



التفاهم

العدد الثالث والأربعون : شعبان 1439 هـ - أبريل 2018م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع « الرؤية »

أما قبل...

د. هلال الحجري

من الأعمال المهمة التي ألفت في سن مبكرة لصاحبها رواية «بلاد الكرنفال» للروائي البرازيلي الشهير جورج أمادو؛ حيث تعد باكورة أعماله، وقد كتبها سنة ١٩٣١ حين كان عمره ثمانية عشر عاماً؛ أي بعد نهايته لدراسته الثانوية.

وجورجي أمادو (١٩١٢-٢٠٠١) غني عن التعريف؛ لأنه كاتب ملا الدنيا؛ وأصبح أكثر كتاب أمريكا اللاتينية بيعاً للرواية؛ إذ طبعت من أعماله ثلاثون مليون نسخة تُرجمت إلى تسع وأربعين لغة، وقد وجد كثير من هذه الأعمال طريقه إلى السينما. ونقرأ في سيرته بأنه في سن الرابعة عشرة بدأ الكتابة في العديد من المجالات وشارك في الحياة الأدبية، كأحد مؤسسي «أكاديمية الثوار» وهي مدرسة أدبية حديثة. وقد مارس العمل السياسي أيضاً في سن مبكرة، وانتخب نائباً بالبرلمان عن مدينة «سان باولو»، وتعرض للاعتقال والسجن مراراً من قبل الديكتاتوريات البرازيلية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، بل حُرقت كتبه في الساحات العامة في سلفادور بأمر من نظام الطاغية فارغاس، ومن بينها هذه الرواية التي نتحدث عنها. ومع ذلك فإن أمادو اكتسب تقدير العالم لأعماله وقد منح جوائز أدبية رفيعة منها «جائزة لينين للأدب» سنة ١٩٥١. كما أنه ارتطم بحياة البسطاء في البرازيل فأحبه الشعب حبا لا يحظى به كثير من الأدباء في العالم.

أما روايته «بلاد الكرنفال» فهي عمل تناول فيه أمادو الأنثولوجيا البرازيلية خلال العشرينيات من القرن الماضي، ولم تترجم إلى الإنجليزية تحفظاً من الروائي نفسه، ولكنه سمح بترجمتها إلى الإيطالية سنة ١٩٨٤، ثم ترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٩٠، ومنها إلى العربية سنة ١٩٩٨؛ حيث ترجمها شحات صادق ونشرتها مكتبة مديوني. ورغم أن الرواية هي أول أعماله فإن النقاد استقبلوها استقبالا احتفالياً، وكما يقول شحات صادق فإن أمادو وضع «يده على موطن الداء في البرازيل؛ البحث عن الهوية، ليس في السياسة فحسب بل في الاقتصاد والأدب وأساليب الحكم وكل نواحي الحياة».

تدور أحداث الرواية حول مفكر برازيلي اسمه باولو ريجر، وهو ابن أحد مزارعي الكاكاو، ولكنه درس في باريس لمدة سبع سنوات متخصصاً في القانون، وحين عاد من الدراسة أراد المشاركة في الحياة السياسية والثقافية للبلاد. انضم إلى مجموعة من المثقفين في سلفادور لمناقشة مسائل الحب والسياسة والدين والفلسفة، وكانوا مهومين بمسار البلاد. في هذا العمل ينتقد بطل الرواية التمازج العرقي للبرازيل وخاصة أثناء إقامة الكرنفالات، التي ينحي باللائمة عليها في تخلف البلاد، معتقداً أن الكرنفال يجعل من الناس كائنات غريبة. لقد صدمته المبالغات الرسمية لهذه الطقوس، رغم أن اتصاله بالشعب أثناء الاحتفالات بالشوارع يجعله يشعر ببرازيليته الحقيقية. ونتيجة لهذه المشاعر المتناقضة، قرر ريجر العودة إلى أوروبا.

ومن يقرأ الرواية يعجب من قدرة شاب، في هذه العمر، على اكتشاف مشكلات بلاده المعقدة وتحليلها أدبياً؛ بل وتوصيفه للفكر البرازيلي آنذاك وتفكيكه بنكاء مدهش.

◀ الشرعية والسيادة في النظام السياسي لدى كارل شميت

◀ تأملات في الحرب والسلام عند كانط

◀ مدنية الفارابي

◀ ملامح عامة لعلم الكلام في التراث الإباضي المغربي

◀ إسقاطات مفهوم الحرية على الإسلام

◀ الإسلام كمرجع للتشريع.. بين التطبيق الحرفي وروح القوانين

◀ التأثير الإسلامي في شرق إفريقيا

◀ الخطاب الصوفي: استراتيجيات القراءة وآليات التأويل

◀ السلام والتسامح في زمن العولمة

◀ بين الاتزان الديني والسياسي

◀ علم أصول الفقه : بوابة التداخل والتواصل بين العلوم





قيس الجهضمي

الشرعية والسيادة في النظام السياسي لدولة

كارل شميت

يتحدث الكاتب عبدالله السيد ولد أباه في مقالاته، المنشورة في مجلة التفاهم، بعنوان «السيادة والسياسة: نظرية المشروعية والشرعية لدى كارل شميت» عن مفاهيم الشرعية وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى كالسياسة والسيادة والمشروعية والقانون عند كارل شميت، وكيف طرح وانتقد شميت هذه الأفكار ومتعلقاتها من خلال اشتغاله في هذا الحقل، مستفيداً من تجارب أستاذه «ماكس فيبر» في هذا النطاق، إذ يتفق شميت وفيبر في أن الشرعية هي إحدى منظومات الهيمنة، ويلاحظ شميت أن فيبر نقل مفهوم الشرعية من المعجم القانوني المدني التي هي بمعنى «معيار الطاعة الإرادية في سياق تعاقد حر» إلى سيوسولوجيا الهيمنة «التحليل المقارن للأنشطة الاجتماعية»، وينتقد شميت أطروحة فيبر التي تقوم على «وهم الحياد المعياري الذي يقتضيه المنهج الوصفي في الدراسات الاجتماعية»، ليوضح أن وهم هذا الحياد يبعد مفهوم الشرعية عن معناها الحقيقي الذي هو «المشروعية القيمية في الفعل السياسي»، وتتأسس أطروحة شميت حول الشرعية على مستويين، أولهما نقد التصورات القانونية الإجرائية للشرعية، وبناء الشرعية على الأمر السيادة.

دخلت في جميع القطاعات الحياتية، وتداخلت بصورة قوية بين دائرتي الدولة والمجتمع، ويظهر هذا التداخل عبر تأثير المجتمع المدني بهذه الوسائل في النطاق السياسي، وبالتالي الدولة تحاول التدخل بصورة أكبر في المجتمع في جميع المناحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويلاحظ شميت أن هذه الدولة تتجاوز الأشكال السياسية التقليدية، لكنها بتدخلها الكبير في المجتمع المدني تكون مظهراً للتسييس الشامل للوجود الإنساني، وللدولة الكلية عناصر قوة وعناصر ضعف بسبب انكشافها وخضوعها لمطالب ونوازع الجسم الاجتماعي.

ويصنف شميت الدولة الكلية إلى صنفين: الدولة الكلية بالمعنى الكمي والدولة الكلية بالمعنى الكيفي، فالدولة الكلية بالمعنى الكمي تكون فيها سلطة الحكم هي التي تضبط الصراعات الاجتماعية، وتكون هيمنة الأحزاب في الطابع البرلماني أعلى من هيمنة الدولة، بينما الدولة الكلية بالمعنى الكيفي هي التي «تتحدد وفق الفكرة الحقيقية للسياسة من حيث هي الكثافة الصدامية والجدلية في الوضع الإنساني».

ويحاول شميت أن يضع نظرية لتحديد الطابع السياسي للدولة باعتبار الدولة مظهراً فقط في النطاق السياسي، ويرى أن الدولة هي «صيغة وجود حالة بشعب ما»، أما السياسة فقد تتجاوز التعريفات القانونية لتشمل كل مجالات الوجود الإنساني، وأن ما يميز السياسة لدى شميت أنها تعبير عن حالة الصراع في الوجود البشري، لذا فهي قائمة على ثنائية العدو والصديق، وهذه العداوة لا تعني بالضرورة الكراهية الشخصية وإنما هي تعبير عن مركز الصدام في حالة الصراع، لذا كل صدام أكان دينياً أو اقتصادياً أو عرقياً يمكن أن يتحول إلى صدام سياسي. ويستنتج شميت أن التجمعات السياسية لا توجد إلا في حالة الصراع أو الحرب، وبما أن السيادة لديه هي «سلطة الحسم في الحالة الاستثنائية»، فإنها بهذا المعنى يمكن أن تنهار الدولة وتبقى السياسة مع بقاء حالة الصراع.

حالة ظروف معينة، وقد يبدو أن للأغلبية دلالة مقنعة في وجود الإرادة المشتركة في الشعب، لكن يبقى في هذا النظام الحسابي ممارسة دكتاتورية للأغلبية على الأقلية حسب رؤيته.

إن وضع الحياد كما يرى شميت في الحالة الانتخابية وتمكين الإرادة الشعبية في الاختيار يوحد فكرة أن حدوث الظلم مستبعد في هذا النظام القانوني، لكن يبقى في الدولة «حاجة غامضة للتفوق» ستظهر في ما بعد عن طريق إعطائها «الأولوية الشرعية العليا» من خلال الانتخابات، ثم من خلال هذه الأولوية الشرعية العليا سيحصل صاحب السلطة على ما يسمى بـ «مسلمة الشرعية» في كل قراراته، ويصبح أن كل القرارات خارجة عن نطاق النقاش والشك خصوصاً في حالات الصراع، وفي نص «دولة القانون البرجوازية» لشميت يذهب بـ «أن الركيزتين اللتين تقوم عليهما هذه الدولة: الحرية الفردية والفصل بين السلطات لا علاقة لهما بالسياسة وإنما هي آليات للتحكم بالدولة ومراقبتها».

الشرعية والسيادة: يرى شميت في السيادة بـ «أن السيد هو من يقرر في الحالة الاستثنائية»، والحالة الاستثنائية هي «فعل الأمر المقوم للنظام القانوني»، أي الفعل الأمري الذي تفرضه مصالح الدولة، ويذهب بأن السياسة عبارة عن «الجانب الصراع في النشاط البشري المشترك»، وفي أعمال شميت الأولى دافع عن شرعية الدولة المطلقة إذ رآها تعبر عن الوحدة السياسية، ورفض الدولة التشريعية البرلمانية لأنها دولة مقيدة بسلطة القانون ومعاييرها، وقد ألقى شميت بالمسؤولية على سلطة التنفيذ باعتبار تهايتها مع إرادة الشعب، وليكون الشعب مؤسسا لها لا ينوب عنه ممثلون.

لقد راجع شميت تصوره بعد تفكيره النقدي النظري في «الدولة الكلية»، ويقصد بالدولة الكلية هي دولة «عصر التقانة» التي قويت سلطتها عن طريق الأجهزة التقنية التي

يطلق شميت على الدولة الليبرالية البرلمانية اسم «الدولة التشريعية» أو «الدولة القانونية»، ويضع تصوراً سياسياً لها وهو أن المعايير القانونية هي التي تعبر عن الإرادة العامة للدولة، وتسعى هذه المعايير لتكون هي القانون نفسه، بينما البرلمان هو المسؤول عن وضع هذه المعايير، وأيضاً تتميز هذه الدولة بفصلها بين القانون وتطبيق القانون، بحيث تكون السيادة للقانون المجرد وليس للقائمين على هذه الدولة، ويصنع شميت مقارنة بين الدولة التشريعية ودول أخرى مثل: الدولة القضائية التي يمارس فيها السلطة القاضي كونه صاحب الحكم الأعلى، والدولة الحكومية والدولة الإدارية اللتان تكون فيهما الإرادة السيادة مرتبطة بالسلطة العليا، ويرى شميت أن الدولة التشريعية تتماهى مع هذه المعايير «مما يجعل المشروعية هي الإيمان بالشرعية» القائمة على هذه المعايير.

