



التفاهم

العدد الثامن والثلاثون : ربيع الأول ١٤٣٩ هـ - نوفمبر ٢٠١٧ م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...

د. هلال الحجري

يوم الثامن عشر من نوفمبر ليس يوما عاديا لعمان؛ إنه يوم سيذكره التاريخ جيدا، وقد أدخل هذا البلد من أوسع أبواب التقدم والازدهار.

يحق لعمان أن يرتبط عيدها الوطني بميلاد السلطان قابوس، هذا الرجل الذي يجمع بين جنبه العلم، والإقدام، والحكمة، والإخلاص، والإيمان، والحب، والسلام، وغيرها من القيم الإنسانية العليا.

إن ما حققه جلالة السلطان لعمان في زهاء أربعة عقود يصعب تصوّره لمن درس تاريخ الأمم وعرف حقيقة الزمن الذي استغرقته في التطوير والتنمية؛ فكيف بمن بنى نهضته من العدم؟ ومن أخرج بلاده من «العصور الوسطى»؟ قابوس مثقف ومُستنير؛ دراسته في كلية سانت هيرست، وقراءته للأدب الإنجليزي ومصادر الفكر والفلسفة الأوروبية، وتشربه لتعاليم الإسلام، وولعه العميق بالموسيقى، وإطلاعه على تاريخ عمان السياسي؛ كل ذلك عصمه من الانزلاق في أحوال السياسة التي تورط بها كثير من الحكام العرب.

وقابوس مقدّم ضحى بنفسه من أجل عمان، وكان طوال هذه العقود -حفظه الله- رجل القرارات الشجاعة التي حفظت لعمان أمنها واستقرارها، وأنقذت منطقة الجزيرة العربية من حروب كارثية أوشكت أن تكون عالمية.

وقابوس «حكيم العرب» كما شهد له بذلك معظم المحللين السياسيين؛ لأنه بعيد عن التهور الذي اتسم به بعض حكام المنطقة، بل أصبح مَفْؤة كثير من دول العالم التي تورطت في منطقة الشرق الأوسط، فكان جلالته بحنكته السياسية وحكمته المعرفية طوق النجاة وبُلسم العلاج لمن عَزَّ عليه ذلك.

وقابوس مَدْرَسَةٌ في الإخلاص للوطن؛ فمنذ أن تولى مقاليد الحكم إلى الآن ولا شيء يهمه أكثر من بناء عمان، وتنميتها، والرفق بها إلى درجات الدول المتقدمة. تتأمل حياة هذه الرجل فلا تجد شيئا يشغله سوى عمان، هذا البلد الذي أحبه وتفانى في الإخلاص له على نحو فريد لا تجد له نظيرا أبدا في التاريخ. وقابوس رمز للقائد المؤمن بربه؛ لم يُفِرط في الدين بكونه من ثوابت الهوية التي حرص جلالته على ترسيخها في عمان؛ وذلك ينعكس في فهمه العميق للإسلام؛ فلا ترى في سياسته للبلاد إفراطا ولا تفريطا. الدين حاضر بقوة في منهجه؛ تلمس ذلك في حرصه على بناء المساجد ونشرها في كل ربوع عمان، وتجد ذلك أيضا في دعمه السخي للدراسات الإسلامية في المؤسسات العلمية داخل عمان وخارجها. وعلاوة على ذلك، فإن جلالته بعيد كل البعد عن الغلو والتنتع في الدين؛ بل إنه في خطبه وتوجيهاته يحذر الناس من الوقوع في هذه المهالك.

أما السلام فهو جماع السجايا في شخصه الكريم؛ ولا يتسع المقام في مقالة افتتاحية كهذه أن يحيط بهذه الفضيلة التي عرفها القاصي والداني. يكفي أن العالم بمؤسساته العلمية المرموقة قد شهد بأن قابوس هو «رجل السلام».

◀ التغيير والإسلام المعاصر

◀ القيم والأخلاق العربية في منظور الجابري

◀ المجتمع الخيري وتحول مفاهيمه عبر التاريخ

◀ الوظيفة المقاصدية.. مشروعيتها وغاياتها

◀ الولاء المطلق.. ظاهرة حديثة!

◀ تاريخ كنوز مصر القديمة وأسرارها

◀ تطبيق نظريات الماوردي على المجتمعات الحديثة

◀ صراع الهويات أمام موجة العولمة

◀ قيم الغرب السياسية بين الثقافة والتطبيق

◀ المكانة الضائعة لأصحاب المهن البحرية التاريخية

◀ «ولا بد لليل أن ينجلي»





ناصر الحارثي

التغيير والإسلام المعاصر

يرى المفكر اللبناني رضوان السيد في حديثه عن «شواهد التغيير في القرآن الكريم» في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» أن مفهوم التغيير في القرآن يأتي على أربعة سياقات وهي التغيير الكوني والتغيير الأممي أو الحضاري والتغيير داخل أمة أو قرية معينة أضف إلى ذلك التغيير المجتمعي والفردى، مؤكداً في الوقت ذاته أهمية تأمل المجتمع الإسلامي المعاصر لمفهوم التغيير في القرآن واستيعاب دلالاته للخروج بحل قيمي يُعالج الإشكاليات المرتبطة بالأنشطة السياسية والحقوقية لواقعنا المعاصر.

والأحزاب الوطنية والدينية، وعند ظهور هذه الحركات كان هناك حراك ولو بسيط وهو ما يسمى بالإسلام الاجتهادي، حدثت الكثير من الصراعات والصدامات الملحمية والمأساوية في الآن ذاته بين النخب السياسية الوطنية وبين التيارات الدينية ورجالاتها، ويطرح الكاتب هنا فكرتين وهي هل سبب هذا الصراع هو طبيعة الإسلام والأديان السماوية؟ ولذلك حدثت هذه المشكلة في الشرق الأوسط ولم تحدث عند اليابانيين وشرق آسيا، أم اختلاف درجات الوعي بين النخب؟ ولكنه في الآن ذاته يجد الكاتب أن السبب في حقيقته راجع لأمر مختلف وهو الربط السطحي بين الإسلام ومشروع التقدم ويتمثل ذلك في هل الإسلام يقبل التقدم أو يرفضه؟ وكذلك التأثير الكبير للاستعمار الغربي وغياب تأثير المؤسسات الدينية التقليدية، مما خلق فراغاً سمح بظهور الكثير من الشباب المندفع باسم التغيير والإصلاح الديني والذي كان غير مقبول لدى المؤسسات التقليدية أو المجتمع وبدرجة أكبر من النخب الوطنية.

استعراض الكاتب للتغيير في القرآن والتاريخ الإسلامي أضاف الكثير من النقاط على الحروف وهو أهمية ربط التغيير بالقيم القرآنية لا بالقيم التاريخية، ولكنه وقع في تنبؤات ونتائج تخالف واقع المسلمين المعاصر فلقد توقع الكاتب الموت والفناء لثنائية الاستبداد والتمرد الإسلامي، متوقفاً تراجع التيارات الإسلامية وتقهرها للوراء بعد الفشل الذي منيت به في سبعينيات القرن الماضي، بطبيعة الحال تراجع رضوان السيد عن هذا الاستقراء المستقبلي بصورة أو بأخرى فأصبح بعد أحداث الربيع العربي يتحدث عن الثوران الديني، كما صرح برواج أنشطة وحركات السلفية عند المسلمين، وأعتقد أن سبب عدم توفيق الكاتب في تنبؤاته عائد إلى تأمل وجهة نظر مخالفي تلك الحركات التغييرية دون دراسة واقعية للتأثير الكبير الذي تتركه الحركات الإصلاحية أو الدينية في الفكر الإسلامي المعاصر.

أو ضبابية الأسس التي يجب أن ينطلق منها مشروع التغيير أو الإصلاح، لذلك نجد تضارباً وتضاداً في الكثير من المشاريع الإصلاحية، مع أنه في حالة عودتنا للقرآن وتأملنا له نجد أن التغيير مرتبط بقيم كلية أساسية علوية تتكرر بصيغ ودرجات متباينة، وهي المساواة والكرامة والحرية والعدالة والتعارف والخير العام، ولقد تباينت المدارس الإسلامية على مدى قرون طويلة حول ما هي القيم العليا الحاكمة حيث ذهب المعتزلة إلى أن العدل هو القيمة الرئيسية، ولذلك سمو أنفسهم بأهل العدل والتوحيد في حين اعتبر الأشاعرة قيمة الرحمة هي القيمة الأولى، بينما ركز بعد ذلك الصوفية على قيمة العلاقة مع الله تعالى والحب والذكر، ومن ثم تسيد الفقهاء المدارس الإسلامية ليركزوا على العبادات؛ ولأن الفقهاء ذهبوا بعيداً عن مسار القيم فإن الكاتب يرى بأن أبا الحسن المورودي أخرجهم من مأزق القيم بقوله في كتاب «الدين والدنيا» إن الأصول القيمية ستة وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح، لذلك نجد أن الأمة الإسلامية مرت على مفاهيم وفلسفات متعددة حول القيم وارتباطها بمفهوم التغيير، وهذا الإرث الثقافي بكافة إشكالاته كان له ترسبات كبيرة على واقع الحضارة الإسلامية المعاصرة، حيث إن الأمة الإسلامية وبالتحديد الأمة العربية وجدت نفسها مطالبة بالتغيير ليس على المنظور القيمي فقط بل على كافة أشكال الحياة وعليها أيضاً أن تتجاوز التغيير إلى التقدم الحضاري، ولقد تباينت وجهات النظر حول آلية وطرق التغيير فهل نحتاج إلى أسلمة المشروع الغربي كما يرى رفاة الطهطاوي مستدلاً بذلك على أن أهم إشكاليات المسلمين هي إشكاليات تنظيمية وليس قيمية دينية، في حين رأى خير الدين التونسي أهمية تبني الفكر وتغيير الكثير من المفاهيم التي رسخها الفقهاء ليكون المجتمع مؤهلاً للتقدم، وعند تأملنا للواقع السياسي والاجتماعي نجد أنه مع متطلبات التغيير ظهرت العديد من الحركات

إن مفهوم التغيير من المفاهيم الراسخة في ثقافتنا الإسلامية فلطالما ارتبط الدين الإسلامي والرسالة القرآنية المجيدة بالتغيير، وعند تأملنا لدلالات ومعاني وفكرة التغيير في القرآن نجد أنها تأتي على عدة أنساق، فالآية القرآنية «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ»، وكذلك الآيات الأولى من سورة التكوين والانفطار تتحدث عن تغيير كوني وهو تغيير يتجاوز قدرة البشر ويرتبط بالقدرة الإلهية، ومن ثم يأتي المفهوم الحضاري للتغيير «وَأَنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِّلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» والتأمل لهذه الآية يجد أنها تتضمن معاني عميقة في التطور والتغيير الحضاري فلا يوجد أمة هي خير من أمة، ولا حضارة هي خير من سابقتها، فمن تولى وأدبر وتخلّى عن القيم تجاوزه السنن الكونية بحضارة مختلفة لا تكون على شاكلته، فلا دليل على علوية وجلالة قدر السلف على الخلف، وأما النسق الثالث للتغيير في القرآن الكريم وهو مقارب للنسق الثاني ولكنه يتحدث عن التغيير في داخل الأمة أو الوطن الواحد، وذلك في قوله تعالى: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مَطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»، في حين تحدث النسق الرابع للتغيير عن الجماعات والأفراد وهو الأكثر تكراراً في الخطابات الدينية المعاصرة في حديثها عن التغيير وهي الآية الحادية عشر من سورة الرعد «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، وقوله تعالى: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» وهنا يرى الكاتب بأن الأنساق الأربعة للتغيير في القرآن الكريم تشير إلى أن التغيير قد يكون للاتجاه الأفضل أو الأسوأ، ولقد جاءت آيات التغيير مسبقة بعلامة التوكيد «أن» و «إن» وهو ما يشير إلى أن التغيير قاعدة أو سنة من سنن الحياة كما أشار إليها المفكر الإسلامي محمد عبده.

