



التفاهم

العدد السابع والخمسون : شوال ١٤٤٠هـ - يونيو ٢٠١٩م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...!

د. هلال الحجري

من القصائد الإنجليزية التي يمكن عُدّها من أدب الأطفال قصيدة الشاعر الإنجليزي الشهير ويليام وردزورث William Wordsworth (١٧٧٠-١٨٥٠)، وعنوانها Daffodils أو «النرجس»، وأحياناً تأخذ عنوانها من مقطع شعري فيها هو «تجولت وحيدا كغيمة».

وردزورث هو أكثر شعراء الرومانسية الإنجليزية تأثيراً. اتسمت حياته كلها بحب الطبيعة، ورغم أنه تعرض لمعاملة قاسية من أقاربه في طفولته، فإنه وجد الراحة والطمأنينة والسعادة في استكشاف جمال الطبيعة بمفرده. في عام ١٧٩٣، كتب وردزورث النسخة الأولى لما يعرف ببيان النقد الرومانسي الإنجليزي: «مقدمة القصص الغنائية»، وقد أصدر مع صديقه، الشاعر صموئيل تايلور كوليردج، أول أربع طبعات منها في عام ١٧٩٨. في هذا العمل الرومانسي الأساسي، يعرف وردزورث الشعر بأنه «تدفق عفوي لمشاعر قوية ناتجة عن انفعالات يتم استرجاعها في لحظات الهدوء والسكينة». وسيظهر هذا جلياً في هذه القصيدة التي ترجمتها إلى العربية.

تذكر فيكتوريا توتشكا في دراستها الهامة لهذه القصيدة أنه في قصيدة وردزورث «تجولت وحيدا كغيمة»، يمكننا العثور على الخصائص النموذجية للفلسفة الوجودية وغيرها من الأفكار الرومانسية، وقد كتبت في عام ١٨٠٤ ونُشرت في عام ١٨١٥، وهي إحدى قصائد وردزورث الأكثر شهرة وعاطفية، التي يُعتقد أن الشاعر استوحاها من التجول مع شقيقته دوروثي حول بحيرة أولسواتر في أبريل ١٨٠٢، حيث شاهدها حزاماً طويلاً من أزهار النرجس البرّي، كما كتبت دوروثي عن هذه الرحلة في «The Gasmere Journal»، مستخدمة كلمات مماثلة وردت في القصيدة مثل «رقص» و «ماس» و «جذل»، بل ربما كتب ويليام هذه القصيدة بناءً على اقتراحها.

نترجم هنا هذه القصيدة الرائعة إلى العربية:

هل رأيت الغيم يطفو * فوق قمم الجبال؟
هكذا كنت وحيدا * أتمشى في التلال
فإذا النرجس قرّخ * لونه لون الذهب
كلما التّسمة هبّت * ماس رقصا واضطرب
في البحيرات تراه * وكذا تحت الشجر
مثل نجوم أضاءت * في فجرات الدُرّ
تنوّلي في حقول * تتراعى في التّخوم
لمحت عيناي منها * عدداً مثل النجوم
تتهادى برؤوس * مفعّعات بالحياة
رقص الموج وفاق النرجس الموج وتاه
كيف للشاعر يبقى * غير مُختال فرخ
وهو في صحبة هذا النرجس الخلو المرخ؟!
طالما حدقت دوما * وبفكر مجهّد
غير أنني لست أدري * بئراء المشهد:
حينما استلقيت يوما * حالماً في فضّجي
بمزاج فستكين * أو مزاج رائع
لاحت الذكرى بنفسي * أو بعقلي الباطني
وكذا العزلة فيها * جنة المُستبطن
فبدا قلبي سعيداً * وانتشى بالنفس
كيف لا يرقص قلبي * بغناء النرجس؟

➤ نشأة المواطنة

➤ بين السلطة والحرية

➤ كيف تقرأ نصاً تراثياً؟

➤ ضياء الدين ساردار.. الأنموذج النقدي للمستقبلات الإسلامية

➤ الدولة الوطنية في التاريخ العربي

➤ ثنائية التنوع والوحدة في الوعي الديني

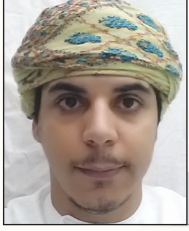
➤ الفقه السياسي الإسلامي

➤ الاجتهاد في الموروث الديني

➤ معضلة السلم في التراث الإسلامي

➤ بين الدين والسياسة

➤ الترابط بين الفكر والدعوة والفقه



أمجد سعيد

نشأة المواطنة

يُعرف محمد الحداد المواطنة -في مقاله «الدين والمواطنة والتعددية في الزمن الحاضر» والمنشور بمجلة «التفاهم»- على أنها الرابطة أو العقد السياسي بين الفرد والدولة، والتي تمنح بمقتضاه الفرد مجموعة من الحقوق، وبدوره يلتزم هو بمجموعة أخرى من الواجبات، ولا يصح مفهوم المواطنة إلا بتوافر شرط المساواة في الحقوق والواجبات المترتبة على هذا العقد بين الجميع؛ لذلك تختلف المواطنة عن كافة العهود والمواثيق التي كانت تُمنح قديماً للمجاميع أو الأفراد في حالات الصُلح؛ لأنها كانت تختلف من مجموعة لأخرى، وترتبط بالسياق الذي حصلت فيه المفاوضة، ولا تسمح باندماج كل الناس في هيئة سياسية مطلقة. كما أن هذا الشكل القديم من المعاهدات كان يقوم بين السلطة والمجموعة المتعاهد معها، وليس بين أفراد يُعترف بذاتيتهم وحقوقهم والتزاماتهم الفردية. ومن الخطأ تصوّر أنه قد وجدت مواطنة واحدة عابرة ومستدامة في كل الأزمنة والأمكنة؛ فالواقع أن المواطنة مفهوم شهد تطورات وتنوعات كثيرة، وهو ينتقل اليوم من تصور نمطي انتشر منذ الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى تصور تعددي يقبل الاختلاف والتنوع.

عصره، ويصر باحثون معاصرون على تدقيق التسمية واستعمال الصيغة الأصلية التي أرادها أرسطو وهي صيغة الجمع في كلمة السياسات؛ لأن استعمال صيغة الجمع يعيد الأهمية والتقدير لفكرة التعدد والتنوع في أنظمة الحكم؛ فأرسطو لم يكن يقصد تقديم نظام حكم مطلق ونهائي، أما من شرحه من بعده فهم من حولوا عنوان كتابه من الجمع إلى صيغة المفرد. ويعدُّ كتاب أرسطو الكتاب الفاتح في علم السياسة؛ لأنه قائم على المعايير والاستدلال والتصنيف وتوليد المفاهيم وتحديداتها، على عكس كتاب الجمهورية لأفلاطون قبله والذي يصنف في خانة أدب اليوتوبيا، مع أن هذا الأدب كانت له إلى العصر الحديث إسهامات في تطوير الفكر السياسي للبشر؛ من أفلاطون إلى توماس مور، مروراً بمدينة الله للقديس أوغسطين والمدينة الفاضلة للفارابي.

لقد عرفت بعض التصورات الأساسية للمواطنة بلورة واضحة منذ العهد الإغريقي؛ مثل: السيادة وارتباط شرعية الحكم بها، والاستقلالية النسبية للحقل السياسي عن مجالات كالمجال الاجتماعي مثلاً، وتأكيد دور الفرد والتميز بين اجتماعه الطبيعي والسياسي، والتخلص من التفسيرات الأسطورية التي كانت سائدة حول الطابع ما فوق الإنساني لنشأة الدول. لكن عقلنة الظاهرة السياسية لا تعني أن فكرة المواطنة قد نشأت بالكامل لدى الإغريق؛ ذلك أن البحوث والدراسات التاريخية تثبت أن المواطنة الإغريقية كانت منقوصة ونخبوية، إذ لم يتمتع بمزاياها إلا الرجال القادرون على ممارسة الحرب أو الملاك لثروات مختلفة؛ بينما كانت تستبعد المهاجرين حديثاً للمدن والعبيد، ولو كانوا مُحَرَّرِينَ، والنساء مهما كان وضعهن الاجتماعي.

إن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون لعد نظام المواطنة الإغريقي الرحم الذي ولدت فيه الفلسفة. فمثلاً تعود المواطنون الإغريق على التداول في الشأن العام، وطوروا طرق استدلالاتهم لإقناع بعضهم البعض برجاحة مواقفهم، نشأ أيضاً في الوقت نفسه الفلاسفة الذين يتداولون في القضايا المجردة، ويجادلون بعضهم البعض ويبحثون عن أقوى الأدلة والبراهين العقلية للإقناع والغلبة. وهكذا نشأت تيارات أخرى كالتيار السفسطائي والمحاورات الأفلاطونية التي دار أغلبها على لسان سقراط، وقد كانت بمثابة المجادلات العامة المتخلصة من الخضوع لرجعية غير مرجعية الحجة والاستدلال. ومن هنا بدأ الفكر السياسي الإنساني. ولا بد أن تكون هذه المجادلات قد تواصلت لفترة طويلة في المدن الإغريقية؛ لأننا نجد أرسطو قد طلب كتابة وصفية وتحليلية ذات عمق باهر. فتأكيده المشهور على أن الإنسان مدني بطبعه، يفترض أن تكون المدينة غاية في ذاتها، وأن يفتح مجال التفكير في الشروط الفلسفية والفعلية لتحقيق هذه الغاية، ويجعل السياسة مجالاً مستقلاً بذاته وقائماً على التجربة والاستدلال وجزءاً من التعقل البشري، كما أنه يجعل مصدر شرعية الحكم قيام رابطة سليمة بين الأفراد والدولة، وليس الخضوع القسري لهرمية الحكم. وقد رأى أرسطو أن الإنسان ينتقل من حال الطبيعة إلى حال التمدن بفضل هذه العلاقة السيادية التي ينشأ على قاعدتها الحكم؛ حيث يكون أعضاء المدينة مصدر شرعيته. وبهذا الأساس، ظهرت فكرة الدستور بوصفه وثيقة تثبت أهم مبادئ العقد السياسي الذي يجمع بين كل المواطنين، وبينهم والدولة، وقد استعمل أرسطو كلمة دستور بمعنى شامل يتضمن عامة كل شكل مستقر في تنظيم السلطة. كما جمع في كتابه «السياسة» التجارب التي كانت معروفة في

أما في الفكر العربي والإسلامي، فقد دخل مفهوم المواطنة بشكله الحديث رحاب الفكر العربي بفضل رواد النهضة العربية، ومن أوائلهم المصري رفاعة طهطاوي، الذي أوفد إلى باريس إماماً لإحدى البعثات المصرية العلمية، وكان ذلك سنة ١٨٢٦، وقد مضى على الثورة الفرنسية آنذاك سبع وثلاثون سنة، شهدت خلالها فرنسا مخاضاً كبيراً وعسيراً من الناحية السياسية، والذي أدى بدوره إلى عسر إنزال المواطنة إلى الشارع اليومي للناس.

