



شباب

التفاهم

العدد الحادي والثلاثون : رجب 1438 هـ - أبريل 2017 م

ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

«يوم التراث العالمي» يوافق الثامن عشر من أبريل، يومٌ حدده المجلس الدولي للمباني والمواقع الأثرية (ICOMOS) ويحتفل به العالم برعاية اليونسكو ومُنظمة التراث العالمي، حسب الاتفاقية التي أقرها المؤتمر العام لليونسكو في باريس سنة ١٩٨٣. وثيمة هذا العام ٢٠١٧ هي «التراث الثقافي والسياحة المستدامة». وينص الموقع الرسمي للمجلس الدولي للمباني والمواقع الأثرية على أنه «يمكن لمبادرات السياحة المستدامة تمكين المجتمعات، وتعزيز إحساسها بمكانها وهويتها وأهميتها». إن كثيراً من دول العالم اليوم تعطي الثقافة أولوية في التنمية السياحية المستدامة؛ والتراث العماني، بشقيه المادي وغير المادي، من كنوز هذه الأرض الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ. القلاع، والحصون، والمساجد، والمدارس، والمقابر، والأفلاج، والفنون الموسيقية، والحرف اليدوية، واللغات المختلفة، والآداب، وغيرها من مصبات الثقافة وأنهاها الزاخرة في عمان، كلها ينبغي أن تُسخر في استدامة السياحة وتنميتها بما يجعلها رافداً للاقتصاد الوطني من جهة، وركناً مكيماً للهوية العمانية وما يرتبط بها من قيم التسامح والاحترام، من جهة أخرى.

لقد أولى جلالة السلطان -حفظه الله ورعاه- منذ مطلع النهضة العمانية اهتماماً منقطع النظير بالتراث العماني حفظاً ورعاية وتوجيهاً؛ حتى لقد خصص جلالته سنة ١٩٩٤ عاماً خاصاً بالتراث، وكان من نطقه السامي في ذلك: «إن تخصيص عام للاحتفاء بالتراث ما هو إلا وسيلة قُصدنا بها تركيز الاهتمام به، وإذكاء جذوة التقدير له في نفوس المواطنين، وتعميق شعور دائم في أعماقهم لا يخبو أبداً، بأن حاضرتهم موصول بماضيهم، وأن مستقبلهم إنما هو نتاج جهودهم في ذلك الماضي وهذا الحاضر، وأنه بقدر ما يسهم به كل فرد منهم من فكر مُتطور، وعلم مُتقدم، وفن مُتحضر وعمل مفيد مُثمر، يكون مستقبل هذا الوطن أكثر إشراقاً وبهاءً، وأغدق خيراً وعطاءً، وأعظم ازدهاراً واستقراراً».

إنها كلمات مضيئة تفتح آفاقاً شاسعة مُلهمة في سياق الاهتمام العالمي بالتراث؛ وعليه ينبغي الانطلاق من هذا النُطق السامي في وضع التراث الثقافي العُماني في صدارة التخطيط للسياحة المستدامة.

يُمكن لوزارة التراث والثقافة، بالتعاون مع وزارة السياحة، أن تنظّم أنشطة مختلفة في الثامن عشر من أبريل تتعلق بيوم التراث العالمي؛ وذلك من أجل رفع مستوى الوعي بقيمة التراث العُماني المادي والمعنوي، وتعزيز الحماية الكافية له. المؤتمرات، والمحاضرات، والبيانات الصحفية، والموائد المستديرة، وتنظيم زيارات للمواقع الأثرية، وإشراك مؤسسات المجتمع المدني، هي حُزْمَة من أنشطة كثيرة يمكن القيام بها تحقيقاً للرسالة العالمية من تخصيص هذا اليوم احتفاءً بالتراث ودوره المنسود في تنمية السياحة.

◀ الأخلاق والفلسفة عند عثمان أمين وزكريا إبراهيم

◀ الأمة وحتمية التحول

◀ العولمة: مركب العالم الحديث

◀ القومية العربية عند ساطع الحصري

◀ بين الأمة والدولة: اغتراب مُتبادل

◀ صيرورة الحداثة عبر التاريخ: بين الشرقي -الغربي والأوروبي- الأمريكي

◀ غاية الإسلام من مشروعية الغرائض

◀ التحضر في ميزان الضروريات المقاصدية الشرعية والضروريات الحضارية

◀ هل أنصف المستشرقون الشرق

◀ نحو جامعات علما-دينية

◀ ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولا؟





نادية اللمكيّة

الأخلاق والفلسفة عند عثمان أمين وزكريا إبراهيم

بين الأخلاق والفلسفة تُؤدّ النظريات، وتتشكل الأسئلة والآراء، وتعالج التصورات على نحو يتجاوز معرفتنا العامّة بمفهوم الأخلاق كونها مجموعة القيم والمبادئ التي يجتمع على إقرارها دينٌ أو جماعاتٌ أو أفراد، وترتبط بها أحكامٌ عمليةٌ تفرض علينا الواجب والممنوع، والقبيح والحسن، على اعتبار أنّ هذه الأحكام معروفةٌ ومفصلةٌ سلفاً، لكن مفهوم «الفلسفة الأخلاقية» يتجاوز بالأمر إلى أبعد من ذلك؛ إلى بحث القيمة العقلية لهذه الأحكام، ووضعها في ميزان النسبي والمطلق، وإثبات تأثيرها على الإنسان بالمنطق. يحدثنا عصمت نصار في مقاله بمجلة التسامح: (الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم) عن دور علمين عربيين بارزين في وضع التصور العربي للفلسفة الأخلاقية، انطلاقاً من ثلاثية مشتركة هي: الدين، والنظريات الفلسفية الحديثة، والتجربة المستندة إلى الواقع.

العربي؛ يؤكد الكاتب على كون خطابه أتمّ بالبساطة ووضوح المعاني، غير أنّه في الوقت ذاته كان يغلب عليه «الطابع المدرسي والروح الفرنسية في السرد، ما جعل عصمت نصار يقرر بالقول إنّ الفيلسوف كان يستهدف الطبقة الوسطى في خطابه. والواقع أنّ المرجعية الدينية المتأصلة، والمستوى المعرفي المستند إلى ثقافة عربية وفرنسية، عوضاً عن عمل الفيلسوف محاضراً لطلاب كلية الآداب كلها عوامل تشكّل صورة الخطاب وأسلوبه، بصرف النظر عن استهداف طبقة المثقفين أو البرجوازيين، وخطاب الفلسفة عموماً يتطلب لغةً علميةً رصينة.

زكريا إبراهيم ورؤيته الفلسفية للأخلاق

تفرد زكريا إبراهيم هو الآخر برؤية فلسفية خاصة للأخلاق والقيم؛ فقد اعتمد منهجية استعراض التصورات المتباينة لأشهر الفلاسفة الغرب المحدثين ثم عمد إلى تفنيد آرائهم المرتبطة بالقيم وفقاً لما تشكّل لديه من معرفةٍ معتمدةٍ على ثلاثة أعمدة: تعاليم دينه المسيحية، وإيمانه بفلسفة أوغسطين حول الفعل الأخلاقي، وتأثره بالمثالية عند كانط. ولعل ما ميّز زكريا إبراهيم أيضاً -بحسب الكاتب- هو قدرته على تشكيل صورة جديدة متزنة بين كل هذه الآراء الفلسفية، صورة ترفض ما لا يتوافق والثقافة التي شكلته، وتؤمن بما يستقيم تنظيراً وتطبيقاً دون إساءة أو هدم. وقد قدّم عصمت نصار أمثلةً مختلفة من خطاب زكريا إبراهيم يستعرض فيها النزعات الفلسفية المختلفة يوافق بعضها ويفند أخرى بأسلوب علمي متمكن.

وعلاوةً على رؤيته تلك، فقد قدّم زكريا إبراهيم نسقاً أخلاقياً وفق ثلاث رؤى هي: «السمو الروحي في اعتناق المبادئ، والحس الديني في تقبلها، والقناعة الذاتية في تطبيقها، وهي ثلاثية نراها أيضاً عند عثمان أمين، وقد ميّزت النظرة الفلسفية العربية للأخلاق عن كثيرٍ من النزعات التي ترفض الدين أو تدعي المثالية الكاملة دون تطبيق.

لقد استطاع عصمت نصار إذن أن يقف بنا على ملامح الرؤية الفلسفية للقيم عند اثنين من روادها، لكنه أوقفنا في النهاية على الأسئلة الصعبة؛ تلك التي تعاود إيقاظ الرغبة في ظهور مشاريع إصلاحية فلسفية جديدة تنتصر للقيم والمثل العليا وتنشد تطبيقها.

الموضوعي، ومناقشة التصورات، والاستفادة من النظريات الفلسفية الحديثة، عوضاً عن كون الرجلين -كما وصفهما الكاتب- يستندان على الخلفية الأيديولوجية (الإسلامية عند عثمان أمين والمسيحية عند زكريا إبراهيم) محاولين الجمع بينها وبين التأصيل العلمي للقيم. وقد تجاوز الكاتب الحديث عن البنية الفلسفية عند المؤلفين إلى تحليل لغة خطابهما في المؤلفات، وأسلوبهما في عرض الآراء ومناقشتها، ودورهما في توجيه المجتمع المصري تحديداً آنذاك للالتفات إلى البحث الأخلاقي الفلسفي، ما جعل هذا المقال مدخلا مهماً -في نظري- عند الحديث عن خصوصية الفلسفة الأخلاقية العربية في هذه المرحلة التاريخية.

عثمان أمين وفلسفة الجوانية

«الجوانية» كما الديكارتيّة والوجوديّة والوضعيّة وغيرها تعدّ فلسفة خاصة تركّز على الداخل الجواني، أي القلبي والجواني المثالي، شكّل عثمان أمين بناءها العلمي وتطبيقاتها الميدانية وفق رؤيته الفلسفية مستنداً على قراءته المتممّة في تراث الفكر الفلسفي من جهة، ورؤيته لواقع المجتمع الإسلامي ومتطلبات نهضته من جهة أخرى، وهو يقول عن هذه الفلسفة «إن الجوانية فلسفة ثورة لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورها التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشأ من أعلى في عيائه بلا تراخ في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد». وبالرغم من أنّ الكاتب عصمت نصار لم يُشر بالتحليل المتعمّق في مقاله إلى مفهوم هذه الفلسفة ومرتكزاتها نظراً لاقتضاء المقام الحديث عن تحليل خطاب عثمان أمين الفلسفي للأخلاق من جانب، ولكون نصار نفسه - من جانبٍ آخر- لم ير فيها فلسفة متكاملة إذ يقول «لم يسع كلا الخطابين إلى تقديم نظرة فلسفية متكاملة في مبحث فلسفة الأخلاق، بل قدما مجرد تأملات نقدية ورؤى إصلاحية بعيدة كل البعد عن الديجماطيقية النظرية، والراديكالية النظرية»، غير أنّنا نرى في الجوانية تلخيصاً لرؤية هذا الفيلسوف على نحو ما يميّزه عن المفكرين والفلاسفة في عصره.

ولأنّ عثمان أمين كان مهتماً بربط الفلسفة بقضايا المجتمع

بدأ الكاتب مقاله بتحديد الجانب التاريخي لبدء الكتابة العربية في فلسفة القيم، مشيراً إلى القرن العشرين منطلقاً زمنياً لها، وقد أوضح وجود عاملين ساهما في تأخر التأليف أولهما؛ إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة ما حدا بالمجتمع إلى محاربة دراسة الفلسفة في المدارس والحلقات، واقتصار الاهتمام على المذاهب الكلامية والمسائل العقديّة -كما يشير الكاتب- وأما السبب الثاني فهو إيمان المجتمع بأن الأخلاق قواعد مرتبطة بالأحكام الشرعية في النصوص الدينية الإسلامية والمسيحية، وهي لا تخرج عنها، ولا تعدو كونها تطبيقاً للأوامر والنواهي الإلهية. ووقوفاً عند السبب الأول فقد ناهض محمد صبحي في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» الفكرة القائلة بانعدام التأليف الإسلامي في الفلسفة الأخلاقية، مؤكداً على أنّ البحث في فلسفة الأخلاق كما العلوم الأخرى نشأ مع نهضة الحضارة الإسلامية، تحديداً مع مراجعات الكندي وابن رشد وابن سينا والفارابي لمؤلفات أرسطو، وهي وإن كانت مراجعات مضت جنباً إلى جنب مع تفنيد التراث الوعظي غير أنّها تعدّ مرحلة متقدمة من الاهتمام بفلسفة الأخلاق، ولعلّ الكاتب عصمت نصار كان يُشير هنا تحديداً إلى البحث العربي المعاصر في فلسفة القيم بالنظر إلى ظهور النظريات الفلسفية الحديثة، وإشارته إلى الفلسفة الغربية معياراً؛ ولهذا نراه يستشهد في مقاله بالفلاسفة الغرب المحدثين من أمثال ديكارت وكانط وهيجل ونيتشة وغيرهم متجاوزاً ذكر الرعيل الأول من الفلاسفة الغربيين والإسلاميين.

