باب: آفاق

ثلاثة اجتهادات تاريخية
في فهم العلاقة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة :
ابن تيمية ومحمد الشافعي و ابن باديس

محمد الأرناؤوط*

في كتابه المرجعي "**مفاهيم الجماعات في الإسلام**" يكشف د. رضوان السيد عن أن انشغال الفقهاء بهذه المسألة يعود إلى القرن الثاني للهجرة، (وهو الوقت الذي بدأ فيه جمع الأحاديث النبوية سواء الصحيحة أو الموضوعة، بما فيها تلك التي تتناول موضوعنا هذا). وهكذا ينقل عن الإمام الشافعي (توفي 204هـ/820 م) جملته المهمة التي أوردها في "**الرسالة**" بعد تناوله للصلة الوثيقة بين القرآن واللغة العربية: "**وإنما صار غيرهم من غير أهله بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله**" التي توضّح كيف أن الشافعي سبق إلى عدّ قبول اللغة (العربية) دخولاً في الصلة الجديدة التي تجمع ما بين الناس (العروبة)؛ أي أن الشافعي رأى من حينه أن اتخاذ العربية لساناً يجعل من المرء عربياً [1].

*أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة العلوم الإسلامي العالمية، الأردن

وفي هذا الإطار يستعرض ويحلّل د. السيد القصة ذات الدلالة البالغة للأسير العربي الذي أُسر في بلاد الروم خلال عهد معاوية بن أبي سفيان وأُطلق عهده خلال عهد عبد الملك بن مروان الواردة في كتاب التنوخي "**الفرج بعد الشدة**" ، التي أشارت إلى وجود رأي مبكر يقول: إن "**العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه**" [2]، ويصل إلى أنها ربما تكون موضوعة لحرمان الموالي المقبلين على الإسلام والعربية من شرف النسبة واستحقاقاتها [3].

ومع أن د. السيد يشير أيضاً في هذا السياق إلى شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ/1328م) إلا أن أهمية ما كتبه في هذا المجال تفرض علينا أن نعود إليه مرة أخرى وننطلق منه كأرضية لمتابعة بعض الاجتهادات اللاحقة حول هذا الموضوع القديم/المتجدد حتى القرن الذي نعيش فيه.

ويبدو لنا أن أهمية ما كتبه ابن تيمية يكمن في أنه يعرّفنا على جانب آخر في شخصية هذا الفقيه الذي اشتهر بكونه ملهماً للسلفيين اللاحقين والتكفيريين المعاصرين؛ لما أصدره من فتاوي، ولمعاناته في "محنته" التي عايشها في الدولة المملوكة نتيجة لسجنه عدة مرات [4]. وقد يبدو من المفارقة أن ما كتبه ابن تيمية عن العروبة الجديدة إنما ورد في مؤلفه المعروف "**اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**" الذي ألهم الجماعات السلفية والتكفيرية

في تفكيرها وممارساتها على عكس القوميين والعروبيين المعاصرين الذين أغفلوه على الرغم من أهمية ما كتبه بالنسبة لهم.

ويلاحظ هنا أن ابن تيمية يبدو منحازاً إلى العرب منذ البداية؛ إذ أنه ينطلق من أن "**الذي عليه أهل السنة والجماعة اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم: عبرانيهم وسريانهم وروومهم وفرسهم وغيرهم**" [5]، وهو يستند في هذا على بعض الأحاديث النبوية كـ"**حب العرب إيمان وبغضهم نفاق**" وغيرها التي لم تسلم من التشكيك فيها [6]. ولذلك يرى ابن تيمية أن ما ذهبت إليه الشعوبية "الذين لا يحبون العرب ولا يقرون بفضلهم" إنما هو "بدعة"[7].

ومع هذا الانحياز نجد أن ابن تيمية يتوسع في مفهوم "**العرب**" على نحو غير مسبوق يجمع فيه الإثنية واللغة/الثقافة والمكانية بعد التطورات التي طرأت على المنطقة نتيجة لانتشار الإسلام والفتوحات الجديدة. وهكذا يقرّ ابن تيمية أن العرب "في الأصل" كانوا يشتملون على ثلاث فئات:

1- "من كان لسانهم العربية".
2- "من كانوا من أولاد العربية".
3- "من سكنوا أرض العرب" [8].

ويلاحظ هنا أن تحديده لـ"**أرض العرب**" يقتصر على "جزيرة العرب التي هي من بحر القلزم إلى بحر البصرة، ومن أقصى حجر باليمن إلى أوائل الشام، بحيث كانت تدخل اليمن في دارهم ولا تدخل فيها الشام" [9].

ولكن بعد ظهور الإسلام وانتشاره وامتداد الفتوحات في الأمصار "وهذه كانت مساكن فارس والروم والبربر وغيرهم" انقسمت هذه البلاد إلى قسمين:

1- "من غلب على أهله لسان العرب"، و"هذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس".
2- "ما العجمة كثيرة فيهم أو غالبة عليهم"، وهذه "في بلاد الترك وخراسان وأرمينية وأذربيجان ونحو ذلك" [10].

وبعبارة أخرى فقد أصبحت الأمصار الجديدة بعد استقرار الفتوحات تحتوي –حسب ابن تيمية– على ثلاثة أقسام من السكان: "ما هو عربي ابتداء، وما هو عربي انتقالا، وما هو عجمي"، وهو الذي يربطه باللغة:

1- "قوم يتكلمون بالعربية لفظاً ونغمة".
2- "قوم يتكلمون بها لفظاً لا نغمة وهم المتعربون".
3- "قوم لا يتكلمون بها إلا قليلاً [11].

ومع هذا التركيز على عامل اللغة في تشكّل الصلة الجديدة التي أصبحت تربط ما بين الناس في الأمصار لا يفوت ابن تيمية أن يستشهد بالحديث النبوي المعروف المرفوع إلى مالك بن أنس "**أن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم إنما هي لسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي**" على الرغم من اعترافه بوضعه "كأنه مركّب على مالك"؛ ولكنه يبرر ذلك بأن "معناه ليس ببعيد بل هو صحيح من بعض الوجوه" (12).

ويبقى أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية كتب ما كتبه في ظل الدولة المملوكية الجديدة، التي قامت شرعية حكامها الأتراك والشراكسة على الإسلام وليس على العروبة، مع أن بعضهم (كالسلطان برقوق) حاول أن يدّعي نسباً عربياً يقربه أكثر إلى أبناء المنطقة (13).

وعلى عكس الدولة المملوكية التي حافظت على الأقل على الوجود العربي في بلاد الشام ومصر في وجه التهديدات المغولية والفرنجية؛ فإن الدولة التي أعقبتها (الدولة العثمانية) قد أثارت من جديد مسألة اللغة والصلة الجديدة التي تربط ما بين الرعية المسلمة (المستعربة بالمفهوم الجديد) نتيجة للفتوحات الجديدة التي نشرت الإسلام واللغة العربية في مناطق جديدة بآسيا الصغرى وجنوب شرق أوروبا (14).

وفي هذا السياق لدينا عالم آخر ألا وهو محمد الشافعي من منتصف القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، الذي اجتهد بدوره في فهم الصلة بين لغة القرآن/الإسلام والعروبة، وانتهى به الأمر إلى تأليف أول رسالة من نوعها في هذا المجال، ألا وهي "**رسالةٌ في أن كلّ مسلم عربي**" التي يعبر عنوانها عن مضمونها [15].

ويلاحظ في هذه الرسالة –التي تنشر هنا لأول مرة– أن الشافعي ينطلق من الصلة الجديدة التي تربط كل مسلم بالعربية باعتبارها لغة القرآن/ الإسلام حتى إنه يقول: "**لا يجب على أحد من المسلمين أن يتعلم من الألسن غير العربية**". وبالاستناد إلى ذلك يرى الشافعي أن "كل من تلبّس بالإسلام وجب عليه الإتيان بالشهادتين ومعرفة ما يلزمه من الصوم والصلاة والحج والزكاة وغير ذلك من الأحكام ... ولا سبيل إلى معرفة شيء من ذلك إلا بعد معرفة ما تحتاج إليه من اللسان الذي نزل به القرآن". وبعد هذه المقدمة يصل الشافعي إلى النتيجة التي تقول: "إذا بلغ من تلبّس بالإسلام هذه المرتبة ... لا جرم يحكم له بأنه من أهل الكتاب يوصف بما يوصف به الكتاب؛" أي عربيا، بعد "أن التصق بالعرب ودخل معهم في النسب، وإن لم يكن في الأصل منهم".

وفي إشارة ذات مغزى إلى الفتوحات الأولى يذكر الشافعي أن هذه الصلة الجديدة (كل مسلم عربي) التي انطبقت على الفتوحات العربية تنطبق أيضاً على

الفتوحات العثمانية "**ومن ثم حكموا على مصر وأهلها ... بأنهم دخلاء متعربة لصقاء مستعربة، وكذا حلب ودمشق الشام وقسطنطينية وسائر بلاد الإسلام**".

ومع انكماش الدولة العثمانية وتعرّض بعض الأطراف للاحتلال الأجنبي (كما في الجزائر وغيرها)؛ برز جيل جديد من العلماء الذين نظروا إلى هذه الصلة بين لغة القرآن/الإسلام والناطقين بها في ضوء المستجدات الجديدة الفكرية والسياسية التي كانت تميز العالم العربي/الإسلامي في مطلع القرن العشرين، حيث ظهرت آنذاك الدعوات إلى الوطنية والعروبة:الجامعة العربية والجامعة الإسلامية [16].

وفي هذا السياق نجد أن الإمام عبد الحميد بن باديس (1307-1359هـ/1889-1940) "الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية" كان من العلماء الرواد الذين اهتموا بهذه الصلة، وخصّصوا لها بعض كتاباتهم [17]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن باديس يمثل –بشكل ما– الحالة التي يكتب عنها؛ إذ أنه من البربر الذين تعربوا باعتناق الإسلام واختيار العربية لغة وثقافة.

ولا يخفى هنا أن ابن باديس قد تأثر فيما كتبه بالمصلحين محمد عبده ورشيد رضا [18]، ولكن كتاباته كانت تنبع أساساً من خصوصية الحالة في الجزائر

التي حاولت فيها فرنسا سلخ السكان المحليين عن هذين المكوّنين المهمين: (الإسلام واللغة العربية) بوسائل متعددة طيلة حكمها للجزائر [19].

ويلاحظ في كتابات ابن باديس اهتمامه أولاً بمكونات "**الأمة**" (العربية) الواحدة التي تجمع ما هو إثني/سلالي مع ما هو لغوي/ثقافي، مع ميله إلى اعتبار اللغة هي العامل الحاسم في تكوين الأمة. وهكذا فهو يكتب في مقال له يعود إلى 1936 أنه "تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد، فليس الذي يكوّن الأمة ويربط أجزاءها ويوجد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة؛ وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد. ولو وضعت أخوين شقيقين يتكلم كل واحد منهما بلسان، ثم وضعت شامياً وجزائرياً – مثلاً- ينطقان باللسان العربي، ورأيت ما بينهما من اتحاد وتقارب ... لأدركت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة في توحيد الأمم" [20].

وحتى يجعل ما وصل إليه مقبولاً أكثر من القارئ الجزائري -على اعتبار أن مجلة "**الشهاب**" التي ينشر فيها مقالاته كانت توزع بشكل رئيس في الجزائر- يعود ابن باديس إلى تناول هذه المسألة (أولوية اللغة على السلالة في تشكل الأمة) في مقال آخر نشر في صيف 1938 بعنوان "**كيف صارت الجزائر عربية**". ففي هذا المقال يبيّن ابن باديس سيرورة التعريب التي حدثت في صفوف البربر/ الأمازيغ نتيجة لانتشار الإسلام واللغة العربية. وهكذا يقول ابن باديس:

إنه "لما جاء العرب وفتحوا الجزائر فتحاً إسلامياً ... دخل الأمازيغ من أبناء الوطن في الإسلام، وتعلموا لغة الإسلام طائعين، فوجدوا أبواب التقدم في الحياة كلها مفتوحة في وجوههم، فامتزجوا بالعرب وقاسموهم في مجالس العلم، وشاطروهم في سياسة الملك وقيادة الجيوش ... فاتحدوا في العقيدة والنحلة كما اتحدوا في الأدب واللغة، فأصبحوا شعباً واحداً عربياً متحداً"[21].

وفي مقاربة أخرى في العام نفسه (1938) لـ"**الأمة العربية**" بالاسم والتحديد نجد أنه يذكر اللغة على رأس المكونات التي لم ترد لديه مجتمعة بهذا الشكل في المقالات السابقة. وهكذا يقول ابن باديس هنا: "إذا قلنا العرب؛ فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي غرباً، والتي فاقت سبعين مليونا عدّا، تنطق بالعربية وتفكر بها وتتغذى من تاريخها... وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة[22].

والأهم من هذا أن ابن باديس لم يتوقف عند تحديد المكونات لـ"**الأمة العربية**" وتقرير وحدتها الكامنة (النحوية/الثقافية)؛ بل إنه تناول أيضاً مسألة الوحدة السياسية لهذه الأمة، وهي المسألة التي كانت تطرح آنذاك في المشرق. وفي هذه المناسبة قدّم ابن باديس رؤية واقعية مبكرة تقول: إن "الوحدة السياسية لا تكون إلا بين شعوب تسوس نفسها، فتضع خطة واحدة تسير عليها في

علاقاتها مع غيرها من الأمم وتتعاقد على تنفيذها"، وهو ما لم يكن ينطبق على العرب آنذاك، ولذلك فهو ينتهي إلى أن "الوحدة السياسية" بين العرب آنذاك "أمر غير ممكن ولا معقول ولا مقبول" (23).

ويلاحظ هنا أن ابن باديس يقترب في هذا الموقف من شكيب أرسلان، الذي كان له حضور مؤثر في بلاد المغرب العربي (24)، وقد توصل بدوره إلى مثل هذا الموقف، إذ أن ابن باديس يمتدحه لأنه "رجل عملي ليس بخيالي وسياسي مجرّب يعرف ما يقول، ويفرق بين العمل المثمر والقول الفارغ الذي يثير الضجيج لينسب صاحبه إلى الغيرة والحماس" (25).

وبعبارة أخرى إن ما كتبه ابن باديس إنما يدلّ على انفتاحه على المشرق، في الوقت الذي برز فيه هناك المفكر السوري أو المؤدلج لـ"**القومية العربية**" ساطع الحصري (1880-1968) الذى روّج للفصل بين القومية العربية والإسلام بالاستناد إلى أن العامل اللغوى الثقافي وليس العامل الديني / الإسلام يمثل أبرز عوامل تكوين العروبة, ولذلك فإن دولة القومية العربية لابد أن تكون علمانية تفصل بين الدين والدولة(26). ومن الواضح هنا أن الحصري قد استلهم التاريخ الأوروبي والواقع البلقاني , حيث أقام عدة سنوات في ولاية قوصوه (كوسوفا) العثمانية خلال 1904-1908(27), أكثر مما استلهم التراث العربي البالغ

الدلالة في هذا المجال, وذلك على عكس ميشيل عفلق(1910-1989) الذى أكد على اللحمة بين العروبة والإسلام(28).

هوامش:

(1) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي،1993، ص 9، 11 و 13.

(2) انظر هذه القصة لدى التنوخي:

التنوخي، الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، بـيروت ،دار صادر، 1978، ج2، ص193-194.

وكان الدوري قد سبق في الإشارة إلى دلالة هذه القصة التي رأى أنها " **تؤكد على الانتماء البشرى ،ولا ترى اللغة أساسا للانتساب إلى الأمة**":

عبد العزيز الدورى , التكوين التاريخي للامة العربية – دراسة في الهوية والوعي , ط 3 , بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية،1986, ص 93-94 .

(3) السيد، مفاهيم الجماعات، ص 14 .

(4) – محنة ابن تيمية يرويها بنفسه يوما بيوم ، جمع وتحقيق محمد عبد الحليم القاضي ، منشور على الإنترنت ،

Donald P. Little, “The Historical and Historioyraphical Significance of the Detention of Ibm Taymiyya”. International Journal of Middle Eastern Studies 4, Cambridge 1973, Pp.

(5) شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق عصام الدين الصبابطي، القاهرة (دار الحديث) 1972، ص141.

(**6**) هذا الحديث بالصيغة المذكورة ضعّفه المحدث الألباني في "ضعيف الجامع الصغير"، كما أن الألباني حكم بالضعف على الصيغة الأخرى التي ورد فيها " **حب العرب من الإيمان وبغضهم من الكفر**":

محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ط3 بيروت (المكتب الإسلامي) 1990، ص397.

ومن اللافت للنظر أن ابن تيمية نفسه يعترف فيقول: "رويتُ أحاديث النكرة ظاهرة عليها" في هذا المجال، كالحديث الذي رواه حصين بن عمر مرفوعاً إلى الرسول "**من غشّ العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي**"؛ لأن "حصينا هذا الذي رواه قد أنكر أكثر الحفاظ أحاديثه":

ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص148-149.

(7) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص142.

(8) المصدر السابق، ص155-156.

(9) المصدر السابق، ص156.

(10) المصدر السابق، ص156.

(11) المصدر السابق، ص156.

(12) المصدر السابق، ص158.

(13) للمزيد حول ذلك انظر دراستنا:

محمد م. الأرناؤوط، "الأصول العربية لبعض الشعوب المسلمة في أوروبا: الشراكسة"، مجلة "المنارة" (جامعة آل البيت) مجلد 2، عدد 1، المفرق 1997، ص65-82.

(14) للمزيد حول ذلك انظر كتابنا الذي يتناول البوسنة كنموذج على ذلك:

محمد م. الأرناؤوط، التأليف في اللغة العربية في البوسنة، إربد، عمّان (مؤسسة حمادة- دار الشروق (2001م.

(15)مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس رقم 4:9133 (ق 61م-ق 64م)، نسخة مصورة في مكتبة جامعة اليرموك/الأردن M.Film 211 Bp 134 .6 R47

ولم نجد حتى الآن ترجمة للمؤلف ولا يوجد لدينا إلا السنة التي أنجز فيها المخطوطة والإشارة إلى وجود السلطان العثماني سليمان القانوني في الحكم (1521-1566).

(16) للمزيد عن ذلك انظر:

ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت (دار النهار) 1977؛ علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت (دار الأهلية) 1978؛ منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، بيروت (دار إقرأ) 1986م.

(17) للمزيد عن ابن باديس وأفكاره ودوره في الحياة الفكرية والسياسية في ا لجزائر والمغرب انظر:

محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، ط2، القاهرة (دار المعارف) 1979؛ بسام العسلي، عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة العربية، ط2، بيروت (دار النفائس) 1983؛ مازن مطبقاتي، عبد الحميد بن باديس/العالم الرباني والزعيم السياسي، دمشق (دار القلم) 1989م.

(18) للمزيد حول تطور تفكير رشيد رضا في هذا المجال انظر دراستنا "من العثمانية إلى العروبة:

مشاركة رشيد رضا في الحركة/الدولة العربية الحديثة "في كتابنا: دراسات حول الحكومة/الدولة العربية في دمشق 1918-1920، اربد/عمّان (مؤسسة حمادة/دار الشروق) 2000، ص59-76.

(19) للمزيد حول ذلك انظر:

أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1930، بيروت (دار الغرب الإسلامي) 1992، ص79-95.

(20)عبد الحميد بن باديس، " محمد (ص) رجل القومية العربية"، مجلة "الشهاب" مجلد 12 جزء 3، ربيع الأول 1355هـ/جوان 1936، ص106.

(21)عبد الحميد بن باديس، "كيف صارت الجزائر عربية"، مجلة "الشهاب" مجلد 13، جزء 12، ذي الحجة 1356هـ ، 1938م، ص510.

(22)عبد الحميد بن باديس، "الوحدة العربية"، مجلة "الشهاب" مجلد 13، جزء 11، ذي القعدة 1356هـ/ 1938م، ص472.

(23) المصدر السابق، ص472.

(24) للمزيد عن شكيب ارسلان وصلاته مع العلماء في شمال أفريقيا ومواقفه انظر:

محمد سالم عمايرة، شكيب أرسلان 1869-1946: دراسة في فكره السياسي، رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية 2000، ص120-171، ظاهر محمد صكر الحسناوي، شكيب أرسلان: الدور السياسي الخفي، بيروت (رياض الريس للكتب والنشر) 2003، ص135-159.

(25) ابن باديس، "الوحدة العربية"، مجلة "الشهاب" مجلد 13، جزء 11، ص473.

(26)ساطع الحصري , محاضرات في نشوء الفكرة العربية , القاهرة 1951, ص 2-42, 116-156 وغيرها ؛ ساطع الحصرى , أبحاث مختارة في القومية العربية, القاهرة(دار المعارف), ص 354-360

(27)حول إقامة الحصري في ولاية قوصوة (كوسوفا) وتأثير ذلك عليه انظر مقالتنا:

(28)للمزيد حول تطور تفكير عقلق من الانفتاح على الإسلام وصولا إلى التماهي بين العروبة والإسلام انظر:

محمد جابر الأنصارى , تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930-1970 , الكويت (سلسلة عالم المعرفة)1980 , ص 121-125 و 127-128 ; إسماعيل أبو البندورة ، عفلق والبعث: القراءات المضادة ، عمّان (دار دجلة) 2014 ، ص 33-37 .

العدد الثالث والأربعون

حديث التفاهم: چڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ چ

المحور: عمارة الأرض بين الإيمان والعمران

الافتتاحية:حديث التفاهم:الإيمان والعمران :عبدا لرحمن السالمي

المحـــــور		
1.	علاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية	محمد المنتار
2.	قضية التكليف بين المسؤولية ودعوى الحق	صلاح الدين الجورشي
3.	العمران والدين: قراءة في مدونات الاخلاق الإسلامية	أحمد محمد سالم
4.	القيم الدينية والتنمية وإنسانية الإنسان في الفكر العربي الحديث والمعاصر	محمد الحداد
5.	اوغسطينوس في "مدينة الله" والفطرة والقانون الطبيعي	عامر الحافي
6.	نظرية "السعادة" ووسائل تحقيقها في الفلسفية اليونانية الإسلامية	منى أبو زيد
7.	المدن الفاضلة عند المسلمين والاوروبيين في الازمنة الوسيطة	محمد الشيخ
8.	نظرية العمران الخلدونية وعلاقتها بالدين	رضوان السيد
9.	"لاهوت التحرير" في امريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران	ميكائيل لوفي
10	**نظرية كانط بالسلام الدائم قراءة: يورجن هابرس**	عبدالله ولد أباه
11	الفنون والجماليات في خدمة مقاصد الشريعة	إبراهيم البيومي
الدراســـات		
1	دراسات في الفكر السياسي الإسلامي أنموذج: عبدالله العروي ورضوان السيد	عبد الإله بلقزيز
2	الشريعة والسلطان: الدولة الاوروبية الحديثة انموذجا لمصر محمد علي	أسامه عرابي
3	مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي	فينال نبيل
4	الكنيسة الشرقية والسلطة السياسية: نظرة تاريخية إجمالية	كوستانتينوس باباستاثيس
وجهـــات نظـــر		
1	تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية	**مصطفى محمد طه**
2	الدين والسياسة: وقفات في كتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة	الحسان شهيد

افـــــــاق		
1	ثلاثة اجتهادات تاريخية في فهم العلاقة بين اللغة العربية والعروبة الجديدة : ابن تيمية ومحمد الشافعي و ابن باديس	محمد الأرناؤوط
2	رمزية الشر عند بول ريكور	أمل مبروك
مدن وثقافات		
	مطبعة حيدر أباد الدكن	عبدالحميد ناصف
متابعات 0		
	إعادة التفكير في "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"	محمد نور الدين افاية
الإسلام والعالم		
1	الهجوم على الإستشراق	بشار بكور
2	موسكو والجامع ، اختيارات المسلمين في روسيابوتين	روبرت كروز

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية والسلطة السياسية

إطلالة تاريخية موجزة

كونستانتينوس باباستاذيس[1]

مدخل:

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية هي إحدى العقائد الإيمانية المسيحية الأربع، فضلا عن الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنيسة البروتستانية. [ذكر ثلاثة أين الرابعة؟] من الناحية التاريخية، كانت هذه الكنيسة هي العقيدة الإيمانية التي سادت في شبه جزيرة البلقان وروسيا وأوكرانيا وروسيا البيضاء وجورجيا، كما أنها كانت العقيدة الإيمانية المسيحية المهيمنة في بعض الأطراف الإسلامية، شأن تركيا وسوريا وفلسطين. ومذهبها حددته قرارات المجمع الكنسي السابع للكنيسة المسيحية الموحدة. هذا مع العلم أن الكنيسة الأرثوذكسية مُشَكَّلة من كيانات كنيسة ذات استقلالية تامة. وتحظى بالمرتبة الشرفية الأولى فيها المراكز الدينية البيزنطية القديمة التي قامت بالقسطنطينية (إسطنبول) والإسكندرية وأنطاكية والقدس. ويُعدّ بطريرك القسطنطينية كبير أهل الكنسية والأول بين نظرائه[2].

---

[1] أستاذ في شعبة العلوم السياسية، جامعة أرسطو بتيسلالونيكا، البريد الإلكتروني.

[2] يعد ج. ميينذورف وج. فلوروفسكي وف. لوسكي الزعماء الروحيين والمذهبيين والأخلاقيين للكنيسة الأرثوذكسية. للاطلاع على أعمالهم انظر الببليوغرافيا.

وإن إحدى السمات السياسة المعروفة معرفة واسعة بالبلدان الأرثوذكسية الممتدة الأرجاء لَتكمن في الدور البارز الذي ينسب فيها إلى الدين. وعلى مستوى المنظور العام، فإن واقع الأمر هذا لم يبزغ من فراغ، وإنما هو انعكاس للتماهي العميق الجذور القائم بين رجال الدين والمؤسسة السياسية؛ ذلك أن وظيفة البيروقراطية الكنيسة – بوسمها "جهازا إيديولوجيا للدولة"[3]، وتسييس الدين من أجل عملية بناء الأمة، أو الوضع القانوني التفضيلي للمؤسسات الأرثوذكسية في العديد من الدول المذكورة آنفا؛ إنما يعكس التفاعل القوي بين الدولة والكنيسة والوضع الاعتباري المتميز لرجال الدين داخل الفضاء الاجتماعي. ومن المثير هنا أنه داخل السياق الدنيوي الحالي، لا زال لهذا الوضع في بعض البلدان – شأن اليونان – طابع "مهيمن"؛ وذلك لأنه– بالنسبة إلى قطاع عريض يشكل معظم الساكنة – ينظر إلى الموقع الاجتماعي للكنيسة باعتبارها "أمرا طبيعيا"، وإلى تعاليمها بحسبانها جزءا لايتجزأ من "الحس المشترك"، ومن ثمة تعد غير قابلة للمساءلة أو للاستشكال[4] .

أما بعد؛ فإن الغرض من هذه الورقة تقديم لمحة تاريخية عن التفاعل بين المجالين الديني والسياسي داخل اتحاد الدول اليونانية الأرثوذكسية، مع إيلاء عناية خاصة إلى وجهة النظر الكنسية. وبالنظر إلى اتساع آماد الورقة، فإنني أعرض بيسر الأطروحة الأساسية كما هي موجودة لدى مختلف المتخصصين في الكنيسة الأرثوذكسية. وبناء

[3] Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)', pp. 127-186.
[4] انظر عن مفهوم غرامشي عن الهيمنة:
L. Phillips and M. W. Jørgensen, p. 32.

عليه، لست أدعي بأن هذه الورقة إسهام أصلي مني، وإنما ينبغي النظر إليها على أنها خلاصة موجزة عن المعرفة المتحصلة في هذا الحقل؛ ومن ثم ؛ فإن البيلوغرافيا الواردة في نهاية هذه الدراسة تعد أنموذجا مؤشرا على الدراسات ذات الصلة بهذا الموضوع، شريطة أن تستعمل دليلا وهاديا يقود إلى قراءات أكثر تعمقا.

وعلى وجه الخصوص، سوف يتم التطرق في هذه الورقة إلى المواضيع التالية:

أ . اللاهوت السياسي للكنيسة الأرثوذكسية. ب – وظيفتها الاجتماعية والسياسية. ج – الصلة بين الدولة والكنيسة.

وتبعا للأطروحة المصاغة بهذا الخصوص، فإنني أرى أن الوضع العام للكنيسة الأرثوذكسية عبر كل المراحل التاريخية لوجودها بقي إلى هذا الحد أو ذاك كما هو لم يتغير؛ أقصد أن التوازن بين المجالين هو توازن التعاون الوثيق في أداء المهمة. على أن هذا التداخل المشترك ما قام على أساس تعالق بين شريكين متكافئين؛ وإنما تشكل على أساس مبدأ أولوية الحقل السياسي. بعبارة أخرى، تم تحديد علاقة الكنيسة الأرثوذكسية – بما هي مجال تابع للدولة – بالدولة بعلاقة بين المهيمِن (الدولة) والمهيمَن عليه (الكنيسة).

والحال أن هذا الواقع – على الرغم من ذلك – لم يبق هو هو من دون أي تغيير وإنما تغير عبر المكان والزمان، وقد خضع بذلك إلى إعادات هيكلة وصياغة، كانت تتضاءل أو تكبر، بالتناسب مع التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. هذا من

دون أن ننسى الإشارة إلى أهمية العامل الديمغرافي الديني؛ أي أن سلوك الكنيسة السياسي إنما تعلق هو بما إذا كانت الأرثوذكسية هي الديانة المهيمنة في الدول المذكورة أم لا. نذكر هذا لأنه داخل إطار الأرثوذكسية القائمة المهيمنة – كما في بلاد اليونان أو في صربيا مثلا – تبين أن الوضع المؤسسي للتنظيم الكنسي كان يشهد حظوة أكثر مما كان يحدث في حال ما إذا كان المحيط الاجتماعي دنيويا علمانيا أو مسلما. وقد تم تبني منهج نقدي في التحليل، وهو منهج قائم على الإبانة السياقية لإيديولوجيا المؤسسة الدينية وخطابها وممارساتها. بناء عليه، تم تقسيم هذه الورقة إلى أقسام ثلاثة تبعا للتحقيب المعروف على نطاق واسع: الأزمنة الوسيطة والأزمنة الحديثة والأزمنة المعاصرة.

الأزمنة الوسيطة:

إن إحدى لحظات الانعطاف في التاريخ العالمي كانت هي القرار الذي اتخذه الإمبراطور قسطنطين العظيم لإدماج العقيدة الإيمانية المسيحية بعدّها جزءا لا يتجزأ من الإيديولوجيا المهيمنة، كما كان كذلك استعمال المؤسسة الكنسية آلية رمزية بامتياز لبناء التوافق الاجتماعي وسيلة إلى إعادة إنتاج السلطة الإمبراطوية؛ ذلك أنه إلى حدود ذلك الحين، والذي خلاله قطعت الكنيسة روابطها باليهودية ، وأعادت هيكلة أسسها المذهبية والتنظيمية، كانت ثمة نظرتان أساسيتان تم تبنيهما من لدن الهيئة المسيحية تجاه السلطة السياسية[5]:

[5]J. Canning, pp. 3-4.

أ. نظرة سلبية. وكانت بمثابة ردة فعل ضد ألوان الاضطهاد – اتسعت أم ضاقت – التي كان قد تعرض لها المسيحيون بِتَعِلّة أن المؤمنين رفضوا المشاركة في طقس تقريب القرابين إلى آلهة روما والقسم باسم عبقرية الأباطرة.

ب . نظرة محايدة قامت على أساس التفسير الحرفي لرؤية يوحنا القيامية (36:18)، والتي تبعا لها تم عدّ الحياة الدنيوية مرحلة انتقالية قبل الحياة "الحقة" بعد عودة المسيح والعودة إلى الفردوس المفقود. ووفق هذا المنظور، فإن على المسيحيين أن يطيعوا السلطة الزمنية الحاكمة، وذلك من غير ما أن يتصرفوا بما يحرمه إيمانهم. والحال أن بعض آيات العهد الجديد، مثل " دعوا لقيصر ما لقيصر، وما لله لله"[6]، و"أكرموا الجميع أحبوا الإخوة خافوا الله أكرموا الملك"[7]، أو "لِتَخْضَعْ كُلُّ نَفْسٍ لِلسَّلاَطِينِ الْفَائِقَةِ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ سُلْطَانٌ إِلاَّ مِنَ اللهِ، وَالسَّلاَطِينُ الْكَائِنَةُ هِيَ مُرَتَّبَةٌ مِنَ اللهِ، 2 حَتَّى إِنَّ مَنْ يُقَاوِمُ السُّلْطَانَ يُقَاوِمُ تَرْتِيبَ اللهِ، وَالْمُقَاوِمُونَ سَيَأْخُذُونَ لأَنْفُسِهِمْ دَيْنُونَة "[8]، كانت ذات دلالة ومغزى بهذا الشأن.

هذا وإن الإقامة التدريجية للمسيحية بوصفها دينا رسميا للإمبراطورية خلال القرن الرابع [الميلادي] كانت تعني تغييرا واسعا في سلم الإدراك الكنسي لأمر "الشأن السياسي"؛ ذلك أن الكنيسة بادرت إلى تكييف خطابها مع الغايات الرومانية، والتي تمثلت في ترسيخ البنية الإمبراطورية بوصفها البنية الشرعية للحكم، بعبارة أخرى: كان

[6] إنجيل متى: 22: 21.
[7] 1 إنجيل بطرس 2: 17
[8] رسالة إلى أهل رومية 13: 1-2

مذهب الكنيسة السياسي قد تماهى كل التماهي مع السلطة الإمبراطورية. وقد تم التعبير عن هذا الوضع أساسا في حقلين:

أ ـ حقل القانون الكنسي؛ أي مجمل القواعد التي تحكم النظام الداخلي للكنيسة وبنيتها التنظيمية، وتحدد المبادئ الأولى لمذهبها وإيديولوجيتها، كما لأخلاقها وأخلاقيتها. وقد تم عدّ التشريع الإمبراطوري قِسما من القانون الكنسي؛ أي أن المراسيم التي كان يصدرها الإمبراطور صار يمكنها أن تكتسي سلطة قانون ديني.

ب ـ في الموقف المهيمن للسلطة السياسية داخل الكنيسة الأرثوذكسية، والذي لعب دورا جوهريا ليس فحسب في تسيير الشؤون الدينية؛ وإنما أيضا في صياغة المبادئ المعيارية الأيديولوجية ، وفي حل مختلف المناظرات اللاهوتية[9] .

والحال أن مُروّج الأيديولوجيا السياسية – التي قالت بها "الإمبراطورية الكونية" البيزنطية – كان هو أوزيبيوس أسقف قيصرية[10]؛ إذ بالنسبة إليه، فإن حكم قسطنطين العظيم – الذي حول وحدة البلدان التابعة إلى الإمبراطورية الرومانية إلى الإمبراطورية المسيحية – إنما كان نقطة محورية في تاريخ العالم؛ وذلك بما أنه شكل غاية خطة الرب الخلاصية لانتصار الإيمان الحق. وطبقا لهذا الأنموذج الخلاصي للتاريخ، الذي يرى أن سير شؤون البشر إنما تحكمه مشيئة ربانية؛ فإن وجود الإمبراطورية إنما كان من أجل

[9] J. Canning (pp. 3-15); D. M. Nicol, 'Byzantine Political Thought', in J. H. Burns (ed.), pp. 51-79.

[10] للمزيد عن يوسيبيوس يرجى النظر في :
T. D. Barnes, S. Inowlocki and C. Zamagni
أما H.A. Drake, G. F. Chesnut, and R .M. Grant فقد نظروا في حال الفن. للمزيد من التفاصيل ترجى العودة إلى الببليوغرافيا المرفقة.

إقامة الدين المسيحي وانتشاره واستتباب أمره استتبابا نهائيا. وإذ استلهم مبادئ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة المناصرة للحكم الملكي؛ فقد وصف أدسيبيوس الملك المسيحي على أنه ظل الله في أرضه؛ وذلك بحيث أن حكمه يجد الأنموذج الأول في الانسجام الحادث في الجنة. بناء عليه، تم تصور الدولة البيزنطية كما لو كانت هي صورة مصغرة تعكس نظام الأشياء كما هو في العالم الإلهي. وبما أن لا رب إلا رب واحد (وهو مفهوم الوحدانية)، فإنه ينبغي بالمثل ألا يوجد إلا ملك واحد، ومن ثمة، كانت منازعته في سلطته وقراراته أمرا يدينه الرب. ومن ثم ، فإن على الكنيسة أن تخضع لسلطته؛ وذلك بما أنها السلطة المختارة للتصرف باسمه. وبالجملة، تم تصور الإمبراطور بوسمه خليفة الرب، وتم تصور الإمبراطورية بوصفها مملكة الرب في الأرض[11].

تأسيسا على التصور النظري السابق؛ فإن نظام الصلات بين الدولة والكنيسة كان نظام البابوية القيصرية، والذي تبعا له كانت السلطة الزمنية (الإمبراطور) هي الرأس، وهي كذلك أعلى وظيفة في الكنيسة. وكان الملك يُعدّ – فيما يتمتع به من حق إلهي – السلطة الدينية البابوية الأعلى Pontifex Maximus، وكان يدير الشؤون الدينية من وراء حجاب، يستدعي المجالس الكنسية ويحضر فيها، ويوقع على قراراتها، ويعين البطاركة والأساقفة، مع امتلاكه حق إقالتهم من مهامهم، ويقرر بشأن البنية الإدارية للكنيسة، وله كلمته التي يقولها في صياغة التعاليم المذهبية[12]. وكان تمثيل السلطات

[11] S. Runciman, pp. 5-50.

[12] F. Dvornik, pp. 1-23; D. J. Geanoakopoulos, pp. 381-403.

الدنيوية – بما هي أداة الرب في تحقيق مشيئته – يحدد الزعيم السياسي بوسمه جزءا لا يتجزأ من النظام الرباني الذي تنتظم وفقه الأشياء. وبناء عليه، فإنه لا أحد من أفراد الرعية – بصفته الفردية – ولا الرعية – بصفتها الجماعية – تُسائل أو تعارض السلطة الإمبراطورية إلا وكان ينبغي إدانتها؛ وذلك لأن عصيان السلطة السياسية إنما معناه في جوهره إعاقة خطة الرب الخلاصية. تأسيسا عليه، فإن التمرد ضد الحكم الإمبراطوري كان يتم عده معاداة للرب. ومن ثمة، فإنه – بالنسبة إلى الكنيسة – كان الإمبراطور يُعدّ الفاعل الوحيد المشروع المخول له ممارسة السلطة القسرية[13].

على أنه ما كان ينبغي النظر إلى البابوبة القيصرية على أنها نظام صلات وكنيسة خُلق من عدم أو على أنه مجرد بناء نظري أنشأه أوزيبيوس؛ وإنما ينبغي النظر إليه بوصفه أرسومة أو أخطوطة تعكس الثقافة السياسية والتراتبيات الاجتماعية ومعايير الإمبراطورية؛ حيث كانت إحدى أهم سماتها البيروقراطية الممركزة. وهو ما كان ماكس فيبر قد وصفه بأنه نظام تحكميّ أشبه ما يكون بالنظام الأبوي Patrimonialismus؛ أي أن العملية الاجتماعية والسياسية – فضلا عن عملية اتخاد القرار – لم تكن تستند إلى تقديرات غير شخصية وإجراءات عقلانية؛ وإنما كانت تنهض على إدارة الحاكم. بعبارة أخرى: ما كانت شؤون الدولة تدار على أساس جملة قواعد مؤسسية قانونية؛ وإنما كان القانون مجسدا في الملك العاهل نفسه[14].

[13] G. Ostrogorsky, pp. 4-6.

[14] R. Sweldberg, pp. 195-196.

ولقد كان من نتائج التماهي بين المسيحية والسلطة الزمنية توفير وضع شرعي ومالي امتيازي للكنيسة. وفضلا عن هذا، تسييسها، اللهم باستثناء تقديس السلطة الإمبراطورية، إنما صَيَّرَ الكنيسة أداة لتحقيق غايات الحكم فيما يخص السياسة الداخلية وفيما يتعلق بانتشار الأطراف الدولية للإمبراطورية. إذ تم توسيع الهيئة الدينية توسيعا، مما كان من أثره في جعل مؤسسة الكنيسة عنصرا تلاحميا في المجتمع البيزنطي، مفككا بذلك مختلف الكيانات الإثنية والثقافية الواقعة على ثغور الإمبراطورية، لاعبا بذلك دورا أساسيا في الحفاظ على وحدة الدولة وفي السلم الاجتماعي. وفي غضون ذلك، مولت الدولة بعثات إلى البلدان الأخرى، شأن بلاد الروس وغيرها، لاسيما الجماعات الأثنية السلافية، وعملت على توسيع تحكم الكنيسة في هذه المناطق؛ ومن ثم قوت هي من مقدرات تأثير الإمبراطور على سكانها[15]. وفي الجملة، استقت السلطة الدنيوية وضعها الرمزي وشرعيتها الاجتماعية من المجال الديني، وهي الحماية التي كانت وسيلة إلى تهدئة التوترات الاجتماعية، كما كانت أداة للدعاية إلى غايتها الاقتصادية والعسكرية والدبلوماسية. وكما أشار إلى ذلك ديفيد مارتن، فإن الكنيسة الأرثوذكسية "المؤسسة" قد تمت دنوتها من بداية وجودها؛ إذ صارت لها بنية بيروقراطية، وشكلت عاملا أساسيا للعمل السياسي[16].

[15] D. Obolenski, pp. 23-78; A. Poppe, pp. 195-244.

[16] D. Martin, *The Religious and the Secular*, p. 23.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النظرة التي تذهب إلى أن العلاقات بين الكنيسة والدولة، على النحو الذي كانت مقامة به أيام بيزنطة، لم تكن من نمط البابوية القيصرية، وإنما قامت على قدم المساواة في التعايش، إنما تم تصورها تصورا أيضا وعرضها عرضا. وإن العناصر الكبرى لهذه الأرسومة قد كانت هي:

أ- التعاون الوثيق بين السلطتين الدنيوية والدينية؛ وذلك بما أن الاثنين أقرا بأن يسوع المسيح هو سلطتهما العليا.

ب- المساندة المتبادلة فيما يخص تحقيق أهداف مشتركة.

ج – حماية خصوصية كل مجال من المجالين وحريته في الفعل داخل حدود كفاءته.

وبعبارة أخرى، تم تصور الدولة والكنيسة باعتبارهما سلطتين متكافئتين؛ أي بحسبانهما سلطتين تتعاونان في إطار منسجم باسم الرب. والحال أن هذه النظرية هي بالفعل أسطورة تاريخية مشيدة، و"تقليد مبتدع"، أدخله البطريرك فوتيوس، الذي أعرب عن طموح للسلطات الكنسية في أن تكون لها كلمة تقولها فيما يخص الشؤون الدنيوية - وهو الوضع الذي – بالرغم من كل ما قيل – ما تم تحقيقه في الواقع أبدًا التحقيق[17].

ومن الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى الفارق بين الكنيسة "المؤسسة" والحركة النسكية. وهو فارق بين الطابع الدنيوي للمؤسسة ،من جهة، والسمو الروحي وقداسة النساك من جهة أخرى. وبالنسبة إلى المخيال الجماعي للمؤمنين، فإن الحياة النسكية شكلت طراز الأرثوذكسية، محددة بذلك ناموس التعاليم اللاهوتية ومعيار الأخلاق المسيحية؛ إذ تم

[17]S. Troyanos, 489-504.

تصور النساك بوصفهم ممثلي العيش المسيحي "الحق" (الحياة التأملية)؛ وذلك لأنهم ما كانوا متأثرين بالأمور الدنيوية ولا ساعين إليها. وبالضد من ذلك، سعَوْا إلى التعالي على الشؤون المادية الدنيوية والصيرورة جزءاً من الزمن والمكان الإلهيين غير الفاسدين ولا الفانيين، صائرين بذلك التجسيد الفعلي لضمير المسيحية المتعفف. ولهذا السبب، ما كانت بؤرة قولهم هي "الخيرات" و"الممتلكات" بالمعنى السياسي، وإنما صفاء المذهب الذي كانوا يُعدّون حمايته بمثابة القضية الوجودية التي ندبوا لها حياتهم[18].

وما كان بالظاهرة النادرة الحدوث نزاعهم مع الكنيسة الرسمية (ومن ثمة مع رئيسها الإمبراطور) في إطار سعيهم إلى التجديد المذهبي أو التحول عن التقليد الكنسي. وإن الدور الأعظم المنسوب إلى الجماعة النسكية في مناظرة تحريم الصور (726–787 و814–842) أو في الانقسام داخل الكنيسة بين مناصري ومناهضي الوحدة مع الكنيسة الرومانية مع انعقاد مجلس فيرارة – فلورانس (1437–1439) لذو دلالة قوية ومغزى بَيِّن بهذا الشأن.

وبالجملة، كان العهد البيزنطي حقبة صياغة وتخليص الأيديولوجية السياسية للكنيسة، وذلك على أساس المبدأ الأكبر الذي هو استتباعها للدولة. ومع الأخد بعين النظر السياق التاريخي المختلف الناشئ بعد الغزو العثماني للقسطنطينية، فإن خط

[18] للمزيد من التفاصيل عن الحركة النسكية انظر ببليوغرافيا أعمال كل من:
A. De Vogüé, C. Burton, S. Elm, and P. Rousseau.

التفكير إياه وبعينه قد تم اتباعه – بالأكثر أو بالأقل – من لدن البيروقراطية الكنسية، وذلك بحسبانه وسيلة لحماية الاستمرار التاريخي للأرثوذكسية داخل الدولة المسلمة.

السياسة الأرثوذكسية تحت الحكم العثماني

عملت البنية الترابية للحكم الديني بمثابة الخلفية العميقة التي أولاها العثمانيون اهتماما خاصا بغاية الحصول على توافق الساكنة المسيحية. على أن توسيل الأرثوذكسية لخدمة غايات العثمانيين ما كانت ظاهرة مبتدعة؛ وإنما كانت مستندة إلى اللاهوت السياسي للكنيسة في حد ذاته. وفيما يتعلق بوضع الرعايا المسيحيين، فإن الباب العالي كان ينهج ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ سياسة تسامح؛ لكن هذا ليس يعني – مع ذلك – أنه على مستوى التطبيق ما كان المسيحيون مضطهدين من طرف الدولة، بسبب من عقيدتهم الإيمانية، أو أنه كانت لهم منزلة مكافئة – أمام القانون وفي الحياة اليومية – لمنزلة المسلمين في بلدتهم. والحال أن سياسة التسامح هذه كانت تجد جذورها الراسخة في التقليد الإسلامي؛ إذ حسب القرآن؛ فإن ديانات أهل الكتاب؛ أي تعييناً: الجماعات الدينية المعتنقة للتوحيد (اليهودية والمسيحية فضلا عن الإسلام) ينبغي أن تتم حمايتها، وأن يُصان أداء شعائرها وطقوسها، وأن تضمن حرية تدين أتباعها، وأن تُحترم من لدن السلطات السياسة[19].

وإلى حدود العقود المتأخرة من القرن الثامن عشر والتبني التدريجي لنظام الطوائف المِلّي (نظام المِلل)، فإن العنصر غير المسلم كانت قد حددته الإدارة العثمانية بما هو

[19] C.E. Bosworth, 'The Concept of Dhimma in Early Islam', in B. Braude and B. Lewis (eds.), pp. 37-51.

"طوائف الكفار" أو"أهل الشرك". وكل طائفة – وكان هذا الاصطلاح يعني جملة مشتركة من القيم الدينية التي تتقاسمها جماعة من الساكنة – تعيش تحت رعاية زعامتها الدينية. على أن هذا الحال ليس يعني صوغ جماعة موحدة متلاحمة (ملة) معترف بها بوصفها كذلك من لدن الباب العالي، لا ولا يدل على كونها تتمتع بوضع كيان رسمي شرعي يحكمها قانون عام أو خاص[20]؛ إذ ما كانت هوية الرعايا العثمانين الثقافية محددة بوفق اصطلاحات انتمائهم الشخصي، وإنما كانت متعلقة بما إذا كانوا ينتمون إلى جماعة المسلمين أم لا ("الكفار"، غير المسلمين، غير المؤمنين). وما كان يتم عدّ بطريرك القسطنطينية الأرثوذكسي السلطة العليا للساكنة الأرثوذكسية للإمبراطورية في جملتها، وإنما كان يعد السلطة العليا لجماعة من غير المؤمنين القاطنين داخل حدود منطقة تحد قضاءه الديني[21]. هذا دون أن نذكر أن تعيين الزعماء الدينيين كان يتطلب ابتداء موافقة السلطات السياسية التي يمكنها أن تفرض أية عقوبة، بل حتى إعفاء الأساقفة من مهامهم، في الحالة التي يُعدّون أنها تستدعي ذلك. لم تكن مختلف الحقوق والامتيازات – مثلها في ذلك مثل واجبات أسقف نحو المؤمنين الذين يقعون تحت قضائه – تحتكم إلى الكنيسة معتبَرَة في جملتها، ولا إلى تابعي حاملي الوظيفة الكنسية، وإنما إلى الأسقف معتبَرا في فرديته. وبالجملة، فإن الوثيقة الشرعية (برات) التي تصدرها السلطات للموافقة على تعيين زعيم ديني كانت شخصية، وكان للمهام الموكولة إليه طابع مناسب له وحده

[20] B. Braude, 'Foundation Myths in the Millet System', in B. Braude and B. Lewis (eds.), pp. 69-74; P. Konortas, p. 299.

[21] 'Berat of Souleiman the Magnificent of October 17th 1525', in E. A. Zachariadou, pp. 176-177.

(يخصه وحده على مقاسه). ولهذا السبب، كانت ثمة فوارق كبرى بين الصلاحيات الممنوحة للأساقفة الذي ينتمون إلى الأبرشية نفسها [22].

وبدءا من الحقبة المتأخرة من القرن الثامن عشر فما بعد، سعت البطريركية الكنسية إلى أن توسع اختصاصاتها ومهامها؛ بجعل الكنيسة الأرثوذكسية برمتها في مجمل الإمبراطورية – عبر الاستتباع الفعلي للمراكز الأرثوذكسية الأخرى (بطرياركات الإسكندرية وأنطاكية والقدس) – تحت إمرتها. وقد صار هذا التطور أمرا لا مرد له؛ وذلك بسبب وضعها الإستراتيجي في عاصمة الإمبراطورية، والهيمنة المالية للنخب الأرثوذكسية بالقسطنطينية (الذين كانوا يدعون "الفناريوتيون")، كما بسبب اللامبالاة المقصودة من طرف الباب العالي، وكان من نتائج ذلك أن كل البطرياركات الأخرى المستقلة نظريا أمست تابعة لآلية كنيسة القسطنطينية، وذلك بغاية أن تسهر على شؤونها. ومن ثم ، احتلت بطريركية القسطنطينية عمليا وضع الزعامة المعترف بها من لدن الباب العالي على أساس أنها السلطة العليا للجماعة الأرثوذكسية الموحدة[23].

وكان النظام الملي ينظم شؤون الجماعات غير المسلمة من أهل الكتاب. وكان شغلها الأول الإدارة المستقلة للشؤون الداخلية لكل فرقة دينية عن طريق زعيمها الروحي؛ وفي حالتنا هذه التي نحن بشأنها البطريرك الكنسي. وكانت للبطريرك دائرة موسعة من المسؤوليات؛ شأن العمل التربوي والخيري، والبت في الأمور القضائية لرجال الدين ولغير رجال الدين من الطائفة، والتي كانت مقصورة رسميا على قضايا الأحوال

[22] Ibid., pp. 49-50 and 71-72; B. Braude, p. 79.

[23] D. Stamatopoulos, pp. 370-372.

الشخصية وقضايا الإرث. وبهذه الطريقة، كانت البروقراطية الأرثوذكسية تملك إلى حد كبير زمام سلطة التحكم في الساكنة المسيحية المسماة ملة الروم[24]. وقد نتج عن هذا الأمر أن كانت تحدد الهوية السياسية للرعايا العثمانيين في تناسب مع انتمائهم الديني.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوضع المفضل للزعامة الكنسية – بوصفها الممثل السياسي للجماعة الأرثوذكسية – لم يكن ليعني تحكما مطلقا في الساكنة المسيحية؛ وذلك لأنه كان قد نتج عن التنظيمات[25] ما سمي التشريعات المقننة العامة أو القومية لملة الروم (1862) التي كانت آنها قد صدرت. وحسب ما تنص عليه، صارت للعنصر الدنيوي "مؤسسيا" كلمته الفعالة في عملية اتخاذ القرار. وبغاية صياغتها وتحريريها، نصب ما سمي المجلس الجماعي المؤقت، والمكون من سبعة أساقفة واثنين وعشرين مشرعا. وبحسب هذه التنظيمات، صار يلزم أن تعود إدارة الشؤون الجماعية إلى هيئتين: أ ـ السينودس المقدس للبطريركية الكنسية. ب ـ المجلس المختلط ذي الأغلبية من غير رجال الدين [من المدنيين]. وكان يلزم تعيين البطريرك من لدن الكيانين الجماعيين معا، بينما كان على المجلس المختلط أن يكون مسؤولا عن أنشطة الجماعة التربوية والثقافية والقضائية[26]. وقد ترتب عن هذا، أنه فيما يتعلق بالكنيسة الأرثوذكسية فإنه قد تم تثبيت النزوع التطوري للتنظيمات العثمانية نحو إعادة توزيع الأدوار الاجتماعية داخل الجماعة. وقد أدى ذلك إلى إنتاج ضربين من المشروعية السياسية[27].

[24] N. Edelby, pp. 784-800; J. Fattal, pp. 85-119.
[25] S. N. Fisher, pp. 315-320.

[26] G. Young, pp. 21-34.
[27] Y. S. Petrou, pp. 89-90.

وتبعا للأنموذج القديم، خلقت هذه الحالة من الأمور صلة تفاعلية بين الهوية الدينية والفكرة القومية الناشئة. وبالجملة، فإن النظرية القائلة بأن الأرثوذكسية اشتغلت كأنها اللبنة الأساس لبناء الجماعة القومية ـ وفي حالتنا هذه الجماعة اليونانية ـ قد تم إثباتها[28]. ومن جهة أخرى، فإن هذا المنظور أثار نقاشا كبيرا؛ والأمر كان على هذا النحو لأن اصطلاح "ملة الروم" لا يعني الجماعة اليونانية القومية للإمبراطورية العثمانية، وإنما كان يطلق على العنصر الأرثدوكسي المسيحي في جملته، وذلك بصرف النظر عن أصوله الإثنية؛ ذلك أنه بالنسبة إلى السلطات العثمانية، كان شأن الفرد اليوناني شأن الروماني أو العربي يعد عضوا في الملة، فكانوا متساوين ما داموا أرثدوكسيين مسيحيين. وعلى وجه الجملة، فإن الرباط الديني لم يكن لتتم تسويته بالهوية القومية؛ وإنما كان الانتماءان الاثنان يشكلان بالفعل جماعتين دينيتين متخيلتين متمايزتين[29].

وخلال الحقبة العثمانية المتأخرة، وضعت الكنيسة المؤسسة في صلب مناظراتها المبادئ الممهدة للحداثة، وكانت الحجة المهيمنة للبيروقراطية الدينية تقول: "ما دعي كل واحد فيه أيها الإخوة فليلبث في ذلك مع الله "[30] . وتبعا للأنموذج البيزنطي، فإن سلطة السلطان قد مثلت على أنها مرحلة تاريخية في إطار خطة الخلاص، وفعل رباني لمنع استتباع الأرثوذكسية للغرب الديني الهرطقي. وهكذا، فإن الرعايا الأرثودوكس أجبروا على القبول بالسلطة العثمانية ، وألا يسعوا إلى تغيير التوازن السياسي. ونتيجة ذلك، فإن أي

[28] W. J. Cahnman, p. 527; G. Arnakis, 'The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism', in C. Jelavich and B. Jelavich (eds), pp. 115-144.

[29] M. Todorova, 'The Ottoman Legacy in the Balkans', in L. C. Brown (ed.), p. 67; V. Roudometof, p. 33.

[30] 1 رسالة إلى أهل كورنث 7: 24.

جهد يسعى إلى زعزعة التراتبيات الاجتماعية القائمة – بحسب مبادئ التنوير – كانت تتم إدانته بجلاء وبحزم؛ غير أن هذا لا يعني أن الخطاب الديني كان محافظا فقط؛ وإنما كان قمعيا أيضا. وذلك أن طابعه التوجيهي – ومن ثم السلطوي الخالص — قد استقوى على الجانب الروحي وغلب عليه، مانعا بذلك الترويج الحر لأفكار الحداثة؛ ومن ثم كان عائقا أمام التجنيد السياسي الذي كانت تقوده الحركات القومية الناشئة[31].

سياسة الكنيسة والدولة القومية

بدءا من القرن الثامن عشر فصعدا، هيمن على الفضاء الاجتماعي بناء وتبلور الهوية الجماعية الجديدة — الأمة – داخل الإمبراطورية العثمانية. وقد أسفر ذلك عن تدمير روابط الولاء لعنصر التلاحم الجماعي الذي كان مهيمنا فيما سبق؛ أي للانتماء الديني، والذي كان قد تم "تسييسه" بوصفه أداة تسرب اجتماعية من أجل بلوغ الأهداف القومية. ونتيجة ذلك، فإنه بينما كانت البنية الاجتماعية/السياسية العثمانية قد تأسست على "الديني" إلى عهد عشية الحداثة؛ فإن ما كان ينظر إليه سابقا على أنه كل صلب ومنسجم (أي الجماعة الأرثوذكسية،الملة) قد انقسم بعدها إلى كيانات سياسية وثقافية مختلفة: الكيان اليوناني والبلغاري والغربي، إلخ. وبدل أن تعمل التنظيمات على تشجيع استدماج الرعايا الإثنيين المتمايزين في الهوية العثمانية السياسة الجماعية الجديدة – بحيث تمنع حدوث نزوعات انشقاقية داخل الإمبراطورية فقد أثارت على النقيض من ذلك عملية تحديد مصير الساكنة غير المسلمة[32].

---

[31] Ph. Iliou, 'Dogmatismos kai authentia stis diadromes tou neoellinikou stochasmou' [الدوغمائية والسلطة في الفكر الهليني الجديد"'], in P. Mpitsaxis et. al. (eds.), pp. 43- 46.

[32] D. Stamatopoulos, pp. 20-21.

ولقد اكتست عملية "تعميم" و"تسييس" المجال الديني طابعا معياريا و"تطبيعيا"، دالة بذلك على التحول التدريجي للبنيات التنظيمية للكنيسة الأرثوذكسية من "تمثيل" ديني غير إثني إلى انتماء ديني مبني على ما هو قومي. وقد حدثت هذه العملية تقريبا في كل التنظيمات الأرثوذكسية، وكانت بكل السبل نتاجا للتحول من الدولة الإمبراطورية إلى الدولة القومية. وقد دام الأمر إلى نهاية الحرب العامية الثانية، وكان أن انتهى إلى تشتيت الاتحاد الأرثودوكسي الكنسي المتلاحم السابق – والذي كان منظما في كيانات كنيسة موسعة ومحكوما من لدنها وفقا لنظام إداري مركزي – إلى نخب حاكمة دينية ذات أساس عرقي مركونة في أراضي الكنيسة منكفئة عليها. وإن إنشاء كنيسة اليونان (1833) والبلغار (1872–1915) أو انتفاضة الأرثوذكسية العربية ضد التراتبية اليونانية في كنيستي أنطاكيا والقدس (نهاية القرن 19) لذات دلالة بهذا الشأن[33].

ولقد كان من نتائج قيام حركات قومية متمايزة داخل الهيئة الأرثوذكسية للإمبراطورية الرومانية وتنشيطها للانتشار وللتوسع حدوث تنافس شرس بينها. وقد شكل الفريق الإثني اليوناني قسما مهما من هذا التصور، والذي هيمن فعليا داخل ملة الروم، متحكما بذلك في المجلس المختلط والبطريركية الكنيسة كما في بطريركيات الشرق الأخرى (الإسكندرية وأنطاكية والقدس). وكان على الفرق الآثنية الأخرى أن تنشئ الظروف المناسبة لتحررها القومي والديني من النخب اليونانية. على أنه ينبغي أن نوضح تمام التوضيح أن الحركات القومية المتعددة تملكت العنصر الديني بغاية تشييد هوية

[33] للمزيد بهذا الشأن تُراجع أعمال:
D. Hopwood, P. Matalas, and T. A. Meininger.

قومية، وما كان الأمر بالعكس[34]. فلم تكن الأرثوذكسية هي القالب، وإنما كانت هي الوسيط في تغلغلها الاجتماعي وتثبيتها النهائي[35]. وقد أظهر هذا التفاعل في الوقت نفسه التغيير الذي حدث في توجه الكنيسة الإيديولوجي، كما أظهر أيضا عملية الدنونة التدريجية للجسد الاجتماعي[36].

والحال أن العائق الإيديولوجي الذي وضع من لدن القومية اليونانية لمجابهة المرويات القومية الأخرى المنازعة إنما كان هو ما سمي "الأرثوذكسية الهلينية". والحق أنه ما كانت الأرثوذكسية الهلينية إلا بدعة نظرية ليس إلا؛ بدعة تدعي أن ثمة علاقة مؤسسة وتماهيا تاما بين الهوية اليونانية والأرثوذكسية؛ بحيث استحال الفرد الأرثدوكسي ينتمي بالقوة إلى الجسد القومي اليوناني؛ وذلك بسبب من عقيدته الدينية، وبغض النظر عن المعايير الأخرى الثقافية أو الدينية، شأن اللغة والأعراف الخ. إنما اليوناني يعني الأرثدوكسي، والضد بالضد[37]. ولأن الأرثوذكسية — في معتقدهم – هي الإيمان الحق، ولأنها هي الإيمان الذي يترجم عن كلمة الرب؛ فإن الشعب اليوناني هو شعب الله المختار، وكل المؤسسات الأرثوذكسية – من ثمة – ينبغي أن تكون – بحق إلهي مسطور – بين يدي اليونانيين.

---

[34] N. Demertzis, 'Politiki kai epikoinonia: opseis ekkosmikeusis tis Orthodoxias' ['السياسة والتواصل: الجوانب الدنيوية للأرثدوكسية'], in Th. Lipovats et al. (eds.), p. 151.

[35] . Kitromilides, ' "Noeres koinotites" kai oi aparches tou ethnikou zitimatos sta Valkania ['الجماعات المتخيلة" وأصول المسألة القومية بالبلقان"], in Th. Veremis (ed.), pp. 116-117.

[36] P. E. Lekkas, *I ethnikistiki ideologia*, p. 182.

[37] P. E. Lekkas, *To paixnidi me to chrono,* pp. 78-79; S. Anagnostopoulou, pp. 481-488; P. Matalas, 'To Patriarcheio Ierosolimon kai i ellino-orthodoxia,' [بطريركية القدس والأرثوذكسية اليونانية] in Moraiti School (ed.), p. 116.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوعي الجمعي للفرق القومية الأخرى كان يذهب إلى الاعتقاد بأن اليونانيين إنما يمثلون "الغير" الذي استولى على تراثهم الثقافي واستغله؛ ذلك أنه ليس يمكن أن تكون الإمبريالية الدينية الواقعة الملحوظة بهذا الشأن مقبولة؛ ومن ثمة ينبغي إجلاء العنصر اليوناني إجلاء، كما ينبغي على الإدارة الدينية للأراضي القومية أن تتم من طريق رجال دين بلدانها. وهذه المسألة سوف تساعد على فهم: لماذا كانت عملية تحديد مصير الأرثوذكسية البلغارية والعربية جميعا إلى حد ما قد تجلت في الصلة بالعنصر اليوناني المهيمن (البلغار ضد اليونانيين، العرب ضد اليونانيين) . . وهو السبب الذي يكمن في أنه ليس يمكن أن يكون ثمة كيان مستقل يعترف بأن على رأسه تنتصب سلطة كنيسة أجنبية. ولسوف تعد مثل هذه الحالة ضربة موجعة للكبرياء القومي؛ بما أنها سوف تتضمن البرهنة فعلا على أن الفرقة الجماعية لا تقدر على أن تستقل بنفسها، وأنها تقبل بتدني هويتها الثقافية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التحكم في آلية قوية التغلغل إيديولوجيا من لدن أجنبي؛ إنما يفترض أن يخدم أغراضا أجنبية لمن شأنه أن يضع الوحدة القومية موضع خطر.

كانت نتيجة هذا التصور إقامة كنائس أرثوذكسية قومية مختلفة تتناسب مع الدول القومية الجديدة الناشئة[38]. وإن استنبات مبدأ الكنيسة القومية بالنسبة إلى كل دولة قومية أرثوذكسية قد قاد إلى إنشاء الكنائس البلغارية واليونانية وكنائس أخرى مستقلة، أو نجمت عنه انقسامات داخلية على حسان البنيات الدينية العتيقة. وقد أحدث هذا

[38] Ph. Walters, pp. 357-364; L. N. Leustean, pp. 421-432.

المبدأ دفعة جديدة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي واستقلال بعض البلدان التي يعد فيها العنصر الأرثدوكسي ذا أهمية[39]. وإن مشاكل الاختصاص القضائي التي سرعان ما برزت – على نحو ما حدث في إستونيا وجورجيا أو أوكرانيا – لترتبط ارتباطا مباشرا بالبعد الإثني لأفق وظيفة الدين[40] في تعارض مع الأفق الكنسي.

هذا ولقد كان نظام الصلات الشائع بين الدولة والكنيسة الذي جرى به العمل في البلدان التي كانت تشكل فيها الديانة الأرثوذكسية الأغلب ضربا من البابوية القيصرية، قصيرية "حكم قانون الدولة"[41]. وتبعا لهذا النظام، فإن السلطة الزمنية كانت تضع يدها العليا على الإدارة الدينية ، وكانت الحكم والفيصل النهائي والأخير الذي يعود إليه حل مختلف المشاكل الكنسية. ولقد كان معترفا بالديانة الأرثوذكسية بوصفها الدين "الأول"، وكانت تتمتع بمعاملة خاصة من لدن الدولة. طبقا لذلك، كانت للكنيسة – بوصفها مؤسسة – شخصية قانونية تقع تحت سلطة القانون العام، وكانت التنظيمات الخاصة بها – التي تحدد بنيتها الداخلية وتنظيمها الإداري – محكومة ببعض المراسيم القانونية[42]. وكان من نتائج تسييس مؤسسة الكنيسة إضفاء شرعية رمزية على السلطة السياسية؛ وذلك بإحداث أنسنة بين الجسم الاجتماعي وإيديولوجية الدولة التي تقوم الدعاية إليها، وعبر التأثير الممارس على السلوك السياسي. وباختصار، كانت عملية التسييس للأرثوذكسية، التي حدثت داخل الحداثة – أولا وقبل كل شيء – عبارة عن تطور

[39] D. P. Payne, pp. 831-852.

[40] K. Matsuzato, pp. 239-262; Keleher, pp. 125-137.

[41] بحثا عن مزيد من التوضيح، أحيل هنا على الحقبة السابقة عن الحرب العالمية الثانية وسيطرة الاتحاد السوفياتي على بعض الدول التي كانت بها الأرثوذكسية تاريخيا الدين الرسمي.

[42] Ch. K. Papastathis, pp. 27-28.

دنيوي؛ وذلك بما أنها تضمنت استتباعا مؤسسيا للمجال السياسي إلى الفكرة القومية[43]. وبعبارة أخرى، حدث أن تم "امتصاص الشأن الديني من لدن الهوية القومية"[44]. والحال أن الأمر الذي جعل بالفعل من الكنيسة مؤسسة قومية قد أدى في الوقت نفسه إلى تحول تدريجي للأرثدكسية نحو إيديولوجيا بلا حضور رمزي قوي. وإن ربط الكنائس المحلية بالسلطات السياسية للدول المتكونة حديثا، وما أدى إليه من تكريس وتقديس للإيديولوجيات القومية لكل بلد بلد؛ قد أسهم في التصوير غير المناسب للأرثدوكسية، كما لو كانت هي العنصر اللاحم بامتياز للفرقة القومية المؤمنة بها. والحال أن هذه المغالطة تبقى هي المروية المهيمنة لمعظم الكنائس المستقلة للدول القومية الأرثوذكسية – شأن اليونان – حتى أيامنا هذه.

هذا وقد أدخلت البيروقراطية الدينية بعض طرازات جديدة من الإستراتيجية السياسية، بغاية إعادة إنتاج سيطرتها الخاصة، وذلك في زمن كان يشهد فيه العالم المسيحي – على نطاق واسع – على عملية الدنونة التي أمست تحدد الخطاب المعاصر وتحدد دور الكنيسة. وبعبارة أخرى، حدثت ثمة ردات فعل من لدن الزعماء الدينيين بالنظر إلى الفقدان التدريجي لوضعها المركزي الاجتماعي والسياسي، على نحو ما شهد على ذلك انخفاظ منسوب التدين وتدني نسبة التردد على الكنائس، والمطلب المتزايد للفصل بين الدولة والكنيسة ، أو النقد الشرس الذي تم التعبير عنه ضد التعامل المالي التفضلي الذي تُخص به المؤسسات الأرثوذكسية من لدن السلطات الحاكمة[45]. وعلى

[43] P. Kitromilidis, p. 179.
[44] N. Demertzis, p. 152.
[45] من أجل ببليوغرافيا مفيدة بشأن النقاش الذي دار حول عملية الدنونة أو العلمنة، انظر أعمال:

وجه الخصوص، فإن المسؤولين الرسميين على الكنائس واجهوا تحديين في العقود القليلة الماضية:

أ ـ التحدي الأول إيديولوجي الطبيعة. وقد تمثل في الحد من رد الفعل العمومي السلبي تجاه التنظيم الكنسي، وذلك عن طريق إعادة المصداقية الدينية، وكل ذلك أملا في تأكيد الدور الأساسي للكنيسة في المجال الاجتماعي والثقافي.

ب ـ تحد من نمط سياسي. وقد تجلى في الحفاظ على وضع الكنيسة الامتيازي داخل بنية السلطة، والحال أن هاتين المشكلتين متعالقان، وذلك بحكم أن الوضع الامتيازي الذي تتمتع به الكنيسة يتعلق – على الأقل إلى حد ما –، بإسهامها في صياغة الخطاب المهيمن، وبقدرتها على التأثير والتعبير عن الوعي الجمعي؛ ذلك أنه في السياق الاجتماعي السائد، فإن الخيارات الإستراتيجية – التي هي في متناول الزعامة الكنسية للحفاظ على سلطتها – تكون محدودة بالحدين التاليين: أ ـ الحد الأصولي ، وب ـ حد التكيف.

تتمثل إستراتيجية التجنيد الأصولي في دعوة الجماهير الدينية إلى التحرك ضد أي شكل يُعدّ من طبيعة دنيوية علمانية، وذلك عبر إثارة العناصر الخطابية، شأن "الأمة" أو "الشعب"، والتي تحمل بكل الوسائل دلالة رمزية عالية فيما يتعلق بالمخيال الجماعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأزمة التي لا يمكن تفاديها والحادثة بين المجالين الدنيوي والديني يمكن أن تقود إلى نتيجة عكسية؛ أي نحو تأكيد ديناميات أجندة الدنونة، وهذا

P. Berger, S. Bruce, O. Tschannen, D. Yamane, F. G. Lechner, D, Martin, R. Stark and L. Iannaccone.

سوف يؤدي إلى تغير تام في الوضع القائم اليوم. ولربما يكون هذا الأمر هو ما يفسر لماذا تم تهميش المدافعين على المقاربة الأصولية – على وجه العموم – داخل البيروقراطية الدينية، أو على الأقل لم يمارسوا القدر العظيم من التأثير في عملية اتخاذ القرار.

أما التكييف أو إستراتيجية الوفاق المتحكم فيه؛ فمبنية هي على رفض الرؤى المتشددة داخل مؤسسة الكنيسة وتدبير المشاكل التي عدت لأمد طويل "أبقارا مقدسة". والحال أن هذا القبول الانتقائي لبعض الإصلاحات الدنيوية الصغرى قد أقام – على نحو فوري – الحدود التي لا يمكن للكنيسة أن تتعداها. كما أنه أسفر أيضا عن التحول التدريجي لصورة الزعامة الأرثوذكسية في بعض البلدان، شأن ما حدث مع هييرونيموس زعيم الأبرشية اليونانية[46]. وقد تمت صياغة إستراتيجية الوفاق المتحكم فيه في المبادئ المتقاطعة التالية: أ ـ إعادة ترميم رأسمال الكنيسة الرمزي وإعادة استرداد الأصالة الدينية للتراتبية الكنسية. ب ـ إقامة أواصر وصلات وعلاقات مع فرق من كل الطيف السياسي. وقد كان هذا الأمر شرطا حاسما لتفادي تحويل وضعيتي الكنيسة: الشرعية والاقتصادية نحو الأسوأ.

ومن المنظور الديني، فإن هذه الإستراتيجية إنما شيدت على فكرة أن السلطتين الدينية والدنيوية مجالان منفصلان، لا تتقاطع أبدا ولا تتداخل مجالات اختصاصهما. والحال أن هذه النظرة مبنية على فكرة أن الرعايا الذين تمارس عليهم الدولة والكنيسة معا المراقبة والتحكم إنما هما الشيء نفسه؛ أي مجمل المجتمع. وهذا التماهي الملاحظ بين

[46] K. Papastathis, 'From Mobilization to a Controlled Compromise: the Innovative Strategy of Archbishop Hieronymus', in T. S. Willert and L. Molokotos-Liederman (eds.), pp. 208-213.

الجسم السياسي والجسم الديني في الفضاء الاجتماعي، يجعل من الضرورة قيام روح التعاون بين المجالين، وتوافقهما معا على اعتبار المسائل ذات الاهتمام المشترك. وفي السيناريو المضاد – أي في حالة القطيعة بين المجالين – فإنه سوف تحدث انقسامات اجتماعية بحيث تكون ذات أثر سلبي على الجانبين معا. إن تحقيق تعاون منسجم بين الكنيسة وجهاز الدولة سوف يثني – مقابل ذلك – نوايا إصلاح ديني أصولي ينهض ضد مصالح الكنيسة. وداخل هذا السياق، فإن إستراتيجية التوافق المتحكم فيه لن تشكل تغيرا جوهريا في الأهداف الهيمنية للكنيسة، وإنما سوف تحدث فحسب تحولا في الوسائل المتخذة من أجل تحقيقها؛ لا ولن ينتج عنها فقدان الكنيسة لوضعها الاجتماعي والسياسي؛ وإنما سوف تشكل بالفعل واسطة لاسترداده.

تحصيلات:

تواجه الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية – ولا سيما فصِيلها اليوناني داخل السياق التاريخي القائم – عددا من التحديات مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالمجال السياسي؛ ذلك أن الأزمة المالية، وتدبير المشاكل الاجتماعية الناشئة – شأن الفقر والانهيار التدريجي لنظام دولة الرفاهية، أو أزمات الشرق الأوسط – إنما هي أنموذج لبعض المشاكل العصبية التي تحتاج إلى أن تعالج معالجة مناسبة من لدن المسؤولين الدينيين، ليس فحسب على المستوى النظري ؛ وإنما أيضا على المستوى العملي. وفضلا عن هذا، فإن الوضع المؤسسي للكنيسة – داخل سياق مجال اجتماعي يتدنون على نحو مستمر– صار أكثر مدعاة للجدل. وفي الوقت نفسه، ثمة بعض المشاكل داخل مجموعة الدول الأرثوذكسية

الشرقية قائمة بين مختلف المراكز الكنيسية، وذلك بالنظر إلى اختصاصات كل واحدة منها على بعض الأراضي. والحال أن الانشقاقات الناشئة بين المؤسسات الأرثوذكسية من شأنه أن يمنع الأرثوذكسية من صياغة خطاب منسجم متلائم، ومن التصرف كجسد موحد، وذلك في وقت عصيب بالنسبة إلى أتباعها. ومع الأخد بعين النظر أن العديد من هذه الانقسامات ليست لها خلفية دينية؛ وإنما تعكس الإستراتيجية الحكومية للدول التي تتبع لها هذه الكنائس، فإن فصل الكنيسة عن الدولة ونزع الطابع القومي عن الإدارة الدينية يعدان شرطين لا بد منهما من أجل حلها. ولهذه الغاية، ليس للكنيسة أن تنتهي إلى إحداث قطيعة بنيوية مع المبادئ القديمة التي قامت عليها؛ وإنما عليها أن تكيف إستراتيجياتها السياسية تكييفا جزئيا مع بيئة متغيرة. وهذا لربما يشكل الرهان التاريخي الحقيقي الذي سوف يحدد إلى حد كبير وضع الكنيسة في المستقبل.

الشريعة والسلطان: الدولة الأوروبية الحديثة نموذجاً لمصر محمد علي

اسامة عرابي*

تهدف هذه الدراسة تبيان أثر الحداثة الأوروبية على مفهوم الشريعة ودورها في مصر محمد علي، الذي يعدّ بحق مؤسس الدولة المصرية الحديثة وحاكم مصر في الفترة 1805 – 1848؛ أي نصف القرن السابق على ولادة الشيخ الإمام محمد عبده (1849-1905).

وقد تتاح لنا دراسة لاحقة في فكر الإمام وتقعيدة علم الكلام وأصول الفقه بما يتلاءم مع الحداثة، لكننا آثرنا في هذه السطور أن نظهر الخلفية السياسية القانونية التي سبقت عمل الشيخ الإمام ووضعت لجهده النظري ونشاطه العملي في القضاء أطراً قانونية وجزائية محددة، أبرز ما فيها منشؤها الأوروبي، وارتباطها برغبة السلطان -أي محمد علي- في اللحاق بركب الدولة الأوروبية الحديثة . وقد تجلت هذه الصلة الوثيقة بين ما هو قانوني وما هو سياسي في المفهوم العثماني الأصلي لكلمة " قانون"، وهو اللفظ الذي أطلقته النخب العثمانية منذ القرن السادس عشر على تشريعات السلطان خارج إطار الشريعة في مجاليْ العقوبات والجنايات على وجه الخصوص. ولما كانت بنية الدولة المركزية الأوروبية الحديثة تشكل قطيعة معرفية وعملية مع البنى السياسية الإقطاعية في القرون الوسطى والتي كانت السلطنة العثمانية إحدى تجسيداتها؛ وجب معرفة معنى الحداثة في المجال

*أستاذ جامعي، لبنان

القانوني ذاته، اي التغييرات التي ادخلتها السلطة الأوروبية الحديثة على معنى التشريع والقانون وعلاقتهما بالمواطن، منذ ذلك الحدث الجلل الذي قضى على الدولة الإقطاعية في فرنسا، وحمل رايات الحداثة إلى أوروبا قاطبة على بحر من الدماء، عنينا الثورة الفرنسية العظمى والفتوحات النابوليونية (1789-1815).

المشهد الأوروبي : عقلنة العقوبة وترشيد الهيمنة

تختزل الحداثة الأوروبية في نمط المواطن النموذج -الخاضع لقوانين الدولة والقابل لسلطتها- علاقات قهرية/معرفية شائكة بين السلطة والمواطن قد لا تبدو على السطح. ولعل أبلغ تعبير عن تلك العلاقة الشعار الذي وضعته لجنة الحقوقيين المكلفة من قبل نابليون، حاكم فرنسا المطلق الذي وضع قوانين دولة فرنسا الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر: القانون المدني أو شرعة نابليون في الملكية والعقود والأحوال الشخصية: 1804م، قانون أصول المحاكمات المدنية: 1806م، القانون التجاري: 1807م، قانون أصول المحاكمات الجزائية: 1808م، القانون الجزائي: 1810 م . ، هذا الشعار ينص على " لا يحق لأي مواطن التذرع بعدم معرفة القانون" وقد ارتأى قانونيو نابليون تثبيت هذا الشعار والمبدأ على رأس لوائحهم القانونية. وهذا مبدأ أساسي يحكم النظم القانونية الحديثة، وضعته فرنسا بعد الثورة وأخذت به الدول كافة. وهو يحمل مضمونين يتعلقان بالمعرفة وشوكة السلطة موجهين،إلى المواطن العادي من ناحية، وإلى أجهزة السلطة الأمنية

و القضائية من ناحية أخرى. يحث المبدأ النابوليوني المواطن الحديث على الإلمام بالقوانين الحاكمة لعلاقاته مع المواطنين الآخرين ومع الدولة، محذراً إياه أنه في حال الإخلال بأي منها، لا يمكن له الاختباء خلف أي ادعاء بالجهل بها. من ناحية أخرى، يمكّن هذا المبدأ أجهزة الشرطة والقضاء من العمل بسلاسة لضبط وإحضار أي فرد مخالف القانون لكونه مسؤولاً عن تصرفاته حكماً بغض النظر عن معرفته الذاتية بحُكم وقانونية ما ارتكبه. بالطبع فإن الطابع الموضوعي لشوكة القانون ليس حكراً على الحداثة و هو سمة مشتركة للمنظومات العقابية منذ بزوغ الحضارة في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين, مروراً بأثينا الديمقراطية، والقانون الروماني والعثماني في القرون الوسطى. لكن المبدأ النابوليوني يكتسب أهمية خاصة كونه يطبّق في بيئة تستحضر مكتسبات الثورة الصناعية والعلمية الحديثة، حيث التقنيات الجزائية والقانونية من بحث وتقصٍّ وضبط وإحضار أكثر نجاعة وفاعلية –بما لا يقاس– من مثيلاتها في المجتمعات السابقة على الحداثة .

ما هي السمات المميزة للمنظومة العقابية الأوروبية بعيد الثورة الفرنسية والثورة العلمية في القرن الثامن عشر؟ وهل نشأت منظومات مماثلة في الشرق العربي والأسلامي خارج منظومته القانونية القائمة على تقسيم العمل بين القانون العثماني القديم والشرع الإسلامي ؟ تلك هي التساؤلات التي سنحاول الإجابة عليها فيما يلي.

ربما كان المؤرخ الفرنسي الشهير ميشيل فوكو صاحب كتاب " **التأديب والعقاب:نشأة السجن"1** من أهم الباحثين في الطابع القسري المميّز

لشوكة القانون في الدولة الأوروبية الحديثة.[1] إذ يرى سمتين أساسيتين لهذا التميّز: أولاً: امتداد الفعل القهري لسلطة المركز على كافة النواحي الجغرافية داخل أرض الدولة الوطنية وتسلطها على كل القاطنين فيها، بحيث لا يتخيل أحد أنه خارج عن هيمنتها . ثانياً: اعتماد تقنيات معرفية غير مسبوقة في القسر والتحكم والمراقبة، عبر الأساليب العقلانية النابعة من المعرفة العلمية الجديدة. يظهر اذن حلف تاريخي وثيق في أوروبا أواخر القرن الثامن عشر بين المعرفة العلمية الجديدة والهيمنة المركزية في حيز القانون الجزائي (قانون العقوبات). إن ما يطلق فوكو عليه اسم " الشبكة المعرفية – القهرية" لا يقتصر فعلها على الحيز القانوني؛ بل هي بالجوهر ملازمة للنسيج المجتمعي الأوروبي الجديد إثر انحلال المجتمع الإقطاعي وهيمنة الأكليروس و طبقة النبلاء، و نشوء أقتصاد السوق الرأسمالي. فكان لا بد من تربية روحية جديدة للفرد متناغمة مع متطلبات المرحلة الصناعية – الرأسمالية الجديدة في سائر مجالات الفعل الاجتماعي: في الأسرة والمدرسة والمصنع والجيش والقضاء والشرطة السجن، إن "الأمير الجديد" أو الشبكة المعرفية – القهرية سعت إلى فرض بنية نفسية و روحية مختلفة عن النفسية الدينية المهيمنة في المجتمع الإقطاعي. فكانت روح الفرد الأوروبي حلبة الصراع بامتياز بين قوتين تاريخيتين، إحداهما آفلة والأخرى صاعدة؛ لكنها لم تكن معركة متكافئة، حيث سيطرت الطبقات الصاعدة من كبار الرأسماليين والصناعيين والتجار على كل مفاصل الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية والعسكرية والثقافية، واضعة المعارف والتقنيات العلمية الجديدة في خدمة مشروعها التاريخي. فكانت الروح الجديدة ؛ روح المواطن الصالح الخاضع لقوانين

دولته، المطيع لأوامر ممثليها، كانت خارج الوجدان المسيحي للفرد، ذلك الوجدان القائم على التعبد والعقيدة، وسعيه الدؤوب للخلاص من الخطيئة والعقاب الإلهي،" تلك هي الحقيقة التاريخية لهذه الروح الجديدة، على عكس روح اللاهوت المسيحي المولودة بالخطيئة. الروح الجديدة تنبثق من أساليب العقاب والتأديب واللجم"؛ ذلك أن روح المواطن الصالح هي نتاج عمل قهري عميق للأمير الجديد، للسلطة السياسية المعرفية الجديدة التي تنتج " روحاً تسكن المواطن، لا بل تبعثه إلى الوجود، جاعلة من جسده أداة لتسلطها. هذه الروح نتاج و أداة لبنية سياسية... إنها تعبير عن الكيفية التي أصبح فيها الجسد خاضعاً لعلاقات التسلط الجديدة. الروح هي سجن الجسد"(2).

برى فوكو أن ولادة السجون والعقوبة بالحبس قد شكلت ثورة في علاقة جماهير العامة بالسلطة، حيث كان التعذيب الجسدي للجاني أمام جمهور المتفرجين الشكل الغالب للعقوبة في أوروبا. هذا التعذيب كان أسلوب التحقيق والاقتصاص في الوقت عينه، لدرجة أنه في حال عدم اعتراف المتهم تحت التعذيب يعدّ بريئاً ويطلق سراحة. ليس السجن الحديث في أوائل القرن التاسع عشر مجرد تسجيل للنزعة الإنسانية التنويرية إلى اعتبار السجين مواطناً ذا حقوق أساسية كانت تعصف بها أنظمة التعذيب القروسطية. السجن مظهر من مظاهر شبكة التسلط والتحكم العقلاني بأعداد غفيرة من الأجساد, عبر التأديب والمراقبة المستمرة. فمع الثورة الصناعية والمعارف الطبية الحديثة، شهدت المدن الأوروبية مئات ألاف النازحين من الريف – أفراداً وأسراً– للعمل في المصانع الناشئة.وكان همّ السلطة السياسية ضمان

السلم المجتمعي بواسطة شبكة مراقبة وتأديب لهذه الأعداد الكبيرة من الأجساد في مجالات فعلها الاجتماعي اليومي، وذلك ضمن ممارسة تأديبية عقلانية تهدف إلى التحكم بحركة الأفراد، رغم تمايزها باختلاف مجالات فعلها: السجن نموذج للثكنة، وللمدرسة، وللمصنع، وللمؤسسة الحكومية، والمستشفى حيث التأديب والمراقبة، والتأديب عبر المراقبة الدائمة غالباً ما يحقق الأهداف المرجوة دون اللجوء إلى العنف الجسدي[3] .

هذا وقد لحظت الفلسفة الغربية الحديثة بجناحيها المثالي والبرغماتي تلك العلاقة الحميمة بين الروح والقانون، التي وصفها فوكو بتقنية للتحكم بأجساد المواطنين من قبل السلطة أو السلطات القهرية المعاصرة من دولة وشرطة و جيش ومدرسة ومؤسسة وسجن. وها هو ذا الفيلسوف الألماني كانط في أواسط القرن الثامن عشر يعرّف الحرية الذاتية للفرد بأنها: الخضوع العقلاني لقوانين الجماعة السياسية. بالطبع لا يبرز كانط الجانب القسري لهذا الخضوع، جاعلاً إياه إرادة عقلانية حرة؛ أي ينبع من رغبة المواطن الذاتية التي يسيّرها العقل؛ ذلك العقل الذي يعمل بالإقناع، وليس بالقهر. الحرية المعاصرة –حسب كانط– هي خيار أو اختيار بين أمرين: إطاعة القانون، وهذا واجب على كل ذي عقل[4]، أو عدم إطاعة القوانين؛ أي العقوبة شبه المؤكدة في روح الفرد ووجدانه، وهو الخيار الذي لا يشير إليه كانط في تعريفه لتلك الحرية. أما بنتام –الفيلسوف البريطاني والأب الروحي للمذهب البرغماتي في القرن الثامن عشر– فلا يضيره أن يكشف الدول المباشر للسلطة في تعريف الواجب القانوني للمواطن الحديث: " إن واجبي هو كل أمر يفرض القانون علّ إطاعته، فإذ لم أفعل يعاقبني القانون ... إن

الواجب السياسي القانوني تخلقه العقوبة، أو على الأقل تخلقه إرادة الأشخاص الذين تملك أياديهم سلطة العقوبة"[5]. فتكون البرغماتية البريطانية الجواب الشافي لغياهب الحرية الذاتية في الميتافيزيقا الكانطية.

وقد يقول قائل: إن كانط على حق في تصوره لمسألة الحرية الذاتية أمام الواجب القانوني، فقلما يفكر أحدنا بهذه الطريقة الفجة المباشرة: أما أن أطيع القانون أو أقع تحت طائلة العقوبة، تلك هي حريتي ! وهذا صحيح على الأقل بالنسبة لجمهور المواطنين في الغرب الأوروبي, وقد يفيدنا هنا تحليل إلياس –أحد أكبر منظري علم الاجتماعي الفرنسي، وصاحب مؤلف " ديناميكية الغرب"– عندما يكشف الغطاء عن الجانب اللاواعي في علاقة المواطن بالمجالات الاجتماعية القسرية كالمصانع مثلاً: " حيث تخضع تصرفات أعداد كبيرة من الأشخاص للتنسيق والمراقبة، وحيث يعتمد فعل كل شخص على دقة وتمام فعل الشخص الآخر وهكذا دواليك. عندها لا مناص للفرد من التحكم بكل حركة من حركاته بشكل دقيق وصارم. إن هذا التحكم لا يجري فقط في نطاق الوعي. ما يميز البنية النفسية للفرد في الحضارة المعاصرة هو تلك التربية منذ الطفولة على التصرف النمطي الذي يمكن التنبؤ به. إنه ذلك التكييف للفرد منذ نعومة أظافره، والذي يفضي إلى نوع من الأتوماتون، يمارس المراقبة الذاتية داخل اللاوعي، حيث إن الفرد لا يستطيع الفكاك من هذا الرقيب حتى لو أراد". وأخيراً يرى إلياس أن تعزيز هذه البنى النفسية اللاواعية ما كان ليتم لولا هيمنة المركز السياسي؛ أي السلطة المركزية الحديثة على كافة النشاطات الحيوية في الدولة القومية المعاصرة: " إن نجاعة آليات المراقبة الذاتية المحددة للتصرفات النمطية

السائدة عند الفرد المتحضر؛ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باحتكار سلطة استعمال العنف و تعاظمها لدى الهيئات السياسية المركزية"[6] .

مصر محمد علي: النموذج الجنائي الأوروبي وأثره على قانون العقوبات الجديد والمحاكم الشرعية

تواترات الدراسات مؤخراً حول النظام القانوني وبالتحديد النظام الجزائي الذي أقامه محمد علي باشا إبان حكمه الممتد لمصر في الفترة 1805 – 1848م . وكما في أوروبا، كذلك في مصر كانت تلك التغييرات الجوهرية في بنية العدالة الجنائية وقانون العقوبات مرتبطة بتحولات في بنية السلطة السياسية. في فترة لا تتعدى النصف قرن نجح حاكم مصر الألباني الأصل في نقل بنى عسكرية وصناعية وقانونية وقضائية من أوروبا المعاصرة إلى أرض الكنانة. وثمة عدة مؤلفات وثقت لهذا الإنجاز التاريخي ظروفاً وحيثيات وتفاصيل يمكن للقارئ العودة إليها. ما يعنينا في هذا السياق أمران : أولاً تغيّر البنية القانونية الجنائية سواء من ناحية المحاكم المخولة الحكم في الجنايات، أم من ناحية طبيعة العقوبة ومضمونها. وثانياً: أثر هذا التحول في قانون العقوبات على المحاكم الشرعية ودورها في النظام القانوني العام.

قام التحول في القانون الجنائي في مصر محمد علي على خطين متلازمين: النصوص القانونية، والمحاكم, فكان القانون الجنائي الجديد لعام 1829 أول عهدة مصر بالتشريع الأوروبي. وعلى خط مواز تم إنشاء محاكم نظامية سميت مجالس, يديرها موظفون منتدبون من الدولة لتطبيق هذه النصوص

الوافدة، جنباً إلى جنب مع المحاكم الشرعية التي تنظر في قضايا الملكية والعقود والنكاح والإرث. ولم يجر تهميش كامل للمحاكم الشرعية في قضايا الجنايات، بل أصبحت نوعاً من المحكمة الابتدائية، إذا صح التشبيه؛ قضايا القتل والزنا والتعدي والقذف بقيت جزئياً من اختصاص قاضي الشرع، الذي دخل على عمله سلطة قضائية جديدة (**المجالس النظامية**) ذات صلاحيات أوسع للحكم في هذه القضايا. إذ كانت أحكام الشرع الجنائية تتوقف على وجود شاهد أو شهود للفعل الجرمي، الأمر الذي لم يكن متوفراً في معظم الحالات, فلا يكون قاضي الشرع عندها مخولاً إصدار أي حكم عندها تحال القضية إلى المحكمة النظامية لإعادة النظر فيها وفق مقاييس مغايرة للإثبات والبرهان (انظر لاحقاً).

كانت هذه البنية الجنائية الجديدة محكومة بثلاثة اعتبارات:

أ- تحكّم الأجهزة المركزية بحركة الأشخاص ونشاطاتهم بمختلف أشكال هذا التحكم، من مراقبة وكشف وجلب ومحاكمة.

ب- تحديث وعقلنة العقوبة، بحيث يكون الهدف منها إصلاح سلوك الجاني وتأهيله لحياة سوية بدلاً من العقاب الجسدي.

ج- اعتماد مفاهيم ومقاييس جديدة في الدليل والإثبات الجرمي، وفي الإجراءات القانونية في الاعتقال والمحاكمة. يقول رودلف بيترز في دراسة له حول " ظهور القضاء المدني في مصر 1842-1871": إن نشوء القضاء المدني ارتبط" ببناء أدارة مركزية قوية وفاعلة وبالحاجة إلى التخصص المهني في إدارة الدولة. بدءاً من عام 1830 غلبت

على النخبة الحاكمة الفكرة بأن النظام العام يجب أن يبنى على قواعد مثبّتة في نصوص قانونية رسمية. وكان الهدف من ذلك تطويع السلطة اللامحدودة والغاشمة لحكام الأقاليم بالمقام الأول، وجعل الجمهور المصري أكثر قبولاً لأحكام القانون الجنائي الجديد بالمقام الثاني" [7] .

تميّز القانون الجزائي لعام 1829 الذي أقره محمد علي باشا عن القانون العثماني الساري المفعول حتى ذلك التاريخ بتغييرات أساسية في طبيعة العقوبة، كماً ونوعاً. الجنايات موضوع العقوبة كانت القتل والسرقة والابتزاز واختلاس الأموال العامة. بادئ ذي بدء حددت بنود القانون الجديد بشكل واضح ومباشر العقوبة المترتبة على كل جرم، بينما كانت البنود العثمانية الجزائية تكتفي بتحديد طبيعة الجناية أو الجرم، وتذكر أنها تستحق العقوبة، تاركة للسلطات التنفيذية مجالاً كبيراً للاجتهاد في نوعيتها وكميتها. كذلك حصر القانون الجزائي الجديد العقوبات الجسدية بنوعين فقط: الإعدام والجلد، وذلك خلافاً للقانون العثماني التقليدي الذي يلحظ طيفاً واسعاً من العقوبات الجسدية من بتر الأعضاء (الأنف والأذنين و اليدين والعضو الذكري) والوشم بالحديد المحمّى و الخازوق[8].أما الشريعة الإسلامية فتعاقب السارق بقطع اليد اليمنى، والزاني بالرجم حتى الموت أو الجلد ، والقذف بالجلد، وشارب الخمر بالجلد. وكما ذكرنا آنفاً لم يقر قانون محمد علي إلا نوعين من هذه الصورة المتعددة من العقوبات الجسدية, وهما الإعدام والجلد, وقد ألغيت عقوبة الجلد عام 1861. بالإضافة إلى الاعتبارات الإنسانية والحضارية، يلاحظ بيترز نمطاً عقلانياً في التحديد الكمي للعقوبة : " أضحت العقوبات متجانسة وخاضعة للقياس الكمي،

وأصبحت جنسين فقط: السّجن (الحبس) أو الجلد، وأبلغ مثال على ذلك في السرقات، حيث جعل القانون الجديد مدة الحبس –طولاً أو قصراً– مرتبطة بقيمة المال المسروق. " والقصد من وراء ترشيد العقوبة هذا هو التأديب وتربية الجاني، لا الانتقام منه كما في القانون العثماني القديم. النصوص الجزائية الجديدة تخاطب عقول الجناة أكثر من مخاطبة أجسادهم، والهدف منها قبول الجاني العقوبة بوصفها عادلة؛ أي متناسبة مع طبيعة الجرم الذي ارتكبه نوعاً وكماً. بالطبع كانت العدالة الأوروبية هي المصدر والملهم لهذه التغيّرات في مصر، كما يشير بيترز: " إن التحول إلى مزيد من المركزية و العقلانية في النظام العدلي، و تركيز الاهتمام على تأديب الجاني أكثر من ردعه وجعله عبرة للجمهور , هذا التحول يتماشى مع تغييرات مماثلة حصلت في أوروبا الغربية مع أفول القرن التاسع عشر"[9] .

في عام 1842 أصدر محمد علي فرماناً بإنشاء " الجمعية الحقّانية"، أول محكمة نظامية في الشرق العربي للفصل في الجرائم الخطيرة من قتل عمد وسرقات كبيرة. أما الجرائم المستحقة لعقوبة الإعدام، فكانت " الجمعية الحقّانية" تنظر فيها بوصفها المحكمة الأصلية المخولّة لذلك. وأما الجنايات الأقل خطورة فكانت من اختصاص السلطات التنفيذية: الضبطية(الشرطة) في القاهرة والسلطات المحلية في الأقاليم، تقوم بعدها "الجمعية الحقّانية" بمراجعة هذه الأحكام إما لإقرارها أو لتعديلها. ما يلفت الباحث أن النصوص الجزائية الجديدة والبنى القضائية المبتكرة التي قامت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ميلادي؛ إنما صدرت عن وعي ورغبة صريحين لدى النخبة الشركسية بعقلنة وترشيد علاقة الأفراد بالسلطة. لقد

أصبح لهذه النخبة قناعة بأن فهم المواطن – الفرد لتلك العلاقة أمر بالغ الأهمية، وخاصة في المجال القهري والعقابي، حيث أضحت عقلانية العقوبة عنصراً محفزاً للولاء للدولة عند الأفراد، ولتعزيز قبولهم لقوانين دولتهم وإجراءاتها. وها هو ذا محمد علي بشخصه يقول –معلقاً على أهمية العقلانية الأوروبية في إنتاج أنماط جديدة من خضوع الفرد للسلطة، قائمة على العقل والقبول المنطقي لحيثيات ومبررات قوانينها–: " إذا صدر حكم على الجاني بالعقوبات المنصوص عليها بالقانون دون أي انحياز، وبعدالة ونزاهة، فإن هذا الشخص لن يعترض بعد ذلك. من الواضح أن تأثير العقوبات المحددة قانوناً هو تأثير هائل، وهذا الأمر حدا بأوروبا إلى بذل الجهد والاهتمام الكبيرين بهذه المسألة. وعندما يقوم الأوروبيين بوضع العقوبات فأنهم يمحّصون ويوضحون طبيعة الجرم المرتكب والعقوبة المستحقة، بحيث إن الجاني لا يعترض بعد ذلك، ويقبل بها طوعاً" (10) .وهكذا تتبدى رغبة نخبة السلطة في استتباب الأمور لها عن طريق مفهوم عقلاني للعقوبة والقضاء، شهدت له حواضر أوروبا. وكان القانون الجزائي لعام 1829 والجمعية الحقانية عام 1842 بواكير الفتوحات القانونية التي استمرت مع أبناء وأحفاد محمد علي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ومع إقرار القانون العثماني الجديد للعقوبات في مصر عام 1853، أنشئت "مجالس الأقاليم"، وهي أول محاكم نظامية لا تخضع للشرع الإسلامي, وأصبح لها سلطة الاختصاص الأصلي في الجرائم والانتهاكات الإدارية في المحافظات على غرار الجمعية الحقانية في العاصمة. وأصبح لهذه الأخيرة –

بعد تغيير أسمها إلى "مجلس الأحكام" عام 1849- سلطة المراجعة لأحكام مجالس الأقاليم في القضايا الجنائية. وكان لا بد من إعادة صياغة الوعي التاريخي للجماعة المصرية التي درجت على اعتبار قاضي الشرع والشريعة الإسلامية عدالة إلهية منزهة عن السقوط في أهواء الآدميين من المتخاصمين أمامها، خاصة وأن المجالس القضائية تحكمها قوانين جديدة غريبة عن القضاء الشرعي والموروث الفقهي الإسلامي. هذا الواقع يفسر ما ورد في فرمان تشكيل تلك المجالس من تطمين للجمهور، عبر تحذير القضاة النظاميين من المحاباة و الانحياز لمصالح السلطة ضد مصالح الأفراد المحتكمين لديهم:" على قضاة المجالس أن يتجنبوا الانحياز للمصالح الميرية، وعليهم أن يأخذوا بمصالح الرعيّة بالإضافة إلى مصلحة الدولة، وأن يعاملوا الرعية بالعدل. إن جهد القضاة يجب أن ينصب دائماً على أن يأخذ كل ذي حق حقه"11.

كان من الطبيعي لهذه التحولات الجذرية في القانون الجزائي نصاً وروحاً – خاصة فيما يتعلق بطبيعة الجرم والعقوبة، بالإضافة الى نشوء بنى قضائية جديدة– أن تؤثر على العمل اليومي لجهاز الشرطة في مصر. يقول الباحث المصري خالد فهمي في بحث له حول تلك العلاقة: " لقد حدثت تغييرات جذرية في عمل مؤسسة الشرطة في القرن التاسع عشر جعلتها تختلف نوعياً عن سابقاتها. لقد أصبح لدى أجهزة الشرطة لوائح قانونية جديدة تحدد طبيعة الجرائم بدقة والعقوبة المستحقة لكل منها، وبالتالي لزم عليها تقديم نتائج تحقيقاتها إلى المجالس القضائية من ضمن هذه الأطر القانونية الجديدة. كذلك استعانت الضبطية بالتقنيات الحديثة في الطب الشرعي

وأسباب الوفاة،وعملت على وضع سجلات جنائية للمضبوطين والمطلوبين، الأمر الذي عزز قدرتها على الحفاظ على النظام العام"[12] .

صعود القانون وانحسار الشرع: النظام العدلي الحديث في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

رأينا سابقاً أن تشكيل وعي الأفراد في الحقبة الحديثة، أو ما يطلق عليه فوكو اسم " الروح الجديدة" ترافق مع تراجع الرموز والولاءات الدينية للسواد، كما كانت الحال في أوروبا في القرون الوسطى، وانحسارها في الوعي الجماعي لصالح شبكة الهيمنة الحديثة المكونة من الدولة المركزية ونظمها القانونية / القضائية المبتكرة بعد الثورة الفرنسية، تعززها التقنيات العلمية والمعرفية المواكبة لعمل أجهزة السلطة القسرية من شرطة وأمن وجيش.وبالرغم من صعوبة المقارنة بين مجالين حضاريين وتاريخيين مختلفين – المسيحي الأوروبي، والإسلامي الشرق أوسطي – فقد رصدنا صعوداً مماثلاً للبنى القسرية والمعرفية الجديدة في مصر محمد علي بفارق بضعة عقود فقط عن أوروبا. ولا شك بأن الوعي الجماعي الإسلامي يتميّز عن الوعي المسيحي بصفة عامة بسبب اقتصار هذا الأخير على الجانب العقدي والإيماني فقط؛ بينما كان الإسلام منذ نشأته نظاماً فقهياً وقضائيا بالإضافة إلى العقيدة والإيمان. وكان القاضي في الوعي الإسلامي التاريخي رمزاً دينياً بالمقام الأول، والخضوع لحكم الشرع جزءاً جوهرياً من العبادة و العقيدة عند المسلمين. وإذا كانت الاعتبارات العملية والسياسية قد أملت على الدولة العثمانية –منذ القرن السادس عشر– إنشاء جهازها القانوني الخاص بالتوازي مع المحاكم الشرعية،

فإن العناصر الرمزية الأساسية في الوعي الجماعي جعلت الشريعة الإسلامية وممثليها في الصدارة وقبل السياسة والقانون. فكان قاضي الشرع هو صاحب الاختصاص الوحيد للنظر في القضايا المدنية والجزائية، بما فيها القتل، والسرقة، والاغتصاب، والاعتداء، والخطف، والزنا، والقذف، ما عدا الحالات النادرة التي كانت من اختصاص الوالي: "كان لقاضي الشرع سلطة الاختصاص في كل القضايا الجنائية في مصر في القرن السابع عشر، سواء أكان المتخاصمون مدنيين أم عسكريين, حيث كان الوالي وحكام الأقاليم والشوباشي والأفراد يلجؤون إليه للفصل في المسائل الجنائية.أما في حالات الجرائم العسكرية وتلك التي لا يمكن مقاضاتها أو الفصل فيها بحسب أحكام الشريعة؛ نظراً لغياب الدليل القائم على الشهود، فكان الوالي الشخص الوحيد المخول النظر فيها بوصفه الممثل الأعلى للسلطان. في كل القضايا الأخرى لم يكن يسمح لأي من ممثلي السلطة التدخل فيها, وكان القاضي هو الوحيد المخول النظر فيها وإصدار الأحكام والعقوبات[13] .

لتقريب صورة النظام العدلي الجديد، نعرض فيما يلي لقضيتين جنائيتين يظهر من خلالها تقسيم العمل الجديد بين المحاكم الشرعية، والمجالس القضائية النظامية، كما وردتا في سجل الوثائق القومية المصرية. في القضية الأولى التي وردت في سجلات عام 1860 مجلس محافظة الإسكندرية، أقامت أم مكلومة بوفاة ابنتها دعوى قتل ضد المتهم لدى قاضي الشرع، وذلك بناء على نتائج فحص ما بعد الوفاة في المستشفى، الذي أكد أن الوفاة ناتجة عن استعمال للقوة. فقام القاضي بإبطال الدعوى نظراً لاقتصار

الشهود على صديقتين قصّر للفتاة المقتولة، وعدم وجود شاهد بالغ في مسرح الجريمة، ثم نظر المجلس النظامي في القضية، وحكم بحبس المتهم ثلاث سنوات في ليمان الإسكندرية بناءً على شهادة الفتاتين ودليل التقرير الطب جلي هنا الدور الحاسم للمجلس النظامي كطرف قضائي مستقل عن الشرع, يستمد أحكامه من قوانين أوروبية المنشأ أقرتها الدولة الخديوية. أما القضية الثانية فهي تدافع بين زوجتين لرجل واحد، أدى إلى فقدان إحداهن جنينها بعد أن دفعتها الأخرى عقب خلاف بينهن, وشهدت طبيبة المستشفى بحصول إجهاض. عندما اشتكى الزوج والزوجة لدى المحكمة الشرعية لم يتوفر إلا شاهد وحيد؛ لكنه لم يجزم بأن وقوع المرأة الحامل أرضاً كان نتيجة دفع الزوجة الثانية، وبالتالي لم يستطع القاضي أن يدين الزوجة المتهمة وأسقط المدعيان الدعوى. ثم جرت المقاضاة أمام المجلس النظامي الذي رأى أن تخلي الزوجين عن الإدعاء، وإن كان يسقط الاتهام حسب الشريعة الإسلامية؛ فإنه لا يسقط الحق العام , "كون الإجهاض من القضايا الجدية، ولأن الشهود أقروا بحصول عراك، ولأن تقرير المستشفى أفاد بوقوع الإجهاض نتيجة السقوط على جسم صلب"[15] .وصدر حكم من المجلس النظامي بحبس الزوجة المتهمة مدة شهرين بناءً على الحقائق الآنفة الذكر.

يمكن فهم تلك التغيّرات في العلاقة بين الشريعة والسياسة من منظارين مختلفين: منظار مطلق شديد التجريد، ومنظار تاريخي عملي. المنظار المطلق ينطلق من أهداف الشريعة العامة – مقاصدها الكليّة الخمسة في الزود عن الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والملك لمجموع المسلمين، وبالتالي فإن

دخول البنى القضائية و المعرفية الأوروبية على المجال العدلي الإسلامي لا يتعارض مع هذه الأهداف بل يخدمها. وهذا هو موقف فهمي الذي يرى أن العلاقة بين الشرع والقانون العثماني في القرون السابقة تشكل أنموذجاً لفهم تحولات النظام العدلي في القرن التاسع عشر: " إن الموقع المحوري للطّب الحديث في النظام العدلي المصري قد أصبح واضحاً، فهذا الموقع لا يؤدي إلى انكفاء للشريعة، حيث إن استعمال هذه التقنيات الجديدة في كشف الدليل القانوني يفضي إلى تعزيز الشرع. كل هذه الوسائل الجديدة – تشريح ما بعد الوفاة، الفحوصات المخبرية، شهادات الوفاة– لا تعدّ مخالفة للشريعة؛ بل وهي على غرار تشريعات القانون للسلاطين العثمانيين، كان استعمال الطب الحديث وسيلة لتكملة الشريعة في القضايا التي كانت شروط الفقه القاسية في إثبات الدليل تحول دون إصدار أحكام جزائية بحق المتهمين".16 أما المنظار الثاني –وإن كان يرى حصافة في المنظار السابق– فيرى أن ثمة تغييراً في علاقات القوة والهيمنة بين المؤسسة الدينية – ممثلة بالمحاكم الشرعية– من جهة، والسلطة السياسية –ممثلة بالمجالس القضائية الجديدة– من جهة أخرى. فكانت تلك المجالس النظامية صاحبة الاختصاص الجنائي الواسع والتي يديرها موظفون مدنيون تعينهم الدولة – هي المحور الفعلي للأحكام الجنائية حتى مع استمرار قضاة الشرع في القيام بمهامهم حسب الفقه الحنفي. هذا الانتقال التاريخي في مصر من نظام جزائي كان محوره قضاة الشرع منذ القرن السابع عشر إلى نظام تغلب عليه المحاكم النظامية التي تصدر أحكامها وفق قوانين أوروبية المنشأ– في النصف الثاني من القرن التاسع عشر– كان إشارة إلى تحول في ميزان القوى

الاجتماعي لصالح السلطة المركزية على حساب المؤسسة الدينية، وهو تحول لم يكن مقتصراً على مصر، بل موازياً للتحولات في الدولة العثمانية لصالح المركز، كما بيّنا في مقال سابق على صفحات هذه المجلة الموقرة [17].

الحواشي

1. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan, in Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984) pp. 170-171.

2. Foucault, p. 177.

3. Foucault, p. 176-177.

4. Emmanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals,* (1785) trans. J. Ellington (Hackett Publishers, `1981) pp. 19-62.

5. Jeremy Bentham, *A Fragment of Government*, (1776), cited in J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1996) pp. 348.

6. Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident* (Paris: Calmann-Levy, 1975) pp. 185-188.

7. Rudolph Peters, "Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Judiciary in Egypt, 1842-1871," *Die Welt des Islams* 39(1999), pp. 392.

8. Rudolph Peters, "For his Correction and as a Deterrent Example to Others: Mehmed Ali's First Criminal Legislation (1829-1830)," pp. 167-168.

9. Peters, "For his Correction", p. 174.

10. Peters, "Administrators and Magistrates", pp. 381-382.

11. Peters, “Administrators and Magistrates,” p. 393.

12. Khaled Fahmy, “The Police and People in 19th Century Egypt,” *Die Welt des Islams* 39: 3(1999) pp. 376.

13. Galal El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979) p. 35.

14. Rudolph Peters, “Islamic and Secular Criminal law in Nineteenth Century Egypt: The Role and Function of the Qadi,” *Islamic law and Society* 4: 1(1997), p. 79.

15. Kaled Fahmy, “The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth Century Egypt”, *Islamic law and Society*, 6: 2(1999), pp. 262-263.

16. Fahmy, “The Anatomy of Justice,” p. 266.

17. Oussama Arabi, السلطنة العثمانية: من دولة الخلافة الى الدولة المركزية

Al-Tafahum, 35(2012), pp. 391-401.

المحور: عمارة الأرض بين الإيمان والعمران

الآية: چۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ

يقيم القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته ارتباطاً بين ثلاث مقولاتٍ هي الإيمان، والاستخلاف، والعُمران. وهذا نهجٌ واضحُ القسَمات يعده كتابُ الله النهج السليم لإحلال الإنسان في الأرض، ولاستمراره وازدهاره فيها. فالإيمان بالله عزَّ وجلَّ هو الطريق الحقُّ في سبيل إعمار الأرض. وتلك حقيقةٌ ظهرت في الوحي الإلهي بأشكالٍ مختلفة؛ فالقرآن الكريم يؤكِّدُ أنّ الناس كانوا أمةً واحدة، وهذا يعني أنّ الأصل في إنسانية الإنسان هو الإيمان. أما الاختلاف، والخروج على نهج السداد والتسديد فقد حصل بعد ذلك. وهذا الخروج كان السبب في إرسال الرسل، ونشر الرسالات؛ لإعادة البشر إلى جادّة الصواب. ولذلك فلسفةٌ وضحها القرآنُ -كما سبق القول - عندما ربط الوجود الإنسانيَّ الأول بالمهمة التي أَوكلَها الله سبحانه لبني البشر باستخلافهم على الأرض: {ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ}(سورة يونس: 14). هل كان الإيمان شرطاً من شروط الاستخلاف؟ هذا الذي يدلُّ عليه قولُهُ تعالى: {ألستُ بربكم قالوا بلى}. أما وقد حصل الأمران؛ أي الإيمان والاستخلاف؛ فإنّ الإعمارَ المهديَّ هذا هو الذي يكفل وصول الوجود الإنساني إلى غاياته أو غايته الكبرى في السواد وحُسْن الرشاد والاسترشاد. فالعمران في المنهج القرآني، والمغْني العمران الباقي، هو الناجم عن الأمرين السالفَي الذكر.

وقد يقول قائلٌ: لكنّ الإعمار المشاهَد أو الحضارات التاريخية والحاضرة في مجملها (وهي جميعاً عُمرانٌ من نوعٍ ما) لا يمكن وضْعُها في سياق المقولات الثلاث، أو أنّ مَعْلَماً واحداً أو اثنين يكونان غير حاضرَين بالقوة المنتظرة. وهذا التخالُفُ – إذا صحَّ التعبير– ليس جديداً. فقد ذكر القرآنُ أنّ البشر – وبعد المرحلة الأُولى – سرعان ما خرجوا أو خرج بعضُهم على نهج السداد، فأرسل الله سبحانه الأنبياء والرسل لإعادتهم إلى نهج السداد الأول. وهكذا وعلى الرغم من أنّ الاستخلاف ارتبط بالعهد الأول مع الله، فإنه صار أمراً وجودياً ظاهراً في فطرة البشر وعملهم. وهم يستطيعون بالفعل وبفطرة الخَلْق إنشاءَ التجمعات البشرية. فالإنسانُ مفطورٌ على الأُنس أو كما يعبِّر الفلاسفة أنّ إنسانيته لا تكتمل إلاّ بالاجتماع مع نظائره، وتأسيس الأُسَر والمجموعات. بل إنّ الإنسانَ الفرد لا يستطيعُ — بحسبهم — قضاء كلِّ حاجاته بمفرده، فيحتاج الأمر إلى تقسيمٍ بدائيٍ للعمل لا يلبث أن يتطور ويتعقد، من الاشتراك أو التشارك والتبادُل في قضاء الحاجات الأساسية في المأكل والمشرب والمسكن واللباس. ثم يتجاوز الأمر ذلك إلى الحاجات والتحسينات. ومع تعقُّد الاحتياجات، وتطور التجمعات الإنسانية والدخول في الاستقرار، تتدخل الأهواء والنوازع والغرائز، فيعي عقلاءُ الناس أنه لا بُدَّ من سُنّةٍ ومَعْدَلةٍ ؛ لكي لا تُدمِّر نزعاتُ الطمع والشر ومزايداتُهما المجتمعاتِ الناشئة. وهنا يتفارق النهجان: نهج مكافحة الأهواء بالقوة المجرَّدة، ونهجُ الهداية الدينية الأُولى أو المقياسية التي يُسلِّم لها الجميعُ؛ لأنها تُلزمُ بالحق والتساوي بين الحقوق والواجبات؛ أي أنها تُلزِمُ بما هو خيرٌ للجميع. وهذا معنى إرسال الرسل للتوعية من طريق الدعوة إلى النهج الأرشد. فمن الممكن أن تقوم تجمعاتٌ على غير دينٍ واستقامة؛ لكنّ التجمعات الباقية

والمزدهرة هي تلك التي تقومُ على الرضا والتراضي من خلال الهداية الربّانية. فالاستخلافُ حاصلٌ على العهد الأول الذي قد ينساه بعض الناس؛ لكنّ الله سبحانه وتعالى ضمن للبشر – من خلال الرسالات المتوالية – أن يستقيم وجودُهم، وأن ترتفع تجمعاتهم إلى درجة **المدينة** أو الحضارة، كما يقول المؤرخون والمفكرون. فقد أطلق رسول الله – صلواتُ الله وسلامُهُ عليه – على يثرب بعد هجرته إليها اسم **المدينة**، والمدينة تجمعٌ حضَريٌّ كبير، يلبي احتياجات الناس مهما بلغ من تعقُّدها. وليس الأمر كذلك في التجمعات التي تسودُها وجوهُ التغالُب والصراع: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} (النحل112).

إنّ الاستخلاف حاصلٌ إذن؛ بيد أن الاستخلاف الحقيق – الذي يقودَ إلى العُمران المكتمل – هو المستند إلى دينٍ جامعٍ أو دعوة خيرٍ سامية. لكن حتى في هذه الحالة؛ فإنّ البشر يخطئون، والأقوياء يطغون. ولذا يطلب الله – سبحانه وتعالى – من القائمين على هذا الاجتماع الاستغفار والتوبة. وهذا يعني الرجوع إلى نهج الصواب المستند إلى عهد الإيمان الأول. هذا الأمر تؤكِّدُهُ الآية الكريمة: { وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ }الأنبياء 115. وفي الآية ملحظٌ شديد الأهمية، وهو ربْط الإصلاح بالصلاح. والصلاح قد يعني التقوى، وقد يعني في هذا السياق الكفاءة والتأهُّل لعمليات الإعمار الكوني والإنساني، والفردي أيضاً. أما الملحظ الآخر فيعبّر عنه القرآن بالاستبدال: {وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ}.

وبذلك فإنّ العمران المكتمل أيضاً قد يصبح أنواعاً: العمران المستند إلى الإيمان والمراجعة الدائمة وتلمُّس الحق والخير والصواب؛ والعمران الذي يزدهر ظاهراً ازدهاراً هائلاً؛ لكنه يظلُّ عُرضةً للانتكاس؛ لعدم استناده إلى الإيمان والصلاح والإصلاح. والعمران الذي يقع بين بين بسبب التردد بين النهجين أو بين نهج الاستخلاف الصالح، والآخَر المغتر بالنجاح السريع، وقدرات السيطرة والسطوة، على طريقة:{ أنا أكثر منك مالاً وأعزُّ نفرا}.

يعرض القرآن إذن مشاهد كبرى لنجاح نهج الترابط بين الإيمان والاستخلاف والعمران، كما يعرض مشاهدَ هائلةً أيضاً لفقد عنصر أو عنصرين من هذا المثلث مما يؤدي إلى الفشل والانهيار في العاجل أو في الآجل.

يقول الله سبحانه وتعالى عن النهج الذي بترابط فيه الإيمان والعمران:{ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (النور55) هناك إذن خطواتٌ أو عوامل تتضافر في نهج العمران السليم: الإيمان الذي يستدعي العمل الصالح فيدفع بالوعي الهادف إلى تأسيس عُمرانٍ مزدهرٍ في الأرض يقوم على الإصلاح والصلاح. والله – سبحانه وتعالى – يقرّر أنّ هذا الطريق مسلوك ومعروف من قبل كثيراً. وكما يترتب عليه استقرار العمران، يترتب عليه أيضاً ظهور الصلاح الديني وانتشار الأمن والأمان {الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ}قريش4. والأمن هنا يتناول الأمن

الشخصي والأمن العام، بمعنى استقرار الحضارة واستمرارها. وفي نهاية الآية هناك تنبيهٌ بارزٌ إلى الأخطار التي تتهدد العمران المزدهر: شُحّ النفوس. وقد يقال: لكنّ هذه أمور فردية؛ إنما نحن نعلم من قراءة تاريخ الحضارات أنّ هذا " الشُحّ" بالذات يتحول إلى منحىً عام فيما سمّاه تومس هوبز: حرب الجميع على الجميع! وهذه ليست حالةً بدائيةً دائماً كما قد تُشعر الأنثربولوجيات؛ وإنما أفظع مظاهرها وأكثرها ضرراً تلك التي تكون في الحضارات الكبرى والمسيطرة؛ إذ تُسيطرُ منازعُ الجشع والتغالب بالداخل، وتتحول إلى سياسات تُحدثُ أضراراً وكوارث على تلك الدولة أو الحضارة، وعلى الحضارات الأُخرى بالفِتَن الداخلية، وبالحروب الإقليمية والعالمية. إنها السُنةُ التي تحدث عنها سبحانه وتعالى في قوله: {فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلا سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلا}سورة فاطر43.

بيد أنّ "السنّة" أو الثوابت – التي لا تتغير لعواقب الصلاح والفساد – لا تعني حصول التبدل في حظوظ الأفراد والأُمم والحضارات بصيغةٍ واحدةٍ أو شكلٍ واحد؛ فقد تأتي النُذُرُ الخفيفةُ أو الثقيلة للاتعاظ والعبرة والردّ إلى الأمر الأول. وإن لم تؤدّ تلك النُذُرُ إلى المراجعة، فقد تحدث انتكاسةٌ كبرى على فترات متطاولة، أو يستبدل المولى الصالحين بالذين ظلموا في النهاية: {ثم لا يكونوا أمثالكم}، بمعنى أنّ الصلاح يحلُّ محلَّ الفساد. وفي الحالات كلِّها يخبرنا – عزَّ وجلَّ – أنّ رحمته وحياطته لبني البشر هي ثابتٌ دائمٌ أوضحه عزَّ وجلّ للملائكة عند خَلْق الكون والإنسان: {قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ}البقرة 30.

إنّ غاية الاستخلاف الكبرى هي العمران البشري والإنساني في العالم وللعالم. والقرآن الكريم يشرع نهجاً وسنةً للاستخلاف والإعمار معاً، ويعالج الاختلالات التي يمكن أن تحصل بما يشكّل رؤيةً للعالَم ونهجاً قرآنياً لإعماره. كما أنه يوضّح العواقب على المستويين الفردي والجماعي والإنساني لمفارقة هذا النهج أو الاختلالات فيه.

إنّ هذا العدد من **مجلة التفاهم** يقرأ من خلال مقالات كُتّابه هذه الأُطروحة الواسعة للوجود الإنساني والعمل الإنساني، في الدين والفلسفة والتاريخ ومنظومات الأفكار والمفكرين في الحاضر. ونتوخّى من وراء ذلك بلوغَ استناراتٍ معينةٍ في المسائل الكبرى التي تتعلق بوجودنا وحضارتنا ومصائرنا.

الدين والدولة والعمران

في رؤية ابن خلدون

رضوان السيد

عرض ابن خلدون في المقدمة[1] لعلائق الدين بالعمران في ثلاثة مواطن: الدين والاجتماع الإنساني، والدين والمُلْك، والدين والمُلْك والمدينة.

أولاً: الدين والاجتماع البشري: يتبنّى ابن خلدون الرؤية الفلسفية للوجود والاجتماع الإنساني، وهو يعبّر عن ذلك بالقول: " إنّ الاجتماع للإنسان ضروري، ويعبّر الحكماءُ عن هذا بقولهم: الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع؛ أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينةُ في اصطلاحهم"[2] ، فالله – سبحانه – خَلَق الإنسان وركَّبه على صورةٍ لا تصحُّ معها حياتُه إلاّ بالمأكل والمشرب واللباس والمسكن. ولأنه مع الوقت لا يستطيع قضاء كلّ حاجاته الأساسية بنفسه أو بمفرده؛ فإنه محتاجٌ إلى "الاجتماع" وتقاسُم الأعمال مع غيره معارضةً ومعاوضةً أو تبادُلاً ؛ بحيث تُقضى الحاجاتُ الأساسية. وهذا الدليل أو البرهان بشأن الاحتياجات أو الضروريات ، وتقسيم العمل فيها هو تصوُّرٌ موروثٌ عن أفلاطون(–347ق.م)؛ فقد قال في محاورة"الجمهورية" على لسان أحد المتحدثين: " في اعتقادي أنّ الدولة تنشأُ عن عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء كثيرة"[3]. وكما هو مُلاحَظ فإنّ أفلاطون يقرن بين

(1) أعتمد في هذه المقالة على النشرة الجديدة لمقدمة ابن خلدون وتاريخه ، والتي أنجزها الأستاذ إبراهيم شبوح: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر.الكتاب الأول: المقدمة،الجزء الأول، تونس 2006.

(2) المقدمة. الجزء الأول، نشرة شبوح، م1، ص 69.

(3) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 54.

الاجتماع البشري والدولة باعتبار ضرورتها له، أمّا ثامسطيوس(-390م) فإنه يقرن الاجتماع البشري بالمدينة؛ "لأنّ الإنسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلَّها، فاحتاج بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضعٍ واحد... واتخذوا المُدُنَ ؛ لينالَ بعضُهم عن بعض المنافع من قُرب؛ لأنّ الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأُنس؛ إذ ليس يكتفي الواحدُ من الناس بنفسه في الأشياء كلِّها"(4).

وعن هذا الميرات أخذ الفلاسفة المسلمون والمفكِّرون الأخلاقيون من مثل الفارابي(-339هـ)[5]، ويحيى بن عدي(-364هـ)[6]، وابن سينا (-438هـ)[7]، وإليهم استند ابن خلدون(808هـ) في الإيجاز السالف الذكر الذي أوردْناه عنه، وهو يمتدُّ على ثلاث ورقات شديدة التفصيل في شأن الحاجات الضرورية لعيش الإنسان وآليات تحقيقها[8].

بعد العمل على العناصر الطبيعية التي تقع بين أمرين: الأُنس الحاصل بالاجتماع، والضروريات للعيش المتحققة به أيضاً، يصل ابن خلدون إلى هذه الخلاصة المعبِّرة : إنّ هذا الاجتماع إذن ضروريٌّ للنَّوع الإنساني، "وإلاّ لم يكمل وجودهم ، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافِه إيّاهم. وهذا هو معنى العُمران الذي جعلْناه موضوعاً لهذا العلم"[9].

---

(4) ثامسطيوس: رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1970، ص 28-30.

(5) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ألبير نصري نادر ، 1973، ص 117- وكتاب الملة ونصوص أُخرى، نشرة محسن مهدي، 1968، ص 53-54، والسياسة المدنية.نشرة فوزي النجار، 1974، ص 69-70.

(6)يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق.نشرةناجي التكريتي،1968، ص 72. وقارن بتهذيب الأخلاق لمسكويه. نشرة قسطنطين زريق، 1966، ص 14، 29.

(7) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، نشرة سليمان دنيا، 1968، م4/60-62. وقارن بالشفاء له، قسم الإلهيات 2/441-442، والنجاة له، ص 303-304.

(8) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م1، ص 69-72.

(9) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م1، ص 70.

إنّ المسألة الأولى إذن – التي ربط فيها ابن خلدون بين الدين والعمران – هي مسألة "الاجتماع البشري"؛ فهذا الاجتماع – من وجهة نظره – متصلٌ أوثق اتصال بالاستخلاف الإلهي للإنسان. ولهذا الاستخلاف مقتضيات أو نتائج ، وهي العمران الذي يحقّق الوظيفة الأُولى والأخيرة لبني البشر. والتي تهيأتْ بوضع شروط طبيعية، اقتادت الحكمةُ الإلهية البشر إليها لتحقيق باقي المقتضيات. وبعد هذه الخطوة الأولى تأتي عند ابن خلدون الخطوةُ الثانيةُ التي يفتتح الحديث عنها بمفرده السِحْري السائد في كل كتابته التاريخية وهو **الوازع**:" إنّ هذا الاجتماع إذاحصل للبشر– كما قررناه– وتمّ عمران العالم بهم؛ فلا بُدَّ من وازعٍ يدفعُ بعضَهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العُدوان والظلم"[10]. إنّ هذا الوازع الذي يحولُ دون التغالُب المدمِّر للاجتماع لا يتحقق بالسلاح؛ "لأنه موجودٌ لجميعهم، فلا بدَّ من شيءٍ آخر يدفع عُدْوان بعضهم عن بعض"[11]. ابن خلدون هنا هوبزي إذا صحَّ التعبير؛ أي أنّ رؤيته للطبيعة البشرية العدوانية تشبه رؤية توماس هوبز في كتابه: "اللفياثان" ، حيث تحدث عن "حرب الكل أو الجميع ضدّ الكل أو الجميع"[12]. إنّ **الوازعَ** لدى ابن خلدون "يكون واحداً منهم، تكون له عليهم الغلبةُ والسلطان حتى لا يصلَ أحدٌ إلى غيره بعُدْوان، وهذا هو معنى المُلْك"[13]. وهذا الوازعُ موجودٌ لدى الحيوانات العُجم بمقتضى الفطرة والهداية، وموجودٌ لدى البشر بمقتضى الفكرة والسياسة. وابن خلدون يتفق مع الفلاسفة والحكماء هنا أيضاً في ضرورة وجود رئيس أو مَلِك؛ إنما الفارقُ أنّ الفارابي أو ابن سينا لا يسمّيانه رئيساً أو ملكاً

(10) مقدمة ابن خلدون، م1، ص71.
(11) مقدمة ابن خلدون، الصفحة نفسها .
(12) توماس هوبز: اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، أبوظبي: ، 2011، ص 175-281: " في أسباب نشوء الدولة وتعريفها".

(13) مقدمة ابن خلدون، م1، ص 71-72.

فحسْب؛ بل يُدخلان عنصراً آخر أو وظيفةً أُخرى حين يسميانه سانّاً أو شارعاً[14]. وهكذا فهما يضعان **النبوة** الشارعة ضمن أصول الرئاسة أو ضمن الشروط الضرورية لاستقرار الاجتماع وازدهاره؛ وذلك لأنّ السلطة القاهرة– بحسب الماوردي في أدب الدينا والدين[15]– ليست شرطاً كافياً؛ لأنها بذاتها ستتحول إلى جزءٍ من أسباب التنازُع والتغلب؛ إذ لماذا يُسلِّمُ سائرُ البشر لواحدٍ منهم بالسيادة عليهم دونما ضماناتٍ مما فوق الاجتماع ، أو دون أن تكون لتلك السلطة **سُنّةٌ** أو مقياسٌ يسلِّمون به جميعاً لاطمئنانهم إلى التساوي والمِعْدَلَة، أو عدم قدرتهم على تسويغ التمرد على أحكام السطوة والسيطرة الآتية من واحدٍ منهم. ابن خلدون يذهب إلى أنّ الشريعة أو السنة التي تستند إليها السلطة الضابطةُ ليست من الشروط الطبيعية لوجود الاجتماع واستقراره وازدهاره. إنّ هذا الحُكْم – بحسب ما يراه الحكماء–: "يكون بشرعٍ مفروضٍ من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر، يكون متميزاً عنهم بما يودعُ الله فيه من خواصّ هدايته؛ ليقَعَ التسليمُ به والقَبولُ منه حتّى يتمَّ الحكمُ فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تثريب"[16]. هذه القضية– كما يقرر ابن خلدون– غير بُرهانية؛ لأنّ حياةَ البشر قد تتمُّ من دون ذلك" بما يفرضُهُ الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدرُ بها على قهرهم وحَمْلهم على جادّته"[17].

وحجته على ذلك أنّ أهل الكتاب أو الكتب والمتبعين للأنبياء قليلون" بالنسبة إلى **المجوس** الذين ليس لهم كتاب؛ فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً

(14) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 117-118، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، م4، ص 62.
(15) المارودي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، نشرة الحلبي، 1968، ص 205- 207.
(16) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م1، ص 72.
(17) المقدمة، م1، ص 72.

عن الحياة"[18]. المشكلة في تصور ابن خلدون هذا أنه يَعُدّ غير أهل الكتب (وهم عنده اليهود والمسيحيون والمسلمون) ليسوا ذوي دين، فهو يسميهم **المجوس**، والمجوس من أهل الدين فهم زرادشتيون؛ لكنه هنا يعني بالمجوس — بعامة – مَنْ ليس لهم كتابٌ معروف، ومن ثم ليس لهم دين! وهو يتجاهل هنا أنّ الصينيين والهنود والأفارقة عندهم — حتى في زمنه– أديان وأعراف وتقاليد وعادات مسلَّمة من جانب عامتهم وخاصتهم. فهو يمتلك هنا مفهوماً حصرياً للدين، ومفهوماً حصرياً قهرياً للسلطة الطبيعية والضرورية بغضّ النظر عن أيّ أمرٍ آخر. فالشرط في السلطة(التي يسميها وازعاً) أن تكونَ قادرةً على القهر، إمّا بجبروت المتسلِّط ، أو بالاقتدار من خلال عصبيته التي تحكم معه ، أو أنه يقتدر على التسلط بواسطتها. وهذا الفهمُ **للوازع** السلطوي وشروطه موجودٌ في سائر أجزاء تاريخ ابن خلدون. والتسلُّط قد يتمُّ عنده من دون الدين؛ لكنه لا يتمُّ دون العصبية[19]. لكنه يعود فيذكر – فيما يأتي من فصول كتابه – أنّ العرب بخاصة– بل والبربر– لا تتمُّ السلطة عندهم إلا بالدعوة الدينية إلى جانب العصبية ! بيد أنّ "وجوبَ النبوات" – كما يقول – "ليس بعقلي؛ وإنما مُدْرَكُهُ الشرعُ كما هو مذهبُ السلَف من هذه الأمة". "فالوازع قد يكون بسطوة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرعٌ ، كما في أُمم المجوس وغيرهم، ممن ليس له كتاب، أو لم تبلُغْهُ الدعوة"[20]. إنّ إرسال الأنبياء بشرعٍ إذن ليس ضرورةً عقليةً أو بُرهانية؛ بل هو لُطْفٌ من الله سبحانه ومرحمة، والدليل الأوضح على ذلك وجود أكثر مجتمعات العالم دون وحي ودين. وهذا الواقع ليس قبيحاً؛ فالحُسْنُ والقبح في الأشياء والأعيان والأفعال لدى الأشاعرة–

(18) المقدمة، الصفحة نفسها .
(19) المقدمة، م1، ص 275-277.
(20) المقدمة، م1، ص 336.

