شباب
التفاهم
العدد السادس والثلاثون: ذو الحجة 1438هـ - سبتمبر 2017م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- أخلاق العصر بين النظرتيْن: التشاؤمية والتفاؤلية
- أصول التشريع عند الجاحظ
- التزاوج الديني والسياسي: مقارنة بين حضارة الغرب ودولة الإسلام
- الفقه والسلطة السياسيَّة
- القومية الأوروبية: تحول المفهوم وتأثيرات الأحداث التاريخية
- بالقوة تعلو الخلافة وتخبو
- بَيْن الوصاية والحرية الفكرية
- دمج المسلمين في المجتمعات الأوروبية بين الإمكان واللا إمكان
- صيرورة الإسلام الجديد
- نظرة في بعض المفاهيم عند المعتزلة
- وحدة المعرفة بين العلوم

أمَّا قبل...

د.هلال الحجري

اتَّخذت الأممُ المُتحدةُ قرارًا جديدًا هذا العام في الرابع والعشرين من شهر مايو الماضي، وهو أن يكون يوم الثلاثين من سبتمبر من كل عام «اليوم الدولي للترجمة». وهذا قرار مُرحَب به أيما ترحيب؛ إذ إنَّه يُبني على أنَّ «احترام التنوع الثقافي واللغوي في العالم هو شرط أساسي لتعزيز روح الانفتاح والإنصاف والحوار»، وهذا غيض من فيض أهمية الترجمة ودورها الحيوي في التنمية المستدامة التي تنشدها دول العالَم.

وقد ارتأيتُ أنَّ هذه المناسبة فرصة لإعادة طرح مشروع كتبتُ عنه قبل سبعة أعوام، وهو تأسيس «هيئة وطنية للترجمة في عُمان». وهنا يمكن تلخيص ما كتبته عن هذا المشروع:

إنَّ تأسيس «هيئة وطنية للترجمة، ضرورة مُلحَة، وواجبٌ وطني ينبغي أن تضطلع به الدولة، وتغدق عليه من وافر نعمها. ولا يختلف اثنان على أهمية الترجمة في تقدم أية دولة، وازدهار اقتصادها، ونشر حضارتها وثقافتها، ناهيك عن دورها في تعزيز الفهم المشترك بين الشعوب. وتأسيس هيئة وطنية للترجمة في عُمان له مسوغاته المختلفة التي أسوقها على النحو الآتي:

١- تتميز عُمان بكثرة المصادر والوثائق الأجنبية المتوفرة حولها في المكتبات العالمية، والمواقع الإلكترونية، وأرشيفات الصحف والدوريات الأجنبية. وهذه الوثائق تشكل أهمية قصوى لتاريخ عُمان وثقافتها، لأنها تسد فجوة معرفية عظيمة في المصادر العربية المتعلقة بعُمان.

٢- إنَّ معظم المؤلفات العمانية القديمة والحديثة لم تترجم إلى أية لغة أجنبية. والحقيقة أن كنوز التراث العُماني، من تاريخ، وأدب، وعلوم، وفلك، والتي نشرتها وزارة التراث والثقافة ينبغي أن تجد طريقها إلى اللغات الأوروبية، خاصة الإنجليزية، والفرنسية، والأسبانية، والألمانية، كما أنَّ إصدارات نخبة من الأدباء العمانيين المحدثين، ممن تحققت تجاربهم وانتشرت أسماؤهم في العالم العربي ينبغي أيضًا أن تنقل إلى اللغات الأجنبية. وفي هذا الصنيع خدمة كبرى لعُمان وترسيخ لمكانتها التاريخية والحضارية لدى الأمم الأخرى، كما أنَّ فيها تصحيحا لصورة نمطية بغيضة قد تكرست في أذهان كثير من الأوروبيين والعرب، وهي أن عُمان، كغيرها من بعض دول الخليج العربي، مُجرد دولة عائمة فوق بركة من النفط، ولا تملك جذورًا حضارية في المنطقة.

٣- إنَّ الهيئة يمكنها أن تقوم بدور فعَّال في تنشيط السياحة المحلية، والعربية، والأجنبية، وذلك من خلال تتبع المقالات اليومية في الصحف والمجلات العالمية، وخاصة الصفحات المخصصة للسياحة والسفر. وفي مثل هذه الصفحات ينشر بعض السياح مقالات عن زياراتهم لعُمان، وهي في الغالب كتابات إيجابية تصف إعجابهم بالتنوع الجغرافي للسلطنة، وسحر الجبال العارية والشاهقة في المنطقة الداخلية، وفتنة الرمال في المنطقة الشرقية.

٥- في وسع الهيئة أيضا أن تقوم بدور رائد في السلطنة والخليج العربي، وذلك عن طريق تعريب العلوم التطبيقية، وكذلك العلوم الإنسانية، بتتبع المنجزات العالمية من مختلف اللغات وترجمتها إلى اللغة العربية؛ مما يتيح للطلاب في جامعة السلطان قابوس، والجامعات الخاصة، والكليات التقنية متابعة مستجدات العلوم من مختلف التخصصات بسهولة ويسر. وهذا دور حضاري كبير تضطلع به الدول المُتقدمة التي تسعى لرُقي أبنائها والنهوض بطاقاتهم وابتكاراتهم.

٦- تستطيع الهيئة أن تستوعب الكوادر العمانية من المتخصصين في الترجمة، وبذلك تسهم في خلق فرص العُمل للعمانيين.

٧- يمكن للهيئة أن تسهم في عملية تطوير اللغة العربية، وذلك بضخ المفاهيم والمصطلحات الجديدة فيها، وتيسير استخدامها من قبل الباحثين، والمثقفين، ووسائل الإعلام. وفي هذا الصدد يمكنها أن تتلافى ما وقعت فيه بعض مجامع اللغة العربية للأسف من عجز في مواجهة المصطلحات العلمية الحديثة.

٩- في وسع الهيئة أن تنظم المؤتمرات والندوات وورش العمل التي تساعد على تطوير المستوى المهني للمترجمين العُمانيين، والنهوض بحركة الترجمة في عُمان.

هذه بعض المُسوِّغات التي بدت لي، على الأقل الآن في هذه العجالة، لضرورة تأسيس هيئة وطنية حكومية للترجمة، وإلا فإنَّ الدراسة الشاملة لهذا الموضوع تتطلب وقتا للبحث في الأهداف، والرؤية، والرسالة، والمحتوى، وآليات التنفيذ. وحسبي من إثارة الموضوع تحريك الساكن، فهل له مِنْ أُذُنٍ واعية؟.

hilalalhajri@hotmail.com

أخلاق العصر بين النظرتيْن: التشاؤمية والتفاؤلية

كامل السوطي

يَفْتَتح الباحثُ المغربيُّ مُحمَّد الناصري مقاله المعنون بـ«قضايا في الفكر الأخلاقي» -والمنشور بمجلة «التفاهم»- بتساؤلات يدُوْر مَضْمُونها حول رؤيته المتشائمة المتعلِّقة بمصير العالم، وتحديداً فإنَّه يرى أنَّ الأخلاقَ الفاضلة قد تمَّ تحييدها وتنحيتها عن الحياة وعن الواقعِ الذي يعيشه الناس اقتصاديًّا واجتماعيًّا؛ الأمر الذي يجعل العالم أكثر اضطراباً وقلقاً من أيِّ وقت مضى خلال عمر البشرية المؤرَّخ.

ويرى الناصري أنَّ العالمَ يغوص اليوم في الأوحال، وتردِّي الأخلاق؛ لسبب من الممكن تعميمه في تغليب المنفعة المادية، ومن الممكن تفريعه إلى ثلاثة أجزاء؛ ففيما يتعلق بالتنمية، فإن الاقتصاد مُهيمن عليها في مقابل اضمحلاح أثر المصلحة المعنوية على التنمية، ولا يعد هذا أمراً مستغرباً؛ حيث إنَّنا إذا ما نظرنا إلى الأمر بشيء من التفصيل، سنجد أن دول العالم اليوم تقيس معدلات التنمية فيها بما يُسمَّى «الناتج المحلي الإجمالي»، ويُعرَّف على أنه القيمة السوقية لكل السلع النهائية والخدمات المعترف بها بشكل محلي، والتي يتم إنتاجها في دولة ما خلال العام الواحد.

وبناءً على ذلك، فإنَّ أيًّا من المنتجات أو الخدمات التي ستنتج خلال العام ستدخُل في حساب الناتج القومي المحلي لدولة ما، وإذن سيُقرأ ذلك على أنه مؤشرٌ صحيح لقياس معدلات التنمية، إلا أن ذلك لا يخلو من خدعة؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية -مثلاً- تدخل شركات إنتاج الدواء وشركات التأمين الصحي والمستشفيات الخاصة في حساب الناتج القومي المحلي، كما تدخل كذلك شركات إدارة السجون في نفس الحساب؛ مما يدل على أنَّه كلما ازداد عدد المرضى والمساجين ارتفع الناتج القومي المحلي للولايات المتحدة. وبشكل ساخر أكثر: كلما كان المجتمع مريضاً أكثر، ارتفعت قراءة مؤشر التنمية. أمَّا الجزء الثاني، فمتعلقٌ بسيطرة التقنية على حقل العلم على حدِّ تعبير الناصري، إلا أنَّه لم يُوضِّح في مقاله بالتحديد علاقة سيطرة التقنية أو التكنولوجيا في حقل العلم بالأزمة الأخلاقية التي يعاني منها العالم، ولكن من الممكن إعمال آلة الحدس والقول بأن الأمر له صلة بجانبين؛ الأول: تكون فيه التكنولوجيا كمدخل، أما الثاني فتكون التكنولوجيا فيه كمخرج. وفي الجانب الأول تكون التكنولوجيا فيه آداةً من أدوات العلوم المختلفة كالفيزياء والبيولوجيا... وغيرها. وبالأخص، فإنَّه في حقل الهندسة الوراثية: من الطبيعي أن يفكر الفيلسوف والعالم في أخلاقيات جديدة تقنن استخدام التقنية في هذا المجال؛ كونها مجالات علمية حديثة، وتتطلب أشواطاً طويلة من الجدل الأخلاقي. أما في الجانب الثاني، فمن الطبيعي كذلك أنْ ينتج العلم التكنولوجيا؛ كَوْن العالم محكوما بنظام مالي رأسمالي يكون الربح فيه مُتعلقا بما يُباع من المنتجات المتفوقة تقنيًّا. وبالرغم من كلِّ ما سبق، فإن سيطرة التكنولوجيا في حقل العلم أسهمت في المجمل في خير البشرية، وأنقذت الملايين من الأرواح من المجاعات والأمراض، وأسهمت في نشر المعرفة بأسرع ما يمكن على مر التاريخ. ويتعلق الجزء الثالث بسيطرة الشبكة في حقل الاتصال، ويحتوي ذلك على الكثير من الصواب؛ إذ إنَّه في ظل الانتشار الواسع للشبكة العنكبوتية، وفي وقت تسيطر فيه شبكات التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت على أساليب التواصل البشرية الطبيعية، فإنَّه ليس من المستغرب أن يزداد الشعور بالنرجسية عند مُستخدمي هذه الشبكات، وظهور حالات إدمان جديدة تشبه تلك الحالات التي يدمن فيها متعاطو المخدرات. ويواصل الناصري مقاله بطرح أسئلة ثلاثة تُوْجز ما يراه كمقترح حلٍّ أو مخرج من الأزمة الأخلاقية التي يعاني منها العالم؛ الأول: ما المعول عليه في بناء الأخلاق، العقل أم النقل؟ ويؤيد الكاتب فكرة أن الإنسان يملك عقلين اثنين ويسميهما بالنور الفطري والنور الموحى، والأخير مصدره القرآن الكريم. أما الأول، فبالرغم من أن الكاتب سمَّاه فطريًّا، إلا أنه يعود مرة أخرى فيقول إنَّ العقلين منبثقان من مصدر واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وكأنَّ الكاتبَ قد قسَّمهما إلى عقلين اثنين ثم جمعهما فجأة في عقل واحد مصدره النقل. أمَّا السؤال الثاني، فيطرحه الكاتب كالتالي: هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟ ومرة أخرى يرى الناصري أنَّ الأخلاق فطرية ومُكتسبة في الوقت نفسه؛ فهناك أخلاق من الممكن اكتسابها وفقدها، وهنالك أخلاق فطرية مشتركة يُولَد عليها المرء. أما السؤال الثالث، فهو: هل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟ ويرى هنا أنها مطلقة ثابتة بنص القرآن، ويختلف مع من يقول إنها نسبية.

