شباب
التفاهم
العدد الثامن والأربعون : محرم ١٤٤٠ هـ - سبتمبر 2018م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- الإسلام والحرية السياسية
- المتدينون والدولة.. جانب من العلاقة بينهما وطبيعتها
- الائتلاف الثقافي
- في محددات علاقة الدين بالسياسة
- السعادة، عند فلاسفة اليونان والإسلام
- السلطة الكنسية في عصر التنوير
- مقاصد الشريعة بمذاق الفنون الجميلة
- الشام في قديم الزمان، أعرق مساجد صدر الإسلام
- عمل الخير عمق المقاصد وسطحية التطبيق
- قضايا الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في القرآن الكريم
- دور الدين في إرساء المحبة في العمران

أمَّا قبل...

د. هلال الحجري

من المُبدعين الذين تفتّقتْ عبقرياتُهم في سنٍّ مُبكّرة الرسامُ والشاعرُ والروائي البريطاني أوليفر مادوكس براون (١٨٥٥-١٨٧٤)، وسأعتمد في التعريف به على موسوعة Dictionary of National Biography.

منذ طفولته المُبكّرة أظهر أوليفر براون قدرةً استثنائية في الرسم والأدب؛ فقد رسم في سنِّ الرابعة عشرة لوحةً ذاتَ ألوان مائية بعنوان «تشيرون مستلمًا الطفلَ جيسون من العبد» ، وقد عُرضتْ في «معرض دَدْلي» في لندن. وفي المعرض نفسه في عام ١٨٧٠ في سن الخامسة عشرة، عُرضتْ له لوحةٌ مائية مُفْعَمةٌ بالحيوية بعنوان «جُموح» ، وهي تمثل مقاومةَ حصانٍ جامح يحثه راكبُه إلى البحر. غير أنَّ نجاحاته الشابةَ في الفَن قد طغتْ عليها نجاحاتُه التي حققها في الأدب، لاسيما في الرواية. عندما كان عمره ثلاثةَ عشر عامًا أو أربعة عشر عامًا كتب عدة سوناتات، «وهي، وإن لم تستوفِ جميع الشروط الفنية التي يُلحُّ عليها نُقّادُ السوناتات، اتسمت بمستوى عالٍ من الصدق الفني، وأصالة في الإبداع، وجَلالٍ في التعبير، مُذهلٍ من فتى يافعٍ مثله».

إضافةً إلى ذلك، كتب أوليفر براون روايته الأولى «غابرييل دنفر»، في عام ١٨٧١، حين كان عمره سبعةَ عشر عامًا، ونُشرتْ في عام ١٨٧٣. تدور أحداثها حول انتقام زوجةٍ من زوجها الذي عشق امرأة غيرها. وصف النقادُ هذا العمل بأنَّه «يكشف عن قُوّة مُذْهلة في تناوله للشخصيات والأحداث، كما أنّ وَصْفَه، الذي يجمع بين الدقة الواقعية والإيحاء الخيالي، رائعٌ جدًّا ويدل على تأملات عميقة يندر أن تجدها في أدب الأحداث». في عام ١٨٧٢، قدم الروائي الشاب أسلوباً مهمًا في روايته الثانية «تَركَة هابديتش» أثبت فيها قدرته على كونه روائياً ومحللاً نفسيًا، يعرف تفاصيل الحياة اللندنية في عصره. وفي العام نفسه بدأ روايته الرومانسية «The Dwale Bluth»، وهو اسم قديم من ديفونشاير الشمالية للنبتة المعروفة باسم «البلاَّدُونا السَّامَّة». أظهر أوليفر براون في هذه الرواية تمكّنَه من الوصف بمستوى ناضج، ونظرتَه العميقة للشخصيات ودوافعها، وروحَه الفكاهيةَ المميزة، وقدرتَه النادرة على تصوير طبيعة الأطفال والحيوانات وعاداتها. المُذهلُ في سيرة هذا المبدع الشاب أنه أنجز كل هذه الأعمال الفنية والأدبية في عمر قصير؛ إذ رحل عن الحياة في سن التاسعةَ عشرة، في سبتمبر ١٨٧٤ إثْرَ تَعرُّضه لمرض النَّقْرس.

hilalalhajri@hotmail.com

الإســـــلام والحريـــــة السياســـة

قيس الجهضمي

يتناول مايكل كوك في مقالته في مجلة التفاهم بعنوان «هل الحرية السياسية قيمة إسلامية؟» تحليلا لمفهوم الحرية في النطاق السياسي بما يخص الدولة الإسلامية عن طريق تحليله للوقائع التاريخية، إذ يرى أنَّ معظم المجتمعات البشرية تبتكر العلاقة التقابلية بين السيد والعبد، وأن هذه العلاقة راسخة في ملكات البشر الذهنية يقيمونها على مماثلات كثيرة في حياتهم، وإن كان توزيع السلطة بين الطرفين غير تناظري كعلاقة الزوج بالزوجة، ومنها نختص هنا بعلاقة الحاكم بالمحكوم فليس بالضرورة أن يكون المحكوم عبدا حسب المفهوم العام، ويستدل بذلك بواقعة في الأندلس حينما أراد ابن حفصون أن يثور على حكام الأندلس العرب قال في كلمته للأندلسيين من غير العرب «أريد أن أحرركم» مشيراً ضمنياً بأن العرب استعبدتهم وهم في الحقيقة أحرار.

يذهب مايكل كوك إلى التفريق بين ثقافتين، فثقافة تقوم بصنع هذه المماثلة بشكل غير تنظيمي وهامشي، والأخـــرى تجعل منها مماثلة مركزية وجوهرية في مجالها السياسي، وقد ذكر الكاتب أن تيتوس ذكر في كتابه «تاريخ روما» أن مهتمه رسم تاريخ شعب حر يكون حكامه موظفين لدى الدولة يعملون على تطويرها كمثال على الحرية السياسية بأوروبا، وفي بحثه عن أمثلة لشعوب مارست الحرية السياسية يجد أن شعب دولة واجو قد صنعوا قديما هذه الحرية السياسية بعد أن اخترق أحد حكامهم بندا من بنود حريات الناس، لذا اتفق هذا الشعب على بنود حريات تخصهم تشهد عليها آلهتهم وهي أن لا يتدخل أحد في أمنيات الآخرين، وحرية التعبير، وحرية التنقل كيفما شاءوا بالبلاد، لذا يخلص الكاتب إلى أن دعوى فكرة الحرية السياسية ليست مخصوصة بأوروبا فقد كانت موجودة بشعوب أخرى.

ويرى كوك أن معظم التيارات الإسلامية كان يحضر فيها مفهوم العبودية على أنه وضع يجب تجنبه، لكن لم يوجد حضور خاص لمفهوم الحرية في هذه التيارات باعتباره وضعا تتوق إليه، وبهذا الأمر يخلص إلى أن الحرية ليست قيمة إسلامية أصيلة، ومن الأمثلة الجلية في هذا الشأن قصتا مبعوثي رستم ربعي بن عامر الذي قال له بأننا جئنا لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله عزّ وجلّ، والمغيرة بن شعبة الذي حين أقبل جلس مع رستم على سريره ووسادته فلما أنزلوه وعنَّفوه قال وكان أحسن مما صنعتم أن تخبروني أن بعضكم أرباب بعض، ويتجلى لنا من هذين المثالين أن هناك صيغة خطاب تدل على وجود نزعة المساواة لدى العرب. وفي الخطاب الديني، الكل عباد لله وليس هناك بشر عبيد لأحد بحسب رأي كوك، وكان سبب تشكل هذه النزعة لدى العرب هو البيئة المعوزة لديهم ومستوى المشاركة السياسية العالي داخل القبيلة وغياب التراتبية الشكلية بينهم، وحينما نشأت الدولة الإسلامية تميزت بثلاث سمات: كان الحاكم عادلا، ولم يكن الحكم وراثيا، وكان كل أصحاب الدولة سواسية بمعنى ما، فيرى الكاتب فكرة أن المسلمين شعب حر غير موجودة وإنما الفكرة أن على المسلمين أن يعاملوا بأنهم أحرار.

وقد قيض للحكم الاستبدادي التوريثي بعد الخلفاء الراشدين أن يسود، لذا يرى باراني أن من شأن السلطان أن لا يستقيم أمره من غير هيبة وجلال السلاطين، بيد أن القيم المعادية للاستبداد وللسلطة التوريثية التي كانت مع السياسة المبكرة ما كان لها أن تصير منسية بل كانت جزءا من الإرث الإسلامي، وفي محاولة للكاتب للمقاربة بين هذه القيم والقيم الأوروبية يرى أنه لا يوجد مفهوم خاص للحرية السياسية بالدولة الإسلامية يمكن أن نتعاطى معه، كما أنه يضع تصور الشيوعية لنزعة المساواة القائمة بين الحاكم والمحكومين داخل الدولة الإسلامية بدل تصور الديموقراطية، ويرى كوك أن فكرة الحرية السياسية عبرت للعالم الإسلامي من خلال حملة نابليون على مصر وبيانه الذي أعلن به الجمهورية بأنها الحرية والمساواة، بينما يذهب خير الدين باشا إلى أن «الحرية السياسية» تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الملكية، وهي الوضع الفطري بين المسلمين.

وقد كان أبو الأعلى المودودي من المفكرين الإسلاميين الذين كانوا ضد قيم الاستبداد والاستئثار بالسلطة فقد ركز على حدود مطالب الخلفاء الراشدين وأن تنصيبهم ما كان وراثيا، ووصف الملكية بأنها ضد الإسلام وذكر عن ورع الخلفاء وعفتهم عن المال العام وقد أفلح المودودي في إيجاد سمات في الدولة الإسلامية تتعاضد مع قيم السياسة الحديثة، أما سيد قطب فحسب رؤية كوك كان مفتونا بالسمة الجمهورية مقابل السمة التوريثية، وهو يذهب مذهب الحاكمية الإلهية ولا سلطة لبشر على البشر، لكنه على عكس المودودي لا يبدي حماسة لفكرة الديموقراطية، وقد قام قطب بصياغة نزعة مساواة صارمة تتجاوب مع القيم السياسية الحديثة وكان يستعمل مصطلح التحرير بمعنى إخراج الناس من عبوديتهم للناس، وكلاهما كانا يرسخان أفكارهما بالعودة للقيم السياسية لدولة الإسلام الأولى، ويستنتج كوك من هذا التحليل بأن هناك صلة وثيقة بين قيم الدولة الإسلامية وقيم التقليد الأوروبي، وأن مفهوم الحرية السياسية كان حضوره ضمنيا في الدولة الإسلامية.

ويتساءل كوك هل الأناس الأحرار يمكن أن يستبدلوا شرع الله بشرائع يضعونها تكون من اختيارهم تتناسب مع واقع حياتهم، ليجد أن هذا هو الذي يتخوف منه الكثير من المفكرين وهو أن تطلق الحريات وتترك بلا قيود، فيرى أنه من الممكن في هذه الحالة إيجاد طريق وسط يكون فيه لا تنازل فيه عن قيم الإسلام الأساسية وبين الحرية الغربية، ويذهب أيضًا إلى أن القلق من فكرة الحرية البشرية في عالم يملكه الله جنحت بالمسلمين إلى عدم التحمس لإعطاء الحرية المنزلة المركزية من أنظارهم السياسية، وكذلك كان المسيحيون أيضا رغم أنهم تحرروا من الخطيئة فهم يعدون أنفسهم عبيدا لله خاضعين له، ويقول جون ميلتون «لكي يكون شعب ما شعبا حرا فإنه ينبغي عليه ألا يخضع إلا للقوانين التي اختارها هو بنفسه»، وبحسب رؤية كوك فإن سلطة القدوة التي كانت تحظى بها دولة الإسلام المبكر لدى الخلف ما كانت تكفي لإنشاء تقليد نسقي للفكر السياسي للدولة، وأرى أن الدولة الإسلامية كانت معنية بالحرية السياسية وإن انعدم المفهوم، فغياب النقيض يعني حضور النقيض الآخر المتجلي في الممارسة الواقعية، إذ نجد الكل محكومين بنفس القانون الذي يرى فيه كوك أنه نزعة مساواة بينما يرى فيه الآخرون غير ذلك مثل أن تكون عدالة أو نزعة للديموقراطية السياسية، فعليه يمكن أن نرى في نظام الشورى إحدى أنظمة ممارسة الحرية السياسية الإسلامية منذ النشأة بنص من القرآن «وأمرهم شورى بينهم» فهي من أعلى ممارسات الحرية السياسية التي قامت عليها أيضا الدولة الإسلامية بعدم الاستئثار باتخاذ القرارات وإفساح المجال للآخرين للتعبير عن رأيهم في المواقف التي تتعرض لها الدولة.

qabuazan@gmail.com

المتدينون والدولة.. جانب من العلاقة بينهما وطبيعتها

عبدالله الشحي

في المقال الذي حمل عنوان «موسكو والجوامع: اختيارات المسلمين في روسيا بوتين في مجلة التفاهم «يتحدث الباحث روبرت كروز عن وجود المسلمين في روسيا، ويذكر جملة من الأحداث التاريخية والحالية وتأثيرها ومساهمتها في صناعة رأي المسلمين حول الحكومة الروسية. ويذكر بعض التحديات المتعلقة بالموقف الرسمي من المسلمين.