ويقول الكاتب أن شميت يرى أنه يشيع في العصر الراهن استخدام كلمة «شرعي» بصورة مساوية لمفهوم «المشروعية»، إذ يوجد هذا الأمر الشرعي لقرارات متعارضة لأن المعيار هو شكلية القانون، لذا يستنتج من هذا أن النظام التشريعي يحوي على خلل في النطاق العقلاني، كما ينتقد شميت أيضاً المدرسة المعيارية معبراً عنها بأنها «عاجزة وعمياء أمام الواقع بسبب تماهى الدولة مع النظام القانوني»، وأن الشرعية في الدولة التشريعية البرلمانية في أوج انخراطها في الواقع تتحول إلى الطابع البيروقراطي المؤسسي، ويحدث فيها التماهى بين الحق والدولة والقانون، ويبقى الجميع خاضعين لسلطة القانون الذي لا يقبل النقاش والخطأ.

ويرى شميت أن الدولة التشريعية قد وحدت بين إرادة الدولة وإرادة الشعب، وجعلت من القانون نمطاً تعبيرياً عن العدالة والإرادة الشعبية، لكن الشكل يبرز في أن هذا القانون مرتبط بالانتخابات التي تحدد شخصيات البرلمان وهي قائمة على الأغلبية الحسابية وهذه الأغلبية أيضاً يكون انتخابها في



ناصر الجارحي

تأملات في الحرب والسلام عند كانط

يسعى الكاتب قيصر الجليدي إلى سرد عدد من التأملات حول ثنائية الحرب والسلام من خلال دراسة الطبيعة الإنسانية وذلك في مقاله المنشور في مجلة التفاهم الذي يتحدث حول «مشروع كانط للسلام الدائم: الفلسفة والآثار»، وهي محاولة لعرض عدد من التساؤلات في هذه القضية التي شغلت بال عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين مسترشدا بتأملات واقتباسات من كتاب كانط «مشروع سلم دائم محاولة فلسفية»، ولقد أشار الكاتب بأن المحاولة الجريئة للفيلسوف الألماني تعكس قلقا وجوديا عند الإنسان تجاه ثنائية الحرب والسلام وسعيًا مستمرًا لإيجاد سلم دائم، لذا لا غرابة أن تكون رواية الحرب والسلام للأديب الروسي ليو تولستوي في القرن التاسع عشر أحد أهم الأعمال الروائية في الأدب العالمي.

مدني وتمت الإطاحة به فيتحوّل إلى مواطن عادي عليه أن يقوم بواجباته ومسؤولياته وليس عليه الانقلاب على الحكم مجدداً. وهي صورة مثالية يرسمها الفيلسوف عن حالة الحكم في داخل البلد وبعيدا عن الواقعية التي تفرضها معطيات عديدة ومتباينة، وأما في إطار السلم بين الدول فإن كانط يرفض كل أنواع الاعتداء قائلا: «لا يسوغ لأي دولة مستقلة (صغرت أو كبرت، فهذا لا شأن له في هذا المجال) أن تستحوذ على دولة أخرى لا بالميراث ولا بالمبادلة ولا بالشرء ولا بالهبة»، كما استنكر كانط التحالفات العائلية في أوروبا وذلك لحماية ملكها من الانهيار واشترط استشارة المواطنين حتى لا تجيش الدول لصالح دولة أخرى لأنه يؤدي إلى استعمال المواطنين وكأنهم أشياء يسوغ استخدامها واستثمارها حسب الأهواء، لذلك نجد أن استعراض رؤساء الدول لجيوشهم ومباهاتهم بها هو نوع من المخاطرة والعبث بالبشر وإدخالهم في حروب لا شأن لهم بها.

إن إيجاد تحالف للسلام بدل معاهدات الصلح وخلق ميثاق الاتحاد بين الشعوب، من أهم الوسائل التي اقترحها كانط لتحقيق سلام دائم مدركا في الآن ذاته وجود تحديات وصعوبات لا يمكن تجاهلها تتعلق بالفرق بين المسؤولية العاقلة والمسؤولية المجنونة، وكذلك كيل الدول بمكيالين حيث إنها تسعى إلى تحقيق السلام في بلدانها بينما تمارس أنواعا من الاستعمار والاحتلال ضد الشعوب الأخرى مستشهدة بالاحتلال الأوروبي لشرق آسيا والهند وإفريقيا، وهي إشارة مهمة من الكاتب حول صعوبة تحقيق مبدأ السلام وذلك لارتباطه بنوازخ شخصية وأخلاقية، لذا نحن بحاجة إلى نظام يحقق التناغم السياسي الأخلاقي، وهما أمران منفصلان في عدد من الممارسات السياسية، لأن الممارسات عادة تتجه إلى الواقعية بغض النظر عن طبيعة الأدوات المستخدمة.

من تطبيقها والذي هو في الأساس دور الفلاسفة، لأن السياسي بطبيعة الحال يحاول استغلال القوانين لمصالح معينة، بينما يكون دور الفيلسوف تقديم خدمات استشارية وإرشادية تساعد على تحقيق السلم وعدم التفرد بالسلطة.

يرى الكاتب بأن كانط حظي بتجربة فلسفية وتاريخية وواقعية مهمة جدا، فلقد استطاع تأليف كتابي «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العلمي» مسترشدا بتجارب من سبقوه مثل نيوتن وجاليليو وديكارت وفي الآن ذاته عاش تجربة الثورة الفرنسية لتكون اختبارا حقيقيا لمحاولته الفلسفية نحو السلم الدائم، حيث إن الثورة بطبيعة الحال هي نوع من الحرب، وتتمثل رؤية كانط في الثورة بأن عصيان الشعب للسلطة الحاكمة المستبدة هو أمر مشروع لأنه ثورة ضد انتهاك حقوق الشعب وإسقاط للطاغية، ولكن في الآن ذاته يشدد كانط على أن العصيان أو الثورة يجب ألا تحدث إلا وفق شروط وضوابط تساعد في تحقيق النصر وتجنب الخذلان؛ لأن الخذلان تنجم عنه كوارث لا تعد ولا تحصى بل ويزيد من حجم الاستبداد وهو ما يؤثر بطبيعة الحال على السلم، ويعتقد أيضا أن الرجوع إلى النظام المدني وسلطة الدولة ليس انتزاعاً للحرية الفردية بل انتزاع لنوع محدد من الحرية في الإنسان وهي الحرية المتوحشة واللجوء إلى الحرية السليمة والتي بالتالي تروض الطباع الإنسانية، وإن كانت القوانين المدنية لا تكفل الحق الإنساني فليس على الفرد القيام بعصيان مدني وكسر القوانين لأنه نوع من التهديد للسلم العام ولكن له الحق كل الحق في النقد والشكوى من الظلم الذي يتعرض له بسبب القوانين، ويرى كانط أيضا في إطار تحقيق السلم الداخلي بأن جميع أفراد الشعب هم أعضاء منتسبون للدولة يجب عليهم اتباع القوانين ومحاسبتهم على أي عصيان إلا الرئيس فهو ليس عضوا في الدولة بل هو فوق المحاكمة والمحاسبة، وهو من يفرض القوانين وليس عليه أن يستجيب لأحد، وإن قام عليه عصيان

يرى إيمانويل كانط بأن الحرب غير مرتبطة بدوافع وأسباب من أجل وقوعها بل هي متجذرة في الطبع البشري، وتعتبر عملا نبيلًا عند المجتمعات دون النظر للمصلحة المرجوة جراء المشاركة في الحرب، لذلك علينا أن نتعامل مع مفهوم الحرب على أنه أمر متجذر وليس على أنه حادث عرضي وهو ما يدفعنا إلى إيجاد مشروع سلم دائم، ويرى عدد من الفلاسفة كتوماس هوبس وسبينوزا ونييتشه بأن غريزة الحفاظ على البقاء وإرادة الحياة هي من أهم الدوافع في الهوية البشرية، فالإنسان في رأي كانط بطبيعته متوحش إلى أن تروضه التربية والقيم الأخلاقية والسياسية والجمالية، ويبرر كانط مشروعه رغم اعترافه بوحشية الإنسان الخام وحاجته الماسة للتربية من خلال اعتقاده بأن كل جيل يربي الجيل القادم إلى أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإنسانية الكاملة، لذلك نجد أن كانط يخلق نظرة تفاؤلية للمستقبل إذا ما تم الأخذ بالأدوات الممكنة دون الرضوخ للواقع وهو ما يترجمه كتابه «تأملات في التربية»، معترفا في الآن ذاته بصعوبة الأمر وأن الانتظام ورضوخ الناس لمبدأ السلم ليس بالأمر الهين، وذلك لأنه يتعارض مع الطبيعة البشرية المتوحشة، لذلك ولأجل فرض هيمنة السلم على الإنسانية وضع عددا من الشروط من أهمها أن يكون مشروع سلم عالمي، وهي فكرة استباقية يقدمها كانط قبل أكثر من قرن من قيام عصبة الأمم، وكذلك ضرورة استناد الدول للشروط التي يحددها الفلاسفة كأسس لإقامة السلام الدائم بين البشر، وهنا لا يدعو إلى دولة الفلاسفة بل يحذر من الجمع بين السلطتين؛ لأن وظيفة الفيلسوف الممارسة النقدية الحرة المستقلة والبعيدة عن الرغبات والتوجهات المؤدلجة في حين دور السلطة الحاكمة الاهتمام بالشأن العام، وهما سلطتان منفصلتان تعملان بشكل متكامل، حيث إن الفقيه القانوني يسعى إلى تطبيق القوانين والتأكد من تفعيلها دون البحث حول مدى صلاحية هذه القوانين والجدوى



أمجد سعيد

مدنية الفارابي

في المقالة البحثية المعنونة بـ«المصطلح المدني عند الفارابي وفي الفلسفة الإسلامية» للأستاذة منى أحمد أبو زيد، والمنشورة في مجلة التفاهم، تم تعريف المدنية والمصطلح المدني على أنه الشكل الأول الذي يمثل مفهوم المدينة والاجتماع الإنساني، وقد ورد هذا المصطلح بأشكال وتعبير مختلفة منها: «التدبير المدني»، و«العلم المدني»، و«السياسة المدنية» وغيرها، مما حظى التعبير الأخير باستخدام واسع في مجال السياسة ونموها.

المصدر الأول: الدين الذي وضع مجموعة من التشريعات المنظمة لحياة الإنسان في حالته الفريدة والاجتماعية بكافة مجالاتها، من خلال مجموعة من القيم الأخلاقية، والتي دلل عليها الرسول الكريم بقوله: إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق.

المصدر الثاني: الفلسفة اليونانية، التي دارت حول مفهوم السعادة، وقامت على الفضيلة، وجمعت بين الأخلاق والسياسة، فكانت الفضيلة محور فلسفة سقراط القائل: إن المعرفة فضيلة والجهل رذيلة، مروراً بأفلاطون ومحاوراته التي دار معظمها حول فكرة أخلاقية أو سياسية، وصولاً إلى أرسطو الذي عدّ كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» مقدمة لكتاب السياسة.

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بالاتجاه الذي يربط بين الأخلاق والسياسة، متأثرين في ذلك بالمصدرين السابقين، وظهر هذا الربط جلياً عند الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام؛ فقد قسم الفلسفة المدنية إلى قسمين: أحدهما يحصل العلم، والثاني العمل. الأول يسمى الأخلاق، والثاني يسمى الفلسفة السياسية.

وقد سعى الفلاسفة المسلمون إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، فرأوا أنّ الغاية التي تسعى إليها الفلسفة لا تختلف عن الغاية التي يسعى إليها الدين، فكلاهما يقدم الحقيقة، وكلاهما يهدف إلى سعادة الإنسان والمدينة؛ ولكنهما اختلفا فقط في طرق الوصول إلى هذه الحقيقة، أحدهما وصل إليها عن طريق العقل والآخر عن طريق الدين، أحدهما عن طريق البرهان، والآخر عن طريق الحكمة والإرشاد والقصاص والموعظة. وتصبح المدينة سعيدة عندما تحكمها طبقة الحكماء العلماء الملمين بالمعرفة؛ معرفة النظام السياسي وقوانينه، ومعرفة العلوم والحقيقة إذا كانت هناك حقيقة مشتركة بالفعل.