ولكن من المهم طرح سؤال مُعَاكس بخصوص هذا المقال، وهو: هل صحيح أنَّ العالم يعيش اليوم انحطاطاً مُستمراً في الأخلاق؟ فبالرغم من أنَّ الكاتب اقتبس اقتباسين اثنين أحدهما لرئيس بلدية كليفلاند الأمريكية، ولكنه لم يحدد اسمه ولا الحقبة التاريخية التي عاشها، لكي يتسنى لنا قراءة الظروف التي جعلته يطلق مقولته الآتية: «إذا لم نكن واعين فسيذكرنا التاريخ على أساس أننا الجيل الذي رفع إنساناً إلى القمر بينما هو غائص إلى ركبتيه في الأوحال والقاذورات». والاقتباس الآخر لنيكسون يقول فيه: «إننا نجد أنفسنا أثرياء في البضائع، لكن مُمزَّقين في الروح، ونصل بدقة رائعة إلى القمر، وأما على الأرض فنتخبط في متاهات ومتاعب كبيرة». ورغم أنَّ الاقتباسيْن مُبهمان -خصوصا لمن لا يعرف خلفيات إطلاقهما- فإنَّ هناك من يرى أنَّ العالم اليوم أكثر احتراماً للأخلاق والقيم البشرية الرفيعة من أيِّ وقت مضى. لقد تقدَّم العالم اليوم كثيراً في مجال حقوق الإنسان مثلاً، ولأول مرة على مر التاريخ تتفق جميع الدول على أن استرقاق البشر مُحرَّم دوليًّا، كما أنَّ العالم يتَّجه اليوم أكثر فأكثر إلى احترام المرأة ومعاملتها كإنسان كامل له حقوقه الكاملة بمعية الرجل، وفي مجال الحريات واحترام حرية التعبير بالأخص، فإنَّ العالم بالمثل قد قطع شوطاً كبيراً في احترام حقِّ المرء في التعبير وإبداء الرأي؛ فحتَّى الأخلاق التي كانت في العصور القديمة حِكراً على الكنيسة، أصبحت اليوم تناقش في جميع الأماكن بكل حُريَّة.

kamilalsouti@hotmail.com

أصول التشريع عند الجاحظ

ناصر الحارثي

يَتحدَّثُ الكاتبُ والباحثُ حمادي ذويب في دراسته بعنوان «الجاحظ وأصول الفقه «والمنشورة بمجلة «التفاهم»- عن قضية أساسية وجديرة بالاهتمام، وآلية التعامل مع الفقه من وجهة نظر مُثقَّفي وعلماء العصر العباسي، وبالتحديد في القرن الثالث الهجري، وإنْ كُنَّا نسمعُ بانتماء الجاحظ للمدرسة الفكرية الاعتزالية وتأييده مواقف المعتزلة، إلا أنَّه عند استقرائنا للنصوص نجد أنَّ أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكناني لديه منهجٌ مستقلٌ لعدد من القضايا، مع تأصيل فقهي ومعرفي للمبدأ الذي ينطلق منه. وفي هذا المقال، سنستعرَّض بعضَ الآراء ووجهات النظر التي تبنَّاها الجاحظ؛ سواء في مجال علوم الفقه، أو في مجال النص الديني بشقيه: القرآن، والحديث.

ما يُميِّز الجاحظ عن بقيَّة علماء عصره هو اتساع مَدَاركه، وغزارة تجاربه، وتعدُّد معارفه، حتى أصبح موسوعة زمانه، ولبيبَ عصره، وأديبَ العلماء كما أَسْمَاه ياقوت الحموي. ولقد تتلمذ الجاحظ على يد مجموعة من العلماء من مُختلف المدارس الفكرية؛ سواء في الفقه والفكر الاعتزالي، أو في علوم الحديث، وهو ما جعله موسوعةً لا ينغمسُ في اتجاه واحد، ولقد استثمر الجاحظ مدينة البصرة -التي ولد فيها- أبلغ استثمار، فأخذ ينهل العلوم عن طريق التتلمذ تارة، والكتب تارة أخرى، وانتقد الركون إلى الكتب دون مُجالسة العلماء؛ لأنَّها تحرمهم من تجارب معرفية لا تتوافر بين بطون الكتب؛ لذلك نجد الجاحظ يميل في كثير من المواقف والقضايا السياسية والفكرية في عصره إلى عدم التطرف في التعامل معها، بل الشك فيها، ثم نقدها، ثم التجريب والتعامل معها، فهو يتَّبع منهجا علميا دقيقا مبنيا على التفكيك والتحليل، وهذا ما يُميِّز الجاحظ ويجعله فريدَ زمانه. وإذا تأملنا المنهجَ الفقهيَّ للجاحظ في الكتب التي ناقش فيها آراءه الفقهية بشكل مباشر -مثل كتاب «أصول الفتيا والأحكام»، وكذلك «نظم القرآن»، و«خلق القرآن»- أو بشكل غير مباشر في كتبه الكثيرة التي ضاع عدد كبير منها وجرى الحديث عنها في كتب عدد من المعتزلة، وكذلك فقهاء المدارس الفكرية الأخرى.

ولقد تحدَّث الجاحظ في كتبه عن جُملة من المصطلحات الفقهية: كالعام والخاص، والبيان، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وكذلك مسألة الإجماع والقياس، والعلة، والاجتهاد والعقل، ولقد اتفق مع المعتزلة في عدد من أصول الفقه، واختلف معهم في عدد قليل من الأصول أو في تفاصيلها، ولقد اعتبر الجاحظ القرآن أصلا للتشريع؛ وذلك في نقاشه لقضية خلق القرآن، واتفق مع المعتزلة في أن القرآن مخلوق لكنه وقع في منزلة ما بين منزلتيْن وهي: هل القرآن معجز في كتابه لأن العرب عجزوا عن معارضته؟ أو لمنع الله إياهم عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه وهو ما يُسمَّى بـ«الصرفة»؟! وهو رأي تبنته المعتزلة، كما تطرق الجاحظ لقضية مهمة وهي وجود تيارات فكرية تقوم على نقد القرآن والتساؤل عن المتشابه والعام والخاص فيه، وهو ما يُشير إلى تعدُّد وجهات النظر في الدين في فترة مبكرة من العصر العباسي، وما يؤكد وجود مساحة واسعة لتعدُّد الآراء ومناقشتها في أفق معرفي يسع الجميع، ولقد أسهم تتلمُذ الجاحظ على يد علماء الحديث في أن يكون نقده لمنهجهم موضوعيًّا دون تجاهل أهمية علم السُّنة، والتي جعلها في مرتبة الصدارة بين العلوم من بعد القرآن، ولكن مع تقييد مفهوم السُّنة وإحكامه، مع التركيز على أهمية إعلاء القرآن فوق السُّنة، وأن يكون الأخذ بالحلال والحرام في الفقه من بعد القرآن من السُّنة المجمَع عليها، ولقد أشار الجاحظ إلى الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي والمعتزلة في جانب من كتاب «الحيوان»؛ حيث إنَّ الصراع لم يزل لم يطفُ على الساحة.

ومن نماذج الصراع: مسألة الكلب والسنور؛ حيث يقول النظام شيخ المعتزلة في الحديث عن المفاضلة بينهما: ((قدمتم السنور على الكلب، ورويتم أنَّ النبي أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها؛ لقوله عند مسألته عنها «إنهن الطوافات عليكم)) انتهى قوله. ولقد كان الرد الاعتزالي بأن القرآن مدح الكلاب، ولقد اعتبر الجاحظ أنها آية مُحكمة والأصول مُقدَّمة؛ لذلك تبنى الرأي الذي يقول بأفضلية الكلاب، وعلى الرغم من أنَّ هذه القضية تعكس وجود نوع من الترف الفكري، إلا أنها في الآن ذاته تعكس تأصيلاً حضاريًّا تاريخيًّا في التعامل مع الحيوانات، خاصة وأنَّ كثيرا من المجتمعات العربية تستأنس القطط أكثر من الكلاب، والأهم منه بروز خلاف ما بين أهل الحديث وأهل الرأي، والذي تزايد في العقود التي تلت فترة حياة الجاحظ.

ولقد ركَّز الجاحظ على الخبر في الرواية وأهمية التحقُّق من صحة متن الحديث، وعدم التركيز على السند دون المتن، ولقد أَوْرَد عللا وأسبابا كثيرة في هذا السياق؛ منها أنَّ الحديث دون النظر لأسباب نزوله يكون ناقصَ المعنى غير دالٍّ على الحكم لأنه افتقد العلَّة من القول، وكذلك فإن وجود عدد من الرواة للحديث الواحد لا يدلُّ على صحته، فقد يكون الخبر منقولا من فرد واحد هو أكثر صحة من المجموعة، خاصة وإنْ كان نقلهم مُرتبطا برأي معارض لرأيهم، وكذلك ضرورة إحكام العقل والتحقق من متن الحديث حتى لا يكُون الحديث حُجَّة دون توافق مع العقل والقرآن، ولم يُهْمِل الجاحظ في السياق ذاته أهمية الإجماع في الخبر. والجاحظ لا يعتبر الحديثُ حُجَّة على تواتر عدالة المخبرين كما يفعل أهل الحديث، ولا أن يكون عدد المخبرين كثيرا بل شرطه الأساسي هو استحالة اتفاق الرواة واستحالة تعمدهم وضعه. وهنا، ينتهجُ الجاحظ نهجًا عقليًّا تاريخيًّا في التحقق من صحة الحديث.

وأمَّا منهج الإجماع، فهو منهج ديني معرفي اعتمدَه الجاحظ في قضايا كثيرة، وهو لا يرى الإجماع مُقتصرا على أهل السنة، بل يشمل كلَّ المسلمين وأهل الصلاة، وفي بعض القضايا أهل الدنيا، وهو يبني على الإجماع دينيًّا دليلاً شرعيًّا، وعلى الإجماع البشري حقيقة ويقينا، دون الاعتراض أو التقليل من مقام القلة. وفي هذا السياق، يُسجِّل الجاحظ اعتراضا على الرواية «تفترق أمتي»، مبينا أنَّ الحقيقة لا يمكن أن تحتكرها فئة معينة، كما اختلف الجاحظ مع رواية «اختلاف أمتي رحمة» قائلا وبطريقة بليغة ودقيقة: «لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابا»، وكذلك اعترضَ الجاحظ على قصة الحجر الأسود، وأنه كان أبيض قبل أن يسوِّده المشركون؛ حيث قال: «كان يجب أن يبيضه المسلمون حتى أسلموا»، كما نقد رواية حديث «جناحي الذبابة» واعتبرها رواية موضوعة تحمل العداوة والمكيدة.

نجدُ أنَّ الجاحظ اعتمدَ منهجاً عقليًّا شكِّيا، لكنه أقرب للواقع، فهو لم يكتف بالتنظير، بل حاول أن يطبق منهجه المعتمد على الشك في النصِّ، ثم نقده وتحليله، وفي النهاية التجريب على أرض الواقع. ولقد أنزل كل علم من العلوم منزلته، فهو أشبه بالباحث المعرفي الذي يضع تأصيلا، ومن ثمَّ يطبقه في كل علم حسب طبيعته، ولم يكن ليتحقق هذا الأمر عند الجاحظ لولا أنه كان شكِّيا في منهجه، متعددا في العلوم والمعارف.

m056058@gmail.com

التزاوج الديني والسياسي: مقارنة بين حضارة الغرب ودولة الإسلام

أيمن البيماني

لَا يختلفُ عاقلان على أنَّ العَلاقة بَيْن الدين والسياسة مُختلفة كليًّا في نشأتها بين الحضارة الغربية وحضارة الإسلام.. وفي هذا المقال سننتقلُ بين مرحلتيْن مُختلفتيْن تماماً في النشأة والتكوين والظهور؛ هما: علاقة الدين بالسياسة في الحضارة الغربية، ولحظة التزاوج الديني والسياسي عند المسلمين. من خلال مناقشة مقال الكاتب سيف الدين مادي -والمنشور في مجلة «التفاهم»- بعنوان: «الدين والسياسة وأثرهما في بناء الحضارة بين الإسلام والغرب».

علاقة الدين بالسياسة في الحضارة الغربية:

قامتْ الإمبراطورية الرومانية قبل الميلاد كحضارة شامخة مُهابة بسبب قوتها وامتداد نفوذها، والدارس لتاريخ هذه الحضارة يلْاحظ ارتباطاً -نوعاً ما- بين الدين والسياسة؛ فكان الإمبراطور بذاته تُسند إليه الألقاب الإلهية؛ مثل: «أغسطس» والذي هو لقب لا يُعطى إلا للآلهة، وبالتالي فإنَّ النفوذ السياسي أجبر العامة من الناس على احترام الدين وشرعيته آنذاك. ولسوء الحظ، وخلال فترة وجيزة بعد ذلك، بدأت أفكار فلاسفة الإغريق تظهر للعالم، وانتشرتْ رُوحانيات الشرق الأوسط والأقصى، عندئذ استقرأ الساسة الرومان الوضعَ عندما وصلتْ الحملات التبشيرية بالمسيحية إلى روما، حيث أدركوا بدء نفور الناس من الوثنية القاتمة والاتجاه للمسيحية.جاء المسيح -عليه السلام- بتعاليم المسيحية الإنسانية النابذة لأوهام الوثنية؛ وذلك من حيث احترام الإنسان، وتوجيه طاقاته وحياته لمحبة الله والإنسان، والسعي للعمران والإصلاح ونشر السلام على الأرض؛ وبالتالي تفاعلت شعوب الإمبراطورية الرومانية مع هذا الخطاب واعتنقته، ليحدث الوئام بين المسيحية والدولة الرومانية؛ حيث أنقذ الدين هذه الإمبراطورية من الانهيار، وأمدَّها بأيديولوجيات جديدة، وحتى مع انهيار الإمبراطورية فيما بعد وتعدُّد الكنائس والتأويلات اللاهوتية؛ فقد بَقيت المسيحية تلعب الدور الأساسي في تكوين هُوية الإنسان الأوروبي منذ ذلك الوقت، ولم يَرْضَخ الأوروبيون لفكرة فصل الدين عن السياسة. وبما أنَّ المسيحية جاءتْ من أجل سياسة الإنسان؛ فلا يُمكن أن يُبنى المنظور السياسي بمعزل عن الدين، وحيث إنَّ المسيحية هي الديانة التي يزداد فيها توجُّه الإنسان نحو الحياة والعالم؛ فقد بَقيت الكنيسة الكاثوليكية والدين المسيحي هما الرَّافدان الذان يرفدان السياسة والحضارة بمزيد من الحيوية والأخلاق والحياة في النفوس.بَيْد أنَّ العلاقة بين الدين والسياسة بدأتْ بالفتور في القرن السابع عشر الميلادي؛ وذلك جرَّاء فلسفات مختلفة نادتْ بالانفصال عن الدين والتوجُّه للعلمانية. عبَّر عن ذلك أمثال باكون في فلسفة العلوم، ونيون في فلسفة الطبيعية، ولوك في فلسفة الفكر. ثم جاءت توجيهات وانتقادات فولتار وروسو...وغيرهم للدعوة إلى التحرر من التعاليم والاعتقادات المسيحية. ودفعت هذه الفلسفة إلى بلورة سؤال النقد لدى كانط في كتابه «الدين في حدود العقل فقط». وهيجل، ودافيد هيوم، وكارل ماركس؛ حيث ساعدته هذه الفلسفات على زعزعة ومحاولة هدم العلاقة بين الدين والسياسة؛ للدرجة التي قال فيها الباحث الفلسفي أندريه كريسون: «إنَّ فلسفة القرن الثامن عشر فلسفة هدَّامة إلى حدٍّ كبير»!!ولكنْ للمسيحية قوَّة ساعدتها على الصُّمود مثل اعتبارها «العمل عبادة»، ناهيك عن احتوائها عناصر بقاء الحضارة واستمرارها؛ وهي: الإيمان، والأمل، والقوة، والأخلاق. ثم ظهر تيارٌ جديدٌ بقيادة أمثال شاتوبريان في كتاب «عبقرية الديانة المسيحية»، وروبيردي لامنيه في كتابه «محاولة لبحث اللامبالاة في أمور الدين»، حيث عبَّروا عن تعجُّبهم من التيار الذي يحاول إقصاء المسيحية من الحياة الاجتماعية والسياسية. نشأ هذا التيار في فرنسا، ثم امتدَّ لإيطاليا، وبريطانيا، وألمانيا، والولايات المتحدة، مفاده أنَّ القطيعة بين الدين والسياسة غير وجيهة، وأنَّ المسيحية هي من أنشأ ذلك النظام السياسي كاملاً.ولكن كان خلفهم أوجيست كونت الذي قاد تيار نقد أنصار الرجوع للمصالحة والمذكورين آنفاً، حيث رأى أنَّ الفلسفة المسيحية لم تعُد تتناسب مع المرحلة الجديدة من الحياة، والتي تحتاج أذهاناً صافية وقدرة كبيرة على التفكير؛ لذلك ساعدت فلسفة كونت على زعزعة العلاقة الدينية والسياسية مرة أخرى، وانتشرت أفكاره بشكل كبير في فرنسا وألمانيا وبريطانيا؛ حيث وجدتْ مُناخاً مُناسباً للتكاثر، لتظهر العلمانية والماركسية...وغيرهما من التوجّهات التي تدعو لفصل السياسة عن الدين، وإحلال العلم محلَّ الكنيسة.ورغم هذا التدخُّل الكبير، ورغم تعدُّد الخلافات وتضارب الأفكار والتيارات بين مُؤيِّد ومُعارض، ورغم سأم الغرب بعد ذلك من وصاية الكنيسة على الدين والفكر والسياسة؛ إلا أنَّ الغرب لم يستطع إزاحة الفعل السياسي لمؤسسة الكنيسة، ورغم المناداة بالعلمانية والماركسية، إلا أنَّ فصل الدين عن الدولة في أغلب الدول -ليس تعميماً- لم يحدث والدلائل كالتالي:

١- استغلَّت الحكومة الفرنسية الخطاب الديني في بناء النظرية الاستعمارية، واعتبرت أنَّ الدين المسيحي والكنيسة رافدان مهمان للسيطرة على الشعوب.

٢- إسقاط مجموعة دينية بريطانية للمشروع الحكومي المتَّجه للعلمنة الكاملة في تسعينيات القرن العشرين.

٣- ارتباط بعض الدول بديانات تُبنى على دساتيرها الرسمية مثل الكاثوليكية في مالطا وإمارة موناكو، والأورثوذكسية في اليونان وقبرص، والكنيسة اللوثرية في الدانمارك والنرويج، ناهيك عن تمسُّك الغرب الشديد بدول «الفاتيكان» وتقديسها، واعتبارها عاصمة الكثلكة في العالم.

٤- النزوع المتدرِّج في الولايات المتحدة الأمريكية من العلمنة إلى الديمقراطية، لاسيما مع عدم قدرة «الكونجرس» على فرض أي دين أو منع ممارسة دين آخر.

٥- شارك في صناعة الحداثة الغربية رجال دين برزوا كروَّاد للإصلاح الديني مثل (البروتستانتيين) في النهضة الإيطالية.

لحظة التزاوج الديني والسياسي عند المسلمين:

أمَّا النقطة المحورية الثانية في هذا المقال، فهي لحظة التزاوج الديني والسياسي في الإسلام؛ فالوضع هُنا مُختلف تماماً عن أوروبا؛ حيث إنَّ الدين والسياسة (الدولة) لم يسبق أحدهما الآخر، وإنَّما شَهدا تلاحماً ونموًّا مُزدهراً في الوقت ذاته، قوامه تعاليم الإسلام السياسية والحياتية التي نادى بها.جاء الإسلام بتعاليم سمحة وفلسفة جديدة تشدُّ على يد الإنسان بالتخلُّص من ظلمات الجهل والفقر والعنصرية والفساد والتكبُّر؛ حيث استطاعتْ النصوص القرآنية والأحاديث النبوية إقناع البشر بتمام هذا الدين، وأنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وأوجده على هذه الأرض ليعبده في المقام الأول: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات:٥٦)، ثم في المقام الثاني: عمارة الأرض والعمل الصالح فيها؛ حيث إنَّ العمارة واجبة على الإنسان وليست نافلة يقرر عملها أو تركها. يقول تعالى: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» «هود:٦١»؛ و«استعمركم» أي أمركم بعمارتها.

وهنا.. نستطيع أن نقول إنَّ عرب الحجاز لم يعرفوا معنى الدولة والسياسة إلا مع بزوغ نجم الإسلام، وظهور مجتمع المسلمين في مكة والمدينة، ثم حانتْ اللحظة لإكمال لبنة ذلك المجتمع بتخطيط نظم حياة المسلمين من الشريعة وفق الآيات والأحاديث التي لم تقتصر على الروحانيات، بل طالتها لتعاليم الحكم: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ» (المائدة:٤٩)، وطاعة ولي الأمر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ» (النساء:٥٩)، والإصلاح: «وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (الأنفال:١)، والعدل: «وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (النساء:٥٨)، وعدم الإفساد: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (الأعراف:٥٦)، والشورى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (الشورى:٣٨)، والكثير من الضوابط؛ مثل: السعي للمال والبنون، وحفظ حقوق الناس، وحسن الجيرة، واحترام الوالدين، وحماية الذات، وحرية الفرد.وبهذا؛ ومع أوضاع العرب آنذاك والمحيط الجيوسياسي؛ فقد رأى العرب ضرورة تكوين الدولة السياسية، وأصبح التحوُّل للإسلام ليس مطلباً دينيًّا فحسب، بل سياسيًّا أيضاً، والدليل أنَّه عندما قوي أمر المسلمين وكوَّنوا قوة سياسية متينة توافد الناس والقبائل للدخول فيه.لذلك؛ فإنَّ الثورة المرتبطة بمحمد -عليه السلام- غيَّرت من شكل الحياة، وأسست دولة فتية تحوَّل فيها الولاء من القبيلة للدولة، فجعل للدولة عاصمة سياسية، واعتمد أهم مركز حضري آنذاك (المدينة) في إنعاش النشاط السياسي ومراقبة المراكز والحدود الإدارية. كما بدأ بتجهيز مؤسسات المجتمع المدني وأعمدة الدولة كالجيش ومراكز القضاء وبيت المال، وفرض احترام الدين وساعد الفقراء. كلُّ هذه الإنجازات ميَّزت محمد -صلى الله عليه وسلم- ودين الإسلام عن من سبقوه؛ حيث تبلورت معه فكرة «الدولة».وهكذا.. كان ديدن الخلفاء الراشدين؛ حيث اكتملتْ على أيديهم أحوال الدولة في البيعة والعدل والمساواة، وكان هذا التزاوج الديني والسياسي أساس ازدهار الحضارة الإسلامية منذ عصر النبي حتى بدأت بالتدهور في أواخر حكم الدولة العثمانية، وتردِّي أوضاعها في القرن السابع عشر، وضعف الفعل الحضاري للمسلمين، لا سيما بعد دخول أقطار مهمة من العالم الإسلامي تحت السيطرة الغربية؛ مثل: سيطرة الهولنديين على إندونيسيا، والبريطانيين على مصر والهند، والفرنسيين والإيطاليين على شمال إفريقيا وبلاد الشام.وختاماً؛ بعد هذه الرحلة الشائقة، فقد عاد الإسلام ليصبح موضوع اهتمام ليلعب دور الريادة، ورغم التأثير النفسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري للاستعمار الغربي؛ إلا أنَّ المسلمين بحاجة لموقف نقدي جاد تجاه أوضاعهم وفرقهم الدينية، ثم وجود قيادات تَعي أهمية التزاوج السياسي والديني وليس التخلِّي عن الدين في التحديث السياسي الحالي؛ لما يملكه من قوَّة ومرونة وديمومة في نصوصه المتعلقة بالشأن السياسي، مع وجود نظام عقلي يقوم على منظور اجتهادي، ويراعي المتغيرات والثوابت في لحظة ما بعد الحداثة.

albimani92@hotmail.com

الفقه والسلطة السياسيّة

مُحمَّد السيفي

إنَّ الرأيَ الفقهيَّ لا يكُون مُطلقا ولا مُجرَّدا، بل هو محكومٌ بمؤثِّرات داخليَّة وخارجيَّة؛ فالحالة النفسية والثقافية للفقيه تكون مُؤثِّرة في رأيه الفقهي، كما يكُون للظروف: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، التي ينشأ فيها الفقيه أثرها فيه، وكذلك فإنَّ الفقيه يُرَاعي الظروف التي تحيط بالمسألة التي سيبدي فيها رأيه، كما يراعي حال وظروف صاحب المسألة. لهذا؛ فإنَّه وعند دراسة التراث الفقهي لا بد أن تراعى كل هذه الظروف، وإلا فإنَّ أي دراسة للتراث لا تنظر إليه تحت ضوء هذه الظروف -وبنظرة تاريخية- ستكون مخلة في فهم التراث، وعاجزة عن مُوَاكبة الحاضر؛ ولهذا سعى الباحث خالد المشرفي في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» تحت عنوان «التراث الفقهي بين الفقيه والسياسي»، إلى النظر التراث الفقهي في ضوء العلاقة بين الفقيه والسلطة السياسية.

إنَّ فهمَ العَلاقة بين الفقيه والسلطة (السياسية) في التاريخ الإسلامي لا يُمكن أن يتحصَّل بصورة موضوعية إلا بشروط؛ منها:

- الشرط الأول: تحديد ما يمثله الفقيه في التاريخ الإسلامي تحديدا يجعله واضحا غير مُلتبس بغيره من المصطلحات التي تسقط عليه كـ«المثقف أو رجل الدين».

كان الفقيه في التاريخ الإسلامي عالما بالعلوم المتاحة في عصره كالتاريخ والأدب والسياسة...وغيرها؛ فمن هنا هو مثقف أو عالم فهو يمثل «سلطة علمية»، وكان الفقيه -أيضاً- عالم الدين والمتحدث باسمه والمدرك لمعاني نصوصه، بل هو وريث النبي فهو يمثل «سلطة دينية».

والآن.. إذا نظرنا -ماضيا وحاضرا- إلى هاتين السلطتين -العلمية والدينية- في مجتمعنا الإسلامي؛ أيهما أكثر وضوحا وأشد تأثيرا فيه؟

لا شك أنَّنا نتَّفق على أنَّ السلطة الدينية هي الأكثر وضوحا والأشد تأثيرا فيه، بل إنَّها اخترقتْ السُّلطة العلمية وظلت خاضعة لها؛ لهذا نجد أنَّ الكثيرَ من تراثنا العلمي يكون تحت رقابتها؛ لهذا اضطرت السلطة السياسية للسعي -ماضيا وحاضرا- إلى كسب هذه السلطة ومحاولة وتوظيفها.

ومن خلال ما تقدَّم، يتبيَّن أنَّ إشكالية الفقيه الأبرز في المجتمع الإسلامي -ماضيا وحاضرا- من خلال تمثيله سلطة دينية. ولكن يُمكن البحث في علاقة السلطة العلمية بالسلطة السياسة في ما كتبه هؤلاء الفقهاء في كتبهم عن الحركات المعارضة للسلطة السياسية، والذي ظلَّ تصوُّرا مُهيمنا على المجتمعات الإسلامية عن هذه الحركات.