من ناحية، تعدد المفهوم -وأعني مفهوم المواطنة- فقد جرى العرف على أن أصل الفكرة قد انبثق في الحضارة الإغريقية؛ إذ ظهر هناك الاعتراف بحق سكان المدن الإغريقية في تسيير شؤونهم العامة، والتداول لأخذ القرارات المصرية؛ مثل: الحرب والسلم، ولقد شعرت اليونان منذ القدم بأن هذه الخاصية تميزهم عن غيرهم بالمقارنة بأنظمة الحكم السائدة في فارس ومصر؛ إذ يعتبر الحاكم هناك متصلاً بالآلهة ومنفرداً باتخاذ القرارات. ومن خلال الدراسات الحالية عن المصريين القدماء أنهم كانوا فعلاً يعدون الفرعون من دم إلهي، وأنه كان محاطاً بحاشية ضخمة تنفذ قراراته ورغباته، ولا تسيّر كل الشؤون العامة إلا في الإطار المغلق لهذه الحاشية، وعلى العكس في الحضارة الإغريقية، كان العديد من المدن تعرف ما يُدعى بأغورا؛ أي النقاش العام المفتوح لكل من يحظى بصفة المواطن، والمساواة بين المواطنين في المشاركة في هذا النقاش، واتخاذ القرارات المتصلة بالشأن العام والترشح للوظائف، وقد تجسّد هذا المسلك في مجالات عديدة؛ مثل: الحرب والسلم وطرق إدارة التجارة وتنظيم التشريعات المدنية وسنها. ويبدو أن هذه التجربة في التسيير قد ترسّخت حتى دفعت بعض الفلاسفة للتنبؤ لها تنظيراً فلسفياً. بل



عاطفة المسكري

بين السلطة والحرية

من المؤلف أن يلتفت دارسو السياسة والقانون وأغلب من هم في هذين المجالين إلى المسائل الواردة في العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. ومن هذا المنطلق، نجد الأستاذ فايز محمد حسين محمد، الذي يشغل وظيفة أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون وتاريخه بكلية الحقوق في جامعة الإسكندرية، يناقش بعضاً من أهم هذه المسائل التي تتمحور حول العلاقة بين الانضباط الاجتماعي ووجود السلطة في المجتمع في مقال له بمجلة «التفاهم» بعنوان «السلطة والشرعية وحكم القانون: النموذج الروماني» مستنداً إلى أحد أهم النماذج التاريخية في عملية الانتقال بين أنظمة الحكم.

ممنوحاً له، قد يراه البعض امتيازاً حصل عليه، وهنا تختلف المعطيات باختلاف الأسباب المرتبطة بتاريخ المجموعات البشرية والمراحل التي مرت بها السلطة -أنظمة الحكم- لديهم. يعالج الأستاذ في مقاله إحدى النقاط المهمة في نفس سياق مشكلة الاتزان ما بين السلطة وكبح الحريات، حيث يذكر أن التمييز بين الدولة وشخص الحاكم يعد أمراً ضرورياً وإلا تكون النتيجة زوال الدولة بزوال الحاكم. في أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار، تتفادى المجتمعات الواقعة تحت السلطة تبني نهج الاتزان لفترات قصيرة تنتهي بزوال السلطة الحالية، وذلك يؤدي إلى تعارض مع الأهداف طويلة المدى لإنشاء السلطة والدولة معاً. (انسلاخ السلطة من الحاكم) قد يرى بشكل أكثر وضوحاً في الأنظمة الديمقراطية على الرغم من استمرارية تأثير منهجية حكم الحاكم على السلطة، إلا أن الأسس تبقى ثابتة. على سبيل المثال، يعد عنصر الأمن القومي في مقدمة قائمة الأولويات لدى بعض الدول الديمقراطية. يأتي الحكم من مدارس وأحزاب مختلفة، يؤثر على مسار وتوجهات الدولة عداً أن الأسس والثوابت لا مساس بها ويتم إقصاء من يهدد أيّاً منها بأي شكل كان. إن مسألة التنازل عن جزء من الحرية الفردية مقابل الضمانات الأمنية وبجانب الحقوق ومعرفة الواجبات، هي مسألة جدلية بسبب التغييرات التي حصلت جراء الاستغلال الحاصل من قبل السلطة السياسية للأفراد واضطهادهم تحت مسمى الحكم في العديد من المجتمعات البشرية منذ القدم والتي تنقسم وتتجسد اليوم على هيئة دول لها قوانينها مع اختلاف أنظمة الحكم بها. لا تزال مسألة قياس شرعية السلطة نسبية تتصل بالتاريخين الإنساني والجغرافي معاً وترتبط بمدى وعي هذه المجتمعات بواقعها كذلك.

دوركايم حول هذه المسألة وتحديدًا فيما يتعلق بالحقوق والواجبات؛ فيستحيل أن يقوم كل أفراد المجتمع بواجباتهم على أكمل وجه وبشكل منظم - مع وجود الأنظمة والقوانين - ولا زال هذا الهدف لم يتحقق تماماً، بالتالي عدمية الحقوق، مما يعني غياب العدالة والحياة الطبيعية التي من المفترض أن يحياها البشر. ذكر الأستاذ فايز في مقاله النموذج الروماني لكونه انتقل من نظام ملكي إلى جمهوري ومن ثم إلى امبراطورية كاملة. في النظام الملكي لم تكن سلطة الملك كفي لإدارة شؤونهم فأنشأوا مجلس الشيوخ والمجالس الشعبية مع احتفاظ الملك لنفسه بصلاحيات أكبر. فلا بد أن يكون باستطاعة النظام الحاكم إدارة شؤون الرعية حيث أنه من مبررات بقاء السلطة - من وجهة نظر الكاتب - قدرتها على تبني أهداف ورؤية المجتمع لأنه فقط حينها ستستطيع الحصول على القبول من المجتمع؛ فالمنفعة التي تعود على الأفراد من المفترض أن تكون مراعاة في سياق البحث عن المبررات للخضوع للسلطة كذلك. منذ أن وجدت السلطة كافتحت المجتمعات البشرية على سيادة القانون وقامت ثورات من أجل ذلك؛ فحتى وإن استمر غياب العدل طويلاً، فلا بد أن يتغير الوضع يوماً ما وهذا ما أثبتته التاريخ ولا زال. أيضاً، لا زال القتال قائماً بين عنصري السلطة والحرية بين المجتمعات. إن الوصول لنقطة الاتزان وبلوغ أسمى أهداف إنشاء السلطة يعد أمراً بالغ الصعوبة بين نداءات الحرية التي تنضح بها الشعوب والمجتمعات البشرية بشكل عام، فالسلطة من المفترض أنها كبخّ لشيء من الحرية التامة للبشر ضمن مجتمعاتهم، فمن يحدد مستوى هذا التكبير؟ وبناءً على ماذا؟ من هنا تتعدد الإجابات بتعدد الظروف والزمان والمكان وطبيعة المجتمعات في بقعة ما على الأرض. ما قد يراه شخص ما في الشمال حقاً

تعد من ضمن الأفكار الرئيسية التي وردت في العقد الاجتماعي لروسو مسألة تنظيم المجتمع عن طريق وجود نظام حكم يتنازل فيه الأفراد عن جزء من حرياتهم « وليس حقوقهم » من أجل أن تضمن لهم هذه الأنظمة الأمان. تتعارض هذه الفكرة مع شريعة الغاب التي كانت تسود المجتمعات بدلاً عن فكرة أنظمة الحكم بغض النظر عن نوعها. إذا ما جئنا ندرس الأمر بشكله البسيط بعيداً عن التعقيدات، نجد أن وجود القوانين التي تشرف على تطبيقها أنظمة الحكم بسلطاتها المختلفة قد يساهم بشكل أو بآخر في أن يأخذ كل ذي حق حقه وما يزيد عن ذلك بنفسه. هذه هي الفكرة البسيطة التي نشأت من خلالها عملية تنظيم المجتمعات بشكلها الحالي - الدول - تسودها أنماط مختلفة من أنظمة الحكم. ولكن مع وجود هذه الأنظمة اليوم، هل أصبحت العدالة تسود المجتمعات؟ هل عرفت الحدود ما بين الحقوق والواجبات؟ هذا ما يجب طرحه في مسألة التنازل عن الحريات مقابل أن تسود العدالة، حيث يختبر شرعية السلطة ومستوى حكم القانون بين هذه المجتمعات.

يقر الأستاذ فايز في مقالته بأهمية وجود السلطة وكونها ضرورة اجتماعية تقضي على الفوضى وتنظم حياة الإنسان، حيث ذكر أنها في آخر المطاف نظام أنشأه المجتمع الإنساني لخدمته وتنظيم شؤونه. لا يختلف اثنان على أسباب الإنشاء ولكن المسألة أصبحت تتمحور حول المستويات التي وصلت إليها هذه الأنظمة في تحقيق الأهداف المرجوة من إنشائها. إضافة لذلك، لا بد من اختبار مدى سيطرة هذه المجتمعات على الأنظمة في كل مستوى حيث انقسمت آليات الحكم بين الأنظمة الملكية، والديمقراطية، والجمهورية، والديكتاتورية .. إلخ. كما ورد طرح توجه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي اميل



كيف تقرأ نصاً تراثياً؟



ناصر الكندي

قد يكون من الصعوبة قراءة نص تراثي بحياد. فالقارئ، في نهاية المطاف، هو ابن زمنه وتوجهه الفكري وقناعاته. ولهذا تجد النص يلوى عنقه ليتماشى مع المعنى الذي يريده القارئ. ولطالما تمت قراءة النصوص التراثية وفقاً لأيديولوجية معينة سواء كانت سلفية أو قومية أو اشتراكية وغيرها من القراءات. وتقوم هذه القراءة قطعاً بشطب اللا مفكر فيه أو المسكوت عنه حتى تخلق نموذجاً قابلاً للتوظيف في ما يراد للنص أن يكونه. وهناك قراءات حديثة تحاول أن تخلق وعياً أكثر استنارة مثل القراءة الهيرمونوطيقية والقراءة الابستمولوجية والقراءة السايكولوجية والتفكيكية وغيرها. إلا أن هذه القراءات قد تقع أيضاً في فخ إسقاط معانٍ على نصوص لا تنتمي في الحقيقة إليها.

بالمؤلف وتقديمه والكشف عن مناهجه. والقراءة أنواع: قراءة الاستكشاف: وهي تستكشف القراءة والملاحم العامة وتتوقف عند الخطوط العريضة وتحسّس المزايا والعيوب دون تعمق، وتطرح أسئلة عن صحة عنوان النص؟ ومؤلفه؟ والعلاقة بينهما؟ وهل هو نص مكتمل. قراءة التكشيف: وتقوم هذه القراءة على تفكيك النص إلى جزئيات صغيرة تصب في الكشافات. قراءة الدرس: وهي تضع النص في سياقها المعرفي والتاريخي، وتستبطن النص وتضع صورة عامة عنه. قراءة النقد والتحقيق: وتعد هذه القراءة من أطول القراءات وأهمها. ويضع الكاتب آليات وأدبيات للقراءة أهمها: ١- الوعي بطبيعة النص التراثي: فهو ليس قصيدة أو قصة أو مقال، وإنما هو علم ومعرفة جاء من الماضي. ٢- الوعي بطبيعة التحقيق والمراحل التي مر بها: وذلك بالاطلاع على الأعمال التقنية والإجرائية، والتوثيقية، والتحقيقية، والببلوجرافية، والبحثية الصرفة. ٣- الوعي بأن المكتبة العربية واحدة: أي أن الأسلوب الكتابي واحد ومتجانس. ٤- استصحاب نصوص المؤلف الأخرى: وذلك حتى تتم معرفة كامل فكرته دون تجزئة. ٥- استصحاب النصوص التي تتفق معه في الموضوع أو المحتوى العلمي: ذلك أن النصين ينتميان إلى زمن واحد ومكان واحد. ٦- عدم التوقف كثيراً عند المشكلات التي تعرض أثناء قراءة النص.