ومن ضمن ذلك النبوة– إنما يُدركان بالشرع وليس بالبرهان العقلي. وهذا الفهم فيه خَلْطٌ بين الديني والسياسي؛ فكلُّ سلطةٍ أو كلّ مُلْك يحتاج إلى "آيين" أوعُرف أو شرع أو سنة؛ لكي يستقرَّ ويستمرَّ، دونما اعتبارٍ لهذه المباحث الكلامية ذات التوظيفات الرمزية. بل ودون هذا الفهم الخاصّ جداً للدين الحقّ وأصوله ووظائفه.

وعلى أيِّ حالٍ؛ فإنّ للاجتماع الإنساني– بحسب ابن خلدون– شروطاً طبيعية أو ضرورية لا يدخل فيها الدين إلاّ في مسألة الاستخلاف المتصلة بأُصول العمران أو بالوجود الإنساني على وجه البسيطة وفي هذا العالم.

ثانياً: الدين والمُلْك والعمران: يرتبط العُمران عند ابن خلدون بالمُلْك أكثر مما يرتبطُ بالدين، ويرجع ذلك إلى رؤيته في التفرقة بين الطبيعي (= البرهاني!) والصناعي الأكثر حضارةً وتقدماً؛ لكنّ الاستغناء عنه أو إمكان الاستمرار الإنساني والاجتماعي من دونه يظلُّ ممكناً وواقعاً. وأول متطلبات السلطة المخرِجة من الفوضى (لأنّ حياة البشر فوضى من دون وازعٍ ألبتة أمرٌ ممتِنع)[21]– والمفتاح الساحِر الآخر الذي يتحكم بتصور ابن خلدون هو العصبية. والعصبية وعيٌ"طبيعيٌّ" أيضاً ضمن المجتمعات القَبَلية والعشائرية حفظاً للبقاء وسط المغالبة والممانعة، قوامها:" النُعرةُ والتذامُرُ واستماتةُ كلّ أحدٍ منهم دون صاحبه"[22]. ومع ذلك ؛ فإنّ المُلْك محتاجٌ إلى الدين في حالتين: حالة قيام الدولة الجديدة، وحالة "الدول العامة الاستيلاء، العظيمة المُلْك". وفي الحالتين فإنّ الدين يكون"إمّا من نبوةٍ أو دعوة حقّ" ، وهو يجد أمثلةً على الحالة الأُولى في قيام الدولة الإسلامية الأولى، وفي قيام الدول المغاربية مثل الأدارسة

(21) المقدمة، م1، ص 72.
(22) المقدمة، م1، ص 269.

والعُبيديين والمرابطين والموحِّدين: " إنّ الصبغة الدينية تذهبُ بالتنافُس والتحاسُد الذي في أصل العصبية ، وتُفْرِدُ الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأنّ الوجهة واحدة، والمطلوب مُتَساوٍ عند جميعهم وهم مستميتون عليه"[23]، وهذه هي الصيغة الأولى في الحالة الأُولى أو الوضع الأول في قيام الدول الجديدة عند العرب والبربر. أمّا الوضع الثاني في هذه الحالة: عصبية أَوربة ومَغيلة للأدارسة، وكُتامة وصنهاجة وهوَّارة للعُبيديين، ولمتونة للمرابطين، والمصامدة للموحدين. وهو يستدلُّ على أهمية الدين أو الدعوة الدينية في الدول الجديدة بانهيار تلك الدول: " إذا حالت صبغةُ الدين وفسدت"[24] فيغلبُ تلك الدولة من كان تحت يدها من العصائب "المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها: الذين غلبتهم(من قبل) بمضاعفة الدين لقوَّتها، وكانوا أكثر عصبيةً منها أو أشدَّ بداوة"[25]. فهل يعني هذا أنّ ابن خلدون يُحلُّ شيئاً من "التوازُن" في إقامة المُلْك بين العصبية والدعوة؟ لا، ليس هذا صحيحاً؛ لأنّ الدعوة الدينيةَ ذاتَها من غير عصبيةٍ لا تتمّ عنده؛ ففي الحديث الصحيح: ما بعث الله نبياً إلاّ في مَنَعةٍ من قومه[26]. فالعصبيةُ- التي هي جزءٌ طبيعيٌّ من طبائع الاجتماع البشري- هي العنصر الضروري لقيام المُلْك، أمّا الدعوةُ الدينية فتأتي مكمِّلةً ، ولو انفردت فإنها لا تنجح، وابن خلدون يوردُ أمثلةً- من المغرب في الأغلب الأعمّ- على فشل الدعوات الدينية في إنشاء الدول لافتقارها إلى العصبية الحاملة[27].

(23) المقدمة، م1، ص 276.
(24) المقدمة، م1، ص 277.
(25) المقدمة، م1، ص 277.
(26) المقدمة، م1، ص 277.
(27) المقدمة،م1، ص 277- 282.

وقبل الانصراف لتحليل هذه النزعة الغلاّبة للطبيعي والصناعي(وبهذا المعنى يكونُ الدينُ صناعياً) وأدوارهما في الاجتماع الإنساني والعمران، لنذهب لقراءة إسهام الدين في "الدول العامة الاستيلاء العظيمة المُلْك": دور الدين هنا أيضاً تكميلي؛ فابن خلدون يحصُرُ ذلك الدور "بجمع القلوب وتأليفها، فتتحد الوجهة ويقلُّ التنافس والخلاف، ويتسع نطاق الكلمة لذلك، فتتعاظم الدولة"[28].

إنّ أصل التصور الخلدوني للطبيعي والصناعي في الاجتماعي الإنساني يوناني؛ بيد أنّ تطبيقاته أو آليات تحقيقه في التاريخ أردشيرية إذا صحَّ التعبير، نسبةً لعهد **أردشير** الذي عرفه المسلمون وعشقوه وتهافتوا على الاقتباس منه. وقد رأى الأستاذ الجابري أنه أثّر في الفلسفة الأخلاقية في عالَم الإسلام تاثيرات مفزعة، وأنا لا أرى ذلك[29]؛ بل الذي أراه أنه أثر أكثر ما أثّر في رؤيتهم لفلسفة الدولة وآيينها وعلائقها بالدين، وقوانين قيامها وسقوطها. جاء في عهد أردشير: "الدين والمُلْكُ توأمان لا قِوامَ لأحدهما إلاّ بصاحبه؛ لأنّ الدين أُسٌّ ، والمُلْك حارس، ولا بُدَّ للمُلْك من أُسِّه، ولا بُدَّ للأُسِّ من حارسه؛ لأنّ ما لاحارسَ له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم"[30]. فالدين مهمٌّ في أصل الاجتماع، ومهمٌّ في مآلات الدول أو استمرارها. أمّا ما بين البداية والنهاية؛ فإنّ المُلْك أو الدولة هما الضرورةُ التي لا مَعْدى عنها حتى للدين الذي "يضيع" إن لم تحرسْهُ الدولة. وابن خلدون يضيِّقُ على نفسِه هنا؛ لأنه كما أعطى الدين مهمات خاصة لدى العرب والبربر فقط (ما رأى للدين دوراً بارزاً في ظهور الدولة لدى

(28) المقدمة، م1 ، ص 275.

(29) قارن بدراستي: إشكاليات التراث ومناهج قراءته في فكر الجابري وكتاباته؛ في كتابي :التراث العربي في الحاضر، 2014، ص 205-208.

(30) عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، 1967، ص 54. وقارن بدراستي : الدين والدولة، وإشكالية الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، 1997، ص 357-412.

الشعوب التركية ذات الطبيعة القَبَلية!)؛ أعطى للدولة مهمات دينية في الإسلام على وجه الخصوص: " إنّ الملّة الإسلامية لما كان الجهادُ فيها مشروعاً لعموم الدعوة، وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتحدت فيها الخلافةُ والمُلْك لتوجُّه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً"[31]. إنما – رغم تضخيمه للدولة ومهماتها بكلّ سبيل، وجعلها أصلاً في الاجتماع الإنساني، وإعطائها مهمات دينية– يعود — تبعاً لالتزامه برؤية أهل السنة والأشعرية– للتقليل من شأن السلطة السياسية رداً على نظرية الإمامة وممارساتها عند الشيعة: "وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الإيمان كما يزعمون، وليس كذلك؛ وإنما هي من المصالح العامة المفوَّضة إلى نظر الخَلْق"[32]. فكيف تُعطى السلطة السياسية مهماتٍ دينيةً، ولا تُصبح مقدَّسةً أومن أركان الدين؟ ولنقرأ هذه العبارة التقريرية الفاصلة عند ابن خلدون: "إنّ **المُلْك الطبيعي** هو حملُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. **والسياسي** هو حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ. و**الخلافة** هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدنيوية الراجعة إليها"[33]. وقد قرر في موضعٍ آخر– كما سبق ذكره– أنه في الإسلام اجتمع الأمران الخلافة والمُلْك، ومن ثم كان على الدولة – بعد ختم النبوة– أن تتولى الأمرين معاً. وهذه النظرة أو الرؤيةالغريبة محنةٌ ما استطاع المسلمون الخروجَ منها حتى اليوم! فالسلطة يكون عليها أن ترعى الدين وأن تطبقه بالجهاد وغير الجهاد. وإذا كان ذلك مهمةً لها، فلماذا لا تستعمله وتستعملها في إدامة سطوتها بالدين

(31) المقدمة، م1، ص 400.
(32) المقدمة، م1، ص 371.
(33) المقدمة، م1، ص 334.

وبالعصبية، وليس بالعصبية فقط؟! وبخاصةٍ أنّ **الوازع** عند ابن خلدون (والسلطة هي هو) يعمل أيضاً لصالح تلك الشوكة الضاربة!

وهكذا تستمر الرؤية الخلدونية في الخطوة الثانية. في الخطوة الأولى الخاصة بالدين والاجتماع البشري، جرى تقسيم الوجود إلى طبيعي وصناعي. والعصبية هي من الجزء الطبيعي/ الاجتماعي في الوجود، وليس الدين. وفي الخطوة الثانية انعقد الحديث حول الدين والدولة والعمران. وقد تبين أنّ المُلْك المفضي إلى النظام والانتظام هو جزءٌ من طبيعة العُمران أو ضرورةٌ له. أما الدين فيلعب دوراً متوسط الأهمية في قيام المُلْك؛ لأنّ الدول تنشأ عند العرب(والبربر) على العصبية مضافاً إليها الدعوة الدينية. وفي الدول **العظيمة** يُسهم الدين في تأليف القلوب؛ وإنما يأتي الإسلام خاصة في موقعٍ متقدمٍ بالنسبة للدولة في عالمه؛ لأنه في رسالته الأصلية – بحسب ابن خلدون– يعني "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي"، والدولةُ هي التي تملكُ مهمة "حمل الكافة"؛ فماذا يَعُدّ ابن خدلون الدين في هذا السياق؟ هل يعده جزءًا من طبيعة العُمران أو طبيعة المُلْك؟ هنا يحتار ابن خلدون بين نفي ضرورة "الإمامة" بالمعنى الشيعي لذلك، وفي الوقت نفسِه هو مُصِرٌّ على إعطاء الدولة مهماتٍ دينية ضرورية في نطاق تطبيق الدين أو الشريعة من جانب الدولة! ولنقرأ أخيراً هذا الإيجاز في موقع الدين من العُمران والمُلْك: " إنّ الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازعٍ وحاكمٍ يرجعون إليه، وحكمُهُ فيهم تارةً يكون مستنداً إلى شرعٍ منزَّلٍ من عند الله،

ثالثاً: **الدين والمُلْكُ والمدينة**: يقول ابن خلدون في الفصل الخاصّ بأنّ "الدول أقدمُ من المدن والأمصار، وأنها إنما توجد ثانيةً عن المِلْك"(34): " المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناءٍ كبير؛ إذ هي موضوعةٌ للعموم لا للخصوص، **فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون**، **وليست من الأمور الضرورية** للناس التي تَعُمُّ بها البلوى حتى يكونَ نزوعُهُم إليها شوقياً واضطرارياً؛ بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك وسَوقهم إليه مضطهدين بعصا المِلْكُ والدولة. **فلا بد من تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلْك**"(35).

هناك عدة ملاحظات فيما يتعلق بتقديم ابن خلدون للفصول التي عقدها في المدن: **الملاحظة الأولى** أنه أخضع المدينة لما أخضع له الاجتماع البشري ومقتضياته؛ أي إلى ما هو طبيعي ومن ثم ضروري، وما هو صناعي، ومن ثم غير ضروري ، أو أنه ليس من الأساسيات. **والملاحظة الثانية** أنه عد الدولة متقدمةً على المدينة في الوجود، ولذا فإنّ المدن العظيمة إنما تصنعُها أو تشيّدها الدولُ العظيمة، ولا يستطيع تشييدها الأفراد ولا المجتمعات. **والملاحظة الثالثة** أنّ السُكنى في المدن غير مرغوبة، ولذلك يُساقُ الناسُ إليها مكرَهين بعصا المِلْك. وهذا التصور بشتّى أجزائه، مختلفٌ عن تصورات الفلاسفة والحكماء، وعن تصورات الفقهاء المسلمين، وقد كان ابن خلدون واحداً منهم! فصحيحٌ أنّ أفلاطون يربط ظاهراً الاجتماعي البشري بالدولة مباشرةً في محاورة الجمهورية؛ لكنّ الآخرين ومنهم أرسطو، (بل وأفلاطون في

(35) المقدمة، م2، ص 3.

(36) مقدمة ابن خلدون، م2، ص 3. وانظر دراستي: المدينة والدولة في الإسلام، ودراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة. مرجع سابق. ص 335-355.

بعض أجزاء الجمهورية والنواميس أو القوانين) يتحدثون عن المدينة باعتبارها الاكتمال (الطبيعي) الاجتماعي والعقلي والسياسي للاجتماع الإنساني. أو أنه لا يمكن تحقيق السعادة إلاّ بها أو فيها. أمّا الاجتماعات الأُخرى البدوية والريفية أو الزراعية فهي – بحسب الفارابي وابن سينا وابن رشد[36] – اجتماعات ناقصة. وليس المقصود هنا الانتصار لوجهة نظر الفلاسفة أو ابن خلدون، بل السير مع الطرفين في مفهومهم للطبيعي والصناعي. فالفلاسفة الهيللينيون والإسلاميون يعدون **المدينة** ذورة الوجود الطبيعي والعقلاني، ومناطق تحقيق السعادة الإنسانية؛ بينما لا يرى ابن خلدون أنّ المدنُ تدخل في طبائع العمران الذي يتقزم عنده إلى طرفين: العمران البدوي والآخر الريفي الزراعي. أمّا المدُن فتبنيها الدولُ من أجل الرفاهية وعزة السلطان بالضخامة. وإذا كانت قائمةً قبلها فإنها تدخلها حتى لا يتحصّنَ فيها أعداؤها ومنافسوها! وهو يزعُمُ أنّ الناس يكرهون المدنُ، وإنما يُحملون على الدخول إليها حملاً بإكراه السلطة![37]وهذا بالفعل مذهبٌ غريبٌ وغير صحيح وغير تاريخي قديماً أو حديثاً. فالشكوى دائماً من كثرة الهجرة إلى المدينة ومنذ أيام المصريين القدامى والبابليين واليونان والرومان. ولماذا نبعُدُ إلى هذا الحدّ؟ فالإسلام يريد من "الأعراب" أن يصبحوا من أهل الحَضَر. والنبي (ص) سمَّى بلدة يثرب عندما انتقل إليها: المدينة، والقرآن فرض الهجرة إليها. و(هجر): فعْلٌ مزدوج المعنى من أصل عربي جنوبي ، وهي تعني الانتقال من أجل الاستقرار أو إلى مستَقَرّ، وعربُ الفتوحات بدأوا عهدَهم ببناء المدُن وسمَّوها أمصاراً، وربطوا **صلاة الجمعة**

(37) قارن بالفارابي: تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، 1978، ص 85-87. وابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. ترجمة أحمد شحلان. مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

(38) مقدمة ابن خلدون، م1، ص 5.

بالمِصر(أي المدينة) **والإمام**(أي السلطة السياسية). وهكذا فقد صارت المدينة جزءًا أساسياً في اكتمال الدين وليس الاجتماع البشري فحسْب[38]. ثم إذا كانت الدولة أو كان "الوازع" – بحسب التعبير الخلدوني – جزءًا أساسياً أو طبيعياً في اكتمال الاجتماع الإنساني، فأين تقوم الدولة؟ هل تقومُ وتستمر في البادية حتى عند العرب والبربر، ولاحقاً الشعوب التركية؟ إنّ الدولة لا تصبح كذلك إلاّ بالدخول إلى المدينة أو بإنشاء مدينة. وهذا هو المغرب الذي عاش فيه ابن خلدون ثلثي عمره، ألم ير أنّ كلَّ دولة(عظيمة) أنشأت مُدُناً لكي تكتسب الشرعية: من القيروان وإلى فاس والرباط ومراكش. وها هي ذي الدولة الفاطمية أو دولة العُبيديين كما يسميها أقامت المهدية بالغرب. وأقامت القاهرة، عندما انتقلت إلى المشرق.

وهنا تأتي المسائل الأخرى؛ فابن خلدون يقول: إنّ الدول تختصّ بإقامة المِدُن لسببين: ضخامة الإنفاق، والقدرة على حشر ودفع الناس إليها. والأمران – أي الإنفاق، والحشد – صحيحان؛ لكننا نعرف مُدُناً قبل الإسلام وفي الإسلام قامت لضرورات التجارة والمعاش والزراعة والحرفة ، ولا نعرفُ دولاً أنشأتها. فأمر الإنشاء أو التمصير مشتركٌ لهذه الناحية. وقد كان الماوردي في فصله عن المدن والأمصار في "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" أكثر رحابةً ومنطقيةً من ابن خلدون حين قسم المِدُن إلى ثلاثة أقسام: مُدُن زراعية، ومُدن فُرضة (أو فرصة) وتجارة، ومُدُن سياسة ومُلْك[39]. وابن خلدون – رغم شدة تأكيده على انفراد الدول

(39) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، 1993، ص 40-45.
(40) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك، بيروت، دار ابن الأزرق للتراث السياسي، 2011، ص 259-263.

بإنشاء المدنُ – يتحدث عن"الشروط الطبيعية": في الموقع والمناخ والموارد ، والتي تؤهّل المدن للبقاء أو تعرّضها للزوال[40]. ثم إنه يعترف بوجود " مُدُن دينية" إذا صحَّ التعبير؛ بمعنى أنّ نشأتها كانت لأسبابٍ دينيةٍ ، وقد بقيت لتلك العِلّة ، وهي مكة وبيت المقدس والمدينة المنوَّرة[41]. والمدينة مفردٌ آرامي؛ لكنّ اللغويين العرب والمسلمين ذهبوا في أصلها مذهبين: أنها من دانَ بمعنى حَكَمَ وسيطر، أو من مَدَن بمعنى أقام واستقرّ. والمعنيان عندهم مقصودان للمُلْك والدين القائمين على الاستقرار والتحضُّر.

يملك ابن خلدون إذن نظريةً في الاجتماع والعمران البشري تقوم على التفرقة بين الطبيعي والصناعي. فالطبيعي يشمل الضروريات أو الأساسيات اللازمة لمعاش الإنسان في مجتمعاته الصغيرة. والصناعي (وهو محمودٌ إن لم يكن فيه إسراف) هو ما ليس ضرورياً ولا لازماً، وإن يكن وجوده مشروعاً أحياناً إذا جاء من جهة الشرع كما في حالة الدعوة الدينية بإزاء العصبية. أما الدولة (وأصلُها الوازع الضروري لبقاء الاجتماع) فهي من القسم الطبيعي في أصلها، وإن لم يكن المُلْك العظيم من ضرورياتها.

ما علاقة الدين بالعمران إذن عند ابن خلدون؟ يقع الدين في أصل العمران لاحتوائه على فكرة الاستخلاف؛ بيد أنه في العمليات اللاحقة للاجتماع الإنساني وتطوراته لا يلعب دوراً رئيساً؛ لأنّ الاجتماع يقتضي المُلْك ولا يقتضي الدين. والمُلْك ثلاثة أقسام: طبيعي وسياسي وإسلامي، ومن الواضح أنّ ابن خلدون معجبٌ بالمُلْك السياسي القائم على تحصيل المصالح الدنيوية المعقولة. أمّا السياسة الإسلامية أو المُلْك الإسلامي فيدخل فيه الدين بقوة؛

(41) المقدمة، م2، ص 11-16.
(42) المقدمة، م2، ص 16-32.

لأنّ الدولة في الإسلام(= الخلافة) مكلَّفة بمهام دينية. وبذلك تختصُّ التجربة الإسلامية باجتماع الخلافة الدينية والمُلْك السلطاني في قلبها. هذا تصورٌ مُشكِلٌ لعلاقة الدين بالعمران، ولعلاقته بالدولة.

موسكو والجامع

اختيارات المسلمين في روسيابوتين(*)

(روبرت كروز)

كان الروس يحبسون أنفاسهم- إن صحَّ التعبير- على مشارف الألعاب الأوليمبية الشتوية عام 2014 لأسبابٍ وجيهة؛ فمدينة سوشي - التي أُريد إقامة الألعاب فيها - كانت منتجعاً محبباً لكوادر وموظفي الكرملين، وهي تقع على جبهة روسيا الجنوبية، وتقع على بُعد 50 ميلاً إلى الغرب من منطقة القوقاز ذات الحكم الذاتي في روسيا الاتحادية، وهي المنطقة التي تغصُّ بالاضطراب الإثني، والانفصاليات القومية، والضغوط الأمنية منذ سقوط الاتحاد السوفياتي. وفي السنتين الأخيرتين فقط؛ فإنّ العنف في هذه الناحية الجبلية- بما في ذلك تفجير السيارات المفخخة، والاغتيالات، والصدامات بين قوات الأمن والمقاتلين المسلمين- أوقع أكثر من 1500 قتيل، وكان الثائرون المسلمون في شمال القوقاز يناشدون المسلمين الروس الآخرين مآزرتهم والانضمام إليهم في كفاحهم الوطني. وفي الصيف الماضي دعا دوكو عمروف- أحد المقاتلين الذين يزعمون السيطرة على جمهوريةٍ خيالية - كلاً من منطقتي تتارستان وباشكو رتوستان أن يضيّعوا على الرئيس الروسي بوتين الفرصة

لإقامة الألعاب الأوليمبية الشتوية في سوشي، على رفات وعظام الأجداد. بيد أنّ محاولات أوماروف لإثارة المسلمين الروس ضد بوتين ماكان لها أثر. ويبقى القوقاز أحد المناطق التي للمسلمين أكثرية فيها. وبعكس الظاهر فإنّ المدينة مستقرة، ومندمجة، وفيها بعض الازدهار. إنّ معظم المسلمين في جمهورية روسيا الاتحادية نادراً ما أبدوا تعاطفاً مع ثوران إخوتهم في شمال القوقاز وكما يدل التاريخ؛ فإنّ هؤلاء أظهروا دائماً الاستعداد للتلاؤم، وليس الميل إلى التمرد بخلاف بعض مسلمي شمال القوقاز.

إنّ السؤال الأهمّ اليوم : هل سيظل الكرملين يدبِّر أموره مع المسلمين المختلفين عرقياً ولغوياً؟ وهل سيتمكن من الاحتفاظ بولائهم في المدى الأطول؟. لقد عملت الحكومات الروسية أيام بوتين بقوة من أجل كسْب المسلمين تجاه أهدافها السياسية وفي القضايا الداخلية والخارجية؛ لكنّ إيجاد طريقة لإنهاء الحرب في شمال القوقاز ظلَّ جزءًا من تلك القضية.

(*) عن مجلة Foreign Affairs. March- April 2014. PP 125-143

أمّا في الأقاليم الإسلامية الأُخرى في روسيا فإنّ علائق المسلمين بالدولة الروسية ستتحدد تبعاً لإفهام هؤلاء في رعاية "تقاليدهم" الدينية، وما هو الحدّ المقبول للتلاؤم بين معتقداتهم وأعرافهم من جهة، ومصالح الدولة الروسية من جهةٍ ثانية. لقد تبنى المسلمون الروس خلال العقود الماضية اتجاهات دينية مختلفة، وتدخُّل المسؤولين الروس في الحيوات الدينية للجماعات الإسلامية المختلفة يُهدّد بتنفير أولئك الناس، وبخاصة الذين يمارسون عباداتهم وتقاليدهم بطرائق سلمية تماماً. إنّ فرض درعٍ معيَّنٍ على حركية هذه الجماعة أو تلك – وإنْ بالتوافق مع بعض السلطات الدينية الرسمية في مواجهة مجموعةٍ أُخرى – لن يُسهم في حلّ الإشكالات والتحديات التي تواجه السلطات الروسية في أقاليم روسيا الإسلامية.

تحديات الإحصاء: ليس من السهل وضع المسلمين الروس ضمن نظرةٍ أو قاعدةٍ واحدة. فحتّى أعداد المسلمين الروس وديموغرافيتهم تظلُّ مثار جدالاتٍ عميقة؛ فاليوم تقدّر الحكومة الروسية، والصحفيون، وهيئات حقوق الإنسان أعداد المسلمين الروس في حدود الـ 20 مليوناً؛ أي حوالي الـ 14% من مجموع السكان البالغ عددهم 143 مليوناً، وهذا التقدير لا يجعل من المسلمين الروس الديانة الثانية في البلاد فقط؛ بل وأوسع المجموعات الإسلامية في أوروبا كلّها؛ بيد أنّ أحدث الإحصائيات العامة التي جرت عام 2010 – والتي ما سألت عن الديانة بل عن "الإثنية" –

قدّرت عدد المسلمين بـ13 مليوناً، أو ما يزيد قليلا عن الـ 9% من مجموع الشعب الروسي. وهذه الأعداد المتضائلة ناجمة عن حساب الدين في سياق الإثنية بمعنى أنّ البشكيريين والآزريين والكازاخ والتتار والشيشان اعتُبروا جميعاً مسلمين، وقد رأى بعض قادة المسلمين أنّ هذا التعداد التقديري المنخفض يهدف إلى التقليل من شأن المسلمين، ذاهباً إلى أنّ كلَّ من يذكر أنه روسي أو سلافي الإثنية لن يُعد مسلماً. إنما على الرغم من هذا الخلاف فإنه حتى الدوائر القريبة من بوتين ما تزال تقدّر أعداد المسلمين بحوالي العشرين مليوناً. وهم يفعلون ذلك لكسب الاحترام في أوساط الدول الإسلامية، ولكي يكسبوا أصوات المسلمين في الانتخابات، وهذا الميل لزيادة الأعداد موروثٌ من الزمن السوفياتي الذي كان يشجّع الإثنيات على ذلك، ولنأخذ مَثَل تتارستان؛ ففي العهد السوفياتي الأول أيام لينين وستالين (وهو من الإثنية الجيورجية) جرى خلق جمهورية تتارستان وجمهوريات لإثنيات أُخرى للإسهام في إظهار زيادة الأعداد في وجه الكثرة الروسية.

واليوم؛ فإنّ النُخَب هنا وهناك تتمسك بتلك الأساليب السابقة بسبب ادّعاء التمثيل لمصلحة تلك الإثنيات أو القوميات. إنما حتى في تتارستان والجمهوريات المشابهة، وفي العهد السوفياتي؛ قد كان صعباً دائماً الاحتفاظ بالأكثرية لهذه الإثنية أو تلك في جمهوريتها. وذلك بسبب كثرة الروس في كل مكان، وبسبب الهجرة. فالتتار اليوم لا يشكلون أكثر من نسبة 53% من مجموع مواطني الجمهورية البالغ عددهم

8.3 مليون نسمة. ويتهم كثيرون الناشطين المسلمين والنُخَب المحلية بزيادة الضغط على القائمين بالإحصاء لزيادة الأعداد وصَون المصالح.

إنّ حالة صعبةً مثلما ذكرنا وأكثر حدثت في موسكو؛ فقد قيل في الإحصائيات الرسمية: إنّ المسلمين هناك عددهم 300 ألف من 12 إلى 17 مليوناً هم عدد المقيمين بالعاصمة. إنما هناك من يقول بوجود مليونين أو أكثر من المسلمين غير المسجَّلين والهاربين بسبب الظروف الاقتصادية من أذربيجان وطاجكستان وأوزبكستان؛ بيد أن وجودهم المؤقت وغير الشرعي يجعلهم معرَّضين لاضطهاد البوليس والاستغلال والعنف العنصري، وهذه الأمور كلّها تحبط جهود الحكومة لإظهار نوعٍ من التسامح. ومن جهةٍ أُخرى فإنّ الإحصائيات غير الصحيحة، وعنف الشرطة، والاستعلاء العنصري؛ كلُّ ذلك يحيل المسلمين إلى مجموعةٍ واحدة، رغم اختلافاتهم الإثنية والمذهبية وتناثُرهم على اتّساع البلاد الشاسعة المساحة. في مناطق مثل تتارستان يشكّل المسلمون النخبة، إنما في المناطق ذات الكثرة الروسية فهم القوة العاملة ويقعون في أسفل درجات السُلَّم. إنّ النظام الفيدرالي الروسي يعطي الأقليات والمجموعات الإثنية درجةً معتبرةً من التأثير والنفوذ؛ بيد أنّ السياسات الحكومية، وقسوة البوليس المشهودة والموثَّقة، والملاحقات في الشوارع والأحياء وأماكن العمل– كل ذلك يضع المسلمين على الهوامش، ويجعلهم غير مرئيين للقائمين على الإحصاء،

في الوقت الذي يظلون فيه ظاهرين كثيراً في عيون الروس القلقين من الهجرة الإسلامية إلى مُدُنهم وبلداتهم.

ما وراء الشيشان: إنّ هذا القلق من المسلمين أثارته لدى الروس المواجهاتُ الطويلة مع الشيشان الانفصاليين. وهذا النزاع – الذي امتدّ على مدى شمال القوقاز – صعّد من الراديكالية الإسلامية، وقوّى في أذهان الروس المخاوف من العنف الإسلامي. وعندما حدثت التفجيرات والهجمات في فولغوغراد في ديسمبر الماضي، على أيدي مسلَّحين من شمال القوقاز تبين للسلطات أنّ القوقازيين تجاوزت حملاتهم حدود الإقليم إلى الأراضي الروسية؛ لكنّ الحكومة أيضاً أفادت من هذه المخاوف؛ فقد دأبت الحكومات الروسية على اصطناع إرهابٍ حيث لا إرهاب هناك، وكثيراً ما اتهمت عناصر محليةً بالعنف والإرهاب دون أدلةٍ غير شكل الهيئة أو اللباس. وغالباً ما دعم رجال دينٍ محليون موالون للحكومة تلك الدعاوى بنسبة العنف إلى "الوهّابيين" الذين تأثروا بالتوجه الديني السعودي المعروف في هذا الشأن؛ فالحكومة تستخدم هذا المصطلح بشكلٍ واعٍ، ورجال الدين التقليديون يسارعون لذلك حفظاً لنفوذهم لدى الحكومة من جهة، ولأنهم لا يحبون ظواهر التدين الجديدة والغريبة عن تقاليد المسلمين الروس! ومن ضمن الجماعات الراديكالية الجديدة: **جماعة التبليغ**، وهي أوسع

الجماعات الدعوية الإسلامية في العالم، **وحزب التحرير** الذي يعمل على استعادة الخلافة!

لقد كانت هناك ظروفٌ وأوقاتٌ استخدمت فيها السلطات هذا التخوف من الإسلام لجمع الناس حولها، ولتبرير انتهاج إجراءات أمنية قاسية، وهو الأمر الذي حدث في رئاسة بوتين الأولى، ورئاسة سلفه يلتسين. ومن ذلك ما يذهب إليه المراقبون من شكوك بشأن دور أو أدوار أجهزة الاستخبارات في بعض الهجمات الإرهابية، من مثل تفجيرات المباني في عام 1999، وتفجير مسرح دوبروفكا عام 2002 الذي ذهب ضحيته المهاجمون الشيشان الأربعون، و130 من الرهائن. وتميل موسكو على الدوام على ربط الاضطرابات في شمال القوقاز بالتمردات خارج الأراضي الروسية. وعندما بدأت الهجمة الروسية الثانية على الشيشان عام 1999؛ فإنّ بعض المقاتلين هناك شنوا حملةً لإقامة إمارةٍ إسلاميةٍ على الأراضي الروسية؛ بيد أنّ هذه التصرفات الخيالية مسؤولةٌ جزئياً فقط عن النزاعات التي انتشرت في كل مكانٍ على الأرض الروسية وغيرها، أما في أغلب الحالات فإنّ المقاتلين كانوا يسعون لتحقيق أهداف محلية متعلقة بالسلطة أو بالغنائم، والانتقام من قوات الأمن، وقليلاً ما استخدموا الدوافع الدينية من أجل ذلك.

الواقع أنّ الغالبية العظمى من المسلمين الروس يظلُّون متشبثين بالاستقرار، وبالولاء للسلطات القائمة ومؤسساتها، وهناك بالطبع جاذبية متزايدة لدى الشباب لنداء العالمية الإسلامية؛ لكنّ المسلمين الروس الذين يتمسكون ببعض التقاليد في اللباس، وفي أكل اللحم الحلال، لم تزعزع ميولهم للاستقرار، ولا طمحوا لإقامة سلطاتٍ من نوعٍ جديد. وتظل هذه الغالبية غير معنية بما يحدث خارج روسيا، أو بالدعاة الآتين من مواطن وبلدانٍ أُخرى، وهم مثل المجموعات الدينية الأُخرى أفادوا من الحريات الجديدة بعد سقوط الشيوعية، وراحوا يحاولون استكشاف دينهم وتقاليدهم العريقة، ومع ذلك فإنّ معظمهم ما استجاب للدعاة الأتراك أو السعوديين أو المتحمسين الآخرين، والذين حاولوا جميعاً الحلول محلَّ الحزب الشيوعي السابق، ومنظماته الجماهيرية. وقد كانت للسلفية الروسية وما تزال تأثيرات باقية؛ لكنها تتعلق بشكلٍ من أشكال الإسلام يستلهم عهد الراشدين من خلفاء النبي محمد(ص) في اللباس والتصرف، ولا يتخذ في العادة أشكالاً عنيفة. لقد ظهر التأثير السلفي على وجه الخصوص في داغستان. أمّا بقية نواحي شمال القوقاز فالغالب عليها التركيز على إعادة بناء مدارسها الدينية التقليدية. وفي هذا المسعى فإنّ المسلمين الروس حظوا بدعم الدولة الروسية التي رأت ذاك الإسلام التقليدي هو إسلامها الخاص. وروسيا تقول رسمياً: إنها دولة أرثوذكسية؛ لكنها تبقى حريصةً على حماية الإسلام التقليدي والبوذية واليهودية باعتبارها ديانات تقليدية روسية المنحى والطابع. وهذا يعني العمل

على حماية المؤسسات الدينية التقليدية البعيدة عن الآثار الواردة من الخارج باعتبارها جزءًا من الوطنية الروسية.

نموذج كاترين العظمى: وجد هذا المنحى من الإسلام تعبيره الخاص في الاحتفال الذي أقيم بمدينة أوفا بجمهورية باشكوركوستان في أكتوبر الماضي؛ احتفاءً بالإدارة الإسلامية المركزية التي أُقيمت بأوفا قبل مائتين وخمسةٍ وعشرين عاماً أيام كاترين (1762-1796) حين أعلن اعتبار الإسلام إحدى الديانات الروسية التي تتمتع بحماية الحكومة. ووقتَها ما حظيت المؤسسات الدينية الإسلامية باعتراف الحكومة القيصرية فقط؛ بل وجرى الاعتراف بقوانين الأحوال الشخصية الإسلامية في شؤون الأسرة والأخلاق العامة. وكثيراً ما استعان رجال الإدارة الدينية الإسلامية بالبوليس القيصري لضرب جرائم الشرف، أو معاقبة الذين لا يقيمون الصلاة. وبذلك صار الإسلام المحافظ جزءًا من الإدارة الإمبراطورية الروسية، وكان المنتظر في المقابل أن يعلّم المسلمون أولادهم أنه لكي تكون مسلماً جيداً، فينبغي أن تكون موالياً للدولة القيصرية. والمسلمون اليوم – كما بالأمس – يعظون من على منابرهم ضد الكحول والمخدّرات والأمراض الاجتماعية، كما كانوا يفعلون قبل مئات الأعوام، والسلطات تسلك في تناسُقٍ معهم المسلك نفسه الذي كان يقوم به البوليس القيصري، ومن بين رجال الدين هؤلاء من يدعو لدعم التوجهات الروسية في مواجهة الإمبريالية الأميركية.

في احتفالية أوفا عد بوتين الإسلام جزءًا أساسياً في الهوية الروسية، وفي التاريخ الروسي، وامتدح الشيوخ الذين يدعمون الوطنية الروسية الصاعدة، وحذر من بعض العناصر الراديكالية المعاصرة التي تريد وضع الإسلام في مواجهةٍ مع الوطنية الروسية، ونبّه إلى أنّ المسلمين كانوا دائماً عنصراً مهماً في الوطنية وفي الاستقرار والاستعصاء على الواردات من الخارج. وأجابه بحماس المفتي طلعت تاج الدين مشيداً بعمل إدارته المركزية على الدعوة للإسلام التقليدي في مواجهة الراديكاليين، وفي التأكيد على الوطنية الروسية الباقية والمتجذّرة في صفوف المسلمين.

لعبة بوتين: إنّ هذا الحوار – الذي ما انقطع بين الإدارة الحكومية الروسية ورجال الدين التقليديين – يعني الشيء الكثير؛ لكنّ بوتين يواجه تحدياتٍ في هذا الشأن؛ فالمسلمون – حتى من الناحية الإدارية – غير موحَّدين؛ طلعت تاج الدين يريد التعاون؛ لكنّ منافسه رافيل عين الدين – رئيس مجلس شورى المفتين القديم – لا يملك الأفكار ذاتها. وما غاب عين الدين عن الاحتفال؛ لكنه ما مكث طويلاً في احتفال أوفا. لقد تصارع الرجلان لسنواتٍ ضمن المؤسسات الدينية والإدارية الروسية على النفوذ والموارد والقُرب من الحكومة؛ أراد تاج الدين وضع حوالي الثمانين منظمة تحت سلطته؛ لكنّ عين الدين منزعج من حكم محكمةٍ محليةٍ بمنع نشر وتوزيع ترجمة جديدة للقرآن الكريم. وهكذا فالرجلان يتنافسان على إرضاء الحكومة الروسية؛ لكنّ

بوتين لا يستطيع الانتصار لأحدهما حتى لا يغضب الآخَر، وهذا الصراع الذي ذكرناه يتمدد في سائر أنحاء روسيا، ورجالُ الدين الشباب منهمكون فيه، وكلٌّ منهم ينادي الدولة للتدخل لصلاحه، وهو يهاجم البدَع، ويريد من الدولة أن تدعم وجهة نظره. وفي حادثةٍ قبل شهور قام الإمام سيد جعفر لطف الدين بمهاجمة اثنين من دُعاة حزب التحرير، ودعا الدولة للقبض عليهما، وهذا هو الذي تمَّ بالفعل. وهذا يعني أنّ هناك صراعاً خفياً على ماذا يعني أن تكون مسلماً في روسيا اليوم؛ فبعض أئمة التتار يعدون الإسلام جزءًا من هويتهم الإثنية، كما يعدون كلَّ مخالفة خروجاً على الدين. إنما هناك تتارٌ أيضاً أكثر ليبرالية، يدعون لإصلاح إسلامي، وإسلام عصري شبيه بما في أوروبا. ورغم اختلاف ذينك الاتجاهين فيما بينهما؛ فإنهما مُدانان من جانب السلفيين الجدد الذين ينتشرون في أوساط شباب المسلمين الروس. والسلفيون هؤلاء غير مسيَّسين ويتميزون بلحاهم وملابسهم، ولا يريدون الخضوع للتيار السائد في الإسلام الروسي. لكن رغم هذا الانتشار السلفي فمن غير الصحيح عد هؤلاء مستقبلَ الإسلام؛ ففي باشكورتوستان وتتارستان وموسكو وبطرسبرغ كل التيارات حاضرة، وتتنوع الاتجاهات بالهجرات الجديدة من الجمهوريات الإسلامية السابقة. ويُدين السلفيون مزارات الأولياء وزوارها كما يدينون الصوفية؛ لكنّ المزارات في زيادة. والاتجاهات كلها تصلي معاً ، وتتحاور وتختلف لكنها لا تنقسم.

هناك إحياءٌ دينيٌّ في روسيا إذن. إنما لا ينبغي أن نبالغ في حدوده، كما لا ينبغي أن نبالغ في درجات راديكاليته؛ ففي استطلاعٍ قامت به مؤسسةٌ محترمةٌ للرأي والتوجه الديني، تبين أنّ نسبة المسلمين المتحمسين للدين والعبادات أقلّ من نسبة المتدينين من الأرثوذكس. وفي استطلاع بتتارستان عام 2012 تبين أنّ نسبة 6% فقط تعد نفسها ملتزمةً دينياً بعمق، وأنّ 17% يملكون شكوكاً قويةً بشأن الدين. وقد مارست نساء مسلمات عادة التحجب منذ مطلع التسعينات؛ لكن 7% منهنّ فقط يضعن ما يُعرف بالحجاب الشرعي. وإذا كانت الراديكاليات تظهر في ظروف الحرب والبؤس؛ فإنّ تتارستان لا خوف عليها من ذلك، فهي غنيةٌ بالبترول، ولديها زراعةٌ مزدهرة وصناعة معتبرة. وهي تأتي رابعةً بين الأقاليم الروسية في مسائل التنمية ونوعية الحياة بعد بطرسبرغ وموسكو، وموسكو الكبرى. والذين أظهروا حماساً دينياً في الاستطلاعات ما كانوا من الشبان الغاضبين؛ بل معظمهم من الشيوخ المتقاعدين في النواحي الريفية. وبالطبع يختلف الوضع في جمهوريات أُخرى مثل الشيشان وأنغوشيا حيث الحروب والاضطرابات المختلفة الأنواع والأسباب. وهناك بالفعل ثلث القادرين على العمل عاطلون، ويسود في أوساطهم البؤس واليأس.

تناقضات الكرملين: تبدو مقاربة الكرملين للإسلام حافلةً بالمتناقضات؛ فهناك من جهة الحرص على كسب المسلمين إلى جانب الحكومة، وهناك من جهة أُخرى نشر

انطباعات سلبية عن الإسلام العنيف، وتتعامل الحكومة مع سائر الديانات على قدم المساواة، وكذلك مع الفِرَق الإسلامية والمسيحية واليهودية؛ لكنْ بنصرتها للإسلام التقليدي تجازف بإغضاب المجموعات والجماعات الأُخرى المتكاثرة، سواء أكانت عنيفةً أم غير عنيفة. لقد أكد بوتين في احتفالات أوفا على أن الإسلام ديانة تاريخية في روسيا، وكذلك فعل ميدفيديف في القاهرة عام 2009؛ بل وأضاف أنّ روسيا جزءٌ وعضوٌ من العالم الإسلامي! وهي بذلك تريد أن تعود ذاتَ حضور في آسيا والشرق الأوسط.

تملك موسكو والشيوخ التقليديون إذن أفكاراً محدَّدةً عن الإسلام الذي تريده الدولة الروسية؛ لكنّ المسلمين بأوساطهم ونخبهم المتكاثرة سيكونون هم الذين يحددون في الأجيال القادمة أشكال هويتهم وإدارة دينهم، وهي هويةٌ إشكاليةٌ تاريخياً وحاضراً؛ لكنّ الراديكاليات لن تكون اتجاهاً سائداً في أوساط المسلمين الروس لا في الحاضر، ولا في المستقبل.

الإسلام والعالم-2

موسكو والجامع

اختيارات المسلمين في روسيابوتين(*)

(روبرت كروز)

كان الروس يحبسون أنفاسهم- إن صحَّ التعبير- على مشارف الألعاب الأوليمبية الشتوية عام 2014، ولأسبابٍ وجيهة. فمدينة سوشي التي أُريد إقامة الألعاب فيها؛ كانت منتجعاً محبباً لكوادر وموظفي الكرملين. وهي تقع على جبهة روسيا الجنوبية، وتقع على مبعدة 50 ميلاً إلى الغرب من منطقة القوقاز ذات الحكم الذاتي في روسيا الاتحادية. وهي المنطقة التي تغصُّ بالاضطراب الإثني، والانفصاليات القومية، والضغوط الأمنية، منذ سقوط الاتحاد السوفياتي. وفي السنتين الأخيرتين فقط؛ فإنّ العنف في هذه الناحية الجبلية- بما في ذلك تفجير السيارات المفخخة، والاغتيالات، والصدامات بين قوات الأمن والمقاتلين المسلمين- أوقع أكثر من 1500 قتيل. وكان الثائرون المسلمون في شمال القوقاز يناشدون المسلمين الروس الآخرين القيام والانضمام إليهم في كفاحهم الوطني. وفي الصيف الماضي دعا دوكو عمروف- أحد المقاتلين الذين يزعمون السيطرة على جمهوريةٍ خيالية - كلاً من منطقتي تتارستان وباشكو رتوستان أن يضيّعوا على الرئيس الروسي بوتين الفرصة

لإقامة الألعاب الأوليمبية الشتوية في سوشي، على رفات وعظام الأجداد. بيد أنّ محاولات أوماروف لإثارة المسلمين الروس ضد بوتين، ماكان لها أثر. ويبقى القوقاز أحد المناطق التي للمسلمين أكثرية فيها. وبعكس الظاهر فإنّ المدينة مستقرة، ومندمجة، وفيها بعض الازدهار. إنّ معظم المسلمين في جمهورية روسيا الاتحادية نادراً ما أبدوا تعاطفاً مع ثوران إخوتهم في شمال القوقاز وكما يدل التاريخ؛ فإنّ هؤلاء أظهروا دائماً الاستعداد للتلاؤم، وليس الميل إلى التمرد بخلاف بعض مسلمي شمال القوقاز.

إنّ السؤال الأهمّ اليوم ما إذا كان الكرملين سيظل يدبِّر أموره مع المسلمين المختلفين عرقياً ولغوياً، وهل سيتمكن من الاحتفاظ بولائهم في المدى الأطول. لقد عملت الحكومات الروسية أيام بوتين بقوة من أجل كسْب المسلمين لأهدافها السياسية وفي القضايا الداخلية والخارجية. لكنّ إيجاد طريقة لإنهاء الحرب في شمال القوقاز ظلَّ جزءًا من تلك الأُحجية.

أمّا(*) عن مجلة Foreign Affairs. March- April 2014. PP 125-143 في الأقاليم الإسلامية الأُخرى في روسيا فإنّ علائق المسلمين بالدولة الروسية ستتحدد تبعاً لإفهام هؤلاء في رعاية "تقاليدهم" الدينية، وما هو الحدّ المقبول للتلاؤم بين معتقداتهم وأعرافهم من جهة، ومصالح الدولة الروسية من جهةٍ ثانية. لقد

تبنى المسلمون الروس خلال العقود الماضية اتجاهات دينية مختلفة. وتدخُّل المسؤولين الروس في الحيوات الدينية للجماعات الإسلامية المختلفة، يُهدّد بتنفير أولئك الناس، وبخاصة الذين يمارسون عباداتهم وتقاليدهم بطرائق سلمية تماماً. إنّ فرض درعٍ معيَّنٍ على حركية هذه الجماعة أو تلك، وإنْ بالتوافق مع بعض السلطات الدينية الرسمية في مواجهة مجموعةٍ أُخرى، لن يُسهم في حلّ الإشكالات والتحديات التي تواجه السلطات الروسية في أقاليم روسيا الإسلامية.

تحديات الإحصاء: ليس من السهل وضع المسلمين الروس ضمن نظرةٍ أو قاعدةٍ واحدة. فحتّى أعداد المسلمين الروس وديموغرافيتهم تظلُّ مثار جدالاتٍ عميقة. اليوم، تقدّر الحكومة الروسية، والصحفيون، وهيئات حقوق الإنسان أعداد المسلمين الروس في حدود الـ 20 مليوناً، أي حوالي الـ 14% من مجموع السكان البالغ عددهم 143 مليوناً. وهذا التقدير لا يجعل من المسلمين الروس الديانة الثانية في البلاد فقط؛ بل وأوسع المجموعات الإسلامية في أوروبا كلّها. بيد أنّ أحداث الإحصائيات العامة التي جرت عام 2010، والتي ما سألت عن الديانة بل عن "الإثنية" قدّرت عدد المسلمين بـ13 مليوناً، أو ما يزيد قليلاً عن الـ 9% من مجموع الشعب الروسي. وهذه الأعداد المتضائلة ناجمة عن حساب الدين في سياق الإثنية، بمعنى أنّ البشكيريين والآزريين والكازاخ والتتار والشيشان اعتُبروا جميعاً مسلمين. وقد ذهب

بعض قادة المسلمين إلى أنّ هذا التعداد التقديري المنخفض يهدف إلى التقليل من شأن المسلمين، معتبراً أنّ كلَّ من يذكر أنه روسي أوسلافي الإثنية لا يمكن أن يكون مسلماً. إنما على الرغم من هذا الخلاف فإنه حتى الدوائر القريبة من بوتين ما تزال تقدّر أعداد المسلمين بحوالي العشرين مليوناً. وهم يفعلون ذلك لكسب الاحترام في أوساط الدول الإسلامية، ولكي يكسبوا أصوات المسلمين في الانتخابات. وهذا الميل لزيادة الأعداد موروثٌ من الزمن السوفياتي الذي كان يشجّع الإثنيات على ذلك. ولنأخذ مَثَل تتارستان. ففي العهد السوفياتي الأول أيام لينين وستالين(وهو من الإثنية الجيورجية) جرى خلق جمهورية تتارستانو جمهوريات لإثنيات أُخرى للإسهام في زيادة الأحجام، في وجه الكثرة الروسية. واليوم؛ فإنّ النُخَب هنا وهناك تتمسك بتلك المصنوعات السابقة بسبب ادّعاء التمثيل لمصلحة تلك الإثنيات أو القوميات. إنما حتى في تتارستان والجمهوريات المشابهة، وفي العهد السوفياتي؛ فقد كان صعباً دائماً الاحتفاظ بالأكثرية لهذه الإثنية أو تلك في جمهوريتها. وذلك بسبب كثرة الروس في كل مكان، وبسبب الهجرة. فالتتار اليوم لا يشكلون أكثر من نسبة 53% من مجموع مواطني الجمهورية البالغ عددهم 8،3 مليون نسمة. ويتهم كثيرون الناشطين المسلمين والنُخَب المحلية بزيادة بالضغط على القائمين الإحصاء لزيادة الأعداد وصَون المصالح.

إنّ حالة صعبةً مثلما ذكرنا وأكثر، حدثت في موسكو. فقد قيل في الإحصائيات الرسمية إنّ المسلمين هناك عددهم 300 ألف من 12 إلى 17 مليوناً هم عدد المقيمين بالعاصمة. إنما هناك من يقول بوجود مليونين أو أكثر من المسلمين غير المسجَّلين والهاربين بسبب الظروف الاقتصادية من أذربيجان وطاجكستان وأوزبكستان. بيد أن وجودهم المؤقت وغير الشرعي يجعلهم معرَّضين لاضطهاد البوليس والاستغلال والعنف العنصري. وهذه الأمور كلّها تحبط جهود الحكومة لإظهار نوعٍ من التسامح. ومن جهةٍ أُخرى فإنّ الإحصائيات غير الصحيحة، وعنف الشرطة، والاستعلاء العنصري؛ كلُّ ذلك يحيل المسلمين إلى مجموعةٍ واحدة، رغم اختلافاتهم الإثنية والمذهبية وتناثُرهم على اتّساع البلاد الشاسعة المساحة. في مناطق مثل تتارستان يشكّل المسلمون النخبة، إنما في المناطق ذات الكثرة الروسية فهم القوة العاملة ويقعون في أسفل درجات السُلَّم. إنّالنظام الفيدرالي الروسي يعطي الأقليات والمجموعات الإثنية درجةً معتبرةً من التأثير والنفوذ. بيد أنّ السياسات الحكومية، وقسوة البوليس المشهودة والموثَّقة، والملاحقات في الشوارع والأحياء وأماكن العمل– كل ذلك يضع المسلمين على الهوامش، ويجعلهم غير مرئيين للقائمين على الإحصاء، في الوقت الذي يظلون فيه ظاهرين كثيراً في عيون الروس القلقين من الهجرة الإسلامية إلى مُدُنهم وبلداتهم.

ما وراء الشيشان: إنّ هذا القلق من المسلمين، بعثت عليه لدى الروس المواجهات الطويلة مع الشيشان الانفصاليين. وهذا النزاع الذي امتدّ على مدى شمال القوقاز، صعّد من الراديكالية الإسلامية، وقوّى في أذهان الروس المخاوف من العنف الإسلامي. وعندما حدثت التفجيرات والهجمات في فولغوغراد في ديسمبر الماضي، على أيدي مسلَّحين من شمال القوقاز تبين للسلطات أنّ القوقازيين تجاوزت حملاتهم حدود الإقليم إلى الأراضي الروسية. لكنّ الحكومة أيضاً أفادت من هذه المخاوف. فقد دأبت الحكومات الروسية على اصطناع إرهابٍ حيث لا إرهاب هناك. وكثيراً ما اتهمت عناصر محليةً بالعنف والإرهاب بدون أدلةٍ غير شكل الهيئة أو اللباس. وغالباً ما دعم رجال دينٍ محليون موالون للحكومة تلك الدعاوى بنسبة العنف إلى "الوهّابيين" الذين تأثروا بالتوجه الديني السعودي المعروف في هذا الشأن. فالحكومة تستخدم هذا المصطلح بشكلٍ واعٍ، ورجال الدين التقليديون يسارعون لذلك حفظاً لنفوذهم لدى الحكومة من جهة، ولأنهم لا يحبون ظواهر التدين الجديدة والغربية عن تقاليد المسلمين الروس! ومن ضمن الجماعات الراديكالية الجديدة: **جماعة التبليغ**، وهي أوسع الجماعات الدعوية الإسلامية في العالم، **وحزب التحرير** الذي يعمل على استعادة الخلافة!

لقد كانت هناك ظروفٌ وأوقاتٌ استخدمت فيها السلطات هذا التخوف من الإسلام، لجمع الناس من حولها، ولتبرير انتهاج إجراءات أمنية قاسية. وهو الأمر الذي حدث في رئاسة بوتين الأولى، ورئاسة سلفه يلتسين. ومن ذلك ما يذهب إليه المراقبون من شكوك بشأن دور أو أدوار أجهزة الاستخبارات في بعض الهجمات الإرهابية، من مثل تفجيرات المباني في العام 1999، وتفجير مسرح دوبروفكا عام 2002 الذي ذهب ضحيته المهاجمون الشيشان الأربعون، و130 من الرهائن. وتميل موسكو على الدوام على ربط الاضطرابات في شمال القوقاز بالتمردات خارج الأراضي الروسية. وعندما بدأت الهجمة الروسية الثانية على الشيشان عام 1999؛ فإنّ بعض المقاتلين هناك شنوا حملةً لإقامة إمارةٍ إسلاميةٍ على الأراضي الروسية. بيد أنّ هذه التصرفات الخيالية مسؤولةٌ جزئياً فقط عن النزاعات التي انتشرت في كل مكانٍ على الأرض الروسية وغيرها. أما في أغلب الحالات فإنّ المقاتلين كانوا يسعون لتحقيق أهداف محلية متعلقة بالسلطة أو بالغنائم، والانتقام من قوات الأمن، وقليلاً ما استخدموا الدوافع الدينية من أجل ذلك.

الواقع أنّ الغالبية العظمى من المسلمين الروس يظلُّون متشبثين بالاستقرار، وبالولاء للسلطات القائمة ومؤسساتها. وهناك بالطبع جاذبية متزايدة لدى الشباب لنداء العالمية الإسلامية. لكنّ المسلمين الروس الذين يتمسكون ببعض التقاليد في اللباس، وفي أكل اللحم الحلال، لم تزعزع ميولهم للاستقرار، ولا طمحوا لإقامة

سلطاتٍ من نوعٍ جديد. وتظل هذه الغالبية غير معنية بما يحدث خارج روسيا، أو بالدعاة الآتين من مواطن وبلدانٍ أُخرى. وهم مثل المجموعات الدينية الأُخرى أفادوا من الحريات الجديدة بعد سقوط الشيوعية، وراحوا يحاولون استكشاف دينهم وتقاليدهم العريقة. ومع ذلك فإنّ معظمهم ما استجاب للدعاة الأتراك أو السعوديين أو المتحمسين الآخرين، والذين حاولوا جميعاً الحلول محلَّ الحزب الشيوعي السابق، ومنظماته الجماهيرية. وقد كانت للسلفية الروسية وما تزال تأثيرات باقية. لكنها تتعلق بشكلٍ من أشكال الإسلام يستلهم عهد الراشدين من خلفاء النبي محمد(ص) في اللباس والتصرف، ولا يتخذ في العادة أشكالاً عنيفة. لقد ظهر التأثير السلفي على وجه الخصوص في داغستان. أمّا بقية نواحي شمال القوقاز فالغالب عليها التركيز على إعادة بناء مدارسها الدينية التقليدية. وفي هذا المسعى فإنّ المسلمين الروس حظوا بدعم الدولة الروسية التي اعتبرت ذاك الإسلام التقليدي هو إسلامها الخاص. وروسيا تقول رسمياً إنها دولة أرثوذكسية، لكنها تبقى حريصةً على حماية الإسلام التقليدي والبوذية واليهودية باعتبارها ديانات تقليدية روسية المنحى والطابع. وهذا يعني العمل على حماية المؤسسات الدينية التقليدية البعيدة عن الآثار الواردة من الخارج باعتبارها جزءًا من الوطنية الروسية.

نموذج كاترين العظمى: وجد هذا المنحى من الإسلام تعبيره الخاص في الاحتفال الذي أقيم بمدينة أوفا بجمهورية باشكوركوستان في أكتوبر الماضي، احتفاءً بالإدارة الإسلامية المركزية التي أُقيمت بأوفا قبل مائتين وخمسةٍ وعشرين عاماً أيام كاترين (1762–1796) إعلاناً لاعتبار الإسلام إحدى الديانات الروسية التي تتمتع بحماية الحكومة. ووقتَها ما حظيت المؤسسات الدينية الإسلامية باعتراف الحكومة القيصرية فقط؛ بل وجرى الاعتراف بقوانين الأحوال الشخصية الإسلامية في شؤون الأسرة والأخلاق العامة. وكثيراً ما استعان رجال الإدارة الدينية الإسلامية بالبوليس القيصري لضرب جرائم الشرف، أو معاقبة الذين لا يقيمون الصلاة. وبذلك صار الإسلام المحافظ جزءًا من الإدارة الإمبراطورية الروسية. وكان المنتظر في المقابل أن يعلّم المسلمون أولادهم أنه لكي تكون مسلماً جيداً، فينبغي أن تكون موالياً للدولة القيصرية. والمسلمون اليوم كما بالأمس، يعظون من على منابرهم ضد الكحول والمخدّرات والأمراض الاجتماعية، كما كانوا يفعلون قبل مئات الأعوام، والسلطات تسلك في تناسُقٍ معهم المسلك نفسه الذي كان يقوم به البوليس القيصري. ومن بين رجال الدين هؤلاء من يدعو لدعم التوجهات الروسية في مواجهة الإمبريالية الأميركية. في احتفالية أوفا اعتبر بوتين الإسلام جزءًا أساسياً في الهوية الروسية وفي التاريخ الروسي. وامتدح الشيوخ الذين يدعمون الوطنية الروسية الصاعدة. وضرر من بعض العناصر الراديكالية المعاصرة التي تريد وضع الإسلام في مواجهةٍ مع الوطنية الروسية.

ونبّه إلى أنّ المسلمين كانوا دائماً عنصراً مهماً في الوطنية وفي الاستقرار والاستعصاء على الواردات من الخارج. وأجابه بحماس المفتي طلعت تاج الدين مشيداً بعمل إدارته المركزية على الدعوة للإسلام التقليدي في مواجهة الراديكاليين، وفي التأكيد على الوطنية الروسية الباقية والمتجذّرة في صفوف المسلمين.

لعبة بوتين: إنّ هذا الحوار الذي ما انقطع بين الإدارة الحكومية الروسية ورجال الدين التقليديين، يعني الشيئ الكثير. لكنّ بوتين يواجه تحدياتٍ في هذا الصدد. فالمسلمون حتى من الناحية الإدارية غير موحَّدين. طلعت تاج الدين يريد التعاون. لكنّ منافسه راوي عين الدين، رئيس مجلس شورى المفتين القديم، لا يملك الأفكار ذاتها. وما غاب عين الدين عن الاحتفال، لكنه ما مكث طويلاً في احتفال أوفا. لقد تصارع الرجلان لسنواتٍ ضمن المؤسسات الدينية والإدارية الروسية على النفوذ والموارد والقُرب من الحكومة. أراد تاج الدين وضع حوالي الثمانين منظمة تحت سلطته. لكنّ عين الدين منزعج من حكم محكمةٍ محليةٍ بمنع نشر وتوزيع ترجمة جديدة للقرآن الكريم. وهكذا فالرجلان يتنافسان على إرضاء الحكومة الروسية، لكنّ بوتين لا يستطيع الانتصار لأحدهما حتى لا يغضب الآخَر. وهذا الصراع الذي ذكرناه يتمدد في سائر أنحاء روسيا. ورجالُ الدين الشباب منهمكون فيه. وكلٌّ منهم ينادي الدولة للتدخل لصلاحه، وهو يهاجم البدَع، ويريد من الدولة أن تدعم وجهة نظره. وفي حادثةٍ قبل

شهور، قام الإمام سيد جعفر لطف الدين بمهاجمة اثنين من دُعاة حزب التحرير، ودعا الدولة للقبض عليهما، وهذا هو الذي تمَّ بالفعل. وهذا يعني أنّ هناك صراعاً خفياً على ماذا يعني أن تكون مسلماً في روسيا اليوم. فبعض أئمة التتار يعتبرون الإسلام جزءًا من هويتهم الإثنية، كما يعتبرون كلَّ مخالفة خروجاً على الدين أو وهابية أوتطرفاً وتشدُّداً. إنما هناك تتارٌ أيضاً أكثر ليبرالية، يدعون لإصلاح إسلامي، وإسلام عصري شبيه بما في أوروبا. ورغم اختلاف ذينك الاتجاهين فيما بينهما؛ لكنهما مُدانان من جانب السلفيين الجدد الذين ينتشرون في أوساط شباب المسلمين الروس. والسلفيون هؤلاء غير مسيَّسين ويتميزون بلحاهم وملابسهم، ولا يريدون الخضوع للتيار السائد في الإسلام الروسي. لكن رغم هذا الانتشار السلفي فمن غير الصحيح اعتبار هؤلاء مستقبلَ الإسلام. ففي باشكورتوستان وتتارستان وموسكو وبطرسبرغ كل التيارات حاضرة، وتتنوع الاتجاهات بالهجرات الجديدة من الجمهوريات الإسلامية السابقة. ويُدين السلفيون مزارات الأولياء وزوارها كما يدينون الصوفية، لكنّ المساجد والمزارات إلى زيادة. والاتجاهات كلها تصلي معاً وتتحاور وتختلف لكنها لا تنقسم.

هناك إحياءٌ دينيٌّ في روسيا إذن. إنما لا ينبغي أن نبالغ في حدوده، كما لا ينبغي أن نبالغ في درجات راديكاليته. ففي استطلاعٍ قامت به مؤسسةٌ محترمةٌ للرأي والتوجه الديني، تبين أنّ نسبة المسلمين المتحمسين للدين والعبادات، أقلّ من نسبة

المتدينين من الأرثوذكس. وفي استطلاع بتتارستان عام 2012 تبين أنّ نسبة 6% فقط تعتبر نفسها ملتزمةً دينياً بعمق، وأنّ 17% يملكون شكوكاً قويةً بشأن الدين. وقد مارست نساء مسلمات عادة التحجب منذ مطلع التسعينات، لكن 7% منهنّ فقط يضعن ما يُعرف بالحجاب الشرعي. وإذا كانت الراديكاليات تظهر في ظروف الحرب والبؤس؛ فإنّ تتارستان لا خوف عليها من ذلك، فهي غنيةٌ بالبترول، ولديها زراعةٌ مزدهرة وصناعة معتبرة. وهي تأتي رابعةً بين الأقاليم الروسية في مسائل التنمية ونوعية الحياة بعد بطرسبرغ وموسكو، وموسكو الكبرى. والذين أظهروا حماساً دينياً في الاستطلاعات، ما كانوا من الشبان الغاضبين. بل معظمهم من الشيوخ المتقاعدين في النواحي الريفية. وبالطبع يختلف الوضع في جمهوريات أُخرى مثل الشيشان وانغوشيا حيث الحروب والاضطرابات المختلفة الأنواع والأسباب. وهناك بالفعل ثلث القادرين عاطلون عن العمل، ويسود في أوساطهم البؤس واليأس.

تناقضات الكرملين: تبدو مقاربة الكرملين للإسلام حافلةً بالمتناقضات. فهناك منهجة الحرص على كسب المسلمين إلى جانب الحكومة. وهناك من جهة أُخرى نشر انطباعات سلبية عن الإسلام العنيف. وتتعامل الحكومة مع سائر الديانات على قدم المساواة، وكذلك مع الفِرَق الإسلامية والمسيحية واليهودية. لكنْ بنصرتها للإسلام التقليدي، تجازف بإغضاب المجموعات والجماعات الأُخرى المتكاثرة، سواء أكانت

عنيفةً أو غير عنيفة. لقد أكد بوتين في احتفالات أوفا على اعتبار الإسلام ديانةً تاريخيةً في روسيا. وكذلك فعل ميدفيديف في القاهرة عام 2009؛ بل وأضاف أنّ روسيا جزءٌ عضويٌّ من العالم الإسلامي! وهي بذلك تريد أن تعود ذات حضور في آسيا والشرق الأوسط.

تملك موسكو والشيوخ التقليديون إذن أفكاراً محدَّدةً عن الإسلام الذي تريده الدولة الروسية. لكنّ المسلمين بأوساطهم ونخبهم المتكاثرة، سيكونون هم الذين يحددون في الأجيال القادمة أشكال هويتهم وإدارة دينهم. وهي هويةٌ إشكاليةٌ تاريخياً وحاضراً، لكنّ الراديكاليات لن تكون اتجاهاً سائداً في أوساط المسلمين الروس لا في الحاضر، ولا في المستقبل.

باب: المحور

المدن الفاضلة عند المسلمين والأوروبيين في الأزمنة الوسيطة

محمد الشيخ

أتى حين من الدهر على "اليوطوبيات" ـ وعديلها العربي "المدن الفاضلة"ـ كانت فيه سوقها نافقة رائجة؛ واليوم كادت المدن الفاضلة –بمختلف لويناتها، أن تستحيل، منذ أمد غير يسير، إلى موضوع يثير الشبهة فلا يحظى بالثقة؛ وذلك سواء على المستوى الفلسفي أو على المستوى السياسي. ولقد حدث أن استعمل المعاصرون، ضد يوطوبيات الماضي ومدنه الفاضلة، السخرية سلاحا؛ فأنشأوا لليوطوبيات الكثير من التقليدات الساخرة والمسوخ المستهزئة، وتحدثوا عن "مضادات اليوطوبيات" على النحو نفسه الذي كان قد تحدث به القدماء عن "مضادات المدينة الفاضلة". ذلك كله في زمننا هذا الذي هو زمن الثقافة المضادة وما بعد النزعة الإنسية وثقافة الشبكة العنكبوتية ... وما زال أمر هذا البرم من اليوطوبيات في ازدياد، حتى كتب أحد الباحثين المختصين في الفكر اليوطوبي: "إذا ما نحن اعتبرنا أعمال الماضي العظيمة، بدا لنا أن جنس الكتابة اليوطوبي ... ما

بلغ إلينا ـ معشر أبناء اليوم ـ إلا وهو متعب مُجهَد ومشوَّه في القرن الواحد والعشرين"[1].

كيف لا يكون على هذا النحو الذي وصفنا، وقد أفرد الباحث الألماني ريتشارد ساج كتابا لهذا الأمر كان عنوانه عبارة عن تساؤل إنكاري: "[أهي] نهاية اليوطوبيا السياسية"؟ أَوَ لم يحدث لليوطوبيا ما كان قد حدث للميتافيزيقا، لما لاحظ الفيلسوف الألماني إمانويل كانط –في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه الشهير "نقد العقل الخالص" (1781 م)– أنه «أتى على الميتافيزيقا حين من الدهر كانت تتسمى فيه ملكة العلوم»؛ لكنه سرعان ما أضاف: «واليوم، فإن الموضة الرائجة هي احتقار الميتافيزيقا والإزدراء بها. وهكذا ألفينا السيدة النبيلة ـ وقد هُجرت ونُبذت ـ ما تفتأ تشكو، ولسان حالها يردد مع هيكوبا: "بالأمس كنت العظمى بين الجميع، يشد أزري كثير من الأصهار والأبناء، ها أناذا اليوم منفية وعارية"»[2]؟ وبالمناسبة، ألم يتحدث بعضهم عن "نقد العقل اليوطوبي"؟

أكثر من هذا، صار موضوع فقد المعاصرين الثقة في اليوطوبيات والمدن الفاضلة نفسه موضوع بحوث، وما زال ذلك ساريا سيارا، حتى أشرفت الباحثة الإيطالية المختصة في الأدبيات الطوباوية كارملينا إمبروشيو على مصنف جماعي

[1] Jacques Berchtold, « *Regards sur l'utopie* », in Europe, Numéro spécial: Regards sur l'utopie, 89° année, N°985/ Mai 2011, p. 12.
[2] Emmanuel Kant, *critique de la raison pure*, Traduit par A. Tremesaygues, B. Picaud, Quadrige, PUF, 1984, p. 5.

حمل من العناوين العنوان التالي ذا الدلالة بما نحن بشأنه: "[أهي يا ترى] صلاة جنائزية على اليوطوبيا؟" (1986 م)؟

وبعد، ألم تتحول أحلام المدن الفاضلة وأخواتها إلى كوابيس؟ وألم تستحل رؤى اليوطوبيات النعيمية إلى أضغاث أحلام جحيمية؟ وما الذي انتهت إليه التجارب الزراعية الشيوعية، الكلخوزات والسفخوزات، والقرى البيئية وفضاءات النحل الدينية والطوائف المذهبية ـ والتي كانت في أصلها يوطوبيات جماعية متمردة على فردانية الليبرالية ـ غير أن أمست كوابيس مفزعة؟ ذاك هو ما حمل أحد كبار المختصين في الفكر اليوطوبي ـ ميكيل أبنسور ـ على أن يتساءل عما إذا كان – قياسا على كلام المفكر الألماني أدورنو الشهير عن استحالة كتابة قصيدة شعر بعد معسكرات الاعتقال والتعذيب النازية– يمكن القول بأنه أمست اليوم تستحيل كتابة يوطوبيا أو رسم معالم مدينة فاضلة بعد ما شهده القرن العشرون من كوارث شديدة الاحتمال؟

ومع ذلك، ألم يعد هذا الباحث نفسه إلى الحديث عن "استمرارية اليوطوبيا وبقائها"، بل وحتى إلى الكلام عن "صمودها" وعن "مقاومتها"؟ أَوَ ما قال: "يبدو عند أول النظر أن الكارثة ـ إقامة عالم جحيمي ـ قد قضت بلا رجعة على الآمال التي كانت تحملها اليوطوبيا ... لكن أليس قد تبين كذلك أنه لا يمكن إيقاف

الإنسان عن أن يستمر في تصور مجتمع آخر، ورباط اجتماعي آخر، بحيث يكون إنسانيا بحق، وبحيث يملك حظوظ إخراج الإنسان من جحيمه"[3]؟

وبالفعل، إذا ما نحن ألقينا بنظرة على العهود القديمة، بدا لنا أن مختلف الظروف الثقافية والتاريخية –مهما كان شأنها– ما فتئت تنبت الفكر اليوطوبي وتخصبه وتلهمه. فكيف يراد لعصرنا هذا أن يشكل الاستثناء بهذا الشأن؟ عديدة هي التعريفات التي عُرِّف بها الإنسان بما لا يكاد يحصر عدا؛ لكن أحد أغرب وألطف وأعجب هذه التعريفات القول: إن الإنسان كائن حي بَنَّاءٌ للمدن الفاضلة، أو قل بلغة الغرب: "حد الإنسان أنه حيوان طوباوي". بهذا عرفه أحد أبرز المختصين في الفكر الطوباوي: ميكيل أبنسور، صاحب رباعية في الفكر الطوباوي، أشهر عنوانينها: "اليوطوبيا من مور إلى والتر بنيامين" (2010) و"الإنسان حيوان طوباوي" (2013). فكيف يراد –مرة أخرى– لعصرنا هذا أن يشذ فيه الإنسان عن هذا التعريف؟

على أن محاكمة العقل اليوطوبي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ما منعت قط بعض كبار مفكري هذا القرن من إيلاء العناية إلى الشأن اليوطوبي؛ وذلك نظير الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (1885–1977 م) وكتابه "روح اليوطوبيا" (1918)، ومثيل بَلَدِيِّهِ عالم الاجتماع كارل مانهايم (1893–1947 م) وكتابه الشهير "الإيديولوجيا واليوطوبيا" (1929)، وشبيه الفيلسوف الإيطالي

[3] Miguel Abensour, « *L'utopie au risque de l'incandescence : Entretien Avec Miquel Abensour* » in Europe, Numéro spécial: Regards sur l'utopie, op. cit., p.322.

كلاوديو ماغريس ومؤلفه "اليوطوبيا وانبطال سحر العالم" (1974–1998 م)، وعديل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913–2005 م) ومصنفه "الإيديولوجيا واليوطوبيا" (1997) ... كما سار بعضهم إلى تأليف المعاجم والموسوعات في المدن الفاضلة واليوطوبيات؛ وذلك نظير "معجم الأدب اليوطوبي" (2000)، و"معجم اليوطوبيات" (2008)، و"دليل كامبردج للأدب اليوطوبي" (2010) ... بل حتى أقيمت المعارض تلو المعارض بفرنسا وبكندا، حول اليوتوبيا؛ شأن معرض "اليوتوبيا: البحث عن المجتمع المثالي في الغرب" (2000)، ومعرض "رؤى المستقبل: تاريخ البشرية وآمالها" (2000)، ومعرض "قصص من لا مكان: اليوطوبيات المدينية" (2002)، ومعرض "اليوطوبيات وضديداتها" (كندا 2008) ...

هذا، وقد قرئت المدن الفاضلة واليوطوبيات بقراءات كانت من التنوع بمكان: مِنْ واجدٍ فيها أماراتِ حثٍّ على التقدم وعلى معارضة الإيديولوجيا السائدة (كارل مانهايم)، إلى عاثر فيها على رمز الأمل وعلامة التغيير الجدلي (إرنست بلوخ)، ومن متبين فيها علائم الحث على التمرد (موتشييلي)، إلى ملتمس فيها البيان بالاحتجاج القوي والتشكيك الجذري في الواقع القائم (باكزكو)، بل وإضفاء الطابع الدنيوي على الأدلوجة المؤمنة بالألفية القيامية (سيرفيو) ...

والحال أنه كثيرة هي "المدن الفاضلة" و"اليوطوبيات" التي تُصُورت عبر التاريخ: من جمهورية أفلاطون، إلى يوطوبيا المفكر الألماني اليهودي والتر بنيامين، مرورا بمدينة الفارابي الفاضلة، و"مملكة" دانتي، و"يوطوبيا" توماس مور، و"مدينة

شمس" كامبانيلا ، و"مدينة إقامة مبادئ المسيحية" التي قال بها إرازموس، ومدينة أركاديا لسونازارو، ومدينة جينا لغونزاليس مندوزا، ومدينة أستري لهونوري أورفي ...

على أننا سوف نقف ههنا على نموذجين من العصر الوسيط: واحد إسلامي، والآخر مسيحي .

المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي

(الفارابي أنموذجا)

إن إلقاء نظرة على الموضوعات التي خاض فيها أوائل فلاسفة الإسلام يظهر أنهم ما عنوا حق عناية ـ في أنظارهم الفلسفية السياسية ـ بمسألة "المدينة الفاضلة"؛ فنحن لا نعثر –فيما وصلنا من أعمالهم– لا عند الكندي ولا عند الرازي ـ وهما أولا فلاسفة الإسلام ـ على أفكار تخص "المدينة الفاضلة". ولقد كان علينا أن ننتظر حتى مقدم الفارابي حتى نعثر لديه على فكرة "المدينة الفاضلة"، تعبيرا وتصورا، وذلك حتى إن اسم "المدينة الفاضلة" ارتبط بالفارابي، مثلما ارتبط اسم "الفارابي" بالمدينة الفاضلة.

والحق أنه ما حاز الفارابي على الإعجاب من لدن فلاسفة الإسلام فحسب ـ كتقريظ ابن سينا له في العديد من المناسبات، ومن بينها مناسبة انفتاح فهم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو له بعد أن كان قد انغلق عليه لأمد طويل ولمرات عدة، وتتلمذ

ابن رشد في بداياته الأولى على تصانيف الفارابي ... . وإنما نال الإعجاب من لدن فلاسفة اليهود . فقد عدّه ابن ميمون أزهر من زهرة وأعطر من أعطر زهرة ، ومن لدن الفلاسفة النصارى؛ فقد أفاد ألبير الكبير من كتبه المنطقية، ونهل توما الأكويني من آرائه عن العقل الفعال، واستند إليه روجيه بيكون باعتباره حجة في أمور اللاهوت والدين، وفي بداية العصر الحديث (النهضة) أعجب بيكو الميرندولي بأسلوبه الأنيق التأملي[4] ...

وقد أمسى كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"[5] من كلاسيكيات الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، وكان أن نُقل الكتاب إلى اللسان الألماني (دييتريسي 1900)، وإلى اللسان الفرنسي (1949 و1980)، وإلى اللسان الإسباني (ألونسو 1961–1962)، وإلى اللسان الإنجليزي (ريتشارد فالزر 1985) ...

وشأن الأعمال الفلسفية العظمى، اختلف الباحثون في تأويل المبتغى من مدينة الفارابي الفاضلة؛ بل ذهبوا في تأويله مذاهب شتى؛ فقد وجد فيه الليبراليون كتابا معاديا للمجتمع المفتوح؛ بينما وجده المحافظون جذريا لا يطاق، وألفاه الماركسيون . الخلص والمشوبون، والحقيقيون والشبيهيون معا . كتابا "رجعيا"، واقتفى فيه بعضهم الآخر أثر تشيع اثنى عشري خفي، ووجدوا فيه كتاب "مناضل ملتزم"

[4] Muhsin Mahdi, « *Al-Farabi's Imperfect State* », Journal of American Oriental Society, vol 110, n°4 (October-December, 1990), p. 691.

[5] أبو نصر الفارابي: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، سلسلة نصوص ودروس، المجموعة الفلسفية، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002.

بقضية الإمامة ... ورأى فيه آخرون "تطلعات الأمة العربية إلى الحرية والعدالة والديمقراطية" ...

وعلى الرغم من محاولة المستشرق ريتشارد فالتزر تقطيع فقرات المدينة الفاضلة إربا إربا، وَرَدَّ كل إرب إلى مصدر مفترض أو متخيل، فإنه فشل في ذلك فشلا ذريعا. هذا بينما غالى بعض الباحثين العرب في إثبات أصالة الكتاب، إما بحجة خصوصية ظروف تأليفه وتقصدية اختياره للآراء الفلسفية الإغريقية التي اختارها (أركون)، أو بالنظر إلى أدلوجته "القومية" العربية "التحررية" و"الديمقراطية" (الجابري) ...

في المدينة الفاضلة

قد يستغرب القارئ غير المستأنس بكتابات الفلاسفة العرب القدامى لكتاب يعد من أشهر كتب الفلسفة السياسية الإسلامية –إن لم يكن أشهرها إطلاقا– وهو يطوح به قدر ثلثي الكتاب في متاوه الإلهيات كل التطويح. يكفي هذا القارئ أن يمد يده إلى الكتاب يفتحه ويبدأ في قراءة فصوله وموضوعاته، فيجدها على التوالي: القول في الموجود الأول (الله)، وفي نفي الشريك والضد والحد عنه، وفي كونه عالما حكيما وحقا وحيا وحياة، وفي عظمته وجلاله ومجده، ثم يشرع في الحديث –بعد هذا الحديث المستفيض عن الرب– عن العالم؛ وذلك بالحديث عن كيفية صدور الموجودات عنه، والحديث عن مراتب الموجودات، ثم يعرج على

الحديث عن الفلسفة الطبيعية، بعد الإلهية؛ وذلك بالحديث عن الحركة والصورة والمادة والهيولى، فالحديث عن الإنسان وأجزاء نفسه وقواه الناطقة (العقل)، ثم الحديث عن الإرادة والاختيار والسعادة، فالحديث عن سبب المنامات وعن الوحي وعن رؤية الملك ... وبعد أن يمضي من الكتاب قرابة ثلثه ها نحن أولاء مع التأسيس، لا اللاهوتي هذه المرة؛ وإنما الاجتماعي والسياسي للمدينة الفاضلة؛ وذلك في الفصل المعنون بعنوان: "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون". لكن واقع الاستغراب هذا قد يزول حين يمضي القارئ في الكتاب قراءة إلى الفصل المعنون بـ: "القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة"، ليكتشف آنها ـ فجأة ـ أن في الكتاب ضربا من الدور؛ وذلك لأن هذه الآراء المعنية هنا (اللاهوتية والطبيعية والنفسانية) هي بالذات ما استهل به الفارابي كتابه، ومنها استمد الكتاب عنوانه؛ إذ لا يتعلق الأمر بالمدينة الفاضلة، وإنما بآراء أهلها.

وهكذا، فإنه بعد معرفة: 1 – السبب الأول (الله) وجميع ما يوصف به، 2- الأشياء المفارقة للمادة (العقول العشرة) وأوصافها، 3- العقل الفعال، 4- الجواهر السماوية وأوصافها، 5- الأجسام الطبيعية وأحكامها، 6- الإنسان وقواه النفسية ـ وهو ما استغرق ثلثي الكتاب ـ سرعان ما يستأنف الفارابي الحديث عن "المدينة الفاضلة" تخصيصا؛ وذلك بالحديث عن:7- معرفة الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، 8- معرفة الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه، 9- معرفة المدينة الفاضلة وأهلها

أو السعادة التي تصير إليها أنفسهم، 10- معرفة المدن المضادة ومآلات أنفس أهلها بعد الموت، 11- معرفة الأمم الفاضلة والأمم المضادة.

والذي عند الفارابي -على وجه الجملة- دور منطقي؛ فمن شأن الفلسفة الحقة أن تؤسس للمدينة الفاضلة، ومن شأن الفلسفة الفاسدة أن تؤسس للمدينة الضالة: "والتي ذكرناها من آراء القدماء فاسدة، تفرعت منها آراء انبثت منها ملل في كثير من المدن الضالة"[6]. ولذلك وجب الابتدار إلى معرفة الفلسفة الحقة أولا، وهو ما استغرق ثلثي الكتاب، حتى تأسيس المدينة الفاضلة، فعودة من جديد إلى آراء أهلها باعتبارها آراء حقة ...

والحال أن كل المدينة الفاضلة مبنية على مفهوم "الاجتماعات الإنسانية"، وهذه "الاجتماعات الإنسانية" عند الفارابي على ضربين: اجتماعات كاملة، واجتماعات غير كاملة. والاجتماعات غير الكاملة بدورها على أربعة أضرب مصنفة من الأكبر إلى الأصغر: القرية والمحلة والسكة والمنزل. ولا ترقى هي إلى تأسيس اجتماع بشري كامل. أما الاجتماعات الكاملة، فهي بدورها على ثلاثة أضرب: عظمى (اجتماع البشرية)، ووسطى (اجتماع الأمة)، وصغرى (اجتماع المدينة). لكن، لِم لم يختر الفارابي الاجتماع السائد في عصره (الاجتماع الأوسط، اجتماع الأمة) واختار -بدلاً من ذلك- الاجتماع الذي كان سائدا على العهد اليوناني (الاجتماع الأصغر، اجتماع المدينة)؟ هل يتعلق الأمر يا ترى بمجرد تقليد

6 المصدر نفسه. ص. 170.

للنموذج الإغريقي حتى وإن كان لا واقع له؟ الحق أننا لا نجد من تسويغ فارابي لهذا الاختيار سوى أن أول ما يحدث كمال الاجتماع إنما يحدث في اجتماع الناس في المدينة، أما أدناه من الاجتماع فناقص.

ومهما تصرفت الأحوال، ما المدينة الفاضلة؟

تحدد المدينة الفاضلة –عند الفارابي– بالغاية المرجوة منها . وهي تحصيل السعادة: "المدينة [الفاضلة هي] التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة"، واجتماع أهلها هو "الاجتماع الفاضل"، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تُنال به السعادة هي "الأمة الفاضلة"، وقس على ذلك "المعمورة الفاضلة" إنما تكون "إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"[7].

ولتوصيف مختلف جوانب المدينة الفاضلة، يلجأ الفارابي إلى "آلية المماثلة"؛ أي إلى المماثلة بين "المدينة الفاضلة" و"البدن الصحيح"؛ فمثل المدينة الفاضلة كمثل البدن الصحيح التي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الكائن الحي وعلى الحفاظ عليها، وإذا كان لا بد للبدن من عضو رئيس –هو القلب– فكذلك بالمثل كان لا بد للمدينة من رئيس، هو الإمام. ومثلما أن أعضاء البدن كُلٌّ موكل لما يسر له، فكذلك للرئيس فريق يساعده في مهامه. وكما أن تحت كل عضو مساعد أعضاء تساعده بدورها، فكذلك ثمة أعضاء يخدمون مساعدي الإمام،

[7] المصدر نفسه، ص 118.

وهكذا دواليك تمضي الأعضاء في تراتب وظائفها إلى أدناها منزلة، وهي منزلة أولئك الذين يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، يخدمون ولا يُخدَمون، ويكونون في أدنى المراتب، وهم الأسفلون.

على أن للماثلة حدودا، وهي أن أعضاء البدن "طبيعية" (قسرية في عملها) وأجزاء المدينة "إرادية" (حرة في عملها). ومن ثمة، لا تكون أجزاء المدينة –على خلاف أعضاء خلية النحل مثلا– مشتغلة بوفق منطق (كل مسخر إلى ما خلق له)، وإنما بفضل ملكة الإرادة التي توجد لدى بني البشر، يتعلمون الصناعات ويحذقوها فيحل التطبع محل الطبع، وهو الأمر الذي ليس يقتدر عليه الحيوان.

والرئيس هو الأعلى في المدينة، هو ملك المدينة الفاضلة، وهو الإمام. ويضيف الفارابي على نحو غريب: "وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها"، وكأنه يتحدث عن دولة عالمية أو كونية؛ لكن "رئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق"[8]؛ إذ لا بد أن تتوفر فيه خصال اثنا عشر. وهي على الترتيب: تمام الأعضاء، وجودة الفهم، وجودة الحفظ، وجودة الفطنة، وحسن العبارة، ومحبة الاستفادة، وعدم الشراهة والتطرح إلى الملاذ والملاهي، ومحبة الصدق، وكبر النفس، والاستهانة بالمال، ومحبة العدل، وقوة العزيمة . وهي من بابٍ ما قَلّما يجتمع لإنسان، ولهذا قد يحتاج الأمر إلى رئاسة جماعية.

في مضادات المدينة الفاضلة

8 المصدر نفسه، ص 122.

يعقد الفارابي فصلا بتمامه وكماله من كتابه للحديث عن مدن مضادة للمدينة الفاضلة، ومثل المدينة المضادة للمدينة الفاضلة كمثل الكابوس بالقياس إلى الحلم السعيد. والحال أننا كما لم نعرف منه إن كانت المدينة الفاضلة قد وجدت في الماضي أو قد توجد فيما يستقبل من الزمان، فكذلك لم نعلم منه إن هي كانت المدن المضادات للمدينة الفاضلة قد وجدت أم لا. وهذه المدن عنده هي على الترتيب:

1. "المدينة الجاهلية"، وقد سميت بذلك لجهل أهلها بمعنى السعادة، مع ملاحظة أن الفيلسوف هنا هو الذي يحدد للناس ما الذي ينبغي أن تكون عليه سعادتهم، فلا يتعلق الأمر بتقاطعات آراء بين مجموعات من البشر في تصورهم لمعنى السعادة، وإنما بسعادة تحدد من أعلى. ولا يعرف أهل المدينة الجاهلة معنى "الخير" الحق (السعادة) وإنما كل ما يعرفونه هو الخير الشبيهي (السعادة الدنيوية المتمثلة في سلامة الأبدان، وفي اليسار، وفي التمتع بالملاذ، وفي التطرح للهوى، وفي التكرم والتعظم). هذه هي –عند أهل المدينة الجاهلية– السعادات المطلوبة، وسعادة السعادات عندهم أن تجتمع ولا تتفرق. وأضداد هذه السعادات عندهم هي الشقاوات (آفات البدن، الفقر، عدم الاستمتاع، الحيلولة بين الفرد وهواه، انعدام التكريم وغياب التعظيم). على أن المدينة الجاهلية ما كانت على نمط واحد، وإنما هي على أنماط:

1-أ "المدينة الضرورية"، وهي التي يقتصر أهلها على الضروريات، من مأكول ومشروب وملبوس ومسكون ومنكوح، فلا يتجاوزونها.

1- ب "المدينة البدالة"، وهي التي غاية أهلها تحقيق اليسار واستجلاب الغنى.

1- ج "مدينة الخسة والشقة"، وهي التي ما قصد أهلها سوى التمتع بالملاذ (المأكول والمشروب والمنكوح) والتعاطي إلى الهزليات واللعبيات. 1- د "مدينة الكرامة"، وهي التي قصد أهلها أن يصيروا مكرّمين مذكورين مشهورين بين المدن وممجَّدين معظَّمين بالقول وبالفعل وبعضهم لدى بعض.

1- هـ "مدينة التغلب"، وهي المدينة التي غاية إرادتها الاستقواء على غيرها وقهره طلبا للذة الغلبة. 1- و "المدينة الجماعية" (الديمقراطية) التي يسعى أفرادها إلى الحرية بالأولى.

2- "المدينة الفاسقة"، وهي المدينة التي معتقدها معتقد أهل المدينة الفاضلة وفعلها فعل أهل المدينة الجاهلية.

3- "المدينة المبدَّلة" ، وهي عنده غير المدينة البدالة، وقد سميت مبدلة لأن آراء أهلها تبدلت عن آراء المدينة الفاضلة وأفعالها بحيث استحالت هي إلى ما يناقضها.

4 – "المدينة الضارة"، هي مدينة الخروج عن المعتقد الأساس، ومدينة "المتنبي" لا مدينة "النبي".

وبالجملة، يرى الفارابي أن اجتماع المدينة الكامل ينبغي أن يتغيا السعادة كما يفهمها هو، وأن من يتغيا سعادة غير تلك التي ينشدها أهل المدينة الفاضلة، فأولئك "مرضى الأنفس" من أصحاب "الهيئات النفسانية الرديئة"[9] ... أكثر من هذا، ثمة فئة من الناس لا تنال رضى الفارابي، وهي فئة المموهين على مثالات المدن الفاضلة إما بالعناد أو بالمغالطة والتمويه. لكن، قد يموه المموه لا على مثالات المدينة الفاضلة، وإنما على الأشياء نفسها؛ أي على الحق نفسه وذلك بتفضيل الكرامة أو اليسار أو لذة تحصيل المال على تحصيل الحق. وهذا قد ارتكب ـ في رأي الفارابي ـ التجديف في أقدس الأقداس، ومن ثمة ينبغي طرده شر طردة من المدينة الفاضلة: "وهؤلاء ليس ينبغي أن يجعلوا أجزاء المدينة الفاضلة"[10].

وبعد، فهل يمكن أن نحمل الرجل –فيما دونه عن مدينته الفاضلة– على محمل الجد، وقد أودع في مدينته ما أودعه فيها من أمور لربما إِنْ هي انطبقت على مجتمع للملائكة ما قدرت أن تنطبق على مجتمع للبشر؟

لسنا نشكك ههنا في اقتدار البشر على إنشاء مدينة، وقد فعلوا ذلك ولا زالوا يفعلونه، وإنما نحن نشكك في اقتدارهم على إنشاء مدينة تكون فاضلة. قديما قال كانط، حتى الشياطين يستطيعون تأسيس دولة، لكن المشكلة تكمن في أية دولة يمكن أن يؤسسوا؟ والأمر أولى بالانطباق على المدينة .

---

9 المصدر نفسه، ص 140-141.
10المصدر نفسه، ص 149.

يذهب ريتشارد فالزر إلى أنه لم يكن في استيحاء الفارابي لمدينة أفلاطون الفاضلة ـ الجمهورية ـ مجرد "تمرين أكاديمي في النظرية السياسية" بالنسبة إلى الفارابي، وإنما فُهمت من لدنه على أنها "محاولة جادة لاقتراح إصلاح جذري للخلافة الإسلامية"[11]. وأهم فكرة إصلاحية وردت في الكتاب ـ في نظر فالزر ـ هي إدخال فكرة أن المجتمع المحكم التنظيم ينبغي أن يحكمه حكام ـ حكماء أو ملوك ـ فلاسفة؛ لكن، لربما نسي فالزر أن بين مدينة الفارابي الفاضلة وبين جمهورية أفلاطون بَوْنٌ بَيِّنٌ؛ إذ الأمور الأشد إثارة للجدل في جمهورية أفلاطون –والتي ردها عليه تلميذه أرسطو متعللاً بقوله "أفلاطون حبيبنا، ولكن الحق أحب إلينا من أفلاطون"– إنما يصمت عنها الفارابي صمتا مطبقا؛ عنيت مشاعة النساء ومشاعة الملكية. هذا فضلا عن أنه –من الناحية المنهجية– مسألة العدالة هي المسألة التي يبني عليها أفلاطون جمهوريته، بينما لا ترد مناقشة هذه المسألة في "آراء أهل المدينة الفاضلة" إلا في آخر الكتاب؛ اللهم إلا إذا ملأنا هذا البون بفرضية عجيبة غريبة كتلك التي افترضها فالزر: ثمة مصدر مجهول المؤلف والتسمية (توليفة من النصوص) نهل منه الفارابي خفية، وهو مكون من تآليف يونانية منقولة إلى السريانية أو إلى العربية في القرن السادس الميلادي، وهي الفرضية التي سفهها محسن مهدي تسفيها.

[11] Richard Walzer, *Al-Farabi* on the Perfect State, *Clarendon Press, 1985, p. 242.*

على أن المشكلة المعتاصة التي تثيرها المدينة الفاضلة هنا إنما تتعلق بمشكلة المنهج. إذ لا يذكر الفارابي المنهج الذي اهتدى به إلى "إنشاء" مدينته الفاضلة: أهو منهج "استنباطي" أم منهج "بنائي"؟ أهو قد استنبطها استنباطا من نموذج عقلي سابق ـ مثال؟ أم أنه جردها تجريدا من توليفة من تجارب تاريخية ومعيشة؟

لكن الفارابي يذكر في فقرة وردت في فصل "القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة" –بمناسبة الحديث عن "الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها"– أن "هذه الأشياء [أمور المدينة الفاضلة] التي ينبغي العلم بها" إنما "تُرسَم في نفوسهم [نفوس الحكماء من أهل الفضيلة] كما هي موجودة". لكن أين هي موجودة؟ أهي "مُثُل" على الطريقة الأفلاطونية موجودة في عالم مفارق؟ ثم سرعان ما يضيف أنه بالنسبة إلى غير الحكماء من الناس غير المرتاضين على الجدلين بنوعيه المترقي والمتدلي من العالم المفارق إلى العالم المباطن: "تُرسَم فيهم بالمناسبة والتمثيل"؛ وذلك "أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها"؛ أي أنهم لا يدركون أمور المدينة الفاضلة إدراكا مباشرا بواسطة من عقولهم، وإنما تضرب لهم الأمثلة حتى يتذكروا الأعيان. إذا صح هذا الفرض، صارت المدينة الفاضلة موجودة في نفوسنا نذكرها بفطرتنا إذا ما هي فاقت، ونغفل عنها بالنسيان إذا ما فطرتنا استنامت. إنما المعرفة بالمدينة الفاضلة تذكر، والجهل بها نسيان. ومعنى هذا أن كل واحد منا يحمل في ذاته تصور المدينة الفاضلة، والفارق في التنبه إلى ما يحمل في ذاته. والطريقة الأفضل لتصور المدينة الفاضلة هي طريقة معرفتها بأعيانها [بحقائقها وليس

بأشباهها]، وهذا ما لا يقتدر عليه إلا الحكماء، والطريقة الثانية –كما ألمعنا إلى ذلك سابقا– تقوم على محاكاة طريقة الحكماء. إلا أن هذه الطريقة فيها درجات تراتبية: من أقرب المثالات إلى أعيان المدينة الفاضلة إلى أبعدها قليلا، فإلى أبعد الأبعد، وهكذا دواليك ...

لكن، هل يمكن لكل البشر –على اختلافات ثقافتهم وبيئاتهم– أن يتصورا المدينة الفاضلة عينها؟ هنا يجيب الفارابي بالقول: "وتُحاكى هذه الأشياء [حقائق المدينة الفاضلة أو قل أعيانها] لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف [لربما لهذا السبب سمى رئيس المدينة الفاضلة "إماما"، واشترط فيه اثنتي عشر خصلة، وهو العدد غير البريء، وجعل منه حاكم المعمورة بأسرها]، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه، فتُحاكى هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكى بها لأمة أخرى. فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها، ومقاصد واحدة بأعيانها"[12]. ههنا تنتصر كونية الفلسفة: المدينة الفاضلة واحدة، على خصوصية الملة : المدن الفاضلة واحدة بالفكرة متعددة بالملة.

وههنا أيضا تطرح مسألة الفارق بين "المبدأ" و"الواقع" التي دوخت الفلاسفة، لا سيما في مسألة البرهان الأنطولوجي على وجود الله، فذهبت طائفة منهم (وعلى رأسها ديفيد هيوم) إلى أن ثمة "هوة سحيقة" بين "المبدأ (الوجوب)"

[12] المصدر نفسه، ص 147-148.

و"الواقع"؛ فلا يكفي "تصور" وجود الشيء حتى "يوجد" الشيء بالفعل تعينا؛ إذ ثمة فارق بين الشيء المتصور والشيء الموجود، وما الشيء المتصور إلا كائن ذهني يوجد في الأذهان ولا يتحقق بالضرورة في الأعيان، ولذلك ليس يمكن الانتقال من فكرة: "لا بد أن يوجد كائن أكمل" إلى فكرة "الكائن الأكمل موجود بالفعل". وذهبت طائفة أخرى (وعلى رأسها هيجل) إلى أن كل ما هو عقلي (متصور بالعقل) واقعي (متحقق)؛ ومن ثم ما دامت المدينة الفاضلة يتصورها العقل تصورا، فإنه لا بد أن تتحقق. على أن هيجل نفسه رأى في جمهورية أفلاطون لا جمهورية متخيلة، وإنما جمهورية متحققة في الواقع آيلة إلى الزوال فرسمها أفلاطون رسما، على اعتبار أن: "الفلسفة شأنها شأن بومة منيرفا تأتي دائما متأخرة لما يرخي الليل [ليل الواقع] سدوله". لكن هل يستقيم -بالمثل والقياس- أن نقرأ في المدينة الفاضلة أنموذج الخلافة الإسلامية الآيلة إلى أفولها على عهد الفارابي؟ يصعب تصور ذلك.

اليوطوبيات المسيحية في العصور الوسطى

(يوطوبيا كوكانيا أنموذجا)

إشكال الحديث عن "المدن الفاضلة" في العصر الوسيط المسيحي

إذا ما انتقلنا إلى العالم المسيحي في العصر الوسيط، فإننا قد لا نعثر على شبيه للمدينة الفاضلة الفارابية عند أهل هذه العصور، حتى "مدينة الله" التي قال بها القديس أو غسطين (354 — 430 م) ليست من المدينة الفاضلة في شيء. فهي

. كما دل على ذلك اسمها . مدينة لله لا مدينة للبشر، مهما كان هؤلاء البشر أهل فضيلة.

والحال أنه عادة عندما تذكر اليوطوبيات في الفكر الغربي، يذهب الذهن إلى عصر النهضة وما بعده، وتقترن بأسامي توماس مور (1478–1535 م) مبدع اصطلاح اليوطوبيا (1516 م)، وتوماس كامبانيلا (1568– 1639 م) صاحب "مدينة الشمس" (1623 م)، ويتم القفز قفزا على العصر الوسيط، وكأن العصر الوسيط لا يوطوبيا له، وكأنه يكذب ما أجمع عليه العديد من مفكري اليوطوبيا من أن الإنسان كائن يوطوبي بامتياز. والحقيقة أن العصر الوسيط يظل مجهولا لنا جهلاً شبه تام، وتظل اليوطوبيات التي أنتجها . مثله في ذلك مثل سائر عصور البشرية . خفية علينا وظلية وهامشية.

مُشْكَلٌ هو الحديث عن "اليوطوبيا" في العصر الوسيط، ومؤشرات إشكاله أمران: إغفال القواميس والمعاجم والموسوعات التي أفردت إلى هذا العصر عن تخصيص مدخل خاص باليوطوبيا، والشاهد على ذلك المعجم الذي خص به هذا العصر أحد أبرز المختصين الفرنسيين في العصر الوسيط: جاك لوغوف، والذي خلا من أدنى حديث عن اليوطوبيا. والمؤشر الثاني إغفال أغلب المجموعات التي خصصت لتاريخ اليوطوبيات الحديث عن يوطوبيات العصر الوسيط، شأن مجموع

ماريا لويزا برنيري ـ المدينة الفاضلة عبر التاريخ[13] ـ بحيث انتقلت الباحثة مباشرة من العصر القديم إلى عصر النهضة قافزة على العصر الوسيط قفزا.

والسبب في هذا الأمر لربما عائد إلى التباس الموقف المسيحي إزاء اليوطوبيا؛ ذلك أنه لأمد طويل ظلت المسيحية هي التي تلهم الفكر الأوربي في العصر الوسيط. ومعروف أن المسيحية لا تتصور إلا مجتمعا مثاليا أو كاملا واحدا هو مجتمع المصطفين الذي يسبقه مجمع الكهنة ويمهد له، إلا أنه لن يتحقق اللهم إلا عند نهاية الأزمنة، وخارج الزمن البشري، بل وخارج التاريخ. ولهذا السبب لربما كانت اليوطوبيا –من جهة النظر المسيحية– توجد في عالم آخر خفي مستتر ـ هو عالم النعيم. ولهذا يقول جاك لوغوف: "لئن كانت ثمة من مدينة فاضلة مسيحية، فإنما هي مدينة أخروية قيامية بالمعنى الاشتقاقي الذي يوجد في الوحي، وموجودة في العالم الآخر"[14].

بوفق هذا المعنى، نلفي القديس أوغسطين يحسم الأمر –في كتابه "مدينة الله"– بتمييزه بين ضربين من المدن: "مدينة السماء" ، وهي عنده في منتهى الكمال. و"مدينة الأرض" ، وهي عنده بالضرورة ناقصة. هذا، ولقد استحال هذا التصور التصور الأساسي والرسمي الذي اعتمدته الكنيسة، مستبعدة بذلك قيام يوطوبيا دنيوية أرضية.

---

[13] ماريا لويزا برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ. ترجمة: عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 225، الكويت، 1997.

[14] Jacques Le Goff, « *L'utopie médiévale : Le pays de Cocagne* » in Revue européenne des sciences sociales, Tome XXVII- 1989 – N° 85, p. 272.

فإذن، إذا ما نحن عددنا اليوطوبيا مجتمعا دنيويا متخيلا أو متصورا، فإن المسيحية منه براء. لكن، أمن الممكن استيحاء يوطوبيا من المسيحية دون أن يكون ذاك الاستيحاء استيحاء كليا؟ أم من الممكن تصور يوطوبيا في العصر الوسيط خارج نطاق المسيحية؟

الحال أنه يمكن تصور يوطوبيا استيحاء لقيامة يوحنا في العهد الجديد (إصحاح 20: 1– 6):

" 1 – ورأيت ملاكاً نازلاً من السماء معه مفتاح الهاوية، وسلسلة عظيمة على يده .

2 – فقبض على التنين –الحية القديمة– الذي هو إبليس والشيطان، وقيده ألف سنة .

3 – وطرحه في الهاوية وأغلق عليه، وختم عليه لكيلا يضل الأمم فيما بعد، حتى تتم الألف السنة. وبعد ذلك لابد أن يحل زمانا يسيرا .

4 – ورأيت عروشا فجلسوا عليها، وأعطوا حكما، ورأيت نفوس الذين قتلوا من أجل شهادة يسوع ومن أجل كلمة الله، والذين لم يسجدوا للوحش ولا لصورته، ولم يقبلوا السمة على جباههم وعلى أيديهم، فعاشوا وملكوا مع المسيح ألف سنة .

5 – وأما بقية الأموات فلم تعش حتى تتم الألف السنة. هذه هي القيامة الأولى.

6 – مبارك ومقدس من له نصيب في القيامة الأولى. هؤلاء ليس للموت الثاني سلطان عليهم، بل سيكونون كهنة لله والمسيح، وسيملكون معه ألف سنة".

يعلن هذا النص عن التحقيق على الأرض –فيما بين القيامة الأولى والثانية– عن قيام مجتمع ليس ينقصه سوى الخلود حتى يكون كاملا.

على أن هذا التصور اليوطوبي ـ إن ساغ هذا القول، أو بالأحرى "التصور النبوئي" ـ قد تم استبعاده من لدن الكنيسة الأرثذوكسية على النحو نفسه الذي استبعدت به الهرطقة. بل إن مجمع إفسوس الأول دان التصور الحرفي لفكرة القيامة الألفية، وذلك لربما مخافة من أن يتحول هذا التصور إلى أداة نقدية للمجتمع القائم الذي كانت تباركه الكنيسة.

لكن مشكلة العقيدة الألفية تكمن في تصورها لزمن خارج الزمن، وفي عجزها عن تحديد الزمن في زمن أرضي دنيوي تاريخي مستقبلي: "ففي العصر الوسيط ما كانت من نبوءة بالأزمنة اللهم إلا أزمنة الآخرة"[15].

غير أن الدفعة الحاسمة نحو اليوطوبيا المحظورة في العصر الوسيط أتت من لدن تصور قد يكون استوحي –في بعض مضامينه الأساسية– من الأدلوجة الإمامية ـ فكرة الإمام المختفي والمنتظر الشيعية –بحيث منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين– بدأنا نلحظ انتشار فكرة الملك الراقد أو العاهل النائم في انتظار عودته إلى الأرض؛ لكي يحكم الناس بحكم فاضل مثالي: أنموذج مروية الملك آرثور وانتظاره في الإتنا أو على جزيرة أفالون الوقت الذي سيأتي فيه تنصيب مملكة

[15] Jacques Le Goff, « *L'utopie médiévale : Le pays de Cocagne* » op. cit., p. 274.

الفرسان المثالية والفاضلة والكاملة على الأرض، أو أنموذج حشد البشرية جمعاء في مملكة عدالة وسلام تحت إمرة ملك أو إمبراطور (فريدريك باربا روس ، فريدريك الثاني، آخر ملوك فرسا ...) ... ملك ما مات هو حتى تُنتَظر بعثته؛ وإنما استتر أو اختفى أو توارى (في كهف، أو على جزيرة)، وهو يظل راقدا برقدة أهل الكهف ينتظر أن يحين موعد استيقاظه من غفوته حتى يصير عاهلا ، وفي هذه المرويات ميلاد يوطوبيا جنينية.

هذا وقد ذهب فرانتيسك غراوس ـ في بحثه الموسوم بـ"اليوطوبيات الاجتماعية في العصر الوسيط" ـ إلى أن اليوطوبيا، كحالة "مثالية للبشرية" حلم بها بنو البشر منذ الأزمنة الغابرة، وقد اقتنعوا بأن هذا العالم فاسد ولكن يوجد عالم أفضل"، إنما وجدت لها نظائر عديدة في العصور الوسطى. إلا أن لوغوف يشكك في هذه الدعوى بحجة أن الأمر ما كان يتعلق بيوطوبيات على التحقيق؛ وإنما بحنينيات إلى ماض سحيق (عصر ذهبي، جنة دنيوية أرضية غابرة ...) على ما بين هذين الأمرين من فارق وبون؛ ذلك أنه ليس يمكن الحديث عن يوطوبيا إلا إذا كان المرء يؤمن بأن هذا المجتمع المتخيل أمر ممكن التحقق في الحاضر أو في المستقبل، أما يوطوبيا الماضي فإن تلك بالأحرى والأولى والأجدر "أسطورة" على التدقيق، لا يوطوبيا على الزعم. والذي عنده أنه لئن أصاب فرانتسيك غراوس في القول: إن الأزمنة الحديثة إنما قلبت مكان وجود العصر الذهبي السعيد والمجتمع المثالي، بحيث أوطنتهما لا في الماضي السحيق وإنما في المستقبل، فإن وجه إصابته فيما حدث إنما يعود إلى أن الأزمنة الحديثة هي التي ابتدعت اليوطوبيا بوسمها متخيل الحاضر، أو بالأولى متخيل المستقبل. أما الحنين إلى الماضي فليس من اليوطوبيا في شيء، وإنما

هو أشبه شيء يكون بالمروية الأسطورية. والشاهد على ذلك أن أهل العصور الوسطى عادة ما كانوا يتأسفون على فقد ملك، وسرعان ما يجعلون من عصره عصرا ذهبيا. كلا، ما كان أهل العصور الوسطى –حسب لوغوف– بالأولى طوباويين اللهم إلا لما كانوا ينتظرون مثلا انبعاث فريدريك باربا روس من قبره وانحشاره وعودته؛ لكي يصير هو "العاهل الكوني" لآخر أزمنة البشرية.

أنموذج فريد: يوطوبيا كوكانيا

يكاد يجمع أغلب الباحثين المهتمين بالشأن اليوطوبي على أنه لئن وجدت من يوطوبيا حقة وأصيلة في العهود الوسطى؛ فإنما هي يوطوبيا بلد كوكانيا. يقول جاك لوغوف: "الذي عندي أن بلد كوكانيا هو اليوطوبيا الوسيطة الوحيدة التي تملك خصائص [النظرة] الشمولية و[توصيف الحياة] اليومية التي رأى برانيسلاف باكزكو عن حق أنها تشكل كنه اليوطوبيا"[16]. وهي اليوطوبيا التي نشأت حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. وقد دُون نص هذه اليوطوبيا شعرا لا نثرا عام 1250 م، ونشر نشرا محققا عام 1947م. ويتعلق الأمر ـ في يوطوبيا بلد كوكانيا هذه ـ برحلة إلى هذا البلد المتخيل المبارك، وتصور مروية كوكانيا عالما مكتشفا يتسم بسمات أساسية ثلاث: 1– بلد "كسل، وخمول، ودعة، ويسر عيش". 2– "جنة طعام بامتياز". 3– "بلد متعة واحتفال وحب وسلام".

بداية، عالم كوكانيا هو عالم الدعة والخمول والحياة المخملية، بحيث كلما نام المرء فاز، ومن نام حتى الظهيرة فاز فوزا عظيما. وترتبط بحياة الخمول هذه موضوعات يوطوبية ثلاثة: أ ـ النوم: وذلك بما يناقض العالم الواقعي، عالم اليقظة

[16] Jacques Le Goff, « *L'utopie médiévale : Le pays de Cocagne* » op. cit., p. 286.

والحياة النشيطة، فعالم كوكانيا عالم نيام لا عالم صحاة؛ لكنه النوم المثاب عليه، بدل العمل المؤدى عنه؛ تصور أنه يدفع لك لكي لا تقوم بأي شيء.

ب –المال: المال وفير مبذول حد الابتذال بحيث يعثر عليه في الحقول، وهو من العملات الأقوى، بما فيها عملة المسلمين الدنانير المرابطية، بحيث هو من الوفرة بما لا مزيد عنه، كلٌّ يمكن أن يحصل عليه بالمجان، ولا تبادل يستدعي المال، ولا بيع ولا شراء ثمة. إنما البلاد ما كانت من السوق في شيء، ولا ينبغي أن تكون كذلك (الأبيات 103–108). ج– صورة العالم المقلوب. وذلك بما يشي أنه: "منذ بُدُوِّها الأول، قدمت اليوطوبيا الوسيطة ـ فالحديثة فيما بعد ـ نفسها بحسبانها ثورة شاملة وقلبا للمجتمع الواقعي رأسا على عقب"[17].

تثنية: بلاد كوكانيا جنة طعام، والحال أن الصور التي ترسمها المروية لبلاد كوكانيا اليوطوبية إنما هي مأخوذة –لا شك في ذلك– من بعض أوصاف الجنة الواردة في كتب الترغيب والترهيب: إذا ما اشتهى المرء فراخا هَوَتْ إلى فمه مشوية، والطعام بلا شيء (البيت 56). أكثر من هذا، ما من شيء إلا وشأنه أن يستحيل إلى طعام: سياجات البيوتات مصنوعة من أسماك نادرة (البيتان31–32)، والعوارض الخشبية مصنوعة من أسماك الحفش الثمينة، وحقول القمح مسيجة بما تشتهيه النفس من المشاوي، وطيور الإوز لا تكف عن أن تنشوي طيلة الطرقات وقد ضمخت بصلصة الثوم ... وعلى كل الطرقات والأزقة بسطت الموائد بكل ما لذ وطاب، وبذلت بذلا للقاصي وللداني بلا حساب (الأبيات 7–45).

[17] Jacques Le Goff, « *L'utopie médiévale : Le pays de Cocagne* » op. cit., p. p. 278.

أكثر من هذا، لا منع في بلاد كوكانيا ولا تحريم ولا حظر ولا تجريم؛ ففي مجتمع هَدَّته الممنوعات وأتعبته المحرمات وما فتئت تبث فيه عيون القوم، ويستطلع فيه أمر كل خافية أعين، يستحيل مجتمع كوكانيا إلى مجتمع الإباحة بامتياز وبلا مدافعة. كل امرئ بمكنته أن يشتهي وأن يأكل ويشرب من غير أن يخاف في مباهج حياة بلا موانع، ما شاء، وكيف شاء، وأنى شاء . الكل طازج لا نيئ، بما يشي أن يوطوبيا كوكانيا ما كانت يوطوبيا طبيعية بل ثقافية، حتى إن لوغوف يعلق ساخرا: "لا يتعلق الأمر بكلود ليفي شتراوس في جنة عدن" ! على أن أغرب ما في كوكانيا أننا لا نعثر فيها على حديث عن أشجار عجائبية، ولا عن ورود غرائبية، ولا عن حيوانات غريبة ...

تثليثا: الوقت في يوطوبيا كوكانيا عجيب غريب. يتمدد ويتمطى ويتثاءب في أوقات الفرحة، ويسرع الخطى ويهرول ويطفر في أزمن الشقوة. كل الأيام فيه أيام آحاد، كل الأيام أيام أعياد، ولا وجود فيه لأيام صيام، إنما الصيام عندهم أكل المرء ما تشتهي نفسه. والسماء تمطر المن والسلوى، فيقعان على الرؤوس يأخذ منهما كل ما يشتهي. ولا وجود لتقسيم أزمان، زمن للفرح وزمن للترح، وزمن للغذاء وزمن للصيام، ليس ثمة من زمن اللهم إلا زمن واحد، هو زمن الملاذ ... والمعاشرات الجنسية في حل من كل قيد اجتماعي أو ديني (الأبيات 112–122) نكاية في محرمات الكنيسة الصارمة. وثمة نافورة التشبيب، متى أحس المرء بدنو شيخوخته ترع منها فعاد شابا ذا حداثة ونظارة بمثل ما كان عليه أول أمره.

أما بعد؛ فما الرسالة التي أرادت هذه اليوطوبيا أن تبلغها إيانا؟ إنها نداء إلى التحرر من محرمات المجتمع المسيحي الوسيط، نداء للحرية وللاستمتاع، نداء لحرية

البحث عن سعادة آنية دنيوية عاجلة في هذه الأرض هنا والآن. ومن ثمة، كانت هذه اليوطوبيا تعبيرا عن نقد بنيوي وظرفي في آن واحد للمجتمع المسيحي الوسيط ولقيمه المتزمتة. هو نقد بنيوي؛ لأنه عارض التوبة والنسك والزهادة والقشافة باللذة والمتعة والقصف والطرب، كما واجه المنع والحظر بالإباحة والسماحة والحرية والعفوية. وهو نقد ظرفي؛ لأنه متعلق بوضع المجتمع الوسيط في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، وتلك كلمة هذه اليوطوبيا الأخيرة.

أخيرا، من الغريب حقا أن يترافق ظهور كتابين مؤسسين للفكر السياسي الحديث في صدورهما: ذلك أن كتاب "الأمير" لمكيافلي وكتاب "اليوطوبيا" لمور صدرا معا في العشرية الثانية نفسها من القرن السادس عشر الميلادي التي أعلن فيها القطع النهائي مع فكر العصر الوسيط. فأما الكتاب الأول، فقد صدر حوالي عام 1513 م، وأما الكتاب الثاني، فقد صدر حوالي عام 1516 م. وكلاهما نظر في الإنسان السياسي، لكن ليس بالنظر نفسة: ذاك بالنظر الواقعي، وهذا بالنظر اليوطوبي. وكأننا بالإنسان –من حيث هو كائن سياسي– ليس يمكنه أن يسير إلا على رجلين: الواقع والأمل، وكأنه إن فقد رجلا واحدة صار يميل! كثير من الواقعية السياسية قد يبعث في الإنسان الملل، وكثير من الحلم السياسي قد يحمل إليه الكوابيس.

باب: المحور

أوغسطينوس في "مدينة الله" والفطرة والقانون الطبيعي

عامر الحافي*

يعد القديس أوغسطينوس أحد أهم اللاهوتيين المسيحيين الذين تعدت أفكارهم القرون الوسطى وأثرت في مختلف مراحل التاريخ الفكري المسيحي في الشرق والغرب قبل التنوير وبعده ، وقد امتاز أوغسطين –بالاضافة إلى تجربته الدينية الفريدة التي تقلب فيها من المانوية إلى المسيحية– بأنه استوعب كثيرا من قضايا الفلسفية اليونانية وكتابات المفكرين الرومان. وليس من المفاجئ القول بان كتاباتنا الإسلامية ما تزال مشغولة بالكتابات الجدلية والردود والرغبة في الإفحام وإقامة الحجة أكثر من رغبتها باستيعاب الأفكار الدينية المقابلة في مهادها الطبيعي ولذلك بقيت حتى يومنا غير مستوعبة لبعض أهم مفاصل الفكر اللاهوتي المسيحي، ناهيك عن غيره من الأديان والأفكار الكبرى في تاريخنا الإنساني .

ويأتي موضوع الفطرة والقانون الطبيعي في هذه الدراسة ليظهر مدى عمق الإحساس بالقانون الطبيعي في جوانبه المختلفة، على مستوى الإنسان

* أستاذ الأديان المشارك جامعة آل البيت، نائب مدير المعهد الملكي للدراسات الدينية.

والمجتمع والطبيعة، والذي يتصل بالعناية الإلهية ودورها في حركة الوجود ...لقد مثلت هزيمة روما وخرابها في عصر أوغسطين صدمة عامة في أنحاء الإمبراطورية، وكان اتهام الرومان الوثنيين للديانة المسيحية بأنها وراء تلك الهزيمة السبب الرئيس الذي جعل أوغسطين يبحث وراء الأحداث ليستخرج أسبابها وعللها المتصلة بالواقع، ويربطها بالعقيدة والفكر والأخلاق.

إن البحث وراء الظواهر والأحداث بغية العثور على القوانين والسنن التي يتحرك فيها ومن خلالها الإنسان يمثل تحولا في التفكير الديني ، ويتجلى ذلك التحول من التعامل العفوي والقدري إلى نوع من الفهم والمعرفة المنظمة والمتسقة للنفس والمجتمع والطبيعة ، وسوف يلاحظ القارئ المسلم مدى التشابه والالتقاء بين مقولات القديس أوغسطين في موضوع الفطرة والقانون الطبيعي والنظرة الإسلامية.

الله والقانون الطبيعي

الله هو خالق الطبيعة ومبدعها ونحن "نعبد هذا الإله الذي يرسم إلى الطبائع أصولها، هو خالقها ومبدءها وغاية حركتها ومداها في الزمن"[1].

والأسباب الطبيعية هي سنن عناية الله التي لا تنفصل عن الله خالق الطبيعة وسيدها"، فلسنا نفصلها عن ارادة الله خالق الطبيعة وسيدها "[2]

فالعناية الإلهية هي التي توجه الأسباب بكافة أشكالها، "العناية التي تأمر العلل الأولى والثانوية"[3] .

وفي الوقت الذي يرفض فيه أوغسطين معتقدات الرومان عن كسوف الشمس لأنه ضد نواميس الطبيعة فإنه يؤكد حدوث الكسوف يوم الفصح [4].

ويرفض أوغسطين القول بأن الكون جزء من الله لأن هذا لا يليق بالله [5] . وربما يشير رفض أوغسطين لهذه العقيدة إلى نوع من الفصل بين الطبيعة المخلوقة وطبيعة الإله الخالق، الأمر الذي يؤثر في فهم القوانين الطبيعية وأحداث التاريخ .

---

[1] ج،1 ص354.

[2] ج،1ص234.

[3] ج1 ،ص355.

[4] انظر: ج،1ص 134.

[5] انظر:ج1 ،ص185.

كما يمكن فهم رفض أوغسطين لعقيدة وحدة الوجود بأنه ينطوي على رفضه لعبادة الطبيعة دون عبادة الخالق الذي يقوم بتدبير شؤونها [6].

فالله هو مبدأ كل ما في الطبيعة؛ لكنه ليس الطبيعة ذاتها "إنه مبدأ كل إيلاد طبيعي ،أيا كان نوعه وثمنه ...خلق الجسد بما هو عليه ...هو الذي وهب النفس غير العاقلة الذاكرة والحس والقابلية ، ووهب العاقلة العقل والحرية ...فهل يعقل أن يكون ترك ممالك البشر ورؤساءهم وخدمهم خارجا عن سنن عنايته"[7].

الآلهة والقانون الطبيعي

يذهب القديس أوغسطين إلى أن الأصنام الهالكة لا يمكن لها أن تضمن للمدن ديمومة فوق الأرض ولا تستطيع أن تمنع الخراب[8].

ويشير أوغسطين إلى اعتقاد الرومان بتدخل الإلهة في الدفاع عن روما يوم وصل إليها هنيبعل، وأنهم روعوه بالعواصف والرعد ليتراجع عنها؛ لكنه ينتقد هذا الاعتقاد من خلال ما حدث من خراب لروما في زمانه وعدم تدخل الإلهة في منع ما جرى [9].

---

[6] ج1، ص 207.

[7] ج1 ،ص239.

[8] انظر: ج1،ص146.

[9] انظر:ج1، ص149.

ليست الإلهة هي السبب في بقاء الدول وعظمتها وأنصارها ، فالمهزومون أيضا لهم آلهة، فلماذا لا يتدخلون لمساعدتهم ؟؟[10]

ولكن أوغسطينوس –وبالرغم من نقده لتدخل الإلهة عند الرومان– يبقى يؤمن بتدخل الإله الحق في مجرى الأحدث والتاريخ: "ما من إنسان يملك إلا بمساعدة إلهية"[11].

يذهب أوغسطين إلى أن تكريم الإلهة لا يمنع من وقوع البؤس والهزيمة [12].

وانتقد آلهة الرومان، لأنهم لا يستطيعون منع التمزق والخراب [13]، ويرى أن هؤلاء الآلهة لم يكونوا سببا في عظمة روما؛ لأنهم أضعف من أن يفعلوا ذلك [14]، وهو في الوقت ذاته يستغرب من اتهام الوثنيين المسيح بأنه سبب الكوارث التي تحل بروما، ويصفه بالوقاحة والجنون [15].

القدر والقوانين الطبيعية

[10] انظر: ج،1 ص175.

[11] ج1 ،ص173.

[12] ج،1 ص 33.

[13] انظر:ج1، ص155.

[14] انظر: ج1، ص165.

[15] انظر: ج1 ،ص161.

يرفض أوغسطين مفهوم القدر السائد في الإمبراطورية الرومانية، والذي يصفه بأنه "ما تجريه الكواكب من تأثير في الإنسان حال ولادته أو الحبل به ...بمعزل عن إرادة الله"[16].

فالله الذي يؤمن به أوغسطين يعلم "بكل شيء قبل حدوثه ،ومدبر كل شيء ، وهو الذي يهب الإنسان قواه جميعها "[17].

ولا يعترف أوغسطين بالصدفة: "لا شيء يحدث الا بفعل علة سابقة لان ما يقال عنه: انه وليد الصدف لا ننكر حدوثه ، بل نقول: إن أسبابه خفية وننسبها إلى إرادة الله الحق "[18] .

فالعلل الإرادية هي العلل الفعالة لكل ما يحدث في الطبيعة: "ليس من علل فعالة لكل ما يحدث سوى العلل الإرادية المنبثقة من هذه الطبيعة التي هي روح الحياة"[19].

ويفرق أوغسطين بين العلل المطلقة والعلل الطبيعية بقوله:"العلة المطلقة التي تعمل كل شيء وليست مخلوقة هي الله"[20]، أما العلل الطبيعية فيقول عنها:

---

[16] ج1 ،ص219.

[17] ج1 ،ص230.

[18] ج1 ،ص 234.

[19] ج1،ص .235

[20] ج1،ص235.

"العلل الطبيعية المصنوعة وغير الصانعة لا تصنف بين العلل الفاعلة"[21].

وفي سياق حديثه عن العلل يؤكد أوغسطين على حرية الإرادة الإنسانية، ويرفض أن تكون الضرورة هي التي تحدد للإنسان اختياراته: "لا نخضع اختيارنا الحر إلى الضرورة التي تقضي على حريتنا"[22].

وحدة القانون الطبيعي

يؤكد أوغسطين أن الناس جميعا أمام قانون طبيعي واحد أوجده الله، عندما يضرب فساد الناس في ضربات زمنية فإن الأبرار يصابون معهم[23]. والموت والقتل ينطبق على الجميع مسيحيين وغير مسيحيين: "كم من المسيحيين قتلوا وذهبوا فريسة موت لا يرحم "[24].

والناس محكومون بهذا القانون الطبيعي الذي أوجده الله على الأرض دون ان يعاقب على الخطيئة في هذا العالم؛ لأنه لو فعل ذلك لما بقي شيء حتى الدينونة الأخيرة [25].

---

[21] ج1،ص235.

[22] ج،1ص237.

[23] انظر: ج،1 ص 22.

[24] ج1 ص 26

[25] انظر: ج1، ص 19.

ويذهب أوغسطين إلى أن التشابه بين الناس في تحمل مصائب الحياة لا يعني التشابه في المصير، "وقد شاءت العناية الإلهية أن تعد للأبرار في المستقبل خيرات لن يتمتع بها الأشرار، ولهؤلاء ويلات لن يذوقها الأبرار.أما فيما يختص بالخيرات والويلات الزمنية فتريدها مشتركة بين الفئتين "[26].

وهذا التشابه بالبلايا بين الأبرار والأشرار لا يعني تطابقا بين الفضيلة والرذيلة [27] ، والأذى الذي يصيب الأبرار يتحول إلى خير لهم: "إنا نعلم أن كل شيء يؤول لخير من يحبون الله "(روما: 8:28)[28].

العقل والقوانين الطبيعة

يمكن للعقل عند القديس أوغسطين أن يكتشف بعض أسرار الطبيعة وقوانينها بعيدا عن الدين كما هو الحال مع اليونان التي "أصبحت مقاطعة في الإمبراطورية الرومانية، فهي لا تنشر التعاليم التي للآلهة بل اختراعات البشر الذين –بفضل عبقريتهم ونبوغهم الحاد– بدأوا يكتشفون —بعقلانية– ما تخفي الطبيعة من أسرار، وما يجب السعي اليه او الهروب منه في السلوك

[26] ج،1 ص 18.

[27] انظر: ج،1 ص 19.

[28] ج1،ص 23 .

الحياتي، ...واكتشف بعضهم حقائق عظيمة لكون الله قد امدهم بعونه "[29].

الفطرة

خلق الله الإنسان وهيأه لأن يكون سيد الأرض، وليفرض سلطته عليها: "لنصنع الإنسان على **صورتنا كمثالنا**، وليتسلط على سمك البحر، وطير السماء، والبهائم، وجميع الأرض " التكوين(26:1)

وهذا التكوين الفطري والإعداد الإلهي يمكّن الإنسان من استعمال ما في الأرض في سبيل تحقيق السلام في مدينة الأرض[30].

"في كل إنسان نظام عادل وطبيعي، به تخضع النفس لله، والجسد للنفس ، وانطلاقاً منه تخضع النفس والجسد لله"[31] .

ويتصل هذا النظام –الذي كونه الله في الإنسان– بمجمله من السمات الخاصة ،ومنها العقل والذكاء الذي فضل الله به الإنسان على الحيوانات: "العقل والذكاء يرفعنا(البشر)فوق جميع الحيوانات "[32].

[29] ج1، ص 70.

[30] ج3، ص 139.

[31] ج3 ،ص116.

والرغبات والشهوات هي أمر فطري في الإنسان لا يمكن التخلص منها على وجه الإطلاق"وإمكانية استئصالها كليا في هذه الحياة من الإنسان أمر مستحيل، وهي لا تزال تجرب النفوس في مسيرتها إلى الصلاح"[33] .

لكن الله أعطى الإنسان القدرة على أن يتجاوز الرغبات والشهوات الجسدية: "لو كنا حيوانات عجماء لكنا نتوق فقط إلى ما يتجاوب مع الأعضاء في الجسد ومع راحة شهواتنا "[34] .

والإنسان أناني، ويعادي الموت بالطبع: "صوت الطبيعة الأول والأقوى أن ينحاز الإنسان إلى جانب مصالحه الخاصة، وأن يحتفظ بعداء طبيعي مع الموت"[35].

كما يعتقد أوغسطين أن الجهل هو جزء من الطبيعة البشرية[36].

والإنسان يتوق إلى السلام بالفطرة: "وما من إنسان إلا ويريد السلام"[37] ، وحتى عندما يشن حروبه فإنه يبقى يسعى للسلام[38]،"والسلام تؤمنه أيضا الشريعة التي ترعى النظام الطبيعي"[39].

---

[32] ج1 ،ص389.

[33] ج1،ص 247 .

[34] ج3 ،ص139.

[35] ج3 ،ص118.

[36] ج3 ،ص126.

ومن مقتضيات الفطرة التي أوجد الله الإنسان عليها السير في الطريق المستقيم: "الطيب القلب لا يتخذ سوى الطريق المستقيم؛ أي طريق الفضيلة، وبواسطتها يسعى إلى تحقيق مبتغاه من سلطان ومجد وكرامة ،وإنه شعور فطر عليه "[40].

وتشمل طبيعة الإنسان على ضمير؛ إلا أن هذا الضمير يحتاج إلى تعليم يرشده ويوجهه " ،فيما يخصنا يبقى السمع الدليل الوحيد لتوجيه الضمير"[41].

التعليم السماوي الذي أوحي به إلى الأمم يسمو بالقلب البشري إلى السماء [42].

وعن علاقة الضمير والدين يشير أوغسطين إلى الضمير والدين، ويجعلهما يسيران في اتجاه واحد[43].

---

[37] ج3، ص131.

[38] ج3 ،ص131.

[39] ج3 ،ص137.

[40] ج1، ص242.

[41] ج1 ،47 .

[42] ج1، ص 54.

[43] ج1 ،ص269.

ويشير كذلك إلى أقوال بعض مفكري الرومان أمثال سلستس؛ " لأن العدل والشرف كانا يحكمان بواسطة الضمير كما يحكم القانون"[44].

الفطنة هي فضيلة يميز الإنسان من خلالها بين الخير والشر، وهي تشهد أن الشر في الإنسان[45].

والنفس الإنسانية تدين بالشكر لمن يرشدها إلى الحقيقة :"ومن ذا لا يشكر الناس على الحقيقة ويعلمهم عبادة الإله الواحد الحق"[46].

ومن أبرز سمات الفطرة الإنسانية البحث عن السعادة: "ومن ذا الذي لا يريد ان يكون سعيدا؟ وحدها السعادة يبتغيها الإنسان ،وهي وحدها يطلبها من الإلهة "[47].

وتتأثر طبيعة الإنسان بالعفة والاستقامة :"الاستقامة والعفة تملكان القدرة على ان تجعل الطبيعة الإنسانية تتأثر بالثناء، وإن تكن رازحة تحت الرذيلة "[48].

---

[44] ج1 ،ص82+83.

[45] ج3 ،ص116.

[46] ج1 ،ص196.

[47] ج1 ،ص 111 .

[48] ج1 ،ص103.

يرى أن فضيلة النفوس تناقض الرضى بالآلهة غير الحقيقية[49]، والقلب العفيف يرفض عبادة الإلهة التي تشيع الآثام [50].

المبدأ الطبيعي للفضيلة يكون أكثر نقاء وكمالا بالتقوى الحقيقية، والكفر يبدد ذلك المبدأ ويضيعه[51].

يعرف أوغسطين الفضيلة بأنها هي "كل ما يجب على الإنسان ان يعمله،والسعادة كل ما يشتهيه"[52].

ومن فضائل النفس التي يذكرها أوغسطين فضيلة الطهارة والتي تتعلق بالنفس الإنسانية [53].

ويرى أوغسطين أن كرامة الإنسان هي بمثابة مبدأ أساسي لتقرير صحة أو بطلان العقائد الدينية ؛ فالله لا يرضى عن تكريم آلهة تسيء إلى كرامة الإنسان[54].

---

[49] انظر: ج1 ،ص106.

[50] انظر: ج1 ،ص105.

[51] انظر: ج1 ،ص108 .

[52] ج1 ،ص193.

[53] ج1 ،ص 35 .

[54] انظر: ج,1ص109.

وأما مسؤولية الإنسان فهي عن إرادته من حيث ما تقبله أو ترفضه، وليس على ما يجري لجسده من أحداث [55].

وعن علاقة الشر بالطبيعة الإنسانية فهو يرى أن الإنسان لا يفقد حرية الاختيار إلا إذا مكّن الإنسان الشر من نفسه " إن كان الشر متملكا فينا حتى افقدنا حرية الاختيار بين البراءة والجرم وفرض علينا الإثم "[56].

وعن حاجة الناس الفطرية إلى الدين يرى بأنها حاجة ضرورية تنبع من صميم الفطرة الإنسانية، وليست مجرد مصلحة ظرفية، كما يزعم فرون(Varron)، الذي يرى أن "مصلحة الدول تقتضي بأن يعتقد عظماؤها ، وان باطلا ، بأنهم من ذرية الآلهة ، لكون الإنسان الذي يعتقد بأنه من أصل الهي يندفع بحماسة كلية إلى الأعمال الكبرى" [57].

ويرى أوغسطين أن فرون يفتح الباب واسعا للخطأ؛ لأنه يرى أن "الكذب في أمور الدين مفيد للمواطن"[58].

طبيعة الإنسان والخطيئة

[55] ج1 ،ص 35 .

[56] ج1 ،ص 46.

[57] ج1 ،ص116.

[58] ج1 ،ص116.

