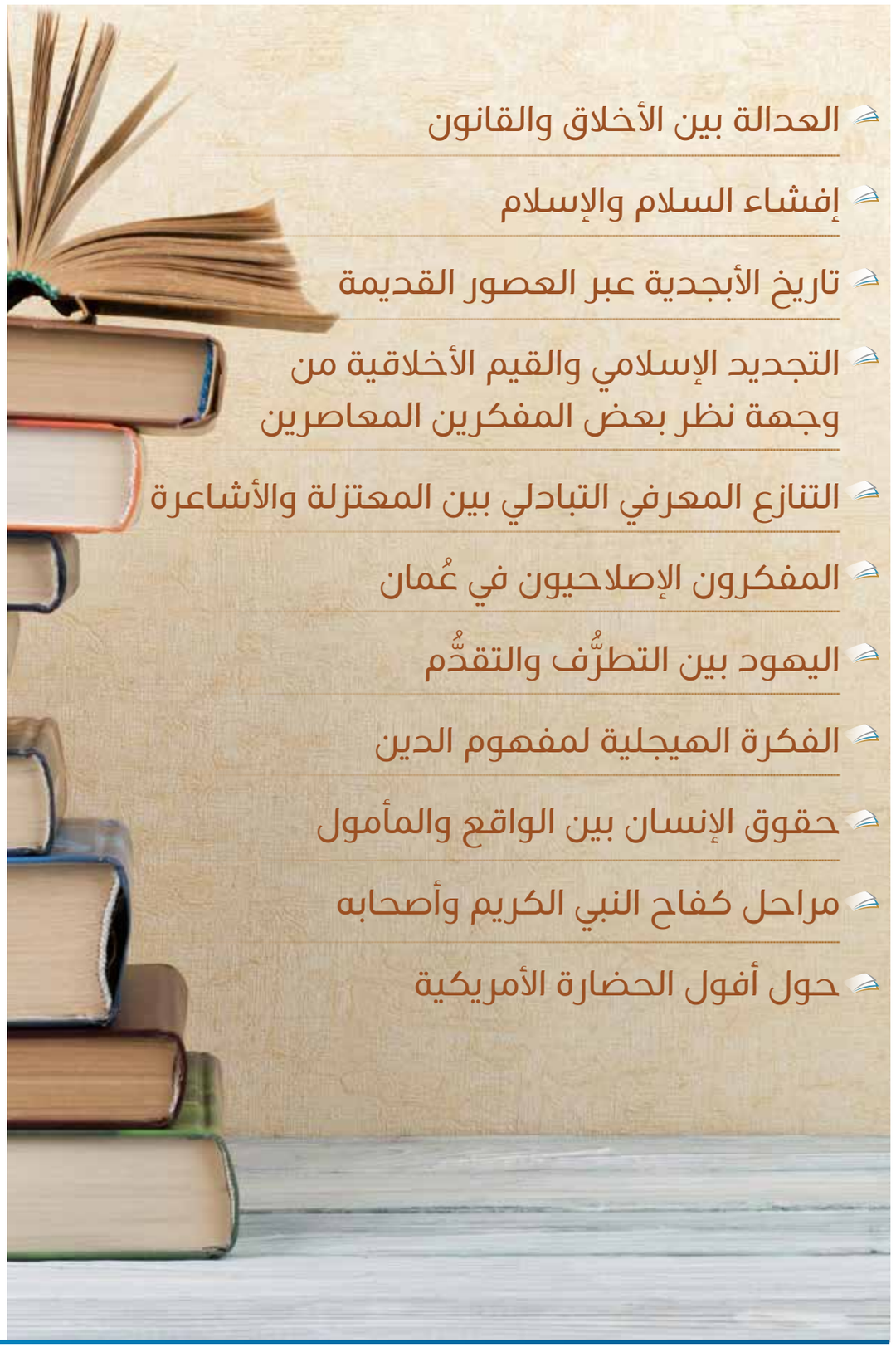
شباب
التفاهم
العدد الستون : محرم ١٤٤١هـ – سبتمبر ٢٠١٩م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»



العدالة بين الأخلاق والقانون
إفشاء السلام والإسلام
تاريخ الأبجدية عبر العصور القديمة
التجديد الإسلامي والقيم الأخلاقية من وجهة نظر بعض المفكرين المعاصرين
التنازع المعرفي التبادلي بين المعتزلة والأشاعرة
المفكرون الإصلاحيون في عُمان
اليهود بين التطرُّف والتقدُّم
الفكرة الهيجلية لمفهوم الدين
حقوق الإنسان بين الواقع والمأمول
مراحل كفاح النبي الكريم وأصحابه
حول أفول الحضارة الأمريكية

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من أدب الأطفال الذي يُمكن ترجمته للطفل العربي نصٌّ قديم للشاعر الإنجليزي الشهير ويليم شكسبير (١٥٦٤–١٦١٦).

كان شكسبير شاعرًا وكاتبًا مسرحيًّا وممثلًا، ويعد على نطاق واسع «أعظم كاتب في اللغة الإنجليزية» و«أعظم مسرحي في العالم»، وغالبًا ما يطلق عليه «شاعر إنجلترا الوطني». أنتج حوالي ٣٩ مسرحية، و١٥٤ سوناتة، وقد ترجمت أعماله إلى كل لغات العالم، وما زالت مسرحياته تؤدَّى على خشبات المسرح إلى اليوم في مناطق مُختلفة من العالم.

النصُّ الذي سأترجمه اليوم مقطعٌ غنائيٌّ وَرَد في مسرحية شكسبير الكوميدية «كما تُحِب»، التي كتبها سنة ١٥٩٩. تدور أحداث المسرحية حول بطلة القصة روزليند عندما رحلت مع ابنة عمها سيليا نتيجة لاضطهاد عمها لها برفقة مهرج البلاط حتى يصلوا إلى غابة أردن. المسرحية تعبير عن الهويات الخاطئة، والذكاء، والحب، وتتخللها أغانٍ كثيرة؛ منها: أغنية «تحت شجرة الغابة الخضراء»، موضوع حديثي في هذا المقال، والتي غناها اللورد آميان في الفصل الثاني، المشهد الخامس، من المسرحية. اللورد آميان، وهو أحد النبلاء الذين عاشوا في غابة أردن، لم يعد لديه أعداء كما كان في البلاط؛ بل أصبحت حياته بسيطة لا يعاديه فيه سوى «الشتاء والطقس القاسي»، كما تقول الأغنية. في هذه الأغنية، يدعو اللورد آميان الناس للانضمام إليه والعيش في الغابة وبساطتها، بعيدًا عن المؤامرات السياسية والنضال من أجل الرخاء المادي. والفكرة الفلسفية التي يعبر عنها شكسبير في هذا النص هي أن الغابة مفزع للإنسان من قسوة المدن وعداواتها؛ إنها مكان للطمأنينة، والحُب، والحُرية، والاعتماد على الذات حتى بأقل الأشياء وأبسطها.

نُترجم الأغنية على هذا النحو:

وعلى ظلال الغابة الخضراء...
هَلّا افترشنا الأرضَ باسترخاء
هَلّا شَدَوْنا كالبلابل بَهْجةً...
مع كلِّ طيرٍ مُطربٍ بغِناء

***

فإلى هُنا، يا صاح، أقبلْ بالهَنا...
فإلى هُنا، فإلى هُنا، فإلى هُنا!

***

ما مِنْ عَدوٍّ هاهُنا مُتربِّص...
إلا الشتاءَ وقسوةَ الأنواء
وإذا أردتَ العيشَ دون مَطامح...
بسوى ضياءِ الشمسِ في الأنحاء
وإذا أردتَ العيشَ مُقْتنِعًا بما...
في الغابِ من قُوتٍ ومن نَعْماء

***

فإلى هُنا، يا صاح، أقْبِلْ بالهَنا...
فإلى هُنا، فإلى هُنا، فإلى هُنا!

***

ما مِنْ عَدوٍّ هاهُنا مُتَرَبِّص...
إلا الشتاءَ وقسوةَ الأنواء

hilalalhajri@hotmail.com

العدالة بين الأخلاق والقانون

ريـا الخزيرية

تعد العدالة من القيم الاجتماعية السامية في الحياة، وعدها بعض المفكرين إحدى سمات المجتمع المثالي باعتبارها فضيلة شخصية واجتماعية أساسية في التعامل مع الآخرين، وباعتبار العدالة من المفاهيم الشائعة الاستخدام في الأدبيات السياسية والمنظمات الدولية والوطنية فهي تعد قاعدة اجتماعية أساسية لاستمرار حياة البشر. نبين في هذا المقال أهم ما ذكرته الكاتبة أمل مبروك عبد الحليم في بحث نشرته مجلة التفاهم بعنوان « نظام العدالة ونظام حكم القانون بين كانط وجون رولز».

العدالة الاجتماعية هي قاعدة أساسية لاستمرار حياة البشر مع بعضهم البعض، حيث استحوذ هذا المفهوم على مختلف الأدبيات السياسية والمنظمات الدولية والوطنية، كما أن العدالة فضيلة سامية وقد ناقشت الكاتبة هذا السياق بضرب مثال بالمفكر الغربي أفلاطون الذي يعد من أوائل العلماء الاجتماعيين القائلين بأن «العدالة أن يمتلك المرء ما يتنمي إليه فعلا، ويؤدي الوظيفة الخاصة به» ويعني ذلك أن كل فرد في الدولة سواء كان طفلا أو رجلا أو امرأة أن يؤدي عمله المنوط به والمناسب لمكانته دون أن يتدخل في عمل غيره.

من ناحية أخرى ترى الكاتبة وجود صراع حول مفهوم العدالة الاجتماعية ويتضح ذلك من خلال توزيع الدخل والوظائف والفرص التعليمية واستخدام الموارد الطبيعة، مما دفع عددا من المفكرين والفلاسفة إلى أن يقدموا رؤى مختلفة عن مفهوم العدالة الذي يرتبط بالأخلاق (الضمير الإنساني الحي)، وبين القانون(الأدبيات السياسية) لأجل الوصول إلى معرفة الحقوق والواجبات الصالحة لكل الأزمان.

يعد جون رولز أحد هؤلاء المفكرين الذين أوضحوا في كتاباتهم بأن العدالة والخير من المفاهيم الأساسية. و قد بين رولز في كتابه «نظرية العدالة» أن الشخص الأخلاقي يستقي من هذين المفهومين (العدل، والخير)، حيث تصوره للعدالة يتعارض مع الفلسفة النفعية التي سيطرت على الفكر الغربي وتقوم على مبدأ «المنفعة هي غاية كل سلوك أخلاقي»، أي أن أخلاقيات الأفعال التي يقوم بها الإنسان تعتمد على تحقيق المنافع ودفع الأضرار، وبالتالي أراد رولز أن يقدم تفسيرا مختلفا ومرضيا لحقوق وواجبات متساوية للمواطنين في الدول التي تحترم الآراء وتستمتع إليها (الديموقراطية).

وناقشت الكاتبة رؤى الفيلسوف كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) لمفهوم العدالة وتأتي أيضا على عكس النفعية؛ حيث تقوم الأخلاق لديه على العقل وحده. نادى كانط بوجود قوانين أولية وضرورية تنظم السلوك الإنساني حيث ارتبطت القوانين الأخلاقية عنده بمفهوم للحرية لديه يفرض حدودا على تصرفات الناس ونواياهم الداخلية. لذلك، يرى كانط أهمية وجود القوانين وأن يتم فرضها على جميع الناس، ويجب السير وفق منهجها؛ وذلك لأنه من خلال القانون نستطيع أن نطبق مبدأ الحرية، ويقصد به معرفة حريتنا دون التعدى على حرية الغير وبالتالي من خلال ذلك نستطيع حماية الفرد العاقل من خلال وجود دولة بها قوانين.