قسّمه الكاتب لعدة مصطلحات: القراءة مصطلحاً علمياً: ومن ضمنها القراءات القرآنية منسوبة إلى النبي. وهناك قراءات صحيحة ينبغي أن تتوفر فيها ثلاثة شروط: صحة السند، موافقته للعربية، وموافقته للرسم العثماني. وهو هنا مشابه للنص الحديثي أيضاً. والمصطلح القراءة عنوان آخر وهو السماع. القراءة مصطلحاً تعليمياً: ويقصد به تلك القراءة القائمة على التلمذة لأحد الشيوخ. القراءة مصطلحاً للتعامل مع النص: وهو القريب من مفهوم التحقيق، ويعني الإجازات مثل إجازة السماع وإجازة النسخ وغيرها. ويتطرق الكاتب إلى موضوع «قضية القراءة» من خلال تحديد ثلاثة معانٍ للفظ القراءة: وهي أن تكون بالعين واللسان مقابلاً للكتابة، وثانياً فهم النص من القراءة وتأويله، وأخيراً التوقع والاستشراف لأفق أمر أو قضية. ويلمّح الكاتب إلى أن المعنى الثاني قريب أو متداول في عالم الفلسفة والحدائين لأنها تتجه إلى روح النص وفهمه. إلا أنه وعلى الرغم من تحديد الكاتب لهذه المعاني الثلاثة للفظ القراءة تجده يستدرك القول بأن قراءة النص التراثي لا تعتمد على هذه المعاني المذكورة! وعليه، يؤكد الحفيان على «خصوصية قراءة النص التراثي». فمن سمات النص التراثي أنه ماضوي وليس عصرياً، ويتطلب العمل به وليس فقط لمجرد الفهم، والعمل فيه متشعب لطبيعته التاريخية إذ يتطلب توثيقاً للعنوان والمؤلف ضبطاً وترقيماً وتصحيحاً، والتعريف

وفي ظل هذه المتاهة القرآنية يقوم الباحث الدكتور «فيصل الحفيان» مدير معهد المخطوطات العربية بالقاهرة في مقاله «قراءة النص التراثي» المنشور بمجلة التفاهم بمحاولة لإيجاد طريقة صائبة للقراءة تضع النص في حقله الدلالي الصحيح والمثمر دون أية إحالات خاطئة. يقوم الحفيان في بداية دراسته بتعريف النص بأنه قراءة جرى بوساطتها توليده وانتقل من طور القراءة إلى القرائي. وذكر الكاتب بأنه سيستخدم مصطلح «قراءة» وليس «تحقيق» لكشف ملاسبات النص، وذلك للخروج من قيود المصطلح الأخير. ويذكر الحفيان أن القراءة أو القراءات في السياق الذي يتحدث فيه هي بناء جديد للنص التراثي الذي عدت عليه عوامل كثيرة طبيعية وبشرية، فخلخلته، وغيّرت صورته الأولى (التاريخية) التي كان عليها يوم صدر عن صاحبه. وعن «التأصيل اللغوي» للقراءة، يشير الباحث إلى أن هناك تشابهاً بين القراءة والكتابة وذلك في الجمع والاجتماع وفي عنصر اللغة أيضاً، إلا أن الاختلاف يكون في أن الأول مسموع والثاني مقروء ومرئي مثل مشاهدة الأفلام. ويقصد الكاتب بالجمع والاجتماع تلاقي المستوى الأصغر كوحدة لغوية مثل الكلمة والتي لا فائدة منها عندما تكون مفردة، إلا أنها تكون مفيدة حين تكون في جملة. أمّا في الوحدات اللغوية الكبرى فإنها تتحول إلى فكرة، ومن خلالها ندخل إلى السياقات المعرفية والظرفية للنص. أمّا بشأن «التأصيل التاريخي» للقراءة فقد



هنية الصبحية

ضيء الدين ساردار.. الأنموذج النقدي للمستقبلات الإسلامية

يُقدِّم الباحث بوحدة الدراسات المستقبلية محمد مسعد العربي في مقاله «ضيء الدين ساردار... مطارحة الإسلام والمستقبل» - والمنشور بمجلة «التفاهم»- توطئة علمية واضحة لمشروع ساردار الفكري النقدي لبعض المسائل الجدلية في الدراسات المستقبلية للإسلام والتحديات التي تواجهها في ظل الأصولية والانغلاق الفكري. ويشير العربي إلى أن مشروع ساردار في نقد الدراسات المستقبلية يسعى لتحقيق هدفين؛ هما: عصرنة الإسلام ونقد الحضارة الغربية المهيمنة. ويوضح ساردار ضرورة نقد هذه الدراسات من وجهة نظر نقدية وتمييزية؛ بحيث تستطيع أن تفرق بين الحق والباطل بما لا يعني رفض الغرب؛ وإنما التعامل معهم إنسانياً من خلال مبدأ الإسلام الذي يدعو للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما عصرنة الإسلام، فيعبر عنها ساردار في مشروعه بأنها عملية مستقبلية لن تتم في الحاضر الذي يشهد المزيد من الضعف والركود للعالم الإسلامي، ويرى ضرورة بناء الحضارة الإسلامية من جديد بوضع حجر الأساس المتمثل في مفاهيم الإسلام الأساسية باعتبارها حضارة المستقبل؛ إلا أن الخطر الأقوى أن هذا المستقبل نفسه عرضة للاستعمار من قبل الغرب؛ باعتباره أزمة حقيقية في حقل الدراسات المستقبلية.

الفقه الإسلامي على قاعدة الانقسامات السياسية، وهذا ما يؤدي إلى خطر آخر؛ إذ تسلب السلطة عن المؤمنين طالما أن الشريعة أعطيت التقديس فلا مناص للتفكير والنقد، وبذلك يصبح المؤمن مجرد متلق لا جدوى من بحثه واستقصائه.

من هنا، يؤكد ساردار أن الشريعة ليست إلا مبادئ وقيماً تسترشد بها المجتمعات الإسلامية كونها منهج حياة لحل المشكلات، وليست قانوناً جبرياً يلتزم به، مشيراً إلى أن ذلك يتطلب من المؤمنين أن يبذلوا المزيد من الجهد، وأن يعيدوا تأويل القرآن باستمرار.

كما يشير ساردار إلى الخطر الأخير الذي يتمثل في مساواة الإسلام بالدولة الذي أطلق عليه جماعات الإسلام السياسي؛ وبذلك يرى أن الإسلام يختزل على هيئة أيديولوجيا بحيث تكون هذه الأيديولوجيا داخل بنية الدولة القومية من أجل تحويلها إلى دولة إسلامية. كما أنها تسعى لجعل الدولة المتحكمة في كل شيء باسم الدين، وتبني برنامجها السياسي وتجعل كل فعل سياسي إسلامياً كما هو في إيران، وهذه الحالة قد وصلت تدريجياً إلى العالم الإسلامي ومجتمعاته وشكلت حالة من العبيثية والتدهور.

وعليه، يؤكد ساردار أن مستقبل الإسلام يعتمد على قدرة المسلمين على علاج خطر الأصولية والانغلاق الفكري؛ من خلال تجديد الأصول التي يركز عليها الإسلام، وهذا التجديد لا يعني رفض التراث والتقليد؛ فهو يؤكد أنه تقليدي نقدي لا يقبلها بشكلها السابق، وإنما يجب أن تبتدع وتختار باستمرار فهي في الشريعة كبناء تاريخي إنساني. أما القرآن، فيجسد الشيء الوحيد المقدس باستمرارية الإسلام، إلا أن تأويلاته يجب أن تجدد حسب مقتضى الزماني لتلك الفترة.

ويؤكد العربي أن أفكار ساردار قامت على روح تفاؤلية مؤمنة بالطاقات العظيمة التي يوفرها الإسلام للعمل، وبقدرة الفرد على تحديد مصيره بالعمل الجماعي الواعي بالحاضر والمتطلع للمستقبل، ويمكن تحقيق ذلك كله من خلال تبني الإسلام كمناهج حياة عظيم يتناسب مع الأزمنة والعصور.

ويقدم ساردار مشروعه الآخر في نقد تراث الإسلام: هيمنة الأصولية الذي يعده أساس المستقبل البديل؛ بحيث يسهم في صناعة الحضارة العالمية؛ من خلال نقده للتراث الإسلامي الحديث والمعاصر؛ فيوضح أن الفكر الإسلامي يقوم على الإيمان بالتعددية التي تمثل الحالة الطبيعية للوجود البشري. ويشير العربي إلى أن هنالك العديد من الروافد الفكرية الثرية التي أسهمت في تكوين فكر ساردار النقدي، فيصف الإسلام برؤية كونية عبقرية جسد فيها كل القيم الإنسانية؛ ومن بينها أن الإسلام نظام للمعرفة والوجود والفعل، ويعني الخضوع والسلام الكامل الذي يتحقق من خلال مفاهيم وقيم جسدت في القرآن والسنة... إلخ، وعليه يشير الباحث إلى أن رؤية ساردار تحاول أن تضع القيم الإسلامية محل الفعل والحركة؛ بحيث يتحول إلى حضارة عالمية قائمة على الحكم التشاركي والعدالة الاجتماعية والمعرفة، وإنتاج المعرفة الفلسفية والتكنولوجية العلمية والملمزة بعبادة الله، وتكون ساعية إلى إعادة النظر في مفردات العالم المعاصر من الحداثة وما بعدها والرأسمالية ونظامها؛ لأنها تحسن من حياة الإنسانية جمعاء.

ويتوقع ساردار أن إعادة بناء الإسلام ستكون عملية مؤلمة وتدرجية؛ لأنها ستقوم بإعادة بناء كل الجوانب الحياتية والتي تتطلب شجاعة فكرية، وستكون عبئاً على الأجيال القادمة، وإما تنجح هذه العملية أو تخفق. كما يرى أن أزمة الحضارة الإسلامية ابتدأت حينما أغلق الاجتهاد الفكري والفقه في الإسلام الذي نتج عنه جمود فكري، وقد سماه بالكوارث الميتافيزيقية الثلاث في تاريخ الفكر الإسلامي؛ وهي: تصعيد الشريعة إلى مرتبة المقدس الإلهي، وإلغاء السلطة عن المؤمنين، ومساواة الإسلام بالدولة. ويؤكد على رؤيته بقوله أنه لا يوجد شيء مقدس في الشريعة؛ حيث إن الشيء الوحيد المقدس في الإسلام هو القرآن. أما الشريعة، فهي بناء إنساني ومحاولة لفهم الإرادة الإلهية في سياقات مختلفة، إضافة إلى أن الجزء الأكبر من الشريعة فقه، والفقه له تغيراته الزمانية والتاريخية، والفقهاء لم يكن لديهم أية سلطة مجتمعية؛ فاجتهاداتهم ونظرياتهم لا يمكن تعديدها إضافة إلى تطوُّر

كما يوضح أن الدراسات المستقبلية ليست علماً خالصاً، بل هي تعبير عن تداخل العلوم البينية؛ فأى علم له بُنى اجتماعية اصطلاحية تتسم بالتعقد والتداخل مع ضرورة ألا نضع أي حدود جامدة ونظريات ثابتة ومصطلحات سرية غامضة؛ لأن الدراسات المستقبلية الراهنة ما هي إلا رؤى كونية غربية، وهي تمثل الأزمة الأساسية التي تواجه العاملين في هذا الحقل، فيذكر ساردار أن ذلك احتلال، وتحريره بمثابة التحدي الأكبر الذي يواجهه العاملون القادمون من خلفيات ثقافية غير غربية؛ فاستعمار المستقبل هو استمرار لاستعمار الحاضر، والحضارة الغربية هي المهيمنة بكل منتجاتها التكنولوجية والعلمية، بما في ذلك أنها تحمل معها تحيزات وأفكاراً غربية، وجاء تغريب الدول المستعمرة سابقاً تحت ما يسمى بالعولمة التي ألغت جميع الحدود والمسافات؛ حيث قامت بتشكيل العالم تحت ثقافة واحدة وهي الثقافة الغربية، فأجبرتهم على الخيار الذي تريده؛ بحيث أصبح المستقبل أسيراً لرؤيتها. فالدراسات المستقبلية تطورت كحركة فكرية واجتماعية تؤكد تعدد البدائل المستقبلية؛ إلا أنها أصبحت تحت هيمنة المصالح الغربية، ويرى ساردار أن سيطرة المصالح الاقتصادية الغربية قد نجحت في الاستيلاء على العلم واحتلاله، ويدعم ذلك بقوله إن الهيمنة قد حولت حقل الدراسات المستقبلية إلى أداة وسلعة تحت الشركات الأمريكية باعتبارها - حسب اعتقادهم - الموطن الطبيعي للحقل والمستقبل نفسه، وهذا أخطر ما يصيب استعمار المستقبل؛ كونه ينتزع الحركة والفعل من الثقافات الأخرى.

