ملحق التفاهم
التفاهم
العدد الثالث والعشرون: ذو القعدة 1437هـ - أغسطس 2016م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- آراء أهل المدينة الفاضلة بين الفلسفة واللاهوت
- إيطاليا.. توسُّع الإسلام والخوف منه
- الإسلام والتحديث السياسي في الأمة العربية بين التأييد والمعارضة
- السلطة والجمهور في التجربة العربية الإسلامية
- الصيرفة الإسلاميَّة.. تحدِّيات وآمال
- القيمة.. النظريَّة والمفهوم الإسلامي وعوامل التأثير
- تحسين صورة العرب والمسلمين
- علم الكلام بين ابن خلدون ومؤرخي العصر الحديث
- كالإنسان.. الإسلام ابن بيئته
- مراحل الخلافة الإسلاميّة من المؤسّسيّة إلى العلمانيّة!
- طبيعة القبيلة وخصائصها: العراق والسودان

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

قررت الأمم المتحدة أن يكون يوم ١٢ أغسطس من كل عام يومًا عالميًا للشباب، وقد حددت ثيمة هذا العام ٢٠١٦ بعنوان «الطريق إلى ٢٠٣٠: القضاء على الفقر وتحقيق الإنتاج والاستهلاك المستدامين». وهو يوم يركز على دور الشباب في القضاء على الفقر وضمان تحقيق الأهداف الإنمائية المستدامة من خلال الاستهلاك والإنتاج المستدامين.

والاهتمام بالشباب مطلب وطني لدينا في عُمان، أكد عليه جلالة السلطان - حفظه الله ورعاه - في مناسبات عدة، لعل أولها يعود إلى عام ١٩٨٣، وهو العام الذي خصصه جلالته ليكون (عامَ الشبيبة العُمانية)، ثم (عامَ الشباب) في سنة ١٩٩٣، كما أمر جلالته بتخصيص يوم ٢٦ من شهر أكتوبر من كل عام يوماً للشباب العُماني. وكلمات جلالته في هذا الشأن مضيئة تسجل بماء الذهب، حيث يقول في خطاب العيد الوطني الثالث والعشرين:

«إننا إذ ننادي الجميع للاهتمام بشبابنا ورعاية تطلعاته وطموحاته فإننا في ذات الوقت وبنفس القدر من الأهميّة نوجه نداءنا المتجدد إلى الشباب بأن يعي دوره الكبير في بناء الوطن في مختلف الميادين، فيشمر عن ساعد الجد باذلاً قصارى طاقته في الإسهام الإيجابي في حركة التنمية الشاملة، متذرعا بالصبر والأمل، والعزيمة والعمل، والتضحية والإيثار من أجل حياة أسعد وأرغد لا يمكن تحقيقها إلا بالجهد والعرق والتغلب على كل الصعاب التي يمكن أن تعترض الطريق أو تعرقل المسيرة..»

ومن هنا، فإنّ توجيهات المقام السامي منسجمةً مع الاهتمام العالمي بفئة الشباب، تحتم على كافة المؤسسات الحكومية والمدنية واجب العناية بالشباب والتركيز على حقوقهم في التعليم، والرعاية الصحية الكافية، وفرص العمل، والخدمات المالية، والمشاركة الكاملة في الحياة العامة. وفي مناخ كهذا من عدم الاستقرار الاقتصادي، فإنّه من الضرورة بمكان أن تُستثمر فرصُ الشباب للتعلم، والكسب، والنمو حتى يتسنى للدولة أن يكون مستقبلها في أيدٍ أمينة. إنّ الاهتمام بالشباب لا يأتي من دافع التنمية الشاملة فحسب، وإنّما باعتبارهم قوة من أجل التغيير الاجتماعي الإيجابي؛ فهم مصدر الابتكار، والإبداع، والطاقة، واستشراف المستقبل، ويتعيّن على كافة مؤسسات الدولة، والقطاع الخاص، استخدام كل الوسائل الممكنة لتعزيز قوة الشباب وتسخيرها.

إننا نأمل فعلا في هذا اليوم من المؤسسات المعنية بالشباب العماني أن تدفعهم إلى اكتشاف أفكار وبدائل جديدة لمواجهة تحديات التنمية، وأن ينشطوا في السعي إلى رؤية متجددة من الاستهلاك والإنتاج الضروريين لخلق فرص العمل اللائقة وبناء مجتمع عُماني يتّسم بالشمولية والعدالة.

hilalalhajri@hotmail.com

آراء أهل المدينة الفاضلة بين الفلسفة واللاهوت

عبد الله المقبالي

لو كنت مؤرخا، لصنفت سيف الدولة الحمداني في قائمة الشخصيات العربية الأكثر دهاءً، ليس لمواقفه السياسية، وصراعاته العسكرية مع البيزنطيين والأخشيد، لكن لأنّه استطاع أن يرصع بلاطه ذائع الصيت بأهم علماء عصره وأدبائهم، كالمتنبي وأبي فراس الحمداني، وابن نباته المصري وأبي الفرج الأصفهاني وأبي نصر الفارابي مما ساعده على تخليد اسمه على مر الزمان. ولربما دون مبالغة يعد الفارابي أهم العلماء الذين ارتادوا بلاط سيف الدولة، مقدما ما يربو على ثلاثين رسالة، وقد وصفه صاحب وفيات الأعيان بأنّه «أكبر فلاسفة المسلمين»، كما وصفه وقدمه صاحب كتاب طبقات الحكماء على الفيلسوف الكندي، واصفا إياه بأنّه «بزّ جميع أهل الإسلام في المنطق». وقد لقي الفارابي اهتمام المحدثين من العرب والمستشرقين أيضا، وألفت حوله الدراسات وكتبت الكتب، وإنها لسانحة أن نستعرض مقال أولريخ رودولف في مجلة التسامح (الفارابي وأصول الدين) في الأسطر القادمة بشيء من التفصيل.

بداية؛ ينوه رودولف على أهميّة كتاب الفارابي (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)، الذي لقي عناية منقطعة النظير من قبل الدارسين، لكنّه يرى أنّ هذه العناية فشلت في شرح وفهم (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة) فلسفيًا رغم أنّها استطاعت تثبيته مرجعًا معتمدا. وعليه فإنّا في بقية مقاله سننتظر من رودولف أن يشرح الكتاب فلسفيا كما قال. وقد بدأ بالعنوان الذي يعتبره الدارسون دالاً على أنّ العمل مخصص بالدرجة الأولى للسياسة، مشرحًا استخدام الفارابي للفظتي (آراء) و(مبادئ). وقد خلص إلى أهميتهما بحد زعمه. فاستعمال (آراء) توحي أنّ الكتاب سيتناول موضوعا عاما مما قد يثير مجموعة من المستمعين، فيما استعمل (مبادئ) ليثبت أنّه يتجاوز المستوى البلاغي الحجاجي إلى إعطاء مبادئ فلسفية لكل الأسئلة التي يثيرها العمل. (ملاحظة: النسخة التي اطلعت عليها من الكتاب تحمل عنوان «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقديم ألبير نصري ونشر المطبعة الكاثوليكية، أي أنّها لا تشتمل لفظة مبادئ).

ويستند كاتب المقال إلى الروايات التاريخية ليؤكد اعتناء الفارابي بكتابه فقد ألفه في البداية في تسعة عشر بابا، لكنه قلّصها إلى ستة بعد مرور سنوات. وقد كانت الفصول كالآتي: ١- القضية الأولى: ويحوي الكمال، الوحدة، المعرفة. ٣- العالم: كل الأشياء بما فيها العدل، العالم وحالته اللامستقرة، وبنيته ونشوء الفساد فيه. ٤- الجنس البشري: وفيه الروح والملكات، والجسم وأعضاؤه، والفكر والخيال والنبوة. ٥- المدينة الفاضلة: ضرورتها، بنيتها، مؤسسها (رسول، فيلسوف) الحكام، الثواب والعقاب بعد الموت، الفلسفة والدين. ٦-آراء مواطني المجتمعات المتخلفة. وقد تجاوز الباب الثاني دون ذكره.

ويرى الكاتب أنّ النص تناول المواضيع متسلسلة مترابطة، لكن أولريخ رودلف، وفي منتصف المقال تقريبا يعاود طرح الأسئلة الابتسمولوجية نحو: ما نوع المبادئ؟ عمّاذا يبحث الفارابي؟ ما هي الأهداف المعرفية التي يود تحقيقها، ما العوامل التي دفعته لاختيار هذه المواضيع؟ ويعدنا بطريقة ضمنية أن يجيب عن هذه الأسئلة لاحقا معتبرا أن الإجابة عنها لم تتم بطريقة مرضية.

ويقول رودلف أن علاقة ما تربط كتاب المبادئ بالمواضيع المتناولة في أصول الدين، وللتأكد من هذا الزعم يقترح

علينا مقارنة كتاب الفارابي بكتاب لأبي الحسن الأشعري، (اللماع في الرد على أهل الزيغ والبداع)، ثم بعد ذلك يستشهد بكتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، ثم يورد كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي الجويني رغم أنّ الجويني عاش في القرن الخامس الهجري، إلا أنّ هذا لم يمنع الكاتب من الاستشهاد به لأنه (ما زال على العادة الإسلاميّة القديمة)، وبعد أن أورد لنا موضوعات الكتب المتقدم ذكرها، يبين لنا أهم الموضوعات المشتركة وهي: العالم، والله، والنبوة، وحياة ما بعد الموت؛ مدلا على علاقة وثيقة بين الأعمال الفلسفية واللاهوتية، وأنّ الفارابي استقى بنية كتاب المبادئ من كتاب أصول الدين.

ولا يفوت رودولف التنويه إلى تقسيم الكتاب على قسمين مختلفين يعنى الأول منهما بالآراء ذات الطبيعة النظرية، بينما يهتم القسم الثاني بالآراء المتعلقة بالقضايا العملية. ويندرج تحت الآراء النظرية كل ما يتعلق بوصف الله، ووصف الروحانيين وحركاتهم، ونشأة العالم وبنيته، وخلق الأجسام، والعدالة الإلهية، وعلاقة الأشياء المادية بالإله والروحانيين والجنس البشري خلقه وحركته وقدرته على التفكير والنبوة. أمّا الآراء العملية فيندرج تحتها الأنبياء الملوك الرؤساء وتقارير لما قاموا به من خير وشر.

ورغم هذا التشابه الكبير الذي يثبته رودولف بين اللاهوت وكتاب الفارابي، فإنّه لا يجزم بلاهوتيته، لأنّ فيه حديثا عن البراهين والكليات وهو من اختصاص الفلسفة لا من اختصاص الدين الذي لا يطالب بإعطاء براهين في كل الأحوال، ولأن الجزء الأخير من كتاب الفارابي تضمن تأثره بالفلسفة وعلى الأخص جمهورية أفلاطون المثالية. لكنه وفي خلاصة حديثه (رودولف) يرى أنّ الفارابي قدم كتابا لاهوتيا بصبغة فلسفية متأثرا بالنسق البنيوي السائد في عصره وبالفلسفات التي استحوذت على تفكيره، بل بالغ في جملة الختام ليصف مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة بالطبعة لكتاب أصول الدين، وهو بذا يقع في التناقض حيث صنفه بأهم الكتب في البداية قبل أن يعود ويؤكد أنه مجرد طبعة «جديدة» لأصول الدين. لا أحد يستطيع إنكار الصبغة الفلسفية لمبادئ آراء المدينة الفاضلة، حتى رودولف نفسه، أمّا المواضيع التي رآها رودولف مشتركة مع كتب الأشعري والماتريدي والجويني فهي في الحقيقة جزء لا يتجزأ من مدينة الفارابي الفاضلة، مدينته التي جمعت بين أرسطو معلمه، وبين الفلسفة وأصول الدين. فكيف يخرجه من إطار التفلسف؟ النبوة على سبيل المثال موضوع استحوذ على تفكير الفلاسفة العرب، وحاولوا تقديم تفسير منطقي لها، حتى وقعوا في إشكالات مع المحيطين بهم، حيث تباين الفلاسفة في تفسيرهم لظاهرة النبوة، فالرازي لا يعترف بخوارق العادات على الأغلب، بينما يؤمن بها الفارابي، لكنّه منزلة أقل شأنا من الفلسفة، بينما يرى الكندي تقديمها لما لها من أهمية. لا يهمنا النتيجة في هذا السياق بقدر الاهتمام بمعالجة ظاهرة النبوة وغيرها من الظواهر المتعلقة بعوالم الإنسان معالجة فلسفية.