وفي إطار حديثه عن تاريخ مبحث الفلسفة الأخلاقية عند العرب لم يتجاهل الكاتب الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في تعزيز البحث الفلسفي في القيم؛ ومن ذلك تأثير المجتمعات العربية بما أنتجه الاستعمار من اتصال مباشر مع الغرب، وظهور الإرساليات والبعثات العلمية وإنشاء الجامعات التي تبنت مناهج دراسية حديثة، عوضاً عن انتعاش حركة التأليف والترجمة على يد عدد من الرواد العرب.

ويستعرض عصمت نصار مثالا على البحث الفلسفي العربي في تلك المرحلة منهجية كل من عثمان أمين وزكريا إبراهيم بفرض أنّهما تمثلان البداية الحقيقية للتأليف بسمة عربية في هذا المجال، وتلتقيان في الرؤية النقدية المبنيّة على التحليل



عاطفة المسكرية

الأمة وحمية التحول

يطرح الكاتب والمفكر اللبناني رضوان السيد في مجلة التسامح مفهوم الأمة على المستويين الديني والسياسي في مقالته عن «الأمة والانتماء المشروع». ويرتبط هذا المفهوم بالجانب السياسي في مختلف المراحل بالتاريخ الإسلامي وتحديدًا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ حيث تشكل ليحتوي المجموعة التي ورثت الدين عن محمد في سبيل تنظيم كل ما يتعلق بالجوانب الدينية المرتبطة بهم. فكان المقصد أن تكون هذه الأمة هي الداعية إلى التوحيد والإيمان بالله سبحانه وتعالى حيث يشكل ذلك المستوى الأول لإدراك معنى الأمة الداعية والمستخلفة.

الوقت، ولها ائتلافات تجارية قوية مع الكثير من القبائل العربية، بالإضافة إلى سيطرتها على مساحات شاسعة مترامية الأطراف، تسكنها قبائل عريقة كبيرة تمتلك حضورًا كبيرًا. فكيف يتوقع من المسلمين ممارسة وظائفهم بأريحية أمام هذا الحضور الطاغية لقريش التي كانت تبحث عن أسباب بسيطة لخلق الصراع بينها وبين المسلمين. هنا تكمن أهمية السلطة وامتلاك القوة السياسية في سبيل تسيير نشر الدعوة بأقل قدر من الأذى مع استخدام السلطة والجانب السياسي المتعلق بها كأداة لتحقيق الغايات لا أن تصبح هي بنفسها غاية. فهذا الخلل وإن حدث لا يعود إلى الدين نفسه إنما في طريقة فهمه وتفسيره. فمن خلال المبادئ التي نص عليها القرآن - الشورى - يتضح لنا ذلك، إذ تعد الشورى من المبادئ الإسلامية التي تم الأخذ بها في القضايا التي تعلق بالمسلمين حيث تعني الأخذ بمختلف الآراء ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا حتى يتم التوصل إلى ما يعد صوابًا أو إلى ما هو أصوب ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج. وينطبق ذلك على جوانب سياسية كثيرة في التاريخ الإسلامي. نتيجة لذلك لابد من إيضاح فكرة التوسع ومقتضياتها التي شملت الأمة الإسلامية. حيث إن الجانب السياسي لم يكن إلا ليعخدم الغاية السامية في نشر الدعوة الإسلامية وفق ما هو مطلوب أما النتائج والنماذج السيئة من الطغيان والتسلط التي آلت إليها السلطة بعد ذلك ما هي إلا نتائج فهم خاطئ أو الضعف الذي تشكل أمام مغريات امتلاك السلطة التي تعني امتلاك أجهزة القهر والسيطرة من جانب، وبسط المساواة والعدل من جانب آخر ربما؛ حيث تحقيق الأمن والسلام الذي ينادي به الدين وتحقيق التعايش السلمي بين الأمم على اختلافها.

على كلٍ لم تكن مرحلة التحول هذه مرحلة عادية في تاريخ نشر رسالة الدعوة الإسلامية؛ فإلى جانب كونها نقلت الجماعة الإسلامية من الاجتماع الديني فقط إلى توجهات سياسية أعادت - بمعنى ما - تأسيس رسالة النبوة نفسها عبر دمج كلا الجانبين الديني والسياسي معًا مما أعاد تشكيل الإسلام أو أضاف فيه جانبًا سياسيًا غير قابل للنفكاك. من زاوية أخرى، ربما تعد مرحلة الانتقال تلك حتمية نتيجة للتوسع حيث لا يشترط أن يتعارض الجانب السياسي مع سمو الإسلام وروحانيته؛ بل من الممكن أن يتم تسخير مثل هذا الجانب في خدمة الأهداف المراد تحقيقها كتطبيق أحكام الإسلام وتنفيذها بطرق شرعية بما يتوافق مع الظروف والأنظمة في الحياة العامة. على الرغم من أن التحدي في ذلك يكمن في كيفية المحافظة على التوازن بين الطاقة الروحية المتمثلة في الاعتقاد والتوحيد الذي يحمله الإسلام وأن يكون له أثر ملموس ينعكس في كافة الزوايا المتعلقة بحياة المسلمين العامة والخاصة ودون أن يتم تحويل الدين إلى أداة توظيف بيد الدولة أو السلطة لتشريع ما يعد غير مشروع لمصالح الفئة التي تتبوأ السلطة، وأن تصبح كذلك عاملاً مساعداً على التماسك المجتمعي الروحي والنفسي للأمة المسلمة على اختلاف مواقعهم وانتشارهم في مختلف بقاع الأرض.

لا بد من العودة للطرح المتعلق بعدم حاجة الأمة للدولة أو السلطة كي تمارس وظائفها، حيث إن الوقائع تثبت عكس ذلك وخصوصاً عندما تعرض المسلمون في بداية أيام نشر الدعوة الإسلامية إلى الكثير من الضغط والأذى من قبل كفار قريش لكونهم يمثلون شريحة بسيطة من المجتمع، وكان عددهم قليلاً جداً ولا يمكن مقارنتهم بقريش لا من الناحية العددية ولا الاقتصادية ولا العسكرية. كانت قريش تسيطر على القوة الاقتصادية في ذلك

لكن كلما تقدمنا نحو مراحل متأخرة في التاريخ الإسلامي نجد انطلاقة أكبر نحو الفكر الإسلامي السياسي وارتباط أكبر بينه وبين مفهوم الأمة. يؤكد الكاتب ريتشارد سكوفيلد هذه الفكرة في دراساته حول النزاعات الإقليمية التاريخية حيث أشار إلى مفهوم الـ "Umma" تحت حكم الـ "Khalifa" في قانون الدستور الإسلامي كما جاء في كتابه، إلا أن كل ذلك ارتبط بالأيديولوجية والاعتقاد فقط ولم يكن له علاقة لا بالسياسة ولا بمساحات الأراضي التي تعد تحت السيطرة عندما ابتداءً؛ على عكس المعنى المتداول حديثاً في القانون الدولي الذي يربط السلطة بالأرض وساكنيها بشكل مباشر. فبعد وفاة الرسول تم ترشيح الصحابي أبي بكر ليتولى الخلافة وقيادة الأمة، ومن بعده جاء عمر ثم عثمان فعلي. توالى عصور الخلافة من بعد الخلافة الراشدة إلى الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية وما تبعها من ظروف اختلفت من عصر لآخر. وتركزت خلافة الأمة غالباً على الجماعات لتحقيق التماسك والوحدة الاجتماعية بينهم ومن ثم نشر رسالة الدعوة. لكن بعدها تغيرت الظروف وتبلورت فكرة الحاجة إلى جماعة سياسية تنشر الدعوة الإسلامية وتنقلها وسلطان سياسي يوطئها وينطق باسمها ويذهب بها إلى الآفاق. وهنا موقع الجدل حيث يشار إلى مسألة هذا التحول كجانب سلبي بحجة توافر إمكانية بقاء فكرة نشر الدعوة مرتبطة بالاعتقاد دون المساس بالجانب السياسي. من منطلق أن الأمة ليست بحاجة إلى دولة لممارسة وظائفها والإسلام ليس بحاجة إلى تسيير لينشر رسالته. وذلك بالاستناد على الوقائع التاريخية بعد انتشار الإسلام لدرجة أصبحت فيها الأمة الإسلامية غير مرتبطة بدولة معينة وبقعة جغرافية محددة؛ ومع زيادة انتشار الإسلام أيضاً بالتعايش والتسامح أكثر من انتشاره بالسيف ورسوم الحدود السياسية.



عبد الله الجهوري

العولمة: مركب العالم الحديث

لا تحظى العولمة بسُمة جيدة في أروقة الثقافة العربية والإسلامية، وذلك لاعتبارات عدة، منها ما يتعلق بالدين الذي يضع شروطاً وحدوداً من أجل توفير بيئة مجتمعية آمنة للأفراد والأسر، ومنها ما يتعلق بالعولمة نفسها، التي جلبت معها صفات غير مُحِببة كالفردانية وإلغاء الحواجز والانفتاح المُطلق. لكنها رغم ذلك استطاعت فرض نفسها على الساحة العالمية متجاوزة كل الأنظمة الثقافية والدينية. ويبدو أن الأمر لا يقتصر على المسلمين فحسب فقد سعى القسيس الأمريكي دوغلاس براون في مقالة له على صفحات مجلة التسامح بعنوان (القيم والأخلاقيات المُشتركة في المجتمعات الإسلامية والمسيحية في عصر العولمة) إلى البحث في نظرة الأديان الإبراهيمية لا سيما الإسلام والمسيحية باعتبارهما الأوسع انتشاراً والأكثر قرباً إلى العولمة وتأثيراتها.

الديانتين الداعيتين إلى الطمأنينة حسب قوله وبين موضوع المقالة. وتحت عنوان فرعي وسمه الكاتب بالفردانية والاستهلاكية وتأثيرهما في المجتمع، ناقش القسيس خطورة الخضوع للسوق والانجرار خلف ما نعت به بتأليه فكرة سوق الاقتصاد الحر، وبين الكاتب خطورة الأمر على حياة الفرد والمجتمع معاً، حيث يصبحان ضحية بينما الأصل أن يكون الاقتصاد أداة في أيديهم. وينبه الكاتب إلى أن العولمة يعدها الكثير من مؤيديها كقانون طبيعي لا كإرث إنساني؛ لذا وجب التنبيه وإعادة مسار الأخلاق إلى الواجهة ولن يتأتى هذا إلا بتكاتف أبناء الديانات الإبراهيمية والدعوة إلى إنشاء نظام أخلاقي يحكم هذه الفوضى حيث «يمكن للقيم الإسلامية والمسيحية المُشتركة، التي تم الكشف عنها من خلال الارتباط بين الديانتين، أن تلعب دور التمحيص الأخلاقي ويكون لها دور تصحيحي». ويررر الكاتب سبب اختياره للإسلام والمسيحية للقيام بهذا الدور بأنهما ديانتان عالميتان فمحمد صلى الله عليه وسلم أرسل للناس كافة، وكذلك المسيحية جاءت من أجل الجميع فلا تختصان بعرق ولا إثنية ولا قومية.