من هنا، يذهب العربي لطرح أهم الحلول التي يدعو إليها ساردار في مقاومة الواقع الراهن لتحويل الدراسات المستقبلية إلى حركة خلاقة؛ وهذا يتطلب: ضرورة تغيير الأطر المفاهيمية الغربية المهيمنة وإلا ستكون غربية بواقع المجتمعات غير العربية. كما يشير إلى أن المستقبل يمثل حالة من الوعي، والوعي لا يكون سليماً إلا إذا نبغ من عمق الثقافة الأصلية؛ بحيث يشمل حقل الدراسات المستقبلية التنوع والتعددية؛ أي أن تلك المفاهيم والأدوات المستخدمة تعكس مصالح واهتمامات كل ثقافة.



زهرة السعيدى

الدولة الوطنية في التاريخ العربي

يناقش محمد الحداد في مقاله «مشكلات الدولة الوطنية في العالم العربي وإمكانيات التجديد» والمنشورة في مجلة «التفاهم» التحديات التي تواجه الدولة الوطنية في الوطن العربي منذ سقوط الدولة العثمانية إلى اليوم، ويقترح تجديد شرعيتها من خلال إعادة تأويل التاريخ، ومن ثم تعميق المواطنة وتحقيق أكبر قدر من العدالة بين سكانها.

مفهوم الدولة الوطنية وتاريخها

قبل الحديث عن تحديات ومشكلات الدولة الوطنية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا دعونا نعرف الدولة الوطنية ونعرج على أركيولوجيا نشأة شرعيتها. أولاً الدولة الوطنية هي تنظيم له حدود جغرافية يعيش في كنفه جمع من البشر يشتركون في الهوية والثقافة، ولهذا التنظيم تأثير كبير على شكل الحياة وعلى الطريقة التي يعبر كل فرد، يعيش في هذه الدولة، عن نفسه، حيث يتحدد من خلالها أي لغة يتحدث بها الأفراد وأي قوانين يتبعون، وأي شكل من العلاقات تجمعهم. وقد بدأ نظام الدولة الوطنية يتخذ شكلاً محدداً في النهضة الأوروبية بعد معاهدة وستفالي في سنة ١٦٤٨، بعد أن كانت أوروبا قد ضاقت ذرعاً من الحروب الدينية الداخلية والخارجية. الخارجية متشكلة في تهديدات الامبراطورية العثمانية الإسلامية وزحفها باتجاه شرق أوروبا بعد أن سيطرت على جنوبها الشرقي. والداخلية تشكلت في الانقسامات المذهبية في الديانة المسيحية والتي أدت إلى انشقاق المسيحية مبدئياً إلى الكاثوليكية والبروتستانتية منطلقاً من ذلك إلى انقسامات أخرى. كل هذه الأحداث أضعفت أوروبا وأدخلتها في حروب عديدة أشهرها حرب الثلاثين عاماً. أمام هذه التحديات كان لدى أوروبا خياران، الأول تجاهل التعددية الدينية واستعادة وحدة المسيحيين، وجسده الحاكم الإسباني شارلكان الذي حاول إحياء الامبراطورية الرومانية. والثاني تجسد في صلح أوغسبورغ وأقر بانقسام أوروبا إلى مقاطعات تتخذ بعضها الكاثوليكية وأخرى البروتستانتية مذهباً لها، اعتماداً على مذهب أميرها. بدأت فكرة السيادة بهذه الطريقة متجسدة في الملوك والأمراء، ولكنها تحولت بعد قرون لتتجسد في الشعوب. واتخذت شكلها النهائي بعد أن وقعت معاهدة وستفالي التي أنهت الحروب الدينية نهائياً في أوروبا، وانقسمت أوروبا في حينها إلى دويلات ومقاطعات محددة العلاقات بينها بمقتضى مبادئ وستفالي، فساد السلم بين سكانها،

لا بد أولاً من استبعاد القراءة التاريخية القائمة على المؤامرة التي تركز عليها الخطابات القومية، والتي تعد كل هذه الأحداث مجرد مؤامرة ضد العروبة والاسلام لأنها لا توفر أي طرح موضوعي، يمكن دحضها بتجربة فكرية بسيطة: إذا طبقنا ذات الفكرة على المسيحية، فإن الامبراطورية العثمانية كانت كذلك مؤامرة ضد المسيحية. من الواضح إذن أن هذا النوع من القراءات التحليلية ما هي إلا وقود للتطرف ونظرية صراع الحضارات. ويقترح الكاتب أن ننسف هذه المغالطة بالمعرفة التاريخية النقدية، ولا سيظل الوطن العربي عاجزاً عن إقامة الدولة الوطنية؛ لأن أي محاولة جديدة لتجديد شرعية الدولة الوطنية ستعد جزءاً من المؤامرة ضد الوحدة الإسلامية، وبدل اتخاذ أي أزمة داخلية فرصة لمراجعة شرعية الدولة، ستكون مادة جيدة لتحريك عواطف الجماهير وإيقاظها في الصفوف المتأخرة للحضارة.

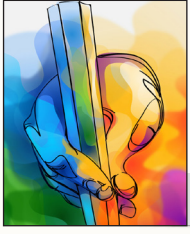
وعوضاً عن تغيير الجانب التشريعي لا بد من نقد الثقافة السائدة جذرياً أولاً، لأن الأنظمة الديمقراطية العالمية التي أثبتت نجاحها في بلدان ذات ثقافات مختلفة لا يعني بالضرورة أنها ستنجح في البلدان العربية. وليس أكبر مثلاً على ذلك مما حدث في العراق ولبنان، لذلك لا ينبغي أن يقتصر الأمر على مراجعة الدساتير والتشريعات والقوانين، بل يجب أولاً تحقيق أكبر قدر من العدالة التي تشعر الجميع بأنهم ينتمون لهذه الدولة، لأن إجحاف الأقليات سيغذي لديهم الشعور بالنقمة، وهذه كانت مبدئياً غلطة الدول العربية، فالبرغم من أنها أدارت الشأن العام بالأدوات العصرية إلا أنها لم توفر هذه الأدوات بإنصاف بين الأفراد والجماعات. والأنجع من ذلك كله هو حدوث ثورة ثقافية تخلص الجميع من أشباح الماضي؛ لأن الأمور اختلفت تماماً عما كانت عليه خلال القرون الثلاثة الماضية، والدول السائدة اليوم على المسرح الدولي، دول حديثة استفادت من تجارب الماضي لكنها لم تعلق فيه.

وبدأت أوروبا تشهد نهضة علمية وفنية وأدبية وسيطر الأوروبيون على العالم مجدداً، بالعلم والتقنية هذه المرة وليس بالسيف، وألزمت جميع منافسيها على حدو حذوها، فقلدها اليابانيون والصينيون والأمريكان بل وتفوقوا عليهم، وهكذا كانت فاتحة نظام الدول الوطنية. تعثر الدولة الوطنية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا يقول الكاتب إن الوطن العربي قد مرّ بعدة مشاكل منعت من دخول نظام الدولة الوطنية رغم محاولاته المتواضعة، حيث إنه وقع تحت وطأة مشكلتين: الأولى عقدة الخلافة، فبعد أن سقطت الامبراطورية العثمانية ألغى أتاتورك الخلافة وتقلصت مظاهر الدين، ومن يومها ظهرت هذه العقدة، حيث أخذت بعض الحركات في الدعوة إلى استعادة أمجاد الأمة الإسلامية ولم شمل جميع الدول الإسلامية تحت مظلة الخلافة مجدداً. والثانية عقدة «سايكس-بيكو»، والتي كان أساسها المعاهدة السرية بين فرنسا وإنجلترا في اقتسام أجزاء من الوطن العربي بينهما. وبعبارة معاهدة وستفالي التي لا يمكن لأحد أن ينكر آثارها الإيجابية، كان للمعاهدة الثانية آثار سلبية و تدميرية أدت إلى تعميق شعور العرب بالإهانة جراء وقوعهم في وصاية الغير.

إلا أن الكاتب يعزو المشكلة الأكبر إلى الخلل في مناقشة مشكلات الدولة الوطنية، حيث يقول إن النقاش ظل محصوراً في مقاربتين، الأولى تربط الانسداد السياسي للدول العربية بالعامل الديني، والثانية بالاستعمار ومشاريع التقسيم، ويرفض الكاتب تقريباً كلا المقاربتين؛ لأن كليهما لا يساهم في بناء وعي سياسي تجديدي. ويقترح بديلاً لتلك المقاربتين مقارنة أخرى تركز على تجديد الشرعية بإعادة تأويل التاريخ.

تجديد شرعية الدولة الوطنية

يقول الكاتب إنه لا بد من الخروج من الوضع التأويلي المتعارف عليه (أي: أن محاولات العالم العربي لدخول نظام الدول الوطنية همشت بسبب الاستعمار وأحداث أخرى)، وإعادة طرح الموضوع بصورة أكثر عقلانية.



زينب الكلبانية

ثنائية التنوع والوحدة في الوعي الديني

بحسب منطوق القرآن فإن الدين من عقائده الرئيسية التي تعني الإيمان بالوحدانية، والإيمان بالكتب والرسول، وأداء العبادة لله وحده، والإيمان باليوم الآخر، يوم الحساب بالمثوبة والعقاب؛ استناداً إلى سلامة الاعتقاد والعمل الصالح. ولو تأملنا «نسب» الدين الواحد «إذا صح التعبير» لوجدناه يعود إلى نوح عليه السلام تدليلاً على العراقة والتقدم، وكأن الأمة الواحدة التي تحدث عنها القرآن إنما دبّ الخلاف الديني بين صفوفها زمن نوح، فكانت تلك السلسلة من الأنبياء الهداة ليحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه، ويعيدوهم إلى عقيدة الوحدانية، وهذا ما ناقشه الباحث رضوان السيد في مقاله المنشور بمجلة التفاهم.

فالإمبراطوريات الضخمة التي قامت في ديار الإسلام اتسعت لتعددية الشعوب والأديان منذ البداية. لكن «التميز» بالمقاييس الحديثة طبعاً ظل حاضراً في كل مكان. وما كان ذلك بسبب مسألة الجزية فقط؛ بل وفي القدر الذي كان مسموحاً به لأهل البلاد الأصليين في المشاركة السياسية، وليس في الحريات الدينية والحريات الاجتماعية والاقتصادية.

أما عند الحديث عن الإسلام والتعددية الدينية في الزمن الحاضر، كان من المتوقع أن يواجه الفكر الإسلامي مشكلة مع التعددية الدينية بالذات. فمجتمعاته تعددية منذ القدم، وقد تأسس الوعي بالتعددية على القرآن الكريم الذي يصف التعدد الديني والعنقي والاجتماعي ويشترع له.