وخلاصة الحديث أنه ما زالت كتب الفارابي تحتاج إلى قراءة فيلولوجية واعية تنفض عنها الغبار، وتدرس آليات التفكير والتأليف عند علماء المسلمين في القضايا التي تمس الحياة، وتشف عن وجع معرفي وتوق للحقيقة حرك أقلامهم وعقولهم، أمّا مسألة هل كتاب الفارابي نسخة من أصول الدين أم لا فهو أمر سهل وأوضح مما يُظن. لقد كان الفارابي بحق واسطة عقد فلاسفة المسلمين الأوائل.

abdullah-maqbali@hotmail.com

إيطاليا.. توسُّع الإسلام والخوف منه

عبدالله العلوي

يعيشُ الإسلامُ في قارتيْ أوروبا وأمريكا عامَّة وفق إطار قانوني مُحكَم، وضعته الحكومات الأوربية والأمريكية؛ رغبة في المساواة بين الأديان، وعدم تفضيل دين على دين. والمسلمون ديدنهم كسائر الديانات الأخرى، لهم حقوق وعليهم واجبات تجاه بلدهم؛ سواء كانوا مقيمين أو مواطنين لذلك البلد. وقد يُعاني المسلمون في بعض البلاد الغربية من العنصرية المفرطة، وكلُّ ذلك ناتجٌ من النظرة المتشائمة والسلبية الزائدة ضد الإسلام من قبل بعضهم؛ مما جَعَل المسلمين واقعين تحت تأثيرات عدة؛ منها: نظرة مُعتنقي الديانات الأخرى لهم، وتقنين وتشديد الحكومات عليهم. ويعطينا الباحث الإيطالي «ستيفانو آلياني» في مقاله «المسلمون في إيطاليا»، صورة واضحة للتجمُّعات الإسلامية، وحياة الإسلام عامة في إيطاليا.

إيطاليا هي دولة مُستقلة تقعُ في جنوب قارة أوروبا، وتعدُّ من أهم أعضاء الاتحاد الأوروبي الفاعلين، ونظام الحكم فيها جمهوري ديمقراطي، تشتركُ بحدودها مع جمهورية فرنسا وجمهورية سويسرا والنمسا وسلوفينيا، ويصلُ عدد سكانها إلى ما لا يقل عن ٦٠ مليونا، وهي تعدُّ الخامسة من حيث عدد السكان في أوروبا، والثالثة والعشرين من حيث عدد سكان العالم، لغتها الرسمية اللغة الإيطالية، والديانة الأولى هي المسيحية (الكاثوليكية) لوجود المدينة المسيحية المشهورة مدينة الفاتيكان، عاصمتها روما العظيمة، روما التي تتجذَّر فيها الحضارة والثقافة والتاريخ عبر قرون بعيدة جدًّا، تُعدُّ الآن في المرتبة الثامنة عشر من بين الدول الأكثر تقدمًا، ويتمتَّع الفرد فيها بمستوى معيشي عالٍ جدًّا، وتعدُّ جزيرتا صقلية وسردينيا أكبر جزر جمهورية إيطاليا.

وتُعد جزيرة صقلية هي الجزيرة الأولى من الجزر الإيطالية التي وَصَل إليها الدين الإسلامي؛ وذلك في عهد دولة الأغالبة في أوائل القرن الثالث الهجري بقيادة أسد بن الفرات، وفي أواخر القرن الثالث الهجري احتل الأغالبة جزيرة سردينيا ونشروا فيها الدين الإسلامي، حتى جاءت الدولة الفاطمية واحتلتها من بعدهم، تبعهم ملوك الطوائف في الأندلس إلى أن استطاع المسيحيون استعادة حكمهم على الجزيرتين، وقد نكَّلوا بالمسلمين ممَّا اضطرهم للهجرة والهروب، وحاول بعدها المسلمون السيطرة لاحتلالها مرة أخرى لكن محاولاتهم باءت بالفشل، وما إنْ انتهت الحرب العالمية الثانية في العام ١٩٤٦م حتى بدأ العرب والمسلمون بالهجرة إلى أوروبا عامة، وكان لإيطاليا النصيب الأوفر لقرب شواطئها من دول المغرب العربي لأغراض مختلفة للتجارة والبحث عن العمل والدراسة...وغيرها من الأغراض المختلفة، وكان تأثير المسلمين على الإيطاليين كبيرًا؛ مما تسبَّب في دخول عدد كبير من الإيطاليين في الدين الإسلامي.

يصل عدد المسلمين في إيطاليا إلى ما يزيد على ١,٧٠٠٠٠٠ مسلم ومسلمة، وفق بيانات المركز الإيطالي القومي للإحصاء، ومساهمتهم في النتاج القومي ما نسبته (٤-٥) بالمئة، كما أنَّ عددهم في تزايد متواصل، كما يوجد الكثير من الطلاب المسلمين المبتعثين الذين يدرسون في الجامعات الإيطالية. وقد أشهر الكثيرُ من الإيطاليين إسلامهم في السنوات الأخيرة، والعدد يزيد يومًا بعد يوم.

مسلمو إيطاليا كغيرهم من مسلمي أوروبا عامة، لهم تجمعاتهم وتكتلاتهم الخاصة، وتكثر مثل هذه التكتلات في الأوساط الأوروبية المختلفة، وأهم هذه التكتلات في أوروبا هي اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، ويعدُّ اتحاد الهيئات الإسلامية بإيطاليا فرعًا من اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، وقد بدأ اتحاد الهيئات الإسلامية بإيطاليا في بداية العام ١٩٩٠م في مدينة أنكونا الإيطالية، ويعد من أهم التكتلات الإسلامية في إيطاليا، ويهدف لتوفير الخدمات المختلفة لمسلمي إيطاليا، كما يهدف لتوحيد المسلمين في إيطاليا، وتمثيلهم وخدمتهم، ويهدف لترسيخ القيم الإنسانية والمواطنة الصالحة والتعايش بين كل مكونات المجتمع وبناء جسور الحوار بين الثقافات من خلال الحوار والمشاركة في الحوارات مع الأديان المختلفة، كما أنَّه لاقى قبولًا كبيرًا من اتحاد الطلاب المسلمين في إيطاليا الذي تم إنشاؤه في عام ١٩٧١م، ويعد أقدم تكتل إسلامي في أوروبا عامة وإيطاليا خاصة، كما أنَّ اتحاد الهيئات الإسلامية في إيطاليا يدير ما يزيد على ١٣٠ مسجدًا ومركزًا إسلاميًّا في إيطاليا عامة، وللاتحاد ممارسات سياسية مختلفة في إيطاليا؛ من خلال الرغبة الحقيقية في تمثل المسلمين في البرلمان الإيطالي، وقد حصل الاتحادُ على اعتراف من قبل الحكومة الإيطالية منذ إنشائه، ويصفُ بعضُهم هذا التكتل بأنه ناشئ عن منظمة الإخوان المسلمين العالمية.

ومن ضمن التكتلات الإسلامية في إيطاليا: المركز الثقافي الإسلامي، في وسط عاصمة إيطاليا روما، وقد سعى أعضاء هذا المركز قدر المستطاع للحصول على موافقة من قبل الحكومة الإيطالية منذ نشأته، كما أنهم سعوا لبناء مسجد خاص بهم وهو المسجد المشهور باسم مسجد روما الذي تم الانتهاء منه في عام ١٩٩٢م. ويهدف المركز إلى تعزيز العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، ومساعدة المسلمين في إيطاليا في الناحية المادية والروحية، وليس له أي تحرك سياسي فهو مركز غير ربحي، كما نجد ذلك جليًّا في الرابطة الإسلامية بإيطاليا، وتنتشر الكثير من التجمعات والتكتلات الدينية الإسلامية في أنحاء متفرقة من إيطاليا، وكل له أهدافه ومراميه هي الإسلام، ويحاول أعضاء هذه التكتلات أن يبتعدوا قدر المستطاع عن المواجهة وخاصة مواجهة الحكومة الإيطالية.

وتتعامل الحكومة الإيطالية في ظل الظروف الراهنة التي يمر فيها المشرق والمغرب مع التكتلات الإسلامية بحذر كبير، وتحاول قدر المستطاع أنْ لا تُزيد منها في البلاد الأوروبية عامة، وقد يصل في أحيان كثيرة إلى التضييق على نشاطاتها، وهذا ناتج عن الأحداث الإرهابية التي أظهرت الإسلام بصورة الدم، ويعاني المسلمون في إيطاليا كثيرًا من هذا الاختناق الذي تمارسه الحكومة عليهم، فما إنْ تجد تجمُّعا للمسلمين حتى تجد حضورا أمنيا مكثفا على تلك المنطقة. ومن تلك المشكلات التي يعانيها المسلمون أيضا: هو قلة المساجد، والمشكلة هنا لا تكمن في وجود المساجد، وإنما تكمُن في كبت السياسة على المسلمين في إيطاليا، كما أنَّ مُطالبة الجمعيات الإسلامية بالاعتراف بالدين الإسلامي لا تزال قائمًا رغم رفض الحكومة لهذا المطلب، علمًا بأن الإسلام يعد الديانة الثانية في إيطاليا.

ويُمكن أن نقول إنَّ الجيلَ الجديدَ سيغيِّر نظرة الحكومة الإيطالية للديانة الإسلامية، فما عاد الإسلام بمنعزل عن المجتمع الإيطالي المسيحي، وصار هناك اندماج كبير بين الديانات المختلفة خاصة المسيحية والإسلامية، وهذا لا ينفي وجود العنتريين من كلا الديانتين تجاه الأخرى؛ فلكل تاريخ دموي ضد الآخر، وتبقى مسألة التعايش بين الأديان لا بد منها في بلد تتنوع فيه الديانات كي يعيش المجتمع على قدر من الوعي والتقدُّم والتطوُّر، وهذا يحكمه أبناء الشعب الواحد، والخوف الذي أذاعته المنظمات الإرهابية في العالم من خلال التفجيرات المتنوعة والمتفرقة لهو كفيل بأن يجعل دول أوروبا والعالم أجمع من الخوف على مصالح بلادها، والخوف على أرواح مواطنيها؛ سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وإيطاليا ضمن الدول المستهدفة من هذا الخطر الذي يجتاح الدول.

abdlla1991@gmail.com

الإسلام والتحديث السياسي في الأمة العربية بين التأييد والمعارضة

مريم العدوية

أُطر التحديث السياسي وعوائقه في المجتمعات العربية:

ناقش الكاتب طارق أحمد المنصوب، في مقال له نُشر في مجلة (التسامح) الجدل حول الإسلام، وإمكانية حضوره في إطار التحديث السياسي في المجتمعات العربية. مستهلاً مقاله بشرح مفهوم التحديث السياسي في الأجندة الغربية؛ فهو ذو أوجه متعددة تتفق غالباً في عدة شروط منها: فصل الدين عن الدولة والسياسة، وتذهب هذه الآراء إلى صعوبة قيام دولة ديمقراطية ما لم تكن رأسمالية وعلمانية، ويجد مؤيدو هذا الرأي في انهيار المنظومة الاشتراكية في القرن الماضي تأكيداً لأفكارهم. ولهذا يُرجع البعض سبب فشل الديمقراطية في المجتمعات العربية؛ حيث إنها تتبع نُظما سياسية منبثقة عن الإسلام. بينما يرى البعض بأن إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي نابعة من التفكير التقليدي/ القبلي وأشكاله الاجتماعية. ومن هنا تأتي عدة تساؤلات حول إمكانية تحقق التحديث السياسي بإطاره الغربي في المجتمعات العربية التي تختلف كلياً عن الأولى من حيث البيئة. كما أثار (المنصوب) التساؤل حول إمكانية تطبيق مفهوم الحداثة وما يتبعه من محددات تبعاً لخصوصية كل بيئة. وللإجابة عن هذه التساؤلات عمد (المنصوب) إلى ثلاثية محمد عابد الجابري المعروفة بالعقيدة كمحدد ثقافي والقبيلة كمحدد اجتماعي والريع /الغنيمة كمحدد اقتصادي، ولقد قام (المنصوب) بدراسة هذه المحددات الثلاثة بطريقة تتجاوز ما ذهب إليه الجابري، حيثُ اتجه نحو الظرفية التاريخية الراهنة وذلك لخصوصية كل مرحلة تاريخية ودورها في كل بيئة على حدة. مُركزاً على الفعل/ السلوك السياسي في المجتمع العربي لبيان ما إذا كانت لا تزال المحددات الثلاثة تعمل بذات الكيفية في الوعي السياسي العربي/ اللاشعور السياسي حسب الجابري.

فالفعل السياسي هو ابن البيئة؛ فلا يمكن للسياسة التحرك بمعزل عن البيئة، بل غالباً ما تدفع ظروف البيئة الفعل السياسي نحو خطوته القادمة. ولا ريب أن الفعل السياسي في عالمنا العربي محكوم بتلك المحددات، ولقد باء الكثير من محاولاته بتجاوزها أو التقليل منها بالفشل الذريع لعدة أسباب منها: محلي/ ذاتي وموضوعي/ خارجي ناتج عن تدخل القوى الإقليمية والدولية. وإيماناً من الباحث بخصوصية كل بيئة عربية، فإنّه يؤكد على محدودية ومنهجية التعميم في دراسته التي اقتصرها على جانب واحد وهو العقيدة.

