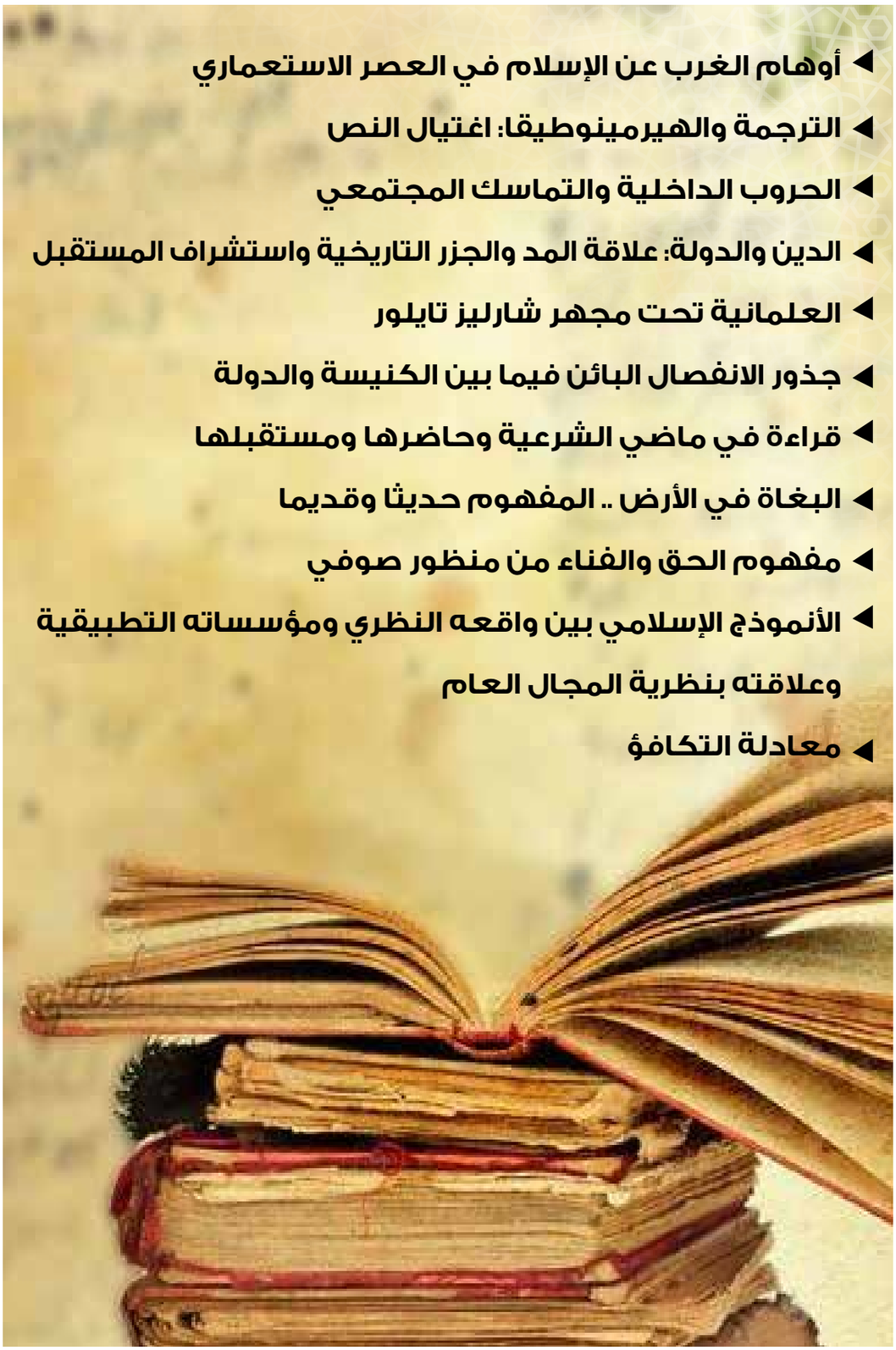
ثقافية
التفاهم
العدد السادس والأربعون : ذي القعدة 1439هـ - يوليو 2018م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- أوهام الغرب عن الإسلام في العصر الاستعماري
- الترجمة والهيرمينوطيقا: اغتيال النص
- الحروب الداخلية والتماسك المجتمعي
- الدين والدولة: علاقة المد والجزر التاريخية واستشراف المستقبل
- العلمانية تحت مجهر شارليز تايلور
- جذور الانفصال البائن فيما بين الكنيسة والدولة
- قراءة في ماضي الشرعية وحاضرها ومستقبلها
- البغاة في الأرض .. المفهوم حديثا وقديما
- مفهوم الحق والفناء من منظور صوفي
- الأنموذج الإسلامي بين واقعه النظري ومؤسساته التطبيقية وعلاقته بنظرية المجال العام
- معادلة التكافؤ



أمَّا قبل...

د. هلال الحجري

من الأعمال التي أُلِّفَتْ في سن مبكرة لصاحبها رواية بعنوان «أفعى ميلانو» للكاتبة البريطانية مارجوري بوين، وهو اسم مستعار لمارجريت غابرييل (١٨٨٥-١٩٥٢)، حيث كتبتها في السادسة عشرة من عمرها.

مارجوري بوين كاتبة شعبية غزيرة الإنتاج، نشرت أكثر من ١٥٠ كتابًا خلال مسيرتها الكتابية، التي استمرت حتى منتصف القرن العشرين. ذخيرتها الكتابية أيضا شملت مختلف الفنون: كتب الأطفال، والسيرة الذاتية، والقصص القصيرة، والدراسات النقدية، والروايات الرومانسية، والخيال العلمي، والتاريخ.

تذكر مارجوري في سيرتها أنها وُلِدتْ لأبٍ مُدْمنٍ على الكحول هجرها صغيرة وتوفي في شوارع لندن، وأمٍّ مهتمة بالأدب ولكنها غيورة حسدتها على ما حققته من نجاح باهر في الإبداع والكتابة. وكثيراً ما أُخْبِرَتْ في طفولتها بأنها لم ينبغ أبداً أن تُولَد، وكثيراً ما أُخْبِرَتْ أنها كانت مفرطةَ الطولِ، وساذجة، وبلهاء، ويجب أن تَتَوقع أن تعيش حياتها كلها كخادمة شمطاء. عاشت الكاتبةُ في أسرة فقيرة جدا مثقلة بالديونِ؛ فلم تتلقَ تعليما نظاميا، ولكنها عوَضتْ ذلكَ بارتياد المكتبات والمتاحف لتسلح نفسها بما يلزمها من عدة الكتابة.

حين ألّفت روايتها الأولى «أفعى ميلانو»، وهي فانتازيا تاريخية، في مراهقتها رفضها أحد عشر ناشرا؛ بحجة أنّها من الأشياء التي لا يجب على الفتيات كتابتها أبدًا؛ بل دعتها بعضُ دور النشر إلى كتابة قصص حُبٍّ محلية أو كتب أطفال أكثر ملاءمة لجنسها. ولكنها حين نشرتها سنة ١٩٠٦ أصبحت من «أكثر الكتب مبيعا» واسْتُقبلتْ استقبالا حافلا، فتح لها أبوابَ المستقبل لتكون الكتابةُ مصدرَها المالي الوحيد لها ولعائلتها.

تدور أحداث رواية «أفعى ميلانو» في منطقة لومباردي في إيطاليا منتصفَ القرن الرابع عشر، وتحكي عن معركة من أجل السلطة بين جيان غالياتزو ماريا فيسكونتي، دوق ميلانو، وماستينو ديلا سكالا، دوق فيرونا. تبدأ الرواية زمنيا في عام ١٣٦٠م، حيث ينشغل فيسكونتي بتوسيع أراضيه وتكوين تحالفاته، ويجبر ديلا سكالا على الخروج من فيرونا ويأخذ زوجته، إيسوتا ديستي رهينةً. وهكذا يظهر من السرد أن لا أحد يستطيع إيقاف فيسكونتي عن غزوه الذي لا هوادة فيه لشمال إيطاليا؛ لا أحدَ سوى ديلا سكالا، الذي يتعهد باستعادة أراضيه المفقودة وإطلاق سراح زوجته من الأسر. في هذه الأثناء، تواجه فالنتين شقيقة فيسكونتي مشكلات خاصة بها: فقد قام شقيقها بترتيب زواج لها مع دوق أورليانز، بينما كان الرجل الذي تحبه حقا مسجونًا في فيلا مهجورة خارج المدينة ويتضور جوعا حتى الموت.

«أفعى ميلانو» سرد سوداوي عن الغدر والخداع والخيانة، لكن المدهش كيف يتأتى لفتاة في عمر الزهور أن تنشغل بكل هذه الفانتازيا السوداوية؟ مما يفسر رفض عدد من الناشرين في ذلك الوقت نشر الرواية التي اعتبروها غير مناسبة لمثل هذه الكاتبة اليافعة.

hilalalhajri@hotmail.com

أوهام الغرب عن الإسلام في العصر الاستعماري

زينب الكلباني

السياسات تجاه الإسلام في العصر الاستعماري موضوعٌ شديد التوسُّع والتشعُّب؛ فالبلدان الاستعمارية لم تكن تسلك سياسة مُوحدة، وإن التقت غايتها وأهدافها، وتقاربت وسائلها ومناهجها في كثيرٍ من الأحيان، كما أنها لم تكن تتعامل مع الإسلام بصفته دينا أو حضارة، بقدر ما كانت تعامله بصفته فضاء جغرافيا وسياسيا، وكثيرا ما عنتْ كلمة «إسلام» في الأدبيات الاستعمارية ما نطلق عليه عادة عبارة «العالم الإسلامي»؛ لذلك فإنَّ السياسات قد اختلفت أيضا حسب المناطق، وما كان منها مطلوبا لذاته بسبب ما يزخر به من خيرات «الهند مثلا»، وما كان مهما بسبب موقعه الجغرافي والإستراتيجي، وأخيرًا ما برز شأنه بسبب الجوار، وسعي القوي إلى فرض سيطرته على الضعيف، لا سيما إذا حضرت مشاعر الثأر من تاريخ لم يكن فيه القوي قويا دائما، ولا الضعيف ضعيفا دائما. وهذا ما ناقشه الباحث محمد الحداد في مقاله المنشور في «مجلة التفاهم».

مثل هذا الموضوع قابل لأن يطرح من وجهة نظر أصحاب السياسات، أو من وجهة نظر الذين خضعوا لتلك السياسات. فمن وجهة النظر الأولى، لم يكن الاستعمار إلا مسارا لإدخال الشعوب المتخلفة إلى الحضارة، واقتسام مكتسبات الحداثة معها، وتدريبها على استعمال التكنولوجيات والإضاءة بالكهرباء، والتواصل بالهاتف وتدريبها على المعارف الرياضية والجغرافية والطبية الحديثة، وصد حكامها عن التصرف بالإطلاق في الرعية وإلزامهم بالتقيد بالدستور والقوانين، هذه هي الصورة التي تبرز مثلا في مذكرات بعض كبار السياسيين الذين تولوا مناصب خطيرة وحساسة في الإدارة الاستعمارية.

أما من وجة النظر الثانية -أي رؤية المستعمرين (بالفتح)- فستبرز الصورة طبعا على طرف نقيض، وسيعد الاستعمار ضربا لوحدة البلد ونسيجه الاجتماعي المتماسك وثقافته العريقة وأخلاقه السامية، وستحتل مسألة التحديث المادي مكانة ثانوية مقارنة بالجوانب المعنوية والأدبية؛ نظرا لما أصاب الأمة من ويلات، وقد تحمل السياسات الاستعمارية أحيانا المسؤولية الكاملة في كل مواطن الخلل والوهن، مع أن بعضها موروث من مرحلة ما قبل الاستعمار، بَيْد أن بناء الوحدة الوطنية ضد المستعمر، وتجييش الإرادات لمقاومته، والسعي إلى إقناع المجتمعات بإمكانية التغيير، كانت بصرف النظر عن التاريخ البعيد، وحصر الاهتمام في اللحظة الاستعمارية ذاتها، مفصولة عما كان المفكر الجزائري مالك بن نبي يطلق عليه «القابلية للاستعمار».

ولقد فضَّلنا في هذا المقال أن نطرق الموضوع من زاوية مختلفة، فلم نتجه إلى أصحاب الوجهة الأولى ولا إلى أصحاب الوجهة الثانية، وإنما أردنا أن نعرَف بأثر طريف وغير معروف، تركه كاتب أصبح اليوم في عداد المغمورين، بل المجهولين، صاحب الأثر هو أحمد رضا -كاتب تركي- درس في العديد من المعاهد والجامعات إلى أن تقلد رئيس البرلمان العثماني عام ١٨٩٥م.

