



التفاهم

العدد السادس والعشرون : صفر 1438 هـ - نوفمبر 2016م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...

د. هلال الحجري

قررت الأمم المتحدة أن يكون يوم ٢٥ نوفمبر من كل عام يوماً عالمياً للقضاء على العنف ضد المرأة، وقد دعت الحكومات، والمنظمات الدولية، والمنظمات غير الحكومية، إلى تكثيف أنشطتها لتعزيز الوعي الدولي بهذه المشكلة والقضاء عليها. وتشير إحصاءات الأمم المتحدة إلى رقم خطير جداً في هذا الصدد؛ إذ أن «واحدة من كل ثلاث نساء في العالم يتعرضن للعنف الجسدي، أو الجنسي، غالباً من شخص مقرب». وفي العالم الإسلامي بشكل عام، لا يمكننا أن ندس رؤوسنا في الرمال حول هذه القضية بحجة أن الإسلام أكرم المرأة وحفظ حقوقها!

نعم، الإسلام برسائله السمحة لم يهين المرأة ولم يدع إلى إيذائها، ووصية الرسول الكريم قبيل وفاته دستور اجتماعي واضح في قوله: «استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله». ولكن واقع العالم الإسلامي مختلف جداً؛ فالدراسات الميدانية والإحصاءات الرسمية تؤكد تفشي العنف ضد المرأة بكل أشكاله وأنواعه: الجسدي، والنفسي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والاجتماعي. ولا سبيل للتستر على هذه المشكلة بأوراق التوت؛ لأن عريها يشمل جميع الدول العربية والإسلامية!

وكي نواجه هذه المشكلة في عمان، نحن بحاجة أولاً إلى إجراء دراسات ميدانية مكثفة شاملة تستقصي حجم المشكلة، وأسبابها، وطرائق علاجها. وبمسح سريع حول هذا الموضوع، نأكد لي قلة الدراسات المنجزة فيه حتى الآن، ولكن يمكنني الإشارة الآن إلى دراستين هامتين، الأولى بعنوان «العنف ضد الزوجة: دراسة ميدانية مطبقة على عينة من الزوجات في محافظة مسقط»، لخولة بنت سالم الوهبي (٢٠٠٨)، والثانية بعنوان «علاقة العنف ضد المرأة المعلمة بمستوى أدائها في العمل في مدارس التعليم الأساسي بسلطنة عمان»، أعدتها منيرة بنت خميس بن سيف السعدي (٢٠١١). وقد توصلت الدراسة الأولى إلى نتائج أهمها أن العنف اللفظي، والعنف الاقتصادي، والعنف الجسدي، وكل أشكال العنف تكرر باستمرار لدى عينة الدراسة ولا تقتصر على وقت محدد منذ بداية الزواج. وتؤكد الوهبي أن دراستها اهتمت بمحاولة وضع وتحديد دور الجهات والتخصصات الاجتماعية والنفسية في حل مشكلة العنف ضد الزوجات من خلال اقتراح تصور للخدمات الاجتماعية والنفسية التي يمكن أن تقدم للزوجات اللاتي يعانين من العنف، كما أنها خرجت بمجموعة من التوصيات والمقترحات التي ركزت على أهمية تفعيل القوانين والتشريعات الخاصة بالمرأة وحمايتها من العنف الممارس ضدها، وتدريب المتخصصين الاجتماعيين والنفسيين على الأساليب الحديثة والعلمية للتعامل مع الحالات التي تعاني من العنف. وفي يوم عالمي كهذا، يمكن لمؤسساتنا الإعلامية، والثقافية، والتربوية، والاجتماعية، والدينية أن تمارس أنشطة متنوعة لتوعية المجتمع بخطورة هذا المشكلة وأهميتها للقضاء عليها.

◀ اسبينوزا ودور الفلسفة في سلامة الدين والدولة

◀ التجربة الإسلامية في تطور الممارسات السياسية

◀ الحمايات العامة ومكانتها في التاريخ الإسلامي

◀ تجمات غيرت مجرى التاريخ

◀ القراءة الحداثية للنص القرآني

◀ القيمة: النظرية والمفهوم الإسلامي وعوامل التأثير

◀ تقدم الفكر الديني: اللاهوت المسيحي نموذجاً

◀ الادعاء بأن حقوق الإنسان هي الدين الجديد

◀ العرف والتشريع أساساً القوانين العالمية

◀ عن الحرية

◀ العلم وأسلمة المعرفة



ناصر الجارحي

اسبينوزا ودور الفلسفة في سلامة الدين والدولة

«إن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءً على سلامة الدولة والتقوى ذاتها».. بهذه العبارة المقتبسة من الفيلسوف اسبينوزا استهل زهير الخويدي مقاله في مجلة «التسامح» حول الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة عند الفيلسوف الهولندي اسبينوزا، والذي يعد من أهم فلاسفة القرن السابع عشر في أوروبا.

الذي يُنظّم شؤون حياتهم. وفي السياق ذاته، من حق الدولة تنظيم طريقة ممارسة الشعائر التعبدية، وعدم اختيار المجتمع للنظام يجعلهم يطبقون النظام بدافع الخوف، وهو ما حدث في الدولة العبرانية، كما أنه يرى أن السلطة السياسية مفوضة بإدارة أمر الدولة من خلال الحق الإلهي والحق الطبيعي، وإذا وجد اختلاف بين الدين والدولة فإن اسبينوزا يجنح إلى أهمية احترام نظام الدولة؛ لأنه حق إلهي وطبيعي. وهنا؛ نجد أنه لا يفصل بين الحق الطبيعي والحق الإلهي، ويرى أن واجب الدولة الإشراف على الشعائر التعبدية، في حين السلطة الدينية عليها تنظيم الشعائر التعبدية، وعلى السلطتين أن لا تتداخلتا مع بعضهما البعض ليكون حبل الديمقراطية هو الذي يُنظّم العلاقة بينهما، وهو أفضل الأنظمة الموجودة التي تُساعد على تنظيم حياة البشر، وإذا تساءلنا بأي حق يتم رهن فهم الدين وتطبيقه للسلطة وحدها؟ يرى اسبينوزا أنه لا أحد يمكنه أن يقوم بدور الأنبياء لذلك فإن الحياة العملية تثبت أحقية الدولة للقيام بدور التطبيق.

نجد في المقال أن اسبينوزا يُدافع عن رأيه من مُنطلق أهمية احترام القانون، والذي من خلاله يُمكن تجنب دخول السلطة الدينية في السياسة، واعتماد نظام الدولة على مذهب معين، كما يُوضّح أن الفلسفة يكون دورها في الفصل بين اللاهوت والسياسة عند الاختلاف، وإشكالية الكثير من اللاهوتيين أنهم يريدون حكم شؤون العامة بنظام الفرد، كما أن الفلاسفة أبعد ما يكون عن واقعية السياسية وفطنتها؛ فهم يفكرون بطريقة مثالية، في حين أن أهل السياسة هم أكثر دراية بإدارة الواقع؛ لذلك علينا أن لا نخلط بين المسارين. وهذا ما يعكس تأثر الفيلسوف اسبينوزا بالمعتزلة. ومن هنا؛ نرى أن اسبينوزا يحاول الدفاع عن الفكرة الرئيسية وهي الحرية الوجودية، وجعل كل من الدين والسياسة والفلسفة في أنساق مختلفة حتى لا تتعارض، وفي الوقت ذاته تقوم بخدمة كل واحد منها الآخر في مجالات منفصلة تربط بينها الديمقراطية؛ وبذلك يتحقق المطلب الأسمى وهو الحرية التي تمثل الغاية الأساسية من قيام الدولة.

بينهما؟ في هذا السياق، يرى حسن حنفي في مقدمة ترجمته لكتاب «اللاهوت والسياسة» أن اسبينوزا يدعو الناس «لعدم الخلط بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق أو بين الجدل البيزنطي في الكنائس وبين الإحساس الطبيعي بالعدل والخير أو بين الفتن والمصادمات بين الطوائف باسم الدفاع عن الدين وبين السلام»؛ حيث إن الفكرة المركزية في رسالة اسبينوزا الثورية أن العقل أساس الإيمان؛ لذلك حرية الاعتقاد لا تؤثر سلباً على الدين؛ فالعقل أساس كل نظام سياسي عادل. كما أوضح اسبينوزا أن للعقل دوراً كبيراً في محاربة الخرافة التي قد تعشش في عقول الناس، كما اعترف اسبينوزا بأنه قد يتم استغلال الدين في التأثير على تفكير الناس وتحويل الحاكم إلى حاكم مُقدس، مُحاط بقصص خرافية أو يتم شيطنته بواسطة الدين نفسه؛ لذا يرى اسبينوزا أن الكُتب المقدسة من خلال دراسته لمقومات رسالة العبرانيين قد دخلها الكثير من التحريف لوجود أكثر من مؤلف لها، إضافة إلى اختلاط السند بالمتن واندماج النص الأصلي مع الحاشية والهوامش والشروحات والتعليقات. أضف إلى ذلك الفترة الزمنية الطويلة؛ لذلك لا بد من نقد تاريخي لهذه الكُتب المقدسة، وبذلك أنكر المعجزات والخوارق واعتبر أن الكُتب المقدسة في حقيقتها تعبر عن كلام الله وما التشريعات الإنسانية إلا إضافات على النصوص المقدسة وليس لها علاقة بكلام الله، فالله ليس بالملك الذي يحتاج إلى أوصياء ليقوموا بشريعته على هذه الأرض، كما أن النصوص المقدسة لا تحتوي على الكثير من الأنظمة والحقوق التي تنظم علاقة البشر ببعضهم البعض وهو ما يعكس أنها نصوص منحولة، وكذلك الدولة التي أقامها النبي موسى ما لبثت أن انهارت؛ وذلك لإيضاح أنه لا يوجد نظام حكم مُعين يجب أن يسير عليه البشر.

كذلك ناقش الخويدي رؤية اسبينوزا للقانون الإلهي، واعتباره القاعدة الحقيقية للحياة، في حين تنظيم المجتمع يكون من خلال القانون الوضعي المستلهم من القانون الإلهي؛ حيث يرى اسبينوزا أن الدولة جاءت لتنظيم ممارسة الشعائر الدينية؛ لذلك تملك الحق في فرض الشعائر، وللمجتمع الحق الطبيعي المطلق في اختيار النظام

ويُعد الفيلسوف اسبينوزا أحد أهم من تحدّث حول قضية كانت ولا تزال مثار جدل على امتداد العصور، وهي علاقة الدين بالدولة، وتعد أطروحات اسبينوزا بمثابة ثورة فكرية؛ حيث إنه انطلق من أطروحات ديكرت متأثراً به في الثنائيات ومنهج الأفكار الواضحة المتعلقة بالدين والعقائد من أجل تمييز الأفكار العقلانية؛ لذلك يعتبر من الفلاسفة العقلانيين، ولكنه تجاوز منهج ديكرت في الثنائيات وسبق كلا من كانط وهيجل في الحديث عن العلاقة الحقيقية بين الفكر والواقع والنظر والعمل وبين الدين والدولة، كما أنه اتفق مع كل من سيمون وأوستريك حول أهمية النقد التاريخي للكتب المقدسة لتمييز النصوص الصحيحة من الأقاويل المنسوبة إليها.

