إلى القسطنطينية، وأشرف على وصول السلع إلى الدولة العثمانية، كما بنى مدافع كبيرة للحصار أطلق عليها اسم المدافع الملكية. وعندما أرسل الإمبراطور قسطنطين مفاوضين لمنع محمد الفاتح من حصار المدينة قطع الأخير رؤوسهم، مما أذن بقيام الحرب. استمر حصار المدينة ٤٥ يوماً في العام ١٤٥٣؛ حيث هجم محمد الفاتح على المدينة من الشمال والغرب، وضربت المدافع الملكية أسوار المدينة، ودخل العثمانيون إلى المدينة من باب رومانوس، وقتل الإمبراطور قسطنطين، وفتحت الدولة العثمانية القسطنطينية في ٢٩ من شهر مايو لعام ١٤٥٣، وكان لهذا الفتح آثار كبيرة جداً في العرب والمسلمين وأوروبا كذلك.

أما عند الحديث عن النبوءات والرؤى المتعلقة بمدينة القسطنطينية، فهناك العديد من الأحاديث المتواترة من الجانب الإسلامي؛ أهمها: حديث رواه الإمام البخاري في صحيحه: «قال الرسول صلى الله عليه وسلم: أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا. قالت أم حرام: قلت: يارسول الله أنا فيهم؟ قال: أنت فيهم. ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر (القسطنطينية) مغفور لهم. فقلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: لا».

كما ذكر أن الأحاديث المتعلقة بفتح القسطنطينية جاءت على



هنية الصبحة

الكنيسة بين النظرية والتطبيق في قضايا المواطنة والتعددية

إنَّ عالم ما بعد الحداثة أفرز العديد من القضايا الشائكة؛ ومن بينها: قضية المواطنة والتعددية باعتبارهما مصطلحين فكريين لأسلوب حياة يتخذها الإنسان. إنَّ هذه القضايا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة الحديثة، التي يسود فيها مفهوم العلمانية، وهو انفصال الدين عن الدولة، لكنه بالمنظور الإيجابي. وعليه، يأتي تساؤل الكاتب في المقدمة: هل المؤسسة الدينية (الكنيسة) لا رؤية لها في ظل القضايا المعاصرة والمفاهيم الحديثة؟ هذا ما حاول المحلل السياسي إميل أمين مناقشته وتبسيط الضوء عليه في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» - «رؤية كنسية لقضايا المواطنة والتعددية قراءة موضوعية في ضوء تجليات الألفية».

إلا أن الكاتب يرى أن الرؤية الكنسية ومناقشتها لفكرة المواطنة المجردة عن مسارات الدولة الدينية في أنها تتكرر وتشكل تعثراً بين المصريين لم يتم الاتفاق عليه. ويشير إلى أن المواطنة في العالم العربي تسير في اتجاه معاكس، وهذا ما يؤكد الأب غريغوريوس حينما انتقص من فكرة المواطنة ويميل لطرح المنظومة الدينية كعامل تمايز واختلاف وبأكثر سلبية في الدستور المصري الأخير؛ وبالتالي نقصت أطروحات المواطنة في الكنيسة والأزهر الشريف.

ويعتبر الأب والقديس متى المسكين كاتباً ومفكراً رهبانياً من عائلة غنية، زهد في دنياه وترك كل ما يمتلكه، تخرج من كلية الصيدلة وعمل بصيدليته الخاصة، إلا أنه زهد وذهب لينتسب كراهب في الكنيسة. يعد متى المسكين من المهتمين بدور المسيحيين في المجتمع والعلاقة بين الكنيسة والدولة، وأوضح أن المسيحي لكي يؤدي دوره في المجتمع لا بد له أن يحبه حباً ضميرياً بعيداً عن تيارات الفكر المنهضة التي لا تتناسب مع الفكر المسيحي.

يشير الكاتب إلى حتمية وجود لاهوت تحريري عربي يعنى بالوضع الاجتماعي للإنسان؛ بحيث يكون مائلاً للاهوت أمريكا اللاتينية، ولكن لا بد أن يتم مراعاة الخصوصية السياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة بالوطن العربي. وفي سياق ذلك، قدم الكاتب مجموعة من التوصيات التي تراها الكنيسة مناسبة لتأصيل أفكار المواطنة والتعددية في هذه العصرية الجديدة، ومتسقة مع حقوق الإنسان؛ ومنها: تجذير حب الوطن والمواطنة، وحث المواطنين المسيحيين على خدمة وطنهم؛ إضافة إلى تعميق الولاء بمفهومه الواسع من خلال دعوة الكنيسة لمؤمنيه في تشكيل فكر لاهوتي جديد يعترف بعمق الوطنية، ويقدم التعددية في العقيدة والهوية. كما أشار الكاتب إلى أهمية الإصلاح بين التعليم والإعلام؛ حيث إن المواطنة الكاملة والتعددية الأنموذجية تركز على أساسين؛ هما: التعليم والإعلام، وذكر الكاتب أيضاً ضرورة إصلاح الخطاب الديني في الكنيسة من خلال تضمينه قضايا الوطن والمواطنة والتعددية، إضافة إلى أهمية تنمية العمل المشترك بين كل من المسيحيين والمسلمين، وإيجاد الحلول للمشاكل العلمية، وأيضاً بذل الجهود المشتركة لحل مشاكل الصراع الثقافي بينهم.

... إنَّ جميع الديانات السماوية تدعو لتدعيم وتأصيل الفكر الوطني والوطنية، وإن التعددية وجدت من أجل التعارف وتقبل الآخر من أجل التسامح والعيش بسلام وأمن واستقرار؛ لذلك تؤكد على أن كلاً من الإسلام والمسيحية واليهودية يدعو للصالح وتجذير المواطنة في نفوس أبنائها.

من هنا؛ يأتي الكاتب ليحدد الإطار العام للرؤية الكنسية؛ فيشير إلى تعدد رؤى المجمع المسكونة الكنسية والتي تعتبر مصدر التعليم الكنسي، البابا من جهة ومن جهة أخرى مجموع الأساقفة المنتشرين في العالم كله، والمتحدثين مع الكرسي الرسولي؛ حيث إن المجمع الشرقي ٨ مجامع، والغربية ١٣ مجمعاً. والأقرب للرؤية الحديثة المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، والذي يتمحور حول الإنسان.

