

الاسلامية المعرفية

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ يُصَدِّرُهَا الْمَعْمَدُ الْعَالِمِيُّ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

بحوث ودراسات

- مدخل إلى فقه الأقليات
- القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي
- الأم البديلة أو الرحم المستاجر "رؤية إسلامية"
- طه جابر العلواني
- مصطفى منجود
- عارف علي عارف

رأي وحوار

- في منهج التعامل مع التراث

قراءات ومراجعات

- أركون و "نقد العقل الإسلامي"
- عماد الدين خليل
- رضوان جودت زيادة

عروض مختصرة

تقارير

التعريف بالتراث

ورائيات

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401 AH - 1981 AC

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتداول العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف إلى:

■ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

■ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

■ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثيل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثيل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية

التالية:

■ قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

■ منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

■ منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

■ منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملًا علميًا ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مستشارو التحرير

إبراهيم أحمد عمر	السودان	عثمان بكر	ماليزيا
أحمد كمال أبو الجد	مصر	علي جمعة	مصر
إسحاق الفرحان	الأردن	عماد الدين خليل	العراق
رضوان السيد	لبنان	عمار الطالبي	الجزائر
صديق فاضل	ماليزيا	مالك بدري	السودان
طارق البشري	مصر	محمد عمارة	مصر
طه جابر العلواني	أمريكا	محمد كمال حسن	كماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	نصر محمد عارف	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	وجيه كوثراني	لبنان
يوسف القرضاوي	قطر		

المراسلات:

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O.Box: 669
Herndon, VA. 20172-0669 USA
Tel: (1-703) 471-1133.
Fax: (1-703)471-3922
E-mail:islamiyah@iiit.org

محتويات العدد 19

7-5

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

- 29-9 طه جابر العلواني مدخل إلى فقه الأقليات
- 83-31 مصطفى منجود القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي
- 118-85 عارف علي عارف الأم البديلة أو الرحم المستأجر "رؤية إسلامية"

رأي وحوار

- 140-119 عماد الدين خليل في منهج التعامل مع التراث

قراءات ومراجعات

- 147-141 رضوان جودت زيادة أركون و"نقد العقل الإسلامي"

عروض مختصرة

- 153-149 لؤي صافي

تقارير

- 157-155 محمد عبد المقتد خان المؤتمر السنوي التاسع والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين
- 161-159 طارق الأعظمي المؤتمر السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط
- 166-163 صادق العبادي ندوة الجامعة والمجتمع والثقافة الإسلامية

التعريف بالتراث

- 171-167 أبو الفداء التوني "اختصار علوم الحديث" لابن كثير
- "معجم البلدان" لياقوت الحموي

ورائيات

- 181-173 محيي الدين عطية الوسطية والتطرف

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها.
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع 20 فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

كلمة التحرير

تواصل المجلة بهذا العدد مسيرتها، حاملة مسئوليتها تجاه العقل المسلم، تقدم له زاداً ينير بصيرته، ويستثير قدراته، ويفتح أمامه آفاقاً جديدة للنظر والاجتهاد.

لقد استهل طه جابر العلواني قسم البحوث والدراسات بمدخله إلى **فقه الأقليات**، فانتقل بذلك من مرحلة الدعوة لإبراز فقه جديد يعني بالأقليات المسلمة في هذا الزمان إلى مرحلة وضع النظرات التأسيسية لهذا المجال المعرفي الجديد، فبعد أن أنفق السنوات الطوال يدعو إلى الاهتمام بهذا الفقه النوعي الذي يربط الحكم الشرعي بظروف الجماعة وبالمكان الذي تعيش فيه، إذا به يضع - بهذا المدخل - اللبنة الأولى في البناء، طارحاً العديد من القواعد والقضايا والأسئلة، مخترقاً ما ألفناه في الفقه التقليدي من تصنيفات وتسميات للعلوم الشرعية والاجتماعية على السواء. إن الناظر إلى تاريخ العلوم وتطويرها، يلحظ مشقة أن يُستحدث فيها تصنيف جديد، وعسر عملية انفصال الوليد عن الجسم الأم، لكنه يلحظ أيضاً كم أضاءت المبادرات الأولى - رغم المعاناة - طرقاتاً أمام الأجيال اللاحقة من العلماء، ومهدت سبلاً لتطوير المعرفة، وقدمت الدليل تلو الآخر على أن هذا الدين الخاتم فيه صلاح كل زمان ومكان.

ثم يقدم لنا مصطفى منجود دراسته عن **القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي**، مقارناً فيها بين الغزالي وميكافيللي، منطلقاً من أن العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي علاقة إيجابية عند كل منهما، وأن هناك أوجهاً للإتفاق وأخرى للاختلاف بينهما في تناول أبعاد هذه العلاقة، وأن أعمال الغزالي تمثل إضافة وامتداداً لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بينما تمثل أعمال ميكافيللي إضافة وامتداداً للفكر السياسي الغربي. وقد برر اختياره لهذين المفكرين بوجه

خاص، ثم شرع في استعراض وتحليل مواقفهما الفكرية من مفهوم القيم، ومن النظام المعرفي، ومن المقومات القيمية لهذا النظام، ومن الدور القيمي لبعض مؤسساته، منتهيا إلى أن النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي قد يتلاقيان في بعض مقوماتهما ومقاصدهما، لكنهما بعيدان عن التلاقي المطلق، على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش بينهما باستثمار بؤادر الاتفاق وتحجيم الآثار السلبية لبؤادر الشقاق.

وينقلنا عارف محمد عارف في بحثه في الأم البديلة أو الرحم المستأجر إلى قضية من القضايا التي تداخل فيها الفقه والطب والاجتماع وعلم النفس وهي قضية تكتسب أهميتها من الآثار الاجتماعية والنفسية والقانونية الهامة المترتبة على المستحدثات التقنية في محاولة علاج العقم البشري، رغم أنها قد تبدو في ظاهرها فنية متخصصة، ليست وثيقة الصلة بمحاور اهتمام المجلة، قد أسهم ببحثه هذا في تجلية أبعاد الموضوع من جانب، وفي إضافة اجتهاده الخاص إلى التراكم المعرفي المتسارع في هذه القضية من جانب آخر.

وفي باب الرأي والحوار يقدم لنا عماد الدين خليل ما يراه من معايير وضوابط علينا أن نستهدي بها في تعاملنا مع تراثنا الإسلامي، ذلك التراث الذي يشكل خليطاً بين مساحات مرحلية فقدت قدرتها على المرور إلى العصر فهي محل للتحقيق والبحث والدراسة، ومساحات حيوية قديرة على الاستثمار ويمكنها أن تضيف إلى المعرفة البشرية الراهنة والمستقبلية رصيذاً حصياً من المعطيات في شتى فروع المعرفة، وبين مساحات تعكس التأثير العقدي الإسلامي المنطلق من التوحيد بأكبر قدر من الصدق والفاعلية. وفي تفصيل رؤيته للمعايير وتلمسه للمنهج، يضرب الأمثلة من علوم التاريخ والجغرافيا والفلسفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والفقه والأصول والأدب، ثم يعرج على الفلك والفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم الصرفة، مقترحاً سلماً من الأولويات يعطي أوزاناً مختلفة للمعطيات المعرفية التراثية، بغية توفير الطاقات إزاء كم كبير من الموروث المعرفي الذي لم يعد يحمل أكثر من أهميته التاريخية الساكنة، واضعاً منهجه في إطار مشروع أسلمة المعرفة ومتجاوزاً هذا الإطار إلى كل المعنيين بالتراث أكاديمياً وعقدياً، إيجاباً وسلباً.

هذا، وقد تضمن باب القراءات والمراجعات، عرضاً تحليلياً ناقداً قدمه رضوان جودت زيادة لما أسماه مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي.

تناول فيه كتابه "كيف نفهم الإسلام اليوم" الذي كتبه أصلاً بالفرنسية ثم ترجمه بعد ذلك هاشم صالح إلى اللغة العربية.

وتتضمن العروض المختصرة - التي يقدمها في هذا العدد لؤي صافي - كتباً ثلاثة بالإنجليزية، أولها، لفريد إسحاق بعنوان "عن إسلامي أتحدث" "On being Muslim" والثاني لجريس هالسل بعنوان "تطويع يد الإله" "Forcing God's Hand" أما الثالث فلسيمان نيانغ، وعنوانه "الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية" "Islam in the United State of America" إصدارات عام 1999م.

أما باب التقارير فقد اشتمل على تغطية ثلاثة أحداث هامة، أولها تقرير أعده مقتدر خان حول المؤتمر السنوي التاسع والعشرون لجمعية علماء الاجتماع المسلمين (AMSS)، وقد عقد بولاية فيرجينيا خلال شهر أكتوبر الماضي، والثاني المؤتمر السنوي الثالث والثلاثون لجمعية دراسات الشرق الأوسط (MESA)، الذي عقد في واشنطن خلال شهر نوفمبر الماضي، وقد أعد التقرير طارق الأعظمي، أما الحدث الثالث فهو ندوة الجامعة والمجتمع والثقافة الإسلامية التي عقدت في طهران خلال الشهر نفسه، برعاية وزارة الثقافة والتعليم العالي، متعاونة مع جامعة إعداد المعلمين في إيران، وقد أعد التقرير صادق العبادي. وتواصل المحلة ما استحدثته في العدد السابق من تقدم أبي الفداء سامي التوني "تعريف بكتب التراث"، وقد اخترنا في هذا العدد سفرين لهما مكانة في المكتبة التراثية الإسلامية كتاب ابن كثير "اختصار علوم الحديث" وكتاب ياقوت الحموي "معجم البلدان".

واختتم العدد، كالمعتاد، باب الوراقيات، حيث استكمل محيي الدين عطية ما بدأه في العدد الماضي من وراقية: الوسطية والتطرف، وذلك بتغطية أوعية معرفية أخرى غير الكتب، مثل الأطروحات الجامعية ومقالات الدوريات العلمية وبحوث المؤتمرات.

نسأل الله تعالى أن نكون قد وفقنا في تقديم زاد معرفي جديد من خلال هذا العدد، وأن يجزي الكتاب خيراً على إسهاماتهم المتميزة، داعين القراء الكرام إلى التجاوب مع المحلة بالحوار المثمر البناء.

مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)

طه جابر العلواني*

تحديدات

الفقه: لم تكن كلمة "فقه" - بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن - شائعة لدى الصدر الأول من هذه الأمة، بل كانوا يستعملون كلمة "الفهم" لكنهم إذا وجدوا الأمر دقيق المسلك ربما عبروا عنه بـ "الفقه" بدلا من "الفهم". وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ذلك بقوله: (الفقه معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استُخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها "فقه").¹

و لم تكن تسمية "الفقهاء" شائعة أيضاً، بل كان أهل الاستنباط من الصحابة يُعرفون باسم "القراء" تمييزاً لهم عن الأميين الذين لم يكونوا يقرأون. وفي هذا يقول ابن خلدون: (...ثم عظمتم أمصار الاسلام، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، ونما الفقه وأصبح صناعة وعلماء، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء).²

* رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا.

¹ ابن خلدون: مقدمة ص445.

² المصدر السابق ص446.

الأقليات: أما كلمة "الأقليات" فهي مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية.

وتشمل مطالب الأقليات - عادة - المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم.

وتتأسس قيادات للأقليات - في كثير من الأحيان - تحاول التعبير عن أعضاء الأقلية من خلال الأمور التالية:

- 1- إعطاء تفسير للأقلية التي تنتمي إليها جذورها التاريخية، ومزاياها ومبررات وجودها، لتساعد الأقلية على الإجابة عن سؤال "من نحن"؟ وضمناً عن سؤال "ماذا نريد"؟
- 2- تجميع عناصر الأقلية وإقامة روابط بينها.
- 3- تبني الرموز الثقافية المعبرة عن خصوصية الأقلية.
- 4- تحقيق أمن معاشي وتكافل اجتماعي كما في الحالة اليهودية.

فقه الأقليات

يثير الحديث عن فقه الأقليات عددًا من الأسئلة المنهجية، منها:

إلى أي العلوم الشرعية أو النقلية ينتمي هذا الفقه؟

بأي العلوم الاجتماعية يمكن لهذا العلم أن يتصل، وما مقدار تفاعله مع كل منها.

لماذا سمي بـ "فقه الأقليات"؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه التسمية دقيقة؟

كيف نتعامل مع القضايا التي يثيرها وجود المسلمين بكثافة خارج المحيط الجغرافي والتاريخي الإسلامي؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نقول: لا يمكن إدراج "فقه الأقليات" في مدلول "الفقه" كما هو شائع الآن - أي فقه الفروع - بل الأولى إدراجه ضمن "الفقه" بالمعنى العام الذي يشمل كل حوانب الشرع اعتقاداً وعملاً، بالمعنى الذي قصده النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "من يرد الله به خيراً يفقهه في

الدين"،³ أو "الفقه الأكبر" كما دعاه الإمام أبو حنيفة رحمه الله عليه. لذلك رأينا ضرورة ربطه بالفقه الأكبر وضعاً للفرع في إطار الكل، وتجاوزاً للفراغ التشريعي أو الفقهي. إن فقه الأقليات هو فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة يصلح لها ما لا يصلح لغيرها. ويحتاج متناوله إلى ثقافة في بعض العلوم الاجتماعية، عامة وعلم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية خاصة.

تفكيك السؤال

وإذا ثار سؤال له صلة بفقه الأقليات على لسان فرد، أو دار على ألسنة جماعة، فإن المفتي المعاصر يحتاج إلى تجاوز الموقف الساذج البسيط الذي يحصر الأمر بين سائل ومجيب: سائل يعوزه الاطلاع الشرعي، ومجيب يعتبر الأمر منتهياً عند حدود الاستفتاء والإفتاء. فهذا موقف غير علمي ورثناه عن عصور التقليد، وكرسته عقلية العوام التي استسهلت التقليد واستنامت له.

والمطلوب تبني موقف علمي يبحث في خلفية السؤال والسائل، والعوامل الاجتماعية التي ولدت السؤال وأبرزت الإشكال، وهل هو سؤال مقبول بصيغته المطروحة، أم يتعين رفضه بهذه الصيغة، وإعادة صياغته في صورة إشكال فقهي، ثم معالجته في ضوء رؤية شاملة تستصحب القواعد الشرعية الكلية، والمبادئ القرآنية الضابطة، وتراعي غايات الإسلام في الانتشار والتمكين على المدى البعيد.

ومن هنا نستطيع أن نفهم هي القرآن المجيد عن أمثلة معينة من شأن إثارتها والإجابة عنها أن تؤدي إلى مشكلات اجتماعية خطيرة، لأن تلك الأسئلة صاغتها ظواهر سلبية، فإذا أحيب عنها في ذلك السياق استحكمت تلك الظواهر وتمكنت. كما نستطيع في ضوء ذلك فهم هي الرسول صلى الله عليه وسلم عن "قليل وقال وكثرة السؤال...".

³ صحيح البخاري، كتابه العلم، الحديث 69، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث 1719.

فإذا سأل سائل - مثلاً - هل "يجوز" للأقليات المسلمة أن تشارك في الحياة السياسية في البلد المقيمة فيه، بما يحفظ لها حقوقها، ويمكنها من مناصرة المسلمين في بلدان أخرى، ويزر قيم الإسلام وثقافته في البلد المضيف؟ فإن الفقيه الواعي بعالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل في الحياة الدولية المعاصرة لن يقبل السؤال بهذه الصيغة، بل سينقله من منطق الترخيص السلي إلى منطق الوجوب والإيجابية، انسجاماً مع ما يعرف من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة.

ضرورة الاجتهاد

لقد استوطن الإسلام في العقود الأخيرة بلدانا كثيرة لا تدخل ضمن حيزه التاريخي، وصار وجوده ناميا في تلك البلدان، وبدأ المسلمون يواجهون واقعا جديدا يثير أسئلة كثيرة جداً تتجاوز القضايا التقليدية ذات الطابع الفردي المتعلقة بالطعام المباح واللحم الحلال وثبوت الهلال والزواج بغير المسلمة، إلى قضايا أكبر دلالة وأعمق أثراً ذات صلة بالهوية الإسلامية، ورسالة المسلم في وطنه الجديد، وصلته بأمته الإسلامية، ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية.

وربما حاول البعض الإجابة على هذا النمط من الأسئلة بمنطق "الضرورات" و"النوازل" ناسين أنه منطق هش لا يتسع لأمر ذات بال. وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء: فهذا الفقيه يُحل، وذاك يحرم، وثالث يستند إلى أنه يجوز في "دار الحرب" ما لا يجوز في "دار الإسلام"، ورابع يقيس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياساً لا يأبه بالفوارق النوعية الهائلة بين مجتمع وآخر، وبين حقبة تاريخية وأخرى؟ بل لا يأبه بالقواعد الأصولية القاضية بمنع قياس فرع على فرع.

فتكون النتيجة المنطقية لهذا المنطلق المنهجي الخاطئ إيقاع المسلمين في البلبلة والاضطراب، وتحجيم دورهم المرتقب، والحكم عليهم بالعزلة والاعتراب، وإعاقة الحياة الإسلامية، وفرض التخلف عليها، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستنير في زماننا هذا.

والحق أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستتير بما صح من سنة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته.

تجاوز الفقه الموروث

أما الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم فهو - على ثرائه وتنوعه وغناه وتشعبه - قد أصبح أغلبه جزءاً من التاريخ، لأسباب تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط.

أما الأسباب المنهجية فأهمها:

أولاً: لم يرتب بعض فقهاءنا الأقدمين مصادر التشريع الترتيب الصحيح الذي يعين على حسن الاستنباط، والذي يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسي المهيمن على ما سواه، والمقدم عليه عند التعارض. واعتبار السنة النبوية مصدراً بيانياً ملزماً يكمل القرآن ويفصله ويتبعه.

ثانياً: لم يأخذ أكثر فقهاءنا عالمية الإسلام بعين الاعتبار في تنظيرهم الفقهي لعلاقة المسلمين بغيرهم، بل عبروا عن نوع من الانطواء على الذات لا يتناسب مع حماس الرسالة الخاتمة والأمة الشاهدة.

ثالثاً: تأثر الفقهاء بالعرف التاريخي السائد في عصرهم حول التقسيم الدولي للعالم، فضافت نظرهم للموضوع، وابتعدوا عن المفهوم القرآني للجغرافيا.

وأما الأسباب ذات الصلة بتحقيق المناط فأهمها:

أولاً: لم يعتد المسلمون في تاريخهم - بعد عصر الرسالة - على اللجوء إلى بلاد غير إسلامية طلباً لحق مهدر أو هرباً من ظلم مفروض، بل كانت بلاد الإسلام في الغالب أرض عز ومنعة، ولم تكن تفصل بينها حدود سياسية مانعة،

فكلما ضاقت بمسلم أرض، أو انسدت عليه سبيل، تحول إلى ناحية أخرى من الامبراطورية الإسلامية الفسيحة، دون أن يحس بغربة، أو تعثره مذلة.

ثانياً: لم تكن فكرة المواطنة - كما نفهمها - اليوم موجودة في العالم الذي عاش فيه فقهاؤنا الأقدمون، وإنما كان هناك نوع من الانتماء الثقافي لحضارة معينة، أو الانتماء السياسي إلى إمبراطورية معينة يعتمد المعيار العقائدي، ويتعامل مع المخالفين في المعتقد بشيء من التحفظ، مع اختلاف في درجة التسامح: من محاكم التفتيش الأسبانية إلى الذمة الإسلامية. ثالثاً: لم تكن الإقامة في بلد غير البلد الأصلي تُكسب حق المواطنة بناء على معايير ثابتة، مثل الميلاد في البلد المضيف، أو أمد الإقامة، أو الزواج. وإنما كان الوافد يتحول تلقائياً إلى مواطن إذا كان يشارك أهل البلد معتقداتهم وثقافتهم، أو يظل غريباً - مهما استقر به المقام - إذا كان مخالفاً لهم في ذلك.

رابعاً: لم يكن العالم القديم يعرف شيئاً اسمه القانون الدولي أو العلاقات الدبلوماسية، اللذان يحتّمان على كل دولة حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين على أرضها، ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين، إلا في بعض الأمور الخاصة التي تقتضي حقوق المواطنة التميز فيها. خامساً: كان منطق القوة هو الغالب على العلاقة بين الامبراطوريات القديمة - بما فيها الامبراطورية الإسلامية - فكانت كل منها تعتبر أرض الأخرى "دار حرب" يجوز غزوها وضمها كلياً أو جزئياً إلى الدولة الغالبة، إذ من طبيعة الامبراطوريات أنها لا تعرف حدوداً إلا حيث تتعسر على جيوشها مواصلة الزحف.

سادساً: لم يعيش فقهاؤنا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في مكان واحد، وإنما عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تفاهم. فكان "فقه الحرب" طاعياً بحكم مقتضيات الواقع يومذاك. وما نحتاجه اليوم هو "فقه التعايش" في واقع مختلف كمّاً ونوعاً.

سابعاً: كان بعض الفقهاء الأقدمين والمتأخرين يعبرون بفتاواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وفي هذا الاطار

يمكن أن ندرج كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم" وفتاوى علماء الجزائر في صدر هذا القرن بتحريم حمل الجنسية الفرنسية. فهذه الكتب والفتاوى جزء من ثقافة الصراع التي لا تحتاجها الأقليات الإسلامية.

نحو أصول لفقه الأقليات

لذلك نقترح على أهل العلم جملة من المحددات المنهجية أو "الأصول" التي ترى ضرورة اعتمادها من قبل المفتي في فقه الأقليات، باعتبار خصوصية هذا الفقه، وباعتبار أن كل "فقه" يحتاج إلى أصول:

1- اكتشاف الوحدة البنائية في القرآن، وقرائته باعتباره معادلاً للكون وحركته، واعتبار السنة النبوية الصادرة عن المعصوم صلى الله عليه وسلم تطبيقاً لقيم القرآن، وتربياً لها في واقع معين، والنظر إليها كوحدة في ذاتها، متحدة مع القرآن، بيانا له وتربياً لقيمته في واقع نسيي محدد.

2- الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار. فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة - مثل مبدأ "البر والقسط" في علاقة المسلمين بغيرهم - ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأويلها، أو ردّها إن لم يمكن ذلك.

3- الانتباه إلى أن القرآن المجيد قد استرجع تراث النبوات، وقام بنقده وتنقيته من كل ما أصابه من تحريف، وأعاد تقديمه منقحاً خالياً من الشوائب، وذلك لتوحيد المرجعية للبشرية. ذلك هو تصديق القرآن لميراث النبوة كله وهيئته عليه.

4- تأمل الغائية في القرآن الكريم: وهي التي تربط الواقع الانساني المرئي باللامرئي (عالم الغيب). وتزيل فكرة العبث والمصادفة، وذلك ما يمكن من إدراك وتفسير العلاقات بين الغيب والشهادة، وبين النص المطلق - وهو القرآن - والواقع الإنساني، وتوجد نوعاً من الكشف عن الفارق الدقيق بين إنسانية

الإنسان وبين فرديته. فالإنسان باعتبار فرديته مخلوق نسبي، وهو باعتبار إنسانيته مخلوق كوني مطلق.

5- الانتباه إلى أهمية البعدين الزماني والمكاني في كونية الخلق الإنساني. ففي الجانب الزماني أكد القرآن ذلك البعد بتعقيبه على تحديد الأشهر باثني عشر شهرا ومنع النسيء فعدّهما جزءاً من الدين القيم. وفي الجانب المكاني جعل لنا أرضاً محرمة وأرضاً مقدسة، وأرضاً ليست كذلك. وفي هذا الإطار يمكن أن تفهم فكرة امتداد الإنسان منذ خلق آدم وحواء حتى دخول الجنة أو النار والعياذ بالله. إنّ ذلك الامتداد هو الذي يربط بين كونية القرآن وكونية الإنسانية.

6- الانتباه إلى وجود منطق قرآني كامن قواعده مبنوثة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان قادر - بتوفيق الله عز وجل - على الكشف عن قواعد ذلك المنطق، لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته. كما أنّ هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشرود والخطأ والانحراف، وهذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعد على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلّمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلّمات قبلية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني.

7- الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا: فالأرض لله والاسلام دينه، وكل بلد هو "دار إسلام" بالفعل في الواقع الحاضر، أو "دار إسلام" بالقوة في المستقبل الآتي. والبشرية كلها "أمة إسلام": فهي إما "أمة ملة" قد اعتنقت هذا الدين، أو "أمة دعوة" نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخوله.

8- اعتبار عالمية الخطاب القرآني: فالخطاب القرآني يخالف خطابات الأنبياء السابقين التي كانت خطابات اصطفايية موجهة إلى أمم مصطفاة أو قرى مختارة. أما الخطاب القرآني فقد تدرّج من الرسول (ص) عشيرته الأقربين، إلى أم القرى ومن حولها، ثم إلى الشعوب الأمية كلها، ثم إلى العالم كله. وبذلك صار هو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالمية

الراهنه. إن أي خطاب يوجه إلى عالم اليوم لابد أن يقوم على قواعد مشتركة وقيم مشتركة، وأن يكون منهجياً، أي خطاباً قائماً على قواعد ضابطة للتفكير الموضوعي، وليس هناك كتاب على وجه الأرض يستطيع أن يوفر هذه الشروط إلا القرآن المجيد ذاته.

9- التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته المختلفة باعتباره مصدراً لصياغة السؤال والإشكال الفقهي، أو "تنقيح المناط" كما يقول الأقدمون. وما لم يُفهم هذا الواقع بمركباته كلها فإنه من المتعذر صياغة الإشكال الفقهي بشكل ملائم بحيث ممكن الذهاب به إلى رحاب القرآن الكريم لثويره واستنطاقه الجواب. ففي العصر النبوي كان الواقع يصوغ السؤال فيتترّل الوحي بالجواب، أما في عصرنا هذا فإنّ الوحي بين أيدينا، ونحتاج إلى أن نتقن صياغة إشكالياتنا وأسئلتنا لنذهب بها إلى القرآن الكريم ونستنطقه الجواب عنها، ونستنطق من سنّة الرسول (ص) فقه التثريل ومنهجية الربط بين النص المطلق والواقع النسي المتغير نوعاً وكماً.

10- دراسة القواعد الأصولية بكل تفاصيلها بما فيها مقاصد الشريعة، وذلك في محاولة للاستفادة بها في صياغة وبلورة مبادئ فقه الأقليات المعاصر. ولابد من تكييف الدراسة للمقاصد، وربطها بالقيم العليا الحاكمة، وملاحظة الفروق الدقيقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفي.

11- الإقرار بأن فقهنا الموروث ليس مرجعاً للفتوى أو صياغة الحكم في مثل هذه الأمور، بل هو سوابق في الفتوى وفي القضاء يمكن الاستئناس بها واستخلاص منهجيتها والبناء على ما يصلح البناء عليه منها. فإن وُجد في كلام الأقدمين ما يناسب الواقع، ويقارب روح الشرع استؤنس به - تأكيداً للتواصل والاستمرارية بين أجيال الأمة - دون أن يُرفع إلى مستوى النص الشرعي، أو يعتبر فتوى في القضية المتناولة. ولا غضاضة إذا كان سلفنا لا يملكون جواباً لإشكاليات لم يعيشوها، ووقائع لم تخطر لهم على بال.

اختبار الفقه في الواقع العملي: فلكل حكم فقهي أثر في الواقع قد يكون إيجابياً إذا كان استخلاص الفتوى ثم وفقاً لقواعد منهجية ضابطة، وقد يحدث

حلل في أي مستوى من المستويات، يكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثرًا سلبيًا، فتجب مراجعته للتأكد والتحرير. وبذلك تكون عملية استنباط الأحكام وتقدم الفتاوى عبارة عن جدل متواصل بين الفقه والواقع، فالواقع مختبر يستطيع أن يبين لنا ملائمة الفتوى أو حرجها.

الأسئلة الكبرى

إن الفقيه الذي سيتناول فقه الأقليات يحتاج إلى التأمل في الأسئلة الكبرى التي يثيرها هذا الموضوع، لتحسن تنقيح المناط، ويصيب حكم الله تعالى في الموضوع ما استطاع، ومن هذه الأسئلة:

كيف يجب أبناء الأقلية بدقة تعكس الخاص بهم والمشارك مع الآخرين عن السؤالين: من نحن؟ وماذا نريد؟

ما النظم السياسية التي تعيش "الأقلية" في ظلها؟ هل هي ديمقراطية أم وراثية، أم عسكرية؟ ما طبيعة الأكثرية التي تعيش الأقلية بينها، أم هي أكثرية متسلطة تستبد بها مشاعر الهيمنة والتفرد؟ أم هي أكثرية تعمل على تحقيق توازن متحرك تحكمه قواعد مدروسة تقدم ضمانات للأقليات؟ وما حجم تلك الضمانات؟ وما آليات تشغيلها؟ ما حجم هذه الأقلية التي يراد التنظير الفقهي لها على المستويات المختلفة: البشرية والثقافية والاقتصادية والسياسية؟

ما طبيعة التداخل المعاشي بين أطراف المجتمع؟ هل تتداخل الأقلية مع الأكثرية في الموارد والصناعات والمهن والأعمال (الحقوق والواجبات) أو أنّ هناك تمايزًا من خلال سياسات تسعى إلى إيجاد وتكريس الفواصل في هذه الجوانب؟

ما طبيعة الجغرافيا السكانية؟ هل هناك تداخل؟ أم أنّ هناك فواصل وعوازل طبيعية أو مصطنعة؟ وهل هناك موارد طبيعية خاصة بالأقلية أو بالأكثرية؟ أم أنّ هناك مشاركة في ذلك؟

هل الأقلية تتمتع بعمق حضاري وهوية ثقافية تؤهل - ولو في المدى البعيد- للهيمنة الثقافية؟ وما أثر ذلك لدى الأكثرية؟

هل للأقلية امتداد خارج حدود الوطن المشترك، أو هي أقلية مطلقة لا امتداد لها؟ وما تأثير ذلك في الحاليتين؟

هل للأقلية فعاليات وأنشطة تحرص على التمييز بها؟ وما تلك الفعاليات؟ هل تستطيع ممارستها بشكل عفوي وتلقائي، أو لابد من قادة ومؤسسات تساعد على تنظيم ممارستها لتلك الفعاليات؟

ما الدور الذي تلعبه هذه المؤسسات أو التنظيمات أو القيادات في حياة الأقلية، هل هو تسليط مزيد من الضوء والتركيز على هويتها الثقافية؟

هل تصبح هذه المؤسسات وسيلة لتكوين شبكة من المصالح، قد تساعد على استمرار التركيز على خصوصيات الأقلية، وإقناعها بأن الخصوصية الثقافية هي المبرر والمسوغ لاعتبارها أقلية؟

هل ستوصل هذه المؤسسات - دون أن تشعر - أبناء الأقلية إلى طرح سؤال خطير حول مدى قيمة وأهمية هذه الخصوصيات، و لم لا نتجاوزها فنريح ونستريح، أو نعمل على إقناع الأكثرية بها؟!

إذا كانت الأقلية تمثل مزيجاً من جذور تاريخية وعرقية مختلفة، فكيف يمكن تحديد معالم هويتها الثقافية دون الوقوع في خطر دفع جمهورها إلى حالة الذوبان في الآخر أو الانكفاء على الذات؟

كيف يمكن إيجاد الوعي الضروري لتجاوز الأقلية ما قد يحدث من ردود أفعال لدى الأكثرية، وامتصاص سلبيات هذه الأمور دون التفريط بإيجابياتها؟

كيف يمكن إلغاء الفعاليات المشتركة بين الأقلية والأكثرية؟ وما المستويات التي يجب ملاحظتها في هذه الحالات؟

كيف يمكن الوصل والفصل بين مقتضيات المحافظة على الهوية الثقافية "الخاصة" والهوية الثقافية "المشتركة"؟

ماذا على الأقلية أن تفعل لتمييز ما يمكن أن يتحول إلى مشترك من أجزاء ثقافتها؟ وما الذي تستطيع أن تتبناه من المشترك المأخوذ من ثقافة الأكثرية؟ وما دور الأكثرية في هذا؟

وبناء على هذه التوضيحات المتعلقة بالمنهج، وبتحقيق المناط، وبحجم الأسئلة المثارة، نستطيع التأكيد على أن الكثير من الاجتهادات الفقهية القديمة التي نشأت في عصر الإمبراطوريات لن تسعفنا كثيراً في تأسيس فقه أقليات معاصر، مع احترامنا لتلك الاجتهادات، وإقرارنا بفائدة البعض منها في حدوده الزمانية والمكانية. بل يلزمنا الرجوع إلى الوحي والتجربة الإسلامية الأولى، مع الاستئناس بأقوال بعض المجتهدين الذين عبروا عن الروح الإسلامية، وتحرروا من قيود التاريخ أكثر من غيرهم، دون اعتبار أقوالهم مصدراً مؤسساً لقاعدة شرعية.

قاعدة في علاقة المسلمين بغيرهم

لقد تضمنت آيتان من القرآن الكريم قاعدة ذهبية في علاقة المسلمين بغيرهم، هما قول الله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون".⁴

قال ابن الجوزي: "هذه الآية رخصة في صلة الذين لم ينصبوا الحرب للمسلمين، وجواز برهم، وإن كانت الموالة منقطعة عنهم".⁵

وقال القرطبي: "هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم، قوله تعالى: {ان تبروهم} أي لا ينهاكم الله عن أن تبروا الذين لم يقاتلوكم...".⁶

وأكد ابن جرير على عموم الآية في غير المسلمين من كل الأديان والملل والنحل، فقال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين} من جميع أصناف الملل

⁴ سورة الممتحنة، الآيات 8 و9.

⁵ ابن الجوزي: زاد المسير 39/8.

⁶ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 43/18.

والأديان أن تروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم. إن الله عز وجل عمّ بقوله {الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم} جميع من كان ذلك صفته، فلم يخص به بعضاً دون بعض⁷.

وفسر جلّ المفسرين "القسط" الوارد في الآية بأنه العدل، لكن القاضي أبو بكر بن العربي أعطاه معنى آخر، باعتبار أن العدل واجب على المسلم تجاه الجميع أعداء وأصدقاء، لقوله تعالى: {ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، عدلوا هو أقرب للتقوى} (المائدة: 8). أما القسط في هذه الآية فهو - عند ابن العربي - الإحسان بالمال: "وتقسطوا إليهم": أي تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، وليس يريد به العدل، فإن العدل واجب في من قاتل وفي من لم يقاتل، قاله ابن العربي⁸.

لقد حددت هاتان الآيتان الأساس الأخلاقي والقانوني الذي يجب أن يعامل به المسلمون غيرهم، وهو البر والقسط لكل من لم يناصرهم العداء. وكل النوازل والمستجدات ينبغي محاكمتها إلى ذلك الأساس. وما كان للعلاقة بين المسلمين وغيرهم أن تخرج عن الإطار العام والهدف الأسمى الذي من أجله أنزل الله الكتب وأرسل الرسل، وهو قيام الناس بالقسط: {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط} (الحديد: 25). فقاعدة "القيام بالقسط" قاعدة مطّردة، سواء تعلق الأمر بإعطاء غير المسلمين حقوقهم، أو سعي المسلمين إلى أخذ حقوقهم.

الامة المخرجة

وبينت آية من الكتاب الكريم اثنتين من خصائص أمة التوحيد هما: الخيرية والإخراج، قال تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس} (ال عمران: 110) فهذه الآية تدل على أن خيرية هذه الأمة تتمثل في أن الله تعالى أخرجها للناس لتخرجهم من الظلمات إلى النور. فهي أمة مُخرَجة (بفتح الراء) مخرجة (بكسره) لا تنفك خيريتها عن دورها الرسالي على هذه الأرض

⁷ الفرطى: الجلمع لأحكام القرآن، 43/28.

⁸ المصدر السابق، 43/18.

المتمثل في "إخراج الناس من عبادة الله تعالى" كما لخصه ابن عامر رضي الله عنه أمام كسرى.

وقد بين المفسرون من السلف ومن المتأخرين على حد سواء الارتباط بين معنى الخيرية والإخراج: عن عكرمة في تفسير الآية قال: "خير الناس للناس، كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا، ولا هذا في بلاد هذا، فكلما (=أيما) كنتم أمن فيكم الأحمر والأسود، فأنتم خير الناس للناس"⁹، وقال ابن الجوزي: "كنتم خير الناس للناس"¹⁰، وقال ابن كثير: "المعنى أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس"¹¹، وقال النحاس: والتقدير على هذا: كنتم للناس خير أمة"¹²، وقال البغوي: "أي كنتم خير أمة للناس"¹³، وزاد أبو السعود الأمر توضيحاً فقال: "أي كنتم خير الناس للناس، فهو صريح في أن الخيرية بمعنى النفع للناس، وإن فهم ذلك من الإخراج لهم أيضاً، أي أخرجت لأجلهم ومصلحتهم".¹⁴ وهو المعنى الذي استوحاه الخطيب فقال: "من رسالة هذه الأمة أن لا تحتجز الخير لنفسها، ولا تستأثر به حين يقع ليدها، بل تجعل منه نصيباً تبرُّ به الإنسانية كلها".¹⁵

إن أمة هاتان أخص خصائصها لا يمكن أن تحدها أرض، أو يختص بها مكان، بل لا بد أن تخرج إلى الناس، وتبلغهم رسالة الله إلى العالمين. فأي كلام بعد ذلك عن "دار إسلام" و"دار كفر"، أو "دار إسلام" و"دار حرب" - بالمعنى الجغرافي لهذين المصطلحين - إنما هو ضرب من التكلف وتضييق لآفاق الرسالة.

بل إن مفهوم "الأمة" في شرعنا لا يرتبط بالكم البشري أو الحيز الجغرافي أصلاً، وإنما يرتبط بالمبدأ الإسلامي، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص

⁹ تفسير ابن أبي حاتم 472/1، وقال الخفقي: إسناده حسن.

¹⁰ ابن الجوزي: زاد المسير 355/1

¹¹ الصاوي: مختصر تفسير ابن كثير 308/1.

¹² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 171/4.

¹³ البغوي: معالم التنزيل 266/1.

¹⁴ أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم 70/2.

¹⁵ عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني 548/4.

واحد، ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف "الأمة" في القرآن الكريم، لقنوته لله وشكره لأنعمه: {إن إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين شاكراً لأنعمه اجتنابه وهداه إلى صراط مستقيم} (النحل: 120-121).

وقد أدرك بعض علمائنا الأقدمين المغزى الذي نقصد إليه هنا، فربطوا تلك التحديدات بإمكان إظهار الإسلام وأمن المسلمين فقط. فليست للإسلام حدود جغرافية، ودار الإسلام هي كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه، حتى ولو عاش ضمن أقلية غير مسلمة، ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه، حتى ولو انتمى جميع أهلها إلى عقيدة الإسلام وحضارته.

قال الكاساني: "لا خلاف بين أصحابنا (الأحناف) في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها"¹⁶. أما دار الإسلام فقال القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن: "تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها"¹⁷. وروى ابن حجر عن الماوردي رأياً ذهب فيه إلى أبعد من ذلك، فاعتبر أن الإقامة في دار كفر يستطيع المسلم إظهار دينه فيها أولى من الإقامة في دار الإسلام، لما في ذلك من القيام بوظيفة جذب الناس إلى هذا الدين وتحسينه إليهم، ولو بمجرد الاحتكاك والمعايشة: "قال الماوردي: إذا قدر (المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام"¹⁸.

الانتصار والإيجابية

ومما امتدح الله تعالى به عباده المؤمنين الإيجابية والانتصار لحقوقهم، ورفض البغي والظلم، وعدم الرضا بالمذلة والهوان. قال تعالى: {إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وانتصروا من بعد ما ظلموا} (الشعراء: 227)، وقال تعالى: {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون}

¹⁶ الكاساني: بدائع الصنائع 131/7.

¹⁷ نفس المصدر والصفحة.

¹⁸ ابن حجر: فتح الباري 230/7.

(الشوری: 39). قال ابن

الجوزي معلقاً على هذه الآية الأخيرة: "ليس للمؤمن أن يذل نفسه"¹⁹، وقال ابن تيمية: "... وضد الانتصار العجز، وضد الصبر الجزع، فلا خير في الصبر ولا في الجزع، كما نجده في حال كثير من الناس، حتى بعض المتدينين إذا ظلموا أو رأوا منكراً، فلا هم ينتصرون ولا يصبرون، بل يعجزون ويجزعون"²⁰.

فأي رضا من المسلمين بالدّون، أو بالمواقع الخلفية، وأي سلبية وانسحاب من التفاعل الايجابي مع الوسط الذي يعيشون فيه يناقض مدلول هاتين الآيتين الداعيتين إلى الإيجابية والانتصار.

تحمل الغبش

ولو اقتضت المشاركة الإيجابية تحمل نوع من الغبش الذي لا يمس جوهر العقيدة وأساسيات الدين، فهو أمر مغتفر إن شاء الله، لأن تحقيق الخير الكثير المرجو متعذر بدونه، وليس هذا الأمر بجديد على الفقه الإسلامي، بل هو أمر قبله علماء الإسلام منذ نهاية الخلافة الراشدة وبداية الملك، فقد وضع الواقع الجديد أهل الخير أمام أحد خيارين: إما المشاركة الإيجابية مع قبول تنازلات يملئها واقع الظلم المتغلب، وإما السلبية والانسحاب وترك الأمة في أيدي الظلمة، فاختاروا الخيار الأول إدراكاً منهم لإيجابية الإسلام ومرونة تشريعاته. قال ابن تيمية مؤصلاً هذا الأمر: "الواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه: فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن توليه الأبرار خير من توليه الفجار"²¹. وقال: "وجود الظلم والمعاصي من بعض المسلمين وولاية أمورهم وعامتهم لا يمنع أن يشارك فيما يعمل به من طاعة الله"²².

¹⁹ ابن الجوزي: زاد المسير 122/7.

²⁰ ابن تيمية: التفسير الكبير 59/6.

²¹ ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 167.

²² ابن تيمية: منهاج السنة 113/4.

ولو كان - رحمه الله - حيًّا الآن لأضاف: "بعض الكافرين وولاة أمورهم وعامتهم، تمشيًا مع منطق الموازنة الشرعية الذي تبناه، ومراعاة لتغير الوقائع. وانسجامًا مع نفس المنطق تقبل ابن حجر سؤال الإمارة والحرص عليه - رغم هي السنة عن ذلك - إذا كانت حقوق المسلمين ومصالحهم معرضة للإهدار والضياع، فقال: "من قام بالأمر (الإمارة) عند خشية الضياع يكون كمن أُعطي بغير سؤال، لفقد الحرص غالبًا عمن هذا شأنه، وقد يُغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبًا عليه"²³.

عبارة من المهجرة إلى الحبشة

وتضمنت التجربة الإسلامية الأولى مثالاً على لجوء المسلمين إلى بلاد الكفر لحماية دينهم، هو المهجرة إلى الحبشة، ولهذا المثال أهمية خاصة لأنه وقع في عصر الاستضعاف الشبيه بحال المسلمين الآن، كما أنه وقع في عهد التشريع، مما يضفي مغزى تأصيلياً على الدروس والعبر المستخلصة منه.

وقد وقعت حادثة في أثناء تلك المهجرة تحمل دلالة كبرى على ما يستطيع المسلمون المهاجرون فعله لحماية دينهم ورعاية مصالحهم، وكسب ودّ غيرهم، واكتسابه للإسلام. أورد الإمام أحمد بصيغ مختلفة وفي مواضع متعددة من مسنده تفاصيل هذه القصة الطويلة²⁴ وخلصتها أن قريشاً أرادوا مضايقة المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، فبعثوا عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة محمّلين بهدايا للنجاشي، ورشاًوى لبطارقتة، في محاولة لشراء الذمم من أجل تسليم المسلمين المستضعفين إليهم.

وتكلم عمرو وعبد الله بين يدي النجاشي فقالا: "أيها الملك: إنه قد صبا إلى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم، و لم يدخلوا في دينك، وجاؤوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنت، وما بعثنا إليك أشرف قومهم من آبائهم

²³ ابن حجر: فتح الباري 126/13.

²⁴ انظر: المسند، الأحاديث رقم: 1649، 14039، 17109، 21460.

وأعمامهم وعشائرتهم لتردّهم إليهم، فهم أعلى بهم عيناً، وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه، فقالت بطارقتها: صدقوا أيها الملك. فأسلمهم إليهما فليردانهم إلى بلادهم وقومهم". لكن النجاشي كان رجلاً عادلاً، ولم يكن ليقبل الحكم غيائياً على من لم يسمع حجته، فأمر بإحضار المسلمين "فلما جاءهم رسوله اجتمعوا ثم قال بعضهم لبعض: ما تقولون للرجل إذا جئتموه؟ قالوا: نقول والله ما علمنا وما أمرنا به نبينا (ص) كائن في ذلك ما هو كائن. فلما جاؤوه وقد دعا النجاشي أساقفته فنشروا مصاحفهم حوله ليسألهم، فقال ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الامم؟ قالت (أم سلمة راوية الحديث) فكان الذي كلمه جعفر بن أبي طالب، فقال: أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله تعالى لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمر بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، وهما عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام - قالت: فعّدّ عليه أمور الإسلام - فصدّقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به. فعدا علينا قومنا فعذبونا ففتنونا عن ديننا ليردونا إلى عباده الأوثان. وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث. ولما قهرونا وظلمونا وشقّوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلدك واخترناك على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا تُظلم عندك أيها الملك". وتوضح رواية أخرى أن جعفر لما دخل على النجاشي خالف العرف السائد الذي يقضي بالسجود للملك "فسلم و لم يسجد، فقالوا له مالك لا تسجد للملك؟ قال إنا لا نسجد إلا لله عز وجل".

وانتهت المناظرة بانتصار المسلمين، واقتناع النجاشي بعدالة قضيتهم، ورجع رسولاً قريش من عند النجاشي شرّ مرجع "فخرجنا من عنده مقبوحين مردوداً عليهما ما جاء به" حسب تعبير أم المؤمنين أم سلمة.

ثم توطدت العلاقة بين المسلمين وذلك الملك المسيحي إلى درجت أنهم لجؤا في الدعاء له بالنصر حين ظهر من ينازعه ملكه، قالت أم سلمة: "ودعونا الله تعالى للنجاشي بالظهور على عدوه، والتمكين له في بلاده".

وكانت النتيجة المنطقية لتلك العلاقة الوثيقة أن اعتنق النجاشي الإسلام في نهاية المطاف.

خلاصات

بناء على ما اتضح من موازين الوحي، وخصائص أمة التوحيد، ومن المحددات المنهجية اللازمة ثم من تجربة المسلمين الأوائل في الحبشة، نستطيع التوصل إلى الخلاصات التالية :

إن وجود المسلمين في أي بلد يجب التخطيط له باعتباره وجوداً مستمراً ومتنامياً، لا باعتباره وجوداً طارئاً أو إقامة مؤقتة أملت الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي ولا حجة في رجوع المهاجرين من الحبشة، لأن الهجرة كانت واجبة في صدر الدعوة وبناء المجتمع الجديد، ثم سقط ذلك الوجوب بالفتح، كما قال صلى الله عليه وسلم: "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية"²⁵. كما أن رجوعهم كان مواصلة لهجرة جديدة، لأن مكة هي موطنهم.

ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل "دار الإسلام" و"دار الكفر". وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني: {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين} (الأعراف: 128). {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون} (الأنبياء: 105).

من واجب المسلمين أن يشاركوا في الحياة السياسية والاجتماعية بإيجابية، انتصاراً لحقوقهم، ودعمًا لإخوتهم في العقيدة أينما كانوا، وتبليغا لحقائق الإسلام، وتحقيقا لعالميته. ولقد قلنا إن ذلك "من واجهم"، لأننا لا نعتبره مجرد "حق" يمكنهم التنازل عنه، أو "رخصة" يسعهم عدم الأخذ بها.