ولئن كانت التعددية في التجربة التاريخية قد واجهت بعض القصور بسبب ظروف الإمبراطورية وأمجاد الإسلام الهائلة؛ فإن أصلها (رغم التمييز) ظل موجوداً وواضحاً. وما كان من المنتظر أيضاً أن يواجه الإسلام بتأويلاته الإصلاحية الجديدة مشكلة مع التعددية في مجتمعاته وفي العالم؛ لأن الدولة الوطنية على النموذج الأوروبي قامت في سائر أرجاء العالم منذ حوالي قرن. وهي تقول بالمواطنة والتعددية الدينية والثقافية وأحياناً السياسية، وتنتمي إلى نظام العالم، ولا تبدو في معظم تصرفاتها متصادمة مع الدين أو مع متطلبات الحداثة.

وأخيراً يمكن القول في هذه المقالة أن النضال لا يقتصر اليوم على مكافحة العنف والإرهاب، وهو ضروري؛ بل يتعدى ذلك للدفاع عن الدين، وعن اعترافه بالعالم، واعتراف العالم به. وفي الأزمات كما هو معروف يعود المرء إلى الثوابت والأصول المستقرة، وهي أن الإسلام دين دعوة بالحسنى - كما نصّ الكتاب - ونحن لا نريد أن نخيف العالم، ولا نخاف منه.

وإذا كانت مجتمعاتنا متنوعة أو تعددية، فكيف نريد أن يكون العالم كله على شاكلة المتمردين منا، وهي شاكلة غير سليمة؛ لأن معظم المسلمين ضدها. وإذا كنا نواجه مشكلة «الأخر» القريب، أي في ديارنا؛ فكيف نريد من العالم أن ينصف المقيمين منا في دياره أو ديارهم؟ فمن بين المسلمين البالغ عددهم مليارات وستمئة مليون، هناك حوالي الثلث منهم يقيمون في ديار وبلدان غالبيتها من غير المسلمين! لقد قال سبحانه في مثل هذه الحالة: (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ وَلَا تَعْدِلُوا عَدْلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ).

فإننا نمتلك في التجربة السياسية للتعددية الدينية والإثنية أو القبلية تجربة النبي الكريم في المدينة؛ فهو عليه الصلاة والسلام لم يُشرف على إقامة كيان واحد فيه تعددية دينية وقبلية فقط؛ بل كتب في ذلك صحيفة أو كتاباً أو دستوراً تنظيمياً عُرف باسم صحيفة المدينة أو عهدها. وهو كتاب «بين قريش وأهل يثرب ومن لحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس».

ثم جاء في الكتاب أن «اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم». وقد اختلفت التفسيرات لمعنى كون اليهود أمة مع المؤمنين، ولا داعي للاختلاف. فالأمة تعني هنا الجماعة التي يجمعها دين واحد، وكذلك كان شأن اليهود، ولذلك فسر الكتاب الأمة مباشرة بالقول: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم. أما كونهم «مع المؤمنين» فهو أن يجمعهم كيان سياسي واحد لهم فيه حقوق وعليه واجبات والتزامات، ومن حقوقهم الاستقلال بدينهم، والمشاركة في الإدارة بمقتضى الدار الواحدة أو الكيان الواحد.

أما عند الحديث عن التعددية التاريخية الإسلامية والتعددية، يمكن القول إنه لم تختف التعددية الدينية عن سائر الديار التي انتشر فيها الإسلام منذ زمن أبي بكر الصديق إلى انقضاء الدولة العثمانية عام ١٩٢٤؛ فقد وجد المسلمون «فاتحين وتجاراً ودعاة» مسيحيين ويهوداً في الديار التي دخلوها في القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة النبي الكريم.

وبحسب المصادر التاريخية فإن المسيحيين ظلوا أكثرية في العدد فيما بين الشام والعراق ومصر وإسبانيا حتى القرن الخامس عشر الميلادي، وعندما فتح العثمانيون البلقان والقسطنطينية ونواحي من أوروبا الشرقية كانت الأكثرية مسيحية، وظلت كذلك حتى جلائهم عنها.

وعندما فرّ اليهود من إسبانيا مع المسلمين أثروا اللجوء إلى أقطار الدولة العثمانية (القرن السادس عشر)؛ لأنهم كانوا يخشون الملاحقة في أوروبا الغربية والوسطى وروسيا. فلهذه الناحية ما أكره أحد على مغادرة دينه واعتناق الإسلام لا في زمن الخلافة، ولا في زمن السلطنات.

لكن في الأزمنة الحديثة، بل في الأقطار البيزنطية من قبل، جرى التشهير بالإسلام دائماً بوصفه دين عنف وإكراه، ولا يقبل الآخر الديني. والواقع أن مسألة الدعوة غير مسألة الإمبراطورية.

يقول رضوان السيد إن النسب الأقرب لدين التوحيد يعود إلى إبراهيم عليه السلام، والقرآن يخاطب أهل الكتاب الذين ينتسبون إلى إبراهيم بوصفهم شركاء المسلمين في الدين؛ لانتسابهم في العقائد الرئيسية إلى إبراهيم، ولذلك يقول مخاطباً الرسول الكريم والمسلمين: (وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ).

وقد جادل أهل الكتاب الرسول الكريم في أمرين: الانتساب إلى إبراهيم، والاحتكام إلى شرع الله. ولذلك قد أجابهم: (إِنَّ أَوَّلَىٰ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ). فالسألة ليست صلة نسب قري، بل هو انتساب للدعوة؛ فكل من آمن بدعوة إبراهيم وما تضمنته هو إبراهيمي.

والمعروف أن المسيحيين يقولون بالنسب الروحي إلى إبراهيم مثل النبي صلوات الله عليه والمسلمين؛ في حين يصرّ اليهود على الانتساب القرآني بوصفهم أعقاب إبراهيم وأمة الله دون الخلق. أما الأمر الثاني «أي اتباع شرع الله» فقد أوضح القرآن الكريم أن لكل من أهل الكتاب شرعة ومنهاجاً بتقدير الله ومشيئته؛ لأن الناس لن يعودوا أمة واحدة ذات شرعة واحدة.

وكل من هؤلاء مكلف باتباع شرع الله الذي أنزل على النبي من بني قومه. ففي سورة المائدة آيات من التوراة فيها هدى ونور، وكذلك الإنجيل. وهو يطلب من اليهود والنصارى أن يتبع كل منهم ما أنزل إليه، ولو فعلوا ذلك حقاً لما كان بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم خلاف في الدين، بل اختلاف في الشرائع فقط.

إن منطق القرآن إذن أن الإسلام هو دين فكرة ودعوة. وأنه يعد نفسه ديانة إبراهيمية، ولذلك سعى للتوَاد مع أهل الكتاب أي (اليهود والنصارى) بالنظر إلى الشراكة في أصل الدين. على أن هذا المنطق الديني شاسع الجنبات؛ لأنه يريد أن يكون (في أصوله، أصول الفطرة) ديناً للناس جميعاً. وليس المعنى بدين الناس الموافقة على الدعوة المحمدية بحذافيرها «لا إكراه في الدين» بل بالإيمان والعمل الصالح، وهما الصلة الوثيقة مع أهل الكتاب؛ لأنه لقاء في أصل الدين. أما مع سائر البشر فهو التعارف.

إن التعارف هو الأقرب رشداً وهو الأقرب إلى الكلمة السواء التي يدعو إليها القرآن. ولذلك قال علي رضي الله عنه: الناس صنفان: أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق. إذا كنا نمتلك في معاني الوحدة والتعدد في الدين نصوصاً قرآنية؛



جميلة علي

الفقه السياسي الإسلامي

تحت عنوان «أزمة الشرعية في التجربة التاريخية الإسلامية»، جاء مقال صلاح الدين الجورشي - والمنشور بمجلة «التفاهم» - مناقشة التجربة السياسية الإسلامية؛ استعرض خلاله أهم المنعطقات التاريخية التي مرت بها هذه التجربة، بدءاً من النظام الجاهلي القائم قبل البعثة والمتغيرات الضخمة التي أدخلتها رسالة الإسلام عليه، مروراً بما حملته فترات حكم الخلفاء، وما تمخضت عنه من إشكاليات في بناء شرعية ومشروعية الحكم والسلطة. يستهل الكاتب مقاله بالإشارة إلى أن «الشرعية والمشروعية» من القضايا المهمة لأي كيان سياسي؛ إذ لا يمكن لأي دولة أن تستقر إلا عندما يخضع الناس فيها اضطراراً أو اختياراً لقواعد معلنة أو ضمنية توفر الانتظام المجتمعي، وتجعل الجميع أو الغالبية من الناس يقبلون بآليات من شأنها أن تحمي التعايش بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد.

لتداول السلطة مع الأنصار: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»؛ ردّاً على صيغة طرحها الأنصار تقضي بأن يكون منهم أمير ومن قريش أمير. ولولا اعتبارات دينية وأخلاقية لأدت تلك البيعة إلى حرب أهلية. إذن، لم يكن العامل القبلي وحده الذي تدخل ليحسم مسألة الشرعية، إنما أسهم العامل الديني في حسم هذا الخلاف ولجم الصراع على السلطة.

تميّزت فترة حكم أبي بكر وعمر بن الخطاب بالاستقرار السياسي بعد إخماد الثورة المضادة أو «حروب الردة»، كما تغيّرت الخارطة الجيوسياسية فتوسّعت المساحة الجغرافية للدولة الناشئة بعد فتوحات بلاد الشام والعراق ومصر، وتفككت الدولة الفارسية، ترتب عليها ثروات ضخمة خلقت معها فئات اجتماعية وسياسة جديدة. وعلى إثر تلك الفتوحات والثروات، اندلعت سلسلة من التوترات الاجتماعية فتحت الباب أمام اختراق الدولة وتغذية الفتن؛ نجم عنها أول اغتيال سياسي في الدولة الإسلامية.

بعد إصابته بالقاتلة، عمد عمر بن الخطاب إلى إدخال عنصر جديد لضمان الشرعية وهو تركية أفراد المجتمع للحاكم الجديد، تلك الشرعية وإن بقيت منقوصة ومشروطة بحصرها منذ البداية في ستة مرشحين، إلا أن الناس قبلوا برأيه، وتمّ استقراء الآراء بيتاً بيتاً. وعلى الرغم من ذلك القبول، فإنّ انتماء الستة القبلي وإبرازهم بتلك الطريقة كمرشحين للحكم شكل فتيلاً لبداية صراع حاد على السلطة انفجر وتصاعد بشكل كبير في عهد عثمان بن عفان أدى لمقتله في بيته، بعد أن تمسك بالسلطة خوفاً من أن يؤدي انسحابه إلى فتنة لا تبقى ولا تذر. في ظل هذه الأوضاع غير المستقرة، تسلّم علي بن أبي طالب السلطة، ووجد نفسه خلالها يخوض مجبراً سلسلة من الحروب كمعركة الجمل وحربه ضد أنصاره الذين رفضوا التحكيم إلى أن انهار معسكره برمته بعد أن نجح معاوية بن أبي سفيان في توظيف الدهاء والمال والعامل القبلي في تحويل الخلافة إلى ملك عضوض.

