الدين والقيم

محورية التزكية الروحية
في بناء المجتمع

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

عبد الوهاب، محمد حلمي
الدين والقيم: محورية التزكية الروحية في بناء المجتمع/ محمد حلمي عبد الوهاب. -
القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط١/ القاهرة: ٢٠١٩م.
٢٨٠ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمـــــك: ٣-٢٠-٩٩٦٠-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٩/٢٠٣٢٩
١- القيم الدينية ٢- القيم الأخلاقية
أ- العنوان ٢١٢

دار النشـــــر: نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتـاب: الدِّين والقِيَم: محورية التَّزكية الرُّوحية في بناء المجتمع
المـــؤلـــف: د. محمد حلمي عبد الوهاب
رقـــم الطبعـــة: الأولى
تـاريـــخ الطـبـــع: ٢٠٢٠

نيو بوك للنشر والتوزيع
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

الدين والقيم

محورية التزكية الروحية في بناء المجتمع

د. محمد حلمي عبد الوهاب

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع
2020

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	صفحة
مقدّمة	11
الفصل الأول الدِّين والعلم والقيم: الصِّراع على المجال العام في أزمنة التَّغيير	17
تمهيد	19
أولا: ثقافة الأزمة وأزمة الثقافة: الثابت والمتحول في منظومة القيم المعاصرة	21
ثانيا: الصراع على القيم في أزمنة التَّغيير: التَّجليات والمصائر	31
الفصل الثاني جدلية العلاقة بين الدّين والقيم: التَّزكية الرُّوحية وبناء النِّظام القِيَمِي	35
تمهيد	37
أولا: الدين باعتباره نسقًا قيميًّا	39
ثانيا: الأصول العقدية للقيم الروحية	45
ثالثا: جوهر العبادة وأزمة القيم المعاصرة	55
الفصل الثالث العقل الأصولي المُعَلْمَن: تحولات البنى الأصولية في الإسلام والمسيحية	63
تمهيد	65
أولا: مقاربات أولية حول مفهوم الأصولية	66
ثانيا: موقف الأصولية من التعددية الدينية	72

(1) عالمية الرسالة 73
(2) جاهلية العالم 74
(3) الجهاد 77
(4) السلام 78
خاتمة 82

الفصل الرابع
العبادة في الإسلام: مفهومًا وغايةً 85
تمهيد 87
أولا: المعنى العام للعبادة 87
ثانيا: رؤيتان لمفهوم العبادة 90
ثالثا: شمولية العبادة 93
رابعا: العبودية والحرية 97
خامسا: الأبعاد الاجتماعية لمفهوم العبادة 99
سادسا: العبادة بوصفها طريقًا إلى الكمال الإنساني 105
سابعا: سمات النظام التعبُّدي في الإسلام 109

الفصل الخامس
المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية 113
تمهيد 115
أولا: الصراع على القيم 116
ثانيا: المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية 118
(1) الدين بوصفه المصدر الرئيس للقيم 120
(2) الضمير 120
(3) العقل 125

(4) الواجب 129
(5) القانون 133
(6) مواثيق حقوق الإنسان 137

الفصل السادس

الدين والأخلاق والقيم في الفكر المعاصر:

قراءات ومراجعات 139
أولًا: سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة، السلطة، المدنية 141
ثانيًا: علم اجتماع الدين: المفهوم وتحولاته 153
ثالثًا: العلاقات الإسلامية المسيحية من منظور سوسيولوجي 158
رابعًا: الدين الأسس: المفهوم وتحولاته 163
خامسًا: محمَّد والقرآن: ما يتعدَّى إرث الاستشراق المعاصر 170
سادسًا: الشَّريعة والسُّلطة في العالم الإسلامي 175
سابعًا: الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر 180
ثامنًا: بُرْدَةُ النَّبي: كيف يتشكَّل المرجع الدِّيني في السِّياق الشِّيعي؟ 193
تاسعًا: الحاجة إلى علم مقدَّس: الدّين والمجال العام في الزَّمن الرَّاهن 201
عاشرًا: تصوُّرات الأمة المعاصرة: مفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر 207
حادي عشر: مسيحيون ومسلمون إخوة أمام اللَّه 218
ثاني عشر: الحرب العادلة في الإسلام 222
ثالث عشر: الأصوليات والحداثة ... رؤى العالم ومشكلات الصراع 229
رابع عشر: الدين في ذاته وفي تجلياته: نصر حامد أبو زيد وتجديد الخطاب الديني ... 233
خامس عشر: الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي 237
سادس عشر: مالك بن نبي وسؤال النهضة 241
سابع عشر: الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر 245

ثامن عشر: التَّوجيه الدِّيني والعمل السِّياسي: طرابلس في القرن العشرين 253
تاسع عشر: كيف يتكون الدين؟ 258
عشرون: طه حسين: جدل الحداثة والتقليد 263
خاتمة 267
المصادر والمراجع 271

مقدِّمة

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾ رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ [إبراهيم: 35 - 37].

هكـذا تَبارك بدُعـاء إبراهيم الـخليـل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وداي مكَّة الـمكرَّمة؛ القِبلـة التي تتَّجِهُ إليهـا أدعيـةُ الـمؤمنين عـبر العصور، فكانت رسـالةُ الإسـلام التي خصَّ بهـا الـمولى عَزَّوَجَلَّ ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110] وهكذا تَرْتَسِمُ - مُتجذِّرةً في الآيات القرآنية - «رسالةُ الإسلام الـمُزدَوجة: **رسالةٌ دينيـةٌ** محورهـا اللَّه الأحد، ومُحاربةُ كُلِّ عبادةٍ للأوثان (...) ثمَّ **رسـالةٌ أُمَمِيَّـةٌ جماعيَّـةٌ** [حيث] كُلّ الـحيـاة في الـمجتمع - في مسـاراتها الاجتماعية الاقتصادية والسِّياسـية بالذَّات - يجِبُ أنْ تتَّجِهَ إلى تعظيم وحماية ونشْر هذ التَّأكيد على الوحدانية الإلهية (...) هذه هي الشَّهادةُ الكُبرى [﴿لِتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة: 143]] إنَّها إذن شهادةُ الإيمان بالواحد، والطَّاعة لأوامر القرآن الـمتعلِّقة بعلاقات بني الإنسان في ما بينهم».[1]

وبحسـب **لويس ماسينيون** (1883 - 1962)؛ فإنَّ «**الإسـلام هو: إرادةُ العيش الـمُشْترك**»[2]، وهـذه الإرادةُ الـحيَّـةُ الـمتجذِّرةُ، والْمتجدِّدةُ، في العيش الـمُشـترَك، لا يمكن لهـا أن تتحقَّق عبرَ

(1) لوي غارديه، حضور الإسلام منذ البدايات إلى عصرنا الـحاضر: الإسلام وأمَّة النبي، ضمن: محمَّد أركون ولوي غارديه، **الإسـلام بين الأمـس والغد**، ترجمة علي الـمقلّـد، الطبعة الأولى (بيروت: دار التنويـر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص 8.

(2) **الـموضع نفسه**.

الانفصام الذي يطالُ العديد من مُسْلمي اليوم، حيث لا يتجسَّدُ الإسلام في حياتهم، وتزدادُ الهُوَّةُ اتساعًا في ما بين المبادئ والمُثُل والقيم الإسلاميَّة من جهة، والتَّطبيق العمليّ في حياة المسلمين وسلُوكياتِهم من جهة أخرى. على الرُّغم من أنَّ المثاليةَ والواقعَ - في دنيا الإسلام - ليستا قوتيْن مُتنافِرتيْن لا يمكن التَّوفيق بينهما؛ لأنَّ حياةَ المَثل الدِّيني الأعلَى - في ما يؤكِّد **محمَّد إقبال** (1877 - 1938) - «لا تتمثَّلُ في انفصام كاملٍ عن الواقع الذي ينْزَعُ نحوَ تحطيم الوَحْدَة العُضويَّةِ للحياةِ وتشْتِيتِها في صُورةِ مُواجَهَاتٍ مُؤلِمة، ولكنها تتمثَّلُ في جَهْدِ المَثل الأعلَى [ذاته] الدَّائبِ للاستِئْثَار بالواقعِ قصْدَ احتوائِه - إنْ أمْكَنَ - واسْتيعابِه وتحْويلِه في ذاتِه، وإنارَتِه في مجْمُوعِه».[1]

وإذا كانت عملية **التَّنزيل/ الوحي** قد تمَّ نقلُها من السَّماء عمُوديًّا؛ إلَّا أنَّها تسْتَهْدِفُ **الإنسان** بالأساس؛ وهو ما عبَّر عنه النصُّ القرآني الكريم بالقول: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: 95] وهذا الأمر يُحتِّمُ على الإسلام في كُلّ عصْرٍ، أن يأخُذَ بعين الاعتبار المراحلَ المُتتابعة من الانثروبولوجيا الإنسانية؛ خاصَّةً تِلكَ التي وَسَمَتْهَا - وبِعُمْقٍ - الثورةُ التُّكنولوجيةُ، وبَحْثِ الآثار المُترتِّبة عليها اجتماعيًّا، ليس فقط على المستوى العمليِّ؛ وإنَّما أيضًا على المستوى الثقافيّ، وعلى مستوى المواقف والعقلّيات؛ بما فيها مستوى النَّظر الفكريّ المُجرَّد.[2]

وبالتالي يمكِنُ أن يتجلَّى الإسلام بوصفه **إرادةً للعيش المشترك في دنيا المعاملات**، أكثرَ ممَّا يتجلَّى في أي شيءٍ آخر. والسَّببُ في ذلك؛ أنَّ مجال المعاملات إنَّما يخضعُ لمُقتضياتِ الزَّمان والمكان، فالشَّريعةُ التي تُعْنَى بتطبيق القانون - وفقًا لركائزَ مُؤكَّدةٍ وأسسٍ ثابتةٍ - تتجلَّى في الفقه والاجتهاد، اللذان يعكسان رغبةَ أمَّة الإسلام في تحقيق **إرادة العيش المشترك** مع باقي الأمم. وتبعًا لذلك؛ فإنَّ المبادئ التي يقوم عليها الإسلامُ لا يُمكِنُ أن تكون - بنظر الإسلام

(1) جاك بيرك، جهود التَّجديد في الإسلام الحديث، ضمن: جاك بيرك (وآخرون)، **الإسلام والفلسفة والعلوم: أربع محاضرات عامَّة نظَّمتها اليونسكو**، الطبعة الأولى (باريس: مطبوعات منظمة اليونسكو، 1983)، ص 67 - 98.

(2) لمزيد من التفاصيل حول موقف الإسلام من العلم والتقدُّم والفلسفة والحريات وحقوق الإنسان، قارن بصفة خاصة: محمَّد خلف اللَّه (وآخرون)، **الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة**، تقديم حسين نصّار، الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012). والكتاب في الأصل يضمُّ البحوث التي قُدِّمت لمؤتمر الثقافة الإسلامية، الذي عُقد برعاية جامعة برنستون الأمريكية في بلدة برنستون ومكتبة الكونجرس بواشنطن، في الفترة 8 - 19 أيلول/ سبتمبر 1953.

- مُجـرَّدَ طُوباويَّةٍ خالِصةٍ! لأنَّ الأخيرةَ قد تؤثِّرُ في مصائر الشُّـعوب، ويُمكن لها حتَّى أن تُخلِّفَ ركيزةً أو مِهَادًا عمليّيْنِ؛ ولكنها - منذ المنطلَق - تظْهَرُ بشـكلِ **عالَمٍ آخَرٍ مُفارِقٍ للواقع**، تتجلَّى فيه الرَّغباتُ والأماني من دون أن تجِدَ تلك الرغباتُ طريقَها للتحقُّقِ في دنيا الواقعِ!

ضمن هذا السِّـياق؛ يتسـاءل **جاك ماريتان** (1882 - 1973): ألا يُمكِنُ أن تكون **أُمَّةُ النَّبِي**، بالنِّسـبة إلى الـمسـلم، مَثَـلًا أعْلَى يقعُ في مـا وراء التَّاريـخ وعيانيًّا؟! مَثَلٌ أَعْـلَى؛ لأنَّ الأُمَّةَ هي **واقِـعٌ**، ولكنها لا تتحقَّقُ كُليًّا على صعيد الواقعِ أبدًا! بمعـنى أنَّها تظلُّ قائِمَةً في أذهان الـمؤمنين، وبجهُودِهـم، كمِثَـالٍ يُحـاول أن يتجسَّـد في حياتِهم الـجماعيـة، والاجتماعيَّة، والشَّـخصيَّة، والعلَائقيَّـة. وبهـذا فهي تُلَوِّنُ وتُوَجِّهُ الـحيـاةَ بالذَّات، وهي أيضًا **حقيقةٌ** تُريـدُ أَنْ تتزامَنَ في التَّاريخ الوقائِعِيِّ للنَّاس.[1]

يتحصَّل ممَّا سـبق، أنَّ الثَّقافة والقِيَم ليسـتا نظامًا مُقْفَلًا من الأسئلةِ والأجوبة التي تتعلَّق بالكون وسلوك الإنسـان فيه، قَبِلَتْهُ جماعةٌ إنسانيةٌ وسلَّمَتْ لِسُلْطَانِه! كما يزعُم الـمستشرق النّمسـاوي **غوسـتاف فون جرونبام** (1909 - 1972)[2]؛ وإنَّما هما عبارة عن ميكانيزم سـائِل يتحرَّكُ في الـجسـد الاجتماعيّ، ويتغذَّى، عن طريق **الـحوار**، صعودًا وهبوطًا، تأثيرًا وتأثُّرًا. ومـن ثمَّ؛ فـإنَّ «الصُّور الـمتحرّكة التـي ترْتَدِيها **أُمَّـةُ النَّبِيّ** لا تُعطِّلُ واقعهـا العميق، و**القيم الدِّينية** التي تشبَّعتْ بها أفكارُ الـمسلمين (...) [ولكنَّها] تظلُّ دعوةً مُوجَّهةً إلى العالَم الـماديّ في أيَّامنا [هذه]. إنَّ الأجيال الـجديدة في البُلدان الإسـلاميَّة، ما تزال تَهْفُو إلى إشْبَاعِ تَعَطُّشِهَا - بأيَّةِ وسـيلةٍ - إلى الكرامة وإلى العدالة، ولكنَّها قـد تَعِي يومًا [ما] أنَّ **العودة إلى الذَّات**، إلى **الإيمـان العميق** وعَيْشِـهِ عيشَـةً حقَّة؛ هذا الإيمان الـذي بَحث عنه عبْر العصـور - وما يزال يبحـث عنه - كُلُّ قلبٍ مُخلصٍ مُؤمنٍ باللَّه، هو الـذي يفْتح أمامها الدَّرب الـحقَّ الأصيل».[3]

---

(1) لوي غارديه، **حضور الإسـلام منذ البدايات إلى عصرنا الـحاضر: الإسـلام وأمَّة النبي**، مرجع مذكور سـابقًا، ص 18. وانظر أيضًا: سـمير وهبي، **أزمة الاعتقاد في عصر العلم**: جاك ماريتان، مجلة **الفكر الـمعاصر**، القاهرة، الـهيئة الـمصرية العامة للتأليف والنشر، العدد 27، مايو 1967، ص 30 - 37.

(2) فون جرونبام، تأثر الأمم الإسـلامية بمدنية الغرب ونظرية الاسـتمداد الثقافي، ضمن كتاب: **الثقافة الإسلامية والـحياة الـمعاصرة**، مرجع مذكور سابقًا، ص 194.

(3) محمـد أركون، **حضور الإسـلام منـذ البدايات إلى عصرنا الـحـاضر: معالم على درب التَّاريـخ**، مرجع مذكور سابقًا، ص 92.

﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [فاطر: 2].

الرُّجوع إلى قيم الإيمان الرُّوحية - بمعناها الحقيقيّ - يحولُ إذن دون تعطيلِ قيم الإسلام، ويسمح - في الوقت نفسه - **لإرادة العيش المُشترَك** - بوصْفِها سِمة أصيلة وأصلية لاعتدالِ وخيريَّة وشهُود **الأُمَّة الوسط** - أن تتبلوَّر في التَّاريخ، وأن تتجسَّد في دنيا المسلمين، مُحَقِّقَة غائيَّة الاختلاف والتنوُّع والتعدُّد في الخلق: ﴿لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحجرات: 13].

□□□

يسعى هذا الكتاب إلى تبيان مركزية القيم الرُّوحية: حضورًا، وضرورةً، وغائيةً، في سياق معالجة أزمة القيم التي يجتازها العالم الإسلاميُّ والعالم الغربيُّ اليوم، ممَّا دفع كثيرًا من المُراقبين إلى التحذير من انحطاط كلِّ ما من شأنه أن يُعطي معنًى عميقًا للحياة المُعاصرة؛ بسبب انتشار الفلسفات المُبشِّرة بالعدمية، وضياع المعنى، وزوال القيم، ونهاية التَّاريخ، وموت الإله، وموت الفلسفة... إلخ.[1]

أمَّا بنية الكتاب، فتتكوَّن من ستة فصول يعالج **الفصل الأول** منها إشكالية أو جدلية العلاقة بين ثلاثي: الدّين، والعلم، والقيم، بوصفها تُجسِّد صراعًا على المجال العام في الزَّمن الرَّاهن، فيرصد تخوُّفات العديد من رجالات الدّين والفلسفة والعلم من نجاح العلم الحديث في السَّيطرة على الإنسان، بسبب ازدهار **العولمة** التي تحصر اهتمامها بالتطوُّر التقنيِّ، على حساب الرُّوح الإنساني. كما يحلل الفصل الثابت والمتحول في منظومة القيم المعاصرة، وما ترتَّب على **صدمة الحداثة** من تراجع للقيم الدّينية في المجتمعات العربية الإسلامية. كما يعرض لتجليات العودة إلى الدين، وما إذا كان بإمكان **القيم الروحية**، على وجه التَّحديد، أن تمثِّل مخرجًا من أزمة العلم الحديث.

وفي **الفصل الثاني** من الكتاب، نرصد مركزية القيم الرُّوحية التَّزكوية في بناء النِّظام القِيَمي؛

(1) لمزيد من التَّفاصيل قارن بتقرير الأونيسكو العالمي للاستشراف، الذي تُرجم إلى العربية في: فيديريكو مايور وجيروم بانديه، **عالَم جديد**، الطبعة الأولى (بيروت: دار النهار، 2002م). وانظر أيضا: جيروم بندي، **مفاتيح القرن الحادي والعشرين**، ترجمة سعاد البرك، الطبعة الأولى (بيروت: دار النهار، 2004م).

وذلك من خلال التّأكيد بأنَّ **التّجربة الدّينية** إنَّما تعبِّر في جوهرها عن **نسق قيمي**، وأنَّ من شأن النَّظر إلى الدّين - باعتباره نسقًا قيميًّا - أنْ يُعزِّز من طبيعة وحضور القوَّة الإلزامية والفعلية والقيمية التي يمتلكها الدِّين في الواقع، حيث تشتمل **الوظيفة الدّينية** على ثلاثة عناصر، تصبُّ جميعًا في **المنبع القيمي**؛ وهي: الالتزام القيمي، والإشباع النَّفسي أو التَّوازن السَّيكولوجي، وأخيرًا قدرة الدِّين على تشكيل قوَّة تماسُك أيديولوجي.

أمَّا الفصل **الثالث**، فيتناول ظاهرة **الأصولية الدينية** في الإسلام والمسيحية، التي لا تزال تتسبَّب في العديد من نقاط اللبس لدى جموع الدّارسين لها. مع تسليمنا بأنَّ هذا اللبس ناشئٌ في الأساس؛ ليس فقط من معنى الكلمة أو ماهيتها، و إنَّما أيضًا من مسيرة تشكُّلها وسيرورة اشتغالِها على مستوى كلٍّ من النَّصّ والوعي والتَّاريخ، ممَّا يستدعي بذل المزيد من الجهد والتحليل لإزالة هذا اللبس من جهة، والتقدُّم خطوة أخرى نحو فهم الظاهرة بصورةٍ أدق من جهة أخرى. وهو ما حاولنا القيام به من خلال تحديد التسمية االصحيحة التي يتعيَّنُ إطلاقها على هذه الظاهرة، وما يتبع ذلك من توضيح الفارق بين مفهوم الأصولية، والجذرية Fundamentalism، والإسلاموية Islamism.

وفي **الفصل الرابع** من الكتاب، نتناول بالبحث والتحليل العبادة في الإسلام: مفهومًا وغايةً، وسمات النِّظام التعبُّدي في الإسلام؛ ذلك من خلال توضيح المعنى العام للعبادة، والفارق بينها وبين الدين. كما وقفنا في السياق ذاته أيضًا على رؤيتين مختلفتين للمفهوم لدى كلٍّ من: شيخ الإسلام ابن تيمية - وتلميذه ابن القيّم - والأستاذ الإمام محمَّد عبده، إضافة إلى كلٍّ من: أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب. أخيرًا وضّحنا المقصود بشمولية العبادة في الإسلام، وفهم المتصوفة لها ضمن ثنائية الحرية والعبودية، مع الكشف عن جملةٍ من الأبعاد الاجتماعية المُصاحبة للعبادة، من أجل أن نقدِّم فهمًا أعمق لغائية الشَّعائر الدِّينية في الإسلام.

أمَّا **الفصل الخامس**، فيتناول المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية، حيث وقفنا على ست مصادر رئيسة للأخلاق الفردية والجماعية، تواتر الحديث عنها في الفكر الإنسانيّ - قديمه وحديثه على حدٍّ سواء - وهي: الدِّين، والعقل، والضَّمير، والقانون، والواجب، ومواثيق حقوق الإنسان. مع التأكيد بأنَّ هذه المصادر جميعًا تتداخل وتتقاطع في ما بينها، بصورة مباشرة تارة، وغير مباشرة تارات أخرى.

أخيرًا يتضمن **الفصل السادس** «الدِّين والأخلاق والقيم في الفكر المعاصر: قراءات ومراجعات»، عشرين قراءة نقدية لمؤلَّفات عربية وغربية تتعلَّق بمباحث الدّين والقيم والأخلاق والاجتماع، وسوسيولوجيا التديُّن، وتكشف جميعها عن تنامي الاهتمام بالظاهرة الدينية، وفلسفة الأديان، ومبحث القيم في الفكر العربي والغربي المعاصر.

وفي الختام، إذا كانت الأخلاق تُعرَّف بأنَّها عبارة عن «طراز من النَّظر إلى جهد الإنسان في الإعراب عن ذاتِه في العالم، وأنَّها رغبة تتطلَّع إلى النِّظام و إلى الاتّساق، وتهدفُ إلى **فهم السُّلوك البشريِّ فهمًا باطنيًّا**»[1] - فإنَّ القيم الرُّوحية التَّزكوية تبدو دائمًا وأبدًا كما لو كانت حاضرة في سلوك الإنسان كلّه، مع الاعتراف بأنَّنا لا نزال في أمسِّ حاجةٍ إلى استعادة دور القيم الرُّوحية في حياتنا العامَّة والخاصَّة، بخاصةٍ في ظلِّ التَّهديد المُتنامي الذي تشعر به البشرية في كيانها الماديّ والرُّوحيّ؛ بسبب الضُّغوط الهائلة التي يمارسها التقُّدم التِّقنيُّ على النُّفوس، وبسبب الفجوة التي أحدثها هذا التقدُّم في التَّوازُنات السّياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما في الصحَّة النَّفسية للأفراد والجماعات أيضًا.

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: 8].

القاهرة
الأوَّل من المحرَّم 1441هـ
31 آب/ أغسطس 2019م

(1) عادل العوا، **القيمة الأخلاقية**، الطبعة الأولى (دمشق: الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، 1385هـ - 1965م)، ص 36.

الفصل الأول

الدِّين والعلم والقيم

الصراع على المجال العام في أزمنة التغيير

الفصل الأول

الدِّين والعلم والقيم

الصراع على المجال العام في أزمنة التغيير

تمهيد

في الخمسينيات من القرن الماضي تنبأ السوسيولوجي هلموت شلسكي Helmut Schelsky بظهور دولة توتاليتارية من نوع جديد ستتأسَّس على الآلة الالكترونية وستُنتج حكومات آلية تفرض «الطاعة الكلية لها»؛ وقد ينزلق مبدأ الديمقراطية إلى ضده، لأن «كل معارضة ضدّ الحقيقة المضمونة تقنيا ستكون لا عقلية». وبعد نصف قرن من الزمان تنبأ الأميركي بيل جوي Bill Joy بأن التقنية النينية Nanotechnology ستصبح ضرورية/ مفروغ منها، وقد تقضي هذه التقنية - بمساعدة التقنية الجينية والروبوتيك - على الوجود الإنساني برمّته.[1]

والحال أن تخوف العديد من رجالات الدين والفلسفة والعلم من نجاح العلم الحديث في السيطرة على الإنسان لم يعد خافيا، فكثير من المراقبين الغربيين اليوم باتوا يخشون انحطاط كل ما يُعطي معنى عميقا للحياة المعاصرة، ويعزون هذا التراجع إلى ازدهار «العولمة» التي تحصر اهتمامها بالتطور التقنيِّ، على حساب الروح.[2] خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ

(1) يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم حميد لشهب، الطبعة الأولى (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، يناير 2013م)، ص 24 من مقدمة المترجم.

(2) مع ملاحظة أن العولمة، وبعكس ما يُظن غالبا، لا يمكن اختزالها في تحرير الأسواق أو في سيطرة فكرة شمولية ما؛ وإنما هي كشعور بالانتماء للعالم نشأت منذ زمن بعيد، وهي تعود بجذورها إلى قرون عدة حيث فكّر الفلاسفة داخل الامبراطورية الرومانية بمفهوم المواطنة العالمية. ومن ثمَّ؛ فإنَّ تاريخ العولمة الأولى - أي تلك المرتبطة بالمستكشفين والاستعمار، والتي أرست كل أنواع التسلط والسيطرة - يجب ألَّا تنسينا،=

قـوَّة العلـم في الوقت الراهن لا تكمن في صحته وموضوعيته، بـل أصبح العلم الـمعاصر - على العكـس من ذلك - مصـدرا لعدم اليقين بالنظـر إلى فرضياته! ولهذا فإنَّ كثـيرا من الـمراقبين يتسـاءلون اليـوم: كيف وصلنا إلى مـا نحن عليـه الآن؟! ويحذِّرون مـن «العدمية» و«ضياع الـمعـنى» و«زوال القيم»، في ما يُبـشِّر آخرون بـ «صدام الـحضـارات»، و«نهاية التاريخ»، و«موت الفلسـفة»، و«نهاية الـحقيقة»، و«فقدان الـحكايات الكبرى مصداقيتها [بما في ذلك الدِّين والـمنطوقات الدِّينية؛ بوصفها حكايات لا بدَّ من تجاوزها!]»...إلـخ.[1]

وليـس أدل على ذلك من أننا نعيش اليوم - وعلى الـمسـتوى الكونيِّ برمّته - أزمة انهيار نظُم القيـم بسـبب التغيرات الكبـيرة التي أصابت بُـنى الـمجتمعات الإنسـانية الـمعاصرة، وأنماط الإنتاج، وسـيولة الـمعلومـات، وهياكل العلاقـات الأسرية، ومضامين وأنمـاط القوانين التي باتـت تنظم تلك العلائق، مما زجَّ بالإنسـان الـمعاصر في أتون ضروب مُتعـددة من الـمعاناة: كالإحبـاط، وخيبة الأمل، والإحسـاس بالاغتراب، والشـعور بالضعـف، والـمعاناة من عدم الانسجام، فضلا بطبيعة الـحال عن مظاهر الشذوذ في السلوك والـحياة كافة.[2]

= في مـا يؤكد إدغار موران، العولمة الثانية؛ عولمة «الضمائر» الـمرتكزة على فكرة إنسـانيتنا الـمشـتركة، وعلى الرؤية الاسـتشرافية لمواطَنة كونية، وإمكانية قيام تعايش مُتناغم بين الثقافات الـمختلفة. لمزيد من التفاصيل قارن بتقرير الأونيسكو العالـمي للاستشراف والذي تُرجم إلى العربية في:
فيديريكـو مايور وجيروم باندیـه، **عالـم جديد**، الطبعـة الأولى، (بيروت: دار النهـار، 2002م). وانظر أيضا: جـيروم بندي، **مفاتيـح القرن الـحـادي والعشرين**، ترجمة سـعاد البرك، الطبعـة الأولى، (بـيروت: دار النهار، 2004م).

(1) قارن بما كتبه جان فرانسوا ليوتار - استنادا إلى الفكر النيتشوي - في كتابه: **الوضع ما بعد الـحداثي**، ترجمة أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات، 1994م)، ص 56. وحول نقد نيتشة للقيم عامة قارن بـ محمد الشيخ، **نقد الـحداثة في فكر نيتشة**، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م)، ص 353 - 366.

(2) مجموعـة مؤلفـين، **سـؤال الأخـلاق والقيم في عالـمنـا الـمعاصر**، أعـمال النـدوة العلمية الدولية التـي نظمتها الرابطـة الـمحمديـة للعلماء في الفـترة 25 - 27 مايو 2011م، تقديم أحمد عبادي، تنسـيق وتحرير عبد السـلام الطويل، سلسـلة نـدوات علميـة: 4، الطبعة الأولى، (الربـاط: الرابطـة الـمحمدية للعلـماء، 2012م)، ص 7. وبحسـب البعض؛ فإن هناك شيئان أساسـيان يميزان الـمجتمعات الـحديثة: إمكانية الـجماعة الـمعينة اختيار نمط مسـتقبلها بنفسـها، وقابلية هذه الـجماعة تكسـير نفسـها بنفسـها من الدّاخل. ولا ترجع هذه الـهشاشـة الدّاخليـة - في مـا يؤكد على ذلـك الـملاحظون الـمحافظـون - إلى كون هذه الـجماعـات تعيش في ديمقراطية ليبراليـة، لكـن لكونها مجتمعـات موجَّهة توجيها علميا. قارن بـ **جدلية العلمنة: العقل والدين**، مصدر سـابق، ص 26 - 27 من مقدمة الـمترجم.

أولا: ثقافة الأزمة وأزمة الثقافة: الثابت والمتحول في منظومة القيم المعاصرة

نشأت منذ فجر الحداثة - أيام النَّهضة، ثم في عصر التنوير الأوربيّ - مقولتان أخلاقيتان حلّت الواحدةُ مكان الأخرى، فحدّدتا معالم الطريق للعولمة: الأولى: تمثلت بالكلية والمثُل المطلقة، والثانية: بالتعددية وتنوع الممارسات. ومع أن ذلك شكَّل حينها ما يُمكن وصفُه بـ «البوصلة الأخلاقية»، لكن ما إن وصلنا إلى تخوم عالمنا المعولم حتى فقدنا الوسائل اللازمة لاستكشاف تعقيداته! حيث أنتجت العولمة أرضية مركّبة [ومُربكة] بحيث صارت معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة عن استكناه منطقها الذاتي.[1]

وبحسب البعض؛ فإنَّ «ما بعد الحداثة» إنما يُمثِّل الإجهاز الكامل على القيم المتسامية والتحضير لقدوم ما بعد الإنسان.[2] فقيم «ما بعد الحداثة»، أو «أخلاق ما بعد الحداثة»، مرتبطة بتحولات عارمة يشهدها المجتمع الحداثيِّ النافر من المجتمع التقليديّ بمنظومات قيمه المتوراثة. إنَّ «ما بعد الحداثة» - في ما يؤكد كلٌّ من: دولوز، وغتاري، وكوك - هي حالة من الفزع الجماعيِّ الناجم عن فقدان المحدِّدات الاجتماعية وشيوع الإحساس بالضياع وتدمير القيم، ممّا يفضي إلى العدمية والعبث .. إنها ثقافة الأزمة.[3]

على أنَّ التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة الآن يتجاوز حدود تلك المخاوف المبرَّرة

(1) جيروم بندي (مشرف)، **القيم إلى أين؟**، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، (قرطاج: المجمّع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، ومنشورات اليونسكو، 2004م)، ص11 (من تقديم كويشيرو ماتسورا للكتاب).

(2) بحسب رايسنغر؛ فإنَّ ثمة تحديين كبيرين في عالمنا المعاصر: فهناك خطر الإرهاب الذي يلاحق الإنسان يوميا، والذي يعتبره المرض الجديد للإنسانية. أما التحدي الكبير الآخر فهو التقدم الخطير لعلوم البيولوجيا، التي قد تقلب رأسا على عقب ليس فقط تصور الإنسان لنفسه، بل أيضا علاقته بنفسه ذاتها. ذلك أن مرور تمثّل الإنسان لذاته كمخلوق من طرف الطبيعة أو من طرف الله، إلى تمثُّل يتصور الإنسان فيه بأنه هو الذي خلق نفسه بنفسه، سيفسح المجال لا محالة إلى تكريس فكرة اعتبار الإنسان موضوع العلم ليس إلا، وليس ذاتا إنسانية ذات كرامة أنطولوجية. قارن بـ **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 33 - 43.

(3) خالد ميار الإدريسي، **نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية**، ضمن كتاب: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، مرجع مذكور سابقًا، ص 326.

حـول خلو عالـم اليوم من أية قاعدة سـلوكية، إلى تسـاؤل آخر حول وجـود ومرجعية القيم بحدِّ ذاتها! مع إقرارنا بأنَّ الغرابة في ظاهرة العولمة لا تكمن في ذلك الغياب الوهميّ والـمتصنّع للقيم؛ بل في ضياع «البوصلة الأخلاقية» الـمحدّدة لتلك القيم.[1]

بمعـنى آخـر: لا توجد أزمـة قيم بالـمعـنى الكمّيِّ الإحصـائيِّ العدديِّ؛ و إنمـا تكمن الأزمة الـحقيقيـة في تحديـد معنى و«مرجعيـة» القيم، وكيفية توجهنـا بين القيـم، و إدارة منظومات القيـم في ما بينها. فالقيـم - كما لاحظ جيانيّ فاتّيمو - يمكن أن تسـتحضر «طبيعتها الـحقيقية في إمكانيـة التحوّل والتبدُّل ضمن الـمسـار الـمعمَّـم للقيمة التبادلية».[2] وهو ما يسـتوجب الاتفـاق على القيـم الـمشـتركة أولا، وتعزيز ما يـؤدِّي إلى تكريس التعايش الـمشـترك ثانيا، و إدارة هـذا التعايـش من خـلال الـحوار ثالثا، وصـولا إلى إعادة النظر بشـأن القيم الأخرى، والإقرار بإمكانية تبلورها بالـمشاركة، وأن تصبح محور نقاش دائم وفعَّال، وأخيرا محل اتفاق بـين الفاعلين الثقافيين والدِّينيين والرُّوحيين: إثراءً للتنـوّع، واعترافًا بالتعدُّد، واحترامًا لثقافة الاختلاف.[3]

---

(1) يعـبر عـن ذلك جيروم بنـدي بالقول: إن القـرن العشرين قد أعاد النظـر بصفة مؤلمة في ثوابتنـا اليقينية في ما يتعلق بالـمجتمع والتاريخ والإنسان. وأزمة القيم الـحالية لا تخص فقط الأطر الأخلاقية التقليدية التي أرستها الديانات الكبرى؛ و إنما تخص القيم العلمانية أيضا التي سعت لأن تكون البديل (العلم، التقدم، تحرر الشعوب، الـمثُل التضامنية والإنسية). والفظاعة التي طبعت القرن العشرين [الـحروب العالـمية] لا تزال، على ما يبدو، تهدد مسـتقبلنا. فتطور التقنيات، وهو العامل الـحاسـم، وغير الـمتوقَّع، والذي لا يمكن كبح جماحه في التغيير، ألا يُخشى أن يؤدي بنا إلى إنسانية لا نعرف ماهيتها، والتي يحلو للبعض أن يطلق عليها اسم «ما بعد الإنسانية»؟! **الـمصدر السابق**، ص17.

(2) قارن على سبيل الـمثال بكتابة: **نهاية الـحداثة**

Gianni Vattimo; La Fin de la modernitė, Paris, Seuil, 1988.

وفاتّيمـو لا ينفك يسـتعيد مقولة «الـحضارة في طـور الأفول»، التي ارتبطت تقليديـا بالغرب، ليطبّقها على العلاقـات التـي يقيمها إنسـان «ما بعـد الـحداثة» مع القيم. وهكذا يقترح رسـم مسـار ثالـث، بين عنف الـمطالبات الـمتعصّبة، وهذا الشكل من التمحور التبسيطي الأوربي حول الذات، الذي يسعى لأن يفرض النموذج الأوربي على الـجميع: صياغة «حضارة الأفول» التي تشـتمل في الوقت ذاته على وعي نسـبية القيم وضرورة القيام بعمل تفاوضي. جيانّي فاتّيمو، **نحو أفول القيم؟**، ضمن كتاب: القيم إلى أين؟، مرجع مذكور سابقًا، ص 33 - 41.

(3) لمزيـد مـن التفاصيـل حـول «فلسـفة الاعـتراف»، قارن بـــ الزواوي بغـورة، **الاعـتراف .. من أجـل مفهوم جديـد للعـدل - دراسـة في الفلسـفة الاجتماعيـة**، تقديـم فهمـي جدعـان، الطبعـة الأولى، (بـيروت:=

لقد كتب الفيلسوف الإيطالي المعاصر نوربيرتو بوبيو نيستور Nestor Norberto Bobboi، الذي وُصف بـ «مايسترو ارتباك اللائكيين/العلمانيين»، ذات مرة: «إنَّ عدم انحراف العقيدة عن منبعها الأخير كان أكبر درس في حياتي كان بإمكاني ملاحظته. فقد تعلّمت من هذا [الدّرس] أن أحترم الرأي الآخر وعدم كشف السّر، وبأنه في كل فرد هناك وعيٌ قابع، أن أفهم قبل أن أناقش، وأن أناقش قبل أن أحكم».[1]

في هذا الإطار المؤثر بقوة، والذي يبدو أنه يفضّل «تقلُّب القيم Frivolité de valeur»[2]، كيف يمكن لنا أن نفكّر في جدية هذه القيم؟! وفي عالم مُتأرجح، مُتبدِّل، يعيش تحت التأثير الانفعاليِّ والفكري للصور العابرة، كيف يمكن لقضية مركزية - كالتربية على القيم - أن تجد لها مكانا، ومكانا مرموقا في سلَّم الأولويات كما ينبغي لها؟!

لقد شهدت البنى الفكرية التقليدية الكبرى انهيارا مفاجئا مع انبثاق العصر العلميِّ التقنيِّ إبَّان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث انتقلت الإنسانية من «الرؤية التأمُّلية» إلى «الفكر التقنيِّ»، ومن «الجواهر الرُّوحية» إلى «الدَّوافع الغريزية البدائية»، ومن «الأُخروية» إلى «التَّاريخانيَّة». ونتيجة لذلك؛ لم يعد للإنسان موضع مركزيّ وثابت في هذا العالم؛ لأنَّ العالم نفسه لم يعُد شيئا ثابتا! فالحضارات تعيش مأزقا حقيقيا مُتأتيًّا من

=دار الطليعة، 2012م). وحول مفهوم العدل في السياق الإسلامي قارن على سبيل المثال بـ مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الحصادر ودار الكلمة، 1998م). وفي ما يخص إمكانية التعايش والتوافق حول القيم قارن بـ ارجون أبادواري، **نحو صدام القيم أم نحو تهجينها؟**، ضمن كتاب: **القيم إلى أين؟**، ص48 - 49. حيث يطرح ما يسميه «أنسنة تكتيكية»، وذلك ضمن مناقشته لسياق تحديد أشكال العنف الذي يميز العالم الحديث، ويدعو إلى تحليله انطلاقا من ضرورة المواجهة ما بين نموذجين تنظيمين: النموذج القديم لـ «الدولة - الأمة» من جهة، والنموذج الناشيء الذي يفرضه طوفان الشبكات الناتج عن العولمة، وهو ما يلغي أية إمكانية لاعتبار «شمولية القيم» كمعطى قائم بذاته من جهة أخرى. كما يؤكّد على أنَّ «الإنسية التكتيكية» لا تؤمن بالقيم المتعادلة؛ وإنما بإنتاج قيم تتبلور إثر نقاش، كما تفترض منا الاعتراف بأنه لم يعد بإمكاننا الاعتماد على الثوابت اليقينية الأخلاقية للأمم؛ وإنما السعي من أجل نشر إنسية قابلة للتبادل في ما وراء الحدود، ومتحرّرة من أية فرضية مُسبقة ذات بُعد شمولي.

(1) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 40 - 41.

(2) تقلّب القيمة هو عنوان كتاب لـ جان جوزيف غو:

Jean - Hoseph Goux; **Frivolité de valeur**, Paris, Blusson, 2000.

كونها قد فقدتْ بُناها الفكرية الكبرى، أو بالأحرى مبرِّرات وجودها - في ما يؤكد داريوش شايغان - بفضل الهجمة الحداثية الغربية.

وقد ترتَّب على «صدمة الحداثة» تلك أنَّ ما تُنتجه هذه الحضارات من فكر هو مجرد فكر بلا موضوع! وما تُنتجه من فن هو فن بلا محل! ناهيك بالفشل المزدوج؛ سواء من حيث عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التاريخ، أم من حيث عجز التقاليد الدينية القديمة عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي.[1]

أمَّا النخب المثقّفة؛ فلم تعد سليلة «حكماء الشرق»، كما أنَّها ليست سليلة «مثقفي الغرب». والنتيجة النهائية لذلك المشهد العبثيِّ: سقوط الدِّين في أحبولة مكر العقل، فإذا به يتغرَّب وفي نيته مواجهة الغرب، ويتعلمَنْ وفي عزمه رَوْحَنَة العالم، ويتورط في التاريخ وفي مشروعه إنكار التَّاريخ وتجاوزه.[2] في حين يرى البعض الآخر في ظاهرة «ما بعد الحداثة» حركة للنخب المثقفة التي تميل إلى الانسحاب من دورها الاجتماعي؛ ومن ثم يمكن القول - مع أندرياس هولسين وكلاوس شربيه - : إن ما بعد الحداثة هي فعلا علامة تحول ثقافي.[3]

وفي خضمّ تلك الصدمة احتدم النقاش حول «مرجعية القيم» في الزمن الراهن، وما إذا كانت تعود إلى «ضمير الفرد بوصفه موطنا مدنيا يعيش في دولة علمانية»، أم إلى «منظومة القيم الدينية الكبرى التي توارثتها الجماعات البشرية». كما لم تسلم فكرة الدولة العلمانية

(1) داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الساقي - جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2004م)، ص 17.

(2) **المصدر السابق**، مقدمة المترجم، ص 8 - 10. وفي المقابل؛ فإن الفكر في «الغرب» قد كفَّ عن أن يكون فكرا «فلسفيا»، مثلما كفَّ الفكر في «الشرق» عن أن يكون فكرا «دينيا». ولهذا يقترح شايغان في كتابه نمطا فكريا جديدا «لن يكون فلسفيا بأتمّ معنى الكلمة، ولن يكون دينيا. إنه شيء بين الاثنين، يأخذ من الدِّين طاقته الوجدانية، ومن الفلسفة مظهرها المعقول والاستدلالي». ص 11 مقدمة المترجم.

(3) تورين آلان، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، الطبعة الأولى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م)، ص 253.

من المساءلة ذاتها حين طرح إرنست فولفكانغ بوكنفوردا - إبان منتصف الستينيات من القرن الماضي - معادلة لافتةً للنظر بطرحه السؤال التالي: ألا تتغذى الدولة العلمانية الحرّة من فرضيات معيارية لا يمكن أن تضمنها هي بنفسها؟! وتتضمن هذه المعادلة بحسب قراءة هابرماس أمرين رئيسين:

أولهما: الشكّ في إمكانية الدولة الدستورية الديمقراطية تجديدَ شروط وجودها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة.

ثانيهما: الاعتقاد بأنَّ هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم، أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثة. وقد يؤدّي هذا الاعتقاد بالدولة - بالنظر إلى موقفها المحايد لتصور خلق العالم و«واقعة التعدُّد» كما يقول راول Rawl - إلى مشاكل كثيرة، من دون أن تتناقض هذه النتيجة مع الاعتقاد السالف بأنّ هذه الدولة في أمسّ حاجة إلى تصورات قديمة للعالم، أو تصورات دينية بصفة خاصة.[1]

وبطبيعة الحال؛ فإنَّ هابرماس لا يسلِّم بوجاهة الطرح السابق، مؤكدًا أنَّ الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن أيّ ضعف داخليٍّ في نظامها السياسيِّ بحيث يُمكنه أن يهدِّد - من وجهة نظر عقلية أو عاطفية - استقرارها الخاص. لكنه مع ذلك يستثني «العوامل الخارجية» المهدِّدة لهكذا استقرار، بحيث يمكن لتحديث منحرف في مجتمع ما في كليته أن يُقوِّض الحبَل الديمقراطيَّ ويقضي على نوعية التضامن الذي تتأسَّس عليه الدولة الديمقراطية من دون أن يكون في استطاعتها فرض هذا التضامن عن طريق القانون. وعندما نصل إلى هذا الحد، فإنَّ الحالة التي توقَّعها بوكنفورد ستحصل: سيتحول مواطن المجتمع الليبرالي إلى «وحدَةٍ» لا تفكِّر إلا في نفسها ومصالحها، ولا ترى إلا حقوقها الذاتية التي تُشْهِرُها كسلاح

(1) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 45. ويُفهم من سؤال بوكينفود أنه يدعو إلى حاجة النظام الدستوريِّ المكتمل والوضعي إلى الدِّين من أجل التبرير العقليِّ لصلاحية سُلطته. ومن ثمَّ؛ يكون من الواجب أن يتأسَّس هذا القانون على اقتناعات «أخلاقية ما قبل سياسية»: سواء أكانت دينية أو وطنية؛ لأنَّ هذا النوع من النظام القانوني لا يُمكنه إنتاج صلاحيته عن طريق صيرورات قانون ديمقراطي بمفرده. أمَّا هابرماس؛ فإنه يُعارض ذلك الاستشكال بالقول: على العكس من هذا، إذا لم يَفهم المرء الإجراءَ الديمقراطيَّ وضعيًا - كما فهمه كلسن ولومان - لكن كطريقة لإنتاج المشروعية عن طريق القانون، فلن يكون هناك أيُّ نقص في هذه المشروعية يجب تعويضه «بالأخلاق». **نفسه**، ص 49.

في وجه الآخرين، ويتمظهر انحلال التضامن الشعبي بطريقة واضحة في الديناميكية غير المتحكَّم فيها للاقتصاد العالميِّ وللمجتمع العالميِّ.[1]

في المقابل من ذلك، يطفو على السطح من جديد صدى نظريةٍ تؤكِّد أنَّ الدِّين وحده هو الذي يُمكنه أن يُساعد «الحداثة المتكسِّرة» بتأسيسها على أساس مُتعال من أجل إخراجها من المأزق الذي توجد فيه. فثمة من يرى بأنَّ الدِّين - أيُّ دين - إنما هو في جوهره عبارة عن «نسقٍ قيميٍّ» في الأساس.[2] والمقصود بالنسق القيمي هنا؛ ذلك الإطار المرجعيِّ الذي ينطلق منه الإنسان في تصرفاته - استنادا لركائز عقيدته الدينية - ليمنحها قيما معنوية مُطلقة، فتؤثر بدورها على كامل مسيرته وعلائقه: مع نفسه أولا، ومع خالقه ثانيا، ومع الآخرين الذين يشاركونه حياته ثالثا. ونتيجة لذلك؛ فإنَّ الإيمان بتلك «الأطر المرجعية المحرِّكة لمنظومة القيم»، له أثر حاسم في مدى تحضُّر أو تماسُك أو تقدُّم أي مجتمع بحسب إعلائه لشأنها، أو تراجع اهتمامه بها.[3]

---

(1) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 53 - 54.

(2) يُستَمدُّ تعريف «الدِّين» في الغالب الأعمّ من «الدِّين» نفسه؛ لكن ذلك يثير عددا كبيرا من الصعوبات؛ لأنَّ الدِّين الذي نستمد منه التعريف يظل بدوره بحاجة إلى تعريف! ويحاجج عبد الجواد ياسين بأنه يمكن التأكيد على أمور ثلاثة - في إطار محاولة النظر إلى الدِّين في السياق التوحيديِّ من زاوية العلاقة بينه وبين المجتمع - وهذه الأمور الثلاثه هي:

- أنَّ الدِّين، من حيث يقوم على مبدأ «الوحي الالهيِّ»، يرجع إلى مصدر مُفارق للإنسان؛ أي أنَّ له وجودا ذاتيا سابقا على حضوره في الاجتماع.
- أنَّ الإنسان هو موضوع الدِّين ومجاله؛ ومن ثمَّ فإنَّ «الدِّين» لا يظهر إلا من خلال التجلِّي في الواقع الاجتماعيِّ، ممَّا يعني أنَّ حضور الاجتماع في البنية الدِّينية حتميٌّ وضروريٌّ؛ ليس فقط بحكم طبيعة الاجتماع، بل كذلك بحكم موضوع «الدِّين».
- أنَّ الإنسان هو الذات التي تتلقَّى الدِّين وتمارسه، أي الذات التي تتديَّن. ومن هنا فإنَّه لا سبيل إلى إدراك «الدِّين» والتعبير عنه إلَّا عبر وسائل الاجتماع البشريِّ، وفي مقدمتها اللغة.

وينتهي إلى أنَّ «الدِّين» فكرة كلية مُتعالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله)، بينما «التَّديُّن» هو تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عند الممارسة. عبد الجواد ياسين، **الدِّين والتَّدين: التشريع والنص والاجتماع**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م)، ص 5 - 6 و347.

(3) محمد علي التسخيري، **القيم الإنسانية المشتركة تنظم مسألة الحوار**، ضمن: أبحاث المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار، (الرياض: رابطة العالم الإسلامي، 1429هـ)، الجزء الثاني، ص 111. وأيضا محمد مجتهد شبستري، **الحداثة الدينية: العناوين والمكوّنات**، مجلة نصوص معاصرة، العددان الرابع والخامس والثلاثون،=

ومن المعلوم أنَّ تمثلات وممارسات التَّدين تؤثِّر بشكل كبير على توجهات ورؤى وتصورات المجتمع المتدين بشكل عام.[1] ونقصد بالتمثلات هاهنا: مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها ماكس فيبر «النظرة إلى الكون»، وتتم صياغتها انطلاقا من فهم رمزيٍّ غير ممنهج نابع من الحسِّ المشترك اليوميِّ الذي يدرك به الناسُ الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعيِّ.[2]

أمَّا الفيلسوف الالماني فلهلم دلتاي؛ فقد سكَّ مصطلحا فلسفيا آخر هو «رؤية العالم»، بديلا لمفردات وتعابير أخرى، ويعني به: النظرة الحاكمة للأفراد وللمجتمعات في ثقافة معينة أو دين معين تُجاه القضايا النظرية الكبرى المحلية والفردية من جانبها العمليِّ. والمقصود بالقضايا الكبرى: تصورات الخير والشر، والسعادة والشقاء، والنجاح والفشل، وأحوال الوجود

= السنة التاسعة، ربيع وصيف 2014م/1435هـ، ص 12. وانظر أيضا: محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الطبعة الثانية، (الكويت: دار القلم، 1390هـ/ 1970م)، ص 27 - 54. وقارن أيضا بـ مالوي ناي، **الدين الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والشر، 2009م)، ص 37 - 42.

(1) المقصود بـ «التديُّن» هنا: جملة الاعتقادات والطقوس والشعائر التي يفعلها الناس بوصفها ممارسات دينية، ويتعاملون معها على هذا الأساس. ومن ثمَّ؛ فإنَّ إخضاعها للدرس لا يعني الحكم عليها دينيا؛ وإنما تحديد دلالتها ومعانيها، والوقوف على جملة الوظائف التي تقوم بها بعد تحليلها، وإبراز البنيات الأكثر كمونا وخفاء بها، والكشف عن آليات اشتغالها في الواقع، وسبل إنتاجها أو إعادة انتاجها وتحويلها. ووفقا لماكس فيبر؛ فإنَّ «الدِّين» كله فعلٌ اجتماعيٌ يمكن الإلمام به وفهمه من خلال التصنيف البياني لعلم الاجتماع الدِّيني الذي يستوعب «الظاهرة الدِّينية» دونما حاجة إلى البحث في المحتوى الموضوعيِّ للدِّين الذي يمثِّل - برأيه - مادة ميتافيزيقية غيرُ قابلة للاستقصاء. كما يقدِّم أيضًا تحليلا للنبوة تبدو فيه كما لو كانت إلهامًا اجتماعيا، أو وحيا لا يأتي من خارج الزمن بل من رحم هذا العالم! ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة عز الدين عناد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009م)، ص 108.

(2) عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006م)، ص 8. هذا وتتعدَّد المقاربات التي تروم دراسة «الدِّين والتَّدين»: فهناك المقاربة «النفسية» لدى كل من: فرويد ويونغ بصفة خاصة، وهناك المقاربة «البنيوية» لدى ليفي ستراوس، والمقاربة «التاريخية» عند مرسيا إلياد بوجه خاص، وأخيرا - وليس آخرا - هناك المقاربة «الأنتربولوجية الرمزية» كما عند غيلنر وغيرتز بصفة خاصة. لمزيد من التفاصيل قارن بـ بسَّام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الدِّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011م)، ص 72 - 157.

الإنسانيِّ وأولوياته. ولا شك في أنَّ الدِّين والثقافة الاجتماعية يمثِّلان عاملي التأثير الأساسيين على الفرد، فهما اللذان يكوِّنان معظم تصوراته، ويؤثِّران بالتالي في تصرُّفاته العملية.[1]

وبحسب هابرماس؛ فمن اللازم على الوعي الدِّيني أن ينجح في صيرورة اندماجيه في المجتمع الحديث. وهو يعتبر كلَّ دين في الأصل «تصورا عن العالم» أو «فهما عقائديا للعالم» يُطالِب بحقِّه في السلطة كي يبني شكلا من أشكال الحياة الدِّينية في كليته. لكنه يطالب الدِّين في الوقت ذاته بأن يستغني عن هذا الحقّ، وعن الحقّ في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل؛ نظرا لشروط علمانية العلم ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدِّينية الشاملة.[2]

على أنَّ الحقائق التاريخية الكبرى تؤكِّد أنّ الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدِّين في الأخلاق أو السياسة والعكس إلا بانزواء الدِّين وانسحابه كليا من هموم الدُّنيا، أي من مسرح الحياة والكيان الإنسانيِّ؛ وهو أمر بعيد المنال - إن لم يكن مستحيلا أصلا - «فالدِّين قوَّة روحية ثقافية اجتماعية، والسلطة الدِّينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية. ولذلك تكتسبُ العقيدة الدِّينية، حتى في الدول المستقلة من الدِّين، موقعا يُضارع الموقع الذي تحتله العقيدة الأيديولوجية».[3] مع الإقرار بأنَّ صيرورة التقاء الثقافات وتداخُلها قد شهدت عملية تكسير للثوابت الأخلاقية التي كانت بمثابة ركائز للمجتمع؛ فالتغيرات الأساسية في العالم وتصورات الإنسان الناتجة عن تطور المعارف العلمية أسهمت بدورها - في ما يؤكد راتسينغر - في القضاء على الثوابت الأخلاقية القديمة.[4]

---

(1) تضم رؤية العالم والذات - أو روح الحضارة في المجال الإسلاميِّ كما في المجال الغربيِّ - ، عناصر موروثة ماديِّة ومعنوية، كما تضمُّ عناصر واعية تتشكَّل في الآفاق الجديدة وسط تجاذُب عاملَيْن رئيسيْن: عامِلُ الحفاظ على الموروث العامِّ الذي يُمثِّل روحَ الحضارة، وعامِلُ التَّجديد الذي يرومُ التلاؤمَ، أو الاستجابةَ للحاجات الجديدة النابعة من الإحساسات الفرديَّة، ومن إرادةِ النُّخَبِ الثقافية والسياسية في إحداث التغيير. لمزيد من التفاصيل قارن بـ عبد الرحمن السالمي، **رؤية العالم والإنسان في العلاقات بين الحضارات والفنون**، مجلة التسامح، العدد 26، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ربيع 1430هـ - 2009م)، ص 7 - 8. وانظر أيضا: **أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه رؤية العالم والعيش المشترك، المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة**، الطبعة الأولى، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ - 2014م).

(2) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 60.

(3) ناصيف نصار، **منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار أمواج، 2001م)، ص 181.

(4) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 67 - 68.

لقد كان برغسون محقا إذن عندما لاحظ تلازُم عنصر التَّدين مع تطور المجتمعات الإنسانية جميعها من دون استثناء، مما دفعه لأنْ يتساءل: كيف يطّرد ذلك مع نمو العقل البشريِّ؟! مُنتهيا إلى تقرير أنَّ الأديان ضرورة حيوية، بل إنَّها مُلازمة للحياة نفسها، كونها جزءًا من «النزوع الحيويِّ» للكائن البشريِّ. وبحسبه أيضًا؛ فإنّه إذا كان الحيوان ينقادُ اجتماعيا بغريزته وحدها، فإنَّ الإنسان ينقاد بعقله إلى التَّدين، أما إذا خشي المجتمع أن ينحرف العقل إلى النوازع الفردية فيعوق مسيرته، فإنَّ الديانة تصبح آنذاك خير رادعة له، رادَّة إيَّاه إلى الطريق الاجتماعيِّ السليم «الصراط المستقيم»![1]

يترتَّب على ما سبق؛ أنَّ الإنسان متدين بالطبع؛ ولذا «فإنَّ الوظيفة التقديسية عنده وظيفةٌ أزلية، [كما أنَّ] التجربة الإنسانية السابقة للتاريخ كانت حتما متدينة قبل كلِّ شيء، متدينة بأيِّ شيء ... وحتَّى الشكُّ في الدِّين هو في النتيجة نوعٌ من التديُّن؛ لأنه في غالب الأمر محاولة لتعويض آلهة بآلهةٍ أشدّ، والوصول إلى الإله الأقوى».[2]

ولا شك في أنَّ تساؤلا صارخا حول كون العلمانية الغربية طريقا خاصا في حاجة إلى تصحيح آخِذٌ في التنامي. صحيح أنَّ البعض يختزل هذه الإشكالية في جواب كون العقلانية الغربية قد تعبت؛ كما ذهب إلى ذلك كلٌّ من: كارل سميث، ومارتين هيدجر، وليفي ستراوس، لكن وبأنَّها في المقابل من ذلك ثمَّة من يعترف بوضوح أنَّ العقلانية العلمانية لم تعد مفهومة لكلِّ عقل، وبأنَّها تصطدم بحدودها عندما تحاول أن تقدِّم نفسها بوضوح. فوضوحها هذا يقتصر على نوع محدَّد من المضامين الثقافية، ويجب عليها أن تعترف بأنَّها ليست مفهومة لكلِّ الإنسانية، ومن هنا لا يمكنها أن تكون فعَّالة في كل الأماكن. بمعنى آخر: إنَّ المعادلة الأخلاقية أو الدِّينية العالمية التي يمكن أن يتفق الجميع عليها، والتي يُمكن أن يقبلها العالم بأكمله لا توجد إطلاقا، ولهذا السبب فإن الإيتوس العالميِّ يبقى شيئا مجردا.[3]

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة قارن بهنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ضمن: **الأعمال الفلسفية الكاملة**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله الدائم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1976م). وانظر له أيضا، **الطاقة الروحية**، ترجمة: علي مقلد، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ - 1991م).

(2) عزة النص، **التاريخ بين القومية والإنسانية**، ضمن: محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960م)، الجزء الثاني، ص129 - 130.

(3) **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ص 80.

من جهة أخرى، يرى البعض الآخر أنَّ «اللاحوار» قد حلَّ بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وروحه؛ أي بين الإنسان «الدينيِّ» ما قبل غاليليو، والإنسان «الغربيِّ» الذي فرض وجهة نظره على المعمورة كلِّها نتيجة هيمنته العالمية، محل ما يُعرف بحوار الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب، أو البلدان التي تجاوزتْ طور التَّصنيع والمجتمعات المتخلفة. وخلف هذا «اللاتواصل»؛ فإنَّ عُقدة القضية ليست التَّعارُض بين العالم المنغلق والكون اللامتناهي، أو بين العلاقات العاطفية الطقسية في مجتمع عشائريٍّ قبَليٍّ وسلوكٍ مدنيٍّ في مجتمع مُعَلْمَن؛ وإنَّما عجز الإنسان عن إنجاز التحوُّل من مستوى إلى آخر هو الذي يُثير سوءَ التفاهم.[1]

ليس غريبا إذن - والحالة هذه - أن يتراجع دور الدِّين وتأثيره في مجتمعات «ما بعد الحداثة» التي لم تعد تستمدُّ توجّهاتها القيمية من «الدِّين ومؤسساته»؛ وإنما من «الاستقلالية الفردية» بحيث أصبح كلُّ فرد بمثابة «المرشد الأخلاقيِّ لذاته»، في ما يؤكد لويك هولمان على سبيل المثال.[2]

يتحصَّل مما سبق، أنَّ موقف «ما بعد الحداثة» من الدِّين ومرجعية القيم الدِّينية إنما ينبع من ذلك المنطلق الأوليِّ الذي يتبرَّم من كلِّ ما هو مُطلَق ومُتعالٍ. فجميع ما هو «مُقدَّس» - بالنسبة لـ فيروباخ على سبيل المثال - لا يُمثِّل سوى الوهم، على حين أنَّ ما هو «مُدنَّس» يُمثِّل الحقيقة! ومن ثمَّ؛ فإنَّ ما هو «مُقدَّس» إنَّما يكبُر في عينِه بقدر ما تتناقض الحقيقة ويتزايد الوهم، مما يعني أنَّ أعلى درجات الوهم تُرادف أعلى درجات «المقدَّس»![3]

(1) **التاريخ بين القومية والإنسانية**، ص24.

(2) حول انحدار القيم وتدهور الاعتقاد الديني، قارن بصفة خاصة: دوجان ماتي، **تدهور الاعتقادات الدينية في أوربا الغربية**، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد 145، أيلول/سبتمبر 1995م، ص 45 - 62. وأيضا: هولمان لويك، **هل تتعرض الأخلاق للانحدار؟ بحث في الأخلاق بين الدول في المجتمع المعاصر**، المصدر السابق، ص 64.

(3) قارن بـ جي ديبور، **مجتمع الفرجة: الإنسان المعاصر في مجتمع الاستعراض**، ترجمة أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات، 1994م)، ص 3.

ثانيا: الصراع على القيم في أزمنة التَّغيير: التَّجليات والمصائر

هل يكون في الرجوع إلى «القيم الرُّوحية» التي تحملها «العقائد الدِّينية» مخرجا من أزمة العلم الحديث والمعاصر؟! وكيف يمكن لهذه المنظومات القيمية أن تُعيد للإنسان توازنه المفقود قبل أن يأتي على كلِّ إبداعات البشرية بضغطة «زر» واحدة؟! قبل أن نُجيب على هذه التساؤلات علينا أن نؤكِّد أولا أنَّ العلم سلاح ذو حدين: فالتفجير بالدِّيناميت والتفجير بالذَّرة كلاهما يصلُح للخير والشر. ومن هنا نفهم كيف بنى الاتجاه اللاهوتيُّ البروتستانتيُّ في القرن التاسع عشر - خاصة لدى ألبرت ريتشل - دعوته اللاهوتية على أُسس فلسفية بهدف حماية الدِّين من هجمات العلم تحت شعار: «الدِّينُ للقيم والعلمُ للظواهر والحقائق»، وإن كانت نظرته هذه قاصرة؛ لأنَّ القيم متوشِّجة في صميم كلِّ مُمارسة وفاعلية إنسانية.[1]

يترتَّب على ما سبق؛ نتيجة مهمة مفادها: أنَّ مشكلة الحضارة الغربية تكمن في مشكلة «المدنية» بالذات، أي أنها مشكلة «السبب» لا «النتيجة»، مشكلة «الغاية» لا «الوسيلة»، مشكلة «الإنسان» لا «المادة»، مشكلة «الإرادة الفاعلة»، مشكلة «المسؤولية والاختيار».

(1) يمنى طريف الخولي، القيم والدين في القرن القادم، ضمن كتاب، **الفكر الديني ومستقبل القيم على مشارف القرن القادم**، أعمال الندوة التي نظمها منتدى حوار الحضارات بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية يوم 19 مايو 1999، تحرير القس أندرية زكي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الثقافة، 1999م)، ص 13 - 14.
ومن المعلوم أنَّ المنهج العلمي منذ جاليليو يسير في طريق الفصل القاطع ما بين المعرفة «العلمية» ونظيرتها «الخلقية»؛ أي النظر إلى النسق العلميِّ في حدِّ ذاتِه باعتباره منظومة من العبارات والفروض والظواهر والنظريات التي يضطلع العالم بوصفها وتفسيرها ولا شأن له بالقيم!! على الرغم من بديهية أنَّ هذا النسق العلميَّ لا يتقدّم ولا ينفتح له المجال أصلا مالم ينشأ في بيئة ثقافية مُتكاملة تملك بواعث التقدُّم في المجالات كافة. ومع أنَّ القيمة قد تغيب أحيانا عن تفسيرات العلم؛ إلا أنها لا تغيب ألبتة عن المجتمع العلميِّ الذي أنتج مثل هذه التفسيرات.
ولذلك تُطلِقُ الفلسفةُ على مبحث القيم اسم Axiknowlogy قبل الذي يُقسَّم إلى ثلاثة أقسام هي: الحق، والخير، والجمال. فالحق يُرادف كلا من: المنطق، والصواب، والاتساق، والمصداقية. والعلم هو: عبارة عن نشاط إنسانيٍّ هدفه تعقُّب المزيد من الصدق. أمَّا الخير؛ فمعلوم أنَّ المجتمع العلميَّ يستند على أخلاقيات راسخة كالذمَّة، والأمانة، وعدم الانتحال... إلخ. أخيرا تتداخل قيم «الجمال» أيضا مع فلسفة العلم في ما بات يُعرف باستاتيقا العلم، حيث تستند النظريات العلمية والتفسير الرياضي على مكونات جمالية بحتة، كالاتساق والاتصال، ومن هنا يظهر خطأ المفهوم الشائع بأن لا علاقة للعلم بالقيم.

وبالتالي فإنَّه لا مناص من أن يتحول الإنسان من إنسان «الغريزة والطبيعة» إلى إنسان «المدنية والأخلاق»؛ بخاصةٍ وأنَّ مشكلته الأساسية هي مشكلة «الحرية»: حرية الإنسان في أن يفعل أو لا يفعل، وهي مشكلة «أخلاقية» بالدرجة الأولى.

ويمكننا القول من جهة أخرى: إنَّ القيمة إنسانية بطبيعتها، بمعنى أنَّ الإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء من حوله، وأنَّها تنبع من الذات وتصدر عنها لا من شيء خارجيٍّ يتسم بطابع إكراهيٍّ ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 256] وهو ما يتحصَّل منه أمران رئيسيان:

أولهما: أنَّ القيمة تتدرَّج في وضوحها وقوّتها وسلطان هدايتها بمقدار ما يشعرُ المرءُ بذاته.

ثانيهما: أنَّ الوعي بالقيمة شرطٌ أساسيٌّ في تطور الأخلاق وتهذيب المجتمع.

في ضوء ما تقدم نجد أنفسنا إزاء تساؤل آخر يفرض نفسه هو الآخر، يتعلَّق بموقع «القيم الدِّينية» من هذا الصراع الدائر ؟! خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنَّ القيمة في الأساس هي عبارة عن ترجيح عاشه الإنسانُ منذ أن قام بتغيير ما في نفسه، وما في الأفق المحيط به. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ البحث في «القيم» بحثٌ في «الإنسان الفاعل بوصْفهِ الفرديِّ والاجتماعيِّ»، حيث «انتقل الإنسان من عيش أفعاله إلى وعي هذه الأفعال، وميّز الوسيلة عن الهدف، وتذرَّع بالمعرفة طلبا لتحقيق الغاية المرموقة، وأنجب في دروب بحثه عن المعرفة العلوم الوضعية كافة، وما برح يتطلَّع إلى تعميق هذه المعرفة مُلحفا على جانب علاقة النشاط الإنسانيّ بالأهداف والغايات؛ أي بالقيم التي إن استطاع الإحاطة بجوهرها استطاع استكمال معرفته بمعنى نشاطه في جميع المجالات».[1]

على أنَّ مسار الارتباط ما بين «القيم» من جهة و«التقدُّم العلميِّ» من جهة أخرى لم يمض على هذا النحو المتفاءل؛ وإنما على العكس من ذلك تماما أخفقت القيم الأخلاقية، وانهزمت، وتم سحقها! وبهزيمتها انتصرت حضارة الآلة/ الفخ، وانحدرت كرامة الإنسان المعاصر:

(1) الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، تقديم: عادل العوا، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م)، ص11.

فمن نبالة السّمُو بالروح والقيم إلى حطَّة الغريزة وخسَّة البطش بالقوة، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى!

وبالعودة إلى برغسون مرة أخرى؛ نجده يؤكِّد أنَّ البشرية استطاعت أن تستكمل أدواتها خلال القرن الأخير بأحسن مما عملت خلال آلاف السنين، ولكن روحها - الروح الفرديَّ والاجتماعيَّ - لم يستطع أن يكتسب بعد ضميمة من القوة تمكّنه من حكم الجسد؛ هذا الجسد الذي ازداد سعة وحجما بصورة مباغتة! وعلى العلوم «الأخلاقية» يقع عبء الرسالة: رسالة إعادة الاتزان والتوازن للإنسان المعاصر. فكيف يمكن للأخلاق والقيم الروحية أن تلعب دورا مهما - وحتميا - كهذا؟! ثمَّة من يؤكِّد أنَّ الأمر بسيط جدا، وفي مُتناول حضارتنا الإسلامية على وجه الخصوص؛ بخاصَّةٍ وأنَّ القيم الإسلامية لا تضيق بالتقدُّم العلميِّ، ولا تنافي الإبداع والابتكار.

ومن هنا يتفق كثير من علماء اليوم على أنّه لا سبيل إلى علاج المثالب الحضارية الراهنة إلا «بفلسفة روحية قيمية؛ هي الفلسفة التي لا ترى الحضارة هدفا: حضارة الآلة والعلم، بل تجعل المدنية - أي تجعل الأخلاق - هي الغرض والهدف [من كلِّ تحضُّر]، وتعمل بصدق وإخلاص على تحويل الرُّقي الماديِّ إلى رقيٍّ خلُقيٍّ ... لقد أصاب الإنسان نصرا على المادة لا يُضارعه نصر، ولكنه يحتاج إلى نصر آخر؛ نصر أسمى؛ نصر على نفسِه وطبيعته، وذاك هو الجهاد الأكبر المستديم».[1]

❐❐❐

(1) عادل العوا، **الحضارة الحديثة وأثرها على القيم الأخلاقية**، ضمن: محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، ص 76.

الفصل الثاني

جدلية العلاقة بين الدّين والقيم

التَّزكية الرُّوحية وبناء النِّظام القِيَمِي

الفصل الثاني

جدلية العلاقة بين الدّين والقيم

التَّزكية الرُّوحية وبناء النِّظام القِيَمِي

تمهيد

ليس من قبيل المبالغة القول: إنّ الدّين، أي دين، هو في جوهره عبارة عن نسق قيمي في الأساس، فمن المعلوم أنّ التدين كقيمة له أثر عظيم في المجتمع بوجه عامّ؛ لأنّه يعمل على توحيد أفراد الأمّة، والأخذ بهم إلى حياة روحية سامية، مع ما تقتضيه هذه الحياة الروحية من نبل وتضحية و إيثار.

ويكفي للتدليل على ذلك، أنّ المنظومة العقدية المتعلّقة بكلّ من: **«الثواب»**، و**«العقاب»**، و**«الآخرة»** - والتي تُعدُّ بمثابة جوهر الخبرة الدينية - يمكن النظر بوصفها البنية الأساسية التي تتضمّن المسوغات والمبرّرات الإنسانية للتديّن، وفق نسق عملي؛ فضلًا عن أنّ جهاز **«الشريعة»** الجبّار الذي ينفرد به الدّين الإسلاميّ هو في جوهره عبارة عن استراتيجية لتنفيذ هذا النسق القيمي[1].

ومن المعلوم - أيضًا - أنّ الدين عادة ما يشتمل على جانبين رئيسين: **أولهما:** مجموعة الاعتقادات التي تشكّل أصوله. **وثانيهما:** مجموعة الشعائر أو الطقوس التي تمثل رسومه. وكلا الجانبين لا ينفصل في الواقع عن الآخر؛ فالشعائر والعبادات مجرّد صور وأشكال يُقصد بها التقرّب إلى الله تعالى الذي لا يقبل عبادة نؤدّيها إلا إذا ألحقنا الأداء لصورتها بالتطبيق العملي لعهودها ومقتضياتها، بيننا وبينه أولًا، ثمّ وبين الناس في ما يصلنا بهم، وفي ما يفصلنا عنهم، وبذلك تكتسب العبادات معنى جديدًا يتضمّن تجديد العهد مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بحيث

(1) يمنى طريف الخولي، القيم والدين في القرن القادم، مرجع مذكور سابقًا، ص 13 - 14.

تكون وقفات التعبّد وأوضاعه كلّها - ركوعًا، وسجودًا، وتسليمًا، وطوافًا، و إفاضةً... - بمثابة المناسك التي تقوم مقام العهود التي يأخذها العبد على نفسه تجاه ربّه، وتجاه الناس أيضًا.

ونتيجةً لذلك؛ تصبح تلك العهود واجبة التنفيذ في سلوك العبد كلّه بمجرد الفراغ من أدائها، **«وبذلك يتقلّبُ المؤمنُ بين تجديد المعاهدات وتطبيقها، و يكون موصولًا طوال حياته بربّه الذي خلقه لعبادته، ... [و بهذا تصبح] العبادة التي كلّفنا الله بها، وخلقنا من أجلها؛ وهو غنيٌّ عنها، كالشجرة المثمرة لا تُقدَّرُ قيمتها إلا بقدر ما تثمر و ينتفع الناس بثمارها»**[1]. ولعلّ ذلك هو ما قصده الإمام محمد عبده حين أكّد أنّ الدين لا يخرج معناه عن **«إذعان النفس لإلهها، مع الخضوع له وامتثال أوامره في ما يطلب منها»**[2]. فالإسلام مبنيٌّ على أصلين رئيسين، هما: أن لا نعبد إلا الله، وأن نعبده بما شرع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[3].

ولهذا كانت أصول الإسلام المتفرّعة عن هذين الأصلين العظيمين تدور - بحسب البعض - على أحاديث ثلاثة:

أولها: قول النبي ﷺ: **«إنّما الأعمال بالنيّات، و إنّما لكلّ امرئ ما نوى؛ فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»**[4].

ثانيها: قوله: **«من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو ردّ»**[5].

---

(1) أبو بكر، صالح: **تأمّلات مسلم في جوهر العبادات في الإسلام**، رقم 392 من سلسلة المكتبة الثقافية، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985م، ص 4.

(2) **عبده، محمد: الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط 2، (القاهرة، دار الشروق؛ مكتبة الإسكندرية، 1427هـ. ق/ 2006م)، ج5، «في تفسير القرآن»، ص 485.

(3) الكهف: 110.

(4) يُراجع: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسنّته وأيامه**، تحقيق محبّ الدين الخطيب، ط 1، القاهرة، المكتبة السلفية، 1400هـ، ص 1.

(5) وفي الصحيحين عن عائشة عن النبي ﷺ، أنّه قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ» وفي الصحيح وغيره - أيضًا - ، يقول الله تعالى: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك؛ مَن عمل عملًا أشرك فيه غيري فأنا منه بريء؛ وهو كلّه للذي أشرك». يُراجع: ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1406هـ. ق/ 1985م)، [37 مجلد]، المجلد الأوّل، توحيد الألوهية، ص 334.

ثالثها: قوله: «**الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبينهما مشبَّهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتّقى المشبَّهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى، يُوشك أن يواقعه، ألا وإنّ لكلّ ملِكٍ حمى، ألا إنّ حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإنّ في الجسد مضغة إذ صلحَت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا وهي القلب**»[1].

أولا: الدين باعتباره نسقًا قيميًا

لا شكّ في أنّ النظر إلى الدين - من حيث هو قيمة ملزمة - لا يستطيع أحد أن يماري فيها، وحتى المناهجة الذين ينكرون العقائد الأخلاقية فإنّهم - على الرغم من ذلك - لا ينكرون قوّة الدين هذه. وكذلك البراغماتية التي تفاعلت تاريخيًا في طرح ثري مع القوّة الإلزامية والفعلية والقيمية التي يمتلكها الدين، وأفسحت المجال له في الحياة الواقعية.

ويمكننا من خلال هذه الزاوية النظر إلى الوظيفة الدينية في ثلاثة عناصر رئيسة، تصبّ جميعًا في المنبع القيمي؛ ألا وهي:

(1) الالتزام القيمي.

(2) الإشباع النفسي، والتوازن السيكولوجي.

(3) قدرة الدين على تشكيل قوّة تماسك أيديولوجي.

والمقصود بالأيديولوجيا هنا: شبكة القيم والأفكار والمصالح والأهداف والمعايير التي تمثّل جمعية الجماعة؛ أي تجعل الناس أكثر من عدد الأفراد[2].

فعلى الرغم من تعدّد التعاريف المتعلّقة بلفظة «**دين**»، إلا أنّها تتّفق جميعًا على أهمّيّة عامل

(1) رواه البخاري في صحيحه (52/ كتاب الإيمان)؛ مسلم في صحيحه (1599/ المساقاة). قال بعض الشراح في هذا الحديث إنّه يمثّل ثلث الإسلام، وقال فيه الحافظ بن حجر: «هذا الحديث حديث عظيم، وهو أحد الأحاديث التي مدار الدين عليها، وقد قيل: إنّه ثلث العلم أو ربعه». يُراجع: العسقلاني، ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق محبّ الدين الخطيب، ط 3، القاهرة: المكتبة السلفية، 1407هـ. ق، ج1، ص 116؛ محمود علي قراعة: **الأخلاق في الإسلام من أحاديث الرسول ﷺ ومن فتاوى ابن تيمية**، الحلقة 18 من سلسلة الروح الجامعية، القاهرة، دار مصر للطباعة، 1964م، ص9.

(2) يُراجع: يمنى طريف: القيم والدين في القرن القادم، مرجع مذكور سابقًا، ، ص 13.

التديّن في الحياة العامّة، ودوره في صياغتها؛ حتى بالنسبة لأولئك الذين ينكرون أمره بالكلّيّة! والدين بهذا المعنى لا ينحصر في **«التوجّه نحو اللامشروط»**؛ بحسب تعبير بول تيليش[1]؛ وإنّما يمثّل المُحصّلة الكلّيّة للأفعال الروحانية الموجَّهَةِ نحو الاستحواذ على ذلك الكُنه المُطلق للمَعنى - على حدّ تعبير الفلاسفة - خاصّة إذا ما وصعنا بعين الاعتبار أنّ الدين **«لا يعني فقط مجموعة من التمثّلات والمعتقدات والممارسات الطقوسية والثقافية، وإنّما هو أيضًا عبارة عن [مؤسّسة اجتماعية، فضلًا عن أنّه تنظيمٌ ماديّ] وروحاني لمجموعة بشرية...»**[2].

ويترتّب على ما سبق مجموعة من الأمور المهمّة، في مقدّمتها أمران رئيسان:

أولهما: أنّ الدّين - من حيث كونه معبّرًا عن نسق من المعتقدات الفكرية - يمتلك قوّة قيمية بحدّ ذاته! ولعلّ ذلك هو ما يفسّر سبب نجاحه في - وقدرته على - التوحيد الأيديولوجي للجماعات المؤمنة به؛ وذلك عن طريق إرضاء حاجاتهم النفسية، والشعور بالتماسك والمصير المشترك.

ثانيهما: أنّه تبعًا لذلك، يمكننا فهم أسباب تلك القدرة الخارقة للأديان على **«التعبئة الروحية»**، وتحفيز المجتمعات المتباينة على الانخراط في منظوماتها القيمية التي يتوجّب على تلك المجتمعات أن تتوجّه بمقتضاها في أخلاقها وسلوكيّاتها العملية.

ففي القرآن الكريم نلاحظ - على سبيل - تأكيدًا واسعًا على مركزيّة عمق الوازع الإيمانيّ وأصالته في النفس الإنسانية، وتقرير أنّ هذا الإيمان مُصاحِب لها منذ بداية خلقها، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، ويقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ﴾ [الرعد: 20]؛ أي لا ينقضون ميثاق الأزل؛ الميثاق الأول؛ وقت أن قالوا: **«بلى»**، إنّه لا ربّ لهم غيره، فلا يخافون غيره، ولا يرجون سواه، ولا يسكنون إلا إليه[3].

---

(1) تيليش، بول: **الدين... ما هو؟**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1، القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2004م، ص 75.

(2) Michele Bertrand, Le Statut de la Religion chez Marx et Engels, Editions Socials, 1979, p31..

(3) يُراجع: ابن عطاء الآدمي: تفسير أبي العباس بن عطاء، ضمن كتاب «نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الآدمي والنفّري»، حقّقها وقدّم لها بولس نويا اليسوعي، رقم 7 من سلسلة «بحوث ودراسات»، بيروت، معهد الآداب الشرقية، 1986م، ص 68.

ولا شـكّ في أنّ الإيمـان بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - مع ما يقتضيه ذلك الإيمـان من مراعاة للحقوق والواجبـات -، يُعدّ مـن أفضل الطرق لتهذيب النفس البشرية وتنقيتهـا من أدرانها، وذلك عن طريـق تصفيـة ملك الجوارح «**القلب**» الـذي إذا ما تزكّى تبعته الأعضاءُ كافّة اتّباع عَسْـكرِهِ المُطيـع لأوامـره ونواهيه. ولا شـكّ - أيضًـا - في أنّ رأس الأمر كلّه في تزكية النفس الإنسـانية هـو الإيمان بالله، ومن أجل ذلك كان من رحمة الله عَزَّوَجَلَّ بالخلق أن بعث فيهم أنبياء ورسـلًا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْـلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة: 2].

وهـذا المعنى الذي أشـارت إليه الآية الكريمة يجد سـندًا له في كتب الأولـين، فعن عبد الله بن عمرو أنّ رسـول الله ﷺ صفته في التوراة: «**إنّا أرسـلناك شـاهدًا ومبـشرًا ونذيرًا، وحرزًا للأميّين. أنت عبدي ورسولي، سـميّتك المتوكّل، ليس بفظّ ولا غليظ، ولا صخّاب بالأسواق،... ولـن أقبضه حتى أقيـم به الملّة العوجـاء، فأفتح به أعينًا عميًـا، وآذانًا صمًّا، وقلوبًـا غلفًا، بأن يقولوا: لا إله إلا الله**»[1].