مبادىء العدالة:

ترى الكاتبة بأن رولز تحدث عن العدالة ومبادئها، تلك العدالة التي تنظر لجميع الفئات وتهتم بالحقوق والواجبات والمنافع، ذكر رولز أن للعدالة مبدئين، وهذه المبادئ معنية بتحقيق مصالح الجميع في وضع مغلف بالإنصاف. المبدأ الأول هو الحريات الواسعة المتساوية لكل الفئات، والمبدأ الثاني يتمثل في تنظيم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي ويتحقق ذلك من خلال وجود شرطين: الأول الفرص المتاحة تكون منصفة سواء أكانت في الوظائف أو المواقع، أما الشرط الثاني فهو تحقيق مصالح الفئة الأقل مركزا أو الأقل سلطة، ونستطيع تسميتها بالأقليات أي الالتفات لها وتحقيق مصالحها، وبمعنى أن الشرط الثاني يندرج منه (مبدأ الفرص المنصفة، ومبدأ الفرق)، ومن ثم قام رولز بترتيب أولويات المبادىء استنادا للعقلانية، وذكر أن مبدأ الحريات المتساوية يسبق مبدأ الفرص المنصفة، والفرص المنصفة تسبق مبدأ الفرق وذلك بترتيب تسلسلي دون تبرير الانتهاكات ثم التعويض عنها.

القانون بين العام والخاص:

وتناقش الكاتبة من زاوية أخرى نظرية القانون عند كانط التي تساءل فيها عن: ما القانون؟ كما جاء في كتابه «المبادئ الميتافيزقية لنظرية الحق» وأجاب عليه بأن الحرية وفقا لمنطق العقل تحدد بطبيعة علاقة الشخص مع الأشخاص الآخرين من خلال أفعالهم التي تؤثر على بعضهم البعض تأثيرا مباشرا؛ فهو ينظر إلى شكل العلاقة بين الشخصين بغض النظر عن تعرض الرغبة والحاجة لكليهما، ويرى كانط بأنه يجب إجبار الناس بشكل قانوني حتى لا يتم التعدي على حرية الآخرين.

ويتضمن القانون الخاص فيما يتعلق بالملكية ويقصد به «ما لي- وما لك» ويشمل التعاملات والعقود، وحقوق الزوج على زوجته وحقوق الوالدين على أبنائهما وحقوق صاحب المنزل في الوقت الحالي، بينما يتضمن القانون العام (القانون السياسي) العلاقة القانونية بين المواطن من ناحية والوطن أو الدولة من ناحية أخرى.

من هنا ترى الكاتبة بأن كانط ناقش في نظريته عدم إمكانية أن تتحقق العدالة في علاقات البشر بين بعضهم البعض دون أن تكون هناك مظلة قانونية تحكمها الدولة المدنية. بينما يرى رولز الحقوق السياسية والمدنية لا يمكن سلبها من المواطن، وأكثر تلك الحقوق الحرية في الأهداف التي نرغب الوصول إليها. من هنا، يجب على الدولة أن تترك مواطنيها ليعيشوا بحرية تامة وفقا لاختياراتهم الذاتية في ظل فرص المساواة والعدل.

قانون الشعوب

سعى رولز في كتابه قانون الشعوب إلى توسيع مفهوم العدالة لتشمل الساحة الدولية وإيضاح طبيعة العلاقة بين الشعوب الليبرالية وغير الليبرالية، واستخدم كلمة الشعوب بدلا من الدول لتميزها بعدة مميزات منها: أن الشعوب لا تحركها منافعها الخاصة بل المصالح الأساسية دون أن تمس مصالح الشعوب الأخرى، وهي بذلك تمتلك جانبا أخلاقيا عكس الدول التي تكسب مصالحها على حساب الدول الأخرى فهي شديدة التأثير على الدول الأخرى من حيث تدخلاتها العكسرية التي قد تؤدي إلى الحروب والشرور.

وفسر رولز قانون الشعوب من خلال نظريتين الأولى النظرية المثالية وهي: تفسر المجتمعات الليبرالية والسمحة وتعرف بأنها دول خارجة عن القانون، أما النظرية اللامثالية تندرج تحتها المجتمعات المغلوب على أمرها أي تلك التي لها ظروف اقتصادية واجتماعية من المستحيل أن تصبح جيدة التنظيم.

من ناحية أخرى ناقشت الكاتبة المبادىء التي وضعها رولز لتحقيق المساواة بين الشعوب والتي تفسح المجال لروابط التعاون بين الشعوب، ولا يمكن من خلالها أن تصل إلى مسمى الدولة العالمية. وهنا يتفق رولز مع كانط بأن فكرة قانون الشعوب تقتضي أن تنفصل الدول عن بعض الدول المجاورة المستقلة التي تطغى على غيرها وتصبح تحت سيطرتها فكلما زادت رقعة الدول ضعف القانون.

rayaalkhuzairi@gmail.com

إفشاء السلام والإسلام

زينب الكلبانية

تحدث الكاتب عبدالحميد عشاق في مقاله المنشور بمجلة التفاهم بعنوان: «بذل السلام للعالم...رؤية فقهية مقاصدية» عن القراءة الواعية لمجمل الأحداث التي يشهدها العالم الإسلامي والعربي منذ سنوات، وما رافقها من تدافع وصراع خارجين عن سنن العقل والحكمة، وقواعد العيش المشترك. وأكد أن الحاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى إلى الاهتمام بقضايا ثلاث وبحثها:

أولاها: التنويه بالمنظور الإسلامي للسلم من حيث أبعاده المحلية والكونية، كما أصلته نصوص الوحي المبارك ومثلته سيرة المصطفى، ابتغاء بيان حقيقة هذا المنظور، وإزالة ما لحقه من غبش وغموض. وثانيتها: بيان أولوية مقصد السّلم في سُلّم المقاصد الشرعية على أساس كونه الباب الواسع لحفظ سائر المقاصد الكلية التي ينشدها الناس. وثالثتها: تحديد آليات حفظ السّلم على الصعيد الداخلي والخارجي، وهذا من القضايا العملية المهمة الجديرة بعناية الباحثين والدارسين؛ ذلك أن بناء الدولة والحفاظ على تماسكها واستقرارها يتم بالمحافظة على أمنها الداخلي والخارجي؛ فالأول يحميها من الثارات والحروب الأهلية، وهذا يقتضي الاهتمام بمصالح مواطنيها، وصون حقوقهم، وترسيخ مبادئ الانتماء والعدالة والإنصاف. والثاني يحميها من عواقب العدوان الخارجي، وغوائل الحروب العبثية المدمرة، وهذا يقتضي بناء علاقات متينة مع سائر الدول عن طريق العهود والاتفاقات البينية، وعقود التبادل الثقافي والاقتصادي، وتوسيع دوائر الدبلوماسية والشراكة الاستراتيجية.

إن المنظور الإسلامي للسلم هو من عزائم الأحكام في الإسلام لأنّ الأصل في العلاقة بين الأفراد والجماعات هو السلم والرضا والاختيار والتعاون، وهو أصل كُلي لا يجوز العدول عنه أو الخروج عليه إلا في حالات مخصوصة وفق ميزان الضرورة الملتجئة، وهذا ما تعضده نصوص القرآن المجيد والسنة النبوية.

عندما نتتبع مفهوم السلم في القرآن يتبين لنا أنه مفهوم شامل ومتكامل، فالإسلام ينشد السلام في صلة الفرد بنفسه، وصلته بالجماعة من حوله، وصلته بالموجودات وسائر الكائنات، كما ينشده في العلاقات بين الشعوب والأمم. وتبعا للنظرة الكلية للتصرف النبوي التشريعي، نجد أنه كان يغلب دائما خيار السلم على خيار الحرب، وبناء على ذلك استنتج ابن تيمية قاعدة كلية بديعة بقوله: «وكانت سيرته أن كل من هادنه من الكفار لا يقاتله، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا، وهذا متواتر من سيرته، فهو لم يبدأ أحدا من الكفار بقتال».

تابع عبدالحميد عشاق حديثه عن الحديث عن أولوية مقصد السلم في سلّم المقاصد، وأن السلم مقصد أعلى من التشريع وهو حاضنة الكليات الخمس من مقاصد الشريعة، وهذا ما نبّه إليه الشيخ محمد الطاهر في تقسيمه المصالح باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها إلى كلية وجزئية، ومثّل لما يعود على جميع الأمة بحماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق والتنازع والاختلاف، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين، وحفظ القرآن من اندراس الحفظة.

ويمكن القول: إن السلم باعتبار تعلقه بحفظ النظام وتأمين معايش الناس، هو أول مقاصد الشريعة على صعيد النظام الاجتماعي العام؛ إذ لا يتصور تحقيق مقصد آخر كالعدالة والحرية والكرامة والمساواة والتنمية إلا ببسط الأمن ونشر لوائه، فمن هذا الوجه قُدّم هذا الحق على سائر الحقوق لتعلقه بعموم الأمة، وأولوية حقها في الحياة «الذي هو من أخطر الحقوق » والكون في معايشها آمنة مطمئنة.

غير أن السلم لا يشتد عوده إلا في حصون العدالة، وكذلك العكس، فبينهما تلازم مستمر طردا وعكسا؛ أي كلما امتد سلطان العدل امتد ظل السلم، وكلما تقلص سلطان العدل تراجع ظل السلم، وتفتقت مكانه ثغرات الخلل والهرج. وعليه، فإن المس بهذا المقصد مس بالقوام الضروري الذي يختل به نظام الحياة العام، ويتسبب في زعزعة الاستقرار وترويع الآمنين، وهذا أمر تعدّه الشريعة حرابة وإفسادا في الأرض يستوجب أشد العقوبة.

وأضاف الكاتب حديثه عن وسائل وآليات حفظ السلم، وذلك بالتأمل في الهدي النبوي إذ يتبين أن أهم الوسائل والآليات التي تنجع في بناء السلم ونشره واستتبابه هو العمل على عقد اتفاقيات الأمن والسلم الاجتماعي، والتعاهد على احترامها وصونها من مختلف النقوض الواقعة أو المتوقعة.

إن أول ما سمعه الناس من النطق النبوي الشريف في المدينة قوله: «أيها الناس؛ أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام». ففي هذا الخطاب النبوي إعلان عن المعالم الكبرى للدين، ومقاصده العالية التي كان السلم أبرز أصولها، وأظهر سماتها، بدلالة تعلق ثلاثة أرباع الدين بالعمل الصالح المتعدي النفع، ولا يخفى وجه إسهام ذلك في تحقيق السلم الأهلي أو الداخلي.

وأما آليات السلم الخارجي فهي عن طريق عقد المعاهدات، وهي الاتفاقات أو العهود أو المواثيق التي تبرمها الدولة المسلمة مع غيرها من الدول في حالي السلم والحرب، وتسمى المعاهدة في ظروف الحرب موادعة أو مصالحة أو مسالمة، يُقرر بمقتضاها الصلح على ترك الحرب.

وإذا كان الإسلام ينطلق من أن الأصل في العلاقات العامة السلم، فإن حال النزاع والحرب أمر طارئ يجب دفعه بأي وسيلة، ومن أنجع تلك الوسائل وسيلة الصلح. وقد أثبتت المواثيق والمعاهدات قدرتها على نشر السلم وتثبيته وبسطه، وهذا ما شهد به غير واحد؛ ومنهم المستشرق توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»، حيث لاحظ أن أهم فترة انتشر فيها الإسلام هي فترة السلم التي تلت صلح الحديبية بين قريش والمسلمين، وأن من دخل الإسلام خلال تلك الفترة « التي دامت سنتين » أكثر ممن دخله في المدة التي تقارب من عشرين عاما منذ بزوغ الإسلام حتى ذلك الصلح.

ختاما، إن عقد المعاهدات من الأمور التي مهدت للدولة النبوية الفتية سبيل التغلغل في شبه جزيرة العرب، فإن المسلمين ما كان لهم أن ينشروا الدعوة نحو اليمن ونحو الشام لولا أن جنابهم أصبح آمنا بفضل مصالحة جيرانهم من عرب الجزيرة وقبائلها.

وإن عظمة النبي بدت في إمضاء المعاهدات والمواثيق الكثيرة، وإدارته الحكيمة لمختلف الأزمات والنزاعات، وتعامله بحنكة وبصيرة مع التقاليد والقواعد العرفية العربية؛ كالجوار والانتماء، ومراعاة حرمة المواقيت الزمانية والمكانية، وبعث الرسل والكتب، فكل ذلك وغيره انتهجه النبي واستثمره استثمارا رائعا في التمكين لمشروعه السلمي داخل المجتمع الجديد.

إن التجربة النبوية الفذة في بناء المجتمع والدولة في علاقاتها الداخلية والخارجية استطاعت أن تلفت الأنظار إلى نموذج جديد في رؤية العالم، والتعامل مع شؤونه، وتنظيم علائق شعوبه وقبائله على أساس التعاون على البر والتقوى، وعدم التعاون على الإثم والعدوان.