إن من أهم إشكاليات التغيير في الإسلام المعاصر هو غياب



بسام الكلباني

القيم والأخلاق العربية في منظور الجابري

يذكر الجابري في مقدمة كتابه «العقل الأخلاقي العربي» أن المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، ثم يستعرض ما كتب قديماً وحديثاً في مقاربة هذا الموضوع؛ ليستنتج أن العرب لم ينتجوا في ميدان الفكر الأخلاقي ما يرقى إلى مستوى ما أنتجوه في الفكر الفلسفي؛ ولجعل هذا الاستنتاج بمثابة فرضية يترتب عليها سؤاله: لماذا لم يقوم علم الأخلاق في الثقافة العربية على غرار العلوم الأخرى؟

الأخلاق، وقد استنتج الجابري هنا أن النتيجة كانت سلبية؛ فالمتكلمون من معتزلة وأشعرية بحثوا بعمق في موضوعات تعرف في الفكر الفلسفي «بالمشكلة الأخلاقية»، ففصلوا في قضايا الحرية والمسؤولية والجزاء، ووجهات الحكم على الأفعال، ورغم أنهم أجمعوا على أهمية دور العقل - سواء بوصفه شرطاً في التكليف، أو ملكة لإدراك الحسن والقبح، والتمييز بين الخير والشر - فإنهم لم يخصصوا القيم والأخلاق بنظر واستدلال، يتعامل معها كعلم قائم بذاته.

لذا عاد الجابري للتأكيد أنه، في البدء كانت أزمة قيم، هذه الأزمة التي تطورت سياسياً إلى محاكمة النوايا بتوظيف أسئلة إرهابية حول مرتكب الكبيرة، والإيمان والكفر، والفرق بين الكافر والفاقد، والقضاء والقدر، والمسؤولية والجزاء...».

وبدا واضحاً تنويه الجابري بالحل الذي ابتكره وأصل بن عطاء، بدعته إلى منطق «ثلاثي القيم يقول بالمنزلة بين المنزلتين، بين الإيمان والكفر، مثبتاً الخطأ في حق جميع الذين شاركوا في الفتنة الكبرى، ومنهم صحابة كبار، ولكن لا على التعيين»، هذا الحل فتح النقاش النظري والاجتهاد الفكري للبحث عن طريق لتجاوز الأزمة، وهو حل معقول كـمخرج نظري، ولكنه لم يكن مطلوباً ولا معقولاً كـمخرج سياسي؛ لأن المشكلة سياسية أصلاً. فالأمويون يطلبون حلاً فكرياً آخر صالحاً للتوظيف السياسي لفائدتهم، حلاً يتجاوز أزمة القيم التي تطورت إلى أزمة سياسية خانقة، عمّقها تمزق المجتمع والدولة في آخر عهدهم.

ويأتي أفلاطون - تلميذ سقراط - ليوسع هذه الأفكار، فيفصل في عالم المثل، حيث النماذج الثابتة، ويتحدث عن قوى البدن وفضائلها، وأن التوازن بينها هو عماد الحياة السعيدة، وأن السعادة لا تكون مع الجهل، ولو كان الجهل مقروناً بالذات كلها، ولا يرى أفلاطون مانعاً من تحصيل العلوم جميعها من ضرورة التمييز بين الذات الحقيقية وتلك الشهوانية التي هي في الحقيقة فترات تفصل بين ألين، فالذات التي تتناغم مع العلم تزداد بازدياده، فيتحول العلم إلى لذة واللذة إلى علم، ومثل هذه اللذة نموذج من السعادة المطلقة وهي في الوقت نفسه الخير المطلق، والوصول إليه يحتاج إلى تدبير، إلى سياسة النفس، وهي تتلخص في تحقيق العدالة بين قوى النفس الثلاث: الفضيلة، والسعادة، والأخلاق.

والشواهد الشعرية، والدراسات الحديثة، مشيراً إلى قول طه حسين في إن الكلمة: «كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس ديناً ولا متصلاً بالدين، وإنما هو خبر أو متصل بالشعر والخبر»، ساكناً عن معنى آخر ظل ملازماً لكلمة أدب منذ العصر الأموي وهو الأخلاق، فابن المقفع له «الأدب الصغير» و«الأدب الكبير»، وقد أشار بوضوح إلى أنهما في الأخلاق، ويؤكد هذا أيضاً عبد الحميد - كاتب مروان بن محمد - إذ استعمل كلمة أدب بمعنى أخلاق في كثير من نصوصه. لقد شبه ابن المقفع الأدب بالغذاء، فهو مجموع النقول والمرويات من الأخبار والأقوال المأثورة الداعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى التحلي بمكارم الأخلاق.

ويشير الجابري أيضاً إلى أن الأدب في اصطلاح الفقهاء كالتمكلمة للسنة؛ وذلك «أن الواجب ما شرع لإكمال الفرض، والسنة لإكمال الواجب، والأدب لإكمال السنة» وعلى هذا الأساس تحدثوا عن آداب العبادات والتي جمعت فيما بعد تحت عنوان «الآداب الشرعية»، وابن عربي يفضل لفظ «أدب» على لفظ «أخلاق»، ويقدم تصنيفاً آخر للأدب متفرعاً عن ثنائية شريعة/حقيقة التي تحكم التفكير الصوفي، وهو عنده قسمان: أدب الشريعة، وأدب الحقيقة، وكلاهما متقابلان؛ إذ الشريعة تؤخذ من الواسطة (الرسول)، أما الحقيقة فتؤخذ بالكشف عندما يصل المتصوف إلى درجة الفناء. فالشريعة أدب، والحقيقة ترك الأدب بالفناء إلى الله.

ثم يستعرض في الفصول الثلاثة التالية من هذا القسم: أسباب حضور موروثات ثقافية في الساحة العربية، وهو حضور المستوى العادي لتداخل الثقافات، وكأنه ظاهرة لا يمكن أن تفسر إلا بالغزو الثقافي الذي يصاحب أو يتبع الغزو العسكري والسياسي، مركزاً على أزمة القيم التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي والتي أفرزتها الفتنة الكبرى، وعمّقتها الأحداث والتطورات التي تلتها.

ولما كان النقاش حول معطيات هذه الأزمة قد ارتفع خلال العصر الأموي إلى مستوى «التعالي بالسياسة»، فقد فسح المجال للنظر والبحث عن حلول فكرية لأزمة القيم المستفحلة، وهذا النقاش الذي أطلق عليه فيما بعد اسم علم الكلام، تعامل مع أزمة القيم مثيراً موضوعات هي من صميم البحث في

يقول محمد أمين فرشوخ في مقالته المعنونة «نقد نظم القيم في الثقافة العربية» - والمنشورة بمجلة التفاهم - بأن الجابري قد جعل كتابه في قسمين: القسم الأول تحت عنوان: المسألة الأخلاقية في التراث العربي، حدد فيها معاني المفردات: أخلاق، أدب، نظام، قيم متحدثاً عن أزمة القيم وأيهما يؤسس الأخلاق، العقل أم النقل. وفي القسم الثاني تحت عنوان: نظم القيم في الثقافة العربية أصولها وفروعها، درس الموروث الفارسي واليوناني والصوفي، قبل أن يدرس الموروث العربي الخالص، والموروث الإسلامي في البحث عن أخلاق إسلامية، ليعود في فصول هذا القسم الأخيرة إلى أزمة القيم ومحاولات في أسلمة الأخلاق.

وهكذا استعرض وناقش في القسم الأول معاني المفردات الاصطلاحية التي تعبر عن الحقل المعرفي لموضوع البحث، ففي اللغة العربية كلمتان يعبر بهما عن الأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري:

خُلِقَ (والجمع أخلاق) وأدب (والجمع آداب) والكلمتان غير مترادفتين مع أن الواحدة منهما قد تنوب عن الأخرى. وقد قرر الجرجاني في تعريفاته أن «الخُلُقَ عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، مشيراً هنا إلى فكرتين هما: الروسخ والتلقائية، وبهذا المعنى يكون الخلق غير السلوك، فهو ملكة أو هيئة في النفس تكون منبعاً للسلوك. وبعد أن دقق الراغب الأصفهاني في ذلك - ناقلاً عن المراجع الأفلاطونية والأرسطية في الأخلاق، مستحضراً في الوقت نفسه المرجعية الإسلامية - قال: «جُعِلَ الخلق مرة للهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر، وجُعِلَ مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه»، ويخلص الجابري إلى الاستنتاج بأن اللفظ الخلق أربع استعمالات: الأول هو معنى «القوى الغريزية»، وهو قريب من معنى السجية والطبع. والثاني هو معنى «الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه. والثالث أن يكون اسماً للفعل الصادر عن الحالة، وهنا توحيد بين السلوك وبين الخلق دافعه الغريزي. والرابع أن يكون اسماً للهيئة والفعل معاً، مثل العفة والعدالة والشجاعة. ثم ينتقل الجابري إلى البحث في معنى الأدب في المعاجم



أسماء القطيبية

المجتمع الخيري وتحول مفاهيمه عبر التاريخ

في مقاله «المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم في التجربة التاريخية» - والمنشور بمجلة التفاهم - يناقش صلاح الدين الجورشي مفهوم الخير ضمن منظور إسلامي، معتبرا - استنادا على الأدلة الدينية - الخير هو أساس الطبيعة البشرية، وأن التحدي الذي يواجهه البشر منذ نزول سيدنا آدم من الجنة إلى الأرض هو تهذيب نزعة الشر المغروسة فيهم، والتي إن وجدت بيئة خصبة نمت وترعرت وعاث صاحبها في الأرض فسادا، وإن مما يعين المؤمن على كبح جماح النفس الأمارة بالسوء هو الجزء الذي وعده الله في الآخرة، ألا وهي الجنة، النموذج المثالي للحياة السعيدة التي لا يكدر صفوها أي مكر.

وناقش الجورشي في مقالته مفهوم المجتمع الخيري والإنسان الرسالي، والذي تتمثل أبهى صورته في الرسول، حيث كان المجتمع متحركا بوحى سماوي تحت قيادة حكيمة من الرسول الأمين، وبذلك أصبح المجتمع الإسلامي مجتمعا خيرا، هذبت فيه النفوس، وأصلحت به الأحوال، وأزر الناس بعضهم بعضا، ثم بعد أن توفي الرسول حدث شرح كبير في نسيج المجتمع الإسلامي، وصل إلى حد التقاتل بين صفوف المسلمين أنفسهم، وهذا ما يمكن تفسيره بعدة تفسيرات يهمنها منها أن نزعة الشر مهما هذبت في النفس البشرية تبقى حاضرة، مستعدة للظهور إذا ما هيات لها الظروف، لذا فإن أولئك الذين لم يأخذوا من الدين روحه، ومن أسلم منهم بقصد المال والجاه والرفعة انبروا يظهرهم رغباتهم الخفية في التملك والإيذاء؛ حيث إن حب الخير لا يرتبط بنظام معين أو بوجود القدوة (كالنبي محمد في هذا المثال)، وإنما من إحساس الشخص بالمسؤولية تجاه نفسه ومجتمعه، وارتكازه على ثوابت ومنظومة أخلاقية، ومتى ما فقدت هذه العناصر أصبح المجتمع مهدداً على شفا حفرة من الظلم والطغيان.