يعتبر الإسلام من أكثر الأديان انتشارا في العالم وللمسلمين تواجد في مختلف أرجاء المعمورة كأقلية في أحيان وأغلبية في أحيان أخرى. وهم كأقلية يتعرضون لما تتعرض له بقية الأقليات بطبيعة الحال كالتضييق كما يحصل في بعض دول شرق آسيا، أو أن يتم محاولة استمالتهم واستعطافهم كما يحصل في روسيا والذي سنعرض مثالا عليه في هذا المقال.

لن نتحدث هنا عن الصراع بين الدول الإسلامية القديمة (ما قبل العثمانية) وروسيا التاريخية، لأنّ هذا بحد ذاته مبحث واسع بالرغم من ضرورته لفهم الوضع الراهن الناتج عن سلسلة الأحداث التي شكلت روسيا اليوم، مثل اختيار الأمير فلاديمير الديانة المسيحية على الإسلام، ويصح أنّ نقول إنه بذلك صاغ وبشكل رسمي الهوية المسيحية لروسيا.

ما نريد التركيز عليه هو طبيعة وجود الأديان والمتدينين في روسيا خصوصا ودول العالم على وجه العموم بتناول المسلمين كمثال، من حيث تفاعلهم سواء كمؤثرين (أي تأثيرهم في روسيا وبالذات في الساحة السياسية) ومتأثرين أي من جهة وضعهم في ما يتعلق بممارسة شعائر الإسلام والحصول على حقوق تكفل لهم الحفاظ على خصوصية المجتمع المسلم.

قبل استعراض النماذج التي طرحها الكاتب ومناقشتها، لنوضح بعض المسائل، أولها افتراض أن أي دولة لا يجب أن تتعارض مع أي دين، وبالتالي فإنّ الجماعات المتدينة لا تشكل تهديدا أو خطرا إلا في حالات نذكر اثنين منها، وهما مع الجماعات المتدينة التي قد تتبنى حراكا أو ممارسات تتجاوز العبادات الشعائرية والطقوس الخاصة، والحالة الثانية عندما تتبنى الدولة إيديولوجيا معادية للدين، أو إيديولوجيا دينية متطرفة.

فعندما يتعلق الأمر بالجماعات الدينية؛ أقصد بها الجماعات التي يتبع أفرادها دينا معينا ويشكلون جمهورا يتحرك ككتلة واحدة، تقلق الدولة بشأن هؤلاء إذا ما أخذوا زمام مبادرة حركية كمحاولة منع نشاط ما لإنه تعارض مع قيمها كالأنشطة الاقتصادية التي تبيع منتجات محرمة عند أتباع الدين، وبعض الأنشطة الثقافية غير المقبولة عنده، أو الرغبة في سن تشريعات تتناسب مع الأحكام الدينية في الأحوال الشخصية والمعاملات.

أما التدين الشخصي المتعلق بالفرد وممارساته وطقوسه فهو لا يشكل أدنى تهديد غالبا، بل إن الدولة قد تفتخر به وتتغنى بوجوده.

المسألة الثانية تتعلق بالإيديولوجيا المتبناة من قبل الدولة، وهنا حالتان نريد النظر فيهما، الأولى هي تبني الدولة لإيديولوجيا معادية للدين كالشيوعية أو أن تكون علمانية متطرفة، الحالة الثانية أن تكون الدولة دولة دينية متطرفة تقبل دينا بنسخة واحدة وتحارب كل ما عداه.

فإذا كانت الدولة تحارب الأديان، مثل ما حصل ويحصل مع الدول الشيوعية أو بقايا الدول الشيوعية بشكل واضح، بالطبع قد استغلت الشيوعية الأديان في بعض الحالات لنشر أفكارها، لكن الطابع العام كان يغلب عليه الصراع والتنكيل، والأمثلة على ذلك كثيرة كما حصل خلال القرن الماضي في الصين والأقاليم المجاورة لها بالنسبة للمسلمين، إضافة للاتحاد السيوفيتي سلف الدولة الروسية الحالية.

الدولة العلمانية ليست ضد الدين كما تخبر الأدبيات العلمانية عنها، لكن الدولة التي بطبيعتها تحارب التدين تحافظ على طبيعتها العدائية هذه حتى مع كونها علمانية، ففرنسا مثلا عادة ما توصف بالعلمانية المتطرفة لأنها وبشكل عام لا تتقبل الأديان والحركات الدينية.

ونحن لا نقول بشكل مؤكد أن فرنسا دولة شيطانية تحارب مظاهر الدين جملة وتفصيلا، لأن في ذلك مبالغة غير محمودة، لكن الأحداث المختلفة والحراك الشعبي هناك يؤشر على وجود تنافر بين الدولة والدين بالعموم، وما ذلك ربما إلا نتيجة الثورة الفرنسية العنيفة التي تمخضت عن قمع ديني كنسي في غاية الفظاعة، فخلق ذلك في فرنسا حساسية تجاه الأديان.

ثم هناك الدولة الدينية المتطرفة، والتي قد يتوقع المرء منها أن تحسن معاملة الأديان والمتدينين، لكن العكس هو الصحيح والغالب مع الأسف، فالدولة التي تتبنى دينا كثيرا ما قمعت من يتبع غير دينها، كتعرض المسلمين للمنع من بناء المساجد أو رفع الأذان على الأقل، بل إنها قمعت أتباع دينها المختلفين معها في عدد من المسائل داخل العقيدة والتشريع، وهذا المشهد هو الغالب في أكثر الأحوال طوال التاريخ الطويل.

فقد حصل مرات عدة خلال تاريخ دولة الخلافة الإسلامية أن تبنى الخليفة رأيا دينيا وحارب كل مخالف له، كما حاربت الدولة البيزنطية قبل ذلك الوثنيين الرومان وشنعت بهم. مع التذكير بوجود حالات لدول متدينة عاشت تحت مظلتها عدة أديان، نظرا لرجاحة عقل قادتها وتسامحهم كما هو الحال في عهد الخلافة الراشدة.

ذكر الكاتب عددا من النماذج تتعلق بالوجود الإسلامي في روسيا منها الشيشان وعرج على ذكر بعض الحقائق التي تخبر عن الأزمة في تلك البقعة نتيجة الصراعات المطولة خلال التاريخ ومحاولات الانفصال.

أمّا بالنسبة لوجود المسلمين الحالي في عهد الرئيس بوتين فقد تبين أن العلاقة فيها نوع من المصلحة كما يرى الكاتب، حيث يحاول بوتين أن يرضي المسلمين لكي يدعموه ويقفوا معه ولا يعارضوه، وربما أتوقع أنه قد يستخدمهم لمواجهة التطرف، حيث من المفيد له وجود جماهير ومنظمات إسلامية تؤيده وتصفق له. بالطبع فإن المسلمين كأفراد وعلى الأرجح لا يشكلون اهتماما كبيرا لبوتين وحكومته، لكنه مهتم أكثر بالسيطرة أو على الأقل استرضاء المؤسسات الإسلامية التي تساعده في تشكيل القاعدة الجماهيرية بين المسلمين.

عندما تكتسب الدولة أتباع دين معين إلى جانبها فقد تقلص فرص حصول مواجهات بينها وبين الجماعات المتطرفة لنفس الدين، حيث أن الناس بالعموم لن يجدوا سببا للدخول في حرب مع الدولة ما داموا حصلوا على حقوقهم.

ختاما، فإن الطبيعة التي تحكم علاقة المتدينين بأي دولة أو سلطة سياسية تتحدد بجملة من العوامل، كطبيعة الجماعة الدينية ونشاطاتها ونمط تدينها، وفلسفة الدولة أو توجهها ونظرتها للمتدينين قد يكون الجانب الأكبر من جهة الدولة، فإن هي أحسنت مداراة المتدينين وأعطتهم حرية ومرونة فقد تنجح في خلق بيئة سلمية وتضعف وجود المتطرفين.

deeko123@hotmail.com

الائتـــــلاف الثقافـــــي

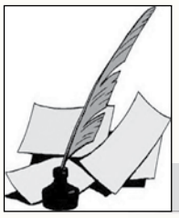
عاطفة المسكري

تستدعي بعض القراءات التاريخية تمعنا في مسألة الاندماج الثقافي بين الأقوام السابقة. فاليوم وفي ظل الظروف التي تختبرها الكثير من الشعوب حول العالم يبدو الأمر مختلفا عما كان عليه في السابق، وتحديدا من جانب تقبل واقع هذا الاندماج باختلاف أسبابه. إنّ القراءة في هذا المجال وتحديدا لمقالات البروفيسور فكتور الكك فتحت باباً لهذه المقارنة، حيث كتب عن الأحداث المتعلقة بالشعوب السالفة في فترات الحرب والسلم- كالإفرنج والمسلمين - في مقال له في مجلة التفاهم بعنوان «العلاقات الثقافية بين المسلمين والفرنج أكملت حبات العقد الذي طوق جيد النهضة الأوروبية بلؤلؤة صقلية وواسطته الأندلسية». تحت هذا العنوان يشرح البروفيسور مستوى الاندماج بين المسلمين والفرنج والمنظور الذي يرى فيه كل طرف نحو الآخر. فالحروب التي قامت في تلك الفترة بين الطرفين حالت دون حدوث قدر كبير من الاندماج فلم تتوسع التجارة « المعروفة بكونها عاملا رئيسا لدمج الثقافات والمجتمعات » إلا بين فئات محدودة. وحدثت في تلك الفترة صداقات بين النبلاء، عدا أنها لم تكن كافية لتخرج ثقافات أكثر تداخلا من ذي قبل، فظلت الفجوة حاضرة ما

