﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذاَ حَرَامٌ﴾

العنت والاستعصاء وتنصيب الرأي ديناً

يصفُ القرآن الكريم حالة جماعة من الناس تشبه بعض ما تعانيه أمتنا من بعض الأفراد والجماعات المنبثة بداخلها: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذاَ حَرَامٌ﴾ والضلال لدى هؤلاء يتمثل في ثلاثة أمور: إطلاق أوصاف الحل والحرمة على بعض الأمور والتصرفات بقصد الحصول على بعض المنافع، أو الإيذاء وإنزال الضرر بالآخرين، والأمر الثاني: أن ذلك لا يتم نتيجة وهْم أو إيهام بل هو يتم بوعي وقصد وتعمد، ولذلك وصفه القرآن الكريم بأنه كلام صادر عن الألسنة، وأن كذب، والأمر الثالث: أن هذه الأفعال الرديئة ما كانت لتحصل لولا ضيق الأفق، والسعي وراء السريع والعاجل والذي ترتب عليه أضرار كثيرة عاجلاً وآجلاً بأصحابها ومرتكبيها.

أما التشدد في الدين، واجتراح مقولات لتسويغه، والقيام بأعمال عشوائية استناداً إليه، فقد لا يكون صادراً عن نفاق أو بُهتان وكذب بالمعنى البسيط والمعروف، يمكن نتائجه تشبه إلى حد بعيد نتائج أفعال الزيف والبهتان، ويرجع ذلك إلى التلاعب الواعي وغير الواعي بمسألة الحل والحرمة، وإلى تقصد الحصول على منافع عاجلة، وإلى الأضرار الكبيرة التي يوقعونها بأنفسهم وبالأمة وبعلاقات المسلمين بالعالم.

وفي المسألة الأولى، مسألة الحل والحرمة، فإن ما أحله الله أو أوجبه حلال أو واجب إلى يوم القيامة، وما حرمه كذلك،وهؤلاء يُقبلون على الاشتراع فيفرضون فرائض ويحرّمون أموراً لا دليل عليها من نص أو قياس أو إجماع، وهذا يعني ابتداعاً في الدين بل ما هو أسوأ، لأن التشدد في الاتجاهين يكونُ من آثاره إحداث الأضرار والانقسامات بداخل الجماعة فبدعة التشدد جذابة لكثير من الناس الذين يعتقدون أنهم بذلك يكونون أقرب إلى الله، ويكونون أكثر تطهراً وأشد إيماناً مثل الذي أراد صيام الدهر أيام النبي -صلى الله عليه وسلم- أو الذي أراد الاعتكاف بالمسجد طوال عمره على أن بدعة التشدد تتجاوز في ممارستها وآثارها الأضرار المترتبة على فعل الفرد الواحد كما سبق القول؛ لأنها تبعث في نفوس الغافلين إحساساً بالانتشاء والتعالي وتوهم القرب من الله -عز وجل-، ومن حروف النص الإلهي ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعيُهُم فِي الحَيَاةِ الدُّنيَا وَهُم يَحسَبُونَ أَنَّهُم يُحسِنُونَ صُنعاً﴾ وهكذا فإن تصرف هؤلاء أكثر تعقداً وتركيباً وأكثر إيهاماً وإضلالاً من تصرف الذين ينكشفون لأول وهلة بسبب تعمدهم الكذب ظاهراً، وفي الواقع كما سبق القول - لاشيء أضر في الدين من التحليل والتحريم بالهوى وباعتقاد الصواب ولو بقصد التطهر والتطهير وبلوغ ذروة الطاعة، والهروب من شرور المعصية، فالله -سبحانه وتعالى- هو الرب المعبود، وهو الذي حدد بالوحي ومن طريق سنة نبيه فرائض وواجبات وطرائق عبادته لبلوغ مرضاته -عز وجل- فإذا جاء أحدهم وقال بل إنه لعشر صلوات بدلاً من خمس تبلغ مرضاة الله -سبحانه- أسرع فإنه لا يكون واهماً فقط، بل يكون مبتدعاً، ومنفِّراً من دين الله، ومحدثاً للانقسام بين المسلمين، وقد يقول قائل: إن التلاعب بالحل مضراً أكثر من التلاعب بالإيجاب والتحريم. وفي الواقع فإن للمتساهلين في الدين -وبخاصة من العلماء- أضراراً لا يمكن إنكارها لأنه بسبب حسن ظن الناس بهم قد يتبعهم البعض في إهمال النوافل وبعض الفرائض لكن المتشددين يظلون أضر لأنه المتساهلين سرعان ما ينكشفون فيعرض عنهم الناس مستقلين دينهم، بينما المتشددون يحسن الناس بهم الظن ويستطيعون عندما يستتب لهم الأمر أن يسيئوا إلى العلماء العاملين الملتزمين حدود الشرع والعقل باتهامهم بالتساهل في الدين وبمجاملة الوجهاء والعامة.

وقد ترتب على التشدد في الدين في العقود الأخيرة –وهو يتضمن التلاعب بالحل والحرمة– ضررٌ آخر كبير نمير المبالغة في الطهورية إلى حدود الانتحار؛ ونعني بذلك اعتقاد المتطرفين بضرورة دينية مؤداها إقامة كيان من نوع خاص لتطبيق الشريعة وقد أعطى ذلك مفهوماً ما كان معروف للشريعة فضلاً عن ربط الدين وشرعية الحياة الإسلامية بذلك الكيان المفهوم، وأخيراً اعتبار الجميع مذنبين أو غافلين أو مشركين إن لم يعملوا جميعاً على إقامة هذه الفريضة الجديدة، وكذا أضفنا لذلك ما أحدثوه في فريضة الجهاد حين أساءوا استعمالها في الخارج، ومدُوها ضلالاً إلى الداخل، يتبين أن هذا السعي الحثيث كان جهداً انتحارياً أخر أكثر الضرر بالقائمين به في دينهم ورشدهم، وأضرَّ أكثر بالعرب والمسلمين في استعدادهم واستقامة أمورهم في الدين والدنيا.

والأمر الآخر الذي من أجله ترتبت آثار هائلة على هذا التشدد هو تقصد التسارع لبلوغ الهدف بأقصر وقت ممكن والنبي –صلى الله عليه وسلم– يقول: (إن المنبتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى) ومن ضمن التسرع الاستخفاف بتهديد الاستقرار وسفك الدم، وإهلاك الحرث والنسل، ومن جهة أخرى اعتبار أن ذلك كله مسوغ بسبب نُبل الهدف، وبسبب اعتقاد العصمة في النفس والاعتقاد وهكذا يُصبح الساعي نفسه مقدساً في نظر نفسه وأتباعه ويصبح الهدف مقدساً بحيث تبرر الغاية الوسيلة والمشروع في الإسلام، وفي السبيل الإنساني تكون الوسيلة في الوصول إليه مهمة أهمية الهدف المقصود، ولا عصمة لأحد في شخصه أو مقالته وإنما كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله –صلى الله عليه وسلم–.

والأمر الثالث والأخير أن التشدد يثير انقسامات بالداخل، بسبب خروج تلك المجموعات على المجتمع والسلطات وعدم الاعتراف من جانبها بإسلام الآخرين أو مواطنيهم، وإذا كان النهج السوي هو نهج الإصلاح فإن المتطرفين لا يقبلون إلا بالهدم، وبذلك يتعذر الإصلاح لخوف الناس على استقرارهم، وخوفهم على دينهم ودنياهم فالتطرف في الهدم يدفع لتطرفٍ في الإبقاء على القديم كما هو وكما ينبغي ألا يبقى أو يكون، ثم إن المتطرفين قاموا في العقود الثلاثة الأخيرة بتصرفات تجاه العوالم الأخرى أفضت إلى إساءة الظن بالإسلام والمسلمين، واعتبار أن دينهم يميل للعنف، وأنهم لا يقولون بإمكان التعايش بين الثقافات والأديان، وما كان المتطرفون مسؤولين وحدهم عن هذا الانطباع، لكنهم لعبوا الدور الأكبر في ظهوره واستمراره وتعملقه. وقد عطل ذلك مصالح الأمة لدى العالم، ودفع لوجوه من سوء الفهم والتقدير لدى الجهتين، واستعلت حروب وحروب معتادة ما كان أغنانا عنها لو أن المتشددين عقلوا عن كتاب الله –عز وجل– وقدروا مصالح دينهم وأمتهم في عالم الاعتماد المتبادل والذي ما عاد ممكناً العيش فيه بالعزلة أو بالتفرد.

ليس من حق أحد اعتبار رأيه ديناً يفرض على الناس إتِّباعه، وليس من حق أحد الانفراد بتأويل القرآن الكريم أو السنة المطهرة أو إحلال الحرام أو تحريم الحلال أو استحداث فرائض وواجبات دينية جديدة، فنهج الكلمة السواء، والاعتدال في الدين والتفكير والتصرف، يكون قصد السبيل ﴿قُل هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدعُواْ إِلَى اللَّهِ، عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾.

الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر

رضوان السيد(*)

I

يحتلُّ التفكيرُ في علاقة الدين بالدولة في المجالين الثقافي والسياسي مساحةً شاسعةً من اهتمامات المثقفين العرب والمسلمين وخطاباتهم ووجوه تأمُّلهم في التاريخ والحاضر. وما ظهر ذلك وتبلْوَرَ إلاّ في العقود الثلاثة الأخيرة ولدى العرب أولاً، ثم لدى بقية الشعوب والدول الإسلامية. والواقعُ أنّ هذا الملفّ، ملفّ العلاقة بين الدين والدنيا، والدين والدولة، هو جزءٌ من ظاهرةٍ أشمل وأعمّ هي ظاهرةُ الصحوة الإسلامية. وهي تمثّلُ في الخمسين عاماً الأخيرة نزوعاً غلاّباً للعودة إلى الدين تحت وطأة هواجس وأشكال وعي تنصبُّ في اتجاهين اثنين: اتجاه الخوف على الهوية الإسلامية وإمكانات ضياعها في الهجوم الجارف للغرب وللحداثة التي يُمثِّلُها، واتّجاه الإحساس بالذنب –إذا صحَّ التعبير– لما اعتُبر ابتعاداً عن الدين، وإهمالاً لمتطلّباته، وتأويل (ما أصاب المسلمين) في القرنين الأخيرين، باعتباره بُرهاناً لايُرَدُّ على ضرورات التغيير باتجاه استرداد الأصول والعودة إليها أو مُلاقاتها. ولاشكَّ أنّ الأُطروحة الجديدة لعلاقة الدولة أو السُلْطة السياسية بالدين جاءت تطوراً فرعياً على الاتجاهين السالَفي الذكر: اتّجاه الخوف على الهوية، واتّجاه الإحساس بالذنب تُجاه الإسلام. إذ يَعتبر الإسلاميون الحزبيون بالدرجة الأُولى ضرورةَ إقامة (دولةٍ إسلامية) وهي التي تكتسبُ الحقَّ في هذه التسمية لأنها (تُطبِّقُ الشريعة). وبذلك فهي تَصونَ الهويةَ من الضياع، وتُطمْئنُ المسلمَ إلى إقامةِ دينه على الوجه الأكمل بقوة السُلْطة السياسية وسطوتها! أُثير موضوعُ علاقة الدين بالدولة للمرة الأُولى في الأزمنة الحديثة لدى العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين الماضي. وقد أثاره وقتَها وبدون داعٍ أو مسوِّغ المثقف اللبناني المتمصِّر فرح أنطون في مجلة (الجامعة). وكان له في ذلك دافعان أو مُثيران، كلاهما لا علاقةَ له بالداخل المصري أو العثماني: **النقاشات التي تجدَّدت بفرنسا بشأن ضرورة فصل الدين عن الدولة**، وأفْضَتْ إلى صدور قوانين العام (1905م) والتي تَحسمُ مسألةَ الفصل، وتُضيفُ قدْراً من العدوانية تُجاه الدين والمتدينين. ولأنَّ فرنسا كانت بالنسبة لفرح أنطون رمْزَ التقدُّم والحداثة والعصرية فقد رأى ضرورةَ تقليدها في عملية الفصلْ هذه؛ لأننا بذلك نُزيلُ عائقاً مهماً من عوائق الوحدة الوطنية، واعتناق العلوم الحديثة، ومنع السلطة السياسية من استغلال الدين لفرض السيطرة والاستبداد على الناس، والاندفاع في سُبُل الحرية والعدالة والرقيّ والمدنية. والدافعُ الثاني لدى فرح أنطون لإثارة الموضوع في مجلة (الجامعة) كان استعراض كتاب إرنست رينان، (ابن رُشْد والرُشدية)، والذي صدرت طبعتُه الثانية في ذلك الوقت وبعد وفاة مؤلّفه. فقد كان ابنُ رشد عندما تُرجمت مؤلّفاتُهُ في أواخر القرن الرابع عشر بين عوامل ظهور تيار ليبرالي قوي في قلب المسيحية الكاثوليكية يقول بشبه فصلٍ بين العقائد الكَنَسية، والعلوم البحتة والتطبيقية التي كانت وقتَها ما تزالُ منضويةً تحت لواء الفلسفة. ابن رشد يقول في (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال): إنّ الدينَ يقول بحقيقةٍ مُوحاة، والفلسفة تقولُ بحقيقةٍ بُرهانية، والحقيقتان لاتتناقضان. ومضى فرح أنطون قائلاً: وكما اضطهدت الكنيسةُ العلماء الذين اعتنقوا وجهة نظر ابن رشد، جرى اضطهادُ ابن رشد وإحْراقُ مؤلَّفاته الشارحة لأرسطو في ديار الإسلام. ولذا فإنّ الفصل بين الدين والعلم، كما بين الدين والدولة، كفيلٌ باستحداث نهوضٍ علميٍ في ديار الإسلام، مثل النهوض العلمي المنبعث بل المندلع في الغرب الأوروبي.

وقد دفعت مقالات فرح أنطون مفتي مصر وقتَها الشيخ محمد عبده (-1905م) للردّ عليه في مجلة **المنار** التي كانَ يُصْدِرُها تلميذُهُ بمصر محمد رشيد رضا، اللبناني المنشأ مثل فرح أنطون، والذي كانت تربطُهُ به علاقةٌ جيدةٌ في الأصل. رأى محمد عبده أنّ (الفاضل) فرح أنطون كان ظالماً للإسلام سواءٌ لجهة قوله بالتناقَض بين الإسلام والعلم، أو لجهة قوله إنّ الإسلام مُعيقٌ للتطوير السياسي. ذلك أنّ العلومَ ازدهرت ازدهاراً عظيماً في ظلّ الإسلام، وبتشجيعٍ منه. والأحداثُ القليلةُ المتعلقة بملاحقة بعض العلماء ومنهم ابنُ رشد، لا تدُلُّ على موقفٍ إسلاميٍ دينيٍ من العلم، بل كانت لذلك دوافعُ سياسيةٌ في الغالب. أمّا علاقةُ الدين بالدولة فقد كانت دائماً ذات طابعٍ انسجامي، فالدولةُ دولةُ الإسلام، وليس في الإسلام كهنوت، ولا قولٌ بالدولة الدينية بخلاف ما كان عليه الأمر في المسيحية للجهتين، لجهة الموقف من العلم، ولجهة الاستيلاء على الشأن السياسي في أوروبا العصور الوسطى. لقد أُرغم الأوروبيون على فصل الدين عن الدولة للتحرر من سيطرة الكنيسة في النواحي العلمية والحياتية والسياسية، وما كان ذلك ضرورياً في التجربة الإسلامية ولا وارداً. ورغم الطابع الجدالي الذي اتخذه النقاش بين الرجلين، فقد كان مفيداً لجهتين إحداهما مضمونيّة، والأخرى شكلية. فلجهة المضمون طوَّر الشيخ محمد عبده أُطروحة الدولة المدنية في الإسلام -ولجهة الشكل حافظ المفتي على أدبيات الحوار فما ذكر مَثّلاً أنّ فرح أنطون يقول ما يقوله لأنه مسيحي، ولا اتّهمه بمُعاداة الإسلام. لكنّ الواقعَ أنّ فرح أنطون استورد المشكلةَ كُلَّها بدون مسوِّغٍ من أيّ نوع. فالإسلام يومَها ما بدا عائقاً أمام التقدم العلمي أو التطوير السياسي. ومسألة المواطنة أقرَّتها التنظيمات العثمانية بين (1839 و 1857م)، ودستور العام (1876م) -الذي عطّله السلطان عبد الحميد الثاني عام (1878م) -جرت في ظله انتخاباتٌ على أساس المواطنة العثمانية لسائر رعايا الدولة. وفي مطالع القرن العشرين كان الجميعُ يعملون من أجل استعادة الدستور، الذي استُعيد فعلاً عام (1909م)، وكان فرح أنطون وأديب إسحاق وسليمان البستاني وغيرهم من المثقفين العرب والأتراك مسلمين ومسيحيين بين أشدّ أنصاره حماساً.

على أنّ الذي بقي في الوعي العربي والإسلامي هوا المرة الثانية التي طُرحت فيها مسألة علاقة الدين بالدولة؛ وذلك عندما أَلْغى مصطفى كمال السلطنة ثم الخلافة بين عامي (1922 و 1924م). كانت لدى مصطفى كمال وزملائه من الضباط والمثقفين فكرةٌ ثابتةٌ مؤدَّاها أنه لا نهوضَ ولا تقدم إلاّ بالتخلص من الماضي العثماني والإسلامي كله، وإقامة دولة قومية علمانية. وقد تبيَّن نتيجةَ هذه الخطوة الراديكالية أنّ الوعيَ العربي والإسلامي – وبخلاف ما ذهب إليه محمد عبده عام (1903م) في نقاشه مع فرح أنطون- يعتبر أن الخلافة ليست نظاماً سياسياً مدنياً عادياً يمكن تغييرُهُ أو إلْغاؤه؛ بل هي جزءٌ من الدين نفسِه. ولذلك فقد جاهدت نُخَبٌ دينيةٌ وثقافيةٌ عربيةٌ وهنديةٌ وملاوية ومن آسيا الوسطى، وطوالَ عقدٍ من الزمان، لاستعادة الخلافة، في بقاعٍ مختلفةٍ من العالمين العربي والإسلامي. وفي تلك الفترة بالذات، تأسَّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الدولة الإسلامية التاريخية، والتي تطورت لديها في خمسينات وستينات القرن العشرين مقولةُ (الدولة الإسلامية) التي تكتسبُ اسمَها هذا من (تطبيق الشريعة) أياً يكن معنى ذلك.

II

يستندُ دُعاةُ الدولة الدينية أو الدولة ذات الوظائف الدينية إلى أمرين اثنين: النصوص القرآنيةُ والأحاديث النبوية، والأمر الثاني: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة، والتي لم ينفصلْ فيها الدينُ عن الدولة. أمّا النصوصُ من مثل قوله – تعالى-: ﴿ومن لم يحكم بما أَنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ أو الفاسقون أو الظالمون؛ فإنّ معناها موضع خلافٍ شديدٍ حتى

بين الإسلاميين أنفُسهم. والأرجحُ أنّ معناها ينصرفُ إلى الأحكام الشرعية، وطرائق عمل القُضاة والقضاء. فالنصوصُ التي تتضمن حكماً ثابتاً؛ فإنّ المسلمين مُخاطَبون أو مكلَّفون بتطبيقها. والنصوصُ المتضمنةُ أحكاماً نوعان: **النوعُ الأولُ** يتضمن الفرائض والواجبات الفردية. **والنوعُ الثاني** يتضَّمنُ الأمور التي تحتاجُ إلى سُلْطةٍ لإنفاذِها، وهي في الأعمّ الأغلب ذات طبيعةٍ قضائيةٍ تتعلقُ بحقوق الأفراد، أو حقوق الجماعة. وفي حالات النوع الثاني تعملُ السلطة في الدولة الإسلامية — وهي غير شارعةٍ بل منفِّذة لتصرفات واجتهادات الفقهاء المجتهدين —على تنفيذ القرارات التي يُصْدِرُها قُضاتُها ومجتهدوها.

والحقُّ أنَّ استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة، هي التي يمكنُ أن تضعَ الأمورَ في سياقِها المعتبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرونٍ استقرتْ فيها المفاهيمُ والآليات، مفاهيمُ علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللاجتهادات وللأفهام. فماذا كان فهمُ نُخَب المسلمين لطبيعة الدولة القائمة في ظلّ الإسلام؟ نحن نعلمُ من النصوص التاريخية أنّ الخلفاء الأُمويين والعباسيين كانوا يسمُّون أنفُسَهم (خلفاء الله). ومع أنهم كانوا يؤسِّسون شرعيتَهم العملية على (البيعة) من الناس؛ فقد كانوا يعتبرون سلطتَهم ذات علاقةٍ بقضاء الله وقَدَرِه، ويعتبرون كلَّ متمردٍ عليهم إنما هو عاصٍ لله –عزَّ وجلّ– وبخاصةٍ بعد وصولهم للسلطة بغضّ النظر عن الطريقة التي وصلوا بها إليها. بيد أنّ كثرةً ساحقةً من النُخَب الدينية والثقافية والسياحية، ما كانت ترى أنّ للسلطة في الدولة الإسلامية طبيعةً دينيةً، أي أنها ليست آتيةً من الله، وأنّ المعارضة ممكنةٌ بل واجبةٌ في كثيرٍ من الأحيان. فهناك من جهة طريقة الوصول للسلطة، وهل كان الوصول بالشورى والبيعة، أم بالتغلُّب، وهناك من جهةٍ ثانيةٍ سلوك السلطة عدلاً أو ظلماً.

بيد أنّ أخذ السلطة بالتغلُّب وممارسة الظلم والفتك، ما كان يعني ضرورة الثورة تلقائياً؛ بل هناك درجاتٌ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الضروري في كلّ الأحوال تجنُّب سفك الدم بقدر الإمكان، والنظر في الآثار والنتائج، وهل يجلبُ الخروجُ مصلحةً أم أنّ المفاسدَ المترتبة أكبر من المصالح المحقَّقة أو المحتملة.

ثم أدّى التطور الثقافي والعلمي إلى ظهور فئتي المتكلمين والفقهاء، وهما الفئتان الرئيسيتان في الجانب الديني. وبعد أحداثٍ ووقائع وتجاذُبات في القرن الثاني الهجري خرج (التشريعُ) أو الاجتهاد الفقهي من يد الدولة إلى فئة الفقهاء، وسلّمت السلطات تدريجياً لهم بذلك. ولدينا نصوصٌ من عهدي عمر بن عبد العزيز (–101هـ)، وأبي جعفر المنصور (–159هـ) تُشعِرُ بأنّ أمير المؤمنين، كان يريد إعطاءَ نفسِه حقَّ الاشتراع بعد الكتاب والسنة، لكنه ما استطاع ذلك، وصار الفقهاء هم الذين يملكون حقّ التشريع في ظلّ الكتاب والسنة (ومن طريق الاجتهاد ووسيلة القياس والقواعد الفقهية كما من طريق الجهد للوصول إلى الإجماع). وجاءت واقعةُ المأمون (–218هـ) مع أحمد بن حنبل وزملائه في مسألة خَلقْ القرآن، التي أراد الخليفةُ إلحاقها بالعقيدة، ليكتمل بها ظهور المجال الديني المتمايز عن المجال السياسي. فالفقهاء والعلماءَ هم الذين ينفردون بتحديد العقائد، كما ينفردون بتحديد الأحكام الفقهية؛ في حين تنفردُ السلطة السياسيةُ بإدارة الشأن العام، وقيادة النظام كلِّه. وهذا معنى تعريف الماوردي (–450هـ) الفقيه الشافعي الكبير في كتابه: (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للإمامة (السلطة السياسية) بأنها موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فالسلطةُ السياسية موضوعةٌ، أي أنّ الناسَ اصطلحوا على إقامتها لإدارة شأنهم العامّ (سياسة الدنيا)، أمّا الدين فلا مدخلَ للسلطة السياسية إليه أو فيه إلاّ في مهامّ الحراسة والرعاية. وبذلك ما انفصل الدينُ عن الدولة، بل تجاورا باعتبارهما مجالين متمايزَين، سلَّم وُلاة أمر كلٍ منهما للطرف الآخَر بمجاله، وظلَّ هناك تداخلٌ في بعض القضايا فكانت السلطة السياسية عندما تقوّى تأخذ بعضَ المسائل المشتبهة إليها، بينما كان الفقهاءُ يعودون لانتزاع هذا الأمر أو ذاك عندما تضعُفُ السلطة السياسية. أما الثُنائيةُ فثابتةٌ وباقيةٌ

وحافظةٌ للانسجام وعمادُها الوعْيُ الكاملُ من الجميع بعد القرن الرابع الهجري أنه ليس في الإسلام سلطةٌ دينيةٌ معصومةٌ أو شبه معصومة، وإنما هناك شؤونٌ تعبديةٌ وشبه تعبدية يتولاها الفقهاء، وهناك مصالح عامةٌ يحققُها ويديرُها السياسيون سواءٌ أكانوا خلفاء أم أُمراء أم سلاطين، ولهم على الجميع حقُّ الطاعة (في المعروف). وبسبب هذه المواضعة المستمرة على مدى التاريخ ما ظهر صراعٌ بين المؤسستين السياسية والدينية، وإنْ لم يَخْلُ الأَمْرُ من تنازُعٍ وتجاذُبٍ بين أفرادٍ من وُلاة الأمور وأفراد من الفقهاء. أمّا بين المؤسستين الدينية والسياسية فبالقطْع ما كان هناك نزاعٌ أو تنابُذ يُشبه ولو من بعيد ما حدث في مسيحية العصور الوسطى ومشارف الأزمنة الحديثة. وهذا ما أدركه وقرَّره الإمام محمد عبده، وكان ذلك ناجماً في وعيه عن محاولات السلطة الدينية (وهي سلطةٌ حقيقيةٌ معصومةٌ في المسيحية الكاثوليكية على الخصوص) الاستيلاءَ على السلطة السياسية. وقد ردَّ السياسيون بمحاولة الاستيلاء على السلطة الدينية أو ادّعاءها، وعندما لم ينجحوا في ذلك عمدوا في القرون الثلاثة الأخيرة للفصل بين الدولة والكنيسة. وقد ساعدهم على ذلك تصدُّعُ الكنيسة بالانقسام الكبير الذي أحدثه البروتستانت ابتداءً بالقرن السادس عشر الميلادي.

III

كان أبو الأعلى المودودي (-1979م) مؤسِّس (الجماعة الإسلامية) بالهند عام (1941م) هو صاحبُ الرؤية القائلة إنّ للسلطة في الإسلام طبيعةً ثيوقراطية. وقد وازاهُ وقاربَهُ قول الشيخ حسن البنا (-1949م) مؤسِّس جماعة (الإخوان المسلمين) بمصر عام (1928م): الإسلامُ دينٌ ودنيا، مصحفٌ وسيف. وقد تطورت عن هذا الإدراك لأكبر حركات الهوية الإحيائية في العالم الإسلامي في القرن العشرين مقولةُ (الحاكمية) التي تعتبر أنّ الحكم لله، وأنّ المسلمين مكلَّفون بإقامةِ حكم الشريعة على الأرض. وعِلَلُ هذه الرؤية واستتبابها في النصف الثاني من القرن العشرين متعددة. هناك من جهةٍ الاستعمارُ الغرْبيُّ الذي سيطر في سائر ديار العرب والمسلمين، وبدا في أحد وجوهه تبشيرياً، وفي أحدها علمانياً مُعادياً للدين؛ وفي كلِّها مهدِّداً للهوية الإسلامية أو مُلغياً لها. وهناك الظروف التي أحاطت بنشوء الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب والمسلمين. فقد أقام مصطفى كمال الدولة القومية الأُولى على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية الموروثة. وهناك تصدُّعُ المؤسسة الدينية التقليدية لدى المسلمين من أهل السنة، نتيجة العجز عن التجدد والتطور والتلاؤم مع الظروف المستجدة، ونتيجةَ مكافحة الدولة الحديثة لها وإلغاء أدوارها؛ بحيث بدا الإسلامُ بدون حامٍ فاعل. وهناك التجربةُ السياسيةُ العربيةُ والإسلاميةُ والتي لم تؤدّ في الغالب المهامَّ التي أَوكلتهْا لنفسِها، فخالطتْها خيباتٌ كثيرةٌ أثَّرت في شعبيتها وشرعيتها. وهناك أخيراً الاستنزاف الكبير الذي تسببتْ به الحربُ الباردةُ التي وضعتْ دول المسلمين وحكّامهم على خطوط الارتهان للطرفين المسيطرين، بحيث انتهى الأمر بجمودٍ كبيرٍ وضعفٍ كبير. بيد أنّ هذه العوامل والظروفَ كلَّها إن كانت كافيةً لبقاء حركات الهوية هذه؛ فإنها ما كانت كافيةً لتحويلها إلى أحزاب عقائدية وذات شعبية كبيرة؛ لولا الملاحقاتُ الشديدةُ التي تعرضتْ لها، ولولا خيبةُ الأمل الكبيرة بالتجربة السياسية العربية والإسلامية، واستمرار الهجمات والاحتياجات ومن ضمنها قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وغزوات السنوات الأخيرة للعراق وأفغانستان.

على أنّ الأخطَر من ذلك كلِّه، استقرارُ الوعي لدى جمهورٍ كبيرٍ أنّ الإسلام يقتضي إقامة الدولة الدينية، كما حدث في التاريخ البعيد. ويجادلُ إسلاميون معتدلون بأنّ أحداً لا يقول بالدولة الدينية، لأنّ الحاكم غير معصوم. لكنّ غير المعصوم هذا يقوم على تطبيق (الشريعة) المعصومة — فما الفائدةُ من التأكيد على (مدنية) الحاكمَ ما دامت (مدنية) الدولة منكورةً أو غير مصونة؟! ويستدلُّ دُعاةٌ كبارٌ (معتدلون!) على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بأنّ الإسلامَ عقيدةٌ وشريعة، والقائلُ بذلك

لابد أن يُقرَّ أنَّ الإسلامَ دينٌ ودولة! بيد أنّ (الشريعة) لا تعني المشروعَ السياسيَّ، كما أنها في الحقيقة لا تنفصلُ عن العقيدة بل هما شيءٌ واحدٌ، ذلك أنّ الشريعة تملكُ جوانب اعتقادية أيضاً. وما ظهر هذا التمييز للمرة الأولى إلاّ في عنوان كتابٍ للمستشرق المجري غولدزيهر؛ وكان يقصدُ بذلك أنّ الإسلام يتضمن اعتقاداتٍ وعباداتٍ وفِقْهاً للمعاملات. وهذه الأمور الثلاثة كلُّها دين. وقد وازى المستشرق في كتابه ذاك بين اليهودية والإسلام، ومن الواضح أنه ما كان يعتبر الشريعة اليهودية قرينةً للدولة. ولو تأمَّلْنا المشاريع التي يضعُها الإسلاميون لدولتهم الموعودة لوجدْناها جميعاً بعد إيراد آياتٍ معينة، اجتهادات كلّها، ولا تختلف كثيراً في المضامين عن مشروعات الاشتراكيين أو المسيحيين الديمقراطيين التي ظهرت واستتبت لفترةٍ بعد الحرب العالمية الثانية. والفرقُ بين الأمرين أنّ أولئك ما كانوا يعتبرون مشروعاتهم السياسية جزءًا لا ينفصم من المسيحية أو من الماركسية؛ بل كانوا يقصدون بذلك التأكيد على الطابع الأخلاقي للدولة بعد الخيبة الكبرى التي نزلت بالبشرية نتيجة كوارث الحرب الفظيعة.

والواقعُ أنّ منظّري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسيةً، ومارسوا المشاركة حيث أمكن ذلك، سيطر في أوساطهم أحدُ منزعين: إمّا تصوير (الدولة الإسلامية) الموعودة بصورةٍ تقرُبُ بها من (الدولة المدنية)، أو العكس، أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلَّدهم فيها الغربيون المحْدَثون. والحقُّ أنّ الأمر هنا يتعلَّقُ بالوعي أكثر مما يتعلقُ بالشبه في هذا الأمر أو ذاك. فما دام المنظِّرُ الإسلاميُّ يعتبر الدولة من مقتضيات الدين، وليس حاجةً للبشر من أجل العيش، وحفظ الحقوق والنظام، وإدارة الشأن العام؛ فإنه يهبُها طبيعةً دينيةً مثل فرائض الصلاة والزكاة والحج والصوم. وبذلك فهو يُضيفُ فرائضَ جديدةً على ما هو معروفٌ من الدين بالضرورة، ويعتبرُ الدولة ۞ الإسلاميةَ تكليفاً مثل سائر التكاليف التعبدية وفي تصورٍ كهذا كيف تبقى السلطةُ مدنيةً حتى لو بقي الأميرُ أو متولّي (الحاكمية) بشخصه مدنياً وليس مقدساً لهذا الحدّ أو ذاك؟!

لقد مثّل الإسلامُ دائماً رؤيةً للعالمَ ونهجاً وفلسفةً للعيش. وكما في كل دين هناك جوانب عمليةٌ تعبديةٌ وشبه تعبديةٍ تدخل في أدقّ التفاصيل. أمّا في الشأن السياسي، فالأمر متعلّقٌ بالمصالح، وخياراتُ الناس الدينية تؤثّر في خياراتهم السياسية لكنها لا تصنعُها، لأنّ هذا المستوى هو غير ذاك المستوى، ولا يستوعبُ أحدُهُما الآخَر. ورغم الوعي السائر فإنه ليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحدٌ أو جماعة باسمه على السلطة، كما أنه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين. وليس من المصادفة في شيءٍ مصيرُ مجلس النواب الأميركي في القرن السابع عشر إلى النصّ في أحد تعديلات الدستور على أنه ليس من حقِّ الكونغرس الاشتراع في الدين نُصرةً أو شجباً أو استبعاداً. وبذلك فقد خرج من العلمانية الأوروبية السلبية، وأعان على حفظ الدين وحريات معتنقيه إلى أي مذهبٍ انتموا.

لا يستطيع الفكرُ الإسلاميُّ أن يظلَّ يكرر ويعيد في فضائل دولة الراشدين، وفي مساوئ الدولة الوطنية في ديارنا؛ ويصل من ذلك إلى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية. لابد من العودة إلى مقولة الدولة المدنية، والعمل على تطوير الدولة القائمة وإصلاح حاضرها ومستقبلها. وهذا أمرٌ يبدأُ في الوعي نقداً وإدراكاً، بدلاً من الجمود عند عقائديات الحرب الباردة. ثم محاولات التعمية بالهجوم على العلمانية أو على الغرب الشرير.

****

*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

في إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة
أو الحد الفاصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية

وجيه كوثراني(*)

الحديث عن حدود العلاقة بين الدين والسياسة أو (الحد الفاصل) بين الطرفين، انطلاقاً من إشكالية العلاقة بين الحاكم والفقيه، (وهي إشكالية يرى بعض الباحثين أنها تخص التاريخ الإسلامي وحده والمجتمعات الإسلامية وحدها) حديث معقد لناحية مسائله المتشابكة، وطويل لناحية مضامينه ومراحله التاريخية.

على أن النقطة المركزية التي ينبغي الانطلاق منها –في منهج البحث– هي أن (التاريخ الخاص) وعلى الرغم من خصوصيته التي يسهل البحث عنها في مفرادات وسمات وصفات معينة – هو جزء من تاريخ إنساني عام تتواصل فيه الحضارات والأفكار وتتفاعل، وتتطور في نسق سائد أو في نموذج غالب. من هنا كان من المفيد في مناهج البحث في الإنسانيات – وفي حالنا في (تاريخ الأفكار) – اللجوء إلى ما أضحى يسمى في المدرسة التاريخية الحديثة (التاريخ المقارن).

وفي موضوعنا المطروح – يشير علينا (التاريخ المقارن بين مجتمعاتنا الإسلامية من جهة والمجتمعات الأوروبية المسيحية القروسطية (من القرون الوسطى) والحديثة من جهة أخرى أن نتبين أوجه الاختلاف أو التشابه في حقل الموضوع المثار حول إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، على الرغم من اختلاف المفردات المعبرة عن أوجه تلك العلاقة. فهناك في الغرب الكنيسة أو الاكليروس من جهة والملك أو الأمير اللذان أضحيا مع الشعب دولة/ أمة في مسار التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحديثة. (بدءاً من النهضة وحتى الثورات القومية والديمقراطية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). وهنا في شرقنا الإسلامي ثمة فقيه أو مؤسسة دينية من جهة، وثمة أمير أو سلطان أضحى دولة تنحو أن تتماثل مع مجتمعها دولة حديثة، أي دولة/ أمة. (وبتعبير أدق عربياً دولة/ وطن، أو دولة مواطنين في مجتمع مدني.

هذا الإشكال في المقارنة بين حالين، أو بالأحرى بين مسارين ثقافيين في موضوعة العلاقة بين الدين والسياسة، تختلف في معالجته وفي فهمه، المواقف ونتائج البحث ووجهات النظر لدى الباحثين أجانب أو عرباً. فمن قائل بالتوحد والاندماج بين الدين والسياسة، على أنّها معطى تاريخي ثابت في الإسلام وتاريخه وثقافته، وبين قائل بالثنائية بين الطرفين وإمكانية الفصل عبر حدّ قد يضيق أو يتسع.

1– مُثُل من القول بالاندماج عند بعض المستشرقين كما عند بعض الإسلاميين

كتب برنارد لويس في كتابه (اللغة السياسية للإسلام)، حول العلاقة بين الدين والسياسة يقول: (الإسلام الكلاسيكي، يميّز بين الكنيسة والدولة. بينما في المسيحية، فإن وجود السلطتين يعود إلى مؤسسها الذي نصح أتباعه بأن (يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله). فعلى امتداد تاريخ المسيحية كانت هناك سلطتان، الله وقيصر، ممثّلتان في العالم بما سُمّي (Sacerdotium et Regnum)، وفي العصور الحديثة بكنيسة ودولة. قد تكون هاتان السلطتان مترابطتين، وقد تكونان منفصلتين، وقد تعيشان بوفاق أو في صراع، وقد تهيمن الواحدة على الأخرى، وقد تتدخل الواحدة في شؤون الأخرى (...) ولكن يبقى دائماً أنهما اثنتان: السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكل واحدة مزودة بقوانينها الخاصة وبتشريعاتها، وببنيتها الخاصة وبتراتبيتها)(1).

ثم يتابع: (أما الإسلام، فإنه لم يعرف قبل مرحلة التغريب، هاتين السلطتين، بل عرف سلطة واحدة. وبالتالي فإن الفصل بين الكنيسة والدولة، وهو أمر متجذِّر بعمق في المسيحية، لا أصل له في الإسلام. حتى إنه في اللغة العربية الكلاسيكية، كما في بقية اللغات التي تستخرج مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية، ليس هناك وجود لأزواج من الكلمات التي تناسب معنى الروحي (spiritual) والعلماني (Séculier). فقط خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتحت تأثير الأفكار الغربية ومؤسساتها، ظهرت أولاً بالتركية، ثم بالعربية، كلمات جديدة للتعبير عن معنى "Séculier". بل إنه حتى في الاستخدام الحديث، ليس هناك ما يوازي تعبير (الكنيسة) بمعنى (تنظيم إكليريكي). فكل الكلمات الدالّة على الجامع أو المسجد تنطبق فقط على بناء للعبادة وليس على فكرة مجردة abstraction أو سلطة أو مؤسسة. صحيح أنه في المراحل المتأخرة من الإسلام الكلاسيكي صير إلى تمييز جماعة من محترفي العلم الديني (رجال الين) تشبه تقريباً (الاكليروس) حيث عُبِّر عنهم بكلمات من قبيل: (علماء) أو (ملالي)، ولكن يبقى أن لا وجود معادل لتعبير (علماني) (laïque)، وهو تعبير يخلو من أي معنى في سياق الإسلام. بل أنه حتى في أيامنا، فإن مفهوم أي تشريع أو سلطة زمنية متعلّقة بأي مجال من مجالات الحياة لا يدخل في نطاق المقدّس (المقدّس الشرعي) ولا يخضع لقواعد الشريعة، يُعتبر معصية أو خيانة عظمى للإسلام)(2).

ويستنتج لويس بصورة قاطعة أن هذا الأمر ينطبق على الأحزاب والحركات المسماة (أصولية)، كما على جميع الدول في العالمين العربي والإسلامي التي وجدت نفسها ملزمة بالنصّ على الإسلام ديناً للدولة. إلا أنه يستثني التجربة التركية الكمالية من هذا الحكم، مع استدراك لظاهرة اختراق إسلام المجتمع التركي لعلمانية الدولة.

المفارقة هي أن نجد كتّاباً إسلاميين معادين للاستشراق مثال محمد عمارة والشيخ القرضاوي وآخرين يكرّرون المصطلحات نفسها ويستخدمون المفاهيم نفسها ليصلوا إلى الاستنتاج نفسه: غربة العلمانية عن الإسلام والمسلمين، بل تناقضها مع مبادئ الإسلام وقواعده.

يقول محمد عمارة: (إن الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله). وفي رأيه، أن العلمانية التي هي، في مفهومه، فصلٌ بين الدين والدولة، وبالتالي بين الدين والسياسة، هي (أصل من أصول المسيحية)، فتطبيقها في العصور الحديثة الأوروبية هو عودٌ إلى الأصل، وكأن المسيحية في أصولها تدعو بطبيعتها إلى العلمانية. أما ما حدث في التاريخ بين مراحل البابوية – القيصرية، والحكم بالحق الإلهي، ونشوب الحروب الدينية، فما هو إلاّ انحراف عن الأصول الأولى للمسيحية، انحراف تتحمل وزره طبقة رجال الدين أي الإكليروس.

على هذا النحو يُنزع التاريخ وملابساته وتعقيداته عن الدين، عن المسيحية وعن الإسلام، فتستقيم في ذهن المستشرق (الكلاسيكي) وفي ذهن الكاتب الإسلامي صورة جامدة أبدية: صورة التوحيد والدمج هنا، وصورة الثنائية هناك.

يقول عمارة: (نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحادّ، اللذين جعلا الأمور هناك: أبيض وأسود، علمانية تفصل الدين عن الدولة أو تسعى لهدمه وانتزاع تأثيره وأثره من الدولة والمجتمع معاً، أو كهانة وسلطة دينية وحكم بالحق الإلهي)(3). إذاً، إنها الثنائية في المسيحية التي يقدّمها المستشرق إلى الإسلامي، حجة وتبريراً للاختلاف بين التجربتين، ولرفض العلمانية (كحل). بل إنه لا وجود لمشكلة في التجربة الإسلامية ليكون هناك حلّ!

وعندما ينتبه الكاتب الإسلامي إلى أن ثمة (بعضاً) من مشكلة أنتجها (الواقع)، نراه يكتفي بالإدانة، ويستحضر (الإسلام) و(تيارات الفكر الإسلامي جميعها) لتأكيد هذه الإدانة. يقول: (صحيح أن الواقع التاريخي الإسلامي قد شهد

تقليد المسيحية في هذه الآفة، فتحوّل بعض من (علماء) الدين الإسلامي إلى (رجال دين) وزعموا لأنفسهم سلطاناً في (التحليل والتحريم)، واحتكروا (لآرائهم) صلاحيات الرأي الوحيد ومن ثم الرسمي للإسلام، رغم أن اجتهاد المجتهد ف.ي الإسلام لا يلزم غيره من المجتهدين، بل ولا يلزم المقلّدين لمجتهدين آخرين... لكن هذا التقليد في هذه الآفة قد ظل واقعاً مداناً من تيارات الفكر الإسلامي جميعها، ولم يصبح مقبولاً إلاّ في إطار المذهب الشيعي وحده)(4).

عليه، يسهل في ذاكرة الانقسام الشيعي – السنّي، بل في ذاكرة كل انقسام في عالم الإسلام، أن يحصر الكاتب (تلك الآفة) بفرقة من الفرق، وخاصةً عندما يُلغى التاريخ، تاريخ الفرق وصراعاتها، وتاريخ والدول وعصبياتها، وتاريخ الفقهاء وعلاقاتهم بالسلاطين (سلباً أو إيجاباً)، كما تُنسى حالات التأثيم والتكفير في دنيا السياسة باسم الدين سواء عند السنّة أو الشيعة. يسهل بعد كل ذلك أن ينصّب الكاتب نفسه ناطقاً باسم (الإسلام الصحيح)، وحَكَماً على (الواقع التاريخي)، فيسمح لنفسه بأن يقول: (إن هذا الواقع التاريخي لم يعترف به الإسلام ولم يتحوّل إلى جزءٍ من الدين).

هذا التعالي على التاريخ والواقع، يسمح بإنتاج (خطاب إسلامي) معاصر، له وظيفتان:

وظيفة أولى هي إلغاء الصراعات في التاريخ. وإن اعترف فيها بخجل، فهي من قبيل (الانحراف) أو (الآفة).

ووظيفة ثانية مكمّلة هي خوض الصراع السياسي القائم من خلال تبنّي وجهة نظر يراها صاحبها إسلامية صحيحة يُماهيها بالإسلام الكلّي والشمولي ويُشهرها ضد التيارات العلمانية وضد القائلين بالفصل أو التمييز بين السلطة الدينية والسلطة المدنية باعتبار هذه الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الأوروبية وفي سياق ملابسات ومقدمات خاصة، يلخّصها حال الاندماج والصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية، فكيف حصل الفصل أو التمييز في التجربة المسيحية؟

2- مقدمات التمييز (إلى حد الفصل) بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في أوروبا

كانت الحروب الدينية التي اجتاحت أوروبا في غضون القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، قد ولّدت جدلاً صاخباً في مجتمعاتها ولاسيما في تلك التي شهدت صراعات حادة ودموية وانقلابات وأزمات حكم وسلطة. (كإنجلترا على سبيل المثال).

تكثف الجدل حول طبيعة الحكم من زاويتين: من زاوية علاقته بالسلطة البابوية الكاثوليكية – ومن زاوية علاقته بمجتمع رعية لم يعد مع توسع الدعوة البروتستانتية فيه وفي أكثر من مجتمع أوروبي، مجتمعاً كاثوليكياً متجانساً وتابعاً في الكثير من أوجه حياته للسلطة البابوية الواحدة. اقتُرح التجانس بين دين الملك ودين الرعية حلاً للمشكلة.

ففي مجمع انعقد بين الكاثوليك والبروتستانت في العام (1555م) في أوغسبورغ (ألمانيا) أقر مبدأ يقول: (الناس على دين ملوكهم). لكن المبدأ لم يطبق في الواقع. ثم ما لبث أن فجّره التاريخ. فبين (1555 و1648م) (معاهدة وستفاليا)، كانت حرب الثلاثين عاماً وإبانها زال هذا المبدأ وبلغ الاضطهاد والتعصب أوجها، (مقدمة رسالة في التسامح –جون لوك– عبد الرحمن بدوي– ص16).

وكان أن بدأ في سياق هذا الجدل ظهور أفكار تقدمية وبنّاءة لحل ذاك الإشكال الذي كان في أساس تفجر الصراعات ما بين الفرق الدينية وهو إشكال يرتبط أولاً بطبيعة العلاقة ما بين سلطة الحاكم (السياسي – المدني) وسلطة الكنيسة أو رجل الدين. وثانياً بطبيعة العلاقة ما بين الأفراد من جهة وما بين الفرق والجماعات الدينية من جهة ثانية.

كثيرة هي الندءات الفكرية والرسائل في (التسامح) وقبول الدين الآخر، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، في كل من هولندا وبريطانيا وفرنسا. من بين تلك النداءات القوية، نداء بيير بيل (P. Bayle) الذي يقول في

نقد الكالفينية (لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطراب والمذابح، من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان).

هذا على أن أشهر الرسائل والنداءات التي كان لها أوسع تأثير فيما بعد، هي رسالة جون لوك في التسامح (1689م) التي نشرت في بادئ الأمر مغفلة (دون اسم الكاتب). وعلى أن لا نغفل تأثر لوك بمن سبقه ولاسيما برسالة بيل التي ظهرت قبل رسالة لوك بسنوات ثلاث.

خلاصة رسالت لوك يكمن إيجازها بالمبادئ والتوجهات التالية:

- التسامح علاقة مميزة للكنيسة الحقة. عدم التسامح يتنافى مع الفضائل المسيحية. ينبغي على المسيحيين أن يجاهدوا أنفسهم ضد أخطائهم قبل أن يضطهدوا سائر الناس. وحتى لا يكون (الخير العام) عذراً للطغيان الديني ولا الحربة الدينية عذراً للإباحة، يجب التمييز بين وظيفة الدولة ووظيفة الكنيسة.

- توجد الدولة للمحافظة على الخيرات المدنية وهي: الحياة، الحرية، الصحة، الملكية، ولا شأن للحاكم المدني بالعناية بالأرواح لأن:

– الأرواح لم يكلها الله إليه.

– القوة لا يمكن أن تقنع عقول الناس.

– البلاد المختلفة تعتنق أديانا مختلفة.

– الكنيسة جماعة حرة إرادية، ينضم إليها الناس لعبادة الله على النحو الذي يعتقدون أنه يرضي الله ويحقق لهم نجاتهم. للكنائس الحق في أن تضع قوانين تنظم شؤونها الداخلية الخاصة، لكن ليس ثمة ضرورة لحكم الأساقفة:

– لأن ذلك أمر لم يأمر به المسيح.

– ولأن ذلك كان دائماً موضوع نزاع.

– وينبغي أن تكون الكنيسة حرّة في قبول أو رفض النظام الأسقفي (...) وسلطات الكنائس مقصورة على الدعوة والوعظ والنصح (...).

وأما عن أهم الأفكار التي حملتها الرسالة فيمكن أن تصاغ كالتالي:

- لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية وبين مهمة السلطة الدينية واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أي تغير.
- رعاية نجاة روح كل هي أمر موكل إليه وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية أو دينية.
- لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.
- حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان.
- التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم في السيطرة الدنيوية. وهم بهذا يؤازرون من نوازع الطغيان عند الحاكم (...).
- يجب ألا تفهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنها بؤر لتفريغ الفتن وألوان العصيان إذا ما قام التسامح، فان السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانون من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولذا فانه متى زال الاضطهاد واستقر التسامح معهم، زالت أسباب النوازع إلى الفتنة والعصيان)(5).

كانت هذه الأفكار منطلقاً للتغيرات التي ستتوالى على المجتمعات الأوروبية خلال القرون اللاحقة، والتي بدورها سيتأسس عليها لاحقاً، مع اعتبار أكيد للتغيرات في الإنتاج والبنى التحتية (أي الثورة الصناعية)، جملة من النتائج والتداعيات والتحولات في الأنظمة السياسية والثقافة ومجال حقوق الإنسان والمواطن. وحقل العلاقة بين المعتقد الديني والموقف السياسي.

وبالطبع لم يكن المسار واحداً في شأن تحديد هذه العلاقة، في كل المجتمعات الأوروبية، كما لم يكن سهلاً أو متسقاً في كل الأحوال والمجالات والمراحل. فثمة شيء من الخصوصية استدعته وضعيته كل بلد في تحديد حجم ومسافة العلاقة بين الدين والسياسة. على أن الجامع المشترك في الحداثة السياسية الغربية كلها هو الفصل المبدئي بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، واعتبار مبدأ حيادية الدولة تجاه المجتمع وبما يزخر هذا الأخير به من أديان ومعتقدات وحرية ضمير واعتقاد، هو مبدأ أساسي لا حياد عنه. فمن ناحية المبدأ، لا يجوز استقواء السياسي بالديني، ولا يجوز استقواء الديني بالسياسي. وليس معنى هذا –في الواقع العملي والمنطق التاريخي– عدم التداخل بين الدين المؤثر حتماً في الثقافة المعيشة وبين السياسة، بما هي خطط تدبير وبرامج واستراتيجيات عمل من أجل السلطة في الدولة. فهذا التداخل أمر واقع لا محالة بوعي او بغير وعي، من خلال الثقافة نفسها التي تشكل جسراً بين الموقعين الديني والسياسي. والمهم ألا يقود هذا التداخل إلى الاستقواء المتبادل على حساب الحقل المدني للسلطة وعلى حساب حيادية الدولة تجاه مجتمعها، وعلى حساب وسائل العمل السياسي السلمي ومبدأ تداول السلطة سلمياً. من هنا كان تأسيس أحزاب مسيحية حديثة في الغرب، تستوحي قيم المسيحية العامة (الإخاء والمساواة) وقيماً إنسانية عامة، ولكن لا تجعل من الانتماء الديني ومن المؤسسات الدينية، ومن السلطات الدينية، أدوات في العمل السياسي للاستقواء بها في المنافسة السياسية حول مواقع السلطة المدنية في الدولة.

3- عربياً وإسلامياً: أين المشكلة؟؟؟

أشرنا في معرض حديثنا عن حال الدمج بين السياسة والدين في رأي بعض الإسلاميين أو بعض المستشرقين من أنه (أي الدمج) حال تاريخي متغير، وليس ثابتاً أبدياً، أو جوهراً ماهوياً خالداً. ونقصد بالحال التاريخي المتغير أن العلاقة بين الملك والكنيسة في أوروبا (القروسطية) كالعلاقة بين السلطان والفقيه (أو المؤسسة الدينية) في التاريخ الإسلامي، هي علاقة وظيفية أي هي علاقة بين سلطات تتوزّع بين المجتمع والهيئة الحاكمة السلطانية وتتمثل إلى جانب السلطان بشتى (الولايات) التي يتوزعها نظام الحسبة والقضاء والتعليم، والمساجد والأوقاف، والنقابات، الخ. أي شتى (الولايات) التي تحدّث عنها وعرّفها الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية).

وبهذا المعنى تصبح الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، بدءاً من الأموية وحتى العثمانية المتأخرة، وسواء سميناها (خلافة أو سلطنة) هي وفقاً لمصطلح الماوردي (وبقية الفقهاء) (إمارة استيلاء) مشرّع لها فقهياً، أي دينياً، لأنها تقوم بمهمات الخلافة أو بجزء منها. فأين موقع الدين وأين موقع السياسة في هذا التشكل التاريخي للدولة السلطانية التي يُحبذ البعض أن يسميها (دولة إسلامية)؟

إن دراسات العديد من المؤرخين والباحثين العرب المعاصرين، (ومن بينها دراسة كاتب هذه المقالة: الفقيه والسلطان)(6) تشير وفقاً لمصطلحات ابن خلدون إلى أن العصبية، وهي في أساس تشكلها، ذات مضمون اجتماعي –

أهلي وسياسي، كانت في أصل مشروع الممانعة من أجل الاستيلاء على نصاب الدولة. على أن قوة هذه العصبية تزداد وتتضاعف بالدعوة الدينية، كما أكّد ابن خلدون مراراً في مقدمته.

هذا يعني أن استقواءً متبادلاً حاصل في الواقع أي أن علاقةً وظيفية قامت وتقوم بين العصبية ذات النزوع والوازع السلطانيين، (أي للتغلب والاستيلاء والقهر) وبين الدعوة الدينية المكرّسة لحق ديني أي (شرعي) في السلطة. وهذا الحق يمكن أن تدّعيه أي أسرة أو فرقة خدمت الإسلام بفعل إدعاء اكتساب الأسبقية أو الأقربية في الإسلام (كمثل العلوية أو العباسية...) أو بفعل جهادي عسكري ومرابطة كحال السلاجقة أو الأتراك العثمانيين...

وهذا يعني أن العلاقة بين الدين والسياسة تصبح في الممارسة السياسية –أي في الممارسة السلطانية– علاقة ثنائية وليست أحادية. إذن ثمة نوع من توزع السلطات بين الأديولوجيا (بما فيها الثقافة والدين) التي تعطي للعلماء (أي الفقهاء)، وبين الساسة (أي الحكم بالسيف أي بالقوة) التي تعطى للسلاطين والأمراء المتغلبين.

أمّا الوظيفة التي تجمع بين الطرفين فهي وظيفة تكاملية قسرية أو طوعية توحي بل توهم بالتوحد. وقد أضحت هذه الثقافة جزءاً من ثقافة سياسية أهلية، أعيد إنتاجها في العصر العربي الحديث والمعاصر، بأشكالٍ من الحزبية الإسلامية، أي بأشكال من العمل السياسي المتذرّع بالإسلام، والمتسلح بحداثة عالمية يُنتَقى منها الأسلحة الأفعل في التكنولوجيا والتنظيم.

على أن هذه الحداثة (المستعارة) والتي يسميها البعض (بالإحيائية) أو (الأصولية) الجديدة تعيش على نصوص منتقاة من التراث، وتعيد إنتاج ثقافة سياسية سلطانية وخاصة في مجال العلاقة الوظائفية بين الدين والملك. ولعلّ أهم هذه النصوص المستدخلة في الثقافة السياسية الإسلامية، وفي الذاكرة الجماعية ورموزها، هي نصوص الآداب السلطانية التي اخترقت بدورها كتب التاريخ كما كتب الفقه والسياسة. وقد توقف دارسو هذه النصوص من الكتاب المعاصرين عند النص المنسوب للملك الفارسي أردشير والمعروف (بعهد أردشير)(7).

يقول أردشير: (واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه. إن الدين أسّاس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّاسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائعٌ، وما لا أساس له مهدوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مستسرّات في من قد وتّرتم وجفوتم وأخفتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين أُسٌّ والملك عماد. وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد).

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرياسة الدينية والرياسة الملكية كي يقوم ويستمر بنيان الدولة، ستكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبّرت عن جزء كبير من الثقافة السياسية الإسلامية السلطانية والأهلية في جميع العهود. في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة. وهو إلحاح براغماتي وظيفي وموحد قسري لثنائية السلطة لكي لا يستقل الحيّز الديني عن الحيّز السياسي فتحدث (الرياسات المستسرات) (على حد قول أردشير) أو تحدث (الانقلابات السرية)، وفرق التكفير والممانعة باسم الدين، وكما يحدث اليوم، ولو لأسباب مختلفة.

هذا على أن هذا الدمج الوظيفي أو الاستخدام البراغماتي للدين، سواء من موقع الدولة القائمة التي تعلن عن (إسلامها) في دساتيرها، أو من موقع المجتمع الممانع الذي يولّد باسم (الحق الديني) أيضاً شتى الممانعات السرية وغير السرية، هذا الدمج لم يجنب المملكة الإسلامية (الرياسات المستسرات) من العوام، كما لم يجنب الدولة الحديثة (رغم إعلانها الإسلام) الانقلابات والمؤامرات والممانعات باسم الإسلام.

4- العلاقة الملتبسة الدائمة والنقد الضروري

خلاصة القول أن العلاقة بين الدين وممثّليه وبين السياسة وممثّليها كانت على الدوام، وعبر العصور، علاقة تجاذب بين توحيد وانفصال، بين سيطرة هؤلاء على أولئك أو سيطرة أولئك على هؤلاء. كانت باختصار حقل تجاذب حتى سيطرت الدولة على الدين في التجربة التاريخية الإسلامية سيطرة شبه تامة، وحتى حدث الفصل بين السلطتين: السلطة المدنية السياسية من جهة، والسلطة الدينية من جهة أخرى، في التجربة التاريخية الغربية – المسيحية. وكان هذا الفصل الأخير هو التتويج الثقافي والدستوري والمؤسسي لمسار حل أو مخرج لمسألة العلاقة الملتبسة والمتجاذبة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، بعد حروب ومآس وصراعات امتدت قروناً طويلة في التاريخ الأوروبي – المسيحي، اتسمت بالتعصب وضيق الأفق واستخدام الدين في قضايا الصراع السياسي. هذا في حين استمرت ملتبسة علاقة السلطة الدينية وممثّليها من فقهاء وعلماء وقضاة (شرعيين) بالمؤسسة الحاكمة، سواء كانت هذه السلطة سلطانية بالمعنى التراثي القديم، أو (مدنية) بالمعنى الاصطلاحي الحديث. بل إن الإشكال ازداد تفاقماً مع لجوء الحكّام المحدثين إلى الدين يستقوون به في تثبيت (حكمهم) وكسب (شرعيتهم). يتساوى في منهج هذا (الاستقواء) الحكّام المدنيون والعسكريون والدينيون، كلّ من موقع ومن زاوية، ولكنهم جميعاً يستهدفون المجتمع الأهلي المتدين، ليجعلوا من تدين المجتمع، أي تدين الناس، مادّة سياسية للولاء والطاعة والاستتباع– وكلها مفردات ومصطلحات تراثية يزخر بها تاريخنا السلطوي – فيتم بذلك إلغاء السياسة، بما هي تدبّر عقلي لشؤون الدنيا، فيستقيم للحكم والحكام استفرادهم للسلطة بالسلطة، وإلاّ فالاتهام بـ(البدعة) أو (الخروج) يغدو حلاً محتملاً لأهل الحكم من جهة وأهل المعارضة من جهة ثانية. (الولاء) أو (الممانعة) يضحيان حالتين للشرعية أو الخروج. السياسة تتماهى مع الدين هنا، إيمان أو كفر، حلال أو حرام، وبالتالي ولاء وطاعة، أو خروج وممانعة.

يدّعي كتّاب إسلاميون، ومعهم مستشرقون –كما أشرنا– أن الإسلام لا يفرّق ولا يميّز ولا يفصل في شأن العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وأنه يختلف عن المسيحية التي تفرّق بينهما. والواقع أنّ التاريخ ومعطياته ودراساته الكثيرة لا تقرّ هذا الكلام الذي أضحى (أسطورة) بفعل التكرار والدعوة، وعلو أصوات المنابر، التقليدية منها والحديثة. الإسلام في الواقع لا يختلف شأناً عن المسيحية في التاريخ. فوطأة هذا الأخير (التاريخ) وملابساته، أي ضغط البشر وأهواؤهم ومصالحهم، لا يمكن عزلها أو فصلها عن تمثّل البشر للدين. (أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله) قول للسيد المسيح، تمّ في سياق ماض؛ أنه حدثٌ عاد البعض إليه اليوم بهدف (التأويل العلماني). ولكن ذلك لا يلغي سياقات تاريخية أخرى طويلة ومديدة، تسيّست فيها المسيحية فحكمت مباشرة، وتنصّرت فيها السياسة، واستخدمت الدين فتبدّلت أدوار السيطرة أو التوحّد أو التجاذب بين قيصر والكنيسة، وبين الملك كسلطة مدنية وتكريسه بـ(الحق الإلهي).

في الإسلام أيضاً يمكن اللجوء إلى مختارات نبوية وصحابية وإمامية بقصد (التأويل العلماني). منها على سبيل المثال التمييز بين الرأي والوحي، والعودة إلى (ميثاق أهل المدينة) السياسي أو إلى مبدأ لا (إكراه في الدين) أو قول الرسول: (أنتم أدرى بأمور دنياكم)... بل إن التأويل العلماني قد يذهب بعيداً في تفسير موقف الإمام عليّ من مسألة التحكيم

التي نادت بها جماعة معاوية وعمرو بن العاص، وهو تفسير يُخضع للمُساءلة اليوم الدعوة إلى (الحاكمية الإلهية) التي يُنادي بها الإسلاميون في معارضتهم للحكّم. لقد حذّر الإمام عليّ من رفع المصاحف بهدف التحكيم من خلال قولته التاريخية الشهيرة: (القرآن حمّل أوجه) منبّهاً إلى خطورة هذا الأمر وبما معناه أن الخلاف سياسيٌّ حول الإمارة. والفتنة في أن يقحم القرآن في هذا الخلاف.

قد تستخدم هذه الإشارات لتأويل علماني اليوم، كما استخدمت قولة السيد المسيح (أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله) لتبرير قابلية المسيحية للعلمانية، كما قابلية الإسلام لها. لكن ما أودّ قوله إن المرجعية النصّية أو الحدثية الانتقائية أو منهجية التأويل، لا تكفي جميعها بل لا تصحّ لتبرير موقف سواء أكان هذا الموقف داعياً للعلمانية أم رافضاً لها. العبرة هي في المنطق التاريخي ومساره واحتمالاته. والتاريخ هنا هو التاريخ العالمي، التاريخ المقارن، تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأوحد أو الأحادي المعزول عن أسباب تكوّنه وفواعله ومؤثراته المختلفة المصادر.

وإذا ما درسنا التاريخ الأوروبي المسيحي والتاريخ الإسلامي معاً بمنهج التاريخ المقارن، ومن زاوية متابعة جدلية السلطة الدينية والسلطة السياسية، وقفنا على تشابهٍ كبير في الوظائف والأدوار، وإن اختلفت التسميات والمصطلحات وتمايزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسسات.

كثيرة هي الدراسات باللغات الأجنبية التي تناولت تجارب التاريخ الأوروبي المسيحي والمسارات التاريخية نحو تحديد تخوم العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الغربية وصولاً إلى نشوء (لاهوت للعلمنة) يحاول التكيّف مع (العالم المعاصر المعلمن) من خلال اللاهوت المسيحي نفسه، في حين أن الدراسات باللغة العربية في هذا الحقل ما زالت قليلة وعديمة التأثر.

وعلى كل حال وفي حالة المجتمعات الإسلامية، فإن حاجتنا إلى الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية وحاجتنا إلى تحديد وتعيين الحد الفاصل بين الدين والسياسة للخروج من (طبائع الاستبداد) على حد تعبير الكواكبي في آخر عام من أعوام القرن التاسع عشر، وللخروج من مسالك التعصب وأساليب الاستقواء بالدين وخوض صراعاتنا السياسية به على نحو ما عانيناه ونعانيه في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين مع ظاهرة السلفية التكفيرية. لكننا نستدرك فنقول إن الكلام هنا ليس وصفة جاهزة. فكما أن المسار الديمقراطي مسار تاريخي طويل ضد إطلاقية الحكم حتى أرسى ممارسة وثقافة ديمقراطيتين، فإن العلمانية وفي حدها الأدنى وهو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية هي أيضاً مسار تاريخي طويل ليس ضد الدين، وإنما ضد أسلوب من يستثمر الدين في السياسة، أي ضد المستقوين بالدين في المجتمع السياسي.

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من لبنان.

1- B. Lewis، Le Langage Politique de L’islam، traduit de l’anglais par Odette Guitard، Paris، Gallimard، 1988.

2- المرجع نفسه.

3- محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت، دار الوحدة، 1981م، ص63-64.

4- تم اقتباس هذه الأفكار من: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988م، ص53-58.

6- وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان**، جدلية الدين والسياسة في تجربتين: في الدولة الصفوية والقاجارية والدولة العثمانية، ط1، 1990م/ ط2 2000م، دار الطليعة.

7- عهد أردشير. حققه وقدّم له: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ط1967م، ص4.

مسارات تأويل الدّين في المسيحيّة المعاصرة

عز الدّين عناية(*)

الكنيسة ومكارِه الحداثة

حين نشر الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسّل (1872-1970م) كتابه: (لماذا لست مسيحيّا) سنة (1957م)، وقد جمّع فيه مقالات نشرها في ما مضى بين (1925و1954م)، كانت المسيحيّة تشهد تخلّفها عن مسايرة نسق حداثة المجتمعات الغربية. في الكتاب المذكور عالج راسّل المحاور التي جعلت المنظومة اللاّهوتية في الدّيني المسيحي، ولواحقها المؤسّسية السّلطوية، غير قابلة للتعايش مع العقلانية والدّيمقراطية، اللّتين تطبعان الفكر والمجتمعات الحديثة. ولئن عرض في تلك الفترة راسل المبرّرات التي تحول دون أن يكون المثقّف الحداثي مسيحيّا، فإنّ مشروعية طروحاته تبقى حاضرة التّرجمة في واقع تراجع المسيحيّة في الغرب.

فخلال العام الحالي نشرت مجلّة (عالمَ الأديان) الفرنسيّة ملفًّا خاصًا عن الكاثوليكية في فرنسا، التي درج نعتها بمقولة الكاردينال لانجينيو سنة (1896م) (فرنسا، البنت الكبرى للكنيسة). لكن تلك الرّيادة في الغرب، دبّ فيها تراجع مذهل، منذ الثّورة الفرنسية ومنذ إعلان قانون فصل الدّولة عن الكنيسة سنة (1905م)، وذلك لعدّة أسباب: منها النزوح عن الأرياف وثورة العوائد وتصاعد الفردانية، ويتواصل ذلك الانحدار بدون توقّف حتى الرّاهن.

مازالت ممارسة الشّعائر بشكل منتظم المقياس الأكثر رواجا في قياس التديّن، وفي الحالة الفرنسية تشهد انخفاضا لافتا، فهي لم تعن سوى 10% من الفرنسيين خلال (2006م). والاعتقاد في الله الذي بقي تقريبا مستقرّا حتى منتهى السّتينيات، حوالي 75%، تنازل إلى 52% مع (2006م). كما أن 7% فقط يرون أنّ الكاثوليكية هي الدّين الصّحيح فحسب، وارتفع عدد الذين يقولون أنهم (بدون دين)، حيث بلغوا 31%. ويزداد تباعد النّاس من المؤسّسة الدّينية، خصوصا حين يتعلّق الأمر بمسائل ذات صلة بالأخلاق والانضباط، إذ نجد 81% مع زواج رجال الدّين، و79% كذلك، مع ترقية النّساء للمناصب الدّينية(1). خسر إكليروس الكنيسة تقريبا كافة سلطته الأدبية على المؤمنين في فرنسا.

والواقع أن عديد المفكّرين الكبار استشعروا مبكّرا انعزال الكنيسة، فحاولوا تدارك الخطاب الكنسي للخروج به من عقمه اللاّهوتي. كانت محاولة مصالحة الكنيسة مع الحداثة من الباب الفرنسي، مع مجموعة من المفكّرين المؤثّرين مثل: جاك ماريتان، فرانسوا مورياك، بيار إمانويل، هنري دي لوباك، وإمانويل هونيي، غير أنّ هؤلاء أدينوا بالصّمت من البابوية في روما، التي تخشى تولّد قطب مؤثّر لا يدين بالخضوع للفاتيكان.

ورحلة المناداة بتحديث المسيحيّة تتواصل حتى يومنا، فاللاّهوتي الألماني أوغن درورمان (Eugen Drewermann)-الذي أزيح أخيرا عن كرسي التّدريس في الكلّية الكاثوليكية بجامعة بادربورن- لخص خلافاته مع الكنيسة الكاثوليكية بقوله: لا يمكن أن تتواجد المسيحية اليوم بدون حرّية ذاتية، فما يطبع الكنيسة اليوم من فكر خرافي واغتراب وموالاة وخضوع، انحرَفَ باللاّهوتي الأكاديمي عن رسالته النبويّة وحوّله إلى خادم للكنيسة. ذلك ما صرّح به إلى المجلّة الألمانية (Publik-Forum) في العدد الثاني لشهر ديسمبر (2006م).

كما هجر الكنيسة أيضا اللاّهوتي الهولاندي جون وينغارد (John Wijngaards) -أبرز المختصّين في الكهانة النّسويّة- لما يراه من تنكّر لتراث المسيحية البدئية التي بلغت فيها المرأة رتبة الشماسة. معتبرا أن التجمّعات الكبرى، مثل

التجمّع العالمي للشّبيبة الذي رعته الكنيسة، أو تجمّع جنازة البابا الحاشد، لا تعني قوّة بل تختفي وَهَنًا حسب رأيه وأمام ضخامة المؤسّسة الكنسية وصعوبة حصر كافة قطاعاتها ووضعها تحت المرقاب، وتنشأ من حين لآخر مظاهر تمرّد على النّهج الأرثوذكسي الذي تريد المؤسّسة المركزيّة أن تحتكره.

أين يقبع تعذّر أن يكون الحداثي مسيحيّا وما هي المسبّبات البنيويّة لتراجع المسيحية في الغرب؟ عالمة الاجتماع الدّيني الفرنسية دانيالي هرفيي ليجي –المهتمة بمصائر المسيحية في المجتمعات الغربية– في كتابها: (نحو مسيحية جديدة؟) ترى أنّ أزمة الكاثوليكة التي صارت أثرا جليّا، تتلخّص في عدم قدرتها على طرح خطاب مقنع للنّاس، وما عادت طرفا في المشهد الثّقافي الفرنسي، فهي متّهمة بقدامتها في وعي الجسد، والأخلاق، والعادات، وليس لها الأدوات الثقافيّة في مستوى الزّمن الحالي(2).

لقد شهدت الكنيسة في القرن الماضي، أعمق التحدّيات الاجتماعية والسّياسيّة، في مجتمعات ميّزها الحراك القومي والأدلجة والعلمانية، وقد كانت جلّ التحدّيات نابعة من الإطار الاجتماعي الحاضن. كانت فيه الكنيسة باحثة باستمرار عن موضع قدم، عبر محاولة التعالي عن الهموم السّياسية أو الانخراط المباشر في قضايا التغيير الاجتماعي. فقد شغلت الكنيسة عبر القرن الماضي هومَ الشّهادة بين الناس لا التّفتيش عن مواكبة مقولاتها الوعي الاجتماعي. وتوصّلت في بعض البلدان إلى إرساء اتّفاقات قانونية تنظّم حضورها، كما كان مع قانون العلمانية في فرنسا (1905م)، أو مع موسوليني خلال (1929م)، ومع هتلر سنة (1933م)، ومع سالازار خلال (1940م)، ومع فرانكو سنة (1953م)، وقد بقيت جلّ بنود تلك الاتفاقات سارية المفعول.

في ظلّ ذلك الضّبط، بقي الإطار الاجتماعي الغربي، رغم تشريعاته المقنّنة لأنشطة الكنيسة، رخْوا طيلة فترة الاستعمار، نظرا لحاجة الدّولة للكنيسة والعكس أيضا، بغرض التوغّل الثّقافي والحضاري في المستعمرات(3)؛ واستمرّ ذلك أثناء فترة التحرّر. كما احتاجت الدّولة العلمانية إلى الكنيسة لاحقا، وإلى شبكتها المتداخلة من المنظّمات والجمعيات التطوّعية والمستشفيات والمدارس وروض الأطفال، وما تؤدّيه من خدمات لا يستهان بها.

في مقابل ذلك، وجدت الكنيسة خارج المجتمعات الغربية الرّأسمالية عنتًا في الحضور في المجتمعات الاشتراكية سابقا، واختلفت الحدّة من بلد لآخر. ولكن بعد انهيار المعسكر الاشتراكي هلّلت الكنيسة الكاثوليكية لسقوط الشّيوعية ممنّية النّفس بالتهام بقايا الكتلة الاشتراكية، فعقدت في التوّ (المجمع الأسقفي الأوروبي) بمجرّد سقوط جدار برلين لتدارس الأمور، ولكن بعد ذلك التهليل استفاقت على المشاكل العالقة مع الأرثوذكسية، التي صارت تبحث عن لملمة هويتها، وإذا بالكنيسة الكاثوليكية تغرق من جديد في السّلام الشّائك بعد أن خرجت من مشاركتها في الحرب الباردة إلى جانب الكتلة الرأسمالية(4).

جرّاء ذلك السّور الجديد المنتصب شرقا، صارت الكنيسة تسعى لنسج تحالفات أساسها التحدّيات المشتركة، كما شأن التّنسيق مع الكنيسة الأنجليكانية، بتوحيد الموقف بينهما من الأرض المقدّسة واندفاع الإسلام نحو أوروبا والدّفاع عن الأسرة(5)، والوقوف ضدّ انتشار الكنائس المسيحية المستقلّة، المنعوتة بـ(النّحل) وبـ(عبّاد الشّيطان)، والتي تشتدّ الحملة ضدّها، غير أنّ الكنيسة الأنجليكانية تشكو من فتنة داخليّة، تمزّق شملها، ولعل آخرها تهديد كنائس تنزانيا ونيجيريا وكينيا بالانفصال بسبب تنصيب رجال دين لوطيين.

لهْوَتةُ السّياسة

خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثّانية، دعيَت الكنيسة للمشاركة في بناء المجتمعات الغربية وضُمَّت إلى التحالف المناهض للشّيوعية، فقدّمت فلسفتها الاجتماعية التي تجلّت أساسا عبر (الدّيمقراطية المسيحيّة) في إيطاليا. حاولت الكنيسة إضفاء مسحة قداسة على السّياسة، مستلهمة مبدأها التقليدي في أنّ السّياسة ينبغي أن تستند للقيم العليا مرجعية لها، غير أنّ ما ولّدته المجتمعات من تحدّيات، جعلت التّساؤل عن مدى تطابق الكنيسة الكاثوليكية مع الدّيمقراطية دائم الحضور. فالدّيمقراطية تتحدّى الكنيسةَ، لأنها تتأسّس على حرّية الضّمير وعلى مبدأ الأغلبية. والكنيسةُ من ناحيتها، تتحدّى الدّيمقراطيةَ لأنها تتأسّس على الحقيقة والعصمة (متى16: 19؛ يوحنا16: 13)، اللّتين لا تخضعان لا إلى الضّمير ولا لإرادة الأغلبية. وحجّة الكنيسة ضدّ المجتمع اليوم، أن تلك نسبية، مرادفة لاحتقار الأخلاق وللّذة وللأنانية وللعدمية.

وإن تكن الكنيسة تزعم حيناً تماهيها مع نسق سير المجتمعات الغربية، عبر إقرارها باحترام علمانية الغرب، التي ترى أنها تأسيسية في الأناجيل (أعْطِ ما لقيصر وما لله) (متى22: 21)، و(مملكتي ليست من هذا العالم) (يوحنا18: 36)، فإنها تختنق اليوم بالحبل الذي أمدّته يوما، عبر محاصرة العلمانية لها(6). وفي الوقت الذي تشهد فيه الكنيسة تناقضا مع الواقع العلماني، تصرّ على أن تبقى المتنفّذ الدّيني الوحيد في فضاء ديمقراطي، وهو ما يتناقض أساسا مع تحرير السّوق الدّينية. ولذلك تبدو أوضاع الدّين في أمريكا مختلفة عمّا عليه الحال في أوروبا الغربية، لترسّخ مقولة (الدّين المدني) ونقص حدّة شراسة العلمانية. فلئن تواضع الغرب على العلمانية فإن الاختلاف حاصل في مدلولها وتنزيلها في الاجتماعي. إضافة ما يتميّز به انفتاح السّوق الدّينية في أمريكا على شتّى أشكال العرض والطّلب، لما يحتكم إليه الأمر من تنافس(7). في حين في أوروبا الغربية، بشقّيها الكاثوليكي والبروتستاني، لا تزال ساحة النّشاط مقتصرة على الكنائس المهيمنة، مع توفير هوامش ضئيلة لـ(الدّيانات الدّخيلة)، مما يحدّ من قدرات العرض لديها(8). ذلك الضّيق جعل ما عرف بلاهوت الأديان في الكاثوليكية والبروتستانية الأوروبيتين، ينظّر خارج التّنافس الاجتماعي المباشر، ويطرح طروحات تتعلّق بمسائل مسكونية نائية.

أزمة المعنى

صادف أن دخلت يوما مرحاضا في منزل عائلة كاثوليكية إيطالية فوجدت الكتاب المقدّس بالدّاخل يتلهّى به أثناء التغوّط. بدا لي الحدث حينها مثقلا بالدّلالة عن امِّحاء المسافة بين المقدّس والمدنّس، بين الأعيان النّجسة والأعيان الطّاهرة. لقد تخفّت على الكنيسة طيلة القرن الماضي أزمة المعنى، الذي يشهده لاهوتها، وانصبّ مجمل انشغالها على الإطار الاجتماعي، والبحث عن موضع قدم داخله، لأنشطتها ونفوذها. كانت المسيحيّة، كنظام لاهوتي معيشي، تنسحب تدريجيا من المجتمعات الغربيّة برغم الإطار الدّيمقراطي الذي يحتضنها.

فالتأويل في اللاّهوت يبقى مدفوعا أساسا بحاجة ملحّة للتّلاؤم مع المطلب الاجتماعي، وبقدر اشتداد الضّغط يحاول اللاّهوتي إيجاد مخارج للتّوازل والمستجدّات، تفي لروح النصّ وتلبي المطلب الاجتماعي. لكن لا يتيّسر دائما التوفيق بين الوفاء لروح النصّ وتلبية متطلّبات الحاجة الاجتماعية. هنا كان الاعتراف أو عدم الاعتراف حاسما في العملية التأويليّة، ولذلك ليست عملية إنتاج التأويل متروكة لحسن النوايا وللأفراد، بل الاعتراف بها في حاجة لمباركة مجلس مراقبة العقيدة المرابط في روما، هنا تحضر المؤسّسة الوصيّة على الإيمان بسلطتها وأدواتها في إضفاء الكانونية أو اللاّكانونية على أيّ مسعى.

كان اللاّهوت النّسوي خلال العقود الأخيرة أبرز النّاشطين السّاعين لاختراق ذلك الضّيق، ولكن غاب الاعتراف بمطالبه وبمشروعيته. فبعد حضور دوني للمرأة في الكنيسة طال قرونا، لم تسنح لها الفرصة للتنديد بحياة القهر التي ترزح تحت وطأتها، إلاّ مع الستّينيات. (أنا امرأة وأدرُس اللاّهوت)، كتاب فاليريا غولدستاين (1960م)، الذي قطع مع اللاّهوت الرّجالي ودشّن اللاّهوت النّسوي، يروي ملحمة دونية المرأة في بنية الكنيسة. والحقيقة أن الحركة النّقدية للكتاب المقدّس لفتت النّظر نحو المسألة النّسوية، منذ ما يزيد عن القرن، فقد نُشِر سنة (1895م) مؤلَّف نسويّ جماعي برعاية إليزابيث ستانتون بعنوان: (الكتاب المقدّس النّسوي) وهو عبارة عن شروحات لشتى النّصوص المقدّسة المتعلّقة بالمرأة.

لقد أَمْلَتْ أزمة المعنى بحثا عن انبعاثة جديدة عبر المجمع الفاتيكاني (1962-1965م)، الذي نعت بالثورة الكوبرنيكية، ولكن بعد حصيلة ما يناهز الأربعة عقود، تجد الكنيسة نفسها أمام تحدّيات متنوّعة، لم يستوعبها لاهوتها التقليدي.

فالأصول التي تجري ملاحقتها عبر أركيولوجيا النصّ والتاريخ الكنسي، تفتقد للعلوية ولمشروعية المؤسّس الأوّل، كلّما جرى التّدقيق في النصّ إلاّ وتلاشت قداسته، فحتى النصّ والكنيسة كانا نتاجات بشريّة لاحقة ولا تمت للمسيح (ع). فما كان المسيح كاثوليكيا ولا أرثوذكسيا ولا بروتستانيا ولم يؤسّس حتى كنيسة. ولكن في غياب تلك الحلقة، استوجب على المؤسّسة، خلق كاريزما، ومركزة السّلطة وقوننتها، عبر (الحقوق الكانونية) وعبر الهياكل المؤسّسية، والتي على رأسها مجلس مراقبة عقيدة الإيمان، الهيكل الذي خلف محاكم التفتيش في مهامها.

استشعر الرّاهب لويجي جيوساني (1922-2005م) مؤسّس حركة (تناول وتحرير) في إيطاليا تواري المعنى اللاّهوتي والوجودي في المسيحيّة المعاصرة، برغم نفاذ هيمنتها في المجال السّياسي، كما الشأن في إيطاليا عبر (الديمقراطية المسيحية)، التي وجدت المساندة التامة من البابا بيو الثاني عشر، فحاول منذ الستّينيات إعادة شحن المسيحيّة بمعناها المفتقَد، والتقرّب من الشريحة الطلاّبية، الأكثر اهتزازا للمعنى بينها، في أعقاب الثّورة الطلاّبية(9)، ذلك ما يتجلّى أساسا في كتابه (المعنى الدّيني)(10). بعد تجربة امتدّت على ثلاثة عقود مثّلت فيها (تناول وتحرير) المدخل الذي أطّلت منه الكنيسة الكاثوليكية على العالم الحديث وعلى المصالحة مع المجتمع، تدحرجت وخفت صوتها في إيطاليا وفي الخارج.

فأزمة مشروع (الأنجلة وإعادة الأنجلة) الذي لاقى معارضة في الغرب، جرّاء محاولة الاكتساح المستجدّ لفضاء بقي الحنين إليه قويا، ولا تتوفّر الأدوات لولوجه، جعل الكنيسة تستفيق عما يفصل بينها وبين هذه المجتمعات. رغم أنها سعت في خلق رموز في الأوساط الاجتماعية: الأم تيريزا، لويجي جيوساني، زعيم الأبوس داي يواكيم نافارو فالس، وإعطاء أنشطتهم بُعْدًا كونيا، لكنها عجزت عَبْرَهم أن تجذب النّاس نحو المركز، وأن تحوز ولاءهم.

كما ولّد تمدّد المسيحيّة خارج فضائها التّقليدي وثباتها في الدّاخل تحدّيات رؤيوية لا عهد للمركز بها(11). صارت أطراف المسيحية وهوامشها تصرّ على أن تقدّم تأويلها للنصّ، فظهرت طروحات (الكنيسة السّوداء) و(المسيح الأسود) و(اللاّهوت النّسوي) و(لاهوت التحرّر)، إذ مسيحية روما مغرقة في تجاويف المجتمعات الغربية المرسملة، لذلك تحوّل مطلب إعادة تأويل الدّين إلى مطلب ملحّ في لواهيت الأطراف، الذي بقدر وفائه للمسيح (ع) وجد نفسه مكرها على التملّص من سلطة روما، وبقدر ما التزم بسلطة روما تيقّن من اغترابه عن واقعه.

وتقريبا جلّ التكتّلات المسيحيّة في الأطراف (الإفريقية والآسياوية والأمريكية الجنوبية)، الموالية للكنائس الغربية عبرت عن تململها اللاّهوتي وألحّت على مطالبها، باستثناء الشّرائح المسيحية العربية الدّائرة في فلك الغرب، بقيت تثير الانتقادات

للعالم الإسلامي، وتخلّت عن تموضعها الحقيقي داخل جسد الكنيسة العام، مما حوّل دورها إلى رقيب على العالم العربي والإسلامي(12).

مركزيّة المؤسّسة

يقول المثل الشّعبي في روما (يرحل بابا، يحلّ آخر مكانه)، تعبيرا عن ثبات المؤسّسة الدّينية وإن تغيّر أحبارها. كانت أسئلة المؤسّسة بزعامة البابا الرّاحل كارول ووجتيلا للاّهوت المسيحي، مدفوعة بالطّموح لأنجلة العالم، وفي جدل متواصل مع الخارج، عبر مجلس حوار الأديان -Nostra aetate-، وممارسة صلاة أسّيزي، ويوم الشّبيبة العالمي.

كما تطوّرت طيلة فترته الأبحاث في لاهوت الأديان في الجامعات البابوية، وصارت له عدّة طروحات لاستيعاب الأديان التوحيدية، والتي يأتي في مقدّمتها الإسلام، الخصم التوحيدي العنيد، ومحاولة احتضان الأديان الشّعبية ضمن قراءات تتناقض حينا مع الرّؤى الأرثوذكسية التقليدية.

وبالمثل دأبت المؤسّسة الكنسية على البحث عن الانسجام، حتى مع عدوّها ونقيضها، فرضيت بالتعايش مع العلمانية برغم خطورته، وتبنّت مقولاتها طيلة فترة ما بعد المجمع (1965م)، بصفتها الضّامنة لحضورها، ورفعت شعارها المعهود (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، الذي استنفذ طاقته وبراغماتيته. إذ تضيق المجتمعات الغربية اليوم ذرعا بالكنيسة، التي ترنو للعودة ثانية للمجتمع، عبر (إعادة الأنجلة) وعبر التعليم والكاتيكيزم.

في حين كان خيار المؤسّسة مع البابا الحالي بندكتوس السّادس عشر، داخليّا بالأساس، حيث التركيز على الترميم اللاّهوتي والبحث عن الوحدة المنفرطة. فالبابا السّابق ووجتيلا استعراضي -تعاطى حرفة التّمثيل المسرحي قبيل الانضمام للرّهبنة- يعرض طروحاته خارجا، بما يرافقها من بروتوكولات متكرّرة، تقبيل الأرض بالنزول من الطائرة والحفاوة بلقاء الحشود الكبيرة؛ أما البابا الحالي فهو لاهوتي تأمّلي يولي عناية أوفر للشأن الدّاخلي وما يستدعيه من إصلاح ليتورجي. ولذلك أوّل ما فعله لدى تنصيبه إلغاء مجلس حوار الأديان (Nostra aetate)، غير الضّروري بالنّسبة إليه، وانهمك الرّجل في تنقية الفضاء الكاثوليكي من الشّوائب التي تعكّر صفو وحدته. كما بادر بلقاء زعيم تيّار الواقعية الذي يمثّله هانس كونغ، وساوم أتباع لوفابر المنشقّين للانضمام من جديد. فبين انجذاب للخلف واندفاع للأمام تجد الكنيسة الكاثوليكية نفسها، مجبرة للملمة قواها، عبر إحياء اللّغة اللاّتينية، التي ألغيت سابقا والتي كانت من عوامل انشقاق اللّوفابريين.

صار الواقع يلقى بأسئلته المدنيّة والبيولوجية أمام فكر تقليدي محافظ طالما غيّب الواقع، حيث يعمّ السوّاح الكنائسَ أكثر مما يرتادها المصلّون. ولكن بالتوازي مع غياب المؤمن، يشتدّ قلق داخل الأوساط العلمانية الغربية، تنادي جرّاءه بضوابط متطرّفة في وجه الكنيسة لإعادتها لمعقلها المنفلتة منه. وأبرز تلك التحوّلات تبدّت في المسألة الخلقية التي صارت من أوكد المسائل التي تؤرق الكنيسة اليوم، فجيش المثليين والسحاقيات لم يعد خارج الكنيسة بل صار داخلها أيضا. كما أن مسألة الجدل المتعلّق بـ(الإخصاب المعين)، صارت فيه مطالب الناس وإلحاحهم لرفع العراقيل تؤرق الكنيسة. وكردّ على ذلك حاولت أن تصوغ إطار علمي خلقي تدافع من خلاله عن فلسفتها، عرف بالـ(بيوإتيك)، في مقابل البيولوجيا المنفلتة، لكنّ خطابها بقي في حيز الجامعات البابويّة ولم يقنع النّاس في الخارج.

وفي ظلّ تمدّد المسيحيّة خارج الفضاءات التقليدية، وما ولّده من أمل للكنيسة بعدما راودتها خشية الأفول، طيلة حقبة شعارات (موت الله) و(تقشير البطاطا أجدى نفعا من تشييد الكاتدرائيات)، التي حاصرتها. تستعيد اليوم أنفاسها،

ويحاول المركز الإمساك ببؤرة المشروعية والعضّ عليها بالنواجذ حتى لا ينفلت زمام السّلطة التأويلية منه، لذا يبقى إضفاء المشروعية على قراءة الأطراف في حاجة إلى مباركة المركز.

فالكاثوليكية الحالية مثلا، تتميّز بتصلّب شبيه بما ميّز العهد الترنتي (Tredentine)، من تقليدية ووحدة الشّعيرة، جرّاء الرّد على ما سمي بانحرافات لوثر. حيث في ظلّ الإصلاحات اللاّهوتية الدّاخلية، تشهد الكنيسة عودة للتقليديّة والنصّية، التي لا تولي شأنا للتنوّع، منحازة في ذلك للواحدية اللاّهوتية.

فهي تساير المجتمعات كرها لا طوعا، حتى لا تلفظها، ولكن في سيرها تبقى مخاطر التّنازل عن هويتها حاضرة، فالمجتمعات الغربية صارت تدفع باتجاه تحوير مسارات اللاّهوت التقليدية. بعد تجارب شتى خاضتها الكنيسة، أيقنت من تراجع نفوذها على مستوى المجتمع، لذلك تحاول أن تعود للسّلطة عبر اللّوبيات والجماعات الضّاغطة: (Opus Dei) في إسبانيا، (Légionnaires du Christ) في المكسيك، (Saint egidio) في إيطاليا؛ وعبر تحالفات استراتيجية مع اليمين السّياسي، تنشط فيه الكنيسة عبر كتلها الكاثوليكية في برلمانات الدّول وداخل البرلمان الأوروبي، وقد بدا ذلك جليّا في معارضة النائب الكاثوليكي روكو بوتليوني لدخول تركيا والحضور الإسلام في الغرب.

الوحدة اللاّهوتية المستعصية

لم يهضم البابا الحالي فتنة (1988م)، التي خلّفت انشقاق المونسنيور مارسال لوفابر عن الإجماع الكاثوليكي، وتحصّن جماعته بفرنسا حيث توفّر هامش أرحب للحرّية. تلخّصت دواعي الفتنة في ما أقدم عليه الفاتيكان من إلغاء القدّاس اللاّتيني سنة (1969م)، بُعَيْدَ الانتهاء من المجمع الفاتيكاني. وما أجّج غضبة اللّوفابريين إقامة البابا السّابق الصّلاة المسكونية في أسيزي خلال (1986م)، فرفضوا ذلك التّساوي العقدي مع أديان ومذاهب – يعدّونها من الانحرافات عن رسالة المسيح، وأعلنوا خروجهم العلني سنة (1988م).

وعادة في ما لا يهدّد سلطتها، تتميّز الكنيسة ببراغماتية وليونة، سواء بالتخلّي عن بعض الشّعائر، أو بتجاوز بعض المحرّمات، أو حتى إلغاء بعض المعتقدات. حدث ذلك مع مطلع انتشار المسيحية في أوروبا، حين ألغي الختان وسمح بأكل لحم الخنزير، برغم فرضية الشّعيرة الأولى وتحريم أكل الخنزير في العهد القديم.

في الأيّام القليلة الماضية صدرت وثيقة عن لجنة لاهوتية في مجلس مراقبة عقيدة الإيمان في الفاتيكان، ألغي بموجبها الإيمان بالبرزخ. انشغل ببحث الموضوع ثلاثون لاهوتيا، واختتم الملفّ بتقديم مفتّش مجلس العقيدة الكاردينال ويليام ليفادا خلاصته، التي نالت رضا البابا راتسينغر. وحسب الاعتقاد الملغي كان يمكث في البرزخ الأطفال الذين يُتوفَّون قبل التعميد، فلا يفوزون برؤية وجه الله، لكن في مقابل ذلك لا يمسّهم العذاب، لعدم وعيهم بذلك المنع، ومع المعتقد الجديد صار الأطفال المتوفّون بدون تعميد ينعمون بتلك الرّؤية.

فالمعتقدات والطّقوس تبدو مسايرة للتحوّلات الاجتماعية ولا تعرف الثّبات، ففي بحث مجرى عن الحياة الدّينيّة نشرته المجلّة الكنسيّة الإيطالية الموجّهة للطّبقات الشّعبية (العائلة المسيحية) خلال العام الماضي، تبيّن أن (الرّاهب بيو) الرّاحل، هو الأكثر رجاء من طرف الإيطاليين، فاق في ذلك المسيحَ والعذراءَ مريم، فتماثيله الصّغيرة الأكثر حضورا مع سوّاق العربات تيمّنا به، وكذلك صوره أكثر تواجدا في حافظات الأوراق الشّخصية. كما يبقى التوجّه في الجنوب الإيطالي للقدّيس جيوسيبي والقدّيس جنّارو حامي نابولي، في حين في الشّمال، يفضّل النّاس التوجّه للعذراء وللقدّيس فرانشيسكو والقدّيسة ريتا. يبقى الخطاب الدّيني مثقلا بالأسطورة، برغم الطّابع اللاّديني الذي يلفّ المجتمعات، فأسطورة فاطمة،

وتجلّي العذراء، وأساطير معجزات الأب بيو، ودم المسيح السّائل مع كلّ فصح، من الأمور التي تسعى الكنيسة لترسيخها، ربما ذلك ما يجذب العامّة، لكنه ينفّر شرائح واسعة من المثقّفين ويبعدهم عن الكنيسة.

إجابة عن سؤال إلى أين تسير الكاثوليكية اليوم؟ يقول إيفاس برولاي: يتواجد تيّاران، لا ينفي أحدهما الآخر. الأوّل يؤكّد على الرّسالة المسيحية السّاعية من أجل ترسيخ السّلام والتقدّم الاجتماعي وتقبّل الاختلافات والمسكونية، مع الابتعاد عن الماضي الذي يفرّق والمؤسّسة الملزمة، فهو يعي الكنيسة كأخوّة إنسانية، أخلاقية، تعدّدية ويكتفي بخصوصية الدّيني. ولو كان له هدف يرنو إليه لتجلّى في (أسيزي)؛ وإلى جانب ما يمكن أن نسمّيه بـ(الأسيزية)، يوجد تيّار (يهودي مسيحي) يلقي بنظره باتجاه أورشليم، أولويّة المؤمن فيه تجد جذورها في الكتابية، المتأسّسة على وحدانية متسامحة ومنفتحة، منشغلة بحقوق الإنسان ومقبولة من الأكثرية: كونية غير رومانية وغير مؤسّسية(13).

ربما يبدو الاستشراف السّالف على ثقة في احتفاظ الكنيسة بهويتها، لكن بحسب المفكّر اللاّهوتي هانس كونغ فالمسيحية ينبغي على أن تكون أكثر مسيحية، بصفة النّظام الكاثوليكي والتقليديّة الأرثوذكسية والأصولية البروتستانية، هي تجلّيات تاريخية للمسيحيّة، لم تتواجد بشكل دائم، وفي يوم ما ستندثر، لماذا؟ لأنها لا تشكّل جانبا من جوهر الحدث المسيحي(14)!

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من تونس.

1- Le Monde des Religions، Janviers-Février 2007، n 2، Paris.

2- Danièle Hiervieu Léger، Verso un Nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo، Queriniana، Brescia، 1989.

3- قبيل دخول الاستعمار الإيطالي لليبيا شهد البلد تصارعا على تسيير المدارس والهيمنة على الفضاء التعليمي، بين الفرنشسكانيين الإيطاليين والآباء البيض، التنظيم التبشيري الفرنسي في شمال إفريقيا. فقد كان التّنظيمان متمسّكين بأبعادهما الوطنيّة في ما يتعلّق بالثّقافة واللّغة في بلدي الأصل. ومع إلغاء تمازج الدّولة بالكنيسة في فرنسا، وإعلان العلمانية سنة 1905م، جرت المحافظة على دور فاعل للمبشّرين لأهميتهم في إدخال اللّغة والثقافة الفرنسيتين، وهو نفس الطّموح الذي نظرت به إيطاليا لمبشّريها حتى مع إرساء الكونكورداتو، الذي فصل شكليا الفاتيكان عن الدولة.

بشأن التوسّع حول دور الكنيسة خارج فضائها التقليدي انظر:

Agostino Giovagnoli، La chiesa e le culture: Missioni cattoliche e scontro di civiltà، Guerini e associati، 2005، Milano.

4- بشأن تلك التحدّيات غير المنتظرة، انظر رئيس المؤتمر الأسقفي الإيطالي السّابق:

Camillo Ruini، Chiesa del n Alessandria 1996، pp: 54-58.ostro tempo Prolusioni 1991-1996، Edizione Piemme,

5- كلّ مرّة يجتاح فيها اللّوطيون والسّحاقيات روما، استعراضا لقواهم وتحدّيا للفاتيكان، تتحوّل المدينة إلى ما يشبه سدوم وعمورة.

6- بشأن تماهي الكنيسة مع العلمانية انظر دراسة:

Les Fondements religieux du politique moderne/La ،Jean-Paul Willaime Enciclopedie des ،contribution du christianisme à la modernità politique religions Tome: II، Bayard éditions، 1977، .pp: 2079-2088

7- Mokhtar Ben Barka، La droite chrétienne américaine ، France، Privat، 2006، pp. 18-33.

8- انظر ترجمتنا لدراسة (علماء الاجتماع الدّيني بأمريكا والسّوق الدّينية) لدارن. أ. شِرْكات وكريستوفر.ج. إلّيسيون، المنشورة بمجلة (الحياة الثقافية) بتونس العدد: 146، السنة: 28، جوان 2003م، ص: 4-29.

9- Salvatore Abbruzzese، Comunione e Liberazione ، il Mulino، Bologna، 2001، p. 17.

10- Luigi Giussani، Il senso religioso ، Biblioteca Universale Rizzoli 2003، Milano.

11- في الوقت الذي تشهد فيه أعداد الكاثوليك في أوروبا وأمريكا ثباتا تقريبا، يعرف العدد في إفريقيا ارتفاعا، وهو الازدياد الأكثر ديناميكية في العالم الكاثوليكي. كان العدد خلال 1978م 55 مليونا تقريبا، وقد بلغ مع حلول 2004م 149 مليونا. وفي آسيا تطوّرت أعداد الكاثوليك من 2.5% إلى 3% مع 2004م. ضمن هذه الأعداد تبقى القارة الأمريكية تحوي أكثر من نصف كاثوليك العالم.

ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE 2004. Libreria Editrice Vaticana 2006.

12- عادة ما تلوك المسيحية العربية الدّائرة في فلك الكنيسة الغربية محورين: محنة المسيحيين العرب في الفضاء العربي والإسلامي؛ ومسألة الانقلاب نحو المسيحية وعراقيلها التّشريعية الإسلامية. كأمثلة على هذين المحورين يمكن الاطّلاع على مؤلّفين لمسيحيين عربيين صادرين بالإيطالية.

****

التأويل والشأن العام عند الفرق اليهودية المعاصرة

عامر الحافي(*)

بعد أن سقطت مملكة يهوذا وعباداتها القربانية في الهيكل إبان القرن السادس قبل الميلاد أصبح النص التوراتي لليهود المسببين في بابل يمثل مركزاً للحياة اليهودية أو ما يمكن تسميته بـِ: (مملكة النص). وفي هذه الفترة التي دونت فيها النصوص اليهودية تطورت الدراسات والتفسيرات التي بدأ أحبار اليهود ينسجونها حول هذه النصوص كان الحاخام هيلل من أهم الشخصيات اليهودية التفسيرية في تاريخ النص الديني اليهودي، حيث قام بوضع القواعد أو الأساليب السبعة لما يمكن تسميته (علم التفسير اليهودي) وبناءً على هذه القواعد يمكن للمفسر أو الفقيه استنباط الأحكام والتشريعات التوراتية (الهالخا)(1) ثم تبعه الربي إسماعيل فوضع القواعد الثلاثة عشر في التفسير(2) ثم الربي اليعازر بن يوسي الذي وضع القواعد الاثنتين والثلاثين(3).

ظهر بين اليهود الفريسيين اتجاهان فكريان كان لهما أكبر الأثر في علم التفسير اليهودي:

1- اتجاه عقلي تأويلي يهتم بمقاصد الشريعة أكثر من الفروع الفقهية.

2- اتجاه ظاهري يتمسك بظواهر النصوص وتفريعاتها الفقهية ولا يأخذون بالتأويل.

وفي القرون الوسطى حدد العلماء اليهود أربعة مناهج لتفسير التوراة لكل منها مجاله ودلالاته، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم (الفردوس) وهي تسمية تجمع الحروف الأولى لأربع كلمات وهي:

(بشاط) وهو التفسير البسيط أو الحرفي للنص.

(رمز) وهو التفسير المجازي للنص.

(دراش) وهو التفسير الوعظي والأخلاقي للنص.

(سود)وهو التفسير الصوفي أو الروحي للنص(4).

التأويل كأسلوب معرفي في فهم النص بطريقة (دينامية) تعكس المعرفة العلمية المتغيرة قد تجاوز المعنى القديم الذي يتحدث عن (صرف المعنى الظاهر للفظ إلى معنى آخر يحتمله) وهذا يمكن أن نجده من خلال المنهج (الرمزي)، وبعض استعمالات المنهج (الدراشي) وهو يتجلى من خلال عدم وقوف المفسر على حرفية النص ومعانيه المباشرة والبسيطة وإنما بالولوج إلى المعاني الكامنة في ثنايا النص وآفاقه المحتملة. وذلك من خلال التأثر بجملة من العوامل الخارجية المتمثلة بثقافة المفسر ومعارفه الإنسانية(5).

التأويل العقلاني في اليهودية المعاصرة

تأثرت الحركات اليهودية الحديثة بحركة التنوير (Enlightenment) التي شغلت الثقافة الغربية في القرن الثامن عشر وكانت تهدف إلى تحكيم العقل وقوانينه في حياة الإنسان ورفض كل فكرة أو عقيدة دينية تتعارض مع سلطة العقل ودعت إلى إعطاء الفرد حريته في اختيار العقيدة التي يريدها بعيداً عن التعصب والاستبداد وضمن رؤية إنسانية عامة تطالب بالحرية والمساواة للناس جميعاً.

ومن أبرز الشخصيات اليهودية التي مثلت هذا الاتجاه موسى مندلسون(6) (ت1786) الذي يُعد المفكر الأول لما عرف بـِ: (الحركة الإصلاحية)، والتي أطلق عليها اسم (الهاسكالا) وهي تعني التنوير، وقد كانت هذه الحركة إلى جانب

تأثرها بالفكر الغربي ردا على الفهم الغنوصي المسيحاني الذي تجلى مع شبتاي زفي، وردا في الوقت نفسه الحرفية والانغلاق الذي كانت تعيشه اليهودية التقليدية.

الأُسس العامة للتأويل عند الإصلاحيين

1- **العقل**: تأثر مندلسون بالنقد العقلي الذي وجهه اسبينوزا إلى اليهودية في ذات الوقت الذي تأثر فيه بفكر الفيلسوف (كانت) ومن هنا رفض مندلسون الاعتراف بأي عقيدة من المعتقدات اليهودية التي لا يمكن للعقل الإنساني أن يتثبت من صحتها(7)، فالعقل عنده ليس مجرد مقر ومسلم للعقيدة الموروثة وإنما هو منتج وحاكم وموجّه لتلك العقائد، والعقل الذي نادى به مندلسون يختلف جوهرياً عن العقل الذي آمن به موسى بن ميمون (ت1204) الذي اعتبر العقل رديفاً للدين وتابعاً له(8).

فالعقلانية الإصلاحية عند مندلسون أكثر جذرية وعمقا إلى درجة أنها أنكرت الأصل الإلهي للأسفار اليهودية(9).

2- **التكيف مع مقتضيات العصر**: انطلق مندلسون من نزعة عملية تهدف إلى التكيف مع مقتضيات العصر وحقائقه، والسعي نحو تحرير اليهود من القيود المفروضة عليهم وإعطاءهم حقوقهم المدنية(10). وعلى هذا الأساس نظر مندلسون إلى اليهودية على أنها قواعد شرعية عامة لتنظيم السلوك والحفاظ على الجنس اليهودي من الضياع حتى يتمكن من أداء رسالته المقدسة ويبلغها إلى شعوب العالم.

فاليهودية عند مندلسون ليست عقائد مغلقة وإنما تعاليم عملية، وعلى هذا الأساس قام بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية ثم اتبع ذلك برعايته لتفسير التلمود بالعبرية بطريقة يؤول فيها النصوص الدينية في ضوء معطيات الفكر الحديث(11).