ولكنه لن يكون قادرا على التكرار والاستنساخ، مهما كانت درجات الإخلاص والتقيد بتفاصيل ذلك النموذج، وإننا نرى في واقعنا المعاصر كيف فشلت كثير من الأنظمة، وحتى المجموعات، التي حاولت أن تكون مجتمعا يشبه المجتمع النبوي دون الالتفات للاختلاف الزماني، والمكاني، والحضاري، والثقافي بين المجتمعين، بل إن النظام الذي حاول ذلك أخرج أفرادا مشتمتين، غير قادرين على التواصل مع الواقع ومع التطور الحاصل في العالم، وغير قادرين على تلبية ما يطلب منهم من التزام ومسؤوليات صارمة. ومن بين هؤلاء خرج المتطرفون، سواء الذين غالوا في الدين وأباحوا الدماء باسمه، أو الذين رفضوا الدين بالكلية كردة فعل على الأزمة الفكرية التي وضعوا فيها.

إن الإسلام الذي يحث على الخير وضع من ضمن تشريعاته الزكاة كركن أساسي من أركان الإسلام، وهو العمل الخيري الثابت الذي ألزم به الأغنياء في أي زمان ومكان لفئات محددة من الناس. ثم إنه حث على العمل الخيري في الوقف، والصدقة التي لا تقتصر على المال الذي هو زينة الحياة الدنيا ومتعتها، وإنما تشمل الأفعال الإنسانية البسيطة كإمالة الأذى عن الطريق، والتبسم. بحيث لا يعذر أي فرد من العمل الخيري الذي يقدمه في مجتمعه. وحيث إن الحاجة المادية في فترة النبوة والدولة المدنية الحديثة كانت تتمثل في بناء المساجد، وحفر الآبار، وإطعام الطعام، كان النبي ومعه أصحابه يحرصون على توجيه أموال المسلمين إليها، وبالطبع فإنه مع تبدل الأحوال

إن المجتمع الخيري هو المجتمع الذي يتبارى فيه أفراداه لفعل الخير لأنهم يحسون بأثره في نفوسهم، وفي تبدل أحوال المجتمع للأفضل، وهذا لا يتأتى إلا بوجود منظومة إدارية آمنة تساعد على تحقيق ذلك بإنشاء دور للزكاة ودوائر للوقف، وجمعية خيرية موثوقة يطمئن إليها الناس، ويلجأ إليها المحتاج، وهذا لا يتحقق إلا في الأنظمة العادلة، الواعية بأهمية مثل هذه الشراكة، دون أن يؤدي ذلك إلى تهاونها بدورها في تحسين أحوال الناس المعيشية، وتأمين عيشة كريمة للمحتاجين والأيتام. ومتى ما تحقق ذلك وصلت المجتمعات إلى نموذجها المثالي الخاص، وحققت مقاصد الدين وروحه الحققة.

إن علينا التسليم والإقرار بأن المجتمع النبوي كان مجتمعا مثاليا، وأنه من غير الممكن أن يستمر بطبيعته تلك وفقا لنظام الحياة، وتبدل الظروف والأحوال والأجيال، ولكنه كان نموذجا تاريخيا مهما ومازال، فكما يقول صلاح الدين الجورشي : إن المجتمع النموذجي الذي تحقق في مرحلة من مراحل التاريخ تبقى قدرته في الإلهام،



وليد العبري

الوظيفة المقاصدية.. مشروعيتها وغاياتها

في مقال بعنوان «مقاصد الشريعة: بين أصول الفقه والتوجيهات النهضوية.. التأسيس والتوظيفات الحديثة» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - يُشير الكاتب إلى أن بدايات التفكير الأصولي في التعامل مع الشريعة الإسلامية منذ القرن الثاني للهجرة، قائم على أمرين أساسيين للغاية: أولهما: الإلزام والتكليف، والثاني قائم على فهم النص والعرف الشرعيين، ويعتمد عليهما قدرة المكلف على تطبيقها في شتى مجالات الحياة، وهناك عمليتان هذين الأمرين هما - عملية تعقل الإلزام والتكليف - وعملية فهم النص والعرف من أجل التطبيق. لذلك؛ يعتقد الكاتب أن هناك نصين أساسيين؛ وهما: النص الأول مرتبط بالرسالة للإمام الشافعي عام ٢٠٤ هجري، والنص الثاني كان لعلي بن المهدي عام ٢٣٥ هجري؛ حيث وجود مفهوم السلطة كان له دور وثيق جدا لشغل هذه النصوص، والتي قد تكون مرتبطة بأصول الفقه والشريعة.. وأن الإلزام والتكليف دائماً يأتيان من الله سبحانه وتعالى، وهنا يكمن مفهوم السلطة.

الإسلامية، على نحو أسس وقواعد دينية صادقة بناءً. هناك كتابان مختلفان في الروح والمقصد، وكلاهما بتأليف الشاطبي، وهما: «الموافقات» و«الاعتصام»؛ الأول في كتاب الشريعة، والغرض منه صون المصالح الضرورية والحاجية للعباد، أما «الاعتصام» فهو كتاب حول الدعوة للالتزام بالكتاب والسنة، وهو شبيه بحد ذاته لكتب السنة عند الحنابلة، وكتاب البده عند المالكية.

وفي القرن العشرين، كان الهم أولاً في إثبات إمكان قيام منظومة إسلامية فكرية وثقافية مستقلة، ترتبط مع كل الجوانب والحدائق النظرية والعملية من منظور إسلامي، وقد كثرت بحوث المقاصد في الآونة الأخيرة، والتي تعنى بإسلامية المعرفة، وإسلامية النظام المالي، والداستير الإسلامية وإسلامية حقوق الإنسان.

ونجد هناك ثلاث مراحل لظهور فقه المصالح والمقاصد وحكمة التشريع:

في المرحلة القديمة: تشكيل بنية مقاصدية موازية لعلم أصول الفقه عبر أربعة قرون، ومن غير الممكن اختراق علم الأصول.

في المرحلة الثانية، وهي المرحلة الحديثة: إجراء محاولات في جعل المقاصد وفقها بمثابة لاهوت للنهوض والتقدم والإصلاح الديني، وقد تراجع الاهتمام بمسائل المقاصد وروح الشريعة وحكمتها في المشرق العربي، ومن جهة أخرى استمر الاهتمام في المغرب العربي.

وهناك الكثير من الحواشي التي تدل على التجديد من كتب وروايات حديثة؛ منها: كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي، وكتاب «الأمة والجماعة والسلطة» لرضوان السيد، وكتاب «شفاء الغليل» للغزالي، وكتاب «قواعد الأحكام» لابن عبد السلام، ورسالة «مقاصد الشريعة» لنور الدين بوثوري. وأخيراً.. شهد فقه المقاصد تطوراً واتساعاً، والنهوض بقوة مما كان عليه سابقاً، فقد شكل نقطة مرجعية للنظام الإسلامي، عند الإسلاميين الجدد، ويحل مكان الفقه القديم، الفقه الجديد، وهنا بإمكاننا القول «فقه جديد لزمان جديد».

وعندما نذكر مقاصد الشريعة اليوم، نجد أن ما كتبه إبراهيم بن موسى الشاطبي في كتابه «الموافقات» والذي قسم إلى قسمين أساسيين: قسم قصد الشارع، وقصد المكلف، تأليف كتابه هذا نتج لثلاثة أغراض، وهي: إيضاح أن الشريعة أنزلت لصون مصالح العباد، ويمكن تحليل التفصيل بالأبواب، وإدراك الاستقراء. لذا؛ نجد أن هذا القسم من علم الأصول هو علم يقيني، لارتباطه بالمقاصد الضرورية الخمسة، والتي دائماً تذكر في كل المجالات، وللحفظ جانبان: الحفظ من جانب الوجود، والحفظ من جانب عدم، ومن هذا المنطلق نجد أن هناك فروقاً بين فهم المقاصد القديمة والاستعمالات حديثاً، وتتم بعدة مراحل؛ منها:

- أولاً: مرحلة النضج عند الأصوليين، ويوجد تطور من فقه التعليل إلى فقه حكمة التشريع.

- ثانياً: وجود غموض بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه، وأن فقه المقاصد لا يخترق علم أصول الفقه.

- ثالثاً: ارتباط مباشر إذا وجدت نتائج عمل الأصولي أو عمل الفقيه أو القاضي.

- رابعاً: عدم تأثير علم المقاصد على علم الفقيه.

والجدير بالذكر فقد استعرض خير الدين التونسي في «أقوم المسالك»، بعضاً من تجارب الدول الأوروبية، في عملية النهوض والتنظيم مشابهة لابن خلدون، حين ذكر أن الشريعة الإسلامية كافلة لمصالح الدارين.

وعندما نتأمل فيما ركز عليه خير الدين، نجد أنه يناشد علماء الدين دعم مسألة التنظيمات، أو مؤسسات الدولة الحديثة لسببين: أن الشريعة الإسلامية كافلة لمصالح الدارين فإن لم يهتموا بالحياة الدنيوية فقد اختل شرط مصالح الدارين! والسبب الثاني يعود إلى أن التقدم الأوروبي قد يدخل في الشؤون الدينية والساسية؛ فلا بد من أخذه بعين الاعتبار، وهناك وسيلة مهمة جداً بشأن هذا الأمر، وهي القول باقتباس كل ما يوافق الشريعة الإسلامية.

وانطلقت دعوة كبيرة للتجديد الفقهي في كل من مصر وتونس، وأنشئت مدارس فقهية جديدة تدعو إلى التجديد الفقهي، وخير مثال على ذلك جامعة الأزهر في مصر بجانب «الزيتونة»، وكلاهما لها دور في تجديد الفقه حسب ما يلائم الشريعة

لذلك؛ الشافعي لم يهتم كثيراً بالنص الأول أو الرسالة، وإنما حيز عمله على مصادر التشريع. فنجد أن الشافعي قد ربط السنة النبوية بالمفهوم الجديد والنص القرآني في الإلزام، لذلك درس في علم البيان والقواعد العربية لفهم النصوص، ومن ثم تحليلها تحليلًا صحيحاً لفهم النص أولاً، وأوجد وسيلة لربط النص بالوقائع والأحداث المتغيرة المستقبلية من خلال وسيلة القياس.

وفي المقابل، نجد أن علياً اهتم بمعرفة العلل، وأطلق عليها مفهوم «طبقات أهل العلم» التي دائماً ما تكون مختصة بأهل العلم وأهل السلطة، الذين يفهمون النص فهماً صحيحاً، ولديهم القدرة على الاشتراع والمعرفة، والتي تكتمل بوجود ثلاث مراحل أساسية؛ هي: جمع القرآن وحفظه، جمع المرويات عن النبي، وحمل العلم الموروث من الأجيال المباركة: جيل الصحابة، وجيل التابعين، وجيل تابعي التابعين.

وقد شهد القرن الثالث الهجري صراعاً عنيفاً في شتى أمور الحياة، وبروز المجادلة في السنة، والتي هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، من بعد القرآن الكريم، كما حدث صراع أيضاً في السلطة الفقهية. ومع تبلور المدارس الفقهية في القرن الرابع الهجري ثبتت الخطوط النصية التابعة للشافعي، وابن المهدي وتلاميذهم.

ومن منطلق آخر، نجد أن الفقهاء الأحناف أصروا كثيراً على التمسك بالاستحسان، وغالباً ما كان الشافعي والمحدثون قد جادلوا في ذلك، وأظهر المالكية أيضاً المصالح المرسلّة، في حين أصر الحنابلة على رأي الصحابة، وبقي هناك من قال إن جميع هذه التأمّلات لا بد من إلحاقها بالقياس، وتنسب المصادر الأصولية على أن الشريعة أنزلت لصون مصالح العباد، ويوجد هناك الكثير من خير الأمثلة على ذلك، كأبي القاسم الكعبي، والقاضي عبد الجبار في كتاب العمدة، وشرح المعتمد لأبي الحسين البصري، وأبي بكر الجصاص صاحب كتاب «أحكام القرآن».