وفي ختام حديثه، ورغم هجومه القاسي، فإن القسيس يرى أن العولمة ما زالت في طور النمو وستصل إلى أبعد القرى في المناطق النائية، لكن هذا لا يعني الاستسلام والخضوع المُطلق لها، بل يجب تصحيح المسار فالديانات الإبراهيمية بحكم عالميتها وانفتاحها على العالم وقدرتها على استيعاب الجديد ومُتطلبات العصر، مؤهلة لتقديم نموذج أكثر إنسانية يوفر دعماً للعولمة. دعماً يجعل بني البشر يستفيدون من العولمة دون تقديسها، ويجعلهم يقدمون تقييمات نقدية ويشاركون بحيوية في خلق نظام عالمي سهل الارتباط بين الأمم ويقر بضرورة الارتباط بالآخرين في مجتمع ابتدائي يبني على تشنئة ودعم البيئة المحيطة بالفرد.

النظام الأسري والمجتمع المحلي، لكن تأثيره الآن بدأ يتقلص بحدّة، حيث بدأ الشباب في تخصيص وقت أكثر للجلوس خلف الشاشات والاستمتاع بشبكات الإنترنت وبرامج التلفاز، فمن سيقوم مقام الأسرة والمجتمع؟ إن المجتمع انفلت خارج حدود الزمان والمكان ببساطة. إذ تمّ تجاهل الحدود الجغرافية والخصوصية المحلية والإقليمية كما تمّ القفز على الزمن وأتاح للفرد حرية اختيار مجموعة التواصل التي توافقه هو، فالفرد ليس ملزماً بحدود مجتمعه وأسرته وقوانينها مما أنتج ما أسماه ولان بـ«الفردانية الاجتماعية» فالفرد يعيش في مجتمع خارج وسطه المحيط به بل في مجتمع اختاره هو بنفسه. وعن تأثير التلفاز يستشهد الكاتب بدراسة عالم الاجتماع ميشيل تربر حول هذا الموضوع إذ لاحظ أن: «التأثير الجهوري لجهاز التلفزيون على الثقافة، يتمثل في الإدمان على مشاهدة البرامج التلفزيونية، بغض النظر عن الجودة، وتصبح جزءاً من الروتين اليومي... وتجعل أفراد الأسرة لا يتواصلون مع بعضهم البعض بكثرة» لقد تفتن الكاتب إلى تأثير التلفاز على المدى البعيد حين يصبح جزءاً من الروتين اليومي بغض النظر عن المحتوى، وبالتالي يشغل حيزاً من الوقت على حساب التفاعل الاجتماعي الحي. وقد أثبتت التقارير صحة الفرضية السابقة حيث «أدى تزايد نسبة مشاهدة التلفاز واستعمال الإنترنت في أمريكا إلى تراجع ملحوظ في المشاركة الأمريكية في المجتمع المحلي».

وبالعودة إلى الحديث عن المُشترك بين المسيحية والإسلام واتحاد نظرتي الديانتين إلى القضايا، يذكر الكاتب مسألة إثارة وسائل الاتصال للخوف في المجتمع بسبب انتشار الأخبار عن الجرائم وكذلك خوف بعض الدول من هيمنة القوة المسيطرة «الأمريكية» رغم أن الخوف لا يتفق مع مبادئ الديانتين الداعيتين إلى الطمأنينة والثقة بالخالق المُدبر. وهنا يبدأ الكاتب بسرد بعض النصوص المقدسة لدى كل من المسلمين والمسيحيين، ولم أستطع إلى الآن الربط بين طبيعة

في مُستهل مقالته سعى دوغلاس براون إلى سرد إيجابيات العولمة وقد سمها «بالتطورات التي طرأت على عالمنا، مثل ظهور الأسواق الحرة، وسهولة الحصول على منتوجات متنوعة، وألية الحصول على المعلومة وغيرها من حسنات العولمة الكثيرة والمتنوعة، وهو ما اعتبره الأصل فيها، لكن دوغلاس يرى أن للعولمة نتائج ثانوية (سلبية) مثل إلغاء الحدود وتمييع الهويات الوطنية والاستعمال الزائد لأدوات التواصل. وهنا نقطة مهمة يجدر الإشارة إليها وهي أن القسيس دوغلاس براون لا يتخذ موقفاً سلبياً من العولمة وإنما يقف على مسافة معتدلة تمكنه من النظر إلى القضية من زوايا مُتعددة تتيح له الاطلاع بعمق على موضوع المناقشة. وقد حاول دوغلاس أن يربط بين ديانتين توحيديتين تعدان الأكثر انتشاراً، هما المسيحية والإسلام باعتبارهما تواجهان التحديات نفسها، وقد وعد القارئ بمحاولة تعريف العولمة.

ولا يفوت دوغلاس التنويه إلى أن بعضاً مما جاءت به العولمة موجود سلفاً عند الحضارات القديمة، مثل التبادل التجاري، والارتباط العالمي، وقد ذكر الكاتب بعض الأدلة الأركيولوجية على وجود تبادل للسلع والمواشي يعود إلى ٦٠٠٠ سنة! وهنا يستنتج الكاتب وجود العولمة منذ القدم بيد أن وتيرتها تسارعت في العشرين سنة الأخيرة قبل كتابته للمقال.

إن خطر العولمة الأكبر يتمثل في تأثيراتها على الأسرة والمجتمع، ولإيضاح المسألة يستشهد الكاتب بعالم الاجتماع دونكان تميز الذي يرى أن «الهوية الفردية تنتج غالباً عن التفاعل الإنساني وجهاً لوجه من خلال عكس صورة الذات والعلاقات مع الآخرين، ومن خلال التّخيل الذاتي للتصورات المجتمعية والتقييمات. وليس هناك ما يُمكن أن يعوض المشاركة في نظام أسري واسع والمجتمع المحلي الأولي لتشكيل الهوية. بالإضافة إلى تشكيل الهوية؛ فالأسر والمجتمعات تقوم بدور الإرشاد، وتصحح وتمنع في بعض الأحيان بعض سلوكيات الأفراد». بعد هذا الاستشهاد يتساءل براون، لقد كان العول على



هند الحصريّة

القومية العربية عند ساطع الحصري

لعل فكرة القومية العربية من أبرز الأفكار التي راودت فكر العربي الذي يرى أنها قد تكون الخلاص من المعاناة التي ترزح تحتها الشعوب العربية، وكأنها المرسى الذي سيعيد الاعتبار للأمة العربية المنهوكة، وقد كان من بين أبرز مؤسسي الفكر القومي العربي «ساطع الحصري» الذي تبني فكرة الدعوة للقومية العربية، وقد قدّم عبد الإله بلقزيز- باحث وكاتب من المغرب- نقداً لأطروحات الحصري بمجلة التسامح في مقاله المعنون بـ «الأمة في الخطاب القومي: نقد أطروحات الحصري».

والتاريخ هو شعور الأمة وذاكرتها. تفقد الأمة وجودها عندما تضع لغتها وتندمج في الأمة التي تفرض عليها لسانها، كما تفقد شعورها إذا فقدت تاريخها. ورغم أهمية هذين العاملين لا بد من وجود عامل الاتصال الجغرافي جنباً إلى جنب مع العاملين السابقين.

ومثلما استبعد أثر الأصل الواحد والدين في تكوين الأمة نظر سلبية للعامل الاقتصادي وانتقد الماركسيين الذين كانوا يرون أن القومية مرتبطة بالسوق والعوامل الاقتصادية: «إن الأحاسيس الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع والمصالح الاقتصادية لأنها من النوازع والعواطف التي تسمو على الحسابات النفعية»؛ وذلك لأن المصالح متغيرة ولا يمكن إقامة قومية على المتغير وإنما على الثابت. كما انتقد الفكر الفرنسي الذي يرى أن القومية تنقرر بالمشيئة والإرادة، لأن كلا منهما يتغير والأخذ بهما لا يتوافق مع المنطق.

وقد تطرق عبد الإله لبعض الملاحظات النقدية حول أطروحات الحصري التي يرى أن بها بعض التناقضات بين المقدمات والنتائج أحياناً، فإذا كان الاشتراك في اللغة من أهم عوامل تكوين الأمم لماذا لا يمكن اعتبار الإنجليز والأمريكان والأمم الاسكندنافية أمة واحدة، مادام المشترك بينهم هو اللغة؟ وكيف لأطروحاته التي تماهي بين الأمة واللغة أن تفسر عدم التناسب بين خريطة الأمم وخريطة اللغات في العالم، (أمم تحسب بالعشرات، ولغات تحسب بالآلاف). كما أنه استبعد دور الدين رغم أن الدين الإسلامي مثلاً هو من ساهم في حفظ اللغة العربية. كما أن الاتصال الجغرافي عند الحصري قد يرادف الاتصال البري، رغم أن الواقع يدل على قيام أمم رغم وجود حوائل مائية فيها، كما كان الحال مع الحضارة اليونانية ومع حضارة اليابان. وهو عندما دحض العامل الاقتصادي في تكوين الأمم باعتبار أن الأحاسيس الوطنية لا ترتبط بالمنافع والمصالح المادية، وأن الأمة عاطفة تسمو على الحسابات النفعية فإن ترديد هذا لا يعدو كونه تفكير «غيبى ما ورائي» إذ كيف تختزل ظاهرة مثل القومية إلى مجرد أحاسيس وعواطف!

وأخيراً إنّي أتساءل ما إذا كنا بحاجة حقاً إلى قومية عربية أم لا، لئبرأ جسد الوطن العربي من الأمراض التي حلت به، وهل المستقبل مرهون بتحققها؟

العالم. لأن ذلك غير ممكن بسبب تنوع تجارب التوحيد القومي، أي أن هناك نظريات قومية وليس نظرية واحدة، وبالتالي نستطيع القول إن هناك تراكماً فكرياً في المجال السياسي الحديث، كان يتوقع من المنشغلين بالكتابة حول هذا الأمر أن يستفيدوا منه ومن وقائع التاريخ والحاضر العربي. وقد حاول الحصري تكوين نظرية في المسألة القومية، مستفيداً من اطلاعه على مدارس الفكر السياسي الأوروبي (الليبرالية، الاشتراكية، والقومية) والوقوف على أهم العوامل التي لها يد في تكوين الأمم.

لذا حاول التعمق في فكر المجتمعات التي عانت من وطأة التجزئة «في حاضرها ومستقبلها مثل المجتمع العربي» ومثل إيطاليا وألمانيا. ورغم سعيه نحو تشكيل بناء نظري متماسك إلا أنه كما يرى عبد الإله وقع في اختزال القومية باعتبارها مجرد نظرية في تكوين الأمة، لذا لم تكن هناك مساحة للدولة القومية أو ديناميات التوحيد القومي- فالعلاقة بين الدولة والأمة عند الحصري مثل العلاقة بين الشجرة والثمرة، وكان الدولة مجرد ثمرة من ثمرات الأمة، ولا يتوقف وجود الشجرة إذا وجدت تلك الثمرة أو لم توجد.

ويمكن أن نفهم نظرية الحصري في تكوين الأمة من خلال طرح السؤال التالي: هل للأمة علاقة بالعرق والنسب أم الدين؟ ربما يترادف مفهوم الأمة لدى البعض بمفهوم العرق أو الأصل الدموي المشترك - مثلما كان في مراحل تاريخية بأوروبا - أو قد يكون مرتبطاً بمعنى الجماعة الدينية مثل «الأمة الإسلامية»، لكن هذا السؤال ليس له معنى لدى الحصري، لأنه برأيه يتجاهل العوامل الحقيقية التي تكوّن الأمم، فهو يرى أن الأمة ليس لها أصل واحد فقط «العرق مثلاً» وليس لعامل واحد الدور الأساسي في التكوين «مثل الدين»، وما من أمة انحدرت من أصل واحد، فجميع الأمم هي تمازج بين مختلف الأجناس والأعراق، ولهذا لا يمكن القول بأن الأمة تقوم على فرضية العرق والدم والأصل الواحد. ويؤكد أن الدين قد يلعب دوراً في «توليد» الوحدة وإن لم يكن دائماً، لكن الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية.