وقد جاء فيه أحد النصوص الوحيدة التي ذكرت الرؤية الكنسية المسيحية؛ وهي: «يهب المجمع بالمسيحيين كمواطنين في المدينة الأرضية والسماوية أن يقوموا بواجباتهم الزمنية بأمانة ونشاط مهتدين بروح الإنجيل»، انفراد النص بذكر لفظة المواطنين ودورهم في خدمة الوطن برؤية دينية كنسية، إضافة لاهتمام هذا المجمع بالإنسان تحديداً، إلا أن بقية النص يذكر رؤية لبعض المفاهيم التي لا تزال تتبنى من المجمع الشرقية والغربية. وبعدها، يناقش الكاتب أن الرؤية مضى عليها أكثر من خمسين سنة، إلا أنها توجد توجهات للإصلاح والبناء، إضافة إلى دعوة مؤمنيه لأن يكونوا فاعلين اجتماعيين بصورة إيجابية، ليستطيعوا أن يتعاملوا مع كافة القضايا الوطنية كونهم مواطنين، وبهذا هم يقدمون الخدمة للجماعة البشرية -المواطنين- والجماعة الكنسية في آن واحد كونهم جزءاً منهم.

كما يؤكد الكاتب تجذر رؤية الكنيسة لفكرة المواطنة ودور مواطينها في بناء مجتمعاتها منذ انعقاد المجمع المسكوني الثاني في الستينيات وإلى فترة حديثة العهد بدعوة للاجتماع من البابا بندكتوس السادس عشر وأساقفة الكاثوليك في سينودس الشرق الأوسط ٢٠١٠ في (سوريا ولبنان والأردن وفلسطين وإسرائيل ومصر وقبرص وتركيا وإيران، إضافة للرعيا الكاثوليكية المقيمة في الخليج العربي)؛ حيث تم البحث في التحديات التي تواجه المسيحيين وإيجاد حلول مشتركة لممارسة شعائهم الدينية. وبهذا، فإن البابا بندكتوس يدعو المواطنين العرب من المسيحيين إلى تعزيز المواطنة؛ حيث لا بد أن يظهرها لأوطانهم فهم بمثابة المختبر الذي يحقق مستقبل الوضع الكنسي في الشرق الأوسط.

ويتساءل الكاتب حول رؤية الكنيسة الأرثوذكسية المصرية وعلاقتها بين المسيحي والمجتمع، وبين الكنيسة والدولة في ظل سيادة منظومة المواطنة والقوانين والتشريعات الدولية. حيث يعد غريغوريوس معلم وقديس الكنيسة المصرية الذي اهتم بدراسة اللاهوتية في البحث العلمي على أنه اهتم بعلاقة الدين والدولة من خلال تقديمه اقتراحاً لوضعها في الدستور الدائم للبلد وتعديل الخطابات المتعلقة بذلك أكثر من مرة،

إنَّ الكنيسة نمط تاريخي مكون من مجموعة من الرهبان والراهبات يرأسهم بابا الكنيسة، ولها دور رئيسي في طرح قضايا النزعات والصراعات، ويتساءل أمين: هل من إطار مرجعي للرؤية الكنسية حول القضايا العصرية المنتشرة؟ ويجب مشيراً إلى أن الأمر معقد ولا بد من النظر إلى الاختلاف القائم بين رؤى كل من: الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية القبطية والكنيسة الإنجليكانية والأرثوذكسية الروسية والجماعات البروستانتية المنتشرة في العالم. وعليه، اعتمد الكاتب على القواسم المشتركة بين رؤى الكنيسة المعاصرة في القضايا. وعليه، فإن من أهم المفاهيم التي طرحها الكاتب وطن ومواطن ومواطنة؛ حيث تعددت السياقات المعرفية في تحديد تعريف دقيق وموحد للمفاهيم، ومن خلال هذا المقال حاول اللجوء إلى تحديد مفهوم موحد ومشترك.

كما يشير إلى أن هنالك الكثير من الجدل والنقاش بين علماء الاجتماع في الاتفاق على مفهوم الوطن والأمة، فأشار الكاتب إلى تعريف الوطن بالصورة المتفق عليها من قبل العلماء والباحثين وهو أن الوطن مساحة من الأرض يعيش عليها مجموعة من الأفراد تربط بينهم روابط مشتركة؛ مثل: اللغة، والدين، والعادات، والتقاليد والتاريخ... وعلماء الاجتماع اتفقوا على أربعة أبعاد؛ هي: الجغرافيا تمثل الأرض، والتاريخ يمثل حركة الجماعة، والبشر يمثلون المواطنين، والمشروع القومي يمثل القضايا المصرية.

وأوضح ابن تيمية أن الأمة تلتقي في فعل واحد يستهدف هدفاً واحداً. فنجاحها يظهر في القضايا المصرية للمشاريع القومية. أما مفهوم المواطن، فهو الفرد الذي يعيش في المجتمع وله حقوق وواجبات أساسية تشمل على كل الأبعاد الحياتية، سواء كانت الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما مفهوم المواطنة، فقد بدأت ملامحه في القرن الخامس عشر والسادس عشر، إلا أنه ظهر فعلياً بنظرية العقد الاجتماعي التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو في القرن الثامن عشر، ولم يطبق في كل الدول إلا بصور القانون الدولي الذي يحمي مواطنة الإنسان في أي مجتمع مدني معاصر.

فالمواطنة تعتمد على مفهومين أساسيين يتشاركان لتحقيق المواطنة؛ هما: المشاركة والمساواة. فمشاركة المواطن في بناء وطنه، تسهم في تحقيق درجة المواطنة، ومعاملة الوطن للمواطن بمساواة تامة دون التفرقة بينهم بما يحقق درجة المواطنة الحقيقية من قبل المواطنين، وعليه فإن العلاقة تبادلية وحتمية بينهم.



محمد الكمزاري

النظرة التشاؤمية في فلسفة شوبنهاور

تستعرض الباحثة أمل مبروك عبدالحليم في مقالها بمجلة التفاهم «العالم إرادة وتمثلاً عند شوبنهاور» مجموعة من أفكار الفيلسوف الألماني أرتور شوبنهاور (١٧٨٨م - ١٨٦٠م) والذي يُعد حالة فلسفية خاصة في النسق الفكري العالمي. فهي تنطلق من نقطة البداية في فلسفة «شوبنهاور» والتي تنبع من داخل الفرد أو باطن الذات؛ حيث يرى أنه لكي نصل إلى ماهية الأشياء يجب ألا نبدأ من الخارج؛ وإنما من الفرد الذي يُعد وحدة الوجود الحقيقي. ولكن كيف كان الفرد نقطة بداية في فلسفة «شوبنهاور»؟ استطاع «شوبنهاور» أن يرى في الفرد وجهين: «تمثلاً» و«إرادة».