إن الحروب والاستعمار والاحتلال كلها مبررات عداء بين الأقوام، فالحروب الصليبية مثلا كانت أشبه بالحروب الاستعمارية لكن نتائجها لم تكن مشابهة لأوضاع الدول المستعمرة في وضعها ما بعد الاستعمار. فالاندماج الثقافي غالبا ما يكون حاضرا خاصة في فترات الاستقرار بعد أن كان قسريا وحتميا. ربما يشير البعض هنا إلى اختلاف العناصر المؤدية للحرب ما بين الإفرنج والمسلمين وباقي الدول التي تم استعمارها بالكامل والآلية التي تمت بها العملية. من منطلق أن هناك واقعا ينعكس فيه «حكم القوي على الضعيف» من خلال بديهية امتداد أيادي المستعمرين لمحو ملامح الدولة المستعمرة التي سوف تنصاع بلا حول ولا قوة. وهذا ما حدث بالاستعمار الفرنسي للجزائر حيث أن الجزائر وعلى الرغم من تحررها من أيدي الاستعمار، لا زالت آثار الاستعمار حاضرة فيها في نواح عديدة منها الجانب الثقافي « اللغة تحديدا » فالأهالي والأبناء لا زالوا يتحدثون باللغة الفرنسية في تعاملاتهم اليومية في بعض الأحيان وإلى يومنا هذا. قد يتم طرح بعض التساؤلات هنا تجعلنا ننظر نحو الدمج الحاصل كنتيجة طبيعية أو قسرية في السابق أو هدف مخطط له اليوم في الدول التي قادتها الظروف لتقبل وجود ثقافات وأقوام تختلف عنها اختلافا جذريا؛ فتعيش بعض شعوب العالم اليوم أزمة حروب بالوكالة وحروب أهلية وتدخلات خارجية لأسباب مختلفة مؤدية للإضرار بطبيعة الحياة لسكان هذه الدول. ويعد الشعب السوري إحدى ضحايا هذه الحروب التي أدت لهجرة سكانها لدول مختلفة وتحديدا الدول الأوروبية. وتعتبر ألمانيا من أوائل الدول التي شرعت أبوابها لهؤلاء المهاجرين «المسلمين» وسارعت باستقبالهم على الرغم من أنّ التهديد يعد حاضرا فيما يتعلق بالصدام الثقافي المحتمل بين السكان الأصليين والمهاجرين بسبب الخلفية العقائدية والثقافية والاجتماعية التي أتوا منها. ومن هذا المنطلق يحق لنا أن نتساءل عن ماهية الأسباب التي دفعت ألمانيا لاستقبال اللاجئين. تشير الأرقام والإحصائيات وفقا لمؤشر الأمم المتحدة في معدلات المواليد والتركيبة السكانية لدولة ألمانيا إلى انخفاض في معدلات المواليد منذ عقد ونيف مما يجعل قمة الهرم السكاني أكثر اتساعا من قاعدة الهرم « التي تعكس الفئات العمرية الصغيرة (الأطفال تحديدا). حيث إنّ المشاكل الناتجة في عدم اتزان الهرم السكاني « الافتراضي » تتمحور حول عدة أمور لها صلة بزيادة الفئات العمرية غير المنتجة على الفئات المنتجة في المجتمع. وبالعودة لتفحص الأوضاع في ألمانيا من الجلي أنّ شيخوخة السكان تعد تحديا لألمانيا في كيفية مواجهة المستقبل والاستمرار على مستوى عال من الإنتاجية مقارنة بالدول الأوروبية الأخرى؛ فمسألة الأيدي العاملة أصبحت تلوح في الأفق، ومنها خلقت الحاجة لأيدٍ عاملة أجنبية. وبالطبع لا يعد هذا عنصرا وحيداً لفتح الأبواب أمام اللاجئين عدا أنه من الأسباب الرئيسية والمهمة التي أدت لاتخاذ هذا القرار. وكان على متخذي هذا القرار أيضا الالتفات لمسألة تشويش الهوية واندماج الثقافات، فالصدام في هذا الجانب قد يخلق إشكاليات داخلية يصعب تجاوزها، وحينها تكون الأمور قد خرجت عن السيطرة. إنّ العجز في ألمانيا وصل لنسبة ٣٪ بين المواليد مقارنة بمعدلات الوفيات في مرحلة ما بالإضافة لتدني معدل الخصوبة لتصبح من بين أقل الدول خصوبة عالميا. ويترتب على هذا الأمر تراجع في أعداد ومخرجات التعليم بسبب عدم وجود عدد كاف من الأطفال. من جهة أخرى هناك تزايد في معدلات التقاعد بنسبة تفوق الأطفال الملتحقين بالمدارس؛ مما يعني زيادة في أعداد المسنين الذين يحتاجون للرعاية والتأمينات الصحية التي ستأخذ حصة كبيرة من ميزانية الدولة. ناهيك عن مسألة الإنتاج والاستهلاك المحلي والضرائب من ناحية أخرى. تشكل هذه المسائل كلها ولا سيما الأخيرة منها أمرا فائق الأهمية وتحديدا في الدول التي تعتمد على الضرائب في بناء متطلبات السكان الأساسية من تعليم وصحة وخدمات البنى التحتية. ومن هذا المنطلق كانت الوجهة الرئيسية للمهاجرين في دولة ارتأت في استقبالهم حاجة ملحة لتحقيق المصلحة القومية، فيتم سد الفجوات الناتجة من التركيبة السكانية للسكان الأصليين بالمهاجرين. ومن جانب آخر لم تغفل أيضا عن مسألة خلق كل الفرص الممكنة لتسهيل عملية الدمج بين اللاجئين والألمان لدرجة تقديم تسهيلات تستهدف من يريدون الزواج من المجتمع الآخر؛ حيث أنّه من صالح أي دولة أن يتم الدمج الكامل - على الرغم من صعوبته - بين الأطراف لمنع تشكل مجتمعات موازية بداخل المجتمع الواحد. فمن شأن ذلك أن يخلق تنافسا بينهم لأن كل ثقافة تمتلك نمط حياة مكتمل له جوانبه المختلفة من تعليم وثقافة ودين وسلطة كذلك. ومع مرور السنوات وتزايد أعداد اللاجئين الذين سوف يصبحون مواطنين في دولة ديموقراطية، يسير الأمر نحو مسألة من يمتلك السلطة مستقبلا في حال تحقق سيناريو المجتمعات الموازية. فكانت الحكومة الألمانية سباقة في تفادي ذلك عبر تسهيل بل ودفع المجتمعات للاندماج. وعليه، نرى أن مسألة دمج الثقافات - مستندين على بعض التجارب التاريخية المحدودة - تشير إلى أنّ الأمر يعتمد على السلطة ما إذا ارتأت أن تخلق الفرص أم الحواجز أمام هذه المحاولات.

Attifa.nasser@gmail.com

في محددات علاقة الدين بالسياسة



صفية الهاشمية

تتنازع أبعاد الدراسات المعرفية للفكر السياسي في علاقته بالدين ثلاثة أنماط معرفية، أو قل: براديغمات معرفية ومنهجية كبرى، بحسب ما تلوح به القراءات الحديثة والمعاصرة: فهناك المنهج الإشكالي المتحدد في منهجية التحليل وتأصيل العلاقة، وكذا المسلك المتوجه إلى منهجية التنزيل وتفعيل العلاقة، ثم المتمحور في نطاق منهجية التطوير وتأويل العلاقة، وحسب قراءة الباحث الحسان شهيد في مجلة التفاهم في دراسته «الدين والسياسة : وقفات مع كتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر-محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا للكاتب عبد السلام طويل «؛فإنه يحصر دراسة الدكتور عبد السلام ضمن الموقع الأول من تلك المناهج؛ لعلل ثلاث: الأولى؛ لأنه يبحث في طبيعة الإشكال المركزي لعلاقة الدين بالسياسة أو الدولة. والثانية؛ لأنه انتبه إلى إشكالية العلاقة بين الفعل السياسي وبعده الديني. والثالثة؛ لأنه اتخذ قراءتين متباينتين لتلك العلاقة محورا لتحليل الإشكال بينها.

ورغم أن الباحث - بحسب تصريحه في الدراسة- أنه ليس من أهل الاختصاص في الفكر السياسي ولا المشتغلين بأصوله وأبعاده المعرفية ولا حتى العملية، ولكن في إطار التكامل المعرفي يرى الباحث نفسه مدفوعا نحو الكشف عن تقاطعات عديدة ومتشابكة بين الفكر السياسي و الدراسات المعرفية والإسلامية والوصول إلى مقاربات نظرية بينهما من خلال عرض مقدمات إشكالية تتلخص في جملة من التساؤلات الآتية:

أولا: هل تصح المقاربة الجدلية بين الدين والسياسة، أم الأصح المقاربة بين الدين والدولة، أم أصحهما جميعا مقاربة الدين بالعلمانية؟

وحقيقة هذا الاستفهام ينطلق من الاعتبار الشائع أن الدين والسياسة ثنائية متضادة ومتقابلة؛ في حين أن حقيقة المقاربة بينهما لا تصح وفق هذا النسق التقابلي؛ لأن الدين لا تقابله السياسة إذا تم اعتبار السياسة منهجا في التدبير المجتمعي من أعلى مؤسسة هرمية في السلطة، كما أن الدولة لا تقابل الدين في المخيال التاريخي على الأقل لبعض الثقافات الإنسانية، وحتى العلمانية إذا تم تجريدها من أبعادها الإيدولوجية فإنها لن تقوى على استقلالها الكلي باعتبارها شكلا من أشكال الدين في المجتمع.

ثانيا: لماذا غالبا تُفترض مظنة الإشكال في الدين دون غيره كلما تمت معالجة الثنائية التقابلية بين الدين وما سواه من الواجهات المُقابلة سواء أكانت سياسة أو دولة أم علمانية أم ...؟

وقد تتم الإجابة عن ذلك بسؤال آخر: هل الغياب الزمني للدين في النسق الإنساني والاجتماعي المعاصر كرس ذلك الافتراض؟ أم أن القوة والسلطة التي تحظى بها متقابلات الدين تلك وحضورها الزمني أفضى على ذلك حتما وضرورة؟ كما لم تكن تلك الاشكالية معروضة في زمن ما على الأقل في الاجتماع السياسي الإسلامي.

ويتصور الباحث إزاء تلك الوضعية المذكورة للدين أنها تزداد تأزما وإشكالا عميقا كلما دعت الحاجة إلى تفهيم الدين بالصورة المقبولة والمطلوبة.

ثالثا: فيما يتعلق بتنظير السياسة والدين، كثيرا ما يتم نقد نظريات الفكر السياسي في المجال الديني دون تحديد الجوانب المفتقرة إلى المراجعة أو الضبط، لذلك يحق لنا كسائلين باحثين عن حقيقة ما يجري في معترك الصراع الديني وغيره أن نفكك الجوانب الأساسية المكونة للدين كمنهج لا كمعتقد؛ حتى لا نبتسر الموضوع في جوانبه الضيقة، لذا نجد الباحث يتساءل ويقول:

هل المقصود بالدين المعتقدات الشخصية القلبية لدى الإنسان أو المواطن بالمفهوم الحديث للفكر السياسي الخاص بمؤسسات الدولة؟

أم المراد بذلك: المنهج الحكمي؛ أي الأحكام الشرعية المستمدة من المدونة الدينية؟

أم المفهوم من ذلك التعبدات الشرعية والمظاهر السلوكية للدين على أوساط المتدينين، مثال: اللحية، اللباس، الشعائر، الرموز، الطقوس؟

أم المقصود بذلك؛ الحدود والعقوبات المرسومة في المدونات الدينية، والتي غالبا ما تثار فزاعة في معارضة الدين؟

أم المرام من ذلك تاريخ الدين وحضارة الدين كما حُفظت عبر الكتابات التاريخية والأسطورية؟

بعد تحقيق النظر في المسألة جليا، لا يجد الباحث ثمة فروقا جوهرية تستدعي التهويل من تلك المتقابلات إلى درجة يتم بها إلغاء التصور الديني باعتباره حرية، أو الفكر الديني باعتباره منهجا في التدبير السياسي، وإقصاء الاختيار الديني باعتباره أسلوبا لدى فئة عريضة من الناس توافقت آراؤهم في التدبير الحياتي الجماعي على ذلك.

أمّا ما يرمي إليه التساؤل الخاص بدلالات المعتقدات الشخصية القلبية فما من سبيل إلى تأكيد نكران أهل السياسة أو العلمانية لمعتقدات شخصية أكان لها طابع ديني أو جماعي أو مدني أم قانوني، فالمعتقد روح فكرية لا تستقيم حركة الإنسان في مواقع وجوده دون أثر لها أو شبيه بها. ومعرض الحديث هنا لا عن طبيعة المعتقد لأنّ ذلك من صميم الحرية، بل عن أصل فكرة المعتقد، لذا يبقى الرهان في البرهان الصراعي على فكرة الاعتقاد رهان غير سليم، بل ظالم فكريا.

وفيما يشير إليه التساؤل المبني على توهم الدين أحكاما شرعية له استمدادات ومراجع في المدونات الفقهية والتاريخية، فهذا لا يليق حجة في التوجس خيفة من الخلفية القانونية للدين؛ لأنّ كل التشريعات الدستورية والقضائية المعتمدة في الأنظمة السياسية المتصفة بغير الدينية لها امتدادات تاريخية أو عرفية أو دينية أو عرفانية لدى عدد من الشعوب، وما ينهض ذلك معارضا على الاختيار السياسي أو القانوني لتلك الشعوب، ولا فرق بين الأمرين بعد التأمل.

أمّا التساؤل الثالث المستند إلى التعبدات الشرعية والمظاهر السلوكية لأهل الدين وملتزميه؛ فليس من العلمي إدخال ذلك في النظر السياسي، لأن من الواضح أن الأنماط والتقاليد تختلف في المظاهر بين مجتمع وآخر ولا علاقة له بالسياسة في ذلك.