ويرى أن اللغة والتاريخ هما أهم عاملين في تكوين الأمة، فاللغة هي روح الأمة وحياتها، وأن التمايز بين الأمم هو تمايز في اللغات، فاللغة بمثابة العمود الفقري للقومية ومحورها،

تطرق عبد الإله إلى ذلك الانتقال الذي شهدته فكرة القومية من عاطفة ضد سياسة العثمانيين في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين إلى سياسة تبنتها النخب في الوطن العربي وكفكرة لشحن عواطف العامة ضد سياسات المستعمر الأجنبي، بعد تقسيم الدول العربية، وقد كان الهدف من هذا هو توحيد الأمة التي مزقتها الاحتلال. تصعدت شرارة هذه الفكرة بعد فشل الثورة العربية في بناء كيان عربي قومي ضد السلطة العثمانية، وتعززت أكثر بعد إعلان معاهدة سايكس بيكو التي قسمت المشرق العربي بين إيطاليا وفرنسا بالإضافة إلى إعلان وعد بلفور الذي اقتضى بمنح وطن قومي لليهود.

هذا الانتقال في فكرة العروبة القومية (من الاشتباك مع الأتراك، ثم الاشتباك مع الاستعمار) لم يكن مجرد انتقال من فترة زمنية لأخرى، ولكنه وكما ذكر عبد الإله خلص العرب من فكرة وضع العروبة على المحك أو مقابل الإسلام الذي مثلته الرابطة العثمانية، وبالتالي فإن مطلبهم لم يعد يتمثل في (الانفصال) وإنما (التوحيد)، فإذا اعتبروا سابقاً كإنفصاليين في نظر العثمانيين فقد أصبحوا بعد فكرة القومية العربية أمام المستعمرين «وحدويين».

وبعد ذلك أصبحت فكرة القومية العربية أيدولوجيا سياسية نتيجة للحراك السياسي الذي بدأ يظهر في المشرق العربي، وقد تبلورت نتيجة لذلك الحراك في فترة العشرينيات من القرن العشرين أربع أكبر أيدولوجيات سياسية في الوعي العربي وهي (الوطنية، القومية، الماركسية، الإسلامية)، كما بدأت الحركات السياسية والحزبية بالتشكل.

لكن فكرة القومية العربية لم ترق لتصبح «رؤية نظرية» لدى الأجيال الأولى على الأقل من المنشغلين بالكتابة حولها، وقد وضع عبد الإله ذلك بسبب تأثر أولئك الكتاب بالفكر القومي الغربي ومحدودية اطلاعهم على ذلك الفكر حيث كان له أثر على التماسك النظري فيما كتبوه، وربما لأن شاغلهم كان سياسياً وليس نظرياً. لكن افتقار الفكر القومي العربي إلى الرؤية النظرية لم يصب الفكر بالقصور والنقص فقط ولكنه أثر أيضاً على الجانب السياسي إذ أصاب العمل السياسي بالعمى!

والحديث هنا حول «تشكيل نظرية قومية» لا يعني أن القومية مسألة عامة تنطبق على الظواهر القومية حول



بسام الكلباني

بين الأمة والدولة: اغتراب مُتبادل

لظالما كان مُصطلح الأمة العربية أو الإسلامية مصطلحاً يبعث الكثير من التساؤلات: أي أمة نحن؟ أي أمة أكثر اتساعاً وشمولية؟ لقد اعتدنا أن نفهم من الأمة أنها طائفة من الناس ينتمون لبعضهم البعض بأهداف ورؤى مُشتركة ومصير واحد، أو نفهم منها من خلال الاستعمال القرآني السائد بأن مصطلح الأمة هو مجموعة من البشر ينتمون لدين معين مصداقاً لقوله تعالى (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) يذكر الباحث التونسي محمد الحداد في مقالته بمجلة التسامح بعنوان «الأمة والدولة في الفكر الإسلامي مقارنةً مفهومية» بأن الكلمة المستعملة في القرآن للدلالة الحصرية على الانتماء الديني هي «ملة» والمصطلح الذي استخدمه القرآن للدلالة على الانتماء الاجتماعي هي مفردة شعب كما جاء في سورة الحجرات (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)، أي أنه مع الإدراك التام للنص القرآني بحقيقة النظام الاجتماعي والقبلي للجزيرة العربية؛ إلا أن ذلك لم يمنع من القول بأن وجود الشعب أو القبيلة ليس إلا إحلالاً للتعريف والتعايش بين الأفراد ثم الأمم ثم الحضارات، لذا فالأمة كمصطلح لا تعني بالضرورة المجموعات الدينية وإنما لها مفاهيم وسياقات أخرى، فالطبري في كتابه الشهير «تاريخ الأمم والملوك» يظهر استخداماً غير مألوف للمصطلح، وهو الأمر مع أبو الفرج في كتابه «المنتظم في تاريخ الأمم».

لن يحدث بمقاومة هذا الوضع ولكنه يحصل بجمع كافة الشعوب والقبائل في أمة تعترف بهذا الاختلاف، بيد أن التيارات الأصولية مصرّة على أن تجعل وحدة الدولة نتيجة حتمية لوحدة الأمة ولهذا فقد انقسمت هذه التيارات إلى صنفين: صنف تقليدي يرى بضرورة استعادة نظام الخلافة باعتباره الشكل التاريخي المتجسد لتلك الوحدة، وصنف يقر بتعدد الجماعات الإسلامية بتعدد الدول التي تعمل فيها على أن تكون الجماعة واحدة وموحدة في كل دولة، وتقر كل واحدة منها بأن التعدد شأن مرحلة مؤقتة وأن الهدف النهائي توحيد العالم الإسلامي سياسياً عندما تنتشر الدعوة فيه وتنتصر.

لقد مرّت سنوات عديدة على محاولات التيارات الأصولية في توحيد الأمة تحت الدين الإسلامي، ومرّت سنوات طويلة أيضاً على محاولات أنطوان سعادة وميشيل علق على توحيد الصف تحت اللواء العربي، وإن كان لا بد من القول بأن القومية العربية أيضاً وقعت في مأزق هي الأخرى في التسلسل على ظهر الأمة الإسلامية للعبور، فلو لو يكن الانتماء الديني بهذه الأهمية؛ لما خرج صدام ورفاقه بخبر اعتناق ميشيل علق الإسلام قبل موته، تلك الشخصية الأكاديمية ذات التفسير المنهج يقال إنها غيرت رأيها في أمر جوهري كالدين في ثوانٍ فقط - كما يدعي صدام ورفاقه - حينها سنتأكد أن صدام ورفاقه كانوا على إدراك تام بأن إبعاد شبهة المسيحية عن حزب البعث ومؤسسيه وعن القومية العربية سيكون له قبول أكثر بكثير مما كان.

استقر في العصر الحديث مفهوم محدد للدولة والأمة والعلاقة بينهما، فالدولة هي البنية الأساسية للأمة، والدولة تضم مجموعة أو مجموعات من البشر مستقرة في مساحة جغرافية معينة، وتملك الدولة شخصيتها المعنوية والقانونية وتنظم حياة أفرادها باعتبارها السلطة والسيادة والقوة، فالفارق بين الدولة والأمة هو أن الأولى جهاز أو مؤسسة لها شخصية معنوية، أما الثانية فهي مجموعات تربط بينهما روابط معينة كاللغة أو الدين أو وحدة المصير أو الانتماءات الإثنية. وترتب على أثر ذلك طمس وجود الأمة أو توسيع مفهومها ليتجاوز الدولة القطرية إلى ظهور كيان جديد كالأمة العربية أو الأمة الإسلامية، وهو ما نتج عنه توتر في العلاقة بين الدولة وقوانينها وتشريعاتها من جهة، وما يفترض أنه مصالح «الأمة» من جهة أخرى، بيد أن القانون الدولي تصدى لتلك الأزمة واعتد بسيادة الدولة وعلو قانونها فوق كل الاعتبارات ولا يمنح حق التدخل في شؤون دولة ما إلا إذا اعتبرت حكومة الدولة حكومة غير شرعية ولا تمثل الأمة المعنية ولا تجسد إرادتها. بيد أن الأزمة في الواقع العربي لم تنته عند هذا الحد، فمع استقلال الدول العربية بعد الاستعمار، ونشوء دويلات عديدة مستقلة، إلا أنها ما زالت تصر على كونها أمة واحدة وإن كانت مُمثلة في منظمة الأمم المتحدة بعدة دول متباينة في المصالح والمواقف في أحيان كثيرة.

القرآن ينص بتأكيد الانقسام بين البشر الذي لم يعد منه مناص، ويقر بأن الإصلاح الاجتماعي العام

وخير دليل على هذا القول أيضاً أن الشهرستاني وابن حزم الأندلسي لم يستخدموا مصطلح الأمة في كتابيهما الشهيرين: الملل والنحل، والفصل في الملل والأهواء والنحل؛ بل كان مصطلح الملة لديهما دلالة على الانتماءات الدينية.

لم ترد كلمة دولة (بفتح الدال) في القرآن، بينما وردت كلمة دولة (بضم الدال) في سورة الحشر (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) والتي فسرت على ألا يقتصر تداول المال على الأغنياء فيحتكرونه، فالوضع السياسي قد وصفه القرآن بمصطلح الملك كما جاء في سورة النساء (فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) والآية في سورة البقرة (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ)، وعدد من الآيات الأخرى التي تشير إلى أن مصطلح الملك يطلق على النقيضين، الصالح والطالح، الضرعون وسليمان، إذن؛ فمن أين أتت مفردة (الخلافة) عوضاً عن الملك؟

استخدمت كلمة خليفة أو خلافة لأول مرة بغرض تمييز من خلف النبي محمد، وإشارة إلى الخلفاء الأربعة الذين نزههم الضمير الإسلامي عن الملك وجعلهم أرفع مقاماً، بيد أنه في الحقيقة لا توجد إشارة في القرآن إلى أن الخلافة أرفع مقاماً من الملك، وإنما العكس، فقد نسب إلى سليمان الملك، ونسب إلى داود الخلافة مصداقاً للآية (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) والمسلمون يدركون تماماً أن عهد سليمان أرفع وأفضل من عهد داود وأكثر عظمة.



أمجد سعيد

صيرورة الحداثة عبر التاريخ: بين الشرقي-الغربي والأوروبي-الأمريكي

في هذه الآونة الحرجة من صيرورة العالم، وعلى هذا المنعطف الضيق جداً، يأتي دور المفكرين لتأدية ما عليهم تجاه هذا العالم، ليس فقط برصد التغيرات التي تطرأ عليه بتسارع محموم، بل يجب عليهم تأطير هذه المجموعة من التغيرات وحزمها ببعض الآيدولوجيات المتماثلة والممارسات المستحدثة أو الحديثة والزج بها في إطار زمني معين، ومن ثم عليهم تسمية هذه الحقبة باسم تعاقبي معين ليتسنى لمتتبعي التاريخ أن يتلوه بسلاسة. هذا ما يشير إليه الباحث السوري رضوان زيادة في مقاله البحثية في مجلة التسامح بعنوان: تصدع الحداثة: الصراع على العالمية، والتي يرصد فيها أهم التغيرات التي تسبق وتلي الفترة الزمنية الفكرية التي تسمى الحداثة.

من جميع النواحي التنظيم الاجتماعي الذي حصل عليه الشرق، ولذلك نرى أن المجتمع الأوروبي يزيل الأسقف والحدود التي تقف عثرة لتقدمه.

قد نجد أن هنالك صراعين أساسيين يشهدهما العالم من فترة زمنية سحيقة، وهما صراع غربي-شرقي وصراع أوروبي-أمريكي وفي الأخير تتبين للعالم بعض الضجوات التي خلقها الاكتشاف الكبير للأمريكتين، ونرى ذلك واضحاً حتى في أمور التأييد والمعارضة لأبسط الحقوق والقرارات، مثل التعارض الذي حصل بين رفض الأوروبي الحرب على العراق وتأييده من قبل الأمريكي، وهنا نرى أنه بعد هذا التطور الزمني، قد هدأت وطأة التدخل والاستعمار الأوروبي وانتقلت العدوى إلى أمريكا، فحكومات أوروبا تنشد السلام الآن أكثر مما مضى، أما الجموح الأمريكي فهو يبحث عن اقتصاديات جديدة على حسب الآخرين بصفته القوة العظمى في العالم.