ما نلاحظه في الشعوب التي سارت حياتها هينة لينة بما وهبتها الطبيعة من مناخ معتدل وأرض خصبة؛ فإن هذه الشعوب تخترع عالماً خيالياً بألتهته وشياطينه وقديسيه؛ لتقدم له الضحايا والقربابين والصلوات والاعترافات... إلخ. وخدمة هذا العالم الخيالي تملأ فراغ الحياة الواقعية وخلوها من الآلام والمتاعب، فتصبح كل حادثة من حوادث العالم نتيجة لعمل من أعمال تلك الكائنات المخترعة اختراعاً.

ولا معنى للتفاؤل كما رأى «شوبنهاور»، ويكفي أن يتطلع أشد الناس تفاؤلاً على أماكن البؤس والتعاسة والمرض والقتال والجريمة ليروا إلى أي حد كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن، والمذاهب التي تدعو إلى التفاؤل ما هي إلا مذاهب لفظية خالية من المعنى تصدر عن رؤوس خالية من الذكاء، ولا أحد يظن أن الإيمان المسيحي يدعو إلى التفاؤل، وإنما - على العكس من ذلك - يجعل الحياة والشر كلمتين مترادفتين.

هذه الصورة المظلمة التي يرسمها «شوبنهاور» لحياة الإنسان ليس فيها سوى نتيجة واحدة، وهي - كما يقول - «من الأفضل للإنسان أن يختار العدم، وأن يؤثر الموت على الحياة. ولو أن الموت - انتحاراً - معناه العدم المطلق لا نتحرر الناس جميعاً؛ لكن الانتحار لا يُصلح ما أفسده الوجود. والعزاء الوحيد عما في الحياة من شر هو قصرها.

وأخيراً فإن فلسفة شوبنهاور ليست سوى منهج آخر، شقي وحزين ولا يحمل في ثناياه إلا الخوف من الألم. إنها طريق العاجزين عن مواجهة الحياة، والمعرضين عن الفاعلية والتأثير.

مجرد وهم، هذه هي رؤية سدهارتا بوذا (٥٦٣ - ٤٨٣ قبل الميلاد). فهذا الرجل كان يقول في مبادئه الأربعة:

- ١- الحياة معاناة.
- ٢- إن المعاناة سببها الارتباط بال رغبات.
- ٣- المعاناة تتوقف عندما تتوقف علائق البشر بالرغبات.
- ٤- الحرية من العذاب تتم بمتابعة طريق الثمان (تعاليم بوذا).

ورأى أن الوجود ما هو إلا سقوط مستمر في الموت». ويمضى «شوبنهاور» في تصوير الحياة على هذه الصورة التشاؤمية، مما يؤكد أن خوفه من الحياة هو الذي دفعه إلى طلب الخلاص في «النرفانا» أو العدم، فالحياة عنده ليست شيئاً إيجابياً؛ وإنما هروب من الموت. وهذا الهروب يكون بقتل الوقت كما يقول العامة. إذن فالشقاء لا مهرب منه، وكل ألم يزول ليحتل غيره مكانه، ولكل فرد نصيبه المحدد من الشقاء وفقاً لطبيعته التي تتحدد مرة وإلى الأبد. والشقاء الذي يلاقيه الفرد في حياته لا تفرضه قوة خارجية؛ وإنما فطرته نفسها هي التي تحدد كمية الآلام التي سيتعرض لها طوال حياته. ولما كانت حياة الإنسان سلسلة من الحاجات والآلام التي تنتهي لتبدأ من جديد، إذن ليست السعادة شيئاً إيجابياً بل هي سلبية في ماهيتها، فلا وجود للسعادة في ذاتها؛ وإنما تأتي السعادة من إرضاء حاجة أو لنفي ألم من الآلام، لذلك فالألم شيء أولي وشرط ضروري لوجوب السعادة.

والغريب في أمر الإنسان - كما رأى «شوبنهاور» - أنه حينما لا يجد الصعاب يخترعها، وعندما يحيا في يسر يحاول أن يدخل في حياته التعقيد. وهذا

«التمثل» يعني إذا نظرنا إليه من الخارج يعني مثول الشيء في الوعي، بحيث لا يقوم إلا من خلال هذا الوعي، أما «الإرادة» إذا نظرنا إليه من الداخل فكلمة «إرادة» لديه لا تشير إلى المفهوم العادي والمألوف لهذه الكلمة - حيث يتصورها الناس عادة بأنها إرادة واعية تسترشد بالعقل - لكنها تشير إلى رغبة ملحة لا تهدأ وقوة عمياء لا عاقلة، أو اندفاع أعمى يُحرك كل شيء وبه يتحقق وجوده ويستمر في الحياة، بمعنى أنها تمتد فيما وراء الحياة الواعية لتشمل أيضاً قوى الطبيعة اللاعضوية. ومن هنا كانت «الإرادة» عند «شوبنهاور» تعبر عن الاتجاه اللاعقلاني في فلسفته باعتبارها قوة لا عاقلة، وهي - في الوقت نفسه - أساس للاتجاه التشاؤمي في فلسفته؛ حيث تُعد مصدراً للألم والمعاناة والشر.. وهذه النظرة يمكن أن ينظر بها كل فرد إلى نفسه على حدة، ولا يستطيع أن يشعر بها شعوراً واضحاً إلا في نفسه فحسب.

إن الفكرة عن التشاؤم هي الفكرة الرئيسية التي يدور حولها كتاب شوبنهاور الأهم: «العالم إرادة وتمثلاً» وهو كتاب يشي بإخفاق كبير في الحياة، وتجارب لم ينتج عنها ما كان يصبو شوبنهاور لتحقيقه، بل أوصلته لا اعتزال الناس ولعن الحياة. بحيث كان يرى الوجود بؤرة للحزن والكآبة، ويعتبر الحياة شراً كاملاً، لا مكان فيها للفرح والسعادة. وما يُسمى بالسعادة عبارة عن تقليل كمية الأحزان والمصائب لا أكثر. حيث يرى شوبنهاور أن الإنسان كلما زكا عقله كلما كان شعوره بالألم أشد، وكلما تبدل عقله كلما كان انخراطه في اللذة أكبر وأوسع.

مما لا شك فيه تأثر شوبنهاور بالبودية، بل هو الذي بعثها في الغرب، فالبودية مثله، ترى أن العالم كله



محمد الشحي

رؤية للخطاب السياسي المستقبلي للعالم الإسلامي

لا شك أن الفلسفة، التي توصف بأنها أم العلوم، وأنها قد خرج من رحمها كل التطبيقات الحديثة التي توصف بالعلمية وتُصبغ بصبغة المقبولية العالمية، حتى ليشار أحياناً إليها بوصفها اللاهوت الجديد وأفيون الشعوب البديل، لا شك أنها الملاذ الأول والأخير لكل من أراد مقارنة التطبيقات العلمية لعلوم السياسة الحديثة، ولكل من يروم التنبؤ بالتقلبات السياسية من حوله. والسياسة، كما لا شك تدركون، من أهم مجالات البحث الفلسفي بشكل عام؛ لما لها من ارتباط مباشر ببيوميات الفرد الإنساني. ومن أجل تحليل الحالة السياسية في البرازيل بالمقام الأول، يعتمد أستاذ الفلسفة السياسية البرازيلي ريناتو جانين روبيرو إلى خطابات القادة والرؤساء في مقاله «الإسلام وأمريكا اللاتينية والرؤية المستقبلية، المنشور في مجلة التفاهم، ليستشرف التحولات في خيارات الشعوب.