ولقد حاول اسبينوزا من خلال منهجه العقلاني استبعاد الأحكام المسبقة التي تعيق الذهن عن الحكم الصحيح، وكذلك التخلي عن العلة الغائية المتعلقة بالميتافيزيقا، ولقد اعتبر الفيلسوف الهولندي أن الكون ينطلق من مبدأ الضرورة، ويخضع لنظام الأسباب والمسببات، فلا توجد ظاهرة أو مُعجزة خارقة، وبذلك اعتبر العناية الإلهية وتبجيل الإنسان وتمييزه عن سائر المخلوقات نوعاً من الحكم المسبق؛ لذلك ينبغي تجاوز هذا الحكم، وحاول اسبينوزا أن يبيّن أن الدين والسياسة مجالان مختلفان ولا يصح الخلط بينهما، وهو ما أدى إلى اتهامه بأنه من دعاة فصل الدين عن الدولة، ولكنه في الحقيقة أبقى على الخط الذي يربط بين الدين والدولة؛ وذلك من أجل تحقيق التكامل في وجود الإنسان والمرتبط بالصحة الدنيوية والخلاص المنشود، وكذلك قارن اسبينوزا بين أنظمة الحكم ونقد الأنظمة المستبدة القائمة على نظام الفرد الواحد واعتبر نظام الديمقراطية أكثر الأنظمة اتساقاً مع العقل والطبيعة، ولقد أوضح اسبينوزا في كتابه «علم الأخلاق» أسس ودعائم الفلسفة السياسية، وخلص إلى أن العقل واللاهوت ينطلقان في مجالين مختلفين؛ حيث إن أسلوب العقل فلسفي برهاني والغاية منه إدراك الأشياء، في حين أن أسلوب اللاهوت هو الإيمان الذي يخلق التأثير في النفوس والغاية منه الطاعة والتصديق بما جاء في الكتاب. ومن هنا؛ نجد أن اسبينوزا يقترب من خطاب فصل الدين عن الدولة، ولكن هل يُمكن القول بأنه يدعو إلى الفصل



سُلطان المكتومي

التجربة الإسلامية في تطور الممارسات السياسية

إن التجربة السياسية عند الإسلاميين في زمن الخلافة الراشدة وحتى الدولة العثمانية، شهدت الكثير من التطورات على مستوى السلطة والقوانين التي تضعها الدولة. وقد عرّض لنا الكاتب رضوان السيد في مقاله بمجلة «التسامح» «الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسطية» الكثير من الأحداث التاريخية التي أبرزها في ملاحظتين؛ إحداهما: مفهومية، والأخرى: تاريخية. وقد تناول الكاتب في الملاحظة الأولى وقائع التجربة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى. أما من الناحية المسيحية، فهناك مؤسسة دينية قوية منذ القرن الثالث الميلادي (كنيسة-سلطة كنسية). وظهرت إشكاليات العلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية في القرن الرابع بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية.

بين القرن الثامن والتاسع الميلادي، ونتج عنها تنافس بين المؤسسة الفقهية المتمثلة في عدة فئات متقاربة: قضاة، وقراء، ومحدثين، وفقهاء. وبدأت تتولى مسائل التعليم في المساجد، والدرس الفقهي، والقضاء، ورواية الحديث، والفتاوى، والتصنيف والتأليف. وفي داخل المؤسسة تنافس بجوارها عدة فئات على تحديد مفهوم الدين، وتحديد السلطة فيه. والتنافس الرئيسي كان بين الفقهاء والمتكلمين. أما الدولة أو السلطة السياسية الحاكمة فقد وقفت في بادي الأمر مع المتكلمين. ونتيجة لذلك انخفضت سمعة المتكلمين مما جعل السلطة السياسية تتقاسم مع الفقهاء الذين تولوا المهام الرئيسية في المجال الديني: التعليم، والقضاء، والفتوى، والتصنيف أو التدوين الفقهي والحديثي.

في هذا الصدد، وخلال القرن الثامن الميلادي، لدينا ثلاثة نصوص: اثنان منهما منسوبان للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧١٩م)، والآخر منسوب لابن المقفع (١٣٩هـ/٧٥٦م)، وكلاهما معني بتحديد المجالين الديني والسياسي، وصلاحيات كل من السلطة السياسية، والمؤسسة الدينية، والنصوص هي:

أولاً - نص عمر بن العزيز:

«أردت أن أجعل أحكام الناس والأجناد حكماً واحداً، ثم رأيت أنه قد كان في كل مصر من أمصار المسلمين، وجند من أجناده ناس من أصحاب رسول الله، وكان فيهم قضاة قضوا بأقضية أجازها أصحاب رسول الله ورضوا بها، وأمضاها أهل المصر كالصالح بينهم، فهم على ما كانوا عليه من ذلك.»

«ليس لأحد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله أمر، ولا رأي إلا إنفاذه والمجاهدة عليه. وأما ما حدث من الأمور التي تبتلى الأمة بها مما لم يحكمه القرآن ولا سنة النبي؛ فإن والي المسلمين، وإمام عامتهم لا يقدم فيها بين يديه، ولا يقضى فيها دونه، وعلى من دونه رفع ذلك إليه، والتسليم لما قضى.»

أما النص الأول لعمر بن العزيز، فيذكر محاولة من جانب السلطة الأموية للسيطرة على أحكام القضاء في الأجناد (المناطق العسكرية التي أنشأها الفاتحون العرب)، والأمصار (المدن) وعمر الثاني لا يذكر طبيعة الذي أراد الأمويون السيطرة من خلاله؛ لكنهم أرادوا السيطرة من خلال الأوامر الإدارية المباشرة. المحاولة فشلت، وقد تركوا في النهاية للقضاة الحكم بالأعراف المختلفة السائدة بكل مصر. ويعود عمر الثاني في الفقرة (ب) لتحديد الصلاحيات التشريعية للسلطة السياسية، فيعتبر الكتاب المصدر الأول في التشريع والسنة هي المصدر الثاني للتشريع. ويعتبر

أما من الناحية الإسلامية، فلا يُمكن الحديث عن مؤسسة دينية مُكتملة الأركان قبل مُنتصف القرن الثالث الهجري/التاسع والعاشر الميلادي. في الملاحظة الثانية تناول الكاتب الشأن السياسي زمن الرسول -صلى الله عليه وسلم- ومن بعده الصحابة الكرام، وأيضاً تحدّث عن الدولة الأموية، وكيف كانت تُمارس الشأن السياسي وفق منهج الشورى والكتاب والسنة. وسأحاول في هذا المقال أن أسوق بعض الأحداث والتطورات السياسية عند الإسلاميين حتى زمن الدولة العثمانية التي شهدت الكثير من الممارسات السياسية الجديدة على مسيرة التجربة الإسلامية السياسية.

المصطلحات الجديدة والأحداث التي صاحبها:

ظهرت عدّة مصطلحات على مدى تاريخ التجربة الإسلامية، وكل دولة كانت لها صبغة معينة أو مصطلح لشخص يُمارس فيه الدور الذي لُقّب به؛ ومن ضمنها: ظهور مصطلح «الفقيه» الذي كان في القرن الأول وهو سلمة بن ذؤيب الرياحي، الذي حمل راية في أواسط الستينيات من القرن الأول، ودعا تحتها إلى الولاء لابن الزبير بعد وفاة يزيد بن معاوية. وفيما بعد ذلك كان الشبان والكهول المهتمون بالشأن الديني يسمون قراء أو علماء. والطريف أن الذين تولوا القضاء يسمون قضاة فحسب. وفي النصف الأول من القرن الهجري نقرأ عن «فقهاء المدينة السبعة»، ثم في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، انتشر مصطلح «المتكلم» و«الفقيه»، دون أن يكون واضحاً ومحدداً معنى الفقيه وصلاحياته بخلاف المتكلم. وفي القرن الثالث الهجري/التاسع والعاشر الميلادي -ولأول مرة- ظهرت المذاهب الفقهية أو مدارس الفقهاء الشخصية، ومن ضمن هذه المدارس: الأحناف (نسبة للإمام أبي حنيفة النعمان). وفي هذا السياق التاريخي، اشتبك الخليفة المأمون ومن بعده أخوه المعتصم وابنه الواثق مع المحدثين والفقهاء في عدة مسائل؛ أبرزها: خلق القرآن. وهذه المسائل والإشكاليات تدل على اكتمال المؤسسة الفقهية، وأخذها للصلاحيات التشريعية باعترافها منذ أن عين هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ / ٧٨٦-٨٠٨م) أبا يوسف -تلميذ أبي حنيفة المشهور- قاضياً للقضاء. وقد سلم المأمون أبا هارون للفقهاء بالمرجعية في التشريع. ولكن الأهم من ذلك أنه لم يسلم لهم بالمرجعية في الدين؛ خوفاً من أن يؤثر ذلك في مشروع الدولة، أو أن يتجدد النقاش في مسائل الشورى وشرعية السلطة وشروطها.

تحديد المجال: الديني والسياسي

حدثتْ حادثة كبيرة استمرّتْ قرناً من الزمان وتحديداً كانت



نادية اللمكية

الحمامات العامة ومكانتها في التاريخ الإسلامي

يُطالعنا الكاتب خالد مُحمَّد عزب في مقاله الذي صدر في العدد الرابع والعشرين من مجلة «التسامح»، والموسوم بـ«الأحكام الفقهية المنظَّمة للحمامات في مدينتي: القاهرة ورشيد»، بإحدى المنشآت المعماريَّة التي كانت جزءاً من حضارة بعض البلدان الإسلاميَّة وثقافتها، والتي ارتبطت بمفاهيم دينية وعرفية صارت لها أحكام وقواعد فقهية؛ ألا وهي: الحمامات.

والزخارف والنقوشات على جدرانها، والأحجار أو القار الذي يغطي أرضيتها، كما راعى تقسيم الحمامات الشرقية خصوصية العمارة الإسلاميَّة، بدءاً من الممر المنكسر الذي يعكس خصوصية المكان، ومروراً بتخصيص أماكن لخلع الملابس وحفظها، كما راعى المسلمون وضع آلية لانتقال المياه وتجديدها بما يضمن نظافتها، وطرقاً لتصريفها بعد ذلك. وعلاوة على ذلك، فقد أدخل المسلمون مادة الصابون والمطهرات التي لم يعرفها الروم في حماماتهم، وعينوا عمالاً قائمين على إدارتها، يترأسهم «المعلم» الذي يشرف على سير العمل ويجمع الأجور.

... إنَّ ازدهار الحمامات في العصور الإسلاميَّة كان مُرتبطاً في أوله بمرحلة الاستقرار السياسي والحضاري، وهي مرحلة شهدت بدء بناء المدن وتعميرها، وتشديد ميان ومرافق مستحدثة تخدم المجتمع وتلبي تطوُّر احتياجاته، كما تعكس صورة من صور التمدن والحضارة؛ إذ كانت مقتصرة على المدن الكبيرة دون القرى والضواحي. وإلى جانب كون الحمامات العامة مكاناً اعتاد الناس ارتيادها للاسترخاء والالتقاء بالأصدقاء والحديث والغناء، فقد أدت في الوقت ذاته مهمة صحية؛ فهناك أحواض المياه الساخنة التي تساعد على الاستحمام وتنشيط الدورة الدموية وعلاج بعض الأمراض الجلدية، وهناك «المدلكون» المختصون في تدليك الجسم؛ مما يُضيف إلى الفوائد الصحية راحة نفسية، وتخفيفاً من ضغوط العمل والحياة اليومية.

وعلى الرغم من كَوْن الحمامات العامة اليوم في شكلها التقليدي المعروف ذاهبةً إلى الانحسار، فإنَّ صورتها تتشكل في أنماط أخرى من مرافق الاستحمام والسباحة العصرية، بينما احتفظت بعض المدن الإسلاميَّة بما تبقى من شواهد على هذه المنشآت الخدمية التي شكلت جزءاً من حياة الناس في فترة ما من تاريخ المسلمين.

٢- حكم دخول النساء: من القضايا التي شغلت الفقهاء في هذا الجانب هي ارتياد النساء للحمامات؛ فهم بين محرم ومكروه، بينما اختار بعضهم التوسط في تحديد آداب خاصة تلزم النساء عند قصد الحمامات العامة؛ منها السترة واختيار الأوقات الخاصة بهن، وعدم السماح لغير النساء بالدخول... وغيرها.