الإسلام كمحدد قيمي/ ثقافي في التحديث السياسي في المجتمع العربي:

من اليسير على المرء ملاحظة الاختلاف الكبير بين المجتمعات حول مفهوم التنمية، فبينما تتفق المجتمعات غالباً على أن التنمية تشمل البنية الأساسية... إلخ، إلا أنّ المعايير الأخرى الجوهرية المتعلقة مثلا: بتصور الإنسان تشكل تضارب آراء بين المفكرين وبين المجتمعات.

وحسب أحد الباحثين فإنّ الدين من أهم قضايا النقاش في طاولة التحديث؛ وذلك لما خلفته التقنية من وسائل أدت إلى تمرد المرء على سلطة الدين في بعض جوانب الحياة. وتاريخياً تتوافق العلمانية مع التحديث فكلاهما يُعنى بالانتقال من الاعتقاد الديني إلى الاعتقاد الدنيوي. وليس من الممكن اعتبار الأمر مجرد تضاد بين الدين والتحديث؛ وذلك لأثر هذا الخلاف.

وهنا يبقى الإسلام مركز الحوار في التحديث السياسي بين مؤيد يرى أنه دافع للتحديث السياسي نحو الأمام ولا يمكن الاستغناء عنه، وبين معارض يرى أنّ الإسلام عائق أمام التحديث السياسي. ولقد تطرق الكاتب لبعض جوانب الموضوع في مقاله وأحال بعضها لدراسات أخرى نظراً لتشعب الموضوع.

١.كنه العلاقة بين الدين والتحديث السياسي

لطالما شكل الدين الإسلامي أساساً قوياً ومتيناً للحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات العربية وما زال. ولكن هناك تباين في أبعاد العلاقة بين الدين والسياسة كما تثيرها الأدبيات التنموية في الاتجاهين التاليين:

١- الاتجاه الذي يرى أن الدين عائق.

٢- الاتجاه الذي يجد في الدين محركاً.

التحديث السياسي: بين الدين الإسلامي والعلمانية:

لقد كان موضوع الدين الإسلامي وعلاقته بالتحديث من الوجبات الدسمة في ساحة المفكرين العرب بل وحتى المفكرين الغرب في القرن الماضي، وهذا إن دلّ على أمر فإنّما يدل على حجم التباين الكبير في الآراء من جهة وعلى الدور الكبير الذي يلعبه الدين في التحديث من جانب آخر. إلا أنّ المتفق عليه بأن تأثير الدين يعتمد على عدة عوامل ومنها: الفترة التاريخية والخصوصية الثقافية وغيرها. فالدين يشكل حجر الزاوية في كل شؤون الدول المعتمدة على الدين كمصدر تشريعي بينما في الدول العلمانية ينحصر دور الدين على المسائل الشخصية.

وتبعا للكثير من الأحداث التي شهدت صداما بين العلم والدين وما فيها من ظروف تاريخية خاصة بدأت منها العلمانية، أصبح الكثير من المفكرين الغربين يذهبون إلى أن الدين يناسب المجتمعات البدائية والمتخلفة، مما جعلهم يصنفون المجتمعات في إطار علاقة الدين بالسياسية إلى نوعين:

١-مجتمعات (ما قبل الديمقراطية): وهي مجتمعات لن تتمكن يوماً من إحلال الديمقراطية لتبجيلها للقيم الجماعية والقدسية.

٢- المجتمعات الغربية: -وهي كما يزعم أصحاب فكرتها- تتميز بتفوقها في التميز بين ما هو ديني وبين ما هو دنيوي.

وبهذا يمكن تصنيف الفكر الغربي وموقفه من علاقة الدين بالتحديث السياسي والتنمية إلى الاتجاهات التالية:

أولاً: اتجاه ربط الدين بالتخلف الفكري ومن أبرز مفكري هذا الاتجاه: نيتشه وماركس.

ثانياً: اتجاه يرى أهمية الدين ولا يجد فيه تناقضا مع العقل والعلم ومن أنصاره: إميل بترو.

ثالثاً: الاتجاه البراجماتي النفعي وهو يرى في المنفعة المادية مقياساً لكل شيء بما في ذلك الدين.

رابعاً: اتجاه يتجاهل الدين من باب التركيز على قضايا حرية الإنسان في الاختيار ومن أنصار هذا الاتجاه الوجوديون.

ومن الجدير بالذكر أن العلمانية قد ظهرت في المجتمعات العربية في ظروف مغايرة تماما عن تلك التي ظهرت بها في الغرب، حيثُ جاءت كشعار في منتصف القرن التاسع عشر بدعوة من مفكرين مسيحيين من الشام أرادو الاستقلال عن الدولة التركية التي كانت تحت مظلة الخلافة الإسلامية، ولذا فإن مفهوم العلمانية في المجتمعات العربية ملتبس وغير واضح. ومن ثم جاءت بعد ردحة من الزمن نداءات العلمانية من جديد نتيجة تعرض بعض المجتمعات لصدمات حضارية واستعمارية ولذا كانت نهضتها الفكرية تحاول الخروج من نفق التخلف متخذة محورين لها:

الأول: يعتبر النهضة ممكنة بمحاكاة الغرب

الثاني: يجد النهضة بمحاكاة السلف أي العودة إلى الإسلام

وما زال الجدل والتناقض بين المحورين السابقين حاضرا. ويرى (الجابري) بأن الطرحين السابقين يتجاوزان الواقع لأمرين:

الأول: لأنه يتغافل عن الواقع المتعدد وبالتالي يعمم المشكلة، بينما لكل قطر عربي بيئته الخاصة.

الثاني: يتجاهل الحقائق التاريخية المنطقية؛ فالعالم العربي لا يعيش بمعزل عن العالم والأمم الأخرى؛ ولذا فمن غير المنطقي الاكتفاء بفكرة الرجوع إلى السلف.

وختاماً يمكن القول إن المجتمعات العربية لا يمكنها التقدم دون الإسلام فهو بمثابة زيت لحركة مركزها، ولكن من جانب آخر ليس من المنطقي الوقوف على باب الدين في كل الأمور بينما الحياة تذهب بعيداً بالأمم الأخرى، ولذا يجد (المنصوب) بأن القضية ستظل حاضرة بين (تسييس) الدين أو (تدين) السياسة، وبأنّ الحل الأمثل يكمن في التداخل والاندماج الذي يكفل ميزان الكفتين.

maryamsaid2015@gmail.com

السلطة والجمهور في التجربة العربية الإسلامية

أحمد المكتومي

إنَّ الفصلَ بين مقاصد الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية أمر قد يكون مستحيلاً لأنَّ كلا منهما له نفس الأهداف وهي حفظ الدين الإسلامي، وتوفير الراحة المادية والروحية لكل أفراد المجتمع. حيث يناقش رضوان السيد في مقاله في مجلة التسامح «الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية» بعض إشكاليات الشرعية والمشروعية في المجال العربي الإسلامي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي متخذًا بذلك منهج السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر في تحديد أنماط الشرعية في مقولة له في الاقتصاد السياسي. ثم اتَّخذ من التجربة الإسلامية مدخلاً له ليقسم ظهر التجربة إلى جزءين وهما: الأول القضايا الرئيسية التي تُمثل الثوابت الكبرى والتطلعات مثل الاقتداء في التجربة، وهي ما تعتبر أساس مشروعية النظام. والثاني يتعلَّق في الأغلب بالعادات والتقاليد والأعراف في سائر مناحي الحياة العامة والخاصة.

ماكس فيبر ذكر أنَّ هناك ثلاثة أنماط من الشرعية وهي: أولاً النمط التقليدي وهو أن تحكم العادات والتقاليد والأعراف المستقرة في السلطة ويقصد بها الأنظمة الملكية التي تعتمد على مبدأ التوريث، ومن ثم يصبح كل أنظمة الحياة السياسية والاقتصادية تخضع لقوانين وأعراف كبرى للتصرف فيها. ومن يطمح للوصول إلى السُّلطة يجب عليه أن يتبع هذه العادات والأعراف. بصيغة أخرى يجب التصرف أو التعامل مع كل شخص أو هيئة أو منظمات بحسب ما تمليه عليك الأعراف والتقاليد. وأما النمط الثاني فهو النمط الدستوري أو الديمقراطي، حيث تتحدد الشرعية في طرائق الوصول إلى السلطة والتصرف السياسي بحسب النص الدستوري. وأما القضية التي واجهها ماكس فيبر في تسمية النمط الثالث فهي النمط الكارزماتي أو الشخصاني وإدراجه تحت أنواع السلطة؛ لأنَّه يعتمد على الكفايات الشخصية والتي لا تتكرر للشخص الساعي إلى السلطة أو الوصول إليها عن طريق دعم الجماهير أو إيمانهم بها. ومن المعروف أنَّ فيبر توفي قبل ظهور الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية، ولكنه نظر إلى شخصيات أخرى قديمة مثل نابليون وأنبياء بني إسرائيل الذين درس سلطتهم النبوية دراسة متأنية. لكن هناك تساؤلات: كيف قسم فيبر هذه الأنماط؟ وهل هي ثابتة في كل الأوقات؟ ثم إلى أيّ نمط تنتمي ثورات أو شرعيات شخصيات هتلر وموسوليني؟ ثم ما هو مصير شرعية أي نظام إذا حدث فيه اختلاط بين نمطين أو ثلاثة؟

لقد ارتأى الكثيرون تسمية النظام الإسلامي نظاماً نبوياً - خلفياً. لأنَّه في نظرهم نبوي؛ فمؤسسة النبي صلى الله عليه وسلم. وفي نفس الوقت هو نظام خلفي لأنّ الصحابة خلفوا النبي صلى الله عليه وسلم في رئاسة النظام. ولكن هنا قضيتنا :أن الصحابة الذين تشكلت لديهم المعالم الكبرى لنظام لم يتم اعتبار سلطتهم نبوية أو كارزماتية، ولا النص الإلهي اعتبرهم معصومين بل إنّ جماعة أهل المدينة هم من نصبهم وهذا بخلاف ما قاله فيبر. والأمر الثاني أنّ المروي عنهم في فهمهم للنظام الذي يترأسوه هو التميز عن الأكاسرة والقياصرة. وقد كان الجيل المُعاصر لديهم من الأنظمة أو الأنماط،

إن صح التعبير، ثلاثة وهي: الإمارة العربية، والنظام البيزنطي القيصري، والنظام الساساني الكسروي. وقد كانوا يعرفون أنّ النظام البيزنطي مرتبط بالمسيحية وأن النظام الساساني نظام عقلاني جبروتي، وأما الإمارة العربية، ورغم اقترابها من أخلاقهم، فقد اعتبروها نظاماً قبلياً وأنها ترتبط بالبطون القبلية لقريش وثقيف. إن المتأمل في التجربة العربية الإسلامية، حسب ما يقوله رضوان السيد، يجد أنها ليست نمطاً نبويًا؛ لأنه لا تتوفر فيها خصائص النبي، وليست نمطًا عربياً لأنّ الإمارة العربية ليس لها أبعاد عالمية ولا تحمل مشروعًا أيديولوجيا أو سياسياً عامًا. بمختصر القول إنّ التجربة العربية الإسلامية هي نظام خلفي كما سماه الصحابة رضوان الله عليهم.

إذن بعد هذه المباحث التي أعطانا إيها رضوان السيد، ما هي ثوابت النظام الجديد أو ما هي أسس مشروعيته؟ يتأسس النظام على ثلاث وحدات وهي: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. أما وحدة الأمة فهي معطى ثابت في القرآن الكريم في عشرات الآيات، حيث إنّه لا يستقيم حال أيّ نظام إلا بوحدة الأمة، وأما طابعها السياسي فهو ثابت في كتاب المدينة في السنة الثانية للهجرة، ولم تقتصر هذه الوحدة على شبه الجزيرة أو على قبيلة معينة بل امتدت إلى العالم بأسره. الأمر نفسه في وحدة الدار؛ إذ عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كان الإسلام قد انتشر إلى ربوع شبه الجزيرة العربية وبذلك نشأ كيان جديد أو دار جديدة كما عبر عنه بعض الفقهاء من بعد. وهذا ما ينبغي فهمه من قتال أبي بكر الصديق لأهل الردة أو من سمو بذلك. فبعض منهم لم يرتد وإنما أدرك المعنى السياسي للأمة الجديدة. وهناك من يعتقد أنّ وحدة الأمة ووحدة الدار تقتضيان أيضًا وحدة السلطة؛ ولذلك قاتل أبوبكر مانعي الزكاة الذين أرادوا أن يتبعوا سلطة المدينة الجديدة دينياً وسياسيًا. لو تتبعنا مجريات التاريخ لوجدنا أن وحدة السلطة هي جانب مختلف ومنفصل عن وحدة الدار والأمة، وهذا كان متجلياً في عهد الخلفاء الراشدين حيث إنهم لم يقسموا المناطق جاعلين لكل منطقة سلطاناً، وإنما أدرجوها كلها تحت سلطة الخلفاء الراشدين. الأمر نفسه عندما سقطت الدولة الأموية حل محلها سلطة عباسية، ولم تحدث أيّ مشكلة في وحدة الأمة والدار، وهذا نفسه ما حققه الإباضية في عُمان والمغرب.