فالفتوحات الإسلامية لم تكن « في مرامها وروحها » إلا مشروعا لتحرير المجتمعات من جور القوى الإمبراطورية التي كانت تستمرئ شن حروبها العبثية المدمرة على الأقاليم المجاورة. وعندما نقف على الظروف الموضوعية لدخول الشعوب في الإسلام في البلاد المفتوحة بالجهاد وفي غيرها، فإننا نلحظ أمرين:

وجود كثير من غير المسلمين في البلاد الإسلامية، من دون أن يتعرضوا لأي اضطهاد في عقيدتهم من قبل السلطة السياسية أو من قبل آحاد الناس، مما يدل على أن الإكراه على دخول في الإسلام لم يكن مبدأ للفتوحات، سواء كان على صعيد السلطة، أو على صعيد المجتمع.

وجود أكثريات إسلامية في المناطق التي لم يدخلها الفتح الإسلامي، أو التي دخلها ولم يستطع أن يؤثر فيها إلا بعد وقت طويل، مما يوحي بأن سلطة الكلمة والحوار، لا سلطة القوة القاهرة هي التي أسهمت في انتشار الإسلام في العالم من خلال المسؤولية الفكرية والقناعة الإيمانية بعقائده وشرائعه.

zainbalkalbany1212@gmail.com

تاريخ الأبجدية عبر العصور القديمة

هنية الصبحية

يناقش أستاذ التاريخ بجامعة الإسكندرية ومدير مركز الخطوط بمكتبة الإسكندرية عصام السعيد في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم»- «الأبجدية في العصور القديمة»، وقد تضمنت الدراسة، الألفبائية متمثلة في النظرية المصرية التي ظهرت بشكل مباشر أو غير المباشر، بالإضافة إلى الأبجدية الأوجاريتية متمثلة في مناقشة النظرية الأكادية والنظرية السينائية والأبجدية الفينيقية.

يوضح السعيد أن الشكل البيكتوجرامي أحد أشكال الكتابة التي تمثل صورة الشيء المراد التعبير عنه، وبعدها انتقلت الصورة إلى فكرة، أي أصبحت الكتابة أيديوجرامية، ومن ثم أصبحت الصورة تمثل الحركات الصوتية في الكلام، وسميت بالكتابة الفونوجرامية. وتعد الكتابة الهيروغليفية المصرية القديمة أشهر كتابة في الكتابة البيكتوجرامية بالإضافة إلى الكتابة المسمارية التي نشأت في بلاد الرافدين؛ وبهذا نرى أن الإنسان بدأت مزاولته للكتابة عن طريق الرسوم والرموز، فأصبح من الضروري تطوير النظام الكتابي إلى نظام آخر أكثر مرونة وأسهل تعلما؛ لأنَّ الأنظمة السابقة لا تحمل في سماتها ما يجعلها سهلة التعلم والإتقان.

وعليه يجيب الكاتب أن أبجدية أصحاب النظام الجديد تم أخذها من خمس نظريات علمية منها المقبولة ومنها المرفوضة؛ لوقوع أصحابها في بعض الأخطاء العلمية. فالنظرية المسمارية والمصرية لاقتا التأييد، فيما نجد النظرية الكيرتية والنظرية القبرصية والنظرية الحثية رفضت بشكل تام من المختصين ولم تحظَ بأي قبول لضعفها العلمي. وتعد النظرية الكيرتية المدعومة من الباحث أفنز، وتقوم هذه النظرية في أنها تفرض الألفبائية انتقلت من كريت مع القبائل الفلسطينية التي استقرت بعد موافقة فرعون مصر في تلك الحقبة شمال فلسطين الحالية، فتم الاعتقاد أن الألفبائية انتقلت من كريت إلى الفينيقيين. أما النظرية القبرصية فيرى أصحابها أن الألفبائية ذات أصل قبرصي وأبرز مؤيديها العالم براتويوس، كما توجد علاقة وثيقة بين الكتابة الكريتية والقبرصية، واعتمد مؤيدوها على التشابه الواضح في الشكل الخارجي لعدد من رموزها مع حروف الألفبائية وهو من الأسباب التي أدت إلى رفضهما؛ لأن التشابه الخارجي لم يكن متطابقا في القيمة الصوتية، وموافقا للتسلسل التاريخي؛ فاختيار الإنسان للرموز والعلامات يأتي من الأشياء المحيطة بالبيئة. كما يؤكد الكاتب أن الكتابة الألفبائية تعود إلى ما قبل القرن الثالث عشر قبل الميلاد مدللا على ذلك بوجود عشر مخطوطات قصيرة جدا تعود إلى بداية الألف الثاني قبل الميلاد، وجاءت من مناطق مختلفة من فلسطين عرفت بكتابات فلسطين البدائية، بالإضافة إلى وجود كتابات أوجاريت ذات الشكل المسماري والمبدأ الألفبائي التي تعود إلى ما قبل القرن الثالث عشر ق.م، وتحديدا القرن الخامس عشر ق.م. وأخيرا وجود الكتابات السينائية التي تعود أيضا إلى القرن الخامس ق.م. وبهذا، لا يصح علميا ومنطقيا أن نقارن الأقدم بالأحدث. ويذكر الكاتب أنه تم استبعاد النظرية الحثية كليا، وقد كان أبرز الداعمين لها العالم الإنجليزي سايس، فيرى أن واضع الألفبائية متأثر بالحثية التصويرية، وسبب استبعادها كما أوضحها المعارضون لسايس، أنه وقع في أخطاء ثلاثة وهي إغفاله أن الحثية مقطعية وهندوأوروبية، وأخيرا الخطأ التاريخي الذي ارتكبه، أنه قد عد الحيثيين ساميين غربيين وأنهم الشعب الآموري.

أما النظريتان الأكثر قبولا هما المسمارية والمصرية، وقد دعمت بشكل واضح بالكتابات السينائية المبكرة وكتابة جبيل شبه الأبجدية، ويعد أبرز الداعمين للنظرية المسمارية، العلماء ديك وزيمرن ودل. ديك اعتبرها مأخوذة من الخط المسماري الآشوري الحديث وأكد عليه زيمرن مضيفا أن الترتيب الأبجدي لبعض أسماء الحروف الألفبائية مشترك بين الفينيقية والبابلية، أما العالم دل فيرى فقد ذكر أنها اشتقت بشكل مباشر من المسمارية الأكدية. أما النظرية المصرية التي تعود إلى ما قبل الميلاد، ويرى بعض المؤرخين اليونانيين أن أصل الألفبائية مصري، فقد حظيت بالعديد من الاهتمامات العلمية والبحثية، وتعددت الآراء في الكيفية التي جاءت بها الألفبائية من المصرية القديمة. وقد قسم نشوؤها إلى طريقين مختلفين هما الطريق المباشر والطريق غير المباشر، فالطريق المباشر يرى أصحابه أن الألفبائية جاءت مباشرة ودون وسيط من المصرية القديمة؛ إلا أنهم اختلفوا في تحديد نوع الخط المصري القديم، فمنهم من يرى أنها جاءت مباشرة من الهيروغليفية وأبرز مؤيديها هاليفي، ومنهم من يراها أنها جاءت مباشرة من الخط الهيراطيقي وقد أوضح مؤيدوها وجود تشابه خارجي بين الحروف الفينيقية وأشكال الرموز المصرية القديمة، بالإضافة إلى أن الخط الهيروغليفي خط تصويري كما أن الخط الفينيقي في بداياته كان تصويريا، وأن الكتابتيتن تتجهان من اليمين إلى اليسار ومن الأسفل إلى الأعلى، وأن الكتابتين كانت تدونان على قطع من الحجارة والمعادن وترسمان على الأواني الفخارية. فيما يؤكد أصحاب الطريق غير المباشر العلاقة القوية بين الألفبائية والمصرية؛ نتيجة اكتشاف نقوش من منطقتي سيناء في مصر وجبيل لبنان. ومن بينها النقوش السينائية التي تتألف من مجموعتين من النقوش يصل عددها إلى خمسة وأربعين نقشا قصيرا عثر عليها في سيناء، فتتألف المجموعة الأولى من أحد عشر نقشا، وقد اكتشفها العالم فليندرز بتري، أما المجموعة الثانية فتتألف من أربعة وثلاثين نقشا. كما يذكر الكاتب أن النقوش الأخرى جاءت من جبيل لبنان ويبلغ عددها عشرة من النقوش محفورة على لوحات بعضها من البرونز والآخر من الحجر والتي اكتشفها العالم الفرنسي موريس دونان.

heenosaid@gmail.com

التجديد الإسلامي والقيم الأخلاقية من وجهة نظر بعض المفكرين المعاصرين

فاطمة بنت ناصر

هذا المقال هو تلخيص ومُراجعة لمقال الكاتب ناجي حجلاوي والمنشور في مجلة التفاهم والذي يحمل عنوان: «الدين باعتباره أخلاقاً وإحسانا لدى بعض المفكرين المسلمين المعاصرين». يستهل الكاتب بالتذكير بدور القرآن في إزالة الأوهام من رؤوس الناس والتي كانت تخوض في عالم الغيب ومن ثم يوضح الكاتب أن القرآن تحيز موضوعياً للغيب الذي يمكن للعقل أن يقتنع به!. ورغم أنها جملة جاءت في سياق استفتاحي قبل البدء في الموضوع الرئيسي إلا أنها تستحق التأمل. فالإسلام بالشقين اللذين صنفهما الكاتب: النبوة (الحق والباطل) والرسالة (الحلال والحرام/ الطاعة والعصيان) تتضمنان، وخاصة شق النبوة، الكثير من أمور الغيب، كقصة الإسراء والمعراج، فهذه مثلاً أحد أمور الغيب التي لا يتصورها العقل.

ينتقل الكاتب بذكر فضل العلماء المذكورين في القرآن بأنهم يعلمون تأويله بعد الله تعالى، قال تعالى: « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم». وقد أدلى العلماء المسلمون في شتى العصور بدلوهم في التأويل والشرح واختلفوا واتفقوا على مر العصور. إلا أن مجال البحث هنا فيما اتفقوا عليه بالإجماع وهو « المعروف» الذي يعد من القيم المقرونة بالصلاح والإصلاح ويشمل خيره الإنسان مهما اختلف دينه وعرقه. ولا زال أمر تطبيق الإسلام - الصالح لكل زمان ومكان - لم يتحقق بالشكل الذي يطمح إليه كل مسلم، رغم كل مابذل من اجتهادات. ويستعرض الكاتب اجتهادات حديثة لمفكرين معاصرين وهم محمد شحرور وبرهان غليون - وهشام جعيط. ورغم قيمة ما أدلوا به إلا أن أسماءهم بعيدة عن شيوخ الدين وهم أقرب للمثقفين منهم إلى المتصدين للمشهد الديني.

محمد شحرور

يرتكز محمد شحرور في عمله إلى شرح مضامين القرآن آية بآية وتدبره ومقاربة الآيات بظروفها وبالتاريخ المرتبط من الأديان الكتابية حيث إن القرآن جاء متمماً ومكملاً لهذه الديانات. ويقول في ذلك: « إن الإسلام هو التسليم بوجود الله واليوم الآخر، وإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح كان صاحبه مسلماً، سواء كان من أتباع محمد الذين آمنوا، أو من أتباع موسى الذين هادوا، أو من أنصار عيسى النصارى، ومن أي ملة أخرى من هذه الملل الثلاث» . فهو يرى أن التكاليف من صلاة وغيرها الهدف منها تحقيق غايات قيمية تتمثل في الصلاح، فالصلاة التي لا تنهى عن الفحشاء والمنكر لم تحقق غايتها الرئيسية فالله غني عن تقديم عبادات شكلية دون صلاح وإعمار حقيقي للأرض. وأن العلاقة التي يدعو إليها القرآن بين الفرد وربه هي علاقة تنعكس على سلوكيات الفرد وتعامله مع محيطه ومع الآخرين. فالأخلاق هي مايميز الإنسان عن بقية المخلوقات وهي العنصر المشترك بينه وبين كل البشر مهما اختلفت ألوانهم وشرائعهم.