3- **الاندماج في المجتمعات الإنسانية**: قام ديفيد فريدلندر (ت 1834م) بالسعي لتطوير منهج عقلاني يهدف إلى إسقاط جميع الخصائص القومية عن اليهودية بهدف إقامة علاقات سوية بين اليهود والمجتمعات التي يعيشون فيها فدعا إلى إلغاء كافة الصلوات اليهودية التي تعكس سمة قومية وطالب باستبدال اللغة العبرية بالألمانية في جميع الطقوس الدينية(12).

كما قام الإصلاحيون بإجراء تحويرات جوهرية في صيغ الصلوات، وعلى ذلك فقد غيرت الصلاة من أجل العودة إلى أرض الميعاد والتبشير بالخلاص القومي المرتقب لليهود لتعني نشر الخلاص العام للبشرية جمعاء، وغير مفهوم (المسيا- المسيح المنتظر) ليصبح دعوة إلى بداية عصر إنساني ينعم الجميع فيه بالعدل وزوال مظاهر الظلم في الناس جميعاً(13).

لقد تحولت اليهودية في نظر الإصلاحيين اليهود إلى عقيدة دينية وأخلاقية إنسانية ليس فيها خصائص قومية تميز اليهود عن سائر الأُمم.

وعلى ذلك فقد تم إلغاء أو تحوير الأحكام الشرعية والطقوس الدينية التي يمكن لها أن تميز اليهود عن غيرهم(14).

4- **التأثر بالمسيحية الإصلاحية**: هدف الإصلاحيون اليهود في تأويلاتهم المختلفة للمعتقدات والطقوس اليهودية إلى التقرب من المجتمعات المسيحية التي يعيشون فيها، وذلك في إطار سعيهم إلى الاندماج في المجتمعات الغربية.

وقد أعطت حركة الإصلاح المسيحية لليهود الغربيين حافزاً قوياً وأنموذجا معيارياً للخروج عن السلطة الدينية الموروثة سواء كانت مؤسسة أم نصاً أم تفسيراً.

وفي هذا الإطار سعى إسرائيل جاكبسون (ت1828م) إلى صياغة المظاهر الخارجية للطقوس اليهودية وفق المراسم المسيحية فقام بتأسيس كنيس في مدينة (سيسن برنزويك) تؤدى فيه الصلوات والطقوس وفق الصيغ والمظاهر المسيحية(15) كما تم استبدال السبت اليهودي ومراسيمه بالأحد المسيحي وطقوسه وإلغاء الختان(16).

5- **النزعة الإنسانية:** هدفت القراءة الإصلاحية للديانة اليهودية إلى تجريدها عن الخصائص القومية وإعطائها بُعداً إنسانياً عالمياً ولهذا فقط أسقطوا كافة الأدعية والصلوات التي تتضمن استعادة بناء الدولة اليهودية في فلسطين وعودة الشتات إلى أرض الميعاد، وقد ارتكزت النظرة الإصلاحية على قراءة تاريخية ونقدية للتعاليم التوراتية التي دونت في أزمان وظروف خاصة بها تؤكد وتبرر الدعوة إلى التغيير وإعادة التأويل(17).

وقد سوغ (كايجر) إجراء مثل هذه التأويلات من خلال نصوص تلمودية تؤكد ضرورة رعاية المصالح تبعاً لتغير الأزمات ومقتضياتها(18)، رغم أنه في الحقيقة لم يكن مؤمناً بسلطة النص وقداسته(19). وقد أدى التخلي عن قدسية النصوص اليهودية إلى ظهور تأويلات فردية متباينة أدت إلى ظهور خلافات بين الإصلاحيين أنفسهم(20).

الصيغة التوفيقية لليهودية المحافظة

أخذ المحافظون اليهود ببعض الإصلاحات التي قام بها الإصلاحيون والمتصلة بالعبادة كالجمع بين الجنسين في الصلاة، وأداء لطقوس باللغة الإنجليزية.

ورغم إعلان المحافظين التزامهم العقائدي الصارم بالتقاليد الموروثة إلا أنهم تركوا لأنفسهم مساحة واسعة لتأويل الشريعة اليهودية وفق المصالح العامة ومقتضيات العصر(21).

وقد سعى المحافظون إلى تطوير الدراسات والمعارف اليهودية بطريقة توفيقية تجمع بين التقاليد الموروثة ومقتضيات العصر، وقد ساهم (مردخاي كبلن) في بلورة نظرة نسبية للعقيدة باعتبارها جزء من الإرث الحضاري لليهود؛ والذي يشمل اللغة والأدب والفنون... وقد أسهمت هذه النظرة النسبية في صياغة تأويلات جديدة لمفهوم الألوهية وفق عملية تطور كونية صاعدة، تجد لها تعبيراً في الحقيقة التي تقرر قيمة الإنسان وتعمل من أجل الوحدة الاجتماعية لبني الإنسان(22).

ويمكن تلخيص أهم الأفكار التوفيقية التي نادى بها المحافظون بما يلي:

أ – الجمع بين الحداثة والتراث ضمن عملية تعكس الإرادة الحقيقية للشعب اليهودي، ودوره الإيجابي في التاريخ الإيجابي التاريخية، ويعبر زكريا فرانكل عن ذلك قائلاً: (يتعين التقدم في الدين اليهودي بالبحث العلمي المستند إلى أُسس تاريخية وضعية)(23).

وقد نظر المحافظون إلى الحداثة كعملية إصلاحية يتم من خلالها التعامل مع الدين بأسلوب جديد على ضوء حاجات الشعب ودون الاصطدام مع العلم الحديث، ويمكن تلمس هذا الموقف في العديد من المبادئ العملية التي ينادي بها المحافظون مثل جواز استخدام الكهرباء يوم السبت، وإمكانية قيادة السيارة للذهاب إلى الكنيس في ذلك اليوم، وكذلك إقامة الصلاة والمواعظ باللغة التي يفهمها الناس وحذف القراءات المطولة منها.

ب – كلال إسرائيل، وتعني أمة إسرائيل، وقد حاول المحافظون بهذه الفكرة التوفيق بين حاجات الشعب اليهودي، وباقي الثالوث اليهودي (التوراة والله) في حين قدم الإصلاحيون الشعب على الله والتوراة، وأرجأه الأرثوذكس في المرتبة الأخيرة.

ج – التنوع في الأفكار ضمن إطار واحد وقد ساعدهم في ذلك وجود تيارين داخل التيار المحافظ يجمعان بين الأفكار التحديثية والروح التراثية لكن هذا التنوع لم يكن دائماً إيجابياً بل ساعد فيما بعد على ظهور انشقاقات داخل المؤسسة المحافظة.

الأرثوذكسية والردة على التأويل:

لقد أدانَ اليهود الأرثوذكس حركة الإصلاح اليهودية (الهاسكاه)؛ لاعتقادهم بأنها تمثل ابتعاداً آثماً عن الشريعة(25) يجرد اليهود من خصوصيتهم الروحية ويلغي الفوارق بينهم وبين سائر الشعوب.

تمثل العودة إلى اليهودية (التشوفاه) (التوبة) التي برزت في السبعينات بين الأوساط اليهودية الأرثوذكسية في أحد أهم جوانبها ردة فعل على الاتجاهات اليهودية الاندماجية وتأويلاتها العصرية للمعتقدات والتعاليم اليهودية.

فهؤلاء التائبون رأوا في الاندماج مع الشعوب الأخرى أعظم تهديد للشعب المختار(26).

وكثيراً ما يصب اليهود الأرثوذكس جام غضبهم على العلمانية الغربية وأصولها المتمثلة في حركة التنوير، فعصر التنوير يمثل عند مئير شلر: (التعبير الأسمى عن الغرور الإنساني الذي يسعى إلى تحرير العقل من الإيمان)(27).

أدى الانتصار الإسرائيلي عام (1967م) كدولة علمانية دنيوية وسيطرتها على المناطق التي يعتقد اليهود بأنها تمثل أرض الميعاد والوطن التاريخي لأجدادهم. إلى ظهور تأويلات دينية جديدة في الأوساط اليهودية الأرثوذكسية الذين رأوا (رمزية العودة إلى الأرض) قد تجسدت في عودة محسوسة أثارت المشاعر الجياشة بين اليهود جميعاً.

ومن هُنا فقد طورت اليهودية الأرثوذكسية موقفاً دينياً تأويلياً مزج بين التفسيرات القبالية المسيحانية والأبعاد السياسية ورأى في الصهيونية حركة مسيحانية رغم علمانيتها ودنيويتها؛ وذلك خلافاً للاتجاهات الحريدية القديمة التي كانت تمقت الصهيونية، وترى فيها الصيغة اليهودية للقوميات العلمانية المنبثقة من عصر التنوير والثورة الفرنسية(28).

وقد رأى الحاخام زفي كوك (ت 1982) أن الصهاينة رغم عدم تدينهم يمثلون حركة (مهدوية) خلاصية من حيث لا يشعرون ودولة إسرائيل هي بمثابة الأداة اللاواعية للمشيئة الإلهية(29).

خلافا لموقف اليهودية التقليدية كما يعبر عنها الحاخام هرش (ت 1888) أكبر الشخصيات اليهودية في القرن الماضي (أن (على اليهود) لا يحاولوا عمل شيء من تلقاء أنفسهم من أجل استرداد سيادتهم. بل عليهم أن يؤدوا مهمتهم في الشتات منتظرين الخلاص بوساطة التدخل الإلهي وحده)(30).

وخلافاً لموقف غالبية اليهود المتدينين أمام دعوة هرتزل الذين رأوا فيها خروجا عن الدين وفي زعيمها (باركوخبا) جديد يريد أن يكرر أخطاء الماضي ويزيد من مصائب اليهود(31) وعلى هذا الأساس قامت حركة أغودات يسرائيل.

وبكلمة يمكن تلخيص هذا الاتجاه الرافض للصهيونية بما جاء على لسان يوسف حاييم (ت 1932) (هؤلاء الرجال الأشرار الذين ينكرون وحدانية الله وتوراته، حين أعلنوا أن بإمكانهم تسريع خلاص شعب إسرائيل. وهم يعتبرون الاختلاف بين إسرائيل وسائر الأمم يكمن في القومية والدم والعرق وأن العقيدة والدين شيء هامشي)(32).

خلافاً للتأويلات الأرثوذكسية الحريدية التي ظهرت عقب الحرب العالمية الثانية والتي تذهب إلى: أن الحركة الصهيونية هي التي استفزت الكارثة (المحرقة) وذلك بابتعادها وتجاوزها للشتات اليهودي(33)، والعهود التي اتخذها علماء اليهود بعد سقوط الهيكل الثاني.

التأويلات المسيحانية العنفية:

تمثل عقيدة مجيء المسيح ركناً أساسياً في التراث الديني اليهودي كان له العديد من الإرهاصات الكاذبة والمفتعلة، ورغم ذلك كله يبقى الحريديم اليهود ينتظرونه كل يوم.

لقد طورت التنظيرات الجياشة لغوش ايمونيم نمطاً من الأفكار المسيحانية التي تهدف إلى تهيئة الطريق أمام المسيح وتحفيزه على المجيء، ومن هُنا رأى بعض أجنحة هذه الحركة (جماعة الإيمان) أن أفضل شيء يمكن لهم القيام به هو افتعال حرب مع المسلمين من خلال محاولتهم لتدمير المسجد الأقصى(34).

التأويلية الحسيدية:

تعود الحسيدية إلى الفكر القبالي الذي يبحث بدوره عن المعاني العميقة المحجوبة والسرية للألفاظ والتي لا يمكن الوصول إليها بالتأمل. وعلى هذا الأساس فقد طوَّر التصوف اليهودي طريقة خاصة للتعامل مع النص المقدس تعرف باسم: (زيروف) وتعني الدمج، وهي تُقسم إلى ثلاثة أقسام(35):

أ – جيمتريا (حساب الحروف) ويستخدمها القبالي لمعرفة المعاني من خلال القيمة العددية للكلمات(36).

ب – نوتاريكن وهو إيجاد كلمات أخرى لها دلالة ما من خلال استخدام الحرف الأول أو الأخير من الكلمة المراد تفسيرها.

ج – تمورال وتعني تغيير الحروف في الكلمة المراد تفسيرها وإيجاد معانٍ جديدة.

يتجاوز الفهم الحسيدي للنص ظاهر اللفظ ويتجه إلى حقيقة والتوراة تمثل انعكاساً للعالم، والعالم نفسه هو كشف روحي والاتصال بالله هو الذي يعطي الحسيدي القدرة على الولوج إلى معاني خاصة ربما لا يتحملها ظاهر اللفظ.

وقد أدى هذا الفصل بين ظاهر اللفظ والمعاني الباطنية إلى فتح أُفق تأويلي واسع أمام الفكر الحسيدي جعله من كثير من ظواهر النصوص والأحكام اليهودية.

ونجد هذا جلياً في أفكار (شم طوف) الذي ينتقد كثيرة أو تعلم التلمود والتمسك بالطقوس ولا يرى فيها طريقاً موصلاً للسعادة(37).

تعود الحركة الحسيدية (نسبة إلى التقوى) إلى إسرائيل بعل شم توف (ت 1740) وهي امتداد لحركة القبالا (التصوف اليهودي)، وهدفت هذه الحركة إلى تجديد العلاقة بين اليهودية الشعبية والشريعة اليهودية.

وتتوجه التأويلية الحسيدية في الأساس إلى اليهود الأتقياء البسطاء وتعرض عليهم بلوغ الحقائق الروحية من خلال (علاقة انفعال) وليس (علاقة معرفة) ومن هُنا فقد بسَّطت وعصرنت الموضوعات الأساسية (للقبالا) اليهودية وطورت تأويلاتها الباطنية السرية إلى اندفاعية صوفية تلعب فيها تعابير السعادة والفرح دوراً مركزياً في هذه العملية(38).

وقد كان للحسيدية موقفها الرافض للحركة التنوير اليهودية وكانوا الأكثر عداء للحركة الصهيونية والأكثر رفضاً للهجرة إلى فلسطين(39).

تعتبر حركة (حبد) وهي الأحرف الأولى من الكلمات العبرية (حكمة، فهم، معرفة) أقوى الطوائف الحسيدية المعاصرة. وقد طورت (حبد) نظرية توفيقية جديدة تتميز بعدم اقتصارها على الانفعال القلبي والجهد التقوي بل تلبي أيضاً الجانب العقلي والثقافي للمريد(40).

وقد وسع شنيور زلمان (ت 1912) المنظر الأساسي في (حبد) من دائرة التفاعل لتشمل جميع الأتباع فالفهم العميق للتوراة والقوى الروحية لا يقتصر على (الربي) بل يشمل كافة المريدين (فالفهم العميق) متاح لكل إنسان(41).

ومن هُنا ترى كيف انفتحت الحسيدية على العقل وسعت إلى إزالة التناقض بينه وبين القلب ضمن رؤية تأويلية توفيقية، وفي هذا السياق سعى الربي شنيرسون إلى تقوية العلاقة بين الحسيدية والمعارف الدينية وأقام العديد من مدارس التعليم الديني في الولايات المتحدة وإسرائيل ضمن هذه الرؤية(42).

ومن خلال ما سبق يمكن أن نخلص مما سبق إلى جملة من النتائج:

1- تأويل المعتقدات والتعاليم اليهودية بطريقة تنسجم ومقتضيات العصر وتلغي الفوارق بين اليهود وغيرهم، وهذا ما تجلى في حركة التنوير اليهودية.

2- تأويل النصوص اليهودية قد مر بمراحل مختلفة كانت في جملتها انعكاساً لحركة الشعب اليهودي وظروفة الاجتماعية والفكرية والسياسية.

3- تأويل الظواهر الطبيعية والاجتماعية كإشارات روحية تدل على غضب الله وعقابه أو رضاه وعطائه يؤكد استمرارية الإيمان بالتأثير المباشر للقوى الغيبية في العالم.

4- تأويل الأحداث والوقائع بطريقة تنسجم مع النهايات العقدية الصراعية التي ترسم نهاية العالم، وتحقق الآمال العظمى للشعب اليهودي.

5- توظيف التأويل كآلية توفيقية تعيد للنص مصداقيته ومكانته أمام توسع سلطة العقل والمعارف الإنسانية.

6- توظيف التأويل كأداة لتحقيق مكاسب تبشيرية تهويدية تعيد اليهود إلى معتقداتهم وتعاليمهم الدينية.

7- سوغت بعض التأويلات اليهودية قبول الشيء ونقيضه؛ وذلك عندما تنتقد بعض الاتجاهات الأرثوذكسية الحريرية الصهيونية ثم ترى فيها أداة غير واعية للإرادة الإلهية.

****

الحواشي

*) باحث من الأردن.

1- قنديل، عبد الرازق، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار الثراث، القاهرة، 1984م، ص109.

2- قنديل، عبد الرازق، مرجع سابق، ص126.

3- قنديل، عبد الرازق، مرجع سابق، ص127.

5- قنديل، عبد الرازق، مرجع سابق، ص131.

6- انظر: ايسدور ابشتاين، الحركات الحديثة في اليهودية، ترجمة عرفان عبد الحميد وهو جزء من كتابه اليهودية، عرض تاريخي، دار البيارق، ط1، 1997م، ص149.

7- ابشتاين، مرجع سابق، ص150.

8- ابشتاين، مرجع سابق، ص150'151.

9- ابشتاين، مرجع سابق، ص160.

10- ابشتاين، مرجع سابق، ص151.

11- ابشتاين، مرجع سابق، ص152.

12- ابشتاين، مرجع سابق، ص156.

13- ابشتاين، مرجع سابق، ص158.
14- ابشتاين، مرجع سابق، ص.159
15- ابشتاين، مرجع سابق، ص157.
16- ابشتاين، مرجع سابق، ص160,159
17- ابشتاين، مرجع سابق، ص160.
18- ابشتاين، مرجع سابق، ص160.
19- ابشتاين، مرجع سابق، ص161.
20- ابشتاين، مرجع سابق، ص162.
21- ابشتاين، مرجع سابق، ص165
22- ابشتاين، مرجع سابق، ص166.
23- الفاروق، الملل المعاصرة، ص84.
24- lan Harris contemporary Religio London 1992 p 133
25- كيبل، مرجع سابق، ص159.
26- جيل كيبل، يوم الله، ترجمة حسين مروة، دار قرطبة، ط1، 92، ص.157
27- كيبل، مرجع سابق، ص158.
28- كيبل، مرجع سابق، ص169.
29- كيبل، مرجع سابق، ص170.
30- أيان لوستيك، الأصولية اليهودية، ص135.
31- أعلن الاتحاد العام لربانيين ألمانيا معارضته الشديدة للصهيونية عقب مؤتمرها الأول انظر:
Ajaz and Eford/Judaism or Zionism London/1986; p.27
32- المرجع السابق، ص30.
33- كيبل، مرجع سابق، ص186.
34- كيبل، مرجع سابق، ص17،178.
35- ديفيد باكان، فرويد والتراث الصوفي، ص227.
36- وهذا ما يعرف في التراث الإسلامي باسم: (حساب الجمل).
37p. 215. ،Jewish Lit ،R. Joseph
38- كيبل، مرجع سابق، ص188.
39- كيبل، مرجع سابق، ص189.
40- كيبل، مرجع سابق، ص197.
41- كيبل، مرجع سابق، ص198.
42- كيبل، مرجع سابق، ص199.

****

الدين والمجتمع والشأن العام في الديانات الكبرى

مصطفى بوهندي(*)

سأركز اهتمامي على مدارسة الموضوع من خلال الأديان الإبراهيمية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، دون أن أنكر أن ديانات أخرى كبيرة في شرق أسيا وجنوبها وفي باقي أنحاء العالم تحتاج إلى اهتمام أكبر ودراسات أوفى.

ارتبطت الديانات الإبراهيمية الثلاث بالأب إبراهيم –عليه السلام–، باعتباره المؤسس الأول لديانة التوحيد، وقد ورد في سفر التكوين بيان هذا التأسيس من خلال أمر الرب لإبراهيم بالخروج من بلده إلى الأرض التي اختار له الله(1)، فأصبح إبراهيم بهذا الخروج أساسا للبركة في الأرض؛ وبالتأكيد لم يكن تركه لعشيرته وبلده وبيت أبيه من أجل أن يقتني أراضي(2) ويجمع أموالا ومواشي لنفسه وآل بيته، كما قد نستشفه من بعض النصوص أو نقرأه في بعض الروايات والتفسيرات، وإنما كان خروجه من أجل أعظم مهمة في الأرض، وهي مباركة جميع الأمم ، من المكان الذي أوصاه الله بأن يسير إليه، ويستقر فيه، ويقوم بمهام البركة للعالمين، ولذلك سمي إبراهيم(3)، بمعنى أبو جمهور من الأمم، وليس أبا أمة واحدة كما يدعي كثيرون.

وإذا كانت قصة سفر التكوين لم تتحدث عن الحياة الدينية لإبراهيم قبل هجرته إلى الأرض المباركة لجميع الأمم، فإن إشارات مهمة إلى الموضوع قد وردت في أسفار أخرى، منها ما ورد في سفر يشوع(4) وهو يتحدث عن آباء إبراهيم الذين كانوا في عبر النهر وعبدوا آلهة أخرى، ومنها ما ورد في أسفار غير قانونية كرؤيا إبراهيم، ووصية إبراهيم، وكتاب الخمسينيات(5) وغيرها، والتي تحدثت بتفصيل عجيب عن الحياة الدينية لإبراهيم وقومه قبل الهجرة إلى الأرض المباركة؛ حيث كانوا يعبدون الأصنام والكواكب والملوك وغيرها من الكائنات التي لا يمكن بحال أن تكون آلهة، وكان لإبراهيم مواقف عديدة ظهرت فيها ثورته على كل الآلهة المزعومة ورفضه للاعتراف بها، حتى أنه كسرها وهدّم معبدها، فأراد قومه أن يحرقوه فأنجاه الله من النار، وإن جزءا من قصة يربعل الواردة في سفر القضاة(6) هي عينها قصة إبراهيم الواردة في الأسفار الكتابية المنحولة...

وقد تحدث القرآن الكريم بإسهاب عن قصة إبراهيم قبل الهجرة، في سور متعددة، مبينا مفهوم دين التوحيد ومميزا له عن دين الشرك، فتحدث عن مواجهته لأبيه وقومه في شأن الأصنام التي كانوا يصنعونها، وفي شأن الكواكب التي عبدوها، وفي شأن الملوك الذين يستكبرون عليهم بغير الحق، حتى وصل الأمر إلى محاولة إحراقه فنجاه الله من النار، وبعد ذلك نال الجزاء الأوفى بأن جعله إماما للعالمين في بيت الله الحرام؛ وعهد إلى الصالحين من ذريته بالإمامة الدينية في ذلك البيت(7)، وإن كانت بعض التوجيهات الحاخامية تريد أن تجعل العهد بالإمامة عهدا بملكية الأرض وطرد أهلها منها(8) وإبادتهم(9) والاستيطان فيها مكانهم، كما تريد أن تصرف أنظار قارئي الكتاب المقدس عن بيت الله (بيت إيل) الذي أسسه إبراهيم بتلك الأرض، واستمر في أداء مهامه الدينية العالمية منذ ذلك الحين وإلى يوم الناس هذا، من غير انقطاع كما هو موعود به في الكتب المقدسة والقرآن الكريم؛ وهذه التوجيهات تتعارض مع البركة العالمية التي هي المهمة الأساسية لإبراهيم وذريته في ذلك المكان المبارك(10).

وخلاصة الأمر أن اختيار إبراهيم للهجرة لم يكن أمرا عبثيا(11)، إنما كان بسبب الاستحقاقات التي استحقها إبراهيم، بعد أن نجح في امتحانات عدة، حصل منها على أجر عظيم، فوعده الله بأن يعظّم اسمه ويجعله بركة، ويجعله أمة

عظيمة، وتخرج منه أمم عديدة(12)، وتتبارك فيه جميع أمم الأرض. فهاجر تاركا بيت أبيه وعشيرته وأرضه، والتحق بالمكان المعلوم، وهناك بنى بيتا لله، سماه (بيت الله) (بيت إيل) وقدم فيه الذبائح وطقوس العبادة وأقام فيه(13).

لم يهتم الكاهن ولا الربي اليهودي، ولا المترجم والمفسر الكتابي عموما، بهذا البيت، رغم أنه بيت الله، ومكان العبادة الأول، ومقام إبراهيم وبنيه من بعده، ومنه انطلقت البركات لتشمل جميع قبائل الأرض؛ لأن الدين في الفكر اليهودي أصبح خاصا بالشعب المختار، مرتبطا بالتاريخ والمجتمع الإسرائيلي دون غيره من المجتمعات البشرية، ولم يعد دينا عالميا؛ كما أن أئمة هذا الدين وكهنته وخدام معبده، لابد وأن يكونوا من هذا الشعب دون غيره من الشعوب، لذلك لم ينل (بيت الله) الذي أقام فيه إبراهيم، كبير عناية من طرف الكهنة أولا، وبقية الدارسين والباحثين والمفسرين والمترجمين، لأنهم كانوا يرددون في أهم قضايا العهد القديم آراء وأقوال الكهنة والربيين اليهود وأفكارهم.

والسبب في عدم اهتمام اليهود ببيت الله يرجع إلى أن بني إسرائيل قد تركوا هذا البيت منذ فترة مبكرة، عندما دعاهم يوسف وجميعَ أبنائهم للالتحاق بمصر، لما أصابتهم المجاعة، وأنقذهم يوسف واستضافهم في البلاد الجديدة، فخرجوا من هذا البيت وانقطع تاريخهم عنه، إلا ما كان من زيارة أنبيائهم وصالحيهم له في مناسبات العبادة كما تحدثنا كثير من أسفار العهد القديم. وعندما كانوا يجمعون نصوص أسفارهم لم يكن لهم بيت عبادة، لأن هيكلهم قد ضاع، و الذين بقوا في (البيت العتيق) هم أبناء عمومتهم من الإسماعليين والهاجريين والعمونيين وبني الأنبياء، الذين لم يكن ينظر إلى إمامتهم لهذا البيت إلا باعتبارها إمامة غير مقبولة، وعبادة لغير الله، ودينا للمشركين وكهنة المرتفعات، ولذلك كانت قصص هدم هذا البيت وإحراقه، والقتال فيه وموت ملوكه ورؤسائه، والتشاجر فيما بين سكانه وإفناء بعضهم لبعض هي السمة الغالبة على أخباره، وإذا ذكرت في بعض الأحيان زيارة بعض الأنبياء له، سنة بعد سنة، وإقامة الشعائر فيه، فإنها تُفسَّر غالبا بكونها أخطاء من هؤلاء الأنبياء، فصموئيل وشاؤول وداود وسليمان وغيرهم، أخطأوا عندما قدَّموا قرابينهم في هذا المكان، وذبحوا في المرتفعة العظمى لآلهة غير بني إسرائيل، وعبدوا آلهة بني عمون وآلهة الشعوب الأخرى.

لهذا السبب لم يجرؤ أحد من المترجمين على ترجمة (بيت إيل) بـ (بيت الله)، سواء إلى اللغة العربية أو إلى غيرها من اللغات الأخرى، مع أن لفظة (بيت) تعني (بيت) و(إل) تعني (الله)، والعجيب أن هاتين اللفظتين دائما تترجم بـ (بيت) وبـ (الله) إلا في موضوع (بيت الله) الذي أسسه إبراهيم، وحج إليه كل الأنبياء من بعده، وقد جاء في سفر التكوين حديث عن يعقوب، وهو ينام في مكان ويرى رؤية يعرف من خلالها أنه في المكان المقدس الذي هو باب السماء، والذي هو بيت الله، ويسميه مرة ثانية (بيت إيل)(14):

لكن بني إسرائيل في تاريخهم الخاص أنشأوا بيتا بديلا للعبادة هو بيت الرب، أو الهيكل (الذي بناه نبي الله سليمان)، وعندما أُخرجوا منه وهُدمت أساساته وسلبت آنيته، ووقعوا في الأسر والسبي البابلي، تطلعوا إلى هيكل جديد بديلا لهيكلهم الضائع، وليس –بالتأكيد– (بيت الله) القائم أي (بيت إيل)، لأن أئمته الموجودين فيه آنذاك ليسوا من بني إسرائيل، وارتبط بالهيكل المأمول كل الأماني الإسرائيلية في الخلاص من التشرذم والشتات والاستضعاف، واسترداد الملك الضائع، والانتقام من أعدائهم الذين أذلوهم واحتقروهم وسخَّروهم، وكذلك الذين أخذوا مكانتهم في إمامة البيت العتيق، وحرموهم من أن يكونوا كهنة لـ(بيت إيلوهيم)، في المكان الذي اختاره (كل أيام الدهر).

وتبلورت تبعا لتلكم الأماني صورة المسيح المخلص، الذي سيُخلص بني إسرائيل من طغيان الأمم مثلما خلصهم موسى من بطش فرعون، و يعيد ملك داود ويكون من نسله، ويجلس على كرسي أبيه سليمان ويقيم هيكله ويحاكم أعداءه وينتقم منهم شر انتقام؛ ويحقق لهم وعد إبراهيم بامتلاك أرض الميعاد ملكا أبديا، لهم ولنسلهم دون غيرهم من العالمين.

أصبحت هذه الأماني جزءا من الاعتقاد اليهودي الكهنوتي، وأثرت في الحكم على بيت الله الذي أقامه إبراهيم، وكان يحج إليه كل أنبياء بني إسرائيل ومنهم يعقوب الأب نفسه –عليه السلام–؛ كما أصبح الدين في المنظومة اليهودية مرتبطا بسبط من أسباط بني إسرائيل هم بنو لاوي، وأصبحت الكهانة فيه مرتبطة بفرقة من هذا السبط، وهم بنو هارون، ولا يمكن لغير بني لاوي القيام بالخدمة الدينية، كما لا يمكن لغير بني هارون القيام بأعمال الكهنوت؛ وبذلك تأسست الكنيسة اليهودية وما ارتبط بها من كهنة وربيين وخدام بيوت العبادة، وتأسست معها حقوق وواجبات هؤلاء المشتغلين بالخدمة الدينية، ومنها العُشُر من كل شيء للاويين، وعُشر العشر لبني هارون؛ ومنها أبكار كل شيء، ومنها القرابين والتقدمات من كل شيء عن كل إثم أو خطيئة أو سلامة أو نذر، وهو ما حدثنا عنه بإسهاب سفر الخروج واللاويين والعدد والتثنية، وأُعيدَ ذكر بعض تفاصيله في عدد من الأسفار القانونية الأخرى. فاكتسبت الكنيسة اليهودية سلطة دينية على المجتمع، وتحول الدين إلى علاقة بين الله والناس عن طريق رجال الدين، فهم الذين يحدّدون نوعية القرابين والتقدِمات والشعائر، وشكلها وقيمتها ومناسباتها، وغير ذلك مما يتعلق بأمور العبادة، وإليهم يرجع أمر قبولها أو رفضها، فمن قبلوا قرابينه وتقدماته وشعائره فهو المقبول والمبارك، ومن رُفضت له فهو المرفوض والملعون.

لم يكن الأمر كذلك على العهد الإبراهيمي، وفي (بيت الله) المبارك للعالمين، ولم تكن إمامة البيت الحرام على ذلك العهد كهنوتا بين الناس وبين الله، كما تحوّل فيما بعد، ولم يكن مفهوم الدين محصورا في جانب الذبائح والتقدمات والشعائر، يستفيد منها الكهنة والربيون وأقرباؤهم، ولم يكن خاصا بشعب دون غيره من الشعوب، ولا بسبط دون باقي الأسباط والفرق.

كان الجانب الاجتماعي في الدين حاضرا بقوة، وكانت مباركة العالمين ونفع عموم الناس هي الغاية والمقصد من خروج إبراهيم من أرضه وتركه عشيرته وبيت أبيه، والذهاب إلى الأرض الجديدة، ليكون بركة وتتبارك فيه جميع قبائل الأرض، ولذلك تُحدثنا أخبار كثيرة من الأسفار المقدسة القانونية والأبوكريفا عن هذه البركة وعن هذا العطاء الذي لا حدود له من كرم إبراهيم –عليه السلام–، نذكر منها ما جاء في بعض روايات الهاكاداه اليهودية عن البيت الذي بناه إبراهيم:

(فقد جاء إبراهيم إلى مفترق طرق، فبنى بيتا وجعل له أربعة أبواب، كل باب في اتجاه طريق من الطرق الأربع، شمالا وجنوبا وشرقا وغربا، وغرس فيه أشجارا وهيأه لاستقبال الزوار، الذين يدخلون من أي باب شاءوا، حسب الطريق التي جاءوا منها، فيؤويهم ويطعمهم ويسقيهم، ومن كان عريانا كساه، ومن كان فقيرا أعطاه ذهبا وفضة، ويحسن ضيافتهم حتى يستوفوا؛ وعندما يريدون المغادرة، فيرغبون في شكره على الضيافة، يقول لهم، لا تشكروني أنا بل اشكروا مضيفكم؛ فيسألونه من هو؟ فيخبرهم بأنه الله، فيطلبون منه أن يعرفهم به، فيبين لهم أنه خالق السماوات والأرض، لا يشاركه في خلقه أحد، وهو العليم الرحيم الرزاق المشافي الكريم، ويعدد لهم صفاته، فيسألونه عن كيفية شكره؟ فيبين لهم طرق شكره بالقيام بمجموعة من الشعائر من صلاة وصيام وذبائح، وبالإنفاق على الفقراء والمحتاجين والمساكين والأرامل والمستضعفين، وكل أفعال الخير التي يمكن القيام بها، وبذلك أصبح بيته ليس بيت ضيافة فقط، وإنما بيت عبادة وتعليم).

انطلاقا من هذا النص، نفهم ما معنى أن يكون إبراهيم بركة وأن تتبارك فيه وفي نسله جميع قبائل الأرض، في المكان الذي أمره الله أن يهاجر إليه، ويبني فيه (بيت الله).

فالبركة هي كل المنافع التي تصل إلى الناس، إذ كان الجائعون يقصدون بيت الله ليشبعوا والخائفون يقصدونه ليأتمنوا، رغم أنه يقع بواد غير ذي زرع، لكنه تجبى إليه ثمرات كل شيء. وكان الأغنياء يأخذون إليه عُشور أموالهم وزكاة ممتلكاتهم ونذورهم وهداياهم وكفّاراتهم، ويشكروا الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، ويطعموا منها البائس الفقير، والقانع والمعتر، ويُغنوا بها المحتاج والمسكين، ويأتمن فيها الهارب والخائف والمستضعف، ويُعالج المريض ويُعلّم الجاهل، ويستغفر المذنب ويتوب إلى الله، ويشهد عموم الناس منافع لهم ، فتعم البركة البلاد والعباد. ولذلك كانت تلك الأرض مباركة للعالمين، وكانت رسالة إبراهيم هي أساس البركة فيها.

غير أن الاتجاه الذي سار فيه رجال الدين اليهود لم يسمح بكل هذا الانفتاح، حيث أقصيت كل الشعوب الأخرى، بدءا من بكر إبراهيم إسماعيل، وانتهاء بآخر شعب يوجد في الزمن الإسرائيلي؛ وأصبحت البركة خاصة بالشعب المختار لها، وهي تورث كما تورث باقي الممتلكات، ولا يرثها ابن الجارية(15)، ولا من طرد هو وأمه إلى الصحراء ولو كان هو البكر(16)؛ وقد يخسرها صاحبها بسبب حيلة يدبرها له أخوه، فلا يستطيع أن ينال بعد الحيلة بركة أخرى(17)، وقد يشتري منه أخوه بكوريته بإناء من العدس الأحمر(18)، ولن يكون بعد تلك الصفقة مباركا أبدا لا هو ولا ذريته من بعده، وإنما تعطى هذه البركة للأخ المحتال وذريته من بعده دون باقي العالمين. وتصير البركة كهنوتا، يبارك به الكاهن الناس بدعوات ومقولات، يأخذ مقابلها كل ما كان يقدم لبيت الله من عشور وتقدمات ونذور(19)، ويصير له بسببها حق تلاوة النص المقدس وتفسيره وتأويله وتوجيه الناس من خلاله والحكم والقضاء بينهم وفقا لأحكامه، دون غيره ممن حُرموا تلك البركات(20).

لم يكن هذا التوجه الذي سار فيه الكهنوت اليهودي يرضي أنبياء بني إسرائيل، ولذلك حفلت نصوص العهد القديم بالتنبيه على البعد الاجتماعي الأصلي للدين، باعتباره الأساس والمقصد، بدءا من الوصايا العشر، وإلى آخر وصية يقدمها نبي أو رسول، ومن ذلك ما جاء في سفر إشعياء في توبيخ القضاة المخالفين للشريعة(21):

ومثله ما جاء في سفر إرميا في اعتبار الذبائح والمحرقات الفاقدة للبعد الاجتماعي والأخلاقي غير مطلوبة و لا مقبولة(22)، وغيرها من نصوص العهد القديم التي توجه إلى الاهتمام بعمق الدين ومقاصده، لا بشكله ومظاهره؛ ومن ذلك إكرام الوالدين، والأقارب، والغرباء، والفقراء والمهمّشين، والأرامل واليتامى، والمحرومين والمدينين؛ وغير ذلك من العينات الاجتماعية التي تحتاج إلى رعاية وعناية خاصة.

أما المسيحية فقد كانت انقلابا جذريا على الكهنوت اليهودي، وكان المسيح –عليه السلام– ومعه يوحنا المعمدان يريدان تصحيح وضع الدين، وردّه إلى صراطه المستقيم، وتغيير أهم مفاهيمه، وعلى رأسها القول بالخصوصية اليهودية، والبنوة لإبراهيم؛ حتى كان يوحنا المعمدان ينعت الفريسيين والصدوقيين الذين كانوا يأتون إلى معموديته: بـ(أَوْلاَدَ الأَفَاعِي الذين لن يفلتوا مِنَ الْغَضَبِ الآتِي)، ويطالبهم بصناعة الأَثْمَار التي تَلِيقُ بِالتَّوْبَةِ، ويبين لهم خطأ الادعاء بأن: (لَنَا إِبْرَاهِيمُ أَباً. لأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ أَنْ يُقِيمَ مِنْ هَذِهِ الْحِجَارَةِ أَوْلاَداً لإِبْرَاهِيمَ. وَالآنَ قَدْ وُضِعَتِ الْفَأْسُ عَلَى أَصْلِ الشَّجَرِ فَكُلُّ شَجَرَةٍ لاَ تَصْنَعُ ثَمَراً جَيِّداً تُقْطَعُ وَتُلْقَى فِي النَّارِ)(23).

وكذلك كان يقول المسيح، وهو يؤكد على هذا البعد الاجتماعي والإنساني في الشريعة(24):

(قَدْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ لِلْقُدَمَاءِ: لاَ تَقْتُلْ وَمَنْ قَتَلَ يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْحُكْمِ.

وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ يَغْضَبُ عَلَى أَخِيهِ بَاطِلاً يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْحُكْمِ وَمَنْ قَالَ لأَخِيهِ: رَقَا يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْمَجْمَعِ وَمَنْ قَالَ: يَا أَحْمَقُ يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ نَارِ جَهَنَّمَ.

فَإِنْ قَدَّمْتَ قُرْبَانَكَ إِلَى الْمَذْبَحِ وَهُنَاكَ تَذَكَّرْتَ أَنَّ لأَخِيكَ شَيْئاً عَلَيْكَ.

فَاتْرُكْ هُنَاكَ قُرْبَانَكَ قُدَّامَ الْمَذْبَحِ وَاذْهَبْ أَوَّلاً اصْطَلِحْ مَعَ أَخِيكَ وَحِينَئِذٍ تَعَالَ وَقَدِّمْ قُرْبَانَكَ.

كُنْ مُرَاضِياً لِخَصْمِكَ سَرِيعاً مَا دُمْتَ مَعَهُ فِي الطَّرِيقِ لِئَلَّا يُسَلِّمَكَ الْخَصْمُ إِلَى الْقَاضِي وَيُسَلِّمَكَ الْقَاضِي إِلَى الشُّرَطِيِّ فَتُلْقَى فِي السِّجْنِ.

اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكَ: لاَ تَخْرُجُ مِنْ هُنَاكَ حَتَّى تُوفِيَ الْفَلْسَ الأَخِيرَ!)

كانت المسيحية كما يدل عليها اسم كتابها بشارة وخبرا سارا للمستضعفين في الأرض، للمساكين والحزانى، والودعاء والجياع والعطاش، وللرحماء وأنقياء القلب وصانعي السلام، والمطرودين من أجل البر، بأن الفرج والنصر قد جاء، وأن لهم عند الله مغانم كثيرة، وأن هذه هي سنة الأنبياء من قبلهم، استضعفوا وطردوا لكن أجرهم عند الله عظيم، وبذلك فليفرحوا(25).

ولم تكن هذه الدعوة –كما يتبادر إلى الذهن من خلال بعض النصوص– دعوة أخروية فقط، وإنما كانت الدنيا والمجتمع حاضرين فيها بقوة؛ ولم تكن دعوة إلى السلبية، بل على العكس من ذلك تماما، فقد أعادت الاعتبار إلى الإنسان، وأعادت ثقته في نفسه، وقوّت عزيمته ليدافع عن القيم الإنسانية والاجتماعية العادلة، ولو أدى الأمر إلى طرده وموته، فإن له عند الله أجر عظيم، وهكذا كان الأمر بالنسبة للأنبياء من قبل.

وكانت التوبة هي الأساس الأول في هذا الإصلاح الديني الاجتماعي، وهي وإن كانت أمرا شخصيا، لكن لا يمكن الوصول إلى المسألة الاجتماعية إلا عن طريقها: (توبوا فقد اقترب الملكوت)، وتصحيح المفاهيم هو الأساس الثاني في هذا الإصلاح، وبدونه لا يمكن تغيير الفكر ولا الواقع؛ ومن المفاهيم التي ركز المسيح على إسقاطها مفهوم النسب، إذ لم يعد ينفع أب ولا أصل ولا انتماء، وأحلّ محلّها الأعمال والثمار: (لقد وضعت الفأس على أصل الشجر، وأيّما شجرة لا تثمر ثمرا جيدا تقطع وتلقى في النار، فاصنعوا أثمارا تليق بالتوبة)؛ وهكذا أصبح الشأن العام هو القضية الكبرى في المسألة الدينية، وأصبح الفقر والجوع والمرض والموت والجهل والضلال والظلم والتمييز، هي أهم القضايا التي قرر المسيح محاربتها؛ فكان يعطي الفقراء والمساكين ويطعم الجياع، ويداوي المرضى، ويحيي الموتى، ويعلم الجاهلين، ويهدي الحيارى، ويساوي بين الناس، ويُخرج المقهورين والمستضعفين من الظلم الواقعين فيه، ويعلّم أتباعه أن يعملوا مثل عمله.

لم تكن دعوة المسيح إلا رجوعا بالدين إلى مفهومه الإبراهيمي الاجتماعي الإنساني الأول، بعيدا عن سلطة الكهنة ورجال الدين التي تبلورت في التاريخ الإسرائيلي، وكان للثقافة الكهنوتية الفرعونية دور مهم في تبلورها؛ ولذلك فالمسيحية ليست تخليا عن البر والتقوى –كما قد يفهمه البعض– ولا تراجعا عن الناموس –كما قد يُخيل إلى البعض الآخر–، ولذلك كان السيد المسيح يخطئ من يرى أنه جاء لينْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. ويقول: (مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ.

فَإِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِلَى أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ النَّامُوسِ حَتَّى يَكُونَ الْكُلُّ.

فَمَنْ نَقَضَ إِحْدَى هَذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هَكَذَا يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمِلَ وَعَلَّمَ فَهَذَا يُدْعَى عَظِيماً فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ.

فَإِنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ).

باب الدخول إذن إلى ملكوت السماوات لا يكون إلا بتنفيذ الوصايا، ومن لم يزد بره على بر رجال الدين فلا يسمح له بالدخول، وأعظم الوصايا كما يعلمنا السيد المسيح، لها شق يتعلق بالإيمان وحب الله، وشق له علاقة بأعمال البر والتقوى وحب الناس، وهو الجانب الاجتماعي الذي ركز على التذكير به كل أنبياء بني إسرائيل من قبل؛ وبهذين الجانبين تتعلق كل الوصايا الواردة في الكتب المقدسة، وتسقط كل الادعاءات العنصرية، التي تجعل شعبا أو طائفة أزكى وأفضل من بقية الشعوب الأخرى؛ ولذلك اعتبر المسيح قائد المائة الذي لم يكن من بني إسرائيل واحدا من الذين يأتون ويتكئون مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب في ملكوت السماوات، لأنه كان مؤمنا تقيا(26)، بينما سيُطرح كثير من بني إسرائيل في الظلمة الخارجية لأنهم من فاعلي الإثم(27)، وهناك يكون البكاء وصرير الأسنان.

نفس الأمر تحدث عنه القرآن الكريم مبينا من هم أولى الناس بإبراهيم، قال –تعالى–: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾(28).

الطقوس الدينية لم تكن، سواء في الكتب المقدسة أو القرآن الكريم، إلا وسيلة لتحقيق الأبعاد الاجتماعية الإنسانية المتفق عليها، والتي يسعد بها الناس، وتحقق مصالحهم في المعاش والمعاد، وتُذهب الأذى والضرر عنهم سواء كان ظاهرا أو باطنا، عاجلا أم آجلا.

لقد كانت ولادة يوحنا معجزة، كما كانت ولادة المسيح معجزة أكبر؛ فقد ولد الأول من امرأة عجوز وشيخ كبير، وولد الثاني من أم عذراء ومن غير أب، لتكون ولادتهما آية للعالمين، وليكونا رسولين مبشرين ونذيرين لبني إسرائيل، وليصنعا بولادتهما حججا وبراهين على قدرة الله العظيمة، في فعل ما يريد؛ وليحدث بولادتهما انقلابات كبيرة في الكهنوت اليهودي، الذي لم يكن ليقبل في الكهانة إلا من كان أبوه من سلالة الكهان، فكيف بمن لا أب له؟ ولم يكن ليقبل مسيحا لا تتوفر فيه شروط المسيح المنتظر، التي وضعوها، وأهمها أن يكون ملكا من السلالة الملكية، ليجلس على كرسي أبيه داود، و يعيد ملك أبيه سليمان الضائع، فكيف بمن لا أب له؟ ولم يكن ليقبل امرأة يحق لها أن تدخل إلى قدس الأقداس، وتقوم بمهام الكهنوت الخاصة بالرجال دون النساء.

كانت هذه الأحداث العجيبة إيذانا بميلاد عهد جديد في الدين والاجتماع والشأن العام، حيث يسترجع الدين بعده الإنساني، وتسترجع الأنثى مكانتها الدينية المغتصبة، ويعود للشأن العام والجانب المدني خصوصا، أهميتهما المفقودة في التاريخ الديني الاجتماعي الإسرائيلي.

1– المرأة

لم يكن الكهنة من بني إسرائيل ليقبلوا امرأة تؤم الناس في أماكن العبادة، لكن امرأة من بني هارون نذرت ما في بطنها محررا لله، وعندما وضعت مولودها كان أنثى، وسمتها مريم بمعنى العابدة، وقررت أن توفي بنذرها وتخصها ببيت الله، وإن كانت تعلم مسبقا أن موضوع إمامة الأنثى أو تكليفها بأمور العبادة أمر مرفوض، باعتبار المرأة نجسة وغير طاهرة؛ وكأني بأم مريم كانت تريد أن تعيد للمرأة طهارتها الطبيعية، وتخرجها من نجاستها المفروضة عليها تاريخيا وثقافيا؛ وفي هذا السياق حدثتنا نصوص مسيحية وقرآنية عن صلاة أم مريم ودعائها، وعن وفائها بنذرها، حتى خلد المسيحيون ذكراها، في رسوم

وصور وأغاني وأعياد متعددة، لا زالت ماثلة إلى اليوم، منها ما يتعلق بدخولها إلى المعبد في سن الثالثة، وكلام الملائكة معها، ومناجاتها لله والملائكة تحيط بها، وخصت سورة آل عمران حديثا رائعا عن قصة نذرها وولادتها ونشأتها وكفالة زكريا لها، وكراماتها وعبادتها ومناجاة الملائكة لها، إلى أن جاءها الروح القدس، متمثلا لها في صورة بشر، وخَوفِها منه، وإخباره لها بأنه رسول من الله، ليهب لها غلاما، من غير أن يكون لها زوج، وتكون هي وابنها آية للعالمين، وهو ما فصّل فيه القول إنجيل لوقا بعد أن ذكر لنا قصة ولادة يحيى، الذي كان هو بدوره آية من الله، ودليلا على قدرة الله، الذي لا يعجزه شيء؛ وتضافرت جميع هذه الحجج لتؤكد على المعجزة الخالدة، وترفع ذكر المرأة العذراء البتول، وتجعلها طاهرة صديقة عظيمة نبية تكلمها الملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾(29)، ويخلد في الأجيال ذكرها:

فَقَالَتْ مَرْيَمُ: (تُعَظِّمُ نَفْسِي الرَّبَّ وَتَبْتَهِجُ رُوحِي بِاللَّهِ مُخَلِّصِي لأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى اتِّضَاعِ أَمَتِهِ. فَهُوَذَا مُنْذُ الآنَ جَمِيعُ الأَجْيَالِ تُطَوِّبُنِي)(30).

وقد أشار القرآن الكريم إشارة مهمة في الردّ على الافتراءات على لسان المسيح –عليه السلام– في قوله وهو يصف علاقته بأمه: ﴿وبرّا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا﴾(31). والعلاقة بالوالدين هو البعد الاجتماعي الأول الذي ركزت عليه الأديان الكبرى، فقد جاء في الوصايا العشر أكرم أباك وأمك، وجاء في وصايا المسيح: (أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ وَأَحِبَّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ).

وقد ذكر إنجيل متى، وهو يسرد علينا سلسلة نسب المسيح، مجموعة من النساء(32)، وإن كان من العادة أن لا تُذكر النساء في النسب، لأنه يكون بالذكر لا بالأنثى.

وقد رد القرآن الكريم على ذلك بقوله:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(33). ثم بدأ في سرد قصة آل عمران ليؤكد على الاصطفاء للذرية الطاهرة، التي بعضها من بعض، وليس فيها الزناة والخونة والغادرون، كما توحي بذلك هذه النصوص. وإننا بتأملنا لنماذج نسائية أخرى مذكورة في نصوص مسيحية أبوكريفية، مثل امرأة إبراهيم وامرأة زكريا اللتين ولدتا بعد العقم أو الشيخوخة، ليبين المقصد غير السليم لذكر النماذج السيئة بدل النماذج الحسنة.

وكيفما كان الحال، فإن المرأة قد استردت بعض مكانتها المغتصبة في الفكر الديني والاجتماعي المسيحي، وإن وجد هذا الاسترجاع مقاومة طبيعية من طرف الكهنوت اليهودي أولا، ثم الكهنوت المسيحي فيما بعد، ولا زال موضوع استرجاع المرأة لكامل حقوقها وعلى رأسها الحقوق الدينية، موضوع أخذ ورد في العالم الإسلامي كذلك، نموذج (إمامة المرأة) المثار أخيرا بالولايات المتحدة الأمريكية.

2– الإنسان

لم يكن للكهنوت اليهودي أن يقبل بالمساواة الإنسانية التي نادى بها المسيح، ولم يكن له أن يقبل أن تسقط خصوصيات دينية وتاريخية واجتماعية، طالما تمسكوا بها، وحصلوا من خلالها على أفضلية عالمية، جعلتهم أولياء الله في الدنيا والآخرة، وجعلت غيرهم من الناس حميرا أو عبيدا أو غير ذلك، مما لا يصح ولا يليق؛ ولم يكن للكهنوت اليهودي أن يقبل بدعوة تهدم النظام الاجتماعي اليهودي، الذي جعل لكل واحد من الأسباط مهمة خاصة في المجتمع، فمنهم

سبط السياسة والملك، ومنهم سبط العبادة والكهنوت، ومنهم سبط السماع والغناء، ومنهم سبط حرفة أو مهنة بعينها حسب العرف والتاريخ والعادة...ولذلك قررت طائفة من اليهود الكفر به، ومحاربته ومحاربة دعوته وأتباعه، و القبض عليه وقتله والتمثيل به، حتى يكون عبرة لمن يعتبر، وكان رؤساء المجمع اليهودي على رأس هذه الطائفة.

وقررت مجموعة أخرى من اليهود ومن غيرهم الإيمان به، وإتباعه والتتلمذ على يديه؛ وحدث بين أتباع الطائفتين جدل طويل عريض عن طبيعة المسيح وخصائصه.

وأما المجموعة التي آمنت به، فانقسمت بدورها عبر الزمن إلى فريقين، فريق صار على خطى التعليم المسيحي الأول، والذي كان جانب الأعمال هو مرتكزه الأساسي، وكان منفتحا على كل الناس، ويمثله ما ذكره يعقوب في رسالته(34) من أن (اَلدِّيَانَة الطَّاهِرَة النَّقِيَّة عِنْدَ اللَّهِ الآبِ هِيَ هَذِهِ: افْتِقَادُ الْيَتَامَى وَالأَرَامِلِ فِي ضِيقَتِهِمْ، وَحِفْظُ الإِنْسَانِ نَفْسَهُ بِلاَ دَنَسٍ مِنَ الْعَالَمِ).

وأما الفريق الثاني فهو الذي أسس كهنوتا جديدا، مرتبطا بشخص المسيح باعتباره أقنوما من أقانيم ثلاثة، لا يدخل أحد باب الله إلا عن طريق الإيمان به أنه المخلص، الذي خلص المؤمنين به من خطاياهم بموته على الصليب، وحمل بذلك خطاياهم؛ ولذلك يكفيهم الإيمان دون أعمال الناموس، الإيمان وفق التعليم الثاني الذي أسسه بولس وصارت عليه الكنيسة فيما بعد(35).

لقد تأسست في المسيحية نظرية الإيمان بناء على العديد من الرسائل التي أرسلها بولس إلى الكنائس المختلفة يشرح فيها نظريته؛ ولم تكن هذه النظرية متوافقا عليها من طرف كل التلاميذ والأتباع في المسيحية، ومنهم يعقوب الذي تتضمن أسفار العهد الجديد إحدى رسائله، والتي جاء فيها رد مباشر على النظرية البولسية(36)؛ وبالرغم من الاعتراضات التي جهر بها أنصار التعليم الأول، ومنهم برنابا ويعقوب، إلا أن كنيسة بولس وبطرس كانت قد تأسست في مختلف أرجاء المعمور، وكان من مهام كهنتها محاربة أنصار التعليم الأول؛ وبذلك برز كهنوت جديد، ارتبط بأحبار ورهبان من نوع جديد، يفرضون على الناس فلسفة للدين جديدة، لا تعترف بأولوية العمل، وتتهم كل من يخالفها بالهرطقة والتجديف والخروج عن الدين، وأصبح لها طقوسها الخاصة وذبيحتها المعنوية حيث يؤكل جسد المسيح ويشرب دمه، ليتحقق الخلاص الإنساني، عندما يتحد جسد الآكل لخبز الطقس وخمره بجسد المسيح المصلوب؛ وأصبح للكهنة الجدد سلطة دينية في مغفرة الخطايا وتقبل الهدايا، والتكلم باسم الأب والابن والروح القدس.

وحدث بين الفريقين خلافات وصراعات دامية، انتصرت فيها الكنيسة الجديدة في آخر الأمر، وغلبت على مخالفيها، وطاردتهم لأنهم لم يعترفوا بنظرية التثليث التي أقرتها المجامع الكنسية فيما بعد، وخصوصا مجمع نيقيا سنة (325م).

3- الشأن العام

وعرفت المسيحية -بعد ذلك- في أزمنتها المختلفة تيارات دينية مختلفة، حاولت إسقاط تلك السلطة والدفع بالدين -مرة أخرى- نحو أبعاده الإنسانية الاجتماعية، وإعادة الاعتبار لمفهوم العمل، وكان المسيح بمعجزاته وأعماله المختلفة رمزا لتلكم التيارات، بما فيها التيارات المتهمة بالتجديف والهرطقة والإلحاد، ومن أهمها الثورة البروتستانتية وتؤازرها الحركة الإنسية؛ وكان المجال الطبي والتعليمي والاجتماعي بمختلف جوانبه، هو مجال الاشتغال؛ وكانت تلكم الحركات تنتزع هذه المجالات من رجال الدين والسياسة، وتدفع بها لتكون شأنا مدنيا عاما يعتني به كل الناس، ويؤسسون له مؤسساته المدنية الخاصة، ولا ينبغي لسلطة ما أن تحتكره وتستغله، وحصل بسبب ذلك تطور مهم في هذه المجالات، ونجحت تلكم

التيارات في تحقيق كثير من الأبعاد الدينية والإنسانية الأساسية، وساهمت في النهوض بالمجتمع المسيحي، وتغيير أوضاعه على كل المستويات في العصور الحديثة.

وجاء الإسلام مع محمد -صلى الله عليه وسلم-، ليؤكد على تلكم الأبعاد الإنسانية والاجتماعية التي جاء بها إبراهيم -عليه السلام-، وجاهد من أجلها الأنبياء من بعده بما فيهم موسى وعيسى وكل أنبياء بني إسرائيل: (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)؛ ولذلك أمكن تلخيص دعوته في قوله -عليه الصلاة والسلام-: (إنما جئت لأتمم مكارم الأخلاق)، وأمكن تعريف ملته بأنها الملة الإبراهيمية؛ و الرد على من يدّعون أنهم أبناء إبراهيم بقوله: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾(37).

لم يكن محمد -عليه الصلاة والسلام- إلا واحدا من الرسل، ينذر الناس، ويصحح مفاهيمهم عن الدين ومنهم اليهود والنصارى:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾(38).

ويؤكد على الأبعاد العالمية الرحيمة للدين، وعلى وحدته في مصدره ومقاصده، فالدين واحد والوحي متماثل إلى جميع الأنبياء والمرسلين، سواء الذين عرفناهم أم لم نعرفهم، وقد جاء القرآن مصدقا لما بين يديه من الكتب والرسل، معترفا بأن ما جاءوا به من دين هو الحق من الله، و ما جاءوا به من كتب فيها هدى ونور وبينات للناس، واعتبر التهم المتبادلة بين اليهود والنصارى وغيرهم في الدين باطلة(39)، فدعوى بطلان ما عند الآخرين لا تقوم على أساس، بل هي أقوال الذين لا يعلمون، بغض النظر عن انتماءاتهم؛ والله لا ينظر إلى انتماءات الناس، وإنما إلى إيمانهم وأعمالهم، فليس اليهود والنصارى على شيء، حتى يقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم، وليس أتباع محمد -صلى الله عليه وسلم- على شيء كذلك حتى يقيموا ما أنزل إليهم من ربهم؛ وما اختلفوا فيه فحكمه إلى الله، والذين آمنوا وعملوا الصالحات من كل الطوائف فأجرهم على الله، وما كان الله ليظلمهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون(40).

ولم يكن موقف القرآن الكريم سلبيا من تلكم الكتب، بل إنها لم تذكر فيه إلا بصيغة إيجابية؛ والحديث عن التحريف الذي يثار في الجدل القائم بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب فيه كثير من الأخطاء، إذ لا ينسب القرآن التحريف للكتاب الذي جاء به الأنبياء، وإنما إلى بعض أهل الكتاب في تعاملهم مع كتاب ربهم؛ فهم ليسوا سواء منهم الصالحون، قال -تعالى-: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾.

لم يكن مفهوم الإسلام في القرآن، كما أصبح فيما بعد، مرتبطا بشعب أو مجموعة من الشعوب والأقوام والقبائل، يشكل هوية اجتماعية وثقافية خاصة، وإنما كان صفة للإنسان مثل أي صفة أو قيمة أخرى، كالإيمان والهدى والعدل والخير والإحسان، لا ترتبط بأناس دون أناس آخرين؛ وهي الصفة التي أطلقت على الدين منذ كان، إسلاما لله دون غيره من المخلوقين، يدل عليه كل سلوك يقوم به المسلم، وهذا ما تحدث عنه القرآن، وهو يناقش مفهوم الهداية عند اليهود والنصارى لما قالوا: ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا، قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا

نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فَإِنْ آَمَنُوا بِمِثْلِ مَا آَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾(41)، فالهداية تبعا لهذا التوجيه ليست في الانتماء إلى اليهودية أو المسيحية إذا تحولت إلى هوية قومية تاريخية، وكذلك الشأن بالنسبة لمفهوم الإسلام، عندما يتحول إلى هوية قومية تاريخية أو غيرها؛ وإنما هو إيمان بالدين الواحد الذي جاء به الرسل جميعا، ونزلت به الكتب كلها؛ وعملٌ بمقتضياته، وإسلامُ الوجه لله رب العالمين دون غيره؛ ولذلك يرفض القرآن الكريم كل الادعاءات التي تعتبر أن المنتمين إلى مذهب ما من المذاهب الدينية التاريخية ، والتي منها اليهودية والمسيحية والإسلام بمفهومه التاريخي، هم الذين يدخلون الجنة دون غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، معتبرا ذلك من باب الأماني التي لا تتحقق، إلا إذا أسلم أصحاب المذهب وجوههم لله، وقاموا بما عليهم القيام به من الخير والعدل والصلاح، واجتناب الظلم والشر والفساد؛ وهنا نرجع إلى محورية العمل الاجتماعي في الدين؛ وهو ما يسميه القرآن البرّ، معتبرا أن مظاهر العبادة ليست هي مضمون البر، وإنما مقاصدها التي تتجلى في العلاقة مع الناس في المجتمع، وفي الاهتمام بالشأن العام الإنساني، بغض الطرف عن الانتماءات الدينية أو العرقية أو غيرها: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآَتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾(42) فبعد الإيمان الذي يعتبر الوازع الأساسي للإنسان، تأتي الأعمال الاجتماعية: الاهتمام بالأقارب واليتامى والمساكين والسائلين والمستعبدين، والوفاء بالعهود والدفاع عن المظلومين والمستضعفين والمرضى والمحتاجين، وهذا هو دليل صدق الإيمان والتقوى، وإلا كان التدين لا قيمة له في ميزان الله؛ وهذه الأعمال الاجتماعية هي عينها الشأن العام الذي نجد كل الكتب المقدسة قد اعتنت به، ووجهت أنظار المؤمنين إلى الاعتناء به.

وإن نظرة سريعة على موضوع العبادات في القرآن، تكشف أن العبادات ما هي إلا سبيل للوصول بالإنسان إلى أن يكون له دور اجتماعي فاعل، في المحيط الذي يعيش فيه، والبيئة التي ينتمي إليها بكل مكوناتها؛ فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة تطهرهم بها وتزكيهم، والصيام لعلكم تتقون، والحج للتزود بالتقوى، والذبائح لا ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم، والعبادة ينبغي أن تكون خالصة لوجه الله، وبذلك تتوجه كل العبادات إلى تقوية الوازع الفطري الاجتماعي للخير والإحسان والفضل والاهتمام بالشأن العام، والحد من غلواء الشح النفسي والأنانية الفردية وما يرتبط بها من بخل وكبر وظلم وإفساد وفحشاء ومنكر.

إن هذا المفهوم الإنساني الاجتماعي للدين لا زال غائبا عن أغلب المنتمين للجماعات الدينية في العصر الحديث، ويقابله المفهوم الضيق للدين، الذي يجعل طائفة من الناس يعتقدون أنهم شعب الله المختار أو الأمة المباركة أو خير أمة أخرجت للناس؛ ولذلك كان الإقصاء هو مصير المخالفين، في المذهب والتصور والاعتقاد؛ وبناء على هذا المفهوم الضيق تجاهل أهل الكتاب (بيت الله) المنصوص عليه في كتابهم المقدس في أغلب أسفار العهد القديم، وتجاهلوا حقيقة كونه الأرض المباركة للعالمين، والتي منها انطلق نور الوحي ليملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت ظلما، ومنها ينطلق النبي الآتي الذي تنتظر مجيئه الجزائر (أي الجزر)، والذي يكمل ما بدأه المرسلون، ويخبر بكل شيء(43)، وقد كانوا لا يحتملون آنذاك، وهو الذي يقول عنه يوحنا: (الذي لست أهلا أن أحمل حذائه)(44)، ويقول عنه المسيح: (هو يشهد لي)(45)، ويقول عنه: (من آمن به(46)، فقد آمن بي أيضا، ومن لم يؤمن به فخير له أن يربط برحى ويلقى في البحر)،

وغيرها من البشارات التي أخبر بها الأنبياء عن النبي المنتظر الذي يظهر في الأرض المباركة، وفيها يكمل التبريك الذي بدأه إبراهيم.

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من المغرب.

1- سفر التكوين، إصحاح 12، عدد 1-3.

2- سفر التكوين، إصحاح 13، عدد 14-16.

3- سفر التكوين، إصحاح 17، عدد 5.

4- سفر يشوع، إصحاح 24، عدد 2.

5- انظر مخطوطات قمران، التوراة المنحول الجزء الأول والثاني والثالث، نشر وتوزيع دار الطليعة الجديدة سوريا.

6- سفر القضاة، إصحاح 6.

7- سورة البقرة، آية 124.

8- سفر الخروج، إصحاح 23، عدد 28.

9- سفر الخروج، إصحاح 23، عدد 23.

10- سفر التكوين، إصحاح 12، عدد 3.

11- جاء في سفر نحميا: "9:7-8"

12- سفر التكوين، إصحاح 17، عدد 6.

13- سفر التكوين، إصحاح 12، عدد 6-8.

14- سفر التكوين، إصحاح 28، عدد 16- 19.

15- سفر التكوين، إصحاح 21، عدد 10 - 20.

16- سفر التكوين، إصحاح 21، عدد 10.

17- سفر التكوين، إصحاح 27.

18- سفر التكوين، إصحاح 25- 33.

19- سفر حزقيال، إصحاح 44، عدد 29-30.

20- سفر حزقيال، إصحاح 44، عدد 23-24.

21- سفر أشعياء، إصحاح 1، عدد 10-17.

22- وسفر إرميا، إصحاح 7، عدد 21- 24.

23- إنجيل متى، إصحاح 3، عدد 7-10.

24- إنجيل متى، إصحاح 5، عدد 21-26.

25- انظر الموعظة على الجبل في الأناجيل الأربعة.

26- إنجيل متى، إصحاح *، عدد 10- 12.

27- إنجيل لوقا، إصحاح 13، عدد 27-29.
28- سورة آل عمران، آية 68.
29- سورة آل عمران، آية 42.
30- إنجيل لوقا، إصحاح 1، عدد 46-48.
31- سورة مريم، آية 32.
32- إنجيل متى، إصحاح 1، عدد 1- 16.
33- سورة آل عمران، آية 33-34.
34- انظر رسالة يعقوب، إصحاح 1، عدد 23-27.
35- رسالة بولس إلى أهل رومية، إصحاح 3، عدد 21-26.
36- رسالة يعقوب، إصحاح 2، عدد 14-24.
37- سورة آل عمران، آية 68.
38- سورة المائدة، آية 18.
39- سورة البقرة، آية 113.
40- سورة المائدة، آية 68-69.
41- سورة البقرة، آية 135-137.
42- سورة البقرة، آية 177.
43- إنجيل يوحنا، إصحاح 14، عدد 26.
44- إنجيل متى، إصحاح 3، عدد 11.
45- إنجيل يوحنا، إصحاح 15، عدد 26.
46- إنجيل يوحنا، إصحاح 14، عدد 29.

****

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية
قراءة عربية

حسن حنفي(*)

كثيراً ما يظن الناس، خاصة إذا كانوا من المؤمنين الأتقياء الذين لم يبلغوا قدر معين من الثقافة أو الذين بلغوا هذا القدر ولكنهم عاشوا بشخصيتين منفصلتين: الأولى لا تتعدى الإيمان العامي، والثانية تنحصر في الثقافة لذاتها أو الذين بلغوا حدا كبيرا من الوعي الفكري والسياسي يجعلهم يرفضون أي إعادة نظر في الدين ويقون عليه بمفهومه التقليدي حتى يمكن الاستغناء عنه وتركه ضمن المأثورات الشعبية والبدء بالعلم الحديث أو بالأيديولوجية العلمية – كثيراً ما يظن هؤلاء أن الدين هو مجموعة من العقائد تحوم حول الغيبيات التي يُعطي لها نفس في نفس الوقت وجود عيني. ولكن بعد تقدم العلوم الإنسانية خاصة في البلاد المتقدمة، وبعد احتياجنا نحن في البلاد النامية إلى إقامة هذه العلوم لحل مشاكلنا المعاصرة، أصبح الدين أحد موضوعاتها، يمكن دراسته في علم النفس الفردي أو في علم النفس الاجتماعي، أو في علوم التاريخ –علم الأساطير المقارنة مثلاً– أو في تاريخ الفن، أو في تاريخ الحركات السياسة...الخ.

ومن أبرز الدراسات في التفكير المعاصر تلك التي نشأت لتبين الصلة بين الدين والنظم الاقتصادية حتى ليقال أنه يمكن في المستقبل أقامة علم الدين الاقتصادي أسوة بعلم الاقتصاد السياسي. فكما ارتبط النظام الاقتصادي بالعقيدة الدينية، وربط علاقات الإنتاج بالتصور الديني للعالم. ومن أشهر المحاولات في هذا الميدان تلك التي قام بها ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920م) عن (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)(1).

1- بعض الملاحظات العامة

بالرغم مما يسود دراسة فيبر من موضوعية واعتماد على البيانات الإحصائية إلا أن الطابع اللاهوتي قد غلب عليها وخرجت دراسة عن الأخلاق البروتستانتية أكثر منها دراسة عن (روح الرأسمالية)، ولم تتضح تماما العلاقة بين (الدين) و(الأيديولوجية) إلا في إثارة بعض النقاط التي تدعو للتفكير والبحث والمناقشة، كما غلبت على الأخلاق البروتستانتية التشعيبات والتفريعات حتى ليفقد القارئ الخط الأساسي في الدراسة والهدف الذي ترمي إليه وهو إثبات الصلة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كما اعتمدت الدراسة على تتبع أنماط السلوك ومظاهر (التقوى) (Piété) التي تعتبر أهم قيمة خلقية في البروتستانتية حتى فقدت الدراسة طابعها النظري العام. ومن ناحية أخرى يتحدث فيبر عن روح الرأسمالية ويفيض في بيان أسسها دون أن يحاول أن يربط بالفعل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية إلا فيما ندر وفي فكرة واحدة وهي أن التنظير العقلي من خصائص التقوى الباطنية، وهذا التنظير نفسه هو دعامة الرأسمالية التي تقوم على التنظيم العقلي للعمل (علم الاجتماع الديني).

ولكن الأهم من ذلك هو أن فيبر يدرس هذه الصلة بين الدين والرأسمالية ويجعلها صلة إيجابية، فالأخلاق البروتستانتية هي التي أقامت دعائم الرأسمالية، وبالتالي يجب الإبقاء على هذه الأخلاق للمحافظة على هذا النظام وإعطائه دفعة روحية جديدة أو أيديولوجية دينية تغني فقره الفكري وضعف أسسه النظرية ويدافع عن كليهما باسم الغرب، فالبروتستانتية والرأسمالية كلاهما نتاج غربي. ولا يحاول فيبر دراسة الطرف المقابل أعني الناحية السلبية من اعتماد الدين على التطور الطبقي للعالم واعتماد الرأسمالية على التصور التدرجي للدين، وفكرة المراتب وتثبيت الاستغلال والأوضاع

القائمة مرة باسم رأس المال ومرة باسم الدين وهي الصلة التي درسها ماركس من قبل واعتبر الدين لهذا السبب (أفيون الشعب) لأن تصورا معينا من تصورات الدين وهو التصور الهرمي نتيجة لوضع معين من أوضاع المجتمع هو الوضع الطبقي ولأن هذا الوضع نفسه يجد تبريره في التصور الهرمي للعالم الذي يغذيه التصور الديني بمفهومه التقليدي أي بمعناه الأفلاطوني والذي يدل على العجز عن الالتزام بقضايا التاريخ وعلى التعويض عن ذلك بالالتجاء إلى خلق عالم روحي وهمي منفصل عن الأرض وعن حياة الناس اليومية وأوضاعهم المعيشية.

وبصرف النظر عن مستوى التحليل: الواقع الإحصائي، السلوك اليومي، العقائد الدينية، فإن الذي يهمنا هو التحليل على مستوى الشعر لبيان البناء النفسي للرأسمالية، والبناء النفسي للتصور الطبقي للدين، وتشابه البنائين وتقوية كل منهما للآخر لدرجة الاتحاد أو البدل، فيتم الدفاع عن الرأسمالية وهو في الحقيقة دفاع عن التصور التدرجي للدين، أو الدفاع عن قيمة الدين وهو في الحقيقة دفاع عن التصور الطبقي للعالم. يهمنا وصف بناء الشعور وتحليل عملياته في الإدراك والسلوك متبعين في ذلك المنهج الفينومينولوجي الذي يثبت كل يوم طرافته وجدته في تحليل الظواهر الإنسانية كتجارب حية في الشعور.

وماكس فيبر نفسه ليس غريبا عن هذا المنهج وقد قيل كثيرا عن تأثره به في دراساته في علم الاجتماع بل إن البعض يعدونه مع تونيس (Tonnies) من مؤسسي (علم الاجتماع الوصفي). ويبدو هذا الأثر بوضوح في دراسته للبروتستانتية على أنها (أخلاق) أي بناء نفسي مستقل عن تاريخ البروتستانتية، وفي دراسته للرأسمالية على أنها (روح) أي كبناء نفسي مستقل عن تاريخ الرأسمالية، أي أن فيبر يدرس موضوعات مثالية يحاول الحصول على (معانيها) أو (ماهياتها) المستقلة عن ظروفها المادية أي عن الأوضاع التاريخية، كما يبدو هذا الأثر أيضا في الملحق الخاص عن (الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية) ومحاولته تحليل التجارب المباشرة التي عاشها في الولايات المتحدة الأمريكية عن كيفية ممارسة الأمريكيين للدين ولرأس المال وكيف يعبدون الله في رأس المال ويعبدون رأس المال باسم الله. ويبدو أثر المنهج الفينومينولوجي ثالثاً في دراساته للبواعث (Motivations) التي تحدد أنماط السلوك الديني لا الوقائع التي تظهر فيها هذه الأنماط. إنه يدرس السلوك من حيث أنه (نماذج مثالية) (Types Ideaux) لا من حيث تحققه في الزمان والمكان تحدده ظروف تاريخية معينة.

وسنحاول عرض أفكاره بعد إضافة مادة جديدة من التراث الإسلامي القديم ومن حياة المسلمين المعاصرة تقريبا للإفهام حتى يمكن إخراج نتائج فيبر من المادة الخاصة التي درسها والتي يصعب على غير البروتستانت الدخول فيها، وفي نفس الوقت سنجري معه حواراً كالذي أجريناه من قبل مع ياسبرز آخذين منه موقفا حتى نتعدى مرحلة العرض والتعريف إلى مرحلة النقد والتمحيص وحتى يمكننا بعد ذلك أن ننتقل إلى مرحلة الخلق والابتكار.

2- الظاهرة وتعليلها

لاحظ فيبر أن الرأسمالية انتشرت أولا في البلاد البروتستانتية. وأن حركة التصنيع المواكبة للرأسمالية أشد انتشارا في شمال ألمانيا منها في جنوبها، وفي شمال فرنسا منها في جنوبها، وفي شمال انجلترا وأيرلندا منها في جنوبهما، ويعلل ذلك بوجود أكثرية من البروتستانت -وفقا للإحصائيات- في الشمال عن الجنوب، بالإضافة إلى أن أصحاب رؤوس الأموال في البلاد الغربية معظمهم من البروتستانت وأن البروتستانت بهذا المعنى هم يهود أوروبا أو يهود الطوائف المسيحية أو كما تقول الإحصائيات هم أقباط مصر لولعهم بالتجارة والمال. والبروتستانت هم أصحاب رؤوس الأموال ورؤساء مجالس الإدارات،

يرثون ذلك جيلا عن جيل، وفي التعليم ترتفع نسبة ذهاب البروتستانت إلى المدارس الصناعية والمعاهد الفنية كثيرا عن نسبة الكاثوليك الذين تعلو نسبتهم في المدارس الثانوية العامة لدراسة الإنسانيات، يتجه البروتستانت نحو المصانع أما الكاثوليك فيتجهون نحو الحرفية (L'Artisanat) ويظهر البروتستانت نشاطا واضحا نحو العقلانية الاقتصادية أما الكاثوليك في ألمانيا فلا يشاركون في التجارة أو إقامة المشروعات مع أن المعروف هو نشاط الأقليات الزائد وتعويض نقصها الكمي في تأثيرها الكيفي كما هو الحال في الطائفة اليهودية في كل قومية.

ما هو السبب إذن في ظهور الرأسمالية في المناطق البروتستانتية أو ظهور البروتستانتية في المناطق الصناعية المتقدمة؟

يرى فيبر أن السبب في ذلك أن التحرر الديني الذي تمثله البروتستانتية يتلوه تحرر اقتصادي تمثله الرأسمالية، ومادامت البروتستانتية مذهبا يدعو إلى الحرية فإن الرأسمالية هي الوليد الطبيعي لها لأنها تقوم على الحرية في علاقات الإنتاج أما الكاثوليكية فهي دعوة محافظة منعزلة عن العالم مثلها الأعلى في الاعتكاف وفي النظر إلى السماء وهي تربي دعاتها على اللامبالاة بالنسبة للماديات بعكس الزهد البروتستانتي الذي يقوم على النظر في الذات الباطنة وعلى فهم العالم والدراية به.

فإلى أي حد يعتبر هذا التعليل صحيحاً؟

أولا: الواقع أن البروتستانتية هي رد فعل على المسيحية في الخمسة عشر قرنا السابقة عليها والتي عُرفت بعدها باسم الكاثوليكية، وكلاهما لا يؤثران في شيء في الحياة الاقتصادية كفعل مباشر لأن الحياة الاقتصادية تخضع لظروف أي ولأوضاع معينة. لقد نشأت البروتستانتية لكسر الزيف الديني وإزاحة الأقنعة وإثبات حرية الإيمان والفهم والتفسير للكتاب ورفض لكل سلطة متوسطة بين الإنسان والله، وفي نفس الوقت رفض الجباية الضريبية التي كان على الألمان دفعها لروما أي أن الإصلاح الديني كان في نفس الوقت عودة إلى نقاء الدين الأول وصفاء الضمير وتحررا اجتماعيا قوميا من سلطة مركزية استغلت الشعوب باسم الدين وفرضت الضرائب باسم التقوى وتحت شعار الإيمان. هناك صلة إذن بين الدين والاقتصاد، ولكنها صلة أقرب إلى الاستغلال منها إلى التأثير وكانت الدعوة إلى التحرر الديني والاجتماعي دعوة لرفض الاستغلال والسيطرة وليست دعوة إلى سيطرة جديدة باسم رأس المال والنشاط الاقتصادي الحر للأفراد.

ثانيا: هناك فرق شاسع بين البروتستانتية الألمانية عند لوثر، والبروتستانتية الفرنسية عند كالفن، والبروتستانتية السويسرية عند زفنجلي (Zwingli)...الخ.

فبينما تولد البروتستانتية الألمانية عند لوثر على حرية المسيحي كما كتب لوثر في ندائه الشهير (حرية المسيحي) وعلى العبودية لله وحده كما عبر عن ذلك في (الاختيار المجبر) (Du serfarbitre) وبتحديد ماهيات البشر مسبقا وبتقرير مصيرهم (Predestination) من قبل. وكيف يمكن إرجاع ظاهرة اقتصادية واحدة مثل الرأسمالية أو التنظيم العقلي للعمل الحر إلى عقيدتين مختلفتين من حيث الجوهر؟ وكيف يتفق البروتستانت في ألمانيا والبروتستانت في فرنسا على ما بينهما من اختلاف في الأسس النظرية للعقيدة في نشاط اقتصادي واحد؟ ألا يدل ذلك على أن النشاط الاقتصادي الواحد له أسس أخرى غير العقيدة؟

ثالثا: لا يوجد بروتسانتي واحد ممثل لجميع البروتستانت ولا كاثوليكي واحد ممثل لجميع الكاثوليك، وافتراض ذلك فيه تجني على العلم وعلى الواقع على السواء. فلا يمكن إصدار حكم عام على أنصار طائفة من تحليل سلوك أحد أفرادها، فليس كل المسلمين توكليين، وليس كل البروتستانت من أحرار الفكر، وليس كل الكاثوليك محافظين. إن أمثال مثل هذه

الأحكام التي تطلق على مجموعات من الأفراد لهم خصائص معينة خُطّت إلى الأبد فيقال: الشرقيون أو الغربيون أو المسلمون أو المسيحيون، أو البروتستانت أو الكاثوليك، أمثال هذه الأحكام تصدر عن عنصرية مسبقة وعن تحيز سابق وعن قسمة للناس بين أبيض وأسود، خيّر وشرير، آري وسامي، متقدم ومتأخر، متعلم وجاهل، عقلي وأسطوري، وهي القسمة التي وقع فيها فيبر وياسبرز، وهتلر، وشبنجلر، وكل مفكري الغرب ودعاة عنصريته وأسطورة تفوقه، وهي بقايا عنصرية القرن التاسع عشر عند رينان وليون جوتييه التي هي في الحقيقة تعبير فكري عن أشكال الاستعمار القديم والغزو العسكري.

رابعا: لقد نشأت الرأسمالية النقدية والرأسمالية التجارية قبل ظهور البروتستانتية في القرن الخامس عشر، وكانت مدن إيطاليا وجمهورياتها ممثلة لهذه الصور المبكرة للرأسمالية الصناعية في القرن التاسع عشر بل كانت أكثر ازدهارا في الجنوب على سواحل البحر الأبيض منه في الشمال باستثناء هولندا وانجلترا، وكانت الحركة التجارية أساساً في الجنوب بعد عصر الاستكشافات الجغرافية والاستعمار الهولندي والأسباني والبرتغالي قبل نشأة البروتستانتية.

خامسا: كيف يمكن تفسير النشاط الاقتصادي في البلاد الاشتراكية التي رفضت أن يكون الدين كاثوليكيا كان أم بروتستانتيا واحدا من موجهاتها الفكرية وحلّت محله الأيديولوجية وهي دين العصر؟ كيف يمكن تفسير هذا النشاط الاقتصادي بالعامل الديني بوجه عام وبالبروتستانتية بوجه خاص؟ كيف يمكن أن يكون الدين بتصوره التقليدي عاملا موجها للنظام الاقتصادي دون الأيديولوجية، خاصة إذا كان الدين عقيدة جامدة تؤمن بالثبات لا بالتغير، وبالأسرار والغيبيات لا بالعقل، وبالموجودات المفارقة لا بالوقائع العينية، وتنظيم السماء وتجعل ملكوتها فيها لا في الأرض، وتقوم على العجز والتعويض لا على الالتزام والممارسة الفعلية للعمل اليومي، وتؤمن بالأخلاق الفردية والتغييرات الداخلية لا بالأوضاع الاجتماعية والظروف التي تحدد أنماط السلوك؟

سادسا: إن كانت البروتستانتية هي التي رفضت الزيف الديني وأزاحت الأقنعة عن استغلال الشعوب باسم السلطة الروحية المركزية فإن الكاثوليكية أكثر وعيا بالعالم وأكثر قدرة على التعامل معه والسيطرة عليه، فالكاثوليكية مادية مقنّعة تحت ستار الروح في العقائد والإيمان بشيئيتها، وفي الطقوس، والإصرار على المظاهر الخارجية، وفي التاريخ والتشبث بكل محتوياته المادية. لذلك كان الكاثوليك أكثر تبشيرا من البروتستانت وأكثر دراية بالطرق الملتوية، ولذلك أيضا استمر الاستعمار من البلاد الأوروبية الكاثوليكية (هولندا، أسبانيا، البرتغال) مدة أطول من الاستعمار على يد الدول البروتسانتية (ألمانيا وفقدان مستعمراتها إبان الحرب العالمية الأولى).

سابعا: إن محاولة تفسير ظاهرة اقتصادية بعلة خلقية أو دينية هو في الحقيقة تجني على الواقع وعلى العلم على السواء. فالظواهر الموضوعية لها عللها الموضوعية وأية محاولة لتفسيرها تفسيرا ذاتيا هي محاولة يُقصد منها التستر عليها وتأكيدها كما أن كل محاولة لتفسير الظواهر الاقتصادية بإرجاعها إلى أمزجة الشعوب وطبائعها على اختلاف الطوائف والأجناس لتكشف عن نظرية عنصرية يتحد فيها الدين والعنصرية معا، المسيحية والآرية.

لقد ظهرت الرأسمالية في المناطق الأكثر تصنيعا كما لاحظ عالم الاجتماع بوكله (Buckle) وكما لاحظ الشاعر كيتس (Keats) والناقد ماثيو ارنولد (M. Arnold) مثل الفوبرتال والرور أي في ظروف اقتصادية معينة، ولكن فيبر يحيل ذلك إلى نظرة عنصرية ويجعل ظهورها في هذه المناطق نتيجة لتميزها بمستوى حضاري رفيع، فالشمال أكثر تقدما من الجنوب ولكن الحقيقة أن التصنيع نفسه هو الدافع لتغيير العقلية. قد يكون العامل الديني أحد العوامل الموجهة

ولكن الدين في هذه الحالة يكون أقرب إلى الأيديولوجيا أي تصورا للعالم كما حاول كلاج (Klages) ودلتاي (Dilthey) وياسبرز نفسه من قبل، ولكن فيبر يجعله العامل الوحيد ويغفل ما سواه مثل الهجرة وتغير المكان، والتجارة البحرية، وخيرات المستعمرات ونشأة المدن الساحلية، ثم اكتشاف الآلة أخيرا. لا يمكن تفسير الرأسمالية إذن بعامل واحد هو العامل الديني لأنها ظاهرة تاريخية، وليدة الأوضاع تخضع لظروف موضوعية لم يأخذها فيبر في الاعتبار.

3- روح الرأسمالية والمعنى المزدوج لمفهوم BERUF (الرسالة) و(المهنة)

يرى فيبر أن الرأسمالية لم تعرف إلا في الغرب وأنها ظاهرة غربية محضة. وهي ليست مجرد (العطش للربح) أو (البحث عن الفائدة) على ما يقول برنتانو (Brentano) وزمل (Zimmel) بل هي السيادة عن طريق التنظير العقلي لهذه الدوافع اللاعقلية. إنها البحث عن الفائدة المتجددة باستمرار في مؤسسة دائمة قائمة على التنظير العقلي. إنها البحث عن العائد (Rentabilité) وهو المحرك الأساسي لها. لقد وجدت الرأسمالية في الشرق القديم بصورة بدائية خاصة في التجارة. لكنها وجدت في الغرب، على ما يقول فيبر، في صورة مؤسسات ونظم: سلف، بنوك، ديون، متعهد المستعمرات، استغلال العبيد في الزراعة، لذلك عُرِفَت الرأسمالية الأوروبية بأنها (قرصنة رأس المال). أما الغرب فهو الذي عرف التنظيم العقلي الرأسمالي للعمل الحر (وهو العالم الذي يضعه صمبار Sombart في المحرك الثاني) والتنبؤات بالأسواق المنتظمة. والتفرقة بين تدبير المنزل (Ménage) وبين المؤسسة (Entreprise) ووضع القواعد للمحاسبة العقلية، كما تمت التفرقة بين المنزل والمصنع ثم انصب كل ذلك في التنظيم الرأسمالي للعمل الحر. ومن هنا نشأت في الغرب وحده ما سُمي بالبرجوازية أو حتى البروليتاريا كنتيجة للتنظيم الحر للعمل وكذلك الصراع بين الطبقات، بين الدائنين والمدينين، بين الملاك والفلاحين، بين أصحاب العمل والعمال. ليست المشكلة إذن في تطور النشاط الرأسمالي المقامر أو التجاري أو الحربي أو السياسي أو الإداري بل تطور رأسمالية المؤسسة البرجوازية والتنظيم العقلي للعمل الحر. ولقد تحدد تطور الرأسمالية الغربية بتطور الإمكانيات التكنولوجية، وتعتمد عقلانيتها على إمكانية تقييم هذه العوامل التكنولوجية وعلى العلم الحديث خاصة علوم الطبيعة القائمة على الرياضة والتجريب العقلي. وقد تقدمت هذه العلوم بفضل الدوافع والمصالح الرأسمالية التي تستفيد من تطبيقاتها العلمية. لقد نشأت الرياضة في الهند ولكن الرأسمالية هي التي استغلت المعرفة العلمية تكنولوجيا.

ويقيم فيبر الفعل الاقتصادي الرأسمالي على أساس الفائدة باستغلال إمكانيات التبادل وذلك عن طريق الفرص السليمة مثل الربح ويفضله عن الحصول على هذه الفائدة بالقوة ويجعل الالتجاء إلى القوة فعلا خاصا مستقلا له قوانينه الخاصة المستقلة عن الربح الذي يتم البحث عنه تحولا عن طريق المؤسسات والنظم ولا يرى في الرأسمالية ما رآه لينين من أنها (أعلى مراحل الاستعمار) وأن الاستعمار هو النتيجة الطبيعية لها لفتح الأسواق وتصريف المنتجات والحصول على المواد الخام واستثمار رؤوس الأموال.

ويعتبر فيبر أن العلم والتكنولوجيا موجودان على أوسع نطاق في النظم الاشتراكية التي تقوم على الربح والفائدة ولا يميزان الرأسمالية في شيء. وكذلك التنظير العقلي لا يتميز به النظام الرأسمالي وحده. فالتخطيط في النظام الاشتراكي يقوم أيضا على العقلانية التي هي أساس العلم.

ويحاول فيبر تلمس الأساس النظري أو ما يسميه (روح الرأسمالية). فالرأسمالية لديه ليست هذه القائمة على الأنانية والشره والرغبة في الكسب بلا أدنى تورع أي رأسمالية (الرغبة العارمة في الذهب) (Aurisacra Fames) فهذه

رأسمالية فجّة، إنما الرأسمالية هي ظاهرة جماهيرية مرتبطة بالوعي. الرأسمالية الفجة هي مرحلة سابقة على الرأسمالية النظرية، فبينما تقوم الأولى على أخلاق تتجه نحو الخارج تقوم الثانية على أخلاق تتجه نحو الداخل. الرأسمالية الواعية هي الاستعمال العقلي لرأس المال في مؤسسة دائمة والتنظيم العقلي الرأسمالي للعمل الحر.

ويعرض فيبر روح الرأسمالية في المبادئ التي وضعها بنيامين فرانكلين وهي:

1- الوقت هو المال.
2- الثقة هي المال.
3- المال بطبيعته يولّد المال.
4- الدافع الجيد هو كيفية الحصول على مال الآخرين.
5- أهمية الأفعال اليومية لكسب ثقة الناس.
6- الظهور بمظهر الرجل الشريف الورع!

روح الرأسمالية إذن هي النفعية المحضة وفضائلها تقوم على النفاق. وقد اعترف فرانكلين بذلك بقوله إن الله قد أوحى إليه بنفعية الفضائل، والله هو المنفعة. ولا تحتوي هذه الأخلاق على أي تصور للسعادة أو حتى اللذة. فالخير الأقصى لديها هو كسب المال ثم كسب مال أكثر. فالمال غاية في ذاته، موضوع متعالٍ لا عقلي. الكسب هو غاية الإنسان وذلك موجود في التوراة على ما يقول فرانكلين وارتباط الله بالأرض والمصلحة لشعب معين لا لكل الناس. روح الرأسمالية هي الشجاعة التجارية على ما يقول فوجر (Fugger) أو هي (الحصول على دهن الشمع بالمواشي والحصول على المال بالبشر)!. إن روح الرأسمالية في صراع دائم مع التقليد (Tradition) الذي لا يوجه الناس نحو كسب أكثر بل نحو إشباع حاجاتهم وكسب ما يتطلب ذلك من مال بصرف النظر عن الإنتاجية والربح وكان نتيجة لذلك تخفيض الأجور حتى يضطر العامل لزيادة ساعات العمل للمحافظة على مستوى الإنتاج. أما روح الرأسمالية فهي تخفيض الأجور وزيادة الإنتاج، وهو ما عبر عنه زمبار بتفرقته بين مبدأي إشباع الحاجات، وهو ما سماه فيبر الاقتصاد التقليدي، والربح وهو روح الرأسمالية. إن روح الرأسمالية هي البحث العقلي والمنهجي للربح وعلى هذه الروح أن تخلق رأس المال نفسه.

ولما أدت الزيادة الكمية في العمالة إلى تخفيض الزيادة الكيفية في الإنتاج لجأ فيبر إلى مفهوم الـ (Beruf) الذي يعني في نفس الوقت رسالة (Vocation) ومهنة (Métier)(2). فالعمل هو في نفس الوقت رسالة ومهنة، ولا يهم في الرسالة الأجر المرتفع أو المنخفض كما أنها ليست حصيلة لهذه الأجر بل هي حصيلة التربية وخاصة التربية الدينية. فالتربية الدينية هي أفضل وسيلة للتربية الاقتصادية إذ يصبح العمل إلزاما خلقيا ويزيد الإنتاج ويتم إخراجه من العمل الروتيني التقليدي. ويستغل فيبر هذا المعنى المزدوج أحسن استغلال لجعل العمل رسالة والرسالة عمل كما استعمل هيجل من قبل فعل (Aufheben) الذي يعني هدم وبناء، نفي وإثبات، سلب وإيجاب. وهما الحركتان اللتان تكونان روح الجدل، وهي الفكرة التي عبر عنها فشته صراحة في (رسالة الإنسان) واستعماله لفظا واحدا هو (Bestimmung) لربط الإنسان بمصيره ورسالته ودعوته وطبيعته وإمكانياته. يأخذ فيبر الفكرة الدينية ويحولها إلى فكرة اقتصادية محضة لإعطاء الرأسمالية دفعة روحية جديدة بالالتجاء إلى الدين. ويلجأ فيبر لتأصيل هذا المفهوم إلى لوثر إثر توما الإكويني الذي جعل الرسالة من نظام الطبيعة مع أنها مشيئة الله. فقد نادى لوثر بالإيمان وحده (Sola Fides) والرسالة لديه إحساس بهذا الإيمان كرسالة في الحياة ودعوة يتم تحقيقها في العالم والتخلي عن المهام الصغيرة الشخصية. فتحقيق الحاجة

المهنية هو حب للجار يقتضيه تقسيم العمل، وتحقيق لإرادة الله وبالتالي تكون للمهن المباحة نفس القيمة أمام الله. لقد استطاع لوثر تبرير النشاط الدنيوي تبريرا خلقيا وهو الدرس المستفاد من الإصلاح الديني وهو أن النشاط الديني هو النشاط الدنيوي، العمل للآخرة هو العمل للدنيا وهي الدعوة المضادة لدعوة بسكال وروحه التأملية وكراهيته للنشاط الدنيوي واعتباره تحايلا وخداعا، كما تفترق أيضا عن النفعية والحيل الفقهية والتملق والوصولية عند الجزويت.

والحقيقة أنه لا يمكن اعتبار لوثر مسئولا عن الرأسمالية أو اعتباره من دعائمها، فقد هاجم لوثر الربا والمؤسسات الاستغلالية المركزية ولكنه أعطى المهنة أساسا دينيا أخلاقيا كما طلب المسيح في صلاته الربانية (أعطنا قوتنا اليومي)، لذلك قدّس البروتستانت العمل اليدوي وكوّنوا طائفة (الآباء العمال) الذين يعملون طيلة الأسبوع ويخصصون اليوم السابع للرب فلا توجد خدمة دينية منفصلة عن العالم، لذلك شرّع البروتستانت زواج الآباء وخرج منهم العلماء والأدباء والمفكرون والباحثون. الرسالة عند لوثر هي تحقيق للمشيئة الإلهية أي أنها لم تتعد الفكرة التقليدية التي دعا إليها الصوفية الألمان من أمثال تاولر.

غرض فيبر إذن هو أن تصبح الأفكار الدينية قوى تاريخية محركة وذلك لإعطاء الرأسمالية دفعة جديدة وجدها في الدين، فأعطى الدين تفسيرا رأسماليا وأعطى الرأسمالية تفسيرا دينيا كما تفعل الاتجاهات اليمينية في الغرب وكما يرفع الأمريكيون البيض لافتات عليها (أيها المسيح أنقذنا من هؤلاء السود!).

يأخذ فيبر إذن هذا المفهوم الذي وجده عند لوثر ويجعل منه المفتاح السحري الذي يفسر به كل شيء: العلم والسياسة والاقتصاد والدين. فالدين هو إحساس برأس المال عند الأغنياء والعمل هو رسالة عند الفقراء، وبذلك يعطي فيبر الرأسمالية أساسا دينيا روحيا ويرفع عنها شبهة المادية الفجة القائمة على مجرد الرغبة في الربح ويعتبر ذلك النظام السابق على الرأسمالية أو الرأسمالية المبكرة أو الشكل الأول للرأسمالية (Précapitalisme). الرأسمالية روحية تقوم على رسالات السماء ودعوات الأنبياء وقد خُطّت مهنة الإنسان إلى الأبد ولا يمكنه تغييرها ويرفض جعل المهنة انعكاسا للأوضاع الاقتصادية أو البناء الفوقي لها. فالعامل قد خُلِق عاملا منذ الأزل وصاحب رأس المال خُلِق سيدا إلى الأبد (لو عيّن الله لك هذا الطريق الذي تستطيع أن تكسب فيه أكثر من أي طريق آخر ثم رفضته وقبلت الطريق الآخر فإنك تعارض إحدى غايات رسالتك وترفض أن تكون خادم الله وترفض قبول هباته أو استعمالها لخدمته). يجعل فيبر التربية الدينية وسيلة لقبول الأمر الواقع وتثبيته وبذلك يصبح الدين (أفيون الشعب) كما لاحظ ماركس. فما يرمي إليه فيبر بالفعل هو زيادة الإنتاج لزيادة الربح عند أصحاب رؤوس الأموال مع ضمان بقاء العمال على الولاء لأن العمل رسالة لهم في الحياة ومهنة! مع أن الإحساس بالرسالة في الحياة لا يوقع في الاستغلال إلا إذا كانت الدولة كلها ملتزمة بنظام لا يقوم على استغلال طبقة لطبقة أو سيادة الأقلية للأغلبية، وبذلك تكون الرسالة رسالة تحرر للجميع وتنمية للموارد الاقتصادية وتوزيعا للدخل القومي بما يتناسب مع طبيعة العمل وحده.

4- العقلانية والعنصرية الغربية

يدرس فيبر ظاهرة الصلة بين الدين والرأسمالية كظاهرة أوروبية محضة ظهرت في الحضارة الغربية وبالتالي فهي إحدى مقوماتها، وهي في نفس الوقت ظاهرة عامة لها قيمة شاملة تعم كل زمان ومكان وذلك لأن الحضارة الغربية هي مركز الإنسانية ونموذجها الفريد، فهي التي أعطت العلم وهي التي أسسته (بالرغم من انتقال بعض المعطيات العلمية للغرب من الحضارتين الإسلامية والهندية على حد قوله). كل حضارة تنصب في حضارة الغرب تقوم بوظيفة النقل لا بمهمة

الاستيعاب والتنظير باستثناء الحضارة اليونانية التي استطاعت إعطاء الأسس الرياضية، وذلك لأن الهندسة في الهند لم تعرف البرهنة العقلية كما لم تعرف علومها الطبيعية المنهج التجريبي وهو أحد مكاسب عصر النهضة. لا توجد كيمياء عقلية إلا في الغرب، ولا سياسة عقلية إلا في الغرب لأن كل السياسات الأسيوية ينقصها المنهج الذي أقامه أرسطو والمفاهيم العقلية التي أنتجها الغرب، ولا توجد عقلية قانونية إلا في الغرب: (إنه الغرب وحده الذي يعرف بناء مثل القانون الكنسي!).

يرى فيبر أن التنظير يرجع إلى عاملين: الأول صفة وراثية في الشعوب الغربية وبالتالي يمكن خلق نوع جديد من الدراسات البيولوجية عن الجهاز العصبي، وعلم نفس الأجناس، ومن ثم لا يختلف فيبر مع النظريات العنصرية البيولوجية التي تدرس الأجناس من حيث صفاتها الحيوية وتكوينها البيولوجي الوراثي.

والعامل الثاني هو الدين وبوجه خاص البروتستانتية التي أعطت لونا معينا من السلوك العقلي ضد (العقبات الروحية) التي تمثل في القوى السحرية الدينية. فالبروتستانتية لديه هي إحدى الصور المبكرة للمذهب العقلي. والحقيقة أن البروتستانتية ليست اتجاها عقليا محضا بل اتجاه إيماني صريح كان أهم ما يميزها هو مذهب التقوى أو القنوط (Piétisme) فهي تريد الوصول إلى الله عن طريق الإيمان وحده دون الأعمال أي أنها رجوع إلى الأوغسطينية القديمة، وهي في جوهرها نظرية إشراقية على عكس الكاثوليكية التي يمكن أن تعطي أساسا نظريا للإيمان كما حدث على يد توما الإكويني وغيره من الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط المتأخر وهي التي يمكن أن تدّعي صفة العقلانية لأنها تخصصت في تبرير العقائد تبريرا عقليا.

ومع ذلك لم تكن العقلانية في الحضارة الغربية صفة دائمة فيه. فإن كانت قد ألهت العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر فإنها رفضته في القرنين التاسع عشر والعشرين بل إن رفض العقل كان صفة مستمرة في العصر الوسيط عند أوغسطين وبونافنتير وقبيل العصر الحديث عند هامان وتاولو وايكهارت وكل التراث الصوفي واغناطيوس اللويلي حتى الصوفيين المحدثين. وفي العصور الحديثة استثنى ديكارت الحياة العملية من الشك وتطبيق المنهج الرياضي ونادى بالأخلاق المؤقتة كما استثنى الكتب المقدسة والعقائد الكنسية ونظم الحكم والعادات والتقاليد وهو ما رفضه سبينوزا بعد ذلك. وجاء كانط فرفض كل دليل عقلي على وجود الله ونادى بالإيمان وحده كسبيل للخلاص فكان بذلك معبرا عن روح البروتستانتية ومذهب القنوط نموذجها الفريد وجاء كيركجارد فهدم العقل وآمن بالتناقض ثم الحركة الرومانسية والإيمان بالاندفاع والعاطفة (Drum und strang) وشوبنهور وإيمانه بإرادة الحياة وأخيرا نيتشه وهدم العقل، وبرجسون ونقده للمعرفة العقلية وإيثاره الحدس وكل الفلسفات الوجودية المعاصرة تقريبا ورفضها للمعرفة العقلية حتى أصبح شعار العصر هو (اللامعقول) كما ظهر في الفن والمسرح والرواية والرسم والموسيقى والشعر والنحت... الخ. فأين هو التنظير الأوروبي وما يتميز به الغرب من عقلانية كصفة وراثية فيه؟

5- الروح الطائرة والمادية المقنعة

تعني الروح الطائرة كل مفهوم أو سلوك ديني يعزل الفرد عن الأرض ويجعل عالمه في السماء مرة باسم التعالي ومرة باسم الزهد. وتعني المادية المقنعة حدوث الفكر والسلوك على مستوى المادة وهو الموقف الطبيعي للإنسان ثم تغطية ذلك بالروح الطائرة عن وعي أو تستر أو تسرب للمادة داخلها وذلك للفراغ الداخلي في هذه الروحانية وثقل المادة الطبيعي الذي يفرض نفسه.

فالبروتستانتية طائفة تقوم على الزهد وفي نفس الوقت دعامة للرأسمالية القائمة على حب المال لذاته!! فكيف يتم ذلك؟

يقوم فيبر بتفسير الزهد تفسيرا رأسماليا ليوفق بينه وبين روح الرأسمالية ويرى **أولا** أن الدين قد أدان التمتع بالملكية والثروة والغنى دون أن يدين ذلك في ذاته، والزهد يرفض التمتع بالغنى ولكن لا يرفض التعامل معه. **ثانيا** يوصي الدين بالالتزام بالوقت وبأن ضياع الوقت هو أول الخطايا وهذا ما قاله بنيامين فرانكلين مع أن الوقت هو المال! **ثالثا** يوصي الدين بالعمل المستمر كما تريد الرأسمالية والعمل الطويل برهان على الزهد لأن العمل تعبير عن التقوى وإعلاء للغرائز وهو غاية الحياة التي حددها الله. الزهد إذن والرأسمالية شيء واحد (فالزاهد يرى أن قيمة العقل في السعي وراء الثورة باعتبارها غاية في ذاتها وفي نفس الوقت دليل على المباركة الإلهية للثروة كثمرة للعمل المهني، وكذلك التقدير الديني للعمل المستمر المنظم المضني في مهنة دنيوية وسيلة رفيعة للزهد ودليل ساطع على الإيمان الصحيح!).

ويجعل فيبر من الزهد مقدمة للتنظير العقلي وسيادة الأخلاق العلمانية: عندما يتحول الزهد من خلية الزهّاد في الحياة المهنية وتبدأ سيادة الأخلاق العلمانية فإنه يشارك في بناء العالم الرائع في النظام الاقتصادي الحديث وبذلك تكون (أحد عناصر الرأسمالية الحديثة والمعاصرة هو السلوك العقلي القائم على مفهوم المهنة الصادرة عن روح الزهد المسيحي).

والحقيقة أن هناك صلة بين الزهد والرأسمالية وهي صلة داخلة في تطور المسيحية التاريخي ومصيرها بعد انتشارها في الإمبراطورية الرومانية. أراد فيبر إثبات أن الرأسمالية. وهي أهم نتاج غربي، وليدة المسيحية والبروتستانتية بالذات، فعل الغربيين أن يدينوا بالولاء للمسيحية لأنها هي العقيدة الأم التي خرجت منها الرأسمالية. وقد يكون فيبر مصيبا في ذلك إلا أن هذا الوليد خرج كرد فعل وليس كفعل. فالمسيحية التي دعت إلى ملكوت السماوات انقلبت إلى التمسك بالعالم، والتي دعت إلى الروح انقلبت إلى الحرص على المادة. فالمادية الأوروبية وليدة الروحانية المسيحية كرد فعل لا كفعل، بل إن كل التيارات التي انشقت عن المسيحية، الإلحاد، العلمية، العقلانية، المذهب الحسي، كل ذلك وليد المسيحية كرد فعل لا كفعل، فالإلحاد رد فعل على التشبيه والتجسيم في الفكر الإلهي، والعلمية رد فعل على المعجزات والخرافة، والعقلانية رد فعل على الإيمان وتبريراته القولية، والحس رد فعل على الغيبيات...الخ، ولا تفترق الكاثوليكية عن البروتستانتية في ذلك لأن كليهما يتبع مصير المسيحية وتغلب الرومانية عليها وانقلاب الروح إلى مادة، والعطاء إلى أخذ، والسلام إلى حرب، والتشبث بالعالم كرد فعل على الإنجيل. وبالتالي فالمثل الأعلى للزهد هو في الحقيقة زهد مقنع، زهد يقدم فيه المبشر للأفريقي الإنجيل باليمين ويسلب منه الأرض باليسار، ويسبق فيه التبشير الاستعمار، فقد كان المبشرون سابقين على الجنود وأصحاب رؤوس الأموال. وكان معروفا في العصر الوسيط منافسة الكنيسة والدولة من أجل الاحتكارات واستثمارات رؤوس الأموال، وكانت الكنيسة من أكبر عملاء الجمهوريات التجارية الإيطالية في القرون الوسطى.