الأصل في طبيعة الإنسان الحرية والبر؛ لأن "النظام الذي وضع الله الإنسان فيه عندما خلقه ما جعله عبدا لإنسان آخر أو للخطيئة، لكن عقاب العبودية وضعته الشريعة التي ترعى النظام الطبيعي وتحرم مخالفته "[59].

وبالرغم من حدوث تعديل على نظام الطبيعة بعد الخطيئة فإن الإنسان يبقى قادرا على الرجوع إلى قوانين تلك الطبيعة الاولى عندما يتخلص من غرائزه الفاسدة، " ويتم ذلك من خلال الخلود ،والذي يغير قابليتها للفساد في ذاك السلام النهائي الذي هو موضوع برنا على هذه الارض وغايتنا المنشودة"[60].

جلبت الخطيئة الموت والفساد إلى العالم خلافا لما كان عليه قبل الخطيئة: "الموت لم يكن من طبيعة جسم الإنسان لأن "جسم الإنسان خلق في ظروف مختلفة قبل الخطيئة؛ أي أنه كان قادرا على ألا يموت، ومنذ أخطأ أصبحت الطبيعة غير قادرة على أن تحيا إلى الأبد"[61] ، فالحالة التي كان يعيشها الإنسان في الفردوس كانت بعيدة عن حتمية الموت ...وكما أنه ليس مستحيلا على الله أن يخلق ما أراد من الطبائع فهكذا لا يستحيل عليه

[59] ج3 ،ص142.

[60] ج3 ،ص165.

[61] ج3 ،ص274.

أن يغيرها ....ويستدل أوغسطين على تغير القانون الطبيعي من خلال الأحداث العجائبية المدعوة أقزاما وغرائب [62] .

ويشير أوغسطين إلى علاقة بين تغير طبيعة الإنسان والخطيئة لا يتنافى مع العدل الإلهي: "إننا ندرك أن العبودية فرضت على الخاطئ بعدل "[63].

الإنسان والنزوات الجسدية

ترتكز الشهوة الكامنة في الإنسان إلى قوانين خاصة بها، "وإذا تحركت تلك الشهوة الجامحة الكامنة في أعضاء الموت فينا –تلقائيا– مستندة إلى سنتها الخاصة ضد سنة الروح ، فالإرادة حتما ترفضها "[64].

ولا تقتصر الشهوات على غير المؤمنين ؛بل إن المؤمنين أنفسهم معرضون لتلك النزوات: "ما من مؤمن –وان خَلَتْ حياته من اللوم وأية شائبة– إلا ويستسلم أحيانا لنزواته اللحمية"[65].

"شهوة التسلط بين كل شهوات الجنس البشري والتي تسكر بها النفس الرومانية"[66].

---

[62] ج3 ،ص277.

[63] ج3 ،ص 141.

[64] ج1 ،ص 46.

[65] ج1 ،ص 20.

[66] ج1 ،ص53 .

وللإنسان شهوة للسلطة "هي أشرس ما في الشهوات التي تتلف قلوب الناس"[67].

الله والقوانين الاجتماعية

لم يترك الله المجتمعات الإنسانية دون قوانين تنظم حياة الناس، وتضبط أخلاقهم فالله يضبط بيده ممالك الأرض كلها، وقدم مساعدته للإمبراطورية [68]

ولا يقتصر عمل الله على خلق الطبيعة؛ بل يتجاوز ذلك إلى تدخله في حركة الشعوب غير المؤمنة: " أمد الله الأحدُ –إله البر والحق– الرومان بعون منه، فرفعوا بناء عظمتهم الفضيل على أخلاقية المدينة الأرضية "[69].

والله يبقى حاضرا في حياة الإنسان بعنايته وشرائعه الأخلاقية خلافا لآلهة الرومان التي تركت خدامها دون قوانين في ظلام [70] ، وهم لا يبالون بتنظيم حياة الشعوب سكان المدن وضبط أخلاقهم حتى لا تصيبهم الويلات[71].

---

[67] ج3 ،ص142.

[68] ج1 ،ص58 .

[69] ج1 ،ص260.

[70] انظر: ج1 ،ص66.

[71] انظر: ج1 ،ص 69 .

"الله الواحد الحق يرتب الأمور ويدبرها كما يشاء ، فهل هي غير عادلة أسباب سلوكه ذاك لكونها خفية؟ "[72].

ويذهب أوغسطين إلى أن الله الإله الحق الضابط بيديه ممالك الأرض تنازل وشجع نمو المملكة الرومانية ، وأفاض خيراته على الأبرار والأشرار خلال الحرب الطاحنة [73] .

"أراد الله أن يقيم مملكة الغرب الأخيرة الأَشهر بعظمتها وقدرتها ، ولكي يعاقب جريمة شعوب عديدة "[74].

قانون الصراع

ما تعيشه الإمبراطورية الرومانية من حروب وصراعات جعل أوغسطين يهتم بالأسباب التي أدت إلى تلك الصراعات وعلاقتها بالإلهة، والأسباب الإنسانية والأخلاقية ، ومن أبرز ملامح أفكاره حول الصراع اعتقاده أن الصراع بين البشر ينضوي تحت تقدير الله :" العناية الإلهية التي تتخذ الحرب سلاحا للاصلاح وسحقا للفساد البشري ، وإذ تختبر بتلك الضيقات النفوس البارة والصدّيقة تؤهلها –بعد الامتحان– إلى مصير أفضل " [75] .

---

[72] ج1 ،ص263.

[73] انظر:ج1، ص169.

[74] ج1 ،ص246.

[75] ج1 ،ص10.

والله يتدخل في الصراع، فهو " الحكم في الحرب ، يحدّد لها بداية واستمرارية وغاية عندما يرى أنه من الضروري ان يصحح مسار الجنس البشري أو يؤدبه"[76].

ولا يقبل القديس أوغسطين بالحرب على إطلاقها؛ بل نجده يذهب إلى أن الحرب ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي اختبار للأبرار، وتهدف إلى تحقيق الإصلاح وإزالة الفساد.

والصراع بين الناس يحدث عندما تطغى مشاهد الظلم والعنف، ويبتعد العقل والعدالة بين الناس، وتسيطر شهوة التغلب عليهم [77].

كما يرفض أوغسطين الأمور التي تهدف إلى التسلط والظلم: "تَقَاتُل الأمم وتَسلُّط الواحدة على الأخرى والتوسع على حساب الآخر بنظر الأشرار سعادة، أما في نظر الصالحين فهو حاجة أليمة ، ويزداد الألم عندما يصبح الظالمون أسيادا على المظلومين"[78].

أسباب الازدهار والسقوط

[76] ج1 ،ص355.

[77] ج1 ،ص84.

[78] ج1 ،ص187.

يشير القديس أوغسطين إلى عدة أسباب للازدهار والانحدار؛ فالازدهار قد ينتج الجشع والدعارة[79] وغيرها من أشكال الفساد الأخلاقي الذي يؤدي إلى انحلال الدول وهزيمتها [80] ، ويؤكد على أن الخراب الأخلاقي أشد هولا من سيف العدو [81] .

الفساد الديني أدى إلى الفساد الأخلاقي، والفساد السياسي أدى إلى استسلام الشعب إلى نزواته، ولم يعد يطالب الدولة بإقامة العدل وصيانة حقوق الإنسان [82].

سبب خراب روما يعود إلى الإلهة التي من خلال طقوسها اللا أخلاقية أفسدت المجتمع وأدت إلى الكوارث[83].

ومن أسباب السقوط والهزيمة غياب العدالة التي تجعل المجتمع زمراً من اللصوص :"كل مملكة تخلو من العدالة ولا تقيم لها وزنا تصبح مجموعة من زمر اللصوص "[84].

---

[79] انظر ج1 ،ص 54.

[80] ج1 ، ص56

[81] ج1 ،ص 53 .

[82] ج1 ،ص 61 .

[83] ج1 ،ص 61.

[84] ج1 ،ص165.

ويؤيد أوغسطين، يقوله (سلستس) بأن سقوط العدو والانتصار عليه قد يؤدي إلى نوع من الازدهار يقوم على الجشع والطمع ، وهذا ما حدث بعد خراب قرطاجة عدو روما [85] :"تدهورت فيه روما عن مركز الفضيلة والجمال إلى قعر الرذيلة والفساد بعد خراب قرطاجة "[86].

ويرى أوغسطين أن الازدهار الذي حصلت عليه روما بعد خراب قرطاجة ما لبث أن أدى إلى حروب داخلية وفوضى واضطرابات وطغيان الترف والبخل [87] .ويقول أيضا: "الازدهار أفسدكم، والضيق عجز عن إصلاحكم"[88].

وبالرغم من هذا التفسير الاجتماعي والنفسي للانحطاط بقي أوغسطين يعلق المسؤولية الكبرى على آلهة الرومان؛ لأنهم " يبثون خبثهم الجهنمي في عقول الناس وأفكارهم ضلالاً يلد مجموعات من الجرائم البشعة والشائنة"[89] .

[85] ج1 ،ص85 .

[86] ج1 ،ص 87 .

[87] ج1 ،ص 87 .

[88] ج1 ،ص 56.

[89] ج1 ،ص87 .

وأنهم (الآلهة) سكتوا "عن إعطاء قوانين في الحياء والوداعة، وفرضوا على الشعب إباحيات مخجلة "[90].

ويرفض أوغسطينوس اتهام المسيحية بأنها وراء الكوارث ويرد التهمة إلى الإلهة التي يعبدها الرومان[91] .

ويرى أوغسطينوس أنه كان على الآلهة الأوصياء على الجمهورية أن يقدموا للشعب تعاليم ومؤسسات أخلاقية تحفظه من الخراب [92]، وبدلا من ذلك ساعدوا في خرابها [93].

ومن أسباب الهزيمة الفساد الناتج عن الشعور بالنصر:"أخذت روما تغرق في الفساد نتيجة النصر والأمان، وهو الذي رزحت تحت شروره "[94].

وكذلك انفلات الحرية التي تحولت إلى شغب وفساد، فهذه الحرية كانت "وباء وشغبا وانحطاطا وفسادا "[95].

أسباب تقدم الدول

[90] ج1 ،ص88.

[91] ج1 ،ص 66.

[92] انظر: ج1 ،ص95 .

[93] انظر: ج1 ،ص 98.

[94] ج1 ،ص152.

[95] ج1 ،ص152.

هناك أسباب يشير إليها أوغسطين أرادها الله ضمن عنايته لتقدم الدول وازدهارها يشير إليها بقوله: "ليست عظمة المملكة من الصدف ولا عامل الحتمية؛ أي من دون سبب ،وخارجا عن نظام العقل؛ لان الحتمي هو ما يحدث بمعزل عن إرادة الله وإرادة البشر نتيجة نظام ضروري ، وفي الواقع فان العناية الإلهية تنشئ ممالك الأرض "[96] .

ويرفض أوغسطين أن يعزى تقدم الإمبراطورية واستمراريتها إلى قدر مجهول، وإنما هي إرادة الله[97].

ولا يقتصر التقدم والازدهار على الدولة المؤمنة، بل يتعدى ذلك إلى الدول التي لا تقوم على أساس عقيدة صحيحة، فإنها يمكن أن تتقدم إذا أخذت بأسباب معينة ، فهو يذهب إلى أن الشعوب التي ليس لديها الإيمان والتقوى ومحبة الجمال العقلي الذي يدعوهم إلى السيطرة على الشهوات، فإن حب المجد العالمي يجعل منهم أناسا في مستوى بشري لائق[98].

فالمدينة الأرضية عند أوغسطين ليست مجردة من الفضائل ،" وهؤلاء الناس الذين لا يرتبطون بالمدينة الأبدية –التي يسميها الكتاب المقدس مدينة الله.

---

[96] ج1 ،ص219.

[97] ج1 ،ص 240.

[98] ج1 ،ص246.

ومن أسباب الازدهار عند القديس أوغسطين العدل :"من العدل أن يكافأ الإنسان على أعماله الصالحة ويعاقب على خطاياه"[99] .

الالتزام بوصايا الإلهية التي جاءت بها الأنبياء والإنجيل وأعمال الرسل حول العدل والاستقامة توصل إلى الدولة إلى السعادة في الحياة الحاضرة وفي الحياة الأبدية[100] .

ونجده يعرف العدالة بمعناها السلوكي الأخلاقي بأنها"تعطي كل ذي حق حقه "[101]، وهو بذلك يعطي لها مجالا عاما سواء تعلق الأمر بحقوق الخالق ام المخلوق.

ويشير أوغسطين إلى فطرية العدل بما يسميه (الشعور الطبيعي إلى العدل)[102]، ويرى أن العدل لا يقوم بين الناس على كونهم متساوين من حيث الإنسانية: "أليس الناس بأجمعهم متساوين بالإنسانية ؟"[103].

---

[99] ج1 ،ص238.

[100] انظر: ج1 ،ص 88.

[101] ج3 ،ص116.

[102] ج1 ،ص 83.

[103] ج1 ،ص252.

وينتقد أوغسطينوس مفهوم العدل الذي يشير إليه المفكرون الرومان، والذي يطلق عليه تسمية "العدالة الطبيعية"، ويبرر نقده ذاك بوجود أساطير منافية للعدالة في معتقدات الرومان.[104]

والعدالة الحقيقية عند أوغسطين لن تكون إلا في مدينة الله التي أسسها المسيح :"العدالة الحقيقية قائمة فقط في هذه المدينة التي أسسها وملك عليها المسيح "[105].

[104] ج1 ،ص 82+83.

[105] ج1 ،ص 94.

باب: المحور

قضية التكليف بين المسؤولية ودعوى الحق

صلاح الدين الجورشي*

من بين عناصر القوة في النص القرآني أنه أعاد صياغة فلسفة الحياة بطريقة ربط فيها الإنسان بخالقه بطريقة مزدوجة، فمن جهة جعله مشدودا إلى السر الإلهي في انتظار اللحظة السرمدية التي تجعل من هذا الكائن الضعيف قريبا من القوة المطلقة وغير المحدودة في المكان أو الزمان، لكنه في المقابل يعيد القرآن الكائن البشري إلى قلب الصراع إلى ومي والمصيري ، ويجعل منه إنسانا مكلفا بخلافة الله على الأرض.

لمصطلح الخلافة أبعاد كثيرة ومعانٍ متعددة، ومن يقتصر على ظاهر الكلمة قد ينتهي به المطاف إلى إسقاط الشكل على المعنى، وتغليب ظاهر اللفظ على جوهره، فيخرجه عن سياقه، وقد يفرغه من محتوياته، أو ينحرف به في اتجاه يختلط فيه الحق بالباطل، أو يقلل من أهميته، ويقوم بتسطيح مضمونه. وبدل أن يكون المصطلح مدخلا لبناء فلسفة نوعية وضخمة لعلاقة الإنسان بالوجود، يصبح مجرد إحالة على معنى باهت لا روح فيه ولا إبداع، أو مطية لمجد شخصي أو فئوي. لهذا حذر الفقيه التونسي ابن عرفة من مثل هذه الانزلاق في فهم نصوص القرآن عندما قال: " من وقف عند حدود النص ضل وأضل ".

*رئيس تحرير المرصد الديمقراطي في واشنطن.

المفسرون ومعنى " الخلافة "

قد يُفجأ المرء عندما يعود إلى بعض تفاسير القرآن، ويطلع على ما ورد بها من معان تخص خلافة الإنسان على الأرض. فقد فسر ابن كثير قوله تعالى: ((إني جاعل في الأرض خليفة)) فقال: " أي؛ قوما يخلف بعضهم بعضا، قرنا بعد قرن وجيلا بعد جيل ". معتمدا في ذلك على الآية الكريمة ((وهو الذي جعلكم خلائف الأرض))[1]، فهو لم ير في العبارة سوى قانون التعاقب والتحقيب الزمني. أما الإمام القرطبي فقد عاد ليختزل الأمر في دور القاضي، حين رأى أن الخليفة هو " الذي يفصل بين الناس فيما يقع بينهم من المظالم ، ويرد عنهم المحارم والمآثم "[2]. وفي هذا السياق قال ابن جرير: " فكان تأويل الآية على هذا : ((إني جاعل في الأرض خليفة)) مني ، يخلفني في الحكم بين خلقي ، وإن ذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه . وأما الإفساد وسفك الدماء بغير حقها فمن غير خلفائه ".

الخلافة مفهوم أشمل

الخلافة هي أولا دليل على ثقة الخالق في مخلوقه، أخرجه من العدم ليجعل منه كائنا استثنائيا في قدراته وذكائه وبنيته النفسية والروحية والعقلية. لقد حول الله ضعف الإنسان إلى قوة عندما أكرمه وفوضه لتولي إدارة شؤون الدنيا والتحكم في مقدرات الأرض، وذلك بتكليف منه سبحانه، لا تستطيع أية قوة أن تمنعه عن القيام بهذه المهمة مهما كان حجم الأخطاء التي ارتكبها، أو تلك التي سيرتكبها مستقبلا.

---

[1] آية 165 ، سورة الأنعام.
[2] انظر تفسير ابن كثير.

لقد حاولت الملائكة فعل ذلك، رغم أنها جبلت على عدم الاعتراض على إرادة الله؛ لكنها لم تفلح.

سجل القرآن الكريم أسباب هذه المحاولة في قوله تعالى ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)). لم يكن هذا من باب الاستئذان؛ لأن الخالق يفعل ما يريد ولا معقب لما يقرره؛ لكنه إعلام يتنزل في سياق تهيئة الملائكة لتقبل حدث ضخم ستكون له تداعيات كونية غير مسبوقة. لقد استغربت الملائكة أن يكون خليفة الله مخلوق مزدوج الطبيعة، يتمتع بالقدرة على فعل الشر مثلما هو قادر على فعل الخير. لم يختر الله كائنا نورانيا مفطورا على عبادة الخالق دون تردد أو تفكير مسبق. ولهذا السبب احتار المفسرون، وحاولوا أن يبحثوا عن تأويل يزيل هذا الاستغراب عن سلوك الملائكة، والذي يستبطن نوعا من الاحتجاج المهذب؛ لكن تأويلات المفسرين بقيت دون الغوص في المعاني العميقة لموقف الملائكة[3] التي ركزت في تعليلها على بُعد واحد من طبيعة الإنسان المزدوجة عندما ((قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)). لقد عبرت الملائكة عن خوفها من طاقة العنف والتدمير الكامنة في طبيعة الإنسان قولا ومشاعر وقدرة، وعدّت ذلك دليلاً على عدم أهلية هذا المخلوق للقيام بمهمة الخلافة التي يجب أن تكون – حسب اعتقادها – قائمة على رسالة الحب والخير فقط.

الخلافة حرية وتحرير

الخلافة لا تتحقق إلا إذا كان معها حرية في الاختيار والقرار والتوجيه وهندسة بناء الحياة الفردية والجماعية، فالذي ليست له حرية الإرادة والتخطيط والتنفيذ لا يمكن

[3] قال ابن كثير في تفسيره : " وقول الملائكة هذا ليس على وجه الاعتراض على الله، ولا على وجه الحسد لبني آدم كما قد يتوهمه بعض المفسرين، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم لا يسبقونه بالقول؛ أي لا يسألونه شيئاً لم يأذن لهم فيه،".

أن يكون كائنا مكلفا. صحيح هو مطالَبٌ بطاعة خالقه، واتباع المنهج الرباني الذي وضع له؛ لكنه أيضاً مُنح حرية الاختيار بين القبول بذلك طوعا،وفْضِهِ بإرادته.

كما أن الخلافة مسؤولة على الأفعال؛ لأن المفطور على الفعل والمجبر عليه لن يتحمل تبعات ما يقوم به، مثله في ذلك مثل الآلة التي تنجز ما يريده مشغلها، تعمل دون أن تعي فعلها، في حين أن الإنسان كائن مخير في أفعاله، ومن ثم فهو مسؤول عنها أمام الله وأمام الناس بحكم كونه اجتماعياً بطبعه، يعيش ضمن مجتمع خاضع لمنظومة قيمية وتشريعية تضبط حركته، وتقيد سلوك أفراده.

الخلافة اجتهاد مطلق

تقتضي الخلافة أيضا التمتع بحق ممارسة الاجتهاد المطلق؛ أي أن الإنسان –وقد منحه الله هذه الصفة وهذا الدور– فهو يحظى بالضرورة بالإمكانات الجسدية والعقلية والروحية التي تمكنه من أن يستنبط من الأحكام والمفاهيم التي تجعل منه مشرعا بامتياز. فالله هو خير الحاكمين؛ لكن ذلك لا يمنع من أن يكون الإنسان الفرد حاكما على نفسه وعلى أسرته وعلى طائفته أو قبيلته أو مجتمعه. وسواء كان حكمة عادلا أم ظالما؛ فإنه في كلتا الحالتين يتحمل تبعات ذلك، وسواء أصاب في اجتهاداته أم أخطأ، فإن عمله شاهد عليه، لكن في كل الحالات، ومهما اقترب من الكمال في حكمه أو اجتهاده، فإنه لن يصل إلى المطلق، وسيبقى داخل دائرة النسبي؛ لأن الله وحده هو خير الحاكمين.

ولأنها اجتهاد مطلق فالخلافة كذلك إبداع متواصل من أجل الارتقاء بمستوى الخلق إلى أعلى الدرجات التي تسمح بها إنسانية الإنسان. ومن هنا جاءت الحضارات لتدلل على هذا المسار الخلاق للإنسانية. عندما تعتقد بأنك خليفة الله ويسودك

هذا الشعور ليتحكم في مداركك ومشاعرك فإنك تصبح مخلوقا مبدعا بامتياز، لا تتوقف قدرات الخلق والابتكار عندك إلا إذا جاء أجلك وحلت ساعتك وانتهى بذلك تكليفك. فالإبداع وجه من وجوه الآيات الكريمة التي تمجد الإنسان وتعلي من مقامه[4]، وتجعله قادرا على اختراق المكان والزمان بخياله وبتحكمه في المادة، وتحويلها إلى طاقة أو جمال أو نحت أو أي شيء ينفع الناس[5].

الخلافة محاولة للتماهي مع الله

الخلافة مجال مفتوح للتشبه بالإله الأعظم. يتم ذلك في الحالتين، سواء عند التقرب من الله عبر العبادة وفعل الخير إلى درجة الذوبان فيه في السياق الصوفي، أو عند الغرور والاعتزاز بالإثم في لحظة القوة والانفراد بالقيادة واعتقاد المستبد بأنه قد أصبح ربا بين قومه، يريهم ما يراه، فلا يحق لهم مخالفة رأيه أو الخروج عن إرادته أو التجرؤ على انتقاده والتفكير في تغييره أو إصلاحه: ((وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إِله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلِّي أطلع إلى إِله موسى وإني لأظنه من الكاذبين))[6].وإذا كان هذا هو الوجه القبيح من الإحساس بالتأله؛ لكونه التجسيد الفعلي للاستبداد المطلق، فإنه في المقابل يمكن لهذه العلاقة –التي تجعل المخلوق يتشبه بخالقه أن تمده بقوة استثنائية– وتجعله قادرا على تذليل الجبال، والتحكم في البحار، وقهر الطبيعة وغزو الفضاء، وتحقيق

[4] جاء في القرآن ((لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)).
[5] " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ " سورة الإسراء الآية 70.
[6] سورة القصص، الآية 38.

المعجزات، ومحاولة تحدي قوانين الكون. كل ذلك يحدث بفضل ذلك الاقتباس من روح الله.

الخلاصة في هذا السياق أن خلافة الإنسان في الأرض تتجاوز بكثيرٍ المعاني المجردة التي وردت بالكثير من التفاسير، والتي أفرغت المصطلح من مضامينه العميقة، وأفقدته الشحنة الخلاقة التي ولدها ذلك المشهد العظيم، الذي ارتقى فيه هذا المخلوق من حمإ مسنون إلى مرتبة جعلته يتقدم بقية المخلوقات، بما في ذلك ملائكة الرحمن. وعندما يستحضر الإنسان دلالات هذا التكريم، فالمنتظر أن تتغير نظرته لذاته ولدوره بشكل جوهري؛ إنه ليس مجرد رقم عابر في هذا الكون الفسيح، ولم يكن حيوانا ناطقا كما ادعى بعض الفلاسفة، ولم يخلق لكي يأكل ويتناسل وينهب ويسيطر. إنما مهمته أن يعمر هذه الأرض، وأن يحميها من عوامل الاندثار، ليس فقط بهدف ضمان بقاء السلالة، وإنما لكي يحمي توازنات الكون، ويرسخ قيم التنوع والتكامل في الطبيعة والحياة الإنسانية.

لهذا وجه الله سبحانه وتعالى الإنسان نحو أن تكون قيادته للكون مسؤولة، حتى لا يثقب السفينة التي تحويه فيكون مآله الخسران. جاء في القرآن ((ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها)). وهو ما حذرت منه الملائكة عندما أعلمها ربها بنبأ الخلافة. وقد التقط ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره حيث قال " وقولهم: ((أتجعل فيها من يفسد فيها)) دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها، وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتعجب موقع ، وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه، أو من مقتضى حقيقة الخلافة، أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي

إرادة بقائها إلى أمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم مقصد للشارع؛ قال تعالى: ((فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم .أولئك الذين لعنهم الله) ، وقال (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد))، ولا يرد هنا أن هذا القول غِيبة وهم منزهون عنها ؛ لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف، ولأنه لا غِيبة في مشورة ونحوها كالخطبة والجرح والتعديل لتوقف المصلحة على ذكر ما في المستشار في شأنه من النقائص ، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذِكْرِ أحدٍ بما يكره ، ولأن الموصوف بذلك غير معين؛ إذ الحكم على النوع ، فانتفى جميع ما يترتب على الغيبة من المفاسد في واقعة الحال؛ فلذلك لم يحجم عنها الملائكة ".

الخلافة عند سيد قطب

قبل أن يتعثر فكره، ويدخل في طريق مسدود، أدرك سيد قطب جانبا من الأبعاد الثورية الكامنة في مصطلح الخلافة التي غفل عنها الكثير من المفسرين. جاء في ظلال القرآن عند شرح آية الإعلان عن خلافة الإنسان الواردة بسورة البقرة قول صاحب التفسير:((فهي المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الوجود زمام هذه الأرض وتطلق فيها يده، وتكل إلى ه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين والتحليل والتركيب، وكشف ما في هذه الأرض من قوى وطاقات، وكنوز وخامات، وتسخير هذا كله بإذن الله في المهمة الضخمة التي وكلها الله إلى ه، وإذن فهي منزلة عظيمة: منزلة هذا الإنسان في نظام الوجود على هذه الأرض الفسيحة، وهو التكريم الذي شاءه له خالقه الكريم، لقد خفيت على الملائكة

حكمة المشيئة العليا في بناء هذه الأرض وعمارتها، وفي تنمية الحياة وتنويعها، وفي تحقيق إرادة الله على يد خليفة الله في أرضه) .

ربط سيد قطب الخلافة بمسألة الزواج والتناسل كوسيلة لتحقيق استمرارية الإنسان والحياة على الأرض، وهو محق في هذا الجانب إلى حد ما؛ لأن ذلك شرط لابد منه لضمان بقاء الفاعل الرئيس؛ لكن ذلك يبقى مجرد وسيلة لإنجاز مهمات أكبر من مجرد التناسل؛ فالخلافة أوسع من العملية الجنسية التي –على أهميتها– تعدّ إحدى محركات الوجود البشري، أي أنها ليست هدفا في حد ذاته، بقدر ما هي شرط من بين شروط متداخلة يفترض فيها أن تؤدي إلى الإبداع الذي أشار إلى ه صاحب الظلال في تفسيره. فالحديث هنا يتعلق بكائن استثنائي، وضع الكون – وليس الأرض فقط– تحت تصرفه؛ ليخلف الخالق في حسن إدارة هذا العالم المركب والمعقد.

انزلاق المعنى ومصادرة المصطلح

هذا هو الإطار الفلسفي العام الذي تنزلت فيها عملية الخلق والتكليف، لكن حصل انزلاق بشكل تدريجي، انتهى إلى تغييب هذا البعد الجوهري في مفهوم الخلافة، وذلك بربطه ببعد سياسي يتناقض كثيرا مع المفهوم الأصلي، وأصبح مصطلح الخليفة في المخيلة العامة يحال مباشرة إلى الحاكم حتى لو كان صاحب الشوكة.

بدأت القصة بشكل مختلف؛ إذ عندما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، كادت تحصل فتنة بين الأنصار والمهاجرين، عندما واجهتهم مسألة سد الفراغ الذي خلفه غياب شخصية النبي. كان ذلك أول اختبار يتعرضون له في ذلك المنعطف التاريخي

الحاسم لوجودهم الجماعي. ونظرا لكونهم قد شكلوا مجتمعا متكاملا، فقد كان من الضروري البحث عن حاكم يدير شأن الجماعة وقيادتها. وعندما تم مبايعة أبي بكر الصديق وَصَفُوهُ بخليفة رسول الله، أما عندما تولى عمر بن الخطاب السلطة أدركوا بأن اللقب الوظيفي سيطول إذا اكتفوا بالقول بأنه خليفة خليفة رسول الله، فاستقر الرأي على وصفه بكونه " أمير المؤمنين ". لكن مصطلح الخليفة فرض نفسه تاريخيا، وذلك من خلال القول بالخلفاء الراشدين عند أهل السنة والجماعة، لينتقل فيما بعد إلى بقية الحكام الذين تعاقبوا على السلطة فيما بعد. كما تحولت الخلافة من مفهوم رمزي وروحي إلى مفهوم سياسي يرتبط مباشرة بمنظومة الحكم التي سادت تاريخيا، خاصة منذ أن استقر الحكم العضوض.

ما يهمنا في هذا السياق هو التحول الكبير الذي طرأ على مفهوم المصطلح، حتى كاد يختزل في البعد السياسي شكلا ومضمونا. بل أن المصطلح ذاته اكتسب نوعا من التقديس، ليس من باب الدفاع عن إعادته إلى أصله العميق الذي يرتفع بدور الإنسان ويضعه في مستوى التكليف، وإنما للتأكيد على أن الخلافة هي الهيكل والنظام السياسي الوحيد والملزم شرعا لجميع المسلمين الواجب عليهم دينيا حمايته والدفاع عنه، وأيضا العمل على إعادته بعد سقوطه.

فعندما قرر مصطفى كمال أتاتورك إلغاء الخلافة حصلت رجة في صفوف العلماء والفقهاء وعموم المؤمنين الذين كان ولاؤهم الرمزي للخليفة العثماني، ودار يومها جدل واسع حول طبيعة الكيان الذي تم حله نهائيا : أكان كيانا دينيا أم سياسيا ؟ كما تشكلت حركة واسعة النطاق من الهند إلى العالم العربي ترمي إلى إعادة الخلافة.

الحركات الإسلامية ومسألة الخلافة

إن الحركات الإسلامية أو ما أصبح يعرف بحركات الإسلام السياسي هي إحدى التعبيرات التي أنتجها الإحساس العميق بفقدان الرمزية السياسية الموحدة للمسلمين، والتي كانت ترمز إلى ها الأسيتانة بعد نفي آخر السلاطين العثمانيين وقيام الجمهورية التركية على أساس علماني. لقد اهتز الوجود المعنوي للكثيرين، ورأوا فيما حدث خيانة لا تغتفر للإسلام، وعلى هذا الأساس تكاد تجمع كل الحركات التي تفرعت عن حركة الإخوان المسلمين، أو التي تتشابه معها في المنطلقات والأهداف، حول القول بأن هدفهم الإستراتيجي والنهائي هو إعادة بناء الخلافة من جديد.

إن المرحلية التي بناها مؤسس حركة الإخوان لجماعته التي شكلها بعد بضع سنوات من إلغاء الخلافة العثمانية، تقود تدريجيا إلى الوصول إلى استرجاع " الخلافة " الضائعة وإن بشكل جديد. لقد تحدث البَنَّا عن إقامة الفرد المسلم والأسرة المسلمة والمجتمع المسلم والدولة المسلمة وصولا إلى " إحياء الخلافة الإسلامية "، يقول في إحدى رسائله: " أيها الإخوان .. لقد أراد الله أن نرث هذه التركة المثقلة بالتبعات ... وأن يشرق نور دعوتكم فى ثنايا الظلام ... وأن يهيئكم الله لإعلاء كلمته وإظهار شريعته ، ولإقامة دولته من جديد :"، وهو في هذا السياق لا يقصد فقط إقامة دولة داخل حدود مصر؛ وإنما هي منطلق لدولة أشمل بكثير، وهي الخلافة.

حزب التحرير: الخلافة أولا

وإذا كان حسن البنا قد اكتفى بوضع المسألة كهدف بعيد المدى، ولم يتوقف عنده كثيراً نظراً لنزعته البرغماتية، فإن النبهاني الذي أسس حزب التحرير بعد ابتعاده عن الإخوان، قد جعل من إعادة الخلافة واجباً شرعياً ، ووضعها كهدف إستراتيجي تدور حوله جميع الأهداف الفرعية للحزب. وعلى هذا الأساس كان الحزب من الجانب التنظيمي مفتوحاً للجميع؛ أي أنه يتجاوز الأوطان، ولا يؤمن بالحدود والجنسيات القُطْرية، ويستند على هيكلة هرمية دولية، ولا يقر بشرعية الدولة الوطنية التي ترسخت بعد المرحلة الاستعمارية.

يعرف حزب التحرير الخلافة بكونها " رئاسة عامة للمسلمين جميعا في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم "؛ أي أن الحزب يعتقد بأن المسلمين في كل أنحاء المعمورة يجب أن يقودهم شخص واحد، يقدمون له الولاء بصفته الخليفة المؤهل للنظر في قضاياهم، كما أن الحزب يؤمن بالتطابق بين الإمامة والخلافة، فيقول: " الإمامة والخلافة بمعنى واحد ". فهو يرفض التمييز بين المصطلحين والمفهومين، فيختزلهما في معنى واحد، وهو معنى سياسي محدد في الحكم. كما أنه يعتقد بوجوبها شرعا، إذ يذكر أن " إقامَة خليفةٍ فرضٌ على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم، والقيام به كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين، وهو أمر محتم لا تخيير فيه ولا هوادة، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي يعذب الله عليها أشد العذاب "[7]. فالذي لا يعترف بالخلافة كنظام سياسي قد يجد نفسه متهما بشبهة الوقوع في الكفر. وفي ذلك دليل على أن الرؤية السياسية قد اختلطت بالبعد العقائدي، وحددت مصير الطرفين، المدعي والموجه إلى ه الخطاب.

[7] من مقدمة كتاب " الخلافة " الصادر عن حزب التحرير.

الحاكمية واختزال الخلافة

هناك مسألة جوهرية من شأنها أن تفسر اختزال الخلافة في البعد السياسي المرتبط بالحكم، وهي مسألة بلورها أبو الأعلى المودودي، قبل أن يتلقفها سيد قطب، ويجعل منها إحدى أعمدة أطروحته التي صاغها في الكثير من الكتب، وخاصة كتابه الفيصل " معالم في الطريق ". يتعلق الأمر بمصطلح الحاكمية الذي سيكيف فيما بعد مواقف واتجاهات الجماعات الراديكيالة التي أصبحت إلى وم تتحرك تحت رأيه " السلفية الجهادية ".

بعد التأكيد على تحكم الله في الكون انطلاقا من الآية الكريمة ((له الخلق والأمر))، ينتهي أبو الأعلى المودودي إلى مفهوم الحاكمية، ويبني عليه قوله: " ونتيجة منطقية المفهوم للحاكمية أن التنظيم السياسي للحكومة الإسلامية قد سمي (الخلافة). الإنسان خليفة الله في الأرض، وكخليفة فإن مهمته في الحياة أن ينفذ ويقرر أوامر الله من حيث حاكميته، وتبعاً للقرآن: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة} ".

بناء عليه يقوم المودودي بحصر مهمة الإنسان / الخليفة، ويحددها في قوله " الخليفة يتمتع بحقوق معينة، ليس كحق خاص له، بل كممثل وخليفة لربه، وليست سلطته وراثية بل انتداب. وهو ليس حراً يعمل ما يريد؛ ولكن عليه أن يعمل تبعاً لتع إلى م عقيدته، فإذا خالف العقيدة وادعى لنفسه القوة التي لا تخصه، وإذا خالف أوامر الله فإن سلوكه لا يتمشى ومركزه الحقيقي ".

إذن هو كائن مقيد؛ إذ " غاية الأوامر القرآنية السديدة أن الإنسان يجب أن يحقق منزلة الخلافة، وتبعاً لواجبه فإنه يجب أن يطيع أوامر الله، يتبع إرشاداته ويشيد إرادته في الأرض، وإذا عاكس الإنسان فإنه سيهوي فريسة للشيطان – عدو الإنسان الخالد –وسيضل ".

وفي السياق نفسه أطلق المودودي مفهوم الخلافة، ورفض خصخصتها أو جعلها محتكرة من قبل المسلمين، فقال: " هذه الخلافة إنما هي خلافة عامة؛ إنها أساساً تخص كل الجنس البشري، وليست منفعة موقوفة على فرد واحد، أو عائلة، أو قبيلة، أو طبقة أو طائفة". غير أنه سرعان ما يستدرك ليعيد حصرها داخل دائرة المسلمين حين أضاف: " ولكن حيث إنها تطلب إقراراً بالله كسلطان، فإن أولئك فقط يقرون بهذا وهم المسلمون. لأي طبقة أو طائفة انتموا، لهم الحق بمزاولتها (الخلافة). ولهذا يتمتع بالخلافة كل المسلمين، وليست مقتصرة على طائفة أو طبقة أو سلالة ملكية ".

وهكذا يربط المودودي الخلافة بالحكم، ومنه بالسلطة التشريعية التي هي ليست من اختصاص الإنسان، وإنما من اختصاص الله، ليصل في النهاية إلى اختزال مفهوم الخلافة في تطبيق الشريعة بعد الإيمان بالله وطاعته؛ يقول: " وكما قلنا قبلاً، فإنها تأتي من مفهوم حاكمية الله وخلافة الإنسان؛ أي أن الإنسان يجب أن يتبع القانون المعطى من الله، وهذا ما يؤكده القرآن مراراً وتكراراً: {ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام }، فتوضح هذه الآية بجلاء أن سلطة إعلان شيء ليكون حراماً أو حلالاً إنما يخص الله وحده، ولا يتمتع أحد آخر

حتى بجزء من ذلك، ويعني هذا أن سلطة التشريع مخولة لله وحده، ويكون مخطئاً كل من يحاول –من نفسه– أن يعلن أن شيئاً ما حرامٌ أو حلال. دعه أولاً يعترف بسلطة الله، ثم يزاول سلطة تمثيلية ليستنتج أحكاماً من تلك التي اعطاه الله إياها.

التشريع بعيداً عن المشرّع، وإعلان أشياء أنها قانونية وأخرى غير قانونية دون إشارة إلى توجيه الله، قد وصف بأنه كالكذب على الله، وإنما يكون هذا؛ لأنه مبني إما على وجهة نظر أن الله قد ترك للإنسان الحرية ليشرع كما يريد أو عالماً بأنه لا يملك السلطة، يشرع في تعام تام عن توجيه الله، حتى حيث يطلب أن يتفق التشريع وذلك التوجيه. وفي كلتا الحالتين يكذب الإنسان، وفي مكان آخر يقول القرآن: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون... الظالمون... الفاسقون} (المائدة). يحذر الله هنا أن أولئك الذين لا يديرون شؤونهم تبعاً لما أنزل الله من شرع ولا يعززونه، أنهم (أولاً) كافرون (ثانياً) ظالمون (ثالثاً) فاسقون. إن الذي يعصي شريعة الله مجرم ذو ثلاثة آثام: كفر وظلم وفسق "[8].

الانقلابية في الخطاب الحركي

أطلنا في التوقف عند نص المودودي؛ لأن ما توصل إلى ه من استنتاجات تحولت فيما بعد إلى منظومة لاهوتية وسياسية وحركية تبنتها مجموعات وحركات عديدة موزعة جغرافيا في الجسم الإسلامي، وأسس عليها بعضهم منهجا أصبح يهدد وحدة المجتمعات الإسلامية وسلمها الأهلي من خلال تبرير اللجوء إلى العنف المسلح.

[8] أبو الأعلى المودودي، من كتابه " الآراء السياسية في القرآن.

إن هذا التصور وضع حركات الإسلام السياسي التي تهدف إلى الوصول إلى الحكم باعتباره الوسيلة الأفضل لتحكيم الإسلام من خلال إقامة دولته، وضعها أمام إشك إلى ة معقدة تمثلت في وضع منهج التغيير الملائم. وعلى هذا الأساس تعددت صور هذا المنهج، حيث تراوحت بين الالتزام بالتغيير السلمي وتحمل التضحيات المترتبة عن الصراع مع أنظمة الحكم، وبين التنظير للعنف تحت عنوان الجهاد، واستنزاف طاقات الأفراد والجماعات في البحث عن السلاح والتدريب عليه، وتنفيذ العمليات ضد الخصوم مما أسقط الآلاف من الضحايا في صفوف المسلمين من أمنيين وعسكريين ومدنيين.

وكلما كان الجنوح نحو الجذرية في تصور البدائل؛ شكل ذلك مدخلا للذهاب بعيدا في القطع مع الدولة والمجتمع، ومن ثمّ المزيد من التوغل في العزلة عن الواقع الحقيقي والمعاش.ففتحي يكن الذي تأثر بكتابات سيد قطب رأى أن " الصفة الأولى التي يجب أن تتصف بها الحركة الإسلامية المنشودة هي (الانقلابية)، فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجا ترقيعيا ... وتحقيق المنهج الانقلابي يحتم من ثمّ قيام تجمع حركي انقلابي ، ويتعين على الحركة التي تتصدر العمل الإسلامي أن تكون في مستوى تحقيق الانقلاب الإسلامي وعيا ونهجا وكفاية ". وذلك قبل أن يضيف: " إن الحركة الإسلامية هذه أحوج ما تكون إلى إستراتيجيه انقلابية تبلغ بها مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها .. وأعني بالإستراتيجية الانقلابية نظرية الحركة وأسلوبها في تغيير الواقع الجاهلي القائم بالواقع الإسلامي المنشود بكل ما يقتضيه هذا التغيير من فهم شامل ودقيق للواقع القائم ، وتقدير واع للقوى والعوامل التي

تحركه وتؤثر فيه .. ومن ثم تصور عميق للواقع الإسلامي المرتقب ومدى ما يحتاجه من كفايات وإمكانيات على كل صعيد "[9].

هذه النزعة الانقلابية في الخطاب وفي إلى ات العمل السياسي ليست سوى محاولة لشرح ما نظر له سيد قطب في قوله: " إن الجهد الأصيل والتضحيات النبيلة يجب أن تتجه أولا إلى إقامة المجتمع الخير ... والمجتمع الخير هو الذي يقوم على منهج الله... قبل أن ينصرف الجهد والبذل والتضحية إلى إصلاحات جزئية شخصية وفردية ، عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إنه لا جدوى من المحاولات الجزئية حين يفسد المجتمع كله ،وحين تطغى الجاهلية، وحين يقوم المجتمع على غير منهج الله، وحين يتخذ له شريعة غير شريعة الله . فينبغي عندئذ أن تبدأ المحاولة من الأساس، وأن تنبت من الجذور، وأن يكون الجهد والجهاد لتقرير سلطان الله في الأرض... وحين يستقر هذا السلطان يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شيئا يرتكز إلى أساس.

ويضيف: " إنه لا جدوى من ضياع الجهد... جهد الخيرين الصالحين من الناس ... في مقاومة المنكرات الجزئية الناشئة بطبيعتها من المنكر الأول: منكر الجرأة على الله وادعاء خصائص الألوهية ورفض ألوهية الله برفض شريعته للحياة ... لا جدوى من ضياع الجهد في مقاومة منكرات هي مقتضيات ذلك المنكر الأول بلا جدال"[10].

وبذلك يكون سيد قطب قد نسف المنهج الإصلاحي القائم على السلمية والتدرج والانخراط في حركة المجتمع، والعمل على إصلاح المؤسسات من داخلها، وفتح

---

[9] فتحي يكن، من كتاب " نحو حركة إسلامية عالمية واحدة ".
[10] في ظلال القرآن، الجزء الخامس.

المجال في المقابل لمنهج التغير عبر العنف تحت غطاء الجهاد، من أجل استعادة الدورة للخلافة الضائعة.

معظم الإسلاميين ينطلقون من خلفية فكرية وسياسية تسند على ضرورة إحياء المشروع السياسي للخلافة، يدخل في ذلك الإصلاحيون منهم. ولهذا لم يكن من باب الصدفة أن يستحضر الإخوان بعد نجاح محمد مرسي في الوصول إلى منصب رئاسة الجمهورية مسألة الخلافة؛ فالمرشد المؤسس حسن البنا قد جعل من مبدأ إعادة الخلافة الإسلامية هدفا نهائيا لدعوته، ووضع لتحقيق ذلك مراحل لابد من توفيرها، وتحدث عنها في قوله: " إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية ، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام ، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها ... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم . وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لابد منها ، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات؛ لابد من تعاون ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها ، يلي ذلك تكون الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين البلاد ، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية ، حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين نتج عنه الإجماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد ، ومجمع الشمل ، ومهوى الأفئدة ، وظل الله على الأرض ". ومن ثم بدل أن يكون الإنسان ككائن مكلف هو ظل الله في الأرض، اقترنت هذه الصفة الخلاقة بشخص واحد سيقع تعيينه خليفة للمسلمين، وبذلك يلتقي الإخوان المسلمون مع حزب التحرير في الهدف النهائي.

هذا وقد حصلت إشارة عابرة لمسألة الخلافة وردت على لسان رئيس الحكومة السابق في تونس المهندس حمادي الجب إلى ، الذي يتحمل في الآن نفسه مهمة الأمين العام لحركة النهضة، فهو –بالرغم من تفتحه السياسي وانخراط حركة النهضة في عملية الانتقال الديمقراطي المرسخة للدولة الوطنية– قد عدّ انتصار الحركة في الانتخابات التأسيسية التي نظمت يوم 23 أكتوبر 2011، بمثابة " الخلافة السادسة "، قالها ببراءة؛ لكنها عبرت في لحظة النشوة بالانتصار عن المخزون الفكري والسياسي لخطاب حركي أثر في عشرات الآلاف من الأعضاء والأنصار.

الخلافة مدخل لتجديد الدورة الحضارية

قد يفهم حديثنا في هذا السياق وكأنه مناهض للنزوع نحو توحيد المسلمين باعتبارهم أمة ذات مرجعية دينية واحدة، في حين أن الغرض من هذا الاستعراض لا علاقة له بأي جهد يبذل في اتجاه مد جسور التعاون بين الشعوب الإسلامية في مرحلة تاريخية تشهد سطوة التكتلات الأمنية والاقتصادية والسياسية على الساحات الدولية. فالعمل في هذا المجال له مشروعيته الكاملة، بل ويعدّ شرطا أساسيا من شروط اكتساب القوة والحصانة وحماية المصالح العليا لهذه الشعوب التي تتعرض للاستغلال ولمختلف أشكال الهيمنة.

إن الهدف من استعراض المواقف السابقة هو إبراز عملية الترحيل التي تمت لمسألة الخلافة بعد أن تم نقلها من بعدها اللاهوتي والفلسفي إلى البعد السياسي العملياتي الخاص بالصراع على السلطة، وببناء الدولة العالمية العقائدية. هذا الاختطاف الذي حصل لمصطلح الخلافة ومفهومها والإصرار على ربطه بمنظومة

تاريخية انتهى مفعولها، كانت له تداعياته الخطيرة على أكثر من صعيد، وخاصة الصعيدين الثقافي والحضاري.

إن أي حضارة تبنى تسبقها مقدمات نظرية تؤسس لمشروع جديد، يلهم بنائيها، ويصهر شعبها أو شعوبها في مسار جديد، ويجعلها مستعدة لتقديم تضحيات كبرى وجسيمة من أجل فرض وجودها، واحتلال موقع متقدم في العالم. ومن أهم هذه المقدمة تغيير نظرة الفرد لذاته، ونظرة الأمة لدورها.

هذا ما فعلته الأديان في جميع مراحلها، خاصة في مرحلة البعثة أو التأسيس، وهذا ما قام به الفلاسفة والحكماء والزعماء السياسيون والعسكريون الكبار عبر التاريخ. إنهم يصنعون الحلم قبل تجسيده على أرض الواقع، وذلك من خلال بناء المفاهيم والشعارات الضخمة والواعدة والمشحونة برغبة قوية في تحقيق المنعرجات التاريخية.

لقد اتسمت مرحلة الأنوار في التاريخ الحديث لأوربا بعملية تكثيف قامت بها مجموعة متميزة من المثقفين الاستثنائيين، الذي وجهوا نقدهم للموروث الديني والاجتماعي، من أجل تحقيق القطيعة الأبستمولوجية مع المرحلة السابقة التي انتهت بأوروبا إلى حالة قصوى من التفكك والعجز والتخلف والتناحر الداخلي. وقد اتجهت العديد من هذه الجهود نحو إعادة بناء صورة الإنسان لذاته من خلال تحريره من قيود الماضي التي نسجها الفكر الديني المحنط. وبعد أن كان الله هو مركز العالم، قام هؤلاء بجهود ضخمة من أجل تحويل الإنسان إلى أن يكون هو المركز، وهو ما ترتب عنه انقلاب جذري في تفكير الأوربيين، سرعان ما كانت له تأثيرات ضخمة على بقية الأمم والشعوب. فجوهر دعوة مانويل كانط لخصها في قوله " خروج الإنسان من قصوره المفروض ذاتيا "، وذلك من خلال الاحتكام لعقله. لقد أصبح استعمال العقل داخل الفضاء المسيحي هو الطريق الرئيس لاكتشاف

الإنسان وصياغة رسالته في الحياة والكون، ومدخله لمعرفة العلم والعالم. وكلما توغل العقل الأوروبي في هذا الاتجاه وتمكن من تحقيق فتوحات كبرى على أكثر من صعيد؛ لكنه يقع في كل مرة في مطبات خطيرة تكشف له أوجه القصور في مغامراته؛ إلا إنه لا يستسلم، وإنما يعيد المحاولة للبحث عن الصيغ الأقوى لإبقاء الإنسان واقفا على قدميه. إنه بحث متواصل لترسيخ فكرة خلافة الإنسان، حتى ولو لم يتم استعمال هذا المصطلح في الأدبيات الغربية، ومحاولة استثمار المعنى في معركة البحث عن هوية الفرد ورسالته.

الخلافة : هذه الفكرة الملهمة

تعد فكرة خلافة الإنسان لله في الأرض من كبرى الأفكار الملهمة، والقادرة على إحداث التغييرات العظيمة، ليس فقط بالنسبة لواقع المسلمين في أي مكان، ولكنها فرصة مفتوحة لكل من يريد أن يحد من تدهور الحياة الإنسانية، ويعيد لها الدفء والحب والقوة النابعة من الذات الممتلئة بالقيم الخالدة.

إن ربط الخلافة بالتعمير من شأنه أن يضع حدا لسياسات الهيمنة التي ميزت المسيرة الغربية منذ أربعة قرون على الأقل. فالاستعمار في المفهوم الغربي هو السيطرة على أراضي الآخرين وأوطانهم من أجل الانفراد بثرواتها لصالح الأمة المهيمنة. في حين أن التعمير هو عملية لا محدودة، تتجاوز مسألة التناسل لإبقاء الجنس البشري، لتغطي أبعادا كثيرة يصعب حصرها في فعل واحد، يقول القرآن ((هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها))[11]. فبعد خَلْقها بجميع ثرواتها وأسرارها،

[11] سورة هود، آية 61.

طلب من الإنسان –نتيجة تفويضه للخلافة– أن يتولى تعميرها والتصرف في كل ما فوقها وتحتها. أي مكنه من جميع الصلاحيات التي تجعله سيدا وصاحب قرار، وهو ما عبرت عنه كلمة التسخير التي وردت في القرآن في كثير من المواقع كشرط من شروط تحويل الخلافة إلى إلى ة تنفيذ وإنجاز . لكن الإنسان الخليفة لن يتمكن من تعمير الأرض إلا إذا استعمل العقل وأحسن استثماره، واكتشف القوانين المنظمة للطبيعة ولم يصطدم بها، ثم احترم تلك القوانين وخضع لمنطقها الداخلي ولقواعدها الصارمة؛ لأنه بمخالفته لها –وهو قادر على ذلك– يضع نفسه والأرض في مخاطر قد تؤدي إلى الانتحار الجماعي. ولهذا يذكره القرآن بالقاعدة الحامية لوجوده: ((ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها)). والإصلاح هنا لا يعني تعويض دور الإنسان في التعمير، وإنما هو إشارة إلى القوانين الناظمة للحياة والطبيعة والمجتمع، وبذلك تكون الخلافة تفويضاً مطلقاً في دلالاته الرمزية حتى يثق الإنسان الفرد في ذاته وقدراته على تأثيث الوجود؛ لكنها في الحقيقة تكليف مقيد بقوانين الطبيعة وأحكام الوجود الإنساني.

باب : المحور

علاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية

***محمد المنتار**

عانت البشرية كثيرًا –ولا تزال– في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية من جراء عدم الاستبصار بمعالم وسمات الإنسان السوّي، والمجتمع السوّي، والعمران البشري الأمثل، المشكّلين للوحدة القياسية التي يجب أن يُتيمّم شطرها بالمناهج والبرامج التربوية، والخطط المستقبلية، والهندسة الحضارية، وكذا بمختلف أنواع الكسب العلمي والعملي.. وبسبب غياب هذا الوعي عرف تاريخ البشرية أضربا من التخبطات الفهمية والإدراكية أصابت بنى المجتمعات، وهياكل العلاقات تربويا، واجتماعيا، وإنسانيا، وعمرانيا..

وقد ظهرت في البيئات الفكرية القديمة والحديثة –الدينية واللادينية– دراسات متنوعة، وطُوّرت من داخلها أنواع من النظم حاولت أن تحل إشكال الوحدة القياسية على الصعيد الاجتماعي من خلال إنتاج يوطبيات حول طبيعة

*رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ، المملكة المغربية.

مكونات المجتمع الفاضل والمدنية الفاضلة، وهي يوطبيات جرّت –لعدم مواءمتها لطبيعة الإنسان والكون– على العالمين وبالاً غير قليل[1].

وكان من نعم اللّه عز وجل على العالمين أن تولّى سبحانه في مرحلة الختم بذاته العليّة حفظ الذكر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:9)، فحفظت بذلك آثار النبوة المنيرة، واستمر إمكان التعرف على النبي الشاهد وعلى حالة السواء من خلاله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾ (الأحزاب:21). وشكر هذه النعمة الجُلَّى يستوجب حسن التوظيف والتثمير والعمل الدؤوب للاستكشاف المتجدد للقدرات والهاديات الكامنة في هذا النص المرجعي؛ إذ هو مناط الاجتهادات البشرية الساعية لتوليد أسس بناء العمران، وباني هذا العمران؛ أي الإنسان؛ فهو كتاب كريم استهدف –منذ لحظات نزوله الأولى– تنظيم حياة المجتمع: فرديا، واجتماعيا، وسياسيا، واقتصاديا، وروحيا، وفكريا. وكانت آيات: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق .خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق:5.1) هي الإكسير الذي فعل فعله في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وأمته من حوله؛ حيث انطلقت القافلة على

[1]. كما أن التعرف على الإنسان الشاهد –الوحدة القياسية– الذي يمثل حالة السواء، والذي من خلال التعرف على بنائه النفسي، والوجداني، والعقلي، والشخصي، والقصدي، يكون المدخل لإنتاج العلوم الوظيفية والمناهج العلمية الممكنة من رد الاختلالات إلى حالة السواء، وهنا الدور المحوري الخطير لوظيفة النبوة ووظيفة الذكر الذي تأتي به متى ما حلّ الرشد في التعامل معهما والتأسي بهما ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة:2). انظر الوحي والإنسان: نحو استئناف التعامل المنهاجي مع الوحي، أحمد عبادي،در النيل، مصر، 2013م، ص 133.

حُداء الوحي في هداية العقول والنّمص، وبناء الإنسان والعمران، مسترشدة بهدي خير العباد، عليه الصلاة والسلام، ومستمدة قوتها من النص المؤسس الذي حقق هدفه بنفخة واحدة، وصار مصدر إلهام فريد لانقلابات متشابكة حصلت في مجتمع بدوي؛ لكنها تعد أنموذجا يقتدى به في الأمم والحضارات، ووحدة قياسية يمكن النسج على منوالها والبناء عليها.

ولا شك أن بناء العمران ليس كمثله كل بناء ضخامةً، وتركيبًا، واتّساعًا، وشمولاً، واستيعابًا، وامتدادًا، وأهمّية وخطورة. وإذا كانت العمران الذي يمكن أن نفسره بأنه مجموع النشاطات المتعلقة بتنظيم الحياة الإنسانية، أو التصورات الفكرية والاعتقادية والفنية لأي أمة، أو كل الأوصاف الخاصة بوجودها المادي والمعنوي، وذلك حسب الرؤى والعقول والفلسفات والقدرة على التلقي؛ فإن أهم أركان هذا العمران هو الإنسان المؤهل –فردًا واجتماعًا– الذي ينتسج بحواره مع مرجعيته؛ قرآنا وسنة؛ ليستخلص منها قبلته ووجهاته إليها، ووحدته القياسية، وينصاغ بجهده وبحواره مع الكون، ليمتح منه قدرته على الفعل والتسخير، كل بحسب سهمه في الأيدي والأبصار.

وقد قدم القرآن الكريم شبكة من المقتضيات المنهاجية تعد بمثابة الأسس لكل حديث عن تأسيس **العمران**، وفي مقدمة هذه الأسس **مفهوم الإيمان أو**

التوحيد، باعتباره يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرؤية الكلية عن الكون والحياة والأحياء والإنسان، في إطار الرؤية القرآنية.

وعلاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية لا يمكن أن تفهم في أبعادها المختلفة والمتعاضدة في آن من دون استيعاب شبكة مفاهيمية في مقدمتها: **مفهوم التوحيد**، و**مفهوم العمران**، و**مفهوم الرؤية القرآنية**، و**مفهوم الاستخلاف**، و**مفهوم التسخير**.

أولا ـ مفهوم الإيمان أو التوحيد في الرؤية القرآنية

إن الحديث عن العمران في القرآن الكريم لا ينفصل عن التصور العقدي الناظم لعلاقة الإنسان بالكون[2] في إطار الرؤية القرآنية؛ ذلك أن الإيمان بالله عز وجل أو التوحيد هو أول مقاصد الشارع، ومن أرقى منافع الإنسان الروحية العرفانية على الإطلاق؛ إذ "لا سعادة أصلح من العرفان والإيمان وطاعة الرحمن، ولا شقاوة أقبح من الجهل بالديان، والكفر والفسوق والعصيان"[3] .

[2]. ينظر بهذا الشأن: خصائص التصور الإسلامي، ومقومات التصور الإسلامي سيد قطب.

[3]. قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، دار القلم 2000، 7/1.

ولأجل هذه المقاصد النفعية الإيمانية العالية، حفل القرآن الكريم بما لا حصر له من البراهين الكونية الدالة على الذات العلية، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(فصلت:53)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ. فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 99.95)

من هنا، كان البحث عن المنافع الكونية من أهم ما يجب على الإنسان التوسل به للتعرف على الله تعالى، وتحصيل حلاوة الإيمان به، كما قال ابن رشد: "فوجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات"[4] .

[4]. الكشف عن مناهج الأدلة، ابن الرشد الحفيد، دار الآفاق الجديدة ط1، 1982م، ص 61.60.

وبالنظرِ إلى أهميةِ الإيمانِ ومكانتهِ في المنظومةِ الإسلاميةِ؛ فَقَدْ وَرَدَ فِي الشرْعِ الحكيمِ اسْماً لِجَمِيعِ فُرُوعِ الدين، ليشمل جميع العقائد والعبادات والأخلاق والآداب وسائر المعاملات... ولعل أبرز خاصية يُذْكَرُ بها الإسلام عندما يقارن بغيره من الأديان هي التوحيد، ولئن كان التوحيد عنواناً عاماً تشترك فيه مختلف الأديان –لا سيما ذات الأصل السماوي– فإن للتوحيد في الإسلام خاصية تميزه عن غيره؛ بل ربما تتنافى مع دعوى التوحيد لدى غيره، وذلك بما له من بساطة وشمولية تؤسس للرؤية الكلية القرآنية للحياة والأحياء والكون. ويمكن لأي متأمل في آيات التوحيد في القرآن الكريم أن يلحظ هذه المعاني لوحدانية الله وحضورها في حياة المسلم، ويمكن أن يلحظ هذا الحضور من خلال تواتر ذكر الله وصفاته في القرآن الكريم.

ولا يخفى أن مقتضى الإقرار بالتوحيد هو الإيمان بالله –سبحانه وتعالى– خالقاً ومالكاً وحاكماً للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان خلق لغاية؛ تتمثل في تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم، الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعلها الحر المسؤول.

وفي لغة القرآن الكريم قلّ أن يذكر الإيمان منفصلاً عن العمل[5]؛ حيث نجد هذا المفهوم القرآني مقرونًا بالعمل الصالح، والآيات في ذلك كثيرة منها قوله

[5]. وإذا تتبعنا موارد لفظ الإيمان، وجدناه قد أتى على نوعين:

أ– تارة يذكر لفظ الإيمان مطلقًا؛ مثل:"لا يؤمنون، لا يؤمن، إنما المؤمنون، حبَّب إليكم الإيمان، أفلح المؤمنون."..

تعالى:﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة: 82)، وقوله عز وجل:﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً ﴾ (النساء: 57)، وقوله سبحانه:﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ (النساء: 173)، وقوله:﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة: 9)، وقوله تعالى:﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ ﴾ (الرعد: 29)، وقوله:﴿ وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ ﴾ (إبراهيم: 23)، وقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً ﴾ (الكهف: 30)، وقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴾ (مريم: 96)، وقوله:﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ﴾ (الروم: 15)، وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾(النحل: 97)، وقوله﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا وَلاَ هَضْمًا ﴾ (طه: 112)، وقوله:﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ (الأنبياء: 94)، وقوله:﴿ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ﴾

ب- وتارة يذكر مقيدًا؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: 61)، وكما قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ (يوسف: 17)، ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ﴾ (يونس: 83).

(طه: 75)، وقوله:﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴾ (العنكبوت: 58)، وقوله:﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ (الأنهار: 12)، وقوله:﴿ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا ﴾ (الطلاق: 11)، وقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴾ (البروج: 11)، وقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾ (يونس: 9).

وتستمر آيات الكتاب الكريم تربط بهذا الشكل المعجز الدقيق بين الإيمان والعمل، عبر سور القرآن الكريم كلها، بحيث لا يستطيع المتدبر لآيات الكتاب الكريم أن يتصور أن الإيمان أو التوحيد يمكن أن يوجدا منفصلين عن العمل، أو يمكن أن يكونا منعزلين لا ينعكسان على شيء، وأنه يكفي استقرارهما في القلب للحصول على مسمى الإيمان، أو على الاتصاف به، وحمل لقب مؤمن أو موحد، ولذلك أقسم سبحانه وتعالى على ذلك؛ إذ قال تعالى: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمنونَ حَتَّى يُحكموكَ فِيمَا شَجرَ بَينهُمْ ثُمَّ لاَيجدُوا فِي أنفسهِمْ حَرجاً ممَّا قضَيتَ وَيُسلِّموا تَسلِيماً) (النساء: 65). **فلا إيمان إلا بعلم، ولا عمل صالح إلا بالعلم والإيمان.**

(العمل الصالح= علم + إيمان حفظ مقصد عمارة الأرض)

وهذا الارتباط الوثيق بين التوحيد والعمل هو الذي يعطي التوحيد –باعتباره واسطة العقد في منظومة القيم العليا الحاكمة القرآنية– القدرة الهائلة والمرونة التامة في تقويم الفعل الإنساني أياً كان ، إلى جانب القيمتين الأخريين: التزكية والعمران، بل يستطيع التوحيد منفرداً أن ينعكس على ذلك بشكل دقيق، فمن الأفعال ما تدرك منافاته للتوحيد بداهةً، ومنها ما يحتاج إلى نظر ليدرك ذلك فيه، ومنها لما لا تدرك منافاته للتوحيد إلا بنظر دقيق لا يمارسه إلا القادرون على ذلك[6].

وبقطع النظر عن موقف أهل اللغة، وعلماء الكلام، والفلاسفة، والفقهاء، وأقوالهم المختلفة في هذا المفهوم القرآني وغيره، فإن هذا المفهوم القرآني مفهوم متميز ومركب؛ إذ يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرؤية الكلية عن الكون والحياة والأحياء انطلاقا من القرآن الكريم. كما أن الإيمان في الرؤية القرآنية يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في هذا الوجود. وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية والثقافية السليمة لدى الإنسان.

ومن هنا فإن العمران الذي يتأسس على الإيمان يكون له فضل كبير على العمران الذي ينشأ بعيدا عن قواعد الدين الحق، التي تجعل الإنسان المؤمن يقبل

[6]. انظر كتاب "التوحيد والتزكية والعمران، محاولة في الكشف عن القيم، والمقاصد القرآنية الحاكمة" طه جابر العلواني ، وكتاب "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، طه عبد الرحمن.

على العمل الصالح من أجل الحصول على الثواب، وهذا العمل تكون له انعكاسات إيجابية على المجتمع؛ فمثلا الدعوة إلى إماطة الأذَى عن الطريق –وهي الشعبة الأخيرة من شعب الإيمان، وثمرة من ثماره– قد تبدو أمرا هيناً؛ولكنها في الواقع تعبر عن مستوى حضاري لأمة الإيمان، حيث يسهم كل فرد من أفراد الجماعة المؤمنة –بدافع الإيمان– في الحفاظ على طهارة العمران البشري.

ثانيا ـ مفهوم العمران ومقاصده في القرآن الكريم

"العمران" مصدر من عَمَر الأرض يَعْمُرها عِمارة وعمرانًا. ويطلق على الاسم كما يطلق على المصدر، من هنا فكل الإنشاءات المعنوية والحسية التي بها يقوم الإنسان تحقيقا لمقتضى عبوديته لله الفرد الصمد، وتحقيقا لوظيفة الاستخلاف وحمل الأمانة، كل ذلك يشكل هذا المسمى "العمران".

والعمران ضد الخراب؛ قال الراغب الأصفهاني في المفردات: العمارة نقيض الخراب[7]، فكل ما فيه تدمير للبشرية بشكل من الأشكال –سواء على مستوى الأفكار أم على مستوى الإنشاءات المادية– لا يمكن أن يسمى عمرانًا، وكذلك إذا كان في الظاهر يفيد الإنسان؛ لكن لم يُقصد به ذلك، وإنما جاء عرضًا لمقصد آخر لا يعد عمرانًا، كفعل الكافر إذا لم يكن له إيمان: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى

[7]. المفردات، الراغب الأصفهاني، تحقيق سيد كيلانيبيروت، دار المعرفة،د.ت، ص 347.

لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾(الإسراء:19)، فقد يريد الآخرة ويسعى لها سعيها؛ لكنه ليس مؤمنًا، فلا فائدة حينئذ، قال تعالى: ﴿أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ﴾(إبراهيم:18). ويقال: عَمَر أرضه يعمُرها عِمارة. قال تعالى: ﴿وعمارة المسجد الحرام﴾ (التوبة:19). ويقال: عَمّرته فَعَمَر فهو معمور. قال عز وجل: ﴿وعمروها أكثر مما عمروها﴾ (الروم:9)، وقال سبحانه:﴿والبيت المعمور﴾ (الطور:4). وأعمرْتُهُ الأرضَ واستعمرته؛ إذا فوّضت إليه العمارة، قال تعالى: ﴿واستعمركم فيها﴾ (هود:61). والتّعمير: إعطاء العُمُر بالفعل أو بالقول على سبيل الدعاء. قال تعالى: ﴿أَوَلَم نعمّركم ما يتذكر فيه﴾ (فاطر:37)، وقال سبحانه: ﴿وما يعمّر من معمّر ولا ينقص من عمره"(فاطر"11)، وقال سبحانه: ﴿وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر﴾ (البقرة:96)، وقال تعالى: ﴿ومن نعمّره ننكسه في الخلق﴾ (يس:68)، وقال تعالى: ﴿فتطاول عليهم العمر﴾ (القصص:45)، وقال عز وجل: ﴿ولبثت فينا من عمرك سنين﴾ (الشعراء:18)[8].

وجعل ابن فارس صاحب "المقاييس"، هذه المادة تدور على أصلين: أصل له ارتباط بالصلاح وهو نقيض الخراب، ونقيض الفساد، وهو الوارد في الآية: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(هود:61). وهناك معنى مرتبط بهذا، هو معنى البقاء في

[8]. المفردات، ص 347، وانظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت، دار الكتاب العربي، 1979، ص 454.

الزمان، والاستمرار والوجود بشكل من الأشكال وهو عمران. فإذن لابد من القرآن لإنشاء العمران[9].

ويقال: استعمره الأرض أي جعله يعمرها بأنواع البناء والغرس والزرع، حتّىٰ سُمّي الحرث عمارة؛ لأنَّ المقصود منه عمر الأرض[10]، وذكر ابن خلدون العمران في مقدّمته؛ للدلالة علىٰ نمط الحياة بوجه عامّ، جاعلاً إيّاه أحد الخواصّ التي تميَّز بها الإنسان عن سائر الحيوانات؛ وهو "التساكن والتنازل في مصر أو حلَّة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات؛ لما فيه من طباعهم من التعاون علىٰ المعاش"[11].

وقد ورد في القرآن الكريم ما يفيد الإعمار والتعمير، بألفاظ وعبارات، مثل: (اسْتَعْمَرَكُمْ فِيها)، و(عَمَرُوها) أي الأرض، (عِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ)، (أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي)، فهذه العبارات وغيرها كلّها تفيد تعمير الإنسان لمنطقة معينة بقصد العيش وعبادة الله عز وجل، كما في قوله تعالى: ﴿هوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ (هود: 61)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَثارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوها أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوها﴾ (الروم: 9)، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللهَ فَعَسَى أُولئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (التوبة: 18)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ (إبراهيم: 37).

---

[9]. مقاييس اللغة، لابن فارس، دار الفكر 1979. مادة عمر.

[10]. التحرير والتنوير/ ابن عاشور 7: 163.

[11]. مقدمة ابن خلدون ،ص 23، ط دار الفكر. د.ت.

وذكر الآلوسي أنّ معنى قوله سبحانه: (واستعمركم فِيهَا)؛ أي: "جعلكم عمّارها وسكّانها، فالاستفعال بمعنى الإفعال، يقال: أعمرته الأرض واستعمرته إذا جعلته عامرها، وفوّضت إليه عمارتها. وذكر معنى آخر، وهو أنّه أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه من بناء مساكن، وحفر أنهار، وغرس أشجار، وغير ذلك، فالسين للطلب. واستدل بالآية على أنّ عمارة الأرض واجبة لهذا الطلب"[12].

ويبرز الإنسان -في منظومة الإسلام الاعتقادية والتصورية- باعتباره الجسر الكوني المؤهَّل، الذي تعبر منه القيم، والأخلاق، والتشريعات الحاملة لمراد الله التكليفي من الإنسان تجاه نفسه ومحيطه الكوني، إلى البعدين الزماني والمكاني، لتصبح جزءا من التاريخ والحياة. كما يبرز التكليف الملقى على عاتق هذا المخلوق "الأمانة" ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب: 72) باعتباره تكليفا لا يعرف حصرا ولا حدودا؛ إذ الكون كله في هذه المنظومة مسرح لفعل الإنسان وعتاد له.

ويعدّتكليف الإنسان بعمارة الأرض كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ﴾ (الأنعام: 165)، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: 14)، وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ

[12]. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين الآلوسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، 12/ 88.

فِي الْأَرضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ (فاطر: 39)يعد ذلك تكليفا بالتأسي بمن تم تكليفه بريادة هذا الفعل (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة 2). ذلك أن النموذج البشري الذي سعى القرآن الكريم لإيجاده يستلزم استحضار هدي خير العباد في بناء هذا النموذج، مع الكشف عن مقومات نبي الرحمة في إرساء بناء الإنسان وتأسيس العمران. ومدخل ذلك هو الاطراح بين يدي القرآن المجيد باستنطاقه عن كيفية بلورة الهندسة التي بمقتضاها يُبنى الإنسان والعمران.

إن مهمة الإنسان في هذا الكون، وجوهر مفهوم العبادة التي كلّف بها بمقتضى آية ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات56)هو قيام هذا الإنسان بالربط بين الموجودات، وتوجيه العلاقة بينها باتجاه تلبية مراد الله تعالى، قال الطاهر بن عاشور في تفسيره آية سورة الذاريات السابقة: "فالمعنى أنّه المستغني غنى مطلقا فلا يحتاج إلى شيء، فلا يكون خلقه الخلق لتحصيل نفع له، ولكن لعمران الكون وإجراء نظام العمران باتباع الشريعة التي يجمعها معنى العبادة"[13].

ولما كان إعمار الكون في الرؤية القرآنية ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية؛ أفاض القرآن الكريم في إبراز مهمة الإنسان في هذا الكون، باعتباره ـ أي الكون ـ الساحة التى على الإنسان أن يقوم بمهمته الإستخلافية في نطاقها، فيكون العُمرانُ

[13]. التحرير والتنوير لابن عاشور، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت 27/ 29.

—وَفق هذه الرؤية– قيمةً معيارية تقاس بها "قيمة" الحياة في عُمُر الإنسان الفرد، أو عُمُر الجماعة أو الأمة، وقيمةً معيارية "تُقوَّم بها" الجهود والإنجازات الحضارية "العُمرانية" للفرد أو الجماعة أو الأمة.

وهو ما يجعل ارتباط العمران بالقرآن الكريم ارتباط السبب بالمسبِّب، بحيث لا يمكن أن يكون عمران في الأرض إلا إذا وُجد القرآن؛ لأن الذي ينشئ العمران هو القرآن؛ إذ العمران مرتبط بالوظيفة الأصلية لآدم وبنيه، التي هي الخلافة والتي حددت في شيء اسمه "عبادة الله وحده لا شريك له"، التي تقررها الآية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾(الذاريات:56). إذن لكي ننتج العمران بالمعنى الاسمي، ولكي نقوم بالعمران بالمعنى المصدري، فنحن نحتاج إلى القرآن، ولابد لهذا من استخلاص الرؤية القرآنية.

ثالثا ـ خصوصية الرؤية القرآنية

إن الرصد الشامل لتاريخ العمران البشري يمكننا من اختزاله في محاولة الإنسان الدائمة لرفع تحدي حيرة قرن الحركة بوجهتها نحو القبلة في حياته الفردية والجماعية. ولا شك أن حجية الوحي الخاتم القائمة على جميع وجوه إعجازه، لا تترك مناصا أمام عاقل دون التسليم بربانية مصدره، ومن تجليات ذلك قوله تعالى :﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله. وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح 28). فإعمال الوحي في المجال البشري ليس فيه جانب الامتثال

فقط؛ وإنما فيه أيضا اجتناب الدمار في الدارين: الأولى والآخرة، وتحصيل السعادتين فيهما. وقد كان دأب الأنبياء جميعهم إحلال الوحي وإعماله في المجال البشري لينطلق الناس اختيارا في موكب الساجدين14، وهذا بالضبط مناط الخلافة، فآيات الخلافة من سورة البقرة تختم بقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾(البقرة، 38-39) مما يبرز مركزية الوحي/ الهدى في المجال البشري، وأن اتّباعه يحقق الأمن – توق إبراهيم الدائم(15): ﴿فأي الفريقين أحق بالأمن﴾ (الأنعام، 83)

ولا يخفى أن لكل منظومة حضارية رؤية كونية منهجية تخدمها وتفعّلها في التفكير، لذلك فقد أرسى القرآن الكريم منذ تنزله أُسس واقع إنساني حضاري جديد، يتجاوز الواقع القائم، من خلال منظومة القيم القرآنية في التوحيد، والتعارف، والمساواة، والحرية، والتكريم، والفضيلة، والمروءة، والأخوة الإنسانية، والحق، والخير، والعدل، والجمال..

من هنا كانت "الرؤية القرآنية الكلية" رؤية توحيدية إعمارية خيرية حضاية؛ تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية في مرحلة الختم، وهي رؤية علمية سننية تسخيرية

[14] انظر الكلام الذي جاء عن دعوات الأنبياء لأقوامهم في سورة الأعراف مثلاً (58-188)وهود(25-102) وانظر الموافقات، 168/2 وما بعده، وكذلك ابن تيمية في العبودية،47-50.

[15] يلاحظ في القرآن المجيد في مواقع الحديث عن إبراهيم عليه السلام هاجس الأمن؛ إذ يبرز هذا المصطلح في سياقات كلامه المختلفة.انظر: (الأنعام،81-82، وإبراهيم، 35)

تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني، حتى تهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها، ليحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجتها ومتعها على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية.

وتتحدد هذه الرؤية الكلية القرآنية[16] عبر مجموعة من المفاهيم المفاتيح؛ لأنه لا يمكن فهم قضية الرؤية الكلية في القرآن الكريم إلا في إطار منظومة التوحيد؛ عبر شهود وجود الله تعالى ووحدانيته، وأنه هو خالق هذا الكون بما فيه ومن فيه، ومالكه ومدبره، خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض ليعمرها وليتصرف فيها طبقاً لتعاليمه، وامتثالاً لإرادته سبحانه.

من هنا كان لابد أن يشكل علم العقيدة المحضن الطبيعي للبحث في الأطر المرجعية، والأنساق القياسية، التي حين تُستجمع بشأن المواضيع المختلفة؛ (الإنسان، الحياة، المجتمع، الآخرة، الدنيا، المال، الفتنة، الهدى، الضلال، الجود، المركّبات المعرفية، التكتلات البشرية، الحركية بين الأمم تداخلا، وتناقضا، وتنافرا، وتواؤما)؛ وهي قضايا تشكل المفردات، التي بضم بعضها إلى بعض تُحرر لنا طلائع الرؤية الكلية والشمولية، وهو أمر لا شك أن المسلمين اليوم، في أمس الحاجة إليه لأن الفاعلية الحضارية لا يُتصَوّر انقداح زندها إلا بامتلاك رؤية ناظمة عن الوجود، والحياة، والأحياء[17]. فتحيل إلى مجموع الحقائق الأساسية التي تقدم للإنسان المسلم

[16]. "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، و"الرؤية القرآنية الكلية"، و"رؤية العالم الإسلامية" أو(Islamic worldview)، تدل على نفس المعنى. والذي يختلف عن رؤى العالم في مختلف الأنساق الفلسفية، من حيث وظيفيتها وواقعيتها ومصدريتها الربانية.

[17]. الوحي والإنسان، أحمد عبادي، ص 43.

تصورا خاصا للوجود، يَتعامل معه على أساسه. كما أنها تقدم له تفسيرا مطابقا لهذا الوجود بما فيه الحياة الإنسانية والتاريخ الإنساني، والعمران البشري.

إن الرؤية الكلية للعالم -كما يستنبطها القرآن المجيد- تؤكد أن الدين الإسلامي إنما تنزل لا ليغير المعتقدات، والتصورات، والمفاهيم، والمشاعر والشعائر، لدى من اختاروا الإيمان به فحسب، وإنما كذلك ليغير واقعهم التاريخي، والعمراني، والحضاري، وذلك عبر تحريرهم من كل الوصايات والأغلال ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف157) وتمكينهم من تلقي تصوراتهم، وقيمهم، ومعاييرهم، وأحكامهم، ومقاصدها الكلية من المرجعية القرآنية الحاكمة والهادية.

ولذلك فإن المقصد من وراء استجلاء مقومات وخصائص الرؤية القرآنية، والتصور الإسلامي للكون والحياة، يكمن في السعي إلى تيسير تمثل هذه المقومات، وهذه الخصائص، حتى تصبح متاحة بعلمية أمام الراغبين، للإفادة منها في تحقيق الذات الحضارية بشكل أصيل و مبدع، في تكامل تعارفي مع الذوات الحضارية الأخرى، و ذلك انطلاقا من كون المعرفة في الرؤية القرآنية لا تنفك عن الحركة، والعلم لا ينفك عن العمل، والعقيدة لا تنفك عن الحياة.

ومن بين أهم ما ترتكز عليه الرؤية الكلية القرآنية "**الخصوصية الإيمانية**" والتي تتمثل في تأسيس الإيمان على النظر الملكوتي، وهو عبارة عن شهود القيم في

مختلف الآيات، و"الخصوصية الأخلاقية" والتي تتمثل في تأسيس الأخلاق على العمل التعارفي، وهو عبارة عن التعاون على المعروف مع مختلف الأشخاص والأمم"[18]، ومما تجدر الإشارة إليه أن القدرة على تفعيل الإيمان ليست قدرة كباقي القدرات الإنسانية؛ إذ لا يمكن أن تحصَّل بأي فعل كان من الأفعال الكثيرة التي يأتي بها الإنسان، بل لا بد في تحصيلها من التوسط بفعل ممتاز من الأفعال الإنسانية[19].

واستحضار الرؤية القرآنية في كليتها وعالميتها يجعل إيمانية الجواب الإسلامي في إطار الرؤية القرآنية الكلية تختص بكونها **أشمل إيمانية**؛ ذلك أن الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان السماوية؛ ولا تعني هذه "الخاتمية" أن هذا الدين أنهى نزول الوحي إلى الناس فقط؛ بل تعني أيضا أنه جَمَعَ ما في سابق الأديان من أسرار الإيمان، وزاد عليها أسرارا أخرى ليست فيها، فتكون القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان**[20]**.

وهو ما يبوئ الإيمان مرتبة الموجِّه المعنوي لخطوات الأُمّة نحو البناء؛ لأنَّه هو الروح المؤثِّرة في تحريك وتوجيه الإنسان والمادّة، فإذا كان معتقداً صحيحاً صحَّ العمران واستمرَّ، وإن كان معتَقداً محرَّفاً ومنحرفاً يكون العمران وبالاً علىٰ أهله، كما هو حال الحضارات السابقة التي اندثرت بسبب فسادها وطغيان القائمين

---

[18]. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن ص 213 بتصرف.

[19]. نفس المرجع ،ص 218.

[20]. ن المرجع فسه ص 26 .

عليها، وهذا ما بيَّنه قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ. إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ. الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُها فِي الْبِلادِ. وَثَمُودَ الَّذِينَ جابُوا الصَّخْرَ بِالْوادِ. وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتادِ. الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ . فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسادَ . فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذابٍ. إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصادِ﴾ (الفجر: 6 _ 14)، فالآيات الكريمة لخَّصت نهاية أكبر الحضارات مدنية وعمراناً في وقتها، ولأنَّها لم تقم علىٰ أساس التقوىٰ والإيمان بالله عز وجل كانت نهايتها الفناء.

رابعا ـ الاستخلاف والتسخير

يعدّ إعمار الكون من المهام الأساسية للإنسان الخليفة في الأرض، ولضرورته القصوى للحياة الإنسانية كان الإعمار مظهرا من مظاهر تحقيق العبودية لله تعالى. وقد هيأ الله للإنسان كل ما يتوقف عليه العمران، حيث جعل في الأرض قابلية للعمران، فجعلها أولاً صالحة لاستقبال ما يمكن أن يحدثه الإنسان من العمارة، وذلك بما ألقى فيها من الجبال التي تحفظ استقرار قشرتها: ﴿وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾(النحل:15)، وكذلك بما قدر فيها من الجاذبية التي تثبت البنيان، فكانت بذلك قراراً: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا﴾(النمل:61)، ولولا ذلك ما استقرت على الأرض لبنة فوق أخرى. كما جعل الأرض أيضاً طوع إرادة هذا الإنسان ذلولا له، صالحة لإنتاج ما يحتاج إليه: ﴿وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾(فصلت:10)، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً

فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾(الملك:15)، إضافة إلى ذلك يسر الله للإنسان حركته في الأرض؛ فجعل النجوم للإنسان علامات يهتدي بها في ظلمات البر والبحر: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾(النحل 16).

وبمقتضى محدد ختم النبوة أصبح كل إنسان فرد رساليّاً من غير رسول، وذلك بما يمتلكه من مؤهلات سما بها عن سائر المخلوقات، فعُلِّم الإنسان الأسماء وأنزلت عليه الكلمات والكتاب، وألغيت الوسائط بينه وبين الله، وكُلِّف بالسير والنظر في آفاق الكتابين: المسطور، والمعمور، فآفاق المعرفة الكونية مفتوحة؛ إذ بلغ النظام الكوني من الإحكام ما لا يحيط به الإنسان، وآفاق المعرفة القرآنية مفتوحة أيضاً ، ومن ثَمَّ فختم النبوة جعل آفاق الإنسان بلا حدود: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف:109)، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت:20)، وقوله تعالى: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج. والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج. تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ (ق 8.6)، وقوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾ (الأعراف 185).

والناظر في القرآن الكريم نفسه يجد أن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾(التين 4)، ليجعله في قلب الفعالية العمرانية والحضارية، انطلاقا مما زوده به الخالق من نعمة العلم والمعرفة وأداتيهما، اللتين هما أداتا الإعمار والتحضّر؛ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 31)، وقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5)

وقد تكرر مبدأ الاستخلاف أكثر من مرة في القرآن الكريم،كما في قوله تعالى:﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتاً وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَاراً﴾ (فاطر: 39)، وقوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: 165)، وقوله تعالى:﴿ وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: 69)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف: 129)، وقوله عز وجل:﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (النمل: 62).

وعبادة الله وحده –بالمفهوم الشامل– هي الهدف الذي يتحتم على الإنسان فرداً وجماعة أن يوجه إليه أوجه أنشطته كافة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ (الذاريات: 56–57)، ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾(الحج:41) وذلك عبر موقع الإيمان، والتقوى والإحسان. ولا شك أن البناء الفكري والروحي للإنسان على أساس التوحيد يوجه سلوك الفرد والأمة، ويرشده إلى المثل الأعلى، فيكدح بكل أنواع الكدح نحو الله عز وجل﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾ (الانشاق:6)، وهذا السير، والارتقاء، والتكامل يشعره بالمسؤولية، فيجسدها الإنسان في نفسه، وفي محيطه، وفي أمته، حيث يسمو بإنسانيته إلى حيث الرحمة والجود [21].

ولن يكون بمقدور الإنسان تنفيذ مطالب مهمته الاستخلافية، وتحقيق مقاصدها الكلية، ما لم يقم **بفعل القراءة**: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1–5)، وتحقق هذه القراءة[22] مرتهن بتحديات أهمها ثلاثة، هي:"**أولاً**: تحدّي التمكّن من الوقوف على وظيفته وعلى دوره :"الخلافة، الأمانة،

---

[21]. التوحيد، للقاروقي، ص 49.

[22]. وتستند هذه المنهجية إلى أول ما نزل من القرآن (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(العلق: 1–5)، إذ جاء الأمر بقراءتين: الأولى: قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى، وهذه القراءة تأتي باسم الله بوصفه المتفرد به الخالق، وأما القراءة الثانية فتتم بمعية الله وتتجه إلى عالم الصفات التي تتجلى في الخلق، وهو عالم موضوعي؛ لذا فهي تتم بالقلم لوصفه وسيطاً خارجياً لمعرفة موضعية وليست ذاتية، فهي تتّسم بالتفهم العلمي الحضاري لتجليات القدرة في نشأة الظواهر، ووجودها، وحركتها، وتفاعلاتها. انظر الوحي والإنسان، أحمد عبادي ،ص 65–66.

العبادة"، وأن يكون ذا وعي بالقيم الحاكمة الكبرى والتي يمكن إجمالها في ثلاث:1- التوحيد، 2- التزكية، 3- العمران. وهي قيم حاكمة تتفرّع عن كل واحدةٍ منها مجموعة قيم ليس هذا مقام التفصيل فيها. فالوعي بالوظيفة والدور إذن تحدٍّ أساسيّ يواجه الإنسان أثناء القراءة. غير أن هذا التحدّي يسلّمنا إلى **تحدٍّ ثان** يسمّيه القرآن المجيد "الإبصار" في قوله تعالى: ﴿وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ﴾(الصافات:175)، وفي قوله سبحانه: ﴿وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ﴾(الصافات:179)؛ أي أَعِنْهم على هذا الإبصار فسوف يبصرون، والمقصود أساسًا بالإبصار إبصارُ العلامات والآيات؛ أي البصائر: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾(الأنعام:104). ففي الجانب الكوني، نجد أن الكون فيه آيات؛ فالليل آية، والنهار آية، والشمس آية، والقمر آية ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾(فصلت:37)، وهذه الآيات وجب أن يوقف عليها، ووجب أن تُتبين معالمها وألا يغفل عنها: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾(يوسف:105)؛ فإبصار الآيات، والاهتداء بالعلامات، هو الذي يجعل الإنسان -بعد التمثل للوظيفة وللدور- قادرًا على السير برشادة ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(الملك:22).

التحدّي الثالث -وهو الثمرة- أن يكون الإنسان عاملًا بمقتضى كلّ ما مضى، مع استحضار أنّ العمل يجزى عليه: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى *

وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى﴾(النجم:39-41). وتحضرنا هنا حقيقة مؤقتية الإنسان، وكون المعاد نهاية حياة وبداية أخرى، نهاية حياة فيها عمل ولا حساب، وبداية أخرى فيها حساب وجزاء ولا عمل، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾(البقرة:281) كما يبرز مقوّم الإتقان باعتباره مقومًا أساسًا يجعل الإنسان –من خلال إيمانه بالمعاد– يروم أن يكسب الأجر الأوفى والأوفر مع رب العالمين ﴿إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾(الكهف:30). مقوم آخر لابد منه لمسّ القرآن الكريم، هو مقوم المنهاجية، ومن مقوّمات العمل –كذلك– في هذه المنظومة الكلية –بالإضافة إلى الإتقان– جانب النفع الذي أعطي في هذه المنظومة أهمية خاصةً، ولّدت علوم المقاصد والمآلات مما هو مفصّل وبدقة في أبوابه"[23].

ويرتبط مفهوم الاستخلاف بمفهوم التسخير؛ الذي يعد بدوره مفهوما مفتاحيا في إبراز علاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية.

ذلك أن **نظام الكون مسخر للإنسان** بحيث يستطيع أن يدخل عليه ما يشاء من تغيير .حيث خلق الله تعالى الكون مطواعا وقابلا لتدخل الإنسان في بنائه، وإعماره، والتحاور معه، فضلا عن إمكانية تغيير سلسلة علاقة السببية في الكون بفعل هذا الإنسان؛ قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ **سَخَّرَ** لَكُم مَّا فِي

[23]. الجمع بين القراءتين تجلٍّ من تجليات التكامل المعرفي في القرآن المجيد، أ. د. أحمد عبادي ص

السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾(لقمان :20)، وقال عز وجل:﴿وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾(إبراهيم :33)، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(الأنعام :165)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(الحج :65)، وقال تعالى:﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الجاثية :13)[24].

وبمقتضى **الاستخلاف والتسخير**، حمّل الله تعالى الإنسان –فيما بينه القرآن الكريم– **الأمانة** التي لم تطق السموات والأرض حملها، وأشفقن منها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا **الْأَمَانَةَ** عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(الأحزاب: 72)

---

[24]- وهو ما تعبر عليه آيات سورة النحل:﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ. وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. وَعَلاَمَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ. أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ. وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(النحل18.10) . **ويقول سبحانه وتعالى**: ﴿وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ. وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلاَلاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَاناً وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾(النحل 81.80)

والدرس المهم الذى يمكن الخروج به من إشفاق السموات والأرض من تحمل أمانة التكليف الحر ، وقبول الإنسان لها مختارا؛ أن التكليف يقتضي **القدرة على الفعل العمراني والحضاري، والقدرة على تفعيل الإيمان**؛ والتي دونها، يتهاوى صرح التكليف والالتزام الأخلاقي. وبانهياره تتحطم الغاية التي من أجلها خلق الله الكون.

و**القدرة على تفعيل الإيمان** ليست قدرة كباقي القدرات الإنسانية؛ إذ لا يمكن أن تحصَّل بأي فعل كان من الأفعال الكثيرة التي يأتي بها الإنسان، بل لا بد في تحصيلها من التوسط بكدح وعمل وجهد[25]، **يفعّل الإيمان** عند هذا الإنسان المستخلف، وهو **جهد كلي** يقوم على أفعال قيمية، يمكن إجمالها في أربعة، هي:

1-"تحقيق قيم الدين الخاتم": ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ (الروم30).

2-"ابتغاء التقرب إلى الله":﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى. إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى. ولسوف يرضى﴾ (الليل 21.19)، وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ (البينة 5).

3-"عمل الصالحات" باعتبارها الحالة الأكمل لاقتحام العقبة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ. أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ. يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا.

[25]. الحق الإسلامي ،ص 218 . بتصرف.

أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ. أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ. وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ. وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ. أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ. يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ. أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ. ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ. أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾(البلد:4-18).

4-"حمل الأمانة":﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب 72).[26]

من خلال هذه الأفعال القيمية النابعة من الرؤية القرآنية نعلم أن **الفعل العمراني في الرؤية القرآنية لا يتشكل بمعزل عن الإيمان**؛ ولكنه مشروط به، وطالما أكدت المعطيات القرآنية على حقيقة أن موقف الإنسان في العالم سيؤول إلى الخسران بمجرد افتقاد شرطيه الأساسيين: **الإيمان والعمل الصالح**: ﴿وَالْعَصْرِ . إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ . إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: 1-3)، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ﴾ (آل عمران: 110)؛ ذلك أن الإيمان الحي اعتقاد يصدقه العمل وقول يحققه الفعل، مما يقتضي جهدا ارتقائيا دائما، يبعث الحركة ويولِّد الفعالية، جاعلا الإنسان يتجاوز نطاق الموجود، ويسعى إلى تحقيق ما ليس بموجود"[27].

---

[26]. المرجع نفسه 236. 237.

[27]. نفس المرجع ص 239. 240، 241

كما يظهر جليا أن **الدور العمراني للإنسان** والجماعة المؤمنة يقوم على العمل والإبداع المتواصلين منذ لحظة الوعي الأولى حتى ساعة الحساب، ونعلم كيف أن الحياة الإسلامية يجب أن تكون فعلاً إبداعياً موصولاً:﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: 105)، ونتذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر"[28].

والإصلاح والإعمار المنوطَين بالاستخلاف مسائل تتداخل فيها كل الفاعليات الحضارية: مادية وأخلاقية وروحية، وإن أي ضرر أو إفساد يلحق بأحدها ينعكس – بشكل أو بآخر- على الجوانب الأخرى: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ﴾ (الأعراف: 56)، ﴿وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: 142)، ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: 41)، ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ . الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (الشعراء: 151-152)، ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ﴾ (هود: 88)؛ لأن الإنسان في إطار رؤية القرآن الكلية لا يسعى في قيامه بفعل العمران إلى إشباع إرادته الخلاقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في

[28]. رواه أحمد ، والطيالسي ، والبخاري في الأدب المفرد

الكون، والقيام بالربط بين الموجودات وتوجيه العلاقة بينها باتجاه تلبية مراد الله تعالى، وتأسيسا على ذلك تصير عملية إعادة البناء عبادة لله وطاعة له، ومنزلا لتحقيق تكامل هذا الإنسان الخليفة في كافة الأبعاد الروحية، والعقلية، والقلبية، وليست عملية غزو للطبيعة، ولا قهر لها[29] .

وفي سياق الاهتزازات والمنعطفات التي تمر بها الأمة الإسلامية والإنسانية، يقتضي الوضع أن يرتفع المفكرون والعلماء والباحثون إلى مقام الراهنية المتجددة في إعادة استكشاف قدرات الكتاب الخاتم في **بناء الإنسان وإقامة العمران**، والإسهام في توجيه الحضارة الإنسانية، وبذلك فقط يتحقق للأمة كسب معرفي ومنهجي أصيل وجديد، تستطيع به أن تصوغ أجوبة سديدة لمختلف ما يموج في واقعها من أسئلة، ويمكنها من استشراف مستقبلها الواعد. مما ليس ينتظر إلا العقول المتمرسة الخبيرة لطرح الأسئلة المنهجية، من أجل رفع صرح علم التأسي على الصعيد الفردي والجمعي والكوني.

[29]. التوحيد ص 30.

باب:الدراسات

الشريعة والسلطان: الدولة الأوروبية الحديثة نموذجاً لمصر محمد علي

تهدف هذه الدراسة تبيان أثر الحداثة الأوروبية على مفهوم الشريعة ودورها في مصر محمد علي، الذي يعتبر بحق مؤسس الدولة المصرية الحديثة وحاكم مصر في الفترة 18.5 – 1848، أي نصف القرن السابق على ولادة الشيخ الأمام محمد عبده (1849-1905).

وقد تتاح لنا دراسة لاحقة في فكر الأمام وتقعيدة علم الكلام وأصول الفقه بما يتلاءم مع الحداثة، لكننا آثرنا في هذه السطور أن نظهر الخلفية السياسية القانونية التي سبقت عمل الشيخ الأمام و وضعت لجهده النظري ونشاطه العملي في القضاء، أطراً قانونية وجزائية محددة، أبرز ما فيها منشأها الأوروبي وأرتباطها برغبة السلطان أي محمد علي اللحاق بركب الدولة الأوروبية الحديثة . وقد تجلت هذه الصلة الوثيقة بين ما هو قانوني وما هو سياسي، في المفهوم العثماني الأصلي لكلمة " قانون"، وهو اللفظ الذي أطلقته النخب العثمانية منذ القرن السادس عشرعلى تشريعات السلطان خارج أطار الشريعة في مجالي العقوبات والجنايات على وجه الخصوص. ولما كانت بنية الدولة المركزية الاوروبية الحديثة تشكل قطيعة معرفية وعملية مع

البنى السياسية الاقطاعية في القرون الوسطى والتي كانت السلطنة العثمانية أحدى تجسيداتها وجب، بادئ ذي بدأ، فقه معنى الحداثة في المجال القانوني ذاته، اي التغييرات التي ادخلتها السلطة الأوروبية الحديثة على معنى التشريع والقانون وعلاقتهما بالمواطن، منذ ذلك الحدث الجلل الذي قضى على الدولة الأقطاعية في فرنسا وحمل رايات الحداثة الى اوروبا قاطبة على بحر من الدماء، عنينا الثورة الفرنسية العظمى والفتوحات النابوليونية (1789-1815).

المشهد الأوروبي : عقلنة العقوبة وترشيد الهيمنة

تختزل الحداثة الأوروبية في نمط المواطن النموذج، الخاضع لقوانين الدولة والقابل لسلطتها، علاقات قهرية/معرفية شائكة بين السلطة والمواطن قد لا تبدو على السطح. ولعل أبلغ تعبير عن تلك العلاقة، الشعار الذي وضعته لجنة الحقوقيين المكلفة من قبل نابليون، حاكم فرنسا المطلق، وضع قوانين دولة فرنسا الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر: القانون المدني أو شرعة نابليون في الملكية والعقود والأحوال الشخصية: 1804م / قانون أصول المحاكمات المدنية: 1806م/ القانون التجاري: 1807م/ قانون أصول المحاكمات الجزائية: 1808م/ القانون الجزائي: 1810 م . أرتأى قانونيو نابليون إذن تثبيت المبدأ التالي على رأس لوائحهم القانونية، " لا يحق لأي مواطن التذرع بعدم معرفة القانون" . وهذا مبدأ أساسي يحكم النظم القانونية الحديثة، وضعته فرنسا بعد الثورة و أخذت به الدول كافة. وهو

يحمل مضمونين يتعلقان بالمعرفة وشوكةالسلطة موجهين،إلى المواطن العادي من ناحية والى اجهزة السلطة الأمنية و القضائية من ناحية أخرى. يحث المبدأ النابوليوني المواطن الحديث على الألمام بالقوانين الحاكمة لعلاقاته مع المواطنين الآخرين ومع الدولة، محذراً أياه أنه في حال الأخلال بأي منها، لا يمكن له الاختباء خلف أي ادعاء بالجهل بها. من ناحية أخرى، يمكّن هذا المبدأ أجهزة الشرطة والقضاء من العمل بسلاسة لضبط وأحضار أي فرد مخالف القانون كونه مسؤولاً عن تصرفاته حكماً بغض النظر عن معرفته الذاتية بارتكاباته. بالطبع فإن الطابع الموضوعي لشوكة القانون ليس حكراً على الحداثة و هو سمة مشتركة للمنظومات العقابية منذ بزوغ الحضارة في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين, مروراً بأثبنا الديمقراطية والقانون الروماني والعثماني في القرون الوسطى. لكن المبدأ النابوليوني يكتسب أهمية خاصة كونه يطبّق في بيئة تستحضر مكتسبات الثورة الصناعية والعلمية الحديثة حيث التقنيات الجزائية والقانونية من بحث وتقصي وضبط وأحضار أكثر نجاعة وفاعلية بما لا يقاس من مثيلاتها في المجتمعات السابقة على الحداثة .

ما هي السمات المميزة للمنظومة العقابية الأوروبية بعيد الثورة الفرنسية والثورة العلمية في القرن الثامن عشر؟ وهل نشأت منظومات مماثلة في الشرق العربي والأسلامي خارج منظومته القانونية القائمة على تقسم العمل بين القانون العثماني القديم والشرع الإسلامي ؟ تلك هي التساؤلات التي سنحاول الإجابة عليها فيما يلي.

ربما كان المؤرخ الفرنسي الشهير ميشيل فوكوبنشأة السجن[1]. صاحب كتاب " **التأديب والعقاب:نشأة السجن**"من أهم الباحثين في الطابع القسري المميّز لشوكة القانون في الدولة الأوروبية الحديثة. إذ يرى سمتين اساسيتين لهذا التميّز. أولاً: امتداد الفعل القهري لسلطة المركز على كافة النواحي الجغرافية داخل أرض الدولة الوطنية وتسلطها على كل القاطنين فيها، بحيث لا يتخيل أحد أنه خارج عن هيمنتها . ثانياً: أعتماد تقنيات معرفية غير مسبوقة في القسر والتحكم والمراقبة، عبر الأساليب العقلانية النابعة من المعرفة العلمية الجديدة. يظهر أذن حلف تاريخي وثيق في اوروبا أواخر القرن الثامن عشر, بين المعرفة العلمية الجديدة والهيمنة المركزية في حيز القانون الجزائي (قانون العقوبات). أن ما يطلق فوكو عليه إسم " الشبكة المعرفية – القهرية" لا يقتصر فعلها على الحيز القانوني، بل هي بالجوهر ملازمة للنسيج المجتمعي الأوروبي الجديد أثر أنحلال المجتمع الإقطاعي وهيمنة الأكليروس و طبقة النبلاء، و نشوء أقتصاد السوق الرأسمالي. فكان لا بد من تربية روحية جديدة للفرد متناغمة مع متطلبات المرحلة الصناعية – الرأسمالية الجديدة في سائر مجالات الفعل الإجتماعي: في الاسرة والمدرسة والمصنع والجيش والقضاء والشرطة السجن، أن "الامير الجديد" أو الشبكة المعرفية – القهرية، سعت إلى فرض بنية نفسية و روحية مختلفة عن النفسية الدينية المهيمنة في المجتمع الاقطاعي. فكانت روح الفرد الأوروبي حلبة الصراع بأمتياز بين قوتين تاريخيتين، أحداهما آفلة والأخرى صاعدة. لكنها لم تكن معركة متكافئة حيث سيطرت الطبقات الصاعدة من كبار الرأسماليين والصناعيين والتجار على كل مفاصل الدولة من تشريعية وتنفيذية

وقضائية وعسكرية وثقافية، واضعة المعارف والتقنيات العلمية الجديدة في خدمة مشروعها التاريخ. فكانت الروح الجديدة ، روح المواطن الصالح الخاضع لقوانين دولته، المطيع لأوامر ممثليها، كانتخارج الوجدان المسيحي للفرد، ذلك الوجدان القائم على التعبد والعقيدة وسعيه الدؤوب للخلاص من الخطيئة والعقاب الألهي:" تلك هي الحقيقة التاريخية لهذه الروح الجديدة، على عكس روح اللاهوت المسيحي المولودة بالخطيئة. الروح الجديدة تنبثق من أساليب العقاب والتأديب واللجم". ذلك أن روح المواطن الصالح هي نتاج عمل قهري عميق للأمير الجديد، للسلطة السياسية المعرفية الجديدة التي تنتج " روحاً تسكن المواطن، لا بل تبعثه الى الوجود، جاعلة من جسده أداة لتسلطها. هذه الروح نتاج و أداة لبنية سياسية... أنها تعبير عن الكيفية التي أصبح فيها الجسد خاضعاً لعلاقات التسلط الجديدة. الروح هو سجن الجسد"(2).

برى فوكو أن ولادة السجون والعقوبة بالحبس قد شكلت ثورة في علاقة جماهير العامة بالسلطة حيث كان التعذيب الجسدي للجاني أمام جمهور المتفرجين، الشكل الغالب للعقوبة في أوروبا. هذا التعذيب الذي كان أسلوب التحقيق والأقتصاص في الوقت عينه، لدرجة أنه في حال عدم اعتراف المتهم تحت التعذيب، يعتبر بريئاً ويطلق سراحة. ليس السجن الحديث في أوائل القرن التاسع عشر مجرد تسجيل للنزعة الأنسانية التنويرية الى أعتبار السجين مواطناً ذي حقوق اساسية كانت تعصف بها أنظمة التعذيب القرون- أوسطية. السجن مظهر من مظاهر شبكة التسلط والتحكم العقلاني بأعداد غفيرة من الأجساد, عبر التأديب والمراقبة

المستمرة. فمع الثورة الصناعية والمعارف الطبية الحديثة، شهدت المدن الأوروبية مئات ألآف النازحين من الريف، أفراداً وأسر، للعمل في المصانع الناشئة.وكان هم السلطة السياسية ضمان السلم المجتمعي بواسطة شبكة مراقبة وتأديب لهذه الأعداد الكبيرة من الأجساد في مجالات فعلها الإجتماعي اليومي وذلك ضمن ممارسة تأديبية عقلانية تهدف الى التحكم بحركة الأفراد، رغم تمايزها بأختلاف مجالات فعلها: السجن نموذج للثكنة، وللمدرسة، وللمصنع وللمؤسسة الحكومية والمستشفى حيث التأديب والمراقبة، والتأديب عبر المراقبة الدائمة، غالباً ما يحقق الأهداف المرجوة دون اللجوء إلى العنف الجسدي[3] .

هذا وقد لحظت الفلسفة الغربية الحديثة بجناحيها المثالي والبرغماتي تلك العلاقة الحميمة بين الروح والقانون، التي وصفها فوكو بتقنية للتحكم بأجساد المواطنين من قبل السلطة أو السلطات القهرية المعاصرة من دولة وشرطة و جيش ومدرسة ومؤسسة وسجن. وها هو الفيلسوف الألماني كانط في أواسط القرن الثامن عشر يعرّف الحرية الذاتية للفرد بأنها الخضوع العقلاني لقوانين الجماعة السياسية. بالطبع لا يبرز كانط الجانب القسري لهذا الخضوع، جاعلاً أياه أرادة عقلانية حرة، أي ينبع من رغبة المواطن الذاتية التي يسيّرها العقل، ذلك العقل الذي يعمل بالأقناع، وليس بالقهر. الحرية المعاصرة حسب كانط هي خيار أو اختيار بين امرين: الأطاعة للقانون، وهذا واجب على كل ذي عقل[4]، أو عدم أطاعة القوانين، أي العقوبة شبه المؤكدة في روح الفرد ووجدانه، و هو الخيار الذي لا يشير اليه كانط في تعريفه لتلك الحرية. أما بنتام الفيلسوف البريطاني والأب الروحي

للمذهب البرغماتي في القرن الثامن عشر، فلا يضيره أن يكشف الدول المباشر للسلطة في تعريف الواجب القانوني للمواطن الحديث: " أن واجبي هو كل أمر يفرض القانون علي أطاعته، فإذ لم أفعل يعاقبني القانون ... أن الواجب السياسي القانوني تخلقه العقوبة، أو على الأقل تخلقه أرادة الأشخاص الذين تملك أياديهم سلطة العقوبة"(5). فتكون البرغماتية البريطانية الجواب الشافي لغياهب الحرية الذاتية في الميتافيزيقا الكانطية.

وقد يقول قائل أن كانط على حق في تصوره لمسألة الحرية الذاتية أمام الواجب القانوني، فقلما يفكر أحدنا بهذه الطريقة الفجة المباشرة: أما أن أطيع القانون أو أقع تحت طائلة العقوبة، تلك هي حريتي ! وهذا صحيح على الأقل بالنسبة لجمهور المواطنين في الغرب الأوروبي, وقد يفيدنا هنا تحليل إيلياس، أحد أكبر منظري علم الإجتماعي الفرنسي، وصاحب مؤلف " ديناميكية الغرب"، عندما يكشف الغطاء عن الجانب اللاواعي في علاقة المواطن بالمجالات الاجتماعية القسرية كالمصانع مثلاً: " حيث تخضع تصرفات أعداد كبيرة من الأشخاص للتنسيق والمراقبة، وحيث يعتمد فعل كل شخص على دقة وتمام فعل الشخص الآخر وهكذا دواليك. عندها لا مناص للفرد من التحكم بكل حركة من حركاته بشكل دقيق وصارم. أن هذا التحكم لا يجري فقط في نطاق الوعي. ما يميز البنية النفسية للفرد في الحضارة المعاصرة هو تلك التربية منذ الطفولة، على التصرف النمطي الذي يمكن التنبؤ به. أنه ذلك التكييف للفرد منذ نعومة أظافره والذي يفضي الى نوع من الأتوماتون، يمارس المراقبة الذاتية داخل اللاوعي، حيث أن الفرد لا يستطيع الفكاك من هذا الرقيب حتى لو أراد". وأخيراً يرى إيلياس أن تعزيز

هذه البنى النفسية اللاواعية ما كان ليتم لولا هيمنة المركز السياسي، أي السلطة المركزية الحديثة على كافة النشاطات الحيوية في الدولة القومية المعاصرة: " أن نجاعة آليات المراقبة الذاتية المحددة للتصرفات النمطية السائدة عند الفرد المتحضر، لمرتبطة أرتباطاً وثيقاً بأحتكار سلطة استعمال العنف و تعاظمها لدى الهيئات السياسية المركزية"(6) .

مصر محمد علي: النموذج الجنائي الأوروبي وأثره على قانون العقوبات الجديد والمحاكم الشرعية

تواترات الدراسات مؤخراً حول النظام القانوني وبالتحديد النظام الجزائي الذي أقامه محمد علي باشا أبان حكمه الممتد لمصر في الفترة 1805 -1848م . وكما في أوروبا، كذلك في مصر كانت تلك التغييرات الجوهرية في بنية العدالة الجنائية وقانون العقوبات، مرتبطة بتحولات في بنية السلطة السياسية. في فترة لا تتعدى النصف قرن نجح حاكم مصر الألباني الأصل في نقل بنى عسكرية وصناعية وقانونية وقضائية من أوروبا المعاصرة الى أرض الكنانة. وثمة عدة مؤلفات وثقت لهذا الإنجاز التاريخي ظروفاً وحيثيات وتفاصيل يمكن للقارئ العودة إليها. ما يعنينا في هذا السياق أمران : أولاً تغيّر البنية القانونية الجنائية سواء من ناحية المحاكم المخولة الحكم في الجنايات، أم من ناحية طبيعة العقوبة ومضمونها. وثانياً: أثر هذا التحول في قانون العقوبات على المحاكم الشرعية ودورها في النظام القانوني العام.

قام التحول في القانون الجنائي في مصر محمد علي على خطين متلازمين: النصوص القانونية والمحاكم,فكان القانون الجنائي الجديد لعام 1829 أول عهدة مصر بالتشريع الأوروبي. على خط مواز تم انشاء محاكم نظامية سميت مجالس, يديرها موظفون منتدبون من الدولة لتطبيق هذه النصوص الوافدة، جنباً الى جنب المحاكم الشرعية التي تنظر في قضايا الملكية والعقود والنكاح والأرث. ولم يجر تهميش كامل للمحاكم الشرعية في قضايا الجنايات، بل أصبحت نوعاً من المحكمة الأبتدائية، أذا صح التشبيه: قضايا القتل والزنا والتعدي والقذف بقيت جزئياً من اختصاص قاضي الشرع، الذي دخل على عمله سلطة قضائية جديدة,**المجالس النظامية**، ذات صلاحيات أوسع للحكم في هذه القضايا. إذ كانت أحكام الشرع الجنائية تتوقف على وجود شاهد أو شهود للفعل الجرمي، الأمر الذي لم يكن متوفراً في معظم الحالات, فلا يكون قاضي الشرع عندها مخولاً أصدار أي حكم: عندها تحال القضية الى المحكمة النظامية لأعادة النظر فيها وفق مقاييس مغايرة للأثبات والبرهان (أنظر لاحقاً).

كانت هذه البنية الجنائية الجديدة محكومة بثلاث اعتبارات:

أ- تحكّم الأجهزة المركزية بحركة الأشخاص ونشاطاتهم بمختلف اشكال هذا التحكم من مراقبة وكشف وجلب ومحاكمة.

ب- تحديث وعقلنة العقوبة بحيث يكون الهدف منها أصلاح سلوك الجاني وتأهيله لحياة سوية بدلاً من العقاب الجسدي.

ج- أعتماد مفاهيم ومقاييس جديدة في الدليل والأثبات الجرمي، وفي الإجراءات القانونية في الاعتقال والمحاكمة. يقول رودلف بيترز في دراسة له حول " ظهور القضاء المدني في مصر: 1842-1871"، أن نشوء القضاء المدني أرتبط" ببناء أدارة مركزية قوية وفاعلة وبالحاجة إلى التخصص المهني في ادارة الدولة. بدءاً من عام 1830 ، غلبت على النخبة الحاكمة الفكرة بأن النظام العام يجب أن يبنى على قواعد مثبّتة في نصوص قانونية رسمية. وكان الهدف من ذلك تطويع السلطة اللامحدودة والغاشمة لحكام الأقاليم بالمقام الأول، وجعل الجمهور المصري أكثر قبولاً لأحكام القانون الجنائي الجديد بالمقام الثاني".[7]

تميّز القانمن الجزائي لعام 1829 الذي أقره محمد علي باشا عن القانون العثماني الساري المفعول حتى ذلك التاريخ، بتغييرات أساسية في طبيعة العقوبة، كماً ونوعاً. الجنايات موضوع العقوبة كانت القتل والسرقة و الأبتزازوأختلاس الأموال العامة. بادئ ذي بدء حددت بنود القانون الجديد بشكل واضح ومباشر العقوبة المترتبة على كل جرم، بينما كانت البنود العثمانية الجزائية تكتفي بتحديد طبيعة الجناية أو الجرم وتذكر أنها تستحق العقوبة، تاركة للسلطات التنفيذية مجالاً كبيراً للأجتهاد في نوعيتها وكميتها. كذلك حصر القانون الجزائي الجديد العقوبات الجسدية بنوعين فقط: الأعدام والجلد، وذلك خلافاً للقانون العثماني التقليدي الذي يلحظ طيفاً واسعاً من العقوبات الجسدية من بتر الأعضاء (الأنف والأذنين و اليدين والعضو الذكري) والوشم بالحديد المحمّى و الخازوق[8].أما الشريعة

الإسلامية فتعاقب السارق بقطع اليد اليمنى، والزنى بالرجم حتى الموت ، والقذف بالجلد، وشارب الكحول بالجلد. وكما ذكرنا آنفاً لم يقر قانون محمد علي إلا نوعين من هذه المروحة الواسعة من العقوبات الجسدية, هما الإعدام والجلد, وقد الغيت عقوبة الجلد عام 1861. بالإضافة إلى الإعتبارات الإنسانية والحضارية، يلاحظ بيترز نمطاً عقلانياً في التحديد الكمي للعقوبة : " أضحت العقوبات متجانسة وخاضعة للقياس الكمي، وأصبحت جنسين فقط: السّجن (الحبس) أو الجلد، وأبلغ مثال على ذلك في السرقات، حيث جعل القانون الجديد مدة الحبس، طولاً أو قصراً, مرتبطة بقيمة المال المسروق. " والقصد من وراء ترشيد العقوبة هذا هو التأديب وتربية الجاني، لا الإنتقام منه كما في القانون العثماني القديم. النصوص الجزائية الجديدة تخاطب عقول الجناة أكثر منها أجسادهم، والهدف منها قبول الجاني العقوبة بوصفها عادلة أي متناسبة مع طبيعة الجرم الذي أرتكبه نوعاً وكماً. بالطبع كانت العدالة الأوروبية هي المصدر والملهم لهذه التغيّرات في مصر، كما يشير بيترز: " أن التحول الى مزيد من المركزية و العقلانية في النظام العدلي، و تركيز الإهتمام على تأديب الجاني أكثر من ردعه وجعله عبرة للجمهور , هذا التحول يتماشى مع تغييرات مماثلة حصلت في أوروبا الغربية مع أفول القرن التاسع عشر."[9]

في عام 1842 أصدر محمد علي فرماناً بإنشاء " الجمعية الحقّانية"، أول محكمة نظامية في الشرق العربي للفصل في الجرائم الخطيرة من قتل عمد وسرقات كبيرة. أما الجرائم المستحقة لعقوبة الأعدام، فكانت " الجمعية الحقّانية" تنظر فيها بوطنها المحكمة الاصلية المخولّة. وأما الجنايات الأقل

خطورة فكانت من إختصاص السلطات التنفيذية: الضبطية(الشرطة) في القاهرة والسلطات المحلية في الأقاليم، تقوم بعدها "الجمعية الحقّانية" بمراجعة هذه الأحكام أما لأقرارها أو تعديلها. ما يلفت الباحث أن النصوص الجزائية الجديدة والبنى القضائية المبتكرة التي قامت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ميلادي، أنما صدرت عن وعي ورغبة صريحين لدى النخبة الشركسية بعقلنة وترشيد علاقة الأفراد بالسلطة. لقد أصبح لهذه النخبة قناعة بأن فهم المواطن – الفرد لتلك العلاقة أمر بالغ الأهمية، وخاصة في المجال القهري والعقابي حيث أضحت عقلانية العقوبة عنصراً محفزاً للولاء للدولة عند الأفراد، ولتعزيز قبولهم لقوانين دولتهم واجراءاتها. وها هو محمد علي بشخصه, معلقاً على أهمية العقلانية الأوروبية في إنتاج أنماط جديدة من خضوع الفرد للسلطة، قائمة على العقل والقبول المنطقي لحيثيات ومبرارات قوانينها: " أذا صدر حكم على الجاني بالعقوبات المنصوص عليها بالقانون دون أي انحياز، وبعدالة ونزاهة، فأن هذا الشخص لن يعترض بعد ذلك. من الواضح أن تأثير العقوبات المحددة قانوناً هو تأثير هائل، وهذا الأمر حدا بأوروبا الى بذل الجهد والإهتمام الكبيرين بهذه المسألة. وعندما يقوم الأوروبين بوضع العقوبات، فأنهم يمحّصون ويوضحون طبيعة الجرم المرتكب والعقوبة المستحقة، بحيث أن الجاني لا يعترض بعد ذلك ويقبل بها طوعاً" (10) .وهكذا تتبدى رغبة نخبة السلطة في استتباب الأمور لها عن طريق مفهوم عقلاني للعقوبة والقضاء شهدت له حواضر أوروبا بزمن ليس ببعيد. وكان القانون الجزائي لعام 1829 والجمعية الحقانية

عام 1842 بواكير الفتوحات القانونية التي استمرت مع أبناء وأحفاد محمد علي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ومع أقرار القانون العثماني الجديد للعقوبات في مصر عام 1853، أنشأت "مجالس الأقاليم" وهي أول محاكم نظامية لا تخضع للشرع الإسلامي, وأصبح لها سلطة الإختصاص الأصلي في الجرائم والإنتهاكات الادارية في المحافظات على غرار الجمعية الحقانية في العاصمة. وأصبح لهذه الأخيرة، بعد تغيير أسمها الى "مجلس الأحكام" عام 1849، سلطة المراجعة لأحكام مجالس الأقاليم في القضايا الجنائية. وكان لا بد من أعادة صياغة الوعي التاريخي للجماعة المصرية التي درجت على اعتبار قاضي الشرع والشريعة الإسلامية عدالة آلهية منزهة عن السقوط في أهواء الآدميين من المتخاصمين أمامها، خاصة وأن المجالس القضائية تحكمها قوانين جديدة غريبة عن القضاء الشرعي والموروث الفقهي الإسلامي. هذا الواقع يفسر ما ورد في فرمان تشكيل تلك المجالس من تطمين للجمهور، عبر تحذير القضاة النظاميين من المحاباة و الأنحياز لمصالح السلطة ضد مصالح الأفراد المحتكمين لديهم:" على قضاة المجالس أن يتجنبوا الأنحياز للمصالح الميرية، وعليهم أن يأخذوا بمصالح الرعيّة بالإضافة الى مصلحة الدولة، وأن يعاملوا الرعية بالعدل. أن جهد القضاة بحب أن ينصب دائماً على أن يأخذ كل ذي حق حقه".11

كان من الطبيعي لهذه التحولات الجذرية في القانون الجزائي نصاً وروحاً خاصة فيما يتعلق بطبيعة الجرم والعقوبة، بالإضافة الى نشوء بنى قضائية جديدة، أن تؤثر على العمل اليومي لجهاز الشرطة في مصر. يقول الباحث

المصري خالد فهمي في بحث له حول تلك العلاقة: " لقد حدثت تغييرات جذرية في عمل مؤسسة الشرطة في القرن التاسع عشر جعلتها تختلف نوعياً عنسابقاتها. لقد أصبح لدى أجهزة الشرطة لوائح قانونية جديدة تحدد طبيعة الجرائم بدقة والعقوبة المستحقة لكل منها، وبالتالي لزم عليها تقديم نتائج تحقيقاتها الى المجالس القضائية من ضمن هذه الأطر القانونية الجديدة. كذلك أستعانت الضبطية بالتقنيات الحديثة في الطب الشرعي وأسباب الوفاة،وعملت على وضع سجلات جنائية للمضبوطين والمطلوبين الأمر الذي عزز قدرتها على الحفاظ على النظام العام."[12]

صعود القانون وأنحسار الشرع: النظام العدلي الحديث في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

رأينا سابقاً أن تشكيل وعي الأفراد في الحقبة الحديثة، أو ما يطلق عليه فوكو أسم " الروح الجديدة" ترافق مع تراجع الرموز والولاءات الدينية للسواد كما كانت الحال في أوروبا في القرون الوسطى، وأنحسارها في الوعي الجماعي لصالح شبكة الهيمنة الحديثة المكونة من الدولة المركزية ونظمها القانونية / القضائية المبتكرة بعد الثورة الفرنسية، تعززها التقنيات العلمية والمعرفية المواكبة لعمل أجهزة السلطة القسرية من شرطة وأمن وجيش.وبالرغم من صعوبة المقارنة بين مجالين حضاريين وتاريخيين مختلفين — المسيحي الأوروبي والأسلامي الشرق أوسطي – فقد رصدنا صعوداً مماثلاً للبنى القسرية والمعرفية الجديدة في مصر محمد علي بفارق بضعة عقود فقط عن أوروبا. ولا شك بأن الوعي الجماعي الأسلامي يتميّز عن الوعي

المسيحي بصفة عامة بسبب أقتصار هذا الاخير على الجانب العقدي والإيماني فقط، بينما كان الإسلام منذ نشأته نظاماً فقهياً وقضائيا بالإضافة ألى العقيدة والإيمان. وكان القاضي في الوعي الإسلامي التاريخي رمزاً دينياً بالمقام الأول، والخضوع لحكم الشرع جزءاً جوهرياً من العبادة و العقيدة عند المسلمين. واذا كانت الإعتبارات العملية والسياسية قد أملت على الدولة العثمانية، منذ القرن السادس عشر، انشاء جهازها القانوني الخاص بالتوازي مع المحاكم الشرعية، فإن العناصر الرمزية الأساسية في الوعي الجماعي جعلت الشريعة الإسلامية وممثليها في الصدارة وقبل السياسة والقانون. فكان قاضي الشرع هو صاحب الإختصاص الوحيد للنظر في القضايا المدنية والجزائية، بما فيها القتل، والسرقة، والإغتصاب، والاعتداء والخطف، والزنى، والقذف، ما عدا الحالات النادرة التي كانت من اختصاص الوالي: " كان لقاضي الشرع سللطة الإختصاص في كل القضايا الجنائية في مصر في القرن السابع عشر، أكان المتخاصمون مدنيين أم عسكريين, حيث كان الوالي وحكام الأقاليم والشوباشي والأفراد يلجؤون اليه للفصل في المسائل الجنائية.أما في حالات الجرائم العسكرية وتلك التي لا يمكن مقاضاتها أو الفصل فيها حسب أحكام الشريعة نظراً لغياب الدليل القائم على الشهود، فكان الوالي الشخص الوحيد المخول النظر فيها بوصفه الممثل الأعلى للسلطان. في كل القضايا الأخرى، لم يكن يسمح لاي من ممثلي السلطة التدخل فيها, وكان القاضي هو الوحيد المخول النظر فيها وإصدار الأحكام والعقوبات[13] .

لتقريب صورة النظام العدلي الجديد، نعرض فيما يلي لقضيتين جنائيتين يظهر من خلالها تقسيم العمل الجديد بين المحاكم الشرعية، والمجالس القضائية النظامية، كما وردتا في سجل الوثائق القومية المصرية. في القضية الأولى التي وردت في سجلات عام 1860 مجلس محافظة أسكندرية، أقامت أم مكلومة بوفاة ابنتها دعوى قتل ضد المتهم لدى قاضي الشرع وذلك بناء على نتائج فحص ما بعد الوفاة في المستشفى، الذي أكد أن الوفاة ناتجة عن استعمال للقوة. فقام القاضي بأبطال الدعوى نظراً لإقتصار الشهود على صديقتين قصّر للفتاة المقتولة، وعدم وجود شاهد بالغ في مسرح الجريمة. ثم نظراً المجلس النظامي في القضية وحكم بحبس المتهم ثلاث سنوات في ليمان اسكندرية بناءا" على شهادة الفتاتين ودليل التقرير الطب: جلي هنا الدور الحاسم للمجلس النظامي كطرف قضائي مستقل عن الشرع, يستمد أحكامه من قوانين أوروبية المنشأ أقرتها الدولة الخديوية. أما القضية الثانية فهي تدافع بين زوجتين لرجل واحد، أدى الى فقدان احداهن جنينها بعد أن دفعتها الأخرى عقب خلاف بينهن, وشهدت طبيبة المستشفى بحصول أجهاض. عندما اشتكى الزوج والزوجة لدى المحكمة الشرعية لم يتوفر الا شاهد وحيد، لكنه لم يجزم بأن وقوع المرأة الحامل أرضاً كان نتيجة دفع الزوجة الثانية، وبالتالي لم يستطع القاضي أن يدين الزوجة المتهمة وأسقط المدعيان الدعوى. ثم جرت المقاضاة أمام المجلس النظامي الذي رأى أن تخلي الزوجين عن الأدعاء، وأن كان يسقط الإتهام حسب الشريعة الإسلامية، فأنه لا يسقط الحق العام , " كون الأجهاض من القضايا الجدية ولأن الشهود أقروا بحصول عراك، ولأن تقرير

المستشفى أفاد بوقوع الإجهاض نتيجة السقوط على جسم صلب"[15] .وصدر حكم من المجلس النظامي بحبس الزوجة المتهمة مدة شهرين بناءاً على الحقائق الآنفة الذكر.

يمكن فهم تلك التغيّرات في العلاقة بين الشريعة والسياسة من منظارين مختلفين: منظار مطلق شديد التجريد، ومنظار تاريخي عملي. المنظار المطلق ينطلق من أهداف الشريعة العامة – مقاصدها الكليّة الخمس في الزود عن الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والملك لمجموع المسلمين: وبالتالي فإن دخول البنى القضائية و المعرفية الأوروبية على المجال العدلي الإسلامي لا يتعارض، بل هو يخدم هذه الأهداف. وهذا هو موقف فهمي الذي يرى أن العلاقة بين الشرع والقانون العثماني في القرون السابقة تشكل نموذجاً لفهم تحولات النظام العدلي في القرن التاسع عشر: " أن الموقع المحوري للطّب الحديث في النظام العدلي المصري قد أصبح واضحاً. فهذا الموقع لا يؤدي الى أنكفاء للشريعة، حيث أن استعمال هذه التقنيات الجديدة في كشف الدليل القانوني يفضي الى تعزيز الشرع. كل هذه الوسائل الجديدة، تشريح ما بعد الوفاة، الفحوصات المخبرية، شهادات الوفاة ,لم تعتبر بأنها مخالفة للشريعة بل على غرار تشريعات القانون للسلاطين العثمانيين، كان استعمال الطب الحديث وسيلة لتكملة الشريعة في القضايا التي كانت شروط الفقه القاسية في أثبات الدليل تحول دون إصدار أحكام جزائية بحق المتهمين."16 أما المنظار الثاني، وإن كان يرى حصافة في المنظار السابق، يعتبر أن ثمة تغييراً في علاقات القوة والهيمنة بين المؤسسة الدينية ممثلة بالمحاكم الشرعية من جهة، والسلطة السياسية ممثلة بالمجالس القضائية

الجديدة من جهة أخرى. فكانت تلك المجالس النظامية صاحبة الإختصاص الجنائي الواسعوالتي يديرها موظفون مدنيون تعينهم الدولة, هي المحور الفعلي للأحكام الجنائية حتى مع استمرار قضاة الشرع في القيام بمهامهم حسب الفقه الحنفي. هذا الإنتقال التاريخي في مصر من نظام جزائي كان محوره قضاة الشرع منذ القرن السابع عشر، الى نظام تغلب عليه المحاكم النظامية التي تصدر أحكامها وفق قوانين أوروبية المنشأ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان أشارة الى تحول في ميزان القوى الاجتماعي لصالح السلطة المركزية على حساب المؤسسة الدينية، وهو تحول لم يكن مقتصراً على مصر، بل موازياً للتحولات في الدولة العثمانية لصالح المركز، كما بيّنا في مقال سابق على صفحات هذه المجلة الموقرة [17] .

باب: المحور

الفنون والجماليات في خدمة مقاصد الشريعة

إبراهيم البيومي غانم*

ما نجده من شروح في المصادر القديمة لمقاصد الشريعة يدور في أغلبه حول الحفظ من جهة الصيانة لا من جهة التحصيل، وبأسلوب الزجر والعقاب، لا بأسلوب الترغيب والثواب، ونادراً ما نجد شرحاً لتلك المقاصد من جهتي التحصيل والصيانة. ويدلنا على ذلك أن الأمثلة الشارحة لكيفية "حفظ" العقل، أو النسل، أو حفظ المال مثلاً، لا تكاد تتجاوز: جلد شارب الخمر، وجلد الزاني والزانية إن كانا غير محصنين، وقتلهما رجماً إن كانا محصنين، وقطع يد السارق، أو تعزيره بحسب الشروط والضوابط التي بينها الفقهاء. ولا نكاد نجد شرحاً لأي من تلك المقاصد جهة التحصيل؛ أي بناء القدرة العقلية بالتربية والتعليم والتثقيف وضمان الحق في ذلك كله لكل إنسان؛ كي تتوافر فرص متساوية لبناء العقل على نحو يكون معه قادراً

*مصر. رئيس قسم الرأي العام. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

على التفكر والابتكار، وكذلك بالنسبة لصون النفس صيانة تكون معها في طمأنينة وسلام وراحة بال؛ بحيث تنعكس آثارها الإيجابية على من حولها. وإذا فتحنا باب النظر إلى مقاصد الشريعة من جهة كيفيات تحصيلها ابتداءً؛ فسوف نكتشف أن نظرية المقاصد بالغة الثراء والاتساع ، وسوف يتبين لنا أن "الفنون الجميلة" داخلة بالضرورة في خدمة المقاصد العامة للشريعة؛ فبصر الإنسان إذا كان لا يقع غالباً إلا على مشاهد جميلة ، وسمعه إذا كان لا يستمع إلا الطيب من القول؛ فإنه سيتمتع ـ على الأرجح ـ بصحة عقلية ونفسية تجعله أكثر إيجابية وأكثر إقبالاً على الحياة ومحبة لغيره. أما إذا حدث العكس، ووقع بصره غالباً على مشاهد قبيحة المنظر، واستقبل سمعه ما يسترذل من القول؛ فإنه سيعاني ـ غالباً ـ من اعتلال في صحته العقلية، واختلال في صحته النفسية.

وسؤالنا هنا هو: هل يمكن تحقيق المقاصد العامة للشريعة دون توظيف "الفنون الجميلة" في خدمة هذه المقاصد ؟ وهل يمكن فهم ثراء الحضارة الإسلامية وازدهارها الذي ترافق مع إبداعات الفنون الجميلة بعيداً عن نظرية المقاصد العامة للشريعة؟ الإجابة التي أقترحها في هذا البحث على هذين السؤالين هي: لا. وأزيد على هذا

فأقول أيضاً: إن بعض النظم الشرعية الإسلامية قد أسهمت –بشكل مباشر، أو غير مباشر– في إبداع كثير من أشكال الفنون الجميلة . أقول ذلك رغم معرفتي بأنه يكتنف علاقة الفنون الجميلة والآثار بالمقاصد العامة للشريعة غموض وشك ونفور في الوعي الإسلامي المعاصر بصفة عامة، وفي وعي جيل الشباب بصفة خاصة . وفي الوقت الذي يجد فيه هذا الجيل فرصة كبيرة للانفتاح على مختلف ألوان الفنون والآداب العالمية والمحلية عبر الوسائط المتطورة لنقل المعلومات، يجد نفسه أيضاً لا يمتلك رؤية واضحة لوظيفة هذه الفنون ولا لأهميتها في الحياة، ولا كيفية التفريق بين النافع منها والضار ؛ ناهيك عن علاقتها بقيم المرجعية الإسلامية ومقاصدها العامة.

وقد يكون من الأسباب الرئيسة التي تفسر سمات الغموض والشك والنفور من الفنون ؛ أن أكثر ما تبثه مؤسسات التربية والتنشئة الفكرية والثقافية في أغلب مجتمعاتنا الإسلامية –عن علاقة الفنون بمقاصد الشريعة– يستند –في أحسن الأحوال– إلى رؤى تقليدية منقطعة الصلة بالواقع من جهة، أو يختزل تلك العلاقة في عدد محدود من النماذج والأمثال الشارحة مقطوعة الصلة بالواقع المعاصر من جهة أخرى. والأكثر من ذلك هو التجاهل والإغفال لهذه العلاقة من أساسها؛ وهو ما

يغذي الشك تجاه مختلف الفنون والآداب لدى السواد الأعظم من المواطنين، ويصل الأمر إلى حد النفور منها ورفضها باسم التدين أو الالتزام ، أو باسم المحافظة على الأصول والتقاليد لدى أبناء التيارات الإسلامية، خاصة أولئك الذين يشاركون في المجال العام ويتطلعون إلى النهوض بمجتمعاتهم.