٣- الأحكام المتعلقة بالبنين: لم يقتصر حديث الكاتب على أحكام الاستخدام فحسب، بل ناقش رأي الفقه في المسألة المتعلقة ببناء الحمام عينه؛ إذ وجب أن يُراعى في تشييده أحكام البناء في الفقه الإسلامي، منها موقع البناء بالنظر إلى غيره من المنشآت، واتجاه وموقع بابه الرئيسي والذي يجب ألا يكون مفتوحاً أمام المرأة. كما يُمكن أن تُضيف إلى ما أوردته الكاتب من أحكام، ما تذكره كتب الفقه من قضايا تتعلق بحد السترة أثناء الاستحمام، ونظافة المكان، وتخصيص أوقات لا تشغل عن أداء الطاعة، وغض البصر... وغيرها.

ولكون الحمامات تتوسط المدن والشوارع العامة، فقد راعى المشيِّدون في بنائها أن يكون المدخل على شكل «دهليز منكسر» لا يمكن للنَّاظر أن يصل بنظره إلى ساحة الحمامات أو غرفها، كما كان للحمامات المشتركة أوقات خاصة للنساء وأخرى للرجال محددة وفق علامة معروفة؛ وهي قطعة من الكتان تعلق على باب الحمام، وقد بقيت بعض الحمامات المشتركة قائمة حتى اليوم.

ولم تكن الحمامات مقتصرة على عامة الناس فحسب، بل يذكر الكاتب أن المدن الإسلاميَّة شهدت أيضاً انتشار الحمامات الخاصة؛ وهي حمامات ملحقة بالمنازل يشيدها الأغنياء ليحتفظوا بخصوصية استخدامهما، وهي في العادة تشغل الدور الثاني من المنزل، ويستخدمها جميع أفراد الأسرة. ويشير المؤرخون إلى أنَّ الحمامات هي في الأصل منشأة إغريقية، لم يعرفها المسلمون إلا بعد فتح بلاد الروم، ثم أدخلوا عليها بعد ذلك اللمسات الشرقية في البناء؛ مثل: الواجهات الضخمة لأبوابها،

لقد مثل ارتياد الحمامات -بنوعيتها: الرجالي والنسائي- جزءاً لا ينفصل عن الحركة الاجتماعية اليومية في حياة بعض المدن الإسلاميَّة، ضمن حقبة مُحددة من التاريخ الإسلامي، ولكون هذا المقال يبحث في أصله الأحكام الفقهية المرتبطة بالحمامات وشروط استخدامها، فقد عمد الكاتب منذ البداية إلى البحث عن المرجعية الفقهية لجواز استخدام الحمامات، مُلحِقاً حكمها بحكم «العرف» الذي ارتضاه الناس وأقره الإسلام، وبالقاعدة الفقهية التي تقرُّ بجواز الأمر حين انتفاء الضرر «لا ضرر ولا ضرار»؛ إذ لم يكن في هذه المنشأة المعمارية ضررٌ يلحق بغيرها.

وقد خصَّ الكاتب الحديث عن الحمامات العامة في مصر، وتحديدًا في مدينتي القاهرة ورشيد؛ إذ عُرفت هاتان المدينتان بازدهار عمارة الحمامات العامة منذ القرن الثاني عشر الميلادي مع بداية دخول عمارة الحمامات إلى الشرق، كما عرفت المدن الإسلاميَّة الأخرى؛ مثل: بغداد والفسفاط وفاس ودمشق وقرطبة وما حولها من مدن، ازدهاراً في بناء الحمامات وزخرفتها والاعتناء بتفاصيلها، وتخصيص قائمين ومشرفين عليها. وتُورد كتب الأدب والرحلات إشارات إلى انتشار الحمامات في المدن الإسلاميَّة بإحصاء عددها والتفصيل في وصف عمارتها؛ من ذلك ما أوردته المقرئ التلمساني في نضح الطيب بقوله: كان بقرطبة «في عهد الناصر» وحدها من الدور العامة ١٠٣٠٠٠، ومن الدور الخاصة ٦٣٠، ومن الحمامات ٨٠٠، ومن المساجد ٣٨٢٧.

وبالعودة إلى القضايا الفقهية التي أوردتها الكاتب في مقاله يمكن تلخيص ما جاء وفق التالي:

١- استخدام الماء الكثير: بلاشك يرتبط استخدام الحمامات العامة والواسعة والمكونة من الأحواض وغرف الاستحمام المتنوعة باستهلاك كبير للمياه يختلف عما يستهلكه الفرد في استحمامه وحده، مع كون أن العرب لم يكونوا قد اعتادوا استخدام الماء بأكثر من الغسل والوضوء قبل استحداث هذه المنشآت في مدهم.



إيناس الشياضية

ترجمات غيرت مجرى التاريخ

كانوا عالمين في نظرهم للأخرا مختلف عنهم ثقافيا ودينيا ولغويا وربما جغرافيا، فرغم هذه الاختلافات التي وضعتهم بها الأقدار إلا أنهم لم يقيدوا أنفسهم في حدودهم الخاصة، بل قرروا الإبحار لاكتشاف العوالم المختلفة من حولهم والبحث عما تكتنزه من علوم ومعارف، مندمجين في ثقافتها اندماجا يتبرأ من التعصب لدين أو الانكماش لثقافة، خوفا من وهم أسموه «ضياح الهوية»؛ فولد من رحم هذه المغامرة حضارة قوية تقوم على أسس متينة من المعرفة النابضة بالحياة، فلقد اتخذوا من الترجمة مجدافا للوصول إلى مقاصدهم المعرفية وسلاحا يذيب كل العراقيل التي كانت تعترض العلماء والباحثين في مسيرة بحثهم.

مختلفة من الدول العربية، وربما لم يجد المترجمون هنا جدوى مادية من الترجمات المعرفية بقدر ما وجدوها في هذه المجالات التي باتت تزداد يوما بعد يوم، ولكن حركة التناقص الفكري بين اليونان والعرب في العهد العباسي مختلفة تماما؛ فالحاجة الملحة إلى البحث التطبيقي جعل أعداد المترجمين في ازدياد. وباعتبار أن اللغة العربية هي لغة الترجمة، لم تكن ترضي الداعمين للترجمات لأنهم كانوا بحاجة إلى مضامين تغني الفكر العلمي وتمتد يد إيديولوجية الدولة. وهذا ما جعلهم ينفقون بسخاء على الترجمات حتى أصبحت الترجمة مهنة مربحة يتهافت عليها الكثيرون. والغريب في الأمر أن الكثير من الداعمين لهذه الحركة لم يكونوا من أهل العلم ورغم ذلك لم يترددوا في الإنفاق على المترجمين لينالوا حظوة ثقافية واجتماعية في ذلك الوقت، وهذا الاهتمام ما كان ليكون لولا دعم السلطات العليا بتوفيرها المناخ الاقتصادي والسياسي المناسب الذي حسن من خلاله جودة النصوص المترجمة. وهذا بلا شك يعطينا إشارة قوية إلى فهم أهمية الدعم المعنوي والمادي من قبل السلطات المختصة لتحفيز مجال معين وضمان استمراره.

كما ذكر أسامة في مقاله أن تزايد المشكلات العلمية التي تستوقف الباحثين والمترجمين العلماء نشط حركة الترجمة، أما اليوم وللأسف نرى مكاتبنا خاوية من هذه الترجمات التي يحتاج إليها الباحث بشكل مباشر، فلم ينج من هذه المعضلة سوى من كانت لديه لغة قوية أخرى يقوم من خلالها بدور المترجم والباحث والمحلل. وما كانت نتيجة ذلك لدى بعضهم إلا افتقار الدقة في دراساتهم، ومنهم من استسلم لما هو متوفر من الكتب العربية ليستخدماها في بحوثه مرة أخرى لتولد بعد ذلك نسخ متشابهة من الأفكار والكتب على أرفف مكتباتنا التي ربما لا تختلف عن بعضها إلا بالعناوين. فكيف السبيل في إيجاد قضايا علمية جديدة تهم المجتمع وترقى به فكريا ومعرفيا لتغير من خلالها مجرى تاريخنا للأفضل؟ وإن وجدت الترجمة الحقيقية فعلا فهل سيعاد دراستها وتحليلها ويستفاد منها أم أنها ستكون سجين الأرفف؟

بنا يوما لتتعلم منهم كيف نرد على اتهام ديننا الإسلامي بالتطرف والعنف والأصولية من قبل أولئك الذين يختلفون عنا ثقافيا ولغويا. ليتنا تعلمنا منهم كيف نجيب على أسئلة كثيرة ستلنا إياها فلم نحرص طريقة للإجابة عليها لجهلنا بمصطلحات كثيرة في لغاتهم، فضاعت منا فرص تبيان الحقيقة والجدال المتزن.

وفي الزمن العباسي كان للترجمة فضل كبير في استيعاب التكتلات الثقافية والفكرية المختلفة وصهرها في بوتقة واحدة تتحكم بها دار الخلافة العباسية في توجيهها مستفيدة من ذلك سياسيا وثقافيا واجتماعيا. ورغم ذلك، كانت سياستها الخارجية قائمة على العدائية ضد بيزنطة، تمثلت في توجيه ضربات قوية ضدها لأنهم كانوا بمستوى متدن من الثقافة ليس فقط مقارنة بينهم وبين المسلمين بل حتى اليونان أنفسهم. وهنا أثبت المسلمون بأنهم أعلى شأنا لاستيعابهم المعارف والحكمة اليونانية وترجمة كتبهم إلى العربية، وهذا خير دليل على قيم الحضارة الإسلامية العقلانية والمنفتحة على الآخر. أما عن أسباب نظرة العباسيين المتدنية للبيزنطيين فقد كانت بسبب ظهور النصرانية التي اتخذوها كسلاح تحصب ديني تغصب فيه الأفكار وتحرق الكتب ويضايق العلماء، فعزفوا عن علوم أجدادهم اليونان وطمسوا ما كانت اليونانية قد أبانتها من معارف، وهذا أمر بلا شك لا يقبله الدين الإسلامي.

لقد اعترف العباسيون بعلماء اليونان وحكمائهم بشكل يوازي اعترافهم بغيرهم داخل التراث الفكري العربي قبل الخلافة بزمان طويل وهذا يبين مدى التأثير اليوناني في العمق العباسي الثقافي.

كما أن الحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العباسي جعل الترجمة تنفتح على مجالات معرفية متعددة ومتنوعة كعلم الطب والجبر والمقابلة، وكتب الطبيعة والأخلاق لأرسطو، كما اهتموا بترجمات علم الهندسة والحساب التي لها فضل كبير في تأليف محمد موسى الخوارزمي كتابه الذي أسس من خلاله علم الجبر. ولست أتعجب من انتشار مكاتب الترجمات الخاصة بالمعاملات الطبية والقانونية في بقاع

لقد نشطت الترجمة في العهد العباسي فكانت بذلك حضارة يفتخر بها العرب، وجعلوا من عاصمتهم بغداد عاصمة ثقافية وعلمية قادرة على استيعاب جوهر الثقافات الأخرى سواء كان علما أو فلسفة. ومقال أسامة المتني المعنون بـ(التناقص اليوناني العربي خلال العصر العباسي الأول (حركة الترجمة أنموذجا) المنشور في مجلة التسامح تناول هذه القضية واستعرض حكمة الخلفاء العباسيين في توجيههم المدرس نحو الترجمة واستفادتهم من العلوم اليونانية بشكل كبير.