برهان غليون

يرى برهان غليون أن فهم الذات مرتبط بمدى استيعابنا للحضارة وأن هذا الجانب التاريخي لا مفر منه غير أن التأخر الكبير الحاصل بيننا وبين غيرنا من الأمم يجعلنا في حالة عدم فهم وعدم اتزان. ويرى أن أهم وأفضل محاولات التجديد هي تلك القائمة على إحياء القيم حيث إن القيم لا تتغير بتغير أحوال الزمان. وكون أن العالم تغير وابتكر نظما لتحقيق قيم العدالة وغيرها كالديمقراطية والعلمانية ، نجد الاجتهادات تسعى إلى الموازنة بينها وبين الموروث كالموازنة بين الديمقراطية والشورى والعلمانية والعقل. وبرهان غليون لا يوافق على هذا النوع من المحاولات للموازنة فهي في نظره تعيق التجديد لتكون رهينة الماضي تحاول إحياءه دون إنجاز حقيقي. فالسلفيون من أتباع هذا الرأي يسخرون كل جهدهم في محاولة تكييف الماضي على الحاضر وليس في التجديد والإبداع. ونحن في أمس الحاجة كما يرى غليون إلى إعادة تشغيل المنابع القيمية التي توقفت عن العمل من زمن طويل. إن فشل الإصلاح كان لأسباب عديدة أهمها :

١- تدخل الاستبداد السياسي في الدين وفرض ما يناسبه بالقوة على الجموع.

٢- انعدام نظام التوحد الداخلي وتفرق الدين لشيع وأحزاب شتى لا يوحدها صوت واحد.

ويرى غليون أن إحياء القيم الأخلاقية سوف يساهم بمساعدة السياسة حيث سيوفر عليها الكثير من متطلبات صون الأمن والمحافظة عليه؛ لأن القيم حاضرة في النفوس ولا تحتاج للرقيب بل ستكون عوناً له ودرعا حصينا. فإن كانت الدولة تعمل بتطبيق القانون فالمجتمع يعمل بالإحسان وتطبيقه. كما أن إحياء القيم ومفهوم الإحسان يلغي حواجز الفرق والمذاهب فهي متفقة عليها. كما أن الإحسان الداعي إلى العفو والصفح «وإن تعفوا وتصفحوا فهو خير لكم» أقرب للكمال وصلاح المجتمع من تعزيز قيم الثأر البشري القائم على الانتقام الآني: العين بالعين والسن بالسن. كما أن الإحسان خيره شامل لا يقتصر على البلد الذي يضمه بل هو مبدأ إنساني ينشر الخير أينما حل صاحبه. ويرى غليون أن التجديد لن يتأتى سوى بعزل الهيمنة التي تفرضها السلطة الدينية على الناس بالإضافة إلى ترميم شامل يستهدف النظم المدنية والدينية والثقافية والقيم الروحية والعلمية.

هشام جعيط

يرى هشام جعيط أن التأخر الذي مرت به حضارتنا ناجم عن إغلاق باب الاجتهاد. كما أنه يرى التجديد الذي قمنا به خيانة للأصل حيث نسف بعض المفكرين من أمثال أمير علي نصوصاً ثابتة كتعدد الزوجات ونظام الرق في سبيل التكيف مع مقتضيات العصر. ويرى جعيط ضرورة العودة للأصل التشريعي والبدء بالإقرار أولاً بالمساواة بين الذكر والأنثى ليكون التشريع المصحح مبنياً على أساس سليم. كما أنه من الضروريات كبح تدخل السلطة وتلاعبها في الدين لما يخدم مصالحها، وقد ساهمت السلطة على مدار عمر الخلافة الإسلامية في خفت صوت قيم الإسلام تحت سطوة القوة والملكية. ومن أهم تلك القيم المهدورة والتي تعد قيمة أساسية في الإسلام هي قيمة حرية (الاختلاف) التي شوه معناها كحال العديد من القيم الأخرى. فمن المهم إعادة تأويل القيم الإيمانية لتعود مخاطبة ومنطقية للبسطاء ولأصحاب العقول الراجحة على حد سواء.

وبهذا قد نخلص إلى أن استنهاض القيم الأخلاقية الإسلامية من خلال اجتهادات جديدة لقراءة النص القرآني مهم بل ضروري للغاية لتحقيق مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان. فالحديث عن الإصلاح من خلال فتح الكتب القديمة ليس إصلاحا، بل الإصلاح أن نفتح تلك الكتب ونتعظ من هفواتها لصياغة مسار جديد يتصل بالقديم ولكن على أسس أكثر متانة وشفافية.

f_wahaibi@hotmail.com

التنازع المعرفي التبادلي بين المعتزلة والأشاعرة

محمد الشحي

لعل البَحَثة المشغولين بمشكلات «الهوية»، لا سيما العربية، يقفون بإزاء البحثة المهتمين بدراسة التراث العربي الإسلامي، والوقوف على مدى تأثره بالواقع الاجتماعي والسياسي، في محاولة لتقديم رؤية تفسيرية لسلوك النفس العربية الإسلامية، وتقديم نموذج تحليلي لإمكانات تلك النفس في مواجهة العالم الحديث الذي تخطى، كما يبدو لنا في سياساته الاجتماعية والقانونية، عقدة التراث، وأضحى متحررًا من القيود التي تضعها في رسغه مفاهيم ظهرت استجابة لواقع سياسي واجتماعي مختلف.

يعود بنا المفكر رضوان السيد الى بحث الموضوعات البحثية التقليدية في الفكر الكلاسيكي العربي الإسلامي من خلال تقديم قراءاته المتسلسلة لأفكار الفِرَق الإسلامية القديمة. وفي مقالنا هذا، سنقدم قراءة لمقاله المعنون بـ«رؤى العدل والمسؤولية ورؤى العناية والرحمة عند المتكلمين المسلمين» المنشور في مجلة التفاهم.

يستهل رضوان السيد مقاله بوضع إشكالية مقاربته ضمن سياق إنتاجه المعرفي المنشور في مجلة التفاهم على مدى عشر سنوات من الكتابة والنشر، مُبرزًا مجال مقارباته تلك، وراسمًا خطوطًا عريضةً لها من حيث إنها تسلسلت ضمن «قراءة قضايا صفات الله -عز وجلّ- لدى المتكلمين المسلمين، والفضائل المتصلة بها بوصفها قيمًا تشكل المنظومة الأخلاقية في القرآن الكريم». ولعل الباعث الذي دفعه لذلك هو رؤيته أنها مداخل «تتفرع عنها اعتبارات سلوكية وسياسية وتنظيمة»، مقرًّا بأنه قد سُبق إلى البحث والمقاربة في هذا المجال من قبل عديدين، ذاكرًا منهم الشيخ محمد عبدالله دراز وإيزوتسو وعبدالرحمن بدوي.

ويعدد الكاتب ضمن المداخل التي يعدّها أصولًا تتفرع عنها السلوكيات والسياسات والتنظيمات: المساواة، والرحمة والإحسان، والعدل، والمعروف، والتعارف، والخير العام. يجعلنا التسليم بهذه المفاهيم، بوصفها أصولا، أمام فرضية يحق لنا أن نسائل الأستاذ عن القاعدة المعرفية التي أفرزت هذه المفاهيم، لكن الباحث هنا أغفل هذا الجانب في طرحه، فجعلنا نفترض أننا موعودون بتحليل شامل لتراث المتكلمين المسلمين لنصل إلى خلاصة تؤيد هذه الفرضية من عدمها، إلا أن الأستاذ تجاوز هذه النقطة في خضم تحليله لمحتوى التراث الكلامي ليغوص في تفاصيل أنستْه تلك الخطوة المنهجية أثناء كتابته للبحث/المقال.

ويورد كاتب المقال اعتراضين يعترضان على التفكير والبحث في المحتوى الكلامي الإسلامي من وجهتي نظر متباينتين. الاعتراض الأول من عند الأصوليين الإسلاميين أنفسهم؛ إذ إنهم يرون أن مجرد التفكير في هذا المجال تفكيرًا أخلاقيًّا منافٍ لطبيعة الدين والعقيدة والشريعة، فالدين قائم على مبدأ الاتباع والتسليم المطلق لكل ما يرد في المدونة الإسلامية من قرآن كريم وسنة نبوية بالمقام الأول. ولهذا الاعتراض وجاهة تدعمها عديد النصوص القرآنية والنبوية، وتؤكدها المدونات التفسيرية للقرآن والحديث، ويلقى قبولا واسعًا عند كثيرين.

وأما الاعتراض الثاني فنستطيع أن نقول بأنه اعتراض حداثي؛ على اعتبار أن القائلين به ممن يُعَدّون حداثيين في سيرورة الفكر العربي الإسلامي، ونقصد بهم أولئك المتأخرين والمعاصرين من المستشرقين والعرب. وخلاصة الاعتراض أن منشأ علم الكلام سياسي بحت، وأنه ذو طبيعة سياسية غلّابة. والقائلون بهذا الاعتراض لا يعدون النظريات التي قدمها المعتزلة وغيرهم في مسائل تنزيه الذات الإلهية «لا يرون في ذلك سوى مسألة تمهيدية للمسألة المحورية -وإن تخفّت- التي يبشّرون بها: الحرية الإنسانية، في مواجهة مباشرة لعقيدة الجبر التي تبنى خطابَها الأمويون. ولهذا الاعتراض وجاهة كذلك؛ على اعتبار أنه لا ينتزع المعرفة من البيئة الاجتماعية والسياسية التي ظهرت فيها.

ويرى الباحث أن تأثر مسائل القدر إثباتا ونفيا والكبائر وعلاقتها بالإيمان - كان تأثر هذه المسائل بالسياسة تأثرًا تابعًا فحسب، ولم يكن فرزًا مباشرًا للصراع السياسي الحاصل. وأن مسألتَيْ الإيمان والقدر قرآنيتان سابقتان في وجودهما على الصراع الذي حدث لاحقًا، مستدلا على ذلك بدليل أن علم الكلام لم ينته في القرن الثاني الهجري عندما انفصلت قضاياه بوضوح عن المسائل السياسية، بل استمر حتى اليوم، على حد قوله.

إلا أننا نعقّب على ذلك بقولنا: صحيح أن مسألتي الإيمان والقدر قرآنيتان، من حيث إنهما وردتا في النص القرآني وعالجهما في تمثلاتهما بين المؤمنين والكفار، لكن كلا الفريقين يسلمان بذلك، ويبقى الاختلاف في تفسير كل فريق منهما لتلك المفهومات التي وردت في النص القرآني، وهذا هو المفصل الذي يفصل بين المذاهب/المدارس الإسلامية، فمجرد الأسبقية الوجودية لتلك المفاهيم لا يعني أسبقية معالجتها (تفسيرها) عند المسلمين، ولا يخفى أن المعالجات المتباينة لتلك المفهومات هي التي تقود لا النصوص نفسها.

وأما دليله ببقاء علم الكلام الإسلامي حتى اليوم، فماذا يعني هذا البقاء، وهل هو بقاء حيوي فاعل، بمعنى أن المعرفة المتولدة من علم الكلام متراكمة متطورة وفاعلة في الحقل المعرفي؟ أم أن كل ما يُنتج في هذا المجال هو مجرد اجترار لصراعات معرفية سابقة، ربما تُعاد صياغة بعض مفرداتها مراعاة للواقع المعرفي الحديث؛ لذلك نجد أننا نتفق مع ابن خلدون والغزالي بانعدام الجدوى، لكنه انعدام معرفة وليس انعدام الأمان العقيدي -إن جاز لنا التعبير-.

طرح الباحث في مقاله مقابلة بين المعتزلة والأشاعرة، على ما بينهما من بَون شاسع في الرؤية للذات الإلهية، والتعاطي مع النصوص القرآنية تفسيرًا وشرعًا. فيثبت أن الأشاعرة متكلمون كالمعتزلة تمامًا، فهم يستخدمون مفردات المنطق والكلام لعقلنة النقل، ولو كان على حساب العقل. وهذا ما لا شك فيه، بدليل هجوم الأصوليين على كليهما وعدّهما وجهين لعملة واحدة: البدعة.

يلفت النظر ذلك التساؤل الذي طرحه رضوان السيد قائلا: «ولست أدري لماذا يجب أن تكون للرأي السياسي دائمًا صلة بالاعتقاد الديني؟»، مدللا على ذلك بسيرة واصل بن عطاء، مؤسس المذهب الاعتزالي، التي تخلو من ذكر أي توجه سياسي له. إلا أننا نقف لنسائل الأستاذ نفسه: ولماذا لا يكون الرأي السياسي هو من دائمًا في الحقل الديني؟ خاصة أن هناك العديد من الأخبار التي وردت في كتب التاريخ الإسلامي مؤرخةً ومُلَّلَةً على صحة الزواج العرفي فيما بين السياسة والدين؛ من أمثال قتل أحد أعلام المعارضة من قبل الأمويين ورمي رأسه لأتباعه قائلين: «قتلناه بأمر الله السابق»، وفي هذا تصريح لا يدع مجالا للشك بتوظيف الديني لما هو سياسي.