فالمحتوى الثقافي الغربي، عندما انتقل إلى البرازيل، فإنه بدأ يصطبغ بصبغة خاصة متمثلة في اتخاذ المنحى العاطفي خطاباً مؤثراً في الناخبين. وهو في سمته الطوعية تلك يحيلنا إلى سمة مشابهة في الحكايات الشعبية، خاصة إذا علمنا أن التغيرات الحاصلة للمفاهيم الثقافية الغربية متأنية من رغبة لاستمالة الغالبية الشعبوية. وعلى الرغم من أن تلك المفاهيم الغربية لا تخلو من مساوئ أبرزها أن الانتخاب حق لفئة من الساكنين دون فئة أخرى، كالعبيد والسود مثلاً في أمريكا باعتبارهم مواطنين من درجة ثانية، إلا أن هذه المساوئ تم تجاوزها في التجربة البرازيلية.

وفي حين عدت الثقافة الغربية إقحام المشاعر والأحاسيس في الخطابات السياسية ضرباً من تكريس التحيز لدى الحاكم أو القاضي أو البرلماني، وكانت الأعراف السياسية تقتضي أن يستبعدوا في خطاباتهم كل ما له صلة بالمشاعر مثل «يسرني أن أصدر إليكم الأوامر بفعل كذا...»، لكن الأمر اتخذ منحى آخر مع زعماء أمثال كارلوس ماغالهايس وباولو سليم معلوف في البرازيل، فالأول وضع رسم قلب محل الحرف اللاتيني، والآخر جعل عبارة «أنا أحب ساو باولو» علامة لحملة الانتخابية. كما استعمل الرئيس «لولا» استعارات رنانة في سياق تأخر المشاريع المنفذة، فقد استعمل مثلاً «التسعة أشهر التي تستلزم ولادة المولود» للمشروع الذي يتأخر بحدود التسعة أشهر، و«السنتان اللتان تلزمان المشروع حتى يدرج»، و«شجرة جابوتيكاibas التي تستلزم عشر سنوات حتى يبدأ ثمرها بالاستغلال».

ختاماً، يؤكد الكاتب على قيمة الاختيار الحر من كل قيود النبلاء والارستقراطيين التي كانت تصبغ خياراتهم الانتخابية السابقة، وعلى قيمة أن يدمج الناس أكثر فأكثر في العملية السياسية، لذلك وجبت المزاوجة بين الخطاب العاطفي والعقلاني في المشهد السياسي بحيث تتكاملان في صنع ثقافة ديمقراطية حقيقية، خاضعة للشروط التاريخية لتتحقق أهميتها بكل مساوئها وعيوبها في العالم الإسلامي كما تتحقق في البرازيل.

يعبأ الفرد برأي المجتمع الكبير، وهو لا يجد نفسه مكرساً لخدمته، بل هو أداة، بكل ما لهذه الكلمة من دلالات جافة، لتنفيذ القوانين والأنظمة، وبالتالي هو غير خائف من الإقصاء غير الموجود أصلاً بالفعالية ذاتها التي يتمتع بها في المجتمع المتمد.

كما يلحظ الكاتب أن هذه السمة، سمة العاطفية الغالبة، تحولت من كونها سمة سلبية إلى إيجابية؛ إذ إنها أسهمت في إشراك مجموعات كبيرة من الساكنة في صنع القرار واختيار الرؤساء ورؤساء الوزراء، فهذه المجموعات الجماهيرية أميل لخطاب العاطفة منها لخطاب العقلانية. وتتقاطع هذه الفكرة مع ما يقرره جوستاف لوبون في سيكولوجية الجماهير من أن الجماهير تحركها العواطف لا العقلانية، ولذلك يرى ضرورة وجود هذا الخطاب نابغاً من نخبة مثقفة عقلانية لضمان الكفاءة في العمل السياسي. قد تبدو فكرة لوبون مضطربة في السذاجة والمثالية إلا أنها لا تختلف كثيراً مع ما ذهب إليه كاتب المقال. ومن النقاط المحورية في المقال، ملاحظة الكاتب أن الثقافة الغربية بسطت مفاهيمها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على العالم أجمع، شرقه وغربه، ويقر بتفاوت هذا التأثير بين الشرق والغرب، ويتفاير التعامل الغربي مع الشرق الإسلامي بالنسبة لتعامله مع الثقافة البرازيلية مثلاً؛ فمع الأول احتُرمت ثقافة البلدان الإسلامية، ومع الأخرى تم سحق الديانات المحلية ومحق التماثل الخاصة بها. ويُرجع هذا إلى قوة النزوع الإسلامي. لكنني لا أفهم ما يعنيه الكاتب بقوة النزوع الإسلامي، على أنني أظن أن السبب في ذلك أن الثقافة الإسلامية عموماً أثرت المحتوى الديني لها بالعلوم والتفاسير والمنطق وحتى الفلسفة، الأمر الذي أعطاها -فيما أَدعى- متانة وثقلاً حضارياً وبعداً حيوياً، في حين أن الثقافات الأخرى كانت أبعد من هذا الإثراء فنظر إليها بوصفها ثقافة حية فحسب.

كما يلاحظ الكاتب أن الثقافات المغلوبة (دعني أستخدم هذا المفهوم بمدلولاته البسيطة) بدأت تعي ضرورة إضفاء بصمتها الخاصة على تلك المفاهيم الثقافية الغربية،

يؤكد الكاتب إجراء أشبه باللاوعي الذي يفعله عديد من المحللين السياسيين ولا يتسم بالدقة والموضوعية، ولعل لهذا الإجراء مسوغاً بحثياً إذا كان ضمن إطار البحث، إلا أنه ليس كذلك عندما يخرج الأمر عن الإطار ذاته. أعني به التصنيفات الآلية للجنس البشري في كتل غربية، وأخرى شرقية، وثالثة شرقية أقصى، ورابعة أفريقية شمالية، وأحياناً تغدو ضمن كتلة البحر المتوسط. ولعل هذا له مرجعه فيما يعرف -مثلاً- عند الجاحظ وابن خلدون بطبائع الشعوب، فلكل شعب طبيعة في تعامله مع قضية إنسانية بعينها. ويؤكد الكاتب على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الفروق الدقيقة المهمة التي تقوم داخل كل كتلة من هذه الكتل؛ لذلك نجد أنه يؤكد على أن الثقافة البرازيلية المرتبطة بالبرتغالية «الغربية» هي ثقافة منشقة عن الثقافة الغربية على الرغم من أن بلدا كالبرازيل لم تحافظ على سكانها الأصليين إلا فيما ندر.