كان أحمد رضا شديد الإعجاب بالحضارة الأوروبية، وبفلسفة أوغست كونت الوضعانية، وسخر حياته كما يقول لمقاومة استبداد السلاطين العثمانيين من جهة، وتعريف شعوب الإمبراطورية بمحاسن الحضارة الحديثة، وسخر قلمه لتحقيق الغايتين، ورغم الجهود التي بذلها للدفاع عن صورة الإسلام والمسلمين ومهاجمة السياسات الاستعمارية تجاههم، فإن ذكره يكاد يكون معدوما في المراجع العربية، وإذا ما ذكر فيشار إليه غالبا بصورة المتغرب، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب منها أنه لم يكن يخفي إعجابه بالثقافة والحضارة الحديثتين، وإن لم يكن يخلطهما بالسياسات الاستعمارية، ومنها دوره في جمعية «تركيا الفتاة» التي أسهمت في الإطاحة بالسلطان عبدالحميد سنة ١٩٠٩م، ومنها مناصرته لقضية تحرير المرأة. وتحضرنا هنا حادثة طريفة تثبت مدى تغير الأفكار بتغير الأزمنة، فمن المآخذ على أحمد رضا عبارة اشتهرت عنه، وقد نقلها شكيب أرسلان وقالها عندما تولى رسالة البرلمان العثماني، الذي استعيد بعد عزل عبدالحميد الثاني، إذ هنأه أحدهم باستعادة البرلمان، وقال له: إن الإمبراطورية العثمانية دخلت بذلك في مصاف البلدان المتقدمة، فرد عليه بالقول: إن الإمبراطورية لن تكون جديرة بصفة التقدم، إلا إذا جاء يوم نرى فيه شاباتها يعبرن مع الشباب جسر البوسفور، سافرات الوجوه، متساويات في الحقوق، وقد اعتبرت هذه الأمنية من الكبائر في ذلك الوقت، وإنها من شواهد الحملة المنهجة ضد الإسلام.

جمعا بين إضعاف الخلافة، وتغيير نمط حياة المرأة، والواضح أن الذين ذهبوا هذا المذهب لم يطلعوا على كتابات أحمد رضا بالفرنسية التي سخرها للدفاع عن الإسلام والمسلمين، لا سيما ونحن نرى اليوم عبور الفتيات جسور إسطنبول، وقد أصبح أمرا عاديا، لا يكاد يثير حفيظة أحد، وإنما هي العادات والتقاليد تستقر في الأذهان، وتختلط بالدين فتُصبح وكأنها جزء من قداسته وعلوه، ويتهم كل من يتجرأ على نقدها بالتطاول على الدين ذاته.

لقد تراجع الدافع الديني ظاهريا، وأصبحت الدوافع المادية هي الطاغية في العلاقات بين الأمم، وأصبحت البنوك هي المعابد، و«بلوتوس» (إله الحرب) معبود الغربيين؛ بَيْد أن «أوروبا الرسمية» -يقول الكاتب- لم تتحرر من المفاهيم اللاهوتية والميتافيزيقية، ولم تتخلص من تعصبها القديم ضد الإسلام، وقد تجلى ذلك في سياساتها الاستعمارية.

أما عامة المواطنين، فلا يقيمون آراءهم ومواقفهم على المعرفة، وإنما هم ضحايا ما يقوله الرسميون من سياسييهم، ولا قدرة لهم على تبين حقائق الأمور، يقول الكاتب: «إذا رفع قناع الحضارة الحديثة فلن نجد غير أفكار العصر الوسيط ومسلماته».

ويبقى الجانب المهم في كتابه التنبيه إلى أن العديد من الأزمات والمواجهات والحروب لا يمكن تفسيرها بطريقة منطقية ومعقلنة. وهو ما يذكرنا بنظرية طرحها مؤخرا الخبير الإستراتيجي دومينيك موازي دعاها «جغراسياسة العواطف»؛ باعتبارها في رأيه أحداثا قائمة على العواطف والانفعالات. وحسب نظرية موازي فإن النزاعات الأساسية في العالم الراهن تحركها العواطف، وهي الخوف والأمل والشعور بالمهانة، وعلى هذا الأساس يقرأ أحداث الثورات العربية على أنها ثورات ضد الشعور بالمهانة؛ بينما يحلل الوضع الآسيوي على أنه نتيجة الشعور بالأمل، والوضع الإسرائيلي على أنه نتيجة الشعور بالخوف.

وبصرف النظر عن هذه التفاصيل؛ فإن الرابط الذي نجده بين كتابي أحمد رضا ودومينيك موازي هو إقحام العوامل غير المادية في فهم النزاعات والصراعات، فلئن كانت العوامل المادية مثل البحث عن الثورات الجديدة، ومصادر الطاقة وتوسيع الأسواق يمكن متابعتها بسهولة، فإن هناك عوامل أخرى لا تقل أهمية؛ لكنها غير معلنة، وكثيرا ما يصعب تحديدها والاستدلال عليها، وأثرها في النزاعات عميق ومتواصل.

فمن هذه العوامل وزن المسلمات التاريخية والثقافية والرؤى المستنبطة تجاه الآخرين، وتصنيف جزء من البشر على أنهم يمثلون استثناء يبرر معاملتهم خارج القواعد الإنسانية المعهودة، وتستند هذه الادعاءات إلى صياغات محرفة للتاريخ وللحاضر تتخذ ذرائع لتبرير الاعتداءات بمختلف أشكالها. إن العالم الإسلامي يثير كثيرا من الانفعالات في الغرب، بما يجعل التعامل معه -سابقا وراهنا- تعاملا قليل العقلنة يكاد يكون غير قابل للفهم والتحليل لمن أراد أن يتعاطى معه من جوانبه المادية لا غير، ولا يسبر خلفياته التي قد تكون أحيانا غائبة على أصحاب القرار أنفسهم.

zainbalkalbany1212@gmail.com

الترجمة والهيرمينوطيقا: اغتيال النص

بسام الكلباني

يتساءل حسام الدين دوريش في مقالته بمجلة التفاهم تحت عنوان «الترجمة بوصفها أنموذجاً إرشادياً للهيرمينوطيقا» عن مدى إمكانية أن يكون فعل الترجمة أنموذجاً إرشاديّاً للهيرمينوطيقا من خلال استفتاح مقالته بجملة لبول ريكور: «أن تفهَمْ يعني أن تُترجِمْ». وبوضوح وإيجاز اعتّد من خلالها - العبارة - عن إمكانية أن تكون الترجمة أنموذجاً هيرمينوطقياً إرشاديّاً ثالثاً بعد نموجي الرمز والنص.

«الترجمة هي ظاهرة عالمية تقوم على قول الرسالة نفسها، بطريقة أخرى، وفي الترجمة ينتقل المتكلّم إلى العالم اللغوي لنصٍّ أجنبيّ، وفي المقابل، هو يستقبل في فضائه اللغوي كلام الآخر» هكذا عرّف بول ريكور فعل الترجمة في كتابه (le paradigm de la traduction). ولتوضيح نموذجية فعل الترجمة بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا؛ يقتضي إثارة أهم المسائل التي تتناولها هذه الهيرمينوطيقا، والتي تتمثّل عموماً في: الفهم وسوء الفهم أو عدمه، وأخلاق الحوار والتواصل، والعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، وبين المألوف والغريب، وبين فهم الذات وفهم الآخر.

ولتوضيح هذا النموذج الإرشادي؛ وجب اكتشاف التوازي والتداخل بين فعلي الفهم والتأويل من جهة، وفعل الترجمة من جهة أخرى، وسنقوم في البداية بعرض موجز لتحليل ريكور لفعل الترجمة، قبل العمل على إظهار السمة النموذجية الإرشادية لهذا الفعل بالنسبة إلى هيرمينوطيقا الحوار، والتدليل على الأطروحة القائلة بأنّ الترجمة تمثل النموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية، بعد نموذجي الرمز والنص.

الترجمة هي نموذج للّقاء مع الغيريَّة، مع ما هو غريب أو أجنبي. وقد وضع ريكور الصعوبات المرتبطة بالترجمة تحت العنوان الذي اختاره أنطوان بيرمان لكتابه «امتحان الغريب». إنّه ينبغي أن يؤخذ مصطلح الامتحان أو المحنة هنا بمعنيين: أوّلهما: عذابٌ مُعانى، وثانيهما: مدّة الامتحان، وما هو موضع امتحان أو محنة هو الرغبة أو الدافع إلى الترجمة. ويكمنُ الامتحان في تحقيق الوساطة بين ما هو غريب أو أجنبي - العمل، الكاتب، لغتهما وثقافتهما- والقارئ ولغته وثقافته. وتشكّل هذه الوساطة محنةً، بقدر ما يقوم فعل الترجمة كما يقول ريكور: «على خدمة سيّدين: الأجنبي داخل عمله، والقارئ في رغبته في التملُّك» ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن القيام بهذا العمل المتناقض؟ ولماذا يبدو صعباً أو مستحيلاً القيام به؟

تمثّلُ الترجمة - بوصفها محنةً في العلاقة مع ما هو غريب «تحدياً؛ لأنّها تواجهُ مقاومةً مزدوجة من جانب اللغة المستقبِلة ومن جانب اللغة المستقبَلة (بفتح الباء) أو الأجنبية، وتعبّر المقاومة التي تقوم بها اللغة المستقبِلة عن نفسها فيما أسماه ريكور «عمل الذاكرة» و «عمل الحداد». ففي مواجهة عمل الترجمة، ثمة مقاومة وكفاح ضد خسارة اللغة المستقبِلة (بكسر الباء) لقداستها ولاكتفائها الذاتي. ومن دون القبول بهذه الخسارة التي لا يمكن تجنّبها في عمل الترجمة، لا يمكن الفوز بالرهان أو التحدي الذي يمثله عمل الترجمة. وفي المقابل نجدُ مقاومة موازية من جانب اللغة الأجنبية، وتظهر هذه المقاومة بداية في شكل استيهامي أو خيالي متمثّل في وهم أو حلم الترجمة المثالية الكاملة. ووفقاً لهذا الوهم، ينبغي أن تكون الترجمة مطابقة للأصل وتكراراً له بلغة أخرى. ولا تقتصرُ مقاومة اللغة الأجنبية لعمل الترجمة على هذه الصيغة المثالية الخيالية؛ وإنما تنبعُ أيضاً من صعوبة - أو استحالة - التوفيق بين الحقلين الدلاليين المختلفين للغة الاستقبال واللغة الأجنبية.

يمكن لوهم الترجمة الكاملة والذي ينبغي التخلّص منه أن يظهر في عدّة أشكال وصيغ. وقد أشار ريكور إلى شكلين من هذا الوهم أو الحلم أو الأمنية بشكل خاص، يرتبط الشكل الأول بالتوجّه نحو العالمية، ويتمثّل في السعي إلى تأسيس مكتبة شاملة وكاملة، تضمُّ كل الترجمات لكل الأعمال، وفي كل اللغات. وهذا حلم تأسيس كتاب كلّ الكتب، حيث يستبعد كل إمكانية لعدم القابلية للترجمة. أمّا الشكل الثاني لحلم الترجمة الكاملة؛ فيتّسمُ بطابع انتظار المسيح المخلّص - على حدّ تعبير ريكور - والمنشود من هذا الشكل هو لغة صافية، «تحمل كل الترجمات عنها، في داخلها ما يشبه صدىً مخلصاً»، ونجد في كلّ صيغ الترجمة المثالية الكاملة أمنية تحقيق ربح دون تكبّد أي خسارة، وينطوي التخلي الضروري عن هذه الأمنية على حداد على هذه الأمنية المستحيلة التحقيق.

وبانتقاله - ريكور- إلى النموذج الإرشادي الثاني لأبحاثه الهيرمينوطيقية (النصوص)، أي من هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص، لم يغادر ريكور الحقل اللغوي؛ فالنص هو أكبر وحدة لغوية، ونجد في هذا النموذج أنّ التعددية هي سمة سائدة، سواء على مستوى دلالات النصوص أم معانيها ومرجعيّاتها، أم على مستوى فهم أو تأويل هذه الدلالات، فانفصال الدلالة الموضوعية للنص عن القصد الذهني الذاتي لمؤلفه يفسح المجال أمام بناء أو تكوين هذه الدلالة أو الدلالات بطرق متعددة، ولقد أبدى ريكور دائماً اهتماماً خاصاً وكبيراً بهذه التعددية في الدلالات، وبصراع التأويلات المرتبط بها، وأكّد أنه يوجد دائماً إمكانية لظهور تأويلات متعددة ومتنوّعة ومختلفة، ولظهور أكثر من طريقة أو أسلوب في بناء أو فهم نص ما. وما قلناهُ عن النص ودلالاته وتأويلاته ينطبق على الفعل ودلالاته وتأويلاته؛ فدراسة ريكور الهيرمينوطيقية للفعل تأسّست على نموذج النص، وتم اعتبار الفعل موضوعاً هيرمينوطيقياً بامتياز؛ لأنه مماثلٌ للنص أو شبيهٌ به.