ورغم ظهور حركة الترجمة في العصر الأموي، فإنها اقتصر حدودها في التعريف بالإسلام والأمور الضرورية المتعلقة بشؤون حياتهم اليومية وفي الدوائر الحكومية كالعقود التجارية والإدارية والمراسلات السياسية، فلم يكن مقاصد الدولة الأموية من الترجمة استيعاب ثقافة الآخر بقدر ما كانت طريقة للتواصل معه. وهذا ما ألاحظه في كثير من دولنا العربية، فلقد غاب الاهتمام عن الترجمات للمعارف الأجنبية واقتصر الأمر على معاملاتنا السطحية. وإن وجدت الترجمة للكتب، فهي شحيحة جدا لا تعدى مجال الأدب والروايات وترجمة نصوص بسيطة جدا يُملى بها مساحات صفحات مجلاتنا وصحفنا اليومية.

ولكن الترجمة في العصر العباسي تعدت هذه الأهداف فجعل المنصور عمل جاهدا على أن تكون بغداد مجالا تجتمع فيه تشكيلات فكرية ومذهبية واسعة ومتباينة تكون له سندا في مدافعة الفكرية للذين لا يمكن قهرهم بقوة السلطان فكانت الترجمة أولى نتائج هذه الأفكار، فاعتماد الخلفاء العباسيين على الجدل الفكري كان سببا لفت المهدي إلى كتاب طوبيقيا (مواضع الجدل) لأرسطو ليس شغفا في المنطق الأرسطي وإنما لتعلم الأدوات الفكرية وقواعد وفن الجدل الذي تضمنه هذا الكتاب؛ لإيمانه بأن الحوار لا يتم إلا وفق أصول وقواعد محددة ينبغي احترامها في كل مناظرة.

وذكر الكاتب أيضا أن هيمنة الإسلام في ذلك الوقت على باقي الديانات أدت إلى انتشار الجدل والمناظرات لإقحام المعاندين ونصرة الدين على باقي الملل. وليت الزمان يعود



القراءة الحداثية للنص القرآني



كاملة العبرية

في البداية وقبل كل شيء علينا أن نعرف متى بدأت الحداثة تحديداً وأين؟

«بعض المفكرين يؤرخون بداية الحداثة عام ١٤٣٦، مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة. والبعض الآخر يرى أنها تبدأ في العام ١٥٢٠ مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة. ومجموعة أخرى تتقدم بها إلى العام ١٦٤٨ مع نهاية حرب الثلاثين عاماً، ومجموعة خامسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أو الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦، وقلة من المفكرين يظنون أنها لم تبدأ حتى عام ١٨٩٥ مع كتاب فرويد «تفسير الأحلام». وبدأت حركة الحداثة (modernism) في الفنون والآداب».

للمعالجة والنقد مثل الأنجيل والتوراة، كما يجب تقديم تحليل أنثروبولوجي للقرآن من أسطورة ووعي تاريخي... إلخ، يقول أركون «عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن».

يقول نصر أبو زيد «إن القول بالهوية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات تمكنهم من الفهم» وهو بذلك كما يرى بوعلی صاحب الآراء الأكثر جرأة فيما يتعلق بالتأويل.

رابعاً: القراءة المعرفية

هدف هذه القراءة هو عقلنة النصوص القرآنية، وقراءة نصوص التراث العربي من منطلق عقلاني، ويمثل هذا الاتجاه الجابري، الذي تناول العقل العربي بالدراسة والبحث والنقد، كما أنه هو من روج لمصطلح «العقل العربي» كما يشير طرابيشي.

«اقترح الجابري قراءة للتراث تجمع بين الأيديولوجي والمعرفي حيث يبحث في التوظيف الأيديولوجي للكتابات الفلسفية العربية دون الدخول في الصراعات التراثية» ويشير الجابري إلى زمنية الرسالة المحمدية المتمثلة في تمهيد الأديان التوحيدية والحنفية لظهور الدين الجديد، وإيمانها ببشرية الرسول وليس التنزيه والتأليه، ويشير إلى أن القرآن ذاته تعامل مع الرسول بنسبته البشرية حيث نجد أن النبي عانى ظروف الفقر واليتم، فلم يكن القرآن يفرط في مدحه بل تعامل معه كبشري يخطئ.

ختاماً، مقال بوعلی يتسم بالتنظيم في عرض القراءات المعاصرة للنص القرآني وأهم مناصريها، لكنه أطال في الحديث عن القراءة المعرفية واستعراض آراء الجابري فيه، كما أن هذه الجزئية لم تتسم بالسهولة بل داخلها التعقيد نوعاً ما، وقد يكون اهتمام بوعلی بالقراءة المعرفية نابغاً من كونها حديثة نسبياً مقارنة بغيرها من القراءات وتلقى نجاحاً واسعاً.

للعربي مهما كان دينه. كما كان الشيخ أمين الخولي من منتقدي التفسير العلمي للقرآن وضد إقحام العلوم في القرآن الكريم. بعد ذلك يقول بوعلی «حيث يقترح علينا الشيخ المعزول من التدريس منهجاً فنياً في قراءة النص تعتمد المقاربة البيانية لأحداث القرآن... ولا أعلم ما الغرض من الإشارة للشيخ أمين الخولي بـ«الشيخ المعزول من التدريس»!

ومن رواد هذا الاتجاه أيضاً أدونيس، حيث يقول: «أشير ولا أتكلم عن الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً خارج كل بعد ديني، نظراً وممارسة، نصاً نقرأه كما نقرأ نصاً أدبياً» وهنا ينتقد بوعلی هذا الاتجاه الذي يتجاهل مقومات القرآن الروحية وخصوصيته الوجودية.

ثانياً: القراءة الأيديولوجية

وهذا الاتجاه يعني توظيف النصوص القرآنية حسب حاجات الأمة، فمثلاً «يؤكد حسن حنفي على الطابع الثوري للوحي الذي لا يراه نزولاً من الله إلى الإنسان بل هو ينطلق من الإنسان لتلبية نداء الواقع والتعبير عن مطامح الجماهير» فيصبح المركز هنا «الإنسان» وليس الله. ويصبح تلبية حاجات الناس هو المهم. لكنني أرى أن النقطة السلبية في هذا الاتجاه هو أن قراءة القرآن بهذه الطريقة قد يجعله «وسيلة» بالنسبة للبعض لتحقيق أهدافهم، كما قد تتصارع الأيديولوجيات المختلفة حول كيفية قراءة النص القرآني وكل إيديولوجية ترى أن قراءتها هي الصحيحة.

ثالثاً: القراءة التأويلية

يشير بوعلی إلى تعريف التأويل عند بول ريكور «السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي الاتجاه نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه، فيعد بذلك لغة العقل، فالنظر هو التأويل نفسه، وأهم ما يركز عليه هذا الاتجاه كما يشير الكاتب أن النص القرآني لا يتوقف عن توليد المعاني، ومن أهم رواد هذا الاتجاه: محمد أركون ونصر حامد أبو زيد. بالنسبة لأركون فإنه يجب إخضاع النص القرآني

باختصار فإن الحداثة رافقتها تغييرات علمية وفكرية وثقافية وتغييرات على الصعيد السياسي والاقتصادي أيضاً، كما أنها بدأت من العالم الغربي.

في مقاله المعنون بـ«الأسس المنهجية للقراءة القرآنية المعاصرة»، يتطرق فؤاد بوعلی في «مجلة التسامح» لأهم القراءات المعاصرة (الحداثية) للنص القرآني: الأدبية، التأويلية، الأيديولوجية، المعرفية وأهم رواد هذه القراءات. كان القرآن كما يشير بوعلی نقطة البداية واهتمام الحداثيين والمفكرين العرب، فالمسلمون يستمدون تشريعاتهم وقوانينهم وطرق تفكيرهم من القرآن، لذا تناول الباحثون النص القرآني بالبحث والدراسة محاولين الوصول لفهم جديد للقرآن يختلف عما جاء به المفسرون القدماء.

كما أن رغبة الحداثيين العرب بقراءة معاصرة للقرآن الكريم ينبع من محاولة هدم احتكار تأويل القرآن لفئة ما دون غيرها وتأويل النص القرآني بما يناسب واقع الإنسان العربي اليوم وهنا لم يخطئ بوعلی، فوجود قراءات متعددة لقرآن سيصبح جواً من التسامح مع الآراء كما أنه سيفني الفكر العربي.

سنبدأ بمراجعة كل نوع من أنواع القراءة الحداثية للقرآن:

أولاً: القراءة الأدبية

ينطلق مناصرو هذا الاتجاه من أن القرآن نزل على أمة تهتم بالشعر والبيان ومن هذا المنطلق، فإنه يجب تفسير القرآن تفسيراً أدبياً. ومن أهم رواد هذا الاتجاه الشيخ أمين الخولي وهو مؤسس التفسير الأدبي للقرآن، حيث يقول إن القرآن هو «كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربية وحملها وخلصها فصار فجرها وزينة تراثها، تلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما اختلف به الدين أو افترق به الهوى ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس» مما يعني أن الخولي يشير إلى القيمة الأدبية للقرآن بالنسبة



أسماء الشامية

القيمة: النظرية والمفهوم الإسلامي وعوامل التأثير

يُفند الكاتب مصطفى محمود عبد السلام وجهة النظر القائلة بأن طابع المدارس الفكرية التي تبناها المسلمون لم يخرج عن إطار مُحددات المذاهب الاقتصادية الأوروبية؛ إذ يرى على عكس ما تقدّم أن الدين الإسلامي جاء بنظمه وشرائعه واقتصاده وسياسته وقيمه، أي بمحدداته الخاصة التي تُشكل معالمه الحضارية التي تميّزه عن غيره. ففي مقاله بمجلة «التسامح» المفهوم الإسلامي للقيمة لدى الاقتصادي أبي الفضل الدمشقي» يُفصّل الكاتب نظرية القيمة بناءً على آراء أبي الفضل الدمشقي والعوامل التي تؤثر فيها ومحدداتها ومكوناتها حسب المنهج الإسلامي الذي يستند على أهم معطين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية.

السلع التي تُستورد لها معادنها أو موادها الخام من بلد آخر أو تصنع بمواد خام جودتها أقل. إذن قيمة السلعة بحسب الدمشقي تتحدد بتكاليف إنتاجها وبطبيعة الاشتغال عليها من صانع ماهر أو غير ماهر وهذه أحد أهم العوامل الموضوعية في تحديد القيمة التبادلية. أما العوامل الذاتية التي تدخل في مكونات أو محددات القيمة فهي رغبة المشتري في السلعة بناءً على ارتفاعه من السلعة من عدمه. وبالطبع، فإن البائع يستطيع استثمار هذا العامل الذاتي إلى صالح تجارته فينزل إلى المجتمع ويراقب حركة أذواقه ورغائبه ومواسم الإقبال على السلع ومواسم ركود الطلب عليها.

والذي يُحدد مواسم الركود والإقبال على السلع هي العوامل المؤثرة في العرض والطلب والتي يعزوها إلى الضرائب ودخل المستهلك؛ فالضرائب هي الفوائد التي تؤخذ من المستهلك نتاج استخدامه لخدمة معينة أو شرائه لسلعة بعينها وتكون قيمة الضريبة مضمّنة ضمن السعر، أما دخل المستهلك فيُساعد زيادته في زيادة الطلب على المعروض من سلع وخدمات.

وأخيراً يُريد الكاتب من عرضه لنظرية القيمة للدمشقي التّوصّل إلى إثبات سبق الزمن للدمشقي قبل الغرب في التّوصّل إلى نظرية التوازن بين العرض والطلب من خلال العوامل التي تؤثر فيهما كمحور للقيمة؛ إذ إن الاقتصاد الغربي بحسب قوله توّصل بعد سلسلة من الافتراضات والنظريات بدءاً بنظرية العمل مروراً بنظرية المنفعة الحدية إلى ما استنتجه الدمشقي على يد الفريد مارشال في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. ونحن هنا لا نقارن أسبقية فضل على فضل بصرف النظر عن سبق الزمن أيهما سبق وأيهما لبق فالمعرفة الإنسانية مُتراكمية ويكون من سبق أو تخلف في إنتاج المعرفة قد أسس لرفاهاية وسعادة الإنسان التي هي رفاهاية وسعادة الإنسانية جمعاء؛ فبالطبع إن محاولة توطين آراء الأفضلية والأسبقية هي محاولات حدية من أجل توسيع الهوة بيننا وبينهم وتجزئة المعرفة الإنسانية كما لو أنّها ملك خاص لأمة دون أخرى.