القضاء على الخرافة، ورفع الغطاء عمّن كانوا يستترون بعبادة الأصنام لإضفاء الشرعية على سلطة سياسية ومالية موزعة على العائلات الكبرى المستفيدة من ذلك النمط المجتمعي المهيمن، وهو ما تم فعلاً؛ حيث سقطت الأصنام، وسقطت معها الشرعية القديمة. كما عمدت الرسالة الجديدة إلى ترسيخ عقيدة التوحيد ليصبح الولاء له سابقاً للولاء للقبيلة، والدافع الرئيس لصناعة التاريخ رغم أن القبيلة وتأثيرها لم يختفيا، وإنما لم تعد هي الحاضنة الوحيدة للتنظيم الاجتماعي والسياسي. ويضيف الكاتب أن انقلاباً مهما حدث في المجتمع العربي آنذاك؛ إذ بايعت جميع القبائل العربية النبي لأهداف مختلفة، بعد أن مال الميزان العسكري لصالحه؛ فتحوّلت القيادة من شيخ القبيلة إلى صاحب النبوة. وبفضل هذا التغير الجذري الذي حصل، تغير المشهد كلياً في الجزيرة العربية، وتوفرت الشروط الملائمة لقيام دولة جديدة؛ إذ توفرت القيادة والأرض وما تبعهما من بناء جيش شعبي، كما لعبت الأفكار الجديدة دوراً مهماً في إعادة صياغة شخصية الأفراد والجماعة. في ظل هذه المتغيرات، لم يعد الانتماء للقبيلة هو الأصل، إنما أصبح الانتماء إلى الأمة هو المرجع الذي يستند إليه كل عضو في المجتمع الناشئ.

التحق نبي الإسلام بالرفيق الأعلى بعد تغييرات ضخمة أدخلتها رسالته على المجتمع العربي في الجزيرة العربية. بؤادر شرخ بدأت تلوح في الأفق؛ إذ بالرغم من أنه ترك وراءه نواة أولى لسلطة سياسية، إلا أنه لم يحدد آليات واضحة لتداول الحكم. فكيف سارت الأمور في أول اختبار يمر به المجتمع الإسلامي؟ وكيف تم حسم مسألة الشرعية وتداول السلطة في عهد خلفائه الراشدين؟

ربما يحمل لنا اجتماع سقيفة بني ساعدة في يثرب؛ حيث الأنصار من قبيلتي الأوس والخزرج الذين احتضنوا الرسول في محنته الكبرى بعد أن غادر مكة سراً، أجوبة على ما تقدم؛ إذ حسم عمر بن الخطاب الأمر بمبايعة أبي بكر بالقول: «أنت سيدنا وأحبنا إلى رسول الله»، بعد أن رشحه أبو بكر في صيغة

ومُنذ الوهلة الأولى التي تحمل فيها الرسول الرسالة وجد نفسه قبالة مجتمع قائم تحكمه آليات ضمنية، لكنها متعارف عليها، وفُرت له نمطا من التوافق الاجتماعي والاقتصادي والثقافي؛ إذ كان مجتمع الجزيرة العربية بدوياً في غالبه وقبلية بامتياز؛ حيث شكّلت القبائل وحدته المركزية، وكانت كل قبيلة محكومة بذاتها وفق منظومة اجتماعية وقيمية واقتصادية داخلية، وعليه يُمكن الحديث عن مجموعة من العوامل أسهمت في تشكل نوع من الشرعية في «المجتمع الجاهلي»؛ أهمها: «العصبية القبلية»، التي عدها الكاتب نقطة الارتكاز لذلك النظام وجوهره. إضافة للعامل الاقتصادي ونمط الإنتاج السائد آنذاك، كان للعامل الثقافي بكل مفرزاته دور في صياغة النمط المجتمعي وقيام سلطة معنوية وذاتية لذلك النظام.

أما الآن، وقد بعث الرسول محمد، وكان هذا حال المجتمع القائم حينها، فإنّ بعثته حملت الكثير من الأسئلة: فما الهدف من رسالته؟ وكيف جرت وتشكلت شرعية نظام المجتمع الجديد؟ وما أهم العناصر والمتغيرات التي أدخلتها الرسالة على هذا المجتمع؟

فبالعودة إلى المقال، يرى الكاتب أن الهدف من رسالة الإسلام لم يكن تنظيم وهيكلية المجتمع العربي فحسب، وإنما كان هدفها الأبعد هو تهيئة هذا المجتمع ليلعب دوراً فاعلاً في عملية تغيير مسار الإنسانية برمتها. ما حدث فعلاً حينها هو أن المجتمع الجاهلي لم يع هذا الهدف بسهولة ويسر، ظانين أن مشكلة الرسول كانت فقط مع الأصنام التي كانوا يعبدونها إلى أن تبين لهم أن صاحبهم كان يهدف إلى تحريرهم من الوهم والخرافة وإدخالهم إلى حلبة التاريخ.

وفي تلك المرحلة الانتقالية «الحساسة» لم يحارب الرسول القبيلة، وإنما قام بتفكيك البنية القديمة، وسعى لتوظيف عناصر القوة فيها ليتمكن من بناء منظومة جديدة للمجتمع الناشئ. وبشكل عام فإنّ أهم العناصر والمتغيرات التي أدخلتها رسالة الإسلام على المعادلة العربية المحدودة التي كانت سائدة إلى حدود الربع الأول من القرن السادس الميلادي؛ تمثلت في:



أم كلثوم الفارسية

الاجتهاد في الموروث الديني

قد يبدو عنوان المقال مُستفزاً للكثيرين، لكن دعونا نفند هذه الفكرة في ضوء الدعوات المتزايدة لإحجام الموروث في صورته المبالغة في الحياة السياسية والثقافية؛ حتى نتنبه لخطورة الاستعمال الخاطئ له واستجلاء انعكاساته السلبية في جل الميادين. ندعو إلى ذلك، لأننا نراه يقودنا إلى انسداد آفاق التغيير النقدي الإيجابي، ويقف حائلاً دون بلورة حلول إبداعية. إن انتشار أفكار مَوعلة في التقليد والاكتماء بإحياء مقولات نبئت في تربتها المجتمعية والتاريخية للصيقة بها، تحت شعار معبأ بالأيديولوجيا وعصر السلف الذهبي، يمنعان تشكل مساحة نقدية يُمارس فيها الأحياء سلطانهم على راهنهم، ويفتحون بها مسلكاً نحو المستقبل. فمثل هذه المقولات والأفكار والشعارات، تتعارض مع شروط ظهور الفكر الإيجابي الساعي لا إلى الإصلاح فقط، ولكن إلى التغيير النوعي في طرائق التعامل مع مكتسبات التاريخ. والفكر الإيجابي -كما نفهمه- هو ذلك الذي «يتصدى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل والتفسير والتقويم، ويسعى للكشف عن عناصر التقدم ومساندتها وعزل عناصر التخلف ومحاربتها».

خوض غمرة الصراع مع الموروث الديني خوفاً على أنفسهم ومكانتهم الاجتماعية من النبذ الاجتماعي الديني المتوحش لهم؛ ويحصل -والحالة هذه- أن يتخلى بعضهم عن ممارسة واجبه الإنساني في النقد، وعن حقه في تجاوز ما لا يراه مناسباً له أيضاً، لقاء القبول بثقافة الموروث السائدة ومسايرتها مسلكياً وثقافياً وشكلياً وشعورياً وعرفياً؛ لأنه يجد سلامته الشخصية في ذلك كله حرصاً، بالتالي، على مكانته الاجتماعية. فالإنسان عموماً يخشى النبذ الاجتماعي، ويتخوف من مخالفة السائد والمسلم به، حتى لا يجد نفسه يوماً خارج دائرة الاعتراف به مجتمعياً ودينياً.

إن التوغل في استقراءنا للخطاب الديني السائد في مجتمعاتنا العربية، يكشف عن «ظاهرة شديدة الغرابة تتمثل في أن الجانب الأكبر والوحيد أحياناً في هذا الخطاب يتصل بالماضي، ويكاد يقف بالسامعين والمشاهدين عند عصر النبوة وعصر الصحابة وقليل من التابعين، حتى صار الإسلام في تصور العامة هو تاريخ هذه الحقبة وحدها... وتلك آفة بالغة الخطورة على جيلنا كله، فقد التوت أعناق هذا الجيل، وهو مشدود أبداً إلى الوراء، منكفئ على الماضي، مشغول بالذات، وحجتهم الحاضرة، فيها أن من يقطع صلته بماضيه لا رجاء له في مستقبله».

ختاماً.. رُبما كان طريق الانعتاق من استبداد الموروث الديني ووصايته يكمن في قدرة الفرد المسلم على تبديد تلك المخاوف والتحرر منها وتجاوزها، وإلا فإن نتيجة تقديسه وتبعيته الكاملة وخضوعه المطلق لموروثه الديني ستكون وخيمة عليه؛ لأنه سيمنح كامل الصلاحية والهيمنة لموروثاته الدينية، حتى تستبد بعقله، بقراره واختياره، وبحياته كلها.

ونذكر هنا -على سبيل المثال- برهان الدين البقاعي صاحب كتاب «نظم الدرر في تناسب الآي والسور»، إن هذا الكتاب ليس فقط عن المناسبات في القرآن الكريم، بل هو أيضاً أول كتاب تفسير في العالم الإسلامي -ولأسف لا يزال وحيداً في هذا الشأن- استعمل فيه المفسر المسلم كتب أهل الكتاب؛ أي التوراة اليهودية والإنجيل للنصارى، لتفسير ما جاء في القرآن عن أهل الكتاب من قصصهم وأحوالهم وعاداتهم وطقوسهم؛ فقد اعتمد في تأويل كثير من آيات القرآن على الكتاب المقدس (وليست الإسرائيليات)؛ فالبقاعي كان ينقل من نسخة بين يديه نصوصاً كاملة يشفع بها تأويلات الحزالي للنصوص، بل وقد تقدم البقاعي في التعامل مع نصوص الكتاب المقدس، وقابل بين عدة نسخ، ووجه نقداً لإحدى هذه النسخ. هذا الانفتاح -هو انفتاح بلا وجل وبلا مواربة- كان حدثاً دينياً غير مسبوق في تاريخ التفسير الإسلامي. ولا يخفى على قارئ تاريخ الفكر الإسلامي الهجوم العنيف الذي تعرض له البقاعي؛ لأنه سلك هذا المسلك الجديد في تفسير آيات القرآن الكريم؛ حيث اتهم أن مقصده من ذلك التقليل من شأن القرآن وإبراز شأن الكتب السماوية الأخرى، وهذا يؤكد لنا ما يتعرض له الفرد من نبذ ديني حين يرفض التسليم والخضوع لأدبيات الموروث الديني؛ فهو لا يسلم من تجريحه الشخصي، إلى الطعن في شرفه وأخلاقه، إلى عزله اجتماعياً، علاوة على حملات التشنيع الإعلامية عليه، تلك التي يتفنن في افتعالها والترويج لها أمراء التيار الديني في حق كل من لا يجد ما يجبره على الرضوخ لسلطة موروثهم. وقد يصل النبذ الديني، في بعض الأحيان، إلى مستوى التصفية الجسدية والتهديد لحياته؛ لذلك، يتردد الكثيرون في

هذه الفكرة التي تناولها الكاتب وليد صالح في مقاله «الاعتراف بالموروث الديني القديم: برهان الدين البقاعي أنموذجاً»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، نطرحها هنا في هذا المقام بشيء من التفصيل؛ حيث لا أقصد بالموروث الديني في هذا الموضع «ذلك الموروث الذي عادة ما تحتفظ به أية أمة كجزء من منظومتها الثقافية، وتتناوله كمعرفيات تراثية أو كقيم معرفية أو كفلسفات روحية، مجردة، بالتالي، من سلطة الاستحواذ والهيمنة والتوجيه والوصاية»؛ بل أقصد به الموروث الديني المتداول في العقل الجمعي وفي البيئة الاجتماعية والثقافية للعالم الإسلامي عموماً -ذلك الموروث الذي لم يزل يحظى بسلطة التوجيه والوصاية وسلطان الأمر والنهي، ويستمد مشروعيته في الوصاية والهيمنة والتوجيه والحاكمية من كونه لم يزل يتميز في الصورة الذهنية الشعورية والعقلية الثقافية الإسلامية، بالطابع اللازمي، الأبدي، اليقيني والغيبى والمطلق. وعليه، فهو الموروث ذاته الذي لم يزل يحدد للفرد المسلم ماهية وجوده الكياني والحياتي، ويتدخل في تشكيل ثقافته وقناعاته وأخلاقه وشعوره وسلوكه، وحتى هيئته الخارجية؛ فالموروث الديني انطلاقاً من هذا الطرح الأيديولوجي/ الإحيائي لا يكون إلا في علاقة تنافر وقطيعة مع التحولات الزمانية والمكانية والتاريخية. ودون الإسهاب في استقراء الأسباب، نقول لقد ساد في المتخيل الجمعي الإسلامي فكرة انحباس الموروث في حقبة زمنية خارجة عن سياق التاريخ وتبدلاته. ووفر هذا التصور إمكانات واسعة ثقافياً لارتقاء الموروث إلى مرتبة القداسة في الذهنية الإسلامية. عين له طبيعة علاقته مع «الآخر» ومع عالم الأشياء من حوله.