بن سهل البلخي الذي سلك في مصنفاته طريق الفلاسفة، وألف كتباً عديدة منها: «السياسة الصغير» و«السياسة الكبير»، ولا ننسى أبا الحسن العامري صاحب كتاب «السعادة والإسعاد» الذي لخص فيه محاوره الجمهورية لأفلاطون.

وعلى الرغم من كثرة الباحثين في علم التدبير المدني والسياسي؛ فإنّ الفارابي يأتي في قمة الفلاسفة المسلمين الباحثين في هذا المجال، الذي أطلق عليه مصطلح العلم المدني أو السياسة المدنية؛ فهو أهم فيلسوف مدني في الفلسفة الإسلامية. وقد قام بتقديم مؤلفات عديدة في هذا المجال جمعت بين السياسة والأخلاق والسعادة، وربما لا نبالغ إذا قلنا: إن فلسفة الفارابي في أغلبها تدور حول هذه الموضوعات الثلاثة. ومن أهم هذه المؤلفات التي دارت حول العلم المدني: السياسة المدنية، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، وإحصاء العلوم، والملة، وأخيراً رسالة في السياسة.

ارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطاً عضوياً في الفلسفة الإسلامية، وصار كلاهما ينشد غاية واحدة تتمثل في إيجاد الفضيلة والسعادة، سواء أكانت في المجال الفردي الأخلاقي أم المجال الاجتماعي السياسي. ظلت هذه السمة غالبة على الفكر السياسي طوال العصور الوسطى، حيث لم تستقل السياسة عن الأخلاق وتصبح لها مفاهيمها المحددة وقوانينها المخصوصة إلا على يد توماس هوبز وميكافيلي عندما استقلت السياسة عن الأخلاق. فالإنسان من حيث فردانيته فهو كائن عاقل، وهو كعضو في المجتمع «حيوان مدني» ومشكلة الإنسان هي موضوع الفلسفة المدنية التي تنشطر إلى قسمين: قسم يعالج سلوك الفرد ويسمى الفلسفة الإخلاقية، وقسم آخر يسمى الفلسفة السياسية، يعنى بسلوك سكان المدينة. هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يعيدنا إلى مصدرين أساسيين:

إنّ من خصائص المدنية التي من الممكن أن تشكل نواة هذه الفلسفة الاجتماعية، هو أنه لا بد من اتخاذ كافة القرارات بالتعقل والتروي مع حضور كامل للمعرفة الموضوعية، وهذا يقتضي اللين والرفق، وهنالك مواضع مختلفة تماماً كما في السياسة المدنية وخلق القوانين للناس عامة مع اختلاف صفاتهم ومراتبهم الاجتماعية، ويأتي التدبير المدني في هذه الوضعية كوسيلة لخلق سياسة للجميع، التي تعالج المشكلات الناجمة عن التفاؤل بينهم في الأملاك والثروات، ويقوم بعقلنة التناقص ويقلل من التحاسد، ويدعم العدل والإنصاف.

لقد اجتمع الفلاسفة المسلمون على أن هذا التدبير المدني هو صورة مصغرة من التدبير الإلهي للكون، وعقدوا مقارنة بين المجالين، كما عقدوا مقارنة أخرى بين نظام المدينة وطبقاتها مع النفس الإنسانية وقواها وأهوائها، وقد توصلوا إلى وجود قانون كلي عام دائم وثابت يحكم كلاً من الكون والمدينة والنفس، فالنظام السياسي في المدينة له قانون كلي، إذا التزمته أي مدينة تحولت إلى مدينة فاضلة، كاملة وعادلة. فالعلم المدني وعلوم النفس وعلم الكون هي علوم مترابطة بطريقة ما، وبالتالي فالنظر في أحدها يعطي صورة للعلمين الآخرين.

أما بخصوص الفارابي، فهو لم يكن العالم الأول الذي تناول السياسة في الفلسفة الإسلامية بل هناك من سبقه في هذا المجال. بحسب الكتب المؤرخة لذلك، أنّ الكندي هو أول من قام بهذا العمل، وألف إحدى عشرة رسالة في السياسة والأخلاق، ولحقه من بعده تلميذه السرخسي ووضع كتاباً في الحسبة الصغرى والحسبة الكبرى، وآخر في السياسة.

أما في عصر الفارابي ومعاصريه فكان هناك اهتمام كبير بالمباحث السياسية والأخلاقية، وعلى سبيل ذكر بعض من معاصريه نجد هناك، أبا زيد أحمد



فاطمة ناصر

ملاحم عامة لعلم الكلام في التراث الإباضي المغاربي

الآتي عرضه هنا مقال محمد الشيخ المنشور في مجلة التفاهم (من مآثر علم الكلام الإباضي بشمال أفريقيا - نظرة إجمالية) والذي يتناول عرضاً عاماً وافياً لهذا العلم وكيفية تناول الإباضية المغاربة له. وتتجلى أهمية هذا المقال في ندرة المادة المتوفرة حول علاقة الإباضية بعلم الكلام وقلة ما يعرفه العامة عن تراث هذا العلم في المذهب الإباضي. وقبل أن نشرع في عرض الموضوع، سوف أبدأ بتعريف علم الكلام وأتبعه بأبرز ملاحم وسمات هذا العلم في التراث الإباضي بشمال أفريقيا.

أولاً: ما هو علم الكلام ؟

لعلم الكلام أسماء عدة أبرزها: علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر، وعلم أصول السنة، وعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصفات.

وقد أورد الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) : «ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل، والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه».

تعريف ابن خلدون: «الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة».

أما الفارابي فيعرفه في كتابه (حصر العلوم) بالآتي : «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقوال».

وبمقارنة هذه التعاريف ببعضها يمكننا القول إن هذا العلم أبرز ما يميزه أنه علم يعتمد على الحجاج العقلي وعرض الأدلة لنصرة آراء مذهب معين، وهو يتناول الأمور المتعلقة بالأصول وهي العقائد الإيمانية. وهذا الحجاج لا بد له من خصم ومخالف في وجهة النظر. ونلمس من تعريف ابن خلدون أعلاه طبيعة هذا الخلاف فقوله «إن علم الكلام هدفه الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السنة وأهل السلف» يوضح أن علم الكلام يمثل مبارزة كلامية وحرية عقلية بين أنصار المذاهب المختلفة.

وهناك الكثير من التعاريف والشروحات عن هذا العلم، وما أوردته هنا ليس سوى نماذج بسيطة الهدف منها تبسيط معناه أمام القارئ ليسهل عليه فهم الحديث القادم.

علم الكلام الإباضي وأسباب ندرة حضوره:

يعزو الأستاذ محمد الشيخ أسباب ندرة حضور علم الكلام الإباضي إلى سببين يتحدث عنها كعلمين مزدوجين أحدهما عام وهو: أن علم الكلام الإباضي طاله ما طال علم الكلام عامة من الإهمال في تحقيق نصوصه وإهمال من درسها ومن تخصص فيها. أما الآخر الخاص فيتلخص في ندرة تدوين هذا العلم من قبل الإباضيين رغم كثرة تدوينهم في العلوم

الأخرى، والسبب الآخر وهو الأكثر تأثيراً في نظري تشدد بعض علماء الإباضية، كما قال الكاتب - شأنهم شأن الكثير من علماء السنة - في النهي عن الاطلاع على كتب المخالفين من المذاهب المختلفة وهو الشرط اللازم لممارسة علم الكلام . وأبرز من قال في ذلك:

١- الشيخ أبو الربيع سليمان بن يخلف النفطي القابسي من علماء القرن الخامس الذي تشدد في النهي عن مطالعة كتب المخالفين خشية الفتنة والاختلاف.

٢- الشيخ عبدالله بن عيسى الوسياني وله نفس توجه الشيخ أبي الربيع وكان من المعاصرين له.

ويضيف الكاتب سبباً - لم يقنعني شخصياً - ومفاده صعوبة علم الكلام ووعورة مأخذه ولعل هذا ما جعل الكثير من العلماء يتوجهون إلى علم الفروع والشريعة كونه الأسير. وسبب عدم اقتناعي بهذا القول أن العلماء الإباضية لا تنقصهم القدرة العقلية في الرد على مخالفيهم بل إن تراثهم يعكس جدارتهم العقلية والمعرفية؛ فعلم الكلام صعوبته عامة للعالم الإباضي وغير الإباضي ولا أراه سبباً من أسباب ندرة تداول العلم بينهم. وقد أورد الكاتب كثرة آثار الإباضية في فروع العلم المختلفة من: فقه وأصول وحديث وندرة كتبهم في علم الكلام والتصوف. وفي المجمل كان الإباضية مقلين في التأليف مقارنة بغيرهم من المذاهب مما دعا العلامة نور الدين السالمي إلى الرد بمقالة (في كثرة كتب الإباضية). ولا أرى أن ذلك الادعاء يستدعي الرد والدفاع فكتب الإباضية كثيرة بالمقارنة بعددهم. فأعداد الإباضية أقل بكثير من أعداد المنتسبين إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، وليس من المنصف مطالبتهم بأن يكون إنتاجهم أكثر من غيرهم.

أبرز ملاحم علم الكلام الإباضي بشمال إفريقيا:

لعل أبرز ملاحم هذا العلم لدى الإباضية أنه : كلامٌ مَنْفَى، وعلمٌ أَقْلِيَّة، وعلمٌ كِتْمَانٍ محصور به على أهله محروم منه غيرهم. وقد ظهر تارة وخفت حسب الوضع السياسي. ومن الغريب أن علم الكلام ازدهر - كما يرجح الكاتب - في عهد الكمون وليس في عهد ظهور الدولة الرستمية التي دامت ما يقارب قرناً ونصف والتي تصنف بأنها الدولة الوحيدة التي نجح في تأسيسها الإباضية بشمال إفريقيا.

مرحلة الظهور وعلم الكلام :

لم يكن علم الكلام منبؤاً في عهد الدولة الرستمية وفي ذلك يقول أبو زكريا الوارجلاني في كتابه (كتاب السيرة وأخبار الأئمة): «وكان بيت الرستميين بيت العلم في جميع فنونه، ومن الأصول والفقه والتفسير، وفنون الرد على المخالفين، وعلم اختلاف الناس، وعلم النحو واللغة والإعراب والفصاحة، وعلم النجوم) وكذلك ما ذكره ابن الصغير - مؤرخ الدولة الرستمية - في كتابه (أخبار الأئمة الرستميين) عن رجل يدعى محمود بن بكر كان يدافع عن الإباضية «يذب عن بيضتهم ويدافع عن دينهم، ويرد على الفرق في مقالاتهم، ويؤلف الكتب في الرد على مخالفهم».

ومن أبرز علماء هذا العهد:

١- عيسى بن علقمة المصري. أبرز آرائه الكلامية: أن أسماء الله مخلوقة، وأن صفاته محدثة.

٢- مهدي النفوسي الويفوي. له كتاب بالبربرية للرد على الفرق النفاثة وزعيمها.

٣- الخليفة محمد بن أفلح. أبرز مؤلفاته : (رسالة إلى المسلمين في الرد على من لا يقول بخلق القرآن)

مرحلة الكتمان وعلم الكلام:

تمتاز هذه المرحلة بوضوح علم الكلام ورسوخه وتداول الحديث فيه في بعض الأحيان بين الخاصة وعامة الناس، وظهور المجالس والحلقات التي يتداول فيها. إلا أنه من المثير أن نعلم أن أبرز علمائه كآبي الربيع سليمان بن يخلف النفطي القابسي كان شديداً على من يقرأ كتب المخالفين مخافة الفتنة والفرقة. ويعزو الكاتب إحياء هذا العلم إلى أمرين:

١- شأن داخلي: الانشقاقات الداخلية حيث انقسموا فيما بينهم إلى: وهبية ونكارية وغيرها.