لقد جاء الإسـلام ليتمِّم مكارم الأخلاق ويعمِّمها عـلى الفرد والمجتمع، حاكمًا أو محكومًا. وفي مـا كان أرسـطو ينكر علم الله بالجزئيّات، كان فكره متّجهًـا إلى عالم الطبيعة، ولم يكن يتصوّر أنّ ثمّة عالمًا أشرف وأكبر وأشـدّ وطئًا وأقوم نظامًا، هو عالم الحياة والشـعور والروح. ولم يكن يدري أنّ أكبر وأصقل مرآة لوجه الله هو قلب الإنسان، لا الماء والتراب، ولا المريخ أو زحـل. وحتى عندما كان يدرس ويكتب في الأخـلاق، فإنه كان يفكّر في أن يضع ضوابط وقوائـم للمجامـلات عند الملـوك والطبقة الأرسـتقراطية، ولم يكن يستشـعر بأنّه يتعرّض في طريقه إلى علم ما وراء الطبيعة، أو إلى علم النفس، كما فعل فلاسفة الإسلام في ما بعد.

لم يـدرك أرسـطو - رغم علوّ قامته - أنّ علم الأخلاق وفلسـفته، بخـلاف العلوم الطبيعية، لا يمكـن أن يتـمّ أو يتحقّـق إلا عن طريق الإيمان باللـه وبصفاته التي انتزعـت منها المبادئ، وبخلود النفس، وبالدار الآخرة، وبأنّ الله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. وذلك بحكم أنّه كان في الواقع يدين بدينين:

(1) صحيح البخاري، كتاب تفسير سورة الفتح، ص 44 - 45.

أحدهما: يوناني وثني أساطيري، يُتخيّل له ولقومه أنّ الآلهة تتمثّل في أبكر فرد للنوع وأكمله، فكانوا ينسبون إليها الغرائز والنقمة والحسد... إلخ.

ثانيهما: دين فلسفي يعتقد بالإله كاعتقاده بالأنواع والأجناس؛ أي جنسًا فوق الأجناس.

وإذا كان كذلك، فلا حقّ له في أن يكون مظهر حبّ، أو مبدأ نظام، أو ناموس.

وهكذا كان الإله فوق قمّة الجبل ينازع الناس في حبّ زوجاتهم، ويسلبهنّ من جحورهنّ. وأمّا في الملأ الأعلى، أو في سماء عقيدتهم، فليس ثمّة إلا سكر وعربدة وتنافس على النساء الراقصات! ولا شكّ في أنّ آلهة كهذه لا يُتصوَّر لها إطلاقًا أن تكون مصادر لمبادئ، ومثلًا للأخلاق وللحقوق والواجبات؛ ولهذا نرى أرسطو في كتابه **«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»** لا يشير إليها، ولا يتّكئ عليها بحال من الأحوال[1]. وأمّا بمجيئ الإسلام؛ فقد ارتفع مقام الميتافيزيقيا عن جبل أوليمبس، وعن آلهة ذات غرائز جامحة، إلى حظيرة مقدّسة، كان سورها: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: 35]، وقفلها: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ [سورة الإخلاص]؛ لكنّها من جهة القلب أقرب إلينا: ﴿مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: 16].

ليس غريبًا إذن، والحال هذه، أن يعتبر الإسلام **«النفس»** أو **«القلب»** محور الشخصية الإيمانية؛ التي إذا صَلُحَتْ وطهُرَتْ كانت مكينة قويّة، وإذا فسدَتْ أو خبُثَتْ ضعفت وانحرفت عن جادة الصواب. وفي ذلك يقول المولى عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: 7 - 10]، ويقول النبي ﷺ: **«ألا إنّ في الجسد مُضْغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد القلب كلّه، ألا وهي القلب»**[2]؛ إذ لا حياة للقلب؛ إلا بفراغه من حبّ الدنيا وموت النفس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: 11]، وعن النبي ﷺ: **«ليس الإيمان بالتحلّي، ولا بالتمنّي ولكن ما وقر في القلب، وصدّقته الأعمال»**[3].

(1) يُراجع: صلاح الدين السلجوقي: أثر الإمام الغزالي في الأخلاق، ضمن كتاب «أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده»، دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1382هـ. ق/ 1962م، ص 72 - 73.

(2) سبق تخريجه.

(3) تمام الحديث بحسب رواية أبي هريرة: «والذي نفسي بيده لا يدخل عبد الجنّة إلا بعمل يتقنه. قالوا: يا رسول=

وحـبّ الحصيد؛ إنّ غاية الأخلاق عند متمِّم مكارم الأخلاق تعدّ من أكمل وأتمّ ما يكون؛ لأنّ كلّ مفهـوم إذا كنّـا نقابلـه من جنب العمل يسـمّى فنًّا، وحينما توضع القوانين وتُسـتنبط الكلّيّات من الجزئيات يسمّى علمًا، و إذا تُقاس الأمور من المبادئ والمثل الميتافيزيقية، وتُعامَل مع القدم والوجوب واللامتناهي تسـمّى فلسـفة. ومنظومة الأخلاق المحمدية تتضمّن الأنواع الثلاثة، بل وتجد ممثّلًا لها في الواقع.

وبيـان ذلك: أنّ أمّة الإسـلام لا تخلو من طبقة عامّيّة لا تعـرف إلا فنّ الأخلاق، ومن طبقة عاملة تستنبط الكلّيّات من الجزئيات، والنتائج من المقدّمات، ومن جماعة عارفة راسخة تفهم حقائق الأشياء[1]. ومن ثمّ؛ ينبغي أن تحوز المدرسة المتمِّمة للأخلاق:

(1) كلّ مظاهـر المفهـوم الخُلُقي - فنّ الأخلاق - ، كما في هذه الآيات البيّنات: ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [لقـمان: 18]، ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الإسراء: 23]، ﴿ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَۚ ﴾ [لقمان: 19]، وأمثالها.

(2) وعلم الأخلاق، كما في هذه الدساتير المقدّسة: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود: 114]، وقول النبي ﷺ: **«الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطّلع عليه الناس»**[2].

(3) وفلسـفة الأخـلاق، كما في قولـه تعـالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾ [الإنسان: 9].

وتبعًا لذلك؛ تمتاز منظومة الأخلاق في الإسلام بأنّ لها ثلاثة أبعاد:

أولها: البعد النفسي؛ يعني الفرد مع نفسه ومشاعره، ومع ربّه، وهو المتعلّق بصلاته ونسكه.

= اللـه، ما يتقنه؟ قال: يحكمـه». يُراجع: ابن عدي: **الكامل في ضعفاء الرجـال**، تحقيق علي محمد معوض؛ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ.ق، ج7، ص 548؛ ابن القيسراني: **ذخيرة الحفّاظ المخـرج عـلى الحروف والألفـاظ**، تحقيق عبد الرحمن بـن عبد الجبار الفريـوائي، ط1، القاهرة، دار السـلف، 1416هـ. ج4، ص 2021.

(1) السلجوقي، م. س، ص 77.

(2) صحيح البخاري، ج 8، كتاب البّر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطعيتها، ص 7.

ثانيها: البعد الاجتماعي، وهو الذي يتعلّق بالمجتمع والحكومة ومعاملة الآخرين.

ثالثها: البعد الميتافيزيقي، وهو الذي يتعلّق بإطار العقيدة والمبادئ والمُثُل والمعارف.

أضف إلى ذلك أيضًا؛ أنّها ليست محصورة بالأوساط، وبقائمة من الفضائل الفردية، بل هي عبارة عن مجموعة من الفضائل العقلية والعملية، الفردية والاجتماعية، إلى جانب أنماط من العقائد والعبادات والمعاملات.

لذا؛ فإنّ القلب لن يستغني عن جميع المخلوقات **«إلا بأن يكون الله هو مولاه الذي لا يعبد إلا إياه، ولا يستعين إلا به، ولا يتوكّل إلا عليه، ولا يفرح إلا بما يحبّه و يرضاه، ... فكلّما قوي إخلاص دينه لله [كلّما] كمُلتْ عبوديته واستغناؤه عن المخلوقات، وبكمال عبوديّته لله يبرّئه من الكبر والشرك»**[1]. ولذلك كان أحد المشايخ ينصح أتباعه بالقول: **« كونوا - يرحمكم الله - على ما يُميتُ نفوسَكم ويُحيي قلوبَكم، فأصلُ المَحاسن - من حيث هي هي - من فراغ القلب من حُبِّ الدُنيا، كما أنّ اصل القبائح - من حيث هي هي - عمارتُهُ لحبها»**[2].

وعلى ذلك؛ فخطورة القلب تكمُنُ في كونه مصدرًا للخواطر؛ أي ما يَعْرض فيه من الأفكار والأذكار، التي تكون على ضربين:

(1) ضربٌ يدعو إلى الشر، وهي ما يضرُّ بضرر لا ينتج خيرًا أقوى منه.

(2) وضربٌ يدعو إلى الخير، بحيث لا ينتج ضررًا لا خير فيه أزيد من ضرره.

فالخاطر المحمود الداعي إلى الخير يُسمّى **«إلهاما»**، والذي يدعو إلى الشرّ بوساطة الشيطان يسمّى **«وسوسة»**. وكذلك **«اللطف»** الذي يتهيّأ به القلبُ لقبول الإلهام يُسمّى **«توفيقا»**، والذي يتهيّأ لوسوسة الشيطان يُسمّى **«خذلانا»**. وفي ما يُيَسِرُ الأوّلُ إفاضّة الخيرات، لا ينتجُ عن الثاني سوى الشرّ والأمر بالفحشاء والتخويف عن الهمّ بالخير بالفقر، وهو ما نجد سندًا له في قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة: 268].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م. س، ج 1، ص 198.

(2) العربي، الدرقاوي: **مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني**، تحقيق بسام محمد بارود، رقم 1 من سلسلة رسائل مغربية، أبو ظبي، إصدارات المجمع الثقافين 1999م، ص 80.

والحال؛ أنّ إشكالية القلب تكمن في كونه متجاذبًا بينهما على الدوام، ومن هنا كانت المصيبة فيه أخطر من المصيبة في البدن؛ لأنّه موضع الذكر والإيمان، هو ما عبّر عنه ابن عطاء الله الحنبليّ في تفسيره لقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]، بالقول: **«أومَن كان ميتًّا بحياة نفسه وموت قلبه، فأحييناه بإماتة نفسه وحياة قلبه، وسهّلنا عليه سُبُلَ التوفيق، وكحّلناه بأنوار القرب، فلا يرى غيرنا، ولا يلتفت إلى سوانا»**[1].

وأمّا ابن عطاء الله السكندريّ؛ فقد نحى في كتابه **«لطائف المنن»** إلى تأكيد: **«أنّ أولياء الله تعالى حكمهم في بداياتهم أن تُسلَّط الخلق عليهم؛ ليطّهّروا من البقايا، وتكتمل فيهم المزايا، وكيلا يسكنوا الخلق باعتماد، أو يميلوا إليهم باستناد، ومَن آذاك فقد أعتقكَ بأذاه من رقّ إحْسَانه، ومَن أحسَن إليك فقد استرقكَ بجود امتنانه»**[2]. وينقل عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي نصحَهُ أتباعهُ بالهرب من خير الناس، أكثر ممّا يهربون من شرهم، وحجّته في ذلك: **«أنّ خيرهم يُصيبُك في قلبك، وشرّهم يُصيبُك في بدنك، ولأنْ تُصابَ في بدنكَ خيرٌ لك من أن تُصَاب في قلبك، ولعدُوٌّ تَصِلُ به إلى الله خيرٌ لك من حبيب يقطعُكَ عنه»**[3].

ثانيا: الأصول العقدية للقيم الروحية

لا شكَ في أنّ ما تقدّم يفضي بنا إلى تقرير أنّ **«القيم الروحية في الإسلام»** ترجع إلى عدّة أصول عقدية في مقدمتها: **«الإيمان بالله وبالآخرة»**. فمن المعلوم أنّ الالتزام بقيمة الإيمان

(1) الآدمي: تفسير أبي العباس، ص 50. وقيل: كان ميتًا بالجهل فأحييناه بالعلم. وأنشد بعض أهل العلم ما يدلّ على صحّة هذا التأويل لبعض شعراء البصرة:

وفي الجهل قبل الموت موت لأهله فأجسامهم قبل القبور قبور

وإن امرأ لم يُحيي بالعلم ميتًا فليس له حتى النشور نشور

والنور: عبارة عن الهدى والإيمان. وقال الحسن البصريُّ: القرآن. وقيل: الحكمة. وقيل: هو النور المذكور في قوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [الحديد: 12]، وقوله: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: 13].

(2) ابن عطاء اللّه السكندري: **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن**، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط 1، القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1411هـ / 1991م، ص 200.

(3) المصدر نفسه، ص 201، يُراجع: الدرقاوي، مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي، ص 114.

بالذات يحتاج إلى قوّة روحية دافعة يشعُرُ بها الإنسانُ في طواياه، تُحرّضهُ على فعل الخير، وتحذّره من فعل الشرّ «**النفس اللوامة**»، وهي ما يتعارفُ عليها الناس في العصور الحديثة باسم «**الضمير**»، في ما أطلق عليها متصوّفة الإسلام قديمًا ألفاظًا، من مثل: «**مراقبة الله**» و«**محاسبة النفس**»[1]. وكان من عادة شيوخهم أن ينصحوا مريديهم، بالقول: «**إذا اشتغلتِ الناسُ بالعبادة؛ فاشتغل أنتَ بالمعبود، وإذا اشتغلتْ بالمحبة؛ فاشتغلْ أنتَ بالمحبوب**»[2].

فإذا علم المسلم أنّ للأعمال - بدنية كانت أو قلبية - تأثيرًا في التوفيق والخذلان، وتأثيرًا في الإلهام وقبوله، والوسوسة وقبولها، أدركَ من فوره أهمّيّة الاشتغال بمحاسبة النفس، وتفهّم آثار الأعمال. وبديهيٌّ أنّ العبد إذا ما واظب على قلبه وراقبَ ربَهُ، أنْ يصل إلى مرحلة يسْتشعر فيها أثرَ تلك المراقبة في قلبهِ وبدنهِ وعمله، خاصّة وأنّ الغاية الكبرى من فرائض الإسلام إنّما تكمُنُ في «**تحقيق العبودية لله، وحفظ الإنسان ورعايته والعناية به، وحفظ عقيدته، وتزكية قلبه، وتطهير روحه وعقله وحفظ ماله وعرضه، وتقوية الروابط الإنسانية، وإقامتها على أساس متين من الحبّ والرحمة والأخوّة والمساواة والعدل**»[3].

والواقع أنّ استشعار الرقابة الإلهية وتمثّلها في الضمير الإنسانيّ تبدو أكثر ما تبدو في عبادة الصوم؛ ذلك أنّ تجربة الصوم - على وجه الخصوص - تجعل من الله عَزَّوَجَلَّ - حاضرًا على الدوام، في ظلّ غياب البشر، وهناك يمتنع الصائم - مهما اشتدّ به الجوع أو العطش - عن أن يَمُدَّ يدَهُ إلى طعام أو شراب يسُدُّ به رمقه، أن يُطفئ به ظمأه - لا خوفًا أو حياءً من رقيب - ، ولكن خضوعًا لرقابة المولى القدير الذي: ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾ [غافر: 19]، و﴿ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ

(1) في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف: 53]، يقول ابن عطاء الآدمي، أي ما أبرئ نفسي بنفسي؛ إنّما أبرئ نفسي بربّي. فالنفس مجبولة على سوء الأدب، والعبد مأمور بملازمة الأدب، والنفس تجري على طبعها في ميدان المخالفة، والعبد يردّها بجهده عن سوء المطالبة. فمن أعرض عن المجهود [المجاهدة]، فقد أطلق عنان النفس وغفل من الرعاية، ومهما أعانها فهو شريكها في مرادها، لذلك قال الجنيد: مَن أعانَ نفسه على هواها، فقد أشرك في قتل نفسه؛ لأنّ العبودية ملازمة الأدب، والطغيان سوء الأدب. يُراجع: تفسير أبي العباس بن عطاء، م. س، ص 63.

(2) الدرقاوي، م. س، ص 178.

(3) محمد عبد اللّه الخطيب: **العبادة في الإسلام** - جوهرها وآفاقها -، رقم 7 من سلسلة نحو النور، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1989م، ص 7.

وَمَا يَخۡفَىٰ ﴾ [الأعلى: 7]، ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ تَعۡلَمُ مَا نُخۡفِي وَمَا نُعۡلِنُۗ وَمَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [إبراهيم: 38]، ﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [المجادلة: 7]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ [النساء: 1]؛ أي «**عالِمًا بما تُضْمرهُ في سِرّكَ وما تُخْفيهِ من خواطرك، فراقبْ مَنْ هو الرقيب عليك [في سرّك وجهرك على السواء]**»[1]. ولهذا ورد في الحديث الشريف: «**الصيّامُ لا رياءَ فيه. قال الله تعالى: هو لي، وأنا أجْزي به، يَدَعُ طعامَهُ وشرابَهُ من أجلي**»[2].

ولا شكّ في أنّ الإنسان لا يستطيع أن يصوم أمام الناس ثمّ يفطر في خلوته، إلا إذا انخلعَ عن إيمانه؛ برقابة الله عليه، وخوفه منه، وعند ذلك يكون ممّن أدخلوا أنفسهم في دائرة العذاب. أمّا العبد الذي تعوَّد رقابة الله في السرّ والعلن؛ فإنّه يصبح من المؤمنين إيمانًا عمليًا بأنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يعلم ما في الصدور، وأنّه أراد من صيامه هذا أن يتعوّدَ على طاعة أمره، وعلى ترك محارمه مدى الحياة: فحرّمَ عليه الطيبات في نهار شهر رمضان؛ ليكون أشدَّ امتناعًا وبعدًا عن الحرام في كلّ الأوقات، وحرّم عليه أن يأكل من كسْبِهِ الحلال في نهار شهر رمضان؛ ليكونَ أشدَّ امتناعًا عن الأكل من الكسْب الحرام في كلِّ الأوقات، وهكذا بالنسبة لكلّ مُفْطر حلال؛ تدريبًا له على ترك الحرام، وعدم الاشتغال به، والبُعد عنه باستمرار.

صحيح أنّ استشعار الرقابة الإلهية وتمثّلها في الضمير الإنساني ليس وقفًا على شهر رمضان فحسب؛ ولكنّ شهر رمضان هو الذي يمنح التجربة ويقدّم المثل الأروع على ذلك. فالعبادات الإسلامية بأجمعها، ما هي في جوهرها إلا «**تكليف لضمير الإنسان وحده، لا يتوقفُ على**

(1) يُراجع: الآدمي، تفسير أبي العباس بن عطاء اللّه، ص 45.

(2) يعلّق ابن حجر الهيتمي على هذا الحديث، بالقول: والمراد بكونه لا رياء فيه أنّ ذاته التي هي الإمساك بالنيّة، لا يمكن الاطّلاعُ عليها من حيث هي، وإنّما يطّلع عليها بالإخبار عنها، بأنا صائم أو نحوه. وحينئذ فالرياء إنّما هو بهذا القول لا بالصيام، فظهر أنّ الصيام لا رياء فيه. يُراجع: ابن حجر الهيتمي: **إتحاف أهل الإسلام بخصوصيّات الصيام**، قدّم له وعلّق على حواشيه محمود النووي، صحّحه وقابل الأصول محمد الديوي، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة؛ القاهرة، مطبعة الفجالة الجديدة، 1380هـ. ق/ 1961م)، ص 8؛ ابن حجر، فتح الباري، م. س، ج 4، ص 129.

توسيط هيْكل أو تقريب كهانة. [بل المسلم] يُصلي حيث أدركه موعدُ الصلاة: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 115]، **ويصومُ ويفطرُ في داره أو في مَوْطن عمله، ويحجُّ ليذهبَ إلى بيت لا سُلطانَ فيه لأصحاب سدانةٍ، ولا حقّ عندهُ لأحد في قربانه، غير حقّ المساكين والمعوزين. ويذهبُ إلى صلاة الجماعة، فلا تتقيَّدُ صلاتُهُ الجامعة بمراسم كهانةٍ أو إتاوةِ محراب، ويؤمّهُ في هذه الصلاة الجامعة مَنْ هو أهلٌ للإمامة... إنّهُ الدّين الذي نتعلّمُ فيه أنّ الإنسانَ مخلوقٌ مُكلّف، لا جرمَ تقومُ عباداتهُ على رعايةِ حقّ الضمير واستقلاله بمشيئتهِ أكرم رعاية»**[1].

ومن هنا؛ يتعيّن على المسلم أن يؤمن تمام الإيمان، ويوقن تمام اليقين بأنّه خاضع على الدوام لرقابة عليا لا تخفى عليها خافية، وأن يستشعر هذه الرقابة في ضميره، فيقيم منها رقيبًا على نفسه؛ إذا ما خلا بها مبتعدًا عن الناس، ممتنعًا عن إتيان أمور هي قوامُ حياته، متّخذًا من ذلك عبادة يتقرّب بها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. وفي الأحوال كلِّها؛ فإنّ بإمكان الإنسان أن يصبح رقيبًا على نفسه، أمينًا على حدود الله، محافظًا على حقوق المجتمع، من دون أن يخضع في ذلك لسطوة القانون وعينه الساهرة. خاصّة وأنّ القانون بموادّه ونصوصه - مهما تكن سلامتها وسموّ مبادئها - لا يكفل تحقيق الرقابة الذاتية على النحو الذي يوفّره أنموذج **«المراقبة والمحاسبة»**.

صحيح أنّ ثمّة أجهزة للرقابة وتنفيذ القانون، **«ولكنّ هذه الأجهزة نفسها لا بدّ لها، وهي تقوم على تنفيذ القانون، من رقابة الضمير، وإلا اختلّ في يدها الميزانُ [على ما هو شائع ومشاهَد!]، وتحوّل القانون إلى أداة تميلُ بها الأهواءُ حيث تشاء. وكذلك أفراد المجتمع ليسوا دائمًا، وفي جميع الحالات، تحت أعين أجهزة الرقابة، أو في متناول قبضة القانون... ولهذا كانت رقابة الضمير هي السند لسلطان القانون على الناس، والضمان الأكيد لاتّباع أوامره واجتناب نواهيه»**[2].

---

(1) العقاد: **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1957م، ص 112 - 113.

(2) محمد كامل حتة: القيم الدينية والمجتمع، رقم 286 من السلسلة، القاهرة، دار المعارف، تموز 1974م، ص 94. هذا ويسوق المؤلّف مثالًا على الرقابة الذاتية بالمرأة التي أتت إلى رسول الله ، تخبره بأنّها حملت سفاحًا، فإذا به يردّها ثلاث مرّات، فيمهلها حتى تضع حملها، وتفطم رضيعها، ولمّا أقام عليها حدّ الزنا فلتت من خالد بن الوليد كلمة، نهره على قولها، حيث قال لرسول الله: يا رسول الله، أتصلّي على امرأة زانية؟ فغضب الرسول، وقال: مهلًا يا خالد! وأخذ يثني عليها مؤكّدًا أنّها تابت من ذنبها توبة لو وزّعتْ على أهل الأرض لوسعتهم جميعًا! لماذا؟ لأنّه كان بإمكانها ألا تفضح نفسها، ومع ذلك أتت إلى النبي رغبة في التطهّر من ذنبها في الدنيا، خشية عذاب الآخرة!

إنّ الدّين بهذا المعنى يهَبُ الإنسانَ كرامتهُ الموفورة، حين يُوقظُ فيه ضميرَه، بل ويجعلهُ حكمًا في ما يعرضُ له من أمور الناس. ومن هنا نستطيع أن نفهم حديث رسول الله ﷺ: استفت قلبك، وإن أفتوك وأفتوك»[1]، وقوله: «**البّر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في الصدر وكرهْتَ أن يطّلعَ عليه الناس**»[2]. خاصّة إذا علمنا أنّ المراد من الحقيقة والشريعة في الإسلام هو إقامة العبودية على الوجه المراد والمطلوب، فكلُّ شريعةٍ لا حقيقة لها؛ فهْيَ عاطلة، وكلُّ حقيقةٍ لا شريعة معها؛ فهْيّ باطلة. ومصداقُ ذلك نجده في قوله ﷺ لحارثة: «**كيف أصبحت؟ قال: أصبحتُ مؤمنًا حقًّا. قال: لكلّ حقّ حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: يا رسول الله، عزفت نفسي عن الدنيا، فأسْهَرتُ ليلي، وأظمأتُ نهاري، وكأنّي أنظرُ إلى عرْش ربّي بارزًا، وإلى أهل الجنّة يتزاورون، وإلى أهل النار يَتَعَاوَوْنَ. فقال: عرفت فالزم**»[3].

فالشريعة حقّ، والحقيقة حقيقتها: الشريعةُ هي القيام بالأوامر الإلهية، والحقيقةُ هي مشاهدة الأمر، والحقيقة والشريعة يجمعهما كلمتان في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] فـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ شريعة، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حقيقة[4]. ولذلك روي

(1) رواه أحمد في مسنده، والبخاري في تاريخه، والدارمي في سننه، وحسّنه النووي في رياض الصالحين بلفظ: «استفت نفسك، وإن أفتاك المفتون». وعند أبي نعيم في حلية الأولياء، عن وابصة بن معبد، قال: أتيت النبي وأنا أريد ألّا أدع شيئًا من البر والإثم إلا سألته عنه، فجعلت أتخطا فقالوا: إليك يا وابصة عن رسول الله، فقلت: دعوني أدنو منه فإنّه من أحبّ الناس إليّ أن أدنو منه، فقال: ادن يا وابصة، فدنوت حتى مست ركبتي ركبته، فقال: يا وابصة! أخبرك عن ما جئت تسألني عنه؟ فقلت: أخبرني يا رسول الله! قال: جئت تسألني عن البرّ والإثم، قلت: نعم، قال: فجمع أصابعه فجعل ينكت بها في صدري، ويقول: يا وابصة! استفت قلبك، استفت قلبك، البرّ ما اطمأنّ إليه القلب، واطمأنّت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس، وتردّد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك». الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ. ق، ج 6، ص 275.

(2) رواه أحمد، عن وابصة بسند حسن، ومسلم والترمذي، عن النواس بن سمعان، والبخاري في الأدب المفرد.

(3) يُراجع: ابن حبان: المجروحين من المحدثين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط 1، الرياض: دار الصميعي، 1420هـ. ق، ج 1، ص 164؛ محمد بن محمد الغزّي: **إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن**، ط 1، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1415هـ. ق، ج 1، ص 355.

(4) العز بن عبد السلام: **زبد خلاصة التصوّف المسمّى بحل الرموز**، [منسوب خطأ إليه]، حقّقه وقدّم له محمد السيد أبو زيد، القاهرة، مكتبة الفجر الجديد؛ طنطا، مكتبة تاج، 2006م، ص 49. وبحسب ابن تيمية؛ فإنّ آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يجتمع فيها أمور أربعة، ينفرد بها الحقّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهي: =

عن النبي أنّه قال: «**العلم علمان: علم باللسان، وعلم بالقلب؛ فأمّا علم اللسان؛ فهو حجّة الله للعباد، وأمّا علم القلب؛ فهو العلم الأعلى**»[1]، الذي لا يخْشى الله إلا من خلاله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: 28].

يقول صاحب الظلال في تفسير ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ما نصّه: «**وهذا هي الكلية الاعتقادية التي تنشأ عن الكلّيّات السابقة في السورة. فلا عبادة إلا لله، ولا استعانة إلا بالله. وهنا كذلك مفرق طريق: مفرق طريق بين التحرّر المطلق من كلّ عبودية، وبين العبودية المطلقة للعبيد! وهذه الكلّيّة تعلن ميلاد التحرّر البشريّ الكامل الشامل. التحرّر من عبودية الأوهام، والتحرّر من عبودية النُظم، والتحرّر من عبودية الأوضاع. وإذا كان الله وحده هو الذي يُعبد، والله وحده هو الذي يُستعان، فقد تخلّص الضميرُ البشريّ من استذلال النظم والأوضاع والأشخاص، كما تخلّص من استذلال الأساطير والأوهام والخرافات**»[2].

وممّا يؤكّد هذا الأمر؛ ما روي عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «**ضرب الله مثلًا صراطًا مستقيمًا، وعن جنبي الصراط سوران فيهما أبواب مفتّحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وعلى**

= 1- أنّه يحبّ أن يكون مقصودًا مدعوًّا ومطلوبًا.
2- وأنّه المعين على المطلوب،
3- وأنّ ما سواه هو المكروه،
4- وأنّه هو المعين على دفع المكروه؛
فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه. وبيان ذلك: أنّ العبودية تتضمّن المقصود المطلوب؛ لكن على أكمل الوجوه، والمستعان هو الذي يُستعان به على المطلوب؛ فالأول من معنى الألوهية، والثاني من معنى الربوبية؛ إذ الإله هو الذي يؤلّه فيُعبد محبّة وإنابة وإجلالًا وإكرامًا. والربّ: هو الذي يربّي عبده ويهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها؛ وشبيه بآية الفاتحة قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: 123]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 58]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد: 30]، وقوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل: 8 - 9]؛ فهذه سبعة مواضع تنتظم هذين الأصلين الجامعين. ابن تيمية، مجموع فتاوى...، م. س، ج 1، ص 22.

(1) رواه الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخه، بإسناد حسن؛ ورواه ابن عبد البر في كتاب العلم عن الحسن مرسلاً، بإسناد صحيح؛ ورواه عن أنس الديلمي في مسند الفردوس؛ والبيهقي عن الفضيل بن عياض، من قوله غير مرفوع.

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن، ط 1، القاهرة: دار الشروق، 1972م، ج 1، ص 24.

بـاب الصراط داعٍ، يقول: أيها الناس هلمّ ادخلوا الصراط المسـتقيم جميعًـا ولا تتفرّقوا، وداعٍ يدعـو مـن جوف الصراط، فإذا أراد الإنسـان أن يفتح شـيئًا من تلك الأبـواب قال له: ويحك لا تفتحه، فإنّك إن تفتحه تلجه»[1].

فالصراطُ هو الإسـلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتّحة محارم الله، وذلك الداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي من جوف الصراط هو واعظ الله في قلب كلّ مؤمن. ولعلّه هو الواعظ ذاته الذي سمّاه المولى عَزَّوَجَلَّ **«برهانًا»** في قصة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حين قال: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: 24]، وهو الصراط ذاته الذي تحدّثت عنه سورة الفاتحة، بعد الإقرار بإفراد الله بالعبادة والاسـتعانة: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [الفاتحة: 6 - 7].

وفي ذلـك يقـول صاحب الظـلال: **«وفّقنـا إلى معرفة الطريق المسـتقيم الواصـل، ووفّقنا للاسـتقامة عليه بعد معرفته: فالمعرفة والاسـتقامة كلتاهما ثمرة لهداية اللـه ورعايته ورحمته، والتوجّـه إلى الله في هذا الأمر هـو ثمرة الاعتقاد بأنّه وَحْدَهُ المُعين. وهذا الأمر هو أعظم وأوّل ما يَطلبُ المؤمنُ من ربّه العون فيه. فالهداية إلى الطريق المستقيم هي ضمان السعادة في الدنيا والآخـرة عـن يقين... وهي في حقيقتهـا هداية فطرة الإنسـان إلى ناموس الله الذي يُنسّـقُ بين حركة الإنسان وحركة الوجود كلّه في الاتّجاه إلى الله ربّ العالمين»**[2].

وممّـا له دلالة في هذا السـياق؛ أنّ لفظة **«الـصراط»** وردت في القرآن الكريم في ثمانية وثلاثـين موضعًـا، كما وردت مشـتقّاتها (صراطًـا، صراطك، صراطي) في سـبعة مواضع أخـرى[3]. وفي أغلـب هـذه المواضع يرتبط لفـظ **«الصراط المسـتقيم»** بالهداية، كما في آيتـي الفاتحة، وكما في قوله تعـالى: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: 142]، وقوله

(1) المنذري: الترغيب والترهيب، تحقيق محمد السـيد، ط 1، القاهرة، دار الفجر للتراث، 1421هـ. ج 3، ص 243.
ويُراجع: ابن تيمية: جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 1، القاهرة: دار العطاء، 1422هـ. ج 2، ص 97.
(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 27.
(3) محمـد فـؤاد عبد الباقي: المعجـم المفهرس لألفاظ القرآن الكريـم، القاهرة، دار الحديـث، 1422هـ/ 2001م، ص 500 - 501.

تعالى: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: 101]، وقوله تعالى - أيضًا: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 161].

كما ترتبط لفظة «**الصراط**» بكلّ من: العبادة، وقيمة العدالة على وجه الخصوص. فمن الآيات الدالّة على الأمر الأوّل، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۗ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: 51]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [يس: 61]، ومن الآيات الدالّة على ارتباط الصراط بالعدالة، قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 76]، وقوله تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾ [ص: 22].

وفي الأحوال كلها؛ فإنّ ممّا يُؤسَف له أشدّ الأسف، في عصرنا هذا، أنّ الوازع الديني قد ضَعُفَ في نفس المسلم؛ لأنّ نور الإسلام قد انكفأ في قلبه، وانطفأ في ضميره، فلم يعد إسلامه إسلام الصدر الأول، الذي فتح الدنيا في عهده، وأضوى العالم إلى كنفه، وإنّما أصبح خليطًا عجيبًا من العقيدة السالفة، والصوفية الزائفة، والأساطير الموروثة، والتقاليد الدخيلة، بحيث يوهمُ معتقديه أنّ الإسلام ليس من شأنه الدنيا، وأنّ المسلم ليس من همّه المادّة، وأنّ ما هم عليه من رتق العقيدة وظلال الفكر وخدر الشعور، إنّما هو روح الدّين ورضا الله وطريقُ الجنّة! ثم لا يعدمون أن يجدوا مصداقًا لما يتوهّمون، في بعض ما يسْمعون أو يقرأون من الأحاديث الموضوعة، والأخبار المصْنوعة، والآراء الملفّقة.

ومن ثمّ؛ فإنّنا في أمسّ الحاجة اليوم إلى ثورة دينية، تقوم في جوهرها على «**تحريرِ العقل من الاقتداء العاجز والمتابعة المُسلّمة، وتطهيرُ السُنة من الأحاديث المكذوبةِ والأقوال المشوبةِ، وتطويرُ الفقهِ في حدود ما أنزَل الله وبلّغ الرسولُ؛ ليطابقَ مقتضيات العصْر، ويجابهَ مشكلات الحضارة، ثمّ عرض هذا الإسلام الصادق الصافي على الناس؛ في معرض واضح، ومظهر جاذب، ومنهج قويم**»[1].

(1) أحمد حسن الزيات: «ثورتنا الثلاث تعوزها رابعة»؛ مجلة الأزهر، عدد جمادى الأولى، 1380هـ. تشرين الأوّل 1960م، ج 5، المجلد الثاني والثلاثون، ص 408 - 409. ويقصد بالثورات الثلاث: الثورة السياسية=

على أنّ تحقّق القيم الروحية يستلزم لا محالة المزج ما بين تكوين الاعتقاد السليم من جهة، وتكوين الثقافة الروحية الواسعة من جهة أخرى. خاصّة إذا ما وضعنا بعن الاعتبار أنّ غرس التديُّن - الذي هو أساسُ القيم الروحية - لا يكون إلا:

(1) عن طريق إعمال النظر في الذات الإنسانية أولًا؛ وذلك من خلال البحث والتأمّل، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق: 5]، وقوله تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: 21].

(2) أو عن طريق تأمّل كتاب الله المكنون (الكون) ثانيًا، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴾ [الذاريات: 20].

وبطبيعة الحال؛ فإنّ من الحقائق التاريخية الثابتة أنّ الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في الأخلاق أو السياسة، والعكس، إلا بانزواء الدين وانسحابه كلّيًّا من هموم الدنيا؛ أي من مسرح الحياة والكيان الإنسانيّ؛ وهو أمر بعيد المنال - إن لم يكن مستحيلًا أصلًا - «**فالدين قوّة روحية ثقافية اجتماعية، والسلطة الدينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية. ولذلك تكتسبُ العقيدة الدينية، حتى في الدول المستقلة من الدين، موقعًا يضارع الموقع الذي تحتلّه العقيدة الأيديولوجية**»[1].

ومن هنا، كان هنري برغسون محقًّا عندما لاحظ تلازُم عنصر التديُّن مع تطوّر المجتمعات الإنسانية جميعها، من دون استثناء، وهو ما دفعه لأنْ يتساءل: كيف يضّطردُ ذلك مع نمو العقل البشري؟! منتهيًا إلى تقرير أنّ الأديان ضرورة حيوية، بل إنّها ملازمة للحياة نفسها؛ كونها جزءًا من «**النزوع الحيوي**» للكائن البشري. وبحسبه؛ فإنّه إذا كان الحيوان ينقادُ اجتماعيًا بغريزته وحدها، فإنّ الإنسان ينقاد بعقله إلى التديُّن. أمّا إذا خشي المجتمع أن ينحرف العقل

=التي تحقّق الحرّيّة، والثورة الاجتماعية التي تحقّق المساواة، والثورة الاقتصادية التي تحقّق العدالة الاجتماعية. وفي عدد تموز 1961م كتب مقالًا آخر بعنوان: «ليس لفظ الثورة نابيًا عن معنى الدين»، جاء فيه: إنّ الإسلام في حقيقته وطبيعته ثورة مستمرّة، ثورة على الفساد والشرّ، وحرب على البَغْي والعدوان، وما دامت هذه الكبائر في الأرض، فالثورة دائمة والحرب قائمة، وإنّما نريد إذكاء شعلتها وإعلاء سناها، لتجد فيها ثورتنا العامّة، القبس الذي يحييها بحرارته ويهديها بنوره!، ص 130.

(1) ناصيف نصّار: منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، ط 2، بيروت، دار أمواج، 2001م، ص 181.

إلى النوازع الفردية، فيعوق مسيرته، فإنّ الديانة تصبح آنذاك خير رادعة له، رادّة إياه إلى الطريق الاجتماعي السليم «**الصراط المستقيم**»![1].

يترتّب على ما سبق؛ أنّ الإنسان متديّن بالطبع؛ ولذا «**فإنّ الوظيفة التقديسية عنده وظيفة أزلية، [كما أنّ] التجربة الإنسانية السابقة للتاريخ كانت حتمًا متديّنة قبل كلّ شيء، متديّنة بأيّ شيء... وحتى الشكّ في الدّين هو في النتيجة نوعٌ من التديُّن؛ لأنّه في غالب الأمر محاولة لتعويض آلهة بآلهةٍ أشدّ، والوصولُ إلى الإله الأقوى**»[2].

أمّا الإسلام كدين؛ فإنّه يعبّر في جوهره عن الفطرة الإلهية الموجودة لدى جميع الخلق. وهذا المعنى يشدّد على تأكيده القرآن الكريم في أكثر من موضع، كقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]. خاصّة، وأنّ الإسلام ليس مجرّد فلسفة؛ وإنّما هو عبارة عن «**نهج من الحياة، حسب قوانين الطبيعة التي سنّها الله لخلقه، وما عمله الأسمى سوى التوفيق التامّ بين الوجهتين الروحية والمادّية في الحياة الإنسانية. وإنّك لترى هاتين الوجهتين في تعاليم الإسلام تتّفقان في أنّهما لا تدعان تناقضًا أساسيًا بين حياة الإنسان الجسدية وحياته الأدبية فحسب، ولكن تلازمهما هذا وعدم افتراقهما فعلًا أمر يؤكّده الإسلام، إذ يراه الأساس الطبيعي للحياة**»[3].

صحيح أنّ هذا الصوت الفطري قد يخفت في النفس، أو يكبته صاحبه عمدًا في ساعات

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، يُراجع: هنري برغسون: **منبعا الأخلاق والدين، ضمن الأعمال الفلسفية الكاملة**، ترجمة سامي الدروبي؛ عبد الله الدائم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1976م؛ هنري برغسون: **الطاقة الروحية**، ترجمة علي مقلّد، ط 1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ/ 1991م.

(2) عزة النص: **التاريخ بين القومية والإنسانية**؛ ضمن محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960م، ج 2، ص 129 - 130.

(3) محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، نقله إلى العربية عمر فروخ، ط 3، بيروت، دار العلم للملايين، 1951م، ص 20. ويقول في موضع آخر: «من بين سائر الأديان نجد الإسلام وحده يتيح للإنسان أن يتمتّع بحياته الدنيا إلى أقصى حدّ، من غير أن يُضيّعَ اتجاهَهُ الروحيُّ دقيقة واحدة. وهذا يختلف كثيرًا عن وجهة النظر النصرانية... [التي تؤكّد] أن النفس ملك المسيح، ولكنّ الجسد ملعب للمؤثّرات الشيطانية، وأنّ عالم المادة شيطاني في أساسه، بينما عالم الروح إلهيٌّ خيّر». م. ن، ص 26.

الرخـاء والدعة؛ لكنّـه ما إن تنزل به نازلـة، أو يمرّ به حادث مرير، حتى يهتـزّ وجدانه أمام الشـدائد القاسـية، فيتّجه من فـوره صوب الخالق سـبحانه؛ ضارعًا خاشـعًا، وراجيًا خاضعًا، ومنيبًا متوسـلًا أن يُذْهِبَ الضُّرَ عنه: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: 67].

ومن هنا؛ كان تأكيد متصوّفة الإسلام على أنّه ليْسَ بخالص لله تعالى مَنْ لا يكونُ في حالة الرخاء مع الله كحال الشـدّة، حيث المحنة والمنحة سـواء، وأن مَن يلتجئ إلى غيره في أحوال الشدائد، فهو من العبيد السوء الذي لا يقوّمه إلا الأدب! [1].

ثالثًا: جوهر العبادة وأزمة القيم المعاصرة

من المعلوم أنّ القيمة ليست شيئًا مجرّدًا مستقلًا في ذاته، بعيدًا عن سلوك الإنسان؛ وإنّما هي مندمجة في السـلوك نفسه، بحيث يمكن أن تتّخذ من سـلوك فرد ما دليلًا على القيمة التي يؤمن بها. ومن هنا؛ كان جوهر العبادة في الإسـلام طريقًا لتزكية النفس من جهة، وسـبيلًا للتضامن الاجتماعـي من جهة أخرى: فالكـونُ محرابُ المؤمن، وكلُّ حركة تصْـدُرُ عنه في ليله أو نهاره تدخُلُ في صميم العبادةِ؛ إذا ما أحْسَنَ النيّة وأخلص العمل.

وعـلى ذلـك؛ فمَن وقرَ في قلبهِ هذا المعنى؛ فقد حقّـقَ الغاية من وجوده، ومن قصّرَ في فهمه؛ فقد أبطلَ غاية وجوده، وأفرَغَ حياتَهُ من كلّ قصْدٍ نبيل، وهنالك تصبح نفسه «**أوهنَ من بيْت العنكبوت**»، فإذا بها تقع فريسةً لأضعف الإغراءات، وإذا بها تُسْتَعْبَدُ من قبل توافه الأمور!

وإذا مـا بلغ الإنسـان تلـك الدرجة المشـؤومة؛ أصبحَ عارًا على الإنسـانية، غير مسـتحقّ لتكريـم الخالـق عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 176].

الإنسـان إذًا - وفقًا لما سـبق - «**حاملُ قيمـةٍ**» ينبغي أن تتجلّى في أعماله كافّة: في سـعيهِ إلى الـرزق، وفي بحثـه عن العلم، وفي اكتشـافه للظواهر العلمية المفيدة للإنسـانية؛ داخل مختبره

(1) الآدمي، ابن عطاء، م. س، ص 77.

ومعْمَله، وفي سهره على راحة أسرته: «**كفى بالمرء إثمًا أنْ يُضيّعَ مَنْ يقوت**»[1]، وفي حْملِهِ الرضيع الصغير وضمّه إليه، وفي مساعدته زوجه في إنجاز بعض أعمال البيت... إلخ. وما كلّ أولئك بخارج عن معنى العبادة في الإسلام، التي تطلق على نوعين من الأعمال:

أحدهما: أنشأ الشارعُ حقيقتَهُ وصورته، فليْسَ يُعْرَفُ إلا عن طريقه، ولا يصحّ الزيادة أن النقص فيه، أو الابتكار والابتداع.

والآخر: يشمل أنواعَ النشاط الإنسانيِّ كلّها، إذا ما وقعت بين ضابطين اثنين هما: «**حُسن القصد، وشرف الغاية**»، وهذا النوع يتشابك فيه الدين مع بعض الفلسفات الخلقية والاجتماعية التي تتعرّض لأحوال الإنسان وشؤون حياته[2]. ما دفع البعضَ إلى القول: «**إنّ الثورَة في القيم أكثر ضرورةً من أيّ ثورةٍ أخرى، لأنّها أساسُ الثورة السيّاسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافية**»[3].

إنّ القيم الروحية - بهذا المعنى - تُلهِم العقل، وتهديه سواء السبيل؛ خاصّة، وأنّ العقل يُدرك الأمور على ما هي عليه، أمّا لماذا يُؤثِرُ طريقًا دون آخر، ولماذا تتحرّكُ النفسُ في اتجاه دون آخر؟ فمردُّ ذلك إلى «**منظومة القيم**» التي تُضيءُ له السبيلَ؛ فيتعرّفُ من خلالها الحقّ من الباطل. وهذا الأمرُ تزْدَادُ الحاجةُ إليه في ظلِّ التقدُّم التقنيّ الهائل الذي استولى على مجامع الإنسان المعاصر؛ فإذا به يتحوّلُ بدورهِ إلى آلةٍ من الآلات، وإذا بمسخ «**فرانكشتاين**» يتغوّل على صانعه.

ولعلّ ذلك هو ما يفسّر لنا - في جانب من جوانبها - حركة النقد العلمية التي تتعاظم يومًا بعد يوم، من داخل بنية النسق العلمي الغربي، متساءلة عن سبب المعضلة الحضارية، وما إذا كانت ترجع إلى طبيعة الحضارة ذاتها، أم إلى فساد في منظومة القيم والمثل التي ترافقها؟! فقد أثّرت الآلة في كلّ جانب من جوانب الوجود البشري الحديث والمعاصر، مخلّفة وراءها أصداءً عميقة في نظرة الإنسان إلى الوجود، وفي سبل ممارسته للحياة، وطرائق عيشه المتجدّد باستمرار.

(1) المنذري، **الترغيب والترهيب**، م. س، ج 3، ص 109.

(2) محمد الغزالي: **هذا ديننا**، ط 5، القاهرة، دار الشروق، 1421هـ. ق/ 2001م، ص 100.

(3) أحمد فؤاد الأهواني: **القيم الروحية في الإسلام**، العدد 21 من سلسلة دراسات في الإسلام، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ربيع الثاني 1382هـ. ق/ أيلول 1962م، ص 8.

وممّا يؤكد ذلك؛ ما يقرّره البعض من أنّ الآلة الأولى التي أبدعها الإنسانُ لم تكن الفأس ولا المنجل ولا العصا ولا المحراث، وإنّما كانت (الفخ) الذي نصبَهُ الإنسانُ الابتدائيُّ في رحلةِ الصيد؛ لقنص الحيوانات وأسرها! ثمّ سرعان ما تطوّر علم الإنسان **«حتى وصل إلى معرفة قوانين الطبيعة، وبرع في استخدامها للسيطرة على القوى الكونية، إلى أنْ قَهَرَ المادّة، وركب منكب الفضاء، وجاوز الجوزاء... ونحن جميعًا ندرك اليوم أنّ عالَمًا قديمًا يموتُ وآخر يُولدُ من جديد، وقد غدونا الآنَ مُرْهفي الحِسّ، شديدي التأثّر والانفعال حيالَ كلِّ ما يتّصِلُ بشرْط وجودنا الماديّ والمعنويّ في هذه الحياة»**[1].

ولا أدلَّ على أزمة القيم الغربية المعاصرة من التأثيرات السلبية المتعلّقة بفكرة **«الزواج وتكوين الأسرة»** هناك. ففيما كان هذا الأمر في الماضي عبارة عن مصاهرة تتمّ بين أسرتين، أو عشيرتين، أو عرشين، أو مملكتين، وكان الزوجُ يفيدُ من الزواج مزيدًا يحميهِ من خصومهِ، ويوسّعُ نطاقَ نفوذه الاجتماعيّ، ويُخفِّفُ عليه شدّة الصدمةِ في أحوال النكْبَةِ المُباغتةِ، والمرض العضال، والقحط والغزو والغارات؛ إذا به في الحضارة الحديثة لا يخرُجُ عن كوْنِهِ عقدًا يُعْتَرَفُ به في المجتمع بين شخصين مستقلّين يتكاملان بالجنس، من حيث رغبتهما الخاصّة، وعاطفتهما المتبادلة!

وفيما كانت الأسرة قديمًا مدرسةً ومعْمَلًا ومعْبدًا ومحْكمةً معًا؛ إذا بها تفقِدُ اليومَ جُلَّ وظائِفها؛ حين اضْطُرّت المرأة إلى العمل خارج المنزل، وأنيطت الوظائف الأسرية بمؤسّساتٍ وهيئاتٍ مختلفة، لم تُبْقِ المرأةَ مُمرضةً ترْعى شيخوخة بَعْلِهَا كما حسِبَ **«سُقراط»**! بل صارت الدولةُ راعيةً للشيخوخةِ، وباتَ الضمانُ ضمانًا اجتماعيًا عاملًا في كفالة الدولةِ أو النقابةِ أو في ريع استثمار الثروة في الأسهم والسندات!

كانت الأسرة قديمًا تتكوّنُ من زوج وزوجة وأبناء، فإذا بالنموذج العصري يكتفي بعنصريّ المعادلة الأوَل، مستبدلًا العنصر الثالث بحيازة زوجين من القطط أو الكلاب![2]. أمّا إذا بلغ

(1) عادل العوا: **الحضارة الحديثة وأثرها على القيم الأخلاقية**، ضمن محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، ص 63.

(2) وهذا الأمر تصوِّره بشكل واضح جدًا مختلف الأعمال السينمائية الغربية المعاصرة، ولعلّ ذلك يذكّرنا بما قاله بول فاليري من أنّ «فاوست» قد اغتصب من الشيطان سلطانه كشيطان، وبما قاله أحد أساتذة جامعة برنستون الأمريكية من أنّ المدنية الغربية ستحصل في يوم قريب على وسيلة تمكّنها من الانتحار الذاتي في أيّ=

الأب أو الأمّ مرحلة الشيخوخة، فما من حلّ سوى إيداعه دارًا لرعاية المسنّين والمسنّات، ولا ضير من زيارته مرّة في السنّة في أعياد الميلاد!!

وهكذا لم تعد النظم مستقرّة، والعقائد ثابتة، وإنّما تزعزعت وتأرجحت وتهافتت؛ بفضل ضغوط الحياة، وبينما كان الإنسان يطمح إلى أن يعيش أحفاد أحفاده في رغد من العيش - ولذا يوقف من أجلهم الأوقاف - إذا به لا يفكّر إلا في حدود نفسه أو أسرته على أبعد تقدير! بعد أن تغيّرَ وجه الحياة في العالم الحديث، وصحب كلُّ تغير مادّي تبدّل في نظرة الإنسان.

والواقع الذي لا شكّ فيه أنّ الأزمة في عنفوانها هي عبارة عن **«أزمة انقطاع الاتّزان بين ما يخلق الإنسان، وبين الأهداف المثلى التي يترتّب على البشر التزامها؛ فيما وراء الاختراعات، أزمة خوف وحيرة وقلق وهلع، إنّها أزمة انخلاع القلب والعقل، وهي تفرض على إنسان اليوم أن يعيش عيش إبليس، يحيا بانتظار الموت، ويرقب، وهو مشتّت اللبّ، خائر الفؤاد، فاقد الرجاء، إطباق موت ذري ينزل عليه ويحيق به، كالقدر المحتوم، فيمحو كيانه وحياته، ويمحو كلّ كون وحياة»**[1].

= وقت تشاء! ومن المعلوم أنّ هذا الأمر (المفهوم الغربي للأسرة) أصبح يقلق الغرب، ليس من منطق العودة إلى الحالة الطبيعية التي تقتضيها الفطرة البشرية، وإنّما بسبب عوامل أخرى يأتي في مقدّمتها الخوف من أسلمة أوروبا؛ بسبب تنامي أعداد أبناء المهاجرين مقارنة بعدد أبناء الأوروبيين الأصليين! (تشير التقارير إلى أنّ معدل النمو السكانيّ لدى المسلمين يتراوح ما بين 2.5 و3 في المئة سنويًا، في مقابل معدل لا يتجاوز 1.5 في المئة لدى الأوروبيين؛ نتيجة تناقص معدّلات الإنجاب المرتبط بنسق الحياة العلمانية العصرية). يُراجع: أفكار حول الإسلام ومستقبله في القارة الأوروبية، جريدة الحياة اللندنية، السبت 26 كانون الأوّل 2009م.

(1) العوا، الحضارة الحديثة وأثرها، م. س، ص 67 - 68. لذا يتساءل كبار المفكّرين اليوم عن سّر المأساة الفاجعة التي جعلت الشجاعة عبارة عن شجاعة عناد، والذكاء ذكاء يأس، والتفاؤل تفاؤل الحماقة الأخيرة: حماقة الأمل! نعم حماقة الأمل التي تعبّر عن أقصى شعور يمزّق وجود الإنسان في المجتمع الحديث، ففي الوقت الذي تغلّبَ فيه الإنسان بجدارة على الطبيعة أطلقَ المارد من قمقمه، فأخذته عزّة الخلق بالإثم، وكبرياء الإبداع بالجهالة، ونمت قدراته المادّية على حساب إيمانه الروحي، بعد أن أوقعت الآلة - الفخّ في شراكها الإنسان. بمعنى آخر: لقد اصطادت الآلة ربّها! وجعلت فريستها الإنسان، حتى غدت أزمة الإنسان المعاصر هي أزمة الآلة التي اخترعها، لتحلّ محلّه، وتقوم نيابة عنه بكافّة الأشياء التي من المفترض أن يقوم بها بنفسه. ونتيجة لذلك؛ أصيبت القيم الدينية والأخلاقية في مقتل حين شابها التخلّف والجمود، ولم تكن وحدها بطبيعة الحال من مات وإنّما سارع نيتشة «المجنون المحترم» بإعلان وفاة الإله، وموت الفلسفة، وتبعه آخرون من أنبياء الفجر الكاذب؛ مبشّرين بنهاية التاريخ، وموت الإنسان!! يُراجع: قلق الفلسفة: من إثارة السؤال إلى البحث في المآل، جريدة الحياة اللندنية، السبت 18 أيلول 2010م.

صحيح أنّ الرأي السابق قد يراه البعض معبّرًا عن فئة العقديّات المتشائمة، في المقابل من فئة الفلسفات المتفائلة، إلا أنّ الأخيرة هي الأقلّ حظًّا وذيوعًا وعمقًا في آن معًا. وفي الأحوال كلِّها؛ فإنّ أحدًا لا ينكر حقيقة أنّ التقدّم التقني الهائل ييسِّر رفاه الإنسان من الناحية المادّية، لكنّه - في الوقت نفسه - يُشكّلُ عاملَ ضغط مستمر على قيمه وحياته الروحية، لدرجة أنّ منظومة عادات الهِمّةِ والدَأب والنشاط فسدتْ برُمّتها إزاءَ هذا الضغط المتنامي والمستمرّ. فالآلات، إذ تلبّي احتياجاتنا تلبية إجمالية رتيبة، تقتلُ في الوقت نفسه إمكانات الإنسان الإبداعية، وتفرض علينا أن نعيش متماثلين، بحيث لا يتميّز إنسان على آخر؛ بأصالةٍ أو إبداع، فضلًا عن أنّها تقوّضنا من حيث تزعُمُ أنّها تنْهَضُ في خدمتنا على الدوام!

وبحسب توماس كاريل؛ فإن المعامل الحديثة حلّت محلّ المعابد القديمة، ومن أجل تجاوز هذا الأمر لا بدّ من أن ننزل إلى قرارة أنفسنا، ونبحثَ فيها عن سؤر من الروح، وبانتظار ذلك لا نستطيع أن نفعل أيّ شيءٍ على الإطلاق! وهو ما يعكس تناميًا في وتيرة الجدل الدائر حاليًا بشأن غائيّة العلم وقيمته؛ من زاوية الخير والشرّ، وزاوية الأخلاق. فما من شكّ في **«أنّ علماء الكيمياء العضوية كانوا يهدفون باكتشافاتهم إلى النفع الذي سيجنيه الناس في حقل الطعام والغذاء والدواء؛ غير أنّ المعامل الكيميائية ذاتها هي التي أنتجت الغازات السامّة الفتّاكة، وهي التي تهدّدنا بحرب الجراثيم»**[1].

يتّفق كثير من العلماء اليوم على أنّه لا سبيل إلى علاج المثالب الحضارية الراهنة إلا **«بفلسفة روحية قيمية، هي الفلسفة التي لا ترى الحضارة هدفًا؛ حضارة الآلة والعلم، بل تجعل المدنية؛ أي تجعل الأخلاق، هي الغرض والهدف [من كلّ تحضُّر]، وتعمل بصدق وإخلاص على تحويل الرقي المادّي إلى رقيّ خلقي، وتطوير الواقع ليُمسي واثقًا بالروح. لقد أصاب الإنسان نصرًا على المادّة لا يضارعه نصر، ولكنّه يحتاج إلى نصر آخر، نصر أسمى، نصر على نفسه وطبيعته، وذاك هو الجهاد الأكبر المستديم»**[2].

فهل ثمّة ثغرة في الحضارة الحديثة لم تُسدّ بالفعل؛ تمكّننا من أن نتقدّم كمسلمين لسدّها؟ وهل ثمّة جانب مهدوم لم يلتفت أحد إلى بنائه؛ يمكّننا من أن نتقدّم نحن لبنائه؟ وهل عندنا

(1) العوا، الحضارة الحديثة وأثرها، م. س، ص 73.

(2) العوا، الحضارة الحديثة وأثرها، م. س، ص 76.

مـا نقدّمه لهذه الحضارة؛ ممّا قد ينقصها، وهـي في أمسّ حاجة إليه؟ وهل في اتّجاه هذه الحضارة وخطّ مسيرها انحراف يمكن أن نصحّحه؟!

واقـع الأمر، أنّه للإجابة على هذه التسـاؤلات لا بـدّ من معرفة هدفنا البعيـد، وموقعنا من الحضـارة، في مصيرها المتحـرّك، وخطّ اتّجاهنا، ونوع الحضارة التي نسـتهدفها، ودورنا الممكن في تكوينهـا، ورسـالتنا فيهـا، خاصّـة وأنّ هـذه الحضارة ليسـت مغانـم خالصة مـن المغارم، ولا مكاسب مبرّأة من الخسران، ولا كمالًا منزّهًا عن النقصان[1].

في هذا السياق يبرز ما قاله برتراندرسل، من أنّ عناصر الحياة ثلاثة، هي: الغريزة، والعقل، والـروح. وأنّ الحضـارة الغربية اهتمّت بالعنصرين الأوّلين، ولم تهتـمّ مطلقًا بالروح. ومع أنّ بإمـكان العقـل أنّ يهدينا لفعل الخير والامتناع عن فعل الـشرّ، إلا أنّ عنصر الروح وحده هو الذي يُمكّننا من أن نشـعر شعورًا إنسـانيًا عاطفيًا قلبيًا، وأن نحسّ بإحساس الآخرين. ويتابع رسـل: إنّ العقـل والغريزة لا يحلّان المشـكلة؛ ولذلك فإنّه لا بدّ من انسـجام العناصر الثلاثة، وتنميتها تنمية قائمة على الانسجام؛ حتى تسير الحضارة على طريقها المستقيم.

ليـس غريبًا إذن، والحال هـذه، أن يؤكّد البعض بأنّ الغرب الحديث «يعبد الحياة بالطريقة نفسـها التي يعبدُ بهـا النَهِمُ طعامَـهُ: إنّه يلتهمه، ولكنّـه لا يحترمه. أمّا الإسـلام؛ فإنّه ينظر إلى الحياة الدنيا بهدوء واحترام. إنّه لا يعبد الحياة، ولكنّه ينظر إليها على أنّها دار ممرّ في طريقنا إلى وجود أسمى. ولكن بما «أنّها دار ممرّ» ضرورية، فليس من حقّ الإنسان أن يحتقر حياته الدنيا، ولا أن يبخسـها شـيئًا من حقّها. من أجل هذا كان لحياة الإنسـان قيمة عظمى، ولكن يجب ألا ننسى أنّها قيمة الواسطية إلى غاية فقط»[2].

(1) محمـد المبارك: **الصعيد العربي ملتقى المثل الروحية**، ضمن محاضرات الموسـم الثقافي 1959 - 1960م، ص 175 - 178.

(2) أسـد، الإسـلام على مفترق الطـرق، م. س، ص 27 - 28. ويقـول في موضع آخـر: «إنّ الأوروبي العادي يعرف دينًـا إيجابيًا واحـدًا هو التعبّد للرقي المـادّي؛ أي الاعتقاد بأن ليس في الحياة هدف آخر سـوى جعل هذه الحياة نفسـها أيـسر فأيسر، أو كما يقول التعبـير الدارج «طليقة من ظلـم الطبيعة». إنّ هياكل هـذه الديانة إنّما هي المصانع العظيمة ودور السـينما والمختبرات الكيماوية وباحات الرقص... وأمّا كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة والمهندسـون وكواكب السـينما وقادة الصناعات [وأبطال الكـرة من الآلهة الجـدد!!]»، ص 45 - 46. ويُراجع أيضًـا: الملامـة التي وجهّها الإمـام محمد عبده تجاه ما يراه في المسـيحية من تهرُّبيـة Escapism ومعتقد أُخروي

وإذ تقرّر أنّ في الغرب أزمات، وقلقًا نفسيًا، واضطرابًا في مجرى الحياة، وضعفًا أو تدهورًا في الخلق والعواطف، وتردّيًا في النفس الإنسانية، وإخفاقًا في محاولات الإصلاح الكبرى، وفوق هذا وذاك، ثمّة حاجة شديدة إلى بروز أهداف جديدة، وغايات إنسانية، وقيم روحية عميقة... إذا تقرّر ذلك؛ اتّضح لنا حجم الدور والمسؤولية الأخلاقية - الإنسانية والدينية بالدرجة الأولى - الملقاة على عاتق كلّ إنسان أخلاقيّ حرٍّ؛ للعمل ورسم الخطط؛ لنهضة روحية إنسانية شاملة، تبعث فينا العواطف الإيمانية، وتخرجنا من حماة المادّية المتوحشة.

وممّا يعزّز من هذه الفرضية؛ حقيقة أنّه على الرغم من أنّ الرقيّ المادّي ونظيره الروحي لا يعارض أحدهما الآخر؛ كما يرى الإسلام؛ إلا أنّهما وجهان من الحياة الإنسانية مختلفان تمامًا، وليس لأحدهما بالآخر علاقة ما، لا سلبًا ولا إيجابًا، وقد يمكن أن يوجدا أو لا يوجدا معًا. وهذا الأمر يبدو بوضوح تامّ؛ حين نقارن في ما بين الإسلام وروح الغرب؛ فإذا كان الاتّجاه الديني مبنيًّا دائمًا على الاعتقاد بأنّ ثمّة قانونًا أدبيًا مطلقًا شاملًا، يجب الخضوع إليه؛ فإنّ المدنية الغربية الحديثة لا تقرّ بالحاجة إلى خضوع ما، إلا لمقتضيات اقتصادية أو اجتماعية أو قومية بحتة. **«إنّ معبودها الحقيقي ليس من نوع روحاني؛ ولكنّه الرفاهية. وإنّ فلسفتها الحقيقية المعاصرة إنّما تجد قوّة التعبير عن نفسها من طريق الرغبة في القوّة، وكلا هذين موروث عن المدنية الرومانية القديمة»**[1].

وفي الأحوال كلّها؛ فمّما لا شكّ فيه أنّنا أصبحنا في أمسّ الحاجة اليوم إلى استعادة دور التصوّف في حياتنا العامّة، خاصّة مع تأكيد البعض أنّه سيأخذ الشكل المستقبلي للإسلام، وأنّه،

غير مبال بانتهاكات الطواغيت، ومن أنّها تخلق في هذا العالم ثنائية غير سليمة؛ وذلك عبر تكريسها الروح لله، وتمكينها قيصر من حكم الجسد والمجتمع!. محمّد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، القاهرة: دار المنار، 1373هـ. ص 24 - 25. ولمزيد حول هذه النقطة يُراجع: وينتر، تيم [عبد الحكيم مراد]: عيسى ومحمد - نقاط التقاء جديدة - ، مجلة المحجة، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، العدد التاسع عشر، 2009م، ص 15.

(1) أسد، الإسلام على مفترق الطرق، م. س، ص 31 - 33. ويؤكّد في موضع آخر: «إنّ المدنية الغربية لا تجحد الله البتّة، ولكنّها لا ترى مجالًا ولا فائدة لله في نظامها الفكري الحالي.... وبما أنّ قضية وجود الله لا تقع تحت هذا الوجه ولا تحت ذاك [ميل الأوروبي إلى نسبة الأهمّيّة العملية فقط إلى تلك الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية، أو تلك التي يُنتظر منها على الأقل أن تؤثّر في صلات الإنسان الاجتماعية بطريقة ملموسة]، فإنّ العقل الأوروبي يميل بداءة إلى إسقاط «الله» من دائرة اعتباره»، ص 37.

نظرًا لما يتضمّن من نزعة إنسانية عامّة، مرشّح بالفعل لتمثيل دور مهمّ في المستقبل المنظور على المستوى العالمي. وممّا يؤكّد هذا الاحتمال أنّ البشرية باتت تشعر بالتهديد في كيانها المادّي والروحي؛ بسبب الضغط الذي يمارسه التقدّم التقني على النفوس، وبسبب الفجوة التي أحدثها هذا التقدّم في التوازنات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفي الصحّة النفسية للأفراد والجماعات!

وممّا يزيد من أهمّيّة استعادة هذا الدور - أيضًا - أنّ القيادات الداعية للإصلاح والنهضة (خلال النصف الثاني من القرن العشرين) قد غفلت عن الاهتمام به؛ مقارنة مع روّاد الإصلاح والتجديد، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مكثّفة جهودها على الجوانب العقلية والسياسية والتكنولوجية، ظنًّا منها أنّ التمكّن من تلك الأمور، وامتلاك ناصيتها؛ كفيل بتحقيق النهضة المنشودة! وهو أمر أقلّ ما يقال عنه: إنّ الوقائع التاريخية كذّبته، ولعلّ أكبر دليل على ذلك أنّ الغرب الذي يقود العالم كلّه في تلك النواحي يعاني أزمة روحية عميقة، وخواءً نفسيًا كبيرًا، وهو ما ينعكس في اهتمامه المتزايد بأشعار جلال الدين الرومي، والمذاهب الروحية الحديثة، والظواهر الباراسيكولوجية (الخارقة للعادة، كالتواصل عن بعد)... أضف إلى ذلك - أيضًا - أنّ بعض مجتمعاتنا العربية قد حازت بالفعل أعلى التقنيات الحديثة، ولديها الكثير من الإمكانات المادّية الهائلة، والثروات الطبيعية المتراكمة، إلا أنّها لا تزال بعيدة كلّ البعد عن **«النهضة»**؛ بمعناها الشامل: نهضة العقل والروح معًا.

الفصل الثالث

العقل الأصولي الـمُعَلْمَن..

البنى الأصولية في الإسلام والمسيحية

م

الفصل الثالث

العقل الأصولي الـمعلْمَن ..
البُنى الأصولية في الإسلام والمسيحية

لا يزال موقف الأصولية من التعددية مثقلًا بعبء التاريخ من ناحية، كما أنـه لا ينتظم في بوتقة واحـدة من ناحية ثانية، صحيـح أن الرفض القاطع للتعددية الدينية خاصة، والسياسية عامة، يبدو الموقف الأصوليُّ الموحد، لكن هذا لا يجعلنا ننسى أنه حتى - في سياق هذا الرفض - هناك على الأقل تنويعـات مختلفـة، تتأرجح ما بين تغير الأسـباب تارة، وأسـلوب المعالجة وطرح البدائل تارة أخرى.

وسـتحاول هذه الدراسـة، الوقوف على معنى الأصوليـة أولًا، وتشريح أزماتهـا العامّة ثانيًا، ثم تحليـل موقفهـا من التعددية ثالثًا، أي أننا سـنعمل عـلى وضع الظاهرة ضمن سـياقاتها المعرفية، من خلال البحث عن أسبابها، ودراستها بصورة مقارنة مع الظواهر الموازية لها، والتمييز - قدر الطاقة - بين الأنماط والأشكال التي تكتسبها، والتي تتفاوت من ناحية خطورتها وقابليتها للإدانة.

لعـل من نافلة القول إن مصطلح الأصولية ما يزال يسـبب العديد مـن اللبس، غير أن هذا اللبس ناشـئ في الأسـاس، ليس فقط من معنى الكلمة أو ماهيتها، وإنما من مسـيرة تَشَـكُّلِها، وسـيرورة اشـتغالها في النص والتاريخ معًا، وبالتالي، يبدو أن الجدل سـيطول، بحكم ما سبق، ولـن يكون بمقدور أحد أن يقول الكلمة الفصل في هذا السـياق، شـأن أغلـب المفاهيم ذائعة الصيت، في خطابنا الفكري المعاصر وبيئاتنا العلمية الراهنة[1].

(1) لمزيد من التعمق حول المفهوم وسياقاته الغربية، يرجى الرجوع إلى مُؤَلَّف إميل بولا:
Emile poulat, Integrisme et Catholicisme integral. UN reseau secret international antimoderniste: La sapiniere, Paris Castarman, 1969.

فعلى الرغم من سيطرة هذا المفهوم على حيّز كبير من التداول الثقافي العربي الحالي، إلا أنه ينتقل من الوضوح الصارم إلى الغموض المُربِك، فمن جهة، يجادل الباحثون حول التسمية التي تقترن بالظاهرة، كاشفين في كل تسمية عن خلفية فكرية محددة، ابتداءً من «الأصولية Integrisme» ومرورًا بـ «الجذرية Fondamentalisme»، وليس انتهاءً بـ «الإسلاموية Isalmisme»، ومن جهة ثانية، يرتبط كل تصور من التصورات السابقة بمجموعة من الإشكاليات المتعلقة بها، خصوصًا حين تثار الأسباب التي تُعيدنا - في الأغلب - إلى تأكيد وجود سمة مميزة متضمنة في الإسلام ذاته، أو ما يُطْلِقُ عليها مكسيم رودنسون لفظة «Virus»، باعتبارها مسؤولة عن تولّد التعصب الديني[1].

وفي الأحوال كلها؛ فإنَّ ما يهمنا في هذا السياق، ليس الدخول في نقاشات إجرائية بحتة، وإنما الوقوف على موقف الأصولية الإسلامية من التعددية بمعناها العام، والذي لا يزال يمثل بؤرة مهمة، مسكونة بالعديد من الالتباسات التي لا تكاد تنتهي.

أولًا: مقاربات أوليّة حول المفهوم

لعل التساؤل الرئيس، الذي يشغل أغلب الباحثين المهتمين بظاهرة الأصولية، يمكن تلخيصه بالآتي: كيف ولماذا تنبثق الأصوليات - أو لا تنبثق - لدى أمة من الأمم من دون غيرها، أو في منطقة ثقافية معينة، أو تشكيلة اجتماعية ما؟ ولماذا تهتز وتنكمش بالظروف والملابسات

ويمكن الرجوع إلى مادة أصولية للمؤلف نفسه، ضمن موسوعة:
Encyclopedia Universals, Vol. VIII 1970, pp, 10761079 - .

وحول الخطاب السياسي تحديدًا عند الأصولية، راجع كتابي أحمد الموصللي، دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب بيروت 1990، والأصولية الإسلامية: الخطاب الإيديولوجي والسياسي، بيروت 1992. ومن المعلوم أن كلمة Fundamentalism الإنجليزية، ترقى في استعمالها إلى حركة تطورت ضمن الكنائس البروتستانتية بعد الحرب العالمية الأولى، خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تهدف - على وجه الخصوص - إلى الدفاع عن عدم الضياع الحَرفي للنص التوراتي، وقد برزت، بصورة خاصة، إبان ما عُرف بقضية دايتون الشهيرة، سنة 1925، حيث أقاموا دعوى ضد المعلم الذي تجرأ على تعليم تلامذته نظرية التطور البيولوجية.

(1) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة: أسعد صقر، دار عطية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 218.

التاريخية نفسها؟ وهل الأصولية ظاهرة عامة في كل دين، أم أنها سمة مميزة للفكر الإسلامي بصفة خاصة؟ وما موقف الأصولية الإسلامية من قضايا العلمنة والديمقراطية والحداثة والتعددية؟

بدايةً، يمكن القول: إنه لا يوجد مفهوم بيّنٌ بإطلاقية البيان، مثلما لا يوجد مفهوم غامض بإطلاقية الغموض، فالمفاهيم تولدُ وتحيا وتموت وتُبعث، وتتكرّر دورات اشتغالها بين حقل وآخر، كما أنها تنتج دلالات لا تخضع بسهولة للتحديد، مثلما تنتجُ ظلالًا عديدة، لا يمكن تحديدها قط، أما ما يحدّد ضرورتها في وقت دون آخر، وفي حقل دون غيره، فهو إمكان قابليتها لأن تكون جزءًا من عتاد، تستدعيه ضرورة التداول المعرفي.

و إذا كانت النزعة الأصولية حاضرة بلا انقطاع، في البنى الإيديولوجية ذات النمط الكنسي كافة، حتى لو كانت علمانية، و إذا كانت تتوقف - في حدة مظاهرها - على الصدف إلى درجة كبيرة، خصوصًا في العالم الأدنى أو الخارجي عن الجماعة، إلا أن هنالك - على الرغم من ذلك - شروطًا يجب توافرها في البنية الأساسية لأية أصولية، بإمكانها أن تشجع من تطور هذه السيرورات، أو أن تجعلها أكثر صعوبة، أو أن تكبحها على حد سواء.

لكن قبل أن يأخذنا الحديث عن شروط الظاهرة وفوارقها، ينبغي أن نؤكد أولًا أن تداوليّة المفاهيم تفضي إلى انخراطها وتورّطها، بمعنى آخر، إرادتها في أن تتجاوز الممكنَ المنفتح دائمًا، بالركون إلى الالتزام باتجاهٍ محدّد.

ومفهوم الأصولية يواجه مشكلة كبرى، في ما يتعلق ببيئته وتوطينه، أي قابلية أن يأخذ مكانه في الحقل الذي تمّ التفكير لأجله، فبدلا من ذلك نعثر في هذه العمليّة المتّسمة بالتقدّم والاطّراد، على ما يطلق عليه البعض «تغذية ارتجاعية متناوبة بين المتن والأدوات»[1].

وهذه التغذية الارتجاعية، إنما تذهب في هذه الحالة إلى مصدر المفهوم، لا إلى المفهوم نفسه، بمعنى أن أدائيّة المفاهيم تتحوّل عندنا من الشأن الفكري المحض إلى الشأن السياسي المحض أيضًا، وتلك هي المفارقة التي يبدو أن الثقافة من دونها تفقد ممكناتها، فكلّما كانت المفاهيمُ

(1) راجع، في هذا السياق مقال عبد المنعم المحجوب: الأصولية، راهنيّة المفهوم وتأويله، مجلة فضاءات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الجماهيرية الليبية، عدد 39، فبراير (شباط) 2008.

أصيلةً، كلَّما تفعّل المتن الثقافي العام واتّسمَ بالأصالة، ولكنها بقدر ما تكون مستعارةً، بقدر ما تصيب ذلك المتنَ حالةٌ من الازدواج في أدائه.

أما في ما يتعلق بظهور المصطلح تاريخيًّا، فثمة من يرجع ذلك إلى بروز الأصولية الحديثة في الغرب، كحركة بروتستانتية في القرن التاسع عشر، بعد مؤتمر نياجرا 1895، من أجل أن تحيي من جديد أفكار أصحاب عقيدة الظهور الثاني للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ظهورًا حرفيًا حقيقيًا.

أما على المستوى الأكاديمي، فقد ورد مفهوم الأصولية في أول توثيق له، في المعاجم الإنجليزية عام 1950، في قاموس أوكسفورد، مع إقرارنا بأن الأصولية - كحركة، أو كتيار، أو اتجاه - ليست جديدة إلى هذا الحدّ، وبالتالي فإن الأصولية كونها عمليّة إضفاء صبغة الديني على ما هو سياسي، لا يمكن نسبتها في سياق الحضارة الإسلامية إلا إلى التأسلم، إلى الادّعاء، لا إلى الدين نفسه.

أما جيمس بار، وهو مرجع أساسي في الأصولية، فيرى أن الكلمة جاءت من عنوان سلسلة نشرات أو كتيبات سميت «نشرات الأصول وخلفاؤهم المباشرون»، والتي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة 1910 - 1915، واستخدم فيها مصطلح الأصول، ليعني عناصر العقيدة التقليدية، أي النص كوحي وسلطة، والقول بألوهية المسيح، وغيرها من الثوابت التي يراها الأصوليون المسيحيون اليوم»[1].

لكن إلى جانب ذلك، هناك أيضًا مرجعية مسيحية أخرى للأصولية، وهي البروتستانتية، التي نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية، إبان العشرينيات من القرن الماضي.

وفي الأحوال كلِّها؛ فإن الأصولية المسيحية كظاهرة فكرية، لها سمات خاصة تتلخص في ثلاثة أمور، هي: الشمولية، والنصوصية، والانحياز المطلق.

الشمولية: تعني أن جميع الأسئلة التي تفرضها الحياة الخاصة والعامة، تجيب عنها تعاليم الدين أو الإيديولوجية.

(1) حيدر إبراهيم علي: مفهوم الأصولية، التاريخ والمعنى، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، أكتوبر (تشرين الأول) 1993. ولمزيد من التفاصيل، حول الجذور التاريخية للأصولية الأمريكية؛ انظر: سمير مرقص: البروتستانتية والسياسة الخارجية الأمريكية، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

والنصوصية: تعني أن النصوص المقدسة تؤخذ حرفيًّا، من دون الدخول في تأويل أو تفسير بما يعنيه من استكشاف ملابسات، أو طرح تساؤلات... إلخ.

أما الانحياز المطلق: فهو يعادل الرفض المطلق لأي مساءلة نقدية لمنظومة المبادئ التي يعتقدها الأصولي.

وتلتقي الأصوليات المعروفة كافة حول فكرة أن النص المرجعي بالنسبة لكل واحدة منها يحتوي على مجموعة من الحقائق الحيّة الخالدة، التي هي صالحة لكل زمان ومكان كمؤشر وضمان لعصمتها من الخطأ، لذلك تعتبر الأصولية الكتاب أو النص الذي يُتخذ كمرشد مكتف ذاتيًّا، بمعنى أنه توجد فيه الإجابات كافة عن كل الأسئلة الحاضرة أو القادمة على حد سواء.

أما في ما يتعلق بمجال عمل المفهوم، أو حقل تأثيره، فإنه موزّع بالتساوي تقريبًا بين الدين والسياسة، ومن ثم، فمع إقرارنا بصحة أن الكثير من المفاهيم عادة ما تفقد فاعليتها إذا ما جُرّدت من منظوماتها وحقول عملها واشتغالها، إلا أن مفهوم الأصولية بالذات لا يعني شيئًا خارج التوظيف السياسي له، وتلك مفارقة قلما يلتفت إليها كثيرون.

وتبعًا لرودنسون، فإن «العامل الأساسي الذي يشجع على اللجوء إلى الأصولية السياسية في الإسلام، هو دستور جماعة المؤمنين، بسبب الشروط التاريخية لتشكلها (الجماعة) الأولى، ضمن بنية سياسية - دينية (دولة المدينة)»[1].

ومع ذلك، فقد خلقت المسيحية - على عكس الإسلام - بنى مزدوجة، و إن بدت مترابطة بصورة وثيقة، فمن ناحية، لا تملك جماعة المؤمنين في المسيحية - من حيث المبدأ - دعوة سياسية بالمعنى الخالص للكلمة، لسبب بسيط، هو أن مملكة المسيح ليست من هذا العالم في شيء، ما يوجب على المؤمنين برسالة يسوع أن يردوا ما لقيصر لقيصر.

أما في الإسلام، فإن الإغراء الأصولي يتمتع بحيوية لا تقارن، حيث تُشكل العودة إلى المنابع عودة إلى ظروف أسبغت عليها مسحة أكثر أسطورية، حينما كان النبي ﷺ، يقوم على رأس دولة المدينة، وعلى عكس ذلك، نمت الكنيسة خلال ثلاثة قرون قبل قسطنطين، من دون أن تحاول السيطرة على الدولة، ومن دون أن تفكر في ذلك ولو بصورة أولية.

(1) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، مرجع سابق، ص 227 - 228.

ضمن هذه البنى، ذات النمط الكنسي، نشأت الأصولية الغربية، فاستنبطت فقه الواجبات المفروضة على كل منتم إليها، في حين حدد قادة الجماعة آفاق العمل الجمعي كلية، وإلى جانب ذلك، تعبئ الحركات الرمزية والطقوس/ التعاليم، التي تتكرر إلى مالا نهاية، ومن دون انقطاع، حماسة «المؤمنين»[1].

وبحسب السيّد هاني فحص؛ فإن الإشكالية الرئيسة في ما يتعلق بـ «الأصولية الإسلامية»، إنما تكمن في أنها «مصطلح يختزن تجارب ورموزًا وإيحاءات، لا علاقة لها بنا، بل مرتبطة بالتاريخ الأوروبي، وبثقافة مسيحية نصية، تلتزم النصوص حرفيًا، وتعكس أحيانًا التوسط بالعنف لتحقيق أهدافها، فكلمة أصولية هي ترجمة رديئة لكلمة Fundamentalism، التي تعني في المعاجم: مذهب العصمة الفردية، وذلك نسبة إلى حركة بروتستانتية»[2].

ووفقًا لهذا الطرح، نحن أمام مصطلح غربي، يحمل إيحاءات مسيحية غربية، وبالتالي فعندما يطلق الغربي على المسلم صفة الأصولية، فإنه لا يترك أدنى مساحة تذكر لأي إيحاء إيجابي، وفي ذلك نفي ورفض للتعددية، وفي هذا الإطار، عادة ما يتم التركيز على مسألة خصوصية واختلاف التجربة الأوروبية المسيحية، عن نظيرتها الإسلامية، وصولًا إلى القول بأن هذا الأمر قياس مع الفارق لا يصح الأخذ به، كما الشأن في ما يتعلق بمسألة العلمانية.

وبطبيعة الحال، يسوق هذا الفريق أدلة، لنفي الأصولية عن الإسلام والمسلمين، ومن بينها القول بارتباط الظاهرة بالفكر اليهودي بصفة خاصة، والمسيحي عامة، ومن بين الكتابات التي يعولون عليها في هذا الشأن، كتاب البريطاني ديفيد هيرست «البندقية وغصن الزيتون»، الذي جاء فيه: «إن جذور العنف في الشرق الأوسط تعود «للأصولية اليهودية المتطرفة»، وإن تجاهل الغرب لمخاطرها هو جزء من ممارسته المعروفة للمعايير المزدوجة، خصوصًا وأن الغربيين طالما حاربوا الأصولية الإسلامية، واعتبروها عدوًا حل محل الشيوعية، متجاهلين حقيقة أن خطر الأصولية اليهودية، لا يقتصر على المسرح الداخلي في الدولة العبرية، وإنما

(1) لمزيد من التفاصيل حول تشكل الأصولية راجع: مكسيم رودنسون: الماركسية والعالم الإسلامي، باريس 1972، ص 130 - 180

(2) هاني فحص: الأصولية الإسلامية، دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس، جريدة الوسط:
http://www.alwasatnews.com/news/328714.html

يتجاوزها إلى العالم الرحب، لأن «إسرائيل» تملك أسلحة دمار شامل في مقدمتها أكثر من 200 رأس حربي نووي، تستطيع إيصالها إلى أية بقعة في العالم»[1].