²⁵ صحيح البخاري، كتاب الجهاد، الحديث 2575. ز صحيح مسلم، كتاب الإمارة الحديث 3468.

كل منصب أو ولاية حصل عليها المسلمون بأنفسهم، أو أمكنهم التأثير على من فيها من غيرهم، تُعد مكسباً لهم من حيث تحسين أحوالهم، وتعديل النظم والقوانين التي تمس صميم وجودهم، ولا سيما التي لا تنسجم مع فلسفة الإسلام الأخلاقية. ومن حيث التأثير على القرارات السياسية ذات الصلة بالشعوب الإسلامية الأخرى.

كل ما يعين على تحقيق هذه الغايات النبيلة من الوسائل الشرعية فهو يأخذ حكمها ويشمل ذلك تقدم المسلم لبعض المناصب السياسية، وتبني أحد المترشحين غير المسلمين - إذا كان أكثر نفعاً للمسلمين، أو أقل ضرراً عليهم - ودعمه بالمال، فقد أباح الله تعالى برّهم وصلتهم دون مقابل، فكيف إذا ترتب على ذلك مردود واضح ومصلحة متحققة. وفي تفسير ابن العربي للفظ "القسط" ما يمكن الاستئناس به.

إن انتزاع المسلمين لحقوقهم في بلد يمثلون أقلية فيه، وتفاعلهم الإيجابي مع أهل البلد الأصليين، يقتضي منهم تشاوراً وتكاتفاً واتفاقاً في الكليات، وتعاضداً في الجزئيات والخلافات. ولنا في سلفنا من المهاجرين إلى الحبشة أسوة حين اجتمعوا وتشاوروا حول أمثل الصيغ للرد على الموقف الحرج.

يحتاج أبناء الأقليات المسلمة إلى ترسيخ الإيمان بالله، وتدعيم الثقة بالإسلام، حتى لا يدفعهم التفاعل مع غيرهم إلى تنازلات تمس أساس الدين بحجارة لعرف سائد أو تيار جارف. وفي رفض جعفر السجود للنجاشي - كما فعل خصمائه وكما يقضي العرف - أسوة في هذا السبيل.

تحتاج الأقليات المسلمة إلى حسن التعبير عن حقائق الإسلام الخالدة، ونظام قيمه الإنساني الرفيع، كما فعل جعفر في خطبته البليغة التي أوجز فيها أمهات الفضائل الإسلامية، وأوضح الفرق بينها وبين الحياة الجاهلية. وبذلك لا يكسب المسلمون تعاطف الناس فقط، بل يكسبون الناس أنفسهم للالتحاق بركب التوحيد.

إن فن الإقناع وعلم العلاقات العامة لهما دور يحسن الانتباه له. فالكلام الذي ختم به جعفر خطبته يدخل في هذا السياق: "خرجنا إلى بلدك واخترنك

على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك". وبه نختتم هذه الملاحظات التي نرجو أن يجد فيها طالب الحق ما يعينه على حسن تصور الحكم الشرعي في هذا الأمر، وتجدها فيها الأقليات الإسلامية ما يرفع عنها الحرج، ويدفعها إلى مزيد من الإيجابية والتضحية في خدمة الإسلام وحمله إلى العالمين.

وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى أقوم طريق.

القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي ومكيافيللي

مصطفى محمود منجود*

مقدمة عامة

لا ينطلق الفكر عمومًا من فراغ في بناء منهجه، ووضع تصوراتهِ ورؤاه، حال صياغة أحكامه ومواقفه، ولا يبدأ من العدم لتحديد أهدافه ومقاصده، ولكنه في كل ذلك يصدر عن إطار معرفي - متعدد الروافد - يترك بصماته بشكل أو بآخر عليه. غير أن الفكر وهو يصطبغ بتلك البصمات لا يقف من الإطار المعرفي الذي فرضها موقف المتلقي، المستغرق في موقع رد الفعل، فثمة موقف آخر يلزم هذا الموقف هو النظر فيما تلقاه من معرفة، وهذا الموقف يستبطن في طياته مواقف أخرى متعددة، كالتمحيص، والتقويم، والتغيير، والتطوير، والإضافة، والإلغاء، والتجديد، وغير ذلك من مواقف يحتملها الإطار المعرفي، أو يسمح بها، وهنا تتباين الأطر المعرفية في المحتمل أو المسموح للفكر أن يتحرك فيه. إن الفكر هنا وقد انفعَلَ بما تلقاه يكون منتجًا - وإن لم يكن بصورة مطلقة - لنظام معرفي، هو من خصوصيته، رغم أنه قد توجد جذور من خارجه تغذي ما ينتجه. وأيًا كانت طبيعة هذا النظام وخصائصه، ومقوماته،

* أستاذ مشارك في العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومعار حاليًا إلى جامعة آل البيت بالأردن.

ومقاصده، وما يضمن له البقاء، وما قد يأتي به من القواعد، فإن القيم لا تبعد عنه بحال، ليس لأنه في ذلك جميعه يصدر عن قيم تميزه عن غيره من النظم المعرفية، فحسب، بل لأن المفهومين اللذين يتكون منهما - النظام بوصفه موصوفاً، والمعرفي صفة لهذا الموصوف - هما في ذاتيهما ودالتيهما يعبران عن مضامين قيمة.

وإذا كان ما سبق يؤكد أن الفكر - يقطع النظر عن أطره المرجعية - هو الذي يصوغ النظام المعرفي انتهاءً، فمن المنطقي أن يصطبغ النظام، وتصطبغ دلالاته القيمية بالفكر، سواء أكان الفكر - في معناه ومبناه - سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً، أم ما شاكل ذلك من تصنيفات له، وبعبارة أدق، إذا غلبت الصفة السياسية على الفكر يصطبغ النظام المعرفي بهذه الصفة الغالبة، وإذا غلبت غيرها من الصفات كان الأمر في معنى النظام المعرفي ومبناه لما غلب من هذه الصفات، من حيث إنها في الحقيقة موضوعات، أو أطر موضوعية ومنهجية ومعرفية بالأساس.

معنى ذلك أن الفكر - أيًا كانت الصفة الغالبة عليه - إذا نُظر إليه من زاوية التحليل الكلي يستطيع أن يقدم نظاماً معرفياً متعدد الأبعاد، بتعدد أبعاده هو، على الأقل في المشترك العام، الذي يتجاوز الاختلافات التفصيلية التي يجب التسليم بها، لكنه إذا نظر إليه من زاوية التحليل الجزئي يستطيع أن يقام نظاماً معرفية فرعية، يصير بموجبها لكل بُعد من هذه الأبعاد - وكل تطور من تطورات الفكر - نظامه المعرفي الفرعي، بل قد يتفرع عن هذا النظام الفرعي عدة نظم معرفية أكثر تفريعاً، وذلك كما أمعنا في التحليل الجزئي، وزدناه تفصيلاً. والناظر في مسيرة الفكر السياسي يجد للمقدمات السابقة محلاً مهماً في موضوعه، ومنهجه، وهذه الدراسة تقف بالتحليل عند مساهمات اثنين من كبار رواد الفكر السياسي في التراث السياسي الفكري الإنساني، في مجال الربط بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، أحدهما يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية في القرن الخامس الهجري، وهو الامام الغزالي

(450هـ/1058م-505هـ/1111م)، والآخر يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الغربية في عصر النهضة وهو مكيافيللي (1469م/1527م)، أخذًا في الاعتبار الملاحظات المنهجية التالية:

1- إن الدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من إطار مرجعي يحسده - عنهما - جانب آخر غير الجانب السياسي، سواء أكان فلسفيًا، أم تاريخيًا، أم نفسيًا، أم اجتماعيًا، أم اقتصاديًا، أم كلاميًا، أم غير ذلك، إلا بقدر ما يتعلق أحد هذه الجوانب أو بعضها بالجانب السياسي في فكر أي منهما، إنه الفصل النسي بين هذا الجانب وبين غيره من الجوانب، لأنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل - واقعيًا الفصل المطلق بينه وبينها، كما أنهما لا تتناول من ناحية ثانية الجوانب السياسية كافة في فكر الغزالي ومكيافيللي، وإنما تنتهي عندما يسهم منها في توضيح العلاقة بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، وتحليلها تحليلًا مقارنًا.

2- إن المقولة الأساسية العامة التي انطلقت من خلالها دراسة هذا الموضوع "أن العلاقة بين القيم عامة والقيم السياسية خاصة وبين النظام المعرفي عند كل من الغزالي ومكيافيللي هي علاقة إيجابية، بموجبها يتشكل أحدهما بالآخر، فيؤثر فيه ويتأثر به، وإن هناك أوجهًا للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرين في تناوُلهما لأبعاد هذه العلاقة، وإن مساهمتهما في عرضها وتحليلها تجيء امتدادًا - بشكل أو بآخر - لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بالنسبة إلى الغزالي، وعن الفكر السياسي الغربي بالنسبة إلى مكيافيللي.

3- إن التعويل على المقارنة كمدخل منهجي مناسب لدراسة الموضوع يؤكد ما سبق أن طالب به الباحث في موضع آخر، من ضرورة إعادة الاعتبار لهذا المدخل المهم في دراسات الفكر السياسي، رغم صعوباته الكثيرة،²⁶ وقد

²⁶ انظر في إشكالية المنهج في دراسة الفكر السياسي: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: د. حمدي عبد الرحمن حسن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية"، ندوة تدريس العلوم السياسية في الجامعات الأردنية - جامعة آل البيت 1997/12/31، الأردن، منشورات جامعة آل البيت، 1998، ص 61-108.

حرص الباحث على إجراء المقارنة منهاجياً على اتباع عدة خطوات متكاملة، بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية المستنبطة في موضوع الدراسة وعنوانها، ثم تقدم مدخل نظري لفهم سياق العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي في الفكر السياسي عامة، بصورة موجزة، بوصفها مقدمة لمعرفة كيف أسهم الغزالي وميكافيللي في عرضها - أي العلاقة - وتحليلها، ثم تقسيم الموضوع إلى محكات للمقارنة، مع ملاحظة المناسبة بين أبعاده وبين هذه المحكات، ثم بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في كل محك منها بين المفكرين، ما ظهر سبيل إلى ذلك، ثم استخلاص بعض النتائج والدلالات بناءً على كل ما سبق.

4- ويبقى أن اختيار هذين المفكرين ليكونا مدار الحديث في الموضوع زكّته اعتبارات كثيرة، تساعد على اتخاذ المنهجية المقارنة أداة لعرض إسهاميهما فيه، فكلاهما كان عميق الأثر في التراث السياسي الإنساني خاصة، كما أهما صدرا عن رؤيتين معرفيتين تعبران بصدق - بشكل أو بآخر - عن العصرين المختلفين لهما²⁷، يضاف إلى ذلك أنهما خاطبا - نصحاً - السلطة السياسية في عصريهما مباشرة، من خلال بعض مؤلفاتهما في الفكر السياسي، وضمنا هذا الخطاب نواحي مهمة في مساهماتهما في الربط بين القيم وبين النظام المعرفي²⁸، ثم إهما - في رؤيتهما المعرفية - ما زالوا موضع جدل فكري

²⁷ بل إن البعض أقام رؤية الغزالي السياسية على نغمة ميكافيللية مسئلة من الواقع ومندولة بين العامة والخاصة، وهو ما سيتبين عدم مصداقته لاحقاً، انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك...، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987، ص21.

²⁸ المعروف أن الغزالي وجه خطابه في "التبر المسبوك" إلى السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي المتوفى سنة 511هـ، انظر: المرجع السابق، ص95، كما وجه ميكافيللي خطابه في مؤلفه "الأمير" إلى الأمير لورنزو العظيم في حكم إيطاليا، الذي امتد من 1469 إلى 1492م. انظر مقدمة كتاب "الأمير" لميكافيللي، تعليق بينو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيرى حمادة، تعقيب د. فاروق سعد، بغداد: مكتبة التحرير، 1988، ص51-53.

الجدير بالذكر هنا أن ثمة تشكيكاً في صحة نسب الكتاب الأول "التبر المسبوك" إلى الإمام الغزالي، وأورد ذلك بعض الباحثين، غير أن النسخة التي اعتمدت عليها الدراسة بتحقيق د. محمد أحمد دمج ترفع ذلك التشكيك، لأنها استندت إلى خمس مخطوطات، ذكرها المحقق في مقدمة الكتاب، ورغم اختلاف بينها في العنوان، ما بين "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" في مخطوطين، وبين "نصيحة الملوك والوزراء والولاة" في الثالثة وبين "التبر المسبوك في نصائح الملوك" في الرابعة، وبين "نصيحة الملوك" في المخطوطة الخامسة إلا أنها جميعاً منسوبة إلى الإمام الغزالي، ومتفقة على أنه ألّفه للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي، ثم عربه بعضهم، وقد حرص المحقق على ذكر شواهد وإبانات تنفي أن يكون الكتاب لغزالي، انظر: ص7-12.

وعلمي كبير، وصل حد الاتهام عند المؤاخذين، كما بلغ حد الإشادة عند المناصرين²⁹، وفضلاً على ما سبق، فإنهما اختلطا بالسلطة رداً من الزمان، واعتزلا الحياة الفكرية والسياسية رداً آخر، لظروف مختلفة بينهما ولأسباب خاصة بكل منهما. انطلاقاً مما سبق فقد اقتضى تناول موضوع هذه الدراسة - وكمساهمة أولية فيه - التطرق إلى ما يلي من النقاط:

أولاً: في الإطار المفاهيمي: القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي:

فالواقع أن البحث في موضوع الدراسة يفترض تقديم إطار نظري عام له، وهو ما سيرد - وهذا الإطار لا يعدو أن يكون مدخلاً لهذه العلاقة، وسياًقاً عاماً لها، ومقدمة يعرف من خلالها كيف تصدى الفكر السياسي في تطوراتهِ المختلفة لكشف أبعادها، بمدخل منهجية متعددة، وبرؤى فكرية عبرت عما تفاعلت معه وانفعلت به من ثقافات وحضارات للأمم وشعوب وجماعات مختلفة، ولدول وأنظمة سياسية متميزة.

غير أن ذلك يفترض مقدماً التوقف عند المفاهيم الثلاثة المتضمنة في عنوان الدراسة، والتي تشكل محور الحديث عن إسهامات الفكر السياسي في موضوعها عامة، وإسهامي الغزالي وميكافيلي خاصة، وهي على الترتيب مفهوم القيم، ومفهوم النظام المعرفي، ومفهوم الفكر السياسي.

وأول هذه المفاهيم، هو مفهوم القيم، (جمع قيمة) الذي يعد أحد المفاهيم التي تتباين في معانيها الآراء، وتعدد في مباحثها الاجتهادات، والمجال لا يتسع

²⁹ انظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء الغزالي وأفكاره بين خصومه ومؤيديه، د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، دار

الشعب، بلا تاريخ، ص 369 وما بعدها، د. محمد عابد الجبري، التراث والحدائق، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 161-174، وانظر في الجدل حول القيمة العلمية لآراء ميكافيلي جمعها د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1992، ص 305-309.

للتفصيل في ذلك، فقد سبق لبعض الباحثين والدارسين المبادرة بما يفيد حوله³⁰، غير أن ما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التباين في النظر إلى المفهوم معني، ومبني، وخصائص، وتصنيفاً يزيه اختلاف المداخل المنهجية التي جعلته - أو تجعله - في القلب من اهتماماتها المعرفية، والمدخل الديني، والمدخل الفلسفي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل النفسي، والمدخل الواقعي، ليست سوى بعض هذه المداخل، ودون الدخول في تفصيلات التعريفات التي يقدمها كل مدخل منها³¹، فإن هذه الدراسة تنظر إلى القيم على أنها "أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافاً ضابطة للوجود الاجتماعي فكراً ونظماً وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية"، بهذا المعنى فإن القيم:

1- هي أحكام معيارية معترف بها في الوجود الاجتماعي، بكل ما في المعيارية من الابتعاد عن المحسوسية، ورد الأمور إليها، وليس ردها إلى الأمور، وضبطها لما يجب أن يلتزم به، وما يجب ألا يلتزم به الوجود الاجتماعي، والسيادة على هذا الوجود.

³⁰ انظر على سبيل المثال الإسهامات الإضافية في: د. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دمشق: دار طلاس، 1986، د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، ألفت على طلبه الباكالوريوس والماجستير في كلية الاقتصاد، العام الجامعي 1977/76، د. عبد اللطيف محمد خليفة، وارتقاء القيم - دراسة نفسية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، العدد 160، 1992، وحول القيم من منظور إسلامي انظر: د. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، قطر: وزارة الأوقاف، سلسلة كتاب الأمة، جزآن، العدد 39، والعدد 40، مارس 1994، يونيو 1994، د. مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية كما تجددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، مجلة دراسات، سلسلة العلوم الإنسانية، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، المجلد 22، كانون الأول 1995، العدد 6، ص 3217-3241، وكذلك:

Mohammed A: Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'aref Limited, 1975, pp.18-20.

وانظر حول القيم السياسية:

Arnold Brecht, Political Theory - The Foundation of Twentieth Century Political Thought, New Jersey: Princeton University Press, 1959.

³¹ انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص 531 وما بعدها، ود. مروان إبراهيم القيسي، مرجع سابق، ص 3221-3223.

2- وأنها في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويغني الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا بها، والاقتناع بما تعد به من حقوق، وما تفضي به من واجبات.

3- وأنها كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في تعامل الوجود بها تضع مقاييس - يفترض العدل فيها - مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي، ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح، وإصلاح لهذا الوجود.

4 - وأن المقاييس تتجه إلى وزن كل ما له صلة بالوجود، ووزن كل ما يعتمل فيه من أفكار، ونظم، وحركات، ووزن كل ما يكونه، وهذا يعني أنها - أي المقاييس - يمكن أن تتعدد وتتوسع، تبعاً للتعدد والتنوع في أبعاد هذا الوجود، وقد يكون ذلك أحد المبررات التي مهدت للحديث عن مصفوفات كثيرة للقيم، أخلاقية، وسياسية، ودينية، واجتماعية، واقتصادية إلى آخره³².

5 - وأن عملية الوزن مقصود بها التقويم، بوجهيه المتكاملين، وجه كشف نطاق الاعوجاج أو الميل عن اعتدال وقوامة المثل والأهداف العليا، ووجه الحفاظ على إيناعها واستمرارها ضابطة للوجود ومقوماته.

6 - وأن عملية التقويم لا يمكن تحقيقها إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية - القيم - مثلاً وأهدافاً، والالتزام العام أيضاً بما قد تفرضه وتقتضيه من أوامر ونواه، دون الخروج عليها، والإصرار للخروج عليها خروجاً على أهداف الوجود الاجتماعي ومثله، بما في ذلك من تهديد لأمنه واستقراره.

أما المفهوم الثاني، وهو مفهوم النظام المعرفي، فليس أقل غموضاً، أو أقل تعقيداً من المفهوم الأول - القيم - رغم الحديث عن تفرعات كثيرة متعلقة بالمعرفة، مثل فلسفة المعرفة، واجتماع المعرفة، والنموذج المعرفي، والإطار المعرفي، والنظرية المعرفية، والنمط المعرفي، والمعرفة العلمية، وغير ذلك من

³² انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص 401-527.

مسائل تدخل في باب المعرفة عامة، والعلم خاصة³³. فقد ندر الحديث عن هذا المفهوم مباشرة - على الأقل - فيما وقع تحت يدي الباحث من مصادر، وحتى بعض المساهمات في تأصيله تظل قابعة في باب هذه الندرة، التي جعلته منوطاً بالإجابة على الأسئلة الانسانية الكلية وانتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، كما هو مطلوب من النظام المعرفي الإسلامي³⁴، أو تلك التي اعتبرته أحد مقررات تصور مكانة أية أمة، ومقامها بين الأمم بجانب نظامين آخرين يكملانه، هما النظام الاعتقادي والنظام القيمي، وإقامته قرآنيًا على عدة أبعاد هي تحديد الغاية، والهدف من العلم والمعرفة، وتحديد مصادر العلم والمعرفة، واستقصاء أنواع المعارف والعلوم، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان، والتوجيه إلى مفاهيم الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها، وتحديد الوسائل الضرورية وتطويرها، والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة، وتطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف³⁵.

³³ انظر في دراسة تحليل هذه المسائل المعرفية: د. عبد القادر بشتنة، الإستيمولوجيا، بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1995، د. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت: مجمع الشهداء، 1379هـ/1958م، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة رقم 168، ديسمبر 1992، أوبرت م. أكردت وجورج د. ستانيسو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلالي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 134، فبراير 1989، د. نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، مقارنة إستيمولوجية، فريجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1418هـ/1998م، وانظر أيضاً:

Albert S. Yee, "Thick Rationality and The Missing Brute Fact: The Limits of Rationalist Incorporations of Norms and Ideas", The Journal of Politics, Vol.59, No. 1, November, 1997, pp. 1-39; Andrew C. Janos, "Paradigms Revised: Productionism, Globality and Post Modernity in Comparative .Politics", World Politics, Vol. 50, No. 1, October 1997, pp. 120-125>

³⁴ انظر د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص106.

³⁵ انظر د. محمود عابد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد 10، خريف 1418هـ/1997م، ص9-43.

وقد أمكن انطلاقاً من الإسهامات النادرة السابقة، وبالعودة إلى أصول معاني النظام، والمعرفة في اللغة³⁶، اعتبار النظام المعرفي "نسقاً من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبير، وبشكل متناسق، ومؤتلف لغايات ووجهات محددة"، وهذا يعني:

1- أن النظام المعرفي عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان في التفكير والتدبر، سواء فيما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، وهو الإنسان، أو فيما هو خارجه من كون ووجود وحياء، وكأن لهذه العملية مجالا تنطلق منه، ومجالاً تتحرك فيه، وكلاهما مهمان في تحديد مدى الإدراك ونطاقه وأدواته، وباليقين، غاياته ووجهاته.

2- وأن حصيلة العملية الإدراكية بالمعنى السالف تأتي في شكل أو هيئة متألّفة، متناسقة، تربط بين مفردات ما تم إدراكه، وتناغم بينها، بعيداً عن التخبط والاعوجاج والتناقض، بحيث يظهر النظام المعرفي في النهاية متميزاً ومحدداً، ولا يمكن إنكاره، وبعبارة أخرى فإن بنية النظام المعرفي لابد أن يتحقق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوناتها، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات، دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى³⁷.

3- وأن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية، وإنما تتساند معه الحواس الإنسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عُد من معاني المعرفة، تدبر الأمر وإدراكه بحاسة من الحواس³⁸، والمهم في ذلك أن يتفاعل العقل والحواس كأداتين في بناء النظام المعرفي دون تناقض أو ازدواج، وبقدر ما يحدث من تكامل وتفاعل، بقدر ما يكون النظام علمياً مبنياً على حقائق وقوانين وافتراضات، ونظريات³⁹.

³⁶ انظر المعاني اللغوية للنظام والمعرفة، في المعاجم اللغوية مادة نظم ومادة عرف.

³⁷ انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص 27-39.

³⁸ لمزيد من التفاصيل انظر المعاني اللغوية لمفهوم المعرفة في المعاجم اللغوية العربية، مادة عرف، انظر في أدوات المعرفة: جيمس بيرك، عندما تغير

العالم، ترجمة د. ليلي الجبالي، مراجعة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 185، مايو 1994،

ص 11 وما بعدها.

³⁹ انظر: د. نصر عارف، مرجع سابق، ص 31-32.

4- وأن المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهي مفاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة الموصوف - النظام - وهذا الموضوع يستلزم منهجاً في عرضه، والمنهج يعبر عنه من خلال المفاهيم، والمفاهيم لا بد أن تُسقى من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده، ومقتضى ذلك كله أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلنا إلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكير وتدبر، وإن لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي ومصادره المعرفية.

5- وأن الغاية ساكنة في النظام المعرفي - كما هي ساكنة في القيم - وترتبط ارتباطاً مباشراً بالجمال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، ويتعايش معه، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، والمتبادر من ذلك أن العملية الإدراكية - جوهر النظام المعرفي - حين تتأسس على إنعام الفكر والتدبر لا تكون اعتباراً بلا غاية، ولعل هذا مما دفع بعض اللغويين إلى المرادفة بين المعرفة وبين الغاية، فجعلوا من مقاصدها إظهار الصالح من الطالح والقيام على الأمر وسياسته، ومتابعته، وتحديدته، وعدم إنكاره، وتديره⁴⁰.

ويبقى المفهوم الثالث، وهو الفكر السياسي، الذي لا يقل في إثارة الإشكاليات عن المفهومين السابقين، وهو ما تعرض له الباحث في موضع آخر، وانتهى منه إلى أن الفكر السياسي هو في أبسط معانيه "إعمال الذهن والنشاط التأملي الذي يتولاه العقل الإنساني، وقد اختص بكل ما له علاقة بالسلطة السياسية، والقيام على أمرها قيادة لها، أو رئاسة، أو ملكاً، أو توجيهاً، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه من الأوجه، بصرف النظر عن طبيعة هذه الإدارة وأدواتها، ومسالكها، وآثارها"⁴¹، إنه بهذا المعنى:

⁴⁰ انظر مادة (عرف) في المعاجم اللغوية.

16 انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص 62 وما بعدها.

1- نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن، وما يستحضره في الخاطر من عمليات التأمل والتفكير والتدبر والتخيل والتصور، والتظير، والنظر، أو ما يتيح عمومًا إعمال العقل وقد اصطبغ بصبغة معينة، مستقاة من الوجهة التي يولي النشاط شطره إليها. إنها الظاهرة السياسية، بأوسع معانيها، ظاهرة السطلة في إطارها الكلي، أو أبعادها المختلفة في إطارها الجزئي، وقد جاءت تنويجًا لعلاقة الأمر والنهي السياسيين بين طرفي الوجود السياسي، الحاكم والمحكوم، سواء اتخذت شكل القيادة، أو الرئاسة، أو الملك، أو التوجيه، أو التدبير، أو الرعاية، وما شاكل ذلك من أشكال ممارستها.

2- وأن الفكر السياسي حين يتجه إلى الظاهرة السياسية بالمعنى السالف لا يأخذ شكلًا واحدًا، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، وقد يغوص في أعماقها ويسير أغوارها، ويأبى إلا أن يصير فلسفة سياسية لا يقوم بصياغتها إلا ذوو العقول المبدعة من المفكرين، وقد يرتقي إلى تقديم نظرية أو نظريات - عامة - حول الظاهرة نفسها، فإذا بنا أمام فكر تمحّص عن نظرية سياسية. وهكذا تتفاعل المفاهيم الثلاثة وتترابط: الفكر السياسي، والفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، دون أن يقود ذلك إلى المصادفة بينها، أو التلبس، أو الخلط، حفاظًا على معاني كل مفهوم من التبديد والتضييع⁴².

3- وأن الفكر السياسي وقد تعلق بظاهرة السلطة عامة، لا يخلق في فراغ ولا ينبع من فراغ، وإنما يبدأ من واقع هذه السلطة، وقد اتسم بسمات حضارية تعبر عن قيم المجتمع السياسي الذي تمارس فيه هذه السلطة، فالفكر إذن يبدأ من واقع معين، لكن ذلك لا يستلزم أن ينتهي واقعيًا، فقد يخلق في آفاق المثل السياسية. والفكر سواء أكان واقعيًا أم مثاليًا - لا ينهض إلا إذا كان الواقع السياسي مأزومًا، أو مهزومًا، أو قُل: لا يزدهر إلا حال وجود مشكلات سياسية يعاني منها هذا الواقع، وتثير همة الفكر انفعاليًا بها وتفاعلاً معها.

⁴² انظر مناقشة مستفيضة لهذه المفاهيم، وإشكاليات الخلط بينها، المرجع السابق، ص 14-17.

4- وأن مهمة الفكر السياسي الأساسية هي الإجابة على علامات الاستفهام والتحديات التي تتمخض عن المشكلات السياسية، وذلك مقياس الانفعال بها، والتفاعل معها بالمعنى السابق، حتى تتحقق الحيوية في إدارة العملية السياسية بين الحاكم وبين المحكوم، ويتجنب بها - أي الحيوية - المجتمع السياسي بوادر التوتر، وعدم الاستقرار، والعنف في هذه الإدارة. إن الفكر مطالب أن يقدم - كدليل على أن ما يعتمل في الواقع السياسي قد أهمه - الوصفات العلاجية، مثالية، أو واقعية، ويترك للمجتمع حرية الاختيار بين البدائل من هذه الوصفات، أو تركها، والفكر السياسي كلما اقترب من هموم مجتمعه ومشكلاته، وحل أبعادها بواقعية، على ما هي عليه، وقدم ما يقلل عثراته منها بواقعية ماثلة، سهل للمجتمع طريق اختيار الأنسب والأصلح والأوفق للتعامل مع ما يقاسي منه.

مما سبق يتضح أن المفاهيم الثلاثة تنطوي على نمط من المعرفة محدد بما يندرج تحته من معان، كما أن كلاً منها له غاياته ومقاصده، بيد أن ذلك لا يقطع خط الصلة بينها، فدخول الفكر السياسي على القيم والنظام المعرفي، ورؤيتهما من خلاله فقط في معناه ومبناه يحدد طبيعة كليهما، من حيث يخلع عليهما مضامين ودلالات سياسية تميزهما، وتنفارق بينهما وبين غيرهما إذا دخل عليهما، (أي غيرهما) حقل معرفي آخر من حقول العلوم الاجتماعية المتعددة غير حقل الفكر السياسي. وهذا يعني قابلية القيم وقابلية النظام المعرفي للتلون أو الاصطباغ بالإطار المرجعي المعرفي، الذي يتركز عليه، ويتأسسان من خلاله. وبالمقابل فإن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وحضاري معين، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الإدراكية التي تحفظ له ذاتيته، وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها، يقدم رؤية كلية وفهماً شاملاً للكون والحياة، والإنسان، وموقع هذا الأخير منهما، وفهمه لهما، ولمقاصدهما. وهذه الرؤية تؤثر بطريقة مباشرة في منهج فكر الإنسان عامة، وفكره السياسي خاصة، حتى في منهج سلوكه ونشاطه العقلي والعقلي.

كذلك فإن القيم حين تضع حدوداً لما ينبغي أن يلتزمه النظام المعرفي - نحو ما سبق - وحين يستنبطها النظام المعرفي بشكل أو بآخر حال هضمه لها

واستيعابه لمضمونها، لا تدع للفكر السياسي مجالاً للتعامل معها إلا بأحد مسلكين، إما المعاشية لها، والنهوض بها، والحفاظ على إيناعها، وإما الخصام معها، والدعوة إلى تجاوزها، وإحلال بدائل أخرى لها، سواء قبلها الواقع الحضاري، أو رفضها، مثالاً أو واقعياً، كما سيتضح لاحقاً.

ثانياً: في الإطار النظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي للفكر السياسي عامة. لا يمكن الادعاء أنه يمكن التعرض لكل ما قدمه الفكر السياسي بالتفصيل حول الربط بين المفهومين، فضلاً عن صعوبة ذلك، فإن الإيجاز في ذاته ينطوي على خلل وقصور، وعدم الإلمام الكافي بهذا الربط، إذا ما تذكرنا أن تطورات الفكر السياسي وحقبه الممتد تتوسع زمانياً ومكانياً بشكل يصعب حصره، وأن كل تطور من هذه التطورات يمكن تقسيمه وتشعبه إلى تطورات فرعية، تضيق وتتسع بناءً على ما قدم كل تطور من عطاء للفكر الإنساني عامة، وعلى ما أضاف كل مفكر في هذا التطور لمجموعه وأمته، وللإنسانية خاصة، غير أنه رغم ذلك قد يشفع للباحث أن الحديث في هذا الصدد هو من قبيل المدخل العام أو المقدمة التمهيدية - كما سبق - لموضوع الدراسة، وانطلاقاً من هذا يمكن القول⁴³:

1- إن الفكر السياسي يوجد حيث يوجد المجتمع السياسي، أو بمعنى أدق حيث توجد سلطة الأمر والنهي، التي تجعل من يأمر ويقود، ومن يؤمر ويُقاد، ولا تبعد ممارسة السلطة هذه عن إطار معرفي - قد يكون منظماً - محمل بقيم

⁴³ اعتمد الباحث في بلورة هذا المدخل النظري على بعض مصنفات الفكر السياسي، انظر على سبيل المثال: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مارسيل بريلو وجورج ليسكيب، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت: الدار الأهلية، 1993، جان ج. شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عمر صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1993، جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. ناجي الدرادسة، بيروت: الدار العالمية، 1971، رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 1601-1977، ترجمة أحمد الشيباني، دار الفارابي العربي، 1994، وانظر أيضاً:

Anthony de Crespigny, Keneth Miroque, Contemporary Political Philosophers, London: Methven, 1976, V. Venkata Rao, A History of Political Theories, Ancient and Madieval, Delhi: S. Chand & Co., 1967, W. Ebenestein, Great Political Thinkers, From Plato To Present, New York: Holt, Rinehart., 1965.

تعيّشها هذه الممارسة وتعايشها⁴⁴، وكلما ارتقى المجتمع السياسي، وارتقت معارفه وعلومه، زاد تعقّده السياسي، وبقدّر وضع هذه المعارف وتلك العلوم في نسق معرفي متوازن، لا خلل ولا اضطراب، وبقدّر عدم خروج هذا النسق عن القيم التي ارتضاها المجتمع السياسي ضوابط ومحكات لممارسته وأنشطته، وتعبّره عنها، بقدر ما يحدث التوافق بين الحركة السياسية وبين الفكر السياسي في هذا المجتمع.

والحضارة الفرعونية القديمة في مصر، ومثيلاً لها في بلاد الرافدين بالعراق، وفي الصين القديمة، وفي الهند، وما عداها، ابتدعت أفكاراً سياسية ومفكرين عبّروا عن واقع مجتمعاتهم برؤى معرفية - سمت بعضها أحياناً إلى مرتبة النظام المعرفي - نبعت من أصول هذه النماذج، وقد كان الفكر اليوناني القديم واضحاً في ربطه بين القيم والمعرفة وذلك من خلال المبدأ الشهير "الفضيلة هي المعرفة"، وهو المبدأ الذي انطلق منه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ليصوغوا رؤاهم لأفضل نظام سياسي يحكم الوجود السياسي لدولة المدينة، وصحيح أنهم اختلفوا في منهج ذلك، إلا أن أحداً لا ينكر أنهم سيّسوا هذا المبدأ، أو كما يقول بعضهم إنهم سيّسوا الفضيلة لتظل معرفياً وقيماً لصيقة بما ينبغي أن تكون عليه دولة المدينة.

والناظر في النظام المثالي الذي اتخذهُ أفلاطون مُنطلقه في إصلاح هذه الدولة يجد أنه أقامه على أسس معرفية تعليمية وتربوية ومعيشية محملة بقيم العدل، والشيوعية، واستبداد الحاكم الفيلسوف، حتى إذا ما بدت واقعيته هي الأنسب لمجتمعه، اختصر هذه القيم في احترام الدستور والقانون، وهو ما بدأ منه أرسطو حين بنى نظامه المعرفي على أسس واقعية دستورية، قوامها قيم الوسطية، والعدل، والسعادة، ورفض أبوية الحاكم واستبداده، والاعتراف بالعبودية في دولة المدينة.

⁴⁴ من هنا كانت نظرة إيستون إلى دور النظام السياسي في التوزيع السلطوي للقيم، انظر:

David Easton, "An Approach to The Analysis of Political Systems", in Lewis Cantori, A. Zeigler, Comparative Politics in The Post Behavioral, Boulder: L. Rienner Pub., 1988, p.28.

2- ويبدو أن ظهور الدولة الإمبراطورية مع الرومان كان إيذاناً لأفول مؤقت للنظم المعرفية المبنية على الفكر السياسي، لصالح النظم المعرفية المرتكزة على الفكر القانوني - بمصادره المعرفية والإلهية - الذي برع فيه الفكر الروماني، ولهذا ظل فكرهم السياسي في أغلبه خاضعاً لهذه العزعة القانونية من جهة، ولتأثيرات الفكر اليوناني من جهة أخرى، ولم تكن أسماء بوليبيوس، وشيشرون، وسينكا وأمثالهم إلا امتداداً لذلك في مقولاتهم وأفكارهم التي يصعب وضعها في نسق معرفي، أو أنساق معرفية متكاملة حول حاكمية القانون الإلهي، والعصر الذهبي، والسيادة على الشعوب الأجنبية، والمساواة في المواطنة، وأنماط الحكم، بل إن بعضهم - شيشرون - اتخذ لمؤلفيه - القانون والجمهورية - نفس الاسمين اللذين اتخدهما أفلاطون لبعض مؤلفاته⁴⁵.

3- ومع ازدياد دور الدين ومحوريته في الوجود السياسي في العصور الوسطى، بدأ النظام المعرفي يتشكل بمضامين دينية في قيمه ومكوناته، وبدأت المجتمعات السياسية ترفض أي نظام معرفي - سياسي أو غير سياسي - يخرج على الدين، وظهر ما سُمي في الفكر السياسي المسيحي، بصكوك الحرمان لمن يشتط في الخروج على الدين والكنيسة، وصكوك الغفران لمن أخطأ في الالتزام الديني ويريد العودة إليه من جديد. ولذلك كان طبيعياً أن تنبني قواعد النظام المعرفي في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى على ما يميزها من قيم علو القانون المسيحي، وعدم الخروج على السلطة لأتباعها من الله، ورفض الملكية الخاصة، وازدواج السلطتين الزمنية والدينية، والصراع بينهما لصالح الثانية، وعلو مدينة الله على مدينة الشيطان، والتفرقة بين أبناء الجارية وأبناء الحرة، إلى آخره، مما جاء به وبشر سان أوجاستين، وتوما الأكويني وغيرهما.

4- ثم لما كان عصر النهضة جاء الرد العنيف النفعي على هذا السلطان الكنسي، الراض لما خلفه من معارف وقيم، ولم يكن مكيا فيللي وحده الذي أسهم في هدم هذا السلطان وإدانتته - كما سيرد - وهدم نظامه المعرفي، بل كان معه ولحقه من ساعده في عملية الهدم، ولا ينكر في هذا السياق ما أحدثته

⁴⁵ انظر د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 116.

كتابات رواد الإصلاح الديني أمثال مارتن لوتر، وجان كالفن، فضلاً عن كتابات جان بودان، في تقديم البديل، وهو نموذج الدولة القومية، أو قُل نموذج الدولة العلمانية في السلطة الموحدة، والقوة، والسيادة المطلقة،

والإقليمية، والقومية، وهي القيم التي مهدت للدعوة إلى تدعيم هذه الدولة مع الفكر الليبرالي وإن كان بلعة قيمية تنبذ الاستبداد والبطش، وتكرس قيم النيابية والتعددية، والبرلمانية، والأغلبية، والدولة الحارسة، غير أن ذلك لم يأت طفرة واحدة، وإنما جاء عبر حلقات من التطور المعرفي والسياسي، ابتداءً أساساً مع مفكري العقد الاجتماعي الذين أسسوا الوجود السياسي وما ينتظمه من معرفة على فكرة العقد - على تباين بينهم في ذلك - كما عبر هوبز، ولوك، وروسو، ومن بعدهم طورت الأسس المعرفية والقيم الليبرالية وديمقراطيتها، ما بين روح القوانين والشرائع، كما نقل إلينا مونتسكيو فضلاً عن مبدئه في الفصل بين السلطات، والجدلية التاريخية الفلسفية عند هيجل، والنفعية والحرية كما تحدث ميل، ومن تبعه.

5- لكن الدولة القومية بقيمها الليبرالية بوصفها إنتاجاً غريباً نظر إليها نظرة أخرى، على أنها قناع زائف لهذه القيم، لأنها بالمقابل أرست قيم الاستغلال والصراع، والتنافس الاحتكاري، والإمبريالية، إنها نظرة الفكر الماركسي، الذي تنبأ بأن نعيمها لا محالة زائل، لأن برجوازيته لن تقود إلا إلى الصراع الطبقي مع اضطهاد البروليتاريا، أي أنها إنما تحمل في طياتها بذور فنائها، لأن البروليتاريا ليس لديها ما تخاف عليه من الصراع، كما أن صغار البرجوازية، وبعض مثقفها سيكونون في الصف مع البروليتاريا، ثم إن استمرار البرجوازية في سلب فائض القيمة والاحتكار سيشتعل ثورة الطبقة العاملة، إلى أن ينتهي الأمر بالصراع الدموي الذي تتلوه ديكتاتورية البروليتاريا والنعيم البديل مع الشيوعية، لتنتهي الامبريالية إلى أعلى مراحل الرأسمالية كما عبر لينين. وهكذا أراد الفكر الماركسي لينيني أن يبني نظاماً معرفياً على أنقاض نظام معرفي مغاير، وضمنه قيماً مغايرة، ولكن ذلك كله كان في طور التنبؤات، التي سرعان ما جاءت لغة الواقع لتثبت هشاشتها، ولتهدمها من الجذور، وبدلاً من سقوط الرأسمالية، سقطت الدولة النموذج للشيوعية، الاتحاد السوفييتي، ليبدأ الحديث عن حقبة سياسية ومعرفية جديدة.

6- إنها حقبة النظام المعرفي الذي لم يبلغ - بعد طور الاستواء على سوقه، بفعل الاضطرابات المختلفة التي تحيط بعملية ولادته التي لم يلح في الأفق ما يؤكد أنها في الطريق إلى الانتهاء أو التبدل، إلى حيث الاستقرار ووضوح الملامح، يشهد على ذلك ليس فقط الاختلاف حول توصيف خصائص هذه الحقبة، وتشخيص مكوناتها، وتباين الآراء حول المدى الزمني الذي يمكن أن تستغرقه للحكم على طبيعتها وأطرافها، بل يؤكد أيضاً التباين حول مدى التغيير الذي تشهده الإنسانية مع هذه الحقبة، والتساؤل عن حدود القدم والحداثة فيها، والتساؤل عن الحداثة وما بعد الحداثة في مسارها وتطورها، غير أن كل ذلك لا ينبغي أن يخفي حقيقة وهي أن الإنسانية تتجه مع حقبة ما بعد الحرب الباردة نحو هيمنة أحادية القوة واحتكارها، بعد أن خلت ساحة النظام الدولي للغرب عامة، وللولايات المتحدة الأمريكية خاصة، وبدأ الحديث عن توكيد هذه الهيمنة وذلك الاحتكار بأفكار ومقولات لم تخل من لغط معرفي لم ينته بعد، ولم تسلم من دعاوى ليس من ورائها إلا تقسيم العالم على غير ما اعتاده الفكر السياسي من اجتهادات متعددة في ذلك، بين المنتصر المهيمن، وبين من لا اختيار أمامه إلا القبول بهذا المنتصر المهيمن والتسليم له بكل سلطان ونفوذ، تمهيداً للدخول في سياقه المعرفي، ولو بإلغاء التعددية لصالح أحادية النموذج المعرفي الغربي الذي يجب أن يظل القدوة، والمثل، والمطمع بكل شعوب الأرض، بصرف النظر عما يجب أن تدفعه من ثمن فادح في عملية الانسلاخ لتدور في فلكه.

ولذلك لم يكن مستغرباً أن تُعَلَّف هذه الحقبة بمفاهيم النظام العالمي الجديد والشرعية الدولية، ونهاية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة⁴⁶، وغيرها من المفاهيم التي يمكن النظر إلى كل مفهوم منها بوصفه نسقاً معرفياً في ذاته، يتكامل مع الأنساق المعرفية التي تجسدها المفاهيم الأخرى، كخطوة أولى في

⁴⁶ انظر مناقشة لهذه المفاهيم وتحليلاً لها وردت ضمن: د. فخري لبيب (محرر)، "صراع الحضارات أم حوار الثقافات". أوراق ومدخلات المؤتمر

الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات، القاهرة 10-12 مارس 1997، القاهرة: مطبوعات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، 1997.

تشكيل وصياغة النسق المعرفي الحضاري الغربي، لتأتي من بعدها الخطوة التالية في التفرد بالقوة، والاستعلاء بالبغي⁴⁷، حيث الاعتداء على الديمقراطية والرفاعية، كما ذكر مؤلفاً "فخ العولمة"⁴⁸.

7- وحين نتساءل عن الفكر السياسي الاسلامي وسط التطورات الفكرية السابقة، يستدعي الانتباه حرص الباحث على عدم وضعه في سياق ما أريد أن يوضع في سياقه، في حقبة العصور الوسطى، حتى لا يبدو وكأنه لا وجود له قبل هذه الحقبة، ولا فهو له بعدها. إن الفكر السياسي الإسلامي يضرب بجذور تتأبى على أن يوضع في خانة ضيقة مهملة، لأنه يمتد قديماً ويمتد في العصور الوسطى، كما يمتد حديثاً ومعاصراً⁴⁹، دون أن يفقد خط الاستمرار والتراكم، وإن ضعفت مساهماته أحياناً، والمقام لا يتسع للتوقف بالتفصيل عند هذه الحقيقة، بيد أن ما يمكن قوله أن مصادره المتعددة في القرآن، والسنة، والسيرة، والفقه، والتاريخ، ومساهمات شاحخة من أمثال الفارابي، وابن رشد، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم، فضلاً على ما دُوّن في مرايا الحكام، وكتابات السياسة الشرعية، والوثائق السياسية والإدارية، هذه المساهمات في هذه المصادر على اختلافها في أولوية الاحتجاج، ومدى المصادقية، وطبيعة المضمون، ومصدر الإبداع⁵⁰، تقدم لنا أكثر من نظام معرفي، وأكثر من نظام معرفي فرعي، وكل واحد منها يحتاج إلى وقفات، متأنية، وليس هذا مقامها، وقد يتضح ذلك من الحديث عن إسهام الإمام الغزالي بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا هو أن النظام المعرفي المبني

⁴⁷ انظر أيضاً:

Anne-Marie Slaughter, "The Real New World Order", **Foreign Affairs**, vol. 76, No. 5, 1997, pp. 183-197.

⁴⁸ وانظر: هانس بيترمارتين، هارالدشومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية، والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة د. رمزي

زكي، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، عالم المعرفة، رقم 238، أكتوبر 1998.

⁴⁹ انظر "د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 71-72.

⁵⁰ انظر في هذه المصادر: المرجع السابق، ص 95 وما بعدها.

على القرآن والسنة⁵¹، وهو أصلاً نظام قيمى تظل له الحجية على غيره من النظم المعرفية المستقاة من المصادر الأخرى، فهو الحكم، وهو الذي يقاس إليه ويحتكم، بوصفه الأنموذج في الاقتداء، والانقياد.

هذه اللمحة الموجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي تبين إلى حد كبير كيف انطلق هذا الفكر من أسس معرفية، وكيف صاغ منها أنماطاً من النظم المعرفية التي يعبر كل واحد منها عن واقع حضاري محدد، وإن لم يأت خالصاً في التعبير أحياناً، لتأثره بمقولات نظم معرفية أخرى، وكيف ربطت هذه الصياغة بين المعرفة وبين القيم، وكيف حدث التباين في ذلك، وتجدد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمحضت عنه أحياناً ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيمةً بعينها هي العماد للنظام المعرفي، وبين من رأى نقيض هذه القيم، هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها وبها.

ثالثاً: حول مفهومي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي ومكيافيللي.