٢- شأن خارجي: الاختلاف المذهبي من حولهم من واصلية وصفرية وشيعية وعبيدية والحشوية المالكية.

وكان أئمة الإباضية يدعون من قبل السلاطين للتناظر مع مخالفهم.

أما أبرز علماء هذه المرحلة فهما:

١- أبو عمار عبد الكافي.

٢- أبو يعقوب الوارجلاني.



محمد الشحي

إسقاطات مفهوم الحرية على الإسلام

في ظل الوعي بانقلاب موازين القوى العالمية، وصعود مفاهيم القوى العظمى المنتصرة، الغربية بالتحديد، واستمرارها في التنامي، وازدياد رقعة معتنقي أفكارها المؤسسة لهذا التقدم العلمي والصناعي، تطفو على السطح إشكالات، هي من قبيل المسلّم بها عند الأمم المنتصرة، ويعد الحديث عنها ضرباً من اجترار الماضي، كمن يتحدث في مجال علم الفلك مثلاً في القرن الواحد والعشرين عن دوران الأرض حول الشمس، لا العكس. يطالعنا الكاتب العُماني عبدالله العليان، في مقاله المعنون بـ«الإسلام ومسألة الحرية في خياراتها المتعددة» - المنشور في مجلة «التفاهم» - عن إشكالية قديمة متجددة فيما يبدو في الفكر العربي الإسلامي: إشكالية الجمع بين الحرية الفردية وكونه -أي الفرد- منضوياً تحت مظلة الإسلام.

اليهودية والمسيحية، فإن مرجع ذلك لكون ثلاثتهم يستقون من منبع واحد، أو هكذا يدعي المسلمون، ولا يشاركون في ذلك المسيحيون، فضلاً عن عدم اعتراف اليهودية بهما كليهما. فهذه الأديان -من وجهة نظر الإسلام- أديان سماوية، لها كتب هي بمثابة كلمات الرب، كما أن أنبياءها ينتسبون من نسل واحد. وبالتالي فإن الإلغاء الكلي لهاتين الديانتين يجعل الإسلام في مأزق وجودي.

وعندما نهى القرآن عن سب الذين يدعون من دون الله، في دعوة صريحة لاحترام الآخر وتقبل اختلافه، فإنه علل ذلك ببرجماتية واضحة «فيسبوا الله عدواً بغير علم». الأمر الذي يجعلنا نتردد قبل قبول فكرة أن الإسلام فرض على الجماعات الدينية أن تحترم بعضها بعضاً.

أما ظاهرة حروب الردة، وما انبثت عليه من حد الردة والحراية، فقد التفت الكاتب عند الحديث عنها على الحقائق التاريخية، مستعيناً ببعض المفكرين الذين قدموا قراءات تأويلية حداشوية للإسلام. فحروب الردة إنما كانت على أولئك الذين شكلوا خروجاً على قانون الدولة، وأخلوا بالأمن العام لها. لعمري، كيف يسبغ تقبيل هذه الفكرة، ونحن نعلم بأن أبا بكر حمل السيف على كل من منع الزكاة، والذي نفترض أنه حرية سلوكية اختارها من اختارها، وبالتالي فإن حروب الردة إكراه وسلبٌ لحرية الإنسان، اعتماداً على التعريف الذي قدمه العليان نفسه في المقال.

إلا أن الكاتب يقارب تلك المسألة مقارنة أخرى، يقول بأن دولة الإسلام في تلك الفترة كانت تقود حروباً ضد الروم ومشركي العرب، وعليه يعد مانع الزكاة خائناً للوطن ومتواطئاً مع العدو زمن الحرب. من الواضح أن العليان يرى الحرية من منظور مفارق للمنظور الحديث المؤسس له، أعني المنظور الذي تبلور فيما بعد الثورة الفرنسية، واستقام عوده بعد الحرب الكونية الثانية، وهو أن حرية الفرد حق أصيل كامل الأصالة للفرد، ولا تتوقف هذه الحرية في سبيل الجماعة، فالفرد من أجل الفرد، لا من أجل الجماعة، بل إن الجماعة هي من تكون من أجل الفرد. وبذلك لا نستغرب أن يرى الكاتب الخيانة العظمى لفرد، أو قبيلة، ارتأت موقفاً مخالفاً بإرادة تامة.

وختاماً.. إن الحديث عن مفهوم الحرية، بالمعنى الذي طرحه الكاتب، فهو حديث مدعاة إلى المفارقة التاريخية والعقلية؛ فالأديان -لاسيما الإبراهيمية- تقوم على الاستسلام المطلق في كثير من النواحي.

ويفضل أن يعيش عيشة الوحوش متصعلكا منقطعاً عن الديار مقابل ألا يعيش رهن أهواء السلطة.

أما استدلال الكاتب بأية «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»؛ فمعنى الإكراه سلب الحرية، لكن لها ظروفاً مختلفة لا تؤسس لمبدأ الحرية كما يروم الكاتب في المقال، خاصة إذا ما نظرنا في عموم الآيات القرآنية، وقدمنا قراءة تتسق مع مجمل ما أتى في القرآن بخصوص الإيمان والكفر؛ وبالتالي الجنة والنار. فالحرية المقصودة هنا هي الحرية التي تتفق والإرادة العليا الإلهية، تلك الإرادة التي أخذت على نفسها العهد بملء جهنم من الجنة والناس، فكيف ستكون الحال لو آمن جميع من في الأرض، عندئذ لن تمتلئ جهنم، وعليه، فإن الخطاب القرآني لم يجر لتأسيس مبدأ الحرية بقدر ما جاء لتثبيت مفهوم القضاء والقدر الذي تدعمه الآية التي تليها «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله». فهي حرية ليست حقيقية، بل موجّهة ومسيسة من قبل إرادة عليا قادرة مطلقة القدرة، وهي حرية تأتي لتكريس مفاهيم أخرى كالجنة والنار، والنعيم والعذاب.

عطف الكاتب على مفهوم الحرية في الإسلام، بحديثه عن تجليات هذا المفهوم من خلال مقارنة عدد من التطبيقات التي تشي بأصالة الحرية في الفكر الإسلامي، وتدعم دعوى وجود هذه القيمة الإنسانية العظيمة. وأول ما طرحه الكاتب مثلاً على ذلك، مسألة حرية المعتقد، وبنى العليان على مفهوم الحرية بأنها ممارسة الإنسان لخياراته ومراداته دون إكراه، مقرأً بأن الإسلام الذي هو دين الفطرة يحمي في الإنسان حريته واختياره. واستدل على ذلك بالواقعة التاريخية التي عانى فيها المسلمون في فترة مكوثهم في مكة مستضعفين، منادين بحرية الاعتقاد والدين حتى استقر لهم الأمر في النهاية، وأضاف بأن المسلمين اعترفوا بهذا الحق كاملاً لأصحاب العقائد الأخرى.

كم يكون سهلاً أن تناشد بحرية المعتقد والدين على المستوى التنظيري البحت عندما تكون مجرداً من سلطة تعطيك صبغة الشرعية الواقعية، فتبدو كل مقالاتك مثالية وخالية من التشنج والعداية للأخر المختلف والذي قد يكون سبباً في القضاء على بذرة فكرتك (في هذه الحالة هي الإسلام). على أن النصوص القرآنية لم تخل من ازدراء الأديان الأخرى، لاسيما الوثنية، فمعتقوها نجس، وأحياناً هم كالأنعام، بل أضل سبيلاً.

وإن كان جانب من كلام الكاتب صحيحاً فيما يتعلق بالديانتين

يقر العليان بأن فكرة الحرية من أكثر الأفكار اهتماماً وتأصيلاً منذ فجر التاريخ، و«قد كافح الإنسان وناضل عبر التاريخ لاستعادة حريته». وهنا، أقف لأستوضح نقطة يمكننا إثارتها، خاصة أننا في سياق الحديث عن الحرية ضمن المنظومة الدينية، أعني نقطة: هل الحرية حق أصيل أم هي حق مكتسب يُفاد عليه به. يبدو لي، من خلال استعمال الكاتب تعبير «استعادة حريته»، أنه يميل إلى الرأي الأول الذي يقول بأن الحرية حق أصيل سلب الإنسان إياه، وهو يسعى منذ ذلك الحين إلى استعادته ممن سلبوه إياه. لكننا، عند إكمال الجملة التي تليها، يتضح أن الكاتب يعني بالحرية تلك الحالة المناقضة للعبودية والاستغلال والاسترقاق. وبذلك يضيق مفهوم كبير ليصبح رهناً لتعريفنا للعبودية والاستغلال التي قد تختلف باختلاف وجهات النظر إليها، وهذا ما اتضح جلياً عند استدلاله لتعريف الحرية بآين تيمية بأنها العبودية الخالصة لله.

إن الناظر في حال الإسلام، قديماً وحديثاً، ليقف بإزاء إشكالية ضاربة جذورها في الأساس الذي أقيم منذ بدء الدعوة الإسلامية، مروراً بالمنهج التفسيري المختلفة لنصوص هذا الدين، فيما يعرف بالمذاهب العقدية والفقهية، وانتهاج بالقراءات التأويلية الحديثة التي تروم إضفاء صبغة حداشوية على الإسلام. أعني بتلك الإشكالية المشار إليها الحالة ازدواجية التي تتمتع بها النصوص الدينية الإسلامية، ما بين داعية إلى حرية الاعتقاد والدين، ومقيّدة لهذه الحرية، نافية لها.

لعل المنبع الذي ولد هذه الازدواجية، وصيرها ظاهرة للعيان، هو الانبثات الذي حصل ما بين تلك النصوص وظروفها التاريخية والاجتماعية؛ ففي محاولة تعميم النصوص، وصبغها بصبغة المثل والحكمة، ضاعت الحقيقة المؤسسة. فقد استدال العليان بقوله لعمري بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، غافلاً عن الإسقاط الذي أحدثه على مفهوم الحرية من خلال استدلاله بهذا النص. فالحرية التي نعرفها اليوم ليست الحرية التي عنها عمر بن الخطاب في قصة المصري الذي ضرب من قبل ابن والي مصر لأنه فاز في سباق الخيل، في استبداد واضح وصارخ، واستغلال السلطة لتهريب الناس. فجاءت الحرية المطلقة من فم عمر بن الخطاب مشيرة إلى نقيض الاستعباد، وهو المفهوم ذاته الذي عرفه العربي من قبل الإسلام، فيما يعرف بالجاهلية. فالإنسان العربي لم يكن يرضى بعبودية كهذه،



أسماء القطيبية

الإسلام كمرجع للتشريع.. بين التطبيق الحرفي وروح القوانين

يطرح فضل الله محمد إسماعيل أستاذ فلسفة السياسة، في مقاله «روح القوانين في التشريع الإسلامي» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - مجموعة من الأسئلة حول مدى ملائمة التشريع الإسلامي للتطبيق في عصرنا الحالي، وعن مدى إلزامية تطبيق النصوص الواردة بهذا الشأن في القرآن والسنة، كما أنه يطرح تساؤلاته حول إمكانية تطبيق الحدود الواردة في النصوص في العصر الحديث. لكننا قبل أن نستفيض مع الأستاذ فضل الله في طرح مزيد من الأسئلة، لابد أن نحدد ما المقصود بالتشريع الإسلامي الذي يدور التساؤل حوله؟ إن الإسلام عندما جاء، لم يكن فقط كتاباً منزلاً، ولم يأت به نبي مُترهب، بل كان منهج حياة عاش من خلاله الرسول وصحابته الكرام سنوات طويلة، تحركوا به وطبقوا أحكامه وقوانينه، فازدهرت الأمة وبلغ صيتها الطيب أقصاها الأرض، ونعم من عاش تحت ظل الدولة الإسلامية بالعدل والرفاه. وكان من ضمن ما طبقوه في منهج حياتهم التشريعات والأحكام الواردة في القرآن والتي أمر بها الرسول الكريم، ومن أكثرها وضوحاً: الحدود؛ مثل: حد الزنا والسرقة والقتل، وتلك الأحكام المتعلقة بالحقوق مثل الميراث، وحق اليتيم. فمثل هذه القوانين والأحكام تندرج تحت مسمى «التشريع الإسلامي»؛ كونها أتت بمجيئه وطبقت لأجله.