جانبي العرض والطلب والتوازن في المعاملات الاقتصادية ونفقة الإنتاج أو بعبارة أخرى تكلفة الإنتاج ورغبة المشتري في الحصول على السلعة والمنفعة المعتبرة شرعاً. إذ تُراعي الصيغة الإسلامية للتعامل الاقتصادي الربح أو المنفعة بحيث تضمن للطرفين حقوقهما ولكن وفقاً لهذه العوامل التي يُحددها مبدأ التراضي، يغفل الكاتب أهم بند من أجل رضا البائع والزبون وهو جودة المنتج إذ إن المنفعة بين الطرفين - البائع والمشتري - لا يُمكن أن تتحقق إذا طبقت بين الطرفين جميع بنود المعاملات الاقتصادية مع إغفال ما يُتعامل به ضمن المعاملة الاقتصادية الواحدة مادة طبيعتها وجودتها وصلاحتها للاستخدام ويمكن التساؤل أيضاً عن ضمان المنتج إذ إن البائع مطالب أيضاً بأن يضمن للمشتري سلعته وفقاً لسعرها.

وفي سياق آرائه حول القيمة المتوسطة تناول تطور شكل التبادل النقدي في تحوّل من شكل المقايضة إلى التبادل الورقي نتيجة لتعدد الحاجات الإنسانية وتطور الإنتاج وصعوبات عملية التبادل السلعي القائم على المقايضة. ونقول إن التحوّل إلى التبادل النقدي يمكن أن يحل مشكلة جودة السلع المقايضة ويتجاوزها إلى مشكلة أخرى فيما يتعلق بالسلع، فلأن التطور البشري اقتضى هذا النوع من التبادل إذ أصبح على المنتجين إنتاج عدد لا محدود من السلع مع ما يتطلبه ذلك من آلات إنتاج باهظة وكلفة عالية وقد يلجأ المنتج إلى إنتاج عدد كبير من السلع بكلفة أقل وهذا يعني بجودة أقل. وبناءً عليه، يحل الدمشقي هذا الإشكال باعتبار الوحدات النقدية بحد ذاتها لا تحمل قيمة ذاتية خالصة وإنما تكمن قيمتها في وظائفها إلا إذا تحوّل الذهب والفضة إلى استعمالات أخرى غير النقود؛ إذ يرى أن السعر هو الذي يُعبّر عن القيمة بعدد الوحدات النقدية ويُعزى ذلك إلى اختلاف الإنتاج وفنونه من مصنع إلى آخر أو منتج إلى آخر أو من بلد إلى بلد آخر، ويضرب مثلاً على ذلك باختلاف قيمة المرجان بالشرق عن قيمته في المغرب وذلك بسبب توفر المعادن في المشرق مثلاً فقيمة السلعة بسبب إنتاجها من المعادن في بلدها الأصل على خلاف تلك

يطرح الكاتب المفاهيم التي تؤسس للفهم الشامل لنظرية القيمة كالآتي:

أولاً تحديد مفهوم المال والذي أورد فيه رأي الجمهور باعتباره: ما يمكن حيازته والانتفاع به. والمال مقسّم عند الفقهاء حسب ما له قيمة وحُرمة في الشريعة الإسلامية إلى نوعين من المال: مال مُتقوّم ومال غير متقوّم. فالمتقوّم هو مال المنافع المباحة ولا تشبع الحاجات الإنسانية إلا ببذل الجهد فيه مثل الأموال الاقتصادية وهي صالحة للتبادل والمنفعة، أما غير المتقوّم أي الأموال الحرة التي تشبع الحاجات الإنسانية دون بذل الجهد فيها فهي بلا قيمة سوقية حتى لو كانت تُحقق المنفعة.

أما الأموال المحرّمة فهي تتعارض مع أحكام الشريعة ولا تكون للمنافع التي أنتجتها هذه الأموال أية قيمة معتبرة شرعاً وبذلك لا يكون لها سعر في السوق، بناءً عليه فإن القيمة في السوق تُعزى إلى عنصرين لأبداً منهما: أولاً أن تُجسد السلعة قدرًا من العمل الإنساني وأن يكون العمل المبذول وفقاً للشروط الشرعية.

نفهم من هذا التأسيس الفقهي للقيمة أن الاعتبار الشرعي الأخلاقي يشكل أحد أهم عناصر القيمة ويضع الكاتب هذا الشرط في مقابل الاقتصاد الوضعي كما يُسمّيه وهو الذي تنتفي فيه الاعتبارات الأخلاقية على حساب الاعتبارات الربحية.

ومن أجل أن يُوجد الكاتب مقاربة أفضل لمفهوم القيمة يُبرز رأي أحد أهم الفقهاء وهو أبو الفضل جعفر الدمشقي الذي رأى الكاتب في آرائه وتصورات رؤية اقتصادية شاملة للمال بعامة بسبب اشتغاله في التجارة وخبرته في الحياة الاقتصادية. وضمن أهم القضايا التي عالجهها القيمة والقيمة المتوسطة والرشد الاقتصادي وعوامل تكوين الثروة وأنماط العمل التجاري.

إنّ الدمشقي في تحليله للقيمة والسعر استند على مبدأ التراضي بين البائع والمشتري، وذلك لأن العرف الاقتصادي عند الفقهاء يقضي بربط مشروعية التبادل وبين إقرار مبدأ التراضي بين الطرفين وذلك لأهمية هذا الربط في إظهار



فاطمة إحسان

تقدم الفكر الديني: الإلهوت المسيحية نموذجاً

كثيراً ما تصادفنا مفردات معنوية مثل جوهر الأديان، والحوار الخلاق، والأرضية المشتركة، في معرض الحديث عن تقارب الأديان والبحث عن سبل تقدمها ومواكبتها لمعطيات العصر، مما يحدونا للتساؤل عن مدى عمق الرؤى المختبئة خلف هذه المفاهيم التي تبدو جذابة للوهلة الأولى. تحت عنوان «السعي وراء الحكمة الإسلامية والمسيحية واليهودية» المنشور في مجلة التسامح؛ حيث يستعرض ديفيد فورد وهو عالم لاهوت مسيحي، فكرة تقارب الأديان الإبراهيمية والمذاهب التي تنحدر عنها، بالارتكاز إلى مفهوم السعي إلى الحكمة، وسأسعى هنا لتلخيص المبحث مع بيان أوجه اتفافي واختلافي مع الكاتب.

الأديان الثلاثة

في ضوء تراثه الديني، يرى فورد أن صورة العلاقة بين اثنتين من العقائد الإبراهيمية لا تتشكل بوضوح إلا إذا أخذت العقيدة الثالثة في الحسبان، وأنه بوسع أتباع الأديان الثلاثة مواجهة اختلافاتهم ومناقشتها في حين يمكنهم ترك تلك الاختلافات دون حسم، وذلك عبر الانطلاق من مركز السعي إلى الحكمة في تعاطي مسألة الدين. في السبيل إلى ذلك يسوق فورد ثلاثة مقترحات جديدة بالتأمل:

- 1- البحث بأكبر قدر ممكن من التعمق في الكتب المقدسة، والموروثات الدينية التي تشكل دعامة لمنظورنا للعالم اليوم.
- 2- التشارك في نتائج البحث والتقصي مع مراعاة الكيفية التي نسأل بها ونظهر الاختلاف لنلنا تشعل جذوة الاختلافات العميقة.
- 3- التعاون من أجل صالح العالم في سبيل مزيد من الحكمة والرحمة والسلام.

عقبات على جسر التقارب

أعتقد أن واحدة من أهم العقبات التي تتوسط جسر التقارب بين الأديان والمذاهب هي المفاهيم والمصطلحات الفضفاضة التي يجتهد كل طرف في تأويلها ثم يرتطم بالطرف الآخر الذي يحمل بدوره إرثاً ضخماً من الروايات التاريخية والجدال والتمحيص في تلك المفاهيم؛ مما يجعل العودة إلى «أرضية مشتركة» وبتعبير آخر إلى «نقطة الصفر» وإعادة النظر فيها ضرباً من المستحيل. على سبيل المثال يمكننا الاختلاف ببساطة على مفهوم «السعي إلى الحكمة» الذي يطرحه الكاتب كمرتكز في عملية تخطي الاختلاف والتقريب بين الأديان، إذ ستفاوت الأطراف في تقرير الثوابت والمقترحات، أما عن اقتراح الكاتب حول إمكانية ترك الاختلافات دون حسم، وهو ما يمكن التعبير عنه بتقبل الآخر دون انتقاص من شأن عقيدته أو محاولة التغيير فيها، فهو ما يأمله كثيرون ويصعب تحقيقه واقعاً؛ نظراً لتشابك المصالح بين الأطراف ودخول السياسة كمتغير لا يمكن حسم أثره في معادلة الخلاف من جهة، وبسبب المفاهيم الدينية التي لا تقبل المساومة في كثير من الرؤى والأحيان من جهة أخرى.

اللاهوتية التي تجسد فيها عناصر عدة، سنقف على تفصيلها لاحقاً، وهي إعادة تأويل الكتاب المقدس والحوادث التاريخية، مروراً بالمحادثات والمناظرات والمشاريع المشتركة، والتفكير الخلاق الذي يتخطى حواجز الاختلاف للتوصل إلى حكمة مشتركة، وكللت الحركة بالتواصل بين الكنائس وخارجها عبر وسائل الإعلام. شكلت الحركة حاضنة للتعاون بين المسيحيين المنتمين إلى كنائس مختلفة، وتطلب ذلك تفاعلاً على المستويات الدولية والإقليمية والمحلية؛ مما أفرز إبداعاً مؤسسياً على مستويات كثيرة، منها ما استحدث في حقل التعليم، كاتحاد كيمبردج اللاهوتي، وهو اتحاد مستقل لكنه مرتبط بالجامعة وينتمي إليه أعضاء ينتمون إلى الأنجليكية، والكاثوليكية الرومانية، والميثودية، والإصلاحية، والأرثوذكسية، بينما يأتي الاتحاد إلى جانب مراكز عدة للعلاقات اليهودية/ المسيحية، واليهودية/ الإسلامية.

عناصر تسهم في تقدم علم اللاهوت المسيحي

- 1- فهم الكتاب المقدس وتطبيقه، وهنا يقر فورد بأن تفسير الكتب المقدسة صعب، وقد يساء استخدامه على نحو خطر مثلما حدث مراراً، ولكن يمكن تأويل الكتاب المقدس وفقاً لرأيه بما يتسق مع رحمة الله وسعة الدين، كما يشير أوغسطين، في هذا الصدد يقوم فورد بالتحضير لكتاب عن مستقبل اللاهوت المسيحي، فيما ينشغل الباحث الإسلامي علي النايض بتأليف كتاب مناظر حول مستقبل علم الكلام الإسلامي، ويقوم الكتابان بتناول المصادر الدينية من جديد لاسيما الكتب المقدسة.
- 2- التفاعل الحي مع متطلبات العصر، فالحياة الحديثة مركبة ومتطلبة، ولا سبيل لازدهار المسيحية أو الأديان عموماً إذا اقتصر على اجترار التاريخ، وتجنب التحديات الحاضرة. يتحقق ذلك عملياً باستقصاء الموروث الديني بعناية، وتجنب طرقي النقيض: الاندماج السلبي في الحداثة والرفض غير الناقد لها.
- 3- التفكير الخلاق المتمثل في الأفكار التي توجز وتطور الفكر المسيحي، وتتخطى حواجز الاختلاف مع الآخر للتوصل إلى حكمة مشتركة.
- 4- التبليغ عن اللاهوت المسيحي عبر وسائل الإعلام وباقي طرق التواصل المتاحة.