ويظهر أن تحديد الضروريات الكبرى من الشريعة هي صون الدين، وصون النفس، وصون العقل، وصون النسل وصون المال، وقد ذكر الأمدي عام ٦٣١ هجري المقاصد الخمسة التي لم تخل رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال.



منال المعمرية

الولاء المطلق.. ظاهرة حديثة!

يَفْتَحُ طلال أسد مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» ببعض الآراء والانطباعات السلبية السائدة حول والده المفكر محمد أسد، إبان حياته، والتي كرسها في دراساته المتعمقة للإسلام، إضافة إلى عمله على مشروع إقامة وتأسيس دولة إسلامية مستقلة، وأعماله الفكرية التي تخص الإسلام الموجهة للغرب؛ إذ اعتبر محمد أسد أحد أكثر مسلمي أوروبا في القرن العشرين تأثيراً. وكان مما يشاع عن محمد أسد أن هدفه الأول هو لبرلة الإسلام وبناء الجسور بين الإسلام والغرب. إلا أن طلال أسد، وعبر هذا المقال، والذي كان سابقاً ورقة مقدمة للمؤتمر العالمي بالرياض المنعقد في العام ٢٠١١، سعى إلى أن ينفي هذه التهم، وأن يعرض الأفكار الرئيسية والرؤى التي سيطرت على فكر والده محمد أسد؛ وذلك بحياد موضوعي تام يتسم بالرصانة والجدية.

الحكومة المواطنين فإنها لا ترجوهم، بل تعاملهم بإمرة القانون، من أجل «تحقيق الصالح العام»، وهي قادرة على معاقبتهم إذا عصوا أو خالفوا. احتكار الدولة للعنف من جهة، وسيطرتها على البيروقراطية من جهة ثانية، هما الأمران اللذان يعطيان الحكومة سلطة هائلة، لا يمكن أن تجتمع للمواطن الفرد. صحيح أن الدولة الليبرالية العلمانية تحمي حق المنشقين في الاعتراض؛ لكن ليس هناك دولة من خلال حكومتها تسمح بالتجاوز عليها وعلى قوانينها تحت أي اسم؛ لأن في ذلك تهديداً لوجودها المقدس.

هذا هو الولاء المطلق الذي دعا إليه محمد الأسد، والذي لم يتواجد أساساً في التقليد الإسلامي السلفي! فنتيجة غياب نظرية السيادة في التقليد الإسلامي؛ فإنه سواء كانت الدولة تحتضن أيديولوجيا دينية، أو علمانية، وسواء كانت تدعي تمثيل الله سبحانه، أو تقول بالسلطة الدنيوية العادية؛ فإنها لا تستطيع أن تطلب من مواطنيها ولا مطلقاً. وهناك بين القائلين بالدولة الإسلامية اليوم من يؤكدون على أن الله يملك السيادة أو الحاكمية فيها. إنما وبحسب الرؤية القرآنية؛ فإن كل شيء في هذا الوجود يقع تحت قدرة الله ومشيتته، فكيف يكون بوسع الدولة، وهي تركيب اجتماعي، أن تطلب من مواطنيها الولاء المطلق؟! فالدولة في الإسلام لا تستطيع أن تتكلم كما يتكلم الله؛ إنها مخلوق وليست خالقاً.

في حين يقول محمد الأسد بأن الرعايا غير المسلمين لا يستطيعون أن يعطوا الدولة الإسلامية ولا مطلقاً، فإن طلال يؤكد أنهم يستطيعون ذلك؛ بل ذهب إلى أن فكرة الولاء المطلق في الإسلام تبقى غريبة.

وفي تصور الدولة الإسلامية التي أرادها محمد أسد، فإن غير المسلمين لهم حق الاختلاف، والذهاب إلى معارضة الحكومة علناً. ولكن السؤال هنا: إلى أي حد يستطيع غير المسلم معارضة حكومة إسلامية قائمة، هي بالمعنى الضيق ليست حكومته هو؟ وهذا الأمر لا يتعلق ببساطة بالخوف؛ بل يتعلق بالمشاركة. فالدولة الإسلامية -حسب هذا التصور- ملزمة بحماية غير المسلمين، بما في ذلك إعطاؤهم حرية التعبير وحرية الإيمان والعبادة. لكن الالتزام بحماية كل أحد وحقوقه على قدم المساواة، لا تعني الحق بالمشاركة بالتساوي في الحياة العامة.

في التاريخ الفكري للإسلام، وهذا هو السبب الذي جعل الإسلام يعتمد على القوة والعنف. وهذا ادعاء كاذب! لقد أثار محمد أسد قضية ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، والتي أسسها على العقل. فبالنسبة له، فإن الأخلاق والقانون هما شيء واحد. فقد كان يعتقد بأن الدولة لا بد أن تبنى على أسس دينية؛ وذلك لأن الدولة هي وحدها التي تستطيع أن تعطي القانون الإلهي القوة التي يحتاجها، وشرع الله (إرادة الله) هو مصدر القيم الأخلاقية كلها ومصدر السعادة. وهنا يأتي السؤال المقلق: هل من الممكن لغير المسلمين أن يعيشوا أخلاقياً في دولة إسلامية؟

ويرى محمد أسد أن غير المسلمين ينبغي أن يتمتعوا بالحماية الكاملة؛ لكنهم لا يستطيعون تقلد مناصب سامية في الدولة، وأن هذا الأمر لا يعد تمييزاً أو معاملة غير نزيهة؛ بل إن في ذلك اعترافاً بأن «غير المسلمين لا يجب أن يكونوا موالين تماماً للدولة»، التي تحمل أيديولوجيا تختلف عن تلك التي يحملونها أو يعتقدونها. وبعبارة أخرى، فإنه من حق الدولة على مسؤوليتها الكبار مطالبتهم بالولاء الكامل لمقتضياتها ومصالحها، كما أنه يكون على أولئك المسؤولين أن يأمنوا طاعة وخضوع الرعايا استناداً لاعترافهم بشرعيتهم. ولأن غير المسلمين غير قادرين على أداء هذين الواجبين؛ يكون من الضروري الاعتراف بعدم قدرتهم على تولي المناصب الكبيرة والحساسة في الدولة.

وفي هذا الجانب، فإن طلال أسد ينتقد وبشدة هذا التوجه الذي ذهب إليه والده. حيث يبدأ النقاش بالتأكيد على أن مطالبة الدولة لرعاياها أو مواطنيها بالولاء المطلق، ظاهرة حديثة، فهي تعود إلى عصر الدولة الوطنية. أما في الأزمنة ما قبل الحديثة؛ فإن المطلوب كان ولاء النبلاء والجنرالات والحكام وليس عامة الناس. وسبب إصرار الدولة على الولاء الكامل، هو خوفها من الأعداء الخارجيين من الدول المعادية والأعداء الداخليين من الخونة؛ لذلك نجدها تشدد على الوحدة. وعندما لا يتم الالتزام بمبادئ الولاء والطاعة؛ فإن الدول الوطنية تلجأ إلى القوة في الإخضاع بشتى السبل والأساليب؛ بغض النظر عن الاختلاف أو التفاوت. وبالطبع، ليس كل شيء ظهر في الأزمنة الحديثة جيداً وإيجابياً. إن الدولة الليبرالية الحديثة هي مناطق الخير العام من جهة، ولكنها مصدر محتمل للقسوة والقمع. فعندما تخاطب

يقول طلال أسد: «كان والدي مفكراً دينياً، ولم يكن رجل سياسة، وقد عد القرآن والسنة الركنتين الأمتلئين للهداية والحياة الإنسانية الرشيدة....، إن أول وأهم فكرة في رؤية والدي للإسلام أن الدخول إليه يعتمد على العقل؛ لذا فإن الحجاج ضروري للدخول في الإسلام وللبقاء فيه. وعندما كنت صغيراً اعتاد والدي على القول لي: إن على الواحد منا أن يتعامل مع المؤمن وغير المؤمن ليس بالعنف بل بالحسنى، وهذا الذي عناه القرآن بقوله: «لا إكراه في الدين». ويتابع الوالد بأن القرآن الموحى من الله سبحانه يدعو البشر إلى دينه بالعقل، وعندما نقرأ القرآن قراءة متأنية نلاحظ أنه يخوض جدالات ويثير الأسئلة باستمرار؛ لأنه بهذه الوسيلة يدفع السامعين للإصغاء والتقدير.

فبالنسبة لمحمد أسد، فإن العقل مركزي عند المسلمين، ليس فقط في الطريقة التي كانوا يتوجهون بها إلى غير المسلمين، بل وفي الطريقة أو النهج الذي ينبغي أن يتعاملوا به فيما بينهم، خاصة في معالجة الخلافات والنزاعات، وسواء أكان ذلك في الشأن العام أو الشؤون الخاصة. ومن وجهة نظره فإن الخلاف الواسع أو العميق لا ينبغي أن يدفع المتخاصمين من المسلمين أو يؤدي إلى تفسير أحدهما الآخر؛ بل ينبغي السلوك في النزاعات مسلك الإصرار المنضبط الذي يحترم فيه كل طرف قرينه عندما لا يكون ممكناً التوصل لاتفاق. لذلك؛ فهو يقتبس مراراً الأثر المنسوب للنبي -صلى الله عليه وسلم: اختلاف علماء امتي رحمة. وقد اختلف هو نفسه اختلافاً بارزاً مع عدد من العلماء والمثقفين المسلمين، بشأن الفهم الصحيح لمسائل عقديّة إسلامية وأخرى في الممارسة؛ لكنه ظل دائماً يكره التعصب والتشدد والغلو في الدين، ثم إنه كان يكره التصرفات الشائنة التي ترتكب باسم الحرص على الدين، سواء من جهة العامة والفوضى، أم من الأفراد من جهة الدولة. فالفرد يكون مسلماً إذا أعلن ذلك، أما الجدية أو عدمها فهي أمر بينه وبين الله وحده.

ومن هذا المنطلق، فإن محمد أسد يؤكد أن الإسلام ليس دين عنف كما يزعم الغرب، وأن المسلمين لم ينشروا دينهم بالإكراه وبالقوة -باستثناء حالات قليلة لا تنقض القاعدة. والتعبير الأحدث عن هذا الزعم نجده في محاضرة البابا الحالي بندكتوس السادس عشر بجامعة رجسنبورج عام ٢٠٠٦، والتي ادعى فيها أنه في حين يقع العقل في المركز لدى المسيحيين في التاريخ، فقد كان غائباً



أيمن البيماني

تاريخ كنوز مصر القديمة وأسرارها

لطالما عرج الناس والباحثون والمؤلفون وعلماء الآثار إلى الحديث عن كنوز مصر القديمة والمخبأة في مدافنها ومقابرها منذ آلاف السنين. وبطبيعة الحال تختلف الروايات والقصص والكتابات حول أصل هذه الكنوز وأسرارها وخباياها، ولذلك قد تنتشر مع تلك الروايات بعض الأساطير والخرافات التي هي نتاج عوامل اجتماعية أو سياسية أو غيرها. وهكذا نحلل هنا مقالة عمرو عبد العزيز منير - والمنشورة في مجلة «التفاهم»- بعنوان: (كنوز مصر القديمة: الأسطورة والتاريخ).

والكنوز، وكانت لهم أدواتهم وثيابهم الخاصة بهم. حتى علم الحاكم عنهم ومنعهم من ممارسة ذلك العمل دون إذن منه وبمراقبة رجاله، حتى أصبحت عمليات التنقيب تحدث تحت مراقبة الحكام، ثم استطاع الحكام في ذلك فشاركوا في عمليات البحث عن الأحجار والذهب والمعادن النفيسة لبناء القصور وتزيين المباني.