أخيراً: إنّ التحليل الريكوري لفعل الترجمة يفسحُ المجال - بشكل جليٍّ وقويٍّ- أمام الأطروحة القائلة بأنّ هذا الفعل يمثّل نموذجاً إرشادياً، ليس لهيرمينوطيقا بول ريكور فحسب؛ بل وللهيرمينوطيقا بشكل عام أيضاً، فـ «الفهم هو ترجمة» كما أكّد ريكور مع جورج شتاينر؛ كما تحدّث ريكور نفسه مراراً عن الترجمة بوصفها نموذجاً إرشاديّاً. كما يمكن مقاربة أو مقارنة مفهومه عن الترجمة الداخلية بمفهومي التفسير والتأويل؛ فالتفسير ترجمة، لأنه محاولة قول الشيء نفسه بكلمات أخرى، والتأويل ترجمة، بقدر ما يتضمّن قول المعنى نفسه، بصيغة أخرى، وفي المقابل، الترجمة لا تتضمّن التأويل أيضاً؛ لأنّه من الممكن دائماً ترجمة كلام ما، بطريقة أخرى. فمع الترجمة، مثلما هو الحال دائماً مع التأويل، نكون دائماً في حقل الممكن لا الضروري، في حقل المفاضلة بين خيارات، لكلٍّ منها معقوليّته النسبيّة والجزئيَّة. يبقى أن نسأل: هل يمكن لأي ترجمة أن تتخلّص من بعدها السيكولوجي؟ ذلك حلم ريكور أيضاً.

bassam.alkalbani@aiesec.net

الحروب الداخلية والتماسك المجتمعي

داود الهطالي

إنّ العالم المعاصر يئِن من الجروح الدامية التي تصيبه، فطالما كان الإنسان - منذ القدم - مصدراً لسفك الدماء بهدف السيطرة والنهب بغير الحق، فنشأت منظمات وهيئات للتقليل من وطأة الحالات العدائية بين الشعوب، حيث ذكر أنطوان نصري مسرّة في مقاله (ميثاق الأمم المتحدة تجاه تحديات أمنية غير تقليدية: السلام والعدالة والرحمة في المجال العالمي) والمنشور في مجلة التفاهم، أنّ منظمة الأمم المتحدة هي إحدى المنظمات المهتمة بإرساء السلام والأمن الدوليين، لكن هذا المسعى الذي تطرحه الأمم المتحدة وميثاقها ومجلس الأمن الدولي في موضع تشكيك منذ سنوات، فهل لهذا التشكيك أسباب ظاهرة أم دعايات كاذبة؟

نشأت منظمة الأمم المتحدة على أطلال حربين عالميتين، تكبدت فيها الدول خسائر بشرية ومادية، حيث سميت تلك الفترة بالحرب الباردة التي استخدمت فيها وسائل غير مباشرة بين الطرفين الأمريكي والسوفياتي، فكل طرف من الطرفين يسعى لفرض سيطرته على الآخر ولم يبال بالدول الأخرى بل كل جهده تقدمه للأمام، الحرب الباردة لم تستخدم فيها المواجهة المباشرة بل كان السباق نحو التسلح العسكري المتقدم بامتلاك الأسلحة النووية، بهذه الحالة التي شهدتها الفترة من عام ١٩٤٥م إلى التسعينيات تنامت فيها الحروب الداخلية أي استغلال التباينات الدينية والمذهبية والعرقية واللغوية، وأهداف هذه الحروب قد تكون لمصالح إقليمية ودولية من خلال ترسيخ مصالح سياسية واقتصادية داخلية في الإقليم.

لبنان من الدول التي عانت من الحروب الداخلية فترة من الزمن، حيث قال مندوب الأمم المتحدة في العراق «لقد قلت لأصدقائي في مجلس الحكم وللعراقيين الذين التقيتهم: إنني كنت منهمكاً بعض الشيء في لبنان، وإذا كان هناك من بلد في هذا الجزء من العالم يمكن لأحد أن يتصوره مسرحاً لحرب أهلية فهو لبنان» وكان هذا الخطاب في ٢٠٠٤م، حيث تشهد المنطقة العربية حالات من الحروب الداخلية والإبادة الجماعية والعمليات الإرهابية العابرة للحدود، لكن في ظل هذه الحالات ميثاق الأمم المتحدة يعجز عن الحد من مسار العنف بسبب ممارسة حق الفيتو في مجلس الأمن الدولي، وهذا ما يشكك في مصداقية ميثاق الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي حيث قال وزير الخارجية الفرنسي: «من الضروري اعتماد شرعية سلوكية يلتزم بموجبها الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن على عدم ممارسة حق الفيتو في حالات الأزمات الإنسانية الخطيرة، حيث مصالحهم الحياتية المباشرة غير مهددة»، إنّ تعديل الإطار القانوني التنظيمي لمنظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي لا يسد الخلل ولا يدمغ الشك و لا يحقق فاعلية كافية لإرساء الأمن والأمان والسلم والسلام في الدول الصغرى وسيادتها. إنّ حق الفيتو يصور حالة من العنف والطغيان في سُلم الممارسة الديموقراطية؛ بحيث إنّ مجلس الأمن الدولي بدأ الانحراف يخلخل كيانه من الداخل. فمنظمة الأمم المتحدة في الأساس نشأت لوقف العنف والطغاة لكن أصبحت اليوم في قبضة دول كبرى هدفها السيطرة وتوجيه القرارات لمصالحها وأهدافها، كما ذكر الكاتب أنّ هذه الدول هي دول مارقة تخترق القوانين الدولية وتهدد السلام خاصة في مجال الإرهاب وتطوير السلاح النووي، حيث اعتمدت هذه الدول على ثلاثة عناصر لاستمرارية سياستها ومنها تحييد العدو من خلال سياسات خاصة لتجنب المقاومة المشروعة، ثانيا استقطاب الدول المجاورة واستبعادها من خلال التحالفات مع قوة إقليمية داعمة، ثالثا إحداث فوضى إقليمية ثم العمل على إيجاد الحلول لوقفها. من خلال هذه الطرق الثلاث يحاول الطغاة السيطرة على الشعوب وإخضاع ثوراتهم لمصالح موجهة. بها تكون الحروب الداخلية مشتعلة إذ يحاول أطراف الحرب الحصول على النصر أو الرضا بالتقسيم كما حدث في كثير من الدول العربية والعالمية، أو أنّ كل شيء يذهب للرابح. ذكر الكاتب أربعة أنواع من الذاكرة الجماعية تسببت في تكرار الحروب الأهلية أو الداخلية، أولها الذاكرة الاتهامية وترتكز هذه على اتهام الآخرين واستغلال التاريخ لاتهامهم وملاحقتهم ولو بعد عشرات السنين، ثانياً الذاكرة النزاعية وتكون تحت ستار علم التاريخ، إذ يقوم المؤرخون بتذكير كل الذين يسعون إلى النسيان بهوية المشاركين في الحرب الداخلية أو الأهلية، ثالثاً الذاكرة المجمدة وهي التي تُبقي الصدمة النفسية التي أحدثتها الحرب، مما يترتب عليها بقاء الشعب منغلقاً سياسياً عن الماضي وعاجزاً عن استكشاف آفاق جديدة، أخيراً ذاكرة التوبة والتضامن ليست بحاجة إلى فتح الجراح والذكريات الأليمة بل عليها التضامن من أجل حل الخلاف ووقف الحرب ونشر السلام، وهذا ما فعله الرئيس دي كليرك عندما أوقف الوسائل العسكرية وباشر مفاوضات سرية مع نيلسون مانديلا أحد قادة المعارضة السوداء، بحيث خرجوا بحل لوقف حرب التمييز العنصري، وهذا الحل هو إنشاء هيئة الحقيقة والمصالحة إطارًا لعملية مصالحة بين القامع والمقموع، الأمر الذي أدى إلى وجود مساحة واسعة في ذكرة الشعب لوحدة الدولة، هذا واحد من الأمثلة الحيّة التي تسعى لوقف العنف ولوحدة الشعب.

إنّ الدول التي مرت بحروب داخلية لم تنج منها إلا بتكاتف شعوبها، ففي البرازيل توجد نصب كثيرة منتشرة في البلاد إلا أنّها عبارة عن ثلاثة رجال من البرونز يرفعون معا حجراً ضخماً؛ وبما أن كلاً من الثلاثة يتميز بثيابه الخاصة، يقتضي الاقتراب من النصب ملاحظة أنّهم هندي وأسود وأبيض وهذا مفاده أنّ بناء البرازيل يعود إلى تضامن ثلاثة أعراق وهم الهنود أو السكان الأصليون والسود القادمون من أفريقيا والبيض القادمون من البرتغال. هذا نموذج من البرازيل وهناك نماذج أخرى من العالم تدل على أنّ الدول لا تقوم إلا بتكاتف شعوبها، وما تحتاجه الدول العربية توحد لمواجهة الخلاف وتماسك مجتمعي لبناء الأمة والدولة، فلم تقم دولة من الدول ولا أمة من الأمم إلا بشعبها ومواطنيها.

hattalisqu@gmail.com

الدين والدولة: علاقة المد والجزر التاريخية

أسماء القطيبية

ليس من الجديد الحديث عن العلاقة بين الدين والدولة، وطرح الأسئلة حولهما، خاصة في العالم العربي، الذي تدين الغالبية فيه بدين الإسلام، وتتكرر الأسئلة حول مدى أهمية هذه العلاقة، وهل يمكن الفصل الكلي بينهما؟ وهل يستطيع كلاهما المضي جنبا إلى جنب في ركب الحضارة؟ أمّ أنه لابد من تقديم أحدهما لبعض التنازلات؟ وإن كان ولابد، فأي منهما هو الثابت وأيهما المتحول؟ تسعى مقالة «مستقبل العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي» المنشورة في مجلة التفاهم للإجابة عن مثل هذه الأسئلة باستشراف مآل العلاقة بين الدين والدولة في عالمنا العربي، وذلك من خلال استعراض تاريخ هذه العلاقة منذ بداية نشأتها في العصر الإسلامي، مرورا بالدولة العثمانية، وأبرز الأحداث التي فجرت الجدل حول العلاقة بين الدين والدولة في العصر الحديث والتي جعلت من هذه العلاقة مثار جدل وصراع أحيانا، كوصول الإسلاميين للحكم في إيران، وصدام الإخوان المسلمين مع حكومة جمال عبدالناصروغيرها من أحداث، وعلى ضوء هذه الأحداث ونتائجها يقدم الكاتب توقعاته لمستقبل العلاقة بين الدين والدولة في العالم الإسلامي.

قبل ألف وأربعمائة سنة عندما جاء النبي الكريم بالرسالة المحمدية أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وكانت سياسات الدولة الناشئة تستقي تعليمها من القائد الوحيد النبي محمد، وقد استطاعت هذه الدولة الوقوف على قدميها. ففي الشأن الداخلي استحدثت أنظمة تحقق الحياة الكريمة لمواطنيها كنظام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، والتوزيع العادل للأموال، وإقامة الحدود على كل من يحاول الاعتداء على الغير. أمّا على المستوى الخارجي فقد استطاعت الدولة الإسلامية خلال وقت قصير فرض هيبتها في المنطقة، وتوسعت حدودها في زمن قياسي. ومن الصعب في هذه الفترة الزمنية التمييز بين ما هو (ديني)، وما هو غير ذلك، فقد كانت على سبيل المثال القرارات العسكرية مزيجا من الأوامر الربانية، والحكمة النبوية، والاجتهاد البشري. لذا فقد برزت بعد وفاة النبي عدة إشكاليات تتعلق بـ(الخلافة) بدءا من اختيار خليفة النبي وليس انتهاء بكيفية التعامل مع الخارجين عن الدولة. كما بدأت الدول تتعقد وظهرت إشكاليات كبيرة خاصة في الأمصار البعيدة عن مركز الخلافة، والمختلفة في عاداتها وتعاملتها عن المتعارف عليه في منطقة الجزيرة العربية. وقد حاول بعض الفقهاء تجنب الاختلاف من خلال جعل الإجماع والقياس مراجع معتمدة بعد الكتاب والسنة. وهكذا ظل الدين والدولة يتداخلان ويتباعدان بما يحقق المصلحة العامة، حتى أثار المأمون قضية خلق القرآن، واستدعى العلماء من كافة الأقطار للإقرار بذلك وإلا فالسجن، وقد كان للأمر وقع كبير على كثير من العلماء، ليس للأمر بحد ذاته - أي مسألة خلق القرآن، وإنّما لكون المأمون قد استخدم سلطته السياسية لفرض رأيه الديني وإجبار علماء الدين على التسليم به، وقد جعلت هذه الأزمة كلا الجانبين، السياسي والديني، يعيدان النظر في مسؤوليات كل واحدة منهما بحيث لا يؤدي التداخل إلى تشابك وصدام أو قطيعة، واتُّخذ لذلك عدة قرارات ساعدت في استقرار الوضع.