لقد أمضى فورد حوالي قرابة العشرين عاماً من عمله الأكاديمي في تحرير كتاب تدريسي بعنوان «علماء اللاهوت المحدثون»، وهو كتاب عن اللاهوت المسيحي منذ عام ١٩١٨، وتعين عليه في سبيل ذلك طرح أسئلة من قبيل: ما هي أكثر الحركات أهمية في التاريخ المسيحي؟ ما التطورات الحاسمة التي طرأت على تأويل الكتاب المقدس؟ كيف استجاب علماء اللاهوت للحداثة؟ كيف تفكر اللاهوت في الفنون البصرية والموسيقى والسينما؟ وخلص من بحثه عن الإجابات إلى أن القرن المنصرم كان الأكثر ثراءً من بين آلاف سنين اللاهوت المسيحي؛ وذلك في سياق انتشار التعليم آنذاك، وزيادة عدد الأديرة ومعاهد اللاهوت والجامعات والمواد الدراسية الدينية، كما يذكر فورد تعليلاً إضافياً لازدهار اللاهوت المسيحي آنذاك وهو بروز تغيرات عالمية وتحديات غير مسبوقة أدت لتطور الفكر اللاهوتي وأدواته.

في حين يصف المؤرخ فيليب جنكنز نضال الكنيسة في أوروبا المسيحية في الوقت الراهن، معلقاً بقوله إن الكنيسة التي تقوى على التعايش مع أوروبا تقوى على التعايش مع أي شيء، ثم يطرح سؤالاً مثيراً: هل يمكن أن تكون للضغوطات التي تحاصر الإسلام في أوروبا آثار مشابهة؟ ولاسيما وأن المسلمين هناك قد طوروا شكلاً من الإيمان للتعامل مع التغيرات الاجتماعية دون المساومة على المعتقدات الدينية الأساسية. في سبيل الإجابة عن السؤال يستعرض فورد حركة تاريخية يعتقد بأنها قد تكون ملهمة للمسلمين وغيرهم في نضالهم للوحدة والائتلاف، وهي الحركة المسيحية التوفيقية.

الحركة المسيحية التوفيقية نموذجاً للتفاعل بين

الأديان

لعله كان من الصعب أن يتخيل أحد نشوء حركة كهذه قبل القرن الماضي، إذ يندر في التاريخ انتقال جماعات دينية كبرى يتبعها الملايين، من حقبة مليئة بالصراعات الدموية إلى حقبة مؤسسة على الحوار والتألف، إلا أن ذلك قد تحقق بين الكنائس المسيحية عبر الحركة المسيحية التوفيقية التي قامت في القرن التاسع عشر.

قامت الحركة التوفيقية على رجال دين كونوا صداقات تخطت التقسيمات الكنسية، كما تطلب الأمر عدداً كبيراً من الأعمال



نوف السعيدية

الإدعاء بأن حقوق الإنسان هي الدين الجديد

يُحذّر الباحث المصري أحمد محمد بكر موسى في مقاله بمجلة «التسامح» «الأبعاد الاعتقادية لحقوق الإنسان» من تحول منظومة حقوق الإنسان إلى دين جديد يصل بالمتحمسين له إلى درجة التعصب.

للمعتقد الذي يدور حول موضوعات مقدسة، ولا وجود لممارسات أو شعائر، ولا وجود لمؤسسة تجمع المنتمين لهذه الفكرة إلا إن كنا نعتقد أن الكنيسة والأمم المتحدة مؤسستان تؤديان الدور نفسه. لا أظن أن بالإمكان اعتبار منظومة حقوق الإنسان ديناً إلا بمقدار ما تعتبر قوانين المرور ديناً.

يمكن لهذه الأبعاد (كلها أو معظمها) أن تنطبق على أي نوع من الحماسة لأي فكرة، تماماً كتعصب مشجعي كرة القدم لفرقهم. السؤال هو ما هي الحالات التي يعد فيها هذا النوع من الحماسة خطيراً؟ يصبح خطيراً إن كان ينطوي على مضرة؛ فالتعصب (بالمعنى الاصطلاحي) بالضرورة ينطوي على أثر سلبي، أي التمييز أو الاستثناء على أساس ما (العرق، اللون، الجنس). فيما المدافعون عن حقوق الإنسان، يدافعون حتى عن حق هذا الكاتب في انتقادهم.

هناك أمر آخر وهو أن بعض المصطلحات يراد بها معاني مختلفة؛ فنحن حين نتحدث عن الرؤية الكونية للأديان فإننا نقصد بها الإجابة على الأسئلة الكبرى وتقديم تصور للغاية من الوجود. مثل هذه الأمور لا تقع أساساً ضمن اهتمام منظومة حقوق الإنسان، واستخدام الكاتب لمصطلح «الرؤية الكونية» غير دقيق بالمرّة.

ثالثاً - الهشاشة: يمكن أن يكون رأي الكاتب قابلاً للجدل لو أنه لم يلجأ للمبالغة (أي لو اكتفى بشرح تعصب النشطاء لحقوق الإنسان)، لكنه عوضاً عن ذلك صاغ قضيته بطريقة يمكن تقويضها بسهولة، فإذا تم إثبات أن منظومة حقوق الإنسان ليست ديناً (وهو ما يمكن إثباته بسهولة) ثبت أن رأي الكاتب غير صحيح. رابعاً - نقد ما لا يصح انتقاده: ما العيب في أن -إن أغلب النشطاء... آمنوا بها (أي حقوق الإنسان) عاطفياً بعد أن نظروا إلى معاناة الإنسان في ظل التشريعات المختلفة، ما العيب في وضع الثقة والجهد في الحل الذي نرى أنه ينهي المعاناة الإنسانية؟

القرنين الثامن والتاسع عشر، وقبل أن توجد أي وثيقة، وجدت المطالبات بإيجادها. إن تطور مفهوم حقوق الإنسان أعطى الشرعية لثورات التحرير، وأنصف العديد من الأفراد (الضعفاء أو من ينتمون للأقليات)، وساهم في وضع منظومة الحقوق المدنية. ما أحاول قوله إن الصياغة كانت تتغير مع الوقت، بل وتذهب في اتجاهات مختلفة كلياً، إذ إنها بدأت بمساواة الرجل الأبيض مع الرجل الأبيض، ثم الرجل الملون مع الرجل الأبيض، ثم الرجل مع المرأة. أما إن كان يتحدث عن الوثيقة العالمية التي ظهرت عام ١٩٤٥ فهي ما تزال شابة وما تزال صالحة، وإن وجدت الحاجة لتعديلها فلا أستطيع تخيل أن أحداً سيعارض فقط لأنه يجدها مقدسة وغير قابلة للتساؤل.

بالإضافة إلى ذلك فإن ناشط حقوق الإنسان هو من يعمل بشكل فردي أو ضمن جماعة لحماية الحقوق، وإشهار الاختراقات ضدها. العمل بشكل فردي يعني أيضاً أن هناك فهماً خاصاً لمنظومة الحقوق وكيف يجب أن تحمي، فكيف يفترض الكاتب أن جميع ملاحظاته تنطبق عليهم؟

ثانياً - عدم ترابط الفكرة منطقياً: لإثبات أن وثيقة حقوق الإنسان هي دين فيجب أن يكون للوثيقة جميع خصائص ومكونات الدين وفي حال افتقر لواحد على الأقل منها فلا يمكن أن يعد ديناً. فمثلاً لا يمكن أن نقول إن البرتقالة وكرة القدم هما نفس الشيء لمجرد أن كليهما مستدير! عليه، بداية علينا أن نعرف الدين ومكوناته الأساسية - أو ما يطلق عليها الكاتب «أبعاد» - لنحدد بعد ذلك إن كان يمكن أن يعد ديناً. ولفعل ذلك سنلجأ للفصل الأول من كتاب «دين الإنسان» لفراس السواح، حيث يورد مجموعة من تعريفات الدين أوضحها وأشملها تعريف إيميل دوركهايم، الذي يمكن نقله بقليل من التصرف ليصبح كالآتي: الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة... تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في مؤسسة واحدة. ونلاحظ أن جميع أركان التعريف لا تنطبق على منظومة حقوق الإنسان فلا وجود

حسب رأي الكاتب فإن مفكري فلسفة حقوق الإنسان ونشطاء حقوق الإنسان يتبنون نصوص ووثائق حقوق الإنسان تبنياً أعمى يجعلهم يؤمنون بأنها صالحة لكل زمان ومكان، وهم بذلك يحولونه إلى نوع من المعتقد الذي يشترك مع الدين في مجموعة من الأبعاد، ذكر منها على سبيل المثال:

التبشير: التبشير بالنعمة والدعوة إلى الانضمام إليها.

المثال والواقع: وجود فارق بين منظومة حقوق الإنسان المثالية، وتطبيقها في كل دولة.

الأخوة: إحساس نشطاء حقوق الإنسان بالانتماء المشترك.

التضحية: التضحية في سبيل المعتقد.

مستوى التشريع: وجود مستويين للتشريع الأول هو مستوى التأييد أي المبادئ العامة الصالحة لكل زمان ومكان، ومستوى التوقيت الذي يهتم بالجزئيات والتفاصيل.

التفسير: الحاجة إلى تفسير النص الأصلي.

المرجعية المطلقة: اعتبارها المرجعية الأعلى التي لا يجوز مخالفتها.

الوعي بالفلسفة: الوعي بفلسفة حقوق الإنسان والقدرة على استخلاص الحقوق منها.

الإيمان العلمي: مساواة هذه المبادئ في صحتها وثبوتها بالعلوم التجريبية.

الرؤية الكونية: تقديم تصور عن الإنسان والمجتمع والكون.

من الملاحظ أولاً - التعميم: إن هذا المقال مبني على التعميم وعلى الملاحظة الشخصية، فهو يطلق أحكاماً دون تعصيدها بالمصادر والأدلة. فمثلاً حين يؤكد أن الحقوقيين يتعاملون مع نص تعاملاً مقدساً أو أنهم لا يفترضون أن بنود الوثيقة قد تتغير فأنا حقيقة لا أعرف عن من يتكلم، ما هي العينة التي درسها؟ وكيف توصل لهذه النتيجة؟

حيث إن فكرة المساواة بين الناس بدأت مبكراً، قامت مجموعة من الفلاسفة بوضع الأطر العامة لها خلال



هاجر السعدية

العرف والتشريع أساساً القوانين العالمية

في مجلة التسامح يتطرق الباحث فايز حسين في مقاله بمجلة «التسامح» من منطلق تخصصه في القانون إلى المسار التاريخي للنظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي، والنظام القانوني الأنجلوسكسوني، ويركز على تفكيك العرف والتشريع على اعتبار أنهما قد أسهما في تكوين النظام القانوني الأنجلوسكسوني والنظام القانوني الروماني اللاتيني من جهة، ومن جهة ثانية ليؤكد لنا بأنه لا يوجد نظام قانوني يخلو من تأثيرات القانون الروماني إلا النظام القانوني الإسلامي؛ فهو يقوم بدراسة مدى الحيز الذي شغله العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني والنظام القانوني الأنجلوسكسوني؛ وذلك من خلال التركيز على محور من محاور فلسفة القانون وهو محور علم المنهج القانوني (legal methodology) نظراً لأن فلسفة القانون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعلم القانون وتاريخه. وتبعاً لهذا، فقد قدّم الباحث فايز حسين مادته العلمية من دراسات فلسفة تاريخ القانون الروماني وفلسفة تاريخ القانون الإنجليزي باعتبارهما أساس النظام القانوني اللاتيني والنظام القانوني الأنجلوسكسوني. بيد أن محاولة الوصول إلى العرف والتشريع ودورهما في النظام القانوني اللاتيني والأنجلوسكسوني ترتبط ارتباطاً وثيقاً بضرع من فروع الدراسات القانونية الهامة وهو «القانون المقارن».