- الشرط الثاني: الفصلُ المحكم بين السلطات السياسية التي حكمت الأقطار الإسلامية، وبعد ذلك تكون دراسة علاقة كل فقيه بالسلطة السياسية التي تحكمه؛ فالخلاف السياسي الأول هو الذي تكوَّنت منه المذاهب العقدية التي ظلَّت تحكم علاقة الفقيه بالسلطة السياسية؛ فكان الإنتاج الفقهي -خصوصا ما له علاقة بالسلطة السياسية- محكوما بالمذهب العقدي لهذا الفقيه؛ فالفقيه الإباضي في الدولة الأموية -التي يعتقد أنها غير شرعية- لا شك أنَّ فقهه يختلف عن فقهه وهو في دولة الإمامة التي يُقر لها بالشرعية، بل هو جزء من تكوينها، ويراها امتدادا للحكم النبوي.

ويَرَى خالد المشرفي أنَّ السلطة العلمية -ويمثلها الفقيه- كانت في «انسجام تام وتوافق كبير» مع السلطة السياسية طيلة الخلافة الراشدة، «تلتها مرحلة أخرى انفصلت فيها هاتان السلطتان لتشكلا فضاءين بينهما منطقة تقاطع ساخنة ومشوبة بالحذر؛ فالسياسي يريد أن يضمن ولاء الفقيه ولو بالقوة عن طريق البيعة، ويأبى الفقيه إلا الاعتصام بفضائه العلمي، بل والقيام بأعمال كالحشد والتأليب ضده، ضمن استخدام مباشر لنفوذه بين الجماهير.

ويعلِّل خالد هذا الانسجام وهذا التنافر بين السلطتيْن بقوله: «إنَّه من الطبيعي جدًّا أن يوظف الفقيه منظومته الفقهية لصالح السلطة عندما يكون منخرطا فيها، فيما تسعى السلطة لخدمة الدين والمجتمع، وهذا هو مطلب الفقيه ومبتغاه. أمَّا عندما تنفصل السلطتان العلمية والسياسية، فإنَّ الفقيه ينزوي بعيدا عن معترك الحياة، غير آبه لما يدور حوله، مُحمِّلا السلطة السياسية تبعات كل ما يحدث، ويتَّجه نحو الفقه الفردي الذي يهتم بالفرد كشخص لا بالمجتمع كأمة، ويهتم بالخلاص في الآخرة وبراءة الذمة من عهدة التكليف.

وكما بيَّنتُ سابقا في الشرط الثاني، فإنَّ إدراك طبيعة السلطة السياسية -التي تحكم دولة الفقيه- هو الذي يسمح بدراسة علاقة الفقيه بالسلطة السياسية دراسة موضوعية دقيقة؛ فالنظام السياسي في عهد «الخلافة الراشدة» يتكوَّن من الخليفة الذي هو الحاكم والصحابي والفقيه، ومحوط بالصحابة والفقهاء الذين بايعوه وأقروا بشرعيته؛ فالخليفة يتكلم بالدين لأنه هو الفقيه، وهو -أي الخليفة- الفقيه الذي يتكلم بالسياسة لأنه هو الخليفة، وكذلك فإنَّ المجتمع -في عمومه- كان يُقرُّ لها بالشرعية، ولم تتوسَّع بالمقدار الذي توسَّعت به في الدول اللاحقة، لذلك لم تبرز السلطة الدينية كما برزت في الدول اللاحقة.

أمَّا الدولة الأموية، فهي خلافة جاءت بقوتها لا بشرعيتها، بعد الخلاف السياسي الذي حصل في نهاية دولة (الخلافة الراشدة)؛ لذلك احتاجتْ لكي تقيم نفسها إلى شرعية تكتسبها من السلطة الدينية المتمثلة في فقهاء الصحابة والتابعين الذين تباينتْ مذاهبهم تجاهها؛ فمنهم من عارضها وخرج عليها، ومنهم من اعتزلها، ومنهم من لم يخرج ولم يعتزل ولكن لم يُعنْها على ظلمها، ومنهم من كان من عمالها وخدمها؛ فكان وسيلتها إلى رقاب الناس وحقوقهم.

يرى الباحث أن تأثر الفقه بالواقع السياسي من خلال طريقين: «الأول: التدخل المباشر من قبل السياسي في الفضاء الفقهي؛ باختراقه وبث الأفكار التي تخدم أهدافه؛ من خلال وضع النصوص واختلاقها، أو من خلال تبنِّي النظام لأشخاص يستفيد منهم في إكسابه الشرعية بين الجماهير، وتوجيه الآراء الفقهية بما يخدم النظام. والثاني: التأثير؛ من خلال مبدأ التدافع بين الفضاءين، ومحاولات بسط النفوذ والاستحواذ على السلطة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى مدافعة ذلك بالوسائل العلمية. ويُركِّز المقال على بحث الفقيه من النوع الثالث حسب التقسيم السابق؛ فيقرأ الباحث مشروع الشافعي الأصولي بأنه محاولة لتسييج الفقه من السلطة السياسية، وهذا الكلام محل نظر عند بعض الباحثين. ثمَّ يتتبع الباحث آراء المذاهب الفقهية في بعض مسائل الزكاة، رابطا إياها بموقفهم من السلطة، وبأهدافهم السياسية، ولكن لا يمكن التسليم للباحث في تحليله للآراء الفقهية التي توصل من خلالها لموقف المذهب أو الفقيه من السلطة؛ لأنها قراءة تختزل العملية الفقهية بالموقف من السلطة.

alsifi98518206@gmail.com

القومية الأوروبية: تحول المفهوم وتأثيرات الأحداث التاريخية

أسماء الشامسيَّة

في مقاله «التكوين المتعدِّد المسارات للقوميات في أوروبا: انعكاس تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يسرد الكاتب والباحث محمود حداد سردًا تاريخيًّا، الفترات الزمنية التي انطلقَ منها مفهوم التبلور القومي في أوروبا، موضحًا المغالطة الشائعة التي زامنت ظهور القوميات ببزوغ التقدُّم التكنولوجي الذي أسفرتْ عنه الثورة الصناعية، شارحًا ثلاثة نماذج تفصِّل مظاهر القومية وتطورها في أوروبا الغربية.. كالآتي:

إنجلترا والقومية:

إذ وفي أثناء المرحلة الإقطاعية في إنجلترا حَدَث تحوُّل كامل في تركيبة المجتمع الإنجليزي بسقوط الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية، وظهور الأرستقراطية التيودورية الجديدة، مع ما صاحب هذه المرحلة من إزاحة رجال الدين من مراكز إدارية حساسة، وحل ذوي المستويات العلمية الجيدة محلهم. وأنتجتْ هذه المرحلة وعيًا اجتماعيًّا جديدًا من خلال تغيير المفردات؛ إذ تغيَّر معنى كلمة «الوضعية»، وأصبحت مُرَادفة لمفهوم «الأمة»، بعدما كانت تعني «المكانة»، وكذلك من خلال تحول مفهوم «القومية» عبر توحيد مفهوميْ «الشعب» و«الأمة»، وجعلهما مفهوميْن مترادفيْن؛ ما يعني أنَّ كلَّ فرد من الشعب الإنجليزي ارتفع إلى مرتبة «النخبة»، وأنه يتمتَّع بالحكم الذاتي أو السيادة إذ لم يعد الدم الأزرق شرطًا للانتماء إلى الطبقات العليا من المجتمع. وأدَّى هذا التحول إلى إكساب قطاع عريض من السكان القوة الشرعية والفكرية؛ من خلال زيادة أعداد الطبقة العليا، وظهور طبقة وسطى تحمل نزعة للعمل والإنجاز، دفعتها حماستها القومية للحصول على نفوذ أكبر من خلال المشاركة في العملية السياسية (البرلمانية)؛ إذ أصْبَح البرلمان خلال هذه المرحلة جزءًا لا يتجزأ من أسباب الانفصال الديني عن روما ودعم زيادة الوعي القومي.

كما أسهم الإصلاحُ البروتستانتيُّ أيضًا في تطور القومية الإنجليزية؛ إذ كان الإنجيل الإنجليزي والدعوة القوية غيرالمسبوقة إلى التعليم ذات تأثير كبير في الارتقاء الاجتماعي للأرستقراطية الجديدة، فضلا عن ظهور التعبير عن الشعور القومي في الآداب كما في كتاب رجل الدين البروتستانتي جون فوكس «كتاب الشهداء». والأمرُ نفسه حدث مع تفوُّق العلوم الإنجليزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ إذ أعطيت العلوم الدعمَ الاجتماعيَّ القوي من خلال ربطها بالتعاطف القومي، وكانت تلك الحالة من الاستحسان الاجتماعي الشرط الأساسي لمؤسسة العلوم.

كما طرقت القومية المجال الاقتصادي، وأصبحت الأنشطة الاقتصادية التي تهدف لتحقيق الربح محطَّ احترام ومراعاة من ناحية أخلاقية، ووجهت من أجل زيادة الثروات أو تحقيق النمو الاقتصادي؛ إذ أصبحتْ اهتمامات الكسب الاقتصادي أكثر نُبلاً ورفعة في سبيل تحقيق الثراء للأمة بالقياس إلى ثراء الأمم الأخرى؛ مما أدى لتعزيز سمة المنافسة الاقتصادية.

فرنسا والقومية:

مرَّت فرنسا بمراحل مُتعدِّدة من تغيُّر مفهوم الهُوية الفرنسي، وارتباط مفهوم الدولة بالمَلك، وتبدُّل الولاءات واستحقاقات الملوك لها من عدمه، ومُواجهة الاستبدادية الملكية؛ إذ إنَّ فرنسا على خلاف إنجلترا رسَّخت حسًّا قويًّا بالانتماء؛ من خلال اختلاط الدين بالسياسة. وفي أواخر القرون الوسطى، ساد اعتقاد بأنَّ المرء لكي يصبح مسيحيا صالحًا يشترط ولاؤهُ الكامل للملك، وعندما تمَّ استيراد مفهوم الأمة من إنجلترا ساد الاعتقاد بأنَّ «الأمة» وليس «المَلك» هي ما يجب تقديم الولاء لها. مع ذلك، ظلَّت القومية حبيسة دوائر النبلاء الذين كانوا في خلاف مع الملك حتى اندلاع الثورة الفرنسية، ولكن لأنَّ إنجلترا كانت قد أخذت مكان فرنسا كأكبر قوة في أوروبا، فقد بدأتْ تنمو مشاعر الكراهية ضد الأمة المسيطرة، ووضعوها كنموذج نقيض لفرنسا؛ باعتبارها تهديدًا لكرامة فرنسا، وهذا بدوره شجَّع على إيقاظ أحلام «المجد» التي جعلتْ القومية الناشئة الفرنسية قومية شرسة، لكنَّ التأكيد الأبرز على قومية فرنسا كفعل تأكيد وطني للذات تمَّ عبر الثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩م، وأعادتْ الأمة الفرنسية هُويتها كأمة جماعية أي مجموعة أفراد لها نفس الإرادة والمصالح، لكنها قومية سلطوية انقسمت إلى قسمين، الفريق الأول: قادة معبرون عن إرادة الأمة. والفريق الثاني: عامة الشعب. ومع ذلك، أصاب القومية الفرنسية كمفهوم وممارسة بعض الغموض والتناقضات الداخلية؛ إذ إنَّ المعايير المدنية للانتماء القومي تعترف بحرية الأفراد، بينما التعريف الجماعي للقومية الفرنسية لم يعترف بها.

ألمانيا والقومية:

وعلى خلاف القوميتيْن الإنجليزية والفرنسية، فإنَّ فضلَ نشوء القومية الألمانية يعود لمُثقفي الطبقة الوسطى أكثر منها الأرستقراطية؛ بسبب اختبارهم لغياب الهُوية والعزلة الاجتماعية من خلال تهميش «البرجوازية المتعلمة»؛ مما أدَّى لمطالبتهم بتعريف وتحديد وضعهم الاجتماعي ومنحهم هُوية جديدة، وكانت ثورتهم ضد النظام القديم لم تكن مُقتصرةً ضد النظام الاجتماعي وحسب، بل ضد حركة التنوير أيضًا، والتي عزَّزت آمالَ المثقفين بالوصول للمراتب الاجتماعية الرفيعة وثقتهم بأنفسهم. ونتيجة لهذا الاستقطاب، وجدوا فرصَ التحاقهم بالعمل أقل؛ بسبب الزيادة الكبيرة في أعدادهم؛ مما أوقعهم في البطالة والتذمر والاكتئاب الذي نتج عنه نشوء «الرومانسية».

ورَغم أنَّ الرومانسيين الألمان لم يكونوا قوميين في البداية، وكانت موضوعاتهم بعيدة عن التداعيات السياسية -لأنَّ القومية كانت بعيدة عن مزاج النخبة الحاكمة- إلا أنَّ تغييرا حَدَث بعد الاجتياح الفرنسي للولايات الألمانية في بداية القرن التاسع عشر؛ إذ قدَّم الفرنسيون وعودًا للرومانسيين الألمان، وفرصة نادرة للمثقفين لأن يتماثلوا مع النخبة الحاكمة؛ مما يُمكنهم من رفع مستواهم بصورة رمزية، وإنهاء الحواجز الطبقية بينهم وبين النخبة الحاكمة، لكنَّ الرومانسيين الألمان تصدُّوا للفكرة، واختاروا أنْ تكون قضيتهم الألمانية هي«النخبة الحاكمة»، والدفاع عنها، على أنْ يتسجيبوا لإغراءات المحتل.