يقال قديماً إن النصيحة الوحيدة التي قد يستمع المرء إليها هي التجربة، ونرى أن الأمريكيان قد بدأوا برفض النصيحة من الغير والاستماع لتجاربههم والتعلم منها وتقنيدها، ولكن هل يدوم هذا الصراع الأوروبي-أمريكي؟ هل تستطيع أوروبا وهي القارة العجوز ترويض أمريكا وكبح جماحها والسيطرة عليها؟ إذ إن هنالك مناوشات وحوارات عديدة بين القارتين، كما يقول وزير الخارجية الأسبق الفرنسي أوبير فيدرين: «نحن الغربيين ننسى دائماً ماضينا الأسود عبر قليل من الندم وكثير من فقدان الذاكرة».

وما يليها، وهذا ما يُحيلنا إلى أن الثقافة الغربية بكل ما جرته معها من تطورات ومساهمات عبر الزمن، سواء مساهمات إنسانية، أخلاقية، علمية أم دينية فهذا أبعد من أن يكون هنالك أية صلة لهذه الصيرورة الزمنية بأن تكون ثقافة كونية، ولذلك نرى أن التصدع الحاصل في الثقافة الغربية يشي بذلك بقدر كاف، وما هو أقرب للإدراك أنه لا يوجد إلى الآن تصور واضح لماهية الثقافة الكونية.

ولتوماس باترسون رأي آخر في ماهية الحضارة وصيرورتها؛ إذ ينطلق من اختراع كلمة الحضارة وضمنية المعنى لكلمة الحضارة، وبأنها كلمة تفضي بنا إلى وجود فريقين أحدهما متحضر ومُتقدم والآخر مسحوق ودوني، يحمل صفة الرجعية. وتأتي هذه الرمزية على دلالة تاريخية للشعوب الغربية، إذ إن الاستناد على التاريخ قد يدلنا على حدث مفصلي زمني وهناك قد تحدث التغيرات الجذرية، كعام ١٤٩٢، الذي أرجح المسلمين بين كفتين، سقوط الأندلس، وفتح القسطنطينية مما يجعلنا نرصد التغيرات التي حدثت بعد ذلك، من تراجع المسلمين وتضخم المركزية الأوروبية والأنا الغربية.

ويرى ديكارت أن مفهوم التنظيم الاجتماعي هو من خلق مفهوم الدولة، ليُسلمها شرعية تنظيم أمور المجتمع، وتتابع الأمر ليأتي روسو بفكرة العقد الاجتماعي، وأن الشعوب تتوق للرجوع إلى حالتها الأصلية لولا أن الحكومات هي التي تشكل الثيرموميتر المسيطر على اتزان هذه الشعوب وبقائها على حالتها المتقدمة. ونجد أن لدينا نتيجة منطقية لذلك؛ إذ إن المجتمع الأوروبي حصل على تنظيم اجتماعي يفوق بمرات عديدة

لا شك في أن الحداثة هي نتاج غربي صرف، وأن هذا النتاج لم يُولد فجأة بل كان نتيجة التراكمات المعرفية لحضارات عرقية في القارة العجوز، كالحضارة اليونانية أو الإغريقية، مروراً بعصر الأنوار ومن ثم الثورات التي حررت الفرد الإنساني لتنتهي الحداثة بأنها تلك المحصلات المعرفية المكثفة من العصور القديمة والتي اصطبلت الآن بصيغة إنسانية. أما المصطلح فبحسب بيتر بروكر فإن استخدام اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً في الحقل الأدبي، وكان يعني الجودة في العمل الأدبي، من حيث إن الجودة هنا بمعنى الحداثة التي كانت الأمر الذي يضيء سمة الإبداع والرؤية الخلاقة.

أما في المفهوم فإن العقلانية التصقت بالحداثة التصاقاً وثيقاً، فكما يقول ديكارت: العقلانية هي أساس المعرفة والفهم، وهي الحد الفاصل ما بين عالم الإلهيات القديم وعالم التكنولوجيا والصناعات الحديثة المتقدم، ويصر على ذلك الآن تورين عند قراءته لمشروع الحداثة، ووصله إلى أن العقلانية هي الجذور الأولى للحداثة.

الحضارات سواء أكانت متداخلة أم منفردة لها خصائصها الفريدة التي تميزها عن باقي الحضارات الأخرى وإذ يعتقد البعض أن مفهوم الحضارة قد تزعر قليلاً من الناحية التاريخية فإن ذلك يعود إلى التنافس العالمي للحصول على شرعية ممارسة الحداثة وعدم إبقائها كخصوصية ثقافية غربية. ويرى البعض الآخر أن هذه القيم الحضارية التي تتمثل في الحداثة وما بعدها لا تمت بصلة للوجود الكوني وهي إنما صيرورة دينية غربية تنحدر من المسيحيين-اليهود عندما يأتي المؤمنون لتفنيد آراء الحداثة



داود الهطالي

غاية الإسلام من مشروعية الفرائض

تساؤل يخطر على ذهن المسلم المُطبِّق لفرائض الإسلام المُعتقد بجدواها الساعي لرقى الحضارة ورفعته، وآخر جاحد بها ناف لجدواها. من مقال (فروض العين والكفاية: رؤية جديدة حول الفرائض في الإسلام وعلاقتها بالمصالح الحضارية) للكاتب: وهبة الزحيلي في مجلة التسامح نستخلص أهم الأسس التي بها بنى مقاله وأثر تلك الفرائض على بناء الفرد والمجتمع والحضارة على حد سواء.

جاء الإسلام ليُكَمِّلَ الفرد بالمجتمع، ليُرَبِّطَ الشتات ويُوَحِّدَ الجماعات، حيث ربط الإسلام منهجه ربطاً وثيقاً لا مثيل له في الشرائع السماوية والوضعية الأخرى، من هذا الهدف السامق العالوي تأتي الغاية الأساسية من مشروعية الفرائض، حيث إن الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين: حقوق الله (العبادات بشتى أنواعها) وحقوق الأدميين (حقوق المعاملات والمعاملات) وهذان الحقان ينقسمان لقسمين: أحدهما حقوق محدودة شرعاً والآخر غير محدودة شرعاً، المحدودة شرعاً اللازمة لذمة المكلف أي أنه واجب في ذمته لا مفر منه بمقداره المطلوب به، والحقوق غير المحدودة شرعاً لازمة ومطلوبة غير أنها لا تترتب في ذمته؛ فهو منوط بالاختيار والرغبة والدافعية بحسب الهدف.

ومساءل عن عمله يوماً من الأيام ولا تزول قدمه حتى يسأل عن خمسة أشياء كما جاء في الحديث، هذا الشعور يغرس في نفس الفرد مراقبة دائمة لأعماله، ومُعاقبة لنفسه عند تقصيرها، فعقاب الدنيا أهون من عقاب الآخرة، لأجل هذا ينبغي أن تكون للفرد ساعة يُحاسب النفس فيها عن المسؤولية التي كلف بها.

تقديم المصالح: وجوب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة لأن في المصلحة العامة فائدة أكبر للمجتمع، والقاعدة الفقهية تعزز هذا المبدأ (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام).

الترغيب: الإسلام لم يلزم أفراداً في الواجبات العامة بأمر صارم؛ بل إنه رغبهم وحضهم عليه، لكي يكون فعل الخير نابغاً من نفس الفرد لا فرضاً عليه.

الإحسان إلى الآخرين مرتبة عالية رفيعة، يدل على علوها قوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ، مرتبة زائدة عن الحق والعدل دالة على الإخلاص الصادق.

الاستقامة هي السير في طريق الله التي رسمها لعباده دون أدنى انحراف فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرَتْ فَمَنْ أَكْبَرُ الْكِرَامَةِ لَزُومِ الاستقامة.

الخلاصة: إن الإسلام الحنيف بفرائضه العينية والكفائية وأحكامه من (عبادات ومعاملات ومعاملات وأخلاقيات) أسس لبناء أمة شامخة المجد عالية الرفعة والكرامة تصون أفرادها وتحفظ مجتمعها وتنمي نفسها وتستهلك من إنتاجها وصنعتها، فالنزعة الجماعية هي غاية الإسلام في تشريعاته وهي مقدمة على النزعة الفردية التي تبني الفرد فيكون فرداً صالحاً ليحقق الغاية الكبرى وهي بناء الأمة.

وفرض كفاية. العلوم التي ليست بشرعية تنقسم لقسمين علوم محمودة وهي (فرض كفاية) كل علم لا يستغنى عنه لقضاء المعاملات كالتبسيط والحساب والصناعة والخياطة، والتعمق فيها فضيلة لا فريضة، وأما المذموم تعلمه علم الحسر والطمس والتلبسات. والعلوم الشرعية المحمودة تنقسم لأربعة أقسام، الأول العلم بالأصول كمصادر التشريع الأربعة، والثاني العلم بالفروع أي ما فهم من الأصول، والثالث العلم بالمقدمات كالعلم باللغة العربية والنحو (علم الآلة)، والرابع العلم بالتميمات علوم القرآن والسنة كرجال الحديث وأحوال الرواة، والإسلام رغب في طلب العلم وتحصيله حيث قال الرسول- صلى الله عليه وسلم- (طلب العلم فريضة على كل مسلم) وهذه مفاخرة اجتماعية لطلب العلم والمقصر فيها يوجب لنفسه التعزير.

والمصالح العامة واجبة في دائرة الفقه العام ومجال الحفاظ على السلم، لكون الحرب ضرورة علاجية لرد العدوان وإرجاع السلام والأمان، والحفاظ على المقدسات والحرمان، لكن لا بد من الالتزام بمبادئ الإسلام من رحمة وتقوى وسماحة وعفو، فالحرب لا تجر المسلمين بالأخذ بمبدأ المعاملة بالمثل والإخلال بمبادئ الإسلام دين السلم والسلام، ونلاحظ من الوصايا العشر المعروفة لأبي بكر تطبيقاً لمبدأ الإسلام.

متطلبات الحضارة متجددة بحسب المكان والزمان، لهذا تتحقق النهضة للأمة والبلاد، فالإسلام يمنح الفرد قوة يستطيع بها إكمال نهضة الأمة إذا سيطر على تلك القوة فمن خلالها يستطيع تحريك الأعمال وتخطيط المشاريع وتنفيذها. وقد ذكر الكاتب مجموعة من الأهداف التي يراها مهمة في تكوين دوافع لبناء الأمة ولرفعته وعلو شأنها:

المحاسبة: مغزاها تنمية الشعور بالمسؤولية العامة والخاصة عن العمل، من خلالها يتذكر الفرد أنه موقوف

فرض العين: هو المطلب الذي طلب الشرع القيام به ولا يجزي قيام مُكَلَّف به عن مكلف آخر، كمثل الصلاة والزكاة والصوم، أي يلزم كل مكلف أن يأتي به ولا يسقط بفعل البعض دون البعض الآخر، وهدفه بناء الفرد بناءً قوياً لكي يكتمل بناء الأمة به، أما فرض الكفاية فهو ما طالب الشرع به دون أن يكون شاملاً لكل المكلفين أي أنه يقوم به البعض ويسقط عن الآخرين، مثل الصناعة والزراعة والفلح والطب والإفتاء وصلاة الجنائز ومثل ذلك، بهدف تحقيق المصالح العامة دون تعميم الأمر لكل المكلفين، وهذا الأخير يصبح فرض عين إذا تحتم إتيانه من قبل شخص واحد أي أنه الوحيد الذي يستطيع أن يقوم به. حكمة فرض العين والكفاية بالغة عميقة تدلنا على عمق التشريع الإسلامي.