حكام النورمان في هذه الفترة تعديلات أساسية وجوهرية في كافة نواح النظام القانوني والنظام القضائي، مما أدى إلى تطور نظام الشريعة العامة؛ وهذا لا يعني أن العرف اندثر واختفى فالعرف ظل وسيطاً مصدراً من مصادر القانون في كل الأنظمة القانونية. ولا يمكننا ونحن بصدد الحديث عن العرف والتشريع في النظام القانوني الأنجلوسكسوني أن نتجاهل الإشارة إلى قانون الإنصاف أو العدالة باعتباره من مكونات هذا النظام ومن خصوصياته أيضاً بالمقارنة للأنظمة القانونية الأخرى.

ويعتبر القرن 19 هو عصر التشريع، وتحديد اختصاصات المحاكم بواسطة البرلمان؛ إذ في هذه الفترة تحول التشريع من مجرد مصدر ثانوي إلى مصدر أساسي يتجاوز في أهميته كلا من الشريعة العامة والعدالة.

وأخيراً أبرز الباحث أوجه التقارب والاختلاف، والعلاقة بين النظام القانوني الأنجلوسكسوني والنظام القانوني الروماني، على النحو التالي:

يوجد اختلاف في أسس الاستدلال القانوني للنظامين؛ فالنظام القانوني الأنجلوسكسوني قائم على الاستدلال من السوابق القضائية، بينما النظام القانوني اللاتيني يقوم على الاستدلال من النصوص التشريعية.

من أهم سمات النظام القانوني الأنجلوسكسوني أن تطور القواعد الموضوعية للقانون يتم من خلال تطور المحاكم من حيث طبيعتها وتشكيلها واختصاصاتها. ولو أمعنا النظر في تكوين القانون الروماني الذي هو الأصل التاريخي للنظام القانوني اللاتيني سنجد أنهما يتشابهان إلى حد ما.

لقد أثارت العلاقة بين القانون الروماني والقانون الإنجليزي خلافاً كبيراً بين الفقهاء، ولكن الباحث يؤيد الرأي القائل بأن النظام القانوني الأنجلوسكسوني لم يخل من تأثير القانون الروماني.

وفي الخاتمة يمكننا القول إن الأنظمة القانونية تتطور من خلال أحداث توازن بين متطلبين؛ أولهما منهجي يشير إلى الرغبة في بناء نظام قانوني متناسق ومتناسك منهجياً، والمتطلب الثاني: تحقيق العدالة بمعنى الرغبة في البحث عن حلول محققة للعدالة.

شأنه شأن كافة قوانين المجتمعات القديمة. وتميز عصر القانون القديم بأن مصدره تركز على مصدرين هما العرف والتشريع مع ملاحظة أن العرف المصدر الأساسي والأول، أما التشريع فكان مصدراً ثانوياً حيث لم يظهر إلا في العصر الجمهوري ويعتبر أهم تشريع صدر في روما في العصر الجمهوري هو تشريع الألواح الاثني عشر، ثم أتى العصر العلمي حيث انتشرت فيه الفلسفة الإغريقية بين الرومان عبر عدة روافد مما أدى إلى إحداث تغيير هيكلي في القانون الروماني، وبالرغم من تزايد النشاط التشريعي في العصر العلمي ظل العرف محتلاً مركز الصدارة. أما فيما يتعلق بالتشريع فقد ظلت المجالس الشعبية ومجالس العامة مختصة بالتشريعات، ومن التشريعات التي صدرت في هذا العصر وعالجت أمورا أساسية قانون أيبوتا (Aebutia). وفي المرحلة الثالثة، تم تجميع القانون الروماني وانتقاله إلى فرنسا، وفي هذه المرحلة اتجه جستنيان إلى تجميع التراث القانوني الروماني في مجموعات رسمية سميت مجموعات القانون المدني (Groups of the civil law).

المحور الثاني: العرف والتشريع في النظام القانوني الأنجلوسكسوني: القانون الإنجليزي هو أصل النظام القانوني الأنجلوسكسوني وهو ما يطلق عليه من قبل فقهاء القانون المقارن «الشريعة العامة»، حيث بدأت بدايات النظام القانوني الأنجلوسكسوني بغزوات القبائل الأنجلوسكسونية لإنجلترا في ق5م، ثم بالفتح النورماندي، ثم بتطور الشريعة العامة common law ومرحلة قانون الإنصاف (law of equity).

الجدير بالذكر، لا تتوافر معلومات كافية بشأن المرحلة الأنجلوسكسونية؛ فقد ساد في هذه الفترة نظام الحكم الملكي حيث كان ينظر إلى الملك على أنه مصدر للعدالة. وقد لجأ الملوك في هذه الفترة إلى إصدار عدة تشريعات تعمل بجانب العرف في تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع. بيد أن السمة الأولى والأساسية للنظام القانوني الإنجليزي في الفترة الأنجلوسكسونية هي أنه كان نظاماً قانونياً يقوم على خليط من القواعد العرفية ومجموعة تشريعات سماتها الأساسية البدائية والشكلية، وكذلك كان نظاماً مجزئاً. ولقد مثل الفتح الروماني بداية دخول النظام القانوني الإنجليزي حيز الشرائع العالمية. فلقد أدخل

نجد الباحث بداية يفك مفهومي «العرف» (custom) والتشريع (legislation)، ويقصد بالعرف (اعتقاد الناس على سلوك معين في ناحية معينة من حياتهم الاجتماعية بحيث ينشأ لديهم الاعتقاد بوجود قاعدة ملزمة يتعرض من يخالفها لجزاء مادي). أما التشريع بإيجاز فهو (القواعد القانونية التي تصدر عن سلطة عامة يختصها المجتمع بوضع القانون في صورة مكتوبة). فالعرف هو المصدر التاريخي الأول لكافة النظم القانونية المعاصرة أياً كانت سواء للقانون الروماني أو القانون الإنجليزي. وما زال العرف يحتل مرتبة كبرى في كلا النظامين. أما التشريع فهو المصدر الأول للقانون في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي وتتصاعد أهميته الآن في النظام الأنجلوسكسوني.

قسّم الباحث مقالته إلى محاور، تناول المحور الأول: العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي. وأهم ما أراد قوله تحت هذا المحور أن النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي يمتد إلى القانون الروماني (Romn law)؛ فقد انتقل القانون الروماني إلى القانون الفرنسي من خلال تقنيات نابليون 1804م، وتجلت أهميته من الناحية القانونية في أنه قد أثر تأثيراً كبيراً في نشأة وتكوين الأفكار والنظم القانونية العالمية. وتجدر الإشارة إلى أن الشرق قد أسهم كثيراً في تكوين النظام القانوني الروماني، وقد بين شراح تاريخ القانون من خلال عدة روافد منها قانون حمورابي وقانون بكخوريس؛ حيث أثرا تأثيراً كبيراً في قانون الألواح الاثني عشر.

بالإضافة إلى مساهمة الشرق في تكوين قانون الشعب، والذي غير أسس ومبادئ ونظم القانون المدني الروماني العتيق.

لعب القانون الفرنسي دوراً وسيطاً بين القانون الروماني والقوانين الحديثة حيث اقتبس القانون الفرنسي القانون الروماني، وتم اقتباس القانون الفرنسي في العديد من الدول الحديثة لذا يعد القانون الروماني مصدراً تاريخياً لمعظم القوانين العالمية، وخصوصاً القوانين المأخوذة من النظام القانوني الفرنسي، كما بين الباحث حيزاً للعرف والتشريع من القانون الروماني في العصور المختلفة التي مر بها الرومان بدءاً من عصر القانون القديم الذي نشأ فيه القانون الروماني نشأة عرفية



عاطفة المسكريّة

عن الحرية

تتباين التفاسير حول مُصطلح الحرية إذا ما ارتبط بجانب مضاف؛ سواء كان داخليا كالفكر والاختيار أو خارجيا كالتعبير والعمل. ويحدث الاختلاف غالبا لتفاوت وجهات النظر حول أي شيء بشكل عام. وبالنسبة لمفهوم الحرية قبل أن يعرف، لابد من توضيح أنه من المصطلحات المرنة القابلة للتمدد بناءً على الظروف المكانية والزمانية التي تقاس عليها، كما أن للشخص الذي يستخدم هذا المصطلح والعوامل التكوينية لفكره تأثيرا كذلك. ما يثبت ذلك حقيقة النظريات ومحاولات التطبيق الواردة عبر التاريخ في شتى أنواع الفكر. يتضح ذلك في أحد مقالات منى أبو زيد في مجلة «التسامح» حول الحرية في النظرية والتجربة، وتحديدا في الفكر الإسلامي الوسيط.

المعتزلة. ويعرف عن معاوية أنه عاش حياة الملوك وانتقل ذلك إلى ابنه مما لقي معارضة من ناحية النظام نفسه وطريقة انتقاله بعدما كان بالشورى، واختيار أهل الحل والعقد. فهنا كانت محاولات وقف نقد الحكام بحجة أنهم مسيرون؛ فهذا سوف يزيل مسؤولياتهم غدا في حالات كالظلم والفساد أيضا. لا ننفي أن الحرية الفردية مقدرّة وموجودة في الإسلام، لكن هذا ما لم يضر أو يمس بمصلحة الجماعة. والحقيقة أن مفهوم الحرية أمر واقع، لكن تختلف الزوايا التي ينظر منها المفسر؛ فالحرية إذا ارتبطت بالعقيدة فهي شيء، وإذا ارتبطت بعناصر أخرى فهي شيء آخر. هنالك مقاربات و دعم لفكرة الحرية من منظور آخر مشابه من قبل الفيلسوف المسلم الفارابي؛ حيث لا تتحقق الحرية من منظوره الفلسفي إلا إذا تحرر الإنسان من رغبات النفس؛ حيث يتحرر من قيود الأهواء بغلبة العقل وحرية الإرادة والقدرة على الاختيار بين الخير والشر. وإن كانت هذه الحرية تعد ضمن إطار محدود، إلا أنها في النهاية تناسب مدى الوعي الذي يحتاجه الإنسان ليعيش من خلاله. وكون الجبر ابتداء بسبب جوانب سياسية، يرى أن الجانب العملي لتحقيق الحرية يكمن في البدء في الإصلاح السياسي، ومنه سيصبح من المستطاع تحقيق الحرية في الجوانب الأخرى. إن بعض المذاهب الإسلامية لها رأي مُقارب لما ذكر سابقا؛ فالصوفية مثلا يؤمنون بالحرية لكن بشكل يعكس طريقة إيمانهم حيث تكمن أعلى درجات الحرية في العبودية لديهم، عندما يتغلب الإنسان على أهوائه ورغبات نفسه متخلصا من كل الأمور المادية؛ فيكون حرا من كل ذلك متضرغا للجانب الروحي والإيماني في العبادة.