ومن ناحية تأثير القوى الدينية، قامت الرومانسية الألمانية بعلمنة تعاليم التقوى، وجعلتها في مناخ أقل تناغمًا مع الدين؛ إذ إنَّها رفضت في فلسفة التنوير التشديد على العقلانية والاستقلالية الفردية؛ كون ذلك يفصل الأشخاص عن طبيعتهم الاجتماعية الحقيقية، ويساعد على تهميشهم وجعلهم يعانون من الوجوم والكآبة، ورفضهم لـ«لفردية» يعني تأصيلهم لمفهوم «الجماعة» الذي عبره يمكن للأفراد استعادة ذواتهم الضائعة كي يصلوا إلى الكمال، وكانت اللغة بالنسبة لهم أساساً ماديًّا، تتحدَّد برابطة الدم، وتلك الرابطة سميت فيما بعد بـ«العرْق»، وعندما تمَّ إضفاء صفة القومية على الفلسفة الرومانسية أُعيد تعريف مفهوم الأمة باعتبارها مجموعة طبيعية يجمعها العرق واللغة أي جماعة إثنية؛ لذلك تركَّز العداءُ القوميُّ الألماني على أوروبا من هذا المنطلق، خصوصاً يهود أوروبا؛ باعتبارهم عرْقا ذا طبيعة رديئة «بيولوجيا» وليس «دينيا» وبناءً عليه فهم ليسوا جزءًا من الأمة الألمانية، ومن أجل التأكيد على الطبيعة العرقية لليهود تم ابتكار كلمة ألمانية جديدة وهي «معاداة السامية».

وهكذا.. يمهد لنا كشف وتتبع تطور «القومية» في أوروبا فهمَ وتحليل الواقع السياسي والاجتماعي الراهن، الذي انطلقت منه الرُّؤى السلطوية والتوجهُات السياسة للدول والنخب الحاكمة. وبالطبع، استفادتْ بعضُ الدول الأوروبية من تجاربها التاريخية القاسية، كما في حالة ألمانيا النازية، فيما لا تزال دولة مثل فرنسا تَرْزَح تحت تعقيدات وتناقضات تعريفها ومنحها للحريات الفردية في القضايا المتعلقة بحريات المهاجرين المسلمين (الحجاب مثالاً)، ويُلاحظ تفاوت نضوج تجارب الحريات الفردية والسياسية لدى كلٍّ من: إنجلترا، وألمانيا، وفرنسا، رغم تقارب التأثير الحضاري للثورات الداخلية والفلسفات وليدة حركة التنوير.

asmaashamsi@hotmail.com

بالقوة تعلو الخلافة وتخبو

فاطمة بنت ناصر

لقد مرَّت الخلافةُ الإسلاميةُ بتَحولات عَظيمة حالها كحال أيِّ كيان حيٍّ يؤثر فيه فعُل الزمن. ولعلَّ أبرز هذه التَّحولات انتقال الخلافة من العباسيين إلى العُثمانيين. وفي هذا الانتقال دلائل كبيرة وعميقة، ففيه الانتقال الأوَّل للخلافة من حيزها الجغرافي المكاني « البشري. فمن خلافة بدأت واستمرت في أحضان العرق والتراب العربي إلى أوردة وأزقة حملت دماء تركية.

ولقد تَضارْبت القِصصُ حول انتقال الخلافة كونه رسمياً أم لا وهذا لايَهُم إن كان حدث فعلاً. حول هذا الانتقال وقصصه وجداله نستعرض في هذا المقال ما كتبه مُحمد عفيفي في مجلة التَّفاهم بعنوان: (حدود الدين وحدود الدولة: قراءة في تطور مفهوم الدارين بين الخلافة والسلطنة العثمانية).

بداية ضعف الخلافة

باجتياح التتار لبغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ١٢٥٦م، بدأت مرحلة جديدة وأصبح لزاماً أن يُعاد ترتيب الأدوار ومن يلعبها. فالخلافة الإسلامية في ذلك العهد كانت قد بلغت من القوة والاتساع، لتتكون بها ممالك متفرعة وسلاطين وملوك يقفون على شؤونها. فكما يبدو كلما زاد الاتساع ضعفت السلطة المركزية لبغداد مقر الخلافة، وأصبحت الخلافة تمثل استمرارية قد تكاد تكون شكلية لإرث تم توارثه منذ موت النبي الكريم. وبعد سقوط بغداد والخلافة فيها توجهت الأنظار إلى مصر، فهي الحاضرة الثانية بعد بغداد بحكم ازدهارها وجذورها الضاربة، إلا أنَّ مصر كانت تحت حكم المماليك الذين يستشعرون بضرورة وجود المباركة القرشية لهم بحكم أصولهم العرقية كرقيق. فقد دأبوا أن يكونوا تابعين للخلافة في بغداد.

بعض ضعف العباسيين قوة العثمانيين

بعد ما تحدثنا عنه من ضعف للخلافة العباسية ودخول التتار إلى بغداد، كانت هناك قوى إسلامية تتعاظم في ممالك أخرى أهمها (العثمانيون). وقوة الدول في الغالب يكون لها تبعات لعل أهمها الرغبة التوسعية والتي غالباً ما ينتج عنها صراعات وصدامات. سقوط بغداد ووجود مصر كخيار مثالي ساهم في صناعة أهم اللحظات التاريخية التي توجت بالفتح العثماني لمصر عام ١٥١٧، فهو الحدث الذي أدى إلى تبعية الحجاز إلى السلطة العثمانية. وقد أسلفنا أنَّ الدولة المملوكية كانت تصر على تبعيتها للخلافة العباسية للأسباب التي ذكرناها. ولكن ماذا حدث عند فتح العثمانيين لمصر؟ هل تبع السلطان سليم الخليفة العباسي المتوكل؟

تضارب أقوال المؤرخين

كتابات مُؤرخي تلك الفترة هي الدليل الوحيد الذي قد يُثبت أو ينفي التساؤل السابق. ما عثر عليه من كتابات تلك الفترة يشير إلى تضارب في أقوالهم. ولعل أهم ما يستدل به في تحديد نوع العلاقة التي قامت بعد الفتح العثماني للقاهرة هي (الخُطب) وما ورد في كتب المعاصرين لأوصاف وألقاب السلاطين وما تتضمنها من إشارات تُحدد وصفاً لسلطات السلطان/ الخليفة ومكانته في ذلك الوقت. وقد أورد كاتب المقال عدداً منها نستعرض أهمها في القادم:

ابن إياس - يُعد مصدراً معاصراً للفتح العثماني لمصر:

إنَّ الخليفة المتوكل هو من دخل في طاعة السلطان سليم، وقام الأخير باستخدام هذا الأمر في تهدئة الناس وطمأنتهم وإعادة الاستقرار إلى القاهرة. أما الخطبة التي استشهد فيها ابن إياس فتقول: «وفي ذلك اليوم خُطب باسم السلطان سليم شاه على منابر مصر القاهرة، وقد ترجم له بعض الخطباء فقال:

وانصر اللهم السلطان ابن السلطان، مالك البرين والبحرين، وكاسر الجيشين، وسلطان العراقيين، وخادم الحرمين الشريفين، الملك المظفر سليم شاه، اللهم انصره نصراً عزيزاً وافتح له فتحاً مبينا ».

ففي هذه الخطبة نجد أنَّ السلطان سليم لم يقرن اسمه بلقب الخليفة، وأنه قد خلف وضع المماليك فيما يتعلق بالسلطة التي كانوا يملكونها وانتقلت إليه بعد الفتح. فقد انتقلت إليه السلطة الفعلية والإدارية لمصر، بينما الخلافة الرمزية تعود للعباسيين. وأما لفظة خادم الحرمين فهي لا تدل على تولي الخلافة، ولكنها تدل على تبعية الحجاز لسليم ووكالته لرعاية شؤون قوافل الحجاج.

ما كتبه الفقيه أبو السعود أفندي في وصف السُّلطان سليمان القانوني: « السلطان ابن السلطان، السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان خليفة رسول رب العالمين، ممهد قوانين الشرع المبين، وظل الله الظليل في كافة الأمم، حائز الإمامة العظمى، وسلطان البحر، وارث الخلافة الكبرى كابراً عن كابر، ناشر القوانين السلطانية، والخاقان العاشر، سلطان العرب والعجم والروم، حامي حمى الحرمين»

وهنا تقديم للقب السلطان قبل الخليفة، في دلالة واضحة على أهمية اللقب الأول ورمزية اللقب الثاني.

الجدل

لا توجد مصادر تؤكد انتقال الخلافة إلى العُثمانيين بشكل رسمي وبروتوكولي. فكما أنَّ هناك مصادر تؤكد تنازل المتوكل عن الخلافة لصالح سليم ، تذكر مصادر أخرى عودة المتوكل إلى مصر واحتفاظه بالخلافة حتى وفاته.

فما حدث في زمن السلطان سليم ودخوله إلى مصر وتبعات ذلك في توليه شؤون خدمة الحرمين لا يتعدى كونه أمرا استلزمته الظروف وأصبح واقعاً بعد سقوط بغداد، إلا أنه لا يعد دليلاً إلى انتقال الخلافة بشكل رسمي. كما أن لقب الخليفة كما يقول بعض المؤرخين لم يمثل للسلاطين العثمانيين أهمية كبرى فلم تصك النقود باسم حاملها ولم يستفتحوا بهذا اللقب خطبهم. فما ورد في الخطب من إشارة إلى خلافة العثمانيين لا يعدو كونه لقباً يرسخون فيه قوتهم التي وصلوا إليها وليس لتولي الخلافة بالشكل التقليدي.

عبد الحميد الثاني محيي الخلافة الإسلامية

ما حصل قبل السلطان عبد الحميد الثاني كان ضموراً طبيعياً للخلافة بضعف الدولة العباسية. وكما قلنا فإنَّ سلاطين العثمانيين لم تنتقل لهم الخلافة بشكل رسمي. وما كان لا يُمكن عده إلا من قبيل السلطة الرمزية التي تمثلها رعاية شؤون الحج ولقبا شرفيا ومعنويا يضاف إلى لقب السلطان الأساسي والفعلي. أما السلطان عبد الحميد الثاني فهو من دعا إلى إحياء الخلافة الإسلامية بشكل حقيقي عام ١٨٧٦ فهو من نص عليها في الدستور. لم يكن إحياء عبد الحميد قد أتى من فراغ، فهو أحياها لأغراض عديدة منها كما يقول الكاتب:

مواجهة القوى العظمى وتوحيد صفوف المُسلمين لمواجهة قوى الاستعمار.

التصدي للدعاوى الداخلية الساعية لإحياء القومية التركية وتشتيت الأمة الإسلامية التي تؤمن بأنَّ الإسلام لا وطن له.

إلغاء الخلافة ودعوات الإحياء

كان ذلك عام ١٩٢٤ بدعوة قدمها كمال أتاتورك إلى المجلس الوطني التركي، وبها تمَّ فصل الديني عن الشؤون الدنيوية. وكان ذلك بعد مسيرة قرون من استمرار الخلافة في العالم الإسلامي وتأصلها وتجذرها في الأذهان قبل الأحجار، لهذا لم يمر الإلغاء بتلقي سلبي ولكن بعد مرور أربع سنوات فقط نشأت جماعة (الإخوان المسلمين) واضعة إحياء الخلافة شعار نحو الاسلام هو الحل لصلاح الأمة، رافعة شعار (الإسلام هو الحل).

الختام

نجد أنَّ حياة وانتعاش الخلافة وأمر ضمورها وضعفها يعود إلى الظروف السياسية لكل زمان. وشرط حصريتها في قريش لم يدم لذات الأسباب. فبالقوة تسقط وبالقوة تعلو وتعلي صاحبها أياً كان عرقه.

f_wahaibi@hotmail.com

بَيْن الوصاية والحرية الفكرية

عاطفة المسكريَّة

عندما يُوْلَد الإنسانُ يتأثَّر بالبيئة المحيطة به، بما فيها من أفكار وعادات وعقائد، وتقر بعض الأديان بذلك، بما فيها ديننا الإسلامي الحنيف، بغضِّ النظر عمَّا إذا كان تأثيرا صحيحا سليما أو غير سليم. يقول صلى الله عليه وسلم في حديث له: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ». فهنا، دلالة على تأثير الأفراد المحيطين -تحديدا الوالدين- على الفرد نفسه منذ مراحل مبكرة من حياته، ونستطيع القول بأنَّ هذا التأثير يستمر مع الإنسان مدى الحياة في الغالب إلا ما ندر. بمعنى آخر: لا يُولد الإنسان ويُسأل عمَّا يريد أن يعتنق من ديانة مثلا، إنما لا نُبالغ إنْ قلنا بأنَّ الأفكار وحتى العقائد تُفْرَض عليه بشكل غير مباشر؛ حيث يتوقع من المولود أن يمشي على نهج وعقيدة والديه.. يتم تلقينه باكرا، وغالبا ما يستجيب الفرد لذلك.