أما أحد الأسباب الأخرى للبحث بكنوز ومدافن مصر فهو الاعتقاد السائد بأن قليلاً من طحين أو مسحوق مومياء مصرية فضيل بالشفاء من العديد من الأمراض، وقد دافع الطبيب العربي المسلم ابن سينا عن أهمية المومياء العلاجية، كما شاع هذا الأمر لاحقاً في أوروبا الوسطى كأهمية علاجية دفعت الأوروبيين للتهافت إلى مصر والقاهرة خلال القرن السادس عشر وصاعداً للبحث عن القبور والمومياءات!!!

إن مشاركة الحكام والملوك في البحث عن كنوز مصر القديمة أضرت كثيراً بالإنسان المصري، ودفع به إلى شرنقة الفقر المدقع وقمع الحكام، حتى انتشرت الخرافات والأوهام كما أشار البغدادي للدرجة التي أصبح فيها الناس يرون في كل شيء دليلاً على كنز مدفون أو مومياء علاجية، ولذلك هذا النهم العظيم وأحلامهم في الثراء أدت إلى أزمة أخلاقية خصمت من خيانة أخلاق المجتمع المصري ولم تضاف عليه! وأكد ابن خلدون في مقدمته أن هذا السعي ليس إلا بسبب ضعف العقول والعجز عن كسب المال بالطريقة الطبيعية، وقمع ولاة الأمر للشعب المغلوب عليه.

إن وقوف ابن خلدون والبغدادي على هذه الطبائع ما هو إلا دليل للكشف عن العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي دفعت بالإنسان المصري بالعبث بركام الماضي للنجاة من وحل الحاضر، وهكذا كان تاريخ الآثار المصرية والإنسان المصري العظيم اللذين يبذلان كل الجهد من أجل مقاومة الفناء في عالم طامع وراء المال والثراء!!!!

أقسام: قسم للملك، وقسم للعسكر والجيش، وقسم آخر للزراعة، والربع الأخير كان يدفن في الأرض والمدافن والمقابر، ومنه أتت الكنوز التي ضلت مرتعاً لحديث الناس والكتابات التاريخية.

أما الروايات القائلة بدفن المصري لأمواله ما هي إلا حقيقة واضحة ودليلاً على تطور سلوك الإنسان المصري في إخفاء ما يراه ثميناً عن أعين الناس، أو الخوف والكبت من بطش الحكام. وكان أغلب الناس يفعلون الأمر ذاته للدرجة التي قال فيها أحد المؤرخين: «لا تخلوا ذراع في أرض مصر من الكنوز القديمة». وكذلك قد يكون للظروف السياسية دور مؤثر في هذا العمل؛ فعندما أتى عمرو بن العاص أنذر الناس أنه من كتم كنزاً سيقتله، ولذلك عمد الناس إلى دفن كنوزهم عميقاً بعيداً عن أنظاره ومواراة لثرواتهم عنه. ولذلك لا يسعنا إلا أن نشير إلى أن إحراز المصري لكنوز كثيرة وإخفائها كان نتيجة لتداخل عوامل كثيرة منها الخوف من بطش الحكام، أو الخوف من الحسد، أو تحسباً لنواذر الدهر ونوائبه، أو حتى ربما طلباً للستر في أموال مسروقة أو مكتسبة بغير وجه حق. تعددت الروايات واختلفت الروايات حول صحتها من عدمها، وزادت أسطورتها بين ألسن المصريين وبقيت عبارة (إخراج ما تحت البلاطة) إلى يومنا هذا كدليل واضح وصريح على إخفائهم لما يملكونه بدفنه تحت الأرض!!!

قال ابن الوردي: «إن من خصائص مصر كثرة الذهب والدنانير»، ونستدل على عظمة كنوز مصر من المثل القائل: «من دخل مصر ولم يستغن فلا أغناه الله بعد ذلك». وإن تلك الثروات العظيمة لم تكن لتسلم من محاولات التنقيب والبحث عنها. الجدير بالذكر أن أول محاولات التنقيب عن كنوز مصر حدثت في عهد أمير مصر ومؤسس الدولة الطولونية في مصر والشام أحمد بن طولون (٨٦٨ - ٨٨٤ م) حيث ظهرت مجموعة من الناس يسمون (المطالبة) الذين يبحثون عن المطالب

لعل من أقدم من تحدّث عن كنوز مصر هو تقي الدين المقرئزي، حيث ذكر أن أحد أهم العلوم التي نشأت بفضلها هو «علم الكنوز»، وهو عبارة عن الوثائق والأدلة والروايات عن أسرار وأماكن تخزين الأموال والكنوز والذخائر إبان حقب مصر الفرعونية وما بعدها في الأهرامات والمقابر والمدافن. وقد حمل أغلب تلك الوثائق والبرديات بواسطة الروم ومستعمري مصر إلى كنيسة القسطنطينية وبقية أديرة أوروبا وكنائسها للاحتفاظ بها.

لم يخل القرآن الكريم من ذكر مصر وكنوزها وخباياها، يقول تعالى: (فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ) «الشعراء: ٥٨، ٥٧». وتواترت الروايات والقصص والأخبار عن تلك الكنوز، فقال الرحالة العثماني (أوليا جلبي): «وتحتوي الأراضي المصرية على كنوز عظيمة ودفائن جسيمة، وخبايا كثيرة، ومطالب عزيزة». إن ظهور أخبار تلك الكنوز كان دافعاً للخيال الشعبي القديم في مصر بالحديث عنها وتداول الموضوع وتأريخه؛ فمنهم من روى أن تلك الكنوز هي كنوز فرعون، ورأى آخرون أنها كنوز يوسف عليه السلام، وعرج آخرون إلى القول إن الأمر مرتبط بعقيدة المصريين القدماء من حيث الخلود والأبدية في حياة أخرى، وهو ما يفسره تقديس عمليات الدفن واحترامها، والتي لم تكتشف أسرارها وخباياها إلا منذ زمن قصير، وبالتالي تفكير المصري في عالم خالد أثر على حياته وعلى عمليات دفنه والحفاظ على كنوزه.

ولم تغفل مقدمة ابن خلدون الشهيرة والجامعة لأخبار العرب وتفاصيل حياتهم عن هذا الأمر، فذكر أن أصل وجود تلك الكنوز هم المصريون القدماء (القبط) الذين حكموا مصر، وكان ملوكهم وموتاهم يدفنون كنوزهم وأموالهم معه. حتى انقضت دولة القبط وأتى الفرس والروم فعلموا عن أمر تلك الكنوز فنهبوا.

وذكر آخرون أن تلك الكنوز المدفونة هي نتائج الضرائب القديمة في مصر، حيث إن الضرائب كانت تقسم لأربعة



سعيد الشعلي

تطبيق نظريات الماوردي على المجتمعات الحديثة

يمكننا تعريف المجتمع بأنه مجموعة من الأفراد تعيش في موقع جغرافي واحد، تربط بين أفرادها عوامل مشتركة، كاللغة والعادات والتقاليد. ولكل مجتمع قوانين وأعراف تنظم طريقة العيش بين أفرادها، ويلزم جميع أفراد المجتمع التقيد بها، فحتى الجاهلي كان يلزم نفسه بما تلزمه به القبيلة: وهل أنا إلا من غزية إن غوت// غويت وإن ترشد غزية أرشد.. وفي العصر الحديث، ومع ظهور المجتمعات المدنية، وجدت منظمات دولية تعمل على سن القوانين بما ينظم العلاقة بين الدول. ووضعت كل دولة قوانينها المحلية بما يضمن المعيشة الكريمة لأفرادها. ولكن حتى قبل ظهور المجتمع المدني لم يغفل الإسلام عن وضع أسس العيش والتعايش بين أفراد المجتمع المسلم. وفي مقال منشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «المجتمع الخيري الصالح بحسب الماوردي والنظام القيمي في التجربة الإسلامية»، يتحدث الكاتب عن سمات المجتمع المسلم ويبتدئ بالقرآن الكريم.

الحكام وعدم عدلهم، فاستعرت نيران الحرب في دول كانت آمنة مطمئنة، فأصبح الناس فيها لا يجدون قوت يومهم، ولا يأمنون الخروج من دارهم وتبدلت حالهم للشدة بعد الرخاء. كل هذه القواعد مرتبطة ببعضها من أجل تحقيق نمو المجتمع وازدهاره، إذا فقدت واحدة أصاب المجتمع الخلل. وإذا أسقطنا ما جاء به الماوردي على المجتمعات الحديثة، لاتضح لنا مكامن الخلل في عصرنا الحديث. ففيما يتعلق بالدين، تطور الغرب حتى ملك كل شيء، لكنه تلى عن الدين، فأصبح شبابه يعاني من الفراغ النفسي والاضطراب الفكري، وارتفعت معدلات الجريمة والقتل والسرقة، مع أن المجتمع مدني في حضارته. أما فيما يتعلق بالسلطان القاهر لربما لم يقصد الماوردي به السلطان الدكتاتوري حسب ما يفهم، وإنما صاحب الحكم القوي، القادر على إرساء دعائم العدل، وكم من سلاطين ملكوا البلاد فلما عجزوا عن تطبيق القوانين، والضرب على المفسدين ما أغنى الناس سلطانهم شيئا.

ومن عجيب ما توصل إليه الماوردي قاعدته الأخيرة في تحقيق الرخاء: الأمل الفسيح. والمقصود بها أن العدل والتنمية تفتحان منافذ الأمل لدى الناس بحيث يقبلون على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه؛ مثل: المساكن، والدور، والتجارة التي تبقى بعد أصحابها، إذ لولا الأمل لما تفرغ الناس وشمروا عن ساعد جدهم من أجل ما يدركون أنهم لن يعيشوا من أجله مدى الدهر. ولما حدث هذا التراكم الذي نراه اليوم في الصناعة والزراعة وعمارة الأرض. هذه القواعد الست كما يقول الماوردي: «هي التي تصلح بها أمور الدنيا، وتنظم أمور جملتها، فإن كملت فيها كمل كل صلاحها».

والمجتمع الخيري من خلال كتابه «أدب الدنيا والدين». يحوي الكتاب خمسة أبواب: فضل العقل وذم الهوى، وأدب العلم، وأدب الدين، وأدب الدنيا، وأدب النفس. ورؤية الماوردي هذه للمجتمع الخيري -حسب ما يرى الكاتب- شيء لم يسبق إليه، فهو يرى أن صلاح الدنيا قائم على أمرين: ما «ينظم به أمور جملتها، وما يصلح به حال كل واحد من أهلها»، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه. فالذي تصلح به الدنيا ست قواعد وإن تفرعت: (دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دار، وأمل فسيح).

يُمثل الدين إحدى قواعد صلاح أمر الدنيا باعتباره «نظاماً أخلاقياً يصرف النفس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها حتى يصير قاهراً للسرائر وزاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها». وناقش الماوردي تحت هذه القاعدة مسألة الأولوية بين العقل والشرع، ليرى أن قول الله تعالى «أحسب الإنسان أن يترك سدى» يعني أن الدين لا يأتي إلا بعد كمال العقل. أما القاعدة الثانية وهي السلطان القاهر، فلأن الناس لا بد لهم ممن يجمعهم على كلمة سواء، وتكون له السلطة ليردع من تسول له نفسه أن يحيد عن الطريق، مثلما جاء «إن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن». فالسلطان هنا ليس حافظاً للناس وحسب بل هو حافظ للدين أيضاً. فإذا عدل عدل الناس وإن جار جاروا. ومن هنا، تأتي أهمية العدل والأمن فلا تنمية ولا تقدم دونهما. وهاتان القاعدتان تسريان في كل زمان ومكان، فلا توجد بلاد جار سلطانها إلا وفقدت أمنها، ولا توجد بلاد فقدت أمنها إلا وخرب عمرانها، وإذا خرب عمرانها تفرق عنها الناس أشتاتاً حتى تبعد. وهنا لا بد من وقفة تأمل أمام ما يحدث في دولنا العربية بعد ما سمي بـ«الربيع العربي»، بدأ الربيع العربي بسبب جور بعض

القرآن الكريم حدد بعض سمات المؤمنين في سورتي «الفرقان» و«الرحمن». فعباد الرحمن في سورة «الفرقان»: «يمشون على الأرض هونا»، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، لا يسرفون ولا يقترون، أي أن منهجهم في الحياة منهج معتدل. وفي سورة «الرحمن» هم لفروجهم حافظون، وعلى عهدهم محافظون. ويرى الكاتب أن الفلسفة التي يقوم عليها مجتمع المؤمنين تقوم على ركنين أساسيين: الإيمان والعمل الصالح، ولا يتحقق أحدهما إلا بالآخر.