وقد برزت - كما يورد الكاتب- في عشرينيات القرن العشرين وما بعده مسألة الحفاظ على الهوية، خوفا من تأثيرات الاستعمار الأجنبي للمنطقة، وقد كان من نتائج هذا التوجه ظهور جماعات تتسم تنظيماتها بطابع ديني، مثل جماعة الإخوان المسلمين التي انتشرت إلى دول شرق آسيا وإيران، ودعت هذه الجماعات إلى العودة للدين لأنه يمثل الهوية، وقد احتشد الناس خلفها ضمن نضالهم للتخلص من الاستعمار، ومع مرور الوقت لم تكتف هذه الجماعات بالدور الثقافي والاجتماعي وحاولت أن تشارك سياسيا، ففشلت في الوصول للحكم في باكستان، وتصادمت في مصر مع السلطة، ونجحت في إقامة دولة إسلامية في إيران. وبين حالات المد والجزر تلك تشكلت جماعات متفرعة مسحلة اتخذ غالبها وضع السرية، مارست القتل والتدمير وترويع العُزل مما أفقد الكثيرين ثقتهم بالتجمعات التي تقدم نفسها على أنها إصلاحية، إسلامية.

ولعلّه من المهم قبل الحديث عن مستقبل العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي أن أعرج هنا على واحدة من أهم التجارب الحديثة التي تضاف لتاريخ هذه العلاقة من أجل دراستها وتقييمها، وهي فوز الإخوان المسلمين في الانتخابات المصرية عقب أحداث الربيع العربي في الانتخابات في مصر، وتعيين محمد مرسي رئيسا لجمهورية مصر العربية. حيث إنّ هذا الأمر له دلالات هامة تكشف عن توجهات الناس وتأثير الدين. فعلى ما يبدو أن العامة من الناس اختاروا التصويت لهذه الجماعة لكونهم يتوقون لدولة عادلة، منصفة، تحقق العيش الكريم للإنسان، كما فعلت الدولة الإسلامية في بداية عهدها، وبالتالي فإنّه يمكن القول إنّ الناس صوتت للدين أكثر من تصويتها (للدولة) وأقصد بالدولة هنا مدى مقدرة المرشح على إدارة شؤون بلاد خارجة من ثورة شعبية، وبتركة ثقيلة من نظام فاسد. وقد عد بعض المحللين فوز جماعة إسلامية فشلا للثورة التي كانت تطالب بدولة مدنية قادرة على احتواء كل الديانات تحت سقف قوانين غير تمييزية، وبداية تراجع يحتمي بغطاء الدين في قراراته ومواقفه، ومؤشرًا على عدم تطور الوعي السياسي لدى المنتخبين. وفي الحقيقة فإنّ الفترة التي قضاها مرسي في الحكم - وهي لا تتجاوز السنة- فترة قصيرة للحكم على نجاح التجربة من عدمها. يرى الكاتب أنّ الأنظمة السياسية في العالم العربي تعاملت مع المؤسسات أو التجمعات الدينية بإحدى هذه الطرق الثلاث، إمّا الجفاء والانتقاص، أو الاستتباع بمعنى أنها سخرت هؤلاء لدعم قراراتهم، وإما الحياد. ولكن مع ظهور الجماعات الإرهابية المتطرفة وجدت الأنظمة السياسية أنفسها مضطرة للتعامل مع المؤسسات الدينية لمواجهة الخطر القادم. وهكذا نرى أنّه من الصعب التنبؤ بمآل العلاقة بين الدين والدولة لأنها تتغير تبعا للمتغيرات، ولأنّ المؤسسة الدينية نفسها تتغير قناعاتها حول ما يجب أن يكون عليه الوضع السياسي، فقد سعت سابقا إلى إعادة الخلافة، ثم إلى تأسيس دول إسلامية خالصة، وأخيرا إلى التعاون مع السلطات السياسية لتحقيق المصلحة المشتركة. لكن من المؤكد أنّ هذا الإرث التاريخي للعلاقة يجعل المؤسستين قادرتين على التوصل إلى صيغة تفاهم سلمية دون الحاجة للجوء إلى أساليب القمع والعنف.

asmaalqutibi@gmail.com

جذور الانفصال البائن فيما بين الكنيسة والدولة

مُحمَّد الشحي

إذا اعتمدنا مقولة هيجل التي تقول بأن «تاريخ المشكلة هو مشكلة التاريخ»، فإننا سنقفُ مرة بعد أخرى إزاء مشكلاتنا التي تؤرقنا؛ لننظر في التاريخ الذي أسلمنا إليها، أو أسلمها إلينا، بُغية الوقوف على العوامل التي أسهمت في ظهورها واستمرار بقائها مؤثرةً في حيواتنا. وبنظر هيجل، فإن فهم الواقع، والوعي به، متوقف على فهم التاريخ، تاريخ أي مشكلة، وهو بذلك يكون المشكلة الأولى للوعي بالزمن بأكمله. وبهذا الصدد، يستعرض جوستين ميرز اللاهوتي الأمريكي، لمحة تاريخية حول «تطور الفصل بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية»، في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» تحت العنوان نفسه. ويهدف الكاتب في مقاله إلى مقاربة تأثير لاهوت جون كالفن في المستوطنات الأمريكية، ومدى حضوره في الواقع. بدأ الكاتب استعراض الأحداث التاريخية التي مهّدت لما يسمى الإصلاح الديني في أوروبا، والذي قاده القس مارتن لوثر في ألمانيا، ليعم من بعدها أوروبا بأكملها. مؤكدا أن أهم ثمرات هذا الإصلاح هو ذلك التعدد الجديد الذي يمس صلة الكنائس والحكومات المدنية بعضها ببعض. لكنه، أي الكاتب، يشير إلى انفصالٍ موازٍ لحراك مارتن لوثر، وكان الشرارة التي أشعلت فصل السلطة الدينية عن المدنية، وإن لم تكن بهذا القالب المباشر.

ونقصد هنا الطلاق الذي حدث بين الكنيسة الإنجليزية، أيام الملك هنري الثامن، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية. كان ذلك بسبب رفض الأخيرة تطليق الملك من زوجته والسماحَ له بالزواج من متعاطفةٍ مع الإصلاح اللوثري. وبالإضافة إلى عقد الشراكة الذي تم فيما بين مجلس مدينة زوريخ من جهة، ورجال الدين من جهة أخرى، الذي تم في عهد هولدريش زوينغلي، ليعملا بشراكة عوَضًا عن حكم الفرد الواحد أو المؤسسة الواحدة. كان هذان الحدثان شكلا متطورا للعلاقة فيما بين الدولة والكنيسة، فبعد أن كانت الهيمنة للكنيسة خالصة، أضحت شراكةً فيما بينهما، يعملان سوية جنبا إلى جنب.

إلا أن الحدث المهم، الذي شكّل منعطفا في تطور العلاقة فيما بين الكنيسة والدولة، هو ما فعله ماتر بوسر بنظام حكم الكنيسة؛ إذ وضع تصورا رباعي الأقطاب لحكم الكنيسة متكوّنًا من: قساوسة (رجال دين)، وأساتذة (مدرسين)، وشيوخ، وشمّاسين. وكان هذا المقترح الذي هرب به جون كالفن من ستراسبورغ إلى جنيف، والذي نستطيع أن نقول أنه الشكل الذي تدار به الكنيسة في أمريكا الحالية، بحسب الكاتب.

ليأتي عام ١٥٤١ عندما عمد جون كالفن إلى إجراء سلسلة تعيينات كنسية عديدة وافقت عليها الحكومة المدنية، وضعت حكم الكنيسة بين يدي مجمع ديني مكون من رجال الكنيسة وغيرهم من الشيوخ وممن لم يكن في دائرة رجال الدين. وبذلك أصبحت الدولة بمنأى عما يصدر عن الكنيسة، وصارت الكنيسة بمنأى عما يفعله الساسة.

قد أدرك كالفن إمكانية أن يخضع المرء إلى سلطتين شرعيتين منفصلتين ومتوازيتين، اعتمادا على قراءته الخاصة لما ورد في النص التوراتي (رسالة إلى أهل رومية): «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله...»، وما يشابهه في النص الإنجيلي: «أدّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»؛ فلكل ضرب من الحكومة -الروحية والسياسية- دوره الخاص ورسالته الخاصة.

وقد سمّاهما كالفن بالقضاء الروحي والقضاء الزمني، فالأول شأنه العناية بأمور الروح، ويأخذ بعين الاعتبار تلك الأمور الضرورية للحياة برفقة الرب رفقة أبدية، وهو قضاء داخلي. بينما القضاء الزمني يهتم بالعلاقات الاجتماعية والسياسية، ويأخذ بعين الاعتبار القوانين التي يحتاج إليها للعيش بين بني البشر عيشا كاملا شريفا، وهو قضاء خارجي. وعلى الرغم من إقرار كالفن بالارتباط فيما بينهما، إلا أنهما -في النهاية- أمران منفصلان رغم صدورهما كليهما من الرب.

كان المحرك الذي صبغ عمله صبغة المشروعية هو ما رآه من إمكانية الفساد الحاصل في النظام القائم لحكم الدولة للكنيسة، إذ أشار إلى أمرين قد يحوّلان إدارة الدولة للكنيسة إلى إدارة فاسدة؛ وهما: «من جهة أولى، يسعى الحمقى والأجلاف من بني البشر إلى قلب النظام الذي أقامه الرب إقامة ربانية، بينما -من جهة أخرى- لا يتردد المتملقون إلى الأمراء -إذ يمدحون سلطتهم مدحًا غير معتدل- أن ينصبوا أنفسهم ضد حكم الرب نفسه. وما لم يتم التحكم في هذين الشرين، فإن الإيمان الخالص سوف يندثر». وعلى الرغم مما قد يُلاحظ بأن ما يقرر كالفن لم يكن فصلا تاما بين الكنيسة والدولة، إلا أنه -بلا شك- مهّد لذلك تمهيدا مباشرا، وكان سببا واصلًا للنتيجة التي نراها الآن؛ ففي كلامه المقتبس السابق دلالة على وجوب حصول التوازن فيما بين المؤسسات بحيث لا تطغى إحداهما على الأخرى، وهذا عين الدولة المدنية الحديثة القائمة على المؤسسات.

ثم صار أن انتشرت أفكار جون كالفن، لتعم المعمورة الأوروبية، ومن أجل تهيئة الكلام حول ما حدث في أمريكا، ركّز الكاتب على الحالة الهولندية والإنجليزية؛ فالأولى حافظت على تطبيق معتدل للاهوت كالفن، ويُعدّ إقرار الدولة بالسماح للمواطنين بعدم التبعية لإحدى الكنائس ما لم يشكلوا خطرا على الدولة -تقدما في مجال الفصل ما بين الكنيسة والدولة، كما رفضت الدولة دينا بعينه يكون له الاحتكار فيها. إلا أن الثانية، إنجلترا، شهدت تطبيقا حماسيا وصادما للاهوت كالفن؛ فكان من الطبيعي أن يجدوا حملة مضادة وسمتْهم بالطهرانيين كعلامة قدحية، ليكوّنوا في نهاية المطاف في أمريكا (إنجلترا الجديدة) الكنيسة البروتستانتية التي عارضت بقوة إقامة مراسم الزواج بمباركة أحد رجال الكنيسة، واكتفوا بقاضي الصلح الذي لا يمثل أي كنيسة، كما حافظوا على الفصل الدائم ما بين الكنيسة والدولة بسبب المعاملة السيئة التي لاقوها من مركب الكنيسة/الدولة في إنجلترا. وبذلك تم الفصل البائن ما بين الكنيسة والدولة في أمريكا.