فإنْ فعلوا، أصبحوا أشخاصا طبيعيين يستطيعون الانخراط في المجتمع الذي هم فيه بشكل طبيعي، إلا أنَّ العكسَ صحيح؛ حيث إنَّ عدم الاستجابة للنهج السائد لأي سبب كان من قبل الأفراد -كالمؤثرات خارجية مثلا- قد تجعلهم يصبحون منبوذين مكروهين في مجتمعاتهم، إلى الحد الذي قد يمنعهم من ممارسة حيواتهم الطبيعية في بعض الأحيان، خاصة في المجتمعات التي تكون القوانين فيها موضوعة بطريقة قد تؤذي الأقلية المختلفة فيه. ورغم ذلك، ظهرت فلسفة الأنوار التي تشير إلى أهمية الخروج من الوصاية أيًّا كان نوعها، والسماح للأفراد بالاختيار المبني على التفكير. إذا ما جئنا نتفحَّص الواقع نجد أنَّ ذلك مُتاح، لكن بطريقة عكسية، أي يلقن الفرد أولا، ومن ثمَّ تُصبح له حرية التفكير مُستقبلا، عندما يُصبح مؤهلا لذلك بحكم نضجه، بغضِّ النظر عمَّا إذا كان يسمح له المناقشة والسؤال على الملأ أم لا. وناقش الكاتب والباحث مُحمَّد زاهد جول، في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحي الإسلامي»، هذه الفلسفة التي برزتْ، وأدَّت لظهور فلسفة النقد الديني في القرن الثامن عشر الميلادي.

وكان هناك تحوُّل في المسار الإنساني في تلك الفترة؛ حيث كان التوجُّه نحو العلم والعقل والحرية، بعيدا عن «الخرافات». وبنيت هذه الفلسفة حقيقة على مبادئ رئيسية تستند إليها؛ ألا وهي: الرشد، والنقد، والشمول. أولا: الرشد؛ حيث يكون الإنسان قادرا على التفكير بحرية دون إملاء من طرف آخر أو تأثير خارجي؛ مما يعني الاستقلال التام المبني على الإبداع النابع من داخله. ولكن من الجدير بالذكر في هذه النقطة بالتحديد أنَّ الأطراف الخارجية لا يشترط أن تفرض فكرها أو قيمها على الفرد، إنما تنقل تجربتها مثلا في سبيل الإفادة واكتساب الخبرة، وتوفير الوقت الذي قد يستغرقه الإنسان في التوصل إلى نفس النتيجة التي سبق وتوصل إليها شخص آخر بعد عملية تفكير مُعمَّق. فتطبيق مبدأ الرشد قد يستغرق وقتا غير هين من حياة الإنسان في سبيل فهم الفكرة بنفسه دون تأثير الأطراف الأخرى، ولكن من ناحية أخرى ذلك قد يستخدم كعذر للتقاعس عن التفكير أيضا، فيجدر على الفرد أنْ يتزن ويقرِّر ما يريد التوصل إليه بنفسه في حال توافرت السبل إلى ذلك. أمَّا بالنسبة لمبدأ النقد في فلسفة الأنوار، فيعني إخضاع كل شيء لمبادئ العقلانية! مع وضوح محدودية عقل الإنسان كونه لا يستوعب كل ما يحيط به؛ حيث توجد أمور كالغيبيات لم يجبل عقل الإنسان على استيعابها أو التحقق منها -وأبسط مثال على ذلك ما يحدث للإنسان بعد الممات- فالموت حق ظاهر يراه كل البشر، ومع ذلك لا يستطيع أحد التحقق مما يحدث بعده؛ لأنها تعد أموراً غيبيَّة لا يعلم بها إلا الله، وينبغي على البشر التسليم بها.

ويعدُّ الشمول -مثلما سبق ذكره- مبدأً أخيراً في فلسفة الأنوار، ويشير إلى إلغاء كل أنواع الحدود خاصة الفكرية منها. قد تجري محاولات التجديد هذه وإعادة فهم الأمور ووضعها تحت المجهر إلى الرغبة في الإصلاح؛ فهناك علاقة بين الإصلاح والأنوار؛ حيث تزداد الرغبة في المعرفة والاستيضاح. تأثر العرب بهذه الفلسفة كذلك، لكنهم علموا بها عن طريق احتكاكهم بالغرب في عصر النهضة الأوروبية، كون ذلك العصر بالتحديد حمل أفكارا مُشابهة لجوهر فلسفة الأنوار المناهضة للوصاية الدينية والحكم المطلق. فيعرف عن هذه الفترة الزمنية ما حدث أثناء الثورة الفرنسية من مقاومة لحكم الاستبداديين. وبالتالي؛ فالفكر الإصلاحي الإسلامي اكتشف مدى تطوُّر الحضارة الغربية، ومدى تمدُّنها؛ حيث لم يبق المسيحيون هم أنفسهم الذين كانوا في الحروب الصليبية، وإنما أصْبَح لديهم فائض معرفي انعكس على تطوُّرهم في مجالات كثيرة. فظهرت فئتان في العالم الإسلامي: فئة تأثَّرتْ بشكل إيجابي حيث رغبت بالإصلاح إلى الحد الذي لا يمس الأسس والجوهر الإسلامي. والفئة الأخرى: جرَّها الانبهار إلى «النزق»؛ حيث أرادوا استنساخ التجربة ككل ولو على حساب القيم والأسس الإسلامية. ما حدث تفصيلاً أنَّ بعض المصلحين العرب ركَّزوا على اقتباس العلوم الطبيعية التي ستجدي نفعا فقط من الغرب، مُؤمنين بأهمية إعادة الإسلام إلى سابق عهده من مجد وقوَّة. أمَّا الفئة الأخرى، فكانت تُصر وتدعو لقطيعة الأمور الغيبية المسلَّم بها من قبل المسلمين، بل إنَّ البعض رأى أنَّ النهضة الإسلامية والتطوُّر والإصلاح كلها تعدُّ أموراً مستحيلة وصعبة التحقق إذا لم ترتبط الأمة بالتقاليد الأوروبية كلها، مع تجاهل كل الموروثات الإسلامية وما فيها من أوامر وأحكام. وما يجب الإشارة إليه هنا أنَّ التقليد الأعمى الذي شمل كل نواحي الحياة الأوروبية جعل هذه الأمة تسقط بسهولة في يد الاستعماريين؛ لأنَّ كل ما لديها عبارة عن نسخة مكررة يسهل التعرف على كافة تفاصيلها ومكامن الضعف والقوة فيها كذلك؛ حيث إنَّ الممكن والمعقول في مثل هذه الأوضاع أن يخلق التوازن؛ بمعنى أن لا تقيدنا الوصاية أيًّا كان نوعها، ولا تضللنا الحرية أيضًا.

Attifa.nasser@gmail.com

دمج المسلمين في المجتمعات الأوروبية بين الإمكان واللا إمكان

وليد العبري

في مقاله «حقوق الإنسان في الأديان الإبراهيمية: ترشيد لمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يُشير الكاتب مُحمَّد الناصري إلى قضية حساسة ومهمة مرتبطة بانتهاك حقوق الإنسان بسبب تأثير الأصول الفكرية المهيمنة على هذه الحقوق، والتي تقوم على أسس مادية بشَّر بها العصر الصناعي من مظاهرالإنتاجية واللذة والمُتع اللحظية التي تصب في المصلحة الذاتية أولاً وأخيرًا .ويدلل على ذلك باقتباس من كتاب هوبز «الأساس النظري للديمقراطية الليبرالية»، الذي يُروِّج لإطلاق المذهب الأناني حسب قوله، ويحاول الكاتب عبر مقاله عرض النصوص الدينية المناشدة بالحقوق الإنسانية ونقيضها، ليصل في النهاية إلى رؤية مشتركة تهدف لاحتضان حقوق الإنسان بتوحيد رؤى النصوص الدينية والوضعية.

ويعتقدُ الكاتب أنَّ الحقوق لم ينظر لها إلا من حيث خدمتها للإنسان الغربي أولاً وطموحاته التوسعية؛ باعتباره المركز والباقي أطرافًا وهوامش، وبذلك تكون الحقوق منحازة لفئات وشعوب وأقوام دون أخرى.

أصبح المُسلمون اليوم في أوروبا جزءًا من النسيج الاجتماعي لسكان القارة، وثمة أجيال ولدت وعاشت وأضحت جزءاً لا يتجزأ من المُجتمعات الأوروبية، التي يتجه معظمها إلى الشيخوخة، في حين أنَّ أغلبية المسلمين هم من جيل الشباب الذين لابد أن تقع على عاتقهم مستقبلاً مهمات ومسؤوليات كثيرة داخل هذا المُجتمع.

وقد بات الوجود الإسلامي المتنامي داخل هذه المجتمعات ظاهرةً معترفاً بها على نحو غير مسبوق، وأصبح المسلمون يشكلون أقلية دينية تأتي في المرتبة الثانية بعد المسيحية في كثير من الدول الأوروبية، وهذا ما ناقشه الباحث عواد علي خضير على صفحات التفاهم في مقاله «دمج المسلمين في المجتمعات الأوروبية بين رؤيتين».

مع تغير مظاهر الانتقال من الهجرة الحديثة المؤقتة للمسلمين إلى الدائمة، وتغير نوعية المهاجرين من العمال البسطاء إلى هجرة العقول والكفاءات، إضافة إلى مظهر مهم يتمثل في دخول أعداد كبيرة من الأوروبيين في الإسلام، أي ما نسبته ٦٪ من مجموع سكان أوروبا.

وبانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي سوف يبلغ عدد مسلمي أوروبا نحو ١١٩ مليون نسمة، أي ما يوازي نحو ١٥٪ من إجمالي عدد سكان القارة الأوروبية.

تواجه قضية اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية وخاصة بعد تفجيرات ١١ سبتمر، وما تلاها من تفجيرات في أسبانيا وبريطانيا تحديات ومعوقات عديدة، منها التميز بينهم عن بقيت الأقليات الأخرى، وتوجد فروق كبيرة فيما يتعلق بالحقوق المدنية، فبينما نجد نصف المسلمين في فرنسا وبريطانيا وهولندا وبلجيكيا يحملون جنسيات تلك البلاد، نجد نسبة من يحملون الجنسية الألمانية والدنماركية منهم تقل عن ٢٠٪.

وأن الأحكام المسبقة وألوان التمييز تجاه المسلمين قد ازدادت أيضًا؛ بل أصبح «مسموحا» في بعض دول الاتحاد الأوروبي بـ «مواجهة المسلمين بالعداء واستخدام التعبيرات المعادية ضدهم» وينتهي تقرير اتحاد هلسنكي العالمي إلى التأكيد على استحالة وجود وصفة سحرية قد تُساعد في التغلب على عدم التسامح والعنصرية، وفي الوقت عينه على الصعوبات التي تواجه قضية الاندماج، التي لن يكتب لها النجاح بالمجهودات الفردية.

ويشير التقرير إلى أن بعض الجاليات المسلمة ترى نفسها منعزلة في «جيتوهات» كما أنَّ المسلمين يشعرون بعدم القبول في المجتمع البريطاني، حيث يُنظر إليهم على أنهم عدو الداخل أو طابور خامس، وأنهم واقعون تحت حصار مستمر، وهذا أمر يسيئ إلى المجتمع، كما هو للمسلمين أنفسهم. وقد أسهم ذلك في تزايد مظاهر التضييق على المسلمين الأوروبيين في حياتهم اليومية وفي مناسباتهم الدينية؛ حيث تعمَّدت بعض الصحف والقنوات التلفزيونية تقديم صورة للإسلام بشكل يشوبه مغالطات عديدة وصورة مقلوبة وغير مطابقة لواقع الإسلام، وتم ربط الإسلام بالإرهاب.

وركزت معظم وسائل الإعلام الأوروبية في تناولها للقضايا الإسلامية والمسلمين على ثلاثة محاور رئيسة هي:

النظر للإسلام على أنه معاد للغرب.

إظهار القيم الإسلامية المعادية لقيم الحضارات الغربية.

إظهار القيم الإسلامية التي تشجّع الرجعية والإرهاب.

ويجب ألّا ننسى دور الإعلام الصهيوني في دعم القوى العنصرية في أوروبا، وتأجيج العداء ضد المسلمين، فغالباً ما يقف اللوبي الصهيوني وراء الإعلام والأفلام والثقافة السائدة التي تصنع المخيلة الأوروبية عن الإسلام، وتصوغ الرؤية التي ترى المسلمين خطرا على أوروبا، وليسوا أهلاً للثقة.

لكن رغم دأب هؤلاء المتطرفين والعنصريين الحثيث على عزل الإسلام في أوروبا، فإنّ الذي يقف موضوعيا في وجه هذا المخطط ليس فقط بقايا فكر التنوير المنبثة في الثقافة السياسية السائدة في العصر التي لم تعد تقبل شن حروب إبادة وتطهير عرقي كما حصل في البوسنة؛ بل العقبة الاقتصادية المتمثلة في الحاجة الثابتة والمتزايدة إلى اليد العاملة المهاجرة بسبب تفاقم العجز السكاني في القارة الشائخة، بما يجعل دول الاتحاد الأوروبي محكوماً عليها رغم كل الضجيج المثار ضد المهاجرين باستقدام ملايين العمال سنويًا، فكيف والحال هذا يمكن تصور تهجير ملايين المسلمين، ومعظمهم مواطنون؟.

ولذلك فإن ما يجعل الهدف الموضوعي من الحملات ضد الوجود الإسلامي في أوروبا من قبيل المزايدة السياسية الحزبية؛ إذ إن المهاجرين كبش فداء، يلقي عليهم اليمين -مناكفة لليسار- مسؤولية انتشار البطالة، وحتى الوساخة أحياناً، فضلاً عن الإرهاب، ويرد اليسار مدافعاً عن قاعدته الانتخابية بالتضييق على المهاجرين الموجودين، وتشديد الرقابة على استيراد المزيد منهم.