وينتقل بعد ذلك الكاتب إلى مناقشة موضوع القدر، وكيف يمكن من خلال مفهومه الصحيح فهم العلاقة مع الله -عز وجل- من حيث حرية الإنسان في القيام بما يشاء، وبدأ بالمعتزلة الذين سمو أنفسهم أهل العدل والتوحيد. العدل مع المعتزلة هو الدفاع عن صورة الله سبحانه وتعالى، فإذا كان العبد مسؤولاً عن أفعاله فينبغي أن يكون هو الذي استقل بفعلها، فليس من العدل أن ينال العقوبة أو المثوبة على شيء لا يد له فيه. أما أهل السنة وأصحاب الحديث، فقد ذكر الكاتب قصتهم مع محمد بن عبد الملك الزيات الذي كان يعذب خصومه في التنور؛ فإذا سئل الرحمة بهم قال ساخراً ومستكبراً: «لا رحمة؛ لأن الرحمة خور في الطبيعة». فلما وضع في التنور صاح طالباً للرحمة. ثم يقارن الكاتب بين مركزية قيمة العدل في نظام المعتزلة الكلامي وقيمة الرحمة عند أصحاب الحديث. وهنا حقيقة لا أفهم ما المغزى من حشو كل هذه المقارنات، والحديث أيضاً عن القدر ومفاهيمه عن المذاهب الإسلامية عند الحديث عن سمات المجتمع المسلم، إلا إذا كان الكاتب يقصد من وراء ذلك أن كل هذه المفاهيم أثرت على مفهوم العدل عند المسلمين وهو ركيزة أساسية من ركائز قيام المجتمعات المتحضرة.

في الجزء الأخير من المقال، يتحدث الكاتب عن الماوردي



عاطفة المسكرية

صراع الهويات أمام موجة العولمة

يحمل العالم ثقافات وأديانا متنوعة تختلف باختلاف الأمكنة. وإن وجدت مجموعات يجمعها دين وثقافة مشتركة في مكان ما فغالبا ما تكون هناك أقلية بينهم تحمل دينا مختلفا وثقافة مختلفة أيضا. نجد هذا التنوع حاضرا بقوة في منطقة المحيط الهندي - على ضفافها تحديدا - التي تجمع دولا تمتاز ببعيد استراتيجي مهم في السياسة والاقتصاد. نجد ذلك مفصلا في مقال للدكتور عبدالرحمن السالمي بعنوان ثقافة المحيط الهندي؛ حيث عبر فيه عن هذا التنوع نتيجة التطورات التي حدثت في تلك المنطقة. وأتت العولمة لتؤثر في هويات مجموعات كثيرة وثقافتها ومن ضمنها منطقة المحيط الهندي بما فيها من تنوع. حيث تتجه العولمة نحو تشكيل وحدة واحدة ذات صفات مشتركة غالبا على العكس من فكرة الهويات والثقافات التي تدعم أو تعكس واقع الاختلاف بين المجموعات البشرية.

وظهور وسائل الاتصال والتواصل. وعليه، يصبح التواصل أسهل من ذي قبل مع توافر كل هذه الوسائل بجانب المواصلات التي أصبحت في متناول فئات كثيرة من المجتمع وغير مقتصرة على فئة محددة. لذلك ومن منطلق الحيادية من الإجحاف أن نلقي باللوم على دولة ما نتيجة الضرر الناتج عن موجة العولمة؛ لكن لا بد من إقرار وجود العناصر التي تترقب الفرصة لتستغل هذه الموجة في سبيل التأثير وتحقيق المصلحة على حساب الأطراف الأقل قوة. كذلك تكون هذه الأطراف تملك مقومات تحقيق ذلك عن طريق خلق الأسباب المؤدية لانبهار الأطراف الأقل قوة بهم مما يسهل تحقيق المهمة. ومن المهم هنا فهم رأي المدرسة الواقعية فيما يتعلق بهذا الجانب فالتساؤل المنطقي كذلك هنا هو إن أتيحت الفرصة لدولة ما أن تصبح بهذه القوى وهذا التأثير هل ترفض ذلك؟ قد تكون الإجابة نسبية إذا ما قمصنا دور تلك الدولة لكن المنطق يقول إن الدول دائما ما تسعى أن تصبح أكثر قوة من ذي قبل لذلك من اللا منطقي أن ترفض هذه الفكرة. وتكمن النسبية في الإجابات المحتملة على كم الأضرار التي ستتسبب بها تلك الدول في الدول الأقل قوة منها وهنا تبرز وجهة نظر المدرسة الواقعية المهيمنة على طبيعة العلاقات الدولية - في الفترة الحالية على الأقل - إن مسألة إلحاق الضرر بالطرف الآخر لا تعد أولوية أمام مسألة تحقيق القوى لا سيما إذا كانت الدولة تتبوأ مركزا عالميا مهما اقتصاديا وسياسيا حتى تسهل مهمة الإفلات من محاسبة القانون والمنظمات الدولية. فتبقى التساؤلات قائمة فيما يتعلق بالعولمة والهويات والثقافات وتحديدا أمام المتغيرات العالمية المتسارعة التي بدأت ولا زالت مستمرة إلى يومنا هذا.

واحدة؛ لولا المقاومة النابعة من هذه الثقافات أكثر جدوى من الحديث عن هذه الفروق التي تم تدارسها لسنوات عديدة، فالعالم أصبح يعيش تقارب الثقافات المختلفة واطلاعها على الاختلافات من حولها نتيجة العولمة. فعندما كانت الحوارات والتساؤلات عن العناصر المشكلة لثقافة ما سواء من الناحية التراثية، والتاريخية، والدينية، والاقتصادية - التجارية - أصبحت تميل الآن نحو التساؤل عما هي الوسائل المستخدمة للتصدي لهذه الصورة الكبرى التي تلغى فيها بعض الثقافات من أجل ظهور الثقافات الأكثر تأثيرا. لكن لا بد من الإشارة هنا إلى مفهوم العولمة المتعارف عليه والمتمثل في تكامل عدة جوانب - منها الثقافية والاجتماعية - أو التقائها وتحول العالم إلى قرية صغيرة وفكرة أن الجوانب الإيجابية تعد حاضرة في معظم تلك الجوانب. من الأساس ابتدأت الأمور تأخذ منحى إيجابيا من ناحية نقل المعارف والعلوم والتجارب المتراكمة والمعلومات واختصار الجهود الفردية التي كانت ستبدل لولا وجود وسائل تنقل تجربة شعب ما إلى الشعوب الأخرى، ومنها بدأ انتقال الأفكار بما تحمله من أمور قد تتوافق مع الأفكار السائدة في المجتمعات الأخرى - المستقبلية للمعلومات - وقد لا تتوافق مؤدية إما إلى القبول والذوبان في الآخر أو الصراع والرفض والتصدي للآخر. وتشكل الأخيرة عنصرا مهما في الفكرة التي طرحها صموئيل هانتجتون في نقاشه لصراع الحضارات حيث تكاد تجزم مجموعة ما على أن العولمة ليست صدفة أو نتيجة لشيء ما إنما هي خطة مرسومة بدقة في سبيل تحديد العناصر المسيطرة من الشرق أم الغرب، ومن ناحية أخرى هنالك الفئة التي تؤمن بأن العولمة جاءت كنتيجة حتمية للتطور التكنولوجي الذي حصل

فحتى أبرز نقاط تلاقي الاختلافات في العالم تأثرت بشكل أو بآخر بموجة العولمة بل حاولت في بعض الأحيان أن تصبح مؤثرة عبر مختلف وسائل التأثير المحسوسة واللامحسوسة. والذي لا بد من إقراره هنا وفي ظل تشكل النظام العالمي الحالي - نظام القطب الواحد - أنه وعلى الرغم من محاولة بعض العناصر أن تصبح مؤثرة لكن يظل تأثير العنصر القوي من نواحي الاقتصاد والسياسة أبرز وأبقى من تلك العناصر التي تستخدم الطرق المؤثرة الأخرى والغير ملموسة في الغالب. فمحاولة نشر ثقافة مجموعة ما عبر وسائل الإعلام، تبدو طريقة ناجعة تلامس كافة المستويات في المجتمع إلا أن الدور السياسي والاقتصادي لا غنى عنه. فهو يعد أقوى وقعا من الوسائل غير الملموسة لكونه يلامس فئة متخذي القرار» أهم الفئات المجتمعية».

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الواقع الحالي يجعل من القوى أكثر قوة والعكس صحيح؛ وكل ذلك يتضح من خلال سعي هذه القوى في سبيل خلق التأثيرات وخاصة في ظل العولمة يتم استخدام القوى غير الملموسة في سبيل نشر ثقافة الدولة «القوية» تمهيدا للحصول على قبول مختلف الشرائح في المجتمعات العالمية. ويتم ذلك عن طريق التعريف بالثقافة وما تحمله من إيجابيات، ومحاولة خلق صورة نمطية أقرب للمثالية. بجانب ذلك تكون تلك الدول من الأساس أدت ما يتوجب عليها من ناحية التأثير السياسي والاقتصادي - اللذين يعدان أكثر أهمية حقيقة من الجوانب غير الملموسة - محققة التأثير المطلوب من أجل جعلها قوى عالمية بارزة. من هذا المنطلق يصبح الحديث عن العولمة التي توفر أسباب انصهار الفروقات الثقافية واندماجها نحو وحدة



سلطان المكتومي

قيم الغرب السياسية بين الثقافة والتطبيق

إن السنوات الأخيرة التي شهدتها العالم الإسلامي والعالم العربي خصوصاً عرفت الكثير من التطورات على الصعيد السياسي والثقافي، وقد لمست هذه التطورات في فترة الربيع العربي التي نادت الجماهير بالحرية والديمقراطية وغيرها من القيم التي عني بها الغرب المعاصر. ويناقش مقال -منشور في مجلة «التفاهم»- حمل عنوان «الثقاف ومستقبله في مجتمعات المسلمين.. وجهة نظر إسلامية» هذه التطورات والوعي الحاصل بين الشعوب العربية على مدار الأجيال الأخيرة.