كنظام تطبق مبدأ الشورى، وهو أحقية الشعب في اختيار من يمثلهم، ولكن ما يحدث - ولا بد له من الحدوث في المجتمعات البشرية - أن الاختيار يقع على الأشخاص غير المناسبين، أو أن شهوة السلطة والمال تجعل من بعض المختارين ينحازون لمصالحهم الشخصية بما يضر مصالح المصوتين لهم. وعموماً؛ فالأنظمة نفسها في تبدل وتحول، بغية الوصول إلى نظام يحقق العدالة الاجتماعية. يقول علي شريعتي: «إن الدين الذي لا ينفع للدنيا فهو غير نافع للأخرة أيضاً»، وحيث إن القرآن هو آخر الكتب السماوية؛ فبالطبع هو مرجع المسلمين منذ وفاة النبي إلى قيام الساعة، وإنه لمن المؤسف أن نرى من علماء الدين من عطل عقله - رغم نهى القرآن عن ذلك - واكتفى بتطبيق النصوص بظاهرها لقصور فهمه للدين الذي جعله الله رحمة للعالمين، وهو ما ولد في الناس الخوف من الوقوع في التجاوزات، والذي يتضح في سؤايلهم عن أبسط الأحكام الدينية وتطبيقاتها، كما أخرج هذا الفهم الحرفي للأحكام الدينية جماعة من المتطرفين الذين يظنون أنهم يطبقون الدين، بينما هم أبعد ما يكون عن روحه. ولو كان الدين هو ما يدعونه لكان الصحابة الكرام هم أول من طبقه، ولكنه أعظم من أن يكون حداً ملزماً أو قانوناً شاقاً، إنما هو دين المبادئ السامية التي وضعت لينطلق منها المسلم بما يحقق له ولغيره المنفعة.

ولا ضرار، التي تحرك بها النبي طوال حياته بين ظهرائهم، ومن أبرز الأمثلة على ذلك نهى عمر بن الخطاب أصحابه عن قطع يد السارق في عام المجاعة، وتأخير أخذ الزكاة التي بلغت نصابها من بعض القبائل حتى تتحسن أحوالها، وامتناع سيدنا عثمان بن عفان عن أخذ القصاص من ابن سيدنا عمر بن الخطاب الذي قتل ابنة أبي لؤلؤة المجوسي ثأراً، ودفعه للدية من ماله الخاص. وسار على نهجهم التابعون الأخيار ومنهم عمر بن عبدالعزيز الذي وجد أنه أمام مسائل جديدة لم يتعرض لها الرسول وصحابته؛ مثل: الرسوم الجمركية للموانئ، فقام بمعالجتها وفقاً لفهمه لروح التشريع ومقاصده التي تجعل من المصلحة العامة فوق كل اعتبار.

ورغم اتفاقي مع الكاتب في الأمثلة التي ذكرها، إلا أنني أعتقد أنه وقع في مقارنة مغلوطة، حين قارن بين نظام الشورى في الإسلام والديمقراطية؛ حيث ذكر فيما معناه أن الديمقراطية وإن كانت تشجع على حكم الشعب فإنها تضيق عند التطبيق؛ لأنها تدفع الناس دفعاً عبر حملات إعلامية إلى التصويت لأشخاص يتحكمون في مصيرهم وفقاً لأهوائهم ومصالحهم الشخصية، بينما ذكر أن الشورى تم إقرارها دينياً، لكن لم يتطرق الدين لطريقتها وكيفية تطبيقها لأنها تتغير بتغير المكان والزمان. ووجه المغالطة بالنسبة لي أن الكاتب يقارن بين مبدأ ونظام، والديمقراطية

ومنذ ألف وأربعمائة سنة إلى الآن، طرأ على المجتمعات التي يدين أصحابها بالإسلام تغييرات كثيرة، بدأت من أنظمة الحكم ولم تنته بطريقة العيش التي لا تشبه الطريقة التي عاش بها الرسول وصحابته. وهنا ظهر العديد من الإشكاليات حول تطبيق التشريعات الدينية، فانبهر المتشددون يتوعدون الناس عن الحياء عن نهج السلف الصالح في التشريع، وهو ما أوقع الناس في حرج ومشقة كبيرة، وهناك من دعا إلى اعتبار التشريع الإسلامي تشريعاً قديماً انتهت منفعته بانتهاء العصر الذهبي للإسلام، وعلى المجتمعات الآن أن تجد لها تشريعات تتماشى ومتغيرات العصر. وبين هذا وذاك، ظهر ما يسمى بـ«روح التشريع»، وهو ما تناوله الأستاذ فضل الله محمد في مقاله سالف الذكر، موضحاً إياه بأمثلة من القرآن والسنة وحياة الصحابة والتابعين؛ حيث إن المقصود بهذا المصطلح هو فهم المغزى والحكمة من كل تشريع، ثم العمل بما يحقق مقصده، فليس المهم من التشريع هو تطبيقه وإنما الغاية التي تتحقق من وراء تطبيقه. وعطفاً على هذا، فإن المتأمل في القرآن يجد أنه أتى بقواعد عامة راعى فيها المرونة والرخصة والتخفيف، وحتى تلك الأحكام التي ذكرتها نصوص القرآن صراحة فقد بدلت وحولت وحتى ألغى تطبيق بعضها في زمن الصحابة، وذلك دليل على فهمهم العميق للدين ومقاصده، وعلى فهمهم لقاعدة «لا ضرر



سلطان المكتومي

التأثير الإسلامي فج شرق إفريقيا

إن بداية العلاقات الإفريقية مع المسلمين كانت في القرن السابع الميلادي التي من خلالها بدأت الهجرات إلى شرق إفريقيا؛ بسبب عدة عوامل مؤثرة؛ كان أساسها ظهور الإسلام في جزيرة العرب، وهروب المسلمين الجدد من الاضطهاد الداخلي من قبائل قريش بمكة المكرمة، والاتجاه إلى الحبشة (إثيوبيا)؛ مما خلق نوعاً آخر من الاحتكاك العربي الإسلامي، وعزز مكانة العرب المسلمين في تلك المنطقة؛ لذلك يعد الإسلام بداية لصفحة جديدة من تاريخ العلاقات بين العرب والحبشة (إثيوبيا) في شرق إفريقيا. كما أن التوجه بالهجرة إلى الحبشة لم يكن عشوائياً؛ وإنما كان ثمرة للعلاقات التجارية السابقة بين تجارة قريش والحبشة، وقد كتب الكاتب موسى بن خميس البوسعيد على صفحات مجلة «التفاهم» في مقالة عن «تأسيس المدن الإسلامية في شرق إفريقيا»؛ ليؤكد الدور البارز للمسلمين في تأسيس المدن وازدهارها في إفريقيا، وكيف أن العُمانيين كان لهم دور كبير في نشر الإسلام، وتطور المدن الإفريقية على سواحلهم من خلال التجارة، ومن بعدها العلاقات الاجتماعية بينهم. انتشر خبر النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الحبشة عن طريق التجار وقيامه -صلى الله عليه وسلم- في سنة ٦١٤م، بإرسال وفد إلى الحبشة، واستغرقت رحلة هذا الوفد حوالي أربعة أشهر مكث منها الوفد فترة كافية بالحبشة، ثم عاد إلى مكة، وتحسس النبي صلى الله عليه وسلم من خلال ذلك على مقدرة النجاشي على حماية المسلمين فقال: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه». فتمت هجرة المسلمين عن طريق مركبين في البحر الأحمر، نقلهم إلى الحبشة في العام نفسه وكان عددهم ١٢٢ نفرًا. حدثت الالتحامات الفكرية والعقدية بين المسلمين، وبين من قدموا من مكة من غير المسلمين وكان هذا أمام النجاشي، بقصد محاولة الوقعة بينهم وبين النجاشي، إلا أن العرض الذي قام به جعفر بن أبي طالب لقضية الإسلام أقنع النجاشي بموقف الإسلام. بعدها تقوّت العلاقات بين المسلمين وبين النجاشي بحكم عدة أحداث منها صلح الحديبية، وإرسال النبي -صلى الله عليه وسلم- الهدايا للنجاشي. اتسمت العلاقات بعدها بين المسلمين والمجتمع الحبشي بالود والاحترام المتبادل.

الميلادي). وقد شهدت ممباسا هجرات مستمرة من التجار العرب المسلمين، خاصة من أهل عُمان واليمن، كما كانت مركزاً لإنتاج وتصدير الحبوب، وكذلك العاج والذهب.

٣- جزيرتا بيمبا (الجزيرة الخضراء) وزنجبار: عثر الباحثون على أقدم كتابة عربية معروفة في شرق إفريقيا جنوب زنجبار بمنطقة تسمى كيزمياكي، وهي عبارة عن نقش على الجدران يقول: «إن الشيخ السيد أبا عمران أمر ببناء المسجد في اليوم الأول من شهر ذي القعدة لعام ٥٠٠هـ» ويوافق ٢٧ يوليو ١١٠٧م، كما وصفها المؤرخ البرتغالي بربوسا، حينما زارها عام ١٥٠٦م، فيقول: «سكان زنجبار وملوكها مسلمون. وفي الجزيرة مساجد كثيرة والسكان متمسكون بالدين». وقد أشارت الروايات إلى أن أسرة عمانية حاكمة من (قبيلة الأزدي) العمانية، التي تعمل في التجارة اختلطت مع السكان الزنوج، وأقنعتهم بالإسلام.

وأخيراً.. كان التواجد الإسلامي -خصوصاً التواجد العُماني- حاضراً في العلاقات الاجتماعية وفي تأسيس وازدهار المدن الإفريقية؛ هذا بسبب عدة عوامل ذكرناها في المقال. التواجد العماني كان الأكثر تأثيراً بحكم التجارة ومن بعده كان التمازج العرقي والشواهد كثيرة منها قصور السلاطين في زنجبار شاهدة إلى اليوم على عمق العلاقات.

الممتد بين الحبشة والصومال، أمام باب المندب إلى جزيرة (مبنول) وهي جزيرة مدغشقر حالياً، من بحر الزنج... إلخ».

كل هذه العوامل أدت لانتقال جماعات من العرب إلى شرق إفريقيا، فاندماج بعضهم مع سكان الأفارقة، وأسسوا محطات ومراكز تجارية، تطورت وأصبحت مدناً مزدهرة فيما بعد، وصار لها دور مهم في تلك المنطقة الإفريقية، حيث قام العرب بشق طريقين الأول من جهة الشمال الشرقي لإفريقيا والثاني من جهة الجنوب الشرقي لإفريقيا.

الدور العماني كان حاضراً وبقوة في تأسيس وتطوير المدن الإفريقية، وهنا نستعرض لكم هذا التأثير على المدن نذكر بعضاً منها من الشمال إلى الجنوب، وهي:

١- جزر أرخبيل لامو: باتا/بته، وسيوي، مافيه، ولامو: التي تقع على الساحل الكيني وأصبحت تلك الجزر أحد مراكز الهجرات العربية في صدر الإسلام منذ القرن الأول الهجري، لاسيما بعد هجرة الأخوين آل الجلندي وملوك عمان وقتذاك، واستقراهم بذلك الساحل، وتطور ذلك بالاندماج الاجتماعي والثقافي العماني مع الأفارقة، ونشوء اللغة السواحلية.