ومن هنا فإن دمج المسلمين في المجتمعات الأوروبية أمر واقعي، إن لم يكن حتمياً، وأحد أهم التحديات أمام الاتحاد الأوروبي، رغم أن مصطلح الاندماج من المصطلحات الملتبسة الذي يخضع لتفسيرات متعددة ومتباينة في بعض الأحيان؛ لأنه يتخذ من الثقافة الذاتية نقطة انطلاق لمحاولة استيعاب الآخر ضمن منظومته الثقافية، كما أنه مصطلح يختلط بمصطلحات أخرى تقترب منه بدرجات متفاوتة، مثل: التماثل، والتجانس، والتأقلم، والتكيّف.

إن المسلمين الأوروبيين ملتزمون بالكامل وبشكل صريح بحكم القانون العادل، ومبادئ التسامح، وقيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وبالاعتقاد أن كل إنسان له الحق في أن تُصان حقوقه الضرورية الخمسة: النفس، والدين، والعقل، والمال، والعرض.

ومن الواضح أن هذا الإعلان يشجع الأوروبيين على الاعتراف الرسمي بالإسلام والمؤسسات الإسلامية في أوروبا، وحمايتهم من جرائم التطهير العرقي، والإبادة الجماعية.

لكن هذا الاندماج محفوف بالمزالق، وهو معرض إلى أن ينتهي بالذوبان كما حدث في تجارب سابقة للمسلمين؛ لذلك ينبغي أن تُحدَّد له ضوابط وقواعد تسير به في مساره الوسط المُنتج، وتعصمه من الانعزال أو الذوبان، منها:

- تحديد معنى الاندماج المطلوب، وتحديد محتواه، بحيث يتميز عما يُراد منه من قبل بعض الجهات حيث تعني به الذوبان.
- أن يكون مقيداً بالمحافظة على خصوصية المسلم الممثلة في العقيدة والشعائر والأخلاق والأحكام الشرعية.
- أن يقوم على استثمار الفرص والإمكانات الكثيرة المتاحة في المجتمع الأوروبي.
- أن يكون قائماً على أساس من الحوار المستمر من مُكونات المجتمع الأوروبي الثقافية والسياسية والاجتماعية.

ومن أمثلة الدول الأوروبية التي عمدت على تطبيق الاندماج هي دولة السويد، التي أعلنت في وقت سابق عن قيامها بتوزيع دليل تعليمي عن الإسلام على طلبة المدارس لمواجهة موجة الخوف من الإسلام، وزاد الضغط من قبل النخب السياسية الحاكمة والمثقفة على ضرورة أن يسود مبدأ حوار الحضارات، وتحديداً بين الإسلام والغرب، والتأكيد على ما توفره القوانين السويدية من حرية للمسلمين في أداء شعائرهم وتأكيد هويتهم، وتوفير حماية كاملة لهم، وعدم سماحها لأي سويدي أو غيره بالمساس بحرمة الإسلام، ومنح مبالغ كبيرة للمساجد والجمعيات الإسلامية سنوياً، في إطار ما يعرف بمجتمع متعدد الثقافات والمعتقدات.

وأخيرا إذا ما قارنا بين وجهة نظر المسلمين وحكومات الاتحاد الأوروبي حول الاندماج -اللتين عرضنا أبرز ملامحهما- نجد أن نقاط التلاقي بينهما أكثر من نقاط التباعد، فكلتاهما تؤكدان على مبادئ أساسية هي: الالتزام بالقوانين الخاصة بواجبات المواطنة وحقوقها، والأسس والقيم الرئيسة المتبعة في أوروبا مثل حقوق الإنسان، والديمقراطية، واللوائح الموضوعية، والمشاركة الإيجابية والفعالة في مؤسسات المجتمع المدني، والأنشطة البيئية والاجتماعية، وبناء العمل المؤسسي، والبعد عن التمحور حول العرقية والمذهبية والطائفية، واعتبار المسلمين جزءاً أساسيا من المجتمعات الأوروبية، ومن تاريخها وحاضرها ومستقبلها.

Wali7-alabri@hotmail.com

صيرورة الإسلام الجديد

أمجد سعيد

إن التطور الذي يشهده العالم الإسلامي يشهد صراعات عدة، منها صراعات حول الفهم المنطقي للدين الإسلامي كفكر مستقل، والآخر يناقش قضية الإسلامي كفكرة متمركزة جغرافياً في الشرق الأوسط. من هذه الصراعات يستمر التطور والنهوض بالإسلام كفكرة تستطيع أن تلخص التكوين والجذور الإسلامية الشرق أوسطية سابقاً والعالمية حالياً.

لقد تطورت الملاحظات حول الحركات الإسلامية مع تطور الصراعات والنشوء المستمر لها، وأُدخلت هذه الملاحظات في إطار المنهجية الأكاديمية من خلال المقاربات والبحوث الأكاديمية عن هذه الحركات. ويشير الأستاذ ناثان براون في مقالته البحثية المعنونة بـ«مراجعات كتب في سياسات الإسلام المعاصر»، يشير إلى أنه لا يمكن حصر الملاحظات التي أدلى بها العلماء في مقالات سريعة ومختصرة ولكن لابد من الإشارة إلى بعض هذه الملاحظات التي تلخص التأملات والتطورات التي مزجت نشوء ما يُسمى مرحلة الإسلام المعاصر وانتشاره من عدة زوايا مختلفة.

إنَّ أول التأملات هي تلك التأملات التي تتحدث عن ذلك التداخل بين حقول البحث والدراية، وفائدة ذلك في الوصول إلى نتائج مثمرة، فقد أشار عمرو حمزواي على سبيل المثال إلى الفوائد المجنية من وراء المزج بين عدة تخصصات في تأمل الإسلاميات الجديدة، وكيف أدى ذلك المزج إلى تغيير في الرؤية للظاهرة، وإلى قواعد الرؤية أيضاً. أما ثاني التأملات فيختص بالمجال الجغرافي، فهناك انطباع منتشر بأن مراعاة العامل الجغرافي في دراسات الإسلام المعاصر هو أمر قد تحقق؛ لكن ذلك في حقيقة الأمر ما يزال في بداياته، فقد أشار حمزاوي إلى أن الدارسين قد تجاوزوا المركزية المصرية في الدراسة. أما السيدة برنا تورام فذكرت التجوال بين تركيا والمجتمعات العربية، ثم إنه كان هناك التفات بارز إلى إيران. أين مضت الدراسات الميدانية وراء ذلك؟ فهل الإسلامية الجديدة قصر على الشرق الأوسط؟ أم أن هناك مقارنات ومقاربات أُخرى ضرورية على مدى العالم الإسلامي؟ وهل هناك تنوع في المناطق الجغرافية الإسلامية المختلفة وإلى أي حدود؟ وقد أدلى المتدخلون بملاحظات تخص هذه الأمور مما يشير إلى نقص العمل على المناطق الجغرافية المختلفة.

أما المجال التأملي الثالث فهو يتعلق بالتعاون في مسائل دراسة الحركات الإسلامية بين الأكاديميين وغير الأكاديميين، فقد ذكر الدارسون تقاطعات بين دارسي السياسات ودارسي الحركات، دون أن تبدو نتائج ملموسة لهذه الإمكانية. وهذا الموضوع معقد أكثر مما يبدو للوهلة الأولى؛ فالأكاديميون غير مسيسين كفاية، كما أن دراسة السياسات تتوجه إلى الجمهور العام؛ بينما لا يهتم الأكاديميون في دراستهم بذلك. هذا الأمر ذكره جليان شودلر بالتحديد؛ لكنه ما كان بعيداً عن اهتمامات الآخرين. ونلاحظ أنه في السياسات تُراعى المسائل الأمنية والعسكرية والبيروقراطيات وصناعة القرار والاستخبارات والمنتديات السياسية والإستراتيجيات واللوبيات وجماعات البحوث المباشرة. وهذه أمور قد لا تعني الأكاديمي؛ لكنه ما عاد يستطيع إهمالها مهما تكن اعتباراته؛ وبخاصة عندما يكون الأكاديمي غير راضٍ عن سياسة بلده أو السياسات الدولية تجاه الحركات الإسلامية. هنالك مسألة تتعلق بالعلاقة بين الإسلاميين والأكاديميين، ومنها مسألة يجب أن تذكر. فالإسلاميون الجدد مهتمون بما يكتبه الأكاديميون عنهم لعدة أسباب، ومنها اهتمامهم بتصحيح ومراجعة الانطباع عنهم؛ لأنهم يرون أنه قد أسيئ فهمهم، أو يعتقدون بأنهم سوف يؤثرون على الدراسين ليغيروا من استنتاجاتهم، أو الدعاية والشهرة لأنفسهم في العالم سواء أكان العالم الغربي، أم على المستوى المحلي الشرقي.

تعد دراسات الشرق الأوسط من ضمن ما يسمى الـ "Area Studies" التي تنفتح بدورها على تفرعات أكثر تفصيلا وتنوعا مثل الحركات الإسلامية والجماعات الدينية والفاعلين الاجتماعيين. ولذا فهي تجلب إلى سياقها دارسين من تخصصات مختلفة، إنما يغلب عليهم حتى الآن التاريخ والعلوم الإنسانية. وهناك اهتمامات ما تزال جانبية بما يمكن أن تقدمه الجغرافيا والسوسيولوجيا والعلوم الإنسانية في فهم الظواهر الإسلامية الجديدة. لقد كانت البحوث حول الحركات الإسلامية كثيرة وبخاصة ما تعلق منها بمقدار ما تسهم به تلك الحركات في التنوير والتقدم وحشد الجمهور لذلك أو العكس.

عبر العقدين الأخيرين أنتج الدارسون المهتمون بالإسلام السياسي عشرات البحوث المعنية بالحركات والسلوكيات المختلفة في هذا المجال، وانصب أكثر عملها على الجانب الأكاديمي، غير مهتمين بالسياسات الدولية والجمهور العام، وابتعدوا عن أعمال الصحفيين والمهووسين بموضوعات السياسيين بشأن الخوف من الإسلام، ووقائع وسلوكيات الكراهية من الغرب، معتمدين في بحوثهم الجادة على المصادر الأساسية باللغات المختلفة منها العربية والفارسية والتركية. إنما ما ينبغي الاعتراف به الآن أنه ما عاد يمكننا الإعراض الكلي عن الصور والقراءات والمقاربات النمطية التي سادت في الانطباع العام عن الإسلام الشرق أوسطي. ومما يدل على ذلك أننا في الدراسات التي قمنا ونقوم بها دائما من الأسئلة والانطباعات التي طرحها ويطرحها الصنفان (المعتدل والمتطرف)، بمعنى تصنيف تلك الحركات إلى متطرفة ومعتدلة. والذي أقترحه أن نبتعد تماماً عن تلك الاستجابات، وأن نتخلى عن اعتبار سياسات الإسلام المعاصر موضوعا مفرداً علينا أن نصدر حكماً فيه أو عليه أو أن ندور من حوله لكي نصل لغاية ما.

amjdsaeed01@outlook.com

نظرة في بعض المفاهيم عند المعتزلة

عبد الله الشحي

في مقال بعنوان «العقلانية وفرقة المعتزلة» المنشور في مجلة التفاهم يصف المفكر الألماني ويلفرد مادلونغ كيف تناولت جماعات إسلامية جملة من القضايا كمفهوم الفطرة والعدل الإلهي والجبر والاختيار والتمييز بين الصفات والذات الإلهية، وركز على تناول المعتزلة لهذه القضايا وطريقتهم العقلانية في التّعامل معها.

جرت عجلة التاريخ على الأمة الإسلامية كما جرت على غيرها من الأمم في إنتاج تيارات ذات توجهات متنوعة تتوافق أحيانا وتتنافر أحيانا أخرى كالقائلين بخلق القرآن وخلود أهل الكبائر في النار وجواز رؤية الرب في الآخرة، فهذه تيارات جمعت جماعات أصغر جاءت نتيجة للمتغيرات السياسية بالدرجة الأولى، ثم المتغيرات الثقافية المتعقلة بالاختلاط مع الشعوب الأخرى والانفتاح عليهم . صبَّ ذلك في مصلحة استحداث هذه الجماعات المحددة على مختلف النطاقات كالمذاهب الإسلامية المشهورة وخلافاتها الفقهية والعقائدية، والحركات الصوفية المهتمة بالجانب الروحي والغيبي بشكل أساسي، والحركات ذات التوجه العقلي والتوجه الفلسفي في قراءة وتفسير النصوص الدينية. وقد كان السجال بين هذه المدارس والمذاهب والتوجهات يتخذ شكلا صداميا مباشرا أحيانا، ورودا وتعقيبات غير مباشرة في أحيان أخرى، كل ذلك أثرى التاريخ الإسلامي والمكتبة الإسلامية بمحتوى غني من الأفكار والقراءات التي غطت تقريبا كل أشكال التساؤلات حول الدين والعقيدة والحياة.

كانت المعتزلة جماعة ذات توجه مختلف بشكل جذري عما كان سائدا حينها من تقديم النقل على العقل، أي عند التوجه التقليدي أو الأصولي القائل بسلطان النص على العقل وأن لا أسبقية للعقل على النص المقدس، مع الإشارة بأن الرأي السائد اليوم هو الرأي الأصولي وهو ما له مدارس وهيئات وشخصيات كثيرة تدعو إليه بعكس الرأي المرجح للعقل. ونحن هنا لسنا بصدد الحديث عن هذا الجدال الطويل والمحتدم بين المعتزلة ومخالفيهم في استنادهم على العقل كمشرع، بل هناك اختلافات أخرى عرج الكاتب عليها في مقاله.