إن هذه المقاربة التي قدمها جوستين ميرز، وإنْ بدت مثل التأريخ الموضوعي لما وصلت إليه الكنيسة من تطور، إلا أنها -من وجهة نظري- لم تختلف كثيرا في دوافعها لتكريس الاحتفاء بالدين. وعطفا على ما سبق في المقدمة، فإن مشكلة الدين ليست في تاريخيته بل في قابليته الازدواجية التي حافظت على بقائه وإنْ بأشكالٍ مشوّهة له.

Alshehhim@hotmail.com

العلمانية تحت مجهر شارليز تايلور

أسعد الحراصي

إلى أين تتجه العلمانية في العصر الحديث وما هو موقع الدين منها؟ وهل العلمانية اليوم أصبحت واقعا لا مناص منه في بلاد الغرب؟ تساؤلات تقودنا لكتاب الفيلسوف الكندي تشارليز تايور «عصر علماني» الذي يدور محور حديثه حول قصة العلمانية عند الغرب. وقد تكفل أستاذ التعليم العالي في الفلسفة المعاصرة فتحي المسكيني بتتبع أفكار تايلور ونشر ما خلص إليه بمجلة التفاهم في مقاله المعنون بـ«الزمن العلماني» وعودة الدين نموذج تشارلز تايلور.

يفتتح الكاتب مقالته بتساؤلين اثنين بمثابة مدخل تمهيدي يلج بهما للحديث عن العلمانية وهما من نسج تشارلز تايلور أولهما ماذا يعني أننا نعيش في عصر علماني؟ وثانيهما هل الإنسانية تغير قبلتها من جديد؟ ويترك تايلور لنا الباب على مصراعيه للبحث عن الإجابة لينقلنا بدوره لعرض رأيه في الهوية الحديثة عند الغرب: هوية الأنوية، الفردانية، الكونية، الصورية، ذات النزعة العلمية، الوضعية، المستنيرة، الملحدة أو على الأقل المحايدة دينيا. حيث يعتبرأنها تسيئ إلى فهم جانب خطير مما حدث باسم الروح الحديثة وهو مصير الدين الذي كان يمثل كما يرى العنوان الأخلاقي الأكبر للإنسانية «قبل الحداثة» ولعل السبب في ذلك كون الحداثة في الغرب لا تكترث بالدين أصلا وإنما تنسلخ منه في الكثير من الأحيان وما وقع مع مجيء الحداثة ليس فقط نزع الطابع السحري «الدين» عن العالم بل خلق ذات أخرى قادرة على أن تكون سيدة على الطبيعة ومن ثم نزع الدين أو ما يسميه ب «أنا العازلة « التي هي نتاج الحداثة.

وبما أننا في خضم الحديث عن العلمانية وقبل الشروع في مناقشة أفكار تايلور يجب أن نتعرف على معنى كلمة علماني فأصل كلمة علمانية هي ترجمة غير صحيحة للكلمة اللاتينية (SECULARISM) والترجمة الصحيحة هي اللادينية أو الدنيوي وما يدعم هذه الترجمة هو ما جاء في دائرة المعارف البريطانية في مادة (SECULARISM) «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها- وكذلك يؤكد هذه الترجمة ما ورد في معجم أكسفورد شرحا لكلمة (SECULARISM) «ليس دينيا ولا روحيا» وأما الاسم العربي «علمانية « فليس لها علاقة بالعلم لا من قريب ولا من بعيد وجعل كلمة العلمانية كمصطلح يوضح الفكرة، فيه تضليل وتعمية للناس. في المقابل يستخدم تايلور كلمة «قرن» أو «عصر» في ترجمته للعلمانية بينما يضع الكاتب فتحي المسكيني مصطلحا يراه مرادفا مناسبا لكلمة «العلمانية» المسيحية وهي «الدنيوي» أي الانخراط في زمن دنيوي.

يقدم بعدها الكاتب في إيضاح تساؤل تايلور ماذا يعني أننا نعيش في عصر علماني بدون إسهاب يذكر. فهو يفهم من صيغة السؤال بأن تايلور يتحدث باسم «نحن» المتمثلة في الغرب ولا يستبعد الكاتب فتحي المسكيني أن تكون نحن تعني أيضًا الإنسانية الحالية بما فيها البلدان الإسلامية وذلك لما يقرؤه من قبول لفكرة العلمانية والمطالبة بجعل الدول الإسلامية علمانية بين الفينة والأخرى.

ولكي نتمكن من معرفة كنه العلمانية يعرض الكاتب المعاني الثلاثة التي ينطلق منها تايلور في تبيان المقصود بالعلمانية وهو يرتكز على فكرة «ارتباط الدولة بالدين» وينظر إلى المجتمع الغربي بأنّه مجتمع علماني لأنّ الدولة لم تعد في رابطة رسمية بينها وبين الكنيسة أوالله وأصبح حضور الدين وغيابه مسألة شخصية وقد انتهى به المطاف إلى التمييز بين ثلاثة أنحاء من الفهم للعلمانية في ضوء فكرة ارتباط الدولة بالدين:

المعنى الأول: يتمثل في الحكم على عدم صلاحية الإيمان باعتباره ينتمي إلى العصور قبل الحداثة حيث كانت المجتمعات عبارة عن جماعة من المصلين وليس من المواطنين فالعلمانية هنا بمثابة وضع والفضاءات العمومية فيها تكون مفرغة من الله وكذلك الدوائر الاجتماعية المستقلة تكون مفرغة من الدين.

المعنى الثاني: يتجسد المعنى الثاني في عملية فصل الكنسية عن الدولة؛ وتكون فيه العلمانية عمومية فهي لا تمنع استمرار الحياة الدينية ولا تمنع المؤمن من الذهاب للكنيسة.

أمّا المعنى الثالث، فيمكننا القول فيه بأننا نعيش في زمن علماني حيث ينتقل بنا من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله أمرا دون منازع إلى مجتمع يفهم الإيمان على أنه اختيارا من الاختيارات.

وكل المعاني الثلاثة للعلمانية تتضمن علاقة واضحة مع مسألة الدين بحيث يكون تارة ذلك الشي الذي «انسحب من فضاء العمومي «وطورا» يكون نمطا من الإيمان والممارسة في تراجع وعدم تراجع» وتارة أخرى يوصف على أنه «نوع معين من الإيمان أو الالتزام يتم الفحص عن شروطه في هذا العصر». وينصب اهتمام تايلور في المعنى الثالث من معاني العلمانية الذي يوضح فيه بأن المجتمعات الغربيه هي الوحيدة التي صار فيها الإيمان اختيارا خاصا وما ساقه تايلور من تقسيمات لمعنى العلمانية مهم جدا في فهمها وإماطة اللثام عنها فلا يفهم أنها تكون على شاكلة واحدة بل متعدده ليسهل النظر فيها وإن كانت لربما ذات هدف واحد وهو إبعاد الدين في مجال معين أو كافة المجالات.

ليمضي بعدها في التساؤل عن معنى الدين في عصر علماني؟ فتكون الإجابة عليه في كلام مطول يشرح فيه رأي تايلور عن معنى الدين والانزياح الذي مني به الدين في العصر العلماني حيث تحول المجتمع من «مجتمع كان من المستحيل فيه عمليا ألا يؤمن أحد بالله إلى مجتمع يكون الإيمان إمكانية إنسانية من بين إمكانيات أخرى». والدين عند تاليور عبارة عن «مكان ممتلئ؛ نحوه نحن نوجه أنفسنا وأخلاقنا» وإن كل ما من شأنه أن يساعدنا على «تحديد وجهة لحياتنا» هو دين أو بمثابة دين بحجة أنّه يشير إلى نوع من الحضور لنمط معين من الامتلاء وهنا يجدر بنا الوقوف على أمر مفاده أنه ليس كل ما يساعدنا في تحديد وجهة لحياتنا دين أو بمثابة دين كما يدعي تايلور فهنالك أشياء كانت ولا زالت تحدد وجهة للكثير منا في حياته لا يمكننا نعتها دينا من الأساس أو بمثابة دين.

ولم يعد السؤال المطروح من وجهة نظر تاليور ما هو الدين؟ بل: ماذا صار يعني الدين بالنسبة إلينا نحن «الغرب» الذين نعيش في زمن علماني وهنا أيضا يطرح تايلور سؤالا آخر: هل يمكن للبشر اليوم أن يعترفوا بشيء يكون ما وراء أو يتعالى على حياتهم؟

وبما أنّ الكاتب قد طرح تساؤل تايلور: هل الإنسانية تغير قبلتها من جديد؟ فالجواب يكمن في الإنسانية الغربية وذلك كون حديثه منصب حول العلمانية عند الغرب وهو يصرح بأنّ «الإنسانية الحديثة - الإنسانية المكتفية بذاتها التي صارت لا تعترف بما هو روحي إلا بقدر ما ينبع من هويتها الخاصة ومن شخصها الإنساني- والحديث عن الإنسانية في عصر الحداثة يستلزم وقتا لا نجد أننا نملكه حاليا ومن أراد معرفة مفصلة لعله من الأفضل أن يراجع كتاب تايلور «عصر علماني» ليجد ضالته فيه ويشبع فضوله في المعرفة.

harrasisqu94@gmail.com

قراءة في ماضي الشرعية وحاضرها

فاطمة بنت ناصر

ليس للشرعية في الإسلام مفهوم واضح وقاطع يتفقُ عليه المسلمون، بل هناك آراء متعددة وتمثلات مختلفة لها على مر العصور.. وقد استعرض تاريخ مفهوم الشرعية وحاضرها ومآلاتها المستقبلية الكاتب والمفكر رضوان السيد، ونشر ذلك في مجلة «التفاهم» في مقال مطول يقع في ٣٢ صفحة، سأحاول تلخيصه والتعقيب على بعض نقاطه في القادم. للشرعية مفاهيم وتعاريف تختلف باختلاف من يحاولون تفسيرها؛ فللفقهاء تعاريف مختلفة تختلف باختلاف فرقهم، وللمتكلمين والجغرافيين والمؤرخين مفاهيمهم الخاصة أيضاً، إلا أن جميعها يدور حول ثلاث وحدات يسميها الكاتب هيكل الشرعية التأسيسية؛ وهي: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة.

ومن أقدم تعريفات الفقهاء لها قول الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت ١٨٩هـ: «دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها شرعة المسلمين وإمامهم، وأن تكون مستقلة في الشرعة والتخوم عَما يجاورها من دور الكفر والحرب، وأن يكون فيها المسلم والذمي آمنين بالأمان الأول». وهو يتفق مع تعريف الإمام مالك، وهما يعطيان الأولوية لوحدة الأمة وسندها القرآن ووحدة الدار. أما الحنابلة، فقد اهتموا بشكل أساسي بوحدة السلطة أو الإمام.

إلا أن هذه المفاهيم واجهت اختلالات كبيرة؛ منها: طريقة الوصول إلى السلطة، وتجاوز حد السلطة من جانب ولي الأمر، وانقسام السلطة أو ظهور السلطات رغم بقاء الجميع من الناحية الشكلية الفقهية تحت ولاية الإمام أمير المؤمنين. مثال على هذا ما نراه من أقوال في ولاية معاوية بن أبي سفيان؛ فحسن البصري كان يراها غير شرعية لأن ولايته قامت بغير الشورى، وولى ابنه بعده واحتكم إلى الهوى والمصالح في الحكم على الدماء والأموال. ولكن أكثر الفقهاء (وليس المتكلمين) قالوا بشرعية حكم معاوية، وأطلق على عام إجماعهم هذا بعام الجماعة ٤٠ هـ. وبالتأكيد، تم تعليل هذه الشرعية بأقوال منها: أنه أنهى الفتنة وحقق الاستقرار..إلخ. وبهذا، نرى أن تجاهل الشورى ورأي أهل الحل والعقد جاء في وقت مبكر وليس ببعيد عن وفاة النبي. وبتمدد دولة الإسلام فرق الفقهاء بين السلطان والخليفة؛ فالماوردي يشدد على ضرورة أن يكون الخليفة من قريش، بينما السلطان يجوز أن يكون من غيرها طالما أن ولاءه معلن لأمير المؤمنين. أما الجويني، فقال إن شرط قرشية الخليفة لم تعد ضرورية وكذلك الخليفة شرعيته تسقط بوجود السلطان طالما أن الخليفة لا يقوم بأمر الأمة بنفسه. وبسقوط غرناطة وغيرها من الإمارات بيد غير المسلمين، نجد رأياً مهمًا لفقهاء شمال إفريقية، وأغلبهم من المالكية، وبعض الإباضية الذين أفتوا بضرورة الهجرة إن لم يستطيعوا الجهاد، وأن كل المعاملات وإن كانت إسلامية لا تصح إن كان القائم على الأمر غير مسلم ويرونه «طاغية»، فهم يَرَوْن أن الهجرة لم تنسخ لهذا فهي صالحة لكل زمان واستثنوا من الهجرة المستضعفين والذين لايملكون النفقة.