ختامًا، يقرر الكاتب بأن كلا من المعتزلة والأشاعرة كلاميون، يتوسلون العقل والمنطق في إثبات رؤاهم الدينية، غيرَ غافلٍ عن حقيقة أن لهما غايات رؤيوية في تصورهم لله -عز وجل- وليست المحورية فيه للإنسان.

Alshehhim@hotmail.com

المفكرون الإصلاحيون في عُمان

ناصر الكندي

يتناول الباحث سلطان الحجري في مقاله « الفكر الإصلاحي: مفهومه ودور العمانيين فيه» المنشور في مجلة التفاهم عدة محاور أهمها تعريف الفكر الإصلاحي والتعريف بأهم شخصيات الإصلاح في التاريخ الإسلامي والعماني خصوصا.

فالفكر هو إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول، والإصلاحي من أصلح في عمله وأتى بما هو صالح. ولهذا يعد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا من ضمن المصلحين ويتوافق ذلك مع المصطلح القرآني. أما المعنى المعاصر المتداول عند الدارسين حسب رضوان السيد فهو أن له رؤية مختلفة عن العالم ولديه قدرة على فهم النص الديني فهما جديدا، وأن يكون جريئا في مراجعة التراث.

وهناك مصطلحات متداخلة مع مصطلح الإصلاح مثل التجديد والنهضة، ويشير الباحث إلى ضرورة التفريق بينهم؛ فمصطلح الإصلاح هو الأكثر ترجيحا لعنوان مقاله وذلك لأنه مصطلح قرآني، كما أن شخصية أبي نبهان الخروصي وهو أحد الأعلام في الإصلاح لعمان أقرب إلى المتعارف عليه بالفكر الإصلاحي بين الدراسين، وكذلك تلميذه المحقق سعيد الخليلي وبعده السالمي وغيرهم.

وذكر الباحث أسباب اشتهار بعض العلماء بالإصلاح ومنها عناية المستشرقين والدور السياسي والعامل الجغرافي. ويبدأ بناصر بن أبي نبهان الخروصي كأول علم للإصلاح في عمان، فقد عاش في مطلع القرن التاسع عشر وتعلم اللغات الأجنبية وأهمها اللغة الإنجليزية، كما أنه كان معاصرا لرفاعة الطهطاوي، وألّف كتابا عن لغة أهل زنجبار بعنوان «مبتدأ الأسفار في بيان نبذة يسيرة من لغة زنجبار بالمشهور من اللغة العربية»، ويذكر فيه خصائص الشعوب التي وجدها في أفريقيا وعاداتهم، وهو ما يُسمى بعلم الإنسان «الانثروبولوجيا» ، كما ألف كتابا في أسرار النبات السواحيلي.

كما أن لابن أبي نبهان آراءً جريئة تخالف النسق السائد في الإباضية مثل عدم تقليده لعبدالله بن أباض، ويقترح عرض النصوص الحديثية على القرآن والاهتمام بالمتن دون السند، كما أباح تصوير ذوات الأرواح، وله إشادة بأرسطو وأفلاطون، وتتميز مولفاته بالمنهج النقدي الذي يناقش الآراء وينظر في حجتها لا إلى قائلها.

ويخلفه في آماله الإصلاحية تلميذه المحقق سعيد بن خلفان الخليلي، تم تلقيبه بشاعر العلماء وعالم الشعراء، وكان الخليلي مطلعا على الصحف المصرية وبعض الكتب التي ترجمها بعض المصريين مثل رفاعة الطهطاوي المتعلقة بالعلوم التجريبية، وكان له دور كبير في إحياء الشعر إذ تزامن مع الشاعر المصري البارودي، كما ألف في العروض والصرف والبلاغة.

أما الإمام نور الدين السالمي فقد كان صاحب دور كبير في المجتمع العماني، وكان متابعا لأخبار العالم الإسلامي وما يكتبه دعاة الإصلاح في مصر كمجلة نبراس المشارقة والمغاربة التي حررها قاسم الشماخي، كما بعث إليه الشيخ سليمان الباروني رسالة التمس فيها منه أن يضع الحلول الجذرية لوحدة الأمة الإسلامية، ومن إجابة السالمي عليه تتبيّن شمولية رؤيته الإصلاحية ومعرفته بالواقع.

ولا يمكن إغفال دور أبي مسلم البهلاني في العملية الإصلاحية في البلد، فمجلة النجاح التي يديرها شاهدة على مقالاته التي تقاوم المخططات الاستعمارية البريطانية في عُمان والشرق الإفريقي، ولقد تقلّد البهلاني منصب رئاسة القضاء في زنجبار في عهد السلطان برغش بن سعيد، واستقال ليكون همه التأليف. وكان له علاقة بأعلام الإصلاح مثل عبدالله بن حميد السالمي وسليمان الباروني ومحمد بن يوسف أطفيش، وكان يعد من الشعراء الإحيائيين في الشعر، ويتجلى فكره الإصلاحي في تلك الرسالة التي وجهها إلى الإمام سالم الخروصي والتي حملت أفكارا تفصح عن بعد النظر لما هو الحال الذي ينبغي عليه أن تكون عليه الدولة.

وتعد قصيدته النونية مثالا بارزا على فكره الإصلاحي حين استنهض الأمة العمانية متجاوزا بها قيودها القبلية، واتصل أبو مسلم بأعلام الإصلاح في زمانه، كما اطلع على ما ترجمه الطهطاوي وغيره من المؤلفين الأوروبيين في الفكر والسياسة والاجتماع.

يؤكد الباحث أن هؤلاء الأربعة المصلحين كانوا علماء لهم قدم راسخة في الفقه في الدين، وهذا ما اشترك به الإصلاحيون جميعا خلافا لقادة وكوادر القوى الإسلامية السياسية التالية لهم. ويشير الباحث إلى أن المشكلات التي جابهها الرواد هي نفسها التي يواجهها العالم الاسلامي الآن، ويؤكد الباحث أن النهضة دون الفكر الإصلاحي هو مفهوم أعرج، وذلك أن النهضويين الإصلاحيين انتهى بهم المطاف عودة إلى (ساكن الحجاز) أو (هامش السيرة)، وذلك بسبب محاكاتهم المفرطة للغرب وهو مخالف للقاعدة القرآنية بأن أعظم التحولات في تاريخ البشرية جاء عن طريق الأنبياء.

على كل حال لكل زمن ظروفه وهمومه، وبغض النظر عن كون العمل إصلاحا أو نهضة أو تجديدا، فإن الواقع يفرض على المصلح معطيات جديدة ينبغي عليه أن يعيها ويداريها، فدور المثقف في ذلك العالم الطبقي والاستعماري يختلف اختلافا كبيرا عن العالم المعاصر الذي تختفي فيه الطبقات الواضحة إلى صراعات خفية، وكذلك ذهب عالم الاستعمار القديم إلى استعمار جديد ولكن بأدوات جديدة غير مباشرة. ناهيك عن تلاشي التنظيمات المدنية الداخلية الآن أمام وسائل التواصل الاجتماعي وانتشار الفردانية الفجة.

nskindi83@yahoo.com

اليهود بين التطرُّف والتقدُّم

عاطفة ناصر

كثيرا ما نسمع عن الاعتداءات اليهودية على الممتلكات في الأراضي الفلسطينية، والعائدة غالبا لتطرفهم المرتبط ارتباطا مباشرا بالقضية الفلسطينية-الإسرائيلية التي كانت ولا تزال من أكثر القضايا العربية أهمية للشعب العربي والإسلامي «ظاهريا على الأقل». إنَّ اليهود كشعب يؤمن بفردانيته التي تعطيه الأفضلية بين شعوب العالم أجمع، ومن السهل جدًّا التثبت من ذلك عبر قراءة كتبهم الأصلية أو المترجمة، ومن السهل جدًّا التثبت من ذلك؛ حيث يظهر جليًّا في منشوراتهم أصلية كانت أم مترجمة.

وتشير التعليمات الواردة في كتبهم المقدسة بوضوح إلى النظرة الفوقية التي يرمقُون بها باقي الأجناس البشرية من ديانات أخرى. حقيقة الأمر أنَّ اجتهادات العرب واضحة في دراسة الفكر اليهودي والخلفية التاريخية، العقائدية، السياسية والعرقية كذلك. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق موسوعة اليهود لطارق السويدان التي كتبت باللغة العربية، وتحتوي على معلومات متعلقة باليهود في كافة النواحي الحياتية؛ ابتداءً من خلفياتهم التاريخية، مرورا بالتطورات الفكرية والثقافية والاجتماعية، ومساهماتهم في التعليم، الأبحاث والاقتصاد العالمي كذلك، انتهاءً بأبرز الشخصيات المرتبطة باليهود عالميا وفي مختلف المجالات. ومع ذلك، كثيرا ما يفضل القراءة للعناصر المحايدة في أي موضوع حرصًا على رؤية وتفحص الموضوع من كافة الزوايا. إنَّ العقيدةَ اليهودية مثلها مثل باقي العقائد تحتوي على شخوص متطرفة، وأخرى متسامحة مع أولئك المختلفين عقائديا. ففي اليهودية، ظهرتْ فئة تنادي بفصل العقيدة عن كافة الخلافات لإيجاد الحلول بشكل أسرع. بطبيعة الحال أي مشكلة سياسية-عقائدية تتطلب جهدا أكبر لحلها عما إذا كانت سياسية فقط. ومما لا يخفَى على أحد، فإنَّ حل المشكلات العقائدية السياسية أكثر تعقيداً من السياسية فقط، ونجد ذلك متجسدا في القضية الفلسطينية-اليهودية التي هي في الأصل -من وجهة نظر شخصية- سياسية بحتة، وألبست لباسَ العقائدية من أجل إيجاد مبررات مقنعة ومنطقية.

وكذلك توجد فئة من اليهود غير المتطرفين لا تُؤمن بتاتا بأحقية اليهود في الأرض الفلسطينية لا من ناحية عقائدية ولا عرقية ولا تاريخية. فبالاستناد إلى موسوعة اليهود التي بحثت في نصوصهم وكتبهم الأصلية، فإنَّ الذين يدعون اليهودية اليوم هم من أعراق لا تمت لليهودية بصلة بنسب كبيرة جدا. وعلى الرغم من ذلك، يحق لنا أن نتساءل اليوم عن سبب صمود هذه الادعاءات الزائفة، والتأمل فيها على جميع الأصعدة. يذكُر الدكتور فوزي البدواوي في مقال له في مجلة التفاهم بعنوان «معاني ودلالات الثوران الديني في اليهودية المعاصرة» هذا الأمر في قوله إن اليهود تعلموا من تاريخهم «تنازعوا وفشلوا فذهبت ريحهم». فمن يتعمق في الثقافة اليهودية وتعاملات اليهود نجد ذلك واضحا بشكل كبير حتى في أنظمتهم التعليمية؛ إذ المناهج تغرس كل الأفكار والخطط المرتبطة بأحقيتهم بالأراضي الفلسطينية. وتاريخ اضطهادهم ووجوب اتحادهم في الأجيال الناشئة لتكبر وهي مقتنعة تماما بكل ذلك، بل لتعمل بانتظام على الوصول لأهدافهم. ففي النظام أحادي القطب العالمي الحالي، نجدهم متواجدين بين أهم صناع القرارات السياسية بدليل وجود لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية (أيباك) في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي الأبحاث التنموية دائما ما نجد إسرائيل تتصدر القائمة، وكذلك في التعليم وتصدير العلماء في مختلف المجالات. أن تملك جماعة ما أياديَ في أهم المجالات العالمية لهو بالأمر المخطط له بعيدا عن الصدفة وانتظار الحصول على الفرص للتقدم. وفي السابق كأي أمة كانت تكثر الاختلافات فيما بينهم في الداخل ولا تزال، ولكن بعيدا عن أعين الصحافة والإعلام ولأمور ترتبط بمستقبلهم كأمة لا على اختلافات عرقية ولا سياسية إلا ما ندر، فينصبُّ كل تركيزهم على كيفية التقدم والخروج من القضية العربية-الاسرائيلية منتصرين.