لا يعدو البحث عن تعريفات محددة جامعة مانعة لهذين المفهومين عند المفكرين سوى ضرب من الخيال، وإن تعرضا لهما في ثنايا مصادرها المعرفية السياسية، بيد أن الغزالي بحكم موسوعية فكره وإطاره المرجعي واسع المصادر، كان أكثر تناولاً لقضايا وموضوعات لا تبعد عن كلا المفهومين من مكيافيللي، مع أنه يلاحظ أن المعارف التي نشأ عليها - تعلمًا وتعليمًا - عامة، والخبرة الذاتية بما اعتمل فيها من إشراقات وإخفاقات، والواقع الحضاري الذي عايشه المفكران خاصة كل أولئك خلف آثاره فيما قدماه حول المفهومين، وإن كان قد طغى على الغزالي في هذا التقدم منهجه ذو

⁵¹ انظر: د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها، د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الزرقاء: مكتبة المنار،

1992، ص 107 وما بعدها، د. محمد الحسن برمجة، المعرفة بين النموذج الإسلامي وبين النموذج العلماني، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم 2، السودان، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995. وانظر أيضاً:

Ismail R. Al-Faroqui, "The First Principle of Islamic Metodology", Islamic Thought and Scientific Creativity, Vol. 4, No. 4, December 1998, pp. 37-50.

الطابع الفلسفي الغالب، الذي صقله بحكم اطلاعه على الفلسفات غير الإسلامية بروافدها المختلفة التي ماج بها عصره، وموقفه منها، وبحكم خبرته في أعمال التدريس في المدرسة النظامية - نسبة إلى نظام الملك الحسن الطوسي ببغداد - والمدرسة النظامية في نيسابور، ومعاركه مع رجال الفلسفة، ورجال الدين الذين أفسدوا الحياة الفكرية والثقافية وأبعدوها إلى حد كبير عن روح الإسلام ومقاصده، غير أن هذه النزعة الفلسفية في منهجه - التي ظهرت واضحة في كتاباته السياسية - ولاسيما في *التبر المسبوك* - لم تكن على حساب إحياء الدين وعلومه، وأخلاقه، وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله "لا شك في أن الغزالي استقى من المنايع الفلسفية، في كل ما كتب عن الأخلاق. وغاية الأمر أن وجهة الدين، ووجهة التصوف غلبتا عليه، وصورتا آراءه بصورة دينية، روحية، تبدو للنظرة الأولى كأنها لا تمت إلى الفلسفة بسبب، ولا تأخذ منها بنصيب وهي في الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول⁵² .

أما مكيا فيللي فقد غلب على مساهماته الفكرية عامةً والسياسية خاصة، المنهج الواقعي الاستقرائي، الذي حاول من خلاله العودة إلى وقائع التاريخ الأوروبي أساساً، ليدلل على أفكاره وآرائه، غير أنه لم يكن تاريخياً بمعنى وصفي، بل بمعنى العودة إلى التاريخ للاستدلال والتوضيح، ليبني على ما استنتجته أفكاره، حيث كان يستخلص من التكرار ظواهر عامة، ويرجع إلى الطبيعة ويستقي منها ما يخص النفس البشرية، وقد تأثر في منهاجه بأرسطو، وإن كانت الناحية التجريبية واضحة في آرائه فضلاً على التحليل الطبيعي⁵³ .

هذا المنهج الواقعي لم يكن - بالإضافة إلى خبرته الذاتية بكل روافدها المعرفية - إلا صدى لمشاهدته الواقع الأليم الذي كانت تن منه بلده إيطاليا، التي فرض عليها طغيان الكنيسة التداعي والتجزئة والانقسام، كما كان في الوقت نفسه صدى لممارساته وارتباطه ببلاط السلطة، وتقلده لبعض مناصبها، وتزلفه لها أحياناً، ولاسيما بعد أن فرضت عليه العزلة⁵⁴ .

⁵² انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 76-77.

⁵³ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 309.

⁵⁴ انظر: المرجع السابق، ص 302-305.

هل معنى ما سبق أن الغزالي لم يكن يشغله النهج الواقعي، أو يقدمه فيما كتب، على الأقل في السياسي منه؟ كلا، فقد ارتبط هو الآخر ببلاط السلاجقة لما عمل مستشاراً فيه في نيسابور، وتولى التدريس كما سبق، وتنقل بين العديد من البلدان⁵⁵. وكل ذلك أتاح للغزالي أن يقف كمكيا فيللي على طبيعة السياسة، وصنعها، وتنفيذها، وآثارها، فلما أراد أن يترجم ذلك في نسق معرفي، لم يفصلها عن المثل والأخلاق والدين، كما فعل مكيا فيللي - كما سيرد - ولم يكن تقديمه لكتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، للسلطان محمد بن ملك شاه - المتوفى عام 511 هـ - من قبيل التزلف والنفاق، قدر ما كان استيداع خلاصة علمه وتجربته له، والذي يُنعم النظر في مقدمة الكتاب لا يجد فيه إلا نصحاً خالصاً، جمع بين ترهيب ذلك السلطان وبين ترغيبه، وليس نصحاً مغرضاً كما يبدو في مقدمة كتاب "الأمير" لمكيا فيللي حين يقول - للأمير لورنزو العظيم - "وعلى الرغم من أنني أعتبر هذا العمل غير لائق بتقبل سموكم، إلا أن إيماني بإنسانيتكم يحملني على الاعتقاد بأنكم ستقبلون هذا الكتاب"، إلى أن ينتهي مستعظفاً راجياً، "وإذا تكرمت سموكم فتطلعتم من سامق عليائكم إلى هذه البقعة المتواضعة التي أقيم فيها، فستدركون الآلام العظيمة التي لا أستحقها، والتي شاء طالعي الشرير أن يلحقها بي"⁵⁶.

فأين ذلك مما ذكره الغزالي - وهو ينصح سلطانه، في مقدمة التبر المسبوك - عن شكر نعم الله وإذاعتها، وعدم إضاعته، وتذكر الموت، والاستعداد له، والبدء بالإيمان من الاعتقاد والسلوك، والالتزام بما فرض من طاعات وعبادات... إلى آخر ما أورده⁵⁷. هذه الملامح المنهاجية الموحزة لفكر الغزالي وفكر مكيا فيللي السياسيين، كيف تركت آثارها في تحليل كل منهما لمفهوم القيم والنظام المعرفي؟

⁵⁵ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 13-17.

⁵⁶ انظر: مكيا فيللي، مرجع سابق، ص 52-53.

⁵⁷ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 92-93.

1- بالنسبة إلى مفهوم القيم :

لاحظ بعضهم أن للمصطلحات بصفة عامة عند الغزالي إشكالية خاصة، إذ كثيراً ما استعمل ألفاظاً أخرجها من مدلولاتها إلى مدلولات أخرى مقصودة، ويعود ذلك إلى نزعتة التكاملية، فضلاً عن إخبار الغزالي بتخيره، وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعاً لسياسة العلم التي أخذ بها، حيث ضرورة الموازنة بين العلم من أطره المعرفية وبين الواقع الذي يخاطبه⁵⁸.

هذه الإشكالية ربما لا نجد لها شبيهاً كبيراً عند مكيافيللي، ولعل ما عرضه في مؤلفه "الأمير"، ومؤلفه "المطارحات" من مفاهيم واصطلاحات يؤكد ذلك، وربما يعود ذلك كما رأى بعضهم بحق إلى أن مكيافيللي - في الأمير خاصة - لم يكن يمارس الجدل النظري القائم على مقارعة الأفكار بالمنطق والحجة والبرهان، كما مارس الغزالي مع الكثيرين من المتكلمين والفلاسفة

والمفكرين غيرهم، بعد أن درس ذلك واستوعبه وعلمه⁵⁹، بقدر ما كان يستلهم - أي مكيافيللي - الوقائع، وقائع التاريخ والسياسة، ويرتبهما في تسلسل برهاني، وهذا يعني أن مستوى التنظير في خطابه يقتصر على الجزم برفض الطوبى - المثالي - ورفض خطاب العدالة الثابتة، والخير المطلق، والسعادة الأخروية⁶⁰.

وبداية القول - في مفهوم القيم - إن الغزالي ومكيافيللي استخدموا المفهوم بوصفه محكات عامة يقاس من خلالها السلوك، والتصرفات الفردية، والجماعية، بألفاظ متعددة، فالغزالي يتحدثنا عن الأخلاق والفضائل، والمحاسن، والمصالح، وأفعال الخير، والطيبات، والآداب، إلى آخره، ومكيافيللي يتحدثنا هو الآخر عن الفضائل، والأخلاق، والصفات الحمودة، وجلائل الأعمال،

⁵⁸ انظر: أنور الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، 1998، ص 86 وما بعدها.

⁵⁹ انظر في ذلك: د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 18، وما بعدها.

⁶⁰ انظر: د. كمال عبد اللطيف، "الأمير خطاب القوة والخط"، في: دون، دراسات مغربية، في الفلسفة والتراث

والمزاي، والذي يبدو لأول وهلة أن الغزالي كان - من تناوله لهذه الألفاظ - أكثر تأصيلاً من مكيافيللي، ولا سيما أنه كان يعدّها فضائل وخلق هيئة للنفس وصورتها الباطنية، مثلما ذهب أرسطو والفارابي، وتقوم على الوسطية المحمودة، الواقعة بين رذيلتين، غير أنه كان يعدّ أن من القيم أو الفضائل ما لا وسط له، كالعدل الذي ليس له إلا ضد واحد هو الجور⁶¹. ولم يقف المفكران فقط عند القيم ومرادفاتهما، وإنما توقفاً أيضاً أمام مضاداتها ومضادات مرادفاتهما، فالغزالي يعدد منها: الرذائل، والمفاسد، والمظالم، والكبائر، والخبائث، وأعمال الشر، والمعاصي، والموبقات، والخطايا، والشهوات، والمقايح، والفضائح، على حين يعدد مكيافيللي منها: الرذائل، والمثالب، والفضائح، والعيوب، والمساوئ. غير أن ثمة فروقاً هنا: أولها: أن المصدر الذي يحدد القيم ومضاداتها عند الغزالي هو الشرع، ويؤازره العقل، فهما اللذان يميزان بين الخلق الحسن إن كان من الأفعال المحمودة الجميلة، وبين الخلق السيئ إن كان من الأفعال القبيحة. وللغزالي

رؤيته في تقسيم الأفعال إلى حسن، وقبيح، ومباح، أوردتها بتفصيل في كتابه **المستصفى**⁶². أما مكيافيللي فجعل المعيار الفارق بين القيم وبين مضاداتها موكولاً إلى السلطة، أو الأمير متوليها، إنه وحده الذي يستطيع التعامل بحرية ومرونة مع هذه وتلك، وهو الذي يزاوج بينهما، وهو الذي يبرر ذلك أو لا يبرره. إنه مطلق في مسلكه هذا، ولا يحاسب عليه إن اتخذ طريقاً يحترم القيم، أو اتخذ غيره ينطوي على خرقها، لأن الغاية تبرر الوسيلة. وهذا المبدأ جعل معاني القيم ومضاداتها فضفاضة ونسبية في النظر والتطبيق، وكما سيرد لاحقاً، فما يكون من القيم أحياناً، وما يكون من مضاداتها قد يدخل فيها أحياناً أخرى، والواقع هو الذي يسوق السلطة إلى اتخاذ الأنسب، بعيداً عن الشرع أو الدين، كما ذكر الغزالي.

⁶¹ انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 167-168.

⁶² المرجع السابق، ص 152.

ثانيها: أن الحاكم عند الغزالي راعٍ للقيم، راعٍ لتجنب مضاداتها، وزوال مفاسدها، على أن يكون ذلك في النهاية ابتغاء مرضاة الله، وإن سخط ساحط عليه، ما دام الأصل عنده موافقت الشرع، و"أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه"⁶³، أما الحاكم عند مكيا فيللي فهو المطلق الذي يوظف القيم ومضاداتها بإرادته المنفردة، فلا شرع هناك يعلوه، ولا حساب للآخرة ينتظره، وإنما هي المصلحة - وليس ابتغاء مرضاة الله - التي يفرضها الواقع ويتطلبها، ويدركها الحاكم، ويقدرها.

ثالثها: أن كلا المفكرين - تفرعاً مما سبق - خاطبا طرفي الوجود السياسي - حاكماً ومحكوماً - بالقيم التزاماً، وبمضاداتها تركاً وإهمالاً، بيد أن الغزالي جعل الطرفين سواء في الالتزام والترك، مبنياً ما يستوجبه الالتزام من حسن الجزاء في الدنيا والآخرة، وما يستتبعه الترك من سوء العقاب فيهما معاً، مع تشديده على مسؤولية الحاكم "واعلم أنه ما كان بينك وبين الخالق سبحانه وتعالى فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"⁶⁴، أما مكيا فيللي فقد خاطبهما بازدواجية وتناقض رجحت فيهما كفة الحاكم الأمير، وما يراه مناسباً - كما سبق - على كفه الطرف المحكوم، بحيث ألزم هذا الأخير بما حلل منه الحاكم، وإن حرص على أن يسلك الحاكم سلوك النفاق، وحذره عواقب ذلك الدنيوية، استمراراً لبحثه في الممكن الواقعي، وإن اختلف معه الآخرون، يقول في ذلك: "علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه... فإني أرى أن من الأفضل المضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، ولا سيما أن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نختار فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع

⁶³ انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 139-140.

⁶⁴ انظر: المرجع السابق، ص 108.

سعيًا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه⁶⁵.

2- بالنسبة إلى النظام المعرفي:

تعد المعرفة من أصول فكر الغزالي عامة، وهي من كبرى القضايا الشائكة التي تناوها الباحثون، وحاولوا جمع خطوطها باجتهادات كثيرة⁶⁶، وهي عنده قسمان، أولي: وهو يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه على أمر إجمالي، غير مفصل، فيطلب تفصيله، وكذلك ينقسم العلم إلى أولي ومطلوب، وهذان الضربان من العلم قادا الغزالي إلى تقسيم العلوم إلى ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، بتفريعاتهما المختلفة وأقسامهما المتعددة، فضلاً عن تقسيمه للعلم المحمود والعلم المذموم، بأصنافهما كذلك، على ما فصل في "إحياء علوم الدين"⁶⁷.

وقد انتهى الغزالي في فكره السياسي في "التبر المسبوك" إلى اعتبار شجرة الإيمان وفروعها هي الإطار العام الذي يغلف النظام المعرفي عنده، لأن الإيمان بأصول شجرته وفروعها يضبط عنده رؤيته لله والوجود والكون والإنسان، والقيم التي ينبغي أن تحكم العلاقات بينها، وقد استمدت من مصادر الشرع، ومصادر الكون الذي يتحرك في الحاكم والمحكوم، وكلا النمطين من المصادر يعتمد في استنباطه وإدراكه على العقل والحواس، وهذا نابع في حقيقة الأمر من إلزامية الوحي عند الغزالي، التي فرضت عليه أن لا يبعد عن مقتضى خطاب الشريعة في مسعاه إلى المزاوجة بين إتقان العلم وبين إتقان سياسته، وإلى

⁶⁵ مكبايللي، مرجع سابق، ص 135-146.

⁶⁶ انظر: الجهد الكبير في التعريف بحقيقة المعرفة والمنهج في فكر الغزالي أوردها أنور خالد الزعبي، مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 132، وما بعدها، د. زكريا بشير إمام الفلسفة النورانية عند الغزالي، رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، الكويت: مكتبة الفالح، 1989، مواضع متفرقة.

⁶⁷ انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الخيزر، 1994، ج 1، ص 23-41، انظر كذلك له: المنقذ من الضلال، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص 16، وما بعدها وبهامشه له أيضاً أبيها الولد الحب، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، وكيمياء السعادة.

الاستشهاد بالنصوص الشرعية على سلامة توجهه إلا ما ندر، لأن "الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن"⁶⁸، ونابع كذلك من اختياره الاتجاه التكاملي في الأخذ بالعقل والنقل معاً، لا أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر، وبتوليفة جديدة تتطلع إلى عقلانية أرقى في إدراك الحقائق⁶⁹.

أما مكيافيللي فإن المعرفة عنده هي أساساً معرفة سياسية، وإن لم تبعد عن الفلسفة والتاريخ في نظيره لها، وهي تقوم على كل ما من شأنه تعريف الحاكم بالأمور الواجب الإمام بها في إدارة الحكم وممارسته، مما يؤدي إلى تبصرته بفن ممارسة القوة السياسية وقواعدها بصرف النظر عن أية قيمة أخلاقية، ولذلك عدّ بعضهم أن النظام المعرفي يقوم عند مكيافيللي على مهمة أساسية هي تعليم الحاكم فن الشر، لأن الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافي هذا الطريق⁷⁰.

والواضح مما سبق ذكره ما يلي:

1- أن النظام المعرفي عند كليهما يستند إلى أسس قيمية، ولكنها الأسس التي يقرها الشرع والعقل بلا تعارض عند الغزالي - كما سبق - والتي يتوصل إليها من خلال قراءة كتاب الشرع - الوحي - وكتاب الكون - بمخلوقاته وعوالمه - والتزام النظام المعرفي بهذه الأسس هو الذي يقوده - أي النظام - للوصول إلى الحق وحقيقته على ما هي عليه، وهذه لا تعني سوى ممارسة القيم - الفضائل - وهي عند الغزالي بجملة تنحصر في معنيين، "أحدهما: جودة الذهن والتمييز، والآخر: حسن الخلق. أما جودة الذهن والتمييز، فليميز الإنسان بين طريق السعادة والشقاء فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة، مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها"⁷¹.

⁶⁸ انظر: أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 23.

⁶⁹ المرجع السابق، ص 43.

⁷⁰ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 311.

⁷¹ نقله عن ميزان العمل للغزالي، أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

أما الأسس القيمية للنظام المعرفي عند مكيافيللي فهي ميسية ونفعية ونسبية - كما سبق -، بيد أن توجه الحاكم إليها واسترشاده بها يتوقف على الدور الذي أناطه مكيافيللي بالمفكر السياسي بوصفه مستشاراً أميناً له.

2- كما أن كلاً منهما أعطى للمفكر دوره في نصح الحاكم وتوجيهه إلى ما يمكنه من تحقيق مقاصد النظام المعرفي، غير أن الذي يقوم بذلك عند الغزالي ليس بمجرد مفكر، وإنما هو أصلاً عالم ورع⁷²، يجب على الحاكم الحرص على سماع نصحه بالحق، وهو ما عده الغزالي الأصل الثاني للعدل والإنصاف في الحكم، بعيداً عن عالم السوء الذي يحرص على الدنيا، ويزين الحباث بالمكر والخداع⁷³، بل إنه عدد من واجبات العالم الورع المبادرة بوعظ الملوك، وألا يدخر عنهم كلمة الحق⁷⁴.

أما المفكر السياسي عند مكيافيللي فهو المرشد الأمين، والمستشار الناصح، العالم بفن الممكن السياسي، والقادر على جعل مبدأ الفضيلة هي المعرفة مبدأ الحكم بلغة أخرى غير لغة أفلاطون وأرسطو وأستاذهما سقراط. إن الفضيلة هنا هي الوحدة السياسية المنشودة، والمعرفة تدور حيث دارت هذه الفضيلة السياسية، فتصير سياسية هي الأخرى بالتبعية، لتحقق مصداقيتها بعيداً عن المطلق من دين أو قيم، كقوله "لا ريب أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء، ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها"⁷⁵.

⁷² يقول الغزالي: "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان، ومرشده، إلى طريق سياسة الخلق، وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا... ولعمري إنه متعلق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا... وحاصل من الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة". انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 27.

⁷³ انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 136.

⁷⁴ المرجع السابق، ص 126.

⁷⁵ انظر: الأمير لمكيافيللي، مرجع سابق، ص 136.

3- ثم إن النظام المعرفي عندهما معاً نظام عملي وليس مجرد خيالات، وهذا نابع من واقعية منهجيهما كما سبق، ونابع أيضاً من رؤية الغزالي من جهة، ورؤية مكيافيللي له من جهة أخرى. أما الغزالي فإن العلم ووظيفته يصدران من خلفية دينية إسلامية، تفترض أن يكون العلم بالعمل، ولذلك حرص على أن يقرن إتقان العلم إدراكاً وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتديراً، لأن الاتقان بالمعنى الأول مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو حيل يتوسل بها إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقتين الإقناعي والدوقي⁷⁶، وهذا هو الاتقان بالمعنى الثاني، الذي أقنع الغزالي بأن مزيداً من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وأن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيداً من العلم⁷⁷، أو كما نقل عنه بعضهم من أن "المعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال" وأن "الأحوال لا تثمرها إلا العلوم، والعلوم لا تثمرها إلا الأفكار"⁷⁸.

لكن يبدو أن واقعية النظام المعرفي عند مكيافيللي لم تكن مستغربة عليه، وقد سبق تناول منهجه الواقعي، وهذا المنهج كان ضرورياً أن يؤثر في المعرفة السياسية عنده، التي اعترفت في مقدمة الأمير بأنه حصل عليها بعد تجربة طويلة وخبرة بالأحداث المعاصرة، ودراسة لوقائع الماضي، دون تزويق أو زخارف، ووجد خلاصتها في أنه "من الضروري أن تكون أميراً لتستطيع التعرف بدقة على طبيعة الشعب، كما أن من الضروري أن تكون فرداً من أبناء الشعب لتتمكن من معرفة طبيعة الأمراء"⁷⁹.

إذاً فكلاهما لم ير المعرفة ولا ما ينتظمها من أقسام بعيداً عن العمل، لكن الغزالي ربط المعرفة وعلومها بالدين، وهو ما يتضح سواء من نظريته إلى العلم بوصفه فرض عين، وفرض كفاية، أو من نظريته إلى تقسيم المعارف والعلوم إلى

⁷⁶ انظر: أنور الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

⁷⁷ انظر: المرجع السابق، ص 22.

⁷⁸ انظر: تامل مرجع السابق، ص 20.

⁷⁹ انظر: الأمير، مرجع سابق، ص 51-52.

علوم شرعية، وغير شرعية، في حين أن مكيافيللي يرى أن لا علاقة للدين بعمل العلم إلا إذا أدى إلى تحقيق غايات السياسة الواقعية في القوة والوحدة. فالدين عنده محكوم، وليس حاكمًا كما عند الغزالي، كما أنه وهو محكوم مقيد بما ينتفع به، وإلا خرج من دائرة العمل، ومن ثم من دائرة العلم، إن لم يحقق ذلك النفع، وهذا يؤكد أن مكيافيللي لم يكن يرتجي من العلم إلا عملاً نافعاً دنيوياً، بعيداً عن أية أمور أخروية، كما تحدث الغزالي عن مقاصد العلم، من حيث إنه مطلوب لذاته "وأعظم الأشياء رتبة في حق الأدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال"⁸⁰، وهنا يلاحظ ربطه مرة أخرى العلم بالعمل، وربطهما معا بالفضائل.

4- ويضاف إلى ما سبق أن النظام المعرفي عند الغزالي ما لم يؤد إلى مقاصد المعرفة المستقيمة - كما يبدو من تعريفه للعلم وأقسامه - يدخل في الدائرة المذمومة من العلم بأقسامه التي عددها في "إحياء علوم الدين"، وهي دائرة ذمه في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة: أن يكون مؤدياً إلى ضرر، إما لصاحبه وإما لغيره، أو أن يكون مضرًا بصاحبه في غالب الأمر، أو أن يكون من قبيل الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم⁸¹، لأن العلم لا يذم لعينه، وإنما يذم - في نظره - في حق العباد. وهنا يتبين كيف أن القيم ومضاداتها ساكنة في بنية المعرفة ونظامها عند الغزالي، وأن التزام العلم مقاصد الشرع يجعله من قبيل العلم النافع ولا يتحقق النفع إلا بأن يكون عملياً. ولا يصلح العمل إلا بأن يكون محموداً، وإلا اعتبر من قبيل العلم الضار الذي لا نفع فيه، والمذموم ولو عمل به، وهذه المسألة - ذم النظام المعرفي أو مدحه - مرتبطة بفكر مكيافيللي بما يحقق من نفع حسب ما يقرره الواقع. ولذلك حدثنا عن سبيلين للوصول إلى القوة والحكم أو الحفاظ عليهما، سبيل النذالة

⁸⁰ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص21.

⁸¹ انظر: المرجع السابق، ج1، ص 41-42.

والقبح، وسبيل تأييد المواطنين، ورغم اعترافه بقسوة السبيل الأول ومضاره، إلا أنه لم يمنع من استخدامه، سواء بطريقة حسنة أم بطريقة رديئة⁸².

رابعاً: في المقومات القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي

يتضح مما سبق أن النظام المعرفي في رؤية المفكرين يستند على مقومات قد يبدو بعضها لأول وهلة وكأنه في قطيعة مع القيم، بمفهومها المختلف عندهما، بيد أن استعراض أبرز هذه المقومات، يكشف عكس ذلك. وسوف يتم التركيز على المشترك منها بينهما، على النحو التالي:

1- الدين والوجود السياسي، فالغزالي عدّ الدين الإسلامي أساس الوجود كله وليس السياسي فحسب، وربطه بسلسلة من المقومات المعرفية الأخرى، التي لا تنفك تلتزم بأوامره ونواهيه، وقد أوجز ذلك في عبارته "إن الدين بالملك، والملك بالجنّد، والجنّد بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد"⁸³، ولم ينظر الغزالي إلى الدين بعيداً عن الدنيا والآخرة بحال، ذلك بأن "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل، لمن اتخذها آلة ومترلاً، لا لمن اتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدمين"⁸⁴، وهو لم يفصل بين الدين والسلطان، أو بين مقاصد الشرع وبين مقاصد الحكم، لأنه "ينبغي للملك أن يكون ديناً ومحباً للدين، فالدين والملك توأمان، مثل أخوين ولدا في بطن واحد... فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع"⁸⁵، والأصل في ذلك كله أن يكون نظام أمر الدين مقصوداً لصاحب الشرع (ص) قطعاً، وهذه مقدمة - في نظره - لا يتصور التراجع فيها⁸⁶.

⁸² انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 96-101.

⁸³ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، ص 185.

⁸⁴ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 21، وله أيضاً: الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الجليل، 1993، ص

148.

⁸⁵ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 197.

⁸⁶ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 147.

وينطلق مكيافيللي في حديثه عن الدين من رفضه لسلطانه ولسلطان ما جسده في الوجود السياسي في عصر النهضة. إنه الرفض الذي صاحبه هجوم على الكنيسة الكاثوليكية حينما مارسه ضد مصلحة فلورنسا وإيطاليا، في قوله "وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والمياليين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل...، وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قويًا، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على احتمال الآلام لا على القيام بالأمور التي تتطلب المرأة" إلى أن يقول "نحن الإيطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق... بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي إلى الانهيار..."⁸⁷.

ورغم ما سبق فإن مكيافيللي رأى أن السلطة التي تتخلى عن الدين قد تصل إلى السلطان، ولكنها لن تصل إلى المجد⁸⁸، بل إن هناك نصوصاً في "مطاراته" تؤكد أهمية الروح الدينية، وضرورة توافرها في الأمراء، والحفاظ معها على العبادات السماوية⁸⁹، لكنه يستمر في التناقض حين يذكر أن الأمير ولاسيما الجديد، "سيجد نفسه مضطراً للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافاً للإخلاص في العهود وللرأفة والإنسانية والدين"⁹⁰.

فكلا المفكرين إذن يتزل الدين متزلة من النظام المعرفي، ويرجعه إلى مصدره الأعلى الإلهي، ويربطه بالسلطة، غير أن متزله ومصدره وارتباطه بالسلطة في فكر الغزالي هي متزلة التأسيس والبناء، وقد استند إلى عقيدة الإيمان - كما سنرى - أما متزله في فكر مكيافيللي فيشوبها التناقض بين احترامه واعتباره ركيزة تتساوى مع غيره من الركائز - حتى المتعارضة مع قيمه - وليس الركيزة الأولى كما هي في مذهب الغزالي، وبين رفضه الالتزام به، وهو ما حاول بعضهم تفسيره بأنه إنما حارب الكنيسة ولم يحارب الدين، وأنه كان واضحاً حين ألزم المحكومين بالدين وحل الحكام منه، وأنه قبل تحقيق هدفه في

⁸⁷ انظر: مطارات مكيافيللي نقلها د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 323-324.

⁸⁸ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 98.

⁸⁹ انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 325.

⁹⁰ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 150.

وحدة بلاده وقوتها لا داعي لأي التزام ديني من قبل السلطة، أما بعد ذلك فلا مفر من إعلاء دور الدين، وكثيراً ما أشار بالممالك التي رعته، والتمت طريقه⁹¹.

2- السياسة جوهر المصالح، فهي عند الغزالي من الأصول التي تبني عليها حياة البشر ضمن أعمالهم، وحرفهم، وصناعاتهم التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام، أولها: الأصول التي لا قوام للعالم دونها، من زراعة، وحياسة، وبناء وسياسة للتأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها. وثانيها: المهنيات لكل واحدة من هذه الصناعات الأربع والخدمات لها. وثالثها: المتممات للأصول والمزينات لها. وقد انحاز الغزالي إلى السياسة من الأصول وجعلها أشرفها، من حيث تستدعي من الكمال في من يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات. ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناعات وقد أناط بها رسالة قيمة هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، على أربع مراتب: سياسة الأنبياء، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وسياسة العلماء بالله عز وجل وبدينه، وسياسة الوعاظ⁹².

ولا تبعد السياسة عن الإصلاح عند مكيافيلي، ولكنه إصلاح القوة والحكم، ولذلك عدها معركة مستمرة لأجل الوصول إلى القوة، لأن السياسات كافة ما هي إلا سياسات القوة، ولأن تاريخ البشر هو تاريخ الاستئثار بها⁹³. ومكيافيلي في ذلك قرأ خبرته، وواقع البشر التاريخي، وما عاصره، وخبرة التاريخ الأوروبي بعناية، ولكنه قرأ ذلك، وخبرة بلده، إيطاليا طاغية عليه، حاضرة في فكره، فأظهر حقيقة السياسة واضحة بكل ما فيها من مساوئ، ومحاسن، وبكل أشكالها الواقعية كافة، وانتهى إلى أن المصلحة التي يجب أن تدور حولها السياسة هي وطن قومي أو دولة قومية موحدة، ليس

⁹¹ انظر: مارسيل بريلو، مرجع سابق، ص 127-128.

⁹² انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 21-22.

⁹³ انظر: د. حازم صاغية، نيكولو مكيافيلي - مدخل أولي، الفكر العربي، العدد 22، السنة الثانية، سبتمبر - أكتوبر 1981، ص 403.

د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 310.

لفلورنسا بلده وإنما لايطاليا بممالكها الخمس⁹⁴، ولذلك نظر إلى السياسة من منظار ما هو كائن وليس مما ينبغي أن يكون، وكان متسقاً مع ذاته حين قال "...وأأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"⁹⁵.

ومقتضى ما سبق أن الغزالي ومكيافيللي جعلوا السياسة واقعية، وربطوها بالمصلحة والنفع للناس، وأوكلوا إلى السلطة السياسية المسؤولية الأولى في رعاية مقاصدها، لكن الغزالي مبعث واقعيته من اقتضاء اقتران إتقان العلم بإتقان سياسة العمل به، على حين أن واقعية مكيافيللي كانت ضرورة مجتمعية وقومية، ثم إن المصلحة عند الغزالي مصلحة شرعية مربوطة بما ينفع الناس - حاكماً ومحكوماً - في دنياهم وأحراهم كما سبق، وقد سبق القول إن الغايات عند مكيافيللي دنيوية. ويضاف إلى ما سبق أن الغزالي لما فرض على السلطة مراعاة السياسة فحجاً، ومقاصد، حسب ما ينبغي الشرع، وضع لها شروطاً لشرعيتها - كما سيرد - أما السلطة في نظر مكيافيللي فهي واضعة السياسة وصانعتها، وملهمتها، ورغم ذلك فهي فوقها وتعلو على أية قيود قد تفرضها.

3- الإنسان محور الكون البشري في الوجود، إنه المستهدف عند الغزالي بمقاصد الشريعة، والمستصلح بها، وهو لا يستصلح إلا إذا تولى المسؤولون عن مراتب السياسة - السابق الحديث عنها - أداء الواجب منهم في كل مرتبة، فسياسة الأنبياء تتطلب حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهريهم وباطنهم، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين تفرض حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، ولكن على ظاهريهم لا على باطنهم، وسياسة العلماء تستدعي

⁹⁴ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 135-136، د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 63، وانظر أيضاً: V. Venkata

Rao, op. cit, pp. 241-248

⁹⁵ نقلاً عن د. حازم صاغية، مرجع سابق، ص 407.

حكمهم على باطن الخاصة فقط، وسياسة الوعظ تقتضي حكمهم بواطن العوام فقط. فالغزالي تعامل مع الإنسان تعاملًا واقعيًا أساسه احتياجه - وليس كماله - إلى من يصلح أحواله في الدنيا والآخرة، في باطنه وظاهره، واعتبر أن الأصل في الإصلاح، وضبط النقص في الفطرة الإنسانية السلطان، أو الراعي، لأن هذا النقص إذا لم يضبط كان فساد العمران والحياة والكون، لأن "الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء"⁹⁶.

لكن مكيافيللي كان أكثر واقعية وتشاؤمًا من الغزالي في نظريته إلى الإنسان وما يحركه في الكون، ونظريته إلى ما يصلحه، إنها الواقعية التي رأت الإنسان بمنظار قائم في تكوينه وطبيعته، وتذكرنا برؤية هوبز، ولم تجد فيه إلا كل النقائص "وقد يقال عن الناس بصورة عامة إنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون، ميالون إلى تجنب الأخطار، شديدي الطمع، وهم إلى جانبك طالما إنك تفيدهم، فيبدلون لك دماءهم، وحياتهم، وأطفالهم، وكل ما يملكون، طالما أن الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون، ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى إلى الدمار والخراب"⁹⁷.

فمكيافيللي الواقعي في سياسته، الواقعي في نفعية هذه السياسة أراد أن يفرض القوة الكامنة فيها - أي السياسة - ليقضي على النوازع المتأصلة في النفس البشرية الفاسدة، ولكنه بالغ في استعمال هذه القوة، حين جردها من أية ضوابط إلا بقدر ما ترى السلطة، اقتناعًا منه أن النفس الشريرة لا تقوم إلا

⁹⁶ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 149. ويقول في "إحياء علوم الدين" و"خلق - أي الله سبحانه - الدنيا زائدًا للمعاد ليناول - أي البشر - منها ما يصلح للزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمست الحاجة إلى السلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به..." انظر ج 1، ص 27.

⁹⁷ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 144، وانظر أيضًا:

بطرق شريرة، توكيداً لمبدئه "لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه"⁹⁸.

إن مكيافيللي هنا يلوم البشر على مسلكهم الشرير، أو تعاملهم بالإساءة مع أنفسهم ومع السلطة، ولكنه لم يقل لنا لماذا هم كذلك؟ ومن الذي ركب فيهم ذلك؟ ويدو أن الغزالي كان أسبق منه في الإجابة، إنه ليست الطبيعة ولا حالة الفطرة الأولى، وإنما هو الله تعالى الذي ركب في البشر نوازع الخير ونوازع الشر، "ففي جبلة الانسان الغيظ والحسد، والمنافسة، وذلك مما يؤدي إلى التقاتل والتنافر، فانظر كيف سلط الله تعالى السلاطين، وأمرهم بالقوة والعدة والأسباب، وألقى رعيهم في قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعاً وكرهاً، وكيف هدى السلاطين إلى طريق إصلاح البلاد، حتى رتبوا أجزاء البلد، كأها أجزاء شخص واحد، تتعاون على غرض واحد، وينتفع البعض منها البعض"⁹⁹.

4- العمران والمقومات المادية للوجود، فالغزالي يؤكد أن قوام الوجود كله - وليس الوجود السياسي فحسب - أن يجد ما يستقيم عليه بقاؤه المادي والمعنوي، ولا يختلف مع مكيافيللي في المبدأ، ولذلك صاغ كل منهما منظومته للقيم تعلوها قيمة عليا تسد الحاجة المعنوية - سنعرض لها لاحقاً - أما بالنسبة للمقومات المادية فلا تأتي عندهما إلا بالعمران، لكن شتان بينهما في عرض مضمون رؤيتهما له. فالغزالي ينشئ العمران - كما سبق - على أصول، ومهيات ومزينات، ولكنها تخدم بعضها بعضاً، بل إنه يوظف مراتب السياسة وينيط بالداخلين في كل مرتبة مهام وواجبات حضارية - كما سبق أيضاً - لكنه لم يفصل ذلك عن ضرورة المعرفة والعلم، سواء بحقيقة الأصول والمهيات، والمزينات، أم بحقيقة المراتب الأربع، من حيث جعلهما - المعرفة والعلم - خلافة لله في الأرض، بل من أجل خلافة الله في الأرض¹⁰⁰. والغزالي

⁹⁸ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 124.

⁹⁹ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، طبعة دار الشعب، 1998، ص 2268-2269.

¹⁰⁰ انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

حينما تطرق إلى ذلك كان ينطلق من رؤية أن الإنسان كائن اجتماعي بفطرته، وأن هذه الفطرة المخلوقة مفضية إلى العمران، حيث التعاون لسد حاجته إلى الاجتماع، وإنشاء البلاد، وحاجته إلى السياسة والصناعات الأخرى، وحاجته إلى الخراج، وإلى الأسواق واستخدام النقد وحاجته إلى الأمن، والحسبة، تبعاً لما فصل في كل حاجة، وأقسامها في "إحياء علوم الدين"¹⁰¹.

أما مكيافيللي فقد نظر إلى العمران من زاويتين، زاوية تأسيسية، وزاوية الحفاظ عليه، فأما الزاوية الأولى فقد ذكر أن العمران يتأسس من الملكيات والجمهوريات القائمة، ولكل أشكالها، وأقسامها، أو من المدن والممالك التي احتلت وخضعت لسيادة غيرها، بقوة السلاح، أو بالقدرة والكفاءة، أو بمساعدة الآخرين، أو بمساعدة الحظ، ثم ينتقل إلى العمران في الإمارات المدنية، والإمارات الكنسية، وأما الزاوية الأخرى فيفرض فيها الحفاظ على العمران بعاملين، الأول داخلي أساسه أن يتخذ الحكم القوي مسالك لممارسة القوة - كما سيرد - بعيدة عن أية قيود، والآخر خارجي أساسه ممارسة سياسة الاستعمار (البغي) والاعتداء على الأمم والممالك الأخرى، لشغل الناس داخلياً عما يحدث داخل البلاد، ولاتقاء أي تهديد بالمبادأة بالعدوان والبغي وهنا نلاحظ:

- أن عمران الغزالي بما يستتبعه من مفاهيم أخرى يستقى في أسبابه وأشكاله من نظريته إلى ما يصلح البشر والكون عامة، بصرف النظر عن الهيكل السياسي الذي يتولى مهام هذا العمران، في حين يرتبط العمران عند مكيافيللي بممارسة سياسة القوة في أشكال سياسية محددة - دلت عليها من خبرة أوروبية غربية - ومن ثم فقد اختلف العمران داخل كل شكل حسب نوع القوة الذي استخدم للاستحواذ عليه، ونمطه الممارس فيه، والحفاظ به عليه، سواءً كان قديماً - الشكل - أم حديثاً.

¹⁰¹ انظر: عرضاً للدلالات السياسية لذلك في د. محمد جلال شرف و د. علي عبد المعطي، الفكر السياسي في الإسلام، الاسكندرية، دار المعرفة

- وأن العمران عند الغزالي يؤدي وظائف العلم في الاستخلاف، وأغراض تلبية حاجات الإنسان المتعددة، وتأتي القوة العادلة ممثلة في السلطة السياسية لتحافظ عليه وعلى أمنه، على حين يأتي عند مكيافيللي لينهض بوظائف البغي داخلياً، وخارجياً، كما فضل في نظريته إلى الاستعمال وأشكاله.

- وأن الغزالي يرغب في الزهد في عوائد العمران، ويجعل الحكام أساس العمران، وأن سياساتهم هي التي تقود إليه، أو تقود إلى الخراب، وأنه إذا استحكم ذا الخراب، فإن عدم الاستقرار وثورة الرعية من مستلزماته ونتائجه، وأن الأزمات والشدائد المادية من فقر ومجاعات، ونوائب يجب أن تزال بتعاون البشر وتكافلهم، وحسن سياسات الحكام¹⁰²، ويسير مكيافيللي في هذا السياق، حين يضبط العمران بمسالك ممارسة القوة - كما سيرد - النابعة من تحكيم واقع مهزوم ومأزوم، وليس من تحكيم شرع متزل بمقاصد في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

5- القوة المسلحة والجنود والوظيفة الأمنية، فحين ربط الغزالي الجند بالدين من ناحية، وبالمال والعمران والعدل من ناحية أخرى، أراد أن يظهر حقيقة الدور الذي يمكن لهذه الطائفة أن تؤديه من دور في الحراسة والأمن لنظام الدين، ونظام الدنيا، إنه يشير إلى ضرورة وجود مؤسسة جهادية مهمتها الدفاع عن كلا النظامين وتوفير سياج الأمن لهما، وهذه المؤسسة الجهادية هي امتداد للوظيفة الجهادية للحكم حيث "إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع"¹⁰³. وهذا يفسر جزئياً حديث الغزالي عن صناعة الجندي، وحراستها البلد بالسيف، ودفعها للصوص، ضمن صناعات أخرى ينتظم بها العمران، لذلك أكد على ضرورة أن تكون هذه الصناعة خادمة مثلها مثل بقية الصناعات الأخرى، خادمة من حيث تؤدي وظيفة مختصة تؤمن الصناعات الأخرى وتخصص فيها، ومخدومة من حيث تمتنع عن وظائف أخرى تؤديها إليها غيرها من الصناعات، ولم ينس الغزالي أن يذكرنا بدور

¹⁰² انظر: الغزالي، الجبر المسبوك، مرجع سابق، ص 146، ص 172-173، ص 186-187، 214-231.

¹⁰³ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 148.

صناعة الحراسة في عمارة الثغور والرباط فيها، وتحقيق الهيبة للحكم داخلياً، وتخويف أعدائه خارجياً¹⁰⁴ وبدور السلطة السياسية في التعامل مع الجند بقيم ملزمة منها العفو عنهم - ما لم يقصروا - حال هزيمتهم، وفك الأسر منهم، وحفظ أرزاقهم ومعاشهم، وتدريبهم على آلات الحرب، ومخاطبتهم بأحسن الكلام، ولين الخطاب، ولطف الجواب¹⁰⁵.

ولما كان مفهوم القوة مسيطراً على فكر مكيا فيللي فلم يكن متوقعاً أن يأتي عنها خالياً من حديث عن الجند بوصفهم وسيلة لتدعيم هذه القوة، وللحفاظ عليها، وربما بشكل أكثر تفصيلاً من الغزالي أحياناً، إذ قسم القوات المسلحة التي يعتمد عليها الأمير إلى قوات خاصة به، أو مرتزقة، أو رديف أو مزيج، وحذر من المرتزقة والرديف، ومن ولائهما، لأن هذه القوات لا تعرف النظام، ولا تحفظ العهود والمواثيق، وعدد عيوباً كثيرة أخرى لها، وذكر أمثلة تاريخية تثبت هذه العيوب. ثم تحدث عن القوات الإضافية المختلطة التي يستعان بها من جار قوي، وهي في نظره عديمة الجدوى كالمرتزقة، ولها خطورتها هي الأخرى من مناح متعددة، ونصح الأمير بأن يعتمد فقط على قواته الخاصة، وأسلحته الخاصة، حتى لو خسر بها المعارك أحياناً، حتى يطمئن ويسلم¹⁰⁶. بل أعلن - عكس الغزالي - صراحة "أن على الأمير أن لا يستهدف شيئاً غير الحرب، وتنظيمها، وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئاً سواها، إذ إن الحرب هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من ينوي القيادة"¹⁰⁷، وأكد على "أن ازدراء فن الحرب هو السبب الرئيس في ضياع الدول وفقدانها، وأن التمرس في وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات"¹⁰⁸، وألزم الحاكم بأن لا يسمح لأفكاره أن تذهب بعيداً عن مراس الحرب، حتى في أوقات السلم¹⁰⁹.

¹⁰⁴ أنظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 196.

¹⁰⁵ أنظر: المرجع السابق، ص 79.

¹⁰⁶ أنظر: مكيا فيللي، مرجع سابق، ص 117-134.

¹⁰⁷ أنظر: المرجع السابق، ص 131.

¹⁰⁸ نفس المرجع السابق.

¹⁰⁹ أنظر: المرجع السابق، ص 132.

فمكيافيللي ربط وظيفة الجند بوظيفة السلطة، لكنه لم يرد أن يشغل السلطة بفن سوى فن الحرب، أو أن يكون لهذه الحرب من سبيل وحيد سوى الحصول على الدول والامارات خارجياً، وتحقيق الخوف والارهاب داخلياً، وهنا تختلف وظيفة السلطة والجند عن مثيلتيهما عند الغزالي، بل في الوقت الذي أكد فيه الأخير على ضرورة التعامل القيمي الصالح مع الجند، أبي مكيافيللي إلا أن يكون الأمير مهأباً، ومخيفاً في عيون جنده، ويقضي على نوازع العصيان فيهم، وإنزال العقاب الشديد حال الخطأ، وأن يؤاخذهم بعيداً عن اللين واللفظ¹¹⁰.

خامساً: القيمة العليا في المنظومة القيميّة للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي

سبق القول إن المفكرين تحدثا عن القيم ومضاداتها عامةً، مستخدمين غير مفهوم، سواء للدلالة على الأولى، أم للدلالة على الثانية، وهنا يأتي بيان تفصيل ما أجملاه، أي بيان مفردات القيم، ومفردات مضاداتها، وما تستعلي كقيمة عليا في الأولى، وما تتقدم على ما عداها في الثانية.

والذي يطالع المصادر الفكرية السياسية للغزالي يكتشف أنه تكلم عن قيم الايمان، والعدل والتوحيد، والرفق، واللفظ، والزهد، والإحسان، والعزة، والهيبة، والإصلاح، وحسن السيرة، والحق، وتجنب المحارم، والأمن، والتقوى، والأمانة، والسعادة، والنصيحة، والشجاعة، وكظم الغيظ، والأدب، وكمال العقل، والعفو، والكرم، والصفح، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كما تكلم أيضاً عن مضادات ذلك مثل الكفر، والشرك، والظلم، والبغي، والخراب، والمكر، والخديعة، والحيلة، والغرور، والغضب، والشهرة، والكبر، والبطر، والرياء، والنفاق والخيانة، والخوف، والغدر، والغش، واللعنة، والبغض، إلى آخره مما يكاد أن يشكل جوهر بعض ما اهتم به - إن لم يكن معظمه - في كتاباته، ولا سيما في التبر المسبوك، وإحياء علوم الدين، والأدب في الدين، والمنقذ من الضلال، والقواعد العشرة، وأيهما الولد

¹¹⁰ المرجع السابق، ص 145-146.

الحب، وكيمياء السعادة، إلى آخره من المؤلفات التي حملت في عناوينها ومضامينها دلالات قيمة واضحة.

كذلك فإن الذي يطالع مصادر مكيافيللي الفكرية في الأمير، المطارحات خاصة يعثر على مفردات للقيم، منها: الود، والتواضع، والقوة، والرضا، والصداقة، والمجد، والحرية، والكفاءة، والارتقاء، والحفظ، والاختيار، والمساعدة، والنجاح، والنمو، والسلام، والتحرير. كما يمكنه العثور على مضادات لهذه المفردات مثل: سوء الطالع، والكرهية، والثورة، والضرر، والقتل، والضعف، والمكر، والخديعة، والإساءة، والجحروت، والخراب، والدمار، والرشوة، والاحتلال، والعصيان، والخنوع، ونقض العهد، والاضطهاد، والعداوة، والفشل، والهزيمة، والحرب، والاعتصاب، والبخل، إلى غير ذلك. وهنا تجدر ملاحظة الآتي فيما قدمه الغزالي ومكيافيللي من إسهام في المفردات السابقة:

1- أن مسألة ما يدخل في القيم وما يخرج إلى مضاداتها من مفردات، كانت محكمة بقيمة عليا هي التي تفصل في ذلك، بل - دون مبالغة في القول - تفصل فيما يشد بعضه بعضاً من قيم أو مضاداتها عند المفكرين، وهذه القيمة العليا هي قيمة الإيمان بأصوله وفروعه عند الغزالي، - على ما سيرد - وتقابلها قيمة القوة عند مكيافيللي، وهذا يعني أن ضابط القيم عند الأول لم يكن بشرياً، وإن كانت مصداقية الالتزام به أو الخروج منه متوقفة على إعلان الموقف - المذعن له أو الناكص عنه - من قبل البشر، كذلك فإن الإيمان عده الغزالي مقوم الوجود الأول وغايته، ومعيار التفرقة بين ما يراد للإنسان، وبين ما لا يراد له، دينوياً وآخروياً وهو ما لم يسلم به مكيافيللي طبقاً لنظريته السابقة إلى الدين عامة، وإلى الكنيسة خاصة، وطبقاً للقيمة العليا - القوة - التي لا قيود عليها من إيمان أو غيره على الأقل في مرحلة توحيد الوجود السياسي.