٢- ممباسا: وهي أحد الموانئ المشهورة على الساحل الكيني بشرق إفريقيا، وتأسسها كان منذ زمن الدولة الأموية في القرن (الأول الهجري/السابع

وأشار الكاتب إلى اضطراب الحال -بسبب الخلافات التي نشأت بين الأمويين، ثم العباسيين، وخصوصهم ومنافسيهم- فإن كثيراً من العرب المسلمين لاذوا بأنفسهم وأفكارهم، متجهين إلى الشواطئ العربية والإفريقية؛ حيث كثرت الاضطهادات ضد المعارضة للولاء الأمويين في بلدان الجزيرة العربية وهو أحد الأسباب الأولية لبداية الاتصال العماني الإسلامي بشرق إفريقيا. في القرنين الأول والثاني الهجريين اتخذت هجرات العرب وخاصة العمانيين إلى سواحل إفريقيا شكلاً جماعياً ومن أمثلة ذلك هجرة الأخوين سعيد وسليمان، ابني عباد بن عبد بن الجلندي، ملوك عمان وقتذاك، واستقروا في أرخبيل جزر موفيه ولاهور بالساحل الكيني، وكونوا دولة إسلامية وصارت تلك المنطقة مركزاً هاماً بالساحل الشرقي الإفريقي.

وأكمل الكاتب أن بعض المؤرخين يرون أن العناصر العمانية كان لها وجود فعلي في شرق إفريقيا منذ القرن الأول الميلادي. وقد ذكر الدكتور نايف السهيل هذا الوجود البارز في شرق إفريقيا؛ حيث قال: كان الوجود العماني أكبر كثافة وأكثر عمقا بكل المقاييس، لذلك كان تأثيرهم في هذه المنطقة من قارة إفريقيا أشد وأقوى عن وجودهم في جنوب شرق آسيا؛ ذلك أن هجرتهم لجنوب شرق آسيا كانت هجرات فردية وغير دائمة. وقال أيضاً: «وقد كان أهل المراكب من العمانيين يقطعون (خليج بررة)



وليد العبري

الخطاب الصوفي: استراتيجيات القراءة وآليات التأويل

في مقاله «الخطاب الصوفي بين الهوية والاختلاف: الأنا والآخر»، والمنشور بمجلة «التفاهم» يشير الكاتب أحمد بوزيان إلى قضية حساسة ومهمة مرتبطة بأثر الخطاب الصوفي بين الهوية والاختلاف، مشيراً إلى أن هذا النوع من الخطاب يمارس حقه في الاختلاف، ويستند إلى الأصول التي يستمد منها الخطاب الرسمي، وتبقى القراءات التي تختلف باختلاف آليات الفهم والإدراك، ونجد الآن أن الخطاب الرسمي قد تحول من قراءة إلى معيار، ولا بد للخطابات الأخرى من عدم مخالفته أو مغايرته.

ما تم معرفته أن الحركة الصوفية عاشت نوعاً من التهميش والإقصاء، وهذا ما جعلها خارج نطاق التاريخ الرسمي، وجلبت معايير خارجة عن نظام بنيتها المعرفية المتعارف عليها، ومن هنا وصفت بـ «آخر»، مناقض للأطر المعرفية المتعارف عليها، ولقد تم عزل الحركة الصوفية وعزلها عن الجسم الفكري الاجتماعي.

الملاحظ من خطاب التصوف أنه يؤمن بالآخر، ويؤمن بالاختلاف؛ من حيث الأصل والوحدة، لهذا كان ابن عربي ظاهرياً في العبادات، باطنياً في السلوك والأذواق، ولقد كشفت لنا «الأنا» عن التسامح والاعتراف بحق الاختلاف، وتعامل المتصوفة بالباطن، فإنهم لم يلغوا الظاهر، وتعاملوا مع الطوائف الأخرى من باب المغايرة والاختلاف.

إذا كان الاختلاف في شؤون المجتمع والحياة هو اختلاف مصالح، وأعراض، فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة هو اختلاف تأويلات، يفرضها اختلاف الرؤى والتصورات، واختلاف الخلفيات والمرجعيات، إن المتصوفة لا يشغلون أنفسهم بالرد أو الاعتراض أو المساجلات والمناظرات. ولقد كانت القراءة الأحادية لا تنتج شيئاً أكثر من إعادة النص نفسه، ولذلك فهي تتماهى ولا تتغير، تتوحد ولا تختلف، وبناء على ذلك فهي ترفض الآخر ولا تحاوره.

الهوية ليست تماهياً، وإلا لكان المجتمع تكراراً ونسخاً واجتراراً، ولا تنتج إلا الأنا المتشابهة؛ فالهوية كينونة منغلقة، ولا تقوم على مبدأ التجانس، بل تقوم على مبدأ التغاير والاختلاف، والمختلف يكون دوماً داخل الوحدة. ويحدث تجديد للعلاقة داخل التغاير، بتجديد بين الأنا والآخر، إما بالتواصل أو الانفصال، وهذا قد يتيح تضخم الأنا، أو الاعتراف بالأنا والآخر، وقبول التعدد والتنوع، والاختلاف يعطي طبيعة أكبر للتجديد، وفرصة للتجريح؛ فقد يقبل هذا أو يرفض ذاك، ولا بد من المساواة. والهوية ليست إنتاجاً شبيه، وإنما إنتاج مختلف، وليست الواحد المتماثل، وإنما الكثير المتنوع، وهي إبداع دائم. ومع كل هذا نجد أن الاختلاف هو واقع يفرضه الوجود الإنساني وتنوعه، والاختلاف حق لكل حق يقابله من واجب، ولا بد أن نعيش للتنتج، ولننكر لنبدع، لنرسم شيئاً جديداً، ولا نعيش من أجل الاختلاف وإنما نعيش من أجل التوافق الدائم. إذا خالفت فإنني إلى توافق أعظم وأكبر، ولا بد أن نختلف لكي نفهم، ونفكر، ولا نقدر الاختلاف لذاته. والاختلاف ليس هدفاً بقدر ما يكون غاية عميقة ومؤثرة في إقامة جسر التواصل والتفاعل، والاختلاف لا بد أن يكون داخل الائتلاف، وهو ما يشكل مفهوم الهوية.

المفاهيم التعبيرية شرعية، وهذا بدوره مرتبط بمفاهيم البحث العلمي الدقيق.

إن تصادم المعرفتين الرسمية والصوفية هو تعارض نظامين، وبنيتين مختلفتين متغايرتين ومتناقضتين في الطبيعة، وهذا ما جعل علماء الظاهر يعترضون على الطبيعة الصوفية، ونظامها المعرفي، والاعتراض أتى من باب خلو المعرفة الصوفية من الضوابط والحدود، وأن دعوى التصوف تحتاج إلى برهان، باعتبار أن الإلهام دعوة مجردة تحتاج إلى دليل. ويحاول ابن حزم جاهدًا قراءة التصوف بالمنطق والعقل، أي قراءة العرفان بالبرهان. والمعرفة الصوفية لا تقوم إلا على مناقضة العقل والغائه؛ لأنها لا تأتي إلا في غيابه، وهذا ما يسمى بالذوق، وهو مسألة ذاتية، والتجربة سبيل له. وقد ميز الصوفية اختلاف مستويات المعرفة والإدراك، وقالوا بأن المعرفة عبارة عن ظاهر يطفو على سطح، وباطن يتوارى فيه المعنى إلى الأغوار.

إن المتصوفين لم يكونوا مجافين للعقل مجاناً، أو جزافاً؛ إنما اعترضوا على استخدامه فيما لا يجوز له، ورفض العقل من المتصوفة، ليس عجزاً منهم عن استخدامه، أو عدم التحكم في آليته، وإنما هي بنية النظام المعرفي الصوفي. والغزالي كان أكثر انبهاراً، حيث خبر الفلسفة والمحااجة والرد بالبراهين، وينتقد نقد الخبير، فقد كان خبيراً عقلياً من الطراز الرفيع النادر، وعزف عن المنهج البرهاني.

القضية هنا لا تعني أن المتصوفين عاجزون عن استخدام ومسيرة العقل والمعقول؛ وإنما يرجع الأمر إلى طبيعة النظام المعرفي الصوفي الذي يقوم على المغايرة تماماً عن بنية العقل.

ويزيد المتصوفة من تهوين شأن العقل في الأمور الذوقية، فالمعارف تكون غير ملزمة، وإنما هي حالات يعيشها الصوفي وينازلها لا ذوقاً، فيولد نوع من التوتر خارج عن إدراك العقل، ولذلك فهي حالة ذوق، والذوق خاص وليس عاماً، والمعارف تختلف باختلاف الحال والمقام، وكبار الصوفية لم يجعلوا معارفهم تشريعاً ولا التزاماً لغيرهم، حسب رأيهم ببلوغ التأحد الصوفي والذي أصبح فيه المعرفة الإلهامية نتاجاً وليس غاية.

أصبحت الصوفية «الآخر» منبوذة اجتماعياً؛ والسبب وراء ذلك يعود إلى سبب تسمية الصوفيين أنفسهم بأهل الباطن، مُقابل الذين يسمونهم أهل الظاهر، ونتج هذا بنوع من التقصي والتبرير، وارتبط ارتباطاً بمجموعة من الدلالات التاريخية والمعرفية، أو السلطوية والأيدولوجية، ونتج عن ذلك اختلاف الرؤى والتصور ومفهوم اللغة والمفهوم الفكري العام.

وأسس المتصوفة نظاماً معرفياً خاصاً بهم، بحيث إنهم -مهمشون- مقابل المؤسسة الرسمية، التي فرضت نفسها بحجة القوة لا بقوة الحجة؛ إذ الثقافة الرسمية في المركز، والآخر في الهامش، وظلت ثنائية «المركز والهامش»، والثقافة الرسمية تنقيد بالقوانين، أما الثقافة الصوفية فهي الهامش في خروجها عن هذه المعايير والقوانين.

والنص الصوفي يتسم بالغموض والعتمة ووصف بأنه غائم، وكل خطاب يفقد وجهه بقدر ما يبوح، فتتقلص شروط بقائه، من هنا أعطى الخطاب الصوفي الحضور والامتداد باختلاف الأزمنة، والثقافة والمتلقين، أن مصطلح الأنا لا وجود لها إلا من الآخر، والذي تكون به المغايرة والاختلاف، وتتمايز الهويات من خلال مفارقة الأنا والآخر، ولكي تعرف الآخر لا بد أن تراه من حيث هو وليس أنت!

اعترافاً بالأنا واعترافاً بالآخر في الآن ذاته.

الفكر المنطقي يبرهن على وجوده من خلال جدل الأنا، مع الفكر «العقل المنطقي» إذ إن الإنسان حين يفكر دل على وجوده، وهذا يكمن في أن الأنا المفكرة هي الأنا الموجودة، وهذا ينفي الصوفي؛ إذ إنه لا يبرهن على وجوده من خلال التفكير، فتغيرت المعادلة الصوفية إلى معادلة أخرى تتماشى مع الآخر بقول «أنا الآخر».

يتعذر وجود الأنا دون الآخر، فقد يكون الآخر موجوداً في الأنا، والآخر قد يكون هو المغاير جنساً، وذاتاً، وعقيدة ووطناً، والآخر ليس بالضرورة كونه بعيداً جغرافياً، ويمكن للذات أن تنقسم، وتحارب بعضها البعض الآخر، إذ يوجد اختلاف في نمط المعرفة، ولا يوجد هناك نمط للمجتمع الواحد المنسجم، فالمختلف ليس بالضرورة من غايرنا في الجنس والعقيدة، إن مفهوم الهوية مرتبط بالمؤتلف الأنا، والمختلف الأنا الآخر، فأصبحت جميع



هند الحضرية

السلام والتسامح في زمن العولمة

عندما انفتح العالم على بعضه وتفجرت العولمة في أرجائه، بدأت تتفجر في الوقت ذاته مشكلات اجتماعية كثيرة، وكأن العولمة بوابة نفذت من خلالها أشكال من العنف والفوضى. من هنا كان لابد من البحث عن فرص لتحقيق السلام والتسامح، في ظل عالم يضج بالفوضى. هذا ما حاول أحمد زايد تسليط الضوء عليه في مقاله المعنون بـ «العولمة وقيم السلام والتسامح: الفرص والتحديات» والمنشور في مجلة التفاهم.