إنَّ النظرة العدائية للطرف الآخر مشتركة بين اليهود والمسلمين؛ ففي قوله تعالى: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى»، نجد تبرير المسلمين للعداء ضد اليهود ناهيك عن جرائمهم تجاه الفلسطينيين على مدى التاريخ. ومن جهة أخرى يقول أحد حاخامات إسرائيل المدعو بمائير ديفد كاهانا «الذي عُرف أيضًا بعدة أسماء مستعارة مثل: «مايكل الملك» و«ديفيد سيناء». هو حاخام إسرائيلي ومؤسس حركة كاخ وعضو سابق في البرلمان الإسرائيلي الذي اشتهر بالعداء الكبير للعرب» (كل العرب هنا طابور خامس ينتظر لحظة الانقضاض علينا، ومن ثم فلا يجب الاحتجاج وتطبيق أحكام غير توشاف أو الغرباء المقيمين في أرض إسرائيل، عليهم بل يجب إبادتهم وترحيلهم)! يوضِّح هذا أو يعكس جزءا بسيطا من العداء الكبير الذي يُكنه اليهود للعرب، ويؤكد هذه النظرة المتبادلة بين الطرفين. وفي كل الأحوال، لا يزال الطرفان يشددان على أن ذروة الحلول هي الانفراد بالأرض كحق طبيعي من وجهة نظر فلسطينية، وحق مكتسب تاريخيا وعقائديا وعرقيا من وجهة نظر يهودية. وبسبب ذلك، يصعُب تطبيق حل الدولتين الذي يشير الكثيرون إلى أنه غير مُنصف، أو أن محاولات تطبيقه باءت بالفشل بسبب الخيانة اليهودية وعدم التزامهم الدائم بالاتفاقيات. حيث إنَّه كلما طالت المدة تناقص الأمل وزاد الاحتقان بين الأطراف. بعيدا عن المنطق والأدلة التاريخية، إن الواقع يشير اليوم إلى اليهود كطرف قوي نتيجة الدعم الأمريكي الذي جعل من أمن اليهود أولوية ترتبط ارتباطا وثيقا بالسياسة الخارجية لدولتهم. وكثيرا ما يضغط اللوبي الإسرائيلي على الحكومة الأمريكية وحلفائها في انتهاز أي فرصة بل خلق الفرص للتخلص من الفلسطينيين والانتهاء من هذه القضية والخروج منها بأقل الخسائر الممكنة؛ حتى إنه بعدد مرور فترة على أحداث ١١ سبتمبر ألقى اليهود اللوم على الولايات المتحدة الأمريكية؛ كونها ارتكبت خطأً جسيما بعدم إعلان حادثة ١١ سبتمبر سببا وجيها لإقامة الحرب على مكة والاسلام. هذا ما يُسمَّى انتهازا للفرص من قبل الإسرائيليين وليس من الغريب بعد ذلك أن تظهر بعض التفسيرات المشككة في حقيقة منفذي تفجيرات ١١ سبتمبر بعيدا عن عقدة «نظرية المؤامرة»؛ فالاحتقان الإسرائيلي على العرب والمسلمين حقيقي جدا وأبعد ما يكون عن خيالات أو توهمات فردية أو جماعية وليس هناك ما يدعو للتفاؤل اليوم في ظل الأحداث الأخيرة المتعلقة بهذه القضية التي أصبحت أكثر تعقيدا وتطلبا للتنازلات التي تكون من نصيب الحلقة الأضعف دائما.

attifa.nasser@gmail.com

الفكرة الهيجلية لمفهوم الدين

أم كلثوم الفارسي

تتَّصل الفلسفة اتصالاً وثيقاً بالدين، تلك هي القضية الأبرز التي انبثقت عنها شتى القضايا الرئيسية والفرعية على السَّواء؛ حيث كانت الفلسفة على الدوام مرافقة للدين؛ سواء كانت داعمة له أو ناقدة، إلا أنَّها في النهاية تُسَاند الدين بقوة، ويتجلَّى ذلك في أروع صورة في تطوير الفلاسفة للديانات القديمة، ومحاولة تخليصها من طابعها الأسطوري للارتقاء بها إلى مصاف العقل والروح، ليكُون العقل دليلاً على الإيمان، ويكُون الإيمان مؤيداً بالعقل، وتلك جدلية منطقية أكَّدها الشارع الحكيم في رفعه للتكليف عن المجنون؛ لأنَّ العقل مناط التكليف، وهذا دليلٌ دامغ على مكانة الفلسفة في الدين وعظمة الدين في الفلسفة.

ففلسفة الدين هي تلك النظرية التأملية التي قدَّمها الفلاسفة حول الدين وقضاياه المختلفة لتعمق الربط بين الفلسفة والدين؛ فعلاقة الفلسفة بالدين، وعلاقة الدين بالفلسفة، هي من القضايا الشائكة التي شغلت الفكر البشري قروناً طويلة، خاصة فيما عُرف في الفلسفة الإسلامية باسم «العداء بين الدين والفلسفة»، الذي تمثل في كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، وفيه نقد لآراء الفلاسفة في الدين والطبيعيات، حيث انبرى ابن رشد للردّ عليه في كتابه «تهافت التهافت»، ممّا زاد المعركة اشتعالاً، وزاد الأزمة ترسخاً.

تُعتبر فلسفة الدين الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء-الطبيعية؛ مثل: الخلق والموت ووجود الخالق. لا سيما وأن فلسفة الدين هي فرع من فروع الفلسفة تتعلق بالأسئلة المختصة بالدين، كماهية وطبيعة الرب وقضية وجوده، وتفحّص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية، والعلاقة بين الدين والعلم. وهو منهج قديم، وُجِد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية، وهو يرتبط بفروع أخرى من الفلسفة والفكر العام كالميتافيزيقيا والمنطق والتاريخ. وعادة ما يتم مناقشة فلسفة الدين خارج الأطر الأكاديمية من خلال الكتب المشهورة والمناظرات، خصوصاً فيما يتعلق بقضيتي وجود الرب ومعضلة الشر. وفلسفة الدين تختلف عن الفلسفة الدينية من ناحية إنها تطمح لمناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل عوضاً عن تحليل المشكلات المطروحة من نظام إيماني أو معتقد معيّن. هي مُصمَّمة بطريقة تجعلها قابلة للنقاش من قبل كل من يعرّفون أنفسهم بأنهم مؤمنون أو غير مؤمنين.

تُمثِّل الكتابة في فلسفة الدين أزمة في حدّ ذاتها؛ إذ يمكن لآلاف الكُتّاب والفلاسفة أن يكتبوا فيها، ويخرج كلّ موضوع ممّا كُتب متفرداً ومتميزاً تماماً عن الآخر، قد يكون ذلك باختلاف الفلاسفة الذين تناولتهم الدراسة، وقد يكون باختلاف نوع التناول ذاته لدى المفكر أو الباحث، لكن تظل السمة المشتركة بين الجميع وحدة موضوعات وإشكاليات فلسفة الدين، وإن اختلف الفلاسفة الذين تناولوها، وتالياً تُصبغ كلّ دراسة بالأصالة والتميز على حدة وفقاً لقدرات مبدعها الفكرية والمنهجية والأدبية، وهو ما يُضفي صعوبة من نوع خاص على الكتابة في فلسفة الدين بصفة خاصة.

ونستعرض في هذا المقام الفكرة الهيجلية لمفهوم الدين، على اعتبار أنَّ عصر هيجل هو العصر الديني العميق؛ إذ كان على كل فيلسوف أن يُعالج الدين في فكره، أو يخصص له مساحة في قضاياه، معتمدين في ذلك على ما تناوله الدكتور مصطفى النشار في مقالٍ مطول -بمجلة «التفاهم»- تحت عنوان «الدين والألوهية في فلسفة هيجل»، والتي أوضح فيها أن الدين حالة ضرورية للروح في ملازمة العقل ضمن تطورهما الجدلي، ويعني هذا أن وجوده ليس بالصدفة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل، وهذه الفكرة الشاملة هي فكرة هيجلية؛ أي أنَّ العقل قادرٌ على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحي، وأن أشياء كثيرة في الديانات لا تُؤخذ بمعانيها الحرفية فقط لكن تؤخذ، وهذا رأي هيجل، بمعناها الداخلي ومضمونها الفكري، أي أنَّ هناك مساحة فاصلة بين الإنسان وبين الخالق، وما أسماه هيجل بالعقل الكلي الذي هو الله، وبين العقل الجزئي الذي هو الإنسان، ويعمل الدين بما يحتويه من إدراك ونقل تجارب الأوليين على ردم تلك الهوة، والعبور إلى الخالق؛ حيث تعتبر فلسفة الدين عند هيجل العمود الفقري لكل شيء؛ حتى إن هيجل يقول: «نحن نعرف وجود الله، وهذه المعرفة موجودة فينا وجودا مباشرة، لدرجة أنها تغدو سلطانا، وهو السلطان الداخلي للوعي». ويضيف هيجل: أن «الله في حقيقته ليس محض مثال يُولده الخيال، بل إنه يتدخل في كل الواقع الخارجي، والدين عند هيجل يفعَل فهمنا للحياة الذي لا نصل إليه عن طريق الفهم والفكر» كما يقول. فعن طريق الدين، نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية، وما ذلك إلا لأنَّ الحياة المتناهية هي نفسها حياة؛ وبالتالي فهي تتضمَّن في باطنها إمكانية الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية. ويمثل الدين جزءا من سُلم آليات إدراك ماهية الروح عند هيجل، وماهية الروح ليست الشعور أو الوجدان ولا الانفصال أو الوعي الحسي ولا حتى الفهم بلا عقلنة، لكنها بعبارة أخرى هي الفكرة الشاملة؛ وبالتالي فإنَّ أي إدراك حقيقي للمطلق لابد أن يُتعرَّف عليه بوصفه موضوعا من موضوعات الحس؛ فهو فكر خالص أو عقل كلي تجاه الخالق. لقد حولت فلسفة هيجل الدين إلى فكر وهذا إلى وجود، أي أنَّه اعتبر الدين هو الفلسفة، والعقيدة هي الوجود. لأنه لم يكتف بتأسيس الإيمان وخلود النفس على أسس عقلية كما عند ديكارت، ولم يكتف بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط. ولم يجعل العقل هادما للعقائد كما في عصر التنوير. بل وحد بين العقل والوحي.

فقد كان الفيلسوف فرانسس بيكون على حق؛ حين قال: «إنَّ قليلا من الفلسفة يقرب الإنسان من الإلحاد، أما التعمُّق في الفلسفة فيرده إلى الدين». فالإنسان لا يستطيع بحال أن يعيش بلا دين، فكما أنَّ الإنسان مدني بطبعه لا يستطيع أن يعيش منفردًا معزولًا عن المجتمع؛ فهو أيضًا متدين بفطرته لا يستطيع أن يعيش عيشًا سويًّا بلا دين؛ فالتدين فطرة طبيعية للإنسان، وليس أدل على ذلك من لجوء الإنسان إلى الله -عز وجل- حال الشدة والاضطرار.

nkha008@gmail.com

حقوق الإنسان بين الواقع والمأمول

قيس الجهضمي

تتناول فوزية طلحا في مقالها المنشور بمجلة «التفاهم»، بعنوان «مرجعيات حقوق الإنسان وإشكالية الكونية والخصوصية»، كيف تكون حقوق الإنسان ومشروعية تطبيقها في المجتمعات، وما هي المراجع والمصادر التي قامت عليها، وأبرز الإشكاليات الواقعة فيها من خلال التطبيق؛ فالأمم المتحدة تُعرِّف حقوق الإنسان بأنها: «تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي من دونها يستحيل علينا أن نحيا كبشر»، وهي برأي إيف موديو تسعى لحماية الكرامة الإنسانية والمحافظة على النظام العام.

