



# التفاهم

العدد الحادي والخمسون : ربيع الثاني ١٤٤٠ هـ - ديسمبر 2018م  
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

## أما قبل...

### د. هلال الحجري

من المبدعين العرب الذين بزغت عبقريتهم في ريعان الصُّبَا، أبو العلاء المَعْرِي، الشاعر، والعلامة، والفيلسوف. نعرف من سيرته التي وثقتها مصادر الأدب العربي بأنه بدأ قول الشعر في الحادية عشرة من عمره، وأنه حين مات أبوه، رثاه بقصيدة عظيمة، وهو في سن الرابعة عشرة، نثت فيها تساؤلات أكبر من سنه حول الموت والحياة.

استطاع المعري بنبوغه المذهل أن يلتهم من شيوخه ومعلميه معظم المعارف من لغة، وفلسفة، وشعر، ودين، في طفولته وشبابه قبل سن العشرين؛ إذ ارتحل بعد موت أبيه إلى أنطاكية، وطرابلس، واللاذقية، حتى استقر في المعرة فكان عصاميا يحفظ ما يقرأ له أصحابه من كتب، ولم يتعلم على شيخ بعد العشرين كما صرح بأنه لم يتعلم من «مُعَرِّق ولا شام».

إن ديوان المعري «سقط الزند» الذي يحتوي معظم ما قاله في صباه، لشاهد حي على عبقريته ونبوغه. يكفي أن نقف عند قصيدته التي قالها في رثاء أبيه؛ لتتضح لنا قدرات هذا الفتى في مواجهة قضايا الفلسفة والحياة. يقول مثلا في أبيه:

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى ×× وسهد المنى والجيب والذيل والرُدن  
فيا ليت شعري هل يخف وقاره ×× إذا صار أخذ في القيامة كالعهن؟  
وهل يرده الحوض الروي مبادرا ×× مع الناس أم يابى الزحام فيستأني؟  
حجى زاده من جزاة وسماحة ×× وبعض الحجى داع إلى البخل والجبن  
لقد مسخت قلبي وفانك طائرا ×× فأقسم أن لا يستقر على وكن  
يُفضي بقايا عيشه وجناحه ×× خثيث الدواعي في الإقامة والظعن

كيف لفتى لم يشب عن الطوق أن يقذف في وجه الزمن مثل هذا الشعر العميق المَجَنِّح في الفكر والخيال؟ وفي الديوان أمثلة كثيرة لا يتسع لها حيز ضيق كهذا.

وما يؤكد لنا ذكاء المعري منذ صباه روايات حفظتها متون التراث العربي مثل «الإنصاف والتحري» لابن العديم، و«إنباه الرواة» للقفطي، و«معاهد التنصيص» للعباسي، و«فيات الأعيان» لابن خلكان، وغيرها. ولعل مؤرخي تاريخ الأدب العربي القدماء والمحدثين لم يجمعوا على صفة في المعري كما أجمعوا على ذكائه؛ فهذا ابن العديم يخصص له فصلا في «ذكائه وفطنته، وسرعة حفظه وألمعيته، وتوقد خاطره وبصيرته». وقد بلغ ذكاء المعري في صباه من الشهرة بين الناس حد أنهم أسطروه وربما نسجوا حوله حكايات بالغة في الخيال، وعرضوه لاختبارات ذكاء عجيبة كما حدث له في مسقط رأسه معرة النعمان.

◀ التجديد في «تفسير المنار»

◀ التسامح في أفق الحداثة

◀ الظاهرة الإسلامية.. الجذور والمآلات

◀ العالم الإسلامي بين الواقع والمأمول

◀ القرآن الكريم بين الإعجاز العلمي والعقلية العلمية

◀ ديمقراطية معربة

◀ سيولوجيا العلاقة بين المسلمين والمسيحيين

◀ اجتهادات في فهم الصلة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة

◀ مالك بن نبي والقيم الدينية والإنسانية والتنمية

◀ يهود المنطقة بين وعود المستعمر وخذلان العربي

◀ المقاربة الفقهية للقرآن بين الرأي والأثر





ميا عبدالله

# التجديد في "تفسير المنار"

يبدأ الباحث محمد نبيل غنايم، في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم»، تحت عنوان «تفسير المنار: دراسة في التقليد والتجديد»، ببحث العلاقة بين التفسير والتأويل، والذي يتحقق ببحث كل من مصطلحي «التفسير» و«التأويل»؛ فيذكر أن التفسير لا يختلف في مقصوده الاصطلاحي عن استعماله اللغوي -والذي هو البيان والكشف، والتوضيح- إلا في التحديد، والتخصيص بالقرآن الكريم؛ وبعد ذكره لعدد من تعريفات «التفسير» عند أهل المصطلح؛ يخلص إلى أن التفسير علم يعرف به أحوال القرآن المجيد، ومعرفة مراد الله من نزوله بقدر الطاقة البشرية. ثم يبين الباحث معنى التأويل لغة، واقتصر فيه على معنى الرجوع. أما اصطلاحاً فاقتصر على تعريف الإمام الغزالي الذي عرفه بأنه صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح، لا اعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الظاهر.

والاهتمام بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدي القرآن. وأما الخصائص الخمس التي ميزت تفسير المنار؛ فهي: التحقيق العلمي، وتأثر صاحب المنار بأبن كثير والغزالي، والتوسع والإطالة، وبيان السنة الاجتماعية، وأسباب التطورات التاريخية، واستنباط ذلك من القرآن الكريم.

ثم ذكر الكاتب ما تضمنته دراسة د. محمد شريف عن مدرسة المنار، خلال دراستها لاتجاهات التجديد في مصر، وقد انتهى د. محمد شريف إلى أن الإمام محمد عبده، ومن بعده تلميذه محمد رشيد رضا، نهضا بتفسير للقرآن، لا ليكون نسخة أخرى تتشابه مع سابقتها من التفاسير، بل ليكون صيحة البعث، ونور الشرق، وأن يظهر الذكر كما أنزله الله، ناصع الصفحة، واضح الغرض، وأن يعالج في ضوءه أدواء من غفلوا عن هديه؛ فإذا جاءت آية في العقيدة عرضها وبينها بيانا ينفي الدخيل عليها في التاريخ، وإذا كانت آية في الأخلاق أبان أثر قيام هذا الخلق في صلاح الأمم، وضياعه في فسادها، وإذا كانت الحالة التي يعرض لها اجتماعية، أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم، مسترشدا بالواقع، ومستشهدا بما يجري في العالم. وخلص د. محمد شريف منهج وغاية الإمام في تفسيره بأن أكثر قيمة له في تفسيره أنه كان يحیی العواطف ويحرك المشاعر، ويتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العقل واستقصاء المسائل العلمية، وينص على كل ما يرى من إصلاح حول تفسير آيات القرآن الكريم، متأثرا في ذلك بطبيعة الدين نفسه.

... إن المواصلة الحقيقية للتجديد الذي نهض به الإمام محمد عبده لا تكون بتصوير ما وصل إليه الإمام منتهى المقصود من التجديد، بل إن ذلك يكون نكوصا عما دعا إليه الإمام من نبد للتقليد، ومن ضرورة مواكبة للعصر في فهم القرآن الكريم، بل لا بد من أن نتعامل مع القرآن بما انتهت إليه مناهج الفهم في عصرنا؛ مستقيدين في ذلك من الإنتاج الحضاري المستمر، ومنفتحين على الإرث الإنساني الواسع، وهذا كله مع وعي بالذات، وخصوصيتها الحضارية والتاريخية.

دعيا إلى التجديد في التفسير بعدم الاقتصار على مجادلات السابقين ممن حملوا القرآن رؤاهم، وآراءهم؛ فصار القرآن تابعا لا متبوعا، وحرف عن أصل مقصده وهو الهداية إلى مقاصد المفسرين وفقا لثقافتهم وآرائهم؛ فنجد من صير القرآن الكريم مسرحا لصراعات السياسيين، ومجادلات المتكلمين، ومصطلحات الحادّثين، كما نجد مقاصده مسيرة وفق المرويات المنسوبة للنبي الكريم، وهو منها براء؛ لأنه أمرنا بعرض ما ينسب إليه على القرآن؛ فهما ينبثقان من مصدر واحد، فبكل ما سبق صار مقصد القرآن من الهداية والإنذار والتبشير والإصلاح، وكذلك نبه الإمام محمد عبده مفسر العصر إلى ضرورة مراعاة أحوال عصره؛ فيكون ملما بأحواله، وملما بثقافته وعلموه، كما يكون مراعيًا لفهوم المخاطبين بتفسيره.

ويعرض الكاتب -بشكل مقتضب- جدا لبعض الدراسات التي تناولت التجديد في تفسير المنار؛ فيشير إلى ما ذكره «ج. جوميه» من أن تفسير المنار يؤكد تقدير القرآن للعقل والوحي، ويحث على النظر والتأمل، ويثني على العلم والعلماء، كما يشيد بما أثارته مدرسة المنار من دراسة التاريخ، والسنن الاجتماعية باعتبارها من المسائل الكبرى التي ينبغي التركيز عليها في هداية الناس، وكذلك يثني على ما دعت إليه مدرسة المنار من ضرورة فتح باب الاجتهاد، وتبنيها له عمليا؛ فلم تلتزم بحدود مذهب معين، كما أخذت على عاتقها حربها للخرافات والبدع.

وكذلك عرض الباحث لدراسة عبد الله شحاتة عن منهج الإمام محمد عبده، والتي تضمنت ترجمة للإمام، ورصدا للظواهر والاعتبارات التفسيرية التي شاعت في تفسيره، ومدرسة الإمام في التفسير. وقد ذكر عبد الله شحاتة أن الأسس في منهج الإمام هي: اعتبار السورة وحدة متناسقة، واعتبار القرآن المصدر الأول للتشريع، وعموم القرآن وشموله، ومحاربة التقليد، وإعمال النظر والفكر، واستخدام المنهج العلمي في البحث والاستنباط، وتحكيم العقل والاعتماد عليه في فهم آيات القرآن، وترك الإطناب عما ورد في القرآن بصورة مبهمّة، والتحفظ في الأخذ بما سُمّي بالتفسير بالمأثور، والتحذير من الإسرائيليات،

اختلفوا في العلاقة بين مصطلح التفسير والتأويل؛ فرأى بعضهم الفرق بين المصطلحين؛ فجعل التفسير للألفاظ، والتأويل للتراكيب والمعاني، أو جعل التفسير للمعاني، والتأويل للأسرار والحكم، أو جعل التفسير للمعاني القريبة، والتأويل للمعاني البعيدة. وثمة فروق أخرى عند من يرى الفرق بينهما، بينما يرى محمد نبيل غنايم وآخرون أنه ونظرا لاتفاق معنى مصطلحي التفسير والتأويل في معنى الكشف عن المعنى المراد، فقد ساوى بينهما كثير من العلماء، وعدوهما شيئا واحدا بالنسبة للقرآن الكريم وآياته، ويستدل بالطبري -الذي سُمّي كتابه في التفسير بـ«جامع البيان عن تأويل أي القرآن»- وكذلك بتعبيره عند ذكره تفسير كل آية بعبارة: «القول في تأويل قوله -تعالى-»، وكذلك يعبر الطبري بقوله: «اختلف أهل التأويل»، وقصده المفسرون. ويخلص الباحث من ذلك إلى أن الصحيح أنهما مصطلحان مترادفان.