2- أن هذه المفردات بقسميها - مفردات القيم، ومفردات مضاداتها - حين ردت إلى أصل الإيمان أو نقيضه عند الغزالي، إنما استندت في التأسيس

والمصدر والتوجيه إلى الله، أمراً بالقيم، ونهياً عن مضاداتها، فهي مطلقة المصدر، نسبية الممارسة، لكنها حين ردت إلى معايير الواقع عند مكيافيللي وتغيراته، وما يراه الحاكم الأمير، وما لا يراه، صارت نسبية المصدر، نسبية الممارسة، ولعل ذلك ما دعا مكيافيللي إلى نصح الأمير إلى استخدامها - القيم أو مضاداتها - بحرية واختيار، بل إنه نصحه بالجمع بين القيمة وما يضادها إن لزم الأمر ومن ثمَّ فالتصنيف في محكات النظام المعرفي إلى قيم ومضاداتها، لا

ينبغي أن نلزم به مكيافيللي لأنه كثيراً ما جمع بين هذه وتلك في نصائحه، ولأنه عدَّ بعض مضادات القيم فضائل، بل قيماً لا غنى عنها أحياناً، وقد سبق بيان كيف أنه على العكس من ذلك فقد عدَّ بعض القيم مما قد يؤذن بزوال الممالك والإمارات، ويتضح ذلك إلى حد كبير في تحديده لأسس التعامل مع الممالك المحتلة، وواجبات الأمير تجاه المتطوعة، والمرتقة، وكيفية ممارسته للسياسة الاستعمارية (البغي)¹¹¹.

3- إن الإيمان بوصفه قيمة عليا في فكر الغزالي السياسي، عدّه كالشجرة التي لها عشرة أصول، وعشرة فروع، وهو يقوم على الاعتماد بالجنان والعمل بالأركان، أي أنه عقيدة وعمل، ولذلك بنى أصوله على صفات الله سبحانه وأسمائه الحسنى التي يجب الإيمان بها وبمقتضياتها، وبنى الفروع على تجنب المحارم، وأداء الفرائض¹¹²، أما القوة بوصفها قيمة عليا في فكر مكيافيللي فقد سبق الحديث عنها، في غير موضع. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنه عدَّ الجمع بين المتناقضات في ممارسة أساليب هذه القوة، مثل الجمع بين المثالية وبين الواقعية، والقانون والبطش، والحب والكراهية، والأمن والخوف، والقوة والحيلة، والكرم والبخل، والرحمة والقسوة، والوفاء بالعهد ونقضه، والإيمان بالقدر والإرادة¹¹³، من ضرورات الواقع السياسي.

¹¹¹ المرجع السابق، ص 79، وما بعدها.

¹¹² انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 97-107.

¹¹³ انظر: تفصيلاً لهذه المسالك استخراجاً من "الأمير" في د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 312-321.

4- أن الغزالي لم يعد القوة من منظومته القيمية، ولكنه ربطها بقيمتين أساسيتين هما الإيمان والعدل، ربط تأسيس ومقاصد وغايات وممارسة، فالحاكم القوي عنده هو الحاكم المؤمن بأصول الإيمان وفروعه، بما تتطلبه من أداء الفرائض وتجنب المحارم، والعدل بينه وبين الرعية، وبين الرعية وبعضها، والكف عن ظلمها، وعن التعامل بالظلم بين أفرادها¹¹⁴، ولذلك حرص الغزالي على أن يعدد وجوهاً كثيرة للعدل في هذا السياق، فمن العدل أن يكون للسلطان هيبة ومنعة - وليس الاستبداد والبطش¹¹⁵، ومن العدل أيضاً الاحسان إلى المحسن، والإساءة إلى المسيء، والمنح على الفعل الجميل، والمنع عن الفعل الرديء، والمعاقبة على ارتكاب القبيح¹¹⁶، ومن العدل كذلك "السماع لشكوى الضعفاء وإنصافهم، وإرجاع الحق إليهم، والتسامح معهم، ودعوة العمال إلى الإقتداء بذلك"¹¹⁷، لأن "الرعية لا تثبت على الجور، وإن الأماكن والبلاد تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون إلى ولايات أخرى"¹¹⁸.

فالغزالي لم يربط القوة بالواقع إلا بقدر إصلاحها له بالممارسة العادلة وليس بالمستبد العادل كما ذهب الإمام محمد عبده، أو المستبد المطلق كما ذهب مكيافيللي وهوبز، كما أنه حكم القوة بمقيار يعلمو الحاكم هو الإيمان الذي يرتب العدل ويفرضه، أما مكيافيللي فالحاكم معيار كل شيء وهو فوق القوانين لأنه صانعها، ولا يتقيد بها، ولا يُساءل بها، وهذا يقترب من أفلاطون وهوبز، الأول في نظريته إلى الحاكم الفيلسوف، والثاني في نظريته إلى آثار العقد الاجتماعي.

¹¹⁴ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 97-107، وانظر في تأصيل العدالة كقيمة سياسية إسلامية: خليل عبد المنعم خليل مرعي، العدالة في نظام القيم السياسية والإسلامية، دراسة في نموذج الخلافة الراشدة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية

الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، 1991.

¹¹⁵ المرجع السابق، ص 222-223،

¹¹⁶ المرجع السابق، ص 197.

¹¹⁷ المرجع السابق، ص 214.

¹¹⁸ المرجع السابق، ص 187.

5- إن علو الإيمان وارتباط العدل والقوة به عند الغزالي في منظومته قيم نظامه المعرفي، وعلو القوة وإطلاق يد السلطة في تسخير مسالكها كافة في منظومة قيم نظام مكيافيللي المعرفي من ورائهما - العلوان - تحقيق قيمة السعادة في النهاية، لكنها المادية والمعنوية، والدينيوية والآخروية عند الأول للحاكم والمحكوم، في حين أهما السعادة المادية والدينيوية لدولة إيطاليا وشعبها

عند الثاني، وإن كان الغزالي أكثر تأصيلاً للسعادة من حيث تقسيم البشر في إدراك قيمتها الدينيوية إلى طوائف خمس، وعاب على هذه الطوائف جميعاً أنها أفرطت أو فرطت في النظر إلى الدين ومقاصده، وعدّ الطائفة الناجية هي التي تأخذ الدنيا للدين، دون ميل أو انحراف بالتقتير أو الإسراف، بل بالأمر القوام وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله¹¹⁹، وهكذا يعيدنا الغزالي إلى العدل لتنبثق منه السعادة في النهاية.

6- يأتي الأمن عند الغزالي ومكيافيللي مندرجين في منظومتيهما القيميتين، ويأتي الأول إلا أن يجعل منه وظيفة حضارية للسلطة، وكأحد ضرورات وجودها العقلية من حيث إن الله يزع بعبثها وردعها ما لا يزع بالشرع، لأن "جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية على بعضها على بعض سنة واحدة"¹²⁰.

والأمن عند الغزالي أمن عقيدة يأنس إليها الحاكم والمحكوم حين يعلمان "أن جميع ما في العالم بإرادته سبحانه ومشيتته، وليس لشيء من قليل أو كثير، أو صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضرر، زيادة أو نقصان، راحة أو تعب، صحة أو وصب، إلا تحت تدبيره ومشيتته وتقديره"¹²¹.

وهو أيضاً أمن نفس بالبعد عن الشهوات، والقناعة في جميع الأشياء فلا عدل بلا قناعة وأمن عقل، "لأن من كان تام العقل والعلم كان في الدين نبياً

¹¹⁹ انظر تفاصيل هذه الطوائف نقلاً عن د. محمد جلال شرف د. علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 388-389.

¹²⁰ انظر: الغزالي، الثبر المسبوك، مرجع سابق، ص 223.

¹²¹ المرجع السابق، ص 100.

أو حكيمًا أو إمامًا¹²². وفوة ما سبق هناك أمن الأمة كلها بالعدل والإنصاف، "لأن ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عن السلطان على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"¹²³. إذا كانت هذه بعض أبعاد الأمن عند الغزالي فإن مكيا فيللي ربط مع الآخر الأمن بالقوة، لأنه مع الضعف والانقسام وفساد الكنيسة ضعفت إيطاليا¹²⁴. وهكذا يبدو مكيا فيللي وكأنه أراد تفسير الأسباب التي قادت إلى أن يهمل - ولو مؤقتًا - مستويات الأمن الأخرى للفرد وللجماعة، غير المستوى القومي، ليقول إن الأمن القومي أولاً وبأية وسيلة وبعده، ومنه تأتي المستويات الأخرى كافة، ولو بالعدوان على أمن دول أخرى، وهو ما لم يعتبره الغزالي، حيث لا تتجزأ مستويات الأمن لأنها مستمدة من أصل عقيدي واحد - الإيمان - الذي يسري بعوده الأمنية في كل المستويات الأخرى، ومن ثم وجب تلازمها جميعاً، وإن لم يمنع التلازم أن تأتي في مراتب متتابعة أحياناً، فأمن الدولة من أمن الرعية، وأمن الرعية من أمن الراعي، وأمن الراعي من أمن العقيدة، ولعل هذا ما يؤكد مقولة الغزالي السابقة "إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع".

سادساً: في الدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عند المفكرين

تنتظم الإمارة والوزارة وبعض المؤسسات الأخرى للدولة مكانة مهمة في أداء تبعات الوظيفة القيمية للنظام المعرفي في فكر الغزالي وفكر مكيا فيللي السياسيين، و لم يغب عنهما ربط هذه المؤسسات بواقع ما كان يتطلبه المجتمع السياسي في عصرهما من هذه المؤسسات، ودوافع ما كان موجوداً منها، غير

¹²² المرجع السابق، ص 349.

¹²³ المرجع السابق، ص 108، وانظر في أبعاد الأمن من المنظور الإسلامي، د. مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام،

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.

¹²⁴ انظر: المطارحات لمكيا فيللي نقلاً عن د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 324.

أههما حاولا تقديم صيغة تتلاءم - وتلائم - بين الموجود، سعياً إلى الأنسب منها والأوفق، لما ارتأياه من مقاصد للسياسة بالمعنى السالف ذكره.

وينطلق الغزالي في حديثه عن المؤسسات مبتدئاً بالإمارة، ورغم ندرة حديثه عنها بالشكل الذي أفاض فيه الماوردي وأبو يعلى وغيرهما من مفكري الأحكام السلطانية، وعلماء السياسة الشرعية، إلا أنه شدد على أهميتها ومحوريتها، إلى الحد الذي يمكن معه القول إنها عنده القطب الأعظم في الربط بين النظام المعرفي وقيمه، وبين الواقع المعاش.

وهذا الربط يتضح مما سبق بيانه من توثيقه العلاقة بين الدين وبين السلطان، وجعلهما توأمين، وبين نظام الدين وبين نظام الدنيا، وبين العمران وبين عدل السلطان، وبين المرتبة الثانية للسياسة، وبين دور الخلفاء والملوك والولاة، وبين القوة والعدل والأمن، وبين وجود الحاكم.

ولذلك شدد الغزالي على أهمية الإمارة، وعظم مسؤولياتها أمام الله ثم أمام الأمة وأهمية أن تأتي شرعية في توافر أهلية الحكم، وفي إسناد السلطة إليها، وفي استمرارها في هذه السلطة. أما مكيافيللي فقد سبق أيضاً القول إن الإمارة عنده فوق كل شيء لأنها علاوة على ضرورتها لأمن الأفراد وإدراك مصالحهم بنوازعهم الشريرة، فهي ضرورة أيضاً لحل مشكلة الوجود السياسي، وهذا يعني أن قوة الإمارة من نتاج سوء طبيعة الأفراد، وسبقت كذلك الإشارة إلى أنه منح للأمير صلاحيات واسعة في توظيف ما يتفق ورأب فساد النفس البشرية المعتلة على المستويين الفردي والقومي.

وهنا تجدر ملاحظة النقاط التالية:

1- إن الغزالي ومكيافيللي استخدموا للتعبير عن ولاية السلطة السياسية، مفاهيم متعددة، كالسلطان، والأمير، والملك، والحاكم، والسلطة، ولكن كلاً منهما استخدمها بمضامين قيمية ومعرفية تتفق وإطاره المرجعي، ولذلك وجدت مفاهيم لها عند الغزالي لم يستخدمها مكيافيللي كالحلافة والإمامة، وإمارة المؤمنين ووجدت بالمقابل مفاهيم لها عند مكيافيللي لم يستخدمها الغزالي كالإمارات الكنسية، والبابوية، وحكومة المقاطعة.

2- يتفق الغزالي ومكيافيللي في الأهمية الواقعية للإمارة، من حيث ذكر الحجج المنطقية، والبراهين العقلية التي تستلزم نصبها، وقيامها بواجباتها، لكن الغزالي يزيد على ذلك الحجج الشرعية من القرآن والسنة، وإجماع الصحابة، ثم إنهما معاً يستشهدان على وجوبها من الخبرة السياسية، خبرة عصريهما وخبرة التاريخ السياسي قبل هذين العصرين.

3- مال الغزالي إلى آراء سابقة للمفكرين المسلمين في وضع شروط معينة لتقليد السلطة، من الكفاية والعلم والورع، إلى غير ذلك من خصائص القضاة، مع زيادة النسب القرشي، هذا في حالة اختيارها، وهو ما يميل إليه، أما إن كانت بالتنصيب فقد حدد لها ثلاث طرق، من جهة النبي (ص) ومن جهة إمام العصر، ومن جهة تفويض رجل ذي شوكة¹²⁵. أما مكيافيللي فقد جعل شروط الإمارة في القوة ومسالك ممارستها، ولكنه استفاد من ابن تيمية في جعله الولاية بالقوة في كل إمارة بحسبها، فما يصلح للإمارات القديمة غير ما يصلح للإمارات المستولى عليها حديثاً، وما يناسب إمارة بالعون الخارجي، غير ما يناسب إمارة استحوذ عليها دون هذا العون، وما يلائم الإمارات الكنسية، غير ما يلائم الإمارات المدنية، وما يوافق الملكيات غير ما يوافق الجمهوريات¹²⁶.

4- كذلك فالإمارة عند كل من الغزالي ومكيافيللي غاية وسيطة لغاية نهائية، وتدرج بوسيلة هي الاستحواذ على القوة العادلة الإيمانية عند الأول، لغاية هي الإصلاح كما سبق، في حين أنها تدرج عند الثاني بوسيلة هي مطلق القوة، التي لا قيد عليها، لغاية هي الوحدة، والقضاء على ضعف إيطاليا، بالقضاء على مصدر الضعف الأول، وهو طغيان الكنيسة وفسادها.

5- ليس صحيحاً أن إطلاق القوة عند الغزالي، هي استمرار للمبدأ الذي ذكره في "التبر المسبوك"، والقاضي بأن السلطان ظل الله في الأرض¹²⁷.

¹²⁵ انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 149-150، وله أيضاً: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي،

الكويت: دار النفائس، د. ت، ص 180، د. حورية مجاهد، مرجع سابق ص 250.

¹²⁶ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 54 وما بعدها.

¹²⁷ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 172.

بما قد يخلع على السلطة من سمات كهنوتية، والصحيح أنها ليست كهنوتية، وليست استبدادية، ولكنها عظم المسؤولية التي ألقاها الغزالي على كاهل السلطة، وكأنه يريد القول إن كل سلطة لا تنعم الرعية في ظلها بالخير، ولا يعمها هذا الخير، فإنها على غير هدى الدين، والغزالي الذي يخوف السلطان الآخرة عظم المسؤولية أمام الله وأمام الرعية، ويضع شروطاً للولاية، يرفض الوراثة الاستبدادية، لا يتصور منه بعد ذلك أن ينتصر للسلطان الكهنوتي، الذي يستتبع فعل ما يحلو له باسم الله، والله منه براء.

وتأتي الوزارة بعد الإمارة عند الغزالي ومكيافيللي لتسند الحكم وتؤازره، وتحمل جزءاً من مسؤولياتها تجاه مقاصد النظام المعرفي، ولكن الغزالي لا تتكامل رؤيته لها كما تكاملت في فكر الماوردي الذي أفرد لها حديثين، أحدهما ضمناً في "الأحكام السلطانية"، والثاني مستقلاً في "قوانين الوزارة".

ورغم ذلك عقد الغزالي فصلاً مهماً للحديث عن الوزارة والوزراء في "التبر المسبوك"، سماه "في سياسة الوزراء وسيرهم"¹²⁸، وهو نفس ما عقده مكيافيللي في الأمير تحت عنوان "وزراء الأمراء"¹²⁹.

وتبدو تفاصيل الاقتراب والتشابه بينهما في الحديث عنها في الآتي:

1- يؤكد كلاهما أهمية الوزارة بجانب السلطة، فالغزالي يقول "اعلم أن السلطان يحسن ذكره، ويعلو قدره بالوزير، إذا كان صالحاً كافياً عادلاً، لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه، بغير وزير، ومن انفرد برأيه ضل لغيره"¹³⁰. ومكيافيللي يعتبر أنه "ليس اختبار وزراء الأمير بالمسألة القليلة الأهمية، فهم إما أن يكونوا لائقين، وإما ألا يتفقوا مع فطنة الأمير وحسن تبصره بالأمور، والانطباع الأول الذي يتولد لدى الإنسان عن الأمير وعن تفكيره، يكون في رؤية أولئك الذين يحيطون به، فعندما يكونون من الأكفاء المخلصين، يتأكد الإنسان من حكمة الأمير، لأنه استطاع تمييز

¹²⁸ المرجع السابق، ص 127 وما بعدها.

¹²⁹ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180 وما بعدها.

¹³⁰ انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 271.

هذه الكفاءة، والاحتفاظ بهذا الإخلاص، بما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائماً أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه...¹³¹.

2- يختلف المفكران في طريقة اختيار الوزراء، فالغزالي يخضع المسألة إلى معايير موضوعية يختار على مقتضاها الوزراء من قبل السلطة، مثل العقل والعلم، والشجاعة والفطنة، والصدق، وكنمان السر، واللباقة، والتجربة الواسعة، إنه يقارب في صفاته بين الوزير وبين السلطان، ضمناً لإصدار القرارات السليمة، أو تنفيذها تنفيذاً سليماً بحيث يكون الوزير أميناً على ما يوكل إليه من السلطان، فيحسن استعمالها لصاح الرعية.

لكن مكيافيللي الذي أوكل هو الآخر للسلطان اختيار الوزير، أطلق له العنان في ذلك، فجمع بين الموضوعي وبين غير الموضوعي في الاختيار، فمن الموضوعي أن يفكر الوزير في الأمير وليس في صالح نفسه، وأن لا يكثر بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير، ومن غير الموضوعي استمالته بالمال، وإغداق مظاهر التكريم على الوزير، وإبداء العطف، ومنح الشرف والمناصب.

3- أناط كل منهما بالوزير مسؤوليات محددة، لكن يبدو أن الغزالي كلفه مهام أكثر مما طلبها الآخر من الوزير، إذ أوكل إليه إخلاص النصيح من غير غلظة شديدة، وكنمان سر السلطان، وعمل الصواب الصحيح، لا يعدد حسناته على الملك، ولا يمن عليه، وحفظ أرزاق الجند، كل على قدره، وأن يذكر السلطان إن نسي، ويعينه إذا استعان به، وأن يلتمس الأموال التي تؤخذ من الرعية في أوقاتها وأحيائها، وعند وجوبها وإتيائها، وأن يحمل الرعية ما هو في طاقتها، ولا يأخذ أموال الموارث، واستمالة قلوب الرعية لحبة السلطان إلى آخر ما ذكره.

ويبدو أن مكيافيللي اختصر الأمر كله على الحاكم فقط، دون الرعية، فأوكل إلى الوزير أمرين لا غنى عنهما إن أراد الاستمرار في الوزارة، "أن لا يفكر قط بنفسه وإنما بالأمير، وأن لا يكثر بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير"، وهكذا يكون الوزير خادماً للراعي والرعية عند الغزالي واسطة الحق بينهما،

¹³¹ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180.

على حين هو خادم فقط للراعي عند مكيافيللي، واسطة بالحق الذي يراه الأمير، ولكنه واسطة تنفيذ منه إلى الناس أو المحكومين، وليس واسطة نقل ما يريدونه أو يرجونه منه.

4- اعتبر الغزالي - كما اعتبر مكيافيللي - الأمير مسؤولاً عن أخطاء الوزير وعثراته، ولكن الغزالي أكد المسؤولية الحقيقية الأصيلة للحاكم، وأن أي ظلم يقع من مساعديه هو ظلم منه نفسه، ومن هنا كانت ضرورة حسن اختيار الحاكم له تأكيداً لمفهوم العدل، حين اعتبر مكيافيللي عثرات الوزير دليلاً على سوء اختياره - كما سبق - ولكن كلا المفكرين يبدو أنهما متفقان على أن فساد الوزير مؤذن بفساد الإمارة وخراجها، فالغزالي رأى أن "أعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين: أحدهما من الوزير الخائن والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة"¹³²، حين أكد مكيافيللي أنه "عندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك - الأمير - وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيراً نافعاً، ولن يكون في وسعك الاعتماد عليه..."¹³³.

وقبل إنهاء الحديث عن المؤسسية عامة تجدر الإشارة إلى إحدى المؤسسات التي عدها الغزالي مهمة، وعدها القطب الأعظم في الدين، إنها الحسبة، حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق مبادئه التي فصل فيها برؤية حضارية معمارية ندر أن يسبقه أحد إليها في كتابه "إحياء علوم الدين"، والمقام لا يتسع للإفاضة في ذلك، وتكفي الإحالة إليها¹³⁴، بل يكفي معها تذكّر حقيقة أن خصوصية هذا المبدأ في الفكر السياسي الإسلامي تنأى به عن أن يكون له شبيه في الفكر السياسي غير الإسلامي، بما فيه فكر مكيافيللي.

¹³² انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 277-278.

¹³³ انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 181.

¹³⁴ انظر: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مصنفه "إحياء علوم الدين".

الخلاصة

يبدو من خلال الصفحات السابقة أن الأصول الفكرية والواقع الحضاري للغزالي ومكيافيللي قد حددا إسهام كل منهما في مفاهيم القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي، وهو ما حدا بهما إلى أن يصوغا فكريهما، وقد بانت حاضرة في عقليهما مشكلة الوجود السياسي في عصريهما، فالغزالي حين ربط القوة بالعدل، وربط العدل بالأمن، وربط الجميع بقيمة الإيمان، وجعلها في المقدمة والسبق والعلو في نظامه المعرفي، إنما كان يريد أن يجر واقع ما عاصره وعائشه الوجود المسلم من محن وفتن واضطراب على مستويات الفكر والنظم والممارسة إلى أصله الذي ينبغي أن يؤوب إليه للخروج من كل علامات الانتكاسة الحضارية، إلى الإيمان، ولكنه أدرك أن الإيمان في نقائه - بعيداً عن الفلسفات والمذاهب الكلامية، والنحل الفاسدة، والعقائد الباطلة والتصوف الذي ليس من الدين في شيء - لن يتحقق له الفاعلية، كأهل للاعتقاد، وأساس للعمل، دون أزع السلطان، ووازع السلطان لن يستطيع أن يخرج الوجود المسلم من كبواته إلا بالقوة والعصية، والشوكة والقوة حتى تؤتي المرجو منها لا يمكن إلا أن تكون عادلة، وهكذا بالإيمان والقوة والعدل يتحقق الأمن بكل مستوياته ومناحيه، للحاكم وللمحكوم، بل حتى للرجل وللمرأة، ومع الأمن يتحقق ما رجاه الغزالي وأمله في السياسة من إصلاح الدين والدنيا، وإصلاح الخلق جميعاً في معاشهم ومعادهم، في دنياهم وآخرتهم.

وكما فعل الغزالي فعل مكيافيللي، وإن كانت مفردات المعيشة في تجربتيهما الذاتية، وتجربتيهما الحضارية تفارق بينهما بطبيعة الحال، إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن مكيافيللي كالغزالي واجه مشكلة عصر، ومشكلة دولة ومشكلة أمة، ولكنها مشكلة عصر النهضة في البحث عن مخرج من الطغيان الكهنوتي، ومشكلة الدولة الأوروبية في البحث عن مفردات وهوية وإقليم وقومية، ومشكلة الأمة الإيطالية في البحث عن مدخل أو ملجأ من الانقسام، والتفتت وطمع الآخرين فيها.

ويبدو أن التحدي الأكبر الذي واجه مكيافيللي هو من أين يبدأ كمفكر يريد الخير للثلاثية السابقة: العصر، والدولة، والأمة، ولكنه بواقعيته أدرك أن عليه أن يبدأ بأضيق حلقاتها، بالدولة، فإصلاح الدولة سيصلح الأمة الإيطالية بدولاتها أو إماراتها الخمس، وإصلاح الأمة سيكون مقدمة لإصلاح عصرها وعصر أوروبا كلها، ومن ثم مقدمة لفرض نموذجها ولو بالاستعمار - البغي - كما مر بنا.

ترى هل كانت مصادفة أن يجعل موسوليني رسالته لنيل درجة الدكتوراه كتاب الأمير لمكيافيللي، وهل كانت مصادفة أيضاً أن يقود الأول إيطاليا مع ألمانيا إلى ويلات الحرب والدمار بمكيافيللية واضحة في تصور الهيمنة والنفوذ، وفي ممارستها.

وكما بحث الغزالي عن أنسب نظام معرفي يدرك به المخرج من الانتكاسة الحضارية، فبدأ بالإيمان، بحث مكيافيللي عن المخرج هو الآخر فوجده في القوة، لإدراكه أن الواقع فاسد، والنفس البشرية المستحكمة في مجرياته فاسدة، والفساد لا يقوم إلا بالقوة، والقوة لا تحارب بنفسها، وإنما بحاكم قوي، وقوته تتجسد في مسالك متعددة، لا سلطان عليها إلا سلطان الغاية تبرر الوسيلة، فلا إيمان هناك، ولا عدل، ولا دين، ولا أخلاق أمام القوة لتحقيق هذه المهمة الحضارية العاجلة في ضرب الفساد بكل مناحيه، فوصفه الغزالي العلاجية لا محل لها قبل تحقيق الوحدة والتكامل والنهوض، وإنما مطلق القوة، فهي الدين وهي العدل، وهي الأخلاق، وهي الإصلاح، وهي الأمن، وهي في النهاية السياسة .

هكذا يتفق مكيافيللي مع الغزالي في نفعية السياسة، وكونها وسيلة إلى غاية الإصلاح، ولكن شتان بين الوسيلة والغاية بينهما في المعنى والمبنى، ولعل ما يؤكد هذا الشتان بينهما، أن ما انتهى إليه مكيافيللي في نظامه المعرفي، عده الغزالي في المقدمة، فالإيمان والقوة والعدل والأمن مستوجبات لبعضها مع علو الإيمان وسموه كما سبق، ومعهم تأتي السياسة النفعية الإصلاحية، المادية والمعنوية، والدينية والاخروية، وبها يتحقق العمران الشامل، فإذا جاءت

السياسة بفساد الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، ومن ورائهما الخراب والدمار، فليست من الإيمان والقوة والعدل والأمن في شيء، أو عبارة أدق فليست من النظام المعرفي وقيمه في شيء.

في حين تتقدم القوة التي تشكل السياسة وأهدافها نظام مكيافيلي المعرفي، ومن بعدها تأتي بقية القيم أو مضاداتها، لا يهم، ما دامت الدولة القومية قد تحققت، والوحدة الإقليمية قد أُنجزت، بعيداً عن التقسيمة الخماسية لإمارات إيطاليا.

إن ما سبق يستبطن حقيقة ربما بدت خفية على مدار الصفحات السابقة، مفادها أن النظامين المعرفيين، الإسلامي الذي ينجذب إليه نظام الغزالي المعرفي ويمتد إليه بشكل أو بآخر، والغربي الذي يرتبط به نظام مكيافيلي المعرفي ويمتد هو الآخر إليه بشكل أو بآخر، قد يتلاقيان في بعض مقوماتهما، وبعض مقاصدهما، وبعد وسائطهما، لكنهما عن التلاقي المطلق، أبعد ما يكونان، على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش - شرط التسليم بذلك من أنصار النظامين - بينهما، وهذا يتطلب من أجل التعايش استثمار بؤادر الاتفاق على ندرتها، وتحجيم الآثار السلبية لبؤادر الشقاق على كثرتها، وإذا كانت سنن الله في الأرض قد بوأَت النظام المعرفي الغربي - بتفريعاته الكثيرة - مثلة العلو حتى حين، فإن محاولته فرض هذا العلو بالباطل على الآخر الإسلامي باسم الصراع الحضاري، أو نهاية التاريخ، أو العولمة، أو ما شاكل ذلك مما خرج من رحم ما سمي بالنظام العالمي الجديد، لن تؤدي إلا إلى القطيعة والصدام بينهما، كذلك فإن محاولة بعض أنصار النظام المعرفي الإسلامي سلخه من أصالته، والإصرار على أن ينسحق في الآخر الغربي، دونهما فقدان الهوية، وفقدان شروط التمايز الحضاري.

والمطلوب من المخلصين للنظام المعرفي الإسلامي إعادة اكتشاف ذاته وبنيته وتكوينه ومقاصده ووسائطه، لإعادة أداء رسالته الحضارية إلى العالم. وأولى الخطوات في ذلك الثقة بالذات، وفهم سنن الله في خلقه والكون والوجود، وتداول الأيام بين الناس، وعندها سيتحقق وعد الله ﴿لَبْلْ نَقْذِفْ بِالْحَقِّ عَلَى

الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق} (الأنبياء: 18)، لكن من يعيد اكتشاف الذات أو من يعيد اكتشاف الرسالة الحضارية؟

إنهم علماء هذه الأمة وفي القلب منهم المفكرون، وقد سبق الغزالي باجتهاد في ذلك فهل يلحقه في الركب آخرون من مفكري الأمة؟ وهل يستطيعون جعل الاجتهاد الجماعي شاهد صدق على هذا الواجب الحضاري بكل توضيحاته وتبعاته، وما فيه من جهاد؟

الأم البديلة (أو الرحم المستأجر) "رؤية إسلامية"

عارف علي عارف*

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ومن اهتدى بهديه وبعد:

الأمومة غريزة إنسانية قوية، خلقها الباري عز وجل في نفس المرأة، وحرمانها من ثمار هذه الغريزة، يشكل عذاباً نفسياً قاسياً لها، ويوقعها في حرج وضيق شديدين، ويلحق بها ألماً وضرراً، والألم النفسي يكون أحياناً أبلغ من الضرر المادي، بل أشد إيلاًماً منه، فمن نعم الله على الإنسان أن يمنحه الذرية، لأن الأولاد هدف كل زواج، وحاجة مشروعة، وغرض مقصود لكل من الزوجين، فهم الذين يمنحون الدفء والسعادة للحياة الزوجية، وللإنسان أن يطب ذلك بكل وسيلة شرعية ممكنة¹³⁵، قل تعالى: {المال والبنون زينة الحياة الدنيا} (الكهف: 46). وقد تواضع الناس على أن عملية الإنجاب في سيرها الفطري والشرعي تبدأ من التقاء عضوي التناسل بين الزوجين، فيعلق حيوان الزوج المنوي ببويضة زوجته أمشاجاً في رحمها في

* أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

¹³⁵ لأجل ذلك نجد أن المرأة المحرومة من الإنجاب مستعدة إذا أعطي لها الأمل، أن تخضع نفسها لاختبارات مروعة للتأكد من قدرتها على الإنجاب، ثم إخضاعها لعملية استخراج البويضات عن طريق المنظار، ثم بعد ذلك تحاول جاهدة أن تجد من يحمل عنها البويضات، في الوقت الذي تعلم فيه، أن الأم البديلة، قد ترفض إعطاءها الطفل، أو تبزها، مثل هذه المرأة لا بد أن تكون بحاجة شديدة جداً إلى الطفل لتروي ظمأ أمومتها.

انظر: الهندسة الوراثية والأخلاق، ناهدة البقمصي، ص 184، عالم المعرفة/الكويت، يونيو 1993.

ذلك القرار المكين لتنمو خلال عدة مراحل، وينفخ فيها الروح، حتى تنتهي عملية الحمل بالولادة بإذن الله تعالى¹³⁶.

وقد استطاع العلم وتقنيات الإنجاب في الآونة الأخيرة أن يخطو خطوات سريعة في مجال معالجة العقم، بحيث تنجب المرأة من غير الطريق الطبيعي. وبدأ عهد جديد في إحداث طرق جديدة للاستيلاد، ومنها طريقة الرحم المستأجر أو "الأم البديلة"¹³⁷، التي تستخدم لحل بعض مشاكل عدم الإنجاب، فأصبحت هذه الطريقة خيارًا جديدًا للحصول على الأطفال، والتي لم تكن معروفة فيما مضى. وفي منتصف السبعينات اهتدى العلماء إليها عندما حصل نقص في عدد الأطفال المتوفرين للتبني في الغرب¹³⁸.

والأم البديلة أو الرحم المستأجر هو: استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالبًا يكونان زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدًا قانونيًا لهما¹³⁹.

ويتم هذا الإجراء بعقد بين الطرفين، ويظهر هذه الطريقة في الاستيلاد، يمكن أن يقال إنه لأول مرة في العالم لم أصبحت الأم لا تلد ولدها.

وقضية الأم البديلة في الغرب بنيت على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، في حين يتحتم في الإسلام، أن تكون الوسيلة شريفة كالأغاية الشريفة، وما لا يهمهم غربيين، يهمنا مسلمين، ولا سيما في مسألة نقاء النسب، وحصر العلاقة

¹³⁶ الطب الإسلامي، مقال للدكتور أحمد شرف الدين 391/3، فقه النوازل، الشيخ بكر عبد الله أبو زيد، 246/1، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

¹³⁷ وقد سميت هذه الطريقة بأسماء مختلفة، والمعنى واحد، منها: الحاضنة، والرحم المستأجر، والأم بالوكالة، والبطن المستأجر، والرحم الظفر، والمضيقة، والأم الكاذبة، وشتل الجنين، والأم المستأجرة، والرحم المستعار، والأم بالإتابة. أما الأم البديلة والرحم المستأجر فهما الأكثر شيوعًا، والرحم المستأجر أطلق من باب التغليب، لأن الأغلب في مثل هذه العمليات أن تكون بعوض،

¹³⁸ والفرق بين الطفل المتبني، وبين الطفل المولود عن طريق الأم البديلة، هو أن الأول لا تكون له علاقة بيولوجية بينه وبين الأبوين المتبنين، أما الثاني فيقاسم الصفات الوراثية من الأبوين، وتحمل الصفات الجينية من مبي الرجل وبويضة المرأة.

¹³⁹ انظر: الموسوعة العربية العالمية، 325/16، السعودية، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية 1996.

الجنسية، وما يتعلق بالأرحام في دائرة عقد الزواج الشرعي، وكل شيء خارج عن هذه الدائرة، فهو مهدور لا شرعية له، وإن احتباً مناصروه وراء دعاوى إنسانية لتبرير موقفهم.

إن تقنية الأم البديلة في مجال الطب تساعد المرأة العاقر، العاجزة عن الحمل لأسباب معينة، لأجل تحقيق أمومتها وذاتها، فإذا كان الأمر بهذه الأهمية، فهل هناك حل إسلامي ومخرج شرعي ضمن اجتهادات الباحثين الشرعيين لتحقيق هذا الغرض النبيل للمرأة المحرومة، باعتبار أن الطب في حياة المسلم ينبغي أن يكون محكوماً بالشرع، وينبغي على الفقيه المسلم في هذا العصر أن يكون عنده انفتاح شرعي لتقديم الحلول الإسلامية، بما يحقق مصلحة شرعية، شريطة اتخاذ الاحتياطات والضوابط الضرورية لحفظ مقاصد الشرع في الحرص على نقاوة الأنساب وعدم اختلاطها، والمحافظة على كرامة بني آدم، حتى لا يتحول الآدمي إلى سلعة للامتهان والابتذال. وفي هذا البحث سوف نبين الحكم الشرعي في هذه المسألة الطبية، من ناحية الحل والحرمة، ومن ناحية الآثار المترتبة عليها، وحيث لا توجد نصوص شرعية صريحة يمكن الرجوع إليها في هذا الموضوع، لذا فإن القضايا المتعلقة بالأم البديلة تدخل ضمن المسائل الاجتهادية التي لم تتناولها أدلة خاصة بها، لأنها مسائل ونوازل مستجدة، وهي وليدة التقدم العلمي، والاكتشافات المعاصرة، والشأن في نتائج البحث في مثل هذه القضايا أنها تضل محل نظر واجتهاد، وسوف نحاول تلمس أحكام هذه القضية من النصوص العامة، أو استنباطها من القواعد الكلية.

هذا وينبغي الانتباه هنا، والاحتراز، كي لا يطغى الجانب الإنساني والعاطفي علينا حين بيان الحكم الشرعي، بحجة أن لكل إنسان حقاً في أن يكون له ولد، لأن الطرق غير المشروعة في هذه المسألة فيها مفسدة أعظم، لذلك ينبغي أن نضحي بالمصلحة الفردية، إذا ما تعارضت مع عمومات الشريعة، وأن لا تأخذنا معاني العاطفة الإنسانية على حساب الحكم الشرعي.

المفاسد والأضرار المترتبة على تأجير الأرحام في الغرب

أثارت مسألة تأجير الأرحام العديد من القضايا الأخلاقية والمشكلات المعقدة داخل المجتمع الغربي، وترتبت عليها مفاسد وأضرار أسرية ونفسية واجتماعية، تفوقت كثيراً على إيجابياتها والمصالح التي تحققها. وقد رصد الباحثون والمهتمون بهذه القضية هذه السلبيات والمفاسد، ونذكر منها ما يلي:

أولاً: اصطباغ الأمومة بالصبغة التجارية، وتصبح آنذاك سلعة تباع وتشتري، بعد أن كانت محاطة في جميع الأديان، والأعراف الأخلاقية بالتبجيل والاحترام. ولقد انتشرت وكالات متخصصة لتأجير الأرحام في دول الغرب¹⁴⁰، وتحولت هذه الأرحام إلى سوق تجارية للربح المادي، وباتت الأم البديلة صاحبة الرحم المستأجر تشعر من الناحية النفسية بالاستغلال بمجرد اشتراكها في برنامج الأمومة النيابية¹⁴¹، لأن هذه الوكالات والشركات التجارية الخاصة بتأجير الأرحام، ما م إلا سمسرة يستثمرون كلا الطرفين ويستغلونهم إستغلالاً¹⁴².

¹⁴⁰ وكانت أول وكالة يتم افتتاحها في أوروبا هي: الوكالة الدولية الأوروبية لتأجير أرحام السيدات، بمدينة فرانكفورت الألمانية، وأول وكالة أمريكية هي من ولاية ميشيغان، وتعتبر شركة ستوركس (Storks) من الشركات الرائجة في مجال التجارة بالأرحام. انظر: جريدة المسلمون في 28 مارس 1997، العدد: 634 بعنوان: وكالات تأجير الأرحام وشغل الجنين. ¹⁴¹ وتأجير الأرحام هناك له تكاليف باهظة، وقد تكلف أكثر من خمسين ألف دولار، وحصة الأسد من هذه الأموال تأخذها الشركات، وليست للأم البديلة إلا نسبة بخسة منها. انظر: المصدر السابق، رأي الدكتورة مديحة الصيفي، أستاذة علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. جريدة المسلمون، مصدر سابق.

وفي العشر سنوات الأخيرة لوحظ زيادة التعامل التجاري للولادة البديلة عن طريق تلك الوكالات المتخصصة في المدن الرئيسية في الغرب، وهذه الوكالات لديها قوائم بأسماء الأمهات البديلات لتساعدن في التعرف على الأزواج الراغبين في هذه العملية، وتدار هذه العملية عن طريق أطباء ومحامين، ومن السهل التعرف عليها عن طريق دليل الهاتف، أو عبر منظمات محلية، أو جمعيات طبية، أو عن طريق شبكة الإنترنت. ¹⁴² وهناك اتجاه في الفقه الغربي بنادي بحرمه استئجار الرحم بسبب ورود جانب الاستغلال فيه، سواء بإجبار الطرف الثاني، أو برضاه، فهذه لجنة وارنك "WARNOK" وهي لجنة أخلاقية طبية في بريطانيا، اعتبرت هذه العملية نوعاً من الاستغلال "EXPLOITATION" للآخرين، وأوصت بمنع دخول طرف ثالث في عملية الإخصاب الخارجي. انظر: الهندسة الوراثية والأخلاق، ناهدة البقصي، ص 187، مصدر سابق.

ومن مخاوف هذه العملية - كما ذهب إلى ذلك فريق من الباحثين -، فتح الباب على النساء الفقيرات في العالم على أداء عمل كهذا تحت وطأة الحاجة الاقتصادية¹⁴³، ويصبح الطفل سلعة تباع وتشتري باسم الإنسانية، وتحت شعار: تحقيق أمنية الأسر المحرومة، فالأسرة ذات المال والجاه التي لا تريد لابنتها أن تحمل متاعب الحمل وآلام الولادة، وتريد أولاداً، ما عليها إلا أن تقدم البويضة فقط، وعلى الأم المستأجرة أن تقوم بالحمل والولادة، امرأة "تيض" وأخريات يحملن ويتألن ويعانين آلام الحمل والمخاض. ومن ناحية أخرى فقد يُهيئ هذا الأسلوب الفرصة للمرأة المترفة الثرية وزوجها الثري أن يملكا عدداً كبيراً من الأطفال¹⁴⁴ في مدة قصيرة - إن أرادا ذلك - وذلك عن طريق سحب بويضاتها، وتلقيحها بماء الزوج، ثم زرعها في عشرات البطون المستأجرة والأمهات البديلات، ودفع أثمانها، فتحصل المرأة الواحدة على عشرات الأطفال في عام واحد، وهي لم تحمل، و لم تضع، و لم ترضع.

ثانياً: القضايا والمشاكل التي تحدث بين الأمهات صاحبات البويضة ضد الأم المستأجرة، لأن الأخيرة قد ترفض تسليم المولود لصاحبة البويضة على الرغم من أنها تفي بعقدها وتدفع لها الثمن كاملاً، لأن الأم هذه تشعر أن هذا الجنين يخرج من بين أحشائها، ومشاعرها تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أنها أم ذلك الطفل، ولا تستطيع التفريط به آنذاك، ولا تصير على فراقه، لما قامت بينها وبينه نوع من الروابط النفسية في أثناء الحمل، فهي قبل أن تراه، تشعر به، وتخبه، وتتصور شكله¹⁴⁵ ولأنها عانت من آلام الحمل وأوجاعه التي لا تقدر بمال مهما بلغ، فتتمسك بالطفل بعد ولادته، وتضرب بالعقد عرض

¹⁴³ أعلنت إحدى الأمهات البديلات "السيدة كوترن" أنها وافقت على القيام بهذه المهمة من أجل الحصول على المال لتغيير سائر منزلها وأثاثه. ناهدة البقضي، ص 187، مصدر سابق.

¹⁴⁴ قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 20/1، جمعية العلوم الطبية الإسلامية المنبثقة عن نقابة الأطباء بالأردن، دار البشير، 1995.

¹⁴⁵ انظر: رأي الدكتوراة منال حمزة، عضو الهيئة الطبية بعيادات الحرس الوطني بجدة، جريدة المسلمون، المصدر السابق.

الحائط، وإذا ما انتزعت منه، فقد تصاب بجرح عاطفي غائر، أو مرض نفسي خطير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون سبب الخلاف والمشاكل هو عدم تسلم الطفل من قبل صاحبة البويضة وزوجها لكون الطفل ولدا معوقاً.

ثالثاً: هذه العملية قد تغطي معنى الأمومة بحاجز ضبابي، يجعل هذا المفهوم غير واضح، فبعد أن كانت الأم، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي صاحبة البويضة التي تنقل إلى الجنين الصفات والسمات الوراثية، وفي نفس الوقت، هي التي كانت تحمل، وتضع، وترضع، وتربي، وهي التي ترتبط بالطفل بعلاقة من أسى العلاقات الإنسانية وأرقاها، فأصبح الآن نوعان من الأم: الأم البيولوجية، والأم الحامل للجنين، وتداخلت الأمور، واختلف الناس في هذا المعنى الواضح الجميل، من هي الأم؟ وهذا الاختلاف قد يؤدي إلى تنازع الولاء عند الطفل بعد الإنجاب، هل سيكون ولاؤه للأم البيولوجية، صاحبة البويضة، أو للأم التي حملته، وأرضعته من ثديها، لذلك قد يتعرض الطفل إلى هزة نفسية، إذ إنه لن يعرف إلى من ينتمي بالضبط، أمه الأولى، أو أمه الثانية، ومعرفة انتمائه تساعد على التوصل إلى هويته.

ومع ذلك فهناك اتجاه آخر يرى خلاف ذلك ويرفض اعتبار ذلك¹⁴⁶ من حملة السليبيات، إذ يعتقد هؤلاء أن الطفل الذي يولد نتيجة حاجة ملحة سيكون محبوباً أكثر من أي طفل آخر، وسوف يحصل على رعاية لا يحلم بها الأطفال الذين يولدون بالطريقة العادية، وسيجد من الحب، ما لا يجده الآخرون، فيكون بذلك تعويضاً عما فات الطفل من الولادة الطبيعية. وهناك محاولات من العلماء الآن للتوصل إلى اختراع رحم صناعي يقوم بمهمة الحمل كاملة، وهذا مما يزيد الأمر غموضاً وضبابية وليساً، والطفل في هذه الحالة سيصبح مثل صغار الدجاج، كل ما علينا هو أن نوفر له الغذاء

¹⁴⁶ يمثل هذا الاتجاه عالم الوراثة - سنجر - نقلاً عن ناهدة البقاصي: مصدر سابق، ص 184.

والجو المناسب، لكي تتسلمه الأم، كامل النمو، بعد تسعة أشهر، أو ربما أقل من ذلك إذا تطورت التكنولوجيا¹⁴⁷ في هذا المجال.

رابعاً: والرحم في نظر الإسلام له حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يستأجر، لأن الرحم عضو بشري له علاقة شديدة بالعواطف والمشاعر في أثناء الحمل، وليس أمره كاليد والرجل، يمكن استئجار صاحبها لأجل العمل، أو استخدام الجسد في حالة الرياضة، أو الأعمال اليدوية كحمل الأشياء، ونقلها، وغيرها من الاستخدامات التي لا تدخل فيها أية مشاعر أو عواطف، واستئجار الرحم يعد استهانة بالكرامة الإنسانية، والله تعالى يقول: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الإسراء: 70)، ويدخل ذلك في إطار هذه الحرمة، والمرأة لا تملك حق تأجير رحمها، لأن إثبات النسل ووسائل الإنجاب من حق الشرع وحده، فلا تباح بالإباحة. ولأن استئجار الرحم يدخل في موضوع الفروج والأصل في الفروج الحرمة.