سعى الإسلام إلى التأكيد على حقوق الإنسان ورعايته وكرامته، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم ...»، وإن أشد ما يميز الإسلام في مجال حقوق الإنسان هو أسبقيته وشموليته في هذه الحقوق، كما أنه رأى أن الاعتداء على هذه الحقوق هو اعتداء على الله ورسوله، وارتكزت هذه الحقوق على الأخلاق الإسلامية واحترام الغير في الحياة، ثم سعى الإسلام في الدعوة إلى قيم التسامح والمساواة والتعاون، وجعل مركز هذه القيم ونواتها التقوى التي ترجع إليها وتشتق منها قيم أخرى جديدة؛ فعلى سبيل المثال: حق الحياة؛ فالله تعالى سبحانه حرّم قتل النفس أو الاعتداء عليها «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»، وكذلك شرع للإنسان حق الاعتقاد «لا إكراه في الدين»، وتذكر الكاتبة أنّ هذه الحقوق جاءت شاملة لكل أفراد المجتمع وفئاته، وأن مفهوم حقوق الإنسان بدأ بالظهور في عصر النهضة الأوروبية لا يعني أن الإسلام لم يكن يحوي هذه الحقوق مثل باقي الأديان، بل أكد أنّه يتفق مع معظم العناصر الأساسية لهذا الحقوق التي أصبحت الآن عالمية.

وبما أنَّ الإسلام اهتمَّ بحقوق الإنسان وتأسيسها، فإنَّ الواقع يظهر أن المسلمين كان اهتمامهم بها ضعيفا جدا، كما تذكر طلحا؛ إذ نرى أنَّ الحضارة الغربية تقدمت علينا حين قامت بصياغة الحقوق على شكل وثائق وقوانين، وحين أدرك المسلمون هذه الحقيقة بدأوا بالتحرك فانبثقت العديد من النصوص والمواثيق منها: «إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام»، وقد أورد البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في اليونيسكو سنة ١٩٨١م أربعة عشر حقا من حقوق الإنسان الأساسية مدعومة بنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي كالتالي: «حق الحياة، حق الحرية، حق المساواة، حق العدالة، حق الفرد في محاكمة عادلة، حق الحماية من تعسف السلطة، حق الحماية من التعذيب، حق المشاركة في الحياة العامة، حق حرية الاعتقاد والتفكير، حق الحرية الدينية، حق الدعوة والبلاغ، الحقوق الاقتصادية، حق بناء الأسرة، حقوق الزوجة، حقوق التربية، حق الفرد في حماية خصوصياته وحق حرية الارتحال والإقامة».

لقد بدأ تحوُّل الحقوق من دائرة الأخلاق إلى دائرة القانون في القرن السابع عشر الميلادي، وتعد «الماكنا-كرتا» النواة القانونية الأولى لحقوق الإنسان حين أنشئت لضبط صلاحيات الملك في إنجلترا، وأسهمت أيضا الثورة الفرنسية عن طريق إعلانها لحقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩م، فصارت لإعلانات حقوق الإنسان صبغة عالمية بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بسبب ما عاناه البشر من سلطوية الأنظمة الدكتاتورية.

وقد اعتمدت أيضا هذه الحقوق على تنظيرات المفكرين والفلاسفة بجانب الأحداث التاريخية والحراك السياسي؛ فمنها نموذج أرسطو القائم على وجود عدالة عامة وتتجلى في القانون الأخلاقي، وكذلك فلسفة الحق الطبيعي التي تؤمن أن هناك مبادئ مثالية خالدة، ونظرية العقد الاجتماعي القائمة على تعاقد الأفراد فيما بينهم لإقامة مجتمع منظم، ولكي يقيم الإنسان نظاما اجتماعيا قائما على قيم المساواة والعدالة يرى جون جاك روسو أنه يجب علينا التنازل عن قسط من الحرية الفردية إلى مراعاة الحقوق العامة، وترى الكاتبة أن تفاعل التجربتين التاريخية والفكرية لدى الغرب جرى بهم بالخروج من المجالات الأخلاقية إلى المجالات القانونية، وبها قاموا بإعلانات للمعاهدات والقوانين الدولية، وفي العام ١٩٤٨م، قامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بإقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد حوى هذا الإعلان على مقدمة وثلاثين مادة، لكن الإشكالية القائمة هي مدى اتصاف الإعلان بالكونية ومدى حضور الخصوصية فيه، فكيف نُقر بكونية الحقوق في واقع يحتم علينا التعدد والاختلاف بين الشعوب والعقائد؟

وقد خلف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قبولا واسعا لكثيرين وأيضا بالمقابل كرها من أناس آخرين، ورغم ذلك سعى الجميع لأن تكون هذه الحقوق ذات بُعد كوني وشمولي، وقد ظهرت هذه الكونية والشمولية برأي الكاتب في المضمون بشكل عام، وفي توجه الخطاب فهو للجميع، كما ظهرت أيضا في الصبغة القانونية العالمية التي صادقت عليها كل الدول، بل قامت بعض الدول باعتبارها أحد مصادر التشريع لديها، وقد رأى البعض أن الغرب سعى لكونية الحقوق لاستعمالها كقناع يساعده على الهيمنة والسيطرة في بعض البلدان، فتذكر الباحثة حنة آرنت في كتابها «الإمبريالية» بأن الدول الأوروبية لم تكن في القرن التاسع عشر قادرة على ضمان حقوق الإنسان لأفراد لا ينتمون إلى أوطانها؛ إذ لم تكن هذه الحقوق مضمونة إلا بالنسبة للمواطنين؛ لذا من الملاحظ أن عمليات استعمار الشعوب التي قامت بها الدول الغربية سارت بجنبها فلسفة حقوق الإنسان، فطلحا ترى أن مسألة كونية الحقوق تحتاج إلى بحث وتقنين آخر يحفظ الخصوصية الثقافية والفكرية للشعوب؛ فمن الأمثلة التي يقع فيها تعارض الخصوصية مع الكونية نجد في الإسلام أنه لا يحق للمسلم أن يتحول عن دينه، بينما الإعلانات العالمية تبيح ذلك بحسب رأي الكاتب، وهكذا فإنَّ خصوصية الشعوب التي تمليها اختلاف الثقافات والأديان يفرض التعامل بها مع هذه المواثيق بنوع من الانتقائية الإيجابية لتنسجم مع الهوية الإسلامية من جهة، والحفاظ على الانفتاح الفكري والثقافي من جهة أخرى.

وأرى أنَّ التنظير لهذه الحقوق وتقنينها قد أخذ ما يكفي من الجهد، لكنَّ التطبيق على أرض الواقع هو أساس الإشكال؛ فالأغلب يعي القيم المثلى وحقوق الإنسان لكن مجرى أفعاله تنحى عكس ذلك، وفي ظل هيمنة الأنظمة الرأسمالية والدكتاتورية تصبح هذه الحقوق مجرد أدوات للوصول لغايات شخصية لهؤلاء الأشخاص؛ لذا من الواجب مراقبة السلوك الإنساني وتقويمه بقوانين تحفظ مجرى تطبيق هذه الحقوق على هذه البسيطة.

qabuazan@gmail.com

مراحل كفاح النبي الكريم وأصحابه

سيف الوهيبي

أُوكِلَ للرسول مُحمَّد -صلى الله عليه وسلم- من ربه -جل في عُلاه- مُهمَّة بعث هذه الأمة وانتشالها من جديد، وسط مجتمع نال منه الجهل ما ناله، وأخذت القبلية منه شكلاً ومنهاجا، وقد بُعث -صلى الله عليه وسلم- وسط أعتى قبائل العرب حينها، وعلى جماعات من مِلَل وديانات متعددة؛ فكيف سيمهِّد -صلى الله عليه وسلم- الطريق لدين جديد وغريب على العرب لم يشهدوا له من قبل مثيلا.. سنناقش في ذلك مقال الكاتب محمد الناصري بعنوان «الصور الأربع لحياة المسلمين في العهد النبوي» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- مقسَّمٌ إلى أربع مراحل: مكة قبل الهجرة، والهجرة إلى الحبشة، والهجرة للمدينة، ومكة بعد الفتح.

مكة قبل الهجرة

مثلت الدَّعوة السرية من مكة الانطلاقة الحقيقية لإنشاء الجيل الأول في الإسلام، الذي ابتدأ بألصق الناس برسول البشرية وهم أصدقاؤه وآل بيته، وكل من توسم فيهم خيرا، واستمرت الدعوة بتمهل وحذر، وبانتقائية معينة في اختيار من يثق فيهم رسول الله، ويرتبط معهم بروابط وثيقة؛ وذلك لتجنب الصدام المبكر مع الحُمْس (قبيلة قريش مثلما يطلق عليها في الجاهلية؛ وذلك لشدة تمسكهم بدينهم ووثنيتهم وشجاعتهم فهم لا يطاقون)، ولأنّ الدعوة ما زالت وليدة لا يؤمن بها إلا القليل، والصدام مع أعتى قبائل العرب في تلك المرحلة المبكرة يعد إيذاناً بضياعها؛ قام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بتنظيم أصحابه على شكل خلايا صغيرة وجماعات حتى يتجنب مسألة التجمعات الكبرى التي تلفت الانتباه وتستفز الجمهور، وكان الرجل إذا تعلم شيئاً من الدين تولى أمر جماعة من رجلين أو أكثر يعلمهم في حلقات تعليم خاصة، واستمرت الدعوة في مكة سرًّا لثلاث سنوات معتمدة في المقام الأول: التركيز على البناء العقدي والإيماني للسابقين الأولين، حتى جاء أمر الله لرسوله بأن يصدع بالحق، وأن ينادي الناس بأمره، فنزل قوله تعالى: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ».

وقد تعرَّض الرسول وأصحابه لمختلف أشكال الإيذاء والتعذيب من قبل الفئة الحاكمة من قريش، يُضاف إلى ذلك الحصار الاقتصادي لمدة ثلاث سنوات، وما تبع ذلك من تجويع حتى كان المسلمون يأكلون الخبط وورق الأشجار، ورغم إسلام رجال محاربين وشجعان؛ أمثال: حمزة بن عبدالمطلب، وعمر بن الخطاب، وانضمامهم لصفوف المسلمين، فضل قائد الدعوة اللجوء لأساليب ووسائل سلمية في المقابل، كالاستفادة من قوانين المجتمع المشترك في الحماية والجوار، والتواجد في المحافل العامة ودعوة الوافدين إلى مكة باعتناق الإسلام، وإن اقتضى الأمر اللجوء لمكان آمن عن طريق الهجرة، كما استفادت الجماعة المسلمة الأولى من العناصر المشتركة بين الإسلام واليهودية والنصرانية، خاصة وأن بقايا النصارى الموجودين في مكة شهدوا لمحمد -صلى الله عليه وسلم- بالرسالة؛ وبذلك شعر أهل مكة على الأقل أن اليهود والنصارى والمسلمين في معسكر واحد.

الهجرة إلى الحبشة

لم يَجِد المسلمون وسيلة تقيهم مُضايقة قريش سوى الهجرة؛ فكانت الهجرة الأولى في الإسلام لتحقيق رسالة الله -سبحانه وتعالى- في وحدة عبوديته ورفعة لقيم الدين؛ فكان في مُقدِّمة المهاجرين: عثمان بن عفان، ورقية بنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبو حذيفة وزوجته، والزبير بن العوام..... حتى اجتمع في أرض الحبشة بضعة وثمانون رجلاً، إلا أن قريشا لم يهدأ لها بال حتى تبعت المسلمين، حاملين معهم الهدايا المختلفة إلى النجاشي وبطارقته تقربا منهم بأن يرفض هؤلاء المسلمين في جوراه ويسلمهم إلى أعدائهم، فلما وصل الخبر إلى النجاشي، رفض أن يسلم أحداً من المسلمين حتى يكلمهم ويحاورهم في شأن دينهم الجديد، فدار بعدها الحوار المشهور بين النجاشي وجعفر بن أبي طالب -متحدثا بلسان المسلمين- الحوار الذي اتخذ من الهدوء شكلاً، والبعد عن التوتر ميزاناً، مع ضرورة الاعتراف بالآخر والتواصل معه عبر جسور الحوار.

الهجرة إلى المدينة

شكَّلت محطة الهجرة إلى المدينة مُنعَرجًا تاريخيًّا مُهمًّا لهذه الأمة ولتاريخ الإنسانية جمعاء، فيها تحولت الجماعة المسلمة المهاجرة إلى مرحلة تأسيس الدول، وقد ابتدأ الرسول الأكرم محمد -صلى الله عليه وسلم- بوضع الأسس والقوانين لبناء المجتمع من جديد، مُركِّزاً على الجانب الاجتماعي والسياسي، ووضع القواعد للتحول من الفكر القبلي إلى فكر الجماعة، مستبدلاً العلاقات القبلية بالعلاقات الإنسانية، فأقام مبدأ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وحث -عليه السلام- بكتابة وثيقة السلام التي من شأنها حل المشكلات والنزاعات بالطرق السلمية؛ لتنظيم الحقوق والواجبات بين مكونات المجتمع المدني من المهاجرين والأنصار (الأوس والخزرج)، واليهود، والوثنيين، هذا وتضمَّنت وثائق وعهود السلام بنوداً مثلت شكلاً حديثاً من أشكال المدنية، ونمط التعايش القائم على التعددية والتنوع في إطار المساواة والعدالة وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الإسلامية.