الإسلام دين هدفه بناء الفرد لكي يكتمل بناء الأمة والدولة والمجتمع والأسرة، فلم يبق ميدان من ميادين حياة الفرد إلا سلب الضوء عليه وأثار له سبل النجاح والفلاح، ففي زمرة العبادات نجد الصلاة والصيام والزكاة والحج عبادات اجتماعية تغرس الرابطة الأخوية لتخلص الفرد والمجتمع من أمراض مُزمنة إذا أتت عليهم تفشى فيهم الفساد، قال تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ فالصيام يُربي الفرد على القيم الإسلامية ويُذكره بتأوهات المحتاجين وتضوّر الجوعى المساكين في ربوع الكون، والزكاة توجد مبدأ التعاون والتكاتف الاجتماعي بين الموسر والمعسر، والحج مؤتمر التلاقي والتآلف والتآخي بين المسلمين من شتى البقاع حيث قال تعالى: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، والأمر مثله في بقية العبادات والمعاملات والمعاملات. كذلك التشريعات الإسلامية مثل الأحكام والقيود المتعلقة بهدف مشترك وهو بناء الفرد والأمة، ومن أمثلة ذلك وجوب العلم لمحو الجهل والامية، فتتقسم العلوم لفرض عين



أم كلثوم الفارسية

التحضر في ميزان الضروريات المقاصدية الشرعية والضروريات الحضارية

نستخدم مصطلح التحضر بكثرة وبأشكال مختلفة خلال حياتنا اليومية، فنقول هذا مجتمع متحضر، وهذا شاب متحضر، وغيرها من الجمل الكثيرة، فالتحضر «هو كل ما يميز أمة عن أمة أخرى، من حيث العادات والتقاليد، أسلوب المعيشة والملبس، والتمسك بالقيم والأخلاق» والتحضر يحمل في اللغة معاني الاستقرار والرفاه وهذا ما اختاره العالم ابن خلدون في توصيفه للتحضر على أنه: «نمط من الحياة المستقرة ينشئ القرى والأمصار ويضفي على حياة أصحابه فنونا منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم والصناعة...» من هنا ندرك بان الحضارة مفهوم وصفي وليس قيمي؛ بمعنى أن الحضارة نمط حياة لا يحمل في مضمونه أي معنى للخير أو الشر؛ بمعنى آخر الحضارة حالة اجتماعية فقط.. وإن اعتبار الحضارة مفهوماً قيمياً يترتب عليه كثير من المحاذير في إدخال بعض الحضارات القائمة إلى قائمة أهل الخير.

التمرد في الإنسان، وتحقيقاً لمزيد من اليسر في إرضاء حاجاته، ولإنقاص العناء البشري. ويقابل هذا القول ما جاء عن الإمام الشاطبي قوله: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق). وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: الأول أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية. (فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهاجر وفوت حياة. وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. وعلى أي حال، فإن الضروريات المقاصدية الخمس أو ما يعرف بالضروريات الخمس، أو بالكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، تكون شاملة لكل شؤون الحياة، سواء بالإبقاء على عددها وترتيبها المعروف -مع إمكانية التفصيل والتفريع والتوسيع، بحسب بعض الاعتبارات العلمية والمنهجية والواقعية- أو بزيادة بعض الكليات وتغيير العدد المعروف. وهذا كله رهين ببعض المنطلقات والحيثيات التي يتخذها الباحثون والناظرون في تحديد ما يريدون وضبط ما يطلبون.

أظن غالباً وراجحاً أن إحالة التحضر -بمضمونه المتكامل وبأشكاله المتنوعة وبأبعاده المختلفة- على المنظور المقاصدي الإسلامي الضروري، سيحقق الخير الكثير على مستوى الالتقاء على تعزيز المشترك الإنساني في مجالات الإنتاج المعرفي والمادي والروحي والبيئي، وغير ذلك.

ودراسة فعل التحضر من منظور المقاصد الضرورية لا يعني وقوع التطابق الكامل -أو ربماً التطابق الأغلب- بين هذه المقاصد وبين التحضر الإنساني المختلف الأبعاد والمظاهر، باعتباره فعلاً إنسانياً متعدد المنطلقات الفكرية والثقافية والمذهبية؛ إذ إن هذا التعدد في المنطلق يكون أحد أسباب التعدد في طبيعة التحضر وسماته وأشكاله وآلياته، وإنما يعني تقرير التوافق أو التقارب بين مختلف الصناعات الحضارية خدمة للمشارك الإنساني، وانطلاقاً من البعد المقاصدي الإسلامي الضروري الذي يشكل مساحة مرجعية مرنة ومتسعة وثرية، يمكن أن يتحقق به هذا التوافق أو التقارب.

مبنيًا على مرجعية مقاصد الشريعة، حيث إن من المعلوم أن الفعل الحضاري، هو الإنتاج المادي والروحي، وتحقيق النفع وتقرير العبادة والعمارة في مستقر الأرض، أما مقاصد الشريعة فهي قواعدها العامة وغاياتها المنشودة بوسائلها المشروعة، وإسناد الفعل الحضاري لمقاصد الشريعة تفعيلاً للغايات الشرعية، بتفعيل وسائلها الموصلة إليها مفرداتها المكونة لها، على نحو الضروريات والحاجات والتحسينات في مجال الحياتين- الدنيا والآخرة- وجلباً للسعادتین - سعادة الدنيا وسعادة الآخرة - وكذلك على مستوى مراعاة مآلات الفعل الحضاري، ومدى تحقيق مقدار المصلحة جلباً، والمفسدة دفعاً، ومراتب ذلك وآثاره على الفرد والمجتمع.

ويشكل هذا الفقه (فقه التحضر) أحد المطالب الملحة في العصر الحاضر، معرفياً ومنهجياً وتاريخياً وإنسانياً، بما يحقق التخصص والتنوع والإضافة والإبداع والوعي بالذات وبالآخر، ورسم مسار من الاتفاق أو الوفاق والتعايش والتسامح والتناقص، وفق أرضية معرفية وحضارية مشتركة محددة المعالم والضوابط والآليات.

ثم إن القول بأن التحضر هو قمة التمدن أو قمة العمران، أو انتقال إلى الكماليات والترفع والتحسينات، يفهم منه تقرير كون الضروريات مطلباً ابتدائياً أولياً لعملية التحضر؛ إذ لا يُصار إلى طور الكماليات والتحسينات إلا بعد تحقيق الضروريات والأساسيات، فلا يُعقل أن يزاول المرء متاعاً تكميلياً وهو مهتد في حياته أو إحدى ضرورياته اللازمة. فالوعي المتبصر بالمقاصد سبيل للبناء الحضاري، وفقاً للإمكانات ومراعاة للزمن واتباعاً لمقاربات ذلك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك توافقاً إلى حد كبير بين مضمون الضروريات المقاصدية الشرعية والضروريات الحضارية فيما يتعلق بالتحضر، وإن كان الأسلوب التعبيري يختلف أحياناً كثيرة. ومما يؤكد ذلك وجود عبارة الضرورات التي يذكرها المفكر الفرنسي (جورج باستيد) عند تعريفه للحضارة بأنها التدخل الإنساني الإيجابي، لمواجهة ضرورات الطبيعة، تجاوباً مع إرادة

وجدير بالذكر أن التحضر لا ينشأ إلا بعوامل فاعلة يرجع بعضها إلى الإنسان ذاته وبعضها إلى البيئة الطبيعية التي يعيشها الإنسان. وقد حصرها مالك بن نبي رحمه الله في أربعة عوامل: الأفكار (بصورة عامة) والإنسان والتراب والزمن. وأول هذه الشروط هي الفكرة: أي أن قوماً ما يؤمنون بفكرة واحدة ثم ينطلقون لتطبيقها في الواقع بحماس يوازي قوة إيمانهم بها. ومما لا شك فيه أن أساس الحضارات أصولها الفكرية والأخلاقية التي قامت عليها حيث أن كل حضارة تصطبغ في منهجها كله، وفي إنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوؤها وتطورها، حتى يتكون من ذلك في كل حضارة فقه خاص بها، يتمثل في منطق داخلي تقام عليه بنيتها، وتتحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها. وأن المنطق الذي يحكم الحضارات، يختلف من حضارة إلى أخرى، تبعاً لاختلاف الأفكار التي أنشأت كلاً منها، وبالتالي تبعاً أيضاً للخلفية الفكرية والعقدية والأخلاقية. ومن ذلك كان تمايز الحضارات وتنوعها عبر التاريخ وبذلك استحضت الحضارة الإسلامية أن تكون جديرة بلقب الحضارة النورانية لأنها أشعت بنورها السماوي الصافي على كل الحضارات وبفضلها استطاعت الحضارة الغربية أن تخرج إلى النور بعد أن أخذت ببقايا الحضارة الإسلامية فقامت عليها.

وبناء على هذه المقدمة سنتناول في هذا المقام مقالاً للباحث التونسي نور الدين الخادمي في مجلة التسامح حول فقه التحضر من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية والذي يهدف من خلاله إلى دعم التوجه الرامي إلى إحياء الدور الحضاري للإسلام برؤية فقهية جديدة، حاول فيه أن يقدم تحديداً هي الأكثر وضوحاً وتماسكاً لمفهوم (فقه التحضر) بحيث يعطي هذا المفهوم إمكانية التقبل العلمي والموضوعي، أو على أقل تقدير إخراج هذا المفهوم مما يمكن أن يحيط به من ضبابية وغموض، ويضع له حداً منطقياً، على الأقل ليبرر لنفسه استعماله بقناعة ووضوح.

حيث استهل الكاتب مقاله، بتوصيف المفاهيم الخاصة بفقه التحضر ومقاصد الشريعة، وذلك لتقديم رؤية عامة لفقه التحضر، انطلاقاً من كونه فعلاً حضارياً إسلامياً معاصراً،



عبد الله العلوي

هل أنصف المستشرقون الشرق

تعددت الكتب والمقالات والمؤلفات الشرقية حول مظاهر الاستشراق وإيجابياته وسلبياته، وأهدافه، فمنهم المعارض قطعاً، ومنهم المؤيد ومنهم من يقف بينهما، وقد اختلفت مظاهر الاستشراق منذ بدايته إلى عصرنا هذا، وما زال الإنتاج الاستشراقي في مجالات العلوم الشرقية باقياً ومستمراً، وقد نظر العرب خاصة إلى ظاهرة الاستشراق نظرة المتفحص والقارئ المنتقد، مما أنعش المكتبات العربية بالمؤلفات والمقالات حول مادة الاستشراق، ولم يقتصر الأمر على الكتابات العربية؛ حتى في الغرب كان لهم النصيب الأوفر في قراءة مظاهر الاستشراق، ومن ذلك مقال للمفكر الألماني ستفان ليدر في مجلة التسامح تحت عنوانه «الاستشراق ونشر التراث العربي: الاتجاهات النهوضية والسياقات الفكرية والثقافية».

دين لا يعرف إلا الدم، ولم تقتصر هذه النظرة على رجال الدين المسيحي فقط، وإنما ظهر فنانون يؤيدون الفكرة ويؤلفون لها، مثاله الإلياذة لهوميروس، وكذلك لوحات الفنان الفرنسي أنطون جان جرو، كل ذلك كان داعماً حقيقياً لنظرة المسلمين في أن الهدف هو استعماري أكثر من كونه علمي.

وعندما جاء عصر النهضة الأوروبية وهو عصر التنوير أنصف المشرق العربي انصافاً حقيقياً، رغم وجود آثار العصور الوسطى ونظرتهم السلبية، مع ذلك ظهر مستشرقون وضعوا كل شيء في ميزانه، لأنهم آمنوا بقدرة العقل وصلاحه، وانطلقت في مكافحة الاستبداد الديني والعلمي سواء على مستوى الكنيسة أو على مستوى الحكم السياسي، فوجدنا من راجع الكتب العربية والإسلامية، ومنهم من ترجم القرآن، ومنهم من استنبط من القرآن آراءه دون الرجوع إلى تفسيرات وتحليلات العلماء المسلمين، وبدأ المستشرقون اهتمامهم المنصف، فوصفوا الإسلام بالتسامح والوسطية، ولم يقتصر الاهتمام بالعلوم الدينية فقط، بل صار اهتمامهم حتى بالشعر، وبدأت التحقيقات والتفسيرات والكتابات الكثيرة، كما أن اهتمامهم بالتاريخ والأدب والشعر والقصص والعلوم التطبيقية، وبدأ المستشرقون في تعلم اللغة العربية تعليماً متعمقاً، وظهرت مدارس مختلفة للمستشرقين وأنشئت المعاهد الخاصة بالدراسات الاستشراقية.