يناقش رضوان السيد قضايا الشرعية وإشكالياتها حيث إنّه إذا كانت الوحدات الثلاث من ضرورات النظام فإن هناك مسائل وأمور مثل قرشية الخليفة والشورى في الوصول إلى السلطة والعلائق بين النظام والشريعة الإسلامية كانت ضمن النقاشات التي دارت حول شرعية هذا الخليفة أو الرئيس، الأمر الذي جعل من قريش أصحاب السلطة حيث ظهر النبي صلى الله عليه وسلم من قبيلة قريش ليزيد قريشًا شرفاً على شرف، ثم تلاه الخلفاء حيث كانوا قريشيي النسب مما سوّغ أن يكون الحاكم من أهل قريش فقط.

أما الشورى فقد انتهك فعلها إلا في حقبة الخلفاء الراشدين وبعض الآيدولوجيات ودعوات المعارضين. وعلى أية حال فإن دور مسألة الشورى كان غامضا في المعنى والممارسة. فعمر بن الخطاب يقول عن بيعة أبي بكر إنها (كانت فلتة وقى الله شرها) وقد اختلف الفقهاء في تحليل ذلك فمنهم من قال إنّ أهل المدينة هم الذين بايعوه فقط. ونرى أنّ حقبة الخلفاء الراشدين لا تقول شيئاً واضحاً في مسألة الشورى ومدى أهميتها واعتبارها ما يحقق الشرعية للوصول للسلطة.

ahmed.rasid@hotmail.com

الصيرفة الإسلاميَّة.. تحدِّيات وآمال

بسَّام الكلباني

يُعرِّف الكاتبُ عاطف علي البنوكَ الإسلامية في مقاله بمجلة التسامح «البنك الإسلامي ما له وما عليه» على أنَّها مُؤسَّسة مالية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية؛ بما يخدمُ مُجتمعَ التكافل الإسلامي، وتحقيق عدالة التوزيع ووضع المال في المسار الإسلامي. ولكن مع وجود تعريف جلي كهذا؛ فإن الأسئلة المُلحَّة التي تتبعهُ لا يمكن أن تَنتهي، فعن أيِّ نظام صيرفة إسلامي يتحدث الكاتب؟ فالصيرفة الإسلامية وإن كانت بدايتها في مصر (البنك الادخاري في ميت غمر ١٩٦٣م)؛ إلا أنَّ مصر التي وضعت تلك القواعد الأساسية لا يمكن الاعتداد بكونها أنموذجا يُحتذَى ويعتد به في ظلِّ الوجود المخجل للبنوك الإسلامية فيها؛ فهناك قواعد صيرفة ماليزية رائدة في هذا المجال، وهناك الصيرفة الإيرانية والسعودية.

لكنْ وحتَّى لا نضع الفرس أمام العربة؛ فلننظر إلى حقيقة البنك الإسلامي -بشقيه النظري والتطبيقي- فالبنك الإسلامي في الوطن العربي لم يعرف انتشاراً عالميًّا بالقدر الذي عرفته البنوك التجارية الربوية في القُطر ذاته، وإن كان يهدف إلى خدمة المجتمع المسلم من خلال التكافل الإسلامي وتحقيق عدالة التوزيع وتحقيق تنمية مستدامة وتدريب أفراده على الترشيد في الإنفاق والادخار، ومعاونتهم في تنمية أموالهم؛ فتلك هي أهداف الصيرفة الإسلامية التي لا تختلف مع البنوك الربوية الأخرى إلا في الإطار الشرعي (الحلال والحرام) فقط؛ الأمر الذي يجعلنا مرة أخرى نشارك الكاتب السؤال ذاته: ماذا تعني بالبنك الإسلامي؟

لعلَّ الإجابة عن هكذا سؤال تفتح لنا أفقاً ثيولوجيًّا مُهمًّا وأساسًا وجوديًّا جوهريًّا في البحث والتمعُّن في الحقيقة الدائمة «للوجود البشري الأصيل» كما يسميه فريدريك نيتشه، ومفاده العلة من هذا الوجود: الله هو خالق هذا الكون، والإنسان مُستخلَفٌ فيه وفي إدارة موجوداته، والمال أحد هذه الموجودات التي يترتب على الإنسان توظيفها في أحسن المجالات، وهنا تأتي أهمية البنوك الإسلامية أو النظام الصيرفي الإسلامي. فالبنوك الإسلامية كفيلة بتصحيح المسار الاقتصادي للأمة الإسلامية بما يمكنها من تسيير نشاطها الاقتصادي بيسر، وبعيداً عن القيود المفروضة من قبل البنوك العالمية الرائدة، في كون البنك الإسلامي «تاريخيًّا» قام بتمويل النشاط التجاري والاقتصادي الأكثر مُخاطرة المتشكِّل في الشركات الإنتاجية في القطاعات السلعية كالزراعة والصناعة والإسكان؛ الأمر الذي نَتَج عنه الإسهام في زيادة الإنتاج القومي الإجمالي؛ وبالتالي -وبطبيعة الحال- الزيادة في دخل الفرد وتحسين مستويات المعيشة.

كما أنَّ البنوك الإسلامية عملتْ على تعبئة الفائض غير الموظف من النقود؛ سواء أكان مدخرات مكتنزة ومحبوسة عن التعامل، أم كانت موظفة في مجالات غير اقتصادية من خلال إعادة توظيفها بالشكل الذي يُعظِّم من إنتاجيتها لتحقيق توازن اقتصادي؛ وبالتالي تحقق قدراً أكبر من التناسب بين الربحية ومقتضيات التكافل الاجتماعي البشري.

أمَّا عملية تشغيل البنوك الإسلامية، فإنها تلتزم في معاملاتها بالأمر الذي يُميِّزها ويفصلها عن غيرها من البنوك التجارية، ألا وهي قاعدة الحلال والحرام؛ من خلال الابتعاد عن المعاملات المشكوك فيها؛ حيث إنَّ البنوك الإسلامية تستمدُّ مشروعيتها بتجسيد الفكر الإسلامي من خلال عدم التعامل بالربا، وهو السِّمة المميِّزة لها عن باقي البنوك؛ الأمر الذي يجعل البنك الإسلامي أداة ترشيد ورشادة تنموية من خلال التعاملات التجارية التالية:

١- تؤدِّي البنوكُ الإسلامية دورَ البنوك التجارية وبنوك الأعمال وبنوك الاستثمار وبنوك التنمية؛ فهي بالتالي مُتعدِّدة الوظائف، ولا يقتصر عملها على الآجال القصيرة، كالبنوك التجارية، ولا على الآجال الطويلة والمتوسطة، كالبنوك المتخصصة؛ وبذلك فهي شاملة ومُتخصِّصة في آن واحد.

٢- لا تتعامل البنوك الإسلامية بالفوائد والائتمان، بل تعمل على أساس المخاطر والمشاركة في النتائج سواء بالربح أو الخسارة.

٣- إنَّ العلاقة بين البنوك الإسلامية والمتعاملين معها -سواء كانوا أصحاب الموارد أو مستخدميها- ليست علاقة دائنية ومديونية؛ بل هي علاقة مشاركة ومتاجرة.

٤- إنَّ البنوك الإسلامية لا تتاجر بالديون، ولكنها تشارك في عمليات وتتاجر في سلع، بمعنى أنها تقدم تمويلاً عينيًّا.

٥- البنوكُ الإسلامية هي مُؤسَّسات ذات رسالة اقتصادية اجتماعية تستمد مبادئها من الشريعة الإسلامية.

ولعلَّ أبرزَ التجارب المصرفية الإسلامية التي كان لها السبق في القطر الإسلامي، في القرن الماضي المنصرم، قد عانتْ العديدَ من العقبات والصعوبات في سبيل سيرها وفق النهج الإسلامي والأهداف والطموحات المرسومة لها؛ إذ يُلخِّصها الكاتبُ في نقص الكوادر البشرية اللازمة للعمل في البنوك الإسلامية، وفي الإعلام المحدود عن البنوك الإسلامية، التي تُمثِّل فكرةً جديدةً تحتاج للتوضيح والشرح، وفي موقف البنوك المركزية من البنوك الإسلامية، التي كانت إلى وقت قريب غير مُستعدة للاعتراف بها، وفي وجود فائض من السيولة كبير لدى البنوك الإسلامية، وتقهقُر نسبة العائد الذي يُوزِّعه البنكُ الإسلامي على التوظيف طويل الأمد، وفي القدرات الهائلة للأجهزة المالية العالمية على الإعلام المضاد لفكرة وحركة البنوك الإسلامية، تمكنت من إحداث تيار لا يتعاطف مع البنوك الإسلامية، وأخيراً في ضعف وغياب التنسيق بين مجموعة البنوك الإسلامية، بالرغم من وجود الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

وبطبيعة الحال، فإنَّ أيَّ نظام جديد يستدعي للحكم عليه مرور بعض الوقت الطويل نسبياً، لإتاحة الفرصة لاختباره ومعرفة مدى نجاحه ومدى قابلية تطبيق تلك الغايات المرسومة له؛ فالصيرفة الإسلامية لا تزال بحاجة إلى الكثير من الأدبيات والتعديلات والقوانين التي تُسهِّل ديناميكيتها وكسب ثقة الزبون القابل على استثمار ماله، على أنْ يكون الباعث من وراء اللجوء إلى البنك الإسلامي ليس الإطار الشرعي وحسب؛ بل اليقين التام بجدوى الاستثمار في تلك المؤسسة، وشفافية التعامل والربحية والتكافل الذي يضمن التنمية المستدامة في المجتمع الإسلامي.

... إنَّ البنوك الإسلامية الحالية لا تتناسب مع الآمال الكبيرة التي يُعلَّق عليها الفكر الاقتصادي الإسلامي، ولعلَّ الأمرَ جليٌّ لنا في كَوْن استمرارية مثل هذه البنوك حتى الآن هو كونها تقوم بالعمل التقليدي الذي تقوم به البنوك الربوية؛ من خلال التركيز على الائتمان المصرفي وإعطاء التسهيلات للمنشآت التجارية المهمة، بَيْد أن الأدبيات الاقتصادية كانت تشدِّد على ضرورة العمل على تشجيع إنشاء المشروعات الجديدة التي يحتاجها المجتمع، والتي من شأنها أن تشغل القوى العاملة والعاطلة وتسهم في حلحلة العديد من المشاكل الاقتصادية.

وفي الأخير، يجب الإشارة إلى شيء مهم في هذا المقال، أنَّ الحُكم على مَدَى نجاح الصيرفة الإسلامية بعد تجربة مُنقطعة تاريخيًّا وجغرافيًّا ومليئة بالمؤامرات البنكية العالمية والتعطيل والتنكيل؛ ليست مقياساً لنجاحها من فشلها، على اعتبار أن تلك البنوك غير موجودة في بعض البلدان الإسلامية من الأساس، كما أن أقدمها قد ظهر قبل حوالي نصف قرن ليس إلا، ولم تتح لها -البنوك الإسلامية- الفرصة لتجارب تطبيقية لسد الثغرات والسعي نحو تحقيق الأهداف المنشودة كـ«رسم الاستخدام» عوضاً عن الفائدة، وتشغيل «نظام التأمين على الودائع تحت الطلب»، وجواز أخذ «الأجرة على خطابات الضمان»، وأخيراً: ضرورة التفريق بين الربا والفائدة؛ فالأول قد حرم صراحة بنص قرآني قطعي الدلالة وغير قابل للتأويل، بيد أن الفائدة ناتجة عن الأنظمة المالية الحديثة التي تضمن استمرارية تقديم الخدمة وغيابها يشكل خطراً لوجود النظام الصيرفي بأكمله.

bassam.alkalbani@aiesec.net

القيمة.. النظريّة والمفهوم الإسلامي وعوامل التأثير

أسماء الشامسيَّة

يُفنِّد الكاتبُ مُصطفى محمود عبدالسلام وجهةَ النظر القائلة بأنَّ طابعَ المدارس الفكرية التي تبنَّاها المسلمون لم تخرج عن إطار مُحددات المذاهب الاقتصادية الأوروبية؛ إذ يرى على عكس ما تقدَّم أنَّ الدينَ الإسلاميَّ جاء بنظمه وشرائعه واقتصاده وسياسته وقيمه، أي بمُحدِّداته الخاصة التي تُشكل معالمَه الحضارية التي تُميِّزه عن غيره. ففي مقاله «المفهوم الإسلامي للقيمة لدى الاقتصادي أبي الفضل الدمشقي»، يُفصِّل الكاتب نظرية القيمة بناءً على آراء أبي الفضل الدمشقي، والعوامل التي تؤثر فيها ومُحدِّداتها ومُكوِّناتها حسب المنهج الإسلامي الذي يستند إلى أهم معطيين؛ هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ويطرح الكاتب المفاهيم التي تُؤسِّس للفهم الشامل لنظرية القيمة كالآتي:

أولاً: تحديد مفهوم المال، والذي أورَدَ فيه رأي الجمهور باعتباره: ما يمكن حيازته والانتفاع به. والمال مُقسَّم عند الفقهاء حسب ما له قيمة وحُرمة في الشريعة الإسلامية إلى نوعين من المال: مال مُتقوم ومال غير متقوم. فالمتقوم هو مال المنافع المباحة ولا تشبع الحاجات الإنسانية إلا ببذل الجهد فيه مثل الأموال الاقتصادية، وهي صالحة للتبادل والمنفعة. أما غير المتقوم -أي الأموال الحرة التي تشبع الحاجات الإنسانية دون بذل الجهد فيها- فهي بلا قيمة سوقية حتى لو كانت تُحقق المنفعة.