لقد نصَّتْ الصحيفة أو الدستور -مثلما يسميه البعض- على أنَّ المسلمين وغيرهم من أهل المدينة، يشكلون «أمة واحدة»، لكل طائفة حرية الاعتقاد وإبداء الرأي، والتعددية والمساواة...وغيرها من القيم ذات الدلالات والأبعاد الحضارية؛ حيث لم يضع الإسلام أساسا للانتماء، بل جعل الأساس هو الالتزام بشروط العقد الاجتماعي؛ ولعل أهمها: «تحقيق الأمن»، ثم لحقت هذه الصحيفة وثائق وعهود عدة كتبها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لعدد من التجمعات اليهودية في شمال شبه الجزيرة العربية بعد غزوة خيبر، منها: أمان ليهود عاديا من تيماء، وأمان ليهود أيلة، ومعاهدته -صلى الله عليه وسلم- مع أهل مقنا، والمعاهدة مع أهل جرباء وأذرح، كل واحد من هذه العهود يحفظ للآخر حريته ويحترم خصوصياته العقدية والسياسية والاقتصادية؛ مما حفظ لغير المسلمين حق ممارسة حياتهم كاملة غير منقوصة. ولأنَّ دعوة الإسلام ليست ليثرب فقط بل للعالم أجمع؛ لم تتوقَّف الدعوة عند اليهود فحسب، وإنما امتدت لتشمل النصارى وفيهم العهد الذي أبرمه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع نصارى نجران، وشملت الدعوة المشركين المسالمين كما هو شأن صلح الحديبية، انتقالاً إلى غيرهم من القبائل العربية مثل عهد قبيلة بني ضمرة، وعهد قبيلة بني غفار وغيرها الكثير.

مكة بعد الفتح

كانتْ الجَمَاعة المُسلِمة بقيادة النبي الأعظم محمد -صلى الله عليه وسلم- تنتظر اللحظة المناسبة للرجوع لمكة التي رُسم لها لتكون مرجع المسلمين ومعقلهم؛ فجاء خرق قريش لميثاق صلح الحديبية بعد اصطفاف قريش لجانب قبيلة «بني بكر»، ومدهم بالسلاح والعتاد ضد قبيلة «خزاعة» التي هي ضمن حلفاء المسلمين؛ فأمر الرسول -صلى الله عليه وسلم- المسلمين بالاستعداد للخروج لفتح مكة؛ وذلك في العاشر من رمضان في العام الثامن من الهجرة، بعدها باتت الجماعة المسلمة على أرض الجزيرة العربية قد تحققت تقريباً، وبدأ الناس بالدخول للإسلام أفواجاً وجماعات، وقد وجَّه النبي محمد -صلى الله عليهم وسلم- بعدها بإرسال الرسائل إلى الملوك والأمراء في أطراف الجزيرة؛ فكان من بين الذين أرسل إليهم النجاشي ملك الحبشة، والمقوقس ملك مصر، وكسرى ملك الفرس، والقيصر ملك الروم، كما بعث برسائل أخرى إلى الكثير من الأمراء المتفرقين في مختلف المناطق وقد أسلم منهم الكثير، وعاند القليل.

saif.alwahaibi15@gmail.com

حول أفول الحضارة الأمريكية

زهرة السعيدي

يستعرضُ مُحمَّد الشيخ في مقاله «بول كيندي: في قيام الإمبراطوريات وانهيارها» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- كتاب بول كيندي «صعود وسقوط القوى العظمى»، ويناقش النظريات المختلفة حول أفول الإمبراطوريات التاريخية، ثم يحاول في النهاية الإجابة عن التساؤلات حول أفول الإمبراطورية الأمريكية.

يحدث دائما أن تكون جالساً بين مجموعة من الأصدقاء، فيسأل أحدهم: كيف تتوقعون أن تكون نهاية الحضارة الأمريكية، فيجيب آخر: إن الدَّين الأمريكي العام سينهك اقتصادها، ويجيب آخر: إن الصين تشكل خطراً على قيمة الدولار الأمريكي بامتلاكها ما يقارب ٣ تريليونات من احتياطي الدولار، فإذا أطلقته في السوق ستنهار قيمته، وآخر يجيب: إنها على أعتاب أزمة مالية؛ لأنها تطبع كمية هائلة من الدولارات الغير مُستندة إلى احتياطي الذهب، ويقول آخر: إنَّ صعود اليمين المتطرف إلى السلطة هو ما سينهي أمريكا، وقد يدَّعي آخر أن أمريكا ليست بحضارة على الإطلاق.

تُوجَد العديد من الفرضيات، لكنَّ الأكيد أن الأمر عسير على الاستقراء بسبب استحالة التنبؤ بالأحداث، وبسبب استحالة وضع نظرية عامة حول الإمبراطوريات وأفولها.

يقول الكاتب إنَّ تحديد نظرية عامة لتفسير أصول وفصول الإمبراطوريات أمر غاية في الصعوبة؛ لأن الإمبراطوريات التي ظهرت على مدى التاريخ كانت شديدة التنوع في المكان والزمان والنظام والمشروعية (الدين، الدفاع عن المنطقة، نشر حقوق الإنسان... إلخ)، حتى الأفول في الإمبراطوريات المختلفة لا يشبه بعضه؛ فمنها ما اختفى بسبب التفكك الداخلي والصراع على الحكم، كما حدث في الإمبراطورية المنغولية، ومنها ما اختفى بسبب الحروب الخارجية، وأخرى بسبب «طول شيخوختها»، وأسباب أخرى تنحصر دائماً في المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية. العامل المشترك الوحيد بين جميع الإمبراطوريات هو أنها ظهرت وأفلت، لذلك لا يمكننا استقراء إجابة محددة على أسئلة من قبيل «هل الإمبراطورية الأمريكية غادية إلى أفول؟»، أو «ما الذي سيعجّل من أفولها»، أو «هل تعد أمريكا بالأساس إمبراطورية؟»، كل ما نستطيع فعله هو استعراض بعض الفرضيات الذي طرحها المنظِّرون.

هناك العديد من الفرضيات والكتابات حول تاريخ الإمبراطوريات الآفلة وقدر الإمبراطوريات المعاصرة. أعتقد أنَّ الكاتب ركز في بحثه على كتاب المفكر بول كيندي «صعود وسقوط القوى العظمى»؛ لأنَّ هذا الكتاب أحدث ضجة في نهاية الثمانينيات وأثار حفيظة اليمين الأمريكي بسبب أفكاره المثيرة للجدل.

يبدأ بول كيندي كتابه بشكل عادي، مناقشاً أحوال القوى العظمى بدءاً من عام ١٥٠٠ في الشرق والغرب، ويرجع كفة الشرق في تلك الحقبة لأسباب معرفية وديموغرافية، ثم يناقش صعود بعض دول أوروبا في مواضع القوة لأسباب اقتصادية وجغرافية. ويناقش في الفصول اللاحقة آثار الثورة الصناعية والتطور التقني على توازن القوى، ويعرج بعدها إلى الحديث عن تقلص عدد القوى في العالم ونشوء عالم «ثنائي القطب»، والحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي. واستقصى في نهاية الكتاب أحوال العالم المعاصر الذي كان نتاج الحرب العالمية الثانية، وختم الكتاب بقوله إنَّ الولايات المتحدة الأمريكية ليست بمأمن من المصير الحتمي للإمبراطوريات التي محيت عن وجه الأرض، حتى وإن كانت تمتلك القوة الاقتصادية والعسكرية الضرورية.

وأودُّ أن أقف هنا على مغالطة الكاتب في اعتبار اليابان قوة منفصلة، عندما قال إن «كفة القطبين (الأمريكي والروسي) لمتآكلة هاوية، وكفة الصين واليابان لمتقدمة راجحة». حيث لا يمكن أبداً اعتبار اليابان قوة مستقلة في الوقت الحالي؛ لأنها تابعة تماماً للولايات المتحدة منذ أن ضخت هذه الأخيرة أموالا هائلة في اليابان لمساعدتهم في النهوض باقتصادها «كما فعلت في ألمانيا» بعد الحرب العالمية الثانية. أضف إلى ذلك أنَّ اليابان لا تملك قوة عسكرية مستقلة؛ حيث إنَّها ما زالت قاعدة عسكرية للولايات المتحدة الأمريكية وواقعة تحت حمايتها. وهُنا، يناقض الكاتب ما كتبه حول شروط تحقق القوى العالمية؛ القوة الاقتصادية والعسكرية. وإذا ما أردنا تحديد القوى العالمية في الوقت الحالي فستكون: الولايات المتحدة، وروسيا، والصين، والهند نوعاً ما، أولا لأن هذه الدول تمتلك القوة العسكرية والاقتصادية، وثانياً لأن غيابها عن الساحة سيشكل ضربة مدوية للعالم بأسره.

نأتي الآن لسؤال: «هل تعد الولايات المتحدة حقاً إمبراطورية». تخيل أن إنسانا يعيش في بلد يبعد آلاف الأميال عن الولايات المتحدة، يستيقظ صباحاً ويأخذ هاتفه الآيفون ويقود سيارته إلى مقهى ستاربكس، مستخدماً تقنية الجي.بي.إس لتحديد الاتجاهات، ثم يطلب قهوة سوداء ويدفع عن طريق الفيزا أو الماستر كارد، ثم يجلس في إحدى زوايا المقهى، ويخرج جهازه المحمول من نوع آبل، ويتصل بشبكة الواي فاي، ويبدأ بالتحقق من بريده الوارد على جوجل، ثم يطّلع على آخر الأخبار عبر تويتر وينشر تغريدة ينادي فيها بالحرية والديمقراطية، ثم يتواصل مع أصدقائه عبر الفيسبوك. يطلق البعض على ما يحدث بالإمبريالية الثقافية (أو الإمبريالية الجديدة) ويعتبرها آخرون إمبراطورية فريدة من نوعها لم يشهد لها التاريخ مثيلاً من قبل.

ويقول الكاتب إنَّ العديدَ من الأدبيات قد تحدث عن هذه المسألة، وانقسم المنظرون فيها إلى اتجاهين: الاتجاه الأول هم «النفاة» وهم الذين نفوا كون الولايات المتحدة الأمريكية إمبراطورية، أبرزهم عالم الاجتماع مايكل مان حيث يقول إنها تفتقد للموارد الاقتصادية والأخلاقية والسياسية والعسكرية والأيديولوجية التي يمكن أن «تؤسس لهذا الادعاء الإمبراطوري»، ولأنها تفتقر لشرطين؛ هما: «إطلاق قوى التدمير»، و«إعادة إنشاء العالم من جديد وقد قدّ على صورتها»، ويتفق مع كون أمريكا مجرد إمبريالية جديدة.

أمَّا الاتجاه الثاني، فهم يؤكدون إيجاباً على كون الولايات المتحدة إمبراطورية؛ أبرزهم: نيال فرجسون المنادي بالهيمنة، والذي شط كثيراً بقوله إن الولايات المتحدة هي أقوى امبراطورية شهدها التاريخ، وعليها أن «تغزو العالم بالعولمة الاقتصادية»، وأن تبادر بالهجوم على الطغاة. ولكن هناك من عاب عليه وعلى مفكري الهيمنة الآخرين عجزهم عن رؤية ما هو أبعد من أرنبة أنوفهم ومصالح بلدهم الأنانية على حساب استقرار البلدان الأخرى.

وبالنسبة لأفول الحضارة الأمريكية، ذكر الكاتب عدة نظريات، أميل شخصياً إلى النظرية التي أرى أنها الأكثر عقلانية، وهي لجوزيف ناي؛ حيث يقول إن نهاية الهيمنة الأمريكية لا تعني بالضرورة «الأفول الفج»، أو السقوط المدوي، وإنما الذي سيحدث هو سقوط مبدأ الهيمنة، أي ستبقى أمريكا دولة لها تأثيرها، لكنها ببساطة «لن تصبح عظيمة كما كانت».

Zahra.alsaidi09@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