وقد توالى انكماش الدولة الإسلامية حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر الذي اكتملت فيه السيطرة البريطانية على الهند، وبدأت الفتاوى تظهر بأن الهند لم تعد دار إسلام.

وقد تأثر فقهاء الهند الأحناف بهذه الآراء المتشددة رغم أنه في البداية كانوا يَرَوْن أنه لا ضير في حكم المستعمر طالما السلطان مسلما والمصالح والمعاملات محفوظة، ولكن كانت للنزعة السلفية المتمثّلة في كتب ابن تيمية وابن القيم اليد العليا التي أدت إلى ثورات أفظعها كان بين ١٩٤٦ و١٩٤٧ مات فيها الملايين من المسلمين والهندوس، تلاها انفصال الدولتين عن بعضهما بسبب انعدام التسامح والتعايش لتأثير الفتاوى المتشددة التي أراها حتى اليوم تدغدغ مشاعر الحمية لدى المسلمين دون تقدير لموازين القوى؛ مما تسبب لنا بخيبات وخسائر كثيرة بدءاً من الهند والجزائر والبوسنة وليبيا والسودان، وصولاً إلى أرض فلسطين التي لم يبق منها سوى الفتات. وفي كل المرات ينتصر رأي الجهاد على رأي الاعتدال بعدم الجهاد طالما المحتل لم يتدخل في العبادات والمعاملات، وهذا رأي الأحناف الذي لم ينتصر في الجزائر أمام رأي الأمير عبدالقادر الذي قاتل وخسر الحرب مع الفرنسيين وتم أسره ونفيه. بعدها علقت الآمال على الخلافة والسلطنة العثمانية بوصفها حكما يقوده مسلم لا يرضخ للكفار.

نهاية الخلافة ومحاولة إحيائها:

لقد كان تفتت الإمبراطورية الإسلامية، وتبخر الخلافة، وحلول الاستعمار، ومحاولات التغريب والتحولات الكبيرة التي شهدتها الدول الإسلامية، دافعاً لظهور العديد من أصحاب الدعوات الإصلاحية الذين يريدون لمّ شمل الأمة لإعادة ما ذهب عنهم. ومن المثير أن نجد دولاً لم تخضع للخلافة العثمانية كالهند مثلاً يظهر من يؤسس لحركة سموها «حركة الخلافة»! ونجد أن رغبة عودة الخلافة بوصفها الأمل المحرر من خيبات كثيرة عَم العالم الإسلامي من شرقه وغربه. فظهرت حركات كثيرة تنادي بعودة الشرعية والخلافة؛ أبرزها تلك التي ظهرت في مصر: كالجمعية الخيرية الإسلامية، والجمعية الشرعية، وجمعية أنصار السنة المحمدية، وجمعية الشبان المسلمين، وأخيراً جمعية الإخوان المسلمين، وهي بالطبع الجمعية الأكثر تأثيراً بينها. وظهرت أسماء بارزة كذلك قادت هذه الحركات وصاغت أبجدياتها كمحمد عبده، وحسن البنّا، وسيد قطب...وغيرهم. وأعتقد أن عمر هذه الجمعيات ارتبط بقدرتها على التعاطي مع الآخر. فمعظم الحركات التي زالت أو تأثيرها ظل محدوداً، كانت ترى أن لا حوار مع الآخر الذي تراه كافراً وخارجاً من الملة إن كان مسلماً ويتعاطى مع الغرب الكافر المستعمر. بينما نجد أن عمر جماعة الإخوان أكثر طولاً لأسباب عديدة أهمها قدرتها على التعاطي مع الآخر والتفاوض معه.

مستقبل دعاة الشرعية:

وعلى عكس من يقولون بأن الإسلام السياسي ودعاة تطبيق الشريعة قد فشلوا، ولن تقوم لهم قائمة -من أمثال: أوليفييه روا وجيل كيبيل وسعد الدين إبراهيم وفرانسو بورغا- فإن كاتب المقال الأستاذ رضوان يرى أن له مستقبلا؛ لأربعة أسباب.. هي:

١- تأسيسه على فكرة استعادة الشرعية التي لاقت إعجاباً وسط صفوف الكثيرين ممن يقبعون تحت حكم فرض عليهم فرضاً (كحكم العسكر).

٢- حقق نجاحاً باهراً في صناديق الانتخاب؛ الأمر الذي جعلهم يستعيدون الثقة بأنفسهم، رغم أنهم ركبوا الثورة، ولَم يكونوا من أوائل الخارجين أو الداعين للخروج على الحكام في الربيع العربي.

٣- قوة وتماسك تنظيماته العقدية، ووجود كاريزما جاذبة للجمهور في أي عصر، وهي كاريزما الشريعة وإقامة الدول الإسلامية.

٤- استطاعتْ على مر السنين ترسيخ مفاهيم في عقول العامة يصعب نقاشها وتصحيحها؛ مثل: الإسلام دين ودولة، والدولة ضرورية لصون الدين، والإسلام هو الحل.

وفي الختام، يرى الكاتب أن الحل يكون بالعودة إلى حين كان الفقهاء يَرَوْن الإمامة أو السلطة؛ باعتبارها تدبيرا واجتهادا. فالدولة لا تقيم الدين أو تستنفذه، والدين لا يطمح أن يحل محل النخبة السياسية في إدارة الشأن العام. وهذا لا يشبه العلمانية؛ كونه لا يفصل الدين عن المجتمع وثقافته، بل يحافظ عليها. وأن الإصلاح السياسي مطلوب بتحقيق الحكم الصالح بعيداً عن استبداد العسكر والاستغلال الديني الأصولي.

وأرى أن الكاتب قد أصاب فيما وصل إليه، فالدول الإسلامية لم تنجح حتى الآن في تحقيق مثال يحتذى به؛ فعلى مر السنين هناك إما استغلال عسكري مستبد للسلطة، أو استغلال ديني لعقول العامة، وفي الحالتين لم يتحقق إنصاف المجتمع وتحقيق العدل.

f_wahaibi@hotmail.com

البغاة في الأرض .. المفهوم حديثا وقديما

عبد الله الشحي

يتحدَّث خالد المشرفي في المقال الذي يحمل عنوان «أحكام البغاة في كتب الفقه الإسلامي ودلالتها القيمية والسياسية» عن جريمة البغي، فيوضح معناها ويعرفها من أقوال الفقهاء، ثم يعرج على آية الحجرات والتي تعتبر الآية الأساسية لبحث أحكام البغاة. يوضح أيضًا أهمية سيادة الدولة وخطورة تجاوز الحدود ومحاولة زعزعة الأمن وعلاقة ذلك بالبغي، ويوضح الشروط اللازم توافرها في الخارجين أو المحاربين حتى تشملهم أحكام البغي وبعض إشكالات تلك الشروط والمشاكل التي تخلقها. يتناول بالإضافة إلى ذلك كيفية التعامل مع البغاة وقضية الحوار معهم وكيفية محاربتهم وكيفية التعامل مع أموالهم.

لا يخلو أي تجمع بشري من نوع من النظام الذي يحكم أفراده ويُحدد ما لهم وما عليهم، سواء كنظام اجتماعي أو ديني أو سياسي أو مزيج من كل هؤلاء. ويحظى النظام السياسي بالحصة الأكبر في التأثير نظرًا لامتلاكه القوة والسلطة مما يجعل من الطبيعي ظهور أفراد وجماعات لا تروقهم كيفية سير الأمور تحت إدارة النظام السياسي، هؤلاء يتدرجون بين مجرد ساخط من غير فعل إلى مقاوم بالسلاح والقوة. خلال تاريخ الخلافة الإسلامية كانت مختلف تلك الحركات يحتمل أن توصم بالبغي والفساد في الأرض، فمصطلح البغي تمت الإشارة إليه في الآية الكريمة من سورة الحجرات «فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ».

وفي المعجم الوسيط البَغْي: «الظلم والاستطالة على الناس» ويصطلح الفقهاء عموماً على تعريف البغي بخروج فئة على الإمام، ثم يضعون بعض الاشتراطات كشرط التأويل أي أن هذه الفئة تخرج بنية حسنة تريد رفع ظلم أو إحقاق حق أو يرون رأياً غير رأي الحاكم، وشرط آخر هو ضرورة وجود جيش وحركة مسلحة حتى تعتبر بغياً. فمتى ما كانت هناك حركة تملك العدة والعتاد والسلاح والقوة وتواجه السلطة القائمة بناء على رأي وتأويل في أنهم يحسبون أن الحق معهم -فهم لا يخرجون بهدف التدمير وإفساد الأرض- صارت فئة باغية من الضروري محاربتها والتصدي لها.

وأكثر الأمثلة وضوحا والتي يبدو أنها تبرز فيها ملامح البغي هي الخلاف بين معاوية وعلي -رضي الله عنهما- فعلي هو الخليفة لكن الذين حاربوه كانوا يُريدون الأخذ بحق عثمان بن عفان-رضي الله عنه- والاقتصاص من قاتليه، فهم قوم متأولون أصحاب رأي.

كثيرا ما يتم إسقاط هذه الواقعة التاريخية وغيرها من الوقائع المشابهة من التاريخ الإسلامي على الآية المذكورة آنفًا، وينوه الكاتب إلى أن سبب نزول الآية لا يشبه هذه الحوادث التاريخية ولا يصل لنفس التعقيد، فالآية نزلت في قوم حصل بينهم قتال لم يتجاوز استخدام الأيدي وليس معركة تحت تأثير دوافع سياسية بالضرورة. ولنا أن نتصور كمية التوظيف غير المناسب لهذا الإسقاط في هذا الموضع وفي كل مواضع الخلافات السياسية الأخرى.

يوضح الكاتب أن قضية الفتنة والخلاف بين علي ومعاوية واستخدام ذلك كمثال للبغي أحدث تلازمًا بينهما، هذا التلازم كانت نتيجته أن وضع شرط التأول كما ذكرنا، ثم يرى أنه في حال افترضنا أن دولتين مُسلمتين تتحاربان فهل يمكن أن يطبق عليهما أحكام البغي. وربما أستطيع الافتراض أن مزيدا من التساؤلات قد تطرح في هذه الحالة، فإذا افترضنا أنها قضية بغي فكيف يتم تحديد الجماعة الباغية وخصوصاً في ظل التعقيدات السياسية في الأزمنة الحالية وكيف يمكن التصرف معهما.

لكن من جهة السلطة داخل الدولة الواحدة فإنَّه من الطبيعي جدا أن تقلق أي سلطة ممن يسبح عكس التيار ويريد أن يكون مغايرا، لاسيما وأن اقترن ذلك بممارسة حركية ذات طابع دموي وعنيف، فمن غير المقبول اليوم انشقاق جماعة من دولة ما ومحاولة الدخول في مواجهة مسلحة ضد الدولة والقوة النظامية فيها ويعتبر ذلك جريمة نكراء. لكن في الحالات الأقل عنفاً يحصل في المجتمعات الحديثة أن تجمع هذه الفئة وتتم مكاملتها مع منظومة إدارة البلاد حتى يستفاد من نقدهم وتعليقاتهم وتوجيهاتهم بما يخدم الصالح العام فلا يحصل صدام هدام.

هناك محاولة الافتراض بأن مفهوم البغي اليوم يقابل هذه الصورة، أي المعارضة بشكلها السياسي، مما يجر معه الإشكالات التقليدية عند الحديث عن أي موضوع له وجود في زمان ومكان مغايرين للاستعمال الحالي، أهمها توظيف المصطلح بدون مراعاة للمتغيرات المحيطة به. فأي مفهوم مستعمل تحت ظرف تاريخي ما لا يمكن اجتثاثه من سياقه وبناؤه على وقائع الزمن الحالي مباشرة، وأرى أنه لابد من فهم وتحليل المفاهيم والعوامل المتعلقة به والتأكد من مدى مطابقتها لعناصر العصر الحالي.