يقوم المذهب المعتزلي على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تشكل أساس الاعتزال، كالتوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين، وهذه المبادئ تتشابه في بعضها مع الفرق الإسلامية الأخرى لكن معناها وكيفية معالجتها مختلف، فالتوحيد مثلا هو الأصل والأساس في الإسلام وكل الطوائف التابعة له لكن المعتزلة يرون الله وصفاته بغير ما يراه فيها أهل السنة والجماعة مثلا. وهناك مبدأ المنزلة بين المنزلتين الذي تبنته المعتزلة حينما حاولوا حل إشكال مصير مرتكب الكبيرة ممن شهد بوحدانية الله ونبوة النبي جعلتهم يفترضون وجود منزلة بين الكفر والإيمان يوضع فيها.

لقد كان مفهوم الفطرة محل خلاف دائم بين المسلمين وكان للمعتزلة رأيهم فيه معناه ومقصده، وعلى الرغم من أن مفاهيم ومصطلحات أخرى كانت أيضًا محل خلاف إلا أن مفهوم الفطرة يختلف عن غيره أولاً كونه يتعلق بمعالجة قضية وجودية وهي طبيعة الإنسان الأولية المغروسة فيه من قبل الله دون تدخل العوامل البشرية كالتربية والتعليم، وثانيا نظرا لورودها في مواضع عدة كما جاء في القرآن الكريم :«فطرة الله التي فطر الناس عليها». إن الغرائز الطبيعية والرغبات الجسدية عند الإنسان هي ما يمكن تسميتها بالفطرة أو على الأقل جزء لا يتجزء منها، تولد مع جميع البشر بغض النظر عن الخلفيات الدينية لوالديهم وأصولهم العرقية ومكان ولادتهم وتساهم في نجاة النوع البشري، وهذا الشق المادي الواضح من الفطرة لا مشكلة فيه، لكن المشكلة في الجانب غير المادي أو الميتافيزقي غير المرئي والذي تم تحميله كثيرا من التفسيرات والمعاني من قبل المنظرين القدماء من أهل الدين والمتبحرين في نصوصه.

وربما من السليم أن نلقي الضوء على مفردة الفطرة، فمعجم الوسيط يعرف الفطرة بأنها «الفِطْرَة الْخِلقة التي يكون عليها كل موجود أَوّلَ خَلْقه والفِطْرَة الطبيعة السليمة لم تُشَب بعَيْب»، ثم نزيد إلى ما سبق الإيمان بالله تعالى، والإيمان بصفاته، بل إن الفطرة عند البعض هي الإسلام نفسه، فكل مولود يولد على الفطرة والتي تعني جميع ما سبق، أي أن الطفل إذا لم يتعرض لأي تعليم ديني أو تلقين عقائدي فسوف ينشأ على الإسلام، وهذا افتراض يستحيل اختبار صحته اليوم. إن جملة من التساؤلات يمكن أن تطرح هنا كما بين الكاتب كالقول بعدم وضوح الفرق بين الإسلام الموجود بالفطرة والإسلام المنزل من قبل الوحي فإن كانت الفطرة تساوي الإسلام فما الحاجة للوحي والرسالة، أتصور أن أقرب جواب للعقل هو الرأي القائل بأن الرسالة الإلهية جاءت فقط لتوقظ الإسلام الموجود في قلوب الناس مسبقاً والذي قد ينساه الناس بفعل عوامل عديدة.

يرى المعتزلة أن المولود يولد بدون دين وهذا ما يقصد به الفطرة، أي الشيء الطبيعي الأصلي الخالي من التعديل والتغير، فهكذا يوضحون مقصد الحديث النبوي بأن المولود يولد من غير عقيدة ثم يتم تلقينه العقدية من أبويه.

يختم الكاتب مقالته بقوله إن الحداثيين المسيحيين وغير المسيحيين يملكون حرية أكبر في أخذ أو رفض أفكار المعتزلة وآرائهم، مع وجوب بيان أن المعتزلة قد قاموا بوجه خاص بالرد على تشكيك وأسئلة المشككين في مسائل التوحيد ووجود الله من غير المسلمين وبالتحديد أتباع الأديان الغير إبراهيمية، وكانت ردودهم تتسم عموما بالمنطق وإعمال العقل وهذا الشرط قريب من روح العصر الحالي عكس ردود المتدينين التقليديين التي اعتمدت النصوص والأساليب اللغوية وهذا بدوره كان مناسبا لأزمنة ماضية أكثر منها اليوم. ولهذا أظن بأنه يصح القول بإمكان استفادة الحداثيين المتدينين عمومًا من إنتاج المعتزلة.

لقد تبين أن فرقة المعتزلة تملك إمكانية عالية على تقديم إجابات وتناول القضايا بطريقة منطقية مبنية بشكل عقلاني متناسق منذ بداية ظهورهم بداية القرن الثاني هجري وحتى اليوم رغم قلت أتباعهم الحاليين. تتجسد عموما الحاجة إلى التلاقح الفكري والحوار والاختلاف ليس فقط بين المعتزلة وبقية الفرق بل أيضا بين كل الفرق التي تنتسب إلى الإسلام، لأن اختلافهم يعطي طيفا واسعا من الأفكار ليختار منه الفرد وينتقي المناسب له، ولا زال المجال مفتوحا لمزيد من المعالجة من قبل الفرق الإسلامية للأطروحات خصوصا الجديد منها كقضايا حقوق الإنسان وحوار الأديان والمفاهيم السياسية كالدولة والمدنية وغيره.

deeko123@hotmail.com

وحدة المعرفة بين العلوم

هاجر السعدية

عرَّج بنا أستاذ التاريخ الإسلامي، الباحث والمؤرخ محمود إسماعيل في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم تحت عنوان» دار الإسلام بين الفقه والتاريخ والجيوبوليطيقا» إلى تأكيد حقيقة بدهية وهي «وحدة المعرفة» بين العلوم، ويؤكد على أهمية دراسة وتسليط الضوء على ما يعرف الآن بـ«العلوم البينية». يدلّل الباحث على حقيقة وحدة المعرفة من كون الفلسفة منذ العصور القديمة إلى بدايات العصر الحديث، كانت تحوي كافة المعارف حتى نعتت بأنها (أم العلوم) ثم خفت صوت الفلسفة - نسبيًا- بعد ذيوع ظاهرة التخصص العلمي، ولكن نجدها حاليًا استعادت مكانتها من خلال ما أسفر عن التخصص العلمي الدقيق من ظاهرة العلوم البينية، أو العلوم المساعدة كضرورة منهجية ناتجة عن تشابك الحقول المعرفية بحيث يستحيل حصر معارف كل علم في حقل واحد. على سبيل المثال دراسة موضوع علم الاجتماع قد يتداخل مع موضوعات تدخل في اختصاص علمي الأنثروبولوجيا والفلكلور. ودراسة التاريخ - منهجيا- تقتضي الإفادة من موضوعات علوم أخرى كالآثار والاقتصاد السياسي والاجتماعي وغيرها.

فنجد دراسة محمود إسماعيل استهدفت إبراز حقيقة العلاقة الجدلية بين حقول معرفية ثلاثة وهي: الفقه، والتاريخ، والجيوبوليطيقا. سواء على الصعيد المنهجي أو على المستوى الإبستمي. وينوّه الباحث إلى نقطتين أساسيتين هما:

أولاً: إن هذه الدراسة ما هي إلا محض إطلالة عامة تستعرض الخيوط الأولية التي تغني عن الاستطراد في ذكر التفصيلات.

ثانيًا: علم الفقه١ وثيق الصلة بعلمي التاريخ والجيوبوليطيقا إلى درجة جعلت المؤرخين الفقهاء يتفوقون على نظائرهم من المؤرخين المحدثين، كما أنَّ علم الجيوبوليطيقا ولد من رحم علم الفقه الذي يعد أهم إنجازات الفكر الإسلامي.

ولقد برهن الباحث على العلاقة الجدلية بين الحقول المعرفية الثلاثة - الفقه،التاريخ، الجيوبوليطيقا- وفقًا للآتي:

العلاقة الجدلية بين الفقه والتاريخ

لقد ارتبطت نشأة علم التاريخ الإسلامي بعصر التدوين وتصنيف العلوم، إذ اقتصرت قبل ذلك على مرويات شفهية تدور حول سيرة الرسول ومغازيه والقصص العربي القديم وتراث القبائل العربية في الجاهلية والإسلام وذلك بفضل الإخباريين. وجرى جمع المادة التاريخية من مظانها واعتمدها المؤرخون الرواد مثل الطبري والمسعودي وغيرهم في تدوين التاريخ وكتابته. وازدهر علم التاريخ بصورة أكبر من خلال ثلة من المؤرخين الثقات من أمثال: مسكويه والبيروني وابن حيان الأندلسي.

وما يعنينا هنا هو إثبات أثر الفقه في ازدهار علم التاريخ، لقد كان مؤرخو عصر الازدهار من الفقهاء، فنقلوا مناهج الفقه في التحقيق والنقد والقياس والاستنباط إلى حقل التاريخ. على سبيل المثال: يعزى إلى المسعودي الفضل في تقديم رؤية شمولية للتاريخ بحيث تضمن موضوعه دراسة الماضي بكل جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية. ويعد البيروني أول من اكتشف القوانين الموضوعية التي تحكم حركة التاريخ في سيرورتها وصيرورتها.

تعد الأمثلة أعلاه بالغة الدلالة على حقيقة تأثير الفقه في تطوير علم التاريخ.

تأثير التاريخ في الفقه

تعد بضاعة المؤرخ بالغة الأهمية للفقيه. فإصدار الأحكام الشرعية في مجال المعاملات يواجهها رصد المؤرخ للأوضاع الاقتصادية والأحوال الاجتماعية. كما أنَّ فقه النوازل كان يستلزم مثل هذه المعلومات لإيجاد حلول لمشكلات مستجدة لم يجر التشريع لها من قبل. ناهيك عن أهمية التاريخ فيما كتب عن طبقات الفقهاء والقضاة، بما يؤكد حقيقة العلاقة الجدلية بين الفقه والتاريخ.

وكان هناك فقه خاص بالعمران؛ كتخطيط المدن وتحديد أماكن بناء المنازل وعدد طوابقها... إلخ. ومن المرافق ما جرى تعقيده فقهيا، تأسيسًا على معلومات تاريخية. ناهيك عن أهمية التاريخ فيما كتب عن طبقات الفقهاء والقضاة، بما يؤكد حقيقة العلاقة الجدلية بين التاريخ والفقه.

صلة الفقه بعلم الجيوبوليطيقا

ثمة علاقة جدلية بين الفقه والجغرافيا وبين الفقه والسياسة. فإذا كانت الجغرافيا توجه التاريخ فتنسحب علاقتها به على الفقه بالمثل. انتشار المذاهب الفقهية يتفاوت من إقليم وآخر، ولم يكن جزافا أن ينتشر فقه المعارضة الخارجية والشيعية في أطراف العالم الإسلامي؛ بل تحت تأثير الجغرافيا جرى تطوير الفقه - انفتاحا وجمودا - حسب طبيعة النشاط الاقتصادي والأحوال الاجتماعية والأوضاع السياسية. مثال ذلك أن مذهب الإمام مالك الذي ضيق باب الاجتهاد في الحجاز، فتحه على مصراعيه في بلاد المغرب والأندلس. كذلك لم يكن جزافا أن يتعاظم فقه أبي حنيفة في الأقاليم التي راج فيها النشاط التجاري - كبلاد ما وراء النهر- أكثر من انتشاره في بلاد العراق.

العلاقة بين التاريخ والجيوبوليطيقا.

ثمة صلة وثيقة بين التاريخ والجغرافيا، بحيث جمع بعضهم بينهما وأبدع، كما هو الحال مع اليعقوبي أول من كتب في مجال الجغرافيا السياسية والتاريخية. ويزهو المسعودي بأن جل معلوماته عن التاريخ الحضاري استقاها إبان رحلاته الجغرافية، فصلة التاريخ بالسياسة أكثر تأثيرًا وأشد وثوقًا، وصدق من قال بأن:» التاريخ هو سياسة الماضي، والسياسة تاريخ الحاضر» .

خلاصة القول تعد وحدة المعرفة حقيقة بدهية. حيث يمكننا تصنيف العلوم وفق تخصص أحادي مستقل ولكن حين دراسة وتتبع الظواهر والمسائل المتعلقة بتخصص ما يستوجب الاستعانة بمفاهيم أو منهجية أو معلومات تتصل بتخصص آخر، لا يمكننا فهم ظاهرة في المجتمع دون تتبع الأثر النفسي -علم النفس- والأثر الاقتصادي - علم الاقتصاد- والأثر الديني - دراسة الأديان- والأثر الاجتماعي - علم الاجتماع- والأثر الصحي - الصحة- والأثر السياسي - السياسة- وهلم جرا. هذا ما يعني أن دراسة ظاهرة في مجال ما بحاجة إلى الاستعانة بفلسفة ومنهج تخصص آخر، والجدير بالذكر أنَّ ظاهرة العلوم البينية لا تقتصر على العلوم الاجتماعية فيما بينها، أيضًا يحدث بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية - الأساسية- على السواء، أي أنَّ هناك علاقة تأثر وتأثير وهذا ما يوصلنا إلى حقيقة وحدة المعرفة في العلوم.

علم الفقه يبحث في موضوع الشريعة الإسلامية، فهو منوط باستنباط الأحكام الشرعية من مبادئ القرآن الكريم والسنة النبوية.

hajirwork@outlook.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