ولسنا معنيين في هذه الدراسة بالإجابة على السؤال الذي يقول: الفنون الجميلة وما يلحق بها من "آثار" أو"أوابد" ، أو "ذمم سياحية وتاريخية" : أحلال هي أم حرام، مندوبة أم مكروهة أم مباحة؟ ذلك لأننا نعتقد أن مثل هذا السؤال قد جرى تجاوزه ولم يعد الجدل حوله ذا شأن. ونعتقد أن هناك أدلة قوية وتحظى بقبول واسع تؤكد على أن القاعدة العامة هي: أن كل الفنون مباحة ما لم تمس وحدانية الله تعالى، أو تتعدى على أنبيائه ورسله، أو تمجد الوثنية ومعتقداتها.

إن كون الإسلام منهجاً شاملاً للحياة يعني ـ بالضرورة ـ أن الفنون والآداب – بمختلف أشكالها– هي جزء أصيل من هذا "المنهج" ؛ ليس هذا فحسب؛ وإنما تحتاج كل الفنون إلى رؤية واضحة تضعها في مكانها الصحيح من هذا المنهج الشامل، وتجعلها في خدمته. ولا مجادلة في ذلك ؛ وخاصة إذا علمنا أن ميدان عمل الفنون

الجميلة وحواشيها هو بناء "الوجدان"، وترقية "الذوق"، ومن ثم السمو بالعواطف والمشاعر، وتغذية "الروح" بما يسهم في تحقيق السكينة والطمأنينة الفردية والجماعية. وميدان الوجدان هو ذاته الميدان الأول لعمل رسالة الإسلام في النفس الإنسانية المهيأة بحكم الفطرة للاختيار بين الخير والشر، وبين النافع والضار، وبين الهداية والغواية، بل بين الإيمان والكفر.

السؤال الذي شغلني فانشغلت به هو: ما علاقة الفنون الجميلة بنظرية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية من جانب؟ وكيف تجلت هذه العلاقة في تراث الحضارة الإسلامية ونظمها المعمارية وثروتها الأثرية من جانب آخر؟ إن نقطة البدء في الإجابة على هذا السؤال بجانبيه هي: أن التوجيهات القرآنية والنبوية بشأن الجماليات والفنون المختلفة قد شجعت على ظهور ألوان كثيرة من الإبداعات الفنية والجمالية؛ حتى إن بعض المهندسين المعماريين حاولوا محاكاة الأوصاف الجمالية القرآنية للجنة؛ وقصر الحمراء بغرناطة من أشهر الأمثلة على هذا!. وتجلت تلك الإبداعات أيضاً في النظم المعمارية، وفي كيفيات تخطيط المدن والحواضر؛ إضافة إلى أن بعض النظم الشرعية –مثل نظام الوقف– قد اقتضى تطبيقه إبداع كثير من ألوان الفنون الجميلة،

ومن ثم أسهم في تكوين ثروة أثرية عملت في خدمة المقاصد العامة للشريعة بطرق مباشرة وغير مباشرة .

أولاً: لمحة عن الفنون الإسلامية ومقاصدها

ترجع النشأة الأولى للفنون الإسلامية إلى العام الأول للهجرة النبوية من مكة إلى المدنية؛ حيث ظهر نموذجها الأول في تخطيط مسجد قباء، وهو أول مسجد بناه الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان نزوله صلى الله عليه وسلم أرض قباء في ربيع الأول من السنة الأولى للهجرة ، الموافق سبتمبر من سنة 622م . ورغم ندرة المعلومات التي وصلتنا عن تفاصيل تصميم ذلك المسجد ومكوناته المعمارية ؛ فإن المتوافر من تلك المعلومات يؤكد في أغلبه على أن البساطة والانسجام بين عناصر المسجد المعمارية والوظيفية هي أوضح المعالم الجمالية الأولى التي تجلت في مسجد قباء، ومنه انتقلت تلك العناصر إلى بقية المساجد. ولم يمض وقت طويل حتى "اتخذ الفن الإسلامي المعماري الجديد أهم أشكاله المميزة خلال العقدين الأخيرين من القرن الأول الهجري، وهما العقدان الأولان من القرن الثامن الميلادي ، وأشهر الأمثلة

على ذلك هو الجامع الأموي في دمشق"([1]). ودخل"المسجد" في صلب التخطيط العمراني للمدن والأمصار؛ وأصبح لا يمكن تصور مدينة إسلامية إلا بوجود المسجد الجامع في وسطها. ثم تكاثرت الفنون المرتبطة بتصميم المساجد وتشييدها ، وتطورت بمرور الزمن مع انتشار الإسلام ودخول أمم ذات حضارات عريقة فيه ، ومنها حضارات: الصين ، والهند ، وفارس ، وروما ، واليونان([2]).

ودون الدخول في تفاصيل تاريخ الفنون التي عرفتها الحضارة الإسلامية في تاريخها الطويل؛ فإن مقتنيات المتاحف والمعارض المتخصصة في الفنون الإسلامية وآثارها شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً([3])، وأحدثها هو متحف "السلام عليك أيها النبي"([4])؛ تدلنا على أن الفنون الجميلة بمختلف أنواعها نالت حظاً وافراً من العناية

---

[1]- انظر: جوزيف شاخت ، وكليفورد بوزورث : تراث الإسلام ـ الجزء الأول ، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين(الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكتاب رقم 11) ، ص297.

[2]- لمعرفة مزيد من التفاصيل عن الخلفيات التاريخية لنشأة الفنون الإسلامية وتطورها وتأثرها بفنون الحضارات الأخرى انظر: عمر رضا كحالة، الفنون الجميلة في العصور الإسلامية(دمشق: المطبعة التعاونية، 1972م) ص5-ص21.

[3]- لمزيد من المعلومات عن أهم تلك المعارض الفنية الإسلامية التي أقيمت تباعاً منذ أواخر القرن التاسع عشر انظر: جوزيف شاخت.، مرجع سابق، ص322.

[4]- تم افتتاح "متحف السلام عليك أيها النبي" في مكة المكرمة مع مطلع العام الهجري الجديد 1434هـ .ـ يناير 2013م . والمتحف يحتوي على 1500 قطعة من الآثار وأعمال الفنون الجميلة القديمة التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، أو هي محاكاة لها. وهو توثيق لعصر النبي وصحابته الكرام . وقد لقي المتحف إقبالاً كبيراً وترحيباً واسعاً من جمهور المسلمين. الأمر الذي يؤكد أهمية الفنون الجميلة في مخاطبة الوجدان وترقية المشاعر، وغرس القيم النبيلة في نفوس الناس.

والاهتمام، وأنها أيضاً قد انفتحت على مختلف الخبرات الحضارية وهذبتها واستوعبتها، وأضافت إليها، وصبغتها بطابعها الإسلامي الخاص. كما تدلنا تلك الآثار على أن "وجود الله" هو الأساس العقدي الذي صبغ كل أعمال الفن الإسلامي، وكما يقول روجيه جارودي: " إن كل غرض حتى ذلك الأكثر استعمالاً ؛ سواء كان سيفاً أو إبريقاً، أو طبقاً من نحاس، أو سرج حصان، أو منبراً، أو محراباً في مسجد؛ هو محفور ومرصع أو مطروق ليشهد أنه علامة على وجود الله"(5).

ورغم كثرة البحوث في قضايا الفنون الإسلامية ومشكلاتها النظرية والعملية؛ فإن السؤال عن علاقة هذه الفنون بالمقاصد العامة للشريعة لم يحظ بما يستحقه من الدرس والتأصيل. ولا تزال أغلب البحوث في الفنون الإسلامية معنية بالجوانب التاريخية، أو الفقهية(الحلال والحرام)، أو المعمارية والهندسية، أو بعلاقات التأثير والتأثر بين الفنون الإسلامية وغيرها من فنون الحضارات الأخرى . أو هي معنية بمسائل وموضوعات مفردة مثل: فن الرسم، أو فن التصوير، أو فن التمثيل، أو فن

---

[5]- روجيه جارودي، وعود الإسلام(القاهرة: مكتبة غريب، 1976) ص190.

الشعر، أو فن الموسيقى، أو فن الغناء، أو فن الزخرفة والزركشة ؛ دون محاولة اكتشاف علاقة كل هذه الفنون بالمقاصد العامة للشريعة.

قديمًا؛ تناول علماء المسلمين الفنون الجميلة ومسائلها بقدر كبير من التوسع مع التعمق الفلسفي. فالمعتزلة مثلاً ربطوا الأخلاق والجمال بالعقل وبالشرع معاً، وذهبوا إلى أن ما حسن في نظر العقل يكون حسناً في نظر الشرع . وابن سينا (428هـ /1037م) رأى أن "جمال الشيء وبهاءه هو أن يكون على ما يجب له" (6). وابن طفيل كتب رسالة في "فن الموسيقى" استعاد فيها النظرية الكلاسيكية حول التوافق بين أجناس الألحان والأمزجة البشرية، وأكد على الامتدادات التربوية والتطبيقية لهذا التوافق؛ بما في ذلك التطبيقات الطبية عنده ([7]). أما الإمام أبو حامد الغزالي فقد قسم الجمال إلى "جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، وجمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة"([8]). وشرح الغزالي كيف أن الموسيقى أو فن "السماع" "يثمر حالة في القلب تسمى الوجد، وأن الوجد

---

[6]- ابن سينا ، كتاب النجاة(القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1938) ص79.

[7]- دومينيك أورفوا ، تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ترجمة رندة بعث، مراجعة سهيل سليمان (بيروت: المكتبة الشرقية، 2010م) ص540.

[8]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين(بيروت: دار المعرفة للنشر، ب.ت) ج/2/ص316.

يؤدي إلى تحريك الأطراف بحركات غير موزونة تسمى اضطراب، أو بحركات موزونة تسمى التصفيق والرقص، وأكد على أن كل سماع يتم عن طريق قوة إدراك، وأن قوى الإدراك الحسية هي الحواس الخمس... وأما القوى الباطنة فمنها قوة العقل وقوة القلب، وكل قوة من هذه القوى تلذذ بموضوعها إذا استحق هذا الموضوع هذا الشعور باللذة ([9]). ويرجع الإمام الغزالي كل ألوان الجمال والخير إلى الله تعالى المتصف بصفات الجمال والجلال، فيقول:" لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسنات الله ، وأثر من آثار كرمه، وغرفة من بحر جوده؛ سواء أُدرك هذا الجمال بالعقول، أو بالحواس، وجماله تعالى لا يتصور له ثان، لا في الإمكان ولا في الوجود"([10]). ونستشف من مثل تلك الرؤى العقدية والفلسفية للفنون والجماليات الكونية والنفسية أن فلاسفة المسلمين قد أدركوا عمق علاقة الفنون بمقاصد الشريعة؛ وخاصة بمقاصد حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس. ومقتضى كلامهم أن التأمل في الجماليات مؤد حتماً إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى، وإلى الاتزان العقلي،

[9]- انظر: أبو حامد الغزالي، مرجع سابق،ج/2/ ص 305.

[10]- المرجع السابق،ج/2/ ص306

والهدوء النفسي، على مستوى الأفراد والجماعات. ومن ثم يسهم الاهتمام بتلك الجماليات وفنونها في تقوية ما نسميه "الصحة العامة"، و"السلم الأهلي" وفق مصطلحاتنا المعاصرة.

أما حديثاً؛ فبحوث العلماء في موضوع الفنون الجميلة وعلاقتها بمقاصد الشريعة قليلة؛ بل هي نادرة جداً كما أسلفنا، ومنها مثلاً: كتاب الدكتور محمد عمارة "الإسلام والفنون الجميلة". وفصل من كتاب الرئيس على عزت بيجوفتش : "الإسلام بين الشرق والغرب".

الدكتور عمارة بيَّن في كتابه أن الفنون يجب أن تكون جميلة في ذاتها، وجميلة في تأثيراتها ووظائفها ومقاصدها، وأن "فنون الدعة والبطالة والتواكل الاسترخاء والسطحية والتفاهة غير فنون الحمية والعمل والعزم والانتماء والنهوض"([11]). الأولى فنون جميلة بناءة، والثانية فنون ولكنها هدامة وليست جميلة. وهو يرى أن "الفن الجميل ... مهارة يحكمها الذوق الجميل والمواهب الرشيدة؛... لإثارة المشاعر والعواطف". وذهب الدكتور عمارة أيضاً إلى أن خروج المهارات والفنون عن المقاصد

[11]- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة (القاهرة: دار الشروق، 1411هـ - 1991م) ص7.

الرشيدة يجردها من شرف الاتصاف بالجمال"، واستشهد على ذلك بقول ابن سينا الذي أوردناه قبل قليل وهو أن "جمال كل شيء وبهاءه هو أن يكون على ما يجب له". وينتهي الدكتور عمارة إلى أن "الفن المتسق مع الإسلام **هو الذي يحقق مقاصده في أمته، وفي الإنسانية**، عندما تشيع فيه الصبغة التي صبغت بها عقيدته وميزت بها أيديولوجيته إبداع الإنسان الفنان، إنها خيوط غير مرئية تلك التي تربط الوضع الإلهي بالإبداع الإنساني الجميل"(12).

أما الرئيس بيجوفتش، فقد رسم ـ في الفصل الثالث من كتابه ـ معالم نظرية إسلامية في الفنون من منظور إسلامي وبرؤية فلسفية عميقة. وكشف لنا ببراعة عن عمق الصلة بين الدين والفن والأخلاق عندما قال: إن " الدين يؤكد على الخلود والمطلق، وتؤكد الأخلاق على الخير والحرية، ويؤكد الفن على الإنسان والخلْق... وفي جذور الدين والفن هناك وحدة مبدئية"([13]). وذهب بيجوفتش إلى أن وجود عالم آخر ونظام آخر إلى جانب عالم الطبيعة هو المصدر الأساسي لكل دين وفن؛ فإذا لم

---

[12]- المرجع السابق، ص11.

[13]- على عزت بيجوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس(القاهرة: دار النشر للجامعات، الطبعة الثانية، 1997م) ص146.

يكن هناك سوى عالم واحد لكان الفن مستحيلاً. وهو يعدّ العمل الفني من حيث هو إبداع "ثمرةً للروح". وبينما يكون المطلوب في العلم أن يكون دقيقاً؛ فإن المطلوب في الفن هو أن يكون صادقاً؛ لأنه يعكس النظام الكوني دون أن يستفسر عنه (14).

إذا نظرنا إلى المدارس الغربية الحديثة في مجال الفنون الجميلة من حيث فلسفتها ووظائفها وأنماطها المختلفة؛ فسوف نجدها بالغة الثراء، وسنجد أن فيها ما لا يجافي الرؤية الإسلامية ويتفق معها حيناً، كما أن فيها ما يجافيها ويتناقض معها أحيانا. ولا يصح أن نتجاهل "جماليات" الرؤية الغربية بحجة أن لها قبائح ؛ مثلما لا يصح أن نتهاون بشأن قبائحها بحجة أن لها جماليات.

هناك من علماء الغرب وفلاسفته المعاصرين من ذهب إلى أن الشيء الجميل هو ناتج الممارسة الاجتماعية التاريخية، ويعدّ هيجل من أشهر القائلين بذلك. وهناك من لاحظ ـ بحق ـ أن ظاهرة الانسجام –وهي أساس الشعور بالجمال والسلام– وكذلك"عدم الانسجام" –الذي هو أساس الشعور بالقبح والعنف– ترجعان إلى

[14]- المرجع السابق، ص137- 176.

تاريخ طويل في حياة الإنسان. ومنهم من ركز على علاقة الفن بالحياة، وبالدين، وبالعلم، وخلصوا إلى أن الفن أداة ربط اجتماعي، ووسيلة تطهير للنفس الإنسانية، وضمانة للتماسك والتجانس بين أبناء المجتمع الواحد. وهناك علماء وفلاسفة آخرون ربطوا بين الجمال والأخلاق ونبهوا إلى الدور التربوي لكليهما، بل وأقاموا علاقة وثيقة بين "الخير ـ والحق ـ والجمال"(15). ومن هؤلاء مثلاً الأديب الروسي بلنسكي (1811ـ 1848 م) الذي قال:"إن الجمال شقيق الأخلاق. والصور الفنية الإيجابية التي تعكس حياة الناس ونبلها وجمالها تفرض الاحترام والحب والإعجاب المخلص. وتعطي أنماط الأبطال الحقيقيين في الحياة للقارئ والمتفرج متعةً وبهجة جماليتين. أما الصور السلبية فهي تثير مشاعر الاستنكار الأخلاقي والاحتقار، التي ترتبط ارتباطًا وثيقا في طابعها بمشاعر الازدراء والاحتقار التي نحسها عندما ندرك ما هو قبيح ودنيء. ومن ثم فإن وحدة الجمالي والأخلاقي هي أساس الدور التربوي ودور التحويل الأيديولوجي اللذين تقوم بهما الفنون في الحياة الاجتماعية"(16).

---

[15]- للإلمام بمجمل آراء طائفة كبيرة من فلاسفة الغرب وعلمائه انظر بصفة خاصة: محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993م). ص25-49 وأيضاً الفصل الثاني من ص65-79.

[16]ـ انظر: "الموسوعة الفلسفية" السوفيتية، إشراف ف روزنتال، وب. يودين، ترجمة سمير كرم(بيروت: 1974) مادة الجمالي والأخلاقي..

للفنون ـ إذن ـ مهمات لا غنى عنها في كل حضارة من الحضارات؛ وإن اختلفت مرجعياتها الفلسفية ، أو تباينت غاياتها النهائية. وتكاد أغلب الرؤى الحضارية والفلسفية تشترك في أن أهم مقاصد الفنون تتمثل في: تنمية العاطفة والوجدان، وتنمية مهارات الحواس وتدريبها على الإجادة والإتقان، وحفز الإنسان على الإبداع والابتكار وتأكيد الذات، وضبط الانفعالات وترويض النزعات الجامحة ووضعها في حالة اتزان، وتقدير العمل اليدوي ومهارات الصناعة، وفتح المجال أمام الخيال واستثماره في خدمة الإنسان والعمران، وكلها مقاصد تندرج تحت الإطار العام لمقاصد الشريعة.

ولكن رغم نبل تلك المقاصد أو الغايات فإن الفنون لم تسلم من سوء الاستخدام لتأجيج الصراعات الدينية والمذهبية، أو لتحقيق مآرب اقتصادية وسياسية على حساب الغير؛ حتى إن بعض الحركات ذات "النزعة الإنسانية" العالمية لا تخفي رغبتها في استبدال الفن بالدين([17]). وفي سبيل ذلك تقوم تلك الحركات بتسخير

[17]- أحمد مصطفى القضاة، الشريعة الإسلامية والفنون (بيروت: دار الجيل. عمان :دار عمار، 1408هـ - 1988م) ص25.

المعارض الفنية والمسلسلات التلفزيونية والأفلام السينمائية، والأعمال المسرحية والغنائية، ومختلف الفنون التشكيلية ؛ من أجل تدمير الدين والاستغناء بالفن عنه .

وإذا كانت الفنون الإسلامية تشترك مع غيرها من الفنون في أغلب تلك الغايات ، فإنها تظل مرتبطة بتصور الوجود حسب رؤية الإسلام للكون والحياة والإنسان والخالق سبحانه وتعالى. ووفق هذا التصور فإن الفنون الإسلامية ترسم صورة الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود. ولهذا اتسع نطاق عمل الفنون الجميلة في حضارتنا الإسلامية؛ ولدينا سوابق بارعة الجمال في: النقش والنحت، والرسم والزخرفة، والتصوير والحفر، والموسيقى والشعر، والغناء ، والخط، والمنمنمات، وأيضاً في أصول تنظيم المدن والأمصار وتخطيطها، وهندسة البناء..إلخ.

في كتب أصول البنيان والخطط العمرانية للأمصار والمدن الإسلامية([18]) نجد تشديداً على ضرورة توافر الجوانب الجمالية، وتأكيداً على وجوب مراعاة معايير الجودة في التخطيط وهندسة البناء، ونجد اهتماماً خاصاً بما نسميه جماليات "المجال العام"

---

[18]- منها مثلاً كتاب: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللخمي بن الرامي البناء، الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق فريد بن سليمان(تونس: دار النشر الجامعي، 1999). وكتاب : زكي محمد حسن، أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الإسلامية(القاهرة: مطبعة مصر 1937). وكتاب : محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية(الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 1988). وانظر قائمة ببلوجرافية بعناوين مراجع في الفنون الإسلامية ملحقة بهذا البحث.

من السقايات، والفوارات، والمفترجات، والميادين الرحبة، والأشجار الوارفة، والاستراحات العامة...إلخ. ولم يهتم المعماريون المسلمون وحدهم بتلك الجوانب الجمالية؛ وإنما اهتم بها أيضاً كتاب الحكمة السياسية والأحكام السلطانية في معرض حديثهم عن إنشاء الأمصار . ومن ذلك الشروط التي ذكرها الماوردي في كتابه "تسهيل النظر": سعة المياه المستعذبة، وإمكان الميرة المستمدة، واعتدال المكان الموافق لصحة الهوى والتربة، وقرب المكان مما تدعو إليه الحاجة من المراعي والأحطاب، وتحصين المنازل من الأعداء([19]). ولابد أن مراعاة تلك الشروط في تأسيس المدن استلزم تطبيق معايير جمالية متنوعة، وكان من شأن ذلك أن يوفر ضمانات لا غنى عنها لسلامة الصحة النفسية والاتزان العقلي لسكان المدينة ؛ فالمشاهد الجميلة، والألوان المتناسقة، والمساحات الخضراء والزهور المبهجة، والموقع الملائم للهواء النقي؛ كلها تؤثر إيجابياً على المزاج النفسي العام؛ بخلاف مشاهد التلوث والقبح والفوضى والعشوائية، التي تضر بالصحة النفسية، وتشجع على العنف وارتكاب الجرائم، ومن

[19]- أبو الحسن على بن حبيب الماوردي(ت:450 هـ): تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة: رضوان السيد(بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)

ثم إلحاق الأذى بالنفس، والمال، والنسل، والعقل، والدين في آن واحد؛ أي إهدار المقاصد العامة للشريعة.

وبالنظر في أحوال مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة؛ نجد أن ما يقدمه مبدعو الفنون الجميلة يتسم بالهزال والركاكة، ولا ينطوي على ابتكارات جديدة، وتغلب عليه ملامح التبعية لمدارس الفنون الغربية . وقد أسهمت بعض الرؤى السلفية المتشددة في تكريس هذه الحالة الفنية المتردية، مثلما أسهمت بعض الرؤى المتغربة في ذلك أيضاً. وكانت النتيجة هي ما نراه من تشوه في الوعي، وتمزق في الوجدان، واختلال في عمليات التنشئة على المستويات الفردية والجماعية ، ومن ثم تكونت أجيال مجروحة الهوية في مختلف مجتمعاتنا المعاصرة. وكان للمدارس الأجنبية التي نشأت في بلادنا الإسلامية دور خطير في تشويه وجدان أجيال عدة من أبناء المجتمعات الإسلامية، وخاصة من أبناء الطبقات العليا وأصحاب السلطة والثروة. وقد كان إنشاء ثلاثة آلاف مدرسة أجنبية في أرجاء الدولة العثمانية –خلال القرن التاسع عشر وحتى إلغاء الخلافة في سنة 1924– كفيلاً بتكوين نخبة منفصلة عن هويتها ومعادية لأمتها؛ نتيجة ما تلقته من مقررات تربوية وفنية وتعليمية تنتمي لتراث فلسفي وحضاري له

مقاصد وغايات لا تنسجم بالضرورة مع غايات المجتمعات الإسلامية، ولا مع مقاصدها العامة.

إن أهم ما يكشف عنه التاريخ الحديث والمعاصر للفنون في مجتمعاتنا الإسلامية هو أنها أصبحت في خدمة عمليات إعادة تشكيل الوجدان الفردي والجماعي بعيداً المرجعية الإسلامية ومقاصدها العامة؛ بل وعلى نحو معاد لهذه المرجعية. ونعتقد أن "الفنون الحديثة" في بلادنا بجملتها قد أسهمت في تعميق حالة الانقسام الثقافي بين اتجاهات متعارضة؛ بعضها يتمسك بهويته الموروثة، وبعضها ينفتح على هويات وثقافات أخرى وافدة. وكان من نتائج ذلك أن مجتمعاتنا عاشت ولا تزال تعيش ضمن سيناريوهات سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية ليست فاعلة فيها ولا منتمية وجدانياً إليها؛ بل كانت في أغلب الأحوال مادة استعمالية لتلك السيناريوهات. وبمرور الوقت زادت التحديات التي تواجه مبدعي الفنون الجميلة الإسلامية، وزاد انفصالهم عن استلهام مقاصد الشريعة ، وزاد ابتعادهم عن خدمة هذه المقاصد. وبات من يتصدى للإبداع الفني والجمالي بمرجعية إسلامية بحاجة ماسة إلى تأهيل رفيع المستوى، وحرفية بارعة، ورؤية فلسفية واسعة الأفق تستجيب لمقاصد الشريعة

وتكون في خدمتها، على النحو الذي كان عليه أسلافه من مبدعي الفنون الجميلة في عصور الازدهار الحضاري الإسلامي.

ثانياً: نظام الوقف ودوره في تكوين الثروة الفنية والأثرية

ارتبطت الفنون الجميلة في نشأتها وتطورها ببعض الأنظمة الشرعية، وأسهمت تلك الأنظمة بدور كبير وممتد ـ عبر أحقاب زمنية متطاولة ـ في غرس تلك الفنون وجمالياتها في الوعي الاجتماعي العام، وكان نظام الوقف من أهم تلك الأنظمة الشرعية التي نمت في ظلها الفنون الجميلة وتنوعت وازدهرت على مر العصور. وقد كشفنا في دراسة سابقة لنا عن أن نظام الوقف الإسلامي قد كان له دور فاعل وحيوي في خدمة المقاصد العامة للشريعة بصفة عامة([20]). ونبين هنا كيف أن نظام الوقف قد دعم القيم الجمالية والفنية في حضارتنا الإسلامية ووضعها في خدمة

[20]- إبراهيم البيومي غانم، "مقاصد الشريعة في مجال الوقف"، في: محمد سليم العوا(محرر)، مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق(لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م). ص425-483.

مقاصد الشريعة أيضاً. ونحاول الكشف عن بعض أسرار علاقة نظام الوقف بالآثار والفنون الجميلة؛ حيث لا يعرف الكثيرون أن الفضل يرجع إلى "نظام الوقف الإسلامي" في وجود وبقاء عدد من المباني والمنشآت الأثرية ذات القيمة التاريخية والفنية والمعمارية التي نستمتع بمشاهدتها، وتزخر بها معظم المدن والحواضر العربية والإسلامية، ومن أهم هذه الآثار الوقفية: المساجد، والجوامع، والأسبلة، والتكايا، والحمامات الشعبية، والأسواق، والقيساريات، والقصور، والقباب، والأضرحة، والمقامات، والعتبات المقدسة، والمزارات الشريفة، والقلاع والحصون والأسوار الحربية؛ ومثل تلك الآثار تزينها – في أغلب الحالات – نقوش بديعة، وزخارف ورسومات رائعة الجمال، فضلاً عن محتوياتها من أعمال الفنون الجميلة مثل التحف، والمقتنيات النادرة من السيوف، والمنابر، والمصاحف، والمخطوطات، والقناديل، والثريات، والأواني، والمشغولات الذهبية والفضية، والسجاجيد، وما شابه ذلك.

من أين أتت العلاقة بين الوقف من ناحية، ومقاصد الشريعة، والآثار وأعمال الفنون الجميلة الموروثة عن العهود الإسلامية السالفة من ناحية أخرى؟ وما الذي يفسر الارتباط بين نظرية عملاقة مثل "نظرية المقاصد" و نظام اقتصادي اجتماعي

فرعي ذي طابع ديني –هو الوقف– وبين عالم الفنون الجميلة والآثار؟ إن ثمة أكثر من مصدر لتلك العلاقة منها الآتي:

1 – قيام الوقف على فكرة "الصدقة الجارية" التي ذكرها الرسول –صلي الله عليه وسلم– في حديثه الذي يقول: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" ([21]). والصدقة الجارية فكرة مجردة ، فتحت أبواب الخيال في أعمال الخير على مصراعيه. ودعم من ذلك سعة أفق المسلمين الأوائل في فهمهم للحكمة من هذه الفكرة التي نبع منها نظام الوقف، فهم لم يقْصروا هذه الفكرة على مجرد إعطاء إحسانات نقدية أو عينية للفقراء وذوي الخصاصة؛ وإنما انطلقوا بها إلى كافة ميادين الخدمات والمرافق العامة، وحولوها إلى مؤسسات نافعة منها: الجوامع، والمدارس، والأسواق، ومشافي العلاج (البيمارستانات)، وأسبلة مياه الشرب النقية، والتكايا، والمكتبات العامة... إلخ.

ولما كان الأصل المعنوي للوقف هو أنه عمل من أعمال التقوى، وقربة إلى الله تعالى طمعاً في نيل ثوابه ودخول جنته، ولأن الله جل شأنه جميل يحب الجمال،

[21]- رواه الإمام مسلم في صحيحه.

وطيب لا يقبل إلا طيباً؛ فقد اجتهد الواقفون على مر الزمن في أن تكون قرباتهم الوقفية –تلك المؤسسات التي أشرنا إليها– في غاية الإتقان، وآية من آيات الجمال الفني والمعماري الأثرى؛ وبخاصة أنها حملت أسماءهم –في كثير من الحالات– وخلدت ذكراهم، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: الجامع الأزهر، وقبة السلطان الغوري، وسبيل محمد علي بشارع المعز لدين الله، وشقيقة النعمان بالخيامية (وهي كلها من أوقاف وآثار مدينة القاهرة)، والجامع الأموي بدمشق([22])، والتكية السليمانية التي أمر بإنشائها ووقفها السلطان سليمان بن سليم الأول على أنقاض القصر الأبلق للملك الظاهر بيبرس عند المدخل الغربي لمدينة دمشق، وهي من آثارها المعمارية الرائعة، وقد وردت أوصافها المعمارية في حجة وقف السلطان سليمان القانوني([23]).

2 – ساعد في توثيق العلاقة بين الوقف والآثار أن الفقهاء قد جعلوا للوقف حرمة مصانة، ولمؤسساته قدسية تجب المحافظة عليها، وقد تجلَّى ذلك فيما أكدوا عليه من

---

[22]- انظر مثلا: عفيف البهنسي، الجامع الأموي الكبير: أول روائع الفن الإسلامي(دمشق: دار طلاس للترجمة والدراسات والنشر، 1988).

[23]-لمعرفة تفاصيل وقفية التكية السليمانية انظر: جعفر الحسني، التكية السليمانية في دمشق، مجلة المجمع العلمي العربي ـ دمشق ـ الجزء الثاني ـ المجلد الحداي والثلاثون 1 نيسان،ابريل 1956م،19 شعبان 1357هـ . ص222 - 450.

أن "شرط الواقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به"؛ أي أن ما يضعه "الواقف" من شروط ومواصفات خاصة لوقفياتهم وكيفية إدارتها تكون واجبة التطبيق كوجوب تطبيق الأحكام والأوامر الشرعية، سواء تعلقت تلك الشروط بإنشاء مؤسسات خدمية أم خيرية، أم تعلقت بحجم الإنفاق عليها وصيانتها وتجميلها وتجديدها كلما لزم الأمر.

وقد دعمت الأحكام التفصيلية لفقه الوقف إمكانية بقائه لأزمنة متطاولة؛ ومن تلك الأحكام : حكم التأبيد - عند بعض الفقهاء - وعدم جواز الرجوع في الوقف أو الإخلال بأي من شروط الواقف المتعلقة بصرف ريع الأعيان الموقوفة؛ إذ نصوا على أولوية الإنفاق على ما فيه بقاؤها، والمحافظة على المؤسسات الوقفية كالجوامع والمدارس والتكايا ...إلخ، حتى ولو استغرق هذا البند كل الريع. كما حذروا من تبديله أو إلغائه، وخاصة إذا كان مخصصاً للخيرات والمنافع العمومية، وقرروا كثيراً من الأحكام التي جعلت للوقف ولمؤسساته ومنشآته المختلفة "شخصية اعتبارية" قائمة بذاتها، ومستقلة عن شخصية الواقف وعن ذمته القانونية بحيث لا تزول شخصية المؤسسة الوقفية بموت الواقف، بل تستمر وتبقى صالحة لتحمُل الالتزامات والتمتع

بالحقوق، والمطالبة بها إذا سلبها ذوو الأيادي القوية والنفوس الضعيفة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفقهاء أسندوا للقضاء سلطة الولاية العامة على الأوقاف، وعقدوا له وحده الاختصاص الولائي إلى جانب الاختصاص القضائي في النظر في جميع المسائل المتعلقة بالوقف وشؤونه([24])؛ فسوف يتضح لنا أن تلك القواعد الفقهية والمبادئ التشريعية والتقاليد القضائية قد أسهمت على نحو تلقائي –وغير متعمد– في خدمة المنشآت والمباني الأثرية؛ إذ أحاطتها بكثير من الضمانات المعنوية والقانونية التي كفلت لها البقاء والاستمرار؛ حتى صارت –بمرور الزمن– في ذمة الآثار وفنونها الجميلة، ونظمتها القوانين والتشريعات الحديثة، ودخلت في مسئولية هيئات حكومية رسمية مختصة بشؤون الفنون والآثار والثقافة في البلدان الإسلامية.

3– أسهمت التشريعات القانونية واللائحية الحديثة والمعاصرة أيضاً في المحافظة على الآثار الوقفية وفنونها ومقتنياتها النادرة؛ وذلك بتنظيم مهمة الإشراف عليها وإسنادها إلى هيئات متخصصة ومسؤولة. وكانت تلك الهيئات في أول الأمر متمثلة

[24]- لمزيد من التفاصيل حول أصول البناء المؤسسي لنظام الوقف انظر كتابنا: الأوقاف والسياسة(القاهرة: دار الشروق 1998م).

في الدواوين الحكومية للأوقاف أو وزارتها، ثم انتقلت إلى هيئات الآثار والسياحة والثقافة؛ بحسب النظام المعمول به في كل بلد من بلدان العالم الإسلامي.

والحاصل هو أن "الوقف" كان إحدى آليات تكوين الثروة الفنية والأثرية ومصدراً من مصادر تراكمها عبر العصور في مختلف البقاع الإسلامية([25]). وتجلى في نموذج العمارة الوقفية أنه قام على خمسة مبادئ رئيسة كانت داعمة لتكوين تلك الثروة الفنية والأثرية الوقفية. وهذه المبادئ هي: الإتقان والمتانة، والمنفعة والوظيفية، والنمو والبقاء، والذوق والجمال([26]). وكانت فنون العمائر الوقفية وجمالياتها ذات إشعاع روحي يبعث في النفس الطمأنينة والراحة بما أنه تذكير دائم بمعنى الخير وأهميته في دنيا الإنسان وفي آخرته؛ كما كانت ذات جمال مرئي عبرت عنه معايير الجودة والإتقان واختيار الأفضل؛ لأنه قربة إلى الله تعالى. وحافظت أعمال الصيانة والترميم على بقاء تلك العمائر، وزيادة قدرتها على تحدي عوادي الزمن واعتداءات البشر . وإذا كان "الخلود" هو السمت الأول للآثار، فإن التأبيد هو السمت الأول للأوقاف

---

[25]- كان للوقف دور كبير في تكوين الثروة الفنية والأثرية في الدولة العثمانية انظر لمحة عامة عن ذلك في: نعمان ترك أوغلو، مؤسسة الأوقاف والاقتصاد العثماني: الأوقاف والخدمات العامة، مجلة حراء ،إسطنبول ، العدد 31 ،يوليو/أغسطس 2012 .

[26]- نوبي محمد حسن، قيم الوقف والنظرية المعمارية: صياغة معاصرة، مجلة "أوقاف" - الكويت - العدد 8 - مايو 2005م.

الخيرية؛ ومن هنا ضمن سمت "التأبيد" دخول عديد من العمائر الوقفية في ذمة الآثار، وضمن مبدأ "القربة" إبداع كثير من الفنون الجميلة في تلك العمائر الوقفية.

ثالثا: الفنون الجميلة والآثار الوقفية في مصر الحديثة

مع بدايات القرن الثالث عشر الهجري ـ التاسع عشر الميلادي ، كان المقتنيات الفنية والمباني والعمائر الأثرية المتراكمة بفعل نظام الوقف الإسلامي قد انتشرت في معظم المدائن والحواضر المصرية، وتنبهت الإدارة الحكومية المصرية الحديثة في عهد محمد علي باشا إلى أهمية تلك الموروثات الوقفية، واعتبرتها مصدراً من مصادر تكوين الثروة الأثرية في مصر بصفة عامة. وحفظت لنا سجلات ووثائق تلك الفترة وقائع الاهتمام الحكومي الرسمي بالآثار الوقفية؛ ومن ذلك أنه حدث في سنة 1242هـ – 1826م أن تقدم بعض الباحثين الإنجليز عن الآثار في مصر بطلب إلى محمد علي باشا للحصول على إذن منه ليسمح لهم بخلع عتبة "جامع الميرآخور" بباب النصر بالقاهرة؛ لأن على تلك العتبة خطوطاً أثرية قديمة، فكان جواب الباشا هو الرفض الشديد، وتقول الوثيقة التي سجلت الواقعة: إن محمد علي طلب "تفهيمهم عدم جواز ذلك، وأن يقال: إننا ما زلنا نسمح لهم بإعطاء كل حجر يجدونه في مواضع

مختلفة، فلا يصح أن نعطيهم الأحجار التي في مباني الجوامع أيضاً"([27]). ومعلوم فقهاً وقضاء أن المسجد وما وقف عليه لا يكون إلا وقفاً مؤبداً لا يجوز تغييره أو تبديده أو التفريط فيه على أي نحو كان.

واستمر الاهتمام الرسمي بالمؤسسات الوقفية في عهد محمد علي، وتضمنت اللائحة الأولى لديوان عموم الأوقاف الذي أنشأه في سنة 1251هـ- 1835م نصوصاً كانت في معظمها متعلقة بالمحافظة على الجوامع والتكايا وأسبلة المياه الموقوفة، كما أن اللائحة الثانية للديوان الصادرة في سنة 1276هـ- 1851م في عهد عباس باشا الأول قد تضمنت نصوصاً مشابهة لما نصت عليه اللائحة الأولى بشأن حماية العمائر والمنشآت الوقفية.

ثم صدر في 1881/12/18م أول دكريتو (قانون) بتشكيل "لجنة حفظ الآثار العربية القديمة" تحت رئاسة "ناظر عموم الأوقاف"(وزير الأوقاف)، وكان من المهام الرئيسة لتلك اللجنة –بحسب نص الدكريتو– "ملاحظة صيانة الآثار العربية ،

[27]- دار الوثائق بالقاهرة،محفظة الأبحاث رقم 127 ، ملخص مكاتبة بتاريخ 26 شوال 1242هـ.

وإخبار نظارة الأوقاف بالإصلاحات والمرمَّات المقتضى إجراؤها"، وذلك حتى يمكن للنظارة أن تطابق الإصلاحات المراد عملها مع "شروط الواقفين" المنصوص عليها في حجج وقفياتهم بخصوص ما سيتم إصلاحه، على أن يكون تمويل ذلك من ريع الأوقاف الداخلة تحت إشراف نظارة الأوقاف".

1. حماية الآثار من مسؤوليات وزارة الأوقاف:

في سنة 1918م صدر القانون رقم 8 بشأن "حماية آثار العصر العربي"، ونصت مادته الأولى على (أنه يعد أثراً من آثار العصر العربي كل ثابت أو منقول يرجع عهده إلى المدة المنحصرة بين فتح العرب لمصر وبين وفاة محمد علي في منتصف القرن التاسع عشر؛ مما له قيمة فنية أو تاريخية أو أثرية، باعتباره مظهراً من مظاهر الحضارة الإسلامية)، ونصت المادة نفسها –أيضًا– على سريان أحكام القانون "على ما له قيمة فنية أو أثرية من **الأديرة والكنائس القبطية المعمورة التي** تُقام فيها الشعائر الدينية، وتكون وزارة الأوقاف هي المسؤولة عن تسجيل تلك الآثار والإشراف عليها وصيانتها، كما نص القانون أيضاً على أنه " لا يجوز إجراء أي

تعديلات أو تجديدات على تلك الآثار إلا برخصة من وزارة الأوقاف، بعد أخذ رأي لجنة حفظ الآثار العربية([28]). وتشير الأعمال التحضيرية لذلك القانون إلى أن الأعيان الموقوفة التي تنطبق عليها أحكامه شملت الجوامع، والخوانق، والأسبلة، وبعض الكنائس، ومخطوطات الكتب، والعُملات، والسيوف، وما شابه ذلك من المقتنيات الأثرية التي هي –في الوقت نفسه– من أعمال الفنون الجميلة. وكان آخر القوانين التي اطلعنا عليها بهذا الشأن: القانون رقم 117 لسنة 1983م الذي أعطى صلاحيات واسعة للجنة المحافظة على الآثار الإسلامية، ومن ذلك حقها في إخلاء أو إزالة التعديات على الآثار الموقوفة، مقابل تعويض بأوامر إدارية ودون اللجوء للقضاء. ومن المؤسف أنه لا توجد إحصاءات رسمية شاملة بالآثار الوقفية في مصر؛ والذي توصلنا إليه هو فقط إحصاءات جزئية لبعض الآثار في بعض الأحياء بمدينة القاهرة مثل أحياء: الجمالية، والدرب الأحمر، والأزهر، وكلها إحصاءات تتعلق بالتعديات على الآثار الوقفية بتلك الأحياء([29]).

---

[28]- انظر: الأوقاف والسياسة، مرجع سابق، ص159.

[29]- المرجع السابق ، ص 160.

وقد استمر إشراف وزارة الأوقاف على قطاع الآثار المصري برمته إلى سنة 1936م، ثم نُقل إلى وزارة المعارف في تلك السنة، ثم أصبحت هناك هيئات رسمية متخصصة بعضها يتبع وزارة الثقافة، وبعضها الآخر يتبع وزارة السياحة، وذلك في أعقاب ثورة يوليو سنة 1952م، وانحسر اختصاص وزارة الأوقاف عن هذا المجال، وأصبح مقتصراً فقط على إدارة الأعيان الموقوفة واستغلالها اقتصادياً؛ للإنفاق على المنشآت والمباني الأثرية صاحبة الاستحقاق في ريع تلك الأوقاف.

2. تأسيس متحف الفن الإسلامي بالقاهرة لحفظ المقتنيات الوقفية:

إذا انتقلنا إلى المتاحف الإسلامية وأعمال الفنون الجميلة التي تذخر بها، فسوف نلحظ الدور البارز للأوقاف في إنشاء هذه المتاحف وإثرائها بفنونها المتنوعة. وتشير وقائع نشأة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة إلى أن التفكير في إنشائه قد بدأ سنة 1892م لجمع المقتنيات الوقفية ووضعها فيه وعرضها على الجمهور العام ([30]). وفي سنة 1899م طلبت "لجنة حفظ الآثار العربية" من الحكومة المصرية آنذاك أن تقوم بوقف بعض الأطيان الأميرية الحرة "على ذمة الأنتكخانة العربية"، ولكن اللجنة المالية

[30]- انظر المكاتبة بشأن إقامة متحف الفن الإسلامي المؤرخة في 1892/6/6م، دار الوثائق القومية: محافظ عابدين ـ محفظة رقم 163.

–التي كان يسيرها صندوق الدين الأجنبي آنذاك– رفضت فكرة الوقف، واكتفت بتخصيص ريع الأطيان للغرض المقصود تخصيصاً إدارياً فقط ؛ والسبب هو أن صندوق الدين كان يعارض سياسة تحويل الأراضي الأميرية إلى الأوقاف؛ لأن وقفها كان يخرجها من دائرة نفوذه وسيطرته على مالية البلاد([31]).

وتكشف "وثائق لجنة الآثار العربية" –بما فيها وثائق تأسيس متحف الفن الإسلامي بباب الخلق بالقاهرة– عن عزم اللجنة آنذاك على العناية بتلك الآثار التي حفظتها المؤسسات الوقفية على مر العصور السالفة؛ من أجل إعادة توظيفها لتكون "من وسائط الرقي في الصناعة الشرقية، والمحافظة على خصوصية التراث، ولجذب السائحين، على حد ما عبر عنه دكريتو تعيين قومسيون للآثار التاريخية بمصر([32]).

والزائر لمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة اليوم يجد أن كثيراً من مقتنياته عبارة عن آثار وقفية من الثريات، ومنابر المساجد، والسيوف، والمشغولات الذهبية، والمصاحف، والدروع، وغير ذلك من التحف النادرة التي تمّ جمعها من مصادر مختلفة؛

---

[31]- انظر : الأوقاف والسياسة، مرجع سابق، ص286-287.

[32]- من وثيقة محفوظة في : (دار الوثائق بالقاهرة– محافظ عابدين– محفظة رقم 163).

كان من أهمها المؤسسات والمباني الوقفية القديمة. وتوجد فيه أيضاً بعض الوقفيات الأثرية التي خصصها الأمير يوسف كمال –من أعضاء الأسرة العلوية بمصر– التي وقفها تباعاً من سنة 1913م إلى سنة 1927م. وقد سجل الأمير يوسف كمال وقفياته الأثرية بموجب إحدى عشرة حجة بمحكمة مصر الشرعية، وكان أولها بتاريخ 20 من محرم سنة 1330هـ. 18 من فبراير سنة 1913م، أما آخرها فهو بتاريخ 21 من شعبن سنة 1345هـ. 14 من فبراير 1927م([33]).

وقد اشتملت وقفيات الأمير يوسف كمال على مجموعات نادرة من المقتنيات الأثرية، من نفائس التحف ذات القيمة العالية في فنها وجمالها الذي لا يقدر بثمن. وحرص الواقف على تسجيل القطع الأثرية التي وقفها قطعة قطعة، مع وصف تفصيلي لكل منها، وذكر منشأ صناعتها، وتاريخ صنعها وثمنها الذي قدرت به (في سنة وقفها) ؛ وهي تشمل مجموعات من الأطباق والصحون، والأباريق، والثريات، والخناجر، والسيوف، والمشغولات الفضية والذهبية، واللوحات الفنية، وكلها ذات

[33]- جميع حجج الأمير يوسف كمال التي أشرنا عليها محفوظة في سجلات وزارة الأوقاف المصرية، ولها صور بملف التولية رقم 1505 الخاص بمستندات أوقاف الأمير يوسف كمال.

نقوش وزخارف ورسوم مبهجة وبارعة في الجمال، وتنتمي إلى بلدان متعددة من الصين شرقاً إلى تركيا شمالاً، ومراكش غرباً، والسودان جنوباً، ويرجع تاريخها إلى عصور مختلفة؛ منها القديم، ومنها الوسيط، ومنها الحديث. وقد بلغ عدد القطع التي وقفها 495 قطعة –أربعمائة وخمسا وتسعين قطعة– وأمر بنقلها بعد أن وقفها إلى: **"دار الآثار العربية الإسلامية المصرية" بجهة باب الخلق؛ لينتفع بها استغلالاً فقراءُ المسلمين، وبرؤيتها ومشاهدتها الصناعُ والمخترعون، وغيرهم من الهيئة الاجتماعية تعلماً واستفادة ومشاهدة، ويصرف ريعها–من الرسوم التي يدفعها الزائرون– للفقراء والمساكين على الدوام"**([34]). وانطوى هذا النص على فكرة مبدعة في تراث حجج الأوقاف وهي أن الواقف قد جمع بين متعة الأغنياء، واستفادة طلاب العلم وأرباب الفنون من جهة، وإعانة الفقراء والمساكين من جهة ثانية.

اشترط الأمير يوسف كمال– أيضاً – في وقفيته على المتحف الإسلامي أنه "ليس للنظار على هذا الوقف ولا لأي قاضٍ شرعي، ولا لأحد غيرهم حق مطلقاً في

[34]- حجة وقف الأمير يوسف كمال المحررة بتاريخ 20 المحرم سنة 1330 - 1913/2/18م أمام محكمة مصر الشرعية(سجلات وزارة الأوقاف. سجل/مصر - مسلسلة رقم 77.

بيع الأشياء الأثرية الموقوفة، ولا أي منها، ولا هبته، ولا استبداله، ولا تغييره؛ بل تبقى وقفاً محفوظًا على وجه ما ذكر"، وأن يكون النظر عليها لكل من يكون ناظراً لوزارة الأوقاف المصرية بصفته؛ فإن تعذر يكون النظر لمن يقرره قاضي المسلمين الشرعي بمصر "([35]).

وإضافة إلى ما سبق قام الأمير "يوسف كمال" في سنة 1925م بوقف مجموعات أخرى من القطع الأثرية "صناعة الصين"، ومجموعات من الأقمشة القبطية التي يرجع تاريخها إلى القرنين السابع والثامن للميلاد، ومجموعات من "اللوحات الفنية" والكتب والمراجع الخاصة بالفنون الجميلة وبالعمارة، وبعض الصور المجسمة، وجعلها وقفاً ليستفيد منها المشاهدون وطلاب العلم والمبدعون دون مقابل، وقد وضعها في ضيعة الوقف ونقلها إلى المتحف تحصيناً لها، وضماناً لبقائها وعدم ضياعها . ولا يعرف أحد أين ذهبت أغلبية هذه الموقوفات بعد أن تعرضت للنقل من مكانها أكثر من مرة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي؟!.

---

[35]- انظر كتابنا: الأوقاف والسياسة، مرجع سابق، ص287.

3. إنشاء أول مدرسة وقفية للفنون الجميلة:

انفتح نظام الوقف أيضاً على تعليم الفنون الجميلة وتأهيل المختصين في إنتاجها تأهيلاً نظرياً وعملياً في آن واحد. وكان من مآثر الأمير يوسف كمال ـ أيضاً ـ أنه بادر بإنشاء أول مدرسة متخصصة في تعليم أصول الفنون الجميلة وذلك في سنة 1908م، وأجازت المحكمة الشرعية العليا الوقف على تلك المدرسة إجازة شرعية لا لبس فيها. وكان مقر المدرسة في "درب الجماميز بالقاهرة" ، وأوقف الأمير يوسف كمال عليها مساحة قدرها 127 فداناً من الأراضي الزراعية الواقعة بزمام مديرية المنيا بصعيد مصر، وأوقف عليها أيضاً عدة عقارات بمدينة الإسكندرية، وقد نص في حجة وقفه على أن يصرف ريعها "فيما يلزم لتدريس وتعليم مائة وخمسين تلميذاً، يكون الثلثان منهم من المصريين، والثلث من الأجانب، **دون التفات إلى الجنسية والدين(حسب نص حجة الوقف)**، ويكون تعليمهم مجاناً –بغير استثناء– العلوم العصرية التي منها الخطوط العربية، والنقوش البارزة، وأشغال العمارات، والتصميمات والرسومات وغير ذلك"، وكما أسلفنا فقد أجازت محكمة مصر الشرعية الكبرى حجة

وقف الأمير بما تضمنته من تلك الشروط الفنية، وذلك بتاريخ 14 جمادى أولى 1327هـ - 3 يونيو 1909م([36]). ويستفاد من ذلك عدم وجود مانع شرعي للوقف على مثل تلك الأغراض - الفنون الجميلة وتعلمها- طبقاً لما ورد في حجة الوقف، بموافقة القاضي الشرعي؛ بما في ذلك موافقته على "أن يقوم بالتدريس مدرسون من فرنسا وإيطاليا، وأن تمنح ميدالية برونزية لكل من الطالب الأول والثاني من الناجحين بالفرقة النهائية، مكتوب على أحد وجهي الميدالية " إنَّا فتحنا لك فتحًا مبيناً " وعلى الوجه الآخر " تذكار من الأمير يوسف كمال"([37]). ثم عاد الأمير وغير من شروط وقفيته في سنة 1927م وجعل ريعها مخصصاً لإرسال بعثات علمية من المائة وخمسين طالباً ليتعلموا الفنون الجميلة في جامعات فرنسا وإيطاليا.

وإلى الأمير يوسف كمال ووقفياته ومدرسة الفنون الجميلة ـ التي أشرنا إليها ـ يرجع الفضل في اكتشاف عدد كبير من مبدعي الفنون الجميلة، وأكثرهم شهرة "محمود مختار"(10 مايو 1891 - 28 مارس 1934)، وهو رائد فن النحت

---

[36]- حجج وقفيات الأمير يوسف كمال، سبقت الإشارة إليها.

[37]- المرجع السابق نفسه.

والتماثيل في العالم العربي في العصر الحديث. ومن أشهر أعماله "تمثال نهضة مصر"، وله متحف معروف باسمه، ويعد مقصدا لدارسي الفنون من مختلف البلدان. ومن السيرة الذاتية لمختار عرفنا أنه قدم إلي القاهرة عام1902 وعاش في أحيائها القديمة. وكانت على مقربة منه مدرسة الفنون الجميلة التي أنشأها الأمير يوسف كمال في "درب الجماميز" عام 1908، فالتحق بصف أول دفعة، وهو في السابعة عشرة من عمره، وبدت موهبة مختار ساطعة للأساتذة الأجانب، مما حدا بهم إلى تخصيص "مرسم خاص" له، ضمن مبنى المدرسة؛ لإعداد منحوتاته بها ، من تماثيل، وأشكال تستعيد مشاهد الريف، وملامح رفاق الحي. ودفعت موهبته راعى المدرسة –الأمير يوسف كمال– إلى أن يبعثه إلى باريس؛ كي يتم دراسته هناك.

باب:المحور

نظرية كانط في السلام الدائم :قراءة يورغن هابرماس

السيد ولد اباه *

ما انفك الفيلسوف الألماني الكبير يورجن هابرماس في حوار متصل مع كانط في كتاباته المتتالية الغزيرة,بحيث يمكن القول: إنه يمكن تصنيفه بالنظر لفلسفته من حيث هي نمط من "الكانطية التواصلية".

لا يخفي هابرماس نفسه الدين الكانطي؛ بل انه يعدّه دليله المرجعي في مشروعه للصياغة الفلسفية للحداثة من حيث هي "مشروع غير مكتمل "؛ ذلك أن كانط "يعبر عن العالم الحديث في بناء فكري,بحيث إن الخصائص الكبرى للعصر "تنعكس " في مرآة فلسفة كانط(1).

منذ بداية مشروعه الفلسفي الذي دار حول مفهوم "المجال العمومي",يبين هابرماس أن هذا المفهوم المحوري قد استقاه من كانط الذي وضح في نصه الشهير حول "التنوير"(2) "مبدأ العمومية publicite" (3).

* باحث وأكاديمي من موريتانيا.

ولئن كان هابرماس يشترك مع كانط في طموحه النقدي وتجاوزه للميتافيزيقا ؛ فإنه يختلف معه في مشروعه لنصب محكمة للعقل لتعيين "الاستخدام الشرعي للعقل", مركّزا اهتمامه حول نقد "الاستخدام التاريخي والاجتماعي للعقل" في مواجهة تجاوزات "العقل الأداتي",من خلال ائتلاف ثري بين النموذج الإبستمولوجي (الجانب التوضيحي النقدي في الفلسفة) والنظرية الاجتماعية النقدية.

ومن هنا يمكن القول: إن كانط يصاحب هابرماس في جبهتيه النقديتين: نظريا في مواجهة التقليد الميتافيزيقي، وعمليا في مواجهة أشكال التعصب الديني والسياسي ,محافظا على جوهر مشروعه التنويري الذي يراه لا يزال صالحاً وناجعاً وقابلاً للتوجيه والتسديد ضد النزعات التفكيكية وما بعد الحداثية، التي تلغي في راديكاليتها كل إمكانات البرهنة والنقاش العمومي (4).

في هذا السياق تندرج قراءة هابرماس لرسالة كانط "حول السلام الأبدي"(5)وهي من نصوصه الأخيرة (صدرت سنة 1795) التي ذهب فيها إلى استكمال مشروعه النقدي بإعطائه صيغة "إنتربولوجيا برغماتية" anthropologiepragmatique (6)موضوعها معرفة "ما يمكن ويجب على الإنسان أن يفعله بنفسه من حيث هو كائن يمارس نشاطه العملي بحرية"(7). إنها الإطار العام للأسئلة الثلاثة التي لخص فيها كانط فلسفته النقدية (ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب علي

أن افعل؟ ما هو المسموح لي بأن ارجوه ؟) من حيث كونها تتلخص في سؤال جوهري واحد هو "ما هو الإنسان؟" (8) .

ليست الإنتربولوجيا معرفة طبيعية أو تجريبية للإنسان، وإنما هي القنطرة الواصلة بين الجانب النظري في العقل (قوانين الطبيعة) وجانبه العملي (قوانين الحرية) ,بتحويل سؤال الخير والفضيلة من دائرة الكونية الأخلاقية إلى دائرة الواقع المعيش المشترك وفْق قابلية البشرية للتحسن والاكتمال ,التي يقع التعبير التاريخي عنها في قوالب قانون كوسمبولوتي يؤسس لمفهوم المواطنة الكونية والسلم الأهلي الدائم.

القانون –حسب تعريف كانط– هو الفعل العادل "الذي يسمح بتعايش حرية كل فرد مع حرية الفرد الآخر حسب قانون كلي ,بحيث تسمح قاعدته المعيارية بهذا التعايش"(9). ليس القانون بالمفهوم الكانطي صادرا عن الطبيعة أو الطبيعة الإنسانية (كما هو التصور الشائع في عصره لدى فلاسفة الحق الطبيعي) ,كما أنه ليس مجرد قواعد تواضعية اعتباطية ما دامت قواعده قابلة للصياغة الكونية بحيث يعترف بصلاحيتها الكلية الأفراد الأحرار المتساوون كمعايير عقلية لضبط تعايشهم المشترك.القانون من هذا المنظور يؤدي دور الدعامة الاجتماعية الحية للقيم الأخلاقية,بإخراج سؤال الواجب من الضمير الأخلاقي الذاتي إلى الفعل المدني السياسي.ومن هنا تأتي العلاقة العضوية بين الحالة الأخلاقية (فكرة العدالة مقابل الخير) والحالة المدنية التي تعبر عنها الفكرة الجمهورية

republicanism التي ليست شكلا من أشكال أنظمة الحكم؛ وإنما طريقة للحكم تقوم على شرعية القانون وتمايز السلطات .بيد أن هذا المثال القانوني يظل محدود الأثر والفاعلية اذا بقي في حدود الدولة ,ومن هنا تظهر ضرورة تمديد حقوق الإنسان الجوهرية (التي تدور حول قيمتي الحرية والمساواة) الى الدائرة الإنسانية الرحبة أي إلى عموم أفراد "العائلة الكبرى" بتصور قانون كوسمبولوتي يتجاوز مجرد النزعة الإنسانية الطوبائية.

وضح كانط مفهوم "القانون الكوسمبولوتي" في رسالته حول السلم الأبدي (1795) بعد أن تخلى عن المثال الطوبائي "لدولة الشعوب"، متبنيا فكرة ائتلاف الجمهوريات الديمقراطية والمجتمع المدني العالمي شرطا للخروج من حالة الحرب المدمرة، وتحقيقا للسلم الأبدي الشامل.

ولا شك أن رسالة كانط حول السلم الأبدي من أكثر كتاباته انتشارا وتأثيرا ,فهي كتابه الوحيد الذي أعيد نشره 12مرة في حياته ,كما أنه نوقش على قطاع واسع من لدن الفلاسفة المعاصرين له واللاحقين عليه (هيغل ونتشه على الأخص).ولئن كان هذا الكتاب يندرج في سياق "الأطروحة السلمية القانونية" التي اتضحت لدى مفكري الحق الطبيعي في القرن السابع عشر :"غروتيوس"(10)و"بوفندورف" (11)و"لابيه سان بيار"(12)؛ فإنه يختلف –من حيث منظوره النقدي– عن هذا التيار الذي عدّه مثاليا طوبائيا ,وإن اعتمد المقاربة القانونية.

ومن هنا اهتمام هابرماس برسالة كانط حول السلم الأبدي في سياق أعماله الأخيرة، التي تناول فيها المواضيع القانونية منذ بداية الثمانينات في إطار النقاش الثري الذي ولدته أطروحة الفيلسوف الأمريكي "جون رولز" حول العدالة (13).وقد سلك هابرماس في هذا النقاش – الذي تم بين الليبراليين والمجموعاتيين، وتدار حول علاقة الخير بدلالته الجوهرية والعدل بمفهومه الإجرائي– مسلكا مختلفا عن الاتجاهين معا، ذهب فيه إلى خيار الجمع بين معيارية العدل ومعيارية الخير في إطار بلورته لمقولة "العقل الإجرائي" procedural reason الذي هو مجال الفعل التواصلي النقاشي الذي يتخلى عن الطموح الميتافيزيقي للوصول إلى ماهية الأخلاق والقانون عن طريق العقل الذاتي التأملي ,بحيث تصبح القيمة المعيارية متوقفة على التوافق البرهاني الحر في عملية تداولية مفتوحة، أطلق عليها "إتيقا النقاش"(14).

في هذا الأفق يستعيد هابرماس الأطروحة الكانطية حول القانون من حيث هو نقطة التأليف بين الطبيعة والحرية,بين الفلسفة النظرية والعملية, أو – بلغة هابرماس– بين "الوقائع والمعايير",بين الاستقلالية الفردية والاستقلالية الجماعية ,بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية,وبين الأخلاق العقلية والقانون الوضعي (15).

وكما اهتم هابرماس بفلسفة كانط في القانون ,اهتم بنظريته في الدين التي ضمنها كتابه "الدين في حدود مجرد العقل"(16) من منظور كونها توفر له

حسب إقراره "وجهة نظر تسمح بالتساؤل كيف يمكن امتلاك التراث الدلالي للتقاليد الدينية دون محو المسافة التي تفصل عالم الإيمان عن عالم المعرفة"(17).

في الاتجاه نفسه إذن نلمس اهتمام كانط برسالة "السلام العالمي" التي خصص لها كتاباً صغير الحجم بمناسبة مرور قرنين على هذه "الفكرة الكانطية"(18).

ينطلق هابرماس في عرضه لنظرية كانط من كون صاحب مشروع "السلم الأبدي" قد يضاف في هذه الرسالة بعدا ثالثا لنظرية القانون، هو قانون المواطنة العالمية الذي يضاف إلى قانون الدولة وقانون الشعوب. ويترتب على هذه الصياغة الجديدة للمنظور القانوني تأكيد الترابط العضوي بين دولة القانون الديمقراطية القائمة على حقوق الإنسان، وقيام نمط من الحالة القانونية الناظمة للعلاقات الدولية وصولاً لهدف بناء حالة قانونية شاملة توحد الشعوب وتحول دون الحروب (19).

واذا كان هابرماس ينطلق من الفكرة ذاتها؛ أي تداخل النموذج الديمقراطي الداخلي وفكرة المواطنة الدستورية الكونية التي هي شكل التنظيم الديمقراطي للمجتمع داخل التشكيلة ما بعد القومية (20)؛ فإنه -في قراءته لرسالة السلم العالمي- يطرق الإشكالات الراهنة التي تطرحها فكرة كانط بسبر الفوارق الفكرية والزمنية الفاصلة بين اللحظة الكانطية والوضع الراهن للبشرية.ومن هنا السؤالان الأساسيان اللذان يشغلان هابرماس وهما

:كيف يمكن النظر للفكرة الكانطية في ضوء التحولات التاريخية التي حدثت في القرنين الماضيين؟ وكيف يمكن إعادة صياغة المشروع الكانطي بحسب الوضع الحالي للعالم؟(21).

للإجابة على هذين السؤالين المحوريين يبسط هابرماس أطروحة كانط في محدداتها الثلاثة :غاية الفكرة التي هي السلام الأبدي ,ووصف المشكل القائم الذي هو الصيغة القانونية لفيدرالية بين الشعوب ,والحل التاريخي الفلسفي للمشكل الذي هو تحقيق فكرة الدولة الكوسمبولوتية.

يبين هابرماس –من خلال تناول مفهوم الحرب لدى كانط– أن هذا المفهوم ظل محدودا بالنسبة له بتجربة النزاعات المحدودة بين دول وأحلاف دون أن يفكر في أنماط راهنة من المواجهات مثل الحروب العالمية والحروب الأهلية وحروب الإرهاب الحالية ,حروب التطهير والإبادة الجماعية . لم يكن كانط ليدرك كيف حولت التقنيات العسكرية الحرب إلى ساحة وَغَى كونية ,وكيف قضت على معيار التمييز بين الجيوش المحاربة والمدنيين العزل .

في حالة الحروب المحدودة ,تنحصر معايير القانون الدولي في ضبط طريقة فعل الحرب وفعل السلم .الحرب من هذا المنظور ليست في ذاتها ممنوعة أو موضوع تجريم قانوني ,فالمعيار القانوني يتعلق بالممارسات المتبعة خلال الحرب لا بحق الشروع في الحرب.وما يجدر التنبيه إليه هنا هو أن المقاربة المعاصرة في تحريم الحرب العدوانية ومعاقبتها مرتبطة بطبيعة النزاعات المعاصرة بما واكبها من تدمير واسع وتجاوزات مرعبة ,كما هي نتيجة منطقية للتوسع الذي طرأ

في مفهوم السلم ,فبالنسبة لكانط لا توجد "حرب إجرامية في ذاتها "(22).

وكما أن الفارق بين نموذجي الحرب المحدودة والحروب الجديدة يفضي إلى تبين خطوط الفصل بين الأطر القانونية للحرب (ما بين أطروحة كانط والعصر الراهن) ,فإن مفهوم السلم الدائم يطرح إشكالات مماثلة في علاقته بفكرة الدولة الكوسمبولتية. ان ما يبينه هابرماس هنا هو تحديد الاطار الكسمبولوتي من حيث تميزه عن القانون الدولي الكلاسيكي الذي ينظم العلاقات بين كيانات سيادية وفق محض مبدأ الإلزام دون أن تترتب عليه آثار قانونية بالمفهوم العقلاني المدني ,ولذلك فإن القانون الدولي يظل محكوما باعتبارات "حالة الطبيعة".

القانون الكوسمبولوتي يختلف عن القانون الدولي الكلاسيكي بكونه يضع حدا لحالة الطبيعة (على غرار الحالة المدنية المتولدة عن العقد الاجتماعي على مستوى الدولة) ,مما ينتج عنه ضرورة التفكير في شكل "دولة الشعوب الكونية" التي عدل عنها كانط في رسالته باعتبارها طوبى مثالية ,فلم يحسم الإشكال الذي يطرحه التوفيق بين واقعية الخيار الائتلافي بين الدول المستقلة الذي لا يخرج عن نطاق القانون الدولي (الحلف المانع سلبا للحرب) وخيار "ائتلاف الشعوب" الذي يأخذ شكل الرابطة التعاقدية الدائمة التي لا يمكن أن تتمتع بفاعلية عملية دون ان تأخذ سمة الدولة المتمتعة بالسلطة الإلزامية.

وكما يبين هابرماس فإن كانط كان واقعياً في تحفظه على مشروع "الرابطة الدستورية للشعوب",باعتبار أن الدولة الديمقراطية كانت استثناء في عصره ,فالنموذج الكلاسيكي للدولة لا يعرف التمييز الواضح بين السياسة الداخلية والخارجية، ومن ثم فإن معيار سيادة الدولة يتحدد بحسب قدرتها على فرض الأمن والنظام في حدودها الداخلية في مواجهة الدول الأخرى ,ولذا فإنه أمام هذا المأزق راهن على "الغايات الكوسمبولوتية" للتاريخ (النية الخفية للطبيعة) في ضمان التوفيق بين السياسة والأخلاق (23).

في هذا السياق يتوقف هابرماس عند أطروحة كانط الشهيرة حول النوازع الثلاثة لقيام ائتلاف الشعوب الضامن للسلم العالمي الدائم (الطابع المدني للجمهوريات، والقوة الدافعة اجتماعيا، التي تنجم عن حركية التجارة الدولية، ووظيفة المجال العمومي السياسي) ,فقد رأى أن مجرى الأحداث في القرنين الماضيين قد فندها؛ نتيجة لعوامل عديدة من بينها الطابع التحشيدي للنزعات الوطنية الحديثة الذي قد يؤدي لأفظع أشكال العنف ,وميل الأنظمة الديمقراطية لفرض نماذجها بالقوة ,والصراعات الاجتماعية المصاحبة للتوسع الرأسمالي، وعولمة التجارة الدولية التي أخرجت العنف من نطاق تحكم الدولة,وهيمنة وسائل الاتصال والوقائع الافتراضية على المجال العمومي مما قضى على تلقائية وشفافية النقاش العمومي، وجعل التداول العقلاني الحر عاجزا عن سد منافذ العنف والاقصاء.

ينتج عن هذا النقد أن فكرة الحالة الكوسمبولوتية وإن كانت مشروعاً لا يزال قائما وضروريا فإنها "لا بد أن تراجع صياغتها" بمراعاة أطرها التصورية المستجدة (24).وكما هو معروف عادت الفكرة الكانطية بقوة بعد اشتعال الحربين العالميتين المدمرتين اللتين شهدهما النصف الأول من القرن العشرين ,فكانت هي خلفية التنظيمات الدولية التي قامت في العصر الحاضر؛ مثل رابطة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة..

يستأنف هابرماس مشروع كانط في السلم الأبدي بإعادة صياغته في تصوره ومفاهيمه الأساسية في محاور ثلاثة هي :السيادة الخارجية للدول وتحول العلاقات الدولية ,والسيادة الداخلية للدول وما يتصل بها من آثار معيارية في مستوى سياسة القوة بدلالاتها الكلاسيكية ,والهيكلة التراتبية الجديدة للمجتمع العالمي وما يرتبط بها من مخاطر كونية تتطلب مفهوما جديدا للسلم العالمي.

فبخصوص المحور الأول المتعلق بالسيادة الخارجية للدول,يرى هابرماس أن تصور كانط لتحالف الشعوب الدائم ضمن إطار سيادة الدول لا يستقيم تصوراً ,ولذا لا بد من إعطائه البُعد المؤسسي الملزم على حساب سيادة الدول على الأقل في حد أدنى هو فرض احترام القانون. ما يعنيه هابرماس هنا هو الجمع بين الطابع الخارجي للعلاقات الدولية (الروابط التعاقدية بين الدول ككيانات تتمتع بالسيادة) والطابع الداخلي بين أعضاء الائتلاف الدولي القائم على ضوابط دستورية مشتركة تسوغ في بعض الظروف تجاوز

مبدأ السيادة الخارجية في حالات العدوان والانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان ,وهو الاتجاه الذي لا يزال في مراحله الأولى (25) .

وبخصوص المحور الثاني المتعلق بالسيادة الداخلية للدول,يبين هابرماس أن كانط تصور الاتحاد الكوسمبولوتي في شكل فيدرالية من الدول، وليس في صيغة فيدرالية كوسمبولوتية, في الوقت الذي أرجع كل حالة قانونية إلى الحقوق الأصلية للإنسان خارج أي تحديدات سيادية للدولة ,مما أوقعه في تنافض واضح بين مبدأ الحرية الفردية وفكرة إخضاع الذاتية الفردية لسيادة الدولة. في هذا السياق يستشهد هابرماس بكارل شميت مبرزا أن مفتاح القانون الكوسمبولوتي هو كونه يخاطب الأفراد من حيث انتماؤهم لرابطة كونية مشتركة بين عناصر حرة ومتساوية فيما وراء تحديدات القانون الدولي (المواطنة المزدوجة بين العالم والدولة) ,ويترتب على هذا البعد الكوسمبولوتي نتائج قانونية عينية؛ مثل المسؤولية الجنائية التي يعاقب عليها أفراد في جرائم انتهكوها لصالح الدولة(26) . يقف هنا هابرماس على التحولات الأخيرة التي طرأت في مجال محاكم حقوق الإنسان الدولية والتشريعات الجديدة في هذا الباب.

أما بخصوص المحور الثالث المتعلق بالهيكلة الجديدة للمجتمع العالمي التي تراجع فيها مبدأ السيادة من حيث القوة المعيارية,بحيث يمكن القول: إن العالم يعيش "وضعا انتقاليا" بين القانون الدولي والقانون الكوسمبولوتي. فإذا كان كانط قد تخيل ائتلاف الدول الحرة في شكل تجمع عدد متزايد من

الدول حول محور طلائعي من الدول المسالمة,فإن النظام الدولي تشكل في الواقع من كل بلدان العالم بصرف النظر عن طبيعة مسلكها السياسي في الحكم, مما أفرز "مجتمعا عالميا" وحّدته السوق المعولمة وتقنيات الاتصال؛ لكن ضمن هيكلة تراتبية تعمق الفوارق التنموية بين بلدان العالم؛ لكنها في الآن نفسه تفرض عليها التعاون في مواجهة مخاطر مشتركة(27).من هذه المخاطر ما ينجم عن اختلالات البيئة والتفاوت الاقتصادي، وتجارة السلاح والمخدرات ,والإرهاب,مما يسمح بالرهان على أن عولمة هذه المخاطر تكرس موضوعيا واقع "المجموعة غير الإرادية" المؤسسة على مخاوف وتهديدات جماعية.

ينهي هابرماس قراءته لمشروع كانط في السلم العالمي الأبدي الذي يتبناه في صياغته الجديدة بسجال فلسفي قوي مع نقاد المقاربة الكوسمبولوتية التي لا خلاف في كونها تتأسس على مبدأ "الكونية الأخلاقية" الذي هو الفكرة الموجهة للمشروع الكانطي.ومع أن هذا النقد يرجع إلى هيغل ,فإنه تركز في العصر الحالي في فكر الفيلسوف القانوني الألماني "كارل شميث" الذي اشتهر بنظريته للحرب المناقضة للأطروحة الكانطية (28) التي رأى فيها أن النزعة الإنسانية تقوم في "مغالطتها" على "خديعة" التصورات السلمية القانونية التي تطمح إلى شن "حروب عادلة" باسم القانون الكوسمبولوتي, من خلال آلية التدخل الشامل الذي يفضي إلى "التجريم الشامل" للحرب .

إن ما يريد أن يبينه "كارل شميث" هو أن سياسة حقوق الإنسان تفضي إلى إشعال الحروب بذريعة العمل البوليسي الأمني الذي يستند لذرائع أخلاقية في تحويل الخصم إلى عدو فاقد لإنسانيته .

للرد على أطروحة "شميث" يبين هابرماس أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما أخلاقيا من حيث مصدره وخلفيته,بل هو مفهوم قانوني من حيث كونه صيغة خاصة من صيغ التصور الحديث للحقوق الذاتية ,فطابعها الأخلاقي الظاهر ليس ناتجا عن مضامينها أو بنيتها بل عن "معنى صلاحيتها" الذي يتجاوز النظام القانوني للدول القومية الحديثة(29).

مدونة حقوق الإنسان من هذا المنظور تستجيب للشروط العقلانية نفسها التي تتأسس عليها شرعية القوانين في مجتمع ديمقراطي ,بيد أنها –من حيث هي معايير دستورية مؤسسة للنظام القانوني– تتمتع بميزات خصوصية، من بينها طابعها الكلي الذي يتعلق بالنوع الإنساني بدلالته الشاملة,فهي بذا وان كانت غير فاعلة إلا في إطار قانوني وطني فإن مجال صلاحيتها يتجاوز حقل المواطنة المحدودة، وبذا تلتبس بالمعايير الأخلاقية رغم اختلافها عنها. فإذا كانت المعايير الأخلاقية تتأسس على التزامات ذاتية تتعلق بالإرادة الحرة لأفراد يتمتعون بالاستقلالية ؛ فإن الإلتزامات القانونية تنبع –على عكس ذلك– من القيود الشرعية المضروبة على الحريات الذاتية (30).

فبالرجوع إلى تعريف كانط للقانون بأنه دائرة التحكيم الكلية بين إرادات حرة متعددة ,يتبين أن حقوق الإنسان تنتمي للحقل القانوني ,مثل غيرها

من الحقوق الذاتية التي لها مضمون أخلاقي ,وهذا الطابع القانوني هو الذي يمنحها السمة الإلزامية القهرية.

ومن هنا يمكن تفنيد أطروحة كارل شميث حول الأثر المدمر لسياسة التدخل باسم حقوق الإنسان التي لا بد –حسب شميث– أن تتحول إلى "صراع ضد الشر",والحال أن القانون الدولي الكلاسيكي لا يزال من القوة بحيث يحول دون حصر الحروب في الإطار "المدني المتحضر". وما يجري راهنا ليس الاتجاه الى تحويل أخلاقيات حقوق الإنسان إلى بديل عن القانون ,وإنما اعتبارها في إطار النظام القانوني للدولة حسب إجراءات قانونية مؤسسية كغيرها من الأفعال الإجرامية.

وإذا كان كارل شميث يرفض التمييز بين الحرب العدوانية والحرب الدفاعية من منظور التصور المحايد أخلاقيا للحرب، الذي هو وحده الملائم لمبدأ سيادة الدولة ,فإنه يريد أن يبرهن على أن عدم التفريق بين صنفي الحرب هو المسلك إلى الحد من الحروب، وهو شرط اتقاء الحرب الكلية المدمرة, وهو بذا يستبدل خيار القضاء على الحرب من منطلق السلام الكوسمبولوتي بخيار أكثر واقعية، هو خيار الحرب المحدودة.إلا أن هابرماس يبين أن الأحداث الراهنة أثبتت أن الرجوع للقانون الكلاسيكي يعني اطلاق يد الدول في العنف المتوحش الذي ضاعفت التقنيات العسكرية من اثره التدميري,ولذا فقد يكون من الانجع عمليا تعويضه بخيار العقوبة والتدخل الذي تضطلع به مجموعة منظمة من الشعوب (31).

لا تهمنا في هذا الحيز امتدادات حوار هابرماس—شميث حول ماهية السياسة التي عرفها "كارل شميث" بأنها في جوهرها ممارسة صراعية تتشكل عبر ثنائية "الصديق والعدو"(32) ,في الوقت الذي ذهب هابرماس في اتجاه المقاربة الإجرائية العقلانية للشرعية السياسية التي هي أيضا من آثار التركة الكانطية.

الإحالات والمراجع :

1-J.Habermas: critique de la philosophie de la modernité Gallimard, 1988 p 23.

2 – Kant:qu'est ce que les lumières?(1784)

راجع الترجمة الفرنسية في

Kant :vers la paix perpétuelle,que signifie s'orienter dans la pensée ,qu'est – ce que les lumières? GF Flammarion 1991 pp43-51.

3- Habermas:l'espace public Payot, 1978 p 112.

صدر النص الألماني سنة 1962

4- من هذا المنطلق يقدم قراءته النقدية لأعمال هايدغر وفوكو ودريدا في ;

Le discours philosophique de la modernité (op.cit)

5-Kant :vers la paix perpétuelle ….GF Flammarion, 1991.

6- عنوان أحد كتبه الأخيرة:

Kant : anthropologie du point de vue pragmatique trad ,Alain Renaut Garnier – Flammarion 1993

وقد ترجم فوكو النص نفسه إلى الفرنسية وقدم له بمقدمة هامة رأى فيها الأنتربولوجيا مدخل النظام المعرفي للحداثة ,مما بنى عليه أطروحته الشهيرة في كتابه الكلمات والأشياء.

7- ibid, p 41.

8-Kant :la logique Vrin, 1989 p 25.

9- kant: Métaphysique des mœurs

Flammarion, 1994 t 2 p 17.

10- Hugo Grotius: le droit de la guerre et de la paix Puf 2012.

11- Samuel Von Pufendorf:le droit de la nature et des gens tome 2, Presses universitaires de Caen, 2010.

12-Abbe De Saint-Pierre :Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe Fayard 1987

13-John Rawls: theory of justice Harvard University Press 1971

عالجنا النظرية ونقد هابرماس لها في :

السيد ولد أباه : الدين والسياسة والأخلاق، دار جداول، بيروت 2014 ،ص 241-260.

14-J.Habermas:De l'éthique de la discussion Cerf, 1992 (pp111-199).

J.Habermas:Morale et communication Cerf, 1991 (pp63-130).

15- يقركانط بوضوح بتأثره الواضح بفلسفة كانط في المجال القانوني

J.Habermas:Droit et démocratie Gallimard 1997 p 9

16- كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول بيروت 2012

17-Habermas :Entre naturalisme et religion: lesdéfis de la démocratie Gallimard, 2008 p14.

18- J.Habermas:La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne Cerf 1996.

19- ibid, p 7.

20- J.Habermas:Apres l'état – nation: une nouvelle constellation politique Fayard, 2000 p 83

21- J.Habermas : La paix perpétuelle p 10.

22- ibid p 15-16.

23- ibid p 26.

24- ibid p48.

25- يشير هابرماس إلى بعض بنود وثيقة الأمم المتحدة التي تشرع القوة لمواجهة العدوان، وإلى بعض المؤسسات الحقوقية الدولية التي تشكلت بعد نهاية الحرب الباردة.

La paix perpétuelle, p52-55

26- ibid, p 58

27-ibid, p66

28-Carl Scmitt:Writings on War Polity Press 2011.

29- J.Habermas:La paix perpétuelle p 86

30- ibid, pp 89-90 ,

31- ibid, p 101

32- Carl Schmitt:la notion du politique Calmann Levy 1972 p66.

باب: المحور

نظرية «السعادة» ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية

منى أحمد أبو زيد*

تُعد «السعادة» من الأمور التي شغلت فكر الإنسان منذ القِدم وهام بها، ولا يزال يبحث عنها. والبشر أجمعون ينشدون «السعادة»، حتى وإن لم يعرفوا –على وجه الدقة– ما عسى أن تكون تلك السعادة التي يصبون إليها.

وكانت نظرية «السعادة» نظرية أخلاقية في أساسها، شغلت مفكري الأخلاق قديمًا، وما زالت تشكل محورًا أساسيًا في الفكر الأخلاقي حتى يومنا هذا، وهي تمثل الغاية التي ينشدها الإنسان من وراء سلوكه.

وقد جرت العادة على تناول موضوع «السعادة» في إطار فلسفة الأخلاق؛ ولكن الواقع أن هذا الموضوع أوسع بكثير من أن يكون مجرد موضوع من موضوعات فلسفة الأخلاق، فهو لا يقتصر على الميادين الفكرية والفلسفية، والأديان، والسياسة، والفلسفة الاجتماعية، والأفعال السلوكية والنفسية؛ بل إنه يدخل في قلب حياة الإنسان كذات واعية وعاقلة. وهذا الإطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الأخلاق. وبعبارة أخرى فإن تحقيق «السعادة» موضوع يهم كل إنسان من حيث هو إنسان، ولا يهم الفيلسوف

* أستاذة الفلسفة, كلية الآداب جامعة حلوان، مصر.

أو المفكر فقط.

ومع ذلك فلا جدال في أن معرفة «السعادة» وطرق تحقيقها يدخل ضمن اهتمامات فيلسوف الأخلاق، إذا أخذنا فلسفة الأخلاق على أنها البحث في مبادئ السلوك الإنساني وغاياته؛ لأن السعادة تدخل في نطاق غايات هذا السلوك.

وتشتمل هذه الدراسة على أربعة عناصر هي:

أولاً: مفهوم السعادة.

ثانيًا: السعادة هي الخير الحقيقي.

ثالثًا: السعادة وطرق تحقيقها.

رابعًا: موانع تحقيق السعادة.

أولاً: مفهوم السعادة:

لا يُعَدّ مفهومُ «السعادة»- ككل المفاهيم السلوكية والفكرية عامة- مفهومًا مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة إلى أخرى، ومن فلسفة إلى غيرها. ولذا سنعرض لمفهوم السعادة من الجانب اللغوي، ثم من الجانب الاصطلاحي عند كل من الفلسفتين اليونانية والإسلامية.

كلمة السعادة مشتقة لغويًا من كلمة السع وسعده الله وأسعده أي: أعانه على نيل الخير فهو سعيد، وعلى هذا فإن السعادة تقترن بالسعد، سَعِدَ المرء يَسْعَدُ سَعْداً. ويقول بعضهم: إن السعادة معاونة الله للإنسان على نيل الخير، وإن السعد هو التوفيق.

وتُعرف السعادة اصطلاحا عن طريق تعريفها بالضد؛ فيقال: السعادة ضد الشقاوة، وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير. وللفلاسفة في حقيقة السعادة آراء مختلفة؛ وقد ذهب السوفسطائيون إلى أن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء. أما سقراط (ت399ق.م) فيرى أن السعادة ليست في الجمال ولا في القوة ولا في الثراء أو المجد، ولا هي في المظاهر الخارجية؛ ولكنها حالة معنوية خالصة؛ فالسعادة عنده ليست في إشباع اللذات، وإنما في التمسك بالفضيلة[1].

واتبع أفلاطون (ت347ق.م) اتجاه أستاذه سقراط، ورأى أن السعادة في إتباع الفضيلة. ويلاحظ القارئ لفلسفة أفلاطون الأخلاقية أن مفهوم

السعادة عنده يختلط كثيرًا بمفهوم الخير الأقصى أو الخير الأسمى، وهو ما نادى به في محاورة «الجمهورية»، وقد فرّق في ختام محاورة «فيدون» بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير، ولذات لا توصل إلى الخير، وينتهي إلى أن من يعرف ما هو الخير يصل إلى طريق السعادة التي تليق بالإنسان العاقل[2].

أما أرسطو (ت322 ق.م) فقد نقد تصورات الناس حول السعادة في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» قائلاً: إن الناس اختلفوا في حد السعادة؛ فقال بعضهم: إنها شيء من الأمور الظاهرة البينة؛ مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة، وكثيرًا ما يصفها بعضهم بعدة أشياء مختلفة، فإذا مرض قال: إنها الصحة، وإذا افتقر قال: إنها الغنى. أما السعادة الحقة عنده فهي السعادة التي تحقق للإنسان الخير الأقصى[3].

وحينما قال بعض فلاسفة اليونان: إن السعادة هي الخير الأسمى أو الخير المطلق؛ فإنهم لم يعنوا بالسعادة مجرد خير نسبي متغير كاللذة؛ بل كانوا يعنون بها تلك الغاية القصوى التي ليس بعدها غاية. صحيح أن فلاسفة اليونان قد فطنوا إلى أن «اللذات» جميعها ليست بالضرورة حسية، ولكن أنصار مذهب السعادة منهم، هم وحدهم الذين أبوا أن يجعلوا من اللذة -أيًا كانت درجتها- غاية في ذاتها، أو خيرًا أقصى؛ لأنهم أدركوا أن طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شيء آخر يجيء بعدها، في حين أن من شأن السعادة بطبيعتها أن تكون غاية في ذاتها[4].

أما المدرسة الأبيقورية، ومؤسسها أبيقور (ت270ق.م) فقد رأى أن

السعادة التي نسعى إليها هي اللذة الجسمية، من حيث إنه لا يعترف بغير المادة؛ ولكنه حاول أن يعالج فكرة اللذة بحذق ومهارة حتى يحيلها إلى نوع من السعادة الروحية، ويستبقي الفضائل المعروفة، ويستبعد الرذائل. والسعادة هي حصيلة الجمع بين اللذات الجزئية: الحاضرة والماضية والمستقبلة. والفكرة الجوهرية عنده هي الفوز بأطول لذة وأعظمها، والبُعد عن أقصر ألم وأقله[5].

وعلى العكس من ذلك فقد اتجهت المدرسة الرواقية ومؤسسها زينون (ت265ق.م) اتجاهًا جديدًا، وهو الاتجاه نحو السلوك الإنساني في الحياة. فالسعادة هي أن يسير الإنسان على وفاق مع الطبيعة؛ لأنه جزء منها، فلا بد أن يعيش متلائمًا معها.

أما عن مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي، فقد اشتركت عدة عوامل في توضيح هذا المفهوم. ولا شك أن للكتاب والسنة المرجعية الحقيقية والدعامة الأساسية في توضيحه، إلى جانب استفادته مما طرح في الحضارات والفلسفات السابقة، فهو كأي فكر إنساني قد أثر فيما حوله من أفكار سابقة ولاحقة عليه وتأثر به.

وقد حرص فلاسفة الإسلام على نقد الآراء التي تعرف السعادة بأشياء حسية، أو أشياء مؤقتة من حيث الآتي:

أ – ذهب بعضهم إلى أن السعادة هي نوع من الاستكمال، مثل المريض الذي يظن أن السعادة في استرداد الصحة، أو الفقير الذي يرى سعادته في الحصول على المال. ولكن السعادة ليست وسيلة لشيء آخر، بل

هي مطلوبة لذاتها. وعلى ذلك يُعرِّف الفارابي (ت339هـ/ 950م) السعادة بأنها «من الخيرات أعظمها خيرًا، ومن بين المؤثرات آثر وأكمل من كل غاية سعى الإنسان نحوها»[6]. ولذا سمى السعادة المبنية على الثروة أو الكرامة أو الصحة بالسعادة المظنونة.

ب- وهناك من ظن أن السعادة هي التمام والراحة. ويرفض أبو الحسن العامري (ت381هـ/991م) هذا التعريف؛ لأنه من المحال «أن يكون الحرص والتعب من أجل الراحة... فليس الفعل من أجل الراحة، ولكن الراحة من أجل الفعل»[7].

ج- ويرى آخرون أن السعادة هي العيش بفضيلة إلى منتهى العمر. ويرفض العامري هذا التعريف أيضًا؛ لأن هذا التعريف يعدّ السعادة وسيلة وليست غاية. والحق أن كل خير وفضيلة يجب أن يُطلب من أجل السعادة.

د — وهناك قوم ربطوا بين السعادة واللذة. وإذا كانت السعادة نوعا من اللذة فإنه لا يصح أن نطابق تطابقًا تامًا بين السعادة واللذة، فليس كل لذة هي السعادة الحقة؛ لأن اللذات أنواع، منها ما هو عقلي وما هو حسي، ومنها ما هو باطن وما هو ظاهر، ومنها ما هو نافع وما هو ضار.

ويرى ابن سينا (ت427هـ/1037م) خطأ العامة حين يعتقدون أن اللذات الحسية -مثل المأكولات والمشروبات والمنكوحات- هي أقوى اللذات، وأن ما عداها لذته ضعيفة، إن لم تكن معدومة، ويصرح بأنه «قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما

عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية»[8].

ويرفض ابن سينا هذا التصور للسعادة الذي يربطها باللذات الحسية والرياسات الدنيوية، حيث «بيِّن لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة».

ومن هذه الانتقادات نستطيع أن نستنتج مفهوم السعادة عند فلاسفة الإسلام؛ فهي تعني: الخير الحقيقي للإنسان، وهي الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان من وراء علمه أو عمله، وهي الغاية المطلقة، وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى، وهو ما أكده ابن سينا بأن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة، والسعادة الحقيقية هي المطلوبة لذاتها، والمستأثرة بعينها. وما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله هو أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره. إذن فالسعادة هي أفضل ما سعى الحي لتحصيله؛ لأنها الخير الحقيقي للإنسان.

ثانيًا: السعادة هي الخير الحقيقي

يرتبط تصور «السعادة» عند كل مفكر بتصوره لماهية الخير الإنساني. وهذا الربط بين السعادة والخير هو ما بدأه فلاسفة اليونان؛ فقد ذهب سقراط وأفلاطون إلى أن الخير هو السعادة، وخير الإنسان عندهما هو في تحقيق الفضيلة.

وجعل سقراط الغاية العليا للأخلاق في تحقيق السعادة التي تقوم على

سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال، باعتبار أن هذا يحقق الخير له.

وجاءت السعادة عند سقراط نتيجة لحالة نفسية أخلاقية، هي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يعيش فيها، وهو المراد عنده بالاعتدال الذي يحدث إذا استطاع العقل أن يسيطر على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، وأيضًا إذا وصل العقل إلى المعرفة الصحيحة عن الفضائل. فالمعرفة أساس الأخلاق. والإنسان إذا عرف الفضائل أصبحت أخلاقه خيرة.

ونجد هذه النظرية عند أفلاطون، الذي ذهب إلى أن السعادة هي الغاية العظمى للأخلاق، وأن السعادة تتحقق حتمًا بتحقيق العدالة بين قوى النفس الإنسانية الثلاث: العاقلة، والشهوانية، والغضبية. فكل قوة من هذه القوى الثلاث لها فضيلتها الخاصة، والسعادة تكون في اتباع الفضيلة. والمتابع لفلسفة أفلاطون الأخلاقية يجد أن مفهوم السعادة كثيرًا ما يختلط عنده بمفهوم الخير الأقصى أو الخير الأسمى(9).

ويرى أرسطو أن كل فعل بشري لابد أن يهدف إلى «خير» ما، وننتقل في سلسلة «الغايات» من «خير» إلى «خير» حتى نصل في خاتمة المطاف إلى «خير أقصى»، يكون هو وحده الكفيل بإشباع رغباتنا، وتحقيق سعادتنا.

وقد سلم أرسطو- مع كل من سقراط وأفلاطون- بأن الخير الأقصى هو «السعادة»، وحجته في ذلك أن «السعادة» تختار لذاتها دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى من جهة، وأنها كافية بنفسها لإسعاد الإنسان دون حاجة

لخير آخر من جهة أخرى.

وحقًا إن الكثيرين قد يسعون وراء اللذة الحسية أو المجد أو الشهرة أو الثروة، أو ما عدا ذلك من خيرات، ولكن هذه كلها ليست سوى خيرات جزئية لا تحقق سعادة الإنسان من حيث هو موجود ناطق[10]. أما ما يحقق سعادته فهو الخير الحقيقي.

وأثر هذا الربط بين الخير والسعادة على فلاسفة الإسلام، بل على كل فلاسفة العصور الوسطى، ولم يفترقا إلا في العصر الحديث، ابتداءً من «كانط» (ت1804م) الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الواقع الأخلاقي؛ فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة.

وقد حاول فلاسفة الإسلام البحث عن الخير المطلوب لتحقيق السعادة، وربطوا بينها وبين لذة الإنسان الحقيقية التي هي المعرفة العقلية باعتبارها الخير المطلق للإنسان، فذهب الكندي (ت256هـ/873م) إلى أن السعادة في طهارة النفس، والنفس جوهر بسيط شريف؛ لأنها نفحة من الباري جل شأنه، ونور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس، مستقلة عن الجسم. وهي أشرف وأغلى ما في الإنسان.

وخير هذه النفس يختلف عن الخير المطلوب للبدن، وسعادة النفس أن تتطهر من كل علائق الحس والمادة حتى تعرف طريقها إلى كل ما هو جميل وشريف وعظيم وروحاني. فإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة تلتذ

حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح؛ لأن كل هذه اللذات لذات حسية، والسعادة الحقة هي بالابتعاد -على قدر الطاقة- عن تلك اللذات الحسية؛ لأنها تولد الأحزان، وتسبب الشقاء، وتجلب الشر. ولذا يقول: فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب علينا من إصلاح أجسامنا، فإصلاح ذواتنا أولى بنا من إصلاح آلاتنا[11].

وهذا ما أكده الفارابي حين رأى أن «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً -ولا في وقت من الأوقات- لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[12].

ويفرق مسكويه (ت 421هـ/1030م) بين نوعين من السعادة؛ النوع الأول: سعادة أدنى، وهي السعادة الخلقية، وهذه ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق غاية أعلى منها. والنوع الثاني: السعادة القصوى والخير المطلق؛ وهي أرقى من السابقة بكثير؛ لأنها تمس الإنسان من حيث هو كائن عاقل، وهي غاية مقصودة وليست وسيلة لغاية أسمى، فهي غاية الغايات.

وتختلف هذه السعادة بطبيعتها عن غيرها من السعادات الأخرى؛ لأنها تكفي نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى شيء سواها، فإذا وصل إليها الإنسان لا يحتاج بعدها إلى شيء آخر، فهي الخير المطلق الذي يقصد لذاته. وهي خير مطلق؛ لأنها لا تتعلق بشخص معين، ولا بمكان أو زمان معينين، وإنما هي واحدة دائمًا في كل زمان ومكان، وعند سائر الناس، وفي كل المناسبات. يقول عنها مسكويه: «وهي التي لا يكون فيها تشوق إلى آت، ولا تلفت إلى

ماض، ولا تشيع لحال، ولا تطلع لناء، ولا خوف ولا فزع من أمر، ولا طلب لحظ من حظوظ الإنسانية، ولا من الحظوظ النفسانية أيضًا، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية»[13] فهي إذن الخير المحض الذي لا يُطلب شيء من ورائه، وإنما يُقصد لذاته.

ثالثًا: طرق تحقيق السعادة

ربط كل فيلسوف بين السعادة والخير، ووجد أن طرق تحقيق الخير هي الطرق الموصلة إلى السعادة، فإذا كان الخير يختلف تصوره من إنسان إلى آخر، فإن السعادة تختلف طرق تحقيقها من مفكر إلى آخر. فمن ربطها باللذة الحسية رأى أن سعادته وخيره في تحقيق هذه اللذة. ومن ربطها باللذة الروحية والابتعاد عن الآلام، وجد حياته وسعادته في هذا.

وقد ذهب سقراط وأفلاطون إلى ربط السعادة بالفضيلة ومعرفتها. وطرق تحصيل الفضيلة عند أفلاطون تتم بتحقيق التعادل والانسجام في قوى الإنسان النفسية- العاقلة والشهوية والغضبية- وذلك من خلال فضيلة رئيسة هي فضيلة الاعتدال.

وهذا الاعتدال بين القوى النفسية يحقق السعادة للإنسان ويتم هذا عندما تسيطر القوة العقلية على القوتين الأخريين (الشهوية والغضبية). بالإضافة إلى تحصيل العلوم، وبهذا يصل الإنسان إلى سعادته.

وكما طبق أفلاطون هذا على الفرد طبقه أيضًا على المدينة؛ إذ إن

المدينة السعيدة هي التي يتولى قيادتها الحكيم، ويتحقق العدل بين طبقاتها، وتتولى كل طبقة العمل الذي يصلح لها. وبهذا تتحقق العدالة والانسجام بين طبقات المجتمع الثلاث، بحيث لا تطغى ولا تجور طبقة على أخرى، ولا تحاول القيام بوظيفة غير الوظيفة التي يؤهلها لها استعدادها الطبيعي. «ويؤكد أفلاطون أن التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب»[14]، ويجلب الشقاء على الفرد والدولة، وتضيع معها الحياة والسعادة.

وربط أرسطو بين «السعادة» و«الحكمة»، مؤكدًا أن «الحكمة» هي أسمى الفضائل؛ لأنها تعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل، دون أن يرمي من ورائه إلى أية مصلحة عملية أو فائدة نفعية. وإذا كانت اللذة زائلة، والأمجاد عابرة، والثروة مهددة بالضياع، والشهرة متوقفة على الآخرين؛ فإن «الحكمة» هي وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التي ترقى بالموجود البشري إلى مستوى الألوهية عن طريق الفكر، ومن ثم فإننا نستطيع من هذا الطريق أن نحقق لأنفسنا سعادة إلهية ترقى بنا إلى عالم علوي[15].

ويذهب فلاسفة الإسلام إلى أن طريق تحقيق السعادة للإنسان يتم عندما يحقق جوهره، والغاية التي خُلق من أجلها. فحقيقة الإنسان أنه كائن عاقل، وجوهره هو العقل، والغاية التي خُلق من أجلها هي معرفة الله ((ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ)) [الذاريات: 56]، وأن يكون إنسانًا ربانيًا، أو كما أسماه الفلاسفة أن يكون حكيمًا.

هذا الإنسان الحكيم هو الإنسان السعيد بسعادة مطلقة؛ لأنه سعيد بالمعرفة الإلهية، وهو المتحقق بأحق اللذات وأفضلها، وهي لذة الحكمة، وهي لذة خاصة بالإنسان من حيث هو إنسان، فهي تتم عن طريق العقل، والعقل هو أهم ما يميز الإنسان عن الحيوان.

وقد اعتمد الفلاسفة لتحقيق ذلك طرقًا متعددة، إلا أنها في النهاية تصل إلى حقيقة واحدة، هي الوصول بالإنسان إلى السعادة الحقة. ولنذكر آراء بعض هؤلاء الفلاسفة:

أ – الكندي: جعل الكندي السعادة في طهارة النفس، وعن طريق اتصالها بالنور الإلهي تتخلص من الأحزان والآلام، وتتعرف على العالم العقلي، وتشاهد موجوداته، فتصل إلى السعادة العليا التي ترتفع عن حدود السعادة الأرضية. فالسعادة طهارة للنفس، ومعراج بها إلى عالم الحق، وطرح للأحزان، وتحصين من الآلام.

ب- الفارابي: يذهب الفارابي إلى أن طريق السعادة للإنسان هو أن تصير نفسه في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى المادة، وهذا يعني أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها، وتصير عقلاً كاملاً.

وللوصول إلى تلك السعادة، يفرق الفارابي بين نوعين من السعادة:

النوع الأول: سعادة أدنى تتم من خلال أفعال تساعد في بلوغ السعادة، أطلق عليها الأفعال الجميلة، وهي تصدر عن الفضائل، وهي خيرات لا لأجل ذواتها، بل هي خيرات لأجل السعادة. والسعادة المتحققة

من هذه الأفعال يسميها السعادة الإنسية، وهي سعادة مطلوبة للحياة الدنيا؛ ولكنها ليست هي السعادة المطلقة الحقيقية.

النوع الثاني: السعادة الحقيقية المطلوبة لذاتها، وهي القائمة على العقل والحكمة والتأمل، والانصراف عن الحياة الدنيا بقدر الإمكان، والتفرغ لحياة التأمل والمعرفة(16).

لقد ميَّز الفارابي بين سعادتين: السعادة الدنيوية في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الآخرة. وهذا بالطبع أثر من آثار العقيدة الإسلامية مستفاد من المقصد الإسلامي القائل: إن الحياة الدنيا متاعها قليل، والآخرة خير وأبقى. فالمدينة الأرضية مهما كان كمالها ليست غاية في نفسها، وإنما هي معراج إلى السعادة العليا التي تنالها النفوس الزكية في العالم الآخر.

ج- ويتبع إخوان الصفاء هذا التقسيم للسعادة إلى قسمين: سعادة دنيوية وسعادة أخروية. السعادة الدنيوية هي أن يبقى كل موجود بدنه على أفضل حالاته وأتم غاياته، أما السعادة الأخروية فهي أن تبقى كل نفس إلى أبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتم غاياتها(17).

وبناء على هذا التقسيم انقسم الناس عند إخوان الصفاء إلى أربعة أصناف:

- سعداء الدنيا والآخرة، وهم الذين وفّوا حظهم في الدنيا في المال والمتاع والصحة، فاقتصروا منها على الكفاف، ورضوا بالقليل وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لهم.

- سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة، وهم الذين وفّى حظهم من متاع الدنيا فتمتعوا وتكاثروا، ولم ينقادوا للدين، وتعدوا حدوده.
- أشقياء في الدنيا سعداء في الآخرة، وهم الذين طالت أعمارهم فيها، وكثرت مصائبهم، واتبعوا أوامر الدين، ولم يتعدوا حدوده.
- أشقياء في الدنيا والآخرة، وهم الذين بخسوا حظهم من الدنيا، وشقوا في طلبها، ولم ينالوا خيرًا منها، ثم لم يتبعوا الدين، وتجاوزوا حدوده.

ولا يخلو أحد من الناس أن يكون داخلاً في أحد تلك الأقسام الأربعة من الشقاوة والسعادة.

د - أما العامري فيطرح خطوات أخرى للوصول إلى السعادة تساعد الإنسان على تحصيلها، وهذه الخطوات هي:

1- مجانبة الجسد؛ ذلك أن الجسد هو أكبر شواغل الإنسان، فيجب أن يصرف اهتمامه عنه، وأن تكون حاجته إليه حاجة مؤقتة لاستمرار الحياة، وعليه أن يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلها؛ لأنها عائقة عن تحصيل غرضه[18]؛ أي سعادته.

وهذا لا يعني ترك حال الجسد تمامًا، بمعنى أن يهمله الإنسان أو يميته؛ لأن هذا ليس حقًا له؛ بل هو حق لله وحده. ومهمة الإنسان أن يميت شهواته، ويطوع جسده لكي يخدمه في الحياة ليؤدي له أعماله وعباداته. وصحة العقل تقوم على صحة البدن الذي يوجد فيه. كما يجب أن يحمي

حق المجتمع؛ لأنه لا يدعو إلى نبذ التزاوج، بل يبيح للإنسان من اللذات ما يحافظ على استمرار وجوده، بلا إسراف. لكن الأبقى والأفضل والأدوم للإنسان تحقيق وتحصيل اللذات العقلية.

2- التزام العفة: أباح العامري للإنسان الشهوات، ولكن في حدود الالتزام بالعفة. والعفيف هو الذي يتناول ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي. والحكمة لا تصل إلى الإنسان الشره.

3- ترقية العقل: ويتم هذا للإنسان عن طريق صرف همه عن الانشغال بالجس فالإنسان يشترك مع الحيوان في لذات الجسد، وهذا يبعده عن لذات الملائكة القائمة على معرفة الله والتعبد والطاعة له.

ويستطيع الإنسان أن يرقي عقله عندما يلتزم بمسلكين: أحدهما ديني والآخر فلسفي. والمسلك الديني حدده الله بالعبادات الدينية والأمور الشرعية. أما المسلك الفلسفي فهو طريق العقل الذي يتم من خلال معرفة القوانين المنطقية التي تعينه على المعرفة الحقة، وتمنعه من الوقوع في الزلل.

4- معرفة الخير الحقيقي: وتُعد هذه المعرفة من أهم وسائل تحصيل السعادة العقلية؛ فالخير الحقيقي هو الحكمة، وهي المعرفة المطلوبة لذاتها، والغاية القصوى من وراء سعي الإنسان، وهي الخير الذي يتشوفه الإنسان باعتباره إنسانًا.

5- الصبر: لا ينال الإنسان الحكمة إلا بترك كثير من الأشياء التي يظن الناس أنها خيرات، والبُعد عن أنماط من السلوك تعيق عن الوصول إلى

الحكمة. فالحقيقة لا نصل إليها إلا بتحمل الكد والتعب، ومجاهدة الأعداء، والصبر على جفاء الأصدقاء.

6- مجاهدة النفس: إن الإنسان عندما يصل إلى درجة العلم والمعرفة، ويقرب من الحكمة، يرتفع قدره بين الناس، وقد تستهويه- حينئذ- بعض الملذات النفسية مثل الكرامة والمدح والرئاسة. فعلى الإنسان أن يجاهد نفسه ويحذرها من الوقوع في هذه اللذات النفسية الباطنة؛ حتى لا تشغله عن الوصول إلى اللذات العقلية.

7- الاستمرار في العلم: من الآفات العظيمة التي تعوق الإنسان عن الوصول إلى الحكمة: القلق وانتظار الوصول إلى نهاية الطريق، واستعجال الوصول. وقد تتعب النفس من طول الطريق، وقد يصرفها هذا عن الاستمرار في العلم. ويحذر العامري الإنسان من هذا قائلاً: الصبر على تعب التعليم أهون مما يلحقك من الأذى والذل والجهل؛ «فالنوم والراحة يفقران في الدنيا والآخرة، ومن لم يصبر على تعب التعلم احتاج أن يصبر على ذلة الجهل»[19].

هـ- أما مسكويه فقد اكتفى بتوضيح السعادة الأخروية كما جاءت في الشريعة الإسلامية، وعُني في حديثه عن السعادة بالسعادة الدنيوية بفرعيها الحسي والروحي؛ وذلك راجع إلى اهتمامه بالسلوك الإنساني في الحياة الدنيا.

ويضع مسكويه شروطًا تساعد الإنسان وتعينه على الوصول إلى السعادة القصوى. وهذه الشروط نوعان: شروط ثانوية وشروط أساسية.

ومن الشروط الثانوية أن يكون الإنسان صحيح البدن والعافية، معتدل المزاج؛ ذلك أن الحالة الصحية لها تأثيرها على حالته العقلية، وعلى اتجاهه نحو الخير أو نحو الشر. ومنها أن يتحقق له قدر من متطلبات الحياة، ومنها الاجتماع بالناس ومخالطتهم؛ لأن اجتماع الإنسان به سبيل لتهذيبه، ووسيلة لتأصيل الفضائل في نفسه.

أما الشروط الأساسية فهي شروط نفسية، وتتمثل في تحصيل الحكمة بجانبيها: العملي والعلمي. والفضائل العملية هي الفضائل الخلقية، وهي شرط أساسي لبلوغ السعادة القصوى. والإنسان يجب أن يكون فاضلاً قبل أن يكون حكيمًا. والإنسان لا يتم له الخير الأسمى؛ أي السعادة القصوى إلا بتلك الفضائل العملية. و«مَنْ أصّل تلك الفضائل في نفسه، ثم اشتغل عنها بالمعرفة الإلهية، فقد نجا بذاته من مجاهدات البدن، ومن مجاهدات النفس وقواها، وصار مع الأرواح الطيبة، واختلط بالملائكة المقربين»[20]، ووصل إلى درجة الحكمة، فالسعيد حقًا هو الحكيم، وهو العارف بالإلهيات والعلوم.

و- وكذلك سعى ابن سينا إلى الربط بين السعادة والحكمة باعتبارها الخير المطلق للإنسان. فالحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود؛ لتشرف ذاته وتستكمل، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية[21].

والسعادة هي أن يسعى الإنسان بعقله إلى معرفة الحكمة، والحكمة هي التقرب إلى الله، والتشبه به بقدر طاقة الإنسان، وذلك من خلال طريقين:

أحدهما نظري والآخر عملي.

يتمثل الطريق النظري لتحقيق السعادة في أن يتحول الإنسان من موجود حيواني إلى موجود عقلاني، من كائن ينصرف إلى ملذاته الجسدية إلى كائن يبحث عن الملذات العقلية. وهذا يتم من خلال معرفة العلم الإلهي، فيعرف الغاية من وراء خلق هذا العالم وخلق كائناته، والغاية من خلق الإنسان، ويعرف خالق الكون ذاته وصفاته، ويعرف ما هي الصفات التي يستحق أن يوصف بها، والصفات التي ينبغي أن ينزه عنها، ويتصور العناية الإلهية وكيفياتها، ويعرف ترتيب الموجودات في العالم، «ثم كلما ازداد الناظر استبصارًا ازداد للسعادة استعدادًا»[22].

وهذه المعرفة يسميها ابن سينا بالتعبد الروحاني والصلاة المحضة، وفيها يستعد الإنسان بطهارة نفسه لملاقاة ربه، فلو أقبل الإنسان على ربه بعشق واجتهد في تعبده، لسارعت «إليه جميع الخيرات العلوية والسعادات الأخروية، حتى إذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا، ليشاهد ربه، ويجاور حضرته، ويلتذ بمجاورة جنسه، وهم سكان الملكوت»[23].

هذا عن الطريق النظري، أما الطريق العملي فيتم من خلال إصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الأخلاق. ويكون هذا عن طريق التنزه عن طرفي الإفراط والتفريط في الأخلاق والتوسط بينهما؛ إذ إن أكثر الفضائل هي الوسط بين الرذائل. فالسعادة الحقيقية عند ابن سينا تكون بمشاركة الملأ الأعلى ملذاتهم العقلية الأبدية، بعد تحصيل الطريقين النظري والعملي.

وهكذا جمع فلاسفة الإسلام بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة العقلية لتحقيق سعادة الإنسان. الفضيلة الأخلاقية تعطيه سعادته الأدنى، وهي السعادة الأرضية أو الإنسانية. أما المعرفة العقلية -وخاصة معرفة الإلهيات- فهي أعلى أنواع المعارف التي يصل إليها الإنسان، ومن وصل إليها فقد وصل إلى أعلى درجات السعادة؛ إلا أن السعادة قد تظهر لها معوقات تعوق الوصول إليها، لذا كانت هناك موانع يجب القضاء عليها ومحاربتها حتى تتحقق للإنسان السعادة الكاملة.

رابعًا: موانع تحقيق السعادة

إن الإنسان -لكي يحقق السعادة- لا يكفيه فقط أن يعرف ماهيتها، وطرق الحصول عليها؛ بل إن هذه المعرفة قد تصادفها آفات تمنعه من الوصول إلى السعادة، وفي مقدمة هذه الآفات الشقاء والشر. وسعادة الإنسان في حياته لا تتم إلا بالتخلص من الشرور؛ إذ إن أول المراتب إلى الخير مفارقة الشر، وأقبح الظلم ظلم الإنسان لنفسه، وذلك بأن يحرمها من الخير، ويوقعها في الشر.

ويُعرِّف الفارابي الشقاوة بأنها تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه ضد هذه السعادة[24]. وهذا ما أكده الغزالي (ت505هـ/1111م) من أن الشقاوة هي أن تكون النفس محجوبة عن السعادة العقلية[25].

ويرى العامري أن الإنسان -على الرغم من معرفته بماهية السعادة-

يعجز عن الوصول إليها، وبدلاً منها يقع في الشقاء؛ لذا يحاول أن يحدد لنا الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى الشقاء لكي يقضي عليها، وبذلك يقضي على العوائق والموانع التي تمنعه من الحصول على السعادة.

والآفات التي توقع الإنسان في الشقاء وتبعده عن السعادة متعددة[26]، منها:

1- الجهل وعدم التجربة، والجور وعدم الصبر؛ فالجاهل يحب الخير؛ ولكنه لا يفعله، وقد يكره الشر؛ ولكنه يفعله بسبب عدم تبصره أو عدم خبرته، أو عدم وجود قدرة عقلية قادرة على التمييز بين الخير والشر.

2- تسلط النفس الشهوانية أو الغضبية على الإنسان؛ فإذا سيطرت النفس الشهوانية على الإنسان بطلت العفة وظهر الشره، وإذا سيطرت عليه النفس الغضبية بطلت الألفة والمحبة وظهر الشقاق والبغض. أما إذا سيطرت النفس الناطقة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية صار الإنسان حرًا وسعيدًا وخيّرًا وفاضلاً.

3- تعلم العادات السيئة الفاسدة، ثم اعتيادها حتى تصير هذه الهيئة حالة متمكنة من الإنسان، فلا يستطيع الفكاك منها لتمكن العادات الفاسدة منه. حتى لو كان الإنسان في هذه الحالة يعلم ما هو فاسد وما هو خير.

4- الاعتماد على الظن في معرفة الشيء بدلاً من الاعتماد على العلم الصحيح؛ حيث يظن بعض الناس أن الأشياء الضارة أو القبيحة لا تضرهم، أو يظنون أن التخلص من الأشياء الضارة قد يسبب لهم

الشقاء، فهذا الظن قد يوقع الإنسان في الشقاء.

5- التخيّل وهو نوع من المعرفة الحسية البعيدة عن المعرفة العقلية، والتخيل يتشابه مع الآفة السابقة في البُعد عن المعرفة الصحيحة، حيث يقع الإنسان بسبب هذا التخيل الحسي في الضار والقبيح؛ لأن الحس ليس له تمييز بين الجيد والرديء، أو النافع والضار. وهذا التمييز لا يستطيعه إلا الفكر السليم الذي يستمد مقاييسه من العقل. وكل من لم يستعمل عقله تكون أفعاله غير منطقية.

6- الاعتقاد الخاطئ لمفهوم السعادة الحقة، حيث يعتقد بعض البشر أن الخير والسعادة في اللذة الحسية، وهذه اللذة الحسية لا تخلو عن نقائص جمة، وكل واحدة منها لن تصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، أو يأمن مترجيها من وشك النقص، أو تخلو من تعقب الملل في ذاتها، أو في الخصائص المستفادة منها. ولذا يرى ابن سينا أن «حال الملائكة حيث لا مأكول ولا مشروب ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام»[27] التي تعيش على اللذات الحسية.

7- سيطرة الانفعالات على الإنسان، وهذه الانفعالات قد تكون عائقًا عن أن تصل النفس الناطقة لكمالها؛ فالانفعالات صادرة عن القوى البهيمية في الإنسان، وهذه الانفعالات شريرة. فإذا سيطرت على الإنسان جعلت نفسه مريضة. وهنا نادى مسكويه بعلاج النفس المريضة لكي تصل إلى السعادة.

8- طبيعة تركيب الإنسان؛ إذ إن الإنسان مركب من أضداد متعاندة، فالنفس من عالم علوي روحاني، يقابلها بدن من عالم أرضي مادي، وكل عنصر من عنصري الإنسان له متطلباته الخاصة به، فيه العقل الذي يسعى للخير، والهوى الذي يطلب الشر. فيه العلم الذي هو الخير يقابله الجهل الذي هو شر. وهذه التركيبة إذا استسلم لها الإنسان وقع في الشقاء؛ لأنه واقع في صراع بين العقل والبدن، بين السعادة والشقاء. أما إذا تبع الإنسان ما هو أعلى وأسمى فإنه يصل إلى السعادة في الدنيا، إلا أن السعادة الحقة للإنسان لا يصل إليها في حياته الدنيا، بل يظل في حالة شوق إلى نيل السعادة التامة التي لا تتحقق له إلا في الحياة الآخرة.

وقد لاحظنا فيما سبق تشابه بعض أفكار مفكري الإسلام مع أفكار لفلاسفة اليونان، وخاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلا أن تصور السعادة الحقيقية التي لا تتحقق للإنسان إلا بعد الموت، لا تظهر بوضوح إلا عند فلاسفة الإسلام. حيث إن الإيمان بالبعث من الأمور المسلّم بها لديهم وإحدى عقائدهم الإيمانية؛ فالبعث أمر أكدته الشريعة، وأثبته العقل، وإن اختلف بعضهم في تصور كيفيته.

وإذا بحثنا في آيات القرآن الكريم عن لفظ «السعادة» أو مشتقاته نجده قد ورد مرتين: إحداهما في قوله تعالى: ((﴿ ﴾ [هود: ١٠5]، والأخرى في قوله تعالى: وأما الذين ﴿ ﴾)) [هود: ١٠8].

ويهمنا في هذا المجال لفظ السعادة (سعدوا) الذي ورد في الموضع الثاني، فالذين سيسعدون هم الذين يدخلون الجنة، وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وفي القرآن ارتباط وثيق بين الإيمان وبين عمل الصالحات، وهو ما طبقه مفكرو الإسلام في الجمع بين العلم والعمل، أو بين النظر والتطبيق، بين الحكمة والأخلاق. إن الاهتمام بالعمل في الدنيا ليس من أجلها وحدها؛ بل من أجل أن تكون هي مجال التقويم والمسؤولية، والتي على أساسها ينال الإنسان جزاءه في الآخرة.

فالسعادة في التصور الإسلامي لا تقتصر على الحياة الدنيا، بل أن يعمل الإنسان في دنياه من أجل الحصول على الجزاء في الآخرة، أي الحصول على الخير والسعادة القصوى. وذلك بالعمل على إعمار الأرض وحسن عبادة الله فيها، وإحياء المجتمعات الإنسانية على القيم الأخلاقية بالتعاون والإخاء والمحبة، فإذا جمع الإنسان بين الفضيلة والحكمة، بين الأخلاق ومعرفة الله وعبادته تحققت له السعادة في الدنيا والآخرة.

الهوامش والمراجع

(1) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص150.

(2) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937م، ص60.

(3) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية: بارتلمي سنتلهير، وترجمه إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924م، ك1 ب2 ف4، ص179.

(4) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ط1، 1969م، ص142، 143.

(5) جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، الدار العربية، القاهرة، 1991م، ص188.

(6) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: سحبان خليفات، الأردن، 1987م، ص178.

(7) العامري: السعادة والإسعاد، نشر مجتبى مينوي، طهران، 1336هـ/1957م، ص9.

(8) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957م، ج3، 4، ص749.

(9) إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974م، ص51.

(10) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص145.

(11) الكندي: رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، بنغازي، 1393هـ/1973م، ص10.

(12) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1980م، ص86؛ وأيضًا: كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، 1968م، ص52.

(13) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ص104.

(14) إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في فلسفة الأخلاق، ص56.

(15) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص145، 146.

(16) الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.

(17) إخوان الصفاء: الرسائل، تحقيق: خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، القاهرة، 1347هـ/1928م، ج1، الرسالة التاسعة، ص317.

(18) العامري: الأمد على الأبد، تحقيق: اروت ك. روسن، دار الكندي-

بيروت، 1979م، ص96.

(19) العامري: السعادة والإسعاد، ص367.

(20) مسكويه: التهذيب، ص198.

(21) ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: حسن عاصي، نشر: دار قابس، بيروت، 1986م، ص83.

(22) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج2، تحقيق: محمد يوسف موسى، و سليمان دنيا وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ/1960م، ص429.

(23) ابن سينا: رسالة في «ماهية الصلاة» ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، نشرها مهرن- ليدن، 1889م، ص41.

(24) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص184.

(25)الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص374.

(26)انظر: العامري: السعادة والإسعاد، ص16 وما بعدها.

(27)ابن سينا: الإشارات، ج3، 4، ص752.

باب: المحور

القيم الدينية والتنمية وإنسانية الإنسان في الفكر العربي الحديث والمعاصر

محمد الحدّاد*

في العديد من الجامعات العربيّة درس الطلبة على مدى عقود الفكر العربي الحديث والمعاصر، انطلاقا من التقسيم الثلاثي الذي وضعه المفكّر المغربي عبد الله العروي في كتابه المشهور "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، وهو كتاب صادر في الأصل باللّغة الفرنسية سنة 1967، وتولّى تعريبه محمد عيتاني، ونشر في بيروت سنة 1970، ثمّ أعاد العروي بنفسه التعريب بعد أن راى أن المحاولة السابقة قد تضمنت الكثير من الأخطاء والتحريفات، وأصدر الصياغة الجديدة سنة 2005 ([1]). كان العروي قد قسّم التيارات الرئيسة لما دعاه بالإيديولوجيا العربية المعاصرة إلى ثلاثة، ورأى أنّ كل تيار يمكن أن يرمز له بشخصيّة نموذجيّة معينة. ونرى أن العنوان الذي ورد تحته هذا المقال؛ أي "القيم الدينية والتنمية وإنسانية الإنسان" يضمّ المشاغل الثلاثة التي يمكن أن تتقاطع مع التيارات الثلاثة التي ذكرها العروي، والسؤال الذي سنطرحه لاحقا هو التالي : لماذا عبّرت هذه المشاغل الثلاث عن

* أستاذ التعليم العالي في دراسات الحضارة العربية والأديان المقارنة, الجامعة التونسية.

[1] عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة– صياغة جديدة، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005.

نفسها في تيارات منفصل بعضها عن بعض، بل هي متنافسة ومتخاصمة، وهل يمكن أن نتصوّر تطوّرا للفكر العربي باتجاه الجمع والتآلف بينها؟

لنعد إلى عبد الله العروي وتقسيماته؛ إنه يختار في الكتاب المذكور شخصيّة "الشيخ" ليمثّل التيار الأوّل؛ أي التيار الديني، ويستحضر تحديدا الشيخ محمد عبده، ويرى أنّ هذا التيّار ينظر إلى كل القضايا من خلال القيم الدينيّة، ويؤمن بالتناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي؛ أي التناقض بين القيم والعقائد، ويعدّ الحاضر استمراراً للماضي؛ أي صراعا محورُهُ القيم. ثمّ يختار شخصيّة "السياسي" ليمثّل التيار الثاني، ويستحضر تحديدا الأستاذ لطفي السيّد، ويرى أن هذا التيار قد اكتشف أفكار التنوير والديمقراطية الليبرالية، فرأى أنها تعيد للإنسان إنسانيته بعد قرون من الاستبداد والخرافة والظلم، ويؤمن بالقطيعة بين الماضي الذي تجسّد في عصور الانحطاط، سواء أكان في أوروبا أم في العالم الإسلامي، والحاضر الذي ينبغي أن يبنى من جديد، ويكون محوره الإنسان وغايته الإنسان، فالتناقض ليس بين الشرق والغرب بل بين عصور غيّبت الإنسان (عصور الانحطاط) وعصر حديث يعيد للإنسان إنسانيته، والقطيعة ليست بين قيم وأخرى؛ بل بين ماضي الانحطاط الذي استعبد فيه الإنسان، والحاضر الذي يعد الإنسان باسترجاع إنسانيته.

وأخيرا، يرمز العروي للتيار الثالث بداعية التقنية، ويستحضر تحديدا الكاتب سلامة موسى، ويرى أنّ هذا التيار قد فهم أن الإنسان الحرّ يظل ضعيفا إذا لم يوفّر لنفسه ولمجتمعه مستلزمات القوّة، والقوّة هي التقنية الحديثة التي توفّر المناعة للدولة، والمنتوج للمزارع، والربح للتاجر، والتقنية لا قيم لها، بل هي لا تعارض الاستبداد "أَوَ لم ترس إنجلترا قواعد سيطرتها على بحار المعمورة في عهد كرومول

المستبدّ؟ أو لم تدخل فرنسا عهد الصناعة في حكم نابليون الأول والثاني؟ إنّ الاستبداد السياسي لا يمنع التقدّم والتمدّن؛ بل ربما كان شرطاً لازماً([2]).

كانت هذه الثلاثيّة تقسيماً لتيارات الفكر العربي الحديث من وجهة نظر العروي؛ لكنّها تمثّل أيضا –بالنسبة إليه– مراحل ثلاث لهذا الفكر؛ إذ جعل محوره القيم الدينية عندما كان التحدّي الأكبر مواجهة الاستعمار الغربي، وجعل محوره المبادئ الإنسانية الكونية عندما أصبح التحدّي قيام الدولة الحديثة، وأخيرا، أصبحت التقنية هاجسه الأكبر عندما اصطدمت الدولة الحديثة بمشكلات الواقع الميداني.

السؤال المطروح حينئذ: هل يمكن للخطاب العربي أن يوحّد هذه المشاغل الثلاثة؟ أم أنّه بات محتما عليه أن يطرحها منفصلة بعضها عن بعض؟ هل يمكن أن نجد في الخطاب العربي محاولات لجمع هذه المشاغل التي أشار إليها عبد الله العروي؟

لا شكّ أنّ ثمة عوامل موضوعية عديدة تفسّر عسر عملية الجمع هذه، فالخطاب العربي تأسّس على ردّ الفعل؛ لأنّه كان يواجه باستمرار مشاكل كثيرة، وعُقّداً تتلاحق عليه، ولا تترك له فرصة للتعمّق والبناء، ولا تسمح له بالتدرّج والتأنّي في معالجة المشكلات والقضايا، فهو تارة يواجه الاستعمار، وتارة يتخبّط أمام الحداثة، وتارة يصدم بانهيار الشرعيات، بما يجعله يلهث لمتابعة التحوّلات بدل أن يستشرفها ويؤسّس لها، وربما لهذا السبب كان تقويم النقّاد لهذا الفكر قاسيا، كما هو الحال مع عبد الله العروي؛ لكنّنا قد لا نعدم أمثلة أخرى وشخصيات سعت إلى تحقيق الوحدة في الخطاب، ولملمة جوانبه المتفرقة في إطار مشروع واحد وموحّد يتسم بتعدّد الأبعاد. فقد أهمل العروي شخصية من هذه الشخصيات، ونقصد المفكر

[2] العروي، المرجع المذكور، ص 47

الجزائري مالك بن نبي ([3])، الذي يمثل إحدى تلك الاستثناءات، على الأقلّ في مستوى الوعي والمحاولة؛ لأنّنا لا ندّعي أنّ ما انتهت إليه كتاباته قد حقّق هدف التأليف المنشود، وإنما نتساءل إن لم يكن قد قام بمحاولة جديّة لربط قضية إعادة تفعيل القيم بقضية التنمية المطروحة بحدّة في المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك منذ فترة التحرّر الوطني وبداية بناء الدول العربية الحديثة. لقد كان مالك بن نبي يعمل مثل غيره من ممثّلي الخطاب العربي تحت ضغط الظروف القاهرة والإكراهات المتعدّدة، وقد تأثر في فترة شبابه بكتاب أحمد رضا حول مؤامرات السياسات الغربية ضدّ العالم الإسلامي وطابعها اللا أخلاقي ([4])، لكننا نعتقد أنّه كان من بين ممثلي ذلك الخطاب أحد الذين وعوا ضرورة بناء مشروع متكامل يجمع بين القيم والأهداف الاجتماعية، وبين الخصوصية العربية وأنسنة الحضارة عامة، بدل الاقتصار على إدانة الغرب واستعمال الدين لتأجيج مشاعر المسلمين ضدّه، وكان مالك بن نبي يعرى أنّ هذا الجمع بين الأبعاد المختلفة هو الذي يحقّق للنهضة معناها العميق، ويوفّر لها شروط التحقيق الفعلي، ويحوّل المقاومة من فعل "غرائزي" إلى فعل "عقلي".

---

[3] ولد مالك بن نبي بشرق الجزائر سنة 1905 وتلقّى تعليما مزدوجا بالفرنسية والعربية، وتخرّج مهندسا كهربائيا من مدرسة باريس. تأثر بالعديد من المؤلفات التي طالعها شاباً، مثل "رسالة التوحيد" لمحمد عبده، و"الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في المشرق" لأحمد رضا، و"روح الإسلام" لسيّد أمير علي. ساند الزعيم الجزائري مصالي الحاج مؤسس حركة "نجم شمال إفريقي،ا" لكنّه انتقد جبهة التحرير الجزائرية. أقام في باريس ثم في مصر بعد ثورة الضباط الأحرار، وناصر فكرة الأفرو–آسيوية ومؤتمر باندونج, عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال وتولّى منصب مدير التعليم، ثم استقال وغادر بلده مجدّدا بسبب خلافاته مع القيادة الجديدة التي تسلمت مقاليد البلد. توفي سنة 1973.

[4]راجع تعريفا بكتاب أحمد رضا "الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في المشرق" في مقالنا "السياسات تجاه الإسلام في العصر الاستعماري، مجلة "التفاهم"، محور: الدين والمجتمع في الزمن التاريخي، صيف 2013، ص 73–89.

لقد دافع مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" ([5]) عن أطروحة محوريّة الفكرة الدينيّة في صناعة التاريخ والتغيير الاجتماعي، وعلى عكس صورة "الشيخ" – كما رسمها العروي– لم يكتف مالك بن نبي بالمقابلة بين الشرق والغرب، أو الاستعمار والإسلام، أو التأكيد على التقابل القيمي بين الطرفين، بل طرح مفهومه الشهير "القابلية للاستعمار" لجعل الذات جزءا من المشكلة، وفتح المجال للنقد الذاتي. ثمّ، على عكس خطاب الحشد والتجييش –الذي فرضه واقع التحرّر الوطني في عصره– لم يجعل مالك بن نبي الفكرة الدينية مجرّد دافع للمقاومة؛ بل صبّ كل اهتمامه على جعلها دافعا لبناء الحضارة، أو بالأحرى الإسهام الفعّال في هذا البناء، وعدّها "مكثّفا" (cataliseur) لعناصر التاريخ الوضعية. وربما لهذا السبب كانت علاقات المفكر الجزائريّ متوتّرة مع جبهة التحرير الجزائريّة التي كانت ترى في الدين عامل تحريض على مقاومة الاستعمار أكثر من أي شيء آخر.

من هذا المنطلق، سعى مالك بن نبي إلى الجمع بين الطموحات الثلاثة: توظيف القيم الدينية للمحافظة على الهوية، وتوظيفها لإعادة إنسانية الإنسان بالاعتراف الشجاع بأن الاستعمار لئن زاد الطين بلّة؛ فإنّه لم يكن السبب الأوّل لوضع الانحطاط، وتوظيفها للإسهام في التنمية مع المجموعة البشريّة، وفي ظلّ واقع العولمة الذي كان ابن نبي من أوّل من أدرك تداعياته ونتائجه. يقول ابن نبي: "لقد كان دور الشعوب الإسلامية أمام الزحف الاستعماري خلال القرن الماضي وحتى الربع الأوّل من هذا القرن دورا بطوليّا فقط، ومن طبيعة هذا الدور أنه لا يلتفت إلى حلّ المشاكل التي مهّدت للاستعمار وتغلغله داخل البلاد. إنّ مشكلة

[5]نشر هذا الكتاب أوّل مرّة بالجزائر وباللغة الفرنسية سنة 1948، وتولّى تعريبه عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي ونشر سنة 1957 بالقاهرة، ونعتمد هنا الطبعة الأخيرة الصادرة عن دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ضمن سلسلة "في الفكر النهضوي" التي تشرف عليها مكتبة الإسكندرية، 2012.

كلّ شعب هي –في جوهرها– مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيّة، وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها. وما الحضارات المعاصرة والحضارات الضاربة في ظلام الماضي والحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانيّة مند فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات سلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشريّة منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له فيها" ([6]).

من هذا المنطلق أعلى ابن نبي من شأن دعاة اليقظة الإسلامية في وجه الاستعمار، مثل المغربي عبد الكريم الخطابي، والجزائري صالح بن مهنّا، وجمعيّة العلماء الجزائريّين، ثمّ جمال الدين الأفغاني خاصّة الذي يعدّه رائد هذه اليقظة، ورأى أنّ هؤلاء جميعا كان يوجّههم المبدأ القرآني: "إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم" ([7])؛ بيد أنه رأى أيضا أن الخطوة الموالية في الإصلاح هي توفير القراءة السليمة للماضي والحاضر والمستقبل، وهذا ما كان ينقص جيل الروّاد، لاسيما جمعيّة العلماء الجزائريّين الذين لام عليهم الدخول في معامع السياسة، بدل القيام بدور التوجيه الحضاري: "لقد كان على الحركة الإصلاحيّة أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامع الانتخابيّة ومعارك الأوثان، ولكنّ العلماء آنذاك قد وقعوا في الوحل؛ حيث تلطخت ثيابهم البيضاء، وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية" ([8])، وبعبارة أخرى: إنّ السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع تظلّ عاطفية قائمة على الخطابة الجوفاء، ولا تغيّر ما بالنفس حتى يتغيّر وضع البلد، فلا تتعمق القيم ولا تتحقّق التنمية ولا تسترجع الإنسانيّة المفقودة، بل تضاف إلى "الدروشة"

---

[6] المرجع السابق، ص24.

[7] الرعد/11.

[8] مالك بن نبي، المرجع السابق، ص38.

القديمة (الخرافات والشعوذة...) ما دعاه "بن نبي" بالدروشة الحديثة أو ما نسميّه اليوم بالسياسة السياسويّة :"دروشة لا تختلف عن سابقتها إلاّ بأنّها تبيع بدل التعاويذ والتمائم تمائم في شكل آخر، هي أوراق الانتخابات والحقوق السياسية والأماني السابحة في الخيال" ([9]). ويقول أيضا: "وهكذا تحوّل الشعب إلى جماعة من المستمعين يصفّقون لكلّ خطيب أو قطيع انتخابي يقاد إلى صناديق الاقتراع، أو قافلة عمياء زاغت عن الطريق فذهبت حيث قادتها الصدف في تيّار المرشحين"...فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية" ([10]).

إذا لم يكن الدين مجرّد آلة لتجييش المشاعر من أجل المقاومة، ولم تكن السياسة مجرّد معارك انتخابيّة، فما هو البديل الذي يمثل الإصلاح الحقّ، ويكون تجسيدا لتغيير الأنفس الذي يغيّر لا مصائر الأوطان وحدها بل مصير الإنسانية جمعاء؟

لا تكفي وصفة الشيخ ولا وصفة الزعيم السياسي، إذا استعرنا تقسيم العروي، فهم "لا يعالجون المرض وإنما يعالجون الأعراض، وقد كانت النتيجة قريبة من تلك التي يحصل عليها طبيب يواجه حالة مريض بالسلّ الجرثومي، فلا يهتمّ بمكافحة الجراثيم وإنما يهتمّ بهيجان الحمّى عند المريض" ([11]). ويرى مالك بن نبي أن مشكلة العالم الإسلامي أنه يجزّئ القضايا، "يتعاطى هنا حبّة ضدّ الجهل، ويأخذ هناك قرصا ضدّ الاستعمار، ويتناول في مكان قصيّ عقارا كي يشفى من الفقر..." ([12])، بينما كان المفروض أن يواجه المسلمون الواقع في وحدته، ويجعلوا هدفهم شيئا

---

[9] المرجع السابق، ص41.