فإذا أخذنا مفهوم البغي حسب تعريفه الفقهي وجب قبل محاولة إسقاطه على وقائع اليوم التأكد من مطابقة شروطه كشرط التأويل الذي يصفه الكاتب بنظيره الحالي «الباعث السياسي» أي السبب الدافع، فإذا تحققت الشروط وتمت المطابقة نأخذ بعين الاعتبار المفاهيم الجديدة الفاعلة والتي يمكن أن تحدث تأثيراً مثل المفهوم الحديث للدولة ومفهوم ولي الأمر وصلاحياته. لأنَّ ذلك كله يلعب دورا ما إذا كان الفعل بغيًا أم لا.

يضاف للمشاكل السابقة أيضًا إمكانية إساءة استعمال الاتهام بالبغي، فيكون ذلك عبر تصدير الاتهامات لكل مخالف أو صاحب رأي، ولهذا فلايصح نسبة هذه الجريمة لأي شخص لمجرد كونه لا يتفق مع السلطة. واليوم ونتيجة التطور في المجال السياسي أصبح هناك سعة وتصنيفات جديدة وطرق مختلفة للتفاعل والتعامل مع المعارض.

البغي بالتأكيد شيء سيئ وجريمة قد تقود إلى نتائج فظيعة، لكن من المهم الحذر عند استنباط الأحكام المتعقلة به وبناء النتائج وفهم الأمثلة والشواهد التاريخية مع ضرورة وجود المرونة في إعادة النظر للأحكام المسبقة والمدونات التراثية حتى لا تظل هذه المفاهيم محملة بالآراء القديمة وغير المتجددة.

deeko123@hotmail.com

مفهوم الحق والفناء من منظور صوفي

سيف الوهيبي

لطالما امتازت النزعة الصوفية في ممارساتها لمفاهيم العمق الوجداني بخصائص فريدة ومتنوعة، داعية لتغيّر صفات النفس البشرية بتحليتها بفضائل الأخلاق، مرشدة سالكها للذوبان والتفاعل مع الخطاب الإلهي بكل تجلياته، وللنفاذ إلى الروح وجوهرها، لا بد أن تمر هذه النفس بمراحل ودروب، أولها الحق، معرفته ومحبته، وبمحبته تتوصل النفس للفناء في محبوبها الأعلى، والفناء مرحلة يتلاشى فيها المحب في المحبوب، وفي أحرُفنا القادمة ندرس سوياً مقالا للكاتب محمد بن الطيب المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «فكرة الحق والفناء عند المتصوفة».

مراحل الوصول للحق

لا سبيل للولوج لعالم السير والسلوك بغير مجاهدة النفس، فأول خطوات الوصول للحق هي مجاهدة النفس الأمارة بالسوء ومحاولة ترويضها من كل ما تتوق إليه وتشتهيه، لاسيما الأشياء التي اعتادت عليها، وسبيل ذلك كله هو التوبة كما اصطلح متصوفة الإسلام تسميته، بعدها يدخل الإنسان الصوفي إلى عالمه الروحي، الذي يتحكم فيه ويسمى الميلاد الروحي لدى المتصوفة، يصاحب ذلك شوق مُلح نحو الحق، وشعور ديني قوي وفياض، عندها يُتاح للإنسان الصعود لملكوت الله وتتحول نفسه عن صفاتها، وتتخلص من أدرانها، فتَفنى في صفاته وتتحرر من قيودها، فالله أصل كل موجود ومصدره، وهو الحقيقة الوجودية المطلقة.

بعدها تتفرغ النفس للمحبة وهي ثاني مراحل الوصول للحق، وتكون بمحبة الحق وفيها يتذوق الصوفي حلاوة الزهاد الأوائل بالاجتهاد في العبادة، والانتقال بالنفس من عاطفة الخوف من الله إلى محبته، وتتحقق هذه المحبة بالشوق والحنين إليه، والأنس والمناجاة لله وحده، ولذه القرب منه، وألم البعد عنه، فطاعة الله والمواظبة على عبادته هي فرع من المحبة عند المتصوفة، والحب حقيقة لا مجازا، لذا قيل: العبودية محبة الله والمحبة حقيقة العبودية، والصبر والرضا حقيقة المحبين، والزهد في محبة ما سوى الله، والفقر فقر الأرواح إلى محبوبها، فجنة المتصوف القرب من الله ونيل رضاه، وجحيمهم إعراضه وصدّه. وليتفرغ الصوفية لمحبة الله اختاروا الفناء فيه، والفناء لديهم هو التخلص من الفردية الآنية المقيدة المحدودة، ليتحقق القرب المباشر مع الله سبحانه وتعالى، ويكتسب بها الصوفي شعورا أوسع ومعرفة أعمق ليحسوا بحضرة الله سبحانه وتعالى، ويكثروا من ذكر الحق؛ ليتجلى لهم نوره، فيمحو باطل الأنانية من قلوبهم ويفتح بصائرهم بالخشية من عين الحق، والمحبة هي المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفية والهدف الذي تتجه إليه، ومن خلالها نشأت نظرية الحب الإلهي المتولدة من التناهي في العبادة، واعتناق عقيدة الحب الإلهي بين العبد وربه. ولا تتولد هذه المحبة إلا بالمعرفة ومعرفة الحق هي أسمى معرفة وأعلى منزلة للوصول لمحبة الله تعالى، وتسمى لديهم (بالمعرفة الأسمى)، وهنا يتوجه الصوفي لمعرفة الله لا غيره، ويقولون لا تحب من لا تعرف، فالمعرفة تأتي قبل الحب؛ فهي سبيل السالكين لطريق الله، ولا يعرف الله بصفاته وأسمائه فقط،، فمعرفة الله ليست معرفة عقلية تتم بالنظر العقلي، بل بالكشف والعيان لا بالحجة والبرهان وسمى المتصوفة أنفسهم بـ(أصحاب علم المعرفة الذوقية)، وهي المعرفة التي تحصل بالكشف بعد الرياضة الروحية أو المجاهدة بالمعنى الدارج، ويقدمون في فلسفتهم المعرفة على الأيمان، يقول ابن عربي: (لا معنى للتصوف دون معرفة)، ويستشهدون على ذلك بقول الرّسول (صلى الله عليه وسلم): (دعامة كل بيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة)، ولتقوية هذه العلاقة بين المحب والمحبوب، اتجه الصوفية لما يسمى بالفناء، فلا سبيل لمعرفة الحق إلا بالفناء فيه.

الفناء

إن الفناء بمعناه الصوفي هو العالم الإطلاقي الذي يجعل من الذات المتصوفة ترقى لأن تتحلى بفضائل الأخلاق في أعلى مستوياته ليصل بالروح إلى ما يمكن تسميته بالإنسان الكامل، وهي علاقة تنتهي باتصال الذات الإلهية، وفيها يتدرج الفاني من مرتبة الإنسان الحيواني أو الجزئي إلى مرتبة الإنسان الكامل الذي هو الصورة للحقيقة الأزلية، فيما يعرف أبو يزيد طيفور البسطامي الملقب بسلطان العارفين الفناء على أنه الامتداد الطبيعي للحب الإلهي الذي كان امتداداً للتعلق بالحق، بل لقد كان الفناء درجة من درجات الحب الإلهي الأعلى ومرتبة أسمى، فيها يتلاشى الحب في المحبوب، ويعد البسطامي أول من خاض في الفناء، إلا أن بعض المصادر تشير إلى أبي سعيد الخراز، مثلما جاء على سبيل المثال في (كشف المحجوب) للهجويري، ومما لاشك فيه بأن رابعة العدوية كان لها الفضل الأول في ظهور مصطلحات الفناء المنبثقة من تجربتها في الحب الإلهي، وهي من مهدت الطريق لمن جاء بعدها لصياغة الفناء كمصطلح لمحو النفس الإنسانية وآثارها، وصفاتها، واضمحلال رسومها. والفناء الصوفي هو تلاشي شخصية العارف وانعدام شعوره بوجوده، ومقتضاه زوال الحجب المادية التي تفصله عن الله، فإذا زالت هذه الحجب، ودنا من الله، ذهبت إنيته وانتهى إلى الاستغراق في الوحدة الإلهية التي تبدو له في صورة ذات مقدسة، يهيم في جمالها، ويتغنى بكمالها، فإذا نطق لا ينطق إلا بها، وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها، ولا يتأمل إلا فيوض أنوارها، إنه فيها وبها، منها وإليها دائماً، يقول أبو مدين الغوث واصفاً الفناء فالحق:

الله قُل وذر الوجود وما حـوى ××× إن كنت مرتاداً بلوغ كمال
فالكل دون الله إن حققته ××× عدمٌ على التفصيل والإجمال
واعلم بأنك والعوالم كلها ××× لولاه في محوٍ وفي اضمحلال

وليكون العارف صوفياً خالصاً لابد أن يدرك العلاقات التي توصله للفناء في المحبوب، ويتدرج فيها، فمفاهيم الحق والحب والمعرفة والفناء مترابطة متماسكة، إذا اختل أولها لم يُدرك آخرها، فخروج الصوفي إلى العالم الروحي الذي يتحكم في وعيه المتعالي محكوم بفكرة الحق، فالحق هو أصل كل شيء فمعرفته واجب، فالحق أن تحب من تعرف، وبمحبته تذوب النفس الإنسانية وتتلاشى فتتخلص من أدرانها، لتصل إلى أسمى المنازل العرفانية وهي الفناء، والتي يستشعر فيها الصوفي أنه مع الله فيفنى بنفسه مؤقتا؛ لأنه مستغرق في تجربته الروحية يستشعر فيها أنه مع الله، وعندئذ يغيب عما سوى الله، ولكنه يعود بعد ذلك من حال الفناء إلى حال البقاء فيستشعر وجوده مرة أخرى ووجود العالم، فاستشعاره أنه مع الله وغيبته عما سواه حال كمال وذوق وعرفان.

saif.alwahaibi15@gmail.com

الأنموذج الإسلامي بين واقعه النظري ومؤسساته التطبيقية وعلاقته بنظرية المجال العام

هنية الصبحية

إنَّ معظم القيم والقواعد الإسلامية هي قواعد لضبط العلاقات الاجتماعية والتعامل بين الناس وفي المقابل نجد غالبية المسلمين يعطي طقوس العبادات أهمية بالغة بحيث تتجاوز القيم والمعاملات حجة بأن الدين جاء لتحقيق الطقوس العبادية فقط، في حين أن تلك القيم والمعاملات هي المعنية بالدرجة الأولى. اعتمدت الكاتبة في دراستها على ثلاثة مفاهيم رئيسية تمثلت في الدين الإسلامي والمجال العام والتجربة الكلاسيكية. هذا ما ناقشته أستاذة الفلسفة بجامعة حلوان منى أبو زيد وتسليط الضوء عليه في مقالها - المنشور بمجلة «التفاهم»- ، «علائق الدين بالمجال العام في التصور الإسلامي والتجربة الكلاسيكية الإسلامية».

فالدين في اللغة يعني الورع والسلطان والقهر والطاعة وغيرها من المفردات، وعرفه التهانوي اصطلاحًا «بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، أي أن الدين يهتم بصالح الإنسان في الدنيا والآخرة.

وقد قسمت الكاتبة تعاليم الدين الإسلامي إلى أربعة أقسام مرتبة كالآتي: القيم والأخلاق التي تمثل فلسفته، والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والتشريعات المدنية، بالإضافة إلى طقوس العبادات، وأخيرا قصص الأولين كشواهد ذات دلالة، كما أوضحت أهمية هذا الترتيب لكون الطقوس العبادية ليست الغاية وإنما السبيل إلى العمل بالقيم المثلى وحسن المعاملة للوصول إلى السعادة البشرية. حيث إن الدين الإسلامي دعا إلى العديد من القيم منها: العدل والمساواة والإيثار والصدق والأمانة وغيرها من القيم.

وفي سياق المفاهيم أشارت الكاتبة لتعريف المجال العام بأنه مصطلح فكري انتشر في العصر الحديث إلا أن تطبيقه جاء مبكرًا في المجتمع الإسلامي بمسميات ومجالات متعددة ويعني كل مؤسسات المجتمع المدني المستقلة استقلالا تامًا عن الدولة والقطاع الخاص بحيث يعد مجالاً خصباً للمُجتمع، والذي من خلاله تتضح الأفكار والرؤى التي تساعد المجتمع على أن يفكر بشكل جمعي ليحقق المصلحة العامة لأفراده، وبذلك يستطيع قياس فكرة وجود مستوى الفعل الاجتماعي واتصاله بين السلطة والمُجتمع المدني.