وتظهر المادية المقنعة في كل المؤسسات الدينية في العصر الوسيط، فكان رجال الدين يسكنون القصور المحلاة بالذهب والفضة والمتاخمة للكنائس والقباب حتى يشعروا بالرومانية الزاهدة. وفي القدّاس لا تظهر الروح إلا من خلال المادة، ولا يتم الحضور الإلهي إلا من خلال الخبز المقدس، ولا يُقدّس الكتاب إلا بتجليده بالذهب والفضة وتقبيله وحمله على الأعناق، ولا توجد عقائد إلا كحوادث تاريخية ووقائع عينية في التجسد والخلاص والمعجزات. وقد يكون الراهب أكثر مادية من العلماني لأن الراهب قد أصدر حكمين، الأول مقنع بقوله: العالم مادة. والثاني صريح في قوله: أفضل الروح، مع أن العلماني روحي؛ لأنه لم يقل إن العالم مادة ويجب تفضيل الروح عليه بل جعل العالم ميدانا للنشاط الإنساني العام

بكل ما فيه من طاقات لا يمكن تصنيفها في أحد العنصرين: الروح أو المادة. وقد قال روسو من قبل إن الذي أنشأ مفهوم السرقة هو أول إنسان وضع يده على شيء وقال هذا ملكي؛ لأن السارق هو في الحقيقة من يود إرجاع الأمور إلى نصابها وإرجاع الشيء المسروق إلى الطبيعة.

ويلاحظ فيبر عن حق أن أنصار مذهب القنوط هم في الغالبية العظمى من التجار وقد يكون السبب في ذلك هو عملية التعويض النفسي التي يراها التقى الزاهد في تقواه لتغطية مامون (Mammon) (إله المال) فهكذا يفسر القديس فرنسيس الاسيسي تحوله إلى المسيحية. كما يلاحظ فيبر أيضا وجود كبار التجار والقانتين في نفس الوقت، إذ لديهم الإحساس بالتقوى بنفس الشدة التي لحِسِّهم التجاري كما كان الحال عند كبار الصحابة في الإسلام، فهم يرضون الدنيا والآخرة معا في تجاور وتآلف وانسجام. كذلك يلاحظ فيبر أن تحريم الربا عند اليهود والمسيحيين والمسلمين على السواء لم يمنع هذه الطوائف من التعامل به والتحايل عليه ولتحليله وتبرير عدم تعارضه مع التقوى. ويلاحظ فيبر كذلك انتشار الدعوة للتقوى والقنوط في الطبقات البرجوازية الصاعدة. وكلما زاد الشعور بالغنى زاد الإحساس الديني وتصبح الوصية تلك التي قالها فزلي (Wesley) (كسب ما يمكن كسبه وادخار ما يمكن إعطاؤه) ولذلك يلاحظ على رجال الدين البخل والإحساس المرهف بالمال ولا غرو أنهم يقودون حملات التبرعات وجمع الأموال تحقيقا لهذه الرغبة في صورة زهد وتقوى. كل ذلك له تفسيره في التستر على المادية بالروحية حتى تصير الروح هي الشكل والمادة هي المضمون ويقع الشعور في عملية الأسر المادي ثم في عملية التعويض الروحي. فلكي يبرر التاجر ماديته روحيا ينتسب إلى جماعة دينية أو يقوم بأعمال البر والإحسان وقد لاحظ فيبر وهو في الولايات المتحدة الأمريكية أن الانضمام إلى الكنيسة يتضمن أعباء مالية ضخمة فيدخل المؤمنون الأثرياء في أغلى الكنائس ثمنا فخرا وزهوا أو طلبا للنفع والثقة، ويزداد الثمن مع ازدياد مستوى المعيشة. الكنائس في الولايات المتحدة نوع من الـ (Business) أو التفاخر بالزي حين القدّاس. ويقبل المؤمنون العماد لإنشاء بنك في منطقة كلها من العماديين فالانضمام إلى طائفة هو الضمان المطلق للحصول على الصفات الخلقية للرجل النبيل (Gentleman)، ويعطي ثقة العملاء ويضمن النجاح في الأعمال. لقد ارتبط الدين والرأسمالية معا في العقلية الانتهازية (Opportunisme) التي تميزت بها البرجوازية المتوسطة، فوسائل النجاح توجد (فيما وراء الخير والشر) على حد تعبير نيتشه. فالدين وممارسته في الولايات المتحدة لا يفترق عن الديمقراطية وممارستها هناك في غلبة التداخل بين الروابط والمؤسسات والمصالح التي تحدد اللون السياسي للدولة، ولا فرق بين أن ينتسب المؤمن إلى طائفة دينية وبين أن ينضم إلى شركة أو مؤسسة فكلاهما تنظيم عقلي جماعي. هذا ما لا حظه فيبر وعبر عنه في دراسته الثانية عن (الطوائف البروتسانتية وروح الرأسمالية).

لا عجب إذن أن يكون الدين أساسا نفسيا ونظريا للرأسمالية على ما لاحظ فيبر مع أنه يعرف عن الدين أنه تصور روحي للعالم وعن الرأسمالية أنها تصور مادي للعالم. لقد اجتمعت الروح والمادة معا لأن التصور الديني التقليدي الذي يجعل من الدين إيمانا بالله خارج العالم وبالروح منفصلة عن البدن أي إيمانا بالروح الطائرة الخالصة الطاهرة التي لا صلة لها بالمادة هو في الحقيقة الذي يسمح بدخول المادة كأساس له. لأنها روح مفرّغة خالية من أي مضمون تتسرب إليها المادة من الباب الخلفي بعد أن رُفضت من الباب الأمامي، لذلك نجد كل من يؤمن بالروح على هذا النحو هو في الحقيقة مادي مقنّع لأن المضمون هو المادة والروح هي الشكل والغطاء. والروح الطائرة وتسرب المادة من تحتها تجعل الإنسان عاجزا عن أن يفعل شيئا وذلك لأن الطريق مسدود أمامه فهو مشبع لا يحتاج إلى شيء فله ما يطلب من المادة وله ما

يبغي من الاطمئنان الروحي، ومن ثم كان إيمانه بالعلو عجزا عن تحقيق أي شيء وتأكيدا لثنائية الروح الطائرة والمادية المقنعة.

6- المراتب الإلهية والأوضاع الطبقية

يصف فيبر البروتستانتية الزاهدة (Le protestantisme ascétique) في أربع فرق: 1- الكالفينية (Calvinisme) 2- القنوط (Piétisme) 3- المنهجية Méthodisme 4- العمادية (Baptisme) وهي الفرق الأربعة المشهورة في الزهد البروتستانتي. وترتكز كلها على عقيدة رئيسية واحدة هي لب البروتستانتية الكالفينية وهي عقيدة القضاء والقدر أو القدر المسبق (Prédestination) وهي تقوم على فكرتين: الشعور الديني بالفداء ثم استحالة أن يتحقق ذلك بالمجهود الشخصي واحتياج الأفراد إلى قوة موضوعية أخرى (هي قدرة الله). وبهذا المعنى تصبح حرية المسيحي التي نادى بها لوثر هي العبودية لله أو صوت مشيئة الله الأبدية في الإنسان، وتكون الكالفينية بهذا المعنى (تأملا دينيا متجها نحو الله لا نحو البشر. فلا يوجد الله للإنسان بل يوجد الإنسان لله). غاية الخلق إذن تحقيق العظمة الإلهية. ولا معنى للعدالة الإنسانية بالنسبة للمشيئة الإلهية لأن الله لا يخضع لقانون ولا تعلل مشيئته بل توحي إلينا فحسب، وبين الله والإنسان هناك هوّة سحيقة لا يمكن عبورها، وسيتم خلاص نصف البشرية وسيُدان النصف الآخر إلى أبد الآبدين. هذه هي الصورة التي يعطيها فيبر للطائفة البروتستانتية الأولى ليوحي من خلالها بأن الإنسان هو العاكف على ذاته الذي يشعر بحضور الله المطلق فيه ومحاولته تخليص ذاته بتحقيق إرادة الله فيه ومعونة الله له.

أما مذهب القنوط الذي يمثله شبنر (Spener) وفرانكه (Franke) وزنزندورف (Zinzendorf) فإنه يعتمد أيضا على عقيدة القضاء والقدر ويرى أن الخلاص لا يتم بمعرفة اللاهوت بل بالتقوى الباطنية. ويقدر سيادة العامل العقلي الصادر عن الزهد حيث نشعر بإعلاء القدسية الشخصية إلى مرتبة الكمال واليقين تحت سيادة القانون كما نشع بعمل العناية الإلهية من خلال الكمال.

أما المنهجية فهي حركة نشأت في انجلترا وأمريكا، في مقابل مذهب القنوط الذي نشأ في القارة الأوروبية، فتتميز بالتدين العاطفي الذي يغلب عليه أيضا طابع الزهد مع لامبالاة شديدة بالنسبة للأسس العقائدية الكالفينية بل ورفضها ويتضح من اسمها الإصرار على التنظيم المنهجي للسلوك، ولذلك تعد خطوة نحو التنظير إن لم يكن للعالم فعلي الأقل للفضائل.

أما الطوائف العمادية وأهمها المينونيون (Mennonites) (أنصار) (Menno) والمرتعشون (Quakers) فهي طائفة تقوم على الاتصال المباشر بالروح القدس وترفض الكنيسة والكهنة والطقوس، وعلى كل فرد التوبة حتى يمكنه تحقيق هذا الاتصال المباشر والعودة إلى جماعة الحواريين ورفض جميع مظاهر الوثنية، والدعوة إلى الصفاء ضد انحرافات الكنيسة ومظاهرها الخارجية.

كل هذه الطوائف تدعو إلى التطهير بالرجوع إلى الباطن وتأسيسه على العقل وهذا ما يسميه فيبر بعملية القضاء على السحر (Entzauberung) كنتيجة للقضاء والقدر والانعطاف على الذات ويراها خطوة نحو التنظير الذي يكون نقطة الالتقاء بين البروتستانتية والرأسمالية مع أنه ليس من الضروري أن يكون القضاء على الخرافة أثرا من آثار عقيدة القضاء والقدر بل قد تكون هذه العقيدة سبب من أسباب الوقوع في السحر والشعوذة كما هو الحال عند عامة المسلمين خاصة في الريف فلا فرق بين مشيئة الله ومشيئة الولي حيث يمكن التأثير على قدرة الله بالشفاعة وتقبيل حوائط مقابر

الأولياء ومقابض أبوابها.

هذه الروح الطاهرة القادرة على التنظير العقلي هي السبب في نشأة التصور الهرمي للعالم سواء في اللاهوت أم في السياسة، هذا التصور الشائع في المسيحية وهو التصور التدرجي الذي يعرض العالم في صورة سلم يبدأ بالأكثر كمالا وينتهي بالأقل كمالا وتتفاوت بينهما المراتب. كلما صعدنا إلى أعلى ازداد الكمال حتى الكمال المطلق وكلما هبطنا إلى أسفل قلّ الكمال حتى النقص المطلق. وهو أيضا تدرج كوني في مادة الكون نفسه، كلما صعدنا إلى أعلى زادت الموجودات روحانية وشفافية حتى الروح الخالص والصورة المجردة، وكلما هبطنا إلى أسفل قلت الموجودات روحانية وزادت العتمة حتى المادة الخالصة. وهو تدرج أيضا في سلم القيمة، كلما صعدنا إلى أعلى زادت درجة الشرف حتى الشرف المطلق، وكلما هبطنا إلى أسفل قلت درجة الشرف حتى الخسّة المطلقة. وهو تدرج أيضا في المعرفة، كلما صعدنا إلى أعلى قوى الحدْس وزادت الشفافية وكان الاعتماد على نور البصيرة والإشراق والحدْس المباشر والاتحاد بالله، وكلما هبطنا إلى أسفل زاد الاعتماد على الحس وعلى المدركات الحسية والموضوعات المادية وكانت المسافة بين الله والإنسان بعيدة للغاية.

ثم ظهرت هذه الصلة بين المراتب الإلهية والأوضاع الطبقية في الصلة بين التفكير الديني والتفكير السياسي.

ثم تأتي نظرية العقول العشرة التي يفيض فيها العقل الأول عن الله ثم العقل الثاني عن الأول ثم الثالث عن الثاني حتى العقل العاشر، وكل عقل يدبّر فلكا حتى العقل العاشر الذي يدبر فلك الأرض. فالأجرام السماوية أيضا تتفاضل في العلو والسفل كالعقول تماما. وفي التفكير السياسي عن الرئيس يصدر وزراؤه وعن الوزراء يفيض كبار رجال الدولة وعنهم يخرج قواد الجيش حتى نصل في النهاية إلى العمال والفلاحين في أسفل السلم الاجتماعي، وما فوق فلك القمر أشرف مما تحت فلك القمر، وما تحت فلك القمر يتفاوت أيضا في سلم القيمة فهناك ست درجات من أسفل إلى أعلى: المادة، الاسطقسات، المعادن، النبات، الحيوان ثم الإنسان في القمة. وفي الإنسان تتفاضل قواه الإدراكية، من أسفل إلى أعلى، فهناك الحس ثم العقل ثم القلب، كما تتفاضل قواه الحيوية، فهناك القوة الغاذية ثم القوة الحاسة ثم القوة النزوعية ثم القوة المتخيلة ثم القوة الناطقة. وفي الاجتماع تتفاضل المدن فهناك الإنسانية الكاملة وغير الكاملة، وغير الكامل خادم للكامل، وهناك العظمى (الإنسانية) والوسطى (الأمة) والصغرى (المدينة). والقرية أقل كمالا من المدينة وبالتالي فهي خادمة لها.

ويقوي من هذا التصور السُلّمي المتدرج تصور ثنائي آخر يزيد من حدثه وهو ثنائية الصورة والمادة، فكل درجة عليا صورة للدرجة السفلى وكل درجة سفلى مادة للدرجة العليا وتخرج من هذه الثنائية الميتافيزيقية الكونية ثنائية أخرى خلقية فهناك المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة ورموزها في الخير والشر، الملاك والشيطان، الجنة والنار...الخ. ويزيد من ثبات هذا التصور الحركة الدائرية للأفلاك والعود الأبدي في التاريخ والقوانين الثابتة للعمران. كما يقوى في التصور المركزي الدائري وهو المقطع الأفقي للتصور الهرمي، ويؤخذ الكائن الحي رمزا حسيا له فهناك القلب المسيطر والمنقل لحركة الدم في البدن ولحركة الأطراف.

وهذا واضح في اللاهوت عامة، فقد عبر أوغسطين وآباء الكنيسة قبله وبعده عن هذا التصور الهرمي للعالم، فهناك الحس والعقل والقلب، أو الحس والنفس والروح...الخ وهو اللاهوت الذي عبّر عنه دينيز الأريوباجي (Dénis l'aréopagite) في (التدرج السماوي) (La hiérarchie céleste) والذي ساد العصر الوسيط كله وعبّر عنه توما الإكويني في صياغاته العقلية، المادة اللامتعينة (مادة محضة) والمادة المتعينة (مادة وصورة) والموجودات المفارقة (صورة محضة).

وقد قام اللاهوت المسيحي على الأفلاطونية القديمة التي أعطته أساسه النظري القائم على التفاوت في المراتب وسلّم القيم، وكان هذا التفكير يعبر عن الارستقراطية اليونانية المعروفة، وقسمة الناس إلى أحرار وعبيد، إلى يونان وبرابرة، إلى فلاسفة وعمال. فأفلاطون هو الذي قسم العالم إلى قسمين، أحدهما كامل والآخر ناقص ورتّب الموجودات المفارقة حسب مراتب الكمال وجعل أعلاها مِثَال المُثُل وهو الخير وأدناها المادة المحضة، كما قسم الإنسان إلى قوى ثلاث تتفاضل في الكمال والشرف: العاقلة والغضبية والشهوية وتصوّر المدينة الفاضلة كما تصورها الفارابي وجعل على قمتها الملك الفيلسوف وتحته الأمراء والأجناد والفلاحون. وإنها لأكبر حادثة في تاريخ الأديان أن أخذ الوحي أساسه النظري من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة فأصابت منه مقتلا وحوّلت الدين إلى أفلاطونية بالضرورة، وأصبح كل تصور طبيعي للدين يؤمن بالحلول لا بالمفارقة تصورا إلحاديا بالضرورة.

وعلى هذا النحو يصبح التصور الهرمي للعالم هو الأساس النفسي والميتافيزيقي للرأسمالية وتتأصل الرأسمالية داخل هذا التصور الهرمي للعالم، فتتم عبادة الله في رأس المال وتتم عبادة رأس المال في شخص الله، ولا تقتلع الرأسمالية من جذورها إلا بالقضاء على هذا التصور الهرمي للعالم وأخذ تصور واحدي للروح والطبيعة، الله والعالم، للنفس والبدن حتى يُقضى على الشعور الطبقي من جذوره النفسية وهذا لا يتم إلا بثورة جديدة في الفكر الديني ويوضع أسس جديدة للاهوت ثوري يتصف بكل المقومات النظرية للثورة. وعلى هذا النحو ينصب التراث الديني القديم في التفكير الثوري المعاصر الذي قد يكون أقرب إلى الوحي من اللاهوت الأفلاطوني القديم.

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من مصر.

1- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Trad. Chavy ، Paris، Plon، 1964. هذه الدراسة جزء من كتاب فيبر الكبير (مجموع المقالات في علم الاجتماع الديني. Gesamelle Ausfsatze zur Religionssoziologie) الجزء الأول منه صدر سنة 1920م (ثم أعيد طبعه للمرتين الثانية والثالثة سنة 1922م وللمرة الرابعة سنة 1947م) ويحتوي على مقالات ثلاث: الأولى الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، و(الثالثة) الأخلاق الاقتصادية لديانات العالم (الكونفوشية والتاوية)، ويشمل الجزء الثاني (الذي صدر سنة 1921م ثم أعيد طبعه سنة 1923م) الهندية والبوذية، ويشمل الجزء الثالث (الذي صدر أيضا سنة 1921م ثم أعيد طبعه سنة 1923م) اليهودية القديمة وملحقا عن الفريسيين.

2- نشر فيبر من قبل (العلم كرسالة ومهنة) Wissenschaft als Beruf وكذلك (السياسة كرسالة ومهنة) Politik als Beruf سنة 1919م.

****

الفرد والمجتمع بين المسؤولية الفقهية والدينية:
فروض العين وفروض الكفاية

وهبة الزحيلي(*)

خصائص الإسلام المتعلقة بالموضوع

العالمية والخالدية والخاتمية والتكامل والشمول هي مقومات الإسلام الأساسية ذي الأصول والجذور الإلهية الثابتة بالوحي الإلهي الذي اشتمل عليه الدين الأوحد الثابت من عند الله –عز وجل– الذي تكفل الله بحفظه في كتابه المجيد، وحفظ روافده، لقوله –تعالى–: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾(سورة الحِجْر:9) وهو الذي أتم الله به النعمة على المؤمنين وأكمل به الدين، لقوله –عز وجل–: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾(سورة المائدة:3) فإتباعه والإيمان به واجب كل إنسان في الدنيا، لأنه يحقق السعادة والنجاة له، فيكون من الخالدين، ويسلم من العذاب والعقاب الأخروي.

أما **العالمية**: فالإسلام دين ذو نزعة عالمية يمتد وينتشر بالإقناع والرضا العقلي، وبالحوار، والأسوة الحسنة من خلّص المتدينين به، كما وصفه الله –عز وجل– في كتابه المبين: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(سورة الفرقان:1) وفي آية أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِين﴾(سورة الأنبياء:107). وترتب عليه أن أمة النبي –صلى الله عليه وسلم– قسمان: أمة دعوة شاملة، وأمة إجابة وقبول.

وأما **الخالدية**: فهو الدين الباقي إلى قيام الساعة وانتهاء عالم الدنيا، لقوله –تعالى– في مطلع ثاني سورة من القرآن وأكبر سورة قرآنية: ﴿آلم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِين﴾(سورة البقرة:1-2) وقوله –عز وجل–: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾(سورة الأنعام:19) ويوضح هذا المبدأ ويؤكده قول النبي العربي الهاشمي المصطفى –صلى الله عليه وسلم–: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم – أو من خالفهم – حتى يأتي أمر الله، وهم كذلك)(1).

وأما **الخاتمية**: فهو خاتم الدين الإلهي والشرع الرباني، فلا كتاب بعد القرآن الكريم، ولا شرع بعد الإسلام، ولا نبي ولا رسول بعد محمد –عليه الصلاة والسلام–، لقوله –تعالى–: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾(سورة المائدة:48) وقوله –عز وجل–: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾(سورة الأحزاب:40).

وأما **التكامل والشمول**: فهو دين الحق الكامل الشامل، عقيدةً وشريعة ونظاماً ومنهج حياة، وللدنيا والآخرة، وديناً ودولة، نظَّم علاقات الإنسان الثلاث: علاقته بربه وخالقه، وعلاقته بالمجتمع والأمة والجماعة، وعلاقته بالكون الأعظم والنفس البشرية، أساسه ومنشؤه الوحي الإلهي، يجمع بين السمو والكمال والواقعية، ويفصَّل أحكام الإيمان والعبادات والمعاملات الشاملة لنظام الأسرة والأحكام المدنية والجنائية والإجرائية والدولية والاقتصادية والمالية، وبناء الأخلاق القويمة والآداب الرفيعة، ويوصف بالصفة الدينية في بيان الحلال والحرام، وترتبط جميع أحكامه وشرائعه وعقائده ارتباطاً وثيقاً لتحقيق غاية سامية شاملة هي صلاح الفرد والحاكم والمجتمع والأمة، مع بيان المؤيدات المدنية من صحة وفساد وفسخ وبطلان وتوقف ولزوم وعدم لزوم، والمؤيدات الجزائية من حدود (عقوبات مقدرة) وتعازير (عقوبات مفوضة للحاكم أو

القاضي بحسب ما يراه من المصلحة في ضوء مقاصد الشريعة) ونزعته الموازنة والعدل بين رعاية مصلحة الفرد والجماعة والدولة والأمة، رعاية لمقتضيات الفطرة الإنسانية السوية والصحيحة، وما يفرزه العقل الرشيد، ويحقق المصلحة العامة والخاصة، فهو بكلمة واحدة دين الكمال والشمول، لقوله –تعالى–: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ (سورة المائدة:3).

وتجاوباً مع هذه الخصائص والأصول العامة كان الإسلام أمانة عظمى في أعناق أتباعه، وكان المسلمون أمناء ومسؤولين عن حفظ دين الله وشرعه، مسؤولية عامة وخاصة، في الدنيا والآخرة، ومسؤولية مباشرة عن تبليغه ونشره في أرجاء العالم، وعن تعليمه وتعلمه، ومراقبة تطبيقه والاستجابة له فعلاً، وعن إشادة بناء الفضيلة، وقمع الفساد والرذيلة، سواء الحكام المؤمنون به، والجماعات، والأفراد، والعلماء والعاملون به. وتتفاوت درجة المسؤولية بحسب الحاجة إلى البيان، فيكون البيان إما فرض عين، وإما فرض كفاية.

وهذه المسؤولية تكليف وتشريف، بل ومن أجل حفظ الوجود الإسلامي، وصون الديار والممتلكات والأعراض والقيم، بل وحفظ وجود المؤمنين بالإسلام ديناً ودولة، وعقيدة وشريعةً، ونظام حياة، وتوفير عزة المسلم وكرامته، كما قال الله – عز وجل–: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُون﴾(سورة المنافقون:8).

والمسؤولية تشمل أصول العقيدة أو الإيمان، وأحكام الشريعة المنصوص عليها والدين، والفقه والاجتهاد لمواكبة أحوال التطور والتغير والتجديد وإعمال العقل والفكر، لرعاية الأعراف الصحيحة، والمصالح المتغيرة وما يستجد من مسائل وقضايا، فتسير القافلة في مظلة رعاية الثوابت الأثلية والمتغيرة، والأصالة والمرونة، والضرورات والحاجات، من عزائم (أحكام عامة معتادة) ورخص شرعية (أحكام استثنائية) لأن الإسلام دين اليسر والسماحة والحيوية المتجددة.

تبليغ الدعوة الإسلامية: أما تبليغ أصول العقيدة والإيمان والشرائع والأحكام: فهو واجب كل مسلم، فرداً أو جماعة، لأن أول معطيات نشر الدعوة الإسلامية هو إعلاء كلمة الله: كلمة التوحيد والحق والعدل، وقد أنيطت هذه المسؤولية بالصفة الأساسية الأولى لتحقيق مبدأ القدرة أو الأسوة الحسنة، عملاً بقول الله –عز وجل–: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِين﴾(سورة المائدة:67) وهكذا كانت مهام رسل الله الكرام جميعاً، كما عبَّر القرآن الكريم عن أول رسول وهو نوح –عليه السلام–في قوله –عز وجل–: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُون﴾(سورة الأعراف:62).

وأدى النبي –عليه الصلاة والسلام– في حياته الشريفة مهمة التبليغ على أتم وجه، حيث بلَّغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، امتثالاً لأمر ربه في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(سورة النحل:44).

ثم حمَّل هذا النبي مسؤولية تبليغ دعوته كل مسلم على مدى الأجيال المتلاحقة إلى يوم القيامة، فقال –صلى الله عليه وسلم–: (بلِّغوا عني ولو آية..)(2).

التعليم والتعلم والتثقيف: إن آفة المسلمين اليوم تتمثل بجهلهم، كما نشاهد واضحاً في كل بلد لدى الأكثرين، عرباً وغير عرب، مع أنه يُلزم الإسلام أتباعه رجالاً ونساء بتعلم الضروريات التي لابد منها لصحة العبادة والمعاملة الحضارية، وأمتنا هي أمة (اقرأ) التي بدأ الوحي القرآني بها للتنويه بأهمية الكتابة والقراءة، فهي نور ومدخل لترقية الأحاسيس وتنمية الوجدان وتغذية العقول، وضبط التصرفات والسلوك، ولقد نوَّه القرآن بالعلم بصيغة المصدر زهاء مائة مرة، فضلاً عن

الأفعال المضارعة والماضية وأسماء الفاعل المشتقة من العلم، منها قوله –تعالى–: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾(سورة الكهف:114)، وقوله –سبحانه–: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾(سورة المجادلة:11).

وورد في السنة النبوية عشرات الأحاديث في حكم العلم، منها: (طلب العلم فريضة على كل مسلم..)(3) ، ومنها: (العلماء ورثة الأنبياء)(4).

ولم نجد إطلاقاً نظاماً مثل الإسلام يجعل التقصير في التعليم والتعلم جريمة اجتماعية، يستحق مرتكبها العقوبة الدنيوية (التعزير) كما روى الحافظ المنذري في (الترغيب والترهيب): أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– خطب ذات يوم، فأثنى على طوائف من المسلمين خيراً، ثم قال: (ما بال أقوام لا يفقّهون جيرانهم ولا يعلّمونهم، ولا يعظونهم، ولا يأمرونهم، ولا ينهونهم؟! وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون، ولا يتعظون؟! والله ليعلُّمن قوم جيرانهم ويفقهونهم ويعظونهم ويأمرونهم وينهونهم، وليتعلمن قوم من جيرانهم ويتفقهون ويتعظون، أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا).

ويزداد الإيجاب والإلزام فيما يتعلق بتوعية المسلمين وتعريفهم بشؤون دينهم، وتقوية الشعور والحرص على معطيات الإسلام، حتى يكون العلم عاصماً من كل سوء، وحفظاً من كل مظهر من مظاهر التخلف، ونبراساً يستضاء به في مختلف أحوال اليسر والعسر، والفرج والشدة، والرخاء والضعف أو الانحدار، لتظل الأمة قوية، لا تهزّها الأحداث والملّمات، ولا يفقدها ذاتيتها الرفاه والترف، ولتبقى شخصيتها على الدوام محصَّنة من الداخل والخرج، فلا تذوب ولا تنماع، وبخاصة الأقليات المسلمة في بلاد غير المسلمين، أو عند التعرض لمحنة أو احتلال أو استعمار أو تدخل في شؤونها ومحاولة النيل من كيانها أو المساس بشرف أوطانها.

وقد أشاد العلماء المسلمون الذي شُبِّهوا بأنبياء بني إسرائيل في العلم بقيمة العلم، والمراد كما ذكر الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: علم المعاملة، والمعاملة التي كلِّف العبد المخلوق العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل وترك، وقال: التعليم والعلم هما أعظم العبادات في الدنيا، وقسم الغزالي العلم قسمين: فرض عين، وفرض كفاية، وقال أيضاً: علماء الأمة المشهورون بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون، وهم أفضل الخلق عند الله تعالى(5).

مراقبة تطبيق الأحكام الشرعية: على المسلمين قاطبة حكاماً ورعية، أو جماعات وأفراداً أن يكونوا في غاية الحساسية والشفافية ومراقبة تطبيق الأحكام الشرعية، من عبادات ومعاملات، لتسلُّم أمور الدين، وتظل محروسة بعناية ورعاية، فلا يتجاوزها إنسان، ولا يقصر في احترامها والعمل بها أحد. أما الحاكم أو الدولة، فقال الماوردي في بيان مهمات أو واجبات الإمام الأعظم: والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء، أذكر منها اثنين وهما:

أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيَّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النَّصَفة أي (الإنصاف) فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم(6).

ومن مؤسسات الرقابة الإسلامية: ولاية المظالم لمحاكمة الولاة والقادة والوزراء ورئاسة الوزارة وقادة الجيش ونحوهم، وعرَّفها الماوردي بقوله: نظر المظالم: هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة(7). وهي تشبه في عصرنا مجلس الدولة.

ومن هذه المؤسسات على الأسواق: نظام الحسبة لمراقبة الغش وتطفيف الكيل والميزان، وأحوال الأسعار، والاحتكار ونحو ذلك، والحسبة: أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله(8)، قال الله –تعالى–: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾(سورة آل عمران:104) وأركانها أربعة: المحتسب، والمحتَسب عليه، والمحتسب فيه، ونفس الاحتساب لكل ركن شروط(9). ويقوم بها اليوم وزارة التموين والداخلية عن طريق الشرطة.

وعلى المستوى الأخلاقي والاجتماعي يجب تخصيص هيئة مستقلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أفق عام لمراقبة تطبيق الأحكام الشرعية بين المسلمين، وبخاصة الأحكام الاجتهادية غير المنصوص عليها صراحة في النصوص الشرعية كالعبادات والآداب العامة، وترصد هذه الهيئة مدى تفاعل الأمة مع تعاليم الإسلام، لبناء قاعدة صلبة تلتزم بأحكام الشريعة، كما تشخصّ المشكلات والأمراض الاجتماعية الناشئة عن سوء تطبيق الأحكام الشرعية، لتفادي الانتكاسات، والبعد عن السلبيات، وعلاج أوجه القصور والإهمال، واقتراح ترتيب الأوليات في الأحكام بحسب حاجات المجتمع الإسلامي، وعلى هذه الهيئة وضع أفضل المناهج والأساليب لإنجاح مهامها مسترشدة بتوجيهات القرآن والسيرة والسنة النبوية وبالعلوم الاجتماعية والتربوية والنفسية الحديثة مركّزة على الأولاد الصغار والنساء وأرباب الاقتصاد، وولاة الأمور في كل بلد، ومع رعاية التنسيق مع الهيئات الأخرى في بلاد المسلمين، والعناية بشؤون الصحة والتعليم ومكافحة الأمية والجهل، ورصد درجة التقدم بين المسلمين وبين الأمم والشعوب، عسكرياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً.

رعاية قواعد الفضيلة وقمع الفساد والرذيلة: إن من أهم قواعد رسالة الإسلام نشر الفضيلة أو الآداب والأخلاق الكريمة، ومقاومة كل ألوان الفساد والرذيلة، ليكتمل بناء المجتمع الفاضل بالعقيدة والعبادة والمعاملة الحسنة، ولأن البيئة الصالحة عون على الاستقامة على أمور الدين وحفظ النظام الصالح. والبيئة الفاسدة سبب في الانحراف والفسق وظهور المعاصي، والمعصية نار محرقة لصاحبها وللأمة والمجتمع، لذا جعل الإسلام الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر فريضة محكمة وسنة متبعة وشرعاً لازماً، بل إن مجالسة أهل المنكر والسكوت عن المنكر رضا به وعون عليه.

قال الغزالي: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين(10). وتضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على وجوبه، منها الآية السابقة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾(سورة آل عمران:104) وأضاف الغزالي قائلاً: ففي الآية بيان الإيجاب، فإن قوله –تعالى–: ﴿وَلْتَكُن﴾ أمر، وظاهر الأمر الإيجاب وفيها بيان أن الفلاح منوط به، إذ حصر وقال: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾ وفيها بيان أنه فرض كفاية، لا فرض عين، وأنه إذا قام به أمة، سقط الحرج عن الآخرين، إذا لم يقل: كونوا كلكم آمرين بالمعروف، بل قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ فإذاً مهما قام به واحد أو جماعة، سقط الحرج عن الآخرين، واختص الفلاح بالقائمين به المباشرين، وإن تقاعد عنه الخلق أجمعون، عم الحرج كافة القادرين عليه لا محالة.

وكان من أهم أوصاف خيرية الأمة الإسلامية ثلاثة أمور: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإيمان بالله –تعالى–: في الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ..﴾(سورة آل عمران:110).

وقال العلامة إبراهيم بن يوسف أطفيش في شرح النيل(11): وجميع المعاصي محاربة لله –عز وجل–. وورد في الحديث المتفق عليه: (وما تقرب إلي عبدي بشيء أحبَّ إلي مما افترضت عليه..) وسواء في قوله (مما افترضت عليه) فرض العين وفرض الكفاية كالجهاد والأمر والنهي والحِرَف والصنائع.

وتدرَّجَ التوجيه النبوي في بيان مراتب مقاومة المنكر بحسب القدرة والسعة، كما في حديث أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه–، قال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)(12) أي يكرهه به، ويعزم على تغييره إن قدر، وذلك الإنكار بالقلب أضعف الإيمان، أي أضعف خصال الإيمان، كما قال المناوي، والمراد به الإسلام، أو آثاره وثمراته.

ومنهاج التعامل في إزالة المنكر مع الحكام –منعاً من تسرب أفكار الإرهابيين–، يتبين بجلاء واضح في حديث عبادة بن الصامت –رضي الله عنه– قال: (بايعنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– على السمع أي، (تنفيذ أوامر أولي الحكم)، والطاعة في العسر واليسر، والمَنْشط والمكَرْهَ، وعلى أَثَرة علينا أي (على تفضيله واختيار حكمه، وإتباع سنته. والاستئثار: الانفراد بالشيء)، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كُفْراً بَوَاحاً (أي: ظاهرًا)، عندكم من الله فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم)(13).

والتقصير في مقاومة المنكر يعرِّض الأمة للعذاب الشديد، لحديث حذيفة بن اليمان –رضي الله عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (والذي نفسي بيده لتأمُرُن بالمعروف، ولتنهوُنَّ عن المنكر، أو ليوشكنَّ الله يبعث عليكم عذاباً منه، ثم تدعونه، فلا يستجيب لكم)(14).

التضامن أو التكافل في المسؤولية الاجتماعية: يتميز الإسلام عن غيره من سائر الأنظمة أنه لا يقتصُر أداء الواجب في أداء المسؤولية الدينية والفقهية عن الآخرين على فئة معينة أو طبقة محددة، مثل فئة رجال الدين المسيحي (أو الإكليروس) أو الحكام، أو العلماء مثلاً، وإنما المسؤولية عامة وشاملة كل مسلم أو مسلمة فيما يعلمه ويقدر عليه، ويتمكن من أداء مهمته في الدعوة والتذكير بالحكم الشرعي، وحمل الناس على طاعة الله ورسوله، مع بيان الحكمة أو السبب الموجب لوجود الأحكام الشرعية والمبادئ الإسلامية، ولا فرق بين حكم ديني تشريعي ورد به نص شرعي، أو حكم فقهي اجتهادي مجمع عليه، أو مبني على غلبة الظن، ورعاية مقاصد الشريعة، وتحقيق المصلحة، لأن (العمل بالظن واجب).

ومما ينبغي أن يقال: لا يصح لأحد النيل أو التهوين من الأحكام الاجتهادية المستنبطة من أئمة الاجتهاد، لأنها معتمدة على الأدلة الشرعية المقررة من النصوص أو حفظ المصلحة ودرء المفسدة، وإنما مهمة فقيه العصر أن يعمل بالاجتهاد الانتقائي أو الاختيار المناسب المحقق للمصلحة، ما دام الحكم مقرراً في مذهب معتمد، وغض النظر عن الآراء الشاذة، أو الضعيفة، أو الواردة في حواشي المصنفين أو المؤلفين القدامى دون اعتماد على دليل واضح، وبخاصة ما وترك التعصب المذهبي، أو المصادم لمنهج الإسلام في الأخذ باليسر والسماحة، وترك التشدد أو التطرف، لأن المهم كون الحكم الذي يحرص عليه هو المنسجم مع رعاية المصلحة العامة، ودرء المفسدة الضارة، وإعمال الحكم الشرعي في تحقيق الغاية، والاسترشاد بضوابط الشريعة، ومقاصدها العامة في رعاية مقتضيات الدين (عقيدةً وشريعة) والنفس (حق الحياة) والعقل أو الفكر الرشيد، والنسب أو العرض لصون الأسرة من الدخيل، والمال ومنع كل اعتداء عليه، في مظلة الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ..﴾(سورة النساء:29).

وتميُّز الأمة الإسلامية في مبدأ التضامن في المسؤولية الدينية والفقهية مستمد من الآيات القرآنية مثل قول الله –تعالى–: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾(سورة المائدة:2)، وقوله –عز وجل–: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيم﴾(التوبة:71) والمعنى أن أهل الإيمان الحق بالله –عز وجل– يتناصرون فيما بينهم في الإيجابيات وهجر السلبيات، ويتعاونون في إرساء معالم الفضيلة وهي الأمر بالمعروف: وهو كل ما أمر به الشرع من صالح الأعمال كالدعوة إلى توحيد الله والعبادة المفروضة له، وفي مقاومة الفساد وهو النهي عن المنكر: وهو كل ما نهى عنه الشرع من قول أو عمل، كالظلم وارتكاب الفواحش، ويؤدون الصلاة المفروضة في أوقاتها، ويؤتون الزكاة الواجبة لتحقيق مدلول التكافل الاجتماعي لمحاربة الفقر والجهل والمرض وجهاد الأعداء المعتدين، ويطيعون الله ورسوله في أداء الأوامر واجتناب النواهي، أولئك الموصوفون بما ذكر لا غيرهم سيرحمهم الله تعالى بإنجاز وعده بنعيم الجنان والخلود فيها، إن الله قوي غالب لا يعجزه شيء، حكيم في صنعه وتدبيره، لا يضع شيئاً إلا في محله.

يؤكد ذلك الحديث النبوي الثابت في شأن التعاون على مقتضيات الإنقاذ والنجاة، ومنع كل أسباب الدمار والهلاك والإيذاء والفساد، وهو حديث السفينة عن النعمان بن بشير، عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (مَثَل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا، مرُّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً(15).

ولا يغترن أهل الصلاح بصلاحهم، فقد يهلكون بفعل أهل الفساد، لقوله –تعالى–: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَاب﴾(سورة الأنفال:25).

ويوضح ذلك حديث ثابت عن زينب بنت جحش –رضي الله عنها–، أن النبي –صلى الله عليه وسلم– دخل عليها فزعاً يقول: (لا إله إلا الله، ويل للعرب من شرٍّ قد اقترب، فُتح اليوم من رَدْم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلَّق بين أصبعيه: الإبهام والتي تليها، فقلت: يا رسول الله: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث)(16) أي كثر الفسق والفجور، وهو تصوير لأوضاع العرب اليوم وقبل ذلك أو بعده.

درجة المسؤولية: يُعْنى الإسلام عناية فائقة وأساسية بتحقيق الغايات والمقاصد، وتوافر المصلحة ورعاية الحاجة، فلا تتلاشى الغاية في خضم الجماعة، متكلاً بعضهم على بعض، فتفوت المصلحة، وتضيع الحاجة، وإنما جعل درجة الحساسية والمسؤولية مترددة بين فرضية العين وفرضية الكفاية(17)، وهذا منهج حكيم وسليم.

وفرض العين: هو كل ما طلب الشرع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين به، من غير أن يجزي قيام مكلَّف به عن آخر، كالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، واجتناب الحرام وأنواع المعاصي كالخمر والفواحش.

وحكمه: أنه يلزم الإتيان به من كل مكلف، ولا يسقط طلبه بفعل بعض المكلفين دون بعض.

وفرض الكفاية: هو كل ما طلب الشرع حصوله من غير نظر إلى من يفعله، وإنما يطلب من مجموع المكلفين، كتعلم الصناعات المختلفة وتلقي العلوم الدنيوية من طب وزراعة وهندسة وتطور علمي في مختلف العلوم التطبيقية والإنسانية، وبناء المشافي، وتنظيم القضاء ودرجات المحاكم وتنوع الاختصاص القضائي: من جنايات، وقضايا مدنية، وتجارية، وشرعية، واقتصادية وأمنية ونحوها، والعناية بالإفتاء في كل مكان، والصلاة على الجنازة، ورد السلام، وإعداد متطلبات الدفاع والجهاد،

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما طلب الشرع وجوده بقصد تحقيق المصلحة، دون أن يتوقف على قيام كل مكلف بها، وإنما يحصل الغرض من بعض المكلفين.

والخطاب الشرعي في الواجب الكفائي إما موجه إلى هيئة المخاطبين الاجتماعية، وإما إلى كل من غلب على ظنه أن غيره لم أو لن يقوم بالمطلوب، والأصح أنه موجه إلى كل فرد.

ويأثم جميع المسلمين في كل بلد عند الترك إجماعاً، مما يدل على أن الوجوب على الجميع، لتحقيق المراد.

وبما أن الوضع العام في الوسط الإسلامي المعاصر ليس على المستوى المطلوب، مع تفاوت كل دولة إسلامية عن الأخرى، في مدى الالتزام بتطبيق الأحكام الشرعية، فإن الحاكم أو القائد أو الرئيس في كل دولة أضحى مطالباً وملزماً بالعمل على إحياء معالم الإسلام، لأن النظام الدولي الحاضر يتولى وضع المناهج والخطط، والتنفيذ، فالمسؤولية على الحاكم باتت في الدرجة الأولى منوطة به، وبيده مفتاح الحلول.

ثم يليه تنظيمات المجتمع المختلفة، فعليها المبادرة إلى رعاية تطبيق الأحكام الشرعية، والمطالبة بتنفيذها من الحاكم والرعية، بقدر الإمكان.

ثم يعدّ كل مسلم ومسلمة مطالباً بالتزام شرع الله –عز وجل–، فيما يستطيع فعله، سواء في نفسه، أو أهله، أو أولاده، ثم أقاربه وجيرانه وأهل بلدته، وعليه الامتناع عن كل ما يضره ويضر أمته ومجتمعه.

وإهمال كل من الحاكم، والمجتمع، والفرد أداء واجبه المستطاع، يحمله المسؤولية عن فعل ما يستطيع من أداء الواجبات، وترك ما يلزم تركه من السيئات والمضارّ والمفاسد، ومسؤوليته نابعة من قول الله –تعالى–: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾(سورة الأنعام:164).

وما أجمل البيان النبوي لهاتين الآيتين، لجعل قاعدة المسلم الأساسية هي مسؤوليته أولاً عن نفسه وأهله، روى ابن ماجه، ورواته ثقات، عن أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (لا يحقِّرن أحدكم نفسه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يحقِّر أحدنا نفسه؟ قال: يرى أن عليه مقالاً، ثم لا يقول فيه، فيقول الله –عز وجل– يوم القيامة: ما منعك أن تقول في كذا وكذا؟ فيقول: خشية الناس، فيقول: فإياي كنت أحقَّ أن تخشى).

****

الحواشي

*) فقيه ومفكر من سورية.

1- أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود عن ثوبان، وأخرجه آخرون عن غيره (جامع الأصول لابن الأثير الجزري: 130/10 ، رقم: 6774 - 6779).

2- أخرجه أحمد في مسنده والبخاري والترمذي عن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنه–.

3- أخرجه ابن عبد البر في باب العلم عن أنس بن مالك –رضي الله عنه–، وهو صحيح.

4- أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه من حديث أبي الدرداء –رضي الله عنه–.

5- إحياء علوم العلوم: 5/1 – 28، 210/2، المطبعة العثمانية المصرية، ط أولى 1933/1352م.

6- الأحكام السلطانية: ص14، ط صبيح بالقاهرة.

7- المرجع السابق: ص73.

8- المرجع السابق: ص231، إحياء علوم الدين: 174/2.

9-إحياء علوم الدين، المكان السابق.

10- إحياء علوم الدين: 269/2.

11- 350/16، ط ثالثة 1405هـ/1985 ، مكتبة الإرشاد - جدة.

12- أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة.

13- أخرجه البخاري ومسلم.

14- أخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب (أي رواه واحد أو اثنان).

15- أخرجه البخاري والترمذي.

16- أخرجه البخاري ومسلم.

17- ينظر في كتب أصول الفقه كالمعتمد لأبي الحسين البصري: 149/1، 369، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب: 234/1، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: 63/1، شرح جمع الجوامع: 130/1، التقرير والتحبير: 135/2.

****

الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة

معتز الخطيب(*)

إن المستجدات والنوازل الفقهية، وتوسع الاجتهاد فيها، في ظل متغيرات واقع السياسة ونظامها الحديث، كلُّ ذلك أدى إلى اضطرابات عديدة في مسالك الفتوى، خاصة مع نشوء (الفتاوى السياسية)، ووقع الاضطراب من مدخلين: أن الإسلام نظام شامل، وأن الفقه نفسه احتوى مسائل السياسة، وخاصة ما سمي بالسياسة الشرعية.

إلا أن الذي لم يتم الانتباه إليه أن شمولية الإسلام لم تعنِ شمولية الفقيه في ذاته بحيث يصبح هو –وحده– المتحكم بالمجال العام، وأن كتب السياسة الشرعية تختلف عن كتب السياسة السلطانية، فالأولى أكثر ما تنشغل بالجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود، بينما أكثر ما تنشغل الثانية بالجانب السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا.

بل إن الماوردي نفسه يقسم الآداب الاجتماعية إلى قسمين: أدب شريعة وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عَمَر الأرض، (وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلم غيره). وبهذا فإنه كان هناك تفريق وتمييز بين شمولية الإسلام، ووظيفة الفقه والفقهاء، كما كان هناك تمايز بين الفقه والسياسة، إلا أن متغيرات الواقع السياسي هي التي أدت إلى هذا الاضطراب الحاصل الآن في (الأدوار) ووظيفة الفتوى ومجالها وحدودها كما سنوضح.

أولاً: مركزية الفقه

شكّل علم الفقه في تاريخ الحضارة الإسلامية أحد أبرز العلوم الإسلامية التي نشأ في ظلها عدد من العلوم، فحتى بعض المدونات المبكرة في الحديث النبوي اعتُبرت مدونات فقهية كموطأ مالك ثم صحيح البخاري، وكذلك كتب السنن التي لم يكن هدفها الأول جمع الأحاديث النبوية بقدر ما كان الهدف جمع السنن بحسب الوعي الفقهي المبكر، لتكون فيما بعدُ مادةً لعمل الفقيه، بل إن الانقسام القديم الذي نشأ في نهاية القرن الهجري الأول بين من سُموا بـ(أهل الحديث) و(أهل الرأي) كان في حقيقته انقسامًا داخل دائرة واحدة هي دائرة طريقة الاستنباط وبناء الأحكام الفقهية، قبل أن ينفصل الحديث عن الفقه مع فئة انشغلت بجمع الروايات دون فقهها.

والفقه الذي يعني الفهم، وبمعناه الاصطلاحي هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، يتداخل مع الشريعة، فالشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم مكلف –بتعبير الفقهاء– من جميع وجوهها. وهذه الوجوه الشاملة تشمل العبادات والشعائر الدينية والقواعد السياسية والقانونية وآداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل وعيادة المرضى وصولاً إلى أصول النظام السياسي التي تحدد واجبات الإمام وحقوقه على الرعية.

وهكذا يتداخل الفقه بالشريعة، وينوب المفتي مقام النبي، من حيث تبليغ الأحكام الشرعية، المستندة إلى المصادر المعروفة في التشريع، فالمسافة التي تفصل بين الوحي والاجتهاد البشري تضيق كثيرًا في ظل ذلك التداخل؛ بحيث يصعب التفريق بين الشريعة التي هي أحكام الله الخالصة، والفقه الذي أنشئ من حول الشريعة ومد سلطانها على سائر المستجدات والأزمان والوقائع التي طرأت عبر تاريخ الحياة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية إذن هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه، وقد أصبح لهذا المصطلح شيوع في الثمانينيات من القرن العشرين في سياق سياسي خاص أضفى عليه بعدًا سياسيًّا في ظل الصراع على السلطة ومرجعية الدولة، فبات يحمل تعبير: (تطبيق الشريعة).

وقد (ظهر التشريع الإسلامي إلى الوجود ونما في ضوء خلفية سياسية وإدارية متنوعة الصور) منذ عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- مرورًا بخلفائه إلى دولة الأمويين ثم العباسيين، و(آخر الأمر صار للتشريع الإسلامي على عقول المسلمين سلطان أكبر مما فقده من سيطرة على أجسادهم) في بعض الفترات التاريخية السياسية. وعلى الرغم من انقسام الواقع السياسي للمسلمين، بقي التشريع الإسلامي يمثل العامل الرئيسي في الوحدة، من خلال الخاصية الرئيسة التي ترتكز فيه وهي نظرية لجميع أفعال البشر وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وعبر كل المجالات الفردي والجماعي، القانوني والعبادي وغير ذلك.

(إن التشريع الإسلامي يقدم مثالاً لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة، بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء قوة القانون، وكان هذا يعتمد على توافر شرطين: هما أن العلم القانوني كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن سلطة الدولة حلت محلها سلطة أخرى هي سلطة الفقه والفقهاء، وكان هذه السلطة من العلو بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم. وقد تحقق الشرط الأول بفضل مبدأ الإجماع الذي له السلطة العليا بين أصول الفقه الإسلامي، وحقق الشرط الثاني القول بأن أساس الشريعة الإسلامية هو حكم الله)(1).

ثانيًا: جدلية العلاقة بين الفقه والسياسة:

وإذا كانت الشريعة حاكمة على جميع أفعال المكلفين، فإن الفقه -الذي يرادف الشريعة لدى البعض، أو هي جزء منه لدى آخرين- بأحكامه الخمسة السابقة يحكم على تلك الأفعال أيضًا، وهذه الأفعال تعم كل المجالات، فالسياسة داخلة فيها إذن. وعلى هذا فـ (ليست هناك مسافة بين الفقه والسياسة)(2). بل إن أطروحة (الإسلام نظام شامل) لا تقرّ بمشروعية سؤال العلاقة بين الفقه والسياسة.

نشأت أطروحة النظام الشامل، في ظل الصراع الأيديولوجي بين القائلين بوجوب الحل الإسلامي أي المرجعية الإسلامية للأمة، والقائلين بالحلّ الغربي العلماني على اختلاف توجهاته الليبرالية والاشتراكية وغيرها. وفي هذا السياق (قدم حسن البنا فكرة شمول الإسلام، وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي، والدين بالسياسة)، واعتُبرت دعوة البنّا دعوة تُنشئ (تنظيمًا يجمع الناس وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية)(3). يذهب الشيخ القرضاوي إلى أن أطروحة النظام الشامل هي أصيلة وتكوينية في الإسلام، وليست طارئة عليه، يعني أن البنا لم يستحدثها(4)، وهذا المعنى أدركه بعض المستشرقين، حتى إن شاخت قال: (إن الشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية، كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية (بالمعنى المحدود) وعلى تفاصيل آداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل وعيادة المرضى. والشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه)(5).

غير أنه لا بد من توضيح جملة من المسائل هنا لا يتم التنبه إليها أو التفريق بينها، أولاها أن الإسلام نظام حياة يشمل نشاط المسلم بما هو إنسان يعيش حياته مستهديًا بالوحي، يوازن بين النص والواقع، ويجتهد في تنزيل النصوص على

الوقائع التي تتناولها (تحقيق المناط)، كما يجتهد في تحقيق المقاصد والمصالح في مسائل (العفو) التي خلت منها النصوص وفوّضت أمرها لتقديرات البشر ومتغيرات الأزمان والأعراف وتراكم المعارف.

لكن التطور الذي حدث في العصر الحديث هو ذلك الانفصال بين الشريعة والسياسة في بناء وتصور ومرجعية الدولة الحديثة، بما هي مهيمنة على تفاصيل حياة البشر، وفي هذا السياق حدثت تحولات كبيرة في وعي تلك الفكرة المركزية في الإسلام، وهي (النظام الشامل)، فتحولت من إطار دولة مجسدة لها وقائمة بها، إلى إطار جماعة أو تنظيمات إسلامية، فجرى الدمج بين الإسلام بوصفه نظامًا شاملاً، وبين ما سمي لاحقًا بـ(الإسلام السياسي) على معنى المشاركة في السلطة، أو السعي إليها كما سنبينه فيه تاليًا.

فاشتمال الشريعة الإسلامية على مسائل السياسة أمر لا مفرّ من الإقرار به، وهو ما يشهد به ذلك النتاج الفقهي الضخم، والتاريخ الإسلامي أيضًا، بل ويشهد به التحليل المنطقي الذي قدمناه عن تعريف الفقه الإسلامي وبناء تصوراته. لكن الجديد والطارئ هو مَنْ يمارس السلطة، ويقوم على تطبيق تلك التصورات. هنا حدث -ويحدث- الكثير من الاضطراب منذ نشأة الدولة الوطنية الحديثة والصراع على السلطة والمرجعية أيضًا.

الإسلام منذ نشأته الأولى ما قام على سُوقه إلا في ظل وجود دولة وسلطة حاكمة تستند إليه في الحكم والمرجعية، وفي ظل هذه الأجواء بُني الفقه كله وخضعت تصوراته الكلية وأحكامه التفصيلية إلى ذلك الأفق الذي يُظلله، أي إلى مسلّمة موجودة وهي وجود سلطة (إسلامية) تطبق شريعته، ومكمن الإشكالية الإسلامية المعاصرة هي معضلة التعايش في ظل سلطة مناهضة للمرجعية الإسلامية في معظم الأحيان، أو مهمّشة لها في أحيان كثيرة، والمطلوب من الفقيه في ظل هذه السلطة تنزيل النصوص وتطبيق تصورات الفقه (الشامل) المؤسّس على الشكل المشار إليه (في ظل سلطة إسلامية) على أرض واقعٍ كهذا (الإسلام فيه مناهَض أو مهمّش)، وعن هذه المعضلة تنشأ كل مشكلات الظاهرة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وتنبثق فئات كثيرة تعكس كلٌّ منها استجابة معينة لتلك المعضلة.

وحتى الاجتهادات الفقهية التي تحاول التجاوب مع هذا الواقع تعاني من ارتباك كبير؛ إذ تحاول -جاهدة- تكييف تصورات هي نتاج فضاء معين، مع واقع مختلف كليًّا عن واقع إنتاج الفقه المتراكم عبر قرون طويلة، كما أنها لا تستطيع تجاوزه، ومن هنا تتنوع تلك الاجتهادات وتضطرب أحيانًا في علاقتها بالسلطة القائمة أو في ممارستها لمسائل الشأن العام أو في موقفها من القضايا الكبرى والعلاقات الدولية بالمقارنة مع تاريخ الفقه الإسلامي وتصوراته.

فالسلطة الإسلامية التي نشأ في ظلها الفقه الإسلامي كله، كان يقف على رأسها الخليفة أو الإمام، وقد عرّف الفقهاء الإمامة أو الخلافة بأنها: (نيابة عامة عن صاحب الشرع – وهو رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)(6) ، فالخلافة حراسة وسياسة، ومن هنا اعتُبر (الدين والملك توأمين)، منذ عهد أردشير الفارسي وحتى عهد الآداب السلطانية(7).

غير أن هذه المسألة حين تتم قراءتها -وفق مرجعية علمانية- تصبح معكوسة؛ فيصبح فقهاء الآداب السلطانية (عملوا على توسيع دائرة الديني في الفقه والشريعة لتشمل فضاء السياسي في المستوى العقائدي ويضمن عدم الفصل بين شؤون الحكم وشؤون الشريعة الإسلامية)(8)، دون أن يعي هؤلاء أنهم يقرؤون التاريخ قراءة منحازة مسبقًا، وأنهم يحاكمونه إلى مفهوم مستحدث طارئ هو مفهوم (الفصل) بين الديني والسياسي، أو (توسيع) الديني وهي مفاهيم علمانية نشأت بعد ذلك بقرون!.

فالغرض من الإمامة أصلاً هو حفظ الدين، يقول الجويني: (الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا، والمقصد الدينُ، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية)(9)، كما أن الواجبات التي يتعين على الإمام القيام بها هي: حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتخاصمين، وحماية البيضة، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام، وجباية الفيء والصدقات وتقدير العطايا واستكفاء الأمناء وأن يباشر الإمام بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال(10)، وهكذا فإن (سلطة الإمام كانت ببساطة تفويضًا يهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والدفاع عنها فقد ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، أما السلطة التشريعية فلم يكن له منها شيء، بل إن سلطته في الاجتهاد كانت محدودة)(11).

غير أن الذي حدث مع قيام الدولة الوطنية الحديثة، ونشأة القول بالعلمانية، أنه انفصلت الدولة عن الشرعية، والشرعية هنا كما هي في الفقه الإسلامي شرعية دينية تكون فيها السلطة محتكمة إلى الشريعة وصادرة عنها؛ ويقوم فيها الإمام بحفظ الدين وباقي الواجبات المذكورة سابقًا. وبهذا انفصلت السلطة عن الشريعة، وقام ما سمي (بالإسلام السياسي) ليتولى هذا الشأن، فاختلت التصورات والأفعال التي أرساها ما سمي بالسياسة الشرعية التي نظمت العلاقة بين الإمام والرعية، وحددت واجباته وحقوقه، وبيّنت ما يختص به مما لا يحق له التدخل فيه من الشأن الديني: أصله وفروعه، كما نجدها لدى الجويني مثلا.

وفي ظلّ ذلك التنظيم كانت العلاقة بين الفقيه والإمام تقوم على اختصاصات وتمايز، فالإمام يختص بالشأن السياسي، يقول الجويني: (لا يختص به –أي السلطان– إلا ما يتعلق بالسياسة)(12). ويوجب على نظام الملك الحاكم في عصره، أن يراجع العلماء فيقول: (ومما ألقيه إلى المجلس السامي وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر؛ فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقًا، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أمرهم، والانكفاف عن مزاجرهم)(13).

(فحماة الشريعة هم الملوك والأمراء، وحفاظها هم الأئمة العلماء)(14)، وإذا كان الإمام ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، فإن السلطة التشريعية كانت للفقهاء وحدهم. ويقول أحد كبار الفقهاء المعاصرين: (السياسة لها دورها في التطبيق، وأما الفقهاء فدورهم في التأصيل، وينبغي على الفقيه أن يكون هو السيد في هذه الأمور، أما الحاكم فهو المنفذ لأصول الشريعة وأحكامها)(15). ونحو هذا عند الإمام الغزالي الذي يقول: (الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخَلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا)(16).

لكن بالتأكيد لم تكن العلاقة بين الفقيه والسياسيّ على هذا النحو من الاستقرار تاريخيًّا، فقد شهدت فترات اضطراب، ربما بدأ منذ عصر المأمون العباسيّ (198–218هـ) حيث أمر بلعن معاوية على المنابر، وامتحن من اختارهم من علماء بغداد في عقيدتهم في القرآن، وهي ما عرفت لاحقًا بفتنة خلق القرآن. وفي واقع الأمر هذا تدخل من الإمام في الشأن الديني، قد تختلف فيه الأفهام هل يحق له أم لا، وإن كان الجويني مثلاً يرى أنه (يجب اتباع الإمام قطعًا فيما يراه من المجتهدات فيُرتَّب القتال على أمر مقطوع به، وهو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه وإن كان أصله مظنونًا...)(17) وهو يعني هنا الإمام المجتهد(18)، لكن الإمام أحمد بالتأكيد لم يكن يرى هذا الرأي، بل يرفض رأي الخليفة وأن تكون له كلمة في مسألة هي من صميم اختصاص العلماء، وإلا ما بقي في السجن!. وإنما يقع الصراع في

العلاقة أيضًا في المسائل التي لا يختص بها الإمام فيحاول اجتذابها، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص به، بل هو موكول إلى المسلمين عامة بشروطه، غير أنه لا بد من الإقرار بأنه كان للسلطان مداخل عديدة يتيحها له الفقه الإسلامي نفسه أو السياسة الشرعية على وجه الخصوص، للتدخل في الشأن الديني، من خلال جباية الزكاة، أو اختيار مذهب ونصرته على آخر، أو من خلال عقوبات التعزير التي أوكل أمرها إلى الإمام وهي عقوبات غير مقدرة شرعًا، أو من خلال تقرير المصالح خاصة إذا ضعف مبدأ الشورى، أو تم التشاور مع اعتباره معلِمًا غير ملزِم، وغير ذلك.

وربما يكون هذا النزاع المبكر في عهد المأمون، هو الذي دفع إلى تقرير ما هو شرعي مما هو غير شرعي من شؤون (السياسة) فكتب الفقهاء كتب (السياسة الشرعية) لتوضيح الحقوق والواجبات للإمام والرعية على السواء.

لكن مع كل هذا بقي الإمام يختص بشؤون السياسة، والفقيه يختص بشؤون الدين، حتى عهد الإصلاحية الإسلامية في تونس ومصر، حيث رأى الفقيه أو الإصلاحي أنه مشارك في الشأن السياسي وفي إصلاحه، في ظل الهجمة الاستعمارية، ومحاولة بناء دولة عصرية تقف في وجه ذلك السيل الذي يهدد الوجود والهوية، ويكاد يطيح بالدين. هنا لجأ الفقيه الإصلاحي إلى المصالح والمقاصد لبناء تلك الدولة التي تحمي الوجود والهوية كليهما، وتصون ضرورات الدين التي جاء بها. وقد تحالف رجال الحكم ورجال الإصلاح في تونس من أجل ذلك وتم تشريع المؤسسات الحديثة من باب المصالح كما أشرنا سابقًا، من أجل تحقيق الإصلاح الديني والسياسي معًا، فحدث الوصل بين الفقه والدولة، لكن ذلك لم يستمر طويلاً فسرعان ما انفصل الفقه عن الدولة فوجدت النخبة الإصلاحية نفسها معزولة عن الشأن العام الذي استبد به السياسيّ لكن هذه المرة بمعزل عن الشريعة فاختل الفقه من أساسه، وبقيت المعضلة جاثمة في الفكر الإسلامي المعاصر في كيفية التعاطي مع هذه الدولة الناشئة، التي ما أمكن الاعتراف بشرعيتها، ونشأت أطروحة الدولة الإسلامية، وتحولت المشكلة مع بعض التنظيمات الإسلامية العنيفة إلى تكفير الدولة ومحاولة الحلول محلها ما يعني أن تلك الفئة من الناس اعتبرت نفسها رأت من حقها وحدها تولي أمور الشأن العام فحدث الصدام الذي لا تزال آثاره حتى الآن قائمة.

وإذا كان الفقه –كما قلنا– ينتظم أفعال الناس جميعها، ويحكمها، فإن هذا يصدق أيضًا على السلطان أو الإمام في خاصة نفسه، كما أن الشريعة الشاملة تصدق على السياسة والعبادة وسائر المجالات، ومن هنا فإن الفقه يتناول مسائل السياسة، إلا أن تعاطيه معها بما هي تدبير الشأن العام خارج عن منهج تعاطيه مع مسائل الأفراد، ولهذا أوجد الفقهاء اسمًا خاصًّا لهذا، أسموه (السياسة الشرعية)، وعرفها ابن نجيم الحنفي بأنها (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)(19)، مع أنه قال قبل ذلك: (لم أر في كلام مشايخنا تعريف السياسة). وعماد السياسة الشرعية عند جمهور الفقهاء قائم على المصلحة المرسلة، ولذلك نقل الجويني عن بعضهم قوله: (إن أبناء الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطنة والولاية لا تستدّ إلا على رأي مالك رضي الله عنه، وكان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، ويسوّغ للوالي أن يقتل في التعزير. ونقل النقلة عنه أنه قال: للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها)(20) ، وقد انتقد الجويني هذا انتقادًا لاذعًا قائلاً: (وهذا الفن يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبُّبٌ إلى مضادّة ما ابتُعث به سيد الأنبياء). فالجويني شافعي ومذهبه أضيق المذاهب في اعتبار المصالح، فقد تقدم أن الشافعي حصر الاجتهاد في القياس فقط وهو المسلك الأول من مسالك الفتوى كما أشرنا.

إذن فكرة المصلحة نفسها، هي جوهر ما عُرف بالسياسة الشرعية، وحين كان رجال الإصلاح هم رجال الدولة توسعت المصالح، ونشأت مقولات وتطورات وإنتاجات فقهية كثيرة لقضايا العصر مدت سلطان الفقه، ونمّته، في ظل

مسلك المصلحة والمقاصد دون تجاهل منهجية القياس والنص. وعن مسلك المصلحة والمنافع نشأت مقولات فقه الواقع، والموازنات والأولويات بالاستناد لمقولات ابن القيم والعز بن عبد السلام، والتي أدت إلى نشوء فقه الأقليات، وتوسعة دائرة الحلال، وغيرها بحكم المنزع الدعوي الذي يهدف إلى نشر الإسلام وإعادة الطابع الإسلامي للحياة.

وفي تقديري أنه أمكن للنهج القياسيّ أن يستمر دون تحديات، وأن يُنتج ذلك النتاج الضخم في ظل تصور يفصل بين المجالين الخاص والعام، تكفل القياس بالمجال الخاص، وتكفلت (السياسة الشرعية) بالمجال العام التي يتولاها الإمام، مثل شؤون الجهاد، قال الجويني: (أما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه على ما قدمنا ذكره فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان؛ والسبب فيه أنه تطوّق أمور المسلمين وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم فمن حيث أناط جرُّ الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام وهو نائب عن كافة أهل الإسلام صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها)(21).

بالإضافة إلى وجود حكم فقهي يسمى (فروض الكفاية) يتناول (بعض) مسائل الشأن العام، التي يقوم بها الأفراد. يقول الجويني: (معظم فروض الكفايات مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يُغفلوه ولا يَغفلوا عنه، كتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم. (...) وأما سائر فروض الكفايات فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام)(22).

ثالثًا: ظاهرة الفتاوى السياسية وإشكالاتها

وهكذا فإن العلاقة بين الفقه والسياسة في الوعي الفقهي الكلاسيكي بقيت محصورة بما سمي بـ(السياسة الشرعية) قبل انفصال السلطة عن الشريعة، أما بعد ذلك، فإن عمل الفقيه توسع مع التحول الذي طرأ على فكرة (النظام الشامل)، فنشأت (الفتاوى السياسية) التي يخاطب بها الجمهور، بعيدًا عن السلطة التي ناهضت أو همّشت الشريعة، والتي اعتمدت مرجعية مفارقة في ظل نظام دولي معاصر. هنا حدث اختلال كبير، ففي التاريخ لم يكن الفقيه بحاجة إلى إصدار الفتاوى في مجال الشأن العام، وفي مسائل تخص الإمام، لكن مع غياب الإمام وفي ظل الصراع معه توسعت دائرة عمل الفقيه لتشمل المجال العام الذي يصطرع عليه مع الحاكم المنفصل عن الشريعة.

هذا التحول الجديد أفرز عددًا من المستجدات، فقد حلت (الفتوى) محل (شرعية) السلطة السياسية، وحلّ الفقيه محل الإمام (الغائب منذ نشأة الدولة الحديثة) في التعاطي مع المجال العام وتقدير المصالح ومخاطبة الجماهير، ومع تعدد الفقهاء أو المفتين حدث اضطراب كان الإمام يحول دونه ويملك سلطة حمل الناس على أحد تلك الاختيارات والمذاهب، بما يضمن وحدة الصفّ وتآلفه. ومع هذا التعدد اضطر المفتون إلى إدراجه ضمن الاختلاف الفقهي المعهود في المذاهب الفقهية دون إدراك الفرق بين فتاوى الأفراد وفتاوى المجال العام، أو بين المسائل الفرعية من العبادات والمعاملات وبين مسائل السياسة الكلية(23). هذه المتغيرات كلها فرضت إعادة تعريف السياسة بالقول: (السياسة اليوم قد أخذت معنى أوسع؛ لأنها لم تعد متعلقة بالحكام فقط، وإنما هي متعلقة بالمجتمع كله بأفراده ومؤسساته ونقاباته وأحزابه)(24)، هذا التوسع في مفهوم السياسة، اكتسب معنى جديدًا مع نشأة ما سمي بـ(الإسلام السياسي) الذي طرح مفهومًا شاملاً للتدين، ما عاد تدينًا فرديًّا، ولا تديُّنًا عباديًّا قاصرًا فحسب، ولم يعد مرتبطًا بالتقوى والإيمان الوجداني والقلبي فحسب، إنه أبعد من ذلك؛ إذ يعني (عملية رسالية تطلب التغيير الشامل (الشخصي والاجتماعي والسياسي والقانوني)، وتتميز بموقف اجتماعي –نفسي– ثقافي مشخّص: من الآخرين والدولة والمجتمع والعالم بأجمعه)(25).

الإشكال الأساسي هنا في صناعة (الفتوى السياسية) هو أنها تتبنى لغة المسلك القياسي أولاً؛ من حيث بناء الأحكام الصارمة، وترتيب الإثم والثواب، وإضافة فروض جديدة على المسلم في مجال الشأن العام، حيث تصبح المشاركة في الانتخابات البرلمانية العراقية في ظل وجود الاحتلال فريضة شرعية مثلاً (القرضاوي 11-12-2005م، والقره داغي 13-12-2005م)، إلى غير ذلك من فتاوى وجوب المقاطعة الاقتصادية وغيرها، وهذه كلها فروض وواجبات شرعية بحسب تلك الفتاوى تنهض بموازاة الدولة الوطنية، ومع فراغ منصب الإمام/الخليفة الذي تحاول أن تشغل مكانه، بالفتوى إن لم يمكن بالسلطة وذلك أضعف الإيمان ومما يستلزمه واجب البيان الشرعي بحسب أصحاب تلك الفتاوى.

لكن تحليل هذه الفتاوى ومنطقها القانوني الصارم، يوقع في مشكلات فقهية، لا تقتصر على تعددها واضطرابها في مسائل الشأن العام التي تتطلب قرارًا موحدًا فحسب، بل تطرح تساؤلاً عن موقف الشريعة الإسلامية نفسها من زيادة الفروض الشرعية، وتاليًا تطرح ما موقع هذا المفتي أو ذاك من كون فتواه (توقيعًا عن رب العالمين) كما يعتبرها العلماء وابن القيم على وجه الخصوص، ثم ما حكم مخالف تلك الفريضة الجديدة شرعًا؟ وهل يملك المفتي بناءً على تقديره (الشخصي) للمصالح التي بنى عليها الفتوى الشرعية ترتيب الإثم الشرعي على مخالف تلك الفريضة دون وجود نصوص وحي تتناول ذلك أو تنص عليه؟

هذه أسئلة جديرة بالتأمل والبحث المتأني، بعيدًا عن (تكييفات) بعض المفتين التي تقول مثلاً: (من المرونة أن تكون هناك عدة أراء بعدد المفتين أو العلماء أو المراجع، وكلهم يعتبر أنه يقدم حكمًا شرعيًّا هو حكم الله في هذه المسألة، والأمة تتقبل هذا الحكم أو ذاك وتمضي به، وأي حكم تقبلته الأمة طالما أنه صادر عن دليل شرعي معتمد فهو إن شاء الله حكم مقبول عند الله -عز وجل-)(26). فضلاً عن هناك خلطًا بين الحكم الشرعي الثابت والكلي والفتوى التي هي جزئية ويمكن أن تتغير.

والدخول في مناقشة منطق الفتاوى السياسية يكشف عن إشكالات عدة، خاصة إذا ما استحضرنا متغيرات الواقع الحديث الذي نشأت فيه علوم جديدة، وأدوار فكرية واجتماعية عديدة بات الفقيه واحدًا منها وليس معظمها أو يشغل المركز فيها، فمع نشأة الفكر الحديث، برزت مصطلحات ومفاهيم جديدة على المنظومة الإسلامية، كالمثقف، والمفكر، والسياسي، وغير ذلك. وبقي الفقيه تحديدًا ينظر بعين الريبة إلى ثلاثة مصطلحات على وجه الخصوص هي: المفكر، والمثقف، والداعية، إلا أن مشكلته مع المفكر بقيت أكثر بروزًا وحضورًا، فهو ينازعه في مركزيته بوصفه نواة للعلوم الدينية، ومصدر الأحكام الشرعية، فـ(المفتي قائم مقام النبي)، بتعبير الشاطبي، بل هو (موقّع عن رب العالمين) بتعبير ابن القيم، ولهذا حرَص د. البوطي في مقدمة كتابه (الجهاد) على أن ينبه الناس إلى الفرق الشاسع بين الفقيه والمفكر، ذلك الذي هو بعيد عن أحكام الله (وهي الفقه بطبيعة الحال)، ونحو هذا نجده عند د. القرضاوي الذي اعتبر أن المفكر هو الذي ينطلق من منطلقات فلسفية قد تكون غير شرعية.

السمة الأساسية في الفقه وعمل الفقيه هي الضبط والتقنين (ليس بمعناه القانوني)، ففضلاً عن مركزية الفقه ومرجعية الفقيه بحسب التاريخ الإسلامي، فإن هذه السمة الأساسية التي يختلف فيها المفكر وفكره، والسياسي وعمله، عن الفقيه، ففي حين تشكل النصوص مرجعية الفقيه، فينطلق من النص لتنزيله على الواقع، أو من الواقع للبحث له عن حل في النص، فإن المفكر ينطلق أساسًا من الواقع أو من وقائع التاريخ، تاريخ الأحداث والأفراد والأفكار، والمفكر الإسلامي

يضم إلى ذلك مرجعية الوحي على سعتها، فنصوص الفقهاء التي شكلت مرجعيات وسيطة للفقيه المعاصر، قد لا تعني المفكر، فقد يتجاوزها إلى ما يجده أقوى وأكثر مصداقية وواقعية.

وفيما يخص الشأن السياسيّ، فقد كان هذا من اختصاص الإمام، أو الخليفة، فحتى الجهاد كان موكولاً أمره إلى الإمام واجتهاده(27)، ويلزم الرعيةَ طاعته فيما يراه من ذلك. هذا ما صرّح به جمهور الفقهاء؛ وقالوا: إنه أعلم بكثرة العدو وقلّتهم، ومكامن العدو وكيدهم، فينبغي أن يُرجع إلى رأيه؛ لأنه أحوط للمسلمين.

لكن كما نشأ الانفصال بين الدين والدولة، نشأ الانقسام بين الفقيه والسياسي في ظل الدولة الحديثة، ولكون السياسي في الغالب درس السياسة بمفهومها الغربي، والفقيه لم يدرس إلا ما يسمى بالسياسة الشرعية، فإن ذلك الانقسام بين الدين والسياسة، انتقل إلى الفقيه والسياسي؛ ركني الثنائية الأولى، ومن هنا تختلف طبيعة تعاطي كلّ منهما مع الأحداث، وتقديره لها، بل إن الأمر مع الفقيه يزيد عن ذلك، فالسياسة الشرعية –قبل أن تهيمن عليها النزعة الفقهية القانونية– هي بحسب قول ابن عقيل الحنبلي: (السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة)(28).

وفي هذا ما يدل لأمرين: **الأول**: أن السياسة بهذا المعنى هي أقرب إلى عمل السياسي الحالي، وليس إلى عمل الفقيه الذي يدور في فلك الأحكام الخمسة التكليفية، فالسياسة بهذا المعنى لصيقة بالفكر ومنهجيته، **والثاني**: أن فكرة المصلحة ومتعلقاتها، هي جوهر فكرة المقاصد الشرعية، والتي إنما توسعت ونضِجت في رحم السياسة الشرعية، مع كتاب (الغياثي) للإمام الجويني، وهي لم تستقل إلا بعد أن انفصلت عن باب (القياس) الفقهي، والذي هو جوهر عمل الفقيه في المستجدات. وفي هذا إشارة إلى التباين بين النزعتين: الفقهية والفكرية، وتفسيرٌ لماذا يصر الفقهاء –على الدوام– على أن مقاصد الشريعة إنما يقتصر دورها على مجرد (الكشف) عن حِكمة الأحكام الفقهية المقررة سلفًا، ولا تصلح دليلاً شرعيًّا.

وإذا كان الفقه –في معظمه– يخاطب الشخصية الطبيعية (الأفراد)، كما لاحظ د. علي جمعة، وكان الفقهاء خصّوا الإمامَ (الخليفة) بالرأي في مسائل الجهاد والقضايا الكبرى، فإن الانفصال بين الدين والدولة، وانهيار ما بني على ذلك من اختصاصات كانت تتوزع على مؤسستين، جعل كثيرًا من الفقهاء يدخلون مساحة القضايا الكبرى والشأن العام (وهي قضايا سياسية) ويفتون فيها وفق منهجيتهم القانونية التي غلب عليها مخاطبة الشخصية الطبيعية (الأفراد) دون إدراك كافٍ بالتبعات والمتغيرات التي تنشأ عن هذا، سواء لجهة المستقبِل للفتوى أم لجهة بناء الفتوى نفسها. وهنا تأتي مقولة (فتاوى الأمة) التي طرحها البعض(29) وحاول التنظير لها لتسد ذلك الفراغ الناشئ.

هذا التداخل بين الفقه والسياسة في عمل الفقيه، في سياق تفكك المنظومة القديمة التقليدية، التي كانت تنظّم تلك العلاقات والاختصاصات، ساهم في إذكائه ما سمي بـ (فقه الواقع)، الذي لا نجد له ضبطًا منهجيًّا محكمًا، ليبقى لكل شخص تقدير ما يراه واقعًا، ومن المفارقة أنه تأسس هذا الفقه اعتمادًا على مقولات فقهية متأخرة، أبرزها مقولات ابن القيم نفسه صاحب المنهجية النصية.

فلو مضينا مع هذا، سنجد أن المفكر هو أكثر إدراكًا للواقع من فقيه اليوم نفسه في كثير من الأحيان، لما سبق شرحه من منهجية كل منهما، غير أننا نجد العكس، فالسلفيون بادروا بالسخرية من (فقه الواقع)، والتقليديون سخروا من

(المفكر)، أما السلفيون فرأوا في فقه الواقع تجاوزًا للمنهجية النصية، وأما التقليديون فرأوا أن المفكر يتجاوز المنهجية نفسها وينازعهم في مركزية الفقه لأجل مخاطبة الشخصية الاعتبارية (المجتمع والأمة).

وفي الواقع هناك فئة وسيطة تخلط بين عمل الفقيه والمفكر، فتستعمل لغة الفقهاء في قضايا لا تحتمل ذلك، في محاولة التصدي لقضايا كبرى لم يعتد الفقه التقليدي التنظير لها؛ لكونه –في معظمه– كان يخاطب الشخصية الطبيعية (الأفراد) أولاً، ولمنهجيته القانونية الصارمة ثانيًا.

****

الحواشي

*) كاتب وباحث من سورية.

1- شاخت، جوزيف، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، وإحسان العمد، الكويت: عالم المعرفة، عدد 234، ط3، 1998م، 106/2، وانظر:2/ 95-100.

2- محمد حسين فضل الله، حوار سناء الجاك، صحيفة الشرق الأوسط، لندن 2007/3/15.

3- البشري، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط2، 2005م، ص24-26.

4- القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، القاهرة: دار الشروق، 2007م.

5- شاخت، تراث الإسلام، مرجع سابق، 95/2.

6- انظر: الريّس، ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ط6، ص125. وانظر: ابن جماعة، بدر الدين (733هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط2، 1991م، ص48.

7- جاء في عهد أردشير: (اعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين...). وهو ما نجده لدى الماوردي لاحقًا والجويني ثم الغزالي الذي يقول: (إن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا، والملك والدين توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع). عهد أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1967م، ص53، والغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، باب: العلم الذي هو فرض كفاية، 17/1.

8- عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1999م، ص239.

9- الجويني، أبو المعالي، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر: الشؤون الدينية، ط1، 1400هـ، ص183، فقرة 268.

10- انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص15-16. والجويني، الغياثي، مصدر سابق، ص183 وما بعد. وابن جماعة، تحرير الأحكام، مصدر سابق، ص65 إلا أن ابن جماعة ذكر أن الواجب العاشر هو العدل.

11- شاخت، تراث الإسلام، مرجع سابق، 121/2.

12- الجويني، الغياثي، مصدر سابق، ص238 فقرة 345.

13- الجويني، الغياثي، ص379 فقرة 540.

14- ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص87.

15- الزحيلي، وهبة، الهدنة والسلم، حلقة برنامج الشريعة والحياة، 2007م:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/75D48BE0-4762-4F86-89AD-87188178BC73.htm

16- الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 17/1.

17- الجويني، الغياثي، ص216-217 فقرة 318.

18- يقول الجويني بعد أن يوجب على نظام الملك حاكم عصره مراجعة العلماء لأنهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقًا، يقول: (وإذا كان صاحب الأمر مجتهدًا فهو المتبوع الذي يستتبع الكافةَ في اجتهاده ولا يتبع). الجويني، الغياثي، ص380، فقرة 540.

19- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993م، 76/5.

20- الجويني، الغياثي، ص219 فقرة 321. وانظر ما يؤيد أن السياسة الشرعية عند الفقهاء هي العمل بالمصلحة المرسلة: الحصيّن، خالد، علاقة مقاصد الشريعة بعلم السياسة الشرعية، ندوة مقاصد الشريعة، ندوة مشار إليه سابقًا، 166/2.

21- الجويني، الغياثي، 210 فقرة 307. وقد تصور كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد ص236 أن العلاقة بين الفقيه والسلطان علاقة تنازع، قائلاً: (إننا أمام قوة تنازع السياسيّ في مجاله الخاص، مجال تدبير الشأن العمومي والعام، تدبير الخراج والجند والحرب والسلام)، وقد أوضحنا أن كتب السياسة الشرعية تقر بأن هذا من اختصاص الإمام، وإن كان للفقيه فيها مدخل من خلال تقرير أحكام الشرع بناء على النصوص، لكن القرار وتقدير المصالح للسلطان.

22- الجويني، الغياثي، ص210-فقرة307-308.

23- يقول فيصل مولوي: (هل اتفقت آراء العلماء جميعا على حكم الله في مسألة من مسائل الفقه الفرعية؟ لم يحصل هذا على الإطلاق، كما أنه لم يحصل في مسائل العبادات الفرعية والمعاملات والأحوال الشخصية، من الطبيعي ألا يحصل في المسائل السياسية ولا يضر). فيصل مولوي، الفتوى والسياسة، حلقة ضمن برنامج الشريعة والحياة، 2006م:
http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=369055

24- فيصل مولوي، المرجع السابق. وكذلك قال الشيخ القرضاوي معلِّقًا على اعتبار الحنفية السياسة تتعلق بجانب العقوبات والتأديب فقط، قال: (الذي أرجحه أن السياسة أعم من التعزير؛ فهي تدخل في أكثر من مجال في شؤون العادات والمعاملات من الإدارة والاقتصاد والسلم والحرب والعلاقات الاجتماعية والدستورية والدولية وغيرها). القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص30.

25- جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، الأردن: دار الشروق، ط1، 2007م، ص317.

26- مولوي، مرجع مشار إليه سابقًا.

27- انظر: الجويني، الغياثي، ص210، فقرة 307.

28- ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة: السنة المحمدية، ص13 - 15.

29- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم فتاوى الأمة، ضمن: أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط 2003م، عدد 5 جزء 1، ص535.

****

العلمانية الفاصلة والعلمانية الأخرى

محسن الخوني(*)

مراوحة بين الكلمة والمفهوم

يبدو من نافل القول أن نعود اليوم إلى مسائل دخول لفظ العلمانية إلى لغتنا واستعماله في سائر المجالات النقدية والثقافية والتاريخية والدينية والسياسية والحضارية لأنه موضوع قد أسال كثيرا من الحبر، إلاّ أن ما يجدر الانتباه إليه يتعلق باستعمال اللّفظ، فسواء نطقناه بكسر العين للدّلالة على أن العلم هو عماد المشروع العلماني أو بفتحها للتشديد على أن الرّؤية مع العلمانية تتحوّل من الآخرة إلى الدنيا أو من ما وراء العالم إلى العالم فإن التعبير عن ذلك يتمّ أيضا بكلمة اللاّئكية أوالدنيوية(1). وما تعدّد الألفاظ في اللغة العربية إلاّ نتاج لتأثير اللّغات التي نصدر منها لما نحاول ترجمة اللفظ إلى لغتنا العربية، فاللفظ دخيل على اللغة الفرنسية. إنه من أصل يوناني وقد ظهرت صفة لائيكي (Laïc) منذ القرن التاسع عشر قبل إسم لائكية (Laïcité)(2) واستطاع من ثمّة أن يغزو كلّ اللغات بما فيها العربية والتركية والإنجليزية (هذه اللغة المهيمنة اليوم عالميا) وكذلك لفظ(3)(Séculier) المستمد من اللاّتينية ويركّز عليه المؤكّدون على زمنية العالم وعلى البعد الدنيوي لحياة البشر والمرتبط بعقيدة الخطيئة وأطلق هذا اللفظ تاريخيا على فعل نقل أملاك الكنيسة إلى الميدان العمومي وكذلك الوظائف والمؤسسات وهذا هو المعنى الذي يؤكّد عليه النّاطقون للفظ العلمانية بفتح العين. فكلمة (sécularisation) في الفرنسية و (secularization) في الإنجليزي و (Säkularisation) في الألمانية تعني المسار الذي انطلق منذ عصر النهضة الأوروبية واتسم بانتزاع مجالات وأنشطة من الحياة البشرية كانت ضمن الدائرة الدينية وفصل مرجعيتها إلى المقدّس أو المتعالي مثل الفن والإيثيقا والسياسة والتاريخ وربطها بالمحايثة.

أمّا المفهوم فهو يتعلق بدائرة الفلسفة السياسية والأخلاقية، ورغم محاولات البحث عن أصله داخل الفلسفة الغربية في العصر القديم الإغريقي والروماني فإن ظهوره في العصر الحديث هو محطّ الانتباه في هذه المحاولة(4) فالعلمانية ظاهرة حديثة وينبني مفهومها على المسلّمة الفلسفية القائلة بأنّ الإنسان كائن حرّ وعاقل وأنه قادر على تنظيم حياته باستعمال عقله(5)، ومن ثمة يصبح التفكير في قانون المدينة ونظامها ممكنا دون الرجوع إلى أساس دينيّ.

مشكل السياق أو نحن والعلمانية

تقوم هذه الفقرة على جملة من الملاحظات المنهجية التي تهمّ سير البحث في هذه المقاربة. تمثّل العلمانية في واقعنا مسألة خلافية بامتياز ومن ثمّة فإن المشكل الأساسي لا يتمثل في التحديد الدّقيق لمفهومها الفلسفي أو العلمي بل في المواقف التي تتخذ منها. وغالبا ما يكون التركيز على غموض المفهوم مثلا أو على تعدّد تعريفاته تعلّة للإجهاز على المسألة وإفراغها من كل قيمة لذلك ارتأينا عدم التصدّي للتعريف من الوهلة الأولى وتناول مسألة السياقات والعوامل الخارجية عن المفهوم والنظرية بالمعنى الضيق للكلمة. وتمثل هذه العملية شيئا شبيها بإخراج ترسّبات ضَعُف الوعي بها أو تشوّه إلى سطح وعينا بعملية تفكّرية تسلّط بعضا من الأضواء على أزمة وعينا من الداخل وأزمة الوعي هي جزء من الأزمة العامة التي لا ينكر أحد أننا واقعون تحت وطأتها. والوعي بالأزمة هو الخطوة الأولى في طريق سلامة الحلّ العملي. إذن لا بدّ من العمل على إعادة بناء المفهوم من وجهة نظر هِيَ لَنَا وتعبّر عن واقعنا دون وهم أو تشويه. ويفضي مثل هذا التمثل إلى مفهوم العلمانية الأخرى أو على الأصحّ علمانية الآخر الذي اتجهت القوى الفاعلة في حركة التحديث أن يَبقَى على الهامش.

إنّ السياق التاريخي (مثلما تدلّ على ذلك المذاهب التاريخوية وكذلك فلسفات اللغة) عنصر أساسي في تكون الفكر والقيم والمعايير ومن ثمّة فإن إيلاءَهُ أَهَمِّيَّةً في تفسير التصورات والنصوص ضرورة مُلِحَّةٌ، وينطلق هذا التوجّه المنهجي من مسلَّمَةِ أنّ فَهْمَ الأفكار والنظريات يكون أفضل عندما نعطي للسياق نفس الأهمية التي للنص. وتطبيق هذه الملاحظة المنهجية على موضوع بحثنا يجعل تركيزنا ينصبّ في المقام الأول على التساؤل عن الشروط والظروف التي أحاطت بنشأة العلمانية في الفكر والواقع الغربيين لأن ذلك هو مفتاح فهم نشأتها لدينا. ولعمرنا إن هذا التمشّي أفضل من الانطلاق (وفق ما جرت به العادة) من التساؤل عن ماهية العلمانية. فالعلمانية من منطلقنا هذا تكون في منشئها التاريخي ظاهرة غربية حديثة.

وبالإضافة إلى ذلك يربط كلُّ نص علاقةً بين باثٍّ (كاتبٍ أو جمهورٍ كُتَّابٍ) ومتقبِّل (قارئٍ أو جمهورِ قُرَّاءٍ) وتكون الأحكام والتصورات التي ينطلق منها كل من الباث والمتقبّل مسبوقة بنوايا تتّخذ في شكل أحكام وتصورات قد تكون خاصة (ذاتية) أو مشتركة (بينذاتية) وقد تكون مقصودة أو غير مقصودة فإن تسليط الأضواء على هذه الجوانب الذاتية والبينذاتية من الفهم (أي الأحكام الأوّلية) يسهم في تنسيب المعنى المقصود وفي الحدّ من سلبية العامل الخلافي، هذا ما حمله لنا المنهج التَأويلي مع هانز غادمار فالمسألة تتمثل في إنشاء الغربيين للمفهوم ووجود أنفسنا في مقام المتقبّلين له، لذلك فكما أن النشأة لا تُفْهَمُ بمنأى عن السياق الأوروبي فإن فهمَنَا لها يَشْتَرِطُ أيضا إقحامَ سياقنا الخاص عنصرا في عمليتي الفهم والفعل، ولكن قبل الشروع في ربط المفهوم بسياقاته لنلمّح إلى أحد عوائق الفهم (فهمنا نحن أي الآخر بالنسبة للغرب) للعلمانية والتي يمكن معاينتها في نفوسنا.

لئن أصبحت العلمانية في الغرب واقعًا قائمًا لا يُتَساءل عن قبوله أو رفضه أو عن كيفية استيعابها وتوفير آليات تنفيذها ومراجعتها وتطويرها ومراقبتها فإن الأمر لدينا مختلف. إذ وباختزال شديد (قد يسيء إلى دقّة البحث) يتقاسم الجزء الأكبر من ساحتنا الثقافية تياران متصادمان الأول منخرط في الدفاع عن العلمانية ويعتبرها الغاية التي ترمي إليها أحداث التاريخ منذ الحداثة فهي ليست بالظاهرة الخاصة بالغرب فحسب بل هي كونية وقد ظهر هذا التيار منذ فجر النهضة العربية(6) من قبل العروبيين القوميين واليساريين الاشتراكيين ولا يزال موجودا إلى حدّ الآن في كتابات جديدة وجمعيات ومنتديات مدافعة عن العلمانية وكذلك في سياسات بعض الأنظمة. أمّا التيار الثاني فيبدو الأكثر عددا في هذه الأيام ويتصف بمعاداته للعلمانية ويعدّها، في أسوء الأحوال، بمثابة المؤامرة التي تتهدّد البلاد والعباد أو في أفضل الأحوال بمثابة المشروع الدّخيل والغريب عنا لأنه غربي صرف ولذلك فهو يرى الحل في ضرب من التراجع إلى أصول نقية وأبدية ويتجاهل أمر نشأة العلمانية في دولنا الحديثة التي تكوّنت إثر موجات الوطني من الاستعمار(7). هذا التراجع يكون نحو أصول ما قبل حداثية وغير علمانية وغير غربية أي يوتوبيّة. وبين هؤلاء وأولئك موقف توسطي إصلاحي لا يتّسم بالنّفي المطلق للعلمانية ولا بالتسليم التام بها في نسختها الغربية ويكاد صوته لا يسمع بفعل الضجة التي يحدثها التياران الآخران بل غالبا ما يتّهم من جهة بعمالته للغرب ومن جهة أخرى بمساندته للعلمانيين.

وإذا ما استثنينا هذا الشق التوسطي فإن مضمون العلمانية يحدّده مسبقا الموقف المتخذ منها سواء كان الدعوة إليها وتعليق الأمل عليها في الخروج من الأزمة وأمل في تحقيق غد أفضل أو التنفير منها واعتبارها سبب تخلفنا ووقوعنا في تبعية مقيتة للغرب. إن البقاء في هذا المستوى من التعامل مع المسألة يشوش الفهم ويبقينا في دائرة الانفعال إذ يحوّل الاهتمام من المضامين والآليات إلى معرفة الموقف من العلمانية ويتمّ اتخاذ حجّة غموض المفهوم تعلّة لتوجيه الأنظار بعيدا عن

ضرورة القيام بدراسات ميدانية وبحوث علمية. إذن يتمّ القفز فوق المشاكل التي يطرحها البحث والتي تبيّن أن المفهوم بعيد عن أن يكون عند تكونه وتطوره واضحا وبديهيا وعن كونه يحرز على الإجماع (وهو المعيار الإجرائي للحقائق التوافقية المتعلقة بميادين الفعل الإرادي للجماعات البشرية) والكونية (وهي معيار عقلي برهاني مرجعه انسجام قواعد العقل ومبادئه مع النتائج المتوصل إليها). وهكذا فالموقف الذي لا ينطلق من تفكّر في مسلماته القبلية وأحكامه المسبقة يبقى سطحيا وغير واع بباطنه وتبقى نقاوته أو كونيته مجرّد ادّعاء وهذا القول ينطبق علينا كما ينطبق على غيرنا.

هذه الملاحظات المنهجية تساعد على تكوين وعي تعدّدي بالعلمانية يحرّرنا من مخاطر التعميم المطلق والتنسيب الرّيبي في مسألة العلمانية.

العلمانية ليست كلاّ واضحا

كل اعتبار للعلمانية مفهوما واحدا هو تبسيط خطير لأنه يؤدّي إلى تعتيم من قبيل إيديولوجي (يقسم العالم إلى أخيار وأشرار) أو ديماغوجي (يقوم على غسيل الأدمغة وتنميطها حزبيا) فالعلمانية هي في الواقع علمانيات لأنّ تغير السياقات التاريخية والذوات الاجتماعية، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا، يؤثّر على المفهوم فميدان تحرّكنا هو الإنسانيات لا الطبيعيات. والبحث الجدّي في المفهوم لو حدث (لأن هذا الأمر ليس بديهيا في عصرنا هذا الذي يتكاثر فيه متكلّمو العلمانية وسوفسطائيوها الذين يقدّ كلّ منهم مفهوما لها على هواه يسهّل عليه دحضها إن كان من أعدائها أو الدفاع عنها إن كان من دعاتها) لن يجعلنا ندّعي أنّ مشكل الاختلاف يتعلق فقط بالعنصر المعرفي والنظري (التعريف) أو النفسي (العوائق والمقايضة) فكل بحث عن مفهوم للعلمانية يكون قاصرا إن لم يتناولها كجزء معقّد من كلّ هو بدوره معقّد. ومن بين التصنيفات الشائعة والتي تقرّ بالتعقيد نذكر التمييز بين العلمانية الفاصلة للدين عن السياسة والعلمانية غير الفاصلة وبين العلمانية الراديكالية أو الشاملة والعلمانية الجزئية. غير أننا لما نحذر من مغبّة الوقوع في نمط الكتابة الدّعائية والتحريضية التي تهدف قبل كلّ شيء إلى إرضاء الذات (ذات الكاتب أو جمهور معيّن من القراء) فإننا نبتعد عن روح البحث وذلك عن طريق تبسيط الموضوع المدروس كأن نعتبر الغرب واحد والعلمانية واحدة أو اثنتان والمقاصد واحدة وبيّنة. والواقع أنّ العلمانية معقّدة من جانبين اثنين:

أ- لا ينفي المفهوم العام وجود عدم التجانس بين أنماط من العلمانية لما نولي اهتماما لاختلاف التجارب غربا وشرقا أي للخصوصيات الجيوسياسية وإلى مختلف المقاربات وفق الاختصاصات العلمية المتعدّدة وإلى الاختلاف بين المبادئ وتطبيقها على الواقع من حيث وجوده أو عدمه ودرجة ذلك، إذ على الباحث أن يقحم في اعتباره مثلا التجربة الإنجليزية وحركة الإصلاح الدينية والتجربة الأمريكية إثر حركة الاستقلال التجربة الفرنسية وما اتسمت به من راديكالية ارتبطت بالمشروع الجمهوري الذي تحقّق بعد الثورة ثمّ ظهور الحركات والفلسفات الاشتراكية منذ القرن التاسع عشر مع التوسع الأوروبي الاستعماري مع ما صاحبه من محاولات إصلاحية ثم نشأة الأنظمة الاشتراكية في القرن العشرين وموجات التحرّر الوطني وقيام أنظمة حكم اقتبست الشكل الجديد من الدولة الأمة الأمّة الليبرالية وطعمتها بتجربة الدولة الاشتراكية ذات المنحى الشمولي.

ب- لذلك لابدّ من النظر إلى العلمانية جزءا معقّدا داخل كلّ هو بدوره معقّد فلا يمكن التسليم بالعلمانية كمفهوم (قد يبدو مستقلاّ) أو كواقع (قد يبدو قائما بذاته) بما تقوله عن نفسها (أو يقوله أنصارها عنها) بوصفها مذهبا أو رؤية للعالم، فقد ارتبطت لدى مؤسسيها بمسار حداثوي متعدد الجوانب لا يمثل فيه الموقف من الدين سوى واحد من

بين مظاهر متعدّدة تتداخل فيها مسائل الإصلاح والحركات الدينية والتعددية العقائدية، ومسارات التنوير والثورة العلمية الحديثة التي بدأت بعلوم الطبيعة وانتهت إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنشأ القيم الفردية والشخصية وتصورات الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان والنظام الجمهوري والتعليم والديمقراطية والملكية والعمل وتوزيع الإنتاج.

إن تعقد المسألة يفرض على كل بحث أن ينسّب أحكامه ويحدّد منهجه ويكشف عن مسلماته ليفسح مجالا للنقد واستئناف التفكير وإن لم يحصل ذلك فإن الحديث ينحو إلى اللغو.

العلمانية والحداثة الحقوقية

تتمثّل الفرضية التي أودّ طرحها والاستدلال عليها في أن أهم مداخل فهم العلمانية يكون في ربطها بالحداثة الحقوقية الأوروبية ولا يعني ذلك أن المقاربات الأخرى التي تركز على (أو تكتفي بـ) ربطها بالثقافة أو الحضارة أو الدين أو الميتافيزيقا لا تكوّن معرفة عن هذه المسألة وإنما المعنى الذي يتكوّن من خلال ذلك كثيرا ما يغلب عليه (أو يكون مدخلا لغلبة) الطابع الإيديولوجي – الخلافي تحريضيا كان أو تنفيريا. كما يعني ذلك أنّ المحاولات التي تريد فكّ مسألة العلمانية عن إطارها التاريخي فتعتبرها قديمة قدم التاريخ أو تعتبر الردود عليها قد ظهرت قبلها أو تعتبرها القدر الذي يتجه التاريخ نحوه أو تعتبرها مفهوما متعاليا بذاته لا تكتسي صيرورته فضلا عن نشأته وسياقها أمرا جوهريا في فهمه، كل هذه المحاولات تنطلق من منهج يجانب الموضوعية سواء كان يحدوه الدّفاع عن العلمانية والنضال في سبيل تحققها أو العمل على إبطالها وقطع الطريق إليها.

إنّ أساس الحداثة الحقوقية هو قيام الدولة – الأمة ومن ثمة تنشأ العلمانية كوضع حقوقي يتعلق بالسياسة الداخلية للدولة.

ما المقصود بالحداثة الحقوقية؟

لا تتعلق الحداثة الحقوقية الأوروبية بنشأة مفاهيم ونظريات جديدة فقط وإنما أيضا بنشأة الدّولة – الأمة بوصفها نظاما سياسيا جديدا من جهة اختلافه عن النظام الذي ساد طيلة القرون الوسطى. فقد نشأت الدولة الأوروبية الحديثة، كما يبيّن ذلك كارل شميت(8) نظامًا ترابيًا غير قابل للاختراق، ووضعت –من جهة أنّها كذلك– حدّا للجمهورية المسيحية (Respublica christianna) الوسيطة التوسعية والقائمة على التّبشير والتي لا تعترف بأيّ حدّ ترابي لسلطتها غير حدود الأرض كلها وهذا هو الدافع الذي كان خلف الحروب الأهلية أوّلا ثمّ اكتشاف العالم الجديد ثانيا(9)، فالدولة الترابية الحديثة نظام مغلق على نفسه ومتخلّص من مشكل الحرب الأهليّة التي ظهرت في الفتن الدينية التي عاشتها الكيانات السياسية السابقة. وكانت تغذّيها الكنائس والمذاهب وعلى هذا الأساس فإنّ المواطن في الدّولة الحديثة كفّ عن تلقي الأوامر من خارج دولته مفوّضا أمره إلى صاحب السيادة في الداخل وفق شروط ينص عليها عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم وهكذا –لو استعملنا عبارات هاردت ونيغري– يتمّ الانتقال من علاقة تسام قدسية تستمدّ فيها السيادة مشروعيتها من حق إلهي مسلّط على الرعايا المؤمنين إلى كمون سلطة يستمدّها الحاكم من البشر الذين يعلنون بذلك أنفسهم أسيادا لحياتهم منتجين للمدن وصانعين للتاريخ(10).

صحيح أن نظرية العقد الاجتماعي لم تنشأ منذ البداية في أفق ديمقراطي بل تزامنت مع تطوّر الدولة السيادية الحديثة بإدارة مركزية ذات طابع ملكي بدأ ماكيافلي في التنظير له قبل هوبس الذي اعتبر صاحب السيادة إلها مائتا تحت الإله

الذي لا يموت وهو نوع من التسامي غير المقدّس لأنه مستمدّ من قوانين وضعية تستند على الحقوق الطبيعية. ولئن كان تنظير هوبس يصبّ في اتجاه استبداد نيّر فقد تنامى اعتقاد آخر تحت تأثير فلسفات أخرى لا تنطلق من مسلّمة الطبيعة الشريرة للإنسان (من سبينوزا إلى روسو) وتأثّر الثورات الاجتماعية والسياسية الحديثة في أوروبا وأميركا إلى أن التعبير السليم عن السيادة الشعبية يتم في إطار التعددية الديمقراطية، ومن ثمّة يصبح الأفراد هم الصانعون للحق وهم المعنيون به، فالحقوق العامة والشخصية والسياسية والاقتصادية يسنّها الأفراد بطرق إجرائية وتداولية ووظيفتها تحقيق التوافق بين مختلف فئات المجتمع المدني الليبرالي الحديث بأفراده وطبقاته والقائم على الاختلاف إلى حدّ التصادم حول مسائل الثروة والنفوذ.

وإذا ما انتبهنا إلى ما كتبه هابرماس في الفترة الأخيرة فإننا نجده يبني تصوره للحداثة الحقوقية في ارتباط نقدي بفلسفة الحق الكانطية. ونقطة ارتكز الحداثة في هذا التصور هي مبدأ التشريع الذاتي (L'autolégislation) وهو يعني لدى كانط الحرية الحقوقية في عدم الخضوع إلى قانون آخر غير ذلك الذي وافق عليه المواطن. ومن الواضح أن هذا المبدأ يرتبط لدى كانط بفلسفته الأخلاقية التي تقوم على مسلمة مفادها أن المرء قادر على تمثّل الواجبات بنفسه وانطلاقا من عقله المجرّد، ويمثل هذا قطعا مع المذهب الكنسي الذي يتصور الواجبات والإلزامات الأخلاقية قائمة على المعتقد الديني. هذا على صعيد الأخلاق أما على صعيد الحقوق فإن كانط يستمدّ فكرته من جون جاك روسو الذي جعل الإرادة الشعبية مبدأ للشرعية السياسية التي تتجسد بفضل الاقتراع العام. وبيّن أيضا أن هذا المبدأ يرتبط لدى المحدثين بأفق السيادة الشعبية. ويرمي مفهوم السيادة هذا إلى الانفصال عن التصور الوسيط للمصدر الديني للسيادة حيث تستمدّ شرعيّتها من الكنيسة أو على الأصح من طبقة الإكليروس أي من فئة قليلة من الناس تمثل مركزا لتجميع الرحمة وتوزيعها على الرعايا المؤمنين(11). وعلى هذا الأساس فإن كل نقد للدولة – الأمة (بوصفها بؤرة العلمانية الحديثة) لما يجهل أو يتجاهل هذا المعطى القانوني الجديد فإنه ينزلق في قراءات واستنتاجات خطيرة وذلك من قبيل أنّ الحداثة الغربية هي إمعان في الضلالة والزيغ وأن تمسك الشعوب الأخرى بديانتها لهو دليل على قوّة هذا الدين ولم لا صحّته. إن هكذا قراءة غير جدية ولا يعتدّ بها.