يدعم الكاتب دعواه تلك بأن العنصر القوي في ثقافة البرازيل -كما في ثقافات بعض الشعوب اللاتينية- هو ذاك التعلق الوجداني الكبير بالمجتمع. وفي هذه النقطة من المقال يبدأ تحليله المشرع لطبيعة الفلسفة السياسية في البرازيل وترباطاتها مع سياقها العالمي. يعطف على ملاحظته تلك أن حكم القانون وسيادته والمقاربة العقلانية للعالم لم يكونا أبداً العنصرين الأساسيين في البرازيل، ويربط بين هذه الملاحظة وظاهرة استشراف الفساد على نطاق واسع.

إن هذه الملاحظة لدقيقة؛ فما الدولة سوى صورة ممثلة لما هو عليه المجتمع، فإن كان المجتمع ذا سمة ممتدة، ويقيم للروابط الأسرية، والمجتمعية (وفي حالتنا العربية الخليجية القبيلة)، فإنه لا بد واجد طريقة للالتفاف حول المواد القانونية ليكرس ذاته في خدمة الغول الأكبر «المجتمع»، خوفاً غير مدرك أحياناً من الإقصاء الذي قد يمارس ضده إن هو لم يفعل ذلك، إذن فهو، بفعله هذا، يضمن انخراطه بالمجتمع وقبوله فيه فرداً من أجل مجتمع. بينما في الحال الأخرى، في المجتمع النووي، لا



سلطان المكتومي

سيادة القانون وفصل السلطات

دائماً في الأوساط العربية تسمع الكثير من المبادئ التي يطالب بها الجماهير؛ مثل الحرية، والمساواة، وحق العيش الكريم، وتجد مطالبات أيضاً لفصل السلطات ومبدأ سيادة القانون. فما هو مبدأ سيادة القانون؟ ومبدأ فصل السلطات؟ سيادة القانون يأتي على إثرها مبدأ فصل السلطات، فهما مصطلحان لا يفترقان. وقد كتب الكاتب فايز محمد حسين -في مجلة «التفاهم»- مقالا حمل عنوان «فلسفة القانون وسيادة القانون في الدول الحديثة»، وقد شرح هذه المبادئ القيمة التي تطبقها الدول الحديثة.

أنه قد ظهرت عدة عوامل كانت السبب في تحول الفكر عن صورة المشروعية الفردية الشكلية إلى صور أخرى جديدة للمشروعية، ألا وهي المشروعية الموضوعية والمشروعية المذهبية؛ حيث إن سيادة القانون قد اتجهت مع اضمحلال الشكلية القانونية التي كانت تنميها الوضعية القانونية نحو الموضوعية بدلا من الشكلية -التي كانت تحدد القيمة والقوة القانونية للنص القانوني على أساس شكلي، يتمثل في مكانة الجهة التي أصدرته ووضعها في البناء القانوني للدولة، بغض النظر عن موضوع النص وفحواه.

سيادة القانون وتاريخ فلسفة القانون

يرى أرسطو أن السلطة تنبع من الجماعات؛ لذا فالسلطة تكون للقانون، ليس للحاكم وهذه في نظري إشارة رائعة وتختصر المبدأ كاملا. ويرى أرسطو أيضا سيادة القانون ليس مجرد ضرورة؛ بل هي شرط لصلاحية النظام.

اختلف الشراح حول وجود مبدأ سيادة القانون في العصور القديمة، وانقسموا بصدد هذا إلى رأيين على النحو التالي: الرأي الأول: وجود مبدأ سيادة القانون في العالم القديم؛ رأى بعضهم أن مبدأ سيادة القانون مبدأ قديم يرجع إلى ما قبل ظهور دولة المذهب الفردي بكثير، إنه يرجع في الماضي إلى اللحظة التي يشعر بها الإنسان أن الحماية الحقيقية والجدية لحقوقه وحياته تركز على ما يقدمه القانون.

الرأي الثاني: لا وجود لسيادة القانون في العالم القديم؛ ولكن هناك من يرى أن العصور القديمة لم تعرف سيادة القانون؛ حيث إنها لم تعرف فكرة إخضاع الحاكم لقواعد تسمو عليه، أو وضع القيود على سلطاته.

وأخيرا.. كل المبادئ التي نادى بها البشر عبر الأزمنة من حرية، وديمقراطية، وعيش كريم... إلخ مرتبطة ارتباطا كبيرا بمبدأ سيادة القانون، ويجب أن يأتي على إثرها فصل سلطات الدولة وتحديد مهام كل منها. ولكن هنالك فح يقع فيه الناس مع وجود سيادة القانون في الدولة وهي المواد الفضفاضة وعمومية النص القانوني؛ فهذه النقطة الحساسة ممكن من خلالها سلب حقوق الناس، وتقييد حرياتهم، لذا يجب على كل دولة تطبيق سيادة القانون أن تأخذ بتفاصيل التطبيق.

والقانوني في الدولة؛ فالمبدأ ليس وقفا على دولة المذهب الفردي وحدها، بالعكس إنه مبدأ عام ينطبق حكمه باستمرار، ويجب العمل به في كل مجتمع، وفي مواجهة كل سلطة بغض النظر عن الفلسفة الاجتماعية للتنظيم السياسي القائم، ومرجع ذلك هو أن القانون ينشأ تلقائيا مع نشأة الحياة ذاتها، ويعيش في ضمير المجتمع، ويتطور بتطور هذا المجتمع ليتسع دائما لكل المتغيرات التي تطرأ على معنى العدل والصالح العام، وتبقى السلطة العامة محكومة به، إلا إذا أرادت لنفسها أن تنحدر إلى التعسف والاستغلال. وقد أيد الكاتب وجهة النظر التي ترى أن مبدأ سيادة القانون يتجاوز حدود الدول المختلفة، وهذا المفهوم الذي تبنته اللجنة الدولية في مؤتمر دلهي في يناير عام ١٩٥٩م؛ إذ عرفته: «مجموعة المبادئ والنظم والإجراءات التي إن تتطابق فإنها تتشابه، والتي أظهرت التجربة والتقاليد القانونية في دول العالم المختلفة -سواء من حيث التركيب السياسي أو الأساس الاقتصادي- أنها مهمة لحماية الفرد من الحكومة المستبدة، والتي تعينه على أن يتمتع بكرامة الإنسان».