لكن ما يغفله هؤلاء هو أن الأصولية بالفعل ظاهرة تكاد تكون ملازمة لكل دين وهي و إن كانت تبدو بصورة أشد في اليهودية، إلا أن ذلك لا يعني - بحال من الأحوال - أنها غير موجودة على الأقل في واقع المسلمين اليوم، ذلك أن الأصوليات - على اختلاف مشاربها - إنما تنزع إلى نفي التعددية ورفضها رفضًا قاطعًا[2].

وتشير كارين آرمسترونج - مؤلفة كتابي «معارك في سبيل الإله: الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام»[3]، و«التاريخ المختصر للإسلام» - في رصدها لظاهرة بزوغ الأصولية في القرن العشرين، إلى موقف الأصولية من المبادئ الديمقراطية، بقولها: «ولم يكن لدى الأصوليين وقت للديمقراطية أو التعددية الحزبية، أو التسامح الديني، أو الحفاظ على السلام، أو الخطاب الحر، أو فصل الكنيسة عن الدولة، فالأصوليون المسيحيون قاوموا الاكتشافات العلمية الخاصة بعلوم الأحياء والفيزياء، وأصروا على أن كتاب سفر التكوين يبدو علميًّا في جميع تفاصيله، ولا يحتاج إلى إضافات من أي نوع، وفي الوقت الذي كانت غالبية البشرية تلقي بقيود وأصفاد الماضي، أظهر الأصوليون اليهود أن قانونهم المقدس الذي مارسوه بصرامة وتشدد، هو القانون الدولي الوحيد القابل للتطبيق، وقد تبعهم الأصوليون المسلمون في تحويلهم للقضية العربية - الإسرائيلية، من قضية دنيوية إلى قضية دينية خالصة»[4].

---

(1) محمد أمين المصري، الأصولية اليهودية والعنف، موقع جريدة الوطن، 27/ 11/ 2008، على الرابط التالي:
http://www.egyptangreens.com/docs/general/index.php?subcategoryid=262&categoryid=36&eh=showsubject

وانظر أيضًا: مقال ميادة العفيفي، الأصولية صناعة يهودية قديمة، التاريخ يؤكد ذلك وشهادات الغرب أيضًا، موقع شبكة النبأ المعلوماتية:

www.annabaa.org

(2) لمزيد من التفاصيل حول وجهة النظر التي تربط الدين بالأصولية، راجع مقال عمر قدور، إن الدين لا يكون إلا أصوليًّا، موقع أوان، على الرابط التالي:
http://www.alawan.org/?page=articles&op=display_articles&article_id=2478

(3) نشرت ترجمته العربية ضمن منشورات سطور، القاهرة 2000.

(4) معارك في سبيل الإله، مصدر سابق. وفي سياق بحثها مجمل الأسباب التاريخية التي أدت إلى بروز الأصولية اليهودية، تؤكد آرمسترونج، أن اليهود كانوا أول مَنْ أَقْبَلَ على التطرف الديني، نظرًا لأنهم عانوا أزمة العدالة=

لذا يفضل البعض استخدام مصطلح «الإسلاموية» بديلًا عن «الأصولية»، وحجتهم في ذلك أن الأخير ليس إلا مصطلحًا يتم تمريره في ثقافتنا اليوم من دون أية شرعية، بل إن البعض يسكت عنه ظنًا أنه يعني «العودة إلى الأصول والمبادئ الإسلامية»، أو يتماهى مع مصطلح «الأصوليين» أي جماعة الفقهاء المشتغلين بعلم أصول الفقه[1]!

ثانيًا: موقف الأصولية من التعددية

ثمة منظومة فكرية كاملة يناصبها الأصوليون الإسلاميون العداء، وعلى رأس هذه المنظومة تقع كل من: العلمانية، الديموقراطية، والتعددية؛ بحيث يصح القول إن هذا الثالوث اللامقدس، بنظر الأصوليين، قد استحق صرف أغلب جهودهم ناحية دحضة وبغية تحطيمه.

وبطبيعة الحال، فإن الهجوم على هذه المفاهيم أمر مفهوم تمامًا، بالنظر إلى طبيعة الأصولية ذاتها، كحركة «تدعو إلى تفكيك البنية التأسيسية للتاريخ، فتنكر شرعية إلزامية النظريات، وتحث على استخلاص المعنى الحقيقي للإسلام، من النصوص المفسرة من منظور التجربة الحديثة لواقع الأمة ومعاناتها»[2].

ويمكن تلخيص البنى التأسيسية، التي ينبني عليها تصور الأصوليين للآخر، ونفيهم التعددية الدينية والسياسية، في أربعة عناصر رئيسية، هي:

1- عالمية الرسالة/ الإسلام، أو الحقيقة المطلقة، التي يجب إنشاؤها.

= الاجتماعية، ووجدوا أن مدنية العصر الحديث هي السبب وراء اضطهادهم ومعاناتهم، كما أنهم - نظرًا لشعورهم بالدونية على يد المجتمع المتمدين، الذي يؤمن بالنصرانية الغربية في نهاية القرن الخامس عشر - قد دُفعوا إلى استخراج مخزونهم من الحيل البارعة، والمبادئ الدينية، والخرافات، والأساطير، التي تمنعهم من إعادة سطلة الدين. في الحصول على حقوقهم المهضومة على يد الغرب المسيحي، ومن ثَمَّ استمروا في إخراج وتدوير هذا المخزون لسنوات طويلة حتى أصبح - في ما بعد - حقيقة مقنعة للغرب إلى حدٍّ ما، مثلما تجلى في شكل ممارسات شائعة في العالم الحديث، ونتيجة لذلك، تشكل هذا المنحى على هيئة اتجاهات متشددة، تنحو إلى المزيد من التطرف الديني؛ بغية إخضاع العقل لسيطرة الدين.

(1) هاني فحص، مرجع مذكور سابقًا.

(2) راجع مادة «الأصولية الإسلامية»، التي حررها أحمد موصللي في: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، المجلد الثاني، ص 150 - 158.

2- جاهلية العالم، الحقيقة الجزئية الفعلية، التي يجب التخلص منها.

3- الجهاد، السبيل الوحيد لإنهاء الحقيقة الجزئية الفعلية (جاهلية العالم).

4- أخيرًا السلام، والذي هو بمثابة السبيل إلى تحقيق الحقيقة النظرية المطلقة، ونتيجة لها في آنٍ معا!

ومن ثَمَّ، «فعالمية الإسلام وجاهلية العالم، لا يمكنهما التعايش بصورة شرعية، فمن كل واحدة منهما تنفي الأخرى»[1].

1 ـ عالمية الرسالة:

تنطلق الأصولية الإسلامية من الإيمان بأحقية قيادة الأمة الإسلامية للعالم، على اعتبار أنها «خير أمة أخرجت للناس» وهي بهذا المعنى تسعى إلى تحقيق قطبية أحادية يخضع لها الجميع، وينضوون تحت لوائها، حتى مع التذرع بأن مهمة الإسلام إنقاذية لأن الأمة الإسلامية أمينة على رسالة الله في العالم»[2].

وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى أن السياسة الخارجية للثورة الإسلامية في إيران، قامت على مجموعة من الأسس، كان على رأسها «التأكيد المستمر على العداء للولايات المتحدة، التي لا تجوز مصلحتها أو مهادنتها، ومواصلة الصراع ضد القوتين العظميين «أمريكا والاتحاد السوفياتي» وضد الصهيونية»[3].

إن عالمية الإسلام، وفق الفهم الأصولي، مبنية على مبدأ «الحاكمية»، القائل بمطلق سلطة الله في الكون، فهو المشرع ابتداءً، ومن ثَمَّ يجب أن يتمحور عمل البشر حول تطبيق التشريع الإلهي، وتنحصر سلطة التشريع بالله وحده، يعني أنه ليس من حق أي إنسان أن يشرع أو أن

(1) أحمد موصللي: الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتدقيق، بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 11.

(2) حول عالمية الإسلام بالمعنى الحركي، انظر حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار القلم، بيروت 1984، ص 63، و72، وأيضًا ص 347. وراجع كذلك سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص 5 - 13، وآية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، ص 8 وما بعدها.

(3) حسن الباش، منهج الجهاد في القرآن، مؤسسة مي للطباعة والتوزيع، بيروت 1990، ص 138.

يحكم بغير ما أنزل الله[1]، وبالتالي، فإن عالمية الإسلام تتضمن - بداهة - معارضة أي نظام إنساني، فلسفي أو سياسي، لا يقف عند حكم الله[2]، وتبعًا لذلك، فهم يقسمون كلاً من المنهج والفكر والعمل إلى قسمين: الأول: ذلك الذي منحه الله. الثاني: ذلك الذي لم يمنحه الله.

وعليه، فالمتبعون لمنهج الله، إنما ينظمون حياتهم وشؤونهم طبقًا للمنهج المستمد من عقيدة الله، فهم «أتباع/ حزب الله»، أما «الآخرون»، الذين يستمدون منهجهم من دستور أو نظام سياسي أو قانون، فهم أتباع دين الملك أو العشيرة أو الشعب (باعتباره مصدر السلطان في النظم الديمقراطية)، وبكلمة واحدة، هم «أتباع/ حزب الشيطان»[3]، فحزب الله هو الذي يؤمن بتوحيد الله و يعمل بشر يعته، أما حزب الشيطان فينضوي تحته كل من لا يتبع تعاليم الإسلام، فردًا كان أم طائفة، أم شعبًا، أم أمة من الأمم!

ووفقًا لذلك أيضًا، تجنح الأصولية إلى القول بعدم جواز جمع الإسلام، أو حتى مقارنته، مع غيره من الأنظمة السياسية أو العقدية، ضمن نسق واحد؛ بحجة أن عدم الخلط سيؤدي إلى سهولة تحدي الشر، في حال عدم اختلاطه مع الخير! في ما يؤدي اجتماع الخير والشر في بوقتة واحدة؛ إلى عدم تجنب الأخطاء، وصعوبة القضاء نهائيًا على الشر[4].

2 ـ جاهلية العالم:

أما في ما يتعلق بـ «جاهلية العالم» فيرى الأصوليون أن رحلة العودة إلى الجاهلية الأولى،

(1) للحصول على تفاصيل أكثر حول موضوع الحاكمية، راجع: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص 150 - 152، وأبو الأعلى المودودي:
Towards Understanding Islam, Islamic Publications, Lahore, pp. 4.113.
وأيضًا أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثامنة 1984، ص 268 - 269.

(2) حول معارضة الأصوليين للفلسفة والأنظمة غير الإسلامية؛ راجع: المودودي:
A Short History of Revivalist Movements in Islam, Islamic Publication, Lahore, 1963, pp. 5 - 22.

(3) حول هذه التقسيمات؛ راجع: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، ص 63، وص 332 - 333، وسيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثامنة، 1983، ص 196، والمودودي: Towards Understanding, p 93.

(4) في التأكيد على عدم جواز الخلط؛ راجع، بصورة خاصة: مجموعة رسائل البنا، ص 169، وص 309، والحكومة الإسلامية، ص 122 - 123. والمودودي: A Short History.

قد انطلقت منذ أمد بعيد، وأن عقلية الغاب باتت تهيمن على مقدرات العالم، وتقوم على فلسفة القـوة، ومنطق النفوذ، والسـيطرة ليس إلا، وأن هذه الجاهلية الجهلاء سـتؤدي حتمًا إلى نشـأة حروب وحشية وطاحنة، كالحرب العالمية الأولى والثانية[1].

ونفيًا للتعددية بكل أنواعها الدينية والإثنية والعرقية والسياسية والمذهبية والطائفية يؤكد الأصوليون أن تعطيل دور الإسلام قد أدى إلى تحريك النعرات القومية والمذهبية ومعنى ذلك، أنه في حال عدم تعطيل دور الإسـلام، لن يكون لهذه التنويعات والتعددات أي وجود يذكر، نظرًا لسيادة الفهم الأحادي والمنطق الإقصائي الاختزالي، الذي يُفهم بها الإسلام لدى هؤلاء.

وبحسـب الأصولية الإسلامية، فإن الإسـلام لا يجوز له أن يخضع بدوره إلى الواقع العالمي «الجاهـلي»، وإنما يتوجـب عليه أن يواجهـه «ليُخضعه لتصوراته ومفاهيمـه ومنهجه ولذلك يُبقي منه ما هو فطري وضروري، ويترك ما هو طفيلي ومؤد إلى الفسـاد، هكذا كان الإسـلام يـوم «أن» واجه جاهليـة البشرية منذ قرون، وهكذا هو اليوم يواجـه الجاهلية في كل زمان ومكان، فالمجتمع الجاهلي، سواء في القرن السابع الميلادي، أو في القرن العشرين، يتمتع بنفس الصفات والخلل في العقيدة وصور الشرك المتعددة...»[2].

وفي المحصلة، تعتبِر الأصولية الإسلامية (سواء في شكلها الحركي، أم المؤسساتي/ الحكومي) عدم الخضوع للقوى الحاكمة واجبًا مقدسًـا، فليـس غريبًا إذن، والحالة هذه، أن يُصدر رموز هـذه الحركات بيانـات تكفيرية للغرب، فيما هم يتمتعون بحق اللجوء السـياسي فيه! كما أنه منذ أوائل العشرينيات، وحتى اليوم، تعاملت معظم الحركات الأصولية مع الأنظمة القائمة على أنها أنظمة جاهلية، بالرغم من زعم بعضها الانتماء إلى الإسلام، بل والتحدث باسمه!

ومن بين الأسـباب، التي يدلل بها الأصوليون على رفض التعددية بأنواعها كافة، الخوف من وقوع «الفتنة» السياسـية والدينيـة، حيث ترى الأصولية أن القوى الغربية، وبسـبب رغبتها الطاغية في القضاء على الخلافة العثمانية، قد منعت الحركات الإسلامية من إنشاء نظام مستقل

(1) الإسـلام ومشـكلات الحضـارة، ص 7 - 8، وانظـر أيضًا: هادي المدرسي، الإسـلام والإيديولوجيـات المناوئة.. إلى أيـن؟ مؤسسـة البلاغ، بـيروت 1987، ص 9 - 12، وص 49 - 52، ومحمد جواد يـس، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1986، ص 47 - 48.

(2) الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، ص 41 - 42.

بها، قائم على الإيديولوجية الإسلامية، ورؤية الإسلام للعالَم، لذلك؛ فإنهم يفسرون الدعم الذي لقيه أتاتورك، وخضوع حكومات العالم الإسلامي في ما بعد كليّة للهيمنة الغربية، وما تبع ذلك من بروز الصراعات القومية بين العرب وغير العرب؛ من أهم نكسات الأمة الإسلامية.

أي أن ظاهرة الشخصية الإقليمية أو القومية، هي برأي الأصولية «صنعة الاستعمار الكافر، وتقوم على أساس تعميق الفواصل اللغوية والمذهبية والعرقية، بما يخدم مصالح الاستعمار المتجددة، ولهذا فإن القومية هي عنصر إضعاف و إثارة تناقضات»[1].

القومية - بهذا المعنى - مرفوضة جملة وتفصيلًا لدى الأصولية، بحجة أن مهمة الإسلام ليست الذوبان في المفاهيم الإنسانية المفتعلة، داخل العالم الإسلامي أو خارجه (تعددية، علمانية، ديموقراطية، ليبرالية... إلخ)، وذلك بحكم «الأمانة» أو «المسؤولية»، التي ألقاها الله على عاتق هذه الأمة، والتي تستوجب، ضمن ما تستوجب من أمور، ألا تُذَل لأحد، وألا تستعبد لأحد؛ لأن الله قد قضى ألا ﴿يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141].

وهذا المعنى تحديدًا، يتردد كثيرًا في أدبياتهم، بمعنى أنه لا يجوز للمؤمن الذي رضي بالاحتكام لشريعة الله مطلقًا، أن يحتكم لأية شريعة إنسانية أخرى، كمرجعية حاكمة لتوجهاته العلمية والعملية، فالمؤمن لا يستحق لقب «الإيمان»؛ حتى يجعل منهج الله منهجه وشريعة الله شريعته؛ فلا يتخذ من عند بني الإنسان منهجًا، ولا شريعة، ولا نظمًا؛ لأنه ما إن اتخذ أيًّا منها كفر على الفور بألوهية الله!

بمعنىً آخر، إن كل من يرفض إفراد الله بالألوهية «يكفر معه كل من يقره على ادعاء حق الألوهية لنفسه، فالطاغوت هو كل سلطان لا يستند إلى سلطان الله، وكل وضع لا يجعل شريعة الله أساسًا للحياة»[2].

ومن ثَمَّ، لا يجوز الاحتكام مطلقًا إلى التشريعات العالمية؛ بزعم أن الإنسان لا يملك لا

(1) راجع: The Imam Versus Zionism, Ministry Of Islamic Guidance, Tehran, 1983, pp 47 - 48.
وأيضًا: محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، دار الملاك، بيروت 1990، ص 276 - 277.

(2) راجع: مشكلات الحضارة، ص 29 - 30، ونحو مجتمع إسلامي، ص 5 - 13، ومجموعة رسائل الشهيد، ص 347، وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 273 - 274.

القـدرة ولا حتى الاسـتعداد الـذي يؤهله لوضع منهـج عادل ومتكامل، فيـما هو يجهل مآلات رغباتـه وأعماله، مدللين على ذلك بقوله تعـالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية: 18].

3 ـ **الجهاد**:

انطلاقًـا مما سـبق، ترى الأصوليـة في «الجهاد» حلًا مناسـبًا لمواجهة هـذا الواقع وتقويمه، ليناسـب منهج الله، ويزيـل الجهالة عن المجتمـع العالمي، ووفقًا لهم، فـإن كل مجتمع تتجمع فيه النـاس لروابط لا تتعلق بالإرادة الإلهية، كرابطة المال والعاطفة واللغة والإنتاج والأرض والانتماء المذهبي أو العرقي أو حتى السياسي، فهو مجتمع «جاهلي».

مـن أجل هـذا؛ يتوجب على المسـلمين اليوم، وكل يـوم، ملاحقة الأصل الـذي شرعه الله و«فتـح المواجهـة مع الجاهلية، التـي لا تتحدد بزمان أو مكان، الموجهـة التي تهدف إلى هدم الجاهليـة، واقتلاع جذورها؛ من أجل الشروع في بناء بنيان راسـخ وعادل»[1]، فالإسـلام، في نظر الأصولية، مكلف أولًا بالدفاع عن الأمة، والذود عنها ماديًّا ومعنويًّا كما أنه مكلف ثانيًا بضـمان حرية الدعوة «للإسـلام»، وإزالة كل قوة طاغية، تمنع وصول هـذه الدعوة للعالمين، وهـو مكلف ثالثًا بإقرار سـلطان اللـه في الأرض، ومقاتلة المعتدين على هذا السـلطان، الذين يدّعون حق التشريع من دون الله.

الجهـاد - بهـذا المعنى - موجه ضـد مختلف المجتمعـات، والأنظمة غير القائمـة على المفهوم الإسلامي للإلوهية كافة، بغية القضاء عليها، وتماديًا في نفي التعددية الدينية داخل المجتمعات الإنسانية، تدعو الأصولية «الآخر» إلى تبني إحدى الصيغ الثلاث: إما الإسلام، أو دفع الجزية، أو القتال!

فالدخول في الإسلام اعتراف بالله وشريعته، ودفع الجزية دليل أيضًا على الخضوع لشريعة اللـه، أما القتال فيتأسـس وفق المعنى الأصولي لمفهـوم «دار الحرب»، والـذي يعني أن كل من يخـرج عن حدودنا العقدية، بل والجغرافية أيضًا، هو محل للحرب، وهو ما يؤكده سـيد قطب

(1) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، مكتبة وهبة، القاهرة 1965، ص 16 - 19، و195. وأيضًا: مشكلات الحضارة، ص 28، و12، و195. وانظر له كذلك: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، بيروت 1975، ص 116.

بقولـه: «من الناحية الدولية، تكون المجتمعات الجاهليـة «بمثابة» مجتمع دار الحرب، وخاصة عنـد قتال المسـلمين في عقيدتهم وشريعتهـم ومصالحهم»[1]، بل إن الأصوليـة تقر صراحة أن الهدف الأسمى من وراء الجهاد، إنما يتمثل في «تقرير وإقرار ألوهية الله في الأرض، ونفي غير ذلك من الألوهيات والأديان»[2].

أضـف إلى ذلـك، أن كل مَنْ يحـول دون وصول الدعوة إلى الناس كافـة، يعتبر معتديًا على كلمـة اللـه ويتعين إزالته عـن طريق الدعوة، تحقيقًـا لكلمة الله، وإرسـاء لحكمه في الأرض ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [يوسف: 40].

4 ـ **السلام**:

اللافت في الأمر، أن الأصولية في تأسيسها لمبدأ «السلام» الخاص بها؛ تؤكد أن الإيديولوجيات المعاصرة وأنظمتها السياسـية، قد ضيقت مجال المعاملات بين الشعوب والأمم، فقسمت العالم إلى قوميـات وطنية متنازعـة ومتناحرة، وتدعو في مقابل ذلك إلى سـلامها الخـاص، الذي تميزه المثالية الأخلاقيـة، والتي تتمثل في «تحقيق ربوبية الله وحاكميته في الأرض، وإنقاذ البشرية، أفـرادًا وجماعاتٍ من الأربـاب الأرضية، المتمثلـة في الأفراد والأنظمـة والحكومات، وإقامة «السلام العالمي الأكبر»، وحماية المستضعفين من المستكبرين»[3].

كما أنها تؤكد في السـياق ذاته أن هذا «السـلام العالمي الأكبر» لا يمكن فرضه من الخارج عـن طريق الأنظمة الدولية والمحلية، فيما هي تسـعى لنفي كل «آخـر» يقع في مدى رؤيتها الشـمولية، وفرض تصوراتها الإيديولوجية على العالم، ومن بينها مبدأ السلام العالمي هذا، وآية

(1) هذا المعنى يتردد كثيرًا في كتابات سيد قطب، خصوصًا: كتابه: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة السـابعة: 1980، ص 20 - 22 و159. وانظـر أيضًـا: في التاريخ.. فكر ومنهـاج، دار الشروق، القاهرة 1974، ص 23 - 24. وكذلك كتابه: فقه الدعوة الإسـلامية، مؤسسـة الرسـالة، بيروت 1970، ص 15 - 31، والمسـتقبل لهذا الدين، ص 87 - 88.

(2) راجع: يوسـف الحسـن، البعد الديني في السياسـة الأميركية تجاه الـصراع العربي - الصهيوني، مركز دراسـات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص 76.

(3) سـيد قطب، السـلام العالمي والإسـلام، دار الشروق، بيروت، الطبعة السـابعة 1983، ص 172. وانظر بصورة خاصة أيضًا: نحو مجتمع إسلامي، ص 108 - 136، ومجموعة رسائل الشهيد، ص 59.

ذلك، أنهم يؤكدون حرص الإسلام على وجوب استعمال الوسائل السلمية، وإنهاء الخصومات، فإذا ما فشلت هذه الوسائل، فإن ذلك يتطلب «النبذ»، أي إعلان الخصومة، ومن ثَمَّ الجهاد.

وبحسبهم أيضًا، فإن الإسلام لا يرضى الدخول في سلام لم تتوفر فيه شروط أساسية، هي:

أولها: حرية اعتناق كلمة الله.

ثانيها: عدم قتل المسلمين؛ لاعتقادهم أن دينهم يوفر لهم نظامًا شاملًا للحياة.

ثالثها: عدم وقوف أي سلطة بوجه الدعوة لله.

رابعها: تحقيق العدالة.

لكن ماذا عن حرية «الآخر» في اعتناق كلمة الله بالطريقة التي يشاؤها؟ وماذا عن عدم قتل غير المسلمين بسبب تمسكهم بدينهم، حتى لو كنا نعتقد مخالفته لتصوراتنا المتعلقة بالألوهية والربوبية وحاكمية الشريعة؟

يمكن القول: إن منطق الوحدة والشمولية ينفي بداهة تعدد النظم والمعتقدات ودوائر الانتماءات المتعددة، مذهبية كانت أم طائفية أم حتى سياسية، ظنًّا منهم بأن نفي التعدد يؤدي ضرورة إلى اختفاء أسباب التعارض والاختلاف، وهم يعتقدون أن العقيدة الإسلامية ترفض أشكال الروابط المتعددة كافة، والتي تربط العالم اليوم، كرابط الوطن أو الأصل أو الجنس أو الفرد في تكوين الأمة.

بل إن العقيدة الإسلامية، بزعمهم، ترفض أيضًا وحدة المصالح الاقتصادية، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [التوبة: 24]، بما ينفي شرعية كل أنماط الاجتماع في الجاهلية القديمة والمعاصرة، بما فيها شرعية النظام الدولي الحالي[1].

ليس غريبًا إذن، والحالة هذه، أن يذهب محمد عمارة مثلًا إلى القول إن التعددية السياسية تعني في الرؤية الإسلامية التنوع والتمايز والاختلاف في إطار الوحدة، إذن هناك مساحات

(1) مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص 173 - 174.

للتعدد والاختلاف، التعددية ليست مطلقة من دون حدود، وإنما هي تنوع، وتمايز، واختلاف في إطار الوحدة.

وفي دراسته «الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي»[1]، يؤكد أن «الإسلام - منذ تحول إلى حضارة وأمة وتاريخ - جمع الأمة على خمسة جوامع: وحدة العقيدة، وهذه لا تعددية فيها، ووحدة الشريعة ولا تعددية فيها أيضًا، ووحدة الأمة، ووحدة الحضارة، ووحدة دار الإسلام، وفي إطارها تكون هناك تعددية، ويكون هناك تنوع واختلاف»، مثلما ينص على أن «الشريعة لا تتغير ولا تتعدد بتغير الزمان والمكان، لكن الفقه هو الذي يتجدد، ويتطور، ويتعدد بتعدد الاجتهادات الفقهية».

وتبعًا لنفي التعددية، يتأتى رفض الأصولية الإسلامية مبدأ الحق في تشكيل «الأحزاب السياسية». بل إننا نقرأ تحت مادة «الأحزاب»[2]، في موسوعة جماعة الإخوان المسلمين بمصر، ما يلي: «والأحزاب تقوم بتفريق الأمة، كما قال الشيخ البنا وكان من رأينا - ولا يزال - أنه لا يحق، اليوم، لدولة إسلامية أن تسمح بتعدد الأحزاب فيها، بل إن من رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ليس ضرورة لتقدمها، ولا يعد ضمانًا لعدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وفقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم، بين ما يقوم عليه، على قاعدة عظيمة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، «ومن ثم» تكون القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص وللتاريخ، يكون ذلك كله شاهدًا لعدم ضرورة التعددية السياسية من المنظور الإسلامي، وهذا الرأي الذي قررناه يجب أن يكون موضع عناية خاصة من مفكري الحركة الإسلامية المعاصرة، والمشتغلين منهم بالعمل السياسي خاصة».

ويبقى القول: إن موقف الأصولية الإسلامية من التعددية مناقض تمامًا لموقف الإسلام من التنوع والتعدد، فمن جهة، ليست التعددية ترفًا، وإنما ضرورة وهي في الإسلام أصل، ليس في السياسة وحدها، وإنما في جميع مجالات الحياة، بمعنى أنه ليس هنالك واحدية في الإسلام، كما يزعم الأصوليون، إلا لله تبارك وتعالى، القائل في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً

(1) منشور ضمن مطبوعات مركز الإمارات للدراسات والبحوث، رقم 79، من سلسلة «محاضرات الإمارات» 2003.

(2) راجع: مادتَيْ: التعددية السياسية والأحزاب على موقع الجماعة: www.ikhwan.net/wiki/index.

وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: 118، 119]، أي خلقهم للاختلاف.

ولعل ذلك ما دفع يوسف القرضاوي إلى القول: «المذاهب أحزاب في الفقه، والأحزاب مذاهب في السياسة». فعندما جاء الإمام الشافعي إلى مصر كان بها أكثر من عشرين مذهبًا، قبل أن ينتهي الأمر إلى المذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة، وإلى مذهبين فقط عند الشيعة، هما: الإمامية والزيدية إلى جانب مذهب الإباضية، وإذا كان الإسلام قد اتسع لكل هذه المذاهب في دين الله، الذي يتعبد الناس به لربهم، فكيف لا يتسع في اختلاف الرأي السياسي والتجمع حول الآراء المختلفة؟

والواقع أنه، في ظل بنى التسلط السياسي التي تسود عالمنا العربي، ليست هناك وسيلة لتداول السلطة أكثر نفعًا وجدوى وعمليةً، من وجود الأحزاب وتنافسها، الأمر الذي يؤكد أن منع التعددية السياسية، والحيلولة بين الناس وبينها، جريمة في حق الإسلام والمجتمعات الإسلامية معًا.

ومع ذلك، فإن التعددية السياسية ليست منفصلة بحال من الأحوال عن السياق العام لمكونات مفهوم التعددية بمفهومه الشامل، فهناك تعددية ثقافية، وتعددية اقتصادية، وتعددية اجتماعية... إلخ، وبعض هذه التعدديات فطرية، مثل التعددية اللغوية، والتعددية الإثنية، وبعضها مكتسب كالتعددية المذهبية أو الطائفية، وهو ما تعجز الأصولية بحكم طبيعتها عن قبوله أو حتى تفهمه!

خاتمة

ربما اتضح لنا - من خلال تحليلنا لموقف الأصولية من التعددية - مجموعة من الأمور التي يمكن إيجازها في النقاط العشر التالية:

أولًا: لا يزال كلا المفهومين «الأصولية والتعددية» بحاجة إلى مزيد من الإيضاح، وفض الغموض، والالتباسات المتعلقة بهما، وكذلك بحثهما ضمن سياقات أكثر رحابة بدلًا من الاقتصار على الجانب «السياسي»، وتجاهل الجوانب الفكرية والروحية الأخرى.

ثانيًا: هناك حضور سلبي طاغ دائمًا للـ «الآخر» في الثقافة الأصولية، ولكن حضوره هذا من قبيل نفيه، ووجوب مواجهته ومعاداته، والعمل على إلغائه و إقصائه، ليس فقط من المعادلة السياسية برمتها، و إنما أيضًا من الوجود، وذلك مرتبط، ومترتب على صورة هذا الـ «الآخر» لدى الأصولية، من حيث إنه لا ينفك عن تخريب معتقداتها وثوابتها والمؤامرة عليها.

ثالثًا: لم يتجه الفكر الأصولي، ولو لمرة واحدة، إلى نقد ذاته، وترميم آلياته، والانشغال بتصحيح مداراته الثقافية، ومواكبة متطلبات العصر، و إنما على العكس من ذلك تمامًا، اتجه هذا التيار بالكامل نحو تعزيز أدبياته الماضية ونصوصه التراثية؛ لمواجهة ما يعتقد أن «الآخر» قد جاء للإتيان عليه، و إقصائه ونسف وجوده، ولعل ذلك ما دفع محمد أركون إلى أن يعنون أحد كتبه بـ «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»[1].

رابعًا: بفضل هذه المعتقدات الفكرية، المناهضة للـ «آخر» فكرًا ووجودًا، النافية للتعددية بتجلياتها السياسية والدينية كافة، لم تستطع تيارات الأصولية الإسلامية استثمار التعددية الثقافية المعاصرة، في بناء منظومة من التجاذبات الفكرية، التي تؤمّن لها التواصل المثمر مع «الآخر» دينيًّا وسياسيًّا ومذهبيًّا... إلخ.

خامسًا: إننا نعتقد أن جوهر المشكلة الكبرى في واقعنا المعاصر، حذف يتعدى تحويل السياسة إلى دين، كما هي الحال لدى الحركات الأصولية، التي لا تكف عن إعادة تفسير الدين، وتقديم قراءات للواقع من خلال هذا التفسير، إلى ما هو أكبر من ذلك أي «تسيس الدين».

(1) ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة 2007.

بمعنى أن هاتين العمليتين تتمان جنبًا إلى جنب، فمن ناحية، تحوّل الأصولية السياسية في نيتها إلى ممارسة دينية، ونتيجة لذلك تغدو ممارسة السياسة فرضًا على كل مؤمن، يبحث عن خلاصه الذاتي!

ومن ناحية ثانية، تسعى الحركات الأصولية إلى مأسسة التعاليم الدينية، بحيث تبدو أكثر الأمور بعدًا عن طبيعة السياسة واقعة في خضمها، بفعل التوظيف الدائم للنصوص خارج سياقاتها التاريخية والمعرفية، أي أن الأصولية تمارس السياسة كدين والدين كسياسة، منطلقة من قناعة تامة بأن استخدام السلطة السياسية في خدمة الفكرة الدينية واجب ديني، وأن مَنْ يرفضها يدخل دائرة الكفر، ومنطلقة كذلك من وجوب «سيادة الإسلام» (بالمعنى السياسي) كافة أديان وأصقاع العالم.

سادسًا: إلى جانب ذلك، تدلنا الخبرة التاريخية القديمة والمعاصرة، أن أغلب الأصوليات الدينية تسعى للسيطرة على الدولة، سلمًا أو حربًا؛ لتحقيق أهدافها، وما أن يتم لها ذلك؛ حتى تحول السلطة إلى أداة، لنفي كل تعددية في المجتمع، ولقسر الناس على رؤيتها الخاصة، فضلًا عن سعيها الدؤوب لتنميط أفراد المجتمع، وفق نموذجها الأصولي. وبطبيعة الحال، سرعان ما تصبح السياسة مجالًا للصراع العنيف، والاقتتال الأهلي، مثلما تصبح قوة قاهرة للآخر، بكافة أطيافه، ومختلف تنويعاته.

سابعًا: لا إمكانية لتجاوز مشكلة الوعي الأصولي، في سعيه الحثيث لتسييس الدين، إلا بفصل الدين عن الدولة، وهو ما يخدم الدين بالدرجات الأول، قبل أن يخدم العملية السياسية، لأن من شأن التسييس الدائم لتعاليم الإسلام الحنيف، أن يحوله من قوة جامعة للناس إلى قوة مشتتة ومفككة للمجتمع، جاعلًا من القيم الدينية محل خلاف ونزاع دائم، بحيث تضطر القوى الأخرى في المجتمع إلى رفع السلاح نفسه؛ تقاوم القوى الأصولية باسم الدين، فتخلق بذلك أصوليتها الخاصة/ المضادة، وتصبح السياسة صراعًا على العقائد بدلًا من المصالح!

ثامنًا: يبدو أنه لا يمكن للعقل الأصولي أن يفهم التعددية الثقافية - الدينية بغير لغة الهوية النقية الصافية، المعصومة من الخطأ والنسيان، إلا ما استكرهت عليه، والنافية لكل آخر مغاير لها على الدوام، فلغة الهوية، هذه، تنظر إلى التعدد كمعرقل لمشروع التوحيد الإيديولوجي القسري، أو ما يطلق عليه هيجل «تحقق الفكرة في التاريخ عبر الدولة/ الأمة».

ومن ثَمَّ، فإنه لا يمكن للأصوليات على اختلاف تلاوينها ومسمياتها، إلا أن تكون قمعية استبدادية عنصرية؛ إذ تعتبر كل اختلاف لغوي أو مذهبي أو ثقافي آفة، ينبغي إزالتها أو هرطقات وبدع، يجب ضربها واجتثاثها، لتستقيم بذلك حياة الأمة.

تاسعًا: كما لا تعترف الأصولية كذلك بأن كل فرد منا، إنما ينتمي حقيقةً إلى ثقافات متعددة، قد تكون الواحدة منها مستوعبة للأخرى، أو متقاطعة معها: إسلام - عروبة - تشَيع - تسّنن... إلخ، غير مدركة أنه ليست المشكلة في التعددية والاختلاف والتنوع، فتلك سنّة إلهية بنص القرآن الكريم ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: 13]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المائدة: 48]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: 99]، فضلًا عن أنها معطى بشري - تكويني وتاريخي. وليس الخطر في تعدد الطوائف أيضًا، وإنما في الممارسة الأصولية الاستعلائية الإلغائية، التي تحوّل التعدد إلى محض تصورات سلبية.

عاشرًا: إن الذاكرة الرجعية - الارتدادية، وليست التعددية، هي التي تحبس الناس في كهوف الماضي، وضمن أنساق ودوائر مغلقة، من النزاعات والمشاحنات والصراعات التي لا تنتهي، فهي التي تؤطرهم وتحشدهم إلى أن يتحول التراث قيودًا وأصفادًا ذهنية، تكبّل الناس، فلا هم يستطيعون منها فكاكًا ولا يفتح لـ «الآخر» بابًا للخروج من أسره!

ونتيجة لذلك، تصير الأيديولوجية الدينية بمثابة المحدد الفعلي للوعي وللسلوك، في ظل التعبئة، والمواجهة مع المجتمع أو الدولة أو العالم، وتتحول هذه الأيديولوجية إلى بناء مغلق، ويصبح كل فكر لا يتطابق مع بنيته الأيديولوجية مرفوضًا، وكل إنسان لا يؤمن لما تؤمن به كافرًا، فالنظرة الشمولية التي تحملها الأصولية في بنيتها الفكرية، تجعلها قوة قاهرة للتعدد والتنوع، وفي حالة سيطرتها على المجال السياسي، فإن قوة السياسة والدولة تتحول إلى أداة قاهرة للآخر، أو استبعاده في أحسن الظروف، شريطة أن ينطوي على نفسه، وأن يسلم ذاته كلية للإرادة الأصولية التي لا راد لقضائها!

الفصل الرابع

العبادة في الإسلام

مفهومًا وغاية

الفصل الرابع

العبادة في الإسلام

مفهومًا وغاية

تمهيد

يمتاز مفهوم العبادة في الإسلام بمجموعة من المزايا الفريدة، مقارنة بما كان عليه في الأديان والمعتقدات السابقة، وفي مقدمة هذه المزايا: شمولية العبادة، حيث أسبغ الإسلام على جميع أعمال الإنسان - تقريبا - صفة العبادة، شريطة إخلاص النية للّه عَزَّوَجَلَّ. ولعلّ من أبرز الآيات القرآنية التي تبين هذا المعنى بوضوح تام قوله تعالى - في معرض حديثه عن المجاهدين في سبيله -: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 120 - 121].

أولا: المعنى العام للعبادة

لا يخرج المعنى العام للعبادة في الإسلام عن حدّ إظهار الخشوع والخضوع للّه عَزَّوَجَلَّ، كما تتضمَّن العبادة كذلك معنى أساسيًّا لا يجوز أن يغفل عنه المؤمن؛ ألا وهو أنّ ممارستها تأتي بعد الإيمان باللّه الذي شرَّعها، وبرسوله الذي بلَّغها وبيَّن تفاصيلها، وأنَّ القيام بها تنفيذٌ لأمر اللّه ورسوله الذي جاءنا من عنده بالعقيدة والعبادة، بالشَّريعة والشَّعيرة، بالدِّين والمعاملة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110].

أمَّا العبادة لغة؛ فتعني: الطاعة، فأصل العبودية: الذُّل والخضوع. يُقال: تعبَّد فلانٌ لفلان، إذا تذلّل له. والعبادة هي عبارة عن نوع محدَّد من الخضوع لا يسْتحقُّهُ إلَّا المُنْعِم بأعلى أجناس النِّعم: كالحيَّاة، والفهْم، والسّمع، والبصر. ولذلك يقول المتصوفة: «عبيد النِّعم كثيرون، أمَّا عبيدُ المُنْعِم فقليلون». أمَّا التَّعبيدُ؛ فيُراد به مُطلق التَّذليل. يُقال: طريقٌ مُعَبَّدٌ، أي مُمهدٌ للمشي عليه. والتعبُّد أيضا هو التَّنَسُّك، تفرّق بين المعاني بحسب الاشتقاق، على حين أنَّ المقصود من قوله تعالى: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾ [الفجر: 29]؛ أي في حزبي، إضافة معنى جديد للعبادة، ألا وهو: الولاء المطلق للمولى سبحانه. وتبعا لذلك؛ فإنَّ كلًّا من العبادة، والخضوع، والتذلُّل، والاستكانة، ليستْ سوى قرائب في المعاني[1].

وإلى جوار المعنى العام أو الأصليّ للعبادة في اللغة - الذي هو غايةُ الطاعة والخضوع على ما تبيَّن - ؛ يُبرِزُ شيخ الإسلام ابن تيمية معنًى آخر لا تتحقَّق العبادة في الإسلام إلَّا من خلاله؛ ألا وهو «**الحب**»، فالدّين يتضمنُ معنَى الخضوع والذُل: «يُقال: دِنْتُهُ، فَدَان؛ أي أذْلَلْتُهُ فَذلَّ. ويُقال: يَدينُ اللهَ، ويَدينُ لله؛ أي يعبُدُ الله ويُطيعهُ، ويخضعُ له. فدّينُ الله: عبادتُهُ، وطاعتُهُ، والخضوعُ له». والعبادةُ أصْلُ معناها: الذُّلُّ أيضًا. يُقالُ: طريقٌ مُعَبَّدٌ، إذا كان مُذَلَّلاً قد وَطَّأتْهُ الأقدام. لكنّ العبادة المأمورَ بها، تتضمّنُ معنَى الذُّلِّ ومعنى الحبِّ [معًا]، فهي تتضمَّنُ غاية الذُّلِّ لله تعالى، بغايةِ المحبَّة له. فإنَّ آخر مراتب الحبّ هو التَّتيُّمْ (...) يُقالُ: تَيْمُ اللهِ، أيّ عبْدُ الله، فالمُتيَّمُ: [هو] المعبَّدُ لمحبوبهِ. ومَن خضع لإنسان مع بُغْضِهِ له [كحال الاضطرار] لا يكونُ عابدًا له، ولو أحبَّ شيئًا ولمْ يخْضَعْ لهُ، لم يكن عابدًا له»[2].

ففي هذا النص يساوي شيخ الإسلام ابن تيمية بين الدين والعبادة **أولا**، ثم يشترط توافر صفتي: الذل والمحبة لأجل تمام معنى العبادة **ثانيا**. وإذا كانت العبادة لله تتضمن كمال الحب المتضمن معنى الحمد، وكمال الذل المتضمن معنى التعظيم؛ فإنّ القلب يكون فقيرا إلى الله بالذَّات من وجهين:

(1) ابن سيده، كتاب المخصص، الطبعة الأولى، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1320هـ)، السفر الثالث عشر، ص 96.

(2) ابن تيمية، العبودية، قرأها وعلق عليها وخرج أحاديثها: أبو عبدالله محمد بن سعيد بن رسلان، (الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م)، ص 14 - 15.

أولهما: من جهة العبادة؛ وهي العلة الغائية للدين.

ثانيهما: من جهة الاستعانة والتوكُّل؛ وهما العلة الفاعلية للدين.

وبذلك يظل العبد مفتقرا دائما إلى حقيقة: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: 19]، وحقيقة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، فهو مفتقر إلى الله من حيث هو المراد المعبود، ومن حيث هو المستعان به المتوكل عليه. ومن ثم؛ لا تتم عبودية الله إلا بهذين الأصلين «فمتى كان يُحب غير الله لذاته أو يلتفتُ إلى غير الله بعينه، كان عبدا لما أحبه ورجاه بحسب حبه له ورجاؤه إياه. وإذا لم يحب لذاته إلا الله، وكلما أحب سواه فإنما أحبه له، ولم يرج قط شيئا إلا الله، وإذا فعل من الأسباب أو حصّل ما حصّل منها، كان شاهدا أن الله هو الذي خلقها وقدّرها، كان قد حصل له من تمام عبوديته لله بحسب ما قسم له من ذلك»[1].

وقد تابع ابنَ تيمية في قوله هذا تلميذهُ ابن القيم حين أكد أن «أصل العبادة مَحبةُ الله، بل إفرادُهُ بالمحبّة، وأنْ يكونَ الحبُّ كلهُ لله، فلا يُحِبُّ معهُ سواه، وإنما يُحِبُّ لأجلهِ وفيه (...) وإذا كانت المحبةُ لهُ هي حقيقةُ عبوديتهِ وسِرِّهَا؛ فهي إنما تتحققُ باتباع أمرهِ واجتنابِ نهيه».[2]

والواقع الذي لا شك فيه، أنّ مراتب العبادة في الإسلام تضم إلى جانب هذا الأصل العظيم (المحبة) أصلين آخرين هما: الخوفُ، والرجاء. فالخوفُ من الله تعالى ملازم للرجاءَ كجناحيْ الطائر إذا استويا استطاع أن يتحرك ويطير، وإذا اختل أحدهما حيل بينه وبين ذلك، وهو ما عبر عنه سبحانه بالقول: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: 57] حيث اشتملت الآية على درجات الإيمان الثلاثة التي لا يقوم بناؤهُ إلا عليها، ألا وهي: الحب، والخوف، والرجاء. فابتغاءُ الوسيلة إليه يعني: طلبُ القرب منه سبحانه بالطاعة والعبادة.

أما الرجاء؛ فهو عبارة عن: «حادٍ يحدو القلوب إلى بلاد المحبوب [وهو الله والدار

(1) محمود علي قراعة: الأخلاق في الإسلام من أحاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية، الحلقة 18 من سلسلة الروح الجامعية، (القاهرة: دار مصر للطباعة، 1964م)، 295.

(2) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين)، ضبط وتحقيق: رضوان جامع رضوان، الطبعة الأولى، جزءان، (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 1422 هـ - 2001م)، 1/97.

الآخرة] و يطيِّبُ لها السير. وقيل: هو الاستبشارُ بجود وفضل الرب تبارك وتعالى، والارتياحُ لمطالعة كرمه سبحانه. وعلامة صحة الرجاء: حسنُ الطاعة، والنظر إلى سعة رحمته تعالى».[1]

وفي السياق ذاته، يُلاحظ أن آيتي سورة الحجر قد اشتملتا أيضا على عاملي الخوف والرجاء: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [الحجر: 49 - 50] وقد دفع ذلك ابن عطاء الآدمي لأن يفسرها بالقول: «أي أقم عبادي ما بين الخوف والرجاء ليصحَ لهم سبيلُ الاستقامةِ في الإيمان؛ فإنه مَن غلبَ عليه رجاؤُه عطّله، ومَن غلب عليه خوفه أقنطه [2]» ﴿مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87].

ثانيا: رؤيتان لمفهوم العبادة

في المقابل من ذلك، يرى الإمام مُحمّد عبده أنّ الذي يُميز العبادة عن غيرها من مختلف ألوان الخضوع وأنماط التذلل وضروب الانقياد الأخرى، ليس هو درجة الطاعة والخضوع - كما يقول اللغويون الذين يرون العبادة هي أقصى درجات الطاعة والخضوع - و إنما العمدة في توضيح ذلك يكونُ بالنظر إلى منشأ هذا الخضوع، فإنْ كان منشؤهُ وسببهُ أمرًا ظاهرًا كالملكِ والقوةِ ونحوهما، فلا يُسمى عبادة، و إنْ كان منشؤهُ الإقرارُ بعظمة المعبود وأنه يمتلك قدرًة تعلو على قوى الإدراك والحس معا، فذلك ما يصحُ أنْ يُطلق عليه لفظ «العبادة».

و يتساءل الإمام في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5][3]: ما هي العبادة؟ يقولون: هي الطاعة مع غاية الخضوع. وما كل عبارة تمثل المعنى تمام التمثيل، وتجليه للأفهام واضحا لا يقبل التأويل، فكثيرا ما يفسرون الشيء ببعض لوازمه، و يعرفون الحقيقة برسومها، بل يكتفون أحيانا بالتعريف اللفظي و يبينون الكلمة بما يقرب من معناها (...) و إننا إذا تتبعنا آي القرآن وأساليب اللغة واستعمال العرب لـ «عَبَدَ» وما يماثلها و يقاربها

(1) المصدر السابق، 2/457.

(2) ابن عطاء الآدمي: تفسير أبي العباس بن عطاء، ضمن كتاب: نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الآدمي والنفّري، حققها وقدم لها بولس نويا اليسوعي، رقم 7 من سلسلة «بحوث ودراسات»، (بيروت: معهد الآداب الشرقية، 1986م)، ص72.

(3) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، الطبعة الثانية، [5 مجلدات]، (القاهرة: دار الشروق، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427 هـ - 2006م)، 4/33.

في المعنى كخضَعَ وخنَعَ وأطاعَ وذلَّ، نجد أنه لا شيء من هذه الألفاظ يضاهي «عَبَدَ» ويحل محلها ويقع موقعها! ولذلك قالوا: إن لفظ «العباد» مأخوذ من العبادة، فتكثر إضافته إلى الله تعالى، ولفظ «العبيد» تكثر إضافته إلى غير الله تعالى، لأنه مأخوذ من العبودية بمعنى الرِّق، وفرق بين العبادة والعبودية بذلك المعنى. ومن هنا قال بعض العلماء: إنّ العبادة لا تكون في اللغة إلا لله تعالى، ولكن استعمال القرآن يخالفه».

فعلى سبيل المثال: «يغلو العاشق في تعظيم معشوقه والخضوع له غلوا كبيرا حتى يفنى هواه وتذوب إرادته في إرادته، ومع ذلك لا يُسمى خضوعه هذا عبادة بالحقيقة، ويُبالغ كثير من الناس في تعظيم الرؤساء والملوك والأمراء، فترى من خضوعهم لهم وتحريهم مرضاتهم مالا تراه من المتحنثين القانتين، فضلا عن سائر العابدين، ولم يكن العرب يسمون شيئا من هذا الخضوع عبادة. فما هي العبادة إذن؟! يجيب الإمام على تساؤله هذا بالقول: «تدل الأساليب الصحيحة، والاستعمال العربي الصراح على أنّ العبادة ضربٌ من الخضوع بَالغٌ حدَّ النهاية، ناشيءٌ عن استشعار القلب عظمَةً للمعبود، لا يَعْرِفُ منشأَهَا، واعتقاده بسلطةٍ له لا يُدرِكُ كنههَا، وماهيتهَا، وقصارى ما يعرفه منها أنها محيطة به ولكنها فوق إدراكه، فمَن ينتهي إلى أقصى الذل لملك من الملوك لا يقال إنه عبده، وإن قبّل موطئ أقدامه، ما دام سبب الذل والخضوع معروفا، وهو الخوف من ظلمه المعهود أو الرجاء بكرمه المحدود، اللهم إلا بالنسبة للذين يعتقدون أن الملْك قوة غيبية سماوية أُفيضتْ على الملوك من الملأ الأعلى، واختارتهم للاستعلاء على سائر أهل الدنيا، (...) وهؤلاء هم الذين انتهى بهم هذا الاعتقاد إلى الكفر والالحاد، فاتخذوا الملوك الهة وأربابا وعبدوهم عبادة حقيقية [من دون الله]».

وينتهي الإمام إلى تقرير أنّ لكلّ عبادة من العبادات الصحيحة «أثرٌ في تقويم أخلاق القائم بها وتهذيب نفسه، و[أنّ] الأثر إنما يكون على ذلك الروح والشعور الذي قلنا إنه منشأ التعظيم والخضوع، فإذا وُجدتْ صورة العبادة خالية من هذا المعنى لم تكن عبادة [على الحقيقة]، كما أنّ صورة الإنسان وتمثاله ليس إنسان» [1].

أما أبو الأعلى المودودي؛ فيشير هو الآخر - استنادا إلى الاستعمال اللغوي الغالب على مادة «عبد» -، إلى أنّ مفهوم العبادة الأساسيّ هو: أنْ يُذعِنَ المرءُ لعلاءِ أحدٍ وغلبته، ثم يَنْزِلُ له

(1) المصدر السابق، 4/34.

عن حريته واستقلاله، ويترك إزاءه كل المقاومة والعصيان وينقاد له انقيادا [ظاهرا]. وهذه هي حقيقة «العبدية» و«العبودية»، ومن ذلك أن أول ما يتمثل في ذهن العربي لمجرد سماعه كلمة «العبد» و«العبادة» هو تصوُّر العبدية والعبودية. وبما أن وظيفة العبد الحقيقية هي إطاعة سيده وامتثال أوامره، فحتما يتبعه تصور [وجوب] الإطاعة [1].

وفي السياق ذاته يوضح المودوديُّ أنّ التاله والتنسك، هما عبارة عن حالةٍ تُطلق على العبد الذي لم يقف به الأمر على أنْ يكون قد أسلم نفسه لسيده طاعة وتذللاً فحسب؛ بل كان مع ذلك معتقدًا بعلائه معترفا بعلو شأنه، وكان قلبه مفعما بالامتنان على نِعَمه وأياديه. ومن ثم؛ فإنه يُبالغ في تمجيده وتعظيمه، ويتفنّنُ في إبداء الشكر على آلائه، وفي أداء شعائر «العبدية» له. فهذا المعنى لا ينضم إلى معاني «العبدية» الأولى، إلا إذا كان العبد لا يُخضِعُ لسيده رأسَهُ فحسب، بل يُخضِعُ معه قلبه أيضا[2].

وذلك يعني أنّ الإذعان والخضوع الكليّ، هما أصلُ العبادة، وأنّ عبودية القلب أسْمى منزلةً من عبودية الجوارح؛ لأنّها تنقل المتعبِّدَ من «العبودية» إلى «التنسُّك، بمعنى المبالغة في العبادة ظاهرًا وباطنا، ثم إلى التاله»، وهنالك ينطبق عليه قول المولى سبحانه: «من آذى لي وليا فقد استحق محاربتي، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء فرائضي، وإنه ليتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت رجله التي يمشي بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الذي ينطق به، وقلبه الذي يعقل به، إن سألني أعطيته، وإن دعاني أجبته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله كترددي عن موته وذلك أنه يكرهه، وأنا أكره مساءته».

يتحصل مما سبق إذن، أن العبادة في الإسلام اسمٌ جامعٌ لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة؛ وذلك بحكم كونها الغاية المرضية له، والتي خلق الخلق من أجلها، قال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: 56]، وبها أرسل جميع الرسل، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل: 36].

(1) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الاله - الرب - العبادة - الدين، تعريب محمد كاظم سباق، (الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع، 1955م)، ص97.

(2) المصدر السابق، ص 97.

وبحسب ما يؤكد سيد قطب؛ فإن المعنى المحدد الذي طلبه جميع الرسل من أقوامهم لا يخرج عن أمور ثلاثة هي:

أولا: أهمية هذا الأصل باعتباره قاعدة التصور الإسلامي.

ثانيا: خطأ منهج علم مقارنة الأديان عن «تطور» عقيدة التوحيد، من دون استثناء الرسالات السماوية؛ بل بالإغفال المتعمد لاستقلال هذه الرسالات عما صاغته العقول البشرية من ركام العقائد والتصورات، واعتبار ما جاءت به مجرد تطور في المحاولات البشرية في مجال الاعتقاد.

ثالثا: خطر هذا المنهج على العقيدة الصحيحة، لمناقضته للمنهج القرآني، ومخالفته عن قول الله في هذه القضية[1].

ثالثا: شمولية العبادة

يتضمن معنى العبادة في الإسلام إذن الدين والحياة من جهة، وكيان الإنسان ظاهره وباطنه من جهة أخرى. ولعل ذلك هو ما دفع ابن تيمية لأن يضمنها - إلى جانب الشعائر المفروضة - ما زاد عليها من ألوان التعبد التطوعي من ذكر وتلاوة واستغفار، ومن أخلاق وفضائل إنسانية جامعة: كصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل، والمملوك من الآدميين، والبهائم، والدعاء والذكر والقراءة، وأمثال ذلك من ضروب العبادة المشهورة، ومن أخلاق ربانية عالية: كحب الله ورسوله وخشيته والإنابة إليه، و إخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه... إلخ[2].

ولعل ذلك أيضا هو ما دفع تلميذه ابن القيم في مدارج السالكين لأن يفصِّل مراتب العبودية وحظ القلب واللسان والجوارح والحواس منها في خمسين مرتبة موزعة عليها، مؤكدا أن رحى العبودية في الإسلام تدور على خمس عشرة قاعدة، مَن كمّلها فقد كمّل مراتب العبودية

(1) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، الطبعة الخامسة، (القاهرة: دار الشروق، 1418هـ - 1997م)، ص 98.
(2) ابن تيمية، العبودية، ص 8.

«وبيانها: أنّ العبودية منقسمة على القلب، واللسان، والجوارح، وعلى كل منها عبودية تخصه. والأحكام التي للعبودية خمسة: واجب، ومستحب، وحرام، ومكروه، ومباح. وهي لكل واحد من القلب واللسان والجوارح[1].

وواقع الأمر أن ابن تيمية أضاف إلى جميع ما سبق ذكره فضيلتين أو بالأحرى فريضتين كبيرتين بمثابة السياج لذلك كله، ألا وهما: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار والمنافقين في سبيل الله[2]. مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ينحو في مواضع أخرى من كتاباته إلى عدم حصر الجهاد في معناه العسكري، أو الجهاد الأصغر فحسب؛ وإنما يعبر به عن معنى «الجهاد الأكبر» تبعا لحديث رسول الله ﷺ: **«رجعنا من الجهاد الأصغر [القتال] إلى الجهاد الأكبر [جهاد النفس]»**[3]، إذ يتسع معنى الجهاد في الإسلام ليشتمل على أنواع، أو أبعاد، أو جبهات أربع هي:

أولا: جهاد أو مقاومة المحتل الغاشم الذي يبدأ بالعدوان.

ثانيا: مقاومة الحاكم الجائر، والاستيلاب المطلق للأنظمة الشمولية.

ثالثا: مقاومة كلّ تقليد من شأنه أن يؤدي إلى التبعية العمياء للآبائية.

رابعا: مقاومة/ مجاهدة النفس، المعبر عنها في الحديث الشريف بـ «الجهاد الأكبر».

فعلى الصعيد الأول - الجهاد الأصغر (القتال) - نلاحظ أنّ الإسلام يأمر المسلمين بأن يأخذوا بالمسالمة العامة مع كل الفئات المسالمة، من كل الناس الذين يختلفون معهم في المعتقد، وذلك عن طريق الأخذ بأسباب العدل، في معاملتهم وبالإحسان إليهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: 8] أما الذين يمارسون البغي والعدوان بالقتل والتشريد ومساعدة الأعداء، فلهم وضع آخر، يكشف عنه المولى عَزَّوَجَلَّ حين يقول: ﴿ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ

(1) مدارج السالكين، 2/103 - 104.

(2) ابن تيمية، العبودية، ص 31.

(3) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، [37 مجلد]، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية،1406هـ - 1985م)، 11/197

عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الممتحنة: 9].

ونفهم من ذلك أنّ الجهاد لم يفرض على المسلمين إلا بعد أن طال بهم أمد الإيذاء من جانب المشركين، فنزلت الآية الكريمة: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: 39 - 41].

أما بالنسبة لارتباط العبادة بالصعيد الثاني، وأعني به مقاومة الحاكم الجائر والاستيلاب المطلق للأنظمة الشمولية، فيكفي للتدليل على ذلك أنّ القرآن الكريم قد قرن عبادة الله في أكثر من موضع من آياته بالتوقف عن عبادة الطاغوت فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ﴾ [النحل: 36]. ويكفي للتدليل على ذلك أيضا حديث رسول الله ﷺ: **«أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»**[1] وقوله كذلك: **«أفضل الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»**[2].

وفي ما يتعلق بارتباط العبادة بالمستوى الثالث - مقاومة كل تقليد من شأنه أن يؤدي إلى التبعية العمياء للآبائية - فيكفي للتدليل على ذلك أنّ القرآن الكريم قد استند في دعوته الكفار والمشركين إلى الإسلام على هدم منظومة التبعية العمياء والدعوة إلى التحرر من قيود التقليد، ووطد لهذا المبدأ الذي يعد ركيزة أساسية لبناء المؤسسات الحياتية بمبادئه وسلوكياته القائمة على معيار العقل والمنطق، ومبادئ النظرة الكلية للكون، وقيم النزعة الذاتية التحررية، كما أكد أيضا؛ أنه لا ضرر مطلقا في اعتماد الحوار وسيلة في أكثر الأمور الفكرية تعقيدًا، لأنه أراد أن يفتح الطريق أمام العقول الواعية، لتقرر الأدلة على المعرفة

(1) الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، الطبعة الأولى، (مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1407 هـ)، ص 3256. عن أبي سعيد الخدري. وقارن أيضا بالألباني، صحيح سنن أبي داود، الطبعة الأولى، (مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ)، ص 4344.

(2) أحمد بن حجر المكي الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، 2/170.

الجازمة التي تنفي كل تقليد يؤدي إلى التبعية العمياء: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنبياء: 51 - 54].

أخيرا، في ما يتعلق بارتباط المستوى الرابع/ مقاومة النفس بالعبادة، فيكفي للتدليل على ذلك أن رسول الله ﷺ سماه «**الجهاد الأكبر**» وهو المقصود بقوله عن الإسلام في موضع آخر: «**وذروة سنامه الجهاد**»[1]. خاصة وأنّ القصد من الدين، في ما يؤكد الشيخ محمود شلتوت، «ليس إلا تزكية النفس، وتطهير القلب، وظهور روح الامتثال والطاعة، واستشعار عظمة الله، و إقرار الخير والصلاح في الأرض على أساس قوي متين من ربط الإنسان بخالقه»[2].

على أنّ تلك الارتباطات تدفعنا إلى طرح تساؤل من نوع آخر، ألا وهو: إذا كان لكل شيءٍ حقيقة؛ فما حقيقة العبادة إذن؟ هل هي تلك الشعائر المفروضة من صلاة وزكاة وصيام وحج؟ أم أنّها شيءٌ آخر يكمُنُ وراءَ ذلك وأعظم منه؟! إنّها بلاشك شيء آخر وراء ذلك وأبعد منه؛ «فالفرائض والشعائر التعبدية جسد حياته الشعائر الروحية، والشعائر الروحية صورة

(1) تمام الحديث: عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر فأصبحت يوما قريبا منه ونحن نسير فقلت: يا رسول الله، أخبرني بعمل يدخلني الجنة و يباعدني من النار. قال: لقد سألتني عن عظيم؛ و إنه ليسيرٌ على مَن يسره الله عليه: تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت. ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير؟: الصوم جنة، والصدقة تطفيء الخطيئة، كما يطفئ الماءُ النارَ، وصلاة الرجل من جوف الليل. قال: ثم تلا: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١٦﴾ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 16 - 17] ثم قال: ألا أخبركم برأس الأمر كله وعموده وذروة سنامه؟ قلت: بلى يا رسول الله. قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد. ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟، قلت: بلى يا رسول الله. قال: فأخذ بلسانه، وقال: كف عليك هذا. فقلت: يا نبي الله و إنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكبُّ الناس في النار على وجوههم، أو على مناخرهم، إلا حصائد ألسنتهم!! قارن بالترمذي، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ص 2616.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام - تصحيح بعض المفاهيم، توضيح موقف الإسلام من بعض المشاكل، الأخلاق الإسلامية، ضروب من العبادات، تقديم: محمد البهي، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010)، ص 18.

حقيقتها، التذلل للمعبود جَلَّوَعَلَا، وخضوع له وامتثال لأمره، ووقوف عند حده، والشعائر التعبدية مظهر، وباطنه توحيد المعبود جلّ وعلا»[1].

ولعل ذلك يفسر - في ناحية من النواحي - شمولية العبادة في الإسلام؛ خاصّة وأنّ محاولة الوصول إلى الغايات من العبادات يُمثل بحدّ ذاته جزءًا من العبادة، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران: 190 - 191]، ويكفي أن الرسول ﷺ قد عقّب على هذه الآية بالقول: «ويل لمن قرأها ثم لم يتدبرها»[2].

رابعا: العبودية والحرية

غير أن هذا الأمر - أعني الجهاد الأكبر، أو تزكية النفس - فضلا عن ارتباطه بالعبادة بالدرجة الأولى، يرتبط بأمرين آخرين على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية؛ ألا وهما: الحكمة والحرية. فالحكمة «جند من جنود الله يقوي بها قلوب أوليائه»[3]. يقول تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ [المدثر: 31] ومن ثم؛ فبمقدور المرء أن يطمح إلى أن يكون من جند الله، وذلك بأن «يسعى بأقصى ما في طاقته من جهد في سبيل بلوغ هذه الغاية السامية، لكن الله وحده يعلم جنوده، إن لكل إنسان حرية السعي نحو الدخول إلى سلطان الله»[4].

فوحْدَهُ القلبُ الممتلئ حكمة هو مَن يعرف المعنى الحقيقي للتعاليم الدينية إذ يُعاينها في قلبه، بعد أن تتكشّفَ له طبيعتُها الجوهرية، يقول أبو بكر الشبليُّ في هذا المعنى: «إنّ

(1) محمد عبد الله الخطيب: العبادة في الإسلام، جوهرها وآفاقها، رقم 7 من سلسلة نحو النور، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1989م)، 29.

(2) رواه ابن حبان في صحيحه، وابن أبي الدنيا في باب التفكُّر.

(3) يحيى بن معاذ، جواهر التصوف، جمع وتبويب وشرح وتعليق: سعيد هارون عاشور، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2002م)، ص 27.

(4) خالد مدحت أبو الفضل، الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي - دراسة الحالة المعاصرة، ترجمة: محمد صقر عيد، تقديم: أنور إيمان، الطبعة الأولى، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2004م)، ص 21.

لله عبادا يرون ما وراءهم من الأشياء: يرون أحوالَ الدنيا بلحظات قلوبهم، وأحوالَ الآخرة بخطرات سِّرهم، وأحوالَ ما عند الله بإشارات خفيهم»[1].

ومن هنا نفهم سرَّ ارتباط التفقه في الدّين بالتقوى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 282] وكما في قول مصطفاه: **«من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»**، وقوله كذلك: **«مَن عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم»**.

أما بالنسبة لارتباط «الجهاد الأكبر» بالحرية؛ فإنه يستند إلى الإيمان بأنّ حرية المرء ليست أمرًا خارجا عن العبودية لله باعتبارها أعلى مراتب الحرية. وهذا المعنى الفريد للعبودية يقترن بمنتهى الطاعة لله، وخلاص السالكين من «رِّق الأغْيَار» وعبودية ما دون الله، إذ لا عبودية إلا لله. ومعنى ذلك أنّ التحرر من العبودية لا يتم إلا بإحلال «عبودية الله» محل «عبودية الإنسان»؛ فالعبودية لله مشروطة إذن باللاعبودية للسلطان، وفي هذا يكمن معنى شهادة أن لا اله إلا الله.

ولعل الاقتران يبدو واضحا هاهنا ما بين العبودية والحرية، فغاية العارف - بحسب الجنيد البغدادي - هي الحرية: «آخر مقام العارف: الحرية»[2]، وفي هذا يقول أحمد بن خضرويه البلخي: «في الحرية تمام العبودية وفي تحقيق العبودية تمام الحرية»[3] والسر في ذلك أنّ المتجرد لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يصح أن تستعبده الأشياء، فمن: «تفرد بالله لم يذله سلطان ومن توكل عليه لم يضره إنسان. وأفضل الناس من لم تفسد الشهوة دينه ومن لم ترد الشبهة يقينه»[4].

(1) الجنيد البغدادي، السر في أنفاس الصوفية، تحقيق: عبد الباري محمد داود، مراجعة: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، (القاهرة: دار جوامع الكلم، 2003م)، ص 168.

(2) الجنيد البغدادي، تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الشروق، 2004م)، ص 107.

(3) السُلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1969م)، ص 94.

(4) السلمي، بيان أحوال الصوفية، ضمن كتاب: تسعة كتب في أصول التصوف والزهد لأبي عبد الرحمن السلمي، حققها وعلق عليها: سليمان إبراهيم آتش، الطبعة الأولى، (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م)، ص 374.

وبعيدًا عن التعريفات ذات المنحى التجريدي، نجد أن الحرية وفق هذا المعنى ذات مضمون فاعل في تحقيق التحرر داخل النفس البشرية من عبودية السلطان من جهة، ومن عبودية الشهوات و إطاعة اللذات من جهة أخرى، ففَرْقُ مَا بينَ المؤمن وغيره «أنّ المؤمن خرج من العبودية لنفسه وللمخلوقين إلى العبودية لربه. خرج من طاعة هواه إلى طاعة الله. ليس المؤمن «سائبًا» يفعل ما تهوى نفسه أو يهوى له غيره من الخلق. إنما هو «ملتزم» بعهد يجب أن يفي به، وميثاق يجب أن يحترمه، ومنهج يجب أن يتبعه، وهذا التزام منطقي ناشئ من طبيعة عقد الإيمان ومقتضاه»[1].

ذلك أن مقتضى عقد الإيمان يحتم ضرورة أن يُسْلِمَ المرءُ زمامَ حياته كلها إلى الله، وأن يُخرج نفسه من دائرة الخضوع لهواه إلى الخضوع لأمر الله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36].

يتحصل مما سبق؛ أنّ الحرية في الإسلام لا تقتصر على ذلك المحتوى المرتبط بالسلوك السياسي داخل الإطار الاجتماعي فقط، و إنما تتعدى ذلك إلى الحرية بمفهومها الروحي المتعالي: فثمة حرية ذاتية، وحرية غيرية، وتحقق هذين الضربين من الحرية يفضي لا محالة إلى تحقق كلا الجهادين: الأصغر والأكبر معا.

خامسا: الأبعاد الاجتماعية لمفهوم العبادة

من هذا المنطلق يمكننا أن نفهم الأسباب التي دفعت بابن تيمية إلى توسيع معنى العبودية وبيان شموليتها لكلّ ما فيه صلاح الخلق في العاجل والآجل. ولا أدل على ذلك كله من أنه عدّ الأخذ بالأسباب، ومراعاة السنن الالهية التي أقام الله الكونَ عليها من العبادة، فقال: «إن كل ما أمر الله به عبادَهُ من الأسباب، فهو عبادة»[2].

فعبادته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليست محصورة في الصلاة والصيام وما يلحق بتلك الفرائض من تلاوة

(1) يوسف القرضاوي: العبادة في الإسلام، الطبعة الرابعة والعشرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ - 1993م)، 53.

(2) ابن تيمية، العبودية، ص 44.

وأذكار واستغفار، كما يحسب كثير من المتدينين أنهم إذا رددوا أذكار الصباح والمساء، وداوموا على أذكار ما بعد كل صلاة، فقد قاموا بواجب العبودية لله كاملا! فمع ما لهذه الشعائر العظيمة من منزلة وأهمية كبيرة في الإسلام؛ إلا أنها تمثل جزءا يسيرا فقط من مفهوم العبادة، وليست هي كل العبادة التي خلق الله لأجلها الإنسان.

والحال، أنّ فهما أعمق لغائية الشعائر التعبدية في الإسلام يفضي ضرورة إلى الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأنّ شرف المؤمن ليس في قيام بضعة ركيعات بالليل فيما هو راضخ للظلم خانع للاستبداد أثناء النهار، و إنما شرفُ المؤمن حقا هو أنْ يأمُرَ بالمعروف و ينهى عن المنكر و يسعى لهداية الناس في أمور دينهم ودنياهم. شرفُ المؤمن حقا أن يقاوم قوى الطغيان في نفسه والعالم من حوله، وأنْ يحْمِلَ على عاتقه مهمة تبليغ رسالة الإسلام، وهو على أتم إدراك أنّ جوهرها الحي إنما يكمن في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، لا أنْ يرْضى لنفسه وللآخرين بالعيش في أعمق عمائق الظلمات مكتفيا بشرف قيام الليل، فيما هو مسلوب الشرف فاقده بالنهار![1]

والواقع أنّ حال مَن يفعل ذلك يكون أشبه بحال مَن ينطبق عليه المثل القائل: «ما فائدة اللبن إذا ما أطاحت البقرة بالدلو»؟!، فكثير من الخلق لا يراعي في أداء العبادات إلا نفسه فحسب؛ أما انعكاس تلك الشعائر بصورة إيجابية على معاملاته فلا يحقق فيه شيئا مذكورا حيث لا تنهاه صلاته عن الفحشاء والمنكر والبغي! بل إن كثيرا منهم لا تذكره الأعياد الدينية برحم يجب وصلها، أو ببطون جائعة يجب إطعامها، ولا بأجساد عارية يتعين كساؤها، ناهيك بمظلوم يبحث عن سند له في مواجهة ظالم أقوى منه! أو بمسكين تكفيه اللقمة فلا يجدها!

وعلى ذلك؛ فإن كل عمل اجتماعيّ أو سياسيّ أو ثقافيّ أو تربويّ نافع يعد عبادة عند الله تعالى، وما أن يخلص المؤمن في عبادته لله، وفق هذا المعنى، حتى تصبح حياته جهادا في سبيل

(1) لعل من أبرز الظواهر المصاحبة لهذا الأمر شيوع الانقسام والازدواج في شخصية أغلب المتدينين الذين يفهمون العبادة فهما جزئيا قاصرا، فإذا بك تراهم: «ممن يعبدون الله في الليل، و يعبدون (المجتمع) في النهار،... يعبدون الله في المسجد، و يعبدون (الدنيا) أو (المال) في ساحة الحياة، ... يعبدون الله في يوم من أيام الأسبوع [الجمعة] ثم يعبدون ما سواه ومن سواه سائر أيام الأسبوع. [يعبدون الله في شهر من الشهور، كرمضان، ثم يعبدون ما سواه في سائر شهور العام]». قارن بـ العبادات في الإسلام، 66.

الله. ينطبق ذلك على أقلّ الأعمال وأكثرها في آن معا: فمساعدة الزوج زوجه في أعمال البيت عبادة، واللعب مع أطفاله عباده، و إطعام أهله من الرزق الحلال عبادة، وسيره إلى العمل ورجوعه منه عبادة، وذهابه إلى الجامعة ورجوعه منها عبادة، و إماطته الأذى عن الطريق صدقة، وتبسمه في وجه أخيه المسلم صدقة، ونظافة بدنه عبادة، وتلبية حاجته الجنسية في الحلال عبادة؛ ففي الحديث النبوي الشريف:

أنَّ أناسًا من أصحاب النَّبي ﷺ قالوا: يا رسول الله! ذهب أهل الدثور بالأجور: يصلون كما نصلي، و يصومون كما نصوم، و يتصدقون بفضول أموالهم. قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدّقون؟ إنّ بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله! أيأتي أحدنا شهوته و يكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجرا! فما الظن بكلّ عملٍ يَمْسَحُ به المسلم دمعةَ محزون، أو يُخفِفُ به كُرْبةَ مكروب، أو يُضْمد به جراح منكوب، أو يسدُّ به رَمَقَ محروم، أو يشدُّ به أزرَ مظلوم، أو يُقيلُ به عثرةَ مغلوب، أو يقضي به دين مدين... إلخ؟!

ولذلك أخبرنا رسول الله ﷺ ما نصه: «**رأيتُ ليلة أسري بي مكتوبا على باب الجنة: الحسنةُ بعشر أمثالها والقرضُ بثمانية عشر**»، لأنّ الأولى تطال فردا واحدا، أما القرض فلربما أدخل البهجة والسرور على أسر بأكملها، ولك أن تتخيل ما قد ينتج عن هذا الإقراض لشاب يريد أن يتزوج من عفة نفسه وزوجه، وفرحة أسرته وعائلة زوجه، و إتاحة الفرصة لتكوين أسرة يعمها الخير والأمن والسلام! ومع ذلك؛ فإن كثيرا من أوجه الخير في زماننا هذا تنصرف إلى جهات أدنى مرتبة وأقل ضرورة، كالمبالغة في بناء وتزيين المساجد، وكثرة الذهاب لآداء مناسك الحج والعمرة... إلخ. وفي حديث آخر: «**إنّ الله لا يظلم المؤمن حسنته يُثاب عليها الرزق في الدنيا ويُجزى بها في الآخرة**»[1].

فالإسلام لا يكتفي باستحباب رفع الأذى عن الطريق وسقاية الحيوان الظمآن والنهي عن حبس القطط فحسب، و إنما يدعو إليها، ويحث عليها، و يأمر بها، وهو تارة يسميها «صدقة»

(1) عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد و يليه كتاب الرقائق، (الإسكندرية: دار ابن خلدون، 1994م)، باب صلاح أهل البيت عند استقامة الرجل، ص 70.

وطورا يسميها «صلاة»، وهي على كل حال عبادة وقربة إلى الله تعالى. ولا أدل على اشتمال العبادة كل هذه الأعمال من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي قال فيه:

سألت رسول الله ﷺ: ماذا ينجي العبد من النار؟ قال: الإيمان بالله. قلت: يانبي الله؛ مع الإيمان عمل؟ قال: أن ترضخ مما خوّلك الله [أي تعطي مما ملّكك الله]. قلت: يانبي الله؛ فإن كان فقيرا لا يجد ما يرضخ؟ قال: يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. قلت: فإن كان لا يستطيع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟ قال: فليُعن الأخرق [أي الجاهل الذي لا يعرف صنعة، يعينه على تعلم صنعة]. قلت: يا رسول الله؛ أرأيتَ إن كان لا يحسن أن يصنع؟ قال: فليُعن مظلوما. قلت: يانبي الله؛ أرأيت إن كان ضعيفا لا يستطيع أن يعين مظلوما؟! قال: ماتريد أن تترك لصاحبك من خير؟! ليُمسك أذاه عن الناس. قلت: يا رسول الله، أرأيت إن فعل هذا يدخل الجنة؟ قال: ما من مؤمن يطلب خصلة من هذه الخصال إلا أخذتْ بيده حتى تدخله الجنة[1].

ولا شك في أنّ الإسلام ليس أفعالا تعد على الأصابع من دون زيادة أو نقصان؛ وإنما هو صلاحية الإنسان للسير في الحياة بينما هو يؤدي رسالة محددة، رسالة الاستخلاف في الأرض وعمارتها. فكما يقول الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله، فإنّ لكل آلة صلاحية ما، فصلاحية الطائرة للانطلاق، وصلاحية المدفع للقذف، وصلاحية القلم للكتابة، وهذه الصلاحيات هي مناط الحكم على قيمة الأشياء فإذا اطمئننا إلى وجودها [الصلاحية] قبلناها ورجونا ثمرتها. كذلك الإنسان، يريد الإسلامُ أن تسْتقيمَ أجهزتُهُ النفسية أولا؛ فإذا توفرت لها صلاحيتها المنشودة: بصدق اليقين، وسلامة الوجهة، فإن كل عمل تتعرض له في الحياة يتحول من تلقاء نفسه إلى طاعة لله. ففي شؤون الحياة ليس للأعمال الصالحة حصر تنتهي عنده ولا رسم تخرج فيه، إنما هو إسلام الوجه لله وإصلاح العمل والبلوغ به حد الكمال[2].

وبذلك أيضا نفهم أن ربط شيخ الإسلام ابن تيمية معنى العبادة بالمحبة لم يكن أمرا عبثيا وإنما تم عن قصد ومعرفة بمكانة العبادة في الإسلام، بحكم أنها تمثل الغاية التي خلق الله لها العباد من جهة أمر الله ومحبته ورضاه. فالعبادة: «اسم يجمع كمال الحب

(1) لألباني، صحيح الترغيب والترهيب، الطبعة الأولى،(الرياض: مكتبة المعارف، 1421هـ)، ص 876.
(2) محمد الغزالي: هذا ديننا، الطبعة الخامسة، (القاهرة: دار الشروق،1421هـ - 2001م)، ص102.

للـه ونهايتـه، وكمال الذل لله ونهايتـه، فالـحب الـخلي عن ذل، والـذل الـخلي عن حب، لا يكـون عبادة، و إنما العبادة ما يجمع كـمال الأمرين [معا]»[1].خاصـة وأنّ الـمحبة لله تعد أرفـع منـازل أهل الصدق قاطبة، وهو ما عبر عنه شـقيق البلخي بالقـول: «إنّ الـمنازل التي يعمل فيه أهل الصدق أربع منازل: أولها الزهد، والثاني الـخوف، والثالث الشوق إلى الـجنة، والرابع الـمحبة لله [تعالى]»[2].

يرتبـط خلق الإنسـان، ومن ثـم العبادة، في الإسـلام إذن بتزكية النفـس وتربيتها؛ ذلك أن الله «أنشـأ خلقه لإظهار ربوبيته، ولبروز آثار قدرته، وتدبير حكمته، وليكون ذكره ومدحه مرددا على القلوب، وعلى ألسنة الـخلق والـخليقة، لما علم في غيبه، فأنبأنا في تنـزيله، فقال جل ذكره: ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ وَلِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ [الـجاثيـة: 22]، فأعلمنا لما خلق، فقال: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ قال أهل اللغة: إلا ليوحدون، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ ﴾ يعني نوحد»[3].

فإذا اكتمل التوحيد قلبا وقولا وعملا، استقرت الـمعرفة بأنه واحد، واطمئن قلب الـمؤمن «فالـمؤمـن قلبـه مطمئن بالإيمـان، والتوحيد ظاهر على لسـانه... فمن نوّر اللـه قلبه بالإيمان قويت معرفته، واستنارت بنور اليقين، فاستقام به قلبه، واطمأنت به نفسه، وسكنت ووثقت، وأيقنـت [بوعد ربها]، وائتمنته [الإيمان/ القلب] على نفسـها، فرضيـت لها به وكيلا، وتركت التدبير عليه... فإذا سـكنت النفوس تفرغت القلوب لعبادته، وحفظ حدوده، و إقامة أموره، وسـقطت أشـغال النفوس [وعلى رأسـها الاشـتغال بهَمِّ الرزق] عن القلوب فيما يـراد بها، وما

(1) ابن تيمية، التحفة العراقية في الأعمال القلبية، تحقيق: قصي محب الدين بن الـخطيب، الطبعة الثانية، (القاهرة: الـمكتبة السلفية، 1399هـ)، ص 64.

(2) شـقيق البلخي، آداب العبادات، ضمن كتاب: نصوص صوفية غير منشـورة لشـقيق البلخي وابن عطاء الآدمي والنفّـري، مصدر سـابق، ص 17. وحـول مكانة هذه الـمنزلة يقـول البلخي: «فليس كل واحد يسـير إلى هذه الـمنـزلـة، لأنهـا أرفع الـمنـازل وأشرفها وأبهاها. ولا يصيّر اللـه إلى هذه الـمنزلة أحدا إلا مَـن تقوّى قلبه عليها باليقين الصادق والفعال الفائق الـمطهر من الذنوب، الـمبرأ من العيوب. فإذا صيّره الله إلى هذه الـمنزلة، كان في قلبه نور الـمحبة، فغلب عليه من غير أن يكون [قد] فارقه نور الزهد والـخوف والشوق إلى الـجنة، ولا نقص منها شيء». الـمصدر السابق، ص 20.

(3) الـحكيـم الترمـذي، أدب النفـس، تحقيق وتعليـق: أحمد عبد الرحيم السـايح، الطبعـة الأولى، (القاهرة: الدار الـمصرية اللبنانية، 1413هـ - 1993م)، ص11.

يكون [في الحاضر] وما يحدث [في المستقبل]؛ لأنها قد أيست عن أن يكون غيرُ ما جرى به القلم، وعند الإياس تسكن النفوس»[1].