أمَّا الأموال المُحرَّمة، فهي تتعارض مع أحكام الشريعة، ولا تكون للمنافع التي أنتجتها هذه الأموال أية قيمة مُعتبرة شرعًا؛ وبذلك لا يكون لها سعر في السوق. وبناءً عليه، فإنَّ القيمة في السوق تُعزَى إلى عنصرين لابُد منهما؛ أولا: أن تُجسد السلعة قدرًا من العمل الإنساني، وأن يكون العمل المبذول وفقًا للشروط الشرعية.

نفهم من هذا التأسيس الفقهي للقيمة أنَّ الاعتبارَ الشرعيَّ الأخلاقيَّ يُشكِّل أحد أهم عناصر القيمة، ويضع الكاتب هذا الشرط في مُقابل الاقتصاد الوضعي كما يُسميه، وهو الذي تنتفي فيه الاعتبارات الأخلاقية على حساب الاعتبارات الربحية.

ومن أجل أن يُوجِد الكاتب مُقاربة أفضل لمفهوم القيمة، يُبرز رأيَ أحَد أهم الفقهاء وهو أبو الفضل جعفر الدمشقي، الذي رأى الكاتب في آرائه وتصوُّراته رؤيةً اقتصاديةً شاملةً للمال بعامة؛ بسبب اشتغاله في التجارة وخبرته في الحياة الاقتصادية، وضمن أهم القضايا التي عالجها القيمة والقيمة المتوسطة والرشد الاقتصادي وعوامل تكوين الثروة وأنماط العمل التجاري.

إذ إنَّ الدمشقي في تحليله للقيمة والسعر استند إلى مبدأ التراضي بين البائع والمشتري؛ وذلك لأنَّ العُرف الاقتصادي عند الفقهاء يقضي بربط مشروعية التبادل وإقرار مبدأ التراضي بين الطرفين؛ وذلك لأهمية هذا الربط في إظهار جانبي العرض والطلب، والتوازن في المعاملات الاقتصادية ونفقة الإنتاج، أو بعبارة أخرى تكلفة الإنتاج ورغبة المشتري في الحصول على السلعة والمنفعة المعتبرة شرعًا.

إذ تُراعِي الصيغة الإسلامية للتعامل الاقتصادي الربحَ أو المنفعةَ؛ بحيث تَضْمَن للطرفين حقوقهما، ولكن وفقًا لهذه العوامل التي يُحدِّدها مبدأ التراضي، يغفل الكاتب أهمَّ بند من أجل رضا البائع والزبون، وهو جودة المُنتَج؛ إذ إنَّ المنفعة بين الطرفين -البائع والمشتري- لا يُمكن أن تتحقَّق إذا طُبِّقت بين الطرفين جميع بنود المعاملات الاقتصادية، مع إغفال ما يُتعامل به ضمن المعاملة الاقتصادية الواحدة من طبيعتها وجودتها وصلاحيتها للاستخدام، ويمكن التساؤل أيضًا عن ضمان المُنتج إذ إنَّ البائع مُطالب أيضًا بأن يضمن للمشتري سلعته وفقًا لسعرها.

وفي سياق آرائه حول القيمة المتوسطة، تناول تطوُّر شكل التبادل النقدي في تحوله من شكل المقايضة إلى التبادل الورقي؛ نتيجة لتعدُّد الحاجات الإنسانية وتطوُّر الإنتاج وصعوبات عملية التبادل السلعي القائم على المقايضة. ونقول إنَّ التحول إلى التبادل النقدي يُمكن أن يحل مشكلة جودة السلع المُقايَضة ويتجاوزها إلى مشكلة أخرى فيما يتعلق بالسلع؛ فلأن التطوُّر البشري اقتضَى هذا النوع من التبادل، إذن أصبح على المنتجين إنتاج عدد لا محدود من السلع مع ما يتطلبه ذلك من آلات إنتاج باهظة وكلفة عالية، وقد يلجأ المُنتِج إلى إنتاج عدد كبير من السلع بكلفة أقل، وهذا يعني جودة أقل. وبناءً عليه، يحل الدمشقي هذا الإشكال باعتبار الوحدات النقدية بحد ذاتها لا تحمل قيمة ذاتية خالصة، وإنما تكمُن قيمتها في وظائفها، إلا إذا تحوَّل الذهب والفضة إلى استعمالات أخرى غير النقود؛ إذ يَرَى أنَّ السعرَ هو الذي يُعبر عن القيمة بعدد الوحدات النقدية، ويُعزي ذلك إلى اختلاف الإنتاج وفنونه من مصنع إلى آخر، أو منتج إلى آخر، أو من بلد إلى بلد آخر. ويضرب مثالاً على ذلك باختلاف قيمة المرجان بالمشرق عن قيمته في المغرب؛ وذلك بسبب توافر المعادن في المشرق مثلاً؛ فقيمة السلعة بسبب إنتاجها من المعادن في بلدها الأصل على خلاف تلك السلع التي تُستورد لها معادنها أو موادها الخام من بلد آخر، أو تُصنَّع بمواد خام جودتها أقل.

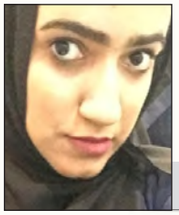
إذن؛ قيمة السلعة -بحسب الدمشقي- تتحدَّد بتكاليف إنتاجها وبطبيعة الاشتغال عليها من صانع ماهر أو غير ماهر، وهذه أحد أهم العوامل الموضوعية في تحديد القيمة التبادلية. أما العوامل الذاتية التي تدخل في مكونات أو مُحدِّدات القيمة، فهي رغبة المشتري في السلعة بناءً على انتفاعه من السلعة من عدمه؛ وبالطبع فإنَّ البائعَ يستطيع استثمارَ هذا العامل الذاتي لصالح تجارته، فينزل إلى المجتمع ويراقب حركة أذواقه ورغائبه ومواسم الإقبال على السلع ومواسم ركود الطلب عليها.

والذي يُحدِّد مواسم الركود والإقبال على السلع هو العوامل المؤثرة في العرض والطلب، والتي يعزوها إلى الضرائب ودخل المستهلك؛ فالضرائب هي الفوائد التي تُؤخَذ من المُستهلك نتاج استخدامه لخدمة معنية أو شرائه لسلعة بعينها، وتكون قيمة الضريبة مُضمَّنة ضمن السعر. أمَّا دخل المستهلك، فيساعد زيادته على زيادة الطلب على المعروض من سلع وخدمات.

وأخيرًا.. يُريد الكاتب من عرضه لنظرية القيمة للدمشقي التوصُّل لإثبات السبق الزمني للدمشقي قبل الغرب في التوصل لنظرية التوزان بين العرض والطلب؛ من خلال العوامل التي تُؤثِّر فيهما كمحور للقيمة؛ إذ إنَّ الاقتصاد الغربي -بحسب قوله- توصَّل بعد سلسلة من الافتراضات والنظريات -بدءًا بنظرية العمل، مرورًا بنظرية المنفعة الحدية، حتى توصل أخيرًا إلى ما استنتجه الدمشقي على يد الفريد مارشَال في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي- ونحنُ هنا لا نُقارن أسبقية فضَل على فضل بصرف النظر عن السباق الزمني أيهما سبق وأيهما لبق؛ فالمعرفة الإنسانية مُتراكمة، ويكون من سبق أو تخلف في إنتاج المعرفة قد أسَّس لرفاهية وسعادة الإنسان التي هي رفاهية وسعادة الإنسانية جمعاء؛ فبالطبع محاولة توطين آراء الأفضلية والأسبقية هي محاولات حدية من أجل توسيع الهوة بيننا وبينهم، وتجزئة المعرفة الإنسانية كما لو أنها ملك خاص لأمة دون أخرى.

asmaashamsi@hotmail.com

تحسين صورة العرب والمسلمين



أمل السعيدية

يفتتح الكاتب محمد بن سالم المعشني مقاله بعنوان «حوار التصحيح وتصحيح الحوار: رؤية لتصحيح النظرة إلى الذات والآخر» بالإشارة إلى التَّغير الذي طرأ على صورة المُسلمين والعرب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث تعرضت الولايات المتحدة الأمريكية لهجمات مُتفرقة في الحادي عشر من سبتمبر في عام ٢٠٠١، تبنتها جماعة تنظيم القاعدة التي تدعو للجهاد، وقامت بعدها الولايات المتحدة الأمريكية بحملتها الشهيرة ضد ما أسمته الإرهاب. ويكمل الكاتب عن اتجاه المسلمين بعد هذه الأحداث إلى تحسين صورتهم في الغرب محاولاً تقديم مجموعة من الحلول التي تُساعد على هذا التغيير، فهو يرى أنَّ البداية لابد وأن تنطلق من دراسة حالة الانحدار التي وصل لها المسلمون اليوم، مشيراً إلى أنّ إيماننا بأن تغيرنا يكفي لتحسين هذه الصورة إنما هو إيمان خادع لأنّ الغرب حتى يتقبلوا المسلمين من جديد ربما عليهم أن يصبحوا مثل العرب. مؤكداً على أهمية أن تتغير نظرتنا لذواتنا قبل أن تتغير نظرتنا للغرب.

ثم يطرح الكاتب في سلسلة من الإشارات مجموعة من الشروط التي أسماها «شروط التغيير»، وأولها تكوين صورة عن الذات وعن الغرب وعن غير الغرب. ثم يقترح الكاتب أن نأخذ من الغرب محاسنه وأن نتجنب مساوءه، ويدعو الكاتب إلى ما أسماه الذوبان في «الأنا الكلية» وتجاوز كل الخلافات والتناقضات بين المسلمين أنفسهم لكي يكونوا حضارة واحدة قادرة على أن تقدم نفسها للعالم كما هو الحال مع نماذج أخرى أشار إليها الكاتب مثل الصين وأوربا وغيرها.

لدي مجموعة من الملاحظات على ما أورده الكاتب في مقاله هذا، أولها الإشارة إلى موضوع «الرغبة في تحسين صورة المسلمين والعرب أمام العالم» . لقد ذكرني هذا التسليم الذي قضى الكاتب بأمره وهو اتجاه المسلمين لتحسين صورتهم وأهمية ذلك بما كتبه إدوارد سعيد حول إدخالنا في حرب صراع حضارات مفتعلة، فما يعد حادثة لا تمثل سوى من قام بها، يتم أدلجته بطريقة ما، بغية الوصول لتحقيق أهداف خفية وقد لا تكون خفية في حالتنا هذه، أمام رغبة هذا «الغرب» الذي يسميه الكاتب في الهيمنة على الموارد الاقتصادية لدى العرب والمسلمين «الإرهابيين» . إننا نعرف جميعا أنّ المسلمين يعيشون في ثقافات متباينة وأن المسلم في أندونيسيا يختلف عن المُسلم في السعودية أو المسلم في إيران فكيف يمكن بحال من الأحوال أن يكونوا على قدم المساواة أمام العالم؟

إنّ المسلمين ليسوا أمة واحدة ولا يمكن أن يكونوا كذلك، بل إنّ هذه الدعوة لتحسين صورة المسلمين هي التي فاقمت من حدة الرغبة في تمثيل المسلمين، حيث قدمت كل فرقة نفسها على أنها الصورة الأبلغ عن المُسلمين، فزادت حدة الصراعات والمواجهات.