- ثالثا: تطور مضمون مبدأ سيادة القانون ومصادره مع التقدم الهائل للفكر العالمي تطور مبدأ سيادة القانون، ويتمثل هذا التطور من التحول من المشروعية الفردية إلى المشروعية الموضوعية الاجتماعية.

وتنقسم مصادر القانون إلى مصادر مكتوبة؛ هي: الدستور والقانون واللوائح، ومصادر غير مكتوبة كالعرف والمبادئ العامة للقانون. ويتطلب إعمال مبدأ سيادة القانون الخضوع لأحكام القانون بالمعنى الواسع؛ أي الخضوع لكافة القواعد القانونية التي يتكون منها النظام القانوني؛ وذلك بغض النظر عن مصدر هذه القواعد أو مركزها في هرم تدرج القواعد القانونية.

وقد ميز الكاتب بين المشروعية الفردية الشكلية، وبين المشروعية الموضوعية والمشرعية المذهبية، فإذا كان أساس إلزامية القانون وأساس المشروعية هو أساس شخصي ويعتمد على الإرادة الفردية، فإننا نكون أمام مشروعية فردية شكلية، ومن المسلم به أن مبدأ المشروعية في صورة الشكلية الفردية كان من نتاج المذهب الحر والفلسفة الفردية، وبعد الثورة الفرنسية أصبح هذا المبدأ يشغل أذهان وكتابات الفقهاء؛ إلا

سيادة القانون.. مبدأ عام من المبادئ القانونية الأساسية في جميع الشرائع القانونية، بغض النظر عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية والدينية التي تحكم النظام القانوني للدولة. وهو أن الفرد والدولة يحتكمان فيما بينهما بالقانون ويكون للفرد حماية من بطش الدولة إذا كانت مستبدة؛ فالدولة هي الأقوى إذا قارنا بينهما، سيادة القانون مبدأ نبيل يحمي حقوق الأفراد وحياتهم.

تطبيق هذا المبدأ يكون بفصل سلطات الدولة، وتحديد مهام كل واحدة منها. فلا ينبغي مثلا من السلطة التشريعية التي تعين الحكام ومحاسبتهم، وسن القوانين وحسم قضايا الحرب والسلام أن تدير أمور الدولة اليومية؛ مثل: الرقابة العامة على الأسواق، والتعليم... إلخ؛ فهي ليست من اختصاصها، وإنما من اختصاص السلطة التنفيذية.

أسس سيادة القانون

- أولا: مبدأ سيادة القانون والتنظيم السياسي؛

تحتاج منظومة تحقيق العدالة إلى كفالة احترام مبدأ سيادة القانون، وكفالة حق التقاضي، والالتزام الدولة بتوفير الوسائل الفعالة لتمكين تمتع الأفراد غير القادرين، إضافة إلى القادرين، من اللجوء إلى القضاء لطلب الحماية القضائية إذا تم الاعتداء على حقوقهم.

عرّف الكاتب سيادة القانون بسيادة أحكام القانون في الدولة؛ بحيث تسمو أحكام القانون وقواعده على كل الإرادات في الدولة (إرادة الحكام والمحكومين). ويتكون مبدأ سيادة القانون من شقين؛ هما: الشق الموضوعي، ويشير إلى أن كل ما يصدر من السلطات في الدولة يجب أن يكون متفقا مع القواعد النافذة في الدولة. والشق الثاني: شق شكلي، ويشير إلى ضرورة احترام مبدأ تدرج القواعد القانونية؛ بحيث أن القاعدة الأدنى يجب أن تكون متفقة مع القاعدة الأعلى وهكذا، بمعنى أن يحترم كل نص قانوني النصوص الأقوى منه، فالقواعد القانونية يجب أن تحترم القواعد الدستورية.

- ثانيا: مبدأ سيادة القانون من التراث القانوني العالمي إن مبدأ سيادة القانون مبدأ عام؛ لذا لا ينبغي اعتباره من خصوصيات الفلسفة القانونية والسياسية الفردية، التي تجعل حقوق الأفراد وحياتهم أساسا للنظام السياسي



كاملة العبري

صناعة الدستور فج تونس: بدايات ومشكلات

عند الحديث حول التجربة الدستورية في العالم العربي فإنه دائماً ما يذكر الدستور العثماني الذي صدر عام ١٨٧٦م، والذي شارك فيه العرب من المناطق الخاضعة للهيمنة العثمانية، رغم أنه يوجد تجربة دستورية عربية سبقت الدستور العثماني بخمسة عشر عاماً ألا وهي الدستور التونسي الذي أعلن عنه عام ١٨٦١م، وهو ما يناقشه محمد الحداد في مقاله بمجلة التفاهم «فكرة الدستور والدولة الدستورية في الزمن العربي الحديث» والذي يستعرض فيه تاريخ صدور الدستور والعقبات التي واجهها.

ما هو الدستور ؟

الدستور هو «القانون الأعلى الذي يحدد القواعد الأساسية لشكل الدولة (بسيط أم مركب) ونظام الحكم (ملكي أم جمهوري) وشكل الحكومة (رئاسية أم برلمانية) وينظم السلطات العامة فيها من حيث التكوين والاختصاص والعلاقات التي بين السلطات وحدود كل سلطة والواجبات والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات ويضع الضمانات لها تجاه السلطة».

ويوجد هناك دساتير عُرِفَ إذا كان المجتمع اتفق على سياسات وقواعد مشتركة كبريطانيا مثلاً، وتوجد دساتير مكتوبة وهذا ما يوجد لدى أغلب دول العالم، وتنقسم الدساتير المكتوبة إلى قسمين: دساتير مختصرة تقتصر على المبادئ العامة، ودساتير مطولة تتضمن مجموعة أكبر من المبادئ والتنظيمات.

وللدساتير تاريخ طويل فقد عرفها الإغريق والرومان، كما أعلنت إنجلترا سنة ١٢١٥ الماغنا كارتا «الميثاق الأكبر»، ثم عرفت بعدها سنة ١٦٨٩م وثيقة «قاعدة الحقوق»، وعرفت أمريكا بعد تخلصها من التبعية البريطانية الدستور وأعلنته عام ١٧٨٦، أما في فرنسا فقد كان للثورة الفرنسية التي أطاحت بالحكم الملكي دور كبير في إعلان الدستور، حيث أعلن الثوار وثيقة «حقوق الإنسان والمواطنة» في ١٧٨٩، ثم صاغوا بعدها العديد من المشاريع الدستورية، وانتشرت فكرة الدستور بعدها إلى العديد من الدول الأوروبية وغير الأوروبية.