ومن أجل ذلك ترتبط شمولية العبادة في الإسلام بالإنسان ارتباطا مباشرا من أجل أن تحقق له توازنه الداخلي المنشود، وهذا النظام ليس مقصورا على الصلاة والزكاة والصيام والحج فحسب، بل إنه نظام منفتح على الكون وشامل لكل حركة، ولكل فكر، ولكل شعور، إنه نظام عبادي ومنهج رباني شمل حركة الحياة بأسرها واحتوى كل جزء فيها احتواء يحقق له الانسجام مع نفسه ومع سائر الأجزاء الأخرى.

ولذلك عندما سئل رسول الله ﷺ: ما الذي يعدل الجهاد في سبيل الله؟ قال: لا تستطيعونه. ثم قال: **«مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا يفتر من صيام ولا صلاة حتى يرجع المجاهد»**. ورغم هذا الأجر العظيم الذي أخبر النبي أصحابه الكرام أنه لا يطيقونه، فإنه أطلق على هذا النوع من الجهاد عظيم الأجر لقب «الجهاد الأصغر» مقارنة بجهاد النفس!

وفي الأحوال كلها؛ فإنه ينبغي أن يتحقق التوافق ما بين الظاهر والباطن في كلا الجهادين، وذلك هو ما دفع ابن عطاء الآدمي لأن يفسر قول الله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 41] بالقول: أي خفافا بقلوبكم، وثقالا بأبدانكم[2].

وحبّ الحصيد؛ إنّ الجهاد الأكبر - بمعناه السابق - يتضمن حركات الإنسان وسكناته كافة ما دام أنه في حال المجاهدة. ولهذا أخبر النبي صلوات الله وسلامه عليه أصحابه: «عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»[3]. على أنّ الحراسة في سبيل الله لا يفهم منها هاهنا أنّها تقتصر على الرباط في الثغور، أو الجهاد لمحاربة الأعداء فحسب؛ وإنما يتسع معناها لتشمل كل شيء تقريبا: فطالبُ العلم تحرسه الملائكة وهو في طريقه إلى الدرس ذهابا وإيابا، لماذا؟ لأنه يحرُسُ

(1) المصدر السابق، ص 11 - 19.
(2) تفسير أبي العباس بن عطاء، ص 55.
(3) سنن الترمذي: 1639

في سبيل الله، وكذا الحال بالنسبة لكل من: الطبيب، والمهندس، والمزارع، والتاجر الصدوق، والشرطي الصالح، والإطفائيُّ... إلخ. ولذلك عندما سئل عمر بن عبد العزيز: أي الجهاد أفضل؟ أجاب: جهادك هواك.

ونتيجة لذلك؛ فإن إدراك العبادة في الإسلام يختلف مما هو في كل دين آخر؛ وذلك بحكم كونها «ليستْ محصورةً في أعمال من الخشوع الخالص، كالصلوات والصيام مثلا، ولكنها تتناول كل حياة الإنسان العملية أيضا. و إذا كانت الغاية من حياتنا على العموم «عبادة الله» فيلزمنا حينئذ - ضرورة - أن ننظر إلى هذه الحياة، في مجموع مظاهرها كلها، على أنها تبعة أدبية، متعددة النواحي»[1].

ومن هنا نفهم قول الله تعالى لمشركي مكة: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: 19 - 22].

سادسا: العبادة بوصفها طريقا إلى الكمال الإنساني

يترتب على هذا الفهم مجموعة من الأمور المهمة برأينا، في مقدمتها: أنه يجب أن نأتي أعمالنا كلها - بما فيها تلك التي تبدو تافهة لنا - على أنّها عبادات، وأن نأتيها بوعي، وعلى أنّها تؤلف جزءا من ذلك المنهاج العالمي الذي أبدعه المولى عَزَّوَجَلَّ. فموقف الإسلام في هذا الصدد لا يحتمل التأويل؛ فهو يعلمنا:

أولا: أنّ عبادة الله الدائمة، والمتمثلة في أعمال الحياة الإنسانية المتعددة جميعها، هي معنى هذه الحياة نفسها. و يعلمنا،

ثانيا: أنّ بلوغ هذا المقصد يظل مستحيلا ما دمنا نقسم حياتنا قسمين اثنين: [1] حياتنا

(1) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، نقله إلى العربية: عمر فروخ، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1951م)، 21.

الروحيـة، [2] وحياتنـا الـمادية؛ إذ يجـب أنْ تقترن هاتـان الـحياتان، في وعينـا وفي أعمالنا، لتكون (كلاًّ) واحدا متسـقا، خاصة وأنّ الإسـلام - باعتباره منهج حياة - لا يكتفي بأنْ يأخذ عـلى عاتقـه تحديد الصـلات الـمتعلقة بما وراء الطبيعـة فيما بين الـمرء وخالقـه فقط، ولكنه يعـرض أيضا - بمثل هذا التأكيد على الأقل - للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الاجتماعية. إن الـحيـاة الدنيا لا يُنظر إليها على أنهـا صدفة عادية فارغة، ولا على أنها طيف خيال للآخرة التي هـي آتيـة لا ريب فيها من غير أن تكـون منطوية على معنى ما، ولكن عـلى أنها وحدة إيجابية تامة في نفسها[1].

وعلى ذلك؛ فإنّ عبادة الله في أوسـع معانيها تؤلف في الإسـلام معنى الـحياة الإنسانية ذاتها، فثمة فرق كبير بين مَن يجاهد في سـبيل الله بتأسـيس الـمجتمع الصالـح الذي يريده الإسلام، والـمتعبـد بالعبادات الفرديـة من دون أن يترتب عليها أثر إيجابي في الـحياة: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177].

وهذا الإدراك وحده يرينا إمكان بلوغ الإنسـان الكمال في إطار حياته الدنيوية الفردية، فمن بين سـائر النظم الدينية نرى الإسـلام وحده يعلن أنّ الكمال الفردي أمرٌ ممكن في الـحياة الدنيـا. إنّ الإسـلام «لا يؤجـل هذا الكمال إلى ما بعد إماتة الشـهوات «الـجسـدية»، ولا هو يعدنا بسلسلة متلاحقة الـحلقات من «تناسخ الأرواح» على مراتب متدرجة، كما هي الـحال في الـهندوكيـة، ولا هو يوافـق البوذية التي تقول بأن الكمال والنجـاة لا يتمان إلا بعد انعدام النفس الـجزئية وانفصام علاقاتها الشـعورية من العالـم. كلا، إن الإسـلام يؤكد في إعلانه أنّ الإنسـان يسـتطيع بلوغ الكمال في حياته الدنيا الفردية، وذلك بأنْ يسـتفيد اسـتفادة تامة من وجوه الإمكان الدنيوي في حياته [الشخصية]»[2].

لهـذا كله كان الاكتفـاءُ بالعبادات الـمخصوصـة وحدها والاقتصار منهـا على مظاهرها

(1) الـمصدر السابق، ص 20 - 21.

(2) نفسه، ص 22 - 23.

الـخارجية فحسـب، و إغفالُ العمـل لإقامة ذلك النظام الاجتماعـيّ الـمتكامل الذي دعا إليه الإسـلامُ طامَّة كبرى أصابت الـمسـلمين في دينهم ودنياهم، مع أنهم لا ينفكون يرددون قول الرسـول الأكـرم: «مثل الـمؤمنين في توادهـم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الـجسـد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالـحمى والسهر».

وبالتالي؛ فإنّ «اتخاذ تلك العبادات في مظهرها الـخارجي مقياسا للصلاح والتقوى، و إهمال الأخذ بالأسـباب التي سـنها الله في الكون، يمثل انحرافا خطيرا عن جوهر الإسـلام وتشويها لقيمه ومعاييره وانحطاطا عن رسالته الشاملة»[1].

وفي الـحقيقـة، لم تكن عبادة الإنس والـجـن مقصودة في يوم من الأيام من أجل نفع يصل إلى اللـه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من وراء ذلـك، فهو الغني عن العالـمين، لا تنفعـه طاعة طائع ولا تضره معصيـة عاص، و إنما خلقهم من أجل عبادته «ليكمّلهم بهـذه العبادة، وليصل بهم عن طريقها ليكونـوا أهلا للقائه سـبحانه، وليتجلى لهم - إذا [ما] تزكوا - بأنـواره و إشراقاته. وقد نوّع لهم سـبحانه العبـادة، فلم يجعلها على وتـيرة واحدة حتى لا يملـوا، وحتى يكـون في تنوعها تزكية لجوانـب متعددة وزوايا مختلفة من الطبيعة البشرية، وحتى تتناسـب على تفاوت فيما بينها مع كل الفطر والاستعدادت»[2].

على أنّ آراء العلماء قد تباينت بشأن تحديد غاية العبادة في الإسلام:

- فمنهـم من ذهـب إلى أنّ غايتها هو تزكية النفس وغذاء الـروح، وحجتهم في ذلك أنّ القلـب لا يصلُـحُ، ولا يَفْلَـحُ، ولا يَنْعَمُ، ولا يُـسَرُّ، ولا يلتذُّ ولا يطيبُ، ولا يسْـكُنُ ولا يطمـئنُّ، إلا بعبادة ربِّـهِ، وحبّهِ والإنابةِ إليه، فهو دائمـا مفتقر إلى حقيقة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْـتَعِينُ﴾[3].

(1) محمّد الـمبارك: نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار الفكر،1395هـ - 1975م)، 171.

(2) عبـد الـحليم محمـود (مقدم)، الصلاة ومقاصدهـا للحكيم أبي عبد الله الترمذي، تحقيق: حسـني نصر زيدان، (القاهـرة: مطابـع دار الكتاب العربي، 1965م)، التقديـم. وانظر أيضا عبد الـحليم محمـود، أسْرارُ العبادات في الإسـلام، رقم 148 من سلسـلة الـمكتبة الثقافية، (القاهرة: الدار الـمصرية للتأليـف والترجمة، يناير 1966م)، ص32.

(3) ابن تيمية، العبودية، ص 84.

- ومنهم مَن يحدد غاية العبادة في الحرية، كالإمام الجنيد من المتصوفة وكذلك ابن تيمية.
- ومنهم مَن يرى أنّ العبادة محضُ ابتلاءٍ الهيٍّ يصقل الإنسان، وأنّها ضربٌ من الأمانة التي حملها في الحياة الدنيا.
- ومنهم مَن ينحو إلى تقرير أنّ العبادة حق لله على عباده، وحجتهم في ذلك حديث معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: « كنت رديف النبي ﷺ على حمار، فقال لي: **«يا معاذ؛ أتدري ما حق الله على العباد؟»** قلت: الله ورسوله أعلم. قال: **«حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا»**، **«أتدري ما حق العباد على الله؟»** قلت: الله ورسوله أعلم. قال: **«حقهم عليه أن لا يعذبهم»**. وفي الحديث القدسي: **«يابن آدم إنما هي أربع: واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، وواحدة بينك وبين خلقي. فأما التي لي فتعبدني لاتشرك بي شيئا، وأما التي لك فعملك أجزيك به أحوج ماتكون إليه، وأما التي بيني وبينك فمنك الدعاء وعلي الإجابة، وأما التي بينك وبين خلقي فأت للناس ماتحب أن يأتوا إليك»**.
- ومنهم من ربط غاية العبادة في الإسلام بتحصيل الثواب وتجنب العقاب، وحجتهم في ذلك قول الله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ [الإسراء: 57] وأن ذلك يتسق مع استغناء المولى عَزَّوَجَلَّ عن عبادة الخلق حيث أخبرنا سبحانه على لسان نبيه سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ [النمل: 40]، وأوحى إلى لقمان: ﴿ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾ [لقمان: 12]، وفرض حج البيت على عباده المؤمنين: ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: 97] وخاطبنا بالقول في الحديث القدسي: «يا عبادي! إنكم لم تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي! لو أنّ أولكم وآخركم و إنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا. يا عبادي! لو أنّ أولكم وآخركم، و إنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد ما نقص ذلك من

ملكي شيئا. يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم، و إنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر. يا عبادي! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

سابعا: سمات النظام التعبدي في الإسلام

إن من أبرز سمات النظام التعبدي في الإسلام أنه «يدور حول تنظيم علاقة العبد بخالقه تنظيما يحقق في المقام الأول علاقة انسجامية ومستقيمة بين العبد وربه، وفي المقام الثاني يحقق التوازن والانسجام المنشودين بين مطالب الروح والعقل والنفس والجسد، ويحقق في المقام الثالث انسجاما كليا بين الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى التي يحتويها الكون»[1]. فقد جمع القرآن الكريم ما بين التفكر والتذكر حين قال: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران: 190 - 191].

والحال أنّ القرآن والسنة يفيضان بالدعوة إلى ذكر الله والتفكر في ملكوته دعوة ملحة دائمة بهدف إيقاظ شعور الإنسان ووعيه لما يدور من حوله وصولا إلى الوقوف على موقعه من الوجود والكون، فكلما كان ذكره لله عميقا شاملا غنيا بالمعاني والمشاعر كلما كان وعيه لموقعه الوجودي عميقا وشاملا؛ «فالإخلاص في عبودية الإنسان لله والتحرر من العبودية لسواه على الإطلاق و إفراده بالألوهية واستشعار هذه المعاني استشعارا مستمرا بقدر الإمكان هو المعنى الأساسي والجوهر الأصيل في صلة الإنسان بالله. وأعلى معاني الإنسانية وأرفع درجاتها ليس في سعة العلم، ولا في قوة الجسم، ولا في حسن التصرف في المجتمع، ولا في الأدب الاجتماعي، و إنما هو في تحقيق معنى العبودية لله في نفس الإنسان»[2].

(1) المحاسبي، فهم الصلاة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، (القاهرة: مكتبة القرآن، 1983م)، ص19.
(2) المبارك، نظام الإسلام، ص 70 - 71.

ومن ثم؛ فإن لشمولية العبادة بهذا المعنى آثار إيجابية على الإنسان والحياة من بينها: أنها تصبغ حياة المسلم وأعماله بالصبغة الربانية، فتجعله مشدودا إلى الله في جميع ما يقوم به في الحياة. فإذا علم ذلك استكثر من كل عمل نافع يزيد رصيده من الحسنات والقربات عند الله، وأتقن عمله الدنيوي ابتغاء رضوان الله. ومن الآثار الإيجابية أيضا أن فهم العبادة بهذا المعنى يمنح المسلم وحدة الوجهة، ووحدة الغاية في حياته كلها ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [الأنعام: 161 - 164].

وختاما، يمكن القول: إذا كان جوهر الدين والعبادة أمرا واحدا، بحسب ما تقدم، فإن ذلك يعني أن الدين والقيم/الأخلاق أمران لا ينفصلان ما دامت الأعمال القلبية ضرورة ملازمة لكافة صور العبادات، وما دام معنى الإيمان نفسه لا يتحقق إلا بارتباط الجوارح الظاهرة والباطنة معا. ومن هنا كان تأكيد الإمام محمد عبده أن الله لم يفرض من الأعمال إلا لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق[1].

ليست العبادات في الإسلام إذن ضرائب تُجبى، أو واجبات تُقضى، ولكنها مظهر الصلة بين العبد وربه، وجسر الوصال بين الله وخلقه، فضلا عن أنها مظهر من مظاهر تكريم بني آدم: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: 70]، وثمنٌ لتحمل الأمانة التي ألقاها الإنسان - بمحض إرادته - على عاتقه ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72].

ومما لا شك فيه أن سر الارتقاء الروحي والجماعي الذي أدركه صحابة رسول الله ﷺ، إنما يكمن في أنهم كانوا موصولين بالله على أساس صحيح، فلم يشعروا في الفعل له بما يشعر به الكثيرون من عنت وتكلف، ولا بما يعانون من شرود وحيرة. فهناك طبيعتان في الإنسان غير

(1) المصدر السابق، 3/ 468.

منكورتين: الإعجاب بالعظمة، والعرفان بالجميل. وجوهر العبادة ودوافعها هو القيام بحق الشكر للخالق الذي لا تعد نعمه ولا تحصى، ودافع الشوق والرغبة التي تملأ القلوب والنفوس، وليست طاعة القهر والإذلال أبدا. وأسلوب القرآن يربي في المسلم هذه المعاني، ويقيمهم على عبودية الحب والتفاني، عبودية الإعجاب بالعظمة والإقرار بالإحسان[1].

(1) محمد الغزالي، فقه السيرة، (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، 2000م)، ص 148 - 150.

الفصل الخامس

المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية

الفصل الخامس

المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية

تمهيد

ما عرفَ الإرثُ الفلسفيُّ الإنسانيُّ، قديمهُ ووسيطهُ في آن معًا، فصلا وظيفيًا أو حتى معرفيًّا بين الأخلاق «الفردية» ونظيرتها «الجماعية»، على نحو ما هو متعارفٌ عليه اليوم. إنما الذي أدى إلى حدوث هذا الانفصال، هو ما نتج عن استقلال للعلوم الطبيعية والإنسانية - واحدة تلو الأخرى - عن دائرة «أم العلوم/ الفلسفة» في بداية عصر النهضة الأوربية.

ومن المعلوم أنّ المنهج العلميّ منذ **جاليليو** أخذ يسيرُ في طريق الفصل القاطع ما بين المعرفة العلمية من جهة، ونظيرتها الخلقية من جهة أخرى، أي النظر إلى «**النسق العلميّ**» في حدّ ذاتهِ باعتباره منظومَة من العبارات والفروض والظواهر والنظريات التي يطّلعُ العالم بوصْفِها وتفسيرها ولا شأن له بالقيم!! على الرُغم من بديهية أنّ مثل هذا النسق العلميّ لا يتقدمُ ولا ينفتحُ له المجالُ أصلا مالم ينشأ في بيئةٍ ثقافيةٍ متكاملةٍ تملكُ بواعثَ التقدم في المجالات كافة!

فعلى الرغم من أنّ القيمة قد تغيبُ أحيانا عن تفسيرات العلم؛ إلا أنها لا تغيبُ ألبتة عن المجتمع العلميِّ الذي أنتج هذه التفسيرات. ولذلك؛ تُطلِقُ الفلسفة على مبحث القيم اسم **Axiknowlogy**، الذي يُقسَّمُ إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: الحقُ، والخيرُ، والجمال، حيث يرادفُ الحقُ كلا من المنطق والصواب والاتساق والمصداقية (والعلمُ هوعبارة عن نشاط إنسانيٍّ هدفه تعقُّب المزيد من الصدق). أما الخيرُ؛ فمعلومٌ أنّ المجتمع العلميّ يستندُ على أخلاقياتٍ راسخةٍ كالذمةِ والأمانةِ وعدم الانتحال... إلخ. أخيرا تتداخلُ قيمُ الجمال أيضا مع

فلسفة العلم فيما بات يُعرف باستاتيقا العلم، حيث تستندُ النظرياتُ العلميةُ والتفسيرُ الرياضيُّ على مكوناتٍ جماليةٍ بحتةٍ، كالاتساق والاتصال، ومن هنا يظهر خطأ المفهوم الشائع بأنْ لا عَلاقة للعلم بالقيم.[1]

أولا: الصراع على القيم

تلا ذلك الانفصالُ تنازُعٌ على «مبحث القيم» بين علماء النفس من ناحية، وعلماء الاجتماع من ناحية أخرى. ففيما يرى الفريقُ الأول أنّ «**الشعور الفرديّ**» هو أصلُ كلّ شيء، وأنّ كلّ إنسان محدود بمِزاجهِ وطبيعتهِ وشاكلته؛ فلا يسْتطيعُ أنْ يصدر ما يصْدُر أو يُوردَ ما يُورد، إلا وَفْقَ ما يُقدِّرُ لهُ استعدادهُ وغرائزُه؛ وأنّ واجبَ علماء التربية إنما ينحصِرُ في عنايتهم بالفروق الفرديّةِ عنايَة خاصة، وأنْ يُولوها كثيرًا من الرعاية قبل أنْ يتحدثوا عن «الجماعة والمجتمع»؛ يرى الفريقُ الآخر أنّ «**المجتمع**» هو أصلُ كلّ شيء، وأنهُ الجديرُ بالعناية والتربية، وأنّ الأخلاق لا تظهرُ بطبيعتها ولا يُكشَفُ عن سجيتها إلا في إطار جماعيّ.

وبحسبهم أيضا؛ فإنّ الإنسان لا يتصِفُ في حدّ ذاته بأنه «ذو أخلاق»، أو بأنهُ مجرَّدٌ منها إلا إذا انغمس في غمار **جماعة من الجماعات**: أسرة أو قبيلة أو جماعة مهنية أو نقابية أو تعاونية... إلخ. وهم لذلك؛ يرون أنّ **الأسرة هي الحاضنة الأولى للأخلاق**، وأنهُ متى خرجَ الفردُ منها يتوجبُ عليه أنْ ينضمَّ إلى جماعة من الجماعات التي لا ترتبطُ معه بوشائج القرْبَى وحْدَها، وإنما ترتبطُ معهُ بكثير من العلاقات المهنية والاقتصادية، الوطنية والسياسية... إلخ.

وعند هذا الفريق، أنّ المواهبَ الفردية - طبيعية كانت أو مكتسبة - لا تظهر آثارُها، ولا تشع أضواؤُها إلا في الجماعة. ومع التسليم بأنّ بعضَها طبيعيٌّ ينزَعُ إلى الوراثة؛ فإنهم يعتقدون أنّ آثارَها النافعة لا تظهَرُ في شكلٍ عمليٍّ إلا في ما يَعْرِضُ للجماعة من صعابٍ ومشاكل، تحاولُ أمامهَا، ويُحاول معها الممتازونَ، أنْ يجدوا الطرقَ المتغلِبَة على هذه المصاعب. منتهين إلى القول بأنّ هذه الحلول الطارئة، هي أثرٌ من آثار القوةِ الجماعيةِ، لا تظهرُ إلا تحتَ ضغْطِهَا وحاجتها، ولذلك تُنسَبُ إلى «الجماعة» لا إلى «الفرد».

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة قارن بـ يمنى طريف الخولي، القيم والدين في القرن القادم، مرجع مذكور سابقًا، ص13 - 15.

والحال؛ أنّ هذا السجال الذي استمرَ طويلا في المجال النظريِّ بين الفريقين قد انتهى في خاتمةِ المطاف بنظريةِ الوسط فيما يسميه العلمُ الحديث «**علمَ النفسّ الاجتماعيّ**»، وهو علمٌ يُحاولُ أنْ يُوفقَ بين النظريتين: الفردية والاجتماعية، فلا يُهْمِلُ أيًّا منهما.

لكن في المقابل من ذلك؛ يرى البعضُ أنّ هذه النظريات، على اختلافها، إنما ترْجِعُ في أصولها وفي مَداها إلى ما قررهُ «القرآنُ الكريم» من مبادئَ أخلاقيّةٍ يُنادي باسمها «الإنسانَ» تارّة، ويُنادي باسمها «الناسَ» تارة أخرى، ثم ينادي بها «جماعة المؤمنين» ليجْتمعَ على مبادئها النّاسُ جميعًا، بعْدَ أن يكونوا قد فكروا فعَقِلوا فآمَنوا فاستيْقنوا، وهُم بَعْدُ جديرُونَ بأن يُسموا «أولي الألباب»، و«أولي الأبصار»... إلخ.[1]

وواقع الأمر؛ فإن مسألة الصراع على القيم والتنازُع عليها قد خلّفت وراءها جملة من الانعكاسات الإيجابيةِ والسلبيةِ، والتي تجلت في طريقة تناوُلِها واختلاف ذلك من علم لآخر. فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ يذهب البعضُ إلى تقرير أنّ العلوم الاجتماعية - على اختلاف مجالاتها النوعية - لا تقدمُ نسقا كليّا يشْمَلُ جميعَ جوانبَ الوجود، بل يتخصصُ كلٌّ منهَا في مَيدان نوعيٍّ مُحدد، ومن ثم؛ تختلفُ موضوعاتها ومناهجها وغاياتِها عن الفلسفة، حيث يبقى موضوعها رَهْنا بالظاهرةِ النوعية التي تدرسها، وحيث يقومُ منهجُهَا على التناول التجريبيّ للظاهرة طارحًا مجموعة من الفروض التي يؤيدها أو يُفندُها الواقع؛ وَفْقًا لشروطٍ محددةٍ للتحققْ؛ فضلا عن أنّ فروضهَا لا تُشْبِهُ فروضَ الفلسفةِ شديدةِ الاتساع والعمومية؛ وإنما تُصَاغُ بحيث يتيسَرُ التحقق منها بصورةٍ سريعةٍ مباشرةٍ، كلما كان ذلك مُمكنا، لكي تُعْتمد بعد إثباتها قانونا أو نظرية.

وأصحابُ هذا الرأي يستدلون على ذلك، بأنّ القيم دخلتْ علمَ الاجتماع متأخرة، ولم تعد مبحثا من مباحثه إلا في هيكل الفلسفة، وأنّ هذا الأمر يُمكن استشفافهُ من خلال تصريح **دور كايم** الذي أكد فيه أنّ «تقدم نظرية القيم أخيرًا إنما يُرَدُّ إلى إقامةِ عموميةِ ووحْدةِ ذلك المفهوم. ويعني هذا بعبارةٍ أخرى اعتماد هذا التقدُّم على (**البحث الفلسفيِّ للقيم**)؛ لأنه وحْدهُ الذي يحقُ لهُ بمقتضى اتّسَاع موضوعاتهِ وشمولِها أن يُثبتَ هذه العمومية وتلك الوحدة». بل إنّ محاضرته حول «**أحكام القيمة وأحكام الواقع**» تعدُّ بحثا فلسفيًّا خالصًا؛ لأنها كانت محاولة

(1) إبراهيم سلامة، الأخلاق الفردية والاجتماعية في الإسلام، ضمن كتاب: الإسلام اليوم وغدا، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1960م)، ص 11 - 12.

لتأييد وُجْهةِ نظرٍ خاصةٍ في مقابل وجهاتِ نظر فلسفيةٍ أخرى، غير أنها كانت في الوقت نفسِهِ استياقا لِما ينبغي أنْ تجري عليه بحوثُ علم الاجتماع في دراستها للقيم.[1]

ثانيا: المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية

إذا كانت الأخلاق في جوهرها هي عبارة عن مجموعة من المبادئ والقواعد والقيم العامة التي توجه سلوكنا الإنسانيّ نحو تحقيق ما يُعتقدُ أنه «الخير»، وتجنب ما يُنظرُ إليه بوصفه تجسيدا لـ «الشر»؛ فإنها بهذا المعنى قد وُجدتْ في **جميع المجتمعات البشرية** على اختلافها؛ حتى في تلك التي تُوصَفُ من قبل الباحثين والمؤرخين أحيانا بـ «البدائية». صحيح أنّ هذه القيم لم تكن لتعبرَ آنذاك عن حقائقَ موضوعيةٍ كونيةٍ، بقدر ما كانت دالة على آمال وطموحاتِ ومخاوف المجتمعات البدائية؛ إلا أننا لا يمكننا بحال من الأحوال أن ننزعَ عنها «الطابع الأخلاقي القيمي» لمجرد أنها كانت على هذا القدر من السذاجة أو السطحية!

وفي الأحوال كلها؛ فإنّ العديد من المفاهيم والمبادئ الأخلاقية يصْعُبُ تفسيرُها

(1) صلاح قنصوة، القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ضمن كتاب: الدكتور توفيق الطويل مفكرا عربيا ورائدا للفلسفة الخلقية بحوث عنه ودراسات مهداة، إشراف وتصدير عاطف العراقي، الطبعة الأولى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995م)، ص 219. هذا ويتحدد موقف الفيلسوف من القيم على مستويين، الأول: متى تعرض لها في صميم مذهبه امتدادا لنظريته في الميتافيزيقيا والمعرفة. والثاني: متى بحثها مستقلة في علم من العلوم المعيارية. وعلى هذا الوجه فقد تقفز القيم إلى قمة المذهب الفلسفي، فتغدو طابعه الغالب ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التي تسوق نظرة الفيلسوف إلى مشكلات الفلسفة جميعا وتحكم مواقفه منها وحلوله التي يقدمها مثلما هو الحال لدى كل من: نيتشة وشيللر. وقد تتوارى في ركن قصي من المذهب عندما لا يعرض لها إلا بوصفها قيمة خلقية أو منطقية أو غيرها من القيم النوعية على نحو ما صنع معظم الفلاسفة.

في المقابل من ذلك؛ تتحدد صلة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية على مستويين، الأول: منهجي حيث تبرز الفلسفة الافتراضات والمزاعم المسبقة التي تتوارى خلف صوغ رجل العلم لمفهوماته ومصادراته، كما تخدم الباحث العلمي في صقل أدواته المنهجية وصون اتساق بنائها المنطقي. والثاني نظري حيث تزود العلوم الاجتماعية بالمشكلات التي ينبغي أن تتصدى لها بالبحث، أو تقدم لها تصنيفا ناجحا تعرضه على محكات التجريب. وذلك لا يعني أن الفلسفة وصية على العلوم، بل إنها تفيد دائما من العلم ومن كل خطوات تطوره في تعديل آرائها وفروضها الواسعة، ولكنها قد تسبقه أحيانا إلى صوغ فروض لا تتمكن أدوات العلم في هذه المرحلة أو تلك من أن تؤيدها أو تفندها.

وتبريرُها - على نحو ما لاحظ برتراند رسل - من دون الإحالةِ إلى مرجعيةٍ دينيةٍ أو سياسية. وحجته في ذلك؛ أنّ «القيمَ الأخلاقية، وخلال التاريخ المكتوب كله، كانَ لها **مصدران مُختلفان تمامًا**: أحدهما سياسيٌّ والآخرُ دينيٌّ».[1]

إنّ ما نود أن نؤكده، ولو بصورة مبدئية هنا، هو أنّ التنازع على مبحث القيم قد انعكس سلبا أو إيجابا على مسالة تحديد «**المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية**» بصورة خاصة. ويكفي للتدليل على ذلك؛ أن أغلب النظريات التي وردت في هذا السياق قد انتهت إلى نفي ما عداها من نظريات أخرى! فالقائلون بأنّ الشعور أو الوجدان هو المصدرُ الرئيس للأخلاق نحوا إلى نفي المصدر العقليّ، أو تهميشه على الأقل، وكذلك الأمر بالنسبة للقائلين بالعقل مصدرا وحيدا للأخلاق الفردية والجماعية في موقفهم من الشعور أو الوجدان! ومن أجل هذا، سنحاول أن نعمل من جانبنا على التوفيق بين هذه المصادر الرئيسة للقيم والأعراف والتقاليد الأخلاقية، في **محاولة مبدئية لوضع تصوّر عامّ كليٍّ عنها.**

ومن ثم؛ يمكننا الوقوف على ست مصادر رئيسة للأخلاق الفردية والجماعية تواتر الحديثُ عنها في الفكر الإنسانيّ، قديمه وحديثه على حد سواء؛ ألا وهي: الدّينُ، والعقلُ، والضميرُ، والقانونُ، والواجبُ، ومواثيقُ حقوق الإنسان. ولا يفوتنا أن نؤكد على أنّ هذه المصادر **تتوزع** ما بين الفرد والمجتمع، الداخل والخارج، كما أنها **تتداخلُ وتتقاطعُ** في ما بينها بصورة مباشرةٍ تارّة وغير مباشرةٍ تارّة أخرى.

وعلاوة على ذلك؛ فإن ما نأملُ أنْ نصلَ إليه من خلال مقاربتنا هذه، ليْسَ فقط الإلمام بأبرز هذه المصادر، وإنما أيضا التأكيد على أهمية ومحورية «البعد الأخلاقي» بشقيه النظريّ والعمليّ، وضرورة أنْ تتناغم هذه المصادر مُجتمعة في إعادة تشكيل قيمنا الفردية والجماعية، وبما يضمنُ دورًا محوريا للفرد/المواطن في صناعة «التنمية»، أو بالأحرى «النهضة»، بمعناها الشامل: نهضة العقل والروح والوجدان معا.

(1) برتراند رسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: حسن محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دون تاريخ)، ص19. وعلى غرار الأخلاق؛ فإن للسياسة أيضا قواعدها وقيمها، غير أنها تتميز عادة بأنها أكثر التصاقا بالواقع. بكلمة أخرى، تبحث السياسية فيما هو كائن بالفعل، على حين تهتم الأخلاق ببحث ما ينبغي أن يكون.

(1) **الدين بوصفه المصدر الرئيس للقيم:**

وقد ألمحنا إلى ذلك في ما سبق ضمن تضاعيف الفصلين الثاني والرابع[1].

وهذا ينقلنا مباشرة إلى الحديث عن المصدر الثاني من المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية، ألا وهو:

(2) **الضمير:**

من بين سائر الكائنات، يتميزُ الموجود البشري بأنه الكائن الوحيد الذي يمكن اعتباره فاعلا عاقلا حرا. و يتأتى ذلك - بالدرجة الأولى - من كون الأفعال الإنسانية هي تلك الأفعال العقلية الإرادية التي يرمي الإنسان من ورائها إلى: **تحقيق غاية، أو بلوغ قيمة، أو أداء واجب، أو الحصول على خير ما.** ولذلك؛ فإن القوة المحركة الأولى للحياة الإنسانية إنما تنبثق عن ذلك **التوتر** النابض الحي الذي نستشعره في باطن نفوسنا بين ما نملكه وما نريد تحصيله، بين ما حققناه وما نرجو أن نحققه، بين ما نحن عليه بالفعل، وما نريد أن نكون عليه. وهذا التوتر هو الذي يجعل من الإنسان موجودا أخلاقيا بمعنى الكلمة؛ لأنه هو الذي يجعلنا نراقب أهواءنا وحوافزنا وشتى ميولنا على الدوام، كما أنه هو الذي يدفعنا أيضا إلى مجاهدة غرائزنا وانفعالاتنا ودوافعنا الطبيعية.[2]

فالأصل في ما نسميه «**الضمير**» أو «**الشعور الخلقيّ**»، إنما هو انعكاسُ الشعور على نفسِهِ حين يقوم بفحص حالاته الشعورية ووزن أفعاله الخلقية؛ من أجل استحسانها أو استهجانها، قبولها أو رفضها، امتداحها أو ذمها...الخ. وعلى حين أن الشعور النفسي إنما يصدر أحكاما تقريرية أو «**أحكام واقع**»؛ نجد أن الضمير أو الشعور الخلقي يصدر أحكاما تقديرية، أو «**أحكام قيمةٍ**». ولهذا عرفه البعض بالقول: إنه تلك الوظيفة النفسية التي تقوم بإصدار أحكام خلقية على الأفعال الإنسانية [أي كما ينبغي لها أن تكون]، في حين أن الشعور هو إدراكٌ مباشرٌ لحالاتنا النفسية على نحو ما نعيشها [في الواقع].[3]

(1) قارن على سبيل المثال بما تقدم في ص 39 - 55.

(2) زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، (مصر: مكتبة مصر بالفجالة، 1960م)، ص 121 - 122.

(3) المصدر السابق، ص 124.

ومن المعلوم أن ثمة خلافا واسعا قد احتدم بين فلاسفة الأخلاق حول طبيعة الضمير وأهم عناصره:

(1) هل طبيعته عقلية صرفة،

(2) أم شعورية خلقية مصبوغة بصبغة وجدانية،

(3) أم أنه ليس إلا معبرا عن وظيفة اجتماعية محضة؟!

فالقائلون بالرأي **الأول**؛ يؤكدون أن الضمير عبارة عن ملكة عقلية قائمة بذاتها ذات سلطان مطلق (العقل العملي/ **كَنْت**). وبحسبهم؛ فإن الضمير الخلقي لا يخرج عن كونه صورة من صور الفهم أو العقل؛ لأنه يعمل على إقرار النظام في المجال العملي، في حين أن العقل النظري يعمل على إقرار النظام في مجال التجربة والفكر. فكلا العقلين هما وظيفتان لقوة واحدة تمتاز مبادئُها بأنها بديهيةٌ ضرورية، عامةٌ أو كلية. ولهذا يقرر **كَنْت** أن معاني الواجب، والقانون الأخلاقي، والإرادة الخيرة، ليست في حقيقتها سوى معان عقلية صرفة لا ترتد إلى التجربة، ولا تستمد إلا من صميم الطبيعة العقلية للموجود البشري. أما العواطف التي تصحب الشعور الخلقي، فإن **كَنْت** لا يعترف لها بأية صبغة أخلاقية، بل يرى أنها مجرد عودٍ إلى الأنانية وحب الذات!![1]

والقائلون بالرأي **الثاني**؛ يغالون في بيان أهمية العنصر الوجداني في الشعور الخلقي. وأشهرهم **جان جاك رسو**، فالضمير بحسبهم ليس إلا حاسة من نوع خاص، تختلف عن كل من الحساسية العضوية والعقل؛ لأنها حاسة خلقية قائمة بذاتها. كما أن أفعال الضمير ليست أحكاما، بل هي **عواطف**، وليس الضمير عقلا عمليا، أو حدْسًا مباشرا للعقل، بل هو **وجدان أو حدس قلبي**.

أما أصحاب الرأي **الثالث**؛ فيذهبون إلى أن الضمير لا يخرج عن كونه مجموعة من العناصر الاجتماعية المستمدة من صميم بيئتنا. فليس الشعور الخلقي الموجود لدى الفرد سوى مجرد صدى يتردد في أعماق نفسه لأوامر العقل الجمعي ونواهيه، قيمه ومعايره. (**بسكال، دور كايم**) وبحسبهم أيضا؛ فإن كل مخالفة للقاعدة الأخلاقية لابد وأن تستثير الضمير الجمعي

(1) لمزيد من التفاصيل حول **كَنْت** ومذهبه الأخلاقي قارن بجيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997م).

«الذي يَخضع له في العادة كلّ ضمير فردي»؛ فلو لم تكن مشاعر الضمير في صميمها عواطف اجتماعية تنبعث من قوة عليا تعلو على الفرد، لما كان لها كل هذا الإلزام وتلك السلطة، وبالتالي لما رضخ لها الفرد في سلوكه اليومي.

على أننا كثيرا ما نخلط - في حياتنا العادية على الأقل - بين «**الضمير**» و«**العاطفة**»، فنطلق على الضمير اسم «القلب» أو «الوجدان»، وكأن الحالات الوجدانية التي نستشعرها بإزاء الخير أو الشر هي ما يُكَوّنُ صميمَ الضمير. ولكن من المؤكد أن ثمة عنصرا عقليا مهما يدخل ضمن مقومات الضمير، لأن المشاعر الخلقية لابد من أن تجيء على أعقاب أحكام عقلية (صريحة كانت أم ضمنية) يصدرها الضمير على أفعال صاحبه وأفعال غيره من الناس. ومعنى هذا أن للضمير سلطة التشريع، لأنه هو الذي يأمر وينهى، أو هو الذي يعلم ويرشد.

يتحصل مما سبق؛ أن الضمير يتكون من مجموعة عناصر في مقدمتها: العقل، والوجدان، بالإضافة إلى العنصر الاجتماعي. ومع أن بعض المفكرين ردوا الضمير بأسره إلى العنصر الأخير دون سواه؛ فقال قوم منهم: إن الضمير لا يخرج عن كونه انعكاسا لعادات **الجماعة** في سلوك الفرد، ولكن من المؤكد أن ضمير الفرد لا يُعادل بأي حال إطاعة الفرد لمُواضعات الجماعة كما لو أنه مسلوب الإرادة!، ولئن كان المفكرون قد اختلفوا حول تحديد قيمة العامل الاجتماعي في تشكيل الضمير، إلا أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن أحكامنا ومشاعرنا الأخلاقية تتأثر في جانب كبير منها بالتفكير الجماعي السائد في بيئتنا. فما نستشعره حينما نفكر في الخير أو الشر الذي صنعناه، ليس هو استجابةُ ضميرنا الفردي وحده، بل هو **استجابة الضمير الجمعي** أيضا.[1] وإذا انتقلنا من دائرة الخلاف الفلسفي الغربي، ورجعنا إلى تراثنا العربي الإسلاميّ فسنجد مرادفا لهذا المعنى، ألا وهو مقام **«الإحسان» بوصفه تعبيرا عن الضمير الديني.**

فمما لاشك فيه أنّ الالتزام بالقيم يحتاج إلى قوة روحية دافعة يشعُرُ بها الإنسانُ في طواياه، تُحرضهُ على فعل الخير وتحذره من فعل الشر وهي ما تعارف **المتصوفة** على تسميتها بـ «النفس اللوامة»، أو حال «المراقبة» أو «المحاسبة». وبحسبهم؛ فإن المسلم إذا ما علم بأنّ للأعمال - بدنية كانت أو قلبية - تأثيرا في التوفيق والخذلان، وتأثيرا في الالهام وقبوله، والوسوسة وقبولها، أدركَ من فوره أهمية الاشتغال بمحاسبة النفس وتفهم آثار الأعمال.

(1) مبادي الفلسفة والأخلاق، ص 128 - 129.

وبديهيٌ أنّ العبد إذا ما واظب قلبَهُ وراقبَ ربّهُ، أنْ يصل إلى مرحلة يسْتشعر فيها أثرَ تلك المراقبة في قلبهِ وبدنهِ وعمله، خاصة وأنّ الغاية الكبرى من فرائض الإسلام - على نحو ما يؤكد المتصوفة - إنما تكمُنُ في «تحقيق العبودية لله، وحفظ الإنسان ورعايته والعناية به، وحفظ عقيدته، وتزكية قلبه، وتطهير روحه وعقله، وحفظ ماله وعرضه، وتقوية الروابط الإنسانية، و إقامتها على أساس متين من الحب والرحمة والأخوة والمساواة والعدل».[1]

في **مقام الإحسان** هذا؛ يتعين على المسلم أن يؤمن تمام الإيمان و يوقن تمام اليقين بأنه خاضع على الدوام لرقابة عليا لا تخفى عليها خافية، وأن يستشعر هذه الرقابة في ضميره، فيقيم منها رقيبا على نفسه إذا ما خلى بها مبتعدا عن الناس، ممتنعا عن إتيان أمور هي قوامُ حياته، متخذا من ذلك عبادة يتقرب بها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

وبذلك يصبح بإمكان المسلم أن يكون رقيبا على نفسه، أمينا على حدود الله، محافظا على حقوق المجتمع، من دون أن يخضع في ذلك لسطوة القانون وعينه الساهرة. خاصة وأن القانون بمواده ونصوصه - مهما تكن سلامتها وسمو مبادئها - لا يكفل تحقيق الرقابة الذاتية على النحو الذي يوفره أنموذج «**المراقبة والمحاسبة**».

ولذلك؛ فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**العلم علمان: علم باللسان، وعلم بالقلب؛ فأما علم اللسان فهو حجة الله للعباد، وأما علم القلب فهو العلم الأعلى**» الذي لا يُخشى الله إلا من خلاله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: جزء من الآية 28] يقول صاحب الظلال في تفسير آية الفاتحة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: «وهذه هي الكلية الاعتقادية التي تنشأ عن الكليات السابقة في السورة. فلا عبادة إلا لله، ولا استعانة إلا بالله. وهنا كذلك مفرق طريق: مفرق طريق بين التحرر المطلق من كلّ عبودية، وبين العبودية المطلقة للعبيد! وهذه الكلية تعلن ميلاد التحرر البشريّ الكامل الشامل. التحرر من عبودية الأوهام، والتحرر من عبودية النُظم [الاستبدادية]، والتحرر من عبودية الأوضاع. **و إذا كان الله وحده هو الذي يُعبد، والله وحده هو الذي يُستعان، فقد**

(1) محمد عبد الله الخطيب، العبادة في الإسلام، جوهرها وآفاقها، رقم 7 من سلسلة نحو النور، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1989م)، ص 7.

تخلص الضميرُ البشريّ من استذلال النظم والأوضاع والأشخاص، كما تخلص من استذلال الأساطير والأوهام والخرافات».[1]

ومما يؤكد هذا الأمر؛ ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«ضرب الله مثلا صراطا مستقيما وعن جنبي الصراط سوران فيهما أبواب مفتحة وعلى الأبواب ستور مرخاة، وعلى باب الصراط داع يقول: أيها الناس هلم ادخلوا الصراط المستقيم جميعا ولا تتفرقوا، وداع يدعو من جوف الصراط، فإذا أراد الإنسان أن يفتح شيئا من تلك الأبواب قال له: ويحك لا تفتحه، فإنك إن تفتحه تلجه».**[2] فالصراطُ هو الإسلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، وذلك الداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي من جوف الصراط هو **واعظ الله في قلب كل مؤمن.**

صحيح أنّ ثمة أجهزة للرقابة وتنفيذ القانون، «ولكن هذه الأجهزة نفسها لابد لها وهي تقوم على تنفيذ القانون من **رقابة الضمير**، و إلا اختلّ في يدها الميزانُ - على نحو ماهو شائع ومشاهَد! - وتحوّل القانون إلى أداة تميلُ بها الأهواءُ حيث تشاء. وكذلك أفراد المجتمع ليسوا دائما وفي جميع الحالات تحت أعين أجهزة الرقابة أو في متناول قبضة القانون... ولهذا كانت رقابة».[3] وهو ما ينقلنا إلى الحديث عن المصدر الثالث من المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية؛ ألا وهو:

(3) **العقل**:

إذا كان سؤال الأخلاق يبحث في ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حيث هو إنسان؟، فإن المعتزلة أعادوا طرح هذا السؤال بصيغة أخرى مفادها: ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف؟! بيد أن أمر التكليف هذا، وكما هو وارد في صميم السؤال، لا ينصرف إلى التكليف الشرعيّ فحسب، كما قد يتبادر إلى الذهن، و إنما ينسحب أيضا إلى **التكليف العقليّ**، بحجة أن الإنسان مكلفٌ بالعقليات - أو بالأحرى بالأخلاقيات - قبل إرسال الرسل

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الأولى، [6 أجزاء]، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1972م)، 1/24.
(2) المنذري، الترغيب والترهيب، 3/243. وقارن بـ ابن تيمية، جامع الرسائل، 2/97.
(3) محمد كامل حته، القيم الدينية والمجتمع، مرجع مذكور سابقًا، ص 94.

والنبـوات، ومن ثم فـإن الناس «محجوجون بعقولهم سـواء منهم من بلغه خبر الرسـول أو لم يبلغه»؟![1]

وتأكيـدا على الـمنحـى الأخلاقي في فلسـفة الـمعتزلة، فقد ربطوا بين **معرفـة الله** باعتبار ذلـك أول الواجبات التي يتعين على الـمكلف الإلـمام بها وبين واجب الإنسـان ككائن **عاقل أخلاقـي**، وتلك إذن هي نقطة التقاء الـميتافيزيقيا بالأخلاق في فلسـفة الـمعتزلة. وإذا كانت معرفـة اللـه هـي أول الواجبات؛ فإن الإنسـان من حيث هـو مكلف تلزمه بعـد ذلك معرفة التكاليـف كشرط ضروري لآدائهـا، وأن الله الذي أوجب الواجبات وجعل العقل للإنسـان لطفا قد نصّب في العقل الدلالة على جهة الوجوب ومكن الـمكلف من معرفة ذلك.

وإذا كان اسـتحقاق الثواب غاية التكليف؛ فإنه ليس وجـه وجوب الفعل الأخلاقي، لأن الواجب لا يكون واجبا بإيجاب موجب وإنما يختص بذلك لصفة له لابد أن يعرفها الـمكلف، تسـتوي في ذلك الواجبات العقلية والشرعية على حد سـواء. أما العقلية فتجب لصفات تخصها يكشـف عنها العقل، وأما الشرعيـة فإنها وإن وجبت للأمر فذلك لكونهـا لطفا ومصلحة من حيث إن إرادة العدل الـحكيم تقتضي ذلك.[2]

وهكـذا يضـع الـمعتزلة الـمعرفـة الـمؤدية إلى التفرقـة بين الـخير والـشر أو بين الأفعال الـحسنة والأفعال القبيحة في الـمرتبة الثانية بعد وجوب معرفة الله تعالى. وبذلك يصح القول إن جـل اهتمام الـمعتزلة في الـمعرفة ينصب على نوع الـمعرفة الـمتصلة بالسـلوك الأخلاقي، كما يتركز اهتمامهم بالعقل كمصدر للأخلاق الفردية والـجماعية في الـجانب العملي منه، على عكس الـمعرفة النظرية التي لا تجب على الإنسـان من حيث هو مكلف ومن ثم لا تجب على الناس جميعا.

وحب الـحصيد في فكر الـمعتزلة الأخلاقي، أن الأفعال إنما تحسـن أو تقبح لذاتها، ومعلوم أن الاتجاه العقلي في دراسـة الأخلاق يتمحور حول هـذه الـمقولة حتى تتصف القيم الـخلقية بالضرورة والكلية، وهنالك تصبح مهمة العقل البشري متركزة في قدرته على الكشف عن هذه

(1) أحمـد محمود صبحي، الفلسـفة الأخلاقية في الفكر الإسـلامي: العقليون والذوقيـون أو النظر والعمل، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الـمعارف، 1983م)، ص 119.

(2) القاضي عبد الـجبار، الـمغني في أبواب التوحيد والعدل، 12/360.

الحقيقة الموضوعية.[1] وفي الأحوال كلِّها؛ ينتهي المعتزلة إلى التأكيد على أن العقل هو الوحيد الذي بإمكانه أن يكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، ومن ثم ينبغي النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسنا أو قبيحا.

وبذلك يميز المعتزلة بين نوعين من المعرفة في الأفعال:

(1) معرفة وجوه الحسن في الفعل الحسن، وذلك مما يحتاج إلى تأمل واستدلال،

(2) ومعرفة ما عليه الأفعال من حسن أو قبح كشرط للعمل، ومن ثم فإنها تسبقه، بمعنى أنه إذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه مالم تعارضه الصوارف والدواعي كالحاجات والشهوات.[2]

وتبعا لذلك؛ يمكن وصف فلسفة المعتزلة الأخلاقية بأنها **فلسفة عقلية** التزمت فكرة الضرورة والكلية في الأحكام الخلقية، بيد أنها لم تسرف في الصورية الخالصة من كل مادة كما فعل بعد ذلك **كَنْت**، والذي في بحثه عن الفلسفة بالمعنى الكوني؛ أكد أنه يعني بهذا المفهوم «علم علاقة كل معرفة وكل استعمال للعقل، بالهدف الأخير للعقل البشري الذي، بصفته هو الأعلى، لابد من أن تُخْضَع له كل الأهداف الأخرى وأن تنتظم فيه إلى الوحدة»، معتبرا أن «لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعين [رئيسين هما]: «الطبيعة والحرية»، إنه يتضمن إذا قانون الطبيعة وقانون الأخلاق أيضا في منظومتين خاصتين في البداية، ولكن في النهاية في منظومة واحدة، تتناول الأولى كلّ ما هو **كائن** وتتناول «فلسفة الأخلاق» **ما يجب أن يكون** فقط».[3]

ففي **نقد العقل العملي**؛ لا يخفى ما للتفاعل بين الحسي والعقلي ومشروطية كل منهما بالآخر لدى الإنسان، ففي «المعرفة النظرية» تظهر تبعية العقلي للحسي، أما في «العملي الأخلاقي» فيتبع الحسي للعقلي؛ وفي حين يعيِّن ما هو حسي الوحدةُ الموضوعية لما هو موجود، تعيِّنُ

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية قارن بـ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960م)، ص 150، وله أيضا: أسس الفلسفة، الطبعة الرابعة، (القاهرة: دار النهضة، 1964م)، ص 436.

(2) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 132 - 133.

(3) إمانويل كَنْت، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 19 - 20.

الكـثرة التراتبيـة ما يجب أن يكون، ففـي عالـم الأخلاق نظامٌ مرتبـات ولا يكون هذا النظام في وحـدة كاملـة إلا في اللـه. وهذا يعني أن إخضـاع الـحسي للعقلي يطبَّـق في حالة الكائنات الـمتناهية وبالتدريج.

وقد شـغلت العلاقة بـين العقل العملي والعقل النظري كل من تابـع فكر **كَنْت** منذ ظهور «**النقد الثاني**» قبل نحو مئتي سنة. ومع ذلك؛ فإن أوسع النظريات الأخلاقية الـمعاصرة انتشارا تضع هذا الـموضوع جانبا لتأخذ بانتقائية شـديدة تضفي على أبحاثها صفة التجديد من دون العودة إلى هذه القضية الأساسية في **الفلسفة الكَنْتية**. هكذا فعلت «**أخلاق الـخطاب**» **ليورغن هابرماس**، ونظرية **جون رولز** في «**العدالة**»، وكذلك نظرية «**الأخلاق النفعية**» وغيرها.[1]

ومـع ذلـك؛ فما من أحد بإمكانه إلا أن يعترف لـ **كَنْت** بشـكل عام بأنـه ثبّتَ أن للأخلاق بكل بسـاطة قانونا موضوعيا، أن لها صفة مميزة هي قابلية مسـلَّماتها للتعميم، وأن أصلها الذاتي يقع في اسـتقلالية الإرادة؛ ثم إن إشـكالية الـخير الأسـمى - إذا لم يرد الإنسـان أن يتناسـاها أو يكبتها - لن تُحلَّ إلا عن طريق الـمصادرات الثلاث: وجود الله، خلود النفس، والـحرية.

وبحسـب **كَنْت**؛ فإن ثمة عالـما لا ينكشف إلا على الفكر وحده، وأن هذا العالـم يتضمن فكرة لا يتم البرهان عنها رغم أنها ليسـت مناقضة للطبيعـة، وإن كانت تتمتع بقوانين خاصة تمكّـنُ الـحكم على الأفعـال من أن تكون يقينية هي أيضا من حيث الصحة والـخطأ أخلاقيا، وهذا ما نجده في طبيعة كل إنسـان. ولما كان **العقل** هو الـملكة الوحيدة التي باسـتطاعتها أن تتخطى العالـم الـحسي لتسـأل عن «**أخلاقية فعل الإرادة**»، لذا يكون سـؤال النقد الفلسـفي: كيف يتم تعيين إرادة الإنسان، وبالتالي الذهاب إلى أبعد من طبيعته الـحسيّة؟! وهنا لا يتمحور التسـاؤل حول التجربة ولا ما يتعلق بميول ودوافع تحركها الـمصالـح والعواطف؛ وإنما يتعلق الأمر بحقيقة أن في الـخير والشر ثمة إمكانية لتعيين الإرادة.

إلا أن الـخيـر ذاتـه لا يمكن أن يكـون الـموضوع الـممكن لفعـل الإرادة، بل الإرادة هي التـي تكون في أسـاس الفعل. ومـن هنا يكون الفعل صالـحـا إذا لم يتم وَفقـا للواجب (فهذا مفهـوم الشرعية)، وإنما عن واجب (وهـذا هو مجال الأخلاقية)، بالإضافة إلى أنه يجب أن يتم

(1) الـمصدر السابق، ص 29 من مقدمة الـمترجم.

عـن احترام، وتعقل، للقانـوني الأخلاقيّ.[1] يقـول **كَنْت** في نص مكثف يعـبر فيه عن فكرته هذه: «إذا كان العقل الـمحض يستطيع من تلقاء نفسه أن يكون عمليا - وهو في حقيقة الأمر كذلـك، كما يثبته الوعـي بالقانون الأخلاقي - فذلك لأنه دائما عقـلٌ واحدٌ يحكم وفقا لمبادئ قبْليـة، أكان مـن منظور نظريٍّ أو عمـليّ».[2] وهذا ينقلنا مبـاشرة إلى الـحديث عن الـمصدر الرابع من الـمصادر الـمباشرة للأخلاق الفردية والـجماعية؛ ألا وهو:

(4) **الواجب**:

ذلـك الذي خاطبه **كَنْت** في كتابه «**نقد العقل العمـلي**» بالقول: «إيه أيها الواجب، ما أجلّ لفظـك، وما أرفع اسـمك. حقا إنك لا تثير لدينا أي شـعور ملائم، كما أنـك قلما تغرينا وتأسر لبنا، ولكنك مع ذلك تأمرنا من علياء سـمائك بأن نخضع لك، ونستمع لندائك، دون أن نستعين من أجل تحريد إرادتنا، بأية تهديدات تستثيرُ في نفوسنا الشعور الطبيعي بالـخوف أو الفزع.... إيـه أيها الواجب، م أجمل مَنْبَتُكَ، وما أسـمى الـمصدر الـذي تنبع منه! ولكن، أنى لنا أن نهتدي إلى تلك الـجذور العميقة التي ينبثق منها فَرْعُكَ الأصيل؛ وما مِن نَسَبٍ يجمعُ بين تلك الأصول السـامية، وبين ميولنـا الطبيعية الـمبتذلة؟ أليس علو منزلتك، وسـمو أصلـك، هو الذي يجعل الناس يَنْسبون إلى أنفسهم قيمةً عظمى؟ فلنقل إذن أنك تنبُع من مصدر عُلْويٍّ، يسمو بالإنسان فوق نفسِهِ (من حيث هو جزء من العالـم الـحسيّ). ولنقرر بكل صراحة أنك أنت الذي تربِطُ الإنسـانَ بنظـام عقلي محض يخضع له كلُّ مـافي العالـم الـحسي، بما في ذلـك الوجود التجريبي للإنسان في الزمان، وشتى الغايات العملية التي تتحقق في دائرة التجربة».

و«**نقد العقل العملي**» هو أحد ثلاثة أعمال في الأخلاق نشرها **كَنْت** في حياته وهي تضم إلى جانب هذا الكتاب كلا من: **تأسـيس ميتافيزيقيا الأخـلاق، وميتافيزيقيا الأخلاق**. ويتضمن الأخـير جزآن هما: «علم الـحـق»، و«علم الفضيلة». وفي هذه الكتب حـاول **كَنْت** أن يقدم أجوبته الـخاصة حول ثلاثة تساؤلات رئيسية هي:

(1) ماذا أستطيع أن أعرف؟ (**نقد العقل الـمحض**)،

(1) الـمصدر نفسه، ص 30 - 31 من مقدمة الـمترجم.

(2) الـمصدر السابق، ص 213.

(2) وماذا يجب علي أن أفعل؟ (**نقد العقل العملي**)،

(3) وأي أمل أستطيع أن آمله؟! (**الدين في حدود العقل فحسب**)،

(4) ثم سرعان ما أضاف سؤالا رابعا ضمنه كتاب (**المنطق**)، وهو: ما هو الإنسان؟!

و إلى جانب هذه الأسئلة؛ بقي **كَنْت** معنيا بالإجابة على تساؤل آخر مفاده: « كيف تكون الأخلاق ممكنة»؟، أي كيف يكون تعيينٌ محض للإرادة ممكنا؟ أو كيف يستطيع العقل أن يبرر القانون الأخلاقي ليكون قادرا على تعيين إرادة حرة؟! وقد انتهى **كَنْت** إلى جعل فكرة «**الواجب**» محورا الدراساته الأخلاقية، فأحلّه محل مفهوم الخير، وجعل من القانون الأخلاقي قانونَ العقل نفسِهِ. على أن كلمة «الواجب» هذه ليست بالاصطلاح الفلسفيّ الذي يستغلق فهمه على أذهاننا: فإننا نتحدث في الحياة العادية عن واجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأبناء نحو آبائهم، وواجبات الحاكم نحو المحكومين، وواجبات المواطنين نحو وطنهم... إلخ.

والحال أنه عندما يأمرنا الضميرُ بفعل ما نتصوره خيرا أو اجتناب ما يراه شرا؛ فإننا نشعر أننا مأخوذون بطاعته، وأنّ الأمر الذي يمليه علينا لهو تكليفٌ إلزاميٌّ ليس من حقنا أن نناقشه أو نتهاون في الاستجابة له. فنحن في هذه الحالة بإزاء «**أمر أخلاقيٍّ**» لا يحتمل قيدا ولا شرطا؛ نظرا لأنه ضرورة تفرضها علينا طبيعتنا الإنسانية، بوصفنا كائنات حرة عاقلة. و إذا كنا كثيرا ما نستجيب في تصرفاتنا لمثل هذه الضرورة؛ فذلك لأننا نشعر أن احترامنا لأوامر الضمير، هو احترام لأنفسنا، بوصفنا موجودات ناطقة.[1]

يترتب على ما سبق إذا، أننا لا نستطيع أن نفهم معنى الواجب، إلا إذا فهمنا في الوقت نفسِه أن ثمة طبيعة داخلية تناوئُ إرادَتنا الخيرة وتناصبها العداء، وأن السلوك الخيّر هو انتصارٌ للإرادة الخيرة على هذه الطبيعة الباطنة، بما تنطوي عليه من ميول وعواطف وأهواء. وبحسب **كَنْت**؛ فليس الإنسان مجرد حيوان يسعى نحو إشباع ميوله وحاجاته من أجل المحافظة على بقائه، بل هو أيضا « كائنٌ أخلاقيّ» يحاول توجيه سلوكه والعمل بمقتضى الواجب.

ومن هنا؛ فإنه كثيرا ما ينشبُ في باطن النفس البشرية صراعٌ حادٌّ بين الواجب والهوى،

(1) مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص 195.

أو بين العقل والشهوة، وهنالك يتحقق الإنسان من أن الفضيلة والسعادة لا تسيران دائما جنبا إلى جنب! لكن بمجرد ما يعمل الإنسان بمقتضى «الواجب»؛ فإنه سرعان ما يتحقق من أن فعله هذا يصلح لأن يكون قانونا كليا شاملا يلتزمه الجميع.

عند هذا الحد؛ تتداخل عناصر ثلاثة في صناعة «الواجب» بحسب **كَنْت**؛ ألا وهي: **الضمير، والاحترام، والقانون.** ولذاك عرّف **كَنْت** الواجب بأنه عبارة عن «ضرورة تحقيق الفعل احتراما للقانون». وليس من شك في أنه لكي يحترم الإنسان القانون، فإنه لابد من أن يكون على علم به؛ أعني أنه لابد من أن يكون لديه «تصوّرٌ عقليٌّ» لهذا القانون. وبكلمة أخرى؛ على حين أن سائر الكائنات الأخرى **تخضع** للقانون، نجد أن الإنسان وحده هو الكائن الناطق الذي **يتعقل** القانون.

أما الاحترام؛ فإنه العاطفة الوحيدة التي تتولد في نفوسنا عن شعورنا بالقانون الأخلاقيّ، إذ ندرك أن الأخلاق تضعنا في مستوى أعلى بكثير من مستوى «الطبيعة». وعلى ذلك؛ فليس الاحترام باعثا مضافا إلى الشعور بالإلزام، بل هو صميم الواجب بوصفه ناشئا من طبيعة «العقل العملي» نفسِهِ. وبما يعنى أنّ الواجب لا يقوم على العاطفة أو الوجدان، كما يذهب روسو، وإنما يقوم على احترام - أو بالأحرى تعقل - «**القانون الأخلاقيّ**».

فعلى حين أن **روسو** جعلَ من العاطفة أو الشعور بالاحترام مصدرا للقاعدة الأخلاقية، نجد أن **كَنْت** يجعل القاعدة الأخلاقية أسبق من الاحترام، مؤكدا أن تصورنا للقانون الأخلاقي هو مصدر هذا الشعور، كما نراه يفرق ما بين نوعين من الأوامر: **أوامر شرطية مقيدة**، كأن أقول: «إذا أردت أن تتمتع بصحة جيدة فعليك بالاعتدال»، **وأوامر قطعية مطلقة** كأن أقول: « كن معتدلا»، أو « كن مجدا مثابرا».[1]

وفي السياق ذاته؛ يفهم **كَنْت** طبيعة الواجب بوصفه إلزاما أخلاقيا يصدر عن العقل، وهو يربط مفهوم الواجب بشرطين أساسيين: أولهما وجود الحرية، وثانيهما ازدواج الطبيعة البشرية، أي النظرة الثنائية إلى الإنسان. ففيما يتعلق بالحرية الأخلاقية؛ فمن المؤكد أن الآخلاق لا تُفرض على الشخص البشري بطريقة ضرورية حتمية، بل هي تتمثل له دائما على

(1) المصدر السابق، ص 198.

صورة «**قواعد**» يتوقف عليه هو تقبلها وتنفيذها. ولهذا آثر بعض فلاسفة الأخلاق استعمال لفظ «**القاعدة الأخلاقية**» بدلا من «**القانون الأخلاقي**»؛ لأن القاعدة (بعكس القانون) يمكن أن تكون موضعا للقبول أو الرفض، وليست «**الحرية**» سوى تلك القدرة الموجودة لدينا على قبول القاعدة الأخلاقية أو رفضها.

على أننا لو شئنا أن نستخدم تعبيرا فلسفيا لبيان الصلة بين «**الإلزام الخلقيّ**» من جهة و«**الشعور بالحرية**» من جهة أخرى، لكان في وسعنا أن نقول بأن دعامة الواجب هي الإرادة الحرة التي تُشَرِّعُ لنفسها، وتُقيِّدُ سلوكَهَا بنفسِها. فليس القانون الأخلاقي سلطة خارجية، يخضع لها الإنسان كما تخضع الكائنات الحية للضرورة الطبيعية، وإنما هو قانونٌ عقليٌّ باطنٌ في صميم الإرادة البشرية، بحيث أن الإنسان ليبدو في مملكة الأخلاق بمثابة حاكم ومحكوم في الوقت نفسه. وبكلمة واحدة: إن الواجب إلزام نفرضه على أنفسنا بمحض ارادتنا، ما دمنا أحرارا.

أما في ما يتعلق بازدواج الطبيعة البشرية؛ فإن الإنسان ليشعر بأن طبيعته مزدوجة، منقسمة على ذاتها، ويجد نفسه مضطرا إلى أن يخاطب ميوله وقدراته بلهجة الآمر الذي يريد توجيهها أو التحكم فيها، أو السيطرة عليها. ولعل هذا هو ما عناه **بسكال** حين قال: إن الإنسان ليس ملاكا ولا حيوانا، ومن سوء الحظ أنه حين يريد أن يجعل من نفسه ملاكا، فإنه قد يتصرف تصرف الحيوان! وهنا يلتقي **كَنْت** بالفكرة القائلة بأن الضمير الإنساني لا يستطيع أن يحيا إلا على تلك المتناقضات الحية التي يجد نفسه ملزما دائما بمواجهتها. ولئن كان هذا الصراع الباطني هو الذي يُشقي الضمير ويضنيه، إلا أنه هو الذي يغذيه ويقويه في آن معا.

ويبقى القول إن فكرة «**الإلزام الخلقي**»، كما عبر عنها **كَنْت**، قوبلت بجملة نقد لاذعة من قبل **فريدريك شيلر** الذي اتهمها «بصلابة تفرغ منها جميع العواطف الرقيقة، [وبما] قد يغري ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد الرهبان». وبحسب **شيلر** أيضا؛ فإن **كَنْت** يطلب منا احتقار باقي البشر لكي تكتسب مساعداتنا لهم قيمة أخلاقية!![1] وكما هو ملاحظ؛ فإنه يسهل جدا الوقوع في خطأ سوء فهم **الأخلاق الكَنْتية** من قبل من يتهمه بالقسوة وحتى بلا - إنسانية الأخلاق عنده أو بصرامته الآتية في زعمهم عن تزمت ديني أو تربية تقَوية، لكن الخطأ يحدث عندما يستبدل بنقاء النيةِ النية المقدسة

(1) نقد العقل العملي، ص 27 من مقدمة المترجم.

وباستقلالية العقل إلغاء الدافع الحسي، فهذا الإلغاء هو حالة مثالية لا يستطيع كائن مخلوق أن يصل إلى هذا الحد من تحقيقها، فكونه مخلوقا وبالتالي خاضعا دائما لما تقتضيه مرضاته التامة بوضعه، أي إنه لن يستطيع بدا التحرر بشكل تام من رغباته وميوله، فإنه ملزم دوما بتأسيس النية الأخلاقية لمسلماته على الإكراه الأخلاقيّ.[1]

وفي المحصلة؛ يمكن القول إنه على الرغم من أن أخلاق الواجب - على نحو ما عبر عنها **كَنْت وخلفاؤه** - هي في جوهرها تعبير عن منظومة أخلاق متشددة قد لا تخلو من تزمت، ولكنها في الوقت نفس أخلاقٌ إنسانية، لا تريد أن تخفي عنا مافي الواجب من صعوبة أو عسر. وهو ما ينقلنا للحديث عن المصدر الخامس من المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية؛ ألا وهو:

(5) **القانون**:

«فإذا كان الصدق - مثلا - قانونا أخلاقيا يُلزمنا به طبيعتنا العقلية؛ فإنه في الوقت نفسه يعد قانونا كليا عاما ينبغي أن يسير عليه كل كائن ناطق». ربما يبدو كلاما كهذا معقولا للوهلة الأولى، لكن قائله لا يستطيع أن ينكر إمكانية أنني قد أتصرف وَفْقا للقانون، من دون أن يتصف فعلي بأي طابع أخلاقي! فقد أقول الصدق إشباعا لرغبة، أو طمعا في مصلحة، أو جلبا لمنفعة، كما أنني قد أمتنع عن السرقة، خوفا من العقوبة، أو خشية تأنيب الضمير، أو خضوعا لقوة الرأي العام، أو لتعاطفي مع الأشخاص المساكين الذين تُنتزع ملكياتهم، وتسلب حقوقهم ... إلخ.

وفي الحالات كلها لا يعد الصدق «**فعلا أخلاقيا**» بحسب ما يؤكد **كَنْت**، كما لا يعد الامتناعُ عن السرقة «**سلوكا خلقيا**» بمعنى الكلمة أيضا. أما إذا قلتُ: إنّ واجبي يقضي عليّ بأن أقول الحق، فأنا لن أكذب احتراما للواجب، أو إذا قلت إن واجبي يقضي علي بألا أسرق، فأنا لن أسرق احتراما للقانون الأخلاقي، فإن فعلي عندئذ سيكون «فعلا أخلاقيا» بكل ما للكلمة من معنى. وإذن فليس يكفي لكي يكون الفعل «أخلاقيا» أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه «الواجب»، بل يجب أن يكون صادرا عن **تقدير عقلي** لمبدأ «الواجب». ومعنى هذا

(1) المصدر السابق، ص 159.

أن الصبغة الأخلاقية للأفعال لا تتمثل في مظاهرها الخارجية فحسب؛ و إنما تكمن في باطن «**النية**»، أو في صميم الطريقة التي بها نريد هذا الفعل أو ذاك، «إنما الأعمال بالنيات؛ و إنما لكل امرئ ما نوى».

ولا شك في أن الحديث عن القانون بهذا المنحى يجرنا لامحالة إلى الحديث عن «**مصدر الإلزام الخلقيّ**»، حيث نصادف اتجاهين رئيسيين:

أولهما: اتجاه العقليين الذين يردون الإلزام إلى قوة باطنية،

وثانيهما: اتجاه التجريبيين الذين يرجعونه إلى سلطة خارجية.[1]

(أ) أصحاب الاتجاه العقلي:

يذهب دعاة هذا الاتجاه إلى التأكيد بأن دعامة الأخلاق **سلطة باطنية** هي «**العقل**» الذي يحكم على الخير والشر، فيأمرنا بفعل الخير، و ينهانا عن فعل الشر. وبحسبهم أيضا؛ فإن فكرة «**الإلزام**» ليست شيئا آخر سوى فكرة «**القيمة المطلقة للحقيقة**»؛ كما أن الشعور بالواجب ليس إلا مجرد شعور بضرورة عقلية، مع الشعور في الوقت نفسه باستحالة ضدها. ومعنى هذا، أن الواجب هو مجرد آمر مطلق يلزمنا بإطاعة القاعدة لأنها القاعدة، لا أكثر ولا أقل! وتبعا لذلك؛ لا يعلق أصحاب هذا الاتجاه كبير أهمية على سحر اللذة أو جاذبية الخير؛ و إنما يُهيبون دائما بالعقل، والإرادة، والجهد، والصراع!

فالأخلاق في نظرهم، تستلزم ضغطا تمارسه الذات على نفسها، وانتصارا تحققه الإرادةُ على

(1) تنقسم المسؤولية إلى نوعين: مسؤولية قانونية أو خارجية، ومسؤولية أخلاقية أو داخلية. والنوع الأول منهما ينصب على أفعالنا الخارجية، و يضع في المحل الأول من اعتباره جسم الجريمة، أو واقعة المخالفة، لا نية المجرم أو قصد المخالف. والمسؤولية القانونية نوعان: مسؤولية مدنية تقضي بإلزام الفرد بالتعويض عن الضرر الذي يُلحقه بالآخرين في حالات خاصة، وظروف معينة يحددها القانون، ومسؤولية جنائية تقضي بإلزام الفرد بتحمل العواقب الناجمة عن خرقه للنظام، أو تعديه على حقوق الآخرين, ولكن هناك مسؤولية أخرى لا ينظمها القانون ولا تنفذها المحاكم، وتلك هي «المسؤولية الاجتماعية» التي تعرض صاحبها لحكم الجمهور إن بالاستحسان أو بالاستهجان. فالرأي العام هو المحكمة اليومية التي تصدر أحكامها على افعالنا الخارجية. أما النوع الثاني من المسؤولية، وهو المسؤولية الأخلاقية أو الداخلية، فإنه يُعبِّرُ عن إحساس الفرد بنتائج أفعاله الحرة، ومحاسبته لنفسه بطريقة ذاتية استباطنية. قارن بـ مبادي الفلسفة والأخلاق، ص 235 - 237.

الطبيعة، وتضحية بشتى مظاهر الإشباع الدنيء للغرائز في سبيل الخضوع لأوامر العقل، لمجرد أنه العقل! وبالتالي؛ فلا قيمة لأية عاطفية أو أي وجدان من الناحية الأخلاقية، ما دام منفصلا عن الإلزام الخلقي، أو ما دام خارجا عن نطاق طاعة الأوامر القطعية المطلقة.

و إذا كان **كَنْت** وأنصاره قد جعلوا من «الواجب» اللحظة الحاسمة في الحياة الخلقية، فذلك لأنهم وجدوا فيه أمارة على ما يدعونه بـ «**الانسجام الداخلي**»، أو «**التنظيم الباطني**». وما كان العقل دعامة الإلزام الخلقي؛ إلا لأنه يعد بمثابة «**القانون الكلي الباطن في أعماق النفس البشرية**»، بوصفها قوة ناطقة تحكم نفسها بنفسِها.

يتحصل مما سبق؛ أن الأخلاق تنبع من مصدر باطني، هو هذا القانون الكلي الشامل الذي تخضع له الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان. وأن الحياة الإنسانية في جوهرها ليست سوى صراع مستمر، أو جهاد دائب، كما أن الواجب في صميمه ليس إلا الأداة التي نستخدمها في هذا الصراع أو ذاك الجهاد (جهاد النفس).

(ب) دعاة الاتجاه التجريبي:

يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة تفسير الواجب بالالتجاء إلى عامل خارجي، أو سلطة خارجية، تعدو الفاعل الأخلاقي نفسَهُ. وسواءٌ أكان الفلاسفة التجريبيون علماءَ تَطوُّرٍ أم علماء اجتماع، فإنهم في كلتا الحالتين يفسرون **ترقي المفاهيم الخلقية** بالرجوع إلى **المصادر الأولية**، أو **الأصول البدائية** التي صدرت عنها. ومعنى هذا، أن الإلزام الخلقي لا يفرضه عقلٌ ولا يضعه ضمير؛ و إنما ينشأ من **صميم الحياة الاجتماعية للبشر**، نتيجةً لتجربتهم التي تهديهم إلى نوع السلوك النافع، ونوع السلوك الضار، فلا يجدون بدا من التمسك بالنوع الأول، وتحاشي النوع الثاني. ولكن على حين يقتصر أنصار مذهب التطور على القول بأن **ضرورة التكيف مع الحياة** هي التي خلقت الإلزام الخلقي، نجد أنصار المدرسة الاجتماعية يقررون أن الشعور بالإلزام هو وليد **الضغط الذي تمارسه الجماعة على الفرد.**

وبحسب **دور كايم**؛ فإن القاعدة الأخلاقية تشتمل على عنصرين ضروريين يدخلان في صميم تكوينها ألا وهما: عنصر الإلزام أو الأمر، وعنصر الخير أو الترغيب. فالقاعدة

الأخلاقيـة أولا ملزمة تخاطبنا بلهجة الأمر، لأنها تصدر عن سـلطة عليـا لابد من أن يدين لها الفرد بالولاء، وتلك هي «**سـلطة الضمـير الـجماعي**». والقاعدة الأخلاقية ثانيـا قاعدة مُرَغِّبَةٌ تُلَوِّحُ لنا بشيء مُحبب إلى نفوسنا، فتدفعنا إلى العمل على تحقيق مافيه السعادة والـخير.

وبناء عليه؛ لا تتصف الغايات الأخلاقية إذاً بطابع الـجبر أو الإلزام فحسب، و إنما تتصف أيضـا بطابع الترغيب أو الـخير. وهكذا يخلص **دور كايم** إلى القول بأن «**الـمجتمع**» هو همزة الوصـل، أو حلقـة الاتصال ما بين مفهـوم **الواجب** من جهة ومفهوم **الـخـير** من جهة أخرى. و إذا كان الفلاسـفة قد ربطوا مفهوم «الـخير» بمفاهيم أخرى عديدة كاللذة، أو السعادة، أو الـمنفعة العامة، أو الإيثار، فإن دعاة **الـمدرسـة الاجتماعية**، وعلى رأسهم **دور كايم**، يربطون مفهوم «الـخير» بسلطة أخلاقية واقعية يطلقون عليها اسم «الـمجتمع»؛ فالـخير هو ما يأمرنا به «**العقل الـجمعي**»، والشر هو ما يحرمه علينا هذا العقل.

عـلى أن «**الـمجتمع**» ليس مجـرد رقعة من الأرض نعيش فيها، أو جسـما عضويا يقوم بأداء بعـض الوظائـف الـحيوية، بـل هو مجموعة من الـمثل العليا الـمشـتركة التـي يحيا عليها أهل تراث حضاري واحد. ومعنى هذا، أنه لا أخلاق من دون مجتمع؛ لأن الـمجتمع هو الذي يحدد لنـا الـخير والشر، وهو الذي يلزمنا بأداء بعـض الأفعال والامتناع عن غيرها، وهو الذي يجعل لنشاطنا الـخلقي غاية أو غايات محددة.

يترتـب على ما سـبق؛ أن الـحيـاة الـخلقية تبدأ حيـث يقوم التعلق بالـجماعـة، كائنا ما كان نوعها، يسـتوي في ذلك أن تكون بسـيطة أو معقدة، ضيقة أو واسعة... إلـخ. وليس أدل عـلى ارتباط هذه الأنظمة الأخلاقية بطبيعة كل مجتمـع ونوع تنظيمه الاجتماعي من أن كل تغـير يطرأ على هذا النظام العام لابد من أن يسـتتبعه بالـضرورة تغير مماثل في تلك الأنظمة. وبمـا يعني أن قيام أي نظـام أخلاقي آخر في هذا الـمجتمع، ليس مجرد ضرب من الـمسـحيل فحسب، و إنما هو أيضا موت محقق لهذا الـمجتمع إن هو حاول ممارسة ما يقضي به مثل هذا النظام بالفعل.

وهكـذا يخلـص أهل «**الـمدرسـة الاجتماعية**» إلى القول بأنه لا يمكن فهـم الـخير أو الشر إلا في نطـاق الـحيـاة الاجتماعية، لأنه لا أخلاق من دون مجتمع. بيد أن ربط مفهومي «**الـخير والشر**» بمفهوم «**الـمجتمع**» قد يكون من شـأنه الانحدار بالأخلاق إلى مستوى **الـمواضعات**

الاجتماعية، والعادات الشكلية، والأساليب الآلية المبتذلة. ومعنى هذا، أن النظم الاجتماعية قد تحيل أسمى مافي الأخلاق الشخصية إلى اعتبارات شكلية وضعية مبتذلة.

وفضلا عن ذلك، فإننا حينما نكرر على مسامع الفرد أنه صنيعة المجتمع، وأن ما يكوّنُ صميمَ شخصيته إنما هي تلك التأثيرات التي فرضتها عليه الجماعة، فإننا قد نُضْعِفُ في نفسه الشعور بالحرية والمسئولية، وقد نبعث في قلبه روح التواكل والمسايرة والاتباع، بدلا من أن نَحْفِزَهُ إلى الابتكار والإنتاج والإبداع. ونصل أخيرا إلى مناقشة المصدر السادس من المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية، ألا وهو:

(6) **مواثيق حقوق الإنسان**:

لا تعد ثقافة حقوق الإنسان عصرية لأنها صارت في مقدمة القضايا التي تشغل العالم في الوقت الراهن فحسب؛ و إنما لأنها قد تمثل حدا فاصلا بين عصر تواترت فيه صور مختلفة للتشيؤ والتشوه طعنت وقهرت «**إنسانية البشر**» وآخر يدنو إليه الكثيرون وفي أذهانهم أحلام كبيرة عن إطلاق و إغناء إنسانية الإنسان في سياق الاعتراف المقنن له بحقوق معينة غير قابلة للإنكار، كالحق في التعبير، وحرية العقيدة... إلخ.[1] وعند هذا الحد؛ تتداخل **منظومة حقوق الإنسان** - بوصفها قيما إنسانية عالمية - مع الإلزام الخلقي والقانوني على المستويين الفردي والجماعي بحيث تصير مواثيقها مصدرا أساسيا ومباشرا للأخلاق الفردية والجماعية. خاصة إذا ما وضعنا بعين الاعتبار أن البديل المنطقي الوحيد لفلسفة القانون الطبيعي كأساس نظري وعملي لعالمية حقوق الإنسان هو كونها تعبيرا عن إرادة جماعية ظاهرة تصر على تمكين كل الناس دون استثناء من التمتع بحد أدنى من المعاملة اللائقة للإنسان.

لكن على الرغم من ادعاء البعض الرافض لمنظومة القيم الحقوقية بأن المصادر الأساسية لتاريخ وفلسفة حقوق الإنسان كتبها علماء غربيون لا يعرفون شيئا عن النظم الثقافية الكبرى

(1) قارن بـ محمد السيد سعيد، مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان، رقم 3 من سلسلة تعليم حقوق الإنسان، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2006)، ص 7. هذا وتتكون الشرعية لحقوق الإنسان من ثلاث وثائق هي: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

غـير الغربيـة؛ فإن ذلك يتعارض صراحة مـع بديهية أن كل مبدأ أو فكـرة قانونية أو أخلاقية تقطع رحلة طويلة في الزمان والـمكان قبل أن تتبلور في صيغتها النهائية.