[10] المرجع السابق، ص46.

[11] المرجع السابق، ص56.

[12] المرجع السابق، ص58.

واحدا عنه تتفرّع الجزئيّات، وهو الحضارة، وهذه وحدها مشكلة المسلم، بل مشكلة الإنسان عامة. والحضارة ليست مجموعة من الأجزاء المبعثرة، بل هي وحدة كليّة. والمسلمون قد سعوا إلى مراكمة الجزئيّات بدل أن يطلبوا بناء الحضارة الكليّة. وبالنسبة لمالك بن نبي لا تقوم الحضارة الإسلامية على أنقاض الحضارة الغربيّة الحديثة؛ لأنّ الحضارة إنسانية جامعة، لكن إذا اكتفى المسلمون بطلب الأجزاء دون الكليات، وجدوا أنفسهم يقتبسون من الغرب دون قدرة على استلهام روح الحضارة الحديثة، مثل استعمالهم للمكتسبات العلمية دون القدرة على استيعاب الروح العلمية، أو إقامة البرلمانات والأحزاب والانتخابات دون القدرة على استلهام مبدأ المواطنة، فليست القضية أن نعارض قيما بقيم، وإنّما أن نحدّد المنهجيّة الصحيحة، وهي استيعاب الكليات لا الجزئيّات.

لذلك يلاحظ مالك بن نبي أن بعض المجتمعات لم تتعرض للاستعمار المباشر؛ لكنّها تعاني الضعف الذي تعانيه البلدان المستعمَرة نفسه، وأن أخرى تعرّضت للاستعمار –مثل اليابان– لكنّها شهدت نهضة حضارية رائعة.

لقد كان مالك بن نبي جريئا عندما هاجم في ذلك العصر ما دعاه بأدب الكفاح (أو ما نطلق عليه اليوم أيديولوجيا المقاومة)؛ لأنّه عاش في عصر غلبة حركات التحرّر ومقاومة الاستعمار، وكان المناخ العام مناخ مقاومة أكثر منه مناخ تأمّل وبناء. ولهذا السبب كانت علاقته متوتّرة مع جمعيّة العلماء الجزائريّين، ثمّ مع جبهة التحرير الوطني بالجزائر، وعارض أن تكون القيم الدينيّة مجرّد وسيلة لإثبات الذّات ضدّ الاستعمار أو ترسيخ الهويّة بغاية المقاومة؛ بل الفكرة الدينيّة –كما يقول– "رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ"، وهي مثل العنصر الكيميائي الذي تتحلّل بفضله مجموعة من المكوّنات لتنتج مركبا جديدا، فيكون الاجتهاد

الديني أو بناء الدولة أو تنشيط التنمية أو تعميم التقنية نتائج جزئيّة مترتبة على تفاعل كيميائي كلّي، وهو الحضارة.

الإصلاح المستمدّ من المبدأ القرآني "إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم" (الرعد/11) هو الإصلاح الكفيل بالتأسيس الحضاري للقيم والدولة والتنمية، وله شروط محدّدة استقرأها الكاتب الجزائريّ. فعلى عكس هيغل الذي قال: إنّ الحضارة بدأت في الشرق، ثمّ تحوّلت نهائيا إلى الغرب، يأخذ مالك بن نبي الاستعارة نفسها ويعدّلها ليدافع عن فكرة أن الحضارة مثل الشمس، تشرق في آن على هذا الشعب وتتحولّ بعد ذلك إلى شعب آخر، فهناك دورات حضارية على المسلمين أن يحدّدوا موقعهم منها، وأن يتخذوا مكانا لهم تحت الشمس في ضوء تلك الشروط القرآنية.

فأوّل تلك الشروط -حسب مالك بن نبي- أن "الحضارة لا تبعث إلاّ بالعقيدة الدينيّة" ([13])، وبالمقابل فإن السقوط والأفول يبدأ مع تراجع الروح الدينيّة فيها، وهذه القاعدة عامة ومطردة في رأيه، لا تختلف بين الماضي والحاضر. فإذا عارضه بعضهم بالشيوعية أجاب بأنها ليست حضارة، أو بأنّها استمرار لمبدأ من مبادئ المسيحيّة، وكذلك طبعا الغرب الرأسمالي الذي يصرّ ابن نبي على ربطه بالمسحية أيضا، خاصّة بعد أن قرأ كتابا لمؤرخ غربي اسمه هرمان دي كسرلنج (H. Kesserling) عنوانه :"البحث التحليلي لأوروبا"، يبين فيه الأثر الخفي والعميق للمسيحية في بناء الحضارة الغربية الحديثة، وقسّم هذه الحضارة إلى مرحلة أولى كانت الروح متغلبة فيها على العقل، ثم فترة ثانية بدأت مع عصر النهضة

[13] المرجع السابق، ص71.

الأوروبية والإصلاح الديني البروتستانتي وتتواصل إلى اليوم، وتتميّز بتغلب العقل على الروح.

ولئن كان جلّ مفكري النهضة قد سعوا إلى فصل الحضارة الأوروبية عن الديانة المسيحيّة، والتأكيد على القطيعة بين أوروبا المنحطة في العصر الوسيط وأوروبا الناهضة في العصر الحديث، فإن مالك بن نبي قد سعى على العكس إلى قلب الصورة، رغبة منه في جعل قضية القيم مرتكز الحضارة. فأمّا الصورة العامة التي تمسّك بها أغلب النهضويين، فقد كانت مستمدّة من الدراسات التاريخيّة السائدة والمشهورة في الغرب، فالتاريخ الغربي الحديث الذي نشأ في القرن التاسع عشر يختلف في تفاصيل كثيرة؛ لكنّه يجمع على ذينك العنصرين. ثمّ إنّ النهضويين العرب كانوا بحاجة إليهما لدوافع أخرى. فمن المعلوم أنّ إحدى المحاور الكبرى للخطابات النهضويّة كانت الدعوة إلى الاقتباس عن الغير وتأكيد مشروعيّة هذا الاقتباس، فكان من الضروري التأكيد على انفصال الحضارة الحديثة عن الديانة المسيحيّة؛ كيلا يبدو الاقتباس تقليدا للمسيحيّة أو تشبّها بالمسيحيّين؛ لأنّه إذا ثبت أن الحضارة الحديثة إنتاج عقلي خالص لا علاقة له بالمسيحية فقد أصبح أكثر يسراً تبريرُ اقتباسه، بما أن العقل كوني، أمّا الدين فهو المحدّد لهوية مجموعة بعينها. ثمّ تقبّلت الخطابات النهضوية فكرة انحطاط أوروبا في العصر الوسيط ونهضتها في العصر الحديث؛ لأنّها كانت تسعى لجعل مسألة التقدّم مسألة تاريخيّة يمكن أن تتغيّر، وليست مسألة جوهريّة ثابتة، فالغرب المتقدّم اليوم كان منحطّا بالأمس، والمسلمون المتأخرون حضاريّا اليوم كانوا في موقع الريادة بالأمس، وكما انتقل أولئك من الانحطاط إلى النهضة، فبإمكان المسلمين أن يخرجوا بدورهم من الانحطاط ليحقّقوا نهضتهم .

أمّا مالك بن نبي فنجده يضرب صفحاً عن تلك الاعتبارات، ولا يقرأ التاريخ الأوروبي من كبار مؤرّخيه؛ بل يقرأه من خلال دراسة مغمورة لهذا الكاتب الذي يدعى "هارمان دي كسرنلج" في كتاب عنوانه "البحث التحليلي لأوروبا"، وفيه يدافع عن فكرة التواصل الحضاري لأوروبا من شارلمان إلى اليوم، وكون الحضارة الأوروبية مرتبطة بمنظومة قيمية دينية مثلت المسيحية تجسيدها الأسمى. ويستشهد أيضا بدراسة أكثر شهرة وهي كتاب "محمد وشرلمان" للمؤرخ الفرنسي هنري بيرين، الذي دافع أيضا عن ظهور خطين حضاريين متوازيين، أحدهما افتتحه نبيّ الإسلام والثاني إمبراطور الكارلنجيّين (يقصد فرنسا وألمانيا وإيطاليا بالحدود الحالية). فعلى هذا الأساس تكون النهضة الأوروبية قد بدأت روحية مع المسيحيّة، ثمّ أصبحت عقليّة مع ديكارت، ثمّ تجاريّة مع كولمبوس... إلخ. وفي كلّ مرّة تعود أوروبا إلى قيمها الأصلية لتستعيد حيويتها وتجدّد انطلاقتها. وكذلك ينبغي أن يكون شأن المسلمين؛ بدأوا نهضتهم مع الإسلام، ومرّوا بمرحلة ازدهار عقلي، وإذا أرادوا استرجاع أمجادهم الماضية فعليهم الرجوع إلى قيمهم الأصلية وتفعيلها. إن ثمة حينئذ خطين حضاريين، لكن ثمّة أيضا قاعدة واحدة في تفسير التطور الحضاري للبشر، وهي قاعدة ارتباط كل حضارة بمنظومة قيمية ذات قاعدة دينيّة. بل إن مالك بن نبي يدعو إلى استبدال الأطور الثلاثة التي وضعها ابن خلدون لحياة الدولة بالأطوار القرآنية الثلاثة لحياة الحضارة، وهي طور الميلاد وطور الاستقرار وطور الأفول. والطور الأوّل قائم على الروح، والثاني على العقل والثالث على الغريزة : "فكلّ القيم النفسيّة الزمنيّة التي تميّز مستوى حضارة ما في وقت معيّن

ليست إلاّ الترجمة التاريخيّة لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلا، والفرد الذي يمثّل بالنسبة إليها السند المحسوس وهو هنا المسلم" ([14]).

غير أن مالك بن نبي لا يقصد بذلك أنّ الحضارة كلّها دين، أو أن الدين يقوم مقام الحضارة، فالدين يهيّئ الإنسان لدخول الحضارة وللإبداع الحضاري، وفقدان القيم الدينية لا تحوّل الإنسان إلى حضارة أخرى، وإنّما تحوّله إلى وضع "ما بعد حضاري". وبما أن مالك بن نبي كان مهندسا كهربائيا فإنّه يفسّر قانونه بصورة مستمدّة من دورة الماء المنتج للكهرباء، فالماء قبل وصوله إلى خزان الكهرباء هو مثل الإنسان السابق على الحضارة الذي يضمّ في ذاته قابلية إقامة الحضارة مثلما يشحن الماء وينطوي على طاقة قابلة لأن تتحوّل إلى كهرباء، والماء بعد خروجه من خزان الكهرباء هو مثل الإنسان في وضع "ما بعد حضاري" يفقد فيه القابلية للإسهام الحضاري؛ لأنّه فقد كلّ طاقة ذاتية. فالبدوي قبل الرسالة الإسلامية كان يحمل شحنة الحضارة مع أنه لم يكن متحضّرا، والمسلم الحالي يظهر بمظهر المتحضّر؛ لكنّه قد فقد في أعماقه القدرة على الشحن والطاقة؛ لأنه فاقد للقيم الدافعة للعمل والمحدّدة لغاية جماعية تتوحّد حولها المجموعة، ولأنّه فاقد للتوجيه الأخلاقي والجمالي والعملي.

التأليف المنشود والوحدة المفقودة

إنّ جوهر الإشكالية لا يرتبط بالماضي فحسب؛ وإنما يرتبط أيضا بالظروف التي استعادت فيها المجتمعات الإسلامية حديثا حضورها التاريخي. فمع أن حركات التحرّر الوطني قد قادها في الغالب زعماء متخرجون من المدارس الحديثة، وقد

[14] المرجع السابق، ص96.

اعتمدت على خطاب حقوقي يدور حول حقّ الشعوب في تقرير مصيرها، فإنّ الدين قد وظّف لدى تلك الحركات لحشد التأييد الشعبي للمطالبات الوطنية التي كانت تحملها النخب المفاوضة باسم الشعب، واقتصر دوره على ذلك، فكان دورا عاطفيّا. لكن هل بإمكان أحد أن يتمرّد على ذاك الوضع دون أن يوصف بالمهادنة للاستعمار أو خلق الفتنة داخل المجتمع المطالب بالاستقلال؟

إنّ الجيل الثاني من الإصلاحيين، ذاك الذي تتلمذ على الأفغاني وعبده، قد وجد نفسه في صميم معارك التحرّر الوطني، فعمل جاهدا على إقامة علاقة بين مشروع الإصلاح من جهة وحركة التحرّر الوطني من جهة ثانية، ونذكر على سبيل المثال سعد زغلول (1857-1927) في مصر، الذي أسّس حزب الوفد ليفاوض الإنجليز على استقلال مصر، وعبد العزيز الثعالبي (1874-1944) الذي أسّس في تونس الحزب الحرّ الدستوري، وهو منطلق حركة الاستقلال الوطني، وعبد الحميد بن باديس (1889-1940) مؤسّس جمعيّة العلماء المسلمين بالجزائر، ومعه بدأت الموجة الثانية من مقاومة الاستعمار الفرنسي عبر الدعوة إلى التمسّك بالهوية العربيّة، وعلال الفاسي (1910-1974) بالمغرب الذي يعدّ أكثر هؤلاء عمقا في محاولة التوفيق بين الإصلاحية والنضال الوطني؛ لكنّ مصيرهم كلّهم كان واحدا، فقد همّشت أدوارهم بعد عقد أو عقدين؛ لأنّ الخطاب الحماسي للمقاومة لم يعد يترك هامشا لحضور محاولات إصلاحية متعمّقة تهتمّ بتنقية القيم وإعادة تأسيس مشروع حضاري جديد. إنّ ما دعاه مالك بن نبي استخفافا بـ"البوليتيكا" هو الذي نجح في طرد الاستعمار، فأصبحت له شرعية تاريخية، وبدت الشخصيات الإصلاحيّة تقليديّة وبطيئة، وهي في نظر البعض قد تجاوزها العصر، فكيف يمكن لخطاب الثعالبي أن يصمد أمام خطاب

منافسه الشاب الحبيب بورقيبة؟ أو جمعية العلماء الجزائريّين أن تنافس جبهة التحرير الوطني؟

إنّ الإقحام المكثّف للدين في مشاريع المقاومة لم يترك هامشا كافيا لنشأة فكر ديني تجديدي، أو بتقسيم مالك بن نبي، ظلّ الخطاب الديني يعمل في مستوى الغرائز (غريزة الدفاع عن النفس أمام الغزو الأجنبي) دون مستوى العقل أو إحياء القيم، وإذا كان مالك بن نبي قد آخذ ابن باديس وجمعية العلماء الجزائريّين بكونهم قد أفرطوا في تسييس الدين على حساب الإصلاح فماذا عساه يحكم على جبهة التحرير الجزائريّة؟ وإذا كان تقييمه قاسيا للأفغاني وعبده ومحمد إقبال؛ لأنهم بزعمه لم يذهبوا بعيداً في تعميق المشروع الإصلاحي ([15]) فكيف يكون حكمه على من تخلّى أصلا عن فكرة الإصلاح بالمعنى الذي سطّره هؤلاء؟ وبالفعل، فإن هذا هو المنحى الذي اتخذه مسار الأحداث. فقد وظّف الدين للمقاومة أيام حركات التحرّر الوطني، ثمّ بدا بعد ذلك أن مشروع الإصلاح الديني لم يعد له فائدة؛ لأن المهمّ في المقام الأوّل هو بناء الدولة الوطنية وتحقيق التنمية لإخراج الشعب من الفقر والبؤس والجهل. بل إن العديد من السلوكيات الدينية السائدة عُدّت عائقا أمام التحرّر الوطني ثمّ أمام التنمية، مثل التصوّف الذي كان يمثّل الديانة الشعبيّة، ويحظى بحضور عميق لدى الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا.

نعود إلى مالك بن نبي لنرى أنه قد سعى إلى ربط قضية التنمية –وقد غلب عليها الجانب الاقتصادي– بالقيم الدينية ومشروع الإصلاح، مثلما عمل قبل ذلك على ربط قضية التحرّر –وقد غلب عليها طابع الحماسة– بالمشروع الحضاري

[15] راجع كتابه المخصص لهذا الغرض: وجهة العالم الإسلامي، وقد نشر أوّل مرة بالفرنسية سنة 1954، وترجم إلى العربية سنة 1959.

العام. فكان من الأوائل الذين طرحوا مسألة ارتباط القيم الدينية بالاقتصاد، في عهد اتسم بطغيان الخطاب الاقتصادي والنظر إلى الاقتصاد على أنّه علم قائم الذات لا علاقة له بالقيم ولا دخل لهذه فيه. ففي كتابه "المسلم في عالم الاقتصاد" ([16]) أكّد على الترابط الوثيق بين التنمية وقيم الأمّة، ورأى أنّ الاقتصاد تجسيد لحضارة الأمة، ويتأسّف لضعف الوعي التنموي في المجتمعات الإسلامية، ويعيد ذلك إلى جمود الفكر الإسلامي منذ نهاية عهد الموحّدين، وإلى انحلال دعائم الاقتصاد في شكله القديم بسبب التحوّلات التاريخية العالمية ونشأة الرأسمالية الحديثة، دون قدرة من المسلمين على مجاراة الواقع الجديد فكرا أو ممارسة. وميّز مالك بن نبي بين الاقتصادوية التي تسعى إلى حلّ مشاكل التنمية بصفة غير موضوعية وخارج الإطار الحضاري العام، والاقتصاد الذي يوفّر التنمية بالتلاؤم مع محيطه وبيئته والارتباط بالقيم الحضارية للمجتمع. ولم يصدر هذا الموقف من موقع ما يسمى اليوم الاقتصاد الإسلامي، وإنما من موقع ربط التنمية بالقيم، لذلك حظي هذا الرأي باهتمام المناصرين لقضايا العالم الثالث، أو ما يدعى بالمفكرين العالمثالثيين (penseurs tiers-mondistes)، مثل جاك أوستروي في كتاب "الإسلام في مواجهة التنمية" ([17])، وفيه العديد من مواطن الإشادة بآراء مالك بن نبي.

هذا مثال من تفكير لا يمكن وضعه في إحدى الخانات الثلاث التي عرضها عبد الله العروي للأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ لكنّها حالة تبدو معزولة ولم تكتب لها أسباب النجاح. وقد تعود أسباب الفشل إلى عوامل ذاتية متصلة بشخص مالك

---

[16] نشر كاملا بالفرنسية بالجزائر بعد وفاة المؤلّف ونشر معرّبا ببيروت سنة 1972 وقد مهّد مالك بن نبي لأفكاره الرئيسة في كتاب سابق نشر بالفرنسية سنة 1954 بباريس وعنوانه: "La vocation de l'islam".

[17] Jacques Austuy : L'islam face au développement économique, Paris, 1962.

بن نبي، منها عجزه عن الكتابة باللغة العربية، فصدور كتاباته باللغة الفرنسية أعاق وصولها للقارئ العربي إلاّ بعد ترجمات انتظرت أحيانا سنوات طويلة لترى النور، فضلا عن التناقض بين تأسيس النهضة الذاتية والكتابة بلغة المستعمر في فترة الصراع على الاستقلال، ومنها أيضا التوتّر الذي كان يميّز علاقات مالك بن نبي بمعاصريه بسبب إحساسه بالغبن والظلم، وربما أيضا بسبب ما عاناه في أغلب فترات حياته من بؤس وأوضاع صحيّة صعبة. لكنّ الأسباب الموضوعية هي الأهمّ، وهي التسييس المفرط للدين الذي حال دون التفكير العميق في مشكلات الحضارة، وكان هذا التسييس مفروضا في عصر الاستعمار بسبب ضرورات المقاومة، لذلك عاب مالك بن نبي على جيل النهضويّين الأوائل الوقوف على سطح المشكلات الحضارية للمسلمين. لكنّ جيل "بن نبي" عاش بدوره عصر التحرّر الوطني وبداية إنشاء الدولة الحديثة، فوجد هذا الجيل نفسه مضطرّا –مثل سابقه– لتقديم خطاب المقاومة واستعمال الدين للتحشيد. واتسع الخرق بين مالك بن نبي وجبهة التحرير الجزائرية فأصبح ينقدها صراحة في كتاباته، وبعد استقلال الجزائر عيّن في منصب حكومي ثم سرعان ما استقال وغادر بلده ليعيش في مصر. وفي المرحلة الأخيرة من حياته بدأ مالك بن نبي يعاين نشأة شكل ثالث للتوظيف الغرائزي للدين عبر تنظيم "الإخوان المسلمين"، فلئن تعاطف مع هذا التنظيم في البداية عندما كان في بلده الجزائر بعيدا عنه، فإنّه سرعان ما وجّه له سهام النقد اللاذعة عندما اتصل به اتصالا عيانيا في مصر، وتصادم فكريا مع سيد قطب وأطروحته في التماهي بين الإسلام والحضارة أو مقولته في "جاهلية" المجتمعات الإسلامية. وعموما، انتهى مالك بن نبي إلى اعتبار "الإخوان المسلمين" الشكل الجديد للتوظيف السياسي الفجّ للإسلام بدل تعميق البناء الحضاري الجديد

للمجتمعات الإسلامية وبناء الشخصية الإسلامية المأمولة التي تربط بين القيم الدينية التأسيسية ومتطلبات العصر.

هكذا إذن تظلّ قضية التجديد القيمي في ضوء متغيرات العصر ومميزاته –ومنها قضايا التنمية التي طرحت مع الدول الحديثة– تحدّيا مطروحا أمام الخطاب العربي الذي توفرت فيه المشاغل مجزّأة بعضها عن بعض؛ لكنّه وجد عسرا في التأليف بينها ضمن مشروع حضاري جامع.

باب: المحور

العمران والدين
قراءة في مدونات الأخلاق الإسلامية

أحمد محمد سالم

(*)

-1-

1/1- مما لاشك فيه أن الرؤية السائدة في ثقافتنا العربية الإسلامية أن ابن خلدون (732-808هـ) هو مؤسس علم العمران ، والمنظّر الحقيقي له في التراث الثقافي العالمي ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا ألم يكن ابن خلدون مسبوقاً في الحديث عن (علم العمران) ، وعن دور الدين في العمران البشري، حيث انتشر تناول العمران البشري في كتب (الأخلاق الإسلامية) ، و(السياسة المدنية) ، ومع ذلك يسعى ابن خلدون إلى بيان تمايز ما تناوله في تأسيسه (لعلم العمران) عن المجالات الأخرى سالفة الذكر ، فيميز ابن خلدون بين علم العمران وبين الأخلاق والسياسة المدنية؛ وذلك لأن " علم السياسة المدنية يهدف إلى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة؛ ليحصل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ، وهذا شيء مخالف تماماً لما يهدف إليه علم العمران فإن السياسة المدنية تهدف إلى بيان ما ينبغى أن يكون ، في حين أن علم العمران، يدرس ما هو كائن"([1]). وهذا التمييز ينطبق على مجمل كتب الأخلاق

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي بكلية الآداب – جامعة طنطا .

الفلسفية والسياسة المدنية عند الفارابي (339هـ) وأبي الحسن العامري (381 هـ) وابن مسكويه (421هـ) وغيرهم .

ومن ناحية أخرى يبرز طه حسين في أطروحته عن ابن خلدون أنه كان مسبوقاً في تناوله للعمران من خلال تناول الفلاسفة المسلمين لآراء أفلاطون وأرسطو ، كما أن وزراء العباسيين في القرن الثالث كانوا جميعا من الفرس، ونقلوا تقاليدهم وعاداتهم إلى البلاط ، وعَرّب بعض الفُرس الأمثال والحكم الفارسية مثل رسائل ابن المقفع (757م) ،وكتاب" التاج"،وكتاب " أخلاق الملوك "، وأنه لم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق؛ بل اخترقت كل العالم الإسلامي حتى أسبانيا [2]، ومن ثم رأي طه حسين أن ابن اخلدون لم يستخرج سياسته الاجتماعية من العدم ، ولم تكن قد أوحتها إليه عبقرية خارقة .

وعلى الرغم من اعتراف ابن خلدون أن كتاب(سراج الملوك) لـ "أبي بكر الطرطوشي"(520هـ) هو أقرب الكتب إلى مقدمته –حيث يحتوي على أبواب قريبة من أبواب المقدمة ، مثل كلام الطرطوشى عن مزايا الحكم الصالح ، والقواعد التي يجب أن يراعيها الحكام في تدبير شؤون رعاياهم ، وعرض للمراتب السلطانية والوظائف الحكومية ، ومالية الدولة وجنودها ، وتدبير الحكم– على الرغم من ذلك فإن ابن خلدون يسلب الطرطوشي إسهامه، ويقول بأنه " لم يصادف فيه الرمية ، ولا أصاب الشاكلة ، ولا استو في المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، وإنما يبوب الباب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس ، وحكماء الهند ، وغيرهم من أكابر الخَليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعه، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه فلا تحقق قصده، ولا استو في

مسائلة " [3]. ونحن نعتقد بأن رؤية ابن خلدون بالنسبة لكتاب " سراج الملوك " بأنه يحتوي على الكثير من الآراء والأفكار والتدابير حول العمران، تنطبق أيضاً على كل كتب مرايا الأمراء أو " نصائح الملوك " أو " الآداب السلطانية " ، في أنها حملت بداخلها الحديث بشكل جزئى ومتناثر عن العمران ، وتدبير الدولة ، وصناعة الملك ؛ ولكنها في المجمل الأعم لم تؤسس لنظرية في العمران كما فعل ابن خلدون ؛" لأنه اتخذ لنفسه منهجاً آخر يستهدف دراسة الظواهر كما هي ، ويعتمد على النتائج التي يقررها البرهان وليس على الإقناع الخطابي ". [4]

وقد نفسر تناول الفلاسفة المسلمين لمسألة العمران بشكل جزئى من خلال تناولهم لمسألة الأخلاق ، وبُعدِهم عن التنظير الكامل لمسألة العمران مثلما فعل ابن خلدون في تفسير ابن مسكويه " بأن الحكماء إنما تركوا النظر في عمارة الدنيا؛ لأنها عائدة بعمارة الأبدان ، ولما اطلعوا على شرف النفس على البدن ، ورأوا لها عالماً آخر ، وجمالاً يليق بذلك العالم ، وصناعات وعلوماً ومسالك رُكوبها أشق وأعسر من الركوب في مخاطرات الدنيا ، ولزوم محجتها ، والدؤوب فيها بالنظر والعمل ،آثروا التبليغ ... ثم اشتغلوا وشغلوا بالأمر الأعلى الأفضل ". [5]

2/1- و في ضوء تلك المقدمة الوافية نتساءل: ما العمران ؟ وما الدين ؟ وما حدود أثر الدين في بناء العمران ؟ وكيف تناولت كتب الأخلاق الإسلامية في مدوناتها المختلفة مسألة العمران ودور الدين في صناعتة؟ وكيف ارتبط تناول العمران في هذه المدونات بتناول مسألة الدولة ، والملك ، وصناعة الملك أوالرئيس .تلك الأسئلة علينا أن نجيب عنها من خلال مدونات الأخلاق الفلسفية عند الفارابي والعامري وابن مسكويه، ثم تناولها في مدونات الأخلاق العربية الإسلامية عند الماوردي كنموذج .

وبداية يعرف العمران لغويا كما جاء في (لسان العرب) : العُمر : الحياة ، وعمّرت الخراب أعمره وعمارة فهو عامر، أي معمور ، وعمر الرجل ماله وبيته عمارة وعموراً ، وعمراناً : لزمه ، و في التنزيل العزيز (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) ، أي أذن لكم في عمارتها ، واستخراج قوتكم منها وجعلكم عمارها ، والعمارة ما يعمر المكان [6]. ويعرف العُمران اصطلاحاً عند ابن خلدون بأنه " التساكن في مِصْرٍ أو صلة للأنس بالعشير ، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (الناس) من التعاون على المعاش" [7].

والدِّين (بالكسر) يعني : العادة والشأن ، ودانه ديناً أي أذله واستعبده ، والدين : الطاعة، يقال دان له يدين ديناً ، إذا انقاد وأطاع ، وقوم دين أي مطيعون منقادون ، والديدن والدين يعني العادة .

-2-

1/2- يمكن تحليل كتب الأخلاق الفلسفية عند الفارابي ، وابن مسكويه ، والعامري باعتبار أن الجذع الفلسفي هو الرابط المشترك بينهم ، وأن مدونات هؤلاء الفلاسفة ذات أصول أفلاطونية وأرسطية وأن تفسيراتهم في تلك المدونات تعتمد على العقل أولاً، وأن اهتمامهم بالعمران ، وعلاقتة بالدين جاء من خلال أهداف أخلاقية ، وتجُمِع مدونات هؤلاء الفلاسفة على أن الهدف من العمران البشري هو تحقيق السعادة و" الكمال "؛ إذ إن جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها (الإنسان) وحده دون معاونة ناس كثيرين له ، وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً –فيما ينبغي أن يسعى له– بإنسان ، أو أناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحالة ، وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال

إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم "[8] ومن ثم فإن حديث الفارابي عن الحاجة إلى الاجتماع هي كوسيلة لا غاية؛ وسيلة لتحقيق غرض أخلاقي وهو الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة ، ولهذا فإن الفارابي"جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة "[9] .

ورأي العامري أن هدف الاجتماع الإنساني هو الحاجة؛ وذلك أنه لا أحد يستطيع بلوغ حاجته بنفسه من دون الاستعانة بغيره، والغرض من ذلك هو تحقيق السعادة وصلاح الحال، وأن "الإسعاد هو تشويق السائس للمسوس إلى ما يسعد به ،وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير إلى الغرض الذي أقامته السنة السياسية ، والغرض هو صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه و في وقته" [10].

ويذهب ابن مسكويه – متأثراً بآراء أفلاطون– إلى أنه لابد من التعاون بين أفراد المجتمع حتى تحصل لهم الخيرات سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة ، أو بالقوة الغضبية ، أو بالقوة الشهوية؛ لينعم المجتمع معاً ، وتتم لهم السعادة [11]؛ وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع ، ولا يعيش وحده متوحداً كما تعيش الطير والوحش؛ لأن تلك مكتفية بما خلق لها من الرياش، والهداية إلى مصالحها وأقواتها ، والإنسان عارٍ لا طاقة له ، ولا هداية إلى قوته ومصلحته إلا بالاجتماع ، والتعاون ، وهذا الاجتماع والتعاون هو المدنية [12]. ويُرجع مسكويه نشأة العمران إلى الحاجة والمنفعة لأن " الواحد منهم عاجز عن تحصيل تمامه بنفسه " ، فالحاجة صادقة ، والضرورة داعية إلى جمع وتآلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد : الذي تجمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له " [13].

ومن ثم فإن مدونات الأخلاق الفلسفية تضع هدفاً أخلاقياً لنشأة العمران البشري هو تحقيق السعادة والكمال للبشر؛ ولكنها تركز في الوقت نفسه على إشباع الحاجات الضرورية للاجتماع البشري ، وتحقيق المنافع لمجموع أفراده ، ومن ثم فهذه المدونات سبقت ابن خلدون في القول بإشباع الحاجات البشرية ، ولكن هدفها الأسمى كان تحقيق السعادة كقيمة أخلاقية للبشر، في حين أن هدف العمران البشري عند ابن خلدون هو" إشباع الحاجة من الغذاء؛ لعجز الإنسان عن تحصيل حاجاته من الغذاء بمفرده " [14]. فالناس في نظر الفارابي يتعاونون لكى يقيموا أود حياتهم أولاً ، ولكى ينالوا الكمال الذي من أجله فطرت الطبيعة البشرية ، أما ابن خلدون فلا يعترف بهذا الكمال المثالي الذي يقول به الفارابي ، و في رأيه أن البشر إنما يتعاونون لكي يحصلوا على القوت أولاً ، ولكى يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم تجاه الحيوانات ، وتجاه اعتداء الآخرين، ولهذا نجد أن الفارابي لا يعطي أهمية كبيرة للناحية المادية من حياة الناس ، ولعله يعدها الوسيلة للوصول بالناس إلى الناحية المعنوية ، وهي الكمال المطلق الذي تتم به السعادة ، والسعادة في نظر الفارابي في استخدام القوى العاقلة التي لا تنال إلا بإعمال الروية والفكر ، أما ابن خلدون فيجعل الناحية المادية أهم من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري ، وهو يعدّ السعادة التي تنشأ من توافر الناحية المادية أعظم من تلك التي تنشأ عن انغماس الإنسان في التفكير المجرد ، ويعلن ابن خلدون صراحة أن بعض السوقة وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقاً وأكثر سعادة من أهل المعرفة والمنطق [15]، ويؤكد علي الوردي أن ابن خلدون اطلع على(المدينة الفاضلة) عند الفارابي ، وتأثر بكلامه عن حاجة الإنسان إلى العمران لإشباع حاجاته ، وتحقيق الكمال .

2/2- واهتمت تلك المدونات بالروابط الأخلاقية التي تربط بين الأفراد في المجتمع ، حيث ركز كلٌ من العامري ومسكويه على أهمية ترسيخ الألفة والمحبة بين أفراد المجتمع كرابطة قوية لحدوث الاستقرار والترابط للعمران البشري ، وينقل العامري كلاماً عن أفلاطون "بأن الواجب على الملك أن يصرف عنايته إلى إيقاع الألفة والموافقة فيما بين أهل المدينة ، فإن كل مدينة لا محبة بين أهلها ولا وفاق؛ فإنه لا نور فيها ولا نظام ولا ثبات لها ولا قوام ، وأقوى أسباب الألفة: المعاشرة ، ومن المعاشرة : الاجتماع على طعام ، وعلى المنادمة. والسبب الثاني : المناكحة في طلب النسل والأولاد. والسبب الثالث : البر والملاطفة ، (16).

ويبرز العامري أهمية قيمة البر في ترابط الأفراد ، ويسميها البذل والعطاء للآخرين، وهو أيضاً مما يعضد الترابط ،" فالواجب أن يضع في نفس كل واحد من أهل المدينة أنه ليس لأحد أن يقصر عنايته أو ماله على أهله وولده؛ بل الواجب أن يكون ما في يد كل واحد هو للآخر متى احتاج إليه في نفسه أو أهله أو ولده أهلاً، للآخر حتى يجبر خلتهم وفاقتهم ، ويقوم بأودهم ، ويهتم بشأنهم ، ويجب أن يشترك أهل المدينة في الأمور الاضطرارية ، و في الأمور النافعة؛ حتى يصيروا كبدن واحد، فإن تألم الواحد منهم تألم الآخر" (17).

وبالمقابل يكشف العامري عن أسباب الفرقة والاختلاف المضعفة لبنية العمران في المدينة ، ويرى أنها كامنة في الاختلاف" في المذاهب والمجادلة ، والمكاثرة بالمال، والمفاخرة، والعصبية من جهة تفضل الحال والرجال " (18). ويلاحظ أن العامري يتكلم بشكل مغاير لابن خلدون في بيان سلبيات الدين والعصبية في تفكيك بنيان العمران ، وذلك في انتشار المذهبيات الدينية ، والتقادح العصبي الذي يؤسس للفرقة؛ ولكنه يبين أن اتباع السنة والشريعة رابطة قوية بين

الأفراد ، ويذهب إلى أن الحل في منع وقوع الاختلاف في المذاهب " ألاّ يترك الناس بأن يزولوا عن ظاهر السنة بنوع من التأويل ، وأن يجعل على كل من تأول تأويلاً مستكرهاً نوعاً من العقوبة ، فإن لم يرتدع نفاه من البلد قبل أن يفسد غيره ، وإن لم ير نفيه حبسه " (19).

ويؤكد مسكويه على أن المحبة هي أساس المجتمع البشري؛ لأن نظام الموجودات كلها وصلاح أحوالها معلق بالمحبة ويرى أن المحبة ناتجة عن ميل الإنسان إلى الأُنس ، وذلك " لأن الإنسان آنس بالطبع، وليس بوحشي، ولا نفور، وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ، ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها " (20).

ويوضح مسكويه الدور الإيجابي للدين والشريعة في إرساء دعائم المحبة والأنس بين الأفراد ، وأنه وضع للناس بالشريعة، وبالعادة الجميلة ، واتخاذ الدعوات ، والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس ، والشريعة أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات ، ليحصل لهم الأنس الطبيعي ، كما أوجبت على أهل المدينة أن يجتمعوا بأسرهم في كل أسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم (صلاة الجمعة)؛ ليجتمع شمل أهل المحال والسكك كل أسبوع ، ثم أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق (القرى الصغيرة) المتقاربين في السنة مرتين في مصلى – صلاة الأعياد – بارزين، ويتجدد الأنس بين كافتهم ، وتشملهم المحبة الناظمة ، ثم أوجب أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة – الحج – ولم يعين من العمر وقتا مخصوصا ليتسع لهم الزمان ، فيجتمعوا بذلك إلى الأنس الطبيعي وإلى الخيرات المشتركة ، وتتجدد

بينهم محبة الشريعة ، وليكبروا الله على ما هداهم [21]. ومن ثم فإن على رئيس المدينة ومدبرها أن يعمل على إيقاع المودة والمحبة بين أهلها ، ولكن هذا مشروط عند مسكويه بالعقل والدين، فيقول: " وهذا التَأحد المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها لا يتم إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها ، والاعتقادات القوية التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه الله عز وجل " [22] .

3/2- وإذا كان ابن خلدون يعتقد أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجوده ، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر [23]، ولذا عني فلاسفة الأخلاق بالحديث عن دولة المدينة ، وكيفية تأسيسها باعتبارها حافظة للعمران ، ومحققة لأهداف السعادة .

فربط الفارابي في (مدينتة الفاضلة) البعد الديني بالبعد السياسي والأخلاقي في قيام العمران فيها ، و في كتابه (المدينة الفاضلة)، كتب الفارابي خمسة وعشرين فصلاً حول الله وصفاته ، وصدور الكائنات عنه ، ومراتب الوجود ، والنفس الإنسانية ، والوحي والمنامات ، و هي مفاهيم مُؤَسسة لبناء المدينة الفاضلة توضح لنا دور الدين في بناء هذه المدينة ، وأنه القاعدة الأساسية لها ، و في الفصل السادس والعشرين ، يقر بأن السعادة والكمال هدف التجمعات البشرية ، والتجمعات البشرية منها الكاملة ، ومنها غير الكاملة، فالكاملة ثلاثة عظمى:و هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، ووسطى :وهي اجتماع الأمة في جزء من المعمورة ، وصغرى : و هي اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة ، وغير الكاملة و هي اجتماع القرية ، والمحلة ، والسكة ، والمنزل. ويرى الفارابي أن

" الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا باجتماع هو أنقص منها ... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، والأمة التي تتعاون مدنها على ما تنال من السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة " (24).

ولما كان تحقيق السعادة هو الهدف المنوط بمدينة الفارابي فإن العامري يقسم المدن وفقاً للمعيار القيمى الأخلاقي ، فهو يهتم بالعمران باعتباره ما ينبغى أن يكون عليه التجمع البشري ، وينقل كلام أفلاطون في أنواع المدن فيقول " المدينة الفاضلة وهي التي يكون الغلبة فيها لأهل الفضيلة ، ومنها المدن الخسيسة ، وهي التي تكون الغلبة فيها للمنتفعين باللذات البهيمية من المأكل والمشرب والمناكح ، ومنها المدينة الحكيمة ، و هي التي تكون الغلبة فيها لأهل الحكمة ، ومنها المدينة الجاهلة ، وهي التي لم يعرف أهلها كبير شيء من العلوم الفاضلة" . (25)

وتحدث ابن مسكويه عن أنواع المدنية والعمران ورأي أن المدنية منها العمارة ومنها الخراب و"مدنية العمارة تتم بكثرة الأعوان ، وانتشار العدل بينهم بقوة السلطان الذي ينظم أحوالهم ، ويحفظ مراتبهم ، ويرفع الغوائل عنهم ، وأعني بكثرة الأعوان تعاون الأيدي والنيات بالأعمال الكثيرة التي بعضها ضرورية في قوام العيش ، وبعضها نافعة في حسن الحال في العيش ، وبعضها نافعة في تزيين العيش ، وأما إن فات المدنية واحدة من هذه الثلاثة فإنها خراب ، فإن فاتها الاثنتان — أعنى حسن الحال والزينة جميعاً — فهي غاية في الخراب؛ وذلك أن الأشياء الضرورية في قوام العيش إنما يتبلغ بها الزهاد الذين لا يعمرون الدنيا وليسوا في عدد العمار " (26).

4/2- ولأن شخصية الملك الرئيس هي الشخصية المركزية في دولة المدينة كانت العناية بكيفية صناعتها ، وتحديد مهامها؛ لأنه أشرف عضو في المدينة ، والأعضاء القريبة منه تتوزع حسب درجات الشرف ، ويشترط الفارابي في الرياسة أن تحصل لمن فُطر بالطبع فعلاً لها ، وأن تكون صناعته (الحكم) أشرف الصناعات، وشروطه : أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محباً للعلم ، غير شره على المأكول والمنكوح ، كبير النفس ، وأن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده ، وأن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم ، قوى العزيمة ، حافظ للشرائع ، وله جودة الاستنباط ، وجودة الرؤية ، وأن يكون له ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب [27]. ويبرر العامري الحاجة إلى الرياسة لأن أكثر الناس يعترفون بالواجب ولا ينقادون له طوعاً ، فاحتيج بسبب ذلك إلى سائس ضرورة ليسوس من لا ينقاد للواجب بالرفق والطوع بالعنف والإكراه [28].

ورأى الفارابي أن الصفات السالفة إن لم تتحقق في واحد يمكن أن يكون الرئيس أكثر من واحد، وهذا ما رفضه العامري في قوله بأن ما ذهب إليه الفارابي" لا معنى له ، وليس يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد ، وإنما الرياسة بالرأي فمن لا رأي له لا يستحق الرئاسة"[29] .

وقد استخدم العامري وابن مسكويه الموروثات الفارسية في وصف المِلك، وأن نسبة الملك إلى الرعية نسبة أبوية ، أو أن الملك بالنسبة للرعيةكنسبة الرأس للجسد في قدرته على الإصلاح والتغيير في المجتمع، فمن دوره " أن يحمل أهل المدينة على الألفة، وأن يمنعهم من الشتات والفرقة ، والسبيل إلى الألفة حسن المعاملة ، وحسن العشرة ، وترك الحسد والمنافسة ، وترك الخلاف والمنازعة " [30].

5/2- ومن جانب آخر فحين تتداعى أواصر المحبة والألفة بين أفراد المجتمع الواحد لابد من تفعيل العدالة حتى يعيد التوازن بين أفراد المجتمع البشري، فيقول مسكويه: " يوشك أن تكون المحبة بين الرئيس والمرؤوس والغني والفقير تعرض لها الملامة والتوبيخ لأجل اختلاف الأسباب، ولأن كل واحد ينتظر المكافأة عند الآخر ما لا يجده عنده ، فيقع تقادح النيات بينهما ، ثم استبطاء ، ثم ملامات ، ويزيل ذلك طلب العدالة ، ورضا كل واحد بما يستحقه من الآخر، وبذل كل واحد للآخر العدل المبسوط بينهما " [31].

وإذا كان الفارابي قد اشترط في الحاكم أن يكون عادلاً؛ فإن العامري قد جمع الأحاديث النبوية التي تحث على فضيلة العدالة والعدل عن الرسول؛ مثل: (أفضل عباد الله إمام عادل رفيق ، وشر عباد الله منزلة إمام جائر أخرق)، وقول الرسول: (المقسطون على منابر من نور يوم القيامة)، " ويرى العامري أن أعظم أعمال الملوك العمارة والحراسة، و" الحراسة إنما تكون بالعقل ، والعمارة إنما تكون بالعدل ". [32] ويؤكد ابن مسكويه أن العدل ليس جزءاً من الفضيلة؛ بل الفضيلة كلها ، وأن الجور ليس جزءاً من الرذيلة؛ بل الرذيلة كلها ، وأنه " بالعدل المدني عمرت المدن ، وبالجور المدني خربت المدن " [33]، ويعضد مسكويه في قوله بأن الدين والشريعة الإسلامية دعت للعدل وأصلت له .

ولما كان الأمن أحد ضروريات ازدهار العمران البشري فلابد للملك أن يحافظ على الأمن؛ وذلك لأن عدم الأمن يؤدي إلى اضطراب حالة العمران، وواجب على الملوك " الحماية والحراسة ، والحماية إنما أن تكون من الأعداء المعاندين، والحراسة إنما تكون بكشف المفسدين ، وترهيب المتمردين " [34]، ومن ثم يرى مسكويه " أن الملك الفاضل إذا أَمّن السرب ، وبَسط العدل ، وأوسع

العمارة ، وحمى الحريم ، وذبّ عن الحوزة ، ودفع من التظالم، ووفر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم؛ فقد أحسن إلى كل واحد من رعيته " [35].

6/2- وإذا كان الدين يسهم في إرساء دعائم المحبة والعدالة في المجتمع البشري ، وفي بناء دولة المدينة فهل يقف دور الدين في بناء العمران عند هذا الحد ، نجد أن الفارابي يؤسس مدينته على الجوانب الإيمانية الميتافيزيقية ، ورأى الفارابي " أن كل ما تعطيه الفلسفة معقولاً أو مقصوراً فإن الملة تعطيه متخيلاً ،وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات " [36].

ويذهب العامري إلى أن أول مايجب على الملوك إقامة الدين؛ لأن الله خلق الملوك لتنفيذ مشيئته، فيقول: " وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه ، والعمل بنفسه ، ويأخذ الرعية بإقامته؛ فإن الخير كله إنما هو في طاعة الله عز وجل ، وقال أنوشروان : إن قوام الملك إنما هو بالدين فإن ضعف الدين ضعف الملك " [37] ومن ثم يسهم الدين في توحيد المجتمع البشري ، كما أن إقرار الطاعة لإله واحد يسهم في توحيد مجموع أفراد المجتمع البشري .

ويرى مسكويه أن الخليفة هو الذي يحرس الدين – بالتعبير الفارسي القديم – ومن ثم " فإن القائم بحفظ السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام ، وصناعته هي صناعة الملك ، والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين ، وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره، وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً ، ولا يؤهل لاسم الملك ؛ وذلك أن الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى ، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي " [38]. ولهذا فإن عدم اتباع حدود الدين يؤدي إلى تفكك أركان المجتمع؛ لأن الملك إذا تخلى عن مسؤوليته " يتبدل أوضاع الدين ، ويجد الناس رخصة في شهواتهم ،

ويكثر من يساعدهم على ذلك ، فتنقلب هيئة السعادة إلى ضدها ، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض ، فأداهم ذلك إلى الشتات والفرقة ، وانتقض النظام الذي طلبه صاحب الشرع بالأوضاع الإلهية " (39).

ومن ثم فإن مدونات الأخلاق تبرز دور الدين في المجتمع على أنه يسهم في إقرار النظام والوحدة بين أفراد المجتمع ، وتقوية أركان الملك والعمران معاً ، وهذا أكده ابن خلدون بأن " الدين شيد السياسة بالشريعة وأحكامها الراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً ، كما أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية ، وتفرد الوجهة إلى الحق ، فإذا حصل لهم الاستبصار من أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة ، والمطلوب متساو عندهم ، وهم مستميتون عليه " (40).

7/2- ويرى ابن مسكويه أن الترف وفنونه يؤدي إلى ازدهار العمران، وأن عمارة الأرض لا تتعلق بالعيش فقط؛ ولكن بجودة العيش وحسن حاله ، ويرى أن هذه الأمور لا تتم إلا بالمخاطرات الكثيرة ، وركوب الأهوال واحتمال المشاق ،والتعرض للمخاوف، ولو تبَلغ الناس بضروراتهم ، وطرحوا فضول العيش ، وعملوا بما يقتضيه مجرى العمل لصاروا كلهم زهاداً ، ولو كانوا كذلك لبطل هذا النظام الحسن والزين في العالم ، وعاشوا عيشة قشفة كعيشة أهل القرى الضعيفة القليلة العدد أو كعيشة سكان الخيم ، وبيوت الشَّعر، وأظلال القصب ، وهذه هي الحال التي تسمى خراب المدن (41).

8/2- ويطرح مسكويه طرق عمارة الدنيا التامة ، ويرى أنها ثلاثة أشياء هي أجناس عالية، ثم تنقسم إلى أنواع كثيرة؛ أولها : إثارة الأرض وفلاحتها بالزرع

والغرس ، والقيام عليها بما يصلحها ، ويستعد لما يراد منها ، أعني الآلات المستخرجة من المعادن كالحجارة والحديد المستعملة في إثارة الحرث والطحن ، وإساحة الماء على وجه الأرض من العيون والأنهار .

والثاني : آلات الجند والأسلحة المستعملة لهم في ذب الأعداء عن أولئك الذين وصفناهم؛ ليتم لجماعتهم العيش ، ويقام غرض فيما اجتمعوا له بالمعاونة ، وللجند أيضاً صناع وأصحاب (حرف) فهم يعدون لهم الخيل ، وسائر الأسلحة للدفع والذب .

الثالث : الجلب والتجهيز الذي يتم بنقل ما يعز في الأرض إلى أرض ، وما يكون في بحر إلى بر، وهذه الأحوال الثلاثة زين وجمال يزيد في حسن أحوالها ، ولها أصحاب يختصون بجزء من أقسام الأحوال الثلاثة [42].

-3-

1/3- وإذا انتقلنا إلى نمط آخر من الكتابة الأخلاقية ، فنجد نموذج الكتابة الأخلاقية العربية الإسلامية واضحة في كتاب الماوردي+(450 هـ) (أدب الدنيا والدين) الذي يعول فيه على المورث العربي القديم، والموروث الديني الإسلامي من الكتاب والسنة ، ويتميز الكتاب في خصائصه عن معظم كتب الماوردي في " مرايا الأمراء " التي اجترت الأصول الفارسية في التدبير السياسي .

ويعني الماوردي في كتابه السالف عناية كبرى بمسألة العمران البشري ، ودور الدين في صياغتة وتكوينه ، فيرى أن الله البالغ قدرته وحكمته " قد خلق الخلق بتدبيره ، وفطرهم بتقديره ، فكان من لطيف ما دبر ، وبديع ما قدر أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين؛ ليكون بالغنى متفرداً ، وبالقدرة مختصاً، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة " [43].

فالماوردي يظهر مدى حاجة الإنسان ارتباطاً بقدرة الله المطلقة ، ويفسر ذلك في ضوء الآيات القرآنية " فالإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخِلقة قائمة في جوهره ، ولذلك قال تعالى : (وخلق الإنسان ضعيفاً) . وإنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة ، وظهور العجز نعمة عليه ، ولطفاً به ، ليكون ذل الحاجة، ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغنى ، وبغي القدرة؛ لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى ، والبغي مستول عليه إذا قدر ، وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه، فقال: (كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى)" (44).

وإذا كان الماوردي يربط كون الإنسان مدنيا بطبعه بالرجوع إلى خالقه وهو الله تعالى ؛ ليكون الاحتياج علامة على إقرار الربوبية ، ويكون فقره دليلاً على احتياجه للغني —سبحانه– فإنه ينظر إلى العمران البشري والدنيا في ضوء علاقتها بالآخرة ، وأن الله قد جعل احتياج الإنسان وعجزه في الدنيا كدار تكليف مرتبطاً بالآخرة كدار للجزاء "؛ فلزم لذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته؛ لأنه لا غنى له عن التزود منها لآخرته ، ولأنه لابد من سد الخلة فيها عند حاجته ... وفي هذا المعنى قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه)[45]. ومن ثم فقد حث الكتاب والسنة على ضرورة الأخذ بنصيب من الدنيا ، وذلك محفز للعمران البشري ، والعمل في الدنيا ، والأخذ بأسباب الحياة .

ويقرر الماوردي أن الحاجة إلى الاجتماع البشري سنة ربانيه مؤسسة على سنة الاختلاف بين البشر في الغنى والفقر في قوله: (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) وقوله (ولايزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) ، ويذهب

الماوردي إلى أن " الدنيا لم تكن قط لجميع أهلها مسعدة ، ولا عن كافة ذويها معرضة؛ لأن إعراضها عن جميعهم عطب ، وإسعادها لكافتهم فساد ، لائتلافهم بالاختلاف والتباين ، واتفاقهم بالمساعدة والتعاون ، فإذا تساوى حينئذ جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً ، وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا ، فيذهبوا ضيعة ويهلكوا عجزاً ، وأما إذا تباينوا واختلفوا صاروا مؤتلفين بالمعونة ، متواصلين بالحاجة " (46).

وإذا كان الماوردي يكشف من خلال القرآن والسنة محفزات العمران ، فإنه يرى أن صلاح العمران والدنيا فيه صلاح الدين كما أن فساد العمران والدنيا فيه فساد للدين، فيقول: " إن صلاح الدنيا يصلح سائر أهلها لوفور أماناتهم ، وظهور ديانتهم ، وفسادها مفسد لسائر أهلها لقلة أماناتهم ، وضعف دياناتهم ... وإنّ ما تقوى به ديانات الناس وتتوفر أماناتهم فلا شيء أحق به نفعاً ، كما أن ما به تضعف دياناتهم ، وتذهب أماناتهم فلا شيء أجدر به ضرراً " (47).

2/3- ولما كان صلاح العمران مهما للدنيا والدين ، فإن الماوردي يبحث في أسباب صلاح المجتمع والعمران؛ حتى تصير أحواله منتظمة وأموره ملتئمة، وكذلك يبحث في أسباب صلاح حال الإنسان كحامل رئيس لنشر العمران، فيرى الماوردي أن ما تصلح به الدنيا قواعد أساسية: دين متبع ، وسلطان قاهر، وعدل شامل ، وأمن عام ، وخصب دائم ، وأمل فسيح .

1- الدين المتبع : يرى الماوردي أن الدين من أهم القواعد في صلاح الدنيا والعمران البشري ، وهو وحده عليه صلاح الآخرة ، وتكمن أهميتة في أنه " يصرف النفوس عن شهواتها ، ويعطف القلوب عن إرادتها ، حتى يصير قاهراً

للسرائر ، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلوتها، نصوحاً لها في ملماتها ، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها ، ولا يصلح الناس إلا عليها "[48] .

2- سلطان قاهر : ونتيجة للاختلاف بين الناس وتنازعهم " وجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ، ينقاد الناس لطاعته ، ويتدبرون بسياسته؛ ليكون بالطاعة ماهراً ، وبالسياسة مدبراً ، وكان أولى الناس بالعناية بما أسست به الممالك ، ودبرت به الرعايا والمصالح؛ لأنه زمام يقود إلى الحق ، ويستقيم به أَوَد الخلق " [49]، وهو سلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغلبة. ويرى الماوردي أن رهبة السلطان أقوى من العقل والدين؛ لأنهما ربما كان مضعوفين، أو بداعي الهوى مغلوبين. ويعدد الماوردي الأحاديث النبوية حول أهمية السلطان العادل: " إن الله يزغ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن "، ولهذا فعلى الملك أن يكون سلطانه جارياً على سنن الدين .

ويلزم سلطان الأمة في وظيفته وظائف جمة ترتبط بالدين وأهمها: "1- حفظ الدين من تبديل فيه والحث على العمل به.2- حراسة البيضة ، والذب عن الأمة من عدو في الدين أو باغي نفس أو مال.3- عمارة البلدان باعتماد مصالحها ، وتهذيب سبلها ومسالكها .4- تقدير ما يتولاه من أموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها وإعطائها .5- معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد المنصفة في فصلها .6- إقامة الحدود على مستحقيها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها.7 - اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها ، والأمانة عليها " [50].

3- عدل شامل : وبناءً على العدل يكون سلامة السلطان وعمارة البلدان ، كما أن العدل الشامل "يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة، ويعمر به البلاد ، وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان ... وليس أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهي إلى غاية " (51).

4- الأمن : ويبرز الماوردي أهمية الأمن بالنسبة للعمران البشري؛ لأنه يسهم في ازدهار العمران ، وهو أهم وظائف السلطان؛ أن يكون هناك" أمن عام تطمئن إليه النفوس ، وتنتشر فيه الهمم ، ويسكن فيه البريء ، ويأنس به الضعيف ، فليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة ... لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ، ويحجزهم عن تصرفهم ، ويكفيهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم ، وانتظام جملتهم ، ولئن كان الأمن من نتائج العدل ، فالجور من نتائج ما ليس بعدل " (52).

5- خصب دار : ويعني به الماوردي رفعة العيش وسعته ، وهو ما يؤدي إلى أن " تتسع النفوس به في الأحوال ، ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال ، فيقل في الناس الحسد ، وينتفي عنهم تباغض العدم ، وتتسع النفوس في التوسع ، وتكثر المواساة والتواصل ، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا ، وانتظام أحوالها ، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى ، والغنى يورث الأمانة والسخاء "(53). ولا شك أن الخصب ناتج عن تطبيق الحاكم أو السلطان لقيمة العدل .

6- أمل فسيح : وهنا يعتقد الماوردي أن الأمل هو أساس العمران لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الأمل رحمة من الله لأمتي ، ولولاه ما غرس غارس شجراً ولا أرضعت أم ولداً) ، ومن ثم فإن " الأمل الفسيح يبعث على اقتناء ما يقصر

العُمر على استيعابه ، ويبعث على اقتناء ما ليس يُؤمل دركه بحياة ، فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه باتساع الآمال ، حتى عمر به الدنيا فتم صلاحها ، وصارت تنتقل بعمرانها من قرن إلى قرن ، ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، وكانت تنتقل إلى من بعده خراباً " (54).

3/3- وناقش الماوردي بعد صلاح حال الدنيا، صلاح حال الإنسان، ورأى أنها ثلاثة أشياء: نفس مطيعة ، وألفة جامعة ، ومادة كافية. ويصيغها رضوان السيد بقوله: إن "الماوردي يرى أن أي مجموعة بشرية تملك حظاً ما من الوجود والاستمرار لابد أن تتوافر لها ثلاثة عناصر: العنصر الفيزيقي (الفرد)، والعنصر الأنثربولوجي (الروابط الدموية) بين الأفراد، والعنصر المادي والاقتصادي (الوسائل الضرورية للعيش) (55).

1- النفس المطيعة : ويسميها الماوردي كذلك؛ لأنها إذا أطاعته ملكها ، وإذا عصته ملكته ، وطاعة الإنسان تكون من وجهتين ، إحداهما : النصح ، والثانية : الانقياد ، فأما النصح فهو أن ينظر الإنسان إلى الأمور بحقائقها ، فيرى الرشد رشداً ويستحسنه ، ويرى الغي غياً ويستقبحه " (56).

2- الألفة الجامعة : وتشكل القاعدة الثانية من قواعد حال الإنسان أو الاجتماع البشري ،ويرى الماوردي أن الألفة ليست فطرة في الإنسان ، بل هي الدليل الأوقع الذي يحدد سمو إنسانيته ، فالمؤمن كما يقول النبي – صلى الله عليه وسلم- إلف مألوف، ثم يحدد أسباب الألفة بخمسة: الدين، والنسب والمصاهرة ، والمودة ، والبر " (57).

أ- الدين : ينظر الماوردي للدين على أنه أول أسباب الألفة؛ ولكنه يرى أيضاً أنه قد يتحول إلى أحد أسباب الفرقة والاختلاف ، فيقول بأن الدين " يبعث على

التناصر ، ويمنع من التقاطع والتبادر ، وقد يختلف أهل الدين على مذاهب شتى وآراء مختلفة ، فيحدث بين المختلفين فيه من العداوة والتباين مثلما يحدث بين المختلفين في الأديان ، وعلة ذلك أن الدين والاجتماع على العقد الواحد فيه ، لما كان أقوى أسباب الألفة ، كان الاختلاف فيه من أقوى أسباب الفرقة ، وإذا تكافأ أهل الأديان المختلفة والمذاهب المتباينة ، ولم يكن أحد الفريقين أعلى يداً ، وأكثر عدداً ، كانت العداوة بينهم أقوى ، والإحن فيهم أعظم؛ لأنه ينضم إلى عداوة الاختلاف تحاسد الأكفاء ، وتنافس النظراء " (58).

ب- النسب : وثاني أسباب الألفة هو النسب ، وما الأنساب إلا والد أو مولود ، أو من يربطه نسب بالآخر ، وهذه الروابط تبعث على الألفة؛ لأن تعاطف الأرحام ، وحمية القرابة يبعثان على التناصر والألفة ، ويمنعان من التخاذل والفرقة ، أنفة في استعلاء الأباعد على الأقارب ، وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب ، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الرحم إن تماست تعاطفت) (59). ويذهب رضوان السيد إلى أن " النسب قد تعرض له عوارض تمنع الألفة ، وتبعث على الفرقة المنافية لها، ولهذا فإنه يرى أن العشيرة إذا كانت تكوّن نواة الاجتماع الطبيعي؛ فإنها تعجز عن الوصول إلى مرحلة (الاجتماع المدني) بسبب هذه العصبية النافية والطاردة ، فلابد من عامل إضافي يغنيها ويفتحها على آفاق أوسع وهو الدين في نظر الماوردي الذي يجعله قاعدة تأسيسية، ثم يعود فيضعه في المجال الاجتماعي ضمن سبب البر " (60) .

جـ - المصاهرة : وهي السبب الثالث للألفة ، ويستشهد الماوردي بالآية الكريمة (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها؛ وجعل بينكم مودة ورحمة) ، ويقول بأنه " لم تزل العرب تجتذب البُعَداء ، وتتألف الأعداء

بالمصاهرة ، حتى يرجع النافر مؤانساً ، ويصير العدو موالياً ، وقد يصير بالمصاهرة بين الاثنين ألفة بين القبيلتين وموالاة بين العشيرتين " (61) ,

د- المودة : و هي السبب الرابع من أسباب الألفة ، ولأنها تكسب معادن الميل إخلاصاً ومصافاة ، وتحدث بخلوص المصافاة وفاء ومحاماة ، وهذا أعلى مراتب الألفة ، ولهذا آخى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بين أصحابهح لتزيد ألفتهم ، ويقوي تضافرهم وتناصرهم (62) .

هـ- البِرّ : وهو السبب الخامس للألفة ،والبر مفهوم لا يستند إلى نسب أو شبه نسب، كما أنه لا يتصل بالضرورة بالمودة والصداقة ، إنه عمل اجتماعي بحت تابع من وعي بالضرورة ، ومن وازع ذي أساسٍ ديني (63). ويرى الماوردي أن البر يوصل إلى القلوب ألطافاً ، ويثنيها محبة وانعطافاً ، ولذلك ندب الله تعالى إلى التعاون به ، وقرنه بالتقوى له ، فقال: (وتعاونوا على البر والتقوى)؛ لأن في التقوى رضا الله ، و في البر رضا الناس ، ومن جمع بين رضا الله تعالى ورضا الناس فقد تمت سعادته (64).

ويرى الماوردي أن البر نوعان: صلة ومعروف ، فأما الصلة : فهي التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوض مطلوب ، وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها ، ويمنع منه شحها وإباؤها (65)، وأما المعروف فيتنوع نوعين قولاً وعملاً ، فأما القول فهو طيب الكلام ، وحسن البشر ، والتودد بجميل القول ، وهذا يبعث عليه حسن الخلق ، ورقة الطبع ، ويجب أن يكون محدوداً كالسخاء فإنه إن أسرف فيه كان خلقاً مذموماً ، وأما العمل فهو بذل الجاه والمساعدة بالنفس ، والمعونة في النائبة ، وهذا يبعث عليه حب الخير للناس ، وإيثار الصلاح

لهم ". [66] ولقد كان الماوردي حريصاً في شرحه لمعنى البر على بيان جذوره الإسلامية ، ومدى حث الدين الإسلامي على البر بالآخرين .

ويعلي رضوان السيد — في قراءته للماوردي- من شأن الدين على بقية عناصر الألفة الأخرى، ويرى أنه قد يكون عامل انقسام وتشرذم ، وليس عامل اتساق وانتظام في الاجتماع البشري ، وأن النفس قد لا تطيع الإنسان لثنائية النقل والهوى، وأن قوانين الألفة الجامعة ليست ضد الشرذمة والانقسام، بل معادلة للعيش معهما، فرابطة النسب ليس سببها الدم والقرابة فقط؛ بل مواجهة الآخر النقيض، وقد يطرأ عليها عارض يبعث على العقوق والقطيعة ، وقد ينحل ما يمكن أن تؤدى إليه المصاهرة وتصير الوصلة فرقة ، والألفة عداوة ، فالعلاقات والروابط والعرى على اختلاف أنواعها هي وسائل "الاجتماع" للدفاع عن استقراره واستمراره، ومن ثم فإن الانتظام والتناثر، والألفة والطرد ، والالتقاء والافتراق في الاجتماع البشري تجد اتساقها ، والناظم لها ليس من ضمن مقولة التوازن بينها وبين عناصرها ، بل من خارج ناظم ومنسق لا يملك إزالة النقائض؛ لكنه يملك إشاعة اتساق معين تسوده جدلية معقدة لا تمنع الحركية والمور : إنه الدين [67] .

3- المادة الكافية : و هي القاعدة الثالثة لصلاح حال الإنسان ، ولقيام العمران عند الماوردي ، و هي ما يتعلق بما يحقق للإنسان أمور معاشه؛ لأن حاجات الإنسان المادية ضرورية " فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة ، ولم يستقم له دين ، وإذا تعذر شيء منها لحقه الوهن في نفسه ، والاختلال في دنياه ، بقدر ما تعذر من المادة عليه. [68] وإن أسباب الحصول على المادة الكافية لأمور المعاش متنوعة ، و هي أربعة أوجه: فماء زراعة ، ونتاج حيوان ،

وربح تجارة ، وكسب صناعة ، فالزراعة هي مادة أهل الحضر ، وسكان الأمصار والمدن ، والاستمرار بها أعم نفعاً ، وأوفى فرعاً. وأما الثاني وهو نتاج الحيوان فهو مادة أهل الفلوات وسكان الخيام؛ لأنها لما لم تستقر بهم دار ، ولم تضمهم أمصار ، افتقروا إلى الأموال المتنقلة معهم فاقتفوا الحيوان؛ لأنه يستقل في النقلة بنفسه ، ويستغنى عن العلوفة برعيه ، ثم هو مركوب ومحلوب. وأما الثالث من أسبابها وهي التجارة فهي فرع لمادتي الزرع والإنتاج. والسبب الرابع وهو الصناعة : فقد يتعلق بما مضى من الأسباب الثلاثة ، وقد تنقسم إلى صناعة فكر ، وصناعة عمل، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل (69).

-4-

وختاماً نجمل النتائج في النقاط التالية:-

- يمكن القول: إن المدونات الأخلاقية الأخرى التي تحدثت عن العمران هي كتب (مرايا الأمراء) أو (نصائح الملوك)، و هي لم تخرج عن الروح العامة التي تناولناها لها في الصفحات السابقة ، وإن كانت قد أعطت أهمية كبرى لكيفية صناعة الملك، ولكن حديث تلك الكتب عن العمران جاء كأجزاء متناثرة في بنيان الحديث عن التدبير السياسي.

- جاء تناول مدونات الأخلاق الإسلامية لمسألة العمران تناولا قيميا معياريا، مختلفا إلى حد ما عن التناول التاريخي لعلم العمران كما أسسه ابن خلدون، وذلك في تركيز تلك المدونات على أثر القيم الأخلاقية في صناعة العمران

، والتي لم يعطها ابن خلدون أهمية كبيرة باستثناء حديثه عن أثر العدل والجور في العمران.

– لم ترق معالجات مدونات الأخلاق الإسلامية لمسألة العمران إلى مصاف امكانية وجود نظرية متكاملة؛ ولكنها كانت معالجات جزئية اختلفت من فيلسوف لآخر ، ولم تشكل نظرية كاملة الأركان كالتي أسسها ابن خلدون في مقدمته؛ ولكن لاشك أن ابن خلدون قد استفاد من معظم كتب الأخلاق ، وكتب (مرايا الأمراء) في معالجته لنظريته في العمران ، ولكنه عمق كل ذلك بمشاهداته واستقرائه للتاريخ ، وأثر البيئة في العوائد والأخلاق.

الهوامش

(1) محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ... معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1990صـ106 .

(2) طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، دار الكتب المصرية ، ط 2 ، 2006 ، ص 54 –55 .

(3) ابن خلدون، المقدمة ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة 2006 ، جـ 1 ، ص 355 .

(4) الجابرى المرجع السابق ص 106 – 107 .

(5) ابن مسكويه : التوحيدي ، الهوامل والشوامل ، تحقيق أحمد أمين ، السيد أحمد صقر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة 2009 ص 238 .

(6) ابن منظور: لسان العرب مادة (عمر) نسخة إلكترونية من موقع الباحث الالكتروني .

(7) الجابري : العصبية والدولة ص 143 .

(8) الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس، بيروت ط2 1983، ص 61 .

(9) أحمد صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف ، القاهرة ط 1983 ص 13 .

(10) العامري ، السعادة والإسعاد ، تحقيق أحمد عبد الحليم عطيه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1991، ص 230.

(11) ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت ط2 1982 ص 348 .

(12) ابن مسكويه، والتوحيدي ، الهوامل والشوامل ص 236 .

(13) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه ، ابن الخطيب ، المطبعة المصرية ،دون تاريخ ، ص 149.

(14) ابن خلدون المقدمة جـ 1 ، ص340 .

(15) على الوردي ، منطق ابن خلدون ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ، ط4 1994.

(16) العامري ، السعادة والإسعاد ص 273.

(17) المرجع نفسه ص 273.

(18) المرجع نفسه ص 273-274.

(19) المرجع نفسه ص 273-274 .

(20) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ص 153 .

(21) المرجع نفسه ص 154.

(22) المرجع نفسه ص 145 .

(23) الجابري ، العصبية والدولة ص 109 .

(24) الفارابي، المدينة الفاضلة ص124.

(25) العامري ، السعادة والإسعاد ص 287 .

(26) ابن مسكويه / التوحيدي، الهوامل والشوامل ص 236-237 .

(27) الفارابي ، المدينة الفاضلة ص 127-130 .

(28) العامري ، السعادة والإسعاد ص 237 .

(29) المرجع نفسه ص 242 .

(30) المرجع نفسه ص 248 .

(31) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص 156-157.

(32) العامرى ، السعادة والإسعاد ص 250 .

(33) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص 127 .

(34) العامرى ، السعادة والإسعاد ص 249 -250.

(35) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص 132 .

(36) الفارابي ، تحصيل السعادة ص 90-91 .

(37) العامري، السعادة والإسعاد ص 249.

(38) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص 154.

(39) المرجع نفسه ص 105 .

(40) ابن خلدون ، المقدمة ج / ص 518.

(41) ابن مسكويه ، والتوحيدي ، الهوامل والشوامل ص 237 .

(42) الموضع نفسه ص 237 .

(43) الماوردي (أبو الحسن)، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصط في السقا ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة 2004 ص 116.

(44) المرجع نفسه، ص 116.

(45) المرجع نفسه، ص 117-118.

(46) المرجع نفسه، ص 119 .

(47) المرجع نفسه، ص 119 .

(48) المرجع نفسه، ص 120.

(49) الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، تحقيق رضوان السيد ،دار العلوم ، بيروت ط1 1987 ص 97.

(50) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ص 123.

(51) المرجع نفسه، ص 125.

(52) المرجع نفسه، ص 128.

(53) المرجع نفسه، ص 129.

(54) المرجع نفسه، ص 130-131 .

(55) رضوان السيد ، مقدمته لكتاب لتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردى ص 10.

(56) الماوردي، أدب الدنيا والدين ص 132 .

(57) المرجع نفسه، ص 133 ورضوان السيد ، مقدمة تسهيل النظر ص 11 .

(58) المرجع نفسه، ص 133-134.

(59) المرجع نفسه، ص 134.

(60) رضوان السيد ، مقدمة لتسهيل النظر ص 12-13.

(61) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ص 139.

(62) المرجع نفسه، ص 146.

(63) رضوان السيد ، مقدمة لتسهيل النظر ص 17.

(64) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ص 168.

(65) المرجع نفسه، ص 168.

(66) المرجع نفسه، ص 184-185.

(67) رضوان السيد، مقدمة لتسهيل النظر ص 20-21.

(68) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ص 192.

(69) المرجع نفسه، ص 192-198 بتصرف .

باب: المحور

لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران

ميكائيل لوفي*

ما المراد بلاهوت التحرير؟ بالأساس هو خطّ ديني مسيحي يستلهم رؤاه من جملة من الكتابات ذات منحى لاهوتي نضالي، تم تأليفها منذ عام 1971 من قبل مجموعة من رجال الدين المسيحيين، على غرار غوستافو غوتيراز من البيرو، وروبيم آلفز وهوغو آسمان وكارلوس ميستر والأخوين ليوناردو وكلودوفيس بوف من البرازيل، وجون سوبرينو وإغناسيو إيلاكوريا من السلفادور، وسغوندو غاليليا ورونالدو مونز من الشيلي، وبابلو ريتشارد من كوستاريكا، وجوزي ميغيل بونينو وخوان كارلوس سكانوني من الأرجنتين، وإنريك دوسيل من المكسيك، وخوان لويس سغوندو من الأوروغواي، لِنورد أسماء العناصر الأكثر شهرة من بين رموز هذا التوجه.

ذلك ليس مصادفة أن تظهر هذه الحركة في أمريكا اللاتينية، في جنوب القارة التي تفشّى فيها التباين الاجتماعي بشكل صارخ، وأين توالت، منذ تفجر الثورة الكوبية سنة

*. (Michael Löwy) عالم اجتماع برازيلي فرنسي، مدير سابق في المركز القومي للأبحاث وأستاذ في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس.

1959، نضالات اجتماعية تطلعت إلى إرساء العدالة، دعمتها حركات ثورية بشكل متلاحق.

ولئن برزت اختلافات جمّة بين آراء مجمل هؤلاء اللاهوتيين؛ فإننا نجد في سائر أعمالهم العديد من المحاور الرئيسة التي شكلت أرضية مشتركة ومنطلقا جذريا نابعا من المعتقد التقليدي، كما أرسته الكنائس المسيحية، سواء منها الكاثوليكية أو البروتستانتية، ومنها:

1- تقريع أخلاقي واجتماعي للرأسمالية باعتبارها نظام حيف وجور، وبوصفها شكلا من أشكال **الخطيئة البنيوية**.

2- توظيف أدوات التحليل الماركسية بقصد تفهم دواعي الفقر، والإحاطة بتناقضات الرأسمالية وبمختلف أشكال الصراع الطبقي.

3- خيار موالاة الفقراء ومناصرة نضالاتهم في التحرر الاجتماعي الذاتي، والسعي الجاد من أجل إرساء العدالة الاجتماعية.

4- العمل على النهوض بالشرائح المسيحية المعدمة في أوساط الفقراء، كشكل جديد من جمهور الكنيسة، والبحث عن نمط بديل لحياة الفردانية التي أملاها النظام الرأسمالي.

5- قراءة مستجدّة للكتاب المقدس، تحوم أساسا حول جملة من الإصحاحات الواردة في سفر الخروج التوراتي، كنبراس للنضال من أجل التحرر لشعب يرزح تحت نير الاستعباد.

6- مجابهة الوثنية -لا الإلحاد- باعتبارها العدو الرئيس للدين ؛ أي مناهضة أوثان الموت الجديدة المعبودة من قبل الفراعنة الجدد، ومن قبل القياصرة الجدد والهيرودسات الجدد (نسبة إلى هيرودس حاكم الجليل في عهد المسيح): مامون*، والثروة، والقوة، والأمن الوطني، والدولة، والقوة العسكرية، و"الحضارة المسيحية الغربية".

7- نقد الثنائية اللاهوتية التقليدية باعتبارها نتاجا للفلسفة الأفلاطونية الإغريقية، وبوصفها لا تمتّ بصلة للتراث الكتابي التوراتي، الذي يتميز فيه التاريخ البشري عن المسار الإلهي ولا ينفصلان.

أولا: **المنشأ الاجتماعي للاهوت التحرير**

كما سبق أن أعلن ذلك اللاهوتي البرازيلي ليوناردو بوف، إن لاهوت التحرير هو في الآن انعكاس **لفعل سابق** وتأمّل في دلالاته، أو بشكل أدق هو تعبير عن **حركة اجتماعية** واسعة، ظهرت في البدء مطلع الستينيات من القرن الماضي، بشكل سبق

*. في الآرامية بمعنى مال الظلم، ووردت في الترجمة العربية للإنجيل "لا تقدروا أن تخدموا الله والمال (مامون)" متى6: 24، لوقا16: 13 (المترجم).

الأعمال اللاهوتية الجديدة. حيث تضم هذه الحركة قطاعات معتبرة من جمهور الكنيسة، المتشكل من طوائف الرهبان، والتنظيمات الدينية، والأساقفة، والحركات الدينية اللائكية، على غرار تجمعات العمل الكاثوليكي، والشبيبة الطلابية المسيحية، والشبيبة العمالية المسيحية، واللجان الكنسية الراعوية ذات الطابع الشعبي، مثل التكتلات الراعوية العمالية، والتكتلات الراعوية العاملة في مجال الزراعة، والتكتلات الراعوية الحضرية، والشرائح الكنسية المعوزة. فمن دون إيلاء اهتمام لمختلف الأنشطة **العملية** لهذه الحركات الاجتماعية —وهو ما يمكن أن نطلق عليه **مسيحية التحرير**– يتعذّر علينا فهْم ظواهر اجتماعية وتاريخية مهمة في أمريكا اللاتينية، برزتْ خلال فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، على غرار المدّ الثوري في أمريكا الوسطى، في كل من نيكارغوا والسلفادور، وكذلك بروز حركة عمالية وفلاحية جديدة في البرازيل.

لم تؤثّر **مسيحية التحرير** بخطّها اللاهوتي إلا في مجموعة ضئيلة من كنائس أمريكا اللاتينية: حيث بقي التوجه السائد –في الغالب الأعم– إمّا محافظا أو معتدلا. لكن تأثير تلك المسيحية ما كان هيّنا أو عرضا، لا سيما في البرازيل حيث رفض المؤتمر الأسقفي (CNBB) –برغم الضغوط القوية المتأتية من حاضرة الفاتيكان وبشكل متكرر– إدانة لاهوت التحرير. ومن بين الأساقفة والكرادلة الأكثر شهرة في هذا التنظيم نجد هلدر كامارا من البرازيل، وباولو أرنز من البرازيل أيضا، والمونسنيور

روميرو من السلفادور، والمونسنيور مندز أرسيو من المكسيك، والمونسنيور صامويل رويز من المكسيك أيضا.

ذلك أن مسار التأصيل اللاهوتي في الثقافة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية –وهو ما سيقود إلى بروز لاهوت التحرير– لم ينطلق من قمة الكنيسة ليسير نحو القاعدة، ولا من القاعدة الشعبية باتجاه القمة، ولكن **من الهامش باتجاه المركز**. فالشرائح أو القطاعات الاجتماعية في الحقل الديني الكنسي –التي ستغدو المحرك الفاعل في عملية التجدد– كلها ذات طابع هامشي أو متحدرة من الأطراف بالنسبة إلى المؤسسة: الجهاز الكنسي اللائكي* وأعوانه، والخبراء اللائكيون، والكهنة الأجانب، والتنظيمات الدينية. ففي بعض الحالات استولت الحركات على "المركز" وأثّرت على المؤتمرات الأسقفية (لا سيما في البرازيل)، وفي حالات أخرى بقيت معزولةً على "هامش" المؤسسة.

ليس في البرازيل وفي الشيلي فحسب، حيث شاهدنا على مدار الستينيات من القرن الماضي سياقا من التأصيل اللاهوتي في بعض الأوساط المسيحية (مسّ طائفة الإكليروس أو طائفة اللائكيين)؛ بل وتحت أشكال مغايرة، نشبت أحداث مماثلة في بلدان أخرى: الأكثر شهرة من بينها حالة كاميلو توريس، فبعد إنشائه حركة شعبية

*. خطّ مدني في خدمة الكنيسة، يمثل همزة الوصل بين المؤسسة الدينية والمجتمع المدني، الغرض منه التحكّم بمفاصل المجتمع (المترجم).

مناضلة، انخرط في صفوف جيش التحرير الوطني (ELN) سنة 1965، وهو جيش متشكّل من متمردين كولومبيين من أتباع فيديل كاسترو، لقي توريس حتفه في مواجهة مع الجيش سنة 1966، وقد كان لرحيله دور بارز في تأجيج الحماس السياسي في صفوف المسيحيين في أمريكا اللاتينية.

لقد جاء كلّ هذا الغليان ضمن سياق من التجديد في أعقاب نتائج مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965م)، وهو ما انتهى بزعزعة مجمل أركان كنيسة القارة. فأثناء انعقاد مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية في مدلين خلال عام 1968، تم تبني قرارات جديدة، وحدثَ للمرة الأولى التنديد بالبنى السائدة الداعمة للجور، والظلم الاجتماعي، وانتهاك حقوق الشعوب وممارسة "العنف الممنهج"،ليس ذلك فقط؛ بل جرى الاعتراف (في بعض الحالات) بمشروعية العمل الثوري أيضاً، علاوة على التضامن مع تطلعات الشعوب "للتحرر من كافة أشكال القهر".

ضمن هذا السياق جاء ميلاد لاهوت التحرير. بدأ موضوع التحرر يشغل لاهوتيي أمريكا اللاتينية الأكثر تقدما –غير المقتنعين "بلاهوت التنمية" الرائج في جنوب القارة– منذ أواخر ستينيات القرن الماضي. وعلى سبيل المثال نورد حالة اللاهوتي البرازيلي هوغو آسمان، الذي سبق أن تلقى تعليمه في فرانكفورت. فقد لعب دورا بارزا منذ سنة 1970 في حشد أولى العناصر لبلورة نقد مسيحي ذي طابع لاهوتي تحريري للتنمية الاقتصادية المستدامة؛ لكن بحلول عام 1971، ومع صدور مؤلف

غوستافو غوتيراز – اليسوعي البيروفي، الذي أنهى تحصيله العلمي في جامعتي لوفان وليون الكاثوليكيتين- كان المولد الفعلي للاهوت التحرير. ففي مؤلفه المعنون بـ"**لاهوت التحرير – السياقات**"، سيطرح غوتيراز جملة من الأفكار الاحتجاجية، ستكون مدعاة لإثارة بلبلة في التصورات اللاهوتية داخل الكنيسة. في مستوى أول، ألحّ على ضرورة تهشيم الثنائية المتوارثة عن الفكر الإغريقي: فلا وجود لواقعين: أحدهما "زمني" والآخر "روحي"، أو تاريخين: أحدهما "مقدّس" والآخر "مدنّس". هناك تاريخ موحَّد فحسب، وفي حضن هذا التاريخ الإنساني والزمني ينبغي أن تتحقق العدالة الاجتماعية، والخلاص، ومملكة الرب. لا يتعلّق الأمر بترقّب الخلاص من أعلى؛ فالخروج التوراتي يبيّن لنا بشكل لا لبس فيه "أن بناء الإنسان عمل من صنعه، يتأتى تبعاً لنضاله السياسي التاريخي". كما أن مسار الخلاص يغدو مسارا جماعيا و"شاملا" بعد أن كان خيارا فرديا وخاصا، حيث لا يتمثل الرهان في أن ينجو المرء بنفسه، بل في خلاص وتحرر شعب بأسره يرزح رهن الاستعباد. فليس الفقراء –ضمن هذه السياق- مجرد موضوع للشفقة أو هدفا للإحسان؛ لكنهم – على غرار سائر المستضعَفين من بني إسرائيل- صنّاع تحررهم. وفيما يتعلّق بالكنيسة، ينبغي أن تكفّ عن لعبها دور الشريك في جهاز السيطرة؛ متبعة التراث العظيم لأنبياء التوراة والنموذج الشخصي للمسيح، وأن تواجه الجبابرة، وتندد بالظلم الاجتماعي.

ثانيا: **إعمار الكون وتحديات الوثنية الجديدة**

خلال العقود الأخيرة، دشّن لاهوت التحرير ورشات عمل جديدة، بتناوله بالتحليل مظاهر اضطهاد المرأة، وأشكال العسف والميز المسلَّطة على تجمعات الزنوج والسكان الأصليين، كما ضمّ إلى تلك المسائل تحديات التنوّع الثقافي والتعددية الدينية والحوار بين سائر المعتقدات، فضلا عن المسألة البيئية. مستهلا عمله بوضع الليبرالية الجديدة محل نقد لاهوتي وسياسي، باعتبارها الشكل الجديد الرائج في أمريكا اللاتينية لنظام مضطرب داخليا ألا وهو الرأسمالية.

حيث لم يقتصر النقد الذي وجهه لاهوتيو التحرير إلى نظام السيطرة السائد على المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية؛ بل شمل أيضا المجال اللاهوتي. فقد بدت الرأسمالية –ولا سيما في شكلها الليبرالي الجديد من منظورهم– شكلا من أشكال الوثنية. سوف تتلخص هذه المقاربة –وللمرة الأولى– في مصنّف من إعداد "قسم الأبحاث المسكونية" (D.E.I.) التابع لِسان خوسيه بكوستاريكا، والمنشور تحت عنوان: "**نضال الأرباب. أوثان القهر والبحث عن الإله المحرِّر**"، الذي سيلاقي صدى واسعا. ظهر المؤلف سنة 1980، وجرت ترجمته إلى ثماني لغات. وجهة النظر المشتركة التي تقاسمها الكتّاب الخمسة —هوغو آسمان، وفرانز هينكيلامار، وجورج بيكسلي، وبابلو ريتشارد، وجون سوبرينو– تم عرضها في المقدّمة. يتعلق الأمر بقطيعة جذرية مع التراث المحافظ والرجعي للكنيسة، ذلك

التراث الذي عرض "الإلحاد"، منذ قرون، وهو ما كانت الماركسية الشكل الحديث من ضمنه بمثابة العدو الأكبر للمسيحية:

"فليست المسألة المحورية المطروحة اليوم في أمريكا اللاتينية الإلحاد؛ أي المسألة الأنطولوجية التي تطرح وجود الله... ؛ بل تتمثل المسألة في الوثنية، في عبادة الآلهة المزيفة لنظام الاستغلال. ... حيث يتميز كل نظام من أنظمة الاستغلال بهذا الشكل تحديدا بأنه يخلق آلهة وأوثانا، تضفي قدسية على الاضطهاد، وتناصب الحياة العداء. ... فعملية البحث عن الإله الحقيقي في هذه المعركة للآلهة تقودنا إلى رؤية للأشياء تنزع نحو الصدام مع الوثنية، والرفض للآلهة المزيفة، والأوثان المميتة، وأسلحتها الدينية التي تروّج للموت. فالإيمان بالله المحرّر، ذلك الذي يكشف عن سرّه في نضالات الفقراء ضد القهر، هو ما يكتمل بشكل حاسم بنفيِ الآلهة الزائفة... فيغدو الإيمان من هذا الباب نقيضا للوثنية"[1].

سوف تكون هذه الإشكالية موضوع تحليل معمَّق ومستحدَث في الكتاب المشترك والمميز لكل من هوغو آسمان وفرانز هينكيلامار المعنون بـ"**وثنية السوق. أبحاث في الاقتصاد واللاهوت**" (1989). هذا الطرح المهم هو الأول من نوعه في تاريخ لاهوت التحرير، المنحاز ضمنيا إلى معركة مناهضة النظام الرأسمالي، المصنَّف في عداد الوثنيات؛ ذلك أن العقيدة الاجتماعية للكنائس لم تمارس –في مجمل الأوقات–

[1]. Pablo Richard et al, *La lucha de los dioses*, San José de Costa Rica, DEI, 1980, p. 9.

سوى نقد أخلاقي للاقتصاد "الليبرالي"؛ أي الرأسمالي؛ في وقت يملي أيضا -بحسب تأكيد هوغو آسمان- توفّر نقد لاهوتي صرف، يفضح الرأسمالية باعتبارها دينا زائفا. ولكن فيمَ تتمثل الروح الوثنية في السوق؟ وفق هوغو آسمان، تبرز في اللاهوت المتلحف بالمعيار الاقتصادي ذاته، وفي الممارسة التقوية الوثنية اليومية حيث يتجلى "الدين الاقتصادي" الرأسمالي. كما تبرز في المفاهيم ذات الطابع الديني، التي نصادفها في أدبيات "مسيحية السوق" ؛مثلا في خطاب رونالد ريغن، وفي كتابات التيارات الدينية للمحافظين الجدد، أو كذلك في مؤلفات "لاهوتيي المؤسسات" -مثل مايكل نوفاك- التي لها وظيفة تكميلية. فلاهوت السوق -منذ مالتيس وحتى آخر وثيقة صادرة عن البنك الدولي- هو لاهوت أضحوي متعسّف، يقتضي من الفقراء أن يضحّوا بحيواتهم على مذبح الأوثان الرأسمالية.

كان لأعمال "قسم الأبحاث المسكونية" التابع لِسان خوسيه بكوستاريكا تأثير فاعل على المسيحيين الذين يشغلهم الهمّ الاجتماعي، حيث ألهمت جيلاً جديداً من لاهوتيي التحرير. مثلا، يعرض رجل اللاهوت الشاب جونغ مو سونغ -وهو برازيلي من أصل كوري- في كتابه: "**وثنية رأس المال وهلاك الفقراء**" (1989)، رؤيةً نقدية جذرية من منظور أخلاقي ديني للنظام الرأسمالي العالمي، حيث تجبر مؤسسات -مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي- بموجب الدَّيْن الخارجي المشطّ ملايين الفقراء في العالم الثالث للتضحية بحيواتهم على مذبح "السوق

العالمية"، الذي بات بمثابة الإله الجديد. ومما لا شك فيه أن الأمر -كما يؤكد سونغ في كتابه التالي: "**اللاهوت والاقتصاد**" (1994)- لا يتعلق -كما هو الشأن في الوثنيات القديمة- بمذبح مرئي؛ بل بنظام يقتضي تضحيات بشرية باسم الإكراهات "العينية"، و"العلمية" المدنسة، وعلى ما يبدو غير الدينية.

على مدى السنوات الأخيرة تضافرت الأعمال النقدية لليبرالية الجديدة في الأوساط الدينية للاهوت التحرير، مع انتقادات المسألة البيئية، وكان رجل الدين ليوناردو بوف الرائد في هذا المجال. وكما نعلم، فقد أُنهك الرجل بالموانع التي تَسلّطت عليه من روما، سواء أكان ذلك عبر الطرد، أو بموجب ما لحقه من حرمان، مما أجبره على مغادرة التنظيم الفرنشيسكاني وهجران الكنيسة، لكن ذلك لم يحل دون متابعة نشاطه كلاهوتي كاثوليكي.

غير أنه مع مطلع عام 1990 ستشهد مسائل البيئة اهتماماً متطوراً لديه، وسيطرح ذلك ضمن روح صوفية ذات منزع فرانشيسكاني، وضمن سياق نقدي جذري للنظام الرأسمالي. سوف يكون ذلك موضوع مؤلفه: "**كرامة الأرض: البيئة بين صرخة الأرض وصراخ الفقراء**"[2]، وموضوع العديد من الأبحاث الفلسفية، والأخلاقية، واللاهوتية. وفق ليوناردو بوف، لقاء لاهوت التحرير مع قضايا البيئة هو نتاج معاينة، تتمثل في أن "نظام الهيمنة الذي يعتمد تكديس الثروة والتنظيم

[2]. Leonardo Boff, *Dignitas Terrae. Ecologie: cri de la Terre, cri des pauvres*, S. Paulo, Atica 1995.

الاجتماعي هو المنطق نفسه الذي يقود إلى استغلال الطبقة العاملة، وإلى نهب الدول أيضا، وتدهور الطبيعة". وبهذا يأمل لاهوت التحرير في بلوغ قطيعة مع منطق سير هذا النظام، وهي قطيعة جذرية ترمي "إلى تحرير الفقراء المضطهَدين والمنبوذين، ضحايا شره تكديس الثروة الموزعة بطريقة غير عادلة، وإلى تحرير الأرض، المتضررة الكبرى جراء النهب المنظَّم لثرواتها، وهو ما يهدّد التوازن المادي والكيميائي والبيولوجي للكون بأسره". تنطبق ثنائية الاضطهاد/التحرير على الطبقات الواقعة رهن السيطرة والاستغلال، وعلى الأرض والكائنات الحية في آن واحد[3].

في مؤلفه "**أخلاق الحياة**" الصادر سنة (2000)، يرصد ليوناردو بوف توازيا بين كافة أشكال الظلم، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهي جميعا متأتية جراء العنف المسلَّط على العمال وعلى الطبقات المحرومة، وجراء الإجحاف الحاصل في الوسط البيئي، والذي هو عنف ضد الطبيعة، ضد الهواء، ضد الماء، بما يهدّد بإتلاف سائر الكائنات الحية. المصدر المشترك لذلك الحيف وهو البراديغم الرأسمالي الغربي، الذي يجد تعبيره الحالي في الليبرالية الجديدة وفي "دِين رأس المال"، دِين إضفاء الطابع الوثني على البضاعة، مع معابدها (البنوك)، وإكليروسها (الممولين)، وعقائدها ولاهوتها (المتكون من رجالات الاقتصاد). البديل هو عالم بيئي اجتماعي، والذي كان شيكو ماندس –مؤسس تحالف شعوب غابة الأمازون، الذي اغتيل من قبل

[3]. Leonardo Boff, «Libertaçâo integra: do pobre et da terra», in *A teologia da libertaçâo, Balanço e Perspectivas*, S. Paulo, Atica 1996, p. 115, 124-128.

كبار الملاك سنة 1987- أحد رواده؛ فقد أدرك أن العنف الاجتماعي المسلَّط على الأهليين والمزارعين، والعنف البيئي الموجَّه نحو الغابة، يخضع كلاهما إلى الدوافع نفسها، ذلك العائد إلى التطور الرأسمالي المفرط. فالمعيار الجديد للحضارة ينبغي أن يتأسس على أخلاق الحياة وعلى التضامن الكوني[4].

نجد مقترحات مماثلة في أعمال جونغ مو سونغ أيضا، تذهب إلى أن "النظام الاقتصادي الرأسمالي الحالي ليس فقط ظالما، بل هو اقتصاديا واجتماعيا وبيئيا لا يُطاق". فإتلاف أنواع بأسرها، وهلاك ملايين من البشر في الدول الفقيرة، هو بالنسبة للإيديولوجيات المهيمنة "ضريبة إلزامية للتطور الاقتصادي الذي يسمح بتحقيق شره الاستهلاك اللامحدود". ومن ثم، فمهمّة اللاهوت هي في نقد وثنية السوق وفي فضح أسطورة التقدم، التي تفضي في الآن نفسة إلى التضحية بالحياة البشرية، وإلى تبرير ما يحصل من ضرر بالوسط الطبيعي[5].

ثالثا: **مسيحية التحرير والالتحام بهموم الناس**

ليس لاهوت التحرير مجرد مجموعة من النصوص فحسب؛ بل هو أيضا ممارسة نضالية من أجل العدالة الاجتماعية في أوساط الطبقات المحرومة، من داخل الشعوب المضطهَدة.

---

[4]. Leonardo Boff, *Etica da Vida*, Brasilia, Letra Viva 2000.

[5]. Jung Mo Sung, *Sementes de esperança. A fé em um mundo em crise*, Petropolies, Vozes 2000.

مثالٌ لافتٌ للانتباه متمثل في دور إحدى الكنائس المقرّبة من لاهوت التحرير في تشياباس في المكسيك في الوعي بالمشاكل الاجتماعية للسكان الأصليين. وكما نعرِف نشب خلال شهر يناير من عام 1994 تمرد مسلّح لآلاف من الهنود الحمر، بقيادة منظمة لا تزال غير معروفة إلى حدّ الآن، أُطلق عليها اسم جيش زاباتيستا للتحرير الوطني (EZLN). تم وصف المتمردين من قبل وسائل الإعلام والحكومة المكسيكية بالتحريريين، على اعتبار أنهم استلهموا رؤاهم من لاهوت التحرير، (أو مخترَقون من قبل اليسوعيين)، في الوقت الذي جرى فيه نعت المونسنيور صامويل رويز –أسقف سان كريستوبال دي لا كاساس في تشياباس– بأنه "متمرد باسم الرب". كلا الاتهامين مجاف للصواب، فما هو الدور الحقيقي للكنيسة التقدمية في تشياباس في نشأة حركة زاباتيستا؟

المونسنيور صامويل رويز –الذي سبق أن تابع تعليمه في الغريغورية في روما، الجامعة البابوية الشهيرة– كان قد حلّ بتشياباس ليتولى مهام أبرشية سان كريستوبال دي لاس كاساس في مطلع الستينيات من القرن الماضي. بعد مشاركته في مؤتمر مادلين سنة 1968، شغل طيلة سنوات مهمة المكلّف بقسم الإرساليات لكونفدراليات أساقفة أمريكا اللاتينية (CELAM). وتحت تأثير لاهوت التحرير، نشر خلال عام 1975 كتابا بعنوان "**اللاهوت الكتابي للتحرير**"، خلع فيه على السيد المسيح لقب النبي الثائر. أُتيحت لي فرصة اللقاء بالمونسنيور رويز في مطلع

الألفية الثانية وطرحتُ عليه السؤال التالي: "هل كنتم من أتباع لاهوت التحرير؟"، كان جوابه: "أجل، بالطبع؛ لكن المهم بالنسبة لي ليس اللاهوت بل التحرير ".

وبمساعدة اليسوعيين، والدومينيكان، وبعض التنظيمات الدينية النسوية، خاض المونسنيور صامويل رويز –على مدى سنوات– عملاً تربوياً مثابراً وضع نصب عينيه الشرائح الشعبية. عبر توظيف شبكة واسعة من المربين الدينيين من السكان الأصليين، بلغت أعدادها 7.800 نفرا و 2.600 جماعة محلية تم إنشاؤها. أسهمت بقوة في توعية الأهالي –من خلال مساعدتهم– في التعرف على حقوقهم والعمل من أجل الدفاع عنها، وخلال عام 1974 نظم المونسنيور رويز –بمناسبة ذكرى مرور خمسة قرون على ميلاد برتولومي دي لاس كاساس– فعاليات المؤتمر الأول للسكان الأصليين في تشياباس، شارك فيه ألفان من ممثلي الهنود الحمر. شكّل المؤتمر نقطة انطلاق لمسار طويل من التنظم الذاتي لتجمعات المايا: لم تكن هناك منظمة شعبية في تشياباس حتى تسعينيات القرن الماضي، لا تقر بانتسابها لتلك الحركة المتولدة عن ذلك المؤتمر[6].

أثارت تلك الأنشطة انتقادات حادة للمونسنيور رويز من قبل الجمعيات المحلية لكبار الملاك والمربين، والحكومة المكسيكية، والسفير البابوي. وأثناء زيارة البابا إلى

[6]. انظر المقابلة مع أندري أوبري، مؤرخ وموثق أرشيف في أبرشية سان كريستوبال دي لاس كاساس في:

Bulletin de l'Espace Barthélémy de Las Casas, n° 3, mai 1996.

المكسيك سنة 1993 شُنّت حملة قوية لطرد "مثيري الشغب"، وأَعلن الفاتيكان نيته في حلّ هذه المسألة. بُعيد ذلك بقليل (يناير من عام 1994) اندلعت انتفاضة حركة زاباتيستا والحكومة المكسيكية، لكن الحكومة فشلت في إخماد تلك الانتفاضة، ما أجبرها على إرسال دعوة إلى المونسنيور رويز للتوسط في المفاوضات مع جيش زاباتيستا للتحرير الوطني.

المونسنيور رويز رجل مسالم لم يدعُ يوما إلى التمرد، ومن الجلي أنه لم يكن هو – ولا أصدقاؤه أيضا من اليسوعيين أو الدومينيكان– ممن نظموا الانتفاضة؛ بل تولى مناضلون ماركسيو–ما كانت خلفيتهم مسيحية بل ثقافة المايا– إنشاء جيش زاباتيستا للتحرير الوطني. لكن ليس من الصواب أيضا الادعاء أن عمل التربية، والتسيير الذاتي، والتوعية، الذي تولاه الأعوان الراعويون، والمربون من الهنود الأصليين في أبرشية سان كريستوبال دي لاس كاساس هو ما هيأ الأجواء المناسبة لظهور حركة زاباتيستا، التي ينحدر كثير من مناضليها من الجماعات المسيحية المعدمة. ينطبق الأمر نفسه على انتفاضة أخرى للسكان الأهليين، عرفت حضورا أقل على المستوى الإعلامي لكنها مهمة، حدثت في الإكوادور خلال شهر يونيو من عام 1994. فعلى مرّ السنوات عمل التيار التقدّمي في الكنيسة، ممثلا في المونسنيور ليونيداس بروآنو، أسقف ريوبامبا (تشيمبورازو) –المعروف باسم أسقف الهنود الحمر– بالتضامن مع جماعات الكتشوا، وبمعاضدة 1.300 عون من رجال الدين، شكّل

شبكة نشيطة من الرابطات الأهلية، والمدارس، والفرق الطبية، والمراكز الثقافية، مع دعم تكوين حركة هنود تشيمبورازو (MICH)، خلال عام 1982، وفي مرحلة لاحقة الفيدرالية الوطنية لهنود الإكوادور (CONAIE). رفض المونسنيور بروآنو وأتباعه النموذج الرأسمالي للتنمية، جراء ما يُلحِقه من ضرر بالثقافة وبمجتمعات الأهليين؛ وقد أسهمت تلك الأنشطة في بث الوعي بين جماعات الكتشوا، وفي تشجيعهم على المطالبة بحقوقهم، ناهيك عن بث الحماس في أوساطهم من أجل الدفاع عن أراضيهم.

خلال شهر يونيو من عام 1994 سنّت الحكومة الإكوادورية قانونا فلاحيا ليبراليا، منحت بمقتضاه ضمانات مشطّة لأصحاب الملكية الخاصة، وألغت أي توزيع محتمَل للأراضي في المستقبل؛ كما انساقت الحكومة باتجاه التفريط في الأراضي العمومية فضلا عن خصخصة المياه. تحركت الحركتان الأهليتان -MICH و CONAIE- جنب تعاضديات ونقابات المزارعين الصغار ضد هذا القانون، ولقيت مساندة من قبل المونسنيور فيكتور كورال (خليفة المونسنيور بروآنو) وكذلك من قبل "كنيسة الفقراء".

على مدى أسبوعين، عاشت المناطق الريفية في الإكوادور أجواء من الانتفاضة: قطع الطرق، واجتياح القرى، وتواصل الاحتجاجات. حاول الجيش عبثا اجتثاث الحركة بإيقاف قادتها، وغلق محطة راديو الكنيسة التي تدعم الأهليين، وإرسال

وحدات لفتح الطرقات؛ لكن أمام حركة الاحتجاج الواسعة أُجبِرت الحكومة على التراجع، وأدرجت تحويرات جوهرية على القانون الفلاحي[7].

من الخطأ الادعاء أن ثورة الهنود الحمر كان يقودها رجال دين، أو هي من تدبير الكنيسة التقدمية، لكن من الصواب القول: إن مسيحية لاهوت التحرير –ممثلة في المونسنيور بروآنو، وخلفه، ورجالات من الكنيسة– كانت عاملا فعالا في تبلور وعي جديد وفي ظهور رغبة في التنظم الذاتي بين جماعات الكتشوا.

أثناء فترة اعتلاء البابا يوحنا بولس الثاني سدة البابوية ثم خلفه البابا بنيدكتوس السادس عشر (راتسينغر)، شهد لاهوت التحرير حملات قمع ومنع وإبعاد. عانى كذلك من المنافسة، في أوساط الشرائح الفقيرة، من كنائس بنتكوستالية جديدة (خمسينية)، أحيانا محافظة، استلهمت "لاهوت الرخاء" المناصر للرأسمالية. أجل تراجع تأثيره في بعض البلدان، ومع ذلك في بلدان أخرى –مثل البرازيل– لا يزال يحافظ على وجود مهمّ. ففي أحضان هذه الحركة الاجتماعية الدينية الواسعة التي نستطيع أن نطلق عليها "مسيحية التحرير"، التي تستوعب في أحضانها الشرائح الدنيا، ورجال الدين الشعبيين، والحركات اللائكية (JUC, JOC) أو كذلك

---

[7]. انظر المقال الجيد لماوريس لوموان المنشور في صحيفة "لوموند ديبلوماتيك":

Maurice Lemoine, "La révolte très politique des Indiens d'Equateur", **Le Monde Diplomatique**, novembre 1994, pp. 18-19.

شبكات على غرار "الإيمان والسياسة"، بقيادة اللاهوتي الدومينيكاني فراي بيتو، الذي يحشد آلاف الأتباع في شتى أرجاء البلاد. أو كذلك كونفدرالية أساقفة البرازيل النافذة (CNBB)، المعنية بالدفاع عن مجال الأخلاق الجنسية (موانع الحمل، الطلاق، الإجهاض) ضمن خط محافظ، والتي تتّخذ أحيانا مواقف جد متقدمة بشأن المسائل الاجتماعية، كما الشأن فيما يتعلق بالإصلاح الزراعي، وضبط الأجر الأدنى، ورفض اتفاقيات التبادل الحر مع الولايات المتحدة الأمريكية أو تسديد الدين الخارجي؛ حول كل هذه المسائل، فهي تتموضع بشكل جلي على يسار الحكومة التي يقودها حزب العمّال.

ومن ناحية أخرى، يُعَدّ المسيحيون الذين لهم التزامات اجتماعية أكثر التشكيلات نشاطاً والأبرز حضوراً في الحركة المناهضة للعولمة الليبرالية في البرازيل، البلد الذي استضاف في مطلع عام 2000 الاجتماعات الأولى **للمنتدى الاجتماعي العالمي**، ولكن ليس في البرازيل فحسب. أحد الوجوه الناشطة في المنتدى الاجتماعي العالمي شيكو ويتاكر، هو عضو في لجنة العدالة والسلام في المؤتمر الوطني لأساقفة البرازيل (CNBB) وهو من المنتمين إلى هذه الحركة، كذلك القس البلجيكي فرانسوا هوتار –صديق وأستاذ كاميلو توريس– هو أحد الوجوه الفكرية المؤثرة في المنتدى أيضا.

كما يعدّ رجلا الدين البارزان في لاهوت التحرير –ليوناردو بوف وفراي بيتو، وكلاهما من البرازيل– من بين الرواد والملهِمين للحركة المناهضة للعولمة الليبرالية؛ حيث

يشارك الرجلان بشكل نشيط –عبر الكتابة والخطب– في تنشيط "حركة الحركات" وفي لقاءات **المنتدى الاجتماعي العالمي**. فعلاوة على تأثيرهما القوي في البرازيل، حيث إن كثير من مناضلي الحركات الاجتماعية –كالنقابات، والمزارعون الذين ليس لديهم أراض (MST)، والحركات النسوية– هم متحدرون من جماعات كنسية شعبية (CEBs) تقر بانتمائها إلى لاهوت التحرير، فإن كتاباتهما تجد رواجا لدى مسيحيين في بلدان أخرى في أمريكا اللاتينية وفي العالم.

تيارات المناضلين المسيحيين التي تشارك في الحركة المناهضة للعولمة شديدة التنوع – منظمات غير حكومية، مناضلون في نقابات أو في أحزاب يسارية، تنظيمات مقرّبة من الكنيسة– ولا تتقاسم الخيارات السياسية ذاتها. مع ذلك فإنّ مجملها تشترك في الخطوط الكبرى للاهوت التحرير، كما تبلور مع رجال الدين ليوناردو بوف وفراي بيتو وهوغو آسمان، بل أيضا كما يُمارس من قبل أساقفة مثل توماس بلدوينو وهيلدر كامار، وبيدرو كزالداليغا وغيرهم ذائعي الشهرة أو معروفين بدرجة أقل، وتسهم في النقد الأخلاقي والاجتماعي والبيئي للرأسمالية بقصد العمل لأجل تحرير الفقراء.

انتخاب البابا فرانسيس (برغوليو) من أمريكا اللاتينية ربما سيمهّد الطريق لخلق ظروف ملائمة في حضن الكنيسة الكاثوليكية؛ لتطوّر لاهوت التحرير. فالدعوة

الموجهة لغوستافو غوتيراز للالتقاء مع البابا فرانسيس في الفاتيكان يمكن أن تكون بادرة لطيّ صفحة الماضي وتدشين مرحلة جديدة[8].

ترجمة: عزالدين عناية

[8]. تم اللقاء بدعوة من البابا في الحادي عشر من سبتمبر من العام الماضي (المترجم).

باب:وجهات نظر

تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية

مصطفى محمد طه*

يجد الباحث التاريخي والحضاري نفسه ملزماً بتناول مثل هذه الإشكالية البحثية برؤية علمية مجردة، ذات طابع تنظيري؛ وذلك لأن التنظير هو أساس التطبيق، ولعل أبرز نموذج صارخ لمحاولة تزييف التاريخ -عبر تفسيره برؤية ذاتوية محضة- ما فعله اليهود ولا يزالون يفعلون مع كل الوقائع التاريخية والمعطيات الحضارية التي تخدم وجودهم في التاريخ، وهنا يَصدق فيهم المقولة السائدة: [إنهم قد حولوا أساطيرهم إلى حقائق، ونحن — بتخاذلنا وعدم وعينا بالتاريخ — كمن حوّل حقائقه إلى أساطير]، ويضاف إلى ذلك أن اليهود -في عملية تزييف التاريخ الممنهجة هذه، والبعد به عن الحقيقة- هم في ذلك شأنهم شأن معظم -إن لم يكن كل- الفرق الضالّة والمذاهب الباطلة في تاريخ المسلمين، التي طمست معالم الحقيقة البلجاء والحق البواح وذلك من أجل إثبات أحقيتهم في ريادة الأمة زوراً وبهتاناً.

ونظراً لضيق المساحة المتاحة للبحث رأينا أن تكون رؤيتنا عن تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية؛ وهذا لأننا لا ولن نستطيع التمييز بين الحقيقة والتزييف إلا في ضوء معطيات التفسير العلمي للواقعة التاريخية والمسألة الحضارية وسقوط وانهيار الحضارات بموضوعية حقة.

وتأتي هذه الأهمية القصوى للتاريخ في حياة الإنسان من منطلق أنه يمثل -في بداية التحليل ونهايته- حلقاتٍ متتاليةً في سلسلة واحدة، يكمل كلّ منها

*باحث علمي في الحضارة الإسلامية:

الآخر، هي سلسلة الوجود البشري على ظهر هذا الكوكب الأرضي منذ أن وطأته لأول مرة قدم سيدنا آدم أبي البشر عليه السلام، وإلى آخر رجل من سلالته، وذلك وفق نسق حضاري فريد يدل على مدى دينامية الإبداع الإنساني في كل زمان ومكان، طالما توفرت له الشروط اللازمة لتفجير طاقات هذا الإبداع الذي نسميه حضارة. ولدراسة هذه القضية دراسة علمية، رأينا أن نقسّم البحث إلى محورَين أساسيّين على النحو التالي:

المحور الأول: الجانب التنظيري

1- ماهية التاريخ

أ- التاريخ لغة

يقول الرازي: "التاريخ والتوريخ، هو تعريف الوقت. تقول: أَرَّخ الكتاب بيوم كذا، وورّخه بمعنى واحد". ولا يعدو هذا الفرق الإملائي بين الكلمتين - تاريخ وتوريخ- أكثر من كونهما نطقاً لمعنى واحد للهجتين عربيّتين: لهجة بني تميم ولهجة قيس، فبنو تميم يقولون: "ورخت الكتاب توريخاً"، أما قيس فتقول: "أرّخته تأريخاً"[1].

ب- التاريخ اصطلاحاً

يرى أغلب المؤرخين أن التاريخ هو بحث ودراسة واستقصاء لأخبار الناس وحركتهم، والنظر في أحوالهم الماضية، أما موضوعه فهو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض منذ بدء الخلق إلى اليوم وفي المستقبل المنظور واللامنظور وما يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب[2].

2- التاريخ للشخصيات أم للحضارات

بداية، نرى أن ثمة عدة تساؤلات حيوية تطرح نفسها على بساط البحث من قبيل: من الذي يصنع أحداث التاريخ ويؤثر في مساره: الأفراد أم الجماعات؟ الحكام أم الشعوب؟ هل الأحداث التي تصل إلى درجة من التأثير والفاعلية هي من صنع ساسة وقواد بلغوا مرتبة البطولة؟ أم أن هذه الأحداث حصيلة حضارة أسهم فيها شعب بجميع أوجه نشاطه: اقتصادية واجتماعية وعلمية وفكرية وفنية وأدبية فضلاً عن أنظمته من دين ولغة وعادات؟ لمن يؤرّخ المؤرخ: لشخصيات يراها صنعت التاريخ وأثرت فيه؟ أم يؤرّخ لحضارات؟ ما هو محور التاريخ؟ الأفراد أم الحضارات؟[3].

إن الإجابة الموضوعية عن هذه التساؤلات هي التي من شأنها أن تجعل الواقعة التاريخية على قدر كبير من المصداقية، وبالتالي تكون أقرب ما تكون للحقيقة منها إلى التزييف؛ وذلك لأن الأهواء والنزاعات المذهبية وأحياناً الذاتية، هي التي عكرت – ولا تزال – صفو وجلاء الواقعة التاريخية، وذلك عبر محاولة بعض رجال التاريخ لوي عنق الحقيقة، لجعل حقائق التاريخ – أحياناً – تكون لصالحهم من أجل تحقيق مكاسب دنيوية. ولذا فإننا نميل إلى أن يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلاً من التأريخ لشخصيات، فهذا أجدى وأنفع من المنظور الديني والحضاري. ولذا لا بد أن يصبح التاريخ في تقديرهم غير تابع للسياسة، فالسياسة ليست أهم أو حتى أبرز مظاهر الحضارة... أو أكثر فعالية في توجيه مسار التاريخ؛ بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة في هذا المضمار مثل الدين أو العلم بكل مناحيه... وحينئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة في رجالها[4]. ولعل الذي ساعد على تبني مثل هذه الوجهة إنما هو على الحقيقة تقدم الدراسات التاريخية في واقعنا المعاصر؛ وذلك

لأن دور الفرد – البطل – قد تضاءل رويداً رويداً لصالح المؤسسات الحضارية... وليس هذا الأمر وليد اليوم، بل إنه إحدى إفرازات الإسلام الفريدة، ولهذا أصبح التاريخ الإسلامي – كما يذهب إلى ذلك الدكتور أحمد محمود صبحي – أول تاريخ حضارات؛ لأنه قد تحكمت في الفكر الإسلامي – عبر أطواره التاريخية– عدة عوامل جعلت المؤرخين فيه يؤرخون للحضارات لا للحكام.

3– التاريخ بين الموضوعية والذاتية

بداية، نرى أنه لابدّ للباحث المنصف الذي يريد دراسة وتحليل آفاق وملامح هذه الإشكالية الحضارية بكل الموضوعية العلمية المجردة، من أن يؤكد على أن أخطر أمر يواجه الكتابة التاريخية – ولاسيما في عصرنا هذا، الذي يُعرف بأنه عصر الانفجار المعرفي – هو التحيز في البحث عن وثائق – تاريخية – لتؤكد حكماً مسبقاً على الأحداث، وفي الغالب فإن مثل هذا النهج لا يهدف إلى الوصول للحقيقة التاريخية بقدر ما يعمل على تزييف التاريخ، لذا فإننا نسمع بين الفينة والأخرى مقولة إعادة كتابة التاريخ لهذه الأمة أو تلك، ومثل هذه المقولة هي في حقيقة الأمر إعادة قراءة وثائق هذه الأمة أو تلك، والبحث عن المسكوت عنه في تاريخها[5].

إن طرح قضية التاريخ والمؤرخين في لحظتنا الراهنة – بعيداً عن التصور الإسلامي – يجعلنا لا نتفق مع من يتكلم عن الثقل الخانق للتاريخ في حضارة الإسلام إلى حدّ عدم السماح بالتنفس في هذا العصر، فلا يُرى المسلمون إلا من خلال تاريخهم، أما الحاضر والمستقبل فقضية فيها نظر، وهناك من يرى أن

التاريخ ليس بهذا الثقل ولا هذا الاختناق، بل يكاد أن يكون هو هذا التاريخ، لا نقول الضائع في مجمله، ولكن في العديد من منحنياته أو من مناحيه، فهناك ما افتُقد من التاريخ، وهناك ما صودر ومُنع من العبور عبر الأزمنة، وهناك ما شُوّه وزُيّف وصُنع في عقول المؤرخين وفي لحظات انسجامهم ورضائهم عن العطاء أو في لحظات تأزمهم نتيجة لبخل من مدحوه وكرّموه، فهو تاريخ مُقاس حسب المقاس، وباسم المردودية وما يُجنى من ورائها، أما قضية تاريخ المؤرخين فإنها كبرى القضايا(6)... وذلك لأنها قضية فكرية محورية، ويمكننا عن طريقها تنقية الواقعة التاريخية من شوائب وأدران التزييف التي شابتها، وبالتالي نجعلها قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، ولو بمعاييرنا الدنيوية حيث لا حقيقة مطلقة إلا حقيقة الذات الإلهية الحقة وكل ما سواها نسبي، إلا ما ارتبط بالخالق عزّ وجلّ ارتباطاً عضوياً حياً من أنبياء ورسل ورسالات سماوية خالدة، أراد لها الله البقاء والديمومة عبر الدينامية المتفجرة للمدّ الإيماني والإشعاع الحضاري لعطاءاتها الثرية الجيّاشة، ويأتي في مقدمتها الإسلام، ألم يقل عزّ من قائل: "صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون" [سورة البقرة، آية:138].

"إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب" [سورة آل عمران، آية:19].

"ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" [سورة آل عمران، آية:85].

"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" [سورة المائدة، آية:3].

ولعل المعيار الموضوعي الوحيد، الذي يساعد المؤرخون على فرز التاريخ الحق من الزائف، إنما هو مدى سعة أفقهم في مضمار الثقافة التاريخية، التي من شأنها – ككل جهد ثقافي وباعتبارها حصيلة للثقافة الإنسانية بمجموعها – أن تُنمّي لديهم (الحكمة)، التي يولّدها عمق الاختبار وسعته، فضلاً عن أنها تلحّ في التساؤل حتى تصل إلى الأعماق والجذور. فإذا انتقلنا من مجال الفكر إلى العمل، وجدنا أن العمل التاريخي المبدع كما يتطلب صحة الإحساس بالحاضر والتطلع إلى المستقبل والإقدام عليه، فإنه لا يمكن أن يكون مبتوت الصلة بالماضي، ذلك أن الإنسان الحيّ الفاعل صانع التاريخ ليس (مستقبلياً) مطلقاً سابحاً في الرؤى والأحلام، ولا (حاضرياً) مطلقاً غارقاً كل الغرق فيما حوله من إشكاليات، ولا (تاريخياً) مطلقاً يحنّ إلى الماضي وينبغي أن يُعيده كما كان، بل هو ذلك الإنسان الداخل في صلب الحضارة المسهم فيها المتشوق إلى من يأتي من بعده ويتخطاه في مجالات الصنع والإسهام الحضاري[7].

4- تفسير التاريخ بين الموضوعية والذاتية

إن أي محاولة علمية جادّة ومجرّدة في آن، لتفسير تاريخ المسلمين تفسيراً حضارياً، إنما تقتضي منّا أن ننظر إلى تاريخنا عبر مستويات ثلاث من التصفية والغربلة، ولا بدّ أن تتدخل على التوالي فرزاً وإصراراً. ولنبدأ بعلمية التاريخ[8]، فإذا كان منهج المؤرخ – المستوى الأول في كتابة وتفسير التاريخ – هو تبني التسلسل، فإن منهج عالم التاريخ هو أن يتبنّى صحة التاريخ، وهو في هذا يرتكز على حيثيات محددة، فعلم التاريخ – إذن – لا يتحرك في غيبة التاريخ وإنما في حضوره، فلا بد من تاريخ حتى يتعلمن[9].

من هنا يمكن القول بأن هذا التاريخ يميز فيه عالِم بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأفعال، فعالِم التاريخ يلجأ إلى الحدث أو الواقعة المحدودة والمحددة، بينما المؤرخ يبلور التاريخ المتسلسل. وكذلك يحاول عالِم التاريخ الاحتكام إلى العوامل المهيأة للواقع، أو الحدث التاريخي، سياسية كانت أو اقتصادية أو دينية أو تربوية أو نفسية أو بيئية. ويرتكز في تعامله معها على الاستنطاق والاستجواب، محاولاً بناء تاريخ مواز للفعل، إلى جانب تاريخ المؤرّخ مع ما أرخ له. ولهذا نرى أن تاريخ تراث المسلمين مشيداً في أكمل وأبهى صورة كما قدمه لنا المؤرخون، فتاريخ تراث المسلمين كبناء متكامل لوقائع وأحداث استُنطقت ووُضعت في إطار بعيد عن كل مجازفة أو انتماء، وبصبر ورزانة حتى يومنا هذا، ولذا فإن قضية علمية ما زالت مطروحة، ولكن علينا أن نتحاشى المجازفة وإلا وقعنا فيما حاولنا التنبيه إلى عدم الوقوع فيه(10).

أما المستوى الثالث في كتابة وتفسير التاريخ، فنعني به محاولة تفسير أحداث التاريخ في ضوء فلسفة التاريخ، والفلسفة التي تعنينا هنا سوف نركز في توظيفها على ما هو جدير بالتعليل باعتبارها تخصصاً يعلل التاريخ بعد غربلته وتنقيته مما علق به من أهواء وتذوقا وانتماءات في حدود الإمكانات المتاحة له في الشرح... ففلسفة التاريخ هي باختصار تعليل للتاريخ ارتكازاً على وقائعه وأحداثه، بمعنى مادية التاريخ المجسّدة في الفعل التاريخي لا الفكر التاريخي، وتهدف حينما تتواجه هذا الفكر التاريخي بالفعل أن تعلل لماذا المنعرج أي لماذا الأزمة؟ لا، لماذا الاستقرار؟ ففلسفة التاريخ — في نهاية التحليل — هي في الواقع فلسفة أزمات التاريخ ومنعرجاته الكبرى، فهي حينما تقول لماذا؟ فإنه لا بد من

حدث يستحق التساؤل وإلا "فلماذا" لا أساس لها. لماذا قيام هذه الأمة في زمن ما؟ ومكان ما؟ ولماذا سقوط الأخرى؟[11].

وفي ضوء ما تقدّم نرى أن الدراسات التاريخية المقارنة، تشي لنا بأن فهم التاريخ كعلم، إنما هو من اختصاص ثلاثة رجال هم على النحو التالي:

الرجل الأول: هو المؤرخ، الذي يقوم برصد الأحداث كما وقعت في السياق الزماني، دون التدخل منه في تغيير البنية الأساسية لهذه الأحداث ومآلاتها.

الرجل الثاني: هو عالِم التاريخ، الذي يحاول تقديم رؤية علمية تبلور لنا إلى حد ما، لماذا حدث ما حدث من وقائع تاريخية، سواء كان ذلك في الماضي أو الحاضر، هذا فضلاً عن محاولته الجادة لتلمس الأسباب الكامنة وراء كل حدث تاريخي. يضاف إلى ذلك أيضاً تصوره العلمي لملامح التاريخ البشري في المستقبل الآتي من ضمير الغيب، بناءً على المعطيات العلمية المتكوّنة لديه من معرفته للأسباب التي تؤدي في الغالب إلى تكوّن الوحدة العضوية الحيّة للفعل التاريخي.

الرجل الثالث: هو فيلسوف التاريخ، وقد ارتقت مكانة هذا الرجل في الفضاء البحثي والعلمي نظراً لتقدم فلسفة التاريخ، التي هي على الحقيقة — وفقاً لقناعتنا — بمثابة التخصص الذي يحاول بثّ الروح في التاريخ وذلك لأن فلسفة التاريخ تحاول أن تبحث عن أسباب وعلل قريبة أو بعيدة تقف وراء هذه الأحداث، وهي تحاول أيضاً أن تبرهن حدوث الأشياء، على هذا النحو أو ذاك. فأحياناً تكون العناية الإلهية وراء الأحداث لدى البعض، وأحياناً تكون الإرادة الإنسانية ونظرية التقدم هي سبب قيام الأحداث.

وهناك من يفسّر أحداث التاريخ في إطار نظرية عامة وشاملة كالتطورية مثلاً، وبعض النظريات الحيوية، ونظريات مثل التحدّي والاستجابة... الخ. فالمهم في كل ذلك أن لا نتوقف عند التاريخ كأحداث متراصّة، وإنما نبحث عن خيط، أو بمعنى أدق شريان يبث فيها الروح، فتبدو لنا وقد دبّت فيها الحياة كشريط سينمائي.

إن تفسير التاريخ ومعرفة أسباب الحوادث قد تطوّر مع الزمن متأثراً بالموضوع وبالمفسر. فقد تطور الموضوع مع الزمن كمّاً، بزيادة مادته بفعل التراكم الزمني واتساع رقعة مساحة الجغرافية حتى شملت العالم، واتساع آفاقه من حديث عن حرب أو حاكم إلى تصوير ما كانت عليه الحياة في زمن ما بكل جوانبها، كما تطوّر كيفاً بتقدم تقنية جمع معلوماته، وتنويع مصادره وموضوعية نقدها، وصولاً لمعرفة ما حدث على الحقيقة – لا التزييف والظن والكذب – مما ساعد على إيجاد تفسير للتاريخ أكثر صحة[12].

وإذا كانت السطور السابقة قد بلورت إلى حدّ ما أبعاد الدور الحيوي لتفسير التاريخ كعلم، فيا تُرى ما هي ملامح رسالة مفسر التاريخ ونتائجها على واقع التاريخ كعلم ومنهج؟!. وللإجابة عن مثل هذا التساؤل الحيوي نقول، أما المفسر فقد زاد مع الزمن علماً بالأحداث، وكلما اقترب من أيامنا هذه ازداد المرصد الحضاري، الذي يرصد منه – حركة التاريخ – علواً، وتأثر ببيئته الثقافية قيماً وتنوعاً وغنى؛ فالموضوعية أصبحت من أخلاق العالِم والباحث، وعلى الرغم من صعوبتها في التاريخ عموماً، وفي تفسيره خصوصاً، نظراً لصعوبة الفصل بين الذات والموضوع، إلا أن السير نحوها قدماً وجد ما ييسره لبعد أكثر ما يعالجه المفسر في ميدان التاريخ المتسع عنه، إذ لم يعد اهتمامه قاصراً على

أحداث قبيلته أو موطنه، بل حمله الطموح أحياناً للتطلع لتفسير أحداث العالم كله، كما تنوع المفسرون للتاريخ فلم يعودوا يقتصرون على المؤرخ فحسب، بكل ما أغنته به بيئته من قاعدة ثقافية عريضة، بل تعداه الأمر إلى آخرين ذوي اختصاصات علمية شتى مثل: الجغرافي وعالِم الطبيعة والمحلل النفسي والفيلسوف، وقد طغى هؤلاء على هذا الميدان حتى كادوا يستأثرون به كله، ووصل الأمر بأحدهم إلى حدّ هدم الحاجز بين التاريخ والفلسفة، واعتباره تعليماً للفلسفة بالأمثلة[13].

إن مثل هذا التنوع الذي عرفه مفسّرو التاريخ، قد انتقل بدوره إلى مذاهب تفسير التاريخ، التي تنوعت هي الأخرى، ما بين مذاهب وضعية وأخرى دينية، ولعل أبرز التفاسير الوضعية: التفسير المثالي لدى هيجل [1770-1831م]. والتفسير المادي لدى كارل ماركس [1818-1883م] وانجلز [1820-1895م] والتفسير البيولوجي لدى أوزفلد شبنجلر [1880-1936م] والتفسير الحضاري لدى أرنولد توينبي [1889-1975م]. أما أبرز التفاسير الدينية للتاريخ فهو التفسير الإسلامي.

المحور الثاني: الجانب التطبيقي

لا ريب عندنا في أن أهم مظهر لتطبيق المنهجية الموضوعية في تفسير التاريخ، إنما هو اعتماد التفسير الإسلامي للتاريخ، وذلك لأنه يعتمد اعتماداً أساسياً على تبني مقوّمات التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، كما أراد ذلك الخالق الأعلى "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" [سورة الملك، آية74]، ومن ثم فإنه لا تاريخ حقيقي إلا بتكامل مثل هذه المنظومة الإيمانية والحضارية في آصرة ودية تربو على آصرة الدم واللحم.

1- ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ

ولهذا رأينا أنه قد جرى الاهتمام بالتعليل أو التأويل أو التفسير في مجال العلوم الإنسانية — وفي مقدمتها التاريخ - إلى حدّ ظهور علم لهذا الغرض هو علم (الهرمينيطيقا). وقد تعاظم دور هذا العلم من درجة الطموح إلى التنظير باعتباره أقصى درجات العلم وأسماها. ومعلوم أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين كانت نشأة عملاقة، بشهادة جمهرة الدارسين والباحثين، لذلك اهتم المؤرخون الروّاد بالتعليل والتفسير باعتباره مطلباً أساسياً لاكتمال عملية كتابة التاريخ، وقد تطورت جهود الأجيال التالية من مؤرخي الإسلام لتصل إلى درجة مرموقة في هذا المجال الحيوي بولوج باب فلسفة التاريخ[14]. حتى أنه يمكننا القول بأن نشوء وتطور التفسير التاريخي كان مرتبطاً بتاريخ العلم والثقافة في الإسلام، وكلاهما كانا بالمثل نتيجة معطيات سوسيو-تاريخية، اقتصادية وسياسية[15].

وإذا كان المجتمع العربي قبل الإسلام قد افتقد المفهوم الكوني الواضح للتاريخ الذي يربط بين ماضي الحياة وحاضرها على أساس روحي عميق، أو فلسفي شامل، وذلك نظراً لافتقاد وعيه بذاته الحضارية المستقلة، وبالتالي تشتت هذا الوعي الجاهلي بين تصورات الجاهلية للماضي وما يرتبط بها من قصص الأيام والأنساب[16]... إلا أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم تقوم على أن للتاريخ معنى أخلاقياً وروحياً مؤسساً على علاقة الألوهية الحقة بالكون، ودور الإنسان فيه، وذلك بوصفه خليفة الله في أرضه. وكثيراً من النصوص القرآنية تؤكد هذا المعنى في مناسبات مختلفة، فهي تحضّ الإنسان على الإقبال على الحياة والعمل، ولكنها تحذره في الوقت نفسه من غرور يتهدده فيكون

مصيره الهلاك كما حدث لكثير من الأمم من قبل[17] – تصديقاً لقول الحق سبحانه وتعالى: "سنّة الله التي خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً" [سورة الفتح، آية:23]. "فهل ينظرون إلا سنة الأوّلين فلن تجد لسنّة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا" [سورة فاطر، آية:43].

إن هناك حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، تلك هي أن مساحة كبيرة من سوره وآياته خُصصت للمسألة التاريخية، التي تأخذ أبعاداً واتجاهات مختلفة، وتتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والكون مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والكون، وبالصيغ الحضارية التي لا حصر لها، فهي تتأرجح بين البساطة والنضج والتركيب... وتبلغ هذه المسألة حداً من الثقل والاتساع في القرآن الكريم، فمعظم سوره لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما، أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ. وهذا أمر منطقي تماماً، لأنه ينسجم مع إعجاز القرآن الفارد وتوزيعه الفذّ لمساحات آياته وسوره لتغطية كافة المسائل الأساسية في حياة البشرية[18]. وفي هذا يقول عزّ من قائل: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يُفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون" [سورة يوسف، آية: 111]. ولعل الذي يضفي طابعاً من التفرد والموضوعية الحضارية على التفسير القرآني للتاريخ، هو أنه ينبثق عن رؤية الله، وهي تختلف عن الرؤية الوضعية، وذلك لأنها تحيط علماً بوقائع التاريخ، بأبعادها الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر

والمستقبل، وببعدها الرابع، الذي يغيب كثيراً عن ذهن الإنسان مهما كان على درجة من البصيرة والذكاء، أنه البعد الذي يغور في أعماق النفس البشرية فيلامس فطرة الإنسان وتركيبه الذاتي، والحركة الدائمة في كيانه الباطني، ويتسرب بعيداً صوب اهتزازاته العقلية والوجدانية، وإرادته المستقلة، وما تؤول إليه هذه جميعاً من معطيات تمنح حركة التاريخ أبعادها الحقيقية، ويمتد – كذلك – لكي يشتبك في العلاقات الشاملة للمصير، ذلك أنها رؤية الذات الإلهية التي وسعت كل شيء علماً، ولهذا صنعت الواقعة التاريخية ووضعتها في مكانها الطبيعي من خارطة التاريخ البشري والكوني على السواء، ولكن الرؤية الوضعية تمتد إلى الماضي لتقتبس منه وتختار ما يعزز وجهات نظرها المسبقة، والرؤية القرآنية تحيط بالماضي لكي تكثفه في قواعد وسنن تُطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه، وإلى أن يرسم على ضوء هذا الفهم، طرائق حياته الحاضرة والمستقبلة، باعتبار أن الأزمان الثلاثة إنما هي وحدة حيوية تحكمها قوانين واحدة كتلك التي تحكم الحياة سواء بسواء[19].

وإذا كانت السطور السابقة، قد عكست بعضاً من معالم الرؤية القرآنية للتاريخ، فيا تُرى ما هي ملامح الرؤية النبوية للتاريخ؟ وللإجابة نقول إن الأحاديث النبوية الشريفة، تنطوي على منظومة خصبة من مفردات المعرفة التاريخية وتقدم الإجابة على العديد من التساؤلات التي يثيرها هذا الفرع الهام في دائرة العلوم الإنسانية، وهي بهذا تؤكد معطيات القرآن الكريم في هذا المجال وتوضحها وتضيف عليها. وما من شك في أن الخبرة التاريخية وما تتضمنه بالضرورة من فقه حضاري، تحمل أهميتها البالغة ليس في السياق المعرفي أو

الأكاديمي الصرف فحسب، وإنما باتجاه التوظيف الدعوي للخبرة واعتمادها لتعزيز القيم والقناعات الدينية ونشرها[20].

وفي التحليل الأخير تلكم كانت بعض اللمسات التي جاءت بادية عبر السياق الشريف للبلاغ القرآني والبيان النبوي في إطار تفسيرهما للتاريخ، وهي على الحقيقة بمثابة خارطة عمل منهجية لرجال التاريخ، حتى لا تزيغ أبصارهم عن الحقيقة البلجاء ويتبعوا الهوى فيأخذ التزييف منهم كل مأخذ. إن القرآن [كتاب الحضارة الأمثل والرافد الأول للحضارة الإسلامية]، قدّم لنا هاهنا رؤية فريدة في تفسير التاريخ، تعتمد على الصدق والموضوعية، بل إذا شئنا الدقة قلنا إنه الحق البوّاح الصادر عن الإله الحق، الذي اختار الإسلام الدين الحق، فأرسل به النبي الحق – سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم – فمكّن له في الأرض التمكين الحق، فأخرج به خير أمة أُخرجت للناس، ومع ذلك فالقرآن الكريم ليس كتاب تاريخ بحت، بل هو كتاب هداية ومنهج رباني لهداية الناس بإذن ربهم وإخراجهم من الظلمات إلى النور، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها وسعة المعرفة وأفياء الحضارة، حتى يتسنى لهذه الأمة تأدية رسالتها الحضارية على أكمل وجه. ولهذا جاءت السنة متممة لهذا السياق والمطلب، فغدا التاريخ في ظلال الإسلام حقائق، إلا بعض النشاز هنا أو هناك لرجال جانبوا الحقيقة البلجاء فضاعت منهم معالم الطريق، وعلى أية حال فإن التزييف في كتابة التاريخ الذي نراه عند البعض من مؤرّخينا لا يقاس بما لدى الآخرين من تحريف وتزييف، بل وطمس لمعالم الحق الأبلج بشتى الوسائل.