ثم ذكر الباحث ما جاء في تفسير المنار، وفيه قسّم التفسير إلى مراتب؛ أدناها أن يُبين بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله وتنزيهه، ويصرف عن النفس الشر ويجذبها إلى الخير، وهذه المرتبة ميسرة لكل أحد، وأما المرتبة العليا فهي لا تتم إلا بأمور؛ أحدها: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمال أهل اللغة، غير مكتف بقول فلان، وفهم فلان؛ فاستعمال الألفاظ للمعاني يتبدل عبر الزمن؛ فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرر منه في مواضع وينظر فيه؛ فربما استعمل اللفظ بمعان مختلفة. ويخلص الباحث إلى أن ما ورد في المنار هو أن التفسير عام شامل للتأويل بمعانيه الأولى التي كان مساويا فيها للتفسير، ولكن مع التنبيه لما حصل لمعنى التأويل بعد القرون الثلاثة الأولى من تغير.

ثم يعرض الكاتب لموقف الإمام محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، من التقليد والتجديد؛ فرفضوا التقليد وقبّحوا في تفسير القرآن؛ لأنه لا يناسب القرآن الكريم؛ حيث اختلفت العصور، وتغيرت المعاني، وتطورت الدلالات، كما





نُوف السعيدية

# التسامح في أفق الحداثة

يُحلّل الدكتور الحسين الإدريسي في مقاله «ثقافة التسامح القرآنية في أفق الحداثة»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، بواحد السلوك العنيف لدى بعض الأفراد من المسلمين، رغم أن قيمة التسامح هي قيمة جوهرية من صلب الدين الإسلامي، ويجد أن قراءة النص المقدس التراثية قد تكون أسهمت بشكل ما في إذكاء هذه المشكلة، ويقترح في النهاية إعادة قراءة النص القرآني لإحلال قيم الإبداع والإنتاج والتواصل محل الراديكالية والعدوانية والتعصب، مُطالباً بضبط منهجي في عملية القراءة بما ينسجم مع متطلبات الحداثة، وتجاوز الطبقة الكثيفة للتراث في قراءتنا للنص القرآني، والتي تراكت على مدى أربعة عشر قرناً أبعدتنا عن روح العصر.

## التسامح

يُتفق كاتب المقال مع رأي ماكس فايبر، الذي يرفض النظر إلى الأديان باعتبارها نظاماً من المعتقدات، بل باعتبارها أنساقاً لتنظيم الحياة، تعطي اهتماماً خاصاً للسلوكيات العملية للأفراد وللمعنى الذي يعطونه لأفعالهم.

ويقول الكاتب إن التسامح لا يمكن أن يقف عند حدود الكلام، بل يجب سن القواعد والقوانين التي تضمنها. ولا يجب أن يقف الأمر عند القبول بالآخر وحفظ حياته، بل جعله مساوياً في الحقوق.

## مسألة التراث الفلسفي أيضاً

لكنني أعيب على الكاتب اقتباسه لإيمانويل كانط: «إن الناس ليسوا متساويين في الكرامة؛ غير أنه ينبغي على المرء أن يعاملهم كما لو كانوا متساويين». فكما ينبغي محاكمة التراث الديني، يجب أيضاً محاكمة ونقد التراث الفلسفي. ليست الدعوة إلى القيم الإيجابية وحدها ما يهم، بل أيضاً الأساس الذي بُني عليه؛ فالإيمان بعدم تساوي الناس في الكرامة أساس هش، لا يشير إلى الاحترام الذي لابد أن يتوفر لتحقيق التسامح؛ إذ إن التسامح يشترط وضع الطرفين على قدم المساواة دون تنازل أحد أو تضحيتة من أجل قبول الآخر.

إن بإمكان اللغة وحدها صناعة فارق لا يستهان به. بإمكانك أن تدعو على الكافرين بالإدلال، وتدمير أعداء الدين، أو بإمكانك الدعاء لوحدة الإنسانية، والترويج للحب الذي يقبل كل صورة على حد تعبير محيي الدين بن عربي، لتتساوى أديرة الرهبان وألواح التوراة، مع كعبة الطائفين ومصاحف القرآن. لماذا الاستفتاح بالكراهية وإذكاء نزعة التفوق وحب الانتصار، إذا كان بالإمكان الدعوة إلى القبول والاحترام المتبادل والمساواة الكاملة.. والأهم من ذلك، تقدير التنوع الإنساني الذي لا غنى عنه لصناعة الحضارة.

لأنها ترسخ قيماً يسعى الإسلام جاهداً لمحاربتها تتعلق بالحرية، والمساواة. وهي تُشرعن الاستعباد، والظلم، وسلب الحقوق. وتشجع على إبقاء هذا المسار حياً.

وإذا ما حصل وعارض الفقه - الأخلاق والقيم الجوهرية في الدين، فعلينا البحث عن مقاربات أخرى. فكما يقول عدنان إبراهيم: «قبل الفقه، ومع الفقه، وبعد الفقه، تأتي المقاربة الأخلاقية الروحية... وكثير من المشاكل التي نعاني منها الآن ناجمة عن المغالاة الفقهوية»، فلا ينبغي تجاهل الرؤيا الكونية، والتصور المثالي والنهائي للمجتمع، فقط من أجل معالجة أمر ثانوي.

## إعادة تعريف الأمة

قد تكون هذه هي النقطة الأهم التي يطرحها الكاتب. أنه يدعو إلى إعادة قراءة النص القرآني، واستكشاف أوجهه التي تتماشى مع الحياة المعاصرة، وإعلاء القيم الإنسانية. فيقول -على سبيل المثال- إن تركيب «أمة واحدة» لا يقصد بها الأمة الإسلامية بل يقصد بها وحدة الإنسانية، القائمة على التنوع والاختلافات العرقية وحتى الدينية.

الشعور بالتفوق والأفضلية على الأعراق الأخرى يؤدي للعنصرية، ونبت التعددية. تسعى أديان مختلفة لوضع أتباعها في منزلة أعلى، مما قد يعني ضمناً أنهم أحق بالامتيازات، أو أحقيتهم حتى بالحياة. أما البديل فيكون بنقد خطابات «الفرقة الناجية»، والخطابات التي تركز على الفوارق الدينية والمذهبية بين الناس.

إن القرآن يقف في صف الإحياء، والذي يسعى -قدر المستطاع- للحفاظ على الروح البشرية؛ الأمر الذي يحفظ ضمناً الحق في الاعتقاد والاختلاف وصون الحريات والعيش المشترك، ومنع كل أنواع القمع والإرهاب. يقول الكاتب إن الجهاد في الإسلام لا يهدف للإجبار على تغيير العقائد، وإنما وجد لأسباب دفاعية.

ويُسلط الكاتب في مقاله الضوء على الجرائم الإنسانية التي ارتكبتها المسلمون بحق الأعراق الأخرى، وفيما بينهم أيضاً خلال صداماتهم الداخلية، أو صدامات المجتمع مع السلطة. ويحذر من جر النص القرآني لشرعنة الشرور وتبريرها، وتوظيفها بحيث تخدم المصالح الاقتصادية، والذاتية لصاحب القراءة. ويشجع على تعدد القراءات التي ستسهم في إغناء معنى النص، واستنطاقه وفق الشروط الحديثة للحياة المعاصرة.

## فقه العبيد والإماء

نجد أن الإسلام بشكل عام قد ضيَّق مصادر الرق، وفتح باب العتق. وقد يظن أي عقل سوي أن الإسلام بهذا يرسم الاتجاه المستقبلي فيما يتعلق بحرية الإنسان، أي محاولة القضاء على العبودية، والسعي نحو المساواة الكاملة. إلا أنك تتفاجأ بتخصيص الفقهاء أحكاماً للعبيد تتضمن إسقاط بعض الواجبات عنهم مثل: الحج، والزكاة، والعمرة، والجمعة. ورفع الحدود عنهم في أمور الدية والزنى. وبالمقابل سلبهم مجموعة مهولة من حقوقهم الأساسية، كقدرتهم على التملك وحقوقهم في الوراثة والتوريث. أو مزاولة أنواع من الأعمال (خصوصاً مما يتطلب حكماً عقلياً رفيعاً، أو ما يأتي مع قدر من السلطة) مثل الحكم، والإمامة، والقضاء. وإسقاط أهليتهم في الشهادة، والولاية، والوصاية. وربط القرارات المتعلقة بشؤون حياتهم بموافقة أوليائهم في أمور مثل صوم النافلة، والزواج. وفي حال حدوث حمل نتيجة معاشرته الأمة فلا يلحق الوليد بالأب إلا بعد إقراره بالمعاشره.

إن المتأمل في هذه الأحكام، يرى بوضوح كيف أنها تصب في مصلحة المستعبد، فهي لا تكتفي بسلب الحقوق، بل تصل لإسقاط الواجبات الدينية والحدود الشرعية التي قد تشغله عن مزاولة واجبات سيده كالصوم أو الانقطاع عن العمل لأداء الحج. إن وجود أحكام فقهية كهذه خطيرة



مُحمَّد السيفي

## الظاهرة الإسلامية.. الجذور والمآلات

استعرض د. رضوان السيد في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» تحت عنوان «الظاهرة الإسلامية المتحوّلة إلى حزبيات.. دولة الدين وإغواء السلطة»، حجم انشغال المثقفين العرب خلال العقدين الأخيرين بأزمة المجتمع والدولة في الوطن العربي، وكان يرى -كما غيره من المثقفين- أن أنظمة الحكم السائدة هي العلة فيما كان ويكون من مظاهر وظواهر ذلك وهذا التآزم، وما الظاهرة الإسلامية إلا نتاج لذلك التآزم الواقع على المجتمعات العربية، كما يرى أن المشاريع النهضة التي قام بها بعض المثقفين العرب منذ الستينيات اعتبرت أن الصعود الإسلامي في المزاج الشعبي، وفي الأطروحات الثقافية، والدينية، والسياسية شأن مُستقل عن نوعية نظام الحكم أو أنظمة الحكم السائدة؛ فقد اتجهوا إلى صناعة رؤى ونظريات في فهم التراث، وفي الموقف منه، وكانت مستندة في ذلك إلى فكرة القطيعة التاريخية، والمعرفية الفوكوية، أو فكرة الفوات الهيكلية، وكان هدف هذه القراءات هو الخروج من «مشكلة الإسلام» بإحدى طريقتين: التحرر، أو التحرير، أو بهما معا.

الوطنية العربية والإسلامية، وفي المساعي لاستعادة الشرعية حل التنظيم لدى إسلاميي التيار الرئيسي محل الأمة، وحلت الحاكمية، وتطبيق الشريعة محل الخلافة، أو نظامها التقليدي.

ما كانت الثورات العربية عندما انطلقت قبل عامين ونصف من نتاجات تنظيم الإخوان، ولا انفجارات السلفيين، لكن كانت لدى الإخوان تنظيماتهم ونظامهم الملائم لهذا القدر أو ذاك، وكانت لدى السلفيين القدرة على إطلاق الطاقات الثورية التي اعتادوا عليها في القرون الأخيرة، ولدينا اليوم أربعة تأثيرات أو آثار لهذا المخاض الكبير والمستمر في موجات منذ عدة عقود:

× الأثر الأول: تغيّر العلائق بين الدين والدولة؛ فتحولت الشريعة إلى ما يشبه القانون، وهذا القانون تحت عنوان الشريعة والنظام الكامل أمسكه الإسلاميون الحركيون، وسعوا لسلطه السلطة من أجل تطبيقه بواسطة باعترار ذلك مبررا رئيسا لاستعادتها للشرعية.

× الأثر الثاني: وضعت الظاهرة الإسلامية -المتطورة إلى حزبيات وإسلام سياسي- الدين في مركز الصراع رمزيا أو فعليا؛ لذلك فقد كانت وستكون لذلك آثار كبرى على طبيعة الدولة، وطبيعة الدين.