الدولة – الأمة نواة قانون الأمم الحديث

لقد كانت مفاهيم القانون الدولي الحديث متمحورة في الدولة السيادية الترابية والتي تكوّنت خلال القرن السادس عشر وشرعت في وضع حدّ للدور السياسي للكنيسة لتتهيّأ بذلك ظروف نشأة الدّولة العلمانية. ومع نشأة الدولة الحديثة تغير مفهوم الأمة لتصبح مع سياس (Sieyès) والثورة الفرنسية (مصدر السيادة الرسمية. فكلّ أمّة يجب أن تمتلك حقّ تقرير المصير السياسي. وهكذا حلت الجماعة الإدارية الديمقراطية محلّ السياق الإثني)(12).

لقد وضعت الدولة الترابيّة الأوروبية حدّا للحروب الأهليّة والدينيّة أي الفتن الداخلية إذ الغاية من نشأة الدولة كما نجد ذلك في نصوص الفلسفة السياسية الحديثة هي تحقيق السلم الاجتماعي أو الأمن ولكن تحقق السلم في الداخل لا يعني ضرورة غياب كل حرب، فالعصر الحديث لم يشهد انتهاء الحرب بين الأوروبيين وإنّما شهد تأسسها في الدولة. وفي هذا الإطار نفهم تعريف روسو (خلال القرن الثامن عشر) للحرب بأنها علاقة عداء بين دولتين وليس بين أفراد.

وقد ساهمت حركة الإصلاح الأوروبية في نشأة قانون الأمم الحديث إذ أفضت إلى استبعاد اللاّهوتيين من النقاش العملي حول مسائل هذا القانون والحرب هي أهمها على الإطلاق(13). ومنذ القرن السادس عشر أصبح البحث داخل أوروبا في قانون الأمم من صلوحيات رجال قانون في خدمة الحكومة ذلك بعد أن كانت مهمّة لاهوتيين في خدمة

الكنيسة(14). ويؤكد كارل شميت(15) (ص127) أن قانون الأمم الخاص بأوروبا أصبح في نواته منذ القرن 16 قانونا بين دول تمثل سيادات. فطابع الدولة تاريخي وعيني ونسبي. ومن أهمّ إجراءات هذا الكيان الجديد المسمى دولة إقصاء الإمبراطورية المقدسة وهيمنتها الامبريالية للقرون الوسطى. كما أقصت الدولة الحديثة أيضا الدفع الروحي (potestas spiritualis) للبابا بشأن حق الأمم ونجد هذا الدفع مثلا في الحروب الصليبية وفي الحملات الاستكشافية الموجّهة إلى العالم الجديد والخطوات الأولى لوضع اليد عليه. وعملت الدولة الحديثة على جعل الكنائس المسيحية وسيلة بيد بوليسها وسياستها الدّولية (جون لوك رسالتان في الحكم). وتحول الملك من مفوض لحمل التاج إلى قائد دولة سيادية حديثة. وبهذا تكون الدولة الحديثة هي التي أخرجت أوروبا من فضاء الجمهورية المسيحية للعصر الوسيط ودفعتها إلى نظام فضائي ذي بنية مختلفة جدّا عن سابقتها(16). وهذا النظام كان السبب الجوهري في تغيير نظم العقل وأطره التي من بينها البحوث القانونية والسياسية. وتظهر العلمانية الفاصلة لسلطة الأكليروس عن سلطة الدّولة في التشريع الذي لم يعد يستمد مشروعيته من مطابقته للقواعد الدينية واتجه القضاء في طريق مبدإ الكفّ عن محاكمة المواطنين وفق قناعاتهم الدّينية وأصبحت ممارسة السلطة التنفيذية غير مشروطة بالالتزام بالأوامر الدينية أو بالانتماء إلى فريق ديني معيّن. ومن هنا يصحّ القول بأن علمنة السياسة والحقوق في الواقع العيني أدّت إلى سياسة علمانية وحقوق علمانية لا تعتمد على المسلمات الدينية كمسلمات للعلم ومن ثمة نفهم لماذا سيطرت على فلسفة الحداثة مصطلحات الحالة الطبيعية والحق الطبيعي (في مقابل الحق الإلهي، جميع فلاسفة الحق الطبيعي) والإرادة الشخصية (الأخلاق،كانط) والتّداول (في القانون) وفصل السلط عن بعضها (مونتاسكيو) والتعليم العمومي (كوندورساي) واللاّئيكي (جول فيري).

وبعد أن كان الشعار المهيمن على العصر الوسيط هو دفع العالم إلى الاندماج في حظيرة المسيحية التي يرأسها البابا والإمبراطور أصبح الشعار الأكثر شيوعا مع حملات أوروبا الاستعمارية في القرن التاسع عشر هو تحضير الشعوب المتخلفة والمتوحشة. وبهذا التوجه نصبت القوى الأوروبية نفسها المسؤول عن نشر الحضارة ومن ثمة أصبحت من منظورها الوصيّ الشرعي على بقية شعوب العالم وقد لعبت في ترسيخ هذه الأيديولوجيا فلسفات عديدة ومختلفة عن بعضها في مسائل أخرى مثل ألكسيس دي توكفيل المنبهر بالديمقراطية الأمريكية وأوغيست كونت بقانون المراحل الثلاث ضمن نظريته التطورية وهيقل وتصوره الجدلي للسير المظفّر للعقل في التاريخ من أوروبا إلى بقية العالم وكذلك الأمر بالنسبة لماركس وتأويله المادي للمجتمع والتاريخ حيث يصور الاستعمار على أنه شر لابدّ منه لأن الرأسمالية الأوروبية هي بصدد خلق نقيضها بيدها في المستعمرات.

لقد أصبحت الدولة الحديثة حامية نظام جديد لقانون أمم (Droit des gens) تكون بنيته الفضائية من مهامّها. وتكمن خصوصيّة هذا النظام في أن قانون الأمم بصفة خاصة قانون ما بين دولي ومن ثمّة يتم القطع مع قانون الأمم القديم حيث (كانت الأممgentes تظهر على ساحة التاريخ الأوروبي كأفراد ومنازل وعروش ومناطق بلباسها القروسطي) (كارل شميت ص130).

من قانون الأمم إلى القانون الدولي

رأينا أن العلمانية الفاصلة للدين عن السياسة حدث أوروبي مرتبط تاريخيا ومذهبيا بنشأة الدولة السيادية الحديثة وأن هذه الأخيرة نواة قانون أمم حديث صنعته هذه الكيانات الأوروبية ولم تكن الشعوب غير الأوروبية فاعلة فيه وبما أن العلمانية نشأت لدينا عن طريق التوسع الأوروبي الخارجي (السياسة الخارجية) على حسابنا في وقت لم تكن فيه عصبة

الأمم ثم منظمة الأمم ومواثيقها ومعاهداتها موجودة فإن عقلنة فهمنا لمشكل العلمانية لدينا يقتضي رفع هذه اللحظة إلى سطح الوعي التاريخي والكفّ عن مجرّد الانفعال أو التسليم بالأمر الواقع وكأن ليس بالإمكان أفضل ممّا كان.

فالقوانين والقرارات والإعلانات التي ارتقت اليوم إلى مستوى العالمية (أو الكونية) لا يتسنى فهمها دون ربطها بفعل أوروبا ثم أميركا في مجريات أحداث التاريخ الحديث والمعاصر. ولأن المجال لا يحتمل التوسع نكتفي بسوق الملاحظات التمهيدية التالية:

– يؤكد كارل شميت في كتابه المذكور أن النظام القضائي الذي أنشأته الدولة الترابية (أو الإقليمية) قد أسند للتراب الأوروبي منزلة مخصوصة بشأن قانون الأمم سواء بالنسبة له في ذاته أو بالنسبة للبحر الحر أو أيضا بالنسبة لكل تراب غير أوروبي وراء البحار. وقد مكّن ذلك من نشأة حق للأمم مشترك غير ديني وغير فيودالي وإنما دولي طيلة القرون الماضية. وقد ظهر تحت هذه العلاقة تمييز هام مفاده أن تراب الدول الأوروبيّة المعترف بها يتمتّع بمكانة خاصة في حق الأمم. والحرب العادلة وفق هذا القانون العلماني الجديد هي التي (تتم بين أمم أوروبية منظّمة عسكريا وذات سيادة معترف بها وتدور رحاها على أرض أوروبا)(ص141)، ومن ثمة نفهم الانزياح الذي وقع من الحرب المقدّسة وما تقتضيه من إرادة إزالة الخصم أي العدوّ في الدّين إلى الحرب العادلة (أو القانونية) التي تنشب بين الكيانات الجديدة المتساوية في السيادة. ولأنها ليست في خدمة التاج البابوي فإن لكل دولة إرادة التحالف أو شن حرب على الدول الأخرى لخلق نظام جديد لأن كلّ نظام يعبّر عن موازين قوى جديدة يثبّتها قانون يتكون من اتفاقيات ومعاهدات لكل دولة الحق في تأويلها بما تمليه عليها مصالحها. هذا الوضع هو الذي أسماه الفلاسفة المحدثون بالحالة الطبيعية. لقد كتب روسو (القرن18) (إننا (أي الأوروبيون) كأفراد نحيا في حالة مدنية تحكمها القوانين أمّا الشعوب فهي تتمتع في علاقاتها ببعضها بحرية طبيعية)(17)، وهذا ما دعا كانط عقب القديس بيار إلى التفكير في سبل التحول من الحرب الأبدية إلى السلم الأبدية.

– والمنزلة المخصوصة لأوروبا في قانون الأمم الذي لم يخلق في أوروبا حالة يسود فيها الحقّ وإنما اصطنع أرضية مشتركة بينهم يمكن الرجوع إليها عند التخاصم للحدّ من المخاطر، ولكن هذه المرجعية القانونية لا تكون فاعلة عند الانتقال خارج أوروبا في الأرض (الحرّة)، أي أرض الأمراء والشعوب غير الأوروبيّة المفتوحة أمام الغزو الأوروبي. إذ تمت صياغة قانون الأمم الأوروبي في وقت كانت فيه أوروبا على اتصال مستمر بشعوب أخرى وأهمها الشعوب المحيطة بالبحر المتوسط ثم شعوب أميركا ولكن هذا القانون تجاهل هذه الشعوب(18) بل كان ينطلق من قناعة مفادها أنهم مجرّد مواضيع للسيطرة(19)، كما تم تصور الأرض غير الأوروبية في قانون الأمم الأوروبي الحديث بمثابة الفضاء الحرّ أي أنّ الدول الأوروبية حرّة في احتلالها أو الاستيطان فيها. لقد كان الأوروبي ينظر إلى الفضاء القصيّ على أنّه امتداد يترقب مهيمنا أو مستغلاّ. وفي هذا التصور يكون الساكن الأصلي موضوعا لا ذاتا ومتوحشا لا متحضّرا لا بدّ من إخضاعه لإرادة المستعمر وإن تعذّر فلا بدّ من العمل على إقصائه. ومن هنا ينشأ لا تجانس صارخ سيطبع كل العصر الحديث ويتواصل إلى الآن بأشكال ودرجات متفاوتة ويتعلق بتنافر يوجد بين عقلنة مستمرّة لفضاء الدولة الداخلي يبحث عن الحلول التوافقية للخلافات الاجتماعية ويتنزل تحييد رجال الدين عن الحكم السياسي (العلمنة) في هذا الإطار و(عقلنة) خارجية هشّة فضاؤها العلاقات الدولية التي تتحكم فيها هذه الكيانات تركّز على الخصوصيات وتحافظ عليها. فعلى صعيد داخلي تمّت المراهنة على السلم ونجحت الدول في تطويق أثر الصراعات الدينية بتحييد رجال الدين عن صنع السياسة وتحول جهاز الدولة إلى ممثل للجميع، هذا على الأقلّ على مستوى المبدأ. أمّا على صعيد العلاقة الخارجية فقد هيمنت

العقلنة الأداتية حيث لم تكن القيم الإنسانية التي سوقتها القوى الاستعمارية مثل كونية القيم الإنسانية والتنوير والتحضير والتحرير سوى شعارات إيديولوجية تخفي الشراسة والأطماع ورغبة التدمير الهدّام لأنماط الحياة التقليدية للشعوب الأخرى. فالعلمانية التي كانت مبدأ السياسة الدّاخلية للدولة الأوروبية الحديثة لم تكن تعني سياستها للمستعمرات إلاّ من حيث استعمالها لتحطيم البنى التقليدية لتلك الشعوب تماما مثل استعمالها للعنصر الديني المسيحي أو الإسلامي لإحكام السيطرة على المستعمرات.

- هذا الوضع القانوني الذي ميّز علاقة أمم أوروبا ببعضها من جهة وببقية الشعوب الأخرى من جهة ثانية هو الأساس لما سيسمّى القانون الدولي في القرن العشرين وهو الذي يفسّر لنا مفهوم المركزية الأوروبية وقد استعمل هاردت ونيغري مفهوم السيادة لتوضيح التمايز الذي أنشأه الأوروبيون واستفادوا منه (ليست السيادة الحديثة إلا مفهوما أوروبيا بمعنى أنها تطورت بالدرجة الأولى في أوروبا، بالتنسيق مع تطور الحداثة نفسها. لقد شكل المفهوم حجر الزّاوية في بناء المركزية الأوروبية (التّتخين منّا). غير أنّ السيادة الحديثة، رغم انبثاقها من أوروبا، ما لبثت أن ولدت وتطورت عبر علاقة أوروبا بخارجها في المقام الأوّل، وبخاصة من خلال مشروعها الكولونيالي، ومقاومة المستعمَرين (بفتح الميم). وهكذا فإنّ السيادة الحديثة ظهرت بوصفها مفهوم ردّ الفعل الأوروبي والسيطرة الأوروبية على الصعيدين الدّاخلي والخارجي كليهما. إنهما وجهان متواسعان ومتكاملان لتطور كل منهما، وجه الحكم داخل أوروبا ووجه حكم أوروبا للعالم)(20) إذ لم تمنع مبادئ الثورة الفرنسية ذات البعد الإنساني والكوني من تحولها إلى قوة امبريالية ضاربة تعمل ضدّ حقوق الشعوب الأخرى.

– كتب هنري نيكولا (إن مهابة الوجه لوجه التي قابلت قبل القرن السادس عشر الأبرشية بالمسجد اتجهت تدريجيا نحو فسح المجال لمجابهة ثلاثية أمكن أن تشمل الهنديّ)(21) وتلخص هذه الجملة الحركة التاريخية التي خرجت بها أوروبا من العصر الوسيط إلى الحداثة لتفرض سيطرتها الشاملة على العالم فسنة 1492م هي المنطلق لهذا التوجه الجديد وهي مثقلة برموز ركبت على حدثين تاريخيين وهما سقوط غرناطة في أيدي المسيحيين ونزول كريستوف كولمبوس على أحواز (Guanahani) والتي سماها (San Salvador) والمسماة اليوم (Vatling) في الباهماس. والحدثان كانا في البداية قائمين على دوافع دينية: استرداد الأراضي المسيحية والذهاب في الرحلة الاستكشافية بأمر بابوي ولم تخفت الدوافع الدينية (التبشير والبحث عن أرض الميعاد التي عبّر عنها الآباء المؤسسون لأميركا) رغم نشأة الدول الحديثة ودخولها في صراع مسعور من أجل السيطرة على العالم الجديد بل لعلّ نشأتها الموسومة بتحييد رجال الكنيسة عن الحكم كان حلاّ لأزمة تدخّل البابا في سيادة الدول عندما يتحكّم في حقّها في الذهاب وامتلاك أراضي العالم الجديد وخيراته. فنشأة المركزية الأوروبية كان تتويجا لترسبات معرفية تقنية ودينية سياسية وإقامة لكونية صورية يخونها واقع قائم على الخصوصية.

– فالدولة الأوروبية الحديثة وما حملته معها من مبادئ تقوم على عقلنة (=علمنة) السياسة وعلى التسامح الديني (رسالة في التسامح، جون لوك) ونشر المعارف والعلوم وإعلانات حقوق الإنسان كانت منحصرة في المركز أمّا المحيط فإنه يستثنى بواسطة الإجراء الكولونيالي وللاستدلال على ذلك نذكر المثالين التاليين:

أ- رغم أن الجمهورية الفرنسية أعلنت في ترجمتها لمبدأ العلمانية أنّ الدولة تحترم كلّ المعتقدات بشكل متساو فإن التصور الفرنسي كان وليد عمل طويل المدى تلازم فيه الحوار مع الصدام بين برلمانيين كاثوليكيين يعبّرون عن مواقف الكنيسة وبرلمانيين راديكاليين في المسألة العلمانية ونتج عن ذلك محافظة الكنيسة على بعض الامتيازات عند صياغة

القانون ولكن غياب الديانات الكبرى الأخرى من طاولة المناقشات أدّى إلى عدم توازن في المعاملة لا زال متواصلا إلى حدّ الآن حيث يمثل فيها الإسلام ثاني ديانة، إضافة إلى ذلك لقد كانت فرنسا الاستعمارية في بداية القرن الماضي تمثل ثاني أكبر (دولة إسلامية) في العالم عندما صاغت قانون (1905) الفاصل بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية والذي لم يكن يطبّق خارج فرنسا التي لعبت على العامل الديني وبعض الفرق الدينية في تكريس سياساتها الاستعمارية هذا دون أن ننسى دور العامل الديني أيضا في مقاومة المستعمر. ويستند الاستعمار على أحكام أخلاقية تحطّ من قيمة الآخر المفتقر إلى العلوم والتقنيات أو الفاقد إلى كل وعي حقوقي وأخلاقي ذي كونية فعلية وينطلق من مسلمة الحرية الذاتية واستقلال الشخصية. وعلى هذا الأساس يقصى الآخرون من دائرة الحقوق (النّاشئة من الحداثة الأوروبية) وتبرر الوسائل التي يتبعها الأوروبيون والهادفة إلى دفع الآخر كي يرتقي إلى الكونية المدّعاة.

ب- كتب هاردت ونيغري (وفي القرن الثّامن عشر، بعد لاس كاساس بأكثر من قرنين، حين كانت سيطرة أوروبا على الأمريكيّتين قد غيّرت شكلها من صيغ الغزو والاجتياح والمذابح والنهب إلى بنية كولونيّة (استعماريّة) أكثر استقرارا قائمة على الإنتاج العبودي ذي النّطاق الواسع والامتيازات الحصريّة الاحتكاريّة التجاريّة، قاد عبد زنجي يدعى توسّان لوفرتور حركة النضال الاستقلالية الناجحة الأولى ضدّ العبودية الحديثة في مستعمرة سان دومينغو (هايتي الآن) الفرنسية. استنشق توسان لوفرتور حركة خطاب الثورة الفرنسية المنبعث من باريس بصورته النقية. إذ قام الثوريون الفرنسيون المعارضون للنظام القديم بإعلان حق الناس جميعا في (الحرية والمساواة والأخوة)، فقد افترض توسان أن جميع الزنوج والمولدين والبيض من سكان المستعمرة كانوا أيضا مشمولين بمظلة حقوق المواطنين العريضة)(ص183). وتتضح محدودية مبادئ الثورة الفرنسية في ذهنية حرّاسها مع قمع نابوليون بونابارت حركة تحرر المستعمرة ويتضح أن منطق الدولة الكولونيالية يقوم على أن المبادئ عندما تتعارض مع المصالح فإن التضحية تكون بالأولى. وهذا هو التمشّي الذي حدا بطوكفيل المعجب بتجربة الديمقراطية في الطرف الآخر من المحيط الأطلسي يقدّم نصائحه وخبرته الاستيطانية لبلده فرنسا من أجل إنجاح مشروعها الاستعماري (في الجزائر خاصة) وصدّ أطماع الإنجليز المنافس الخطير لفرنسا في السيطرة على إفريقيا.

خاتمة

تناول مسألة العلمانية مع انتزاعها من سياقاتها ومقاصد الذوات المعنية بها يدخلنا في متاهات معرفية وعقائدية لا مخرج منها لذلك غلب على مقاربتنا التوجه المنهجي فحاولنا تقديم مقترح مدخل لمشكل العلمانية. وبوصفها تقوم على مبدإ الفصل فهي ظاهرة غربية حديثة واخترنا مقاربة ركّزنا فيها على فلسفة الحقّ وتوصلنا إلى أن العلمانية مرتبطة بنشأة الدولة – الأمّة ويمثل قانون الأمم الأوروبي الحديث (والذي سيصبح دوليا) مرجعا سياسات الدول الأوروبية لبقية أنحاء العالم. لقد كان غطاء حمّى الاستعمار الأوروبي لبقية العالم خلال القرن التاسع عشر هو تحديث الآخر وتحضيره ولذلك فإذا كان الفصل بين السياسي والديني هو مبدأ العلمانية في الدول الترابية التوسعية فإن تطبيقه لم يكن تاما ولا بشكل واحد طوال تاريخ العلمانيات ولذلك يجدر بدارس العلمانية أن يتجنب التسرع في التعميم مخافة أن يجرّه ذلك إلى التعتيم. فكلّ العلمانيات هي أخرى بالنسبة لبعضها بعضا. وهذا يصدق على الماضي والحاضر.

صحيح أن أوروبا الحديثة قد انساقت في تيار علماني في داخلها كحلّ للخروج من أزماتها وصحيح أيضا أنها أجبرت أجزاء كبيرة من العالم على الدخول في هذا المسار وفق سياسة خارجية استعمارية وقد مثّل حدثا سقوط غرناطة واكتشاف العالم الجديد إعلانا عنها. ولئن ترك قانون الأمم الأوروبي خلال منتصف القرن الماضي مكانه لنشأة منظمة

عالمية رسمية واتفاقيات ومعاهدات تعمل من أجل نشر السلم في العالم ودعم حركات التحرر الوطنية فإن المركزية الأوروبية ومخلفات الدولة السيادية (التي من حقها الطبيعي أن تبحث عن مجالات النفوذ والثروة) قد مثلت الإطار لذلك. إن نشأة الدولة الترابية لدينا كان بنوع من التعسف فحدودها مسقطة والعقلنة التي نشأت فيها من جهة تكوّن الإرادة (في شكل دستور) وترجمتها إلى بؤر تجمّع السلطة وتوزيعها تشريعا وقضاء وتنفيذا كان بنوع من الإسقاط بسب عاملين أساسيين الأول من المستعمِر السابق الذي فرض (بدرجات مختلفة من النّجاح) نمطا معينا من الأنظمة ليحافظ على تبعيتها له، والثاني من المستعمَر السابق (الذي استلم مقاليد الحكم) ولم يعمل (كما ينبغي على الأقلّ) على تهيئة الشروط الضرورية لعقلنة مرنة وتداولية ومتعدّدة الجوانب للشأن العام المتعلق بالسيادة والحقوق العامة والشخصية وإنتاج الثروة وتوزيعها والتعليم العام وربطه بمخططات التنمية والأمن بمختلف وجوهه. ولا تمثل مسألة تدخل الدّين (وعلى الأصح التدخّل بمرجعية دينية) في المسألة السياسية إلاّ جانبا ليس هو بالأهم أو الأوحد إذ لم يقع تأطيره بمعقولية سياسية وحقوقية تتمتّع بمشروعية فعلية. هكذا يصحّ من بعض الوجوه الحديث عن قيام الدولة المستوردة من الغرب في عالمنا المابعد استعماري(22). ومن هذا المنطلق تنشأ أشدّ أنواع التشويه في الوعي والواقع فيؤخذ الأثر مأخذ السبب والمظاهر مأخذ الجواهر والمعطيات مأخذ الفرضيات، ففي الوقت الذي تمثّل فيه الدولة الترابية واقعا قائما بحدوده وأنظمته وجيشه وبوليسه نجد ذهنية تسكنها الخلافة أو الأمّة تسيطر على الشارع وتوجّه ردود فعله وفي الوقت الذي تكون فيه العلمنة أمرا قائما في مجالات الاقتصاد والسياسة والإعلام والترفيه وحتّى في بعض الممارسات الدينية يتساءل بعض مفكّرينا هل ننتدب العلمنة الغربية أم لا وفي الوقت الذي يهرب فيه بعض المثقفين الإسلاميين من قمع أنظمتهم إلى دول غربية تستهويهم أو تستقدمهم فيستفيدون من واقع العلمانية هناك وما يسمح به من هامش للحريات الدينية يستعملون (بنوع من النكوص المرضي) مصطلحات الجهاد ودار الحرب بما تقتضيه من ذهنية قبل حداثية مستغلين عداء جماهيريا للغرب يتغذّى من جهل عام بأسس الحداثة ومقتضياتها وكأنّها لم تقم إلاّ كمؤامرة ضدّ دين المسلمين. إن تفكيرا مثل هذا يجابه أوهام الاستقلال والسيادة ودولة القانون التي تروجها الأنظمة الفاقدة للمشروعية عن نفسها بعالمية يوتوبيات قومية عابرة للحدود القُطرية الحالية وأمّة إسلامية عالمية تخفق أمام الاختبارات الحزبية والطائفية.

فالطرح السليم لمشكل العلمانية يقتضي منّا درجة دنيا من العقلنة تنزّل المسألة في إطارها التاريخي والاجتماعي والنفسي بعيدا عن الانفعال وقصور الذاكرة والغرور إذ لسنا ننتمي إلى عالم آخر بل نحن الآخر في عالم مشترك يجب أن نعمل فيه على تخطّي القيم السلبية التي لبّست لنا وذلك لا لنلقيها على الآخر (بالنسبة لنا) بل لنعانق كونية فعلية لا تقوم على المغالطة أو الإقصاء. إنّ مشكل العلمانية لدينا مرتبط بمسألة السيادة الترابية والمشروعية والديمقراطية ودولة القانون ويخطئ من يعتقد أنّ هذه المسائل فقدت وجاهتها مع الدخول في عهد ما بعد الدولة – الأمّة أو القطب الواحد.

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من تونس.

1- انظر مثلا: عزيز العظمة، من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992م.

2- ظهر اللفظ لأول مرة في العقد الثامن من التاسع عشر وقد ظهر سنة 1887م مقال في معجم البيداغوجيا والتعليم الابتدائي بعنوان اللاّئكية كتبه ferdinand buisson نبّه فيه إلى جدّة الاسم.

3- (اللاّئيكي هو ما ليس إكليروسيا أو دينيا) هذا التعريف نجده في معجم اللغة الفرنسية لpaul-emilElittre وللتدقيق فإن النفي لا يعني بالضرورة معاداة الدّين.

4- رغم وجود محولات في الفكر الغربي لبيان أن اللائكية تستمد جذورها منذ فترة ظهور المسحية ويستدل بالقول المنسوب إلى المسيح (ما لقيصر لقيصر ولله لله) وكذلك يفعل بعض العلمانيين المسلمين الذين يبحثون عما يوافق ذلك في نشأة الإسلام. وقوام هذا المنهج مسلمة ميتافيزيقية مفادها أن ما يظهر في الآخر تكمن بذرته في البدايات الأولى وكأن لا جديد على مسرح التاريخ ومن ثمة فلا وجود لقطيعة ونفس المسلمة ينطلق منها النافون للعلمانية عندما يحشرون العلمانيين ضمن زمرة الكفرة والزنادقة والمنافقون هؤلاء الذين وجدوا منذ بدء الإسلام ليس لهم أي شيء طريف يقدمونه والغريب أن العلمانيين الراديكاليين أو الشموليون الذين أفرزتهم الإيديولوجيات الاشتراكية عندما يعتقدون أن النقد والاحتجاج والرفض من منطلق ديني لا يحمل معه أي جديد لأنه مجرد تكرار لمواقف سلفية حسم فيها العلم والعلمانيون منذ أمد. والملاحظ أن الموقفين على تناقضهما يتفقان في العمق على أن المطروح هو التغيير بالفعل لا بالحوار وإيجاد حلّ وسطي وتوافقي وذى قابلية للمراجعة والتحسين.

5- Dictionnaire encyclopédique de l’éducation et de la formation,édition 1995 ،Nathan ،Robert Dryfuss

6- بالنسبة للبدايات انظر حوراني، الفكر العربي في النهضة (1898م-1939م)، دار النهار للنشر، بيروت 1977م. وخاصة الفصل العاشر: طلائع العلمانية (الشميل-فرح انطوان) أما بالنسبة للحاضر فانظر كتاب العظة (مذكور) وفيه يعتبر أن التاريخ الكوني يتجه نحو التحقق التدريجي للعلمانية. هذا عدا المنتديات والجمعيات التي تسمّي نفسها علمانية وتتبع برامج عمل سياسية واجتماعية من أجل نشرها.

7- نجد عددا هاما من الإسلاميين يعلنون عن عدائهم للعلمانية بوصفها مؤامرة تستهدف الدين الإسلامي.

8- بعنوان: ناموس الأرض.

9- لذلك تكون معتقدات الإسلاميين الذين في إمكانية مواصلة نشر الإسلام دون اعتبار للحدود تتحرك خارج منطق الحداثة السياسية سواء في داخل العالم الإسلامي أو العالم بأسره.

10- مايكل هاردت، أنطونيو نيغري (2001م)، الإمبراطورية (إمبراطورية العولمة الجديدة) ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان 2002م.

11- أنظر مقدّمة كتاب:

RAWLS(John)(2000)، Leçons sur l’histoire de la philosophie morale، trad. de l’anglais. Editions La Découverte& Syros، Paris,2002.

12- هابرماس، (المواطنة والهويّة القوميّة) في الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة، دار النهار للنشر، بيروت 2002م جورج تامر، ص186.

13- عنوان كتاب غروسيوس (1625) حقّ الحرب والسّلم، أنظر النص في اللغة الفرنسية:

،Le droit de la guerre et de la paix (2 tomes) ،GROTIUS(Hugues)
Centre de philosophie politique et ،publications de l'université de Caen
juridique,1984

14- انظر الاختلاف بين كتاب غروسيوس (المذكور سابقا) وهو ينتمي إلى العصر الحديث وكتاب اللاهوتي دي فيتوريا وهو ينتمي إلى أواخر الحقبة الوسيطة

Leçons sur les Indiens et sur le droit ،Francisco de VITORIA(1492-1546)
de guerre ,librairie Droz-Genève1966
dans le droit des gens du ،SCHMITT (Carl) ,(1988) Le nomos de la terre
.Puf 2001 ،europaeum Paris -15Jus publicum

وسنعتمد على هذا الكتاب القيّم بشكل واسع أمّا عنوانه في لغته الأصلية فهو: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum.1988 Berlin

16- والحدث التاريخي المؤسس لذلك هو إمضاء معاهدة واستفالي للسلم التي وضعت حدّا لحرب الثلاثين سنة.

ROUSSEAU، Œuvres Complètes III، – Editions la pléiade p.510

18- ويظهر التجاهل في إقصاء التقليد الذي أنبنى على المعاهدات بين الدول الأوروبية والكيانات السياسية المجاورة وهذا الإقصاء خاصية جوهرية للحداثة الحقوقية حيث يتم إقصاء دور العلاقات بين الأمم الأوروبية من جهة والعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى في المساهمة في بلورة قانون الأمم الحديث. وهو إجراء لا يختلف في منطقه على القفز فوق المساهمة العربية الوسيطة عند تناول منابع الثورة العلمية الحديثة. أما عن العلاقات الدولية بين أمم أوروبا والمغرب زمن ابن خلدون فانظر الدراسة القيمة لديفورك:

DUFOURCQ (Charles-Emmanuel),L'orientation de l'Europe occidentale vers le Maghrib au temps d'IBN KHALDOUN(1332-1406)

في أعمال ندوة ابن خلدون، بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة (أيام جامعية 14-17 يبرا ير 1979م.

19- كتب فرنسيسكو دي فيتوريا الذي عاش في ظل صراع الأوروبيين ضد بعضهم داخل أوروبا وبداية الحروب والتنافس على العالم الجديد في معرض دفاعه عن الهنود بوصفهم أصحاب سلطة عمومية وشخصية (إنه من غير المقبول أن نمنع عمّن لم يرتكب أبدا أيّ مظلمة ما نسمح به للسارازان واليهود،هؤلاء الأعداء الأبديين للدين المسيحي) (مرجع مذكور ص32) والسارّزان Sarrasin تسمية أطلقت طيلة العصر الوسيط على الشعوب الإسلامية في أسبانيا وصقلية وسوريا وإفريقيا وهي تحتوي على كثير من التحقير...وتطلق كلمة (عمل السارّزان) خلال القرون الوسطى على كل ما له سمة شرقية، ويشمل ذلك ما هو إغريقي أو ما يسمّى بيزنطيا. انظر معجم ليتراي:Paul-Emile LITTRE ، Dictionnaire de la langue française ومن المرادفات لكلمة سارّزان كلمة مور MORE/MAURE وتعني حسب نفس المعجم سكان شمال إفريقيا الذين اعتنقوا الدين الإسلامي ويصفهم بوفون في تاريخه الطبيعي بأنهم صغار البنية ونحيلون ووجوههم شاحبة وفكهون ونبيهون. ومور إسبانيا هم حسب ليتراي السارّزان سكان اسبانيا منذ الغزو الإسلامي إلى حين طردهم فيليب الثالث. ثم يذكر المعجم في المعنى الثالث لهذه الكلمة (مور) أنها تطلق تعسفا على جميع سكان الساحل الشرقي لأفريقيا وحتّى الهند (إنّ تجّار أوروبا المشوّهة معلوماتهم يطلقون

التسمية على جميع الشعوب المحمّدية (للهند)، ومأتى هذا الاحتقار أن غزاة اسبانيا الذين عرفناهم قديما قد قدموا من موريتانيا) نفس المعجم.

20- هاردت ونيقري (2001م)، نفسه ص120-121.

Leçons sur les Indiens et sur le ،Francisco de VITORIA ،Henri NICOLAS droit de guerre، 21 présentation، traduction et notes. Thèse de troisième cycle préparée sous la direction de M. Louis Sala- Molins، Paris، Sorbonne، Septembre 1980

22- انظر كتاب الباحث الفرنسي من أصل إيراني

L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique، BADIE (Bertrand)، Collection « l'espace politique»، Paris، Fayard 1992.

****

السلطة في الدين:
الولاء، والبراء، والمرجعية والكهنوت

محمد الشتيوي(*)

منذ أن تديّن الإنسان –بقطع النظر عن الخلاف في منشأ التدين– وهو يعيش إشكالية العلاقة بين سلطة الدين وإنسانية الرأي عن وعي أو عن غير وعي. ولسنا نقصد بالسلطة خصوص السلطة السياسية بما هي ولاية على الناس. وإنما نقصد مطلق السلطة بوصفها إلزاما فوقيا يؤسس أنماطا من العلاقات اللامتكافئة بين التابع والمتبوع سواء أكان المتبوع مخزوناً رمزياً، أم مرجعاً بشرياً. وتتخذ هذه العلاقات بعدين أساسيين: أحدهما تنازلي من السلطة المرجع إلى التابع، وثانيهما تصاعدي من التابع الملتزم إلى السلطة الفوقية. وإذا كان للسلطة خطابها الخاص الذي ترتب به استراتيجيات الخضوع والتسليم، فإنّ الأتباع لهم خطابهم الخاص الذي يسترضون به السلطة ويعبرون به عن الولاء.

وإذا أردنا الخروج من مستوى التعميم، فمن المهمّ أن نؤكّد ابتداء أننا نقصد خصوص السلطة الدينية. لأنّ السلطة لها تجليات متعددة منها الدين الذي لا يكون إلا سلطة بما له من أبعاد رمزية ومظاهر إلزامية على مستوى المعتقدات والطقوس، ومختلف الممارسات الفردية والاجتماعية.

لكنّ الدين بما هو قوة عليا مفارقة في نظر الأتباع، أو بما هو نصوص مقدسة مصدرها المطلق في الديانات الكتابية لا يفهمه المتدينون إلا في حدود نسبيتهم، وفي سياق ظروفهم التاريخية. بل وفي ضوء مصالحهم السلطوية فيما بينهم. ومن هنا تنشأ إشكالية الخطاب الديني الذي يؤسسه الأتباع، لأنه يتحوّل بذاته إلى سلطة تستعير مواصفات السلطة الدينية ذاتها وتلبس لبوسها. وتتضخّم المشكلة حين يدخل الأتباع في دوامة الصراع على احتكار سلطة الخطاب الديني، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وهنا، كثيرا ما تستنفر السلط الأخرى غير الدينية قصد توظيفها في فرض هيمنة الخطاب الواحد كأن يقع اللجوء إلى سلطة الدولة، أو المال، أو الطبقة المهيمنة، أو التقاليد الاجتماعية السائدة، وغير ذلك من الوسائل التي يراد بها جميعا أو ببعضها ترجيح سلطة خطاب على آخر.

الكهنوت:

يعتبر الكهنوت خارج الديانة الإسلامية من أبرز مظاهر السلطة في كثير من الديانات. وكلمة (كاهن) من أصل سامي، فهي في العبرية (كوهين)، وفي العربية من كهن تكهّنا وكهانة أي تنبأ بالغيب وادعى معرفة الأسرار(1). وفرّق الراغب الأصفهاني بين الكاهن والعراف من جهة أنّ الأوّل يخبر بالأخبار الماضية، بينما يخبر الثاني بالأخبار المستقبلة(2).

ومهما يكن فالكهانة على العموم ذات سلطة مرجعية عليا في الدين تتربّع على عرش الأسرار، وتحتكر الكلام باسم الغيب. وقد كانت سلطة الكهنوت تتضخم أحيانا حتى تصير الكهانة مؤسسة دينية تنافس سلطة الملوك خاصة حين تتوفر المعابد الضخمة وتغدق عليها الهدايا والعطايا الثمينة التي تنمي ثرواتها وتمنحها قوة اقتصادية فاعلة، كما حصل بالنسبة إلى الكهنوت المصري في عصر النضال ضدّ الهيكسوس (من 1700 إلى 1570 ق.م تقريبا) حيث ضعفت سلطة الملوك الشخصية، وصاروا يسترضون الكهنوت بالعطايا الضخمة، وقد وجد أمنيحوتب الرابع (1419 - 1402 ق.م) الذي تسمى باسم أخناتون صعوبات كبيرة في التحرر من وصاية الكهنوت، بإقامة كهنوت مضادّ جعل نفسه فيه الكاهن الأعلى للإله آتون: قرص الشمس(3).

وحيث لم تكن توجد معابد في المجتمعات الرعوية غير المستقرة كان رؤساء العائلات أو القبائل أحيانا يقومون بوظيفة الكاهن في عائلاتهم حتى أنه وجد ما يمكن أن نطلق عليه اسم الكهنوت العائلي(4).

وقد كان للكهنوت حضور متميز في المجتمع الإسرائيلي، حيث ارتبط في البدايات بسبط اللاوين بناء على أنّ لاوي هو الذي اختاره الله لخدمته ومنحه موسى بركته (التثنية: 33: 8-11). وكان للكهنة عدة وظائف، منها: صياغة عهد الرب (يهوه) وتبليغ وصاياه، وتعليم الشعب أحكام الشريعة، والإشراف على الطقوس الدينية في المواسم، وتقديم القرابين بوضع البخور والمحرقات على المذبح. وقد بقيت الكهانة تتطور عند اليهود حتى تحوّلت إلى مؤسسة دينية قارة تسمى (السنهدرين) يرأسها الكاهن الأكبر، وتضم سبعين عضوا، لها وظائف قضائية إلى جانب الوظائف الدينية(5).

وفي العهد الجديد يوجد نوعان من الكهانة: الكهانة التقليدية التي اختص بها اللاويون، و(الكهانة العليا) وهي نوع جديد من الكهانة صاغه بولس، وربطه بالنبوّة، إذ حصر الكهانة في المسيح عليه السلام، واعتبره الكاهن الأعلى بناء على قول الرب(6)، فإذا كانت الكهانة القديمة تقوم بتقديم الذبائح من التيوس والعجول، فإن الكاهن الأعلى في نظره قد سفك دم نفسه فصار هو ذاته قربانا يؤدي مهمته الحقيقية في خيمة السماء التي لم تصنعها يد بشر(7).

أما الكهانة في المجتمع العربي قبل الإسلام فلم تكن تمثل مؤسسة متكاملة، بل اشتهر كهان أفراد في بعض القبائل، كانوا يخبرون بأنباء الغيب، ويؤوّلون الرؤى، ويحتكم الناس إليهم باختيارهم في بعض الخصومات. واحتكام عبد المطلب وقريش إلى كاهنة بني سعد في بئر زمزم أمر معروف. قال ابن خلدون (كان العرب يفزعون إلى الكهّان في تعرّف الحوادث، ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرّفوهم بالحق فيها من إدراك غيبهم)(8).

والحاصل أنّ الكهنوت يعتبر سلطة عليا ومرجعا له نوع من الصلة بالغيب المخزون في خفايا السماء، ودوره يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن دين إلى آخر، وأحيانا ما يقع المزج بينه وبين النبوة.

وحين جاء الإسلام حرص على إبطال سلطة الكهانة وميّز بينها وبين النبوّة، ونفى عن الرسول محمّد –صلى الله عليه وسلم– صفة الكهانة التي يلحقها به البعض قياسا على ما يعرفونه من وظيفة الكاهن، قد وردت كلمة الكاهن في القرآن مرّتين في سياق دفع شبهة الكهانة عن الرسول قال –تعالى–: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلاَ مَجْنُونٍ﴾(الطور:29) وقال –تعالى–: ﴿وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾(الحاقة: 42) وبذلك تأسست سلطة الوحي المنزّل من الله تعالى على النبيّ الخاتم –صلى الله عليه وسلم– الذي ألغى سلطة الكهانة، وأنهى مراحل الحضور النبوي المباشر ليعلن حسب محمد إقبال عن مولد (العقل الاستدلالي) الذي ينظر في الكون ويجتهد في فهم النصوص دون أن يكون له الحق في ادعاء التواصل مع الغيب، أو احتكار الحق المطلق. فإبطال الإسلام للرهبنة والكهانة، ودعوة القرآن إلى إعمال العقل، والنظر في الكون، والسير في الأرض لمعرفة سنن الله في الأولين، كل ذلك حسب إقبال له علاقة وثيقة بختم النبوّة، فالنبوّة في الإسلام حسب قوله (تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو)(9). وليس معنى ذلك أن يستغني عن مرجعية الوحي الذي بلّغه النبي وبيّنه، بل المقصود أن يستغني عن سلطة دينية معصومة تنطق على لسان الوحي بما تراه حقا مطلقا وما سواه فباطل.

لقد كان الصحابة يجتهدون في عصر الرسول –صلى الله عليه وسلم– خاصة في أسفارهم، وكانوا يقولون أقوالاً، وتصدر عنهم أفعال ومبادرات، لكنّ ذلك كله كان تحت غطاء عصمة النبي، والوحي الذي كان ينزل فيرشدهم ويصحّح

أخطاءهم، وكان النبي يقرّهم على الصواب الذي يتحوّل بإقراره إلى سنّة تقريرية. لكن الأمر تغيّر بوفاة الرسول –صلى الله عليه وسلم– وانقطاع الوحي حيث وجد الصحابة أنفسهم لأوّل مرة في وضعية جديدة فقدوا فيها ضمانات التدخّل الغيبي وحماية الوحي وعصمة النبوة. وتركوا لأنفسهم يعالجون المستجدات الحادثة، فلم يحدثوا سلطة كهنوتية تدّعي العصمة، وإنما أخذوا يجتهدون في المنصوص وفي المسكوت عنه اجتهادا استدلاليا يتحملون فيه مسؤولية الخطأ والصواب، وكانوا يختلفون، ويعذر بعضهم بعضا دون تكفير أو براء.

سلطة الدين وسلطة الرأي:

يظهر أن المسلمين لم يتحمّلوا رفع غطاء العصمة بختم النبوّة خاصّة إثر الفتنة الكبرى التي عمّقت الفرقة، فعمدوا إلى تأسيس مفاهيم ترسّخ استمراريتها عبر التاريخ بوصفها سلطة أو أصلا مرجعيا يحتكم إليه على أنّه دين معصوم من الخطأ، فأسّس أهل السنة مفهوم عصمة الأمة وما يترتّب عليه من حجية إجماعهم الذي تحرم مخالفته، وبنوا ذلك على ظواهر ظنية من نصوص القرآن، وعلى أحاديث مثل (إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة)(10) ورغم أنّه خبر آحاد فقد دعّموه بأخبار أخرى في معناه قالوا إنّها تبلغ في مجموعها مبلغ القطع(11)، كما استندوا إلى سوابق تاريخية أهمّها قولهم بإجماع الصحابة على بيعة أبي بكر الصدّيق –رضي الله عنه– .

أما الشيعة فقد أنكروا مفهوم عصمة الأمة وأسسوا مفهوما بديلا جعلوه معتقداً دينياً راسخاً هو عصمة الأئمة من أهل البيت، وبنوه على قواعد عقلية مثل قاعدة اللطف، حيث أوجبوا على الله نصب إمام معصوم بعد النبي، واستندوا إلى مرويات مخصوصة مثل خبر (أنت الخليفة من بعدي) وغيره(12)، بل إنّهم استدلوا بأخبار يشاركهم أهل السنّة في روايتها لكنّهم يخالفونهم في تأويلها مثل خبر (تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي: أهل بيتي)(13).

ولكن، رغم سوابغ العصمة التي أضفيت على الأمة عامّة وعلى طائفة أو طوائف منها فقد نبت الخلاف في رحم الأمة الإسلامية الواحدة وتطوّر حتى استوى على سوقه عبر علاقات ضدية وحوارية متنوعة ومعقّدة كانت لها آثارها الواضحة في مسار التاريخ الفكري والسياسي والاجتماعي، فتبلورت مذاهب، وتكونت فرق، وتباينت طوائف كلّ يعتقد أنه على الحق، وأنّه على محجّة الدين الذي يبنى عليه الولاء والبراء.

وليس من غرضنا متابعة أسباب الخلاف التي كثر فيها القول بين القدماء والمحدثين. وإنّما يكفينا أن نؤكد ابتداء أنّ الرأي هو المحرك المركزي لمجمل الاختلافات. بقطع النظر عما يمكن أن يقال عن البنية الإشكالية للنص الديني الذي يتراوح بين الإحكام والتشابه أو الوضوح والخفاء.

وليس خافيا أنّ العلاقة بين الدين والرأي علاقة إشكالية، وهي في بعدها الأوّلي تقوم على التقابل بين سلطة الدين وحرية الرأي. فإذا كان الرأي نزّاعا بذاته إلى التحرر من كل سلطة معرفية خارجة عن الذات فإنّ الدين بطبيعته القدسية المتعالية يطلب التسليم والخضوع الكاملين للتعاليم الإلهية دون أن يكون للمتديّن الخيرة من أمره بعد التزامه بالدين، بل عليه أن يتهم رأيه إذا بداله منه شيء يثير شبهة أو يحرّك إشكالا، فالدين ثابت والرأي نسبي ينتقل كما قال ابن سيرين لرجل سأله عن رأيه في موضوع (لو أعلم أنّ رأيي يثبت لقلت فيه، ولكني أخاف أن أرى اليوم رأيا وأرى غدا غيره فأحتاج أن أتبع الناس في دورهم)(14) والدين منزّه، بينما الرأي متّهم كما قال الصحابي سهل بن حنيف إثر حكم الحكمين بعد يوم صفين: (يا أيها الناس اتهموا رأيكم، فلقد رأيتنا مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يوم أبي جندل

ولو نستطيع أن نردّ على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أمره لرددناه)(15) لكنّ اتهام الرأي في مواقع النزاع أمر لا يطيقه كل أحد خاصة إذا كان موضوع النزاع أمرا دينيا أو مصلحة لها واجهة دينية.

غير أنّ هذا التقابل بين سلطة الدين المنزّه ونسبية الرأي المتّهم لم يبق على إطلاقه العام، بل انتهى به الأمر إلى التداخل في سياق الخلافات التي برّأ فيها كل فريق رأيه وتبرّأ من آراء الآخرين.

والواقع أنّ الدين له من الجاذبية ما يستميل أصحاب الرأي، كما أنّ الرأي له من الفتنة ما يغري عقول المتدينين. وهذا يعني أنّ التداخل بين الدين والرأي ليس ممكنا فحسب، بل هو حتمي تقتضيه بنية الإنسان، وتستدعيه النصوص المشكلة، ويفرضه الواقع الضاغط.

وهذا التداخل بدوره إشكالي من عدة جوانب: منها أنّ الدين بما هو نص يتجه في الغالب إلى احتواء الرأي وتسييجه ضمن ضوابط تحافظ على علوية السلطان الديني. وما يقال عن نزعة التوفيق بين النقل والعقل في الفكر الإسلامي من أنّها نزعة وسطية لا يعني أنها تقف موقفا وسطا بين الدين والرأي بحيث تسوّي بينهما في المكانة وتجعلهما في نفس الدرجة من المرجعيّة، بل يعني أنّها تتخذ من الرأي ذاته أو من العقل موقفا تصفه بأنه وسط، فلا تلغيه مطلقا، ولا تمنحه حريّة مطلقة، أما الدين أو النقل فيظل محافظا على سلطته المهيمنة التي لا ينازعه فيها الرأي، وهو الذي يضبط للرأي المجالات أو الهوامش التي يتحرّك فيها، ويضع له الخطوط الحمراء التي لا يجوز له اختراقها. وعلى الجملة فإن العقل والنقل إذا تعاضدا حسب الشاطبي (فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل)(16) ومن هنا ظهرت منهجيات الاشتراط المقنّنة لأغلب منافذ الرأي في الدين، فالتأويل له شروط لا يقبل بدونها، وكذلك الاجتهاد، والقياس، والمصلحة وغيرها. وغير خاف أن هذه الشروط الضوابط هي بدورها رأي في الرأي بناء على نظرات مخصوصة في النص الديني.

وإذا نظرنا إلى الإشكالية من الجانب المقابل الذي هو الرأي، فإنّ الرأي كثيرا ما يدخل في الدين بجملة من الخلفيات الفكريّة السياسيّة فيكون بمثابة السلطة الموازية التي تؤوّل نصوصه تأويلا إسقاطيا. لكنّ هذه السلطة لا تقدم نفسها على أنها رأي، لأنّ الرأي متّهم عند عامة المتدينين، بل تقدّم نفسها على أنها دين، وهكذا يستعير الرأي سلطة الدين ويكسو نفسه بكسوة النصوص، القطعي منها والمحتمل.

وقد اختلف المسلمون نوعين من الاختلاف كلّ منهما يدخله الرأي والتأويل: أحدهما فقهي موضوعه الأحكام العملية، وثانيهما كلامي موضوعه الاعتقاد. والخلاف الفقهي رغم ما ظهر فيه من تقليد وتمذهب، فقد كان أمره يسيرا نسبيا. لأنّ الأصوليين والفقهاء وجد فيهم (مصوّبة) يرون أنّ الحق متعدد، وأنّ كل مجتهد مصيب، أمّا (المخطئة) منهم الذين يرون أن الحق واحد، فيرون أنّ المخطئ معذور إذا اجتهد، بل هو مأجور أجرا واحدا.

لكنّ مجال الخلاف الذي موضوعه العقيدة شأنه مختلف، لأنه جوهر الدين، إذ العقائد تحتلّ موقع القمّة في سلّم الأولويات، لذلك لا يكتفي فيها بالظنّ، بل هي من القطعيات التي يعدّ الحق فيها واحدا لا يتعدد في نظر جمهور المتكلمين باستثناء البعض مثل بشر المريسي، والجاحظ، وأبي الحسن العنبري الذين يرون أنّ كل مجتهد مصيب في العقائد، لأنّ الحق فيها متعدد وتابع لاعتقاد المعتقد(17).

وقد تكوّنت في التاريخ الإسلامي فرق تتعلق جلّ اختلافاتها بالعقائد المركزية كالتوحيد، وأفعال العباد، والنبوّة، وغيرها، وكانت لها مقالات في الإمامة مثّلت الوجه السياسي للخلاف، يضاف إلى ذلك آراء في المعرفة، والمرجعيّة، بل تميزت عدة فرق بفقه مضبوط تنظّم به قواعد حياتها الاجتماعية، إلى جانب بعض الخصوصيات التنظيمية المتعلقة بالدعوة(18).

والحاصل أن كلّ فرقة ضبطت لنفسها سياجا من العقائد والآراء السياسية، إضافة إلى بعض الفقهيات ذات الصلة بأصول الافتراق، واعتبرت ذلك كله دينا حقا يتأسس عليه الولاء والبراء، وهو ما جعل رضوان السيد يعتبر وعي البراءة والولاية المقوّم الأول من مقوّمات كلّ فرقة مستقلة، لأنه هو أساس الافتراق وإعادة التكوّن المستقل(19).

فما المقصود بالولاية والبراء؟

الولاية والبراء:

الولاية والبراء أو التولي والتبرّي مصطلحان متكاملان يتأسس عليهما مفهوم التمايز أو الافتراق. وإذا كانت الولاية ذات بعد استقطابي داخلي، فإنّ البراء ذو بعد إقصائي خارجي، لذلك كان أصحاب كل فرقة يحصرون القواعد الدينية التي يبنى عليها الولاء الداخلي، ويعدّدون مقالات الخصوم التي يتأسس عليها البراء من الآخر المختلف. وعلى ذلك فالولاية تقتضي تجميع الخصائص الذاتية للفرقة بما هي دين، أما البراء فيقتضي بيان الفروق وضبط الخصائص المختلفة التي تمنع الآخر من أن يحظى بولاية الفرقة، فهما كالحدّ في المنطق الذي يشترط فيه أن يكون جامعا مانعا، أي جامعا لخصائص المحدود، ومانعا من إدخال غيره فيه.

يدلّ أصل الولاء والولاية في اللغة على معنى القرب، ومنه التوالي أو الموالاة، لأنّ الموالي قريب من الذي يليه وهذا القرب له جهات متعددة كالقرب من حيث المكان، والنية، الدين، والصداقة، والنصرة(20)، والولاية خطة الإمارة، ووليّ اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته، وولي المرأة الذي يلي عقدة نكاحها(21)، فهي بهذه المعاني وما قاربها سلطة مقررة لشخص تمكنه من القيام بأعمال تنفّذ في حق الآخرين.

والمعنى الاصطلاحي المقصود في سياق موضوعنا فيه معنى القرب والتواصل، وفيه معنى السلطة التي تتحكم في مقاييس القرب والبعد، وتقتضي الخضوع والمتابعة، لكنّ مفهوم الولاء لا يقف عند حدود القرب والتوافق، أو الطاعة الشكلية أي إنه لا يراد به دائما خصوص الموالاة العادية بل هو ارتباط واع وطوعي بين فرد أو جماعة وطرف آخر قد يكون وطنا أو شخصا مرجعيا، أو مؤسسة أو فرقة، أو فكرة ونحو ذلك، وهذا الارتباط يقتضي النصرة والمساندة. وهذا كله يعني أنّ الولاء من حيث هو ارتباط واع وتعلق نفسي عميق (يفترض الاستعداد للبذل والنصرة، ويتداخل مع الوفاء والإخلاص)(22). وقد فسّرت الولاية في اللغة بمعنى النصرة(23)، ووردت بهذا المعنى في بعض سياقات النص القرآني كما في قوله –تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ ءَاوَوا وَّنَصَرُوا أَوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُم مغفرة ورزق كريم﴾(الأنفال: 74).

أمّا البراء والبرء والتبرّي، فأصلها التفصّي مما يكره مجاورته، لذلك يقال: برئت من المرض، وبرئت من فلان، وتبرّأت منه، وأبرأته من كذا، وبرّأته(24). والمعنى الاصطلاحي للبراء هو عكس الولاء، فهو نزع للولاية ابتداء، وتفصّ من عقائد الآخرين، ورموزهم، وأفعالهم كأنها مرض خطير ينبغي التخلّص منه، وفيه معنى تبرئة الذمة أمام الله من مشايعة المخالف، لكنه فوق ذلك يعني تكفيره، والطعن في دينه وعقيدته.

فالولاء والبراء هما السياج الذي صارت الفرقة تحمي بهما استقلاليتها وتؤسس عليهما موقفها الديني من الفرق الأخرى فتحكم عليها بالكفر أو البدعة أو الفسوق والعصيان. وقد كانا في فترات الفتن عاملا من عوامل تجييش المشاعر وتغذية النزاعات الداخلية.

وليس غرضنا في هذا السياق ذكر الأمثلة، فكثير منها معروف في الماضي والحاضر. لكنّ ما نروم التركيز عليه هو أنّ الولاء والبراء مفهومان دينيان أصّلهما النص القرآني، غير أنّ الخطاب الديني للفرق الإسلامية الذي طغت فيه سلطة الرأي ذي الواجهة الدينية قد أحدث انزياحا في خطاب الولاء والبراء من العموم إلى الخصوص، ومن المركز إلى الأطراف الحافة.

فمفهوم الولاء والبراء في النص القرآني مفهوم واسع يشمل الأمة، وليس مرتبطا بفرقة أو طائفة أو مذهب، ومقياسه المركزي هو التوحيد ونصرة المؤمنين في خصوص الولاء، والشرك ومحاربة المسلمين، وتولّي أعدائهم في خصوص البراء. إنّ المركز الاعتقادي للولاية والولاء في النص القرآني هو الإيمان قال –تعالى–: ﴿الله وليُّ الّذين ءامنوا يخرجُهم من الظُّلماتِ إلى النّور﴾(البقرة: 257) ﴿وَالمؤمنون والمؤمناتُ بعضهم أولياءُ بعضٍ﴾(التوبة: 71) وهذا الولاء لأمّة المؤمنين يقتضي الالتزام بمجموعة من الواجبات كما في قوله –تعالى–: ﴿إنّ الّذين ءامنوا وهاجرُوا وجاهدُوا بأمْوالهِم وأنفُسهم في سبيل الله والّذين ءاوَواْ ونصرُوا أولئك بعضهم أولياءُ بعضٍ﴾(الأنفال:72) فالولاية على هذا مركزها الديني هو الإيمان وبعدها الكياني أو البشري عام يشمل كافة المؤمنين دون تحديد للمكان أو الزمان. ودون انحصار في فرقة أو طائفة، وتترتب عليها مسؤوليات أو واجبات سياسية واجتماعية تختلف من ظرف إلى آخر، مثل الهجرة إلى المدينة التي انتفى وجوبها بعد الفتح، وتبقى مسؤوليات مجاهدة المعتدين على الأمة، ونصرة المؤمنين، وإيواؤهم إذا أخرجوا من ديارهم، وغير ذلك مما تقتضيه موالاة المؤمنين في كل زمان. وقد نهى القرآن في كثير من الآيات عن موالاة الكفار الذين لا يؤمنون بالله والآخرة، من ذلك قول الله –تعالى–: ﴿يا أيُّها الّذين ءامَنُوا لاَ تَتَوَلَّوْا قوْمًا غَضِبَ الله عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الآخِرَةِ﴾(الممتحنة: 13).

وجاء في النهي عن موالاة اليهود والنصارى قوله –تعالى–: ﴿يا أيُّها الّذين ءامَنُوا لا تَتَّخِذُوا اليهودَ والنَّصارى أولياءَ بعضهم أوْليَاءُ بعضٍ ومن يتولَّهُمْ منكمْ فإنّهُ منهمْ﴾(المائدة: 51).

هذا مع ضرورة التفريق بين الولاء بالمعنيين الديني والسياسي في ظروف العداوة المعلنة والاعتداء الظاهر وبين الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحافظة على الذمة والمعاهدات في الظروف العادية. لذلك اشتدّ النكير في القرآن على المنافقين الذين تولّوا يهود المدينة حين جاهروا المسلمين بالعداوة كما قال –تعالى–: ﴿أَلَمْ ترَ إلى الذين تولّوْا قوْمًا غضبَ الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ويحلِفُونَ على الكذب وهم يعلمُون﴾(المجادلة: 14).

والقرآن لا ينهى المؤمنين عن البرّ بغير المسلمين وحسن معاملتهم، لأنّ ذلك لا يعتبر ولاء دينيا ولا سياسيا خصوصا مع الذين لم يقاتلوا المسلمين كما قال –تعالى–: ﴿لا ينهاكُمُ الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدِّين ولم يخرجوكم من دياركم أنْ تبرُّوهم وتُقْسِطُوا إليهم إنَّ الله يحبُّ المقسطِينَ﴾(الممتحنة: 8) فالله يحبّ المقسطين بقطع النظر عن المقسَط إليهم بشرط عدم العداوة والمقاتلة، لذلك جاء النهي عن الموالاة في الآية التي بعدها مشروطا بعدم الاعتداء ومعاونة الأعداء ﴿إنّما ينهاكُمُ الله عن الّذينَ قاتلوكُمْ في الدّين وأخْرجُوكم من ديَارِكم وظاهَروا على إخْراجِكُم أنْ تَولَّوْهُمْ وَمنْ يتولَّهُم فأُوْلئك هُمُ الظَّالمونَ﴾(الممتحنة: 9).

وإذا كان أو لو الأرحام لهم حظّ من الولاية في حسن التعامل والإرث ونحو ذلك من وجوه الصلة فإنّ ولاية الإيمان مقدمة على ذلك عند التعارض كما قال –تعالى–: ﴿يأيّها الّذين ءامَنُوا لا تتَّخِذُوا ءاباءَكم وإخوانُكم أوْلِيَاءَ إنِ استحبُّوا الكفر على الإيمان ومن يتولَّهُمْ منكُم فَأوْلئك هُمُ الظَّالمونَ﴾(التوبة: 23).

أما البراء الذي هو نقيض الولاء فمحوره اعتقادي خالص، وهو الشرك كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله –تعالى–: ﴿قُلْ إنّما هو إلهٌ واحدٌ وإنّني بريءٌ ممَّا تشرِكُونَ﴾(الأنعام: 19) والأسوة في ذلك هو إبراهيم –عليه السلام– ومن معه من أمة المؤمنين في زمنه كما قال –تعالى–: ﴿قَدْ كانت لكم أُسْوَةٌ حسنة في إبراهيمَ والّذين معَهُ إذْ قالُوا لقومهم إنّا بُـرَءَاؤُاْ مـنكم وممَّـا تعبُـدونَ مـن دُونِ الله كفرْنَـا بكُـمْ وبـدا بيننـا وبيْـنكُم العـداوة والبغضَـاءُ أبَـدًا حـتّى تُؤْمنُـوا بـالله وحْدَهُ﴾(الممتحنة:4).

والحاصل مما تقدم أنّ الولاء في النص القرآني مفهوم اعتقادي تضامني يشمل أمة المؤمنين كافّة، وأنّ البراء مفهوم تخلّصي محوره الشرك ومعاداة أمة المؤمنين.

وقد أخذت الفرق الكلامية والسياسية المفهوم الديني للولاء والبراء، وأصّلتهما باعتبارهما واجبين دينيين، وهي وإن لم تهمل مفهومهما العام المتعلق بولاية الأمة المؤمنة، فقد ركزت بحكم اختلافاتها الكلامية والسياسية على مفهوم ضيق محدود بحدود مقالات الفرقة ومرجعياتها الخاصة، فصار الولاء والبراء يمثلان سلطتين دينيتين إحداهما لها سلطان على الأتباع تفرض عليهم الولاء، والأخرى لها سلطان على المخالفين توجب البراء منهم وتقصيهم وتحكم بتكفيرهم.

ومن هنا كان أصحاب الفرق يحرصون في الغالب على ضبط بيانات خصوصية لجملة المقالات المركزية التي يبنى عليها الولاء والبراء.

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ المصطلح الذي يغلب استعماله في الخلاف المتعلق بأصول الاعتقاد هو التكفير، أما الولاء والبراء فيوظّفان غالبا في خصوص الخلافات السياسية المتعلقة بالمواقف من الصحابة ومن الإمامة، وبكلّ ما له علاقة بنصرة الفرقة، لأنهما مفهومان لهما شحنة تعبوية، وإن كان التلازم بينهما وبين التكفير والتضليل والتبديع حاضرا باستمرار.

وإذا أردنا زيادة في التدقيق، من المفيد أن نذكر بعض الأمثلة، فعبد القاهر البغدادي –مثلا– بوصفه متكلما سنيا أشعريا ذكر قائمة من المسائل بلغ بها خمسة عشر ركنا منها إثبات الحقائق والعلوم، وحدوث العالم ومعرفة الصانع، وصفاته الأزلية وأسمائه وعدله وحكمته، ورسله، والمعجزات، والخلافة والإمامة، وأكّد أنّ (هذه أصول اتفق عليها أهل السنّة وضلّلوا من خالفهم فيها) وأشار إلى أنهم اتفقوا على أصولها واختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلا ولا تفسيقا(25) وبعد أن فسّر هذه الأصول تفسيرا مختصرا لم يظهر فيه بوضوح خطاب الولاء والبراء بالقدر الذي يظهر فيه خطاب التضليل انتقل إلى بيان موقف أهل السنّة الأشاعرة من الصحابة والسلف الذين اختلفت الفرق في الحكم على مواقفهم السياسية زمن الفتنة على الخصوص، وهنا تكثّف حضور خطاب الولاء والبراء. فممّا قاله مثلا (وقالوا بموالاة أقوام وردت الأخبار بأنّهم من أهل الجنّة...)(26) ومعلوم أن فيهم الخلفاء الأربعة الذين طعنت فيهم أو في بعضهم بعض الفرق. وقال أيضا: (وقالوا بموالاة جميع أزواج رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأكفروا من أكفرهنّ أو أكفر بعضهنّ)(27). وفي هذا الإجمال إشارة ضمنية واضحة إلى مخالفة الذين طعنوا في عائشة –رضي الله عنها– ثم قال: (وقالوا بموالاة الحسن والحسين والمشهورين من أسباط رسول الله –صلى الله عليه وسلم–...) وذكر سلسة من أسماء

أهل البيت ثم استثنى من الموالاة (من مال منهم إلى الاعتزال أو الرفض) ومن (انتسب إليهم وأسرف في عدوانه وظلمه)(28)، وفي ذلك مزايدة واضحة على موالاة أهل البيت الطاهرين بطريقة تخالف منهج الشيعة الذين يسميهم رافضة، ثم تكلم على موالاة التابعين وكل من أظهر أصول أهل السنة. وانتقل بعد ذلك إلى مقالة البراء فقال: (وإنما تبرّؤوا من أهل الأهواء الضالة مع انتسابها إلى الإسلام كالقدرية، والمرجئة، والرافضة، والجهمية، والنجّاريّة، والمجسّمة)(29) فانتساب هؤلاء إلى الإسلام لم يمنعه من تسليط سلطة البراء أو الإقصاء عليهم، وهو لم يصفهم بالكفر وإنما وصفهم بالضلال، ويظهر أنّ مقالة التضليل المرتبطة بالبراء لا تخرج الفرق المخالفة من غطاء الانتماء العام إلى الإسلام كما أصّل ذلك أبو الحسن الأشعري حين قال في مفتتح كتابه مقالات الإسلاميين (اختلف الناس بعد نبيّهم –صلى الله عليه وسلم– في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين وأحزابا متشتّتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم)(30).

ويفهم من هذا أنّ التكفير إذا كان يستلزم البراء، فإنّ البراء لا يستلزم التكفير، بل كثيرا ما يرتبط بالتبديع والتضليل، أي إنه يقتضي نزع الولاء والنصرة والموافقة، ولا يقتضي نزع غطاء الانتماء إلى الإسلام خاصة إذا كان المخالفون يصلّون إلى قبلة المسلمين الواحدة ويقرّون بما هو معلوم من الدين بالضرورة، وعنوان كتاب الأشعري ذو دلالة واضحة في هذا المعنى فقوله: (مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين) فيه حرص على إبقاء صفة الإسلام في حق أصحاب المقالات، وفيه تركيز على الصلاة التي توحّد بين المختلفين.

وقد ذهب عدد من الفقهاء إلى أنّ كل من يرى وجوب الصلاة إلى الكعبة المنصوبة بمكة يعتبر مسلما بقطع النظر عن مقالاته في الخلاف، لكنّ هذا القول الذي اختاره بعض فقهاء الحجاز أنكره أصحاب الرأي كما يقول البغدادي، وهم الذين يمارسون علم الكلام ويفصّلون أقوال الفرق المخالفة مثل الأشاعرة، والرأي عنده في الفرق الضالة التي ذكرها وتبرّأ منها أنّها من الأمة المسلمة في أحكام، وليست من الأمة في أحكام أخرى، فهي من الأمة في جواز الدفن في مقابر المسلمين، وفي حظها من الفيء والغنيمة، وفي أن لا تمنع من الصلاة في المساجد، وليست من الأمة في عدم جواز الصلاة على من ينتمي إليهم ولا خلفه، وفي عدم حلّ ذبيحته ولا نكاحه لامرأة سنيّة(31).

فكأنّ أصحاب الفرقة المخالفة عنده هم أصحاب هوية منشطرة بعضها في الأمة وبعضها خارجها مع أنّ الهوية لا تتجزّأ في ذاتها، ومعلوم أنّ معيار الفصل في هذا البراء الجزئي هو مقالات أهل السنّة بالمفهوم الأشعري التي منحها البغدادي سلطة الإقصاء في أنماط هامة من التعامل الاجتماعي كالزواج وغيره.

وهذه الأحكام التي أخرج بها البغدادي أهل البراء إخراجا جزئيا من الأمة ليست محلّ وفاق، فجمهور أهل السنة يرون الصلاة خلف كل بارّ وفاجر، وقد أقام الربيع بن حبيب الإباضي في مسنده (الحجّة على من لا يرى الصلاة على موتى أهل القبلة ولا يرى الصلاة خلف كلّ بارّ وفاجر) واكتفى بذكر جملة من الروايات الصريحة في ذلك دون تدخّل بتفسير أو تأويل(32).

ونختم بذكر خطاب آخر من خطابات الولاية والبراء هو خطاب ابن سلاّم من إباضية المغرب القديم، فقد عقد بابا بعنوان (تفسير شرائع الدين، والولاية عليه والبراء)(33) وبدأه بذكر الشهادتين ثم أخذ يفصّل جملة من الأحكام الشرعية العملية ويفسّرها، ويستشهد بالآيات والأخبار وبعض أقوال السلف، وختم ذلك بذكر رسالة عبد الوهاب بن عبد الرحمن إمام تاهرت إلى أهل طرابلس، وهي تلخص جملة الشرائع التي فصّلها ابن سلاّم دون شرح واستدلال ومما جاء فيها (أما

بعد، فإنّ الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمدا عبده ورسوله، والإقرار بما أنزل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلا) ثم أخذ يسرد جملة من الأحكام العملية كاتّقاء المحيض والغسل من الجنابة، والتسمية عند الذبيحة، وأداء الأمانة إلى جميع الناس البار منهم والفاجر وغير ذلك، وختم كلامه بقوله: (والتوبة من الذنوب والشهادة لأهل الهدى بهداهم، وولايتهم عليه، والشهادة على أهل الضلالة بضلالتهم والبراءة منهم، فمن أقرّ للمسلمين بهذا وجبت ولايته ومودّته والاستغفار له، ووجب حقّه ما لم يحدث حدثا يخرجه من ولاية المسلمين)(34).

واضح أنّ هذا الخطاب لم يبن مقاييس الولاية والبراء على المقالات الكلامية ذات البعد الاعتقادي الخالص، لأنه لم يفصّل ذلك كما فعل عبد القاهر البغدادي الأشعري، وكما يفعل غيره عادة، وإنما اكتفى ابتداء بذكر الشهادتين اللتين تندرج تحتهما ضمنيا جملة العقائد المركزية، ثم ركّز على الشرائع العملية ذات البعد الفقهي، وأغلبها من المعلوم من الدين بالضرورة ومستند إلى آيات وأخبار واضحة الدلالة قلّ أن يدخلها التأويل، وهي مسائل يوافق فيها الإباضية عامة أهل السنّة، بل قلّ من يخالفها من المذاهب الأخرى. وهذا الأمر له عدّة دلالات ليس من غرضنا تفصيلها، وإنّما يكفينا أن نستنتج أنّ الرجل يؤسس بذلك لخطاب ذي منزع وفاقي لا يكاد يختلف فيه أهل القبلة، لأنّه حرص على ذكر الحدّ الأدنى الذي يمثل أرضيّة واسعة للوفاق، ويمكن القول بأنّ المذكور من الشرعيات العملية يمثل الحد الأدنى لما تكون عليه الولاية، والحدّ الأعلى لما يبنى عليه البراء. وعوامل الوفاق إنما تظهر في الأحكام العملية التي يمارسها عامة الناس يوميا في حياتهم الاجتماعية أكثر من ظهورها في الجدليات الكلامية. وتلك الأحكام أكثرها بديهي تسنده النصوص الظاهرة، بينما الكلاميات يدخلها كثير من التأويل الذي يعمّق الفرقة. ولعلّ هذا النوع من الخطاب كان من أبرز الأسباب التي مهّدت للتعايش بين الفقه السنّي المالكي والإباضي بالجريد التونسي بداية من القرن السادس الهجري خاصة في مسائل المعاملات، إذ وصل الأمر إلى أن ينتصب بعض الإباضية للقضاء بين الناس مثل يخلف بن يخلف النفوسي الذي كان يقصده العرب والبربر رغم اختلاف مذاهبهم فيقضي بينهم في الجراحات وغيرها(35).

والملاحظ أنّ المتكلمين لم يكونوا جميعا على مستوى واحد من الهجوم على التكفير والكلام على الولاء والبراء، فمنهم المسرف، ومنهم المقتصد، لأنّ (القول بالتكفير والتبرّي ليس بالأمر الهيّن)، كما أكّد إمام الحرمين الجويني بعد أن رفض القول بتكفير منكر أصل الإجماع الذي بناه أهل السنّة على عصمة الأمّة. وقد بيّن ابن تيمية أنّ أهل السنّة لا يبتدعون قولا، ولا يكفّرون من اجتهد فأخطأ وإن كان مخالفا لهم مستحلاّ لدمائهم. وألّف الغزالي من قبله كتاب (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) لمواجهة فوضى التكفير التي استشرت في زمنه، وبلغه بعض شررها، وقد بيّن فيه خطورة التعصّب المذهبي، وأوصى بكفّ اللسان عن أهل القبلة ما داموا ينطقون بالشهادتين(36) مؤكّدا أنّ الكفر لا يلزم المؤولين، ثم قال مستنكرا: (وكيف يلزم الكفر وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطرّ إليه)(37) وشدّد النكير على الذين يكفّرون من يخالف المتقدمين من مشايخ المتكلّمين كالأشعري والباقلاني(38)، ووصف بالبلادة من قيّده التقليد وزعم أن حدّ الكفر هو مخالفة المذهب الأشعري أو المعتزلي أو الحنبلي أو غيرها مؤكدا أنّ (من جعل الحق وقفا على أحد من النظّار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب) لأنّه نزّل صاحب هذا الفكر الواحد الذي تفرّد بالحق منزلة المعصوم(39). وفي هذا نقد صريح لسلطة المراجع الدينية على المقلّدين. فما المقصود بالمرجعية؟ وما هي حدود سلطتها؟

المرجعية:

يمكن التمييز بين نمطين من المرجعية أحدهما المرجعية الأصولية، وثانيهما المرجعية البشرية أو العلمية.

ونقصد بالمرجعية الأصولية مجموع أصول الأدلة الشرعية التي تستنبط منها أحكام العقيدة والفقه وعامة المقالات الدينية بما فيها مقالة الولاء والبراء.

أما المرجعية البشرية فهي مرجعية علمية تشمل البشر الذين يحظون بمكانة علمية متميزة لدى المسلمين، وتكون سلطات أدبية ومعرفية تتفاوت بحسب الأشخاص والمذاهب والأزمنة. وهي تشمل علماء القرون الأولى من الصحابة والتابعين وسائر السلف، ثم يدخل فيها كبار الفقهاء من بعدهم، وعلماء الكلام والأصول والحديث وغيرهم من الذين لهم حظّ كبير من المعرفة الدينية التي يقدّرها الأتباع.

والمركز الأعلى للمرجعية الأصولية يحتله الوحي بنوعيه القرآن والسنّة التشريعية، ثم يأتي بعد ذلك الإجماع والقياس، وغيرهما من المراجع التبعية التي كان الخلاف فيها أشدّ من الخلاف في الأربعة الأولى، ومنها قول الصحابي والاستصحاب، والاستحسان، والعرف، والمصلحة وغيرها.

لكنّ هذا التمايز النظري بين المرجعيتين لم يكن حاجزا دون التداخل بينهما بسبب أنّ المرجعية البشرية هي التي تنظر في المرجعية الأصولية وتنطق بها وباسمها. وهذا التداخل هو الذي كان أحيانا ما يمنح المرجعية البشرية سلطة تقارب سلطة المرجعيات الأصولية.

ولهذا التداخل آليات تشتغل بواسطة الرأي والاجتهاد من عدة جوانب أهمها جانبان:

أحدهما: تدخّل الاجتهاد المذهبي في ضبط المرجعيات الأصولية وبناء تسلسلها التراتبي تقديما وتأخيرا. لهذا وجدنا الفقهاء والأصوليين من أهل السنّة وإن اتفقوا على الأصول الأربعة الأولى التي هي القرآن والسنّة والإجماع، فإنهم يختلفون في مشروعية ما عداها كالاستحسان الذي يقول به المالكية والأحناف ويرفضه الشافعي، إذ اشتهر عنه أنه قال: (من استحسن فقد شرع)، بل إنه وصف الاستحسان في رسالته الأصولية بأنه (تلذذ)(40)، فهو عنده هوى شخصي وآلية نسبية مرسلة لا تنضبط، فمن استحسن كان بمنزلة من قال: (أفعل ما هويت وإن لم أؤمر به)(41)، وهذا يعني أنه يرى الاستحسان سلطة شرعية بشرية تقابل السلطة الشرعية الدينية.

ثانيهما: تدخّل الاجتهاد في تقنين آليات الاستنباط من الأصول بما فيها المتفق عليها، والخلافات بين علماء الفقه والأصول في العموم والخصوص، والدلالات، والأمر والنهي والنسخ، وخبر الآحاد وغيرها معروفة ومتشعبة.

ولنتوقف قليلا عند مرجعية الإجماع، فهو عند أهل السنة اتفاق مجتهدي الأمة في عصر من العصور على حكم من الأحكام، وليس من غرضنا تفصيل إشكاليات الأدلة التي أصّلت هذا المرجع، فالمهمّ أنه عند جمهور أهل السنّة حجّة قطعية تحرم مخالفتها واختلفوا في تكفير منكره حسب تفاصيل تفرّق في عمومها بين الإجماع القطعي والإجماع الظني الاجتهادي، وهو في صنفه القطعي يتميز على مرجعية النصوص بأنه لا يدخله الاحتمال، ولا يقبل النسخ في عصر انعقاده خلافا للنصوص كما أنه لا يقبله مثلها على مرّ العصور ولو بإجماع آخر، كما أنه لا يقبل التأويل، ويسميه الأصوليون دليلا سمعيا. فهو بهذا المعنى نصّ ذو سلطة مرجعيّة عليا رغم أنه اتفاق بشري حاصل في عصر من العصور بعد عصر الرسول –صلى الله عليه وسلم– ومع أنه قول حادث في التاريخ – على فرض وقوعه بجميع شروطه – فإنّ سلطته المرجعية تمتد لتشمل جميع الأزمنة التاريخية اللاحقة بحكم أنه لا يجوز نسخه وتحرم مخالفته. وبهذا صار الإجماع

مرجعا بشريا معصوما من الخطأ يشكّل شبه مؤسسة علمية لا تقبل الردّ والنقاش. غير أنّ أهل السنّة اجتهدوا في تخفيف ثقل المرجعية البشرية فيه حين اشترطوا أن يكون كاشفا عن دليل شرعي وإن لم يتعيّن بنصه.

أما الشيعة فأنكروا عصمة إجماع الأمة وأسسوا عصمة مرجعية الأئمة، ورغم أن قدماءهم القريبين من عصر الأئمة كانوا لا يقولون بالإجماع فإن كبار علمائهم من بعد كالطوسي مثلا صاروا يثبتون حجية الإجماع بشرط أن يكون كاشفا عن قول المعصوم، وهو بهذا المعنى إجماع شكلي ليس له سلطة مستقلة، لذلك كانوا يسمونه (الإجماع الدخولي) أي الذي يدخل فيه قول المعصوم، فالمرجعيّة الأصلية عندهم تتحدد في ثلاثة فقط هي القرآن والسنة، وأقوال الأئمة المعصومين، وقول المعصوم عندهم ليس مجرّد رواية للسنّة بل هو السنّة(42) وبهذا تكون مرجعية الأئمة استمرارا لعصمة النبوّة بعد ختمها، وتكون مرجعية الإجماع الدخولي أو الكاشف استمرارا لعصمة الإمام في عصور الغيبة. وقد انطلق الشيعة من نظرية التفضيل السياسي لعليّ والعترة –رضي الله عنهم–، ثم تطور ذلك التفضيل ليتأسس عليه التقديس الديني الذي يظهر في العصمة، أما أهل السنة فقد انطلقوا من التفضيل السياسي لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ –رضي الله عنهم– حسب الترتيب المذكور. ثم قنّنوا خطابهم حتى أسسوا نظرية (عدالة الصحابة) دون تفريق بين أهل البيت وغيرهم. ومع أن العدالة لا تصل إلى رتبة العصمة فهي تعبير عن تقدير ديني فائق القيمة يصل إلى جعل إجماعهم قطعيا من حيث هو مرجع شرعي، أما إذا اختلفوا على أقوال فإنّ المجتهد السني يختار منها ما يراه راجحا دون أن يسمح لنفسه بتبني قول يخرج عن أقوالهم.

وبعد انقضاء عصر الصحابة والسلف القريبين منهم تكونت المذاهب الفقهية وتأسست مرجعية كبار الفقهاء من مؤسسي المذاهب، وعندما تطور علم الكلام واستقل بوصفه علما متميزا نصّبه الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة سيداً للعلوم تستمد منه مبادئها وحاكما عليها، فامتزج علم الكلام بعلم الأصول وتأسست مرجعيات أئمة المتكلمين كالأشعري والماتريدي، ثم ترسّخ خطاب التقليد المذهبي، وصارت كتب علم الأصول تبحث فيه في إطار أبواب مستقلة وتضبط حدوده وتقنّن مراتبه. وصار خطاب التقليد مؤسسا لمرجعيّة فقهاء المذهب، وهو ما جعل بعض الباحثين يتحدثون عن مأسسة الفقه في إطار تسييج المرجعيّة(43).

ومع ذلك كلّه، ورغم كل ما قيل وما يمكن أن يقال عن سلبيات التقليد وضغط المرجعيات الفقهية والكلامية عبر التاريخ الثقافي والسياسي للمسلمين فإنّ ذلك لم يصل إلى درجات القول بعصمة المرجعيّة الاجتهاديّة ولم يبلغ مستوى السلطة الواسعة للكهنوت المقدس الذي يضع النصوص وينطق عن الغيب بغير شائبة اجتهاد، صحيح أنّ قسما كبيرا من الأمة يحترم علمهم ويقدّر جهودهم، وأنّ المقلدين والمتعصّبين كانوا يظهرون قدرا مبالغا فيه من التقيّد باجتهاداتهم، ولكن لا نجد من قدس مرجعيتهم بالمعنى الكهنوتي، وأقوال كبار الأئمة في عدم قصر مسالك الحق عليهم معروفة يكفي أن نشير منها إلى امتناع الإمام مالك عن تحقيق رغبة الخليفة المنصور بتوحيد المرجعية المالكية وفرضها على جميع الأمصار. والمجتهدون المقيدون كانوا يعتبرون مناهج أئمتهم مرجعيات أو اجتهادات راجحة لا مطلقة الصواب، لذلك برزت ظاهرة تعدد الأقوال داخل المذهب الواحد.

وقد اشتهر مصطلح المرجعية عند الشيعة الإمامية، خصوصا عند الذين ينكرون منهم تقليد الميت ويشترطون تقليد مرجع ديني حيّ، وقد تعرضت هذه المرجعيّة لأشكال عديدة من سوء الفهم عند الشيعة أنفسهم وعند غيرهم، لأنها في الأصل ليس لها سلطة دينية مقدسة، ولا تنطبق عليها معصومية الأئمة المراجع، ومما نتج عنها مقولة ولاية الفقيه التي لا

يتفق عليها جميع مراجع الشيعة ومن أشهر الذين اجتهدوا في تطوير دور المرجعيّة آية الله محمد باقر الصدر الذي عمل على تجديد النظرة إليها وتفعيل دورها السياسي والفكري والاجتماعي إلى جانب دورها الديني الاجتهادي، مميزا بين مرجعية الشخص الذاتية. والمرجعية الموضوعية أو المرجعية الصالحة التي أرادها أن تكون مرجعية مؤسساتية لا تتوقف على الأشخاص الذين يموتون(44).

وقد أفاض آية الله محمد مهدي شمس الدين الكلام في مراجعة مسألة المرجعية عند الشيعة موضّحا حدود الوظائف التي ينبغي أن تقوم بها مؤكدا تنوعها بحسب الظروف السياسية، وانتقد مصطلح (المرجع الأعلى) القائم على فكرة وجوب تقليد الأعلم(45) وحاول تقريب مفهوم المرجعية الشيعية من مفهوم المرجعية السنية المتمثلة في الفقهاء وفي الجامعات العلمية كالأزهر وسائر المؤسّسات الفقهية والبحثيّة. وجوهر المسألة عنده يتمثّل في ضرورة التفريق بين أمرين أحدهما مقبول والأخر مرفوض، أما الأوّل فهو أهمية تدخل الفقيه في شؤون المجتمع، وأما الثاني فيتمثل في سلبية تحويل رأي الفقيه إلى سلطة(46).

****

الحواشي

*) كاتب وأكاديمي من تونس.

1- ابن منظور: لسان العرب 3949/5، دار المعارف، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، د.ت.

2- المفردات في غريب القرآن: ص665، دار قهرمان، استانبول، 1986م.

3- سيرغي أ.توكاريف: الأديان في تاريخ شعوب العالم ص331- 332، ترجمة أحمد محمد فاضل، الأهالي، دمشق، ط 1998/1م.

4- المشرقي أحمد: النبوّة في الديانات الكتابية ص20، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط 1999/1م.

5- م. ن: ص21 - 22.

6- رسالة بولس إلى العبرانيين: 5: 5-6، كتاب الحياة، ص330، ط 1994/5م.

7- م. ن: 9: 11 - 12 – 13، ص335.

8- المقدمة: ص135، دار الفكر، بيروت ط 1996/3م.

9- تجديد الفكر الديني: ص133، دار الجنوب، تونس، ط 2006/1م.

10- رواه ابن ماجه: كتاب الفتن (36) باب السواد الأعظم (8) الحديث رقم 3950.

11- الغزالي: المستصفى: ص135 – 136، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1993/1م.

12- انظر بعض هذه الأخبار وأدلة وجوب نصب الإمام عقلا في كتب الشيعة مثل (تجريد الاعتقاد) للطوسي وشرحه (كشف المراد) لابن مطهّر الحلي ص181-240: باب الإمامة، وفيه كلام على تواتر حديث غدير خم، وعلى معجزات علي –رضي الله عنه–، وعلى تخطئة الخلفاء الآخرين –رضي الله عنهم–.

13- الترمذي: كتاب المناقب (46) باب في مناقب أهل بيت النبي –صلى الله عليه وسلم (31) الحديث رقم 3786.

14- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 32/2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.

15- م. ن: 31/2.
16- الموافقات: 78/1، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
17- الغزالي: المستصفى ص348-349.
18- عبد الجليل المنصف: الفرقة الهامشية في الإسلام ص37، مركز النشر الجامعي: تونس، ط 1999/1م.
19- مفاهيم الجماعات في الإسلام: ص66-68، دار التنوير، بيروت 1984م.
20- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص837.
21- ابن منظور: لسان العرب 4920/6 - 4921.
22- الموسوعة الفلسفية العربية: 847/1 معهد الإنماء العربي، ط 1986/1م.
23- ابن منظور: لسان العرب 4920/6.
24- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص59.
25- الفرق بين الفرق: ص323 – 324، المكتبة العصرية، بيروت 1990م.
26- 27، 28- م. ن: ص360.
29- م. ن: ص361.
30- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ص1 – 2، فيستبادن، ألمانيا 1980م.
31- الفرق بين الفرق: ص14.
32- الجامع الصحيح، مسند الربيع بن حبيب 203/3 - 205 (مكتبة الاستقامة - مسقط - سلطنة عمان د. ت).
33- كتاب ابن سلام الإباضي: ص107، تحقيق ر. ق. شفارتزر وسالم بن يعقوب، دار إقرأ، بيروت ط 1985/1م.
34- م. ن: ص107.
35- الشتيوي محمد: تاريخ المذاهب الفقهية بإفريقية ص28، المركز القومي البيداغوجي، تونس ط 1998/1م.
36- البرهان في أصول الفقه 462/1، دار الوفاء المنصورة، مصر، ط 1997/4م.
37- م. ن: ص65.
38- م. ن: ص47.
39- م. ن: ص51-52-53.
40- الرسالة: ص507 (دار التراث - القاهرة - ط 1979/2م).
41- الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان (مع (الأم)) 300/7 دار المعرفة، بيروت ط 1973/2م.
42- المظفّر (محمد رضا): أصول الفقه 97/2، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، د.ت.
43- بسام الجمل: الإسلام السنّي ص150-151 دار الطليعة، بيروت، ط 2006/1م.
44- سرمد الطائي: تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر ص89-90 (دار الهادي - بيروت ط 2003/1م).
45- تجديد الفكر الإسلامي: ص45 (دار المنهل اللبناني - بيروت - ط 1997/1م).

46- م. ن: ص36.

****

وضع المنطق في فقه ابن رشد

فتح الدين عبد اللطيف(*)

تقديم

تعددت مؤلفات ابن رشد باختلاف الميادين المعرفية التي اهتم بها والتي غطت جل صنائع عصره من منطق، طبيعيات، ما بعد الطبيعة، طب، فقه، كلام، أخلاق وسياسة، وإذا كان بعض هذه المجالات قد جلب اهتمام الباحثين بالدرس والتحليل، بطرق متفاوتة الأهمية، فإن مجالات أخرى لمُ تحظ بنفس الرصيد من البحث، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، المنطق والفقه. ليس من السهل التعرف على حيثيات هذا الإهمال وقد يبدو، على الأقل في الظاهر، أنه راجع إما لقلة النصوص والمراجع أو انعدامها أو لكون هذين المجالين لا يشكلان طرفا من مقاصد فيلسوف قرطبة وبالتالي لا يعبران عن أصالة المشروع الرشدي، في اعتقاد البعض. وعلى الرغم من الجهود التي يبذلها المعاصرون قصد بيان ما للفقه من وضع اعتباري هام في المتن الرشدي، فإن هناك نقصا كبيرا ينبغي تداركه خاصة في مجال التأليف، فالأبحاث في هذا الباب نادرة ولا تكاد تخرج عن الطور الجنيني.

إن ما يهمنا هنا ليس هو البحث عن أسباب ندرة الدراسات في هذا المجال ولكن بالأحرى عن دواعي اهتمامنا ومحاولة البحث عن أبعاد العلاقة الممكنة بين الفقه والمنطق عند ابن رشد وإلى أي حد يمكن القول بأن توظيف المنطق في الفقه عند ابن رشد في مختصره لمستصفى الغزالي، عرف نفس الصورة التي أتت في بداية المجتهد ونهاية المقتصد. فكيف تتحدد علاقة المنطق بعلم أصول الفقه في مختصر المستصفى وكيف هو حالها في مؤلف بداية المجتهد ونهاية المقتصد؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل لا بد من إعطاء بعض الدلائل الأساسية التي بإمكانها أن تحدد بعضا من ملامح هذا الطرح.

المعطى البيبلوغرافي

مع اكتشاف مخطوط مختصر المستصفى لأبي الوليد لم نعد نقتصر على مؤلف فقهي فريد ونعني به بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بل أصبح من الممكن التعرف على مكونات فكر ابن رشد في فترة متقدمة من مشروعه الفلسفي والتي ألف فيها جملة من المختصرات في بداية حياته العلمية. هذا الاكتشاف له دلالة خاصة في مشروع ابن رشد فبالإضافة إلى إحداث بعض التعديل على مستوى فترات التأليف الفقهي، حيث لم يعد تاريخ تأليف بداية المجتهد هو الذي يحدد ممارسة ابن رشد الفقهية، بل أن اختصاره للمستصفى في (العشر الوسط من ذي الحجة من سنة اثنين وخمسين وخمس مائة)، أي في بداية إنجازه للمختصرات. قد يفضي بنا هذا إلى استخلاص أن ابن رشد ابتدأ أصوليا قبل أن يكون فيلسوفا، وأن الفقه ظل حاضرا في مختلف مراحل تأسيس مشروعه الفلسفي. هذا علاوة على أن اهتماماته في فترة تأليفه للمختصر والبداية لم تكن فقهية فحسب بل كانت متزامنة مع اهتمامات تغطي مجالات المنطق والطب والعلوم الطبيعية، فتأليف مختصر المستصفى وبداية المجتهد كان موازيا لتاريخ تأليف المختصر في المنطق أو ما يسمى بالضروري في المنطق 1157/557، وهو مؤلف يغطي جل مباحث الأورغانون الأرسطي ويوازي أيضا تأليف جوامع أرسطو الطبيعية 1162/557 وبعدها بسنتين شرع ابن رشد في صياغة التلاخيص المنطقية للأرجانون الأرسطي ويأتي تلخيصه لكتاب السماع الطبيعي والبرهان سنتين بعد تأليفه لبداية المجتهد ونهاية المقتصد.

يقول ابن رشد في مطلع مؤلفه البداية مشيرا إلى كتاب تحت عنوان أصول الفقه:

(وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى أصول الفقه)(1)، ولعل هذا الكتاب الذي اشتهر منذ مدة بين الفهرسيين إنما هو ملخص لكتاب المستصفى الشهير للغزالي. أما الكتاب الذي كان ابن رشد ينوي تأليفه عن مالك بعد الانتهاء من كتاب البداية، فلم يصل إلينا ولا نعثر له على أثر بين معاصرينا)(2).

بناء على ما سبق تنحصر قائمة المؤلفات التي بلغتنا مكتملة والتي من شأنها أن تحدد لنا موقف ابن رشد من الفقه في كتابين اثنين هما المختصر والبداية. ولكي نعي من الناحية الزمنية موقع هذين المؤلفين من مسار ابن رشد الفلسفي، تجدر الإشارة إلى أن كتاب المختصر –وهو عبارة عن عرض موجز لأصول الفقه وبحث في المنهج المتبع في الفقه وبالأخص في الكلام الفقهي– يعود إلى بداية عهد ابن رشد بالتأليف الفلسفي، (حوالي سنة 552 هجرية/1157م). أما كتاب البداية، فقد ألفه سنة (564 هجرية/ 1167م). ويمكن اعتبارها لحظة النضج الفلسفي عند ابن رشد، إذ كتب لتوه الكليات في الطب وكان يتأهب آنئذ لكتابة شروحه وتعليقاته على أرسطو، خاصة الشرح الأكبر.

يتضح إذن أن ابن رشد ظل منذ حداثة عهده واعيا بالإشكالات التي ما فتئ يطرحها تأويل الشريعة في التقليد الفقهي المعاصر له. فقد تمسك في الكتابين المذكورين بالقدر نفسه من الدقة المنطقية قصد تفنيد الدعاوى والحجج المعهودة لدى أصحاب المذاهب، وسعيا إلى الدفاع عن الاجتهاد في المجال الفقهي.

ولا غرابة، فمدار الأمر هو التصدي لمعايير نظام تقليدي قائم هو ما يسمى أصول الفقه. ولتحقيق هذا المسعى لا بد من المنطق كأداة فعالة لفتح سبل جديدة نحو الدقة والموضوعية. هكذا يشكل إعمال مضامين المنطق، في المختصر والبداية على السواء، مكونا جوهريا في معالجة مختلف المسائل المطروحة.

مختصر المستصفى والفصل بين منطق المتكلمين ومنطق الفقهاء

يستهل ابن رشد مختصره لمستصفى الغزالي، بعد إبراز الغرض من الكتاب، إذ يقول: (فإن غرضي في هذا الكتاب أثبت لنفسي، على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد الغزالي رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعي)(3).

لعل صيغة الاختصار التي أرادها ابن رشد لتفادي التطويل والاختراع من أجل التتميم والتكميل، تستدعي إبراز المعالم الضرورية في أصول الفقه وإبعاد كل ما هو سجالي كلامي. منذ البداية، يتضح أن ابن رشد، يفرق بين المجالات المعرفية ويحدد أن موضوع مختصره هو الأصول وليس الكلام، بل يذهب إلى نقد استعمال لمنطق المتكلمين للبث في القضايا الفقهية. هذا الاعتراض على عدم مزج منطق المتكلمين بأصول الفقه يتجلى، أيضا، في تجاوز ابن رشد في بداية مختصره للمستصفى للمقدمة المنطقية التي استهل بها الغزالي مؤلفه، يقول ابن رشد بهذا الصدد: (أبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية... ونحن، فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها)(4).

استنادا إلى ماذكره ابن رشد في مقدمته ألا يمكن القول بأنه إعلان صريح لرصد معالم منطق خاص بالفقهاء في مقابل منطق المتكلمين خلافا لما ذهب إليه ابن رشد في كتاب البداية من استناده الضمني لمنطق أرسطو واستعماله لبعض المفاهيم المنطقية لتبرير موقفه من بعض الأمور الفقهية التي اشتهر الخلاف فيها؟

ليس من السهل تقديم دلائل قاطعة تكشف عن ملامح السؤال، خاصة وأن الأمر يتطلب القيام بدراسة متأنية لفقه ابن رشد وعلاقته بالمنطق، وبالتالي بمقارنة دقيقة بين ما جاء في مختصره للمستصفى وبداية المجتهد...، لكن من الممكن تقديم بعض الملاحظات الأساسية للتقرب من الطرح:

الملاحظة الأولى:

أن ابن رشد في مختصر المستصفى يمهد لبلورة تصوره الخاص عن الفرق الكلامية وخاصة الأشعرية منها وهي مناسبة أيضا لنقد المذاهب التي يعرفها التقليد الأصولي في عصره وذلك تمهيدا للدفاع عن مشروعية المنطق وعلى القياس الفلسفي كما سيأتي لاحقا في فصل المقال وتهافت التهافت، لذا وجب بدءا البحث عن هوية موضوع أصول الفقه وتحديد الغاية منه.

الملاحظة الثانية:

إذا كان ابن رشد في الكتابات الفقهية اللاحقة، ونعني بداية المجتهد، يعمد إلى نقل الفقه إلى معرفة تتميز بالدقة والوضوح والشمولية ومد الجسور بين الفقه والمنطق بطريقة ضمنية، فإنه في مختصر المستصفى يصنف أصول الفقه من بين علوم الآلة التي تسدد العقول نحو الصواب، حيث يقول: (إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط، كالعلم بحدوث العالم، والقول بالجزء الذي لا يتجزء وأشباه ذلك. وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي تسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا، وفي أي المواضع تستعمل لنقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فنسمها سبارًا وقانونًا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما يؤمن أن يغلط فيه)(5). يوضع أصول الفقه، هنا، باعتباره الآلة المنطقية التي يضبط بها الفقيه الأحكام والفتاوى، وبالتالي فخلافا للتصور التقليدي السائد لدى الأصوليين، فأصول الفقه لا يُدرج ضمن العلوم التي غايتها العمل، بل يصنفه ابن رشد ضمن علوم الآلة، فلا هو بالعلم النظري ولا العملي بل مجموعة من القوانين التي تسدد العقول نحو الصواب. وطبقا لذلك قسم ابن رشد مختصر المستصفى إلى أربع أجزاء (الجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني في أصول الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعملها. والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه)(6).

ويؤكد ابن رشد أن الجزء الثالث في مختصره هو الذي يخص صناعة أصول الفقه، وهو الذي يفصل القول في الأحوال والقوانين التي تستنبط بها الأحكام وهو ما سيحدد، جملة وتفصيلا، الشروط الضرورية لتأسيس صناعة تامة وكلية.

إن تصنيف العلوم على هذا النحو الذي نراه في المختصر يصطبغ، كما يلاحظ ذلك،جمال عبد العالي. العمراني، بصبغة الفيلسوف، فبصمته تظهر واضحة في كيفية تقديم المضامين وأسلوب تحريرها. هكذا نرى أن ابن رشد الفقيه اليافع يقف ها هنا إزاء كبرى مؤلفات الغزالي في أصول الفقه مثلما يقف ابن رشد الفيلسوف اليافع أمام الإرث الفلسفي لمفكر الشرق العظيم(7).

يفهم من هذه الدلائل أن العلاقة بين المنطق والفقه ليست علاقة نقل طريقة منطقية معينة واستخدامها للتجاوب مع موضوع علم أصول الفقه. بل أن الممارسة الفقهية تتم وفقا لتأسيس بناء نسقي تتحدد فيه الآليات والمفاهيم ذات طبيعة فقهية. بعبارة أخرى، إن التصور الرشدي للعمل الفقهي، في المختصر، يفضي بنا إلى استخلاص أن هناك علاقة تخارج، بين الأصولي والمنطقي، على الأقل على مستوى إستعمال المفاهيم المنطقية في الفقه، وهو أيضا مسعى لتخليص موضوع

علم أصول الفقه مما علق به من مسائل علم الكلام وغيره من العلوم. إذا كان ابن رشد، في كتاب البداية يوافق من حيث المبدأ على القياس الشرعي، وهو في ذلك يوافق جمهور الفقهاء ويبتعد عن الظاهرية، إلا أنه في مختصره للمستصفى لا يرى في ما يسميه الفقهاء بالقياس قياسا، وإنما هو كما يقول من جنس إبدال الجزئي مكان الكلي. وإذا كان، ابن رشد، ينفي أن يكون القياس الفقهي قياسا، فهو ينكر أيضا أن يكون له فعل القياس المنطقي، وذلك لأن الفقهاء لا يستعملونه في استنباط مطلوب مجهول عند معلوم كما تستنبط المطالب المجهولة عن المقدمات المعقولة، وإنما يستعملونه في تصحيح وإبدال الألفاظ ولذلك كان القياس عندهم قرينة أو قرائن على ذلك، وليس قياسا في الحقيقة ولا له فعل قياس(8). هذا ما يؤكده أيضا رفض ابن رشد إدراج المقدمة المنطقية التي استهل بها الغزالي مستصفى أصول الفقه، باعتبارها مقدمة منطقية ولا علاقة لها بعلوم أصول الفقه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك(9).

إن هذا الموقف يترجم الغرض الأساس من مؤلفاته، وهو أن يبين كيف أن العمل المنوط بالفقيه المقتدر يقتضي منه ألا يقف عند حرفية النصوص الدينية وألا يكتفي بأن يحفظ عن ظهر قلب كتب الفروع، بل أن يرقى إلى منابع الفقه وأصوله ليستخلص منها الأحكام التطبيقية وفق قوانين الاستنباط وقواعده.

وإذا كان موقف ابن رشد في المختصر يبدو مشروعا بالنظر إلى المنزلة الرفيعة التي يجعلها للمنطق في الفقه، فليس الأمر كذلك في كتابه البداية حيث لا نجد أدنى إشارة إلى دور المنطق بالنسبة إلى الفقه. هذا لا يعني خلو كتاب البداية من كل استدلال منطقي، بل عكس ذلك، فإدراج مكونات نظرية في الجدل الفقهي يشكل أولى الشروط لحل مشكل الخلاف بين المذاهب.

المنطق الضمني في بداية المجتهد

لعل جل الدراسات النادرة التي خصت فقه ابن رشد من خلال بداية المجتهد 563/1168 أكدت على أهمية حضور الآليات المنطقية في تشريح القضايا الفقهية ورفعها من مستوى الجزئيات والوقائع إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة. هذا بالإضافة إلى الدور المحوري الذي يجب أن ينوط بعمل الفقيه وهو الاجتهاد في النظر الفقهي خلافا للتقليد واجترار ما تركه السلف من روايات متعددة في قضايا الشرع تحفظ بطريقة آلية دون أي تأويل أو اجتهاد (فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد... وبهذه الرتبة يسمى فقيها لا بحفظ مسائل الفقه، لو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أ يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة. فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت)(10).

إن إحدى غايات ابن رشد هي الدفاع عن نمط معين من الممارسة الفقهية التي تخضع للاجتهاد والتجديد، والذي تمارس الفقه بالآليات المنهجية التي تقوم على المنطق والبرهان. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن عمل ابن رشد في بداية المجتهد توجه نحو تأسيس جديد للفقه وفق اشتراطات منطقية من حيث المبادئ التيُ تخول للفقيه أن يصل إلى أعلى مراتب الإجتهاد.

إن الوعي بالأهمية التي تكتسيها المؤلفات الفقهية في المسار الفلسفي الرشدي جعل الباحث (برانشفيك) – الذي اتخذناه مرجعا أساسا في مجال الفقه بالذات– محقا حين ذهب إلى أن مؤلف البداية يشكل النموذج الأكمل لما يتحراه من صرامة منهجية في أصول الفقه منظورا إليها كمبحث تأويلي أو معيار يحتكم إليه في الفقه السني برمته(11).

يبين فيلسوف قرطبة في مستهل البداية أن موضوع كتابه هو التطرق إلى المسائل المتفق عليها بين الفقهاء وكذا المسائل الخلافية. لكنه يبادر قبل الخوض في ذلك إلى التذكير بمختلف الطرق التي بها يتسنى استنباط قواعد الشرع، من ألفاظ وأفعال وإقرار ضمني وتمثيل وقياس.

(وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، واشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء...

وقبل ذلك فلنذكر كم أصناف الأحكام الشرعية، وكم أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا في ذلك. فنقول: إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام ثلاثة: إما لفظ وإما فعل وإما إقرار)(12).

فبإتباع هذه الطرق وإجادة استعمالها يستطيع المشرع أن يستخلص القواعد التشريعة ويؤسس منهجا يمكنه أولا من الوقوف على القرائن التي تفسر الاختلافات بين المذاهب، وثانيا من إيجاد حل للمسائل المختلف فيها. وتلك هي المهمة التي تقع على عاتق المجتهد.

يرى م. جمال الدين علوي أن الهدف المتوخى من كتاب البداية هو وضع قوانين للخطاب الفقهي تكون بموجبها الأصول والمبادئ العامة أولى وأسبق من الحالات الخاصة، وهي سمة يفترض أن تسم كل طريقة في العرض سليمة(13).