وعن التساؤل الرابع المتعلق بطبيعة الحدود والعقوبات المرسومة في المدونات الدينية، والتي غالبا ما تثار فزاعة في معارضة الدين؛ فإن الجزاءات الموكولة للجنايات المرتكبة والجرائم المقترفة تتباين طبيعتها من مجتمع لآخر بحسب معتقداته واختياراته، بل إن بعضا من المجتمعات السياسية العلمانية تجدها أقسى من غيرها من الأنظمة ذات الطبيعة الدينية، لذلك فإن القسوة الجنائية- إن صح التعبير- مسألة نسبية في الجرائم؛ لأنها لا تتماثل بين المجتمعات الإنسانية، وهناك من الأنظمة السياسية التي ترفض إلغاء عقوبة الإعدام مثلا، رغم دعوات المنظمات الحقوقية، فكيف تكون مسألة الحدود محددا محرضا ضد الدين في السياسة؟

أما المفهوم الخامس من ذلك بأنه تاريخ الدين وحضارة الدين كما رسمت عبر المدونات التاريخية، فعلى افتراض صحة كل المدونات التاريخية، وعدم انفلات صحة أخبارها وعدم اجتزائها وتسييسها؛ فإن تاريخ الدين وحضارته جزء من تاريخ الإنسانية، وكل الأنظمة السياسية بما فيها الأنماط العلمانية المختلفة تعد امتدادا تاريخيا للدين والمجتمعات الدينية، وما عرفه تاريخ الدين من حروب عقدية ونزاعات اجتماعية لا يختلف كثيرا عما عرفته المجتمعات غير الدينية أو الموالية لغير الدين.

بعد كل هذه التساؤلات الواردة والأفكار المفترضة يختم الباحث متسائلا، هل يمكن القول: إن الحقيقة المضمرة هي أننا أمام مقاربة تختلف عن تلك المقاربات ما دام الدين ليس في مقابل السياسة ولا الدولة؟ كما يستفهم مرة أخرى بعد إمكانية تعارض الدين مع العلمانية، هل يمكن القول: أننا أمام مقاربة بينه وبين مسألة الحكم باعتباره منهج سلطة، وليس باعتباره قيمة؟

safiyaalhashmi123@gmail.com

السعادة، عند فلاسفة اليونان والإسلام

أمجد سعيد

في المقالة الفلسفية في مجلة التفاهم لأستاذة الفلسفة منى أحمد أبوزيد والمعنونة بنظرية «السعادة» ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، طرحت الكاتبة موضوعًا من شأنه أن يثير الكل وليس البعض، ألا وهو السعادة. تُعد السعادة من الأمور التي شغلت فكر الإنسان منذ القدم واهتم بها ولا يزال يبحث عنها ويترصد لها. والبشر جميعًا ينشدون السعادة حتى وإن لم يدركوا ماهية السعادة التي يبحثون عنها.

وكانت نظرية السعادة في أساسها نظرية أخلاقية، شغلت اهتمام مُفكري الأخلاق قديماً، وما زالت تشكل محورا أساسيًا في الفكر الأخلاقي حتى يومنا هذا، وهي تُمثل الغاية التي ينشدها الإنسان من وراء سلوكه. وقد جرت العادة على تناول مواضيع السعادة في إطار الفلسفة الأخلاقية، ولكن في الواقع أنَّ هذا الموضوع أوسع بكثير من أن يتم حصره في مذهب فكري من مذاهب الفلسفة الأخلاقية المتشعبة، فهو موضوع لا يقتصر على المجالات الفكرية والفلسفية، ولا حتى في مجالات الدين والسياسة والسلوكيات النفسية، بل يتعداها لمضمون النفس البشرية كذات واعية ومُستقلة. وبهذا الإطار الفضفاض يتعدى موضوع السعادة الفلسفة الأخلاقية، فهو موضوع يهم كل إنسان من حيث هو إنسان لتحقيقه، ولا يقتصر موضوع السعادة وتحقيقها على الفيلسوف أو المفكر. علاوة على كل ما ذكر من المجالات الفضفاضة التي تغطي موضوع السعادة فإنَّ المهتم الأول بتتبع ودراسة هذا النمط والسعي لإيجاد سبل تحقيقه هو فيلسوف الأخلاق، إذا اعتبرنا أنَّ فلسفة الأخلاق هي في مجملها البحث والتقصي في مبادئ سلوك الإنسان وغاياته؛ لأن السعادة تدخل في غايات هذا السلوك.

لا يُعد مفهوم السعادة ككل المفاهيم السلوكية والفكرية عامة مفهومًا مطلق المعنى والمضمون، بل إنَّ مضمونه يختلف من حضارة إلى أخرى، ومن فلسفة إلى غيرها. وللفلاسفة في حقيقة السعادة آراء مختلفة؛ فقد ذهب السفسطائيون إلى أنَّ السعادة هي الاستمتاع بالأهواء، أما سُقراط فيرى أنَّ السعادة ليست في الجمال ولا في القوة ولا في الثراء أو المجد، ولا هي في المظاهر الخارجية؛ ولكنها حالة معنوية خالصة؛ فالسعادة عنده ليست في إشباع اللذات، وإنما في التمسك بالفضيلة. واتبع أفلاطون مسار سُقراط معلمه، وقال إنَّ السعادة في اتباع الفضيلة. ويلاحظ القارئ لفلسفة أفلاطون الأخلاقية أن مفهوم السعادة يختلط عنده كثيرا بمفهوم الخير المطلق، وهو ما نادى به في كتابه الجمهورية، وقد فرق في ختام محاورة فيدون بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير، ولذات لا توصل إلى الخير، وينتهي إلى أن من يعرف ما هو الخير يصل إلى طريق السعادة التي تليق بالإنسان العاقل. أما أرسطو فقد نقد تصورات الناس حول السعادة في كتابه «الأخلاق» قائلاً: إن الناس اختلفوا في حد السعادة؛ فقال بعضهم: إنها شيء من الأمور الظاهرة البينة؛ مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة، وكثيرًا ما يصفها بعضهم بعدة أشياء مختلفة، فإذا مرض قال إنَّ السعادة هي الصحة، وإذا افتقر قال إنها الغنى. أما السعادة الحقيقية عنده فهي التي تحقق للإنسان الخير المطلق أو الخير الأسمى.

أما عن مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي، فقد اشتركت عدة عوامل في توضيح هذا المفهوم، ولا شك أنَّ للكتاب والسنة المرجعية الحقيقية والدعامة الأساسية أثر في توضيحه، إلى جانب استفادته مما طُرح في الحضارات والفلسفات السابقة، فهو كأيِّ فكر إنساني قد أثر فيما حوله من أفكار سابقة ولاحقة عليه وتأثر به. ذهب بعض الفلاسفة إلى أنَّ السعادة هي نوع من الاستكمال، مثل المريض الذي يظن أنَّ السعادة في استرداد الصحة أو الفقير إذا حصل على المال، ولكن السعادة ليست بديلة لشيء آخر، بل هي مطلب قائم بذاته ولذاته. وعلى ذلك يُعرِّف الفارابي السعادة بأنَّها من الخيرات أعظمها خيرا، ومن بين المؤثرات أثرا وأكمل من كل غاية سعى الإنسان نحوها. ولذا سمى السعادة المبنية على الثروة أو الكرامة أو الصحة بالسعادة المظنونة. وهناك من ذهب القول به إلى أنَّ السعادة هي التمام والراحة. ويتجنب أبو الحسن العامري هذا التعريف والأخذ به؛ لأنه من المُحال أن يكون الحرص والتعب من أجل الراحة، فليس الفعل من أجل الراحة بل الراحة من أجل الفعل.

يرتبط تصور السعادة عند كل مُفكر بتصوره لماهية الخير الإنساني. وهذا الربط بين السعادة والخير هو ما بدأه فلاسفة اليونان؛ فقد ذهب سقراط وأفلاطون إلى أنَّ الخير هو السعادة، وخير الإنسان عندهما هو في تحقيق الفضيلة. وتحقيق الفضيلة يلزم الفرد بالسيطرة على القوى المختلفة بداخله كقوة العقل والنفس، وقام أفلاطون بتطبيق هذا التحقيق المراد من الإنسان بالسعادة على المدينة كما على الفرد؛ إذ إنَّ المدينة السعيدة هي التي يتولى قيادتها الحكيم، ويتحقق العدل بين طبقاتها، وتتولى كل طبقة العمل الذي يصلح لها. وبهذا تتحقق العدالة والانسجام بين طبقات المجتمع، بحيث لا تطغى ولا تثور طبقة على أخرى، ولا تحاول أي طبقة القيام بمهامها الوظيفية التي هي من شأن الطبقة الأخرى التي تأهلت لها بسبب استعدادها الطبيعي.

إنَّ الإنسان لكي يحقق السعادة لا يكفيه فقط أن يعرف ماهية السعادة وطرق الحصول عليها؛ بل إنّ لتحقيق هذه السعادة عوائق وموانع قد تمنعه وتحد من سعيه وراء الغاية الأسمى وهي السعادة، فالخير المطلق والفضلية والمعرفة التامة العميقة للأشياء، والتحول من كائن حيواني إلى كائن عقلاني مستقل بعقله ونفسه، كل هذه الأسلحة قد يتسلح بها الفرد لنيل السعادة والذي قد ينتج من جراء هذا السعي مواجهة الشر والشقاء، فلتحقيق السعادة يجب التسليح بنقيض الموانع التي تقف عائقاً في طريق المتلهف لها والتي في مجملها تتلخص في الخير والفضيلة والحكمة.

amjdsaeed01@outlook.com

السلطة الكنسية في عصر التنوير

ناصر الحارثي

يسعى الكاتب محمد علي محمد عثمان في دراسته بمجلة التفاهم بعنوان: «الحروب الدينية في أوروبا على مشارف العصر الحديث»، إلى فهم أسباب ومآلات الحروب التي حدثت في أوروبا بين القرن الخامس عشر والقرن السابع عشر، وذلك من خلال دراسة نماذج لعدد من الصراعات الدينية في القارة الأوروبية، مشيرًا بشكل مباشر إلى دور السلطة الكنسية الممثلة في بابا الفاتيكان في وقوع عدد من الحروب الدينية.

لا بد أن مصطلح الحروب الدينية من أكثر المصطلحات إثارة للجدل والنقاش سواء في أوروبا خاصة مع مشارف العصر الحديث أو في منطقة الشرق الأوسط في الوقت الراهن، والبعض يفضل تسميتها بالحروب المقدسة أو الصراع الطائفي، في حين أنّ البعض الآخر يفضل اعتبارها حروبًا سياسية لتباين مسبباتها وكونها غير مرتبطة بالدين، وإنّما هي وسيلة أو أداة تستخدم لمصالح سياسية. مهما كان المسمى الداعي إلى الحرب، فإنّ الجميع يتفق بأنّ الحروب هي وسيلة دمار نفسي واقتصادي واجتماعي ومعرفي وحتى ديني، حيث إنّ الحروب مهما كانت مسوغاتها ما تلبث إلا أن تتمسك بأي خطاب يمكن أن يزيد من حدتها حتى يهلك الحرث والنسل والبلاد وينتشر الفساد وتستشري الأوبئة والجرائم، ويميل الناس إلى ارتكاب أشنع المحرمات ويخفت الضمير الإنساني، ويصبح المال والدين والحكم والبشر هم وقود الحرب، وهذا ما ابتليت به أوروبا من بعد القرن الخامس العشر ميلادي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ويرى الكاتب محمد علي محمد عثمان أنّ بدايات الحروب الدينية بدأت في أوروبا في عام ١٤١٥م عند اشتعال الصراع البابوي البوهيمي عندما رفضت الكنيسة رفضا قاطعا المطالب الإصلاحية التي ترأسها المفكر والمصلح الديني التشيكي جون هيس، حيث وصل الفساد في الكنيسة إلى ذروته عندما أصبح القضاء الكنسي يشترى بالمال، ومنح المناصب الدينية العليا للأقارب، وانتشرت الظاهرة السيمونية والتي تعنى ببيع الوظائف الكنسية، وبيع صكوك الغفران وانتشار الجهل، وحين طالب جون هيس بعدم طاعة سلطة البابا تم استدعاؤه للمثول أمام المجلس الكنسي في كونستانس ومنحه الأمان، إلا أنّه تم الغدر به وسجنه وإحراقه حيا، هذا السلوك المتهور من المجلس الكنسي يكشف عن مدى السلطة التي كانت تتمتع بها الكنسية وعدم قراءتها للمتغيرات الحاصلة في أوروبا إبّان تلك الفترة حيث بدأت الحركة المعرفية تنتشر في أوروبا، كما أنّ وجود خطابين متناقضين تماما نتج عنه اندلاع الحرب البابوية البوهيمية، لتنتهي الحرب بعقد مجلس جديد للكنيسة في عام ١٤٣٦م واضطرت الكنيسة إلى قبول بعض مطالب أتباع هيس.