ومع ذلك؛ فإن الـمسـألة لا تقتصر على اكتشـاف - أو بالأحرى إعادة اكتشـاف - مصادر مـا لمشروعية الـمنظومة الراهنة لحقوق الإنسـان في النظم الثقافيـة الكبرى، بما في ذلك بالطبع ثقافتنـا العربية الإسـلامية، إذ إنها فوق كل شيء ضرورة معرفيـة والتزام أخلاقي. خاصة وأن مصـير حركـة حقوق الإنسـان والإمكانيـات الـحقيقية الـمتعلقـة بتطبيقاتهـا في كل مكان، لا تتوقـف فقط على إعمال قواعد قانونية وآليات حماية قضائية وتنفيذية وتشريعية، وإنما قبل ذلـك كله تتوقف على مدى إيمان النـاس بها، كمصادر أخلاقية فردية وجماعية، ورغبة بعضهم في قيـادة الطريق نحو التمكين لها بروح التكـرس الكامل، وعلى تكوين هذا الوجدان وهذه العاطفة الـحاملة لأمانة التطبيق والتنفيذ والتطوير الدائم.[1]

ومـن هنا، تتمثل منظومة حقوق الإنسـان باعتبارهـا «**منصة أخلاقية**» تسـتند إلى مبدأين أساسيين هما: **مبدآ الـحق والقوة**. فعلى الرغم من أن جميع أشكال الـحرمان وأنماط إنكار آدمية الإنسـان (الرق، العبودية، الأقنان) قد صارت جميعها إلى زوال، ولم يعد في الإمكان تبريرها، إلا أن أنواعـا مسـتحدثة منهـا لا تزال تعيش بيننـا في نظم عديدة وبادعـاءات متعددة. ولكن جوهرها يبقى دائما واحدا: اسـتخدام القوة - الـمطلقة أو الـمقيدة بقيود غير كافية - للسيطرة على بعض بني البشر، وإنكار آدميتهم، وإيقاع الـحرمان والتنكيل بهم، وإهدار كرامتهم.

وإذا كان النـاس يلقون معاملة غير متسـاوية؛ فلأن ذلك يعكـس بالدرجة الأولى توظيفا واستخداما مفرطا للقوة الـجبرية من جانب مَن لهم مصلحة في الاستئثار بمزايا معينة بما يترتب عليه حرمان غيرهم. والقاعدة الـمبدئية لما يشـبه القانون في هذا السـياق، أنك إذا ما قبلت بأن تمارس منطق القوة على الآخرين، فإنك تضفي بذلك مشروعية على وقوعك أنت ضمن العلاقة نفسـها، حال تبدُّل منطق القوة وانتقالـه من بين يديك إلى الطرف الآخر. وأبلغ مثال على ذلك؛ هو أن تقبل كمسـلم أن تحـرم الأقلية الدينية في وطنك - بحكم ما لـك من أغلبية وقوة في هذا البلد أو ذاك - من حقهم في أن ينظروا لديانتهم بالطريقة نفسـها، أو أن ترتب لهم معاملة أدنى تنطوي مثلا على حرمانهم من حقهم في ممارسـة شـعائرهم وطقوسـهم، وبناء أماكن عبادتهم،

(1) الـمصدر السابق، ص 14.

أو الانتقاص من حقهم في المساواة القانونية الكاملة معك في جميع الحالات. فأنت باتخاذك مثل هذا المسار يتعين عليك أن تقبل أن يفعل أصحاب الديانة الأخرى ذلك، حين تكون لهم الأغلبية أو القوة المطلقة. وعندئذ ستحرم من حقك في ممارسة شعائرك الدينية على نحو ما فعلت بهم، وهكذا بالنسبة لكل ضروب عدم المساواة القائمة على أي اعتبار آخر: عرقي، أو جنسي... إلخ.

ولا شك في أن الاعتراف بتعددية حقوق الإنسان وأصولها الفلسفية ومرتكزاتها الأخلاقية، كأحد المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية؛ فضلا عن أنه يعد انتصارا لنضال واسع وممتد، يمثل في الوقت نفسه إضافة قيمية حقيقية ومنجزا معرفيا أخلاقيا يمكنه أن يضطلع بدور جوهري في الدفع نحو احترام حقوق الإنسان في كل زمان مكان، بغض النظر عن اختلاف اللون والعقيدة والجنس.

الفصل السادس

الدين والأخلاق والقيم في الفكر العربي المعاصر

قراءات ومراجعات

الفصل السادس

الدين والأخلاق والقيم في الفكر العربي المعاصر

قراءات ومراجعات

أولا: سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة، السلطة، المدنية[1]

يتحرَّك هذا الكتاب على جبهتين أساسيتين تحكُمان بنيته الدَّاخلية، ومن ثمَّ سياقاته المنهجية برمّتها. تتمثَّل الجبهة الأولى في مواجهة «المركزية الغربية» القائمة على «استثنائية» الغرب من جهة، و«معياريته» في أية مقارنة تاريخية من جهة أخرى. كما يعدُّ هذا الكتاب بمثابة جزء «تمهيدي» من مشروع كبير لمؤلفه أرماندو سالفاتوري[2]، حيث يتتبَّع روابط الدّين والمدنية، ويتبنىَّ منظورًا يجمع فيه بين كلٍّ من: التَّاريخيِّ، والنظريّ، والمقارن.

وتبعًا لذلك؛ تتكون بنية الكتاب من ثلاثة أقسام يتوزّع كلُّ قسم منها على فصلين، فيختص القسم الأول بتحديد «أنماط المدنية وحدود المجتمع المدني وموقع إنتاج السلطة» فيه؛ وذلك بالتركيز على مفهوم «الأخوية الصوفية» كمصفوفة للمدنية (المعمورة الإسلامية وما وراءها)، في ما يتناول القسم الثاني «المدنية الإسلامية من المنظور التاريخي المقارن»، وما يطلق عليه المؤلف تسمية «المأسسة المرنة»؛ مدنية «المعمورة الإسلامية»، فضلا

(1) أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسُّلطة والمدنيَّة، ترجمة ربيع وهبه، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(2) Armando Salvatore عالم اجتماع معاصر، يدرّس حاليا في جامعة ماكجيل، ودرس سابقا في جامعة هومبولت، برلين، وفي جامعة الدراسات الشرقية، نابولي (لوريانتيل). تركز مجمل أبحاثه حول مواضيع: الدين والمجال العام، علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الإسلامية، دراسات الأديان. https://mcgill.academia.edu/ArmandoSalvatore

عن الاستقلالية الاجتماعية والتواصل المدني المتمركز بصفة خاصة على «العوام». أخيرا يتناول القسم الثالث «المدنية في تجلياتها الإسلامية الحديثة»؛ وذلك بالتركيز على معادلة «المعرفة - السلطة»، مُخصِّصا الفصل الأخير من الكتاب للحديث عن «المدنية العالمية وتجلياتها الإسلامية». أما خاتمة الكتاب؛ فتمثّل تركيزا لأفكار المؤلف حول ضرورة التغلب والتخلُّص من رؤى «المركزية الأوربية» الحاكمة للتصورات السوسيولوجية المتعلقة بالمدنية الإسلامية.

وواقع الأمر أن الدراسات المتعلقة بموضوع الكتاب «سوسيولوجيا الإسلام» (عربيا) لا تزال في حكم النادر، وإن شهدت تطورا ملحوظا في الآونة الأخيرة. فباستثناء كتاب المفكر العراقي علي الوردي (1913 - 1995): «دراسة في سوسيولوجيا الإسلام» - الذي هو في الأصل عبارة عن أطروحة ماجستير أعدها المؤلف في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1948 ولم تترجم إلى العربية إلا بعد مضي أكثر من ستين عاما (العام 2013)[1] - بالإضافة إلى موسوعة المؤرخ المصري محمود إسماعيل (1940 -) «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي»، ذات الأجزاء العشرة. لا نكاد نقف على عناوين مشابهة إلا في ما ندر. وفي ما تقتصر أطروحة الوردي على سوسيولوجيا الإسلام التاريخي المتعلق بانقسام الأمة الإسلامية إلى «سنة» و«شيعة»، تغطي موسوعة محمود إسماعيل مختلف الحقب والاتجاهات والمذاهب الإسلامية بنَفَس ماركسي في كثير من الأحيان. ولذلك قام إسماعيل بتوزيع المجلدات العشر على ثلاثة أطوار تاريخية هي: طور التكوين (المجلد الأول)، وطور الازدهار (المجلدات 2 - 5)، وطور الانهيار (المجلدات 6 - 9)، ثم عنون المجلد الأخير بـ «محاولة للتنظير»[2].

وبالعودة إلى كتاب سالفاتوري نلاحظ أنه يتوجَّه - أساسًا - إلى نوع محدد من الجمهور، مدفوعا بالنّقاشات الموضوعية التي أدَّت إلى تأليفه. ولهذا تضع المقدِّمة/ الجزء الأول موضوع «سوسيولوجيا الإسلام» في سياقه التَّاريخي والتَّخصُّصي، في ما من المقرَّر أن يضطلع الجزآن التَّاليان (الثاني والثالث) إلى حقبة الفترات الوسطى (**Middle Periods**)؛ وتحديدًا

(1) علي الوردي: **دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة الترجمة والتصدير ماجد شبرّ، الطبعة الأولى (لندن: الورّاق للنشر المحدودة، 2013م).

(2) محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، الطبعة الأولى (القاهرة: سينا للنشر، 1987م).

أواسط القرن العاشر الـميلادي إلى أواسط القرن الـخامس عشر الـميلادي (= أواسط القرن الرابـع الـهجري إلى أواسـط القرن التاسـع الـهجري)، ثـمَّ حقبة العـصر الـحديث وأواخر الـمرحلة الكولونيالية.

(1) نقد الـمركزية الغربية سوسيولوجيا:

ضمـن هذا السِّـياق يُمثِّـل ماكـس فيـبر (Max Weber)، الـمنطلـق الرئيس لنقـد الإطار الـمرجعـي للمركزية الغربية. فالغرب - بحسـب هذه الـمركزية - يمتاز ببنيته الـمؤسَّسـاتية وعقلانيته، اللتان تُفسَّران ضمن نسـق تاريخي غائي يُرسِّـخ فكرةَ امتيـاز الغرب عن الآخرين بامتياز. ومن ثمَّ؛ فإنَّ كلَّ محاولة لفهم «الإسـلام» سوسـيولوجيا تنطلقُ في الأسـاس من تصوُّر الغـرب عن نفسـه، ونتيجة لذلك تُصبح أسـئلة من مثـل: لماذا لم ينجح الإسـلامُ في التَّلاؤم مع الدِّيمقراطية أو العلمانية أو الـحداثة؟ هي الغالبة على أية مُقاربة غربية للإسـلام؛ الأمر الذي يرفضه سالفاتوري بطبيعة الـحال، ساعيا في الـمقابل من ذلك - وهنا ينتقل إلى الـجبهة الثانية - إلى تقديم «سوسيولوجيا للإسلام» مُستقلَّة ومتحرِّرة - إلى حدٍّ ما - من الإرث الأكاديميِّ الغربيِّ بكلِّ ما يحمله من الفرضيات الـمتضمّنة للمركزية الغربية.

والـحال أنَّ التحدّي الـمبدئي الذي طرحته دراسـة الإسلام أمام التَّصنيفات السُّوسيولوجية الـمتصلِّبـة، بما في ذلك الـحداثة، قد مكَّنت تيارًا واسـعًا من التخصُّصات الأكاديمية لدراسـة مُقارنـة الأديان والثقافات والـحضارات، بحيث رتَّبوا الإسـلامَ بوصفه نموذجًا مُضادًّا للحداثة الغربية التي روَّضت سُلطة التَّقاليد الدِّينية وكيَّفتْها. حدث ذلك قبل صعود علم الاجتماع الذي لم يـر النُّـور كتخصُّص معرفيٍّ إلا في ما بين نهاية القرن التاسـع عشر وبداية القرن العشرين، غير أنه ورث الرُّؤية الـمنحازة ضدَّ الإسلام؛ نظرًا لاعتماده - بحُكم أنَّه تخصُّص معرفي جديد - عـلى نتائج وأفكار التخصُّصات اللغويـة والنَّصية والتَّاريخية (الغربيـة). وهو ما ظهر جليًّا بصفة خاصة في الـحالة الالـمانية، التي شهدت أيضًا دورًا مُتواصلا للفلاسفة في رسْم خريطة العلاقات العالـمية بين التَّقاليد الثقافية والدِّينية.

لكـن عـلى الرُّغم من ذلـك؛ فإنَّ الفكـرة القائلة بعـدم مُلائمة الإسـلام والـحداثة لم يكن مُقـدّرًا لها أن تصمد بمجرد أن تولَّى علمُ الاجتماع زمامَ الأمور. غير أنَّ تطبيع الإسـلام الكامل

وتطويعه ضمن ما هو «معياريٌّ سوسيولوجيًّا» لم يفلح كذلك. فقد أصرَّ الإسلام أن يظلَّ قوة قادرة دائمًا على زعْزعة طموحات علم الاجتماع التي لم يتخلَّ عنها قط في تفسير عوامل التّحوُّلات الاجتماعية وعوائقها، والتَّماسُك الاجتماعيّ على المستوى العالمي. والواقع أنَّ محاولات إدخال تنوع الإسلام في المسائل والنَّماذج السوسيولوجية سرعان ما تتحوّل بدورها إلى وسيلة نافذة في تجديد الطموحات العالمية التي لم تُنْجَز قط. فقد وُلد علمُ اجتماع الإسلام عبر الطَّريقة ذاتها التي ربط بها تِرْنَر دراسةَ الإسلام التَّاريخية بالمسائل المتقاطعة الرئيسة التي ورثها مُؤسِّسو علم الاجتماع وتركوها من دون حلٍّ.

إنَّ تفكيك التَّصنيفات الغربية تفكيكًا جذريًّا غالبًا ما يقودُنا مباشرة إلى إلغاء «مركزية السُّلطة» مع ما يرتبط بها من «إنتاج المعرفة»، من دون التَّشكيك في ما إذا كان مثل هذا التفكيك يتحدَّى فعليًّا مفاهيم «المعرفة» و«السُّلطة» نفسها، أو الإفصاح عن مُعادلة «المعرفة - السُّلطة» في رؤيتها من منظور الهيمنة الغربية. ولا شكَّ في أنَّ من ميزات هذا الكتاب، أنّه لا يتعامل مع «سوسيولوجيا الإسلام» بوصفه دينًا محدَّدًا؛ وإنَّما يسعى إلى استكشاف طريقة تفاعُل كلٍّ من «المعرفة» و«السلطة» في تشكيل التَّقاليد الإسلامية وتحوُّلاتها عبر أنماط النّزعة الاجتماعية والآداب والمدنية التي تتجمَّع في أشكالٍ مؤسَّساتية يغلبُ عليها طابع المرونة.

وبهذه الطَّريقة يمكننا أن نستكشف أنماطَ بناء العالم الاجتماعيّ الثقافيّ بوصفها إحدى السِّمات الرئيسة التي لا يمكن إنكارُها لأي شيء نُسمّيه دينًا. وتبعًا لذلك أيضًا؛ ينظر مؤلِّف الكتاب إلى «المدنية» بوصفها مُحرِّكًا لمعادلة «المعرفة - السُّلطة» في الدين الإسلامي. فبالنظر إلى التَّقاليد الثقافية والدِّينية، ينبغي أن نفكِّر مليًّا في الآليات التي تُحصِّن مُمارسيها من رؤية «السُّلطة» كنهايةٍ لفعلٍ اجتماعيٍّ في حدِّ ذاته؛ وذلك عبر مجموعةٍ من التحوُّلات والاستيعاب. وبالتالي؛ فإنَّ النظر إلى «المدنية» على أنها مُحصِّلة رئيسة من محصِّلات معادلة «المعرفة - السُّلطة»، هي مسألة أساسية في سياق الحديث عن «سوسيولوجيا الإسلام». فالتَّفاعُل بين هذه العناصر الثلاثة: (المعرفة، السُّلطة، المدنية) لا يعكسُ تمييزًا مبدئيًّا بين ما هو «ديني» وما هو «اجتماعي» فحسب، بقدر ما يكون الدِّين ليس عبارة عن مجرد مجموعة من المؤسَّسات المحدَّدة؛ بل يشكِّلُ أساسًا مصفوفةً «ما وراءَ مُؤسَّساتية».

وبشكل عام، ترتبط فكرة «المدنية» بكل من «المعرفة والسُّلطة»، وتُوازِن بينهما، واضعةً المقدرةَ الابتكارية والتبلورَ المؤسَّسيَّ بعضها في مقابل بعض. ففي مسار ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، في العالم ذي الأغلبية المسلمة، وصولا إلى الرَّبيع العربيِّ 2011؛ فإنَّ مدى احتمال تيسير أفكار المدنية وممارستها في التحوُّلات الدِّيمقراطية، أصبح موضوعًا لإعادة التّقييم. وبحسب سلفاتوري؛ فلكي نفهم جيدًا التأثيرات المتباينة لمجرد التمدُّد الذي طرأ على مفهوم «المجتمع المدني» في ثوبه الجديد في عالم المسلمين منذ التسعينيات، فمن الأهمية بمكان أن نكون على إلمامٍ كبير بما هو حادثٌ من تقابُلٍ بين ضعْف النظرية وقوّتها على نقل تطوُّر استثنائيٍّ في أجزاءٍ من العالم المسيحيِّ الغربيِّ، على امتداد الحقبة التي سُمِّيت تقليديًّا بحقبة «التَّنوير».

(2) سوسيولوجيا الطُرقية الصُوفية:

في إطار حديثه عن تجلِّيات «المدنية» في السِّياق الإسلاميِّ، يؤكِّد المؤلِّف أنَّ الإسلام حقَّق النُّضج لتركيبةٍ طويلة المدى من المساواة والكونية الكامنتيْن في الحضارة الإيرانية السَّامية، فضلا عن مدى تثمين الإسلام أيضًا لمكوّنات التُّراث الإغريقيِّ والهلينيِّ الرئيسة. فنموذج الإسلام/ العالم الإسلامي المرِن عند هودجسون، ليس نموذجًا ثنائيًّا يُضاهي دينًا مُتصلِّبًا مع حضارة مُتخندقة على الذات؛ بل هو بالأحْرى توليفة من تقاليد ثقافية ودينية متعدِّدة، نشأت داخل حدود الحضارات القديمة؛ بل وتجاوزتها.

ففي الحالة الإسلامية على وجه التحديد، تعدُّ الأخوّة الصُّوفية (= الطَّريقة) بمثابة مصفُوفةٍ تقليديةٍ مهمَّة للرابط التضامُني الذي يُيسِّرُ التعاوُن والتَّرقي الرُّوحاني، فضلا عن التشْبيك الاجتماعيِّ المتماسك. كما أنَّ الطَّريقة تُجسِّد - بحسب المؤلِّف أيضًا - مصفوفةً ما وراءَ مؤسَّساتية من منظورات تاريخية، حيث حاول كثيرٌ من العلماء الغربيين، منذ القرن التاسع عشر، قَصْرَ الصُّوفية على أنَّها مُكوِّن غريبٌ في أو عن الإسلام؛ بل والتكهُّن حتَّى من دون تقديم دليل مُتراكم على أنَّ أصلها من مصادر خارج الإسلام! أمَّا اليوم؛ فإنَّ ثمة إجماعًا أكاديميًّا على أنَّ الجذور البعيدة للصُّوفية قديمة قِدَم الإسلام ذاته. فقد ازدهرت التقوى الصُّوفية التي بزغتْ تدريجيًّا أولا في أثناء الخلافة الكبرى، والتي امتدتْ إلى أواسط القرن العاشر

الميلادي/ الرابع الهجري، حيث كانت تجلّيات التقوى الأولى موجَّهةً إلى الحقيقة الباطنة التي يُمكننا مُطابقتها مع الصُّوفية.

هكذا، وبفضل القوَّة التي مثّلتها أهمية الصُّوفية الصَّاعدة كتخصُّص معرفيٍّ يُشدِّد على الحقيقة الباطنية، جاءت «الشَّريعة» لتمثِّل هي أيضًا، وفي المقابل، الأبعادَ الخارجية لقانون الإسلام الدِّينيِّ الأخلاقيِّ. وما حدث بعد ذلك هو أنَّ الشَّريعة تطابقتْ مع البُعد الأكثر منهجيةً للمعيارية الإسلامية، في ما أصبح التحوُّل إلى الباطن الذي روَّج له الصُّوفية - مفهومَ الحقيقة بوصفه المقابل الباطنيَ للشَّريعة - يُشكِّل جزءًا لا يتجزَّأ من العملية الأوسع، وطويلة المدى، التي ظهرتْ عِبْرها الشَّريعةُ كمفهومٍ إسلاميٍّ رئيس.

تاريخيًّا، ازدهرت الصُّوفية القائمة على الطَّريقة في الفترات الوسْطى، عبر مناطق واسعة من المعمورة الإسلامية؛ وصُولا إلى جنوب آسيا ثمَّ جنوبها الشَّرقيِّ. وهنا عمِلت الصُّوفية بوصْفها القوَّة الموجِّهة الرَّئيسة لنشر الإسلام إلى جانب التّجارة. ولا شك في أنَّ الصوفية المتمأسسة غالبًا ما أُدْرِكَتْ بوصفها «السُّلطة البديلة» من قِبَل التَّراتُبيات التي ترأسَتْ إنتاجَ المعرفة المعيارية والقانونية ونشرها؛ تلك التي تأسَّستْ رأسًا على «التعليم المدرسيِّ».

وفي الواقع، لا تحيلُ المعرفة، أو السُّلطة، إلى جماعاتٍ أو مؤسَّسات - وإنْ تداخلتا معهما بأشكال كبيرة - بقدر ما تبدوان مفاهيمَ ناظِمة للتَّراكيب الاجتماعية. فالمعرفة يُعبَّر عنها من خلال «الأخويات الصُّوفية» و«جماعات الفُقهاء». وتبعًا لذلك؛ لعب «الوقفُ الإسلامي» دورًا حاسمًا في تحقيق وضمان الاستقلال الخاصِّ بالمعرفة في الحقبة اللاحقة على الخلافة الكبرى، والتي كانت حاسمة في تشكيل عالم الإسلام. فبالإضافة إلى الدَّور المركزيِّ الذي اضطلعتْ به «الطُّرق الصُّوفية» في نشر الإسلام، لعبت الصُّوفية دورًا أكثر خطورة في نقل المعرفة وتشكيل لغةٍ أخلاقية عامَّة ومُشتركة للجميع، بحيث أسَّستْ قيم «الانتماء» إلى عالم الإسلام. وبدورها سمحت هذه اللغة للأفراد المنتمينَ إلى الجماعات الصُّوفية (= المريدين) بالتّعاقُد وإقامة الصفقات والالتزام بها، فشكَّلت بهذا الإطارَ المرجعيَّ المشترك الذي يَفهم الأفرادُ أنفسَهم من خلاله، ويملكون بفضله قيمًا مُشتركة يستندون إليها في علائقهم مع بعضهم البعض.

كما امتلكت الطُّرق الصُّوفية أيضًا قدراتٍ عسكرية مهمَّة، وأخويات سمحتْ لها

بتكوين قوَّة عسكرية مُوازية لتلك التي امتلكها أهل السُّلطة (= أرباب السَّيف)، يُضاف إلى هذا، وجود قادة كاريزميين (أي بنية شبه مُؤسَّساتية للطرقية الصوفية). كلُّ هذا سمح - وفقًا للمؤلِّف - بضمان وحفظ استقلال «المعرفة» وحامليها الاجتماعيين تجاه ممثلي «السُّلطة الزَّمنية/ السياسية».

بهذا المعنى، لا يمكن اختزال الصُّوفية إلى مجرد مسار روحانيٍّ؛ على نحو ما فعل أغلب المستشرقين الأوربيين. فقد سيطر المتصوفة على التوتُّر القائم بين مُستويات الالتزام الإيمانيِّ الرُّوحانيِّ منها والعمليِّ، وهدَّؤوا من روْعِه عِبْر بناء أشْكالٍ ترابُطيةٍ مُلائمة في شكل «التنظيمات الأخوية». ونتيجة لذلك؛ بلغت قدرة الصُّوفيين على البناء وتقديم السُّلطة الاجتماعية ذروتَها في المراحل الحرِجة تاريخيا، عندما أدَّت «الطُّرقية الصُّوفية» دورًا رئيسًا في التوسُّع الإسلامي، مختصرة بذلك ذلك الزَّخم التَّشبيكيَّ وما يكمن وراءه من قوَّة خاملةٍ تتمثَّل في «التنظيم الاجتماعيِّ الذاتيِّ» الذي خدمتهُ جيدًا ممارساتُ «الشَّريعة». أضف إلى ذلك أيضًا، ما وراء التصوُّف من انتشار «التنظيمات الأخوية» ممثَّلةً في «النِّقابات الحرفية والعُمَّالية»، وما رافق ذلك من انتشار نمط أو تشكيلات «الفتوَّة»، التي انسجمتْ وتعايشتْ مع «الطَّريقة الصُّوفية»، بوصفها تعبيرًا عن جوهر رمزيٍّ لسُلطة «الخلافة» التي كانت تتهاوى فعليًّا.

(3) **المدنية: العمران الخلدوني من منظور التاريخ والاجتماع:**

شكَّل إسلام القرون الوسطى تتويجًا أنثروبولوجيًّا لمأزق التّواصل الجوهريِّ في ما يتعلَّق بالصِّلة المحورية الثلاثية بين كلٍّ من: الأنا، والآخر، واللَّه. ففي تلك المرحلة الحرجة من التاريخ الإسلاميِّ ظهرت الأمَّة الإسلامية كمُجتمع من الشَّبكات التي تُغذِّيها دوائرُ تواصُلٍ مُشتركة في المركز. وفي الوقت نفسه كانت فكرة «المدنية»، التي من المفترض تشريعُها وفق الشُّروط الإسلامية، قد انهارتْ وتحوَّلت إلى مُضاربات أصولية حول قضايا النِّظام العام. وكثيرا ما أسهم هذا التوجُّه في خلق رؤية عن الحياة الإنسانية تتميّز بانفتاح غير مُعتادٍ على الطاقات الإنسانية من جمال وحبٍّ ومعرفة؛ سواء الحب كمعرفة أو المعرفة كحب.

ضمن هذا السِّياق، يعدُّ ابن خلدون (732 - 808هـ/ 1332 - 1405م) نمطًا لعالم الاجتماع النَّموذجيِّ، حيث يعكسُ بوصْفه عالما بأفضل صورةٍ ممكنةٍ ديناميات العصْر في صورتها

المحْتضرة، وذلك عبر مُضاهاة الدِّينامية مع عدم الاستقرار. وقد اشتُهر بخاصة بسبب ما صاغه من قوانين جوهريةٍ عن «السُّلطة والعصبية» والفرق بين مجتمعات «الحضر والبداوة». فقد أشار ابن خلدون بأهمية بالغة إلى أنَّ «المدنية»، التي تقوم أساسًا على «الحضر»، ويُسمِّيها «العُمْران»، تتميَّز ببُعدٍ مزدوج متأصِّلٍ فيها، بحيث يتقاطعُ مع جميع الدَّوائر الأخرى. وتبعًا لذلك؛ ترتقي «المدنية» - وفقًا لتعريف ابن خلدون - إلى شكلٍ للحياة يقومُ على التَّحسين والتَّثقيف والآداب/ الاتيكيت.

وكما هو معلوم؛ فإنَّ ابن خلدون رأى في التماسُك القبليِّ - المسمَّى عصبيةً - عاملَ التماسُك الرَّئيس اجتماعيًّا، والقوَّةَ السِّياسية التي أصبحت فعَّالة؛ خصوصًا كعامل للتغيير في الفترات غير الرُّوتينية من التحوُّلات التي تقع عادةً عندما تتعرَّضُ سلامةُ أنظمة الحكم إلى تحدِّيات خارجية أو داخلية، أو الاثنين معا. وكما لاحظ سالفاتوري؛ فإنَّ «العصبية» هنا لا تمثِّل مجرد مُحرِّكٍ للدائرة الأساس، وأحد مقوِّمات «المدنية: عن بُعْدٍ، بل إنها تمثِّل أيضًا بديلا سوسيولوجيًّا مُقنِعًا عن «الكاريزما». وفي الوقت نفسه، تكشفُ «العصبيةُ» عن هشاشة مفهوم «المجتمع المدني»، القائم على تركيبة من المصلحة والوجدان في شكل تعاطُفٍ إنسانيٍّ مُعتدل.

لكن على الرغم من استلهام سالفاتوري فكرة العمران الخلدونية؛ إلا أنه حاول كسر ما سماه بـ «الحلقة الحلزونية الخلدونية»، عبر التعمُّق إلى ما وراء العصبية القبَلية، والكشف عن الديناميات الماقبل - مؤسسية، التي سمحت للإسلام في الفترات الوسيطة بالتوسّع الهائل، الذي بلغ - بحسب تعبير مارشال هودجسون في «مغامرة الإسلام» - ثلاثة أضعاف حجمه السابق، حيث تجاوز الصحراء الكبرى، وأسَّس ممالك في إفريقيا جنوب الصحراء، ووصل إلى شرق أوروبا وجنوب شرقي آسيا والهند، وملأ أرجاء العالم الأفرو - أورومتوسطي.

(4) سوسيولوجيا الإسلام في سياق تاريخي:

عندما أصدر برايان أس ترنر (**Bryan S. Turner**) كتابه الرَّائد: «فيبر والإسلام[1]»، في سبعينيات القرن الماضي، إضافة إلى تعليقاته القيمة على ثلاثية مارشال هودجسون

(1) Turner, Bryan S. 1974. Weber and Islam: A Critical Study. London and Bostor. Routledge & Kegan Paul.

(Marshall Hodgoson) البارزة: «مُغامرة الإسلام[1]» (The Venture of Islam) - التي نشرت بعد رحيل هودجسون المباغت سنة 1968، عن ستة وأربعين عاما - ، لم يكن يتصور أنه وضع بذلك أسس التَّعامل مع موضوع «سوسيولوجيا الإسلام» الذي تعاظم الاهتمام به من بعد في تسعينيات القرن الماضي؛ خاصة لدى مؤلِّف هذا الكتاب؛ الباحث الإيطالي أرماندو سالفاتوري. وكان سالفاتوري قد أنجز أطروحته للدكتوراه، التي بدأها عام 1991 إلى أن نشرها في كتاب بعنوان: «الإسلام والخطاب السياسي في الحداثة»، عام 1977.[2]

والحال أنَّ الدِّراسات المتعلقة بهذا الموضوع، غربيًّا، كانت لا تزال هشَّة مُعتمدة على إسهامات مُتفرِّقة وجهود تعاون مُتقطِّعة في الأوساط الأكاديمية إبانَ حقبة التّسعينيات من القرن العشرين. وكانت حولية «سوسيولوجيا الإسلام»، التي انتشرت في ما بين عامي 1988 و2008، وأطلقها جورج شتاوت، بمثابة وسيلة لربط السِّياق السوسيولوجي لدراسة الإسلام مع برنامج البحث الرئيس الذي حاول علم الاجتماع عن طريقه نزعَ صفة التبعية الرّعوية عنه؛ وذلك بالفكاك من قبضة الافتراضات الغربية الرائجة بين أوساط المستشرقين بصفة خاصة.

على أنَّ المنعطف الرئيس تمثَّل في عقد «الجمعية السوسيولوجية الالمانية» مؤتمرا دوليا حول: «سوسيولوجيا الإسلام: تأمُّلات، ومُراجعة، وإعادة توجيه»، في يونيو/ حزيران 2015، حيث استعرض فيه برايان ترنر حصادَ أربعين سنة من التطور الذي اعترى هذا المجال. وبدا واضحا آنذاك أنَّ اعتماد سوسيولوجيا ممكنة للإسلام قد أصبح مطلبًا مُلِحًّا؛ خاصة وأنَّ هذا الحقل الدِّراسيَّ قد نشأ في سبعينيات القرن الماضي بالتوازي مع نقد الاستشراق، وتلقّى دفعة كبيرة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، جنبًا إلى جنب مع مُحاولات أكاديمية أخرى تتعامل والإسلام من زاوية «الحداثة».

ولهذه الاعتبارات التاريخية أهميتها في سياق حديث سلفاتوري عن واقع «المدنية»

(1) Turner, Bryan S. 2013 [1947] "Conscience in the Construction of Religion: A Critique of Marshall Hodgsons the Venture of Islam. IN The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner, edited by Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, 75 - 89. Farnham and Burlington, VT; Ashgate.

(2) Salvatore, Armando. Islam and the Political Discourse of Modernity. ReadIthaca Press, 1997.

في العصور الحديثة، وعن ديناميات البلاط والنُّخب البازغة، وعن تعقُّد عملية التحضُّر في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، مُنتهيًّا في الأخير إلى تقرير أنَّ تموضُع «الإسلام»، الغريب تاريخيًّا وحضاريًّا، في مقابل «الحداثة»، المتمركزة على الغرب، يظلُّ من حقائق التاريخ الفكريِّ، وموضوعًا لأشكال تمثيلٍ مختلَّة التوازُن ضمن طيفٍ واسعٍ وأجيالٍ مُتعاقبة، جنحتْ إلى تبخيس «الإسلام» وحرمانه من شخصيته المتفرِّدة.

وحقيقة فإنَّ «الإسلام» يُواصل ظهورًا غريبَ الأطوار في ما يتعلَّق بمحور عملية «التحضُّر/ التمدُّن» العالمية، بحيث لا يمكن أن نستدلَّ عليها منطقيًّا من خلال خصائص ناقلات الإسلام ومصْفُوفاتِه في عملية التّحضُّر؛ بل من خلال صعود الغرب وتوسُّعِه الكولونيالي، والذي أزاحَ «مركزيةَ الإسلام» جانبًا في شطْر الكُرَة الأرضية الشَّرقي. ومن ثمَّ، يطرحُ سالفاتوري خارطةَ طريقٍ من أجل الخروج من هذه المعضلة التاريخية، تبدأُ بالتَّشكيك في خطابات الهيمنة الغربية، التي تفرضُ نماذجَ مُقنَّنة وثنائيةَ التَّقسيم؛ من قبيل: التَّقليدية والتَّقدُّمية، الحداثة والمدنية؛ كما لو أنَّ هناك - على الرُّغم من جميع التَّنافسات الكولونيالية والإمبريالية - رسالةَ تَحَضُّرٍ غربيةٍ مُتجانِسَةٍ بمقدورها أن تحْتضنَ العالم كلَّه، وأن تُواجِهَ جمودًا لا شكلَ له من ثقافاتِ «ما قبل الحداثة»!

وفي السياق ذاته يلجأ سلفاتوري إلى تحليل ثلاث تجارب شملت أرجاء المعمورة الإسلامية لرسم معالم الحداثة المجهضة، ولكسر مسلَّمة الاستثنائية الغربية. وهذه التجارب الثلاث هي: الإمبراطورية العثمانية، ومملكة مغول الهند، والدولة الصفوية. وقد تمثّلت دلالات هذه الحداثة الناشئة في ظهور حركات طهورية سلفية تدعو إلى العودة إلى معيارية موحّدة ممثلة في الكتاب والسنة؛ سواء من داخل الحركات الصوفية نفسها، أو من حركات أو أخويات مشابهة لها مثل الحركة الوهابية، حيث برزت تلك الدعوات كمحاولة لنقد وكبح جماح السيولة التي أصابت معادلات المعرفة - السلطة التي أنشأتها الطرقية الصوفية على طريقة الحركات التطهرية البروتستانتية في العالم الغربي.

ويبقى التساؤل: إلى أي حد نجح سالفاتوري في تحقيق هدفه العريض هذا؟! الواقع أنّ نجاح المؤلف ليس كليا لأسباب عديدة تتعلّق بموضوع الكتاب نفسه. فمن جهة أولى، تكاد تغيب النصوص أو المادة التاريخية عن فصول الكتاب - في ما عدا القسم الثالث - والتي

يُفترض أن تمثل نقطة ارتكاز وسند للسوسيولوجيا المزمع تقديمها في الكتاب. وهكذا يقرأ المؤلف علاقة الصوفية بالفقهاء - على سبيل المثال - على مدى حقبة زمنية طويلة (أربعة عشر قرنًا من الزمان)، وعلى امتداد مساحة جغرافية شاسعة (على طول محور طنجة- جاكرتا) في عددٍ محدود جدا من الصفحات، فضلا عن عدم الإلمام بماهية وتطور هذه العلاقة شديدة التعقيد تاريخيا، والتي أفردتُ لها فصلا مطولا ضمن كتابنا: **وُلَاةٌ وأولياء: السُّلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**.[1]

وكان من الأولى أن يتم تناول هذه العلاقة وفق نمط التحقيب التاريخي، من بدايات التيار الزهدي إلى ترسُّخ التصوف: علما وممارسة (القرون الهجرية الثلاثة الأولى)، ثم التيار الأخلاقي (من القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع)، ثم التيار المدرسي (القرن الخامس والسادس)، فالتيار الفلسفي (القرن السابع الهجري)... وهكذا وصولا إلى العصور الحديثة. ونتيجة لغياب هذا التحقيب قفز المؤلف في كتابه قفزات تاريخية كبيرة من السهروردي إلى واقع الطرقية في الدولة/ الخلافة العثمانية!

من جهة أخرى، على الرغم من أن هدف سلفاتوري المعلن في كتابه يتمثل في تقديم «سوسيولوجيا للإسلام»، فإن ما يغيب عن عمله هو البعد السوسيولوجي نفسه. إذ ينطلق من معادلة «السلطة - المعرفة» لفهم المعمورة الإسلامية، وتبعًا لذلك بقي أسيرا لمركزية جانب ضيق من البينة الاجتماعية، ومحدَّد من البنية الفوقية (السلطة والمعرفة). وقد أدَّى ذلك إلى تغليب نزعة التنظير على التحليل، وهاجس العرض على النقد، والمحصلة النهائية لهكذا اختلال في التوازن تمثل في تقديم محتوى فقير سوسيولوجيا، غارق في السطحية أحيانا. ومع ذلك تكمن قوة الكتاب في عدم افتراضه أو انطلاقه من ثنائيات متضادة كالشرق والغرب، فالمهم بالنسبة لمؤلفه ليس تحديد الأنماط المتشابهة والمتباينة في ما بين المدنيات، وإنما تحديد التبادلات والصراعات الحضارية التي تضع الغرب على طريقه الخاص والمهيمن نحو الحداثة.

(1) محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، الفصل السادس ص 275 - 376).

أخيرا ثمة العديد من المقاطع المعقدة لجهة صياغتها؛ بسبب أسلوب المؤلف الذي يتسم بالاستطراد والجمَل الطويلة التي تتضمن بدورها جملا ثانوية، فضلا عن الميل الواضح لاستخدام جمل مبهمة وعبارات مركّبة من قبيل: عدم قابلية التّنبؤ والتفاعل والتقاطع والتداخل والدينامية/ الفاعلية. أضف إلى ذلك أيضًا أن الترجمة العربية تبدو في كثير من الأحيان غير مفهومة؛ ودونك هذا النموذج - على سبيل المثال والختم معا - الوارد في الصفحة 223: «ولكن حاملي السلطة والمعرفة هؤلاء، على الرغم من اهتمامهم برفاهية شعوبهم، أعطوا أفضلية متزايدة على صلاحيات بلاطهم المركزي؛ وهو تحول لم يجعل البعد المدني لتجليات المعرفة - السلطة في الفترات الوسطى خاضعًا؛ إذ فجأة وبصورة لا رجعة فيها بنمط حكم الأسرة المالكة المركزي الجديد»!

□□□

ثانيا: علم الاجتماع الدِّيني... المفهوم وتحولاته

في كتابهما «علم الاجتماع الدِّيني: الإشكالات والسِّياقات»[1]، يناقش كلٌّ من: سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي الإطار التَّاريخي والنقدي لظهور وتطور علم الاجتماع الدِّيني؛ وذلك بالتركيز على جهود كلٍّ من: أوغست كونت، و إميل دوركهايم، وجورج سيمل، وماكس فيبر؛ وصولاً إلى يورغن هابرماس، بالإضافة إلى رصد التطور الحاصل على مستوى المفاهيم: من الوظيفية إلى نظرية النُّظم، وعلائق الدِّين بالأخلاق والاقتصاد، والنظر إلى الدِّين بوصفه عاملاً من عوامل التّغيير الاجتماعيّ.

ولعلّ أهمية هذا الكتاب تعود - في ناحية من النواحي - إلى أهمية المؤلِّفَيْن. فسابينو أكْوافيفا يعدُّ من الرَّعيل الأول المؤسِّس لمدرسة علم الاجتماع في إيطاليا؛ فهو من مواليد العام 1929، وله ما يزيد على الأربعين كتاباً أشهرها على الإطلاق كتابه: «أفُول المقدَّس في المجتمعات الصّناعية» (1961)، والذي تُرجم إلى العديد من اللغات الحيّة. أمَّا إنزو باتشي؛ فهو أستاذ علم الاجتماع بجامعة بادوفا بإيطاليا أيضاً، كما أنه رئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع الدِّيني، ومن أبرز أعماله: «الإسلام وأوروبا: أنماط الاندماج».

يُركّز الكتاب، في جزء كبير منه، على إبراز الفارق بين «الدِّين» من جهة، و«التَّدين» من جهة أخرى، وصولاً إلى الحديث عن تمايز مُواز بين كلٍّ من: «المقدّس» من ناحية، و«المدنّس» من ناحية أخرى. ولا شك في أنَّ الدَّين يُشكِّل نوعاً من المرجعية والمعين الرّمزي والعاطفي للأفراد. وهذه الفكرة تبدو طاغية لجهة الحضور ضمن تضاعيف اهتمامات وكتابات روّاد علم الاجتماع الدّيني المعاصر. لكنّ عالم الاجتماع والفيلسوف الالماني جورج سيمل (1858 - 1918)، الذي كان مُعاصِراً لدوركهايم، طالَب علماء الاجتماع الدِّيني بإعادة قراءة أعماله المتعلّقة بالظاهرة الدِّينية، والتي تأتَّى الاهتمامُ بمقاربتها بشكل مزدوج: ففي مستوى أول نعثر في فكره على ملامح نقد الوضعية والفلسفة الكانطية المحْدثة. وفي مستوى ثان أدخل سيمل تمييزاً بين الدِّين والتَّدين،

(1) سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الدِّيني: الإشكالات والسِّياقات، ترجمة عز الدِّين عناية، الطبعة الأولى (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 1432هـ - 2011م).

استبق فيه معالجةَ نقطة منهجية تَلْقى حفاوة كبيرة في أبحاث علم الاجتماع الدِّيني المعاصر.

فالحياة - كما تتبدَّى من عمل سيمل الأبرز: «عن فلسفة الدِّين» (1912) - هي عبارة عن صراع دائم بين الرُّوح والأشكال التي يخلقها، والتي منها ما يصير ثابتاً عبر الزمن وتجسيداً للقيم الرُّوحية؛ خصوصاً حين تتحول إلى مؤسَّسات اجتماعية قاهرة. فالرُّوح - بشكل أساسيّ - هو مبدأ التَّحقُّق الفرديّ في مقابل تشْييئ الأشكال الاجتماعية، ولذلك يجري النظر إلى الموت كاختتام لمسار التحقُّق الفرديّ.

وانطلاقاً من هذه الإشارات الجوهرية، يتحرّك سيمل باتجاه مُقابلة الدِّين بالتَّدين؛ إذ يُمثِّل الدِّين الدَّافع الحيويّ بينما يُجسِّد التَّدين الشَّكل الاجتماعيَّ الذي يسعى إلى الاستحواذ والسَّيطرة على الأول. فالتَّدين هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها، وفي هذه الشيفرات التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للدِّيني من المسيحية إلى البوذية يجد التَّدين الذَّاتي إجابةً في الحاجات الحيوية العميقة؛ كالحاجة إلى «المطلق» الذي يتجاوز حدود الخصوصية المميّزة للوجود الإنسانيّ، أو الحاجة إلى «العشق» الذي يتجاوز الآثار الفعلية في المحبّة. يتحصَّل مما سبق، أنَّ الدِّين يُبلور التَّدينَ لكنّ هذا الأخير يُشكّل مبدأ التّجديد الملازم للأول. فكيفما كان التّدين فهو ليس بالضرورة مُتحجِّراً في أشكال اجتماعية ثقافية، كما حدث تاريخياً في البلدان ذات الأثر الكاثوليكي، أو الإسلامي.

على أنَّ ثمة صورتين، أو بالأحرى استعارتين، متميزتين على صلة وثيقة بعلم الاجتماع: الأولى تلك المتعلّقة بالنّظام الاجتماعي، والخاضعة لمنطق الدِّينار والسُّلطة. والثانية تلك المتعلّقة بالعالم الحيوي حيث الصلة بالظّواهرية، وحيث يتقاسم الأفراد - عبر نشاطهم التواصليّ - دلالات وقيماً مشتركة. ومن هنا جاء انشغال هابرماس بالحركات الدّينية المعاصرة التي تطرح أسئلة جذرية، وتحاول مواجهة تشْيئة وتبخيس حياة الأفراد الذين لا يواجهون خطاب الادعاءات الاقتصادية للنّظام فحسب؛ بل يواجهون أيضاً صياغات منطق أشكال الحياة برمّتها. وهكذا تتحول الصّراعات الاجتماعية، التي تؤجِّجها حركات الاحتجاج المعاصرة، في الأخير إلى صراعات رمزية تتعلَّق بالمجال التّعبيري وبالقيم أيضاً.

في السِّياق ذاته قدَّم غلوك تعريفاً للدِّين ميَّز فيه بين خمسة مستويات، أو خمسة عوامل،

تسمح بتحديد «التَّدين»، وهي: الاعتقاد الدِّيني، والممارسة الشَّعائرية، والمعرفة، والتَّجربة، والانتماء. و يُقصد بالاعتقاد الدِّيني عادة: مجموع التّصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى، أو قوة متعالية، أو خارقة. وهو بهذا المعنى عبارة عن علاقة تتضمَّن خضوعاً وعجزاً واعترافاً بمحدودية الكائن البشري إزاء كائن أشد قوة. وعلى ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفرادُ أنظمتهم المعرفية/ الدِّينية. وتبعاً لذلك يبدو الفرق بين الدِّين والاعتقاد؛ فالدِّين هو صياغة اجتماعية، وهو نظامٌ من الإجابات عن حاجات إنسانية، بينما الاعتقاد عبارة عن عالم رمزي يتم إملاؤه عبر الاحتضان الاجتماعي، كما أنَّه يلبي حاجة فطرية و إنسانية للاكتشاف والمعرفة.

في هذه العوامل الخمسة يمكننا الوقوف على مستويين رئيسين: المستوى الأول تتضافر فيه بعض العوامل معاً فتكون لها درجة الكثافة نفسها والتّمازُج الدّاخلي، لكن في مستوى ثان يمكن أن تُوحي في حالات معينة بحضور بُعْدٍ من أبعاد التَّجربة الدِّينية قد لا تبدو له دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التَّدين. و بهذا تفترض الأوجه الخمسة رؤية مضبوطة للدِّين؛ فهو عبارة عن نسق متكامل لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري، كما أنه يمثّل استراتيجية معرفية، وشكلاً من الإفصاح عن سلوكيات طقوسية، وضرباً مُنظّماً من العقائد، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسِّياسية وما شابهها.

على العكس من ذلك يرى فوكو ياما أنَّ الانتماء الدِّيني في الواقع ليس طرفاً مُكوِّناً للتَّدين؛ بمعنى أنه أثر من آثار التَّدين وليس مظهراً بنيوياً فيه. ومع ذلك فإنَّ كلّاً من الدِّين والتَّدين يشتمل على عدد من الأبعاد المعرفية والنفسية والاجتماعية مما يستدعي تعدُّد المناهج في مقاربتهما، أو على الأقل بذل الجهد لإيلاء اهتمام خاص للمساهمات العلمية التي تشتمل على مشارب مختلفة مثل: علم النفس، والتّاريخ، وعلم الإناسة؛ بل وبعض العلوم التّجريبية كعلوم الحياة وعلم الجينات.

من جهة أخرى، يشير مفهوم «المقدَّس» إلى شيء يُدركه البشر خلال حياتهم، ويُخلِّف فيهم آثاراً وقوّة بحيث يمكن لهذه التَّجربة أن تتفجَّر في أية لحظة من حياة الفرد بما يؤثِّر في مواقفه وسلوكياته العملية. بمعنى أنَّها تجربة تفكيكية تبدع منظومة جديدة من الأفكار والقيم، وتُوجِّه أفعال الأفراد بما يتَّسق مع مبادئها. ومن اللافت للنظر في هذا السِّياق أنَّ الجذر اللغوي لكلمة «مقدَّس» في اللغة اللاتينية يعود إلى مفردة «Sacer» التي تحمل معنى مزدوجاً:

الأول يشير إلى «ما هو حِكْر على الالهة»، أمَّا الثاني فيشير إلى «ما يُثير الرّهبة». وتبعاً لذلك؛ يتضمّن مصطلح «Sacrificio» معنيين مختلفين: «إضفاءَ القداسة» من جهة، و«الهلاكَ موتاً» من جهة أخرى.

فالأضحية عنصر أساسيٌّ في العديد من الدِّيانات التَّاريخية، وبواسطتها يُعانق البشر عالم الألوهية عن طريق التوسُّط الذي يضمنه الكاهن في الممارسات الطقوسية المتعلِّقة بها. وبهذا المعنى يتقابل «المقدَّس» مع «المدنَّس» مع ما يبقى خارج «الحرم القدسي». فالمقدَّس يشير إلى كائن تمَّ الإصغاء إليه، أو إدراكه كمصدر أول للحياة والقوّة. وهو - بحسب مقاربات أخرى - هيئةٌ للحياة نفسها؛ إنّه الاعتقاد الجمعيّ في نظام ما فوقَ اجتماعيّ، وتعبير متسام عن حاجة تتجاوز حدود النفعية، للتضامن والتشارك في الواقع غير العملي.

أمَّا في ما يتعلَّق بأبعاد التَّجربة الدِّينية وتجلياتها؛ فيمكن القول: إنَّها تُولِّد مشاعر امتلاء، كما تولِّد لدى مُعتنقيها إحساساً بالأمان، والزَّهو، والخشية، والرّهبة، والغرابة أيضاً. وجميع ذلك يقود إلى إحداث تغييرات عميقة في الحياة العاطفية والأخلاقية على مستوى السّلوكيات اليومية. ففيما بدت «الممارسة الدّينية» لدى علماء الاجتماع حدثاً اجتماعياً هيّنَ المعاينة والتَّرجمة في نسب إحصائية تُعالج على أساس معايير متنوعة من العمر والجنس والمهنة والفضاء الجغرافي وما شابه ذلك؛ بقي انشغال علماء الاجتماع، خصوصاً في أوروبا، محكوماً بانشغالات الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بتراجع الممارسة الدِّينية أيام الآحاد. ولهذا السبب بات تحليل التوافد على القدّاس يوم الأحد عنصراً رئيساً. وبموازاة ذلك راكم علم الاجتماع بشكل متطور معارف وتجارب تتعلَّق بضروب التَّحاليل المرتكزة أساساً على «الممارسة الدّينية»، لتشمل مقاربات أوسع وأكثر شمولاً في شأن «أفول المقدَّس»، أو صياغة أنماط الاعتقادات الدِّينية.

ضمن هذا السياق تحدَّث ديجونغ وفولكنر ووارلاند عن عامل وحيد للتَّدين بمثابة نتاج التواصل المتين بين الأبعاد الثلاثة: التَّجربة الدِّينية، والاعتقاد الدِّيني، والممارسة الدِّينية. أمَّا آلبورت؛ فقد ميَّز بين الدِّين «الباطن» والدِّين «الظاهر»، حيث يتجلَّى الأخير بمنظومة اعتقاداته في الممارسات الخارجية، بل أحياناً في شكل مُرائي، بغرض إبداء هيئة اجتماعية، أو لفت الانتباه، أو الدخول ضمن شريحة أرقى اجتماعياً. في حين أنَّ الدِّين الباطن يتميّز

بنـوع من الاعتقاد والـممارسـة الدِّينية التـي يكون الفرد بموجبها أكثر شـغفاً بخدمة معتقده من تسـخيره لأغراضه الشـخصية. ففي مقابل أولئك الذين يُظهِرون إيمانهم بغرض التعبير عن وفائهـم الـخاص لجماعتهـم الدينية، ثمة من يعيش في الـممارسـة فرصةَ إيمانـه الـخاص. وبين هذين الـمثالين ثمة مسار طويل تحضر فيه أنماط وسطى من الـمشاركة الدّينية.

وختاماً ينحو الدّين في الـمجتمعات الغربية الـمعاصرة إلى التحول إلى شـأن خاص، معيش بأشـكال مُسْتَترة، حيث باتت معدلات أداء الطقوس في الـمذاهب الدِّينية الكبرى تحوم حول 20 و30 في الـمئـة بـين أفراد الشـعب، وهذا لا يعـني أنَّ التّجـارب الدِّينيـة والرُّوحية خارج السِّـياقات التَّقليدية بصدد الانحدار، بل إنَّ الـمـؤشِّرات الـحديثة تشي بخلاف ذلك. ومن ثمّ بـات التركيز في أبحاث علم الاجتماع الدِّيني الـمعاصر مُنصبّاً في الآونة الأخيرة على الأشـكال غير الـمؤسَّسـاتية للمعيش الدِّيني، مع التّعويل على أدوات منهجية مُلائمة لقياس وقائع مُتمنِّعة عادة ومتميّزة بقلة الظهور الاجتماعي.

وهـذا التحوُّل مـن «الـجليّ» إلى «الـخفي»، ومن «الظاهـر» إلى «الباطن»، يمكن فهمه في ضوء أنَّ الـمجتمعات الأوروبية كانت حتّى نهاية الـخمسـينات من القرن العشرين مجتمعات أقل تنوعاً وأقل تعقيداً، مما باتت عليه خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ففيما كان يسهل في الـحالة الأولى تحديـد الـمركز الـحيوي لنظام اجتماعيٍّ دينـيٍّ مُهيمن؛ صار من الصعوبة بمكان القيام بذلك في الوقت الرّاهن. فبقدر ما يتمأسس الدّين في الزّمن الرّاهن بقدر ما تشتدّ مخاطر ارتفاع عدد الذين ينحون إلى «الاسـتقلال النّسبي» مقارنة بمؤسَّسة الانتماء الأساسية/ الكنيسة. ففي جلّ التقاليد الدِّينية الكبرى تطوّرت اتجاهات معارضة داخلية، وضعتْ مبدأ السُّـلطة الدِّينية في أزمـة، كما هدَّدت بنسـف التَّراتُبيات الدَّخلية الصَّلبة؛ مما أحدث انشـقاقات وانقسـامات داخل الـحقل الدِّيني برمّته... وتلك قضية أخرى.

❐❐❐

ثالثا: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية من منظور سوسيولوجي

في كتابه «الإسلام والمسيحية سوسيولوجيا العصور التأسيسية»، (دار الرافدين، 2016)، يعالج الدكتور صادق المخزومي العلاقات الإسلامية - المسيحية على مستوى كلّ من: التّاريخ، والاجتماع، والتّشريع. الكتاب يقع في 520 صفحة من القطع الكبير ويُعْنى - في الدرجة الأولى - ببحث إشكالية حوار الحضارات والأديان، مُستأنساً بالاحصاءات الحديثة التي تؤكّد أن 48 في المئة من سكان العالم يعتنقون الأديان السماوية، أو ينتسبون إلى جماعات دينية ابتكرها البشر، وأن المسيحية تحتل المجموعة الدّينية الأولى بما يمثل 5.13 بالمائة من سكّان العالم المنتسبين إليها، واحتلت الديانة الإسلامية المرتبة الثانية إذ يعتنقها 2:32 في المئة من سكّان العالم، ثم اليهود كأقل المجموعات الدّينية بنسبة لا تتعدّى 2.0 في المئة، إذ لا يتجاوز عددهم 41 مليون شخص.

والواقع أنَّ بقاء المسيحية والإسلام يحتلان المساحة الكبرى على خريطة الأديان منذ قرون، دفع كثيراً من الباحثين إلى محاولة تفسير هذه الظاهرة، واستكناه طبيعة العلاقات التّاريخية بين الدّيانتين. وضمن هذا السِّياق العام يتنزل هذا الكتاب حيث ركّز في الجانب التّاريخي على دراسة العلاقات الإسلامية - المسيحية إبّان القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي (عصر الرسالة والخلافة الرّاشدة والدولة الأموية) من أجل استكشاف جذورها على مستوى الفكر والممارسة التاريخية. ونتيجة لذلك، تشعّبت الفصول لتغطّي الجوانب، أو العلاقات، السّياسية، والدّينية، والحقوقية، والاجتماعية المعنية بالعيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين في ظل الحضارة الإسلامية. كما استوعب الكتاب تجليات العلاقة بين الجانبين على المستوى الاجتماعي بصفة خاصة من تزاوج وتزاور، وتعارف وتعايش، وتبادل للخبرات والمصالح والمعارف، والتي تعدّ ترجمة حقيقية لمناخ التّعايش السّلمي الذي طبع العلاقة في أغلب مراحلها التّاريخية.

ووفق المؤلّف، فإنّ الإشكالية الرئيسة للكتاب تكمن في ماهية الظّاهرة المسيحية، ومدى تفاعلها، واندماجها في البيئة الإسلامية، وحجم العلاقات الإسلامية المسيحية في ضوء المتغيرات الدّولية، والأبعاد التّاريخية والاجتماعية والثقافية التي سادت إبّان القرن

الهجريّ الأول، وما تلاه من مُتغيرات تاريخية وفكرية في القرون اللاحقة. فنشأة الإسلام في بلاد العرب لم تكن أمراً عبثياً، بل جاءت لملء الفراغ الدّيني الذي سبَّبه توسُّع الشَّتات في الأفكار والمذاهب الدّينية من جانب، وانتشار الوثنية في البلاد العربية من جانب آخر. كما أنّ القرآن الكريم هو أول كتاب سماوي يتناول الأديان بالشّرح، ويُقدِّس كتُبها، ويعدّ الإقرار بها شرطاً للإيمان في الإسلام، ويخصُّ المسيحيين بالمودّة والقربى ويدعو إلى التقارب مع معتنقيها، باعتبارهم في ذمة الله ورسوله.

إنّ أهمية هذا الكتاب تكمن في اعتماده على المصادر المسيحية والسّريانية التي تتضمّن معلومات مهمّة في ما يخصُّ المجامع الكنسية التي حضرها أساقفة العرب، وما آلت إليه من قرارات، فضلاً عن تبيان الأسباب، وكذلك التعريف بالآراء والمذاهب المسيحية التي ظهرت بين نصارى العرب، ومعرفة الأبرشيات العربية التابعة للكنيسة النسطورية أو اليعقوبية، وأسماء أساقفتها، والتي تقدِّم الدّليل على حالة الرُّقي الثقافي في أكاديميات الرّها ونصيبين وجنديسابور، التي ارتبطت بأسماء عدد من العلماء، ساهموا في الحراك الحضاري.

وفي مقدم هذه المصادر السِّريانية: «تاريخ ميخائيل الكبير»، بطريرك الكنيسة السّريانية الأرثوذكسية، الذي نقل أحداثاً سياسية، ومعلومات مفصَّلة عن علاقة الحكّام المسلمين بمشاهير المسيحيين، وعمَّال الأمصار ورؤساء القبائل العربية وعامّة الناس. كما اشتُهر ابن العبري المؤرّخ السّرياني المتوفَّى عام 586هـ بمساهماته الغنية في حقل الدّراسات التّاريخية: «تاريخ السّريان»، «التّاريخ الكَنَسِي (من هارون إلى ما بعد العهْد الرَّسُولي)»، «تاريخ العرب»، والتي جمعها كلها في آخر حياته في أسلوب عربي مُؤثّر تحت عنوان: «مختصر تاريخ الدول».

ينتهي المؤلِّف - بعد استعراض طبيعة العلاقات الإسلامية - المسيحية في عصر النبوة - إلى القول: اتّجه الرّسول ﷺ للتّعامل مع المسيحيين العرب بعد فراغه من قريش واليهود، ولم تتعدَ هذه الفترة خمس سنوات، وقد دخل في الإسلام فيها عدد قليل من مسيحيي دوْمة الجندل، كَلْب، ونفر قليل من غسَّان وبرَاء، وبعض التّغالبة. وهكذا ظلّ أغلب المسيحيين في أطراف الشّام الجنوبية على دينهم عند وفاة الرّسول حيث ظل مسيحيو نجران على دينهم، وكذلك كان الأمر مع أقسامٍ من بني ناجيَة وكندة وحِمْير. ووفق المؤلِّف، فقد اعتمد النَّبي في

دعوة المسيحيين للإسلام أسلوبين، حيث حمل على بعضهم عسكرياً، كما هي الحال بالنسبة الى كل من: دوْمة الجنْدل وأطراف الشّام، وبعث رُسلَه وكتُبَه ومن يحاور أو يجادل نصارى نجْران. وقد تراوحت مواقف المسيحيين العرب بين المقاومة في البداية، ثم الخضوع مثل: كَلْب ودوْمة الجندل، وبين التّحالف مع الرُّوم ضد المسلمين كما في جنوب بلاد الشّام، أو الاستجابة السّريعة للدخول في الدّين الجديد، كما في حالة عبد القيس سادة حِمْيَر، وناجيَة.

وفي الأخير لا يمكن الحديث عن مواجهةٍ كُبرى بين الإسلام والمسيحية، كما حدث مع قريش واليهود. وفوق هذا، ليس ثمة مصدر يذكر أنَّ المسيحيين قد بادروا بالهجوم على أي موقع من مواقع المسلمين، ولم تقع تلك الحملة التي أعدّ لها الرُّوم لمهاجمة المسلمين، والتي كان من المقرّر أن يُشارك بها مسيحيون عرب من جنوب بلاد الشّام قبل غزوة تبوك. ويبدو أنَّ أَسْلَمَة المسيحيين العرب، أو عدمها، ارتبطت بأسباب مختلفة، فقد أسلم بعضهم حِفاظاً على مصالحه كسادة حِمْيَر، أو لعدم تعمُّق المسيحية في النُّفوس حيث كان دخولهم في المسيحية حديثاً عندما أتى الإسلام. أمَّا من تعمَّقت المسيحية في نفوسهم، كأهل نجران، فقد بقوا على دينهم، على رغم كلّ محاولات الرّسول لاستمالتهم إلى الدّين الجديد.

لقد حقّق النبيُّ ﷺ جملة من المكاسب والإنجازات الحضارية منذ القرآن المكّي وفي السنتين الأوليين من الإسلام المدني، مُشدِّداً على ضرورة الالتزام بأخلاق العدل والإنصاف والإحسان والرحمة، والاعتراف بالدّيانات المعروفة في عصره باعتبارها تمثّل طرُقاً للخلاص الرّوحي لجماعات المؤمنين، كما شدّد على مبدأ الحرية الدّينية حيث لا إكراه في الدّين. وهذه المكاسب جسَّدت الحرية الدّينية في أبهى صورها، وعزَّزت التَّقارب بين الدِّيانتين حيث شكَّلت تجربة المدينة النَّمط التَّأصيليَ للظاهرة الإسلامية، ونقطة بدايتها، وارتكاز هُويّتها، حتّى أضحتْ نموذجاً للعمل التّاريخي، وقدوة تُحْتذى من لَدُنْ أجيال تلتْهَا.

في الباب الثاني من الكتاب: «المسيحية والتّشريعات الإسلامية والدّور الحضاري»، يعرض المؤلّف التّجليات التّاريخية للمسيح وأمّه (سلام الله عليهما) في القرآن الكريم، مُستخلصاً عدداً من القيم في المنظور القرآني عن السيد المسيح والسيدة مريم، في مُقدّمها: علو قيمة مريم، واصطفاء الله لها على نساء العالمين، والبِشَارة بالسيد المسيح... إلخ. ثم يتحدّث بعد ذلك عن الجدل والحوار بين الأديان في القرآن الكريم. فالإسلام دين الحوار

منذ بزوغه، وهو الذي وفّر الأمن والسّلامة لمخالفيه في العقيدة والرّأي على حدّ سواء، ورفع شعار الحرية الدّينية، ودعا إلى نظام المشاركة مع وجود الاختلاف في العقيدة، ما دامت الحاكمية والمرجعية إلى الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17] كما اتّسمت روح الشّريعة الإسلامية بإفساح أرحب مجال للأعمال البشرية، بما أنَّ «الإسلام هو دين الإنسان» وفق ما يؤكد إرنست رينان. ومن ثم، حدَّد الشَّرع الإسلامي الوضعَ القانونيَّ لأهل الكتاب حتّى قبل الفتح الذي ضمّ إلى دار الإسلام جماعات من أهل الكتاب ممن كانوا رعايا في الامبراطورية السّاسانية الفارسية، وهو وضع «المعاهدين» الذي سُمِحَ لهم بمقتضاه بالإقامة بدار المسلمين، والتمتّع بحماية/ ذمَّة المسلمين.

وقد كان من أثر ذلك كله سيادة حالة من التّعايش السِّلمي بين الجانبين مما انعكس إيجاباً على الأدوار الحضارية التي لعبها المسيحيون في الحضارة الإسلامية. فقد وضع القرآن لبنات العلاقة الإيجابية مع غير المسلمين، وخصَّ المسيحيين بالمودَّة والقربى، وزادت أقوالُ وممارسات الرّسول في نجران وغيرها من وشائج العلاقة مع المسيحيين، وكذلك مسالكُ الخلفاء الرّاشدين السّمحة، فقد رفع عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ الجزية عن قبيلة تغْلب العربية، وتفاعل الإمام علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مع المسيحيين في الكوفة، ورعى فقراءهم. وقد حفّزت هذه الممارسات ومثيلاتها النّسيج الاجتماعيّ الواحد، سُدًى ولُحْمَةً، على التآزر والتعاضد والتمازج في ظلّ الحضارة الواحدة والدّولة الواحدة المتَّشحة بالإسلام. وكان خالد بن يزيد الشَّخصية الأولى التي عملت بمشورة علماء السِّريان، فأقدم على الاشتغال بالكيمياء، والعناية بإخراج كتب القدماء فيها، كما عاصر الحقبة الأموية عددٌ كبير من العلماء ورجال الدّين النّصارى من نساطرة ويعَاقبَة، كانوا في نشاط دائم لنقل التُّراث اليوناني إلى لغتهم السّريانية، لا سيما في مجال الفلسفة والمنطق في مقدّمهم: ساويرس سنجت (ت48هـ)، وحنّا نيشوع (ت82هـ)، ويعقوب الرّهاوي (ت90هـ)، ويوحنا الدّمشقي (ت126هـ) الذي كان والده أحد موظّفي الدولة الأموية، وشغل يوحنا منصب كبير مستشاري هشام بن عبدالملك، ثم اعتزل واعتكف في دير القديس سابا.

يتحصَّل مما سبق، أنَّ النَّسيج الاجتماعي تحفّز على التّفاعل، ومشاركة أعضائه في الاحتفالات

والمناسبات الدِّينية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية. وسبب ذلك التّحفيز يعود إلى منظومة الحقوق التي شملت غير المسلمين حيث تتجسّد فيها روح الانتماء والمواطنة، فلم يستشعروا حالةَ اغتراب مع السُّلطة والمجتمع، إذ لم تقم العلاقة على عقود الأمان والحماية فحسب، وإنما لم يحظر الإسلام أي عمل يدوي أو فكري على المسيحيين، ولم يكن العيش المشترك خالياً من أسس الاحتواء، أو الانضواء تحت ظلال دين الدّولة، إلا أنه خالٍ من القهر الدِّيني والإكراه، وهو ما عبّر عنه خريسو ستموس بالقول: «إنَّ الدّولة العربية كانت تحمل طابعاً الهياً دينياً، وإنّ العرب بمقتضى كتابهم المقدّس، القرآن، حفظت حقوق أهل الذِّمَّة، أو أهل الكتاب، وبخاصَّة المسيحيين، وكان لهم أن يتمتّعوا بحقوق الحياة، وتُركتْ لهم حريتهم الدّينية، وحقوق إدارة جماعاتهم، مع السُّلطة الرُّوحية في الحاكم الخاصة، تحت ولاية رؤسائهم الرُّوحيين».

□□□

رابعا: الدين الأسس[1]

لعل مما يهب كتاب الدين: الأسس أهمية خاصة، تقاطعه مع تنامي الجدل الدائر حاليًا - بخاصة في الأوساط الأوربية - حول عودة الدين إلى المجال العام. ففي الوقت الذي توهم فيه كثيرون أن الدول الأوروبية التي أنجزت، في مراحل تاريخية معينة، فصلًا وظيفيًا ما بين المؤسسات السياسية والدينية - خاصة في ما يتعلق بوضعية الرموز الدينية في الفضاء الرسمي، وما ارتبط بذلك من صراع دام توزع بين منطق الاستبعاد الكامل (الحالة الفرنسية) أو محاولة البحث عن حلول وسطى (الحالة الألمانية) - إذا بتلك الدول تدور في رحاها اليوم نقاشات ثرية ومعمقة حول «وضعية الدين في المجتمع المعاصر»، أو بالأحرى استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية ككل.

ليس غريبًا إذًا، والحال هذه، أن يكتب العالم الفرنسي جاك مونو - الحاصل على جائزة نوبل في البيولوجيا - في منتصف عقد التسعينات من القرن الماضي ما نصه: «لم يعد بمقدور مجتمع ما أن يحيا من دون شرعة أخلاقية (...) أو تقدر المجتمعات الحديثة على أن تتحكم بلا حدود في القوى العجائبية التي منحها إياها العلم وفق مقياس موجه لنزعة إنسانوية مصبوغة بضرب من النزعة المادية المتفائلة؟ وهل بات بمقدورها - وفقًا لما سبق - أن تحل تواتراتها بعد أن أصبحت لا تطاق؟ أم تراها آيلة لا محالة إلى الانهيار؟!»، حيث اكتشف الغرب عمق الأزمة الأخلاقية التي يعيشها بسبب نزوع الحداثة المنتصرة إلى التوجس من كل قول في الأخلاق والقيم يذكرها بالقدامة، إلى أن تحدث الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس عما سماه « كبت الأسئلة الأخلاقية في الفكر الغربي لزمن طويل».

أولًا: الدين باعتباره معطى ثقافيًا:

على الرغم أن الكتاب يهدف أساسًا إلى تقديم مدخل سهل لجوانب الدراسة المعاصرة للدين، فضلًا عن أنه يعد استجابة عملية لما دار مؤخرًا من جدال ومناقشات أضافت شكلًا جديدًا إلى هذا الضرب من المعرفة، فإن ذلك لم يخل بمضمونة الذي جاء متسقًا مع الهدف العام

(1) ماوري ناي، **الدين: الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).

للكتاب، ألا وهو: إبراز الملامح الرئيسية المكونة للدين، الموجهة له، والفاعلة فيه، منطلقًا في ذلك من مسلمة أولية مفادها أن الأديان أصبحت ترسم بالفعل شكل عالمنا المعاصر: حروب الشرق الأوسط، وحوادث الانتحار الجماعي، وصراعات يوفسلافيا وأيرلندا الشمالية... إلخ، ما يدعونا إلى تحليل أكثر عمقًا لفهم تعقيدات التعاليم الدينية، وكيف تشكل تلك التعاليم كلًا من الثقافات والأحداث في آن معًا.

ليس الدين إذا شيئًا مجردًا يمكن تنحيته جانبًا كما خيل للبعض، ولكنه جزء لا يتجزأ من النشاط الثقافي الإنساني. ومن ثم، فإنه - وفق معناه العام الثقافي - لا ينظر إليه باعتباره شعارًا يتم من خلاله تقسيم وتصنيف مجموعة مختلفة من التعاليم، بل بوصفه تجسيدًا لجانب عام من حياة الأفراد، حتى وإن لم يهتموا بأمره كلية. وليس أدل على ذلك كله من الجذور التاريخية لنشأة الأيديولوجيات الدنيوية، وعلى رأسها الماركسية، التي نشأت، بحسب البعض، أساسًا لأجل شغل مجموعة الأدوار والوظائف التي كان يملأها الدين من قبل، فمن الثابت تاريخيًا أن القومية قدمت مجموعة من «الآلهة» الجديدة للكثيرين في الغرب وفي العالم أجمع، خاصة أولئك الذين أعلنوا رسميًا، أو في إطار ممارساتهم اليومية على الأقل، عدم انتمائهم إلى أي دين وفق المفاهيم المتعارف عليها علميًا.

وعلى الجانب الآخر، ثمة آخرون تطلعوا إلى القومية الشاملة وثقافة الدولة، أو ما أطلق عليه تسمية «الدين المتمدن»، ممن سعوا إلى خلق حس ديني جديد يربط بين هؤلاء الذين لهم خلفيات دينية متعددة من جهة، وأولئك الذين ليست لديهم أية خلفيات دينية على الإطلاق من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، يذهب عدد لا بأس به من الباحثين إلى أن المظاهر الثقافية الجديدة - وعلى رأسها: لعبة كرة القدم، أو صناعة السينما - نشأت في الأصل من أجل ملء تلك الفجوة التي كان يشغلها الدين.

على أن وجهة النظر تلك (أعني النظر إلى الأديان باعتبارها معطى ثقافيًا) من شأنها أن توسع إلى أقصى درجة ممكنة الفكرة السائدة عن ماهية الدين، كما هو متعارف عليه. وبهذا الفهم الواسع لمفهوم الدين، يبدو أنه من المنطقي تمامًا افتراض أن معظم - إن لم يكن كل - الناس لديهم في حياتهم إذا اقتربنا منها، وتمعنا فيها بمزيد من الحساسية، شيء ما يمكن أن نطلق عليه لفظ «دين»، حتى وإن لم يطلقوا هم أنفسهم هذا اللفظ عليه.

وآيـة ذلك أن الدين يسـتخدم بطرق شـتى في الحياة اليوميـة العادية متضمنًا نطاقًا واسـعًا للدلالات المتنوعة المندرجة تحته في الاستخدامات اليومية. ففي كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة لنشاط ثقافي ما يطلق عليه مصطلح «الدين». وإذا قبلنا بتلك المقاربة كمسلمة أولية، يصبـح بمقدورنـا فعليًا إطلاق لفظة «الديـن» على لعبة مثل كرة القدم، ورؤية كيفية ممارسـة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء لا يتجزأ من الحياة الثقافية العامة، ومن دون انفصال عنها.

وباتبـاع هذا المنهـج، يصبح من غير الـضروري القول إن الديـن ذو روح أو جوهر، ولا القول إنه يؤدي أدوارًا بعينها في الحياة الاجتماعية أو الثقافية النفسـية، حيث لا يوجد نشـاط ما، ولا أسـلوب تفكير، أو حديث، أو نوع محـدد من الأماكن والنصوص يوصف فعليًا بكلمة «ديني»، فالدين يدخل في أسلوب حديثنا عن العالم من حولنا، وفي طريقة إدراكنا للاختلافات ونقاط التشابه مع الأنواع الأخرى من الأنشطة المتعددة.

وعـلى هذا النحو، تعيننا دراسـة الدين والثقافة - أو الدين بمعنـاه الثقافي - على إدراك عالمنا المعاصر، حيث لا تخبرنا عن تنوع الآراء الدائرة حول أمر الدين فحسب (كيف؟ ولماذا يصف النـاس ما يفعلونه بلفظ ديـن؟)، بل وتعلمنا أيضًا كيفية تأثير الديـن - باعتباره جزءًا من حياة وثقافة البشر - في سـياقات عدة، بحيث لا يعتبر شيئًا باطنيًا منفصلًا عن حياة الناس، بل هو ما يفعله البشر في مختلف ممارساتهم.

ليس غريبًا، إذًا، والحال هذه، أن يكتب مارك هالسيثر (Mark Hulsether) - وفق المنظور السـابق - دراسة مطولة تحمل عنوان: **الدين الشـعبي في أعمال (كليبات) مادونا** (Religion in Madonna Videos)، يذهب فيها إلى أن هذه الفنانة - وإن لم تكن بالضرورة مسيحية بالمعنى المتعـارف عليه للمدين المسـيحي - إلا أن الكثير مـن أعمالها الفنية، وبخاصـة في الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي، تسـتغل بشـكل غاية في الوضوح الأفكار والرموز المسيحية التي تربت عليها هي ومعظم جمهورها، بما في ذلك اختيارها لاسـمها الذي يشـير إلى شـخصية مسيحية مهمة، واسـتخدامها للرموز المسيحية، كالصليب مثلًا، في بعض أعمالها، والإشارات المسيحية الأخرى، كما يبدو جليًا في أغنيتها: «صلاة».

ثانيًا: نقد النظريات التقليدية المعلقة بنشأة الدين:

ظل أكثر العلماء طيلة القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، ينظرون إلى شخصية الفرد بوصفها سببًا لوجود الدين. ولأجل ذلك، كان الكتاب يضعون بعض الفرضيات الشديدة العمومية، التي ترى أن الدين أمر يتعلق بالإيمان وبالروحانيات (ومن ثم يقتصر عليها فقط!). ومن هذا المنطلق، حاول الكتاب شرح مفهوم الدين باعتباره جزءًا من العملية الفكرية للإنسان تتسم بالعقلانية تارة، وبالموروث العاطفي والنفسي لطفولة البشرية تارة أخرى. ومن المعلوم أن فرويد كان يرى في الدين نتاجًا مضللًا وغير صحي للمشكلات الكامنة لدى الأطفال، متجاهلًا بذلك فرضياته الثقافية المحددة التي وضعها بنفسه حينما قدم هذه النظرية، بمعنى أن أفكاره التي تدور حول كيف يصبح الإنسان متدينًا تعتمد على أفكار سلوكية مميزة لثقافته.

ومن ثم، فإن الفرضية التي وضعها ومفادها: أن الدين يأتي (يتم اختراعه) ليضع نموذجًا سماويًا للأب، يطلق عليه لقب «الإله»، من أجل إقامة التوازن (النفسي) مع الأب نفسه، لا تتفق بشكل بسيط مع التعاليم غير المسيحية التي لا تصور الإله باعتباره نموذجًا للأب، أو ربما لا تصوره على الإطلاق، وبالتالي، فإنه إذا كان للشخصية الفردية من مكان فهم الدين، يتعين علينا أن نعي أن هذه الشخصية تعتمد على الثقافة بأشكال متعددة، وهو ما يجرنا بدوره إلى طرح مجموعة من التساؤلات المهمة، في مقدمتها: ما الذي نعنيه بكلمة «ثقافة»؟ وما مقصودنا بكلمة (دين)؟ وأين تنتهي الثقافة، ويبدأ الدين؟ وما هو الفارق بينهما؟ وما موقع كل منهما في حياتنا المعاصرة؟ أين يمكن أن نبدأ بالضبط في البحث عن الدين، وعن كيفية وأسباب (تدين) البشر بأساليب متنوعة؟... إلخ.

لا شك في أن ثمة أديانًا بعينها تتشكل من ثقافات محددة (كأديان الهند الكبرى، على سبيل المثال)، وبالعكس، فإن أكثر الثقافات تتشكل على نطاق واسع من الأديان التي تنتمي إليها، وفي الحالين معًا لم يعد الدين في حياتنا المعاصرة، شيئًا حر الحركة أو بعيدًا عن السياق الثقافي الذي ينشأ ويتغلغل في داخله. ومع ذلك، يبقى السؤال قائمًا حول: ما الذي نعنيه تحديدًا بكلمة «دين»؟

هنا يمكننا أن نفكر في مفهومنا عن الدين من عدة اتجاهات: هل نتحدث عن الدين بوصفه

اسمًا، أم باعتباره صفة، أم حالًا، أم فعلًا؟ فالدين باعتباره اسمًا يعبر: إما عن مجموعة من التعاليم الدينيـة، أو عـن شيء عالمي نرى أثره في كل البشر. أما الدين باعتباره صفة، أو حالًا، فإنه يعد وسيلة لوصف أشياء أو سلوكيات بعينها (كقولنا: كتب دينية، أو مؤسسات دينية... إلخ). و إلى جانب ما سـبق، يمكننا أيضًا أن نتوسـع في الحديث ليشمل «التدين»، أي كفعل يدل على الدين نفسه.

على أن الدين بمعناه الشـامل، أي كمشـترك عام للبشر كافة، يعني، بحسب البعض، تجسيدًا لحاجـة الإنسـان إلى الارتباط بحقيقة بديلـة، أو بمعنى حقيقي للوجود، أو بأسـاس للكون (= الحقيقـة النهائيـة)، أي يعد جزءًا مـن الطبيعة البشريـة ذاتها، مع الإقرار بـأن جميع محاولات الوصول إلى تعريف جاع مانع للدين، بالمعنى العام، عادة ما تبوء بالفشل.

فعلى سـبيل المثال، أورد جوناثان سـميث قائمة مكونة من خمسـين محاولـة مختلفة لتعريف مفهـوم الديـن، ليخلص في النهاية إلى أن ذلك لا يعني عدم إمكانية الوصول إلى تعريف الدين، و إنما «يمكن تعريفه بوسائل عدة تصل إلى خمسين وسيلة تتراوح بين النجاح والإخفاق». وذلك بالضبـط مـا اتبعه مؤلف الكتاب عنـد حديثه عن الديـن، أي النظر إليه، ليس باعتباره شـيئًا ذا معـنى مميـز في ذاته فحسـب، بل ويمارس بطرق شـتى في الحياة اليومية أيضًـا. ومن ثم، قصد باستخدام المصطلح في كتابه الإشارة إلى ذلك النطاق الواسع للدلالات المتنوعة المندرجة تحت مفهوم الدين في استخدامات الحياة اليومية.

ونتيجـة لذلك أيضًا، اقترح المؤلف على الباحثين أنه بدلًا من الاسـتغراق في إضافة تعريف جديـد إلى قائمة التعريفات، عليهم ألا يغوصوا أكثر فأكثر في مسـتنقع البحث عن تعريفات، وأن يعلموا بدلًا من ذلك بناءً على الفرضية القائلة: إن في كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة مـا لنشـاط ثقافي ما يطلق عليه مصطلـح (الدين). و إنه في حال قبولنا بذلك كمسـلمة، يصبح الغرض من دراسـة الدين كمعطى ثقافي ممثلًا في «رواية كيفية ممارسـة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء من الحياة الثقافية ككل».

ثالثًا: الدين والسلطة- الثقافة والمقاومة:

لا تمضي الاختلافات النابعة من السـلطة من دون تحديات ومقاومة، بل تولد تواترات شتى

بين الجماعات المختلفة: فأولئك الذين يملكون السلطة عادة ما يسعون إلى إيجاد طرق شتى تجعل الذين يتحكمون فيهم سهلي الانقياد، بينما يقاوم الذين لا يملكونها هكذا محاولات للسيطرة عليهم. ومن هنا، غالبًا ما تكون الثقافة ساحة تنمو فيها علاقات فرض السلطة داخل المجتمع. وللتدليل على ذلك، يضرب المؤلف مثالًا مفاده: تعتبر فكرة تكافؤ الفرص فكرة محورية داخل المجتمع الأمريكي الذي يعد متناقضًا في ذاته بشكل نسبي بسبب علاقات عدم المساواة الحقيقة بين طوائف المجتمع. ومع ذلك، أصبحت القصص التي تروي أن أشخاصًا من طبقات دنيا من الناحية الاقتصادية يحققون النجاح، فكرة أساسية في الأفلام الهوليودية على مدار أعوام.

وبالرغم من أن تلك القصص تعتبر مسلية وملهمة، إلا أنها تخلق فكرة (وهمية) تقوم على أن الاختلافات بين هؤلاء الذين يملكون السلطة وأولئك الذين يقعون خارجها، ليست إلا محض مسألة اختيار شخصي وقدرة ذاتية، وليست ناتجة بطبيعة الحال من بنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وفي المقابل من ذلك، هناك الكثير من الأعمال الشعبية التي قاومت الاختلافات المبنية على السلطة داخل المجتمع (أبرز مثال على ذلك موسيقى الراب للسود بأشكالها المتنوعة).