لقد انشغل ابن رشد خلال السطور الأولى من مقدمته المنهجية كما في مواضع عدة من كتابه إما بالمنطوق به من قواعد الشريعة أو بالمشهور من المسائل الخلافية. وقد توخى في ذلك تعلقا كبيرا بالتعاليم الواردة في النصوص. (إذن كان قصدنا إنما هو ذكر المسائل التي تجري مجرى الأمهات وهي التي اشتهر فيها الخلاف بين فقهاء الأمصار)(14) وهذه المسائل قمينة بأن تتخذ قانونا أو دستورا تستخلص منه بعد ذلك إن اقتضى الأمر المسائل الثانوية. كما يؤكد ابن رشد أن الهدف من كتابه هو إعطاء شروح حول ما يسوغ الخلاف بين شتى المذاهب الدينية، وفي الآن ذاته وضع القواعد الفقهية الخليقة بإمداد الفقيه المجتهد بالعدة التي تمكنه من حل المسائل التي لم يبت فيها الشرع:

(فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع)(15).

هكذا فالمطلب الذي يسعى إليه المؤلف بصرف النظر عن الخطاب الفقهي هو الربط بين (الممارسات غير المحددة) والقواعد والقوانين الصارمة المنظمة للتفسير.

يشير ابن رشد في كتاب الصرف إلى الدور الحقيقي المنوط بالفقيه والشروط التي ينبغي أن تتوافر فيه: (فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ فيه المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب أن يحصل قبله من القدر الكافي في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقل، وبهذه الرتبة يسمى فقيها لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن ألأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه، فهذا مثال أكثر المتفقهة في وقتنا)(16).

يلاحظ برا نشفيك (أن هذا التشبيه هو نسخة من التشبيه الذي يختم به أرسطو كتاب الأرغانون، حيث يقول: (مثل ذلك كمثل من يروم أن يعلم الناس كيف تصان القدم فلا يبين لهم فن صنع الخفاف ولا كيفية الحصول على مثل هذه الأشياء، وإنما يكتفي بأن يقدم لهم أنواعا منوعة وأشكالا عدة من الخفاف، فهو بذلك لا يلقنهم فنا، بل يعطيهم فحسب فائدة عملية)(17).

وفي معرض تعليقه على كتاب السفسطة، يورد ابن رشد أسبابا وحوافز مماثلة تسوغ تلقين العلم، لكن من غير أن يشير صراحة إلى الفقه. كما أنه يسوق المثال نفسه في نهاية تعليقه:

(...مثال ذلك أن من لم تكن عنده من صناعة الخفاف إلا أشخاص من الخفاف محدودة فليس عنده من صناعة الخفاف شيء. كذلك من تعاطي ممن سلف تعليم هذه الصناعة من غير أن يكون عنده منها إلا أقوال محدودة العدد، أعني أقوالا سفسطائية فهو بمنزلة من رام تعليم الخفاف بأن يعطي الناس خفافا من عنده، أو يقول لهم إن القدم ينبغي أن تصان بالخفاف من غير أن يعرفهم من أي شيء تصنع الخفاف، ولا كيف تصنع)(18).

وعلى الرغم من كون ابن رشد لم يشر إلى الفقهاء في تعليقه على هذا المقطع، إلا أن اقتباسه هذا يبقى على جانب كبير من الأهمية إذ يبين الهاجس المهيمن لدى صاحبنا، وهو إدراج استدلال منطقي داخل الجدل الفقهي بإعمال الوسائل النظرية القمينة باستثمار مصادر التشريع الإسلامي استثمارا صحيحا. إن العلم الحق في نظر ابن رشد هو العلم الذي يقوم على المنهج الصحيح الذي يجعل منه صناعة، لا على المنهج الذي يلقن هذا العلم بالاستناد إلى نتائج حاصلة سلفا. وهذا هو الدور الذي يجب أن يضطلع به صاحب الاستدلال في دحض التعليم المنصب على المناظرة والجدل، وكذا الفقيه المجتهد الذي لا ينبغي أن يركن إلى التقليد الأعمى، بل عليه أن يكتشف منهجا يسبر به أغوار البحث الفقهي ويرقى به إلى أعلى مدارج الاجتهاد.

يتعلق الأمر منذ مطلع الكتاب بهدف صريح هو البحث عن منحى جديد حري بأن يفضي إلى الاجتهاد، ويؤسس منهجا يكون التشريع بمقتضاه مستمدا من الاجتهاد واستخدام القياس، عوض الاقتصار على التكرار الأعمى واجترار بعض الكتب ذات الطابع التطبيقي العملي التي يعروها تحريف لمحتوى النصوص وابتعاد عن فحواها.

إن (برانشفيك) يصف ابن رشد، دون أدنى تردد، بالمنتصر للاجتهاد والمعادي للتقليد. فعنده أن عنوان الكتاب يحمل أكثر من دلالة إذ ينحو إلى التمييز بين (المجتهد) و(المقتصد): (بداية المجتهد) أي من يجد في البحث والنظر، (ونهاية المقتصد) أي من يكتفي بما تلقاه من معرفة. ولا يخفى ما للنظر الشخصي من صلة وثيقة بممارسة القياس في الفقه. فحيث لا يتوافر النص والسنة والإجماع يصير متاحا للفقيه الاحتكام إلى الاجتهاد الشخصي. غير أن هذا الاجتهاد يستلزم معرفة بالأصول الكبرى من قرآن وحديث وإجماع، وكذا بالاستنباط الذي ينطلق من الأصول متوسلا بالقياس. يمكن في هذا الصدد التمييز بين ثلاثة مستويات في الاجتهاد الفقهي:

– الاجتهاد المطلق، وهو الذي يضفي على صاحبه صفة المؤسس لمذهب الفقهي.

– الاجتهاد المذهبي، وهو خاص ببعض كبار التلاميذ الذين يصير من حقهم بمقتضى نبوغهم صياغة المنظومة الفكرية لمؤسس المذهب الذي ينتمون إليه.

– الاجتهاد في مسألة ما، ويتعلق بالبت في بعض القضايا الفرعية العالقة.

إن الاجتهاد الذي يروم ابن رشد ترسيخه في مقابل التقليد الأعمى لا ينحصر فقط في حدود مدرسة معينة، كما يشير إلى ذلك في حديثه عن كتاب المالكية الذي كان يزمع تأليفه، وإنما هو اجتهاد بالمعنى المطلق، عدته الحلول الكثيرة التي تصدر عن الرأي الحصيف والفكر الرصين. هذا ما يحدونا إلى التساؤل حول بعض الفرضيات التي مفادها أن كتاب البداية هو مؤلف في الفقه المالكي. لكن جملة من القرائن تدل على أن الأمر على العكس من ذلك. سنكتفي بذكر اثنتين منهما:

– **أولاهما** أن عنوان الكتاب: بداية المجتهد إشارة واضحة إلى القطيعة التي يريدها ابن رشد إزاء المنحى التقليدي الذي ينحوه الفقهاء المالكيون في الأندلس. فالاجتهاد يعني في الفقه إعمال العقل، أما التقليد فيعني الركون إلى النقل.

– **وثانيتهما** أن لفظ (الخلاف) يراد به المنهج الذي يعمل على بيان مختلف وجهات النظر التي تتبناها المذاهب السنية حول المسائل الفقهية. على أن ابن رشد خول لنفسه أن يعرض أيضا آراء المذاهب الأخرى من شيعة و خوارج.

– إن مؤلف البداية ينأى بنا إذن عن تلك الأدبيات المالكية السجالية التي دأبها وديدنها الدفاع عن مذهبها. ولا شك أن هذه القطيعة مع المنهج المالكي هي التي حدت بإبراهيم مذكور إلى أن يقول إن فيلسوفنا (أكب على دحض الفكر المالكي عن طريق موازنته بالمدارس الفقهية، وهو بذلك وضع على قدم المساواة كل هذه المذاهب. إن هذه الجرأة التي أبان عنها داخل وسط ذي نزعة تقليدية محافظة هي ما جعله يتعرض لمواقف التعصب والسخط والاضطهاد من قبل الجمهور)(19).

وعلاوة على هذا يكفي النظر إلى المقاربة الانتقائية التي يأخذ بها ابن رشد في عرض المراجع الفقهية التي يذكر حلولها وتخريجاتها لكي نتبين مدى البون الذي يفصل كتاب البداية عن سائر المؤلفات الفقهية المالكية. إنه يورد مرارا أسماء مؤسسي وأتباع المذاهب الفقهية الأربعة، لكنه ليس من النادر أن يرد اسم فقيه ظاهري من طينة أبي داوود(20).

وفي الأخير، فإن ما نلمسه في البداية من تحري المنطق والعقلانية والتنظيم المنهجي يناقض تماما ما نجده في المؤلفات المالكية من نزعة صورية تقليدية. ففيلسوف قرطبة يورد بأمانة وموضوعية كل الآراء المتصلة بمسألة ما ويشفعها باستدلاله أو بما يبدو له الأحسن والأصح من بين أضرب الحجاج. وقد يحدث أن يأخذ بالمنهج ذاته في تعليقاته وشروحه(21).

إن كتاب البداية هو أحد المؤلفات النادرة التي نجد فيها عرضا منهجيا عقلانيا لأوجه الائتلاف والاختلاف بين الفقهاء حول تطبيق قواعد الشرع. يصدر ابن رشد كتابه بتلخيص دقيق لأبرز قواعد المنهج الفقهي، أي للوسائل التي بها يتسنى الاستثمار الصحيح لمصادر التشريع الإسلامي والتي تمر عبر إعمال فكر منطقي. وتتمثل هذه الوسائل في مكونين معروفين في التقليد الفقهي: اللفظ ومداره التصور، والقياس ومداره التصديق.

إذا كان موقف ابن رشد في المختصر يبدو مشروعا بالنظر إلى المنزلة الرفيعة التي يتميز بها وضع المنطق في الفقه، فليس الأمر كذلك في كتاب البداية حيث لا نجد أدنى إشارة إلى دور المنطق بالنسبة للفقه، ولكن ضمنيا نجد إدراج لمكونات نظرية الاستدلال المنطقي في الجدل الفقهي كشرط أساسي لحل الخلاف بين المذاهب.

****

الحواشي

*) باحث من المغرب.

1– ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، ج1، 1988م، بيروت، ص74.

2- بعد إصدار كتاب تلخيص مختصر الغزالي على يد جمال الدين علوي، يظل المؤلف الوحيد الذي لم ير النور إلى اليوم هو الكتاب الذي ذكره ابن رشد نفسه، وعنوانه كتاب في الفقه على مذهب الإمام مالك. وحسب ما نقرأه في مصنف البداية، فإن كتاب المختصر سابق عن البداية. أما الكتاب المنصب على مالك فقيل إنه ألف بعد البداية؛ يبين ذلك النص التالي: (ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها).

3- ابن رشد، مختصر المستصفى، حققه جمال الدين علوي، نص مأخوذ من مخطوطات (الإسكوريال)، رقم1235، هذا النص ذكره ابن عبد البر و ورد في لائحة (الإسكوريال) الخاصة بالأعمال الكاملة لابن رشد، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص34.

4- ابن رشد، لمختصر المستصفى، ص37-38.

5- ابن رشد، المختصر، ص35.

6- ابن رشد، المختصر، ص36.

7-) -A.Elamrani.J. Arabic sciences and philosophy. A historical journal. Cambridge University Press. Volume 5 n° 1 Mars 1995. pp 51-74.

8- مختصر المستصفى ص27.

9- يعتبر الأستاذ حمو النقاري أن ابن رشد في مأخذه على الغزالي إدخاله المنطق في المجال الأصولي، لا يعني فصل الأصول عن المنطق، إذ أن ابن رشد نادى بإدخال النطق في حقل الأصول حين وقف عند التصديق البلاغي الذي هو أحد التصديقات التي تتناول الصناعة المنطقية.

انظرا مجلة (مقدمات) عدد15، 1998م الدار البيضاء، ص60.

10- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، ج2، 1988م، بيروت، ص195.

11-Robet Brunschvig « Averroès juriste » in Etudes d'Orientalisme، dédiée à la mémoire de lévi-provençal.Ed. Maisonneuve et Larousse

12- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، ج1، 1988م، بيروت، ص2.

13- جمال الدين علوي، المتن الرشدي، ص67.

14- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1 ص218-711.

15- ابن رشد، ن.م، ص1-2.

16- ابن رشد، ن.م، ص195.

17- Aristote، les réfutations sophistiques، 184a. Trad. Tricot. Cf. R. Brunschvig، op.cit p.56 avec note

18- ابن رشد، تلخيص كتاب السفسطة، بيروت، 1982م، ج.جامي، ص768-769.

19- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج2، ص84.

20- ابن رشد، ن.م، ج1، ص6-13-14-19-21.

21- انظر (ر.برانشفيك)، ن.م، ص42-43.

****

ابن رشد واختلاف الفقهاء

رضوان السيد(*)

I

يذكر ابن رشد في تمهيده لبداية المجتهد الغرضَ من تأليفه له فيقول: (.. إنّ غرضي في هذا الكتاب أن أُثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة مثن مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلّتها، والتنبيه على نُكَت الخلاف فيها – ما يجري مجرى الأصول والقواعد؛ لما عسى أن يَرِدَ على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر هي المسائلُ المنطوقُ بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً – وهي المسائلُ التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلافُ فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدُنِ الصحابة –رضي الله عنهم–، إلى أن فشا التقليد)(1).

وظيفة فنّ (اختلاف الفقهاء) إذن استعراض المسائل المختلف فيها بين مشاهير المجتهدين، وكذا المسائل المتفق عليها فيما بينهم، وذلك على سبيل المقارنة والمعارضة من أجل التدرُّب والاستعداد لبلوغ رتبة الاجتهاد(2). فرتبة الاجتهاد تقتضي نظراً في المسائل المسكوت عنها؛ وذلك ما لا يقدرُ عليه المتفقّه إلاّ إذا كان قد عرف آراء الفقهاء ومناهجَهم في الاتفاق والاختلاف؛ وفي الاختلاف على الخصوص أكثر مما هو في حالات الاتفاق(3).

ويعني ذلك من ضمن ما يعنيه أنّ ابن رشد يمسك هنا بطرف الخيط من جهتين: جهة تاريخ الفقه، وظهور مجتهديه ومذاهبه، وجهة فنون الأدلّة والمناهج. وقد عبَّر عن المسألة الأولى ضمناً عندما اعتبر استعراضَ آراء الفقهاء والمجتهدين إعداداً ضرورياً للمتفقّه، بينما استعرض فعلاً جوامع مسائل الخطاب الشرعي قبل أن ينصرف لاستعراض آراء الفقهاء على أبواب الفقه كما هو معروفٌ في كتب الاختلاف الأخرى في شتّى المذاهب(4).

والواقع أنَّ الإمامَ الشافعيَّ (–204هـ/819م) كان رائداً في المسألتين. ففيما يتعلق بالمسالة الأولى، وأعني بها تاريخ الفقه، وما تطور إليه من وجوه اتفاقٍ واختلاف، نجد أنّ الشافعيَّ احتفظ لنا في طوايا كتاب الأمّ بالوثائق الضرورية لتتبع ذلك ودراسته. فضمن أبواب الأمّ المختلفة حسب موضوعات الفقه نجد الوثائق التالية: كتاب اختلاف العراقيين وهو كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (لأبي يوسف)، وكتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود، وكتاب اختلاف مالك والشافعي، وكتاب جماع العلم، وكتاب إبطال الاستحسان، وكتاب الردّ على محمد بن الحسن الشيباني، وكتاب الرد على سِيَر الأوزاعي لأبي يوسف(5). ومن تفحُّص تلك الكتب أو الرسائل يتبين لنا أنّ الشافعيَّ أخذ بعضها من العراقيين من تلامذة أبي حنيفة، بينما جمع بنفسه بعضاً آخر، وقد قام بمناقشتها ونقدها تمهيداً للخروج باجتهاداته الجديدة في هذه المسائل كلّها – وقد كان من حسن الطالع بقاؤها ضمن كتاب الأم لتُطلِعَنا على الوثائق المبكّرة في الاختلاف بين الفقهاء من جهة، وعلى طريقة الشافعي في التأليف والاجتهاد من جهةٍ ثانية(6).

أما المسألة الأخرى، والتي كان الشافعيُ رائداً فيها مما يتعلق باختلاف الفقهاء، بل باتفاقهم فتتصل بعلم الأدلّة الشرعية. فالمعروف أنَّ الشافعي الذي عرف فقه الحجازيين، وفقه العراقيين وخاض نقاشاً مع الأوائل، وجدلاً مع الأواخر، قام بعملٍ آخر قبل صياغة مذهبه القديم، بل ربما أثناء صياغته، تمثّل في تأليف كتاب الرسالة الذي قعّد فيه لعلم الأدلّة الشرعية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس(7). وبسبب نشأة ذلك العلم في جوٍّ جداليٍّ أو خلافي؛ فقد ظهر ذلك في الرسالة مثلما ظهر في الأمّ(8).

على أنّ البيئة الخلافيّة التي تظهر لدى الشافعيّ في المستويين: مستوى الفروع والجزئيات، ومستوى مناهج الأدلة، لا يظهرُ منها لدى ابن رشد غير المستوى الأول، مستوى الفروع والجزئيات. ويرجعُ ذلك إلى المسافة الزمنية التي تفصلُ الشافعيَّ وفقهَه وخلافياته أواخر القرن الثاني الهجري، عن ابن رشد أواسط القرن السادس الهجري. فنحن نعلمُ اليوم أنّ علم الأدلّة الشرعية استقرّ إلى حدٍّ بعيدٍ منذ أواسط القرن الرابع الهجري –مع استثناءاتٍ ضئيلة–، فما عادت هناك نقاشاتٌ خلافيةٌ إلاّ على مستوى القواعد الخاصّة بكل مذهب، والخلافات الجزئية الأُخرى المتعلقة بالدلالات اللغوية (مباحث الألفاظ)، ودلالات المفاهيم المتصلة بتنزيل النصوص على الوقائع(9). وهذا معنى ذهاب ابن رشد إلى أنّ دراسة (اختلاف الفقهاء) في عصره إنما هي دراسةٌ تدريبيةٌ، ودراسةٌ مقارنة؛ ذلك أنّ الخلفية التأصيلية كانت قد صارت واحدة: هناك اتفاقٌ على الأدلّة في سائر المذاهب، بل وهناك اتفاقٌ على أكثر القواعد التي تبلورت في ظلّ علم الأدلّة – فيكونُ على المتفقّه الذي يريد أن يخطو باتجاه الاجتهاد في المذهب أو في الفقه بشكلٍ عامٍ أن يقوم بالأمرين معاً أياً يكن مذهبه: دراسة علم الأدلّة دراسةً معمَّقةً، والاطّلاع على القواعد اللغوية والأصولية في سائر المذاهب، وهذا كلُّهُ يدخل في باب المنطوق به. وهو الذي يمكّنُ الفقيه من الخطو باتّجاه المسكوت عنه؛ ذلك أنّ المقصودَ بالمسكوت عنه الوقائع الجديدة التي يستطيع الفقيه الطالع الذي أتْقن علوم المنطوق به أن ينظر فيها ويصلَ إلى رأيٍ أو اجتهادٍ بشأنها استناداً إلى الثقافة والتدريب.

II

اختار ابن رشد لكتابه مدخلاً مختلفاً إذا ما قارنّاه بكتب الاختلاف الأخرى في شتّى المذاهب. وأعني بالمدخل المختلف إجمالَهُ لمسائل الحكم أو الخطاب الشرعي قبل تتبُّع مسائل الاختلاف التفصيلية(10). لكنّ تجديده –إذا صحَّ التعبير– لا يقتصر على ذلك، بل إنه في كلّ بابٍ من الأبواب يبدأ بذكر جوامع الباب وأُمَّهات مسائله(11)، على أنّ الأمر الثاني هذا رغم فائدته له سببٌ خاصٌّ يتصل بالمنهج الذي حدّده لنفسه في التمهيد السالف الذكر، وسوف أعود إليه.

حدَّد ابن رشد طُرُق تلقّي الأحكام عن النبي –صلى الله عليه وسلم– بأنها ثلاث: لفظٌ وفعلٌ وإقرار، أمّا ما سكت عنه الشارع فالجمهور بنوا فيه على القياس الذي يشهد له دليل العقل؛ لأنّ الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية(12). ثم صنّف الألفاظ التي تُتلقّى منها الأحكام إلى أربعة، ثلاثة متفق عليها؛ وهي: عامٌّ يُحمل على عمومه، وخاصٌّ يُحمل على خصوصه، وعامٌّ يُرادُ به الخصوص، أو خاصٌّ يُراد به العموم. وأما القسم الرابع من الألفاظ، المختلف فيه، فهو دليلُ الخطاب. ثم ذكر صيغ الأمر والنهي والخلاف في معناها، وقسّم الألفاظ إلى ما هو نصٌّ في معناه وما ليس كذلك بأقسامه المجمل والمشترك. ثم أجمل مباحث القياس قاصداً من وراء ذلك الردّ على الظاهرية بالتفرقة بين القياس، واللفظ الخاص الذي يُرادُ به العامّ(13).

ثم أجمل مباحث الطريقين الأخريين للحكم وهما الفعل والإقرار. واستطرد معتبراً الإجماع مستنداً إلى إحدى الطرق الأربعة وليس أصلاً مستقلاً، وإلاّ لزم إثبات شرعٍ زائدٍ بعد النبي –صلى الله عليه وسلم–. ولم ينس تصنيف المعاني المستفادة من الطرق الأربع إلى أمرٍ ونهيٍ وتخيير(14).

وقد كان يمكن الاكتفاء بذكر دليل الخطاب باعتباره ذا صلةٍ مباشرةٍ بمسائل الاختلاف دون القضايا الأخرى، لكنّ ابن رشد أراد فيما يبدو وضع دليل الخطاب في سياق مباحث الحكم. ولهذا فإنه ختم هذه المقدمة بتصنيف أسباب

الاختلاف بين الفقهاء وهي عنده ستة(15): **الأول**: تردد الألفاظ بين تلك الطرق الأربع، أي لفظ عام يُرادُ به العامّ أو الخاصّ، ولفظ خاص أريد به الخاصّ أو العامّ، أو يكون له دليل خطاب أو لا.

والثاني: اشتراك اللفظ بأقسامه.

والثالث: اختلاف الإعراب.

والرابع: تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز.

والخامس: إطلاق اللفظ وتقييده.

والسادس: التعارُضُ بين الأدلّة بأقسامها.

لقد ذكرتُ أنّ هذا الإجمال لعلم الأصول، ومباحث الحكم، غير مألوفٍ في مقدمات كتب الاختلاف، وقدَّرْتُ أنه ربما فعل ذلك توصلاً لذكر (دليل الخطاب) الذي هو أهمّ أسباب الاختلاف. أما ما اعتبرُ طريقةً مبتكرةً في إجمال مباحث الأصول والحكم فغيرُ مسلّمٍ إذ استعار أكثر ذلك من (المستصفى) للغزالي، الذي وضع له مختصراً عام 552هـ قبل وضعه (بداية المجتهد) بين العامين (560 و564 هـ)(16). لكنْ تبقى له فضيلةُ إجمال أسباب الاختلاف أو حصرها في البنود الستة التي ذكرناها.

على أنّ ابن رشد لا يختلف عن زملائه وسابقيه من كتّاب الاختلاف الفقهي في هذه المسألة وحسْب؛ بل، كما سبق أن ذكرت، يبدأُ كلُّ بابٍ من أبواب الفقه بذكر جوامعه أو مسائله الهامّة وهو ما لا يفعَلُهُ الآخرون. وأرى أنّ ذلك راجعٌ للمنهج الذي ذكره في التمهيد، فهو لا يريدُ استقصاء مسائل الاختلاف، بل يريد ذكر أهمّها للتنبيه والتعليم، ولذلك فإنه بتحديده للجوامع، يكون قد حدَّد المسائل التي يريد استعراض الاختلافات فيها في كل بابٍ من أبواب الفقه. لكنْ في حين لم يذكر لنا مصدره أو مصادره في مقدمته الأصولية، واستظهرتُ أنا أنه اعتمد على (المستصفى) عمد لتحديد مصدره الرئيسي لمسائل الاختلاف في أبواب الفقه كلّها حينما قال(17): (..وأكثر ما عوَّلْتُ عليه فيما نقلتُهُ من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتابُ الاستذكار..). والاسم الكامل للكتاب: (الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار) لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ (-463هـ/1070م). وهذا المصدر -كما سبق- هو المصدر الرئيسي ويعود ابن رشد إلى مصادر ثانوية أخرى كثيرة من بينها المقدّمات لابن رشد الجدّ، وكتب السنة المشهورة.

III

لا يختلف ابن رشد عن كُتّاب الاختلاف الآخرين في طرائق معالجة الموضوعات. فهو يذكر المسألة المختلف فيها، ثم يذكر آراءَ مختلف العلماء، ودليل كلٍّ منهم. وفي أحيانٍ كثيرةٍ يقتصر الأمر على ذلك دونما ترجيحٍ لرأْيٍ على رأي. والملاحظُ أنّ الذين يُذَكَرون في غالب الأحيان هم فقهاءُ مجتهدون بغضّ النظر عن انتمائهم المذهبي، مثل أن يقال: قال مالك كذا، وقال ابن الماجشون كذا، وقال الثوري والأوزاعي كذا، وقال الشافعي وأبو يوسف كذا. وقال أبو حنيفة وأحمد كذا(18). فالمعتبَر في الاختلاف هنا الاجتهاد أو التميز برأيٍ مستندٍ إلى دليل، وليس الانتماء إلى مذهب. فابن الماجشون فقيهٌ مالكيٌّ، لكن لأنّ له اجتهاداً مستقلاً في مسألة فإنه يُذَكرُ مستقلاً عن مالك شيخ المذهب. ولا يعني ذلك أنّ كلَّ كتب الاختلاف تفعلُ ذلك؛ ولكنّ هذا هو الأعمّ الأغلب، وهو صنيعُ ابن رشد في (بداية المجتهد). فهل يعني هذا أنَّ كتب الاختلاف الفقهي هي كتبٌ في (الفقه المقارن) شأن الدراسات الحديثة(19)؟ والجواب أنّ كتب الاختلاف

تختلف عن كتب الجدل الفقهي، فكتب الجدل الفقهي تركّز على نُصرة المذهب أو الشيخ بكلّ سبيل لكنّ هذا لا يعني أنّ كُتّاب الاختلاف يتميزون جميعاً بالحياد أو هم غالباً كذلك. فابن عبد البرّ يستقصي أدلّة المذاهب كلّها في كلّ مسألة، لكنه ينتهي في 90% من الحالات إلى نُصرة مذهب الإمام مالك الذي ينتمي إليه. وكذا الأمر مثلاً لدى الطحاوي الحنفي (-321هـ/ 933م) في 80% من الحالات(20). على أنّ الطريقة الغالبة استيفاء المسائل والأدلّة دونما تعليقٍ واضح، بل يكونُ التوجيه غير مباشرٍ مثل ذكر رأْي أحد الفقهاء في آخر الباب والإطالة في الانتصار له. أمّا ابن رشد فقد تتبعتُ أكثر أبواب (بداية المجتهد) فوجدْتُ أنه يصمتُ في 60% من الحالات، ويفضّل آراء فقهاء آخرين على رأي مالك مباشرة أو موآربةً في20% من الحالات، ويوردُ آراء مستقلةً لنفسه في 10% من الحالات. لكنه يبقى متميزاً عن كُتاّب الاختلاف الآخرين في أمرين اثنين: تحديد جوامع الباب، ورؤوس مسائل الاتفاق والاختلاف في البداية، ومحاولة التقعيد للاختلاف أو إيضاح أسبابه استناداً إلى العلل الستّ التي ذكرها في مقدمة (البداية).

وأودُّ في هذه العجالة أن أذكر مثلاً لمعالجات ابن رشد، ثم أعودُ فأدرس تمايزه أو تميّزه. ففي كتاب الزكاة، يبدأ ابن رشد هكذا(21): (المواضيع المحيطة بهذه العبادة تنحصرُ في خمس جُمَل: في معرفة من تجب عليه، وفي معرفة ما تجب فيه من الأموال، وفي معرفة كم تجب ومن كم تجب، وفي معرفة متى تجب ومتى لا تجب، وفي معرفة لمن تجب وكم يجبُ له؟ فأمّا معرفة وجوبها فمعلومٌ من الكتاب والسنة والإجماع. وأما على من تجب؟ فإنهم اتفقوا أنها على كل مسلمٍ حرٍ بالغٍ عاقلٍ مالكٍ للنصاب ملكاً تاماً. واختلفوا في وجوبها على اليتيم والمجنون والعبيد وأهل الذمة والناقص المِلْك مثل الذي عليه الدَين، ومثل المال المحبَّس الأصل...

فأمّا الصغار؛ فإنّ قوماً قالوا: تجب الزكاةُ في أموالهم؛ وبه قال عليٌّ وابن عمر وجابر وعائشة، من الصحابة. ومالك والشافعي والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور وغيرهم من فقهاء الأمصار. وقال قومٌ: ليس في مال اليتيم صدقةٌ أصلاً؛ وبه قال النخعي والحسن وسعيد بن جبير من التابعين ... الخ). ويصل ابن رشد إلى التقعيد لهذا الاختلاف فيقول: (وسببُ اختلافهم في إيجاب الزكاة عليه أو لا إيجابها هو اختلافُهُم في مفهوم الزكاة الشرعية؛ هل هي عبادةٌ كالصلاة، أم هي حقٌ واجبٌ للفقراء على الأغنياء؟ فمن قال إنها عبادةٌ اشترط فيها البلوغ. ومن قال إنها حقٌ واجبٌ للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء، لم يعتبر في ذلك بلوغاً من غيره.. الخ)(22). ثم يتابع بالنسبة لإيجاب الزكاة على أهل الذمة فيقول(23): (إنّ الأكثر أن لا زكاة على جميعهم إلاّ ماروت طائفةٌ من تضعيف الزكاة على نصارى بني تغلب، أعني أن يؤخذ منهم مثلاً ما يؤخذ من المسلمين في كل شيء؛ وممن قال بهذا القول: الشافعي وأبو حنيفة وأحمد والثوري. وليس عن مالك في ذلك قول. وإنما صار هؤلاء لهذا لأنه ثبت أنه فعلُ عمر بن الخطاب بهم؛ وكأنهم رأوا أنّ مثل هذا توقيف؛ ولكنّ الأصول تُعارضه).

إذا تأملْنا هذا النموذج، نجد أنّ ابن رشد ذكر جوامع كتاب الزكاة، ثم ذكر المواطن التي كان فيها انفاق. وأخيراً بدأ بذكر رؤوس المسائل الخلافية فذكَرَ الخلاف في تزكية أموال الصغار وبيّن أنّ أصل الخلاف لا يكمُنُ في رواية هذا الراوي للحديث المتضمّن الحكم أو عدم روايته، بل في الاختلاف في مفهوم الزكاة ووظائفها، وهي عبادةٌ أو حقٌ واجبٌ للفقراء. وانتهى في مسألة زكاة أهل الذمة إلى أنّ رأي الفقهاء القائلين بجواز أخذ الزكاة منهم مخالفٌ للأُصول، ويعني بذلك أنّ النصوص تدل على أنّ الزكاة عبادةٌ للمسلم، فلا يجوز أن يزكّي المسيحي أو اليهودي الذمي. وهكذا فإنّ هذا يعني من طرفٍ خفيٍّ أنه لا يرى فرض الزكاة على الذمّيّ رغم ما فعلهُ عمر مع نصارى بني تغلب(24).

وقد أحصى أحدُ الباحثين الحالات التي أورد فيها ابن رشد رأياً مستقلاً لنفسه فبلغت العشرين(25)؛ في المسائل التالية: الموقف من تارك الصلاة عمداً، والحكم الواجب في ضبط القبلة، وكيفية تحديد شهر رمضان، وأوصاف المسكرات، ومفهوم الجزية ومدلولها، وإسقاط الزكاة في أموال المدين، وإجازة شهادة المرأة، وحظّ المرأة من الغنيمة، ودور الإمام في قسمة الغنيمة، ومانع المرض في الزواج، وتحرر القاضي في إصدار الأحكام، وضمّ الذهب إلى الفضة لاكتمال النصاب في الزكاة، وإجازة ذبائح أهل الكتاب للمسلمين، والقدر الأدنى للمهر، وتأخير دفن الميت المصاب بانطباق العروق، وميراث الجدّ وأنه لا يحجبُ الإخوة، وجواز نكاح المرأة بغير ولي.

* * * *

بقي ابن رشد فقيهاً مالكياً بالمعنى المتعارف عليه لذلك؛ والدليل على ذلك سكوته أو موافقته لآراء مالك في أكثر الحالات. أمّا الحالات التي يختلف فيها مع المالكية فهي محدودةٌ من جهة، ثم إنها ناجمةٌ في الأغلب عن اكتشافه أنّ المالكية خالفوا قواعدهم هم. بيد أنّ الأهمّ من ذلك أنه على الرغم من حيويته الفكرية، ووضوحه المنهجي، وتقسيماته المنطقية؛ ظلَّ ملتزماً بالسُنَن والطرائق الفقهية ولم يُحدثْ قطيعةً معها(26). وأوضحُ مَثَلٍ على ذلك موقفُهُ من الظاهرية. فعلى عكس الفقهاء الآخرين يعتبر ابن رشد خلافَهم، ويُوردُ آراءهم (يعني آراء ابن حزم من المحَلَّى)؛ لكنه يقف مع التقليد الفقهي في قضيتي الإجماع، والمسكوت عنه. فهو يرى أنَّ الاجتهاد هو بذل الجَهد في موافقة مُراد الله تعالى. ومعنى ذلك أنّ لكل واقعةٍ حكماً ظاهراً أو مسكوتاً عنه يُستنبطُ أو يُكتشفُ بالقياس؛ بخلاف قول الظاهرية إنّ المسكوت عنه لا حُكْمَ له. والأمر نفسه مع الإجماع. فالإجماع عنده مثلما هو عند الشافعي ليس دليلاً مستقلاً، بل هو من لواحق القرآن والسنة مثل القياس، أي أنه من طُرُق اكتشاف الحكم، وليس من طُرُق إنشائه(27).

لقد انطلق ابن رشد في (بداية المجتهد) كما في (فصل المقال) و (مناهج الأدلة) من قناعتين، رأى أنهما تمثلان جوهر الإسلام؛ الأولى أنّ الدين يُسْرٌ لا عُسْر – فهو دينُ رفقٍ بالإنسان، ورعايةٍ لحرماته(28). والثانية أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– إنما بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق، ويُزيلَ الخلاف. أمّا وظيفة الفقيه والعالم فهي دائماً كما يقول نصاً(29): (طلب الحقّ لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول). على أنّ (طلب الحقّ) في الأحكام الشرعية يكون بالتماس الدليل واتّباعه وحسْب؛ فإذا اقتضى الأمر اجتهاداً في المسكوت عنه فإنّ ذلك يكون عن طريق القياس، الذي هو بدوره شأنه في ذلك شأن الإجماع –كاشفٌ للحكم وليس مُنشئاً له(30). ولا شكّ أنّ ذلك ينطلق لديه من قناعةٍ عميقةٍ مؤداها أنّ حكم الشرع لا يخالف حكم العقل؛ فـ (المصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادة المفروضة(31) لكن إذا حدث تناقضٌ ظاهريٌّ فالتقدمة لحكم الشرع لأنّ (مُراد الله تعالى) الذي يكشِف عنه (الاجتهاد) يقصُرُ (التعليل) عن إدراكه في كثيرٍ من الأحيان(31). ففي مسألة الولاية في عقد النكاح يوردُ ابن رشد أدلّة الأكثرية التي تشترط الوليَّ في صحة النكاح، ثم يوردُ أدلّة من لم يشترط الولاية، ويميلُ إلى ترجيحها، لكنه لا يعلّل ذلك برُشد المرأة أو مساواتها للرجل أو ما شابه؛ بل بأنه (لو قصد الشارعُ اشتراط الولاية لبيَّنَ جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم؛ فإنّ تأخُّرَ البيان عن وقت الحاجة لا يجوز...)(33). وكذا الأمر في ذهابه إلى إسقاط الزكاة في مال المدِين؛ فإنه علّله بقول الرسول –صلى الله عليه وسلم– عن الزكاة إنها صدقةٌ تؤخَذُ من أغنيائهم، وتُردُّ على فقرائهم)، والمدِينُ ليس بغني(34).

فيبقى أنّ ابنَ رشد في (بداية المجتهد) نهج منهج الفقهاء ولا غير، واعتبر أنّ ضبط المنهج والانضباط به، كفيلٌ بالتصدّي للنوازل ومتغيّرات الظروف. أمّا النهج العقلي الذي سلكَهُ في معالجة المسائل العقدية في (فصل المقال) و

(مناهج الأدلّة) فمختلفٌ لقيامه على مبدأ التحسين والتقبيح العقليَّين؛ وأمّا هنا في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فإنّ الحسن هو ما حسَّنَه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع.

****

الحواشي

*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية ببيروت 1996م، م1، ص.325

2- قارن ببداية المجتهد، م1، ص.325

3- بداية المجتهد، م1، ص.325

4- أهمّ كتابين في الاختلاف الفقهي عند المالكية قبل (بداية المجتهد) هما: الإشراف على نُكَت الخلاف للقاضي عبد الوهّاب البغدادي المالكي (-422هـ/1030م)، والاستذكار لابن عبد البرّ (-463هـ/1070م).

5- ما تزال سائر هذه الكتب والرسائل ترد في طبعات كتاب (الأم) المختلفة. لكنّ كتابي اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على الأوزاعي، نُشرا أيضاً مستقلين بتحقيق أبو الوفا الأفغاني، بمصر عام 1357هـ.

6- قارن بمقدمة أحمد شاكر على نشرته لكتاب الرسالة للشافعي (1940م)، وبكتاب محمد أبو زهرة: الشافعي (1968م). ويرى Norman Calder أنّ كتاب الأمّ جُمع في عصر الجيل الثاني من أجيل أتباع الشافعي؛ لكنّ مجموعات الفقه المبكّرة لم تلق في الحقيقة حتى الآن دراسةً نقدية مقارنة لمخطوطاتها وأشكال ظهورها وروايتها.

7-8- قارن بمقدمة شاكر على الرسالة، وبكتاب (جماع العلم) الموجود في (الأمّ)، والمطبوع على حدةٍ أيضاً.

9- لا يرى الدكتور مصطفى ديب البغا صاحب (أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي) - للطبعة الثانية، 1993م) هذا الرأي. لكنه يقصد بالأدلة المختلف فيها ما يُعرف بالأدلة الفرعية وهي الاستصلاح، والاستصحاب، والاستحسان، والعُرْف، ومذهب الصحابي، وإجماع أهل المدينة، وشرع من قبلنا، وسدّ الذرائع، والاستقراء. وانظر عن أثر القواعد في اختلاف الفقهاء محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، الرباط 1994م.

10- تبدأ كتب الاختلاف عادةً بمقدمة قصيرة، أو بدون مقدمة. ولأنها من (فقه الفروع) فإنها لا تُعنى بعلم الأصول إلاّ ما يُذكَرُ عَرَضاً في الأبواب الفقهية المختلفة. وقارن بدراسةٍ عن الاختلاف الفقهي والثقافي ومعناه لطه جابر العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، الطبعة الرابعة، 1991م.

11- التزم ابن رشد بذلك في كلّ أبواب الكتاب، وحتى في كتاب الحج، الذي أدخله على (بداية المجتهد) بعد نيفٍ وعشرين سنة.

12- بداية المجتهد، م1، ص.325

13- بداية المجتهد، م1، ص327-328. وقارن بحسن القرواشي: المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد. تونس 1993م، ص25-28، ومحمد الواعظ الخراساني: ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن؛ في: ابن رشد الفقيه، الكويت 1995م، ص367-369.

14- بداية المجتهد، م1، ص332-335. وقارن بالقرواشي، ص36-37.

15- بداية المجتهد، م1، ص332. وقارن بالقرواشي، ص60-62، والخراساني، ص368. وقارن بسالم بن علي الثقفي: أسباب اختلاف الفقهاء، القاهرة 1996م، ص147 وما بعدها، ووهبه الزحيلي: أسباب اختلاف الفقهاء، 1999م، وعبد الله التركي: أسباب اختلاف الفقهاء، الرياض 1977م. بيد أنّ الأقرب لما ذكره ابن رشد ما ورد في دراسة محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، مرجع سابق، ص223-225.

16- قال ابن رشد في آخر كتاب الحج (بداية المجتهد، م3 ،ص 404): (وكان الفراغ منه.. عام أربعة وثمانيين وخمسمائة، وهو جزء هذا الكتاب الذي هو نهاية كتاب) بداية المجتهد (الذي كنتُ وضعتُهُ منذ أزيد من عشرين عاماً أو نحوها..). وكان قد ذكر طبيعة اختصاره للمستصفى في خاتمته فقال: (يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي ببيروت 1994م، ص146.

17- بداية المجتهد، م2، ص36.

18- قارن على سبيل المثال: بداية المجتهد، م6، ص40-41.

19- الخراساني، ص363-364، ومقدمة بداية المجتهد، م1، ص318-319.

20- قارن بالطحاوي: مختصر اختلاف العلماء، 1-4، تحقيق عبد الله نذير أحمد، بيروت 1995م، م1، ص91-93. وقارن عن الجدل: مفتاح السعادة، م2، ص599، والتعريفات للجرجاني، ص66.

21- والآراء المستقلة التي يوردها قد تكون موافقةً لفقه مجتهدٍ آخر ، إنما التركيز على الاحتجاج. فعلى سبيل المثال تتوافق بعض اجتهاداته مع الحنفية أو مع بعض الصحابة؛ لكنّ التعليلات مختلفة؛ قارن بأبو سريع محمد عبد الهادي: اختلاف الصحابة وآثاره في الفقه الإسلامي؛ بمجلة أضواء الشريعة، الرياض 1403هـ ، العدد الرابع عشر، ص89-120.

22- بداية المجتهد، م3، ص58.

23- بداية المجتهد، م3، ص59. وعدم إيجاب الزكاة في مال اليتيم هو مذهب الحنفية؛ قارن بمحمد بن نصر المروزي: اختلاف العلماء، بيروت 1985م، ص110. وانظر عن رأي المالية الذي خالفه ابن رشد: الإشراف للقاضي عبد الوهاب، بيروت 1999م، م1، ص388.

24- بداية المجتهد، م3، ص59.

25- بداية المجتهد، م3، ص59.

26- القرواشي، ص61-62.

27- قارن بمحمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرةٌ وفكر، دراسةٌ ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998م، ص89-92، والقرواشي، المنطوق به والمسكوت عنه، ص100-101.

28- بداية المجتهد، م1، ص328-329:(.. وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته ... لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرعٍ زائدٍ بعد النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ إذ كان لا يرجع إلى أصلٍ من الأصول المشروعة ...).

29- القرواشي، مرجع سابق، ص59،65.

30- بداية المجتهد، م1، ص325-326: (وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إنّ طرق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له. ودليل العقل يشهد بثبوته ...). وانظر عن ذلك، ابن رشد: الضروري في أصول الفقه (مختصر المستصفى للغزالي)، ص127-129.

31- بداية المجتهد، م1، ص.393

32- بداية المجتهد، م1، ص.372

33- بداية المجتهد، م4، ص223. وقد خرق ابن رشد برأيه هذا إجماعاً مالكياً مستقراً؛ قارن بالإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، م2، ص686-687. وجواز النكاح من كفءٍ بدون ولي هو رأي الحنفية؛ قارن باختلاف العلماء لمحمد بن نصر المروزي، ص121، والإفصاح لابن هبيرة، م2، ص88-90. وقارن برأي مختلف لمنى أبو زيد في: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، 1999م، ص136-137.

34- بداية المجتهد، م3، ص61. والحنفية لا يرون الزكاة في مال المدين إن كان ما يبقى منه لا يبلغ النصاب؛ لكنهم يعللون اجتهادهم هذا بتأويل معينٍ لقولٍ لأمير المؤمنين عثمان بن عفّان؛ قارن بفتح القدير للكمال بن الهمام، م1، ص486. والمسألة خلافيةٌ منذ القديم؛ قارن بأبي يوسف: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص122. وانظر أدلة سائر الأطراف في ابن هبيرة: الإفصاح عن معاني الصحاح، بيروت 1996م، م1، ص170.

****

ابن رشد بين النهج الإسلامي والتوجه الإنساني

بركات محمد مراد(*)

على الرغم من الإسهامات الجليلة لبعض المستشرقين قديما وحديثا خاصة توجيه بعضهم دراساته للاهتمام بعباقرة الفكر الإسلامي كابن رشد، إلا أنه بعد الفحص والتمحيص لهذه الدراسات يتبين للباحثين العرب والمسلمين بعضا من الأغراض غير العلمية لهؤلاء المستشرقين، وتوظيفا للعلم والفلسفة لتبنى قضايا غير صحيحة بأساليب بعيدة كل البعد عن أن تكون موضوعية أو تخدم أهدافا ثقافية أو حضارية، وتقديم رؤية ناقصة تسئ إلى الفيلسوف أكثر مما تحاول إبراز أصالته وإسهامه في الفكر الإسلامي. وهذا نجده واضحا في مؤلف من أهم المؤلفات التي كتبت في العصر الحديث، بل من أوائل هذه المؤلفات التي وجهت الانتباه إلى ابن رشد.

فالمستشرق الفرنسي رينان بكتابه(ابن رشد والرشدية) كان لا يبغي –كما أكدت على ذلك باحثة معاصرة(1) قضت في دراسته سنوات– إلا الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، بل في بداية العصر الحديث(2).

لم يكن ما يعنى رينان في المقام الأول إذن هو ابن رشد، إذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة في الغرب، لأنه فقد كل تأثير، إنما كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة (الرشدية) الذين يمثلون حلقة هامة في سلسلة حلقات الفكر الغربي.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد ابن رشد في هذه الدراسة المخصصة له أساسا لم يحظ إلا بثلثها فحسب. فرينان لم يعن في المقام الأول إلا بتلك القضايا الرشدية التي تصور أنها كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي اليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس، وهما من أهم القضايا التي شغلت فكر العصور الوسطى، وهمش على قضية أساسية، هي مشكلة علاقة الفلسفة بالدين، والتي تمثل مشكلة أساسية في الفكر الإسلامي عامة وعند ابن رشد خاصة، كما هو معروف عند دارسي هذا الفيلسوف، لاعتقاده خطأ أنها لم تؤثر في الفكر المسيحي.

يقول رينان:(عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا أرسطو على أنه المعلم المطلق دون أن يختاروه)(3)، وابن رشد عنده:(لم يستطع أن ينتج أبسط محاولة فلسفية)(4).

وما كان في إمكان ابن رشد أن يكون غير ما كان، فيما يذهب إليه رينان – لأنه جاء في لحظة تاريخية حرجة هي بداية انهيار الحضارة الإسلامية، لقد (قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه، ولكنها خلت من كل أصالة، فهو يشرح ويناقش لأن وقت الإبداع قد فات فهو آخر ممثل لحضارة تنهار)(5).

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو بآخر، ربما أضافوا إليه واستكملوا نقصا، وربما تبينوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها، بل ربما اكتشفوا رشديين كان رينان يجهلهم، ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هذا على، أن قيمة ابن رشد هي في كونه الشارح الأمين لأرسطو.

وتذكر الباحثة منهم على سبيل المثال (دي وولاف) (De Wulf) (وبيكافيه) (Picavet) (وبرييه) (Prechier) (وكارادي فو) (Carrde Vaux) (وفان. ستينبرجن) (Van Steenberghen) بل ما زال هناك باحثون غربيون يكرسون جهودهم الأكاديمية في استكمال تاريخ الرشدية اللاتينية مؤمنين بأن من شأن الوقوف على هذا التاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.

وعلى عكس التأويل الريناني الذي سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية(ليون جوتييه) (Leon Gauthier) الفرنسي في أوائل هذا القرن الذي تصور ابن رشد على أنه فيلسوف توفيقي في المقام الأول وبالتالي لا تضعه في هذا القالب الضيق الذي وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار(6).

إلا أن هذه الرؤية لم تجد أنصارا إلا في العقد السابع، وكان على رأسهم(برنشفيك)Brunschving الذي صور ابن رشد على أنه فقيه في المقام الأول(7). (ومنتجمري وات) (M.Watt) الإنجليزي الذي ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية في الأندلس زمن الموحدين(8).

ولا نعدم أن نجد أيضا عند بعض الباحثين العرب خاصة في بدايات هذا القرن استمرار إيديولوجية لتلك الجهود الاستشراقية الغربية التي تحرص قبل كل شيء على تحويل فلسفته إلى قوة تراثية لاهوتية محافظة وتجريده من حماسته التنويرية ونزعته الطبيعية وعقلانيته السياسية واعتداده بقوة العقل الإنساني.

ولقد بدأت هذه الرؤية الاستشراقية التي مثلها رينان وأمثاله في الانحسار بعد كثير من الدراسات العلمية والفلسفية الجادة التي تم إنجازها من قبل باحثين موضوعيين، وبعد تكشف أفكار ابن رشد المحورية والتي تجعل منه فيلسوفا متميزا، وليس مجرد شارح يهتم بالمنهج الفلسفي قبل اهتمامه بموضوعات الفلسفة، ويؤسس للنقد منهجا، ويجعل من التأويل العقلي سبيلا إلى التحرر من قطيعة الفكر الجامد وتحررا من الرؤية ذات البعد الواحد.

ولقد كان ابن رشد بنزعته الطبيعية العقلانية واتجاهه التوحيدي وتأسيسه للحتمية الصارمة الشاملة من خلال مفهوم السببية، وتعويله على الملاحظة والتجربة قد أرسي الأساس النظري لنهوض العلوم الطبيعية والبحث العلمي إضافة إلى تقديم رؤية متكاملة لنظريتي المعرفة والوجود.

ومن هنا يصبح ابن رشد بالنسبة للفلسفة الإسلامية مختلفا كل الاختلاف بالنسبة للفكر الغربي خاصة وسيطه، من حيث علاقته بأرسطو ومؤلفاته. فخطاب ابن رشد للعرب والمسلمين يختلف تماما عن خطاب التومائية للعصر الحديث، فتوما الأكويني بوضعه الأرسطية في خدمة العقيدة وتضييقه حدود العقل وإمكاناته وإعلائه من شأن الإيمان المسيحي، وتوجهه الأخروي وتأسيسه للشرط الكنسي للخلاص الروحي بعد الموت، وتعمقه الثنائية الفلسفية قد أعد برنامجا أيديولوجيا فلسفيا يتعارض تماما مع الرشدية. ويمكن أن نتذكر على سبيل المثال ملاحظة (دونمان) من أن (توما الأكويني)كان أكثر اهتماما بالملائكة، وطعامهم ونومهم من اهتمامه بالأفعال الطبيعية للأشياء(9).

ولذلك فقد أوضحت (أناليزه ماير) في دراستها عن (غاليلي) أن فهم ابن رشد للضرورة الطبيعية قد كان أساسا ديناميكيا أنطولوجيا لتفسير الظواهر، وكان بهذا ممهدا لغاليلي.

وكان ابن رشد صاحب أصالة فكرية ورؤية فلسفية حتى وهو يشرح ويلخص مؤلفات أرسطو، ذلك هو ما يؤكده الباحث الكبير الدكتور حسن حنفي(10) حين يقول: (يستخدم ابن رشد التلخيص إذن استخداما حضاريا، ففي الوقت الذي يحذف فيه ما لا ينفع وما لا دلالة له وما يتصل بالبيئة اليونانية، لغة وشواهد وما هو جدلي خطابي من الأقاويل المشروحة، فإنه يستخدم البناء العقلي أو القول العلمي البرهاني من أجل عملية النقد الحضاري الفكري والاجتماعي، التي يقوم بها داخل الحضارة الإسلامية).

ويتابع الدكتور حسن حنفي بقوله (يأخذ ابن رشد هذه الأنوار ليضئ بها جوانب الخلط في الحضارة الإسلامية خاصة عند الأشاعرة والفلاسفة الاشراقيين والصوفية باستثناء الفقهاء الذين يعتبر ابن رشد نفسه واحدا منهم. وهذا هو سر الاستطراد الذي يأتي به ابن رشد عمدا ثم يقول: (فلنرجع إلى ما كنا فيه).. و (فلنرجع إلى ما كنا فيه من الشرح) هذه الأقواس التي يفتحها ابن رشد ليست استطرادا بل نقدا داخليا للحضارة الإسلامية يقوم به ابن رشد، بل هي الأساس والهدف والغاية من الشرح.. وهو ما يفعله كثير من النقاد الاجتماعيين في عصرنا هذا من شرح مذاهب الحضارة الغربية مشيرين إلى بعض جوانب الخلط في حياتنا المعاصرة).

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفي على أن مهمة التلخيص عند ابن رشد لمؤلفات أرسطو هي(أخذ نقطة البداية من مادة لها بناء للعقل الخالص ثم إسقاط المادة وأخذ بناء العقل الخالص وملؤه بمادة أخرى من بيئة حضارية مخالفة من أجل التنوير الفكري والنقد الاجتماعي، مهمة التلخيص إذن التغيير)(11).

ويجب ألا ننسى الاتجاه النقدي البارز لدى ابن رشد والذي وجهه إلى كثير من الأفكار السائدة في عصره ومجتمعه ضد كثير من الفرق الكلامية المسيطرة في مجتمعه العربي والإسلامي، كما أن التنكر للمذهب الرسمي للدولة وتسفيه أفكار عقائدية يدين بها العصر بالإجماع ليعد باعتبار الظروف السياسية والعقائدية الضاغطة والإطلاقية في عهد الموحدين أَبْعَدَ حدا في التحرر والشجاعة الفكرية.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين(12) على أنه إذا كان لابد من البحث عن أسباب حقيقية لاضطهاد هذا المفكر، فمن الأحسن أن يقع استقصاؤها في هذا الموقف المثير لغضب طائفة الأشاعرة المقلدين الذين نصبوا أنفسهم مثقفين ملتزمين سياسيا لصيانة العقيدة الرسمية لدولة الموحدين.

ويكفي للإحاطة بشجاعة ابن رشد الفكرية وأصالته العلمية اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل في عصر اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. فقد أحرقت كتب ابن مسرة الجيلي عام 350هـ بمحضر أصحابه(13).

وعرفت مؤلفات ابن حزم المصير نفسه أيام ملوك الطوائف، وكذا كتب أبي حامد الغزالي لعهد المرابطين، وحوربت التيارات الأخرى من معتزلة شيعة ، وصوفية متفلسفين(14).

ويكفي أن نذكر هنا كيف أضطر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه إلى الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف لأول مرة عن هذا الموضوع ولم يصارحه ويبين الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضا إلى الفلسفة، وإذا كان الخليفة نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها، فهذا وحده يبين مقدار الغربة التي كانت تعانيها الفلسفة في المجتمع الإسلامي(15).

بل إن ابن طفيل الذي كان يعيش في كنف الخليفة نفسه ويحظى بعطفه وتقديره يوضح لقارئ مقدمة كتابه (حي بن يقظان) إن التفلسف في بلاد الأندلس، أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة

في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر منه لم يكلم الناس إلا رمزا. فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعتا من الخوض فيه وحذرتا عنه)(16).

وإذا علمنا أن الفقهاء المتزمتون لم يترددوا في تجريد حسامهم على كل من يخالفهم في الفهم والرأي، مما اضطر مفكر كبير مثل (مالك بن وهيب) أن يتبرأ من الفلسفة وأن يحارب كل تفكير جديد حتى يحتفظ بالمنزلة التي وصل إليها في بلاط المرابطين لأدركنا الشجاعة الأدبية التي كان يتحلى بها ابن رشد على الرغم من أنها لن تحول دون اضطهاده هو أيضا ونكبته في أخريات حياته ولوقارنا بين مواقف الدوائر الثقافية المتمسكة بالآراء المذهبية، وموقف ابن رشد في الصراع الفكري لوجدنا عقلانية هذا الفيلسوف المجتهد عقلانية عفيفة وهادئة، بعيدة كل البعد عن الجدل العقيم وعن الإسراف في القول أو التشنيع بالخصوم.

وإذا أردنا أن نعطي أوصافا عامة لهذه العقلانية، فإننا نعدد لها بعض المزايا التي قلما تتوفر عند معاصريه. فمن مزاياه السيطرة الكاملة على المواضيع والضبط الدقيق لها بسبب تعدد معارفه، وتوسعه الثقافي في مختلف العلوم، مع إتقان الحدود الموجودة بينها، وإدراك الأشياء المشتركة بين الفنون المتقاربة الأغراض، فهو لا شك المدرك المدقق لأغراض العلوم الفلسفية مع الشعور بما يصلح منها لمساندة العقيدة الإسلامية، وما هو بعيد عن روح هذه العقيدة، فبناء الحدود المنهجية بين الفلسفة والشريعة، يجب بناؤها وإقامة جسر التساند بينهما ممن تصح إقامته موقف مدروس ناتج عن ثروة في إطلاع محكم.

فالرشدية الحقيقية تتميز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية، والتعمق في مسألة التفسير تعمقا اجتهاديا له المنحى المميز وفيه التوجه الجريء الحر، ولا سيما أنه قاضي قرطبة، فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر، فالنهج إسلامي، ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية، فالتوجه إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليته، فالتوجه إنساني.

ولا مندوحة أن علمنا أن هذه التوجهات قد أُثبتت في رسائله الفلسفية ظاهرة حينا وخفية أحيانا، ومما لا ريب فيه أيضا أن الرشدية تأثرت بأعمال المفكرين العرب والمسلمين السابقين في المشرق والمغرب، خصوصا ابن باجة المتوفى عام (533هـ /1138م) وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص للكشف عن معناها المضمر.

وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم(17) علما بأن التميز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية، والعقلية المجردة، والمستوى المشترك بين الحس والعقل جاء عن ابن باجة واضحا(18).

ولقد أسس العلوم الطبيعية والتجريبية في بعديها الطبيعي والميتافيزيقي حين أقر السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، موسعا من جديد إطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطبائع والإمكانات الدفينة في الأشياء. وقد خص المسألة السابعة عشر من مسائل التهافت لإثبات وتأييد موقفه هذا، ردا على الغزالي والأشاعرة الذين أنكروا الضرورة واستبدلوها بالعادة. يرى ابن رشد أن من التبس عليه الأمر في الأسباب الفاعلة، ولم يدرك علاقة العلة بالمعلول، وجب عليه أن يبحث عن المجهول أو أن يطلبه من العلوم(19).

وهذا هو تحديد المنهج العلمي الصحيح حيث يميز العقل بين ما هو معروف بنفسه أو محسوس ضرورة، وبين ما لا تحس له أسباب فتمسي مجهولة أو مطلوبة.

هنا يحاول الذهن أن يسبر غور هذا المجهول ويكشف عن خفاياه، فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحد الملاحظة والتوقف عند تبين العادة فقط، إنما هو مخول بطبيعته التفتيش عن العلل بغير تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء(20) فأي وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟

والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل(21)، أو ليست المعرفة الحقيقية للأشياء هي المعرفة بالعقل كما رأي أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي، أي العلم اليقيني يستند إلى معرفة المسببات عن طريق أسبابها، وهو ما يمثل الأسس المنطقية، التي إذا أنكرناها تهنا في مجالات الظن، ونفينا كل برهان وُجد للدلالة(22) على الأشياء.

أما من جهة الأشياء، فإن من ينكر، سببية المحسوسات ينفي الأسباب الطبيعية ويرفع الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها (فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها)(23).

فعندما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميز بين هذا الشيء أو ذاك. نقع هنا في مشكلة النسبية في العلوم والمعرفة الإنسانية، تلك المشكلة التي دفعت بأفلاطون أن يثبت في كتابه (كراتيل) (Cratyle) أن الاسم (Le nome) ليس مجرد لقب يطلق على الشيء ويتبدل مع الزمن والصيرورة، إنه بطبيعته يحمل معنى ثابتا نؤكده برجوعنا إلى الواقع الأنيّ حيث نقارن الاسم مع الشيء الذي يحمل اسمه ونرى مدى مطابقتهما لبعضهما(24).

أما أن يدعي الأشاعرة نفي الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة أو التكرار، وأن المشاهدة لا تدل على أكثر من حصول الفعل عند الملاقاة فقط(25) فهذا ما يدفع إلى التساؤل عما يعنون بمفهوم العادة هذا: هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ (ومحال لأن يكون الله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر)(26).

هذا الانعطاف مجددا نحو طريق المنطق جعل ابن رشد يركز على أهمية العلم البرهاني والمنطق، إدراكا للعلم اليقيني وهذا ما دفعه إلى أن يرد على الغزالي والأشاعرة في مسائل التهافت، ليدحضها ويبين قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان، حيث يُمسى هذا الأخير المقياس الرئيس للتمييز بين الأقاويل الجدلية والإقناعية المترجرجة والأقاويل البرهانية الثابتة.

فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم في جميع الموجودات على أتم ما في طباعها أن يحصل للإنسان(27).

أما البرهان بحد ذاته فهو (قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع(28).

وكي تظل منطلقاتنا العقلية ثابتة أمام رجال الفقه والكلام، فقد رأيناه يخص مصنف(فصل المقال)لهذا الغرض، مبينا أن هذا النوع من النظر، دعا إليه الشرع وحث عليه، فالشريعة توافق الفلسفة، لا، بل تحث على النظر العقلي.

وإذا أردنا تبين الأصالة الفلسفية العميقة لأبن رشد وفلسفته، فما علينا إلا التعمق قليلا في نظرية المعرفة عنده، وبحث الأسس الفلسفية التي قامت عليها وبالتالي معرفة تلك الأنطولوجيا التي ينتهي إليها ابن رشد وكل مفكر أو فيلسوف يحاول لأن يؤسس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي حتى يتسنى له من بعد بناء صرح العلوم الميتافيزيقية عنده بناء مطابقا للتجربة الإنسانية وعقلانيتها.

لذلك نجد أن النتائج الفلسفية التي وصل إليها كل من ديكارت هي التي مكنته من تأسيس علومه الفيزيائية، كما أن اكتشافات ابن سينا وابن رشد العلمية سواء منها المتعلقة بميدان الطب أو علم النفس أو علم الطبيعة، ليست في نظرنا سوى لوازم لمنهجيتهما الفلسفية ولواحق لها سيما لنظرية المعرفة عندهما.

فإذا كانت المنهجية التي أتبعها أبو الوليد ابن رشد في هذا المجال مغايرة تماما لمنهجية ابن سينا وديكارت، فإن منهجية هذين الفيلسوفين أتت متشابهة إلى حد بعيد، سواء من حيث النتائج التي وصل إليها كلاهما أو من حيث المصادرات التي اقتضتها كلتا الفلسفتين، إن يكن ديكارت قد تأثر بابن سينا وبما ترجم من كتبه إلى اللاتينية(29).

ومستندنا في ذلك أننا نجد كثيرا من العناصر السينوية في فلسفته كإثبات الإنّية بمعزل عن الجسمية، والبرهنة على وجود الله انطلاقا من جوازية الإنسان والعالم، وتأسيس المعرفة الإنسانية بالالتجاء إلى مبدأ مفارق متعال.

فالبحث عن اليقين هو الدافع الأساسي الذي بعث ديكارت إلى تجربته الفلسفية وكذلك رغبته في استكشاف الأساس الحقيقي الذي يضمن للإنية وجودها الحقيقي الثابت كما يضمن لها حق المعرفة لما سواها، والذي بمقتضاه تدرك أن الطبيعة الخارجية بقوانينها ليست من نسيج الأوهام.

لذلك يفرض عليه منهجه أن يشك في كل شيء حتى يتسنى له الوصول إلى مبدأ ثابت بعيد عن الوهم وغير قابل للشك. ولذلك يشك ديكارت في الحسيات والعقليات، بل في وجود العالم الخارجي(إذ قد تكون في ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعض، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية)(30).

ولكن ديكارت فجأة يكتشف شيء غير قابل للشك، وهو وجود ذاته أو إنيته التي تبقى ثابتة كل مرة حاول أن يشك فيها، من حيث أن الشك نوع من التفكير، هذه الحقيقة تعد أول المعارف اليقينية التي اهتدى إليها، ولم يتم له ذلك بترتيب مقدمات أو إقامة براهين عليها، وإنما بتجربة حدسية مباشرة يعى فيها ذاته كفكرة دون واسطة، من موجود آخر أو من الغير(31).

ويصل ديكارت بهذا الكشف إلى معرفة نفسه كجوهر مستقل عن الجسم حقيقته الفكر، وليست تدرك به ولا هي في وجودها محتاجة إليه يقول: (الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعا.. ولكني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتي)(32) وبذلك يثبت ديكارت أول معرفة غير قابلة للشك وهي إدراك الذات لنفسها إدراكا مباشرا (Cogito Ergo sum) (أنا أفكر إذن أنا موجود).

فإذا استعرضنا برهان الرجل المعلق في الفضاء لابن سينا الذي يقول فيه: (لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها)(33).

سنجد أن ابن سينا لم يقصد به غير إثبات الإنية ومغايرتها للجسم، حيث أراد أن يبرهن على أن (الأنا) أي الذات الواحدة المستمرة بعينها متميزة تماما عن الجسم، وأنها أيسر وأقرب معرفة منه، إذ أنها تعرف ذاتها بذاتها بغير واسطة الحواس أو التخيل، بل حدسا غير محتاجة إلى الغيرية أو إلى وجود العالم الخارجي، فجوهرها مستقل عن الجسم، لا تفسد بفساده، ولا تنعدم بانعدامه(34).

وبغض النظر عن مسألة تأثر ديكارت بابن سينا، وهي مسألة لا يتطرق إليها شك، فإننا بإزاء منهج وأسلوب فلسفي واحد لاكتشاف الذات، ثم تأسيس نظرية المعرفة عليها، وما يترتب على ذلك من رؤى ميتافيزيقية.

إلا أننا نجد ابن رشد الذي اطلع على أعمال ابن سينا وأدرك أهدافها وأغراضها يشن عليه حملة شعواء، وهذا نتبينه في نقده لكثير من نظرياته وآراءه، نجده كما اختلف معه في البناء الفلسفي ونقده في كثير من المواضع لا يرتضي منطلقاته الفلسفية، فيرفض منهج ابن سينا في إثباته للإنية، ويرى أن هذا محض تخيلات، فلا يمكن للإنية أن تثبت إلا من خلال الغيرية، ولكي نفهم نقد ابن رشد لهذا علينا تذكر نقده لابن سينا في مفاهيم فلسفية أساسية مثل نقده لمفهوم الواجب والممكن والجائز، ولكثير من المفاهيم الفلسفية الأخرى.

فمنهج ابن رشد الفلسفي لا يعتمد إلا على ما هو موجود وجودا حقيقيا واقعيا أو وجودا ممكنا جائزا، والجائز عنده ليس ما لا حد له أو لا فصل له أو ما يتوهمه الإنسان، وإنما الجائز هو الذي يستمد كيانه من طبيعة الوجود لا من مباحث المنطق يقول: (وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس إن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضى العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز)(35).

أما الجواز في العقل أو المنطق فجهل، يقول ابن رشد أيضا: (الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات كقولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل)(36).

ومن هنا لو حِدْنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته لأجزنا وجود العنقاء والغول، وافترضنا بالتالي افتراضات غير جائزة الوجود، ثم استنتجنا منها أمور ندعي وجودها وواقعيتها كما فعل ابن سينا بخرافة الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، إذ أطلق لعنانه الخيال، وأثبت ذاتا لا علاقة لها بالواقع ولا صلة لها بالعالم الخارجي، وهو ما سيقع فيه (ديكارت) ويظل حبيس ذاته، لا يخرج منها لإثبات العالم الخارجي بغير الضمان الإلهي، والذي يعتبر حلا لاهوتيا غير عقلي أيضا. ومن هنا تخالف فلسفة ابن رشد فلسفة كل من ابن سينا وديكارت لاقتضائها ذلك.

وهناك سبب ثاني تقتضيه فلسفة ابن رشد لرفض هذا المنهج السينوي في إثباته الإنية وهو يتمثل في مغايرة المصدر الذي تنطلق منه كلتا الفلسفتين، فبينما ينطلق ابن سينا من التعقل المحض، ليدرك إنيته، ترى ابن رشد يولى اهتمامه إلى الموجود أي إلى العالم الخارجي الذي بانكشافه تنكشف الإنية الشخصية الناشطة التي بدورها الفعال تجرد المعانى المعقولة عن المعطيات الحسية وتقدمها إلى العقل فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية(37).

فيعقلها كما يعقل ذاتيته وبذلك يصبح العقل الإنساني بوجه ما جميع ما عقله من معقولات، وإن ظل بوجه ما مغايرا لتلك المعقولات التي جردها ووحدها، لتكون صورا ذهنية، فهناك إذن وحدة عقلية تشكل الإنية الشخصية وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى(38).

فالعقل الهيولاني ليس سوى استعدادات صورتها العقل بالفعل والعقل بالفعل هو مادة للعقل المستفاد الذي يعُد صورته، والعقل الفعال الذي هو صورة العقل المستفاد ليس سوى القوة العقلية المجرد للصور الهيولانية، والتي بترتيبها وتوحيدها إياها تجعلها معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

يقول ابن رشد: (إذن فقد تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو (العقل) من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيء واحد)(39).

ومن هذا يتبين لنا مخالفة ومغايرة ابن رشد ليس لابن سينا فقط، بل لكل المدرسة المشائية العربية التي جعلت للعقل الفعّال الدور الأساسي في المعرفة الإنسانية، وبالتالي تأسيس المعرفة في مبدأ مفارق، ومتعال على الوجود الإنساني، إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون في أرقى إدركاته.

وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية في مصدر إنساني وليس في مصدر متعالٍ، يستمد منه معارفه ومدركاته، وهو ما انتهي إليه باحث في دراسة شيقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد إذ يقول: (هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أقر بها ابن رشد تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل من العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يقل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل الهيولاني عقلا بالفعل والمعقولات الهيولانية معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

فطرافة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولا ثم في اعترافه بأن الإنية هي علم ومعلوم، وأن العلم معلوم عن الموجود (إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا)(40).

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد ابن رشد في إثباته إثباتا قطعيا أن وجود الأنا ينكشف لا عن طريق التفكير المحض المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل(41).

ويحدثنا ابن رشد عن ديناميكية هذا العمل الإدراكي بقوله: (ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلي فيه هو المدرك ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس)(42).

ويقول أيضا: (وذلك بَيِّنٌ مِن أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعني أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت هي نفس المعقولات)(43).

وقد ردد ابن رشد هذا المعنى في كثير من مؤلفاته حتى صار يقينا عنده أن الإنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفتنا بها وبذاتنا.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية، كمشكلة وجود العالم الخارجي، ومشكلة المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الذات على نفسها وأصبحت أسيرة ذاتها، ولذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه، لا من نفسه ليدرك الموجودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

وهذا بخلاف (ديكارت) صاحب الأثنينية، أي الذات في مقابل العالم، وهي أثنينية جوهرية طرفاها منفصلان عن بعضهما البعض، ولكي يوصل بينهما كان لزاما عليه الالتجاء إلى مبدأ ثالث يكون وصلا بين الطرفين المنفصلين، وبالتالي كان لزاما عليه أن يبرهن على وجود الله قبل أن يقر بوجود العالم الخارجي، وبصفة عامة بوجود الغيرية، وما وجود الله هنا إلا ضمان لوجود العالم الخارجي الذي نحسه ونتخيله ونتصوره، فلا يمكن أن يكون الله قد وهبنا طبيعة تقدم لنا من أحاسيس وتخيلات غير صادرة عن موضوعات موجودة حقا(44).

فلو لم تكن الأفكار التي تنقلها إلينا هاتان الملكتان صادرة عن أشياء موجودة وجودا صادقا لكان الله مخادعا(45). فثبات وجود الله كان أول يقين بعد ثبات الإنية هو الذي سمح لديكارت بالتعرف على العالم الخارجي، وهو الذي قدم له الضمان الأساسي لمعرفة هذا العالم(46).

فالإنية الديكارتية ليس في مقدورها أن تؤسس شيئا خارج نفسها، وهي تفتقر دوما إلى مصدرها وخالقها الذي حفظ عليها وعلى العالم حقيقته ووجوده.

ومن هنا يمكننا تبين الصبغة اللاهوتية الخفية، في مذهب ديكارت، فضلا عن وقوعه في الدور (Cercie vicieux) حينما يبرهن على وجود الله ووجود المعاني الأزلية الواضحة المتميزة(47).

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشائية العربية لالتجاءها إلى المبدأ المتعالي الذي تسميه العقل الفعّال حينا وواهب الصور حينا آخر، لتؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق، والذي يتطابق بواسطته الوجود والمعرفة، فقد أقر كل من ابن سينا والفارابي بوجود العقل الفعال الذي هو العقل العاشر في سلسلة الفيض والذي له دورا أساسيا في إحداث الموجودات، ويمكن العقل الإنساني (بعد إخراجه من حالة القوة إلى حالة الفعل) من تعقلها حيث يقول ابن سينا: (..أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات، فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا)(48).

فإذا كان واجب الوجود عنده مصدر الموجودات جميعا عن طريق العقل الفعّال(49)، ومصير العقل الإنساني الهيولاني عقلا بالفعل بأن يهب له صور المعقولات.. فوجود الغيرية ومعرفتها يؤسسهما الله ويضمنهما للإنسان(49).

وبهذه الطريقة الغريبة يغدو مستوى المعرفة ومستوى الوجود متطابقين وكيف لا وقد انطلقا من مصدر وينبوع واحد، ليس هو شيئا آخر سوى الله الضامن لوجودهما عن طريق العقل الفعال والمؤسس لهما أوثق تأسيس(50).

أما ابن رشد فلم يكن في حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي ليثبت ذاته أو إنيته أو ليثبت العالم الخارجي، أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية. فقد تبين لنا بوضوح أن معرفة الإنية عنده لا تتم إلا بشرطين أساسيين:

الأول: وجود الموجودات خارج النفس. **والثاني**: نشاط العقل الإنساني الذي يجعل تلك الموجودات معقولات بعد أن يجرد المعطيات الحسية مما يشوبها من جسمانية ويوحد بينها، فيعقل ذاته بتعقله إياها، لذلك فوجود العالم الخارجي ضمانا لوجود إنيته وضمانا لوجود الغيرية بالنسبة إليه ما دامت إنيته لا تتأتى لها معرفة ذاتها إلا بانكشاف العالم الخارجي لها.

وأنى تتأتى له معرفة ذاته، بل نفسه الناطقة إذا ما كانت بمعزل عن الغيرية وعن الموجودات الخارجية التي هي وإياها في حالة (اتصال) وما دام العقل الفعال في فلسفته ليس شيئا سوى ذلك الموحد لعملية التعقل في الإنسان والمنظم لها، فإن تعقلنا لذاتنا يقتضي أن نكون قد أدركنا النظام والترتيب الموجودين في العالم الخارجي، إذ كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى(51).

(كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها)(52). ومن هنا فوجود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفتنا به: (لو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أول علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءا من موجودات الله)(53).

ولذلك لم يبق لابن رشد بعد أن أظهر المنهج المثبت للإنية والغيرية وبعد أن أشار إلى الطريق الموصل إلى معرفة الصانع طريق تصاعدي ينطلق من الموجودات إلى الله الخالق والصانع لها، خلافا لما سلكه ديكارت الذي أنطلق من مجرد الماهية ليصل إلى وجود الله بوثبة غير مبررة.

ولم يبق لابن رشد بعد ذلك إلا أن يفحص عن الموجودات وينظر في خصائصها وماهيتها لكي تتسع بذلك آفاق المعرفة الإنسانية أمامه حيث أن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده(54).

وبذلك يتسنى لابن رشد أن يؤسس ميتافيزيقاه بعد أن أسس المعرفة الإنسانية تأسيسا إنسانيا غير ملتجئ إلى صدق أو ضمان إلهي، ومن هنا سنجده يرفض ميتافيزيقا كل من ابن سينا والمشائية العربية ليؤسس ميتافيزيقاه المتفقة مع منطلقاته الأساسية والإنسانية، حيث تنطلق من الفكر الإنساني ومن ظاهراته أي من نشاطه المرتبط ارتباطا وثيقا بعالم التجربة، بدون أن يلتجئ إلى أساس ديني أو لاهوتي.

وإن لم يمنعه تأسيسه للمعرفة لتصبح إنسانية أن يهتم بالدين ومبادئه ومنطلقاته التي تختلف عن مبادئ ومنطلقات الفلسفة أو المعرفة الإنسانية، وإن كانت تلتقي معها في كثير من الحقائق، وتنتهي معها إلى نفس الغايات والمقاصد.

ولكن نزعته العقلية هذه ليست سوى نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقا من الواقع ذاته واستنادا إليه وليس استنادا إلى مبادئ متعالية على هذا الواقع، فالمعرفة الإنسانية هي إدراك للموجودات من حيث أسبابها ومسبباتها الموضوعية.

(والعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون(55).

****

الحواشي

*) باحث من مصر.

1- زينب محمود الخضيري، مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي ص145 الكتاب التذكاري لأبن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، عام 1993م.

2- Renan (Ernest): Averroe s et l Averroisme) paris Essa Ristorique) AIII Renan piii I ،,Calaman –Levy ,1867 ,p

3- نقلا عن البحث السابق.

4- السابق.

5- السابق.

6- Gauthier La theorie d ubn Roced(Averroe s) sur lesrepports de la religigon et de la philosophie,paris 1909

7- Briunschving: Averroes Jurist ,Etudes d orientalisme dedie es a la memorie de le vi-provencal، ii ,1962 paris

8- Watt (m) phiosophy and socail structurein Almohad sapin in the islamic quarterly VIII,1964.

9- ابن رشد ذروة تطور حضاري وفلسفي، ممثل فلسطين في مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج2 عام 1983م.

10- حسن حنفي، ابن رشد شارحا أرسطو، ص9-10، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج2.

11- المرجع السابق ج2 ص106.

12- عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، ص321، مؤتمر ابن رشد ج 2.

13- النباهي، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص77-82.

14- انظر: مجلة الأندلس، ص23 المغرب، 1958م.

15- المراكشي، المعجب ص242.

16- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص61، دار المعارف بمصر.

17-Avermpace، Letterd، adieu p. 41 نقلا عن رفيق العجم، ابن رشد في رسائله الفلسفية ص10،9، مجلة الفكر العربي العدد81 بيروت عام 1995م.

18- Zainaty: la moale d Avempace، vrin

19- ابن رشد، تهاقت التهافت ص872 دار المعارف مصر 1964م.
20- جيرار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، ص26،27، بيروت، ط2 عام 1992م.
21- ابن رشد، تهافت التهافت، ص785، السابق.
22- ابن رشد، مناهج الأدلة ص40.
23- انظر: Platon ,Cratyle de la ple iad، 1950 p. 688، 439
24- ابن رشد، تهافت التهافت، ص782.
25- يقول الغزالى: (والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به) تهافت الفلاسفة ص779.
26- ابن رشد، تهافت التهافت ص782.
27- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص137، تحقيق جيرار جهامي، كتاب القياس ج 1 بيروت عام 1982م.
28- السابق، ج2 من كتاب البرهان، ص373.
29- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص149-154 القاهرة عام 1968م.
30- ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين ص107 القاهرة عام 1965م.
31- ديكارت: المقال في المنهج، ترجمة عثمان أمين، القسم الرابع، القاهرة.
32- ديكارت: التأملات 101.

33- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ص119، القاهرة عام 1958م.

34- ابن سينا، الشفاء ج1 ص282،281 طهران.

35- ابن رشد مناهج الأدلة ي 210، القاهرة عام 1955م.

36- السابق ص211.

37- انظر ابن رشد السابق ص211.

38- يقول ابن رشد في(الشرح الكبير) لكتاب (النفس) والنص العربي مفقود وليس لدينا إلا ترجمته اللاتينية.

39- S.nogules: Al-Andalus 1967 p. 1-26.

40- ابن رشد، الشرح الأوسط لكتاب النفس، مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات: 155.N.A.T hebreu 1009- ancien fond 3171 fols 103 v

41- ابن رشد، الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص61، بيروت عام 1961م.

42- عبد المجيد الغنوشي، تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد ص258-259 الذكرى المئوية لابن رشد بالجزائر عام 1983م.

43- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس ص77 القاهرة عام 1950م.

44- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد ص147 حيدر آباد عام 1974م.

45- ديكارت: التأملات ص.224

46- ديكارت: التأملات ص230.

47- الدور صورة من صور المصادرة على المطلوب، وهو استدلال يعرفه (جون ستيورت مل) بكونه:(البرهنة على كل واحدة من قضيتين بالأخرى) ويذكر سبب الوقوع فيه بقوله:(إنه كثيرا ما يقترفه الذين يستعجلهم بقوة مخاصمهم فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصوا أسسه فحصا كافيا وهم يتقدمون به). وانظر: مشكلة الدور الديكارتي: الربيع ميمون ص68، 69 ط2 الجزائر عام 1982.

48-: Descartes F,Alquei. p.232 puf. 1950

49- ابن سينا، عيون الحكمة ص43 القاهرة عام 1954.

50- ابن سينا، التعليقات ص99 القاهرة عام 1973.

51- السابق 95.

52- تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص264 عبد المجيد الغنوشى بالمغرب الذكرى المئوية الثامنة، وانظر ابن رشد، التهافت ص352.

53- ابن رشد، مناهج الأدلة ص203 القاهرة عام 1955م.

54- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ج1 ص10، بيروت عام 1967م.

55- السابق ج1 ص10.

في تهافت الخصومة بين الغزالي وابن رشد
حول قانون التأويل

زهير الخويلدي(*)

ظل التأويل منذ بدايات الفكر البشري مغامرة رهيبة غير محدودة لا تحكمها نقطة نهائية ولا تخضع لأية غاية فالأشياء منكفئة على ذاتها ولا يمكن قياسها بأسبابها والاحالات حرة وعفوية تؤدي إلى إنتاج مدلولات عبثية والأمور الصحيحة هي الأمور التي لا يمكن شرحها، ولانهائية التأويل هي التي تقوده إلى تدمير المبادىء التي يقوم عليها والتشكيك في المصادرات التي ينطلق منها، زد على ذلك أن الاشتغال على التأويل هو تأويل مضاعف ومحاولة لرسم حدوده وهويته وتشخيص لمتاهاته وتأكيد ضرورته وأهميته، لكن هناك من يرى أن التأويل ليس فعلا مطلقا بل محكوما بمرجعيات وقواعد وقوانين وضوابط ذاتية تعمل على رسم خارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة، من هنا يجوز لنا أن نتحدث عن تاريخية التأويل وتأويل كل طبقات التاريخ التي تشترك فيها جميع الثقافات والأمم دون استثناء وبما أن حضارة العرب مثل غيرها هي حضارة تأويل وتاريخها هو تاريخ صراع حول من يستحوذ على النصوص والروايات والتفاسير والتأويلات فإننا سنعزم على تدبر وتلمس بعض من نظريات التأويل في هذه الحضارة وبالخصوص ما أنتجته الفلسفة العربية في ذلك، بيد أن وضع نظرية التأويل في علومهم هو وضع مقلق ومحرج ومنزلتها هي منزلة غامضة ودقيقة لما تمسه من مناطق محرمة وأمور مقدسة ولما يترتب عنها من تشريعات وأحكام تمس حياة المرء الخاصة وتشمل مختلف العلاقات الاجتماعية، لهذا اهتم به جميع العلماء والمفسرين والفلاسفة من جميع المذاهب والفرق ومن جميع الملل والنحل.

ولما كان تاريخ الأفكار عندنا هو تاريخ مناظرات ومطارحات وردود ومضادة فقد سجل لنا هذا التاريخ معركة كلامية فلسفية بين ابن رشد والغزالي اشتهر منها تكفير الغزالي للفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)؛ لخوضهم في مسائل الدين والغيب وبَوْحهم بها للعامة مما كان من شأنه أن يفسد العقيدة وقابله رد ابن رشد الحازم ودفاعه المستميت على التفلسف بالنسبة للمؤمن في كتابه (تهافت التهافت)؛ لأن ذلك واجب شرعا ولأن الفلسفة والدين هما أختان من الرضاعة متاحبتان صديقتان بالطبع (فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له). لكن المناظرة الحقيقية التي دارت بين الرجلين. والتي أهملها الجميع كانت تتعلق بالأساس حول قضية التأويل: قانونه وشروطه وقواعده وحدوده ومواضعه ومجالاته.

فما هو قانون التأويل عند الغزالي؟ أين يمكن أن نصنفه؟ هل ضمن التأويل الفقهي أم الكلامي؟

هل ضمن التأويل الفلسفي أم الصوفي؟ على ماذا يقوم؟ ماهي مسلماته الضمنية و فرضياته القبلية؟

كيف ميز الغزالي بين التأويل الزائف والتأويل الصحيح؟ لماذا ارتبطت مسألة التأويل بمسألة الكفر والايمان؟

هل يؤدي التخلي عن قانون التأويل إلى تكفير كل مخالف في العقيدة؟ ما الفرق بين قانون التأويل عند الغزالي وقانون التأويل عند ابن رشد؟ ماذا أضاف ابن رشد للغزالي؟ في ماذا نقده ولماذا؟

وهل يمكن أن نعتبر ابن رشد قد وسع من دائرة التأويل أم ضيقها وأفقرها؟

هل من الضروري أن نتقيد بقانون عندما نتعامل مع تأويل النصوص؟

ما علاقة قانون التأويل بالقياس البرهاني؟ ألا يمكن أن نعتبر المنطق سياج دغمائي منع ابن رشد من تأسيس نظرية كونية في التأويل؟ لماذا اشترط حكيم قرطبة الدراية بقوانين اللغة العربية للوصول إلى تأويل صحيح؟ ألم يتأثر في ذلك بالغزالي ويبتعد بعض الشيء عن أرسطو؟

هل هناك خصومة فكرية تقاطع بعدها الرجلان أم قرابة وتأثير وتأثر؟

ما نراهن عليه عندما نتصدى لمعالجة هذه الاشكاليات هو معرفة مخزون المدونة العربية من نظريات التأويل واستخراج مدى مساهمتها في المدونة الحديثة، اضافة إلى التمكن من التمييز بين التأويلات المضللة والتأويلات المقبولة بتفكيك الحكم المسبق الذي يجعل من الغزالي أمير ظلام و ينظر إلى ابن رشد دون تمحيص على أنه فانوس تنوير.

1- قانون التأويل عند الغزالي

قال الله عز وجل: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب﴾(آخر الآية7 من سورة آل عمران).

مثلت هذه الآيات القاعدة النظرية التي انطلق منها كل العلماء في الحضارة العربية لبناء نظريتهم في التأويل والأساس الأول الذي انتقل منه المفسرون لفهم النصوص المتشابهة والمليئة بالألغاز والمجازات والغزالي لم يشذ عن هذه القاعدة بل كان أكثر قرب من روح هذه الآيات عندما وضع قانونا للتأويل في رسائله وكتبه، فماهي المؤلفات التي تحدث فيها الغزالي عن التأويل؟ وماهو هذا القانون الذي وضعه؟

ترك لنا أبو حامد رسالة عنوانها: قانون التأويل طرح فيها أسئلة شائكة عن أمور غيبية لم يقع البت فيها بشكل نهائي بنصوص محكمة وقطعية تتعلق بوجود الشيطان وكيفية تأثيره في البشر واخباره عن الغيبيات وتتناول بالبحث أيضا استفسارات حول حقيقة البرزخ والملائكة والحوض والجنة والنار والشفاعة وقد اعترف الغزالي بغموض هذه الأسئلة وحساسيتها لأنها تمس جوهر العقيدة وتؤثر على سلامة ايمان الجمهور ووحدة صفهم وأكد حاجة كل مؤول إلى قانون للحكم في مثل هذه الأمور ولضمان عدم الوقوع في الوهم والغلط، وقد صرح في هذا الصدد: (أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن اذا تكررت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط...)(1).

يرى الغزالي في إطار مقاربته لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل ودورها في فهم النصوص أن القائلين بالتأويل لا يخرجون عن أحد الفرق الخمسة التالية:

1- القانعون بظاهر المنقول.

2- المغالون في المعقول.

3- المتوسطون بجعل المعقول أصلا والمنقول تابعا.

4- المتوسطون بجعل المنقول أصلا والمعقول تابعا.

5- المتوسطون الذين يجمعون بين المعقول والمنقول كأصلين مهمين.

ويرى أن **الفرقة الأولى** تعتمد الفهم الحرفي للنصوص وتقف بمداركها في مستوى الظاهر، تنظر إلى كل ما جاء في النص على أنه محل ايمان وتسليم واعتقاد، تمتنع عن التأويل حتى أمام تناقضات واضحة للعيان وهي لهذا فرقة مقصرة طلبا للسلامة من خطر التأويل والبحث فنزلت بساحة الجهل واطمأنت بها.

الفرقة الثانية حسب الغزالي لم تكترث بالمنقول وغالت في التفسير العقلي حتى أدى بها الأمر إلى الاستخفاف بما ورد في سماع الشرع واحتاجت لذكر الشيء على خلاف ماهو عليه ولذلك فهي مقصرة.

الفرقة الثالثة جحدت الظواهر المخالفة للمعقول بل أنكرتها وكذبت راويها فاعتمدت على التأويل القريب والتواتر فطال بحثهم في المعقول وضعفت عنايتهم بالمنقول ولذلك فهي فرقة مقصرة.

الفرقة الرابعة لم تغوص في المعقول بل طالت ممارستها للمنقول بحيث لم يكثر عندها الحديث عن المحالات العقلية فلم تنتبه للحاجة إلى التأويل.

الفرقة الخامسة في رأيه هي الفرقة الناجية صاحبة التأويل الصحيح للنص والتي احترمت قانون التأويل؛ لأنها جمعت بين البحث عن المعقول والمنقول وجعلت كل من العقل والشرع أصلا وأنكرت التعارض بينها لكونهما حقا وقد ابتعدت عن الجمع والتلفيق واقتربت من التوفيق والتأليف.

وقد ترك الغزالي للذين لم يرضهم هذا القانون ويطمئن قلوبهم حول الأمورالغيبية وصايا ثلاث يدعوهم إلى الأخذ بها حتى لا يتيهوا في بيداء الوهم:

1- الوصية الأولى: أن لا يطمع المرء في الاطلاع على جميع الأمور الغيبية.

2- الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلا فإن العقل لا يكذب إذ به عرفنا الشرع.

3- الوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير فمتى ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم، فإن الحكم على الغيبيات بالظن والتخمين خطرلأن أكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتأويلات، والتخمين والظن جهل.

هذا النص هو على الغاية من الابتكار والجدة ومن لم يصدق فليسترق السمع في ما يقوله الغزالي في رسالته المذكورة:

(بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظرإلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا والمعقول تابعا وإلى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما)(2).

أما بخصوص الفرقة المحقة فإن الغزالي يحدد ملامحها كما يلي:

(هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، اذ بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة الحقة، وقد نهجوا منهجا قويما إلا أنهم ارتقوا مرتقى صعبا وطلبوا مطلبا عظيما، وسلكوا سبيلا شاقا، وانتهجوا مسلكا ما أوعره. ولعمري ان ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر. نعم، من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا، فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور اذا لم يصح فيها معنى بالنقل. ومن ظن أنه سلم عن هذين

الأمرين فهو اما لقصوره في المعقول وتباعده عن معرفة المحالات النظرية فيرى ما لايعرف استحالته ممكنا، واما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول...)(3).

وما يلفت للإنتباه ويثير الدهشة والاستغراب أن الغزالي لا ينظر إلى التأويل كنمط معرفة ومنهج للوصول إلى الحقيقة بل كمقام للإنسان في العالم ونمط وجود وهذا في حد ذاته دليل على حداثته وقدراته التجديدية.

فقد جاء في رسالته: فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة أن درجات التأويل هي درجات وجود وأن من أراد تخطي ورطة التكفير ويفصل بين الكفر والايمان لابد أن يعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما.

يعترف أبو حامد بصعوبة وضع حد للكفر لأن شرح ذلك طويل ومدركه غامض ولكنه يعطينا علامة صحيحة تكفينا عن تكفير المخالفين وتطويل اللسان في أهل الإسلام، اذ يقول في هذا السياق: (الكفر هو تكذيب الرسول –عليه الصلاة والسلام– في شيء مما جاء به، والايمان تصديقه في جميع ما جاء به... التصديق انما يتطرق إلى الخبر بل إلى المخبر، وحقيقة الاعتراف بوجوه ما أخبر الرسول —صلى الله عليه وسلم– عن وجوده الا أن للوجود خمس مراتب ولأجل الغفلة عنهما نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب فإن الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول –عليه الصلاة والسلام– عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس مكذب على الإطلاق...)(4).

1– الوجود الذاتي هو المعروف الذي يجري على الظاهر فلا يحتاج إلى مثال ولا يتأول وهو الوجود المطلق الحقيقي أي الوجود الثابت خارج الحس والعقل.

2– الوجود الحسي يكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وأمثلته في التأويلات كثيرة مثل تشبيه الموت بالكبش الأملح وتشبيه اتساع عرض الجنة بعرض الحائط.

3– الوجود الخيالي هو صورة المحسوسات اذا غابت عن الحس فتوجد بكمال صورتها في الدماغ لا في الخارج والغرض من هذا النمط من الوجود هوالتفهيم بالمثال.

4– الوجود العقلي فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ومثالاتها كثيرة نذكر منها يد الله وهي يد عقلية لها معنى هو حقيقتها هو قدرتها على البطش.

5– الوجود الشبهي (فهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته...

ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى)(5).

ويربط الغزالي بين قانون التأويل ودرجات الوجود الخمسة فمن لزم هذه الدرجات فهو مصدق ولا ينبغي تكفيره بقوله في نفس الرسالة:

(إن كل من نزل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة)(6).

ويمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

– لا يلزم الكفر بالتأويل ولا ينبغي تكفيرالمؤولين ماداموا يلزمون القانون المطلوب.

– ما من فريق من أهل الإسلام الا وهو مضطر إلى التأويل.

– من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع.
– رجوع الناس في التأويل إلى محض القريحة والطبع دون الوزن بميزان والاحتكام إلى قانون.
– موقع الغلط في التأويل هو التباس قضايا الوهم بقضايا العقل والكلمات المشهورة المحمودة بالضروريات والأوليات.
– اتفقت الفرق على أن القانون هو هذه الدرجات الخمس من التأويل.
– أبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازا أو استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي.
– ان لم يمس المؤول أصول العقائد فلا ينبغي تكفيره.

يقول الغزالي:

(فاسمع الآن قانون التأويل فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئا من ذلك من حيز التكذيب واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول هو الوجود الذاتي فإن إذا ثبت تضمن الجمع. فإن تعذر فالوجود الحسي فإنه إن ثبت تضمن ما بعده. فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي. وان تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها الا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين)(7).

بيد أن نظرية الغزالي في التأويل ظلت محل خلاف وموضع نظر؛ وذلك لصعوبة تصنيفها إذ ارتاب البعض حول اعتبارها نظرية ظاهرية في التأويل بينما ذهب البعض الآخر إلى ادراجها ضمن التأويل الباطني. فكيف تلقى الفلاسفة التابعون هذا القانون في التأويل؟ وماهو موقف حكيم قرطبة أبو الوليد ابن رشد منه؟ وهل كانت علاقته بالامام الغزالي على جهة القطيعة والتخاصم أم على جهة الاتصال والتكميل والاستثمار؟

2- الفلسفة والتأويل عند ابن رشد:

ربما الفرضية الأكثر وضوحا في هذه المقاربة تتمثل في أن الخصومة المشهورة بين الغزالي وابن رشد حول الفلسفة وخوضها في القضايا الغيبية وخاصة في مسألة قدم العالم والعلم الالهي وحقيقة البعث لا علاقة لها بالواقع وليس لها محل للإعراب في مستوى اشكالية التأويل لأن حكيم قرطبة ذهب نفس المنحى الذي ذهبه أبو حامد في كتابه (فصل التفرقة) باعترافه هوعلى ذلك:

(وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال أذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن.

فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة)(8).

لكن كيف نفهم نقد ابن رشد للغزالي وحمله عليه وتهفيت اعتراضاته على الفلاسفة في كتابه (تهافت التهافت)؟

أليس هو القائل: (جاء أبو حامد فطَمَّ الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه

المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن:

إن الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وأن الحق إنما أثبته في المضنون به على غير أهله، ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وقد قال في غير ما موضع: إن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم.

وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة)(9).

ألا يفيد هذا النص أن ابن رشد قد اعتبر الغزالي من الذين أضروا بالحكمة وبالشريعة معا؟

في الواقع ان (قانون التأويل) عند حكيم قرطبة لا يختلف كثيرا عن (قانون التأويل) عند أبو حامد بل نجد اشادة وثناء من طرف الأول على فضل الثاني عليه وينبغي التقليل من هذا النص ذائع الصيت لأنه موجود في كتاب جدلي هو (الكشف عن مناهج الأدلة) ولأن هناك نصوص أخرى تنسخه وتثبت عكسه.

فقد ذكر في (تهافت التهافت) ما يلي:

(والذين شكوا في في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون أبطال الشرائع وأبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات. هذا مما لا يشك أحد فيه. ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه. ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز. وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد. ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية. وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد)(10).

والآن ماهو قانون التأويل عند حكيم الفردوس المفقود؟ وماهي المبادىء التي أخذها عن الغزالي؟

يقاوم ابن رشد ما وقع في عقائد الملة بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة ومن الاضطراب والابتداع في فهم الشريعة مما سهل ميلاد الفرقة والتطاحن فيما بينها، ويحدد مقصده كما يلي:

- التفرد بالبحث عن الحكمة.
- مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها.
- فهم مقاصد الشريعة بالاعتصام بقانون للتأويل.
- اتباع السنة وتقليد رسالة النبي لملته.
- الاطلاع على مكنونات العلم الإلهي.
- معرفة مفهوم الوحي بالبقاء على ظاهر النصوص ورفض مغالاة الباطنية.
- تفادي زيغ الزائغين وتحريف المبطلين.

– اعتماد القياس البرهاني في النظر إلى الموجودات.

وقد انكشف لإبن رشد أن من التأويلات التي خاضت فيها الفرق: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية ما لم يأذن به الله ورسوله. هذه التأويلات المبتدعة هي أقاويل محدثة صرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها اذا تؤملت جميعها ظهر أنها تتفق تماما مع المبادىء المذهبية لهذه الفرق – الأصول الخمسة عند المعتزلة مثلا.

يقول ابن رشد: (إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي – رضي الله عنه–: حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله)(11).

التأويل ضرورة لا مناص منها بالنسبة لإبن رشد ليس لفهم المتشابه من النص الديني وتجاوز التناقض بين المنقول والمعقول بل لأنه الوسيلة المثلى للمحافظة على شمولية الوحي وانفتاحه على جميع الناس مهما كانت فطرهم وملكاتهم المعرفية.

يعرف ابن رشد التأويل على النحو التالي:

(ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول)(12).

فهل يميز فيلسوف قرطبة في هذا النص بين الفلسفة الاغريقية والتأويل العربي تماما مثل تمييزه بين القياس اليقيني والقياس الظني أم أن الأمر أبعد من ذلك؟

إذا تأملنا هذا النص بعيون هرمنوطيقية معاصرة تبين لنا أن مرجعية التأويل ثنائية:

1– الحصول على صناعة البرهان بالوصول إلى الحقائق اليقينية عن طريق القياس العلمي ومعرفة الأقاويل المضللة الأخرى مثل الأقاويل الجدلية والخطابية والشعرية والسفسطائية.

2– فَهْم قوانين اللغة العربية وإمعان النظر في علم الصرف والنحو والبيان والاعراب والبلاغة والتمكن من جميع النواحي الفلولوجية التي من شأنها تسريع النظر في كيفية إصابة المعنى وإسناد الأسماء للأشياء.

من هنا فإن التقيد باللسان العربي يفيد احترام الأسس التالية:

– إنّ اللسان العربي لا يحتوي على خاصية الترادف بل بالعكس اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى مثل فعل أَمَرَ.

– العلاقة بين الألفاظ والمعاني هي علاقة شائكة إذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني والمعاني هي المالكة سياساتها إذا حصلوها تساهلوا في العبارة عنها وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير بنيتها.

– الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل عبد وخفي وأفعال المعاني والأصوات مثل علق – قلع، وكتب– بتك وضاف – فاض، أي ضرورة معرفة فقه اللغة العربية.

– معرفة قانون التأويل العربي هو معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز و طرق اسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب وقرين وملحق.

من المعلوم أن ابن رشد ترجم كتب أرسطو المنطقية واطلع على الرابطة المنطقية بين الأشياء والألفاظ والمعاني اذ جاء في تلخيص كتاب العبارة ما يلي:

(إن الألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس والحروف التي تكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ. وكما أن الحروف المكتوبة –أعني الخط– ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع كما أن الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع)(13).

هنا يطرح ابن رشد نظريته في الدلالة مأخوذة من أرسطو ويشير إلى عالمية التأويل وكونية قانونه بما أن المعاني هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع. ويجعل من التأويل العروة الوثقى والصلة الرابطة بين الحكمة الفلسفية وعقائد الملة وبين البرهان والشريعة خرصا منه على وحدة العقل ونسقية المعرفة وانتظام الجماعة ولكنه يترك الباب مفتوحا لحق الاختلاف وتعددية المناهج المؤدية إلى الفهم والافهام.

وهذا الاختلاف واضح للعيان في مستوى مراتب الادراك ومناهج التصديق ومجالات التأويل.

يقسم ابن رشد الناس على عادة الفلاسفة إلى ثلاثة طبقا للآية الكريمة:

﴿وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾(سورة النحل 125).

1– الجمهور وهم طائفة لا علاقة لهم بالتأويل أصلا لا يمارسونه ولا يجب أن يصرح لهم به بل يتلقنون الدين تلقينا ويعملون بالظاهر ولا يدركون المعقولات إلا متخيلا أو ممثلا ومحسوسا.

يقول في هذا السياق: (الشيء الذي تتوقف عليه سعادتهم يقدمه لهم في صورة مثال من الشاهد حتى يتمكنوا من تصوره).

2– أهل الجدل وهم طائفة من المتكلمين الذين أولوا النصوص تبريرا لمواقفهم الايديولوجية ومصالحهم الضيقة وحاكوا أفكار الفلاسفة دون الوصول إلى حقائقهم وابتدعوا في الشرع أمورا لايتحملها.

وقد نقد ابن رشد الجانب الكلامي من فكر الغزالي بقوله: (هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العالم العظيم وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة...).

3– أهل البرهان وهم من أصحاب اليقين الفلاسفة الذين توصلوا إلى فك رموز الكون وفهموا على قدر المستطاع أسرار الطبيعة ومقاصد الشارع وهم الذين عناهم الله في قرآنه بالراسخين في العلم والذين ارتقوا إلى مرتبة الإيمان عن طريق التأويل الصحيح للشريعة.

أما مناهج التصديق فهي ثلاثة: البرهانية (الحكمة) والجدلية (الموعظة الحسنة) والخطابية (جادلهم بالتي هي أحسن).

هنا يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة؛ لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج البرهان في التصديق فيما تُبكِّت الجدل والخطابة، أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنا اليها من أجل إفهام العامة والخاصة وخاصة الخاصة؛ نظرا لأنه لكل مقام مقال ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى ادراكهم.

ويميز ابن رشد بين درجات التأويل (مستوى الذهاب من اللفظ إلى المعنى ومن الظاهر إلى الباطن) وأصناف المدركين (قوة الادراك والاستعدادات الذهنية لدى الناس).

ويقسم الشريعة إلى ثلاثة أصناف:

- نصوص محكمة قطعية لا يجوز تأويلها وينبغي البقاء في الظاهر.
- نصوص متشابهة يمكن (يجوز) تأويلها دون اخراجها عن سياقها اللغوي.
- نصوص متشابهة وعويصة يجب (ينبغي) تأويلها لحل التناقض بينها وبين المنطق والعقل والواقع.

يقول ابن رشد متحدثا عن قانون التأويل:

(إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف. فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. والصنف الثاني المنقسم هوأن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل. وقد انقسم هذا الصنف إلى أربعة أقسام:

أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تتقبلها الا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غيرالممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفناه.

والثاني مقابل هذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال.

والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال. فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك. وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعا فتأويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين. وأما المقابل لهذا وهو القريبفي الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر؛ لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه. وهذا مثل قوله –عليه السلام–: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله الا الخواص من العلماء. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون. وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولي من جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك...

وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قرب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهوالأولى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به.

إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة منظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض على الصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك)(14).

لو قمنا بتفكيك هذا القانون وخلخلة أبنيته الضمنية لتوصلنا إلى ما يلي:

- المدلولات الباطنية (المعاني) خمسة:

1- المعنى المصرح به من خلال ظاهر اللفظ هو المعنى الموجود بنفسه ولا يحتاج إلى تأويل أو لا يجوز تأويله.

2- المعنى المبحوث عنه هو غير المعنى المصرح به وإنما موجود في اللفظ على جهة التمثيل. والجدير بالملاحظة أن النص في هذا الصنف الثاني لا يفهم في ظاهره بل معناه مختفي ولابد من إظهاره والبحث عنه بالانتقال من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى.

ويستوجب قانون التأويل هنا معرفة أمرين:

- تصيد المثال (المتشابه/ الرمز/ المجاز/ الاستعارة) لتحديد صورة الخطاب.

- قنص معنى المثال على عادة اللسان العربي.

وينقسم هذا الصنف إلى أربعة:

1- معنى المثال شديد الغموض وعويص لبعد العلاقة بين صورة الخطاب ومضمونه، وهذا المعنى لا يصل إليه إلا الراسخون في العلم ولا يجوز اطلاع العامة عليه.

2- معنى المثال في المتناول يعلم بيسر وسهولة لقرب المسافة بينه وبين صورة الخطاب وهذا النوع من المعاني يعلمه الكل ومن المباح اطلاع العامة عليه.