وإن استطاعت الكنيسة إخراس أحد الأصوات التي كانت تعاني من ظلم وفساد الكنيسة إلا أنّ هناك أصواتا كثيرة بدأت تظهر في أوروبا معلنة التمرد والعصيان ضد الكنيسة إلى أن تشكل الحزب البروتستانتي داعيا للانفصال عن الكنيسة، ليكون المذهب البروتستانتي بقيادة الحركة اللوثرية صفعة مدوية أمام غطرسة الكنيسة الكاثوليكية، وصارت الكنيسة تأخذ التحركات البروتستانتية في ألمانيا محمل الجد، مما دفعها لتشكيل الحلف الكاثوليكي بمشاركة الجيوش ودعم من الأمراء والملوك للقضاء على التوجه الفكري الجديد، ولكن لأن الدوافع لم تكن دينية عقدية بحتة، خاصة وأن الكنيسة بسبب سلطتها الاستبدادية جلبت العديد من الأعداء والخصوم سواء في الجانب الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، إذ تضخمت ثروة الكنيسة بصورة هائلة منذ العصور الوسطى من خلال المنح والهبات ومواريث الأثرياء والأوقاف الكنسية المنتشرة في كل بقاع أوروبا، مما ولد سخط الكثير من أصحاب الأعمال الذين كانوا يدفعون أموالا باهظة للكنيسة، وكذلك الأمراء والملوك فقد كانوا بحاجة ماسة إلى المال لإدارة الحياة المدنية والتزامهم الإجباري في الحصول على الرضا من الكنيسة، أمّا في الجانب الاجتماعي فلقد أزعج الناس ظاهرة التحرّش عند رجال الدين والثراء الفاحش الذي كانوا يتمتعون به، وهناك سبب آخر للتمرد والصراع السياسي وهو انزعاج القوميات التي بدأت بالظهور بشكل جلي وانزعاجهم من الضرائب الكبيرة التي ترسل للكنيسة البابوية، حيث يقول أحد الأساقفة الألمان: «يجب ألا يستنزف الإيطاليون دماء الهيئة الكهنوتية بسلب الذهب على دفعات»، ومن الأسباب أيضا للتمرد على السلطة الكنسية هو تحول المجتمع من مجتمع زراعي إلى اقتصاد نقدي تجاري يعتمد على نظام السوق بدل نظام الاقطاع الذي كان سائدا في العصور الوسطى. في ظل الصراع الكاثوليكي البروتستانتي كان للامبراطور الدور الكبير في حسم عدد من المعارك بين المعسكرين، خاصة وأنّ الإمبراطور كان يوازن بين سلطته المستمدة من الكنيسة وبين رغبته في المحافظة على العرش والسيطرة، فكان ينتصر حينا للكنيسة وأحيانا للصوت المعارض مستندا للمقولة السياسية المعروفة ليس هناك أصدقاء دائمون ولا أعداء دائمون ولكن هناك مصالح دائمة، توازن القوى والرغبة الملحة إلى الإصلاح أنتج حروبا دينية في فرنسا وخطابات منادية للإصلاح في كل من السويد وإسبانيا والدنمارك.

يرى الكاتب أنّ الحروب الدينية التي حدثت في أوروبا لا ضرورة لها وأنّها لم تكن حتمية، حيث إنه كان بإمكان الكنيسة أن تتجنبها لو قامت بالإصلاح الديني، وهذا رأي لا يتناسب مع نسق الأحداث والصراع الكبير حول الثروات والسلطة، فقيام الكنيسة بالإصلاح يعني التنازل الطوعي عن هيمنتها وسلطتها وثروتها التي كانت تستمد عن طريقها السلطة في أوروبا بل وامتدت إلى خارج القارة الأوروبية، ومن الطبيعي ألا تقوم الكنيسة بالإصلاح خاصة وأن التغيير مهدد لمصالحها، فقد كانت الكنيسة تتمتع بثراء فاحش وسلطة قاهرة ومعرفة محتكرة، وأمّا الذهاب إلى النتائج بشكل مباشر حيث فقدت الكنيسة الكثير من صلاحياتها وهيمنتها، وصار دورها محايدا من خلال التوجه العلماني أو مستبعدا من خلال العلمانية اللائكية في فرنسا، فهو توجه غير منطقي ولا يتناسب مع السياق الزمني. كما أنّه لا يمكن القول بأنّ الحروب الدينية أسقطت النظام الإقطاعي وأدت إلى ظهور الرأسمالية، لأن سقوط النظام الإقطاعي نتيجة حتمية للتغير نحو الثورة الصناعية وتطور العلم وهذا ما نجده في الكثير من البلدان التي انتقلت من النظام الإقطاعي إلى نظام دولة المؤسسات دون الدخول في حروب سواء اجتماعية أو دينية. ونخلص في هذا المقال إلى أنّ الحروب التي تتدثر برداء الدين تكون عادة نتيجة تأثير السلطة أو الخطاب الديني على أنساق الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية والسياسية بشكل واضح وجلي، وكلما كان الخطاب الديني محايدا بين جميع الأطراف كان أبعد ما يكون عن استخدامه كأداة أساسية في الحروب والصراعات.

m056058@gmail.com

مقاصد الشريعة بمذاق الفنون الجميلة

وليد العبري

ما نجده من شروح في المصادر القديمة لمقاصد الشريعة يدور في أغلبه حول الحفظ من جهة الصيانة، لا من جهة التحصيل، وبأسلوب الزجر والعقاب، لا بأسلوب الترغيب والثواب، ونادرًا ما نجد شرحًا لتلك المقاصد من جهتي التحصيل والصيانة، وهذا ما أثاره الباحث إبراهيم البيومي غانم في مقاله «الفنون والجماليات في خدمة مقاصد الشريعة» والمنشور بمجلة التفاهم.

وأضاف الغانم أن الأمثلة الشارحة لكيفية «حفظ» العقل، أو النسل، أو حفظ المال مثلا، لا يكاد يتجاوز: جلد شارب الخمر، وجلد الزاني والزانية إن كانا غير محصنين، وقتلهما رجما إن كانا محصنين، وقطع يد السارق، أو تعزيره بحسب الشروط والضوابط التي بينها الفقهاء.

ولا نكاد نجد شرحا لأي من تلك المقاصد جهة التحصيل؛ أي بناء القدرة العقلية بالتربية والتعليم والتثقيف وضمان الحق في ذلك كله لكل إنسان؛ كي تتوافر فرص متساوية لبناء العقل على نحو يكون معه قادرا على التفكير والابتكار، وكذلك بالنسبة لصون النفس صيانة تكون معها في طمأنينة وسلام وراحة بال؛ بحيث تنعكس آثارها الإيجابية على من حولها.

وإذا فتحنا باب النظر إلى مقاصد الشريعة من جهة كيفيات تحصيلها ابتداء؛ فسوف نكتشف أن نظرية المقاصد بالغة الثراء والاتساع، وسوف يتبين لنا أنّ «الفنون الجميلة» داخلة بالضرورة في خدمة المقاصد العامة للشريعة؛ فبصر الإنسان إذا كان لا يقع غالبا إلا على مشاهد جميلة، وسمعه إذا كان لا يستمع إلا الطيب من القول؛ فإنّه سيتمتع على الأرجح، بصحة عقلية ونفسية تجعله أكثر إيجابية وأكثر إقبالا على الحياة ومحبة لغيره.

أمّا إذا حدث العكس، ووقع بصره غالبا على مشاهد قبيحة النظر، واستقبل سمعه ما يسترذل من القول؛ فإنه سيعاني غالبا من اعتلال في صحته العقلية، واختلال في صحته النفسية.

وسؤالنا هنا هو: هل يمكن تحقيق المقاصد العامة للشريعة دون توظيف «الفنون الجميلة» في خدمة هذه المقاصد؟ وهل يمكن ثراء الحضارة الإسلامية وازدهارها الذي ترافق مع إبداعات الفنون الجميلة بعيدا عن نظرية المقاصد العامة للشريعة؟ الإجابة هي: لا. وأزيد على هذا فأقول أيضا: إن بعض النظم الشرعية الإسلامية قد أسهمت - بشكل مباشر، أو غير مباشر- في إبداع كثير من أشكال الفنون الجميلة.

أقول ذلك رغم معرفتي بأنّه يكتنف علاقة الفنون الجميلة والآثار، بالمقاصد العامة للشريعة، غموض وشك ونفور في الوعي الإسلامي المعاصر بصفة عامة، وفي وعي جيل الشباب بصفة خاصة، وفي الوقت الذي يجد فيه هذا الجيل فرصة كبيرة للانفتاح، على مختلف ألوان الفنون والآداب العالمية والمحلية، عبر الوسائط المتطورة لنقل المعلومات، يجد نفسه أيضا لا يمتلك رؤية واضحة لوظيفة هذه الفنون، ولا لأهميتها في الحياة، ولا كيفية التفريق بين النافع منها والضار؛ ناهيك عن علاقتها بقيم المرجعية الإسلامية ومقاصدها العامة.

وقد يكون من الأسباب الرئيسية التي تفسر سمات الغموض والشك والنفور من الفنون؛ أنّ أكثر ما تبثه مؤسسات التربية والتنشئة الفكرية والثقافية في أغلب مجتمعاتنا الإسلامية - عن علاقة الفنون بمقاصد الشريعة - يستند في أحسن الأحوال إلى رؤى تقليدية منقطعة الصلة بالواقع من جهة، أو يختزل تلك العلاقة في عدد محدود من النماذج والأمثال الشارحة مقطوعة الصلة بالواقع المعاصر من جهة أخرى.

والأكثر من ذلك هو التجاهل والإغفال لهذه العلاقة من أساسها؛ وهو ما يغذي الشك تجاه مختلف الفنون والآداب، لدى السواد الأعظم من المواطنين، ويصل الأمر إلى حد النفور منها ورفضها باسم التدين أو الالتزام، أو باسم المحافظة على الأصول والتقاليد لدى أبناء التيارات الإسلامية، خاصة أولئك الذين يشاركون في المجال العام ويتطلعون إلى النهوض بمجتمعاتهم.

السؤال الذي شغلني فانشغلت به هو: ما علاقة الفنون الجميلة بنظرية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية من جانب؟ وكيف تجلت هذه العلاقة في تراث الحضارة الإسلامية ونظمها المعمارية وثروتها الأثرية من جانب آخر؟ إنّ نقطة البدء في الإجابة على هذا السؤال بجانبيه هي: أنّ التوجيهات القرآنية والنبوية بشأن الجماليات والفنون المختلفة قد شجعت على ظهور ألوان كثيرة من الإبداعات، حتى أنّ بعض المهندسين المعماريين حاولوا محاكاة الأوصاف الجمالية القرآنية للجنة، وقصر الحمرا بغرناطة من أشهر الأمثلة على ذلك!.

وتجلت تلك الإبداعات أيضا في النظم المعمارية، وفي كيفية تخطيط المدن والحواضر؛ إضافة إلى أنّ بعض النظم الشرعية - مثل نظام الوقف- قد اقتضى تطبيقه إبداع كثير من ألوان الفنون الجميلة - كما تحدثنا عنه في المقال السابق- ومن ثم أسهم في تكوين ثروة أثرية عملت في خدمة المقاصد العامة للشريعة بطرق مباشرة وغير مباشرة. ورغم كثرة البحوث في قضايا الفنون الإسلامية ومشكلاتها النظرية والعملية، فإنّ السؤال عن علاقة الفنون بالمقاصد العامة للشريعة لم يحظ بما يستحقه من الدرس والتأصيل، ولا تزال أغلب البحوث في الفنون الإسلامية معنية بالجوانب التاريخية، أو الفقهية (الحلال والحرام)، أو المعماريّة والهندسيّة، أو بعلاقات التأثير والتأثر بين الفنون الإسلامية وغيرها من فنون الحضارات الأخرى، أو هي معنية بمسائل وموضوعات مفردة مثل: فن الرسم، وفن التصوير، وفن التمثيل، وفن الشعر والغناء وغيرها من الفنون الأخرى، دون محاولة اكتشاف علاقة كل هذه الفنون بالمقاصد العامة للشريعة.