تحاول العولمة أن تخلقها، مرتبطة بمحاولات نمذجة العالم التي تتم كما ذكر الكاتب عبر وسيلتين، الأولى ترتبط بنشر النماذج الرأسمالية في مختلف المجالات كما ترتبط بنشر الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالحرية والمساواة والقيم وحقوق الإنسان، ولعل هذه الوسيلة هي أكثر ما يميز العولمة الحالية، فنمذجة العالم اليوم تتم من خلال نشر صور ذهنية في مختلف المواضيع عبر مواقع التواصل الاجتماعي، الأمر الذي يخلق قالباً نمطياً للقيم.

ونتيجة لنمذجة العالم يتولد لدينا تحدٍّ آخر يتعلق بحدود الهوية وحدود السلام، لأن طريقة العولمة في نمذجة العالم تدفع الشعوب والجماعات إلى إدراك حدودها والدفاع عن هويتها والتحصن بهذه الحدود، ورغم أن علاقة الإنسان بالآخر يدركها الإنسان بحسه الذي يشترك فيه مع غيره، إلا أن التساؤلات التي تثيرها عملية النمذجة حول الأنا والآخر قد تخلق مشاعر عدائية تجاه كل من يختلف عنا في الهوية، ولذا فإن إدراك الحدود يخلق في الوقت ذاته حدوداً للسلام والتسامح مع الآخر، خاصة إذا صاحب هذا الإدراك مشاعر سلبية متصلة تجاه الجماعات الأخرى.

ويمثل التحدي الثالث في تصاعد أشكال التطرف والعنف، فقد أفرز النظام الرأسمالي أشكالاً من التطرف لعل أولها التطرف السياسي الذي صاحب بزوغ النازية والفاشية في أوروبا، والتطرف الأيديولوجي والتطرف العنصري الذي يعتمد على الخرافات العقدية أو السياسية والذي يمارس صوراً من الاحتلال تجاه الآخر، وأخيراً التطرف الديني الذي يعد شكلاً من أشكال التطرف الذي نراه متفشياً في عالمنا العربي بشكل خاص والعالم بشكل عام. وحيث يوجد التطرف لا بد أن نجد العنف، فالجماعات المتطرفة تذكي لدى أفرادها مشاعر العداء تجاه الآخر وتقوي لديهم أساليب العنف. ويذكر أحمد زايد أن خطر التطرف يتزايد مع إمكانية تناقله عبر الجماعات المختلفة حتى تلك التي لم تكن متطرفة، وكأن التطرف بهذا يكون في عملية توالد مستمر، يصاحبها توالد للعنف.

ويبقى أمر تحقيق السلام في العالم مثالياً ما لم تكن هناك جهود فعلية لتطبيقه لا على مستوى الخطابات والمؤتمرات، وإنما على أرض الواقع، فمتى نجد عالمنا ينعم في هدوء التسامح والتعايش مع الآخرين، بعيداً جداً عن النزعات الطائفية والتطرف؟

ضمنها قيم السلام والتسامح، فإننا سنتوصل إلى إمكانية تقريب الشعوب تحت لواء هذه القيم، بالشكل الذي يجعل هذه الشعوب قادرة على تحقيق التعايش السلمي المتسامح أو تحقيق تسامح مؤسس على السلام.

تأكيد التعددية الثقافية: يرى أحمد زايد أن قبول التسامح والسلام كقيمتين يمكن أن تقرباً الشعوب والقبول بالحد الأدنى من المشترك الثقافي سوف يمهّد الطريق لتحقيق التعددية الثقافية، وهذا التنوع الثقافي سوف يعمل على خلق تفاعل بين مختلف المعتقدات ولأن التسامح مع الآخر سيفتح أفق التعايش بين البشر، لذا فإن إعادة صياغة العولمة لا يعني خلق مجتمعات متطابقة بقدر ما يعني تعزيز اختلاف الآخر والتفاعل مع هذا الاختلاف.

ومع زيادة هيمنة السوق وتوحش الرأسمالية من جهة وسيطرة الدول على الشعوب من جهة أخرى برزت منظمات المجتمع المدني التي تبنت رسالة نشر السلام في محاولة للوقوف في وجه تناقضات العولمة والسعي نحو تجديدها رغم اختلاف توجه هذه المنظمات، فهناك المؤيدون للعولمة الذين يتفقون مع التوسع الرأسمالي، ويشجعون الشركات العابرة للقارات، وهناك الرافضون للعولمة الذين يدعون إلى إعلاء الدولة الوطنية، وهناك الإصلاحيون الذين يقبلون بالعولمة كوضع لا يمكن الفكك منه، ولكنهم في المقابل ينادون إلى إصلاحها وإضفاء طابع إنساني عليها. أما النوع الأخير فهم من يبحثون عن بديل، فهم لا يؤيدون العولمة ولا يعارضونها ولكنهم يتبنون أساليب حياة مستقلة عن الحكومات والمنظمات الدولية، باحثين عن نموذج مختلف للعالم.

ولكن كشأن أي دعوة للتغيير، لابد من وجود جملة من التحديات، وقد ذكر أحمد زايد في مقاله أبرز التحديات التي تقف في سبيل أنسنة العولمة وتحقيق السلام والتسامح، أحد هذه التحديات هي هيمنة السياسة ونمذجة القيم؛ إذ يمكننا اعتبار الهيمنة مرادفاً وثيقاً للعولمة بشكلها الحالي؛ فالعولمة ذات الطابع الإنساني تسمح بالتعددية والتنافس الخلاق، إلا أن العولمة عكس ذلك تماماً، فهي تفرض على الشعوب أنماطاً سياسية وثقافية واجتماعية مركزية؛ فالسياسات الليبرالية التي تفرضها العولمة والتي تؤكد المصالح الفردية وتسمح بالعدالة الاجتماعية بالقدر الذي تضمنه الدول لم تساهم إلا في تآزيم الأوضاع الداخلية وفي ازدياد الفقر والبطالة. هذه المركزية التي

يرى البعض أن الوصول إلى السلام في زمن تمتد فيه خيوط العولمة أمر مستحيل، بل إن مجرد الحديث عن ذلك يجعل الوضع يبدو مثالياً، ولعل ما يجعل الأمر يبدو كذلك هو تناقض العولمة، الذي يرجع إلى تركيبها المعقد فرغم أنها جاءت لتجعل من العالم قرية كونية صغيرة إلا أنها في الوقت ذاته أفرزت عمليات مستمرة من الصراع والتنافر والتباعد، ورغم وجود مساح كثيرة نحو تقريب الشعوب وسد فجوات التصادم بين الحضارات إلا أننا نرى في المقابل مساعي لواء ذلك التقارب، لذا يرى الكثيرون ألا جدوى من الحوار والاتفاقات الدولية بما أن العنف لم تخف وطأته في الشعوب المستضعفة، وتزايد الضغط على الجماعات الضعيفة، ذلك الضغط الذي يجسد التناقض الكبير المتمثل في اللامساواة وتراكم المشكلات الاجتماعية أبرزها تزايد معدلات الفقر والبطالة، وظهور صور جديدة من الاتجار بالبشر، حيث تحولت المرأة والطفل إلى سلعة وتجارة رابحة! إضافة إلى تزايد معدلات اللاجئين بخلاف أعداد الذين يطلبون اللجوء السياسي والمشردين، بسبب تزايد الحروب والصراعات العرقية حول العالم، وخاصة في دول العالم الثالث.

وبوجود هذه التداعيات كان لابد من إيجاد خطابات تدعو للسلام والتسامح، سعياً نحو تشكيل عولمة جديدة ذات طابع إنساني، فلا يمكن تحقيق السلام ما لم نحقق التسامح بين البشر، ولا يمكن تحقيق التسامح بدون السلام، ويمكن لهاتين القيمتين أن تلعب دوراً مهماً في مواجهة العولمة من خلال جملة من الأدوار استعرضها أحمد زايد في مقاله وهي كالتالي:

تأكيد النزعة الإنسانية للعولمة: يرى ميشيل كيلو أن السبيل إلى ترويض العولمة هو إعادة أنسنتها فبدلاً من أن يصاغ العالم وفقاً لمصلحة بعض الدول أو المراكز الاقتصادية، يصاغ وفقاً للقيم التي تمنع الإنسان من أن يطغى على أخيه الإنسان. من خلال تحقيق الوجود المركزي للإنسان ولا يمكن أن يتم تحقيق ذلك إلا بإخضاع رأس المال من خلال القيم الإنسانية.

المشترك الثقافي العالمي: هناك علاقة وثيقة بين الثقافة التي يطورها البشر في اجتماعهم وبين الحاجات التي تمسهم، هذه الحقيقة تقودنا إلى مسألة خلق ثقافات عامة مبنية على الحاجات الإنسانية المشتركة، ولأن الثقافة عبارة عن منظومة من القيم العالمية، التي يأتي من



عاطفة المسكرية

بين الاتزان الديني والسياسي

عندما يُذكر التاريخ بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية يُشار إلى جانبين فيه: الجانب المشرق الذي تتشبه به بعض المجتمعات والأمم إلى يومنا هذا، وهناك أيضا الجانب المظلم منه مثله مثل كافة المجالات. إن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لامس الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في التاريخ الإسلامي؛ حيث يزخر التاريخ بخصص تشير إلى السلوك والهدي النبوي في مختلف المواقف الحياتية وفي كافة المجالات. لكن لا بد من الإقرار بأن الأزمنة تختلف والظروف كذلك، وهذا ما أوضحه عبد النبي الحري في مقال له منشور بمجلة «التفاهم»، بعنوان «الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي».

هذا الجانب، لذلك لا يمكننا إلقاء اللوم على من يصير على تطبيق الأحكام في كافة المجالات مستنبطاً إياها من المواقف الدينية، لكن أن لا تكون هناك مرونة هذا ما يستدعي إعادة النظر حول الموضوع مرة أخرى. إن فهم النظريات الإنسانية لهي مسألة ليست بسيطة بتاتا وتحتاج كما هائلا من الحكمة والتوازن المنطقي. فالدين مثلا لا يبنى على الاختيار بين الأسود والأبيض فقط دون خيارات أخرى. فمن حكمة الله سبحانه وتعالى أن جعل الأمر كله يسيرا ليسهل تطبيقه تماشيا مع منطق الحياة البشرية التي تمر بظروف مختلفة يوما بعد يوم. فمن يتوقع غير ذلك وكأنه يتوقع إعجازا بشريا لا يتماشى مع الواقع. ومن جانب آخر، نجد السياسة تضع الإنسان وسط خيارات محدودة جدا، وأحيانا يصبح كل ما تبقى لديه عبارة عن خيارات سيئة يضطر أن يختار الأفضل بينها. هذه المساحة بين الدين والسياسة إذا ما جئنا نتحدث عنها تبدو مظلمة نوعا ما؛ فالدين منطق وعاطفة. أما السياسة، فهي بين المنطق واللامنطق غالبا، فلا وجود للعاطفة بينهما. إن منطق التعايش السلمي بين البشر يشير إلى أهمية المرونة في كل شيء. فالمرونة الفكرية والاجتماعية تساعد على فهم الطرف الآخر أو محاولة فهمه على الأقل؛ حيث إن الخلافات ما هي إلا نتيجة سوء الفهم الحاصل بين مختلف الأطراف التي ترى أنها على صواب وحق، والأطراف الأخرى ما هي إلا مجموعات تتبع الباطل على ضلالة. لسنا في موقع يؤهلنا للحكم على الأشخاص وما إذا كانوا على حق أم باطل، عدا أننا نستخلص أن البقاء في المنطقة الرمادية يقلل من حدة الخلافات الناتجة عن الاختلافات بين مجموعة تتشبه بكل العناصر التاريخية على عمى رافضة وضعها تحت «الاختبار»، وبين الفئة الراضية لهذه العناصر بسبب الاختلاف الكلي للعناصر الزمكانية.