3- معرفة صورة الخطاب على أنه مثال بسهولة ولكن معناه لا يتوصل إليه إلا بمشقة، والمقصود بهذا النوع تحريك العقول وحفز الهمم حتى تقبل على التدبر والاعتبار والنظر والتفكر والتعقل وهو خاص بالقلة من أصحاب الفطر الفائقة.

4- معرفة صورة الخطاب على أنه مثال هو أمر على غاية من الصعوبة ولكن إدراك معناه سهل المنال إذا ظهر مثاله ظهر معناه.

التأويل الصحيح عند فيلسوف قرطبة هو البرهان وهو (الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات). ومن حرف الشريعة بتأويل فاسد لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع فقد أوقع الناس في البدع والتباغض والتكفير والحروب ومزق الشرع وعطل أركانه.

لكن كيف ميز ابن رشد بين تأويلات صحيحة وتأويلات فاسدة؟

يتبنى ابن رشد التصور العام الذي يطرح العالم بكل مكوناته بوصفه دلالات وعلامات على حكمة الصانع وقدرة الخالق وعلمه ويردم الفجوة بين الحكمة والشريعة ويسند للفلسفة مهمة فك رموز هذا العالم بالبرهان، فالمعرفة الفلسفية هي تأمل آيات العالم بالبرهان وهي طريق الإيمان اليقيني الذي لا يحصل عليه الا الراسخون في العلم.

وواضح أن أهل التأويل هم أهل الحكمة وأن التأويل هو البرهان الفلسفي ومهمته التعرف على مقصد الشرع، لذلك يقول حكيم الفردوس المفقود:

(وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق.

والعلم الحق هو معرفة الله -تبارك وتعالى- وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي)(15).

ولا يعتبر ابن رشد التأويلات الجمهورية تأويلات فاسدة بل يراها مناسبة للملكات الادراكية للعامة بينما الخاصة ينبغي عليهم أن يدركوا الحقائق بالبرهان، اذ يصرح في هذا السياق:

(وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين معا أعني في التصور والتصديق إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك...)(16).

ويربط ابن رشد التأويل بفضيلة العدل في التطبيق؛ لأن أي إخلال بشروط التأويل يؤدي إلى الكفر والصد عن الشرع، إذ يقول: (وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر.

ولذلك نرى أن من كان الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفركافر...)(17).

ويقسم ابن رشد الناس إلى ثلاث:

- قوم تطرقوا إلى ثلب الحكمة وهم الجاحدون من الفقهاء.
- قوم تطرقوا إلى ثلب الشريعة وهم المارقون من الدهريين.
- قوم جمعوا بين الحكمة والشريعة وهو منهم وهم الفلاسفة المؤمنون على الحقيقة.

ويرى وجود ثلاث احتمالات عندما يتأول البرهان الشرع:

- احتمال أول هو أن يصل البرهان إلى حقائق سكت عنها الشرع وهنا ليس ثمة مشكلة باعتبار أن البرهان يكمل الشرع في المجالات التي لم يتطرق إليها.

- احتمال ثاني هو أن يصل البرهان إلى نفس الحقائق التي كان الشرع قد دعا اليها وهنا ليس ثمة مشكلة باعتبار أنهما متطابقان متفقان.

- احتمال ثالث هو أن يتناقض ما يتوصل إليه البرهان مع ما دل عليه الشرع في بادىء الرأي وهنا مشكل لابد من مواجهته والحل هو ضرورة التأويل لإزالة التناقض بين ظاهر الشرع وحقائق البرهان وذلك تصديقا لمبدأ (عدم مخالفة الحق للحق) وعدم مخالفة قوانين الغة العربية في إفادة المعنى وبناء الدلالة.

ويعترف ابن رشد باختلاف التأويلات وبامكانية وقوع المؤول المجتهد في الخطأ ويرى ضرورة التساهل معه لكونه بذل جهدا وحاول الابتعاد قدر الامكان عن الوقوع في الزلل، ويقول في هذه النقطة: (ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو مأجورا...)(18).

غير أن المتن الرشدي حول هذه القضية بقي محل خلاف وتأويلاته حول قانون التأويل ظلت موضع جدل:

- إذ يرى البعض أن التأويل يجب أن يكون من المجاز إلى الحقيقة وليس من الحقيقة إلى المجاز باعتبار أن البرهان هو رحلة من المعلوم (اللفظ الظاهر) إلى المجهول (المعنى الباطن).

- يرى البعض الآخر أن الواو التي توجد في آيات آل عمران بين الله والراسخين في العلم لا تعني واو عطف بل واو استئناف وبالتالي يصبح معنى الآيات أن الحقائق لا يعلمها أحد غير الله وأن مهمة الراسخين في العلم هي التسليم والإيمان بهذا العلم الإلهي الكامل وارادته المطلقة.

- هناك عدم تناغم بين ابن رشد الفقيه في كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) وابن رشد الفيلسوف في شروحه وتفاسيره لكتب المعلم الأول أرسطو.

– التأويل عند ابن رشد لم يبرز إلا عند جداله مع المتكلمين ومحاولاته للرد على أطروحاتهم فكأن آرائه التأويلية لم تكن نتيجة إيمان عميق بحاجة النسق الفلسفي إلى قانون في التأويل بل كانت اضطرارا ولمنفعة مؤقتة إن لم نقل تقية حتى يتفادى التصادم مع المقدس الديني ولا يشهر به الفقهاء.

– لم يتفطن ابن رشد إلى أهمية كتاب العبارة ولم يحاول استخراج حد للتأويل من هذا الكتاب بل ظل يتعامل مع الأقاويل الشعرية والسفسطائية والجدلية على أنها دون القول العلمي ولا ينبغي أن يعتد بها في مستوى التمييزبين الجيد والردىء خصوصا أمام توفر شروط القياس البرهاني.

– ظل ابن رشد سجين التصور الأرسطي للكون وخصوصا فكرة الكوسموس المغلق وإيمانه بالظاهرية في مستوى الاشتغال على النصوص ووضعه قيود على المتفكرين في القضايا الغيبية تندرج في هذا السياق وليس لمجرد وعي ابن رشد بضرورة وضع حدود للعقل حتى لا يتيه في عالم من الأوهام.

فكيف نفهم مثل هذا التصريح في تهافت التهافت: (وما قاله هذا الرجل (أبو حامد الغزالي) في معاندتهم جيد. ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية)(19).

اختتام:

غني عن البيان أن الحجة الدامغة على علاقة القرابة وجسور التواصل ونقاط الاستمرارية بين الغزالي وابن رشد حول قانون التأويل هو نص ابن رشد نفسه في الكشف عن مناهج الأدلة عندما قال:

(والقانون وهو أقرب الي في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف من الناس أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي. فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند هذا الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده... فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذا المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ...)(20).

ومن الواضح إذن أن ابن رشد ينهض لإكمال المشروع الذي كان قد بدأه الغزالي في بناء قانون للتأويل فكأن نص الغزالي لم يجد وضوحه النظري ولم تحل نقاط غموضه الا مع نص ابن رشد وهذا بين وجلي. إذ يقول فيلسوف قرطبة في هذا السياق:

(وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هناك شبهة توهم في بادىء الرأي أنه مثال وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعني الأشعرية والمعتزلة...)(21).

يمكن أن نحدد نقاط التقارب الأخرى بين الرجلين:

– الاشادة بالفلسفة والعقل ودورهما في فهم الشرع والكون.

– الاشادة بالشريعة ومنافع المقاصد التي أنزلت من أجلها.

- التوفيق بين الحكمة والشريعة وبين النقل والعقل.
- الحمل على علم الكلام وتبكيت أهل الجدل لما سببه من أزمة في الدين والعقل.
- الإيمان بضرورة التأويل لنقل المعاني العقلية إلى الناس وتفهيمهم إياها بالمثال.
- الاعتقاد أن الاجماع في الأمور النظرية غير ممكن على خلاف الأمور العملية.
- انحياز إلى التعددية وحق الاختلاف في مراتب الفهم ودرجات التأويل.
- القول بظنية الاجماع في الفقه، والدعوة إلى الإحياء والتجديد وإعادة تأصيل الأصول.

غير أن الاشكال الذي لا ينذر بالوصول إلى حل يتمثل في أن ابن رشد يعتبر من أهل الظاهر بينما أبو حامد الغزالي يعد من رواد أهل الباطن وبالتالي ان حديثنا عن وجود قرابة هو كالحديث عن الجمع بين المتناقضات.

ما هو إشكالي بالنسبة للرجلين أيضا أنهما ينتميان إلى التأولية القديمة التي تؤمن بوجود معنى قديم مبثوث في الألفاظ أو الأشياء ويجب اكتشافه ولا تعطي بالتالي للذات المؤولة أي دور في انتاجه أو تجديده بيد أنهما يشتركان في النظر إلى التأويل لا كمجرد منهج في المعرفة بل كمقام في الوجود وهذا ما بشرت به التأويلية الحديثة ويمثل في حد ذاته موطن الغرابة، الأمر الذي يدعونا إلى البحث عند الفيلسوفين عن مفاهيم مبتكرة في التأويلية مثل الوضعية التأويلية والدائرة الهرمينوطيقية وعالمية التأويل خصوصا عند الغزالي وهو ما يخرجه من دائرة الموازنة القديمة للتأويل.

فإلى أي مدى تصح هذه الاستفسارات أم أنها مجرد تخمينات وفرضيات لا أساس لها من الصحة؟

****

الحواشي

*) باحث من المغرب.

1- أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل - تنقيح و تصحيح مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص580 بيروت 2000م.

2- نفس المرجع المذكور، ص580.

3 - نفس المرجع المذكور، ص582

4 - نفس المرجع المذكور، ص240.

- نفس المرجع المذكور، ص243 5

6- نفس المرجع المذكور، ص243.

7- نفس المرجع المذكور، ص244.

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص39 سيراس للنشر تونس، 1994م. 8

9- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية ص150.

10- ابن رشد، تهافت التهافت، ص396، دار الكتب العلمية بيروت 2001م.

11- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مرجع مذكور ص99.

12- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص28.

13- ابن رشد تلخيص كتاب العبارة، ص57.

14- ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص205.
15- ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص44.
16- نفس المرجع المذكور، ص47.
17- نفس المرجع المذكور، ص42.
18- المرجع المذكور، ص42.
19- ابن رشد، تهافت التهافت ص396.
20- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص206.
21- نفس المرجع المذكور، ص207.

الإقناع بين العنف والعقل
في منزلة التعذيب الحجاجية عند ابن رشد

فؤاد بن أحمد(*)

إن عنوان هذا المقال قد يحمل البعض منا على الاعتقاد بأن الأمر لا يعدو أن يكون خطأ في قراءة نص من نصوص ابن رشد، أو في أحسن الأحوال بسوء في التأويل، سيما وأن الرجل كما درجت دراسات شهيرة أن تقدمه لنا لا يفتأ يدافع عن العقل والمعقولية قولا وعملا. وإذا لم يكن الأمر تقولا على الرجل، فما معنى تصنيف التعذيب بين الحجج؟

الحقيقة أنه يصعب علينا أن نتخطى الإحراجات العقلية والأخلاقية التي يضعنا فيه هذا العنوان(1). فليس سهلا بالمرة أن يتمثل المرء كيف نقدم على وضع التعذيب حجة ومدخلا للتصديق، والحال أنه لا خلاف في أنه إن كان هناك شيء مضاد لكل حجة بل ومضاد للعقل نفسه بما هو مصنع الحجج، فهو التعذيب نفسه.

ولا يكفي لكي نُلطّف من المصادمة بين الحجة والتعذيب، أن نقول مثلاً: إن الجذر الاشتقاقي لاسم حجة ذاتها يحيل، بجهة ما، إلى العنف والأذى بمعنييه المادي والنفسي، وهو الأمر الذي يؤكده ابن رشد نفسه، كما سيظهر بعد حين. ناهيك عن أن سياق الحجاج غالبا ما يكون مهددا في كل لحظة بأن ينقلب إلى حرب (كلامية)، أعني إلى سجال، بل وإلى عنف حقيقي في بعض الأحيان. كما لا يكفي أن نقول بعد العودة إلى التحليل النفسي، إن كل حجاج، هو في العمق إضفاء لغطاء المعقولية على الميولات والرغبات الدفينة في التدمير والهدم، ولا أدل على ما نقول من القاموس الاصطلاحي الذي يتوسل به في الحجاج والمناظرة. فالدفاع، والكسر، والإبطال، والنقض والطعن والمنازعة، وغيرها ليست بمصطلحات بعيدة عن مدار العنف.

غير أننا سنترك العنوان على حاله لنرى ما إن كانت هناك إمكانية للتكلم في زمن الفيلسوف أبي الوليد ابن رشد عن التعذيب من جهة ما هو حجة تحمل المرء على التصديق، خاصة وأننا نشهد أحيانا اعترافات (أو(تقريرات)، بلغة ابن رشد) قد أدلى بها هذا الإنسان أو ذاك قبل أن يحاكم بناء على تقريراته تلك التي لا نعلم إن كان قدمها أثناء التحقيق تحت التعذيب أم لا، لكي يعلن عنها في نهاية المطاف على أنها تقريراته التي ينبغي أن تعتمد في الحكم الذي يصدر في حقه.

إن الغرض من هذه المحاولة المتواضعة هو أن نقترب من معنى أن نفكر في سياق ابن رشد في تعذيب شخص أثناء التحقيق والاعتقال أو إكراه شخص على الاعتراف أو (الاقتناع) بنسبة أمر ما له (= التصديق) بغض النظر عن صدق تلك النسبة أو كذبها. والسؤال الأخير الذي يحركنا في هذه المحاولة هو: ما معنى أن يكون التعذيب موضع تفكير في القرون الوسطى الإسلامية؟

لأجل الإحاطة بهذه المسائل، سنعمل أولا على ضبط السياق الذي وردت فيه ثيمة التعذيب عند ابن رشد، وجهة انتمائها إلى الأمور الخطابية المقنعة، ثم نحدد منزلتها بين باقي الحجج، لكي نخلص في الأخير إلى الحديث عن طبيعة هذه الحجة، وموقف ابن رشد منها ومن استعمالها في الأحكام.

1- الإقناع الصناعي وغير الصناعي

جاء كلام ابن رشد عن التعذيب في تلخيص الخطابة، والضروري في القول الخطبي، باعتبارهما أحد أجزاء القول المنطقي الذي ينظر في صناعة الخطابة. هذا بالإضافة إلى بعض الفقرات من الضروري في السياسة. أما السياق الخاص الذي جاء

فيه الحديث عن التعذيب فكان هو استعراض ابن رشد لأنواع الحجج التي تنتج بها صناعة الخطابة تصديقاتها وتحقق غايتها التي هي الإقناع.

والظاهر أن التعذيب هو مجال تحقق الضرر بمعنييه المادي والمعنوي. فقد حكى ابن رشد عن أرسطو أنه (قال: وليس واجبا أن نرى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر بيديه، ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه، الذي المضرة به مضرة خاصة بالإنسان، أعني أن يعجز عن أن يضر بلسانه الضرر العظيم لا الضرر الذي هو عدل فقط بل والضرر الذي هو جور)(2). فالخطابة بما هي فن القول هي الصناعة التي لا تمكن المرء من تخطي وضعية العجز عن الأذى باللسان إلى وضعية القدرة على ذلك. وأحد أسباب الأذى باللسان التعذيب والإكراه. وسواء أكان التعذيب لفظيا أو يدويا فإن النتيجة واحدة، هي الضرر الذي هو جور. أما الضرر الذي ليس جورا فهو في نظر ابن رشد يكون من أجل إحقاق العدل وحمل عامة الناس على الفضائل، كما سنبين.

وبالجملة فالخطابة قدرة خاصة بالنوع البشري، أعني أنها واحدة من الخيرات البشرية –مثل الصحة والجلد واليسار والسلطان– المعدة لأن ينفع بها المقتني لها غيره منفعة عظيمة إذا استعمل العدل، ويضر بها ضررا عظيما إذا استعمل الجور. فقد يستعملها المرء في الضرر والنفع(3). فكما أن صناعة الخطابة مفيدة لإقناع الناس وحملهم على الاعتقاد برأي ما أو العدول عنه، فهي ضارة أيضا بالنظر إلى ما تلحقه من آثار على من يتوجه إليه المتكلم بالقول الخطبي، وبخاصة إذا انحرف استعماله للسانه عن العدل.

والقناعة أو الاقتناع في نظر ابن رشد هو (ظنٌّ ما غالبٌ تسكن إليه النفس مع شعورها بمعاندة)، وهي، أي القناعة غاية الخطابة عموما. أما تحصيل هذه الغاية فيكون من طريقين، طريق صناعي أو قولي، وطريق غير صناعي خارجي، يقول ابن رشد: (أما الأشياء الفاعلة للقناعة، فيظهر بالتصفح والاستقراء أنها تنقسم أولا إلى صنفين: أحدهما أقاويل؛ والثاني أشياء من خارج ليست بأقاويل)(4). والتعذيب كما يظهر، يدخل في الصنف الثاني من الأشياء المقنعة.

الصنف الأول من الأمور المقنعة هو عبارة عن أقاويل أو أقيسة مقنعة من قبيل الضمائر التي هي استدلالات حذفت مقدماتها، والأمثلة التي هي نقلة للحكم من الجزئي إلى الجزئي لاشتراكها في عرض ما. أما الصنف الثاني من الأشياء المقنعة فهو عبارة عن أمور تحصل من خارج وليست بأقاويل ويظن بها أنها يحصل عنها اليقين، دون أن يكون الأمر كذلك.

وإذا استعملنا ثنائية الظن والحقيقة عند ابن رشد قلنا إن الأشياء التي من خارج ليست مقنعة في الحقيقة وإنما قد يظن بها الإقناع، أما الأقاويل (= الضمير والمثال) فهي في الحقيقة الأمور التي يحصل عنها الإقناع في الخطابة بالذات.

وإذن فالخارجية والظنية هما ما جعل الصنف الثاني يحتل مرتبة دون مرتبة الصنف الأول، أعني أن الصنف الأول أو الأقاويل هي أحق أن تكون مقنعة من الأشياء الخارجة، وهي أكثر تقدما بالطبع من الأشياء المقنعة من خارج(5). وعلى سبيل المثال (إنما كانت الضمائر أشرف من هذه (الأشياء التي تقنع من خارج) وأشد تقدما لأنها قد تستعمل في إثبات ما كان من هذه غير بينة أو غير بينة الإقناع)(6). فقد يظهر من أول الأمر أن كثيرا من هذه الأشياء التي من خارج إنما يفيد الإقناع فقط، لكن هذا الإقناع قد يخفى في بعضها بعض خفاء(7).

والظن كان كافيا في نظر ابن رشد لتصنيف الأمور الخارجية في باب الأشياء المقنعة التي يمكن أن تستعمل في الصنائع الفكرية. إذ لم تمنع ظنية وخارجية وخفاء هذه الأمور ابن رشد من القول بأن جميع الأشياء المقنعة، سواء كانت أقاويل أو

أمورا خارجة، (قد يمكن أن تستعمل في جميع الصنائع الفكرية على طريق ما كان يستعملها من سلف من القدماء، لأنهم كانوا يظنون بها أنها طرق اليقين)(8).

لم يحسم ابن رشد في عدد هذه الأشياء المقنعة الخارجية. فبينما نجده يصرح في جوامع الخطابة بأن هذه الأشياء الخارجية التي يحصل عنها الإقناع هي في الجملة ثلاثة عشر جنسا(9): منها فضيلة القائل ونقيصة خصمه والاستدراج بالانفعالات، والإجماع والشهادات، والترغيب والترهيب...نجده في كتاب تلخيص الخطابة يحصر التصديقات التي تسمى غير صناعية والتي ليس تكون عن قياس خطبي أصلا في خمسة. يقول في ذلك: (وهذه التصديقات غير الصناعية هي خمسة في العدد أحدها السنن، والثاني الشهود، والثالث العقود، والرابع العذاب، والخامس الأيمان)(10). هذه إذن جميع المقنعات التي من خارج في نظر ابن رشد.

بعد أن تبين لنا سياق القول في التعذيب وجهة دخوله في الأمور المقنعة، ننتقل إلى النظر في طبيعة الإقناع بالعذاب. ولكن بعد أن نذكر بعض الملاحظات بخصوص الإقناع عن طريق الصناعة.

2- التعذيب طريق للإقناع

الطريق الأول الذي يعين الناس على تمكنهم من الفضائل هو الإقناع بضرورة اكتساب الحكمة العملية، وهذا الإقناع لا يتأتى إلا باستعمال الأقاويل الخطابية والشعرية(11). يقول ابن رشد: إنما (خص أفلاطون الجمهور بالطرق الخطابية والشعرية في تعلم الحكمة، لأنه ليس هناك من طريق غيرها إلا أحد أمرين، إما أن يتعلموها بالأقاويل البرهانية وهذا ممتنع في حقهم، وإما أن لا يتعلموها أصلا وهذا ممكن، (فلا بد لهم إذن من الطرق الخطابية والشعرية). ذلك لأنه يجب على كل إنسان أن يحصل على اكبر قدر من الكمالات الإنسانية حسب ما يقتضيه طبعه وعلى قدر استعداده لذلك)(12).

إذن الطريق الأول في تعلم الجمهور للحكمة، يكون في نظر ابن رشد: (بحملهم (الناس) على العمل بها بواسطة نوعين من الأقاويل، أعني الأقاويل الاقناعية والانفعالية التي تحركهم نحو الأخلاق)(13). وهذه الأقاويل هي الخطابة والشعر.

نشير إلى أن ما انتهى إليه ابن رشد في تلخيصه لجمهورية أفلاطون هو نفسه ما يلح عليه في تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو. ويظهر ذلك من خلال ذكره لمنافع القول الخطابي. يقول (للخطابة منفعتان. إحداهما أنها تحث المدنيين على الأعمال الفاضلة)(14). والمنفعة الثانية (أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها – وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك به نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلا وإنما لأنه لا يمكن بيانه له، في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه – فلهذا قد نضطر إلى أن نجعل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب أعني، بالمحمودات)(15).

ما الذي يجعل ابن رشد يلح على ضرورة الاستعانة بالأقاويل الاقناعية في تعليم الناس الفضائل والأعمال الفاضلة عموما؟

يمكن أن نقول جوابا على هذا السؤال: تكمن خطورة التعليم أو الاكتساب، أعني اكتساب الفضائل في كونها تحد من جبروت ما هو طبيعي في الإنسان، ويكاد ابن رشد أن يذهب في اتجاه القول بالطبيعة الشريرة للإنسان ما لم يثقف ويتعلم. يقول ابن رشد: (أن الناس بالطبع يميلون إلى ضد الفضائل العادلة فإذا لم يضبطوا بالأقاويل الخطبية غلبت عليهم أضداد الأفعال العادلة. وذلك شيء مذموم يستحق فاعله التأنيب والتوبيخ أعني الذي يميل إلى ضد الأفعال العادلة، أو

المدبر الذي لا يضبط المدنيين بالأقاويل الخطبية على الفضائل العادلة)(16). وهذا لا يعني وجود نزعة تشاؤمية عند أبي الوليد كما فهم من ذلك العالم المحقق مارون عواد، لأن دور الخطابة يكمن بالضبط في الحد، عن طريق الإقناع، من ميولات الناس الطبيعية وتعليمهم الفضائل، مادام الاستعداد وحده لا يكفي لتجنب الشرور.

من هنا تظهر أهمية طريق الإقناع. غير أن هذه الطريق نفسها لا تصلح لجميع الناس، وهذا ما كان أكد عليه ابن رشد في الأقوال السابقة، ولكن ليس يعني هذا هذه المرة أنها لا تصلح لخاصة الناس كما ذكرنا وإنما الأمر متعلق بعامتهم. يقول أبو الوليد عن الطريق الإقناعية: (لكن هذا النهج في الطريق الأول في التعليم إنما يصلح في الغالب لمن نشأ من أهل المدينة على هذه الأمور (الفاضلة) من الصبا. وهو الذي يجري من بين طرق التعليم مجرى الطبع)(17). فغلبة أضداد الأفعال العادلة على عموم الناس، شيء مذموم يستحق فاعله التأنيب والتوبيخ، وربما يطال التوبيخ والتأنيب حتى ذاك الذي يعجز عن الحيلولة دون انسياق الناس وراء ميولاتهم ودون الرذائل عموما.

إننا نجد ابن رشد يذهب أبعد من ذلك ليقترح علينا سبيلا ثانيا لحمل الناس على الفضائل ومنعهم من الرذائل، وهذه السبيل أقرب أن تكون قائمة على الإكراه والإلزام، يقول قاضي قرطبة: (أما الطريق الثاني فهو السبيل التي تسلك مع المتمردين والأعداء، ومن لا يتحلى بما يجب له من الفضائل، وهي سبيل الإكراه والعقاب)(18). وإذا كان ابن رشد على ما ظهر لنا لا يدخل العذاب أو الإكراه في تلخيص كتاب السياسة، ضمن سبل الإقناع، فإنه يذهب في تلخيص الخطابة إلى عكس ذلك معتبرا إياه أحد الأشياء الفاعلة للقناعة، حتى وإن كانت ليس من الأقاويل، أعني ليست من الأقيسة. والقناعة كما قلنا غاية القول الخطابي الذي يلجأ إليه لحمل الناس الذي لا قبل لهم بالبرهان على الاعتقاد بالأمور المسددة نحو الفضائل.

التعذيب إذن من الأشياء الخطابية غير الصناعية الفاعلة للقناعة مثلها مثل السنن، والشهود، والعقود، والأيمان. لكن ما الذي يميزه عن باقي أنواع هذه الأشياء؟

تكمن خصوصية التعذيب في ما يلي: فهو أولا قائم على الخوف الرهيب الذي عادة ما يولد تخيلات كاذبة، بل وهلوسات مرضية، مادام أن التقريرات التي يدلي بها الإنسان جاءت لا عن طريق الكلام الإرادي وإنما عن طريق الإكراه. النتيجة المنطقية التي تولد عن الإكراه –وهو ثاني ركن في خصوصية التعذيب– هي صعوبة البت في هذه التقريرات، فليس يسهل أن نميز في قول المكره بين الصدق والكذب.

فالصدق في قول المعذب ليس قيمة مطلوبة لذاتها، وإنما يضطر إليها بالعرض، والكذب أو الزيف هو القيمة التي تكون المقصد الأول من قول المعذب لأن في الكذب نجاته وحفظ وجوده الضروري. وشتان ما بين القناعة من تلقاء الذات والقناعة من اضطرار الذات لأشياء من خارج. إن الحقيقة في هذه الحالة الأخيرة، لها طابع القسر، والإرهاب. فهي تتخذ طابع الاضطرار للتطابق مع ما هو محدد سلفا من قبل (الجلاد)، فالحقيقة والصدق هنا من تحديد القائم على التعذيب، وعلى نحو مسبق ونهائي. إننا هنا أبعد ما نكون عن تصور للحقيقة قائم على الحرية وترك العالم أو الآخر يكشف عن ذاته بكل تلقائية.

وبالجملة فالتقرير بما هو نوع من الاقتناع أو شبه الاقتناع، إنما هو شهادة ما لقول المعذب، الذي اضطر تحت نير التعذيب إلى التصريح بقناعته التي ليس له في الحقيقة، بل نسبها لنفسه اضطرارا وخوفا ورجاءا. يقول ابن رشد (فأما التقرير بالعذاب فإنها شهادة ما لقول المعذب وفيه له تصديق ما لأنه يخاف إن كذب أن تعاد عليه العقوبة، ولما يتخيل

أيضا أن في الصدق النجاة من الشر الواقع به إلا أنه صدق مكره عليه). هذا القول هو ما يكشف لنا في الحقيقة عن قوام التعذيب وخصوصيته.

فالتصديق بالعذاب يقوم على الانفعال الشديد الذي هو الخوف وعلى التخيل الشديد الذي هو الرجاء. فالخوف من تحديد العقاب، والرجاء في النجاة هما ما يحرك المعذب حركة اضطرارية إلى الصدق أو الكذب. فالمعذب مكره على الصدق حتى وإن لم يكن صادقا في الحقيقة، ومكره على الكذب حتى وإن لم يكن كاذبا في الحقيقة. إن الإكراه هو السبب في وجود مثل هذه الحجة الشبيهة. وقد قلنا شبيهة لأنها ليست حجة لا تطلب الصدق وإنما ما يظهر أنه كذلك، أو بالأحرى تطلب ما تقرر على نحو إجباري انه كذلك، فيطلب من المعذب التطابق مع ما هو مقرر. وحتى في حالة الكذب فهي حجة ليست كاذبة من حيث اختلال بنائها أو فساد مقدماتها، وإنما من حيث اضطرار صاحبها إليها(19).

والناس في نظر ابن رشد يتفاوتون في سرعة الانفعال تجاه العذاب، والاستجابة للمطلوب. (فإن كثيرا من الناس لصحة أبدانهم، وعزة نفوسهم يصبرون على الأذى صبرا شديدا فلا يعترفون بالصادق (...) وأما الجبناء وأهل الضعف فقد يقرون على أنفسهم بالكاذب قبل أن يروا الشدائد)(20).

بناء على هذه الدواعي، وبناء على (أنه ليس في العذاب شيء يوثق به)، يعلن ابن رشد عن الواجب الذي على الحكام أو القضاة الالتزام به، وهو تجنب (استعمال هذا النوع الاستدلال) الذي يكون فيه المكره دليلا إلى دلالة ما عن طريق العذاب. وبالمقابل يجب استعمال باقي الأشياء التي تنتج التصديقات، سواء كانت أقوالا أو غير أقوال مثل الشهادات والأيمان(21)...

وهذه الطريق الأخيرة في تحصيل الإقرارات لا تختلف في نظر ابن رشد عما يدعو إليه الشرع الإسلامي، بل إن هذا الشرع واعتبارا إلى الآثار الرهيبة وسقوط المصداقية عن التصديق بالعذاب درأ (الحدود التي تتعلق بالإقرارات التي تحت الإكراه(22).

فهل كان على ابن رشد ذاته أن يقول غير ما كان يراه هو أنه حق، حتى يتفادى مرارة الأذى الذي لحقه من سلطة التقليد في عصره؟

****

الحواشي

*) كاتب من المغرب.

1- يجدر بنا أن ننوه بدرسين من دروس ميشال فوكو عالج فيهما هذا المفكر ثيمة التعذيب والإكراه في مناخ القرون الوسطى الأوروبية وامتدادها إلى العصر الكلاسيكي وقد جاء تحت عنوان (نظريات ومؤسسات جزئية) و (المجتمع التأديبي) ضمن دروس ميشيل فوكو ترجمة محمد ميلاد، البيضاء، دار توبقال، 1994م. ص14-30. وانظر مقال محمد المصباحي (الوجه الفلسفي لحقيقة الانتهاكات السياسية في المغرب) الذي هو في الأصل محاضرة ألقيت في طنجة، سنة 2004م.

2- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد ص10.

3 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد، ص10-11.

4 - ابن رشد، جوامع الخطابة، تحقيق شارل بتروورث، ص1.169

5 - ابن رشد، جوامع الخطابة، تحقيق شارل بتروورث، ص170

6 - ابن رشد، جوامع الخطابة، ص196-1.197

7- جوامع الخطابة، ص189.

8- ابن رشد، جوامع الخطابة، ص197.

9- انظر عدد المقنعات في جوامع الخطابة، ص187-189.

10- تلخيص الخطابة، ص123-124.

11- ابن رشد، الضروري في السياسة، ص79؛ وهذا الطريق في تعليم العلوم النظرية خاص بالجمهور. أما الخاصة فتعليمهم العلوم النظرية يكون بالطرق اليقينية (البرهانية).

12- ابن رشد، الضروري في السياسة، ترجمه عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، ص80.

13- ابن رشد، الضروري في السياسة، ص31.80

14- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد، ص41.8

15- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد، ص51.9

16- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد، ص61.8

17- ابن رشد، الضروري في السياسة، ص71.80

18- ابن رشد، الضروري في السياسة، ص80.

19- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق مارون عواد، ص133.

20- تلخيص الخطابة، ص134.

21- يقول ابن رشد: (لذلك ما ينبغي للحكام ألا يستعملوا هذا النوع من الاستدلال بل يعودون فيستعملون الدلالات الأخر)، تلخيص الخطابة، ص134.

22- تلخيص الخطابة، ص134؛ وانظر عن التعذيب في الفقه الإسلامي:

" Vérité et torture: Ius commune et droit musulman entre ،Johannsen Bâber Paris: ،De la violence ،in F. Héritier (directeur) ،le Xe et le XIIIe siècle " p. 123-168. ،1996 ،Odile Jacob

دور المثالية والواقعية في الحياة العامة الأمريكية

جيمس تيرنر جونسون(*)

أود أن أتحدث في نطاق هذا المقال بموضوع المثالية والواقعية في الحياة العامة الأمريكية وبتحديد أكثر عن كيفية تأثير المثالية والواقعية في تشكيل السياسة العامة على المستويين الداخلي والخارجي في العقود الحديثة ولأن المثالية السياسية في الولايات المتحدة تأثرت عبر التاريخ بالمفاهيم والقيم الدينية بشكل كبير، فإنني آمل أن يكون هذا الموضوع مثيرا للاهتمام

تم التركيز عقب انتخابات الكونغرس التي جرت في شهر نوفمبر من العام (26) على حدثين استأثرا بانتباه الصحفيين والمعلقين المهنيين الذين تتمثل مهمتهم بمراقبة مسيرة الحكومة الوطنية وترجمة التوجهات التي يلحظونها لتصبح في متناول الجمهور في إطاره الأوسع، الحدث الأول كان تقرير مجموعة الدراسات المتعلقة بالعراق وإزاحة واستبدال وزير الدفاع دونالد رامسفيلد، ونظر "النقاد" وهم المعلقون المعروفون على نطاق واسع إلى هذين الحدثين على أنهما علامة على نهاية سلطة المحافظين الجدد في إدارة الرئيس بوش وقيام – أو بالأحرى – عودة الواقعية السياسية ممثلة في رئيسي لجنة العراق جيمس بيكر ووزير الدفاع الجديد روبرت جيتس. وقد أشغل كل منهما مناصب مهمة في عهد الرئيس بوش الأب. وعرف عن كلا الشخصين أنهما ينتميان إلى الواقعية السياسية في نظرتهما إلى السياسة الخارجية. وعليه لاحظ النقاد بشكل جماعي خروج اليوتيبيا أو المثالية لدى المحافظين الجدد ودخول الواقعيين المتشددين المجردين من العواطف. وكان لكل معلق رأيه السياسي فيما إذا كان هذا الشيء حسنا أو سيئا.

ويبدو أن المحافظين الجدد الذين خدموا سابقا في إدارة بوش أو كان لهم دور استشاري مهم لديها اعترفوا بحدوث هذا التحول ونستدل على ذلك من خلال كتاباتهم وما أجري معهم من مقابلات عبّروا فيها عن أسفهم لأن المشاكل التي واجهتها الإدارة لم تأت من اتخاذ مواقف المحافظين الجدد بجدية كبيرة ولكن من جراء عدم اتخاذها بجدية كافية.

وخلافا لاستثناءات قليلة ملحوظةٍ، فإن سياسي واشنطن ومعلقيها على حد سواء لديهم إحساس محدود بالتاريخ، وعليه فإنه من اللافت للنظر أنهم تركوا الانطباع بأن التحول إلى الواقعية السياسية التي كانوا يصفونها كان رجوعا إلى الاتجاه السائد لصنع السياسة الأمريكية. وفي الحقيقة فإن العكس هو الأقرب إلى الواقع، ويعود هذا إلى أن الحراك السياسي الأمريكي، وصنع السياسة كانت توجه على مدى تاريخها بوساطة المثاليات والقيم بشكل أكثر مما كانت تدفعها المصالح الشخصية، وبمعنى أدق الواقعيين في الجهاز الوظيفي. وعندما يفكر الإنسان بالأحداث العظيمة والتحركات في المجال العام الأمريكي، يجد أن الثورة الأمريكية نفسها، وتشكيل الدستور، والرغبة في قتال القراصنة البربريين والإمبراطورية البريطانية على حد سواء من أجل الحقوق البحرية، والنضال ضد العبودية الذي قاد إلى الحرب الأهلية، ودخول الحرب العالمية الأولى –كما قال الرئيس ودرو ويلسون– لكي نجعل العالم آمنا، تهيئة للديمقراطية، واع بحركات الإصلاح الاجتماعي المحلي الذي تصدر أحداث القرن العشرين. وكان الدافع وراء كل هذا هو القلق على حماية أو تطوير المثاليات والقيم الأساسية. ومن المنظور الطويل للتاريخ الأمريكي، نجد أن الواقعية السياسية، بتركيزها على المصلحة الشخصية، هي التي تمثل التحول عن المعتاد ومهما فكر الفرد بخصوص حكمة القيم المحددة التي يشدد عليها المحافظون الجدد والسياسات المشتقة منها ، ومفهومهم المتعلق بالسياسة التي تدفعها القيم أقرب إلى الاتجاه المعتاد إلى التاريخ السياسي والاجتماعي الأمريكي من الواقعية ، بجهدها لإزالة القلق على القيم كليا من صنع السياسة والتركيز بدلا من ذلك على المصلحة الذاتية، ذات التعريف المحدود.

إن الواقعية السياسية مدار البحث هي القادم الجديد نسبيا يوضحها بجلاء أفضل الكتب الأكاديمية إذ يقابل بين هذين الرأيين ويبين ما ينبغي أن تكون عليه الأساليب السياسية.

وذلك الكتاب هوكتاب روبرت إي أوسكود المعنون "المثاليات والمصالح الذاتية في السياسة الخارجية الأمريكية": التحول العظيم في القرن العشرين والذي نشر في عام (1953م)

وكان أوسكود أستاذا في جامعة هوبكنز –كلية الدراسات الدولية في واشنطن، وهي كلية من حفنة الكليات الرائدة بالنسبة للأشخاص الذين يطمحون إلى دخول سلك الخارجية أو المجالات القريبة منه وكانت حجته في هذا الكتاب بأن التحرك نحو سياسة خارجية مدفوعة بالمصلحة الوطنية الأمريكية وليس القيم أو المثاليات ، هو أمر حسن وفي الوقت الذي كتب فيه هذا الرأي كان قد قطع شوطا على طريق أن يصبح المعيار ضمن أرقى مدارس سلك الشئون الخارجية لم يبتكر أوسكود التأكيد على الأساليب السياسية القائمة على المصلحة الذاتية، ولكن كتابه الصادر عام (1953م) أشار إلى قدوم عهد هذا المفهوم السياسي والذي ظل الرأي الأورثودوكسي لمؤسسة الخارجية منذ ذلك الحين ومن منظورهم فإن قيام المفهوم السياسي المدفوع بالقيم في عهد رونالد ريجان وإحيائه في عهد جورج دبليو بوش ما كان إلا انحرافا عن تلك الأورثودكسية، ويساعد هذا في تفسير العلاقة المتوترة في الغالب بينهما وبين الرئيس بوش ومستشاريه.

وتطرقت قبل قليل بأن أوسكود لم يبتكر الواقعية السياسية على الرغم من أن كتابه أشار إليها، وكما يقول بكلماته "إلى أنها التحول العظيم في القرن العشرين" وبإجماع العلماء فإن العالمين المشهورين اللذين لمعا في فترة الثلاثينيات وحتى الخمسينيات، الثيولوجي رينهولد نيبور والعالم السياسي هانز مورجينثو هما أبوا الواقعية السياسية، وكان مفهوم مورغينثاو الأكثر مباشرة من الآخر: حيث تظهر لديه مجموعة من المفاهيم السياسية على الطريقة الأوروبية تتجسد في أعلام مثل ريتشيليو، ميتيرنخ، وديسريلي، وما هذه بالضرورة إلا مفاهيم سياسية عقلية، تركز على المصلحة الوطنية بوصفها القانون الوحيد الذي ينبغي اتباعه في الحكم السديد سواء على صعيد السياسة المحلية أو على صعيد العلاقات الدولية وطالما أن الأمر يخص القيم ، بما في ذلك القيم المتجذرة في الدين، فقد أعطاها مورغينثاو مكانا في مفهوم المصلحة الوطنية ولكن تأثيرها على هذا المفهوم يمكن أن يكون غير مباشر، ولم يسمح بدور مباشر للقيم في تشكيل السياسة.

وخلفاؤه الواقعيون بما فيهم أوسكود خَطَوا خطوة أخرى إلى الأمام وذلك باستئصال القيم كليا من حقل السياسة وهذا المفهوم الأخير هو المفهوم الذي دام في الواقعية السياسية التي تلت.

إن مساهمة رينولد نيبور في ولادة الواقعية السياسية هي لحد ما أكثر تعقيدا ولكن لأغراضنا فربما تكون ممتعة في كونها جاءت من النقد الثيولوجي لعلاقة الدين والقيم المتجذرة دينيا تجاه مجال السياسة العامة.

لقد ذكرت في موضع سابق عددا من الأحداث الرئيسة والحركات قي التاريخ الأمريكي التي توضح وجود مفهوم سياسي مدفوع بالقيم باعتبارها تمثل اتجاها تاريخيا سائد في الحياة العامة الأمريكية. وفي بعض من هذه نجد أن القيم الدافعة كانت بكل وضوح دينية وفي فترة شباب نيبور جاء الظهور الرئيس لهذا المفهوم المتعلق بكيفية قيام الدين بتشكيل القرارات السياسية الأمريكية عبر حركة عرفت باسم "الإنجيل الاجتماعي" والتي سعت لتهيئة اجتماعية أساسية للحياة السياسية والاقتصادية الأمريكية كطريق لملاحظة المثالية الثيولوجية للمملكة الإلهية على الأرض. وبموجب هذا المفهوم يمكن تشكيل الحياة العامة بشكل يظهر الحب الجماعي تجاه الجار الذي تجلى به السيد المسيح وعلمه لأتباعه.

جاء رد فعل (نيبور) شديدا ضد هذه الفكرة، حيث يرى أنه قد يكون من الممكن من خلال القرارات الاجتماعية والسياسية خلق مثل هذا المجتمع المثالي على الأرض ضمن التاريخ البشري ومضى منتقدا، إن هؤلاء الذين يقولون بأن الحب النقي للجار الذي أبداه السيد المسيح يمكن أن يحققه المسيحيون من خلال العون الإلهي ويمكن أن يقنن ويصبح اعتياديا في البنى السياسية والاجتماعية المتأثرة بالمسيحية ويرد نيبور بأن هذا مستحيل لسببين هما: الذنب الإنساني والتناهي الإنساني ويستمر مجادلا بأن آثار الخطيئة موجودة في التاريخ البشري ولا يمكن اجتثاثها بشكل كامل بواسطة أي عمل بشري. بينما الحب الإلهي كما بينه السيد المسيح لا نهاية له في مداه وفي آثاره بيده أننا مخلوقات زائلة مثل هذا الحب مستحيل علينا. ويستمر في جدله قائلا: إن أفضل ما نطمح إليه هو تقريب الحب من خلال العدل في علاقاتنا الشخصية والاجتماعية.وإضافة إلى هذا فإنه وبسبب ذنوبنا وزوالنا، يجب علينا أن نلبي باستمرار كل ما يتطلبه العدل. وعليه فإن دور المسيحيين فيما يتعلق بالنظام السياسي مزدوج: النضال من أجل العدل في العلاقات السياسية والاجتماعية البشرية والوقوف دائما في موقع الناقد للآثار غير العادلة للمؤسسات السياسية والاجتماعية الحقيقية.

وما يعنيه ذلك عمليا مماثل للنتيجة التي توصل إليها مورغينتاو بحجته العقلية: لا يمكن وجود علاقة مباشرة بين القيم الدينية وصنع القرار العام وقد شذب خلفاء نيبور مثل مورغينتاو فكر معلمهم ووضعوه في صيغة أبسط: نحن مرتكبون للخطيئة إذا ما تصرفنا وفقا للمصلحة الشخصية في علاقاتنا الشخصية والاجتماعية، ويتمثل دور الدين في الوقوف ضد هذا وانتقاده باسم العدل.

ومن الطريف أن نيبور عندما كان يؤطر نقده لكي ينطبق على العلاقات الإنسانية والاجتماعية بمجملها، استخدمها خلفاؤه بخاصة لانتقاد الولايات المتحدة وليس الحكومات الأخر وبينما كان نيبور نفسه ناقدا لاحتمالات النظام الدولي، غالبا ما نظر خلفاؤه إلى الأمم المتحدة كإطار يمكن تأسيس نظام اجتماعي وسياسي تام ضمنه، ويأتي هذا بشبه كبير مع ما يراه المدافعون عن الفكر الإنجيلي الاجتماعي، وإمكانية تحقيقه في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتبقى النتيجة في الأساس واحدة أو متماثلة سواء اتبعنا طريق مورغينتاو أو نيبور: وبحلول الخمسينيات من القرن الفائت فإن كلا هذين الخطين الجدليين المؤثرين قد أفرغا الدين والقيم الدينية من المجال الاجتماعي والسياسي والمناظرات المتعلقة بالسياسة وصنع القرار وهنا كانت ولادة الواقعية السياسية في الولايات المتحدة ، أو كما وصفت أصلا ، مفهوم الحقل السياسي المدفوع بالمصلحة الشخصية والوطنية وليس بالقيمة الدينية أو أي شكل آخر من أشكال القيم. وهذا ما سماه أوسكود "التحول العظيم في القرن العشرين" وقد تبنت النخبة المثقفة هذا الفهم السياسي وهم الذين سيطروا على مناظرات السياسة وأداروا مفاتيح القرارات الحكومية وكانت غير محصور بمعنى أن كلا من السياسيين الليبراليين والسياسيين المحافظين تبعوها وسعوا إلى ممارستها، ولم يكن الخلاف بينهما بشأن القيم مقابل المصالح ولكن بشأن كيفية تصور أفضل المصالح وأفضل الطرق لخدمتها.

إن الجهد المبذول لإيجاد مكان مرة أخرى لمفهوم للحياة السياسية والاجتماعية مسير بالقيم بشكل جلي مرتبط بشكل رئيس باثنين من الرؤساء جاءا إلى الحياة السياسية الوطنية في الولايات المتحدة من خارج المؤسسة السياسية الوطنية وهكذا لم يشاركا في تقبل المؤسسة للواقعية السياسية وهما: رونالد ريجان وجورج دبليو بوش وكان يساعدهما في ذلك بخاصة مجموعتان مختلفتان جدا ، المحافظون الجدد والمحافظون المسيحيون الذين أصبحوا يسمون "اليمين الديني" وركز اليمين الديني بشكل رئيس على المسائل الداخلية مدافعا عن سياسات محددة ترمي إلى تقوية الأُسَر، وتحريم الإجهاض،

تحريم الممارسات الجنسية التي يرون أن الإنجيل يدينها، وتكامل الخدمات الدينية الاجتماعية ودمجها في "شبكة السلامة" الوطنية المقصود منها حماية الفقراء بينما ركز المحافظون الجدد بشكل أكبر على المسائل المتعلقة بالشئون الخارجية ساعين بالجدل والنقاش وراء تغيير قوي للمثاليات الأمريكية وبشكل خاص تلك المتصلة بالحرية الشخصية والديموقراطية في مقابل الشيوعية المستبدة ومن ثم ضد انتهاكات حقوق الإنسان بعد سقوط الاتحاد السوفياتي من قبل القادة الدكتاتوريين في سائر أرجاء الكرة الأرضية وسموا بالمحافظين الجدد لأنهم يختلفون بشكل كبير عن النوع القديم من المحافظين وكما سبق وأن ذكرت فقد أصبح المحافظون الأقدم أتباعا للواقعية السياسية أما المحافظون الجدد إذا ما قورنوا بهم فإنهم مؤيدو أساليب سياسية مدفوعة بما يرون أنه جوهر القيم في المجتمع الأمريكي، الحرية الشخصية والديمقراطية ونتيجة لذلك كانوا منفتحين بشكل أكبر بكثير على فكرة استخدام القوة الأمريكية للتأثير على شكل الأحداث المهمة في أي مكان آخر من العالم.

ماذا يعني كل هذا إزاء فهم الأساليب السياسية الأمريكية الحديثة؟ وصف المعلقون السياسيون الأمريكيون الكفاح حول السياسة الداخلية والدولية كصراع بين الليبرالية والمحافظة أما خارج الولايات المتحدة فإن معظم النقد المنصب على صنع القرار الأمريكي إبان عهد كل من رونالد ريجان وجورج دبليو بوش قد ركز على "شخصية رعاة البقر" لهذين الرجلين ولكنني أقترح بأن الإطار الأفضل لفهم هذه النزاعات تتيحه الفروق بين مفهوم السياسة الحسنة الذي تدفعه القيم والمفهوم الذي تسيره المصالح الشخصية وكلاهما حي وموجود في المناظرات المتعلقة بالسياسة الأمريكية هذه الأيام وفي المنظور التاريخي فإن كلا من الرئيس ريجان والرئيس بوش الحالي هما في الاتجاه التاريخي الاعتيادي للحياة الاجتماعية والسياسية الأمريكية ولكن مفهوم الأساليب السياسية الذي نجده هنالك يختلف بشكل مهم عن مفهوم الواقعية السياسية الذي يراه المفكرون وراسمو السياسة وهذا يدفع باتجاه منافسة نشطة، مع أن الاختلاف الحاد بين هذين الرأيين الخاصين بالسياسة الحسنة لا تقود إلى توفيق سهل بين الاختلافات، وأحيانا وكما رأينا بكل ألم، قد تؤدي إلى نتائج مشوشة.

إن التحول الحالي إلى الواقعية السياسية ما هو إلا مرحلة في هذا النضال المستمر بخصوص ما إذا كان ينبغي أنُ تسَيّر الأساليب السياسية الأمريكية بوساطة القيم أو المصلحة الشخصية ومن المحتمل أن يستمر هذا الصراع لفترة قادمة ليست بالقصيرة.

****

*) باحث وأكاديمي من أمريكا.

دور الدين في الولايات المتحدة على الساحة العامة

تيموثي. جيه. ديمي(*)

هل الولايات المتحدة أمة واحدة تحت عرش الله؟ جاءت كلمات أمة واحدة تحت العرش من مبدأ الولاء للعَلَم الأمريكي (وبالاستنتاج الولاء للأمة). يُتلى هذا العهد يوميا في العديد من المدارس والأماكن العامة على نطاق الأمة. وهذه العبارة محل جدل هذه الأيام في الولايات المتحدة، وهنالك طعون قانونية تسعى لحذفها من العهد تقدم بها بعض الأمريكيين الذين يعتقدون أن الدين أو تأكيد الإيمان بالله يجب ألا يكون جزءًا من الحكومة، السياسة، السياسة العامة، أو الأنشطة التي تدعمها الضرائب مثل المدارس الحكومية. ومع أنها وجهة نظر الأقلية، إلا إنها توضح مدى جدلية دور الدين في الحياة العامة الأمريكية. وأشير في هذا المقام إلى أن ذكر الله لم يرد في قسم الولاء فقط.

طُبع على كل قطعة نقود معدنية أو ورقة نقدٍ في الولايات المتحدة: كلمات (في الله نثق) وبدرجات متفاوتة، ظل الدين جزءا من حياة وفكر الأمريكيين عبر تاريخ الولايات المتحدة. اخترق الدين المجتمع والحضارة الأمريكية، ولكن هذا الاختراق لم يخلو من الجدل. وقيل: أنه أينما اجتمع اثنان أو ثلاثة من الأمريكيين فثَّم مناقشة للدين.

وهذا لا يعني وجود الموافقة او الإجماع حول دور الدين في الحديث العام أو حديث السياسة أو الحياة الخاصة. وفي وقت من الأوقات، كان دور الدين الصحيح مثار جدلٍ شديد وهذا هو الوضع في هذه الأيام. هنالك حوار ونقاش عام مستمر حول أهمية الدين، ليس بخصوص منفعته للناس، ولكن بخصوص ما ينبغي أن يكون عليه مدى تأثير القيم الدينية والمعتقدات في السياسة والسياسة العامة. كما أن الأميركيين لا يتكلمون بصوت واحد عن الدين.

ومع أنه يوجد انبعاث للدين في الأوساط العامة حول العالم، هنالك فِرَق في الولايات المتحدة يتمثل بأن هذا الانبعاث مميز بالتأثير المنتشر للتعددية والتنوع الديني(1). وفي المجتمع التعددي مثل الولايات المتحدة هنالك أديان عديدة وأراء متنافسة وقيم جميعها تدّعي أنها تتحدث باسم الله، وبعضها يزعم أنه يتحدث عن الله فقط.

وسوف أتناول ثلاثة أشياء قي هذه المقالة. **الأول**: أود أن أعطي نظرة عامة عن: حال أمريكا دينيا –أي ما هي الصورة الدينية للأمريكيين؟ لو كان لديك آلة تصوير وأخذت صورة روحية لهم، فكيف ستبدو هذه الصورة؟ **الثاني**: ما هي الاتجاهات المهمة التي تؤثر على الدين في أمريكا (ومعظم الغرب)؟ هناك اتجاهان ونتيجتان سنتناولهما بالبحث. والسؤال **الثالث والأخير**، ما هي المجالات الرئيسة التي يحاول الدين الأمريكي التأثير عليها هذه الأيام، وما هي القضايا في كل مجال؟ هنالك أربعة مجالات، اثنان منها ذات تفرعات دولية وعالمية.

صورة الدين الأمريكي (الديموغرافيات الدينية)

ما هو التكوين الديني للشعب الأمريكي؟ لو استطعنا أن نأخذ صورة جماعية لكامل السكان البالغ عددهم 300 مليون نسمة، فماذا سنرى بالنسبة للدين؟

بيّن استطلاع للرأي أجرته مؤخرا مجلة نيوزويك بتاريخ (5 سبتمبر 2005م) ما يلي:

88% يصفون أنفسهم بالروحانيين أو المتدينين.

58 % مسيحيون بروتستانت (33% إنجيليون، 25 % غير إنجيليين).

22% مسيحيون روم كاثوليك.

5% مسيحيون آخرون.

1% مسلمون.

1% يهود.

3 % غير مسيحيين آخرين.

6% وثنيين/لا أدريين/بلا دين.

4% بدون دين محدد.

وبالخلاصة فهذا يعني أن 85 % مسيحيين.

10 % بلا دين.

1% مسلمين.

1% يهود.

3% أديان أخرى – هندوسي، بوذي، الأهليين الأمريكيين، السيخ،.... إلخ.

تعكس هذه النسب فئات واسعة وأرقاما. وهي لا تقيس كثافة الاعتقاد ولا التقوى والممارسة. ولكن وكما هو في سائر الأديان يوجد في المسيحية طيف للإيمان. وهنالك تنوع كبير في كل من الاعتقاد والممارسة بالنسبة لمئات من الفئات المسيحية. وبعض هذه الاختلافات عقائدي، وبعضها تاريخي والبعض الآخر أيضا يتعلق بالعرق والجنس.

وإذا ما نظرنا إلى المسيحيين في أمريكا (حوالي 85 % من السكان) نسأل من منهم يذهب إلى الصلاة؟ من يتعبد بانتظام بالكنائس؟ واستنادا إلى استطلاع الرأي الذي تنظر إليه فإن من 38- 44% من الأمريكيين يقولون بأنهم يحضرون الصلوات الدينية المسيحية أسبوعيا. وباختصار فإن نصف الذين يعتنقون المسيحية في أمريكا يمارسونها بنشاط أسبوعيا في أماكن العبادة العامة.

(وبالنسبة لنا فإن ما هو أكثر أهمية ليس من يذهب إلى الصلوات، ولكن كيف يقترع في الانتخابات من يزعمون أنهم متدينون؟ كيف يؤثر الدين على منظور الشخص الديني؟ إن الحقيقة الجديدة الأكثر سطوعا في الفصل بين الدين والسياسة هي: أن الأمريكيين الذين يؤدون الصلوات بانتظام ويحملون أراء دينية تقليدية يصوتون لصالح الجمهوريين، بينما الأقل تدينا وارتباطا بالمؤسسات الدينية والأكثر علمانية في نظرهم يميلون للتصويت لصالح الديموقراطيين. ونرى أن هذا يصبح خطأً فاصلاً في السياسة الحديثة بحيث أضحى من السهل أن تلاحظ كيف أنه من غير المعتاد من المنظور التاريخي لغالبية المتدينين الميل باتجاه حزب بينما تميل غالبية العلمانيين للتصويت للحزب الآخر)(2).

ما نراه في هذه الصورة هو أن الكثير من الناس (95%) يدعون بالهوية الدينية، ولكن أقل من نصفهم يؤدون الصلوات الأسبوعية. ومن بين هؤلاء الذين يحضرون الصلوات فإن الميل يتجه نحو التصويت لصالح القضايا المحافظة والحزب الجمهوري.

هذا باختصار هو الحال الديني للأمريكيين. والآن أود أن أنتقل إلى الاتجاهات التي تؤثر على الدين في أمريكا ومن هناك سوف نلقي نظرة على القضايا في الحياة الأمريكية والمنظور الديني تجاهها.

الاتجاهات والنتائج التي تؤثر على الدين في أمريكا

أرى وجود اتجاهين يؤثران على الدين في العالم (ليس فقط في الولايات المتحدة) اليوم ونتيجتان بغض النظر عن بلد الشخص أو منظور اعتقاده. ولكي نكون متأكدين هنالك تفاوت، ولكن بشكل عام هنالك اتجاهات قابلة للتمييز

(بعضها متضارب وبعضها متداخل). ومع إنني أؤمن بأن الدين حول العالم يترك أثراً متجدداً على الأشخاص والمجتمعات والبلدان، إلا أن هناك اتجاهات أخرى تحدث بذات الوقت. وهذه الاتجاهات لا تؤثر على الدين فحسب، ولكنها أيضا تتنافس مع القيم الدينية في حرب أفكار، وللقيم نتائجها.

الاتجاه الأول: العلمانية

الاتجاه الأول هو العلمانية في الغرب. ونلاحظ وجود حركة أيديولوجية بعيدة عن الدين (خاصة في أوروبا) في الميدان العقلي تزايدت خاصة في الخمسين سنة الماضية. يواصل أنصار العلمانية إتباع تقليد التنوير الذي يغلّب العقل على الدين. فإن لم يكونوا ينكرون صلاحية الدين،فإنهم على الأقل يقسمونه إلى فئات ويزعمون أنه أمر شخصي، ويجب ألاّ يؤثر على الخطاب العام أو القيم. شهد العصر الحالي وجود مثقف قانوني أمريكي هو ستيفن كارتر الذي يقول (حضارة كفر) يتم فيها تهميش التقوى والإيمان من كثيرين في المجتمعين الأمريكي والأوروبي.

وفي الحضارة العلمانية للكفر يتم التركيز على نظرة منطقية للعالم قائمة على مقاييس تجريبية للبرهان، والمعرفة العلمية للظواهر الطبيعية، والتفوق التكنولوجي للكون – وجميعها تصب باتجاه استثناء الدين والقيم الدينية.

ومن المهم أن نذكر، على أي حال، بأن هذا الشيء يحدث على المستوى الأكاديمي والفكري، مع أنها تترك آثارا مهمة في تحركها نحو بقية عناصر المجتمع. إن القيم التي تضمها الفلسفة والعلوم تتدفق كالنهر خلال الحضارة مؤثرة على الفن، الموسيقى، الأدب، و من ثم نواحي الحضارة العامة والحياة اليومية مثل الدعاية، الموضة، والنفقات الاستهلاكية. برز معظم الصراع الحضاري المعاصر في الولايات المتحدة عند نقطة التقاء الدين والعلمانية.

ولا ريب توجد (حضارة كفر) في المجتمع الأمريكي، ولكن مع وجود (حضارة إيمان) في الوقت نفسه وتتضارب هاتان الحضارتان عند ما يسمى في أمريكا (بحرب الحضارات)، إنه صراع أيدولوجي يشن يوميا في وسائل الإعلام، وفي الفصول المدرسية، وأماكن العمل، ومئات من الأماكن الأخرى حيث أن الناس يحاولون العيش وفقا لقيمهم الدنيوية أو الدينية. ونكرر بأن للقيم نتائج (وسوف نتناول بعضها لاحقا). وهذه النتائج شخصية ومحلية ووطنية ودولية.

ففي الولايات المتحدة (شأنها في ذلك شأن بقية الأمم) (فإن الهوة الآخذة في الاتساع بين المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية حول العالم سيكون لها نتائج مهمة بالنسبة للسياسة العالمية رافعة دور الدين إلى الأعلى على الأجندة الدولية)(3).

الاتجاه الثاني: العولمة

الاتجاه الأول الذي يؤثر على الدين في أمريكا هو العلمانية، أما الاتجاه الثاني فهو الحداثة والعولمة (التي تقود في النهاية إلى التعددية والتنوع الديني) (عبر معظم حقب التاريخ، عاش غالبية البشر في مجتمعات ذات درجة عالية من التجانس في المعتقدات والقيم. والحداثة تحدُّ من هذا التجانس من خلال الهجرة والتمدن (العيش في المدن)، مما جعل الناس من ذوي المعتقدات والقيم المختلفة يحتكون ببعضهم بعضاً من خلال التعليم والتعلم الجماعي الذي يفتح آفاقا لم تكن معروفة للناس في الفترة السابقة للمجتمعات العصرية. وبشكل دراماتيكي بالنسبة للاتصالات. وقد ظلت هذه التغيرات قيد التطور على الأقل لعدة قرون. ولكنها الآن تنتشر بسرعة وتتعاظم بفعل العولمة. وفي عالم اليوم لا يكاد المرء يجد مكانا في العالم دون أن تمسه ديناميكية التعدد. والدين ليس بمستثنى من ذلك)(4).

أصبحت العولمة مفهوم تنافسي بشكل كبير في هذه الأيام. قلة من الناس ينكرون حقيقته، ولكن العديد من الناس يناقشون أهميته ومعناه بالنسبة للمستقبل. إن العالم يصبح أصغر فأصغر، ولم تعد المسافة عاملا مهما في الحياة اليومية كما كانت ذات يوم (على الأقل في العالم الصناعي والدول المتطورة). فالآن نستطيع أن نكون في أي مكان من العالم في خلال 24 ساعة. فنرى أن الصفقات التجارية على مستوى العالم تعقد في ثوان. وأصبحت الاتصالات في الغالب فورية، وصارت المعلومات توزع عن طريق الأنترنت ومن المحتمل أن تصل إلى عدد هائل من الناس لمعرفتها.

وبينما يوجد هنالك جوانب إيجابية للعولمة، يبقى هنالك نتائج مدمرة. العولمة تقرب لنا الأشياء الجيدة في الحياة، كما أنها تقرب الأشياء السيئة من كل واحد منا. وبالنسبة للبعض فإن هذا يشكل تهديدا لنا.

النتيجة الأولى: اختلاف الأديان

ومن بين نتائج العلمانية والعولمة هو معرفة عدد المنظورات المختلفة في العالم والأمة. ظلت الاختلافات الدينية والتعددية الدينية على الدوام جزءا من المشهد الديني الأمريكي، ولكنها تزايدت هذه الأيام. وحولت التعددية الدينية في المؤسسات وفي وعي الناس. اعتاد العديد من المؤسسات الدينية على وضع الاحتكار ولكن أصبح الآن يتعين عليها أن تتعامل مع التنافس. وفي الواقع، فقد نشأ سوق ديني فرض على الناس الاختيار. هنالك سوق للأفكار (سوق للروحانية). وعلى صعيد الوعي فإن هذا يعني أن الدين لم يعد يؤخذ بشكل مؤكد، ولكنه أصبح شيئا من الانعكاس والقرار(5).

ويقول عالم الاجتماع بيتر بيرغر (أدت التعددية إلى خيار ديني أعظم وأكبر مما كانت عليه في السابق. وفي أمريكا فإن المصطلح (التفضيل الديني) يفيد بأنه قد اشتق من لغة الاقتصاد الاستهلاكي – وقد أصبح جزءا من الخطاب العام)(6).

النتيجة الثانية: التركيز على الروحانية الشخصية في مقابل العبادة المشتركة

والنتيجة الثانية للعلمانية والعولمة بالنسبة للدين هي تركيز الكثير من الناس على الروحانية الشخصية بدلا من العبادة المشتركة كونها لب خبرتهم الدينية. ولا أعني بهذا الإيمان الشخصي الذي يؤمن بنزع جوهر العقائد والمعتقدات، ولكن أعني نظرة الانتقائية والتجريبية نحو الدين، بدلاً من الاعترافية (والتي ربما تكون عدوانية للعقيدة والدين المنظم). وهي أيضا توفيقية بشكل كبير.

وفي عالم العولمة المتسارع والذي تتوفر فيه الأفكار والمنظورات للناس لكي ينظروا فيها، هنالك أيضا إحتمال أن يقبل الناس قيما وافكارا دون الأخذ في الاعتبار ما قد يترتب عليها من نتائج ومدى قابليتها للتطبيق مع الأفكار الأخرى، (قد يؤمن الناس بقيم دينية متضاربة ومتناقضة).

يطرح كل دين، المسيحية، الإسلام، اليهودية والهندوسية.....إلخ نظرة عالمية وطريقة للنظر في الحياة بكافة أوجهها. وكلما فهم الشخص المزيد عن ديانتهم وممارستهم، كلما تكونت نظرته العالمية ويصبح إيمانهم لسان كل جانب من جوانب حياتهم.

ولكن في مجتمع علماني ومتعولم غالبا ما يكون الحال أن يأخذ الناس ويختاروا القيم التي سيؤيدونها بدون الانتفاع من الإطار العام أو النظرة العالمية للدين. ومع هذا يبقى التوق والرغبات الروحية المشتركة مع كل الناس كامنة في نفوسهم.

ونتيجة لهذا فإنهم يطورون منظورا دينيا مختلفا عن الأديان المنظمة. إنهم يركزون على الروحانية الشخصية ولكن ليس على دين محدد.

وفي أمريكا (حدث تكاثر في الروحانية في السنوات الأخيرة) سيقول الناس (أنا لست متدينا ولكنني روحاني) ومعنى مثل هذا القول ليس محددا... وغالبا ما يكون المعنى أبسط من ذلك (أنا متدين ولكن لا أستطيع أن أحدد مع أي كنيسة أو أي تقليد ديني)(7).

ويعتبر هذا الشيء صحيحا في الولايات المتحدة بشكل خاص ويلقى استجابة عامة بين صفوف الشباب الراشدين. إنها روحانية بدون سر مقدس، دين بدون قواعد وأحكام، وقيم بدون مطلقات. إنها نظرة إيمان بدون انتماء (في أوروبا الوضع معكوس تماما – انتماء بدون إيمان).

هنالك أراء عديدة تتنافس على المواطن الأمريكي نفسه، وهنالك الاستعداد لدى البعض لكي يأخذوا ويختاروا قيما ومعتقدات دينية بدلا من أن يقبلوا منظورا طائفيا أو (منظورا موروثا عائليا).

مجالات وقضايا التأثير في الدين الأمريكي

لقد اطلعنا على الجانب الشخصي للدين في أمريكا إضافة إلى الاتجاهات الأكبر للعلمانية والعولمة التي تؤثر على الدين في أمريكا. وقد نظرنا على الأسئلة (من) و (ماذا) والآن نريد أن نتحول إلى (وماذا لو لم) – خاصة في المجال العام.

ما هو الفرق الذي يحدثه الدين في أمريكا بالنسبة للعديد من القضايا الوطنية والدولية؟ كيف يؤثر الدين على العناوين الرئيسة؟

هنالك أربعة مجالات يتعين علينا النظر إليها باختصار، الدين والسياسة، الدين والقانون، الدين والسياسات الاجتماعية والدين والعلاقات الدولية.

الدين والسياسة

ساد الولايات المتحدة منذ زمن طويل تقليد فصل الدين عن الدولة، ولكن مع وجود نزعة بنفس القوة نحو خلط السياسة بالدين. تشبه العلاقة بين الكنيسة والدولة، وبين الديني والدنيوي يتأرجح أماما وخلفا بالوقت المحدد له. اعتمدت الحركات السياسية والاجتماعية عبر التاريخ الأمريكي امتدادا من إلغاء حق الانتخاب للمرأة إلى الحقوق المدنية إلى الكفاح الحالي حول الإجهاض ومعنى الزواج، على المؤسسات الدينية في الحصول على تفويض أخلاقي، وقيادة ملهمة وعلى دعم تنظيمي. ولكن بالنسبة للأجيال الحالية فقد دخل الدين بعمق أكبر في نسيج مادة السياسة الملحوظة أكثر من أي وقت مضى(8).

ومثال ذلك أن انتخابات عام 2004م كانت أحدث حملة رئاسية ناقش فيها المرشحون معتقداتهم الدينية بشكل علني، وأصبحت الكنائس نشطة بشكل متزايد في التعبئة السياسية وصنف الناخبون أنفسهم ليس بناء على سياسة التفضيل لديهم فحسب ولكن ايضا بناء على عمق التزامهم الديني.

وتدل بيانات الانتخاب على أن الأمريكيين منقسمين حول ما ستكون عليه الكنائس في العملية السياسية. وكانت الجماهير مرتاحة بشكل عام وهي ترى السياسيين يذكرون إيمانهم الديني، وفي الواقع فإن الكثير من الناس يقولون أن هنالك قليل من الذكر للإيمان الديني يأتي على لسان القادة السياسيين (39%) بينما الذين يقولون بكثرته فهم 26%. وهذا يدل على أن الدين يشكل جزءا من جوهر سلوك الأمريكيين.

تصبح القيم الدينية واللغة الدينية شيئا فشيئا جزءا من الحوار السياسي في أمريكا. وليس كل فرد سعيد بهذا، ولكن وجود الدين في العملية السياسية الأمريكية ظاهرة متنامية.

الدين والقانون

لا يؤثر الدين على الأمريكيين في السياسة وصناديق الاقتراع فحسب، بل يؤثر عليهم أيضا في قاعات المحاكم. فمنذ بداية الجمهورية، كان هنالك في الغالب نقاش مستمر حول العلاقة الصحيحة بين الدين والدولة. أعلن الرئيس جون آدمز أحد مؤسسي أمريكا والرئيس الثاني للولايات المتحدة قائلا (وُضع دستورنا للناس المتدينين، وإنه غير ملائم كليا لحكومة لغيرهم)(9). تبدو القوانين بالنسبة للدين والدستور بسيطة: يحمّل التعديل الأول للدستور الحكومة مسؤولية ضمان الحرية الدينية ويمنعنا من تقديم مصالح أي كنيسة بعينها أو اعتقاد بذاته.

وفي ضمن ما يبدو إطارا بسيطا هنالك حشد من التعقيدات والأسئلة التي تتطلب أجوبة عليها. فإلى أي حد تستطيع الحكومة أن تذهب باتجاه تكييف الممارسات الدينية الفردية؟ وإلى أي مدى تستطيع الدولة التعاون مع المؤسسات الدينية، على سبيل المثال بتمويل المنتمين إلى الخدمة الاجتماعية القائمة على الدين أو عرض رموز دينية على الممتلكات العامة؟

تشبثت المحكمة العليا بهذه الأسئلة وأسئلة غيرها، وحاولت وضع قوانين ورسم حدود، ولكن المراقبين للميدان السياسي يعتقدون أنه إذا ما أخذنا قرارات المحكمة العليا كوحدة واحدة سنجد أنها في كثير من المجالات مشوشة وفي بعض الأحيان متناقضة مع المعايير المختلفة والمبادئ والاختبارات التي يتم إجراؤها في أوقات مختلفة.

ونجد الأمريكيون أيضا منقسمين حول دور الدين في الديموقراطية، فالبعض يجادل بان الدولة يجب أن تكون حيادية بشكل صارم في الأمور الدينية محيلة إياها للحياة الخاصة. بينما يجادل الآخرون بأن دعم التقاليد الدينية يكون ممكنا من دون أن تفرض الدولة الدين بالإكراه على أن تحترم حقوق الأقليات أيضا.

كان دور الدين في إعلام المجتمع الأمريكي حيويا وديناميكيا وسوف يستمر في البقاء كذلك. نظرت المحاكم على جميع مستوياتها بما فيها المحكمة العليا بدور الدين في مواقع عديدة بما في ذلك دور الدين في التعليم العام، دور الدين في أماكن العمل، وحتى دور الدين في الشؤون التشريعية. الدين في أمريكا لا يشكل العادات الاجتماعية فحسب وإنما يشكل أيضا القضايا التشريعية.

الدين وقضايا السياسة الاجتماعية

يؤثر الدين في أمريكا على السياسة وعلى القانون كما يؤثر أيضا على الولاية المحلية وعلى قضايا السياسة الاجتماعية القومية. فكل قضية في المجتمع الأمريكي لها جانب أو نظير ديني. فعلى مر السنوات الثلاثين الماضية أصبح الصوت الديني في أمريكا مرتفعا بشكل أكبر في الميدان العام.

ويعود جزء من الأهمية هنا إلى أن الناس المتدينين غالبا ما يشتركون في العملية السياسية بسبب قضية إجتماعية منفردة تشغل بالهم. وقد أصبحوا ناخبين قضية منفردة تستند إلى فهم ديني لقضية ما (وعادة ما تكون فهما دينيا محافظا جدا). وهكذا فإن الكثير من الأمريكيين سيعطون أصواتهم لمرشح أو حزب سياسي بشكل رئيس بسبب موقفه من قضية منفردة مثل الإجهاض أو الصلاة في المدارس العامة.

وغالبا ما ينتهي الجدل بخصوص هذه القضايا في المحاكم، وبناء عليه فإن الأراء الشخصية الدينية للقضاة هي أيضا محل خلاف عند تعيين القضاة. ومثال ذلك ما تم مؤخرا من تعيين عضوين في المحكمة العليا، القاضي أليتو ورئيس القضاة روبرتس. وفي كلا الحالتين (وفي تنسيب هاريت مايرز الذي تم العدول عنه) فإن القيم الدينية الشخصية لمن تم تسميتهم كانت جزءا من الجدل العام وأيضا عملية تثبيتهم من قبل مجلس الشيوخ.

ما هي بعض القضايا الاجتماعية والدينية البارزة الأخرى في المجتمع الأمريكي؟ في السنوات الثلاثين الأخيرة احتل الإجهاض بكل تأكيد رأس القائمة.

الإجهاض

أشك أن تكون قضية اجتماعية في الحياة الأمريكية منذ قضية العبودية في أعوام أل 1800 محل جدل وخلاف أكثر من قضية الإجهاض. لا ريب أن القيم والمنظورات الدينية تكمن في العديد من قضايا الموت والحياة والإجهاض ليس استثناء من ذلك. ودارت تنسيبات المحكمة العليا الأخيرة حول وجهات النظر المتعلقة بالإجهاض واحتمالية إسقاط التشريعات والقوانين المتعلقة بالإجهاض في عام (1973م) الذي يؤيد الحق بالإجهاض.

ومنذ بداية قرار عام (1973م) الذي يقنن الإجهاض في الولايات المتحدة، رفعت المجموعات الدينية صوتها حول المسألة ولكن لم يعارضها الجميع، وسوف تبقى قضية الإجهاض القضية الرئيسة في الحياة الاجتماعية والسياسة الأمريكية في السنوات القادمة.

الانتحار بمساعدة الأطباء (القتل الرحيم)

بينما توجد منظورات شديدة حول الإجهاض وبداية الحياة، هنالك أيضا قيم دينية متحمسة ومرتفعة الصوت لإنهاء الحياة، وبخاصة الانتحار بمساعدة طبية. ينظر غالبية الناس في أمريكا إلى الحياة على أنها هبة من الله وتعارض المقدمة المنطقية والبلاغية (الحق بالموت) أو اختيار الانتحار بمساعدة طبيب(10). وجاء الرد الديني على هذه القضية عادة بأن هنالك حدودا أخلاقية يجب علينا أن لا نتخطاها. فالمسألة ليست مسألة وجود عاطفة أو عدم وجودها، ولكنها مسألة ملاحظة أن الألم والمعاناة ومجرى حياة الإنسان لها جميعا أيضا أبعادا دينية، وبينما لا نستطيع أن نسلب الحياة، إلا أننا نستطيع أن نمنح الأمل والشفقة، من تخفيف للألم والعناية الفاعلة بالمريض في المراحل الأخيرة للحياة.

عقوبة الإعدام

ومع أن الانتحار بمساعدة الأطباء مرفوض من جانب معظم الفئات الدينية في أمريكا فإن حكم الإعدام مؤيد (وعادة لأسباب عقدية).

هنالك قلة من قضايا السياسة العامة حول حكم الإعدام أججت المشاعر بنفس القوة والثبات الذي أُجج فيه النقاش حول عقوبة الإعدام. انهمكت المجتمعات الدينية بعمق في كلا طرفي القضية معتمدين على تعاليم وتقاليد العدل وكرامة الحياة الإنسانية. وكان الجدل الدائرحول عقوبة الإعدام معقدا في السنوات الأخيرة بسبب أسئلة حول كل من مدى إنصاف النظام العدلي وإمكانية الإصلاح والتأهيل في صفوف النزلاء المحكومين بالإعدام. يدعم ثلثي الأمريكيين (68%) عقوبة الإعدام بالنسبة للأشخاص المدانين بالجريمة وفقا لاستطلاع للرأي أجري عام (2005م) (منتدى بيو ومركز أبحاث بيو للناس والصحافة).

الهندسة الوراثية

كان الكثير من مناقشات القضايا الأخلاقية والدينية في مجال الأحياء نتيجة التطور في مجال التكنولوجيا والطب. خلقت العلوم والتكنولوجيا والطب احتمالات جديدة للناس والمرضى لم تكن موجودة في السابق. وجاء مع هذه الاحتمالات الجديدة أسئلة أخلاقية جديدة ولا يعني مجرد أن أصبح الشيء ممكنا أنه يتعين عمله بشكل تلقائي.

ويصدق هذا الشيء في المجال المدهش للهندسة الوراثية(11). وفي هذا الصدد نجد أن قضيتي الاستنساخ البشري وأبحاث الخلايا الجذعية هما قضيتان رئيستان بالنسبة لرجال الدين والفئات الدينية وقد رفعوا أصواتهم بشأنها. ونعيد أنه حيث لا يوجد إجماع ديني فإن الموقف الغالب للمتدينين في أمريكا يعارض الاستنساخ وأبحاث الخلايا الجذعية. (كما عارض الرئيس بأعلى صوته هذه الأشياء).

العائلة/الجنس

يدور جدل في الولايات المتحدة الأمريكية حول تكوين العائلة واشتهاء أفراد الجنس الآخر واللواط. ومرة أخرى لا يوجد إجماع حول هذه المسائل، ولكن بالغالب يعتقد المتدينون الأمريكيون بأن الأمة مهددة بنسبة الطلاق المرتفعة، وازدياد التعايش على طريقة الأزواج، ارتفاع نسبة المواليد من دون زواج، انخفاض نسبة الزواج وتناقص الاهتمام أو الرغبة في الزواج خاصة في صفوف الشباب.

الدين والسياسة، الدين والقانون، الدين وقضايا السياسة الاجتماعية، كل واحدة من هذه القضايا تعتبر شأنا داخليا للحياة في الولايات المتحدة. وكلها تحدث ضمن حدود أمريكا ولا تؤثر على الأمم الأخرى على مستوى السياسة أو على المستوى الحكومي. ولكن هنالك منطقة نهائية تصل إلى ما وراء حدودنا الوطنية وتؤثر على الأمم الأخرى ألا وهي موضوع الدين والقضايا الدولية.

الدين والقضايا الدولية

المساحة الأخيرة التي يترك الدين فيها أثرا كبيرا في امريكا (وهي غير متوقعة) هي القضايا الدولية والعلاقات الدولية. توحي الاتجاهات بأن الأثر العام للدين قد تزايد في سائر أنحاء العالم، وبمنطويات تتعلق بالسياسة وبالأمن بالنسبة للولايات المتحدة والعالم. أصبح الدين والأمن قوة رئيسة في العلاقات الدولية. يؤثر الدين تأثيرا معتبرا على الأمم الديموقراطية وغير الديموقراطية وقد كسبت الحركات والأحزاب الدينية دعما شعبيا ذا شأن في العديد من الدول في الميدان السياسي.

وفي نفس الوقت، أصبحت المظالم الدينية عاملا مهما في الحروب الأهلية، والصراعات الداخلية والإرهاب الدولي. التغيرات في الديموغرافيا الدينية العالمية مثل النمو السريع للمسيحية في الجزء الجنوبي من العالم وتزايد هجرة المسلمين إلى الغرب، تواصل أيضا تشكيل الأراء العامة وسياسات الحكومة.

إن المنظورات الأمريكية لهذه الموضوعات معقدة. فوفقا لاستطلاع للرأي أجري في يوليو (2005م) (منتدى بيو ومركز أبحاث بيو للناس والصحافة) تبين أن ثلاثة أرباع الأمريكيين يقولون بأن للدين دور كبير 40% أو متوسط 35% في معظم الحروب والصراعات في العالم، وهذا يشابه ما قاله 79 % من الناس في العام (2003م)، وبالتأكيد فإن الحرب الدائرة ضد الإرهاب هي من أولويات واهتمامات أمريكا القصوى.

الدين والحرب على الإرهاب

سأتناول أولا ما كان يسمى الحرب العالمية على الإرهاب والتي تدعى الآن (الحرب الطويلة) ولا ينظر إليها الأمريكيون على أنها حرب دينية. فوجهة نظر معظم الأمريكيين وبالتأكيد وجهة نظر الحكومة أيضا بأنها ليست حربا مسيحية ضد المسلمين. هنالك ديناميكيات وعناصر دينية في الصراع ولكن في جوهرها لا ترى بأنها صراع ديني. وبالتأكيد فإن أحد التحديات في الصراع منع الإرهابيين من استغلال الدين أو على الأقل تحييد محاولاتهم لاستغلال الدين.

يؤمن غالبية الأمريكيين (60 %) بأن الهجمات الإرهابية الأخيرة تمثل صراعا بين مجموعة أصولية صغيرة، وليس صراعا رئيسا بين الشعب الأمريكي والأوروبي ضد الشعب الإسلامي (29 %)، تدعم الكثير من المجموعات الدينية في أمريكا الحرب على الإرهاب، مع أنه يوجد إجماع أقل حول أوجه الحرب وبالتحديد الحرب في العراق. ولكن هذه ليست القضية الدولية الوحيدة التي يؤثر فيها الدين الأمريكي.

يتعلق الوجه الثاني للدين والحرب على الإرهاب بوجهات النظر الأمريكية بشكل عام تجاه الإسلام والمسلمين الأمريكيين. لدى الأغلبية الأمريكية نظرة إيجابية تجاه المسلمين الأمريكيين (55 %) وتجاه النظرة العامة للإسلام، فنسبة أصحاب النظرة الإيجابية (39%) أكثر من أصحاب النظرة السلبية (36%) وهنالك واحد من كل أربعة (25 %) من الأمريكيين ليس لهم رأي صريح بالإسلام(12).

وعلى أي حال فإن عدد الأمريكيين الذين يعتقدون أن الإسلام يشجع العنف ضد غير المسلمين قد زاد أكثر من الضعف منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر (2001م). من (14%) في يناير 2002م إلى (33%) الآن. (قال الخبراء من المحافظين والليبراليين بأن نظرة الأمريكيين للإسلام تتمه جزئيا من خلال التصريحات السياسية وتقارير وسائل الإعلام التي تركز غالبا بشكل منفرد على أعمال المتطرفين الإسلاميين)(13) وهذا مثال واضح على تاثير وسائل الإعلام على أراء الناس – فالخبر السَّيء يلقى عناية وانتباها أكثر من الخبر الجيد، وهذا بالتالي يؤثر على وعي و إدراك العامة.

واذكر باختصار مجالات أخرى يؤثر فيا الدين على القضايا الدولية خلافا للحرب على الإرهاب فهناك العديد من قضايا السياسة الخارجية التي لعب فيها الدين الأمريكي وما زال يلعب فيها دورا مهما.

الدين والسياسة الخارجية

هنالك العديد من قضايا السياسة الخارجية احتوت على نشاط سياسي مهم من جانب المجموعات الدينية والأمريكيين المتدينين. وتنبع أهمية هذا من كون الخبراء والمراقبين للسياسة الخارجية الأمريكية يذكرون بأن هناك قوة ثابتة وصلبة من جانب المدافعين عن الدين من غير المحتمل أن تضعف بسرعة. ويعود هذا بالضبط للتحريض على العمل الديني، الذي لن يتبدد بسهولة وسرعة. القيم والاقتناعات الدينية ليست مصالح مؤقتة بل هي مصالح ذات جذور عميقة.

وعلى مر التاريخ الأمريكي، دعم الأمريكيون بغض النظر عن وجهات نظرهم الدينية وقيمهم، أربع أجندات هي – الدفاع عن الوطن، الرخاء الاقتصادي، نظام عالمي إيجابي، وتطوير القيم. وهذه أهداف يتقاسمها الناس في العديد من الدول، وفي الولايات المتحدة كان الدين بالتأكيد جزءا في تشكيل هذه الأهداف. وهنالك أيضا مجالات أخرى محددة ومرئية يؤثر فيها الدين الأمريكي (أو يحاول أن يؤثر) في السياسة الخارجية.

الحرية الدينية

برزت الحرية الدينية في واجهة السياسة الخارجية الأمريكية عام (1996م)، عندما أعلن وارن كريستوفر وزير الخارجية آنذاك تأسيس لجنة استشارية للحرية الدينية في الخارج. وتأثرت اللجنة بالعديد من المؤسسات الدينية التي بدأت الضغط

على الكونجرس الأمريكي لإيلاء انتباه أكبر لحقوق الإنسان في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي. ورفعت اللجنة تقريرا مؤقتا عام (1998م)، ومشروع قرار نهائي عام (1999م) يوصي بأجندة بسياسة خارجية توجه نحو تطوير الحرية الدينية في سائر أنحاء العالم.

وفي الوقت ذاته فإن منظمات الكونجرس غير الحكومية القائمة على الدين ووزارة الخارجية شرعتا بمناقشة السبل الكفيلة بوضع مبادرة تتعلق بتكامل الحرية الدينية في السياسة الخارجية الأمريكية. وكان ناتج هذه المناقشات قانون الحرية الدينية الدولي لعام (1998م).

فوض القانون بتأسيس مكتب للحرية الدينية ضمن وزارة الخارجية برئاسة سفير. ويعمل السفير بصفته رئيسا ومستشارا لوزير الخارجية للشؤون المتعلقة بالحرية الدينية في الخارج. وفُوض المكتب أيضا بمراقبة الاضطهاد الديني والتمييز في العالم بأسره، التوصية بالسياسات وتنفيذها في المناطق أو البلدان، ووضع برامج لتطوير الحرية الدينية. ويضطلع هذا المكتب بمهمة ترويج الحرية الدينية كهدف جوهري للسياسة الخارجية الأمريكية. ونضرب أمثلة على مواطن الاهتمام المحدد من جانب المكتب المذكور أعلاه نيابة عن الدولة إضافة إلى المجموعات الدينية المختلفة تتضمن إجراءات محددة في النظر إلى الحرية الدينية وحقوق الإنسان في كل من السودان وكوريا الشمالية والصين.

الأيدز في أفريقيا

شكل رجال الدين والفئات الدينية في الولايات المتحدة عاملا رئيسا في حشد التأييد لتوفير الأموال والدعم الطبي والإنساني لأزمة الأيدز في أفريقيا. كان المدافعون عن الدين هم الذين استجابوا لقضية الأيدز في أفريقيا بصفتهم جزءا من السياسة الخارجية الأمريكية. ويعد هذا مثالا طيبا حيث كان للمخاوف الدينية أثرا إيجابيا في السياسة الخارجية والغوث الإنساني.

الضغط (اللوبي) الديني وإسرائيل

والساحة الأخيرة التي أصبح الدين الأمريكي فيها قويا ومسموعا على غير العادة (ولكن أيضا منقسما) في السياسة الخارجية هو في دعم الولايات المتحدة لإسرائيل. وبينما كان الدعم لإسرائيل بعيدا عن الإجماع ظل هناك وما زال ضغطا قويا من جانب اليهود والمحافظين المسيحيين لصالح إسرائيل.

تبين الأمثلة أعلاه أنه عندما ننظر إلى دور الدين والسياسة الخارجية الأمريكية، نجد أن للدين وجودا وتأثيرا أكيدين. وبغض النظر عن كيفية فهم الأمريكيين مفهوم التعديل الأول للفصل بين الدين والدولة، يبقى الدين جزءا حيويا وفاعلا من الحضارة الأمريكية.

وفي الختام أعود إلى عنوان المقالة وتعقيبات الافتتاحية وأسأل، (هل الولايات المتحدة حقيقة أمة واحدة تحت عرش الله؟) وجوابي هو لا. نحن أمة مختلفة ذات إرث ديني عريق. ونحن أيضا أمة ما زال الدين لديها مهما، وفي بعض المجالات ظاهرة متنامية ومؤثرة. ولكن الدين في الولايات المتحدة متنوع ومحل جدل. لا يوجد منظور واحد موحد للدين في أمريكا. ولا نستطيع القول: (يؤمن الأمريكيون بكذا.....)

هناك توتر وحوار تاريخي ومستمر وسيبقى دائما موجودا في مجتمع ديموقراطي ولن يتم حله أو إنهاؤه. تلقى حرية ممارسة الدين تقديرا عاليا في المجتمع الأمريكي، بالقدر نفسه أيضا حرية التعبير. وعندما تضيف هؤلاء إلى الحقوق مثل تلك التي يتمتع بها الأمريكيون، فإن المحصلة النهائية ستكون حتما وجهات نظر متقدة، فاعلة و معبِّرة.

****

الحواشي

*) كاتب من أمريكا.

1-Peter L. Berger ، Religon and the West ، The national Interest (Summer 2005)، p.113

2- Pew Forum on Religion & Public Life Trends 2005,p.26

3- Pippa Norris and Ronald Inglehart ،Sacred and Séculaire ،Religion and Politics worldwide ambridge: Cambridge University press,2004)p.26

4-Berger,p.114

5-Berger,p.114

6-Berger,p.115

7-Berger,p.115

8- For an overview of the conservative Christian see Timothy J.Demy ،and Gary P.Stwart eds. Politics and Policy: A Christian Response.Grand ،Rapids ،MI: Kregel publications,2000.

9-Cited in Transcript of Religion on the stump: politics and Faith in America ،the pew Forum on Religion and Public life ،Washington ،D.C.,02 October 2002.

10-For an overview of the conservative Christian respose see Timothy J. ،Demy and Gary P.Stewart eds.Suicide: A Christian Response Grand ،Rapids ،MI:Kregel Publications,1998.

11-For an overview of the conservative Christian response see Timothy J.Demy and Gary P. Stewart,eds. Genetic Engineering: A Christian Response. Grand Rapids ،MI: Kregel Publications ،1999.

12-

Pew forum on Religion & public Life ،Views of Muslim-Americans Hold Steady Atter London Bombings ،26 July 2005.

13- Claudia Deane and Darryl Fears ،Negative Percption of Islam Increasing The Washington Post ،2006.

14- http:/www.foreignaffairs.org/20040101 facomment 83102/holy-burkhalter/the politics – of – aids – engaging- conservative- activists.html mode=print.

نحو حوار عقلاني عربي مع الغرب في ظل المتغيرات الراهنة:
قراءة نقدية

مسعود ضاهر(*)

يشهد العالم المعاصر متغيرات دولية متسارعة تحمل معها مخاطر سلبية للغاية وتهدد حاضر ومستقبل العرب. وبات من الضروري مواجهة تلك المتغيرات بإصلاحات جذرية حقيقية تستند إلى مقولات نظرية سليمة. ومن أولى واجبات المثقفين العرب إجراء حوار عقلاني مباشر في ما بينهم تمهيدا لحوار عقلاني مع مثقفي الدول الأخرى خاصة الأوروبية منها.

وذلك نظرا للعلاقات التاريخية الطويلة التي تربط العرب بالأوروبيين منذ قرون طويلة. تكمن أهمية البدء أولا بالحوار بين المثقفين العرب في معالجة التردي المستمر الذي تشهده المجتمعات العربية. ومن خلال الحوار الرصين يمكن رصد الطاقات الثقافية العربية والإستفادة في الحوار. هذا بالإضافة إلى ضرورة توظيف قسم من الموارد الاقتصادية والمالية الكبيرة لرسم إستراتيجية عربية جديدة تتلاءم مع تحديات عصر العولمة.

لا بد إذًا من مشاركة المثقف العربي في الحوار بكل جوانبه، داخل الوطن العربي وخارجه. وهو مطالب برفض المقولات الداعية إلى اليأس، والعمل تبني إستراتيجية التحدي الحضاري تبعا لمقولة أرنولد توينبي حول (التحدي والاستجابة).

ورغم السلبيات الكبيرة الناجمة عن نشر ثقافات العولمة، لا يتخوف المثقفون العرب من التواصل والحوار الدائم مع ثقافات العالم انطلاقا من مقولات مشتركة مستقاة من الثقافات الإنسانية الشمولية التي تساهم في تعميق الصلات الحضارية بين الثقافة العربية والثقافات الكونية الأخرى. لكن المأزق الذي يعيشه الفكر الإصلاحي العربي منذ عصر النهضة، أنه بقي في إطار ردود الفعل ضد الهجمة الخارجية الطاغية طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. علما أن القوى العربية المسيطرة إستفادت كثيرا، وبصورة انتقائية، من مقولات الفكر الغربي، ووظفتها ضد النخب الثقافية المناهضة للتغريب. فتحول النقاش، ولسنوات طويلة، إلى جدل عقيم حول مادية الغرب العلماني في مواجهة روحانية الشرق المتدين. وصرف معظم النهضويين جهودا مضنية للإجابة على سؤال: من أين نبدأ؟ أو للمصالحة بين الدين كتراث ثابت وبين العلم كمقولات متحركة باستمرار.

إلا أن جوهر المسألة لا يقتصر على كيفية الحفاظ على تراث الماضي بل إبداع تراث عربي عقلاني جديد يتلاءم مع طبيعة عصر العولمة. وذلك يتطلب إدخال العلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة إلى المجتمعات العربية وتحويلهما إلى عنصر فاعل في تطويرها. فغاية التحديث هي الوصول إلى حداثة راسخة ومتطورة باستمرار. فالتحديث سيرورة لا تتوقف، في حين تقاس الحداثة السليمة بالمراحل المنجزة وغير القابلة للنكوص أو الإرتداد. نخلص إلى القول بأن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر أو يسيران معا جنبا إلى جنب.

وتواجه الحوار العربي مع الغرب مشكلات سياسية حادة تنبع من رفض المثقفين العرب لكل أشكال التدخل السياسي والعسكري غير المشروع كما هو الحال في العراق، ورفض الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وباقي الأراضي العربية المحتلة. ويصرون على مشاركة العرب في إنشاء تحالف دولي جديد لخلق عالم متعدد الأقطاب في مواجهة العالم الأحادي القطب. وقيام مؤسسات عربية وإسلامية علمية للحوار البناء تضم نخبا ثقافية متميزة ومؤمنة بالحوار بين الشعوب والثقافات. على أن تضم عددا متزايدا من كبار المثقفين والباحثين العرب ومن مختلف مجالات التخصص العلمي، كالسياسة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والفلسفة وغيرها. وإطلاق حملة إعلامية دائمة، عبر مختلف وسائل الإعلام، وبمشاركة أبرز الإعلاميين

والباحثين العرب، لاستكشاف أفضل السبل من أجل حوار متوازن ومثمر مع الغرب. والعمل على توضيح حقيقة المواقف العربية إستنادا إلى المصادر العربية الحقيقية وليس بالتركيز على صور أو مواقف خاطئة ومدانة من جانب العرب أنفسهم.

ويشدد المثقفون العرب أيضا في حوارهم مع الغرب على موضوعات ذات طابع إنساني مشترك، والابتعاد عن القضايا التي تمس مشاعر الآخرين، وثقافاتهم، ومعتقداتهم الدينية، وقيمهم الأخلاقية. وهم، إذ يحترمون خصوصيات الغربيين يطالبونهم باحترام خصوصياتهم، وتراثهم الإنساني، ويتمسكون بالأخلاقيات الموصلة إلى حوار إيجابي وبناء مع مثقفي الغرب وغيرهم من مثقفي عصر العولمة.

ولعل أهم أخلاقيات الحوار العقلاني بين المثقفين:

1- احترام التعددية الثقافية لجميع الشعوب انطلاقا من تمايز البشر أصلا من حيث اللون والعرق والثقافة والتقاليد والسلوكيات. فالاختلاف سنة الحياة، وهي غير قابلة للتغيير ومستعصية على كل أشكال النفي، أو الرفض أو الإلغاء. والعمل على تحويل ذلك التمايز إلى عنصر إيجابي.

2- الاحترام المتبادل بين الأطراف المتحاورة، وتجنب الأفكار المسبقة، وعدم التعرض لخصوصيات كل طرف مما يؤدي إلى قطع الحوار معه. بل البحث عن القضايا المشتركة ذات النفع المتبادل، والاحتكام إلى العقلانية في التحاور، وتغليب الأسلوب العلمي على الأسلوب العاطفي أو الانفعالي، واللجوء إلى النقد الذتي المتبادل من أجل الوصول بالحوار إلى نتائج إيجابية تفيد طرفي الحوار.

3- التقدير السليم لظروف الحوار، وشروطه الموضوعية. وتغليب ما هو قابل للتنفيذ على المشاريع غير الواقعية، وتجنب التوصيات غير القابلة للتنفيذ.

4- يحرص المثقفون العرب في حوارهم مع الغرب المختلف والمتنوع، على تنمية كل ما هو مشترك وإيجابي بين جميع الثقافات. والعمل على تنمية الأسلوب النقدي في الحوار لتلافي السلبيات المتوارثة في النظرة المضخمة للذات، أو المتجاهلة للآخر. وصياغة صورة واقعية للعرب والغرب في إطار من الفهم المعمق والمتبادل، والرغبة المشتركة في الدفاع عن القيم الإنسانية التي تشكل الضامن الآساسي للتفاعل بين الشعوب والثقافات.

5- التأكيد على أن يكون الحوار رصينا وبعيدا عن كل أشكال التشنج والديماغوجية. واعتماد النزاهة الفكرية، وعدم التحيز للذات على حساب الآخر. ونبذ الانتقائية في تطبيق القواعد والمواثيق الدولية، وحقوق الإنسان. ونبذ سياسة الكيل بمكيالين، أو التحدث بأسلوبين مختلفين في الحوار الداخلي وفي الحوار مع الآخر. وعدم توظيف الحوار لخدمة أغراض آنية، وسياسات إقليمية أو دولية ضيقة، وتوازنات دولية ذات طابع مرحلي أو تتسم بالهيمنة والرغبة في التسلط على الشعوب المستضعفة.

6- إبداع قراءة جديدة لمقولات التقدم والتخلف مع والرفض الصارم لربطها بدين معين أو ثقافة معينة. والعمل على تخطي الأحكام المسبقة، والصور النمطية. واعتماد قراءة علمية صحيحة وموثقة للأوضاع السياسية والاقتصادية والإجتماعية لدى العرب والغرب دون ربطها بالموروث الديني.

7- ليس صحيحا أن معايير التقدم والتخلف يجب أن تكون مطابقة لما حققه الغرب ومقتصرا عليه دون سائر الشعوب. فقد أثبتت الدراسات النظرية السابقة التي مجدت دور المركزية الأوروبية الغربية في صياغة تاريخ العالم عجزها الكامل عن كتابة تاريخ حقيقي للعالم.

مرد ذلك إلى أنها أهملت بالكامل، أو تجاهلت تجارب التحديث الأخرى، خاصة تجارب اليابان، والصين، الهند، ودول النمور الآسيوية. وهي تجارب جديرة بالدراسة، وتقدم للعرب دروسا مستفادة في كيفية بناء حداثة ناجحة، ومستمرة من خارج المركزية الأوروبية ومقولاتها.

بقي أن نشير إلى أن الثقافة العربية ذات قابلية تاريخية للحوار مع الثقافات الأخرى. وقد أثبتت انفتاحها عليها والتفاعل الإيجابي معها عبر مختلف الحقب التاريخية. ويظهر مثقفو العرب اليوم استعدادا غير محدود لتعزيز الحوار الإيجابي مع جميع شعوب العالم وثقافاتها، بهدف الاغتناء المتبادل من تجاربها، والتأكيد على احترام خصوصيات كل منها. ولكي يصل حوار العرب مع الغرب إلى نتائج إيجابية وفاعلة لا بد من تنفيذ توصيات مؤتمرات الحوار السابقة التي أكدت جميعها على الاحترام المتبادل، واحترام الخصوصية الثقافية كمدخل أساسي لاستمرار الحوار الإيجابي بين العرب والغرب.

لكن ظروف الحوار في المرحلة الراهنة باتت معقدة جدا. وهي تتطلب منهجية عربية جديدة للحوار مع الغرب انطلاقا من ثقافة عربية عصرية، دون تجاهل الإنجازات التي حققتها الثقافة العربية في مرحلة ازدهارها. لكن مرحلة الازدهار قد انقطعت منذ قرون عدة اصيبت فيها الثقافة العربية بالتكلس والدوران المفرغ ضمن مقولات تراثية لم تعد تتلاءم مع طبيعة عصر العولمة، ولا تقدم مادة غنية للنقاش أو الحوار مع مثقفي الغرب وغيرهم. ولإنجاح تلك المنهجية لا بد من فتح باب الحوار على مصراعيه ليطول جميع المستويات. على أن تشارك فيه القيادات السياسية، والنخب الثقافية والاقتصادية والإعلامية، وممثلو المنظمات الحزبية، والنقابية، والنسائية والشبابية، والمراكز البحثية وغيرها. فينتقل حوار العرب مع الغرب إلى مرحلة أرقى وأكثر شمولية واتساعا، ليشمل الباحثين، والكتاب، والفنانين، والإعلاميين، ومنظمات المجتمع المدني.

وتتضمن موضوعات الحوار بين العرب والغرب في المرحلة الراهنة ماضي العلاقات بين الجانبين، وحاضرها ومستقبلها. وكيفية الحفاظ على حقوق الإنسان العربي، وحرياته الأساسية، وركائز بناء الديمقراطية السليمة في العالم العربي دون أية ضغوط خارجية. والاعتراف بدور العرب على المستويين الإقليمي والدولي. وتشجيع الغرب على الحوار الإيجابي بين المكونات المجتمعية داخل الوطن العربي، وتنشيط الحوار الإسلامي – المسيحي بالإضافة إلى تشجيع الحوار بين المذاهب الإسلامية من جهة، وبين الطوائف المسيحية من جهة أخرى.

إن لدى العرب نُخباً ثقافية متميزة، وتتمتع بكفاءة عالية في الحوار، وبثقافة أصيلة تمكنها من الحصول على معرفة الغرب من خلال مصادره ولغاته الأصلية. وهي قادرة على تفعيل حوار ثقافي إيجابي مع الغرب، يعالج المشكلات السياسية والاقتصادية والإجتماعية والثقافية التي تهم الشعوب العرب والشعوب الأوروبية في عصر العولمة. وبمقدور النخب العربية أن تسهم في ولادة عولمة أكثر إنسانية، وفي إجراء حوار دائم مع الغرب، الأوروبي والأميركي، ومع الثقافات الآسيوية، وثقافات أميركا اللاتينية، والثقافات الأفريقية وغيرها. وبإمكان هذه النخب العربية والإسلامية إطلاق مبادرات سياسية واقتصادية وثقافية تساهم في تعميق الحوار بين الشعوب على أساس المصالح المتبادلة وحماية السلام العالمي، ورفض كل أشكال الهيمنة السياسية، والثقافية والسيطرة العسكرية أو الاقتصادية.

في هذا المجال يلعب الإعلام العربي وفي الدول الأوروبية دورا أساسيا في رفع مستوى الحوار، وتطويره، والاستفادة من الكفاءات العربية والأوروبية ذات القدرة على الحوار الإيجابي بين الجانبين. لكن نجاح الإعلام العربي والغربي في تحقيق هذه المهمة رهن بتشكيل فرق بحثية متخصصة للقيام بحوار متكافيء وشامل وبدون أفكار مسبقة.

وهناك آفاق واسعة لصياغة مبادرات عربية وأوروبية للحوار، ذات مضمون إنساني للحد من مخاطر عصر العولمة والتفرد الأميركي بالقرارات الدولية. وذلك يتطلب إطلاق مبادرات حوارية بي العرب وأوروبا للتمييز بين المقاومة والإرهاب، ورفض التدخل الخارجي على مختلف الصعد. ومشاركة العرب في إصلاح مؤسسات الأمم المتحدة بحيث تصبح قادرة على لجم كل أشكال التدخل من خارج ومؤسساتها ونظمها. وإصدار تشريعات دولية تمنع الأعمال العنصرية ضد الأقليات أو الجماعات في أي دولة من دول العالم، ودون التغطية على جرائم إسرائيل في فلسطين. ووضع ضوابط عقلانية لمبدأ حرية التجارة الدولية الذي ألحق أضرارا فادحة بالدول الفقيرة والنامية بشكل خاص. والمشاركة الفاعلة في الحركة الثقافية العالمية المناهضة للعولمة الراهنة التي يقودها القطب الأميركي المتفرد بقيادة عصر العولمة.

بقي أن نشير إلى هاجس ثابت لدى المثقفين العرب في حوارهم مع الغرب وغيره من دول العالم. ويكمن ذلك الهاجس في التأكيد على دور العرب المستقبلي في قيام عولمة أكثر إنسانية، والتعاون الوثيق مع المثقفين الليبراليين والديموقراطيين في الغرب وباقي دول العالم من أجل وقف النزعة المتزايدة نحو سباق التسلح، والتهديد بتفجير بؤرة نزاع جديدة في العالم، وبشكل خاص في منطقة الشرق الأوسط.

كما أن الحوار المثمر بين المثقفين العرب ومثقفي الغرب يتطلب توليد أجيال متعاقبة من المتنورين العرب الشباب، وتوليد أجيال متعاقبة من النخب الثقافية الشابة المؤمنة بالحوار الإيجابي مع الغرب وغيره من الشعوب. وذلك يتطلب إطلاق حملة واسعة لنشر المصادر الأساسية، الموضوعة والمترجمة، والتي تساعد على تعميق الوعي لدى الشباب العربي بأهمية الحوار مع الشعوب الأخرى، وضرورة مشاركة الشباب العربي في بناء عالم آمن، منزوع السلاح، ومنفتح على كل أشكال التفاعل البناء بين شباب العالم.