× الأثر الثالث: محاولة استيلاء المؤسسة الدينية السنية على الدولة والنظام، كما هو حاصل في إيران.

× الأثر الرابع والأخير: الأدلجة الهائلة للمجتمع السياسي وأطروحاته، وأفكاره، وتوقعاته.

ويخلص د. رضوان إلى أن الظاهرة الإسلامية، وبوجهيها الشعائري والرمزي من جهة، والسياسي من جهة ثانية، طاغية في الأعوام الأخيرة، وقد أدخل وصولها للسلطة في العاميين الأخيرين بلداننا في مخاض عنيف.

مماثلة في البوسنة والهرسك، وكذلك إشكالية النمساويين، وإشكالات ومشكلات المسلمين بآسيا الوسطى، والقوقاز، وتدفق موجات الهجرة إلى أقطار السلطنة العثمانية، ولدينا الثورة المهدية في السودان، والتي نجحت بسبب أن الفتوى لم تكن إلا بالجهاد؛ إذ مصر هي الأخرى محتلة من قبل البريطانيين، وتجارب مماثلة حصلت في غيرها من البلدان الإسلامية في هذه الحقبة الاستعمارية. ومن يقرأ أشعار، ومجادلات، وفتاوى العلماء في كثير من دور العالم الإسلامي عندما ألغيت الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، يحس كأن شرعية الفقيه المسلم انتهت؛ فأين يتلمس المسلم لكرامته، وشرعيته؟ وهكذا بدأ الانكفاء على الذات عند المتدينين؛ فظهرت الجمعيات والإخوانيات، واتخذ هذا الإحياء ظواهر مختلفة، وظل شعور خفي باستعادة الخلافة والشرعية، وهذا هو السبب الثاني في بروز الظاهرة الإحيائية الإسلامية وقبولها لدى جمهور واسع من المسلمين، أما العامل الثالث الذي أنتج الإسلام السياسي فهو تجربة الدولة الوطنية؛ ففي فشلها في تحقيق مطالب وأمنيات الشعوب العربية، كان الإسلاميون يعرضون في المقابل بديلا يسلب ويؤمل الجماهير. يخلص د. رضوان إلى أن الظاهرة الإسلامية المتصاعدة على مدى أكثر من ستين عاما، استندت إلى خوف هائل على الدين، والأمة، أو دار الإسلام، والسعي إلى تجاوزها من خلال سمتية اعتقادية، وشعائرية، وقد تصدر لتحقيق هذه السمتية حراكا ثوريا في المجتمعات السنية؛ الجماعة الإسلامية بشبه القارة الهندية، والإخوان في مصر، وأقطار إسلامية أخرى، والسلفيون في كل مكان من جهة ثانية، وقد هدأت السلفية الجديدة بظهور الدولة السعودية، بينما استمرت مساعي الجماعة الإسلامية، والإخوان، وتفاوتت نجاحاتها وعثراتها، وأخيرا وصلت إلى سقوط الدولة

ويرى د. رضوان أن الحضور الإسلامي الكبير يتنافى مع القطيعة، بل ومع مسألة الفوات التاريخي بالتبسيطية الشديدة في الحالتين معا؛ فمنذ كتابه الأول «الإسلام المعاصر» عام ١٩٨٧م، ودراساته اللاحقة قبل وبعد حركات التغيير العربية، يرى أنه يمكن إرجاع الظاهرة الإحيائية الإسلامية أو الصحوه إلى ثلاثة أسباب رئيسية؛ هي:

السبب الأول: الحقبة الاستعمارية، والتي كان لها تأثير بالغ في الوعي العام والذهنية العربية المسلمة؛ فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي بدأت تصدر في الهند الفتاوى التي تقول: إن الهند ما عادت دار إسلام؛ بسبب غلبة البريطانيين عليها؛ فكان الناس من ذلك أمام خيارين؛ إما الجهاد، أو الهجرة، فغص ذلك القرن والذي يليه بأحداث التمرد على البريطانيين أحيانا، وعلى السلاطين المغول الذين بدأوا يخضعون لهم في تلك الفترة، وأما المستضعفون من المسلمين فما كان أمامهم إلا الهجرة، والذي تبعه انكفاء هائل في ديوبند، ومن ثم تحريم الجهاد والهجرة معا في أقوال وأفعال السيد أحمد خان، وأما من بقي منه فبعون أن بقاءهم أمر إخضاع، وعجز، واستضعاف، وذل، وهوان. وكذلك الملحمة الجزائرية التي نشبت في جزئها الأول -والتي لا يسلط عليها الضوء كثيرا. حرب فتاوى، قادها الأمير عبد القادر الجزائري، والذي كان يدعو إلى الهجرة لأن الدار لم تعد دار إسلام، وأيده في ذلك فقهاء المغرب العربي، ومصر، واعترض فقهاء حنفيا على اعتبار أن الناس مستضعفون، وأنه يحق لهم البقاء ما دام الفرنسيون لا يعترضون لعقائدهم، وعباداتهم، وأوقافهم، وأحكامهم القضائية، وكان تكتيك الأمير عبد القاهر الجزائري هو حشد الناس في تلمسان للعودة والجهاد، لكن انهزم الأمير عام ١٨٤٧م، واعتقل ونفي. ولنا تجارب





ناصر الجارحي

# العالم الإسلامي بين الواقع والمأمول

في مقال للكاتب محمد الحداد منشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «الإسلام في عالم اليوم والغد»، محاولة لإعادة طرح أسئلة لطالما تكررت في الخطابات الإسلامية والسياسية، خاصة في وقت الأزمات التي تعصف ببلدان العالم الإسلامي بين الحين والآخر، وتمثل هذه الأسئلة حول علاقة الإسلام بالعالم، وسبل النهضة بالأمة الإسلامية، وما أفضل الإستراتيجيات للتغيير والتقدم واستعادة هيبة الحضارة الإسلامية. ورغم أن العديد من الكتابات التي جاءت لاحقا مُنادية بإعادة التفكير في طبيعة هذه الأسئلة، أو إشكالية التعصب للإجابات الكلاسيكية كعبارة الحل في الإسلام، والعودة إلى الكتاب والسنة، إلا أن المقال يأتي لطرح هذا الموضوع من أربع زوايا متباينة؛ هي: دور المثقف في هذه القضية، والتحديات التي تواجه الإسلام في هذا العصر، وأهمية العقل النقدي، وأهم الفرص المهدورة خلال القرن الماضي.

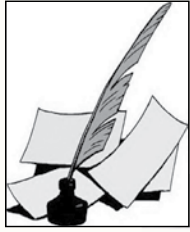
كانت مختلفة تماما، ومن ثم جاءت فرصة النهوض مع الحركات الاشتراكية وتزامن معها رغبة الصين في النهوض بقيادة ماوتسي تونج، واستطاعت الصين أن تحقق نجاحا في القوة العسكرية آنذاك، بينما سقطت الثورة الاشتراكية في الأنظمة العسكرية الاستبدادية، كما جاءت فرصة ثالثة مع سعي بلدان شرق أوروبا وأمريكا الجنوبية إلى تجاوز الماضي الدكتاتوري، وإنشاء أنظمة ديمقراطية بينما تحول الربيع العربي إلى مواجهات دموية وحروب أهلية وطائفية؛ لذا فإن ضياع ثلاثة فرص في أقل من قرنين لم يجعلنا نُعاني من جمود حضاري وحسب، بل تراجعت الأمة الإسلامية وتقهقرت إلى الخلف.

نجد الكاتب يُحاول في هذا المقال التطرُّق إلى عدد من إشكاليات الواقع العربي من زوايا مختلفة، دون وجود وحدة وبنية موضوعية واحدة سوى الحديث عن إشكاليات النهضة في العالم العربي؛ لذا أجد أن الكاتب وقع في نفس الإشكالية وهي غياب الإستراتيجية. أضف إلى ذلك ضبابية المصطلحات وإدخال الدين بالسياسة تارة، وفصلها تارة أخرى، كما أنه يدافع عن فكرتين مختلفتين في الآن ذاته، مما يجعل القارئ في إشكال حقيقي مع الهدف من الطرح والنتيجة التي يرغب في إيصالها للقارئ، ولكن يحسب للكاتب محاولته الجمع بين أكثر من قراءة حول ما تعانيه المجتمعات العربية والإسلامية من مشكلات فكرية ودينية وسياسية، وإشارته إلى أن الرغبة في خلق حراك وتغيير في العالم الإسلامي أمر قد يكون في ظاهره مفيدا ويسهم في تحريك الماء الراكد، ولكن في حقيقة الأمر أنه إن لم يكن هذا الحراك والتغيير مدروسا فإن نتائجه قد تكون وخيمة، وتؤدي لتراجعنا للمرة الرابعة، وهذا ما لا طاقة لأحد في الأمة العربية والإسلامية بتحمل نتائجه وتداعياته، خاصة وأنها عانت الكثير من الويلات على امتداد قرنين من الزمان.

بالإسلام وارتباطه بتطبيق شريعة الله، وانطلاقه من إرادة العيش المشترك، وهنا نرى أن الكاتب لا يرى الإسلام نظاما سياسيا بل هو الأمة؛ فالحضارة الإسلامية تعايشت في عهد الخلافة مع أنظمة شبه ديمقراطية مدنية، تلتها حكومات استبدادية في العهد الأموي والعباسي، ثم حكومات أوليغارشية في العصر التركي والمغولي. أما في العصر الحالي، فهناك أنظمة ملكية وبرلمانية وأخرى اشتراكية. وبالتالي، فإن الأمة الإسلامية تتعايش مع أي نظام وحكم قائم مهما كانت طبيعته ولها رؤيتها الخاصة المستمدة من التراث الإسلامي، ولكن أركون رد على غارديه وتكهاناته المتفائلة جدا من أربع زوايا؛ هي: أن العرض الأسطوري الذي قدمه غارديه ما هو إلا تمثيل أسطوري لآمال المسلمين المستمدة من تاريخهم، وأن الثقافة السائدة في العالم الإسلامي لا تستمد من كتب وتنظيرات المفكرين بل من خطابات حسن البنا وأنور الجندي ومصطفى محمود، والثورات الاشتراكية في العالم الإسلامي لن تتجاوز حدود الشعارات ولن تحل شيئا من مشاكل العالم العربي المعقدة، والمحور الرابع في رد أركون أن الإسلام الكلاسيكي الذي درسه المستشرقون هو نوع من التراث الذي يتقاطع مع واقع المسلمين اليوم، وهنا يدخل الكاتب إلى الحديث عن العقل النقدي الذي تحدث عنه أركون والذي سعى للتمييز بين تظاهرات الإسلام الثلاثة؛ وهي: إسلام أول يتمثل في الدين والتقوى، وإسلام ثان وهو دين الأشكال، وإسلام ثالث وهو دين فردي، وهذه الأنماط الثلاثة التي تربط بين القوة والشكل والفرد تشكل طبيعة المفهوم الاجتماعي للإسلام، وهذا النظام الاجتماعي ظل سائدا إلى يومنا هذا ولا يوجد مشروع فكري حتى الآن يمكن أن يخترق هذه المنظومة.