نأتي بعد ذلك للاقتراحات والشروط التي قدَّمها الكاتب والتي من شأنها حسب قوله أن تحسن صورتنا، وهي الاشتغال على الذات والعمل على دراسات استغرابية على غرار الدراسات الاستشراقية أو الشرقية، وكأن المشكلة كلها تكمن في أنّ المسلمين والعرب لم يكتشفوا حتى اللحظة ذواتهم وكأن ما يفصلهم عن هذا الاكتشاف هو الإقدام عليه. لقد نسي الكاتب أو لعله تناسى تركة الغرب في المنطقة والتي لا زلنا نعاني من آثارها حتى اليوم. لا أعرف كيف يمكن للكاتب أن يتجاوز الاستعمار وآثاره والذي لا يعد إرهاباً بطبيعة الحال حسب معايير الغرب الذي يسميه الكاتب. ولم يذكر الكاتب بأيّ شكل من الأشكال القضية الفلسطينية التي تعتبر خنجرًا في خاصرة العرب والمُسلمين والتي تتعرض إلى يومنا هذا إلى إرهاب لا مثيل له. الجميع يعرف تأثير القضية الفلسطينية واتفاقية سايكس بيكو على الكثير من أحداث المنطقة ليست البداية بالحرب الأهلية في لبنان ولا المساهمة في دفع حركة الصحوة الإسلامية في المنطقة وتراجع القوميين وجملة من الاتجاهات العلمانية لدى الشعوب العربية والإسلامية. لم يذكر الكاتب أيّ شيء عن الحكومات الاستبدادية التي تحكم العرب والمسلمين والتي تبقى تحت حماية هذا الغرب من أجل مصالح مشتركة فيما بينهم. لم يدعُ الكاتب لأيّ مواجهة حقيقية مع هذه الحكومات من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية والتنوير لهذه الشعوب الإرهابية. وبطبيعة الحال لم يشر الكاتب إلى العراق ولا الصراع بين روسيا وأمريكا في سوريا، ولا لإيران، ولا إلى الموارد الطبيعية التي تهم الغرب في المنطقة أكثر من الإنسان.

ربما على المسلمين أن يطالبوا بتحسين صورة الرجل الآخر في خطابهم على غرار ما يفعله هذا النوع من الخطاب الذي يطالبهم بتحسين صورتهم. لقد قرأت قبل فترة عن نهاية الدولة القومية، التي تقوم على الانصهار في ثقافة واحدة، لأن التباين بين الأفراد والاتجاه نحو الإنسان الكوني بفعل العولمة ساهم في إلغاء هذه الخصوصية، إذن لماذا يدعونا الكاتب لنسيان اختلافنا وتقديم الأنا كلية؟ وهل يمكن ذلك أمام فرق تعتقد أنها الفرق الناجية؟ هل يمكن أن يُقرر رجل متطرف دينياً لصالح مذهبه بعد كل هذه الصراعات في مجتمع منغلق يغذي تطرفه كل يوم عبر خطاب التعليم والإعلام هكذا من تلقاء نفسه أن يذوب في أنا جمعية؟ وما هي الآليات التي ستدفع فعلياً لتكوين هذه الأنا الكلية بعيداً عن التنظير؟ ألن تصطدم هذه الآليات مع الدولة ومصالحها في عالمنا العربي والإسلامي؟ وبالحديث عن النماذج التي يقول عنها الكاتب إنها ذابت في أنا كلية مثل أوروبا، هل هذا ما حصل فعلاً؟ لأنّ المعلوم أن هذه الدول وجدت روابط مشتركة يمكن أن تحقق مصالح مشتركة لكنها وجدت سقفاً قانونياً تستظل به، يكفل لكل فريق حقوقه وقدرته على التعبير . وما هو الاتجاه الذي ستسلكه دول الغرب التي ساهمت ومازالت تساهم في صنع ديكتاتوريات العرب والمسلمين أمام ما صنعته نحو تصحيح الحوار مع المسلمين؟.

amalalsaeedi11312@gmail.com

علم الكلام بين ابن خلدون ومؤرخي العصر الحديث

سعيد الشعيلي

يتناول عبد الجليل سالم في مقاله بمجلة التسامح «ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا»، كيف تناول ابن خلدون علم الكلام والقضايا التي تطرق لها، حيث ترك ابن خلدون أربعة آثار تناولت علم الكلام: لباب المحصل، المقدمة، شفاء السائل في تهذيب المسائل، وعقيدة الحق. ولعل أشهر هذه الكتب جميعها هو المُقدِّمة، وقد تعرَّض فيها ابن خلدون لعلم الكلام في أكثر من فصل لعل أبرزها فصل في علم الكلام، وقد تعرَّض فيه لتعريف العلم وموضوعاته، وتكلم عن مسائل الإيمان وأطوار العلم، مثلما تكلم في فصل آخر عن أطوار مدرسة الاعتزال من خلال أعلامها إلى حدود القرن الرابع الهجري. والمعتزلة هو مذهب إسلامي اشتهر أفراده ببراعتهم في علم الكلام.

أما الأثر الثاني فهو كتاب لباب المحصل وهو كتاب لخص كتاب الرازي (كتاب محصل أفكار المُتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) وقد قسمه ابن خلدون إلى أربعة أركان تناول في الركن الأول المُقدمات من بديهيات ونظر ودليل، وفي الثاني عرض مسائل الوجود، وفي الثالث تعرض لبعض المسائل الكلامية التي تدور حول الذات الإلهية، أما الرابع فقد ناقش فيه مسائل النبوة والإمامة والآخرة، وهذا الكتاب من الكُتب المبكرة لابن خلدون لكنه يكشف عن اهتمام ابن خلدون المبكر بعلم الكلام. أما كتاب عقيدة الحق فهو من الكتب المفقودة لابن خلدون وتمت الإشارة إليه في بعض مؤلفات المغرب الأقصى.

يتحدث بعدها الكاتب عن ابن خلدون بوصفه مؤرخاً لعلم الكلام ولعل من الأفضل هنا تناول تعريف علم الكلام على رأي ابن خلدون «وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة.» ومن أسباب نشأة علم الكلام هو أن العقائد قررها النص القرآني لكن حدث خلاف في تأويلها؛ فدعا هذا الخصام إلى حدوث التلاسن والتجادل بالعقل زيادة إلى النقل ليثبت كل طرف حجته ومن هنا يرى ابن خلدون أن واحداً من أسباب نشأة علم الكلام هو القرآن نفسه. لقد أرخ ابن خلدون لعلم الكلام في المقدمة في فصلين اثنين: فصل علم الكلام، وفصل كشف الغطاء، مبتدأ بالحديث عن علم الكلام منذ النشأة إلى ظهور الأشعرية الذين لا يتعاطف معهم ابن خلدون كثيراً لكنه ينزلهم مكانتهم التي يستحقونها. بعد ذلك ينتقل إلى التأسيس النظري وهي الفترة التي مثلها الباقلاني الذي أقر أهم قاعدة في علم الكلام عند ابن خلدون «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» وبعدها مرحلة الإمام الجويني. تأتي بعد ذلك مرحلة الاقتباس من العلوم الفلسفية (المنطق- الطبيعيات- الإلهيات) وأبرز من مَثَّل هذه المرحلة الغزالي وابن الخطيب الرازي. أما المرحلة النهائية فهي اختلاط

علم الكلام بالفلسفة وهي مرحلة اختلاط العلمين إلى حد الاعتقاد بأنهما علم واحد وربما يعود السبب في ذلك بسبب اشتراكها في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الميتافيزقيا.

إنّ أهم ما يميز ابن خلدون عند تناوله علم الكلام في مباحثه التاريخية هو تمييزه بين طرق المتقدمين والمتأخرين. في الفصل الأخير من المقال يتحدث الكاتب عن الجانب النقدي عند ابن خلدون الذي يرى عدم الخلط بين علم الكلام وعلم الفلسفة، «والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنّه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك « .إن خلاصة آراء ابن خلدون في علم الكلام حسب ما يرى بعض الباحثين في مقال آخر يمكن اختصارها في النقاط التالية :

أولاً: يصدر ابن خلدون عن موقف السلف في إثبات العقائد الإيمانية ، والإقرار بها كما بينه القرآن الكريم .

ثانيًا: بعد أن يعرض موضوع التوحيد الذي هو أساس العقائد الإيمانية وجوهرها، بالاعتماد على الأدلة العقلية التي تشبه أدلة المتكلمين، يتجاوز هذا المستوى إلى الدعوة إلى أن يعيش المؤمن هذا التوحيد في تجربة دينية متكاملة، بحيث تصدر عنها كل أقواله وأفعاله.

ثالثًا: يؤكد ابن خلدون قيمة العقل، ويذكر أنه ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، لكنه لا يصلح للحكم أو حتى للخوض فى المسائل الإلهية التي تتجاوز قدراته. وهو يشبه العقل بميزان الذهب الدقيق الذي لا يصلح لوزن الجبال.

ومع ذلك يظل ابن خلدون عالماً كبيرًا له الفضل في توثيق علم الكلام من الناحية التاريخية وقدم نقداً لهذا العلم الذي اشتهر كثيرًا في بعض عصور العالم الإسلامي وارتبط اسمه كثيرا بالمعتزلة. وحسبما يرى الكاتب فإنّ هناك الكثير مما يمكن تقديمه في التراث الخلدوني لعلم الكلام، ولا يقتصر هذا على المقدمة فقط؛ فلا زال هناك كتاب مفقود حتى الآن وهو عقيدة الحق. وبالنسبة لي كقارئ لهذا المقال أستطيع القول إنّ المقال الذي كتبه الكاتب عبد الجليل سالم عن ابن خلدون وعن بعض القضايا التاريخية هو مقال شيق لا يخلو من التعقيد في ذات الوقت، لكن من المقال نستطيع الخروج بنظرة عامة عن علم الكلام وكيف بدأ ابن خلدون بالتوثيق لهذا العلم، وتناول ابن خلدون علم الكلام بالنقد، ولعل من المهم للشباب الناشئ اليوم أن يلقي نظرة على هذا التراث خصوصاً وأن هذا العصر هو عصر الفلسفة والعلم ومحاجة الحجة بالحجة. إن الاطلاع على مثل هذا التراث يساعد الشباب على فهم أعمق لقضايا الدين والمسائل التي تم الاختلاف فيها وكيف تمّ النقاش فيها بإحضار أدلة عقلية مبهرة. إن انتشار موضة الإلحاد في العالم العربي اليوم لربما يكون سببه تقديم أدلة نقلية لا تقنع دائمًا. ولربما يدور في ذهن شاب ناشئ مثلي سؤال إذا ما كان هناك من قام بتقديم التراث الخلدوني للشباب الناشئ اليوم بصورة مبسطة وغير معقدة؟.

ska.sm90@gmail.com

كالإنسان.. الإسلام ابن بيئته

فاطمة ناصر

ما الذي كان موجوداً عند قدوم الإسلام على جزيرة العرب، وما الذي كان مفقوداً حينها؟.. في المجتمع آنذاك كانت القبائل: قوام المجتمع، قوته ويد قوته. بكل ما بها من عصبيات مُتناحرة، وأخرى مُتعاضدة، وكلها يجمعها المصالح المشتركة. جاءت الدعوة المحمدية التي أسندتْ لمن ليس له سند، وزادت صاحب القدر قدراً. فحين نتكلم عن الدين والقبيلة، نحن في الواقع لا نتكلم عن جدلية كما وصفها الباحث التونسي مُحمَّد بن موسى حسن في مقال بمجلة التسامح «القبيلة والدين في الدراسات التاريخية الأنثروبولوجية»، والذي سنتطرق إليه بالتفصيل في القادم. ولكن أظن أنَّ «الجدلية» فرضية مُحدثة لواقع مُتحضر، إلا أنَّ الماضي بحضريته المحدودة لم يكن ليرى هذا الجدل. بل إنَّ العلاقة حينها كانت كما أراها أقرب إلى «التكاملية» التي سندت فيه المكونات بعضها البعض. رغم تركيز الباحث على دور القبيلة في الحيز الذي يعرفه وينتمي إليه ألا وهو أرض المغرب العربي، فإنَّ للقبائل سماتًا مُشتركة تتقاطع مع غيرها؛ حيث إنَّ أسباب نشأتها واحدة ولو اختلفت أماكنها. كما أنَّ دورها عند قدوم الإسلام وفي التعامل معه لم يكن فيه تباين كبير، وهو ما ذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين في الانثربولوجية الإسلامية مثال جيرتز وغيلز وطلال أسد.

- ابن خلدون: ثنائية العصبية ودعوة المُلك

كتب الباحث عن ثلاثية استنبطها مما كتبه ابن خلدون في توصيف القبيلة مساراتها؛ وهي: العصبية، والدعوة، والمُلك، إلا أنَّني رأيتُ تداخلاً كبيراً بين الدعوة والملك يكاد يحيلهما لشيء واحد -فلم أشأ فصلهما- كما أنَّ الكاتب نفسه رغم فصله لهما لم يتحدَّث عن أيهما بمعزل عن الآخر.