نحو ثقافة عربية عقلانية قادرة على الحوار مع ثقافات الغرب

في السنوات القليلة الماضية، نشرت دراسات كثيرة تحدد موضوعات الإصلاح الملحة ورسم خطوات تنفيذية أو مقترحات عملية جرت مناقشتها بين النخب الثقافية العربية. وكان الهدف منها توليد ثقافة عربية عقلانية مشتركة تأخذ بعين الإعتبار خصوصية تطور المجتمع في كل دولة عربية، واختيار أفضل السبل لتطوير عملية التنمية المستدامة فيها، وتأهيل مثقفيها لمبادئ وأخلاقيات الحوار الإيجابي مع الغرب. ولعل أكثر المقولات السجالية التي يتم تداولها في جميع الأوساط الثقافية العربية تتمحور حول أهمية التداول الديموقراطي للسلطة ودوره في تعزيز ركائز الإصلاح في جميع الدول العربية، وجدلية الداخل والخارج في الإصلاح وضرورة فك الإرتباط التبعي للعرب بالقوى الخارجية، ونسق الحكم المطلوب لقيام أنظمة عربية متقاربة وقادرة على التعاطي الإيجابي في ما بينها، وتطوير البنى المجتمعية العربية لضمان الحريات الأساسية للمواطن العربي، وضرورة التحرر من الإحتلال الأجنبي وجميع مظاهره المادية والذهنية في المجتمعات العربية.

وأشارت دراسات أخرى إلى ضرورة مشاركة العرب في إصلاح المنظومة الدولية، وفي قيام عولمة الديمقراطية وأكثر إنسانية. والإعداد لرؤى إستراتيجية عربية تعالج الخلل الكامن في البنى السياسية والإدارية والعسكرية والتربوية العربية وفي مؤسسات المجتمع المدني. والتركيز على الحرية بإعتبارها شرط ضروري وحيوي لا غنى عنه لقيام نهضة عربية جديدة. والتأكيد على أن قدرة العالم العربي على النهوض ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية رهن بمدى إنحسار أنظمة الإستبداد أولا، وعلى أن نجاح التغيير الديموقراطي في العالم العربي رهن بقدرة القوى الالديمقراطية فيه على تنظيم صفوفها لضمان حقوق الأفراد والجماعات في العالم العربي وممارسة الحريات الأساسية بصورة طبيعية.

لقد نبه المثقفون العرب، بصورة ثابتة ودائمة، إلى أن مفهوم الحرية لا يقتصر فقط على ممارسة الحقوق والحريات المدنية والسياسية بل يتعداه إلى التحرر من القهر وكل أشكال الاستيلاب والتبعية، ومن المعوقات الاجتماعية التي تسيء إلى كرامة الإنسان كالجوع والمرض والجهل والفقر والقهر والإستغلال والبطالة. كما ان الحرية بحاجة إلى مؤسسات مجتمعية تصونها، وتضمن سلامة ممارستها وتطورها دون معوقات من أي نوع كان. ولا بد من صيانة الحريات المفضية إلى الحكم الصالح من طريق توسيع خيارات الناس التي تشكل جوهر التنمية البشرية المستدامة، وتشجيع المشاركة الشعبية الفاعلة المبنية على التمثيل السليم للناس وليس التمثيل نيابة عنهم أو التمثيل عليهم من طريق الديمقراطية معلبة، شكلية ومزيفة.

وشدد المثقفون العرب على أن عمل المؤسسات هو النقيض للتسلط الفردي. وعلى العرب تجاوز إطار العمل الفردي إلى تنظيم مؤسسات الحكم والإدارة بكفاءة وشفافية كاملة، وإخضاعهما للمساءلة الفعالة. ودعوا إلى اعتماد مبدأ فصل السلطات والتوازن في ما بينها، واحترام إرادة الشعب من خلال الاختيار الدوري الحر والنزيه لممثليه، على مختلف الصعد. واحترام النظام الدستوري، وسيادة القانون الذي يجب أن يطبق على الجميع دون استثناء. وسهر القضاء النزيه والمستقل تماما عن السياسة على حسن تطبيق القوانين وتنفيذ أحكام القضاء من جانب السلطة التنفيذية. والتركيز الدائم على التربية المدنية التي تنمي حب الحرية لدى المواطن والشعور بالمسؤولية. إذ ليس بمقدور الفرد أن يكون حرا إلا في مجتمع حر ووطن حر. ومع بناء المواطن لحر تبدأ مسيرة الإصلاح، وتشاد ركائز الحكم الصالح على إمتداد الوطن العربي.

بقي أن نشير إلى أن جميع المثقفين العرب قد أولوا أهمية إستثنائية لتشجيع وتنشيط منظمات المجتمع المدني في مختلف المجالات، بدءا بمقاومة الاحتلال الأجنبي لأراض عربية وصولا إلى الدفاع عن حقوق الانسان العربي، والمشاركة في عمليات الاغاثة وتقديم المساعدات الإنسانية، والقيام بالمظاهرات الشعبية للمطالبة بالاصلاحات الشاملة. فمؤسسات المجتمع المدني الحرة قادرة على إستنباط افضل السبل للدفاع عن الوطن والمواطن، وعلى مجابهة مخاطر التغيير المفروض من الخارج. وقد نبهت حكام العرب مرارا إلى ضرورة القيام بعملية إصلاح شاملة نابعة من داخل الوطن العربي حتى لا يفرض التغيير من الخارج، وبالقوة العسكرية.

كما دعت إلى تنمية الطاقات البشرية العربية، وإطلاق المبادرات الإيجابية لخلق منظمات عصرية فاعلة وتتلاءم مع طبيعة عصر العولمة. وشددت على تمكين المرأة العربية من ممارسة دورها الطبيعي في الإصلاح والتغيير، وإزالة كل المعوقات وأشكال التمييز القانونية والسياسية من أمامها، وإعلان المساواة التامة بينها وبين الرجل. وأعلنت إيمانها الراسخ بقدرات الشباب العربي وما يمتلك من طاقات إبداعية وفنية وعلمية وإدارية. وطالبت بإعطاء الشباب دورا مركزيا وفاعلا في جميع مشاريع الإصلاح الجذرية، والتنمية البشرية والمادية المستدامة.

بعبارة موجزة، إن مكامن العلل التي تشد العرب إلى الوراء كثيرة، وهي تمنع نجاح الحوار العربي – الأوروبي أو بناءه على أسس سليمة. فالعرب بحاجة ماسة إلى ثقة كبيرة بالنفس وبالمستقبل. ومصدر العلة أن المجتمعات لا تنعم بالحرية الكافية. ويخشى المثقفون العرب ألا تستطيع الأنظمة العربية الحفاظ على المنجزات الاقتصادية والتنموية التي تحققت في السابق. وهي عاجزة عن مواجهة تحديات العولمة بثقافة عصرية قادرة على توليد جيل عربي جديد يحاور الغرب وباقي شعوب العالم من موقع الندية. وهنا تكمن أهمية الحرية وبناء الحكم الصالح في الدول العربية، لأن الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي لم يعد يحتمل الإبطاء أو التباطؤ في ظل التطورات الإقليمية والدولية المتسارعة.

صحيح أن الدول العربية قد أنجزت خلال القرن العشرين خطوات مهمة على طريق التحديث، والتنمية البشرية والاقتصادية، والإصلاحات الإدارية والتربوية والإجتماعية المتنوعة. إلا أن المعوقات السياسية في الداخل، والضغوط الأجنبية من الخارج منعت تحول تلك المنجزات إلى نهج عربي متكامل يضع العرب في موقع القادر على إجراء حوار عقلاني متكافئ مع ثقافات عصر العولمة.

لذا يعيش عرب اليوم مرحلة مصيرية. فهم يواجهون ضغوطا داخلية وخارجية للقيام بإصلاحات جذرية تؤسس لأنظمة الديمقراطية تتلاءم مع طبيعة عصر العولمة. لكن طبيعة الأنظمة السياسية السائدة لديهم تشكل عاملا معوقا لقيام الديمقراطية سليمة في العالم العربي. وهنا تكمن أهمية الحوار الإيجابي الذي يقوم به المثقفون العرب مع مثقفي الغرب وغيرهم في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ العرب المعاصر. فالتردي المستمر في المجتمعات العربية تحت وطأة الضغوط الخارجية المتزايدة في عصر العولمة، لن يقود فقط إلى التلاعب بمستقبل شعوبها بل يهدد أيضا مصير حكامها، وثرواتها الطبيعية، ومدخراتها المالية، وخطط التنمية المجزأة التي يجري الإعداد لها في كل دولة عربية. وغياب القرار العربي المستقل والموحد هو مصدر كثير من العلل، لأنه يفقد العرب القدرة على مواجهة التحديات بقرارات جماعية صلبة، ونابعة من الحرص على الذات، وحماية التراث والحاضر والمستقبل. والمجتمع الحر هو الوحيد القادر على ممارسة الديمقراطية السليمة وتحقيق تنمية بشرية مستدامة.

إن الحوار العقلاني بين العرب وباقي شعوب العالم خاصة الغرب الأوروبي القريب من بلاد العرب، ضروري جدا لتنمية الطاقات الثقافية العربية وجعلها قادرة على التفاعل الإيجابي مع متطلبات عصر العولمة، ومواجهة تحديات الوحدات الجغرافية والسياسية الكبيرة، ومخاطر الثقافة الكونية التي تهدد الثقافات المحلية، ومنها الثقافة العربية، في عقر دارها. ويتطلب الحوار العربي العقلاني مع ثقافات الغرب إنجاز بعض الخطوات العملية، منها:

1- أن يقوم المثقفون العرب بحوار عقلاني في ما بينهم من أجل تقديم رؤى بديلة لما هو سائد الآن على الساحة العربية. كما أن العمل على تجاوز الحاضر المتردي إلى مستقبل مشرق، يفترض بالضرورة أن ينظم المثقفون العرب صفوفهم ضمن نخب ثقافية عربية فاعلة، وذات استقلالية واضحة في صياغة مقولات علمية سليمة، ورسم خطط عملية لتنفيذها.

ومن موقعها المستقل هذا، تستطيع النخب الثقافية العربية دعوة جميع المتنورين العرب، داخل السلطة وفي مؤسسات المجتمع المدني، إلى الاستفادة العقلانية من الموارد البشرية والاقتصادية المتوفرة لديهم، لكي يلعب العرب دورا فاعلا في عصر العولمة. وبقدر ما تنجح تلك النخب في إثبات صدقيتها، وموضوعيتها، يتقدم الحوار العقلاني المثمر بين الثقافة العربية وثقافات الشعوب الأخرى.

2- أن يطرح المثقفون العرب رؤى إستراتيجية شمولية لمعالجة مشكلات التردي المستمر في الأوضاع العربية. وتشكل مسألة الحرية والحكم الصالح في الوطن العربي القضية الأكثر حضوراً في النقاش الدائر بين أصحاب القرار السياسي والرؤى الثقافية العربية، داخل الوطن العربي وخارجه. ولا بد من تقديم رؤى إستراتيجية جديدة تساعد على تحصين المجتمعات العربية في مواجهة تحديات عصر العولمة. وذلك يتطلب فتح حوار مكثف مع المتنورين العرب، في جميع مواقع تواجدهم، داخل الوطن العربي وخارجه، من أجل تشكيل جبهة ثقافية عربية عمادها قوى التغيير الديموقراطي، وتوظف كامل طاقاتها من أجل تحقيقه على أرض الواقع.

3- أن يتبنى المثقفون العرب شعار تطبيق الديمقراطية السليمة في الوطن العربي وبناء حكم صالح يتلاءم مع طبيعة

عصر العولمة. إلا أن الديمقراطية تبقى شعارا نظريا ما لم تنجح في تجميع القوى الاجتماعية القادرة على فرض مقولات الإصلاح الجذري إذا تمنعت القوى السلطوية العربية عن القيام به. وقد طرحت مشاريع إصلاح لا حصر لها في السابق، من جهات رسمية ومن منظمات المجتمع المدني. لكنها بقيت جميعها حبرا على ورق.

4- أن يدرك المثقفون العرب أن بناء نهضة شاملة في المنطقة العربية يحتاج إلى تكاتف جميع القوى الفاعلة فيها. وأن القيد السياسي على التنمية البشرية المستدامة في الدول العربية هو المعوق الأكثر تأثيرا على تطور الشعوب العربية، ومنعها من توحيد طاقاتها البشرية. وأن الهدر المستمر لمواردها الطبيعية الكبيرة أدى إلى حرمان الأجيال العربية القادمة من ثروات هائلة كان يمكن توظيفها في توليد مشروع نهضوي يفسح في المجال أمام بروز دور فاعل للعرب على المستويين الإقليمي والدولي. لذلك يعيش المثقفون العرب اليوم هاجس التأثيرات السلبية المتوقعة لثقافة العولمة التي تنشر مقولات إيديولوجية خطيرة حول صراع الحضارات بدل التفاعل المثمر في ما بينها عبر الحوار الإيجابي.

بعض الملاحظات الختامية

إن نجاح الحوار العقلاني بين المثقفين العرب ومثقفي أوروبا وغيرهم من مثقفي عصر العولمة رهن بتوليد مقولات عقلانية للحوار بما يخدم المصالح المشتركة للشعوب العربية والأوروبية.

ومن أولى واجبات المثقفين العرب أن يحسنوا التعبير عن الجانب العقلاني في ثقافتهم ،وأن يظهروا حرصا أكيدا على اللحاق بركب الحضارة العالمية من موقع الفاعل فيها وليس الخائف منها. وهذا ما نصح به عبدالله العروي حين قال:(نحن بحاجة إلى إستعادة روح رجال النهضة وما تميزوا به من جرأة وصدق وتفاؤل).

لقد إزداد مأزق التردي العربي عمقا بسبب أزمة الحرية وغياب الحكم الصالح، وغياب المؤسسات العلمية، ومراكز الأبحاث، وانصراف معظم الجامعات العربية إلى أسلوب التلقين، زادت نسبة الأمية في جميع الدول العربية، وتراجع الاهتمام بالكتاب، والمسرح، والفنون، ومختلف أشكال الإبداع.

وهناك ميل متزايد لتجاهل الإنتاج الثقافي العربي في أوساط الجيل الجديد من الشباب العربي. يضاف إلى ذلك غياب واضح للثقافة النقدية مقابل حضور كثيف لثقافة الترفيه، مع ميل متزايد للتنظير والتعميم والتسطيح في مختلف المجالات. وأدى غياب العمل الجماعي، ومعه غياب التفكير النقدي عن الجامعات والمؤسسات الثقافية والإعلامية العربية إلى كارثة حقيقية على مستوى الإبداع الثقافي. وتبرز لوحة المشهد الثقافي العربي في المرحلة الراهنة أن الجيل الجديد من المثقفين العرب منصرف عن الإنتاج العلمي في مختلف المجالات كالرياضيات والكيمياء والفيزياء. كما إن غالبية ما يكتب في التاريخ والرواية والمسرح والشعر والفنون والآداب يفتقر إلى الدقة، والموضوعية، والإبداع. وتتقلص مساحة الرأي النقدي بصورة ملحوظة. مع العلم أن ممارسة الحرية، وبناء الحكم الصالح، وإقامة الحوار المثمر مع الثقافات الأخر لا تستقيم إلا بحضور فاعل للرأي النقدي الذي يحتضن كل أشكال الإجتهاد والإبداع والتنوع. فحماية الناقد أمر ضروري جدا في الحياة السياسية والثقافية، وبه تبدأ مسرة الحكم الصالح. كما أن دعم المؤسسات الثقافية التي ترعى الإبداع الثقافي على إمتداد الوطن العربي أمر في غاية الأهمية، ولا تستقيم بناء المجتمعات الحرة بدونها.

أخيرا، يعيش الفكر العربي مرحلة صعبة شعارها مراجعة نقدية صارمة للسياسة الثقافية العربية من أجل بناء تصور إستراتيجي جديد يقدم معرفة عقلانية وليس عاطفية أو انفعالية حول قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تحديات العولمة من خلال أنظمة سياسية فاقدة للشرعية بالمفهوم الفيبري للشرعية. لذلك انتقد المثقفون العرب بشدة مقولات(نهاية

التاريخ)، و(صراع الحضارات)، و(الثقافة الكونية الواحدة)، التي تعبر عن ثقافة إيديولوجية ملحقة بالعولمة الأميركية، دون أن تحمل أي تجديد ثقافي. فهذه المقولات لا تهدد الثقافة العربية فحسب بل جميع الثقافات التي ما زالت تتغنى بأمجادها الماضية في عصر يشهد ثورات متلاحقة وتحولات سريعة على مختلف الصعد.

****

*) باحث من لبنان.

الصين في مرآة الثقافة العربية (العصر الوسيط)

شمس الدين الكيلاني(*)

لم تكن الصين بعيدة عن اتصال العرب المسلمين بها، ولم تكن عصيّة على معرفتهم، وتصوراتهم، فكانت حاضرة، بشكل مبكر، في اتصالاتهم ومعارفهم، ومتخيلهم، شجع على ذلك الاحتكاك العربي المبكر بها، فلم يأت القرن الثاني الهجري حتى امتلأت سواحلها والجزر القريبة منه، بالجاليات العربية، التي عاشت على هامش النشاط التجاري والبحري. فامتلك العرب متخيلاً عاماً عن حضارة الصين، ولعل ما يوحي بذلك الحديث المأثور (اطلبوا العلم ولو في الصين) الذي حمل في طياته الإشارة إلى بُعْدَ الصين، وإلى ما تختزنه من علوم، إلى أن بدأ عصر التدوين في القرنين الثاني والثالث هجريين، ونشط التأليف الأدبي، وكتب الأنساب والجغرافية، والفلسفة والفقه، ومدونات التاريخ، وهذه الأخيرة طمحت إلى الإحاطة بالتاريخ العالمي برمته، باعتباره قصة أمم يقودها ملوك، ورسالات نبوية نزلت على هذه الأمم، توجتها رسالة النبي محمد-صلى الله عليه وسلم-. على أمته، الأمة الخاتم، التي ينفتح بها أمام العرب التاريخ الكوني بحق، الذي تحتل فيه الأمة الصينية مكاناً مرموقاً، وكان أفضل نموذج لهذا السردية التاريخية قدمها الطبري، والمسعودي، واليعقوبي، وابن الأثير وغيرهم، وأكمل هذا الطموح إلى العالمية المدونات الجغرافية الكبرى في دأبها المحموم للإحاطة بالعالم برمته، بأممه وحضاراته، وأقاليمه المختلفة، فضلاً عن الرحالة الذين واكبوا ذلك الفضول المعرفي للعالم، واحتلت الصين مجالاً حضارياً جاذباً لذلك الفضول المعرفي المتعدد الجوانب، وللاتصالات المباشرة عن طريق التجار والرحالة، والسفارات، ولتبادل المعارف والاقتباسات الثقافية، وكانت حصيلة ذلك، تراكم المعرفة المكتبية عن الصين، انعكست فيها صورة زاهية عن الحضارة الصينية، وعن الشعب الصيني، مفعمة بالحماسة والإعجاب، لم ينل منهما التحفظات التي ترد هنا، وهناك عن بعض جوانب عادات الصين الاجتماعية، وعن اعتقادهم الديني، وأنساقهم الثقافية فلقد استأثرت الصين بمكانة ممتازة في نظر العرب، في مجال العمران، والعلم والخبرة الصناعية، وبسمعة الثراء، والحكمة، وأيضاً عدل حكامهم.

ولقد كشف القزويني في قليل من السطور صورة الصين في المتخيل العربي، التي جاء فيها "بلاد واسعة في المشرق ممتدة من الإقليم الأول إلى الثالث، عرضها أكثر من طولها، قالوا: نحو ثلاثمائة مدينة في مسافة شهرين، وإنها كثيرة المياه، كثيرة الأشجار، كثيرة الخيرات وافرة الثمرات، من أحسن بلاد الله وأنزهها، وأهلها أحسن الناس صورة، وأحذقهم بالصناعات الدقيقة، لكنهم قصار القدود عظام الرؤوس، لباسهم الحرير، وحليهم عظام الكركدن والفيل، ودينهم عبادة الأوثان، وفيهم مانوية ومجوس، ويقولون بالتناسخ، ولهم بيوت عبادات)(1).

صلات مبكرة ومقارنات في الحضارة

لا نستطيع أن نحدد بدقة، اعتماداً على المصادر العربية، الزمن الذي أتى فيه العرب إلى الصين أول مرة، أو الطريقة التي جاءوا بها، وعلى الرغم من قلة الشواهد التاريخية الواضحة، فإنه يمكن القول، أنهم أول ما اتصلوا بالصين إنما عن طريق التجار الذي كانوا يسلكون الطريق البحري القديم، ولكن أسبق النصوص، التي يمكن الثقة بها تشير إلى علاقات سياسية مبكرة عن طريق البر، وذلك بعد أن أخضع العرب بلاد فارس، فبعد وفاة يزدجرد آخر ملوك آل ساسان، استنجد ابنه فيروز بالصين لتنصره على العرب، فقيل إن إمبراطور الصين أرسل إلى البلاط العربي سفيراً يدافع عن قضية الأمير الهارب، في زمن الخليفة عثمان، فأرسل الأخير أحد قواد العرب ليرافق السفير الصيني في طريق عودته سنة 651م، فأكرم الإمبراطور وفادته(2). وذلك في عهد الإمبراطور تاوتسنغ سليل أسرة تانغ الملكية، وذكر الطبري هذه الواقعة، وذلك بأن

يزدجرد نفسه ملك الفرس، أوفد بعد هزيمته في معركة (ناهوند) مبعوثاً إلى إمبراطور الصين، وعندما عاد سألوه عما رآه، فسرد لهم حوار الإمبراطور معه، الذي تضمن تعريف المبعوث بحال العرب المسلمين، وتعليق الإمبراطور على ذلك، فوضعنا هذا السرد أمام مقاربات حضارية، جعلت إمبراطور الصين يقرّ بتفوق العرب المسلمين، وجاء في هذا الحوار، على لسان المبعوث الفارسي (قال: لما قدمت على ملك الصين بالكتاب والهدايا، فأنا بما ترون (بهدايا مماثلة)، ثم قال لي: قد عرفت أن حقاً على الملك إنجاد الملك على من غلبهم، فصف لي هؤلاء القوم الذين أخرجوكم من بلادكم، فإني أراك تذكر قلة منهم وكثرة منكم، ولا يبلغ أمثال هؤلاء القليل الذي تصف منكم، فيما أسمع من كثرتكم، إلاّ بخير عندهم وشرّ فيكم، فقلت: سلني عما أحببت. فقال: أيوفون العهد؟ قلت: نعم، قال: وما يقولون لكم قبل أن يقاتلونكم. قلت: يدعوننا إلى واحدة من ثلاث: إما دينهم، فإن أجبناهم أجرونا مجراهم. أو الجزية والمنعة أو المنابذة، قال: فكيف طاعتهم أمراءهم؟ قال: أطوع قوم لمرشدهم قال: ما يحلون وما يحرمون؟ فأخبرته؟ فقال: أيحرمون ما حّلل لهم و يحلّلون ما حرّم عليهم؟ قلت: لا. قال: هؤلاء قوم لا يهلكون أبداً)(3). وكتب إمبراطور الصين إلى يزدجرد يخبره (أنه لم يمنعني أن أبعث إليك بجيش أوله بمرو وآخره بالصين الجهالة بحق علي، ولكن هؤلاء الذين وصف لي رسولك صفتهم لو يحاولون الجبال لهدوها، ولو خلي بينهم أزالوني ما داموا على ما وصف)(4).

ولعل أول الوافدين من التجار – الرحالة العرب إلى الصين، الذين ذكرتهم المصادر العربية، هو تاجر عماني، اسمه أبو عبيدة عبد الله، أقلع من عمان إلى خانفو (كانتون) حوالي (133هـ – 750م) واشترى من الصين بعض أخشاب الند(5). وروى بزرك حكاية (عبهرة الربان) الذي (سافر إلى الصين سبع مرات، ولم يكن سلك قبله إلى الصين إلاّ من غرر (أي من جازف بالمخاطر)، ولم يسمع أن أحداً سلكه وعاد قط... وما سمعت أن أحداً سلم في الذهاب والمجيء سواه)(6). يُظهر هذا التعريف، أن عبهره من أوائل المتاجرين مباشرة مع الصين، من القرن الثاني الهجري، لهذا ساعد بعض المراكب على اجتياز بحر الصنخي إلى الصين، كما دوّن القاضي الرشيد بن الزبير (القرن الخامس الهجري) رسالة وجّهها ملك الصين إلى معاوية بن أبي سفيان، أرفقها بهدية كتاب في العلوم، ودعوة لإرسال مبعوث يعرّفه بالإسلام.، وتعكس هذه الرسالة، إذا افترضنا أن كاتبها عربي، ودوّنها فيما بعد، جانباً من صورة الصين عند العرب، إذ تجمع بين إجلال مكانة السلطان والدولة الصينين، والمكانة العلمية لأهل الصين، فقد جاء فيها (من ملك الأملاك الذي تخدمه بنات ألف ملك، والذي بنيت داره بلبن الذهب، والذي في مربطه ألف فيل، والذي له نهران يسقيان العود والكافور، الذي يوجد ريحه من عشرين ميلاً.

إلى ملك العرب الذي يتعبد الله ولا يشرك به شيئاً.

أما بعد، فإني قد أرسلت إليك هدية، وليست بهدية، ولكنها تحفة، فابعث إلي بما جاء نبيكم من حرام وحلال، وأبعث إلى من يبينه لي(7)، لا يتوقف ابن الزبير عند تدوين الرسالة، بل يعلق، مبيناً تأثير هذه الهدية الثقافية على تطور العلم عند العرب، (وكانت الهدية كتاباً من سرائر علومهم، فيقال أن صار بعد ذلك إلى خالد بن يزيد بن معاوية، وكان يعمل منه الأعمال العظيمة من الصنعة وغيرها)(8).

وليست المرة الوحيدة، التي تأتي فيها الدعوات لإرسال مبعوثين للخلفاء المسلمين لإرسال مبعوثين ليعلموا الدين الإسلامي للبلاد البعيدة، إذ أورد اليعقوبي، في تاريخه مجيء وفد من (التيبت) في الصين، في أيام الخليفة عمر بن عبد

العزيز، إلى والي خراسان الجراح بن عبد الله المكي. يسألونه أن يبعث إليهم من يعرض عليهم الإسلام، فوجّه إليهم عبد الله الحنفي)(9).

وذكرت التواريخ الصينية، أن سفيراً يدعى سليمان، أوفده الخليفة هشام بن عبد الملك سنة 726 إلى الإمبراطور حين طرده أحد الغاصبين من عرشه فتنحى عنه لابنه سو تسينغ (Suting) (756م)، فطلب هذا الأخير النجدة من الخليفة العباسي المنصور، وأجابه الخليفة إلى هذا الطلب بأن أرسل إليه قوة من الجيوش العربية، نجحت بمساعدته في استرجاع عاصمته سينغو (Si-mqan-fu) وهو ننفو(Ho-nan-fu) من أيدي الثوار، وفي نهاية الحرب، لم ترجع هذه القوات العربية إلى بلادها، بل تزوجت في الصين واستقرت فيها(10). غير أن هذه الحادثة لا يرد ذكرها في المصادر العربية، وفي المقابل، فإن المصادر العربية تعرضت لاستيطان جاليات عربية أخرى في الصين. ولأسباب مختلفة، فنقرأ عند المروزي، عن لجوء جالية عربية (من الطالبيين الهاربين من السلطة الأموية) إلى أطراف الصين الجنوبية، في جزيرة ملاصقة لإحدى مرافئ الصين، يقومون بدور الوسيط التجاري، وأحياناً الترجمان بين أهل البلاد والغرباء القادمين إلى الصين، أو كما يقول المروزي (هم سفراء بين أهل الصين وبين من يفد عليهم من القوافل والتجار، أما عن سبب استقرارهم في أطراف الصين، فيقول (فما رأوا جدّ بني أمية في طلبهم وإبادتهم، خلصوا نجياً وتوجهوا نحو المشرق.. فانحازوا إلى الصين... ولما علم صاحب الصين أن ليس وراءهم غائلة، وأنهم مضطرون إلى التمسك بجانبه، أقرهم في ذلك الموضع... فسكنوا آمنين)(11). وروى ياقوت عن أبي دلف أنه في الأخير من رحلته إلى الصين، عن طريق البر، موفداً من سلطان خراسان نصر بن أحمد الساماني، في القرن العاشر ميلادي، صادف في هضبة التيبت، ما اعتقده من بقايا قبائل يمنية أتت مع حملة (تبع) في بلاد الصين، فعندما انتهى إلى (موضع يقال له (القليب) فيه بوادي عرب من تخلّف عن تبع لما غزا بلاد الصين، لها مصايف ومشات في مياه ورمال، يتكلمون بالعربية القديمة، لا يعرفون غيرها، ويكتبون بالحميرية ولا يعرفون قلمنا، يعبدون الأصنام، وملكهم من أهل بيت منهم.. ولهم أحكام، وحظر الزنا والفسق، ولهم شراب جيد من التمر، وملكهم يهادي ملك الصين)(12).

وروى الجاحظ عن الهيثم بن عدي، عن أبي يعقوب الثقفي عن عبد الملك بن عمر، أنه رأى في ديوان معاوية بن أبي سفيان، بعد وفاته، كتاباً من ملك الصين فيه (من ملك الصين الذي على مربطه ألف فيل، وبنيت داره بلبن الذهب، والفضة، والذي تخدمه بنات ألف ملك، والذي له نهران يسقيان الألوة (العود الذي يتبخر) إلى معاوية)[13] وفي هذا النص، يظهر فيه مميزات الصين، وما تشتهر به، ويبرز قوة هذا البلد وغناه.

ولعل أبرز اللقاءات السياسية، التي حملت في سرديتها العربية اللقاء الحضاري، وحوار مدنيتين، بقدر ما حملت معاني التحدي، وصراع الغلبة، هي تلك التي جرت في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (ت 96هـ - 715م) عندما عبر قائد جيشه قتيبة بن مسلم نهر جيحون، منطلقاً من خراسان، واخضع على التوالي بخارى وسمرقند، ومدناً أخرى، ومضى قدماً في فتوحاته فدخل بارقند، وختن دون مقاومة، واستولى على كاشغرد وهي أدنى بلاد الصين، ثم وصل إلى طرخان متوغلاً في أطراف الصين، وذلك في سنة (96هـ - 715م)، فأدرك إمبراطور الصين، وكان حينئذ وانغ جونغ (Yuang chung) المخاطر القادمة، فكتب إليه ملك الصين، كما روى الطبري، وابن الأثير، وغيرهما (إن ابعث إلينا رجلاً من أشراف من معكم يخبرنا عنكم، ونسائله عن دينكم) فانتخب قتيبة من عساكره اثني عشر رجلاً، لهم (جمال والسنّ وشعور وبأس) تحت قيادة (هبيرة بن المشمرج الكلابي)، وقال لهم (لا تضعوا العمائم عنكم حتى تقدموا البلاد، فإذا

دخلتم عليه فاعلموه: أني قد حلفت ألاّ أنصرف حتى أطأ بلادهم. واختم ملوكهم، وأجبي خراجهم)، فلما وصلوا، أرسل إليهم ملك الصين يدعوهم، فدخلوا الحمام، ثم خرجوا فلبسوا ثياباً بياضاً تحتها غلائل، وتدخنوا (أي تبخروا)، ولبسوا النعال والأردية، ودخلوا عليه)، وكان عنده عظماء مملكته، فجلسوا، فلم يكلمهم الملك ولا أحد من جلسائه، فنهضوا وانصرفوا، فقال الملك لمجلسه (كيف رأيتم هؤلاء؟ قالوا: رأينا قوماً ما هم إلاّ نساء، ما بقي أحد، حين رآهم ووجد رائحتهم إلا انتشر ما عنده) فلما كان الغد، أرسل إليهم مجدداً، فلبسوا الوشي وعمائم الخز والمطارف، وغدوا عليه) فلما دخلوا عليه، قيل لهم: أرجعوا، فقال ملك الصين لأصحابه: كيف رأيتم هذه الهيئة؟ قالوا له (هذه الهيئة شبه بهيئة الرجال من تلك الأولى) وأرسلوا إليهم في اليوم الثالث، فشدوا عليهم سلاحهم، ولبسوا البيض والمغامر، وتقلدوا السيوف، وأخذوا الرماح، وتنكبوا القسي، وركبوا خيولهم، وغدوا (فنظر إليهم صاحب الصين فرأى (أمثال الجبال مقبلة) فلما انصرفوا سأل أصحابه: كيف ترونهم؟ قالوا ما رأينا مثل هؤلاء قط)(14).

فأرسل إليهم الملك: (إن ابعثوا لي زعيمكم وأفضلكم رجلاً، فبعثوا إليه هبيرة). فسأله ملك الصين (لم صنعتم ما صنعتم من الزي في اليوم الأول والثاني والثالث؟) فأجابه هبيرة: (أما زيّنا الأول فلباسنا في أهالينا، وريحنا عندهم، وأما يومنا الثاني، فإذا أتينا أمراءنا، وأما اليوم الثالث فزيّنا لعدونا، فإذا هاجنا هيّج وفزع كنا هكذا، قال الملك: ما أحسن ما دبرتم دهركم)(15).

وهكذا ارتدت مقابلات العرب الثلاث، رمزية كثيفة، ففي الأولى، وهي في زي يستعملونه في وسطهم العائلي، ظهروا للصينين برقة النساء ووداعتهن، وفي هيئتهم الثانية، التي يظهرون فيها أمام أمرائهم، فكانوا أشبه بالرجال، وأما في هيئتهم في اليوم الثالث فظهروا في زي الحرب، فكانوا (أمثال الجبال المقبلة).

أما في الفصل الحواري التالي ما بين ملك الصين وهبيرة، فيستعرض كل منهما مصادر قوته، لإرهاب الآخر، وتهديده، طلب الملك من هبيرة (انصرفوا إلى صاحبكم، فقولوا له: ينصرف فإني قد عرفت حرصه وقلة أصحابه، وإلاّ بعثت عليكم من يهلككم، فأجابه هبيرة: (كيف يكون قليل الأصحاب من (كان) أول خيله في بلادكم، وآخرها في منابت الزيتون (يقصد بلاد الشام)، وكيف يكون حريصاً من خلف الدنيا قادراً عليها! أما تخويفك إيانا بالقتل فإن لنا رجالاً، إذا حضرت فأكرمها القتل فلسنا نكرهه ولا نخافه) فلما سمع الملك لغة التحدي هذه من هبيرة. اضطر للمساومة، فسأله: (ما الذي يُرضي صاحبك؟) فبيّن له هبيرة (إنه حلف ألاّ ننصرف حتى يطأ أرضكم، ويختم ملوككم، ويعطى الجزية)، فتوصل الملك إلى مخرج يجنبه مخاطر المواجهة مع قتيبة، ويحفظ لقتيبة طلباته، مُظهراً كل مظاهر الرضوخ، إذ قال: (فإنا نخرجه من يمينه، نبعث إليه بتراب من تراب أرضنا فيطؤه، ونبعث ببعض أبنائنا فيختمهم، ونبعث إليه جزية يرضاها) فأرسل الملك إلى قتيبة (بصحائف من ذهب فيها تراب من أرض الصين) وحرير وذهب، وأربعة غلمان من أبناء ملوكهم)(16).

لعل أقدم الرحلات إلى الصين، التي حملت معها سجالاً حول موقع الحضارات، وأغنت المكتبة العربية بمعرفة الآخر: الصيني، هي رحلة الملاح والتاجر (سليمان التاجر)، الذي يخلف وراءه معلومات موثوقة عن الصين مرفقة بتقييمه وأحكامه عن أنماط السلوك الاجتماعي – الثقافي، ومقاربات (صريحة) عامة وواسعة ما بين الحضارة الصينية، وثقافتها، وبين أمثالها في الهند، ومقاربات أخرى ضمنية مع ما يقابلها في (ديار الإسلام)، بالإضافة إلى ما نقله عن مشاهداته في بلاد الصين، وعن أهلها، في رحلاته العديدة إليها في منتصف القرن التاسع الميلادي، وعلى التقريب في عام 851م، وأن ما يهّمنا هنا هو الجانب (الحواري) من هذه الرحلة، تلك التي اختزنتها مقابلة (وهب بن الأسود القرشي)، لإمبراطور

الصين، والتي حكاها سليمان التاجر، ودونها فيما بعد عنه أبو زيد السيرافي، ونجد وقائعها أيضاً عند المسعودي، الذي سمعها من السيرافي، عندما قابله في سيراف. أما النقطة الأخرى التي تهمنا هنا فهي ملاحظاته العامة عن الحضارة الصينية في سياق مقارنتها بالحضارة الهندية، وسنترك معطيات رحلة السيرافي الأخرى إلى سياق البحث.

تختزن رحلة القرشي ومقابلته لإمبراطور الصين، كثافه من الرموز والدلالات، فكل حادث أو جملة حوارية فيها على مغزى يتعلق بحوادث الحضارات، والتفاضل فيما بينها، لقد رحل القرشي من البصرة بعد ثورة الزنج، واجتاز البحور حتى وصل ميناء (خانفو)، وكانت خمدان، التي ذكرها المسعودي والإدريسي، وابن سعيد المغربي، وأطلق عليها ابن بطوطة اسم (الزيتون)، عاصمة الصين في القرن التاسع الميلادي، ولعلها سينانفو حالياً (Sinanfo)، والتمس القرشي مقابلة الملك في خمدان، ومما له مغزاه، أنه ادعى (أنه من أهل بيت نبوة العرب)، فاهتم الملك بأمره، لهذا السبب، فاستضافه في إحدى المساكن، لكن قبل أن يسمح بمقابلته، أمر عامله في خانفو التقصي عن صحة نسبه إلى النبي، من التجار العرب المقيمين في المدينة، (فكتب صاحب خانفو بصحة نسبه، فأذن له، ووصله بمال واسع)(17). وهذا يعكس تصور العرب بأن نبيهم له مكانته الرفيعة في نظر أباطرة الصين ورعيتهم. ولقد تأكدت للقرشي هذه الحقيقة فضلاً عن تقديرهم لمكانه ملوك العرب لديهم، عندما قابل الملك، ففي هذه المقابلة، سأله الملك: (عن العرب، وكيف أزالوا ملك العجم، فأجابه (بالله جل ذكره، وبما كانت العجم عليه من عبادة النيران والسجود للشمس والقمر من دون الله)، فسأله مرة أخرى: (فما منزلة سائر الملوك عندكم)، فأجاب القرشي: (مالي علم بذلك)، عندها قال له الملك رافعاً من مكانة العرب إلى مصاف الأمة الأولى بين الأمم في علو المكانة، وباعتراف ملوك العالم بذلك، بينما وضع الصين وملكها في المرتبة الثانية، ووضع لكل أمة خصائصها وفضائلها المميزة، وجاء في قوله: (إنا نعد الملوك خمسة، فأوسعهم ملكاً الذي بملك العراق، لأنه في وسط الدنيا، والملوك محدقة به، ونجد اسمه عندنا ملك الملوك، وبعده ملكنا هذا عندنا ملك الناس، لأنه لا أحد من الملوك أسوس منه ولا أضبط لملكه من ضبطنا لملكنا، ولا رعية من الرعايا أطوع لملوكها من رعيتنا، فنحن ملوك الناس، ومن بعدنا ملك السباع وهو ملك الترك الذي يلينا، وبعدهم ملك الفيلة وهو ملك الهند، ونجده عندنا ملك الحكمة لأن أصلها منهم، وبعده ملك الروم، وهو عندنا ملك الرجال، لأنه ليس في الأرض أتمَّ خلقاً من رجاله ولا أحسن وجوها، فهؤلاء أعيان الملوك، والباقون دونهم)(18).

وهكذا. فإذا كان ملك العراق يتميز بأنه –وأن ملكه يقع في وسط الدنيا– أوسع ملكاً، فإن ملك الصين يتميز حكمه بدقّة النظام الذي يسوس به رعيته، وملك الترك بالشجاعة، وملك الهند لامتلاكه الفيلة، وأيضاً لأن ملكه منبع الحكمة، وملك الروم لتميز شعبه بتمام الخلقة والجمال، فجعل المؤلف العربي ملك الصين نفسه يعترف بتفوق العرب، دون أن يغمط الأمم الأخرى ما تتسم به من فضائل، وقد ذكر السيرافي في موقع آخر من مذكراته، (لأن أهل الهند والصين مجمعون على أن ملوك الدنيا المعدودين أربعة، فأول من يعدون من الأربعة: ملك العرب، وهو عندهم إجماع... أنه ملك أعظم الملوك، وأكثرهم مالاً، وأبهاهم جمالاً، وأنه ملك الدين الكبير (يقصد هنا الإسلام) الذي ليس فوقه شيء، ثم يعدّ ملك الصين نفسه بعد ملك العرب، ثم ملك الروم، ثم بلهر (أي ملك الهند)(19).

وقدّم السيرافي سلسلة من المقارنات الثقافية ما بين الصين والهند، وهي خلاصة تجربته، ومشاهداته، هذا إذا نظرنا إلى الثقافة على أنها الأسلوب العام لحياة الجماعة، ونشمل كل ما يرتبط بالحياة الاجتماعية أو الفردية بالبيئة الاجتماعية، كالعادات والمعتقدات والطقوس والآداب، وجاء في هذه المقارنة (لأهل الهند قضاة يحكمون بينهم... وكذلك أهل الهند..

وأهل الصين والهند يزعمون أن البدّد تكلمهم) والصين والهند يقتلون ما يريدون أكله، ولا يذبحونه فيضربون هامته حتى يموت. ولا يغتسل الهند ولا الصين من جنابة، وأهل الصين لا يستنجون إلا بالقراطيس، والهند يغتسلون كل يوم قبل الغداء ثم يأكلون.

والهند لا يأتون النساء في الحيض... والصين يأتونهن في الحيض.. وأهل الهند يستاكون، ولا يأكل أحدهم حتى يستاك ويغتسل، وليس يفعل ذلك أهل الصين، وبلاد الهند أوسع من بلاد الصين... وبلاد الصين أعمر، وليس للصين ولا للهند نخل ولهم سائر الشجر.

وليس لأهل الصين علم وإنما أصل ديانتهم من الهند، وهو يزعمون أن الهند وضعوا لهم البِددَ، وأنهم في أهل الدين، وكلا البلدين يرجعون إلى التناسخ، ويختلفون في فروع دينهم.

الطب بالهند والفلاسفة، ولأهل الصين أيضاً الطب، أكثر طبهم الكي، ولهم علم بالنجوم، وذاك بالهند أكثر...

وبلاد الصين أنزه وأحسن، أكثر الهند لا مدائن بها، وأهل الصين في كل موضع لهم مدينة محصنة عظيمة، وبلاد الصين أصح وأقل أمراضاً وأطيب هواءً، لا يكاد يرى بها أعمى ولا أعور ولا من به عاهة، وهذا كثير في بلاد الهند...

وفي بلاد الهند مفاوز كثيرة، والصين كلها عمارة، وأهل الصين أجمل من أهل الهند، وأشبه بالعرب واللباس والدواب)(20).

تجار وتجارة ومدن تجارية

لم تنحصر علاقات العرب بالصين على العلاقات السياسية، أو تبادل الرسائل، والرحلات، والمعارف، بل صاحب ذلك كله علاقات تجارية نامية، وما يرافقها من متبادل للمنافع وللتعارف، ولقد أدرك المصنفون العرب هذه الصلات، واتجاهاتها، وموضوعاتها، وأورد ابن خرداذبة، في معرض حديثه عن (مسلك التجار اليهود والراذانية) أن هؤلاء التجار يمضون في البر (إلى السند والهند والصين، فيحملون من الصين المسك، والعود، والكافور، والدار الصيني، وغير ذلك... حتى يرجعون إلى القلزم، ثم يحملونه إلى الفرما (في مصر)، ثم يركبون في البحر الغربي (البحر المتوسط)، فربما عدلوا بتجاراتهم إلى القسطنطينية، فباعوها إلى الروم، وربما صاروا فيها إلى ملك الفرنجة فيبيعونها هناك)(21)، وأورد بزرك رحلة تاجر يهودي، من دار الخلافة، إلى الصين، فدخل بلد اسمه (لوبين) وهو من مدن التيبت في الصين، وأنه سلك إليه بين جبال شاهقة، وأن وعورتها حتمت أن (يحمل المتاع إليه على الغنم، لأن صعود جباله مثل الدرج لا يستطيعه إلاّ الغنم، فوجد في البلد (ملكاً كبيراً له قدر وجلالة عظيمة الشأن) فدخل إليه (وهو يجلس على سرير من ذهب مرصع بالياقوت (وعليه حلي مثل النساء، وزوجته إلى جانبه عليها أكثر مما هو عليه، وفي رقبته أطواق من ذهب وزبرجد... وعلى رأسه نحو من خمسمائة جارية) فقال له الملك (يا عربي هل رأيت أحسن من هذا – يعني طوقاً مرصعاً من أطواقه)، فقال له، نعم (معي واحدة اشتريتها بمال عظيم)، ولما عرض عليهما الطوق الذي يحمله، ورآه الملك (سجد من ساعته لها، وسجدت امرأته). ووهبا لها مكافأة (لها قدر عظيم)(22). وذلك لأن ملوك الصين، كما يقول بزرك مولعون بالجواهر.

ولا يُخفى على المسعودي وعورة الطريق البري إلى الصين، فهناك أنهار عظيمة للصين (تجري من بلاد الترك والتيبت والصغد، وهي بين بخارى وسمرقند، وهناك جبال النوشادر)، منها يحمل النشادر، إلا أن هذه الجبال خطرة في الصيف، لاحتمال أن تشتعل النوشادر من فوق الحرارة، إلاّ أنها في الشتاء تبدو سالمة، فمن أراد من بلاد خراسان أن يسلك إلى بلاد الصين، عليه أن يسلك واد بين تلك الجبال، طوله أربعون ميلاً أو خمسون، فيأتي إليه أناس هناك، على فم الوادي،

(فيرغبّهم في الأجر النفيسة فيحملون ما معه على أكتافهم... حتى يخرجوا إلى ذلك الرأس من الوادي). لأن الحيوانات لا تستطيع المرور هناك، والمسافة من (بلاد خراسان على الموضع الذي ذكرناه إلى بلاد الصين نحو أربعين يوماً)(23). غير أن المسعودي ينبهنا إلى، وجود طرق أخرى، للتجارة مع الصين تمر في بلاد الأتراك، وهي (مما يسلكه البهائم نحو من أربعة أشهر، إلا أن ذلك في خفارات أنواع من الترك)(24). ويخبرنا أيضاً أنه رأى (بمدينة بلخ شيخاً جميلاً، ذا رأي وفهم، وقد دخل الصين مراراً كثيرة، ولم يركب البحر قط، ورأيت عدد من الناس ممن سلك من بلاد الصغد على جبال النشادر إلى أرض التيبت والصين)(25).

أما المروزي، فدلنا على طريق تجاري آخر ينطلق من كاشغر، (فالقاصد نحوهم (نحو الصين) للتجارة أو غيرها يسلك من كاشغر إلى باركند في أربعة أيام، ومنها إلى خُتن في أحد عشر يوماً، ومنها إلى كروبا في خمسة أيام، ومنها إلى ساجو في خمسين يوماً، ومن هناك تفترق الطرق إلى الصين)(26).

وفصّل الإدريسي معالم هذا الطريق، متوقفاً عند كاشغر كمحطة كبرى للتجارة مع الصين، ليقول له: (ومدينة كاشغر من بلاد الصين، وهي مدينة عامرة كثيرة الخيرات، مشتملة البركات، فيها متاجر وبضائع، وأسفار وحركات.. ومن مدينة كاشغر إلى مدينة خيغون ثماني مراحل، ومدينة خيغون مدينة عامرة من مدن الصين والقاصد إليها كثير، وبها التجارات الكثيرة، وبأرضها توجد دواب المسك والزباد)(27). وأشار اليعقوبي، وكان معاصراً لأبي زيد السيرافي، إلى هذا الطريق. مبيناً انه (من أراد الصين على البر، فإنه سار في نهر بلخ وقطع بلاد السند، وفرغانه والشاش والتيبت، حتى يصير إليها)(28).

وكان للعرب دراية واسعة بخطوط التجارة البحرية مع الصين، ودونوا ذلك في مؤلفاتهم، وتناولوا هذه التجارة من جميع جوانبها، وسجل بعضهم وصول السفن الصينية إلى مرافئهم العربية حتى القرن التاسع الميلادي، وهو ما نجده عند السيرافي، وتبعه في ذلك ابن الفقيه، (أن أكثر السفن الصينية تحمل من سيراف، وان المتاع يحمل من البصرة وعمان، وغيرها إلى سيراف، فيعبأ في السفن الصينية بسيراف، وذلك لكثرة الأمواج في هذا البحر، وقلة الماء في مواضع معينة)(29). وأشار المقدسي البشاري، إلى أن سيراف (كانت حينئذ دهليز الصين)(30). كما نبه الإدريسي، وغيره، إلى أهمية عدن في هذه التجارة، وإلى السلع المستوردة من الصين، فيقول: (ومدينة عدن صغيرة، وإنما شهد ذكرها لأنها مرسى البحرين، ومنها تسافر مراكب السند والهند والصين، وإليها يجلب متاع الصين مثل: الحديد والفرند، والكيمخت (أي الحرير المشجر) والمسك، والعود، والسروج، والغضار، والفلفل والدار فلفل، والنارجيل، والهرنوة، والقاقلة، والدار صيني، والخولجان، والبسباسة، والإهليلجيات، والأبنوس، والذبل، والكافور، والجوزبوا، والقرنفل، والكبابة المتخذة من الحشيش، والثياب العظيمة المخملة، وأنياب الفيلة، والرصاص القلعي، وغيرها من القنا، والخيزران، وأكثر السلع التي تبحر بها إلى سائر البلاد)(31). وتطرّأ اليعقوبي في تاريخه، إلى الطريق البحرية التجارية التي تعبرها السفن الذاهبة والآيبة ما بين الموانئ العربية والصينية، فذكر أن للصين بلاداً واسعة، إذا أراد أحد السفر إلى الصين بحراً، يجب عليه أن يجاوز سبعة أبحر، يختلف كل واحد منها، في اللون والريح والأمواج، وغيرها من المخلوقات البحرية، وأول هذه البحار بحر فارس (يبحر فيه التاجر من سيراف وينتهي برأس الجمجمة، والثاني يقال له بحر لا روي، والثالث الهركند، حيث توجد جزائر سرنديب، والرابع بحر كلاه بار، الذي فيه أشجار الكافور، والخامس بحر شلاهط الذي فيه العجائب، والسادس كندرج، والسابع صنخي، ويقال له أيضاً كنجلى (وبحر صنخي حسب الجغرافية الصينية هو بحر تشان هاي الذي يلتقي ببحر آخر يقال

له كنجلى)، ويقول اليعقوبي عن بحر صنخي أنه (بحر الصين، وإنما يسار فيه بريح الجنوب حتى يصيروا إلى بحر عذب عليها المسالح والعمران، حتى ينتهوا إلى مدينة خانقو)(32). وتعقب ابن خرداذبة طريق التجارة البحري إلى الصين بدءاً من الفورما في مصر على البحر الأحمر (القلزم)، إلى جده (ثم يمضون إلى السند والهند والصين فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدار صيني، وغير ذلك)(33). وكان العرب ينظرون إلى الصين كموطن للبضائع الكمالية الدقيقة الصنع، وقد علّق الثعالبي من نيسابور في القرن الحادي عشر ميلادي على ذلك بقوله: (إن العرب كانوا يسمون كل إناء دقيق أو غريب الصنع، وما شابه ذلك، بغض النظر عن مصدره الحقيقي: (الصيني)، لان الأشياء الدقيقة الصنع من اختصاص الصين)، ويتابع في ذكر خزفهم الدقيق والشفاف وحريرهم المنوع الألوان، وأقمشتهم المطرزة بخيوط الذهب – ومعاطفهم المحمية من المطر، بواسطة الشمع، ومناديل المائدة المصنوعة من الحرير الصخري ومراياهم المصنوعة من الفولاذ وكانت هذه المنتجات تصل العرب بواسطة الطريق البحري(34).

وكانوا أيضاً على معرفة بالمرافئ الصينية، وطريقة تعامل الصينيين مع القادمين من التجار العرب، وتطرأ ابن خرداذبة إلى هذا الموضوع، مع تقدير المسافات التي تفصل بين المدن الصينية الساحلية، والسلع التي تشتريها، فذكر أن (لوقين هي أول مرافئ الصين، مائة فرسخ في البر، فذكر أن من الصنف (أو صنخي)، (إلى لوقين (تونكين Tonken) هي أول مرافئ الصين، مائة فرسخ في البر والبحر، وفيها الحجر الصيني، والحرير الصيني، والغضار الجيد الصيني، وبها أرز، ومن لوقين إلى خانفو، وهي المرفأ الأكبر مسيرة أربعة أيام في البحر، ومسيرة عشرين يوماً في البر، وفيها الفواكه كلها والبقول والحنطة والعشير والأرز، وقصب السكر، ومن خانفو إلى خنجو (Hangochow) مسيرة ثمانية أيام، وفيها مثل مافي خانفو، ومن خانجو إلى قانطو مسيرة عشرين يوماً، وفيها مثل ذلك، ولكل مرقى من مراقي الصين نهر عظيم تدخله السفن)(35). وأشار المروزي أيضاً إلى أن (الطريق إلى الصين من جانب البحر، فأول مرفأ من البحر إليه يقال له لوقير ثم مدينة خانقو، وهي أعظم من لوقير وهو مرفأ عظيم، وبها نهر ماء عذب كبير يخترق البلد، وعليه جسور وعلى جانبيه أسواق التجار الغرباء، وعلى جانبه الآخر أسواق أهل المدينة، وأكثر من يقصدهم من التجار الفرس والعرب، والفرس يركبون المراكب إليهم من سيراف والعرب من البصرة)(36). وعلمنا من المروزي، على الطريقة التي تدير فيها سلطة المدينة العلاقة مع التجار وطريقة تعاملهم مع العرب المسلمين خاصة، ففي هذه المدينة محصل الضرائب مندوباً عن ملك الصين، (يجمع أمتعة التجار، ويأخذ منهم العشر)، ولا ينسى إطراء أخلاق أهل المدينة، فهم أصحاب (وفاء وأمانة وصدق لهجة)، وفي هذه المدينة تصنع (الغضائر الصينية والكواغد الحسنة (ورق حريري) التي يكون أحد وجهيها أبيض والوجه الآخر أصف، والحرير الصيني الجيد، ولباس أهلهم الخفاتين)(37). وتخضع المدينة لنظام ثابت، إذ ينصرف الناس إلى بيوتهم مساء (فإذا غربت الشمس قرع الطبل في الجانبين ينصرف كل فريق إلى مواضعهم، فمن وجد بعد ذلك من الفريقين في سوق غيره أدّب وغُرّم). والبضائع التي تستوردها من التجار، وأكثرها من بلاد العرب والهند (أنياب الفيل والفلفل، والزجاج والزعفران والفولاذ وخشب الطرفا والحور وجميع الفواكه اليابسة كالتمر والزبيب) وملكهم (يكرم التجار ولا يظلم أحداً ممن يرد ناحيته.. يأخذون من التجار الذين يردون هذه المدينة من جميع ما معهم من كل عشرة ثلاثة، ويكون نصفة لصاحب الجيش والنصف ينفذ إلى ملك الصين)(38). ويخضع التجار القادمين في المراكب لنظام دقيق، إذ متى وصل المركب إليهم خرج إليه الأمناء والكتاب من أهل البلد، فيكتبون عدد ما في المركب من النساء والصبيان والعبيد، ثم يكتب اسم صاحب المركب، وأسماء الذين معه، ويثبتون جميع ما في المركب من الأمتعة، وكل من كان أنظف

ثياباً وأحسن كان أكرمهم عندهم، وهو ما يشير على اعتنائهم بالنظافة، ويحرصون على ألاّ يقع (بخس وضرر بالبائع والمشتري)(39). وأشار السيرافي من قبل، إلى أن هذه المدينة (خانفو) وهي مجمع التجار، وأن المسلمين فيها يحتكمون إلى قوانينهم فحسب، إذ فيها (رجل مسلم يوليه صاحب الصين الحكم بين المسلمين الذين يقصدون إلى تلك الناحية، يتوخى ملك الصين ذلك، وإذا كان في العيد صلي بالمسلمين، وخطب ودعا لسلطان المسلمين، وأن التجار العراقيين لا ينكرون من ولايته شيئاً، وفي أحكامه وعمله بالحق، وبما في كتاب الله -عز وجل-)(40).

إلا أن كتاب العرب سجلوا انقطاع الاتصال المباشر بين المراكب العربية التجارية إلى مرافئ الصين. كما خسرت الجاليات العربية مراكزها الكبرى في المدن الساحلية الهندية، ولا سيما في مدينة خانفو، ودوّن تلك الواقعة كلّ من السيرافي، والمسعودي، وأصبحت العلاقة بين التجارة الصينية والهندية تلتقي تبادلاتها في (كله)، وهي مدينة تقع كما بينوا ذلك في منتصف الطريق بين البلاد العربية والصين، فنقرأ عند المسعودي أن كله (هي النصف من طريق الصين أو نحو ذلك، وإليه تنتهي مراكب أهل الإسلام من السيرافيين والعمانيين في هذا الوقت، فيجتمعون مع من يرد من أرض الصين في مراكبهم، وقد كانوا في بدء الزمان بخلاف ذلك، وذلك أن مراكب الصين كانت تأتي بلاد عمان وسيراف وساحل فارس والبحرين والأبلة والبصرة... ولما عدم العدل (ويقصد في الصين) وفسدت النيات، وكان من أمر الصين ما وصفناه التقى الفريقان في هذا النصف)(41).

علّل المسعودي والسيرافي هذا الانقلاب الكبير في السياسة الصينية، في اضطراب الحكم، وذلك لاغتصاب ملك شرير الحكم في عام (264هـ - 878م)، فكتب المسعودي: أن الأمور في الصين لم تزل (مستقيمة في العدل حسب ما جرى به الأمر فيما سلف من ملوكهم إلى سنة أربع وستين ومائتين، فإنه حدث في الملك أمر زال به النظام، وانقضت به الأحكام والشرائع... وهو أن نابغاً نبغ فيهم من غير بيت الملك كان في بعض مدائن الصين يقال له بانشو، وكان شريراً يطلب الفتنة، ويجتمع إليه أهل الدعارة والشر)، ومع الأيام، اشتد أمره، ونما ذكره، وقويت شوكته وشن الغارات على العمائر حتى نزل مدينة خانفو، وهي مدينة عظيمة على نهر عظيم، تدخل هذا النهر (سفن التجار الواردة من بلاد البصرة، وسيراف وعمان ومدن الهند، وجزائر الزابج، والصنف، وغيرها من الممالك، بالأمتعة) وفي هذه المدينة (خلائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس، وغير ذلك من أهل الصين) فقصدها هذا العدو وحاصرها، وأتت جيوش الملك فهزمها، وافتتح مدينة خانفو عنوة، (فقتل من أهلها خلقاً لا يحصون كثرة، وأحصى من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس ممن قتل وعزق خوف السيف فكان مائتي ألف)(42).

قضت هذه الحادثة -الكارثة- على الجاليات العربية الإسلامية في المدن الساحلية الصينية، وانقطعت من مفاعيلها الصلات المباشرة بين مرافئ الصين، والمرافئ العربية، فتحولت هذه التجارة إلى مرافئ الأرخبيل الأندونيسي، ولا سيما مرفأ (كله)، الذي هو في منتصف الطريق بين الصين وبلاد العرب، ولقد نوه الباحثون المعاصرون بهذه الأحداث ذاتها، فكتب آدم ميتز (وتؤيد التواريخ الصينية ما حكاه بحريو العرب من القضاء على المراكز والجاليات التجارية في الصين، ولا سيما في مدينة خانفو، حوالي سنة 880م، ذلك أن شريراً في الصين كما يقول المسعودي، قضى على أُسرة تنج، وأفسد أمور الصين، وفتح خانفو... وقتل من أهلها مائتي ألف من المسلمين ومن غيرهم، وباضمحلال أمر هذه الأسرة فسد كل شيء في جنوب الصين واختفت معالم التجارة البحرية من هناك)(43). وكما أشار أحد الباحثين، في سياق تعرضه

لذلك التحول الصيني، (ولكن حدث في 266هـ - 879م أن اندلعت ثورة في الصين بقيادة هوانج - شو، أعقبها تغير سياسة الصين تجاه التجار الأجانب، فأغلقت موانيها أمامهم، فلجأ معظمهم إلى شبه جزيرة الملايو)(44).

غير إن المؤلفين العرب أشاروا، إلى أن هذه الحالة من الانقطاع لم تستمر، فعادت الأمور إلى ما كانت عليه، فإن بزرك روى في القرن العاشر الميلادي، عن ذهاب تاجر اسمه (كاوان) من عُمان إلى المرافئ الصينية في العقد الثاني من القرن العاشر، وقابل ملك الصين (بغبور)(45). كما دوّن المروزي، وهو من أبناء القرن الحادي عشر ميلادي، معلومات واسعة عن وجود مراكز تجارية عربية في خانفو، ووصول التجار العرب إليها، كما ورد معنا سابقاً. وهذا ما يتوافق مع الأبحاث المعاصرة، إذ كتب متز، (إن حكومة الصين بذلت في نهاية القرن العاشر (ميلادي) جهداً كبيراً لاجتذاب التجارة الأجنبية الآتية من البحر إلى الصين رأساً، وأرسلت بعثه تدعو التجار الأجانب... للحضور إلى الصين... وفي ذلك العصر وما جاء بعده تذكر روايات كثيرة عن تجار مسلمين زاروا بلاط إمبراطور الصين، واستقبلوا هناك استقبالاً مملوءاً بالمودة)(46).

وسجل ابن بطوطة في رحلته إلى الصين. في القرن الرابع عشر، كثافة الوجود العربي والإسلامي في الصين، وعلى سواحلها، وازدهار التجارة العربية فيها، وكان قد وصل الصين وهي تحت حكم المغول، الذين تحولوا إلى الدين الإسلامي، وفتحوا الطريق أمام المسلمين لدخول الصين والاستقرار فيها، وجاءت زيارة ابن بطوطة في هذه الفترة، وتجول في مدنها، فتحولت مذكراته إلى سجل حافل عن حياة المسلمين، ونشاطهم الكبير في حياة المدن الصينية(47).

وكانت أول مدينة وصل إليها ابن بطوطة، هي التي يسميها (الزيتون)، ويعتقد البعض أنها كانتون نفسها، وأن محقق كتاب ابن فضل الله العمري، يضعها بين مدينة أموي وفوتشينو، وثالث يعتقد أنها جوان شو (Tch – Jung) الحالية، ولعل الأرجح أنها مدينة كانتون، لأن مواصفاتها عند ابن بطوطة تشابه، ما يذكره الباحثون العرب الآخرون عن خانفو، أي كانتون، وصفها ابن بطوطة بأنها (مدينة عظيمة كبيرة، تصنع فيها ثياب الكمخا والاطلس، ومرساها من أعظم مراسي الدنيا، أو هو أعظمها)، وقد رأى فيها مائة (جنك) كبير، أي مركب كبير، ووجد من الجنك الصغيرة ما لا يحصى، ومرفؤها، (خور كبير من البحر يدخل في البر حتى يختلط بالنهر العظيم)، وما يهم هنا أنه رأى فيها (المسلمين ساكنين بمدينة على حدة)، وتعرّف على قاضي المسلمين فيها، وكبار التجار، وإذا قدم التجار المسلمون إليها (فرحوا أشد الفرح، وقالوا: جاء في أرض الإسلام) فلا يشعر المسلم الغريب بالغربة(48).

وانتقل إلى ما سماه مدينة (صين الصين) ويعتقد أنها مدينة (مهاجين) الحالية، ومعناها الصين الكبرى، وهي حسب محقق كتاب الجغرافيا، لابن سعيد المغربي هي (عاصمة منزي في ولاية فوكين الحالية، فرأى فيها جالية عربية ومسلمة(49)، وعندما انتقل إلى مدينة أخرى سمّاها (الخنسا)، التي يعتقد أنها هانج جو الحالية، قال عنها (أكبر مدينة رأيتها على وجه الأرض طولها مسيرة ثلاثة أيام)، وهي مقسمة إلى (ستة مدن) أولها يسكنه حراس المدينة وأميرهم، وثانية يسكنها (اليهود والنصارى والترك وعبدة الشمس)، والثالثة، يسكنها المسلمون (ومدينتهم حسنة، وأسواقها مرتبة كترتيبها في بلاد الإسلام، وبها المساجد والمؤذنون,... ولها زاوية تعرف بالعثمانية، حسنة العمارة، وبها طائفة الصوفية... وعدد المسلمين بهذه المدينة كثير)(50). وهو وصف لمدينة إسلامية في اكتمال مواصفاتها، وهو ما يعبر عن الحرية التي يتمتع بها المسلمون بهذه المدينة، وبالصين عموماً، فيتنقل التجار العرب والمسلمون بهذه البيئة الاجتماعية المرحّبة بهم بكل أمان وحرية.

الدين والطقس

لامس العرب من بعيد أحياناً، وعن قرب أحياناً أخرى، مكتبياً وتجريبياً، المناخ الديني للصين، وروح الاتجاهات العامة لدياناتها، إذا أشاروا إلى انتشار عبادة الأسلاف لدى الصينيين، وإلى انتشار الاعتقاد بقداسة الملوك (أبناء السماء) وإلى عبادتهم للأصنام، وانتقال ديانة ماني إليهم من فارس، وديانة السمنية أي البوذية من الهند، وإلى انتشار ما سموه الثنوية وإلى إغلاق الصين أبوابها أمام النسطورية، وهي إشارات لها مصداقية، وإن كان ينقصها العرض المنهجي للمذاهب.

والحال، كان الصينيون قبل وصول الديانات الأجنبية إليهم، يتخذون الأجسام السماوية والظواهر الطبيعية معبودة لهم، أما الحكماء الذين ظهروا في الصين بعد هذا الزمن، مثل (لاوتسي) و(كونفوشيوس) و(مونشيوس)، فلم يأتوا بكتاب مقدس، إلاّ أن كلامهم يوحي بالاعتقاد فيما وراء الطبيعة، فالطريقة عند (لاوتسي) ليست بصوت ولا بصورة، وهو تعريف يتوافق مع تصور لإله متعالي، وأما (السماء) في عقائد كنفوشيوس، فهي عنده صاحبة السلطة العليا، وليس هناك فرق كبير بين سماء كونفوشيوس وسماء مونشيوس وبقي الصينيون محافظين على دياناتهم القديمة، حتى بعد أن اعتنق أكثرهم الديانة البوذية التي وصلتهم من الهند، إذ لم تستطع أن تحدث تغييراً جذرياً في اعتقاداتهم القديمة، مع أنها أثّرت في آدابهم وفلسفتهم، فالرجل المتدين في الصين لا يجد حرجاً في الجمع بين هذه العقائد والمبادئ التي ترجع إلى دياناتهم المختلفة، فهو يمكن أن يكون بوذياَ وكونفوشسياَ، ولا وتسياَ، وفي وقت واحد(51).

ولقد انتشرت بالفعل، ولو على نطاق ضيق، ديانات أجنبية أخرى: المانوية والمجوسية والنسطورية، دخلت المانوية إلى الصين في القرن السابع ميلادي، عن طريق تركستان، فانتشرت في شمال الصين، كما انتشرت المجوسية قبل بزوغ الإسلام بقرن، واتسعت دائرة نشاطها، بعد لجوء يزدجرد إلى الصين إثر سقوط فارس بيد العرب، ولكن أنصارها اقتصروا على فئة ضيقة، ما لبثت أن اندثرت آثارها في سنة 846م إثر اضطهاد أباطرة الصين لها، أما الديانة النسطورية فوصلت إلى الصين في سنة 635م تقريباً مع داعية لها يدعى اولوبن (Oloben) استوطن جانغ – آن وبنى معبداً نسطورياً فيها، إلاّ أن هذه لم تثمر في الصين، وتلاشت في القرن التاسع ميلادي(52).

كان سليمان التاجر من أوائل الذين تعرضوا للديانة الصينية بالبحث، فقدم ملاحظتين: الأولى قال فيها إن (أهل الصين يعبدون الأصنام، ويصلون إليها ويتضرعون إليها، ولهم كتب دين)(53). ونوه في الثانية بأن (أصل ديانة الصين من الهند)(54)، وفي ذلك إشارة إلى انتقال البوذية من الهند إلى الصين، وهو ما يطابق الحقائق التاريخية' التي لم تكن بعيدة عن وعي ابن طاهر المقدسي، والمسعودي، والمروزي، وابن النديم، والنويري، الذين أضافوا معطيات أخرى على المشهد الديني الصيني، فالمروزي والمقدسي أشارا إلى المذهب المانوي، فنظر المروزي إلى تقديسهم التماثيل باعتباره (تعبّد وتقرّب، لأن ماني أمرهم بذلك، وغرّهم بقول الفلاسفة، فإنهم قالوا: في حد الفلسفة إنه التقبل بالله بحسب الطاقة الإنسانية)(55). ونقرأ عند المقدسي (ويزعمون أن أهل الصين منهم الثنوية والسمنية ولهم فرخارات (أمكنة عبادة) فيها أصنام يعبدونها) وأضاف (أنهم يسجدون للشمس والقمر والكواكب والنار، وكل ما استحسنوا من شيء خرّوا له سجداً)(56). وحفظ ابن النديم (377هـ – 987م) حواره مع الراهب النجراني مبعوث الجاثليق (النسطوري)، إلى بلاد الصين، بصحبة خمسة من الدعاة للمذهب النسطوري، مكثوا هناك ست سنوات، ورجعوا عام (377هـ – 982م)، فسأله ابن النديم عن الصين ودياناتها ومذاهبها، فأعلمه الراهب النجراني أن (أكثرهم ثنوية، وسمنية، وعامتهم يعبدون الملك ويعظمون صورته) إلى درجة أنهم إذا شاهدوا صورة الملك وقع عليهم الأفطل والرعدة والجزع، حتى ربما فقد الواحد عقله أياماً)(57). ثم أخبر ابن النديم (أن النصارى الذين كانوا ببلد الصين فنوا وهلكوا).، وختم ابن النديم هذا الحوار،

بتقرير أن عبادتهم للأصنام، ليست موجهة للصنم بحد ذاته بل اتخاذهم لها واسطة (تقربهم إلى الله زلفى، وأن (من سنة الصين تعظيم الملوك والعبادة لها، على هذا أكثر العامة، أما مذهب الملك وأكابر الناس، فثنوية وسمنية)(58). ومنذ وقت مبكر، أكد اليعقوبي، على أن مذهب عبادة الأسلاف يمتزج لدى الصينيين بتقديس ملوكهم، وأن ملك (عرون) شيّد الهياكل، وعمل فيها صوراً لأبية، وجعلها في صدر الهيكل، فكان إذا دخل الهيكل، سجد لتلك الصورة تعظيماً لصورة أبيه)، كما عمل، أيضاً، ابن عرون بعد وفاة أبيه، صورة له من ذهب مكلل بالجواهر والرصاص والنحاس (اتخذها أهل مملكته جميعاً في مدنهم وبلداتهم، وقالوا: ينبغي للرعية أن تعمل صورة ملك قد ملكها من السماء)(59).

ولعل أشمل صورة موضوعية، وشاملة عن الدين الصيني، قدمها المسعودي، إذ جمع بين الموضوعية، وفهم الموضوع من الداخل، وبين الشمول، وهو يقترب بذلك بعرضه للديانة الصينية، بعرض البيروني للديانة الهندوسية، والاثنان نظرا إلى عبادة الأصنام هنا وهناك، على أنها واسطة أو رمز للوصول إلى التعالي المجرد، الواحد، كما ميزا بين ديانة العامة التي تعتمد التمثيل والتجسيد، وإيمان الخاصة التي تعتمد على التجريد للوصول إلى الوحدانية.

لم يغب (التاريخ) عن عرضه لظهور المذاهب، وتفرعاتها، فالحلقة المركزية التاريخية لتطور تلك المذاهب تبرز عنده مع الملك الذي يسميه (توتال)، فهو الذي رتب لهم (سياسة شرعية، وفرائض عقلية وجعلها لهم رباطاً). وهو الذي رسّخ بموته، وتعظيم أهل الصين له، عقيدة عبادة السلف المندمجة بقداسة الملوك، إذ جعل الصينيون يوم وفاته صلواتاً وعيداً يجتمعون فيه عند ذلك الهيكل، وصوروا صورته على أبواب المدينة، وعلى الدنانير والفلوس، على الثياب)(60).

وإن كان قد أرجع بذور هذه العقيدة، إلى تقليد أسبق ينسب إلى ملوك الصين، ولا سيما إلى زمن ما سمّاه (الملك عيثون) الذي جعل جسد أبيه مخزوناً في تمثال من الذهب الأحمر... وكان يسجد له، ويبدأ بجده الأول ثم أبيه، وأهل مملكته يسجدون له)(61) وقدموا القرابين للهياكل، التي تحتوي هذه الصور الملكية المقدسة. وأوقدوا البخور، وعملوا لهؤلاء الأجداد تماثيل من الأحجار والأشجار. وآمنوا بقدرة الكواكب على مصيرهم ومصير العالم المحيط بهم، (فجعلوا لكل كوكب منها وقتاً يتقربون فيه إليه بدخن (بخور) معلوم من أنواع الطيب والعقاقير)(62)، كما أشار إلى أتّباعهم للديانة البوذية، ديانة السلف ويسميها السمنية التي كان يعرف أنها أتتهم من الهند، أو كما قال: (وهو رأي الهند)، كما أن لهم (آراء ونحل حدثت عن مذاهب الثنوية، وأهل الدهر)(63).

ولاحظ المسعودي أن المذاهب الدينية الصينية اتخذت، بالنهاية، الأصنام والصور مقاصد للعبادة، مشبهاً إياها بعادات العصر الجاهلي القرشي، أو كما قال: (عباداتهم نحو من عبادات قريش قبل مجيء الإسلام: يعبدون الصور، ويتوجهون نحوها بالصلوات)(64). غير أن المسعودي قد ميّز في داخل عبادة الأصنام هذه بين مقصدين للمتعبدين، بين جاهل يشرك بها، لأنه يتوجه إليها بالعبادة فحسب، وعابد ينظر إليها كواسطة للاقتراب من الله، والتقرب منه، أو كما يقول بصدد عبادة الأصنام والصور: (اللبيب منهم يقصد بصلاته الخالق، ويقيم التماثيل من الأصنام والصور مقام قبلة) أي كمحطة مقدسة يتوجه عبرها المؤمن إلى الخالق، (والجاهل منهم، ومن لا علم له، يشرك الأصنام بإلهية الخالق، ويعتقدها جميعاً، وأن عبادتهم الأصنام تقربهم إلى الله زلفى، وأن منزلتهم (أي للأصنام) في العبادة تنغص عن عبادة الباري لجلالته وعظمته وسلطانه، وأن عبادتهم لهذه الأصنام طاعة له ووسيلة له، وهذا الدين كان بدء ظهوره في خواصهم من الهند لمجاورتهم إياه)(65).

وعزا المسعودي انتشار مذهب الثنوية في الصين، (والقول بالنور والظلمة)، وقوعهم تحت تأثير المانية، (نسبة إلى ماني) وأحد دعاتها الذي (زخرف لهم كلاماً يريهم فيه من تضاد ما في هذا العالم، وتباينه من موت وحياة، وصحة وسقم، وضياء وظلام، وغنى وفقر، واجتماع وافتراق، واتصال وانفصال، وشروق وغروب، ووجود وعدم، وليل ونهار، وغير ذلك من سائر المتضادات) ويستمر المسعودي في عرض حجج الرجل الماني التي قدمها لأهل الصين ليفتنهم بمذهبهم، فذكر لهم: أنواع الآلام المعترضة لأجناس الحيوان من الناطقين وغيرهم مما ليس بناطق من البهائم، وما يعرض للأطفال والبله والمجانين، وأن البارئ جل وعز غني عن إيلامهم، وأراهم أن هناك ضداً شديداً، دخل على الخير الفاضل في فعله، فاجتذبت حجج الداعية هذه بعض الصينيين، الذين فيهم، حسب تعبيره من (الشُّبه في عقولهم) فدانوا للمانية(66).

وختم المسعودي عرضه هذا لمذاهبهم الدينية المختلفة، بما فيها تلك التي قارنها بديانة العصر الجاهلي، بالتأكيد على أن هذا الاختلاف في مجال الشرائع والديانات، لم يؤثر على رصانة العقل الصيني، وذلك بقوله: (وملوك الصين ذوو أراء ونحل، إلاّ أنهم، مع اختلاف أديانهم غير خارجين عن قضية العقل والحق، وفي نصب القضاة والحكام، وانقياد الخواص والعوام)(67).

****

الحواشي

*) كاتب وباحث من سورية.

1 – القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد. دار صادر. بيروت 1960م، ص53.

2 – توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام. ترجمة حسن إبراهيم حسن. مكتبة النهضة المصرية القاهرة. بدون تاريخ، ص252.

3 – الطبري: أبو جعفر بن جرير، تاريخ الرسل والملوك ج4. تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة. بدون تاريخ، ص167.

4 – المصدر نفسه: ص167 – 168.

5 – البلاذري: الإمام أبو العباس محمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع..دار النشر للجامعيين، بيروت 1957م، ص435 – 436 والمسعودي التنبيه والإشراف. ج1 وزارة الثقافة، دمشق، ص55.

6 – بزرك: بن شهريار الناخذاه الرامهر مزي. تحقيق. محمد حبشي. المجمع الثقافي. أبو ظبي. 2000م، ص87.

7 – القاضي الرشيد بن الزبير: كتاب الذخائر والتحف. حققه محمد حميد الله سلسلة (التراث العربي 1) تصدرها دائرة المطبوعات والنشر في الكويت. الكويت 1959م، ص10 – 11.

8 – المصدر نفسه: ص11.

9 – اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي ج2 دار صادر، بيروت، ص302.

10 – توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام. ص252.

11 – الطبيب شرف الزمان طاهر المروزي: أبواب في الصين والترك والهند، لندن، كمبرج، 1942م، ص5–6.

12 – ياقوت الحموي: معجم البلدان. مجلد 3. ج12. دار صادر، بيروت، 1955م، ص443 – 444.

13 – الجاحظ: أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ. الحيوان. الكتاب الأول. ج7. تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. 1945. ص13.

14 – الطبري: ج6. ص501-502 وابن الأثير. الكامل في التاريخ. ج4. دار الكتاب العربي 1967م، ص135.

15 – الطبري: المصدر نفسه. ص502 وابن الأثير. المصدر نفسه ص136.

16 – الطبري: المصدر نفسه. ص502-503 و وابن الأثير. المصدر نفسه ص136.

17 – السيرافي: أبو زيد الحسن، تحقيق عبد الله الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999م رحلة السيرافي ص60-61 والمسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، مطبعة السعادة، ط4. مصر، 1964م، ص143.

18 – السيرافي: المصدر نفسه. ص61، والمسعودي المصدر نفسه. ص143.

19 – السيرافي: ص33.

20 - المصدر نفسه: ص50-51 وابن الفقيه أبوبكر أحمد بن محمد الهمداني. مختصر كتاب البلدان، ليون مطبعة بريل، 1302م، ص10-11.

21 - ابن خرداذبة: أبو القاسم عبد الله بن عبد الله، المسالك والممالك، مطبعة المثنى، بغداد، بدون تاريخ ص154.

22 – بزرك: ص110-112.

23 – المسعودي: مروج الذهب. جض ص156.

24 - المصدر نفسه: ص156.

25 - المصدر نفسه: ص157.

26 – المروزي: ص6.

27 - الشريف الإدريسي: كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، دون مكان، وتاريخ، ص203 - 204.

28 - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ج 1، دار صادر، بيروت، ص208.

29 – السيرافي: ص24 - وابن الفقيه، ص11.

30 – المقدسي: شمس الدين أبي عبد الله البشاري. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، 1909م، دار صادر، بيروت، ص426.

31 – الإدريسي: ص54.

32 – اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي ج1. ص207 – 208.

33 - ابن خرداذبه: ص153.

34 - عن. س. أي. بوسوروث. آسيا الوسطى. تراث الإسلام. قسم أول. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1980م، ص186.

35 - ابن خرداذبة: ص69.

36 – المروزي: ص10.

37 - المصدر نفسه: ص10.

38 - المصدر نفسه: ص10.

39 - المصدر نفسه: ص11.

40 – السيرافي: ص24.

41 – المسعودي: مروج الذهب، ج1، ص140.

42 - المصدر نفسه: ص138، السيرافي ص54 والنويري. من نهاية الأرب، ج 14، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرة العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ ص331.

43 - آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري. ج2، تحقيق محمد عبد الهادي ريده، مطبعة لجنة التأليف والنشرط2، القاهرة 1948م، ص325.

44 - شوقي عبد القوي مكاوي: تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1990م، ص195 وحوراني، ص26.

45 – بزرك: ص128-129.

46 – ميتز: الحضارة الإسلامية ج2 - ص356، ومكاوي ص75.

47 - إبراهيم أحمد العدوي: ابن بطوطة في العالم الإسلامي. اقرأ 144 دار المعارف. مصر 1945م، ص17-18.

48 - ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار. دار الشرق العربي، بيروت دون تاريخ ص490.

49 - المصدر نفسه: ص491 – 492.

50 - المصدر نفسه: ص494 – 495.

51 - بدر الدين: الحي الصيني، ص141-142.

52 - المصدر نفسه: ص142-144.

53 – السيرافي: ص49.

54 - المصدر نفسه: ص50.

55 – المروزي: ص4.

56 - ابن طاهر المقدسي: كتاب البدء والتاريخ ج4. ص19-20.

57 - ابن النديم: الفهرست. ص504 – 505.

58 - المصدر نفسه: ص507.

59 – اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج1. ص205.

60 – المسعودي: مروج الذهب. ج1. ص135 والنويري ج14 326 – 327.

61 - المصدر نفسه: (المسعودي). ص133.

62 - المصدر نفسه: ص135.

63 - المصدر نفسه: ص136.

64 - المصدر نفسه: ص136.

65 - المصدر نفسه: ص136. والنويري من نهاية الأرب ج14. ص328.

66 - المصدر نفسه: ص137.

67 - المصدر نفسه: ص138.

جزيرة النساء:
بين الجغرافيا والأسطورة والأَنثروبولوجيا

حاتم الطحاوى(*)

حفل التراث الإنساني المكتوب بالعديد من القصص والحكايات الأسطورية، التي خلفتها، في الأغلب الأعم، عقليات ذكورية، احتوت على أحداث وبنى مركبة، وعلى مغزى ثقافي ذو دلالات محددة، فمن الناحية النظرية اتسمت العديد من تلك الأحداث بالغرائبية، والإغراق في الخيال، وهو ما ضاعف من متعة التشويق لدى القارئ المتلقي مهما تنوعت لديه زوايا التناول لهذه الأعمال.

وسنحاول هنا، رصد حكاية (جزيرة النساء) التي تكررت في التراث اليوناني والعربي والصيني عبر عدة قرون، من خلال كتابات العديد من المؤرخين والجغرافيين، تلك الحكاية التي انتشرت في العصر القديم والوسيط، وربما كان ذلك بشكل طبيعي عبر اتصال الثقافات والحضارات آنذاك من خلال وسائط سلمية كالتجارة، أو عسكرية عبر الحروب وحالات المد العسكري الذي اجتاح العالمين القديم والوسيط. كل ذلك من أجل معرفة دوافعها، ومحاولة استكناه مغزاها.

وعلى الرغم من أن المخيلة البشرية قد جعلت، منذ البداية، من النساء ربات وآلهة إلى جوار الآلهة الرجال، وتجلى ذلك عبر الثقافات الفرعونية واليونانية والرومانية وغيرها، كما أن الثقافة العربية قبل الإسلام جعلت أيضاً من المرأة إلهاً يقدم له القرابين. غير أنه وفي نفس الوقت، كان ذهن المؤلف/الرجل القوى يميل في النهاية إلى إبراز تميزه على حساب المرأة/الطرف الضعيف، وظهر ذلك جلياً في كثير من الأدبيات التي خلفتها لنا حكايات التراث الإنساني بطول العالم وعرضه.

ومن الملاحظ أن تلك الحكايات كانت من إنتاج عقليات ذكورية، تبالغ في تقدير قيمة الرجل وعقله، وتساهم عن وعى في إقصاء صورة النساء، وتتعمد عزلهن في جزر في أعماق البحار والمحيطات الشمالية والغربية والشرقية، وربما أمكننا أن نشير إلى دلالة شكل (الجزيرة) تحديداً كطوق له أبعاده المحددة والضيقة، وكدائرة تسهم في إحكام حالة حصار النساء داخل حيز جغرافي ومناخي محدد. ومن اللافت للنظر أن تلك الحكايا لم تتطرق إلى تضاريس جزيرة النساء، جبالها وسهولها، أشجارها الخضراء وعيونها، طيورها الملونة...الخ. والملاحظ أيضاً أن تلك الكتابات المتواترة عن جزيرة النساء لم تشر إلى جمالهن أو صفاتهن الجسدية، ولم تصفهن أبداً بالجمال أو عكسه، بل كان جل اهتمامها يكمن في إبراز دورهن في عملية الإخصاب والتناسل من الرجال الذين يزورونهم بشكل سنوي. وهنا إشارة أيضاً إلى اختزال دور النساء في مخيلة مؤلفي تلك الحكايا إلى مجرد أدوات لإرضاء رغبات الذكور الأعلى شأنا وقيمة. وفي محاولة للفكاك من السؤال المنطقي القائل بأن عمليات الإنجاب التابعة لذلك لابد أن تأتى بالأولاد والبنات إلى الجزيرة، و أن ذلك سوف يقوم بهدم الفكرة من أساسها، فقد عالجت العقلية الذكورية هذه المسألة عن طريق ضرورة انتقال الأبناء الذكور، أطفالاً كانوا أم على أعتاب الرجولة إلى آبائهم في جزيرة الرجال، التي اضطر المؤلف إلى اختلاقها من أجل بقاء أسطورة جزيرة النساء. أما البنات فكن يمكثن مع أمهاتهن من أجل المساهمة في زيادة عدد سكان الجزيرة باطراد، وبالتالي الحفاظ على، و تكريس الإطار الأسطوري للحكاية ومغزاها. هذا كله فضلاً عن اقتران الجزيرة بالذهب أيضاً.

موقع جزيرة النساء

اختلف المؤرخون والجغرافيون في تحديد الموقع الجغرافي لجزيرة النساء بشكل حاسم، وربما كان ذلك بسبب انتقال الرواية بشكل متواتر، أو أن كل مؤلف قام بتخيل وجود الجزيرة في أبعد نقطة يمكن الوصول إليها، أي أنه جعل النساء وجزيرتهن على هامش الدنيا وأطرافها.

أ- في البحر الأسود و بحر البلطيق

تناول التراث اليوناني الحديث عن جزيرة النساء بشكل غير مباشر، إذ تحدث عن جزر للحوريات، أو بلاد للنساء تقع بالقرب من نهر الدون في روسيا، من ذلك ما تناولته أوديسة هوميروس(1)، التي ذكرت أنه لدى عودة أوديسيوس إلى بلاده بعد عشر سنوات من سقوط طروادة، كان يجب أن تمر سفينته من أمام جزيرة حوريات البحر (السيرينيات Sierens)، لكنه، وعبر اتباع تعليمات الساحرة (كيركه Cerce)، نجح في الإفلات منهن بعد أن وضع الشمع في آذان البحارة، وبعد أن ربط نفسه بالحبال في السفينة لكي يسمع أصواتهن الشجية دون أن تؤثر عليه.

كما أن أبا التاريخ، هيرودوت(2) في القرن الخامس ق. م، قد أشار أيضا إلى وجود مجتمع نسوى يعتمد على نفسه فقط، بل و يحارب مجتمعاً ذكورياً، وذلك لدى حديثه عن الحرب بين الإغريق و النساء الأمازونيات (Amazons) المحاربات اللائي وصفهن الإغريق بـ (أويرباتا) أي قتلة الرجال (أوير = رجل، باتا = قتل)، فذكر أنه بعد انتصار الإغريق عليهن عند نهر الترمدون، قاموا بجمع عدد كبير من الأسيرات الأمازونيات، وأبحروا بهن في ثلاث سفن متخذين طريقهم نحو بلاد اليونان. وتأخذ رواية هيرودوت منحىً شيقاً عندما حدث أن نجحت النساء الأمازونيات في القيام بثورة ضد آسريهم من البحارة الإغريق وقتلهم. ومن ثم الإمساك بمقاليد الأمور على متن السفن، غير أن المشكلة تكمن في أن الأمازونيات المحاربات على ظهور الخيل، لم يتعودن على الإبحار من قبل، ولا التعامل مع الأشرعة وإدارة الدفة، وحركة الريح. وهكذا وجدت النساء نفسها في عرض البحر تحت رحمة الأمواج المتلاطمة والرياح العاصفة التي ألقت بالسفن على ساحل بحيرة مايوتس (بحر آزوف) وسط بلاد السكي (Scyth) جنوب شرقي أوروبا. ومن هناك توغلت الأمازونيات براً إلى أن وصلن إلى بقعة مسكونة تكثر فيها الخيول. ونظراً لسابق معرفتهن بركوب الخيل والقتال على ظهورها، قمن بامتطائها بسهولة، وبدأن مرحلة البحث عن سبل العيش.

وعلى أية حال تستمر رواية هيرودوت لتذكر إن النساء الأمازونيات المحاربات بدأن في مفاجأة السكان السكيث، الذين استغربوا ما يحدث، إذ حسبوهن في أول الأمر رجالاً محاربين، ولم يدركوا بعد ذلك سوى أنهن نساء يرتدين زياً غريباً غير مألوف، كما أن لغتهن أيضاً غير معروفة، ويشتهرن بالبسالة في الحرب، حتى أنهن نجحن في أسر العديد من الرجال. وحاول السكيث سكان البلاد الأصليين، استيعاب هذا المجتمع النسوي المحارب، الوافد عليهم من المجهول، وتفتق ذهنهم عن حيلة عبر دفع جماعة من الفتيان السكيثيين إلى نصب مخيم إلى جوار مخيم الأمازونيات. وكان الهدف من ذلك هو اتصال فتياتهم بالنساء المحاربات من أجل إنجاب جيل جديد بارع في أعمال الحرب والقتال.

وبالفعل نجح الفتيان في استدراج الأمازونيات واتخاذهن أزواجاً فيما بعد، على الرغم من اشتراطهن الانتقال من بلاد السكيث إلى أراض تقع بجوار نهر الدون (Don) (التانيس). وهكذا سافرت النساء مع أزواجهن شرقاً، لثلاثة أيام من بحيرة مايوتس حتى بلغ الجميع المكان الذي قرروا الاستقرار به.

وهكذا فان هيرودوت قد أشار إلى موطن النساء الأمازونيات، كما استمر في الحديث عن عاداتهن، كركوب الخيل وخوض غمار المعارك، وارتداء ملابس الرجال، كما تحدث عن قانونهن الذي منع زواج الفتاة حتى تقوم بقتل أحد أعدائها في المعركة. ومن لم تفعل ذلك لا تتزوج أبداً. كما ذكر أن المجتمع الذكوري نجح في إدماجهن وترويضهن عبر الارتباط برابطة الزواج.

ولدينا في المصادر التاريخية والجغرافية الإسلامية صدى لما ذكره هيرودوت حول النساء المحاربات، إذ ينسب المروزي(3) (ق 6هـ - 12م) كلاماً لجالينوس وأبقراط حول هذا الموضوع، فذكر أن أولئك النساء يحاربن كالرجال، وكذلك قمن بقطع أحد الثديين لكي ينجحن في تثبيت النشاب ورميه بشكل جيد من فوق صهوات جيادهن، وحتى ترجع القوة كلها إلى الذراع، وكذلك حتى تخف أوزانهن ويثبن على ظهور الخيل بسرعة. كما ذكر أن أبقراط قد أشار إلى أولئك النسوة في بعض كتبه وأسماهن أمازونس (Amazons)، ومعناها الحرفي ذوات الثدي الواحد. كما أنهن لم يقمن بقطع الثدي الآخر بسبب الحاجة إلى إرضاع أطفالهن. وإن كانت الأسطورة لم تحدد لنا ما إذا كانوا يلدن ذكوراً أم إناثاً. وإن كان الاحتمال الثاني هو الأقرب لما عرفناه من حكايات تقترب من نفس الموضوع.

ويبدو أن تواتر الأخبار القديمة حول وجود أراض منفصلة للنساء، جعل مؤلفي تلك الحكايات يرون ضرورة إضافة مكان منفصل للرجال أيضاً، يقع في مكان غير بعيد عن مكان النساء، وذلك لعدة أسباب أهمها إيجاد أصل لهؤلاء النسوة، وكذلك إضافة عنصر التشويق في الحكايات عبر العزف على أوتار ثنائية المرأة/الرجل.

ونتيجة لهذا، وعلى سبيل المثال أيضاً، فإن المؤرخ المجهول لكتاب حدود العالم(4) (ق4 هـ -10م) يذكر وجود جزيرتين يفصل بينهما نصف فرسخ فقط (مقابل آخر حد الروم من ناحية الشمال، هما جزيرة الرجال وجزيرة النساء).

وهنا تأكيد جديد من المؤرخ المسلم على أن جزيرة النساء تقع شمالاً، ربما كان يقصد البحر الأسود أو بحر البلطيق.

وباتجاه الشمال، أشار أيضاً أبي عبيد البكري(5) (ق 5هـ - 11م)، إلى وجود مدينة للنساء تقع (غربي بلاد الروس)، وأنهن ذوات بأس وبسالة، وذكر أن السفير إبراهيم بن يعقوب الطرطوشى قد أكد خبر وجود هذه المدينة وأن الذي أخبره بها هو الإمبراطور هوته ملك الروم ((الإمبراطور أوتو العظيم).

ويعلق عبد الرحمن الحجي(6) على ذلك بأن البكري يرى أن مدينة النساء تقع غربي روسيا، وأن الباحث ويستبرج (Westberg) يضعها في منطقة القبائل اللتيوانية، وهي منطقة روسية تقع شمال شرقي بولندا.

وبعد ذلك، حدد الإدريسي(7) (ق 6هـ -12م) في حديثه عن الجزء الرابع من الإقليم السابع من بلاد الروسية موقع جزيرة النساء وكذلك جزيرة الرجال في (البحر المظلم المشهور بغمامه الكثيف، وعدم وجود الضياء به، وأن الجزيرتان تحملان اسم (أمزينوس المجوس).

ويمكننا أن نلحظ بسهولة هنا تأثر الإدريسى بالتراث التاريخي والجغرافي اليوناني، والإشارة الخفية إلى النساء الأمازونيات، وإلى علاقتهن بالرجال المجاورين لهن.

وكذلك ذكر ابن سعيد المغربي(8) (ق7 هـ - 13م) أن مدينة النساء (تقع بجوار موسكو، والصحارى محدقة بها، ولا ملك عليهن إلا امرأة). وهي المرة الأولى التي يتنقل فيها مركز النساء من البحر الشمالي، إلى مدينة داخلية تحيط بها صحراء جرداء. غير أنه يعود ليتحدث أيضاً عن وجود جزيرتين للنساء والرجال (في البحر المحيط في هذه الجهة الشمالية). وربما كان يقصد البحر الأسود أو بحر البلطيق، كما أنه أضاف أن جزيرة النساء يبلغ طولها من الشرق إلى الجنوب الغربي

نحو مائتين وخمسين ميلاً، وعرضها نحو مائة وعشرين ميلاً. وتقع في الشرق منها جزيرة الرجال، التي يبلغ طولها مائتين وسبعين ميلاً وعرضها نحو مائة وسبعين ميلاً.

ب – في البحر المتوسط

أشار العديد من الجغرافيين إلى وجود جزيرة النساء في البحر الغربي (البحر المتوسط) من ذلك ما ذكره الخوارزمي(9) (ق 3هـ – 9م) الذي يحدد موقع جزيرة النساء قريباً من جزيرة الرجال، كما قال بذلك أيضاً سهراب(10) (ق 4 هـ – 10م) لدى حديثه عن (الجزائر في البحر المغربي والشمالي الخارج)، حيث تحدث أيضاً عن وجود (جزيرة أمرانوس التي فيها عين الرجال، وجزيرة أمرانوس التي فيها عين النساء).

وكذلك نجد لدى سهراب معرفة بالتراث اليوناني، وقصة النساء الأمازونيات ومرة أخرى يبدو أنه تم اختلاق وجود جزيرة أمرانوس للرجال. من أجل تفسير بقاء نسل أولئك النساء في جزيرتهن، باعتبارهن منفصلتين تماماً عن العالم الخارجي. ويبدو أن القزويني(11) (ق 7 هـ – 13م) قد تأثر بذلك فذكر أن جزيرة النساء (واسعة الرقعة في بحر المغرب) ونقل عن إبراهيم الطرطوشي أن كافة أهلها نساء، لا حكم للرجال عليهن، يركبن الخيول، ويباشرن الحرب بأنفسهن. ومرة أخرى هنا نجد التأثر واضحاً بفكرة الأمازونيات المحاربات.

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد أشار موظف الجمارك الصيني شوجو–كوا(12) (ق 7هـ – 13م) الذي كان يعمل في جمارك ميناء كانتون بالصين، وبالإضافة إلى ذلك كان مهتماً بتدوين ما يسمعه من أفواه التجار والبحارة والربابنة القادمين من بلاد بعيدة، عن أوطانهم وأحوالهم الاقتصادية والدينية والاجتماعية والثقافية، أشار هذا الموظف الصيني أيضاً إلى وجود جزيرة للنساء (في البحر المتوسط تحكمها ملكة، وتشغل النساء كافة الوظائف المدنية بها بينما يقوم الرجال بالوظائف العسكرية. وأن النساء ذوات النسب العريق يعمل في خدمتهن عدة رجال، في حين أن الرجال ربما لا يجدون من يقوم بخدمتهم من النساء).

وهكذا فان الروايات التي وصلت إلى الصين، وقام بتدوينها شوجو–كوا لم تتأثر بالمؤثرات اليونانية؛ لأنها تتحدث عن نساء مرفهات لا يقمن بالأعمال الحربية كالنساء الأمازونيات، كما أن الرواية تحدثت عن رجال مختلفين عن باقي الروايات، يعيشون في مجتمع يغلب عليه النساء، ويعانى فيه الرجال.

ج– في المحيط الهندي

أشار بزرك بن شهريار(13) (ق4هـ – 10م) على لسان الناخذا أبى الزهر البرختى، الذي كان مجوسياً من سيراف ثم أسلم، وهو الذي حكى عن الشيخ الأندلسي الذي كان برفقته، ثم تزوج بعد رحلته من إحدى نساء جزيرة ليس بها إلا النساء فقط. أن زوجته حكت له (أنها جزيرة تبعد عن باقي الجزر الأخرى مسافة ثلاثة أيام بلياليها)، وأنها تقع في البحر الأعظم (المحيط الهندي) تحت نجم سهيل، لا يصل إليهن أحد، لأنه لن يعود سالماً، كما أنهن لا يغادرن جزيرتهن خوفاً من الغرق في المحيط.

كما أنها قامت بتخبئة الشيخ الأندلسي في مكان قريب من البحر، و أمدته بالطعام، وانتهزت تحول الرياح، فأحضرت مركباً له وهربا معاً من الجزيرة إلى بلاده حيث رزقا بالأولاد. وحكت له هذه السيدة عن عبادة نساء الجزيرة للشمس، كما أنها أوضحت له –في تفسير جيد لم يرد في باقي تنويعات حكايات جزيرة النساء– أنهن كن في الأصل يعشن مع الرجال في جزيرتهم، فلما زاد عددهن عن عدد الرجال، قام الرجال بطردهن من الجزيرة، و إحضارهن إلى مكانهن الجديد، الذي

تشرق وتغرب منه معبودتهن الشمس، و ناشدوها أن تقبلهم في الجزيرة قائلين (..يا ربهم! أنت أحق بما خلقت و ليست لنا بهم طاقة...) ويمكننا التوقف هنا قليلاً أمام الفكرة التي ترددت لأول مرة في السطور السابقة، والمتعلقة بالوجود القسري للنساء في جزيرتهن. فأن قرار الرجال بجعل الجزيرة منفي للنساء الزائدات عن الحاجة في جزيرتهم يمثل نظرة شرقية دونية للمرأة باعتبارها سلعة فائضة يمكن طرحها جانباً في مكان آخر، تحت دعاوى التضحية بها قرباناً للإله (الشمس)، وفي ذلك تشابه كبير مع كثير من العقائد الشرقية التي ترى التضحية بالمرأة قرباناً للآلهة من أجل سعادة المجتمع ورخائه. (أنظر على سبيل المثال مسألة عروس النيل في مصر التي كان يتم إلقائها في اليم، من أجل زيادة فيضان النهر، وبالتالي خصوبة الأراضي الزراعية، ورخاء المجتمع).

وفي تأكيد آخر على أن جزيرة النساء تقع باتجاه المحيط الهندي، يخبرنا البيروني(14) (ق 5هـ - 11م)، أن (مملكة النساء تقع داخل الصين، وأنها تشتهر بوجود خشب الأبنوس بها، حيث يجرى تصديره). وعلى الرغم من إشارة القزويني، سابقاً إلى وجود جزيرة للنساء في البحر المتوسط، فإنه عاد ليذكر أيضاً أنها تقع (في بحر الصين). ويبدو أنه كان يتحدث عن جزيرة أخرى للنساء.

وإذا كان ابن الوردي(15) (ق 8هـ - 14م) يشير أيضاً إلى وجود جزيرة النساء في المحيط الهندي، ويذكر أنها (جزيرة عظيمة وليس بها رجل أصلاً). فإنه يبدو متأثراً بما ورد لدى بزرك بن شهريار، إذ يذكر أنه سمع أن رجلاً قد ساقه قدره إلى جزيرة النساء، فأردن قتله، فمالت إليه امرأة وقامت بمساعدته على الهرب عبر خشبة ودفعه في البحر. غير أنه يتابع روايته ذاكراً أن الأمواج ألقت بهذا الرجل إلى سواحل إحدى الجزر الصينية. وهناك أخبر الملك بما رآه من النساء، فأمر الأخير بإرسال بعض السفن والرجال للبحث عنها، غير أنهم ظلوا فترة طويلة في البحر دون أن يعثروا -بالطبع- على أية جزيرة للنساء. وبصرف النظر عن أن الملك الصيني كان يعرف جيداً جغرافية المحيط وأماكن الجزر المجاورة له، فإن القراءة السلبية لحكاية ابن الوردي تشي بأنه ربما لم يكن يصدق وجودها من الأصل.

كما يحدثنا شوجو-كوا مرة أخرى عن وجود مدينة للنساء (Wu-Tsu) تقع في الجهة الجنوبية الشرقية خلف بلاد الملايو(sha hua- kung)، يسكنها النساء فقط، وتتدفق عليها المياه بصورة ثابتة من جهة الشرق، وقد يحدث بها الفيضان كل عدة أعوام. وزاد على ذلك فوصف النباتات والفاكهة في مدينة النساء حيث بلغت بذرة نبات اللوتس أكثر من قدم، بينما وصل طول نواة ثمرة الخوخ إلى ما يقرب من قدمين!، وكانت النساء تقدمها هدية إلى الملكة، كما يبدو أيضاً تأثر شوجو-كوا بالمرويات السابقة عن جزيرة النساء، فيذكر أنه عندما كانت تتحطم سفينة على ساحل هذه الجزيرة، فان نسائها يقبضن على رجالها ويصطحبوهن إلى بيوتهن، ثم يقمن بقتلهم في غضون عدة أيام. وكما أشار أيضاً إلى ما تردد سابقاً عن نجاح أحد الرجال في الهرب من الجزيرة في إحدى الأمسيات بعد أن سرق قارباً. وعبر حكاية هذا الرجل، عرف الناس حكاية جزيرة النساء.

وعلى أية حال، فلم يكن شوجو-كوا هو المؤرخ الصيني الوحيد الذي تحدث عن جزيرة النساء في المحيط الهندي حيث نجد أن أحد المصادر الصينية من القرن السادس الميلادي، قد أشار أيضاً إلى جزيرة النساء (wu-tsu) وذكر أنها تقع إلى الشرق من (po-wu-chi) في المحيط الكبير (الهندي)، ولا يسكنها سوى النساء فقط. وتعد هذه أقدم إشارة في المصادر التاريخية والجغرافية الصينية إلى هذا الموضوع(16). ويبدو أن المؤرخين الصينيين قد استهوتهم مسألة الحديث عن

بلاد للنساء منفصلة عن الرجال، فقد وردت في المصادر الصينية حكايات متواترة عن مدن مختلفة للنساء في بلاد التبت، وكذلك في أواسط آسيا.

كما أدلى الرحالة الأوربيون في العصور الوسطى بدلوهم في مسالة جزيرة النساء، ومادام ماركوبولو(17) (ق7 هـ – 13م) قد ارتحل وبقى في الشرق سنوات عديدة، فلابد أنه سمع، ضمن ما سمع، عن سحر الشرق وغموضه، وعن جزيرة النساء، وتأثر بالعديد من الحكايات الأسطورية المتعلقة بها، فتحدث عن مكان في المحيط الهندي يبعد عن مركيز ماكوران بحوالي 500 ميل، توجد به جزيرتان تبعدان عن بعضهما البعض بثلاثين ميلاً هما جزيرتي الرجال، والنساء، وذكر أن سكانها مسيحيون لكنهم يتبعون شريعة العهد القديم، ولديهم أسقف يتبع أسقف جزيرة سومطرة. وكان هناك تعاون بينهم، بحيث يقوم الرجال بتزويد النساء بما يلزمهن من طعام عبر إمدادهن بالبذور، على حين تجهز النساء الأرض للزراعة، ويقمن بأعمال الحصاد، وبينما تنتج جزيرتهن العديد من أصناف الفاكهة، يعيش الرجال في جزيرتهم على اللبن واللحم والأرز والأسماك، فقد كانوا صيادين مهرة، وكانوا أيضاً يبيعون السمك الطازج والمملح إلى التجار الوافدين إلى الجزيرة. والذين كان همهم الأول أيضاً شراء العنبر الذي يستخرج منها بكميات وافرة.

الإخصاب: الحمل والولادة وما بعدها

حاولت العقلية الأسطورية التي سيطرت على الكتابات الجغرافية السابقة تبرير عدم انقراض سكان جزيرة النساء، التي لا يوجد بها رجل على الإطلاق، وذلك عبر اللجوء إلى عدة صياغات للإخصاب بعضها طبيعي بفضل اتصال الرجال بنساء الجزيرة بشكل سنوي، أو عبر بعض الصياغات الأسطورية التي تنكر على الرجال دورهم في عمليات الإخصاب، وتعزوها إلى مظاهر الطبيعة، كالرياح، والمياه، وغيرها.