أما في المحور الرابع، وهو الفرص المهدورة في الحضارة الإسلامية خلال القرن الماضي، فحاولت الأمة الإسلامية النهوض مع إرادة اليابانيين، وتعرضت كلا الأمتين للغزو الأجنبي ولكن النتائج والتبعات

ويستخدم كاتب المقال مصطلح الإسلام للحديث عن القضايا المتعلقة بالخطاب الإسلامي والشعوب والأنظمة العربية، وإن غابت عنه دقة المصطلح وبنية الموضوع، إلا أنه يركز على نقاط معينة ومتباينة؛ حيث بدأ الحديث بأن مسؤولية المثقف هي تجنب حدية المواقف والتعابير العاطفية التي تحاول أن تجعل الإسلام في حكم المتهم أو المظلوم، وأن يسعى المثقف جاهدا لإيجاد حلول تسهم في النهوض بالأمة وتجنب ما أسماه بالانفلات الثقافي من خلال وضع عدد من الرؤى والتنظيرات البعيدة عن الواقع؛ فمسؤولية المثقف وضع الإستراتيجيات المستقبلية الواقعية، وليس كما حصل أيام حركات التحرر الوطني التي جعلتنا مفصولين عن الواقع المتغير والمتطور، ونعيش أهم أمجاد الماضي. والإشكالية برأي الكاتب ليست فشلنا في تحقيق طموحاتنا، بل في عدم تشخيصنا الحقيقي لأسباب فشل الثورات المتعاقبة؛ فالنقد في حقيقته مختلف عن الهدم ويسعى لمحاولة تجاوز ما لم يعد صالحا واستبداله بما هو أكثر ملاءمة لتغيرات العصر، والفرق بين المشروع القومي العربي، والمشروع القومي الصهيوني، هو وجود إستراتيجية مدروسة في المشروع الصهيوني المدعوم من الغرب، كما تطرق لفكرة محمد إقبال المتعلقة بإشكالية الثابت والمتغير، وأن تصوّر المجتمع للحق يكمن في اعتقاده بأن الحق لا يمكن أن يتراوح بين الثابت والمتغير، وهي إشكالية حقيقية لأنها تتحول إلى مبادئ ثابتة من القرآن؛ وبالتالي تتجه إلى الجمود؛ لذا نجد الكاتب يحاول أن يجعل إشكالية الإسلام في محورين؛ المحور الأول: غياب الإستراتيجية وضبابية النظرة المستقبلية، والإشكالية الثانية: غياب المرونة مع التغيير في الخطابات السياسية لدى الحركات النهضة. وفي أثناء معالجته لهذه القضايا، يستند إلى تنظيرين مختلفين؛ أحدهما من داخل الإسلام، والثاني من خارجه. أما من خارج الأمة الإسلامية فهو رأي لويس غارديه مؤلف كتاب فلسفة الفكر الديني في الإسلام والمسيحية، وفيه إشادة واسعة



زينب الكلبانية

## القرآن الكريم بين الإعجاز العلمي والعقلية العلمية

حدث الترمذي بسنده عن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ستكون فتن كقطع الليل المظلم» فقلت: يا رسول الله، وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله - تبارك وتعالى - فيه نيا من قبلكم، وخبر من بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع به العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا: «إنا سمعنا قرآنا عجبا. يهدي إلى الرشد فأمنا به...» من قال به صدق ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم..

لا ينبغي أن يعني هذا أن القوانين العلمية التي يتوصل إليها الباحثون بعد اختبار تجريبي دقيق غير صحيحة، فقوانين إسحاق نيوتن عن الجاذبية مثلا تعبر عن حقائق موضوعية بأعلى درجة ممكنة من الصدق واليقين؛ لأننا اختبرنا صحتها أمام أعيننا في الأمر الواقع، وأفدنا من نتائجها في إنجاز تقنيات متقدمة ساعدتنا على ارتياد أجواز الفضاء، واختراع أقمار صناعية تدور حول الأرض مثلما يدور القمر الطبيعي، وغيرها من الأمثلة الكثيرة. وهكذا نجد أن الحقيقة الكونية التي يعرف رجال العلم معناها وحدودها لا تبطل مع الزمن، ولكنها قد تزداد مع جهود العلماء المتتابعة تفصيلا ووضوحا وجلاء. كل ما في الأمر أن القوانين العلمية تعبر عادة عن حقائق علمية محدودة، وليس من الصواب أبدا أن تعد هذه الحقائق الجزئية دليلا على قصور العلم أو منقصة فيه، فطبيعة المعرفة العلمية تتميز بالتنامي والاطراد في اكتشاف القوانين التي تلقي الضوء شيئا فشيئا على حقائق الواقع الثابت في الكون بعد أن أشارت إليها آيات من القرآن العظيم، ولهذا فإننا نقول: إن التفسير العلمي للقرآن الكريم ليس تفسيرا بالرأي (العقلي الذاتي)؛ ولكنه تفسير برأي (حقائق العلم).

وبناء عليه، لا يرى العلماء المعاصرون مانعا من الاجتهاد في فهم ما لم يستقر عليه رأي المتأولين، أو ما لم ينته فيه العلم إلى رأي قاطع، ما دمنا لا نمس جوهر التفسير، أو نجزم بأن هذا هو المعنى المقصود، مسلمين بأن الله أعلم بمراده، فلماذا لا نقدم غاية ما يبلغه اجتهادنا وترتاح إليه نفوسنا وعقولنا في ضوء فهمنا لنشأة الكون، وهي قضية غيبية، أمر القرآن بالبحث فيها للوقوف على كيفية فتح السموات والأرض، وفي ضوء ما أخبر به العلم عن أضواء الكواكب والنجوم، ونحو ذلك. إنها ليست أكثر من خدمة علمية للتفاسير، تضم إليها أو تنفصل عنها.

هو شائع على ألسنة كثير من المفكرين، بصرف النظر عن صحة هذا الشائع وخطئه؛ ذلك أن الاختصار على معنى العلم التجريبي فحسب فيه تضيق للواسع، فضلا عن أن فيه تسليما بالرأي المغايط في الثقافة الغربية، وإغفالا للمدلول الواسع والشامل في الثقافة العربية الإسلامية.

حيث إن الأصل في معنى «العلم» عند العرب هو الإدراك الصحيح لحقائق الأشياء، وتصنيف العلوم إلى دينية أو دنيوية، أو عقلية وعقلية، أو شرعية وطبيعية، أو نظرية وتجريبية، أو غير ذلك، وهذا التصنيف يعتمد على الصفات المعبرة عن موضوعات العلم، أو مصادره، أو الطرائق التي يتم تحصيله بها بحسب تناسبها وقرب بعضها من بعض.

التفسير العلمي إذن «بما يتضمنه من إعجاز قرآني» ليس من قبيل ما أسماه السابقون «التفسير بالرأي»، واختلفوا فيه اختلافا كبيرا، وانتهى فيه بعضهم إلى الإباحة بشروط، وإنما هو من قبيل ما نجده واضحا في عدد من التفاسير الشهيرة للألوسي والطبري والبيضاوي وابن كثير وغيرهم، على ألا يكون المقصود منه إقحام حقائق العلم على التفسير إقحاما، بافتعال مناسبات حشرها، أو بالإسراف في التأويل وفي ألفاظ القرآن الكريم وآياته للجمع بينه وبين حقيقة علمية أو فرض لم يزل في حاجة إلى تمحيص، أو بالتجهج على الغيبيات وتصويرها كما يزينها الخيال أو الهوى.

ومن الأسف أن كل هذا كله قد حدث فأساء إلى الهدف النبيل، وأثار ثائرة الغيورين على كتاب الله أحيانا إلى درجة التطرف في رفض اجتهاد مقبول ومعقول في خدمة علم التفسير الشريف، وضاعف من تيار المعارضين عموما لربط العلم وحقائقه بالقرآن الكريم.

من ناحية أخرى، ربما يستند بعض المعارضين للتفسير العلمي للقرآن والسنة إلى واقع العلم ذاته عندما يبدو لهم كما لو كان قد تخلى في بعض قوانينه الجديدة عن مفاهيم أساسية قامت عليها قوانينه القديمة، مما يعني في اعتقادهم أن نتائج العلم غير يقينية، وأن العلماء عرضة للخطأ والقصور.

والقرآن الكريم - من قبل ومن بعد - هو كتاب الإسلام الخالد الذي يوجه الإنسان نحو المعرفة العلمية قراءة وبحثا وتعلما وتدوينا وتطبيقا، ويبين لنا أن الكون كله كتاب منظور يدل ويبرهن على وجود الخالق ووحدانيته، ويوضح لنا أن التفكير في ظواهر الكون والحياة يؤدي إلى تعميق الإيمان بالله وزيادة خشية منه على هدى وبصيرة، وهذا ما ناقشه الباحث أحمد فؤاد باشا في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «التفسير العلمي للقرآن الكريم في أعمال المعاصرين».

ولما كان القرآن الكريم هو الأصل الأول للثوابت الإسلامية، فإن المسلمين مطالبون في كل زمان ومكان باستنهاض عزائمهم، وشحن عقولهم، نحو فهمه فهما يغير من حياتهم إلى الأفضل دائما، ويضعهم في موضع يمكنهم من نشر لواء الإسلام في كل ربوع الأرض، باعتباره منهجا ربانيا متكاملًا يحمل للناس كل ما فيه فلاحهم في الدنيا والآخرة.

ولقد ظهرت مباحث في علوم القرآن تعنى بجوانب إعجازه التي لا تحصى، ومنها إعجازه العملي الذي يظهر من تفسير آياته الكريمة في ضوء ما يستحدث دائما من حقائق عملية، فالإعجاز العلمي حالة خاصة من التفسير العلمي عندما يشير القرآن الكريم إلى حقيقة علمية كان من الصعب إدراكها وقت نزوله بالوسائل البشرية في زمن الرسول الكريم، مما يظهر صدقه فيما بلغ عن رب العزة، سبحانه وتعالى.

إن كلمة «إعجاز» توحى في دلالتها بأنها غير دقيقة ولا سديدة، كما أنها توحى عند سماعها أو قراءتها بحصر اهتمامات المجتهد في القرآن الكريم وتفسيره في دائرة بمعناه الاصطلاحي فحسب. والواقع أن جهود المهتمين بهذا المجال ليس من الضروري أن تتوصل إلى نتائج صحيحة دائما تدخل تحت مفهوم «الإعجاز العلمي»، باعتبار أن ما ينتهون إليه اجتهادات في خدمة تفسير القرآن الكريم وفهم معانيه. كذلك ينبغي التنبيه فيما يتعلق بوصف «العلمية» الذي يراد به العلم التجريبي (الكوني) في موضوعه وطرائقه على ما





عاطفة المسكري

# ديمقراطية محربة

«إن سيطرة الغرب بدأت حين تخلّوا عن الإرث البابوي والديني» هذه كانت إجابة إحدى أساتذة العلوم الاجتماعية في إحدى جامعات بيروت على سؤال أسباب تقدم العالم الغربي، مما يشير إلى الإيمان التام بأن تقدم الغرب يعود لأسباب عقائدية حيث أنهم أفلتوا حبال الدين بعيدا فكان لهم التحرر والتقدم! لا نبالغ إن قلنا إن هذا النوع من التفكير ينطبق على الكثير من مثقفي العالم العربي. يطرح هذا الموضوع الكاتب محمود حداد وهو أستاذ التاريخ في جامعة البلمند في لبنان. حيث يشير في مقالته التي جاءت بعنوان «الغرب وأنموذجه باعتباره حازما أمام النهضة العربية»، إلا أن الكاتب أو المثقف العربي يعتقد أن من ضمن الأسباب الرئيسية لتقدم الغرب هي قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم.