إذا نظرنا إلى المدارس الغربية الحديثة في مجال الفنون الجميلة من حيث فلسفتها ووظائفها وأنماطها المختلفة، فسوف نجدها بالغة الثراء، وسنجد أنّ فيها ما لا يجافي الرؤية الإسلامية ويتفق معها حيناً، كما أنّ فيها ما يجافيها ويتناقض معها أحيانا، ولا يصح أن نتجاهل «جماليات» الرؤية الغربية بحجة أنّ لها قبائح؛ مثلما لا يصح أن نتهاون بشأن قبائحها بحجة أنّ لها جماليات.

هناك من علماء الغرب وفلاسفته المعاصرين من ذهب إلى أنّ الشيء الجميل، هو ناتج عن الممارسة الاجتماعية التاريخية، ويعدّ هيجل من أشهر القائلين بذلك، وهناك من لاحظ بحق أنّ ظاهرة الانسجام - وهي أساس الشعور بالجمال والسلام- وكذلك «عدم الانسجام» -الذي هو أساس الشعور بالقبح والعنف- ترجعان إلى تاريخ طويل في حياة الإنسان.

ومنهم من ركز على علاقة الفن بالحياة، وبالدين، والعلم، وخلصوا إلى أنّ الفن أداة ربط اجتماعي، ووسيلة تطهير للنفس الإنسانية، وضمانه للتماسك والتجانس بين أبناء المجتمع الواحد، وهناك علماء وفلاسفة آخرون ربطوا بين الجمال والأخلاق ونبهوا إلى الدور التربوي لكليهما، بل وأقاموا علاقة وثيقة بين «الخير، الحق والجمال».

للفنون، إذًا مهمات لا غنى عنها في كل حضارة من الحضارات؛ وإن اختلفت مرجعيتها الفلسفية، أو تباينت غاياتها النهائية، وتكاد أغلب الرؤى الحضارية والفلسفية تشترك في أن أهم مقاصد الفنون تتمثل في: تنمية العاطفة والوجدان، وتنمية مهارات الحواس وتدريبها على الإجادة والإتقان، وحفز الإنسان على الإبداع والابتكار وتأكيد الذات، وضبط الانفعالات وترويض النزاعات الجامحة ووضعها في حالة اتزان، وتقدير العمل اليدوي ومهارات الصناعة، وفتح المجال أمام الخيال، واستثماره في خدمة الإنسان والعمران، وكلها مقاصد تندرج تحت الإطار العام لمقاصد الشريعة.

وأخيرا عند النظر في أحوال مجتمعاتنا، نجد أن ما يقدمه مبدعو الفنون الجميلة يتسم بالهزال والركاكة، ولا ينطوي على ابتكارات جديدة، وتغلب عليه ملامح التبعية لمدارس الفنون الغربية، وقد أسهمت بعض الرؤى السلفية المتشددة في تكريس هذه الحالة الفنية المتردية، مثلما أسهمت بعض الرؤى المتغربة في ذلك أيضا، وهذا ما نراه من تشوه في الوعي، وتمزق في الوجدان، واختلال في عمليات التنشئة على المستويات الفردية والجماعية.

Wali7-alabri@hotmail.com

الشام في قديم الزمان، أعرق مساجد صدر الإسلام

سيف الوهيبي

يسرد الكاتب ياسر محمد أبو نقطة بمقاله المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «العمريات، أقدم مساجد صدر الإسلام» حيث يتحدث فيه عن فن العمارة القديم بمدن جنوب سوريا، التي تزدان بأعرق وأقدم المساجد، بألوانها الطبيعية الزاهية، صامدة تحكي قصص الأجداد. وتتميز مساجد الشام بأبنية حجرية من البازلت القاسي، مع قناطر وأقواس وقبب حجرية، وأفنية مكشوفة بعضها مسقوف بالقرميد الأحمر. وقد توالت على هذه المساجد العديد من الترميمات والإصلاحات على مر العصور المختلفة، حيث تحولت من أبنية وثنية إلى كنائس ومن كنائس إلى مساجد، والعكس صحيح ذلك حسب الديانة التي كانت سائدة في ذلك العصر، وأقدمها في العصر الإسلامي يعود للخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عند زيارته للشام في عصر انتشار آلهة الرومان وتقع في أربع مدن رئيسية هي: درعا، وبصرى الشام، وازرع، وصلخد. وسميت مساجد جنوب سوريا بالعُمريات نسبة للخليفة الفاروق، رغم أن انتشار أغلبها كان في العصر المملوكي والعثماني، وتتكون هذه المساجد عادة من: الحرم، والصحن، والمئذنة.

جامع درعا

مرَّ جامع درعا أو الجامع العُمري بعديد من التحولات والتقلبات منذ بنائه بالعصر الروماني حتى يومنا هذا، وبعيداً عما يحدث بها اليوم من دمار سببته الأزمة السورية منذ اندلاعها في عام ٢٠١١، إلا أن الأنباء حوله ليست مؤكدة، حيث يعتبر هذا الجامع واحدا من أعرق وأقدم المساجد في العالم الإسلامي، حيث تشير أغلب الدلائل على أن بناءه كان في العصر الروماني، حيث كان معبداً وثنياً، ثم تحول إلى كنيسة مسيحية في القرن الرابع عشر في العصر البيزنطي. ويتكون هذا الجامع من الحجارة المنحوتة التي جُمعت من المنطقة المحيطة به، ويعود أول ترميم للمسجد إبان حكم الأمير الناصر عثمان بن علي الكتكي، على يد السلطان الناصر يوسف محمد غازي، وذلك سنة إحدى وخمسين وستمائة، مثلما ذكر في النص الكتابي الموجود على حجر وسط الرواق الشرقي لصحن الجامع في القرن السابع الهجري، ويتألف المسجد من قسمين رئيسين هما الحرم والصحن والمئذنة، ولا يزال جامع درعا الواقع بوسط المدينة يعج بالمصلين والزائرين من مختلف أنحاء المدينة، وخاصة يوم الجمعة.

جامع بصرى الشام

أحد المساجد العُمرية، بُني في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ويعرف أيضاً بجامع العروس، يقع الجامع في منطقة أثرية مهمة على بعد مسافة قصيرة من صروح متعددة لعصور مختلفة أبرزها: حمام منجيك المملوكي، ودير الراهب بحيرا من الفترة البيزنطية، المسرح الفني والسوق المركزي في العصر الروماني. يتكون المسجد من أروقة من كافة الاتجاهات، يشرف على مصطبة مركزية مرتفعة مع وجود سقف هرمي، وترفع كتلة السقف أعمدة رشيقة، حيث ينتمي إلى المساجد ذات المخطط الهندسي ذي الأروقة ذات الساحة المكشوفة. تُشير معظم الدراسات إلى أن المسجد بني فوق أنقاض معبد وثني قديم، وقد طرأت عليه تجديدات وترميمات في عهود مختلفة، منها التوسعة بأمر من يزيد الثاني عام ١٠١هـ، ثم في عهد الخليفة مروان الثاني عام ١٢٧هـ، وفيه أمر بترميم وصيانة الجامع. وعديدة المراحل التي شهد فيها الجامع تعديلات في عهود وعقود مختلفة، مما يجعله واحدا من أهم وأعرق المساجد في العالم الإسلامي.

مسجد صلخد الكبير

تعد مدينة صلخد واحدة من أهم المدن التاريخية الواقعة في جنوب محافظة السويداء في سوريا، ومن أهميتها اكتسب هذا المسجد مكانته بعدها ، حيث بُني في العهد الأيوبي سنة ٦٣٠هـ، في عهد حاكم صلخد عز الدين أبيك المعظم، وقد شهد المسجد توسعات وتعديلات في فترات زمنية مختلفة ليصبح جامعاً عاماً كما حدث لجامع بصرى المعاصر له، ويعود السبب في ذلك على ما يبدو إلى محاولة استيعاب النمو السكاني المتزايد في المنطقة، ويتميز المسجد بمئذنته الشهيرة المبنية على قاعدة حجرية سداسية الأضلاع، حيث لا يوجد شبيهاً لها تقريبا في العالم الإسلامي، وقد زُينت المئذنة بشريط كتابي على الوجوه الستة من قاعدة المئذنة نُفذ فوق حجارة من الرخام الأبيض بالخط النسخي الأيوبي، بُدأ فيه بالبسملة: (بسم الله الرحمن الرحيم» إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» صدق الله العظيم)، ثم ذكر اسم باني المئذنة عز الدين أبيك، إلا أن المسجد تعرض للتدمير بعد الخراب الذي حصل فيه زمن المغول، وقد تم ترميمه بعد ذلك في عهد الملك الظاهر بيبرس عام ٦٥٨هـ.

جامع أزرع

يتوسط الجامع مدينة أزرع وتحيط به الكنائس والبيوت الجميلة من كل الجهات، ويعتبر واحدا من أربعة مساجد تحمل اسم الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه- وقد تعرض المسجد للتخريب والتجديد في فترات زمنية متقطعة على مر التاريخ، فقد كان المسجد يتألف من ستة أجنحة وقت بنائه، في حين لم يبق منها قائماً إلا الجناحان الجنوبيان، وتبلغ مساحته تقريبا ١٥٥١ م٢، مسقوف بألواح من الحجر البازلتي المتوفر بكثرة في تلك الفترة، ويتألف من الصحن الواقع في القسم الشمالي من البناء. فناؤه مكشوف على الطراز المعماري الإسلامي القديم في دمشق، صحن الجامع يحوي آثاراً تشير للعصر البيزنطي، وهو ما يظهر في الزخارف الفنية، منها حجر على شكل تاج في الجانب الجنوبي، وشكل صدفي في الجانب الشرقي، وكذلك تضم الجهة الشمالية من الصحن وردة كبيرة مع أوراق وشريطتين نصف دائريتين من الأشكال الهندسية، وهي أشكال توجد في الأديرة والكنائس آنذاك، أما مئذنة الجامع فلم يبق منها شيء يدل على شكلها القديم، ولكن يعتقد بأنها في الزاوية الشمالية الغربية من الصحن، حيث يذكر بعض الأشخاص من أبناء المنطقة أنها مربعة الشكل من الأسفل، بها عدد من النوافذ والفتحات، وفيها ممرات عند قاعدتها، مبنية بكاملها من الحجر، تم نهبها بعد خرابها وسرقت الحجارة، يمر مكانها طريق حديث، ويقال بأنه الطريق الموصول لكنيسة مارجوجيوس؛ فقد كان مرصوفا بالحجر نفسه.

الشام

تبصر لها القادة المسلمون مبكراً، فغدت مركزا إسلامياً مهماً، يتضح ذلك جلياً من خلال الآثار الآنف ذكرها، وهنالك الكثير مما لا يسعفنا ذكره خارج إطار هذا المقال، فالمساجد المتفرقة تُعد مدناً رئيسية اليوم مثل: درعا، بصرى الشام، صلخد، ازرع، التي تعود تسمية أربعة منها للفاروق عمر رضي الله عنه- ومساجد أخرى كثيرة بعضها سمي باسمه تعود للعصر المملوكي والعثماني؛ لهو فن قائم بحد ذاته أنجزته يد الأجداد على فترات متفرقة من الزمن، وقد مرت هذه المساجد بفترات من التجديد والبناء والهدم، كل عصر حسب خلفياته السياسية والدينية، ولو تبصر المسلمون اليوم؛ لوجدوا تاريخاً ملي بالدماء بعد الازدهار، والفناء بعد القوة، ورغم ذلك فهم صم بكم عمي، وما يحدث في سوريا اليوم لهو دليل واضح وفاضح؛ فليراجع العقلاء تاريخهم السالف، فهو درس لكل من ألقى السمع وهو شهيد، من ثم الانطلاق في العالم الرحب اليوم بما يحمله من تقدم وتطور لم يشهد له مثيل في القرون الماضية.

saif.alwahaibi15@gmail.com

عمل الخير عمق المقاصد وسطحية التطبيق

فاطمة بنت ناصر

كتب الأستاذ إبراهيم البيومي غانم - رئيس قسم الرأي العام بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بجمهورية مصر العربية دراسة مهمة حول مقاصد العمل الخيري نشرت بمجلة التفاهم. وتتمثل أهمية هذه الدراسة في تبيين التوجه الموحد للناس في تطبيق العمل الخيري رغم سعة معناه وعمق مضامينه، فأصبح العمل موجات تارة توجه لبناء المساجد فتفيض الأرض بها وتارة تجمع الأموال لتنفق من يعانون في الخارج وينسى أبناء الداخل الأقل حظاً. لقد ابتلي العمل الخيري بالكثير لم يفصل بذكره كاتب المقال حيث إنه أثر أن يستغل الوقت في التعريف بمقاصد الخير الرئيسيّة لنعيد توجيه بوصلتنا في فعل الخير فننظم الصفوف فلا نزرع كلنا في نفس الأرض ولكن يحمل كل منّا فأسه إلى أرض جديدة.