2- نموذج فكري للتفسير الإسلامي للتاريخ

لعل أبرز نموذج فكري يجسّد مطالب تفسير التاريخ الإسلامي بين الموضوعية والذاتية، إنما هو فيلسوف الحضارة الإسلامية الأول ابن خلدون [732-808هـ=1332-1406م] الذي يُعتبر – على حدّ تعبير الدكتور عبد الحليم عويس – "نبتة حضارية... وليس ثمرة عصره فقط!!". ولهذا فإن ابن خلدون هو علامة فارقة في تاريخ الفكر الحضاري – إسلامياً وكونياً – وذلك لأنه عبقريّ من الطراز الأول. ومن هنا فإن معطياته الفلسفية تعتبر بمثابة التأسيس الفكري لكثير من العلوم، ويأتي في مقدمتها علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، التي ارتبطت بتفسير التاريخ لديه تفسيراً حضارياً وفقاً للتصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. ولقد أنشأ ابن خلدون في مقدمته علماً جديداً لم يسبقه أحد إليه من قبل لا من مفكري الشرق أو الغرب، وقد أطلق على علمه الجديد هذا اسم العمران[21].

وفي هذا السياق التفسيري، تؤكد الدراسات الحضارية المقارنة بأن مهمة علم العمران كما تصورها ابن خلدون، كانت هي تمحيص الأخبار، على أن الدراسة المتأنية لعلم العمران الخلدوني، تخرج باستنتاجات عديدة عن هوية علم العمران، فهل يمكن أن يُعد هذا العلم هو علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ أو علم في المنهج، على غرار المنطق، أو الفلسفة السياسية؟ إن دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية يمكن أن ترقى بعلمه الجديد هذا، إلى مصاف الدراسات التي تتصل بصميم فلسفة التاريخ، وبالتالي فإن ابن خلدون هو أول فيلسوف للتاريخ والحضارة – كما سبق أن ألمحنا– على صعيد الفكر الإنساني[22].

إن ما تقدم يجعل من الضروري أن نقف كما وقف ابن خلدون لنعيد قراءة الماضي الحضاري للأمة الإسلامية على ضوء معطيات الحاضر، لنصل ما

انقطع من تطور في كتابة التاريخ الإسلامي، ولتجاوز الثغرات والأخطاء والهفوات التي وقع فيها المؤرخون الأقدمون، ربما بسبب ظروف العصر التي أحاطت بهم أو الإمكانيات العلمية والتقنية التي كانت تحكم نشاطهم[23].

- تصورات ختامية

التصور الختامي الأول: هو أن التاريخ ليس حركة عبثية قائمة على المصادفة والعشوائية، إنما ينتظمه قانون، وتحكم حركته سنن، وهو من أعمال وصناعة البشر، أصحاب القدرات والإرادات والمسؤوليات، ولو لم يكن للتاريخ هذا البعد والقانون الكلي، لما استحق أن يكون علماً، ولما استحق أن يكون مصدراً للعبرة والتجربة للإنسان في كل زمان، ولما أمكن الإفادة منه لغير زمانه، ولما جاز أن يترتب على الفعل التاريخي أية مسؤولية، ولما استطاع أن يضيف عمراً يضاعف أعمارنا، وعبراً تغذي عقولنا، أو بكلمة مختصرة: لم يكن لذكر القصص القرآني أي معنى في صناعة الحاضر ورؤية المستقبل[24]. إذن فالتاريخ هو علم الماضي والحاضر والمستقبل في آن، ولذا ينبغي أن تكون الحقيقة وحدها، وليس التزييف، هي لحمة وسداة الكتابة التاريخية في واقعنا الثقافي المعاصر، خصوصاً وأننا الآن بصدد إعادة تشكيل العقل المسلم، الذي عليه أن يتسلح بالحقيقة وهو يلج أبواب المستقبل، ويرنو إلى تكوين حضارة إسلامية معاصرة، حتى يتسنى لأمتنا مبارحة حالة السقوط الحضاري التي طال ليلها البهيم.

التصور الختامي الثاني: هو أن الدخول إلى ساحة التاريخ، ولاسيما في عصر التخصص – الذي نعيشه – لم يعد ممكناً من باب واحد، بعد إذ أصبح علماً أو نشاطاً معرفياً، ذا طبقات شتى، فكان لا بد من الولوج إليه من أبواب

متفرقة يُفضي كل واحد منها إلى طبقة أو دور من عمرانه ذي الطبقات والأدوار، وبقدر ما يتعلق الأمر بإسلامية هذا العلم، فإن علينا – أولاً – أن نتبين جيداً مسالكه وأبوابه، وأن نضع نصب أعيننا خرائطه التفصيلية كي لا تتبقى أية مساحة، لا تمتد إليها المحاولة – فنعيد تكييفها إسلامياً – إنْ على مستوى المنهج أو الموضوع، بغضّ النظر عن حجم الجهد والمدى الزمني المطلوب[25].

التصور الختامي الثالث: هو أن الدعوة لإعادة كتابة تاريخنا أو إعادة عرضه وتحليله لا تعني – بالضرورة – البدء من نقطة الصفر، أو الرفض المطلق للصيغ التي قدمه بها مؤرّخونا القدماء، ومحاولة قلب معطياتهم رأساً على عقب، ومن يخطر على باله أمراً كهذا فهو ليس من العلم في شيء، وإنما المطلوب هو منهج عدل، يتوخى الحقيقة في كتابة تاريخنا ويجعله بعيداً عن التزييف، ولتحقيق مثل هذا المنزع الحضاري، فلا بد لهذا المنهج المنشود من أن يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصة، فيتقبل ما يمكن تقبله، ويرفض ما لا يحتمل القبول، ويقدّر عطاء الرواد حق قدره، دون أن يصدّه ذلك عن متابعة آخر المعطيات المنهجية والموضوعية التي يطلع علينا بها العصر الحديث، وأشدها صرامة. فالمطلوب إذن هو موقف وسط يرفض الاستسلام للرواية القديمة ويأبى إلغاءها المجاني من الحساب، إنها على الحقيقة وبدون مواربة رؤية موضوعية تستحضر البيئة التي تخلقت في أحضانها وقائع التاريخ الإسلامي، وتعتمد في الوقت نفسه معطيات العلوم المساعدة كافة: إنسانية وصرفة وتطبيقية، من أجل كشف أشد إضاءة لهذه البيئة، وفهم أعمق لوقائعها وأحداثها[26].

التصور الختامي الرابع: هو أن ضرورات الوعي التاريخي والفقه الحضاري في اللحظات الراهنة، إنما تتطلب المزيد من الاهتمام بتصنيف المعطيات القرآنية والنبوية ودراستها بخصوص هاتين المسألتين، والسعي لتوظيفها في إعادة بناء المشروع الحضاري الإسلامي وتأصيله، من أجل أن يكون جديراً بملء الفراغ الذي تركه – ولا يزال – سقوط النظم والمبادئ الوضعية عبر النصف الثاني من القرن العشرين على وجه الخصوص[27].

التصور الختامي الخامس: هو أن ابن خلدون قد استطاع أن يضع فعلاً رؤية تنظيرية لتفسير التاريخ، بعوامل مختلفة سماها طوراً (العصبية الدينية)، وسمّاها طوراً (البيئة)، (أي الأثر الجغرافي)، كما ألمح إلى العوامل البيولوجية والاقتصادية[28]. وبذلك يكون ابن خلدون فيلسوفاً للحضارة الإسلامية، ذا نزعة تقدمية لأنه يعتبر أول من قدم منظوراً علمياً لفكرة التقدم في الفضاء الثقافي الإسلامي، وتأتي فرادة هذا التنظير لأن أمتنا كانت في طور سقوطها حضارياً، وكأني به قد أراد أن ينقذها من براثن السقوط، ولكن الأمة لم تُحسن الإصغاء لنداء هذه اللحظة التاريخية النادرة التي ظهر فيها ابن خلدون، فلم تأخذ بمعطياته العلمية، فسقطت حضارتها سقوطاً مروعاً، ودخلت في دورة الانحطاط. ولعل هذا يحتم علينا ضرورة الاستيعاب الموضوعي للعطاء الخلدوني في هذا المنحى، وذلك حتى يتسنى لأمتنا الإقلاع الحضاري من جديد، كما أقلعت من قبل إبان حقبة مجتمع التوحيد الأول، على يد رائدها الأول، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته الغرّ الميامين... إن هذا أمل وما ذلك على الله بعزيز.

وثمة كلمة أخيرة، هي أنه علينا أن ندرك أن التاريخ هو المستقبل، ومن لا ماضي ولا حاضر له، فإنه لا مستقبل له أيضاً. ولهذا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا "إن التاريخ ما هو إلا اللحظة التي نحياها، فموتى الأمس كانوا أحياء، مثلما نعيش نحن اليوم، نحن الذين سنموت غداً لنصبح مثلهم في ذكرى التاريخ". فهل سنعي مدى فاعلية الخطاب التاريخي في حياتنا الراهنة، ونحاول جاهدين تنقيته من كل الشوائب الضارّة عبر محو التزييف عن قسماته البارزة، ونجعله خطاباً حضارياً يجسد الحقيقة بكل ما لهذه الكلمة من قداسة وأهمية في حياتنا. ويكون رائدنا الأول في ذلك المعطى القرآني، الذي قدّم لنا في هذا المجال عطاءات ثرية جيّاشة، تنحني لها هامات المؤرخين وعلماء التاريخ وفلاسفته تقديراً وإجلالاً، وذلك لأن الحقيقة التاريخية الصادقة قد تألقت وسمقت في ظل ظليل من الهداية القرآنية، أما الواقعة التاريخية المزيفة التي اعتمدت على الذاتية، المنكرة للموضوعية، فقد توارت حياءً وخجلاً في بطون الكتب الصفراء باهتة، وذلك لأنها لا تملك أي ظل من الحق الأبلج، ولهذا بقيت تتلجلج في صدور الغاوين والأفّاكين الجدد، وما برحت تنفث سمّها الزعاف بين الفينة والفينة بغية طمس معالم الحقيقة البلجاء، ولكن هيهات هيهاتت فدون ذلك أمد بعيد. "وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين" [سورة النحل، آية:9]، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * * * *

الإحالات المرجعية

(1) د. سالم أحمد محل: المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، كتابة الأمة، العدد 60، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة،

السنة السابعة عشرة، رجب 1418هـ=تشرين الثاني (نوفمبر) 1997م، ص77.

(2) خاليد فؤاد طحطح: في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم، بيروت 1430هـ=2009م، ص17.

(3) د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت 1414هـ=1994م، ص63.

(4) د. أحمد محمود صبحي: المرجع نفسه، ص76.

(5) د. عبد المالك التميمي: الموضوعية والذاتية في الكتابة والتاريخ المعاصرة، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص82.

(6) د. رشدي فكار: المفكر الإسلامي العالمي، في حوار متواصل حول قضايا تراث المسلمين، حوار: خميس البكري، مكتبة وهبة، القاهرة 1408هـ=1988م، ص63.

(7) د. محمد فتحي عثمان: المدخل إلى التاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية 1412هـ=1992م، ص47-48.

(8) د. رشدي فكار: المرجع السابق، ص86.

(9) د. رشدي فكار: المرجع نفسه، ص88.

(10) د. رشدي فكار: المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(11) د. رشدي فكار: المرجع نفسه، ص94.

(12) د. أحمد محمود بدر: تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة

المعاصرة، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 29، [الفكر التاريخي] المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل – يونيو 2001م، ص7.

(13) د. أحمد محمود بدر: المرجع نفسه، ص8.

(14) د. محمود اسماعيل: إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل – يونيو 2001م، ص42.

(15) د. محمود اسماعيل: المرجع نفسه، ص51.

(16) د. عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة 1405هـ=1985م، ص246.

(17) د. عفت الشرقاوي: المرجع نفسه، ص281.

(18) د. عماد الدين خليل: حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، دار ابن كثير، دمشق 1426هـ=2005م، ص59-60.

(19) د. عماد الدين خليل: مقالات إسلامية، دار ابن كثير، دمشق 1426هـ=2005م، ص113-114.

(20) د. عماد الدين خليل وآخر: دليل التاريخ والحضارة الإسلامية في الأحاديث النبوية، دار الرازي، عمان 1424هـ=2004م، ص5.

(21) خاليد فؤاد طحطح: المرجع السابق، ص40.

(22) د. سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص141.

(23) د. هاشم يحيى الملاح: الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، دار الكتب العلمية، بيروت 1431هـ=2010م، ص253.

(24) عمر عبيد حسنة: ضمن مقدمة: المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، مرجع سابق، ص20.

(25) د. عماد الدين خليل: الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، دار الفكر، دمشق 1423هـ=2002م، ص227.

(26) د. عماد الدين خليل: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، الدار العربية للعلوم، بيروت 1426هـ=2005م، ص30.

(27) د. عماد الدين خليل وآخر: دليل التاريخ والحضارة الإسلامية في الأحاديث النبوية، (مرجع سابق)، ص8.

(28) د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد 50، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة 1416هـ=آذار (مارس) – نيسان (أبريل) 1996م، ص108.

باب:الاسلام والعالم

الهجوم على الاستشراق

أليكسندر ماكفي•
Alexander Macfie
***ترجمة بشار بكور**

يبين إعجاز أحمد –العالم الهندي المعروف– في مقالته 'الاستشراق وما بعد ' Orientalism and After (أحمد، 1992) أن الهجوم على الهيمنة الثقافية الاستعمارية قديمٌ قِدَمَ الاستشراق نفسه. وقد يشمل هذا الهجوم كتاب 'آسيا والهيمنة الغربية' Asia and Western Dominance تأليف بانكار (نشر جورج ألين وأونوين، 1959)، وكتاب جِلْدٌ أسودُ وأقنعة بيضاء' Black Skin, White Masks تأليف فرانز فانون (نشر بلوتو برس، 1967)، وكتاب 'أسطورة الاستعمار' The Mythology of Imperialism تأليف جونه روسْكِن (نشر راندوم هاوس، 1971)، وكتاب 'خطاب حول الاستعمار' Discourse on Colonialism تأليف إيميه سيزير (نيويورك، 1972).

---

*ماكفي كاتب معني بالتاريخ المعاصر للشرق الأوسط.

لكن في فترة التحرر من الاستعمار التي تلت الحرب العالمية الثانية فقط ، أصبح الهجوم على الاستشراق واسعَ الانتشار. والاستشراق يعدّ ركناً من أركان الهيمنة الفكرية التي مارستها القوى الأوروبية المستعمرة.

هناك أربعة أعمال تندرج تحت هذا الهجوم: مقالة أنور عبد الملك ’"الاستشراق في أزمة" Orientalism in Crisis المنشورة في Diogenes عام 1963؛ ومقالتان لعبد اللطيف الطيباوي ’المستشرقون الناطقون بالإنجليزية English-speaking Orientalists و’نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية‘ Second Critique of the English-speaking Orientalists المنشورتان في Islamic Quarterly عام 1964 و1979، وكتاب إدوارد سعيد ’الاستشراق: التصورات الغربية عن الشرق‘ Orientalism: Western Conceptions of the Orient المنشور عام 1978؛ وكتاب بريان تيرنر ’ماركس ونهاية الاستشراق‘ Marx and the End of Orientalism المنشور أيضاً عام 1978.

ولد أنور عبد الملك في القاهرة عام 1923، درس علم الاجتماع والفلسفة؛ وأنهى دراسته في الكلية اليسوعية الفرنسية (القاهرة)، والسوربون (فرنسا)، ودرّسَ الفلسفة لعدة سنوات في مدرسة الحرية (القاهرة)، وأصبح عبد الملك بعد هذه السنوات كاتباً وصحفياً له مكانته؛ وبسبب ميوله اليسارية لم يعد

على وفاق مع الحكومة المصرية، فقرر الانتقال إلى باريس، حيث عمل في المركز القومي للبحث العلمي[1].

عبد اللطيف الطيباوي فلسطيني، وُلد في طيبة عام 1910. درس في مدرسة طولكرم، والتحق بدار المعلمين (القدس)، وفي الجامعة الأمريكية في بيروت حيث نال شهادة البكالوريوس عام 1939. درَّسَ مادة التاريخ، وعُيّن مفتشاً لسنوات. وفي عام 1947 سافر إلى لندن حيث درس أنظمة التربية والتعليم بمنحة مالية من المجلس البريطاني، ثم استقر هناك حيث نال شهادة الدكتوراة في التربية عام 1952، درس مادة التربية في معهد التربية، كما كتب لقناة بي بي سي العربية. وبعد زمن ولكونه خبيراً في القانون الإسلامي انتقل إلى هارفرد أستاذاً باحثاً. توفي في لندن عام 1981 من جراء حادث سيارة. نشر عدداً من الكتب حول التاريخ العربي، مثل 'المصالح البريطانية في فلسطين' British Interests in Palestine (نشر جامعة أكسفورد، 1961)، و'تاريخ سورية الحديث' A Modern History of Syria (نشر ماكميلان، 1969)، و'العلاقات العربية-الإنجليزية وقضية فلسطين 1914-21'

Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine 1914–21 (نشر لوزاك، 1977).

إدوارد سعيد فلسطيني، بروتستانتي، ولد عام 1935، نشأ وترعرع في فلسطين ومصر وأمريكا، درس في برينستون وهارفرد، وبعد حصوله على الدكتوراة من

هارفرد عام 1964 انتقل إلى نيويورك، حيث درّس الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا. انخرط سعيد في أواخر الستينات بالنشاطات الطلابية المناهضة للحرب على فيتنام، وفي السبعينات بحركة التحرير الفلسطينية. وفي عام 1977 أصبح سعيد عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني. نشر عدداً من الكتب قبل كتابه 'الاستشراق' ، منها 'جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية' Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography (نشر هارفرد، 1966)، و'البدايات: القصد والمنهج' Beginnings: Intention and Method (نشر بيسك بوكس، 1975).

بريان تيرنر عالم اجتماع إنجليزي، ولد في برمنغهام عام 1945، ودرس في جامعة ليدز، وبعد حصوله على الدكتوراة من ليدز عام 1970 حاضر لفترة في جامعتي أبيردين ولاكنستر، ثم عين بروفيسوراً في علم الاجتماع في جامعة فليندرز في جنوب إستراليا عام 1982. من كتبه 'ويبر والإسلام: دراسة نقدية' Weber and Islam: A Critical Study (نشر روتلج وكيغن بول، 1978) و'ماركس ونهاية الاستشراق' (1978) و'الرأسمالية والطبقية في الشرق الأوسط' Capitalism and Class in the Middle East (نشر هينيمان، 1984) و'الاستشراق وما بعد الحداثة والعولمة' Orientalism, Postmodernism and Globalism (1994)

الاستشراق في أزمة[2]

في مقالة 'الاستشراق في أزمة' يناقش عبد الملك، المتحمس للماركسية أن الانتصارات التي قامت بها حركات التحرر الوطنية المتنوعة بعد الحرب العالمية الثانية أنتجت أزمة في لبِّ الاستشراق، الذي لوثته كثيراً المركزية الأوروبية. ولهذا كان الاستشراق بحاجة إلى مراجعة جذرية، كالعديد من الموضوعات السابقة للدراسة والبحث. لقد أصبحت الآن الشعوب المستعمرة ذات سيادة.

بالطبع، أنتج الاستشراق الكثير من الأعمال ذات القيمة؛ ففي مجال اللغة العربية والدراسات الإسلامية –على وجه الخصوص– أسهم الاستشراق في فهم الحضارة القديمة، وفي جمع وفهرسة الكثير من المخطوطات العربية، المحفوظة غالباً في المكتبات الأوروبية، وفي نشر كثرة كاثرة من الأعمال المهمة، وأسس منهجاً للدراسة معترفاً به، ونظم المؤتمرات الاستشراقية، وأسهم في إحياء الوعي الوطني للكثير من البلاد الآسيوية والإفريقية.

لكن ثمة حقيقة باقية وهي أن الاستشراق تأثر عميقاً بالتحيز، تحيزٌ أظهرته مجموعات من أساتذة الجامعات، ورجال الأعمال، والعسكريين، والموظفين الاستعماريين، والمبشرين، ومروجي الدعاية، والمغامرين، الذين كان هدفهم الوحيد جمعَ المعلومات الاستخباراتية للمنطقة المرادِ استعمارُها، والولوجَ إلى وعي شعبها؛ لضمان استعبادهم بالطريقة الفضلى.

مال المستشرقون والجماعات الأخرى المعنية بالأمر إلى رؤية الشعوب الشرقية ' موضوعات للدراسة' مشبعة بآخرَ مُكوَّنٍ لشخصية جوهرية، تاريخية، لا يمكن تحويلها، ولا إدراكها أو فهمها. وكان متوقعاً ممن هم ' موضوعات الدراسة'

تلك أن يكونوا مذعنين، غير فاعلين، وغير مستقلين، ولا ذوي سيادة، في مقابل الذي يقوم بالدراسة، الأوروبي ' الإنسان الطبيعي ' المتصف بالعلو والسمو.

التصورات الجوهرية لمثل هذه الشعوب عبرت عنها تصنيفات عرقية متعددة، مثل الإنسان الصينيhomo Sinicus ، والإنسان العربي homo Arabicus، والإنسان الإفريقي homo Africanus، وأحياناً يعبر عنها بالنقد الواضح الصريح.

وقد حدد الأسلوبُ الأساسي الذي تبناه المستشرقون الكثيرَ من طرائق دراستهم. ومن المسلّم به أن دراسة الثقافات والحضارات –مثل حضارة اليونان وروما القديمتين– ينبغي أن تهتم أساساً بأهم مكونات هذه الثقافات (اللغة والدين)، وبمراحل إنجازاتها الكبرى؛ ولكن قليلا من الاهتمام أعطي لوضعها الحالي، الذي كان مفترضاً أن يعاني من الانحطاط والتفسخ، ولم يكن التطور الاجتماعي بمسموح. أما بالنسبة لأعمال العلماء الذين ينتمون إلى الشرق، فهذا ما يجب تجاهله إلى حد بعيد، أو المرور عليه في صمت، أو التقليل من شأنه؛ لأنه نتاج عقلية 'شرقية 'مفترضة.

ولكي ييسروا دراستهم لمثل هذه الحضارات والثقافات 'الكلاسيكية' أو 'الميتة 'جمع المستشرقون الغربيون في المكتبات والمتاحف الأوروبية –مثل المتحف البريطاني (لندن)، ومتحف غيميه (باريس)– مجموعاتٍ عظيمةً من المخطوطات الشرقية، ومواد أخرى تتعلق بالشرق. وممن قدم السند والعون

للمستشرقين في هذا الشأن الإداريون المستعمرون، والمبشرون الكاثوليك والبروتستانت، وآخرون غيرهم. ولقد بقي العديد من هذه المجموعات ممنوعة على العلماء، خصوصاً أولئك الآتين من الشرق.

وفقاً لعبد الملك فإن عدداً من العلماء الأوروبيين –منذ سنوات حديثة العهد– اعترفوا بالأزمة الواقعة في قلب الاستشراق، إلا أن استجابتهم انقسمت بين تلك التي تخص القوى الاستعمارية، ومنها أمريكا 'الأوروبية' ، وتلك التي تخص الدول والحركات الاشتراكية لأوروبا الشرقية، و'القارات المنسية' الثلاثة (آسيا، وإفريقية، وجنوب أمريكا). يمثل الاستجابةَ الأولى أعمالٌ للكاتب جي. بيرقي، مستشرق فرنسي، والتقريرُ الذي صاغته لجنة هايتر (1961) في بريطانيا، ويمثل الاستجابة الثانية نتائجُ المؤتمرات السوفياتية العديدة التي عقدت في الخمسينات والستينات.

تحدث بيرقي نيابة عن الثقافة الفرنسية –المسماة 'هلنستية الشعوب العربية- فدافع عن إنشاء استشراق جديد، نزيه وملتزم، ويبدي احتراماً كبيراً 'لرؤية العرب للأشياء. أما لجنة هايتر فأوصت في تقريرها أن تتبنى الحكومة البريطانية سياسة تعتمد على النموذج الأمريكي، مصمَّمة لتقديم معلومات أكثر وأفضل، عن الشرق المعاصر؛ ولتحفيز الاهتمام باللغات الشرقية الحية، والانتقال من التركيز على الدراسات الكلاسيكية إلى المعاصرة.

في الجانب الآخر –في القطاع الاشتراكي– وبعد سقوط الإمبراطوريات الأوروبية الرئيسة، أقيمت سلسلة من المؤتمرات للحزب الشيوعي بدءاً من المؤتمر العشرين

للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي عام 1956. جاء في التوصيات ضرورة تبني نهج جديد للاستشراق، يقضي على المركزية الأوروبية، ويعترف بحق شعوب آسيا وإفريقية في ألا يكونوا مجرد موضوعات في التاريخ؛ بل أن يكونوا هم صانعيه. وكان واجباً على المستشرقين السوفييت–وهم يدركون تماماً نتائج الصحوة السياسية في الشرق–أن يعكسوا بموضوعية–ما وسعهم الجهدُ– تاريخَ البلاد الآسيوية والإفريقية، وأن يساعدوا شعوبها في كفاحهم من أجل التحرر الوطني والاجتماعي.

لكن في المناقشات اللاحقة، ناقش المستشرقون الاشتراكيون– خصوصاً الفرنسيين– أنه مع أن الاستشراق التقليدي أصبح قديماً ومهجوراً غير أنه من غير المناسب أن تقتصرَ الدراسةُ العلمية لبلاد آسيا وإفريقية على عموم البحث التاريخي واللغوي؛ لأن هذا (في الحالة الراهنة للتطور العالمي) سيكون بمنزلة الانتكاس في المركزية الأوروبية.

الاختلافات بين أوروبا –وآسيا التي كانت لقرون غارقةً في التخلف، والتدخل الاستعماري، والبنية الاجتماعية الوسيطة– سوغت أسلوباً خاصاً. ربما يعدّ المستشرقون أهمية الطريقة الشرقية للإنتاج ضمن الإطار العام لمراحل التاريخ الإنساني، وميزانية الإمبريالية الاستعمارية، مع الأخذ بالحسبان تناقضاتها الداخلية، وظهور حركات التحرر الوطنية في المستعمرات، الأكثر تقدماً من الحركات التي قامت بها الطبقات العاملة في أوروبا، وأهمية عنصر يعرف بـ 'الروح الوطنية، وظهور صنف ثالث من الأمة (بالإضافة إلى الصنفين الذين

ميزهما جي. في. ستالين) ضمن المجموعة الإفريقية-الآسيوية، ونشر الفكر الماركسي في العالم، والدور المختلف للطبقة العاملة، التي مالت إلى كونها العنصر المركزي للقوى الشعبية وللشعب، وليس للطبقة المسيطرة الوحيدة. (عبد الملك، 1963، ص 123-124).

يرى عبد الملك أن العلاقات الحميمة التي أقيمت بعد فترة الاستعمار بين الاتحاد السوفياتي والدول الإفريقية والآسيوية والحركات الشعبية؛ قادت إلى انتشار واسع للاستشراق السوفياتي. فمعهد شعوب آسيا -الملحق بأكاديمية العلوم- غدا المركز الاستشراقي الأكبر في العالم، وكل الجامعات السوفياتية ملزمة بالانخراط في دراسة آسيا وإفريقية، والأشخاص الموظفون في الدراسات الشرقية أو موضوعات متعلقة بها تراوح عددهم بين 18 إلى 20 ألف موظف، كما أن دار النشر المتخصصة في الدراسات الشرقية كانت تنشر عنواناً جديداً كل يومين أو ثلاثة، ولم يعد من الممكن أن تدرس الدراسات الشرقية من دون العلم باللغة الروسية.

المستشرقون الناطقون بالإنجليزية

نشرت هذه المقالة فيIslamic Quarterly عام 1964، تتبع فيها عبد اللطيف الطيباوي التحيز ضد الإسلام والقومية العربية، في الكثير من الاستشراق الأوروبي، وبخاصة الإنجليزي، وصولاً إلى العصور الوسطى، حيث رسم البيزنطيون واللاهوتيون والمجادلون الرومان الكاثوليك صورةً مشوهة للإسلام. ومما يقع في جوهر سوء فهمهم رفضُهم الاعتراف بمحمد حاملاً

لرسالة ربانية، ولذا صُوِّر الإسلام 'عملاً شيطانياً'، والقرآن 'نسيجاً من السخافات'، ومحمد 'نبياً كاذباً' ، و'دجالاً' ، و'عدواً للمسيح'. (طيباوي، 1964، ص 58).

إن الاتصال بالعالم الإسلامي في فترة الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية للبلقان، لم يزِلْ سوء الفهم هذا، كما أنه لم يتضاءل خلال التوسع الاستعماري الذي تلا تكوين الدول القومية الأوروبية، عندما أتت أجيال من المبشرين المسيحيين وبناة الإمبراطورية لممارسة تأثير قوي على التعليم في العالم الإسلامي. ومن صفوف 'سفراء المسيح' و'السادة المسيحيين' ظهر نوع جديد من المتخصصين باللغة العربية والتركية والفارسية، الذين مهدوا السبيل للمستشرقين المحترفين. ولذا ومن البداية كان الاستشراق الغربي قليلَ الموضوعية، وفاقداً للنزاهة العلمية، وممتلئاً بالتحيز. علاوة على ذلك انتقل حديثاً هذا التحيزُ إلى القومية العربية.

ويرى طيباوي أن من أعظم الإخفاقات الأكاديمية للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية عدم رغبتهم في الاعتراف بحقيقة أن محمداً –لدى المسلمين– هو آخر رسل الله إلى البشرية، أرسل لإتمام وتأكيد الرسالات السابقة التي جاء بها الأنبياء السابقون. والقرآن عند المسلمين هو كلام اللهِ الخالدُ وغيرُ المخلتق، الموحى به إلى محمد على فترات بواسطة الملك جبريل. وكما أن الرسالة نفسها ذات أصل إلهي كذلك أيضاً الدعوة إليها. هذا الحق الذي العديد من

الإسلاميين والمستشرقين الفاقدين للموضوعية، لا يعترفون به، مؤكدين – ببطلان– أن القرآن من تأليف محمد[3].

ومن هذا الخطأ الأساسي في الفهم تنشأ العديد من الأخطاء الأكاديمية الأخرى، مثل البحث عن الجذور اليهودية والمسيحية للإسلام، وتقديم منهج مقارنة الأديان العلماني على دراسة الدين نفسه، والفهم الخاطئ لوجهة النظر الإسلامية في المسيح والمسيحية، ولطبيعة الشريعة الإسلامية المشتملة على الوحي، ولذا فإنها غير خاضعة للتبديل والتغيير بأيدي البشر؛ لكنها تشتمل أيضاً على السنة النبوية الخاضعة للتفسير والتعديل[4] .

وبسبب عدم فهم هذا الفرق يقول كثير من الغربيين بإمكانية إصلاح الإسلام ومؤسساته. إن القضايا المبنية على الحديث النبوي قابلة للإصلاح؛ لكن القضايا المبنية على الوحي ليس كذلك. ومن هذا السياق كثيراً ما يتيه الأوروبيون في هذا الموقف، فهم يصفون المسلمين الذي يستجيبون للاقتراحات الأوروبية المتعلقة بالإصلاح بالمتحررين، أما أولئك الذين يرفضون مثل هذه الاقتراحات فيصفونهم بالرجعيين. وفي هذا الموقف يتبدى جهلهم أيضاً.

إن سوء فهم الأوروبيين لطبيعة الإسلام قد تفاقم بسبب أن الكثيرين من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية لا يتكلمون العربية أو التركية أو الفارسية بما يكفي للدخول في حديث مع مسلم مثقف حول موضوع ما، وتفاقم أيضاً بسبب البغض الذي يكنّه كثير من المستشرقين للثقافة الإسلامية، وللشعوب المسلمة.

ويرى طيباوي أن تحيز أوروبا ضد الإسلام بسبب الجهل قد توسع مؤخراً إلى القومية العربية، فهناك أكاديميون غربيون –خصوصاً أولئك المتخصصين في الشرق الأوسط– أوجدوا 'كومةً من العلم'؛ هذه الكومة (مثل المعرفة الغربية بالإسلام) مليئةٌ بالتحريف والمراوغة، بسبب عوامل عدة: الخوف من الشيوعية، والانزعاج من رفض العالم الإسلامي للنموذج الدستوري التحرري الأوروبي الغربي (الذي شوهه كثيراً سوءُ التصرف غيرُ المتسامح من قبل الغربيين في العالم الإسلامي)، والتعاطفُ مع القضية الإسرائيلية ودعمها، والاهتمام بتأمين وتزويد نفط الشرق الأوسط، والاستياء من تدهور السلطة الغربية في الشرق الأوسط.

ففي مثل هذا العمل لم تكن هناك محاولة –أو كانت لكن على الندرة– لاكتشاف المبادئ والنماذج والميول الأساسية المتأصلة في التقليد المحلي. وعلى العكس كان من المتوقع أنه لا بد للعرب والمسلمين أن يقتفوا أثر النموذج الغربي للقومية؛ لأنها غربيةُ الميلاد والمنشأ. وفي قضايا كثيرة يقحم المستشرقون أنفسهم في السياسة، ويعملون مستشارين للحكومات، ويؤيدون قضايا معينة؛ مثل الصهيونية.

في مقالته 'نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية' المنشورة في 1979، يعيد طيباوي فحصَ القضايا المثارة في نقده الأول، ويراجع التقدم الحاصل في الاستشراق الإنجليزي، ويعيد فحص عدد من حالات التحيز الاستشراقي في أعمال حديثة النشر.

في الأعم الأغلب يجد القليلَ الذي يدعو إلى العزاء، على أنه يعترف بوجود درجة كبيرة من التسامح الذي أظهره بعض رجال الدين المسيحيين ويخلص إلى أن المستشرقين الناطقين بالإنجليزية والمتشبهين بهم لا يزالون يحاربون–بدرجات متنوعةٍ من المهارة وعكسها –الإسلامَ والقومية العربية، على المستويين الأكاديمي والتبشيري.

صحيح أن المحاربة على المستوى التبشيري تقوم بها قوى هي الآن في تضاؤل كبير؛ لكنها على المستوى الأكاديمي تتم مصحوبةً بغضب متزايد، شبيهٍ بالهجوم المبكر على الإسلام ومحمد في العصور الوسطى. الحوافز والطرق المتبعة تتكرر نفسها: حقد وتحيز يستخدمان التحريف وسوء التمثيل.

العديد من المستشرقين –ومنهم وليم مونتغمري واط، وكينيث كراغ، وبرنارد لويس، وبي. إم. هولت، وسي. إي. بوسورث، وجون وانسبوروخ– لا يزالون يتحدثون عن الأصول اليهودية والمسيحية للإسلام، وعن قضية صدق محمد، وقليل منهم يتجشمون العناء في تبيان وجهة النظر الإسلامية.

وخلافاً للجيل السابق من المستشرقين، فإن الجيل الحالي يبدي اهتماماً قليلاً باحتمال "إصلاح" الإسلام، مع أنه يستمر في الافتراض المتعجرف حول وجوب أن يستجيب الإسلام للفكر الأوروبي المعاصر. أما احتمال أن يطلب من الفكر الأوروبي المعاصر أن يستجيب هو للإسلام فهو أمر غير وارد.

قلة من المستشرقين ينخرطون في المهمة الصعبة وهي تحقيق المخطوطات العربية. وعوضاً عن ذلك يفضل الكثير تحقيق مجموعات من المقالات– كتبها عدد من

المؤلفين- يُدَّعى أنها دراساتٌ تندرج تحت موضوع عام. والكثير من هذه المجموعات تضم معلومات تمهيدية، تقدم القليل، وتلخص اليسير... ولا تكاد تركّب شيئاً؛ بل هي تهمل تصحيح الأخطاء الحقيقية. وكثير من المستشرقين حين يكتبون عن تاريخ الإسلام والغرب يظهرون جهلاً وتحيزاً، كما أن الكثير منهم لا يزالون يخوضون في خلافات سياسية. (طيباوي، 1979، ص 15).

من الأمثلة التي تشير على جهل المستشرقين وتحيزهم: 'موسوعة الإسلام' The Encyclopaedia of Islam (آرثر تشادي وريتشارد هارتمان، 1913، الطبعة الثانية، 1960)؛ و'تراث الإسلام' The Legacy of Islam (آرنولد وغليوم، 1931 و1979)، و'تاريخ كيمبردج للإسلام' the Cambridge History of Islam (تحرير هولت وآخرين، 1970). ويرى طيباوي إن كلتا الطبعتين من 'موسوعة الإسلام' تتحدثان 'عن' الإسلام، وليستا مستمدتين 'من' الإسلام، وكلتاهما تعتمد على كتب قليلة الاهتمام بالمجتمع المسلم وبالمسلمين. والطبعة الأولى خلت عملياً من مسهمين مسلمين، وفي الطبعة الثانية بقيت الغالبية العظمى للكتاب المسيحيين واليهود؛ لكن أشرك المحررون نزراً من المسلمين والعرب بالاسم فقط. إن معظم العمل يشوه الإسلام ويسيء تمثيله، ويقوض تراثه كما يعرفه المسلمون. إن نشر آراء هجومية عن الإسلام دون موازنتها بعرض الرأي المقابل أمر ينطوي على غطرسة وإهانة.

وفي ' تراث الإسلام' -المكتوب في جلّه بأيدي كتاب مسيحيين ويهود- تنتشر الآراء المثيرة للجدل، المنطوية على تأكيدات لا تصمد أمام النقد؛ فالكثير من الحقائق تم إقصاؤها، وفي كل زاوية من زوايا الكتاب ثمة أدلة تبعث على القلق، تشير إلى وجود 'حملة ماكرة وخبيثة' لتزييف التاريخ الإسلامي، على الأقل في واحدة من المقالات الرئيسة.

وينتهي طيباوي بعد تحليله للاستشراق الإنجليزي إلى نسختين من الإسلام ديناً وحضارةً: واحدة مستمدة من الحب والعقيدة والتراث، والثانية مستمدة من الكراهية والشك والظنون. هناك افتراق تام بين النسختين على جميع الأسس. إن نظام الأشياء الذي أوجده المستشرقون الغربيون (العديد منهم عملاء للاستعمار البريطاني والصهيونية) يضع حواجز ضخمة بينهم وبين المسلمين المتنورين، وفي الوقت نفسه يشجع التحيز ضد الإسلام، والفهم الخاطئ للمسلمين في العقل الغربي.

من الناحية المثالية، لا ينبغي أن يكون للمعرفة حدود قومية أو عرقية؛ لكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تتحصل طالما أن الاستشراق البريطاني تتحكم به "جمعية سرية، يهنئ فيها الأعضاءُ بعضهم بعضاً، ويقتصرون على نشر الكتب التي من إنتاجهم فحسب، أو من إنتاج زملائهم ورعاياهم، والذين غالبهم من اليهود الصهاينة." (طيباوي، 1979، ص 26).

إن مثل هؤلاء المستشرقين وأشباههم هم خَلْفَ التاريخ، وكأسلافهم لا يزالون يتبنون المركزية الأوروبية في رؤيتهم للإسلام والعرب، ويرفضون بعناد حركةَ ما

بعد الحرب، التي تطالب بمراجعة التاريخ التقليدي؛ "لتطهيره من التحيز القومي والعرقي وغيره، ولتقوية الفهم العالمي والإنساني". (طيباوي، 1979، ص 27).

بدلاً من الاستمرار في الإساءة للإسلام والعرب، يمكن للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية أن يفعلوا حسناً في التعبير عن تعاطفهم مع المسلمين والعرب الذين يعيشون في محنة، خصوصاً العرب الفلسطينيين، الذين أُخرجوا من ديارهم بأيدي الإسرائيليين.

الاستشراق: التصورات الغربية عن الشرق

في 'الاستشراق: التصورات الغربية عن الشرق' (1978) بنى إدوارد سعيد على عمل عبد الملك، وأعمال نقاد آخرين للاستشراق (ولم يكد يبني على عمل عبد اللطيف الطيباوي، الذي لم تجذب أصوليته الإسلامية سعيداً). يوسع سعيد نقد الاستشراق الذي ازداد في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى حد كبير جداً، حتى بدا أنه شمل كل شيء من مظاهر الحياة والفكر الأوروبي، من الناحية الاجتماعية والعلمية والدينية والنفسية والاقتصادية والسياسية.

يرى سعيد أن الاستشراق–خصوصاً الذي مارسه البريطانيون والفرنسيون في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والأمريكيون في النصف الثاني من القرن العشرين– أصبح أسلوباً للتعامل مع الشرق، مبنياً على مكان الشرق الخاص في التجربة الأوروبية، بوصفه واحداً من صورها الأعمق والأكثر تكراراً لـ'الآخر'، وموضوعاً أكاديمياً لا تقتصر ممارسته على المستشرقين فحسب؛ بل

يمتد إلى دارسي علم الإنسان (الأنثروبولوجيين)، وعلماء الاجتماع، والمؤرخين، والفلاسفة؛ وأنموذجاً من التفكير قائماً على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب؛ وأنموذجاً غربياً من أجل الهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والسيطرة عليه، وشبكة معترفاً بها تقوم بفَلْترة الشرق في الوعي الغربي.

وفقاً لسعيد فإن الاستشراق –الذي يعرف من خلال كونه نوعاً من الخطاب كما رآه فوكو– استطاع أثناء فترة ما بعد التنوير أن يتدبر بل أن ينتج الشرق سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وإيديولوجياً، وعلمياً، وتخيلياً.

ولأسباب عملية تتعلق بسيطرة الاستعمار البريطاني والفرنسي في القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، والاستعمار الأمريكي في النصف الثاني من القرن العشرين، وكذا لأسباب شخصية تتعلق بحقيقة أن سعيداً نشأ وتعلم في فلسطين ومصر– اللتين حكمتهما بريطانيا– ولاحقاً في أمريكا (حقيقة جعلته ينقب عن الآثار الباقية في الموضوع الشرقي عن الهيمنة الإنجليزية والفرنسية)؛ لهذه الأسباب كلها فإن سعيداً –حين درس الاستشراق– عُني أساساً بالعلاقات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية بالعالم العربي والإسلام، مع أنه يعرف أنه في حالات عديدة كان من الأنسب الإحالةُ إلى إطار مرجعي أوسع، يشمل الاستعمارَ والاستشراق الألماني والإيطالي والروسي والإسباني والبرتغالي.

ينقسم تحليل سعيد للاستشراق الإنجليزي والفرنسي والأمريكي إلى ثلاثة أجزاء: مسح للتاريخ المبكر للاستشراق بعنوان 'مجال الاستشراق'، ووصف

للأسلوب الذي تطور فيه الاستشراق فيما بعد بعنوان 'البنى الاستشراقية وإعادة البنى'، ووصف للاستشراق المعاصر، بعنوان 'الاستشراق الآن'.

وفي الجزء الأول 'مجال الاستشراق' يقدم سعيد قضيته الأساسية، التي فصل فيها القول باستفاضة في الجزأين اللاحقين، وهي أن الاستشراق لا يقتصر على كونه مجرد موضوع أكاديمي، بل هو أيضاً حقلٌ للدراسات يشمل تقريباً كل الثقافة الأوروبية، وأسطورةٌ تكتفي بذاتها، وأرشيفٌ بني وأنشئ داخلياً، يشكل الفكر والرأي الأوروبيين. وفي هذا الجزء أيضاً يحدد سعيدٌ أصول المعالم الرئيسة للأسطورة الاستشراقية، وهي أن الشرقيين —خلافاً للغربيين– هم بالفطرة يتصفون بالغموض، والتهديد، وعدم العقلانية، والشيطنة، والانحراف الجنسي.

إن وصف سعيد لظهور الاستشراق من حيث كونه موضوعاً أكاديمياً، محبوكاً في نص كتاب 'الاستشراق' هو في الأعم الأغلب تقليدي؛ لكن سعيداً يميل إلى منح مزيد من الاهتمام إلى نشوء الدراسات الهندية أكثر من الدراسات العربية. ومن خلال اعتماد سعيد على كتاب ريموند شواب 'النهضة الشرقية' La Renaissance orientale (1950)، وكتاب جون مول 'سبعة وعشرون عاماً في تاريخ الدراسات الشرقية'

Vingt-sept Ans d'Histoire des études orientales (1979–1980)، وكتاب غوستاف دوجا 'تاريخ المستشرقين الأوروبين من القرن الثاني عشر إلى التاسع عشر' Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle (1868–1870)

يبين أن المستشرقين الأوروبيين (الذين كانوا في الأصل يدرسون الدراسات الإنجيلية، واللغات السامية، والإسلام) حولوا الاستشراق إلى 'مكان نفيس' للمعرفة عن الشرق. وقد تم لهم هذا الأمر بعد إرسال البعثات اليسوعية إلى الصين، وتأسيس شركة الهند الشرقية البريطانية في الهند. وعلى وجه الخصوص، يوضح سعيد كيف أن العمل الموسوعي للمستشرق دي هيربلوت 'المكتبة الشرقيةBibliothèque Orientale' (1697) يعد عملاً أساسياً، ساعد في تشكيل الدراسات الشرقية، وكيف أن الاكتشافات المعجِبةَ في الهند التي قام بها أنكيتل دوبيرون، ووليام جونز وآخرون أدت إلى ظهور الدراسات الهندية، وكيف أن حملة نابليون بونابرت الاستكشافية إلى مصر في 1798، بالإضافة إلى نشر كتاب 'وصف مصر' Déscription de l'Egypte في 1809–1828 قادا إلى توسع سريع ليس في الاستشراق الفرنسي فحسب بل في الاستشراق الأوروبي أيضاً.

في رأي سعيد، أوجدت حملة نابليون تقليداً للبحث الاستشراقي أدى مباشرة إلى نشر سلسلة من النصوص المهمة، منها كتاب لامارتين 'رحلة إلى الشرق' Voyage en Orient (1837)، وكتاب لين 'أحوال وعادات المصرين المعاصرين'

Manners and Customs of the Modern Egyptians

(1836)، وكتاب رينان 'منهج مقارن وتاريخ عام للغات السامية ' (1848)، وأدى أيضاً إلى فكرة فرديناند دي ليسيب في حفر قناة السويس، واحتلال بريطانيا لمصر عام 1882.

إن موضع الخلاف الكبير في وصف سعيد للاستشراق عن الأوصاف السابقة الأكثر تقليدية للموضوع هو في تعريف الاستشراق بوصفه خطاباً كما يراه فوكو ويتصوره، وحقلاً للدراسة، ونتاجَ جغرافيةٍ 'تخيلية'، وهَوَساً بالنص الكلاسيكي، وانتقائيةً هائلة، وتمييزاً ثنائياً راسخاً بين الغرب والشرق، و'النفس' و'الآخر'.

وفقاً لسعيد، فإن الاستشراق -كما عرفه- لم ينشأ في القرن الثامن عشر أو نحواً من ذلك، إنما نشأ في أيام 'الإلياذة' Iliad لهومر، و'الفرس' The Persians لإيسيخيلوس، و'عابدات باخوس' The Bacchae ليوروبيدوس. ففي 'الفرس' توصف آسيا بأنها 'الآخر' لأوروبا، وفي 'عابدات باخوس' يتم ربطها بعقيدة ديونِسيس، عقيدة غامضة وشيطانية.

في القرون اللاحقة تعزز مراراً هذا التقسيم الجوهري الثنائي من قبل جغرافيين رومان، ومؤرخين، وشخصيات بارزة (هيرودوتس، وألكساندر، وقيصر)، وتجار في العصور الوسطى، وكتاب، والصليبيين (ماركوبولو، وماندیفیل، ولودوفيكو دي فارثيما)، وكتاب مسيحيين في العصور الوسطى ومجادلين (دانتي، وجون السيغوفي، ونيكولاس دي كوسا).

وبهذه الطريقة تم بناء 'مرحلة' في الخيال الأوروبي، مُثِّلَ فيها الشرق –الذي رَمزت إليه أماكنُ متنوعة، مثل طروادة، وسدوم وعامورة، وأبو الهول، ونينيفا[5]– وبابل، والذي رمز إليه أشخاصٌ مهمة، مثل كليوباترة، وعشتروت[6]، وإيزيس[7]، والمجوس، وبريستار جون[8]، ومحمد. وإنه من هذا المخزن الكبير للتخيلات المسرحية، اشتقت المعالم الرئيسة للاستشراق، من حيث كونه أسطورة تكتفي بذاتها، تحدد الشرق والشرقي. وفي 'الفرس' لإيسيخيلوس، تعرف آسيا أنها منطقة مرتبطة بالفراغ والضياع والدمار. وفي 'عابدات باخوس' ليوروبيدوس، ترتبط آسيا بالإفراط والخطر والشيطان واللاعقلانية.

وفي أعمال المجادلين واللاهوتيين في العصور الوسطى، رُبطت آسيا (من خلال الإسلام، الذي عدّ التجسيد الأخير لها) بالإرهاب، والدمار، وبالرفض غير العقلاني في الاعتراف بالحقائق البديهية للنصرانية، وقد تعززت هذه الصور في كتابات شخصيات رئيسة في عصر النهضة، مثل أريستو، وشكسبير، ومارلوا، وميلتون، وتاسو، وسرفانتس.

يخلص سعيد إلى أن مثل هذا الاستشراق من الناحية الفلسفية يجب النظر إليه أنه نوع من المثالية المتطرفة، يسعى إلى وصف الشرق بالثبات وعدم التغيير، ومن الناحية البيانية، إنه محاولة لتحليل الشرق وتعداده، ومن الناحية النفسية إنه نوع من المرض العقلي.

ومن الخطاب الاستشراقي هذا نشأ موضوعُ الاستشراق في القرن التاسع عشر، الذي يسر السبيلَ في الوقت المناسب للاستعمار الغربي. وكان لطلاب

الدراساتِ السنسكريتيةِ والهندية دورٌ أساسي في إقامة الأسسِ الاستشراقية للاستعمار؛ مثل جونز، وبوب، وشليغل، وكذا طلابُ الدراسات اللغوية والعرقية، مثل جوبينو، ورينان، وهَمبولْت، وكذا رحالةٌ وكتّاب؛ مثل غوته، وهوغو، ولامارتين، وشاتوبريان، وكينغليك، ونرفال، وفلوبير، ولين، وبيرتن، وسكوت، وفيكني، وديزرائيلي، وجورج إليوت، وغوتير. وممن كان قاموا بدور أساسي أيضاً في وضع الأسسِ الاستشراقية للاستعمار في القرن العشرين كتّاب ورحالة، مثل دوتي، وباريس، ولوتي، وتي.لي. لورانس، وفورستر.

وفي فصل 'البنى الاستشراقية وإعادة البنى' يحدد سعيد أربعة عناصر ساعدت في إقامة أسس الاستشراق المعاصر: توسع الاستكشافات العابرة للبحار، وتطور الدراسات المقارنة خصوصاً في التاريخ والفلسفة والدين، وتطور الأفكار التاريخية، التي وصَفتِ الثقافات بأنها عضوية، تستمد الإلهامَ من روح معينة أو من عبقري (فيكو، وهيردير، وهامان)، والهوس بالتوضيح والإطناب (لينيوس، ومونتيسكيو، وجونسون).

هذه العناصر أضعفت اعتمادَ الفكر الأوروبي على المسيحية واليهودية، وفتحت الطريق لفهمٍ أكثرَ أصالةً للتاريخ الأوروبي، وخففت من وطأة عناد التصور الأوروبي لـ'النفس' و'الهوية'؛ لكنها لم تقضِ على 'النماذج الموجودة' القديمة للتاريخ الأوروبي.

تلك النماذج قد أعيد ببساطةٍ تشكيلُها وانتشارُها وتوزيعُها في الإطار العلماني للاستشراق، الذي أصبح أداة للسلطة الأوروبية حول الشرق. من الشخصيات

الأساسية في الاستشراق الجديد: سلفستر دي ساسي[9]، وإرنست رينان[10].
يرى سعيد أن ساسي قام بدور حاسم في تشكيل الدراسات الشرقية في القرن التاسع عشر، وفي الترتيب والتنظيم المنهجي لنصوصه، وفي وضع القوانين في ممارسة أصول التدريس. أما رينان (دارس فقه اللغة والدراسات الشرقية في القرن التاسع عشر) فقد تبنى ما يَعتقِد بقوة أنه منهج علمي في عمله؛ لكنه في كتابه'منهج مقارن وتاريخ عام للغات السامية ' (1855) ظلَّ يعرّف اللغات السامية، ويدخل ضمناً الشعوب والثقافات السامية، بأنها 'غير عضوية أو طبيعية، وغيرُ متطورة، وجامدةٌ بالكلية، وغيرُ قادرة على التجديد الذاتي.' أما اللغات الهندية والألمانية فهي تتسم 'بالحياة والعضوية.' هذا البناء الاستشراقي-يعتقد سعيد- ينبغي أن يُرَى تصرُّفَ 'سلطةٍ استعمارية' تمارَس على 'ظواهر متمردة'. (سعيد، 1978، ص 145).

ويعتقد سعيد أن البنية الاستشراقية للصور النمطية للشرق -التي أوجدها مستشرقون مثل ساسي، ورينان، وزملائهم وخلفائهم، مثل وليام موير، ورينهاريت دوزي، وكوسان دي بيرسفال- قد قويت مراراً في القرن التاسع عشر، في كتاباتٍ لعلماءٍ أوروبيين، ورحالة، ومستكشفين، وحجاج.

العديد من هؤلاء زاروا الشرق، منهم أناس مشهورون، مثل فلوبير، وشاتوبريان، ولامارتين، ونيرفال، وكينغليك، ولين، وديزرائيلي، وبيرتن. لكنْ هناك آخرون لم يزوروا الشرق، مثل كارليل، وكاردينال نيومان، وهوغو، وكارل ماركس. بطريقة أو بأخرى، وعن وعي أو غير وعي، جميع هؤلاء أسهموا في المشروع الأوروبي

(وبصورة أساسية البريطاني والفرنسي) لتنظيم الشرق، وتنسيقه، وتصنيفه، وإعادة إنتاجه؛ أي لإيجاد نموذج 'مصغَّر' للشرق، ملائم للثقافة المهيمنة السائدة، وإمكانياتها النظرية والعملية.

وفي فصل 'الاستشراق الآن'، يلخص سعيد تفسيره للاستشراق من حيث كونه مذهباً إيجابياً عن الشرق، وتراثاً أكاديمياً مؤثراً، ومنطقة تحظى بالعناية، حددها رحّالةٌ، ومشاريع تجارية، وحكومات، وحمَلات عسكرية، وجماعات ومؤسسات أخرى كثيرة، جميعها بالفطرة عنصريةٌ، واستعمارية، وعرقيةُ التمركز. والخلاصة أن الاستشراق هو بالأساس مذهبٌ سياسي، يتمتع فيه الغرب بالوصاية على الشرق، ويتجاهل اختلافَ الشرق بسبب ضعفه[11].

الاستشراق الخفي محافظٌ، ومتفق عليه، وثابت، وهو في الواقع صنفٌ من التفكير الأوروبي. والاستشراق الجلي متنوع وغير مستقر، وقد مثلته أعمالُ كتابٍ خياليين (فلوبير، ونيرفال)، وعلماء (ساسي، ولين)، وطلاب النظرية العنصرية (كوفييه، وجوبينو)، ومؤرخون ثقافيون (رانكي، وبوركهاردت)، وإداريون مستعمرون (كرومر، وكيرزون). أما الشعور بأن الشرق 'في الحقيقة قوةٌ محسوسة ومجرَّبة'، فهو أمر في الغالب غائبٌ عن مثل هذه الأعمال.

وفقاً لسعيد، إن الغرب –في فترة الحربين العالميتين الأولى والثانية– عانى من مرحلة أزمة ثقافية، وكان الغرب آنذاك مهدداً من المدّ المتنامي للبربرية، والقومية الشديدة العارمة، والإخفاق الأخلاقي، وانحسار الهيمنة الغربية على سائر العالم. قادت هذه المعاناة الكثيرَ من العلماء الغربيين إلى تبني منهج أكثر

تعاطفاً لدراسة ثقافات أجنبية. أما طلاب الاستشراق الإسلامي فقد بقوا في الغالب عصيّين على التغيير، حيث استمروا في حفظ التخلف البحثي والإيديولوجي لموضوعهم.[12] حتى جب ولوي ماسينيون (وهما اثنان من المستشرقين الأوروبيين الأعظم والأكثر تعاطفاً) لم يكونا بمنأى عن هذا الإخفاق.

وفي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي ظهرت فيها أمريكا قوةً عالمية مسيطرة، يجد سعيد أن الاستشراق–كما تحدده مبادئه الأساسية– من حيث كونه اعتقاداً بوجود اختلاف تام ومنهجي بين الشرق والغرب، وهوساً بالنص الكلاسيكي، واعتقاداً في أن الشرق أبديٌّ، وغير متغير، وغيرُ قادرٍ على تعريف نفسه، ويجب الخوفُ منه [وجد سعيد أن هذا الاستشراق] بقي حياً، لم يمسه أي تغيير. ويمكن أن يلحظ هذا في تقارير الجرائد الأمريكية، والكارتون، ورسوم الكاريكاتور، والتقارير الرسمية، وأعمال علماء وطلاب شتى حول تاريخ وثقافة وسياسة الشرق الأدنى والأوسط. من هؤلاء العلماء مورو بيرغر، وديفيد غوردون، وجب، خصوصاً في تجسيده الأمريكي (انتقل جب إلى هارفرد في الخمسينات)، وجيل كارل ألروي، وليونارد بيندر، وبي. جي. فاتيكيوتيس، وبرنارد لويس، خصوصاً في تجسيده الأمريكي.

كان الاستشراق في القرن التاسع عشر وبداية العشرين قد وُضِعَ في خدمة الاستعمار الأوروبي، خصوصاً الاستعمار البريطاني والفرنسي، الآن أصبح موضوعاً في خدمة الاستعمار الأمريكي، وخصوصاً فيما يتعلق بالشرق الأدنى

والأوسط (إسرائيل، والنفط، والتجارة، والحرب الباردة). ويقترح سعيد أن لويس ربما اتخذ مستشرقاً أنموذجياً لتلك الفترة، يسعى –بالرغم من التظاهر بالمعرفة الموضوعية المتحررة– إلى أن يكشف زيف العرب والإسلام، ويقلل من شأنهم، ويسيء إليهم. (سعيد، 1987، ص 316). ويفترض أنه قام بهذا عن طريق اقتراح أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو أيضاً إيديولوجية معادية للسامية، وغير عقلانية، وشديدة الحماسة، ولا تتمتع بالتأمل والتفكر، وعن طريق رفضه بالاعتراف بحق الشعب العربي الفلسطيني في الاحتجاج على الغزو الإسرائيلي، واستعمار بلدهم. إن عمل لويس–في عيون سعيد– هو ذروة الاستشراق من حيث كونه مذهباً 'لا يحطُّ من شأن موضوعه فحسب؛ إنما يعمي أيضاً أولئك الذين يمارسونه'. (سعيد، 1978، ص 319).

ماركس ونهاية الاستشراق

نشر كتاب 'ماركس ونهاية الاستشراق' عام 1978، وبمحض المصادفة كان ذلك في العام نفسه الذي نشر فيه كتاب سعيد 'الاستشراق'، ولم يكن لكتاب سعيد تأثيرٌ ما عليه. في هذا الكتابلم يهتم بريان تيرنر –عالم الاجتماع الماركسي المشهور– كثيراً بإخفاقات الاستشراق، التي يكاد يسلِّم بها، كاهتمامه بأثر هذه الإخفاقات على الماركسية، وعلى وصف التاريخ والبنية الاجتماعية لشمال إفريقية، والشرق الأوسط، بصورة رئيسة في القرن التاسع عشر.

يصف تيرنر الاستشراق بنظامٍ مترف مفرطٍ في التوسع، ويعني به تيرنر مجموعةً متزامنة من الاعتقادات، والمواقف، والنظريات التي لم تلوث الأعمالَ

الكلاسيكية للدراسات الإسلامية فقط، إنما طالت أيضاً مساحاتٍ واسعةً من الجغرافية، والاقتصاد، وعلم الاجتماع. في رأيه، تتألف هذه المجموعة من عدد من النقاشات الأساسية: التطور الاجتماعي ناتج عن خصائص داخلية في المجتمع؛ والتطور التاريخي للمجتمع إما أن يكون تقدماً تطورياً أو تدهوراً تدريجياً؛ والمجتمع 'وحدة تعبيرية'، بمعنى أن كل مؤسسات المجتمع هي تعبيرات عن جوهر رئيس.

يرى تيرنر أن هذه النقاشات سمحت لمستشرقين؛ مثل جب وبوين في كتابيهما 'المجتمع الإسلامي والغرب' Islamic Society and the West (نشر أوكسفورد،1950، 1957)، وجي. إي. فون غرونباوم في كتابه 'الإسلام الكلاسيكي' Classical Islam (نشر ألين وأوين، 1970)، وإيرا إم. لابيدوس في كتابه 'مدن الشرق الأوسط' Middle East Cities (نشر جامعة كاليفورنيا، 1969) [سمحت لهم] أن يؤسسوا نوعاً مثالياً ثنائياً للمجتمع الغربي، الذي يتكشَّفُ جوهره الداخلي عن تقدم ديناميكي نحو صناعية ديمقراطية، في مقابل المجتمع الإسلامي، الراكد للأبد، أو الغارق في انحطاط.

في هذا السياق، فإن المجتمعات في شمال إفريقية، والشرق الأوسط لا تحددها خصائصها، بل مجموعة من الأمور الغائبة: انعدام الطبقة الوسطى، وانعدامُ المدينةِ، وغيابُ الحقوق السياسية، وغيابُ الثورات. هذه المعالم المفقودة

تُستخدَم لتفسرَ السبب في إخفاق الإسلام في إنتاج الرأسمالية، وإنتاجِ شخصياتٍ معاصرة، وتحويل نفسه إلى ثقافة علمانية جذرية.

ويرى تيرنر أن النموذج الاستشراقي للمجتمع الإسلامي ليس باطلاً من الناحية التجريبية فحسب؛ إنما هو فاشل أيضاً في تفسير السبب الحقيقي للتخلف الاقتصادي والسياسي في شمال إفريقية والشرق الأوسط. وهذا التخلف ناشئ من حقيقة أن المجتمع الإسلامي في الشرق الأوسط وشمال إفريقية بقي واقعاً في شرك علاقة هامشية مع المراكز العالمية للرأسمالية.

عندما يتم تأسيس المراكز العالمية للرأسمالية، فإن أحوال التطور على الهامش تتغير جوهرياً. المؤيدون للنظرية الداخلية للتطور –المتعمدة على النموذج الاستشراقي– لم يفهموا هذه الحقيقة، وهم لا يزالون يطرحون قضايا لا جدوى منها عن التطور الرأسمالي العفوي. وما يحصل في الواقع هو أن الرأسمالية عندما تؤسَّسُ فهي تقوي وتحفظ نماذج الإنتاج –التي كانت قبلها– على الهامش، لذا فالطريق الثوري المتدرج في التطور من 'المجتمع التقليدي' إلى 'المجتمع المعاصر' لم يعد مفتوحاً.

الاعتقادات حول الملاءمة العالمية، وأهمية النماذج الأوروبية للتطور (مثل الثورة البورجوازية، والعلمنة، والتحديث[13]) تصبح في هذا السياق غير مناسبة. (تيرنر، 1978، الفصل السادس). إذن–وفقاً لتيرنر– إن التحليل الماركسي التام للتطور الاقتصادي والسياسي لشمال إفريقية والشرق الأوسط يجعل اللإسهامات الاستشراقية للموضوع لا حاجة إليها تقريباً.

لكن ولسوء الحظ، بما أن بعض النسخ الهيجلية للماركسية تتداخل مع الاستشراق (كلاهما يرى التاريخ كاشفاً للجوهر) فإن الماركسية نفسها قد أصيبت بالمرض الاستشراقي. ولذا فالماركسية قبل أن تقوم بمهمة تطهير الاستشراق من العديد من أخطائه وتصوراته المغلوطة (الاعتقاد بالطبيعة الفريدة للاستبداد الشرقي، والطبقات الفسيفسائية، والنخب المنتشرة، والركود التاريخي، والمدينة الإسلامية، وهكذا..) عليها أولاً أن تتعامل مع مشاكلها النظرية، حيث تتطهر من الاستشراق، ومن مظاهر هيجلية معينة.

إن تيرنر–وفقاً لوصفه الخاص– استمد توصيفه للاستشراق دراسةً أكاديمية ترتبط باعتقادات أساسية معينة حول المجتمع الإسلامي (أي أن ذاك المجتمع الإسلامي هو من حيث الجوهر متسلط، ومستبد، ومتخلف، وراكد، أو في انحطاط) من مقالة عبد الله العروي 'من أجل منهجية للدراسات الإسلامية' For a Methodology of Islamic Studies (4،81، 1973)، ومارشال هدكسون في كتابه 'مجازفة الإسلام' The Venture of Islam(جامعة شيكاغو، 1974) ومقالة رالف كوري 'لماذا لا يستطيعون أن يكونوا مثلنا؟

Why Can't They Be Like Us?

المنشورة Review of Middle Eastern Studies(1، 1975).

في

ومما يدعو إلى الغرابة أن تيرنر في كتابه 'ماركس ونهاية الاستشراق' لا يستشهد بمقالة عبد الملك 'الاستشراق في أزمة' المنشورة في Diogenes(1963)، مع أنه يشير إلى مقالته 'الناصرية والاشتراكية' المنشورة في Socialist Register (1964).

تحليل

إن ما يدعو إلى المفاجأة حول الانتقادات الأربعة لعبد الملك، وطيباوي، وسعيد، وتيرنر، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية هو أنهم (بالرغم من معالجتهم للموضوع من وجهات نظر مختلفة: عبد الملك مصري ماركسي، وطيباوي فلسطيني مسلم، وسعيد فلسطيني يتبنى منهج فوكو وفكره، وتيرنر إنجليزي ماركسي) وصلوا إلى النتيجة نفسها ، وهي أن الاستشراق –موضوعاً أكاديمياً– مغرقٌ في العيوب والنقائص، وواقع في أزمة، وبحاجة إلى إصلاح جذري.

ونخلص إلى أن هذا الإجماع كان نتاجَ نوعٍ من الخطاب كما يراه فوكو، تم إنشاؤه في حقل ما بعد الاستعمار أو المعرفة، لكن يبدو من الأرجح أن يكون نتاجَ شعور مشترك من الاستياء الذي أحس به النقادُ الأربعة للاستشراق فيما يتعلق بالسلطة الكبيرة التي مارستها في فترة شبابهم القواتُ المجتمعة للاستعمار والاستشراق.

إن طيباوي وسعيداً في نهاية المطاف فلسطينيان، ولدا وترعرعا في فترة الانتداب البريطاني، وعبد الملك مصري، ولد وترعرع في بلد تحت سيطرة بريطانيا في ذاك الوقت، وتيرنر –كما يذكر– ابنٌ لأبوين من الطبقة العاملة.

والمشابهات بين الانتقادات الأربعة أمر لافت للنظر، فكلهم متفقون على أن الاستشراق عمِلَ في معظم الأوقات في خدمة الاستعمار، وأوجد صوراً نمطية عن الإسلام والشرق، وكلهم متفقون على أن أصول هذا التحيز قابعةٌ في الماضي السحيق، وهو عالم اليونان القديمة عند عبد الملك وسعيد، والمجابهةُ المسيحية الوسيطة مع الإسلام عند طيباوي وتيرنر. يفسر المشابهاتِ بين عبد الملك وتيرنر كونهما ماركسيين، وبين عبد الملك وسعيد أن سعيداً إلى حد ما بنى على الأسس التي وضعها عبد الملك، حيث وظّفَ تصوره الخاص لسيادة أوروبية قائمةٍ مقام الفاعل، ولشرق قائم مقام المفعول.

أما الخلافات الجوهرية بينهم (أهمها أن سعيداً أعاد تعريف الاستشراق جذرياً، فهو عنده نوع من الخطاب كما تصوره فوكو، وأداة للاستعمار) فناشئة من طرقهم المختلفة في مسألة المعرفة. فبالنسبة لعبد الملك وتيرنر –الماركسيين الحقيقيين– إن المعرفة العلمية للعالم –الذي تحدده المادةُ– أمرٌ محتمل. والمعرفةُ الواردة على شكل إيديولوجية قد تستعمل من قبل الطبقة الحاكمة؛ لاستغلال وقمع الطبقة العاملة. وبالنسبة لطيباوي –المسلمِ الحقيقي– قد تنقسم المعرفة قسمين: معرفة أبدية، يعلمها الله، ومعرفة بالعالم، يعلمها الإنسان، الذي خلقه الله. والمعرفة بالعالم يمكن تحصيلها بواسطة الحدس، والحواس، والعقل، لكن في

القرآن، الموحى إلى محمد، يستطع الإنسانُ مباشرة أن يعرف كلمة الله. وأما سعيد الذي اتبع فوكو، فالمعرفة في سياق النقاش حول الاستشراق تتألف على الأقل من سلسلة من التمثيلات، التي تشكلها معرفةُ وجهةِ نظر الفاعل. ومثل هذه التمثيلات هي من حيث الجوهر ليست مستقرة؛ لكنها بعد طول استعمال تغدو مقبولةً في كونها راسخةً وغير متغيرة. لكن مما يدعو إلى التناقض أن سعيداً في كتابه 'الاستشراق' يستمر في التأكيد على أن هناك شرقاً *مادياً*، يمكن أن تتحصل منه المعرفة الصحيحة.

رؤية فوكو للمعرفة -كما في كتابه 'السلطة والمعرفة' Power/Knowledge (1980)- تفترض أن المعرفة وثيقةُ الصلة بالسلطة؛ أي أن المعرفة ليست قضيةَ حقيقةٍ موضوعية؛ إنما حصيلةُ صراع من أجل السلطة، تُنشئ فيه 'الأحداثُ' و'الخطاباتُ'، وأدواتُ 'اقتصاديات السلطةِ' 'شبكاتٍ' جديدةً و'أنظمةً' للمعرفة[14].

ولهذا فالحق ليس خارجَ السلطة، ولا يفتقر إليها، لكنه شيء في هذا العالم، أُنتج به. كل مجتمع لديه 'سياسة عامة' للحق، إما أن تقبل خطاباً ما وتجعله يقوم بدور الحق، أو ترفضه وتصفه بالخطأ. في المجتمعات وفي مجتمعاتنا، إن مثل هذه 'الاقتصاديات السياسية' للحق تتمركز عادة على الخطاب العلمي، وعلى المؤسسات التي تنتجه وتدعمه. ومثل هذه الخطابات خاضعة للحضِّ الاقتصادي والسياسي الثابت، وتصبح هدفاً واسع الانتشار، وفي العديد من الأشكال. في الوقت نفسه -ولكونها واقعة تحت سيطرة حفنة من الأجهزة

الاقتصادية والسياسية الكبرى- فهي منخرطة إلى حد كبير في الصراع الإيديولوجي.

وفي هذا السياق لا ينبغي للسلطة أن تُرى من ناحية الشيء الذي تنكره وتقمعه وترفضه؛ بل من ناحية ما توجده وتنشئه. وهناك شيئان توجدهما السلطةُ -من ضمن أشياء أخر-: الهوية الذاتية، وموضوعات المعرفة، التي في التدفق الدائم للأشياء تنجز شكلاً أو هوية ثابتة.

إن وصف فوكو للعلاقة بين السلطة والمعرفة-كما يبين في مقالته 'نيتشه، والنسب، والتاريخ' المنشورة في كتاب 'تحية إلى جان هيبوليت' [15] Hommage à Jean Hyppolite (1971)- يكاد يعتمد كلياً على نقد نيتشة لمثالية سقراط وأفلاطون، وهي أن الأشياء في العالم ما هي إلا نسخ لأفكار أساسية، ونماذج أو أشكال عالمية، موجودة في مكان ما في العالم، ربما في عقل الله.

هذا النقد -كما أوضح نيتشه في أكثر من مناسبة- يتضمن -ضمن أشياء أخر- إلغاءَ الجوهرِ، والهويةِ الثابتة، والأشياءِ الغيبية (الميتافيزيقيا). أي هذا يعني أن النقد يتضمن إلغاءَ الوجود. وكل ما يتبقى بعد إلغاءِ الوجود هو -في رأي نيتشه- متغير أبداً وغيرُ مستقر. ففي هذا السياق، يتم تعريف المعرفة والحق أنهما مجرد أوهام تحجب الحقيقة، التي يعرفها نيتشه أنها الرغبة في السلطة. ومن وراء نيتشه طبعاً يقف شوبنهاور، الذي يميز في كتابه 'العالم إرادةً وتمثيلاً' The World As Will and Representation (1819) بين

الحقيقة (نيومينا) والمظهر (فينومينا)، حيث زود هذا التمييز نيتشه بالكثير من المكونات الأساسية في نقده للمثالية.

ومن وراء شوبنهاور يقف كانط، الذي وضع مبدؤُه الفلسفي 'التحول الكوبرنيكي' Copernican turn الأساسَ لكل الفلسفة المعاصرة تقريباً، ومنها فلسفة المعرفة. وفي كتابه 'نقد العقل الخالص' Critique of Pure Reason (1781 و1787) أظهر كانط أن كل المعارف محدودة بظروف تجربتها الخاصة، وأنه لهذا لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة بالشيء بحد ذاته. فوجهة نظر المشاهد وأنواع تصوره لا بد–في طبيعة الأشياء– أن تقرر المعرفة.

في كتاب 'الاستشراق' يعترف سعيد بأنه مدين لنيتشه، فهو يستشهد بتعريف نيتشه للحق بأنه "جيشٌ متحركٌ من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المصطبغة بالصبغة البشرية، ومجموعُ علاقاتٍ بشرية، تم تحسينُها وتحويلها، وتزيينها، سياسياً وبلاغياً، والتي –بعد استعمال طويل– تبدو ثابتةً، وقانونية، وملزِمة. إن الحقائق أوهامٌ نسي المرءُ أن هذا ما هي عليه في الحقيقة". (سعيد، 1978، ص 203).

إن عدم رغبة سعيد الواضحة في أن يضمِّن نقدَ طيباوي للاستشراق في دراسته ربما كانت بسبب أن سعيداً غير مرتاح للشعور العميق لطيباوي في تمسكه الشخصي بالإسلام، وهذا بيِّنٌ في هجومه على التفسيرات الاستشراقيه للقرآن، والسبب الثاني أن طيباوي –العربي الفلسطيني– نجح في خرق قاعدة

الاستشراق، التي بينها سعيد وهي أن الشرق لا يستطيع تمثيل نفسه، لذا فلا بد من أن يمثله أحد.

إن طيباوي لم يخشَ الغرب في مقالتيه اللتين نقدتا المستشرقين الناطقين بالإنجليزية، وكتب مبيناً وجهة النظر الإسلامية، ونجح في إقامة نقد قوي لعلماء الاستشراق الناطقين بالإنجليزية، حيث حدد بتفصيل واسع ما يعتقد أنه عيوبه الرئيسة.

بيّنَ عددٌ من الكتاب –مثل إعجاز أحمد، العالم الهندي المعروف، وجون ماكينزي، المؤرخ الاستعماري الأسكتلندي– أن ما يدعو إلى المفاجأة حول وصفِ سعيد للاستشراق هو المدى الذي أضفى فيه سعيدٌ صفاتٍ جوهرية على أوروبا حيث أمدها بهوية ثابتة وغير متغيرة، بالرغم من أنه نقدَ أوروبا لقيامها بالأمر نفسه بالنسبة للشرق.

ويتساءل أحمد فيما إذا كان إضفاءُ صفاتٍ جوهرية على الشرق –من الناحية الفكرية– غير مقبول، فكيف يسمح لسعيد أن يجوهر أوروبا؟ إن فوكو ما كان ليقبل مثل هذا الأمر. هو كان سيرفض مباشرة قضية أن علاقة تكاملية كانت بين اليونان القديمة وأوروبا الغربية المعاصرة، إلا بالمقدار الذي بدأت فيه أوروبا بعد عصر النهضة تتبع نسبها إلى العصور القديمة، على حين عكست معظم اعتقاداتها السائدة.

وفي هذا السياق، نذكر بأن أوروبا في فترة العصور المظلمة اجتاحتها قبائلُ وشعوبٌ عديدة غير أوروبية، منهم الهون[16]، والأفار[17]، والقوط[18]، والقوط

الغربيون، والتتار، والمجريون، كما بقيت مساحاتٌ من جنوب إسبانيا وصقلية، ولفترة طويلة تحت حكم المسلمين، وبقي البلقان لمدة ستمائة عام تقريباً تحت حكم العثمانيين، وهم مسلمون أتراك أصلهم من آسيا الصغرى وما وراءها.

حتى الوقت الحاضر، هناك أعداد ضخمة من المسلمين في البوسنة، وألبانيا، وبلغاريا. ونذكر أيضاً أن أوروبا منذ البداية تعرضت للانقسام، بين اليونان والبرابرة، وبين الرومان واليونان، وبين اللاتين والألمان، وبين الروم الكاثوليك والروم الأوثوذكس، وبين الروم الكاثوليك والبروتستانت، وبين الهابسبرغ[19] والعثمانيين، وبين الألمان والفرنسيين، وبين الألمان والسلافيين، وبين الشرق والغرب، وبين السوفياتيين والرأسماليين، هذا عدا الحديثَ عن الكثير من الانقسامات الأدنى التي جزأت وفككت القارة من فترة لأخرى.

إن إضفاء سعيد صفات جوهرية على أوروبا من حيث كونها هوية جغرافية، وثقافية وسياسية وجدت منذ أيام هومر على الأقل، ليس من قبيل المصادفة طبعاً. فهو من دون هذا الأمر ما كان ليستطيع أن يدعم ويقوي التمييز الجوهري بين الغرب والشرق، وبين 'النفس' و'الآخر'، وعلى هذا التمييز بنى دعواه، وما كان أيضاً ليستطيع أن يعضد اتهامه للاستشراق الأوروبي، الذي يعرفه أنه أسلوب في التفكير قائم على فرق وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب.

من الواضح أن منهج تيرنر في التعامل مع مسألة الاستشراق (المعتمد على الماركسية، والعالمية، والطبقات الاجتماعية) يختلف كثيراً عن منهجي طيباوي،

وسعيد، ولا يختلف كثيراً عن منهج عبد الملك، الزميل الماركسي. والحل عند تيرنر لمسألة الاستشراق هو التحليل الماركسي للمجتمع الشرقي، تنهض به ماركسية مطهَّرة من العناصر الجوهرية والغائية للفلسفة الهيجلية. لكن ربما يسأل البعض فيما إذا كانت الماركسية (المطهرة من الهيجلية؛ أي من التصور الغائي للتقدم، كما يُرى في تطور المجتمع الأوروبي من العبودية إلى الرأسمالية) يمكن أن تبقي على مثل هذا التطهير والنقاء، بالرغم من أن الطريق لا تزال مفتوحة على تحليل لسياسة وتاريخ الشرق الأوسط، يعتمد على الطبقات.

حواشي المترجم

• ماكفي كاتب معني بالتاريخ المعاصر للشرق الأوسط. من كتبه "أتاتورك" (1994)و "القضية الشرقية" (1996)، و"نهاية الإمبراطورية العثمانية" (1998). وهذه المقالة المترجمة هي الفصل الخامس من كتابه "الاستشراق" (Longman, 2002) ص 73–ص 101.

[1] توفي عام 2012.

[2] ترجمها إلى العربية حسن قبيسي، ونشرت في "الفكر العربي المعاصر"، العدد 32.

[3]أجد في هذه العبارة على ما هي عليه غموضاً وإشكالاً، فكيف يقرن المؤلف الإسلاميين والمستشرقين في هذا الاعتقاد الخطير! ولعل المقصود أن الإسلاميين يتهمون المستشرقين بهذا الاعتقاد.

[4] في هذا الكلام وما يليه نظر، فالطيباوي خلط الأمور بعضها ببعض، ولم يفرق تفريقاً دقيقاً بين القضايا الخاضعة للتغيير وبين ما ليس كذلك. فمن الأحكام الشرعية ما أُبرمت دلائلُه بنصوصٍ، واضحة، قاطعة، ليس فيها– بل لا يقبل فيها– أدنى خلافٍ أو اجتهاد. مثل تأبيد تحريم الربا، والغش، والاحتكار، والزنا، والفواحش، ووجوب الحجاب، وبر الوالدين، وصلة الرحم وإباحة الزواج، والبيع، وغيرها كثير مما هو باقٍ على حاله، لا يتبدل، ولا يتغير. ومن الأحكام ما هو خاضعٌ للرأي والاجتهاد، المنضبط بقيوده وشروطه. فمن ذلك القاعدةُ، الفقهية، المشهورة "**تتبدّل الأحكامُ بتبدّل الأزمان**"، وكلمة "الأحكام" ليست على إطلاقها، بل المراد بها الأحكامُ الاجتهادية، المبنية على العرف والمصلحة الذينِ من صفتهما التبدلُ والتغير، بشرط ألا ينطويا على ما فيه مخالفة لأصول الشرع؛ كأن يتعارف جماعة على التعامل بالربا، واللعب بالقمار، وارتكاب الفواحش والمنكرات. وللتفصيل انظر كتابي "الإسلام والغرب"، فصل (الإسلام المتحجر والإسلام المتطور) ص 103. دار الثقافة والتراث: دمشق 2008، ومقالتي "الإسلام بين الثبات والتغيير" المنشورة في مجلة نهج الإسلام (سورية)، العدد 127، تموز، 2012 ، ص 50، وكتاب "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 244– 254. مؤسسة الرسالة: دمشق، ط6 1992.

[5] عاصمة الإمبراطورية الآشورية، الواقعة على نهر دجلة في شمال العراق.

[6] إلهة الخصب لدي الفينيقيين والكنعانيين.

[7] اسم إلهة الخصب في الأساطير المصرية.

[8]ملك وقسيس مسيحي أسطوري، يقال بأنه حكم مملكة واسعة في آسيا أو إفريقية أثناء العصور الوسطى.

[9] اقرأ عنه بالتفصيل في "تاريخ حركة الاستشراق" يوهان فوك. ترجمة عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي: بيروت 2001.

[10] اقرأ عنه وعن وآرائه العنصرية في "تاريخ الاستشراق وسياساته"، ص 145-151. زكريا لقمان، دار الشروق، القاهرة، ط2 2008.

[11] انظر الاستشراق، ص321 ، ترجمة محمد عناني، نشر رؤية، القاهرة 2006.

[12] حول تخلف الاستشراق، انظر "تاريخ الاستشراق وسياساته"، ص 270.

[13] يذكر زكريا لقمان أن نظرية التحديث في خمسينات وستينات القرن العشرين كانت هي النموذجَ السائد في دراسات المناطق عموماً في الولايات المتحدة، ودراسات الشرق الأوسط بصورة خاصة. وتعود جذورها الفكرية إلى ماكس ويبر (1864-1920)، الذي ميّز بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة. يرى ويبر أن من صفات المجتمعات التقليدية-الريفية والزراعية- أن التغير الاجتماعي والنموّ الاقتصادي فيها بطيئان، والدين فيها ذو سيادة ثقافية. على حين أن المجتمعات الحديثة صناعية، والتغيير الاجتماعي والنموّ الاقتصادي فيها سريعان. وحدد بعض علماء الاجتماع العاملين داخل نموذج التحديث سمات محددة للشخصية التقليدية أو الحداثية، فبعضهم رأى أن التوجه القوي نحو (الإنجاز) سمة أساسية لنفسية أناس المجتمع الحديث، أما آخرون فرأوا أن تمييز المجتمعات الحديثة عن التقليدية مرتبط بكيفية استجابتها للتغيير والشكل المميز الذي يتخذه التغيير. ويرى الاقتصادي والت ويتمان روستو (1916-2003) في كتابه "مراحل النموّ الاقتصادي: بيانٌ غير شيوعي" أن الدول الفقيرة تستطيع بمساعدة الدول الرأسمالية الثرية أن تحقق نموّاً اقتصادياً إذا ولّت ظهرها للشيوعية أو أي نوع آخر للتغيير الاجتماعي. وأنصار نظرية التحديث متفقون على أن المجتمعات التقليدية تفتقر إلى المؤسسات والديناميكيات الداخلية التي تقودها إلى التحول الاجتماعي، ولذا فلا بد أن يأتي التغيير من الخارج، وهذا يعني نفوذاً سياسياً وثقافياً واقتصادياً للغرب. ا.هـ بتصرف واختصار. من "تاريخ الاستشراق وسياساته"، ص 223-227.

[14] يرى فوكو أن الإنسان، إذا تخلص من الجهل والخرافة، وتزود بالمفاهيم والمناهج العلمية الصحيحة، فإنه لا يستطيع أن ينتج بصورة موضوعيةٍ معرفةً حقيقية عن العالم. ويرى أن ما نعتبره نحن حقيقة هو في الواقع من نتاج طريقة معينة في وصف الحقيقة أو تمثيلها، ومن نتاج "خطاب معين"، وهذا الخطاب هو نظامٌ للمعنى مركبٌ، من شأنه أن يشكل تصوراتنا وأفكارنا وأفعالنا. ويشبه فوكو الخطابَ بنظارةٍ موضوعة على عيوننا دون أن نشعر بها، تقوم مقام الفلتر، حيث تقرر الكيفيةَ التي تبدو لنا فيها الأشياءُ في واقعها، وتقرر ما نراه، وما لانراه، وكيف نراه، وتمنح بعض القضايا مزيداً من العناية والاهتمام، فتجعلها في الصدارة، وتهمل قضايا أخرى فتلقي بها في يم الإهمال، وكذلك تقرر ما تعنيه لنا الأشياءُ التي ندركها ونتصورها. ا.هـ باختصار وشيء من التصرف من كتاب "الرؤى المتنافسة للشرق الأوسط"، زكريا لقمان.

Lockman, Zachary. *Contending visions of the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp 184-185.

وهو منشور بالعربية بعنوان "تاريخ الاستشراق وسياساته" دار الشروق: القاهرة، ط2 2008. وفضلت أن أترجم هذا النص من النسخة الإنجليزية، وألا أكتفي بالترجمة؛ لأن الأستاذ المترجم لم يوفق في فهم النص وتاه بين سطوره المربكة. وللتوسع في هذا الموضوع يراجع كتاب "المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو" لجيل دلوز. ترجمة سالم يفوت. المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء. ط1 1987. وكتاب "ميشال فوكو: المعرفة والسلطة" لعبد العزيز العيادي. المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع: بيروت، ط1 1994.

[15]للكاتبة الفرنسية سوزان باشلار.

[16]الهون مجموعة من الرعاة الرحل، الذين ظهروا من وراء نهر الفولجا وهاجروا إلى أوروبا حوالي 370 ميلادية، وقاموا ببناء إمبراطورية ضخمة في أوروبا.

[17] تذكر الدكتورة إسمت غنيم أن الأفار شعب ينسبهم جل المؤرخين إلى العنصر التركي. اقرأ عنهم تفصيلاً في كتابها الهام "دراسات في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى" ص 121- 186، جامعة الإسكندرية، 1998.

[18]القوط قبائل جرمانية شرقية، يقال بأنهم قدموا من إسكندنافيا إلى وسط وجنوب شرق القارة الأوروبية، لكن يبقى الخلاف على أصولهم والبلاد التي قدموا منها قائماً إلى اليوم، كان للقوط تأثير قوي في تاريخ أوروبا السياسي والثقافي. يُقسَمون غالباً إلى قوط شرقيين وقوط غربيين.

[19]أسرة هابسبرغ ، من أهم الأسر الأوروبية الحاكمة، عُرفت هذه الأسرة برجعيتها الشديدة وبتأييدها المطلق للكاثوليكية.

ردودُ الهجومِ على الاستشراق

أليكسندر ماكفي•

Alexander Macfie

ترجمة بشار بكور

تنوعت ردود الهجوم على الاستشراق الذي قام به عبد الملك، وطيباوي، وسعيد، وتيرنر في الستينات والسبعينات. أثارت مقالةُ 'الاستشراق في أزمة" Orientalism in Crisis اهتماماً بالغاً في الأوساط الاستشراقية؛ قليل من المستشرقين تجشموا عناء الرد، مثل كلود كاهين Claude Cahen، أستاذ التاريخ الإسلامي في السوربون (باريس)، وفرانسيسكو غابرييلي Francesco Gabrieli ، أستاذ اللغات والآداب العربية في جامعة روما.

و مقالة طيباوي 'المستشرقون الناطقون بالإنكليزية' English-speaking Orientalists أزعجت وأغضبت الكثير من المستشرقين، مثل جب وآربري، المستشرقَينِ المعروفين. لكن لم يكن هناك ردٌّ علني بالمعنى الدقيق للكلمة. أما كتاب ' الاستشراق' لسعيد، مع كتابات له أخرى مرتبطة بالاستشراق، مثل مقالة 'الأساطير المحطَّمة' Shattered Myths ، المنشورة في كتاب 'بوتقة الشرق الأوسط' Middle East Crucible

(1975) تحرير نصير حسن عروري، والمقالة النقدية ا'لعرب والإسلام وعقائد الغرب'

Arabs, Islam and the Dogmas of the West

المنشورة في New York Times Book Review عام (1976)

فقد أثار رداً استثنائياً و فوق العادة، متمثلاً في ما يقرب من ستين نقداً لكتاب 'الاستشراق' ، نشرت في ذاك الوقت، وفي العديد من الكتب والمقالات المنشورة حول الموضوع فيما بعد.

ومع مرور الوقت، خضعت كلُّ مظاهر الاستشراق إلى تحليل دقيق، ومثله حجج ونقاشات سعيد وخصومه. وأيضاً أثار كتاب تيرنر 'ماركس ونهاية الاستشراقMarx and the 'End of Orientalism

(1978) نزاعاً وخلافاً، إلا أن تأثيره لا يمكن أن يقارن بتأثير استشراق سعيد، وهذا الكتاب معني بتأثير الرأسمالية على العالم الثالث أكثر من عنايته بالاستشراق.

الاستشراق في أزمة

إن الذي يثير الاهتمام حول ردود كلود كاهين، وفرانسيسكو غابرييلي على عبد الملك في اتهامه الاستشراق في مقالته، هو اعتراضهما على نتائجه فقط، فهما لم يعترضا على صحة افتراضاته الأربعة الأساسية، وهي أن الاستشراق في الماضي راقب عموماً الشرقَ من وجهة نظر غربية؛ وأنه كثيراً ما كان أداةً

للإمبريالية والاستعمار؛ وأن الاستشراق، هذا المصطلح القديم العام، أصبح مهجوراً، وبحاجة إلى الإصلاح؛ وأن المستشرقين كان منهم في الماضي اهتمامٌ غير كافٍ للتاريخ الحديث لشعوب و ثقافات الشرق. وقد تبنى كاهين أسلوباً معتدلاً حيث ناقش أن الاستشراق في الماضي أسهم إسهاماتٍ عظيمةً في إعادة اكتشاف الحضارات القديمة، وأنه ينبغي المحافظة على الاستشراق من حيث كونه موضوعاً يعتمد على اللغة، ويهتم أساساً بالمثُل الغنية للحضارة الشرقية. ومثل كاهين، نظر غابرييلي إلى الاستشراق على أنه "مرحلة متألقة للثقافة والحضارة الأوروبية المعاصرة." (غابرييلي، 1965، ص 128). لكنه اعترض على الجوانب المركزية لتحليل عبد الملك. يناقش غابرييلي أن الاستشراق في الماضي تورط إلى حد ما في إخضاع الشرق واستغلاله ، لكن هذا لا يعني أن الحافز الرئيسي للاهتمام الأوروبي بالشرق من الناحية التاريخية، واللغوية، والأدبية، والدينية كان سياسياً واقتصادياً. وعلى العكس، انخرط العديد من المستشرقين "في بحث نزيه وحماسي عن الحق." (غابرييلي، 1965، ص 132)، مثل إدوارد براون، ولوي ماسينيون، وليون كيتاني، الذين أصروا على أن اهتمامهم بالثقافة والمجتمع الشرقيين كان منفصلاً تماماً عن ممارسات السلطات الاستعمارية.

ومن حق شعوب الشرق أن يصرّوا على حقّهم في أن يكونوا 'موضوعات' للتاريخ، وليس 'أغراضاً' له، لكن لا ينبغي أن يُتوقَع أن الغرب سوف يتخلى عن نتيجة دراسته العلمانية لتطور البشرية، وينظر إلى الشرق بعيون وعقلية

شرقية. كما أنه لا ينبغي أن يتوقع أن الشرق في المستقبل القريب سينجح في تطوير منهج جديد لدراسة الثقافة والحضارة الشرقية؛ منهج مبنيٍ على تفسيرات شرقية معاصرة لعلم التاريخ، والفلسفة، و الجمال، والاقتصاد، وذلك لأن أُسسَ مثل هذا المنهج لم توجد بعد.

إن معظمَ المفاهيم المعاصرة، والأفكار المهمة، وتفسيرات التاريخ هي أوروبية. أما الشرق فليس لديه إلا القليل من المعرفة التي يقدمها للآخر. مثلاً، الماركسية والهيجلية واللينينية (وهي أساسُ تحليلِ عبد الملك للاستشراق) هي من ثمرات الفكر الغربي. عندما تنشر الشعوبُ الإفريقية والآسيوية الكراهيةَ والاحتقار للغرب في صيغ دوغماتية، فإنما يقومون بذلك مستعملين أسلحةً غربية الصنع، من أجل تحقيق أهدافهم. إن الطريق نحو التقدم العلمي والنضج الفكري في دراسة الحضارة الشرقية لا يزال يمر من خلال الاستشراق الغربي، أي من خلال فقه اللغة، و الفكر التاريخي والاجتماعي الأوروبي. وقد أصبح الاستشراق الأوروبي كبش فداء لمشاكل الشرق، واضطراباته، وآلامه.

ولأن الشرق لم ينجح في التغلب على عقدة الشك والاستياء الذين لم يمكِّنا من إقامة تعاون ودّي مع الغرب، فعليه ألا يتحدث بكثير من الافتراض عن 'استشراق في أزمة' حيث يلوم الاستشراق بسبب 'أزمته الموجعة'. (كاهين، 1965، و غابرييلي، 1965).

من الواضح أن ردّ غابرييلي على ' الاستشراق في أزمة' كان قبل نشر استشراق سعيد، وتهجماته الأخرى على الموضوع. ولو لم يكن الأمر كذلك،

لكان من المحتمل أن غابرييلي تجنَّبَ على الأقل بعض حالات الاستشراق، كما يعرّفه سعيد، التي أحياناً قد تُفسِدُ ردَّه. منها الافتراضاتُ السهلة للود والأمانة الأوروبيين في مقابل الشك والاستياء الآسيويين، والإشارةُ إلى 'العقل' الأوروبي في مقابل 'الانفعال' الآسيوي ('كلمات عاطفية' نعتقد بوجوب مقابلتها 'بعقل متزن').

بعبارة أخرى، إن الغرب في وصف غابرييلي يُفَترضُ عموماً أنه عقلانيٌّ، وحياديٌّ، وودود، ومنفتح على تعاونٍ ودّيٍ، أما الشرق فيُفْتَرضُ أنه شكّاك، وغير ودود، ودوغماتي. هذا مع العلم بأن عبد الملك، الماركسي الحذق، بذل جهده في عرض حججه ونقاشاته بلغة حيادية بقدر وُسعه.

المستشرقون الناطقون بالإنكليزية

أثار نقد طيباوي للاستشراق في مقالة 'المستشرقون الناطقون بالإنكليزية' (1964)، ومقالة 'نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنكليزية' (1979) ردّاً قليلاً، وهذا أمر يدعو إلى الاستغراب، بالرغم من الأثر الكبير الذي تركه هذا النقد على المستشرقين المعنيين بالأمر. وفقاً لطيباوي، إن جب وآربري، وهما مستشرقان إنكليزيان رائدان، انزعجا كثيراً من النقد، لكنهما من باب الحكمة لم يدخلا في نزاع طويل حول الموضوع. أما جب فوافق ضمناً على الكثير من الانتقادات، وأما آربري، الذي كبح نفسه كبحاً أقلَّ من زميله، فأقرَّ بأن القصة التي رواها طيباوي "حزينة لكنها للأسف صحيحة." (طيباوي، 1980).

لاحقاً، دعا آربري طيباوي ليحاضر حول الموضوع في مركز الشرق الأوسط في كيمبردج. وكان الذي ردّ عليه دونالد بي. ليتل، أستاذ متقاعد في معهد الدراسات الإسلامية في مونتريال (كندا). كتب ليتل مقالة بعنوان 'ثلاث انتقادات عربية للاستشراق' Three Arab Critiques of Orientalism(ليتل، 1979) علق فيها على مقالة عبد الملك و مقالة سعيد 'الأساطير المحطَّمة'. بعد أن لخص ليتل محتوى مقالة طيباوي، خلص إلى أن تحليل طيباوي (الذي يعتمد على ثلاث قضايا مهمة و مركزية فيما يتعلق بطبيعة التجربة الدينية، وهي أن التجربة الدينية أساساً بديهيةٌ؛ وأنها لا يمكن فهمها بواسطة الطرق التحليلية والنقدية التي يستعملها العلماء؛ وأن الذين ينظرون إلى النظام الديني من الخارج لا يمكنهم أبداً أن يقدّروا أهمية تجربة أولئك الذين يعيشونها) يُفهَمُ منه أن طيباوي يفضل لو أن غير المسلمين لم يدرسوا الإسلام على الإطلاق، وأيضاً لا يبدو–كما يرى طيباوي– أن هناك كثيرَ فائدة في مناقشة الموضوع مباشرة مع المسلمين؛ فمعظم المستشرقين لا يستطيعون التحدث جيداً بأي لغة إسلامية، وقليل مِن المسلمين مَن أتقن اللسان الغربي. وينتهي ليتل إلى أن طيباوي بهذه الطريقة أغلق فعلاً كل الأبواب التي عن طريقها درسَ المستشرقون الإسلام بالطريقة التقليدية.

وعلى حين يدعو طيباوي إلى أسلوب أكثر تعاطفاً وتسامحاً في دراسة الإسلام، نراه ينكر على المستشرقَين (كانتويل سميث، ومونتغمري واط) اللذين بذلوا أقصى جهدهم في تجنب الإساءة إلى مشاعر المسلمين. ويرى طيباوي في تحليله

لكراهية الغرب للقومية العربية أن هذا أيضاً يدعو إلى الشك والريبة، فهو يعتقد أن القومية العربية غير منفصلة عن الإسلام، وأن من يعادي القومية العربية يعادي الإسلام قطعاً، والعكس صحيح. و وكانت ردة فعل ليتل إيجابية في رأي طيباوي أن السياسية العربية لا ينبغي أن يحكم عليها أو تحلل ضمن سياق المقاييس والمعايير الغربية الصارمة. (ليتل،1979، ص 115).

بعد نشر مقالة ليتل'ثلاث انتقادات عربية للاستشراق' نشر طيباوي مقالة قاسية، بعنوان 'حول المستشرقين مرة أخرى' On the Orientalists Again(طيباوي، 1980) حيث استفاد من الفرصة التي عرضها عليه المحرر ليرد على ما سماه ردَّ ليتل المتأخر على مقالته.

بين طيباوي أن المقالة تعوزها الجودة من جميع الجهات؛ فطريقة ليتل في المعالجة كانت مبسطة، وشبيهة بأسلوب الجرائد، كما أن تلخيصه للحجج المعروضة كان موجزاً وغير كاف، و موشىً بآرائه الخاصة، ومطرزاً بأسئلة بيانية[1] وعلامات استفهام. إن مقالته مماثلة 'لتقريع وقح وغير متزن'. إن ليتل اعترض بقوة على النقد الموثق الذي طال مستشرقين محددين (غليوم، وفون غرونباوم، ومونتغمري واط، وآخرين) و هو معجب بهم كثيراً، لكنه لم يدعم اعتراضَه بأدلة حسية. وإن من يسميهم ليتل بالمستشرقين المعتدلين مثل كانتويل سميث، ومونتغمري واط، لا يزالون مكبلين بتراث التحيز والتحامل السائدين في العصور الوسطى.

صحيح أن ليتل بعد تغيير في موقفه السابق بيّنَ أن بعض المستشرقين حاولوا تقديم معلومات مضللة عن الإسلام، وعبر عن أمله في تبني اتجاه معتدل ومتزن في المستقبل. لكن كما أظهرت مقالة 'نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالإنكليزية' المنشورة حديثاً [1979] لم يحصل هذا التغيير المأمول. فما يزال المستشرقون المحترفون مستمرين في تحريف الإسلام وإساءة تمثيله.

أما عن اتهام ليتل لطيباوي في أنه يشعر بالاستياء والمرارة العميقين في معالجة موضوع العرب والإسلام من قبل العلماء الغربيين، فهذا أمر يرفضه طيباوي تماماً. فما شعر به طيباوي هو خيبة الأمل من أولئك الذين يدّعون أنهم ورّاثُ تراثٍ إنساني وليبرالي، بالرغم من أنهم لم ينجحوا في أن يعيشوا وفقاً لمعاييره. والذي كان يفكر فيه هو عدم الاكتراث المجحف الذي ينظر فيه المستعربون والإسلاميون من المستشرقين إلى الظلم الكبير والبؤس الإنساني الواقعين على الفلسطينيين العرب.

إن طيباوي في رده الازدرائي على ملاحظات ليتل يكشف عن مشاعر قوية قد لا يكون من المناسب أن توجد في نقاش أكاديمي. وربما كان هذا بسبب أن طيباوي رأى أن ليتل لا يقدر النتائج المعرفية لاعتقاد المسلمين في أن القرآن، كما بلَّغه محمد، يجسِّدَ كلمة الله، أو بسبب أن ليتل لم يُشرِكْ في التحليل الدقيق الذي يؤمن به نقاشاً موثقاً ومفصلاً عن الموضوع المسموح. بطريقة أو بأخرى، يبين هذا النقاشُ المصاعبَ المتأصلة في أي محاولة لردم الهوّة بين وجهة نظر مسلمة ومسيحية/ علمانية للمعرفة، والدين، والعالم.

الاستشراق: التصوّرات الغربية عن الشرق

إن الآراء المتعلقة بنقد الاستشراق في كتاب 'الاستشراق: التصورات الغربية عن الشرق' (1978) انقسمت بقوة منذ البداية بين أولئك المقتنعين عموماً بصواب هذا النقد، وإن كانوا ينتقدونه أحياناً (كليفورد، وإندين، وحوراني، وغران، وطلال أسد، وإرنست جيمس ويلسن الثالث)، وبين أولئك الذين يعتبرونه لأسباب متنوعة نقداً غيرَ صحيح في الغالب (لويس، وكيرتز، وباترويرث، وبيكنغهام، وريتشارسون، وماكينزي)، وبين أولئك المتعاطفين معه عموماً ، لكنهم يعترضون على جوانب معينة في منهج سعيد (جلال العظم،كوبف، أعجاز أحمد، والبيطار، وهالدي).

ويتوقع الباحث من المستشرقين المحترفين أن يرفضوا دعوى سعيد، ومن علماء ومفكري العالم الثالث، (خصوصاً أولئك الذين عانوا من سلب ونهب الاستعمار البريطاني والفرنسي) أن يقبلوها. لكن لم تكن تلك هي الحالة دائماً، فبرنارد لويس، المستشرق المهم وأستاذ دراسات الشرق الأدنى في برينستون، رفض دعوى سعيد بالكامل. و رونالد إندين، المتخصص بثقافة الهند وتاريخها، قَبِلَها كلَّها تقريباً. وإرنست جيمس ويلسن الثالث، عالم أمريكي أسود مشهور، رأى تشابهاً بين الدور الذي يقوم به الشرقي، من حيث كونه 'الآخر' بالنسبة للرجل الأبيض في آسيا، وبين الدور الذي يقوم به الأسود الأمريكي، 'الآخر' بالنسبة للرجل الأبيض في أمريكا. وجلال العظم، كاتب عربي وفيلسوف، استنكر المنهج غير العلمي الذي اتبعه سعيد. وإعجاز

أحمد، ماركسي هندي، هاجم سعيداً من جهة أنه لم يقدّر الجانب الذي قامت به قوى اقتصادية في تشكيل التاريخ الإمبريالي البريطاني والفرنسي. أما جون ماكينزي، مؤرخ متخصص في الاستعمار البريطاني، فقد عارض دعوى سعيد كلياً، رغم تعاطفه مع موقف سعيد المناهض للاستعمار. ولهذا فالآراء المتعلقة بصحة استشراق سعيد تغدو متشابكة، لكن يمكن كشفُ نمط معين، يعتمد على موقف هؤلاء العلماء والمفكرين من التاريخ، والأفكارِ الفلسفية الحداثية وما بعد الحداثية (التفكيكية، والحق وهماً، والهيمنة الفكرية، وما إلى ذلك) أكثر من اعتماده على جنسيتهم ودينهم. فالنقاد الملتزمون بالمنهج التقليدي (الواقعي) في كتابة التاريخ (ومنهم الماركسيون)، يرفضون عموماً منهج سعيد، مثل لويس (1993)، وماكينزي (1995). أما أولئك الملتزمون بالمنهج الحداثي أو ما بعد الحداثي، مثل بهداد (1994)، وهيلدريث (انظر ماكينزي، 1994) فيقبلونه من حيث العموم. على أنه يجب الاعتراف بأنه في غالب الحالات، ليس من الممكن إقامةُ خط واضح يفصل بينهما. وقد يفيد عرضُ مسحٍ موجز لبعض الردود التي حفّزها 'الاستشراق' لإيضاح هذه النقطة، وإيضاح طبيعة الحجج والنقاشات التي قدمها مؤيدو الكتاب وناقدوه في هذا النقاش النشط، والحادّ أحياناً.

قضية الاستشراق

نُشِرَ ردُّ لويس على نقد سعيد للاستشراق، أولاً في مقالة بعنوان 'قضية الاستشراق' The Question of Orientalism في New York Review of Books (1982)، ثم نشر لاحقاً بعد المراجعة في فصل من كتابه 'الإسلام والغرب' (1993).[2] و ربما يعتبر هذا الرد تعبيراً كلاسيكياً لوجهة نظر استشراقية تقليدية. يعترض لويس في مقالته على حق سعيد في اتهام جميع المستشرقين بالتحامل والتحيز العرقي، وليس فقط واحداً أو اثنين. ويرى أن هذا شبيه بمجموعة من الوطنيين والراديكاليين من اليونانيين المعاصرين الذين قرروا أن يتهموا الكلاسيكيين والكلاسيكية التي إليها ينتمون بالإساءة إلى التاريخ العظيم لليونان. فالكلاسيكيون وفقاً لهذا السيناريو يُرَوْنَ أنهم "تجليات لمؤامرة عميقة وشريرة، رقدت لقرون، وفرخت في أوروبا الغربية، ونما ريشها في أمريكا." (لويس، 1982، ص 49).

اليونانيون هم المسموح لهم أن يدرسوا التاريخ اليوناني، ويكتبوا عن الموضوع، ويقيموا برامج للدراسات الأكاديمية في ذاك الحقل. ويخلُص لويس إلى أن الصورة سخيفة، لكن بالنسبة للاستشراق هذا ما قام به سعيد بالفعل. ونتيجة لهذا غدت كلمة 'المستشرق' مسمومة، وملوثة، ولا سبيل إلى إنقاذها. وكانت تطلق في السابق على العالم المهتم بدراسة لغات وثقافات الشرق الأدنى،

وكانت محطَّ هجوم في آسيا وإفريقية، وحتى في أوروبا (المؤتمر العالمي للمستشرقين قرر التخلي عن استعمال الكلمة في عام 1973).

يرى لويس أن التهجمات المبكرة على الاستشراق، التي تمت بصورة رئيسية في العالم العربي، تتضمن رسالة لأستاذ مسلم في الأزهر (مصر) نشرت عام 1962، يتهم فيها المستشرقين بالتآمر مع المبشرين المسيحيين لتدمير الإسلام؛ و مقالة عبد الملك 'الاستشراق في أزمة'، المنشورة عام 1963؛ وهجوماً على الهيمنة الأكاديمية الصهيونية، منشوراً في مجلة بيروتية عام 1974. لكن النصير المعاصر الأساسي في الهجوم على الاستشراق–في رأي لويس– كان إدوارد سعيد، الذي نشر كتابه الاستشراق عام 1978. فسعيد في عمله ذاك قام بعدد من القرارات العشوائية جداً؛ منها اختزال الشرق بالشرق الأوسط، واختزال الشرق الأوسط بجزء صغير من المنطقة؛ والتركيز على الاستعمار والاستشراق البريطاني والفرنسي؛ والاختيار العشوائي للمستشرقين.

وهذا يعني تجاهل الدراسات التركية والفارسية والسامية، و استبعاد الاستشراق الألماني والنمساوي والروسي والسوفياتي، و إهمال عدد من المستشرقين المهمين، مثل كلود كاهين، وليفي بروفنسال، وهنري كوربن. لم تكن هناك أي إشارة في 'الاستشراق ' إلى كتاب إدوارد لين المعجم العربي–الإنكليزي،[3] إنما منحت مجموعة من الكتّاب والسياسيين مكانةَ المستشرق، مثل شاتوبريان ونيرفال وكرومر، الذي لا صلة لهم بالاستشراق. يذكر سعيد أن مكسيم رودنسون أول من تكلم في موضوع الاقتصاد الإسلامي ('الإسلام والرأسمالية'، 1974، نشر

أول مرة في 1966) لكن سعيداً لا يعلم بإسهامات مستشرقين مثل آدم ميز و جي. إيتش. كرامرز في دراسة الاقتصاد الإسلامي. وبسبب جهله بتاريخ الشرق الأدنى، أكد سعيد أن إنكلترا وفرنسا سيطرتا على شرق البحر الأبيض المتوسط من نهاية القرن السابع عشر.

ويتهم سعيد في 'الاستشراق ' لويس بأنه جعل اشتقاق الكلمة العربية "ثورة" تشير بطريقة ما إلى أن الشعوب العربية من حيث الجملةُ غيرُ قادرين على القيام بأفعال جدّية، ويميلون فقط إلى الانغماس في الجنس الفاسد، والمداعبة الجنسية، والعادة السرية، والعَزْل.[4] إن اشتقاق الكلمة أمر قياسي، ومعروف لأي شخص مطّلعٍ على المعجم العربي. كما أن استعمال صورة الجمل[5] في السياسة كان أمراً طبيعياً عند العرب الأقدمين، كما هو الشأن في صورة الحصان عند الأتراك، وصورة السفينة للشعوب الغربية المجاورة للبحر. باختصار، إن عمَلَ سعيد أظهر 'اختياراً متقلباً للبلدان والأشخاص والكتابات'، و'إعادة ترتيب عشوائي للخلفية التاريخية'، و'احتقاراً للحقيقة والدليل وحتى الإمكانية'، و'بحثاً موسوساً حول الحوافز العدائية'، و 'تفخيماً لغوياً' من النوع الأكثر إدهاشاً. لا شك أن هناك مستشرقين –بصورة موضوعية أو ذاتية– خدموا الهيمنة الاستعمارية واستفادوا منها.

لكن من حيث كونُه تفسيراً للمشروع الاستشراقي جملةً، كان تحليل سعيد "غير ملائم بصورة تدعو إلى السخف." (لويس، 1982). فيما بعد، في النسخة المعدلة من مقالته، المنشورة في 'الإسلام والغرب'، يقر لويس بأنه لدى قراءته

لاستشراق سعيد قد اعترته الحيرة من وصف سعيد الغريب للموضوع، خصوصاً في تأخيره لتاريخ نشوء الدراسات العربية في إنكلترا وفرنسا، والحطّ من منزلة المعرفة الألمانية حيث جعلها ذات دور ثانوي. ويتساءل: هل كان هذا محاولة من جهة سعيد لاختراع واحد من تلك العوالم البديلة المولعة بكتاب الخيال العلمي؟

واكتشف أخيراً أن التفسير كامن في حقيقة أن سعيداً في وصفه لنشوء الاستشراق لم يرجع إلى الأعمال الأساسية حول الموضوع، إنما رجع إلى كتاب ريموند شواب 'النهضة الشرقية' La Renaissance orientale (1950)، وهو كتاب معنيٌّ أساساً بالاكتشاف الإنكليزي والفرنسي للهند، وتأثير ذاك الاكتشاف على المعرفة و الثقافة الأوروبية. وعندما فُهِمت هذه الحقيقةُ، فإن 'مخططَ سعيدٍ الغامضَ' للدراسات العربية في الغرب أصبح مفهوماً، غير أنه لم يجعله أكثر قبولاً. إن عالماً من الاختلاف وجد بين تطور الدراسات الهندية والدراسات الإسلامية في أوروبا. فالاهتمام الغربي بالهند تطور في فترة الهيمنة الغربية، عندما كانت أوروبا تتمتع بالقوة والتوسع. أما الاهتمام الغربي بالعالم الإسلامي فبدأ في ذروة العصور الوسطى عندما كانت أوروبا واقعة تحت تهديد الفتوحات من السَّراسنة أولاً،و من الأتراك ثانياً. (لويس، 1993).

إن نقد لويس القاسي لاستشراق سعيد، المنشور في New York Review of Booksأثار رداً مباشراً من سعيد. ففي رسالة إلى المحرر،

نُشرت في الثاني عشر من آب 1982، اتهم سعيد لويس بكبت الحق أو تحريفه، وبقدرة استثنائية على ارتكاب الخطأ في كل شيء، و بادعاء تأكيدٍ سياسي عنيد على هيئة نقاشٍ علمي، وهذه ممارسة متوافقة بالكلية مع المظاهر غير المحمودة للاستشراق الاستعماري القديم. ولأن الاستشراق موضوع يتصل بالإسلام والعرب فلا يمكن ببساطة مقارنته بفقه اللغة الكلاسيكي، كما أشار لويس. والاهتمام الأوروبي بالإسلام جاء من الخوف من دين ينادي بالتوحيد، ومنافس عظيم للمسيحية من الناحية الثقافية والعسكرية.

هذا الخوف مع العداء الذي ولّده، والذي تجلى في أعمال المجادلين في العصور الوسطى، 'علماءِ الإسلام الأوائل'، بقي حياً حتى الوقت الحاضر، في الأوساط العلمانية وغير العلمية، حيث اعتبر الإسلام أنه ينتمي إلى جزء من العالم (الشرق) في مقابل أوروبا والغرب من الناحية التخيلية، والجغرافية، والتاريخية.

ولا تزال هنا صلات قوية بين الاستشراق والاستعمار. العديد من المتخصصين في الإسلام، ومنهم لويس نفسه، يعملون لدى حكومات أهدافُها في العالم الإسلامي الاستغلال الاقتصادي، أو الهيمنة، أو العدوان المحض. حاول الكثير من المتخصصين بالحضارة الصينية والهندية التعامل مع القضايا التي أثارها سعيد في كتابه 'الاستشراق'، خلافاً للمتخصصين بالدراسات الإسلامية والعربية الذين إنما استجابوا بغضب يولده الشعور بالظلم، عوضاً عن التأمل الذاتي. إن دفاع لويس عن الاستشراق تصرف ينطوي على سوء نية بطريقة تدعو إلى الدهشة. (سعيد ولويس، 1982).

وقد ردّ سعيد –في جوابه– بقوة على التهم التي وجهها إليه لويس وهي عدم الدقة، والجهل، والانحياز. كما أن دفاع لويس عن تعريفه لكلمة الثورة موضوعٌ في غير مكانه الصحيح، لكنه مثال آخر على معرفة لويس المزيفة، والمقصود هو إحراز نقاط لا غير. ودعوى لويس بأن سعيداً إنما ناقش أعمالاً ثانوية لمستشرقين ثانويين هي أيضاً دعوى في غير مكانها. مثلاً هناك أسباب وجيهة جعلت سعيداً يعتبر كتاب لين 'المصريون المعاصرون' أكثر أهمية من معجمه.

أما عن نقد لويس لسعيد بأنه أهمل المستشرقين الألمان في حديثه عن الموضوع فلا يكاد يستأهل الرد، فقد بين سعيد في استشراقه أنه لم ينص على الاستشراق الألماني لأنه عُنيَ أساساً بالعلاقة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار البريطاني والفرنسي. في هذا السياق، فالاستشراق الألماني–بالرغم من أهميته– إنما بدا تفصيلاً وتوسعاً للرؤية الأساسية الشاملة للعالم Weltanschauung ، التي قدم ملامحها الاستشراقُ البريطاني والفرنسي.

وفيما يتعلق بملاحظة لويس أن سعيداً لم يهاجم المستشرقين السوفياتيين لمهاجمتهم لمحمد، فالسبب هو أنهم هاجموا أيضاً المسيحية، واليهودية، وأدياناً أخرى. فهم لم يهاجموا الإسلام فقط، كما فعل المستشرقون الغربيون. باختصار، إن هجوم لويس على 'الاستشراق' لا ينبغي النظر إليه على أنه دفاع ذو صدق علمي، ودقة فكرية، بل هو عملُ عضوٍ في مجموعة الضغط وترويج الدعايات. في عمله، السياسةُ تطغى وتتجاوز كل شيء إلا المظهرَ

الخارجي للمعرفة. في العالم العربي اليوم، يرى العربُ والمسلمون في لويس خصمهم السياسي.

أعطي لويس الفرصة للرد على رسالة سعيد، التي رآها 'صرخة غضب.' وقد بذل لويس جهده للتأكيد على أنه لم ينصح في اجتماعات الكونغرس المتعددة التي حضرها بإرسال أسلحة إلى إسرائيل، وهي تهمة ألصقها به سعيد. ولم ينفذ أي مهمة لوزارة الخارجية الأمريكية، أو يقدم معلومات للممثلين الدبلوماسيين حول المصالح الأمنية للولايات المتحدة، وكلتاهما تهمتان ألقاهما عليه سعيد أيضاً. كل ما استطاع سعيد أن يقدمه بالإضافة إلى الإهانة الشخصية المباشرة' خليطاً تافهاً من السخرية والتشويه، والتهديد، والإساءة المبطنة، والجُرم بالتبعية.'

كل هذا الجدل السياسي لم يكن ذا صلة بالقضية المناقشة، أعني الهجوم على الاستشراق. وإنما المفروض أن يدور حول مزايا الاستشراق العلمية. لكن سعيداً في ردّه حاول أن ينقل النقاش من المعرفة إلى السياسة، حيث يرتاح إليها أكثر. وفيما يتعلق بالقضايا المحددة التي أثارها لويس في مقالته، فإن سعيداً رد عليها بالتملص والمراوغة والمماحكة. أما النقاط الأهم فإنه تجاهلها ببساطة. وبهذا الأمر هو تبع بعناية معاييرَ التحليل والشرح المقررة في كتابه 'الاستشراق.' مثلاً، دفاع سعيد عن تأريخه لبداية الاستشراق الذي يعزوه إلى مجمع فيينا الكنسي عام 1312 غير صحيح. فالقرار الذي اتخذه المجمع الكنسي بإقامة

كراسي للعربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في عدد من الجامعات الأوروبية، لا يحدد بداية الاستشراق المعاصر، إنما يحدد نهاية الاستشراق الوسيط.

وإنه حتى عصر النهضة والإصلاح لم يكن قد بدأ نوع جديد من الاستشراق بالنمو في أوروبا. أما عن تأكيد سعيد على أن الاستشراق الألماني إنما هو تفصيل للاستشراق البريطاني والفرنسي، فهذا أيضاً خطأ. فالدراسات العربية في ألمانيا، وكذلك في هولندا، بدأت تقريباً في نفس الوقت مع مثيلاتها في فرنسا، وقبلها في بريطانيا. وعلى هذه الأسس، فإن دعوى سعيد أن الاستشراق نتاج الاستعمار خطأ. (سعيد ولويس، 1982). إن جدال لويس (لا يكاد الواحد يسميه نقاشاً) مع سعيد حول طبيعة الاستشراق لم تنته هنا. ففي فصل عنوانه "تاريخ شعب آخر"، المنشور في كتاب 'الإسلام والغرب' (1993) عاد لويس مرة أخرى للموضوع. يسأل: لماذا يدرس المستشرقُ الشرقَ، هذا المستشرق الذي يهاجُم على أنه عميل للإمبراطورية، ومفترس، ومهتم فقط بسرقة ممتلكات الشعوب الأخرى؟ يطرح هنا تفسيران: الأول: الحضارات الأعلى تنشغل بكثرة في دراسة الحضارات الأدنى. والثاني: المعرفة قوة. كلا التفسيرين لا يرضيان تماماً. فالدراسة الأوروبية للشرق (الإسلام) بدأت في وقت كانت فيه الحضارة الأوروبية أدنى من حضارة العالم الإسلامي (إسبانيا المسلمة، وشمال إفريقية، والشرق الأدنى). الفاتحون العرب والأتراك، الذي تقدموا في أوروبا في الجنوب الشرقي والجنوب الغربي، أبدوا القليل من الاهتمام بالحضارة المسيحية التي رغبوا في فتحها. إن المعرفة والاستعمار ربما

كان لهما علاقة بتلك الدراسة، خصوصاً في الفترة المعاصرة، لكن تلك العلاقة كانت ضيقةً، وأكثرَ هشاشةً مما يفترض.

إن الكتابات الإنكليزية في القرن التاسع عشر حول تاريخ الهند، الموضوعة جزئياً لتؤكد للقراء الإنكليز أحقية الحكم الإنكليزي في الهند، كانت مختلفة كثيراً عن المعرفة الاستشراقية، كما مورست في الجامعات الإنكليزية. الكتّاب الفرنسيون الذين سعوا إلى تعزيز المهمة الحضارية لفرنسا، في آسيا وإفريقية صلتُهم واهية بالاستشراق الفرنسي. وإذا كان هناك مكان حيث يرتبط الاستشراق الأكاديمي مع الحكومة/الاستعمار، على الطريقة التي يصفها سعيد، فينبغي أن يُطلَبَ في الاتحاد السوفياتي، تحت حكم ستالين وبعض خلفائه. إن دراسات تاريخ وثقافة القوقاز، وآسيا الوسطى، والبلاد التي وراءها، أقيمت لأهداف محددة في دعم الحكم السوفياتي.

في فرنسا، أسست أول كرسي للعربية في الكوليج دي فرانس عام 1538 بأمر من الملك فرانسيس الأول، و أول غزو فرنسي لبلد عربي كان في عام 1798. وفي إنكلترا، أسست أول كرسي في كيمبردج عام 1633، والكرسي الثانية في أكسفورد عام 1636، و أول غزو بريطاني للعالم العربي كان في أوائل القرن التاسع عشر، في الخليج الفارسي وعدن. إن ربط بدايات الاستشراق الإنكليزي والفرنسي بالتوسع الاستعماري هو عكسٌ لمجرى التاريخ.

يقر لويس أنه غير قادر على تقديم تفسير واضح حول السبب في دراسة الأوروبيين للثقافات الشرقية في الماضي. لكنه يقدم عدداً من الاقتراحات

الظنية. **أولاً**، احتاجت أوروبا المسيحيةُ من البداية إلى أن تنظر إلى الخارج لاكتشاف منابع حضارتها، ولتعلُّمِ اليونانية، والعبرية، والآرامية، هذه اللغاتِ المرتبطة بعقيدتها. **ثانياً**، العديد من البلاد التي فتحها الإسلام كانت مسيحية، وقد اعتراها شعور عميق بالضياع والخوف، لذا أراد الأوروبيون أن يفهموا ثقافة ودين عدوهم. أما الإسلام فلم يشعر بتلك الحاجة، لأنه كان منتصراً لقرون كثيرة. **ثالثاً**، في العصور الوسطى، كان الأوروبيون الراغبون بدارسة العلم والفلسفة مجبَرين على تعلم العربية. **رابعاً**، إن التطور الفكري في أوروبا في عصر النهضة والتنوير شجع على حب الاطلاع. وكان الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت أثناء فترة الإصلاح قد قاد الكاثوليك والبروتستانت إلى طلب الدعم من المسيحيين العرب، الذين سافر العديد منهم إلى أوروبا. **خامساً**، سُمح للتجارِ الأوروبيين، الذين مارسوا التجارة في الشرق الأدنى والأوسط، أن يقيموا مراكز تجارية، وكان هذا امتيازاً من النادر منحُه للتجار المسلمين في أوروبا.

إن لويس في نقده لكتاب 'الاستشراق' محق بلا شك في اعتراضه على اعتماد سعيد الزائدِ على كتاب ريموند شواب 'النهضة الشرقية' (1950)؛ وعلى إساءة استعماله لكلمة المستشرق؛ واتهامه لجميع المستشرقين وليس فقط أفراداً منهم وكتّاباً؛ وعدمِ ذكره للاستشراق الألماني والسوفياتي؛ وأخطائه التاريخية ومراوغاته. لكن يمكن القول بأن سعيداً أيضاً محق في تلخيص جوابه على مقالة لويس 'قضية الاستشراق.' فلويس لم يردّ بصورة كافية على الرسالة المركزية

لكتاب 'الاستشراق' وهي وجود روابط قوية بين الاستشراق والخيال الأدبي الأوروبي، وأن علاقةً واضحة يمكن إقامتها بين نشوء المعرفة الشرقية المعاصرة في أوروبا وبين استيلاء بريطانيا وفرنسا على الإمبراطوريات الشرقية.

إن نقاش سعيد هو ليس أن الاستعمار عزز الاستشراق، كما يفترض لويس أحياناً، بل الاستشراق بطريقة ما هو الذي عزز الاستعمار. بعبارة أخرى، إن المستشرق، الذي ورث تقليداً 'نرجسياً' ، أسسه هومر، وإيسخيلوس، ودانتي، ومارلو وآخرون، قد خلقَ من خلال كتاباته شرقاً، هذا الشرق الذي وُجد مرةً في الخيال الأوروبي يمكن أن يكون خاضعاً للفتح والاستعمار الأوروبي.

إن قراءةً أكثر تعاطفاً لكتاب 'الاستشراق' ربما أقنعت لويس أن عمل سعيد، مهما كانت معايبه، يشكّل قراءةً استثنائيةً لتاريخ أوروبا الفكري والسياسي، جديرةً بتأمل أعمق. وإن قراءة أكثر تسامحاً يقوم بها سعيد لتحليل لويس النقدي لكتابه ربما مكنته بفعالية أكثر من الدفاع عن السلامة الفكرية لمشروعه. لكن في عالم يتهم فيه لويس سعيداً 'بتسييس القضية كاملة و عزو أهمية سياسية ليس فقط لتصريحاته الخاصة بل لتصريحات أي شخص لديه الجرأة في الاعتراض على حقائقه وأساليبه'، و في عالم يتهم فيه سعيد لويس بالإسهاب وبإخفاء الأساس الإيديولوجي لمنصبه، فإن مثل هذه التوقعات لا يكاد يكون من المحتمل تحقيقها. (سعيد و لويس، 1981).

مستشرقون وأنثروبولوجيون ومؤرخون آخرون معنيون بالتاريخ الشرقي كانوا أكثر تعاطفاً، إلا أن الكثير منهم تحفظوا على منهج سعيد. يذكر ألبرت حوراني،

وهو مستشرق معروف، في مراجعته لكتاب 'الاستشراق' المنشورة في New York Review of Books (1979) أن عمل سعيد قوي ومقلق، وكتابته قوية ورائعة. لكنه يتساءل هل نجح سعيد في تحليله للاستشراق من الشرَك الذي اتهم المستشرقين بالوقوع فيه، وألم ينشىء مفهوماً تجريدياً، ونوعاً مثالياً، خالياً من عناصر خارجية وعرَضية؟ إن مثل هذا المفهوم قد يفيد في وصف السياسيين والموظفين الاستعماريين، مثل كرومر، وكتّاب في القرن التاسع عشر، مثل شاتوبريان، ولامارتين، وفلوبير، لكن هل يمكن استعماله في وصف عمل متخصصين بالإسلام عظماء، مثل ماسينيون وريتر؟ يجب أن يكون الجواب: لا.

مئة عام من الدراسة الاستشراقية للإسلام أنتجت مجموعة من الأعمال لا يمكن أن تعتبر أنها سيئة الإنجاز. إن في تلك الأعمال استعمالاً حذراً ودقيقاً للمصادر الأصلية، وتجنباً للتعميم الذي لا يعتمد على أساس، والعلاقة المتبادلة بين الحركات الفكرية وبين الأحداث الاجتماعية والسياسية، وشعوراً بمنزلة الكتاب بمقدار ما تجليهم أعمالهم. صحيحٌ أن مفهوماً عاماً قد شكّل مثل هذه الأعمال، أعني الإسلام من حيث كونه نظاماً فكرياً يُرى مقارناً بنظم سابقة، مثل اليونانية والمسيحية واليهودية.

لكن ذاك المفهوم ليس فكرة أخرى عن الشرق، كما وصفه سعيد. إنه الإسلام الذي لا يُرى الجانبَ المعكوس لشيء آخر إنما يرى في طبيعته المحددة. وضمن

حدود مثل هذا العمل، فإن المستشرقين ليسوا مذنبين فيما يسميه سعيد الاستشراق.

جون هارولد بلَمْب، أستاذ التاريخ في كيمبردج، في مراجعته المنشورة في New York Times Book Review (1979) يرى أن استشراق سعيد، وهو نتاجُ عقلٍ تحليلي حصيف، قد عالج مفهوماً ممتعاً بعمق، لكن كتابه لسوء الحظ من المستحيل قراءته. أسماء ليفي ستراوش، وغرامشي، وميشيل فوكو تتساقط 'مع جلجلة مضجرة' لإثبات صحة التصريحات أو للإشارة إلى الأساليب. التصريحات الرشيدة أحياناً تكسى 'رطانة لا تُحْتَمل من علم الاجتماع الفلسفي.' إن حاجة سعيد في أن يحوي ويضم كل شيء جرّته إلى القيام ببعض التصريحات التاريخية الغريبة جداً. كان ينبغي لسعيد أن يقرأ ماركس قراءة أكثرَ وليفي ستراوش أقل. وهو لا يرى أن الدعوى الاستشراقية كما يصفها، و التي يمكن للواحد أن يقبلها، تولّد نقيضها. في النهاية، كما تنبأ ماركس، تأثير الغرب على الشرق سوف يثبت نفعه في القضاءِ على النظام الإقطاعي الذي أبقى شعوبَ الشرق في عبودية، وفي وَعْدهم بحياة أغنى وأطول، وتوليدِ وعي أكثر بالذات. وفي النهاية، إن التبادل الفكري بين الشرق والغرب، الذي ولده استشراق القرن التاسع عشر، سيؤدي إلى القضاء على الاستشراق الذي دعمه. ديفيد كوبف، أستاذ التاريخ في جامعة مينيسوتا، كتب مقالة نقدية بعنوان 'التفسير في مقابل التاريخ'، History versus Hermeneutics نشرت في Journal of Asian Studies

(1980). يرى الكاتب 'الاستشراق' عملاً ذا ميزة عظيمة، بالمقارنة مع كتاب 'اكتشاف الهند' The Discovery of India للمؤلف جواهر لانهرو (نشر سيكنت: كالكوتا، 1946)، وكتاب 'سيرة ذاتية لهندي مجهول' Autobiography of an Unknown Indian للمؤلف نراد شودري (نشر ماكميلان، 1951)، وكتاب 'الجنس الثاني' The Second Sex للمؤلفة سيمون دي بوفوار (نشر كيب، 1953). ويعتقد الكاتب أن استنتاجات سعيد الأساسية لا يمكن التشكيك فيها. فكل شخص يحاول تدريس التاريخ الآسيوي للطلاب الأمريكيين بطريقة موضوعية وعقلانية–بوصفه جزءاً من التاريخ الإنساني– يعرف هذا الأمر. لكن الاستشراق كما يراه سعيد (والذي يعرفه كوبف بأنه من 'نوع الصَّرْف الصحي' للفكر الغربي) لا ينبغي خلطه مع الاستشراق تاريخاً.

ذاك موجود، وما زال موجوداً خارج تصور سعيد له. إن لديه واقعاً ملموساً، وهو معقد، ومتنوعٌ في داخله، ويتغير مع الزمن وليس ذا طبيعة واحدة لا تتغير. وعلى وجه الخصوص، لم يولِ سعيد اهتماماً مناسباً للدور الذي قام به الاستشراق في الهند، حيث ساهم في تحديث اللغات الهندية العامية، والأدب الهندي؛ و نشوء الوعي التاريخي؛ و البحث عن هوية جديدة في عالم حديث؛ و إعادة بناء التراث الهندي. باختصار، إن دراسة سعيد للاستشراق تفتقر إلى الدقة والشمولية ودقة الفهم. ببساطة هو ليس عملَ معرفةٍ تاريخية.

جيمس كليفورد، عالم أنثروبولوجيا مشهور، في 'الاستشراق' ، وهو فصل منشور في كتاب 'مأزق الثقافة

The Predicament of Culture

(1988) يرى في كتاب 'الاستشراق' احتجاجاً شخصياً، وجدلاً ضيقاً تسيطر عليه أهدافٌ سياسية مباشرة، وممارسة جدية للنقد النصي، و–بصورة أساسية– مجموعة من التأملات المعرفية المهمة–وإن كانت غير يقينية– في أساليب عامة وإجراءات للخطاب الثقافي. الكتاب أحياناً رائع، وأحياناً مصطنع، وهو في النهاية مكرر بصورة تدعو إلى الخدَر والفتور. في عمله يبقى سعيد غير مستيقن من أن الاستشراق معني بشرق حقيقي، أو فقط بالشرق من حيث كونه تركيباً ذهنياً. وفي اتباعه فوكو، وغرامشي، وفانون، وآخرين، ربما يتبنى سعيد موقفاً معارضاً، لكن القيم الإنسانية التي يتبناها تفر من التحليل المعارض، كما تقوم التحالفات المتنقلة للمعرفة والسلطة التي تنتجها الحركاتُ القومية والمناهضة للاستعمار.

وفيما يتعلق بالتقييدات التي فرضها سعيد على وصفه لتاريخ الاستشراق، خصوصاً علاقته بالهند، والشرق الأقصى، والمحيط الهادئ، وشمال إفريقية، فإن إغفال شمال إفريقية أمر أساسي، لأن هذا الإغفال يضمن أنه لا يجب على سعيد مناقشة التيارات الاستشراقية الفرنسية المعاصرة. وفي السياق الفرنسي، إن نوع القضايا الحساسة التي طرحها سعيد مألوف منذ الحرب الجزائرية. ببساطة إنه ليس من الممكن انتقادُ الاستشراق الفرنسي الحديث بالطريقة التي يفعلها

هو في نقد خطاب خبراء الشرق الأوسط الأمريكيين المعاصرين. إن سعيداً محق تماماً في تحديد خطاب يقوم بتقسيم ثنائي، وإضفاء صفات جوهرية في تصويره للآخر. لكن الخطاب لا ينبغي تحديده بالاستشراق فقط، بل يجب أيضاً الاعتراضُ على فكرة الأنثروبولوجيا، المعتمدة على أسطورة المجابهة الميدانية، وعلى النظرية الثقافية ذات التفسير العقلي.