بابوات الفاتيكان اليوم فلا يزالون حاضرين في المشاهد والمناسبات المهمة، وهذا ما يشير إليه الكاتب في مقالته حيث إننا إن كنا نتقبل النموذج الغربي بما فيه ويقصد هنا رموزها الدينية الحاضرة فلماذا نرفض وجود صورة «الشيخ» حاضرة في عالمنا العربي والإسلامي؟ هذا السؤال يجعلنا نعيد النظر في مسألة المحاكاة التامة لأي نموذج ناجح، فالأمر لا يقتصر على مسألة التقدم الحضاري أو التطور ولا يقتصر على العالم الشرقي أو الغربي فقط، بل تعد هذه النقطة مهمة على مستوى الحالات الفردية وأنماط التفكير والعيش لدى الفرد أيضا. فعندما يصبح الفرد واعيا مدركا لأهمية تقبله لفكرة فردانيته واختلافه عن الآخرين وأنه مهما رأى نماذج ناجحة لا يستطيع استنساخها ومن ثم توقع الحصول على نفس النتيجة قد يتوصل لنتيجة أكثر واقعية وأقرب للتغير المراد. ومن ثم سيتجلى ذلك على مستوى مجموعات أكبر في المجتمع ليصبح الأمر مسلما به كمبدأ واضح يعينهم على التغيير بطرق أكثر ذكاء. إن التوازن يعد مهما في عصر تشوشت فيه الأهداف والغايات والطرق. إن كنا نعتقد أن الديمقراطية التي حصلت بسبب الثورة الفرنسية في الغرب سببا للتقدم فلا بد أن نعلم أننا نحتاج إلى ديمقراطية مخصصة customized democracy تلبي بنا كعرب ومسلمين. فمعطيات واقعنا تختلف جذريا عن معطيات العالم الغربي وظروفه. ولهذا السبب الديمقراطية الغربية لا تلبي بنا ولا نحن نلبي بها وهذا لا يدل بأي شكل من الأشكال على استنساخ لذواتنا أو مقارنتها بالطرف الآخر، إنما محاولة لفهم ذواتنا في سياقات أوسع وأقل اشتراطا.

بخطوة تصبح دون جدوى حيث يتم فيها تسطيح كل المراحل ومحاولة اختصارها فتولد لدينا تجربة مشوهة ناقصة لا تحتوي على أسس ثابتة تعيننا على البدء من جديد نحو خطى ثابتة، ولذلك نجدنا نميل أمام أبسط التحديات التي تعصف بنا وتختبر ثباتنا وربما هذا ما حدث بعد أحداث ثورات الربيع العربي في العديد من البلدان. هذه الصورة الناقصة عن السلسلة المؤدية للتقدم والتي ترسخت في بال العديد من الأشخاص ولدت لديهم فهما خاطئا للأمر وبالتالي محاولة محاكاة نتيجتها معروفة غالبا. بجانب ذلك نجد أن الجانب الغربي كثيرا ما وجه أصابع الاتهامات نحو الأنظمة الثيوقراطية والدين كسبب أو عائق للتقدم مما أدى إلى مناداة الكثير من المثقفين العرب للعلمانية واختزال الدين ليقصر على حالات ورغبات فردية مع إعطائهم الحرية التامة في كل ما يرتبط بها وفصلها فصلا تاما عن الأمور السياسية. إذا ما جئنا نحاول تطبيق ذلك على منطقتنا العربية قد لا يصبح الأمر سهلا؛ لأن التكوين العربي السياسي لطالما كان متصلا بالدين بل وإن الأحكام لازالت تؤخذ من الشريعة الإسلامية في تقنين بعض الأمور المتعلقة بالدولة. فلا يمكن تطبيق العلمانية بهذه الطريقة المتطرفة حيث إنها لا تتناسب مع تكوين الدويلات المسلمة والواقع السياسي العربي والدعوة إليها أشبه بـ «التنوير الزائف». يذكر الكاتب الأستاذ محمود حداد في مقالته أحد أعلام النهضة العلمانية العربية الذي كان ينادي بها قاصدا الدولة العثمانية، على الرغم من أنها لم تكن دولة دينية في كافة تفاصيلها إلا أنها كانت تطبق الشريعة على أبناء الدولة. فإذا كنا نقبل بأوروبا كنموذج فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار مسألة كونها لم تقلص من أهمية

لكن وقبل أن نلقي اللوم على تبنيهم مثل هذه الأفكار أعتقد أنه من المنصف أن نطلع على أحد النماذج الغربية المتقدمة. فرنسا مثلا تعد من الدول المتقدمة اقتصاديا واجتماعيا على الرغم من كونها مرت بتجارب قاسية في القرون السابقة حتى آلت إلى ما هي عليه الآن. تعد الثورة الفرنسية أبرز عامل مكون للكيان الفرنسي بالشكل الذي هو عليه اليوم، ومن المعارف عليه أن الدين كان عنصرا حاضرا في قضية الثورة حيث تم اجتثاثه وإبعاده عن الصورة السياسية للدولة. وتلتها عدة تغييرات ابتداء من نظام الحكم الملكي المطلق الذي كان يعد أحد الأنظمة الاستبدادية، مروراً بالحالة الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية المتمثلة في الانقسامات الطبقية. إن هذا الفصل الديني-السياسي هو جانب تعترف به فرنسا نفسها كعامل مساهم في خلق التقدم الفرنسي والأوروبي بشكل عام. ومن هذا المنطلق نجد فئة لا بأس بها تؤمن في ذاتها أن الدين عائق أمام التطور والتقدم ولا تتأني أن تذكر ذلك بهمس ولمز في المجالس المغلقة. وفي جانب آخر نجد الفئة التي تنادي باقتباس النماذج الغربية جاهزة مع مراعاة الحفاظ على الهوية العربية المسلمة؛ إلا أنه من الصعب جدا محاكاة نموذج جاهز وتوقع الحصول على نفس النتيجة غالبا، بل ومن المتوقع الخروج بنتائج عكسية؛ فالنماذج الغربية المتقدمة مرت بمراحل مثل ما سبق وأشرنا لها في السابق إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن. أضف إلى ذلك مسألة الخلفية العقائدية المختلفة التي جاؤوا منها. تختلف الثقافة الغربية والأنماط الاجتماعية كثيرا إذا ما جئنا نقارنها بأنماط المنطقة العربية، ويختلف التاريخ كذلك. معنى ذلك أن تجربة نقل الأنموذج الغربي المتقدم إلى فئة لم تختبر أو تعيش مراحل هذا التغيير وصولا إلى التقدم خطوة



أم كلثوم الفارسية

## سياسيولوجيا العلاقة بين المسلمين والمسيحيين

يتناول الأكاديمي المصري الأمين عبد الحميد أبو سعدة في مقاله المعنون «الدول الإسلامية والدول الأخرى في العصور الوسطى» والمنشور في مجلة التفاهم، العلاقات الإسلامية المسيحية في ضوء المتغيرات الدولية، والأبعاد التاريخية والاجتماعية والثقافية التي سادت إبّان القرن الهجري الأول، وما تلاه من متغيرات تاريخية وفكرية في القرون اللاحقة؛ فنشأة الإسلام في بلاد العرب لم تكن أمراً عبثياً، بل جاءت لملء الفراغ الديني الذي سببه توسع الشّتات في الأفكار والمذاهب الدينية من جانب، وانتشار الوثنية في البلاد العربية من جانب آخر. كما أن القرآن الكريم هو أول كتاب سماوي يتناول الأديان بالشرح، ويُقدّس كتبها، ويُعد الإقرار بها شرطاً للإيمان في الإسلام، ويخصّ المسيحيين بالمودة والقربى ويدعو إلى التقارب مع معتقيها، باعتبارهم في ذمة الله ورسوله.

وبخاصّة المسيحيين، وكان لهم أن يتمتعوا بحقوق الحياة، وتُركت لهم حريتهم الدينية، وحقوق إدارة جماعاتهم مع السّطة الرّوحية.

ولا تزال العلاقات بين الجانبين في تطور مستمر؛ حيث برز نوع من الاعتراف والتقدير المتبادل بين المسلمين والمسيحيين، وأخذت السفارات والرسائل تتوافد من الجانبين لمناقشة شؤون العلاقات بينهما من حروب، وهدن، وتبادل للأسرى وغيرها. ومما لا يخفى على أحد الدور المهم الذي لعبه المسيحيون في ظل الدولة الإسلامية؛ حيث برزت مساهمة القبائل المسيحية إبّان الفتوحات العربية، وفي تثبيت أركان الحكم، وبقيت مجتمعات مسيحية على دينها مثل أقباط مصر، وموارنة لبنان، وتغالبة الجزيرة. وكان مسيحيو الشام من القبائل التغلبيّة يشكلون سندا للامويين في الجيش، وفي الأسطول اعتمدت الدولة الإسلامية على المسيحيين في إدارة الدولة ودواوينها؛ فقد كان للمسيحيين العرب دور بارز في العصر الأموي، في إنشاء الدواوين، فاستفاد الأمويون والعباسيون منهم في تعريب الدواوين والإدارة وأبقوهم على رأس وظائفهم. وكذلك فعل الفاطميون في مصر، ولم يقتصر الأمر على موظفي الإدارة، بل تعداه إلى الوظائف الكبيرة في الدولة، فقد عمل السريان والنساطرة خلال العصر العباسي في الترجمة والعلوم والفلك والطب فاعتمد عليهم الخلفاء.

وهكذا أثبت المسلمون أنهم للسلم أميل، وأن لهم روحاً عملية تتجاوز حدود الكراهية والبغض التي غلفت علاقات البعض بهم، كما أن الحضارة الإسلامية أثبتت مرونتها وقدرتها على استيعاب من سبقها، وبث الروح فيمن تلاها ومن جاورها من حضارات أخرى. إن العلاقات التجارية، أو بلغة عصرنا، المصالح الاقتصادية تلعب دوراً مهماً في العلاقات الدولية، وتشكل في معظم الوقت أولوية تتخطى غالباً ما عداها.

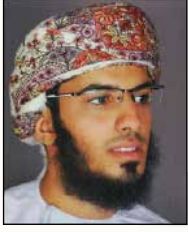
فقراءهم. وقد حفزت هذه الممارسات ومثيلاتها النسيج الاجتماعي الواحد، سدى ولحمة، على التآزر والتعاقد والتمازج في ظل الحضارة الواحدة والدولة الواحدة المتشعبة بالإسلام. وكان خالد بن يزيد الشخصية الأولى التي عملت بمشورة علماء السريان، فأقدم على الاشتغال بالكيما، والعناية بإخراج كتب القدماء فيها، كما عاصر الحقبة الأموية عدد كبير من العلماء ورجال الدين النصارى من نساطرة ويعاقبة، كانوا في نشاط دائم لنقل التراث اليوناني إلى لغتهم السريانية، لاسيما في مجال الفلسفة والمنطق في مقدمهم: ساويرس سنجت (ت ٤٨هـ)، وحنّا نيشوع (ت ٨٢هـ)، ويعقوب الرهاوي (ت ٩٠هـ)، ويوحنا الدمشقي (ت ١٢٦هـ) الذي كان والده أحد موظفي الدولة الأموية، وشغل يوحنا منصب كبير مستشاري هشام بن عبد الملك، ثم اعتزل واعتكف في دير القديس سابا، الأمر الذي خلق حالة من التعايش السلمي بين الجانبين مما انعكس إيجاباً على الأدوار الحضارية التي لعبها المسيحيون في الحضارة الإسلامية.