خامساً: هذه العملية قد تؤدي إلى اختلاط الأنساب في كثير من صورها الرائجة في الغرب، إذ قد يدخل طرف ثالث في القضية على شكل ميني أو بويضة.

صور الأم البديلة¹⁴⁸:

اتفقت آراء علمائنا المعاصرين على حرمة صور الرحم المستأجر، باستثناء صورة واحدة منها - سيأتي ذكرها - فقد اختلفوا في جوازها.

¹⁴⁷ البقصي، مصدر سابق، ص 180.

¹⁴⁸ قرارات الجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة 1402هـ، ودورته السابعة 1404هـ، ودورته الثامنة 1405هـ، بمكة المكرمة، وندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، شعبان 1403هـ، 24 مايو 1983م، الكويت، وأبحاث مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، عمان، الأردن، 11-16 أكتوبر 1986، وندوة القضايا الخلقية الناجمة في التحكم في تفتيات الإنجاب، الأكاديمية المغربية، أغادير، 27 نوفمبر 1986م، الطبيب أدبه وفقهه، الدكتور محمد علي البار، والدكتور زهير السباعي، دمشق، دار القلم، بيروت، 1993.

أولاً: الصور المتفق على تحريمها:

الصورة الأولى:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وتستخدم هذه الحالة إذا كانت الزوجة لها مبيض سليم، لكن رحمها أزيل بعملية جراحية، أو به عيوب خلقية شديدة، أو أن الحمل يسبب لها أمراضاً شديدة مثل: تسمم الحمل وغيره، أو ربما تستخدم هذه الصورة ترفهاً للحفاظ المرأة على تناسق جسدها، أو تخلصاً من أعباء ومتاعب الحمل وآلام الولادة، وعندما تلد الأم البديلة الطفل، تسلمه للزوجين مقابل أجر حسب العقد المتفق بينهم، وهذه الصورة محرمة، ولا أعلم في ذلك خلافاً، وذلك لعدم وجود عقد زواج شرعي بين الزوج وبين المرأة صاحبة الرحم¹⁴⁹ وتعد الأم البديلة هنا طرفاً ثالثاً خارجاً عن نطاق الزوجين. ويرى الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله، أنه إذا سار العلم إلى نهاية الشوط، ووقع هذا الأمر بالفعل، فلا بد من وضع ضوابط وأحكام لهذه المسائل، وكون هذه الطريقة محرمة لا يمنع من وضع ضوابط وأحكام لها إذا نتجت عنها آثارها، وهنالك نظائر فقهية لهذه المسألة بحثها الفقهاء، إذ إن حرمة الشيء لا يمنع من البحث عن حكم آثار هذا المحرم إذا وقع فعلاً، وهذه الضوابط والأحكام هي:

- 1- يجب أن تكون الحاضنة امرأة ذات زوج، إذ لا يجوز أن تعرض الأوبار والأيامي للحمل بغير زواج، لما في ذلك من شبهة الفساد، ولأن ذلك يهدد النظام الاجتماعي، ويتنافى مع طبيعة الأشياء والآداب العامة.

¹⁴⁹ وأبشع ما في هذه الصورة هو زرع اللقيحة في رحم المحارم، فنحت عنوان: الفتاة التي ولدت شقيقاً لها، نشرت الصحف خبراً مفاده: أن زوجة عمرها ثمان وأربعون سنة، لا تحمل، وزوجها الشاب يريد منها أولاداً، لذلك تطوعت ابنتها "جيوفا" لتحمل في بطنها جنين أمها، فقام الطبيب في إيطاليا باستخراج بويضة من الأم، ثم تخصيبها بماء زوجها، وزرعت البويضة المخضبة في رحم الابنة "جيوفا" وولدت طفلاً، هو في الحقيقة شقيقها باعتبار أصله، وعلى إثر ولادة "جيوفا" لابنتها وأعجبها، قال الفاتيكان: إن "جيوفا" ووالدها والطبيب، تجاوزوا الشرائع السماوية والإنسانية، بجملة البلاغ، كانون الثاني 1990، ص 47، مجلة الأسرة، سلطنة عمان في 23 أغسطس 1989، ص 18.

- 2- يجب أن يتم ذلك بإذن الزوج، لأن ذلك سوف يفوت عليه حقوقاً ومصالح كثيرة نتيجة الحمل والوضع.
 - 3- يجب أن تستوفي المرأة الحاضنة العدة من زوجها، خشية أن يكون في رحمها بويضة ملقحة، فلا بد أن تضمن براءة رحمها منعاً لاختلاط الأنساب.
 - 4- نفقة المرأة الحاضنة، وعلاجها ورعايتها طوال مدة الحمل والنفاس على أب الطفل ملقح البويضة.
 - 5- جميع أحكام الرضاعة وآثارها تثبت هنا من باب قياس الأولى، لأن هذا الإرضاع وزيادة.
 - 6- إن من حق هذه الأم الحاضنة أن ترضع وليدها.
- وهذه الأمومة يجب أن تكون لها مزايا فوق أمومة الرضاعة، ومن ذلك إيجاب نفقة هذه الأم على وليدها، إذا كان قادراً واحتاجت إلى النفقة¹⁵⁰.
- والسؤال الذي يرد هو: ما مدى شرعية قياس إحارة الرحم على إدارة الثدي للإرضاع، أي: هل يمكن قياس الأم البديلة على الأم المرضعة، بجامع استئجار منفعة عضو بشري في كل منهما، هذه تؤجر رحمها، وتلك تؤجر ثدييها، ولوجود صلة قوية بين عمليتي الرضاعة والرحم المستأجر، وفي الوقت نفسه يعد كلتاها خدمة متبادلة، وعملاً إنسانياً، ونوعاً من مساعدة الآخرين، وفي الحالتين كذلك، فإن اختلاط الأنساب مأمون، فإذا جاز استئجار هذا العضو "الثدي" للإرضاع، لماذا لا يجوز استئجار عضو الرحم للحمل؟ فالثدي هنا يغذي اللبن لطفل غريب، والرحم هناك يغذي الدم لحنين غريب، فالتغذية تتحقق عن طريق الثدي والرحم، هنا باللبن، وهناك بالدم، وكلٌّ من اللبن والدم يتجددان، بل إن الغذاء من الدم أبلغ من غذاء اللبن، ومن ثمَّ فالصلة في الدم - الذي هو الأصل في تكوين اللبن - أقوى من الصلة في

¹⁵⁰ مجلة العربي، العدد 232 ربيع الأول، 1398هـ، تحت عنوان: رد فقهي على تساؤلات قضائية علمية تنتظر أحكامها الشرعية، ثبوت النسب، دراسة مقارنة، د. ياسين الخطيب ص 32، دار البيان العربي جدة، الطبعة الأولى 1987، مجلة البلاغ الكويتية في العدد 486، 487، وانظر الإنجاب في ضوء الإسلام ص 168 و 169.

اللبن، وأيضًا، فإن العاطفة والارتباط النفسي بين الأم البديلة وجنينها أشد وأقوى من العاطفة والارتباط النفسي بين الطفل ومرضعته، ثم إن المتاعب التي تواجهها صاحبة الرحم أكثر وأعظم من متاعب الأم المرضعة. فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز قياس هذه على تلك في الحل؟ أي هل يجوز أن نعطي حقوق المرضعة جميعها إلى صاحبة الرحم المستأجر؟ وهل يمكن أن نجمع بين استئجار المرضعة واستئجار الرحم تحت مظلة واحدة؟ الذي يبدو لي:

أن القياس بين الأمرين هو قياس مع الفارق، وذلك لما يلي:

1- عقد الرضاعة، عقد إجارة شرعي، بنص الكتاب، {فإن أرضعن لكم في فاتوهن أجورهن} (الطلاق: 6)، أما استئجار الرحم لأجل الحمل، فهو عقد إجارة غير شرعي، والاجارة على المحرم محرم.

2- المرأة لا تملك تأجير رحمها، فلا تباح بالإباحة، لأن الرحم يدخل في موضوع الفروج، والأصل في الفروج الحرمة، قال تعالى: {والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون} (المؤمنون: 5-7).

3- العقد على إجارة الرحم، يعد إجارة لمنفعة الرحم ابتداءً، ولكن في الحقيقة هو بيع للطفل المولود انتهاءً، وبيع الحر حرام.

4- إن اللبن بطبعه معد للخروج، فهو إفراز من إفرازات الجسم، وهو فضلة طاهرة، خلقت في الجسم لكدفها إلى الخارج، فينتفع بها الغير، أو ليتخلص منه الجسم. أما الرحم فهو جزء خلق ثابتاً في الجسم، ويؤدي وظيفة الحمل فيه، والحمل هذا يؤثر تأثيراً بالغاً في الأم، إذ يؤدي إلى تغيرات فسيولوجية ونفسية وجسدية في أثناء الحمل، وبعد الوضع، ويختلف هذا كثيراً عما يحدث في عملية الإرضاع. ثم إن مشاعر الأم البديلة تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أنها أم ذلك المولود، ولا تستطيع التفريط فيه، لقيام الروابط النفسية العميقة بينهما، وقد يؤدي بها الأمر إلى أن تضحي بنفسها من أجل وليدها، ولا يحدث مثل هذا في عملية الرضاعة بالنسبة إلى المرضعة. ثم إن

الحمل والوضع قد يؤدي إلى هلاك الأم، فإن هلكت بسبب ذلك، فإنها تعد شهيدة في ميزان الإسلام. فقياس الرحم على الإرضاع قياس مع الفارق، ثم إن استئجار الثدي للإرضاع "المرضعة" لا يحتاج إلى عقد زواج بين الزوج والمرضعة، على حين لابد من عقد زواج بين الزوج وصاحبة الرحم المستأجر.

الصورة الثانية:

وهذه الصورة هي الصورة الأولى نفسها، إلا أنه تنقل اللقيحة "الجنين المجمد FROZEN" إلى "EMBRYO" إلى الأم البديلة، ولكن بعد وفاة الزوجين¹⁵¹ وهذه الصورة محرمة، لأنها تأخذ أحكام الصورة الأولى المشابهة لها.

الصورة الثالثة:

تلقيح بويضة الزوجة بماء رجل غريب "ليس زوجها" وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى. ويلجأ إلى هذه الصورة إذا كان الزوج عقيماً، والزوجة عندها مانع وخلل في رحمها، ولكن مبيضاها سليم، وهذه الصورة محرمة بسبب تلقيح البويضة بماء غير ماء زوجها يقيناً، لأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب المحرمة شرعاً، وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع، وهذا المولود لا يجوز لزوج المرأة الحامل إحقاقه بنسبه، لأنه يعلم يقيناً أنه ليس منه، بل يجب عليه نفيه، كما أنه لا يجوز إحقاقه بصاحب المني، لأن الولد المتخلق منه يأخذ حكم الولد المتخلق من ماء الزنا، قال عليه الصلاة والسلام في من استلحق ابناً من

¹⁵¹ وقد حصل ذلك بالفعل لزوجين ثريين، ذهبا إلى استراليا لإنجاب طفل بواسطة مشروع التلقيح الصناعي الخارجي "طفل الأنبوب" وعندما فشلت المحاولة الأولى رجع الزوجان إلى الولايات المتحدة، بعد أن احتفظ الأطباء ببويضتين ملفحتين في مرحلة التوتة "جنينين مجمدين" في بنك المني، على أن يعودا في وقت لاحق لإعادة الكرة، وحدث أن سقطت الطائرة، ومات الزوجان في الحادث، وقد تركا ثروة طائلة، ولم يكن لهما وارث، ووصلت القضية إلى المحكمة في استراليا التي حكمت باستنابات الجنين بواسطة الأم البديلة، وذلك عام 1984، وقد تم بالفعل ولادة طفل منهما. نيوزويك في 18 مارس 1985، NEWS WEEK MARCH 18, 1985: HIGH TECH. BABIES P. 45، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م. نفلأ عن: أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (نظرة إلى الجذور) د. محمد علي البار، ص 103، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م.

الزنا "لا يلحق به ولا يرث"، وفي رواية "هو لأهل أمه من كانوا"¹⁵². وكذلك لا يجوز إلحاقه بزواج صاحبة البويضة، إذا علم أن هذا الولد من التلقيح الصناعي بمني أجنبي، ولذا وجب عليه نفيه، وإلا فإنه يكون مستلحقاً لغير ابنه، وهذا حرام وكبير، وعليه، فولد الزنا هنا يلحق بأمه "صاحبة البويضة" ولا يُثبت له نسبٌ من ناحية الأب.

الصورة الرابعة:

في هذه الصورة يتم تلقيح نطفة مأخوذة من الزوج، وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى، لتحمله في رحمها. وتستخدم هذه الصورة إذا كانت الزوجة مصابة بمرض المبيض والرحم بحيث لا يمكن أن تفرز بويضات، ولا يمكنها أن تحمل، أو تكون المرأة قد وصلت إلى سن اليأس، وهذه الصورة محرمة، لأن المرأة التي أخذت بويضتها أجنبية عن الزوج الذي لقحت البويضة بنطفته، وأيضاً فإن رحم المستأجرة استعمل بشكل غير مشروع.

ثانياً: الصورة المختلف في تحريمها:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تعاد اللقيحة إلى زوجة أخرى لذات الرجل، وذلك بمحض اختيارها للقيام بهذا الحمل عن ضررها، عند قيام الحاجة، كأن يكون رحم إحدى الزوجتين معطلاً أو متروغاً، ولكن مبيضاها سليم، في حين يكون رحم ضررها سليماً.

وقد انقسم الباحثون في شرعية هذه الصورة إلى فريقين:

الفريق الاول: المانعون:

قالوا بجمع هذه الصورة لما يندرج تحتها من المشاكل، ولاحتمال أن تحمل الزوجة الأخرى، ويتم تلقيح بويضتها هي إذا لم يمنع عنها زوجها، وفي هذه الحالة لا تعلم من هي الأم، وقد كان

¹⁵² سنن أبي داود: 279/2 مطابع الجند بالقاهرة، مصنف عبد الرزاق 452/7، المكتب الإسلامي بيروت.

المجمع الفقهي قد أجاز هذه الصورة في

دورته السابعة 1404هـ، بشرط الحيطه الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة، ولكن عاد المجمع وألغى هذا القرار في دورته الثامنة 1405هـ وذلك: (لأن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقiche بويضة الزوجة الأولى، قد تحمل قبل انسداد رحمها على حمل اللقiche من معاشره الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقiche، ثم تلد توأمين، ولا يعلم ولد اللقiche من ولد معاشره الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقiche التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشره الزوج، كما قد تموت علقه أو مضغه أحد الحملين، ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضاً أهو ولد اللقiche، أم حمل معاشره الزوج، ويوجب ذلك اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين، والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام الميراث والنفقة والبر، وإن ذلك كله يوجب التوقف عن الحكم في الحالة المذكورة)¹⁵³.

وأطباء الحمل والولادة يؤيدون احتمال وقوع الحمل الثاني من معاشره الزوج من حامله اللقiche واختلاط الأنساب من جهة الأم.

والذي يبدو:

أن هذا الاحتمال وإن كاذ واردةً نظرياً، لكنه من الناحية العلمية مستبعد، ذلك لأن عملية زرع اللقiche تحتاج إلى تحضيرات، وهذه التحضيرات الكثيرة تمنع اتصال الزوج بها، ولا تخرج من المستشفى إلا بعد أن يكون المبيض قد أغلق بمد العلوق، لذلك فإن الحمل الثاني مستبعد من الناحية العملية، وإن كان ذلك ممكن نظرياً، وهذا ما قره فريق من الأطباء المعتمدين¹⁵⁴.

ثم إن الزوج إذا أخذ بالاحتياط بأن يعتزل الزوجة الحاضنة اعتزلاً تاماً، حتى يتبين الحمل، فإن المحذور آنذاك ينتفي، ولا يبقى مع انتفائه سبب لسحب الجواز.

¹⁵³ انظر: قرارات مجمع المجلس الفقهي الإسلامي في دورته الأولى حتى الدورة الثامنة عام 1985، ص 150-151.

¹⁵⁴ انظر رأي الطبيب: الدكتور محمد علي البار، والدكتور عيد الله با سلامة، مجلة المجمع الفقهي 498/1.

واستدل المانعون أيضاً لهذه الصورة بقياسها على حرمة السحاق، فقالوا:

إذا كان السحاق محرماً، فهذا النقل لماء امرأة إلى امرأة أخرى لا ينبغي أن يكون في هذه العملية¹⁵⁵.

والذي يبدو لي:

أن قياس الأم البديلة "الزوجة الثانية" على السحاق بجامع نقل ماء امرأة إلى أخرى هو قياس مع الفارق، لأن القصد من السحاق هو المتعة والشهوة، وليس الاستيلاء، والمتعة والشهوة معدومة في مسألة الأم البديلة "الزوجة الثانية" لأن هدف هذه الصورة هو الاستيلاء فقط دون الشهوة. ثم إن في عملية السحاق لا تنتقل البويضات إلى الطرف الثاني، بخلاف الأم البديلة التي تنقل إليها البويضة المخصبة بعملية جراحية.

الفريق الثاني: المجيزون:

قالوا يجاوز هذه الصورة باعتبار أنهما زوجتان لرجل واحد، ولأن الزوجة الأخرى قد تبرعت بحمل اللقيحة لضرتهما، وفي هذه الصورة فإن وحدة الأبوة متحققة، والتماسك العائلي موجود، ومظلة الأسرة قائمة وسليمة، ولا يوجد في هذه الحالة اختلاط أنساب بالنسبة للزوج، ولا بالنسبة إلى الزوجة إذا أخذ بالاحتياط ضمن ضوابط وضمانات وإجراءات تدعو إلى الاطمئنان في عدم اختلاط الأنساب. لأجل هذا أباح المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي "بالأغلبية" هذه الصورة في دورته السابعة¹⁵⁶ ولكن بشرط الحيلة الكاملة في

¹⁵⁵ انظر رأي الشيخ الصديق الضير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي 499/1.

¹⁵⁶ ومن قال بجواز هذه الصورة، المجمع الفقهي "بالأغلبية" وذلك في دورته السابعة في 1404 هـ، والأستاذ عبد القادر العماري، القاضي السابق برئاسة المحاكم الشرعية في قطر، والدكتور علي محمد يوسف الحمدي، أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة قطر، والأستاذ محمد علي التسخيري عضو مجمع الفقه الإسلامي، وغيرهم، انظر: ثبوت النسب، د. علي محمد يوسف الحمدي، رسالة دكتوراه مطبوعة على الرونيو ص 375، مجلة المجمع الفقهي 357، 378/1، والعدد الثالث 498/1، ويقول الدكتور محمد علي البار عن هذه الصورة: استعارة رحم الضرة لتحمل لقيحة ضررها أثارت نقاشاً طويلاً بين الفقهاء... لا من حيث الحرمة، فقد اتفقوا على الإباحة بشروط منها: الحيلة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا للضرورة القصوى، وأن لا تنكشف عورات النساء إلا لطبيبة مسلمة وإلا فلطبيبة غير مسلمة، فإن لم يتيسر فلطبيب مسلم عدل، فإن لم يكن فلطبيب غير مسلم مأمون في صنعته. وكان النقاش حول: من هي الأم؟ مجلة المجمع الفقهي العدد 307-300/1.

عدم اختلاط النطف، لأن الخطأ في اختلاط بويضة ملقحة بأخرى ستمتد آثاره إلى أجيال وأجيال.

وأيضاً اشترطوا أن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة.

والذي يبدو لي:

أن الاحتياط الواجب أخذه يتحقق في الضمانات والضوابط والإجراءات الكافية قدر الإمكان، وبما هي متاحة، وبقدر ما يستطيعه الإنسان، ولا يكلف الإنسان فوق طاقته لمنع الخطأ والتلاعب، ولا ينبغي منع مثل هذه المصالح الشرعية في الإنجاب بحجة احتمال ارتكاب الخطأ والتلاعب، لأنه لو بنينا مشاريعنا على قاعدة الخوف من الخطأ فلن ينجز أي شيء، ولا بد من إيجاد طرق لمنع الخطأ والتلاعب، وعلى سبيل المثال: فقد يحصل اختلاط في الأطفال في بعض مستشفيات الولادة، حين تخطئ الممرضات في وضع الأساور التي تحمل التعريف بالطفل، فهل يعني ذلك غلق مستشفيات الولادة خوفاً من اختلاط الأولاد، أم لا بد من العمل لوضع ضوابط وإجراءات قوية حاسمة لمنع مثل هذه الإشكالات، ومع ذلك يجب أن نأخذ تلك المحاذير بعين الاعتبار، وعلينا أن نحتاط لديننا ونحتاط لأنسابنا، ولكن الاحتياط المضيق المتشدد الذي يوقع في حرج شديد، والذي قد يؤدي إلى تحريم الحلال، فنغلق الباب أمام حلال شرعي، فكما قد نحلل حراماً، قد نحرّم حلالاً¹⁵⁷، أو نحرّم ما هو جائز وقت الحاجة والضرورة.

وبهذا يتبين رجحان القول بجواز زرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للرجل نفسه، بشرط وجوب الأخذ بالاحتياط لضمان عدم اختلاط الأنساب من جهة الأم¹⁵⁸.

¹⁵⁷ قضايَا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 81/1 جمعية العلوم الطبية الإسلامية المبتلفة عن نقابة الأطباء بالأردن، دار البشير 1995.

¹⁵⁸ وهناك حالات من العقم لا يجدي معها عمليات الأم البديلة في صورتها الجائزة - كما نرجح -، إذا كانت المشكلة تتعلق بنطاق الزوج، أو بويضة الزوجة، ومثاله: الأمراض الخلقية والوراثية الشديدة التي تصيب الجهاز التناسلي عامة، والغدة التناسلية خاصة، كغياب الخصية، أو ضمورها الشديد في حالة متلازمة كلينفلتر، أو عدم وجود المبيض، أو شذوذ تكوينه، أو متلازمة ترنر، وغيرها من الحالات المتماثلة التي لها خلل في الصبغيات، أو في تكوين الجهاز التناسلي. أنظر: أخلاقيات التلقيح الصناعي (نظرة إلى الجنور) ص 25، مصدر سابق.

وهذا هو حل شرعي ورؤية إسلامية "أراها راجحة" - وهي الزواج بزوجة ثانية - لحل مشكلة الأم البديلة، والتي اخترعها الغرب وشاعت فيه.

وينبغي أن تكون لهذه الزوجة حقوق الزوجة الأولى نفسها، وأن لا يكون هذا الزواج زواجاً بنية طلاق، وأن يتم ذلك برضاها، آنذاك توضع لقيحة الزوج وإحدى الزوجتين في رحم الزوجة الأخرى، ثم تسلم الأم البديلة هذا المولود إلى الزوجة الأولى، ومن محاسن هذه الرؤية إحداث نوع من التآلف بين قلبي الزوجتين، لأن هذا الطفل سوف يربط بينهما أكثر، ولا تشعر الأم الحامل آنذاك أيضاً بأن وليدها قد اغتصب منها قسراً، إذ إن الطفل يعيش معهم ضمن العائلة، فلا تنتزع منها، أما في الغرب فإن الذي يحدث هو أن صاحبة الرحم المستأجر توقع هذا العقد، وربما تحت سطوة حاجتها إلى المال. ولكن مشاعرها حين توقيع العقد تختلف جداً عن مشاعرها حين تضع الوليد، فهذا الانتزاع قد يترك في قلب هذه الأم جروحاً قد لا تلتئم على مر الزمان، والقضايا الكثيرة في محاكم الغرب تشهد على ذلك.

من ناحية ثانية - وإن قلنا بعدم جواز التأجير في مسألة الأرحام - فإن هذا لا يمنع من تقديم هدية ومكافأة إلى الزوجة صاحبة الرحم، وإكرامها لقاء تضحياتها ومعروفها، فعن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى إليكم معروفاً فكافئوه"¹⁵⁹.

ولكن المشكلة تكمن في قوانين بعض الدول التي تمنع تعدد الزوجات، ولأن هذا الأسلوب لا يجري في البلدان التي تعارض أنظمتها تعدد الزوجات،

¹⁵⁹ رواه: أبو داود، كتاب الأدب، باب: في الرجل يستعيز من الرجل، حديث رقم 5019، والبخاري في الأدب المفرد، حديث رقم 216،

والحاكم في المستدرک: 412/1 وصححه، ووافقه الذهبي، أحمد في المسند: 68/2، 99 وقد ورد بلفظ: "من صنع إليكم... إلخ" في أبي داود، كتاب الزكاة، باب: عطية من سأل بالله، حديث رقم 1672، وسنن النسائي: كتاب الزكاة، باب: من سأل بالله، حديث رقم 2568، والحدیث بلفظه صحيح.

وقد يكون الحل في هذه الحالة إجراء عقد زواج شرعي عرفي على الزوجة الثانية - وليس زواجاً رسمياً، حتى لا يخضع الزوجان للمساءلة القانونية والعقد العرفي هذا مقبول من الناحية الشرعية في هذه الحالة.

أهمية نسب المولود في مسألة الرحم المستأجر:

أولت الشريعة اهتماماً كبيراً بحفظ النسب، وجعلت له سوراً محكماً، حتى لا يدخل إليه من هو ليس منه، ولا يخرج منه من هو فيه، فحرم الإسلام التبني، لأن المتبني غريب عن العائلة، بعيد عن نسبها، وأوجب أن يدعي كل إنسان إلى أبيه، وكما حرم التبني ليمنع من دخول الآخرين، حرم أن يرغب الإنسان عن نسبه، فيدعى إلى غير أبيه، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام"¹⁶⁰، وللنسب آثار مهمة من الناحية الشرعية، إذ يترتب عليه أحكام تتعلق بالآباء والأبناء، أو بهما معاً. أما الأحكام المتعلقة بالأبناء فمنها:

بر الوالدين، والخروج للجهاد الذي هو فرض كفاية، إلا بإذن والديه، لاسيما إذا كان يعولهما، وسقوط القصاص عن الأب في قتل ابنه، والأم إذا قتلت ولدها، وسقوط حد القذف، إذا رمى أب ولده ذكراً أو أنثى بالزنا، والولاية على النكاح، والولاية على المال بالنسبة إلى الصغير، هذه الأحكام متعلقة بالآباء. أما الأحكام المتعلقة بالأبناء فمنها:

الرضاع باعتباره حقاً واجباً على الأبوين، والحضانة، والرعاية.

أما الأحكام المتعلقة بالآباء والأبناء فمنها:

الميراث، وتحريم الزواج، وتحمل الدية واستحقاقها، واستحقاق الدم، وهو حق الآباء في المطالبة بدماء أبنائهم، وبالعكس، هو حق مقرر يتبادل كل بالنسبة إلى الآخر، بسبب النسب، وصدقة الفطر واجب لكل من الآباء والأبناء، بحيث يدفعها القادر منهما عن الآخر، والنفقة كذلك، واجب متبادل

¹⁶⁰ البعاري في باب غزوة طائف: 157/16، المطبعة البهية، 1356هـ، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: 79/1، الحديث 113-115،

باب بيان حال إيمان من ترغب عن أبيه وهو يعلم، رقم 27.

بين الآباء والأبناء، فيقوم به كل منهما عند حاجة الآخر، وعدم التبرؤ، فلا الآباء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب آبائهم، مهما كان أمر هؤلاء من الفسق والكفر، ولا الأبناء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب آبائهم، ويكون التبرؤ من الكفر لا من النسب، {فلما تبين أنه عدو لله تبرأ منه} (التوبة : 114).

فالنسب مقدس مهما كانت أفعال الآباء والأبناء، وأيضاً ينبني على النسب، سفر المرأة مع محرم، وكذلك صلة الرحم، وغيرها من الأحكام¹⁶¹.

وقبل أن نتبين نسب المولود في هذه المسألة، يجدر بنا أن نبين علاقة الرحم المستأجر بجريمة الزنا، فهل أن زرع اللقيحة المأخوذة من الزوجة وزوجها في رحم الأم البديلة يعد زنا في ميزان الشرع، وهل يترتب عليه آثارها؟ لأن هذا ينعكس على الحكم الفرعي الآخر، وهو حكم الوليد الذي تلده صاحبة الرحم المستأجر، لأن الأمر إذا كان زنا فالزنا لا يثبت نسباً من ناحية الأب. والذي يبدو لي:

أن هناك فرقاً بين الزنا، وبين زرع اللقيحة في رحم الأم البديلة، وذلك:

لأن الركن الأساس في جريمة الزنا الموجبة للحد هو الاتصال الجنسي - الإيلاج المحرم - الخالي من شبهة الحل، وهذا الركن معدوم هنا، لذلك فإن مرتكب هذا الفعل لا يعد من الناحية الجنائية زانياً، فلا يقام عليه الحد، ولكن لما كان هذا الفعل محرماً، فإن كل من يساهم فيه يستحق التعزير.

ولكن هل يلتقي هذا الفعل مع الزنا في حقيقته، بحيث يصب في نفس النتيجة التي هي: وضع نطفة رجل غريب عمداً في رحم امرأة غريبة عنه؟

والذي يبدو لي:

أنهما يفترقان في نقاط ويلتقيان في نقطة واحدة:

إذ إن وضع مني رجل في رحم امرأة غريبة عنه قد يلحق بويضتها داخل رحمها. هذا الأمر يختلف عن وضع لقيحة زوج وزوجة في الرحم الأجنبية، ففي الصورة الأولى يحدث اختلاط الأنساب إذا تم تلقيح البويضة، وفي الصورة

¹⁶¹ موضوع النسب في الشريعة والقانون، د. أحمد حمد، ص 297 وما بعدها، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1983.

الثانية، فإن عدم اختلاط الأنساب فيها مأمون - إذا أخذنا بالاحتياط - إذ إن عملية الزنا قد يختلط ماء الرجل ببويضة المرأة الزانية فيلقحها، أما هنا فلا اختلاط بين ماء الزوجين، وماء صاحبة الرحم، لأن زرع اللقيحة يتم بعملية جراحية، ودور صاحبة الرحم الحامل مثل دور المرضع تعطيه الغذاء، ولا تعطيه الصفات الوراثية، فالرحم هنا عبارة عن وعاء، ومحض، ومستودع فقط، لا علاقة له باختلاط الأنساب.

ثم إنه لا يقصد من الزنا استيلاء المرأة، ونسبة الولد إلى الزاني، بل القصد منه المتعة واللذة الجنسية، وقضاء الشهوة، أما الرحم المستأجر فالقصد منه الاستيلاء ابتداءً، وليس للشهوة والعاطفة والمشاعر مكان هنا، وقد يوجد الزنا، ولا يوجد الحمل، وذلك بالاحتياط على منع الحمل بدواء، أو حائل.

هذا هو الفارق بين الحالتين . أما من الناحية الأخرى فإن هذا العمل يلتقي مع الزنا بجامع دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة عنه ليس بينهما عقد زواج شرعي، وإن كان لا يحدث اختلاط في الأنساب.

وللمرء أن يتساءل فيقول: إن الذي يدخل رحم المرأة المستأجر ليس ماء رجل غريب، كما في حالة الزنا - والذي يلقح ببويضتها بماء الزاني - بل الذي يحدث في حالة الأم البديلة، أن الحيوان المنوي للزوج "الحيمن" يدخل في بويضة الزوجة في أنبوبة الاختبار فيلقحها، فيتحول إلى بويضة مخصبة (ZIGOT) ثم تزرع في الرحم المستأجر، دون اختلاط في الأنساب، وهنا ينبغي ملاحظة ما يلي:

إن الحيمن بشكله انتهى كليةً، وكذلك تركيبه الكيميائي، فبعد أن كان خلية أحادية مكونة من 23 كروموسومًا فقط ورأس وذيل، انتهى الأمر إلى خلية متكونة من 46 كروموسومًا، بعد أن فقد ذيله. فهو يدخل في جسم غريب آخر يكبر حجمه أكثر من مئة ألف مرة وهي البويضة، ومن هنا فهذه الكروموسومات الـ 23 للزوج بعد دخولها في البويضة لم تعد حيمنًا، وليس له أي صفة حيمنية، فلا يقال إن ماء رجل غريب دخل في رحم امرأة غريبة، ولا سيما إذا علمنا أن الأنساب تبقى نقية 100% لأن الزرع يتم بعملية جراحية.

والذي يبدو لي:

هو أن حقائق الأشياء تتقرر بجوهرها، لا بكيهرها وصغرها، فالحيمن رغم صغره، فإنه يحمل جوهر الإنسان وحقيقته، ورغم أن الذي يدخل الرحم ليس هو المني كله كما في عملية الجماع، بل جزء يسير منه، وهو حيمن واحد لتلقيح البويضة في إنبوبة الاختبار لا في الرحم. فإن الذي يحدث فعلاً ويصدق القول به، هو أن هذه العملية هي في النتيجة دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة، ولكن دون أن تختلط الأنساب إذا أخذ بالاحتياط، ومع ذلك فإننا نقول أن الأصل في الفروج التحريم، ولا تحل إلا بعقد زواج صحيح.

من الأم الحقيقية ومن الأم الرضاعية:

إن صور الرحم المستأجر - مع القول بتحريمها - إذا وقعت فعلاً، ونتج عنها مولود، فلمن ينسب هذا المولود؟ للزوجين مصدر اللقيحة، أم لصاحبة الرحم المستأجر وزوجها؟ أيهما الأم الشرعية التي لها حق الميراث والنفقة

والحضانة وغير ذلك؟ هل هي الأم صاحبة البويضة أم هي صاحبة الرحم؟ أيهما الأم الأصلية، وأيهما الأم التقليدية؟ هل الأم البيولوجية صاحبة الجينات الوراثية التي تنقل الصفات والملامح والشيات إلى الوليد، أو هي التي تحمله وتغذيه من دمها وتضعه بعد تسعة أشهر؟

هنا حصل خلاف بين الباحثين وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول¹⁶²:

يرى أن الأم النسبية والحقيقية والتي ترث هي صاحبة البويضة، أما صاحبة الرحم المستأجر التي حملته وولده فهي مثل أم الرضاع¹⁶³، فهي أم حكمية، أي

¹⁶² منهم الدكتور محمد نعيم ياسين، والدكتور عبد الحافظ حلمي، والدكتور مصطفى الزرقا، والدكتور زكريا البري، والدكتور محمد السرطاوي

عميد كلية الشريعة بالجامعة الأردنية وآخرون. انظر: مجلة المجمع الفقهي، العدد الثاني، 285/1.

¹⁶³ مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص 300.

نحكم لها بأنها أم باعتبار الحضانة والتغذية، ولا يثبت لها النسب، وإنما يثبت لها حكم الرضاع، وذلك للأسباب التالية:

1- هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زرعت في رحم امرأة أخرى، إذن فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك، فالجنين ينسب إليهما. أما صاحبة الرحم فإنها غدت الجنين بدمها بعد بداية تكوينه حتى تكامل وولد، فهي لذلك تأخذ حكم الأم من الرضاعة من باب أولى، فالمرضة غدت بلبنها، وهذه غذته بدمها، وتلك غذته بعد أن تم نموه وولد إنساناً سوياً، وهذه غذته وحضنته في أحشائها منذ بداية تكوينه، وكانت تغذيها هي السبب في تكامل نموه وولادته، فكل ما حكمت به الشريعة للمرضة بسبب الرضاع تستحقه هذه من باب أولى.

2- أيضاً فإن خصائص الإنسان وصفاته الوراثية تتقرر في البويضة والمنوي فقط، وليس لصاحبة الرحم المستعار أي دخل في ذلك، لأن الرحم ما هو إلا محض ومستودع.

3- ثم إن الثمرة بنت البذرة، لا بنت الأرض، فمن يزرع برتقالاً يجني برتقالاً مهما كانت الأرض المزروع بها، ومن يزرع تفاحاً يجني تفاحاً، فالأرض وإن كانت تجهز البذرة بكل ما تحتاج إليه، لكنها لا تدخل لها بنوع أو جنس النبات الذي سينمو فيها¹⁶⁴، وكشتل الشجر بعد نموه وكبره، فينقل إلى مكان آخر، فينسب الشجرة الملقحة إلى البذرة، وليس إلى التربة.

وأيضاً فإن هذه البويضة الملقحة لو أنها أتمت مراحل حياتها في أنبوبة الاختبار - وهو ما يسعى إليه العلماء - أو في رحم صناعي، أو ربما في رحم قرد - لو أمكن تحقيق ذلك - فخرج الولد منها إنساناً سوياً، فهل الأم هي أنبوبة الاختبار، أو الرحم الصناعي أو القرد،

¹⁶⁴ مجلة العربي، الكويت، العدد 242، ص 42، وثبوت النسب، د. ياسين الخطيب، ص 317، دار البيان العربي، جدة، 1987، الطبعة الأولى.

أم أئها صاأبة البويزة؁ وليست هي الأنبوة؁ ولا الرحم الصناعي؁ ولا الفرد¹⁶⁵.

الفريق الثاني¹⁶⁶:

وقد ذهب هؤلاء إلى أن الأم الحقيقية التي ترث هي الأم صاحبة الرحم التي حملت وولدت¹⁶⁷، أما صاحبة البويضة، فهي أم حكمية مثل أم الرضاع، فهؤلاء ينظرون إلى الولد بمنظار الولادة، فيثبتون النسب من المرأة التي تلده، باعتراف الزوج، أو شهادة الشهود¹⁶⁸ « فالأم التي ترث هي صاحبة الرحم

¹⁶⁶ وقال هذا الرأي أغلبية الباحثين، انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص 30، وبحث: الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، أو ما يسمى بشتل الجنين، للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، ص 9، منشورات مجمع الفقه الإسلامي، ثبوت النسب، للدكتور علي محمد يوسف الحمدي، ص 377، مطبوعة على الرونيو، رأي الشيخ محمد الخضري، القاضي بالحكمة الكبرى بالرياض، جريدة المسلمون العدد 634.

¹⁶⁷ يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله: فهذا الفريق يرى أن الأمومة ليست مجرد إنتاج "البويضة"، فإذا لفحت البويضة من الزوج - وأحياناً من رجل غريب - استحضت كذلك أن تكون أمّاً، وإن لم تحمل وتضع، وليس عليها إلا أن تستأجر رحم امرأة أخرى لتحمل عنها وتلد لها دون أن تتعرض هي لمناعب الحمل، ومشقة الوحام، وآلام الوضع، ومشقة الإرضاع، فماذا بقي للأمومة غير إفراز البويضة، أن يجعلها أمّاً وهي لم تلد وليدها، أو لا تلد، كيف يصح ذلك، إن العرب سمو الأم "الوالدة" وسموا الأولاد والبنات "أولاداً" دلالة على أهمية الولادة في إثبات النسب، فالأمومة ليست مجرد إفراز البويضة، وإن كان لها أهميتها في نقل الصفات الوراثية، ولكنها وحدها لا تصنع أمومة، الأمومة معاناة لآلام الحمل والوجع والطلق، ولقد أرادت إحدى الأمهات أن تبين أحقيتها بحضانة ابنها، وأنها أولى بالأب منه، فقالت: إن بطني كانت له وعاء، ونديي كان له سقاء، وحجري كان له حواء، فماذا تقول الأم التي ليس لها من الأمومة غير إنتاج البويضة، ولم تكن بطنها للطفل وعاء، ولا نديها له سقاء، إذ لا لبن فيه، إنها لم تصنع شيئاً من أجل الأمومة، لم تنعب، ولم تنوج، لم تحمل كرهاً، ولم تضع كرهاً، إنها عاشت مستريحة طوال الأشهر التسعة، ثم جاءت لتتسلمه "جاهزاً" من الأم الفقيرة المستأجرة التي عايشت الطفل الذي تغذى من دمها، وأثر في كيانها وأعصابها، فمن هي الأم حقاً؟ ومن تكون أولى به؟ هذه من البدع التي ابتكرها الحضارة الغربية المعاصرة، فعبث الغربيون بمعنى الأمومة النبيل والجميل فأفسدوه.

انظر: الإسلام حضارة الغد، د. يوسف القرضاوي، ص 55، مكتبة وهبة.

¹⁶⁸ اتفق الفقهاء على أن ادعاء المرأة الولد لا يقبل إلا ببينة، وإنه يكفي في بينة الولادة النساء مفردات، لأنها حالة لا يطلع عليها الرجال غالباً، واختلفوا في العدد الجزئي منهن.

انظر: المبسوط للسرخسي: 53/7، الطبعة الثانية، دار المعارف، بيروت. بدائع الصنائع للكاساني: 277/6، دار الكتاب العربي، مصورة عن طبعة الجمالية بمصر 1328. ابن عابدين: 305/8، 464/5، الطبعة الثانية 1386، مصطفى الباوي الحلبي، البحر الزخار، للإمام المهدي لدين الله، أحمد ابن يحيى المرتضى، 261/4، 19/6 مؤسسة الرسالة بيروت. المغني لابن قدامة: 79/8، 127/6، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1389، المجموع شرح المهذب - التكملة، 492/8 المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

وينسب الولد إلى زوجها، لأن الولد للفراش حسب القاعدة الشرعية التي تضمنها الحديث الشريف.

واستدلوا بما يلي:

أولاً:

النصوص القرآنية الدالة على القطع بأن الأم هي التي ولدت: ومنها قوله تعالى: {إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم} (المجادلة: 2)، فقد نفى الله تعالى الأمومة عن التي لم تلد، ولا سيما أن هذا نص قطعي الثبوت والدلالة، وجاء على صيغة الحصر. فأمه هي التي ولدت، هي والدته، وكلمة الوالدة اسم فاعل من فعل ولد، فكيف تكون هي التي ولدت، (أي والدته)، ولا تكون أمه، و "إن" في الآية الكريمة نافية، والنفي والإثبات من أقوى طرق القصر عند العرب، لذلك كانت كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" أي إثبات الألوهية لله، ونفيها عما سواه¹⁶⁹.

ومنها قوله تعالى: {حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً} (الأحقاف: 15)، فبين تعالى أن التي تحمل الولد كرهاً، وتضعه كرهاً، هي أمه، وهي صاحبة البويضة كذلك. ومنها قوله تعالى: {والوالدات يرضعن أولادهن} (البقرة: 233)، ومعلوم أن التي ترضع الولد هي التي ولدت، ولو كانت البويضة من غيرها.

ومنها قوله تعالى: {لا تضار والدة بولدها} (البقرة: 233)، ومعلوم أن أطوار خلق الإنسان في رحم أمه من النطفة الأمشاج، إلى الولادة تحدث في الرحم، ومن يحدث لها ذلك سماها القرآن أمًا.

ومنها قوله تعالى: {يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث} (الزمر: 6).

¹⁶⁹ انظر: رأي الشيخ علي الطنطاوي في جريدة القبس في 17/11/1995، ص 8، تحت عنوان: طفل الأنابيب، هل يعتبر تحديداً لإرادة الله؟

ومنها قوله تعالى: {وَإِذْ أَنْتُمْ أَحْنَاءُ فِي بَطُونَ أُمَهَاتِكُمْ} (النجم: 32).

ومنها قوله تعالى: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حِمْلَتْهُ أُمُّهُ وَهُنَّ عَلَى وَهْنٍ} (لقمان: 14)، فهل صاحبة البويضة حملته وهنًا على وهن.

ومنها قوله تعالى: {لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ} (النساء: 7)، فالذي يرث المرأة هو الطفل الذي ولدته، فصارت بذلك والدته حقيقية لا التي أخذت البويضة منها.

ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إِنْ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نَظْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةٌ مِثْلَ ذَلِكَ" الحديث، رواه ابن مسعود¹⁷⁰.

هذه أدلة هذا الفريق من نصوص القرآن والحديث. وعليه، فهذا الولد ابن لهذه التي حملته وولده، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة إلى أمه، والأم بالنسبة إلى ولدها من حيث الميراث ووجوب النفقة والحضانة، وامتداد الحل والحرمة إلى أصولها وفروعها وحواشيها إلى غير ذلك. والذي يبدو لي:

أن استدلال هذا الفريق بتلك الأدلة هو استدلال في غير موضعه، وذلك لما يأتي:

إن النصوص التي تقضي بأن الأم هي التي ولدت، وهي الوالدة، فإن الاستدلال بها لا ينهض حجة لتأييد هذا الرأي، وذلك لأن الأم الحقيقية في الإسلام، ووقت تنزيل القرآن، وفي جميع الأديان، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي حقيقة قائمة، فالأم هي مجموعة الهيئة التي هي صاحبة الحمل والوضع وهي ذاتها صاحبة البويضة والجنينات الوراثية، إذ لكل مولود بأمه صلتان: الأولى: صلة تكوين ووراثية، وأصلها "البويضة منها".

والأخرى: صلة حمل وولادة وحضانة، وأصلها "الرحم" منها. فهذا المولود المتصل بأمه شرعاً وطبعاً¹⁷¹، فعلى هذه الصفة نزلت آيات القرآن

¹⁷⁰ البخاري هامش الفتح: 417/11، مسلم هامش النووي: 192/16. وانظر: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 9/1، مصدر

سابق. وانظر بحث الدكتور أحمد شوقي، بمجلة التجمع الفقهي الإسلامي 285/1 في 1986.

¹⁷¹ فقه النوازل، د. بكر أبو زيد عبد الله، ص 250، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1996م.

المتضمنة لمعنى الأمومة والوالدة، فالأم والوالدة "القرآنية" هي التي تحمل وتلد الجنين، وهي ذاتها التي "تلد" البويضة من مبيضها. فوالدة الجنين وولادة البويضة كلاهما منها وحدها، فاستحقت بذلك أن تسمى والدة والأم.

أما إطلاق الأم على التي حملت، ووضعت فقط من غير أن تكون البويضة منها، أي إطلاق الأم على التي ولدت الهيئة الكاملة لها وقت التبريل، فإنه استدلال يحتاج إلى نظر. فقوله تعالى: {إلا اللائي ولدنهم} معناه: أي ولدن الجنين "وولدن" البويضة، لأننا لو قصرنا الولادة على ولادة الجنين فقط، فهذا يخالف الواقع الذي جاء في التبريل.

أما الاستدلال في هذه المسألة بآية الظهار في قوله تعالى: {الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً} (المجادلة: 2)، فهو استدلال بعيد، إذ معنى الآية: الذين يشبهون أزواجهم بأمهاتهم، فيقول أحدهم لامرأته: أنت علي كظهر أمي ونحوه، أي: إنك علي حرام كحرمة أمي، ما نساؤهم بأمهاتهم، فذلك كذب منهم، فليست أمهاتهم في الحقيقة إلا اللائي ولدنهم، وإن هؤلاء المظاهرين يقولون بهذا القول منكراً، فتشبيه الزوجة بالأم خبر زور وكذب، فإن الزوجة لا تشبه الأم¹⁷². وهذا هو معنى الآية.

لذلك فالذي يبدو لي:

أنه ينبغي أن لا نقحم معاني هذه الآيات في تفسير ظاهرة عصرية جديدة لا يتحملها النص، هي غير ما نزلت الآية من أجلها، لأن هذه الآية نزلت جواباً على واقعة محددة وهي: هل الزوجة أم، فرد القرآن الكريم بأن هذا كذب وزور، فالزوجة ليست أمّاً، ولا تشبهها في الحرمة، لأن الزوجة محللة، والأم محرمة، وتشبيه المحللة بالحرمة كذب وزور، ولم تنزل الآية جواباً عن السؤال المعروض في هذا العصر، هل الأم الحقيقية والنسبية هي صاحبة

¹⁷² التفسير المنير، د. وهبة الزحيلي، 9/28، در الفكر المعاصر، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى 1991.