وقد حاول المفكرون والإصلاحيون في العالم العربي والإسلامي في القرن الثامن عشر الأخذ بفكرة الدستور وطرحها في المشهد لإصلاح أنظمة الحكم كونه لم يكن هناك ما يُحدد للملك صلاحياته ويُقيدها ويعطي الناس فرصة أكبر للمشاركة في شؤون الدولة.

وقد كانت محاولة رفاعة الطهطاوي هي الأولى في هذا المجال، في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» حيث قام فيه بتعريب الدستور الفرنسي، ثم جاء بعدها كتاب «أقوم المسالك» عام ١٨٦٧ لخير الدين التونسي الذي تحدث فيه عن تجربة بلاده تونس وكان هو من المشاركين في هذا الحدث، ولم يستخدم خير الدين التونسي كلمة دستور بل

«تنظيمات» كونها الكلمة المستخدمة في عاصمة الخلافة بما يضي عليها شرعية دينية، وهذا يدل على الاحتياطات التي يأخذ بها المفكرون والمصلحون عند طرح موضوع الدستور كونه كان موضوعاً جديداً على عامة الناس.

يقول «خير الدين التونسي» إن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الإفرنجية..

ومن الكتب المهمة أيضاً والتي تعرضت لموضوع الدستور كتاب أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢-١٨٧٤) «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» الذي يبدأ فيه بتقرير المبدأ التقليدي الذي اتفق عليه أغلب المسلمين وهو ضرورة إقامة الملك وأنه واجب شرعي يصنف ضمن فروض الكفاية، واستمد أحمد بن أبي الضياف بعض أفكاره في هذا الكتاب من ابن خلدون في فكرتين: الأولى تأسيس مبدأ الحكم على مدنية الإنسان واعتبار الحكم ضرورة لأن الإنسان مدني بالطبع أي مجبول على طبع يقتضي الاجتماع، والثانية هي الإقرار بأن نموذج الخلافة هو نموذج تاريخي قد انتهى ولا يمكن إقامته من جديد، وأنه لم يبق للمسلمين إلا الملك، يقول أحمد بن أبي الضياف «هذا الوازع إما خلافة عن صاحب الشرع، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، لأن الخلق ليس المقصود منهم دنياهم فقط، وإنما المقصود منهم دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم...»

رغم أن تونس كانت ولاية عثمانية لكنها دائماً ما كانت تسلك طريقاً مختلفاً عن الدولة العثمانية حتى فيما يتعلق بموضوع الدستور، عندما أصدرت الدولة العثمانية «التنظيمات» الخاصة بها أرسلت وفداً إلى تونس وحاكمها «أحمد باي» ليعلمها في تونس، لكن أحمد باي رفض ذلك فقد أراد أن تكون بلاده مستقلة في سياساتها وتتبع الدولة

العثمانية بشكل رمزي فقط، فاختار اللغة العربية لغة الدولة وليس العثمانية وأقام علاقات مع دول أوروبية وتهرب من دفع الإتاوات السنوية للأستانة، لقد أراد أحمد باي القيام بالإصلاحات باسمه واسم عائلته وليس باسم الخلافة العثمانية، ففي عام ١٨٤٦ قام بإلغاء العبودية، ثم جاء بعده محمد باي وأرسلت إليه الدولة العثمانية وفداً يعرض عليه التنظيمات «خط هاييمون» ورفضه كما فعل سلفه، وأعلن وثيقة خاصة بتونس عرفت بعهد الأمان والتي مهدت للدستور التونسي فيما بعد.

وقد سمي بعهد الأمان لأن الفصل الأول منه يعلن على لسان الباي «تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان، في أبدانهم المكرمة وأموالهم المحرمة وأعراضهم المحترمة». وقد ألغى هذا العهد مصطلح «أهل الذمة» وأعلن المساواة بين المواطنين.

ولم يكن الباي ملتزماً في البداية بعهد الأمان فقد كان بالنسبة له وسيلة للتخلص من ضغط العثمانيين والدول الأوروبية، ولكن تواصل ضغوطات القناصل أجبره على البدء بتفعيل عهد الأمان وتحويله إلى وثيقة دستورية، فكوّن لجنة من كبار رجال الشرع وأعيان الدولة للإشراف على إصدار النصوص القانونية الجديدة المقتبسة من عهد الأمان، يقول الحداد إن ما عرقل مسار إصدار الدستور أمران، الأول: نأي علماء الشرع عن هذه المهمة، والأمر الثاني هو عقلية التملق التي كانت راسخة في عقول بعض الأعيان، حيث نجد في تاريخ «الإتحاف» العديد من المواقف منها «ولما أنعمنا شرح القاعدة الأولى وهي قاعدة كل القواعد، وقرأناها على الباي في ذلك المجلس، بدرت من بعضهم بادرة يغفر الله لهم فيها، وهي أن قال: أي شيء بقي لسيدنا، ووافق في ذلك بعض المتزلفين، والباي ساكت...»

وبعد موت محمد باي خلفه صادق باي الذي تابع نهج سابقه، وطلب من كبار رجال الدولة والأعيان الإشراف على صياغة الدستور، وتم ختم صياغته عام ١٨٦٠ ودخل حيز التنفيذ في ٢٦ أبريل ١٨٦١.

ما يُميز مقال محمد الحداد هو موضوعيته واسترساله في الطرح التاريخي للدستور في تونس وأهم العقبات التي واجهها صدور هذا الدستور.



أم كلثوم الفارسية

واقفنا بين سلطة الفقهاء وفقهاء السلطة

لقد شهد دور المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي موجات من المد والجزر، على طول تاريخها، وخاصة في عصرنا الحديث، هذا العصر الذي ثار الحديث فيه عن أزمة المؤسسة الدينية وعن إشكالات دورها ومهامها، وعن التحديات الجديدة، وبخاصة الدينية، تجاهها والتي لا تبدأ من الحركات الدينية الصاعدة منذ عشرينيات القرن العشرين، كما لا تنتهي بالفضائيات الدينية والزخم الديني والدعوى على شبكة الإنترنت، وهو ما يراه الكثيرون سحبا للباساط من تحت أقدامها، وعلى صعيد هذه الأفكار يوضح لنا الباحث مسفر بن علي القحطاني في مقاله «المؤسسات الدينية الإسلامية والزمن الإصلاحي.. التجديد والطهورية» المنشور في مجلة التفاهم.

هو الصمام الوقائي من انفلات السلطة عن عقال الرشيد، أو انفلات المجتمع نحو التمرد والغضب.