إن النسيج الاجتماعي هذا بلا شك كان محفزاً على التفاعل والانسجام؛ حيث نجد مشاركة أعضائه في الاحتفالات والمناسبات الدينية والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية. وسبب ذلك التحفيز يعود إلى منظومة الحقوق التي شملت غير المسلمين حيث تتجسد فيها روح الانتماء والمواطنة، فلم يستشعروا حالة اغتراب مع السّطة والمجتمع، إذ لم تقم العلاقة على عقود الأمان والحماية فحسب، وإنما لم يحظر الإسلام أي عمل يدوي أو فكري على المسيحيين، ولم يكن العيش المشترك خالياً من أسس الاحتواء، أو الانصواء تحت ظلال دين الدولة، إلا أنه خال من القهر الديني والإكراه، وهو ما عبّر عنه خريسو ستموس بالقول: «إن الدولة العربية كانت تحمل طابعاً إلهياً دينياً، وإن العرب بمقتضى كتابهم المقدس، القرآن، حفظت حقوق أهل الذمة، أو أهل الكتاب،

ومما تجدر الإشارة إليه أن العلاقة بين الإسلام والمسيحية كانت معقدة على مر القرون، فقد سادت ألفة وتبادل إنساني وحضاري في أحيان، ومنازعات وعداوات كثيرة في أحيان أخرى بينهما؛ حيث كان المسيحيون أول من حمى بعض المسلمين الأوائل في هجرتهم الأولى إلى الحبشة هرباً من بطش قريش، فحماهم النجاشي ملك الحبشة ونصرهم، ولبثوا عنده سبع سنين، وعندما مات النجاشي قام الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بأداء صلاة الغائب عليه في المدينة. وفقاً للشريعة الإسلامية فإن المسيحيين هم أقرب الناس مودة للمسلمين، وعزى القرآن ذلك إلى تعبدهم وعدم استكبارهم حيث ورد في القرآن: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ) ومع ذلك ورد في القرآن أن بعضاً منهم متعصبون لدينهم وكرهون للمسلمين كما ورد في هذه الآية: (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِبَعَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ).

فقد وضع القرآن لبنات العلاقة الإيجابية مع غير المسلمين، وخصّ المسيحيين بالمودة والقربى، وزادت أقوال وممارسات الرسول في نجران وغيرها من وشائج العلاقة مع المسيحيين، وكذلك مسالك الخلفاء الراشدين السّمة، فقد رفع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الجزية عن قبيلة تغلب العربية، وتفاعل الإمام علي (رضي الله عنه) مع المسيحيين في الكوفة، ورعى





أسعد الجراسي

## اجتهادات في فهم الصلة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة

كثيرة هي الاجتهادات التي تبين لنا العلاقة بين اللغة العربية والعروبة ومن جملتها نتناول ما أورده محمد الأرناؤوط أستاذ الدراسات الإسلامية في مقالته في مجلة التفاهم (ثلاثة اجتهادات تاريخية في فهم العلاقة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة، ابن تيمية، ومحمد الشافعي، وابن باديس) والمنشورة في مجلة «التفاهم»، التي أوضح لنا من خلالها طبيعة العلاقة بين اللغة العربية والعروبة في ضوء ما عرضه من اجتهادات.

يرى الشافعي أن «كل من تلبس بالإسلام وجب عليه الإتيان بالشهادتين ومعرفة ما يلزمه من الصوم والصلاة والحج والزكاة وغير ذلك من الأحكام ... ولا سبيل إلى معرفة شيء من ذلك إلا بعد معرفة ما يحتاج إليه من اللسان الذي نزل به القرآن». وبعد هذا التصريح الواضح يصل الشافعي بنا إلى نتيجة اجتهاده التي يقر بها أنه «إذا بلغ من تلبس بالإسلام هذه المرتبة.. لا جرم يحكم له بأنه من أهل الكتاب يوصف بما يوصف به الكتاب» أي أنه صار عربياً لأنه التصق بالعرب ودخل معهم في النسب ولو لم يكن في حقيقة أصله منهم.

وبعد أن اطلعنا على اجتهاد العالم محمد الشافعي نستعرض اجتهادا آخر أتى به الكاتب في مقالته ألا وهو اجتهاد الإمام عبد الحميد بن باديس الذي ينظر إليه بأنه الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، والذي كان من العلماء الذين اهتموا بإظهار الصلة بين اللغة والعروبة كونه يمثل الحالة التي يتحدث عنها فهو ينحدر من البربر الذين دخلوا في الإسلام واختاروا اللغة العربية لغة لهم. ويرى ابن باديس أن الأمة العربية تجمع فيها ما هو إثني/ سلافي وما هو لغوي/ ثقافي؛ وذلك حسب ما كتبه في مقال نشره عام ١٩٦٣م فهو يقول «تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد، فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة؛ وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد. ولو وضعت أخوين شقيقين يتكلم كل واحد منهما بلسان، ثم وضعت شامياً وجزائرياً -مثلاً- ينطقان باللسان العربي، ورأيت ما بينهما من اتحاد وتقارب.. لأدركت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة في توحيد الأمم».

بعد ما تقدم من عرض لاجتهادات العلماء الثلاثة في بيان العلاقة أو الصلة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة فإنه يتضح أن مفهوم العروبة مفهوم يخضع لتغيرات الزمن على الجغرافيا والظروف الاجتماعية فليس من الشرط أن تكون اللغة العربية دليلاً على وجود أمة عربية واحدة متحدة فعصر الجاهلية كانت تحكمه لغة واحدة ولكنهم كانوا غير متحدين فيما بينهم ولعل من الواجب أن يعاد النظر في الصلة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة بناء على معطيات العصر الحديث مع متطلباته والاستفادة من

الاثنتين: اللغة/الثقافة، والمكانية بعد التطورات التي طرأت على المنطقة نتيجة لانتشار الإسلام والفتوحات الجديدة. ويقر أن العرب في الأصل إنما يشتملون على ثلاث فئات وهي كالتالي:

- (١) من كان لسانهم العربية.
  - (٢) من كان من أولاد العربية.
  - (٣) من سكن أرض العرب.
- والجدير بالذكر أن لفظ أرض العرب يقتصر على الجزيرة العربية دون غيرها من البلدان والأمصار بيد أن الفتوحات الإسلامية على أراضي فارس والروم قسمت البلاد إلى قسمين هما:

من غلب على أهله لسان العرب وهي أغلب مساكن الشام، والعراق ومصر، والأندلس. أما العجمة كثيرة فيهم أو غالبية عليهم فهذه في بلاد الترك، وخراسان، وأرمينية، وأذربيجان ونحو ذلك. وابن تيمية يقسم العرب بعد الفتوحات على ثلاثة أقسام من السكان:

ما هو عربي ابتداء، وما هو عربي انتقالات، وما هو عجمي وهو الذي يربطها باللغة:

قوم يتكلمون بالعربية لفظاً ونغمة.  
قوم يتكلمون بها لفظاً لا نغمة وهم المستعربون.  
قوم لا يتكلمون بها إلا قليلاً.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية كتب ما كتبه في ظل الدولة المملوكية الجديدة التي قامت شرعية حكمها الأتراك والشراكسة على الإسلام وليس على العروبة. بعد انتهاء الدولة المملوكية وقدم الدولة العثمانية أثيرت من جديد مسألة اللغة العربية والصلة التي تربطها بين الرعية المسلمة (المستعربة) نتيجة الفتوحات الإسلامية التي أدت لانتشار الإسلام واللغة العربية إلى بلدان شرق آسيا الصغرى وجنوب شرق أوروبا.

حيث برز في هذه الفترة من الزمن عالم جديد ألا وهو محمد الشافعي الذي اجتهد بدوره في فهم الصلة بين لغة القرآن/ الإسلام والعروبة، وهذا الاجتهاد نحى به لتأليف أول رسالة من نوعها في هذا المجال ألا وهي «رسالة في أن كل مسلم عربي» ويصرح فيها أنه «لا يجب على أحد من المسلمين أن يتعلم من الألسن غير العربية، وبناء على ذلك

يعود انشغال الفقهاء بمسألة العلاقة بين اللغة العربية والعروبة إلى القرن الثاني للهجرة، أي في الوقت الذي بدأ فيه جمع الأحاديث النبوية سواء الصحيحة أو الموضوعة بما فيها من الأحاديث المتعلقة بموضوع العلاقة بين اللغة والعرب وذلك وفقاً لما كشف عنه د. رضوان السيد في كتابه «مفاهيم الجماعات في الإسلام» والذي نقل لنا بدوره جملة الإمام الشافعي في (الرسالة) التي تطرق فيها إلى الصلة الوثيقة بين القرآن واللغة العربية. «إنما صار غيرهم من غير أهله بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله» فمن الواضح أن الشافعي يعد قبول اللغة العربية دخلاً في الصلة الجديدة أي أنه يعد اتخاذ العربية لساناً يجعل من المرء عربياً.

وفي إطار الحديث نفسه يستعرض د. السيد قصة من كتاب التنوخي (الفرج بعد الشدة) عن الأسير العربي الذي أسر في بلاد الروم خلال عهد معاوية بن أبي سفيان وأطلق سراحه خلال عهد عبد الملك بن مروان حيث أظهرت وجود رأي مبكر يقول: إن «العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه» ويصل السيد إلى أنها موضوعة لحرمان الموالي المقبلين على الإسلام والعربية من شرف النسبة واستحقاقاتها. ولكي نفهم القضية بحدافيرها ينقلنا الكاتب محمد الأرناؤوط إلى اجتهاد فقيه مسلم وهو ابن تيمية الذي يوصف بكونه ملهماً للسلفيين والتكفيريين لما أصدره من فتاوى. ويرى أنه من المفارقة أن ما كتبه ابن تيمية عن العروبة الجديدة جاء في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» الذي ألهم السلفيين والتكفيريين في تفكيرهم وممارستهم وفي المقابل لم يلهم العروبيين والقوميين المعاصرين مع أهمية ما كتبه بالنسبة لهم.

لقد كان ابن تيمية منحازاً للعرب فهو ينطلق من أن «الذي عليه أهل السنة والجماعة اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم (عبرانيينهم، وسريانيينهم، ورومهم، وفرسهم وغيرهم) ويستند في رأيه من الأحاديث النبوية «كعب العرب إيمان وبغضهم نفاق» وغيرها من الأحاديث التي لم تسلم حسب قول الكاتب من التشكيك وكذلك يرى ابن تيمية أن ما ذهب إليه الشعوبية «الذين لا يحبون العرب ولا يُقرون بفضلهم» أنه بدعة. ومع هذا الانحياز للعرب نجد أن ابن تيمية توسع في مفهوم العرب حيث «يجمع فيه



قيس الجهضي

## مالك بن نبي والقيم الدينية والإنسانية والتنمية

سعى كثير من المفكرين لأطروحات كثيرة تخص الفكر العربي للخروج به من دائرة الانحطاط لفضاءات التقدم والحضارة، ويتناول الكاتب محمد الحداد في مقالته التي بعنوان «القيم الدينية والتنمية وإنسانية الإنسان في الفكر العربي الحديث والمعاصر»، والمنشورة بمجلة «التفاهم» أهمية الاشتغال على ثلاثة محاور مهمة وهي القيم الدينية والقيم الإنسانية والتنمية في مشروع واحد للخروج من الوضع الراهن لوضع يجعلنا في مصاف الشعوب الحضارية، وهو يختار الفكر الجزائري مالك بن نبي في مقالته المذكورة أنفاً كشخصية حاولت الجمع بقدر المستطاع بين المحاور الثلاثة في مشروعها الحضاري.

الفرائز، ويرى أيضاً أن الخطابات التي كانت لأجل المقاومة غطت على المحاولات الإصلاحية داخل المجتمع والتفكير في مشاريع حضارية جديدة.