مع وجود الصراع العلمي بين الشرق والغرب لا بد من تعاون صريح وتقارب صادق بينهما، فوجود هذه المشاحنات لا يُولد علماً، وإنما يجعلنا في منأى عن العلم، «المعرفة الإنسانية متنوعة الروافد، ولا يمكن إرجاعها إلى إنتاج حضارة واحدة بعينها، بل هي حصيلة إسهامات مُشتركة لحضارات مُتعددة. يقول الكاتب الألماني ستفان ليدر في مقاله المذكور سابقاً: «العلم لا يبرر، ومن يهتم بالدراسات العربية والإسلامية - وإن كان غير عربي ومن يهتم بالتاريخ الأوروبي وإن كان عربياً- لا يحتاج إلى التبرير، لأن التراث البشري ليس حكراً على أحد».

الإسلام إنصافاً حقيقياً، فليس المستشرق خادماً للسياسة ورجالها، ويفترض أن يكون إلى حد بعيد مُتجرداً من الرغبات والعواطف والذاتية والشخصية سواء كانت دينية أو إقليمية أو سياسية، ولكي يكون العلم علماً لا بد من التجرد من كل شيء، لكن في المقابل وجدنا أن هناك الكثير من المستشرقين هضم حق الإسلام والمسلمين، خاصة في المراحل الأولى من الاستشراق.

إن النظرة السلبية القاتمة عند الكثير من المُستشرقين غير المنصفين تجاه الشرق جعلت من بحوثهم وكتاباتهم مملوءة بالحقد والتحقير والتنقيص من شأن الشرقي عامة والعربي والمسلم خاصة، فالمستشرقون في العصور الوسطى ظلموا الإسلام ومُعتنقيه ظلماً فاحشاً، وربما يرجع ذلك إلى تفوق الإسلام في تلك الحقبة الزمنية، فقد كانت أوروبا تُعاني من الاستبداد الديني والسياسي، وخاف الكثير منهم من ضياع المسيحية في وسط الأفكار والعقائد الإسلامية، ولا نذكر ذلك جزافاً فهناك اعترافات كثيرة من قبل مُستشرقين أنفسهم، ونعطي على سبيل المثال المستشرق الروسي ألكسي جوافسكي (Alexy Zhurarsky) حيث يقول: «لقد هيمن على الإدراك (الوعي) الأوروبي في القرون الوسطى الموقف السلبي الصريح تجاه الإسلام، على الرغم من أن الأطروحات والمؤلفات المُصنفة ضمن هذا المنحى قد انتشرت عندئذ بأشكال وصيغ مُختلفة وامتياز، إذن فالأمر يقع ضمن إطار الدين والخوف من سيطرة الإسلام على الدين المسيحي، كما أن نظرتهم الدونية إلى العربي والمسلم كان لها الدور في جعل العرب ينظرون إلى الاستشراق بأنه خطة استعمارية، لم يكتف مثل هؤلاء المستشرقين في تقديمهم للعربي المسلم، بل زاد الأمر إلى المساس بشخصية محمد، والقرآن الكريم فوصفوه بصفات شاذة ساقطة، كما أنهم شوهوا الإسلام، وكل تلك الكتابات المشوهة كونت عند الأوروبيين تصورات وإدراكاً جماعياً بأن الإسلام دين الكذب والتزوير والشهوة والاحتقار والجبر والانحلال الأخلاقي، وأنه

في حقيقة الأمر أن الحديث عن الاستشراق في مقال واحد يُعد من الظلم ومن الصعوبة، لأن مادته مادة غزيرة، ودراستها بهذه السرعة هضم لحقها، ولكن لا ضير أن نمر عليه مروراً سريعاً. ويمكن أن نقول بسهولة إن الاستشراق هو دراسة العلوم في البلدان الشرقية عامة والبلدان الإسلامية خاصة، ويدخل في ذلك الهند والصين واليابان وغيرها من البلدان الشرقية، وتعريف الدكتور ساسي سالم الحاج في كتابه «نقد الخطاب الاستشراقي» أعده تعريفاً سهلاً مجملاً، فهو يقول بأن الاستشراق هو «ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب»، ومما أعجبنى في التعريف هو أنه جعل الاستشراق علماً، ولم يقل آراء، فهو وإن عارض هدفه العلم، ولكن في حقيقته هو علم لأنه نقد وتحليل ودراسة وتحقيق، وهذا ما يحتاجه العلم.

لقد تباينت الآراء في الأوساط العربية خاصة حول وجود الاستشراق، ويبدو أن رأي إدوارد سعيد في كتابه الشهير «الاستشراق» كان سبباً مباشراً حول هذا التباين في الآراء، فهو يرى أن الاستشراق «أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة صياغته وتشكيله وممارسة السلطة عليه»، وزاد من هذا الرأي أنه عاش في وسط المجتمع الثقافي الأوروبي والأمريكي، فهو لا يتكلم عن غير معرفة ولكن يتكلم وهو في وسط المجال، مما جعل الكثير من المستشرقين يردون عليه في مقالات كثيرة نافين كل ما قاله، مُفندي كل رأي جاء في كتابه أنف الذكر، في المقابل هناك من المشرقيين يرون غير ما يرى إدوارد، فيرون أن الاستشراق هو نهضة علمية عارمة حققت وما زالت تحقق النتائج العلمي من وجودها، وأنها مرحلة لا بد من وجودها، فقد استطاع أن يخرج الكثير من التراث العربي المطمور في الكتب، ونتيجة لاهتمامهم بالمخطوطات والمؤلفات والشروحات وغيرها ساهم في إنعاش المكتبة العربية بالنتائج العلمي.

ربما كان هدف الاستشراق استعمارياً سياسياً، ولكن لا يُمكن أن نقول إن كل المُستشرقين كان هدفهم استعمارياً أو سياسياً، فهناك الكثير منهم من أنصف



فاطمة بنت ناصر

نحو جامعات علما-دينية

(دور الجامعة في أوروبا الجديدة - تشكيل الجامعة في أوروبا الدينية والعلمانية) مقالة نشرتها مجلة التسامح وكتبتها هو ديفيد فورد، أستاذ الكرسي الملكي للإلهيات بجامعة كامبريدج. يقدم الكاتب لنا مصطلحات وقضايا قلما نجدتها تجتمع معاً رغم الصراعات التي بينها. فالدين والعلمانية ندان أو - هكذا صورها لنا- حتى بتنا نعجز عن تخيلهما معاً. المصطلحان الآخرا هما أوروبا والجامعة وفيهما نجد ارتباطاً مهماً حيث لعبت الجامعة، ولا زالت، دوراً هاماً في تشكيل البنية المجتمعية الأوروبية.

لإنتاج المعرفة والحكمة، إلا أن هذه المناهج لازالت تتعامل مع الدين وكأنها ترى حيواناً مفترساً خلف القضبان صحيح أن القفص بين أسوار الجامعة ولكنها لا تتفاعل معه ولا تمنحه الفرصة لإثبات أنه غير مفترس وقابل للتألف مع الآخرين. الإبقاء على تقاليد فصل كهذه قد يؤخر عملية التصحيح ومن المهم إشراك المؤسستين العلمية والدينية تحت سقف واحد ودون حواجز.

تطوير أقسام للدراسات الدينية: أغلب الجامعات الأوروبية تدرس الديانات بأقسام مختلفة أو تقوم بمقارنة هذه الأديان معتمدة على المنهج العلمي ورافضة تعريفها الذاتي، لذا من المهم تفعيل أقسام شبيهة (بأقسام اللاهوت والدراسات الدينية) تجمع مختلف الأديان معاً. زيادة المعرفة والثقافة الدينية داخل الجامعات: رغم تطور الجامعات الأوروبية إلا أن ما ينقصها في هذا السياق - كما يرى الكاتب- هو تعزيز حضور الدين بين ردهاتها فيما يحقق «العدالة الاجتماعية».

زيادة الثقافة والوعي الديني في المجتمعات بمساعدة الجامعات: هذه النقطة امتداد لما سبقها، وهنا يتم التركيز على أهمية تعاون الجامعات مع المؤسسات الدينية في المجتمع لإقامة علاقات طويلة المدى تثري تجربة الطرفين وتساعدتهما على فهم بعضهما، بالإضافة إلى إسهامهما معاً في تشكيل المجتمع.

الاعتماد على مصادر التمويل الدينية والعلمانية: لتكوين جامعات قوية تحقق الدمج اللازم بين الأديان والعلمانية وتخلق نموذجاً متعاشياً متفاعلاً مع بعضه، علينا تشجيع الممولين من الأطراف العلمانية والدينية لدعم هذا المشروع. فحالياً تمويل الجامعات الأوروبية لا تشترك فيه المؤسسة الدينية، ولكن في حال دمج المؤسسات معاً، سيكون من السهل استقطاب التمويل الديني الهائل وكذلك العلماني لصناعة مشروع مبشر يضم الدين والجامعة معاً.

وإذا قارنا المشروع الأوروبي مع الراهن العُماني نجد أن المجتمع العُماني على عكس المجتمع الأوروبي فهو لا يفصل السياق الديني الإسلامي عن التعليم بكافة مراحل.

وندره اجتماعهما بتكافؤ في الجامعات الأوروبية، يبدو أمر جمعهما معاً كفكرة التقاء حمم بركانين في حالة نشطة، إلا أن فكرة تصالجهما وتعاشيهما معاً تبدو فكرة مبشرة. فالجامعات على كثرتها في أوروبا لا تزال منقسمة بين جامعات دينية وجامعات علمانية، ويظل نموذج التعايش بين الدين والعلمانية عملة نادرة ولكنه موجود (مثال: جامعة كامبريدج). وهذه ليست دعوة للتخلص من الجامعات الدينية أو العلمانية ولكنها دعوة لإنشاء الكثير من الجامعات المشتركة بينهما لتتلاءم وحاجة المجتمع التعددي الراهن. في القادم سأشير إلى هذه الجامعات المشتركة بالجامعات العلمادينية.

المشاكل والتحديات لتكوين الجامعات العلمادينية يختم الكاتب مقاله باستعراض مفصل لبعض من المشاكل والتحديات التي تواجه إنشاء الجامعات العلمادينية، أخصها في الآتي:

مناقشة المشكلات: هناك مناقشات مستمرة حول المشكلات التي تتعلق بأمر الدين والتعليم، إلا أن الدراسات بشأنها تظل نادرة. ولعل أبرز من تناولها معاً هو لوس بيبينان في دراسته (تدريس الدين في أنظمة المدارس الأوروبية: قضايا واتجاهات سياسية)١، إلا أن هذه الدراسات رغم أهميتها لا تزال تتبع دون وعي منهجياً علمانياً في تناولها للموضوع. فحين تكون العلمانية جزءاً من مجال البحث سيكون أمر جعلها طريقة للبحث عن الحلول أمراً غير منصف. كما نجد أن أمر علاقة الجامعات بالديانات غير مطروح على طاولة النقاش رغم التحديات المجتمعية التي تواجه أوروبا اليوم. فأوروبا العلمانية لا تزال تقدم الدين كأحد مظاهر الثقافات المتعددة، غير أن هذا التقديم في الوقت الراهن لا يساعدنا على حل المشكلات الراهنة التي يلعب فيها الدين والعلمانية دوراً رئيسياً.