أخيراً، يبين مايكل ريتشاردسون، في مقالة 'يكفي يا سعيد' Enough Said المنشورة في 'علم الأنثروبولوجيا اليوم' Today Anthropology (1990) أن تحليل سعيد للاستشراق يثير مسألة أساسية حول العلاقة بين الفاعل والمفعول. إذا لم تكن العلاقة بين الفاعل الغربي والمفعول الشرقي علاقة تبادلية، كما يشير سعيد أحياناً، إذن ليس هناك إمكانية في تحدّي المفعول الفاعل، وفي تطوير نماذج بديلة للواقع. الطريق الوحيدة للخروج من المأزق هي أن يقوم الفاعل بتصحيح تمثيله الخاطئ الخاص به، تطوير غير محتمل الحدوث. أما عن إشارات سعيد المتكررة لعبارة ماركس في كتابه 'برومير الثامن عشر للويس بونابرت'

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte

: "لا يستطيعون أن يمثلوا أنفسهم، لا بد أن يُمثَّلوا" فإنها تبدي سوء فهم كامل لقصد ماركس في عبارته تلك، التي أريد بها أن تحدد علاقةً تبادلية بين الفلاحين الفرنسيين والحزب البونابرتي في فترة ثورة 1848، وليس- كما افترض سعيد- حالةً من الصمت المفروض. وفي تفسير عبارة ماركس كذلك،

يرى ريتشاردسون أن سعيداً يظهر سذاجة غريبة حول الكيفية التي يدرك فيها الناس فعلياً الصور. فقط الناقد الأدبي الأكاديمي، المهووس بمشكلة التمثيل، يمكن أن يقع في خطأ الاعتقاد بأن الناس عموماً يساوون صور الشرق بواقع الأشياء التي يمثلونها.

ردٌّ ماركسيٌّ هندي

نقدَ إعجاز أحمد استشراقَ سعيد في مقالتة 'بين الاستشراق و التاريخية'، Between Orientalism and Historicism المنشورة في كتاب 'دراسات في التاريخ' Studies in History (1991)، والتي توسعت فيما بعد في مقالة 'الاستشراق وما بعد' Orientalism and After المنشورة في 'في النظرية: طبقات، وأمم، وآداب' In Theory: Classes, Nations, Literatures(1992). والمقالة نسخة مختصرة من خطاب ألقي في Fellows' Seminar المعقود في مركز الدراسات المعاصرة في مكتبة ومتحف ذكرى نهرو في نيودلهي. هذا النقد يمكن أن يتخذ نموذجاً يمثل الرد الماركسي لعمل سعيد، مع أن نقد أحمد يمتد أبعد من القيود الاعتيادية للمنهج الماركسي الصارم. يستنتج أحمد أن منحَ سعيد أهميةً للأدب يقع في مركز منهجه في التعامل مع الاستشراق.

هذا يسهل قراءة للتاريخ غيرَ مستمدة من مبدأ إنتاج واستيلاء ماديين، إنما من نظمِ تمثيلية. ونتيجةً لهذا، يحاول سعيد أن يشغل حالات نظرية متناقضة

تبادلياً، وأن يحدد الاستشراق، موضوعَه للمعرفة، بطرق غير متوافقة تبادلياً، ويجعل نفسه عاجزاً عن اكتساب حالة متماسكة مناهضة للاستعمار عن طريق تبني موقف تجاه الماركسية، موقفٍ عدائي جداً يكاد يصل إلى درجة الهيستريا.

وفقاً لأحمد، إن مشاكل سعيد النظرية، والأسلوبية، والسياسية ناشئة من إصراره على تأييده في نفس الوقت تقليدين متناقضين تماماً، وهما ما يسميهما أحمد إنسانية[هيومانزم] أَوَرباخ السامية، ومعاداةَ هذا المذهب من قبل نيتشه وفوكو. و أَوَرباخ عالم ألماني–يهودي لجأ في فترة الحرب العالمية الثانية إلى تركيا، حيث ألف كتابه 'المحاكاة' Mimesis (1946)، وهي دراسة مهمة لبعض مظاهر التراث الأدبي الإنساني الأوروبي.

وإذ يحدد سعيد أن أصول الاستشراق تمتد إلى العصور القديمة (هومر، وإيسخيلوس) فهو ببساطة يقبل التقليد الإنسانيhumanist ، الذي يمثله عملُ أورباخ، لكن مثل هذا التحديد لأصل الاستشراق لا يتفق بالكلية مع المنهج في التعامل مع التاريخ كما يتبناه فوكو. بعبارة أخرى، إن سعيداً في توظيفه لتصور فوكو للخطاب يرفض أن يقبل نتائج رسمه لخريطة التاريخ. إذا كانت 'ضغوط فوكو' تجبره على تتبع بدايات الخطاب الاستشراقي من القرن الثامن عشر أو قريباً منه، فإن الضغوط التي لا يمكن مقاومتها لإنسانية أورباخ السامية تجبره على تتبع أصول الخطاب، في الشكل التقليدي للنصية textuality الأدبية الأوروبية المستمرة رجوعاً حتى عصر اليونان القديمة، وهذا موقف يستحيل حدوثه.

وأيضاً إن تعاريف الاستشراق الثلاثة لسعيد (وهي الاستشراق مهنة، و أسلوب من التفكير قائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب، و مؤسسة مشتركة) تنطوي على مشكلة. وعلى وجه الخصوص، تعريفه للاستشراق بأنه أسلوب من التفكير قائم على التمييز الوجودي والمعرفي يضفي بفعالية صفاتٍ جوهريةً على أوروبا بنفس الطريقة التي يتهم فيها أوروبا والغرب بإضفاء صفاتٍ جوهرية على آسيا والشرق.

من وجهة نظر أحمد، ليست تلك الحالةُ التي يصفها سعيد حول تحديد أوروبا لـ'الآخر' العدائي، والتي تستخدم لتكون وسيلة لتحديد 'النفس' ، غريبةً على الإطلاق. فالمسلمون مراراً و تكراراً يقومون بتمييزات مشابهة، بين الشرق والغرب، وبين العالم الإسلامي والمسيحي. والهندوس عادة يفرقون بين روحانية الهندوس، وبين المادية الغربية و البربرية الإسلامية. يرى أحمد أن هذا الأمر ليس مسألة جدل، و يوضح مشيراً إلى أنه تاريخياً وجد جميع أنواع العمليات المرتبطة بالطبقة، والجنس، والعرقية، والدين، والخوف من الغرباء، والتعصب؛ جميعها كانت تمارَس في كل المجتمعات، الأوروبية وغير الأوروبية. لكن الذي أعطى أشكالَ التحيز الأوروبي قوتها الخاصة في التاريخ، مصحوبةً بعواقب كارثية على حياة الملايين، لم يكن "عمليةَ هوسٍ وجوديٍّ وزيف متجاوزةً للتاريخ- أو حشداً لقوة فريدة في مجالات الخطاب-، بل كان -على وجه التحديد- تلك القوةَ الرأسمالية الاستعمارية التي أدت إلى ظهور أنواع أخرى من القوة." (أحمد، 1992، 184).

يرى أحمد أن سعيداً في 'الاستشراق' لم يقرر هل هو يعتبر الاستشراقَ –كما يحدده– مجردَ نتاجِ نظام من التمثيلات، بالمعنى ما بعد الحداثي (عبارة نيتشه "جيشٌ من الاستعارات") وفقاً لدريدا وفوكو، أو نظاماً من التمثيل الخاطئ أنتجه الغرب عمداً. تشير الحالة الثانية إلى وجود حقيقة موضوعية يمكن أن يقاس في مقابلها سوءُ التمثيل. أما الحالة الأولى فلا تسمح بمثل هذه الحصيلة الإيجابية. وفقاً لأحمد، إنه من خصوصية العقل ما بعد الحداثي أنه يدمج التجربةَ الموضوعية في فكرة نصيةٍ من التمثيل خالصة. ومن هذا الوجه، فقارئ سعيد المثاليُّ هو القارئ الغربي. أما القراء الآسيويون والإفريقيون فلا بدّ أنهم ستتملكهم الرغبة في السؤال عن: كيف أن نظامَ التمثيلات الموصوف يقارَن مع تجربتهم 'الحقيقية' الخاصة بهم. وفي الوقت نفسه، حيث يلقون اللومَ على سلب ونهب الاستعمار قد يجبَرون على النظر في إسهامهم في تلك الحصيلة، لكن التأكيد على التمثيل سينقذهم من هذا الإحراج.

ومن جهات أخرى أيضاً، كان تحليل سعيد للاستشراق ناقصاً، فهو لم يأخذ بالحسبان انتقاداتِ السيطرة الثقافية الاستعمارية، التي وُجدت في الهند وأمريكا اللاتينية في القرن التاسع عشر؛ ولم يتهم اهتماماً لائقاً 'بالظروف الممكِّنة' للخطاب الاستشراقي، الاقتصادي والسياسي والعسكري؛ ولم يعتبر الإسهامَ الذي قام به العلماء في البلدان المستعمَرَة المعنيون بتشكيل النصيّة الغربية؛ أخيراً و في اعتبار نفسية الاستشراق من حيث كونه نوعاً من المرض النفسي الأوروبي، يجازف تحليل سعيد في نبذ حضارة كاملة بوصفها تكويناً مريضاً في

نمط لسوء الحظ "مألوف كثيراً لدينا، تعيش في الجانب الآخر من التقسيم الاستعماري." (أحمد، 1992، ص 182).

كتب أحمد مقالة متممة لمقالتي 'بين الاستشراق و التاريخية' و 'الاستشراق وما بعد' عنوانها 'ماركس في الهند' Marx on India منشورة في كتاب 'في النظرية' (1992). دافع فيها أحمد دفاعاً مفصلاً عن ماركس، الذي وصفه سعيد في كتابه الاستشراق بأنه 'طفل التاريخية البغيض'، الذي سمح لنفسه أن يراقَب من قبل العمل البوليسي المعجمي للاستشراق. يبين أحمد أن قراءة سعيد لماركس، خصوصاً لمقالتيه الأكثر شهرة عن الهند، 'الحكم البريطاني في الهند'، و 'النتائج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند'، المنشورتين في New York Tribune في عام 1853 قراءة خاطئة تقريباً من كل وجه.

فسعيد لم يضع تعليقات ماركس حول الهند في سياق كتاباته الأخرى، ويتجاهل تماماً ما وجب على المؤرخين الهنود أن يقولوا حول هذا الموضوع، كما أنه يضع ماركس في مجموعة كتاب ورحالة إنكليز و فرنسيين، مع أنه لا ينتمي إليهم. إن ماركس في كتاباته حول الهند لم يقل شيئاً لم يذكره حول أوروبا، و بعبارات لاذعة. إذا كانت تعليقاته حول الهند يجيزها نوعٌ من خطاب فوكو إذن هو ليس خطاب الاستشراق، بل خطاب الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر، كما طبق أساساً في أوروبا وأمريكا.

آراؤه لم توجدها قيمٌ عنصرية إنما أوجدها إيمانٌ بقيمِ عصرِ التنوير للوحدة، والعالمية، والجهد الإنساني، وهي النتيجة الضرورية والمنطقية للمواقف التي تبناها حول "قضايا الطبقة ونمط الإنتاج، وحول الهيكلة المقارنة للطرق المختلفة السابقة للرأسمالية، وحول نوع ودرجة العنف الذي لا بد أن يصدر عن مشروع يبدأ في حل مثل هذه الطريقة على نطاق واسع جداً." (أحمد، 1992، ص 230).

إدوارد سعيد والعرب الذين راجعوا عمله

إيمانويل سيفان، طالب في تاريخ الشرق الأوسط المعاصر في برينستون، كتب مقالة بعنوان 'إدوارد سعيد والعرب الذين راجعوا عمله' Edward Said and his Arab Reviewers منشورة في كتابه 'تفسيرات الإسلام: الماضي والحاضر' Interpretations of Islam: Past and Present (1985). حاول في هذه المقالة أن يقوم بمسح لاستجابات المسلمين والعرب لاستشراق سعيد.

معظم هذه الاستجابات كانت وصفية وسطحية، باستثناء أربعة أعمال جديرة بالتأمل: مقالة صادق جلال العظم 'الاستشراقُ والاستشراقُ معكوساً' [6] Orientalism and Orientalism in Reverse (1981) نشر جزء منها في Khamsin (1981)؛ و كتاب 'المستشرقون والدراسات القرآنية' (1983) لمحمد حسين علي الصغير؛ و'من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق العربي'، المنشور في كتاب 'حدود الهوية القومية' (1982) لنديم

البيطار؛ و بحث حسن حنفي 'الفكر القومي العربي في الميزان ' ، المنشور 'في قضايا عربية' (1978).

وفقاً لسيفان، ثلاثة من هؤلاء المؤلفين الأربعة هم مفكرون عرب مهمون. فالعظم درس في جامعة ييل، وله كتاب يعد من أفضل الانتقادات العربية لحرب 1967 بين العرب وإسرائيل. وله كتاب ينطوي على تحليل تشكيكي مثير للجدل حول الفكر الإسلامي، وقد فقد بهذا الكتاب عمله في الجامعة الأمريكية في بيروت. والبيطار درَس في الولايات المتحدة، وهو واحد من أهم المفكرين العرب في وقته، وناقد شجاع للتقليدية الدينية. وحنفي تخرج في السوربون، وهو متخصص في التفسير (الهيرمينوطيقا). أما الصغير فهو أدناهم شهرة، ويعدّ حجةً في الدراسات القرآنية.

يرى سيفان أن العظم والبيطار، وهما أهم الأربعة، يتفقان مع سعيد في أن المعرفة وثيقة الارتباط بالسلطة، وأن الاستشراقَ مشروعاً فكرياً لديه روابط قوية بالهيمنة الاستعمارية في الشرق الأوسط. لكن كليهما غير راضٍ عن كتاب سعيد. فالبيطار يسأل كيف أن سعيداً في غضون سنوات قصيرة استطاع أن يقرأ ستين ألفَ كتاب أو أكثر عن الشرق العربي، نشرت في فترة 1800-1950. والعظم يسأل لماذا لم يحدد سعيد حديثه عن الاستشراق بالفترة المعاصرة. وكلاها يتفق على أن دراسة سعيد للاستشراق غير تاريخية وغير علمية.

وهي ليست معتمدة على فحص دقيق للأدلة، و إذ يعزو سعيد آراءَ خاطئةً لأوروبا وأحياناً عنصرية، مبتدئاً باليونان القديمة، فهو يضفي بقوةٍ صفاتٍ جوهريةً على الغرب، بنفس الطريقة التي يتهم فيها الغرب بإضفاء صفات جوهرية على الشرق. أياً كان الموقف في القرن التاسع عشر، فليس هناك عالم أوروبي محترم يتبنى اليوم الآراء التي ألصقها سعيد بالاستشراق.

ويبين سيفان أن العلماء الذين راجعوا عمل سعيد عموماً يرون أن سعيداً لم ينجح في وضع نقْدِ الإسلام في القرن الثامن عشر في سياقه الصحيح، ونقدِ عصر التنوير للمسيحية والدين؛ وبأنه لم يقدّر الإنجازات العظيمة للاستشراق؛ وبأنه ينشغل أحياناً في ذاتيةٍ مفرطةٍ، تكاد تنكر بأنه من المستحيل للغربي أن يصف الشرقَ وصفاً موضوعياً، وهو افتراض لو قُبل لكان ضمنياً برَّأ الاستشراق من جميع التهم الموجهة ضده؛ وبأنه لم يضمّن الاستشراق الألماني في دراسته. والاستشراق الألماني، أكثرَ من غيره، لم يستلهم من الإمبريالية و الاستعمار، بل من الكلاسيكية[7]، ولذا فهو تعامل مع الإسلام على أنه حضارة ميتة، وهو أمر لم يكن متاحاً للمستشرقين البريطانيين والفرنسيين، الذين –بسبب ضرورات الإمبراطورية– أجبروا على اعتبار الوضع الحالي الحي للعالم الإسلامي.

وفقاً لسيفان، يخشى المراجعون العرب من أن هجوم سعيد على الاستشراق، الذي يُرى مكوِّناً أساسياً للعقل الأوروبي، يشجع العرب المتخلفين (المؤيدين لوحدةٍ جامعةٍ للعرب، وللأسلمة–العربية، وللإسلام السياسي) أن يعززوا ما أشار إليه العظم بالاستشراق المعكوس. ويعني به العظمُ إضفاءَ صفاتٍ جوهرية

على شخصيةٍ إسلامية أو عربية حقيقية، تعود أدراجها إلى القرن السابع، ثابتةٍ مع مرور الزمن، وهي من حيث الجوهرُ روحانية ومثالية، في مقابل الغرب المادي. إن مثل هذا الغموض أو الإلغاز، الذي يؤمن به ليبراليون عرب ومفكرون يرمون بطرفهم إلى المستقبل، يهدّد بقطع العالم العربي عن الحداثة، وبمنع التقدم.

يقول حنفي بأن هذا المنطق إذا ساد فإن العرب سيبقون مجردين عن قوة الإرادة، وناقصين في التصور والتفكير، و ألعوبة بيد الآخرين: " الله والقدر والدكتاتور أصبحوا شيئاً واحداً في أعيننا. ومن يعترض على هذا الأمر يُتَّهمُ بالإلحاد. وكأن عصر العلم والعقل بالكاد وصل إلينا." (سيفان، 1985، ص 142).

ويتهم سعيد في كتابه المفكرين العرب بالانخراط في 'استشراقات' ويعني بها تحليلات من الدرجة الثانية للعقل العربي، والإسلام، وأساطير أخرى. المراجعون العرب وجدوا هذا الاتهام مُهيناً، فهم اعتقدوا بأنه يشير إلى كتاباتهم. وهذا اعتقاد صحيح.

يبين البيطار بأن هذه الكتابات إنما حاولت أن تحرر الشعوب العربية من رواسب الماضي وبقاياه. إذا كان سعيد يجد أن أعمالهم من الدرجة الثانية فكان عليه أن يشرح لهم لمَ كان الأمر كذلك. (سيفان، 1985، ص 143). بالنسبة للمراجعين العرب المعنيين بالأمر، إن تقليل سعيد من شأن أعمالهم قضيةٌ هامة. لكن كما يرى سيفان، إن الاختلاف الأساسي بين سعيد

ومراجعيه العربِ يكمن في مكان آخر، أي في رفض سعيد الاعتراف بالعلاقة المستمرة للماضي العربي–الإسلامي بالحالة الراهنة للقضايا في الشرق الأوسط. خلافاً لسعيد، إن الأعمال الحديثة لمفكرين عرب تُظهر أن الماضي العربي–الإسلامي لا يزال مركزياً، وقد شكك في ذلك قديماً العديدُ من المستشرقين الغربيين. فالمجتمع العربي لا تزال تنتشر فيه القيم الإسلامية التقليدية، حول العلاقة بين الرجل والمرأة، والسلطة، و الخضوع، و سلالة العائلة، و الموقف من الموت، وهي جميعاً مستقاة من ماض مثالي. طبعاً، المجتمع العربي تغير مع الزمن، لكن الأعراف والمعايير القديمة ظلت تتمتع بالنفوذ. ومن الملاحظ أن العرب يؤيدون التجهيل، وانهزاميون، ومؤمنون بعقيدة الجبر، وسلبيون. و يرى البيطار أن التخلف السياسي العربي نتاج الآراء التي تشكلت في القرن السادس.

فالرؤية العالمية للمجتمع العربي دينية و تقع وراء حدود المعرفة الإنسانية. إنها "فلسفة كلية للحياة بواسطتها يحدد المجتمع مكانَه في التاريخ وقواعدَه الداخلية للعبة. ومن شأن هذه الفلسفة الروحية الغامضة أن تنشئ إنساناً لا يعترف بالتاريخ حقيقةً مستقلةً، إنساناً غير مدركٍ لحقيقة أن هناك عواملَ موضوعية وميولاً تقع خارج الطموحات والأهداف البشرية، و على الواحد لكي يؤثر فيها أن يعي منطقها وديناميكيتها... هذا هو المجتمع الذي يحدد جميع نشاطاته وأحداثه الواقعة حوله من خلال الطقوس والعلاقة من الله." (سيفان، 1985، ص 149).

ويخلص سيفان إلى أن هؤلاء العرب المراجعين ينتابهم الحزن لأن سعيداً، وهو واحد منهم: علماني وحداثي، يلوم الاستشراق على كل أمراض العالم العربي، و يمارس خداعاً لفظياً، و يضع السلاح بين يدي علمانيين معزولين يرغبون بتبنّي الاستشراق المعكوس. خلافاً لسعيد، يجب على المفكرين العرب أن يواجهوا حقائق العالم العربي. وهم يدركون ما للماضي الإسلامي من هيمنة على المجتمع العربي، ولا يستطيعون تحمُّلَ أن يعلقوا بين كليشيهات[8] وأوهام الخارجيoutsider والسائح. إن قلقهم ليس مزيفاً لشخص أنيق راديكالي، بل هو حقيقي لأناس لديهم تصور واضح لهدفهم النهائي و للمعوقات الضخمة التي تصدّ طريقهم.

إن ما يثير الاهتمام حول مراجعي كتاب الاستشراق من العرب (وهم من الشرق الأوسط) هو أنه كان من المتوقع أن يؤيدوا هجوم سعيد على الاستشراق تأييداً تاماً، إلا أنهم في الواقع تبنوا منهجاً نقدياً اعترضوا فيه على صحة طريقته، وتحدَّوا العديدَ من نتائجه الأساسية. من هذه النتائج أن المشروع الاستشراقي من بدايته حتى نهايته مليء بالتحيز والتحامل؛ وأن الاستشراق غير قادر على القيام بملاحظة موضوعية؛ وأن المستشرقين دائماً وأبداً يكتبون عن الثقافة والحضارة الشرقية كأنها ميتة؛ و الأهم أنه ليس هناك شيء اسمه مجتمع إسلامي، وعقل عربي.

هذا لأن العلمانيين والحداثيين في سعيهم لمعالجة المشاكل المتأصلة في المجتمع العربي، مجبرون على أن يقوموا باختيارات جذرية، لا تتصل بالعديد من القضايا

الأكثر تعقيداً التي أثارها سعيد، و لكنها من وجهة نظرهم ذات علاقة أقل. ومن هذا الجانب تستحق وجهاتُ نظرهم تأملاً أكثر جديةً.

منظور أسود

إن المراجعين العربَ لكتاب الاستشراق –الذين تحدث عنهم سيفان– ينظرون إليه من وجهة نظر عربية. أما إرنست جيمس ويلسن الثالث، عضو في قسم العلوم السياسية في جامعة ميشيغان، في مقالة 'الاستشراق: منظور أسود' A Orientalism Black Perspective ، المنشورة في The Journal of Palestine Studies (1981) فينظر إليه من وجهة نظر أمريكي أسود. يرى ويلسون(وهو طالب متحمس لأعمال النظام الرأسمالي، ومحارب لأجل حقوق السود في أمريكا) أن الاستشراق الذي يصفه سعيد هو من حيث الأساس مبدأ سياسي. والاستشراق كما يراه ويلسون عقيدة إيديولوجية أقيمت على قاعدة متينة من السيطرة الاقتصادية والسياسية، قادرة على الاستيلاء على الثقافات الأخرى، وإزالة طبيعتها، ودمجها.

وحيث إن الأمر كذلك فالاستشراق ينبغي أن يهتم خصوصاً بالأمريكيين الأفارقة، الذين كانوا في أمريكا خاضعين لنوع من الاستشراق *الداخلي*. والأمريكيون الأفارقة كالعرب والشرقيين الآخرين، تم تحديدهم على أنهم 'الآخر'، والمرآةُ 'للشعوب البيضاء المتحضرة والمحترمة'، وأنه ينبغي أن يخشى جانبهم، وأن تتم السيطرة عليهم. ونتيجةً لتركيزه الشديد على دور الظالم، لا على دور

المظلوم فإن سعيداً في كتابه لم يعالج المقاومة الشرقية للهيمنة الثقافية الغربية، لكن ويلسون يشك أنه فقط في أمريكا، حيث العلماء الأمريكيون الأفارقة حاولوا أن يتحدوا الانحيازات السائدة للمعرفة البيضاء، [يشك] في وجود مثل هذه المقاومة، خصوصاً في الشرق الأوسط. ويخلص ويلسون إلى أن الثقافات المهيمنة عندما تواجَه بمثل هذه التحديات فإنها لا تحاول فقط أن تبقي على سلامة رؤيتها للعالم، عن طريق صياغة و إعادة صياغة نماذج معرفةِ الثقافات الأخرى، إنما أيضاً تستجيب عن طريق السعي لمنع مجموعات مضطَهدة، مثل الأمريكيين الأفارقة، والفلسطينيين من الاتحاد ضدهم.

إن بمقدور المفكرين والقادة السياسيين لمثل هذه المجموعات المضطَهدة أن يتحدوا التصنيف الاستشراقي بثلاث طرق: تحدي التصنيفات الأدنى للنموذج الاستشراقي؛ وتحدي فكرة نموذجٍ كامل وأن تحل مكانه رؤية شاملة تعكس الموقفَ الهيكلي، و التراث الثقافي للمجموعة المضطَهدة؛ والسعيُ لتوحيد المجموعات المضطَهدة في تحالفات، والعملُ على خلق رؤى عالمية جديدة، تعمل ضمن منظور العالم الثالث. وقد حدث هذا التحدي الأخير للهيمنة الغربية عندما أجرى –منذ عهد قريبٍ– الأمريكيون السود، ومنظمةُ التحرير الفلسطينية محادثات، وهذا التطور سبب رعباً بين النخبة الأمريكية السياسية والاقتصادية.

ولبناء نظام عالمي أكثرَ إنسانيةً وديمقراطية، يجب على العالم المسيطَر عليه، سواء في الشرق الأوسط أو أمريكا الشمالية، أو إفريقية، أن يصوغ مجموعةً

متناسقة من الأهداف، ومجموعةَ استراتيجياتٍ وتكتيكات لتحقيق هدفه. مثلاً، إن الأسس قد وُضِعت في عمل يجري تنفيذُه–بصورة أساسية في العالم الثالث–لإيجاد نظام اقتصادي عاملي جديد. وينبغي على الأمريكيين السود أن يكتشفوا نتائج هذا العمل من أجل مساعيهم الخاصة حتى يتحرروا ضمن الولايات المتحدة الأمريكية. وفي نفس الوقت، عليهم أن يختبروا بجدية وتناسق أكثرَ الدورَ الذي قد تلعبه التحالفاتُ العالمية في حركات التحرير السود المستقبلية، وهي حركات قد تكون الأمل الأفضل لأمريكا أكثرَ إنسانية وديمقراطية.

'إدوارد سعيد والمؤرخون'

رأينا سابقاً أن ما يجعل سعيداً يختلف عن الكثير من نقاده هو واقع أنه في كتابه 'الاستشراق' يميل إلى رؤية موضوعه من خلال موشور الفلسفة المعاصرة وما بعد المعاصرة (خصوصاً فلسفات نيتشه وفوكو ودريدا وغرامشي الماركسي). لكن نقّاده يبقون في الغالب متشبثين بقوة بالمنهج التقليدي (الواقعي) في كتابة التاريخ. ذكر لويس في مقالته 'قضية الاستشراق' بأنه في النقاش المتعلق بالاستشراق، يبدو أن العالم الأكاديمي منقسم بين أولئك الذين –إذ يتبنَّون وجهةَ نظر معرفيّة حديثة– يؤمنون بأن الحق المطلق إما غير موجود أو لا يمكن الحصول عليه، وبين أولئك الذين يؤمنون بأن الحق أو على الأقل ما يدنو منه يمكن تحصيله، و يسعون إلى فهم التاريخ (وضمنياً إلى فهم العالِم) بواسطة دراسة الحقائق (الأدلة والظواهر).

والمستشرقون خصوصاً يسعون إلى فهم التاريخ الشرقي بواسطة 'فحص دقيق للنصوص الصعبة.' يرى لويس أن الأوَّلِين لا يهمهم الحق ولا تعنيهم الحقائق، والخطاب برمته ما هو إلا إظهارٌ للعلاقة بالسلطة، والمعرفةُ بجميع أنواعها منحرفةٌ. وكل ما يهم هو الموقف والحافز والهدف. أما الآخرون فيرون التاريخ مسألة حقيقة مادية خاضعة لقواعد البراهين وقوانين التحليل العقلي. يظهر الفرق واضحاً في نقاش نشر في مجلة Nineteenth-Century Contexts في منتصف التسعينات، حيث تركز هذا النقاش حول خطاب عنوانه 'إدوارد سعيد والمؤرخون' Edward Said and the Historians . ألقى هذا الخطابَ جون ماكينزي، طالب بريطاني يدرس التاريخ الإمبريالي، في مؤتمر دراسات القرن التاسع عشر ذات التخصصات المتعددة، الذي أقيم في كلية ويليام وماري، فيرجينيا. نشر الخطاب لاحقاً في مجلة Nineteenth-Century Contexts عام 1994.

يحاول ماكينزي في مقالته هذه أن يشرح السبب في أن تحليل سعيد للعلاقات بين الشرق والغرب في كتابه 'الاستشراق' (وأيضاً في كتابه الثقافة والإمبريالية، 1993) لم يحظ إلا بالقليل من إعجاب مؤرخي الإمبريالية الغربية ومؤرخي الفنون. فسعيد إذ يتهم المستشرقين بأنهم أداة بأيدي الاستعمار الغربي، وبإنتاج وإعادة إنتاج شرق معدٍّ سلفاً، 'الآخرِ' الذي تحيط به الأفكارُ النمطية والشائعات، و المستمرُ إيديولوجياً، فإنه قد أضفى بقوة صفاتٍ جوهريةً على الغرب بنفس الطريقة التي يتهم فيها الغرب بإضفاء صفاتٍ جوهرية على

الشرق. فهو قد أنشأ صورةً نمطيةً لثقافة غربية، وهذه الصورة مسدودةٌ وغيرُ متغيرة.

لكن هذه الصورة مرفوضة عموماً عند مؤرخي الإمبريالية الغربية و مؤرخي الفنون، لأن الرجوعَ إلى نفسٍ ثابتة و ذات صفات جوهرية، و تجميدَ 'الآخر' في كونه مفعولاً، كلاهما لا صلة له بسجل التغيير المستمر للثقافة الاستعمارية، وعدم استقرارها، وعدم تجانسها، ونفاذها الكبير. ويجد ماكينزي أن موقف سعيد الفلسفي فيما يتعلق بتاريخ الاستشراق محيرٌ. فهو يبدو أنه يكتب ضمن التراث الهيومانستي، لكنه يسعى إلى كشف عيوبه ونقائصه. وإذ يعبث ويلهو بلغة الأساس والبنية الفوقية[9] فإنه يرفض التراث الماركسي. ومتأثراً بغرامشي وفوكو، يقف سعيد أو يدّعي أنه يقف خارج أي جماعة علمية. وفي إضفائه صفاتٍ جوهرية على الغرب من حيث كونه ثقافة نمطية و كتيمة، يجعل سعيد تعزيزَ الوعي بين الثقافات (وهو يزعم أنه يسعى إليه) أمراً مستحيل الوقوع من الناحية النظرية.

وفي تعريفه الاستشراق بأنه 'مشروع إمبريالي شمولي'، يرتاب سعيد في جميع الروايات الأخرى. وإذ يسقط من حسابه إمكانيةَ 'تنظير الجميع'، هو يرفض 'العصابات الثقافية' cultural guerrillas (التعصب للسكان الأصليين، والقومية، والأصولية) التي تزعج مجموعات الروايات الأساسية.
لذا وفقاً لماكينزي تظهر مفارقةٌ مُعطِّلةٌ واستثنائية حيث إن المؤلف الذي يسعى إلى تعريف خطاب روايةٍ أساسية للشرق تعمل على الأقل لقرنين هو نفسه

يرتاب في جميع التنظيرات العالمية. وكأن عقلَ سعيد الناقدَ والشموليَّ كان في حرب مع قلبه البدوي الذي مرت عليه مراحل متعددة من التطور.

ويرى ماكينزي أن مؤرخين مثل جون سويتمان في كتابه 'الهاجس الشرقي' [10] The Oriental Obsession (1988) وديفيد كوبف في كتابه 'الاستشراق البريطاني والنهضة البنغالية' British Orientalism and the Bengal Renaissance (1969) سعوا إلى تحليل خاصية محددة ومختلفة، وأحياناً متعارضة للمراحل المختلفة، بخلاف سعيد الذي رؤيته للاستشراق أساسيةٌ بصورة متسعة ومستقلة. ولهذا يمكن أن يبيَّن أن مستشرقي عصر التنوير لم يكن لديهم إلا القليلُ من القواسم المشتركة مع الاستشراق في مرحلة المستشرق–العالم بالإنكليزية المثير للجدل. مؤرخون آخر مثل ليندا كولي في كتابها

'البريطانيون، تكوين الأمة 1707–1837 ' Britons, Forging the Nation (مطبعة جامعة ييل، 1992) بينوا أن 'الآخر' في تصور بريطانيا في القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر لم يكن–كما ذكر سعيد– آسيا والشرق بل فرنسا.

في هذه المراحل وما تلاها، عندما غدت روسيا الإمبريالية، وألمانيا، وروسيا السوفياتية 'الآخر' الأساسي لبريطانيا، أنشئت تواريخُ قومية جديدة، وأزمان ماضية مثالية، وأساطير، وأشخاص حكماء وأبطال، في العديد من الدول والأمم الأوروبية التي ارتباطها بالأفكار عن الطبقة والإثنية الأوروبية أكثر من

ارتباطها بالإمبراطورية والعرق. وعندما اهتمت الثقافة الأوروبية بالشرق لم تكن هذه دائماً هي الحالة. فقصة أوبرا عايدة[11] لفيردي ليست كما يذكر سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية (1993) عرضاً إمبريالياً، مصمَّماً لإبراز فتح أوروبا لمصر، بل هي إعادة تشغيل عدد من الموضوعات الأوروبية المشتركة، المعنية بالهوية والحرية الوطنية، والموضوعة في سياق غريب.

إن المؤرخين المعنيين بتفسير التغيير مع مرور الزمن، والعلاقة المتبادلة للأفكار والأحداث، والبيئة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي يتم فيها إنتاجُ المصادر، لا يرتاحون لخطاب سعيد، الذي من المفروض أن يعرض قصداً ثابتاً وأثراً خلال قرن ونصف قرن. وبدلاً من ذلك، هم يسعون إلى تقييد التحليل بأساس تجريبي راسخ، وربطه بحلقات محددة، وأفراد معينين، وأقاليم، وسياقات اجتماعية واقتصادية قابلة للتعريف في السجل التاريخي.

وهم يبحثون عن وحداتِ مرحلةٍ ومكان وشخص، حتى عندما يتعاملون مع امتدادات زمنية أوسع. وخلافاً لسعيد الذي يبدو أن فهمه ضئيلٌ لدور السخرية والمصادفة في التاريخ، فإن المؤرخين لم يشعروا بالثقة حول الأهداف التنبؤية والعملية لموضوعهم. وكذلك لا يميلون إلى الوعظ، خلافاً لما عليه سعيد.

باختصار، إن سعيداً وقع في كل الشراك التي يحذر المؤرخون منها تلاميذهم: قراءة قيمٍ حاضرة في صحائف ماضية، وإطلاق الأحكام على الأجيال

السابقة، وعدم تمييز القصد من الأثر، وفقد القراءات المتعددة النابعة من الصراع بين القصد السلطوي و توقع المشاهِد.

أثار تحليلُ ماكينزي لعمل سعيد حول الاستشراق والثقافة والإمبريالية ردّاً نشِطاً ومثيراً. كتبت مارثا هيلدرث، مؤرخة في الطب الاجتماعي، مقالةً بعنوان "نُواحٌ على الواقع: ردٌّ على مقالة ماكينزي 'إدوارد سعيد والمؤرخون' " منشورة في Nineteenth-Century Contexts (1995). تذكر مارثا أن مقالة ماكينزي تحتوي على معنى مستتر، وشعورٍ ينطوي على حنين لإجماع سريع الزوال فيما يتعلق بممارسة التاريخ.

إن أي مؤرخ يأخذ القليل من النفَس خارج الأرشيفات في السنوات الأخيرة يعلم أن الإجراءات التاريخية والاعتقادات التي يشير إليها لم يعد من المسلم بها. بل إن وجود 'أساس تجريبي راسخ' قد تم التشكيك فيه. المؤرخون اليوم المتأثرون بالنظرية النقدية والدراسات الثقافية لم يعودوا متأكدين أين تقع أسس التاريخ، في واقع موضوعي أو إنتاج ثقافي. بطريقة أو بأخرى، يجادل معظمهم أنه لم يعد ممكناً الإبقاء على تمييز واضح بين الحق التجريبي المؤسس على النص والأرشيف والمصدر، وبين التفسير.

إن تصور الموضوعية المطلقة، كما تصورها رانكي، مؤرخ ألماني في القرن التاسع عشر، لم يعد مقبولاً، وكذلك الاختيار بين النموذج الاجتماعي–الاقتصادي الماركسي (الذي تفترض هيلدرث أن يكون حقل ماكينزي للتحليل) وبين نظرية الخطاب. في السنوات الأخيرة، علماء مثل ألتوسير، وغرامشي، وفوكو قد

فتحوا مجالات واسعة من الأرض المشتركة بين الاثنين. وبهذا السياق ينبغي أن ينظر إلى تحليل سعيد للاستشراق والاستعمار الثقافي. في تحليله لعمل سعيد، أشار ماكينزي إلى إخفاق سعيد في عدم تقديره لقيمة السخرية. ترى هيلدرث أن السخرية تمثل فقط وسيلة نظرية تُستعمَل للهروب من الآثار التامة للتخلي عن الموضوعية المطلقة، وهي بهذا الرأي تتبع رأي هيدن وايت وهانز كيلير. بعبارة أخرى، إن السخرية تسمح للمؤرخين أن يدّعوا مكانة حق نسبي لأقوالهم، على حين يرفضون الاعتراف بالأساس المعرفي لحقائقها وسياقاتها.

وهي تمكّنهم من إبداء الحكم في السجل التاريخي، و تمييز الواسطة والهدف والعلة والأثر على حين يحافظون على مكانهم الخاص من الذاتية الحرة ويتجنبون قضايا متعلقة بمنظورهم وهويتهم الخاصة. وسعيد في عمله لا يدّعي مثل هذا الفصل. إن عدم قدرته المفترضة في تقديره للسخرية والمصادفة نابعة من إنكاره للموضوع المنتزع من السياق، والهدف والفعل و التبصر.

بالنسبة لماكينزي، قصة عايدة لفيردي هي حول ربط الصراعات بين السلطة الإمبريالية والقومية الخاضعة، وبين المعاناة الخاصة والواجب العام. وبالنسبة لسعيد هي شاهد نصي لبناءِ خطابٍ. وتماماً لأن سعيداً يرفض الدخول في خطاب تاريخي سابق الوجود للقومية والإمبريالية، هو يستطيع أن يظهر الروابط غير الملائمة لذاك الخطاب، أي يستطيع أن يظهر الكيفية التي يوجد فيها الخطابُ نتاجَه الخاص ومجازاته المشارِكة. (انظر ماكينزي، 1994).

بروس روبنز، طالب لغة إنكليزية في جامعة روتجرز، (نيوجرسي) كتب مقالة بعنوان إغراء غير المتوقع: حول الإمبريالة والتاريخ' The Seduction of the Unexpected: On Imperialism and History منشورة في Nineteenth-Century Contexts (1995) يرى الكاتب أن ماكينزي في مقالته لم يقرأ سعيداً قراءةً من نوع التقدير السخي للتواطؤ الخفي، والتعقيد الساخر، والنتيجة غير المقصودة التي يوصي بها الآخرين. وهو أحياناً يقرأ نصوصاً مثل عايدة بدوغماتية ذات عزم وتصميم، ويؤمن بأنه إذا كان النص حول أمر واحد فلا يمكن أن يكون حول أمر آخر أيضاً. ومن ناحية أخرى، يميل النقاد الأدبيون إلى افتراض أنه بما أن هناك تواريخ عديدة حاصلة في نفس الوقت، فإن النص يمكن أن يكون حول أشياء عديدة، مثل الإمبريالية والجنس (الجندر).

وقد اعترض روبنز أيضاً على ما خلص إليه ماكينزي من أن تأثير سعيد على المؤرخين أدنى مما كان متوقعاً. ومع أن ماكينزي يعترف بتأثير سعيد في مجموعة الدراسات الثانوية للمؤرخين الهنود بصورة أساسية، هو لا يأخذ بالحسبان تأثيره على المؤرخين المعنيين بتاريخ التخصصات، مثل المؤرخ المفكر جيمس كليفورد، الذي قام بعمل رائد عن تاريخ الأنثروبولوجيا. العديد من المؤرخين تعلموا من استشراق سعيد وأيضاً من فوكو أن يرفضوا روايات حزب الويغ[12] Whig عن التطور التخصصي وأن يدمجوا اكتشافاتهم الواعية للذات في استعمال وإساءة استعمال المعرفة في أنواع أخرى من القصة.

أما عن اتهام ماكينزي بأن عمل سعيد حول الاستشراق والثقافة الإمبريالية عمل غير تاريخي فإن الذي يتصف بكونه غير تاريخي هو افتراض ماكينزي المبتهج بأن الماضي يمكن ويجب أن يرى بما كان عليه في الواقع، وأن المؤرخين يمكنهم بل يجب عليهم أن يتسموا بالموضوعية والنزاعة والابتعاد عن الإيديولوجية. إن سوء استعمال الفكرة الساذجة للتاريخ القائل بتحقق وقوع نبوءات سفر الرؤيا في الوقت الحاضر ليس عذراً في تجاهل قرن ونصف قرن للأصوات التي نادت بالتدخل الضروري- والمشكل أيضاً- للمعايير المعاصرة لأي وصف للماضي.

ولماكينزي تعليقات حول عمل سعيد في مقدمة عامة سلسلة 'دراسات في الإمبريالية' (نشر مطبعة جامعة مانشستر). يرى روبنز أن ماكينزي يكشف فيها عن أجندة سياسية غير معلنة، وعن رغبة اجتهادية في إمالة كفة الموازين الأخلاقية لصالح المستعمرين. (انظر ماكينزي، 1994).

تيم ينغز، أستاذ في جامعة نوتنغهام ترينت، كتب مقالة بعنوان 'الصلة بين الأشياء'، The Connection between Things منشورة في Nineteenth-Century Contexts (1995) دافع فيها ببطولة عن ماكينزي موضحاً أن معظم الردود التي أثارتها مقالة ماكينزي أخطأت الوجهة. فماكينزي بعيد عن كونه مؤرخاً تقليدياً محافظاً يسعى ألا يصيب تخصصه أي تلوث، فهو-كما يبين سجله- مؤيد قوي للمنهج الاجتماعي-الثقافي الجديد في كتابة التاريخ، خصوصاً تاريخ الفن والثقافة الشعبية والإعلام.

نعم ربما أعوزه التبصر والروية في أمرين: استنتاجه بأن سعيداً في كتابه ينشىء 'ثقافة غربية نمطية وكتيمة' ، و في تنصيبه نفسه كأنه المتحدث نيابةً عن تخصصه. لكن تبقى حقيقة أن بعض محللي الخطاب الاستعماري بعيدون عن الحقائق التاريخية، وهذا أمر يدعو إلى القلق. فالكثيرون منهم ينزعون مقاطع من النصوص ويمضون في رسم إيديولوجيتهم متبعين عدداً من المبادئ والتعليمات، دون اعتبار للظروف التاريخية والاجتماعية لتأليفها.

رد ماكينزي على تعليقات هيلدرث وروبنز وآخرين في مؤتمر أقيم في كلية ويليام وماري وفيما يعد ذلك، في مقالات نشرت في Nineteenth-Century Contexts (1995). منها مقالة بعنوان 'جواب على نقادي' A Reply to My Critics. دحض فيها ماكينزي تقريباً كل التهم الموجهة إليه. فهو ليس بشخص رجعي و لامحافظ ولامتزمت، وليس بمؤرخ موضوعي[13] objectivist، ولا مؤيد للإمبريالية، أو متحيز؛ بل هو خلال سيرته المهنية كلها قد أقام نفسه في المخيم الراديكالي المناهض للإمبريالية، وكان دائماً منفتحاً على استعمال المنهج ذي التخصصات المتعددة في كتابة التاريخ. في الستينات والسبعينات، نشر عدداً من الأعمال حول التاريخ الإفريقي تضمنت منهجاً تقع إفريقية في مركزه.

وكان عمله عن الدعاية الإمبريالية والعلاقة بين الإمبريالية والثقافة الشعبية يهدف إلى البرهنة على الخاصية الواسعة الانتشار لعقلية الإمبراطورية. لاحقاً في الثمانينات والتسعينات نشر أعمالاً حول تاريخ بيئة الإمبراطورية. ولطالما بقي

ملتزماً بتاريخ المقموعين وأولئك الذين حتى هذه اللحظة ليس لهم من صوت مسموع. لكن مثل هذه المشاعر المتعاطفة والتي يتشارك فيها مع سعيد ليست سبب في أنه يعطّل ملكاته النقدية.

لكن مهما بلغت قداسة نص كتاب 'الاستشراق' (والكتاب اللاحق الثقافة والإمبريالة) فينبغي أن يبقى عرضة للنقد، مثل المستشرقين الذي كانوا عرضة لنقد سعيد. إن الشيء الذي حاول ماكينزي أن يقوم به في خطابه/ مقالته هو أن يبين السبب في أن الاتجاه السائد للتاريخ الإمبراطوري البريطاني ظلّ إلى حد كبير غير متأثر ببصائر سعيد.

يوضح أحد نقاد ماكينزي، كلير سيمونس، في مقالة بعنوان " أفكار حول' سعيد والمؤرخون' " Thoughts on Said and the Historians منشورة في Nineteenth-Century Contexts (1995) أن سعيداً في كتابه الثقافة والإمبريالية (1993) حاول أن يعكس الرأي المعتاد الذي يرى أن التاريخ يمنح السلطة للأدب، واستبدل به رأياً آخر يجعل من الأدب سلطة إن لم تقوِّم التاريخ كله فهي تقوِّم في حدها الأدنى الحالةَ الثقافية للماضي. ومثل هذا العكس في رأي ماكينزي يثير قضية العلاقة بين الحقيقة والتفسير، والقضية المتعلقة بالأهمية النسبية لأنواع مختلفة من مادة المصدر. جميع المؤرخين الآن يقبلون أن الكثير من 'الحقائق' قد أنشئت اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، وأن هذا لم يكن ما عليه الوضع دائماً.

لكن المؤرخ إذا لم يغرق في بحر النسبية فلا بدّ من وجود صنف من الظواهر الملاحظة يمكن بناء التفسيرات عليها. وقد عني ماكينزي في مقالته بتوضيح أنه في بعض القضايا المهمةِ مثلُ هذا الأساس المتين غيرُ موجود. على الأقل بعض تحديات المعرفة التاريخية والتي يطرحها النقد الأدبي قادمة من التنظير المعاصر الذي ببساطة لا يناسب مظاهر الواقع التاريخي كما يعترف به مؤرخو الإمبريالية.

ويجد ماكينزي أن مقالة هيلدرث تمتاز بقوة الحجة والمناقشة، لكنه لا يجد نفسه في هذه المقالة. فهو ببساطة لا يقيم تمييزاً بين التحليل النسبي والحقيقة الوثائقية التي تفترضها. وهو يقبل بأن كل الوثائق تم إنشاؤها اجتماعياً وإيديولوجياً، وأن الكثير منها ينطوي على الكذب، وأن الباحث الفطِنَ والحذِرَ لا بد له من بذل أقصى جهده للخروج منها بثمرة. وهو يقر أيضاً بأن على المؤرخين –حيث أمكنَ– الابتعادُ عن الأرشيف ودراسة مصادر أخرى مثل المصنوعات اليدوية، والمواد المطبوعة التي لا يحتفظ بها طويلاً[14] والصور البصرية ومواد التعبئة والتغليف. لكن هذا لا يعني أن يهجر الوثائق كلياً وينشغل في 'بحث نظري حر.'

مثلاً، إن 'فكرة الفردية البورجوازية في القرن التاسع عشر اشتملت على ذاتية ذكورية ثابتة جعلت طرقاً معينة من الفكر والوجود في العالم ذات وجود مادي ومحسوس' لا تصمد أمام الفحص والمعاينة. تشير الأدلة إلى أن القرن التاسع عشر كان متعدد اللغات، ومتعدد القيم والمعاني، ومتغير باستمرار.

ويرفض ماكينزي كلياً اتهامات روبنز الكثيرة بأنه يرضى بتقسيم التاريخ إلى مراحل روتينية ذات خط يفصل بين حدودها على حساب أمور تافهة قصيرة النظر، ويؤمن بأن المؤرخين يمكن بل يجب عليهم أن يتسموا بالموضوعية والنزاعة والابتعاد عن الإيديولوجية، ويرغب في إمالة كفة الموازين الأخلاقية لصالح المستعمرين، وأنه كاره للجندر وللدراسات النسوية. وسعى ماكينزي خلال عمله أن يعزز منهجاً دقيقاً وحاذقاً في كتابة التاريخ، وشجع الدراسات الراديكالية والمتجاوزة للتخصص، وتعاونَ مع نساء عالمات. وهو موافق على كلام سعيد بأن "الحقائق لا تتحدث عن نفسها إنما تتطلب رواية مقبولة تاريخياً لاستيعاب هذه الحقائق ودعمها وتداولها"، لكن ماكينزي يصرُّ على أنه في قلب ذاك التداول يجب أن تقع ظواهر قابلة للتعريف.

في دفاعه عن مقالته يقوم ماكينزي بمحاولة محمودة لردم الفجوة التي تفصل من حيث الظاهرُ المؤرخَ الموضوعي/الواقعي عن الباحث الذي ينظِّر للخطاب. تلك المحاولة التي لم ينجح فيها تماماً قد تفاجئنا، فالفلاسفة (ديكارت، وكانط، وبيركلي، وهيوم وكثير غيرهم) ناضلوا لقرون في مكافحة نفس المشكلة، حول العلاقة بين الذات والموضوع، والعقل والمادة، والمظهَر والواقع. هل الإدراك مجرد انعكاس لعالم خارجي له أسباب حقيقية وقوى، أو هو نتاج سلسلة من الأحداث العصبية التي تحدث في الدماغ؟ هل المادة تؤثر على العقل، أم العقلُ هو الذي يخلق المادة في كل مظاهرها المتنوعة؟[15] هل هناك علاقة ذات شقين

بين الإدراك والعالم، أي بمعنى علاقة سببية حسّية بين الأشياء الحسية وأحداث الدماغ وبين غيرها، مثل علاقة معرفية أو دلالية[16] بين أحداث الدماغ والعقل؟

حيث إن الخبرة البشرية نتاج سلسلة من العمليات العقلية التي يعبر عنها الوعي، والصورة، والشعور، واللغة، وأخيراً الخطاب والنص، فيمكن أن يناقَش بأن مُنظِّري الخطاب يحظَوْن بحجة أفضل لأنه في الواقع لا يوجد عالم حقيقي يمكن ملاحظته وقياسه وتعريفه واستخدامه من حيث كونه معياراً للحق، مستقلاً عن الصورة والمظهر. لكن المؤرخين–ومثلهم منظِّرو الخطابِ الذين يكتبون عن التاريخ– لا يعيشون في مجرد عالم المظهر (العقل والظواهر).

العالم الذي يعيشون فيه هو العالم 'الحقيقي' ذو التجربة اليومية الذي —مهما قال الفيلسوف– لا يزال يمكن فيه رَكلُ الحجرِ السيئ السمعة للدكتور جونسون[17]. في العالم الحقيقي الذي نعيش فيه: الحقائق والأدلة والمعلومات، التاريخية وغيرها هي حق أو باطل، صحيح أو غير صحيح وفقاً للواقع أو ما يعارضه. عالمنا قد لا يكون 'حقيقياً' كما كان في وقت مضى، إلا أنه لا يزال يبقى مكاناً حسياً.

إن رأي ماكينزي في أن تحليل سعيد للاستشراق في كتابه 'الاستشراق' لم يعجب مؤرخي الإمبريالية إلا قليلاً، رأيٌ فطيرٌ ليس بناضج. و يذكَرُ في كتاب 'تاريخ أوكسفورد للإمبراطورية البريطانية' The Oxford History of the British Empire (نشر جامعة أوكسفورد، 1998) تحرير

نيكولاس كاني، أن هناك كثرة كاثرة من المؤرخين أشاروا مراتٍ إلى كتاب سعيد، مثل جيفري أورباخ، وكريستوفر آلان بيلي، وروبرت فرايكينبيرغ. و للكاتب دي. آي. ووشبروك مقالة بعنوان 'الشرقيون والغربيون: نظرية الخطاب الاستعماري وتاريخ الإمبراطورية البريطانية'.

Orients and Occidents: Colonial Discourse Theory and the Historiography of the British Empire

ماركس ونهاية الاستشراق

أثارت مقالةُ بريان تيرنر 'ماركس ونهاية الاستشراق' (1978) عدداً من الردود القوية، خصوصاً ردَّ إرنست جيلنر، في مقالة نقدية بعنوان 'دفاعاً عن الاستشراق' ، نشرت في Sociology (1980).

يقر جيلنر بمدى طموح تيرنر في تطهير الاستشراق من أخطائه الكثيرة، وكذا تطهير الماركسية من تأثيراتها الاستشراقية والهيجلية. لكنه يعترض على العديد من نتائج تيرنر. مثلاً، أين مكان إيلي خدوري، (وهو مستشرق أعجب باستقرار الإمبراطورية العثمانية وحَزِنَ على تمزقها) في تصنيف تيرنر للمستشرق من حيث كونُه عالماً يقارن بين ركود الشرق غير المرغوب فيه وبين الديناميكية المعجِبة للغرب؟

هل يمكن التأكيدُ بجدية على أن التخلف الاقتصادي للشرق الأوسط نتيجةٌ لاعتماده على مراكز الرأسمالية العالمية ، عندما سبق ذاك التخلفُ تأثيرَ الرأسمالية بمئات السنين، ومن ضمنها فترة كانت فيها أوروبا الغربية لا العالم الإسلامي تعيش على الهامش؟ أوليس تيرنر نفسه مذنباً باعتقاده بنفس العِرقية المركزية لأوروبا التي يتهم بها المستشرقين، حيث إنه يؤمن بأن ركودَ الشرق سببُه التدخل الخارجي لمراكز الرأسمالية العالمية؟ أوليس يؤمن أيضاً بأنه في غياب ذاك التأثير كان يمكن للمجتمع الشرقي أن يتطور تطوراً مستقلاً، وهي نظرية يبدو أنها توحي ضمناً بنظريةٍ تدريجية للتطور الاجتماعي؟ وعلى نحو بديل، لو افترض أنه في –مثل هذه الظروف– لو لم يحدث مثل هذا التطور، أما كان ذاك الافتراض يجعل نظرية التخلف التبعية غيرَ ضرورية و لا حاجة إليها؟

ويعبر جيلنر عن قلقه من رأي تيرنر أن الدعم الاستشراقي لنظرية الاستقرار/ الركود يشير ضمناً بطريقة ما إلى إخفاق أخلاقي. مثل هذه القضايا هي في رأيه تاريخية واجتماعية تقرَّرُ على أحسن وجه على أساس الأدلة المتاحة.

لكن جيلنر يجد بحث تيرنر عن التنقية الذاتية أمراً كريماً ومحموداً (ادعى تيرنر في مقالته انخراطه في عمل شخصي لإنهاء الاستعمار). لكن جيلنر يشك أنه قد لا يكون كل ما يبدو عليه. ألا يمكن لعملية إنهاء الاستشراق الواجبة أن تتحول –في النهاية– مكوِّنةً الشكل الأكثر دقةً ومكراً للاستعمار التجريدي؟

حواشي المترجم

• ماكفي كاتب معني بالتاريخ المعاصر للشرق الأوسط. من كتبه "أتاتورك" (1994) و "القضية الشرقية" (1996)، و"نهاية الإمبراطورية العثمانية" (1998). وهذه المقالة المترجمة هي الفصل السادس من كتابه "الاستشراق" (Longman, 2002) ص 102–ص 147.

[1] سؤال يطرح لمجرد التأثير على النفوس، لا ابتغاء الحصول على الجواب.

[2] ترجمه إلى العربية الدكتور فؤاد عبد المطلب، ونشره اتحاد الكتاب العرب: دمشق 2007. و "قضية الاستشراق" هي الفصل السادس من الكتاب، ص 151–181. وهي منشورة أيضاً في كتاب "الاستشراق بين دعاته ومعارضيه" ترجمة وإعداد هاشم صالح، ص 159–172. نشر دار الساقي: بيروت 1994.

[3] يعرف بـ "مدّ القاموس"، وبقي المؤلف في كتابته زهاء أربعين عاماً حتى فرغ منه. نشر عام 1863.

[4] أجد من الضروري هنا إيراد كلام سعيد حول هذا الموضوع، ورد لويس عليه، فالمؤلف–ماكفي– خلطَ بين كلام سعيد وردّ لويس. وهذا الخلط سائق إلى اللبس لا محالة. فعبارة "إن اشتقاق الكلمة أمر قياسي... الغربية المجاورة للبحر." هي من كلام لويس في رده على سعيد. إلا أن ماكفي لم يفصل بين كلام سعيد و بين ردّ لويس. يقول سعيد: " إن ربط لويس للثورة بالجمل الناهض وبالاهتياج عموماً (وليس بالكفاح من أجل القيم) يلمح على نحو أوسع بكثير من المعتاد لديه إلى أن العربي لا يكاد يزيد على كائن مصاب بمرض عصبي جنسي. وكل من الكلمات أو التعبيرات التي يستخدمها لوصف الثورة تحمل مسحة جنسية: يتحرك، يهتاج، يثور. لكنها في معظمها هي جنس سيء يعزوه إلى العرب. وفي النهاية، بما أن العرب ليسوا حقاً مؤهلين للعمل الجدي، فإن اهتياجهم الجنسي ليس أنبل من نهوض الجمل. وبدلاً من الثورة، هناك العصيان، وتأسيس سيادة صغيرة، واهتياج أكثر، وهذا يعتبر مثل القول بأنه بدلاً من الجماع يمكن للعربي أن يقوم فقط بالمداعبة، والاستمناء، والعزل. هذه على ما أعتقد هي تلميحات لويس، مهما كانت معرفته بريئة، أو لغته فخمة وراقية." (الاستشراق، ص 315–316، النسخة الإنكليزية، ص 479–480 طبعة محمد عناني). أخذت هذه الترجمة من فؤاد عبد المطلب في ترجمته لكتاب لويس "الإسلام والغرب" ص 179، بتصرف يسير. يردّ لويس بأن التعريف الذي أتى به لكلمة الثورة من حيث الشكل والمحتوى يتبع المعاجمَ المعيارية للغة العربية الفصحى، ويمكن لأي شخص مطلع على المعاجم العربية معرفته فوراً. واستخدام الجَمَل في السياسة كان طبيعياً لدى العرب القدماء، مثل التشبيه بالحصان لدى الأتراك، والسفينة لدى شعوب البحر في الغرب. من كتابه "الإسلام والغرب" ص 179، حاشية رقم6.

[5] عبارة ماكفي هنا The use of carnal imagery استعمال الصورة الجنسية (أو الشهوانية)، لكن عبارة لويس، كما نقلتها عنه آنفاً The use of camel imagery أي استعمال صورة الجمل، كما كتابه "الإسلام والغرب" ص 193، النسخة الإنكليزية، نشر أوكسفورد 1993.

[6] المقالة منشورة في مجلة الحياة الجديدة. شباط 1981 و أعيد نشرها في كتابه "ذهنية التحريم". نشر دار المدى: بيروت. الطبعة الثانية 2004.

[7] الكلاسيكية هي تبني المبادئ والأفكار والأنماط اليونانية والرومانية القديمة في الفن والأدب وغيرهما.

[8] الأفكار والعبارات المبتذلة.

[9] تعبير مجازي استعمله ماركس وإنجلز لوصف العلاقة بين الأسس الاقتصادية للمجتمع التي تشكل الأساس، وبين التنظيمِ السياسي والقانوني والثقافي لهذا المجتمع، المبني على هذا الأساس. ومجموع علاقات إنتاج الحياة المادية يكيف عموماً عمليةَ الحياة الاجتماعية والسياسية و الفكرية.

http://www.answers.com/topic/base-superstructure

و يعد هذا مبدأ من مبادئ المادية التاريخية التي ترى أن على كل مجتمع بشري أن ينتج لكي يستمر على قيد الحياة، فإنتاج وسائل العيش –بالمعنى الضيق أو الواسع للكلمة، أي كفاية الحاجات الاستهلاكية –وأدوات العمل ومواده الضرورية لهذا الإنتاج، هو الشرط المسبق لكل تنظيم أو نشاط اجتماعي أكثر تعقيداً. تعتبر المادية التاريخية أن الطريقة التي ينظم الناس فيها إنتاجهم المادي تشكل أساس كل تنظيم اجتماعي. ويحدد هذا الأساس بدوره كل النشاطات الاجتماعية الأخرى، من مثل إدارة العلاقات بين الجماعات البشرية (لا سيما ظهور الدولة وتطورها)، والإنتاج الفكري، والقانون والأخلاق والدين الخ. وهذه النشاطات العائدة –كما يقال– للبنية الفوقية في المجتمع، يتم ربطها بالأساس دائماً، بصورة أو بأخرى. ا.هـ من موقع "أرشيف الماركسيين على الإنترنت"

http://www.marxists.org/arabic/archive/mandel/1977-iss/17.htm

و انظر كتاب "الماركسية والإسلام" للدكتور مصطفى محمود ص 16 و17. نشر دار المعارف: مصر 1975.

[10] تتمة العنوان: الإلهام الإسلامي في الفنون والفن المعماري البريطاني والأمريكي 1500–1920.

[11] قصة كتبها الموسيقار الإيطالي جوزيبي فيردي، تجسّدُ الصراع بين الحب والواجب الوطني. و عايدة أميرة حبشية أسرت وغدت أمة عند أميرة مصرية، هي ابنة فرعون. وكانت قصة حب بينها وبين راداميش، قائد الجيش المصري، والذي هزم جيش والدها، وكلاهما شقي كثيراً بهذا الحب.

[12]الويغ: عضو في الحزب البريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والمعارض لحزب التُّوري. وتشير الكلمة أيضاً إلى حزب أمريكي معارض للحزب الديمقراطي تشكل في القرن التاسع عشر أكد على التعرفة العالية والتفسير غير الدقيق للدستور. قاموس أطلس، ص 1604-1605.

[13]الموضوعية: الاعتقاد بأن الحقيقة شيء موضوعي و خارجي عن العقل، وأن المعرفة تعتمد على الأشياء والأحداث الملاحظة. قاموس أطلس، ص 943.

[14] مثل البطاقات البريدية، وبعض المجلات والجرائد...

[15] ترى المادية الجدلية أن العقل و الوعي والأفكار والتصورات الإنسانية هي من نتاج الدماغ، وأن الفكر ليس إلا انعكاساً لصورة الأشياء إلى الدماغ، فالتفكير إذن هو إعادة إنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن. وهذا الكلام كله وهم يقود إلى وهم، وليس له أي رصيد من العلم، كما تبين البحوث والدراسات في العلوم الطبيعية. فالعقل مفارق للدماغ، و ليس ثمرة من ثمراته على الإطلاق، بل هو الذي يوجهه. انظر الأدلة والبراهين العلمية في كتاب "المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة" ص 178-181 للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. نشر دار الفكر-دمشق 2008؛ وكتاب "العلم في منظوره الجديد"(نشر بالإنكليزية عام 1986) وهو مهم جداً، كتبه جورج ستانسيو، وروبرت أغروس. نشر عالم المعرفة (عدد 134) عام 1989؛ وكتاب "رحلة عقل" ص 117 وما بعد، للدكتور عمرو شريف. مكتبة الشروق الدولية. 2011.

[16] أي علاقة تتصل بمعاني الألفاظ والجمل.

[17]صموئيل جونسون (توفي 1784) كاتب إنكليزي. بلغته دعوى القس والفيلسوف الإيرلندي جورج بيركلي في إنكار وجود المادة، وأن كل ما في الكون مغمور بالمثالية، فأراد دحضها فركل بقدمه حجراً وقال: بهذا أفند دعواه. باختصار من موقع

http://www.answers.com/topic/samuel-johnson

باب: متابعات

إعادة التفكير في "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"

تغطية ندوة الكويت يناير 2014

محمد نورالدين أفاية*

أربعة عقود مرت على انعقاد وتنظيم ندوة " أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"سنة 1974. وقد ارتأى " المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب" بالكويت تنظيم ندوة عربية أيام 14 و15 و16 يناير 2014، في إطار مهرجان القرين الثقافي العشرين، بنفس العنوان،و لكن من زاوية " إعادة التفكير" في القضايا الكبرى التي اقتربت منها الندوة السابقة، من بينها الحضارة وقضية التقدم، والتخلف السياسي وأبعاده الحضارية، ومسألة القيم والتقاليد العربية، والدين والتطور الحضاري العربي، وقضايا العائلة والتعليم، والاقتصاد والإعلام. ويتمثل

*أستاذ الدراسات الفلسفية الحديثة في جامعة محمد الخامس، المغرب.

الجديد في ندوة الكويت الثانية في استدعاء التفكير في أمور الاقتصاد والإعلام التي لم تتناولها ندوة 1974.

كان قد شارك في ندوة الكويت الأولىأسماء كبرى في الفكر العربي آنذاكأمثال فؤاد زكريا، زكي نجيب محمود، طيب تزيني، أنور عبد الملك، أدونيس، نقولا زيادة، ومهدي عامل ... الخ وأغلب هؤلاء غيبهم الموت. لكن القارئ لأعمال الندوة يلحظ كيف عملت هذه النخبة على صياغة الأسئلة الرئيسية التي شغلت المفكرين العرب المعاصرين وقتها. وبعد مرور أربعة عقود على تنظيم هذه الندوة يبدو أن الإشكالية المركزية المتمثلة فيالتخلف والتقدم ما زالت قائمة، وإن بمفردات وخلفيات ومقاصد جديدة، بتفاوت التجارب العربية، والفوارق الكبيرة بين الغنى والفقر، والرفاه والشقاء، والوحدة والتشرذم التي تميز المكونات والكيانات العربية.

وقد شارك في المحور الأول الأستاذ مصطفى شريف (الجزائر) بعرض تحت عنوان "الحضارة ورهان التقدم والتخلف"، معتبرًا أن العالم قد شهد تغيرات كبرى في مدى الأربعين سنة الأخيرة ، غير أن العالم الإسلامي لم يتمكن من إعادة ابتكار حضارة يتلاقى فيها القديم والجديد، على الرغم من المكاسب والتطورات المحققة .

على أن النظام الدولي الجديد الذي تشكل بعد سقوط جدار برلين، وأحداث 11 سبتمتبر 2001 "يشهد " انسدادا فظيعا وتراجعا في العدالة، وفي الحوار والتعايش على مستوى العلاقات الدولية. وفي المقابل يعاني العالم الإسلامي حالة من التردي ويعرف صعوبات عدة في الحفاظ على حضارته " لذلك نحن في حاجة إلى فكر سياسي مستنير يتجاوز أطروحات الأصولية الدينية المتشددة الرافضة لكل تطور وانفتاح".

ويرى السيد مصطفى شريف أنّ هناك اختلافات كبرى في فهم إشكالية التقدم والتخلف، وفي فهم الحضارة. فالحضارة الغربية مبنية على الاستهلاك، وعلى الحريات بدون قيود، أما العرب والمسلمون فإنهم يمتلكون تصورا مغايرا يتقاسمه مع شعوب أخرى ينبني على "الوسطية والإنسانية والمسؤولية، سيما وأنه تصور شامل يختزن أبعادا أخلاقية وروحية وزمنية ودنيوية ومادية ".

وخلص مصطفى شريف إلى القول بأن السنوات الأخيرة أظهرت ضرورة إحداث إصلاحات لتعزز دولة الحق والقانون والعدالة والأمن، خصوصا بالنسبة للأقطار التي تشهد لحظات انتقال شائكة لتوسيع دائرة المشاركة السياسية وإقرار شروط

الحكم الراشد . كما أن الحضارة تعتمد على ثلاثة أبعاد: المعنى كغاية، والعقل كمحرك، والعدل كرابطة. وقد احتفظ العالم العربي الإسلامي بالمعنى على الأقل، لكنه ضعيف على صعيد ممارسة العقل والعدل. لذلك يتعين العمل على الخروج من التبعية بإعطاء الأولوية للمعرفة والعلم لكي نساهم، حقا، في تجديد الحضارة الكونية.

كما شارك في نفس المحور بعنوان " الحضارة وقضية التقدم والتخلف الدكتور صادق بخيت (السودان) ببحث ابتدأه بملاحظة مفادها أنه بعد اطلاعه على أعمال ندوة الكويت الأولى سنة 1974، وبعد مطالعة مساهمة زكي نجيب محمود تساءل: " لماذا تراجعت حضارتنا؟ ولماذا أضعنا العقل في المراوحة العاطفية بين الحاضر والماضي، أو المكوث الدائم بين جُدر التاريخ ؟ وأين نحن من شروط التقدم نحو المستقبل؟ ولماذا نحن متخلفون، تماما كما تراجعت وتخلفت كل أمة أخرى في التاريخ؟ وهل هناك شيء يمكننا القيام به حيال ذلك؟ واعتبر الباحث أن أعمال الندوة الأولى تتضمن، في الواقع، إضاءات مفيدة للوضع العربي جعلها تشكل حدثاً فكرياً رفيعاً. ومعلوم أن انعقاد ندوة 1974 جاء بعد حدث عسكري

تاريخي تمثل في حرب أكتوبر 1973، وقرار اقتصادي قوى تجلى في استعمال سلاح النفط، وظهور نوع من الإرادة السياسية ، وإنشاء تكتلات إقليمية، غير أن القليل من التفاؤل الذي بني عليه العلماء والمفكرون العرب تحليلاتهم للواقع العربي في عام 1974، ووضعوا بشأنه تصوراتهم للمستقبل المأمول، قد تراجع اليوم إلى ما دون أكثر التوقعات تشاؤما في ذلك التاريخ وحتى الآن. إن المرء لابد أن يكون أعمى إذا لم يستطع أن يرى مجموعة الكوارث التي تسطع في حاضر أمتنا العربية والإسلامية على حد سواء". ولاحظ الباحث أن المشاركين في ندوة 1974 أدركوا، بشكل جماعي ، أهمية السؤال الفلسفي، ومقتضيات التأسيس العقلاني والمعرفي في " صنع النهضة العربية"، علما أن سياق عقد الندوة كان سياق الفرص المتوفرة والإمكانيات المفتوحة، لذلك حاول المشاركون فيها، باختلاف حساسيتهم الفكرية والإيديولوجية ، إعمال النظر النقدي في قضايا الهوية والتراث والماضي والحاضر والعرب والغرب، والتقدم والتخلف. لذلك اشترط عليهم هذا السياق مواجهة الذات بالعمل على استشراف ما يمكن أن يتمخض عنه من بشائر لاستنهاض الإرادات والمبادرات. غير أن معطيات اليوم محبطة إلى حد بعيد، وما تم

التبشير به لم يتحقق منه شيئا، و"تراكمت على التحديات تحديات جديدة، وتعقدت الأزمة العربية بأشكال جديدة من الأزمات ". وبعد أن تعرض الأستاذ " الصادق بخيت" لأسئلة القيادة ومعضلات الاقتصاد، وإلى نوع التقدم الذي نسعى إليه ، ومقتضيات العقلانية، وضرورات توطين العلوم، والبناء على الجودة ، استنتج أن " الحاضر مأزوم والمستقبل غير معلوم بل لا تلوح بشائر خير في الأفق المنظور..... فمشكلة الأمة الحقيقية وتخلفها هي أعراض للأزمة العامة، أزمة العقل، والفكر والتدهور العلمي والمعرفي التي قيدت التقدم، وأخرت النهوض، وأوجدت العجز الحضاري".

في المحور الثاني بعنوان " أبرز ملامح التطور الحضاري " قدم الأستاذ محمد مصطفى القباج (المغرب) مداخلة بعنوان " الوطن العربي بين مآل التطور الحضاري وحقائق الواقع المرتبك (1974-2014) "، متجنبا الخوض في اعتبارات مفاهيمية تهم مصطلحات التطور والتقدم، والنهوض، والانحطاط، والتخلف، وداعيا إلى "رصد تجليات الوعي العربي وحقائق الواقع حتى نرسم صورة ولو تقريبية لطبيعة الأنظمة السياسية القطرية والتيارات الإيديولوجية المتفاعلة أو المتصارعة

داخل الجسم العربي ". وبعد استعراض الأستاذ القباج معاينات بعض التقارير العربية والدولية عن أوضاع العالم العربي في الربع الأخير من القرن العشرين توقف عند كتابات بعض المثقفين العرب حول الموضوع، ومنهم عبد الله العروي، وأنور عبد الملك ، ومحمود أمين، العالم ، وغيرهم . وبعد أن استحضر بعض التحديات الجديدة التي فرضتها العولمة على العرب، وتداعيات أحداث سبتمبر 2001، خلص إلى القول بأن كل الأدبيات الفكرية والسياسية، وكل الوقائع تدل على أن هذا الوضع الجديد رافقه وعي شعبي ونخبوي لما آل إليه الوضع في الوطن العربي بخاصة بعد عشر سنوات من المخاضات أثبت العقد الأول من الألفية الثالثة كأن الوطن العربي الإسلامي على نار حامية، والغرب الأوروبي والأمريكي ينوب عنا في تدبير الشأن القومي يعد العدة للقيام بعملية تقطيع هي الحلقة الآتية من "سايكس بيكو" في غفلة منا ونحن نعمق الفوارق فيما بيننا ، ونضيق الخناق على شعوبنا. أنتجت تراكمات هذه العوامل وتداخلها الحركات الاحتجاجية التي انطلقت من تونس ومست أغلب الأقطار العربية، بدرجات متفاوتة. غير أن الأستاذ القباج انتهى إلى القول بأن تطورات هذه الثورات لم تأخذ منحى تطويريا بل اتخذت

اتجاها تقهقريا سياسيا واقتصاديا وثقافيا". ومهما كانت الاتجاهات التي ستتخذها هذه التجربة أو تلك فإن " الخيار الوحيد الذي سيفرض نفسه في الوطن العربي هو الاتجاه نحو التوافق... الذي سيتيح لهذا الوطن الشروع في إقلاعته الحضارية المتوافقة مع مستلزمات الحرية والعدالة والحكامة الجيدة قطريا وإقليميا".

أما الدكتور شريف الشوباشي(مصر) فقدم مساهمة بعنوان : " الاستعمار، أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي " ملاحظا أن ندوتي الكويت (1974 و2014) بمنزلة "قوسين كبيرين يقع بينهما بروز واستفحال ظاهرة الإسلام السياسي ، تم بداية أفول نجم هذا التيار نتيجة فشله في تلبية طموحات الشعوب وتقديم الحلول الملائمة التي تنتظرها الجماهير العربية على أحر من الجمر. انفتح القوس الأول بإطلال الإسلام السياسي على الساحة كبديل للقومية والوطنية ، وكرد فعل للهزيمة العسكرية وحالة القنوط التي سيطرت على شرائح واسعة من الجماهير العربية ... أما القوس الثاني فهو ينغلق على دخول الإسلام السياسي في مرحلة تراجع وعجز عن الوفاء بالوعود"

ولاحظ الأستاذ الشوباشي أن مؤرخ الأفكار سيلحظ أن منبع الأفكار والتصورات التي انتشرت وسادت في العالم العربي كان " هو الموقف من الغرب سواء بالإعجاب و التقليد ، أو بالرفض واللفظ والتصدي والانكفاء على الذات". وبعد أن كانت المواجهة في السبعينات تنبني على القومية العربية في النقل والتقليد، وشعرت شعوبها بتفوق الغرب عليها ، تزايد لديها شعور بالرفض والمطالبة بالانكفاء على ثقافتنا". ثم إنه من المهام الأساسية التي يتعين على النخب والبلدان العربية تتمثل في " غربلة تاريخها وتنقية تراثها من أجل صياغة مفاهيم تلاءم الطفرة التي عرفتها المجتمعات في العالم بعد ثورة الاتصالات ، " سيما وأن قيما كبرى من قبيل حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والمساواة بين الرجل والمرأة، وعدم التمييز العنصري، أو التفرقة على أساس الدين لم تعد قيما غربية، ولا هي حكرا على دول بعينها، بل علينا أن نعترف أنها صارت مثلا وقيما عالمية". وخلص الأستاذ شريف الشوباشي إلى التأكيد على أن العالم ينزع، بشكل متنام نحو قيام الدولة الديمقراطية المدنية الحديثة التي تتساوى فيها حقوق المواطنين . مستوى يكون فيه الشعب قادرا على محاسبة حكامه.

شارك في المحور الثالث حول " التخلف الفكري وأبعاده الحضارية" الدكتور رضوان السيد (لبنان) بعرض اختار له عنوان " أربعون عاما على مؤتمر الكويت (1974) مراجعة أطروحة التخلف العربي وأبعاده الحضارية" ملاحظا في بداية عرضه أن ندوة الكويت (1974) شكلت "علامة فارقة في طرائف تفكير المثقفين العرب" بشأن قضية " التخلف العربي وأبعاده الحضارية" ، حيث التقى في الحديث عنها قوميون ويساريون وتحديثيون، للقول بشكل شبه جماعي بأن " التخلف العربي هو مشكلة ثقافية بالدرجة الأولى" تعود إلى مسألة التعامل مع التراث العربي الإسلامي. بل ونعت رضوان السيد حضور التراث في اهتمامات المثقفين بأنه يشكل نوعا من الهجاس " منذ الستينات" إلى حركات الاحتجاج التي انطلقت في 2011. ففي سنة انعقاد ندوة الكويت (1974) لم تكن هناك، في نظر رضوان السيد، مشكلة تراثية، ولا ارتباط بين التخلف والتراث أو الموروث"، غير أنه ابتداءً من التسعينيات بدأت محاولات فكرية تدعو إلى "امتلاك الموروث أو السلطة الرمزية التي يدعيها ذاك المتأبط للموروث نفسه". وهذه إشكالية حقيقية تتفاقم اليوم على مشارف تهاوي الأنظمة العسكرية الوراثية، وعودة الإحيائية الإسلامية للصعود في جانبها

التنظيمي والعنيف". وتساءل رضوان في سياق هذه المستجدات " هل إن هذه الطريقة في التفكير والتصرف سببها "التخلف العربي"؟ وجوابه بالنفي يستند إلى اعتبار أن التخلف المستمر (بالمفاهيم السياسية والاقتصادية والثقافية) بفشل الدولة الوطنية الذريع على أيدي العسكريين العرب وسلالاتهم وتنظيماتهم وخيارات المثقفين العرب الكبار المخطئة والمنصبة على تجريف ثقافة الجمهور بحجة الانتصار للحداثة ". ورأى رضوان السيد أنه بعد أربعين سنة على ندوة الكويت الأولى، هناك ثلاثة قضايا تتطلب النظر والاهتمام ، أولاً : " مسالة امتلاك الموروث ودعاوى استرداده من أيدي أقلام اليسار، واستخدامه من جانب الصحويين والإحيائيين ومن جانب الإسلاميين "؛ وثانيا : "السياقات العالمية لتمكن الإحيائيين من رفع دعوى امتلاك الدين "؛ وثالثا: "دور الدولة الوطنية في العالم العربي في مرحلتها العسكرية في تجذير التخلف الاجتماعي والاقتصادي ، وتحطيم فكرة الدولة ومهماتها ووظائفها ، وإعطاء مشروعية للتيار الإسلامي في تملك الموروث والحاضر، باعتباره البديل القادر على التخلص من الطرفين العسكري

المتمرس في السلطة ، والمدني الشاب الذي حاول الإطلال برأسه عبر حركات التغيير."

ولاحظ أنّ حوادث عدّة تعكس التوتر بين التيار اليساري والتحديثي ، وبين التيار الإحيائي والإسلامي ، حيث اتخذت هذه الحوادث شكلا عنيفا . والحال أن التراث، أو الإسلام بريء من هذا الصراع، وبأنه لا مجال للقول بأنه كانت لتراثيات الإسلام أدوار في "التخلف العربي" بل إن الإسلاميين وغيرهم، كما هو شأن العسكريين العرب " إنما هم نتاجات حديثة وفئات حديثة". وعدّ الأستاذ رضوان السيد أن للتخلف العربي باعتباره "واقعا نافعا" سبب مركب يعود إلى: أولا؛ تخلف عن المسار العالمي لانتظام المجتمعات والدول، ثانيا ؛ تخلف في المشاركة في حركة الحضارة الإنسانية، وثالثا؛ تخلف في مجال التنمية ونوعية الحياة. ثم يعود رابعا إلى "الصراع العنيف بين الدين والدولة وانعكاسه على الشأن العام. ومن ثم فإن الأصوليات الإسلامية هي، في الواقع، "نتاج" التخلف المفروض على العرب، كما أن هؤلاء عجزوا تاريخيا عن إقامة دولة وطنية تستجيب لتطلعات مواطنيها، وعن

إنتاج مؤسسات علمية وثقافية تلتقط تحولات الحاضر وتمتلك قدرة على التفكير في المستقبل.

وساهم في نفس المحور محمد نور الدين أفاية (المغرب) بعرض بعنوان " فيما يتعلق بمظاهر التخلف الفكري ، مراجعات للعقل والتراث والسياسة" قدم له بملاحظتين اثنتين :

تتعلق الملاحظة الأولى بصعوبة التأطير المفاهيمي للفظتي "التخلف" و"الفكري". فالتخلف لفظ يستدعي المقايسة والمفاضلة أو على الأقل المقارنة مع تجربة أو نموذج لا ننعته بهذه الصفة، كأن يكون تقدما أو تطورا أو تنمية. وهو في كل الأحوال يتأرجح، في كثير من الخطابات، بين الرغبة في رصد واقع الحال وبين الميل إلى إصدار أحكام. من هنا نسبية المصطلح، وصعوبة الاتفاق الجماعي على شروط وسياقات استعماله. فما يبدو لي متخلفا قد يراه آخر ليس كذلك. وما يظهر لي متقدما قد يعتبره آخر ونبأنه قمة الانحطاط والفساد. وما أتصوره طلائعيا قد تؤوله أطراف أخرى بأنه مصدر انحراف واستلاب.

أما ما ننعته ب " الفكري" فيبدو أن هذا النعت ليس بديهيا في ذاته،إذ على ماذا يحيل هذا المصطلح؟ هل ما هو فكري هو نتاج المجهودات النظرية والإضافات المفاهيمية لمجالات المعرفة، بالمعنى الابستمولوجي للكلمة؟أم أن "الفكري" يشمل، في استعمالنا المعتاد، كل ما يندرج في ما هو "ثقافي" وما هي أشكال التعالق والتفاعل والحدود الموجودة بين ما هو فكري وما هو ثقافي عندما نطلق صيغة " التخلف الفكري"؟

الملاحظة الثانية تهم السياق الزمني لحديثنا عن "التخلف الفكري".فبعد أربعين سنة مرت على ندوة الكويت الأولى. ما يقرب من جيلين نشآ خلال هذه الفترة، وتضاعف عدد السكان من 140 مليون إلى 300 اليوم تقريبا ، وحصلت تحولات يصعب وصفها واستعراضها. يكفي أن نشير إلى أن الانتقال السريع الذي حصل من العائلة الممتدة إلى العائلة النووية وتزايد نسبة التمدن (حيث تتجاوز 60 %)، وتنامي دور الطبقة الوسطى، وانتشار التعليم، وبروز أشكال صارخة من التفاوت في الثروة والغنى والفقر، ما أدى إلى اهتزازات في القيم وفي العلاقات الاجتماعية، وفي الوعي بالذات ، وظهور تعبيرات الفردانية . أنتجت هذه

التحولات ظواهر جديدة ذات طبيعة مركبة بحكم استنبات قسري وغير محضر له لعمليات التحديث، وأنماط وعي متباينة تعكس المظاهر السوية والمرضية لهذه الاهتزازات.

كل هذا حصل طيلة هذه الفترة والأنظمة السياسية استمرت في ابتكار كل أساليب القسر والتزوير وتكميم الأفواه وإهانة الكائن.

من هنا صعوبة ادعاء الإحاطة بتجليات "التخلف الفكري" الجديدة بدون إجراء بحوث عينية دقيقة حول مستويات وتعقيدات هذه التحولات وتداعياتها على الصعد الفكرية والنظرية أو الثقافية العامة.

ثم انتقل لتناول ما أسماه ب "العقلانية والوعي المنشطر" ملاحظا العلاقة المضطربة بالواقع التي تميز الوعي العربي المعاصر سواء كما تجلى في كثير من مداخلات ندوة الكويت سنة 1974، وفي ما يكتب اليوم. فهناك نوع من الشقاء الخاص الذي يسكن حاملي هذا الوعي،وإحساس قوي بالغربة إزاء الأحداث والوقائع وتحولات الأمور. غير أنه في نفس الآن ، اعتبر أن فكر نقديا تشكل بالتدريج يسعى إلى

خلخلة الفهم المشترك الذي تعود عليه الإنسان العربي سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة، وأشكال التنظيم العقلانية.

وفي هذا السياق استعرض بعض المجهودات النظرية التي بذلها بعض المفكرين العرب لتكسير دوائر التخلف الفكري وإقامة فكر جديد له قدرة نقدية على فهم الرهانات الكبرى التي تفرضها قضية التراث، والتحديات المتنوعة التي تستدعيها العولمة. كما توقف عند بعض تجليات المتخيل في الإسلام السياسي وأدواره السلبية في التشويش على عمل الفكر، وتكريس خطابات الوعظ والتكرار. ملاحظا في الأخير بأن العالم العربي يشهد اجتياحا مهولا للوسائط السمعية البصرية والفضائيات التي تنشر الخرافة والتفاسير السطحية للمقدس، وتحرك الغرائز والانفعالات وتخدم أجندات دول تمارس حربا أهلية بالوكالة. بل ويتعلق الأمر بكرنفال من الفضائيات تتكامل مع شبكات التواصل الاجتماعي لتنتج عادات وردود أفعال يصعب إدراجها في أطر غير تلك التي تحسب على أطر التخلف الفكري.

وفي محور " التخلف السياسي وأبعاده الحضارية" قدم الدكتور عبد الله القويز (العربية السعودية)، مداخلة أشار فيها، منذ البداية،إلى تعريف أولي ل " التخلف السياسي" حيث هو " التفسير الماورائي(اللاهوتي) عوضا عن التفسير العلمي"،أو أنه " الهبوط عن المستوى السياسي الذي وصل إليه العرب في الماضي"،أو اعتبار أن " التخلف السياسي هو تخلف لأنظمة عن تحقيق أهداف الأمة " . ولاحظ الدكتور القويز أن أي تعريف لابد وأن يتناول " أركان الحكم الثلاثة، وهي القوانين والأجهزة واختيار المسؤولين السياسيين". بمعنى أن تخلف الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية هو نتاج التخلف السياسي.

بعد ذلك تناول إشكالية الوحدة كما حضرت في مساهمات المفكرين الذين شاركوا في ندوة الكويت 1974، إذ كانت لها مكانة مميزة في وعيهم أو في وعي أغلبيتهم، من حيث إنها اعتبرت " أداة الانتقال من التخلف إلى التقدم". ثم تطرق لما أسماه بتحديات داخلية وخارجية، منها العامل الديمغرافي ودور البترول والمهام العدوانية لإسرائيل في المنطقة العربية، منتهيا بالإشارة إلى مسألة التعامل العربي مع التاريخ بحكم أننا نمنح " قدسية لتاريخنا ونمجد أبطاله،ونصورهم ككائنات فوق

البشر إلى درجة تصوير الأحياء وكأنهم غير قادرين مهما أتوا من قوة وذكاء أو دهاء أو تجربة".

وفي نفس المحور شارك الدكتور إسماعيل الشطي (الكويت) بعرض أثار الانتباه في بدايته إلى أن الحضارة مفهوم جدلي لا يتفق المفكرون على تعريف واحد له. أما مصطلحات التطور والتقدم والتخلف فتحوز دلالات اقتصادية أو قياسية. لذلك التجأ الغربيون إلى تحديد معايير لتقييم الأنشطة البشرية في تخلفها وتقدمها. ووضع مؤشرات للحكم على هذه الأنشطة . ولاحظ أنه "يصعب علينا قياس تخلفنا في عالم يسيطر فيه الغربيون على صناعة المعرفة، إذ أن التحكم بالمعرفة شكل من أشكال السيطرة والقوة، التي يجب أن تبقى في أيديهم، والتي تتيح لهم تحديد الخير والشر، والحسن والقبيح، لبقية العالم الملتقى". مؤسسات لا حصر لها تقيم الممارسة البشرية في علاقتها المباشرة بآليات ودوائر صنع القرار لذلك " يسعى الغربيون إلى احتكار صناعة المعرفة من أجل السيطرة على تشكيل المعرفة".

وإذا سلمنا بهذه المعايير التي تضعها المنظمات الدولية، كما يقول الدكتور الشطي،فإنها "تظهر عالمنا العربي في حالة فشل ذريع في كل شيء" سواء على

صعيد الحريات العامة، أو مؤشر الحرية الاقتصادية ، أو قياس هشاشة الدولة،أو مؤشر مدركات الفساد الخ. تظهر كل هذه المؤشرات بأن العالم العربي " يعيش في معظمه وضعا غير آمن، يغيب عنه السلام والسعادة وتعشش التعاسة في ربوعه وأركانه، ويستشري الفساد في أجهزته الوظيفية ومعاملاته المالية والتجارية، وتحكمه أنظمة غير ديمقراطية ، تتراوح بين الاستبداد وشبه الاستبداد، واقتصادياته فاشلة غير مفتوحة للعالم الحر أو الاستثمار الدولي، وتفتقد شعوبه كثيرا من الحريات السياسية حتى يمكن تصنيف دوله غير حرة، وهذه المؤشرات الغربية توفر الدلائل الكافية لمن يريد القول بأن العالم العربي يعيش أزهى حالات التخلف السياسي في الحضارة المعاصرة".

أما المحور الخامس بعنوان " القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري" فتدخل الأستاذ أحمد زايد (مصر) ببحث تحت عنوان " القيم وأساليب السلوك وأزمة التحول الحضاري" منطلقا من فرضية مفادها أن المجتمعات العربية " تمر بأزمة تحول قيمي تزيد من حدة الاختلاف والتفكيك". وهو ما يهدد الروابط الاجتماعية والتماسك الوطني العام كما يهدد تكوين ذات جماعية عامة للمجتمع، وتدفع

البناء الاجتماعي إلى أن يفكك نفسه إذا لم يولد من داخله وعيا تجميعيا ناظما". حصلت تحولات هائلة طيلة الأربعين سنة الأخيرة، وتركت تأثيراتها في العادات والسلوك والقيم. وتحصل هذه التحولات في عصر تكسرت فيها الحدود وفرضت العولمة اختياراتها على الجميع، وفي سياق من عدم الاستقرار الإقليمي، وصعود أصوات جديدة مثل المرأة والشباب المنبثقة عن نمو الطبقة الوسطى. فكيف إذن ستكون عليه وضعية القيم في ظل هذه المستجدات؟

للاقتراب من هذه الأسئلة دعا الباحث إلى تجاوز الثنائيات التي ميزت مساهمة علي الوردي في ندوة الكويت 1974، وإلى التعامل مع " حالة المجتمع العربي الحديث على أنه يعيش حالة من الحداثة التي تكشف عن تناقضات متعددة ليست بالضرورة تناقضات بين ثنائيات... إذ لم يحدث في هذا الظرف انقطاع " التقليدي" وإحلاله "الحداثي"، ولم يحدث أن تركا يتصارعان وجها لوجه، بل ترك كل منهما يشاكل الآخر ويحاوره ويتفاعل معه (متعايشا تارة، ومتصارعا تارة أخرى، وموظفا الآخر لخدمة أهدافه تارة ثالثة، متكاثرا أو متجددا في كل الأحوال) ، وفي عملية التكاثر والتجدد هذه لا يكون التقليدي تقليديا، ولا الحديث حديثا،

وإنما يشكل الانصهار بينهما بنية ثالثة، أو قل حداثة ثالثة (برانية) تعيش على طرف العالم الرأسمالي".

لذلك فإن أغلب البلدان العربية تشهد انفجارا للهويات الفرعية، وينعكس ذلك بالضرورة على القيم والسلوكيات، سواء على صعيد العلاقات الاجتماعية، أو الممارسة السياسية، أو التصرف في المجال العام، سيما وأن هذه التشكلات تحصل في سياق انفجار التطلعات الاستهلاكية وتراجع قيم الصالح العام، وهو الأمر الذي أنتج نوعا مما أسماه الباحث " القلق الأخلاقي" الذي يؤدي إلى "ازدهار الخطاب المضاد للحداثة والعولمة، ويأخذ طابعا دفاعيا عن الثقافة الأصيلة في مقابل الثقافة الوافدة".

وقدم الباحث التونسي محمد الحداد في نفس محور "القيم والعادات والتقاليد العربية وأزمة التطور الحضاري 1974-2014"مداخلة بعنوان " مشكلة منهج أو مشكلة وظائف؟ معتبرا أن الفكر العربي المعاصر، من خلال المثقفين العرب، الذين شاركوا في ندوة الكويت الأولى، بقي مرتهنا لتجاذب منهجي بين من يستمد مقومات تحليله من التراث، ومن يرى بأن العلوم الإنسانية علوم كونية تساعد على

فهم وتحليل كل المجتمعات. وتمثل مساهمة علي الوردي في ندوة الكويت الأولى نموذجا للقائلين بالرأي الأول. وبعد مناقشته لأطروحة علي الوردي وأبو لبن لاحظ الباحث أن " قضية القيم والعادات والتقاليد تندرج فيما يمكن تسميته عامة بقضية النمط الثقافي السائد وقدراته على التطور من أجل بلوغ توازنات اجتماعية جديدة... فالقضية في الأساس ليست قضية الماضي في ذاته أو العصر في ذاته، وإنما العسر الذي تجده المجتمعات العربية في إيجاد توازن جديد يجعلها متحكمة في مصيرها ". وخلص الأستاذ الحداد إلى القول بأن المعطيات العربية " شديدة الاستعصاء" لا يكاد يستقيم تحليله لا بالمناهج التراثية ولا بالمناهج العصرية". ومع ذلك فإن ندوة الكويت 2014، في نظر الباحث،ستكون أعمق في التحليل من ندوة 1974، لأن لدينا اليوم خبرة أكبر وتجربة أوسع، ولأن مناهج البحث والتحليل ما فتئت تتطور في الأربعين سنة الأخيرة". والمشكلة لا تتمثل في هذا الرأي، وإنما في الصدى الذي يمكن أن يكون للفكر والثقافة على الرأي العام، وبسبب ذلك ستبقى أزمة التطور الحضاري تراوح مكانها.

في محور "الدين والتطور الحضاري العربي " قدم الأستاذ سعد الدين هلالي (مصر) بحثا اختار له عنوان " عِبر ودروس ونقد لأربعة عقود في الوطن العربي 1974-2014" لخص فيه البحثان اللذان قُدما في ندوة الكويت الأولى من طرف حسين مؤنس، ومحمد النويهي، كما تناول قضايا التأصيل الفقهي لأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي من منظور الدين، ، وما يستدعيه من معالجة مسائل فقه الدين ومقاصده الإنسانية، وفقه الحكم الشرعي والحكم الفقهي مع ما يفترض ذلك من وجوب التفريق بين الإسلام كدين وبين المسلم وفقه الخلاف المذهبي وقضية التعددية الفقهية، وما أسماه بفقه الخلاف الديني، وما يفترضه من تعددية دينية، ثم فقه التعامل المجتمعي الذي يتطلب استدعاء سيادة العقد أو القانون، وانتهى إلى الوقوف عندما نعته ب " مرئيات للمستقبل في أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي مع الدين " حيث أكد في إحدى التوصيات التي صاغها في آخر بحثه، على "إيجاد لغة تواصل إنسانية تخفف من العصبية العرقية والدينية، وتدفع الناس إلى التعارف وليس إلى التناكر. ومن ذلك إعلاء سيادة القانون الذي لا يتعارض مع

العقائد والأديان المختلفة وليس سيادة أحد الأقوال الفقهية دون الاتفاق على إدراجها في القانون".

من جهته شارك الدكتور علي فهد الزميع (الكويت) ببحث لاحظ في بدايته أن اللحظة التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية لحظة فارقة، فإما أن تتفاعل مع الدين بشكل ايجابي مستفيدة من قيمه ومقاصده كطاقة إبداعية دافعة للأمام وهي تتلمس طريق نهضتها ، وإما أن يحول الدين من جانب البعض إلى عامل إعاقة لهذه النهضة ... ذلك أن القلق الحقيقي يتجلى في " عدم استعداد الإسلاميين جيدا لهذه اللحظة وتلك المسؤولية ". ويرى أن التاريخ يتغير باستمرار وأن نهضة الأمم وصنع الحضارات يرتبط بنسق قيمي، وكل " الحضارات الإنسانية القديمة كان للدين بما يحمله من قيم تأثير في بنائها سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ". ومن تم " لا يوجد لدينا خيار إلا بالتركيز على عملية الإحياء والتجديد الديني ليكون الدين حافزا رئيسيا في صناعة النهضة". واعتبر الباحث أنه لا يختلف مع ما كان قد ذهب إليه حسين مؤنس من أن مدخل " الإصلاح السياسي لدى المسلمين يعد مدخلا وعاملا رئيسيا ومحورا لتحقيق نهضة حضارية وإنسانية مدعومة ومؤطرة

بمقاصد وقيم إسلامية، وهو ما يجب ألا يفهم على انه تقليل من شان جوانب الإصلاح الأخرى، حيث ان هناك مداخل عديدة لتفعيل دور الدين في النهضة ، منها التحديث العلمي الشرعي والتحديث الاجتماعي وغيرها من مشاريع الأحياء الديني".

وتوقف الدكتور علي الزميع عندما أسماه إشكاليات تبحث عن حسم من قبيل إشكالية الثابت والمتغير في الفكر السياسي الإسلامي وإشكالية الحاكمية لله، وإحياء الخلافة الإسلامية، ومفهوم الإسلام دين ودولة،والإسلام والديمقراطية ، وتقديس التاريخ السياسي للمسلمين، وغياب الرؤية والبرامج للتيارات الإسلامية، وانتهى إلى التأكيد على "أن أية رؤية دينية لا تنطلي على قدر من الاجتهاد والتحديث سيكون مآلها الجمود والتخلف، وبالتالي فقدان الناس الثقة في قدرة الدين ذاته على التجاوز بهم إلى واقع أفضل إذ أن التركيز على الجانب السياسي بمضامين متخلفة لا تعبأ بالحريات والحقوق وقيم المواطنة هو أمر من شأنه أن يؤدي حتما إلى تأزم الموقف ومن ثم انهيار التجربة".

في المحور السابع شاركت الأستاذة منى فياض (لبنان) في موضوع " العائلة والتطور الحضاري في المجتمع العربي" ببحث اختارت له عنوان " الأسرة كما تم توصيفها في النصف الأول من القرن العشرين من قبل هشام شرابي"، حيث أشارت في البداية إلى أن هشام شرابي "عمل على التقاط الركائز النفسية الأساسية للشخصية العربية المنبنية على خلفية العلاقات الاجتماعية وانعكاسها على الأسرة وعلى العلاقات بين أفرادها في مجتمعاتنا". وعلى بناء الشخصية باعتبار أن بنية المجتمع والأسرة تستند إلى السلطوية والسيطرة مما يولد النزاع والتنافر و ينتج "شخصية عربية تشعر بالخجل و ليس بالذنب" مما يجعلها غير قادرة على مواجهة ذاتها ونقدها لنفسها، ويخلف لديها شعور بالمظلومية الدائمة.

وفي مناقشتها لأطروحة هشام شرابي اعتبرت منى فياض أن هذا المفكر العربي سقط في نزعة إطلاقية في فهمه للعلاقات الاجتماعية ولبنية السلطة فضلا عن أن توصيفاته إذا كانت مقبولة في السبعينات فإن تطورات المجتمعات العربية وتفكك بنيات الأسرة أفرزت ظواهر جديدة في حاجة إلى فهم جديد ولاسيما في ضوء ما تشهده البلدان العربية من ثورات التي تشكل، في نظر الباحثة ، لحظة فاصلة في "

تبلور حداثتنا العربية". بمعنى أن ما يحصل من تغيرات في الواقع ينعكس على الذهنية ، وعلى الميكانزمات النفسية للفرد. ثم قامت الباحثة بما أسمته ب " مراجعة المفهوم التقليدي للأسرة، والأدوار الجديدة للمرأة، والحرية التي اكتسبتها في بعض البلدان العربية التي خلخلت بنيات السلطة وموازين القوى التقليدية. ولذلك فإن الثورات العربية تدعم " التحول الحاصل على مستوى بروز جيل جديد يطالب بانتمائه إلى القيم العالمية التي تؤكد على حقوق الفرد وحرية التعبير والمساواة دون أن يعني ذلك تخلّيه عن انتمائه لثقافته وهويته العربية". وانتهت إلى القول بأن جيل الثورات العربية لا يتعامل مع المساواة بين الجنسين باعتبارها "وجهة نظر" ، سيما في ضوء بروز حركة نسائية ترفض وتندد باستغلال جسد المرأة.

وتدخلت الأستاذة ميسون العتوم (الأردن) بعرض تحت عنوان " الراهن والمتغير في مقدمات لدراسة العائلة لهشام شرابي" قسمته إلى ثلاثة أقسام : الأول لخص الأفكار الرئيسية التي عرضها شرابي في ندوة الكويت (1974)، والقسم الثاني خصصته لما بقي من أفكار صالحة في السياق الراهن وكفيلة بتحليل المعطيات

الجديدة للحاضر، و أما القسم الثالث فحاولت فيه إبراز ما لم يتعرض له شرابي في مساهمته،أو تلك التي لم يوليها ما يلزم من أهمية.

وهكذا استعرضت تصور شرابي لدور الروابط العشائرية وعلاقات القرابة بما فيها التزاوج، وتحضير المرأة لأدوار الخدمة وإعادة إنتاج النوع، وغياب الحب، وعلاقات السيطرة وتداعيات كل هذه الآليات على البناء الذهني والنفسي وقدرة الطفل على المبادرة أو الإبداع. ولاحظت الباحثة أن ما قاله شرابي عن التلقين يزال يمتلك راهنية في الوقت الحاضر. وذلك ما يظهر في "قلة الابتكار والإنتاج" غير أنه لم يستحضر البعد الأنتربولوجي لبنية المجتمع الذكوري واعتبار أن الأب هو المالك الحصري للحقيقة وللسلطة. والحال أن مؤشرات التغيير ليست وليدة اليوم، كما أن هشام شرابي لم يقدم تحليلا علميا لقضايا الجسد، في حين أن السياق الحالي يسمح لنا بفهم أكبر لحقائق الجسد، كما لفهم التحولات الاجتماعية التي تشهدها البلدان العربية وفي طليعة ذلك الأدوار الجديدة للمرأة في العائلة، والقيم والسياسة والفكر.

شارك في المحور الثامن حول " نظام التعليم العربي وأزمة التطور الحضاري الأستاذ محمد بن فاطمة (تونس) بمداخلة بعنوان : " واقع التعليم في الوطن العربي في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين في ضوء أزمة التطور الحضاري والرؤية المطروحة عام 1974"، وقد أشار في البداية إلى أن كل التجارب التي نجحت في تحقيق تنميتها يعود نجاحها إلى إقرار منظومة تربية وتعليم ناجعة، منطلقا من السؤالين التاليين: ما الآراء والتحاليل ذات العلاقة بالتربية والتعليم التي طرحت في ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي المنعقدة في ابريل 1974؟ وما أبرز العوامل والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدها التعليم في السبعينيات من القرن الماضي؟وما المجالات والأبعاد في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين التي تعتبر تقدما وتحسنا في منظومة التعليم في الوطن العربي التي تعتبر من مظاهر التخلف؟ وما هي التوجهات المستقبلية لتمكين التعليم من تجاوز الأزمة؟

للاقتراب من هذه الأسئلة تناول مجموعة مما أسماه معايير تتعلق بمضمون أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي في مجال التعليم، والمعايير الاجتماعية والاقتصادية

والتربوية، وكذا بالكفاءة الداخلية لمنظومة التعليم، والكفاءة الخارجية، وتوقف عند وضع التعليم العالي.

ففي البعد الابستمولوجي "للازمة الحضارية نعتر على هيمنة سمات التقليد عن منظومة التربية وثقل التخلف ، وضعف الرغبة في الانخراط في ثقافة العصر، وارتهانها إلى المطلق، والحال أن الفكر المعاصر يقوم على النسبية . وخلص الباحث إلى أن هناك فجوات بين ما حققته الأنظمة التعليمية العربية وبين ما تحتاج إليه مجتمعاتها لتحقيق أهدافها التنموية، وذلك بسبب نمطية التعليم، وتدني جودته، وضعف المدرسين، وعدم توافر البيئة المدرسية المناسبة، وتفشي الأمية، والتعامل مع التراث بشكل جامد ، والتعامل السكوني مع الزمان. وانتهى الباحث إلى القول بأن مصير العرب ومستقبلهم يتوقف على إقرار حركة تجديد تربوي شاملة بدل الإصلاحات الجزئية.

أما الأستاذ فوزي أيوب(لبنان) فقد قدم عرضا بعنوان : " النظام التربوي العربي وأزمة التطور الحضاري بين 1974-2014" ، حيث قدم نوعا من البانوراما الشاملة حول أوضاع ومعطيات التعليم في الأقطار العربية، متناولا قضية الإنفاق

على التعليم العام، ومناهج التعليم. واستعرض واقع التعليم الجامعي مشيرا إلى تطور عدد الجامعات والتخصصات، كما توقف قليلا عند التعليم المهني، والتعليم الديني والمضامين التي تروجها للأطفال والناشئة، والتي كثيرا ما تنتج شخصية متعصبة لا تقبل أي شكل من أشكال التعددية. كما عرج الباحث على محور البحث العلمي وإنتاج المعرفة ، منتهيا عند ما أسماه " رؤية إصلاحية للتربية العربية انطلاقا من ضرورة تعزيز الهوية الثقافية للطالب العربي، وتشخيص معوقات النهوض التربوي وذلك لن يتأتى إلا بتحقيق " تحولات سياسية عربية كبيرة".

في المحور التاسع المخصص ل " الاقتصاد العربي بين التخلف والتطور الحضاري" شارك الدكتور عبد العزيز الدخيل (السعودية)، ببحث مطول بعنوان " واقع الاقتصاد العربي ومستقبل التنمية" ملاحظ منذ البدء أن ما ينعت ب " الاقتصاد العربي اسم لا وجود له ككيان له صفاته ومميزاته" . وبالتالي فالحديث عن الاقتصاد العربي هو استدعاء لتجارب قطرية تفتقد إلى التكامل، وقسم بحثه إلى قسمين : واقع الاقتصاد العربي ، ومستقبل التنمية في البلاد العربية. وفي سياق تشخيصه لمعطيات القسم الأول تناول الناتج المحلي الإجمالي ، والتنمية المستدامة ، ونمط

الإنفاق، ودخل الفرد ، وحجم الاستثمار ، والاستثمار في رأس المال البشري. كما توقف عند مشكلة البطالة، والفساد المالي والإداري، وانعكاسات التشرذم العربي على الأوضاع الاقتصادية والسياسية للأقطار العربية المختلفة . ولاحظ في القسم الثاني المتعلق باستشراف مستقبل التنمية في العالم العربي، بأن أية دولة عربية تتطلع إلى تحقيق التنمية الاقتصادية يتعين عليها القيام بإجراء "هيكلة إستراتيجية" في مجالين اثنين: الهيكلة السياسية بإقامة حكم ديمقراطي، وهيكلة اقتصادية تعطي أهمية أساسية لإنتاجية الفرد وكفاءته، والاستخدام الأفضل للموارد الطبيعية، وبناء قاعدة صناعية تعتمد على التقنية المتطورة والقيمة المضافة العالية، والاعتماد على البحث العلمي والتكنولوجي، مع تنويع مصادر الدخل الوطني والحد من النمو السكاني والارتقاء بأدوار المرأة ومحاربة الفقر. وانتهى الدكتور الدخيل إلى القول بأن حال الاقتصاد في كل بلد عربي يتميز بالضعف في الإنتاجية الفردية والوطنية ، ونقص الادخار ، وإدارة بيروقراطية ثقيلة ، واستشراء الفساد. وهذا ما يتطلب "هيكلة اقتصادية قائمة على أسس علمية إحصائية . مصدرها إرادة سياسية عليا

فاعلة منطلقة من المؤسسات السياسية والاقتصادية ويتم تنفيذها في إطار من الشفافية والمراقبة والمحاسبة."

وتدخل الدكتور وليد حمد سيف (الكويت) في نفس المحور بعرض حول " الاقتصاد العربي بين التخلف والتطور" منطلقا من سؤال : هل الاقتصاد العربي متخلف أم متطور؟ وللإجابة على هذا السؤال قدم مباحث ثلاثة ، الأول عن أهم ملامح الاقتصاد العربي، والثاني عن مؤشرات التخلف والتطور، والثالث يتعلق بتطبيق مؤشرات التخلف والتطور على واقع أداء الاقتصاد العربي، وانتهى باستنتاجات. ولاحظ بأن " الاقتصاد العربي لا يمكن الحكم عليه بشكل شامل ومطلق بالتخلف أو بالتطور والسبب في ذلك يعود إلى أنه وفقا لمؤشرات التخلف والتطور، هناك مجموعة من الدول العربية تشترك في خصائص التخلف، ومجموعة أخرى تشترك في خصائص التطور، ومجموعة ثالثة تجمع بين خصائص التخلف والتطور".

كان آخر محور في هذه الندوة يهم " الإعلام العربي والعولمة" ساهم فيه الأستاذ صلاح أبو أصبع (الأردن) ببحث تحت عنوان : " الإعلام الجديد: السلطة الناعمة

في بيئة العولمة " واعتبر في بدايته أن التحديات الحضارية التي يواجهها العالم العربي ليست سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية ، بل هي عوامل متراكبة في سياق متغيرات عالمية كبرى تقود إلى فرض العولمة الثقافية ، وفرض لغتها في المدارس ، والجامعات ووسائل الإعلام. ونظرا للدور المتنامي الذي يقوم به الإعلام، انطلق الباحث من مجموعة أسئلة منها : " ما البديل للإعلام العربي التقليدي في بيئة العولمة كي يؤدي دوره الإيجابي في المجتمع من دون الوقوع تحت السيطرة الحكومية ومن دون الوقوع تحت سيطرة الإعلام الأجنبي؟ وما سبيل وصوله إلى أكبر قطاع من الجمهور وسط المنافسات الإعلامية المحلية والعربية والدولية الهائلة؟ وما المضامين الجديدة المطلوبة لمعالجة المشكلات الاجتماعية العربية والإسهام في الخروج بالوطن العربي من أزمته الحضارية؟

وقبل اقترابه من هذه الأسئلة استحضر الباحث تأثيرات تحديات العولمة، وتكنولوجيا الاتصال الرقمي، والهيمنة الغربية على الإعلام والمعلومات، ونجد انعكاسات هذا الاتصال المعولم في السيطرة على مضامين بعض الفضائيات العربية، وأعطى أمثلة على ذلك بمحطتي mbc3 و mbc4 التي رتبت برامجها كاملا عن

محطات أجنبية . ثم توقف عند مكونات الإعلام العربي ، لاسيما الإعلام الفضائي حيث قدم معطيات حول عددها وتخصصاتها وتأثيرها الكبير من خلال إثارتها للعديد من الموضوعات الجديدة وتداعياتها على اللغة والقيم والعادات والسلوك السياسي ... الخ. كما تناول التحولات التي يشهدها الإعلام الرقمي ، وشبكات التواصل الاجتماعي ، والمدونات الشخصية. ولاحظ أن هذه الثورة أدت إلى "نشوء أشكال جديدة من التفاعل العلمي والفكري الاجتماعي والاقتصادي... تؤدي إلى تحول في البنى والعلاقات .... إلى الفجوة الرقمية التي تقوم بتوسيع هوة التنمية القائمة بالفعل بين الأغنياء والفقراء، سواء على مستوى البلدان المختلفة أو داخل حدود البلد الواحد". غير أن المشاركة في تدفق المعلومات وتداول المعرفة تتطلب القدرات اللغوية وأطر الأفكار التي يمكن أن تبنى عليها. كما أن الملاحظ أنه على الرغم من تطور التعليم والزيادة الكمية في مخرجاته،وعلى الرغم من التطور الكبير والمتسارع باستخدام تكنولوجيا الاتصال والمعلومات والانترنت بشكل يتضاعف كل يوم فإن خلق مجتمع المعرفة فيه ما يزال بعيدا.

واعتبر الأستاذ صلاح أبو أصبع أن تحقيق التنمية المستدامة يتطلب " إستراتيجية عربية مشتركة ومتكاملة لتحسين الأوضاع المعيشية والاقتصادية والصحية للمواطن العربي وأن الإعلام يوفر أداة أساسية لمشاركة الناس واسهامه في النهضة، كما يمثل وسيلة لتقليص الفجوة الرقمية و تغيير أنماط سلوك وحياة الناس، وشكل الحكم.

وشارك الأستاذ خالد محمد عزب، (مصر) بمداخلة بعنوان " الصورة الإعلامية والمجتمعات المعاصرة " تحدث فيه في البداية عن موضوع لا علاقة له بعنوان البحث حيث تعرض للعمارة الإسلامية ولتصاميم بعض المساجد، قبل أن يتساءل عن معنى وظيفة الصورة الإعلامية ليعتبر أن الصورة بوصفها " المركب الذهني الذي يتكون من الأفكار والقيم والمفاهيم فضلا عن مدركات الإنسان من خلال الثورة الفوتوغرافية أو المرسومة أو حتى الكاركاتير في الصحف أ أو التلفاز، مركب يشكل في النهاية القناعات الداخلية للجمهور المتلقي، صناعة هذه الصورة قد تكون قائمة على حقائق يجري تسويقها بصورة صحيحة أو تكون قائمة على الوهم".

هذه أهم الأفكار و التوجهات العامة التي قدمتها مختلف المساهمات في هذه الندوة التي أراد منظموها أن تكون عبارة عن "إعادة تفكير" عميق في الأطروحات التي

صاغها المفكرون العرب في ندوة 1974. لا شك أن عروض هذا اللقاء تميزت بدرجة ملحوظة من التفاوت على مستوى الاستجابة لمنطلقات المحاور المحددة، كما على صعيد المقاربات المنهجية و الفكرية التي عبر عنها أصحابها. و يمكن القول بأن الفضل يعود لمنظمي هذه الندوة في إثارة موضوع العودة إلى أساسيات الفكر العربي المعاصر كما صاغها المفكرون العرب الذين ساهموا في ندوة 1974، إذ تطلعوا إلى تقديم رؤى فكرية جديدة سمحت ببلورتها أربعة عقود من الاهتزازات و التحولات الكبيرة التي شهدها العالم العربي.

باب:وجهات نظر

الدولة الدينية والدولة المدنية في الكتابات العربية مع الرؤية القرآنية

بدر بن سالم بن حمدان العبري

باحث وكاتب عماني[1]

اشتدّ الصّراع في نهاية القرن التّاسع عشر، وبداية القرن العشرين في الكتابات العربية والإسلامية حول الدولة الدّينية والدّولة المدنية، وهو متأخر نوعا ما عن الدّراسات الغربية في هذا المجال، والتي بدأت مبكرا، ومن هذه الدراسات النقدية للفكر الديني اليهودي مثلا كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبنوزا الهولندي ت 1677م[2] والتي تعود إلى القرن السابع عشر.

وأزمة الصراع في الكتابات العربية حول الدولة وأشكالها تعود – في نظري – إلى ثلاثة أسباب رئيسة:

السبب الأول: أزمة المصطلحات.

السبب الثاني: أزمة التاريخ.

---

[1] مرفق السيرة الذاتية للكاتب.

[2] راجع مثلا: **اسبينوزا**: اللاهوت والسياسة ، الفصل السادس عشر مقومات الدولة وحق الفرد الطبيعي وحق الحاكم، ص 367 وما بعدها، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ترجمة وتقديم، د. حسن حنفي.

السبب الثالث: أزمة النّص.

السبب الأول: أزمة المصطلحات.

يعود الكثير من الجدل الوارد في الكتابات العربية حول المصطلح، فيزيد به فجوة الجدل والصراع القائم حوله، والمترتب عليه في حالة كونه هلاميا غير محدد منطقيا حيث يمكن التفريق بين حده ورسمه، ومعرفة لوازمه الذّهنية وتصديقاته الخارجية.

ومن هذه المصطلحات مثلا الحاكمية والعلمانية والحداثة واللبرالية والأصولية والعقلانية، عندما تكون مجرد ألقاب سلبية من قبل البعض تحت مظلة الاتهام أو التّصنيف السّلبي، أو تحت دائرة التّحزب الفكري أو السياسي أو الأدبي الذي يرتضيه بعضهم لأنفسهم كلقب حزبي في دائرة فكرية معينة، ولغياب التّحديد الواضح لهذه المصطلحات وأبعادها يظهر الخلل في التّطبيق، وما يدور حوله من حكم إيجابي أو سلبي.

ولكي تتضح الصّورة بشكل أكبر للقارئ الكريم نأتي إلى مصطلحي الدّولة الدّينية، والدّولة المدنية، فهي تدور وفق ألفاظ مفردة تدل على ماهية ذهنية معينة مرتبطة بالصّيرورة البشرية، والتّطور الزمني البشري، وهذه الألفاظ الثّلاث: (الدّولة، والدّين، والمدنية).

أما الدّولة كمصطلح معرف نراه في معاجم اللغة في الجملة يدور حول شقين رئيسين: الأول: الغلبة، والثّاني: ما يتداول فيكون لهذا مرة ولذاك مرة[3].

لفظة دولة لم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى في سورة الحشر آية 7: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}.

قرأ جميع قراء الأمصار دولة بضم الدّال، وحكي عن أبي عبد الرحمن الفتح فيها[4]، والدّولة الشيء المتداول يدار بينهم، تارة عند هذا وتارة عند هذا[5]، وقيل هما بمعنى واحد – أي بالضم أو بالفتح–[6]، وقيل بالضم في الملك، وبالفتح في النصر[7]، وعلى هذا يأتي بمعنى دولة للمعنيين في اللغة المتقدم ذكرهما آنفا، والآية تميل غالبا لمعنى التداول ويدخل فيه ضمنا الغلبة كما يبدوا، وهذا يعود إلى مفهوم اللفظ ومدى تصديق الخارج عليه كما عند المناطقة.

---

[3] انظر مثلا: معجم الرائد في اللغة، مادة دول.

[4] **الطبري**. جامع البيان في تأويل القرآن. ج23ص279.

[5] **أطفيش**: محمد بن يوسف، تيسير التفسير للقرآن الكريم، ط وزارة التراث القومي والثقافة/ سلطنة عمان، الطبعة الثانية 1415هـ/ 1994م، 13/ 237.

[6] المصدر نفسه؛ 13/ 237.

[7] المصدر نفسه؛ 13/ 237 (بتصرف).

إلا أنّ إطلاق الدولة بالمفهوم الحديث لم يرد عند القدامى في اللغة ولا في الأدبيات العربية والإسلامية، فمصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول، فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية: كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة[8].

ومع هذا سنرى معاجم اللغة المعاصرة تدرج مصطلح الدولة بالمعنى الحديث، فجاء في المعجم الوسيط تعريف الدولة: الدَّوْلَةُ جمع كبير من الأفراد، يَقْطن بصِفة دائمة إقليمًا معيَّنًا، ويتمتع بالشخصية المعنوية، وبنظام حكومي، وبالاستقلال السياسي[9]، وفي الرائد: بلد يخضع سكانه لنظام إداري سياسي اقتصادي خاص[10]، وفي معجم الغني في اللغة العربية: نِظامُ البِلادِ وَجِهازُها الإِدارِيُّ والسِّياسِيُّ والاقْتِصادِيُّ والاجْتِماعِيُّ[11].

---

[8] (**صهيب**) **محمد أفقير**، مقال: مفهوم الدولة بين الفقه السياسي المعاصر والفقه السياسي الإسلامي، نشر موقع رابطة أدباء الشام، نقله الكاتب عن كتاب العقيدة والسياسة، ص117.

[9] المعجم الوسيط: مادة دول.

[10] معجم الرائد: مادة دول.

[11] معجم الغني: مادة دول.

أما تعريف الدولة في كتب السياسة والقانون فالدولة هي تجمع سياسي يؤسس كيانا ذا اختصاص سيادي في نطاق إقليمي محدد، ويمارس السلطة عبر منظومة من المؤسسات الدائمة[12]، والعناصر الأساسية لأي دولة هي الحكومة والشعب والإقليم[13].

وعليه سيكون مصطلح الدولة يساوي مصطلح الإمارة أو الخلافة أو الولاية في العناصر الرئيسة وهي الحكومة والشعب والإقليم، وهذه أيضا عناصر الخلافة أو الإمارة، وهي عناصر الولاية خاصة إذا كانت مستقلة بذاتها، فلا إشكالية في مصطلح الدولة، وهذا ما ارتضاه الكتاب الإسلاميون في وقت مبكر، فالدولة هي شعب منظم خاضع للقانون يقطن أرضا معينة[14]، وعليه لا مشاحة في الاصطلاح.

وهذا الصراع والجدل حول مصطلح الدولة لا قيمة له في نظري، والآن نأتي إلى المصطلح الثاني والذي يكثر الجدل حوله، وهو أساس الصراع قديما وحديثا في الأدبيات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهو الدين المسند أو المحكوم إلى الدولة المسند إليه.

---

[12] موقع ويكبيديا http://ar.wikipedia.org.

[13] المرجع نفسه.

[14] **أطفيش**: أبو إسحاق، المنهاج، مجلة سياسية اجتماعية، ط مكتبة الضامري، مسقط/ عمان، الطبعة الأولى 2010م، 325/1.

الدّين في أصله الطّاعة والانقياد لأي فكر أو توجه أو قضية، جاء في مختار الصّحاح: والدِّينُ أيضا الطاعة، تقول دَانَ له يدين دِيناً أي أطاعه، ومنه الدِّينُ، والجمع الأَدْيَانُ، ويقال دَانَ بكذا دِيَانَةً فهو دَيِّنٌ، وتَدَيَّنَ به فهو مُتَدَيِّنٌ، ودَيَّنَهُ تَدْيِيناً وكله إلى دينه[15].

وعليه اعتبر بعض الفلاسفة التدين غريزة فطرية، جاء في معجم (لاروس) للقرن العشرين: إنّ الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية ... وإنّ الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية ... إنّ هذه الغريزة الدينية لا تختفي بل لا تضعف ولا تذبل، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد.

والقرآن استخدم الدين مساويا للإسلام من باب نسبة التساوي بين الكليتين في قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}[16]،

---

[15] مختار الصحاح، مادة دان.

[16] آل عمران/ 19.

واستخدمه من باب العموم والخصوص المطلق كما في قوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}[17]، فدين مشركي مكة مخالف لدين الإسلام، ومع هذا سماه القرآن دينا.

ويعرّف كوربت الدين هو نظام متكامل من المعتقدات، وأسلوب حياة وشعائر ومؤسسات يمكن للأفراد من خلالها أن يعطوا أو يجدوا معنى لحياتهم بالتوجه إلى – والالتزام بما – يعتبرونه مقدسا، أو له قيمة نهائية[18].

فالدّين مفهومه يتميز بأمرين: الأول التطور فهو متطور بتطور الإنسان، وتطور فكره ولغته واتصاله بالبيئة والعالم البشري ككل، والأمر الثاني: الشمولية بحيث لا يقتصر على قوم أو منهج معين، فالكل متدين بما يراه صحيحا.

فالتدين وخطوطه الكلية تزيد بحركة الإنسان في الحياة، ومدى استفادته لما وصل إليه من علوم إنسانية وتجريبية.

فمثلا في التقنين المروري يرى الفقهاء أنّ سلامة المركبة أساس من أسس أدبيات السلامة المرورية، وهو جملة داخل في القواعد الفقهية العامة، كقاعدة **لا ضرر ولا ضرار**، وقاعدة **الضرر يزال**، لذا قرر الفقهاء أنّ حمولة المركوب أكثر من طاقته، مما يحدث له ضررا، وبالتالي يعمّ هذا الضرر المارة ومستخدمي الطريق، اعتبروا من فعل

---

[17] الكافرون/ 6.

[18] **كوربت مايكل، وجوليا ميتشل**: الدين والسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة: عصام فايز وناهد وصفي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية 1423هـ/ 2002م، ص 12.

ذلك ضامنا[19]، وعلى هذا إذا كان صاحب الآلة ي علم أنّ في سيارته عيبا لا بد من المسارعة في إصلاحه، هنا لا يصح شرعا قيادتها في طرق المسلمين إلا بقدر الضرورة، مع الحذر الشديد، وتسويفه في الأمر يجعله ضامنا لكل ما يترتب عليها من أثر، يقول: الشيرازي ت 2001م: "مسألة: من ركب حيوانا من جمل وناقة وما أشبه ذلك، فلو فعل ما أضر الحيوان بشخص ضمن الراكب ذلك الضرر، ولو فعل شخص ثان ما جعل الحيوان يضرّ براكبه أو بشخص آخر ضمن ذلك الثاني الضرر، ومن ركب حيوان حيوان غيره إذا أضرّ الحيوان ضمن، وهكذا الحكم في وسائل النقل الأخرى[20]، وقرروا أنّه يندب له شرعا فحصها والنظر فيها بين فترة وأخرى، إلا إذا كان يعلم أنّ بها ضررا فيجب عليه هنا فحصها رفعا للضرر، وإلا كان ضامنا لما ينتج عنها لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض[21]، حيث أنّ للإبل الحق في أن تؤخذ نصيبها من الراحة والطعام والشراب؛ لأنّ في هذا حفظا لها ولسلامة من يقودها ويركبها، والحال كذلك مع المركبات المعاصرة[22].

---

[19] **أحكام حوادث المرور في الشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 48.

[20] **الشيرازي: محمد؛ فقه المرور**، ط هيئة محمد الأمين (ص)، الكويت، الطبعة الأولى 2000م، نسخة الكترونية.

[21] رواه مسلم من طريق أبي هريرة، حديث رقم: 1926.

[22] **العبري: بدر بن سالم**؛ آداب الطريق بين التأصيل الفقهي والتطبيق العملي، منشور في أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية، الفقه الحضاري، فقه العمران، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط الأولى 1433هـ، 2012م، ص 750.

سنجد هذه الأدبيات المرورية جزء من التطبيقي الفقهي [الديني] الإسلامي، مع أنها قوانين لم ينزل بها وحي، وإنما استقرأها الفقهاء بما لديهم من آلة ذاتها وجدت متأخرة عن العهد النبوي الأول، ووفق نصوص وكليات متقدمة، وهي ذاته ما تقرره القوانين المدنية.

لذا لو نزلنا إلى الدولة الدينية – إن صح التعبير–، سنجد ليس الإشكال في المصطلح ذاته؛ وإنما الإشكالية في الصّراع بين الأطراف، مما أوجد ضبابية تهم بين المختلفين، كما أنّه بسبب احتكار بعض رجال الدين كما في المسيحية في القرون الأولى مفهوم التفسير والحكم والقضاء لرجال الدين والكهنة، فأصبح مفهوم الدولة الدينية لصيق الكهنة ورجال الدين ومصالحهم، وليس لصيق قوانين وتفاسير الدولة ذاتها.

هذا بالنسبة لمصطلح الدين في الدولة الدينية، أمّا مصطلح المدنية فهو نسبة إلى مدني من المدينة، والمدنية الجانب المادّيّ من الحضارة كالعمران ووسائل الاتّصال والتّرفيه، يقابلها الجانب الفكريّ والرُّوحيّ والخلقيّ من الحضارة[23]، ومنه اشتقت مصطلحات معاصرة كالقانون المدني والحرية المدنية والخدمة المدنية والحقوق المدنية ونحوها.

[23] المعجم الوسيط، مادة مدن.

ومن خلال التأمل في الموقع الالكتروني **دولة مدنية** نجدهم يعرّفون الدولة المدنية بأنّها اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين، مع وجود قضاء يطبّق هذه القوانين بإرساء مبادئ العدل[24]، وعليه الدولة المدنية تقوم على أربعة خصائص: خضوع الفرد لسلطة الدولة والجماعة، والثاني أنّها تتأسس على نظام مدني من العلاقات التي تقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، والثقة في عمليات التعاقد والتبادل المختلفة، والثالث أنّها تقوم على المواطنة العادلة لجميع الأفراد، والرابع نظام الحكم فيها يقوم على الشورى والديمقراطية[25].

فالدولة المدنية في الجملة كناية عن التطور البشري في سياسة الملك والقانون والحكم العام[26] فيتحول هذا التطور إلى قوانين لها قدسيتها للشعوب والأمم، وعليه عند التخلص من عقدة المصطلحات وحساسيتها سنجد التقارب الكبير بين الدولتين الدينية والمدنية ليس في الخطوط العامة فحسب؛ بل حتى في العديد من التفصيلات لهذه الخطوط على شتى جوانب الحياة.

السبب الثاني: أزمة التاريخ.

---

[24] موقع: دولة مدنية. http://www.dawlamadaneya.com.

[25] المصدر نفسة. (بتصرف).

[26] الحكم البشري بطبيعته حكم متطور في قانونه ومعاملاته وطرق تفكيره، للمزيد عن التطور السياسي ينظر كتاب: تطور الفكر السياسي لجورج سباين في خمسة أجزاء، ترجمة: حسن جلال العروسي، ط الهيئة المصرية العامة ط. 2010م.

يلحظ من كتاب الحقيقة الغائبة لفرج فودة ت 1992م[27] مدى أزمة التأريخ وتأثيرها في صيرورة الأمة وواقعها، إلا أنّ الدارس لهذا التأريخ يجده متشكلا لا يمكن أن يحدد نظرية سياسية (دولية) محددة المعالم، لذا نراه يعيد القراءة للخلافة الراشدة والدولة الأموية والدولة العباسية، مما يخلص إلى ذلك بقوله: إنّ وقائع التاريخ التي سردناها في الكتاب، تنهض دليلا دامغا على ضرورة الفصل، وعلى خطورة الوصل، وعلى سذاجة المتنادين بعودة الخلافة[28].

في حين طرف آخر يتصور أبعد من هذا، فالأنبياء كانوا يستهدفون إقامة الحكومة، وأوضح الأمثلة هو رسولنا الكريم – صلى الله عليه وآله وسلم – الذي سعى وجاهد منذ اليوم الأول وكرّس مساعيه لإقامة النظام الإسلامي حتى تسنى له تحقيقه في يثرب، وظلّ يذود عنه ويوسع نطاقه، واستمرت هذه الحركة سنوات طويلة[29].

---

[27] **ينظر**: **فودة**: **فرج**؛ الحقيقة الغائبة، ط مطابع المستقبل/ الاسكندرية، الطبعة الثانية، 2003م.

[28] الحقيقة الغائبة، مصدر سابق، ص 160.

[29] **الخامنائي**: علي، الإسلام المحمدي، ط دار الوفاء، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، ص 187.

ويقرر عبد الرزاق السنهوري ت 1971م، في رده على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق ت 1966م؛ يقرر أنّ الإسلام دين ودولة، ويثبت ذلك من فعل النبي – عليه السلام – وأنه نبي وملك في الوقت نفسه[30].

المشكلة بين الفريقين أنّ الأول ينظر إلى الجانب التفصيلي، وهذا غير موجود بصورة خاصة، بل التاريخ بذاته سيناقض الفكرة العامة، فالنبي مثلا أقرّ ملوك عمان على ملكهم[31]، وكانوا يتوارثونه، ولم يجبرهم بالدخول في مملكته، إلا مجرد الدخول في الإسلام.

كما أنّ الأنصار كانوا يرون أحقيتهم في الخلافة منذ حادثة السقيفة، وسعد بن عبادة ت 14هـ زعيم الخزرج ظلّ رافضا لبيعة أبي بكر حتى وفاته[32]، وأبو بكر ت 13هـ أوصى لعمر بالخلافة في كتاب مغلق[33]، وعمر بن الخطاب ت 23 أوصى لستة ممن اختارهم[34]، وما بعد ذلك من مقتل عثمان ت 35هـ وصعوبة دفنه،

---

[30] **السنهوري**: عبد الرزاق، الدين والدولة في الإسلام، تقديم وتحقيق: محمد عمارة، ط مجلة الأزهر 1432هـ، ص 44.

[31] انظر: نص رسالة الرسول إلى أهل عمان، موقع ويكيبيديا http://ar.wikipedia.org/.

[32] الحقيقة الغائبة، مصدر سابق، ص 18.

[33] المصدر نفسه، ص 19.

[34] المصدر نفسه، ص 19.

وانقسام الناس في عهد علي ت 40هـ، وانتقال الحكم وراثيا، واستمرار هذه الطريقة لفترة زمنية طويلة[35].

وعليه طالب فرج فودة ت 1992م ممن يرى بالدولة الدينية أن يقدموا برنامجا متكاملا لكافة جوانب الحياة، وفق الأيدلوجية الدينية.

في المقابل عندما سيجيب الطرف الآخر سيلجأ إلى الكليات كالعدل والحرية والمساواة والقسط والشهادة لله تعالى من الجميع، ومقاصد الشريعة ومآلاتها، وسيجد نفسه أمام تطبيق بشري ممتد في التاريخ رفعه البعض إلى درجة النص، وهو ذاته تطبيق بشري قبل للنقد لا للرفع والقداسة.

لذا يخلص كوربت إلى أنّ الدين والسياسة بحكم طبيعتهما العامة لا يمكن تجنب ترابطهما وتتخذ العلاقة بينهما أشكالا عديدة ... ولكن على الرغم من تعدد أشكال هذه العلاقة؛ فإنها ستظل موجودة دائما[36].

السبب الثالث: أزمة النّص.

النص القرآني لتلائمه مع الزمان والمكان أعطى معالم صارت مرتكزات للدولة المدنية، ومن هذه مثلا مبدأ الشورى، فالقرآن يقول: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا

[35] المصدر نفسه ص 20 فما فوق.

[36] الدين والسياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، مصدر سابق، ص 33.

الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}[37]، ولن نجد تفصيلا دقيقا للشورى، وإنما مرجع ذلك للتطبيق البشري وفق دائرة الزمان والمكان.