وقد كان مالك بن نبي من الأوائل الذين طرحوا مسألة ارتباط القيم الدينية بالاقتصاد، فقد أكد على الترابط الوثيق بين التنمية وقيم الأمة، ورأى أن الاقتصاد تجسيد لحضارة الأمة، وميز ابن نبي بين «الاقتصادية التي تسعى إلى حل مشاكل التنمية بصفة غير موضوعية وخارج الإطار الحضاري العام وبين الاقتصاد الذي يوفر التنمية بالتلاؤم مع محيطه وبيئته بالارتباط مع القيم الحضارية بالمجتمع».

ويرى الكاتب أن سبب فشل مالك بن نبي يعود إلى عوامل ذاتية متعلقة بشخصيته، فأغلب كتاباته كانت بلغة المستعمر «الفرنسية» وقد أخذت وقتاً طويلاً في ترجمتها ووصولها للقارئ العربي، والتناقض في أن يكتب عن تأسيس نهضة ذاتية لكنه يبتعد عن الذات ويكتبها بلغة المستعمر، وما عاشه من توترات بينه والمعاصرين له مما أشعره بالظلم والكآبة ومروره بأوضاع صحية صعبة، أما موضوعياً فكان الاستعمار هو الدافع لدخول الدين في مجال السياسة بشكل مُفْطَر بشكل طغت فيه العاطفة على العقل الذي لم يجد مجالاً للتفكير في المشاريع الإصلاحية والتي تدعو للتنمية، وقد كان مالك بن نبي يعمل مثل غيره من ممثلي الخطاب العربي تحت ضغط الظروف القاهرة والإكراهات المتعددة، ومن وجهة نظري كان على العربي أن يشتغل على الروح الحضارية التي هي المحرك لما بعدها من أشياء مادية وعقلية في جميع المجالات الإنسانية، وليس الخوف والتقوقع في دائرة الدين واستقبال الأشياء مجردة من روح الحضارة، فالدين متجدد والقيم تتجدد بما يتناسب مع ظروف الواقع بشرط إدراك الروح الحضارية الفاعلة في الأشياء والموجهة للنظم الحضارية واستعمالها بما يضمن ترقى المجتمعات العربية بدل افتعال العداوة معها بسبب كون هوية مسحتها من دين آخر.

يذكر الكاتب أن ابن نبي يرى أن مشكلة كل شعب هي الوصول للحضارة، ولا يكون له هذا إلا بأن يرتفع بالأحداث التي تخصه ويربطها بالأحداث الإنسانية العامة، وقد كان ابن نبي ممن شجعوا دعاة اليقظة الإسلامية من باب أنه كان يوجههم قول الله تعالى «إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ورأى أن الإصلاح لا يتأتى إلا بالقراءة الصحيحة للماضي والحاضر والمستقبل، وبحسب رأي ابن نبي فإن السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع ستكون عاطفية فقط، ومن أهم مشاكل العالم الإسلامي تعاطيه مع القضايا التي يواجهها بتجزأتها وليس جمعها وحلها في شكل متكامل، لأن الحضارة بحسب رأي ابن نبي هي «إنسانية جامعة»، ولكن اشتغال المسلمين بالجزئيات أفقدهم البوصلة فأخذوا من الغرب المادة دون أن يستلهموا منها الروح، كما كان ابن نبي ضد استعمال القيم الدينية كوسيلة دفاع لإثبات الذات ضد الاستعمار أو كدافع للمقاومة، لكنه يرى أن هذه القيم هي من شروط الحضارة وجعلها من مرتكزاتها.

اشتملت الخطابات النهضوية في الفكر العربي على محاور متعددة، أهمها الدعوة للأخذ من الآخر وتأكيد مشروعيتها عن طريق الفصل بين الدين والحضارة الحديثة، وفي تحليله -ابن نبي- للتطور الحضاري للبشر يرى أن كل حضارة مرتبطة بمنظومة قيمية دينية، ويستبدل الأطوار الثلاثة للحضارة التي وضعها ابن خلدون بأطوار ثلاثة من النص القرآني، وهي طور الميلاد قائم على الروح وطور الاستقرار قائم على العقل وطور الأفول قائم على الغريزة. ويرى ابن نبي أن الدين يهيئ للإنسان دخوله للحضارة وفقدانه له لا يحوله من حضارة لأخرى، فقد كانت الإشكالية ليست في الماضي فقط بل أيضاً في الحاضر الذي حاولت فيه المجتمعات الإسلامية قراءة تاريخها للوصول لحضارتها الحديثة، وكان استعمال الدين فقط لتجبيش العاطفة للحصول على تأييد الشعب للممارسات السياسية، ومن استعماله المكثف بهذه الطريقة لم يفسح مجالاً لنشأة فكر ديني تجديدي، لذا بقي الدين يعمل فقط في مستوى

يُعتبر المفكر عبدالله العروي من الأوائل الذي حللوا الفكر العربي خاصة في كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، وهو يقسم التيارات التي شكلت الفكر العربي إلى ثلاثة تيارات، الأول كان تيار الشيخ ويُمثله الشيخ محمد عبده، وينظر هذا التيار لكل القضايا من خلال القيم الدينية، ويعتقد بأن هناك تضاداً بين الغرب والشرق أساسه القيم، أما التيار الثاني فكان التيار السياسي ويمثله لطفي السيد ويرى العروي أن هذا التيار أظهر أفكار التنوير والديموقراطية وأنه يدعو لنبد الماضي، وقد كان التيار الثالث تيار داعية التقانة ويمثله سلامة موسى إذ كانت التقنية الحديثة فيه هي القوة التي توصل الإنسان للحضارة، وأن هذه التقنية خالية من القيم، وكان العروي مهتماً بالأخير بحالة صدام التقنية الحديثة بالواقع المعاش.

لقد تأسس الخطاب العربي على رد الفعل بسبب تراكم المشكلات الكثيرة عليه التي لم تجعل له فرصة للتفكير بهدوء، لذا كان لابد للخروج من هذه الحالة بوجود شخصيات جمعت بين عوامل متعددة في الفكر العربي، ويرى الكاتب أن الفكر الجزائري مالك بن نبي هو إحدى هذه الشخصيات، إذ وعى مالك بن نبي بضرورة بناء مشروع متكامل يشمل القيم الدينية والإنسانية والتنمية وأنسنة الحضارة بدل إلقاء اللوم على الغرب واستخدام الدين للدعوة إلى مواجهته، وقد حوّل مالك بن نبي المقاومة من الفعل الغريزي إلى أن تكون فعل العقل، بمعنى أنه قائم على الأطروحات العقلية والفكرية الداعية للمقاومة بدل استعمال العاطفة لتحريك الفعل الغرائزي. ويرى ابن نبي أن علة التضاد بين قيم الشرق والغرب ليست هي سبب مشاكل الفكر العربي، بل قام بطرح مفهوم جديد «القابلية للاستعمار» ليؤكد على أن الذات العربية أيضاً لها نصيب في هذا الأمر، وقد سعى إلى توظيف القيم الدينية للمحافظة على الهوية وإعادة إنسانية الإنسان، وقام أيضاً بتوظيفها في مجال التنمية، بمعنى أنه لم يجعلها دافعا ضد الاستعمار بل استعمالها كدافع لبناء الحضارة.





بسام الكلباني

# يهود المنطقة بين وعود المستعمر وخذلان العربي

شهدت أوضاع اليهود في البلاد العربية منذ مطلع القرن الفائت تبدلات جذرية خلّفت أثراً عميقة في مصير هذه المجتمعات العربية، إذ تكشف وقائع المجتمعات العربية، والتي هجرت يهودها أو هجرها يهودها عن عجز عميق في توفير أجواء الاحتضان الاجتماعي، وعن قصور بين في تنزيل مبدأ التعارف المستند إلى المنظومة الخلقية الإسلامية في الواقع وعن العلاقة التاريخية لليهود بهذه المنطقة.

سواء أكان مأتاهم من الأندلس، أم ممن كان مقامهم في بلاد المغرب أو في المشرق العربي، أو في أرض اليمن، فعلى سبيل المثال، كان يهود دمشق في بداية القرن التاسع عشر ثلاث طوائف: الربانيون والقراييون والسامرة، يتحدثون من أسر معظمها من أصول عربية، وما تبقى منها تعود في أصولها إلى مدن ومناطق عثمانية، أو نالت تسمياتها من الحرف التي عملت بها، والقليل منها كانت من أصول سفاردية أو أشكنازية.

وبشكل عام كان يهود البلاد العربية بعد الاستقلال متنوعي المصائر متشابهي الحصائل. ولكن لا ينبغي أن نغفل أيضاً أن خروج اليهود من البلاد العربية ما كان حدثاً دائماً جراً تشكل ثقافة طاردة، أو بموجب آثار الصراع العربي الإسرائيلي، كما قد يتبادر في الأذهان، بل حصل أيضاً في نطاق سعي جموع واسعة من الشرائع اليهودية لتحسين أوضاعها المعيشية خصوصاً من عامة اليهود وبسطائهم. فكانت الطائفة اليهودية التي تربطها أواصر دين وأوامر عرق جامع مع أبناء ملتها في الخارج أكثر قدرة على الإقدام لخوض غمار تلك التجربة.

لم يبق من يهود البلاد العربية - في الوقت الحالي - سوى بضعة آلاف يتواجدون في المغرب وتونس وبضعة مئات متناثرين بين عدة دول، إذ غدت أحياء الملاح في المغرب والحارات في تونس معالم سياحية لا غير بعد أن كانت تعجّ بساكنيها، ولم يبق من جملة البيع اليهودية المنتشرة في المغرب سوى عشر منها تفتح أبوابها لروادها وتقام فيها الشعائر، وكانت إقامة المتاحف اليهودية المغربية من المبادرات الرمزية الفارقة في العناية بالثقافة اليهودية في البلاد العربية. هذه المبادرات التي اتخذها المغرب لم تشفع إلى حد الآن في استرداد ثقة اليهودي، أو في إغرائه بالإقامة الدائمة، وإن نجحت في دغدغة رغبة السياحة لديه. فما أحوج العالم العربي إلى استرداد كافة هوياته التي فقدها: على الصعيد الثقافي والتاريخي والجغرافي والتي لم يحسن التعامل معها ولم يدرك قيمتها إلا بعد الفقد.

تلك الجماعة بالدولة الاستعمارية، بعد منح أفرادها جنسية الدولة المستعمرة، فكان كلما احتدّ الصراع بين الدول الاستعمارية والدول الرازحة تحت نيرها؛ طلباً للاستقلال والحرية، ازداد عمق الهوة بين الأكثرية المسلمة وجموع الذين هادوا، بسبب انخراط اليهود في تحالف مصيري جنب المستعمر، شايعوا فيه سياساته وأقروا له بالدور الفاعل في تحضير الأقليات وتحريرها، وذلك شبهه جداً بالتحالفات التي تمت بين عرب الشام مع عرب نجد والحجاز في فترة الفتوحات الإسلامية والتي قدم إليها عرب الشام المسيحيون بأنفسهم طمعاً في التحرير من طغيان الروم.

إلا أنه وإن حصلت بعض المشاركات المحتشمة من جانب اليهود، بالانضمام إلى التنظيمات اليسارية والنقابية العربية زمن الحقبة الاستعمارية؛ فإنها لم تعبر عناً لثقل الأكبر داخل تلك التجمعات؛ بل أتت معبرة عن خيارات ظرفية ومصلحية معزولة، على غرار ما حصل في المغرب حيث كان مؤسس الحزب الشيوعي يهودياً، إلى جانب ضم الحزب في صفوفه خلال عام ١٩٤٨م خمسمائة يهودي من جملة ستة آلاف من أعضائه، ولكن في العموم لم يتحمس اليهود إلى ثورات تلك البلدان العربية وانتفاضاتها، عندما كانت تتطلع إلى نيل حريتها واستقلالها وهو ما جعلهم يرافقون المستعمر عند رحيله، ورغم ذلك لم تشهد البلدان نزوحاً تاماً لليهودها، وإن تقلصت الأعداد إلى بضعة آلاف.