أسماء عبدالله

معضلة السلم في التراث الإسلامي

يناقش الباحث المغربي محمد الناصري المهتم بالدراسة في مجالات الفكر الإسلامي في مقاله «النسخ وشرعة السيف» والمنشورة في مجلة «التفاهم» العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم على ضوء القرآن والسنة، حيث يفتتح مقاله بالقول «إن أصل علاقة الأمة الإسلامية بغيرها من الدول التي لا تدين بالإسلام السلم لا الحرب»، ورغم بساطة هذا القول - ويداهته للبعض - إلا أن القارئ للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وشروح وتفسير كثير من (أئمة الإسلام المعروفين) سيواجه ما قد يبدو نقيضاً لهذه الفكرة.

الموقف الديني لفقهاء الأمة آنذاك، وإن كان هذا ما حدث فعلاً فإن الوضع الحالي لحال الأمة قد تبدل وتغير، متأثراً بتغير العالم من حوله، وبأنظمتها وسياساته ومعاهداته. فحري بالمسلمين أن ينشطوا معاً - كما غيرهم - للتخلص من التفسير الداعية للقتل والإبادة، كونها لا تؤمن بالتعايش الإنساني، ولا تقل وحشية في مضمونها عن تلك التي تدعو للتطهير العرقي، وسواء كتبت في عصر صدر الإسلام حين توسعت رقعة الدولة الإسلامية فأخذ الغرور ببعض المفسرين أن دعوا لقتل كل من لا يُشابههم، أو كتبت تملقاً لبعض السلاطين وتبريراً لتعطشهم للقتل والدماء، أو كتبت جهلاً وقصوراً في المعرفة والبحث. فإنها تفسير خطيرة لا ينبغي تداولها أو الأخذ بها كراي - خاصة وأنها لمفسرين وفقهاء معروفين -، لأن تداولها اعترافاً بصحتها، وإقراراً بإمكانية تطبيقها، وهي حجة لغير المسلم تجعله دائم التحرز وكثير الشك في فكر المسلم ونواياه تجاهه، ولا يمكن لومه م بأية حال على ذلك، فالجماعات التكفيرية والإرهابية تتخذ من هذا التراث الديني سنداً وحجة، متفاخرة به ومطبقة لما يمليه عليها من فساد وتخريب.

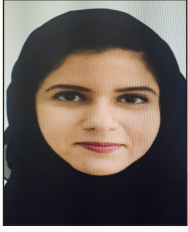
إن الواقع اليوم لا يصنف البشر إلى أمم إسلامية وأخرى نصرانية أو يهودية وإنما يصنفهم كشعوب متنوعة الأعراق والأديان، وبقدرتها على التمازج والتعايش تحقق الشعوب رفعتها، أما تلك المغلقة الراضية للانفتاح فإن مصيرها التناحر مع بعضها البعض ناهيك عن التخلف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي لا بد أن يصيبها. لذا فإن التعايش السلمي - لا الإسلام ولا غيره - هو الحل.

والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن) ولو أن الإسلام أمر بمبدأ قتال جميع المشركين حتى المسالمين منهم، لما بقوا في الجزيرة العربية وللاذوا بالفرار حفاظاً على أرواحهم وأموالهم، وهو ما لم يفعله المسلمون الأوائل الذين تلقوا الرسالة المحمدية بقلوب واعية، وفهموا الآيات وظروف تطبيقها، وأدركوا أن القوة ليست في القضاء على الآخر بل في تأسيس قواعد متينة للمجتمع الإسلامي تجعل كل ساع للفتنة والشقاق في حذر وريبة، ومن ذلك تأسيس قوة قتالية مستعدة وهو ما يسمى في عصرنا الحالي بـ«السلم المسلح»، وعدم التهاون في ردع كل معتد، والامتناع عن التعامل وإقامة العلاقات التجارية والسياسية مع كل من يشكل خطراً على وحدة الأمة وسلمها، ومن الآيات التي تؤكد ذلك قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين». إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم وأخرجوكم من ديارهم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون»، وهي مبادئ عامة سامية تطبقها الدول المتحضرة إلى اليوم لتحقيق أعلى قدر من العيش الكريم لمواطنيها، ولضمان مستقبل آمن لهم.

إن التفسير المتشدد الذي تعد غير المسلم نجاسة إنما جاءت بعد عصر الخلفاء الراشدين في زمن اشتد فيه عود الأمة الإسلامية، وزادت رقعة سيطرتها، ولعل ذلك ولد الشعور بالفوقية لدى المفسرين والعلماء، وحدى بهم إلى النظر للآخر نظرة دونية، والنظر لقياداتها نظرة القوي المتفضل على الضعيف المحتاج. وهو موقف سياسي تداخل مع

ذهب كثير من المفسرين مثل الطبري وابن كثير والقرطبي إلى أن آيات الصفح والتعايش وحسن الجوار نسختها آيات الحث على قتال المشركين والكفار، وبالأخص آية السيف «فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد.....» حتى أن بعضهم ذكر أن هذه الآية وحدها نسخت خمساً وسبعين آية منها قوله تعالى «لا إكراه في الدين»، وهو ما يدعو للغربة ويدفع للتساؤل عن سبب إصرار هؤلاء المفسرين على التمسك بتفسيرهم التي يدحضها العقل والواقع، بينما استطاع غيرهم من المفسرين - عن طريق إرجاع الآيات لسبب نزولها - توضيح المسألة وإزالة اللبس المتوقع حصوله. ويذكر الناصري أنه لو سلمنا جدلاً أن آيات القتال إنما جاءت مراعية التدرج في شرع القتال حسب مراحل قوة الأمة وضعفها (كما يقول ابن العربي المالكي في كتاب أحكام القرآن) فإننا سنقع في ذات الإشكالية وهي أن النسخ الحاصل في كل مرحلة ينفي صفة الإحكام في آيات القرآن «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»، كما وأن ذلك سيفتح مجالاً واسعاً للتخمين في تقييم وضع الأمة الحالي لاختيار الطريقة الأمثل في التعامل مع الآخر، وغالباً سينتهي الأمر بالشقاق بين المسلمين أنفسهم كونهم لا يستندون على أية قاعدة سوى التقدير الذاتي للوضع.

وبالعودة لواقع حال المسلمين الأوائل الذين نزل فيهم القرآن سنجد أن علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية لم تنقطع يوماً مع غير المسلمين، بل إن الإسلام نفسه لم يمنع استمرار صلات النسب مع اليهود والنصارى (اليوم أحل لكم الطيبات....



فاطمة ناصر

بين الدين والسياسة

هذا المقال يحمل تلخيصاً ووجهة نظر حول ما كتبه الأستاذ الزاوي بغوره في مجلة التفاهم بعنوان (تسييس الدين والثورات في الحاضر الإسلامي). المقال يركز على الحاضر وعلاقة الدين بالسياسة في تشكيل ثوراته، غير أن هذه العلاقة ليست وليدة هذه اللحظة الراهنة؛ بل هي قديمة جداً بقدم الدين والسياسة على حد سواء. ولأن الكاتب خصص الحديث عن الحاضر فسنبداً بتعريفه لعنى الحاضر ثم نبدأ في التطرق لبقية النقاط.

ما هو الحاضر؟

يعرف معظمنا أن الحاضر يتمثل باللحظة الراهنة المنفصلة عن الماضي وعن المستقبل. لكن الفلسفة تتناول الحاضر من زاوية أخرى تتعلق بالفعل وتقسّمه كالاتي: حالة الفعل وما هو موجود حقيقة ويملك قوة وكثافة. وتحاول الفلسفة في كل زمان فهم الحاضر وتجمع على أن الحاضر لا يتشكل من زمن واحد ولكنه عبارة عن عدة أبعاد مختلفة للزمن؛ لهذا نجد ميشيل فوكو يدعو لكتابة (تاريخ الحاضر) حيث كل حاضر له علاقة بماضيها. أما معنى الثورة فمختلف عليه ولكن هناك عناصر وسمات مشتركة للثورة وهي:

١- إنها حركة تهدف لإحداث التغيير، ويقول الكاتب إن الحركات العربية أحدثت بالفعل التغيير الداخلي والخارجي، ووضعها في المساق التاريخي قد يكون له أثر في المستقبل البعيد للتحوّل نحو الديمقراطية.

٢- هي حركات لتحقيق الحرية والديموقراطية في وجه الاستبداد والتسلط.

٣- العنف ملازم لأي ثورة. فلا يوجد تغيير وتأسيس جديد دون قدر من العنف. وقد شهدنا هذا في (ليبيا وسوريا واليمن) ووصل إلى حد الحرب الأهلية في بعضها.

٤- الثورة تحتاج إلى تنظيم وقيادة، والثورات العربية لم تستطع إيجادها لهذا قد يكون هذا عملاً رئيسياً لفشلها.

٥- الثورة بداية جديدة إلى الحرية كما تقول حنة أرندت.

٦- لم نصل في العالم العربي إلى نقطة تحقيق هذه البداية الجديدة. هناك ربما مؤشرات ضعيفة ليست صامدة؛ لهذا فرصة عودة الماضي حاضرة دائماً فنحن لم نصل إلى نقطة اللاعودة، ولا زلنا اليوم نختبر تطبيقنا لقيم الحرية والعدالة.

٧- بحسب الكاتب، لا يمكن فصل ما يحدث اليوم عما عرفه تاريخ المنطقة العربية الحديث والمعاصر من فشل وإخفاق متتال وحروب أهلية (لبنان، اليمن، السودان، الجزائر) فكلها ساهمت لقيام الثورة التي في الماضي وجهت لمقاومة الاستبداد وبعدها لمقاومة الاستبداد والتسلط والتحول من النهضة إلى الديمقراطية. وهو كلام في محله ولكن لماذا اختار الكاتب التاريخ الحديث والمعاصر؟ ألم يكن التاريخ الإسلامي منذ بدايته شاهداً على ثورات لتقويم الشأن العام كما حدث في مقتل عثمان وغيرها

من الحوادث التي سبقتها وتلتها. ألم تستخدم بعض الفصائل الثورية المعاصرة شعارات وأطروحات قديمة كتطبيق الشريعة وغيرها! فلماذا يفصل التاريخ المعاصر عن التاريخ الإسلامي الأول المليء بالثورات؟

٨- الجانب الاقتصادي أول وأبرز العوامل المسببة للثورات؛ فالالاقتصاد المتدهور مسبب للفقر والشعور بالذل والحرمان وفقدان الكرامة. ثانياً صراع الأجيال بين الشباب الذين قادوا هذه الثورات فهم شباب متعلم لكنه غير فاعل في المجتمع بسبب البطالة ومحروم من المشاركة السياسية بسبب الأنظمة. ثالثاً رفض الأنظمة العربية الإصلاح الذاتي وتعهدا كبح رغبات التغيير بتضييق الحريات. رابعاً الشعور بالهزيمة أمام التفوق الغربي الذي أدى إلى نكبة ١٩٤٨ وهزيمة ١٩٦٧، ويقول الكاتب إن الدارسين اتفقوا على أن تلك الهزائم كانت السبب الرئيسي وراء ظهور ما يعرف اليوم بالإسلام السياسي. وأختلف أنا مع الكاتب في هذا ولئن أنطرق لذكر أمثلة كثيرة غير أنني سأكتفي بذكر تأسيس جماعة الإخوان المسلمين الذي يعود للعشرينيات حيث لم تكن هناك هزائم ولا نكبات فالأمر أبعد بكثير من الهزائم ضد إسرائيل.