ثانياً: أن أساس سلطة الفقيه أو العالم الديني ليس في منصبه الحكومي أو نفوذه الجماهيري، بل تكمن سلطته في قوته العلمية وسيرته الذاتية ومدى تحقق العدالة والحيادية في حياته، مع البرهان المعرفي والحجج العقلية التي تمنح له القبول والانتشار في المجتمع، وهذه قبل أن تنتج سلطة مطاعة لهذا العالم أو الفقيه هي تحمله مسؤولية النصح لله والتواضع للخلق. وعلى هذا الأساس خفتت تلك السلطة من الظهور في المجتمعات المعاصرة إلا في حالات محدودة، ما يجعل بروز هذا النموذج الفريد يتطلب وجود محاضن تربوية وتعليمية تضمن التأهل العلمي والتزكية النفسية لتعيد للمجتمع توازنه التكويني بوجود العلماء الناصحين المصلحين.

من المحزن حقاً أن يصبح الفقه أداة طيعة للاستبداد ووسيلة قريبة للتوظيف الديني لضرب الخصوم، وبأيد متوضئة ينطقون بالآيات والأحاديث، ويغارون على حياض الدين من الانتهاك؛ لكنهم أصبحوا سلاحاً فتاكاً يخوض به المستبدون معركة غير مقدسة، فكم من الفتاوى سطرها التاريخ استبيحت بسببها دماء علماء، وقتل بسببها أبرياء، وتشوه بها الحق وتلبس به الباطل، ولا يزال هذا المسلسل يعيد نفسه في عصور التخلف والتبعية للأهواء والطغيان؛ ما يجعل فقهاء السامي في أصعب لحظاته وأضعف حلقاته في تاريخ الأمة، فبالرغم من كثرة كليات الشريعة وآلاف الخريجين ومثلها آلاف الأطروحات العلمية التي يشتغل عليها باحثون ويعكفون لسنوات طويلة لمنجز معرفي ينالون عليه أوسمة الترقى الأكاديمي؛ فإنها ما عالت الكثير من أزماننا المعرفية، وتداخل المفاهيم وغياب المعايير والتلاعب القيمي بمبادئنا العامة.

هذا كله يجعل دور الفقيه المعاصر أمام عدة تحديات معرفية وواقعية، لذلك ينبغي تطوير الفقه من خلال تطوير مؤسساته وتحديث منهجيات النظر بمعايير علمية وواقعية جديدة، وهذا ما يجب أن ينصب عليه الاهتمام، كما أن استقلال الفقيه من أي تبعية سلطوية - تمارس عليه ضغوطاً ليتماهى مع ظرف سياسي أو معاشي؛ يعد من أهم التحديات في نجاح الفقيه في أداء رسالته وقبوله في الناس. وإذ ركزنا الحديث على واقعنا المعاصر فإن الحالة التصالحية تغلب الحالة التصادية بين سلطة الحاكم وسلطة الفقيه؛ فهناك نسبة توافق الفقهاء مع سلطة الحاكم تكاد تكون هي الغالبة في المشهد الفقهي والسياسي، وقد علق الباحث على ذلك بمسألتين على النحو التالي:

أولاً: جعل خضوع أكثر انفاق في كثير من المجتمعات الإسلامية سبباً لكثير من الظلم والاستبداد والفساد مارسه السلطة دون خوف من الرقابة الدينية التي أصبحت جزءاً من المنظومة الحاكمة، وأصبحت حتى المخالفات الدينية الصريحة مبررة بالطاعة العمياء والتسليم السلبي لأهواء السياسة، وعلى العكس من ذلك التطرف، هناك من نازع السلطان في ثوب حكمه، وتطفل على مهامه، وطلب خصومته من غير مبرر شرعي يقتضي هذا الخصام الخطير، وحشد بالنائي كل النصوص وأقوال السلف التي تبرر له الخروج عن الطاعة وإحداث المواجهة، من خلال تأويل يخالف مقاصد الشرع الكلية ومصالحه القطعية، وتوظيف للأحداث التاريخية التي مرت في عهد ثورات الطالبين وبعض التابعين، وبذا تحتاج أكثر المجتمعات الإسلامية اليوم دوراً معتدلاً وسطيًا للفقهاء، يعززون فيه سلطتهم الدينية بالتكامل الإيجابي مع الدولة نصحا وإرشادا، والمحافظة على سيرها دون جنوح وانحراف، ثم التعالي على إغراءات المال والمناصب مع عدم التعالي عن حاجات الناس ومطالبهم المعاشية، وهذا النموذج الصالح

التجديد والطهورية حاجة المؤسسات الدينية القضائية أو الاجتهادية إلى مشاريع تجديد واستقلال تحميها من خطر الانحراف عن مقاصدها، أو الذوبان في أوعية السياسة، أو الجمود عن مواكبة العصر ومستجداته المتلاحقة، فالفقه المعاصر اليوم يعيش حالة مختلفة عن عصور الفقه السابقة، والفقيه اليوم لو قام بحفظ متون الفقه وشروحها فلن يجد في غير كتاب العبادات إلا القليل الذي ينطبق على عصره، فلغة الفقه التراثي وواقعه الذي صنف فيه يكاد يغير في شكله ومضمونه عالمنا المعاصر، فالمساكن والمراكب، والعلاقات والمعاش وطبيعة الاحتياجات وطرائق الكسب، ومجالات التعلم والعمل، والدولة والمجتمع، والحرب والسلم، كل ذلك اختلف عن حاله قبل قرنين أو ثلاثة، يعني هذا أننا في عصرنا الحاضر مطالبون بما كان الأوائل مطالبون به من صياغة فقهية تتوافق مع طبيعة الواقع، وتتلاءم مع احتياجات المجتمع، دون أن نخترع ديناً جديداً أو نضل من سبق، فالنصوص لا تزال حاكمة في مقاصدها الكلية وعللها الجزئية على ما يستجد وينزل؛ ولكن وفق معايير التأويل الأصولي وليس التجهيل العلماني المجتث لقواعد اللسان العربي في الفهم ومراتب الحجج في الدلالة على الحكم.

ومما يؤثر الربكة والقلق أن الفقه أصبح قليل النفع في حل مشكلات عالم اليوم في مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية وغيرها، وأصبح القانون البشري المستورد هو الحل السحري لاحتياجاتنا التشريعية، ومع ما يسعى لتحقيقه بعض الفقهاء اليوم من علاجات خاصة لبعض النوازل؛ فإن العجز يبقى واضحاً في مجالات الدولة وطبيعة الحكم وتداول السلطة وأنواعها، كما أنه تقاصر عن حلول الاقتصاد إلى ترقيع بعض الصور الممنوعة المقلدة والحاقتها بتعسف بأحكام الشريعة؛ أما مسائل الفن والإعلام الجديد والسياحة والترفيه فلا تزال في بداياتها حتى اليوم.