ومع ذلك، عادة ما يحدث أن تنصهر تلك الثقافات الشعبية (المقاومة) - بعد أن كانت في إحدى مراحلها تحمل تحديًا ورغبة في التدمير تجاه التعاليم السائدة - لتتحول هي نفسها إلى أشكال سائدة تخدم مصالح من ابتدعوها. وبهذه الطريقة، قد تمر الثقافة الشعبية، بما في ذلك استلهامها لصور وأنماط من المقاومة المرتكزة على موروثات دينية (أبطال شعبيين، رموز تحريريين، رجال دين مجاهدين... إلخ)، بمراحل تنقحها، إلى أن تصبح أقل راديكالية وتمردًا على الأنظمة الاجتماعية.

ختامًا، لقد نال هذا المنظور (أعني النظر إلى الدين باعتباره معطى ثقافيًا) اهتمامًا كبيرًا، خاصة لدى علماء الأنثروبولوجيا، وفي مقدمتهم الأمريكي كليفورد غيرتز في عمله الأشهر: الدين باعتباره نظامًا ثقافيًا، الذي أكد فيه أن دراسة النشاط الإنساني بكافة أنماطه، بما في ذلك الدين، تحتاج إلى ربط بينها وبين الطرق التي توحد البشر بعضهم ببعض في (شبكات الدلالات) الرمزية التي ينسجها الإنسان بنفسه. وبالتالي يتعين علينا فهم الدين بوصفه «نظامًا من الرموز التي تعمل من أجل ترسيخ حالات ودوافع قوية وباقية لدى البشر، عن طريق

تكوين مفاهيم حول نظام الوجود العام، وإحاطة هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة، بحيث تبدو تلك الحالات والدوافع وكأنها واقعية على نحو فريد».

وفي سياق مشابه، ربما كانت أكثر المحاولات تأثيرًا لربط الدين بالنطاق الاجتماعي من المنظور ذاته، تلك التي قام بها السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركهايم، خاصة في كتابه: **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، الذي أكد فيه أن للدين وظيفتين أساسيتين: **أولاهما** تجميع الناس وخلق التضامن الاجتماعي، **وثانيتهما** منح المتدينين وسيلة لإدراك العالم ورؤيته، بحيث تفضي الهويات الدينية إلى خلق هويات اجتماعية لدى أفراد الجماعة المؤمنة.

ومن ثم، ينتمي الفرد إلى جماعة ما، لأنه يحمل شعارًا دينيًا يتفق مع الشعارات الدينية التي يحملها أفراد الجماعة نفسها. ونتيجة لذلك، فإن هاتين الوظيفتين معًا تجعلان أي مجتمع قابلًا للعيش فيه، بما أن الدين يعتبر شكلًا من أشكال الوعي الجماعي الذي يبقى المجتمع في حالة من الوحدة الكاملة.

□□□

خامسا: محمد والقرآن : ما يتعدى إرث الاستشراق المعاصر

في كتابه «محمد والقرآن، دعوة النبي العربي ورسالته»[1]، يسلط رودي باريت، أحد أهم المستشرقين الالمان المعاصرين، الضوء على حياة النبي ﷺ في مراحلها المختلفة انطلاقاً من فصل تمهيديّ درس فيه «البيئة والمحيط»، محاولاً رسم خريطة معرفية، إن صح التعبير، لشبه الجزيرة العربية قبيل ميلاد النبي عليه الصلاة والسلام، ابتداء بأديانها المختلفة تحت عناوين: «المستوطنات اليهودية»، «التبشير المسيحي»، «الألهة العربية القديمة»، ومروراً بأشكال العبادة المنتشرة فيها وعلى رأسها الحج بطبيعة الحال، وليس انتهاء بـ «عوالم الجن والسحر» وثنائيات «البدو والحضر» و«السادة والأتباع»... إلخ.

في الجزء الأول من الكتاب يؤكد باريت الطبيعة المنعزلة لشبه الجزيرة العربية قبل القرن السابع الميلادي «لفهم طبيعة الناحية التي أعلن منها النبي محمد دعوته... وأنها كانت واقعة في زاوية ميتة من العالم». وتبعاً لذلك، ظل تبادل الأفكار والتوجهات الروحيّة يعاني معاناة شديدة من ذلك الافتقار إلى التواصل مع الخارج. ومن ثم، بقيت الأحداث الثقافية والسياسية والدينية تمر من حولها من دون أن تتخللها. ونتيجة لذلك أيضاً «بلغت المجموعات الدينية السياسية اليهوديّة ذروة نشاطها وفاعليتها التاريخية في فلسطين، لكنها بقيت بمنأىً عن تلك السهوب والصحارى إلى حد كبير، حيث تتحدث المصادر العربية المبكرة عن وجود اليهود في واحات مختلفة في شمال غربي الجزيرة العربية، بخاصة في كل من تيماء وفَدَك وخيبر ووادي القرى ويثرب التي كان اليهود يشكلون نصف عدد سكانها.

وبحسب المؤلف، فقد ترك هؤلاء اليهود على العرب المعاصرين لهم تأثيراً مزدوجاً. فمن ناحية، كانوا يمثلون جزءاً من البيئة العربية وقتذاك، كما كانوا يتحدثون إلى جيرانهم بلغة المحيط الثقافيّ، وقد حاول أفراد منهم على الخصوص الدخول في عالم الشعر العربي، فضلاً عن أنهم - في ما يتعلق بالتاريخ المحلي - أدوا الأدوار ذاتَها التي أدَّتها العشائر والقبائل العربية

(1) رودي باريت، محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجم النص عن الالمانية وراجعه على مصادره رضوان السيّد، (دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010).

الأخرى. ومن ناحية أخرى، عمل اليهود على أن تظل لهم خصوصيتهم الدينية ومن ثم احتفظوا بلغتهم التوراتية لأنهم كانوا «يعتبرون أنفسهم في حالة ولاء خاص مع الله»».

وفي الأحوال كلها، فإنَّ أفكاراً واعتقاداتٍ يهودية قد فاضت - بحسب المؤلف - على المحيط العربيّ العام من حولهم، وأدّت في ما أدّت إلى تحريك تلك التقاليد الوثنية المحلية الجامدة. لكن لم يذكر المؤلف صراحة بأي اتجاه، وإنما نراه يمضي في مقاربته المغلوطة هذه ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ في ما سبق يكمن السر في قبول أهل يثرب دعوة النبي محمد بعدما قابلت دعوته في مكة آذاناً صمّاء! وتلك مغالطة تاريخية على درجة كبيرة من الخطأ، ولو كانت صحيحة لكان أولى بيهود المدينة أن ينضووا تحت لواء الدعوة الجديدة، بخاصة أنهم كانوا ينتظرون بالفعل مولد نبي جديد.

أيضاً كان من الممكن لهذه المقاربة أن تكون على درجة كبيرة من الصحة لو أنها تمت في سياق عقد مقارنة بين مكة كنموذج صارخ لحياة البادية، والمدينة كنموذج معاكس لها تماماً يعبّر أفضل تعبير عن حياة الحاضرة. لكن أما وقد كانت مكة من أشهر تجمعات الحضر في شبه الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي، حيث تنطلق منها رحلات التجارة شمالاً في الصيف وجنوباً في الشتاء، فضلاً عن مركزيتها الدينية، فلا مجال للحديث عن مقاربة كتلك بحال من الأحوال.

وفي السياق ذاته، يؤكد المؤلف أيضاً أنّ المسيحيين العرب ما استطاعوا التأثير بواسطة التبشير المباشر فقط «وإنما من خلال اكتسابهم «سمعة حسنة» في محيطهم. لكنه بعد أن يورد من الآيات القرآنية ما يدل على وصفهم بالرأفة والرحمة والرهبانية سرعان ما يصل إلى نتيجة مغلوطة أيضاً. بل لا يجد المؤلف أدنى غضاضة في تصديق أسطورة الغرانيق التي تجاوزها المستشرقون منذ زمن بعيد. كما نراه يُتبع حديثه الخاص بأنماط العبادة عن عوالم «الجن والسحر»، مبرراً ذلك بقوله: «تبدو تشابكات الشعائر والرسوم وكثرتها في طقوس الحج مثيرة للحيرة والبلبلة. ولذا فقد كان ضرورياً لتوضيح الصورة التوسُّع بعض الشيء لإدخال شيء من التفصيل على تلك العوالم المختلطة».

في الفصلين التاليين الثاني والثالث المعنونين بـ«محمد: حقبة الحياة الأولى»، و«تجربة الرسالة والدعوة» ينقب المؤلف عن حياة النبي ﷺ في حقبة ما قبل الدعوة وبداياتها الأولى.

ينتظم الفصلان تحت عناوين فرعية ابتداء بـ«التواريخ الرئيسة: عمر النبي زمن البعثة» و«المراحل التمهيدية للبعثة والرسالة» ومروراً بـ «إشعاعات المسيحيات واليهوديات» و«تفرد تجربة الرسالة» وانتهاء بـ«الوحي الأول» و«النثر المسجوع والكهانة». وفي الواقع، لا يزال نبي الإسلام، عليه الصلاة والسلام، محط أنظار الكثير من الباحثين الغربيين والمستشرقين المعاصرين، حيث تتوالى الكتب تباعاً عن حياته ودعوته بكل لغات العالم تقريباً.

يؤكد باريت في عرضه التواريخ الرئيسة لعمر الدعوة إبان البعثة أن ثمة حدثين رئيسين يحضران بقوة في حياة النبي ﷺ وهما: تجربة البعثة والنبوة التي بدأت في العام 609 أو 610 للميلاد. وحَدَثُ الهجرة، أي الخروج من مكة إلى المدينة في العام 623م. وتبعاً لذلك، ما بدأ الاهتمام أو الانتباه إلى النبي من جانب العالم الخارجي، وفي ما بعد، إلا بعد أن صار واعياً لبعثته ونبوته أو رسالته.

أما في الدائرة التي بدأت حركته فيها، فقد ظهر الاهتمام به بعد أن جمع حوله عُصْبةً من الأتباع، وسيطر عليه الإحساس أن عليه كسب المزيد من الناس لمصلحة الدعوة الجديدة. ويستعرض باريت حياة النبي ﷺ من خلال سرد مجموعة من الإشارات والأمارات في القرآن الكريم مؤكداً: «لا يعرض القرآن غير إشارات قليلة عن القسم الأول من حياة النبي محمد. وفي هذا الصدد يردُ أكثرُ ما يردُ في سورة الضحى، ففي تلك السورة يُذكَّرُ النبي، الذي يبدو أنه كان في حالة نفسية سيئة، وفي موقف يائس، وبقصْد تسليته، أنه قد سبق له أن خبَرَ عَونَ الله ومساعدته الم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى».

ثم يركز باريت على ما سماه الوقوف على «مسألة تاريخ تطور النبي الفكري أو بعبارة أخرى البحث في إمكانية التعرف على بعض المراحل التمهيدية لعقيدته الجديدة، وبتعبير أدق: مسائل رؤية العالم والتحولات الدينية التي لا بد من أنها اعتملت بداخله قبل أن يخرج بدعوته إلى العلن». وتحت عنوان: «تأثيرات إشعاعات المسيحيات واليهوديات»، يقول المؤلف بعد أن يفند دعوة غريم مطالباً بعدم التضخيم من شأنها واعتبارها عاملاً ثانوياً في اتجاه النبي للبحث عن الله.

يعقد المؤلف بعد ذلك التقصي مقارنة بين ما سماه بتجربة النبوة ووعي الرسالة مؤكداً أن النبي ﷺ شعر في لحظة من اللحظات بأنه «مسؤول عن هداية الكافة إلى التوجه الجديد

[التوحيد]. لقد آمن بأنه مبعوث ومكلف بنقل هذه الحقيقة الالهية لبني قومه، لكي يحملهم على سلوك الطريق المستقيم، كما هداه الله هو نفسه لذلك [يقصد كما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى: 7]]. ويمكننا الذهاب إلى أن هذا الوعي بالمهمة والتكليف، انفجر لديه مرة واحدة محققاً تجربة الرسالة». يتابع المؤلف في ما بعد تقصي تدرج الوعي بالرسالة قرآنياً عبر كل من: «الرؤى»، والوحي الأول، والنثر المسجوع والكهانة ليصل إلى نتيجة مغلوطة مفادها أنه بالاستناد إلى وعي المكيين بوجود أناس لهم صلة مباشرة بالجن ومن ثم يمتلكون سلطة معرفية كان في وسعهم أن يستعملوها لخدمة الأفراد والعشائر أو القبائل.

في الفصل الخاص بتجربة النبوة ووعي الرسالة تابع المؤلف مسيرة الوعي بالرسالة في مرحلتها السرية مشككاً في صحة أن يكون الأمر بالقراءة، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق: 1]، هو أول ما نزل من الوحي! مع تأكيده أن تعبير ﴿ ٱقۡرَأۡ ﴾ المفتاحي اكتسب معنى أكبر وأكثر حسماً في ما بعد «فخلال حقبة النبوة كلها، بدءاً بتجربة الوحي الأولى، ظل النبي محمد يتلو على أتباعه المؤمنين نصوصاً مقدسة، قراءات أو قُرآنات، والتي جمعت أو ضمها في ما بعد القرآن».

في الفصل الخاص بمضامين الوحي المبكر يعرض المؤلف لما سماه بـ «الأسئلة المشكلة». ففيما ساد القول بأن فكرة «اليوم الآخر» كانت هي المسيطرة على آيات الوحي الأولى «أكد ريتشارد بل 1952، في دراسة له أن الأولوية لدى النبي محمد في مرحلة الوحي الأولى، ما كانت لفكرة القيامة ويوم الدين والحساب، بل انصبت رسالته على إثبات وجود الله الخالق، والذي أفاض نعمه على الإنسان، بحيث يكون على البشر أن يدينوا له بالتعظيم والحمد والعبادة».

يمضي المؤلف بعد ذلك إلى استقصاء المسألتين معاً، أعني التشديد على وجود الخالق وفكرة اليوم الآخر، من خلال النصوص القرآنية المبكرة. وقد استعرض في هذا السياق التقسيم الكلاسيكي الذي قال به تيودرو نولدكة من قبل في كتابه المرجعي «تاريخ القرآن»، والذي قسم فيه السور الموحاة بمكة إلى أربع مراحل، فذكر 48 سورة باعتبارها تنتمي إلى المرحلة الأولى تغص بذكر اليوم الآخر، وفي 13 سورة باقية يرد ذكر يوم القيامة ومشاهد النشور في شكل جانبي.

وعندما نضع السور الخمس الرقم 1، 109، 112، 113، 114 والتي وضعت ضمن الوحي الأول المكي لعدم وجود مكان آخر يمكن نظمها فيه، تبقى لدينا عشر سور من المرحلة الأولى المكية لا يذكر فيها يوم القيامة بتاتاً في مقابل 33 سورة. وتحت عنوان «رسالة الخالق الرحيم» يستعرض المؤلف الآيات القرآنية التي ذكرت بموازاة الحديث عن نهاية العالم وحضور يوم الحساب. ففي السور الثلاث الأولى ؟ بحسب تقسيم نولدكة - الرقم 93، 94، 108 يجرى تذكير النبي برحمة الله ورعايته.

وواقع الأمر، أن السؤال الذي طرح حول مسألة الأولويات في دعوة النبي ﷺ، وهل هي للإله الواحد الخالق الرحيم، أم هي لفكرة يوم الدين، قد شغلت كثيراً أذهان المستشرقين الألمان بصفة خاصة بدءاً بنولدكة ومروراً ببل وليس انتهاء بباريت بطبيعة الحال. فقد عقد بل في ترجمته للقرآن أدنبورو 1937، والتي سماها في العنوان الفرعي «إعادة ترتيب نقدي للسور»، محاولة أولية لهذه الإعادة بحسب وجهة نظره.

وفي محصلة قراءته لشخصية النبي ﷺ ومسارات دعوته كما هي واردة في القرآن، يخلص المؤلف إلى القول ان نزعة التدين لدى النبي هي بمثابة المفتاح السحري لفهم شخصيته. إلا أنه عاد ليؤكد ثانية: «بيد أن شخصية فريدة ومحكومة بظروف بيئتها في الظهور التاريخي، لا يمكن أن تُدرك إدراكاً كاملاً. وسيبقى هناك دائماً جزء غامض يثير الحيرة». ومن ثم، يتابع المؤلف رصد كل المناطق التي اتخذت ذريعة للنيل من شخصية النبي وعلى رأسها: «صدقية النبي»، و«الحرب بوصفها وسيلة لبلوغ الأهداف»، و«الاغتيالات السياسية»، و«محمد والنساء»، و«النبي والثيوقراطية».

وفي المحصلة، استند رودي باريت إلى قراءة جديدة للقرآن لتبيان أمرين اثنين: شخصية النبي والوحي والنبوة، والدعوة الإسلامية طبيعة ومساراً وعقائد واتجاهات ومصائر. وبطبيعة الحال، ما خلا الأمر من تأثر من جانبه بتخصصه بالدراسات السامية، وبآراء الدارسين من المستشرقين في الخمسينات والستينات من القرن الماضي. وبسبب معرفته الدقيقة بالقرآن الكريم، فقد توصل في بعض الأحيان إلى آراء مهمة يتعلق بعضها بأصول العقيدة الإسلامية، وعلائقها بالديانات السابقة من جهة، وبشخصية النبي ﷺ وعالمية رسالته من جهة ثانية.

سادسا: الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي

يهتمّ مؤلّف سامي زبيدة «الشريعة والسلطة في العالم الإسلاميّ»[1] بتقديم إضاءات جديدة ومهمّة في سياق النظر والتحليل للعلاقة الجدلية بين الشريعة والسلطة من ناحية، وتنامي ظاهرة المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية لدى حركات الإسلام السياسيّ بصفة خاصّة من ناحية ثانية. فضلا عن بحث علاقة الشريعة بكلّ من التشريع، ونظم الحكم والإدارة، والقوانين الوضعية، من ناحية ثالثة.

كما يحاول المؤلّف أن يتلمس الملامح العامة، الأيديولوجية والفلسفية والقانونية الاجتماعية، وأحيانا السيكولوجية، التي تسم المقاربات القديمة - الجديدة الداعية إلى، والمتبنية لـ»العودة إلى الإسلام» شعارا لها. ويعتمد المؤلف منهجا يقوم على طرح التساؤلات بوصفها أساسا منطقيا لمشاريع أجوبة هي برسم الجميع، مادامت الأزمات الراهنة، وفي القلب منها أزمة الإسلام المعاصر، تشكّل العلامات الفارقة لمجتمعاتنا، وذلك بصرف النظر عن مدى جرأتنا على الاعتراف بحقيقة وجودها من عدمه.

ومن المعلوم أنّ قضية التمسك بالشريعة والمطالبة بتطبيقها كانت قد بدأت تتبلور إبان القرن التاسع عشر، عندما دخلت الدولة العثمانية مرحلة التطوير المؤسسيّ والتّشريعيّ لتستوعب التحوّلات الديمقراطية والسياسية التي جرت في أوروبا، وتحافظ في الوقت نفسه على الطابع الإسلامي أو الانسجام مع الشريعة الإسلامية باعتبارها مجسّدا واقعيا لدين الدّولة/ الخلافة. وفي السياق ذاته، استنبط العلماء والقضاة الصيغ التي تمّ بموجبها إدخال الممارسات المالية القائمة ضمن نطاق الشريعة، ولم يحدث ذلك بجعل تلك الممارسات تتوافق مع القانون الشرعيّ، وإنما بتوسيع مفاهيم ذلك القانون ومفرداته بحيث تستوعب الممارسات القائمة وتضفي عليها شرعية دينية، مع الحفاظ على اختصاص القضاة ضمن إداراتهم.

وقد أظهرت الشريعة، وفق هذا المعنى/ الطرح، مرونة كبيرة في الزمان والمكان. ويصل سامي زبيدة إلى القول بأنّ إصرار الآراء الحديثة على الطبيعة الثابتة وغير المتبدلة للشريعة

(1) سامي زبيدة، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ترجمة عباس عباس، الطبعة الأولى (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005).

بوصفها قانونا الهيا لكل الأزمان، لا تؤيده دراسة تاريخ الشريعة وعملها. ومن ثمّ، راح يستقصي المفهوم ضمن سياقاته التاريخية فتعقّب مختلف عناصرها في إطار علاقتها مع أنماط المجتمع والسلطة، مع التركيز بشكل خاص على التاريخ العثمانيّ باعتباره الأقرب تاريخيا والأكثر انزياحا ضمن تضاعيف ثقافات ومرجعيات الحركات المطالبة بتطبيق الشريعة حاليا.

ثم انتقل بعد ذلك إلى بحث علاقة الشريعة بالسلطة خلال فترة الإصلاح الحديثة، والحداثة السياسية والقانونية، وتأسيس الدولة/الأمّة. وبحسبه، شهد القانون تحوّلا جذريّا في ظلّ الأنظمة الحديثة، أي أنّ ما تُركز عليه الشريعة من دوائر دينية ومؤسسات وخطابات قد شهد بدوره انزياحا لصالح تنظيم القانون ودولنته تحت سلطة الدولة المعاصرة. وبحسبه أيضا، فإنّه حتى مع الاحتفاظ بالشريعة أو بعض عناصرها، إلا أنّ ثمة تغييرا حدث في طبيعتها بحكم انفصالها عن مرتكزها الدينيّ من جهة، وتحوّلها إلى «قانون دولة» من جهة ثانية، فضلا عن خضوعها بطبيعة الحال للتشريع والتعديل على يد الأجهزة السلطوية من جهة ثالثة.

وقد تناول الفصل الأول من الكتاب الشريعة بمقدماتها وبنيتها، من حيث مصادرها ومواضيعها ومفاهيمها ومناهجها، مثلما درس مسيرة تطورها من منظورين: أولهما، إيضاحيّ يبين الطريقة التي قدمت فيها الشريعة على يد أصحابها، والثاني، من زاوية التسلسل التاريخيّ لتطوّرها حسبما عرضه المؤرخون الجدد، كما بحث فيه أيضا سلطة النصوص القانونية المتفق عليها وتطور الاجتهادات حولها.

ويؤكّد المؤلّف أنّ فكرة الشريعة تقوم أساسا على أساس عقديّ، كما أنها تتألّف من أوامر وأحكام ذات إسناد/منشأ دينيّ، أولا في القرآن، كلمة الله، ومن ثمّ في سنّة النبيّ، عليه الصّلاة والسلام، بوصفها تجسيدا للأمر الالهيّ وتعبيرا عن شريعة الله. ويخلص إلى القول إنّ الشريعة تعتبر بمثابة الفكرة الرئيسة في الدين الإسلاميّ، كما أنها العنصر الأساسيّ في خطابات المجتمعات الإسلامية ومؤسساتها على مرّ العصور. وقد شهدت الشريعة وتطبيقاتها تطويرا وتحديثا على صعيد الممارسة، طوال القرون الهجرية، على يد كل من المحدثين والفقهاء حيث ضمتْ مباحث الفقه مجموعة من القوانين التي اشترعوها وتشتمل على تحديد أحكام الشريعة ومنهجياتها.

غير أنّ النقطة الأساسية التي تلفت الانتباه في مسيرة تطوّر الشريعة تكمن في الحكم على معطياتها حكما عاما وشاملا. بمعنى، أنه إذا كانت الأحكام ذات المنشإ الدينيّ قد تمّ نقلها وتطويرها بواسطة البشر، وإذا كان علم الفقه يعني حرفيا «الفهم»، أي سعي الأتقياء لفهم المشيئة الالهية واستنباطها، وإذا كانت الشريعة التاريخية، كما طُوّرت في النصوص والممارسات، هي من عمل الفقهاء، فإنّ ذلك يعني أنّها كما آلت إلينا، وإلى حدّ كبير، من صنع الإنسان وقائمة على التأويلات والتفسيرات والخطابات والقياسات والاستعارات الواسعة من الممارسات المألوفة، كالعرف وعمل أهل المدينة والتقاليد المحلية لمختلف المدن التي ضُمّت مؤخّرا لممالك الإسلام... إلخ، إضافة إلى ما أمكن تعديله لاحقا من القانون الرومانيّ.

وتطرح مثل هذه النتيجة أسئلة محرجة على السياقات الحديثة للإصلاح و«النزعة الأصولية» على وجه الخصوص. خاصة أنّ كليهما يحاول إنقاذ الرسالة السّماوية من تعاظم الإضافات التاريخية إنسانية الصنع، غير أنهما يصلان في نهاية الأمر إلى نتائج متباينة حول جوهر الرسالة ذاتها ضمن مفارقة ربما لم يتنبه إليها الكثيرون. فقد كان الهدف الأساسيّ، ولا يزال، لدى عديد الحركات الإسلامية، وبعض الحركات القومية، متمثلا في إعادة الاعتبار للشريعة بوصفها قانون المسلمين. وبالنسبة للبعض، كانت هذه الخطوة في الأساس أحد مظاهر التقوى، واستحضارا لواجبهم في تسيير شؤونهم وبما يتّفق مع التكليف الالهيّ؛ في حين تركّز الهدف الأوسع على استعادة ما كان يعتبر صحيحا وملائما وأصيلا. وبحسب وجهة نظر الإسلاميين، فإنّ القانون هو العمود الفقريّ للمجتمع والحكومة، ولا بدّ لكل مجتمع من أن تسوسه قوانين منبثقة من تاريخه وثقافته، أمّا أن يُحكم المرءُ بقوانين غريبة عنه، فيعني أنه فقد هويته وانساق وراء وعي ذاتيّ مزيّف.

ضمن هذا السياق عالج المؤلف في الفصل الثالث مسألة العلاقة بين كلّ من الشريعة والسلطة، وكذلك العلاقة بين الحكام والفقهاء، كما درس الأحداث المواكبة لتطوّر هذه العلاقات وما تركته من آثار كبرى على صوغ أيديولوجيا الشريعة، حيث أمكن في العهد العثمانيّ الوصول إلى مستوى عال من الدواوينية والتمركز في تطبيقها. كما تناول أيضا عصر الإصلاح وتأميم الشريعة إبان العصر العثمانيّ (القرن التاسع عشر)، وبحث كذلك السياقات السياسية والأيديولوجية للإصلاحات والقيود الاجتماعية والاقتصادية، وبالمثل النزاعات

التي أحاطت بهما. كما درس سيرورة العلمنة البنيوية التي رافقت الحداثة والإصلاح، وذلك لأنّ الكثير من القضايا والمشكلات التي نشهدها حاليا نشأت أصلا في تلك البيئة.

ويولي المؤلف أهمية خاصة لموقع الشريعة وسيرورتها في عصر الدولة العثمانية على اعتبار أنّ معظم الدول الحديثة في الشرق الأوسط هي وريثة للامبراطورية العثمانية (1300 - 1922)، وقد خلفتْ ثقافتُها الرسمية، ومن بينها القانون، آثارا عظمى على مسيرة تطورها. أضف إلى ذلك، أن الحركات الإصلاحية التي نشأت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين، قد تطورت ضمن نظم الحكم العثمانية، التي تميزت منذ انطلاقتها بمركزية الدولة من جهة، وإضفاء الصبغة الشرعية على الحكم من جهة ثانية. مثلما تميزت أيضا بجهاز إداريّ فضفاض وهرمية تراتبية ذات بعد رسميّ ونواظم مكتوبة ومفصلة من جهة ثالثة.

وقد كان من الممكن لعملية مركزة الامبراطورية هذه وبقرطتها أن تمضي قدما فقط بوجود قواعد مفصلة وواضحة، وهو ما نهضت به مجموعة قوانين رسمية. وقد نظم أبو السعود أفندي هذه القوانين وأضفى عليها الشرعية الدينية. حيث أجاز، على سبيل المثال، الكثير من ضروب الوقف الماليّ على غير الشكل التقليديّ المتعارف عليه، وهو الملكية غير المنقولة أو العقارات. ورغم أن موقفه هذا قد قوبل بمعارضة شديدة من قبل فقهاء الحنفية الأكثر تقليدية، إلا أنّ فتواه التي فتحت السبيل أمام دفع الفوائد والعوائد المالية لخزانة الدولة، جاءت باعتبارها فرجا للسلطات والمؤسسات الرسمية لأنّ تحريمها كان سيؤدّي إلى إفلاس خطير في الحياتين الاقتصادية والدينية معا.

كما صنف أبو السعود كل الأراضي الزراعية في الامبراطورية العثمانية على أنها أراض خراج، بدعوى أنها أُخذت بالقوة، سواء أكان من يحرثها مسلما أم ذميا. ومن ثم، فهي بذلك خاضعة لضريبة العُشر، وهو ما كان له أثره في تسويغ سيطرة الدولة على الأراضي والحيلولة دون تحويلها إلى ملكية مطلقة. ورغم التعارض مع أحكام الشريعة في الميراث، برّر أبو السعود أيضا العرف الذي حرّم تقسيم مزارع الفلاحين، ذات المواصفات المحدّدة بالقانون، على الورثة باعتباره ضرورة عملية، لأنّ الأرض إذا وزّعت على الورثة بالطريقة المعتادة، سيكون من الاستحالة بمكان حينئذ تحديد الحصة التي على كل وريث أن يدفعها للخراج! وقد قُيِّض لصياغاته هذه أن تظلّ قائمة حتى إصلاحات القرن التاسع عشر.

ويخلص المؤلف في نهاية كتابه إلى القول إن تطبيق الشريعة في الدول والمجتمعات الحديثة إنما يجري فهمه بطرق مختلفة ومتعدّدة من قبل الأطراف المهتمة بالأمر: فالمتشددون والأصوليون، وكذلك الليبراليون على نحو خاص، يميلون إلى نبذ التقاليد التاريخية للفقه ومنطقه ومنهجيته لصالح العودة إلى المصادر القديمة المقدسة، وهي القرآن والسنة. فيما يقرأ المتشددون والمحافظون هذه المصادر بشكل مخالف تماما لليبراليين، ففيما يجنح الأخيرون إلى تبنّي النسبية التاريخية، و يقرؤون النصوص في ضوء زمانها ومكانها مؤكّدين أنه إذا كان القرآن كلام الله موجّها إلى الناس بمصطلحات يقدرون على فهمها، فستكون الألفاظ تتناسب مع الوسط الذي يتلقاها، و إذن فعلينا أن نفهم النصوص بلغتنا نحن، ونفسرها طبقا لمقاصدها وروح العصر، يقرأ المتشدّدون والمحافظون هذه النسبية باعتبارها كفرا بواحا يجب معاقبة من يجهر به بوصفه مرتدّا عن الإسلام.

ختاما يرى الكاتب أنّ التحدّي المطروح أمام الفكر والممارسة الإسلاميين إنما يكمن في خوض المعركة تجاه الذات أوّلا وأساسا، وذلك من خلال الكفّ عن معاكسة اتجاه التاريخ، والمضيّ قدما في سبيل الإصلاح والتجديد، والتكيّف مع المستجدّات المتلاحقة، بعيدا عن أفكار التحزّب والصراع والتي تروق الكثيرين ممن يريدون صرف الانتباه عن الاتجاه الفعليّ لحركة الواقع ومعطياته، وأنّ كل خطوة تفاعلية مع الحياة، كما مع الآخر، من شأنها تجاوز خطوتين من الجهل بكلّ منهما.

□□□

سابعا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]

لو أردنا أن نضع عنوانًا مرادفًا للكتاب الذي نعرضه هنا لما كان ثمة عنوان أفضل من (الأمر بالمعروف والنهي عن الاستبداد)! ففي أغلب الحالات التي تم فيها إعمال القاعدة الشرعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وأتى إلى ذكرها مؤلف الكتاب مايكل كوك في هذا العمل الضخم (تقع الترجمة في 910 صفحات من القطع الكبير)، يبدو الاستبداد السياسي حالًا فيها بدءًا من قصة (صائغ مرو) (أبو إسحق إبراهيم بن ميمون)، الذي تعرض لأبي مسلم الخراساني (توفى 137هـ) بالقول «ما أجد شيئًا أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك، فلأجاهدنك بلساني، ليس لي قوة بيدي، لكن يراني الله وأنا أبغضك فيه» فقتله على ذلك، ومرورًا بأغلب القصص المبثوثة بين ثنايا الكتاب.

لا عجب إذًا في أن يصدر المؤلف كتابه هذا بحادثة اغتصاب امرأة في محطة قطار في شيكاغو عام 1988 بدون أن يتحرك لنجدتها أحد، على الرغم من أن الحادثة وقعت وقت الذروة! ومن ثم، يخلص كوك، بعد تحليل تقريري الشرطة حول هذا الحادث، إلى القول: «ثمة إجماع أخلاقي واسع بأنه لا يجوز للمرء أن يقف ويشاهد بلا حراك امرأة - ولو غريبة - تغتصب في مكان عام. ومع ذلك، ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عاملة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه. إن القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغة متطورة ومتكاملة)، أي على النحو الذي تم به هذا الأمر في الإسلام، كما هو مجسد في إعمال القاعدة الشرطية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ص 26).

ويستطرد المؤلف قائلًا: إن الثقافة الغربية المعاصرة (لا تمدنا بإطار عام يتيح لنا صياغة ذلك النوع من الإدراك. أما الإسلام، فيقدم في المقابل نظرية لواجب أخلاقي من هذا النوع واسع المجال).

وهكذا، يعلن كوك على مدار الكتاب إعجابه الشديد بالنظرية وتطبيقاتها في دنيا الإسلام،

(1) مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).

متأثـرًا في ذلك بالفصل الشـيق الذي كتبه أبو حامد الغـزالي في كتابه إحياء علوم الدين، الذي أكد فيه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل (جوهر الدين) و(أصل الإسـلام). ولذلك تابـع كوك بحث هذا الأصل ضمن تضاعف الموروث الفقهي والكلامي الإسـلامي المكتوب كله، فاسـتوعب كل ذكر لهذين المفردين في التراث الإسـلامي الكلاسـيكي وصولًا إلى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

أولًا: في حدود السلطة وسلطة الحدود:

إلى ذلـك، تثير مسـألة العمـل بهذا المبدأ بعضًا من الإشـكالات العامة، يأتي في رأسـها: بيان حدود الفصل والوصل بين السـلطة السياسـية ونظيرتها الدينية. ولتأكيد هذه الإشـكالية، يأتي المؤلـف إلى ذكـر رواية مثـيرة حفظها الزبير بن بكار عـن مواجهة تمت بـين الخليفة المأمون وعابد متزمت مجهول، حيث كان المأمون في إحدى الغزوات، وبينما هو يسـير مع أحد قادته إذ طلـع عليه رجـل (متحنط متكفـن) متهمًا إياه بإفسـاد الجنود، وذلك بإطـلاق بيع الخمر في العسكر، و إظهار الجواري السافرات، والنهي عن الأمر بالمعروف. فما كان من المأمون إلا أن رد عـن نفسـه هذه التهم بالقول: «أما الذي يأمر بالمنكر فإني أنهـاه، وأما الذي يأمر بالمعروف فإني أحثه على ذلك وأحدوه».

كـما تبين أن ما عده العابد خمرًا ليس إلا خلًا وعصيرًا مطبوخًا، وأما إظهار الجواري فكان تدبيرًا دبره المأمون كي لا يتوهم العدو وجواسيسـه أنهن بنات المسـلمين وأخوتهم فيجدون في قتالهن. ثم رفع المأمون رأسه إلى السماء وقال: اللهم إني أتقرب إليك بنهي هذا وأمثاله عن الأمر بالمعروف (ص 48).

وفي الواقـع لم يكتـف المأمـون بذلك، و إنما تحول مـن منطق الدفاع إلى الهجوم، حيث سـأل الرجـل قائـلًا: «أرأيت لو أنك أصبت فتاة مع فتى في هذا الفـج على حديث، ما كنت صانعًا بهما؟ قال: كنت أحول بينهما أو أحبسهما. قال: حتى يكون ماذا؟ قال: حتى أسأل عنهما: قال: من تسأل عنهما؟ قال: أسـألهما من أين أنتما؟ قال: سـألتهما فقالا إنهما من أسـفيجاب [بلدة من بلاد ما وراء النهر] ابن عمي تزوجنا وجئنا، كنت حابسًـا الرجل والمرأة لسـوء ظنـك وتوهمك الكاذب إلى أن يرجع الرسـول من أسفيجاب، مات الرسول أو ماتا، ماذا تفعل؟ قال: كنت أسأل في عسكرك هذا.

قال: فلعلك لا تصادف في عسكري هذا من لا يعرفهما. ثم قال المأمون: يا صاحب الكفن ما أحسبك إلا أحد ثلاثة: إما رجل مديون، أو مظلوم، و إما رجل تأولت في حديث أبي سعيد الخدري: «إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فجعلتني جائرًا وأنت الجائر!!» (ص 49).

ثانيًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والسنة:

في الفصل الثاني المعنون (القرآن والتفسير)، يسعى المؤلف إلى تقصي ورود لفظتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف النص المقدس، مجردًا من تأويلات المفسرين أولًا (ص 51 - 57)، ثم يعتم بذكر أكثر أقوال المفسرين حول هذه المسألة ثانيًا (ص 57 - 80) ليخرج في كل مرة بمجموعة من الملاحظات التحليلية حول واقع هذا المبدأ في القرآن والتفسير معًا، فيما يخصص الفصل الثالث برمته (ص 81 - 101) للحديث عن هذا المبدأ في الحديث الشريف، مقسمًا إياه إلى ما يلي:

1- حديث المنازل الثلاث الذي يظهر في صيغتين رئيسيتين: فتارة يأتي متن الحديث بمفرده، وتارة يأتي مع قصة تعود إلى فترة تاريخية لاحقة (ص 81 - 85).

2- أحاديث أخرى تحض على النهي عن المنكر (ص 85 - 92).

3- الأحاديث ذات النزعة المضادة، أي تلك التي تعارض النزعة الحماسية المفرطة، وتقرن بين النهي عن المنكر والنبوءات الخاصة بآخر الزمان، وهو ما يفسر ورودها في باب فتن آخر الزمان (ص 92 - 101).

وفي الأحوال كلِّها؛ هناك ثلاثة أنواع من الآيات التي يذكر فيها لفظ (المعروف) و(المنكر) مفردًا، مقترنين أو غير مقترنين: الأول هو الذي يحدث فيه الاقتران، ويعد الأكثر وروداً في القرآن الكريم حيث يأتي بثلاث صيغ: صيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، صيغة الوصف، كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110]، وقوله: ﴿ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 112]، صيغة الأمر كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ﴾ [آل عمران: 104] وقوله: ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ﴾ [لقمان: 17].

النوع الثاني يفرد فيه (المعروف) وحده بالذكر بدون المنكر، والمقصود به الإجادة أو حسن السلوك والمعاملة: والإحسان بالعطاء أيضًا كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 231]، وقوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19].

أما النوع الثالث، فهو المختص بذكر (المنكر) بدون (المعروف)، كقوله تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: 79]، قوله: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

وبطبيعة الحال، هناك مجموعة من الإشكالات المطروحة في هذا السياق، فمن جهة، ما هو المقياس في إنكار أمر ما أو تشجيعية؟ ومن هي السلطة التي تحدد هذا أو ذاك؟ أي ما مصدر اعتبار أمر ما معروفًا أو مستهجنًا؟ الواقع أن السياقات القرآنية بتنوعاتها الثلاثة الماضية ليست مؤكدة بخصوص هذا الأمر، أو على الأقل ليست شديدة الوضوح، فعلى سبيل المثال، يوحي سياق الآيتين الكريمتين: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 112]، وكذلك: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: 41] بأن القائمين بتلك الفريضة هم المؤمنون الذين يتولون الجهاد، فيما توحي آيات أخرى بأن الأمر عام لجميع المؤمنين.

إذًا: من هو المستهدف بهذه الفريضة؟ الآية الوحيدة التي وضحت هذا الأمر هي الآية الرقم (157) من سورة الأعراف، حيث يأمر الرسول النبي الأمي ﷺ جماعة المؤمنين وينهاهم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157].

أيضًا فيم تتمثل الفريضة؟ لا تحمل أية آية إشارة إضافية تسمح بتحديد طبيعة الأنشطة الخاصة التي تندرج في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد يدفعنا ذلك إلى التفكير

بأننا إزاء فريضة عامة ذات مضمون أخلاقي موجهة إلى الأمة الإسلامية كلها، أو إلى الناس قاطبة، لكن هذا غير واضح مطلقًا (ص 54).

وإذا انتقلنا إلى النوع الثالث من الأحاديث، ألا وهو الأحاديث ذات النزعة المضادة التي تقرن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنبوءات التي ستحدث آخر الزمان، فإننا نصادف فيه إشكالًا من نوع آخر، حيث من المفترض أن تلك الآيات غير مواتية تمامًا لفريضة النهي عن المنكر بما أن «الساعة تقوم على شرار الناس»، وأن الدابة التي يخرجها الله من الأرض تطلع لما ينقطع الناس عن النهي عن المنكر، مؤذنه بنهاية الحياة وقرب قياس الساعة، ومن ثم «يمكن اعتبار تلك الظروف وضعًا يكون أنسب للمؤمنين فيه ترك الفريضة» (ص 94)، خاصة أن هناك أمثلة عدة تبرهن على هذا الاتجاه، ومن بينها الذي يجيب فيه النبي ﷺ عن سؤال أحد الصحابة حول المقصود بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [المائدة: 105]، وفيه أمر النبي السائل بقوله: «مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحًا مطاعًا وهوى متبعًا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك ودع عنك العامة».

هذا وقد حضر ابن مسعود جدالًا واسعًا حول هذه الآية الكريمة، وما إذا كانت قد نسخت تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتدخل موضحًا أن أشراط ذلك الزمان - وعلى رأسها غلبة الفساد وترك القبول بطبيعة الحال - لم تأت بعد، ونصح لذلك سامعيه بالتمسك بالفريضة حتى مجيئه. لكن يثور هنا أيضًا بعض التساؤلات المهمة حول: من الذي يحدد مجيء هذا الزمان؟ واستنادًا إلى ماذا؟ وهل يتم التعويل فيها على أشراط الساعة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، وإذا أخذنا في الاعتبار أن بعض هذه الأشراط مادية ملموسة، فكيف نقيس مثلًا الأشراط المعنوية، أو على الأقل تلك التي تشتمل على الجانبين معًا، المادي والمعنوي، كشيوع الفساد وظهوره في البر والبحر؟

ثالثًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في التجربة التاريخية:

خصص المؤلف الفصل الرابع من كتابه لتتبع مسألتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في (سير المسلمين الأوائل) (ص 103 - 153). وبعد نظرة سريعة على العصر الجاهلي وعهد

الرسـول ﷺ، يخصص المؤلف الجزء الأكبر من فصله هذا لمسـلمي القرنين الأولين، مع التوغل أحيانًـا في القـرن الثالث الهجري. وهـو يعلل ذلك بأمرين رئيسـيين: يرجع أولهـما إلى طبيعة المصادر ذاتها، لأن المحدثين كانوا من أغلب كتاب السير في صدر الإسلام. ويرجع ثانيهما إلى اعتبارات علمية، حيث رأي المؤلف أن من الأنسـب تأجيل الحديث عن الأشخاص المعروفين بانتمائهم إلى الفرق والمدارس الكلاسيكية إلى الفصول اللاحقة في القسم الثاني من الكتاب.

ويصرح المؤلف أيضًا بأن عدد الأشـخاص الذين صدر منهـم أو فعل يتعلق بهذا الأمر من الصحابة والتابعين، وتمكن من جمع معلومات عنهم، يبلغ 60 شـخصًا، وقف أغلبهم في مواجهة الدولـة فيـما اختلفوا حول شرعية الخروج عـلى الخليفة بين معارض ومؤيـد. وبطبيعة الحال، وقـف المؤلـف على حالـة الصحابي الجليـل أبي ذر الغفـاري، وكذلك محمد بن عجـلان المتوفى عـام 148هـ، مرورًا بحالتي الحسـن البصري والأوزاعي، ثم أبو إسـحاق الفرازي المتوفى عام 168هـ، وغيرهم.

وتـم المنحى الثاني لإعمال قاعدة الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكـر في مواجهة المجتمع ذاتـه، خاصـة ما يتعلق بمواجهـة ثالوث: الخمر، والدعـارة، واللهو (الطـرب). وبالإضافة إلى ذلك، هناك حالات كثيرة يصعب حصرها، كإسـاءة معاملة العبيد والحيوانات، وكبر الأغنياء، والمنكرات التي تصاحب أداء فريضة الحج على وجه الخصوص... إلخ.

في المقابـل من ذلك، هناك مجموعة من المواقف التاريخيـة لا تصل قطعًا إلى ترك النهي عن المنكر، إلا أنها تنظر إلى آثاره المحتملة بكثير من التشـاؤم، حيث تنبأ كثير من الأئمة الأوائل باندثار تلك الفريضة في زمان آت، فيما شـكا آخـرون من انقطاع العمل بها في زمانهم، وأبلغ دليل على ذلك ما فعله عبد الله بن عمرو بن العاص حين وقف وسط الكعبة وهي محترقة بعد أن تـم رميها بالمنجنيق، متسـائلًا في بكاء: أيـن الآمرون بالمعروف والناهـون عن المنكر؟!، محـذرًا مـن نقمـة الله. وكذلك مـا ورد عن كل مـن: مالك بـن دينار، وبشر الحـافي، وأويس القرني... وغيرهم.

هـذا ويجنح بعض الآراء، التي يصفهـا المؤلف بالمتطرفة، إلى القول بأن النهي عن المنكر لم يعد فريضة على الإطلاق! حيث نقل هذا الرأي عن الحسن البصري الذي قال أنه قد فرض على بـني إسرائيل لكن الله اللطيف بعباده العالم بضعف أمة محمد ﷺ جعله لهم نافلة! وكذلك رد

ابن شبرمة على عمرو بن عبيد: الأمر بالمعروف نافلة يا عمرو، والقائمون به أنصار لله تعالى، فمن تركه لضعف قبل عذره، وينبغي ألا يلام عليه.

وبطبيعة الحال، بين هذا وذاك ثمة اتجاهات تقع في المنطقة الوسطى من الطيف، متذرعة باعتبارات ثلاثة: أولها أن الخوف عذر مقبول لترك الفريضة، ثانيها ألا ينهى عن منكر إلا من يرجى قبوله للنهي، ثالثها أنه يجب أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا منكر، أي لا يصاحب هذا الأمر الوقوع في منكر.

أما في ما يتعلق بحرمة الحياة الخاصة، فتحرسها ثلاثة مبادئ: منع التجسس، وجوب الستر على المسلمين ما أمكن ذلك والامتناع عن كشف عيوبهم، حرمة مداهمة البيوت لما لها من حرمة عند الله تعالى.

رابعًا: النهي عن المنكر في الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي:

لا شك أن القسم الثاني من الكتاب، الذي عالج فيه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف الموروث الفقهي والكلامي بمدارسهما المختلفة (الحنابلة، المعتزلة، الزيدية، الإمامية، الحنفية، الشافعية، المالكية، الإباضية، الصوفية)، يحتل المساحة الكبرى من كتابه (نحو نصف الكتاب: ص 157 - 657). وعلى الرغم من اعتراف المؤلف نفسه بأن دراسة هذا المبدأ مشكلة كبرى في ما يتعلق بالوثائق، فإن هناك، لحسن الحظ، استثناء لافتًا يتعلق بالوسط الذي تشكل فيه المذهب الحنبلي في بداياته الأولى، إذ كان الحنابلة الأوائل بصفة خاصة يميلون إلى الواقعي والخاص، وينفرون من النظري والمجرد. لذا، فإن جزءًا كبيرًا من فتاويهم عالجت قضايا النهي عن المنكر على النحو الذي أورده أبو بكر الخلال المتوفى عام 311هـ ضمن كتابه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي الواقع، فإن نحوًا من ثلثي أجوبة ابن حنبل الواردة في هذا الكتاب (نحو 150 خبرًا من مجموع 250 خبرًا) يتوزع على الحديث عن مجموعة من المسائل المتعلقة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يأتي في مقدمتها الحديث عن أنواع المنكرات، أطر المنكرات، الرد على المنكرات، الغياب الصريح لنصح السلطان لدى أوائل الحنابلة بخلاف ما تطورت عليه الأمور لاحقًا لدى حنابلة بغداد (ص 193)، الذين اشتغلوا بتأكيد النهي عن المنكر كفريضة ووضحوا

على من تجب؟ والكيفية التي يجب القيام بها، وشروط القيام بها (العلم بالشرع، العلم بحصول المنكـر، ألا يـؤدي النهي عن المنكر إلى منكر أكبر منه، أن يتوقـع تأثيره، ألا يكون فيه ضرر عـلى الناهـي)، ثم حنابلة دمشـق (ص 235)، خاصة ابـن تيمية الذي يعـرض المؤلف لنظريته السياسـية (ص 249)، ثم يوضح بالتفصيل مصير حنابلة دمشـق من بعده، وموقع قضايا الأمر بالمعـروف والنهي عن المنكـر من اهتماماتهم، وكذلك ما يتعلق بحنابلـة نجد («الوهابيون») (ص 263 - 297).

ثم ينتقل المؤلف في القسم الثالث من كتابه إلى بحث هذه المسألة المهمة لدى كل من المعتزلة والشيعة، عبر الفصول من التاسع إلى الحادي عشر (ص 301 - 445)، فيبدأ أولًا بتوضيح أنه إذا كان الفكـر الحنبلي يميل إلى الخـاص والواقع الملموس، فإن الفكر المعتـزلي يميل، على العكس مـن ذلك، إلى العام المجرد. ولذلك تابع المؤلف تطور الفكـر المعتزلي بدءًا من بواكيره الأولى، ومرورًا بالاعتزال في صيغته الكلاسـيكية، منقبًـا عن موقع قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف هذه المراحل الفكرية المختلفة.

وفي الأحوال كلها؛ يخلص المؤلف إلى إبداء مجموعة من الملاحظات التحليلية حول الطريقة التي تناول بها المعتزلة هذه القضية ومن بينها أنه تبين من خلال المسح العام الذي قام به المؤلف لآراء المعتزلـة في النهـي عـن المنكـر أن هناك ثلاث سـمات عامة تحكم هذا النسـق الفكري العام: الأولى هي الأسـلوب التحليلي في تقديمها عند كل الكتاب، خاصة إذا ما قورنت بمواقف الحنابلـة، والثانية هي التجانس عـبر الزمان والمكان، والثالثة هـي أن طابع تحليل المعتزلة هو غلبة الاتجاه التحضيضي الذي يسـمها بدرجات متفاوتة، حيث إن أغلبها يميل إلى عدم الاعتبار بدرجـة الإنـكار بالقلب، فيـما تؤيد في الوقت نفسـه بذلك النفـس الذي فيه إعـزاز للدين، أي تأييدهم جميعًا للقتال حيثما يقتضيه أداء تلك الفريضة.

خامسًا: نحو أنسنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

عـلى عكس التتبع التاريخي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصور الإسـلام الكلاسـيكي بحسـب الفرق والمذاهب الفقهية، لا يعتمد المؤلف في القسـم الخامس الخاص بالعصر الحديث مثل هذا التقسـيم، ففي الفصل الثامن عشر المعنون: (التطورات الإسلامية

في العصر الحديث) (ص 707 - 778)، الذي يقسمه المؤلف إلى فقرتين رئيسيتين: تعني الأولى منهما الأشكال الرئيسية السنية بالأساس من التفكير الإسلامي الحديث، فيما تهتم الثانية بالشيعة الإمامية على وجه الخصوص، ينتهي المؤلف في الفقرة الختامية إلى عقد المقارنة بين التطورين.

في مقارنته تلك، يؤكد كوك أن الروابط ظلت غير متكافئة بين الفريقين نظرًا إلى فارق الحجم، وأنه قلما يظهر الكتاب السنة معرفة بآراء علماء الإمامية، فيما، على العكس من ذلك تمامًا، نجد عند علماء الإمامية استعدادًا للاستفادة من مصادر الإسلام السني. وبما أن أهم هاجس مشترك بين السنة والإمامية هو التضامن والتنظيم فتماشيًا مع ذلك لا يظهر أي من الفريقين اهتمامًا كبيرًا باب (النهي عن المنكر) في الرؤية التقليدية التي صميمها واجب المسلم العادي تغيير المنكر كلما اعترضه في حدود علمه وقدرته.

في فصله الأخير المعنون (جذور ومقاربات)، يحاول المؤلف عقد مقاربات بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإسلامي ومجموعة من المؤسسات التي ظهرت في العصر الحديث، كجمعية (إزالة الرذيلة وتشجيع الدين والفضيلة)، التي اقترح إنشاؤها في انكلترا عام 1801، ووثيقة القانون الألماني الصادر عام 1616... وغيرهما. ويتساءل المؤلف بعد ذلك: إذا كانت لهذه العبارة (النهي عن المنكر) كل تلك الأصداء في ثقافات أخرى، فهل يجب أن نعتبر ذلك الواجب قيمة إنسانية عامة؟ أم أن له صبغة إسلامية صرف؟ ومن ثم يجيب قائلًا: «إن المبدأ الأساسي الذي تتضمنه هذه القيمة هو أنه يجب على من لاقى أحدًا يفعل منكرًا أن يفعل شيئًا لكفه عنه. ويبدو لي أن هذا المبدأ، أو شيئًا شبيهًا به، يوجد في صميم كل الثقافات الإنسانية، لكن ليس في صيغة صريحة بالضرورة» (ص 780).

ورغم ذكر المؤلف مجموعة من الشواهد، أو الظواهر، الشبيهة بهذا المبدأ في الأديان السماوية وغير السماوية، فإنه يعود مجددًا، تحت عنوان (تفرد مثال الإسلام) (ص 807)، للتساؤل الذي طرحه من قبل فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110] ألا وهو: من أي وجه يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كون هذه الأمة خير الأمم،

مع أن هذه الصفات الثلاث كانت حاصلة في سائر الأمم؟ ثم يتبع هذا التساؤل المهم بإجابة المفسر الشافعي الذي يرى أن تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه، ألا وهو القتال. ومن ثم يستطرد المؤلف قائلًا: يتضح من المعلومات التي قدمناها آنفًا حول اليهودية والمسيحية أنه لا يمكن إنكار صحة تميز هذا المبدأ في الإسلام، إذ لا يقدم التحليل اليهودي والمسيحي للفريضة الشبيهة في كلتا الديانتين أساسًا لاستخدام آحاد المؤمنين للعنف، ولا يحثانهم في هذا الإطار على مواجهة الحكام الجورة، فالنبرة العامة للنظرية الكاثوليكية المتأخرة موادعة بصفة خاصة، كما أنه ليس في اليهودية ولا في المسيحية أيضًا ما يشبه الطرق التي يقرن بها علماء الإسلام بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الجهاد، أو يبرر بها الثوار المسلمون الخروج على السلطة القائمة.

نحن إذًا إزاء واجب له طابع خاص: فهو جزء من التقليد الفقهي الرسمي للمجتمعات الإسلامية من جهة، كما أنه يعد مع ذلك حافزًا واضحًا على إثارة العنف وتقويض النظام السياسي والاجتماعي والترويح لفكرة المساواة من جهة ثانية، وفي هذا الازدواج يكمن الطابع المميز للنظرة الإسلامية إلى هذا الواجب.

سادسًا: قصور الدراسات الغربية حول التصوف.. «مايكل كوك» أنموذجا:

من بين الإشكالات الكبرى التي نلحظها في عدد كبير من الدراسات الإسلامية «الغربية»؛ أنها عادة ما تسقط في فخ «العمومية» تارة، أو في فخ «الشمولية» تارة أخرى. وهذا الأمر يبدو جليا في كثير من الكتابات الغربية التي تتعلق بالتصوف، والتي يفتقر مؤلّفوها إلى خبرة كافية بالأدبيات الصوفية.

أبلغ مثال على ذلك، ما دونه مايكل كوك في كتابه الضخم: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**. إذ عرض كوك - في صفحات قليلة تحت عنوان «استطراد» - لما يتعلق بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الصوفية (ص 646 - 658)! على الرغم من مركزية هذه القضية في الفكر الأخلاقي الصوفي من جهة، وعلى صعيد الممارسات العملية للمتصوفة من جهة أخرى.

ومع أنه اعترف صراحة بكونه «غير معتادٍ على قراءة الأدب الصوفي، «لذا سيجد القارئ

مصادري لهذا الفصل قليلة نسبيًّا، وفهمي مفرطًا في التبسيط، إلا أنه مضى في بحث المسألة بطريقة ساذجة جدًّا، كما قام بفصل الاقتباسات القليلة التي استشهد بها عن السياقات العامة للمنظومة التربوية الصوفية؛ ما يفسّر إشاراته المتكرّرة إلى أن «فلانا» لفت انتباهه إلى هذه المقولة أو تلك. وفي الواقع لا يملك قارئ هذه الصفحات القليلة سوى أن يتساءل عن سر إقحام كوك نفسه في تخصص علمي دقيق لا علاقة له به من قريب أو من بعيد؛ باستثناء رغبته في بحث موضوع الكتاب في فروع «الفكر الإسلامي» كافة.

(1) أحكامٌ عامَّة:

لكن الإشكالية الكبرى في مقاربة كوك هذه لا تكمن في ما سبق فحسب؛ وإنما في كونه سارع إلى تقديم العديد من الأحكام العامة التي تنسحب على الفكر الصوفي الممتد لأربعة عشر قرنا، ومن قبيل ذلك قوله: «والحق أنَّ التصوف مفهومٌ غامضٌ وفضْفاض، ويجب أن يظلّ كذلك». أمَّا أنَّ التصوُّف مفهوم غامض، فهذا مما لا شك في عدم صحته، فقد عرّفه أصحابه وقعَّدوا لأبرز مسائله منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وأمَّا القول بإن التصوف مفهوم «فضفاض ويجب أن يظل كذلك»، فليس صحيحًا أيضًا.

الأغرب من ذلك قوله تاليا: «وواضح أنّ الصوفية لم يكونوا مجموعة كالفرق ومذاهب الفقه التي اعتبرناها، [حيث] يمثلون بالأحرى شكلا من التدين لا تحتل فيه الشريعة ولا السياسة المرتبطة بالدين مركز الصدارة»! وهذا القول بمفرده كفيل بأن ينسف مقاربة كوك برمتها، فالتصوف الإسلامي نشأ ونما في الأساس معبّرا عن المثل الديني الأعلى، ولذلك حرص شيوخه الكبار على ربطه بالشريعة، على نحو ما هو مبثوث وبكثرة ضمن تضاعيف كتابيْ اللُّمع للسراج الطوسي والرسالة القشيرية بصفة خاصة. لكنّ الغرض الرئيس الذي كان سببًا في تصدير كوك الجزء الخاص بالتصوف بكلامه هذا، يرتبط ارتباطا مباشرا في حقيقة الأمر بالنتيجة النهائية التي يود أن يصل إليها؛ ألا وهي قوله: «لا يشكّل التصوف في أيٍّ من المجالين؛ الشَّريعة والسّياسة - حيث النَّهي عن المنكر بندا مهما - عنصرًا أساسيًّا في التصوُّف في حدِّ ذاته!

ولا أدري كيف يستقيم قول كهذا مع الأسباب السّياسية والاجتماعية والدّينية التي دفعت في اتجاه تنامي حركات الزهد إبَّان عهد الفتوحات الإسلامية؛ اعتراضًا على ما أصاب المسلمين

مـن أخـلاق الدّعة والتّرف والانهماك في ملذات الحياة الدنيا؟.. لقد نشـأ التصوف في الأسـاس تعبيرًا عن الغربة التي اجتاحت الإسلام، كما كان الزهد تعبيرًا عن احتراز وتحفُّظ سلبي إزاء الصّراعات السّياسية التي عمَّقت الخلاف والشِّقاق بين جموع الصحابة، ثم تحول إلى موقفٍ أو حزبٍ سياسي معارض إبَّان الفتنة الكبرى وطيلة عهد الدولة الأموية.

(2) إشكالية النهى عن المنكر:

يصادر كوك على المطلوب إذ يقول: «لذا لا جدوى من البحث عما يمكن أن ندعوه نظرية الصوفيـة في النهي عن المنكر. يكفي أن ننظر في فهـارس أمّهات كتب الصوفية لنرى أنَّ النَّهي عـن المنكر ليس موضوعًـا يهمُّهم حقًّا». والواقع أنَّ المعيار الـذي ارتكز عليه كوك في تقييمه هو معيار سطحيٌّ للغاية، خصوصًا وأنَّ كتب طبقات الصوفية تزخر بالعديد من النماذج التي تقف شـاهدة على اضطـلاع المتصوف بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكر تاريخيًّا؛ ليس فقط في مواجهة رموز السلطة السياسية، وإنما أيضا في مواجهة جموع الفقهاء والقرَّاء وغيرهم من ممثلي وأرباب السلطة الدينية.

صحيح أنه مـن الصعوبة بمكان القول بوجود «نظرية صوفية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر»، وفـق المعنى المتعارف عليـه حاليا، لكنّ ذلك لا يمنع من التأكيد بأن هذه المسـألة قد شـغلت حيزًا واسـعًا في اهتمامات الصوفية. ويكفي للدلالة على هذا الأمر تفحُّص التفاصيل الصغـيرة التي تـرد هنا وهناك ضمن تضاعيف تراجم الزهاد الأوائـل أمثال: إبراهيم بن أدهم، والحسـن البـصري، وداود الطائي، وسـفيان الثوري...إلخ. من جانبه شـدَّد الحارث المحاسـبي (ت 243هـ/ 857م) عـلى أنَّ الأصـل الذي بنى عليه «أهـلُ المعرفة باللـه» طريقتهم في الزُّهد والتصـوف لا يخرج عن حـدود «التزام الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكر بالصدق، وتقديم العلم على حظوظ النفس، والاستغناء بالله عن جميع خلقه»[1].

أما في ما يتعلق بالممارسة العملية لهذا الأصل الذي انبنى عليه أمر الطريقة الصوفية؛ فيكفي ما سـاقه المؤرخون من إدانة الحسـن البصري (ت 110هـ)، التي سـجَّلها بعبارة عميقة المعنى، المجتمـعَ الـذي يُعظِّم جلاديه، بقولـه عن الحجَّاج بن يوسـف الثقفي: «أتانـا أُعَيْمِش أُخَيْفِش

(1) الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: دار السلام، 1974)، ص 100.

فقال بايعوني فبايعناه، ثمّ رقى هذه الأعواد ينظر إلينا بالتّصغير وننظر إليه بالتّعظيم، يأمرنا بالمعروف ويجتنبه، وينهانا عن المنكر ويرتكبه»[1].

وعلاوة على ذلك؛ فإنَّ اسم الصوفية قد أُطلِق لأوَّل مرَّة في مصر تاريخيًّا على جماعاتٍ كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتتدخّل في شؤون الحكم متصدّية لجور الحكّام وتعسُّفِهم، وممّا أُثِر عنها في هذا السياق أنها تسبَّبت في خلع بعض الولاة، كأبي إسحاق المُعتصم، أحد ولاة مصر في عهد المأمون العباسي. وبذلك «اقتفى كبار الصُّوفية أثرَ سلفهم في هذه النّزعة العملية، وفي الإيمان بجدوى العمل السّياسي، ولم يمنعهم تصوُّفهم من المشاركة الفعلية في أمور الدُّنيا، واعتبروا التصوف عقيدة وجهادًا».[2]

أخيرا يدفع كوك في اتجاه القول بأنَّ الموقف الصوفي يركّز على الباطن ولا يحْفلُ بالفروض الظَّاهرة»، وأنَّ «من ديدنه الباطن لا يأبه بفروض الجوارح»، وأنَّ «النهي عن المنكر يأتي في درجة متدنية نسبيا من مقامات سالكي طريق التصوف»[3]، والواقع أنَّ كبار المتصوفة كانوا لا يحبِّذون «المُسارَعة إلى النَّهي عن المنكر»، خوفًا من وقوع المريدين في فخ الكبر أو الرياء ليس إلّا.. وتلك قضية أخرى.

❐❐❐

(1) لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا: ولاةٌ وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 284 - 286.

(2) توفيق بن عامر، «الصوفية والعقيدة الجبرية»، دراسات فلسفية وأدبية (جمعية الفلسفة بالمغرب): العدد 5 (1980)، والعدد 6 (1981)، ص 94.

(3) مايكل كوك. «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص 654 - 655.

ثامنا: كيف يتشكل المرجع الديني في الفكر الشيعي؟! قراءة في كتاب «بردة النبي: الدين والسياسة في إيران»

خلَّفت الثورة الإسلامية في إيران (1979) تغييرا كبيرا في منطقة الشرق الأوسط وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة. وقد تمحورت، ولا تزال، حول شخصية الإمام الخميني، الذي التف حوله الجمهور الإيراني التفافا شديدا. والخميني، شأنه في ذلك شأن مئات ألوف رجال الدين الإيرانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، أنجز دراساته الدينية في المدرسة الفيضية بحوزة قم المقدسة. ثم درّس فيها واشتُهر إلى جانب العشرات من آيات الله، الذين يقلدهم الجمهور الإيراني المتدين بفطرته، والذين يتحملون مسئولية نقل العلم الديني إلى الأجيال اللاحقة، مثلما فعل أسلافهم قرونا قبل ذلك.

ومن ثم يحكي هذا الكتاب قصة أحد تلاميذ الخميني ممن تربوا على يديه وتأثروا بآرائه وأفكاره إبان نشأة الثورة الإسلامية وما بعدها. وفي الواقع، يثير هذا الكتاب العديد من التساؤلات المتعلقة بواقع الدين والسياسة في إيران، وعلى رأسها: كيف يتشكل عقل المرجع الديني في الفكر الشيعي المعاصر؟، وما هي أهم المحطات التي يمر بها في سياق مراحل تحصيل العلم وصولا إلى الحصول على الإجازة، ومن ثم امتلاك ناصية الفتوى الدينية؟!.

وما أوجه التفاعل بين ما هو ديني وما هو سياسي في الجمهورية الإسلامية؟ وإلى أي مدى يفيدنا التعرف على كيفية تنشئة وتربية المراجع الدينية في إثراء معرفتنا الراهنة بالدولة/ الأزمة، إيران؟ وما المرجعية العليا التي تصدر عنها التصريحات المثيرة للجدل للرئيس الإيراني، أحمدي نجاد، والتي كان آخرها قوله: إن الإمام (المهدي) يدير العالم ونحن نرى يده المدبرة في شؤون البلاد كافة»؟! بعض هذه الإجابات نجدها بصورة مباشرة ضمن تضاعيف كتاب روي متحدة، أستاذ التاريخ بجامعة هارفارد ومدير برنامج الوليد بن طلال للدراسات الإسلامية، **والذي اضطلع بترجمته الدكتور/ رضوان السيد، وصدر أخيرا عن دار المدار الإسلامي ببيروت.**

(1) **في أهمية الكتاب:**

ترجع أهمية هذا الكتاب لأسباب عدة، يأتي على رأسها أن مؤلفه يعد علما من أعلام

الاستشراق المعاصر، وقد أنجز العديد من المؤلفات المنصبة حول الحضارة الإسلامية ومن أهمها: الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي القديم، والحروب الصليبية في المنظور البيزنطي والإسلامي، ودروس في التشريع الإسلامي. كما تُرجم كتابه هذا للإنجليزية ثلاث مرات منذ صدوره عام 1986 بلندن، كما اعتبرته مجلة Foreign Affairs واحدا من 75 كتابا تمثل أفضل ما صدر بالإنجليزية عن العوالم غير العربية في القرن العشرين.

ومن أجل أن تكتمل الصورة الكلية للمرجع الديني، ومن أجل أن نتعرف على مصادر التثقيف الديني والسياسي، ومن ثم مصادر الإشعاع والتأثير، غاص المؤلف في تاريخ إيران وشخصيتها، ودرس علاقتها بكل من العروبة والإسلام، وبحث بمزيد من الدقة والتفصيل أدوار كل من رجال الدين ورجال السياسة في تكوين هذا المتسع من المعارف والاهتمامات والحساسيات. وبحسبه، فإن التعرف على أدوار رجل الدين في إيران، ماضيا وحاضرا، وقراءة تلك الأدوار تمثل ضرورة أساسية لمعرفة ما يدور في الجمهورية الإسلامية اليوم، وبخاصة ما يتعلق منها بالعمل على تصدير الثورة الإسلامية لمختلف بقاع العالم الإسلامي.

(2) في نشأة الحوزات التعليمية الشيعية:

يمكن القول: إنه منذ القرن السابع الميلادي، وبالتوازي مع بزوغ الإسلام نفسه، برز التعليم الإسلامي تلبية للاحتياجات التأسيسية للإيمان الديني ذاته. حيث كان للمسلمين نص مكتوب هو القرآن، وكان من شعائر الدين التعبد بتلاوته آناء الليل وأطراف النهار. وكان للمسلمين أيضا تاريخ مقدس يروي كيفية نزول الوحي وكيف فسر النبي، عليه الصلاة والسلام، القرآن في ضوء احتياجات الجماعة المؤمنة ومشكلاتها. ومنذ هذه اللحظة، بات التعليم الديني أمرا ضروريا، على أقل تقدير، من أجل أن يتمكن المؤمن من قراءة النص المقدس وتلاوته بشكل صحيح.

وخلال الجيل الثاني لموت النبي، عليه الصلاة والسلام، تلقى التعليم الديني ثانية انطلاقاته الكبرى بفضل احتكاك المسلمين بالتقاليد التعليمية في كل من مصر وآسيا الغربية. حيث وجدتْ الدولة الإسلامية، إثر الفتوحات الكبرى التي حققتها خلال القرن السابع، تحت سيطرتها تنويعةً معقدةً من المؤسسات التعليمية. وقد حققت المدارس ظهورها النهائي

في القـرن الـحـادي عشر، أي قبل مائة عام على ظهورها في الغـرب، وكانت تقوم بفضل جهود الوقف الـخيرية.

وكان مـن الـمنطقي للتعليم الشـيعي أن يعيـش أزمانا صعبة خلال الألف عـام الأولى، بما أن معظم الأنظمة الـحاكمة كانت سـنية خلال تلك الفترة. وقد عكسـت الـمدرسة النظامية التي أقامها الطوسي للتعليم الشـيعي في النجف تطور التشيع إلى مذهب فكري مستقل ومحدد الـمعالـم. ومع ذلك، وفي ظل غياب السـلالات الشـيعية الـحاكمة، ظل التعليم الشـيعي هشـا ومرتبطا بإمكانيات الـجماعات الشيعية الـمشتتة في العراق، حتى قامت الثورة الدينية الكبرى والتي أوصلت إلى الـحكم في إيران، عند بداية القرن السادس عشر، أسرة الصفويين الشيعية.

أمـا الـمناهـج العلمية التي كانت شـائعة آنذاك، فكانت تنصب بالأسـاس عـلى أن يُنهيَ الطالبُ في الـمرحلة التعليمية الأولى دراسته لكل من كتب النحو والـمنطق والبلاغة، ثم يبدأ الـمسـتوى الـمتوسط من الدراسـة بقراءة النصوص الكلاسيكية في الشريعة الإسلامية، وهو مسـتوى كان يؤهل الطلبة قديما لتسلم مسئولية مسجد في الـجوار أو في قرية ما. ويتألف هذا الـمسـتوى من قراءة النصوص الـمقررة في كل من العربية والشريعة والـمنطق وعلم الكلام والفقه الإسـلامي، فضلا عن مناقشـتها في الصف الدراسي. والـحال أن تقنيات الـجدل كانت قد تطورت وتحسنت خلال الـمساجلات وأحيطت بحب شديد في العالـم الفكري للمسلمين الـمبكرين، وقد أثرت بدورها تأثيرا شديدا في الـمدارس اللاحقة.

وفي مجال دراسـة الشريعة، كانت هناك كتب أولية في الأحكام الشرعية يتوجب الالـمام بها، خاصة تلك الـمتعلقة بعلم الـمواريث، وكان طالب الشريعة الشـيعي - وفي سياق محاولته إعادة بناء متن الـمقدمات ومناهج الـجدل التي تقف في خلفية تلك الكتب الـمبكرة - يحاول، في الوقت نفسه، إعادة بناء السيرورة الذهنية لمؤلفيها وصولا إلى الوقوف على الـمقصد الالـهي منها. ومن ثم، فإن دراسـة الشريعة وفق هذا الـمسـتوى من التنظـير كانت تعد بمثابة «ملكة العلوم»، والـهدف الأسـمى للنظام التعليمي الشـيعي برمته. كما كانـت تهدف إلى خلق علم نظـري للشريعة انطلاقا من كتب الأحكام، وانطلاقا أيضا من بـذل الـجهد في موافقة مراده تعالى.

ذلك أن الـملالي الذين تمكنوا من الارتقاء سريعا وصولا إلى أعلى مسـتويات هذا النشـاط

الفكري كانوا، ولا يزالون، يشعرون أنهم دخلوا حلقةَ حقول المعرفة المسحورة، والتي تقودهم حتما إلى أقرب ما يمكن من التحديد الذي يبتغونه أكثر من أي شيء آخر: أي المعرفة المحققة والصحيحة بشريعة الله. وقد ظلت هذه الحلقة مغلقة طوال قرون عديدة، ولم تسمح أسوارها العالية لأي علم جديد بأن يخترق دائرتها، كما لم تكن لتسمح بأن تَقْطعَ تقاليد إجماعها حول العدد المحدود للشكوك والصعوبات التي يسمح بنقاشها.

وبرأي المعارضين، خاصة ممن كانوا من الملالي وانقلبوا على الحوزة رأسا على عقب، لم تكن هذه الحلقة مجرد حلقة مغلقة، بل حلقة ينقاد أعضاؤها، بفعل كبريائهم المغرور، من جراء علمهم الذي لا يبدو أكثره مفيدا، إلى التفكير بأنهم يمتلكون شيئا مفيدا لا ينفكون يرددونه بصدد المهام الملحة لزمانهم، وبشأن البعث الاقتصادي والثقافي وحاجتهم السياسية لإيران. وحين تأسست في مرحلة لاحقة «المدارس»، كانت هذه المؤسسات الجديدة لا تزال تَدينُ بالكثير من صرامتها وقوتها لانفتاحها، والقوةِ التي راح كل جيل جديد من الطلاب، بعد الجيل السابق عليه، يرمي، عبر ضروب المساجلة والجدل، إلى هدم وإعادة بناء المتون التي وُضعت من قبلهم.

(3) هاشمي ورحلة البحث عن دور:

يدور الكتاب حول شخصية أحد المراجع الدينية ممن تلقوا تعليمهم في حوزات مدينة قم. وبالطبع فإن علي هاشمي الذي يتمحور حوله الكتاب شخصية واقعية أحترم الكاتب فيها رغبته في أن يبقى اسمها الحقيقي مجهولا. ويحكي روي كيف أنه في أواخر ربيع 1978 زاره أستاذ في جامعة طهران كان قد انصرف إلى تحصيل دراسات مدنية مبتعدا، بشيء من الارتياح كما يقول، عن صحبة الملالي وآيات الله. وفي سرده لمحتوى المناهج التعليمية التي كانت تُدرس في الحوزات الدينية بقم المقدسة، بيّنَ الأستاذ الجامعي أن الطالب يبدأ رحلته العلمية بدراسة البلاغة والنحو والمنطق حيث تشكل في مجموعها الثلاثي ما يمكن تسميته بـ Trivium، أي العلوم الثلاثة الأولى من بين التخصصات الحرة السبعة كما تحددت خلال الحقبة المتأخرة من نظام التعليم في العالم الكلاسيكي، مواصلة بعد ذلك تشكيلها لأساس البرنامج المدرسي كما جرى تعليمه في نواح عدة من مناطق أوربا خلال العصور الوسطى وعصر النهضة.

تعد مواضيع ذلك الثلاثي إذاً أولية إلى حد أن الذين تجاوزوها للإمعان في مستويات من الدراسة أكثر تقدما، كانوا ينظرون إليها باعتبارها مقدمات بديهية، مما جعلها بالتالي غير مهمة بشكل خاص. ومن ثم، كانت كلمة Trivial، والتي تعني: عادي، أو رتيب، أو سطحي، تعبر في الوقت ذاته عن طبيعة هذه المرحلة الأولية. وقد أفرز مثل هذا الضرب من التعليم في الغرب عظماء في دراسة اللاهوت من نمط القديس توما الأكويني، مثلما أنتج كذلك رجالا من نمط المفتش الكبير والمتعصب المتعطش للدماء توركيمادا، تماما مثلما أنتج في المشرق مفكرين عظام من قبيل ابن رشد في صفوف المسلمين، وموسى بن ميمون في صفوف اليهود.

وقد مرت إيران، في السنوات الخمس التالية على التغيير، بثورة سياسية وثقافية خلفت ورائها آثارا مأساوية غالبا ما اتسمت بالعنف الشديد، ثم دخلت في دوامة حرب مريرة مع العراق، واختار آلاف المثقفين، مثل علي هاشمي، العيش في المنافى بعيدا عن سطوة الملالي وآيات الله. فما أبعاد هذه التجربة الذاتية، بحلوها ومرها، وكيف يمكن الإفادة منها والاستدلال عليها من خلال سرد تجربة حية وواقعية لبطل الكتاب الذي عاصرها؟!، هذا ما تكفلت بالإجابة عنه الفصول الأولية بالكتاب. حيث يحكي هاشمي كيف أنه كان يصغي مساء يوم الحادي عشر من شباط/فبراير من العام 1979 إلى المذياع فإذا به يسمع الكلمات التالية: «هذا صوت الأمة الإيرانية الحقيقي، لقد انتهى نظام آل بهلوي المأساوي وقامت حكومة إسلامية بزعامة آية الله الخميني».

وهكذا بدا للإيرانيين أن كلمات الله قد بدت أخيرا في الواقع، وفي كل مكان، وقد رُفعت بكل حماس إلى الذُرى. وأن كلمات المعارضة التي كانت من قبل تكشف مدى ضعفها تجاه النظام، بدت أخيرا باعتبارها إعلانات نصر مبين. كانت شعارات المعارضة تحمل من قبل مضامين من مثل: «إن الذين يتبعون الإمام الحسين الشهيد، سيفوزون على الطاغية يزيد الذي قتله»، و«إن دم الشهداء أقوى من ظبات السيوف»، وهاهي اليوم مجسدة كأروع ما تكون على أرض الواقع.

وقد شعر هاشمي حين وصل إلى قلب المدينة أن الثورة قد نجحت أخيرا في إزاحة الشاه وذيوله، وأن اختفاء نظامه يبدو وكأنه الزوال النهائي للنبي سليمان، مع الفارق بطبيعة الحال، الذي ظل الناس يطيعونه حتى بعد موته لمجرد أن جسده ظل متكئا على العصا بلا حراك!.

شعر هاشمي أخيرا أن صفحة من عمر التاريخ الإيراني سيطر فيها «المهندسون» الدنيويون ذوو البذلات الأوربية، قد انطوت، وأن فجرا جديدا لعصر جديد يبزُغ هو عصرهم، عصر الملالي ورجال الدين. فهل كان شعوره هذا بمثابة النبوءة التي تحققت فيما بعد؟ أم أن وعد الثورة جرى إخلافه ووعد النصر جرى العبث به؟!.

كان الحماس حينئذ يؤجج مشاعر تلامذته الصغار، وقد بادره أحدهم بالقول: لقد أحيا الإمام الخميني الإسلام من جديد. في ما توجه إليه آخر بتساؤل مفاده: هل تعتقد أن بإمكاننا أن نبعث الإسلام في بلادنا من جديد بعد ثورتنا المحبوبة؟ إن نحن أوصلنا القرآن إلى الناس، و إذا ملأنا أذهانهم بروح الحسين، وأطلعنا الشباب والفتيان على تاريخ الإسلام الحقيقي يصلهم عبر الكتب المدرسية؟!. فرد هاشمي قائلا: إن إزالة فرعون كانت مجرد خطوة أولى، وعلينا أن نعمل زمنا قبل أن يتحقق وعد الله.

لقد كان هاشمي يحذو في ذلك حذو أقرانه من رجال الدين في قم، وطالع مثلهم كتاب علي شريعتي «العودة إلى الذات»، كما أنه تاق طويلا لأن تقبل الجماهيرُ الغفيرة الرسالةَ التي يحملها الإسلام للعالم وبما يضمن في الوقت ذاته أن تتحرر إيران من براثن الخضوع السياسي والنفسي للغرب المتآمر. وقد سره بالطبع ملاحظة أن بيرقيْ الحداد الأسودين اللذين رُفعا تحية لشهداء الثورة فوق المنارتين قد نُحيا واُستبْدلَ بهما بيرقٌ أخضر رُفع على القبة الذهبية إشارةً إلى الانتصار الذي حققه الإسلام. لكنه شعر أيضا بشيء من عدم الراحة إزاء ما يمكن لمثل هذا البيرق أن يعنيه إلى المستقبل، وما يعنيه بصفة خاصة إلى مسئولية كل رجل دين متعلم مثله، خاصة إذا كان مثله أحد ورثة النبي، رجل دين يرتدي اللون الأخضر، لون ميراث النبوة. وواقع الأمر، أن ثمة أمورا ثلاثة حدت بهاشمي لأن يصبح «ملّا»، الأول يتعلق بوراثة العلم عن أبيه، وهو نفسه كان مجدا في مطالعاته الدينية، كما أنه نشأ وترعرع في قم المقدسة، تلك التي كان يؤمها الآلاف من طلبة العلم وتعد أرفع موقع لتعليم الدين في إيران. في ما يرى العلمانيون أن التعليم الشيعي التقليدي قد اختار مكانا له مدينة الموتى تلك. وأن ستة آلاف تلميذ قد كرسوا حياتهم لعلم يبدو من القدم كحال الثياب التي يرتديها الملالي، ومن الجفاف كحال المناخ في قم نفسها. ففي قم تصبح القبور واقعة من وقائع الحياة، تماما كتبدل الصيف والشتاء.

(4) في حوزة النجف برفقة الخميني:

في الثالث من حزيران/ يونيو، الموافق لعاشوراء، وعظ الخميني مرة أخرى في الفيضية بعد الانتهاء من شعائر كربلاء ومما جاء في خطبته آنذاك: حين أستذكر حوادث عاشوراء يخطر على بالي سؤال: لو أن الأمويين رغبوا في شن حرب على الحسين، فلماذا ارتكبوا كل هذه الجرائم الوحشية وغير الإنسانية ضد النساء العزل والأطفال الأبرياء؟ يبدو لي أنه كان لهم هدف أساسي أبعد: لقد كانوا يعترضون على صميم وجود أهل النبي! ثم تابع قائلا: الآن يخطر لي سؤال مشابه: لو أن النظام الاستبدادي في إيران أراد فقط أن يشن الحرب على «المراجع» وأن يقاتل الملالي، فما علاقة ذلك بتمزيق المصحف إلى نثارات يوم هاجموا مدرسة «الفيضية»؟!. نحن نستنتج أن لهذا النظام أيضا هدفا أساسيا أبعد: فهم في العمق يُعارضون الإسلام ذاته و يعترضون على وجود طبقة رجال الدين. إنهم لا يرغبون في وجود هذه المؤسسة، ولا يتمنون لأي منا أن يعيش، كبيرنا وصغيرنا في ذلك سواء».

وفي الثاني عشر من محرم أُعتقل الخميني فجر هذا اليوم وقد بقيت المتاجر مغلقة، وظلت كذلك أسبوعين متتاليين. وما مر عام على ذلك حتى نُفي الخميني إلى تركيا، وبعد عدة شهور انتقل منها إلى النجف في العراق، وهكذا لم يعد الخميني فقط ذاك المختص بعلوم الفقه، و إنما أصبح شخصية وطنية يعرفه الفلاحون كما يعرفه الطلبة باعتباره الرجل الذي تجرأ على معارضة الشاه بصورة علنية. أما هاشمي، فقد غدا الخميني في نظره «أسد الله».