شملت شتى مجالات الحياة الإنسانية الخاصة. وبسبب هذه الأحداث انقسم المجتمع الإسلامي والعرب إلى فهمين وهما: فهم ابن خلدون «تقليد المغلوب للغالب» وفهم خير الدين التونسي «إن هذا الغرب هو مثل السيل، ولا بد من استيعاب موجاته؛ لأنه لا يمكن منع تدفقه لا بالقوة والعنف ولا باللين والمصالحة، وما دام الأمر كذلك فينبغي قبوله والتلاؤم معه أو نغرق في أمواجه الهائجة. وكان هو ورجالات الدولة والمتقفون والآخرون يرون أن هذا الاستيراد والاستيعاب أو محاولته لن يؤدي إلى ذوبان المسلمين أو ذهاب دينهم وثقافتهم؛ وذلك لأن الاستعانة بأدوات الحداثة سوف تكسب المسلمين مناعة مشهودة. حصلت عمليات الاستيراد أو التوريد هذه حين كانت مجتمعات المسلمين وثقافتهم راکدة، وبالتالي فاقدة لأي مناعة، باستثناء المناعة الدينية، ولذلك سرعان ما اصطدمت المستجندات الأوروبية بالدين، وليس لدى المسلمين فقط؛ بل ولدى مسيحي الشرق القدامى أيضاً. إن الثورات العربية كشفت عن «رؤية للعالم» لدى الجمهور الذي نزل إلى الشوارع، لم يكن أحد من الباحثين أو الاستراتيجيين يتوقعه، فضلاً عن تقارير المؤسسات الدولية، التي تحدثت عن مطولا عن ضعف مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي، بسبب ضعف قيم الحداثة والمشاركة والديمقراطية، إلى جانب ضغوط الأنظمة وقمعها، فالجمهور الذي نزل إلى شوارع المدن العربية، وتحمل بشكل سلمي وعلى مدى أسابيع متطاولة عنف أجهزة الأمن ومكافحة الشغب.

وأخيراً، قد يكون ما ذهب إليه الكاتب في مشكلة «الثقاف» في العالم العربي صحيحاً وفي وصف اختلاف توجهات الشعوب العربية بحكم تأثير الغرب؛ ولكن أرى المشكلة الحقيقية كما أسلفت في وجود الأنظمة الاستبدادية والتي لا شك تسعى جاهدة في خلق المشكلات الثقافية بين من يطالب بمزيد من الحريات وقيم الغرب المعاصر من ديمقراطية وغيرها، وهنالك أحزاب سياسية قد خلقت مثل هذه المشكلات؛ وتبين في آخر المطاف أنها أحزاب آتية من الأنظمة المستبدية.

هناك مشكلات في النظر إلى الديمقراطية باعتبارها قيمة أو ممارسة أو الأمرين معاً. أما أصحاب المذهب الثاني الذي رأى العقبة في السلطات القائمة وليس في الجمهور؛ فإنه عاد فأكد على الذاتية والخصوصية في حال العرب، والتي تقتضي ديمقراطية عربية إذا صح التعبير. ونحن نجد أن الثورات التي حصلت في العالم العربي لا تملك هذا الهم؛ أي التفرقة بين ما هو عالمي أو أجنبي.

وفي ضوء هذه الملاحظات النقدية، يكون علينا العودة إلى موضوع «الثقاف» وماذا يعني نحن العرب والمسلمين في القرن الواحد والعشرين. ولدينا في هذا الشأن تجربتان وسيطتان أو كلاسيكيتان، وتجربة أو تجارب حديثة ومعاصرة. وأنا أقصد بالتجربتين الوسيطتين: تجربة بغداد في التواصل مع الحضارات القديمة والمعاصرة فيما بين القرنين السابع والثاني عشر الميلاديين؛ حيث جرى التواصل مع الحضارات القديمة واليونانية والهندية والفارسية من طريق الترجمة في شتى العلوم والفنون والفلسفة. أما التجربة الثانية آنذاك فهي التجربة الأندلسية على مدى سبعة قرون، وهي تجربة ثقاف كبيرة من خلال الترجمة (يوناني ولاتيني -عربي -لاتيني) ومن خلال العيش معاً؛ أي بين المسلمين والمسيحيين بتلك البلاد. وقد كانت التجربتان ناجحتين بحدود؛ لكنهما انتهتا نهايةً مأساوية. أما تجربة بغداد فانتتهت بالحروب الصليبية التي ضربت العلاقات بين الشرق والغرب، وأحالت كل تواصل إنساني بين الطرفين (المسيحي والمسلم) إلى معاناة وعذاب وتكفير للغريب أو قتل له لأكثر من ثلاثة قرون. وأما التجربة الأندلسية فقد انتهت بحروب الاسترداد، التي أنهت -وعلى كل المستويات- الوجود الإسلامي والثقافي بإسبانيا بطريقة استتصالية.

أما التجربة الحديثة والمعاصرة للعرب والمسلمين مع الغرب، وعمليات الثقاف التي حصلت؛ فإنها كانت مختلفة عن التجارب الوسيطتين من حيث الدوافع والفترات والنتائج. وقد كان الغربيون هم الذين بادروا إلى فرض ثقافتهم على العالم وبطريقة اجتياحية

استحضر الكاتب توجهين رئيسيين قد سيطرا على الباحثين العرب في العقد الأخير: الأول عني بالقيم والمقاييس الأخلاقية في مجتمعات المسلمين، وأما التوجه الثاني فعني على الخصوص بإدراكات الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية. وأشار الكاتب إلى أن هذين التوجهين إنما ينطلقان من قول شاع بأن هناك مشكلة حقيقية ذات أبعاد سياسية وأخلاقية ودينية بين المسلمين (وبخاصة العرب) والديمقراطية، بوصفها «قيمة»، وبوصفها ممارسات وطريقة في بناء الأنظمة السياسية والمؤسسات، ففي حين تصل أفكار المجموعة الأولى إلى أن المشكلة موجودة في «الثقافة» في صورة تضاد بين الشريعة والحريات السياسية ومؤسساتها، وإن تكن قوية وسائدة؛ فإن المجموعة الأولى - والتي تدعي المدنية - تصل إلى نتيجة معاكسة، وترى أن المجتمعات العربية والإسلامية ليس في وعيها عقبات أمام الديمقراطية، أما المشكلة ظاهرة في الأنظمة السياسية المسيطرة. أما المجموعة الثانية فعادة ما تقترح لتجاوز المشكلة تقوية مؤسسات وجهات المجتمع المدني، وتشجيع برامج التربية على الديمقراطية، وترى أن المشكلة يمكن حلها بتطوير الأنظمة أو تغييرها، للوصول إلى أنظمة للتداول على السلطة وإقرار الحريات الأساسية، والمشاركة الواسعة والمتطورة. أطل الكاتب في تلخيص التوجهين؛ لبوض أن الثورات العربية الجارية في ٢٠١١، لم تصدق نتائج البحوث والمطالعات الجارية على مدى السنوات العشر الأخيرة؛ فالذين أكثروا من الحديث عن معوقات الديمقراطية في الدين والثقافة والسياسة والنظام الدولي، لم تصدق آراؤهم؛ لأن الثورات الديمقراطية انطلقت فاستقطبت الجمهور كله في حركية زاهرة، دون تساؤلات عن مشروعية الديمقراطية أو سلطة الشعب. ومن وجهة نظري لا يوجد مشكلة حقيقية في ذلك بحكم أن الجماهير في الغالب نادت بالقيم الإنسانية من حرية وديمقراطية، وعرفوا كيف تطبق في بلدانهم. وتبقى المشكلة الحقيقية في الأنظمة القمعية التي لا شك تحاول تعميق الفوارق بين التوجهين. ويجزم الكاتب أنه لم تكن



عبد الله الشحي

المكانة الضائعة لأصحاب المهن البحرية التاريخية

في مقالته المعنونة بـ «حرفيو البحر في تراث الغرب الإسلامي» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - يتحدث الأستاذ عبدالسلام الجعماطي عن بعض المهن الحرفية البحرية مؤكداً على أهميتها وتأثيرها، والتسميات المتعلقة بها، وبعض التحديات التي شكلت سبباً في قلة عدد الدراسات المتعلقة بها. ثم يعدد بعضاً من تلك المهن وي طرح الأسماء المختلفة لبعضها والواجبات المترتبة على العاملين بها، في نفس الوقت الذي يسوق فيه الشواهد التاريخية المدونة التي تدعم استنتاجه وتصوره.

صلاحية التدخل في أعمال من هم تحته وإصدار الأوامر وتحديد طريقة سير الأمور.

هناك تحدٍّ آخر يواجه الباحثين غير مشكلة قلة المصادر، ألا وهو اختلاف التسميات الخاصة بالحرف باختلاف الزمان والمكان، وهذا يتطلب جهداً إضافياً متمثلاً في محاولة الوصول إلى توفيق بين هذه التسميات. فالأسماء والمصطلحات في أي مجال خاضع للدراسة من الضروري أن تكون متفقة عليها ومعروفة من أجل الدارس الذي يبدأ الدراسة، وكذلك على الدارسين مستقبلاً الذين يكملون عمل باحث سابق.

من الجدير بالملاحظة هنا أن مصادر المعلومات لا تنحصر على التدوينات التاريخية فحسب، بل حتى الفتاوى والكتب الفقهية قد استخدمت لاستخراج أوصاف بعض المهن وطبيعتها وكيف يجب أن تمارس بصورة تطابق فيها حدود الشريعة. هناك أيضاً الشعر، فقد وجدت قصائد خلال التاريخ تخبر عن أو تصف مهنة ما، أو المشتغلين بها وأحوالهم وصفاتهم. ويمكن من وجهة نظري الإفادة من كبار السن الموجودين والذين كان لهم باع في سبر أغوار البحار، خصوصاً من المناطق التي تأخرت وصول منتجات الحضارة الحديثة إليها، وذلك لأنهم غالباً ما كانوا يسيرون الرحلات البحرية بشكل قريب إلى حد ما من أصحاب المهنة القدماء.

هكذا نرى أن العقبتين البارزتين أمام أي مشغل في التنقيب عن هذا المحور التاريخي ذي الشعبية المنخفضة هما قلة المصادر واختلاف التسميات لنفس المسمى، أما فيما يتعلق بقلة المصادر فهي كثيرة في النوع قليلة في الكم، ولا علاج مطلق ونهائي لهذه المعضلة إنما محاولة تخمين أقرب صورة ممكنة للواقع وحيثياته بناء على المصادر المتوفرة ووفق المناهج الدراسية الخاصة بعلم التاريخ. يبقى المجال محتاجاً لمزيد من الانتباه من قبل الباحثين، كما أنه خصب وغني بالإمكانات والاحتمالات التي تنتظر الاستكشاف.

ولنأخذ بعض الأمثلة من المقال لبعض الحرف والمهن التي ذكرها الكاتب وشرح عنها بشيء من التفصيل والإفاضة، حيث قسم الكاتب العاملين في قطاع البحر إلى قسمين أساسيين، الأول هم الملاحون أو النواتية، والثاني في معجم لسان العرب هو الملاح، وألحق الكاتب تحت هذا التصنيف عموماً كل من يقوم بخدمة ما على ظهر السفينة أو الإعداد للرحلة، كالقبطان والرئيس والحمالين، وتعددت وظائف هؤلاء كل حسب المهمة المنوطة به، كالإشراف العام على السفينة أو استلام دفة القيادة وتوجيه المركب، بالإضافة لتحميل الأغراض وإنزالها والتجديف وبقية المهام الضرورية الأخرى على سطح المركب. ولهذا التباين في الوظائف دلالات ليس أقلها مقدار التعقيد في مهمة تسيير سفينة في رحلة ناجحة، وكذلك يمكننا اعتبار ذلك سبباً إضافياً لوجوب وجود دراسات أكثر في هذا المجال.

وفي الجهة الأخرى يضع الكاتب القسم الثاني ألا وهم صانعو السفن ومعدات السفن، فصانعو السفن (السفانوان والجلافطة) مكلفون بمهمة صناعة السفينة بمختلف أجزائها، قال ابن دريد: «هو الذي يُجَلْفُطُ السفن فيدخل بين مسامير الألواح وخُرُوزها مُشَاقَّةَ الْكَتَانِ ويمسحه بالزُّفْتِ والقار»، وفعله الْجَلْفُطُ. ويذكر الكاتب أنها مهنة يعتز بها أصحابها كثيراً. يضيف الكاتب إلى ذلك صانعي لوازم السفينة، كالأشرعة والمسامير، فالحبال لها أنواع متعددة حسب تعدد الأغراض وكذلك المسامير وأشكال الألواح وأطوالها. علاوة على هذا التقسيم يمكن اقتراح إجراء تقسيم آخر يعتمد على الأجر والمردود المادي لكل حرفة، فالقبطان بالتأكيد يكسب أكثر مما يكسبه العبيد والخدم على ظهر المركب.