أ – الاتصال الطبيعي

لقد حكى برزك بن شهريار، في عقلية أسطورية مطعمة بالذكورة والفحولة، كيف أن ركاب إحدى السفن التي جنحت في المحيط الهندي، وألقت بها الأمواج على ساحل جزيرة النساء قد فوجئوا بآلاف النساء اللائى يبحثن عن المتعة المفقودة في الجزيرة. وحسب كلماته (... ورد عليهم نسوان من داخل الجزيرة لا يحصى عددهم إلا الله تعالى، فوقع على كل رجل منهم ألف امرأة أو أكثر، فلم يلبثوا أن حملوهم إلى الجبال، وكلفوهم الاستمتاع بهن، قال: فلم يزالوا على ذلك، وكل من قويت على صاحباتها أخذت الرجل منهن، والرجال يتماوتون من الاستفراغ أولاً فأول...) ثم ينتقل إلى ذكر تاريخ الإخصاب لدى نساء الجزيرة قبل أن يقوم الرجال بترحيلهم قسراً إليها، كما ورد سابقاً، فيستمر في ذكره لرواية نفس السيدة التي تقول أن المرأة تلد عندهن ذكراً في أول بطن، ثم تلد بنتين في المرة التالية. وهو ما جعل عدد البنات (النساء) في الجزيرة يتجاوز عدد الرجال، مما أدى قيامهم بإبعادهن عن جزيرتهم، كما سبقت الإشارة.

غير أنه هناك بعض الروايات التي تحاول بشكل أكثر عقلانية، تبرير وجود بعض الذكور في الجزيرة، من ذلك ما أورده العديد من الجغرافيين المسلمين, كأبي عبيد البكري وابن سعيد المغربي اللذان عزيا عملية الإخصاب إلى تدخل الرجال الأدنى مرتبة من النساء فيذكر الأول (أن نساءها يحملن من عبيدهن، فإذا وضعت المرأة ذكراً قتلته). ويبدو هذا موقفاً طبيعياً من أجل احتفاظ الجزيرة بأنوثتها. أما الثاني فقد اتفق معه، لدى حديثه عن جزيرة النساء بالقرب من موسكو، في مسألة حمل النساء من العبيد (..إذا كان الليل طرق كل مملوك باب سيدته، وبات معها ليلة، فإذا كان السحر، انصرف إلى مكانه). كما اتفق معه أيضاً في مسألة قتل المولود الذكر، و يزيد عليه بأن الأم كانت تبقى على المولودة الأنثى.

أما مؤرخنا المسلم والمجهول، صاحب كتاب حدود العالم، فقد عزى حمل نساء الجزيرة إلى انتقال سنوي للرجال استمر لمدة أربعة ليال في العام، وذلك من أجل النسل (az bahr - itavalud ra) فإذا جاء المولود ذكراً، يظل مع أمه حتى يبلغ الثالثة، وبعدها يرسل إلى جزيرة الرجال مع أبيه. وإذا كان مؤرخنا لم يحدثنا عن المولودة الأنثى، فإننا نفهم أنه كان من الطبيعي أن تظل مع أمها، حتى تظل الجزيرة خالصة الأنوثة.

ولا يغفل الإدريسي عن محاولة الإجابة عن كيفية الاتصال بين الرجال في جزيرتهم الغربية، والنساء في الجزيرة الشرقية، ومع أنه غفل عن ثنائية الولد والبنت ومصيرهما المختلف، إلا أنه يشير إلى حدث هام يمكن ربطه بمسألة الإخصاب في العوالم القديمة، فيذكر أنه (في فصل الربيع من كل عام، يتوجه الرجال بزوارقهم ليعبروا المضيق الفاصل بين الجزيرتين، ويقصد كل رجل منهم امرأته، فيواقعها ويبقى معها أياماً نحواً من شهر، ثم يرتحل الرجال إلى جزيرتهم، فيقيمون بها إلى العام المقبل). وهكذا تستمر دورة الاتصال، في فصل الإخصاب (الربيع) بشكل سنوي. واتفق معه ابن سعيد المغربي لدى حديثه عن جزيرة النساء في المحيط الشمالي، فيذكر توجه الرجال بزوارقهم إلى جزيرة النساء ربيعاً (وهو وقت الاعتدال عندهم) بحيث يمكث كل رجل مع زوجته شهراً قبل أن يعود أدراجه.

ويقترب ماركوبولو، الذي عاش عقوداً في الشرق، مما ذكرته المصادر الجغرافية الإسلامية السابقة، فيذكر أن ذكور جزيرة الرجال يقومون بزيارة جزيرة النساء بحيث يظل كل رجل مع زوجته لثلاثة أشهر متتالية هي: مارس – أبريل – مايو (لاحظ ثنائية: الربيع/الإخصاب)، قبل أن يعودوا إلى جزيرتهم ليبقوا بها كافة شهور العام. كما يذكر أيضاً أن النساء يحتفظن بأبنائهن الذكور حتى يبلغوا الثانية عشرة (مبلغ الرجال)، وحينها يتم إرسالهم للانضمام إلى آبائهم في جزيرة الرجال. بينما يتم الاحتفاظ بالبنات داخل الجزيرة حتى تبلغن سن الزواج، ثم يمنحن لبعض رجال الجزيرة الأخرى. غير أن ماركوبولو يورد سبباً واهيا لتفسير عدم وجود الرجال بشكل دائم مع زوجاتهم في جزيرة النساء، حيث يذكر أنهم كانوا مجبرين على العودة إلى جزيرتهم بسبب (طبيعة الجو الخاصة بتلك المناطق التي لا تسمح بوجودهم طوال العام مع زوجاتهم، بغير التعرض لدفع ثمن ذلك!). وذلك لسابق ذكره أن المسافة بين جزيرتي الرجال والنساء تبلغ 30 ميلاً فقط، مما يشي بوحدة المناخ في تلك البقعة من المحيط الهندي.

ب– الاتصال الأسطوري

حاولت العديد من المصادر العربية والأجنبية تناول عمليات الإخصاب والولادة في جزيرة النساء بمعزل عن الرجال تماماً. وهكذا لجأت تلك الكتابات إلى استكمال الطابع الأسطوري لحكاية جزيرة النساء، فقد حاولت إضفاء نوع من استمرارية الجنس الأنثوي في الجزيرة، التي لا يطأها قدم رجل، ولا تخرج منها امرأة، عبر اللجوء إلى حلول أسطورية لمسألة لم تعد تجد حلاً عقلانياً طبيعياً. وهكذا كان من الطبيعي أن تستمر تلك الكتابات في (أسطرة) الحكاية برمتها، لكي تصبح الجزيرة خالصة الأنوثة. وعلى سبيل المثال، حول القزويني الإجابة على السؤال المستحيل: كيف لجزيرة من النساء فقط أن تبقى على قيد الحياة وأن تستمر لفترات زمنية طويلة، وأن تزداد أعداد نسائها من دون الرجال. وعلى حد قوله (... لا رجل معهن أصلاً). وإزاء هذه المعضلة العقلية, لم يجد أمامه بد من اللجوء إلى الظواهر الطبيعية، والقوى الخارقة، وإلى تفسيرات أسطورية لتبرير ذلك، فذكر (أنهن يلقحن من الريح، وقيل أنهن يلقحن من ثمرة شجرة عندهن يأكلن منها!!) ولكي يحل مشكلة النوع بشكل جذري أضاف أن نساء الجزيرة (...يلدن النساء مثلهن). ونلحظ تطابقاً تاماً

لهذه الرواية، لدى ابن الوردي، في القرن التالي للقزويني، الذي يشير إلى نساء الجزيرة بأنهن (...يلقحن ويحملن من الريح، ويلدن مثلهن. وقيل أن بأرض تلك الجزيرة نوعاً من الشجر، فيأكلن منه، ويحملن!.).

والمثير في الأمر، أن مسألة التلقيح الأسطوري لنساء الجزيرة لم تقتصر على الكتابات العربية، بل كانت متأصلة في الكتابات الأجنبية أيضاً، ويمكن متابعة ذلك عبر النظر بعين الاعتبار إلى المسائل المتعلقة بالانثربولوجيا الثقافية للمجتمعات وعلى سبيل المثال، فعلى الرغم مما يبدو من تأثر كاتب الجمارك الصيني شوجو-كوا بما سمعه من البحارة والتجار العرب والمسلمين بحيث ذكر أن النساء في تلك الجزيرة (يحملن عن طريق تعريض أنفسهن عرايا لقوة الرياح الجنوبية، وبذلك يرزقن بالبنات اللائى كن ينسبن إلى أمهاتهن)، فانه يمكن القول ببساطة، أن شوجو-كوا قد عاد إلى التراث الصيني نفسه، إذ أشارت أقدم المصادر الصينية المبكرة في القرن السادس الميلادي إلى الراهب الصيني هوى - شون (Hui-Shon)، الذي أثبت ذلك في كتابه (Liang- Shu)(18) حيث تحدث عن نساء يتوجهن نحو مياه البحر عند طلوع القمر الثاني والثالث من السنة الصينية، ليعدن حبالى بعدها. وهناك العديد من الحكايات التي انتشرت في بلاد وجزر المحيط الهندي، حول مسالة الإخصاب الأسطوري، من ذلك ما ذكره بيجافيتا (Pigafitta)(19) بعد ذلك بعدة قرون من أن الربان العجوز قد أخبرهم عند عبور جزيرة مالوا (Mallua) أنه توجد جزيرة تدعى أوكولورو (Ocoloro) تقع جنوب جاوه الكبرى، تسكنها النساء فقط، وإنهن يصبحن حوامل بفضل الرياح. كما إنهن يقمن بالحفاظ على المولودة الأنثى، بينما يقمن بقتل الوليد الذكر، وكذا أي رجل يتمكن من التسلل إلى الجزيرة.

كما أشار أيضاً وليم مارسدن (William Marsden)، مترجم كتاب ماركوبولو إلى الإنجليزية، في أحد كتبه(20)، أنه ولعدة سنوات كان شعب لامبون (Lampoon) في جزيرة سامانكا (Samanka) الواقعة في مضيق السند (Sunda)، يعتقد أن جميع سكان جزيرة انجانو (Engano) من النساء، وأنهن يحملن أيضاً بواسطة الرياح، مثل المهاري و الأفراس في القصيدة الزراعية لفرجيل. وإزاء هذا الوضع الغريب، قاموا بإطلاق اسم (Ana Saytan) أو أبناء الشيطان عليهن. كما أن هناك العديد من الثقافات، عبر العالم كله، اعتقدت في إمكانية حمل النساء من الظواهر الطبيعية، من ذلك اعتقاد السكان المحليين لجزر تروبرياند (Trobriand) في الساحل الشرقي لغينيا الجديدة في أسطورة خاصة بهم تذكر أن أولى البشر على ظهر الأرض، كن ثلاث عذراوات، تم إخصابهن وحملهن بواسطة المياه المتدفقة بقوة إلى داخلهن.

وعلى أية حال ولكي يكتمل الاشتهاء الأسطوري للرجل, لم تكتف بعض المصادر بالحديث عن وجود النساء على ظهر الجزيرة فقط، بل أضافوا إليها أيضاً وجود الذهب بكميات كبيرة، فقد نبشت السيدة التي أنقذت وهربت مع الشيخ الأندلسي في رواية برزك بن شهريار، الأرض فأخرجت منها تبراً وفيرا، اصطحباه معهما في رحلة الهروب ليعيد الاتزان إلى مركبهم الصغير، ولاستغلاله في حياتهما المقبلة. كذلك فان ابن الوردي بعد ذلك بعدة قرون يذكر أن الذهب في جزيرة النساء وفير للغاية، لدرجة أن (ترابها كله ذهب... وأن الذهب في أرضها عروق كعروق الخيزران، لدرجة أن النساء لا يلتفتن إليه من وفرته!)

.... وهكذا جعلت المخيلة الذكورية الأسطورية، هذه الجزيرة المشتهاة، تحمل أجمل وأثمن ما في الكون.... النساء والذهب.

****

الحواشي

*) باحث وأكاديمي من مصر.

1- هوميروس، الأوديسة، الترجمة الكاملة عن الأصل اليوناني لأمين سلامة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1974م، ص310-311.

2- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، أبوظبي، 2001م، ص334-336.

3- المروزي (شرف الزمان طاهر)، طبائع الحيوان، تحقيق فلاديمير مينورسكى، لندن، 1942م، ص25-26.

4- مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق إلى المغرب 372هـ، ترجمه عن الفارسية وحققه يوسف الهادي، القاهرة، 2002م، ص37-38.

وللكتاب ترجمة إنجليزية سابقة على العربية. انظر:

"The Regions of The World " ،Hudud al -Alam
A persian Geography 372 A.H - 982 A.D. Translated and Explained by ,V. Minorsky،
London ,1937,pp.58-59

5- أبي عبيد البكري، من كتاب المسالك والممالك (جغرافية الأندلس وأوربا)، تحقيق عبد الرحمن الحجى، بيروت، 1986م، ص169-170.

6- نفسه، هامش ص170.

7- أبي عبد الله محمد بن إدريس الحمودى الحسيني (الشريف الإدريسي)، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد الثاني، بيروت، 1989م، ص955-956.

8- ابن سعيد المغربي (على بن موسى الأندلسي)، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، د.ت.، نقلاً عن: عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المجلد الأول، المجمع الثقافي بأبوظبي، 2001م، ص314-315.

9- محمد بن موسى الخوارزمي، صورة الأرض، تحقيق هانس فون مجيك، فيينا، 1926م، ص89.

10- سهراب، عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة، تحقيق هانس فون مجيك، فيينا، 1929م.

11- القزويني، أثار البلاد وأخبار العباد، القاهرة، د.ت، ص607.

His work on the Chinese and Arab Trade in the ،12- Chau Ju - Kua
translated from ،entitled Chu - fan chi ،Twelfth and thirteenthcenturies
Chinese and Annotated by ,Friedrich Hirth and w.w Rockhill st. petersburg
,1911,pp.151

13- بزرك بن شهريار، الناخذاه الرامهرمزى، عجائب الهند، تحقيق عبد الله الحبشي، أبوظبي، 2000م، ص33,39-41.

14- محمد بن أحمد البيروني، الصيدنة في الطب، تحقيق عباس زرياب، طهران، 1991م، ص22.

15- سراج الدين أبي جعفر عمر ابن الوردي، جزيرة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة، د.ت، ص107.

16- Chau Ju-Kua ,p.151.not.(1).

17- ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمها للإنجليزية وليم مارسدن، ترجمها إلى العربية عبد العزيز توفيق جاويد، ج3 والقاهرة، 2004م، ص74 -75.

18- Chau Ju - Kua ،op.cit ,p. 151 ،not.(1)

19 - Pigafitta ،First voyage round th world ،London ،1898,p.154

20- Marsden ,W ،History of Sumatra ،London ,1911 ،p. 262.

****

ندوة (حوار الحضارات ومستقبل الشرق الأوسط)*

عُقدت ندوة حوار الحضارات ومستقبل الشرق الأوسط تحت رعاية وزارة خارجية الاتحاد الروسي وبتنظيم من جامعة سانت بطرسبيرغ الحكومية بالتعاون مع برنامج (الحوار الآسيوي الأوروبي) والمنتدى العام العالمي (حوار الحضارات).

جمعت الندوة المفكرين البارزين والصحافيين وعلماء الدين ومفكرين من 18 دولة المهتمة بالتطورات في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا حيث أدت مساهمات المشاركين من مختلف الهيئات الحكومية للدول المشاركة والمفكرين ووسائل الإعلام والهيئات غير الحكومية إلى تعزيز نوعية أعمال الاجتماع.

أشار المشاركون إلى أن تعزيز الحوار بات ضروريا أكثر من أي وقت مضى في سائر أرجاء العالم لاسيما في الشرق الأوسط. فبعد عقود من الظلم وعدم المساواة من جانب والمخاوف والشكوك المتجذرة من جانب آخر أدت إلى نشوء الكره وعدم التسامح وعدم الإدراك في أذهان أفراد مجتمع تجاه مجتمعات أخرى. وهذا يقود إلى التطرف في كلا الجانبين، وفي هذا الإطار رحب المشاركون بالمقترح الذي تقدم به معالي سيرجي لافروف وزير خارجية الاتحاد الروسي لتكوين (مجلس علماء الدين العالمي في هيئة الأمم المتحدة).

وتم التعبير عن العديد من وجهات النظر القيّمة ذات الصلة بالموضوع أثناء اجتماع الندوة. وتطرق المشاركون إلى نقاط عديدة نالت تأييد معظم المشاركين وهي:

- يُعتبر الحوار السبيل الوحيد الذي لا بديل عنه لتبديد الخلافات بين الحضارات.
- إن تسوية النزاعات الإقليمية وتعزيز الديمقراطية، والقيام بالتكامل الإقليمي على خطى متوازنه تؤدي إلى تلافي المزيد من الانقسامات في المنطقة وذلك عن طريق إنشاء بنى للتكامل الاقتصادي والأمن الجماعي تغطي جميع دول منطقة الشرق الأوسط، والمثال على ذلك الاتحاد الأوروبي (أسيان ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية)، كما يمكن استخدام بعض المنظمات الإقليمية كنموذج أيضاً.
- وأشار المشاركون إلى ضرورة إعادة تنظيم الباحثين الأكاديميين والتعليميين باعتبارهم عاملا مهما في تعزيز الحوار بين الحضارات.
- أبرز المشاركون في إطار الاجتماع المنعقد أن دور رجال الدين كمعلمين ووعّاظ يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.
- يتعين تعزيز تبادل الخبرات المتعلقة بالقيم والمؤسسات في مختلف الحضارات.
- يجب تعزيز الديموقراطية في الشرق الأوسط آخذين في الاعتبار العناصر الطبيعية.
- يجب أن تمارس وسائل الإعلام الاحترام تجاه مختلف الأديان والحضارات، وأن تساهم مساهمة إيجابية في حوار الحضارات.
- بما أن الشرق الأوسط هو مهد الديانات الإبراهيمية الثلاث، فإنه يجب أن تستخدم هذه الصفة المهمة للمنطقة للتعاون والحوار بين هذه الأديان بدلا من التحريض على الصراعات.
- شدد المشاركون على أن لب الصراع في الشرق الأوسط هو القضية الفلسطينية وأن الأولوية يجب أن تعطى لتسوية هذا الصراع.
- وشدد المجتمعون تلاقياً للازدواجية، على أن المبادرات في هذا المجال يجب أن لا تحل محل المبادرات المماثلة لها المقدمة من الأمم المتحدة أو الدول الأخرى، بل يجب أن تكون متممة لها.

- يؤيد المنظمون والمشاركون مبادرة جامعة سانت بطرسبيرغ الحكومية لعقد هذه الندوة وتوصي بإعطائها إطارا مؤسسيا.

- إن وزارة الخارجية في الاتحاد الروسي مدعوة لاقتراح تضمين هذه الندوة في جدول أعمال مبادرة الشراكة بين دول الثماني الكبار، والشرق الأوسط الموسع وشمال أفريقيا.

- يتعين أن تتضمن الاجتماعات القادمة لهذه الندوة ممثلين رسميين من الدول المهتمة والمؤسسات غير الحكومية، والمفكرين والأكاديميين.

- وجه المشاركون الدعوة لليمن بصفتها الرئيس المشارك للمنتدى القادم في صنعاء في الفترة (من 4-5 ديسمبر 2007م) لإبلاغ المشاركين في المنتدى بنتائج ندوة سانت بطرس بيرغ.

****

*) ندوة انعقدت في سانت بطرسبيرغ في الفترة من 9-10 نوفمبر 2007م.

(العُتبية) وصيرورة تكوّن المجتمع الإسلامي الأندلسي

أنّا فرناندیز فیلیکس

محمد الشريف(*)

صدر مؤخراً عن المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد لسنة (2003م) كتاب بعنوان: (قضايا تشريعية في الإسلام المبكر: (العتبية) وصيرورة تكون المجتمع الإسلامي الأندلسي) للدكتورة أنّا فرناندیز فیلیکس(1). والكتاب عبارة عن دراسة موسّعة لكتاب (المستخرجة من الأسمعة)، المعروفة بالعتبية، لمحمد العتبي القرطبي، المتوفى عام (255 هـ/ 869م)؛ مع تتبع لمراحل تكون التشريع الإسلامي في الأندلس.

ويندرج هذا الكتاب في إطار ما تعرفه الساحة العلمية بإسبانيا في الوقت الراهن من إنتاج علمي غزير نسبياً، يتمحور حول جذور الفقه الإسلامي بالأندلس ومصادره. ذلك أن أهمية المصادر الفقهية المبكرة لا تكمن في إلقاء الضوء على تاريخ الفقه الإسلامي فحسب، وإنما تساعدنا على فهم الإطار الاجتماعي الذي ظهرت وانصهرت داخله مختلف التشريعات الفقهية.

وفيما يخص المصادر الفقهية المبكرة، مثل (العتبية)، أو (الواضحة) لعبد الملك بن حبيب(2)، فإن معرفتها تبقى أساسيةً لنتمكّن من فهم كيف تكون التشريع الإسلامي في الأندلس وكيف تطور. إضافةً إلى ذلك فإنّ تأثير المصادر الفقهية الأولى المبكرة على المصادر المتأخرة هو تأثير كبير، حتى أنه يستحيل دراسة تاريخ القضاء الإسلامي بالأندلس وفهمه دونما أخذ بعين الاعتبار المصادر الفقهية المبكرة.

و(المستخرجة) – المعروفة أكثر باسم (العتبية)، نسبة إلى العتبي، الفقيه القرطبي الذي بدأ تدوينها – هي عبارة عن تجميع لمسائل فقهية لمختلف الفقهاء، أندلسيين وغير أندلسيين. وعلى الرغم من الانتشار الكبير الذي عرفته في الغرب الإسلامي برمته، فقليلة هي النسخ المخطوطة التي وصلتنا منها، وهي في غالبيتها غير كاملة. وكان على الباحثين انتظار نشر الشرح الذي وضعه ابن رشد الجد (المتوفى عام 520 هـ/1126م) على (العتبية)، وضمّنه كتابه (البيان والتحصيل)(3) لنحصل على النص الكامل لهذا المؤلف الفقهي الهام من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

ترسم المؤلفة هدفيْن محوريْن لكتابها، وهما: **أولاً**، دراسة (العتبية) من وجهة نظر فقهية. **وثانياً**، إبراز أهميتها في فهم تكوّن المجتمع الأندلسي.

تحلل المؤلفة في **القسم الأول** كتاب (العتبية) من وجهة نظر فقهية، وفيه تفسر كيف برزت (العتبية)، وتدرس بنيتها ومحتواها، وتبرز المكانة التي يحتلها هذا المجموع الفقهي داخل صيرورة تكون الفقه الإسلامي بالأندلس. كما اهتمت المؤلفة بتفسير دواعي اهتمام ابن رشد القرطبي بـ(العتبية)، ولماذا قرر أن يشرحها، وما هو تأثير ذلك الشرح في انتقال النص الأصلي للعتبية وتداوله.

كان من الضروري في المقام الأول تحليل الإطار الثقافي الذي برزت فيه (العتبية)، وهذا الموضوع اهتمت به المؤلفة في الفصل الأول (ص17–62). وكان (خوان لوبيز أورتيز) قد خصص منذ سنة (1930م) صفحات مطولة للعتبي في دراسته الشهيرة حول المدرسة المالكية بالأندلس(4). وبالإضافة إلى تسطير ترجمة العتبي، فإن المؤلفة ركزت اهتمامها على النشاط العلمي لمعاصريه من الفقهاء، لتتمكن من معرفة طبيعة المؤلفات التي كانت متداولة بالأندلس في تلك الحقبة. ولم

تكتف المؤلفة بالتعريف بالعتبي وبمجايليه فقط، وإنما اهتمت كذلك بالجيل اللاحق، أي بتلامذة العتبي، لأنه من دون ذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال فهم الانتشار الذي عرفته (العتبية).

وبعد توضيح الإطار العام الذي ظهرت فيه (العتبية)، تناولت المؤلفة محتواها وبنيتها. وهذا هو الهدف الأساسي للكتاب في فصله الثاني (ص63-198). فقد أطلِقت على (العتبية) عناوين مختلفة مثل: (المستخرجة، المستخرجة من الأسمعة، المستخرجة من الأسمعة المسموعة غالبا من مالك بن أنس وتعرف بـ(العتبية)، المستخرجة العتبية على الموطأ، المستخرجة من الأسمعة مما ليس في الموطأ...)، وقد كرست المؤلفة جهدها لتوضيح معاني هذه العناوين في بداية هذا الفصل. وتفادياً للارتباك فضلت المؤلفة أن تطلق في كتابها هذا اسم (العتبية) (والمستخرجة) من دون تمييز، للدلالة على المجموع الفقهي للعتبي.

وبعد أن شرحتْ مختلف العناوين حاولت المؤلفة أن تعيد تركيب الصيرورة المعقدة لتأليف هذا المجموع، اعتماداً بالأساس على المعطيات التي توفرها كتب التراجم والطبقات.

بعد ذلك تقوم المؤلفة بوصف النسخ المخطوطة للعتبية، وكذا لكتاب (البيان والتحصيل) لأبي الوليد ابن رشد القرطبي. والواقع أن المؤلفة قد اتخذت من نص (العتبية) المتضمن في كتاب (البيان والتحصيل) أساس عملها، وكان سندها لتفسير خصائص بنية (العتبية).

لقد عرفت (العتبية) انتشاراً واسعاً بالأندلس وببلاد المغرب على مرِّ العصور. ولهذا السبب خصَّصت المؤلفة الفصل الثالث (ص199-257) لدراسة مختلف أوجه انتشار (العتبية) وانتقالها وروايتها، سواء من خلال المعطيات التي توفرها كتب التراجم المغربية الأندلسية، أو من خلال تأثير (العتبية) في المصادر الفقهية اللاحقة. وبالإضافة إلى الجداول الواضحة والمفيدة في بابها، تجدر الإشارة إلى أن الباحثة قد تتبعت ورود نصوص (العتبية) في المصادر المغربية والأندلسية، منذ ابن العطار (المتوفى سنة 399 هـ/ 1009م) حتى الونشريشي (المتوفى سنة 914 هـ/ 1508م).

كما خصصت المؤلفة صفحات لمناقشة الدواعي التي حدت بابن رشد لتخصيص شرح للعتبية؛ وهو أمر ضروري لفهم تطور الفقه الإسلامي بالأندلس منذ الشروع في تدوين (العتبية). وكذلك الشأن بالنسبة لتأثير شرح ابن رشد في انتقال (العتبية)؛ فقد تناولته الباحثة على طول الفصل الثالث.

وينتهي القسم الأول بفصل مكثف (ص295-394) يطمح إلى تلخيص مختلف الجوانب المتعلقة بكتاب (العتبية) ووضعه داخل الحقل الفقهي بالأندلس، وبالمكانة التي تحتلها (العتبية) في صيرورة تكون الفقه الإسلامي بالأندلس. وقبل أن تركز تحليلها على الحالة الأندلسية، كان من الضروري أن تقف المؤلفة على مختلف النظريات التي صاغها عدد من الباحثين المعاصرين حول نشأة الفقه الإسلامي وتكونه (نظريات كولدزهير، شاخت، بوورز، سيلاردون موتزكي، كالدير، عبد الوهاب خَلاف وغيرهم). واعتماداً على بعض هذه الدراسات والنظريات الحديثة عادت المؤلفة لتهتم بنشأة الفقه الإسلامي بالأندلس وتَشكل المدرسة المالكية بالأندلس (فرضيات كالدير، ماريبل فييرو، وفرضية متزكي حول الموطأ والمدونة بالأندلس)، وبالصراع بين (أهل الرأي) و(أهل الحديث) (نظرية لوبيز أورتيز، ماريبل فييرو). وتستعرض المؤلفة المدونات الفقهية التي تم تأليفها وروايتها بالأندلس حينما شرع العتبي في نشاطه العلمي والثقافي. وكل ذلك سمح للمؤلفة بتأطير كتاب (العتبية) داخل هذه البانوراما العامة.

يروم القسم الثاني (ص395-492) من هذا الكتاب بالأساس معرفة كيف يمكن توظيف نصوص (العتبية) في دراسة بعض مظاهر صيرورة تكون المجتمع الإسلامي الأندلسي. ولهذا الغرض، كان من الضروري اختيار بعض القضايا التي سمحت أكثر من غيرها، لتوضيح أهمية (العتبية) في هذه الفترة الحاسمة من التاريخ الأندلسي. ولذلك اختارت المؤلفة نصوص (العتبية) المتعلقة بالأندلس (ص395-432)، وتلك التي تتطرق للوضعية القانونية للذميين بالأراضي الإسلامية (433-488). إنها نصوص كثيرة جدا، ولذلك كان من الضروري أن تنتقي منها صاحبة الكتاب نماذج لإبراز أهمية (العتبية) في دراسة المجتمع الإسلامي الأندلسي. وقد وزعتها المؤلفة حسب الموضوعات، حيث تظهر المسائل المتعلقة بـ:

– الممارسات والعادات التي تطبع الحدود بين المسلمين وغير المسلمين في علاقتهم ببعضهم البعض (الوضوء، الغذاء، الأكرية، التجارة).

– اجتياز الحدود (أي اعتناق مسيحيي شبه الجزيرة الإيبيرية للديانة الإسلامية، أو ارتداد بعض الأندلسيين).

– المحافظة على الحدود: جردت فيها المؤلفة نصوصاً متعلقةً بالردة وبالمسيحيين الذين يسبون الإسلام (مختلف أوجه السب، شهداء قرطبة المسيحيين في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، وبخصوص الكنائس (تدنيسها، إعادة بناء ما انهدم منها)، وقضايا متعلقة بالذميين بالأندلس.

ونجد بآخر هذا الكتاب ثلاثة ملاحق قيِّمة لمسائل (العتبية) المتعلقة أساساً بالأندلس (الملحق 1) والمسائل التي طرحها فقهاء الأندلس أو أجابوا عنها (ملحق 2، وهو الأطول)، وتلك التي يرد بها ذكر لليهود وللمسيحيين، سواء كانوا ذميين أم لا.

ما هي الخلاصات التي توصلت إليها الباحثة في هذه الأطروحة؟

يمكننا تركيز أهم خلاصات هذه الأطروحة في النقط التالية:

1- بدأت عملية تكون المجتمع الإسلامي الأندلسي مع فتح العرب المسلمين للأندلس. وكان القرنان الأولان –إلى حدود تركيز عصر الخلافة– من تاريخ الأندلس عبارة عن فترة تكوين. ومن وجهة نظر اجتماعية، حدثت هناك عملية تعريب مستمرة للساكنة التي تحولت تدريجياً إلى الإسلام. وهذه الصيرورة تفترض تحول مجتمع مكون من أقلية مسلمة كانت تحكم أكثرية مسيحية، إلى مجتمع أغلبيته مسلمة مع نهاية القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي. ومن وجهة نظر فقهية، فإنه خلال هذين القرنين نجد أن هناك تقبّلا للفقه الإسلامي بالأندلس، الذي تطور وبلغ ذروته مع ترسيخ المدرسة المالكية هناك.

وتقع (العتبية) –التي هي كتاب فقهي– ضمن هذه الحقبة الزمنية، وتحليلها سواء من وجهة نظر فقهية، أو من زاوية أهميتها في دراسة المجتمع الأندلسي، يمكن أن يساهم إلى حد كبير في فهم أحسن لبعض المظاهر المحددة لفترة التكوين هذه.

2- إن الفقيه العتبي (توفي عام 255هـ/869م) هو أول من بدأ عملية تدوين (المستخرجة من الأسمعة)، ولكونه أول من شرع في ذلك، عرف الكتاب باسم (العتبية) نسبته إليه. وكل شيء يشير إلى أن نص (العتبية) التي احتفظ بها ضمن كتاب (البيان والتحصيل) لابن رشد (توفي عام 520 هـ/1126م) يأتي من رواية محمد بن عمر بن لبابة، عن شيخه العتبي.

3- حينما بدأ العتبي نشاطه العلمي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، كانت الكتب الفقهية الرئيسة المعروفة بالأندلس هي (المدونة) و(الموطأ). إلا أنه -وكما هو الشأن في باقي مناطق العالم الإسلامي آنئذ- كانت هناك (سماعات) منتشرة. وتتمثل هذه السماعات فيما يشبه كراسات خاصة يدوِّن فيها التلاميذ دروس شيوخهم. وبذلك تمثل السماعات مرحلة وسطى بين الفقه المروي شفويا، وبين الفقه المثبت كتابة.

4- (العتبية) هي تجميع لسماعات أربعة أجيال من الفقهاء المسلمين على الأقل. سماعات الأندلسيين، (أمثال عيسى بن دينار ويحيى بن يحيى)؛ وسماعات غير الأندلسيين، ونذكر من بينهم بصفة خاصة: الإمام مالك، وابن القاسم، وسحنون. وتجدر الإشارة إلى أن الفقيه الأندلسي الشهير عبد الملك بن حبيب، لا يُذكر إسمه ولو مرة واحدة في (العتبية). وفي هذه السماعات نجد أسئلة فقهية (مسائل) موجهة لعدد من الفقهاء مع أجوبتها، وكذا الآراء الخاصة للفقهاء (الأقوال).

5- للعتبية علاقة وطيدة بـ(المدونة)، ويجب اعتبارها مكملة لها. ولهذا السبب فإن (المستخرجة من الأسمعة مما ليس في المدونة) هو العنوان الذي ينطبق أكثر من غيره على محتوى (العتبية). إلا أن للكتابين بنية مختلفة عن بعضهما البعض. فـ(العتبية) المنتظمة حول السماعات، تقدم لنا تنظيما لمواد الفقه أقدم من (المدونة). ولعل ذلك راجع إلى كون العتبي قد أولى أهمية لرواة الفقه أكثر مما أولاه لمحتوى هذا العلم حينما شرع في تدوين (العتبية).

6- السماعات المجمعة في (العتبية) هي في غالبيتها مستمدة من الإمام مالك وتلامذته وتلامذتهم المباشرين بعدهم. فـ(العتبية) هي نموذج لبداية تأسيس لسلطة شخصية لما سيعرف لاحقا بالمدرسة المالكية. وهذا الكتاب يقع داخل صيرورة الانتقال من المدارس الفقهية ذات الطابع الجغرافي (مدرسة بغداد، مدرسة المدينة...)، إلى المدارس الشخصية. ونجد بـ(العتبية) بعض الآثار للمدرسة الجغرافية المدينية، كما يدل على ذلك ذكر (العتبية) لـ(كتاب المدنيين).

7- عرف عصر العتبي بعدد من المؤلفات التي دخلت الأندلس أو كانت تروى هناك، كما عرفت تأليف كتب فقهية على يد فقهاء أندلسيين. فبالإضافة إلى رواية الموطأ والمدونة، ألفت بالأندلس - في هذه الحقبة - مؤلفات مثل (المستقصية) ليحيى بن إبراهيم بن مُزين، والتي يبدو أنها مرتبطة بالموطأ، وكذالك (ثمانية أبي زيد) لابن طارق الفرس الذي يشتمل على روايات المدنيين؛ كما سادت بالأندلس مؤلفات أُلِّفت في الفترة السابقة، مثل مؤلفات عبد الملك بن حبيب، وعيسى بن دينار، ويحيى بن يحيى. ويبدو أن تلامذة العتبي ومحايليهم لم يقوموا بتأليف مؤلفات فقهية، فقد انصرفوا إلى دراسة مؤلفات الجيل السابق وروايتها.

8- لقد تم تسريع ترسخ (المدرسة) المالكية خلال جيل العتبي تحديدا. وكان من أهم نتائج الصراع بين (أهل الرأي) و(أهل الحديث) الذي عرفته الأندلس آنئذ هو إعطاء دفعة قوية لعملية ترسيخ المدرسة المالكية بالأندلس.

إن توطيد المدرسة المالكية بالأندلس لم يكن راجعاً للأسباب الجغرافية فقط، على اعتبار أن الأندلسيين كانوا في رحلاتهم الحجية إلى المشرق يربطون علاقات وطيدة مع فقهاء المدينة وفقهاء مصر، المراكز الهامة في تطور المذهب المالكي. إن الأسباب السياسية هي التي حكمت في نهاية المطاف بغلبة المذهب المالكي بالأندلس. فأمويو الأندلس لم يكونوا ليقبلوا بتركيز المذهب الحنبلي بأرض الأندلس - نظراً لارتباطه الوثيق بأعدائهم العباسيين.

لقد توطدت المدرسة المالكية بالأندلس خلال القرن الرابع الهجري/العاشر للميلاد، ونتوفر على عدد من (المختصرات) الفقهية المالكية التي ترجع إلى هذا القرن. ولو أن الصراع بين (أهل الرأي) و(أهل الحديث) بالأندلس لم يسفر عن تغييرات كبيرة على المذهب المالكي، فإن إحدى نتائجه تتمثل في إيلاء المالكيين بالأندلس اهتماما متزايداً لعلم الحديث.

9- إن الهدف الأساس الذي دفع ابن رشد لتأليف كتاب (البيان والتحصيل) يتمثل في سعيه لتكييف (العتبية) مع أصول الفقه. لقد احتفظ ابن رشد بنص (العتبية) كاملا بفضل المنهجية التي اتبعها في تأليفه لكتابه (البيان)، حينما عمد إلى شرح (العتبية) (مسألة بعد مسألة). وبعد إنجاز هذا الشرح لم تعد (العتبية) تروى كنص مستقل. أضف إلى ذلك موقف الخلفاء الموحدين من كتب الفقه، وإحراقهم لكتب الفروع منها. وهذان الأمران يفسران الانقطاع الذي حصل في رواية (العتبية) في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشر للميلاد. فحتى ذلك الوقت كان للعتبية انتشار وتأثير مباشر بالأندلس، تدل عليه النصوص منذ القرن الثالث/ التاسع حتى النصف الأول من القرن السادس/ الثاني عشر للميلاد. وتضم هذه الحقبة عصور الخلافة الأموية بالأندلس وعصر الطوائف وعصر المرابطين كانت فيها (العتبية) موضوع دراسة عدد من العلماء. أما فيما بعد القرن السادس فلم يعد للمستخرجة في فهارس فقهاء الغرب الإسلامي ما كان لها في الفهارس السابقة من العناية، رواية وقراءة وسماعا... ولعل أكبر دليل على هذه التعفية وفرة مخطوطات (البيان والتحصيل) اليوم، وندرة مستخرجة العتبي حتى لا تكاد تعرف لها ولو مخطوطة واحدة مستقلة تامة أو ملفقة في مختلف مكتبات العالم). وأغلب الأجزاء المخطوطة التي وصلتنا منها وجدت بمدينة القيروان التي ظلت (العتبية) تتناقل بها لوقت طويل.

إن الانتشار الواسع للعتبية، سواء بالأندلس أو بإفريقية، يعكس المكانة التي كانت لهذا الكتاب في الفقه المالكي بالغرب الإسلامي. هذا على الرغم من الانتقادات التي تعرضت لها من قبل المحدِّثين. وقد أثرت هذه الانتقادات من دون شك في الأبحاث الغربية التي اهتمت بـ(العتبية) ابتداء من القرن التاسع عشر، واعتبرت أنها لا تستحق كبير اهتمام. وكان يجب الانتظار إلى حين نشر كتاب (البيان والتحصيل) في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، ليعاود الباحثون الاهتمام بـ(العتبية) باعتبارها نصاً معبراً عن الفقه الإسلامي المبكر.

10- تعكس (العتبية) في المقام الأول نشأة سلطة شخصية ستؤدي إلى توطيد المدرسة المالكية. وتعكس في المقام الثاني عزيمة الفقهاء في تحديد قواعد سلوك المسلم. ففي مجتمع يتأسلم تدريجيا كان من الضروري معرفة ماذا يعني أن يصير المرء مسلما، وما هي المميزات التي تميزه عن الذمي مثلا. ولهذا السبب، فإن المؤلفة قد أولت اهتماما خاصا (للمسائل) التي تتعلق بالوضعية القانونية لغير المسلمين، فضلا عن انتخابها للمسائل المتعلقة بالأندلس حصرا. وتوضح (المسائل) المتعلقة بالأندلس مثلا محاولة الفقهاء تكييف بعض الممارسات التي كانت سائدة بالأندلس قبل الفتح الإسلامي مع المقتضيات الدينية الجديدة.

إن (المسائل) المتعلقة بالوضعية القانونية للذميين تشير إلى كيفية إقامة الحدود بين الإقصاء والاندماج. فالفقهاء المسلمون قد حددوا معنى أن يكون المرء مسلما عبر سلسلة من الأسئلة الشرعية التي ترتبط أساسا بنقط الالتقاء مع غير المسلمين. إلا أنهم لم يقيموا حدودا تصلح للإقصاء، وإنما كذلك لتمنع المسلمين من الارتداد عن الإسلام. فالفقهاء كانوا حراسا للإسلام، معاقبين أشد العقاب للمرتدين. ونفس الاهتمام حدث بين المسيحيين في الأندلس. فخطر اعتناق

النصارى للديانة الإسلامية والانضمام للجماعة الإسلامية هو الذي أدى في نهاية المطاف إلى نشأة ما يعرف بحركة (شهداء قرطبة) المسيحيين.

هذه أهم الخلاصات التي بدت لنا من خلال مطالعة هذا الكتاب القيم. إن كتاب (آنا فيرنانديس فيليكس) دعوة لإعادة الاعتبار للنصوص الفقهية المبكرة لدراسة تشكل القانون الإسلامي، وكذا لإبراز القيمة التي تكتسيها هذه النصوص لدراسة المجتمعات الإسلامية.

ومن المؤكد أن نص (العتبية) وشرح ابن رشد له يمنحنا حيزا واسعا للقيام بدراسات مستقبلية. إن دراسة مقارنة للنصين من شأنها أن تغني معارفنا – سواء على المستوى القانوني أو على المستوى الاجتماعي – للتحولات المجتمع الإسلامي الأندلسي منذ القرن الثالث الهجري/التاسع للميلاد حتى القرن السادس/الثاني عشر الميلادي. ثم إن (العتبية) وشرحها تمنحنا فرصا كثيرة للقيام بدراسات موضوعية موسعة انطلاقا من نصوصهما. وكل هذه الدراسات المستقبلية ستساهم إلى حد كبير، في إغناء معرفتنا للمجتمع الأندلسي والمجتمع الإسلامي بصفة عامة.

نستخلص من هذا العرض أن كتاب (العتبية) وصيرورة المجتمع الإسلامي الأندلسي يندرج ضمن سلسلة من الأبحاث المخصصة للفقه الإسلامي بالأندلس، وهو دراسة مستفيضة عن الفقيه الأندلسي محمد العتبي (المتوفى سنة 255هـ/ 869م) وعن كتابه (المستخرجة من الأسمعة)، المشهور بـ(العتبية)، وقد وضعت المؤلفة ذلك الكتاب في إطاره القانوني والاجتماعي والمجالي والزمني، بغية الإمساك بخيوط العلاقة الرابطة بين الفقه وتكون المجتمع الإسلامي بالأندلس خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

إن الكتاب هو ثمرة عمل علمي صارم يتميز بوضوح طرحه، وبمعايير منهجية عرضتها المؤلفة بوضوح وطبقتها بدقة. ولا نبالغ إن اعتبرناه إضافة قيمة للمكتبة الأندلسية. فهو يقدم فائدة كبيرة للمتخصصين والباحثين في الأندلسيات، وخاصة في مجال معرفة المجتمع الأندلسي وقضاياه ونوازله وغيرها من القضايا الفكرية والتشريعية بالأندلس.

****

الحواشي

*) باحث من المغرب.

1- Ana Fernández Félix، Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí'، Consejo Superior de Investigaciones Científicas، Madrid، 2003، 604 p.

2- (كتاب الواضحة) لعبد الملك بن حبيب (المتوفى سنة 238 هـ)، تقديم وتحقيق وترجمة ماريا أركاس كامبوي، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد، مدريد، 2002م.

3- أبو الوليد ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1984م، ط2، 1988م.

4- Lopez Ortiz ،J. "Le recepción de la escuela malequí en España" ، Anuario de Historia del Derecho Español ،Madrid ،1931 .-

****

المقارنة والتاريخ في دراسة أخلاقيات الدين

قراءةٌ في كتاب مايكل كوك: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)(*)

جون كلسي(**)

1- تمهيد

أجد مناسباً في بداية هذه القراءة التعبير عن سروري لمراجعة هذا الكتاب الضخم الذي جمع إلى العلم الغزير التحليل الذكي. وبالنسبة للأمر الأول، يشير المؤلف إلى سنواتٍ طوالٍ قضاها في جمع النصوص، بما في ذلك دثائر من النوادر ومخطوطات غير منشورة، وهو جهدٌ ما كاد يُهملُ شيئاً من المادة الهائلة التي عالج فيها المسلمون هذا الموضوع. وفي الحقيقة قال لي بعض الزملاء (الذين لا أريد ذكر أسمائهم) إنهم صاروا يستخدمون هذا الكتاب مصدراً للاقتباس. فلو أنّ احدهم (أو إحداهنّ) أراد أن يعرف ماذا قال الغزالي(-1111م) عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما عليه إلاّ أن يتجه إلى الفصل الخاصّ بذلك من كتاب كوك حيث يجدُ أو تجدُ بالتأكيد ملخَّصاً وافياً عن ذلك. والأمر نفسه في حالة من يريد أن يستقصي الآيات القرآنية المتعلقة بهذه الفريضة، مصنَّفةً بحسب أهميتها في النقاش الإسلامي – إذ ما عليه إلاّ أن ينظر في القسم الأول من الفصل الثاني من هذه الدراسة، أو في الملحق رقم(1) حيث ترِدُ آياتُ الأمر والنهي تباعاً كما وردت في القرآن. لكنني أودُّ أن أقرّر هنا أن أولئك الذين يقاربون هذا السِفْر بالطريقة السالفة الذكر، إنما يخطئون الهدف، لأنّ مايكل كوك ليس جامعاً كبيراً، وملخِّصاً للنصوص وحسْب. بل هو إلى ذلك كلِّه قد كتب دراسةً تَغَصُّ بالتمييزات والحُجَج بشأن العلائق بين القرآن والموادّ المجموعة والمعروضة والمقارنة، في السياقات والزمان والمكان والأغراض. وهناك الحدود التي يشير المؤلّف إلى أنه وقف عندها، والأفهام التي عرضها لمعاناة المتديّن المسلم والعالم المسلم في اتّباع الأوامر واجتناب النواهي؛ بحيث يمكنُ إعادةُ بناء امتدادات وآثار ذاك الواجب في الظروف التاريخية المعيَّنة(ص78).

ويُضافُ لذلك آلاف الوقائع والقصص والتراجم وتفاسير الآيات التي يوردُها الكاتب لرسم الصورة أو الصُوَر المعبّرة عن هذا الهمّ الإسلامي الكبير، الذي اعتبره المسلمون أحد محدّدات هوية الجماعة والدين. فمن الفصل الأول يبدأ المؤلّف بتوصيف الموضوع والسلوك الذي يكون علينا أن نتوقَّعه في المعالجة. ففي عدة مصادر تَرِدُ قصة الصائغ من مرو (في خراسان، في النواحي الشرقية من إيران) والذي نذر حياته للأمر بالمعروف، واشتهر بذلك باعتباره نموذجاً في الأجيال اللاحقة. الصائغ المعروف بتقواه، اتجه إلى الفقيه المشهور أبي حنيفة (-767م) مؤسِّس المدرسة الفقهية المعروفة، سائلاً عن الطريقة التي ينبغي التعامُلُ بها مع السياسي العباسي أبي مسلم الخراساني(1)(-755م). اقترح الصائغ على أبي حنيفة أن يقود تمرداً على أبي مسلم المذكور لتخليص الناس من ظُلمه وعسْفه. لكنّ الفقيه، وتبعاً لفهمه للواقع والقُدُرات، أجاب الصائغ من مرو بأنّ التمرد سيفشل، وسيؤدي إلى سفك الدم، بحيث يصبح ضرره أكبر بكثيرٍ من نفعه. بيد أنّ الصائغ لم يقتنع، وواجه أبا مسلمٍ بالقول إنه لا يجدُ خيراً من الثورة عليه، لكنه لا يجدُ على ذلك أعواناً، ولهذا يخبره أنه يكرهُهُ في الله. وحدث ما توقعه أبو حنيفة إذ بادر الوالي العباسي إلى قتله(ص3). ويشير **كوك** إلى أنّ صائغ مرو كان بمثابة نموذج أو موديل، لأولئك المصممين على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما توافر لديهم من وسائل. وهؤلاء يطلبون المعذرة لأنفُسهم في أداء الواجب حتى الاستشهاد، ولا يقبلون الحذر والحيطة والتنازُلات في شأن (التكليف) كما يفهمونه. وهذا يُشعرُ –كما يقول المؤلّف– بأنّ الفهم السائد كان أنّ الله كلَّفَ كلَّ مُسلمٍ بأداء

هذا الواجب. وبذلك فالمكلَّف لا يملك الحقَّ فقط بل عليه واجبٌ أيضاً أن يعمل لإنفاذ الأمر الإلهي مهما بلغت تبعاتُ ذلك(ص9).

لكنْ في الوقت نفسه، كان واضحاً منذ البداية أنّ أداء هذا الواجب، يمكن أن تترتب عليه مساوئُ ومَخاطر. ونصيحةُ أبي حنفية بالحذر والحيطة، دليلٌ على أنّ الآمر بالمعروف مهما كانت تقواه، قد تُثبتُ التجربةُ، أنّ الاضطراب الذي أدّى إليه تَصَرُّفُهُ، لا يتلاءم مع الفائدة التي قد تنتُجُ عنه. والقصةُ الأُخرى التي يوردُها كوك تذكر وجهاً آخر من وجوه الضرر الذي قد يترتب على إرادة الخير هذه. وقد حدثت القصةُ الثانيةُ مع الخليفة المأمون (-833م). ولا تذكر الحكاية اسم الآمر بالمعروف، لكننا نعرفُ أنَّ الواعظ الغيور اتّهم المأمون بالسكوت على الفساد في عسكره.

وقد أتى محنَّطاً متعطِّراً مستعداً للموت الذي كان يتوقعه. لكنّ المأمون جَرَّهُ باتجاهٍ آخَرَ مختلفٍ تماماً بحيث لم يلق مصير صائغ مرو.. قال له المأمون: ماذا أنت فاعلٌ إذا شاهدتَ رجلاً وامرأةً يسيران في وضعٍ حميمٍ بعيداً عن أعْيُن الناس؟ وأجاب الرجل: أسألُهُما عن علاقة أحدهما بالآخَر.

المأمون: افترِض أنَّ الشابَّ قال لك إنها امرأته.

الرجل: أَفصِلُهُما عن بعضهما، وأسجنهما.

المأمون: إلى متى؟

الرجل: حتى أسأل عنهما.

المأمون: من تسألُ عنهما؟

الرجل: في البدء أسألُهُما من أين هما؟

المأمون: يجيبك الرجل أنه من أسبيجاب (إقليمٌ ناءٍ في آسيا الوسطى اليوم)، وتقول المرأة الشيءَ نفسَه وتُضيف أنه ابنُ عمّها وأنهما تزوَّجا وأتيا إلى بغداد في سياحة. فهل ستُبقيهما في السجن حتى تُرسلَ من يسألُ عنهما، فافترض أن رسولَكَ مات أو أنهما ماتا في السجن.

الرجل: أسألُ عنهما في عسكرك.

المأمون: ماذا لو وجدت واحداً أو اثنين من أسبيجاب في العسكر وقالا لك إنهما لا يعرفانهما! هل هذا هو ما أوصلك ذكاؤكَ إليه؟(ص11).

وهكذا فإنّ ما تريد القصةُ أن تقوله أنّ الأمر بالمعروف كما يحتاج إلى الغيرة على الدين، يحتاج أيضاً إلى المعرفة والعقل. وتنتهي القصة بأن يأمر المأمون بضرب الرجل عدة سياط!

2- شروط الأمر بالمعروف:

إنّ الوقائع والأسئلة السالفة الذكر تُشعرُ بأننا مُقْدِمون على أمورٍ مهمة تتضمن مراجعة النقاشات التي دارت، استناداً إلى القضايا المطروحة على أساس ذلك التكليف الإلهي والأخلاقي. بيد أنّ أمثلةً مهمةً ينبغي أن يقال منذ البداية أنها لا تُلاقي إجاباتٍ شافية أو حاسمة. وعلى سبيل المثال: من هو أو هي الجهة التي تملك حقَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ومتى؟ وإجابةً على ماذا، وفي علاقةٍ مع مَنْ؟ وإلى أية حدود؟ وكيف يتم الأمر بالمعروف إن كان؟ وما هي الوسائل؟ وقد تتبَّع **كوك** كلَّ تلك النقاشات والإجابات المختلفة بحسّ قارئ النصّ المدقّق؛ لكنْ أيضاً بحسّ المؤرّخ. على

أنّ هناك أيضاً سبباً آخر لوصول الدراسة إلى ذلك القدر من العُمْق والرصانة. ففي وعي المؤلّف أنّ الإسلام (تقليدٌ حيٌّ) مستمرٌّ في التحقق من خلال الارتباط بين النصّ والجماعة في قلب التاريخ. وتحكُمُ تلك التجربةَ أو التجارب وجوهُ الحرص على (الأمانة) تجاه الرسالة وتُجاه التماسُك والترابط الاجتماعي والأخلاقي في الوقت نفسه.وقد يكونُ مخيباً بعض الشيء أن تجد عالِماً يجيب على أيّ سؤالٍ أو استفتاءٍ بالقول: إذا كان كذا فيمكن أن يكون كذا أو كذا – لكنّ هذا الحَذَر يدلُّ على السياقية والتاريخية والترابُط بين الجماعة والنصّ في التجربة حدوثاً وحدوساً ومتابعة.

بين تجربة الصائغ من مرو، وتجربة الغيور الواعظ المتحمِّس، السالفتي الذكر، يدورُ عالَمُ الإمكانيات والقُدُرات والتمييز بين ما هو مُلائمٌ وما هو غيرُ مُلائمٍ في أداء الواجب. وبشكلٍ عامٍ فإنّ الذي يمكنُهُ تأدية ذلك التكليف ينبغي(1) أن يكونَ عارفاً بالموضوع والسياق بحيث يستطيع التوصل إلى توجُّهٍ في إمكانيات الأداء وطرائقه. ومن ضمن المعارف الضرورية الاطّلاع على المصادر مثل القرآن والسنة(2) أن تكونَ ردةُ الفعل متلائمةً مع الواقع والواقعة بحيث لا يحدُثُ ضررٌ أكبرُ من النفع(3) أن يكونَ هنالك أملٌ في النجاح، بمعنى أنّ المبادرة إلى الأمر والنهي سوف تُغيّرُ في الواقع(4) وأن تكون الوسائل المستخدمة ملائمة. ومن الملاحظ أنّ تلك الشروط تجلب المزيد من النقاشات. ومن ذلك دور العلماء المختصين في تكييف الوقائع والحكم عليها. على أنّ كوك يؤكّد مراراً أنّ التكليف يتعلق بكلٍ مسلمٍ ومسلمة، ولذلك لا يكفي قصْرُهُ على المختصين أو الحكّام الذين يستشيرون المختصين. ولذا فإنّ المصادر تلجأُ إلى التمييز في الكثير من الأحيان. فهناك وقائع وأحداث هي من الوضوح بحيث يكون على المسلم القيام بها دونما رجوعٍ إلى العلماء. من مثل المبادرة إلى منع احتساء الكحول عَلَناً أو مَنْع الزنا والأعمال المنكرة الأُخرى غير الأخلاقية مثل المعازف والموسيقى الصاخبة. أمّا المنكرات الأُخرى الأكثر غموضاً وعمقاً فإنها تحتاج إلى سؤال العلماء وتدخُّلهم. ثم إنّ المذاهب تختلف فيما تعتبره منكَراً أم لا، من مثل بعض الشعائر والعبادات، ومن مثل بعض المشروبات بحسب المذهب الحنفي. فليس من الملائم منع أحدٍ ما من القيام بتصرفٍ يُقِرُّهُ مذهبُه. وليس من الملائم مطالبة شخصٍ بالقيام بأمرٍ يحرِّمُهُ مَذْهَبُهُ. لكنْ في هذه الحالات المختلفة أيضاً تكونُ الحيطةُ ويكونُ الحَذَرُ واجبَين.

أما ما يتعلّقُ بشرط الملاءمة بين الواقعة والتصرف إزاءها؛ فإنّ كوك يقودُنا إلى نقاشٍ خصبٍ يتصل بالضرر الذي يُوقعُهُ الإنسانُ بنفسه. وهنا يأتي من جديد شرطُ الملاءمة في علاقته بواقعتي الصائغ من مرو والواعظ الغَيور. لأنه في مثل هاتين الواقعتين اللتين تجلبان المخاطر ينبغي التفكير والتقدير قبل الإقدام. ففي حديث عن النبي–صلى الله عليه وسلم– يَرِدُ قولُه: أفضل الجهاد كلمةُ حقٍ عند سلطانٍ جائر(كوك يعالج تاريخية هذا الحديث في ص6، رقم 18). لكنْ هناك أحاديث أُخرى أنه ليس على المرء أن يُقْدمَ على الأمر بالمعروف إن كانت حياتُهُ في خَطَر. ويربط بعض العلماء ذلك بتحريم الانتحار. بينما يربط فقهاءُ آخرون المسألةَ كلّها بمدى خطورة المنكَر المرتكَب.

وفيما يتعلّقُ بشرط النجاح فالنقاش سهل إذ إنْ لاحظ الآمِرُ أن طلبه لن يكونَ له أثر، فلا حاجة للقيام به. ومع ذلك يمكن أن يقال إنّ أداء التكليف مهمٌّ أخلاقياً ولو لم يكن له أثر. وهناك مَنْ يذهب باتجاهٍ آخر يتصل بخطورة المنكر الحاضر. فإذا كان السكوت يؤدي إلى انتشار المنكر أو تعاظُمه، فقد يَحْسُنُ الإقدامُ ولو لم يكن النجاح مرجواً.

ويبقى شَرطُ الوسائل، وله أهميةٌ خاصة. تورِدُ الكتب في هذا الصدد حديثاً نبوياً مشهوراً نصُّه: (من رأى منكم منكراً فليغيِّرْهُ بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعفُ الإيمان)(أبو داود، سُنَن 677/1، رقم 1140– وقد أورده كوك على ص598). وهذا الأثَر يعطي أهميةَ فائقةً لواجب الأمر والنهي في كل الأوقات. فالتدخل

باليد يعني القوة مثل الفصل بين المتخاصمين، ومثل كسْر جِرار الخمر أو إهراقها؛ ومثل تأديب القائم بالمنكر أو المعتدي على الآخرين. ويأتي بعد ذلك أو أدنى منه: الأمر أو النهي بالقول أو باللسان. بينما يعني الإنكار بالقلب التبرؤ من الفعل المنكر نفسياً والإعراض عن المرتكبين والسُخْط عليهم سراً. لكنْ هناك من يربط هذا التدرج بشكلٍ آخر: فالأمر باليد للسلطة السياسية، والأمر باللسان من طريق الإعلام والنصيحة للعلماء، والإنكار بالقلب لعامة الناس (كوك، 599). ومن ضمن النقاشات يبرز رأي جعفر الصادق (-765م) والذي يرى أنّ الإعراضَ عن مرتكبي المنكر وسيلةٌ فعالةٌ في دفعهم للتوبة، لأنه يعني فرض عُزلةٍ عليهم. ومن ضمن النقاشات أيضاً أنَّ الأُسلوب ينبغي أن يكونَ لطيفاً ووَدوداً حتى لا نُثير سُخْط الذين ندعوهم للخير وبخاصةٍ إذا كانوا من الوجهاء أو ذوي القوة السياسية. وتبقى مسالةٌ تتعلق بالوسائل، وهي التي تناقشُها الآيةُ القرآنيةُ في الفرق بين الخاصّ والعامّ أو الباطن والظاهر؛ وهي: ﴿قل يا أيُّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظن إثم. ولا تجسّسوا ولا يغتب بعضُكم بعضاً، أيحب أحدُكُم أن يأكل لحم أخيه ميتاً...﴾. ويستشهد المؤلّفون بواقعة عمر بن الخطّاب (-644م) الذي تسَوَّر منزلَ أحد أهل المدينة، فوجدهُ يقومُ بممارسة المنكر بالفعل، لكنّ صاحبَ المنزل أوضح له أنه ارتكب خطأً حقاً، في حين أمير المؤمنين ارتكب ثلاثة أخطاء: فقد تجسَّس حتى عرف والله ينهى عن التجسُّس، وتسوَّر حتى دخل المنزل والله يأمر أن تؤْتى البيوتُ من أبوابها، وفاجأ الجالسين بداخل المنزل بحضوره دونما تحيةٍ وسلامٍ كما يأمر الله سبحانه أيضاً!

من ذلك كلّه نعرف أن وضع الشروط الضرورية أو الملائمة لأداء الأمر بالمعروف، إنما كان غرضُهُ إثارة النقاش. وذلك يشملُ الواجبات الأخرى أيضاً مثل فريضة الجهاد أو الحرب المشروعة أو العادلة. بمعنى أنَّ كلَّ فرضٍ أو واجبٍ دينيٍ يتطلبُ تخصيصاً وسياقاً لكي يكونَ أداؤه على الوجه الصحيح ممكناً. ففي حالة الجهاد: من الذين يأمر بالجهاد؟ وإذا قيل السلطة الشرعية، يمكن أن يقال ألا يكونُ من شروط الملاءمة في بعض الأحيان مراعاة الظروف أو الأعراف الدولية؟ وهل يجوز أن تَعْرِضَ ظروفٌ يستطيعُ خلالها بعضُ الأفراد أن يقوموا هم بما يعتبرونه جهاداً؟! الشروطُ إذن تخلُقُ أو تُراعي سياقات للتحديد، تحديد المسؤوليات، وتحديد الملاءمة في التنفيذ: فالنزوع الإنساني في تنفيذ الأوامر الإلهية هو جزءٌ منها أو من أهدافها. فالتكلم بودٍ أو بلطفٍ حتى عند إدانة منكَرٍ يُراعي كرامات الناس من جهة، ويؤدي إلى تحقيق الغرض بطرائق أسرَع. ويُنبِّهُنا **كوك** (ص684 في الفهرس) إلى أنّ بين الفقهاء مَنْ أورد آياتٍ وأحاديث أرادها أن تُفهم توقُّفاً عن واجب الأمر بالمعروف في بعض الظروف.

3- موقف أحمد بن حنبل:

ضرب مايكل كوك الإمام أحمد بن حنبل (-855م) مَثَلاً للمشكلات والتعقيدات المتعلقة بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وابن حنبل كما هو معروف شيخ المذهب الفقهي السني الرابع، وأحد أكثر الشخصيات طرافةً في تاريخ الإسلام. وهو مشهورٌ بموقفه في المحنة التي فرضها المأمون العبّاسي. وقد ترك ابن حنبل عدة فتاوى تتعلق بواجب الأمر المعروف والنهي عن المنكر. كان ابن حنبل يسكُنُ في نهاية زُقاقٍ يُقفلُ ليلاً ببابٍ في شمال غرب بغداد. وما كانت بينه وبين سكّان الزقاق علاقاتٌ ودودةٌ فيما يبدو. لكنه كان مصراً على عدم إدخال السلطة في علاقاته معهم. ولذلك عندما استفتاه (حنبليٌّ) في جواز الاستعانة بالسلطة خارج الزقاق (=سِكّة) ضدّ جيرانه الذين يمارسون الفواحش، أجاب الفقيه والمحدِّث بشكلٍ قاطع: لا! وطلب من الرجل أن ينهاهم عن الضجيج والصخب وارتكاب المنكر بهدوء، وبدون الشكوى للسلطات. والمعروف عنه أنه رغم فَقْره، فإنه كان يرفض قبول الأُعطيات التي تقدّمُها السلطات لكبار

العلماء. فقد كان يرى ضرورة وجود السلطة لحفظ النظام، وإقامة الصلوات، وحماية دار الإسلام. لكنه ما كان يرغب أن تكونَ له علاقةٌ بها، ولا يحبّذ تدخُّلَها في حياة الأفراد وخصوصياتهم. فلو أنها تدخلت لمنع المنكر في زُقاقه، فمن يدري هل تُنزلُ السلطةُ العقوبات بالمرتكبين في الحدود التي حدَّدها الشرعُ أم تتجاوزُ ذلك كما هي العادة؟! لكنّ خيارات أحمد بن حنبل الشخصية ما سلّمتْهُ من تدخُّلات السلطة. فقد قرَّر الخليفة المأمون أن يفرض عقيدة (خَلْق القرآن) على العلماء، ولو أنه ترك أحمد وشأنَه لما احتجَّ حتّى على ذلك. لكنّ السلطات قررتْ أن تسألَهُ عن عقيدته في القرآن وهل هو قديمٌ أو مخلوق؟ وكان ردُّ فعله الأوَّلي رَفْضَ الإجابة، لأنَّ النبيَّ وأصحابَهُ ما بحثوا في هذا الشأن ولا سُئلوا عنه. السلطة مهمتُها حفظ النظام العامّ، وليس السؤال عن عقائد الناس وبخاصةٍ حيث سكت القرآن وسكتت السنّة. لكنّ المعتصم أخ المأمون أو الواثق (-847م) ابنه ما رضيا بذلك، وأراد اتخاذ النَيل من أحمد مَثَلاً يخيفان به الآخرين فأمرا بضربه بالسياط وحبسه. وبسبب السُخْط العامّ، قام المتوكل أخ الواثق بإطلاق سراح أحمد فيما بعد، ودعا للقول بأنّ القرآن هو كلامُ الله القديم. ومع أنّ هذا الموقف يتوافقُ واعتقاد أحمد، لكنه ظلَّ مصراً على أنه ليس من حقّ السلطة التدخل في عقائد الناس. وغضب الرجل عندما علم أنّ بعض أولاده وبدون علمه قبلوا مُساعدةً ماديةً من السلطان، لأنّ ذلك من وجهة نظره يعني أنه مُوافقٌ على السياسات الدينية للسلطة. وما التزم أتباعُ أحمد بعده بهذه الحيادية حتى في ممارسة واجب الأمر بالمعروف. ذلك أنّ البربهاري الحنبلي (-941م) جمع غوغاء تستترُ بعباءة أحمد، كانوا يغيرون على الأسواق ويدمّرون الأماكن المشبوهة. وقد هاجم بعضُهم شيعةً كانوا ذاهبين لزيارة بعض مقامات أهل البيت. وما كانت حركةُ ابن تيمية الحنبلي (-1328م) مختلفةً عن ذلك في الدعوة وفضْح الانحراف، وإن لم تستعنْ بالعامة. وهكذا يمكن القول إنّ الظروف التاريخية والمتغيرات تؤثّر في الفكرة الأصلية بشأن مكافحة المنكر، كما تؤثّر في طرائق التنفيذ.

4- الغزالي:

ويذهب كوك إلى أنّ طريقة أبي حامد الغزالي (-1111م) في معالجة موضوع الأمر بالمعروف، هدفت إلى وضع تعريفات وحدود نهائية أو حاسمة تُراعي كلَّ الحالات. وقد حظيت بشبه إجماعٍ لدى أهل السنة حتى الأزمنة الحديثة. عالج الغزالي الموضوع في الكتاب التاسع، القسم الثاني، من مؤلَّفه: إحياء علوم الدين. وهو السِفْر الذي بلغ من أهميته في الإسلام الكلاسيكي أنَّ المختصين شبَّهوه بالخُلاصة (=Summa) اللاهوتية لتوما الأكويني في المسيحية الكاثوليكية. وقد استند الغزالي في مقاربته إلى القرآن والسنة ونماذج السلف الصالح. ثم انصرف إلى ذكر السياقات والشروط. وتحظى مواصفاتُ (الآمِر) وطرائق الأَمْر وأساليبه بالاهتمام الأكبر. لكنه يعالج مسائل فرعيةً مثل هل يجوز للذمّي أن ينهى المسلم عن المنكر؟ وهو يجيبُ بلا، لأنَّ في الأمر والنهي (ولايةً) لا يملكُها المسيحي أو اليهودي تُجاه المسلم. لكنْ هل يحتاج المسلم الذي تجاوز الخامسة عشرة إلى إذن السلطان في القيام بالأمر والنهي؟ ويجيب الغزالي بالنفي، ثم يضيف – على عادة الفقهاء: (ولكنْ). وبعد هذا التحفُّظ يصنّف الحالات إلى أربع: (1) هل يتسبب بأضرار ومع ذلك لا يؤثّر (2) لا يؤدي إلى ضرر ويكون فعّالاً (3) ولا يؤدي إلى ضرر، لكنْ من غير المرجَّح أن يؤثّر (4) يُرجَّح أن يكون مؤثّراً، لكنْ يُصيبُ الضررُ القائمَ به. في الحالة الأولى لا داعيَ للقيام بشيء. وفي الحالة الثانية يجب القيامُ به. وفي الحالة الثالثة ليس من الضروري القيام به، لكنّ في القيام فضيلةً أخلاقية. وفي الحالة الرابعة تكون الإجابةُ قريبةً من الحالة الثالثة. وهكذا فالغزالي ينصح بالتحرك في الحالات الواضحة، وبالحذر والحيطة في الحالات الأُخرى. ويضيف الغزالي تقسيماتٍ أُخرى تحت عنوان: الدرجات؛ من مثل (1) المعرفة وجمع المعلومات (2) نصيحة أولئك الذين يرتكبون المحرمات بسبب الجهل

(3) زجْر مرتكبي المنكر (4) استعمال الألفاظ القاسية مثل تسفيه المرتكب علناً (5) اللجوء إلى الفعل، مثل كسر آلات المعازف (6) التهديد باستعمال القوة (7) استعمال العنف (8) الاستعانة بآخرين على ردع المنكر ويحذّر الغزالي الدُعاة والآمرين من الكبرياء والإحساس بأنهم أفضلُ من الآخَرين. ومع أنّ الغزالي لا يتردد في السماح باستعمال القوة في بعض الحالات، كما لا يتردد في السماح بالاستعانة بآخرين (عملياً إنشاء مجموعة مسلَّحة)، لكنه يعودُ فيرى ضرورة استئذان السلطات في هذه الحالة. ثم يصلُ إلى الحالة التي يكونُ فيها المأمور بترك المنكَر والياً أو أميراً وعندها ينصحُ بدراسة الأمر وهل يؤدي إلى ضرر، وكيف يمكن تنفيذ الواجب، وتجنُّب الضرر. وليس من الواضح كيف يبيحُ الغزالي لنفسه إنشاء (عصابة) لنشر التقوى بين الناس العاديين، ثم يمنعُ من مُعارضة الحاكم الظالم بالقوة؟ وقد كان الأَولى به أن لا ينصح باستعمال القوة على الإطلاق، كما فعل كثيرٌ من سابقيه. ثم إنّ سماحه بإنشاء عصابة مسلَّحة مع وجود السلطة السياسية، ألا يعني أنَّ السلطة لا تقومُ بواجبها؟ إنّ رجلاً مثل أُسامة بن لادن يعلّل ارتكاباته بأنه يريد إخراج (المشركين)، أي الأميركيين من جزيرة العرب، لأنَّ الحكام لم يفعلوا ذلك! سيقول الغزالي إنّ المرءَ عندما يفعلُ ذلك لا يكونُ قد ثار ضد السلطات والخروجُ على السلطات محرَّمٌ بالفعل، لكنْ ألا يكون قد خالف سياساتها وانفرد دونها باجتراح سياساتٍ عنيفة(2)؟! وقد يقول الغزالي هنا إنّ هذا صحيح، لكنْ هل تُهمل الأمر بالمعروف خشية مخالفة سياسات السلطة؟! وهكذا تبدو فصول الغزالي غريبةً بعض الشيء، رغم ما يقال عن ضعف السلطات وتهدُّد النظام العامّ في عصره. وبخاصةٍ أنه يقول بالطاعة المطلقة للسلطة في الشأن السياسي وفي الجهاد.

5- من العصور الكلاسيكية إلى الأزمنة الحديثة:

يصل كوك إلى الأزمنة الحديثة لكنه يعالجها بإيجازٍ شديد. ويستنتج الكاتب من المؤلَّفات الحديثة في الموضوع أنّ الغزالي ما يزال مسيطراً. لكنْ هنالك دائماً إضافات بشأن منكراتٍ جديدةٍ تتعلق بالحداثة والعلمنة والغرب من مثل البنوك الربوية، والفساد التفلزيوني، والعداء للإسلام في الغرب.. الخ. ومع ذلك فهناك من يتخذ من (التكليف الذي ينبغي أن يلتزم به كل مسلم) سبباً للإصرار على الديمقراطية وحقوق الإنسان تبعاً لمقاصد الشريعة. ومن بين الباحثين من يضيف تكليف النساء وحقوقهنّ. بيد أنّ أكثر المواضيع إثارةً للنقاش والخلاف: موضوع الدولة ودورها وعلاقته بالتكليف الديني. وقد ذكر كوك أمثلةً كثيرة للنظر الإسلامي الجديد لدور الدولة في تطبيق أحكام الدين. ويأتي ذلك من وعي الإسلاميين بزيادة دور الدولة زيادةً كبيرة في الحِقب المعاصرة. وتتنوع الآراء في هذه المسألة، فهناك من يريد حفظ الحريات الشخصية بمنأى عن سطوة الدولة، وهنالك من يريد استغلال قوة الدولة المتزايدة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (تطبيق الشريعة).

ولا ينسى كوك الشيعة في نقاشات الأزمنة الحديثة. ويصح القول إنّ هناك فترتين ما قبل الخميني وما بعده. والواقع أنّ (ولاية الفقيه) تناقض مبدأ (التقية) الذي ساد في الأزمنة الكلاسيكية. وينص الدستور الإيراني (مادة 8) على وجوب أداء الأمر بالمعروف: بين الناس بعضهم مع بعض، ومن الدولة تجاه المواطنين، ومن المواطنين تجاه الدولة (كوك، ص545). والواقع أنّ الدولة هي التي تمارس الأمر تجاه المواطنين، وقد تراجع الواجبان الآخران.

6- الإسلام والأخلاقيات المقارنة:

لستُ من أنصار النقّاد الذين أرادوا أن يكون الكتاب أقصَر أو أطول أو أكثر تركيزاً على الأزمنة الحديثة. بل سأُركّز على بعض المقارنات التي دعانا كوك للقيام بها. يهتم كوك بالمقارنات لأسبابٍ مختلفة، بعضها توضيحي، وبعضها تحديثي

فيما يبدو. والدليلُ على ذلك ما يبدأ به الكتاب، وهو قصة المرأة التي اغتُصبت في محطة قطارٍ بشيكاغو عام (1988م)، وموقف المارّين والمشاهدين من ذاك الحَدَث المفجع. ويلفت الانتباه في تقارير الصحف عن الحادث موقف راندي كايلز، الذي انفرد بالتدخل، وطارد المغتصب مما أدّى للقبض عليه. وعندما سُئل عن سرّ سلوكه قال إنه شعر أنه لا بد من مساعدة هذه المرأة؛ فما حدث لها غير إنساني: كان يمكن أن تكونَ أمي أو عمتي أو إحدى صديقات أمي! وقد علّق كوك على ذلك بأنّ موقف كايلز العميق يستند إلى إجماعٍ أخلاقيٍ واسع، أنه لا يمكن الحياد أو اللامبالاة إزاء عملٍ فظيعٍ كهذا: فإمّا أن يتدخل المرء أو يُوردَ سبباً مُقْنعاً لإعراضه عن التدخل. فنحن علينا واجبات تجاه أنفُسِنا؛ منها السلوك المنضبط، وعلينا واجبٌ آخر يتمثّلُ في مَنْع الغير من القيام بسلوكٍ شائنٍ أو معيب. وما قاله كوك جيدٌ ويسُهلُ الاقتناعُ به. لكنه ما يلبث أن يضيف أنّ ثقافتنا (الغربية) ما طوَّرت بوضوح مفاهيم خاصّةً بالسلوك المسؤول أو ما يُشبهُ التكليف لدى المسلمين! وهذا أمرٌ شاذٌ يُناقضُ ما سبق أن قاله، ويعني عدمَ فهم ما قاله كايلز عن دوافع تدخُّله. ويُشبهُ ما ذكره كوك هنا بعض ما أورده روبرت بلّلا (Bellah) ومشاركوه في كتابهم: عادات أو أعراف القلب Habits of the Heart (1985/1996) وبخاصةٍ ما أوردوه عن تشابكات العلائق بين الفردية الأميركية والالتزام الديني/الأخلاقي في أمريكا. وفي حالةٍ بعد أُخرى يورد بيلّلا ورفاقُه ما يُشعر بغياب أو ضعف هذا الحسّ بالضرورات الأخلاقية للتدخُّل لقمع المنكَر. وهكذا فإنّ اليهودية ليست ديانةً عالميةً ولذلك لا تملكُ أخلاقاً عالمية، بينما النزعة العالمية موجودة في المسيحية، لكنّ ذاك الحسّ بالمسؤولية ليس قوياً. وبذلك فإنَّ الإسلام يكونُ منفرداً بهذا التكليف، وتلك المسؤولية (ص 596). وهذا النقص واضحٌ في الكاثوليكية، وذلك في الحقبة الوسيطة التي يتخذها كوك أساساً للمقارنة. ثم يعود كوك لمفاجأتنا بالقول إنه لم يجد أيضاً معالجةً منهجيةً للمسألة في البروتستانتية (ص574، رقم 73). وهذا غير صحيح كما يبدو من آثار كنوكس (Knox) الإسكتلندي الملئية بهذا المفهوم، وهذا ما كتبه ستانفورد رايد عنه. ذلك أنّ (النصيحة) ما كانت تكليفاً ينفرد به الكاهن، بل شعر كل مؤمنٍ فردٍ أنه صاحبُ رسالة، ومن هنا النقاش في جواز الثورة على الحاكم الظالم. وقد تأثر بالنقاش كلٌّ من كالفن وبولنغر وإصلاحيين آخَرين. ويمكن متابعةُ ذلك في الكنائس البروتستانتية التي ظهرت أو انتشرت في اسكتلندا مثل المشيخيين والأسقفيين، والتي تتحدث عن (الأبطال) الذي حملوا (كلمة الله) وناضلوا من أجلها. ويمكن قول الشيء نفسه عن كالفن في كتابه (المعاهد)؛ وإن كنتُ لا أزعُم أنّ النصائح الإلهية تلك وصلت إلى ما وصل إليه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام. والدليلُ على ذلك أننا لا نستطيع أن نعتبر مسألة الأمر المعروف عقيدةً رئيسيةً في أي كنيسة؛ ولذلك ما أقدم أحدٌ على إفرادها بالتأليف. ومرةً أخرى إنّ ذلك لا يعني أنّ الأمر كان عديم الأهمية وعندي دليلٌ شخصيٌّ يتمثل في إحساسنا جميعاً بالمسؤولية عندما كنا قساوسةً مبتدئين من شبهة السلوك الجنسي غير المسؤول لأحدنا وكيف أدّى إلى إخراجه من الخدمة.

لكنْ ماذا يعني عدم تنبُّه مايكل كوك إلى أهمية (النصيحة الإلهية) في الكنيسة الإصلاحية؟ وماذا يعني إصراره على اختلاف الإسلام والمسلمين في هذا الشأن؟ هو يقول إنّ الموروث الإسلامي يعتبر أنَّ كلَّ مؤمنٍ لديه تكليفٌ إلهي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى ذلك أنّ عليه أن يبذل ما بوسعه للرقابة والإصلاح أفراداً وجماعات. وقد سيطرت هذه الفكرة على مخيّلة الكثيرين، وأدت إلى ظهور بحوث ونقاشات كثيرة في الحدود والشروط والظروف والآليات، كلُّها تنفردُ بها الثقافة الإسلامية. لكنْ ليس هذا فقط، بل كانت الدافع وراء تكرر ظهور حركات إحيائية لتأكيد مبادئ التقوى والطهورية الإسلامية. ومرةً أُخرى أريد أن استخدم استنتاج كوك هذا في المقارنة بأعمال جفري ستوت (Stout)

(الديمقراطية والتقليد، 2004م)، وروبرت براندوم (1994م) وماري دوغلاس وكليفورد غيرتس، فاللغة الأخلاقية تعملُ أو تؤثّر في نطاق فهم الجماعة لهويتها، أو ما تعتبر نفسَها منذورةً له، ويشكّل في الوقتِ ذاتِه مسوِّغاً لوجودها أو رسالة. فالقرآن يسمّي المسلمين (خير أمةٍ أُخرجت للناس) لأنهم (يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر). ولذا فنحن مهتمون بالمقارنة بين المسلمين وغيرهم ليس من أجل استنتاج التشابه أو عدمه؛ بل لفهم ما تعتبره كلُّ جماعةٍ معرِّفاً رئيسياً بها، ومحدِّداً لهويتها، ورسالةً عامةً تجمعُ جماعتها. ومع ذلك فإنّ كايلز الذي ساعد المرأة المغتصَبة في محطة القطار من طريق ملاحقة الجاني يمكن أن يُذكّر بالساميّ الطيّب في إنجيل لوقا: 25-37، وهو الذي ذكره كوك. ونلاحظ أنّ كايلز على أيّ حال ما ذكر الساميَّ في إجابته تعليلاً لسلوكه، بل ذكر أمه وعمته وصديقة أُمّه وإمكان تعرضهنَّ لمثل ما تعرضت له المرأة. فالاتجاهُ مختلف، لكنّ الوصايا العشر تذكر حُبَّ الجار، وضرورة معاملته بمثل ما يعاملُ به المرءُ نفسَه، أفلا يمكن مقارنة تكليف المسلم الأمر المعروف، بحبّ الجار والجوار والالتزام تُجاهَهُ في المسيحية؟

****

الحواشي

*) نُشِرَ كتابُ مايكل كوك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دار نشر جامعة كيمبردج عام 2000م. أما مُراجعة كلسي هذه فقد نُشرت في مجلة أخلاقيات الدين، م35، قسم2، 2007م، ص349-374. وكان المؤلّف مايكل كوك قد نشر ملخَّصاً صغيراً لكتابه الكبير هذا عام 2004م بعنوان: النهي عن المنكر، تقديم. أما الكتابُ نفسُه فيقع في 700 صفحة و(100 صفحة فهارس) وقد حصل على جائزة علمية ومالية ضخمة من جامعة برنستون عام 2002م. ومايكل كوك أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة برنستون.

**) جون كلسي أستاذ أخلاقيات الدين، جامعة ولاية فلوريدا.

1- يسميه المراجع: خليفةً، وهو لم يكن كذلك، بل كان داعيةً للرضا من آل محمد، ثم قاد الجيوش العباسية إلى النصر على الأُمويين، وصار والياً على خراسان بعد قيام الدولة. وقد قتله فيما بعد الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور (المترجم).

2- هنا يشير كلسي إلى أنه كتب دراسةً عن أيديولوجيا المقاومة في الإسلام الحديث. وأنه يعمل في كتابٍ عن (الإسلام والحرب العادلة).

****

ازدهار علم الكلام في الإسلام

جوزف فان أس(*)

مراجعة: رضوان السيد(**)

لا بد من ملاحظتين قبل الخوض في تلخيص الكتاب الجديد هذا. فعلم الكلام هو الذي صار يُسمَّى لدى العرب والمسلمين اليومَ علم أصول الدين أو علم التوحيد أو علم العقيدة. ويُسمّيه المسيحيون (اللاهوت) كما هو معروف. وإنما سُمّي لدى المسلمين قديماً علم الكلام لأحد ثلاثة أسباب: أهمية مبحث (كلام الله) (القرآن) في ذلك العلم بحيث أُطلق الجزءُ على الكُلّ. أو لأنّ الكلام والجَدَل والأخذ والردّ هو الأُسلوب أو المنهجُ المتَّبَعُ فيه. أو تأثُّراً بالنصارى في القرن الثامن الميلادي والذين كان جوهر مباحثهم اللاهوتية: تَجَسُّد المسيح وفداؤه للبشرية. والمصطَلَحُ الذي يطلقونه على هذه العملية: الـ(Logos) أي الكلمة، وهي المفردُ الذي يبدأ به إنجيل يوحنّا: (في البدء كان الكلمة، وكان الكلمةُ الله) فعلم اللاهوتُ عندهم هو علمُ اللوغوس أو الكلمة، وقد يكون المسلمون قلّدوهم وترجموا الكلمة إلى الكلام وسمَّوا به علم العقائد هذا، رغم اختلاف مضامين هذا العلم بين المسيحيين والمسلمين.

والملاحظة الثانية أن مؤلِّف هذا الكتاب الصغير يوسف فان أس، أستاذ ألماني كبير، يعملُ منذ أربعين سنةً وأكثر في مجال علم الكلام الإسلامي أو فلسفة الدين الإسلامي. وقد انتهى قبل عشر سنوات من كتابة موسوعة في خمسة مجلدات عنوانها: (علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة)، وكعادة كلّ العلماء الكبار يعودون فيلخّصون كتبهم الضخمة في جزءٍ أو جزأين، لتَسْهُيلَ قراءةُ أفكارهم الرئيسية على مَنْ لا يهتمون بالتفاصيل؛ ولذا فإنّ فان أس كتب هذا الكتاب الصغير في جزءٍ واحدٍ ليكونَ بمثابة تقديمٍ لموسوعة الكلامية (ترجم هذا الكتاب عن الألمانية منذ عامٍ بإشرافي ومراجعتي، وسيصدر خلال العام 2009م)، يلخّص موضوعاتها الرئيسة.

يوسف فان أس منحازٌ للمدرسة المعتزلية، لكنه في موسوعته وتقديمه هذا يتعرض لكلّ الاتجاهات الكلامية. والواقع أنه يرسمُ هنا حدود علم اللاهوت أو علم الكلام أو علم أصول الدين بعد التمهيد في خمسة فصول: المتكلمون في نَظَر أنفُسِهِمْ: الخلافات والزندقة في الإسلام – والكلام والقرآن: معراج النبي والنقاش بشأن التجسيم – والكلام والعلم:

الذَريّة المعتزلية – والكلام والواقع الإنساني: الصُوَر التاريخية والأفكار السياسية – ومبادئ علم الكلام: التأويل والمعرفة.

في صفحات التقديم ينبّه المؤلّف إلى أنَّ الاهتمام اليوم منصبٌّ على الأصولية الإسلامية، وما كان الأمر كذلك قبل مدة في الغرب كما في الشرق. لكنّ علم الكلام الإسلامي فقد حظوظَهُ لدى المسلمين أنفُسِهِمْ قبل قرونٍ طويلة، تقدَّمَ عليه الفقه، وما بقي من اهتمامات سيطرت فيها الأشعرية السنية. وجاء الحنابلةُ وبعدها الوهّابية فَحَرَّموا (الكلام العقائديَّ) كلَّه. إنما ما نتحدث عنه هنا ينصبٌّ على القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة. وفي الثاني والثالث ظهر المتكلمون المعتزلية وسيطروا، وأثاروا مشكلاتٍ وحقّقوا أهدافاً، وحدَّدوا حدوداً، ونافسوا فلاسفةَ الإسلام الأوائل (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد). لكنهم أخطأوا في الانحياز للسلطة فيما يُعرفُ بأحداث المحنة، والتي حاول خلالها الخليفة المأمون أن يفرض عقيدةً معيَّنةً على العلماء والعامة. ولذلك فقد أَعرض عنهم الناس، وفقدوا بالتدريج أهميتهم ودورَهم. فلنَسْتَعرِضْ البحث اللاهوتي في فترة ازدهار في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد).

الفصل الأول: المتكلمون كما يرون أنُفَسهم، الاختلاف والزندقة في الإسلام. يذكّر المؤلف بمسائل لتكفير لدى المسلمين اليوم: كيف فَرّق القضاء بين نصر حامد أبو زيد وامرأته، ثم أولئك الذين سمّوا أنفسهم بالتكفير والهجرة من

المتشددين المسلمين الذين كفَّروا كلَّ الآخرين وهجروهم أو هاجروا من بينهم تشبُّهاً بهجرة النبي من مكة. ويعود فان أس إلى العصور الوسطى الإسلامية فيقول إنّ التكفير كان شائعاً أيضاً بين المعتزلة العقلانيين. فأبو هاشم الجبُّائي كفَّر أباه، وأُخت أبي هاشم كفَّرت أخاها وأباها! وأبو حيان التوحيدي (أديبٌ من القرن الرابع) يذكر ذلك بأسى، ويصرخ: متى سينتهي هذا الأمر بين هؤلاء الناس الأفاضل؟!

الابتداع أو الكفر (بالله أو بالأعراف الدينية التي عليها إجماع) يُسمّى هَرسَي (heresy)، وهي كلمة إغريقية كانت تعني (اختيار)، وأعطاها آباءُ الكنيسة الأوائل (في القرنين الثاني والثالث بعد المسيح) الجانب السلبيَّ عندما اعتبروا أنّ المخالفين لهم إنما اختاروا (خياراً) خاطئاً، أو كما يمكن أن يقول المسلمون تبعاً للقرآن: اتبعوا أهواءَهم (من الهوى)! والهوى هذا يمكن أن يتمثّل في ترك العقيدة أو بعض بنودها التي اتفق عليها اللاهوتيون، وفاعلُ ذلك يمكن أن يُسمَّى أبوستات أو مُرتد، أي تارك للعهد والعقد مع الله. والواقع أنّ هذه الأمور مسيحية بحتة وليست موجودةً في الأصل لدى اليهود والمسلمين، ومع ذلك فقد وجُدت بينهم الاتهامات بالكفر وبالارتداد. ليس في الإسلام طبقة من رجال الدين هي التي تملكُ (الخَلاص) أو تدُيرُهُ، وتُدخلُ فيه أو تخرجُ منه. كما أنه ليست في الإسلام بنود اعتقادية ينبغي الالتزامُ بها، شأن ما هو في العقيدة المسيحية (قانون إيمان). في الإسلام الشهادتان، والإيمان بالله الواحد والنبوات واليوم الآخر، هكذا بشكل عام. لكنّ النقاشين الأول والثاني (واللذين تسبّبا في الظهور علم الكلام) دارا حول الإيمان بالذات. المسلمون أمةٌ واحدةٌ متآخية كما في القرآن، وقد حققوا انتصارات مُذْهلة في العالَم خلال القرنين السابع والثامن للميلاد. لكنهم اختلفوا ودارت بينهم فتنٌ وحروبٌ، فهؤلاء المتحاربون (عثمان وخصومه وعلي ومعاوية) وكلهم من أصحاب النبي الكبار، هل بقوا جميعاً مؤمنين وناجين رغم أنَّ بعضَهم قَتَل البعضَ الآخر؟ وبالتالي ما علاقةُ الإيمان بالعمل؟ على ذلك اختلف واصل بن عطاء مؤسِّس الاعتزال مع شيخه الحسن البصري، أي على إيمان أو عدم إيمان (مرتكب الكبيرة) كبيرة القتل لمؤمنٍ آخر. أمّا المسألة الثانية التي جرى التكفير على أساسٍ منها فهي: القضاءُ والقدر، أو ما هي طبيعةُ علاقة الله بالإنسان؟ مَنْ المسؤول عن أفعال الإنسان، وعن ولادته؟ ما كان هناك خلافٌ كثيرٌ حول الولادة والموت (وإن يكن المعتزلة يقولون إنّ المقتول ميتٌ بغير أَجَلِه)، لكنّ الخلاف انصبَّ على أفعال الإنسان والمسؤولية بشأنها. فإن كانت مقدَّرةً من الله، فكيف يُحاسبُهُ عليها؟ وإن كان الإنسانُ مستقلاً بها، فهذا يعني أنّ الله لا يعلمُها، وهذا قصورٌ يُنزِّهُ اللهُ عنه. الإيمانُ والقَدَر كانا إذن الموضوعين الأُولين اللذين جرى الخلاف حولهما، وهما الموضوعان اللذان تأسس عليها علم الكلام. لكنْ: هل هما مشكلتان داخليتان أم تأثر فيها المسلمون بالنصارى الذين كانوا يملكون تراثاً ضخماً من الجدال في الموضوعين السالفي الذكر. فان أس يميل إلى أنَّ التأثر إنْ كان ففي الطريقة والمنهج وليس في الموضوعات، لأنها تَرِدُ بداهةً في كل ديانات التوحيد، ولأنّ هنالك غموضاً قرآنياً بشأنها.

أما السببُ الثالثُ للتكفير غير مفهوم الإيمان، ومفهوم القضاء والقدر وحرية الإنسان؛ فهو الزندقة. وهي كلمةٌ إيرانيةُ الأصل وتعني الشرح والتفسير. وقد أطلقها الزرادشتية على دين ماني (220-274م) الذي اعتبروه ابتداعاً وشرحاً محرَّفاً لكتبهم المقدَّسة. وماني ذاته اعتبر نفسَه نبياً، وتراوح بين الإعجاب بشخصية المسيح وشخصية زرادشت. لكنه لم يخرج على مبدأ الثنُائية الإيرانية القديمة: الخير والشر، وأنّ لكل منهما جوهراً ومبدأ، وهما في حالة صراع إلى أن ينتصر الخير في النهاية (أهورامزدا ضد أهرِمَنْ). ماني صعَّبَ انتصار الخير، وقال بالاختلاط بين الظلام والنور، أو أنّ الظلام (المادّة) الكثيف يهُاجم النور ويتداخَلُ معه، ولا بد لتخليص النور من الظلام (الروح من الجسد في الإنسان) من احتقار الجَسَد

بالصوم وتقليل الطعام والبُعد عن الدنيويات (ومنها أكل اللحم وذبح الحيوان)، والانصراف إلى التبتُّل. والطريف أنّ هذا المذهب أو الدين نجح نجاحاً باهراً منذ المسيحية في القرون الأولى. ثم إنه فيما يبدو اخترق جهاز الكُتَّاب ذوي الأصل الإيراني في إدارة الدولة الإسلامية والماغوية لا يؤمنون أبداً بنبوة محمد. وقد أنشأ المهدي العباسي (الخليفة العباسي الثالث) ديواناً لمكافحة الزندقة. وكانت هذه التهمة خاصةً بالمانوية، ثم صارت تُطلقُ على كل المنحرفين في نظر المتكلمين أو الفقهاء أو السُلُطات. والسببُ الرابعُ والأخير للتكفير هو الصراعُ بين الفِرَق وبداخل الفِرَق، مثلما حصل ويحصُل بين السنة والشيعة. ويعتقدُ فان أس أنَّ أَوَّلَ مَنْ كفَّرَهُمُ الخوارج المتطرفون الذين اعتقدوا أنهم على الدين الحق وحدهم.

الفصل الثاني يخوض المؤلّف فان أس فيه في موضوع (تنزيه الله). ويعتبر ذلك المشكلة الثالثة في الأهمية في علم الكلام المبكّر لدى المعتزلة بعد الإيمان والقَدرَ. وهو يذكر حديث المعراج الذي عُرج فيه بالنبي إلى نتيجة مؤدَّاها أنّ المسلمين الأوائل فهموا أنَّ النبيَّ رأى الله –سبحانه– في المعراج: ﴿لقد رأى من آيات ربِّه الكبرى﴾. والرؤيةُ تعني أنّ الله –سبحانه– ذاتاً لا كالذوات، ولا تُحيطُ به الأبصار الإنسانيةُ المحدودة: (لا تُدركهُ الأبصار). وقد دار صراعٌ عنيفٌ بين المعتزلة والمحدِّثين استمرَّ عشرات العقود، وانتهى بفوز الاتجاه الذي يقول إنّ الله –سبحانه– لا يمكنُ تجسيمُهُ ولا تشبيهُ الإنسان أو أي كائنٍ آخر به. في حين روى المحدِّثون (وبخاصة الحنابلة) أحاديث تُشعر كلُّها بالتشبيه أو التجسيم. وعندما ظهرت الأشعرية السنية وافقت المعتزلة في التنزيه، لكنها قالت إنّ رؤية الله بالأبصار جائزةٌ يوم القيامة وليس في هذه الدنيا: (وجوهٌ يومئذ ناضرَة، إلى ربِّها ناظرة)

في الفصل الثالث يدرس فان أس الفلسفة الطبيعِّة لدى المعتزلة، أو كيف تَحدَّد العالَم الطبيعي في نظرهم. في القرن الثامن الميلادي ما كان المسلمون يعرفون الكثير عن الفلسفة اليونانية والهندية. لكنهم كانوا يعرفون أنّ أرسطو يقول إنّ العالم قديم مثل المبدأ الأول أو الله لدى المسلمين، وإنما انتقل العالم (الطبيعة) من القوة إلى الفعل بأنَّ المبدأ الأول أو المحرِّك الأول حَرَّكه. وقد تبنَّى هذا الرأيَ أو التوجُّه النظري الفلاسفة منذ الكندي، وحاولوا الاحتيال عليه حتى لا يتهمهم المسلمون بالخروج على الإسلام؛ لأنَّ القرآن يقول بوضوح إنّ الله أوجد العالَمَ من العَدَم. المتكلمون الذين كانوا مفتونين بالمعلِّم الأول (أرسطو) باستثناء النظّام (من الجيل الرابع من المعتزلة) ما استطاعوا الأَخْذَ برأْيه في أصل الطبيعة والعالم. بل لجأوا لبعض التوجهات التي كانت تُعارضُ أرسطو مثل ديمقريطس وهيرقليطس وابيقور؛ وأضافوا إليها بعض الأشياء لتتلاءمَ مع الإسلام أكثر. الذي أخذوا به نظرية الذَرّية أو الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزّأ. فالعالَمُ بحسَبهم إذا تجزَّأَ يصل إلى جُزيءٍ صغير لا يتجزأ. ومن المفروض أنّ الله أوجد هذا الجوهر أو الجزء من العدم، والبقية أتت من طرائق تراكُب الذرّات، والتولُّد أولُ مَنْ قال بذلك من المتكلّمين أبو الهُذيل العلاّف (مطالع القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي)، وناقضَهُ تلميذُهُ أبو إسحاق النظّام الذي قال بالطَفْرة، أي وُجد العالَمَ كما هو بطريقة البيغ بانغ تقريباً. لكنّ كل المتكلمين، حتى أعداء المعتزلة من الأشاعرة أخذوا بالنظرية الذَرّيّة. وطوال ثلاثة قرون كانت هناك تأملات كثيرة حول تركيب الذرّة، وهل تتركب الأجسام من ست أو أربع أو ثمان ذرّات؟ ثم كيف كان الإيجادُ من العَدَم بفعل (كُنْ) الإلهي أو أنّ للعَدَمِ وجوداً من نوعٍ ما للتقارب مع أرسطو في وجود العالَمَ بالقوة..الخ.

في الفصل الرابع بعنوان: علم الكلام والواقع الإنساني، الصُوَر التاريخية والأفكار السياسية، يعالج فان أس المسائل السياسية من وجهة نظر اللاهوتيين، الذين يبدون غُرباء عن الواقع بعض الشيء. يذهب المؤلّف إلى أنّ المعتزلة بنوا أفكارَهم السياسية من حول أُطروحة: الراشدين الأربعة. وهو يذهب إلى أنّ تلك الأُطروحة ما سادت إلاّ في النصف

الأول من القرن الثالث الهجري (200-250هـ). صحيح أنه كان بين مبادئ المعتزلة الخمسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنْ يبدو أنهم لم يمارسوه إلاّ مرة واحدةً عندما دعموا يزيدَ بن الوليد ضدّ ابن عمّه الخليفة الوليد بن يزيد. وبالفعل بعد أن قُتل الوليد، صعد يزيدَ بن الوليد على المنبر وقال إنه مستعدٌ للتنازل عن السلطة إن رأت الأكثريةُ ذلك. وفيما عدا تلك الحادثة لا نرى تدخلاً للمعتزلة في المسائل السياسية بشكل مباشر. لكنْ عندما مات هارون الرشيد واستخلف ابنيه الأمين والمأمون، نشِب الصراعُ بينهما. وقتلت جيوش المأمون أخاه الأمين عام 198هـ. ولأنَّ المأمون كان في مرو بخراسان، فقد بقيت بغداد بدون سلطان لمدة ست سنوات 198-204هـ.

وخلال تلك الفترة قام الناس بزعامة رجل اسمه سهل بن سلامة يبدو أنه كان ذا ميولٍ معتزلية، فنظّموا سلطةً شعبية للحفاظ على الأمن، وتأمين معيشة الناس. وظهرت حينها أفكار كلامية وفقهية بشأن السلطة والخلافة ماهيتها وأدوارها. وبرز أمثال ضرار بن عمرو الغطفاني وأبو بكر الأصمّ والعلاّف والنظّام وبشْر المريسي. من هؤلاء مَنْ رأى أنه لا مصلحة في بقاء السلطة في قريش، ومنهم من اشترط الإجماع لشرعية السلطة، ومنهم مَنْ رأى أنه (إذا تكافَّ الناس عن التظالُم استغنَوا عن السلطان). ووصل المأمون إلى عاصمته عام 204هـ وكان صديقاً للمعتزلة والعلماء، لكنه لم يُعطهم أيَّ دورٍ في السلطة أو الإدارة. وقد أحبَّ المأمون المثقف أن يربي الناس، وأن يصطنعَ لنفسه صورة الحاكم المثالي الذي يعرفُ مصلحةَ الرعية أكثر منها. وسار بعضُ المعتزلة في ركابه حتى عندما أراد أن يفرضَ على الناس القولَ بخلْق القرآن. لكنْ حدثت ردّةُ فعلٍ لدى جماعة سُمُّوا (صوفية المعتزلة) روَّعهم انتشارُ الحرام في كل ناحية، وأرادوا الابتعادَ عن السلطة وحتى عن بغداد. وهؤلاء عادوا للسلوك الزاهد والمثالي لعمر بن الخطّاب. وكانت لدى المأمون ميول شيعية ومعتزلية. لكنّ عهدَه انتهى بالإعراض عن الطرفين. وبعد قليل في عهد المتوكّل ابن أخيه المعتصم، ما عادت السلطة ترى ضرورة التدخل في عقائد الناس وتوجُّهاتهم. تركت للفقهاء المسائل التشريعية والقضائية، وأبعدتْهم عن الأُمور السياسية والإدارية. وأُخرج المعتزلةُ من البلاط نهائياً، وفقدوا تدريجياً الاهتمام بالشؤون العامة. وبخاصةٍ أنّ الفلاسفة دخلوا على المشهد، وراحوا منذ أيام الفارابي يرسمون صُوَراً ونماذجَ أُخرى للسلطة المثالية، بخلاف نماذج المعتزلة، وبخلاف نموذج الفقهاء. وجرت تطوراتٌ أخرى تمثّلت في ظهور تفرقة بين الشرعية والقوة. إذ مع البويهيين والسلاجقة ضعُف الخلفاء الشرعيون، وتركّزت القوةُ في أيدي السلاطين. وما عاد هناك مكانٌ لتأملات المعتزلة، الذين انصرفوا للموضوعات اللاهوتية والطبيعية شأن النظرية الذَريّة السالفة الذكر.

وفي الفصل الخامس والأخير من الكتاب بعنوان: التأويل والمعرفة. بدأ المؤلِّفُ هذا الفصل بنظرية واصل بن عطاء مؤسِّس الاعتزال في المعرفة، إذ قال: الحقُّ يُعرفُ من وجوهٍ أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتَمَع عليه، وحُجّة عقل، وإجماع. وقد افترض فان أس أنّ الأصلين: الكتاب الناطق، وحجة العقل، هما الأساسان اللذان كان عليهما إجماع لدى المعتزلة وأنَّ الواصلَ بينهما آلية التأويل. وراحوا يتجادلون في الأصلين الآخَرَين: الخبر المجتمع عليه، والإجماع.

تدخَّلَ الإمام الشافعي (-204هـ) فاعتبر الخَبَر هو السُنة النبوية، وراح يضعُ لها آليات لا تشترط الاجتماعَ عليها، بل يكفي فيها خَبَرُ الواحد الثقة في الإسناد إلى النبي: تابعي – صحابي – الرسول –صلى الله عليه وسلم-. واعتبر الإجماعَ عملياً من لواحق الأصلين: الكتاب والسنة. أما المعتزلة فاختلفوا اختلافاً شديداً طوالَ النصف الأول من القرن الثالث الهجري. فمنهم مَنْ أنكر السنة كلَّها، ومنهم مَنْ لم يعترف إلاّ بما اعترف به واصل: الخَبَر المتواتر. والذين أنكروا السنة أو قلَّلوا من شأنِها لجأوا إلى الإجماع أو أنكروا الإجماعَ أيضاً وأبقوا على مرجعيتي الكتاب والعقل. ومن هؤلاء الراديكاليين كان

النظّام (-232هـ). ووقتَها ظهر صوفيةُ المعتزلة الذين قلّلوا من شأن العقل أيضاً، ودعَوا إلى التقليل من الجدال، ومن الاقتراب من السلطة. وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهرت نزعاتٌ نقديةٌ في أوساط المعتزلة وبالذات بعد إبعادهم من البلاط. صاروا يفرّقون بين الاستدلال (البرهان) وبين القياس (الجزئي المستعمل في الفقه بحسب إدراك الشافعي).

كتاب فان أس هذا كتابٌ مهمٌّ لكنْ له حدود. فهو تقديمٌ وتلخيص لكتابه الكبير في علم الكلام المعتزلي. والرجل بارعٌ في التحليل، لكنه ليس بارعاً في التركيب. ولا يمكن تلخيصُ 4000 صفحة في مائتي صفحة من الحجم الصغير. وقد بدا الضعف بوضوح في فصلهن السياسي (الرابع) فهؤلاء المتكلمون بعقليتهم اللاهوتية تناولوا حتى الشؤون العامة من وجهة نظر لاهوتية. وبذلك فقد كانت مباحثُ الإمامة عندهم فرعاً على تأمُّلاتهم في موضوعي الإيمان والقَدَر. وقد تأثر المبحثان طبعاً بما حدث من خلافات في عهد الراشدين الأربعة. لكنّ صورة الراشدين ما كانت أصلَ مباحثهم السياسية. وما نجح المؤلِّف في أمرٍ آخَر وهو الربطُ بين علم الكلام لدى المعتزلة ومباحثهم في أُصول الفقه وأُصول اللُّغة. والمعروف أنّ للمعتزلة إسهامات كبيرة في علم المنطق والتفلسف أيضاً، وهذا لم يظهرْ أيضاً في مقدمة فان أس. لكنّ الواقع أنّ الكتاب أظهر جوهر علم الكلام، والحدود التي أوصل إليها هذا العلم، وهذا ليس بالشيء القليل.

****

*) مفكر من وأكاديمي ألماني، جامعة تيوبنجن.

**) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

انتهيت من مراجعته ليلة الأربعاء: 07-10-2008