لنبدأ بالعصبية؛ فهي -كما يرى ابن خلدون في مُقدّمته- لا يكون للملك وللدولة شأن ووجود إلا بالقبيلة وعصبيتها. وقد استعرضَ الكاتبُ أمثلة لهذا: في انتصار القادسية على الفرس، والاستماته في العصبية رغم قلة العدد لدولة الموحدين في المغرب العربي، وكيف أنه لولا هذه العصبية لغلبتهم كثرة الآخر وقوته. العصبية نفسها قد تفتر في جانب الدعوة الدينية وتنتصر لغيرها فتحقق النصر أيضا كما حدث عندما انتفضت زناته في العهد الموحدي حين زالت منهم الصبغة الدينية فثاروا وغلبوا وانتزعوا الملك.

وأمَّا الدعوة الدينية، فهي التي مكَّنتْ العرب من الملك، ولولاها لما ذاقوا طعمه. ويرى ابن خلدون السببَ في ذلك عائدا إلى طبع العرب وصعوبة انقيادهم وميلهم للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة. ونرى من هذا أنَّ الدعوة الدينية ما كان ليكون لها كلمة وما كانت ليتحقق لها مُلك لولا العصبية. غير أنَّ الكاتب يُعارض رأي ابن خلدون في أنَّ مفهوم الدولة القائمة على العصبية يمكن تعميمه على سائر المجتمعات العربية، ويقول بفرضية وجود تفاعل قائم بين هذه المكونات خاصة في المجالات البدوية في البلاد العربية الإسلامية. غير أنَّ الكاتب لا يذكر كيف يكون هذا التفاعل لنفهم اختلافه مع ابن خلدون.

- مقاربة النص الخلدوني بالواقع والدراسات

يذكُر الكاتب أمثلة من التاريخ؛ حيث كانت العصبية مُلازمة للدعوة الدينية.. مُتعقّباً استناد الدولة الأموية على عصبية قريش ومذهب الجماعة، والدولة العباسية واستنادها على عصبية الموالي ومذهب الاعتزال. أمَّا إمارات المغرب، فقد انشقت -كما يقول الكاتب- عن المركز فتبع بعضهم مذهب الخوارج الصفرية كما هي الحال في إمارة بني مدرار، وأخرى تبعت الإباضية كالدولة الرستمية، ومنها من تبع الشيعة الزيدية كدولة الأدارسة بفاس. وهنا يتجلَّى التلازم بين القبيلة والدين مستثنياً بعض الصراعات التي أقصي فيها الدين وكانت رغبة خالصة لحيازة المُلك؛ كصراع الجماعات القيسية واليمانية في الأندلس. ونلحظ في المقابل وجود فترات ذابت فيها التكتلات القبلية لصالح العصبية الدينية كنشوء الدولة الفاطمية ذات المذهب الشيعي، والدولة المرابطية ذات المذهب المالكي. وأرى أنَّني خلصت من كل الأمثلة التي استعرضها الكاتب إلى أن السعي للملك والسلطة يغير مطاياه فتارة يستخدم العصبية القبلية وتارة يستخدم العصبية الدينية المذهبية. إلا أنَّني لاحظتُ أنَّ نتائج العصبية المذهبية للسعي إلى الحكم أكبر من نتائج العصبية القبلية؛ حيث إنَّها حين تجتمع توحِّد أعداداً كبيرة قادرة على تشكيل دول أكبر من ناحية المساحة العدد. كما ذكر الكاتب وجود الإقصاء للفكر المغاير في الدول التي تقوم على العصبية المذهبية، كما حصل من حرق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي من قبل فقهاء المالكية. وتلتها سلسة من الإقصاءات الفكرية في العصر الموحدي.

ولا أظن أنَّنا نتحدَّث عن أمور خلت، فما يحصل اليوم من إقصاء سني للشيعية والعكس، هو امتداد لذات الصراع الذي يظهر بجلباب ديني، بيد أن حقيقته صراع على المُلك (السلطة). وما يخفف وطأة هذا الإقصاء هو انفتاح العوالم وعدم جدوى الاتلاف والحرق ضد الأفكار المغايرة فهي اليوم تسرح بحرية بيننا.

ويذكر الكاتب أن مرافق الجيش الفرنسي في الجزائر عند الاحتلال دي سلان قام بنشر الأجزاء المتعلقة بالبربر من مقدمة ابن خلدون، معنوناً إياها بتاريخ البربر. ويقول الكاتب إنَّها نالتْ الاستحسان والإشادة لالتقائها بالأفكار التي يحاولون الترويج لها. والكاتب وللأسف لا يكتب ما هي هذه الأفكار!!

- الحقبة الاستعمارية والدراسات الإنسانية

يُخصِّص الكاتب نقاشَه عن الحقبة الاستعمارية للمغرب العربي، مُستعرضاً أهمَّ من تولُّوا الدراسات الإنسانية في تلك الحقبة. ويعوِّل الكاتب على عدم موضوعية ما كتبوه ورغبتهم في التشويه، إلى كونهم جنرالات وخلفيتهم سياسية. إلا أنَّني لا أرى هذا السبب كافياً؛ حيث إنَّ أغلب الدول الاستعمارية أوكلت لجنرالاتها وسفرائها هذه المهمة في تدوين طبائع السكان وأوصاف المكان والحياة، ولكن يبقى الاحتكام إلى النص المكتوب. فهل وصف مونتالي الجمهوريات البربرية بما فيها من سلطة الشفهي والعرف وعدم احتكامها للدولة على عكس المدينة التي تعتمد على الحضارة الكتابية والتشريعات الفقهية أمر به مؤامرة أو شك أو حتى خطأ! فإن كان كذلك لوضع الكاتب ما يثبت العكس.

- المتقابلات: بربر-عرب/ سنة-إباضية/ الحضر-البدو

يتعمَّق الكاتبُ في وصف الحال المغاربي كما جاء على لسان الغرباء من مستعمرين وغيرهم -ككتابات جاك بيرك، وجلنر، ومونتاني، وتيفوش ليفسكي- ذاكراً موضوعية بعضهم كجاك بارك تحيز بعضهم كمونتاني.

ورَغْم الاختلاف الجلي الذي يذكره الكاتب بين أنماط العرب والبربر في تعاملهم مع الدين الحياة، فإنه ضد التقسيم القائل بدين بدوي وآخر حضري وإسلام سني وآخر شيعي. وأخالفه الرأي؛ حيث لا أعني بقولي الإسلام البدوي إسلاماً مختلفاً، وإنما نمط مُختلف للتعاطي مع الدين. كما لو تبعت الكاتب وتحدثت عن الإسلام بالعموم والمطلق لم أنصف ولم أعدل. خاصة حين نود التركيز على الجانب الإنساني والاجتماعي الذي يتناوله الكاتب؛ حيث لا يوجد سياق متطابق بينهم، ولا عيب في هذا حيث لكل بيئة ناسها وإسلامها يجمعهم «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

f_wahaibi@hotmail.com

مراحل الخلافة الإسلاميّة من المؤسّسيّة إلى العلمانيّة!

أيمن البيماني

تعتبر العلاقة بين حامل الرسالة وبين الشريعة الناتجة علاقة متماسكة ومترابطة، حيث يرى (بوبي س. سيّد) في مقاله المنشور في مجلّة التفاهم عن الكمالية وتسييس الإسلام أنَّ مؤسس الخطاب هو جهة شارعة، بينما العمل الناتج من هذه الدعوة يعتبر شريعة، ونرى بذلك أنَّ الشارع يمثّل الشريعة ويتمثّلها في الوقت نفسه.

يتحدّث بوبي عن أنَّ غياب المعنى السياسي للمنصب في نهايات القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجريّين أدّى إلى الاستغناء عن الخلافة كمؤسّسة باستثناء الحقبة الأولى من موت النبي عام ٦٣٢م إلى منتصف القرن العاشر الميلادي. ولنا في موت النبي (صلى الله عليه وسلم) خير دليل ومثال على صحّة الكلام السابق؛ فموت النبي هو الذي أسّس للإسلام وللشريعة، حيث نقل موته فكره ومبدأه من شخصه إلى رسالته الخالدة، فهنا غاب الشارع ولكن بموته ظهرت شريعته، وتمثّل هذا الظهور في البدء بجمع القرآن الكريم وترتيبه، ثم جمع الأحاديث النبويّة، وتشكيل سنّته التي هي من صلب عاداته ومبادئه. وخوفاً من تفكّك المجتمع السياسي آنذاك بغياب الشارع وظهور الشريعة؛ ظهرت مؤسّسة الخلافة بما جلبته معها من هيكل إداري وتنظيمي، وجلبت معها وظائف جديدة منها: وظيفة القيادة (الخلافة)، ووظيفة شرح العقيدة والاجتهاد، وهذا ما كان بمكان أن يحدث إلّا بموت النبي وظهور شريعته الخالدة.

وهنا لا يمكن القول بأنَّ الخلفاء ورثوا السلطة التنفيذيّة عن النبي وذلك لأنَّ الخليفة لا يستطيع أن يشرّع، ولكنّه يقوم مقام القاضي والحاكم، فهو من يختار الأكفاء للتحدّث بدل الشارع، واختيار من يستطيع تفسير الشريعة والاجتهاد فيها. استمرّ التناحر قروناً في النقاشات السياسيّة والسلطويّة ممّا أدّى إلى تضاؤل نفوذ الخلافة، ففي عام ٩٢٩م أعلن عبد الرحمن الثالث نفسه خليفة متلقّباً بلقب (الناصر) فأصبح هناك خليفتان للمسلمين، وعام ١٢٥٨م قتل هولاكو الخليفة العبّاسي ببغداد فأقام المماليك عام ١٢٦١م خليفة آخر في مصر، وفي عام ١٥١٧م استولى العثمانيّون على مصر والخلافة، فأصبح الخليفة مجرّد صورة شكليّة فقط في بلاد الإسلام والمسلمين! وبهذا نرى أنَّ الخلافة ليست مهمّة سياسيّة لجرّ الجيوش وفرض العقوبات بقدر ما هي الرابط المتين بين الشريعة والشارع المؤسّس، والتي تشكّلت بسببها الهويّة الإسلاميّة العالميّة.

يعتبر عام ١٩٢٤م نقطة تحوّل عظيمة في مسار الخلافة الإسلاميّة؛ فقد قام المجلس الوطني الكبير للخلافة بإلغاء مؤسّسة الخلافة نهائيّاً بسبب ضغط وإصرار من التركي مصطفى كمال أتاتورك آنذاك، فكانت أولويّته القضاء على الخلافة لتشكيل سلطته بدلاً عنها. وخلال الفترة بين ١٩٢٣م عند إعلان الجمهوريّة إلى عام إلغاء الخلافة (١٩٢٤م) قام أتاتورك بشغل الرأي العامّ وتشويه سمعة الخليفة بكلّ السبل المتاحة وتلفيق التهم عليه لضمان نجاح مخطّطه والتخلّص من الخلافة! ودافع أتاتورك عن أفعاله بثلاث حجج:

١. وجود الإسلام لا يقتضي وجود خليفة له.

٢. ارتباط الخلافة بالسّلطة يقود لدولة متعدّدة الإثنيّات والأعراق وهو ما يخالف قيام الدولة الحديثة.

٣. الخلافة تجرّ معها عادات وتقاليد وأعرافا وأفكارا تعارض العلم الحديث والحضارة.

وتلقّى أتاتورك عدّة عروض مغرية للرجوع عن فكرته ومنها أن يكون هو الخليفة نفسه، أو أن يكون الخليفة هو رمزاً وصورةً فقط بدون سلطة، أو أن يقوم هو بنفسه بتعيين خليفة عربي شريف، فرفض إقامة دولة إسلاميّة وأقام دولة قوميّة تركيّة.

لاقى الأمر معارضة شديدة من العالم الإسلامي كون فعل أتاتورك قضى على إمكانيّة تأسيس حيّز إسلامي غير قومي، فحاولوا جميعاً إعادة الخلافة ومنهم فؤاد ملك مصر، والهاشميّون، والتونسيّون، والمسلمون الهنود ولكن بدون جدوى. وفي عام ١٩٢٦م نظّمت مجموعة العلماء مؤتمراً في القاهرة بهذا الشأن ولكن بدون نتيجة! فسلّم محمد إقبال بسقوط الخلافة ورسم فكرة تحويل العالم الإسلامي إلى (عصبة أمم) بدلاً من النواح على الخلافة. وبإلغاء الكماليّين للخلافة قضوا على العلاقة بين الإسلام وسلطة الدولة وأنهوا علاقة متينة امتدّت لأكثر من ١٠٠٠ عام!!!