معاني الخير في اللغة العربية وغيرها

ففي اللغة يقول الكاتب إن معنى الخير يشير إلى كل ما فيه نفع وصلاح لتحقيق منفعة أو جلب مصلحة. وهو مرتبط في اللغة بكثرة البدائل المتاحة وحسن الاختيار منها.

الأصفهاني يسبغ لتعريف الخير صبغة فلسفية فيقول: «الخير ما يرغب فيه كل البشر، كالعقل والعدل والنفع والفضل. وضده الشر.

ومن أقوال فلاسفة وعلماء الإسلام في الخير قول ابن سينا: «إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده».

وأما الكتاب المعنيون بالحكمة السياسية فيربطون الخير بمبدأ عمارة الأرض وإقامة العدل كقول سِبْط بن الجوزي: «إذا اتسع الرزق كثرت الخيرات، وإذا كثرت الخيرات عمرت البلدان».

أما في اللغات الأوروبية فإنّ «العمل الخيري» مشتق من كلمة حيث تعني كلمة الحب وكلمة وتعني الإنسان. وتأتي كذلك بمعنى الطيبة مثل كلمة وفي إنجلترا يشيع استخدام كلمة الإحسان عند الحديث عن العمل الخيري.

الفلسفة الإسلامية للخير مقابل الفلسفة الأوروبية

يقول الكاتب إنَّ فلاسفة عصر الأنوار كتوماس هوبز وجون لوك وبنثام وغيرهم (في تعميم جائر كما أراه لكل رواد ذلك العصر) لا يتطرقون إلى مفهوم (الخير أو الخير العام) وسبب ذلك حسب قوله اهتمامهم المسلط نحو اللذة والمنفعة الفردية!. وهذا قول غريب فرواد ذلك العصر كانوا يعظمون قيمة الإنسان ويرون أن بسعادته يسعد ما حوله فقولهم عن البحث عن اللذة والسعادة هو ليس بالضرورة (ما فهمه الكاتب من لذة ومتع فردية) هي جزء منها بلا شك وهذا لا ينقص من أهمية تلك اللذات وانعكاس تلبيتها على الفرد والمجتمع ، بل إن تركيزهم على الفرد ولذته كان بوضع المجهر على المكون الأساسي للمجتمع وهو الإنسان فحين يمنح هذا الإنسان الحق في البحث عما يسعده سوف يعيش المجتمع في انسجام. إن أقوال فلاسفة ذلك العصر مرتبط بأحوال ذلك الزمان الذي عاصروا فيه أن اللذات والخير محصور لفئة الأغنياء والأثرياء بينما يكدح الآخرون وترهقهم الحياة! كانت محاولاتهم تلك موجهه لذلك السياق الذي فيه ناصروا حق الجميع في التلذذ بالحياة والعيش بسعادة وهذا طبعاً غير محصور بالمتع الجسدية فقط كما يحلو لكثير من مفكرينا تسطيحها ووضعها في ذلك السياق خدمة لنصرة فكرتهم. فحين يقول هوبز : « المكاسب مقياس للخير » يعني فيه كلما زاد الخير في الناس زادت المكاسب التي يجنيها المجتمع بأسره، وزيادة المكاسب في المجتمع يدل على زيادة الخير فيه. فلا يمكن أن نجمع كل فلاسفة التنوير ونضعهم في سطر واحد ونعمم عليهم بحكم كهذا. إن كنّا نريد القول أن العمل الخيري من صميم فلسفتنا الإسلامية فهذه الفلسفة لا معنى لها ولاقيمة حين ينعدم تطبيقها ويلجأ البؤساء منا إلى الغرب حيث تحترم كرامتهم بينما نضعهم نحن معزولين في المخيمات.

مقاصد العمل الخيري

يقول الكاتب إن العمل الخيري هو بحد ذاته مقصد ثابت من مقاصد الشريعة وله خمسة مقاصد :

أولاً: الحرية

هو أول المقاصد وأعظمها شأناً فالكاتب يستند في أهمية الحرية على آيات القرآن الداعية لفك رقبة وتحرير الأرقاء فهو يقول أن تقييد الحرية بالعبودية هو أحد وجوه تحرير الناس ، فالحرية يمكن أن يقيدها الظلم أو الدَين أو الفقر والحاجة. وهذا تفسير جميل يخرجنا من التفاسير الحرفية التي تجعل القرآن جامداً في زمن نزوله فَلَو اكتفينا بقولنا فك رقبة لوجدنا أن التطبيق أصبح ضيقاً في حياتنا المعاصرة حيث أن الناس قد تحرروا منذ سنين من العبودية أما المعاني الأخرى التي أوردها الكاتب فهي معانٍ توجد في كل زمان ففي كل زمان هناك الفقير واليتيم والمحتاج للعون والتحرير مما يقيده.

ثانياً: عمارة الأرض

إن تفعيل العمل الخيري بلا شك سوف يساهم في إعمار الأرض وبناء المجتمعات، والدروس في هذا كثيرة خاصة إذا تتبعنا تاريخ (الأوقاف) حيث ساهمت في نشأة المدارس والجامعات وهو أقدم من حيث النشأة وتعمير هذه المؤسسات من الدولة الحديثة التي تكفلت بهذا لاحقاً وأخضعت الأوقاف لها بعد ذلك. وللأسف تم توجيه العمل الخيري ليحصر في الأعمال الإغاثية وأهملت فيه الجوانب الأخرى التي يمكنها أن تساهم في البناء بجانب الجهود المبذولة من قبل الدولة. وهنا أضيف نقطة أننا لو رسخنا مفهوم العمل الخيري الشامل المساند لعمل الدولة لما واجهنا التذمر من المساعدة في وقت الأزمات بدعوى أن هذه مسؤولية الدولة فقط.

ثالثا: السلم الأهلي

البذل والعطاء يعززان بلا شك التلاحم بين أفراد المجتمع ويزيدان من محبتهم مما يجعله حصيناً أمام ما يفرقه ويشتته وهذا الحصانة صمّام أمان لأي دولة أمام الفتن الخارجية التي تحيط به وما أكثرها في حاضرنا.

رابعاً: محاربة الفقر

إن القضاء على الفقر أصبح ضرورة ورسالة عالمية تحاول لتحقيقها الكثير من المنظمات الدولية وذلك لأن الفقر منبع الكثير من الشرور كالجهل والأمراض والبطالة والجريمة وبالتالي فهو عائق كبير لنهوض الأمم وتطورها. يقول الكاتب إن النظام الإسلامي يسعى إلى اجتثاث الفقر ويدعو إلى الزكاة والعمل الخيري بأشكاله المتعددة كالموقف والهبة والانتفاع بفائض رؤوس الأموال وغيرها، ويضيف بأن المسلمين حددوا الفقر وطرق قياسه ومؤشراته قبل العالم كله مستنداً إلى أقوال الفقهاء الذين أجمع معظمهم على أن الفقر مرتبط بمستوى الكفاية وتلبية الفرد لحاجاته الأساسية.

خامساً: الإسهام في بناء المجال العام

لم يفصل الكاتب هذه النقطة ربما لأنها نقطة مضمنة في كل المقاصد الأخرى ومكررة ولا أعلم لماذا رأى أن يفصلها كنقطة منفصلة.

ختاماً

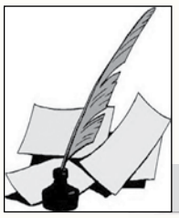
المقال مهم غير أنه أسهب في إثبات أننا أمة سباقة في صياغة مفاهيم العمل الخيري دون أن يذكر ماهي أسباب اعتلال تطبيقه. وأرى أن من أسباب اعتلاله الآتي:

المرويات التي يكررها بعض الفقهاء وتجذرت في عقول الناس إنها أفضل وجوه البذل والخير كحديث : « من بنى مسجداً يبتغي به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة». وكثرة ما تم تأليفه في فضل بنائها مع إهمال ذكر وعرض وجوه الخير الكثيرة الأخرى.

دور الشيوخ في تخصيص فعل الخير ليكون من مسلم لأخيه المسلم والتي ضاقت أيضاً مع الوقت لنرى أن كل طائفة تساعد بعضها رغم أن القرآن ذكر (كُنتُم خير أمة أخرجت للناس) دون تخصيص لدين أو عرق أو مذهب.

f_wahaibi@hotmail.com

قضايا الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في القرآن الكريم



زينب الكلبانية

تميّزت المدرسة الإصلاحيّة الحديثة في البلاد العربيّة بما قدّمته من معالجة، تجلّت في فكرها السّياسي والاجتماعي، وهي التي صيغت في سؤال: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ ضمن هذه المعالجة، قدّم الطهطاوي أطروحة «المنافع العموميّة» بينما ركّز خير الدين على أطروحة « التنظيمات» وكانا في ذلك بمعيّة عموم الإصلاحيين يعملون على ضرورة الفصل نظريًا وعمليًا بين الثقافة الغربية ومبتكراتها التقنية من جهة، وبين السّياسات الغربية التوسّعية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية، وهذا ما تحدث عنه الباحث أحميدة النيفر في مقاله « قضايا التغيير ومناهجه في القرآن الكريم» والمنشور بمجلة التفاهم.

يتحدث الكاتب أن الجانب المغمور والذي تميّزت به هذه المدرسة هو مبادرتها الرّائدة في إصلاح الفكر الدّيني، وأبرز من جسّد هذا التوجّه هو الأستاذ الإمام محمد عبده، الذي كان يرى أن الإصلاح ينبغي أن يعتني بالفكر الدّيني أساسا لذلك عرّفه بقوله: «هو تحرير الفكر من قيد التّقليد، وفهم الدّين على طريقة سلف هذه الأمّة، قبل ظهور الخلاف، والرّجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله، لترد من شططه، وتقلّل من خلطه وخبطه لتتمّ كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني» ولقد كان يعتبر أن بلوغ ندّية حضاريّة مع الغرب ومواجهة سياساته المعادية للمسلمين، تقتضي ابتداءً إعادة بناء الذّات عبر مراجعات نقديّة للتّراث، وقراءات تجديديّة لقضايا فكره الدّيني ومناهجه التّعليمية.

مثل هذا المشغل لم يكن قدرا مشتركا بين صاحب المنار، وبين عموم الإصلاحيين، ناهيك أن أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني، كان لا يخفي تبرمّه من التّمحض لهذا التوجه. لذلك كان يكاتب الشّيخ، بما يشبه التّقريع، ليطالبه بالاعتناء بالتّوجيه السّياسي الاجتماعي وما يلزم ذلك من إيقاظ الهمم، وإلهاب المشاعر قصد إزاحة أنظمة الحكم المستبدة.

مواجهة لهذا الانحراف قام الشيخ عبده بتركيز مقولة: «القرآن كتاب هداية» وهي التي كان صاغها أستاذه السيد جمال الدين في عبارة توجيهية عامة حين كان يقول إن: «القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية أمّا ما تراكم عليه وتجمّع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظريّاتهم فينبغي أن لا نعوّل عليه». لكن ما ميز مقولة « القرآن كتاب هداية» فيما اهتم به محمّد عبده، هو أنّها كانت افتتاحا لتوجّه منهجي جديد للعلاقة بالنصّ القرآني وبقضاياه ومفاهيمه. هو توجّه يحدّد للتفسير هدفا مغايرا لما استقر عليه المفسرون التقليديون، إنه:«ذهاب المفسّر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على وجه يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام». الغرض الجديد للتفسير في تيار المنار هو التوصّل إلى الاهتداء بالقرآن، بما يجعل وظيفة النصّ القرآني محددة في إصلاح المجتمع، وتغيير مضمونه، ووجهته عبر مسالك ومنهج مخصوص.