التي تحملها كون الإنسان مُسيّرًا لدرجة أن تخلق فيه الأفعال كالجُمادات تماما، ولا خيار له في ذلك حتى يتقبل الناس الفكرة، ويطبقوها على الحكام والأنظمة التي يحكمون بها ولا يتم محاسبتهم؛ إذ إنهم مُسيرون لا مُخيرون هنا! فاستخدمت كثيرا هذه الفكرة، وتم استغلال المواقف الدينية عبرها في تبرير بعض الأفعال والأهداف السياسية، وتناسوا للأسف أن هذا يُعدُّ تهديدا لمبدأ الثواب والعقاب الذي أقره الإسلام؛ حيث يشترط في هذا المبدأ توافر عنصر الحرية بالتحديد، وأن يكون الإنسان مُخيّرًا. وتعد هذه نتيجة طبيعية كون الله عدلا وحقا. فأين المنطق في أن يُثاب أو يُعاقب الإنسان على أفعال جبر سُرَّ عليها دون أن تكون هناك إرادة منه. ومن جانب آخر، وردّ خلاف حول القدر والإيمان به؛ كونه الركن السادس من أركان الإيمان الست؛ حيث يفهم القدر على أنه إرادة إلهية لا يتدخل فيها الإنسان. وعلى الرغم من ذلك، يفهم أيضا أن ردة فعل الإنسان في شيء مقدر من قبل الله سبحانه وتعالى تكون وفقا لخياره، فلا يسير في هذا الأمر. حتى المعتزلة الذين ظهروا في عصر سالف مُؤكدين تقديم العقل على النقل أقرّوا بذلك. وعلى الرغم من أن لهم طرقهم الخاصة في الإيمان مُستندين إلى العقل والمنطق، فإنهم دافعوا عن الحرية في الإسلام كونهم يؤمنون بعدل الله سبحانه وتعالى، ودليلهم في ذلك أن الإنسان مُكَلَّف من ناحية، ووجود الوعد والوعيد من ناحية أخرى، فكان منهم أن يُكافحوا في تأييد وجود مفهوم الحرية في الإسلام، وأسهموا في رفعة اسم الإسلام من خلال التمييز بين الإرادة الإلهية وبين الإرادة الإنسانية وفقا للموقف. حتى مع محاولات غرس عقيدة الجبر في فترة الدولة الأموية تحديدا من الناحية السياسية، كانت هناك مقاومة من قبل

فالحرية كمصطلح ومفهوم عام غالبا ما يُشير إلى القدرة على اتخاذ قرار ما والاختيار؛ سواء فيما يتعلق بأمور ترتبط بالشخص نفسه أو ما يتعلق بطرف آخر دون ضغوط وتدخلات خارجية أيا كان نوعها. وتقيضه العبودية أو الجبر، أو بمعنى آخر السير في اتجاه لا يعكس الرغبة أو القناعة الداخلية نتيجة التدخلات الخارجية. لا تقتصر الحرية على الجانب الداخلي فقط. وفيما يتعلّق بالقيم والآراء والتضيق ما بين الخير والشر، إنما يشمل زوايا خارجية كحرية الرأي والتعبير والتصرف بل يمتد إلى ما يرتبط بالسياسة والدين.

نتطرق لمفهوم الحرية في الإسلام ابتداءً من اعتناق المرء للإسلام؛ فجاءت هذه الآية الصريحة أن «لا إكراه في الدين»؛ فلا يُكره الإنسان على اعتناق الإسلام أو على أي أمر آخر. حيث إن الجبر أو الإكراه لا يعدُّ حلاً في معظم الأحوال؛ لذا نجد ذلك حتى في إطار الإسلام؛ حيث إن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كانت دعوته بالموعظة الحسنة بعيدا عن الإكراه. وعليه، فإن الحرية مُؤكَّد عليها كذلك في الإسلام كون الإنسان يُحاسب على ما تأتي به من أفعال؛ وقمة العدالة أن تكفل له الحرية؛ فمارس المسلمون الحرية الدينية والحرية الفكرية والسياسية؛ لأن الإيمان أساسه الحرية. لكن بعد ذلك جاءت عقيدة الجبر في وقت لاحق. وتمحور هذه العقيدة حول كون الإنسان مُسيّرًا لا مُخيّرًا في أفعاله. نبعت هذه العقيدة حقيقة لأسباب أقرب ما تكون للسياسة؛ وذلك كتبرير لتحويل النظام السياسي من الخلافة إلى نظام أشبه بنظام ملكي أو وراثي لم تعاد عليه الأمة. وتحديدا بعد ولاية معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- والذي عهد بالخلافة من بعده لابنه يزيد. بدأ نشر هذه العقيدة بالفكرة



عبد الله الشحي

العلم وأسلمة المعرفة

في مقاله «تساؤلات حول إسلامية المعرفة» يناقش الباحث عبد الجبار الرفاعي في مجلة «التسامح» الفكرة القائلة بإمكانية أسلمة المعرفة، أي صناعة معرفة تستمد وجودها من الدين الإسلامي، من خلال عرض لمحة سريعة حول توجهات المسلمين في ما يتعلق بالمعرفة قديماً وحديثاً، وعمل مقارنات بين أطروحات بعض المفكرين المؤيدين لأسلمة المعرفة، وبين من يريد أن يكامل بين الدين والعلم. يعرج الكاتب على إشكالية التراث المقدس وحصوله على مناعة من النقد، وأن معرفة إسلامية قد تكتسب تلك المناعة أيضاً.

مع أن الدين الإسلامي خصوصاً والأديان عموماً تطرح أمثلة وتشبيهات تتعلق بظواهر الطبيعة كالشروق والغروب والمطر ونمو النبات، إلا أن كل هذه الأمثلة لا تحمل دلالات علمية أو معرفية فيها، إنما هي موجودة كتأملات يستخدمها الفرد للوصول لنتائج تتعلق بالتجربة الروحية للفرد. وتلك التأملات ليست مسوغاً لبناء نتائج علمية عليها، ولا هي قابلة لتحمل تأويلات تزيل روح النص ورحابته إلى أفق ضيقة رهينة المعرفة النسبية.

إنني أتصور أنه من الضروري ألا يصطبغ العلم بصبغة دينية محددة، أو حتى بصبغة وطنية أو قومية، ولا أن يكون رهين حقبة تاريخية خاصة، بل هو ينتمي للبشرية جمعاء، فقد اشترك في إنتاجه البشر عبر مختلف الأزمنة والأمكنة، فهو ليس صناعة مغلقة خاصة، إنما هو معرفة تجميعية تعاونية. مع أنه من الحكمة القول بأن هناك أشكالاً قليلة من تطبيقات العلم لا زالت تخضع لسلطات سياسية وهناك تحفظ حولها، ويمكن حل ذلك عبر الحلول الدبلوماسية والتعاون العلمي السلمي بين الدول.

وبافتراض تحقق مطلب المطالبين بأسلمة المعرفة، فإن معرفة دينية ستكتسب قداسة الدين بطبيعة الحال، هذه القداسة بالتالي ستعطل النقد والتبديل في العلم، مما يؤدي لتعطيل العلم ذاته، فالعلم قائم أساساً على التغير المستمر لمواكبة كل الاكتشافات الجديدة، فإذا وجد علم غير قابل للنقد فإنه يصبح كالتراث الإسلامي، يمنع الاقتراب منه ومخالفته، وهذا ليس من مصلحة تطوير العلم.

يبقى العلم من أبرز ما أنتجه الجنس البشري طوال التاريخ، ولم تقتصر المساهمة في إنتاجه على مجموعة من الناس دون غيرهم، وأي محاولة لإخضاع العلم ووضعه ضمن محددات ثقافية سيضر بروح العلم وحيويته. وربما يكون المنهج الأمثل بتحييد العلم والمحافظة على استقلالته.

وربما يكون المسوغ الأبرز لهذا الأمر هو وجود فجوة متوهمة بين العلم والأخلاق، وأن العلم اليوم يمارس بحثه بطريقة لا تستند للقيم. بالإضافة لكون العلم حالياً يتشعب بنظرة غربية للكون والحياة وهي تخالف النظرة الإسلامية. نظراً لافتراض العلم بوجود قوانين وناوميس كونية موضوعية، واستغلال هذه الفكرة من قبل الملحدون لإثبات استقلال الطبيعة عن العناصر فوق الطبيعية، كل ذلك يدفع المتدينين للشعور بحصول مواجهة بين ما هو علمي وديني. ويرى الدكتور عبد الوهاب المسيري بأن تشوها يحصل حين يعمل العلم على أساس مادي فقط، ولا يميز بين الإنسان وبين بقية الأشياء.

والآلية البحث العلمي أيضاً قد تعتبر معضلة أخلاقية من جهة أن بعض التجارب قد تخالف النظام الأخلاقي في الشرق، في حين تتوافق مع النظام الأخلاقي الغربي.

إن العداة لكل ما هو غربي يعتبر أمراً طبيعياً على أية حال، وليس العلم استثناء في هذه الحالة، فالغرب مارس أشكالاً فظيعة من الاضطهاد ضد الشرق وبقية العالم، فيحصل هناك رفض للإنتاج المعرفي الغربي، هذا الرفض الناتج عن عدم تمييز بين مكونات العنصر الغربي، فالعلم وحقوق الإنسان مقبولة، بينما الاضطهاد والحرب والاحتلال هو ما يجب محاربته.

لكن من الضروري فهم المنهج العلمي عند التعامل مع العلم، فالعلم يخصص صحة الفرضيات المطروحة ثم يجري القياسات التجريبية لتصحيح الخطأ منها، وهذه المنهجية هي منهجية موضوعية مستقلة عن الباحث، سواء أكان يهودياً أو مسلماً أو ملحداً، فالكشاف نيوتن للجاذبية لا يجعل من النظريات المتعلقة بها نظريات مسيحية، بالرغم من أنه أحياناً قد تتشعب بعض التفسيرات بمعتقدات معينة، إلا أن الحل من وجهة نظري ليس صناعة معرفة من دين أو أي أيديولوجيا أخرى، بل تكثيف العمل على العلم من قبل أشخاص ذوي خلفيات مختلفة لتقليل نسبة تأثير أيديولوجيا.

يعتبر العلم والمعرفة العلمية بشقيه الطبيعي والإنساني من أهم معارف العصر وأكثرها ضرورة وتأثيراً، فتلک المعرفة القائمة على التجربة الموضوعية تسهم في فهم الكون وآلية عمل الطبيعة والتنظيمات البشرية، ثم الاستفادة من تلك المعرفة في تسهيل الحياة وزيادة الرفاهية. لقد ظهرت خلال التاريخ تطبيقات مختلفة لآليات العلم كالمهندسة والزراعة وتهجين الحيوانات، لكن العلم بنسخته الحديثة ظهر وتجلى في القرن السادس عشر.

لقد أسهم في نمو العلوم الطبيعية منذ بداية تأسيسها حتى اليوم عدد كبير من العلماء والباحثين من مختلف أنحاء العالم، فلم تقتصر الإسهامات على شعب من الشعوب أو مجتمع دون غيره. وقد يبدو أن الكثير من الباحثين هم من أوروبا وأمريكا، كإسحاق نيوتن وجاليليو قديماً، وكارل ساغان وستيفن هوكينج حديثاً، إلا أن هناك مساهمات من جنسيات أخرى مثل ميتشو كاكوزي الأصول اليابانية، وغيره من الباحثين داخل مؤسسات البحث العلمي حول العالم. لم يفت العرب عموماً التأثير في الحقل العلمي وإن كانت معظم أعمالهم قد تمت خارج البلاد العربية، كالفيزيائي المصري مصطفى مشرفة الملقب بأينشتاين العرب، وأحمد زويل الحاصل على جائزة نوبل.

على الرغم من هذا التنوع الواضح في إسهام مختلف أعراق البشر في صرح المعرفة العلمية، فإن هناك تياراً يدعو إلى أسلمة المعرفة، أي إنشاء معرفة إسلامية خاصة، تستمد وجودها وقيمتها من الإسلام، بحيث تكون مختلفة عن العلم بنسخته «الغربية». يسمى التيار نفسه بـ«إسلامية المعرفة» وهو تابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقد بذلت جهود كبيرة في سبيل نشر هذه الفكرة في دول مختلفة، تضمنت المؤتمرات والمحاضرات وغيرها، مع عدم تشكل ملامح واضحة لأي علم إسلامي حتى الآن رغم كل تلك الجهود.

deeko123@hotmail.com

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

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ +٩٦٨

البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahom@gmail.com - tasamoh@gmail.com