وقد زاد الاهتمام بفكرة المجال العام في فترة التسعينيات بعد رسالة الأستاذية التي نشرها الألماني وعالم الاجتماع السياسي جورجين هبرماس بعنوان التحول البنائي للمجال العام وأشار من خلالها إلى أن غالبية الفاعلين في المجال العام من الطبقة الوسطى المتعلمة.

أما مفهوم التجربة الكلاسيكية فتعني في كل ما أنتجه العلماء المسلمون من إنتاج فكري عملي يخدم المجال العام بشكل فردي أو جماعي في فترة العصور الوسطى. كما حاولت البحوث الحديثة النظر إلى مدى الاهتمام بالمجال العام وما صاحبه من تطورات في المجتمع الإسلامي الذي فتح آفاق الدراسات التاريخية والمقارنات لنظرية مفهوم المجال العام.

وبحثت الكاتبة في تلك القيم والمبادئ، وكيف استطاع قادة الرأي تحويلها من أنساق نظرية إلى أنساق تطبيقية تخدم مصالح المجتمع. إن العلماء المسلمين يعيشون داخل المجتمع - على عكس الرهبانية -، وحاولوا تقديم القيم والمبادئ على هيئة نظرية وتطبيقية في آن واحد بحيث تفيد المجتمع وتخدمه، ومن بين القيم التي تحولت إلى مؤسسات تطبيقية تخدم الصالح العام اختارت أبا زيد ثلاثة نماذج تمثلت في الآتي: نموذج قيمتي البر والإحسان ونظام الوقف الإسلامي، ونموذج قيمة العدل وديوان المظالم، وأخيراً نموذج مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومؤسسة الحسبة.

من هنا تأتي الكاتبة لتبرز علاقة البر والإحسان بالمجال العام، حيث استطاعت أن تتدرج بشكل تدريجي لتوضح صورة تلك العلاقة. لقد تحققت قيمة البر والإحسان في نظام الوقف الإسلامي الذي يمثل أحد دعائم التكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم، ويمثل ظهور هذا التنظيم قبل الأوروبيين الذي عرف عندهم باسم مؤسسات المجتمع المدني ومجموعات الترست بحيث تحث على تكاتف الأفراد بما يخدم جميع المصالح بعيدا عن تدخل الدولة. وتشير الكاتبة إلى تعريف المقصد العام من الوقف هو وجود مورد دائم ومستمر لتحقيق غرض مباح من أجل مصلحة معينة. وحثت الشريعة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية على نظام الوقف تأكيدا على أهمية العمل الاجتماعي والخيري في آن واحد، قال تعالي: «لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ». آل عمران:٩٢.

وأوضحت الكاتبة أن نظام الأوقاف أصبح ظاهرة اجتماعية ليس لغرض ديني فقط وإنما شمل أغراضا عديدة؛ لأجل التقرب من الله تعالى فاشتملت على الجانب الديني والاجتماعي والاقتصادي بحيث تدعم قمية البر والإحسان من خلال وقف المدارس والمساجد والمستشفيات والمكتبات لتخدم الصالح العام في المجتمع دون أن تعتمد على الدولة والسلطة الحاكمة بما يسمى تكافلا اجتماعيا مستندا على تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه. أما من حيث الجانب الاقتصادي فقد استطاع نظام الوقف أن يضبط إمكانيات توسع اقتصاد السوق الرأسمالي في المجتمع المسلم؛ لأن ذلك يوفر السلع والخدمات بأسعار رمزية من خلال إنشاء وتمويل مؤسسات ومرافق عامة تقدم خدمات متنوعة كتقديم مساعدات نقدية للفئات الخاصة. فالنظام الإسلامي جاء لتحقيق مجتمع إنساني إسلامي تدعمه الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تتحرر من الربح والمنفعة الخاصة التي يسعى لها القطاع الخاص والسلطة الحاكمة.

كما أشارت الكاتبة إلى علاقة العدالة بالمجال العام، حيث إن السياقات الفكرية حولت قيمة العدالة إلى مؤسسة تخدم الصالح العام، وأكدت أنه مبدأ إسلامي ونظامي يحقق التوازن والاستقامة في الأمور الحياتية. وأكدها الله تعالى في كتابه العزيز، قال تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، الحديد:٢٥.

وأكدت الكاتبة تعدد جوانب ومجالات العدل في الإسلام فمنها السياسي كالعدل في الحكم ومنها الاجتماعي كالعدل مع الأسرة واليتامى ومنها الاقتصادي كالعدل في المعاملات التجارية والمالية ومنها النفسي كالعدل في القول والشهادة وغيرها من الجوانب والمجالات التي تبين مكانة هذه القيمة لتحقيق العمران البشري.

من هنا نجد أن قيمة العدالة تحولت من دراسات نظرية إلى دراسات تطبيقية وعملية في مجال القضاء من خلال مؤسسة قيمية تخدمه، وهي مؤسسة ديوان المظالم الذي ينظر في شكاوي الأفراد ضد رجال الحكومة، كما وضع سمات خاصة لمن يتولى أمور الديوان.

وأخيرا ناقشت الكاتبة علاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمجال العام والذي أشارت له بأنه من أكثر المبادئ التي أثارت تاريخ الفكر الإسلامي إلا أنه حظي باهتمام كبير في الدراسات النظرية عند المسلمين، وقد استخدموه عملياً في التطوع والحسبة. وأكد الدستور القرآني على هذه القيمة، فقال تعالي: « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ». آل عمران:١١٠، وجاء تجسيد المبدأ عند المسلمين في وظيفة الحسبة التي ابتدأت كمقصد ديني ومن ثم تطورت إلى نظام إداري. ويُعد نبي الله أول من احتسب ذلك حينما كان يمر في الأسواق ويقول للناس: «من غشنا فليس منا». وإن أهم ما يميز المحتسب الأمانة والعدل والاطلاع على أحكام الشريعة بحيث يستطيع التمييز في الأمور والأفعال التي يقوم بها الأفراد لأجل الصالح العام.

إن الحضارة الإسلامية قامت على تلك النماذج الفاعلة في حياة المسلمين الفكرية والاجتماعية، وكشفت لنا عن واقع تطبيق فكرة المجال العام والتي طبقتها كواقع اجتماعي وسياسي وقضائي لتنظيم الأمور الحياتية للمجتمع الإنساني المسلم.

heenosaid@gmail.com

معادلة التكافؤ

عاطفة المسكرية

عندما نخوض في مواضيع مُتعلقة بمشيئة الله من جانب وإرادة الإنسان من جانب آخر ترتبط بها مواضيع أخرى في نفس السياق كموضوع الشرائع الإلهية والقوانين البشرية أو كون الإنسان مسيرًا أم مخيرًا. وهنا نلخص مقالاً للدكتور مصطفى لاغي الحرازين بعنوان «الشريعة والقانون والأنثروبولوجيا النسخ والتناسخ» نشره في مجلة التفاهم.

وتكمن الإجابة على هذه المسائل في فهم معادلة التكافؤ بين إرادة الله وإرادة الناس، حيث إنَّ اليقين بعدل الله سبحانه وتعالى يخلق الإقرار بوجود هذا التكافؤ حتى ولو لم يكن يستوعبه كافة الناس بشكل مباشر. ولفهم فكرة التكافؤ في النقطة الأولى المتعلقة بمشيئة الله وإرادة الناس، فلابد من استيعاب أن الأولى هي أشمل وأوسع مدى من الأخيرة. فإرادة الناس تتحقق بمشيئة الله. فلنفترض أن يريد شخص ما تحقيق هدف ما مع الأخذ بكل الأسباب التي يراد منه الأخذ بها لتحقيق هذا الهدف، فيُريد الله له هنا أن يحقق له هذا الأمر أو لا يحققه له، فالسماح أو عدم السماح بتحقيق هذا الهدف هي مشيئة الله - الكل- التي استوعبت إرادة الإنسان - الجزء- وهكذا. أي أنَّ نوع العلاقة هنا ليس علاقة تكاملية أو علاقة تناقضية، وأن وجود الأول لا ينفي وجود الآخر بتاتاً فمشيئة الله تستوعب مشيئة الإنسان وفي قوله تعالى (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) . فعندما يتحقق الهدف الذي أراده الإنسان فإنه لم يتحقق إلا بإرادة الله، ومن هنا ننتقل لمسألة التخيير والتسيير التي سبق وأن تطرقنا لها في مقالات سابقة. حيث نعود مرة أخرى لنقطة التكافؤ وعدل الله مع عباده. فمن المتعارف عليه أن الإنسان يتحمل مسؤولية أعماله ويجازيه الله بناء عليها إما بالجنة أو النار. هذه المسؤولية لم يكن الإنسان سيحملها إن لم يكن مخيرا فكيف يحاسب الإنسان على أمر لم يكن له يد في اختياره. وكيف يحفز نفسه على بذل وعيش حياة لم يقم باختيارها هو!

إن غرس هذه العقيدة في الإنسان يضعه موضع المتواكل على ربه المستسلم لأمره دائمًا. وهناك عدة طرق تحادث منطق العقل البشري ومن الممكن الاستدلال بها لتأكيد مسألة تخيير الإنسان. أوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه، كيف يؤمر أو ينهى عن أمر ما من لا خيار له من الأساس! إنما التسيير جاء في بعض الأمور فقط. فالإنسان مثلا غير مُخير في والديه والبيئة التي ولد فيها عدا أنها الأخيَر له، فالخيرة فيما اختاره الله لنا إيمانًا ويقينًا. بعد أن يخير الإنسان في بعض الأمور يسير مرة أخرى إما نحو التكريم وإما نحو العقوبة، وكل ذلك يبنى على اختياره لعمل الخير أو الشر. وهنالك استثناءات برحمة الله الذي يعفو ويغفر لعباده. فلسفة التسيير والتخيير إذا ما تمَّ استيعابها بالشكل الصحيح فإنها تعكس التكافؤ المتمثل في طبيعة الخالق العادل. وأخيرا نتطرق لمسألة الشرائع الإلهية والقوانين البشرية، نجد أن الأخيرة مستمدة عادة من التي قبلها، هنا نعود مرة أخرى لمسألة الجزء والكل، فتنطبق على هذه المسألة كذلك؛ فالشريعة (هي ما شرع الله لعباده من الدين) وقيل إنها تحوي سبل النجاة في الحياة.

تعد الشرائع الإلهية في مستوى أعلى من القوانين التي وضعها البشر. بل إن بعض القوانين الوضعية تستمد من الشريعة في بعض الدول المسلمة إن لم تكن كلها. كان هذا النمط المتعارف عليه في السابق إلا أنه مع ظهور المجددين وتغيير الظروف حدثت تغييرات كثيرة حيث أصبح هناك ميل لإعادة تشكيل الشريعة بطريقة تصب في دعم فكرة الإنسان الإرادوي؛ ففي السابق استطاعوا القضاء على الفساد المتفشي بتطبيق الشرائع الإلهية إلى أن تحسنت أوضاعهم واستطاعوا أن يسودوا العالم. لكن إذا جئنا نتفحص الواقع اليوم نجد أن البعض من هذه الشرائع التي أنزلت في تلك الفترة الزمنية وتحت ظروف معينة لا زالت تطبق حتى يومنا هذا، فيختلف عليها المشرعون والمجددون منهم بين صلاحية تطبيقها في كل زمان ومكان بغض النظر عن الظروف وبين محدوديتها لتتناسب مع ظروف ذلك الزمان فقط. هذا بالنسبة لبعض الشرائع الإلهية أما البعض الآخر فقد ألغي من قاموس التطبيق بتاتًا بغض النظر عن الأسباب. تفشت الجرائم والفساد في هذا الزمن في الكثير من الدول إذا ما نظرنا إلى الصورة العامة، وهذا ما يؤكده الواقع على الرغم من وجود أدوات ردع تم استحداثها مع الأنظمة الجديدة في كافة الدول، تختلف صرامتها وفاعليتها من دولة لأخرى.

إذا ما جئنا نسلط الضوء على الدول الإسلامية تحديدا من جانب الالتزام بالقوانين وتطبيقها نجد أن الانتهاكات واردة جدًا ولكن الأمر يحتاج إلى دراسة ومقارنة بين الفترات التي طبقت فيها الشرائع الإلهية والقوانين الوضعية المستمدة من الدساتير والأنظمة الغربية وما إذا كان ذلك عاملاً أو عنصرا مرتبطاً بهذا الانفلات بشكل مباشر أم لا.

Attifa.nasser@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net