البويضة، أو التي حملت ووضعت؟ فسبب نزول الآية يحدد المعنى، إذ إن هذه القضية لم تكن أصلاً معروضة على بساط البحث، هذه قضية جديدة، وربط معنى الظهار بهذه القضية الجديدة، هو تحميل للنص ما لا يحتمل.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، في قوله تعالى: {إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم} لأن خصوص السبب هنا تلك المرأة التي ظاهرها زوجها وهي سلمة بنت صخر¹⁷³، إذ إن آية الظهار نزلت في رجل وامرأة بعينهما، هذا هو الخصوص. أما العموم في الآية الكريمة، فهو كل حالة مماثلة، أي كل امرأة تلد مولودها وتلد البويضة أيضاً {إلا اللاتي ولدنهم}، فمعنى "ولدنهم" في الآية الكريمة - كما ذكرنا - أن الجنين منها، والبويضة منها أيضاً. هكذا نزلت الآية القرآنية على هذه الحقيقة الواقعة، أما إذا اختلف المحل، فولدت الأم الجنين و لم "تلد" البويضة، كما في القضية التي معنا "الرحم المستأجر"، فإذ الحكم آنذاك يختلف، هنا لا تدخل هذه الواقعة الجديدة ضمن عموم اللفظ، لأن المحل قد اختلف، ومناطق الحكم لم يتحقق، والحكم لم يصب المحل، فنحن نسلم بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، ولكن الخلاف في تحقيق السبب ووجوده، فلا نسلم بتحقيق السبب وتوافره في قضية الأم البديلة ليرتب عليه المسبب أي الحكم، فمدلول السبب لم يتحقق في هذه

القضية الجديدة. فالاستدلال بآية، على قضية الرحم المستأجر، استدلال ليس في محله¹⁷⁴

¹⁷³ انظر المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، 37/2. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

¹⁷⁴ وهناك ملحوظة أخرى جديرة بالانتباه إليها وهي: أن الأصوليين من ثنايا مفرداتهم الأصولية تناولوا بالكلام مسألة العلة وتعددية أجزائها، فإن أغلب الأعم منهم يميزون تعددية العلة وقالوا إن العلة قد تكون عدة أجزاء، مثلاً في القتل الموجب للفصاص، قالوا: العلة كونه قتلًا عمدًا عدوانًا، فالعلة هنا مركبة وليست بسيطة، والعلة المركبة يترتب عليها الحكم إذا توافرت أجزاؤها كاملة غير ناقصة، ولقضيتنا شبه قوي بها، إذ إن العلة (السبب) (المحل) هنا مركبة من جزئين، وهما ولادة الجنين وولادة البويضة، فالحكم يتحقق بتحقيق الجزئين لا بأحدهما. ولكن لما كان جانب الصفات الوراثية أقوى من جانب الحمل في النسب، رجحنا النسب لصاحبة البويضة وزوجها على صاحبة الرحم.

ثم إن ظاهر الآية يقتضي أنه لا أم إلا الوالدة، إذ جاءت الآية بصيغة الحصر {إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم} (المجادلة : 2)، ومع ذلك فإن المرضعة أم {وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم} (النساء: 27)، وزوجة الرسول صلى الله عليه وسلم أم، {وأزواجه أمهاتهم} (الأحزاب: 6)، إذن فهم أمهات في حرمة النكاح.

وبناء على ما تم مناقشته، نرجح أن المرأة صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية، ويثبت لها جميع أحكام الميراث والنفقة والحضانة وغيرها وذلك باعتبار البويضة، ولأن الطفل يأخذ من صاحبة البويضة كل الصفات الوراثية، أما المرأة صاحبة الرحم المستأجر - الأم البديلة - فهي أم حكمية، لا يثبت لها النسب وإنما يثبت لها حكم الرضاع.

وهنا يثار سؤال على من يجعل الأم البديلة لها حكم الأم بالرضاعة وهو:

إذا كان نقل دم امرأة إلى الرضيع في سن نموه الأولى دون الحولين لا يحصل به تحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع - كما قرر ذلك المجمع الفقهي الإسلامي بإجماع الآراء¹⁷⁵ - فكيف نعطي حكم الأم المرضعة للأم البديلة التي غدت الجنين بدمها؟

والذي يبدو:

أن نقل الدم من امرأة إلى طفل رضيع لمرة واحدة، أو أكثر كما يتم في حالات مرضية معينة تحتاج إلى إضافة دم إلى هذا الرضيع، هذا الأمر يختلف عن تغذية الطفل في الرحم تغذية كاملة من دم الأم الحامل - عن طريق المشيمة -، ولمدة تسعة أشهر متواصلة بحيث يتكون جميع خلايا وأنسجة الجنين وأعضائه من ذلك الدم. فالجنين كله من دم الأم الحامل، وليس هو عملية

¹⁷⁵ انظر قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة بمكة المكرمة في الفترة من 19 فبراير إلى 26 فبراير 1999م،

حول موضوع الخاص بنقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، هل يأخذ حكم الرضاع المحرم، أو لا؟ وبعد مناقشات من أعضاء المجلس انتهى بإجماع الآراء إلى أن نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع.

انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، آفاق وأبعاد، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص 190، البنك الإسلامي للتنمية، سلسلة محاضرات

العلماء البارزين رقم (2).

إضافة دم إليه ليكون جزءاً من الطفل هو من المرأة المنقول منها الدم. فنقل وإضافة هذا الجزء من الدم لا ينشر الحرمة، ومثل ذلك نقل بعض أعضاء وأنسجة امرأة، أو نخاع عظامها - الذي هو مصنع الدم - وزرعه في جسم الرضيع لا يبعث على الحرمة أيضاً. وإذا كان الإسلام قد جعل حقوقاً للمرضعة، فأكرمها، وأعطاه مرتبة الأم بالرضاعة بمجرد إرضاعها الوليد، وذلك لأنها غذته من لبنها - رغم أن عملية الرضاعة سهلة وميسرة - فكيف بامرأة حملت هذا الجنين في بطنها

وغذته أكثر مما تغذي المرضعة رضيعها، وأخذ منها أكثر مما يأخذ الرضيع من مرضعتها. وهذه المرأة صاحبة الرحم قد تحملت الآلام والسهر والمعاناة القاسية، والمرض، والضعف والوهن، إذ حملته كرهاً ووضعته كرهاً، حملته وهناً على وهن، أليست هذه المرأة جديرة بعد كل هذه التضحيات، والتي هي أضعاف أضعاف ما تقدمها المرضعة للرضيع، أليست مستحقة لهذا الشرف وهذا الوسام وجديرة بأن تكون "أمّاً بالرضاعة" بل الراجح أنها أكثر من الأم المرضعة، من باب قياس الأولى.

نسب المولود من ناحية الأب:

انقسم الباحثون في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أن نسب المولود من ناحية الأب هو لزوج صاحبة الرحم على الرغم من عدم وجود علاقة جينية بينهما، ولا يتبع الزوج صاحب المني. واستدلوا بما يلي:

ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"¹⁷⁶، وهذا الحديث

¹⁷⁶ قال في المصباح المنير: "الولد للفراش" أي الزوج، فإن كل واحد من الزوجين يسمى فراشاً للآخر، كما سمي كل واحد منهما لباساً للآخر،

562/2، انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، توزيع دار الباز. والحديث رواه مسلم في كتاب الرضاع، باب: الولد للفراش وتوفي الشبهات، الحديث (1457) (1080/2)، وهو جزء من حديث رواه البخاري في كتاب: الوصايا، الحديث (2594) (1007/3)، ورواه في "الموطأ" كتاب الأقضية، الحديث (20) (739/2).

واتفق الفقهاء بناء على هذا الحديث على أن الفراش سبب من أسباب ثبوت النسب. انظر: سبل السلام للصناعي، 210/3، ونيل الأوطار للشوكاني: 313/6، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأخيرة، ومعاني الآثار للطحاوي وحاشيته: 102/3.

وقال الإمام النووي: العاهر: هو الزاني، ومعنى "والعاهر الحجر" أي له الخيبة، ولا حق له في الولد. صحيح مسلم بشرح النووي: 37/10، وبناء على هذا الحديث قال الفقهاء: بعدم ثبوت نسب الولد من الواطئ الزاني، ولا يلحق به، ويلحق بالمرأة إذا أتت به، ويرث أمه وترثه، انظر: المغني لابن قدامة:

نص في الحكم في هذه القضية، وهو قاعدة عامة كلية من قواعد الشرع يحفظ به حرمة النكاح، وطريق اللحاق بالنسب جوازاً وعدمًا. فمتى حملت أم بديلة ذات زوج نتيجة زرع لقيحة زوج وزوجها في رحمها، فإن الحمل ينسب للزوج وزوجته التي حملت به ووضعت به ولا علاقة لصاحبة اللقيحة وزوجها بالمولود، وقد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحكم في هذه القضية عند فرض وقوعها فلا حكم لأحد بعد حكمه¹⁷⁷، وهذا الحديث يفسره سبب وروده، فقد روى البخاري أنه تنازع سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة عند النبي صلى الله عليه وسلم في ولد جارية زمعة¹⁷⁸ فقال سعد: إنه ابن أخي عتبة، عهد إلي أن ابن وليدة زمعة مني، فأقبضه فقبضه، فقال عبد بن زمعة: إنه أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراش أبي، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجني منه يا سودة"، لما رأى قرب شبهه بعتبة مع العلم أنه أخو سودة لأبيها في ظاهر الحكم.

¹⁷⁷ مجلة المجمع الفقهي 318/1، الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، أو ما يسمى بقتل الجنين، للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، ص 9.

¹⁷⁸ وكان لزمعة ورثة هم: عبد، وسودة، وزوجة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لزمعة أمة، وكان عتبة يلم بها، فظهر بها حمل، فولدت عبد الرحمن، وكان بين الشبه بعتبة، فزعم عتبة أنه منه، وعهد إلى أخيه سعد أن يستلحقه به بناء على ما كان الأمر عليه في الجاهلية، وكان أهل الجاهلية يلحقون النسب بالزناة، إذا ادعوا الولد، كما في النكاح. فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم حكم الجاهلية، وألحقه بزمعة. فتح الباري: 158/25، مكتبة الكليات الأزهرية 1978.

والذي يبدو لي:

أنه إذا حصل القطع واليقين في مصدر الجنين، بأن الولد ليس لزوج صاحبة الرحم، فإن المولود لا يلحق به، لأنه ليس منه، لأن سبب ثبوت النسب من الزوج كونه مخلوقاً من مائه، كمن تزوج فولدت امرأته لأقل من ستة أشهر، أو إذا ولدت زوجة الصغير، فالولد لا ينسب للزوج إجماعاً، ولو نسب إليه المولود بحسب الظاهر، وهو يعلم يقيناً أنه ليس منه، وجب عليه نفى الولد¹⁷⁹، لأن استلحاق من ليس منه حرام¹⁸⁰ وعليه فالمولود في هذه الصورة لا يلحق زوج المرأة صاحبة الرحم الحامل، لأن التلقيح تم خارج رحمها، من بويضة ليست لها، ومن مني ليس لزوجها، فالحمل ليس من مائه قطعاً ولا علاقة جينية بينهما، فلا يجوز نسبة المولود إليه قطعاً، ولو نسب إليه بحسب الظاهر وجب نفيه¹⁸¹. أما نص الحديث فإنه يحكم به في حالة ما إذا شك في الجنين،

¹⁷⁹ المغني لابن قدامة: 42/9، 52، مكتبة القاهرة، المذهب للشيرازي: 121/2، مطبعة عيسى الحلبي، مغني المحتاج للشربيني: 373/3، مطبعة مصطفى الحلبي، البحر الزخار لأحمد بن المرتضى: 142/4، مؤسسة الرسالة، بيروت، مجمع الأهر لداماد أفندي: 486/1، دار إحياء التراث العربي 1316هـ.

والذي يبدو:

أن مجرد الفراش ليس كافياً في إثبات النسب، لذلك اشترط جمهور الفقهاء الدخول أو إمكانه، لأنه إذا لم يمكن الوطء، فإننا نتيقن بأن هذا الولد غير مخلوق من ماء الزوج، بل بعضهم يشترط الدخول الحقيقي، ولا يجزئ إمكان الدخول المشكوك فيه، وهذا اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم انظر: زاد المعاد لابن قيم الجوزية، 226/4، مكتبة النجاح، ليبيا، ويقول صاحب منتهى الإرادات (ولو تزوج رجل امرأة في مجلس ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم، ثم أتت امرأته بولد لسته أشهر من حين العقد - لم يلحقه... ولنا أنه لم يحصل إمكان الوطء هذا العقد فلم يلحق به الولد...)، 341/2، تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق، دار الجيل بمصر 131هـ، كشاف القناع للبهوتي، 471/5، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة 1394هـ.

أما في مسائلنا هذه، فإن زوج الرحم المستأجر لا دخل له في تكوين الجنين، ولم يخلق أصلاً من مائه.¹⁸⁰ ورد في التحفة وحاشية الشيرازي: (ولو أتت) أي حملت (بولد علم أنه ليس منه وجب نفيه) وإلا لكان بسكوته مستلحقاً لمن ليس منه، وهو ممنوع، كما يحرم من هو منه، ولعظم التغليب على فاعل ذلك، وقبيح ما يترتب عليه من المفاسد كان من أكبر القبايح 213/8.

¹⁸¹ ولكن فيما يتعلق بزواج المرأة الحامل "الحاضنة" فهناك في الرضاع يعتبر أبا لمن أرضعته أمه، إذا كان اللبن من قبله، لأن التغيرات التي تحدث بجسم المرأة في أثناء الحمل وبعد الوضع من إدرار اللبن ونحوه بسبب الولد أو الجنين الذي كان لماء الرجل داخل أساسه في تكوينه. أما هنا في حالة الرحم المستأجر فليس لزواج المرأة الحاضنة علاقة بالجنين أو الوليد.

انظر: رأي الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله، جريدة المسلمون، العدد 634.

ولم يحصل القطع واليقين في مصدره، فآنذاك ينسب المولود إلى صاحب الفراش، ما لم ينفيه الزوج، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الولد للفراش وللعاهر الحجر". وكأن تربي امرأة متزوجة ثم يظهر بها حمل، والحمل يمكن أن يكون من هذا الوطاء، ويحتمل أن يكون من الزوج، فيحكم الحديث في مثل هذه الحالات.

الفريق الثاني: ذهب هؤلاء إلى أن المولود ينسب إلى أبيه "زوج صاحبة البويضة"، الذي لقحت بويضتها بمائه، ولا ينسب إلى زوج صاحبة الرحم¹⁸² وذلك لأن هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زرعت في رحم امرأة أخرى، إذن فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فالجنين ينسب إليهما، وكون هذه الصورة محرمة لا يؤثر ذلك في نسبة الولد إلى أبويه، لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المتبرعة استعمالاً غير مآذون به شرعاً، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين، وإنما جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماءه وتكامله، وإنما قلت ذلك لما أثبتته العلم: من أن الجنين بعد زرعه لا يستفيد من المتبرعة غير الغذاء، أما في صفاته الوراثية فهو راجح إلى صاحب المني والبويضة¹⁸³، إذن فهو أشبه ما يكون بطفل غذاه أبواه بحرام حتى كبر، فهما آثمان بذلك، لكن هذا لا يقطع عنهما نسب ابنهما.

وذهب فريق ثالث إلى أن صاحبة البويضة لا شيء لها، وبويضتها هدر¹⁸⁴.

¹⁸² ذهب إلى ذلك الجمع الفقهي الإسلامي المتعقد بمكة المكرمة، وآخرون، منهم الشيخ مصطفى الزرقاء، والدكتور محمد نعيم ياسين، والدكتور عبد الحافظ حلمي، وأستاذنا الدكتور جميل، مجلة الرسالة الإسلامية، العدد 230، ص 8، التلقيح الصناعي، د. محمد علي البار: ص 13، 28.

¹⁸³ مجلة العربي: العدد 244، د. عبد المحسن صالح، مقالة بعنوان: الإخصاب خارج الأرحام، ندوة الإنجاب، ص 21.

¹⁸⁴ انظر: قضايا طبية معاصرة 20/1، مصدر سابق، أخلاقيات التلقيح الصناعي ص 140، مصدر سابق، وصاحب هذا الرأي هو الشيخ بدر المتولي عبد الباسط.

واحتج صاحب هذا الاتجاه بقصة ابن وليدة زمعة فقد جعله الرسول صلى الله عليه وسلم ابناً لزمعة مع ظهور أنه ليس ابناً لزمعة، وجعل الحكم "الولد للفراش" فالحقيقة الواقعية "العلمية" ليست بالضرورة هي الحقيقة الشرعية، فالشرع يحكم بالظاهر والحقيقة علمها عند الله، وينتهي إلى القول "ليست هناك قيمة أبداً لصاحب البذرة أو لصاحب الحيوان المنوي في كثير من الحالات لأنه لا بد أن يكون فراشاً شرعياً صحيحاً"¹⁸⁵.

والجواب على ذلك بما أجبنا عليه في الصورة الأولى لأن الصورة التي معنا مختلفة عن قصة زمعة، ففي قصة زمعة فإن الجنين منعقد من بويضة امرأة وماء رجل ليس بينهما نكاح، بل الولد جاء من سفاح، وما دام الأمر كذلك فالجنين لا ينسب إليه.

أما الصورة التي معنا فإن الجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فإن الجنين ينسب إليهما، وكون الصورة هذه محرمة لا يؤثر ذلك في نسب الولد إلى أبويه، لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المستأجرة استعمالاً غير مأذون به شرعاً، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين لأنه جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماءه وتكامله - كما ذكرنا -.

وذهب رأي آخر¹⁸⁶ إلى عدم اعتبار أي من المرأتين أمّاً بالنسبة للمولود.

ويرى آخر بأن كلتا المرأتين مثل أم الرضاع، لأنه تكون من بويضة الأولى، واكتسب من الثانية¹⁸⁷.

أما في القانون الوضعي فلا يزال هناك نقاش حول الموضوع، لذلك لم يتفقوا على نتيجة حاسمة ونهائية في هذه القضية، فهناك تيار قوي في الغرب يعطي حق الأمومة القانونية للأم البديلة، كما في ولاية فرجينيا، وفي القانون الإنكليزي أيضاً. أما في ولاية كاليفورنيا، فتعتبر الأم صاحبة البويضة هي الأم

¹⁸⁵ مجلة الجمع الفقهي: 84/1، وندوة الإنجاب ص 21.

¹⁸⁶ د. بكر أبو زيد، نقلاً عن أحكام المرأة الحامل ص 155.

¹⁸⁷ المصدر نفسه.

القانونية للطفل. وفي التشريع اليهودي فإن التعاقد على الأم البديلة ليس مسموحاً به، لذا فإن أي أبوين قام بهذه العملية سيبقيان بدون طفل، واليهودي هو من كانت أمه يهودية، فالأم عندهم هي التي تحمل وتلد. وإن كان هناك اتجاه آخر مفاده اعتبار الابن المولود من بويضة أم يهودية وضعت في رحم أم غير يهودية يعد يهودياً. والكنيسة الأرثوذكسية لا ترحب بالرحم المستأجر وتعدّها مخالفة لطبيعة البشر. والقانون الإيطالي يمنع استئجار رحم امرأة لزرع بويضة ملقحة ولكن يقبل إذا كان بشكل تطوعي إنساني، إذا عُرف الأبوان وكانا على قيد الحياة، وهذا لا ينفي أن هناك وكالات تتاجر بالقضية¹⁸⁸. وللمرء أن يتساءل:

إذا ابتلى الله إنساناً بالعقم، فهل علاجه تدخلاً في خلق الله ومضاده لسنة الله في خلقه، بناء على قوله تعالى: {ويجعل من يشاء عقيماً} (الشورى: 50).

والذى يبدو: أن العقم مرض، وهو خلاف الأمر الطبيعي - إذا كان المبيض سليماً، ولكن يوجد خلل في الرحم - وأن علاج بعض أنواع العقم بأسلوب الأم البديلة "الزوجة الثانية" كما رجحنا، يعد علاجاً شرعياً،

والعلاج الطبي حق من الحقوق المشروعة في هذه المسألة ما دام لا يدخل في العملية طرف ثالث أجنبي غير شرعي، فالتكييف الشرعي لهذه المسألة هو أن العقم أو عدم الإخصاب مرض، والشرعية أباحت العلاج من المرض، وقد ورد في الحديث النبوي الحث على العلاج والتداوي بقوله صلى الله عليه وسلم

¹⁸⁸ انظر: جريدة المسلمون، العدد 643، 2 مارس 1997. وانظر: مواقع الأم البديلة على شبكة الإنترنت.

INC SCL@SURROGATEMOTHERS.COM 1 SURROGATEMOTHERS

<http://www.surrogatemothers.com>

<http://www.surrogaacy.com>

<http://www.phoenix.net/~townhall/surrogate/information>

<http://www.iol.ie/~afifi/articles/surrogate.htm>

"تداؤوا عباد الله"¹⁸⁹، والأحاديث في طلب التداوي كثيرة والإنجاب ووجود النسل من الحاجات الأساسية للإنسان، ومساعدته على الإنجاب ليس فيها مضادة لإرادة الله تعالى، وله أن يطلب ذلك بكل وسيلة ممكنة، دون أن يتعدى حدود الشرع وضوابطه، ومضادة لإرادة الله تعالى تكون عند اللجوء إلى طريق غير مشروع، كنقل مبي أو بويضة من غير الزوجين أو استعمال رحم امرأة أجنبية دون عقد شرعي.

وأما إباحة الإنجاب عن طريق رحم الزوجة الثانية، فإنما هي لأجل الحاجة، فأبيح استثناء، والضرورة تقدر بقدرها¹⁹⁰. والزيادة على الطفل أو الطفلين - حسب الحالة - هو خارج نطاق الضرورة التي هي أساس إباحة هذه المحرم.

والذي أراه في هذه القضية أيضاً: اقتراح قانون من قبل الدولة الإسلامية التي تحرص أن تكون قوانينها موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية لأجل تنظيم مسألة الأم البديلة، حتى يتضح الأمر لمن يقدم على هذا الحل، ليعرف كل طرف حقوقه وواجباته، وفضاً للتراع الذي قد يحدث في المستقبل، بين مختلف الأطراف.

والحمد لله أولاً وآخراً.

¹⁸⁹ سنن أبي داود: 3/4، سنن الترمذي: 383/4، سنن ابن ماجه: 1137/2، صحيح البخاري هامش فتح الباري: 113/10،

صحيح مسلم هامش شرح النووي: 191/14.

¹⁹⁰ مجلة الأحكام العدلية: م 32، الطبعة الخامسة 1377هـ.

في منهج التعامل مع التراث

عماد الدين خليل*

قد يكون الإلحاح في التنظير مضللاً في بعض الحلقات المعرفية، وقد ينشئ "تقاليد" تزداد بمرور الوقت شيوعاً، فيجد الباحثون أنفسهم ملزمين بأن يقولوا كلمتهم أو "وجهة نظرهم" في مسألة قد لا تحتاج إلى كبير عناء للتأشير على صيغ التعامل معها.

وهذا ما حدث بالنسبة إلى الموروث المعرفي الذي خلفته الأمة الإسلامية عبر التاريخ والذي أصبح - للسبب المذكور - حقلاً مفتوحاً لتجارب اليمين والوسط واليسار، إذا صح التعبير، ومورست إزاءه صيغ الانتقاء حيناً، والأحكام (الأيديولوجية) المسبقة حيناً آخر، والتنظيرات الشمولية التي قد ترتطم ببعض حلقاته، حيناً ثالثاً، وكانت النتيجة في كل الأحوال سيلاً من البحوث والمؤلفات التي تنطوي - بالتأكيد - على كشوف واستنتاجات في غاية الأهمية، ولكنها تتضمن في الوقت نفسه مواقف ومرئيات قد لا تصمد طويلاً بإحالتها على التيار العام للتراث الإسلامي، وخصائصه الأساسية، ومنظومة الأفكار التي تمحور حولها عبر القرون.

وعلى سبيل المثال فإن تنظير "الجابري" المعروف بخصوص ثلاثية العقيدة والقبيلة والغنيمة التي تفسر تراث الإسلام، قد لا يكون مقنعاً، وهو يذكرنا بمقولة الكاتب المغربي آرثر كوستلر من أن الفكرة التي تستطيع تفسير كل شيء،

فإنها في نهاية الأمر لا تكاد تفسر شيئاً، كما يذكرنا بتعليق الفيلسوف الإيطالي بنيدتو كروتشه على (مثالية) هيغل من أن فكرة هيغل عن الحياة كانت فلسفية بحيث إن الترعيتين المحافظة والثورية تجد فيها ما يبررها. وفي هذه النقطة يتفق انغلز الاشتراكي والمؤرخ المحافظ ترايتشه لأن كليهما يرى أن تماثل المعقول والحقيقي يمكن أن يدعي إليه بصورة متساوية في كل الآراء السياسية والأحزاب التي تختلف عن بعضها، لا من ناحية هذه الصيغة المشتركة، بل في تعيين ما هو المعقول والحقيقي، وما هو غير المعقول وغير الحقيقي!!! ومن ثمّ اتهم خصمه بأنه مخالف للمعقول، أي أنه ليس له وجود ملموس وحقيقي، ويكون بهذا الادعاء قد وضع نفسه مع الفلسفة في خط واحد¹⁹¹!!!

إن الوقائع التاريخية - إذا أردنا الحق - تستعصي على القياس، وتتأبى على المسطرة، ولقد مارس الكثيرون هذا الأسلوب فأخفقوا، لأن منظوماتهم المهندسة باتقان احترقت في أكثر من مكان، وليست نظريات الماركسية عنا ببعيدة. إننا نتذكر هنا - أيضاً - استنتاجاً لالكسيس كاريل في "الإنسان ذلك المجهول"¹⁹² بخصوص طرائق عمل الدماغ البشري يشير فيه إلى عشق العقل البشري هندسة الظواهر والأشياء وترتيبها في أنساق محددة، حتى لو كانت ظواهر حيوية يصعب إخضاعها للنظام بخلاف الظواهر الفيزيائية مثلاً.

لننظر - على سبيل المثال - في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فماذا نجد؟ إن العقيدة والغنيمة والقبيلة هي المؤثرات الأساسية في هذا التاريخ. ولو رجعنا إلى ما قبل هذا التاريخ، أو إلى تاريخ أمة من الأمم فإننا سنجد هذا المثلث - إلى جانب مؤثرات أخرى - يلعب دوره المؤكد في الصبورة التاريخية لتلك الأمة. هذا هو قدر التاريخ البشري، فإذا حاولنا أن نقصر الظاهرة على أمة بالذات وقعنا في الخطأ بل إنه حتى التاريخ الحديث والمعاصر يشهد على فاعلية هذه العوامل الثلاثة: أليس الاستعمار والبحث عن مناطق النفوذ في

¹⁹¹ عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادى، الدار الكويتية للطباعة والنشر، ص 76-77.

¹⁹² ترجمة عادل شقيق، الدار القومية، القاهرة - 1964م، الفصل الأول ص 11-31.

العالم محاولات غنائية؟ أليس التمييز العنصري في أمريكا مزاجاً قُبلياً بشكل من الأشكال؟ أليس الصراع بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية صراعاً عقدياً؟ والاستعمار نفسه ألا يمكن أن نضيف إلى بعده الغنائي بعداً عقدياً (صليبياً) وبعداً قبلياً يتحرك تحت غطاء تفوق الرجل الأبيض؟ لا بل إن التجربتين النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا تنطويان - بشكل أو بآخر - على ثلاثية العقيدة والغنيمة والقبيلة؟ إذن ما الذي نسمي الصليب المعقوف والممارسات الإيطالية الصليبية في ليبيا والبحث عن المجال الحيوي وسط أوروبا ودعوى الآرية والرومانية في التجربتين؟

هذا مثال على السياق العام في التعامل مع التراث. وهناك بين يدي مثال آخر على السياق الخاص متمثلاً بمحاولة إرغام حلقة ما من التراث، أو مفكر أو مؤرخ أو فيلسوف، على أن ينطق بلسان عقائدي القرن العشرين.

يقول مهدي العامل في كتاب يحمل عنوان "في علمية الفكر الخلدوني": "ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحلَّ ضرورة العمران محلَّ الله - أو ما يشبهه - في تفسير الظواهرات جميعاً فاستبدل التأويل بالتفسير، فكأن التفسير، بالضرورة، مادياً، وكان علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين، أو الشرع، ومبادئه. فالشرع شيء، والتاريخ - أو العمران - شيء آخر، وليس هذا ذلك ولا ذاك هذا! وإذا دخل الشرع، أو الدين، في حقل العمران، أو التاريخ، كما هو واقع الأمر في "المقدمة"، فكأمر عمراني، أو تاريخي، مادي، لا كأمر غيبي أو إلهي، وينظر فيه، حينئذ، بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه؟ أو بعين الشرع وأحكامه. فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها، ولا يصحّ، في المعرفة، الخلط بين المنطقتين"¹⁹³.

وغير هذين المثالين تيار من الشواهد يمكن أن يضع المرء يده عليها وهو يتابع البحوث والمؤلفات التي شهدتها المكتبة العربية عبر ربع القرن الأخير

¹⁹³ دار القارابي، بيروت - 196م، الطبعة الثانية (ينظر تعليق الناشر على الغلاف الخلفي للكتاب).

بخصوص منهج التعامل مع التراث، ولن يتسع المجال في صفحات محدودة لإيراد المزيد منها. في ضوء هذا كله لابد من التأثير على حملة من الضوابط والمعايير الأساسية في منهج التعامل مع التراث، إذا أردنا - فعلاً - أن نصل إلى صيغ واستنتاجات أكثر دقة وأدعى إلى القبول: أولاً: إن هذا التراث هو تراث إسلامي على وجه التحديد، يعكس بدرجة أو أخرى - تصوراً متميزاً للكون والعالم والوجود، وأنه - بشكل أو بآخر - تعبير عن العقيدة والشرعية الإسلاميتين، بغض النظر عن مدى توافق هذا التعبير أو تغييره - أحياناً - مع ثوابت هذه العقيدة أو الشريعة.

لقد هيأت العقيدة الإسلامية، عن طريق المعطيات القرآنية والنبوية المناخ المناسب للنشاط المعرفي، ومنحته الحوافز والمبررات، ودفعته إلى العطاء، ومكنته من مجابهة تحديات المعارف التي وجد المسلمون أنفسهم قبلتها في أعقاب عمليات الفتح الكبرى، والتي كان عليهم أن يؤصلوا شخصيتهم الثقافية إزاءها، ليس عن طريق الانغلاق على الذات الذي قد يقود إلى الاضمحلال والانكماش، وليس عن طريق تقبل هذه المعارف بالكلية، الأمر الذي قد يقود إلى الادغام في الآخر، وإنما باختيار الحل الوسط الذي يقوم على الانفتاح والتحصن.. القبول والرفض.. الأخذ والعطاء.

وقد يكون الحديث عن دور الإسلام، عقيدة ومنهجاً وتشريعاً، في تشكيل المناخ المعرفي، مسألة عقدية صرفة، ولكننا سرعان ما ندرك بعدها التاريخي بمجرد أن نتذكر ما تمخض عنها من نشاط معرفي عبر تاريخنا الإسلامي، والخصائص التي اكتسبها هذا النشاط وهو ينبثق عن العقيدة التي صاغت، أو أثرت بمفرداته على أقل تقدير، وبمجرد أن نتذكر أن هذا الدور أحدث تغييراً أساسياً في الموارث الفكرية (الوضعية والدينية المحرفة) التي كانت سائدة في العالم على عهد ظهور الإسلام، وبمجرد أن نقارن المدى الواسع للنقلات المعرفية التي حققها الإسلام والتي لم يبلغ العقل البشري الوضعي حافتها إلا بعد انقضاء قرون طويلة.

إننا بمجرد أن نتذكر هذا كله، نتبين كيف أن الدور الذي رسمه ونفذه الإسلام في السياق المعرفي، كان - بمعنى من المعاني - دوراً تاريخياً، أي ممارسة في صميم الحركة التاريخية التي استمرت تتصادى في فاعليتها مع مقوماتها الإسلامية عبر العصور التالية كافة، ومن ثم صاغت معرفة متميزة كان لها ثقلها وخصوصيتها وتأثيرها بين ثقافات التاريخ البشري كله .

إن انعكاس المبادئ الإسلامية الأساسية على النشاط المعرفي عبر تاريخنا منحه خصائصه الإسلامية المتميزة التي يملك أن تمثل ليس مبرر استمراره في العالم فحسب، بل تمنحه القدرة على اقتحام شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة، والقدرة الفعالة على الاسهام المستقبلي فيه.

ولن يتسع المجال للتأشير على بعض ما قاله الباحثون الغربيون لتأكيد هذا الانعكاس، ويكفي أن نخل القارئ إلى بعض شواهد¹⁹⁴... وهذا التأكيد يعد - ولا ريب - ضرورة علمية بسبب صعوبة الفصل بين النشاط المعرفي الإسلامي عبر التاريخ، والبيئة الإسلامية التي تشكل فيه وتلقى عنها مؤثراته وحوافزه ومكوناته. وما من ريب - استناداً - إلى هذا - في أن أية محاولة لتوهم فصل

¹⁹⁴ ينظر - على سبيل المثال: كوستاف فون كرونباوم: الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، تحرير كرونباوم، ترجمة د. صدقي حمدي، دار المنشي، بغداد - 1966م، ص 38-39، 53، 74، 79-80، 81-0، 123، 141، مارسيل يوازار: إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت - 1980م، ص 425، مورييس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)، دار المعارف، القاهرة، 197م، ص 14، أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - 1960م، 1/241، دومينيك سورديل: الإسلام ترجمة د. خليل الجري، المنشورات العربية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت - 1965م، الطبعة السادسة، ص 70-71، شاخوت وبوزورت: تراث الإسلام، "درسات في حضارة الإسلام"، ترجمة د. إحسان عباس ورفاهه، دار العلم للملايين، بيروت - 1964م، ص 3-4، كوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1956م، الطبعة الثالثة، ص 318، زيكريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب (في الأصل: شمس الله تسطع على الغرب)، ترجمة بيضون والدسوقي، المكتب التجاري، بيروت - 1964م، ص 393-394، 530، مونوجيري: تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم العبد، دار الكتب، الموصل - 1982م، ص 18، 124، روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - 1977م، الطبعة الثانية، ص 246، 280-281.

أو تعارض كهذا، إنما هي أسلوب مضلل في دراسة تراثنا المعرفي، ولن تكون نتيجته سوى حشود من الأوهام والأخطاء التي تنافي روح البحث العلمي الجاد.

ثانيًا: وهذا لا يعني - بالضرورة - إدراج النصوص القرآنية والنبوية التي تنبئ عليها العقيدة والشرعية، في سياق المعطى التراثي، بسبب من اختلاف المصدرين، والخصائص المتميزة لكل معطى. فنحن في الحالة الأولى نجد أنفسنا قبالة موروث ينطوي على الصواب والخطأ، لأنه موروث بشري، أو وضعي، بالمفهوم اللغوي. على حين تعكس الحالة الثانية معطيات إلهية ونبوية "يقينية" لا تقبل أيما نقص أو خطأ. وهكذا فإن المسلم هنا يجد نفسه ملزمًا بالأخذ، بالقبول والتسليم، أما هناك فهو بازاء هامش واسع من الحرية والاختيار في الأخذ والرد والتغيير والتحوير.

وإذا كان التراث بمفهومه الوضعي وليد لحظة زمنية ما، أو بيئة محددة أغلب الأحيان، فإنه يظل - إلى حد كبير - مشروطًا بالتاريخ والجغرافيا... قد يتحرر منهما - بكل تأكيد - في هذه الناحية، أو تلك، وعبر هذا المسار أو ذاك، لكنه في الأعم الأغلب يبقى انعكاسًا لوضع نسبي يصعب سحبه على كل الأماكن والأزمان. في حين نجد أنفسنا ونحن نتعامل مع القرآن والسنة، أننا في التاريخ وخارجه، في التراث وبعيدًا عنه... إنهما يتعاملان بكل تأكيد مع التاريخ والجغرافيا، بحكم التوجه الواقعي لهذا الدين، الذي يستهدف إعادة صياغة الحياة في الزمن والمكان في ضوء معايير ومعطيات الوحي القادمة من فوق. ولكن هذا ليس نهاية المطاف، وإلا وقع التعارض - ابتداء - بين المنطوق الدين للإسلام والمنطوق الوضعي الذي يراد أن يصب فيه أو يؤثر في حدوده.

إن النص الديني يتحرر من الجغرافيا والتاريخ، ويتجاوز مواضع الزمان والمكان، ويمضي لكي يتعامل مع كل لحظة، أو بيئة، وفق مطالبها المتميزة، قديرًا على الحضور بكل ثقله في قرن عاشر أو عشرين، في ساحة إفريقية أو آسيوية أو أمريكية، ومن ثم فإن محاولة إرغامه على أن يصير معطى تراثيًا إنما هي محاولة خاطئة ومضللة ابتداء.

إن تراث أمتنا ليس الاسلام والاسلام ليس تراث أمتنا بالشكل الرياضي الصارم كتطابق مثلثين تناظرت زواياهما. إنما يجيء التراث نتاج تفاعل، بالإيجاب والسلب، مع الإسلام بالدرجة الأولى، ومع عدد آخر من المذاهب والثقافات والأديان، بدرجة أو أخرى، فهو إذن - التراث - حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا في تعاملها مع هذا الدين ومع حيثيات التاريخ والجغرافيا ونسبيتهما.

إن الاسلام عقيدة ومنهاج صاغتهما يد الله الحكيمة القديرة المريدة العالمة ومنحتهما الصفة الدائمة التي تتجاوز حدود الزمن والمكان وأطروحتهما الموقوتة الزائلة المتغيرة النسبية، لكي تكون بمثابة استشراف كامل، مرن، يتسع لكل حالة، ويحتوي كل تجربة بغض النظر عن موقعها في الزمان والمكان.

أما التراث فهو عطاء موقوت، وهو رغم تأثيراته الدائمة الممتدة في مسار الزمان والمكان، لن يبلغ حالة الاستمرارية والدوام، كما أنه - بوصفه حصيلة لقاء واقعي بين الإنسان والعقيدة - يجيء متأرجحاً بين الفجاجة والنضج، وبين الصرامة والمرونة، وبين النقص والكمال.

ثالثاً: وهذا يقود إلى معيار أو حقيقة أخرى: إن تراث المسلمين الذي يعكس الحالة الاسلامية، وينطوي في الوقت نفسه على احتمالات الخطأ والصواب.. الرؤية النسبية والتصور الممتد في الزمن والمكان... هذا التراث، بعد فك الارتباط بين معطياته وبين النصوص الدينية المستمدة من الوحي، لا يحمل - بالضرورة حكماً ملزماً بقبوله، أو التعامل معه بأي قدر من الإجلال والتقديس، ومن ثم يفتح المجال للأخذ والرد، للقبول والرفض، وللاتقاء المنضبط بمعايير مستمدة من داخل الحالة الاسلامية لا من خارجها، من أجل أن نكون صادقين مع أنفسنا وتراثنا.

بمعنى أن استدعاء معايير خارجية قد لا يكون على المستوى المنهجي، عملاً صحيحاً، لأنه سيقود إلى نتائج خاطئة أو مضللة، فيما يذكرنا بالخطأ الحسابي الذي يجعل من حاصل جمع برتقالة وتفاحة: اثنتين. وهذا هو الذي حدث ويحدث عبر الزمن الراهن، ومن خلال سيل من البحوث والدراسات

التي أرادت إرغام هذا التراث على الخضوع لمعايير "أجنبية" بمعنى الكلمة، وجعل منظومة الأفكار المتشكلة عبر القرنين الأخيرين حاكمًا على التراث المتشكل في قرون سبقتها بعمق زمني كبير.

ولأضرب مثلاً واحداً فحسب على هذه الخطيئة التي تغطي مساحات واسعة من أعمال المعاصرين، شرقيين كانوا أم غربيين.

يذكر المستشرق الهولندي دي بوير "بأن الدين لم يؤثر في آراء - ابن خلدون - العلمية - في المقدمة - بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية"¹⁹⁵. ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت، الأستاذ في جامعة كورنال بأمريكا إلى أن ابن خلدون "إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها - فقط - ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن"¹⁹⁶. وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك يقول إن ابن خلدون "تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والادارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه - كذلك - من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة"¹⁹⁷.

ويبقى أن التراث ليس معطى مقدساً، أو وقراً تنوء به ظهور أجيال المسلمين على مدار القرون، فإن القرآن الكريم نفسه إذ وضعنا في مساحات واسعة منه تربو على النصف، في التاريخ، حررنا منه في الوقت نفسه {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون} (البقرة: 134، 141)، {إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون} (الزخرف: 23).

وهذا يقودنا إلى مسألة منهجية أخرى:

رابعاً: إذ ما دام الأمر كذلك فإن لنا، ونحن نطمح للتأصيل الإسلامي للنشاط المعرفي، ولصياغة مشروعنا الحضاري، أو وضع لمساته الأولى بشكل

¹⁹⁵ محمد عبد الله عنان: ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - 1965م، الطبعة الثالثة، ص

177-178.

¹⁹⁶ المرجع نفسه، ص 190.

¹⁹⁷ المرجع نفسه، ص 281.

أدق، أن نرسم منهجاً مناسباً ومرناً في التعامل مع التراث، منهجاً يمنح المشروع عمقه التراثي، وشخصيته وخصوصياته، ولكنه يحرره في الوقت نفسه من تيار من المعطيات قد لا تكون مناسبة أو ضرورية لحملها والمضي بها قدماً عبر القرن الجديد. أولاً: لكونها أسيرة لحظة ما من التاريخ أو بيئة ما من الجغرافيا، قد تكون صالحة "هناك" ولكنها لا تحمل جواز مرورها إلى لحظات أو بيئات أخرى. ثانياً: لكونها تنطوي على استنتاجات متناقضة، أو خاطئة ابتداءً، بالإحالة على الكشف المعرفية الأكثر حداثة. ثالثاً: لكونها تقف عائقاً أمام حرية الفقيه في تنزيل أحكامه على الواقع المتغير في ضوء مقاصد الشريعة العليا، ووفق الضوابط الأصولية المتعارف عليها.

إن الامام الشافعي نفسه (رحمه الله) أفتى بمصر في قضية ما بغير ما أفتى به في العراق إزاء القضية نفسها. أي أنه - بمعنى من المعاني - لم يحمل معه وهو يرحل إلى مصر مطالب البيئة العراقية، ووجد نفسه حرّاً في إصدار "قضاء" جديد. وهذا ينسحب على تغاير الأزمان مثلما هو بالنسبة إلى تغاير الأماكن.

خامساً: وفي ضوء هذا كله يمكن إعادة تفكيك الموروث المعرفي الاسلامي، أو محاولة تصنيفه وفق أولويات وضوابط محددة تستهدف التأشير المتأني على ما يلي:

- 1- المساحات التراثية "المرحلية" التي فقدت قدرتها على المرور إلى العصر والتي يمكن أن تكون محالاً للتحقيق والبحث والدراسة في السياقات العلمية والأكاديمية والتاريخية.
- 2- المساحات "الحيوية" المرنة والقديرة على الاستمرار، والتي يمكن أن تضيف إلى المعرفة البشرية الراهنة والمستقبلية رصيماً خصباً من المعطيات في هذا الفرع المعرفي أو ذاك.
- 3- المساحات التي تعكس التأثير العقدي الاسلامي، ومنطلقه الأساس، ومحوره الأم: التوحيد، بأكبر قدر من الصدق والفاعلية.

وهكذا، فإن النشاط المعرفي عبر التاريخ الاسلامي لن يتجاوز توجهات ثلاث. أما أولها فهو يغطي المساحة الواسعة في نسيج هذا التراث، وهو ذو

دوافع ومعطيات ونتائج إسلامية. وهذا أمر طبيعي لأن الأرضية التي يقوم عليها هذا النشاط، والبيئة التي يعمل فيها، إسلامية التكوين في جل سياقاتها. والتوجه الثاني الذي تضيق به المساحة يتضمن معارف محايدة لا تحتوي أيما قدر من التأثير الإسلامي (كما هو الحال مثلاً في بعض العلوم المنقولة عن الآخرين). أما التوجه الثالث، الأضيق نطاقاً، فيتضمن أنشطة معرفية مضادة للإسلام (من مثل ما نجده في أدبيات الشعوبية والمعطيات الفكرية لحركة الزندقة).

ويبقى التوجه الأول ذو الصبغة الإسلامية، هو التوجه الأكثر امتداداً والأعمق تعبيراً عن عمل العقل المسلم. فإذا أردنا أن نختبر مصداقية هذه المقولة فإن لنا أن نتذكر أنماط المعارف التي تشكلت في دائرة العلوم الإسلامية، تلك الأنماط التي يتضمن كل منها حشوداً من الكشوف والمصنفات، ومئات وربما ألوفاً من البحوث التي تعرض وتوثق وتحلل وتستننتج... إلخ فهناك:

أولاً: معرفة تعالج قضايا إسلامية (علوم القرآن والحديث، والفقه والتشريع).

ثانياً: معرفة تجادل عن قضايا إسلامية (علم الكلام، الفلسفة، الأدب...).

ثالثاً: معرفة منبثقة عن قضايا إسلامية (التاريخ، علوم اللغة، البلاغة...).

رابعاً: معرفة متشكلة لحل قضايا إسلامية (الحساب، الطب...).

خامساً: معرفة متشكلة بدوافع إسلامية (العلوم الصرفة...).

سادساً: معرفة تعبر عن قضايا إسلامية (الآداب والفنون...).

سابعاً: معرفة تستهدف تنفيذ مطالب الحياة الإسلامية (علوم الإدارة السياسية، التربية...).

ثامناً: معرفة تحلل ملامح الحياة الإسلامية (علم النفس، الاجتماع...).

تاسعاً: معرفة تحكي وتوثق للحياة الإسلامية (التاريخ، الأدب، الجغرافيا).

عاشرًا: معرفة تؤكد قيم الحياة الإسلامية وتدعو لها (الأخلاق، الرقائق).

فإذا انتقلنا للتأشير على بعض العلوم والمعطيات التي تمحضت عن النشاط المعرفي في التاريخ الإسلامي لتحديد طبيعة التأثيرات الإسلامية في نسيجها، فإننا

سنجد هذا التأثير يمتد إلى كل علم وفن فلا يكاد واحد منها يند عن دائرته بالمفهوم الرؤيوي الشامل، بل إننا سنجد بعضها يتشكل في رحم البيئة والمؤثرات الإسلامية، وبعضها الآخر سيصوغ مناهجه في العمل من مفردات هذه البيئة، وفئة ثالثة ستضيف خبرات جديدة في الحقل الذي تعمل فيه، وستكون هذه الخبرات إسلامية في دوافعها وتكوينها وأهدافها.

يصعب على المرء في حيز كهذا أن يتابع العلوم والآداب كلها، أو أن يؤشر عليها، كما يصعب عليه أن يضرب مثلاً على ما قدمه كل منها من أعمال وكشوف ومصنفات، ولعل نظرة متأنية في فهارس التراث الإسلامي (كتلك التي أنجزها ابن النديم وحاجي خليفة أوبروكلمان وفؤاد سيزكين) تعوض بعض الشيء عن الدخول في التفاصيل. ومن ثم نكتفي هنا بمجرد التأشير الذي تحتمه ضرورات الإيجاز.

فعلم التاريخ - مثلاً - يتجذر في أساسه في المنهج الإسلامي حيث يستعير من مناهج المحدثين في علم الرجال والجرح والتعديل، ومن متابعة الحياة التي تحرك في مسارها رواة الحديث، طرائقه في العمل، وهو يطرح، على أيدي مؤرخين كالطبري والدينوري واليعقوبي والمسعودي، رؤية عالمية للتاريخ البشري تستمد مقوماتها من المنظور الإسلامي الذي يعاين التاريخ من خلال توالي الرسائل السماوية ذات الأصول المشتركة والهدف الواحد، وصولاً إلى الإسلام خاتم الرسالات، والأمة التي حملت أمانته الصعبة. فإذا تذكرنا الآفاق الضيقة (القبلية والبيئة) التي كانت تحكم العقل العربي، وجل الأقوام الأولى قبل الإسلام، عرفنا كيف كانت التأثيرات الإسلامية قديرة على كسر الجدران وفتح الآفاق باتجاه العالمية ومن ثم تحويل التاريخ من حكايات وأيام ووقائع وأخبار مارستها هذه القبيلة أو تلك إلى عرض للتاريخ البشري كله.