يتضح وجود تسلسل هرمي للسلطة داخل المركب يبتدئ في قمته عند «رئيس السفينة»، ثم تتدرج المهام تبعاً لتخصص كل فرد، أخذاً بعين الاعتبار أن الأشخاص يلتزمون بالمهام المنوطة بهم حصراً، بينما يملك الرئيس

لا ينفك الارتباط التاريخي للأمة العربية والإسلامية بجانبين بارزين، هما الجانب العسكري السياسي والجانب العقلي-فلسفياً وعلمياً، فالجانب الأول الذي يبرز في توسع حدود الدولة الإسلامية والغزوات والحروب والفرسان والمحاربين الفاتحين ومن عاصرهم من السلاطين والخلفاء، ثم الجانب الثاني المتعلق بالعلماء والمخترعين من المسلمين أو الذين عاشوا تحت مظلة الحضارة العربية واختراعاتهم واكتشافاتهم بالإضافة أيضاً للفلاسفة المسلمين وكتبهم وتنظيرهم وقرائهم في آراء السابقين ومحاوراتهم مع المختلفين معهم. فنرى تواجداً وتركيزاً كبيرين على هذين الجانبين في المدونات التاريخية أساساً، وحضوراً كبيراً للكتابات حولهما والأبحاث المتعلقة بهما من الباحثين. ونتيجة لذلك يكاد يكون كل الحضور للشخصيات البارزة في هذه المجالات ووظائفها حصراً، بالرغم من وجود حرفيين ومهنيين كان لهم أعظم الإسهام وكبير الأثر في التاريخ الإسلامي، إلا أن ما دون بخصوصهم قليل نتج عنه انصراف الباحثين المعاصرين عموماً عن البحث حول تلك المهن.

فعند البحث مثلاً فيما يتعلق بإنجازات الخليفة والقائد العسكري أو إنجازات الفيلسوف والعالم فإن من المرجح أن توجد العديد من النتائج لدراسات مختلفة تناولت أسماء فلاسفة وزعماء سياسيين وأبرز ما قاموا به وما حققوه، على النقيض من محاولة البحث عن دور أسماء حرفيين شغلوا وظائف - سنذكر بعضها لاحقاً - بالغة الأهمية طوال التاريخ. ولا ينطبق هذا الأمر على الدراسات التي قام بها المسلمون فحسب بل حتى المستشرقين أيضاً. ولا يقصد من المقال بالضرورة وضع مقارنة مباشرة بين وظائف مختلفة كوظيفة الفيلسوف مقابل وظيفة صاحب حرفة ما، إنما هي محاولة للفت النظر إلى فقر المحتوى المدون والمحتوى الواقع تحت البحث لمهن لعب أصحابها دوراً غير قابل للنكران.



فاطمة ناصر

« ولا بد لليل أن ينجلي »

يأخذنا الكاتب محمد الشيخ في تجوال مُتر عبر الزمن؛ حيث يتناول في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» - «القيم الدينية والقيم العقلانية في عصر الأنوار الأوروبي»، موضوعاً غاية في الأهمية، خاصة إذا ما قاربناه بواقعنا العربي اليوم.

فبالعودة لنهاية القرن السابع عشر، الذي شهد انتصار الأنواريين أو المحدثين على القدماء المحافظين، نجد أن هذا الانتصار قد أتى بعد مواجهات كبيرة بين أنصار التيارين. فالقدماء المحافظين الذين يمثلون السلطة الكنسية حاربوا الأنواريين، وانتقدوهم نقداً لاذعاً، وواجهوهم بشتى الوسائل، وكذلك الأنواريون نقدوا وسخروا من القدماء المحافظين وكل من يعادي الأنوار.

بارد، فتقطع الأواصر التي تربط الفرد بمجتمعه ليعيش في فقاوته وحيداً. ومن أبرز المعادين لحركة التنوير: بورك الذي وصف الحركة «بالمؤامرة الفكرية»، هدفها تحطيم الحضارة المسيحية والنظام السياسي القائم والنسيج المجتمعي الواحد. ويرون أن هيمنة العقل البارد تطفئ روح الجماعة المتوقدة فتتوانى عن خدمة أمتها.

الوسطيون أو «اللاهوتيون المتنورون»
مثل هذه الفئة رجال الدين من الطائفة البروتستانتية من مختلف الدول الأوروبية التي نادت بالتنوير. وقد قام هؤلاء بمراجعات شجاعة لمفاهيم مسيحية كانت غير قابلة للمساس في السابق، كمفاهيم «الخطيئة الأصلية» و«اللفظ الإلهي» و«الأعمال الصالحة»... وغيرها. فمثلاً مفهوم «الخطيئة الأصلية» جعل الخطيئة قدراً محتوماً على البشر، وهي الرؤية التي تبناها القديس أوغسطين، وفيها تتحمل البشرية هذه الخطيئة بشكل متوارث وأزلي. فقام اللاهوتيون المتنورون بتبرئة الناس من هذه الخطيئة، وبهذا حولوا مفهوم «الخطيئة الأصلية» من عقيدة إلى رمز يدفع المرء للبلد والعطاء ليصلح من شأنه، وليتحول من شخص مغلوب الإرادة موسوم بالخطيئة والضعف الأبدي، إلى فرد قادر على التحكم بنوازع نفسه الأمارة بالسوء، وبها يتحول الفرد إلى مسؤول مخير وليس فرداً مسير. أما التغيير الجذري، فهو النقلة النوعية التي أجراها «اللاهوتيون المتنورون» في نقل الدين من المجرد العام العقائدي المجتمعي، إلى دينٍ معنيٍّ في المقام الأول بالفرد وتعاطيه الشخصي مع الدين، وليس بهيمنة الدين وفرضه على العام. كما أن مكارم الأخلاق والفضائل ليست مرهونة بالدين كما كانوا يعتقدون ويروجون في السابق، ولكن هناك إمكانية لقيام الفضيلة بدون الدين.

وبإسقاط ما مرت به أوروبا على العالم العربي، نجد أن بوادر ظهور الوسطيين موجودة بتنامي الدعوات إلى إصلاح الخطاب الديني. والرهان يبقى على مدى تقبل النتائج؟ فهل سنقبل بوجود كافة الأطياف الثلاثة بيننا (التنويريين، أعداء التنوير، الدينين المتنورين)، أم ستقطع الرقاب والألسنة المخالفة كعادتها؟

القيم المتعارضة في مواجهة بعضها

- أولاً: الكونية المطلقة في مواجهة النسبية المسورة
تقول أبرز المقولات في معارضة كونية القيم وهي للمفكر هردر: «لا توجد لحظتان في العالم متماثلتين»، و«لا إنسان يشبه الآخر. وبالمثل: لا بلد ولا شعب ولا تاريخ وطني ولا دولة يشبهون غيرهم»؛ وبالتالي فإن القيم المناهضة للتنوير لا يمكن أن تكون كونية؛ فالعقل الذي صاغها هو عقل أوروبي مختلف من حيث النشأة عن العقول الأخرى التي تسكن العالم. كما أنهم يقفون ضد كونية القيم، بإشهار سلاح آخر هو الترويج لفكرة «القومية» ووحدة «الأمة»، التي ترى في فكرة الكونية وتوحيد قيم الشعوب تهديداً لوحدة الأمة، ومدخلاً من مداخل تفتيتها. أما الكونية، فتسعى لخير الإنسانية جمعاء؛ حيث لا تميز بسببه دين أو عرق.

- ثانياً: الفردانية كمهدد لترباط المجتمع

يمجد أعداء التنوير فكرة تبعية المجتمع لسلطة عليا؛ سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة دينية؛ فالمجتمع بنظرهم هو نتاج لجهد تجتمع فيه كل القوى بقيادة السلطة (السياسية/ الدينية)، وما الفرد سوى أحد مسامير قيام هذه الآلة التي تُصنع بها منجزات الدولة ونهضتها. فالفرد يأتي في المرتبة الثانية دوماً، والدولة هي المركز الكوني الذي يسخر فيه الفرد ذاته من أجل خدمته. أما التنويريون، فيرون أن الفرد هو المركز، وما الدولة سوى أداة مسخرة لخدمة هذا الفرد والفرد مستقل ومتفرد بذاته، ولا يجب أن نخضعه عنوة للسلطة الجمعية.

- ثالثاً: العقل سلطان يقود ولا يقاد

يُعلي التنويريون شأن العقل، ويرون أهمية تسخيرهِ للنقد لكل مجالات الحياة. فالنقد ليس بالأمر المذموم، ولكنه المحمود الذي سيحسن كل مذموم ويكمل كل منقوص. أما أعداء التنوير، فيرون أن أعمال العقل هو أساس البلاء والشروع. فهو في اعتقادهم المحرض الأول لكسر المعهود، وتسخير الميل للتغيير في النفوس؛ وبالتالي هو المهدد الأول لنظام حكم الشعوب. كما أن العقل في وجهة نظرهم هو العضو الذي يحيل كل المقومات الحية الحسية إلى جليد

قيم الأنوار و«الخروج من ظلمة الليل الطويل»

دعونا قبل الشروع في استعراض قيم المعادين للأنوار، نستعرض أهم قيمهم ومبادئهم التي تمت معاداتهم بسببها. إن عصر سيطرة الكنيسة على الشعوب الأوروبية كان بمثابة عصر ساد فيه الظلام؛ حيث كانت الشعوب تتبع ضوء قنديل الكنيسة الوحيد الذي احتكرته لتستطيع السيطرة على الجموع. ونجد أن من ثاروا ضد هذا العصر كانوا يمجدون قيماً رئيسية ثلاثاً: الكونية، والعقلانية، والفردانية.

قيم معاداة الأنوار

كما أن للأنواريين مدارس متعددة، فلمعادين لها مذاهب مختلفة أيضاً. وأبرز معارضي الأنواريين هم المتدينون، وينقسمون في معارضتهم معهم إلى قسمين:

١- الفرنسيون من أتباع الطائفة الجينسينيين، واليسوعيون الكاثوليك (عداؤهم شبه مطلق للأنواريين).

قام هؤلاء بمحاربة الفكر التنويري بالقول والفعل. فقد كانوا يصفونهم بأقذع الصفات، ويصفون كتابات الأنواريين بأنها كتابات «مارقة». فحاربوهم من على منابرهم وعلى لسان أكبر رؤوسهم، فالبابا بنفسه قام بإدانته كتبهم. وأبرز هذه الكتب المغضوب عليها: كتاب المفكر الفرنسي مونتسكيو «روح الشرائع»، وكتاب العالم الفرنسي بوفون «روح الشرائع»، وكتاب الفيلسوف المادي الفرنسي هلفسيوس «في الروح»... وغيرها الكثير. التشكيك وتكفير المفكرين ونعتهم بأنهم يتبعون دين الطبيعة وليس الدين المسيحي هي من سمات خطاب هذه الفئة، وهذا النوع من القذف جعل المفكر مونتسكيو صاحب كتاب «روح الشرائع» يكتب كتاباً آخر ينفي فيه اتهامات الكنيسة، ويعلم فيه احترامه للدين وقيمه، وأنه ليس ضدها.

٢- الألمان من أتباع الطائفة اللاهوتية البرتستانت (عداؤهم غير مطلق، ويدعون إلى تطبيق التنوير في اللاهوت، أو ما يسمونه باللاهوت المتنور). هذه الفئة لم ترفض مبادئ التنويريين، بل رأوا فيها ضرورة وسعوا في التوفيق بينها وبين الدين الذي هو بأمس الحاجة للتطوير وعدم الوقوف في حقب الماضي.

f_wahaibi@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: ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩+

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