الاعتماد على حكمة الكثير من التقاليد: تتوارث الجامعات الأوروبية عدداً من التقاليد العريقة. وتعد الكثير من هذه التقاليد حاجزاً اليوم أمام الاندماج مع المدارس الأخرى. فالجامعة تمثل مقراً للعديد من المناهج

يبدأ الكاتب باستعراض التحديات التي تواجه مشاركة الدين والجامعات معاً في تشكيل المجتمع الأوروبي. فأوروبا رغم العلمانية والفصل الظاهري بين الدين والدولة إلا أنها كغيرها ترى وتتأثر بنشاط الحركة الدينية في العالم. وفي ضوء هذه الصراعات يبدو أن أحد الحلول المهمة يتمثل في محاولة الجمع بين الدين والجامعة والتعامل معها كمكونات تكمل بعضها وليست كأقطاب متنافرة. وكما أن للدين جذوره الضاربة في المجتمع الأوروبي فإن للجامعة جذورها العميقة أيضاً وقد استطاعت أن تكون بها قيماً منهجية راسخة أهمها: أهمية الاستقصاء العقلي للعالم، والحوار العام الدقيق الذي يثبت المعرفة المثبتة، واستخدام قوانين البرهان، واحترام حرية الفرد وكرامته، والحاجة إلى النقد الذاتي المستمر بغرض تحسين معرفتنا وإدراكنا، والسعي إلى المعرفة عامل عام لا يمكن اختزاله في المصالح الاقتصادية. ولتؤدي الجامعة دورها على أكمل وجه يرى الكاتب أن عليها الموافقة بين السعي للمعرفة والاهتمام بتشكيل وتنشئة الطلاب وبين إفاضة المجتمع. والموافقة بين هذه العناصر ليست بالأمر السهل، فما بالنا بمحاولة التوفيق بينها وبين الدين. فعلى الرغم من أن أوروبا تعيش اليوم حالة من السلام الظاهري الخالي من الصراعات الدينية، وذلك بعد أن دفعت ثمناً غالياً لتتحرر من الصراعات الدينية، إلا أنها اليوم تشهد حراكاً نشطاً للأديان بسبب تدفق أعداد كبيرة من المسلمين والمسيحيين ونشوء حركات مسيحية وعلمانية جديدة. ولنتمكن من موازنة هذه العناصر معاً، يقترح الكاتب الآتي:

إيجاد مخرج للمتطرف الديني والعلماني معاً، عبر تحالف يجمع الطرفين معاً في مجتمع متعدد يمكنه أن يكون علمانياً ودينياً في آن واحد.

إشراك الجامعات في صنع هذا التحالف، فزيادة فهم وإدراك العلوم الدينية أمر ضروري وليس ترفاً زائداً على الحاجة. كما أن الجامعة عليها البحث عن مصادر تمويل علمانية ودينية لتتمكن من تفعيل هذه البرامج.

الدين والعلمانية تحت ظل جامعة واحدة لطول الزمن الذي مر على فصل الدين والعلمانية



وليد العبري

ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولاً

تعد نظرية العدالة لجون رولز أهم المحاولات الفلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن الثامن عشر لبناء قاعدة صلبة للممارسة الليبرالية الحديثة، إذ ولدت الكثير من الحوارات في الفكر السياسي المعاصر، واهتز بنيانها بعد الانتقادات التي تعرضت لها، وهذا ما سوف نناقشه في مقال الباحث والأكاديمي الموريتاني عبدالله السيد ولد أباه في مجلة التسامح «نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقادها».

غالباً ما كان العقد الاجتماعي نقطة خلاف بين الفلاسفة، إذا انقسم إلى اتجاهين: جمهوري يركز على البعد المتعلق بالإرادة المشتركة والهوية الجماعية للأمة، وليبرالي يركز على الحقوق الفردية الأولية.

أما الفلاسفة النفعية التي ظهرت في القرن الثامن والتاسع عشر ركزت على فكرة محورية مفادها أن التميز بين الفعل الخير والسيء يحدد حسب معيار الرفاهية، ويمكن تلخيص أسسه إلى ثلاث محددات رئيسية: مبدأ الرفاهية، مبدأ التقويم بالأثر الراجع، ومبدأ المنفعة.

ما للعدالة إذا كانت مبادئها قد انتقاها أشخاص عقلانيون من بين مبادئ أخرى.

فكرة حجاب الجهل: وهي تعني افتراض وضع المتعاقدين الأصليين خلف غطاء الجهل.

فكرة الإجماع عن طريق التوفيق: وهي إضافة سمة الواقعية للمجتمع، ومراعاة للفرقيات التاريخية والاجتماعية، الذي تفضي إلى نقاط إجماعية تتجاوز تضارب المواقف الفردية.

ومن خلال هذه الأفكار الخمسة يصل رولز إلى صياغة المبدئين الرئيسيين للعدالة، اللذين هما زيادة نظريته كلها، وهما: المبدأ الأول: يجب أن يتمتع كل شخص بحق متساو لغيره، وهو مبدأ الحرية، الذي يتعلق بالمسائل الدستورية الأساسية كحرية التعبير والتفكير والتنظيم.

المبدأ الثاني: يجب أن تنظم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بطريقة تضمن أن تكون في مصلحة كل أحد، وأن تكون متعلقة بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع، وهو مبدأ الاختلاف، الذي يتعلق بالإنصاف في الفرض.

أما عن الجدل الواسع الذي خلفه رولز، سنقف باقتضاب في هذا المقام عند قراءات الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي انطلق من نقد التصور الفردي للذات الحرة بإخراجها من سياقها الانتمائي، كما هو واضح في نظرية رولز التي تقوم على انضمام خطير بين الإنسان والمواطن، ويرى تايلور أن رولز لم يتمكن من التخلص من مبدأ الذاتية الأخلاقية المهيمنة على الثقافة الغربية الحديثة، وهنا يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية، وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاوره إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن لا يمكنك إقناعه في حالة تشبته بموقفه الأصلي.

وذكر رولز بأن على كل شخص تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية، هذا الرأي يؤدي إلى قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقائي، وتكون عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها.

والخلاصة هنا يمكن القول إنه يجب ضبط العقل العمومي، وهو عقل المسؤولين الذين يمارسون بصفتهم جسماً جماعياً للسلطة السياسية عن طريق إصدارهم للقوانين ومراجعتهم للدستور، ومشاركته مع العقل الغير عمومي، الذي يتشكل في المؤسسات الدينية والجامعية ولدى وسائل التواصل الاجتماعي، وهو مقبول في حدود حرية الوعي والتعبير، لكنه لا يمكن أن يعوض العقل العمومي لأنه مجال الثقافة والقيم المشتركة للأمة.

الشرعية بصفاتها قائمة على عقد أخلاقي ذاتي يحق إرادة جماعية مشتركة تتخذ شكل وثيقة قانونية تحكم علاقات الناس فيما بينهم، وتحدد شكل السلطة التي تحكمهم.

إن هذا التصور يقوم إذا على تناقض خفي بين المنظور الاصطناعي، تحقيق الأمن المشترك، والمنظور القيمي أي الدولة بصفاتها تعبيراً عن المضمون الأخلاقي للإرادة المشتركة.

فما أراد رولز هو ألا تقدم نظرية العدالة التوزيعية كمنهج أخلاقي بل تعتبر نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، ومع ذلك تتميز أطروحاته بكونها تريد الوصول إلى مبادئ كونية للعدالة، وهدفه تقديم تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، أي البحث عن تأسيس أصلي لقيم العدالة من خلال الرجوع لفكرة (الوضعية الأصلية) للمتعاقدين، تقادياً لتأثير المواقع والتصورات الاجتماعية على المعايير المؤسسة للحالة الترابطية القائمة، وأن ميزة هذا الترابط يسمح بتصور مبادئ العدالة بصفاتها مبادئ من شأن البشر أن يختاروها.

وإن الهدف من وضع تصور سياسي للعدالة ليس مذهبا أخلاقيا شاملا بل هو حسم الإشكالات العصي المطروح على كل المجتمعات الليبرالية التعددية، الذي رسم الحد الفاصل بين الفردية الذرية المتولدة عن مبدأ الإرادة الذاتية الحرة والشمولية الاجتماعية المشطة، التي تموه وتقضي الحقوق الفردية وهي الحقوق القاعدية الأساسية للإنسان الحديث.

فرولز يعرف المجتمع في نظريته للعدالة بأنه نسق التعاون الاجتماعي القائم على الإنصاف، ولفكرة التعاون ثلاث خصائص أساسية هي: أنه نمط من الترابط تحكمه قواعد دقيقة يقبلها الجميع، يضمن الإنصاف بين المشاركين في الحقوق والفوائد، يتضمن فكرة الفائدة العقلانية التي تختلف عن المنافع الفردية الضيقة، ومن هنا يصبح هدف نظرية العدالة هو تحديد صيغ التعاون الاجتماعي الضامنة للإنصاف من خلال تعيين الحقوق والواجبات الأساسية التي تضعها المؤسسات السياسية والاجتماعية مع تحديد نمط وضوابط تقسيم المنافع المترتبة على التعاون الاجتماعي.

فالسؤال المطروح يغدو عندئذ: ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولاً؟

للإجابة عن هذا الإشكال يقدم رولز عدة نظريات محكمة تتلخص في المفاهيم الرئيسية التالية:

فكرة المجتمع جيد التنظيم: وهو المجتمع الذي تم تصوره لضمان الخير للأفراد، ومحكوم بتصور عمومي للعدالة من قبل المؤسسات والأفراد.

فكرة البنية القاعدية: وهي الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الأساسية الحقوق والواجبات الرئيسية.

فكرة الوضعية الأصلية: وهي تقويم مدى عقلانية وملاءمة نظرية

واتجه بعض الفلاسفة إلى توجيه نقد راديكالي للحداثة السياسية القائمة على التصورات الوضعية والتاريخية، مما يوول إلى إضعاف الجسم الاجتماعي والسياسي، داعين للرجوع للفلسفات القديمة في تصورها العمومي كتطبيق لقيم الفضيلة المدنية.

ومن هنا بدأت نظرية العدالة التي طرحها رولز عام ١٩٧١ م حدثاً كبيراً في تاريخ الفلسفة السياسية، وذلك لعدة أسباب من بينها أنها أول نظرية في العصر الراهن تقدم بناء مفهوماً قوياً لتأسيس مرجعية العدالة، والمعروف أن التقليد الفلسفي يتأرجح إجمالاً بين تصورين للمسألة الأخلاقية: التصور المعياري الذي يعود لفلسفة أرسطو، ويتحدد بحسب غاية السلوك بحيث يضمن الخير والكمال، وأن السعادة هي الخير المطلق المطلوب لذاته، فهو الغاية القصوى للإنسان.

التصور الإجرائي الذي بلوره كانط ويتحدد بحسب قابلية السلوك للتعميم والصياغة الكونية، فاستبدل أخلاق السعادة بأخلاق الواجب، فالفعل الأخلاقي ليس مدى تلاؤمه مع سعادتنا أو مصالحنا، بل مع المقوم الكوني لإنسانيتنا.

وهكذا تقضي التصورات الإجرائية إلى نتيجتين هامتين، لهما أثر حاسم في الفكر القانوني والسياسي: أولاهما: إناطة الفاعلية الأخلاقية بالقوانين، ومن هنا جاءت فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة.

ثانيتهما: بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث، أي الحرية بصفاتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية.

هذا التصور هو الأساس المرجعي والنظري لنظريات العقد الاجتماعي، ويرتكز على مصادر تناسب أخلاق الواجب مع التشريعات المدنية، ويتأسس على مرجعية العقل بصفته إطار الكونية الإنسانية.

بيد أن هذا التصور قد طرح إشكالات عدة، نذكر من بينها ما بينه ليوشتراوس من أن التصورات القانونية السياسية الحديثة التي أرسى قطيعة من مفاهيم الفضيلة الأرسطية انتهت إلى تأرجح غير محسوم بين القانون كمجرد إجراءات عملية لضبط الدولة والمجتمع بصفاتها جهازاً له قواعد اشتغاله، وبين منح هذه الإجراءات قيمة مطلقة إما لتمامها مع ما تعبر عنه قوانين التاريخ، وإما بمنحها قيمة القوانين الطبيعية كما يكشف عنها العلم التجريبي.

فالمشكل هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظرياً، فالفلاسفة القديمة أرجعتها لقوة الفضيلة أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود ذاته، والمنظومات الدينية أرجعتها لمصدر إلهي مقدس، لذلك يتم النظر للدولة من زاوية قانونية باعتبارها مرجعية التأسيس ومصدر

Wali7-alabri@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 : www.altafahom.net - al.tafahom@gmail.com - tasamoh@gmail.com