ثم إن علم التاريخ مضى قدماً على أيدي أبنائه المسلمين لكي يقدم للفكر، التاريخي إضافات ذات غناء كبير على مستوى المنهج والموضوع. وب نظرة سريعة على رفوف مكتبتنا التاريخية ما بين تواريخ عامة تعتمد منهجاً حوالياً أو موضوعياً، وتواريخ محلية تتابع معطيات مدينة ما أو إقليم أو كيان سياسي،

وتتوغل في نسيجه الحضاري دون الاكتفاء بالوقوف عند سطح الأحداث السياسية – العسكرية. ومؤلفات في الخطط تتابع جغرافية المدن وتضع لمساتها الإسلامية على خرائطها. كما أننا نجد سيلاً من كتب التراجم التي تغطي المساحة الواسعة في المكتبة الإسلامية التاريخية، التي يتفرد بها تاريخ الأمة الإسلامية، كمًّا ونوعًا وقياسًا على تواريخ سائر الأمم والحضارات الأخرى. فإذا تذكرنا الارتباط الصميم بين هذا النمط التاريخي وعلوم الحديث، عرفنا كيف تكون التراجم وليدًا شرعيًا للبيئة الإسلامية. ومقدور المرء أن يتابع ألوف المصنفات في هذا السياق، وهي بدورها تنطوي على تغاير في صيغ العرض، فبعضها يعتمد التسلسل الأبجدي وبعضها الآخر الحد الزمني أو المكاني، وفئة ثالثة تتابع التخصص العلمي للمترجم لهم، ورابعة تكتفي بالوقوف عند الرجال الذين أتيح لهم أن يكونوا في قمة الهرم الاجتماعي أو السياسي، وخامسة، وهي الأكثر عطاءً، تحكي لنا عن أولئك الذين أغنوا الحياة الإسلامية بأعمالهم، وضربوا مثلاً عملياً بسلوكهم الخاص، على ما يريده هذا الدين من أبنائه. ولم يكن معظم هؤلاء سوى أناس عاديين من قلب المجتمع، بل من قاعه، إذا تابعنا مقاييس الملكية والسلم الاجتماعي.

ولم تقف حركة علم التاريخ في الإسلام عند حد، إلا لتتجاوزته إلى آفاق جديدة، إذ إننا ما نلبث أن نجد مؤرخين يرفضون اعتبار التاريخ مجرد أداة سردية للوقائع التاريخية تكتفي بالعرض والوصف، وإنما هي مع هذا بل قبل هذا، منهج للتفسير والتحليل، وإذا بنا نلتقي مع رجال كالطوطوسي والماوردي وابن خلدون، بالتاريخ وهو يوشك أن يحاذي علم الاجتماع لأول مرة، ويسعى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية مستمدًا مادته ومنهجه من البيئة والمؤثرات الإسلامية الأصيلة.

والجغرافيا تمد جذورها هي الأخرى في الحياة الإسلامية وصفًا لهذه الحياة، واستجابة لتحدياتها، واستمدادًا من المنظور لمفهوم الرحلة بوصفها مفردة إسلامية كان هذا الدين قد عدها فرصة للتقرب إلى الله. هذا إلى أن الحج، وزيارة الأماكن الدينية الأخرى، أصبح بمرور الوقت حافزاً ودافعاً

لتوسيع نطاق الرحلات، وتزايد البلدانين عددًا وعطاءً، ونقرأ رحلات (ابن جبير) و(ابن بطوطة) و (الهرودي) فنرى كيف كان نداء الموقع الديني يدفعهم إلى الرحيل، فضلاً عن تشوقهم المعرفي ورغبتهم الأكيدة في تنمية خبراتهم بالمشاهدة الميدانية التي كانت تستمد نبضها ومفرداتها من واقع الحياة الإسلامية، وتحرص على تأكيد قيم هذه الحياة ذات الجذور العقيدية، وهي تصفها وتحكي عنها.

و لم يكن الأمر مسألة رحلة فحسب، بل كانت علماً بدأ بتقديم خدماته لمؤسسات الدولة ولاسيما في مجالي البريد والمال، ثم انفك عنها، وأصبح بتوجيهه المعرفي المستقل قديراً على تقديم المزيد من الإضافات القيمة لحقل الجغرافيا بجميع فروعها: البشرية والسياسية والإقليمية والطبيعية... إلى آخره. لقد صححت الجغرافيا الإسلامية في كثير من الأحيان معطيات الجغرافيا الإغريقية، بعد قيام الرحالة المسلمين بكشفهم الجديدة في الأصقاع البعيدة، وأصدر الجغرافيون الكتب التي تصف الطرق والمدن الإسلامية، وأسهموا في توسيع مجال علم الجغرافيا. ومن أبرز هؤلاء (المقدسي) في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" الذي تضمن بحثاً في المناخ واللغات المحلية وعروق البشر والعادات والديانات والأوزان والمقاييس... كما كان هناك جغرافيون متميزون من أمثال البلخي والأسطخري وابن حوقل. فضلاً عن الإدريسي الذي أشار في كتابه المعروف "نزهة المشتاق إلى كروية الأرض"، وبصورة عامة فإن أهمية الجغرافيين المسلمين تكمن في رسمهم الخرائط الجغرافية ووصفهم التفصيلي لمناطق خاصة، أي الجغرافية الإقليمية.

والفلسفة اتخذت في الأساس أداة للجدل من أجل تعزيز الأصول العقيدية للإسلام ومحاجة خصومه، ولما كانت في تكوينها يونانية بالدرجة الأولى، فلقد نقلت معها وهي تترجم إلى العربية الكثير من القيم التي قد تتناقض ومبادئ الإسلام، ومن أجل ذلك جرت محاولات واسعة لغربلتها وتنقيتها وجعلها قديرة على أداء مهمتها، متوافقة مع قناعات البيئة التي نقلت إليها.

إن وجود فلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن ماجه وابن رشد، في هذا السياق معروفة، رغم أن انبهار بعضهم بفلسفة الخصم قد دفعهم إلى

تمير مساحات منها قد لا تتفق وتوجهات الاسلام، ومن ثم كانت تلك الوقفة المعروفة لفيلسوف كبير كالغزالي وكان جدله الشهير في "التهافت" مع ابن رشد، الذي يمثل رغم محاولاته التوفيقية، الاتجاه المذكور بدرجة أو بأخرى.

وبمعنى آخر فإن النشاط الفلسفي، في معظم الأحوال، رغم أنه ليس وليد البيئة الإسلامية، كما هو الحال في علوم أخرى، فإنه قد وظف بشكل من الأشكال، وبغض النظر عن مدى نجاح المحاولة، لخدمة الأهداف الإسلامية.

في علم الاجتماع يبرز ابن خلدون وهو ليس وحده في الميدان، فقد جاء قبله وأعقبه آخرون، لكن مقدمته تظل معلمًا بارزًا على قدرة الحياة الإسلامية على إفراز عقل تحليلي نشط كابن خلدون الذي جعل من مقدمته أداة لتحويل النشاط التاريخي إلى فرصة للكشف عن السنن التي تعمل في التاريخ، والتأشير على ما سمي فيما بعد بقوانين الحركة التاريخية، ورغم ما قيل عن هذه المقدمة من قبل بعض الباحثين الغربيين الذين عدّوها - قسرًا - استثناءً ثقافيًا للبيئة الإسلامية، فإننا بالرجوع المتأن إلى المقدمة، وإلى حياة الرجل الذي كتبها، سنجد أنها متجذرة في البيئة الإسلامية، وسنجد صاحبها واحدًا من أشد المنتمين للإسلام إخلاصًا لعقيدته وقدرة على فهم دورها في صيرورة المجتمعات¹⁹⁸.

في السياسية نلتقي بتنظيرات كتلك التي قدمها الطرطوشي في "سراج الملوك" والماوردي في "الأحكام السلطانية" ونظام الملك في "سياسة نامه" وغيرهم، تسعى لأن تحاكم مفردات الحياة السياسية، والنظم والمؤسسات الإدارية التي تنبثق عنها، إلى الإسلام، فتقيس به وعليه. وليس المهم ألا تقع في الخطأ، وأن يظل تأويلها سليمًا، إنما أن تظل على ولائها للمبادئ الأساسية للشريعة التي كانت، رغم تداعي السلطات وانهاياراتها، الحكم الفصل في حياة المسلمين، عبر مساحات واسعة من تاريخهم.

¹⁹⁸ عولجت هذه المسألة بالتفصيل في كتاب للمؤلف بعنوان "ابن خلدون إسلاميًا"، المكتب الإسلامي، بيروت - 1983م.

في الاقتصاد نجد كيف نفذت محاولات جادة لترشيد هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الاقتصادية والنشاط المالي، في ضوء المعايير الإسلامية. فأبو يوسف الذي يعهد إليه الخليفة العباسي بمهمة تصنيف كتابه المعروف "الخراج" كان تلميذاً لأبي حنيفة، ونادى في كتابه هذا بضرورة التعامل العادل مع المزارعين وأن تسود قيم العدل الاجتماعي التي أعلنها الإسلام، العلاقة بين الحاكم والمحكوم. والمشكلة الإروائية التي شهدتها بلاد فارس في عهد الطاهريين، والتي تمثلت بمسألة إيجاد نظام لتوزيع مياه الري على المزارعين كافة، عهد بحلها إلى لجنة من الفقهاء عكفت على وضع كتاب يعرف "بالفني" أعان على تجاوز المشكلة بمنظور مستمد من أصول إسلامية لأن الذي قدم الاقتراح هم الفقهاء أنفسهم.

في التربية يكفي أن نرجع إلى معطيات ابن خلدون في "المقدمة"، وإلى الصفحات الأولى من "كشف الظنون" لحاجي خليفة، لكي نرى أن التربية التي تحدثنا عنها وقدمنا إزاءها المقترحات وطرائق العمل هي تربية إسلامية على وجه التحديد، وليس مطلق تربية، وأنها قدرا على تغطية جميع المفردات العملية التربوية من منظور إسلامي أصيل، بل إننا نجد، باستمدادهما هذا من أسس التربية الإسلامية، كيف قدرا على تقديم مسائل في هذا الميدان لم تقسمها الأنشطة التربوية في العالم إلا في العصر الحديث¹⁹⁹.

ويكفي أن نتذكر - كذلك - أن "المسجد" والمؤسسة التعبدية عامة، كانت في أغلب الأحيان مركز العملية التربوية ومنطلقها، فكيف لا تكون المعطيات متشكلة بخصائص المؤسسة التي مارست فيها نشاطها؟

أما الفقه وأصوله، فبوصفهما علمين إسلاميين في الأساس، كعلوم القرآن والحديث، فليس ثمة مبرر للتأشير على إسلاميتهما، لأن الأمر بديهي تماماً.

لكن المرء قد يتذكرها هنا كيف وقف الفقهاء الرواد وقفتهم الصلبة تلك

¹⁹⁹ عولجت هذه المسألة بالتفصيل في بحثين للمؤلف أولهما بعنوان "ابن خلدون" وثانيهما بعنوان "حاجي خليفة" وقد نشرتا في المجلد الرابع من

كتاب "من أعلام التربية العربية الإسلامية" الذي أصدره مكتب التربية العربي لدول الخليج عام 1988-1989م.

بمواجهة السلطات، وكيف أنهم طوردوا واعتقلوا وعذبوا وضربوا بالسياط لرفضهم ما جعلوه خروجاً عن مبادئ الإسلام الذي نذروا أنفسهم له. بمعنى آخر أنهم عرفوا كيف يوحّدون بين الكلمة والسلوك، وكيف يصرون على جعل النشاط العلمي، نشاطاً إسلامياً، ليس بمفرداته فحسب، بل في مناخه وشروطه الأخلاقية.

والحديث عن الأدب يطول، وتأثر الحركة الشعرية بالمؤثرات الإسلامية تشكل منذ البدايات، وأخذ يتزايد مع الزمن بمقاييس الكم والنوع، جنباً إلى جنب مع الأنشطة الأدبية واللغوية الأخرى التي اثبتت بعضها أساساً عبر التعامل مع كتاب الله... ومضى بعضها الآخر يحمل مؤثرات إسلامية بينة ليس إلى نكرانها من سبيل. ولن يستطيع باحث أن يجرد نقاداً كالآمدي والقيرواني وعبد العزيز الجرجاني وابن سلام الجمحي وابن المعتز وقدامة بن جعفر وغيرهم، عن التأثيرات الثقافية للبيئة، والتقاليد الأساسية للعقيدة التي شبوا في ظلها، رغم أن مساحات ضيقة من معطيائهم وأحكامهم تبدو للوهلة الأولى، بعيدة أو منفصلة، عن هذه التأثيرات إنسياقاً منهم وراء المطالب الجمالية الصرفة.

حتى إذا ما بلغنا العلوم الصرفة (فلكاً وفيزياء وكيمياء ورياضيات وهندسة ونبات وحيواناً وأدوية وطباً... إلخ) فإننا نجد كيف أنها مارست نشاطها بحرية تامة منحها إياها هذا الدين الذي كان يمثل أقصى درجات التناغم والوفاق مع أية محاولة للكشف عن السنن الكونية، ولإزاحة الغطاء عن القوى والطاقات التي سخرها الله سبحانه ابتداءً، لعباده القديرين على الكشف والتنقيب. ولقد زادت هذه الحقيقة المؤكدة في كتاب الله وسنة نبيه (ص) وفي الممارسات التاريخية بين الحاكم والمحكوم، من تحفيز العلماء على المضي في أنشطتهم إلى المدى الذي بلغوه، فقدموا لحضارتهم، ولل بشرية كلها، من وراء ذلك، تلك الكشف الخصبة ذات القيمة العلمية، الصرفة والتطبيقية، والتي أشار إليها واعترف بريادتها وتفوقها الغربيون أنفسهم.

سادساً: سنجد أنفسنا عبر المحور الثالث المشار إليه قبل قليل (من الفقرة الخامسة) (وإلى حد ما المحور الثاني) قبالة ما يمكن أن يغذي أنشطة إسلامية

المعرفة والمشروع الحضاري الإسلامي وبمنحهما القدرة على الغناء والتأصيل، وبمنح الأمة قدرات كبيرة في مجابهة تحديات المستقبل والمشاركة العالمية في المصير.

إن انعكاس المبادئ والقيم الإسلامية على مساحات واسعة من الموروث الثقافي منحه خصائصه النوعية المتميزة التي يمكن أن تمثل ليس مبرر استمراره في العالم فحسب، بل قدرته على اقتحام وإغناء شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة، والقدرة الفعالة على الاسهام المستقبلي فيه.

إننا بوضع هذه الخصائص في حالة تقابل مع نظيراتها أو أضدادها في الثقافات الأخرى، والغريبة الراهنة منها خاصة، فإنها ستمنح الأخيرة فرصاً كثيرة للتعديلات الملحة لهذه الثقافة باستدعاء البدائل الإسلامية ومنحها الفرصة المناسبة للمشاركة.

إن الخصيصة الإيمانية للثقافة الإسلامية - على سبيل المثال - تقف بمواجهة التوجه المادي المتزايد للثقافات الأخرى، والتزامها يلجم تفلتها الآخذ بالاتساع من منظومة القيم الخلقية، وواقعيتها تحد من شطط تنظيراتها الفكرية باتجاه طوباويات الحلم والخيال، وأصالتها تمنح المسار البشري طعمًا جديدًا متميزًا، وشموليتها، وقدرتها على موازنة الثنائيات ولها، توقف اندفاع الثقافات الأخرى وميلها إلى هذا الجانب أو ذاك على حسب الجوانب الأخرى التي قد لا تقل أهمية وإلحاحًا. وإنسانيتها تتجاوز بها حواجز العرق واللون والجغرافيا والمذهب... وميزتها التحريرية ستقذ الإنسان في نهاية الأمر من سائر الضغوط والصنميات التي أذلت عنقه وهبطت به درجات عن مستوى بشريته كمخلوق متفرد في هذا العالم، سيّد عليه.

والباحثون الغربيون أنفسهم انتبهوا إلى هذا، وقدموا شهاداتهم بهذا الخصوص، والتي تجيء كاعتراف حر مدعم بالقناعات العقلية، وموثق بالرؤية المقارنة لما تتضمنه ثقافة الإسلام من قيم وخصائص متميزة وفعالة، يمكن أن تمارس دورها في صياغة حاضر الإنسان ومستقبله²⁰⁰.

²⁰⁰ انظر - على سبيل المثال: مرسل بوزار: إنسانية الإسلام، ص 330-331، 369، 387-388، 389، 341، 439،

ليوبولدفايس (محمد أسد): الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البليكي، دار العلم للملايين، بيروت - 1956م، ص 323-324، 376، عرفات كامل العشي: رجال ونساء أسلموا، دار القلم، الكويت - 1973 - 1983م، 108/4-109، أميل درمنغم: حياة محمد،

ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1949م، ص 371-372، انبين دينية: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاشتراك مع سليمان الجزائري، ترجمة د. عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، الشركة العربية، القاهرة - 1959م، ص 345-346، مونتكمري وات: محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - بدون تاريخ، ص 509، د. محمود حمدي زفروق: الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري سلسلة كتاب الأمة، الدوحة - 1404هـ، ص 144-145، روجيه كارودي: وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، الوطن العربي، القاهرة - بيروت - 1984م، ص 36، 64، 67، 111، 156، 187، 208-209.

سابعاً: في المحصلة النهائية، وكمؤشر عام، فإن علينا ألا نقع في مظنة التسليم بأحد التعميمات التالية:

1- إن التراث الإسلامي يعبر بكيته عن التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

2- إن التراث الإسلامي لا يمثل بالضرورة امتداداً لهذا التصور.

فهذا التراث إنما هو نسيج متداخل الخيوط بين ما هو أصيل وما هو طارئ دخيل... بين معطيات تشكلت من مقولات القرآن والسنة. وتخلقت في إطارهما، وبين أنشطة أقحمت إقحاماً في مجرى الفعل الحضاري الإسلامي، بتأثير الدهشة والاعجاب بهذا الجانب أو ذاك من معطيات الغير... أو عن قصيدة مسبقة لعناصر غير إسلامية، بالمفهوم غير المحدد للكلمة، لزرع أجسام غريبة في نسيج هذه الحضارة ومحاولة غزوها والتلبس عليها من الداخل.

وفي كل الأحوال فإن الباحث يجد نفسه قبالة صعوبة بالغة وهو يتعامل مع التراث قبل أن يتبين بوضوح ما هو إسلامي أصيل منها وما هو يوناني أو فارسي أو هندي أو يهودي أو نصراني دخيل. بل إن المعطى الواحد نفسه، في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة قد يتضمن المادتين معاً، فهو في بعض جوانبه إسلامي المنطق وفي جانب آخر غير إسلامي، ليس بالضرورة في التفاصيل والجزئيات، ولكن في الخطوط العريضة ومنطلقات التصور الأساسية.

إن ثنائية كهذه تمضي إذاً لكي تعمل عملها باتجاهين، أولهما تشكيل نمطين من المحصلات المعرفية متضادين في أسسهما التصورية، وثانيهما جعل المعطى المعرفي الواحد يتضمن إشكالية التداخل بين النمطين.

وإذا كان هذا يبدو واضحاً فيما اصطلح عليه بالفلسفة الإسلامية بسبب من تأثرها الواضح بالفلسفة اليونانية، وتقبلها الكثير من مقولاتها على مستوى المنهج والموضوع، فإنه قد لا يبدو بهذا القدر من الوضوح في حقول علمية أو إنسانية أخرى.

وفي كل الأحوال، كذلك، فإن محاولات الدراسة والتحقيق ومتابعة طبيعة الارتباط أو الانفصال تقتضي قدرًا كبيرًا من الإلمام بأسس التصور الإسلامي ومقوماته من جهة، وبمطالب التخصص العلمي بهذا الفرع أو ذاك من فروع المعرفة. ومعنى ذلك أن المحاولة في بحملها تقتضي ملاكًا أو كادرًا أو فريقًا متكاملًا يضم جناحيه على المتخصصين (الإسلاميين) في فروع المعرفة كافة. إذ ليس بمقدور متخصص في الفلسفة مثلاً أن يمارس العمل في حقل التاريخ، وليس بمقدور هذا أن ينفذ المهمة في حقل الفقه والتشريع، كما أنه ليس بمقدور الآخرين أن يأتي بنتائج مقنعة وهما يكلفان بالعمل في حقل اللغويات والآداب والفنون... وهكذا.

قد يلتقي هؤلاء جميعاً في الخطوط العريضة لمنطلقات العمل، هذه الخطوط أو الضوابط (التصورية أو الشرعية) التي لا بد أن يحيلوا عليها مفردات الحقول التي يحوسون فيها... لكن، وبعد هذه البداية يمضي كل منهم في طريقة لكي يتعامل مع فرع يختلف في منهجه وتوجهاته ومعطياته ونتائجه وطبقة اهتماماته، عن سائر الفروع الأخرى.

ثمّة ضرورة أخرى يتحتم أن نضعها في الحسبان، تلك هي وضع أو تصميم منظومة من المعايير التي يتم بموجبها التعامل مع حشود المعرفة التراثية... ومنظومة كهذه بقدر ما ستمنح النشاط بعداً منهجياً مرسومًا، وليس ضرباً على غير هدى، بقدر ما ستعين العاملين على اختزال الجهد والوقت، وصولاً إلى هدفهم المرتجى.

ولا يخفى على أحد أن المعارف التراثية ليست سواء في قيمتها "العلمية" وفي قدرتها على التأثير في البنيان المعرفي للعصر الذي نعيشه ول مستقبل هذا العصر، أي في تواصلها مع العصر وديمومة فعاليتها في المكان والزمان... كما لا يخفى على أحد أنه بالنسبة إلى المسلمين بالذات فإن هناك سلماً للأولويات يجعل هذا الجانب من المعطيات التراثية ضرورياً لا يمكن تجاوزه بحال من الأحوال... ويتساهل مع جوانب أخرى أخذاً ورفضاً... وجوانب ثلاثة يبدو أن رفضها أو إهمالها في الأقل، يمكن أن يكون ضرورياً.

فإذا وضعنا هذا في الحسبان، فإنه سيوفر علينا الكثير من الطاقات لأنه سيسقط ابتداء ما يمكن تسميته خطأ بجرمة التراث أو قدسيته، الأمر الذي لم يفرض تقبله في إطاره العام وبجميع مفرداته، ومن ثم يفرض تمحيصه وفرزه بالكلية وصولاً إلى فك الارتباط بين عناصره الأصلية ذات الجذور الإسلامية، وتلك التي أقحمت عليها من مصادر خارجية. لكننا من خلال منظومة الأولويات سنوفر جهداً كهذا إزاء كم كبير من المعطيات التراثية قد لا تكون له، فيما عدا الأهمية التاريخية الساكنة، أي تأثيرات على العصر الذي نعيشه، إن على مستوى البشرية، أو في دائرة الجماعات الإسلامية.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة من بين حشود منها لا تعد ولا تحصى. ففي علم الاجتماع أو العمران البشري في المصطلح القدم، يبدو عمل كـ "مقدمة ابن خلدون" وسائر الأعمال الأخرى التي حذت حذوه، ضرورة لمطالب البحث في هذا الفرع من فروع المعرفة، ليس على مستوى المسلمين وحدهم، بل في نطاق العالم الذي كانت "المقدمة" عنده كشفاً أساسياً لهذا الحقل المعرفي المهم، وضعت من خلاله الكثير من مفرداته التي لا تزال الأنشطة المنهجية لهذا العلم تأخذ بها، وتضيف عليها، بكل تأكيد.

وفي علم التاريخ فإن المعرفة البشرية عامة لن يكون بمقدورها أن تستكمل تغطيتها المعرفية للتاريخ البشري إن لم يُول الاهتمام الكافي لمؤرخ كالطبري مثلاً ولمساحات واسعة من علم التاريخ الإسلامي حماية وكشفاً وتحليلاً وتركيباً... فكيف بالأمة الإسلامية نفسها؟

وما يقال عن الاجتماع والتاريخ يمكن أن يقال - عن التربية والجغرافيا والآداب والفنون... إلخ. فإذا كانت فروع كهذه ضرورة على المستوى العام، فإن ثمة ما هو أشد ضرورة وإلحاحاً بالنسبة إلى المسلمين أنفسهم من مثل التراث القانوني، والفقه والتشريعي، الذي يمكن بدراسته وتمحيصه وتبويبه، التمهيد لحركة الاجتهاد الإسلامية أن تستأنف من جديد، غير منطلقة من الفراغ، أو قافرة عبر فجوة زمنية متطاولة، وإنما من خلال تواصل زمني مطرد لهذا الفرع الخطير من فروع المعرفة.

صحيح أن الباحثين في هذه العلوم سيجدون في نسيجها مساحات، وربما مساحات واسعة، لم تعد تحمل أية قيمة معرفية أو شرعية، ولنتذكر - على سبيل المثال - بعض استنتاجات ابن خلدون الناقصة أو الخاطئة، على مستوى علم الاجتماع، وحشود الأكاذيب والتحيزات والميول والأهواء على مستوى التاريخ، وسيول الإسرائيليات على مستوى علوم القرآن، والحلول الفقهية لمشاكل ومتغيرات عفا عليها الزمن على مستوى الفقه والتشريع، ومعطيات النقد الفج الذي لا يقوم على منهج وإنما يعتمد الذوق الخالص على مستوى الآداب... إلخ. ولكن هذا كله لن يسقط حسابان هذه المعارف على خط الضرورات البشرية والشرعية... كل ما هنالك أنه سيتيح للباحث فرصة لإسقاط المساحات غير المجدية في نسيج هذه المعطيات، الأمر الذي قد يخفف عن كاهله جانباً ليس بهين من عبء التمهيد الذي أنيط به.

لكن في مقابل هذا كله، أنماط من المعارف قد لا تمثل التضحية بها أو تجاوز فرزها وتمحيصها أو تعليقها زمنياً في الأقل، خسارة كبيرة على مستوى المعرفة البشرية أو الضرورات العقيدية والتشريعية، وأرجو ألا أكون مخطئاً أو مبالغاً إذا ضربت على ذلك مثلاً بالفلاسفة ابن سينا، والكندي، والفارابي... وأمثالهم، والجدليات الفرعية، وأقسام واسعة من علم الكلام، والكثير من النظريات الفجة الناقصة في مجالات العلوم الصرفة والتطبيقية ولا سيما علوم الطبيعة والفلك والحياة والنفس... إلخ.

والمهم أن وضع معارف كهذه في أسفل المنظومة سيخفف العبء عن عاتق العاملين في تمحيص التراث وبمكثهم من تقدم الأهم على المهم على

الأقل أهمية، ومن ثمَّ سيوفر عليهم الكثير من الجهد والوقت اللازمين لإنجاز مهمة ملحة كهذه تعد واحدة من أكثر الضرورات أهمية في مشروع أسلمة المعرفة لأنها بمثابة تحذير لعمل في الأصول التصورية والحضارية والتاريخية للأمة الإسلامية، وتجاوز لمجازفة الانطلاق من نقطة الصفر أو الحركة في الفراغ.

لقد أصبح التراث الإسلامي في العقدين الأخيرين خاصة، ساحة فتوح وصول فيها ويجول مفكرون لا يملكون قدرًا كافيًا من فهم أسس التصور الإسلامي ومقوماته، بل هم في كثير من الأحيان في خصام مع هذه الأسس والمقومات، الأمر الذي كان يقودهم إلى توظيف هذا التراث لتأكيد استنتاجاتهم باعتماد منهج منقوص لا يستقرئ هذا التراث لاستخلاص مؤشرات الأساسية في هذه الدائرة أو تلك من دوائر معطياته المعرفية الخصبة المتشابكة، ولكنه يمارس علمية انتقاء كفي، تستبعد - بحكم التحزب والهوى - الكثير من عناصره الأصيلة، ولا تستبقي سوى الشواهد التي تؤكد هذا الاستنتاج المحدود أو ذاك.

ولا ريب في أن الاهتمام الجاد الذي ستوليه أنشطة أسلمة المعرفة لدائرة التراث، والمنهج الدقيق الأصل الذي ستعتمده، والتصور "العلمي" الذي ستنتقل منه في فهم مفردات هذا التراث وتحليلها وتمحيصها، فيما يجعلها أثر قدرة على استيطان جوهر معطياته وملامسة حقيقتها إن هذا كله سيرر الجهود المضنية التي ستأخذ المحاولات نفسها بها، لأنه سيقدم ثماره التي نضجت على مهل، وفي بيئتها الطبيعية، ليس لمشروع أسلمة المعرفة فحسب، بل لكل المعنيين بالتراث أكاديميًا وعقدًا، وسيقطع الطريق على سائر المحاولات المتسرة الناقصة، المرسومة سلفًا، تلك التي تسعى إلى توظيف المعطيات السخية لهذا التراث بالحق والباطل، لتأكيد قناعاتها المتقاطعة - أساسًا مع بدايات التصور الإسلامي.

أركون و"نقد العقل الإسلامي" قراءة في "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"

رضوان جودت زيادة*

يواصل أركون في كتابه الجديد توضيح ملامح مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الذي كان قد قدمه لأول مرة عام 1984م، والذي يهدف من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم مميّزاً فيه بين أربع مراحل رئيسية:

- مرحلة القرآن والتشكيل الأول للفكر الإسلامي.
- مرحلة العصر الكلاسيكي، الذي يدعوه بعصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.
- مرحلة العمر السكولاستيكي (المدرسي) التكراري الاجتراري، أو ما يدعى بعصر الانحطاط.
- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر حتى الخمسينات من هذا القرن.
- ويرو أنه ينبغي أن نضيف مرحلة خامسة يدعوها بـ "الثورة القومية" (عبد الناصر 1952-1970) فـ "الثورة الإسلامية" (1979 حتى اليوم).
- غير أنه لا نخرج بعد قراءة الكتاب على مشروع متبلور، واضح الملامح والقسمات، وإنما - كما هي عادة أركون في كتبه الأخرى²⁰¹ - نجد الكتاب

* طبيب أسنان وباحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سوريا.

²⁰¹ أنظر: محمد أركون في كتبه، نقد العقل الإسلامي، باريس، 1984م.

M. Arkoon, Critique delaraison islamique, maisonneuve et larose, Paris, 1984.

- إعادة التفكير في الإسلام اليوم، الجزائر، 1991م.

Penser l'islamaujourd'fui, Alger, 1991.

- قراءات في القرآن، ط2، تونس، 1991م.

Lectures ducoran, Tunis, 1991.

- آفاق مشرعة على الإسلام، ط2، باريس، 1993م.

Ouvertwes sur l'islam, Paris, 1993.

بالإضافة إلى كتب أخرى متعددة كتبها أركون بالفرنسية، بعض هذه الكتب فقط ترحم إلى العربية، نذكر منها:

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1987م.

عبارة عن مجموعة من الدراسات نشرت سابقاً وبعضها لم ينشر، رأى مؤلفها أن يضمها بين دفتي كتاب واحد يقوم بترجمته - كما هي العادة أيضاً هاشم صالح** الذي يجب ان نعترف له أن تربته شهدت تطوراً ملحوظاً بحيث أصبحنا نقرأ نصاً وكأنه غير مترجم، إلا أنه أثقل كاهلنا بهوامش كثيرة مبررة وغير مبررة، وربما شعر هو نفسه بذلك في الدراسات الأخيرة مما يفسر اختفاء الهوامش كلياً منها.

يضم الكتاب خمس دراسات مطولة تحمل الأولى عنوان (كيف ندرس الإسلام اليوم؟) وهي تبدأ من مقولة التواصل المستحيل التي يراها بينه وبين المستشرقين الغربيين من جهة والجمهور العربي الإسلامي من جهة أخرى.

ولكن أبرز ما في دراسته تلك فرضيته التي تقوم على أن يسوع الناصري تكلم وبشر بالآرامية، لكن الأناجيل كتبت باليونانية، ثم انتقلت الكاثوليكية الرومانية إلى اللغة اللاتينية، ثم انتقلت مع لوثر إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وفي كل مرة كانت تتغير فيها اللغة، كانت تحصل انطلاقة جديدة للشفرة اللغوية والدلالية والثقافية، أما المسلمون فإنهم يكتفون باستغلال الامتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استخدمت لأول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقاً والخاصة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظل مرمية

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1990م.

- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م.

** كاتب سوري مقيم في باريس، ترجم العديد من كتب أركون إلى اللغة العربية.

في ساحة اللامفكر فيه. والنتيجة التي يخلص إليها هي أن العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي - ثقافي متغير بالضرورة.

هذه الفرضية التي تحمل في طياتها دلالات خطيرة - مهما حاول المترجم في هامشه حرف الفكرة عن مسارها - تبدأ من تاريخية اللغة والنص، وما يستتبع ذلك من تغيير في لغة النص نفسها على اعتبار أنها محكومة بظروف نشأتها التاريخية والبيئية.

وبعد ذلك ينتقل ليعدد أهم المراجع في مشروعه لنقد العقل الإسلامي ذاكراً كتاب المستشرق الألماني جوزف فان ايس الذي صدر بين عامي 1991-1997م في ستة أجزاء حاملاً عنوان (اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة) تاريخ الفكر الديني في بدايات الاسلام. جاعلاً إياه حدثاً ثقافياً، ومنوهاً بضرورة ترجمته إلى لغات المجتمعات الاسلامية كافة، ومشروع (انسكلوبيديا القرآن) أو الموسوعة القرآنية، التي صدرت عن الناشر الهولندي (بريل) ويترأس المشروع البرفسورة جين دام ماك أوليف وقد صنفت الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية لمفاهيم الواردة في القرآن، وسيعالج كل مفهوم قرآني من قبل أحد الاختصاصيين.

أما الدراسة الثانية (خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها) فهي مخصصة لأعمال المستشرق المعروف كلود كاهين، مما جعل أركون يفرغ ما في جعبته من نقد للمستشرقين - وهو عموماً ليس بالشيء القليل - الذين ضخموا من تأثير الإسلام إلى درجة أنهم جعلوه - أي الإسلام - يشمل كل شيء ويتدخل في كل شيء، وكأنه أقنوم هائل مهيمن يمكن عن طريقة تفسير كل ما يحدث في العالم الذي انتشر فيه هذا الدين، دون أخذ أي اعتبار للعوامل الانثربولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية، مما جعله مصطلحاً غامضاً عموماً فضفاضاً، قابلاً للاستخدام هنا وهناك وفي كل مكان، من أجل الإجابة عن جميع الأسئلة وحل كل المعضلات، إنه المصطلح المهيمن المنتشر في جميع الظروف والأحوال، إنه يستخدم وكأنه البديل الزمي: لله سبحانه وتعالى.

إضافة لذلك فإن الدراسات الاستشرافية تفتقر إلى توظيف أحدث أنواع المناهج والمصطلحات والأدوات العلمية، هذا في حين أنها تستخدم بشكل فعال في دراسة التراث الغربي، مما يعكس بشكل صارخ مدى تخلف الدراسات الاستشرافية بالقياس إلى الدراسات الأوروبية، والنقطة الأخرى التي يأخذها على المستشرقين هي عدم اهتمامهم بولادة الحركات الشعبية معتبرين إياها ظاهرة لا تدخل ضمن نطاق اختصاصاتهم لأنهم يدرسون الماضي، لكن أركون يؤكد لهم أنه لا يمكننا الجزم أبداً بأن هذه الظاهرة لا تؤثر إطلاقاً على منهجية الاستشراق أو على الإشكاليات التي يطرحها. لقد حصر الاستشراق نفسه ضمن عقلية ضيقة وضعيفة لا تعترف إلا بالعوامل المادية البحتة في التاريخ، منكرًا البعد الروحي بصفته أحد المكونات التي تشكل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل مجتمع، فعند دراسة القوى التي لعبت دوراً مهماً في حسم حركة التاريخ أو التأثير على وجهته يجب ألا نهمل العامل الروحي وذلك لأنه حاضر بنسبة ما، والدراسات الاجتماعية الحديثة تؤكد ضرورة عدم إهماله.

فضلاً عن ذلك فإن المستشرقين عليهم أن يكفوا عن الادعاء بأنه لا يمكننا الفصل بين العامل الروحي /الزميني، أو بين الدين/الدنيا، أو بين الدين/السياسة في الإسلام ويتبعهم في ذلك كثير من الإسلاميين الذي يعدون مقولة المستشرقين تلك انتصاراً لهم غير مدركين أن المستشرقين إنما يقولون ذلك لينتهوا إلى أن المجتمعات المسلمة لن تتمكن من الدخول في عصر الحداثة والتقدم لأن الإسلام دين لا يسمح بذلك.

وفي دراسته الثالثة (الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة) فهي تدور حول (الإسلام والعولمة) حيث يرى أركون أن ظاهرة العولمة تنشر على مستوى الكرة الأرضية بأسرها استراتيجيات اكتساح الأسواق الاستهلاكية وتدجينها وإلحاقها بها، ولا تبالي إطلاقاً بالمآسي الاجتماعية والفقر المدقع الناتج عن ذلك في دول الجنوب، كما لا تبالي بالتراجعات الفكرية والقمع السياسي والبؤس الثقافي الناتج بالضرورة عن سياسة (التبادل غير المتكافئ) التي تقوم على إقامة علاقات دبلوماسية مع دول الجنوب، وعقد صفقات تجارية معها

من أجل تصدير سلعها الاستهلاكية واستيراد المواد الأولية اللازمة لمصانعها، و هي من جهة ثانية توزع لوسائل إعلامها بفتح أبوابها على سياسات هذه الدول بالذات متهمة إياها بالاستبداد والتعصب الديني والتخلف وعدم احترام حقوق الإنسان، وكل ذلك في الوقت الذي تعترف به رسمياً بهذه الأنظمة وتعتبرها بمثابة الشريك المحرم، ومن ثم فهو يرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد ظاهرة العولمة ليست محصورة بالمجتمعات الإسلامية وإنما هي مشتركة لدى جميع الشعوب، إذ تمثل رد فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة.

وهذا يشكل برأيه أحد الأسباب الكامنة وراء انتشار ظاهرة الأصولية، إضافة إلى عوامل أخرى كثيرة من مثل تخلي الأنظمة السياسية عن شعوبها لأنها مشغولة باحتكار العنف الشرعي (أي القمع) أكثر مما هي مشغولة باكساب مشروعية ديمقراطية حديثة، كما أنها مشغولة بالنهب والسلب، ويضاف إلى ذلك تزايد الهوة الاجتماعية والاقتصادية بين قلة مترفة وأكثرية مسحوقة تن تحت الفقر المدقع، كل ذلك لعب دوراً في خلق المناخ المناسب والمؤهب لانتشار العنف بكل أشكاله.

إن العولمة قد فرغت مفاهيم من مثل الغرب، الشرق، الإسلام، التنمية، حقوق الإنسان، حقوق الشعوب... من معناها وحولتها إلى قوالب شكلية في استراتيجية السياسات الدولية، لقد تحولت تلك المفاهيم إلى أقنومات ذهنية تجريدية لا معادل لها على أرض الواقع، ولذلك فقدت مصداقيتها في نظر أبناء العالم الثالث الذين طالما خابت آمالهم في التنمية المحسوسة والحقيقية، إنهم لم يعودوا يثقون بالشعارات الطنانة أو الرنانة التي لا تطبق ولا تؤتي ثمارها، فمراكز الهيمنة الدولية هي التي تخلق هذه الشعارات من أجل تحقيق مآربها الخاصة لا من أجل انتشار الشعوب المنكوبة من الحفرة التي وقعت فيها، حفرة الفقر والحرمان والحروب الأهلية والمجاعات.

بعد ذلك يأخذ أركون في طرح أسئلة، تعمل الأوضاع العربية والإسلامية الحالية على تغييبها والفقر من فوقها، أسئلة تدور حول النص القرآني وتاريخ إقبال النقاشات الدائرة حوله بتاريخ الطبري، مما جعل تفسيره بمثابة التأسيس التدشيني الأولي للأرثوذكسية الإسلامية، أي للخط الرسمي الذي شاع وهيمن

فيما بعد بصفته الخط الوحيد الصحيح، وما عداه فهرطقة وضلال، وهكذا فإن هناك صيرورة تاريخية معقدة وملينة بالصراعات، وهي التي أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية، المغلقة والنهائية بصفقتها أمراً واقعاً. لكنه يعود فيؤكد ضرورة دراسة الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى التاسع عشر التي أُهملت كثيراً بحجة أنها عصور انحطاط أو سبات طويل أو عودة إلى الخرافات الشعبية، وينبع اهتمامنا بها من أن المجتمعات العربية الإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة، وعليه، فلا يمكن فهم المشاكل الحالية إن لم نفهم تلك الفترة من كل جوانبها.

إن أركون يرى أن العقل العربي الإسلامي قد شهد قطعتين تاريخيتين الأولى داخلية حين انقطع الفكر الإسلامي ذاته عن المرحلة الكلاسيكية أي القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام (حتى وفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر، حيث يعتبر أركون أن مرحلة الانحطاط بدأت بعد وفاته)، والقطيعة الأخرى خارجية حين نام الفكر العربي الإسلامي وحده ولم يعد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية في العالم الغربي، وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية خارجه وبمناى عنه دون أن تتاح له المساهمة فيها، إذ تحول المسلمون إلى مستهلكين فقط، يستهلكون منتجات الحداثة ولا ينتجونها، فلا توجد أي مساهمة فلسفية عربية أو إسلامية في النقاش الدولي الدائر حالياً حول مسألة الحداثة وما بعد الحداثة. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن دخول المسلمين التاريخ مشروط إلى حد كبير بتوجهات الفكر الفلسفي التي ستمخض عنها أزمة العولمة والحداثة.

أما الدراسة الرابعة (إضاءة الماضي لفهم الحاضر والمستقبل) فهي تُعدُّ بحق امتداداً للدراسة السابقة، حيث تعمل على فضح الخطاب السياسي السائد حالياً في الغرب حول الديمقراطية وحقوق الإنسان الذي يقول إنه لن يتعامل مع أنظمة لا تحترم الحد الأدنى من حقوق الإنسان ولكنه ظل لا يتعامل فحسب بل يدعم هذه الأنظمة التي تدوس برجليها كل يوم حقوق الإنسان، ومارس أركون أيضاً نقده للخطاب الإسلامي السياسي الذي حول الدين إلى أيديولوجيا سياسية أفقدت الدين روحانيته المتعالية ونزلته من تربيته المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية المحتومة والمتقلبة، وهذا ما لا

يليق بالدين، لكن يبدو هنا أركون متناقضاً مع نفسه بعض الشيء إذ كيف ينطلق في دراسته الأولى من أن الدين والنص تاريخيان منذ لحظة تأسيسهما وتدشينهما الأولى، لينتهي هنا إلى أن الدين هو مظهر ومتعالٍ وخارج عن التاريخ.

مهما يكن من أمر فإن أركون ينادي بالتحريك الثاني للبلدان العربية الإسلامية باعتبار أن التحريك الأول وهو التحريك السياسي قد حصل، ويجب أن يتم التحريك الثاني الذي هو التحريك الفكري، وهي دعوة ليست لمجرد (إصلاح ديني) وإنما لثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذرياً للتراث.

إن هذا التحريك الفكري هو الذي سيمكننا من الانخراط في سلك الحضارة الكونية، ووحدها المجتمعات القادرة على النجاح في هذا الانخراط هي التي ستبقى وتعيش، وأما الأخرى فستنقرض وتموت، إذ لا مكان تحت الشمس لمن لا يعرف كيف يتأقلم ويقدم شيئاً ما لإنسانية الإنسان، ومن ثمّ فلا مستقبل للخطابات الأصولية المليئة بالالتهامات والغيب والحقد على العالم الحديث واعتباره أصل الشر والبلاء.

وتختتم الدراسة الخامسة بالبحث في (التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي)، مبرزةً أنه على عكس ما يقول المسلمون من أنه شهد التاريخ الإسلامي قمعاً صريحاً ودائماً للحرية الدينية، ولكن أركون يعود ليبين أن الإسلام ليس هو وحده العامل المؤثر، وإنما هناك عوامل أخرى كالعقائد القديمة السابقة عليه إضافةً إلى معطيات ديمغرافية واقتصادية وسياسية سائدة في تلك الفترة. وإذا وسعنا دائرة البحث لتشمل العصور الحديثة فإن الخطاب الإسلامي المهيمن منذ عام 1930م لا يزال يشكل عقبة كؤود أمام دخول المسلمين والعرب عصر التسامح الذي هو وجه من وجوه الحداثة الفكرية والعقلية بل إنه لا يزال مصرّاً على ذلك بنوع من الاستمرارية والتواصلية العنيدة والفعالية النفسية - الاجتماعية والسياسية التي لم تعد تحتل، إنما نجد العقل الأصول المهيمن لا يزال مصرّاً على تدارك تأخرهم التاريخي واللاحق بركب الأمم المتحضرة، نجده يلجم هذا التطور ويوقفه عند حده.

لؤي صافي*

1- فريد إسحاق، عن إسلامي أتحدث

Farid Esack, On Being Muslim (Oxford, England: One World, 212 Pages, 1999)

"عن إسلامي أتحدث" كتاب يحدثك مؤلفه من القلب ويدخل كلامه إلى القلب، محركاً المشاعر، ومثيراً لأحاسيس عميقة. يعالج الكتاب هموم المسلم المعاصر في جهاده لتمثيل قيم الإسلام ومبادئه في عالم تحكمه ثقافات وقيم ومبادئ تغاير في طبيعتها ومسالكتها مثل الإسلام العظيمة.

الكتاب مسبوك في أسلوب شائق استطاع مؤلفه، فريد إسحاق، أن يثير قضايا كبرى من خلال التأمل في واقعه المباشر ومهبطه الاجتماعي. وهكذا فإن القارئ يلتقي بقضايا معضلة كبيرة على مستوى الحدث والواقع العملي.

يعالج الكتاب الكثير من القضايا المهمة التي تغطي مساحة واسعة من وعي المسلم المعاصر. وتتراوح القضايا التي يعالجها الكتاب بين مسائل الإيمان والصلاة والصيام إلى مشكلات التعايش بين الاتجاهات العقدية والجماعات الدينية المختلفة، إلى مسائل التنظيم السياسي والقيادة الإسلامية، إلى موضوع المرأة ومكانتها الاجتماعية وحقوقها المكتسبة والضائعة. الانطباع الأول، الذي يخرج به القارئ عقب انتهائه من قراءة كتاب فريد إسحاق أصالة المؤلف الذي قدم إشراقات شتى في نظرتة لرسالة الإسلام

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في الولايات المتحدة الأمريكية 1992، مدير البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

وعلاقتها بواقع المسلم اليوم. وعلى الرغم من أن القارئ قد يختلف مع آراء الكاتب فيما عالج من قضايا، إلا أنه لا يملك سوى تقدير إخلاص الكاتب في معالجة قضايا حساسة وحيوية في جرة وصراحة.

أما الانطباع الثاني الذي يتركه عقل القارئ وهو يتابع الآراء التي يعرضها المؤلف الحاجة إلى عرض قيم الإسلام ومبادئه عرضاً إنسانياً بدلاً من الاكتفاء بالعرض القانوني الفقهي الشائع اليوم. إذ يشعر القارئ أن المؤلف حريص في عرضه مبادئ الإسلام وتوجيهاته على أن لا يؤدي تحويل المبدأ الإسلامي إلى واقع معيشي إلى قيام نظام مستبد يحرص أصحابه على حفظ النظام أكثر من حرصهم على كرامة الإنسان وصدق الممارسة التي جاء الإسلام لتأكيداتها.