واصل الخميني بعد ذلك نشاطاته السياسية وبوتيرة أشد جرأة وأكثر حدة حتى أعلن الشاه عام 1971 إقامة الاحتفالات الألفية للملكية الإيرانية وأنفق فيها ثلاثمائة مليون دولار!! وهنا أطلق الخميني عشية الاحتفالات تصريحا من العراق أدان فيه الأمر برمته وتساءل باستنكار: أصحيح أن الناس في إيران يحتفلون بسيطرة رجل خان الإسلام ومصالح المسلمين وأعطى النفط للإسرائيليين؟...إذا لم تُحبط أعمال الشطط الجديدة هذه، فإن مصائب أكبر ستنقض علينا، وستنتظرنا مشاهد أكثر فظاعة.

وقد أثار هذا التصريح اهتمام الجيل الثاني من الملالي، وعلى الفور أسس الشباب منظمات

سرية يتخطى هدفها إدخال الإسلام في الحياة نحو القضاء التام على الملكية الإيرانية وهو ما تحقق بالفعل حيث غادر الشاه إيران يوم السادس عشر من يناير عام 1979 وعاد الخميني في الأول من فبراير من منفاه وانحل كل من الجيش والحكومة الانتقالية في الحادي عشر من الشهر ذاته، فيما كان الخميني يتلقى، وهو جالس في فناء إحدى مدارس طهران العليا، مبايعةَ وحدات الجنود الإيرانيين.

❐❐❐

تاسعا: الحاجة إلى علم مُقدَّس... التُّراث والحداثة في المواجهة

يتربّع سيد حسين نصر (المولود في طهران عام 1933)، أستاذ كرسي الأديان بجامعة جورج واشنطن، على عرس ثلّة من المفكرين المعاصرين الذين أسهموا بشكل كبير في الوعي بالإسلام: تاريخا، وحضارة، وفلسفة. وقد ارتحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية في الثانية عشرة من عمره، وهنالك حصل على درجة البكالوريوس في الفيزياء، فالماجستير في الجيولوجيا والجغرافيا الفيزيائية، ثمّ الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ العلوم من جامعة هارفارد.

عاد حسين نصر إلى إيران عام 1958، وعمل أستاذا في جامعة طهران حتى العام 1979، ثم رئيسًا لها في الفترة (1968 - 1972)، كما شغل مناصب عدّة، ومن أبرز مؤلفاته: «المعرفة والمقدَّس»، «ثلاثة حكماء مسلمين: ابن سينا، السهروردي، ابن عربي»، «مقدّمة إلى العقائد الكونية»، «دراسات إسلامية»، «الإسلام أهدافه وحقائقه»، «الحاجة إلى علم مقدس» والذي صدر أخيرا بترجمة د. حمادة أحمد علي وعمر نور الدّين، وتصدير د. مصطفى النشَّار (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017).

(1) الدين والتراث في مدرسة الحكمة الخالدة:

بحكم انتمائه لمدرسة «الحكمة الخالدة» التي تُعْنى بالتُّراث - كما فسَّرَهُ أساتذة التُّراث وشارِحُوهُ في «مدرسة التُّراثيون»: كالشَّيخ عبد الواحد يحيى، والشيخ أبو بكر سراج الدين وغيرهما - يولي سيد حسين نصر عناية خاصّة بمسائل الدين وما يرتبط بها من قضايا الوحي والإنسان والألوهية. ومن شأن هذه النّظرة الواسعة للدّين أن تفتح أبواب الفهم على طول وعرض الأديان الأخرى، وتحلُّ تعقيد المسائل العالقة، وتفسّر معنى تعدّد الأديان وعلائقها المختلفة، فضلا عن عدم إغفالها للجوانب الاجتماعية والنفسية للأديان بصفة عامة.

وبحسب المؤلِّف، فإنَّ المقصود بالعلم الأسْمى، العلم المقدَّس، ذلك الذي يبحث تجلّيات «المبدأ الرَّباني» في نور المبدأ ذاته؛ وهو ما يمكن تسميتُه بعلم «الالهيات»، فهو العلم الذي يبطنُ في مركز كيان الإنسان ذاته، كما أنه يبطنُ في الأديان الرشيدية Orthodox الأصيلة كافة، والتي تُدْرَكُ بالبصيرة، لا بالعقلانية ولا بالتَّجريبية. ويتجذَّر هذا المبدأ الرئيس

في طبيعة «المقدَّس» التي تصدر عن الحقيقة بوصفها معرفة الوجود التَّوحيدية المتعالية على عدم التَّقابُس بين الذَّات والموضوع.

ومن هذا المنطلق يسعى أصحاب مدرسة الحكمة الخالدة إلى إبراز جوانب علم الالهيات في سياق تجلّياته الرُّوحية والفكرية. واتساقا مع ذلك المنحى الدّراسي ركّز المؤلّف في الجزء الأول من كتابه على جملة المبادئ الأولى بفصلين ينصبَّا على طبيعة الله تعالى والرُّوح، وهما مفهومان تابعان للعلم المقدَّس، ويليه دراسةٌ عن الأبدية والزَّمن تتناول الميتافيزيقيا الجوهرية التي ينصبُّ اهتمامُها على العلوم التي تعالج العرضيَّة والاحتمال. وإلى جانب ما سبق يتضمَّن الجزء الثاني من الكتاب دراستيْن تتناولان تساؤُلا جوهريا عن تعدُّد الصور المقدَّسة والعوالم الدّينية، فيما يتناول الجزء الثالث طرحاً للعلوم التُّراثية، أو المقدَّسة، التي ترعْرعتْ وحُفِظتْ في حضارات غير غربية، والتي لم تُعانِ بدرجة كبيرة من آثار العلوم العلمانية كما حاق بالغرب، حيث وُلدت الحداثةُ ورضعتْ وترعرعتْ قبل أن تنتشر إلى قارات أخرى ممَّا أدَّى في الأخير إلى نشوء توتُّر بين العلوم الغربية من جهة، والعلوم التُّراثية التي ما زالت تعيش بدرجة ما، كما تعيش الرّسالة الرُّوحية لعلوم الكون التُّراثية من جهة أخرى.

ومن هنا يشتمل الجزء الثالث على ثلاثة أبواب عن المواجهة بين منظور التُّراث إلى العالم وبين «مهْزَلة» الحداثة؛ الباب الأول يتعامل مع موضوع ملحٍّ للغاية ألا هو مشكلة البيئة، والذي يعالجه المؤلِّف من منظور الدّراسة المقدَّسة للطبيعة؛ وخصوصا في التُّراث الإسلامي، والباب الثاني يُقدّم فيه نقدا تراثيا لفكرة التقدُّم بالتطور المادي المؤيِّد بالعلم الحديث، والباب الثالث يختم بالعودة إلى موضوع علم الالهيات ذاته والحاجة الماسَّة إلى زرع مفاهيمه في السّياق المعاصر.

تلك كانت بنية الكتاب لجهة فصوله ومضامينه، أمَّا الغاية الكبرى للكتاب فتتمثَّل في نقد الادّعاءات الشُّمولية للعلم الحديث، أو على الأقل العلْمويَّة والوضعية المنطقية التي تدَّعي احتكار المعرفة. وتأكيد الحاجة إلى «العلم المقدَّس» الذي ضلَّ في متاهات النّسيان عن «الحكمة الخالدة» التي تعتبر العلوم تطبيقاً لها وبقايا منها.

(2) الذّات العلية بوصفها حقيقة لانهائية:

تُقدّم مدرسة «الحكمة الخالدة» الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بوصفه حقيقة لا نهائية، ويجب أن يُفهم تعبير «اللانهائي» هاهنا على نحو ميتافيزيقي وليس على نحو حسابي، كما أنَّ «اللانهائية» مصدرٌ لكلّ الممكنات الكونية وقبل الكونية Metacosmic. فتعبير الله «لا نهائي» هاهنا ليس بمعنى أنه لا يمكن لشيءٍ أن يعلوه فحسب؛ بل بمعنى أنَّه حقيقة لا مُتناهية تحْوي كلَّ الممكنات، وعلى نحو ميتافيزيقيٍ هو كليَّة الإمكان، وهو ما يقرّره الإنجليل بالقول: «إنَّ الله هو كلُّ ما يمكن»،

ويؤكّده القرآنُ حين يُشدّد على أنَّ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سلطانا فوق كلّ شيء، في إشارة إلى أنَّ طبيعة الله «اللانهائية» هي «كليَّة الإمكان»، أو «كلية القدرة ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: 83] وتعني الآية أنَّ الحقيقة الأساسية لكلّ الأشياء قائمة في الطَّبيعة الرَّبانية، ومن المفيد هنا أن نستدعي كلمات: الإمكان، والاقتدار التي لها الدَّلالة نفسها حتَّى نقول: «إنَّ الله كليُّ الإمكان، وكليُّ القدرة»».

ففي سورة «الإخلاص» التي تلخّصُ مفهوم «الرُّبوبية» عند المسلمين تُشير كلمة ﴿قُلْ﴾ إلى التَّجلِّي الرَّباني وإلى اللوجوس؛ أي الأداة الرَّبانية للتَّجلي، فيما تشير كلمة ﴿هُوَ﴾ إلى الماهيَّة الرَّبَّانيّة؛ أي الله سبحانه في ذاته وبما هو أصل للهُويَّة. أمَّا كلمة ﴿أَحَدٌ﴾؛ فتشهدُ بالأحدية والإطلاق، فالله واحدٌ لأنَّه مُطلق، كما أنَّه مُطلق لأنَّه واحد. وأخيرًا تُفيد كلمة ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ أنَّ الله مصدرُ كلّ شيء؛ كناية عن «اللانهائيَّة»، وأنَّ وجوده كليٌّ الإمكان، فيما تؤكّد الآيتان الأخيرتان ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ أنَّ الله مُتعال عن العلاقات والمقارنات. وينتهي سيد حسين نصر من وراء ذلك إلى تقرير أنَّ السُّورة في مُجْملها عبارة عن وحي ومثال مقدَّس للمذهب الميتافيزيقي الذي يتناول الطَّبيعة الرَّبانية في إطلاقها ولانهائيتِها، وأنَّ المعرفة هي مصدرُ الوحي الباطني؛ أو «البصيرة».

(3) التُّراث وصيغ التَّجلّي الالهي:

إنَّ مفهوم الدّين يتسع في نطاق «الحكمة الخالدة» لينطوي على المجال الأولاني والتَّاريخي معًا. فالتُّراث - بمفهوم مُعلّمي «مدرسة التراثيون» - ينطوي في ثناياه على كلّ صيغ

التَّجلّي الالهي، كما أنَّ الدّين في ذاته ترابي البنيَّة، ولا يسبر غوره عالم الظَّاهر وحقيقته الصورية، تماما كما يحتاج عالم الظاهر Phenomenal إلى الباطن، أو الأَسْمَى Noumenal، فمفهوم «الظَّاهر» ذاته يفترض وجود «الباطن»، كما يستلزم الجانب الصُّوريُّ من الدّين بدوره جانبا لاصوريا. فالدّين ينطوي على بُعْدٍ برَّانيٍّ يتولَّى الجانب الصُّوريَّ من الحياة الإنسانية، ولكنْ بموجب كوْنه دينًا مكتفيًا بذاته - كي يهْدي الإنسان إلى فروض الدّين ويؤمِنُ بحقائقه، ويعيش حياة فاضلة سوية ويفوز بالخلاص - فله كذلك بُعْدٌ جُوَّانِيٌّ يتولَّى جانب اللاصوري والجوهري،

من جهة أخرى تحرص «مدرسة التُّراثيون»، التي ينتمي إليها سيد حسين نصر، على دراسة الدّين بتبتُّلٍ، ومُعارضة كلّ نسبية تتْرَى في الدّراسات الأكاديمية الحديثة للدّين والمفاهيم الضَّيقة عن الحق التي ترى تجليًا واحدًا للحقّ على أنَّه الحقُّ بما هو. كما تحرص أيضًا على المبدأ المنطقي الذي يؤكّد أنَّه «لا مُطْلَق إلّا المطلق»؛ فكلُّ ما عداه نسْبِيٌّ.

وفي هذا السّياق بلور الشَّيخ عيسى نور الدّين، أحد أهمّ روَّاد هذه المدرسة، مبدأ «المطْلَق النّسبيّ»، ففي حين أنَّ شمسنا هي الشَّمس بما هي في نطاق مجموعتنا الشَّمسية؛ فإنَّها مجرد شمس بين شمُوس أخرى بالنَّظر إلى المجرَّات الكبرى. وقلْ مثل ذلك عن كلّ عالم ديني، فهُنالك الكلمة، أو اللوجوس، الذي قد يكون نبيًا، أو كتابًا مقدَّسًا، أو أيّ تجلٍّ آخر للرُّبوبيَّة أو رُسُلِهَا إلى «الوعاء الإنسانيّ» القابل، وسواءٌ أكان بالعربية كالقرآن، أم كجسد المسيح - وهي «مُطْلَقَاتٌ» في عالمها الدّيني بوحي مُنزَّل - فإنَّ «المطلق هو المطلق مُطْلقًا»، ولذا كانت تلك التَّجليات «مُطْلَقة نسبيًا»؛ بمعْنى أنَّ المطلق في الميتافيزيقيا العُليا هو ما وراء الوجود، بينما «المطلق النّسبي» هو الوجود نفسه.

يتحصّل مما سبق أن في كل عالم ديني تُتَنَزَّلُ الشرائع والرموز التي تقدّسها سُنّة تراثية، والبركةُ التي تُحيي الدين، وكلها مطلقة في حوضها دون أن تُصبح مطلقة بما هي، ويتردد في أعماق قلب كل دين صدى صوت الله تعالى قائلا «أنا»؛ فليس هناك إلا ذات أسمى واحدة تستطيع قول «أنا»، لكن لها كثير من الأصداء الكونية - وحتى ما قبل الكونية - للكلمة، فهي واحدة ومتعددة في الآن ذاته، وكما يقول جلال الدين الرومي: «حين يصل العدد إلى مائة؛ فإن التسعين حاضرة كذلك. واسم أحمد هو اسم الأنبياء جميعا»»

(4) بين التُّراث والحداثة ... الحاجةُ إلى علم مقدَّس:

إنَّ الإشكالية الكبرى التي ينْهض كتاب سيد حسين نصر من أجل معالجتها يمكن تصويرها، أو بالأحرى اختزالها، في ذلك التَّضاد الكبير ما بين العلوم التُّراثية من جهة، والحداثة الغربية من جهة أخرى. فبحسب المؤلِّف، فإنَّ العلوم التُّراثية قد غُرسَتْ في كلّ الحضارات الإنسانية من مصر القديمة حتَّى الآرتيك وشعوب المايا، لكنَّ الصّياغة البليغة للعلوم التُّراثية التي عاشت حتَّى اليوم، بدرجة أو أخرى، إنَّما ظهرتْ في حضارات الشَّرق؛ مثل العلوم الهندية والإسلامية. ومن الأوْفق أنْ نلتفت إلى تلك العوالم لاسْتِكْنَاه علائقها بالعلوم الغربية الحديثة،

و إذا كان ثمَّة بقيَّة من أمل في استعادة «علم الإلهيات»، الذي هو على النَّقيض من العلمانية التي تَدَّعي لنفْسِها الهيْمنةَ على العالم، فلا بدَّ من تفحُّص كُنْه العلاقة بين العلوم الغربية والحضارات الشَّرقية، والتي كانت مكْنزًا رئيسًا للتُّراث والمقدَّسات حتَّى يومنا هذا، ولا بدَّ أيضًا من التَّعامل - بدرجة أوسع - مع طبيعة العلم الغربي، والتي سعتْ إلى تقليده كثيرٌ من البلاد الآسيوية، فانتشرت بين كثير من القارات، وتسبَّبتْ في كوارث بيئية تُهدّد بانهيار منظومة الطَّبيعة بشكل كلّي. ومن هنا يُدرك كثيرون ضرورة إعادة النَّظر في علاقة العلوم الغربية بالثقافات الشَّرقية التي انهمكتْ حاليا في تبنّي تلك العلوم والتقنيات التي تقوم عليها.

وفي ما يتعلَّق بقضايا البيئة يؤكّد المؤلّف؛ أنَّ المنظور الإسلاميَّ للطَّبيعة والبيئة يرجع إلى القرآن الكريم باعتباره الآية الربانية المركزية في الإسْلام. فرسالة القرآن الكريم - بمعنًى ما - هي عودةٌ إلى الرّسالة الأولانيَّة القديمة من الله تعالى إلى الإنسان، فهي تُخاطب ما كان أولانيا باطِنًا في طبيعته؛ ولذا سُمّي الإسلامُ «الدّين الحنيف»؛ بمعنى: القديم، والأولاني. فالقرآن الكريم لا يخاطب بني الإنسان فحسب؛ ولكنه يخاطب أيضًا الكونَ الكليَّ بأجمعه، كما أنَّ الطَّبيعة تُشارك في الوحي القرآني كذلك.

وقد تردَّد هذا البُعْدُ في القرآن الكريم طوال قرون عند المسلمين الذين يُسمُّون الكونَ الأنطولوجي «القرآنَ التَّكويني/ كتاب الله المنظور»، في حين كان المصحف هو «القرآن

التَّدويني/ كتاب الله المسطور». ونتيجة لذلك؛ فإنَّهم رأوا على وجه كلّ مخلوقٍ حروفًا وكلماتٍ من قرآن الكون.

وأخيرًا، فإنَّ أحوج ما يحتاجُه العالم اليوم هو «الحكمة»؛ وهي المعرفة الأسْمى، أو «علم الحقيقة»، أو الميتافيزيقيا بمعناها التُّراثي Scientia Sacra، كما طرحها روَّاد «مدرسة التُّراثيون». والسَّبب في ذلك يرجع إلى أنَّ المبدأ الذي لا تخلو منه الطَّبيعة ينطبق على كلّ نطاق الميتافيزيقا والعلوم التُّراثية والكونيَّة، وقد أدَّى اختفاءُ الميتافيزيقيا الأصلية في الغرب إلى احتلال موْقعها بكلّ أنواع التَّهافت الفلسفيّ التي أدَّت في النّهاية إلى انتحار الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة،

كما أدَّى كسوفُ «العلم المقدَّس» في العالم الحديث إلى ما يتراوح بين الغيبية Occultism، وبين فلسفة العصر الجديد التي طرحت العلوم التُّراثية لبخس صور التُّراث والعلوم المقدَّسة فيها بتقويمها من منظور «الوضعية المنطقية Positivism»، وكانت النَّتيجة المترتّبة على ذلك مصفوفة طويلة من سُوء تفسير المقدَّسات وتشْويهها، والتي أصبحتْ جزءًا لا يتجزأُ من المشهد الثقافي اليوم!

ويبقى الرَّهان معقودا على عودة المقدَّس وبروزه إلى الواجهة مرة أخرى، وهو ما عبّر عنه المؤلف في آخر فقرة من كتابه [ص 240] بالقول: «وما فتئ الاحتياجُ إلى العلم المقدَّس قائمًا، وسوف يقوم، حتَّى يُعاد تأسيس العلوم المقدَّسة الأصيلة في نور الميتافيزيقا التي تحكمُها جميعًا بالضَّرورة ... فيلزم أولا فهم الحاجة إلى علم مقدَّس، ومن ثمَّ ممارسته، وبمجرد تحقُّق الاحتياج تظهر البدائل غير الأصلية على حقيقتها، فلن يتوانى عن التَّشكُّل والظُّهور علمٌ مقدَّسٌ حقيقيٌّ ينبثق عن العلم الأسمى؛ إلا أنَّه يهتمُّ بعالم التَّجلّي والكون الأكبر والكون الأصغر [الإنسان]، وعسى أن يكون هذا الكتاب خطوة متواضعة نحو تحقيق هذه الغاية، والتي يتوقَّف عليها إحياءُ فكر التُّراث وروحانيته للذين يطمحون إلى معرفة المطلق ومعرفة النّسبي في نور المطلق».

□□□

عاشرا: تصورات الأمة المعاصرة: مفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر

في الأول من أيار/ مايو 2019، التقيت الفيلسوف اللبناني ناصيف نصّار (1940) في منزله ببيروت، ودار في ما بيننا سجال واسع حول مجمل أعماله؛ خاصة كتابيه الأبرزين: **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، و**تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**[1]. والواقع أن ناصيف نصّار ساهم، من خلال العديد من مؤلفاته التي نشرها على امتداد ما يقرب من نصف قرن، في وضع الأسس الوطيدة لمدرسة عربية حديثة في الفلسفة منبثقة من مشروع نقدي تحليلي يتغيَّا إحداث نهضة عربية ثانية.

ضمن هذا السياق العام ينخرط كتابه **تصورات الأمة المعاصرة**، في خضم مشروعه الفكري من أجل «شق طريق للتفلسف المستقل في الثقافة العربية»، وفق «مرجعية كونية» يعللها، في مقدمة كتابه، بالقول: «لأن الفلسفة كونية الموضوع والمرمى. إلا أنني، ارتكازًا على نظرية الواقعية الجدلية التي أعتمدها للنظر في ظواهر الواقع الاجتماعي التاريخي، لا أجد ما يسوّغ الخلط بين وحدة البشر النوعية [من جهة] ووحدتهم المجتمعية التاريخية التي تزعم العولمة أنها دخلت بقوة في أولى مراحلها [من جهة أخرى]» (ص 7).

على صعيد آخر، يشير نصار إلى أن هذا الكتاب «جزء من مشروع علمي كبير لدراسة فكرة الأمة في التاريخ البشري، لا من أجل فلسفة قومية للتاريخ بأسره، بل من أجل توظيف الدراسة السوسيولوجية المقارنة للأفكار توظيفًا تحليليًا ونقديًا، من شأنه أن يمكننا من بسط سلطة العقل على مشكلة الوجود القومي، ومعها مشكلة الدولة الوطنية» (ص 8). وتبعًا لذلك، يمكننا، من خلال هاتين الزاويتين: انخراط كتابه ضمن مشروعه الفلسفي من جهة، وكونه جزءًا من مشروع أكبر لدراسة فكرة الأمة في التاريخ البشري برمته من جهة أخرى، أن نقارب مركزية مفهومَي الأمة والسلطة، ضمن تضاعيف مشروع ناصيف نصار الفلسفي.

(1) صدرت الطبعة الثالثة للكتاب عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، في 528 صفحة.

(1) في ما يتعدى الأيديولوجية القومية:

يدور الكتاب في جوهره على موضوع من موضوعات الأيديولوجية القومية؛ ألا وهو تصورات الأمة، لكنه لا يعني بذلك التصور المنطبق على الأمة العربية فحسب، وإنما كل تصور نظري للأمة، سواء أكان مبررًا للأمة العربية وخادمًا لها، أم كان مبررًا وخادمًا لما هو أصغر منها (الأمة الوطنية)، أو أكبر (الأمة الإسلامية). ولذلك لا ينفك المؤلف يؤكد أن كتابه، في غير ما موضع منه، هو «في ميدان التأريخ العلمي للتصورات الأيديولوجية»، مدفوعًا في ذلك بـ «الرغبة في الوصول إلى معرفة أشد مطابقة للواقع من المعرفة التي توفرها الاهتمامات البحثية المنحصرة في دائرة الأيديولوجيا القومية العربية، والرغبة في تعميق الأيديولوجيا القومية العربية بمشكلاتها النظرية الأساسية» (ص 11).

ولعل مما دفعه إلى ذلك إيمانه بأن واقع فكرة الأمة عند العرب المحدثين والمعاصرين أوسع وأعقد مما تنزع إلى أن تتصوره «الأيديولوجية القومية العربية»، التي لا تنفك تتعامل مع مفهوم «الأمة» بضروب من الطمس أو الاختزال أو التمويه أو الاستخفاف. ومن هنا، تميزت وجهة هذا الكتاب من وجهة الكتب التي تقتطع لنفسها جزءًا من الواقع التاريخي لفكرة الأمة عند العرب المحدثين والمعاصرين؛ كالمؤلَّف الاستطلاعي الذي أشرف عليه السيد ياسين (1933 - 2017)، في عام 1980، بعنوان **تحليل مضمون الفكر القومي العربي**، إضافةً إلى كتابات عبد الرحمن الرافعي (1889 - 1966)، وعبد العزيز الدوري (1919 - 2010)، وغيرهما. ولذلك تشمل مادة التحليل، في الدرجة الأولى، مختلف «النصوص التي تطرح تعريفات للأمة بكيفية صريحة أو ضمنية، مبلورة أو غير مبلورة، وفي الدرجة الثانية النصوص التي تقدم أي عنصر يمكن استغلاله لتركيب تصور معين للأمة» (ص 12).

وهذه النصوص الأخيرة، تتوزع بين مقال صحافي، وفصل من كتاب، أو محاضرة، أو خطاب سياسي، فضلًا عن أنها تختلف اختلافا بينًا من ناحية الشكل أو المضمون؛ إذ يطرح بعضها عاملًا واحدًا من عوامل تكون الأمة، وبعضها الآخر - وهو الأكثر - يطرح جملة من العوامل أو المقومات من دون إجماع أو شبه إجماع عليها، فيتوسع بعضها في شرح المفهوم وعلائقه بمفاهيم أخرى تتقاطع معه، في ما يقتصد بعضها الآخر في الشرح، أو يكتفي بالتلميح والإيحاء والتضمين، وغير ذلك.

وتبعًا لذلك، لا يمارس المؤلف، في معرض تحليله تلك النصوص، النقد باسم نظرية مقررة في الأمة والقومية، بقدر ما يمارسه «في حدود ما يسمح به منهج تحليل الأنساق الموضوعية الحاملة لمعنى أو لمعاني تصور الأمة في تأليف معين» (ص 16).

(2) **في المنهج:**

استبعد المؤلف، تبعًا لاتساع رقعة المواد التحليلية، «إقامة تصنيف للنصوص على أساس المرحلة التاريخية، أو على أساس الإقليم أو القطر، أو على أساس التيار أو الأيديولوجيا، أو على أساس المؤلِّف أو المعبِّر» (ص 13)، مركزًا في المقابل على الجوانب النظرية العامة، لا التطبيقية، لتصورات الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. كما اتبع المؤلف منهج تحليل الخطاب في معالجة تصورات الأمة في الفكر المعاصر. ويقوم هذا المنهج على تحليل أربعة أنساق تتكامل في حمل معاني فكرة الأمة، وهذه الأنساق هي: نسق المقومات، ونسق العلاقات؛ أي مقومات التصورات الذاتية وعلاقاته بمجموعة التصورات المحيطة والمتصلة به على وجه السلب أو الإيجاب، ونسق العوامل، ونسق الوظائف؛ أي عوامل تكوين التصور ووظائفه المختلفة من حيث هو تصور أيديولوجي جمعي (ص 15).

إلا أن اتباعه منهج «التحليل النسقي» لا يفترض أن يكون النسق محكَمًا أو منغلقًا، بل يفترض أن يكون مضمون التصور الأيديولوجي منظمًا تنظيمًا ما؛ أي متألفًا من مقومات خاضعة لعلاقات ترابط وتراتب معينة، كما يفترض أن عوامل التصور الأيديولوجي ووظائفه خاضعة بدورها لقدر ما من الترابط، وهو ما يبدو جليًا من خلال حديثه عن التصورات الأربعة الرئيسة لمفهوم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

(3) **التصورات الرئيسة لمفهوم الأمة:**

إزاء الأنساق الأربعة التي تتكامل في ما بينها لبناء «تصورات الأمة»، ثمة أربع مجموعات كبرى تنضوي تحتها «تعريفات الأمة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هي:

- ❐ **المجموعة الأولى**: التصورات الدينية، ويقصد بها التصورات التي تجعل من «الرابطة الدينية» المحدد الأساسي والأول للأمة.

- **المجموعة الثانية**: التصورات اللغوية، وهي التي تجعل من «الرابطة اللغوية» المحدد الرئيس للأمة.
- **المجموعة الثالثة**: التصورات الإقليمية، وهي تلك التي تجعل من «الإقليم الجغرافي» المتميز المحدد الأساسي للأمة.
- **المجموعة الرابعة**: التصورات السياسية، ويقصد بها التصورات التي تجعل من «الدولة» المحدد الرئيس للأمة.

وتبعًا لذلك، تتعدد التصورات السابقة وفقًا لاختلاف المنطلقات والركائز، كما يتضمن كل تصور منها مجموعة من التصورات الفرعية الأخرى. فالتصورات الدينية للأمة تحتوي على ثلاثة أنماط (أو مسالك) رئيسة، هي: التصور الديني التوفيقي، والتصور الديني السياسي، والتصور الديني اللاسياسي (ص 19)، وتتضمن التصورات اللغوية للأمة كلًا من التصور اللغوي البسيط، الذي ظهر تاريخيًا إبان القرن التاسع عشر، والتصور اللغوي السياسي، الذي تبلور إبان النصف الثاني من القرن العشرين، إضافة إلى كل من التصور اللغوي العنصري، والتصور اللغوي التاريخي، والتصور اللغوي الميتافيزيقي (ص 188). أما التصورات الإقليمية فتتضمن بدورها كلًا من التصور الإقليمي الوطني، والتصور الإقليمي السياسي، والتصور الإقليمي المتحدِّي، والتصور الإقليمي التكاملي (ص 309 - 310)، وأخيرًا تنطوي التصورات السياسية على كل من التصور السياسي البسيط، والتصور السياسي المتطور، والتصور السياسي الدستوري (ص 401 - 402).

بدأ المؤلف أول فصول الكتاب بتحليل التصورات الدينية، فاللغوية، ثم الإقليمية، وأخيرًا التصورات السياسية، غير أن بداية الاهتمام بالمفهوم في الفكر العربي المعاصر تأتي مغايرة للترتيب الذي اتبعه في كتابه. فمن المعلوم أن مفهوم الأمة قد انتقل تاريخيًا من التصور البسيط إلى التصور المركب؛ أي تطور من التلمس الحدسي إلى التفكير التنظيري المجرد (ص 479). وتبعًا لذلك، بدأ التصور اللغوي للأمة في القرن التاسع عشر مع زعماء النهضة الأدبية والشيخ حسن المرصفي المتوفى عام 1890، من مستوى التعريف البسيط والتلمس العفوي، وانتقل منذ بدايات القرن العشرين إلى مستوى التعريف المدروس المركب بعناية ودراية مقارنةً بما سبق. وعلى هذا المنوال تنتظم جهود كل من عبد الغني

العريسي (1889 - 1916) وأقرانه، ونديم البيطار (1924 - 2014)، مرورًا بساطع الحصري (1880 - 1968)، وزكي الأرسوزي (1899 - 1968)، وليس انتهاء بمنظري الحقبة الناصرية وحزب البعث، وغيرهم (ص 270 - 306).

أما في ما يتعلق بالتصور الإقليمي لمفهوم الأمة، فقد بدأ تاريخيًا مع المعلم بطرس البستاني (1819 - 1883)، وإن ظل أقرب ما يكون إلى البساطة والتجربة المباشرة منه إلى التعقيد والبحث المتعدد الجوانب؛ كما هو ملاحظ في فكر أنطون سعادة (1904 - 1949)، وجمال حمدان (1982 - 1993) لاحقًا بصفة خاصة. والأمر نفسه يكاد ينطبق بدوره على التصورات السياسية للمفهوم، التي تنوعت ما بين بسيط، ومتطور، ودستوري، وإن كان شكله التنظيري لم يتسع بعدُ ولم يتنوع بقدر ما هو ملحوظ في تطور الأشكال التنظيرية الأخرى للتصور اللغوي ونظيره الإقليمي.

من ناحية أخرى، لا تتناسب أقسام الكتاب وفصوله لجهة الحجم مقارنةً بين بعضها وبعضها الآخر. فالقسم الرابع والأخير الذي يتناول «التصورات السياسية» (ص 401 - 478؛ بواقع 77 صفحة) يُعد أقل الأقسام حجمًا، بالرغم من أهمية «المرجعية السياسية» في تشكل مفهوم الأمة في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر، مقارنةً بالقسم الأول الذي يتناول «التصورات الدينية»، والذي يتضمن فصولًا ثلاثة ويُعد أكبر الأقسام حجمًا (ص 21 - 184؛ بواقع 163 صفحة)، وهو أمر له ما يبرره تمامًا بالنظر إلى «مركزية الأفكار الدينية» في تشكل مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي، الذي يجعل «من رابطة العقيدة الدينية، وبالتحديد الإسلام، المقوِّم الجوهري للأمة» (ص 19).

أما القسم الثاني من الكتاب، الذي يتناول «التصورات اللغوية»، متضمنًا فصولًا أربعة (ص 189 - 306؛ بواقع 117 صفحة)، فيُعد أوسطها حجمًا، وكان من الأولى أن يحل محل القسم الأول لجهة الترتيب في الكتاب. أخيرًا، يعد القسم الثالث، وهو يتناول «التصورات الإقليمية»، متضمنًا فصولًا ثلاثة (ص 309 - 397؛ بواقع 88 صفحة)، من أصغر الأقسام حجمًا؛ وذلك يتناسب مع طبيعة موضوعه. ولعل عدم التناسب الكمي يعود في جوهره إلى تداخل التصورات اللغوية والدينية والسياسية في تشكيل مفهوم الأمة، وهو أمرٌ يصعب معه فصل بعضها عن بعضها الآخر.

(4) التصورات الدينية في سياق الفكر المعاصر:

يُعد التصور الديني للأمة من أهم التصورات السائدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وقد انطلق هذا الاتجاه في الأساس من تصور نموذجي مركب للأمة الإسلامية. وبحسب المؤلف، ثمة أصناف، أو بالأحرى مسالك ثلاثة للتصورات الدينية للأمة، هي:

1. **المسلك التوفيقي**: يهدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين؛ نظرًا إلى تعذر الوحدة الشاملة. وقد استعرض المؤلف تصورات كل من خير الدين التونسي (1810 - 1889)، وجمال الدين الأفغاني (1839 - 1897)، ومحمد عبده (1849 - 1905)، وعبد الرحمن الكواكبي (1854 - 1902)، ومحمد رشيد رضا (1865 - 1935)، وعبد الحميد بن باديس (1889 - 1940)، بوصفهم ممثلين لهذا المسلك.
2. **المسلك الراديكالي المثالي**: يتغيًّا بعث الوحدة الإسلامية الشاملة، مع التركيز على الوحدة السياسية. ومن أبرز منظري هذا المسلك حسن البنا (1906 - 1949)، وعبد القادر عودة (1906 - 1954)، وسيد قطب (1906 - 1966).
3. **المسلك الواقعي النقدي**: يؤمن بتخطي الواقع التاريخي طورَ الوحدات الدينية الشاملة وطورَ تركُّز الدولة على الدين، ويترك المجال مفتوحًا أمام أشكال جديدة من الاتحاد الديني. وعلى رأس منظري هذا المسلك علي عبد الرازق (1888 - 1966)، وخالد محمد خالد (1920 - 1996)، وطه حسين (1889 - 1973)، ومحمد النويهي (1916 - 1980).

على أن اللافت للنظر، ضمن هذا الإطار، هو غياب تصورات كل من شبلي شميل (1850 - 1917)، وفرح أنطون (1874 - 1922)، وسلامة موسى (1887 - 1958)، ومثقفي الشوام بصفة عامة، الذين أولوا مسألة الأمة حيزًا واسعًا من اهتماماتهم؛ خاصة ما يتعلق بسجالات فرح أنطون مع الإمام محمد عبده حول طبيعة السلطة الدينية وعلائقها بنظيرتها المدنية، ومركزية «مرجعية الأمة» في أمور السياسة والحكم والشرعية.

من جهة أخرى، يبدو التصور الديني التوفيقي للأمة أقل تعقيدًا من التصور الديني السياسي، والسبب في ذلك أنه يترك مشكلة الوحدة السياسية ذات الإسناد الديني خارجة عن نطاق المشكلات التي يراها في قوام الأمة، وإن ظل أكثر تعقيدًا - في الوقت نفسه - من

التصور الديني اللاسياسي لها؛ نظرًا إلى كونه لا يحسم مثله قضية استقلال «الدولة القومية» عن «الرابطة الدينية» والشريعة الإسلامية (ص 480). فمن محاولة خير الدين التونسي، الهادفة إلى تدارك التخلف الإسلامي في ميادين التمدن، إلى محاولة عبد الحميد بن باديس الهادفة إلى التوفيق بين خدمة الدين وخدمة الوطن، مرورًا بمحاولات زعماء الفكر الإصلاحي السلفي، وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا (ص 22 - 97) - عرف التصور الديني التوفيقي للأمة أشكالًا عدة تتفرع من مطلب الوحدة، وتتباين في الموقف من الخلافة والسياسة، وكذلك في التعامل مع القومية الحديثة؛ لذلك كله، تبدو محاولاتهم، بالنسبة إلى سياق عصرهم، جريئة ولكنها ملتوية، ذات طموح غير أنها متحفظة في الوقت عينه، واضحة ولكن مرتبكة في آن معًا، وإن بدا واضحًا أنّ ثمة تناميًا داخليًا يخترق حركة تواصلها.

والواقع أننا إذا أمعنّا النظر في نوعية هذه الحركة التنظيرية المتنامية حول فكرة الأمة، فسوف نجد اختلافًا كبيرًا في ما بين أنواعها ومجاريها. ففي الوقت الذي يبني فيه التصور الديني التوفيقي تنظيراته على مبادئ دينية عامة، وعلى اعتبارات عملية مرتبطة بمبدأ الضرورات التي تبيح المحظورات، يبقى هذا التنظير مشتملًا على خليط من فكر عقائدي منفتح وفكر عملي براغماتي. ونتيجة لذلك، يُعد هذا المسلك من أغنى أصناف التصورات الدينية للأمة وأشدها تأثيرًا في الحياة العملية. فبحكم تركيبته هذه، أصبح بمنزلة المجال المفتوح لتجدد أشكال التسوية بين مطلب «التوحيد الديني» من جهة، ومطلب التعامل مع واقع المجتمعات العصرية القائمة على «المبدأ القومي العلماني» من جهة أخرى. وما دام منطق التسوية المتجدِّدة عبارة عن خليط من منطق تبشيري ومنطق ذرائعي، ونظرًا إلى كونه لا يرضي العقول التي تُفضِّل الحلول القاطعة، فقد نما على جانبيه تياران متناقضان تمامًا يسعى أحدهما إلى التخلص من كل مساومة محتملة أو ممكنة مع واقع المجتمعات العصرية المعلمنة، في حين يسعى ثانيهما إلى دفع المساومة قُدمًا مع هذه المجتمعات بأقصى درجة ممكنة.

وهكذا جاء التنظير للأمة في الفكر الديني السياسي مبنيًا على نوع من تقديم مطلق لواجب مُستعادٍ ونوع من احتقار مطلق لواقع مُعادٍ. ومن ثم، تبدو المعالم الرئيسة لبنية التصور الديني السياسي للأمة في فكر «جماعة الإخوان المسلمين» بصفة خاصة ممثلةً في التركيز على

الواجب الديني، والطرح المثالي لوحدة الأمة كمقوم جوهري للأمة، واستعادة مدهشة لعلاقة أمة الإسلام بالجاهلية (ص 143)، في حين جاء التنظير في الفكر الديني اللاسياسي أقرب ما يكون إلى منطق التفسير التاريخي المتسم بالواقعية العلمية والتقدمية. ولعل ذلك ما جعله يرتاح إلى الالتزام القومي أو الوطني، كما تطرحه التصورات اللغوية والإقليمية للأمة، بأكثر مما يرتاح إليها التصور الديني التوفيقي (ص 480).

(5) التصورات اللغوية والإقليمية:

سرعان ما تزايد تأثير التصورات غير الدينية بتزايد التنظير العلمي فيها، وهو ما يبدو واضحًا جدًا من خلال كتابات ساطع الحصري، ونديم البيطار، وغيرهما. ففي حين أضاف الحصري إلى الفكر القومي العربي، الذي كان شائعًا حتى الحرب العالمية الثانية، منهج المقارنة التاريخية المنفتحة على تجارب التكوين والتحرر القومية في العالم الحديث، لا سيما بعد الثورة الفرنسية، أضاف البيطار إلى الفكر القومي نفسه منهج المقارنة السوسيولوجية المبنية على الفكرة القائلة إن العقل العلمي الحق هو العقل الذي يتوصل إلى كشف قوانين الظاهرات الاجتماعية - التاريخية، ومن بينها، بطبيعة الحال، الظاهرة القومية الوحدوية (ص 481).

وما دامت القوانين الاجتماعية التاريخية عبارة عن قوانين انتظامية احتمالية بطبيعتها، وليست قوانين علية مطلقة، وما دامت قوانين التجارب القومية الوحدوية عبارة عن قوانين سياسية في الجوهر، وليست قوانين ثقافية، فإن التنظير اللغوي الثقافي لوحدة الأمة - كما طرحه الحصري - يصبح على هذا الأساس أقرب إلى منطق «التسوية» منه إلى منطق «الثورة»؛ ومن ثم تصبح الاستعانة بالعلوم الاجتماعية التاريخية متيسرة للتصورات السياسية الإقليمية بقدر تيسرها للتصور اللغوي السياسي للأمة، إن لم يكن أكثر. ومع ذلك، مارس هذا المفكر، بفضل نشاطه الدؤوب في الإدارة والكتابة، تأثيرًا كبيرًا في جيلين من أجيال أقطار المشرق العربي، لكنه لم يستطع إقناع جميع مفكري القومية العربية بمنهجه الوضعي، الأميل إلى السكون، ونزعته الثقافية التربوية، المقللة من شأن عامل «الدولة» في تكوين «الأمة» (ص 249).

وفي الحصيلة، يدل تطور التنظير في تاريخ التصور الإقليمي للأمة على اتساع استخدام العلوم الاجتماعية، انطلاقًا من علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، فضلًا عن كونه قد منح

نتائـج مهمـة في تآليـف كل من أنطون سـعادة (1904 - 1949)، وجمال حمـدان بصفة خاصة، تـوازي - على الأقـل من الناحية النظرية - النتائج التي وفرها اسـتخدام هـذه العلوم لمصلحة التصورات اللغوية ولمصلحة التصورات السياسـية للأمة. ومن ثم، يكشـف هذا الترابط عن سـمة أخرى من سـمات تصورات الأمة في الفكر العربي الـمعاصر؛ ألا وهي سـمة الـحضور الفاعل - إن لم نقل الطاغي - لعامل «الدولة» في جميع التصورات السابقة.

وعلى الرغم من بديهة أنْ تشـهدَ التصورات السياسـية هذا الـحضور في أقوى أشـكالـه - نظـرًا إلى كونها تجعل من عامل «الدولة» الـمقوم الأسـاسي الأول لكيان الأمة - فإنها لم تنفرد تمامًا بهذه الـميزة عن باقي التصورات الأخرى؛ إذ اعترف التصور اللغوي السـياسي - كما عبر عنـه الفكر القومي لحزب البعث وجمال عبد الناصر ونديم البيطار - لعامل وحدة الدولة بدور رئيس في تشكيل الأمة. فالدولة - بحسب هذا التصور - لا تأتي بعد الأمة؛ لا من حيث الكيان، ولا من حيث التكوين، بل هي عامل رئيس من عوامل تكوين الأمة، إن لم تكن العامل الرئيس بامتياز (ص269). وبالـمثل، ينحو التصور الديني السـياسي للأمة في فكر كل من حسـن البنا، وسـيد قطب، وعبد القادر عودة، نحو تبني الأطروحة القائلة إن الوحدة السياسـية؛ أي عامل الدولـة الواحدة والـحكم الواحد، شرط واجب وأسـاسي لتحقيق كيان الأمة الواحدة، وإنه من دون تحققه ليس ثمة إمكانية فعلية لوجود الأمة التي تحول شـعار « كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة» إلى حقيقة سياسية تتخذ شكل دولة اتحادية عظمى (ص 142).

ليس هذا فحسـب، بل إن التصور الإقليمي الـمتحدي - كما طرحه أنطون سعادة - يتلاقى هـو الآخر مع التصـور الإقليمي التكاملي - كـما صاغه جمال حمدان - حول الدور الـحاسـم الذي تؤديه «وحدة الدولة» في تشـكيل «الوحدة القومية التامة». فالـمقولة الأساسية في فكره هـي مقولة «الشـخصية الإقليمية» التي يفسر بها حمدان «شـخصية مصر»، ويدعو في ضوئها إلى فهم بنية العالـم العربي، مسـتلهمًا نماذج عدة ظهرت في الفكر الـجغرافي في إنكلترا وفرنسـا (ص 379 - 380). أما التصورات الأخرى التي لم تنظر إلى «الدولة» كعنصر من عناصر مفهوم الأمة، فقد ظل هاجسها الأول ممثلًا في كيفية التوفيق بين ماهية الأمة التي لا تنطوي على عامل الدولة الواحدة من ناحية، ووجود الأمة الذي لا يبلغ حد الاكتمال إلا بواسطة هذا العامل من ناحية أخرى.

في المقابل من ذلك، اتجه التصور الديني اللاسياسي اتجاهًا مضادًا لسائر التصورات السابقة، معارضًا الجمع بين الطموح إلى «الوحدة الدينية» من جهة، وهاجس «الوحدة السياسية» من جهة أخرى، و إن كانت معارضته هذه ليست بدعًا في تاريخ التصورات العربية المعاصرة لمفهوم الأمة؛ و إنما تكاد تكون قاسمًا مشتركًا يرد ضمن تضاعيف مختلف التصورات الأخرى.

(6) **أدلجة الأمة وانعكاساتها**:

نحن، إذًا، أمام تصورات أيديولوجية مشروطة بظروف وصراعات اجتماعية معينة، ومشروطة كذلك بنمط خاص من الجدل والمناقشة؛ لذا ينبغي التمييز بين ضربين من الجدل في ما بينهما:

- الجدل الذي يكون بين نوع ونوع، والذي ظل بمنزلة المحرك الدائم؛ بحيث يبدو ويختفي، يقوى و يضعف، رهنًا لحسابات علاقات القوى المتصارعة على ساحة الأحداث.
- الجدل الذي يتم بين صنف وصنف من ضمن النوع الواحد، والذي بينما كان قويًا في نطاق «التصور الديني والتصور اللغوي»، ظل ضعيفًا في نطاق «التصور الإقليمي والتصور السياسي» (ص 483)، بل إنه اتخذ شكلًا حادًا حينًا، كما في العلاقات في ما بين التصور الديني السياسي ونظيره اللاسياسي، وشكلا هادئًا حينًا آخر، كما في العلاقات في ما بين التصور اللغوي والتاريخ، والتصور اللغوي العنصري والتصور اللغوي السياسي.

وفي السياق ذاته، واجه التصور اللغوي للأمة كلًا من التصور الديني والتصور الإقليمي والتصور السياسي، وحاول أن يردّ على حجج كل تصور، وأن يستوعبها من ضمن استراتيجية العمل من أجل تثبيت الانتماء القومي اللغوي. لذا، تعددت المذاهب والمواقف حول موضوع العلاقة بين الأمة والدين؛ أي بين الهوية العربية والإسلام، وكذلك في موضوع العلاقة بين العروبة الشاملة والانتماءات الإقليمية أو القُطرية (ص 483 - 484).

كما لم تكن المناقشات بين التصور الإقليمي والتصورات الأخرى أقل احتدامًا، مع

التأكيد على اختلاف اتجاهاتها في سورية عما كانت عليه في مصر؛ تبعًا للفوارق الطبيعية بين البلدين، من حيث التكوين السكاني والمعطيات المذهبية الدينية والتاريخ السياسي، وغير ذلك. ونتيجة لذلك، تشعبت المناقشة بين التصور الإقليمي للأمة والتصورات المعارضة لها شعبتين، وأنتجت بالمثل موقفين متباينين من قضية الدولة القائمة، ومن قضية العلاقة بين الدين والأمة والدولة.

❐❐❐

حادي عشر: مسيحيون ومسلمون إخوة أمام الله ... مساهمة في مد جسور الحوار بين الإسلام والمسيحية

انطلاقاً من تجربة شخصية يقدم الأب اليسوعي كريستيان فان نسبن وصفاً عملياً، لا نظرياً لإقامة تعايش حقيقي بين المسيحيين والمسلمين بناءً على أهم الأسس المشتركة: الإيمان بالاله الواحد. ففي كتابه «مسيحيون ومسلمون إخوة أمام الله» يدعو نسبن إلى مشروع بلورة ميثاق عربي إسلامي - مسيحي تنص بنوده الرئيسية على ضرورة إقامة حوار بين الفريقين كتعبير عملي عن قيمها الدينية المشتركة التي تبرهن أن الاختلاف الديني لا يلغي شيئاً من واقع الانتماء المشترك والواحد للحضارة العربية الإسلامية، تلك التي أسهم في بنائها مسيحيون ومسلمون جنباً إلى جنب.

ولعل أهم ما يميز الكتاب أنه جاء نتيجةَ تجربةٍ خاصة وفريدة من نوعها عايشها مؤلفه على مدى ما يقرب من نصف قرن. فعلى رغم كونه مسيحياً يسوعياً أُرسل الأب فان نسبن إلى مصر عام 1962 ليتخصص في الفلسفة العربية الإسلامية، ومنذ ذلك الحين استقر في مصر والتحق بالعديد من المنظمات والجمعيات الأهلية مثل «جماعة الإخاء الديني» و«اللجنة المصرية للعدالة والسلام» وغيرهما.

يدعو المؤلف في كتابه هذا إلى ضرورة إقامة لقاء وحوار ما بين المسلمين والمسيحين يُتيح لهم تعاونا حقيقيا في شتى المجالات، مؤكداً في الوقت نفسه، ضرورة تجاوز الأحكام المسبقة المتبادلة بين الطرفين والتي تشكل خطراً داهماً على البناء والنسيج المشتركين للمجتمع المصري، وكل مجتمع آخر. وفي المحصلة، يؤمن المؤلف بأن الأحكام المغلوطة لدى كل طرف تجاه الطرف الآخر تؤدي دائماً إلى تولد مخاوف مغلوطة أيضاً فيما تدعم هذه المخاوف النبذ الذي يتحول بدوره، وبسهولة شديدة للأسف الشديد، إلى تكوين حلقة مفرغة من النبذ المتبادل.. وهكذا دواليك!.

ينادي الأب فان نسبن بضرورة كسر دائرة الاشتباهات والاتهامات المضادة أولاً، وتأسيس قاعدة من الثقة المتبادلة تتم على ضوئها مناقشة كل المخاوف بوضوح تام ثانياً، وصولاً إلى تحقيق أسمى وأبهى درجة من التلاقي والتعايش المشترك «تحت نور روح الله» ثالثاً. وعلى

رغـم أن الاختـلاف أمر بديهي، حتى بين أتبـاع الديانة الواحـدة، إلا أن الاختلاف القائم بين الأقباط والـمسلمين في مصر سُعِّرَ لأبعد مدى ولأسباب متعددة يأتي على رأسها الطموح الزائد والتطلع الشديد لدى النظام السياسي القائم لامتلاك نواصي القوة والسلطة والتحكم بمجريات الأمور كلها.

أما على الـمسـتوى الدولي، فلم يجد القطب الواحد أدنى غضاضة في تأجيج الصراعات و إشـعال الاختلافات هنا وهناك حتـى تتفتت قوى التصدي لهيمنته بانقسـام الأديان إلى طوائـف ومذاهب وملل ونحـل وفرق وجماعـات وبتفتت الأوطـان إلى هويات وأعراق وقوميـات وأغلبيات وأقليات... إلـخ. وفي كل الأحوال، لم تكن هذه الاختلافات طبيعية بحيث تُفضي في مجملها إلى التنوع والتعدد «و إنما كانت عبارة عن محض كيانات مصطنعة بُنيت على الاسـتبداد والتعصب، واسـتناداً الى حسابات الربح والـخسارة، وبغية احتكار السلطة وتحديد معايير الـخطأ والصواب ليس إلا!. ففي مصر بالذات تبدو هذه الـمشكلة متجليـة في أدق تفاصيل الـحياة اليوميـة لكل من طرفي الـمعادلة: الأقباط والـمسـلمين. ولأن «أبونا» كريسـتيان، كما يدعوه أصدقاؤه وتلاميذه الـمسلمون، عاش في مصر وخبر هذه الـمعادلة القاسـية بنفسـه لما يقرب من خمسـة عقود، فقد اهتدى إلى حل للمشـكلة قوامه أمران:

أولهما، توحد البشر في الإيمان بالله الواحد. **وثانيهما**، حثهم على السعي إلى التواصل واللقاء والـحوار. وبحسـبه، فإن التوحد في الإيمان حلٌ إنسـانيٌ بالدرجة الأولى «لأن البشر وحدهم، دون غيرهم من الـمخلوقات، هم القادرون على تحقيقه بغض النظر عن تعدد معتقداتهم وتنوع مذاهبهم. وهو بهذا الـحل الإنسـاني يتجاوز كل الـمشـاريع ومختلف البرامج التي سعت أيضاً الى تحقيق التواصل الإنسـاني بواسـطة الـحوار، حضارياً كان أو ثقافيـاً أو دينياً، والتي تبنتها العديد من الـمنظمات والـمؤسسـات الدولية، وسرعان ما تحولت، في نهاية الـمطاف، إلى مجرد كرنفالات واحتفالات رسمية وباءت جميعا بالفشل الذريع رغم ما أُغدق عليها من أموال. لقد أدرك «الأب» بطبيعة عمله ودراسـته ومعايشـته الناس في مصر أنه لا بد من البدء أولا باختبار الآليات الـمتبعة في اللقاءات الإنسانية التي يسعى إليها أطرافها بشغف رغبةً في تحقيق التواصل الـمنشود. وفي الواقع، لا يقدم الأب فان نسبن مشروعاً كسابقيه بقدر ما يُقدم في النصف الأول

من كتابه، على وجه الخصوص، مسار تجربةٍ حية ومعاشة لتصبح نموذجاً أو مثالاً. أي أنه قلب القضية رأساً على عقب، كما يقال، وبدل أن يبدأ، كما هو معتاد، من شرح وتحليل مجموعة من الأطر والمفاهيم والمبادئ النظرية البحتة، أو من خلال استعراض آليات مُفترضة الفاعلية» راح على العكس من ذلك تماما يبدأ من دروس المعايشة ومن خوض غمار التجربة منحياً جانباً كل الجوانب والأحكام والنظريات والصيغ الجاهزة الأخرى لينتهي إلى استخلاص المفاهيم والقناعات والآليات التي أسفرت عنها تجربته الذاتية.

ينطلق المؤلف إذاً من مفاهيم إنسانية عامة يمكن أن يأخذ بها أي إنسان مؤمن بالله من قبيل: التحديات والرجاء، الأخوة والمغايرة، الاحترام والتواصل... إلخ. أما في ما يتعلق بالآليات التي عول عليها، فقد اكتفى باثنتين فقط هما: اللقاء والحوار ومن خلالهما نجح في أن يتجاوز إيمانه الخاص بالمسيحية إلى الإيمان بالله الواحد، وقد تطلب ذلك منه معرفة دقيقة وانفتاحاً مثرياً وتنمية دائمة للقدرة على التواصل مع من أسماهم «الأغيار» جعله يتخلص من كل حساسية موجودة أو مفترضة بفضل الأحكام المسبقة تجاه الإسلام.

وفي سرده لتجربته الشخصية أكد المؤلف أن الإنسان لا يكون إنساناً من دون الآخرين وأن البشرية لم تخل يوماً ممن يتطلعون بمزيد من التفاني والإخلاص للتواصل الإنساني الحميم» بغض النظر عن اعتبارات اللون والعرق والجنس والدين. وفي النصف الأول من الكتاب، يسترجع الأب فان نسبن بداية اهتمامه بالتواصل الإنساني فيذكر أنها كانت في ربيع عام 1957 حين استمع الى محاضرة ألقاها أستاذ مسيحي متخصص في الإسلاميات بهدف شحذ حماس دارسي اللاهوت المسيحي من الشباب للعمل في البيئات الإسلامية سعيا لتحقيق التواصل المفقود مع المسلمين.

وسرعان ما كان لبنان أول محطة في رحلته الى العالم الإسلامي» المغاير». وفيها تعلم اللغة العربية على يدي الأب أندريه دالفرني، والذي كان يؤمن بأن اللغة، نظراً الى كونها أداة التواصل الإنساني الأولى، تُعد ضمانةً أساسية لتحقيق التعايش المشترك و إرساء قيم المحبة والتسامح والسلام، كما كان يؤكد أهميتها أيضاً لتحقيق ما سماه «عدالة الفرص» بمعنى أنه لا يصح للطرف الأقوى استغلالها لمصلحته بجعلها ناقلة لأفكاره وقناعاته فقط حاجبة لأفكار الأطراف الأخرى. و بهذا المعنى يعد الأب دالفرني أحد الجنود المجهولين الذين بذلوا

جهوداً مضنية لتحقيق التقارب والتفاهم الإنسانيين أسفرت عن إصدار وثيقة مجمع الفاتيكان الثاني 1962 - 1965.

وفي الواقع، هناك سلسلة طويلة متصلة الحلقات ممن تفانوا في بناء الجسور بين «قبائل البشرية» معولين في ذلك على الإيمان بالله، وعلى «العشم» في البشر، وعلى الأمل بتحقيق التواصل الإنساني الدائم، ممن جعلوا هذا الهدف بمثابة رسالتهم في الحياة من دون تكليفات رسمية، ومن دون دعم مادي يذكر، ومن بين هؤلاء: لويس ماسينيون، المستشرق الفرنسي الشهير، ومارتن بوبر، اليهودي النمسوي الأصل الإسرائيلي الوفاة صاحب كتاب «الأنا والأنت»، الأب جورج شحاته قنواتي، مؤسس معهد ومكتبة الآباء الدومنيكان بالقاهرة، والشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الأزهر السابق وصاحب كتاب «تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية»، وغيرهم الكثير.

في مصر، المحطة الثانية في رحلة الأب فان نسبن، التحق بقسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس وتتلمذ على يد مؤسس القسم الفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي وحقق الأخوة الإنسانية الكاملة مع رفيق رحلته العلمية الدكتور محمود رجب الذي كان معيداً في القسم آنذاك. لذا يفرد المؤلف صفحات طوالاً يتحدث فيها عن شخصية رجب المنفتحة بحكم طبيعتها والمقبلة على المغاير بحكم تكوينها الفلسفي وبحكم نشأتها الدينية الرصينة. فقد احتضن رجب الراهبَ الشاب الدارس للفلسفة، وجعل منه أخاً لابنه الوحيد ضارباً له مثلاً عملياً قاطعاً على الإمكانية التي يتيحها الإسلام للمؤمنين به للقاء المغاير عقائدياً، ما ساهم في صوغ مفاهيم صاحب هذا الكتاب وقناعاته الفكرية. والنتيجة التي يخرج بها الأب فان نسبن من هذه التجربة الفريدة تتمثل في الوصول إلى قناعة تامة بأن الحوار لا يمثل نقطة البداية و إنما هو الخطوة التالية على اللقاء الإنساني العفوي غير المشروط وغير المخطط له، فمن شأن ذلك إزالة العقبات والحواجز بين البشر و إقامة ألفة أولية بينهم.

❐❐❐

ثاني عشر: الحرب العادلة في الإسلام[1]

يتطلع هذا الكتاب المهم إلى وصف كيفية ممارسة منطق الشريعة الإسلامية بين المسلمين المعاصرين؛ وبخاصة بالنسبة إلى النقاش الدائر حول القوة المسلحة والأخلاقيات السياسية المستوحاة من الحجج والحيثيات التي يسوقها الناشطون الإسلاميون، وذلك كله من خلال تفسير مصطلح «الجهاد» الذي أصبح يرتبط بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر على وجه الخصوص بأكثر المعاني تضليلا وإرهابا.

في هذا السياق؛ يقدم جون كلسي، الأستاذ الباحث في أخلاقيات الدين بجامعة فلوريدا الأمريكية، تفسيرات واضحة لظروف الجهاد الذي يتبعهُ المسلون المعاصرون، بحسب التقليد الإسلاميّ، مُرتكزا في تفسيراته هذه إلى الأحداث التاريخية من جهة، والآيات القرآنية من جهة ثانية في محاولة منه لتقويم الحجج الإسلامية المرتبطة بـ «منطق الشريعة» من ناحية، وإزالة الالتباسات المتعلقة بـ «مسألة الحرب العادلة» عند المسلمين وغير المسلمين من ناحية ثانية.

مما لا شك فيه أن حدث الحادي عشر من سبتمبر كان بمثابة البركان الذي زلزل أركان الولايات المتحدة الأمريكية بالإضافة إلى بقاع شتى من أنحاء العالم. فمع أنه كان قد سبق للقوى المعادية للديمقراطية، بحسب تعبير بوش، أن استهدفت الولايات المتحدة وحلفاءها، إلا أن هذه الحرب عادت في الحادي عشر من سبتمبر إلى عُقر دار الولايات المتحدة حاملة معها رسالة تفيدها بوجود شعوب تكن لها الكراهية وتمقت القيم التي تعتنقها وتؤمن بها، وأنها لا تعتزم التصدي لانتشار هذه القيم فحسب، وإنما تلتزم أيضا شنَ هجمات تستهدفُ بها نفوذ الولايات المتحدة ومصالحها في آن معا.

وفي فورة رد الفعل الغاضب على حدث هكذا صدر العديد من التصريحات المعادية للإسلام المؤذنة ببداية «الحرب الصليبية» تارة أو «الحرب العالمية الثالثة» تارة أخرى ضد من أطلقت عليهم لقب «الفاشية الإسلامية» باعتبارها المسئولة عن هذا الحدث.

(1) جون كلسي، مسألة الحرب العادلة في الإسلام، ترجمة: رلى ذبيان، مراجعة: د. رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، عدد الصفحات 288.

وحتى عندما صرح الرئيس الأمريكيّ جورج بوش بعد ذلك أنّ «الإسلام يعني السلام»، وأكد جازما أن أولئك الذين ينفذون الهجمات إنما «خطفوا الإسلام»، فإنه سرعان ما انبرى إنجيليون بارزون من أمثال فرانكلين غراهامFranklin Graham وتشارلز كولسون Charles Coulson وجيري فولويل Jerry Falwell وغيرهم يعلنون على الملأ أن الإسلام ليس إلا ديانة زائفة مضللة محتومةَ الارتباط بالشر والأذى، وبخاصة عندما تتخذ لها من العنف الأعمى شكلا ونمطا فتضرب من دون قيد أو تمييز!!

وفي الوقت نفسه؛ كان ثمة من يعمِدُ إلى التحدث عن الإسلام بلغة تُفردُ لصراع الحضارات حيزا أكبر. ومع ذلك، بقيت النظرة الحاكمة على حالها خاصة وأن أغلب هؤلاء قد نجح في الحصول على تصريحات نطق بها ابن لادن ومعاونوه فاحتجوا بها مُظهرينَ أنّ هجمات الحادي عشر من أيلول لم تكن انحرافا عمّا هو طبيعي أو سويّ في التقليد الذي نهج الإسلام عليه، بل إن الذين قاموا بها كانوا من الأتباع الحقيقيين لمحمد ﷺ، فيما اتُّهِمَ الذين يحاولون فصلَ الإسلام عن سياسات القاعدة بأنهم مُسلمون مَزعومون يَنقُصُهم الإيمانُ الراسخ، ولا يستحقونَ الثقة، بل ويفتقرونَ إلى الجدارة في تمثيل الدين كذل!!

والواقع أن المسلمين اليوم مُقحمون في جدال جدّي حول الأخلاقيات السياسية، وهو جدال يتوسّلُ الممارسات والأعراف الواقعة في صُلب التقليد الإسلامي، لغةً يُعبر بها عن مكنونة ومقاصده. وبالتالي، فإن فريقا من المسيحين الإنجليين قد ادعوا ارتباط الإسلام ارتباطا عضويا بالعنف في وقت ينبري فيه المسلمون المدافعون عن دينهم، وأولئك الملتزمون بالتنوع الثقافي، إلى تأكيد انتفاء أي علاقة للإسلام بعنف من هذا النوع. ومن هنا، فإن واحدا من أهم مقاصد هذا الكتاب يكمن في تزويد قارئه بتوصيفٍ دقيق ومنتظم للمنظور الدينيّ للقاعدة، وغيرها من المجموعات الناشطة في هذا السياق. ولعل ذلك ما دفع المؤلف لأن يؤكد في تقديمه الكتاب أنه بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في إقامة الحجة على أنه ليس للإسلام أيّ علاقة بهجمات الحادي عشر من سبتمبر؛ فإنهم لن يجدوا فيه إلى ما يرتاحون إليه سبيلا، ولا إلى ما يعطيهم الحق في ما يحتجون به خاصة وأن الوقائع، بحسب المؤلف، جلية واضحة: فأسامة بن لادن والظواهري وغيرهما من النشطاء يُلقون اللوم على بعض من الممارسات والمواضيع المركزية في التقاليد الإسلامية. ومن ثم، فإن أفضل السبل لإدراك

كنه الإفادات الصادرة عن قادة القاعدة، إنما يكمن في اعتبارها محاولات تهدف إلى جعل مسار العمل أو النشاط شرعيا أو مُسوَّغا، وذلك عبر استخدام مصطلحات تستوحي فلسفة التشريع الإسلامي وترتبط به وهو ما يطلق عليه المؤلف تسمية «منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها».

(1) **الإسلام والسلام:**

من المعلوم أن الإسلام يعني بحرفيته «الاستسلام والانقياد والطاعة». ومن ثم، ينطبق الإسلام على السعي إلى تنظيم الحياة بطرق تجسد التسليم بالله والاعتراف به بوصفه «رب العالمين». أما لفظة «مسلم» فهي تنطبق على «مَن يُسْلِم»، أي على مَن يتبع هدى الله ويلتزم ويُشغل بالسعي إلى تنظيم حياته بطرق تُمثل اعترافه بسلطان الله وتسليمه له.

وفقا لما سبق، يعني «الإسلام» إذن طريقة في العيش ونهجا للحياة يتولاهما المؤمن بنية إطاعة الله وتوقيره. وإذ يأخذ البشر على عاتقهم مهمة إطاعة الله وتوقيره والاستسلام لمشيئته؛ فإنهم يعترفون بمن هم؟ وبما هم؟ ويتصرفون وفقا لطبيعتهم أو فطرتهم التي تُملي عليهم أن ينشدوا السلام ويجِدوا في طلبه. ومن هنا، فإن كلا من السعادة والسلام [بمعنى السكينة] على المستويين الشخصي والاجتماعي إنما يَنتجان من هذا السعي.

وفي المحصلة، إن هذا المفهوم للإسلام الذي يرقى إلى وعد أولئك الذين يؤمنون بالله ويأتون الصالحات من الأعمال، يجتذب اليوم أكثر من بليون مؤمن يتوزعون في كل واحدة من أمم الأرض. ففي الولايات المتحدة الأمريكية وحدها يقدر المسلمون بأربعة ملايين نسمة، أي ما يعادل تقريبا عدد الذين يتدينون بالبروتستانتية.

فالإسلام، بمعنى الاستسلام لمشيئة الله وطاعته، يمثل في الأساس طبيعة فطرية بالنسبة إلى الإنسانية. ذلك أن الاستسلام وما يستتبعه من انقياد كامل لله يجسد ميلا خاصا لدى المخلوقات التي تجد لحياتها وقدراتها مصدرا في قوة وإرادة الله ومن هذا المنطلق يستحث الله النبي ﷺ على الثبات في الإيمان بالدين الحنيف الذي هو ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30].

وبالتالي، فإن مفهوم الإسلام كدين للإنسانية يجد له لازمة في القول إن للكائنات البشرية

قدرة على الاعتراف بالله، وأن للإنسان كما يؤكد القرآن الكريم مقدرة على التفكير والدخول في المنطق الجدليّ الاستنتاجي، ما يُؤمنُ له إدراك الخالق عَزَّوَجَلَّ، ولا سيما أن في استطاعة الكائنات البشرية التفكر بمجموعة من «العلامات» [الآيات] التي تدل على صانعها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: 21 - 27].

ماذا يعني الإسلام اذاً، كتجلٍّ لجوهر الانقياد لمشيئة الله؟ في محاولته الإجابة على هذا التساؤل يتوقف المؤلف عند ثلاثة من الأجوبة الممكنة مؤكدا أن الإسلام الذي يعني الانقياد لأمر الله، الآمر الناهي بلا اعتراض، يمكن أن يجد له تعريفا على الشكل التالي:

أولا: الإسلام حركة دينية تبدأ بحياة وأعمال النبي محمد ﷺ في شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع بعد الميلاد. وفي هذا التعريف يتم تسليط الضوء على حياة الرسول وأتباعه.

ثانيا: الإسلام هو الديانة الفطرية للإنسانية. ويمكن أن ندرك كنه هذا التعريف على ضوء الفقه الإسلامي وتطوره، ولا سيما مفهومَيْ طبيعة وقدَر الكائنات البشرية، على أساس أنها مخلوقات من لدن الله.

ثالثا: الإسلام هو القوة المحرِّكة الكامنة وراء حضارة عالمية عظيمه. ونستطيع أن نجد في هذا التعريف ما يعبر عن المعنى الثقافي والسياسي للإسلام، هذه الديانة النافذة المنبسطة في منطقة تمتد مساحتها من شمال إفريقيا إلى الصين، ومن جنوب أوربا ووسطها إلى شبه القارة الهندية و إندونيسيا وما بعدهما.

(2) منطق الشريعة وتسويغ أحكامها:

قضى النبي ﷺ أواخر أيامه وهو يملي الرسائل إلى حكام الامبراطوريات العظيمة في زمانه، أي إلى كل من قيصر القسطنطينية وملك الساسانيين العظيم ونجاشي الحبشة، يدعوهم فيها إلى التديّن بالإسلام دونما إبطاء ولا مماطلة، مؤكدا أن في قبول الشهادة ما يجتنبون به النزاع، وما يستجلبون به الخير والبركة على شعوبهم. أما إذا لم يشأ القادة المعنيون بالرسائل الإقبال على الإسلام، فينبغي عليهم على الأقل أن يدخلوا مع المسلمين في علاقة خاضعة للجزية كطريقة يعترفون بها بسيادة الإسلام وتفوقه كدين حنيف.

وفي الأحوال كلها، فإن عليهم أن يدركوا، في حال أبوا ذلك، أن محمدا ﷺ إنما هو مكلف برسالة الهية لن يتأخر في نشرها ما دامت تقتضي دعوة الناس جميعا إلى الإسلام. وهو لهذا الغرض أنزل الله عليه الكتاب وأعطاه السيف بحسب الرواية التي اعتمدها المؤلف من تاريخ الطبري، والتي يمكن مقارنتها هنا بما ورد عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما بل سيفا» [إنجيل متى: الآية 34]، وهي الآية التي لم يذكرها كلسي في كتابه على كل حال!

وبحسب المؤلف؛ يرى السواد الأعظم من المسلمين أن توسع الإسلام كان فعل قدر الهي، أسس لأنظمة سياسية اعترفت بالإسلام دينا حقا طبيعيا وفطريا للإنسانية، وحلت محل أنظمة كان لأخطائها الدينية وشوائبها الأخلاقية أن جرت عليها صفة الاستبدادية. فلقد كان من شأن اتساع نظام الحكم الإسلامي أن زاد من فرص تعايش العديد من البشر بسلام نسبي وببلوغ درجة معينة من العدالة، ما انعكس انفتاحا يمكن بموجبه لأي شعب توّاق إلى التحرر من ربقتي الطغيان والاستبداد سماع رسالة الإسلام وتقبلها والإقبال عليها خاصة وأن الإسلام يمنح الشعوب المتحررة حق الخيار بالإبقاء على دينهم المتوارث، شريطة أن يرتضوا حماية النظام الإسلامي الحاكم ويحترموا بعضا من خصائصه.

ومن ثم؛ فإن الطريقة التي قارب المسلمون بها التوسع الجغرافيّ للإسلام تؤشر إلى نيتهم في تصنيفه كنظام ينهج ما يطلق عليه المؤلف تسمية «الطريقة الأبوية المفيدة» في إدارة البلاد ومعاملة الجماعات والأفراد. أضف إلى ذلك أيضا اقتناع المسلمين بأنهم في فتوحاتهم لم يحملوا إلى البلاد التي حلّوا فيها معتقدا أجنبيا أو غريبا، فالإسلام يقع في صميم الفطرة البشرية، وما من أحد يقوى على إعطائه للآخر، وإنما هو منحة من عند المولى عَزَّوَجَلَّ. وهكذا استلزم التوسع الإسلامي برنامجا منتظما لتغيير النظام يكون فيه الجهاد رمزا لجَهد المسلم. ومن ثم، تطورت مفاهيم القتال المشرّف نظرا إلى ارتباطها بهذا الاعتقاد، تماما كما فعلت مفاهيم أخرى أهمها الشهادة والتضحية في سبيل الله.

وفي المحصلة؛ تلمح المصادر الأولى للإسلام إلى تطور الوعي بملائمة القتال بوصفه وسيلة يضمن بها المسلمون حقهم في تنظيم الحياة انسجاما مع التوجيهات الالهية. وبناءً عليه، فإن مفهوم «الحرب العادلة» يعد وجها من وجوه الأدبيات المؤسسة للإسلام، كما أن

المسائل المطروحة حول عدالة القتال قد نشأت كذلك في سياق الفتوحات أو الحملات الأولى التي هدفت إلى «فتح» الأراضي المجاورة للحكم الإسلامي.

أيضا نجد في المفهوم الذي انطوت عليه رسالة النبي ﷺ إلى حكام بيزنطية وغيرها من امبراطوريات العالم القديم، كما في ما اشتملت عليه الروايات من مناظرات دارت بين عليّ وغيره من المعنيين بالأمر بشأن الطريقة الفضلى التي ينبغي اتباعها للرد على الخوارج ومعاوية وغيرهم ممن تسببوا بالنزاع الأهلي [الفتنة الكبرى] وشاركوا فيه ما يؤكد ذلك المفهوم [الحرب العادلة].

وبالتالي؛ فإن الحرب في الإسلام ليست سوى وسيلة يُراد منها تحقيق غرض سياسي يتمثل في إنشاء و إدارة شؤون اتحاد سياسي - إقليمي يحكمه الإسلام. بل إن محاولة إنشاء دولة إسلامية يمثل بحد ذاته وسيلة تستطيع الأمة الإسلامية من خلالها الاضطلاع بالمهمة التي انتدبتْ لتنفيذها والتي تستوجب منها دعوة البشرية إلى الدخول في علاقة مع الله تقوم على الإذعان لإرادته والاستسلام لمشيئته، وهو ما يعنيه «الإسلام».

وبهذا المعنى (الحرب وسيلة لتحقيق دولة الإسلام) تكون الحرب وسيلة تشكل بحد ذاتها ارتقاءً بالهدف الديني القاضي بدعوة الإنسانية إلى التديّن بالإسلام. و إن من شأن هذه المقاربة أن توحي بأنه ليس في الحرب ما هو جيد أو سيئ بالتحديد، و إنما هي مجرد وسيلة تضمن تحقيق الهدف المنشود، فاللجوء إلى الحرب ليس إذاً إلا مسألة تقدير فاعليتها المحتملة في بلوغ مجموعة من الأهداف المحددة.

أخيرا ترسخ الإجراءات المنصوص عليها في الروايات الخاصة بأقوم السبل للتعامل مع أهل البلاد المراد فتحها مفهومَ الحرب بوصفها وسيلة للوصول بالأهداف التي تعتبر مشروعة إلى خواتيمها المرجوة؛ فمن شأن طبيعة الدعوة أن تُثبت بوضوح أن الحرب ليست الوسيلة الأولى أو الرئيسة الموصى باعتمادها لبلوغ هذه الأهداف. ومن ثم، فإنه لا يُؤمر بالقتال إلا في حال فشلت الوسائل الأخرى في تحقيق المراد.

ومع أن هذه الصيغة لا تُشكل مرادفا دقيقا للمعيار الغربي المعاصر الذي يسْتصوبُ الحرب العادلة بوصفها السبيل الوحيد الباقي، إلا أنها تشتمل على إشارة مفادها أن اللجوء إلى

مثل هذا الإجراء ينبغي أن يستتبع محاولة بلوغ الأهداف الشرعية بوسائل غير مؤذية، أي تلك التي لا يؤدي استعمالها إلى الهلاك.

ومن هنا يتضح لنا أن السنة التي يرتكز عليها منطق الشريعة قد وضعت مرادفا لمعايير الحرب الحقة، المتمَثِّلة بسلطة شرعية، وسبب صائب وعادل، ونيّة صادقة قويمة، وتوقيتا مناسبا على الأقل. وهكذا يمكننا أيضا أن نرى في ارتقاء الغاية التواقة إلى إنشاء وصيانة دولة إسلامية شيئا متكافئا ومعيارَ الحرب العادلة الذي ينصُّ على هدف السلام؛ فالتّناسب والأمل المنطقي بالفوز، اللذيْن توَسَّلَهما العُرف في الحرب الحقّة ليُرْشد أولئك الذين يُقَلّبون الرأيَ بشأن اللجوء إلى الحرب أو عدمه، فيدعوهم إلى بذل جهد مخلص في تقدير نفقات وفوائد القتال في حالات معينة.

وعلاوة على ذلك، فإن منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها إنما هو نظام من النقاش أو المناظرة بشأن المطابقة التي تسود السوابق (فعل السلف) وبين وقائع الحياة السياسية. وبالتالي، فإنّ حجج المسلمين بشأن الحرب والسياسة تقوم في الأطر المعاصرة وتفعل، تماما كما قامت وفعلت في القرون الماضية، وذلك عبر طرحها لسؤالين اثنيْن هما:

(1) ما هو الهدْيُ الذي وَفّرَه الله للعالمين للسُلوك في الحياة بما يرضي مشيئته؟!

(2) وما هو السبيل الحق الذي يقود إلى سواء الصراط، وبما يتوافق ومثّال النبي ﷺ والفطرة الحقة للكائنات الإنسانية؟!

□□□

ثالث عشر: الأصوليات والحداثة: رؤى العالم ومشكلات الصراع

في مقدمة كتاب «صراع الأصوليات: التطرف المسيحي، التطرف الإسلامي، والحداثة الأوروبية»، (ترجمة د. صلاح هلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015م)، ينقل مؤلفه هاينرش فيلهلم شيفر جملة لزعيم تنظيم «القاعدة» أسامة بن لادن يقول فيها: «إنّ فرضية صراع الثقافات صحيحة بلا شك؛ فالقرآن يُقرُّ بوجود هذا الصراع، وفكرة السلام العالمي ليست أكثر من أسطورة»؛ وذلك في سياق التدليل على أزمة الأصوليات الدينية ومنطق تعاملها المتشابه مع كل فكر مخالف. و يستطرد المؤلّف بعد ذلك قائلاً: «وتلك الرؤية لوضع العالم الراهن تجمعه بكلٍّ من: بات روبرتسون، وجيري فالويل، وغيرهما من أعضاء النظام الأصولي اللاهوتي المحافظ في الولايات المتحدة الأميركية، وكذلك مع مُنظّري السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية».

ومن ثمَّ؛ فإنَّ التمسُّك بفكرة صراع الحضارات، أو الأديان، أو الثقافات يوفِّر للأصوليات الدينية المختلفة؛ مسيحية كانت أم إسلامية أم يهودية، حاضنة ملائمة للتعبير عن رؤيتها الكونية إزاء مسألة حتمية الصراع مع الآخر. ولا شك في أن هذا الأمر يعد بمثابة عامل جذب قوي بحيث يدعم - في شكل أو في آخر - ليس فقط فكرة دوام الانطباعات الأولى؛ و إنما صحّتها كذلك.

فقد تطورت فرضية صراع الحضارات على ضفاف الجانبين الشَّرقي الإسلاميّ (حاكمية سيد قطب في القرن الماضي)، والغربي المسيحي (نظرية هنتينغتون، خلال العقد ونصف العقد الماضيين)، حتى أصبحت نموذجاً فكرياً يحدّد معالم السياسات الدولية. وكلما تعاطى الأصوليون الدّينيون مع نموذج العالم هذا، رفعوا سقف تأثيرهم السياسي، وزادوا حدّة التطرف الديني. وحتى على افتراض أن نموذج هنتينغتون لم يكن أصولياً منذ البداية؛ فإنه قد تحول على أقصى تقدير أداة في صراع الأصوليين - على اختلاف مشاربهم - بعضهم ضد بعض، وفرض سيطرتهم داخل إطار ثقافاتهم المختلفة.

إن الفكرة الرئيسة التي يدافع عنها مؤلّف الكتاب في أبوابه الخمسة تتمثّل في أن صراع الأصوليات قد اتخذ بمرور الوقت صورة الإرهاب والإرهاب المضاد على المستوى الدولي.

لـذا عرض المؤلّف في كتابه بعضاً من الأسـس الفكرية التي انطلق منهـا في معالجة موضوعه، مؤكّـداً أنّ أهـم مقومين لكتابه هذا هما: وضع تعريف شـكلي تماماً لمـا هو «أصولي»، وكذلك تحديد مفهوم «الحداثة». وانطلاقاً من تصوره هذا، قام المؤلّف بالتعريف بالحركات الدينية في العالم الإسلامي وفي الولايات المتحدة الأميركية، وتوضيح معالم الأصولية فيها، كما قام بشرح ما سـمّاه «شروط صراع الأصوليات»، وصولاً إلى عرض بعض الأفكار المتعلقة بثلاثة تيارات في الحداثة الأوروبية تحت عناوين:

1- **الثورة والسياسة والدين:** الوضع الخاص لأوروبا.

2- **التكنوقراطية والديموقراطية:** أصولية الحداثة.

3- **الحرية والمساواة والأخوة:** سياسة الهوية الأوروبية.

واتسـاقاً مـع تراتبيـة منهجه هذا، بـدأ المؤلف الفصـل الأول من كتابـه بتعريف كل من الأصولية والحداثة. وفي هذا السـياق، يؤكد ضرورة الانتباه إلى أمرين رئيسـين أولهما: يجب أن نسـتخدم مصطلحاً للأصولية يمكن دائماً للآخرين إطلاقه على من يسـتخدمونه؛ أي أن يكون المصطلح شكلياً قدر الاستطاعة.

ثانيهـما: يجـب عدم اسـتخدام المصطلح لإطلاق أحكام تتّسـم بالتعميـم؛ وإنما لكي يوجه النظـر المتمعّـن إلى وضعيـة وغايـات الفاعلين الأصوليـين. وتبعاً لذلـك، ينتهـي إلى تقرير أن الحركات الدينية تعتبر أصولية إذا كانت، أولاً - تجعل القناعات الدينية مطلقة، أيّاً كان محتواها العقائدي، وإذا كانت - ثانياً - تسـتمد منها استراتيجيةَ هيمنةٍ اجتماعية تحاول إخضاع الحياة الخاصة والعامة لإملاءات قناعاتها الدينية، وإذا كان السـياق العام لتلك الاسـتراتيجية - ثالثاً وأخيراً - هو التسييس الجوهري لجميع ظروف الحياة في عمليات التحديث. فالعنصر أو الشرط الأول يهـدف من ورائه الأصوليـون إلى نوع خاص من «بناء الهويـة»، حيث يقوم الفاعلون بوضـع حدود منيعة تفصلهـم عن الآخرين «دار الحرب، ودار الإسـلام»، من خلال إضفائهم سمة الإطلاق، والعالمية أيضاً، على قناعاتهم الدينية. أما المعيار الثاني، فيحصر مفهوم الأصولية في استراتيجيات الهيمنة الدينية والتي فرّق ماكس فيبر بين تلك القائمة على الهروب من العالم، وتلك التي تهدف إلى السـيطرة عليه. وكلا المعيارين السـابقين - الإطلاق واستراتيجية الهيمنة

- يتعلقـان ببعضهـما البعض. أما المعيار الثالث - وهو افتراض إضافي - فلا يتعلق في المقام الأول بتصورات واستراتيجيات المجموعة نفسها؛ و إنما بسياق عملها، أي عمليات التحديث.