ما بين الدين والسياسة

السؤال عن إن كان الإسلام ديناً ودولة/ مصحفاً وسيفاً؟ أم كان عقيدة وديناً فقط؟ هو نقاش قديم أثير كثيراً خاصة حين بات الفارق الحضاري بين العرب والغرب لا يمكن إنكاره، وفي محاولة لفهم هذا التراجع كتبت مؤلفات كثيرة مثل: كتاب علي عبدالرزاق (الإسلام وأصول الحكم) وكتابي عادل ظاهر (الأسس الفلسفية العلمانية) و (أولية العقل) التي ناقشت موضوع فصل الدين عن الدولة. فالدولة في الإسلام لم تنفصل عن الدين رغم التحول من الخلافة إلى الملك، ولكن هذا التحول نتج بالقتال، ولا يزال المسلمون يقتتلون بطريقة أو بأخرى في أحقية تمثيل هذا الدين بين قطبين رئيسيين: السنة والشيعة. أما توظيف الدين في السياسة فهو لم ينقطع منذ النشأة إلى اليوم. ولكن ما هي البدائل؟ يطرح الكاتب أهم نظريتين من وجهة نظره، وهي أطروحات رضوان السيد وفهمي جدعان:

١- رضوان السيد: اختلاف العلاقة بين الدول الإسلامية والسياسة فمنها «الحفظ والاستتباع» كالسعودية و «الحياد

الإيجابي والسلبي» مثل لبنان، و «الإقصاء والإضعاف للمؤسسة الدينية، مثل الجزائر التي هي ذات منهج يساري عسكري. والمثال الجزائري لا يقصي الإسلامي بل يرى أنه لا يتعارض مع فكرة الاشتراكية فني كل المواثيق الجزائرية بدءاً بميثاق ٦٤ وحتى ميثاق ٨٦ نجد الإسلام متوافقاً مع أيديولوجية النظام السياسي ومسخرًا لخدمته؛ فنجد أن الإصلاح تمثل في وجود أفراد تولوا مناصب في وزارات كالتربية والتعليم والشؤون الدينية والأوقاف فأصبحوا جزءاً من المؤسسة الحاكمة وليسوا منفصلين عنها. وفي الجانب الآخر ظهرت حركات منفصلة عن السلطة كانت تحاول الإصلاح من خلال ما يعرف (بالإسلام السياسي) بنشر أفكار ودعوات لأسلمة المجتمع الذي في نظرهم هو جاهل وغير مسلم ويحتاج إلى إعادة تأهيل. ويرى أن التوظيف السياسي للدين وصل إلى مرحلة الانفجار بدءاً من السبعينيات بمصر والقاعدة وطالبان وباكستان، ولم ينته حتى اليوم.

٢- فهمي جدعان: يرى أن حركة الإخوان المسلمين (السنية) وحزب الدعوة (الشيعة) حركات كانت لا ترى أن الإصلاح يمكن تحقيقه من خلال المؤسسة الرسمية وإنما يتحقق عن طريق النضال السياسي، والعمل على استبدال الأنظمة المستبدة. وهاتان الحركتان والحركات التي تتبنى ذات النهج تجمعها خصائص مشتركة وهي: الاستخلاف، والتكليف، والحاكمية. الحل لدى جدعان هو بتغيير مفهوم تطبيق الشريعة إلى مفهوم تطبيق مقاصد الشريعة وهو ما تبناه قبله: الماوردي والغزالي والشاطبي.

عناصر التسييس:

١- المساجد: خرجت من كونها دور عبادة لتصبح مكاناً للتعنية السياسية والحزبية.

٢- خطباء مستقلون عن المؤسسة الدينية الرسمية: خطابهم يتصادم مع الخطاب الإصلاحي التابع للمؤسسة الرسمية. كما أن اعتلاء المنابر لا يخضع لاستيفاء شروط علمية وتربوية معينة.

٣- اختلاف توجهات الخطباء ونستعرض هنا الجزائريين؛ فمنهم من يدعو إلى «الجزارة» بإعلاء قيم الخصوصية الجزائرية، ومنهم ذو اتجاه أممي كجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، ومنهم الجهاديون الذين واجهوا الدولة وذهبوا للجهاد في أفغانستان.



قيس المعولي

الترابط بين الفكر والدعوة والفقهاء

انتشر الإسلام في الأزمنة الوسيطة انتشاراً رهيباً مُمتداً من السند إلى أقصى الغرب المعروف في ذلك الوقت وهو المحيط الأطلسي حالياً، ولكن أليس لهذا التوسع أسباب جعلته يبدو غير مألوف لسرعة انتشاره وقوة معانيه وتقبله من قبل الناس بصورة جعلت منه الأقوى فكراً ومنطقاً عبر الأزمان، ورسوخ دولته عند تمسك مواطنيها بما فيه من قواعد وأسس ومعتقدات؟ إن الفكر النبوي في بناء المجتمع والدولة أنشأ الفكر والدعوة والفقهاء في الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهذه مناقشة بسيطة لمقال نور الدين الخادمي الفكر والدعوة والفقهاء والدولة في الأزمنة الوسيطة»، والمنشور بمجلة «التفاهم».

فقد قيل عنها تماسكها وقوتها وتوسعها العظيم، وقيل إنها مرت بضعف أكثر من قوة، وهون أكثر من شدة، وخيانة أكثر من ولاء، ولكن ذلك لم يتناف مع ما حصل في ذلك الزمان من تدوين وانتشار للعلم والمعرفة والكتب والداووين والمصنفات والحواشي التي حفظت لتلك الدولة: فكرها، ودعوتها، وفقهها، وسياساتها، واجتماعها، واقتصادها، بل كتب لتلك الدولة تاريخ قد وصفه البعض أنه الأقوى في كل العصور، ومنهم من ذكر أنه الأكثر تماسكاً على مر الدهور قديمها وحديثها.

إن الإسلام قام على العدل والإحسان والمحبة والمودة والتراحم والتعاطف والتعايش السلمي الذي أسسه المسلمون وطبقوه مع أهل مكة والمدينة وما جاورها من مناطق. إن حب الناس للإسلام في ذلك الزمان أو غيره إنما هو دليل على أنه الفطرة الصحيحة لأن المرء يرى في هذه العقائد ما يحبه لفعل الخير وترك الشر. إن التربية النبوية لأصحاب الرسول -رضوان الله عليهم- نقلت للدول الإسلامية فكرها ودعوتها وفقهها، وأنشأت لها دولتها وأسسست قواعدها ووثقت بنيانها، وأعطت كل ذي حق حقه، وأعانت على فعل الخيرات وترك المنكرات، كل هذا وذاك كان مصدره القرآن وسنة النبي الكريم الثابتة عنه صلى الله عليه وسلم.

في المقام الأول للفكرة نفسها، وجعل الدعوة تنشر الفكر بصورة غير مباشرة؛ إذ كانت مخفية بين ثناياها، ترسخ في قلوب البشر وعقلوهم دون الحاجة لإيصالها بدرس أو عظة أو خطبة أو مقالة. إن أسلوب الدعوة في الدولة الإسلامية في الأزمنة الوسيطة مثال يحتذى به في زماننا هذا لردع المساوئ ودرء الفتن التي تنتشر انتشار النار في الهشيم وصدود الناس عن الحق الذي أنزل إليهم ولقنوا إياه من قبل من عرفوه وعقلوه وحافظوا عليه، بل واهتموا به اهتمام الأب بابنه والأم بجنينها. الفكرة والدعوة ما كانتا تنتشرا انتشارا واسعا دون أساس معرفي علمي هو الحجة والدليل والبرهان متمثلا في الفقه، ولو يرجع الناس لينظروا للفقه في ذلك الزمان لوجدوا سماحة الدين التي تمثلت في حسن الجوار وإمالة الأذى والتبسم في وجه الغير والاهتمام بحال المسلم وغير المسلم، والمساواة بين الحاكم والمحكوم، والقائد والجندي كل سواسية دون اختلاف. إن تشعب الفقه عبر الأزمنة والعصور والدول الإسلامية المختلفة لم يؤثر سلباً على انتشار هذا الدين أو التمسك به، بل زاد المؤمنين إيماناً مع إيمانهم وإسلاماً مع إسلامهم وتقوى مع تقواهم وحبا لغيرهم وتماسكاً بينهم، بل وزاد فيهم حب العلم والمعرفة، وزادت ثقافتهم؛ لانتشار العلم والفقهاء والفكر بالدعوة والإحسان والعدل بينهم. كل ما ذكرته أنفاً إنما كان من أسس الدولة المسلمة التي هي الأخرى في ذلك الزمان اختلفت فيها الآراء؛

إن العمل بالفكر والتوسع به هو السلاح الأقوى؛ لأنه يؤثر تأثيراً مباشراً على العقل والفكر والمنطق والفلسفة، غير أنه يمثل الحجة والدليل والبرهان الذي يجعل الناس يتمسكون بما رأوا وسمعوا وأدركوا، خصوصاً إذا كان مطابقاً مماثلاً للطبيعة البشرية والفطرة الإنسانية، وهذا هو الطريق الذي سلكته الدولة الإسلامية لتوسيع نطاقها ونشر دعوتها. ولقد كان هذا واضحاً منذ بداية الدولة الإسلامية في المدينة المنورة؛ فقد استعمل المسلمون الفكر لنشر دينهم وتوسيع دعوتهم، وقد عد الإكراه أمراً مبخوضاً في هذا الدين الحنيف. مثل هذا الفكر في بداياته في فجر الإسلام صونا للحقوق وحفظاً للمستحقات وأداءً للأمانات، وبعد هذه البداية المشرقة التي كان نتاجها إسلام الكثيرين الذين ذكر عنهم في كتب السير والتاريخ تمسكهم وتعصبهم لما كانوا عليه قبل الإسلام، ولكن كل ذلك كان هباء منثوراً أمام قوة الفكر الديني الذي توسع وتفتح على العالم بعد انتشاره شرقاً في فارس، وغرباً في الشام ومصر والمغرب العربي، واختلاطه بأفكار ومعتقدات جديدة في ظاهرها قديمة في فكرها لأن الفكر الإسلامي لم ليبث أن قضي عليه برمشة عين. لكن الدعوة وحدها لم تكن سبباً لدحض تلك الأفكار والمنطلقات، بل للعودة في ذلك الزمان وقع عظيم على نشر الفكر الإسلامي، وهي الكلمة الطيبة والمعاملة الحسنة وحفظ العهد وإقامة العدل دون تحيز وتعصب وشطط؛ مما مهد الطريق