مثل هذه الأمور غالبا ما يكون حول كون الإنسان بطبيعته يستمد القوة من خلال العناصر المشكلة لهويته؛ لذلك نجده متشبثا بها. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن إقرار ثبات هذه الموروثات المقتبسة كلياً من التاريخ؛ حيث إن الظروف العالمية اليوم تختلف عما كان موجودا في السابق بـ ١٨٠ درجة فأكثر. العولمة ونتائجها من جانب وتطور الحضارات؛ حيث تحول القرى إلى مدن والأنظمة الجماعية إلى الأنظمة الفردية، كلها عوامل تعاكس ثبات المكتسبات التاريخية المعنوية تحديدا. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق الفئة التي تحارب الفكر التجديدي على أنه معاد للمكتسبات التاريخية بما فيها الأنظمة الدينية السابقة، وهي عادة لا تتقبل فكرة تغيير الظروف الزمكانية مؤمنة بأن الأنظمة تلك وجدت لتتطابق مع المعضلة أي كان المكان وأي كانت الفترات الزمنية. وهناك فئة أخرى كذلك تشير إلى فصل الدين عن السياسة مثلا، لا مهاجمة للدين إنما حماية له من الانخراط في وحل السياسة التي تسير وفقا لمصالح غير ثابتة بالمرّة. إلا أننا وإحقا للحداثة شهدنا كيف كان التاريخ زاخرا بالمواقف الملازمة لديننا في كافة المجالات التي ذكرت سابقا بما فيها السياسية.

هذا لا يعني أننا نطبق ونستنبط كل الأمور دون مراعاة الحثيات؛ حيث إنه لا يعد تهجما على أي من العناصر الموروثة والمساهمة في تكوين هوية الفرد. إن العقل لمطلب مهم لقياس الآلية التي سيتم فيها العمل على تكوين الحلول للظواهر المجتمعية في مختلف المجالات. غير أن الواقع يثبت سهولة الحديث عن المثاليات، بينما تصعب المهمة كثيرا عند التطبيق؛ فتتدخل العواطف في الحكم على الأمور. يقول الأستاذ ستروثمان «الإسلام ظاهرة دينية وسياسية؛ إذ إن مؤسسه كان نبيا وكان سياسيا حكيما، أو رجل دولة». وكثرت الأقاويل المشابهة في

فما كان يعد مقبولا بين المجتمعات في السابق -أيما كان مجاله- قد لا يعد مقبولا اليوم. عدا أنه من المهم التنويه في هذا السياق أن ذلك لا يقلل من شأن أي من المجتمعين، بل يعد احتراما لخصوصية الظروف المحيطة بمجتمع ما في فترة زمنية محددة. هذه الفكرة تحديدا تشكل مصدر جدل بين العديد من الفقهاء والمجتهدين في الشريعة إلى يومنا هذا؛ حيث يجتهدون لمطابقة الأحكام لتتناسب مع الظروف الزمكانية الحالية المختلفة. يتفق الكثير أنه لا بأس من الاجتهاد، إلا أنه يجب أن لا يكون حكرا على أحكام معينة جامدة غير قابلة للتغيير؛ فالمرونة مطلب بسبب الاختلاف والتغيير الدائمين «فالتغيير هو الثابت الوحيد»، وهذا ما تثبته كل الأعراف والموروثات التي حاولت مقاومة التغيير؛ فكان مصيرها من مصير كل المتغيرات الحياتية. إن هذا التمسك مصدره غالبا الخوف من فقدان الهوية التي تشكلت وفقا للظروف التي وجد الإنسان نفسه فيها منذ أن فتح عينيه. هذه الظروف المحيطة بما فيها من عناصر أسهمت في تكوين شخصية الإنسان وهويته التي تمده بشيء من القوة؛ كونه يستطيع عبرها فهم نفسه أولا وفهم المجتمع من حوله؛ وبالتالي يخلق حالة من التماسك بين عناصر المجتمع.

إن الجهل بالماضي أو عدم معرفته يصنع بداخل الإنسان شيئا من الخوف نتيجة الشعور بالتيه أو الضياع، ناهيك عن كون هذا الأمر يختلف من أمة لأخرى؛ فقد عرف عن العرب مثلا شدة افتخارهم بأجدادهم وتاريخهم بما فيه من موروثات ومن عادات وتقاليد. بل وصل الأمر بهم أن يقلل «البعض» من المجموعات التي قد لا يعرف ماضيها وتاريخها. إن الشخص القادم من مجتمعات ذات ثقافة مختلفة قد يستنكر الموضوع، وربما يخلق فيه هذا الأمر علامة استفهام كبيرة. إن تفسير



داود الهطالي

علم أصول الفقه : بوابة التداخل والتواصل بين العلوم

يُعد علم أصول الفقه من العلوم العريقة التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية، هذا العلم تتمازج فيه تراكيب من التداخلات المعرفية والعلمية التي تتفاعل مع بعضها البعض، فتشكل نسقاً منهجياً متكاملًا ومتداخلًا مع العلوم الأخرى، جامعا بين النقل والعقل والنص والرأي، حيث قال محمد بن عمر في مقاله، المنشور بمجلة التفاهم، (علم أصول الفقه وتداخل العلوم) إن علم أصول الفقه هو علم منهجي استنباطي ضابط للفهم ولصيقي باستنباط الأحكام الشرعية.

التأويلات فأقربها إلى الصواب هو ما جاء منسجماً مع مقام الخطاب) هذه القواعد تبين لنا عمق العقلية الفقهية الإسلامية إذ جعلت هذه القواعد ضوابط تعين الفقيه في الاستنباط، وميزة هذه القواعد أنها لم تحدد بمكان ولا زمان بحيث تستوعب القضايا المستجدة على الساحة الفقهية.

من الإشكالات التي يترتب على المجتهد النظر فيها، هي أنه يجب عليه أن يكون عالماً بالواقع الذي يعيش فيه مدركاً لمستجداته ومتغيراته وثقافته ومشاكله اليومية، إذ يلزم المجتهد النظر في هذه الأمور لأنه سينزل الحكم الشرعي من النص إلى الواقع، فمن العلماء من ألزم المجتهد أن يكون على اطلاع بالجهة التي ينظر فيها؛ لينزل الحكم الشرعي وفق تلك الجهة، ويمكن لنا أن نصف المجتهد بعبارة ابن القيم «هو الذي يجمع بين النص والواقع، ويحقق التواصل بين ما هو نظري وما هو تطبيقي، لا من يلقي العدواة بينهما، ويقطع التواصل بينهما، فكل زمان حكم، والناس بزمانهم» بهذا يكون لدى الفقيه فقه الواقع الذي من خلاله يكون بمنأى عن فوضى التدفق والسيولة العشوائية للمعرفة الدينية في الآونة الأخيرة، فإذا كان المجتهد ضابطاً لهذه القواعد كان الحكم الذي يعرضه حكماً نافعا للمجتمع حالاً لمشاكلهم، وإن قصر المجتهد في هذه القواعد ستكون المشكلة مشكلتين، الأولى زلل في الحكم الشرعي وإذا كان الحكم الشرعي فيه زلل فعند التطبيق على أرض الواقع ستظهر المشكلة الثانية، هذه الأهمية التي يتميز بها علم أصول الفقه مصدرها ترابطه وتداخله مع العلوم الأخرى. كذلك لا بد للفقيه أو الشخص الذي يطلب هذا العلم أن يكون واضحاً قواعد العلم نصب عينيه وألا يوقع نفسه وغيره في الزلل.

مرتبطة بالمعجم أو بالسياق أو الدلالة أو التركيب، لأنه يترتب على المعرض عن اللغة العربية الضعيف في أحكامها أخطاء في الاستنباط وزلل في الاستدلال، لأن نصوص الشريعة عربية اللغة -كما أسلفنا الذكر- فيجب على المجتهد إتقان العربية ليتمكن من إيجاد ضالته بين النصوص الشرعية، لذلك نرى الأصوليين وكبار علماء علم أصول الفقه يبحرون في علم اللغة متقنين له؛ من أمثالهم الإمام الشافعي ونلاحظ ذلك في كتابه «الرسالة»، فنتج عن هذا التداني والتلازم المنهجي والمعرفي بين اللغة العربية وعلم أصول الفقه ما أسماه الأصوليون القواعد العربية الأصولية، كل هذا ليكون المجتهد قادراً على فهم النص من أجل استنباط الحكم الشرعي من النص، إذ إن الفقيه يبذل قصارى جهده وطاقته الفكرية والعلمية من أجل بيان المعاني التي تحملها النصوص الشرعية بشتى أنواعها. علم أصول الفقه هو العلم الضابط للدليل ومنطق الفقه، بحيث طور علم المنطق ليكون خادماً لعلم أصول الفقه، ومن أوائل العلماء الذين سَخروا المنطق وروّضوا مباحثه لأغراض بيانية تشريعية الإمام الغزالي، الذي كان هدفه من هذا التطويع هو حل الإشكالات التشريعية التي تطرحها القضايا الجديدة، حيث عمل على وضع الضوابط والقواعد والمقولات التي تقرب علم المنطق من علم الأصول ودافع بشدة عن هذه الصناعة، لكن بعدما انتشرت هذه الصناعة بين أوساط الأصوليين تمكنوا من علم المنطق فهمًا ودراسة وتحليلاً، فبدأوا بوضع مجموعة من القواعد المنطقية العقلية المبنية على الإيجاز والاختصار وقد صيغت وفق معايير علم المنطق، من هذه القواعد (الأصل في اللفظ أن يحمل على الظاهر)، (الأصل في الكلام أن يحمل على الحقيقية)، (العادة محكمة)، (العبرة بالمقصود لا بالملفوظ)، (إذا تعارضت

بداية ما الفرق بين علم أصول الفقه وبين علم الفقه؟ علم أصول الفقه كما بين الكاتب في المقدمة علم يعمل عمل النظرية العامة فهو يعين الفقيه على الاستنباط ويعصمه من الزلل في الاستدلال؛ فلا يقول من شاء ما شاء، وإنما ترد الفروع إلى أصولها، وترد الأصول إلى مصادرها المعصومة. ويعمل علم الفقه على توجيه نظريات علم الأصول وتطبيقها على أرض الواقع، من هنا تتضح العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الفقه على أنها علاقة النظرية بالتطبيق. يعد هذا التلاحم والتداخل بين علم الفقه وعلم أصول الفقه أحد التجليات التي سادت العلوم عامة، وهذين العلمين خاصة. والسبب في ذلك ما شهدته البناء المعرفي للعلوم الشرعية؛ فلم تكن بمنأى عن العلوم الأخرى. ومما عزز هذا التكامل والتداخل أن هذه العلوم بفروعها -أصلية كانت أو خادمة للأصل، عقلية أو نقلية- اجتمعت لخدمة القرآن الكريم بياناً واستنباطاً واستمداداً وتفسيراً وتأويلاً وتوثيقاً و...، فما من علم من العلوم إلا وكان القرآن الكريم المحور الذي يتحرك حوله هذا العلم، فكما قال ابن جزي الكلبى في مقدمة كتابه تفسير القرآن الكريم (هو المقصود بنفسه، وسائر العلوم أدوات تعين عليه، أو تتعلق به، أو تنفرد عنه) فالناظر يرى أن القرآن الكريم هو المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، فهو الخلفية التي ترد لها المعارف والقضايا الجديدة التي أتت من الثقافات الأخرى؛ فإرجاعها للقرآن الكريم يبين الحكم الشرعي فيها، فتكون الثقافة العربية الإسلامية مكوناً راسي الأساس شامخ البنيان لحضارة عربية إسلامية.

بحكم عربية شريعة الإسلام، تأسس هذا العلم مترابطاً مع اللغة العربية، بحيث أجمع العلماء بكافة مذاهبهم أنه يلزم مريد الإجهاد والاستنباط أن يكون عالماً باللغة العربية مدركاً لأحكامها سواء كانت هذه الأحكام

hattalisqu@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 ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩

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