أول مستلزمات الوقوف على قضايا «التّغيير» نتوصّل إليه من خلال مفهوم «الهداية» ذاته، الذي يمثّل عنصرا من عناصر الرّكيزة الصّلبة، التي تتحرّك عليها تلك القضايا في الخطاب القرآني، ما يشدّد ذلك الخطاب على تأكيده في هذا الشأن، هو أنّ الهداية عنصر أساس للتّغيير المنشود شريطة أن لا تعتبر حُظوَة وتفضيلا إلهيًّا عشوائيّا يختص به مَن يشاء من عباده، دونما سنّة ناظم أو نامُوس حاكم، ما يفيده الخطاب القرآني في هذا الخصوص باعتباره ما يعنيه من فكر متجسّد في كامل مفاصل النّص، هو أنّ الهداية لا يمكن أن تحصرها دلالة التلقّي الضيّقة، بقدر ما ينبغي أن تكون مطبوعة بحسّ إنساني للتّواصل والفاعليّة. المهتدي، بناء على ذلك، هو الذي يسلك في سيره قاصدا هدفا واضحا متّخذا في ذلك سبيلا بيّنةً لديه لها علامات جليّة، بذلك سيتوفر للمهتدي عون على سلوك طريقه ليصل الى الهدف بسلام.

مع هذه الدلالة التّواصلية والإراديّة للهداية، التي تستدعي من الإنسان الكدح والوعي نقف على مَعْلَم أول من معالم «التّغيير» كما يرسيه القرآن الكريم وكما جَلّتْه آية «إِنَّ اللَّه لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» يتبيّن أنّ «الهداية» مسلك من مسالك « التّغيير» القرآني، وأنّها بذلك تقتضي تربية على الإرادة والاختيار. ما يفيده النسق القرآني بهذا الخصوص هو أنّ لهذا المسلك ثلاثة موجهات كبرى تحدّد طبيعته وسبيل فعله في مجال « التّغيير» وهي أن: الهداية ظاهرة عامة في الوجود، فهي لا تقتصر على جانب من جوانب الحياة إذ النبات والحيوان وسائر الكائنات مشمولة بها تستلهم منها سرّ وجودها وفقَ هدى غَريزي تَكويني، كذلك تشمل هذه الظاهرة الإنسان، لكن بخصوصية تراعي مكانته في سلّم الكائنات، والغاية المميزة من خلقه ووجوده، بما يجعلها تكليفيّة تحقيقا لمبدأ استخلافه، وتجسيدا لمعنى مسؤوليته ومساءلته، وأخيرا من وجهَيْ الهداية التكويني والتكليفي يتولّد مبدأ «التكافئ الإنساني» الذي يساوي بين الناس، والأمم السّابقة واللاّحقة، في استحقاق هذه الهداية سعيا لتعين قيم الحرّية والفاعليّة والإبداع التي لا يتحقق إعمار الأرض إلا بها.

نخلص من هذا أن «الهداية» في الخطاب القرآني بما تقتضيه من حرص ومكابدة إنسانية، موصولة على المستوى الفردي والجماعي، وهي القضية الأولى المفضية إلى «التغيير» وأنها تتضافر في ذلك مع أربعة مفاهيم رئيسية أخرى تحدد حقيقة هذا «التغيير» وإمكان تحققه والطرق الموصلة إلى ذلك والأولويات التي ينبغي أن تعتبر فيه.

كانت مقولة « القرآن كتاب هداية» عنوانا دالاً ومدخلا لتوجّه جديد يفتح الباب على تحوّل مفصلي حامل لخطاب تغيير نوعي هدفه المُعلَن ولادة « إنسان جديد»، إنسان مستحق للهداية بما يعبر عنه من إرادة، ويتوصّل إليه من وعي وفاعليّة، تلك هي القضيّة الثانية التي لا يتأتى «التغيير» القرآني إلاّ بها، لمزيد تحديد هذه القضيّة يعرض لنا الخطاب القرآني الخصائص الكبرى لهذا «الإنسان الجديد» فيقدّمه على أنّه: كائنٌ متميز في سُلّم الموجودات بالإرادة وبإمكان الوعي بمسؤوليته في عالَم هو موضوع المعرفة، وأحد مصادرها، كاشفٌ لذاته، يرتقي بها بصفتها مجالا أعمق من نفسيّة الفرد العاديّة معتمدا في ذلك على تجربة حيوية تنطلق من توقه إلى ذات الحقّ العليا، وأخيرا بانيا لتجارب واقعيّة تتمثل مقاصد الخطاب القرآنيّ، بما يجعل إنسانيته في سيرورة مبدعة ومتفاعلة مع أعمق رغبات العالَم المحيط به.

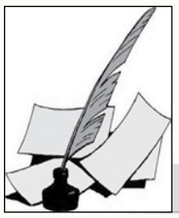
بعبارة واحدة: الإنسان القرآني الفاعل للتغيير كائنٌ متجدد باستمرار في رؤيته لذاته ولمن يختلف معه وللكون اللامتناهي والمتغير هو الآخر، على هذا فإن « التغيير» في الخطاب القرآني يرتبط عضويًا بالخاصّية الدّلاليّة لمفهوم «الإنسان الجديد» من جهة وما تستدعيه خاصّيته تلك من رؤية جديدة للعالَم الممتدّ والمحيط به من جهة أخرى.

مقتضى هذا التّرابط منهجيا هو تحوّل «العالَم» في الخطاب القرآني إلى قضية ثالثة من قضايا التّغيير، إذ أنّه يَمْثُل أمامنا في موكب متحرّك، بما يشتمل عليه من طاقة إيجابيّة حافزة على الفعل وقابلة للتّغيير.

تأكيدا لهذه الرّؤية الجديدة فإن القرآن الكريم يبدأ بنزع كل قداسة عن العالَم، جاعلا منه بكافة مكوناته مجالا ممتدّا ومُسَخَّرا بنواميس لا جنوح عنها، ومنضبطة بأنساق تكوينيّة بيّنة، إضافة إلى هذا، فإنّ الآيات القرآنية العديدة تؤكّد أنّ الكون في زيادة مطّردة بما يدحض الرؤية القارّة والثبوتيّة، وبما يعزّز رؤيةً مغايرة تقوم على خَلْقٍ للعالَم لا يتوقف، ومسيرة منفتحة لا تفتأ تنمو وتزيد.

zainbalkalbany1212@gmail.com

دور الدين في إرساء المحبة في العمران



أم كلثوم الفارسي

من خلال مقال للأستاذ أحمد محمد سالم أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي بجامعة طنطا الذي جاء بعنوان الدين والعمران والذي تناول فيه أهم نظريات العمران البشري التي قدمها مفكرون مسلمون على رأسهم ابن خلدون، حيث خلص مقاله المنشور في مجلة التفاهم إلى حقيقه مفادها أن معالجات مدونات الأخلاق الإسلامية لمسألة العمران لم ترق إلى مصاف إمكانية وجود نظرية متكاملة؛ ولكنها كانت معالجات جزئية اختلفت من فيلسوف لآخر، ولكن ما اتفق عليه جميع المفكرين في هذا الجانب أن الدين عبر كل الأزمنة كان المحرك الأساسي للمجتمعات مهما كانت طبيعته الوجودية (نقصد بذلك منشأ الدين سماوي أو وضعي) فضرورة الدين في المجتمع من ضرورة الاجتماع نفسه أي لا يحدث الاجتماع (وجود مجتمع من غير دين)؛ فالاجتماع لا يكون إلا عن طريق الدين، حيث إن من خلاله يتم تفسير وتقبل الرموز والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية، وحتى الثقافة لا يمكننا أن نتصور وجودها بدون الفكرة الدينية؛ فالعلاقة بين الدين والثقافة علاقة تأثير وتأثر في نفس الوقت. والمجتمع يستمد وجوده وفق تلك المعتقدات الدينية والتفسيرات العقائدية للوجود والفناء على حد سواء؛ فالدين تنظيم يشبع الأفراد من خلاله أغلب احتياجاتهم وفق محددات ثابتة للسلوك من الناحيتين الواقعية والغيبية، وهو بذلك نظام اجتماعي يتشكل من قبل أفراد المجتمع أنفسهم، أو عن طريق غزو ثقافي يحدث بين المجتمعات المختلفة، أو صراع داخلي يزيد من التكامل والوحدة بين أبناء المجتمع الإنساني. فالعلاقة بين الدين والمُجتمع تبادلية توافقية كل يؤثر بالآخر؛ فهما عنصران متلاصقان في كيان المجتمع الإنساني ومن الصعب الفصل بينهما؛ لأنَّ العلاقة تاريخية وبيولوجية وفسيولوجية وسيكولوجية وفكرية ووجدانية. ومن خلال علم العمران الذي عرضه الكاتب بشيء من التفصيل في مقاله وسلط الضوء على الدور الإيجابي للدين والشريعة في إرساء دعائم المحبة والأنس بين الأفراد؛ فمما لا شك فيه أنَّ للإنسان حاجات يود قضاءها، ومطالب يرجو تحقيقها، ومصالح يتمنى نجاحها. وللإنسان ميول وأهواء وشهوات يحاول إرضاءها وإشباعها والتمتع بها وكل من ساعده على قضاء حاجة أحبه ومن وافقه على هواه مال إليه ومن عاكسه في مصالحه أو صادمه في أهوائه كرهه وأبغضه ونفر منه وباعده، فالحب والبغض من طبيعة الإنسان، ومن صفاته المتأصلة الملازمة لا مفر منهما ولا عاصم. ولم يخل إنسان من حب أو بغض ولن يتجرد مخلوق من الميل والتأثر فقد وجد الحب مع أبينا آدم عليه السلام وكان الحب والبغض بين أولاده سبباً في القتال بين قابيل وهابيل، وشربت الأرض دم أوَّل قتيل نتيجة حب القاتل لأخت المقتول فتولد البغض لأخيه وأنتج جريمة القتل، فيصدر عن الحب الائتلاف والمودة والتعاون والرحمة وتقوية الرابطة وتمكين الصلة فتسعد الأفراد والجماعات والأمم، ويصدر عن البغض القطيعة والهجران والتفرق والاختلاف والخذلان والقسوة والشدة. وكل حركاتنا وأعمالنا وصفاتنا ناتجة عن الحب والبغض، فيؤلف الحب بين الزوجين والصديقين والأقارب. وقد كان الدين متصدرا مشهد دعم العلائق الاجتماعية وترسيخ دعائم المحبة بين الناس وذلك من خلال الشريعة، واتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس، والجدير بالذكر أن الشريعة أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات، ليحصل لهم الأنس الطبيعي، كما أوجبت على أهل المدينة أن يجتمعوا بأسرهم في كل أسبوع يوما بعينه في مسجد يسعهم (صلاة الجمعة) ليجتمع شمل أهل المحال والسكك كل أسبوع، ثم أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق (القرى الصغيرة) المتقاربين في السنة مرتين في مصلى -صلاة الأعياد-، ويتجدد الأنس بين كافتهم، وتشملهم المحبة الناظمة، ثم أوجب أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة الحج- ولم يعين من العمر وقتا مخصوصا ليتسع لهم الزمان، فيجتمعوا بذلك إلى الأنس الطبيعي وإلى الخيرات المشتركة ويتجدد بينهم محبة الشريعة. ويؤكد ابن مسكويه- على أن المحبة هي أساس المجتمع البشري؛ لأن نظام الموجودات كلها وصلاح أحوالنا معلق بالمحبة ويرى أن المحبة ناتجة عن ميل الإنسان إلى الأنس، وذلك « لأن الإنسان آنس بالطبع، وليس بوحشي، ولا نفور»، وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها.

وإذا كان الإسلام يركّز على العلاقة الإنسانيّة في دائرة التعارف الحيويّ في الحاجات، فإنه يثير الجانب الحركيّ في هذه العلاقة، ليدعو المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البر والتقوى، بحيث يتكامل الجميع في تحقيق هذين العنوانين الكبيرين في الواقع، اللّذين يمثّلان الخير كله في علاقة الإنسان بالإنسان، وفي المفاهيم الأصيلة في الإيمان والعدل والتّكافل الاجتماعي، والمراقبة المنفتحة على الله في دائرة السّلوك الفردي والاجتماعي للإنسان على أساس الضّوابط الروحيّة والعمليّة، وليبعدهم عن التعاون على الإثم والعدوان اللّذين يمثلان الشرّ في نطاقه الفكري والحركي، وقهر الإنسان الآخر في كلّ أبعاده وأوضاعه.

إنّ الدين على هذا الوضع يدعو إلى الوئام لا الشقاق، وإلى الحب لا الخصام، وإلى عمل الخير لا عمل الشر، وإلى الإكثار من الخير وتلافي الشر حيث يرى الماوردي أن الدين من أهم القواعد في صلاح الدنيا - والعمران البشري، وهو وحده عليه صلاح الآخرة، وتكمن أهميته في أنه « يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيبا على النفوس في خلوتها، نصوحا لها في ملماتها، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح الناس إلا عليها».

nkha008@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net