وقد يعترض البعض على تسمية الشورى بالديمقراطية، باعتبار الشورى مبدأ قرآني، والديمقراطية مبدأ غربي، بينما يرى آخرون أنّ الشورى مبدأ تقليدي بائد، والديمقراطية مبدأ معاصر قويم، وكلا الرأيين – في نظري – مخالف للصواب، فالشورى مبدأ عام أمر به الشارع، فهي من حيث المبدأ مطلب إلهي، أما من حيث التطبيق فقد أرجع الأمر لعقول البشر وفق الزمان والمكان، لذا ارتأت العديد من المجتمعات المعاصرة اليوم تطبيق الشورى وفق آلية ووسيلة الديمقراطية، ولا تعارض بينهما البتة[38].

وكذا الحال في العدل، فالله تعالى يقول: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا}[39]، والعدل بين الناس له مظاهر عدة، منها العدالة في الحكم ومناصبه، وهي مبنية على الكفاءة، بجانب حسن الأخلاق والسيرة[40]، والعدلُ في توزيع الثروة، فلابد أن توزع وفق القانون بشكل عادل[41]، والعدل بين الناس في الثواب

---

[37] الشورى/ 38.

[38] **العبري: بدر بن سالم**، مقلات في القيم الخلقية رؤية قرآنية، نشر: جريدة عمان، رمضان 1432هـ/ 2011م.

[39] النساء/ 58.

[40] مقلات في القيم الخلقية رؤية قرآنية، مصدر سابق.

[41] المصدر نفسه.

والعقاب[42]، فهذه مبادئ تصورية تطبيقاتها تعود إلى الحراك المجتمعي، والبعد الزماني والمكاني.

ومن المبادئ القرآنية مبدأ المساواة حيث أنّ الله تعالى خلق الإنسان على قدم المساواة، لا فرق بينهم في جنس أو دين أو لون أو لغة، وإنزالها يكون وفق الحراك البشري، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}[43].

فالقرآن جملة لم يفصل في ذلك، وعليه صعب التمييز بين الدولتين، لأنّ النظم السياسية كانت تقوم غالبا على اعتبارات دينية، دون أن يغير ذلك في طبيعتها المدنية[44].

القرآن تطرق جزئيا وبشكل بسيط إلى بعض الأحكام المتعلقة بالأسرة والمعاملات، ومع ذلك هذه النصوص ذاتها كانت مجملة في مفرداتها، مفتوحة للتفكير البشري، مما تعددت الآراء في تفسيرها، والتعامل معها زمنا ومكانا.

---

[42] المصدر نفسه.

[43] الحجرات/ 13.

[44] الدين والدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 37.

الخلل الذي حدث هو إضافة نصوص جديد قيّدت الحراك السياسي، إما نسبة إلى الرسول أو الصحابة، أو السلف، أو الجمود حول آراء الفقهاء واعتبارها في منزلة النص.

ومن هذا مثلا رواية: الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ[45]، فهذا نص ولد في ظل صراع سياسي تحول إلى نص مقدس عند قوم، أثر في الحراك السياسي في الحراك المجتمع في التاريخ الإسلامي.

وعليه نخلص مما سلف ضرورة التخلص من عقدة أزمة المصطلحات والتأريخ والنص، والانطلاق من المشترك، لتحقيق البناء المتوازن، بعيدا عن دائرة التهم والإقصاء ومحاسبة النيات.

[45] رواه أحمد عن أبي بردة.

باب: مدن وثقافات

مطبعة حيدر أباد الدكن

عبد الحميد ناصف*

تكاد الدراسات السابقة على دراستنا –حول المطبعة أو الجامعة العثمانية أو حتى حيدر آباد ذاتها– تعد على الأصابع ، كما سيظهر خلال دراستنا ؛ فالمراكز والمؤسسات المعنية بالمخطوطات ونشرها لم تشر إلى المطبعة ونتاجها إلا لماماً ، ويبدو أن ذلك راجع لعدم توافر تلك المطبوعات في مكتباتنا ؛ بل إن دورية كثقافة الهند صادرة من بومباي –ومعنية بصورة مباشرة بالأدب والتراث والتاريخ الإسلامي العربي في الهند، وبالعلاقات الثقافية بين القوميتين العربية والهندية، وعلى مدى أعدادها الموجودة في مكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية[1]– لم تشر إلا شذراً إلى المطبعة، كما

---

* باحث من مصر .

[1] ومع ذلك لم تَخْلُ بعض الأعداد من إشارات – مجرد أشارات عن المطبعة كما ظهر في (مج 11 ع1 1960) من مجلة مجمع دمشق حيث جاء بأن دائرة المعارف العثمانية ستحتفل بالعيد التذكاري في 25 يناير 1960 لمرور 70 عاماً على تأسيس الدائرة، حيث إن الدائرة أخرجت حتى عام (1960) نحو 370 مجلداً من الكتب، كما عقدت الدائرة بهذه المناسبة حلقة أدبية للمناقشة حول موضوع: الاحتياج إلى الدراسات العربية في العصر الحاضر، وكذا معرض كتب لإصدارات الدائرة؛ وفي (مج 6 ع1 1955) نشرت الدورية جزءًا من الكتاب المزمع نشره ضمن نشرات الدائرة وهو المقالة الثامنة من القانون للبيروني شملت الصفحات من 1– 78 وكان النشر بقلم مدير الدائرة.

أن الورقة التي قدمها مختار أحمد الندوي عن "تاريخ الطباعة في شبه القارة الهندية" لا تفي بالغرض المراد ولم تحتو على أية معلومات جديدة[1].

بل إن من أدلوا بدلوهم في اللغة العربية والثقافة الإسلامية في الهند لم يتعرضوا إلا لماماً لحيدر آباد ومطبعتها، ومع ذلك فهناك قوائم استطعت أن أحصيها لتلك الأعمال الفقيرة[2]، كما أنني لم أعثر على مادة حديثة وكاملة تُعْلمنا عن المخطوطات العربية الإسلامية في الهند، بل إن هناك معلومات تاريخية مهمة لم نستطع التأكد من صحتها كالمعلومة التي تحدثت عن احتراق مكتبة حيدر آباد على أيدي المتطرفين الهندوس، وكذلك احتراق مكتبة الساعدية، والتي لم يبق منها غير قائمة بيلوغرافية مختصرة[3].

حيدر آباد: مدينة الجنان وحاضرة الثقافة الإسلامية، عاصمة الدكن، وخامسة مدن القارة الهندية، ومركز الإشعاع الإسلامي على مدى أكثر من 400 سنة. تتألف المدينة –التي يقطنها أكثر من 5 ملايين نسمة– من مدينتين بينهما اختلاف كبير: فالأولى هي حيدر آباد الأصلية التي تأسست حوالي سنة 1591، والأخرى سميت باسم "النظام إسكندر شاه تأسست حوالي عام 1798م.

---

1 للتفاصيل راجع: أحمد مختار الندوي، "تاريخ الطباعة العربية في شبه القارة الهندية"، في كتاب: ندوة تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1996)، ص141–157.

2 انظر على سبيل المثال لا الحصر دراسة: اى، كى، أحمد كيتى (الأستاذ في قسم اللغة العربية بجامعة كاليكوت)؛ "اللغة العربية في كيرالا "، مجلة مجمع دمشق، مج 57 ج 1– 2 سنة 1982، ص181–198.

3 راجع: عابد رضا بيدار، "حفظ المخطوطات الإسلامية في الهند" في: إبراهيم شبوح (محرر)؛ صيانة وحفظ المخطوطات الإسلامية، رقم 3، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1998)، ص 36؛ إبراهيم شبوح، نفس المرجع، ص 6.

مرت المدينة الأصلية بست مراحل عمرانية، منها المرحلة الثانية غير المستقرة؛ حيث نقل المغول العاصمة إلى موقع آخر يدعى "أورانجابان" في الفترة من 1687 -1725م، ثم قامت أسرة حاكمه جديدة هي أسرة "آصف شاهى" (المعروفة بالنظام) وعندها عاد للمدينة مجدها السياسي، وإن حد من تطورها ظروف الصراع الناشب عندئذ بين المستعمرين الإنجليز والفرنسيين الذين دخلوا في منافسة حربية فيما بينهما في الفترة من 1750- 1760.

وفي عام 1763 وبعد هزيمة فرنسا أمام الإنجليز في حرب السنوات السبع، تولى "على خان 1763 – 1796" منصب نائب الحاكم العام للهند، وعرف باسم "النظام"، فأعاد لحيدر آباد مركز عاصمة الدولة، وبعد استقلال الهند سنة 1948 تدفق على المدينة فيض من الناس المذعورين من الاضطرابات الطائفية في الأقاليم، كما أن حكومة الهند المركزية بعد أن وضعت يدها على حيدر آباد وجعلت منها عاصمة للمقاطعة الكبرى المعروفة باسم "اندرابرادش ANDHRA PRADEH" مكنت لأعداد هائلة من الهندوس سكان الولاية من الاستيطان في المدينة، كما أنها دأبت في عملية متواصلة إلى تذويب شخصيتها كحاضرة إسلامية بوسائل متعددة، ومن أبرز المعالم التاريخية في حيدر آباد القلعة ومسجد المنائر الأربع ومتحف سالارجونج...[1].

1 للتفاصيل انظر: زكريا عبد الجواد، "دائرة المعارف العثمانية في الهند قلعه لحماية تراث العرب" في العربي الكويتية، ع 1، 55، 2004؛ أحمد العناني؛ مراكز الحضارة الإسلامية، "حيدر آباد" في مجلة الإسلام اليوم،

ومن المعلوم أن لمدينة حيدر آباد خصائص ومميزات في الاجتماع وفي التفكير والثقافة والأدب تختلف عن باقي أمصار شبه الجزيرة الهندية، وقد شهدت مظاهر عديدة من التقدم في سائر العلوم والفنون ولاسيما الأدب العربي، وظهر فيها أعلام خالدون خلال أجيال طويلة في الأدب والشعر والخطابة والكتابة والسنن والآثار والفلسفة وغيرها من العلوم الحديثة. ووجد بعض النابهين الذين كتبوا عن الأعلام من أهل حيدر آباد كالشيخ عبد الحي الكهنوى مؤلف كتاب "نزهة الخواطر" والأستاذ "محمد عبد الستار خان" صاحب "سلسلة النشرات الأدبية العلمية الدكنية"، وفي الحقيقة فقد كانت حيدر آباد تعج بحضارة ونهضة علمية مرموقة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وبالإضافة إلى تلك النهضة العلمية والثقافية المكتوبة يوجد بالإمارة كهوف ومغارات ذات رسوم فنية نادرة وعتيقة يأتي لمشاهدتها السائحون[1]. وكان لسلطان حيدر باد الدكن دور ملموس في كل ما يتعلق بإعلاء التراث الإسلامي، حتى إنه منح شاعر الهند الكبير رابندرنات طاغور (ت 1941) معونة مالية قدرها مائة ألف روبية لتأسيس القسم الإسلامي في جامعة "وشوابهارتى" بالبنغال سنة 1927 بالإضافة إلى الكتب

ع1 أبريل 1983، ص20–29، حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة 1987، ص 255، 256، 258، 259 [انظر الخرائط في الملاحق]

1 انظر: تاراشند؛ "الثقافة الهندية ووصول المسلمين إلى الهند"؛ ثقافة الهند مج1 ع1 مارس سنة 1950 بومباي.

والمطبوعات العربية والفارسية والإدارية التي كانت تطبع في مطبعة حيدر آباد في ذلك الحين كي توضع في مكتبة القسم المزمع إنشاؤه.

ويعلمنا أحد الباحثين أنه كانت هناك شواهد على وجود مساحات شاسعة في مدن مهمة – منها حيدر آباد[1] – كانت وقفاً لنشر الإسلام بين غير المسلمين، وفي الحقيقة فإن إقليم حيدر آباد حوى العديد من الجامعات والهيئات العلمية المهتمة بنشر التراث العلمي واللغوي العربي الإسلامي، فبالإضافة للدائرة (المطبعة) –موضوع ورقتنا– كانت [لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن] وكانت أيضا على اتصال بالعلماء المصريين[2]، أما المكتبة الآصفية فإن الجامعة العثمانية كانت قد وسعت خزانتها العمومية بأن فصلت الخزانة الآصفية بالمناشير الجليلة لتحفظ الذخائر العلمية والدفائن الأدبية في الخزائن العمومية. وعلى العموم فهي تستحق دراسة منفصلة[3].

---

1 وكذلك مدن مشهد في إيران ولكهنو وجمو كشمير في الهند ووقف آلتون آبافي قونية... انظر: هاشم محسن بشير، "الوقف – الحاضر والمستقبل" المسار، مج2 ع5، 2001، ص62، لندن.

2 أصدرت الجمعية العلمية التي هي شعبة من لجنة إحياء المعارف النعمانية [كان الشيخ الأزهري رضوان محمد رضوان عضوًا في اللجنة ووكيلها في مصر]، وأشرف على إصدار كتاب "الجامع الكبير" للإمام أبى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى حيث طبع عن النسخة الرومية باستانبول وقوبل بالنسخة التونكية بالهند وما وجد من نسخة دار الكتب المصرية، عني بمقابلة أصوله الشيخ أبو الوفا الأفغاني المدرس بالمدرسة النظامية بالهند، وعنيت بنشره اللجنة النعمانية بالقاهرة 1938.

3 انظر: كتاب تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم لابن جماعه. حيدر آباد، – ص 1. ومن إصدارتها العديدة نشر كتاب: غريب الحديث لأبى عبيد القاسم بن سلام الأزدى البغدادى في 4 أجزاء (64 – 1967) وصححه محمد عظيم الدين [انظر عرض له في مجلة مجمع دمشق مج 50 ج1، 1975، ص 75–110].

أشارت بعض المصادر إلى أن الاتصال العلمي بين الهند والعرب وجد منذ أوائل تأسيس الدولة العباسية، وتلك الإشارات موجودة عند المؤرخ الطبري (ج3، ص 388)[1].

وجاء اتصال الحضارة والثقافة الإسلامية بالحضارة الهندية عبر الفتوحات الإسلامية عن طريق "الحجاج بن يوسف الثقفي وقيادة محمد بن القاسم عام 711م، واستمر الوجود الإسلامي في الهند حتى وقوعها تحت سيطرة الإنجليز الذين رسخوا خلالها قيماً ثقافية واجتماعية، وقد وجدوا مجتمعاً مسلماً تشكل من المسلمين الهنود والعرب الفاتحين وكان طبعيا أن يؤدي وجود المجتمع الإسلامي في شبه القارة الهندية إلى ترسيخ الهوية الإسلامية عبر وسائل عديدة، منها توافر أدب مكتوب يركز في بداياته على الثقافة الدينية، ويتسع شمولاً ليغطى كافة مجالات المعرفة البشرية، وامتد لفنون كثيرة من المعارف الإنسانية، وشكل إنتاج الهند كمًّا لا يستهان به من حجم الإنتاج الفكري الإسلامي[2].

يَفترضُ الحديثُ بدايةً عن الوجود الديني (الإسلامي) والعرقي (العربي) في الهند[3] على عمومها وحيد آباد على خصوصيتها أن نلمّ

---

1 للتفاصيل راجع: صالح أحمد العلى؛" كتب الهند والعلوم عند العرب" مجلة المجمع العلمي العراقي، مج34 حـ3، 1983، بغداد؛ ص 3–37.

2 عن وصول العرب المسلمين إلى الهند انظر: تاراشند، مرجع سابق؛ هما يون كبير، "المسلمون في الهند"؛ ثقافة الهند مج8 ع3 سبتمبر 1955، ص 2 – 22؛ محمد أحمد الصديقى؛ أول من عرف الإسلام إلى أهل الهند" ثقافة الهند، مج11 ع1 1960، ص 113 – 124؛ محمد أبو الصلاح"، الأسرة الحاكمة المسلمة الأولى في الهند " ثقافة الهند، مج11 ع2 سنه 1960، ص20 – 28.

3 يلاحظ أيضاً ان المطبعه لم تخرج سوى كتابات قليلة جداً عن تاريخ الهند.

بالمصادر التي تعيننا على سبر أغوار تلك المسألة؛ حيث يصطدم غالبية المشتغلين في دراسة تاريخ هجرة العرب إلى حيدر آباد بتعدد مصادر البحث وقلة المراجع الجامعة الدقيقة التحقيق، وحيث يلاحظ بالتالي أن أغلب من تعرض للتاريخ حول العلاقات بين بلاد العرب والهند – على قلتهم – قد تجاهلوا بشكل أو بآخر هجرة الكثير من الحضارمة إلى الهند، ولم تورد بعض هذه المصادر إلا إشارات إلى وجود حركة تجارية بين جنوب الهند وساحل حضرموت في العصور القديمة والوسطى، أما مؤرخو العصر الحديث في "مهاراشترا" الذين أوردوا ظاهرة صمود ولايات "ماراثا" في وجه الزحف المغولي فقد وجدوا بعض الحرج في ربط تلك الظاهرة بوجود الكثير من العرب في جيوش هذه الولايات[1]، ومع ذلك فقد قام L. W. C. Van Den Berg بأول دراسة مفصلة عن المستعمرات الحضرمية خارج

---

[1] توجد بعض مصادر البحث في: " سجل مقيمية حيدر آباد " (Haydar abad Residan cy Records) في دار الوثائق الهندية بنيودلهي، والسجلات الخاصة بهجرة العرب ونشاطهم في بعض الولايات الأخرى فتضمها دار وثائق " مهارشترا " (Satate Archives of Mahara – shtra)،كما يمكن الرجوع في هذا الخصوص إلى ; Describtire Catalog of the Secret and Political Department Series 1755 – 1820 ،.Comp.V. G. Dighe, Bombay Government CentraL press, 1954 Index pp. Iv – v وأيضاً فصل (مصادر تاريخ الجزيرة العربية في دار السجلات الحكومية في بومبي) من كتاب "دراسات في تاريخ الجزيرة العربية" لمؤلفه عبد الأمير محمد أمين، الذي حققه "عبد القادر محمد عبد الله ورفاقه"، مطبعة جامعة الرياض، 1979، مج1 حـ2 ص ص 185 – 196؛ كما تضم مكتبة (دائرة الهند) بلندن Office Library India (سجلات مقيمية عدن Records Aden Resi)؛ ويمكن الاطلاع في هذا الخصوص على كتاب Andrew Griffin , Residency Records , London , India Office Library , 1981

أما المخطوطات العربية فهناك فصل؛ Historians and Historiograpy of Hadramawt

في كتاب:

R. B. Serjednt, Studies in Arabian History and Civilization (London , 1981) pp. 239 – 261.

الجزيرة العربية في كتابة[1]، الذي يعد من أُمَّات الكتب التي تتحدث عن تاريخ الحضارمه في جنوب شرق آسيا وخاصة في المستعمرات الهولندية في جزر الهند الشرقية في ثمانيات القرن التاسع عشر[2].

ومن الواضح أن مجموعات المتصوفة كانوا في طليعة المهاجرين الحضارمة إلى الهند في العصور الوسطى؛ حيث استقروا في المراكز التجارية والسياسية الكبرى، ومن أبرز هؤلاء المتصوفة " أبو بكر محي الدين عبد القادر العيدروس " (1570 – 1627) الذي عاش في حيدر آباد ودفن فيها ، كما أورد " زبيد أحمد " في مؤلفه " مساهمة الهند في الأدب العربي " المطبوع في لاهور 1968 العديد من أسماء المتصوفة الذين عملوا في مختلف مجالات التعليم في الهند وبخاصة في حيدر آباد.

وبينما كانت هجرة الحضارمه إلى سواحل " قوجرات وكونكان مالابار " في العصور الوسطى بغرض التجارة ونشر الإسلام، كانت هجرتهم مرة أخرى إلى "قوجرات والدكن " في أواخر القرن الثامن عشر بغرض الالتحاق بجيوش الدويلات الإسلامية في أقليم مارثا وفي وسط وجنوب وغرب الهند،

---

[1] Hadramawt and the Arab Colonies in the Indian Archipelago (Bombay :Goverrment Contral Press, 188).

2 للمزيد من التفاصيل راجع الدراسة الرائدة والهامة لعمر الخالدي؛ "عرب حضر موت في حيدر آباد"، ت: جمال محمود حامد، في دراسات الخليج والجزيرة العربية، ع45، الكويت، ص ص 135 – 169 [وبخاصة إحالات ومصادر البحث]؛ وأيضاً الدراسه الهامة لـ: فان دين بيرج، " اندماج المولدين العرب في الأرخبيل الهندى" ت: مسعود عمشوش، مجلة التواصل ع5 يناير 2001 [جامعة عدن] ص 91 – 102 [والمقاله عبارة عن ترجمة كاملة للفصل الثامن من كتاب تنصيص حضر موت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي"] والذي ألفه بيرج بناء على تكليف من الحاكم البولندي في جاوه، ونشره بالفرنسية في عام 1886.

وفي الدكن حيث استقل "مير قمر الدين خان أصف جاه" عن البلاط المغولي في عام 1724، وأصبح بذلك أول الحكام العشرة الذين حكموا حيدر آباد ما بين 1724 و 1948، والذي كان الواحد منهم يلقب بـ " نظام"[1].

ومن مشاهير الحضارمة في حيدر آباد " سيف بن حسين القعيطي "، الذي كان عالماً لغوياً بارعاً كتب ثمانية مؤلفات عن اللهجات العربية المحلية في حضرموت وجمع قاموساً عربياً لمفردات اللغة الأوروبية[2].

وفي القرن العشرين تقلصت التطورات السياسية في المنطقة مما أدى بدوره إلى خفوت في العلاقات الحميمة بين إقليمي حيدر آباد والسواحل الشرقية والجنوبية للجزيرة العربية. فقد ضمت حيدر آباد نهائياً إلى الهند عام 1948، وقد عرضت الحكومة المركزية أن تقوم بترحيل العرب إلى بلادهم الأصلية على نفقتها، وهذا كان عقب الأحداث التي تسمى في الدوائر الرسمية في الهند بـ " PoLice Action"، وعلى إثر ذلك تم إبعاد العديد من العرب.

---

[1] لأن موضوعات وتفاصيل مثل الظروف السياسية والاجتماعية في حيدر آباد مطلع القرن التاسع وهجرات الحضارمه إليها وكذا المعاملات المالية تعتبر خارج نطاق بحثنا. فيمكن الرجوع إلى: عمر الخالدى، مرجع سابق، ص 142 – 146؛ " العلاقات التجارية بين عدن والهند خلال القرنين الثانى والثالث عشر الميلادين "، في مجلة المؤرخ العربى [بغداد] ع33

[2] لا تزال تلك المخطوطات محفوظه بدائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد. انظر:؛ R.B.Serjeant Prose and Poetry From Hadramawt , London , 1951؛ ودراسة تحت الطبع "دور المؤرخين الهنود في الكتابة التاريخية باللغة العربية "

وفي الهند الحالية يشكل عرب حيدر آباد جزءاً لا يتجزء من مسلمي الهند، ومع اكتشاف النفط في عمان عاد الكثير من العمانيين إلى عمان واستقروا فيها، ويطلق عليهم لقب "الحيدر آباديين"، كما أجريت العديد من المحاولات لجمع عرب حيدر آباد تحت لواء منظمات ترعى شئوونهم الاجتماعية والاقتصادية، ولم تنل من هذه المنظمات حظاً من النجاح إلا "الجمعية اليمنية بالهند" التي تأسست عام 1967، وينطوي تحت لوائها الأغلبية العظمى من عرب حيدر آباد[1].

لمعه في تاريخ الطباعة في الهند

من المتداول بين الأوساط العلمية أن الطباعه دخلت الهند عام 1556م على أيدي البرتغاليين حيث تولى "جونجونزاليس وجون دى فيريا " نشر أعمالهم ومقالاتهم الدينية التبشيرية بلغة التاميل.

كما أن محاولة لطباعة المصحف الشريف كانت على يد الإمبراطور "شاه عالم الثاني عام 1759-1793م "، ويقال: إن البريطانيين قد دمروا القلعه التي كان الشاه يحاول طباعة هذا المصحف بداخلها، وعلى كلٍّ يبدو أن تلك المحاولة لم يكتب لها النجاح.

وأول مرة تم فيها سبك الحروف الطباعية العربية بشكل رسمي كانت في البنغال في مدينة كلكتا على يد المستشرق ولكنس عام 1777م، وتمت طباعة أول قاموس للمصطلحات الإنجليزية الفارسية في العام التالي 1778

[1] انظر: عمر الخالدي، مرجع سابق، ص 151؛ وكذلك راجع الخرائط والملحقات بنهاية البحث.

م باستخدام الحروف العربية، وتبع ذلك قيام كل من "دانيال ستيوارت وجوزيف كوبر" بطباعة أعمال عربية، منها الرسالة السراجية لسراج الدين السجاوندي في مطبعة مدينة كلكتا عام 1786.

ويلاحظ أن نمط الطباعة الحجرية ظل لفترة طويلة منتشراً حتى بداية القرن الـ 20 على الرغم من نمو حركة تطوير الطباعه العربية عن طريق سبك الحروف، كما اكتسبت مدينة كلكتا شهرة واسعه بكثرة مطابعها الليتوغرافية الحجرية حتى بلغت مع نهاية القرن الـ 19 ما يزيد على 200 مطبعه حجرية، وفي كلكتا أيضاً أُنشئت مطبعه تبشيرية عام 1818 م وسبكت فيها حروفٌ عربية بخط النسخ والخط الفارسي، وتم طبع كتاب" الإصابة في تمييز الصحابة" فيها. وفي 1824 أنشأ المنشى عبد الله مطبعه عربية في كلكتا تولت طباعة المصحف الشريف بأحرف عربية، وألحق بين سطور الآيات ترجمة هندية أعدها مولانا شاه عبد القادر طبعت عام 1829، ومن ثم تتابع نشر المصحف في مدن الهند الكبرى حتى عام 1890م وطبع في مدينتى لاهور وأجرا.

بيد أن هناك شخصيات لعبت دوراً تعدّى حدود تقديم الطباعة خدمة للحرف العربي إلى ما يستهدف إحياء الثقافة العربية والاسلامية في شبه القارة. يأتي في طليعة هؤلاء "الأمير نواب صديق حسن خان" أمير ولاية بهوبال، وحيث بلغت مؤلفاته نحو 300 مؤلف، وأسس في بهوبال 4 مطابع، كما استعان بالمطابع العربية الأخرى كمطبعة بولاق في القاهرة،

حيث نشر فيها" فتح الباري" و"تفسير ابن كثير" "ونيل الأوطار"...، ويعتبر "المنشي نول كاشور (36 – 1895)" رائداً في فن الطباعة العربية وإحياء التراث العربي الإسلامي في الهند.

على الرغم من أنه كان هندوسياً براهماتياً فقد ترفع عن التعصب وأسس مطبعه عربية في لكناو، كما عمل على طباعة القرآن وترجماته بلغات عديدة ألحقت بأعمال التفسير والشرح.

وحتى الآن فمن مظاهر الاهتمام باللغة العربية في أرض الهند أنها تدرس في المرحله الابتدائية كمادة أساسية لأبناء الأقلية الإسلامية التي يتجاوز عددها 200 مليون مسلم في الوقت الذي تعد فيه العربية لغة التدريس الثانية في مدارس عدد من المدن مثل حيدر آباد، وهناك كذلك جائزة سنوية تقوم بمنحها رئاسة الدولة لباحثين متميزين في اللغة العربية تقديراً لخدمات مهمة قدموها لتلك اللغة، كما أن كل جامعه في الهند تضم قسماً للغة العربية، فضلاً عن أن الهند تملك وحدها ما يربو على 50 ألف مخطوط بالعربية[1].

ولعنا اطلعنا من خلال الشبكة العنكبوتية في مواقع الكتب المنشورة إلكترونياً على مجموعات تراثية وثقافية ناشرها "مجلس دائرة المعارف العثمانية[2] في حيدرآباد الدكن – الهند" فما هي حكاية ذلك المجلس

---

[1] راجع: الكسندر ستيبتشفيتش؛ تاريخ الكتاب. القسم الثاني، ت. محمد م. الأرناؤوط، عالم المعرفة ع 170، الكويت 1993، ص 27 – 30؛ أحمد مختار الندوي، مرجع سابق

[2] ينبغى الإشاره إلى أن اسم تلك الجامعه لا علاقه له بحكام الدولة العثمانية كما يتبادر إلى الأذهان؛ وإنما سميت على اسم "مير عثمان على خان حاكم ولاية حيدر آباد الذي أمر بإنشائها.

وجامعته ومطبعته ؟ وما دوره في إثراء وإحياء ونشر تلك المجموعات المهمة من التراث العربي النادر ؟ هذا وغيره ما سنحاول معالجته في الآتي.

في مبنى قريب من الجامعة العثمانية يقع مقر دائرة المعارف العثمانية التي هي أقدم عهداً من الجامعة نفسها ، وإن كانت إنضمت اليها فيما بعد، هذه الدائرة شهدت في عهد السلطان "نواب مير محبوب على خان (نظام الملك) افتتاح واحدة من أقدم مطابع الكتب باللغة العربية في تاريخ الطباعة العربية بالهند، وتحديداً في عام 1888، حتى أن أية مكتبة عربية محترمة لا تخلو من كتاب يحمل اسم هذه الدائرة؛ إذ كانت المخطوطات المؤلفة تأتي اليها مع البحارة، فتعود إلى حيث جاءت مطبوعة بعشرات وربما آلاف النسخ، بداية من كتب الطب إلى الحديث، فالتاريخ، والعلوم الرياضية، لتباع وتنشر في كل مدن العالم المتحضر[1].

أسست الجمعية في 1307هـ - 1889م برعاية مولانا حسين البلجرامي أكبر أعيانها وباينها النواب عماد الملك عميد المعارف في الدولة الآصفية المتوفى في 1344هـ - 1925م، ومولانا عبد القيوم أحد مشاهير الدكن (ت 1324هـ - 1908م، وكذا مولانا النواب أنوار الله خان صدر صدور الدولة الآصفية (ت 1334هـ - 1915م)[2].

---

[1]انظر: زكرياعبد الجواد؛ دائرة المعارف العثمانية في الهند قلعة لحماية تراث العرب، العربي ع 551، 2004، ص 80.

[2]انظر: تذكرة النوادر من المخطوطات العربية رتبت بأمر جمعية دائرة المعارف العثمانية [النشريات القديمة من سلسلة مطبوعات الدائرة] سنة 1932، ص 3

أما الجامعة العثمانية فقد أسست بفرمان أصدره "النظام" – انظر نص الفرمان في الملاحق– وتم إنشاء أقسامها الأولى عام 1917، وهي أول جامعة هندية تدرس بلغة وطنية هي الأوردية بدلاً عن الإنجليزية، وإن أُلغي التدريس بالاوردية بعد واحد وثلاثين عاماً[1]، وهناك أساتذة من الجامعة زاعت شهرتهم العلمية في البلاد العربية، وكانوا على اتصال بالهيئات الثقافية العربية[2]، كما وجد اتصال علمي آخر تمثل في ابتعاث بعض طلاب الجامعة العثمانية لمصر لاستكمال الدراسة[3].

كما مر على الجامعه مشاهير ومهتمون ومستشرقون فهناك "عبد الكريم جوليس جرمانوس" المستشرق المجري المعروف الذي التحق بالجامعه العثمانية، وألقى عدة محاضرات في أروقتها منها 1– ماذا قام به الأتراك من خدمات جليلة للإسلام 2– الأدب التركي في الـ 80 سنة الأخيرة، وشيخ الأزهر السابق د / عبد الحليم محمود الذي زارها سنة 1975، ود /

---

[1]راجع: أحمد العنانى؛ "مراكز الحضارة الإسلامية بحيدر آباد؛" في الإسلام اليوم، ع 1 1 إبريل 1983، ص 27

[2]كالدكتور أبي النصر محمد خالدي أحد أساتذة التاريخ الإسلامي في الجامعه وصاحب كتاب بالأوردية بعنوان "نشاط المسلمين البحري. بعض المعلومات الأساسية وشرحها " طبعة ديلهى 1974 في نحو 456 ص، انظر عرضًا للكتاب بقلم محمد حميد الله في مجلة مجمع دمشق، مج 54 ح 4 سنة 1979 ص 926– 935.

[3]كالطالب "مقبول أحمد " من خريجي الجامعه العثمانية بحيدر آباد، وهو طالب هندي ضرير جاء القاهرة لاستكمال الدراسات العليا في جامعة الأزهر، وبالفعل نالها وعاد لبلاده؛ لكنه كان على اتصال علمي بالدوريات والهيئات العلمية العربية والمصرية، ومن أعماله المنشورة: " العلاقات التجارية بين الهند والعرب" في ثقافة الهند، مج 11 ع 3 سنة 1960، ص 97 – 130.

محمد كامل حسين ، ود/ عبد المنعم النمر، و د / ديفيد كينج رئيس مركز البحوث الأمريكي بالقاهرة سابقاً وأبو الكلام آزاد.

وكما أسلفنا يعود الفضل في إنشاء دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن إلى العلامة النواب "عماد الملك السيد حسين البلجرامي الذي ولد عام 1842، وانتقل عام 1873 إلى حيدر آباد، وعين سكرتيراً خاصاً للنواب.

وفي عام 1886 منح لقب عماد الملك، وإليه تنسب العديد من الإنجازات الحضارية والثقافية في حيدر آباد، إلا أن أبرز منجزاته تمثلت في إنشائه "المكتبة الآصفية" التي ضمت كنوزاً من المخطوطات والمطبوعات العربية والإسلامية، ومن إنجازاته الأخرى موضوع ورقتنا: إنشاء دائرة المعارف العثمانية.

ويعود نجاح الفكره التي طرحها البلجرامي من إنشاء الدائرة إلى الحقائق والمعطيات التالية:

1) قبول وإيمان كل من " نظام حيدر آباد أصف " النظام السادس للدوله الآصفية ورئيس الوزراء لأفكار البلجرامي الإصلاحية.

2) التنافس بين الإمارات الإسلامية في الهند لإحياء التراث العربي الإسلامي، وبخاصة بين إمارات بهوبال وحيدر آباد ودلهي.

3) أن الهند –ومن خلال تاريخها الثقافي الثري، وخلال فترة حكم المسلمين فيها– كانت تستقطب علماء المسلمين ومبدعيهم، كما أخذت دوراً بارزاً وطليعياً في الإنتاج الفكري العربي، وتكون تراث ضخم من أعمال

الثقافة الإسلامية انتسب إلى العصور المملوكية والمغولية والتركية الإسلامية في الهند.

ويورد بعضهم قصة عن أسباب إنشاء الدائرة مفادها أن أحد أبناء "الملا عبد القيوم" جاءه ببعض الحلوى وقد لفت بأوراق بعض المخطوطات القديمة، فهاله ما وصلت إليه حالة تلك المخطوطات من المهانة والضياع. فما كان منه إلا أن سارع إلى إبلاغ البلجرامي عميد المعارف في الدولة الآصفية بما آلت إليه حالة كتب ومخطوطات التراث، ومن ثم كانت فكرة إنشاء دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد.

إذن انطلقت الفكرة عام 1306 =1888م وصدر لها مرسوم خاص في 14 جمادى الآخر في 1890م، وألحقت الدائرة بمقتضى هذا المرسوم تحت الرعاية السامية لـ "النظام السادس للدولة الآصفية الملك آصف جاه مير محبوب على خان"، وخصص لها مبلغاً سنوياً مقداره 6 آلاف روبيه هندية، واستمر الوضع هكذا لسنوات حتى تم تشكيل مجلس خاص للدائرة كلف بإدارة شؤونها وفق لوائح داخلية تحدد أهدافها وإجراءاتها التنفيذية الإدارية والمالية والفنية.

وبوفاة الملك آصف عام 1911، ومآل الحكم إلى سلفه "النظام مير عثمان علي خان بهادر آصف جاه السابع" تغير اسم الدار إلى اسمها الحالي نسبة إليه، واستمر في دعمها وإعانتها سنوياً من أمواله الخاصة.

وعند إنشاء الجامعة العثمانية عام 1917 رأت حكومة النظام ضم الدائرة إلى الجامعة، وأعيد النظر في لوائح الدائرة مرة أخرى عام 1944

وأخرى عام 1953[1]، وبموجبها خضعت إدارة الدائرة لإشراف لجنة تنفيذية برئاسة نائب رئيس الجامعة العثمانية، كما عهد إلى تشكيل لجنة علمية للنظر في كافة الأمور العلمية الخاصة بمطبوعات الدائرة، وحتى الآن يتم إدارة الدائرة عبر تلك اللجان.

ويضم الهيكل التنظيمي للدائرة الوحدات التالية: التصحيح وقراءة البروفات، الطباعة، التجليد ، التسويق والبيع، الإدارة، المحاسبة.

هذا وقد تعاقب على إدارة الدائرة عدد من الشخصيات المرموقة في الدراسات الإسلامية والعربية الهندية، أولهم النواب السير " وقار الأمراء " وزير معارف الدولة الأصفية حوالي عام 1890م.

وبالنسبة للفترة قبل 1940 لا نعثر بالتحديد على قائمة موثوقة بأسماء المديرين باستثناء البلجرامي والملا عبد القيوم وعلي ياورجنك بهادر، ومنذ عام 1938 تولى إدارتها كل من السادة:

1	النواب السير وحيدر نواز جنكك بهادر[3]	من 1938 إلى 1940
2	سيد ظهور الحق	من 1940 إلى 1946
3	سيد هاشم الندوي	من 1943 إلى 1946
4	د / محمد نظام الدين	من 1946 إلى 1959
5	د / ولي الدين	سنة 1960 لمدة 6 أشهر فقط

[1]انظر: لمعات دائرة المعارف العثمانية...، مرجع سابق، ص 3.

[3] انظر: زكريا عبد الجواد، مرجع سابق، ص 81؛ عباس طاشكندى؛ الطباعه العربية في الهند دائرة المعارف العثمانية ودورها في إحياء التراث العربي الإسلامي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة المحاضرات العامة (3)، العربية السعودية، 2000، ص 16.

6	د / محمد عبد المعين خان	من 1960 إلى 1972
7	د / محامد علي عباس	من 1972 إلى 1973
8	د / محمد عبد الوهاب النجاري	من 1973 إلى 1983
9	القاضى شرف الدين أحمد	من 1983 إلى 1986
10	السيدة مهر النساء	من 1986 إلى 1988
11	د / م. أ. أحمد	من 1988 إلى 1992
12	د / محمد سليمان صديقي	من 1993 إلى 1995
13	د / أحمد الله خان	من 1996 إلى 1997
14	د / محمد عبد الرحيم	من 1998 إلى ــ 2004 رئيس الدائرة ورئيس قسم اللغة العربية في الجامعه العثمانية[1].
15	د / محمد عبد الحميد	
16	د / شاهد على عباس	2007-

في الحديث عن تأسيس دائرة المعارف ومقاصدها الأساس منها هو "إشاعة الكتب العربية القديمة"، وعلى التفصيل تنتخب الدائرة من الكتب ما تجتمع فيه شروطها في الانتقاء والتي هي:

1- أن يكون المخطوط (الكتاب) لم يطبع من قبل في غير الدائرة ، وإن وجدت بعض النشرات التي سبقت مطبعة الدائرة في النشر.

2- أن يكون له أهمية في نفسه، وبالنظر إلى فنه وحاجة أهل العلم إليه، ورجاء حسن أثره في النهضة العلمية.

[1] بالاضافة لشغلة رئاسة المجلس الانتظامي للجمعية، فإنه كان في ذات الوقت يعتلي منصب الصدر الأعظم في الدولة الأصفية. انظر: ص 271 من كتاب العمده والجراحة التي أصدرته الدائرة

3- أن يكون من مؤلفات القرون الثمانية الأولى من الهجرة خاصة، ثم أخذت الدائرة بعض أُمّات الكتب الجامعة من مؤلفات كبار الأئمة في القرن التاسع بعد ذلك.

4- أن تكون نسخه قد قلت في مكتبات العالم بحيث يخشى أن يفقد إذا لم يتدارك بالطبع.

5- تحرص الدائرة على أن تحصل لها على النسخ القلمية الأصول فإن لم يتيسر فصور فوتغرافية مأخوذة عنها؛ إلا في النادر فإنها تكتفي بنقل معتمد عليه كبعض الكتب التي نقلها "د/ كرنكو" بخطه واعتنى بتصحيحها.

6- تعنى الدائرة بالتصحيح عناية خاصة فلديها من العلماء جماعة لهذا المقصد يصححون الكتب بمقابلة الأصول، ومراجعة المظان، وتطبيق القواعد وطرق التحقيق تكون على منوال قديم وجديد حسب تحصيل الأسباب والمدارك[1].

كما تجب الإشارة إلى النساخ ممن أعدوا الكتب للطباعة الذين كانت جهودهم لا تقل عن جهود جماعة التصحيح، وفي الحقيقة فإن العديد من الكتب التي طبعتها الدائرة والمطابع الأخرى في العالم ما كانت تقوم إلا على جهود أولئك المهمشين.

أما فيما يتعلق بمصادر دخل الدائرة فهي -كحال أكثر المؤسسات العلمية والخيرية وغيرها- التي تبدأ برعاية المتحمسين من الحكام والموسرين

1انظر: كتاب الثمرات العلمية والنشريات العربية لدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، طبع بأمر مجلس دائرة المعارف العثمانية، الجامعة العثمانية، 1951، ص 6 – 8

على هيئة إعانات مالية تغطي مصروفاتها[1]، وتستمر مع استمرار عطائهم، حتى إذا ساءت أحوالهم المالية أو توفوا ساءت حالة المؤسسات وعانت الضيق، وتأثرت برامجها، وهذا ما حدث مع الدائرة، فمع نهاية عصر النظام (نظام حيدر آباد) وتوقف إعانته السنوية اعتمد دخل الدائرة على الموارد التالية:

(1) المبيعات.

(2) إعانة حكومة "اندرابراديش" السنوية ومقدارها 16 ألف روبية.

(3) وقفها الخاص، والجامعة العثمانية وحكومة حيدر آباد تقدمان لها يد المساعدة[2].

4) إعانة وزارة المعارف في الحكومة المركزية الهندية ومقدارها خمسون ألف روبيه سنوياً.

5) التبرعات الفردية من قبل أهل الخير والمهتمين بنشر المعارف والعلوم التراثية، وكثيراً ما دخلت الدائرة في منعطف أزمات مالية مما أثر على أهدافها وبرامجها تأثيرا كبيراً، وجمدت العديد من أنشطتها المهمة، حتى إن الدار كادت تتوقف عن نشاطها عام 1997، حتى جاء تعيين الأستاذ /

1في مكان آخر في تلك الدراسة لفتنا النظر إلى أن الدائرة ووفقاً للمرسوم الخاص بإنشائها 1890 خصص لها مبلغ سنوياً مقداره 6آلاف روبيةهندية.

2انظر: لمعات دائرة المعارف العثمانية في بيان النشريات العلمية العربية 1888- 1956 (في اللغة العربية) مطبعة الدائرة، 1956، ص 3.

محمد عبد الرحيم مديراً للدائرة فتمكن عام 1998 من جلب موارد إضافية، وأخذت تعود تدريجياً إلى ممارسة نشاطها في حدوده الدنيا.

وفي الحقيقة فبالرغم من أن مصادر الدائرة محددة جداً؛ فإنها عاشت حتى اليوم بفضل تضحية العاملين فيها وإخلاصهم وتفانيهم في عملهم.

مر تاريخ الدائرة في أعمالها بأربعة أطوار:

الطور الأول التأسيسى من 1888 إلى 1906 حيث طبعت الدائرة ما يقرب من 30 كتاباً من أهمها: مسند أبي داود الطيالي المتوفى في 204م، الكنى للحافظ ابن بشر الدولابى ت 310هـ = 922م، الفائق في غريب الحديث للمفسر اللغوي جار الله الزمخشري (ت538هـ = 1143م)، الصارم المسلول لابن تيمية؛ تذكرة الحفاظ للذهبي (ت 847 هـ = 1443 م) والذي طبعته الدائرة في أربعة مجلدات مع الفهارس[1]؛ كنز العمال لعلي المتقي الهندي وهو تهذيب كتاب جمع الجوامع في الحديث للسيوطي وطبعته أيضاً في ثمانية مجلدات.... وغالب تلك المطبوعات في هذا الدور قد نفدت نسخها، وتحاول الدائرة طبع بعضها.

[1]يقول الدكتور بشار عواد معروف: إن طبعة الدائرة – الثالثة – بعناية العلامة المرحوم عبد الرحمن المعلمي اليماني المكي في أربعة مجلدات هي أصح الطبعات (1955 – 1958) للتفاصيل انظر: بشار عواد معروف؛ الذهبي ومنهجه في كتابة تاريخ الإسلام، القاهرة، 1976، ص 161 – 165؛ ونذكر بأن المستشرق الألماني فستنفيلد قد عني بطبع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء عام 1833.

انظر:محمد عيسى صالحية؛ المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع ج 1، القاهرة 1992، ص 12، ثم أعاد تحقيقه السيد علي محمد عمر ونشرته مكتبة وهبة في القاهرة سنة 1973.

الدور الثاني: وهو تشييدي ومدته 20 عاماً من 1907 إلى 1926، وفيه طبعت الدائرة الكثير من أُمّات الكتب أهمها: المستدرك على الصحيحين لابن عبد الله الحاكم الينسابوري، مشكل الآثار للإمام ابن جعفر أحمد بن سلامة الطحاوي، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، لسان الميزان للعسقلاني أيضاً في ستة أجزاء، شرح السير الكبير للشيباني، المباحث المشرقية في الفلسفة وما بعد الطبيعيات لفخر الدين الرازى، رسائل الفارابى...[1].

الدور الثالث: تنظيمي ومدته عشرون عاما تقريباً من 27 – 1946، وعندها توفقت الدائرة لانتخاب امات الكتب في الفنون المختلفة، ففي التاريخ طبعت: المحبر لمحمد بن حبيب البغدادي، والقسم الثاني من كتاب المنتظم لابن الجوزي في ستة مجلدات؛ وفي اللغة والنحو والأدب طبعت الجمهرة لابن دريد في ثلاثة مجلدات وفهارسها في مجلد ضخم، وكتاب الأفعال لابن القطاع في ثلاثة مجلدات، وكتاب الخيل لابي عبيده بن المثنى، وأنباط المياه الخفية لأبي بكر الكرخي، الجماهر في معرفة الجواهر، وفي الطب المختارات لابن هبل في أربعة مجلدات، العمدة في الطب الجراحي لابن القف في مجلدين.

الدور الرابع: دور الاستحكام، ويبدأ من 1947 وفيها طبعت عدة كتب منها: رسائل ابن رشد الحفيد الفيلسوف، وكتاب المعاني الكبير لابن

1انظر: الثمرات العلمية، مرجع سابق، ص 9.

قتيبة عن مخطوطتي أيا صوفيا والمكتب الهندي بلندن، وبرعاية د/ كرنكو الذي صحح الكتاب، وخرّج أشعاره، ووضح فهارسة، وطبعه في ثلاثة مجلدات، ومنها رسائل ابن عربي في التصوف وهي 21 رسالة في فنون المعارف، رسائل البيروني ورسائل جماعة من أساتذته وأقرانه في 30 رسالة في مواضيع عديدة من الرياضيات والهيئة وغيرها، ومن أجلّ الكتب النادرة لعلها النسخة الفريدة تاريخ جرجا لحمزة بن يوسف السهمي.

حصة من كتاب مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي وهي الجزء الثامن اختارته الدائرة ليكون كالذيل لتاريخ جده المسمي المنتظم نقله أيضاً د / كرنكو وصححه ورتب فهارسه[1].

وفي الحقيقة فقد لعبت الدائرة عبر تاريخها دوراً مهماً في حركة إحياء التراث العربي الإسلامي باحثة عن كنوزه الأصلية أينما كانت[2]، مستعينة بجهود عدة محققين عرب ومسلمين وغيرهم من المستشرقين تتمثل مهامهم في إسداء المشورة وإبداء الرأى تجاه البرامج الخاصة بالنشر والتحقيق بالإضافة طبعاً إلى العمل في تحقيق ما تنشره الدائرة.

ومن هؤلاء العلماء: عبد الرحمن المعلمي اليماني، وعبد العزيز الراجكوتي الميمني، محمد سالم الكرنكوي، إدوارد سخاو، ريتر، شارل بيلا،

---

[1] راجع: الثمرات العلمية، مرجع سابق، ص 12 – 15.

[2] وعليه طوف أعضاء الدائرة في بعض المناطق بالهند للبحث عن الذخائر في مكتبات عديدة منها: مكتبة الجامعة العثمانية، مكتبة مولانا خليل الله المدارسي، مكتبة مولانا المفتي محمد سعيد، الخزانة الآصفية، الخزانة الرامفورية، المكتبة العلوية، المكتبة الحبيبة، المكتبة الناصرية... وكذلك تفحصت اللجنة الفهارس المطبوعة (نحو16) فهرساً منها فهرس الخزانة المصرية، فهرس خزانة آيا صوفيا، فهرس مكتبة الاسكوريال بمدريد –، فهرس متحف بطرسبورج، فهرس المتحف البريطاني... انظر: تذكرة النوادر من المخطوطات؛مرجع سابق.

عزيز سوريال عطية، وكان هناك المستشرق الكبير "فريتس (فرنز) كرنكو"[1]، بما له من باع طويل ومهم للاشتراك في أعمال الجمعية وأغلب نشراتها، ويمكن اعتباره ممثلا مقيما للدائرة في أوربا، يلبى احتياجتها العلمية مثل: العمل في كتاب المجتنى لابن دريد الازدي البصري (ت321هـ=932م) والمطبوع في مطابع الجمعية عام 1362هـ = 1943م) فقد نسخ كرنكو هذا الكتاب من نسختين قديمتين كانتا في أكسفورد والمتحف البريطاني ثم صححه بأحسن ما يكون، ورتب فهارسه[2]، كما نشر لحساب الدائرة

---

[1] F. Krenkow أو سالم الكرنكوي الألماني كما كان يطلق عليه في الشرق (1872 – 1953) ولد في شونبرج Schoenberg بألمانيا وفي 1892 انتقل لبرلين، وتقابل مع المستشرق المعروف سخاو والذي نصحه بالانصراف عن الأستشراق؛ لكنه رفض؛ ثم في 1894 سافر لإنجلترا وتزوج وتجنس بالإنجليزية، ولما أنشئت الدائرة في حيدر آباد اتصل بها واعتنق الإسلام وسمى نفسه " محمد سالم الكرنكوي " وكلفته الدائرة وهو في موقعه بأوربا بشراء ونشر ما يراه من المخطوطات المحفوظة في المتحف البريطاني في مقابل 300 جنية في العام، وانتدبته جامعة على كره (عليكرة) بالهند لتدريس العربية كما كان عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية، وبعد عامين في الهند عاد إلى كمبردج مستقراً فيها حتى مماته، وآثاره عديدة منها: طبقات النحاة للزبيدى، الدرر الكامنه والمؤتلف والمختلف ومعجم الشعراء للمرزباني،أخبار النحو بين البصريين للسيرافي، طبقات أبي بكر الإشبيلي، ذيل مرآة الزمان لليونين، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، التيجان في تواريخ ملوك حمير لابن هشام، المنتظم لابن الجوزي، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، الجيم لأبى عمرو الشيباني، الجمهرة لابن دريد، الأفعال لابن القطاع، تفسير ثلاثين سورة لابن خالوية، شرح بانت سعاد للتبريزي...

انظر: فريتس كرنكو بقلمه، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 4 حـ1 1929، محمد كردعلي، " المستعربون من علماء المشرقيات"، في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج حـ3 1948 ص9 – 13؛ نجيب العقيقى، المستشرقون، حـ، القاهرة، أعداد متفرقه من مجلة مجمع دمشق العلمى.

[2]انظر: كتاب المجتنى لإمام اللغة والأدب أبي بكر.. أحمد بن دريد الأزدي..؛ حـ21، حيدر آباد، 1943، ص 2–13.

ولابن دريد أيضاً طبعت له الدائرة الجمهرة أو جمهرة اللغة في 4 مجلدات (29–1933) للتفاصيل راجع: عز الدين التنوخى، " كتاب وصف السحاب والمطر..." في مجلة مجمع دمشق مج 38 حـ1 ص 109

"الجماهر في معرفة الجواهر لأبي الريحان البيروني في حيدر آباد عام 1938، ونشر كتاب الخيل لأبي عبيدة معمر بن المثنى عن الدائرة في 1358هـ = 1939م، وجهده معلوم وملموس في العمل على نشر كتاب:" تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم لابن جماعة"؛ حيث يعلمنا الناشر [محمد هاشم الندوي] في المقدمة.. أنه عثر في الخزانة الرامفورية بالهند على كتاب لطيف الحجم جليل الموضوع، فنسخه بخطه في يوم أو يومين – مع العلم أن الكتاب يقع في نحو 316 صفحة – ومن ثم قدم هذا الأصل المنقول من الخزانة الرامفورية إلى الجمعية وأشار إلى فوائده وغرائبه، فاستحسنت الجمعية طبعه ونشره، وأذنت في للناشر البدء في العمل والتصحيح لأصول الكتاب وترتيبه وتحشيته بتعاليق مفيدة، وجمعت نسخ الكتاب ، وكتب الناشر إلى صديقه وصديق الجمعية الدكتور "سالم الكرنكو" أستاذ اللغة العربية في جامعة بون ليتفحص عن نسخ هذا الكتاب في مكاتب أوربا فأجابه بالوقوف على نسخ عديدة للكتاب، وكانت هناك ثلاث نسخ محفوظة في مكاتب ألمانيا، وكانت النسخة المحفوظة في مكتبة غوطة أصحها وأقدمها عهداً.. وبدأ العمل في المخطوط إلى أن ظهر لنا في صورة قشيبة عن مطبعة حيدر آباد عام 1354هـ=1935م،وكان له إسهام واضح في إخراج كتاب "الأمالي الشجرية" لابن الشجري، ففي مجمل أحوال نشره وإشاعته أن أرباب مجلس الدائرة لما وجدوا المجلد الأول من هذا الكتاب في المكتبة الآصفية ورأوا المصلحة في نشره أمروا بطبعه فاشتغل المصححون: حبيب الله بن أحمد العلوي والشيخ عبد الرحمن اليماني والسيد

زين العابدين الموسوي بتصحيحه والنظر فيه، وبينما نحن فيه إذ سمعنا بوجود نسخة كامله منه في بعض المكاتب الإسلامبولية، فسعينا في تحصيل تلك النسخة من هناك بواسطة العالم الجليل (مستر سالم الكرنكوى الألماني)، حتى تم نشر الكتاب. ومن جهوده الأخرى أنه أحد الذين ذكروا أن مخطوط " السلطان فاتح " رقم 3386 الخاص بكتاب " تحديد نهايات الأماكن " مكتوب بخط البيروني نفسه، وذلك في دراسته التي كتبها عام 1932 بعنوان " أبو الريحان البيروني " في [مجلة " الثقافة الإسلامية " حـ6 فصل 4 ص 528- 534] ثم كررها في مقالته الأخرى " Beruni and Ms sultn No 3386" والتي نشرت في الهند في عام 1951 في "Commemoration Volume of Beruni[1] ، ويخبرنا العلامة "انستاس ماري الكرملي " نزيل بغداد أن المستشرق كرنكو كان على صلة وثيقه بمثقفي الشرق في فترة النصف الأول من القرن العشرين فعندما شرع الكرملي في إعداد ونشر كتاب الإكليل للهمذاني علم أن السيد " D. M. Muller" كان قد نشره سابقاً، وعندها طلب من كرنكو الإفصاح عما يعرفه بخصوص تلك الطبعه رد عليه في مارس 1931 من برلين بما يريد أن يعلمه الكرملي، وأضاف أنه (كرنكو) كان قد نوى طبع هذا الجزء من الإكليل (حـ8)، ولما علم أن الكرملي عازم على

[1] مجلة معهد المخطوطات العربية (القاهرة) مج 8 حـ1-2، 1962، ص 15.

إخراجه زوده بكل أريحية بالصفحات التي نسخها بيده قبل ذهابه إلى عليكرة بالهند[1].

ومن صور التواصل الأخرى بين الدائرة ومحيطها الأرحب والأوسع الزيارات واللقاءات العلمية بين أعضاء الدائرة والجمعيات والجامعات والشخصيات العربية والإسلامية والتي منها زيارة البعثه الأزهرية إلى عاصمة الدولة الآصفية حيدر آباد الدكن عام 1937، وقد وثقت الدائرة تلك الزيارة في أحد مطبوعاتها، وفيه ترجمة البلاغ السلطاني لصاحب الجلالة "مير عثمان على خان نظام الملك أصفجاة السابع " ملك الدولة الآصفية إلى جمعية دائرة المعارف والعلماء والمستشرقين ترحيباً بالبعثة الأزهرية في يوم 1937/3/8، وكان الوفد قد وصل في 1937/3/4 إلى عاصمة حيدر آباد، وشاهد المعرض العمومي الذي أقيم بمناسبة العيد الفضي لجلالة السلطان، ثم شاهدوا الخزانة الآصفية، وفي 6 مارس إنعقدت حفلة الترحيب بالوفد الأزهري برئاسة رئيس وزراء الدولة الآصفية، وتتالت الخطب من وزير المعارف والسياسة، وأشار إلى أخذ الطلبة الحيدر آباديين الامتيازات من مساجد مصر، وإلى ارتباط الدائرة بدار الكتب المصرية لنشر العلوم والأدب، ثم قرئت بالعربية خطبة الرئيس الترحيبية بالوفد الأزهري. وكان رد

---

[1]انظر: الإكليل للهمذاني، جـ 8، ت: أنستاس مارى الكرملي، بغداد، 1931، ص 303؛ لفريتس كرنكو وترجمة لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي السبكي في Fritz Krenkow;Enzyko padiede Islam sv؛ وله أيضاً عرض للجزء الأول من كتاب الدارس في تاريخ المدارس، مجمع دمشق مج24 حـ2 1949 ص 312؛ كما له في الآجرومية (النحو) تعليقات هامة في مجلة مجمع دمشق مج18،حـ5-6 1943 ص 272 - 273.

الشيخ إبراهيم الجبالي رئيس البعثه المصرية بخطبة بليغة ترجمها السيد مناظر أحسن أستاذ الجامعة العثمانية إلى الأوردية. وتوالت الكلمات في الحفل، وفي 7 مارس شاهد الوفد الجامعه العثمانية عمارتها وبساتينها ودرجاتها التعليمية وخزانة الكتب ودار التأليف والترجمة، كما كان تعامل الدائرة مع دار الكتب المصرية قديما وثريا؛ حيث أسدت الدار المصرية مساعدات جليلة للدائرة تتمثل في إرسال صور المخطوطات الورقية، واستمرت العلاقات والاتصال الثقافي بينهما حتى ستينات القرن الماضي[1]، وفي 8 مارس انعقد المؤتمر العلمي في الدائرة، وتتالت أبحاثه على النحو التالي:- صفة الارتباط بين العلماء في القديم للشيخ عبد الرحمن رفيق الدائرة، الحضارة الإسلامية وآثارها في الهند لمسعود عالم الندوي منشئ مجلة الضياء، معجم المصنفين لعبد القدوس الهاشمي[2].

ويذكر أن الجمعية كانت تقيم مؤتمراً علمياً سنوياً تلقى فيه وتتداول الأبحاث والآراء العلمية وكثيراً ما اشترك أساتذة وعلماء مشارقة ومستشرقون غربيون في أعمال تلك اللجان والمؤتمرات . فهناك المؤتمر الذي انعقد في العام التالي لزيارة البعثه الأزهرية؛ أي في عام 1938، وجمعت الأبحاث ونشرت في أحد مطبوعات الدائرة، وشارك فيها من العلماء المعروفين د/ محمد حميد الله ببحث عن "أقدم دستور مسجل في العالم.وثيقة نبوية

[1] انظر الثمرات العلمية والنشريات العربية؛ مرجع سابق، ص 15-16

[2] لتفاصيل المؤتمر والزيارة ككل انظر: رسالة علمية تاريخية نشرت تذكاراً لورود البعثة الأزهرية إلى عاصمة الدولة الآصفية حيدر آباد الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1356 هـ = 1937م.

مهمة"، وعبد العزيز الميمني ببحث "ماذا رأيت بخزائن البلاد الإسلامية"، وأبحاث أخرى مثل: السير الحثيث في تدوين الحديث،ونشر اللغة العربية في الهند وإصلاح مناهج تعليمها، وابن الهيثم وما أصله في علم المناظر، كتاب الرياض للشيخ أحمد الكرماني، وعلم الرجال وأهميته، وابن خلدون وعلم الاجتماع[1].

هذا وقد لاقى عمل الدائرة التقدير والتنويه من قبل الهيئات والمستشرقين في أرجاء العالم، وزودت المكتبات الكبرى في العالم بتلك المطبوعات [منها مكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية] والبعض الآخر من المكتبات فتحت أبوابها لإمداد الدائرة بنفائسها الخطية وبالصور الشمسية والأفلام النادرة. فمثلاً حصلت الدائرة من مكتبة الأسكوريال على عدة صور من نسخ خطية وحيدة لكتاب "الحاوي الكبير في الطب"، كما أرسل رئيس جامعة المستشرقين الألمان لمدير الدائرة راغباً أن تطبع الأخيرة "القانون المسعودي" للبيروني، وبالفعل أرسلوا إليها نسخة من عمل الدكتور ميكس كراوس التي عمل فيها نحو عشر سنوات، ولم يتم تصحيحها إلى أن قامت الدائرة بإكمال التصحيح ونشرها[2].

---

[1] انظر التفاصيل وأبحاث المؤتمر في كتاب: المباحث العلمية من المقالات السنية التى ألقيت في الاحتفال السنوي لجمعية دائرة المعارف العثمانية المنعقد في 1937. مطبعة حيدر آباد الدكن

[2] انظر: محمد نظام الدين؛ " دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن وجهودها "، ص 418- 421.

وفي صفحة إهداء الكتاب نجد كلاماً مغايراً: [فالإهداء إلى فضيلة صاحب المعالي العلامة الألمعي مولانا أبي الكلام آزاد وزير معارف الهند... تقديراً لمساهمته في تحرير الهند ورفعته معالم التعليم والتحقيقات العلمية فيه، وإعلاء منزلة ثقافة الهند بين الأقطار وإجلالاً له لتبحره في العلوم والفنون الشرقية ولعبقريته المبتكرة، وذلك أنه أوعز إلى دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن (الهند) أن تنشر وتطبع هذا الكتاب الذي هو آية من آيات الكتب في الحكمه الشرقية، ألا وهو القانون المسعودي للفيلسوف الشهير والفلكي الكبير أبي الريحان محمد بن

ومن صور التواصل أيضاً الجهود المبذولة من قبل كل من د/ أيتين كومب[1]، ود/ عزيز سوريال عطية[2] لإخراج كتاب " الإلمام أو مرآة العجائب" لمحمد بن القاسم بن محمد النويري الإسكندراني المتوفى بعد سنة 1372 م، ولقد تحمل د. عطية تضحيات شخصية هائلة في سبيل نشر الكتاب، منها العناية الفائقة التى بذلها في العمل في المشروع قرابة نصف قرن، إلى جانب الوقت الذي اضطر لقضائه في حيدر آباد للإشراف على نشر كل جزء من أجزائه، وكانت دعوة د. عطية لنشر الإلمام كاملاً لحساب دائرة المعارف العثمانية من قبل مديرها آنذاك د. محمد عبد المعيد خان، وفي الحقيقه نظراً لأهمية الكتاب ووجود نسخته الوحيدة الكاملة في " بانكى مور " فقد نجح

أحمد البيروني. الذي لم يصنف في فنه مثله وقد بقي في عالم الخفاء لم يطبع إلى الآن مع أن كثيراً من الفضلاء والحكماء والغدارات العلمية والمعاهد الحكمية في الشرق والغرب كانوا حريصين على نشره منذ ألف سنة. وللحديث عن أبى الكلام آزاد انظر: محمد حلمي عبد الوهاب،

[1] " Etienne Combe أيتين كومب " مستشرق سويسري كان يقيم في الأسكندرية، وكان قد قدم أصلاً إلى مصر ليعمل مثقفاً لفاروق الصغير (الملك فاروق) الذي كان أنذاك متوجاً على عرش مصر، وعندما اعتزل كومب تلك الوظيفة، عين مديراً للمكتبة العامه لمدينة الأسكندرية (مكتبة بلدية الإسكندرية) وعضواً نشطاً في جمعية الآثار بالمدينة، وكان مهتماً بدراسة الآثار الاسلامية التي ترجع إلى تلك الفتره، ومن أبرزها كتاب "النويري"، وأخرج مجلداً بالفرنسية والعربية اقتبسه من كتاب الإلمام... توفي الأستاذ كومب في 1962/7/9 عن 82 عاماً، انظر: أ. كومب،" بعض منتخبات من كتاب الإلمام فيما جرت به الأحكام.. "، في مجلة كلية الآداب، جامعة فاروق الأول ع3 1946؛ ET.Combe " Le Texte de Nuwairi Sur L'attaque d 'Alexandria Par Pierre 1 de Lasagna " IN: Bulletin Of The Faculty Of ARTS, FAROUK 1Univ , ALEX , Vol. /// 1946.

[2] النويري الإسكندراني؛ كتاب الإلمام بالإعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضية في وقفة الإسكندرية، نشر وتحقيق عزيز سوريال عطية، 7ج، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 68-1976

المسؤولون في الدائرة في إقناع الحكومة الهندية لتمويل المشروع والتكفل بنشره في [السلسلة الجديدة من مطبوعات] دائرة المعارف العثمانية[1].

أيضاً هناك المرحوم الدكتور درويش النخيلي الذي أخرج عدة دراسات وأبحاث رصينة في تاريخ الإسكندرية اعتمادا بصورة أساسية على مطبعة الدائرة لكتاب الإلمام[2].

منذ البداية كانت خطة النشر واضحة المعالم حيث قصر مؤسسو الدائرة عملهم على ما ألف قبل القرن 9هـ = 14م[3]؛ فنقب المجلس ولجنته العلمية ومعاونوهم من علماء الشرق والخبراء والمستشرقين البارزين عن أمات العلوم التراثية المختلفة فصححوها ونشروها وأذاعوها على العالم.

وكان من نتيجة ذلك أن طبع من أُمّات الكتب النادرة الوجود التى لم تطبع من قبل ما يقرب من 150 كتاباً تقع فيما يقرب من 350مجلداً[4]؛

1للتفاصيل انظر: عزيز سوريال عطية، " كتاب الإلمام للنويري الإسكندراني " دراسة نقدية تحليلية " ت:جوزيف نسيم يوسف، عالم الفكر، مج 14 ع 2 يوليو – سبتمبر 1983، ص 127–152؛ هذا وقد أعادت هيئة قصور الثقافة المصرية – وحسناً فعلت – بأن أعادت طبع الكتاب كاملاً للقارئ المصري عن الطبعة الأخيرة من الكتاب الصادرة في عام 1995. كما أنني أعد دراسة مستفيضة عن " قصة هذا الكتاب".

2 منها A كتاب مرآة العجائب في وقعة الإسكندرية [سنة 767هـ] انتخبه كاتب مجهول من مخطوطة الهند لكتاب الإلمام للنويري السكندري (يتضمن نصوصاً لم تنشر من قبل)، حققه وقدم له حواشيه درويش النخيلى، الإسكندرية 1984، ص 443؛ B نصان غير منشورين من مستطردات كتاب الإلمام للنويري السكندري في حكم وأمثال ملوك الفرس وأعلام المسلمين وخلفائهم اختارهما وكتب حواشيهما درويش النخيلى، الإسكندرية 1985، ص 99؛ كما ترجم لباول كالة دراسته المعنونة:"صورة عن وقعة الإسكندرية في 1365 م من مخطوطة الإلمام للنويرى " في دراسات أثرية وتاريخية، ع 3، جمعية الآثار بالإسكندرية، 1969.

3إلا أنها نشرت – أحياناً – أعمالاً تعود إلى فترات متأخرة، حجتها في ذلك انتقاء النوادر المهمة.

4 يرجع هذا الإحصاء إلى منتصف ستينات القرن الماضي، وفي إحصائية أخرى فالدائرة نشرت خلال أكثر من 110 سنوات من عمرها ما يتعدى الـ 200 سفراً.

من المصادر الأساسية في الأدب واللغة والتاريخ والسير والتفسير والحديث والرجال والفقه والتصوف والفلسفة، إلى جانب عدة كتب ورسائل في الرياضيات والنجوم والهيئة والطب والطبيعيات، منها كتب لم يكن يوجد منها إلا أصل واحد أو قطعه في مكتبة من المكتبات الكبرى[1]، كما نشرت عدة رسائل مستقلة وفي غير ذلك من علوم القرون الوسطى، وهي تعرض مطبوعاتها بأسعار مناسبة، كما تتبادلها مع غيرها من الجمعيات العلمية، وترسلها إلى العلماء البارزين والمعاهد بأسعار زهيدة، وهي تصدر فهارسها في فترات دورية وتنشرها على نطاق واسع[2].

ويلاحظ أن من مجمل ما أصدرته الدائرة من أعمال أُلِّف في القرون المزدهرة للحضارة والتراث الإسلامي. على أن الـ 40 سنة الأولى من عمر الدائرة تعد الأخصب في انتقاء الأصول، فقد نشرت خلالها ما يقارب الـ 80 عملاً من الأصول في العلوم والفنون المختلفة.

وللأسف الشديد فمنذ عام 1988 وحتى عام 2000 لم تتمكن الدائرة إلا من إصدار أربعة أعمال، منها عمل إعادة للطبع، وهو "مشكل

1 مثل كتاب:"موضح أوهام الجمع والتفريق " حـ1 للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادي (1070 م)، صحح عن النسخة القديمة الوحيدة المحفوظة برقم 339 في مكتبة المدرسة الأحمدية بحلب بإعانة وزارة المعارف للحكومه العالية الهندية [السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية 1/14]، مطبعة الدائرة 1959، وصحح الكتاب عبد الرحمن بن يحي المعلمي.

2 انظر: لمعات دائرة المعارف العثمانية...؛ مرجع سابق، ص 1.

الآثار للطحاوي " في 9 مجلدات[1]، وأصدرت ثلاثة أعمال جديدة، وهي: الجليس الصالح، ونزهة الألباب في الألقاب، وذيل التقييد[2].

وقد ميز إخراجهم للأعمال صناعة الفهارس الكاملة، ومع ذلك وجدت بعض الأعمال لم تشتمل إلا على فهرس واحد بأسماء الرجال ككتاب " مرآة الزمان في تاريخ الأعيان " لسبط ابن الجوزي حيث نشر حـ8 بعناية الدائرة عام 1915، وتداركت المطبعة هذا النقض في الإصدارات التالية كما حدث في كتاب "ذيل مرآة الزمان" للشيخ قطب الدين موسى بن محمد اليونين (ت 1326م) في جزأين، حيث كان هناك 160 صفحة من الفهارس الخاصة بالكتاب اشتملت على أبواب شعر وأمكنة وفِرَق وطوائف ونوادر وأخبار...

والحق أن تنوع الفهارس العلمية للكتب التي نشرتها الدائرة يدل على اهتمام المحققين بالقارئ، وتيسير سبل البحث والمراجعة، وتوفير الوقت في عالم ازدحمت فيه الأعمال وضاقت الأوقات.

وهناك تقليد كلاسيكي ثابت في شكل الإخراج للمطبوعات وصفحة الغلاف أو الماكيت الخاص بالعناوين لم يتغير والذي يتغير هو عنوان ومؤلف

---

1 أيضاً أعادات المطبعة إصدار ما نفذ من كتب طبعتها تحت اسم [السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية] ككتاب: ديوان ابن سينا الملك (ت 1212م) الذي اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه وتقديمه د/ محمد عبد الحق عضو مجلس الموظفين لحكومة مدراسي، طبع ونشر بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ومع ذلك وضع كلمة الطبعه الأولى على صفحة الغلاف 1958 – حـ1، ص ص 455.

2يلاحظ أنه مع استقلال الهند اتجه النشر في الدائرة لمجالات أخرى، خاصة وأن الحكومة الاتحادية أصبحت هي الممول الرئيس للدائرة فمثلاً في 1951 طبعت الدائرة الترجمة العربية للكتاب المقدس عن الهندوس مما هو خارج عن خطة وأهداف الدائرة.

الكتاب وباقي البيانات الخاصة بالكتاب فقط، وكانوا وما زالوا يزينون صدر صفحة الغلاف الداخلي بكلمات وجمل مأثورة أو آيات قرآنية مثل: "فيها كتب قيمة"، "تذكرة لمن يخشى"، "وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيماً"" سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم "، وهذا التقليد يذكرنا بمطبوعات لجنة جب التذكارية وقولها المأثور الذي لم يتغير في صدر صفحة الغلاف [تلك آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار].

وفي الأسفل مباشرة لتلك الكلمات والآيات البينات وداخل إطار خفيف تكتب جملة النشريات القديمة من سلسلة مطبوعات دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد – الهند أو السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، ثم بيانات الكتاب وأخيراً رقم الطبعة

ثم اسم المطبعة كما يلي:

1) طبع في مطبعة دائرة المعارف العثمانية على نفقة الحكومة الآصفية تحت مراقبة لجنة التأليف والتصنيف بالجامعة العثمانية بحيدر آباد الدكن.

2)... بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بعاصمة حيدر آباد الدكن لا زالت شموس إفاداتها بازغة إلى آخر الزمن.

3).. في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن حرسها الله من الشرور والفتن.

4) .. بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن عمرها الله إلى أقصى الزمن.

ولم يفت الدائرة أن تنشر كتابات تتحدث عن الهند وثقافته العريضة، وكانت أهم تلك النشرات: كتاب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" المحتوي على تراجم علماء الهند وأعيانها من القرن الأول إلى القرن السابع للعلامه الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسن مدير ندوة العلماء السابق بلكهنؤ (ت 1923)؛ وكتاب البيروني " في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ". الذي صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس [مجموعة شيفر رقم 6080] بأنه كريمة من وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ونشر من خلال السلسلة الجديدة رقم 11 من مطبوعات الدائرة 1958 في نحو 600 صفحه منها 68 صفحة فهرسًا لمحتويات الكتاب فقط غير الفهارس الأخرى للأعلام والأماكن ومقدمات للكتاب بالإنجليزية.

وقد لقيت المطبوعات في فن الجغرافيا اهتماماً خاصاً على أيدى علماء الدائرة، ونشطت الجمعية في نشر أعمال من التراث الجغرافي العربي ففي عام 1937 نشرت كتاب " المجاهر في معرفة الجواهر" لأبي الريحان البيروني والذي هو من الكتب اللصيقه بمجال الجغرافيا الاقتصادية، ونشرت للبيروني أيضاً كتابه الأشهر "في تحقيق ما للهند..." وأيضاً نشرت المطبعة "رسائل أبي منصور بن عراف إلى البيروني" عام 1948،وتشتمل على 15

رسالة في الفلك، وكذا من الكتب المهمة التي نشرتها كتاب "إنباط المياه الخفية" لأبي بكر محمد بن الحسن الحاسب الكرخي من علماء القرن 5هـ، وكانت تلك الكتب وغيرها من نتائج المطبعة أساساً لعدد من الدراسات التي قام بها العلماء الهنود، أمثال سليمان الندوي ونفيس أحمد ومقبول أحمد في دوريات "الضياء" و "الثقافة الإسلامية " الصادرتين في حيدر آباد ودورية "كلكتا الجغرافية"[1].

وهناك كتابان جليلان نشرتهما الدائرة: أحدهما في علم الهيئة يسمى "صور الكواكب" لابن الحسين عبد الرحمن الصوفي (ت حوالى 958م)، وهو الذي هذب المجسطي وجدد دراسات بطليموس الإسكندري، والثاني كتاب في فن نقد الرجال والجرح والتعديل سمي بكتاب "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم الرازي، ومن النوادر الأخرى "مسند ابي يعلى الموصلي" من القرن 4هـ الذي لا يوجد منه الآن إلا ثلاث نسخ فقط في العالم، وتمتلك الدائرة النسخه الأصح منها – كمخطوط - ، وكتاب " المقفي الكبير " للمقريزي، وتوجد منه نسخةً فقط في باريس، وكانت الدائرة قد أحضرت نسخته فيلمية منها إلى حيدر آباد، وقامت بتحقيقها وطباعة نسخ عدة منها[2]، كما توجد نسخة نادرة وعجيبة من مصحف يضم 120 صفحه

---

[1] انظر: عبد الله يوسف الغنيم؛ بحوث ومطالعات في التراث الجغرافي، الكويت، 2008، ص 12-13.

[2] ويخبرنا د/ أيمن فؤاد سيد أن " للمقفي الكبير " أو " التاريخ الكبير للمقفي" لم يصلنا منه سوى أربعة أجزاء فقط بخط المقريزي نفسه Autographe جزء في باريس وثلاثة في جامعة ليدن بالإضافة لجزء خامس بخط أحد النساخ في المكتبة السليمانية اسطنبول تحت رقم 496، وآخر نشرة كاملة للكتاب اعتمادا على النسخ السابقة جاءت في 8 أجزاء عن دار الغرب الإسلامي بيروت عام 1991، انظر: أيمن فؤاد سيد؛ مسودة كتاب المواعظ والاعتبار..، مؤسسة الفرقان، لندن، 1955، ص49-51

فقط، والعجيب أن كل سطر في هذا المصحف يبدأ بحرف (الواو) من أول صفحة فيه إلى الصفحة الأخيرة[1].

ومن كتب الطبعات الأولى "الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي" الذي طبع للمرة الأولى في حيدر آباد عام 40-1941.[2]. كما أفردت المطبعة حينها جهدًا معقولا لنشر وطبع المخططات الطبية منها الحاوي للرازي، و كامل الصناعيين لعلي بن عيسى، والمختارات لابن هبل.

وفي جزأين نشرت الدائرة " العمدة في الجراحة " لأبي الفرج ابن موفق الدين يعقوب بن إسحاق المعروف بابن القف المتطبب المسيحي الكركي الملكي (ت1262م) في دمشق. وهي نشرت أولى صدرت في 1938 في عشرين مقالة. كل مقالة تنقسم لعدة فصول فنون الطب المختلفة، وفي ختام الجزء الثاني أورد مصححو الكتاب[3] ترجمة للمؤلف وأخرى لأهمية الموضوع ومزايا الكتاب وطرق تصحيحه حيث اعتمد في النشرة على 3 نسخ محفوظة في المكتبة الآصفية بحيدر آباد والجمعية الآسيوية بكلكتا والأخيرة في "دار المصنفين بأعظم كده".

وفي ختام النشرة أُشير إلى شغف سلطان حيدر آباد[4] بالطب وترقية شأنه اعتمادا على أعماله التالية:

---

[1] انظر: محمد نظام الدين، مرجع سابق؛ ص 420 – 421؛ زكريا عبد الجواد، مرجع سابق

[2] عن طبعات الكتاب التالية وطبعة حيدر آباد والفروقات بينهم انظر: رمضان عبد التواب؛ "مصادر الإمام السيوطي في كتابة الاشاه والنظائر.." في مجلة مجمع دمشق مج 71 حـ3، 1998، ص 459...

[3]

[4]

1)تأسيس مبنى جديد لكلية الطب القديمة.

2)تكثير المستشفيات في جميع أقطار المملكة.

3)تشجيع الأطباء الممارسين للطب القديم.

4)قبول النظام الجديد لنشر معارف الطب القديم.

5)بالإضافة إلى أن السلطان نفسه يعرف حق المعرفة خاصيات العقاقير والأدوية ويشير بالوصفات التي يكتبها النابهون من الأطباء.

واهتمت الدائرة بنشر أعمال لابن سينا منها: رساله في الموسيقى سنة 1935، الفيض الإلهي سنة 1934، وسبع رسائل من رسائله سنة 1934.

وفي فن جامع العلوم: مفتاح السعاده لطاش كبرى زاده، دستور العلماء لعبد النبي أحمد نقر.

وفي التصوف: نشرت الرساله المسماه بالأربعين في التصوف للسلمي، وتسعة وعشرون رساله للشيخ الأكبر أبي عربي.

وفي فن ما بعد الطبيعيات: الرسائل لأبى نصر الفارابي، ورسائل للشيخ الرئيس ابن سينا، ورسائل ابن رشد.

وفي مجال التاريخ: كتاب التيجان في ملوك حمير لابن هشام (ت 800م)، المحبر لأبن جعفر محمد ابن حبيب البغدادي ت 827م، تاريخ جرجان لحمزة بن يوسف السهمى ت 1009 م، والمنتظم لابن الجوزي ت 1179م؛ ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزي ت 1236م، ودول الإسلام للذهبي 1330 م؛ وفي مجال الأدب واللغة: الخيل لأبي عبيدة ت 791م؛

والمعاني الكبير في معاني الأبيات لابن قتيبة ت858م، والأمالى لأبي عبد الله محمد اليزيدي ت 892م، وجمرة اللغة لابن دريد، الأمالى والحماسه وكلاهما لابن الشجري ت 1124م، والفائق للزمخشري ت 1120م، وفي الفلسفة والعقائد: المعتبر لابن ملكا ت 1129م، والمباحث الشرقية والأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي ت 1188 م؛ وفي فن الحديث: المسند لأبى داود الطيالسي، والمستدرك للحاكم، والسنن الكبرى للبهيقي، وكنز العمال لعلي المتقي الهندي؛ وفي التراجم والرجال: التاريخ الكبير للنجاري، والجرح والتعديل لأبي حاتم الرازي، وتذكرة الحفاظ للذهبي، وتهذيب التذهيب ولسان الميزان والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للحافظ بن حجر العسقلاني؛ وفي فن الرياضة والهيئة والنجوم والمناظر: رسائل الخوارزمي، رسائل ابن نصر منصور بن على بن عراق ، رسائل شتى لابن الريحان البيروني، الجماهر وفي الجواهر للبيروني أيضاً، والرسائل الـ 7 لنصير الدين الطوسي، وميزان الحكمة للخازني، وتنفتيح المناظر لكمال الدين الفارسي، صور الكواكب لأبي الحسين عبد الرحمن الصوفي، القانون المسعودي للبيروني.

الملحق الأول

ترجمة المنشور المملوكي لرابع رجب 1335هـ = ج 1 – 1917 م الخاص بإنشاء الجامعة العثمانية

... نحن نوافق على القصة (العريضة) المقدمة إلينا والتصريحات المحررة في ملحقاتها أن تؤسس جامعه في بلادنا المحروسه، وتمتزج فيها العلوم الشرقية والغربية قديمة وحديثة

على نهج تزول به نقائص الأساليب الدارجة في زماننا، ويختار لها الأجود من طرق التعاليم جديدها وعتيقها، ويستفاد بها استفادة كاملة والغاية العظمى من إجراء هذا الأسلوب الجامع البديع مع نشر العلوم والفنون أن يراعى المحافظة على أخلاق الطلبة وآدابهم من جهة، وتبذل الغاية التامة لاكتشاف الحقائق الفنية في عامة الفروع العلمية من جهة أخرى، ومن القواعد المتينة التي تبنى عليها هذه الجامعه أن تلقى التعاليم النهائية بلغتنا الأوردية من حيث إنها لسان البلاد الأموى وتلزم على كل طالب أخذ اللغة الإنجليزية من حيث هي لسان إضافي.

فنحن نتقبل نأذن بالمسرة والابتهاج لافتتاح جامعة علمية على ذلك المنوال بعاصمة حيدر آباد ببلادنا المحروسة على الأصول المطورة تذكاراً لتبوئي على عرش مملكتى.

ومهما يطرأ أمر من الأمور الضرورية والأصولية عند تقويمها يعرض علينا ويستأذن منا في الأحيان المختلفة.

الإمضاء الشريف السلطانى

سلطان العلوم محي الملة والدين نظام الملك أصفجاه السابع

أسكندر الزمان مير عثمان على خان بهادر

باب: وجهات نظر

الدين و السياسية: وقفات مع كتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة
للكاتب عبد السلام طويل

الحسان شهيد

تحاول هذه الدراسة قراءة كتاب "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر-محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا" للكاتب عبد السلام طويل، مع عرض مجموعة من التأملات ذات الصلة بموضوع الدين في علاقاته مع مفردات الفكر السياسي، والكتاب من منشورات مدارك في طبعته الأولى سنة 2012، وقد قدم له الدكتور رضوان السيد بمقدمة فاحصة لأهم موضوعاته.

أولا: في محددات علاقة الدين بالسياسة

تتنازع أبعاد الدراسات المعرفية للفكر السياسي في علاقته بالدين ثلاثة أنماط معرفية، أو قُل: براديغمات معرفية ومنهجية كبرى، بحسب ما تلوح به القراءات الحديثة والمعاصرة: فهناك المنهج الإشكالي المتحدد في منهجية التحليل وتأصيل العلاقة، وكذا المسلك المتوجه إلى منهجية التنزيل وتفعيل العلاقة، ثم المتمحور في نطاق منهجية التطوير وتأويل العلاقة، وأجد الموقع الأول ضمن تلك المناهج هو الأنسب لحصر دراسة الدكتور عبد السلام طويل الموسومة بإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر؛ وذلك لعلل ثلاث:

الأولى: أنه يبحث في طبيعة الإشكال المركزي لعلاقة الدين بالسياسة أو الدولة.

الثانية: أنه انتبه إلى إشكالية حقيقية تعتري العلاقة بين الفعل السياسي والبعد الديني في الفضاء العربي.

والثالثة: أنه اتخذ من قراءتين متباينتين لتلك العلاقة محوراً لتحليل الإشكال وتأصيل الأسئلة المرتبطة بموضوع الدين والسياسية.

ولست من أهل الاختصاص في الفكر السياسي ولا المشتغلين بأصوله وأبعاده المعرفية ولا حتى العملية، لكن بحكم تقاطعات عديدة ومتشابكة مع الدراسات المعرفية والإسلامية يدفعني الفضول المعرفي إلى مقاربات نظرية في إطار التكامل المعرفي، ومن زاوية قد لا تكون رهن الفضول الذي أتيح لدى غيري. لذلك استهل قراءتي لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر-محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا- للزميل الدكتور عبد السلام الطويل بعرض مقدمات إشكالية؛ علِّي أجد في معروضاته ما يجيب على أسئلتي:

أولا: هل تصح المقاربة الجدلية بين الدين والسياسة، أم الأصح المقاربة بين الدين والدولة، أم أصحهما جميعا مقاربة الدين بالعلمانية؟ لأنه كثيرا ما يتم تحليل هذه الإشكالية وفق ثنائية متضادة ومتقابلة، في حين أن حقيقة المقاربة لا تفي بما هو مضمر من نسق تقابلي؛ لأن الدين لا تقابله السياسة إذا تم اعتبار السياسة منهجاً في التدبير المجتمعي من أعلى مؤسسة هرمية في السلطة. كما أن الدولة لا تقابل الدين في المخيال التاريخي على الأقل لبعض الثقافات الإنسانية، وحتى العلمانية إذا جردناها من أبعادها الإيديولوجية لن تقو على استقلالها الكلي إلا

باعتبارها شكلا من أشكال الدين في المجتمع، فنكون بذلك إزاء مقاربة بين جزئي مع كلي في الأولى، وفي مواجهة مقاربة جزئي يمثل سلطة مع كلي يمثل منهجاً في الثانية، ومقابل نمط حياة مع شكل حياة في الثالثة.

ثانيا- لماذا غالبا تُفترض مظنة الإشكال في الدين دون غيره كلما تمت معالجة الثنائية التقابلية بين الدين وما سواه ، ومهما تعددت تلك الواجهات المقابلة سواء أكانت سياسة أم دولة أم دنيا أم علمانية أم ديمقراطية أم ...؟ قد نجيب عن ذلك بسؤال آخر: هل لأن الغياب الزمني للدين في النسق الإنساني والاجتماعي المعاصر كرس الوضعية المذكورة؟ أم قوة سلطة متقابلاته وحضورها الزمني أفضى على ذلك حتما وضرورة؟ كما لم تكن الإشكالية معروضة في زمن ما على الأقل في الاجتماع السياسي الإسلامي، أعتقد أن تفهيم الدين بالصورة المقبولة والمطلوبة قد يزيد الوضعية تأزيما والإشكالية تعميقا.

ثالثا-كثيرا ما يتم نقد نظريات الفكر السياسي في المجال الديني دون تحديد الجوانب المفتقرة إلى المراجعة أو الضبط، حتى تنسجم مع الرؤية الإنسانية في شكلها الوجودي والمفارقة للنظريات السياسية الأخرى، التي تعرض بدائل إما إنسانية أو وجودية حتمية، أو التي لها بعض الحيثيات المغايرة التي لا تتوفر في الأولى.

لذلك يحق لنا كسائلين باحثين عن حقيقة ما يجري في معترك الصراع الديني وغيره من تلك المفردات التدبيرية والمنهجية أن نفكك الجوانب الأساسية المكونة للدين كمنهج لا كمعتقد؛ حتى لا نبتسر الموضوع في جوانبه الضيقة فنقول:

هل المقصود بالدين المعتقدات الشخصية القلبية لدى الإنسان أو المواطن بالمفهوم الحديث للفكر السياسي الخاص بمؤسسات الدولة؟

أم المراد بذلك: المنهجُ الحكمي؛ أي الأحكام الشرعية المستمدة من المدونة الدينية؟

أم المفهوم من ذلك التعبداتُ الشرعية والمظاهر السلوكية للدين على أوساط المتدينين، مثال: اللحية، اللباس، الشعائر، الرموز، الطقوس؟

أم المقصود بذلك: الحدود والعقوبات المرسومة في المدونات الدينية، والتي غالبا ما تثار فزاعة في معارضة الدين؟

أم المرام من ذلك تاريخ الدين وحضارة الدين كما حُفظت عبر الكتابات التاريخية والأسطورية؟

إنه بعد التأمل وتحقيق النظر في المسألة جليا، لا نجد فروقا جوهرية تستدعي التهويل من تلك المقابلات وشساعتها إلى درجة يتم بها إلغاء التصور الديني باعتباره حرية، والفكر الديني باعتباره منهجا في التدبير السياسي، وإقصاء الاختيار الديني باعتباره أسلوباً لدى فئة عريضة من الناس في التدبير الحياتي الجماعي، توافقت آراؤهم على ذلك.

أما التقصيد الأول المحصور في دلالات المعتقدات الشخصية القلبية، فما نجد سبيلاً إلى تأكيد نكران أهل السياسة أو العلمانية لمعتقدات شخصية سواء أكان لها طابع ديني أم جماعي أم مدني أم قانوني، فالمعتقد روح فكرية لا تستقيم حركة الإنسان في مواقع وجوده دون أثر لها أو شبيه بها. ونحن هنا لا نتحدث عن طبيعة

المعتقد؛ لأن ذلك من صميم الحرية؛ بل الكلام عن أصل فكرة المعتقد. فيبقى أن الرهان في البرهان الصراعي على فكرة الاعتقاد رهانٌ غير سليم؛ بل ظالم فكريا.

وأما التفسير الثاني المبني على توهم الدين أحكاماً شرعية لها استمدادات ومراجع في المدونات الفقهية والتاريخية، فهذا لا يليق حجةً في التوجس خيفة من الخلفية القانونية للدين؛ لأن كل التشريعات الدستورية والقضائية المعتمدة في الأنظمة السياسية المتصفة بغير الدينية لها امتدادات تاريخية أو عرفية أو دينية أو عرفانية لدى عدد من الشعوب، وما ينهض ذلك معارضا على الاختيار السياسي أو القانوني لتلك الشعوب، ولا فرق بين الأمرين بعد التأمل.

وأما التخريج الثالث المستند إلى التعبدات الشرعية والمظاهر السلوكية لأهل الدين وملتزميه؛ فليس من العلمي إدخال ذلك في النظر السياسي؛ لأن من الواضح أن الأنماط والتقاليد تختلف في المظاهر بين مجمتع وآخر، ولا علاقة له بالسياسة في ذلك، كما أن لكل مجتمع من المجتمعات معتقداته الخاصة به، ولم تكن السياسة يوما حائلا دون اعتقاد مجتمع ما؛ بل إن السلوك السياسي قد تكون له مظاهر ومعتقدات من الجنس نفسه.

أما الجواب الرابع، المتعلق بطبيعة الحدود والعقوبات المرسومة في المدونات الدينية، والتي غالبا ما تثار فزاعة في معارضة الدين؛ فإن الجزاءات الموكولة للجنايات المرتكبة والجرائم المقترفة تتباين طبيعتها من مجتمع لآخر بحسب معتقداته واختياراته؛ بل إن بعضا من المجتمعات السياسية العلمانية تجدها أقسى من غيرها من الأنظمة ذات الطبيعة الدينية، لذلك فإن القسوة الجنائية مسألة نسبية في الجرائم؛ لأنها لا تتماثل بين المجتمعات الإنسانية، وهناك من الأنظمة السياسية التي ترفض إلغاء

عقوبة الإعدام مثلا ومصرة على ذلك، رغم دعوات المنظمات الحقوقية، فكيف تكون مسألة الحدود محددا محرضا ضد الدين في السياسية؟

أما المفهوم الخامس من ذلك بأنه تاريخ الدين وحضارة الدين كما رسمت عبر المدونات التاريخية، فعلى افتراض صحة كل المدونات التاريخية، وعدم انفلات صحة أخبارها وعدم اجتزائها وتسييسها؛ فإن تاريخ الدين وحضارته جزء من تاريخ الإنسانية، وكل الأنظمة السياسية بما فيها الأنماط العلمانية المختلفة تعدّ امتدادا تاريخيا للدين والمجتمعات الدينية، وما عرفه تاريخ الدين من حروب عقدية ونزاعات اجتماعية لا يختلف كثيرا عما عرفته المجتمعات غير الدينية أو الموالية لغير الدين.

4- بعد كل هذه السؤالات الواردة والبيانات المفترضة يتولد عن ذلك سؤال آخر في هذا السياق: هل يمكن القول: إن الحقيقة المضمرة هي أننا أمام مقاربة تختلف عن تلك المقاربات ما دام الدين ليس في مقابل السياسة ولا الدولة ولا الديمقراطية، وبعد إمكانية تعارضه مع العلمانية، هل يمكن القول: إننا أمام مقاربة بينه وبين مسألة الحكم باعتباره منهج سلطة، وليس باعتباره قيمة؟

ويحاول الكاتب ربط مسألة الدين والسياسة بمسألة التحديث السياسي وتطوير آليات التدبير السياسي في الوطن العربي على وجه الخصوص؛ "أي قضايا تشكل الدولة الوطنية ومصائر الإخفاق وأسباب ذلك، لقد فقدت الدولة الوطنية شرعيتها، فهل يرجع ذلك لأسباب تاريخية، أم لعدم الوفاء بالمشروع، أم بحسب تطورها إلى كيان ذي طبيعة استبدادية؟"[1]

1 من مقدمة الأستاذ رضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر –محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا–، ص25.

ثانيا: في المحددات الحضارية لعلاقة الدين بالسياسة

إن اتحدت زوايا النظر بين الأنصاري وغليون؛ فإن الرؤية المقارباتية في فقه إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية من حيث أهمية ذلك الفقه وضرورة البحث عن حلول حقيقية للمسألة؛ وإن هذه الرؤية المقارباتية تختلف بين الرجلين في الكشف عن طبيعة العلاقة والمحددات المؤسسة لتلك العلاقة، فمن محدد تباييني يتطلب النظر إليه منذ بدايات تأسيس الدولة العربية ثم الإسلامية يتبناه برهان غليون، إلى محدد بنيوي يستوجب تحرير سؤاله بالنظر إلى القواعد المشتركة بين الجانبين. لذلك فإن إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي تحتل "في صلتها القوية بإشكالية الحداثة والتراث مكانة مركزية في المعمار الفكري لبرهان غليون؛ حيث نجدها تتخلل معظم كتاباته الفكرية والسياسية، فقد خصها- تنظيرا، وتحليلا ونقدا- بمؤلف متميز هو: "نقد السياسة: الدولة والدين"[2].

وما ينبغي التنبيه إليه والتأكيد عليه أيضا هو مركزية الدين في المعمار المخيالي للإنسان، سواء عبر التاريخ أم عبر مستقبله، وكذا ثباته قبل الحضور السياسي، مما يؤكد استحالة ربح رهان فتح مواجهة مع الدين مهما تبدلت الظروف وتغيرت الإمكانات وتمترست المرجعيات، وهو ما أسس به القول عبد السلام طويل في بدايات كتابه في توافق بين قول غليون وخوسيه كازانوفا، وأن الاستقراء التاريخي يسمح لنا أن نستخلص مع خوسيه كازانوفا عبرتين من الظاهرة الدينية؛ العبرة الأولى أن الأديان إنما "وجدت لتبقى، وبذلك يكون قد تبدد أحد أحلام عصر

2 إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر -محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا-، ص25.

التنوير. والعبرة الثانية والأهم أن الأديان سوف تظل –على الأرجح– تضطلع بأدوار عامة بارزة في البناء المتواصل للعالم الحديث. وتحملنا هذه العبرة الثانية – بشكل خاص– على إعادة التفكير منهجيا بالعلاقة بين الدين والحداثة، والأهم من ذلك، بالأدوار المحتملة التي قد تؤديها الأديان في النطاق العام للمجتمعات الحديثة"[3].

لقد مهد الباحث لقراءة المحددات المنظمة للعلاقة بين الدين والسياسة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، "وقد اعتمد كثيرا في هذا الأمر على عدد من الباحثين العرب الذين اهتموا بالمسألة مثل: حسن حنفي، ورضوان السيد، وعبدالله بلقزيز، والجابري، وعبد الجواد ياسين...وهؤلاء المثقفون متميزون في وعيهم بالمسألة عند الإسلامين الحزبيين، الذين ما يزالوان يقولون "بالاندغام" بين الدين والدولة، أما ما يقوله المفكرون العرب فهو أنه ليس هناك اندماج كامل ولا طلاق نهائي، وإنما هناك تمايز وتداخل في الوقت نفسه"[4].

ومهما حاولت الأنظار المعرفية في تحليل العلاقة بين الديني والسياسي؛ فإن طبيعة العلاقة ومنتجاتها تبقى عصية على الفهم بالنظر إلى تاريخية العلاقة تاريخ الإنسان نفسه، وتاريخ حركته الكونية وانطلاقته الوجودية؛ لأن البداية التحليلية القائمة على أرضية متعينة سواء أكانت من جانب الدين أو من جانب السياسة تبقى قراءتها ملغومة، بالنظر إلى الخلفية المؤطرة لتلك القراءة المعروفة نهايتها سلفا،

---

[3]. المرجع نفسه، ص28 .

4 من مقدمة رضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر –محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا–، ص14

لذلك تحتاج تلك الأنظار المعرفية إلى نوع من الموضوعية التي ستفقدها أية قراءة من ذلك النوع.

لذلك، فإن دراسة العلاقة بين الدين والسياسة في الفضاء الإسلامي تستدعي استحضار معطى الإضمار الكلي للسياسة في المرجعية الدينية منذ بداية تاريخ الدين، وكل النتوءات الحضارية والتاريخية التي خرمت هذه القاعدة إنما كانت نشازا على استعصاء وتعسف، وحتى الخطابات الحديثة أو المعاصرة ذات المرجعية الإسلامية لا تتمنع من استحضار ذلك، وعليه فإننا هنا أمام خطاب لا يبتعد كثيرا عن خطاب الإحيائية الإسلامية المؤكدة على شمولية الإسلام وصلاحيته لكل مكان وزمان. وهو الخطاب الذي بمقتضاه يبقى الدين –مهما بلغت أهمية الدولة– المقر الحقيقي للسياسة؛ فالسياسة –بالنظر إلى أنها رعاية للمصالح الدنيوية في إطار من المسؤولية العمومية– لم تكن حكرا على الدولة[5].

كما أن التأسيس لقراءة جديدة انطلاقاً من التباين الموضوعي، والتقابل البنيوي بين الدين من جهة والسياسة من جهة أخرى؛ يخل بلا شك بالقراءة السليمة الواعية؛ لأن الافتراض مسبوق بنوعية الصراع والجدلية التي لم تتم نهاية افتراضها بداية وقيامها مسلمة، سواء تعلق بالجانب الديني وتجلياته أم بالجانب السياسي وتمظهراته، "ضمن هذه الطريقة من الاختيار المنهجي في بناء الإشكالية وتناول الموضوع يذهب غليون –مثله في ذلك مثل الأنصاري– إلى أن محاولة فهم النزاع بين الدين والدولة كأي نزاع آخر في دائرة الواقع الاجتماعي؛ لا ينبع من حتمية بنيوية بقدر ما يعكس فهمنا ورؤيتنا لهذا الواقع[6].

---

[5] المرجع نفسه، ص32.

[6]. المرجع نفسه، ص39 .

وينتبه المؤلف إلى مسألة جذور الخلاف ومصدريتها التي لا ترتبط بشكل أساس بالمعتقدات الدينية؛ بل لها متعلقات تاريخية بين أقطاب العمل الديني والعمل السياسي، حيث يوجه نفي برهان غليون إليها قائلا: "ينفي برهان غليون أن يكمن مصدر الاختلاف في أنماط العلاقة بين الدين والدولة، بشكل أساسي في المعتقدات الدينية بقدر ما يكمن في طبيعة العلاقة التي نشأت ضمن سياقات تاريخية وجيوسياسية مختلفة بين رجال الدين ورجال الحكم؛ أي بين النخبة الدينية والنخبة السياسية"[7].

ويرى صاحب الكتاب أن القراءة المعرفية عند برهان لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة أكثر قوة ومتانة من الناحية المعرفية والتاريخية عن نظيرتها لدى الأنصاري، من حيث استصحاب البعد التوفيقي للإشكالية ومثيلاتها يقول: رغم التقاطعات الكثيرة بين الأنصاري وغليون فيما يتصل بتصورهما لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة؛ فإن الإشكالية موضوع بحثنا لا تحتل المكانة نفسها في المشروع الفكري لمحمد جابر الأنصاري، كما لم يتم طرحها بنفس الزخم المعرفي والعمق النظري كما سوف نرى مع برهان غليون. فهي لا تأتي لدى الأنصاري إلا تابعة لإشكاليات أخرى أكثر حضورا ومركزية؛ وبوجه خاص إشكالية التوفيقية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ومعضلة التأزم السياسي العربي... دون أن يقلل ذلك من الأهمية المعرفية لمقاربة الأنصاري لهذه الإشكالية[8].

---

[7]. المرجع نفسه، ص41 .

[8]. المرجع نفسه، ص51 .

ومن المداخل المنهجية التي استثمرها برهان غليون في المقاربة المعرفية لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة مراجعة الخلفية التاريخية العقدية لمصدريتها الدينية، وذلك من حيث إجراء مقاربة كشفية بين أصول العلاقة في الديانة اليهودية ومثيلاتها في المسيحية والإسلام، ولأن البعد الخاتمي للإسلام وهيمنته الثقافية جعل منه أنموذجاً مميزاً في تلك العلاقة، يقول طويل عن برهان غليون:" فهو يظهر في اليهودية ضياع الدين في الدولة، ويظهر في المسيحية ضياع الدولة في الدين. وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز، وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم بالرغم من عالمية رسالتها، فقد أدى ضياع الدولة في المسيحية إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة[9]. فقد استطاع الإسلام أن يؤسس لمنهجيته نأموذجاً خاصاً متميزاً عن غيره من الديانات في ارتباطه بالوصلة الرسالية، والأهم من ذلك حمله لبذور وشروط التكيف الداخلي مع جميع الأنماط السياسية، وقدرته على التطور والتجديد من الداخل، لمواكبة العناصر المستجدة في الخارج، يقول عبد السلام طويل:"وهكذا نجح الإسلام في إخراج النموذج الرسالي من مأزقه التاريخي، كما نجح في إنقاذ الرهان على تراث النبوة، فأعطى للإنسانية قاعدة لتجديد حياتها الروحية والمدنية ومن ثم الحضارية لقرون عديدة". أكثر من ذلك، فهو لا يزال يشكل حتى اليوم –من وجهة نظر غليون– نبعا لاستمداد الثقة والقوة والعزيمة لمواجهة الشروط الصعبة والمعقدة لبناء النظم المدنية"[10]. وليس بعيدا عن هذا المنطق تستقر الرؤية التوفيقية لدى الأنصاري بين الدين والسياسة في النظرة

[9]. المرجع نفسه، ص51.

[10]. المرجع نفسه، ص64 .

الإسلامية يقول طويل:"واتباعا لنفس المنطق الجدلي التركيبي، يلاحظ الأنصاري أننا إذا نظرنا إلى الإسلام على الامتداد السامي وجدناه (موقفا وسطا) وتوفيقا جامعا بين خصوصية اليهودية وشمولية المسيحية، وإذا نظرنا على امتداد أوسع يشمل الرقعة المشرقية والمتوسطية وجدناه بالمثل توسطا توفيقيا بين الواقع الروماني والمثال المسيحي "[11] .

ويبقى السؤال المركزي الذي يخرج به القارئ لسياق العلاقة بين الدين والسياسة في جانبه التاريخي والاجتماعي: أثمة صراع حتمي تاريخي بين الاتجاهين لا ينفك التأثر به في أي بناء سياسي أو عمران ديني لدولة ما؟ أم أن العلاقة اتخذت المسار الخطأ وفق النسخ الديني والهيمنات الدينية المتراكمة؟ أم أنه في حقيقة الأمر صراع ديني بحت وعقدي صرف لا علاقة له بالتدبير السياسي، إذا افترضنا الدين نمط حياة تتقاسمه المكونات الأساسية للتدين مهما تعددت الأسماء والمسميات؟

ثالثا: إشكالية الحاكمية و نقد نظرية الوصل المطلق

من النظريات الحديثة في الفكر السياسي الإسلامي التي استأثرت باهتمام الدارسين والباحثيين في خضم الصراع الوجودي بين السياسي والديني، نجد نظرية الحاكمية، وهي النظرية التي إن كانت جذورها تاريخية تعود إلى زمن ما يسمى بالفتنة على عهد الخليفتين علي ومعاوية؛ فإن ظهورها الفعلي في علاقته بالصراع ووجودها النظري على الأقل كرؤية بديلة عن الوجود الفعلي للعلمانية في التدبير السياسي؛ كان خلال المراحل المتأخرة، ما يعني أن الحاكمية جاءت في مقابل العلمانية، وغني عن البيان أن عبارة "الحاكمية" قد اشتقت بشكل مغلوط من مقولة "إن الحكم إلا لله" و"لا حكم إلا لله" – حسب طويل– وهي مقولة رفعها

[11]. المرجع نفسه، ص71 .

الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس الحكم الجبري [12].

لكن يبقى التساؤل الملحّ في هذا السياق المقارباتي هو: هل يصح اعتبار نظرية الحاكمية كما تم تأسيسها نظريا مع المودودي والشهيد سيد قطب وغيرهما نظير نظرية نظام الإكليروس ورجال الدين كما عرفت في التاريخ المسيحي؟ سؤال سيكون من التجني على تلك المقاربة التسرع في الإجابة عنه دون تمحيص وتدقيق ومقارنة، مع الأخذ بعين الاهتمام الفروق الجوهرية سواء التاريخية منها أم السياسية أم العقدية. وهو ما لا نتفق فيه مع صاحب الدراسة حينما قال: إن "نظام الحاكمية" كما تبلور مع المودودي وسيد قطب وعبد السلام ياسين لا يمكن إلا أن يفضي إلى إنتاج "طبقة سياسية- دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من "الإنابة الإلهية"، لها سلطة تعلو على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة"[13] .

وفي المقابل قد أحسن حين إشارته إلى التحول الابستمولوجي العميق الذي عرفته المعارف الإسلامية في تداولها لإشكالية التدبير السياسي وخصوصا إشكاليتي الإمامة والخلافة، حيث تحولت بين ميادين الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام لتحشر ضمن الأصول العقدية، وتلك هي بداية التعقيد الإشكالي يقول طويل:"إن

---

[12]. المرجع نفسه، ص108 .

[13]. المرجع نفسه، ص110 .

هذا الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين [14].

من جهة أخرى، فإننا حينما نتحدث عن الدين أو غيره من الرؤى السياسية أو العلمانية مرجعاً في التدبير السياسي؛ فإننا بدلالات التضمن نتوافق على إمكانية وجود سلطة كمكون أساس في التدبير، بغض النظر عن حجم هذه السلطة وقياساتها المادية أو المعنوية، وعليه، فإن السلطة التي تكون موقع مراجعة أو تقويم في المجال الديني لا تنفك أن تكون محل نقد وتقويم في المجال العلماني أو غيره من المجالات. ولا شك أن الصراع السياسي الذي يشهد له تمثلات كثيرة في المجالات التداولية السياسية غير الدينية –والذي قد يصل حد الاقتتال كحد أعلى يخشى منه في المجال الديني– يهون من ذلك التهويل المفتعل إزاء المجال الديني.

وفي سياق النقد الداخلي الموجه لمبدعي فكرة الحاكمية، ينتقد محمد جابر الأنصاري سيد قطب في مسألة أولوية الجانب العقدي قبل اللساني في الدعوة إلى الوحدة مقاربا بين القومية والإسلام، وذلك من منطلق أن "محاولة توحيد العربي مع التركي أو الفارسي أو الهندي قبل توحيده مع أخيه العربي محاولة لا تراعي سنن الخالق في خلقه. ففي الدعوة وحد الإسلام العرب أولا ثم التفت إلى غيرهم.." ليتساءل بعد ذلك: "فهل يعود مفكرو الإسلام الحاليين إلى حكمة الدعوة الإسلامية المهتدية بهدي الوحي السماوي المنزل؟"[15] .

---

[14]. المرجع نفسه، ص112.

[15]. المرجع نفسه، ص119 .

صحيح أن فرقة الفقهاء لها تاريخ فعلي ومحوري في تاريخ الفكر السياسي، باعتبارها الجهة المخولة لتفسير النصوص وبيان الأحكام الشرعية برمتها، ولكن لم يكن لها كل الصلاحيات حين انزاح قطار التدبير السياسي عن سكته الحقيقة، إذ أصبح للفقهاء دور ثانوي حينا، وكان خادما ومشرعنا في أحيان أخرى للقرارات السياسية والإجراءات التي أراد اتخاذها الحكام والخلفاء، أو التي أرادوا اتخاذها، هذا الأمر نلمسه جليا في تاريخ الفكر السياسي السني، أما لدى الفكر الشيعي فقد كان للفقهاء ولاية وشأن كبير، لم يُكتفَ بمشورتهم وتحكيمهم في السياسية، بل أُعطوا من الفرص والصلاحيات مع يجعلهم يتماهون مع مؤسسة الإمامة والنبوة، يقول الطويل:" لم تكتف نظرية "ولاية الفقيه" بوراثة نظرية "الإمامة" في إقامة التماهي بين النبي والإمام "المعصوم"؛ وإنما أضافت عليها تماهياً جديداً بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، وبين النبي والإمام. لترتفع دولة الفقهاء و"الحكومة الإسلامية" بذلك إلى "مرتبة من القداسة" التي تعد خاصية مميزة لكل "دولة دينية" لا تكون الأمة مرجعها وإنما الفقيه النائب عن الإمام والنبي[16].

لقد دأبت أغلب دراسات الفكر السياسي المتجهة نحو التدبير السياسي الإسلامي على مقارنة نظرية الحاكمية مع نظرية الدين عند رجال الإكليروس أو مع نظرية الإمامة عند الشيعة، وهنا يحق لنا أن نتساءل مع الكاتب حول إمكانية التسليم بتطابق النظر السياسي بين الحاكمية والإمامية والإكليروس، يقول طويل:" الملاحظ أن خطاب الحاكمية يتقاطع -كما سلفت الإشارة- مع خطاب "ولاية الفقيه" وخطاب الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور

[16]. المرجع نفسه، ص123 .

سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة "الحق الإلهي"؛ أي على دولةٍ الحاكمُ فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

ورغم كل ذلك، فلا يمكن أن نوافق طويل على تباين المقاربة الشيعية لولاية الفقيه والفقه السني لمسألة الحاكمية؛ لأنه إذا تولدت ولاية الفقيه في رحم الفقه الشيعي ونتجت عنه خلال المراحل المتأخرة؛ فإن الحاكمية باعتبارها تحكيم الله في أمر السياسة لم تكن مفصولة عن الفقه السني بمذاهبه الأربعة؛ لأن الفقيه والحاكم سواء في التوقيع عن رب العالمين في تصرفاتهم وأحكامهم، وإن لم يتبين ذلك بصورة واضحة، وليس صحيحاً ما قاله من أن هناك فارقا أساسيا بين الخطابين؛ أي ولاية الفقيه وخطاب الحاكمية؛ فبينما نجد "ولاية الفقيه" متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها؛ فإننا نلفي "الحاكمية" منقطعة بشكل جلي عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة[17] .

فقد يكون من المجازفة المعرفية إطلاق الحكم وفقا لذلك التقدير والتصور، إنما هذا التفسير يحتاج إلى كثير من الدقة والتحقيق في أنسبية هذا القول، ومدى دقة قياساته؛ لأن قيم السلطة ومركزيتها تختلف بين النظريات الثلاث، فالحاكمية صحيح أن السلطة لله فيهما؛ لكن للناس تفويض مع تفسير اجتهادي لتلك السلطة، ولهم حق السلطة الاجتهادية والتقديرية دون إطلاق في الاجتهاد، ولا يتم ذلك إلا بتفويض من الجماعة؛ أي بتوافق شوري، أما رجال الاكليروس بقدر امتلاكهم لتفسير الاجتهادي يمتلكون السلطة بالوكالة ناهيك عن مدى صدقية

[17]. المرجع نفسه، ص124 .

المدونات الدينية ووثاقتها، أما نظرية السلطة عند الإمامية الشيعية فقد تتركز كل السلطة الفعلية والاجتهادية والتقديرية عند الإمام، مع استصحاب العصمة المطلقة.

إن التمايز المطلق بين الدين والسياسة على سبيل التعيين يفترض تمايزا ماديا على أساس المنهج والفكرة، بمعنى أن التدبير السياسي له تماميته باعتبار الفصل المطلق بين الدين كمرجع وتصور، والسياسة كتدبير ومنهج، وقد حاول بعضهم افتراض ذلك النظر على المستوى الإسلامي ومن داخل مرجعيته مستندا على قراءات تاريخية سيرية وتأويلات نصية، أسس بها لنظرية مفارقة لما هو مألوف ومتداول، ومشكلا بذلك صدمة فكرية لنظرية الاتحاد والجمع بين الدين والسياسة، كما قام آخرون بالاعتبار التفريقي الصلب بين الدين والسياسة على المستوى العلماني، ومن خارج المرجعية معتمدا على التجارب الإنسانية الغربية خصوصا، نظر بها لتصور مغاير ومفارق للبنية الثقافية السياسية في المجال الإسلامي. وفي هذا السياق يقول طويل:"كما تناولنا بالتحليل والنقد نظرية الوصل المطلق بين السياسة والدين من خلال مقولة "الحاكمية" مع كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وعبد السلام ياسين، يجدر بنا أن نتناول بالمنظور التحليلي النقدي نفسه نظرية الفصل المطلق بين الدين والسياسة؛ سواء من داخل المرجعية الإسلامية مع أطروحة علي عبد الرازق، أو من داخل المرجعية العلمانية كما سوف نرى لاحقاً مع أطروحة سمير أمين وعزيز العظمة وبوجه خاص عادل ضاهر حول العلمانية الصلبة أو الشاملة [18]، وذلك ما يراه الأنصاري فقد رأى أن خطورة مذهب عبد الرزاق تنبع من كونه له جذور تأصيلية في الشرع الإسلامي، ومهما اختلف الآراء حوله تبقى له إسنادات شرعية من وجهة نظره على الأقل، يقول عبد السلام طويل

[18]. المرجع نفسه، ص165 .

حسب الأنصاري: إن خطورة هذا العمل الذي طوره عبد الرزاق بصورة أكثر منهجية وعمقا وارتباطا بأصول الإسلام تكمن في استناده لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية "شرعية" مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطق العلمانية الخالصة المنافية للدين. وذلك ما جعل منها قضية "مشروعة" داخل الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه" [19]. لكن بالجهة المقابلة، فإنه رغم الإشادة التأصيلية والإحكام المنهجي في رؤية عبد الرزاق والإشادة بها، فإنها لم تقو على اكتساب القبول من قبل أوساط علمية عديدة؛ فقد تناولت دراسة عبد الإله بلقزيز "مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرازق والتأصيل للنظام المدني" –وهي من أحدث الدراسات العلمية– فكْر علي عبد الرازق وفق رؤية نقدية تركيبية، "ومع أن هذه الدراسة أعادت له الاعتبار، وأشادت بريادته وجرأته، فإنها خلصت إلى أن "حجة عبد الرازق لم تكن قوية بما يكفي لتأسيس موقفه على النحو الرصين؛ إذ كان يخالطها الكثير من الارتباك، ناهيك بتناقضات لم تكن تسمح لخطابه في المسألة بالتماسك" [20].

يرى عبد السلام طويل أن القراءة التي قدمها غليون عن الفكر السياسي الإسلامي لها مسحة عرفانية، ويرجع ذلك إلى "تقليله من أهمية السلطة والدولة في الإسلام، وإعلائه لعنصر التجربة الروحية والهداية فيها، إلا أنه لا ينفي أن تكون النبوة طوبى مجردة لا صلة لها بفكرة التنظيم السياسي للجماعة، ولكنه يؤكد استغراق النبوة للسياسة، كما أنه يرى أن النبوة تعني التنظيم والتدبير المدني

[19]. المرجع نفسه، ص166 .

[20]. المرجع نفسه، ص174 ، انظر عبد الإله بلقزيز، "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، م، س، ص140-141.

للجماعة؛ ذلك أن "دولة المسلمين –بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه– لم تكن شيئا آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه)[21] ".

لكن النظر المفضي إلى تمثل الدولة في الإسلام على أساس الفعل الجهادي والعسكري يقلص من إمكانية فهم التدبير السياسي الشامل، و"وجه المفارقة هاهنا أن غليون يرى أن جوهر هذه المهمة هو الجهاد في سبيل الله، لا بناء الدولة وتنظيم شؤونها. وكأن هناك إمكانية تاريخية لتنزيل ركن ومبدأ الجهاد في غياب الدولة،كتكثيف مؤسسي لسلطة الجماعة، دون السقوط في الفتنة والفوضى الشاملة؟"[22] .

إن ظروف إنتاج مثل رأي علي عبد الرزاق لم تكن قائمة على أساس استدلالي شرعي محض يمتح من الموضوعية قوته، إنما كانت لها صلة بالصراع السياسي من جهة، و التنافس الاقتصادي الذي كان سائدا آنذاك، بما في ذلك تقاطعات القوى البروليتارية والبروجوازية على حد تعبير برهان غليون، الذي استدعى كلامه الطويل قائلا: وفي هذا السياق النقدي يتساءل غليون ساخرا ومعرضا: "وماذا كان من الممكن أن يكون لمحاولات مثل محاولة على عبد الرازق الشهيرة –والمعتبرة حتى اليوم فخر الإنتاج العقلي للنهضة– من دور سوى تبرير ودعم السلطة الجديدة للتحالف بين البرجوازية المحلية الكمبرادورية والبورجوازية المستعمرة الأجنبية، عن طريق نقد الخلافة ومديح السلطة الزمنية؟" التي لم يتردد غليون في تحميلها مسؤولية تغلغل وتدخل النظام الرأسمالي الحديث في المنطقة بما

[21]. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، عن عبد السلام الطويل، ص 70.167.

أحدثه من تحوير في نظام تحالفات الطبقة السائدة المحلية ومن علاقات هيمنة جديدة[23].

رابعا: العلاقة بين السياسة والدين في سياقين حضاريين مختلفين

مهما تباينت وجهات النظر من مسألة العلاقة بين الدين والدولة أو السياسة، فإن الذي لا بد من التأكيد عليه –حسب الدارسين– هو أنه إن كان الإسلام "لا يشتمل على نظرية جاهزة ومكتملة في الدولة، فإنه ينتج بكل تأكيد –انطلاقا من مفهومه للمجتمع، ومنظومة القيم التي يبثها والعلاقات الاجتماعية التي يرسيها، والأخلاق التي يشيعها، ومفهوم السلطة العميق الذي صاغه– نمطا من السلطة يتبدل باستمرار ويتعدل[22]. وعلى الرغم من تماهي الدولة والدين في الفكر السياسي الإسلامي فإن ما ينبغي التأكيد عليه هو ورود نظرية سياسية في هذا الفكر، وإن اختلفت رؤيتها وطبيعتها، بحسب التفاضلية والأولوية الممنوحة سواء للعقيدة أو الدولة، يقول طويل :"الواقع أن التشديد على عدم وجود نظرية سياسية أو نظرية للدولة في القرآن، إنما يستهدف أول ما يستهدف التأكيد على أولوية الدين على الدولة والسياسة من جهة، والتنويه من جهة أخرى إلى أن غياب مثل هذه النظرية لا يعني أن المسلمين لم يطوروا من خلال تجربتهم التاريخية مفاهيم ونماذج تنظيمية للاجتماع السياسي، وذلك بقدر ما أشادوا دولا، وحاولوا أن يحسنوا من أدائها، ويفهموا منطق عملها الداخلي. إلا أن هذا الإنتاج الفعلي والفقهي والمادي للدولة ليس نظرية إلهية، أو ممارسة مقدسة للسياسة والدولة؛ ولكنه تفكير إنساني ومحدود بتجربة إنسانية أيضاً"[23].

---

[22]. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، م، س، ص545.عن الطويل، ص185

[23]. المرجع نفسه، ص186.

وقد حسم فقهاء الإسلام مسألة التدبير السياسي فيما سموه بالسياسة الشرعية مقرنين ذلك بإدراك المصالح ودرء المفاسد؛ أي اتخاذ كل الوسائل السليمة المناسبة في سياسة الناس التي من شأنها تقريبهم من الصلاح وإبعادهم عن الفساد، وإن لم يكن لها مرجعية كلية لا في القرآن ولا في السنة "،وهو ما يؤكده مفهوم السياسة الشرعية، الذي يعني عند غالبية الفقهاء: "ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي[24]".

لئن احتدم الصراع بين ما هو ديني وما هو سياسي في المجال الغربي المسيحي؛ فإن السيطرة لم تتجاوز جانب الفعل دون جانب القوة؛ لأننا أمام سياق تصارعي بين سلط معرفية وثقافية اجتماعية أكثر مما هي سياسية، وإن استطاعت السياسة والدولة أن تتجاوز الدين وتحصره في الكنائس والأديرة؛ فإنها لم تقو على منع نفوذه الاجتماعي، وسلطته الرمزية الثقافية في المجتمع أو الشعب وفق التعبير السياسي؛ لكن من جهة أخرى، فإنه مهما تطورت محاولات الإصلاح الديني – وخاصة مع مارتن لوثر– من تقليص دور الكنيسة وتقويم سلطتها، والاقتصار على سلطة النص محل سلطة رجال الدين الاكليروس؛ فإن ذلك لم يعد بالقوة على سلطة الدولة إلا بالقدر الذي تتيحه السلطة العميقة للكنيسة، يقول طويل:"كما أن أكثر ما يهمنا هاهنا هو تجلية دور هذا الإصلاح الديني في تحجيم دور الكنيسة وتقليص صلاحيات رجال الدين؛ من خلال رفض الخضوع الأعمى للكنيسة والانقياد لها كسلطة كهنوتية؛ إذ لا شك أن هذا التحجيم تجلى –أكثر ما تجلى–

---

[24]. أحمد عبد السلام، "دراسات في مصطلح السياسة عند العرب" تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص15. انظر كذلك محي الدين محمد قاسم، "السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث "، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجمعية، عدد 27، 1997، ، ص 67 –133. عن طويل، ص186.

في إحلال لوثر والفكر الاحتجاجي بوجه عام سلطة النص المقدس محل سلطة الكنيسة المطلقة[25].

وبمقتضى الوعي بهذا التمييز يبرز كيف أن الإصلاح الديني بينما عمل على إضعاف سيطرة الكنيسة وسلطة رجالها إلى حد بعيد، فإنه لم يتمكن من إضعاف مكانة الدين وموقعه في المجتمع؛ وإنما زاد من نفوذه ووسع من دائرة نشاطه وفعالياته ضمن البنية العامة للمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك النشاطات الاقتصادية، وذلك بقدر ما أسهم في أنسنته عبر العمل على تكييف مفاهيمه الثيوقراطية القديمة مع حاجات تحرر الفرد وانعتاق مبادرته [26].

وتبقى مسألة الإصلاح الديني -باعتباره خلاص مسألة الصراع السياسي بين الدين والدولة- مسألة تحظى بنسبية حقيقية؛ لأن تجارب الإصلاح الديني بأوروبا إن خلصت إلى نتائج جيدة عادت على الدولة بالهيمنة التاريخية والسيطرة القانونية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة تحقيقها لنتائج لها الخصائص نفسا في المجال الإسلامي؛ لأن الإصلاح الديني في المجال الإسلامي الأصيل لا يستطيع التخلص من أساسيات الدين وأصوله، فهو إصلاح داخلي، أما الإصلاح الخارجي -وإن اجتهد في ذلك- فلا يمكنه بلوغ المقاصد المرجوة المتعينة في إبعاد الدين من ساحة الصراع والتنافس، وهذا ما نختلف فيه مع عبد السلام حين قال:"حينما نستحضر المسار العام لحركة الإصلاح الديني البروتستانتي، وأبعاد وفلسفة هذا الإصلاح كما عرض لها غليون؛ فإن المقصد الأساسي من وراء كل ذلك هو إبراز طبيعة العلاقة القائمة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي في صلته القوية بإشكالية العلاقة

---

[25]. المرجع نفسه، ص208 .

[26]. المرجع نفسه، ص211.

بين الدين والسياسة. وهي العلاقة التي نرصد وعيا عميقا بها لدى الأنصاري، حينما خلص إلى أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة "ستظل مسألة غير محسومة"[27]، وذلك بانتظار "حسم القضية الأم: قضية الإصلاح الديني في الإسلام[28]".

خامسا: السياسة والدين: إشكالية العلمانية والتحديث السياسي

إن الحديث عن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة قد اكتسى جدلا تاريخيا يتعذر الحسم فيه على سبيل القطع أو الكلية؛ لأننا أمام إشكالية عضوية في تكوينها وتاريخية في تكونها، لذلك فإن أوجه النظر إليها لا تنفك تتمحور حول اتجاهين اثنين: إما اتجاه الفصل أو اتجاه الوصل بين الجانبين، و ما خلص إليه صاحب الكتاب من خلال قراءته لموقفي كل من غليون والأنصاري لا يبتعد عن هذا التحديد، إذ "من خلال مراجعة مسحية لمجمل ما أنتجه محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون يتضح أن المنحى العام لموقفهما من صراع المرجعيات في صلته القوية بإشكالية هذه الرسالة يميل –من منظور نقدي مزدوج– إلى ترجيح خيار الوصل التاريخي بدل الفصل الإيديولوجي؛ الوصل مع منطق الفاعلية والصيرورة التاريخيين انطلاقا من معطيات ورهانات الحاضر، وفي انفتاح موصول على أسئلة المستقبل" [29]. ومهما يكن الأمر فإن المسألة في حاجة إلى تطوير على مستوى التحديث السياسي، والانخراط الفعال في حضارة التحديث التي تشكل شرطا أساسيا لردم

---

[27]. المرجع نفسه، ص215 .

[28]. محمد جابر الأنصاري، "تسييس الإسلام العربي"، ضمن كتاب، "تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي"، م، س، ص111.عن طويل، 215.

[29]. المرجع نفسه، ص412.

الهوة الكبيرة بين الحضارة المعاصرة والثقافة التقليدية، فهذه الأمة " هذا حالها؛ ما إن تقف في مهب حضارة وثقافة جديدتين حتى تُبتلى حكما بالتناقض والتوتر والتضاد؛ نظرا لتأثر نمط الحياة فيها بمتطلبات الحضارة الجديدة ومعطياتها، رغم أن الأرواح والنفوس تظل متمسكة بتصورات وقيم تعد –على طرف نقيض، ولو ظاهريا– مع القيم والتصورات المنسجمة مع الحضارة الجديدة. ومن هنا فإن تعارض الحضارة الحديثة وثقافتنا التقليدية يعد من أهم أسباب الأزمة التي نعيشها في عقولنا وحياتنا... وتجاوز هذه الحالة لن يتأتى إلا من خلال الانخراط الفعال في حضارة العصر، وهي نتيجة نجدها قوية الحضور لدى كل من الأنصاري وغليون على حد سواء" [30]. صحيح أن خلاص مسألة التحول السياسي والرهان في حل إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي يبدآن من البحث في مسألة التحديث السياسي، ومعالجة كبرى وتأصيلية لمسألة المرجعية والاختيارات الفكرية والثقافية، وهو ما خلص إليه الطويل في مقاربته قائلا:" نخلص من جملة ما أثرناه في هذه الخاتمة المفتوحة –حول علاقة إشكالية التحديث السياسي بصراع المرجعيات– إلى أن الكسب التاريخي لرهان الحداثة والتحديث عموما والتحديث السياسي على وجه الخصوص يستلزم معالجة حضارية لإشكالية المرجعية، كاختيارات ثقافية وقيمية ومعيارية، عبر الإقرار بشرعية الاختلاف والشرعية الديمقراطية كآلية حضارية لتدبير مختلف الصراعات المادية والرمزية" [31] ؛ إلا أن المسألة ليست بتلك السهولة النظرية لأن التفكير في مسألة المعالجة على سبيل الفصل أو الوصل بناء على نظرية الجدلية والتزاحم أو التدافع لا يبشر بمعالجة شاملة، وهذا ما تمت الإشارة إليه من قبل، من

---

[30]. المرجع نفسه، ص413.

[31]. المرجع نفسه، ص417 .

أن التصور الصراعي والجدلي العراكي للمسألة يقلص من فرص التسوية التاريخية والنهائية، على اعتبار التمترس الفكري والاصطفاف السياسي، الذي ولدته المسألة عبر التاريخ، الأمر الذي يدعو إلى معاودة معالجة الإشكالية من أساسها وإرجاع النظر فيها دون خلفيات صراعية أو جدلية، بل على أسس تضمنية وافتقارية، يتعذر استغناء أحدهما عن الآخر، وإن كان ذلك على مستويات دون مستويات أو أشكال دون أشكال.

سادسا: على سبيل الختم

بناء على السؤال الأول من مقدمة القراءة لم أتلمس في مدارسة عبد السلام طويل حقيقة الإشكال في مقابلات الدين؛ هل المقصود بذلك إشكالية العلاقة بينه وبين السياسية أو الدولة أو العلمانية، وهل يعود ذلك بالأساس إلى مجال دراسته؛ أي مقاربات برهان غليون والأنصاري للإشكالية، فعن أية سياسة يتم الحديث وبأي معنى؟ وهل الدين مناف للسياسة، فنحن أمام أشكال وأنواع وأنماط من السياسة، لذلك من الصعب وضع الدين في مقابل السياسة؛ بل من الأصح وضعه في مقابل سياسة وهذا تموضع وليس وضعا؛ لأن جميع الأنبياء والرسل مارسوا السياسة، وإن اختلفت سبلها وطرقها وأساليبها. وبقدر نبويتهم كانت قيادتهم لأممهم وأقوامهم سياسة. لذلك فإن التقابل بين الدين وغيره من المفردات السياسية في الغالب ما يتم توجيهه نحو إلغاء منظومة الدين من الحياة، وهو ما يصطلح عليه بمفردة العلمانية، وهو التقابل الأصح في اعتقادي.

أما السؤال الثاني المعروض سلفا: فإن افتراض الثنائية التقابلية بين الدين وغيره مظنة الإشكال في الدين دون سواه غالبا؛ فيه تحامل على الدين من أغلب الدراسات المقاربة للإشكالية، وإن لم نلمس ذلك في قراءة عبد السلام طويل، فإن الافتراض التقابل الجدلي بين الثنائيات التي يحضر فيها الدين كجهة معنية لا يفتأ يحمل مسؤولية الصراع المحتدم إلى الدين، وهذا ما يعزز من موقع المفردات الأخرى بصورة تفاضلية لا تسلم من تحيزات إلى أنماط وصور حضارية معينة. الأمر الذي بالغت فيه الدراسات في موقعة الدين في جانب الخصومة مع تلك المتقابلات المفترضة كالسياسة والدولة والمدنية والديمقراطية.

أما السؤال الثالث: والمتعلق بنقد نظريات الفكر السياسي في المجال الديني دون حصر الجوانب المفتقرة إلى المراجعة أو الضبط، حتى يمكن فرز المفارقات التي تميز النظريات السياسية الأخرى، والتي تعرض بدائل إما إنسانية أو وجودية حتمية، أو التي لها بعض الحيثيات المغايرة لا تتوفر في الدين.فإن منهجية المراجعات تختلف بحسب طبيعتها أو قُل: خلفياتها الإيديولوجية أو الفكرانية، فإن الخصومة مع الدين مفترضة وسياسية لها تاريخ مع الإنسان، وكل الافتراضات المدفوعة في المراجعة والنقد ليست على قلب صورة واحدة، فتارة يعرض الدين أحكاما إلهية، وتارة أخرى معتقدات خاصة وسلوكات معينة، وحينا آخر طبيعة حدود وقوانين جنائية، وأحيانا فلسفة في الحياة، وليس لمنهجية التدبير السياسي صلة بالموضوع؛ لأن الدين –وخاصة في المجال العربي الإسلامي– لم يكنّ عداء أو خصومة مع الآليات والوسائط السياسية؛ لأنها قابلة للتبيئة والاستدعاء في مجال خصب لم تتعين فيه الرموز ولا الدلالات القطعية. ويبدو أن مقاربة عبد السلام طويل تجمع بين كل

المكونات الأساسية للدين بصفته أحكاما وتقاليد ونظما وحدوداً وسلوكات، وهذا لا ينهض دليلا على تخاصمه مع المفردات أو النظريات الأخرى.

و السؤال الرابع: ويتعلق بإمكانية افتراض مقاربة بينه وبين الحكم باعتباره منهج سلطة وليس باعتباره قيمة؟ فإنه الأجدر في العرض والافتراض، لأن تحقيق النظر في الدعاوى المرفوعة ضد الدين لم تكن ضد الدين باعتباره قيمة بل باعتباره سلطة ومنهجية حكم، ومن تم فالمقاربات الثنائية الأكثر تناسبا وبلاغة في التعبير عن تلكم الإشكالية هي في علاقة الدين بالحكم، أما اختزالها في خصومة مع السياسية أو الديمقراطية أو الدولة أو غيرها فذلك غير لائق وغير مناسب؛ لأنه اختزال لصراع غير موجود وغير وارد في أدبيات الدين خصوصا في المجال الإسلامي؛ لدلالات التضمن التي تحكم الدين في علاقته بتلك المفردات، سواء من الناحية النظرية النصية أو العملية التاريخية، لذلك فإن افتراض صراع في التدبير السياسي بين الدين والعلمانية الصلبة باعتبارها نفياً للدين وإقصاء له يبدو افتراضا مقاربا لذلك من حيث الصحة.

ولا يسعني في الأخير إلا أن أنوه بدراسة عبد السلام طويل ضاما رأيي لرأي الأستاذ رضوان السيد[32]؛ وذلك لملامستها حقيقة الإشكالات المرتبطة بعلاقة الدين بالمفردات السياسية الرائجة ، والتي أضاف بها إضافة نوعية إلى مكتبة الفكر السياسي العربي والإسلامي.

32 انظر خاتمة تقديم ارضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر ، ص17.