أفعال أتاتورك قامت بتحديث العديد من الأشياء في الإسلام، وقد وضح من خطاباته وأفعاله أنّه يريد مطاردة الإسلام بحيث لا يشكّل أيّ خطر عليه لاعتقاده أنّه عقبة أمام التقدّم وقيام الدولة الحديثة، وكثيراً ما وصف أتاتورك الإسلام بأنّه رمز الظلام والجثّة التي تسمّم حياتنا! فتمّ وضع المؤسّسات التعليميّة تحت إشراف الحكومة، ثمّ ألغيت المحاكم الدينيّة، ثمّ صدر قانون تحريم لبس الطربوش والحدّ من لبس الحجاب، وحُلّت الطرق الصوفيّة، وتمّ تطبيق النظام السويسري، وكان عام ١٩٢٨م هو القشّة التي قصمت ظهر الخلافة بسحب اعتراف الدولة بالإسلام، فلم يعد في الدستور هو دين الدولة، وفي المجال التشريعي تمّ تحريم بناء أكثر من مسجد في الحيّ الواحد، فلم يبن أيّ مسجد في تركيا حتّى الخمسينيات. وقال الكماليّون إنّهم يريدون تأسيس تركيا على أربع استراتيجيّات: (العلمانيّة - القوميّة - التحديث- التغريب)

وهكذا قامت القوميّة التركيّة، فكانت وسيلة للقضاء على التعدّديّة الإثنيّة، ففي الوقت الذي اعتبر فيه العثمانيّون أنَّ التعدّديّة محمودة؛ رآها الكماليّون طريقاً للتفكّك فحاولوا القضاء عليها، فتمَّ اختراع التركي بدل المسلم، ولكن استعصى عليهم استيعاب الأكراد، فكانت الهجرة إلى الأناضول فعلاً جهنّميّاً للقضاء على الأكراد وتوطين الدولة القوميّة «التركيّة». كما أنَّ التحديث في الإسلام العثماني أرادوا به تقوية الدولة في وجه الغرب من حيث الجيش والإدارة مع الأخذ في الاعتبار الهويّة الإسلاميّة، بينما أراد الكماليّون استنساخ الغرب بحذافيره ليحلّ محلّ الهويّة التقليديّة الإسلاميّة والتي اعتبروها رمزاً للتخلّف والرجعيّة!!

امتدّ تأثير الكماليّة ليصل إلى خارج الحدود الجغرافيّة التركيّة، فقلّد رضا خان بإيران الكماليّة بحذافيرها، وظهرت معالم الكماليّة عند إعادة تكوين بعض الدول الإسلاميّة بعد الاستعمار، واتّخذت الأنظمة الإسلاميّة منحنيين رئيسيّين في هذا الشأن:

المنحنى الأوّل تبنّته الأسرة البهلويّة في إيران بقيادة رضا خان الذي يعتبر الإسلام استثماراً غريباً وتحريفاً للهويّة الآريّة العريقة بإيران، ولكنَّ استراتيجيّته فشلت بسبب استيلاء العرب الساميّين على إيران وتقييدها بالإسلام.

المنحنى الثاني كان منحنى الإستيلاء والتحويل أو شبه الخلافة، ومثله أن ينسب الحاكم نفسه للنبيّ (صلى الله عليه وسلم)، أو أن يتسمّى بأمير المسلمين، أو ادّعاء اتّباع الشورى بدلاً من الديموقراطيّة.

وهذان النمطان للتوضيح وليس للحصر من محاولات طرد الإسلام من المفاهيم السياسيّة للدولة، ومن سوء حظّ الكماليّين أنَّ طرد الإسلام من النظام السياسي أدّى إلى إعادة تعبئته في الثقافة العامّة، فأصبح قابلاً للعودة وبالفعل أصبح أقوى مما سبق كما يقول شريف ماردين. وبهذا تستمرّ الصراعات بين الإسلامويّة والكماليّة، وذلك لأنَّ النظام الاجتماعي بعد الإسلام يصبح فوضويّاً للغاية، ولذلك تصبح الخطابات القائمة حول الإسلام هي الوحيدة القادرة على إعادة النظام للمجتمعات.

albimani92@hotmail.com

طبيعة القبيلة وخصائصها: العراق والسودان

كاملة العبرية

رغم ظهور الدولة العربية الحديثة في الوطن العربي وارتباط ظهورها بالنفط - في الخليج العربي خصوصا- لم تختف القبلية في المجتمع بل على العكس من ذلك انخرطت القبائل في الأنشطة الاقتصادية والسياسية وفرضت نفسها في العديد من المجالات، أي أنّها قد كيفت نفسها لتتفاعل مع الدولة الحديثة.

يتحدث العروسي العامري في مقاله (القبيلة: حجر الزاوية في فهم واقع المجتمع العربي راهنا ومستقبله القريب) عن واقع القبيلة في البلاد العربية مركزًا على العراق والسودان (دارفور) ودور القبيلة هناك في المجال السياسي والتطورات لتي لحقت بالقبيلة جراء الحداثة.

القبيلة العراقية بين الممانعة والموالاة:

لم يغفل الأمريكيون موضوع القبائل عند احتلالهم للعراق، لذا ذهب العقيد كينغ إلى العراق بهدف عقد صلات بن القبائل العراقية والقوات الأمريكية هدفها أولا حماية أنابيب النفط، كما نصح باحثون اجتماعيون مثل إسحاق نقاش وأميتزيا كرم بوش بعدم إهمال موضوع القبائل، فالقبائل العراقية قاومت الاستعمار البريطاني رغم عدد الشهداء الكبير.

تعامل حزب البعث مع القبيلة:

يميز العامري بين الصراع المقنع أو المستتر وهو الأكثر توترًا وبين المواجهة المكشوفة وهو الأقل توترا. في ما يخص الصراع المقنع، فقد لجأ صدام حسين إلى إعطاء صفة شيخ على كل من أراد أن يستخدمهم ضد الشيوخ الذين يعارضونه لجعل «المشيخة» وعاء فارغا خاليا من أي معنى، والنتيجة في ذلك أن وصل عدد الشيوخ إلى ٧٣٨٠ !! والوجه الآخر للصراع هو المواجهة وذلك عندما طلب صدام حسين من العراقيين عدم تقديم صفتهم القبلية في الهوية، وبدأ بنفسه عندما حذف نسبه «التكريتي» مكتفيا بصدام حسين. وقد استمر هذا الوضع لعقدين متتاليين إلى أن جاء عام ١٩٩٠ وحدثت المواجهة بين العراق وخصومه عند ذلك عمد صدام حسين إلى إعادة القبلية في المجتمع العراقي بغرض التكاتف بين الشعب والبعث.

يشير العامري إلى التقارب في المشهد الجزائري (المغرب العربي) والعراق (المشرق العربي) من حيث طبيعة القوى الفاعلة، حيث هناك: الاستعمار، والدولة الوطنية والقبيلة، فكما في العراق عمدت القبائل الجزائرية إلى مواجهة الاستعمار الفرنسي والالتفاف تحت راية واحدة وهي الوطن.

القبائل الشيعية في العراق:

يوضح العامري كيف أنّ التنظيم الديني للشيعة مقارنة بالسنة ساعد الشيعة في سرعة الحركة عند وقوع الاحتلال، فعمد آية الله السيستاني إلى التعامل مع الاحتلال لإضعاف صدام حسين وضمان وصول الشيعة إلى السلطة، لكن بدأ الشيعة بعد ذلك يتحفظون على سلوك السيستاني الموالي للاحتلال، فتبدل الموقف من موالاة إلى ممانعة والتفوا حول جيش مقتدى الصدر، وحدث صراع بين جيش مقتدى الصدر وجيش المالكي في النجف والذي يدل على الشرخ الذي حدث بين الشيعة.

القبائل السنية في العراق:

كما سبق وأن تحدث الكاتب عن دور القبائل في مواجهة الاستعمار، فإنه هنا يشير إلى عنصر الموالاة فقط «مع عدم تميز طائفة عن أخرى في هذا».

عند بداية الاحتلال اقترحت قبيلة شمر على الاحتلال الأمريكي قائدها غازي الواعر رئيسًا للعراق، كما ساهمت القبائل في تحرير الرهائن من قبضة المقاومين فقد صرح الشيخ هشام ناجم الحسن الدليمي أنّ قبيلته ساهمت في تحرير الرهائن.

علاوة على هذه الموالاة التي تمارس على الساحة الاجتماعية، ثمة موالاة أخرى تمارس على الساحة السياسية وفي بعض الأحيان عبر الوسائل الأكثر ضراوة ألا وهي الوسائل المسلحة». وافقت العديد من القبائل السنية على تكوين مجلس الإنقاذ في الأنبار والذي كان من أهدافه القضاء على تنظيم القاعدة، بينما هدفه الأساسي غير المعلن تخفيف حدة هجمات القبائل السنية على الجيش الأمريكي. وتكون بعد ذلك (صحوة الأنبار) كامتداد لمجلس الإنقاذ إلا أنه لقي معارضة كبيرة من طرف القبائل السنية.

وهناك نقطة أود توضيحها فيما يتعلق بالقبليّة في العراق، بعد انهيار الدولة العراقية وسقوط صدام كان خيار الشعب العراقي هو الالتفاف حول «القبيلة» لانعدام الشعور بالأمن بعد أن دمّر دور الدولة المركزية فلا عجب من انخراط القبائل في الحياة السياسية أثناء الاحتلال الأمريكي.

القبيلة السودانية والمطلبية الاقتصادية الاجتماعية:

تمّ تسطيح قضية دارفور من قبل الإعلام، وجعلها قضية اختلاف عرقي إثني، وإهمال باقي جوانب القضية، يتوزع إقليم دارفور بين قبائل إفريقية (المساليت، داجو، برتو، زغاوة، ميدوب..إلخ) وقبائل عربية الأصل (هبانية، بني حسن، الزريقات، الزيادية، بني هبلة، الحمر، خزام، خوابير، بني جرار، محاميد..)

ساهم الوضع الطبيعي المتمثل في شح الموارد، وقلة هطول الأمطار، وعدم توافر العلف الحيواني في تأزم الوضع في الإقليم. «لو توفر حد أدنى من التعليم والتمدرس في مختلف مستوياته بشكل معمم لأمكن التخفيف من وطأة المجتمع القاسي إلا أن نسبة التمدرس لا تتجاوز الثلث بالنسبة للبنات وأقل من النصف (٤٤,٥) بالنسبة للذكور».

ساهم تدهور القطاع التعليمي والثقافي في الإقليم في تدهور الوضع وعدم تحسين مستوى المعيشة أو البحث عن مصادر أخرى. وأود أن أشير إلى أن ضعف دور الدولة المركزية كان له دور في عدم تحسين الوضع في الإقليم من خلال عدم العمل على التنمية، وللتنمية دور في التخفيف من الصراع، فمن خلالها يشعر الشعب بأنّ للدولة جذورا في الإقليم ويشعر بتواجدها وهيمنتها، إلا أن الوضع في دارفور لم يكن هكذا.

وكان نتيجة الوضع الطبيعي والاجتماعي أن احتد الصراع بين القبائل الفلاحية «الإفريقية» والرعوية «العربية» فبعد أن كانت القبائل الرعوية تنتقل من منطقة إلى أخرى بحثا عن المراعي للأغنام والأبل أصبحت مستقرة رغما عنها بسبب الجفاف وعدم توفر المراعي، مما أدى إلى صراع بينهم وبين القبائل الفلاحية التي رفضت أن تستقر القبائل الرعوية في أراضيها وتنافسها على الموارد. وبعد أن كانت القبائل تحل المشاكل بينها بالرفق والنصح والمصالحة من خلال وسيط، انتقلت إلى استخدام العنف والأسلحة الحديثة، ومما ساهم في تأزيم الوضع في الإقليم هو إغراق المنطقة بالأسلحة فأصبحت للقبائل أسلحة تستخدمها في صراعها مع القبائل الأخرى. وهذه مسألة أخلاقية تتحمل نتيجتها الشركات المصنعة للأسلحة التي تستفيد من أي صراع في العالم لتجني الأموال منه.

ولم يقتصر الصراع داخل إقليم دارفور فقط، بل امتد إلى دول مجاورة مثل تشاد، فالقبيلة لها امتدادات خارج حدود الوطن، وأثناء الصراع لجأت بعض القبائل إلى أفراد قبيلتها في الدول المجاورة أي أنّ الصراع انتقل إلى بؤر أخرى مما ساهم في تدهور الوضع.

مقال العامري هذا غني جدا بالتحاليل الوافية عن الوضع القبلي في العراق قبل الاحتلال الأمريكي وبعده، كما أنّه بينّ طبيعة الصراع في دارفور بأنه ليس إثنيًا فقط، بل له أسباب طبيعية وتعليمية وثقافية. يحسب للعامري في مقاله هذا دراسته المستفيضة لوضع القبيلة في العراق والسودان وربطه بين مختلف العوامل التي شكلت هذا الوضع.

alabrikamla@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.

مجلة التفاهم هاتف: ٢٤٦٤٤٠٣١ ٩٦٨+ ، فاكس: ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني: tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net