ضمن القضايا المهمة التي يثيرها الكتاب:

- 1- البعد الروحي في رسالة الإسلام، طبيعته وتحليلاته.
- 2- الحرية ومظاهرها في حياة المسلم اليومية.
- 3- العلاقات الإنسانية وكيفية التعامل مع الآخرين.
- 4- المرأة ومشكلاتها في المجتمع المعاصر.
- 5- القيادة الإسلامية معناها ومبناها، وغيرها من المسائل التي تشغل عقل المسلم اليوم، وهو يسعى إلى التزام الرؤية الإسلامية في حياته اليومية.

2- جريس هالسل: تطويع يد الإله: لماذا يصلي الملايين بمشقة قبل تدمير العالم

Grace Halsell, Forcing God's Hand: Why Millions Pray For a Quick Rapture... And Destruction of Planet Earth (Crossroad International Publishing, Washington DC. 1999)

"تطويع يد الإله" كتاب يعالج مسألة العلاقة بين النبوءة الدينية والفعل السياسي، ويثير قضية تطويع النص الديني لخدمة أغراض استراتيجية.

يدور الكتاب حول "هرمجدون" Armageddon، الموقعة الطاحنة المدمرة، التي وردت

في النصوص اليهودية والنصرانية، التي تسبق انتهاء العالم وتدميره

وما يصاحبها من خروج يأجوج ومأجوج (gog and magog) والمسيح الدجال (Antichrist) وعودة المسيح عليه السلام. وكما هو معلوم فإن للعقائد السابقة مثيلاً

في التراث الإسلامي، رغم وجود اختلاف حول صحة بعضها ودلالاتها العملية⁰.

المشكلة التي يثيرها الكتاب لا تتعلق أساساً بصدق بعض هذه المعتقدات. فالطبيعة الإرهافية المستقبلية للنبوءات هذه تجعل البحث في مسألة صدقها بحثاً في ثبوت النصوص التي أثبتتها، وهي مسألة تتجنبها المؤلفة، فالمؤلفة لا تتنكر لأي من هذه العقائد، بل توحى بأنها تقبلها من حيث المبدأ، من خلال إشارات متعددة، إلى نشأتها الدينية، والتزامها بأصول الدين المسيحي.

المسألة التي تثيرها المؤلفة تتعلق أساساً بتفسير هذه العقائد تفسيراً يطوعها إلى ورقة عمل الجماعات الدينية المتشددة في الغرب، وورقة عمل التيار الصهيوني المؤثر في دوائر النفوذ الأمريكية من سياسية وكنسية. فتظهر الكاتبة التحالف بين الجماعات اليهودية واليمين النصرائي لدعم إسرائيل وتوسيع هيمنتها، على الرغم من الكراهية المبطنة التي يكنها كل من الطرفين للآخر.

كما يبرز الكتاب الجهد الذي تبذله الجماعات اليهودية واليمين النصرائي لتوظيف عقيدة يأجوج ومأجوج وعودة المسيح لدعم الهيمنة الصهيونية على الأرض المحتلة، ويبرز الخطط المهيأة لإعادة بناء هيكل سليمان على أنقاض المسجد الأقصى، والقبول الواسع لفكرة هدم الحرم الشريف لدى الرأي العام الأمريكي كافة، والمتدينين منه خاصة.

ومن خلال عرض مشكلة التوظيف السياسي للمعتقد الديني، تقوم الكاتبة بشرح تاريخ ودلالات معتقدات نهاية العالم والتي اكتسب زحماً جديداً مع اقتراب الألفية الثالثة في التاريخ المسيحي، مثل عقيدة هرمجدون (Armageddon)، والنشوة (Rapture)، والمسيح الدجال (Antichrist)، ويأجوج ومأجوج، وغيرها من المعتقدات السائدة اليوم في الاعتقاد المسيحي.

3- سليمان نيانغ، الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية

Salayman Nyang, Islam in the United States of America (Chicago: ABC International Publication, 162 Pages, 1999)

يعرض الكتاب جوانب مختلفة عن رحلة الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية ويظهر الصعوبات والعقبات التي واجهته، ولا زالت تواجه المسلمين في شمال القارة الأمريكية. وعلى الرغم من أن الكتاب يتكون من فصول سبق نشرها في دوريات مختلفة، إلا أن القيمة التاريخية للمادة المكتوبة تبرر إعادة نشر المقالات على شكل كتاب.

المؤلف، سليمان نيانغ، باحث ضليع بشؤون المسلمين في هذه الزاوية من العالم. إذ لا يقتصر علمه بأحوال المسلمين على الدراسة النظرية المدرسية، بل يتعدى ذلك إلى الاتصال الشخصي والرؤية الداخلية للمشكلات من الداخل.

لا تقتصر فائدة الكتاب على القيمة التاريخية للمادة المعروضة وحسب، بل تتصل أيضاً بالأسئلة المهمة التي يثيرها بأسلوب جزل وعرض هادئ. من القضايا التي يثيرها الكتاب من خلال عرضه لكفاح الجاليات الإسلامية العلاقة بين الطبعة التوحيدية للرسالة الإسلامية والانقسامات ذات الطبعة الإقليمية بين أفرادها المنتمين إلى خلفيات ثقافية وعرقية وقومية مختلفة.

ويثير الكتاب كذلك مشكلات العمل التنظيمي والتنسيق بين المنظمات الإسلامية المختلفة التي برزت استجابة للتحديات الثقافية والحقوقية والسياسية التي يواجهها المسلمون في الولايات المتحدة. كما يسلط الكتاب الضوء على أولويات العمل التنظيمي في مجتمع ينتظر أن يقوم أفراد الجماعات السكانية

بتحمل مسؤولية تنظيم جماعاتهم والاهتمام بمشكلاتها الثقافية والمدافعة عن حقوقها بنفسها. ويظهر المؤلف التصاعد المطرد في اهتمامات المسلمين التنظيمية من بناء المساجد في المراحل الأولى، الى بناء المدارس، إلى الاهتمام بتكوين منظمات متخصصة في قضايا الإعلام والحقوق المدنية.

وكما يظهر الكتاب نقاط الضعف عن المسلمين فإنه يبين مظاهر القوة المتمثلة أساساً بقدرة الجالية الإسلامية، جماعات وأفراداً، من التحرك بزخم وقوة مسلحين بقيم الإسلام ومثله وتحقيق إنجازات متعددة في فترة زمنية قصيرة.

المؤتمر السنوي التاسع والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين

محمد عبد المقتدر خان*

عقد المؤتمر السنوي لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في أكتوبر 29-31، 1999، بمباني جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرج بولاية فرجينيا، وحضر المؤتمر ما يزيد عن 150 مشاركاً، 9 منهم من دول خارج الولايات المتحدة مثل الهند وبنغلاديش وماليزيا وكندا وفرنسا وتركيا، وقدمت 70 محاضرة أسهمت في نجاح المؤتمر نجاحاً باهراً. وقد ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، محاضرة إحياء ذكرى الفاروقي التي أكد فيها على أهمية تطوير علم نفس الطفولة كعامل أساسي لنهضة الأمة.

لقد كان المؤتمر نقطة تحول في تاريخ الجمعية، فقد التقى الأعضاء الجدد بالأعضاء القدامى وشاركوا جميعاً في حوار جاد عن التوجهات المستقبلية للجمعية. وأنتخب الدكتور ممتاز أحمد، أستاذ العلوم السياسية بجامعة هامتون بولاية فرجينيا، رئيساً للجمعية. كما أنتخب الدكتور لؤي صافي، الذي يعمل مديراً للأبحاث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، نائباً لرئيس الجمعية. ويُعد الدكتور ممتاز والدكتور لؤي دمجاً مطلوباً بين الحديث والقديم في مجلس الجمعية، فالاثنتان معاً يجعلان بين حكمة الشيوخ وحماس الشباب، وقيادتهما توطد العلاقات القديمة بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية علماء الاجتماع المسلمين.

* هو مدرس في كلية واشنطن وأمين تحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية.

هذا، وقد عكس المؤتمر التغيرات التي طرأت على أهل الفكر من المسلمين الموجودين في أمريكا. حيث كانت 6 من 17 (أي ما يعادل 35%) من المناقشات عن الإسلام في أمريكا. وهذا يدل على أن المفكرين المسلمين في أمريكا بدؤوا بتقبل وجودهم هنا كقضية مُسلَّمة وبأنهم ليسوا في غربة مؤقتة بعيداً عن أوطانهم وعن اهتمامات الأمة الإسلامية. إن كثيراً من العلماء المشاركين في المؤتمر هم ممن عاشوا في الغرب لفترات طويلة، وقد أسهمت محاضرات المؤتمر في تحريرهم من الإحساس بالغربة ومن التفكير في الوطن الأم وهي أفكار طالما لازمت عقلية المهاجرين.

بالإضافة إلى الدراسات الإسلامية الأمريكية، كانت هناك فروع أخرى من المعرفة لقيت اهتمام المؤتمر مثل العلوم السياسية، الاقتصاد والتنمية، حركة الإصلاح، والفلسفة. فقد كانت هناك 12 محاضرة تدور حول مشروع الفلسفة الإسلامية الحديثة والذي بدأ ظهوره في المؤتمر سنة 1997 بثلاث محاضرات. وكانت الخطوة الأولى لمشروع الإسلام والمرأة في جمعية علماء الاجتماع المسلمين عام 1981 في شيكاغو وحظي هذه المرة بإقبال حار، فقد كانت هناك مناقشتان عن الإصلاح وكلتا المناقشتين حظيت بعدد كبير من المتحاورين. لقد كانت مشاركة الحالية هذا العام من أفضل المشاركات التي دارت خلال السنوات القليلة الماضية.

هذا، وقد شارك أيضاً في المؤتمر بعض المكاتب وعدد من الإعلاميين المسلمين. وكالعادة خُتم يوم السبت بجلسة شعرية قادها فايزان حق، السكرتير الجديد للجمعية، وعلي رضا مير.

وقد خُصص صباح الأحد للمشروعات الجديدة والاجتماعات بين الأعضاء الجدد والقدامى في اللجنة التنفيذية. ومن هذه المشروعات مشروع التاريخ الإسلامي بقيادة الدكتور أقطاب أحمد حان ومشروع مركز التنمية المتوازنة بقيادة الدكتور لؤي صافي، والدراسات الأمنية وأمريكا (On Line) بقيادة إحجاز أكرم، ومركز دراسات الإسلام والديمقراطية بقيادة الدكتور رضوان مصمودي.

وفيما يلي بيان بأسماء بعض المحاضرين وعناوين محاضراتهم:

- 1- كيف تغير الفهم للإسلام باستخدام الحرف اللاتيني:
الجالية التركية - م. عاكف بكلي.
- 2- المسلمون في أمريكا: فجوة الأجيال - د. م. شفيق.
- 3- المسلمون الأمريكيان والسياسة الأمريكية الخارجية
تجاه الشرق الأوسط - د. عبد الرؤوف.
- 4- المسلمون الأمريكيان وباكستان - فايزان حق.
- 5- قضية شرق آسيا - د. محمد صديقي.
- 6- تحديات العروض الإعلامية عن الحجاب - د.
كاثرين بولوك.
- 7- تحليل الهوية الإسلامية: المشاركة في نقاشات
متعددة - ياسمين زابن.
- 8- المرأة المسلمة والحركة السياسية في أمريكا - ديونا
كيللي.
- 9- التعامل المصرفي الإسلامي والتحكيم التجاري
الخاص - د. محمد ميمون الأحسن خان.
- 10- دراسة تجريبية لأداء الاقتصاد في ماليزيا - د.
كبير حسن و د. عبد الصمد.
- 11- الإسلام والسجن والرجل الأمريكي - الإفريقي -
د. جيمي جونز.
- 12- الإسلام والتعليم في كندا - د. صديق عوان.
- 13- أبعاد ميتافيزيقية للشعر الصوفي الفارسي - د.
يحيى موناسترا.
- 14- حقوق الإنسان والإصلاح الثقافي في المجتمع
المسلم المعاصر - د. لؤي صافي.
- 15- تطور نظرة المعرفة من وجهة نظر إسلامية - د.

سراج الحسن.

16- البعض الجماعي والتعددية والتسامح - د. جمال بدوي.

17- التنمية والتقابل المعرفي بين الإسلام والغرب - د. نصر عارف.

18- الاقتصاد السياسي: تركيا مثلاً - د. إلياس بايونس.

19- التنمية المدعومة: المسلمون والإسلام.

20- المسلمون ومشروع العولمة - علي رضا مير

المؤتمر السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط

طارق الأعظمي*

عقد في الفترة ما بين 19 و 22 نوفمبر الماضي المؤتمر السنوي الثالث والثلاثون لـ "جمعية دراسات الشرق الأوسط" MESA في العاصمة الأمريكية واشنطن. حضر المؤتمر الذي يعد بحق أكبر مؤتمر متخصص عن الشرق الأوسط أكثر من 2000 شخص من المتخصصين في كل مجالات المنطقة طلباً وأساتذة

وباحثين وصحفيين، إضافة إلى بعض الهيئات السياسية و الثقافية والتجارية. خصص اليوم الأول لاجتماعات المنظمات الأكاديمية المتخصصة في فروع معينة عن الشرق الأوسط سواء علي المستوى الاقليمي أوالتاريخي، وزاد عدد هذه المنظمات عن 40 منظمة. قدم في المؤتمر ما يقارب الـ 500 بحث عولجت ضمن 123 ندوة متخصصة وعلى مدار ثلاثة أيام، أي بمعدل أكثر من 40 بحثاً كل ساعتين. واشترك في معرض الكتاب التابع للمؤتمر عشرات من دور النشر التابعة للجامعات والمؤسسات الأمريكية المتخصصة في الشرق الأوسط، كما عرض أكثر من 30 فيلماً وثائقياً خلال أيام المؤتمر. تنوعت المواضيع المطروحة والبحوث المختصة بداية من الدراسات التاريخية في صدر الإسلام الى الدولة العثمانية مروراً بالاحتلال الفرنسي لمصر والعلاقات المسيحية اليهودية الإسلامية في الأندلس وحتى قضايا العولمة والتحول الديمقراطي والتعددية

* ماجستير في الدراسات الإسلامية من هارفرد سيمثري، 1995، باحث متخصص في الحركات الإسلامية المعاصرة، وأمين تحرير مجلة "إسلامية المعرفة"، فوجينيا.

السياسية والمجتمع المدني وكذلك مسائل المرأة وحقوق الإنسان وأوضاع الأقليات كالكردية والأشورية والدرزية، كما عولجت قضايا التراث والحدائق والدراسات القرآنية وتطبيقات الشريعة الإسلامية ونشاطات الحركات الإسلامية ومستقبل العملية السلمية والأوضاع السياسية في كل من إيران وتركيا والعراق والسعودية ومصر واليمن، و لم يُخلُ المؤتمر من قضايا التنمية والتجارة والعمالة، حتى عالم الأفلام والإخراج السينمائي.

امتازت الندوة التي أقامها مركز دراسات الإسلام والديمقراطية حول مستقبل الديمقراطية في العالم الإسلامي بما طرحه الدكتور جون أنتليس الأستاذ في جامعة فردهام من عوائق أمام مسيرة الديمقراطية في العالم الإسلامي. ابتداءً أنتليس حديثه بالاستناد إلى ثلاثة أسس أولها أن الإسلام قادر على التعايش مع الديمقراطية على المستوى الواقعي وإن لم يشارك الديمقراطية كل أسسها النظرية وأن الوسائل المستخدمة للوصول إلى النظام الإسلامي الديمقراطي هي وسائل سلمية وأنه لا بد من وجود نظام حر تعددي ديمقراطي قابل في استيعاب الإسلاميين الذي يقبلون بمبادئ النظام الديمقراطي.

ثم ركز في حديثه على العوائق مبتدأً بالعائق الداخلي الذي يمثله التنظيم الإسلامي نفسه مؤكداً قدرة الإسلاميين السريعة في التحول من حركات جماهيرية إلى تنظيمات بيروقراطية، وضرب مثلاً على جبهة الإنقاذ الجزائرية. إلا أنه أكد في نفس الوقت إلى أنه في كثير من الحالات، تكون الممارسة الديمقراطية داخل هذه التنظيمات ضعيفة أو معدومة لأسباب كثيرة، منها الاضطهاد السياسي الذي تعيشه هذه الحركات وعدم قدرتها على العمل العلني دائماً.

أما العائق الثاني الذي حدده أنتليس فهو المجتمع المدني الذي أكد على ضرورة انفتاح الإسلاميين على كل تشعباته ومحاورته وبناء علاقات تحالف مع مخالفينهم. ومرة أخرى ضرب الدكتور أنتليس مثلاً على جبهة الإنقاذ الجزائرية مؤكداً أن الجبهة (تدرك قوة وعمق هذا المجتمع المدني وبالتحديد العلماني منه والذي خاف على نفسه من تحول ديكتاتورية علمانية إلى إسلامية، ورغم عدم دقة هذا الإحساس والكلام لانتليس إلا أنه بين أن الجبهة لم تقم بما فيه

الكفاية من الحوارات المعمقة مع قطاعات المجتمع المدني المختلفة الذي عاداه بسرعة مثل البربر والحركة النسوية والماركسيين والليبراليين.

عرج بعدها انتليس إلى العائق الأكثر وضوحاً أمام المسيرة الديمقراطية والمتمثل بالدولة وبما أسماه بدور الجيش الظاهر أو الخفي في إعاقه جهود الإسلاميين للعمل ديمقراطياً رغم رفض هذه الحركات الإسلامية العنف وقبولها باللعبة السياسية مؤكداً أن كل القرائن تدل على استحالة قيام ديمقراطية حقيقية في العالم الإسلامي بدون استيعاب الإسلاميين فيهما. ويبدو أن هذه النتيجة التي وصلها انتليس ضرورية لإقناع القوة الرابعة التي تقف أمام المسيرة الديمقراطية التي أسماها بالقوى العالمية والتي أصبح تأثيرها أكبر ولا سيما على دول العالم الثالث بعد نهاية الحرب الباردة على حد تشخيصه. إذ أكد انتليس في هذا المجال أن حقائق الواقع تدل على أن الدول العالمية المعروفة بالديمقراطية لم تدعم جهود القوة الإسلامية الديمقراطية كما هو الحال في تركيا والجزائر وتونس ومصر. وتجاوز الدكتور انتليس الدول العظمى إلى المنظمات الدولية التي وقفت عاجزة من مثل منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي والجامعة العربية، لكنه استثنى منظمات حقوق الإنسان كمنظمة العفو الدولية وصحفيين بلا حدود.

وأخى انتليس حديثه بأن على الإسلاميين تفعيل الممارسة الديمقراطية في أحزابهم من قواعدها إلى قمتها، وعليهم بالحوار والانفتاح على المجتمع المدني في الداخل والمنظمات العالمية في الخارج. أما عن الجيش فإن انتليس نصحه بترك السياسة إلى الأبد.

ندوة (الجامعة والمجتمع والثقافة الإسلامية)

صادق العبادي*

عقدت ندوة تحت هذا العنوان برعاية وزارة الثقافة والتعليم العالي في إيران، وبالتعاون مع جامعة إعداد المعلمين، حضرها قلة من المهتمين بشؤون أسلمة العلوم الإنسانية في الجامعات داخل إيران وخارجها.

وعلى الرغم من مرور عقدين على مشروع "أسلمة العلوم الإنسانية في الجامعات" الذي تبنته إيران، لازال الجدل قائماً بين مؤيد للمشروع ومعارض له.

إن السبب الرئيسي لعقد هذه الندوة هو اكتشاف مدى نجاح المشروع وأسباب الاهتمام بالحلول الشكلية بدل التوجه نحو القضايا المنهجية والأساسية. وكذلك ضرورة ربط (الجامعة بالمجتمع) ذلك أنه لا يمكن إيجاد أي تطور وتغيير في المجتمع بدون إحداث تغيير أساسي في الجامعات، التي أضحت اليوم ذا ثقل كبير في التغيرات الاجتماعية، بعد أن كانت المدارس الشرعية (الحوزات الدينية) تلعب هذا الدور سابقاً.

إن مشروع "أسلمة المعرفة" لا يمكن أن ينجح بدون أرضية مناسبة داخل "الجامعات" وداخل "المجتمع" ومن هنا جاء عنوان الندوة "الجامعة، المجتمع، الثقافة الإسلامية" الذي جمع بين هذه المفاهيم الثلاثة.

* باحث في الشؤون الفكرية والسياسية في إيران، مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في طهران.

لقد عرضت (35) ورقة خلال يومين من أعمال الندوة نستعرض بعض عناوينها. الشيخ مهدي كني رئيس جامعة الإمام الصادق قدم ورقة بعنوان "الدين كمحور في التعليم" وبعد عرض تاريخ التربية والتعليم في الإسلام وتداخل الفكر الديني مع العلوم، أشار إلى الفصل بين الدين والعلم منذ دخول الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية وظهور اتجاهين في التعليم هما:

المدارس الشرعية بدون دراسة العلوم الحديثة.

الجامعات الحديثة بدون دراسة الفكر الديني.

وبعد استعراض اتجاهات مشاريع أسلمة الجامعات بين من يرى ضرورة إدخال الدروس الدينية والمفاهيم الإسلامية في مناهج التعليم، وبين من يرى ضرورة الاهتمام باختيار الكادر الإسلامي في الجامعة، أكد الشيخ مهدي كني على ضرورة دمج النظام التعليمي الشرعي مع النظام التعليمي الحديث، وهذا ما قامت به جامعة الإمام الصادق التي تؤكد على دمج العلوم الإسلامية بالمعارف الحديثة.

أما عماد أخروغ، أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة إعداد المدرسين فقد عرض تجربة "الوحدة بين الجامعة والتعليم الشرعي" وهي تجربة بدأت بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران من أجل حذف الفجوة العميقة بين نظام التعليم الجامعي ونظام التعليم الشرعي. وعلى الرغم من أن الإمام الخميني كان يؤكد على تقارب ووحدة "الجامعي وعالم الدين" إلا أن هناك أربعة مجالات أخرى - من وجهة نظر الباحث - يمكن الدخول إليها إلى هذا الموضوع:

- 1- ضرورة توحيه المنهج المعرفي في مجالاتها الثلاثة: الفرضيات، والمنهجية والأخلاق، ذلك بأن الفجوة بين الجامعة والمدارس الشرعية هي فجوة معرفية ومنهجية.
- 2- ضرورة التوحيد الأيديولوجي، ذلك لأن إيديولوجية المؤسستين على طرفي نقيض سواء في أهدافها أو وسائلها أو غاياتها أو تعاملها مع الأيديولوجية، فلا بد من التقارب بينهما.

3- ضرورة التنسيق الإداري، فبدون إيجاد صيغة للتعاون والتنسيق بين مؤسستين تعليميتين كبيرتين بهذا الحجم لا يمكن التوحيد والتقريب بين التعليم الجامعي والتعليم الشرعي.

4- وأخيراً الوحدة عبر تقسيم الوظائف، ففي الوقت الذي تتحمل الجامعات دور إشاعة العلوم الحديثة من الضروري أن تقدم المؤسسة التعليمية الدينية بتوجيه القيم والأهداف والغايات التي تسير عليها هذه العلوم وبالذات العلوم الإنسانية نحو غايات وأهداف دينية، وفي الوقت الذي تتحمل المؤسسة الدينية وظيفة إصدار الأحكام الفقهية أو التوجيه الأخلاقي، تقوم الجامعات بتحديد المصاريف والموضوعات وتطبيق الأحكام على موضوعاتها. بعد ذلك يدخل الباحث في نقد الآراء المطروحة.

أما ورقة السيد علي رضا بيروزمي عضو مؤسسة العلوم الإسلامية بقم فقد جاءت تحت عنوان (التداخل الممكن بين العلم والعقيدة)، وبعد عرض التداخل بين العلم والعقيدة تاريخياً حتى القرون الأخيرة، يدخل في الموضوع الأصلي، وهو: الآراء المطروحة حول سؤال ماذا ننتظر من الدين؟ وماذا ننتظر من العلم؟ وما مجالات العلاقة والتداخل بين العلم والدين؟ لقد قدم خمس نظريات رائجة في النقطة الأولى وأربع نظريات مطروحة في النقطة الثانية.

"الجامعة الإسلامية من خلال صراع الفكر التقليدي والفكر التجديدي" عنوان الورقة التي قدمها السيد خسرو قباري ماجستير العلاقات الدولية من جامعة الإمام الحسين بطهران.

حيث عرض أربعة اتجاهات

حول أسلمة الجامعات: رؤية الحداثيين وأنصار ما بعد الحداثة، رؤية المحددين الإسلاميين، وأخيراً التقليديين، فإنه في الوقت الذي يرى الحداثيون أن جذور التحول والتغير هي جذور غربية وتحمل طابع التناقض مع الفكر الديني التقليدي في مجتمعاتنا، فإن أنصار ما بعد الحداثة يعتقدون بوضوح تأثير الفكر الديني على المناهج العلمية والعلوم. ثم تستعرض الورقة آراء المحدثين الإسلاميين في إيران حول هذه النقطة التي تؤكد على إمكانية التوفيق في أسلمة الجامعة، وباعتبار أن الجامعة أفضل أرضية للتعایش بين العلم والدين وبين التراث والعصر.

أخيراً يستعرض رؤية الإسلاميين التقليديين التي تتراوح بين التأكيد على إسلامية الرؤية الحاكمة على الجامعة، وأسلمة النظام الإداري والتعليمي والقيمي من أجل الوصول إلى الجامعة الإسلامية المطلوبة. ويستخلص الباحث أن هناك تقارباً ملموساً بين التقليديين والمجددين في قضايا أسلمة المعرفة والجامعة على الصعيد النظري والعملي.

أما من خارج إيران فقد شارك كل من البرفسور حسين العطاس (ماليزيا) بورقة تحت عنوان "الجامعة الإسلامية، المفهوم والتجربة"، والدكتور إبراهيم يانك جاء بورقة تحت عنوان "الجامعات اليمنية والثقافة الرائجة"، والدكتور فتحي يكن كانت ورقته (لبنان) العولمة ودور الجامعة الإسلامية في التصدي لها.

وقد شاركت عشر جامعات ومراكز إسلامية في أعمال هذه الندوة وعرض كتبها ومشاريعها، وكان للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب طهران) مشاركة جادة في فعاليات هذه الندوة.

"اختصار علوم الحديث"

لابن كثير

(701هـ/1302م - 774هـ/1373م)

أبو الفداء سامي التوفي*

كان تأليف أبي عمرو ابن الصلاح (570هـ/1174م - 643هـ/1245م) لكتابه "علوم الحديث" الذي اشتهر بمقدمة ابن الصلاح إيذاناً ببداية مرحلة جديدة في تاريخ علم أصول الحديث فقد جمع شتات العلم وكان أول كتاب حاول تنسيق قضاياها وترتيب مسائله في كتاب ذي حجم مقبول فانبهر به المحدثون وانجذبوا إليه وتواردوا على خدمته بين مختصر، وشارح، ومكمل، ومتعقب، وناظم، وكان الحافظ ابن كثير واحداً من المهتمين بمقدمة ابن الصلاح إذ رآه كبير الحجم فأراد تيسير دراسته باختصاره فكان ثمرة ذلك كتاب اختصار علوم الحديث.

التزم الحافظ ابن كثير بالنظام الذي بنى عليه ابن الصلاح كتابه فقسمه إلى خمسة وستين نوعاً، وساق هذه الأنواع مرتبة تبعاً لترتيب الأصل على ما في الترتيب الأصلي من عيوب، فبدأ بـ (الحديث الصحيح) و (الحسن) فأطال فيهما البحث، وعقبهما بفروع تتعلق بهما، ثم (الضعيف) بأنواعه المختلفة، حتى إذا بلغ (الحديث المقلوب) أفضى إلى "أصول الجرح والتعديل" فبين القواعد التي بها تُقبل رواية الراوي أو تُرد ودرجات الجرح والتعديل وأحكاماً كثيرة ومسائل متنوعة تتعلق بذلك، حتى إذا فرغ منها شرع في دراسة أصول رواية الحديث فعرض أنواع الرواية والأحكام المتعلقة بهذه الأنواع، وأدب

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حالياً لإنجاز مشروع "دائرة معارف الأمة" في القاهرة.

كتابة الحديث، وآداب المحدث والطالب في الحديث والسماع وطلب العلم، وطبقات الرواة المختلفة من الصحابة والتابعين والمخضرمين وغيرهم، وأنواع متميزة من الرواية كرواية المدبج، ورواية الإخوة والأخوات، ورواية الأكابر عن الأصاغر، والسابق عن اللاحق، وغير ذلك، ثم عاد لأصول علم الرجال ليتعرض لأسماء الرواة وألقابهم ونسبهم، وما يتصل بذلك من المتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف، والمشتبه من أسماء الرواة، ومنهم المبهمون، والمنسوبون لغير آبائهم، ووفيات الرواة وأعمارهم، والثقات والضعفاء، ومن اختلط آخر عمره، والموالي من الرواة، وأوطان الرواة وبلدانهم، وبه ينتهي الكتاب.

ورغم سعة علم ابن كثير فإنه ضيق المجال جدًا في كتابه إلى أبعد حد، وتقييد بابن الصلاح، واقتصر على ملاحظات قليلة مقتضبة بثها بين ثنايا الكتاب استمد بعضها من خبرته الشخصية الطويلة في هذا العلم وبعضها من مصادر العلم المختلفة وأبرزها كتاب "المدخل إلى كتاب السنن" للحافظ أبي بكر البيهقي (374هـ/994م-458هـ/1066م).

وابن كثير وإن اشترط أن يميز ملاحظاته بكلمة (قلت) في أولها لم يلتزم بذلك في كثير من المواضع، على أن هذه الملاحظات تقع من الدارس أحسن موقع فهي على درجة كبيرة من الفائدة.

وإذا كان لنا أن نلتمس العذر لابن الصلاح في سرده وترتيبه لأنواع علوم الحديث على هذا النحو الذي - كما قال ابن كثير - فيه نظر إذ يمكن إدماج بعضها في بعض، ثم إنه فرق بين متماثلات منها بعضها عن بعض كإقحام (الحديث المسند) و (المتصل) و (المرفوع) و (الموقوف) و (المقطوع) - وهي من أنواع الرواية تبعًا لتعدد الطرق - بين أقسام الضعيف من الحديث، وإقحام (الاعتبار والمتابعات والشواهد) بين أنواع المردود ولا مناسبة بينهما، و ذلك، فإن كان لابن الصلاح العذر لأنه كان يصدد أول محاولة للبحث هذا العلم فقد كان اللائق بمن جاء بعده أن يُعنى بإصلاح ما أهمل.

قيمة الكتاب العلمية:

يعطينا الكتاب قواعد المنهج النقلي الذي تأصل في مدرسة علماء الحديث، ويعطينا قواعد

منهج توثيق المرويات وفحص الأسانيد ونقد المصادر ما لا

تستغني عنه مناهجنا الحديثة في النقد والتحقيق والرواية والنقل، ويحتاج إليه في مجال الدراسات الإسلامية، وفي مجال النقد التاريخي أيضاً لكل دارس يعتمد الوثائق المخطوطة أو المدونة مادة له ومصدراً.

وقد عُرف الكتاب عند العلماء من قديم، واشتهر بينهم، وكتب عنه ابن حجر في "الدرر الكامنة" والسيوطي في "ذيل تذكرة الحفاظ" و"طبقات الحفاظ" كما كتب عنه حاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون".

طبع الكتاب:

حقق الشيخ أحمد محمد شاكر الكتاب وعلق عليه ونشره باسم "الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث"، عام 1355هـ / 1936م بمطبعة صبيح، وهي الطبعة التي كتب لها القبول والانتشار بين الناس، وأعيد تصويرها ونشرها مرات.

وقد اهتم فيها الشيخ شاكر بدقة تقويم النص، وتصويب الأخطاء، والتعليق على الكتاب تعليقاً يطول جداً في مواضع ويقصر في أخرى، ويغفل تماماً في ثالثة، كما عني بإضافة عناوين لبعض المواضع.

وهي طبعة جيدة دقيقة، لكنها تفتقر لمناقشة الكثير من القضايا العلمية التي وردت في الكتاب مما أغفله محققه إما لضيق الوقت - مثلاً - وإما لعدم توفر المصادر العلمية آنذاك، مما لم يعد اليوم عذراً، كما يفتقر إلى الفهارس الفنية الوافية بالإضافة إلى فهرست موضوعات الكتاب - وهو الفهرست الوحيد المطبوع مع الكتاب.

"معجم البلدان"

لياقوت الحموي

(574هـ/—1178م—626هـ/—1229م)

عني القدماء من لغويي العرب بتحديد البلدان والبقاع الكثيرة الواردة في أشعار الجاهليين والإسلاميين وأحاديث الرسول (ص)، وألفوا فيها منذ زمن بعيد، وكان القائمون بهذه الحركة من الأدباء واللغويين، ولكن سرعان ما دخل في هذا الميدان علماء لا يمتنون إلى السابقين بصلة، وعنوا بالبلدان والبقاع، واتخذوا تحديدها علمًا قائمًا بذاته، واطلعوا على مؤلفات أهل الحضارات الأجنبية القديمة التي تسمى ذلك البحث "الجغرافية" وأفادوا منها. وقد بلغ هذا الفرع اللغوي الجغرافي قمته حين ألف أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي كتابه "معجم البلدان"، الذي قام بطبعه المستشرق فرديناند فستنفد في ليبسك سنة 1866م، في أربعة أجزاء كبيرة وجزئين آخرين للفهارس والتعليقات، ثم طبع في القاهرة في 8 أجزاء بدون فهارس ولا تعليقات سنة 1906 م، ثم في بيروت في 5 أجزاء. وكان المؤلف يرمي فيه إلى ما رمى إليه البكري قبله في كتابه "معجم ما استعجم" من تخليص أسماء الأماكن من التصحيف لأهميتها عند أهل العلوم المختلفة. أما مادة الكتاب فهي - كما قال مؤلفه في مقدمته - "أسماء البلدان والجبال والوديان والقيعان والقرى والمحال والأوطان والبحار والأنهار والغدران والأنداد والأوثان".

ولم يقتصر بحثه على بلاد العرب أو الخلافة الإسلامية، بل تعداها إلى العالم القديم الذي عرفه المسلمون، واستمد هذه المادة من كتب المؤلفين السابقين في البقاع، ومن كتب الأدب والحديث. وقد رتب الأسماء وفقاً لحروفها كلها أصلية ومزيدة للمرة الأولى في هذا النوع.

والكاتب يتأثر باللغويين في ترتيب الأسماء وضبطها وإبانة اشتقاق العربي منها ومعنى الأعجمي وفي تحديد أبعاد الأماكن بما جاورها من البقاع المشهورة والاستشهاد بالشعر على الضبط والتحديد، ويتأثر بالجغرافيين في إبانة أقاليم المواضع وخطوط طولها وعرضها، وبالفلكيين في الكشف عن طالع كل منها تبعاً للكوكب المستولي عليه، ويأخذ من التاريخ تاريخ المدن والمنسوين إليها وفتح المسلمين لها، وأميرها في عصر ياقوت الحموي - المؤلف -،

ويستمد من المأثورات الشعبية كثيراً من القصص والأخبار المتعلقة ببناء المدن وخصائصها وعجائبها.

كما صدر ياقوت كتابه بمقدمة جغرافية طويلة اشتملت على خمسة أبواب عالج فيها صورة الأرض وتقسيمها إلى أقاليم ومعاني المصطلحات الشائعة الدوران في الكتاب، وحكم البلاد التي فتحها الإسلام في الفئ والحراج، وجمالاً من أخبار بعض البلدان.

وبهذا يتبين أن الكتاب كثر ثري، فهو جماع للجغرافيا في صورها الفلكية والوصفية واللغوية والرحلات أيضاً، كما تنعكس في الجغرافيا التاريخية إلى جانب الدين والحضارة وعلم الأجناس والأدب الشعبي وذلك في القرون الستة الأولى للهجرة، هذا بالإضافة إلى هذا الحشد الهائل من تراجم الأعلام، والشواهد الشعرية التي يقرب عددها من خمسة آلاف.

وقد اختصر هذا الكتاب عدد من العلماء، منهم: صفى الدين عبد المؤمن البغدادي في كتاب "مراصد الاطلاع"، والسيوطي في كتاب "مختصر معجم البلدان". لكن الكتاب لم يحظ إلى اليوم بتحقيق علمي جدير بقيمته العلمية.

الوسطية والتطرف

منتقاء قائمة وراقية

بالأطروحات الجامعية والمقالات وبحوث المؤتمرات منذ بداية
التسعينات*

محيي الدين عطية**

رؤوس الموضوعات المستخدمة

6-1	الإرهاب
10-7	التحيز وعلوم الاتصال
24-11	التحيز والعلوم الاجتماعية والشرعية
28-25	التحيز والفكر
34-29	التطرف
35	التعصب
37-36	التقديس
38	التكفير
54-39	العنف
59-55	الغلو
63-60	الوسطية

* صدرت قائمة الكتب عن الفترة نفسها بالعدد الماضي من المجلة.

** مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

الإرهاب

- 1- أبو المجد، أحمد كمال (مدير ندوة الإرهاب: أسبابه - نتائجه - وسائله - علاجه)، شارك في الندوة محمد الغزالي، والبابا شنودة الثالث - القاهرة: نقابة المهندسين، 1992م. (فيديو كاسيت 120 دقيقة).
- 2- حنوش، زكي. "أزمة الشباب العربي بين التغير والإرهاب وصراع القيم" مجلة الفكر العربي. س 16: ع 80 (ربيع 1995م) ص 39-50.
- 3- عبد العظيم، حمدي، وآخرون. "ثلاثية الإرهاب والعنف والتطرف وانعكاساتها على الاقتصاديات العربية" مجلة عالم الاقتصاد. س 2: ع 22 (نوفمبر 1993م) ص 10-18.
- 4- محروس، محروس محمد. الإرهاب في المجتمع المعاصر: أسبابه وعلاجه من منظور الإسلام. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية الدعوة، قسم الثقافة، 1998م، ماجستير.
- 5- مساعدي، عمار. "إرهاب الاستعمار الفرنسي في الجزائر" الموافقات (الجزائر) س 6: ع 6 (1418هـ/1997م - 1998م) ص 116-136.
- 6- المصري، شفيق. "مكافحة الإرهاب في القانون الدولي" شؤون الأوسط. س 7: ع 74 (8-7/1998م) ص 15-25.

التحيز وعلوم الاتصال

- 7- السيد، حسام الدين. "التحيز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. ج 2 فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 563-583.
- 8- شومان، محمد. "الموضوعية والتحيز في قياسات الرأي العام" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 541-562.

- 9- عطية، هاني محيي الدين. "التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 493-518.
- 10- المسيري، عبد الوهاب. "الحقائق الصلبة والنموذج المعوج: دراسة في التحيز المعلوماتي" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 519-534.

التحيز والعلوم الاجتماعية والشرعية

- 11- البشري، طارق. "التحيز في كتابة التاريخ" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 233-247.
- 12- جعفر، هشام. "ملاحم التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 355-372.
- 13- حجازي، هدى عبد السميع. "التحيز في المقررات الدراسية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2 فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995م، ص 471-591.
- 14- حسين، عادل. "التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 97-128.
- 15- حفي، قدرى. "قضية التحيز في علم النفس" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 403-409.
- 16- الذواوي، محمود. "ملاحم التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية

التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 11-55

17- رفعت، نادية. "عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ: رؤية مستخلصة من كتابات الأستاذ منير شفيق" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1955م، ص 699-713.

18- رؤوف، هبة. "إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية: ورقة مستخلصة من كتابات الأستاذ طارق البشري" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 715-741.

19- رؤوف، هبة. "التحيز في دراسات المرأة: رؤية مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 743-754.

20- السيد، حسام الدين. "إدراك التحيز في المفاهيم الاقتصادية: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور جلال أمين" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 657-673.

21- عارف، نصر محمد. "نظريات التنمية السياسية نموذج للتحيز في العلوم السياسية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 171-198.

22- عبد الفتاح، سيف الدين. "مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 289-335.

- 23- علي، سعيد إسماعيل. "إشكالية التحيز في التعليم" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 439-469.
- 24- مصطفى، نادية. الدولة العثمانية: أبعاد التحيز في دراسات النظام الدولي وفي دراسات التاريخ الإسلامي" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 249-288.

التحيز والفكر

- 25- رؤوف، هبة. "واقع نقل التكنولوجيا والتحيز ضد الذات: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور سيد دسوقي" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 675-697.
- 26- السعيد، فؤاد. "تحيزات غربية في قضايا نهضتنا الحضارية: ورقة مستخلصة من أعمال الدكتور أنور عبد الملك" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 589-618.
- 27- السيد، حسام الدين: التحيز للتفسيرات المادية: ورقة مستخلصة من كتابات د. عبد الوهاب المسيري" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 643-656.
- 28- غانم، إبراهيم بيومي. "إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: جلال أمين، عبد الوهاب المسيري، طارق البشري، سيد دسوقي" في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 619-641.

التطرف

- 29- أحمد، سمير. "محددات التطرف الديني في مصر"، مجلة المستقبل العربي. س 12: ع 3 (يناير، 1990م).
- 30- الأيوبي، محمد. "التطرف اليهودي وآفاق الحل السلمي" شؤون الأوسط. س 7: ع 67 (11/1997م)، ص 23-30.
- 31- بايس، دانيال. "العقلية الغربية للإسلام المتطرف" قراءات. ع 1 (جمادي الآخر 1418هـ/سبتمبر-أكتوبر 1997م)، ص 41-59.
- 32- محرم، محمد رضا. "ازدهار وانحسار ظاهرة التطرف الديني في مصر" مجلة فكر. ع 16 (أغسطس - أكتوبر 1990)، ص 8-17.
- 33- المقدادي، فؤاد كاظم. "التطرف: الأسباب والعلاج" مجلة رسالة الثقلين. س 8: ع 29 (محرم - ربيع الأول 1420هـ/1999م)، ص 4-15.
- 34- النيفر، إحميدة. "الآخر ومعضلة التطرف" مجلة منبر الحوار. س 8: ع 29 (1993م)، ص 14-19.

التعصب

- 35- نصري، هاني يحيى. "حوار بين الربيبة والتعصب" رسالة التقريب (إيران). س 2: ع 23 (محرم - ربيع الأول 1420هـ/1999م)، ص 190-205.

التقديس

- 36- جبريل، جمال فاروق. ظاهرة التقديس بين اليهودية والنصرانية والإسلام. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم الدعوة، 1994م. دكتوراه. (إشراف محمد الشقيري).

37- منظور، برويز. "عدم تقديس العلمانية" ترجمة شعبان محمد مرسى. الدراسات الإسلامية. مج 33: ع 1 (رجب - رمضان 1418هـ / يناير - مارس 1998م)، ص 35-80.

التكفير

39- القري، عبد الله بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1410هـ، ماجستير.

العنف

39- أبو سليمان، عبد الحميد. "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار" مجلة إسلامية المعرفة س 4: ع 15 (شتاء 1419هـ / 1999م)، ص 89-119.

40- أبو عامود، محمد سعد. "الإسلاميون والعنف المسلح في الجزائر" مجلة السياسة الدولية. س 29: ع 113، (يوليو 1993م)، ص 113-124.

41- أحمد، رفعت سيد. "الإسلاميون السلطة والعنف: دراسة في واقع الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر". مجلة شؤون الشرق الأوسط. س 2: ع 1 (ربيع / صيف 1414هـ / 1994م)، ص 71-82.

42- باقادر، أبو بكر. "العنف الأسري والجريمة لليلي عبد الوهاب ومصطفى التبر - مراجعة كتاب". الاجتهاد س 10: ع 39 / 40 (صيف وخريف 1419هـ / 1998م)، ص 427-431.

43- بيكار، ايزايث. ،العنف الميليشاوي: ضد الدولة وضد المجتمع". منبر الحوار ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 74-83.

44- توهامي، إبراهيم. "التحضر والعنف الحضري في مدن العالم الثالث" مجلة الفكر العربي س 17: ع 84 (ربيع 1996م).

- 45- التير، مصطفى عمر. "العدوان والعنف والتطرف" المجلة العربية للدراسات الأمنية: مجلة علمية فصلية. مج 8: ع 16 (يونيو/يوليو 1993م)، ص 39-57.
- 46- جلي، خالص. "نحو اللاعنفي في الإسلام: إيجاد الآخر أم إلغاؤه؟ في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي. فرجينيا، 1993م، ص 18
- 47- حجار، محمد حمدي. "سيكولوجية سلوك العنف الرجل ضد الزوجة وآثاره المؤذية على صحتها النفسية. المجلة العربية للدراسات الأمنية: مج 7: ع 14 (يوليو 1992م)، ص 125-134.
- 48- عثمان، عفيف. "تأملات في العنف لجان كين - قراءات" منبر الحوار: ع 35 (شتاء- ربيع 1998م)، ص 136-141.
- 49- ----- . "في العنف، لجنة أرندت - قراءات" منبر الحوار: ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 133 - 135.
- 50- فياض، منى. "العنف والمقدس لرئيسه جيران-قراءات" منبر الحوار: ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 120-132.
- 51- ماير، مارك جرغتر. "العنف والمقدس في العالم الثالث" مجلة قراءات سياسية، س 4: ع 4 (خريف 1415هـ / 1994م)، ص 121-128، مراجعة إبراهيم أبو ربيع.
- 52- محمود، إبراهيم. "المتقف العربي والعنف" مجلة المستقبل العربي. س 13: ع 140 (أكتوبر 1990م)، ص 23-39.
- 53- مهابة، أحمد. "لماذا لم تعرف الغرب العنف الديني حتى الآن" مجلة السياسة الدولية. س 29: ع 113 (يوليو 1993م)، ص 135-140.
- 54- يونس، مسعود. "حول مسألة العنف في لبنان والجزائر" منبر الحوار: ع 35 (شتاء- ربيع 1998م)، ص 94-100.

الغلو

- 55- الجهني، جازي بخيت. الغلو وأثره في عقائد الرافضة. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم العقيدة، 1410، ماجستير.

- 56- عثمان، عبد الرؤوف محمد. محبة الرسول صلى الله عليه وسلم بين الاتباع والابتداع. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، 1410هـ، ماجستير.
- 57- الفريحي، سليمان بن عبد العزيز. "مظاهر الغلو في قصائد المديح النبوي" مجلة البيان. س 14: ع 139 (ربيع أول 1420هـ/ يوليو 1999م)، ص 58-65.
- 58- محمد، جمال السيد. المغالون في العقائد والشرائع من الفرق اليهودية والنصرانية والاسلامية: دراسة مقارنة. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية الدعوة، قسم الأديان والذاهب، 1997م، دكتوراه.
- 59- نور الدين، حسن محمد. "الغلاة عبر التاريخ" مجلة التوحيد. س 15: ع 95 (ربيع الأول 1419هـ/ تموز 1998م)، ص 91-110.

الوسطية

- 60- إبراهيم، عبد الحميد. "الوسطية الإسلامية والمذاهب الأدبية" مجلة الحرس الوطني. س 14: ع 128 (إبريل 1993م)، ص 111-115.
- 61- أبو سعد، محمد بن محمد شتا. "الوسطية كخصيصة من خصائص القاعدة التشريعية الإسلامية" مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مجلة علمية محكمة متخصصة، س 5: ع 20 (يناير/ مارس 1994م)، ص 7-48.
- 62- عبد الحميد، صباح طنطاوي. الوسطية في ضوء القرآن الكريم. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية، قسم التفسير، 1996م، دكتوراه. (إشراف الحسين أبو فرحة).
- 63- عبد العزيز، أسعد. العقيدة الموسومة بالوسطى للعلامة محمد بن يوسف السنوسي - تقديم وتحقيق، الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، 1993م، دبلوم الدراسات العليا، إشراف قاسم الحسيني.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought

.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500

Virginia 20170 USA

Tel: 1-703-471 1133

Fax: 1-703-471 3922

URL: <http://www.iiit.org> - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly
Published by the International Institute of Islamic Thought



١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م
1401 AH—1981 AC