على صعيد الصحافة، فقد لعب بعث الصحف وإنشاء الجمعيات دوراً بارزاً في بلورة الوعي السياسي، وفي نشر الإحساس بوحدة المصير بين يهود العرب، وشهد التحمس للحس القومي اليهودي ولل فكر الصهيوني بين يهود تونس وليبيا تطوراً فاق نظيره في الجزائر، ويعود ذلك الخفوت في الجزائر إلى ربط اليهود مصيرهم بمصير الدولة الفرنسية، ما جعل الهيئة الحاخامية في جزيرة جربة في تونس تعرب عن تعاطفها مع الأفكار الصهيونية.

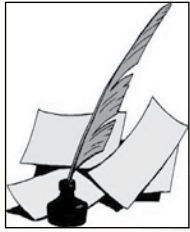
قبل حلول القرن التاسع عشر، كان مجمل يهود البلاد العربية ممن احتضنتهم الحضارة العربية الإسلامية،

ويذكر الباحث التونسي عز الدين عناية في مقالته «يهود البلاد العربية: قراءة في سفر الخروج الحديث»، المنشورة في مجلة «التفاهم»، أنه بموجب الصراع العربي الإسرائيلي المستفحل طيلة القرن الفائت والممتد إلى عصرنا الراهن، بات المخيال العربي المعاصر تحت وطأة أشكال شتى من التداخل والتضارب تجاه اليهود واليهودية، ما جعل النظر إلى أوضاع تلك الجماعة يأتي مشوباً بتلك الأجواء، إذ ترافقت القطيعة التي حصلت بين الشعوب العربية وشرائعها الاجتماعية اليهودية، مع تردّد لاف للنظر إلى أتباع تلك الديانة وإلى أصول تلك الديانة، استعاض فيها الفكر بأحكام مرتبكة، غالباً ما أتت مسكونة بالهاجس السياسي.

لقد ناهز عدد اليهود في البلاد العربية عشية تأسيس دولة إسرائيل ٨٥٠ ألف نسمة؛ حيث بلغ العدد نحو ٢١٠ آلاف في المغرب الأقصى الواقع تحت الاحتلال الفرنسي، و٥٠ ألفاً في مراكش الإسبانية وطنجة، و١٤٠ ألفاً في الجزائر و١١٠ آلاف في تونس، و٤٠ ألفاً في ليبيا، و١٣٠ ألفاً في العراق، و٨٠ ألفاً في مصر، و٥٠ ألفاً في اليمن، ونحو ٢٠ ألفاً في سورية ولبنان، بينما توزع نحو خمسة آلاف يهودي بين حضرموت والبحرين والسودان، لكن تبقى أعداد أخرى من اليهود أغفلها الإحصاء تقدّر ما بين ١٥ و٢٥ ألفاً، إلى جانب تجمع هام من اليهود استوطنوا فلسطين بلغت أعدادهم مع انتهاء فترة الانتداب البريطاني ٦٢٥ ألفاً.

مثلت وعود عالم الأنوار الغربي لليهودي العربي أملاً كبيراً في الخروج من وضعية «الذمي» التي طالما أرهقتها، وقد تفاقم ذلك التناقض الاجتماعي لتلك الشرائع مع بنية الاجتماع العربي ببسط الاستعمار الغربي نفوذه على مجمل الأقطار العربية، مما زاد من تأزم البناء الاجتماعي ورسخ عجزه عن استيعاب شرائحه.

ففي مستوى أول شكل تولي القنصليات الأجنبية مهام حماية اليهود في الدولة العثمانية، وما تبعه من منح امتيازات لفائدتهم، أمّلتها الدول الغربية، سبباً في إحداث شرخ بين اليهود وباقي مكونات المجتمعات العربية؛ فضلاً عما تبعه «في مرحلة لاحقة» من إلحاق



زهرة السعيدى

# المقاربة الفقهية للقرآن بين الرأي والأثر

كتب معتر الخطيب بحثاً نُشر في مجلة «التفاهم» بعنوان (المقاربة الفقهية للقرآن: مدخل لتأريخ النظر الفقهي) يناقش فيه أثر القرآن والرأي في نشوء وتطور المقاربة الفقهية، والتي غلبت على العقل الإسلامي تاريخياً، فمن بين عدة مقاربات (المقاربة النحوية، والمقاربة الإخبارية، والمقاربة الفقهية) تغلب المقاربة الفقهية عند التعامل مع النص القرآني لما للشرع واستنباط الأحكام من أهمية عند المسلمين.

فسر مقاتل والعديد من بعده التبيان على أنه تبيان للمسائل العقدية، والإخبارية، ومسائل الأمر والنهي، لذلك يمكن القول بأن الأحكام العملية كانت مركزية في تفسير القرآن، ثم نما هذا الاعتقاد وتطور من القرن الأول حتى حكم العقل الفقهي تاريخياً، ودفعه لاستنباط الأحكام من القرآن. إلى هذا الحد أتفق مع الكاتب، فلا يُمكن أبداً إغفال أثر القرآن على نشوء الصنعة الفقهية وتطورها، وهذا وإن صح إلا أنه ناقص حيث لا يمكن فصل الأثر عن الرأي عند مناقشة الفقه، ففي حين يستحيل تكون الفقه بدون القرآن والحديث، فإنه أيضاً يستحيل بالقدر نفسه تكونه من غير الرأي وأعمال العقل، ولا بد أن الرأي يحكم التفسير الفقهي، ذلك لأن القرآن ليس حاسماً في الأحكام حتى أنه غالباً لا يتم ذكر الآية في الفقه وإنما الحكم المستنبط.

ختم الكاتب مقاله بمثال جميل اختزل تاريخ المقاربة الفقهية والجدل حولها، وتقول الآية: (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم...) (المائدة ١٠٦ - ١٠٨). وقد اختار هذه الآية لأنها النموذج الأكمل لتطور الوعي الفقهي. والغريب في الأمر أن مقاتلاً لم يضعها ضمن الخمسمائة آية، في حين أن الجصاص وضعها ضمن الـ ٨٠ آية، وهذا دليل على تطور فهم الآية في استنباط الحكم منذ زمن مقاتل إلى زمن الجصاص. وأوضح الكاتب من خلالها الفرق بين التفسير الفقهي والمقاربة الفقهية، فتفسيرها سهل وسلس، حيث إن المفسر سيأتي على النص ويفسره مباشرة، ولكن إذا أراد مقاربتها فقهياً فعليه دراسة تاريخ الآية، والتفاسير السابقة أولاً، ثم الانتقال من الظاهر إلى المتضمن، وغالباً ما يقع الإشكال حين المقاربة الفقهية لأنها أكثر تعقيداً وتركيباً، وكثيراً ما أوقعت علماء ومنظرين في مأزقها.

٨٠ آية، أما باقي الآيات فقد أرجعها إلى الفرائض والشعائر الدينية. أما المقولة الرابعة فهي مختلفة قليلاً، فالقائلون بها يميلون إلى الاعتقاد بأن آيات الأحكام لا يمكن حصرها في عدد معين، وأسندوا ذلك إلى اختلاف أذهان وقرائح المجتهدين. وأرجع الكاتب أسباب الاختلاف في هذه الآراء إلى ثلاثة أمور، أولها: الاختلاف في مفهوم الحكم، فمن وسع مفهوم الحكم وجدها لا تنحصر (كابن العربي)، ومن ضيقه في الحلال والحرام فقط وجدها محصورة، ثانيها: الاختلاف في مفهوم الآية، فالآيات بالمعنى الاصطلاحي قليلة، ثالثها: اختلاف فهم الدلالة، حيث إن للدلالة أنواع، منها الدلالة الأولية وفهم المعنى من خلال أول ما يتبادر للذهن عند قراءة الآية وهي قليلة، وأخرى دلالة المعنى الضمني للآية وهي كثيرة.

يؤكد الخطيب على أن المقاربة الفقهية ظهرت بظهور القرآن، فقد كان صحابة الرسول مهتمين جداً بالأحكام العملية، فدائماً ما كانوا يسألون الرسول (على حسب ما وصلنا) عن أحكام تقيم عباداتهم ومعاملاتهم، فيجيبهم القرآن مُخبراً ومُفصلاً. وشخصياً أرى أن هذا ما أشعل فتيل التفسير ودفع الصحابة ومن بعدهم التابعين ثم تابعيهم في الاشتغال على النص من أجل استنباط الأحكام. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إن هذه الاجتهادات تطورت حتى ساهمت في نشوء المذاهب الفقهية وصراعاتها الفكرية. ومع أن مقاتلاً هو أول من نقل ودون معاني آيات الأحكام في منتصف القرن الثاني الهجري، إلا أن الاهتمام تعاظم بظهور المذاهب إما من أجل برهنة الحجة أو من أجل دحض حجة الآخر.

كان القرآن دوماً قطب الرحى التي تدور عليها جميع علوم الدين والمصدر الأولي للتشريع، وجاء واصفاً نفسه في عدة آيات بأنه واجب التطبيق وبأنه «تبياناً لكل شيء»، وأنه «يهدي للتي هي أقوم»، وقد

المقاربة الفقهية هي دراسة النص القرآني تاريخياً ولغوياً واستخراج آيات الأحكام العملية أو الأحكام الدنيوية، ربما توجد عدة تسميات ترادف في معناها المقاربة الفقهية ولكن ليس بالمعنى الدقيق، فقد سماها المعاصرون التفسير الفقهي، وهو التفسير الذي يعنى بتفسير آيات الأحكام وبيان كيفية استنباط الحكم من الآية، لكن المقاربة الفقهية تخرج من نطاق التفسير والاستنباط لتصبح منهج تفكير يحيل إلى إقامة الأدلة وإسناد الفروع الفقهية، أما ما أطلق عليه الأقدمون «أحكام القرآن» فهو نتاج منهجية المقاربة الفقهية. وتجمع هذه المقاربة بين التفسير والفقه، فمن جهة الفقه فهي تجرد أي الأحكام عن باق النص وتوليها عناية خاصة، فتستخرج ما يجب العمل به من حلال وحرام وأمر ونهي، مثلما فعل ابن مقاتل في كتاب «تفسير الخمسمائة آية في الأمر والنهي والحلال والحرام». أما من جهة التفسير فهي تدرس الألفاظ وتبين دلالتها على الأحكام لتفهم من هو متهيئ لفهمها.

آيات الأحكام هي مدار اشتغال المقاربة الفقهية، وهي الآيات التي تعنى ببيان الأحكام الشرعية والدلالة عليها، وقد اختلف الفقهاء المنظرون في فقه القرآن في عدد هذه الآيات، ويمكن إجمال هذا الاختلاف في أربع مقولات. المقولة الأولى تحصرها في ٥٠٠ آية، وأول من حددها من غير صراحة هو مقاتل بن سلمان من خلال تسمية كتابه أنف الذكر «تفسير الخمسمائة آية في الأمر والنهي والحلال والحرام»، أما أول من جزم بها صراحة فهو الغزالي وتبعه بعد ذلك آخرون. أما المقولة الثانية فتقول إنها أقل من ٥٠٠ آية، حيث قال البعض إنها ٢٠٠ آية، فيما ذهب البعض إلى القول بأنها ١٥٠ آية. والمقولة الثالثة تقول بأنها أكثر من ٥٠٠ آية، مثلما حصرها المستشرق كارسون في ٦٠٠ آية، وقسمها إلى نوعين، الآيات القانونية البحتة وهي