ووفـق المؤلف، فـإن الأصوليات الدينية تنشـأ في أثنـاء تعاطي فاعلين دينيـين مع مقومات التشكيل الحديث للتعايش الاجتماعي، وذلك يرتبط أيضاً بالتقنية التكنولوجية، وبتغير شرعية وتنظيم السلطة الاجتماعية في ظل عمليات التحديث؛ وهو ما يطلق عليه ديتر زينجاس مسمّى: التسـييس الجوهري، أو التسـييس الأصولي. ويقصد زينجاس بالمصطلح التسـييس الأسـاسي الجاري في الحداثة على أنه سياق تكوين الهوية الأصولية. وبموازاة ذلك، يقوم تصور صمويل أيزنشـتات للحداثات المتعددة على نقد نظرية الحداثة الواحدة، مؤكداً أنه من الخطأ الانطلاق مـن الرأي القائم على فكر هيغل أن الغرب هو النمـوذج للعالم، بينما الحداثة متعددة الأوجه، أو بمعنى أدق أننا نجد أنفسنا إزاء حداثات متعددة.

أما في ما يتعلق بدار الإسلام؛ فقد قام الاستعمار الأوروبي بفرض الحداثة في الدول الإسلامية على عكس ما حدث في أميركا اللاتينية، حيث ترتبط الحداثة بالتحرر من الاستعمار الإسباني. ونتيجة لذلك، تم إدخال فكرة الدولة القومية العلمانية في ثقافة اضطلع فيها الدين بدور رئيسي في تنظيم الشـؤون الاجتماعية والسياسـية، مما أدى إلى نشـوء وجه «شرقـي» خاص للحداثة، تجسد في أنظمة ديكتاتورية.

ولا شك، فإن التساؤل الشائك حول قدرة الإسلام على التمدن في مواجهة الغرب قد استدعى مـن الناشـطين الدينيين في مصر - أمثال محمد رشـيد رضا - الرجوع إلى المصـادر الأولية بالمعنى المحافظ، فوضع بذلك المقوم اللاهوتي لتأسـيس أهم منظمة إسلاموية في الشرق الأوسط؛ هي جماعة «الإخوان المسلمين». بعد ذلك، وضع سيد قطب حداً داخلياً فاصلاً في الإسلام تحول إلى برنامج بالنسبة إلى «الإخوان المسلمين». فقد نزع قطب عن مفهوم «الجاهلية» السمة التاريخية وطبّقه على الوضع الراهن؛ فأصبح المصطلح يُسـتخدَم لتسـمية العـدو الداخلي في المجتمعات الإسلامية، مما يتيح إمكانية الجهاد ضد المسلمين أيضاً!

وينتهي المؤلف - من خلال استعراضه نشأةَ الأصولية الدّينية في كل من: مصر و إيران - إلى القـول بإمكانية النظر إلى الحداثة العربية بوصفها مقوِّماً لنشـأة الأصولية الدينية؛ إذ لا ترتبط في المخيال العام الإسـلامي بالكفاح الجمعي من أجل الحريـة؛ و إنما بالخضوع المزدوج للقوى

الغربية. وبالعودة إلى الأثر البالغ الذي أحدثه سيد قطب، يقول المؤلف: إن تفكير «الإخوان المسلمين» السياسي يستند إلى تحول اجتماعي نقدي للفكر السني الوحدوي، فقد أصبح قطب أكثر من حسن البنا رائدَ تسييس الإسلام في الشرق الأوسط. وهو يعتمد - في الجانب الدينيّ - على كتابات المودودي؛ بخاصة ما يتعلق بفكرة «التوحيد» التي تعتبر عند المودودي مركز الفكر الإسلامي من دون منازع.

والحال أن برنامج قطب لا يُعتبر برأي المؤلّف برنامجاً ثيوقراطياً يقول بحكم رجال الدّين؛ وإنما يرغب في جعل الشريعة المبدأ الموجِّه للحياة العامَّة والقانون. كما أنّ العدالة الاجتماعية تظل بمثابة النقطة المحورية وبؤرة الاهتمام بالنسبة إليه، حيث يقوم بشرحها في إطار الأشكال التقليدية للفقه الإسلامي. وتعتبر النقطة الأساسية الحاسمة في برنامج الإسلام السياسي، محاولة التعامل مع المشكلات السياسية بالوسائل الدينية إذ يكتب قطب: «إن أعداء الإسلام يحاولون إيهام المؤمن بأن أصل المشاكل كلها اقتصادي وسياسي؛ ليطفئوا شعلة الإيمان في قلبه، إلا أنَّ الوضع على العكس من ذلك تماماً: إنَّ روح الحملات الصليبية هي التي لا تزال حيَّة في الحركات الاستعمارية»، فالأمر لا يتعلق بالمصالح الاقتصادية؛ وإنما المسألة بالنسبة إليه مسألة «هوية»، ولا يمكن لشيء أن يحدِّد «الهوية» أفضل من «الوحدانية»، وشمول «الحاكمية الإلهية» لمظاهر الحياة كافة: «تمتدّ وكأنَّها أفرُع شجرة».

أمَّا الإسلام الشيعيّ؛ فيعتمد على سلطة رجال الدِّين والزَّمن والطقوس، حيث يُنظر إلى الزمن بوصفه امتداداً لما بين الإمام الأول وبين الإمام الذي سيعود في المستقبل. ولذلك فإنَّ «الإسلام الشيعي» يقوم على الطَّقس وليس المعتقد، ومن الصعب التنبؤ بما يمكن أن تؤدّي إليه الحركاتُ القائمة على الطُّقوس والبُعد الزَّمني، وإذا تراجعت العقيدة إلى الخلفية، فكيف تكْتسِبُ السلطةُ الدِّينية شرعيتها؟! وفي الأحوال كلّها؛ يحاول الأصوليون في الجانبين إقناع غيرهم بأنهم يخوضون معركة بالنيابة عنهم؛ أي أنها ليست معركة «أصوليات»، وإنَّما هي معركة «أنظمة»، أي «صراع ثقافات» في المحل الأول والأخير.

□□□

رابع عشر: الدين في ذاته وفي تجلياته: نصر حامد أبو زيد وتجديد الخطاب الديني

ليس بمقدور أحد أن ينكر أهمية مشروع نصر حامد أبو زيد حول النص والتراث وعلائق الدين والدولة وما أثاره من نقاشات وجدالات لم تنته برحيله المباغت (1943 - 2010). ومع أنني لست بصدد مناقشة مشروعه الفكري ككل؛ فإنني سأتوقف في حدود المساحة المتاحة هنا عند حدود كتابه الأزمة «نقد الخطاب الديني» الذي أثار بدوره موجة من الاعتراضات وصلت حد اتهام صاحبه بالتكفير، فيما عرف بأزمة أو قضية نصر أبو زيد مطلع ومنتصف التسعينات في القرن الماضي.

في الطبعة الثانية للكتاب، التي صدرت عن دار سينا للنشر عام 1994، أعاد نصر أبو زيد نشر التقارير الصادرة عن كلٍّ من: العلامة محمود علي مكي والدكتور عبد الصبور شاهين، وكذلك تقرير قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة؛ رداً على تقرير الأخير الذي اتهم فيه المؤلّف بالهجوم «على الغيب بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبيّ غارقاً في الخرافة والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان».

وللوهلة الأولى يبدو تقرير الدكتور مكي متزناً، حيادياً، يتفيّأ الموضوعية العلمية في العرض والنقد، حيث وصف الكتاب بأنه «دراسة تقوم على تأمُّل فاحص واعٍ للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني»، وأنها «تدل على فكر تقدميٍّ مستنير يستند إلى قراءة التراث ما يعين على تحرُّر الفكر بحيث يصبح عاملاً على تقدُّم الأمة ومواكبة الرُّقيّ الحضاريّ»، و إن لم تمنع طرافتها وجدَّتها من مخالفة مؤلّفها في بعض المعطيات التي يقدمها؛ بخاصة في ما يتعلق بالنظر إلى فكر المعتزلة بوصفه ممثّلاً لحرية الفكر والدّيموقراطية، فيما تسود نبرة التحامل والتعصب والاجتزاء والاختصار والابتسار والانتقاء؛ بل التشويه، تقرير الدكتور شاهين والذي لم يتجاوز 36 صفحة من كتاب يبلغ مئتين وعشرين صفحة من القطع الكبير.

وبعيداً عن الأجواء المشحونة التي رافقت نشر الكتاب يهمنا أن نقف هنا على بعض النقاط المفتاحية لفهم مشروع نصر أبو زيد في ما يتعلق بمسألة «نقد الخطاب الديني» على

وجـه التحديـد. وأول ما يلفت انتباهنا في هذا الصدد «مركزيـة الدّين في رؤية نصر أبو زيد النقدية»؛ فعلى عكس الاتهامات العديدة التي نالت الرجل في حياته يدافع أبو زيد عن حيوية وقوة الدافع الديني في حياة الإنسـان المعاصر، مؤكّداً في هذا السـياق أن فصل الدّين عن الحياة والمجتمع ليس إلا مجرد «وهم يُروِّج له الخطاب الدينيّ في محاربته للعلمانية؛ ليكرِّس اتهامه لها بالإلحاد». ثم يتسـاءل في سـخرية: «ومَنْ يملك قوّة فصم الدّين عن المجتمع أو الحياة؟ وأيّ قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟».

يترتّب على المقدّمة السابقة نتيجة ثانية تتمثّل في التفريق ما بين «الدّين في ذاته» من جهة، و«الدّيـن في تجلياتـه» من جهة أخـرى، أو بمعنى أدق التفريـق بين الدّين والتديـن أو الفكر الدّيـني/ النَّص وفهـم النَّص. فإذا كان الدّين يمثّل في رأيه عنصراً أساسـياً في أي مشروع مأمول للنهضة، فإن ذلك يدفع للتساؤل حول المقصود من الدين: هل هو كما يُطرح ويُمارس في شكل أيديولوجيٍّ نفعيٍّ من جانب اليمين أو اليسار الإسلامي على حدٍّ سواء؟ أم المقصود به الدّين في ذاته بعد فهمِه وتحليله وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عنه ما علق به من أوهام وخرافات وأساطير ويسـتبقي منه ما فيه من قيم الحرية والتسـامح والعدالة؛ وهو مـا تمثّله العلمانية في جوهرها، وليس ما يروجه خصومها من أنها تدعو إلى الإلحاد وفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويتبع هذا التفريق تفريق آخر ما بين «القرآن أو الوحي في ذاته» لجهة كونه نصاً مقدساً، و«القـرآن في تجلياته» لجهة فهمه وتفسـيره وتأويلـه في الفقه والتاريـخ والحديث والاجتماع والسياسـة. ومن ثمّ؛ فإن الإشـكال الرئيس بالنسـبة للخطاب الدّيني السائد يكمن في التماهي الغريب بين الدين والفكر الديني، وإلغاء الفروق والمسـافات بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهـر كلهـا بردّهـا إلى مبدأ الحاكميـة الإلهية بوصفهـا نقيضاً لحاكمية الإنسـان، وتحويل النصوص التراثية - بما فيها النصوص الثانوية التي أنتجت على الأغلب في أشد عصور الانحطاط - إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنص الديني، ناهيك بالأحكام القاطعة، والإيهام بامتلاك الحقيقـة المطلقة، وإهدار البعد التاريخي وتهميشـه ...إلخ ذلك مـن مظاهر انحطاط الخطاب الديني المعاصر.

ننتهـي الآن إلى النقطة الأبرز في نقد أبـو زيد للخطاب الديني المتعلّقة بإبراز الفارق ما بين الفكـر الديني من جهة، والنصوص الدينية في ذاتها من جهـة أخرى، وهو ما عبّر عنه بالقول:

«منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي، وخلال فترة نزول الوحي وتشكُّل النصوص، كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، وكان المسلمون الأولون كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل؟ والأمثلة على ذلك كثيرة تمتلئ بها كلُّ وسائل الخطاب الديني وأدواته، وعلى رغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مدِّ فعالية النصوص الدينية إلى كلّ المجالات، متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

ومن شأن تهميش هذا الجانب أن يكلّس من فعالية الاجتهاد في فهم أبعاد النص الديني، مع ما يتضمنه من ادعاء مفرط في السذاجة بإمكانية تجاوز كلّ الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهيّ الكامن في النصوص الدينية، مع القطع بأنها تمثّل الفهم الوحيد، وأنها تتحدث باسم الله «وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها - مقاربة تخومها». والحال أن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى يمثّل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الدّيني ذات أبعاد خطيرة تهدِّد المجتمع وتكاد تشل فعالية العقل في شؤون الحياة والواقع؛ إذ يعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على الشعور والوجدان، فيقدّمها على أساس أنها إحدى مسلّمات العقيدة الدينية التي لا تُناقَش.

ضمن هذا السياق يقدّم أبو زيد فهمه للعلمانية بوصفها تمثّل التأويل الحقيقيَّ والفهم العمليّ للدين في حين «يخلط الخطاب الديني عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة؛ أي فصل السلطة السياسية عن الدّين، وبين فصل الدّين عن المجتمع والحياة». فالعلمانية بحسب هذا الفهم ليست نمطاً من التفكير معادياً للدّين؛ بل هي تُعادي التأويل الكنسَي/ تأويل رجال الدّين الحرفيّ للنصوص، وتُناهض محاولة المؤسسة الدينية فرض هيمنتها وسيطرتها على مناحي الحياة المختلفة. وهي بذلك تعد نمطاً من التفكير يعادي الشمولية الفكرية، والإطلاقية العقلية الكنسَية على عقول الآخرين.

في المقابل لا يكفّ الخطاب الديني عن القيام بإحلال المبدأ الأول/الله في الواقع العينيّ المباشر، مما يؤدي إلى نفي الإنسان، و إلغاء/ تعطيل القوانين الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني، أو بالأحرى من سلطة العلماء التي تتحوّل بذلك

إلى كهنوت محض. فالإسلام - في رأي أبو زيد - دين علماني بامتياز؛ لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت أولاً، ولأنه يمثّل بداية تحرير العقل لتأمل الإنسان والعالم واكتشاف قوانينهما ثانياً، وذلك وفق منطوق الآية الكريمة: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: 53].

ومع ذلك يبقى التساؤل قائماً: إذا كان الإسلام ديناً ودولة - بحسب ما تؤكد خطابات الإسلام السياسيّ - وإذا كانت العلمانية هي الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها إذن؟ ينتهي أبو زيد من خلال تفكيكه لإشكالية الإسلاميين ومعاداة العلمانية إلى القول: إنه إذا كان التوحُّد بين السلطتين الزمنية والروحية حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فذلك يعني أنها ليست جوهر الإسلام، ومن ثم يكون «النداء العلمانيّ الرّاهن» نداء في معركة اجتماعية يتم فيها ارتهان العالم والإنسان لصالح التأويل السياسيّ النفعيّ البرغماتيّ للإسلام، وأن العلمانية هي الحماية والحاضنة الحقيقية لحرية الدّين والمعتقد والفكر والإبداع، وأن خطر الخطاب الديني الذي يتبنّى مقولات الحاكمية يكمن في تحويل الدّين إلى مجرد وقود سياسيٍّ، وهو بذلك يحرم المجتمع من مجمل الطاقات الرُّوحية والأخلاقية التي تنطوي عليها الأديان عامة، والإسلام بصفة خاصة.

وختاماً إذا كانت الهرمنوطيقيا تعني في جوهرها «فهْمَ الفهم»، كما عبر عن ذلك شلايرماخر؛ فإن التحليل التاريخيّ الاجتماعيّ لظاهرة الوحي لا يتعارض على الإطلاق مع الإقرار بالمصدر الإلهيّ للوحي، كما أنّ فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً لا يعني أيضاً إنكار جانبه الإلهيّ.

والحال أنّ مشروع أبو زيد لم يكن بدعاً في هذا السياق؛ وإنما سبقه إلى ذلك النهج كل من المعتزلة والأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ أمين الخولي وبنت الشاطئ ومحمد أحمد خلف الله في كتابه «الفن القصصي في القرآن»، غير أنه امتاز عنهم جميعاً بعدم التسليم المطلق للآراء والأحكام المسبقة، كما لم يعمد إلى ليّ عنُق النصوص لتنطق بخلاف ما تقول به.

وإذا كان «أول التجديد قتلُ القديم بحثاً»؛ كما قال شيخه أمين الخولي، فإن عملية القتل، أو الهدم لأجل البناء هذه، لا ينبغي لها أن تكون عبثاً لا طائل من ورائه، ولا تسجيلاً للنقاط في معترك الصراع بين فريقين: أحدهما إسلامي والآخر علماني؛ وإنما ينبغي لها أن تكون ركيزة بناء، ونقطة انطلاق، وحصيلة تراكم على مرِّ الأجيال.

خامس عشر: الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي[1] .. تاريخية الفكر السياسي في الإسلام

لطالما اشتكى الباحثون الإسلاميون من تجاهل الكتابات الغربية إسهامات الفكر الإسلامي في سياق الحضارة الإنسانية على كل المستويات الفلسفية والدينية والعلمية. وكان من الملاحظ تجاهل العديد من الكتابات الغربية هذا الإسهام تماماً والقفز مباشرة من الحضارة اليونانية القديمة إلى الحضارة الأوروبية الحديثة بحجة أن الحقبة الفاصلة بينهما «عصور وسطى» اتسمت بشيوع الخرافة والظلامية!

على أن هذا الأمر لم يكن مقصوراً على الحضارة الإسلامية فحسب؛ وإنما انسحب بدوره على أغلب الحضارات الشرقية القديمة في إطار الرؤية الغربية الكلاسيكية التي تدور حول فكرة «المركزية الأوروبية». وضمن هذا السياق كنا نطالع مؤلفات غربية شتى تحمل عنوان الحضارة أو تاريخ العلم من دون أن نلحظ وجوداً يذكر لإسهامات فلاسفة وعلماء المسلمين فيها. وغاية ما يمكن الوصول إليه فيها أن يتم الحديث عن دور العرب والمسلمين في الحفاظ على الإرث اليوناني وتسليمه إلى «ورثته الحقيقيين» وكأنها بضاعتهم ردت إليهم!

وظهرت أخيراً مجموعة من الكتابات الحديثة التي تدرس إسهامات المسلمين المختلفة ضمن بحثها السياق التاريخي العام لفكرة محورية محددة، كما هو الشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب «الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي» لمؤلفه أنتوني بلاك - الأستاذ الفخري لتاريخ الفكر السياسي في جامعة دندي في اسكتلندا.

معروف عن مؤلف الكتاب - بحسب ما يذكر المترجم في مقدمته - أنه أحد الباحثين المميزين الذين يحاولون الإحاطة الواسعة بالاتجاهات المتعددة للنظرية السياسية الإسلامية والأوروبية معاً. فقد عمل على دراسة الفكر والنظريات السياسية الأوروبية المبكرة ومقارنتها بتطور الفكر السياسي الإسلامي. وهو يعمل حالياً على إعادة طبع كتابه «تاريخ الفكر السياسي الإسلامي منذ أيام النبي حتى العصر الحالي» والذي صدر لأول مرة

(1) من تأليف أنتوني بلان، ترجمه فؤاد عبد المطلب، (الكويت: عالم المعرفة، العدد 394، تشرين الثاني/ نوفمبر 2012).

ضمن منشورات جامعة إدنبرة ودار روتلدج عام 2001. و يعد هذا الكتاب تحديداً مرجعاً موثوقاً به في الغرب لجمعه بين السياقات التاريخية المختلفة والتفكير السياسي المنبثق منها. وله إلى جانب هذا المؤلَف الأبرز، كتابات أخرى مثل: «الفكر السياسي في أوروبا ما بين العامين 1250 و1450» (منشورات جامعة كمبريدج، 1992)، وكتاب «النقابة والدولة: الفكر السياسي الأوروبي من القرن الحادي عشر إلى الوقت الحاضر» (منشورات ترانزأكشن، 2002).

في كتابه هذا «الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي» يقدم أنتوني بلاك مقارنة تاريخية في الفكر السياسي عبر تفحص المقاربات الغربية والإسلامية لعلم السياسة، و إظهار القواسم المشتركة بينها، بالإضافة إلى مواطن التفرع والاختلاف. كما يدرس أيضاً الآليات التي تطورت من خلالها مختلف الأنساق الفكرية القديمة والقروسطية، ابتداء من النظرة المقدسة للملكية وشرعية الدولة، ومروراً بدور الشعب في كل ثقافة، وليس انتهاء بمآلات الفكر السياسي الإسلامي في العصور الحديثة والمعاصرة.

أيضاً يركز الباحث في كتابه على دراسة الفكر السياسي الإسلامي في الزمن الذي يحددهُ منذ بروز الإسلام وصولاً إلى أيام صلاح الدين الأيوبي بصفة خاصة، شارحاً تجليات هذا الفكر عبر التاريخ، ومناقشاً كثيراً من الأمور السياسية والدينية المشتركة لدى الحضارات الثلاث: البيزنطية، والإسلامية، والأوروبية حتى حدود منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

وهنا يطرأ تساؤل مهم مفاده: إذا كان هناك بالفعل العديد من القواسم المشتركة بين هذه الحضارات الثلاث أكثر مما هو معتقد عادة، فما الذي جعل الغرب مختلفاً في سياق تطوره الحضاري إلى هذه الدرجة؟! يجيب الكاتب بأن الذي جعل الغرب مختلفاً هو «الثورة البابوية» التي حدثت نهاية القرن الحادي عشر، وما تبعها من النهضة الأوروبية الحديثة خلال القرن الثاني عشر، بالإضافة إلى العلمنة المتدرجة التي أتت لاحقاً، بينما كان عالم الإسلام - بعد مرحلة تفتحه ونضجه الأولى - على حاله من الالتزام بالتقليد وتقديم بعض التفسيرات على نحو ضيق وتدريجي.

ويخلص الكاتب إلى أنه بصرف النظر عن استثناءات رئيسة قليلة، مثل ابن رشد وابن خلدون، فإن الفلسفة الإسلامية السياسية اتسمت بالتدهور الحاد ما بعد القرن الحادي

عشر، في حين تطور الفكر السياسي الأوروبي الغربي ببطء مستمر، وخضع لتحولات رئيسة، واشتمل على تنوع خلاق في الآراء والمذاهب والتيارات السياسية التي أثرت بدورها في العديد من الاتجاهات المشابهة في العالم الإسلامي، ما عدا الأصوليين بطبيعة الحال.

وقد تعوّد بلاك في معظم كتبه على تأكيد انطباعات بأنه سيقدم فيها بعض النتائج المهمة المستنبطة من مشروع بحثي يستغرق منه حياته كلها، وذلك من خلال إطلاعه عن كثب على الأحداث السياسية الرئيسة التي حددت معالم تاريخ كل من العالمين الغربي والإسلامي، بالإضافة إلى إطلاعه على الخطابات التي شكلت الأفكار السياسية وتوجهاتها المختلفة في كلا السياقين. ومع ذلك نراه يقوم في هذا الكتاب بادعاء طموح، وذلك بوضع منهجه ضمن سياق تاريخي عالمي، منطلقاً من محاولة تجميع خيوط تطورات تاريخية وأفكار معيارية في عملية تشكلها جنباً إلى جنب ودراسة تأثير بعضها بعضاً على نحو متبادل!

وكما لاحظ مترجم الكتاب بحق؛ فإن القارئ المتفحص يجد نفسه في مواجهة شيء غير متوقع على الإطلاق، فالكتاب أولاً لا يتناسب مع حجم موضوعه فهو لا يبلغ مئتي صفحة في نصه الأصلي. ومن المعلوم استحالة تغطية موضوع كهذا بجدية وكفاية ضمن ذلك الحيز الضيق. لذا يخرج القارئ بانطباع أولي مفاده بأن الكتاب في مضمونه ليس إلا تجميعاً لنتائج بحثية، أو مراجعة لملاحظات مقتبسة من مطالعات أشمل. وقد يدفع هذا بالمرء إلى التساؤل عن الغاية التي أراد المؤلف تحقيقها من وراء نشر مؤلَفه هذا، كما لو أن ثمة حاجة ملحة لديه في أن ينقل إلينا معلومات يحسبها مهمة للغاية في وقتنا هذا.

وفي الأحوال كلها، يستند المؤلف منذ البداية إلى نظرة منهجية مقارنة يمكن تمييز حدودها بوضوح من خلال إيمانه بإمكان انتقال المفاهيم الكلية بصورة جزئية أو كلية عبر الحدود الثقافية، وهو ما يعبر عنه بالقول: «إن من الصعب ابتكار مقولات لا ترتبط بثقافة واحدة أكثر من أخرى، فالجهاد المقدس هو بشكل أولي تصنيف إسلامي، والأمة تصنيف غربي». وضمن هذا السياق يستخدم المؤلف حالة بيزنطة كنوع من «مجموعة ضبط» لتقديم ملاحظاته ومقاراناته في ما يتعلق بالحالتين الأساسيتين (الغربية والإسلامية).

ومع ذلك استبعد المؤلف عن قصد حضارات وثقافات أخرى من دون مسوغ على رغم تأثيراتها الواضحة في الحالات الحضارية الثلاث (البيزنطية، والإسلامية، والأوروبية).

ووفق ما يذكر المترجم في مقدمته؛ فإن نظام الحكم العثماني - على سبيل المثال - ورث من خلال أجهزته الإدارية التي كان السلطان يمارس من خلالها سلطاته، صفات بارزة عن الفرس بعد «تتريكها» من قبل السلاجقة الذين نقلها إليهم الغزنويون عن طريق العباسيين.

صحيح أن التأثيرات البيزنطية كانت تسير الهوينى، ولكن قدُماً في المنطقة كلها منذ أيام الإسلام الأولى، مروراً بالعهدين الأموي والعباسي. كما تركت الحضارة الإسلامية في بيزنطة آثاراً قوية طيلة قرون، وكان ازدياد النفوذ الأرمني في مناصب الدولة البيزنطية يشد الامبراطورية البيزنطية نحو «التشريق» تدريجياً.

وختاماً يمكن القول: إن إزالة الحواجز بين شرق بلاد الرافدين وغربها بعد الفتح الإسلامي أدت على نحو طبيعي إلى تطور كبير في الوضع السياسي والثقافي العام، كما أدت إلى عزل البيزنطيين سياسياً وجغرافياً، ولهذا الأمر أهميته من اتجاهين اثنين:

أولهما: بالنظر إلى أن سياسات الأرثوذكسية القسطنطينية وممارساتها اللاهوتية الإقصائية هي التي كانت السبب في خلق الانشقاقات الكنسية، وأدت إلى شرذمة دينية بالنسبة إلى المسيحيين الناطقين باللغة السريانية، حيث انتهى الأمر بالنساطرة إلى الخروج إلى بلاد فارس، ثم تم توحيد الجميع تحت إمرة سيد محايد، أي الدولة الإسلامية، ليفسحا في المجال أمام تواصل ثقافي كبير وبناء.

والاتجاه الثاني: هو أن عزل البيزنطيين السياسي والجغرافي أدى بدوره إلى حماية تلك الجماعات المسيحية التي كانت تعيش تحت الحكم الإسلامي من الانزلاق إلى العداوة للثقافة الهلينية على النحو الذي أصاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن. وكما لاحظ أحد الأدباء العرب؛ فإن علاقة الشرق والغرب عبارة عن «حكاية تلاقح مستمر، وإن شئت فقل: حكاية توازن لا يستقر، فهذا الشِّقان كانا وما برحا بمنزلة كفتين في ميزان واحد، تمر بنا أدوار تهبط فيها كِفة الشرق وترجح كِفة الغرب، فلا تلبث أن تعقبها أدوار تُعْكَسُ فيها حركة الكِفتين. ونحن اليوم على عتبة الدور الذي سترجحُ فيه كِفة الشرق، فيحمل اللقاح إلى الغرب»، وتلك قضية أخرى!

□□□

سادس عشر: مالك بن نبي وسؤال النهضة

في كتابه العمدة **شروط النّهضة** يسائل مالك بن نبي حركات الإصلاح والتّجديد؛ على الرّغم من انخراطه فكريّاً وعمليّاً في مشروعها، واهتمامه بالتأريخ لها. فالمجتمع الجزائريّ الذي تربّى فيه مالك بن نبي، شأنه شأن المجتمعات العربية الإسلامية، كان لا يزال غارقاً في بحر الخرافات وانتظار المعجزات، إلى أن استيقظت الأمّة العربية الإسلامية على نداء موقظ الشّرق السّيد جمال الدّين الأفغاني (1254 - 1314هـ / 1838 - 1897م)؛ داعياً إيّاها إلى يوم جديد وزمن جديد. وهو ما عبّر عنه بالقول: «ولكنّ شمس المثالية ما تزال تواصل سيرها، وسرعان ما انبلج الفجر في الأفق الذي يدعو فيه المؤذّن إلى الفلاح كلّ صباح؛ ففي هدأة الليل وفي سبات الأمّة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حيّ على الفلاح! فكان رجعه في كلّ مكان؛ إنّه صوت جمال الدّين الأفغانيّ، موقظ هذه الأمّة إلى نهضة جديدة و يوم جديد».

فمما لا شك فيه أن مشروع مالك بن نبي لم يكن بمعزل يوماً ما عن السّياقات الفكرية الأخرى التي اشتغلت على سؤال النّهوض والتّجديد: نشأة، وسيرورة، ومآلاً؛ وفي مقدّمتها: مشروع الإمام محمّد عبده بتفرّعاته المختلفة، حيث يعتبر مالك بن نبي نفسه أحد أعضاء حركة الإصلاح والتّجديد، مثلما كان مقرّباً من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ التي تمّ تأسيسها في العام 1931، برئاسة الشّيخ عبد الحميد بن باديس (1307 - 1359هـ/ 1889 - 1940م)؛ بهدف تعميق وعي الأمّة بالمقوّمات الحضارية والثقافية للإسلام، ودوره - بوصفه الجامع المشترك الأعظم لجميع عناصرها عبر الحقب والعصور - في حفظ الكيان الجزائري من التّدمير، الذي يتعرّض له بسبب الاستعمار، والحفاظ على ما يسمّيه الشّيخ: الذّاتية الجزائرية العربية الإسلامية.

وبطبيعة الحال؛ فإنّ سؤال النّهضة لم يكن منبت الصّلة في فكره عمّا خطّه معاصره الشّيخ طنطاوي جوهري (1279 - 1358هـ/ 1862 - 1940م)، في كتابه: نهضة الأمّة وحياتها، وبما سبق أن طرحه الأمير شكيب أرسلان (1869 - 1964) في كتابه: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟. كما اطلع مالك بن نبي بصورة خاصّة على ما كتبه أحمد رضا في كتابه: الإفلاس

المعنوي للسياسة الغربية في الشّرق، ورسالة التّوحيد للأستاذ الإمام محمّد عبده؛ حيث يعتبر أن هذين الكتابين كانا بمثابة الينابيع البعيدة والمحدّدة لاتجاهه الفكريّ؛ وذلك من خلال شواهد الكتاب الأوّل في رصد بهاء المجتمع المسلم في ذروة حضارته، وكذا مقدّمة ترجمة رسالة التوحيد، التي كتبها الشّيخ مصطفى عبد الرّازق (1304 تقريبا - 24 ربيع أول 1366هـ / 1885 - 1947م)، وعرض فيها لثراء الفكر الإسلاميّ عبر العصور.

يقول مالك بن نبي في مذكراته: «وكان آخر هذه المؤثّرات كتابان عثرت عليهما في مكتبة النّجاح، أعدّهما الينابيع البعيدة والمحدّدة لاتجاهي الفكري؛ أعني بذلك كتاب: الإفلاس المعنوي للسّياسة الغربية في الشّرق، لأحمد رضا، ورسالة التّوحيد للشّيخ محمّد عبده. وقد تولّى الشّيخ مصطفى عبد الرّزاق ومستشرق فرنسي (برنار ميشيل) ترجمتها للفرنسية. هذان المؤلّفان أثّرا على ما أعتقد في أبناء جيلي من المدرّسين. أنا مدين لهما على كلّ حال بذلك التّحوّل في فكري منذ تلك الفترة. لقد رسم لي كتاب أحمد رضا - مزوّداً بالشّواهد الكثيرة - بهاء المجتمع الإسلاميّ في ذروة حضارته، وكان ذلك معياراً صحيحاً نقيس به بؤسه الاجتماعيّ في العصر الحاضر. أمّا كتاب محمّد عبده - وهنا أتحدّث عن المقدّمة الهامّة المترجمة حول غنى الفكر الإسلاميّ عبر العصور - فقد أعطاني مستنداً للحكم على فقره المحزن اليوم».

والواقع أن كتاب شروط النّهضة يلخص - أن لم نقل: يعبّر في جوهره ومضمونه - عن المشروع الفكري لمالك بن نبي برمّته. ويكفي للدّلالة على هذا؛ أن نقف على بنية شبكة المفاهيم المستخدمة في هذا الكتاب وفي مقدّمتها: التّاريخ، الحضارة، الثّقافة، الزّمن، السّنن، التّغيير، النّهضة ...الخ، لندرك كلّاً من: الأصالة في العرض والتّفكير، والعمق في التّحليل والتّقديم؛ فضلاً عن الصّرامة المنهجية منقطعة النّظير على مستوى كلّ من النّقد والتّمحيص.

من جهة أخرى؛ يكشف شروط النّهضة عن تواصل مؤلّفه مع سؤال النّهضة العربية، الذي اعتنى به رجالات الإصلاح والتّجديد. وكما لاحظ الأستاذ أحميدة النّيفر؛ فإنّ ما تبرزه لنا ابتداء قراءة كتابه وجهة العالم الإسلاميّ في سلسلة: مشكلات الحضارة؛ هو هذا التّموقع الفكري الذي يحرص مالك بن نبي على إبرازه حين كان يتناول مسألة النّهضة، التي تولّى الإصلاحيون العرب تركيزها في القرن التّاسع عشر الميلاديّ. ففي هذا الأثر المنهجي - على وجه الخصوص - ندرك نوع العلاقة النّقدية التي حرص مالك بن نبي على إرسائها مع الفكر

الإصلاحيّ؛ والذي يتّضح من خلال تقويمه لأبرز الوجوه الإصلاحية؛ كجمال الدّين الأفغانيّ، ومحمّد عبده، والسيّد أحمد خان (1233 - 1316هـ/ 1817 - 1898م)، ومحمّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م)، وغيرهم.

أمّا على مستوى الحياة العملية لمالك بن نبي؛ فقد لعبت الآثار الفكريّة التي خلّفتها حركة الإصلاح والتّجديد الإسلاميّ دوراً كبيراً في تصحيح المسار الفكريّ لمالك بن نبي، الذي غادر الكتّاب في قسنطينة ولمّا يتجاوز سورة الأعلى؛ على الرّغم من قضائه فيه أربع سنوات كاملة، حيث كان يجد صعوبة بالغة في الجمع بين منهج الحفظ في الكتّاب من جهة، ومنهج القراءة في المدرسة الفرنسية من جهة أخرى. وفضلاً عن ذلك؛ فإنّ تفرغه للدّراسة في المدرسة الفرنسية أوقعه في حيرة من أمره؛ بسبب انجذابه إلى عناصر الأصالة فيه: تراثاً، وتراباً، و إنساناً. وقد تحقّق له شيء من التّوازن النفسيّ أوّلاً بفضل معلّمته للغة العربية «بهيجة» في القسنطينة، و بفضل الشّيخ «مولود بن موهوب» ثانياً؛ الذي يدعوه بأستاذ المدرسة وفتى المدينة.

وعلى الرّغم من كثرة ورود اسم ابن الساعي ضمن تضاعيف مذكّرات مالك بن نبي؛ فإنّ شخصية هذا الرّجل لا تزال غامضة إلى حدّ كبير. والسّبب في ذلك ربّما يعود إلى طبيعته الشّخصية وتركيبته النّفسية المعقّدة. أضف إلى ذلك أيضاً، أن ما خلّفه من كتب وآثار لم يصلنا منها شيء على الإطلاق؛ من مثل: كتابات حول ذكريات الشباب، وفي خدمة الجزائر، وفي خدمة الإسلام، ومذكرات رجل عانى الكثير، ومحاضرات حمودة بن الساعي. وبمراجعة ما كتبه مالك بن نبي حول هذه الشّخصية الغامضة تستوقفنا مجموعة من الأمور المهمّة؛ في مقدّمتها النّقاط الخمس التّالية:

أولاً: يشترك ابن السّاعي ومالك بن نبي في عيش طفولة تعسة، حيث لم يستكمل أولهما دراسته؛ لأسباب نفسية واجتماعية تتعلّق بالفقر على الأرجح. والدّليل على ذلك أنّه بعد أن قضى حياة حافلة في فرنسا عاد ليستقرّ بمسقط رأسه بباتنة، واشتغل كاتباً عموميّاً بإحدى المقاهي الشّعبية حتّى وفاته. أمّا مالك بن نبي؛ فقد عانى من ويلات ظروف عسيرة جدّاً؛ بسبب وفاة عمّه الأكبر في قسنطينة، وكان قد تبنّاه منذ أمد طويل، ممّا اضطره إلى العودة لأهله في تبسّة؛ بسبب ضعف موارد زوجة عمّه التي لم تعد تسمح بإعالته.

ثانياً: من اللافت للنّظر حالة التّوافق في ما بين الشّخصيتين؛ على الرّغم من تفاوتهما في النّظر لواقع ومستقبل العالم الإسلاميّ، حيث كان يغلب طابع التشاؤم على شخصية ابن السّاعي، على خلاف طبيعة مالك بن نبي.

ثالثاً: كان مالك بن نبي يرى بصيص أمل في حركة الإصلاح والمنزع الوهّابي، على عكس ابن السّاعي الذي كان يتحفّظ على هذا المسار، مكتفياً بالاتفاق مع مالك بن نبي حول ما يخصّ دور الإسلام في النّهوض بالشّعوب الإسلامية. ومن بين مظاهر الاختلاف بين الشّخصيتين؛ أن ابن السّاعي كان يعاني من حالة عدم اتزان مشؤوم يجمع بين طموح جبّار و إرادة واهية. ونتيجة لذلك؛ كان طموحه يعرقله عن العمل المشترك الخاضع للإرادتين، في ما كان ضعف إرادته يعطّله عن العمل الفرديّ المتواصل. ومع ذلك؛ فإنّه كان يبدو وكأنّ شيطان المعرفة قد استولى عليه منذ صباه، لذا فإنّ بن نبي كان يدين له في اتجاهه كاتباً متخصّصاً في شؤون العالم الإسلامي.

رابعاً: يعود الفضل إلى ابن السّاعي في تعريف مالك بن نبي بأعلام الثقافة في فرنسا؛ أمثال لويس ماسينيون، فقد غلب على علاقتهما ما يطلق عليه بن نبي مسمّى «مدرسة المعايشة»؛ وهي التي يصير فيها التّلميذ أستاذاً أحياناً والأستاذ تلميذاً أحياناً أخرى. كما كان ابن السّاعي - بحسب مالك بن نبي - على مذهب الغزالي و باسكال في التّفكير، حيث رسمت محاضراته في فرنسا منعطفاً جديداً وذا دلالة كبيرة في تلك الفترة (1932م)، إذ أبرزت جيلاً جديداً من الطلبة الجزائريين بدأ يتكلّم العربية و يكتب بها، على عكس الجيل السّابق الذي كان لا يستعملها على الإطلاق: إمّا جهلاً بها، أو تجاهلاً لها.

خامساً: كان مالك بن نبي يطمح رفقة صديقه ابن السّاعي إلى وراثة جمعية العلماء بعد الانتهاء من الدّراسة، وكانا يأنسان في أنفسهما الجدارة لخوض معركة الاستقلال مع المحافظة على الخط الإصلاحيّ ونتائجه في الوطن؛ وهذا ما كان يميزهما عن بقية المثقّفين المعاصرين لهما. كما كانا يستقبلان معا الوافدين من الأزهر، و يساعدوهم في تعلّم اللغة الفرنسية؛ أمثال الشّيخ عبد اللّه درّاز، و يتعرّفون من خلالهم على أحوال المشرق الإسلاميّ.

□□□

سابع عشر: الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر[1]

في مقدمة كتابه **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت، يؤكد المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز أن كتابه هذا «ليس بحثًا نظريًا في الدولة والمجتمع، ولو أنه يدعو إلى وجوب تدشين تفكير نظري في مسائل الدولة والسلطة والمجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر [ولكنه] - بالأحرى - تأمل في جدليةٍ حادة وشديدة التوتر تحْكم الاجتماعَ العربي المُعاصر [ألا و] هي جدلية التوحيد والانقسام التي تشتغل في نسيجه الداخلي باحتدام، وتضعه - وظاهراته المختلفة - في حال من المراوحةِ المديدةِ بين التمسك النسبي [= التوحيد] والتشظي المتسع نِطاقًا [= الانقسام]».

والواقع أن الكتاب يحمل في طياته دعوة إلى ثلاثة مطالب رئيسية: الأول هو تفكير حقيقي - أو بالأحرى إلى إعادة تفكير - في مسألة الدولة وفق الأصول النظرية «بما في ذلك الارتفاع عن مستوى كلام المعموميات السائب، والكف عن الثرثرة الأيديولوجية في مسائل الاجتماع السياسي»، والثاني هو إعمال المزيد من النقد المزدوج لكل من واقع الدولة العربية والمجتمع معًا، والثالث أن ترفعَ النخب السياسية العربية درجة انتباهها إلى ما تأخذ مجتمعاتنا إليه بعض الخياراتِ السياسية الانتحارية من فتن وحروبٍ أهلية طاحنة، أي إلى ما يدمر مجتمعاتنا وقسمها أكثر ممّا يجمعها و يوحد في ما بينها.

كما أن الكتابَ يحمل بين جنباته أيضًا صرخات ثلاثًا: أولاها في وجه الفتنة بتجلياتها المختلفة، وثانيتها ضد الانتقائيةِ الأيديولوجية في التفكير، وثالثتها ضد الخمول النظري والكسل المعرفي الذي يسود الاجتماعَ العربي المُعاصر.

(1) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008).

أولًا: في علائق الدولة والمجتمع: مسارات الانقسام والتوحيد:

تتمثل إشكالية الكتاب الرئيسية إذًا في بحث العلاقة الشائكة بين الدولة والمجتمع العربيين، وذلك انطلاقًا من القول: إن الاستفحالَ المتزايدَ للانسداد التاريخي من جهة، وطغيان التفكير الأيديولوجي من جهةٍ أخرى، يدعوان إلى تدشين مرحلة جديدة من التفكير النظري الجاد في مسائل الدولة والسلطة والمجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر.

ومضيًا في هذا الاتجاه إلى آخر، يبدأ المؤلف كتابه بمدخل تأصيلي يبحث فيه المقدمات النظرية لمسألة الدولة، فتحدث باقتضاب أولًا عن «الجماعة، والجماعة السياسية»، ثم عقد مقارنة لتصور الدولة في كل من المذاهب «الليبرالية والماركسية والفوضوية»؛ بخاصة ما يتعلق بإشكاليات «الحرية، والطبقية، و[أسطورة/ أكذوبة] نهاية الدولة»، وانتهى بعد ذلك إلى الحديث عن «نظام اشتغال الدولة»، بخاصة ما يتعلق بجدلية «العنف والأخلاق»، وثنائية «الأيديولوجيا والشرعية»، وأخيرًا تحليل إشكالية «الكوني والخاص» في البلدان العربية.

بعد هذا المدخل المهم، يقسم المؤلف فصول كتابه - وفقًا لعنوانه - إلى قسمين رئيسين، بحث في الأول منهما ما سمّاه «الدولة والأمة: ديناميات التوحيد»، في ما اشتغل في القسم الثاني بتوضيح إشكالية «الدولة والأمة: ديناميات الانقسام». على أن اللافت للنظر في هذا السياق هو أن القسم الأول يشغل حيزًا أكبر من الثاني، حيث يتضمن فصولًا أربعة، أي ما يعادل نصف الكتاب تقريبًا (تحديدًا 74 صفحة من إجمالي 160 صفحة)، وما يعادل أيضًا ضعف عدد صفحات القسم الثاني (74 مقابل 32 صفحة، وأربعة فصول مقابل فصلين فقط)، كما لو أن في ذلك إشارة أو إيحاءً ضمنيًا بأن ما يوحِّد أكثر كثيرًا ممّا يقسّم في الاجتماع العربي الحديث والمعاصر.

على أية حال، تضمّنَ القسم الأول فصولًا أربعة لبحث الإشكاليات التالية: «الدولة، المجتمع، الشرعية» (الفصل الأول)، «الدولة، الأمن والتنمية» (الفصل الثاني)، «الوعي بالدولة» (الفصل الثالث)، «الدولة والتوحيد الوطني» (الفصل الرابع)، في ما اشتمل القسم الثاني على تحليل نظري لمسألة «التأسيس للفتنة» (الفصل الخامس)، بخاصة ما يتعلق بجدلية «السلطة والجماعة» وما يسمّى «الاقتصاد السياسيّ للفتنة»، وأيضًا إشكالية «الفتنة الثقافية»

(الفصل السادس)، بخاصة ما يتعلق بـ «الانقسام المذهبي» و«ما وراء الانقسام/ الاستقطاب الثقافي» الراهن.

ولعل من نافلة القول أن ما يسمّى المجتمعات التاريخية لم ينشأ إلا في كنف الدول، حيث لا سبيل للجماعات الاجتماعية لكي تتقدم وتنتج وتراكم وتنظم كيانها الداخلي إلا أن تتحولَ إلى جماعاتٍ سياسية تنشأ الدولةُ عن اجتماعها السياسي. ومن ثمّ، تتفاوت الدول، لاحقًا، في ما يتعلق بدرجة قيمتها وتطور نظمها بتفاوت مستوى التنظيم الذاتي للجماعات السياسية التي تكوِّنها، وبتفاوت درجة نضج «فكرة الدولة» في وعي تلك الجماعات بها.

ووفقًا لذلك، لا سبيل إلى أن يعيش مجتمع ما دون دولة مهما تكن درجة التنظيم الذاتي لذلك المجتمع. وحتى حينما يكون ثمة احتلال، ويكون البلد المحتل دون دولة، فإن القوة التي تُدير هذا البلد المحتل تكون بمثابة دولة (محتلة)!

وفي الواقع، يمكن القول بشيء من التبسيط إن «المجتمع» ولد مرتين في تاريخ النوع الإنساني: مرة كمجتمع طبيعي التحم فيه الأفراد برابط النسب والجوار، ومرة أخرى حين قامت فيه «الدولة» وأمكنه من خلالها - للمرة الأول ربما - أن يحقق تنظيمه الداخلي.

كان قيام الدولة إذًا بمثابة «ثورة» في تاريخ المجتمع بمقدار ما كانت الدولة تحمل في طياتها أيضًا تأسيسًا جديدًا لمعنى المجتمع ولوجوده التاريخي. لذا، ربما كانت «الدولة» أعظمَ اختراع إنساني في التاريخ، نظرًا إلى أنها مكنت المجتمعات الإنسانية من أن تقومَ، ومن أن تُحْسِنَ تنظيمَ ذاتها، وتُحَصْلَ شروط حياتها، وتضْمَنَ بالتالي تأمينَ أمنها في الداخل والخارج معًا.

وفي الأحوال كلها؛ يعيش الناس واقع الدولة كأمر واقع موضوعي، ومن ثم لا يتساءلون إزاءَه، أو بالأحرى لا يحولونه عادة إلى موضوع للتفكير. لكن في مقابل «واقعية الدولة في وعي الجمهور»، تتمسكُ النخب السياسية والثقافية بنظرة معيارية إلى الدولة. ورغم أن تلك الصورة المثالية الحالمة للدولة الأكثر رحمة ورفقًا بالناس يمكن أن يحملها أي مثقفٍ من خارج عوام الناس؛ فإنها ليست قائمة في وعي الجمهور «على مقتضى نظري» كما لا تُدرَك عنده بما أنها «بنية من العَلاقاتِ تصْنع كيانَ الدولة وتكرس هذا المضمونَ السياسي أو تلك المضامين التي يُمكن أن تقومَ عليها».

يتحصّل ممّل سبق أن التفكير في الدولة عند النخب ممّا يدخل في «دائرة الإمكان»، ومن ثمَّ تتعدد الصور النظرية للدولة (1) بين من يريد الدولة مَحكومة بمراجعية «الشريعة (الدينية)»، (2) ومَن يريدها مَحكومة بمراجعية «الشرعية (السياسية/ القانونية)»، (3) وبين مَن يريدها منفصلة عن الدّين أو زمنية (علمانية)، (4) ومَن يريدها دولة دينية (أبدية، بمعنى أنها تعمل لصالح الدنيا والآخرة)، (5) وأيضًا بين من يريدها متدخلة في الاقتصاد، ناهضة بدور الرعاية الاجتماعية (اشتراكية)، (6) ومن يريدها بمنأى عن كل تدخل في هذا الأمر (كالجناح اليميني في التيار الليبرالي المعاصر الذي ينهض فكرة السياسات الحمائية وتدخل الدولة/ الساسة في القرارات الاقتصادية، بخاصة ما يتعلق بوضع قيود على حرية الحركة التجارية)... إلخ.

ثانيًا: منطق اللادولة؛ في بؤس النقاش الدائر بشأن «الدولة» في الخطابات الثقافية العربية:

على أن المفارقة العجائبية التي تبدو ها هنا هي أن بقدر ما نستطيع أن نسلّم بأن ثمة صراعًا سياسيًا على «الدولة» في المجتمعات العربية المعاصرة؛ يتعذر القول - بالاطمئنان نفسه - بأن ثمة جدلًا فكريًا حقيقيًا حول موضوع «الدولة» في الفكر العربي المعاصر!! فأغلب المتداول على الساحة الثقافية لا يرقى إلى مستوى الإنتاج الفكري الجاد بسبب فقر محتواه المعرفي، وضعف خلفيته النظرية، وبؤس قاموسه المَفاهيمي، وافتقاده الاتساق المنطقي، فضلًا على انتقائية موضوعاته وإشكالاته، ناهيكَ عن الطابع السياسوي الغالب عليه، معطوفًا على لغةٍ وصفيةٍ ذات نَفَس صَحافي تطغى عليه!!

وآية ذلك أنه يجري منذ نحو عقدين من الزمان تقريبًا الحديث - وبسيولةٍ عجيبة - عن «المجتمع المدني»، وكأنه مفهوم واضح في الأذهان رغم غموضه الشديد، حيث يعني بالمجتمع المدني في أغلب تلك الكتابات «كل ما هو خارج الدولة من مؤسساتٍ اجتماعية». وهكذا، يُفهم المجتمع المدني بحسبانهِ مقابلًا طبيعيًا للدولة أو منفصلًا عنها!! ومن ثم، يصبح الرهان عليه رديفًا لإضعاف الدولة أو الحد من قدرتها! والأمر نفسه في ما يتعلق بالخلط الشائع بينَ «الدولة والسلطان» في معظم ما يكتب حول هذا الموضوع. بما في ذلك ما هو متداول في الأوساط الجامعية والأكاديمية!

لـذا يتسـاءل المؤلف بحرقة بالغـة - ومعه كل الحـق - : كيف يمكن أن يكـونَ لدينا إنتاج فكري حول «مسألة الدولة» إذا كنا نجهل ما كتبه كل من: أفلاطون، وأرسطو، وابن خلدون، وميكافيلي، وسبينوزا، وروسو، ومونتسكيو، وكانط، وهيغل، وماركس، وغرامشي، وكاسيرر، وكارل بوبـر، و إريـك فيل، وبولانتزاس...؟ وكيـف يمكن أن نتحـدث في «الدولة، والحرية، والمواطنة» إذا كنا نجهل فلسفة الأنوار، وجون ستوارت ميل، وماكس فيبر، وتوكفيل؟ وكيف نفكر تفكيرًا صحيحًا في موضوع «المجتمع المدني» دون قراءة هيغل، وغرامشي على الأقل؟!

هذا، ويخلص المؤلف، بعد استقرائه إشكالية ما يسمّى «الكوني والخاص في الدولة العربية المعـاصرة»، إلى تحديـد معضـلات أربـع تواجه تكويـنَ الدولـة وتطورها في البـلاد العربية. وهـذه المعضلات الأربع بعضها داخلي (اجتماعي أو سـياسي)، وبعضهـا الآخر خارجي. أولى تلكَ المعضلات ما يطلق عليه المؤلف «عسر قيام مجال سـياسي حديث يقع بقيامه الاسـتقلال الـضروري لحيّز الدولة عن المجال الاجتماعي». فالدولة في الأسـاس عبـارة عن نصاب متعال ومنفصل عن تناقضات البنية الاجتماعية، وهذا شرط ضروري لأن تكونَ الدولة ذاتَ شخصيةٍ تمثيلية وسياديةٍ كاملة.

ومن ثمّ، لا تكون الدولة «دولةَ أمةٍ» (أو دولة شعب) إلا متى تعالى تكوينها عن التكوين الاجتماعـي لتلك الأمة، سـواء كانـت هذه الانقسـامات أفقية (كما في المجتمعـات الحديثة) أم عمودية (كما في المجتمعات التي تعاني تأخرًا تاريخيًا كمجتمعاتنا العربية المعاصرة).

أما ثانية تلك المعضلات، فتتمثل في «فقدان الدولة العربية الشرعية الديمقراطية والشـعبية ولجوئها المسـتمر إلى اسـتخدام القوة والاستبداد والعنف لتثبيت سـلطانها في المجتمع». وهذه المعضلة بالذات شـديدة التعقيد قياسًـا بغيرها؛ فبسبب هشاشـة كيان الدولة، وبسبب انعدام حـالٍ من الاسـتقلال لديها عن ذلك التكوين الاجتماعي العصبوي، عـادة ما تُختَزَل الدولة من كيانٍ عام مجردٍ إلى مجردَ أداةٍ في يد نخبة سياسية كثيرة العتاد قليلة العدد!

والواقـع أن المضمـونَ التسـلطي للدولة في الوطن العـربي غير قابل لـلإدراك إلا في علاقته بمجمَل العوامل المتصلة بنمط تكوين هذه الدولة، وضيق تمثيلها الاجتماعي والسـياسي، وأزمة الشرعية التي تستبد بها، لا بحسبانه مجردَ تعبير عن خيارات نخب سياسية يمكن تجاوزه بتغيير تلك الخياراتِ أو استبدالها بنخبة أخرى!!

وتتمثل ثالثة تلك المعضلات في «إرادة الحدّ من وظائف الدولة وأدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية»؛ ذلك أن الدفعَ ببض المَطالب الاجتماعية والسياسية إلى الحدّ الأقصى، ودون حساب نتائجها ومضاعفاتها البعيدة المدى، قد يأخذ المجتمع إلى إضعاف الدولة لا إلى إضعاف السلطة! خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الدولة العربية ضعيفة أصلًا، ومعرضة للانفراط مع كل حالة من حالات الانقسام الاجتماع وعدم الاستقرار السياسي.

رابعة تلك المعضلات يتمثل في «النتائج السلبية للعولمة على كيان الدولة في الوطن العربي، خاصة ما يتعلق بتماسكها الذاتي وسيادتها الشخصية». ونتيجة لتلك المعضلات الأربع - بخاصة الأخيرة منها - تتعرض الدولة العربية للانحلال والاضمحلال لأكثر من سبب، يأتي على رأسها: أنها هشة أصلًا بحكم تكوينها الاجتماعي، ولأنها لا تشارك - شأنَ الدول الكبرى - في صناعةِ العولمة، و إنما تكتفي بأن تستهلك فقط ليس إلا، وهو ما يجعل من ذلك الأمر أحد مصادر التهديد الكبرى للدولة العربية المعاصرة.

وفي المحصلة، يمكن القول بأنه على مثال الأوضاع الاجتماعية والسياسية، والتي عرض الكتاب لوجوه الأزمة والانسداد فيها، توشك الأوضاع الثقافية العربية الراهنة على بلوغ حال من التفسخ والانحلال نتيجة ما تشهده وتعانيه من صراعات وتناقضات حادة لا تنتهي، فضلًا على كونها قد خرجت بالفعل عن حدود المألوف والطبيعي.

وللأسف الشديد، فإن من شأن هذا التشظي الثقافي إذا ما امتد وترسخ أن يذهب بعيدًا في توليد حروب عقلية داخلية تطيح بكل ما ترتب عن ماضينا الثقافي القريب من مكتسبات وقيم حداثية، كالتفاهم على قواعد المنافسة الثقافية، والحوار والتسامح، والتوافق بشأن المشتركات الثقافية... إلخ.

ثالثًا: من الصراع الثقافي إلى الحروب الأهلية:

في هذا السياق، ينزع المؤلف نحو تحديد الفارق بين مفهومي «الصراع الثقافي» و«الانقسام الثقافي» درءًا لأي التباس قد يحمل عليه استعمال عبارة الانقسام وفهمها - بالتالي - كمرادف للصراع الثقافي الذي هو أمر طبيعي بل ومطلوب بحد ذاته. فعلى العكس من الصراع الثقافي

تمامًا، نعثر في حالتنا العربية الراهنة على الكثير من ظواهر الانقسام الثقافي مخيمة على العلاقات الاجتماعية، ومستبدة بالعلاقات الثقافية في أوساط النخب والجمهور على حد سواء!!

وممّا يؤسف له حقًا أن هذا الانقسام الجانح بالتدريج نحو الخروج عن قواعد المنافسة الثقافية والاختلاف الفكري الطبيعي، لا ينفك يجنح نحو المزيد من التوسل بأساليب العنف الرمزي، اللفظي والأيديولوجي. أضف إلى ذلك أيضًا أن مثل هذا الانقسام الثقافي يتخذ اليوم شكل صراعين طاحنين ينهكان نظام المناعة الثقافية والاجتماعية المكتسبة تاريخيًا، وهما: صراع المرجعيات الثقافية، والصراع المذهبي.

والواقع أن الصراع الثقافي الذي أُنجز تاريخيًا كان في الأساس صراعًا بين مرجعيتين في الثقافة والاجتماع والسياسة معًا: مرجعية إسلامية موروثة ومرجعية غربية وافدة. ومع ذلك، فإن هذا النوع من الصراع قد جرى وفق قاعدة تؤكد وحدة الجماعة الوطنية، أو وفق قاعدة التسليم بأنها جماعة سياسية واجتماعية واحدة و إن تفرقت بها السبل في النظر إلى حاضر ومستقبل الثقافة ونظام الحكم.

الجديد الذي يحمله الانقسام الثقافي هذه المرة هو حالة الصراع المذهبي التي تقود حتمًا إلى تفكيك عرى وحدة الجماعة الاعتقادية وتمزيق نسيجها، وهو ما يفضي إلى تمزيق وحدة الجماعة الوطنية بالتبعية. وفي بحثه ما وراء الانقسام الثقافي، يترك المؤلف جانبًا أثر العامل الخارجي في توليد الانقسام الثقافي، و يبحث في العوامل العميقة التي تنتج أسبابه وشروطه من داخل، إن صح التعبير.

وأول تلك العوامل: «أزمة المشروعية السياسية»، التي تعانيها السلطة والدولة في البلاد العربية المعاصرة. وثاني تلك العوامل «أزمة الاندماج الاجتماعي والانصهار الوطني» في البلدان العربية المعاصرة. أما ثالثها، فيتمثل في «هشاشة البنى الاجتماعية الداخلية وانكشافها أمام التأثيرات الخارجية و يُسْرُ اختراقها»، وهذا العامل يتصل اتصالًا مباشرًا بما قبله.

و يتمثل رابع تلك العوامل في «غياب مشروع اجتماعي تقوم على أساسه السلطة والدولة وقواعد الحياة العامة» في العالم العربي المعاصر. وأخيرًا يتمثل خامس تلك العوامل في «إخفاق

المشروع الثقافي العربي النهضوي» وما أفضى إليه ذلك الإخفاق من تدهور وانحطاط في النظر إلى مسائل الدين والهوية والتراث الثقافي.

وختامًا يبقى القول إنه لا يمكن إنتاج قراءة صحيحة لظاهرة الانقسام الثقافي، وما يترتب عليها من حروب أهلية فكرية ومن صراعات مذهبية تهدد أمن وسلامة الجماعة الوطنية، بمعزل عن الوعي بالآثار الفاعلة لتلك العوامل السابقة؛ ذلك بأن ظاهرة الانقسام الثقافي ليست سوى تعبير مكثف عن حال الانسداد التي بلغها النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي العربي، وهو انسداد لا يكفي معه إبرام تسويات طائفية وعشائرية تخمد لهيب الحريق إلى حين، أو إنتاج نظام للمحاصصة الطائفية والعرقية، وإنما يتطلب الخروج منه المضي قدمًا في إبرام عقد اجتماعي جديد، والإصلاح الديمقراطي، والانتقال من المجتمع الأهلي العصبوي إلى المجتمع المدني الحديث.

□□□

ثامن عشر: التَّوجيه الدِّيني والعمل السِّياسي: طرابلس في القرن العشرين

في كتابه «آل الجسر في طرابلس 1957 - 1980» منشورات معهد الأبحاث في لغات وثقافات آسيا و إفريقيا، جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية، اليابان، 2007، يرصد د. عبدالله سعيد، مسيرة تحول العديد من العائلات الطرابلسية بشكل خاص، واللبنانية بشكل عام، إلى العمل السياسي وتخلي بعض أفرادها عن الشأن الديني للالتحاق بوظائف حكومية وأخرى خاصة مدنية، ودخول الندوة النيابية والمجالس الوزارية اللبنانية. وفي السياق ذاته، يؤكد المؤلف أن ما ينطبق على «آل الجسر في طرابلس» من تحول تفكيرها ونشاطها من الديني إلى العمل السياسي منذ بداية القرن العشرين، يمكن ملاحظته أيضاً عند العديد من العائلات الطرابلسية الأخرى، كآل كرامي، وآل الرافعي، وآل الحسيني، وآل الأحدب، وآل ميقاتي، وغيرهم.

كما لم يقتصر هذا التحول إلى العمل السياسي في لبنان فقط على العائلات الإسلامية السنيّة الطرابلسية، و إنما شمل أيضاً مختلف عائلات الطوائف اللبنانية الأخرى، كآل الخطيب السنة في إقليم الخروب، والفاخوري ونجا وقباني السنة في بيروت، وآل شقير وتقي الدين وآل صبرا والأعور الدروز في جبل لبنان، وآل الخازن الموارنة، وآل الحسيني وآل الزين وآل صفي الدين وآل جابر الشيعة. وخير دليل على هذا التحول الواسع هو دخول الراهب اسطفان الدويهي الماروني المجلس النيابي اللبناني عن دائرة زغرتا في محافظة لبنان الشمالي لمدة قاربت الثلاثين عاماً، وبشكل متواصل 1964 - 1992.

وعائلة الجسر التي يرصد المؤلف تحولاتها في كتابه هذا، تعود جذورها التاريخية إلى أشراف مدينة دمياط في مصر، كما تعود بنسبها إلى آل البيت في الحجاز. وجاءت إلى طرابلس عام 1170 هـ/1757 م كعائلة دينية زاهدة متصوفة واستمرت في قيادتها للطريقة الخلوتية، فضلاً عما اضطلعت به من مهام الافتاء والإرشاد الديني وتدريس الشريعة والمبادئ الإسلامية والعلوم الوضعية العامة وعلوم النحو واللغة لأكثر من قرنين كاملين 1757 - 1980.

ثم تحولت إلى العمل السياسي، مع الاحتفاظ بطابعها الديني العام، في زمن الشيخ محمد الجسر 1881 - 1954، والذي خالف وصية أباه الشيخ حسين والتحق بالعمل السياسي والوظائف الحكومية العثمانية والفرنسية - اللبنانية منذ مطلع شبابه. وأرسى بتوجهه هذا القواعد المتينة

والمشجعة لأخيه نديم وأولاده وأحفاده في ما بعد للانطلاق في الحياة الوظيفية المدنية بعيدين عن مسالك أجدادهم في التصوف الديني، منفتحين، في الوقت ذاته، على مختلف أطياف المجتمع اللبناني بتياراته السياسية وتنوعاته الطبقية والدينية والمذهبية المتباينة.

بدأ المؤلف أول فصول كتابه بالبحث عن التطور التاريخي والعمراني لمدينة طرابلس حتى الثلث الأول من القرن العشرين. فلمح أولاً إلى تاريخها وتطور مجتمعها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين. كما عرض بالمثل لإشكالية التأريخ للشخصيات السياسية في المشرق العربي، وآل الجسر في طرابلس، ودور العائلة الديني طوال قرنين من الزمان، راصداً تحول هذا الدور من التصوف والإرشاد الديني إلى العمل السياسي بامتياز.

وفي سرده لمسيرة التحول هذه، عرض المؤلف لموقف الشيخ محمد الجسر من الثورة العربية الكبرى والانتداب الفرنسي على لبنان، وعلاقته بمسقط رأسه طرابلس. كما أفرد فصلاً كاملاً عن الشيخ نديم الجسر باعتباره من العاملين في الحقلين السياسي والديني. وفي نهاية الكتاب وضع المؤلف ملاحق خاصة بعائلات آل الجسر، وبالطرق الصوفية وتسلسل مرشديها، إضافة إلى بعض الوثائق الشخصية الخاصة بالعائلة.

وفي إطار بحثه في التطور التاريخي لمدينة طرابلس، تناول المؤلف موقعها واسمها الذي يدل على بنائها على أنقاض ثلاثة أحياء عائدة لمدن فينيقية قديمة، وهي: أرواد وصور وصيدا. لذا أطلق عليها اليونان اسم «تريبوليس Tri Polis» أو طرابليطا، وهي كلمة مؤلفة من لفظي Tri، أي ثلاث، وPolis، بمعنى مدينة. وتمييزاً لها عن نظيرتها الليبية سميت بطرابلس الشام فيما يطلق على الأخرى طرابلس الغرب.

كما عرض المؤلف بإيجاز لتطور تاريخ طرابلس السياسي والإداري والاقتصادي منذ الفتح العربي الإسلامي وحتى بداية الجمهورية اللبنانية عام 1932. كما عرض لمسألة تطور سكانها، وطوائف أهلها، وأهم عاداتهم وتقاليدهم في المسكن والملبس والمأكل، وبالمثل مذاهبهم ومعتقداتهم، وكذلك عرض بنيّة المجتمع الطرابلسي دينياً وطبقياً، وأهمية منزلة رجل الدين في هذا المجتمع، ودخول النهضة الثقافية والصحفية إليه.

غير أنه حين تناول موضوع منهجية التأريخ للشخصيات السياسية في المشرق العربي، أكد أكثر من اللازم على مسألة الشخصانية في المجتمع اللبناني السياسي، وحتى المدني باعتبارهما يقومان على مبدأ «أنا أو لا أحد»، أي تفرد الشخصية السياسية بما تمثله لعائلتها في السياسة التقليدية أو الحزبية المدنية أحياناً كثيرة، وفي العلاقات والتقاليد المشرقية الاجتماعية والاقتصادية، وحتى الدينية والطائفية والمذهبية، ودور هذه الشخصانية في اتخاذ القرارات وبناء المواقف السياسية دون العودة إلى المؤسسات المدنية أو القانونية أو المبادئ الديمقراطية الضامنة للسلم الأهلي.

ومن ثم، فإن تحالف هذه الشخصية السياسية المشرقية أو تخاصمها إنما يقومان على مبدأ العلاقة الشخصانية والمصلحة السياسية الانتخابية والمنفعة المادية الضيقة، وعلى مقدار ما يسميه بالتكاذب الاجتماعي والسياسي دون العودة إلى أصول اللعبة الديمقراطية المعتمدة في الدول الغربية. وهو حكم أقل ما يقال فيه إنه إطلاقي، ويذكرنا إلى حد كبير بمقولة الاستبداد الشرقي لأرسطو.

وفي سرده لمسيرة آل جاسر وتحولاتها، يؤكد المؤلف أن انتسابها إلى آل الصيادي الرفاعي، وغلب عليها كنية لقب الجسر المعروفة به منذ منتصف القرن الثامن عشر. وفي سبيل توضيح دورها الديني، عرض المؤلف سيرة كل من الشيخ محمد مصطفى الجسر 1793 - 1846 الملقب بأبي الأحوال، وابنه الشيخ حسين 1845 - 1909. حيث جاورا الأزهر الشريف وتعلما الفقه وأصول الشريعة على يد مجموعة من كبار العلماء في كل من مصر وطرابلس والحجاز وفلسطين. ونظراً لقيادتهما الطريقة الخلوتية كانا يمنحان الإجازات فيها قرابة مئة عام، وذلك قبل أن تنتقل قيادتها إلى الشيخ محمد يمن الجسر بعد وفاة والده الشيخ حسين عام 1909، ثم إلى الشيخ نديم بعد انتقال الشيخ محمد إلى بيروت وتفرغه للاهتمام بالعمل السياسي منذ عام 1920.

كما عرض المؤلف أيضاً لمساهمة الشيخ حسين الحثيثة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وشرح أحكام الدين والرد على النظريات الحديثة، بخاصة نظرية تشارلز داروين 1809 - 1882 المتعلقة بالنشوء والارتقاء، والواقع، أن مسيرة حياته واهتماماته تشبه إلى حد بعيد حياة الإمام محمد عبده ومسيرته. فكلاهما تلقى علومه في الأزهر، وكان يجيد الفرنسية، ومهموماً بوحدة الأمة الإسلامية، فضلاً عن أن كليهما تكفل بالرد على مضامين نظرية النشوء والارتقاء.

فقد كان للشيخ حسين تجربة رائدة في المزج بين تعليم الشريعة الإسلامية والإرشاد الديني، وبين التعليم الأكاديمي الحديث والمعاصر للعلوم والرياضيات واللغتين العربية والفرنسية، وذلك من خلال إنشاء مدرسته الوطنية وتوليه مهمة تدريس علوم الشريعة وعلم الصرف والنحو وأصول اللغة العربية وآدابها بها. ونشر الشيخ كمّاً وافراً من الكتب، المطبوعة وغير المطبوعة، إضافة إلى مقالاته الافتتاحية في جريدة»طرابلس»الأسبوعية على مدى عشر سنوات كاملة.

بعد ذلك تناول المؤلف منطلقات تحول آل الجسر نحو العمل السياسي، هذا التحول الذي أرسى دعائمه الشيخ حسين الجسر باندفاعه الإصلاحي للتعليم في السلطنة العثمانية كافة، و إطلاع ابنه الشيخ محمد يمن على الترجمات الفلسفية وتعليقات والده عليها. ومن ثم، نشأ الولد وترعرع في كنف أبيه ومناظراته الدينية، كما نما في مدينة تنشط فيها الطرق الصوفية المتعددة كالقادرية نسبة إلى عبدالقادر الجيلاني والرفاعية نسبة إلى أحمد الرفاعي والشاذلية نسبة إلى حسن الشاذلي والمولوية نسبة إلى جلال الدين الرومي.

بدأ الشيخ محمد نشاطه المهني عام 1907، وذلك بالتدريس في مدارس المعارف العثمانية، إضافة إلى وراثة رتبة أبيه في رئاسة الطريقة الخلوتية، و إلقاء المحاضرات في المدرسة الرجبية وجامع طينال وغيرهما من مدارس وجوامع طرابلس الكبرى. وما إن حل العام 1912 حتى أصبح نائباً مبعوثاً عن مدينة طرابلس في مجلس المبعوثان العثماني، ثم نائباً لرئيس مجلس ولاية بيروت ورئيس مجلس أعيانها، ثم رئيساً لمحكمة الاستئناف والجنايات فمدعي عام التمييز، ثم وزيراً للداخلية وللمعارف، فرئيساً لمجلسي الشيوخ والنواب 1926 - 1932. وكاد أن يصبح رئيساً للبلاد عام 1932 لولا عدم سماح الفرنسيين له بذلك وتعطيل الدستور اللبناني.

وفي معرض بيان جملة الأسباب التي يُعزى إليها مخالفة الشيخ محمد لوصية والده، يلاحظ أن منها ما هو اقتصادي، كضآلة المردود المالي لبدل الإرشاد والتدريس الديني في بداية القرن العشرين، خصوصاً بعد انهيار العلاقات الاقتصادية في جميع أنحاء ولايات السلطنة العثمانية بفعل سيادة تأثيرات الثورة الصناعية الأوربية، وأيضا خراب العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المشرقية التقليدية، وازدياد تبعيتها للرأسمال الأوربي النقدي في ظل الاقتراب من بوادر وقوع حرب عالمية مدمرة.

ومنها ما هو ثقافي، كانتشار أفكار ومبادئ الثورة الفرنسية الليبرالية. ومنها ما هو تاريخي، كسقوط الخلافة الإسلامية في اسطنبول وقيام الدولة التركية العلمانية محلها. ومنها ما هو اجتماعي، كتراجع دور ومركز رجل الدين وضعف التأثير والاحترام الديني الذين كان يتمتع بهما مشايخ الطرق الصوفية مع بداية الانتداب الفرنسي عام 1920. ومنها ما هو شخصي، كواقعية الشيخ في النظرة لمستقبل المشرق العربي في ظل الخديعة الإنكليزية للعرب، فضلاً عن طموحه وقوة إرادته في إبقاء اسم عائلته عالياً مهما كان أثر المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومهما كان الثمن فادحاً.

ومضى الشيخ نديم 1897 - 1980 على الدرب ذاتها من بعده، حيث بدأ نشاطه المهني مرشداً دينياً، ثم التحق بالوظائف الإدارية، فسلك القضاء إلى أن استهواه العمل السياسي فدخل المجلس النيابي اللبناني عام 1957، ثم عاد من جديد ليتصدر الواجهة الدينية في طرابلس بعد أن تبوأ منصب الإفتاء فيها مفتي طرابلس والشمال، وذلك منذ عام 1960 حتى وفاته عام 1980.

ومنذ وفاة الشيخ نديم أخذت عائلة الجسر تتخلى تدريجاً عن مذهب تصوفها وتندفع كلية نحو العمل الإداري والسياسي مع أولاد الشيخ محمد، فظهر منهم الكاتب السياسي والصحافي باسم محمد الذي كان مقرباً من الرئيس الأسبق فؤاد شهاب، وساهم في تأسيس الحزب الديمقراطي اللبناني، كما عمل إلى جانب الإمام موسى الصدر، وهو يشغل الآن منصب نائب رئيس حركة التجدد الديمقراطي في لبنان.

وبعد عودة الحياة السياسية إلى لبنان بعيد اتفاق الطائف، تحديداً منذ عام 1990، انتقل التنافس السياسي والنيابي في عائلة الجسر إلى جيل الأحفاد وأولاد العم. حيث يمثل العائلة في المجلس النيابي سمير عدنان الجسر، والذي ينتمي إلى تيار المستقبل، وينافسه في المقابل محمد نديم الجسر، ابن عم والده.

□□□

تاسع عشر: كيف يتكون الدين؟

في كتاب «كيف يتكوّن الدين؟» (ترجمة وتقديم: رضوان السيّد، جداول للنشر، آذار - مارس 2017)، يتحدث مؤلفه ألفرد نورث وايتهيد (1861 - 1947) عن مسوّغات الإيمان الدّيني، وكيف تبرّر المقولات الدينية ذاتها، ويعتبر أنّ خصوصية الدّين تتجلّى في أنّ موقف الإنسان منه دائم التغيّر والتحوّل. ويرى أنه ليس ثمة اتفاق على تعريف الدّين بشكل عام، وماذا يعني الدين الحقيقي، والآخر المزور؟ كما أنه ليس هناك إجماع على ماذا تعنيه الحقائق الدّينية السّائدة، وليس ثمة اتفاق - ثالثاً - على ما تعنيه الحقيقة في الدين. وبسبب ذلك كلّه ينبغي الاستمرار في التفكير والبحث، ويصبح مطلوباً اعتبار الدّين واقعة حاضرة وقائمة في كلّ مكان على مدى التّاريخ الإنسانيّ، ويصبح مطلوباً أيضاً أنْ ندرس تلك الواقعة من أجل التأكّد من إمكان مناقشة المبادئ العامة، وإمكان الفهم الصّحيح لها.

ووفق وايتهيد، فإنّ العقلنة في الدّين تبدأ في مراحلها المبكرة بأهل النبوّة والاصطفاء، وهذا التطوّر العالي الوتيرة باتجاه «الدّين العقلانيّ» هو الذي تمثّل في التقاليد الدّينية الثلاثة الكبرى (الأديان الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية، وختاماً الإسلام). ومع ذلك، فإن وايتهيد لا يفضل التقليد أو الرؤية السّامية للدّين في اليهودية والمسيحية، لأنّها - وفْقَه - تضع الله خارج مدارك العقول، بحيث يكون مقطوع الصلة الوجودية بالكون المخلوق. كما يأخذ على المسيحية المعاصرة انشغالها من جديد بالرؤية السّامية هذه، فضلاً عن طرحها تصورات سهلة ذات نزوع ليبرالي لجعل المسيحية من دون أشواك على حد تعبيره. وفي الأحوال كلها، يمثّل الدّين الإدراك المباشر على المستوى الفردي، إذ تمدّ الأديان العالم بالمعنى، مع ملاحظة أنّ الله ليس هو العالم، على غرار ما في الرؤية الشّرق آسيوية ورؤية وحدة الوجود الصوفية، لكنه هو قيمة العالم ومعناه، فهو يحضر في العمليات الخلّاقة، كما أنّه هو الذي يحدّد كلّ أنماط النظام في العالم.

يقول وايتهيد: إنّ التّسويغ، أو الإقناع، هو أساس إيماننا. وهذه هي الحقيقة الدّينية العليا، التي تطهّر الدّاخل الإنساني. فطبيعتنا وأخلاقنا تتطوّر وفق تطوّر إيماننا. تلك هي الحقيقة الدّينية العليا التي لا ينجو منها أحد، فالدّين هو قوة الإيمان الذي يصفّي الدّواخل. وبسبب

ذلك، صارت «الاستقامة» هي رأس الفضائل الدّينية، وهي استقامة داخلية عميقة. كما أنّ الدين - في رأيه - هو نظام للحقائق العامّة التي تؤدّي إلى إحداث تغيير في الأخلاق والسّلوك، إذا أخذت على محمل الجدّ، وإذا عاشها المؤمن باقتناع عاطفيّ عميق وحي. ففي المدى الطويل، تتشكّل أخلاقنا، ويتشكّل سلوكنا الحياتيّ، استناداً إلى قناعاتنا الذاتية. فالحياة الدّينية في الأصل هي واقعة ذاتية داخلية، وهي تعلّل ذاتها بذاتها، ثم إنّها بعد ذلك واقعة خارجية، تتّصل بالآخرين، وبالسّلوك الحياتيّ الخارجي الذي يتأثر بالبيئة والمحيط. فالدّين هو الفنّ والنظرية للحياة الإنسانية الدّاخلية، ما دام الإنسان نفسه هو الذي يشكّل قناعته به، ومن هذه الطريق يصبح جزءاً من طبيعة الأشياء بالنسبة إليه.

والواقع أنّ محاضرات وايتهيد الأربع التي ألقاها في شباط (فبراير) 1926 في بوسطن، والتي يتكون منها هذا الكتاب تعدّ مهمّة جدّاً في سياق الرؤية التطورية العلمية لجوهر الدّين ومساره، كما أكّد مقدّم الكتاب. ومع أنّ هذه الرؤية التطورية العلمية لجوهر الدّين ومساره عادت سائدة، فإنّها ثبّتت مقولات الدّيانات العالمية، وإنْ ما زالت تقول بتفوّق المسيحية. كما أنّها ربطت الدّين بالعلم البحْت ربطاً محْكماً، وزعْزعت بالتالي الفكرة التي كانت سائدة لحقب طويلة عن التعاكس بين الدّين من جهة والتطور العلمي من جهة أخرى.

ففي تمهيد الكتاب، يصرّح المؤلّف بأنّ هذه المحاضرات كان هدفها عرض تحليل متماسك للعوامل المتعدّدة والمؤثّرة في الطبيعة الإنسانية، وهي العوامل التي تعمل معاً وتفعل فعلها في «تكوين الدّين». وأنه أراد من وراء إبراز هذا الترابط لفت الانتباه إلى أنّ تلك العناصر الثابتة في الدّين - وفق إدراكنا - إنّما يبدو ثباتها ضمن النظام العام للعالم، والذي من دون تأمّل عناصره لا يمكن إدراك متغيرات ذاك العالم.

وعلى رغم إقرار وايتهيد بأنّ الوقائع الاجتماعية مهمّة جدّاً للدّين، لأنّه ليس هناك وجود مجرد ومطلق له، لكنه يؤكّد أنّ الدّين يعني التوحّد والانفراد، فالذي لا يمرّ بالوحدة والانعزال لن يكون متديناً أبداً. أمّا الحماسات الجماعية، وحركات الإحياء، والمؤسّسات، والكنائس، والأناجيل، وأشكال السّلوك، فإنّها جميعاً صيغ منقضية، قد تقتضيها احتياجات عابرة، بيد أنّ الغائية الدّينية تقع وراء ذلك كله. فالقيمة الفردية للأخلاق، وفق وايتهيد إذاً، هي التي تدفع لظهور الدّين. وهذه القيمة قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية. وهكذا ففي دراستنا الدّين

لا ينبغي أن تسيطر علينا الفكرة القائلة: إنّ كلّ اعتقاد ديني هو خير بالضرورة، فالأمر الفاصل في هذا الشّأن هو الأهمية المتعالية، وحقائق هذه الأهمية تظهر بشكل واضح جدّاً عندما نحيل على التّاريخ وتجاربه وظواهره.

أمّا تجلّيات الدّين أو مظاهره الرئيسة، فهي أربعة وفق المؤلّف، وتتمثّل في كلّ من: الشّعائر، والمشاعر، والإيمان، والعقْلنة. فالدّين في تمظهراته يعني شعائر منظّمة، ويعني أشكالاً محدّدة ومنضبطة من الأحاسيس والمشاعر، ويعني أيضاً تعابير محدّدة عن الإيمان أو الاعتقاد. وهذه التمظهرات جميعاً تنتظم في منظومة متناسقة ومتماسكة تتلاءم عناصرها في ما بينها، وإنْ كانت لا تمارس التأثير نفسه في كلّ الأزمنة والتّجارب التّاريخية.

ففي مرحلة ما من مراحل الإيمان، يتحوّل الدّين إلى مرجعية، فكما أنّ الطقوس تثير المشاعر التي تتجاوز ردّ الفعل باتجاه الضّرورات، فإنّ الدّين في هذه المرحلة المتقدّمة يثير أفكاراً تتجاوز الضغوط التي تبعث عليها الظروف، وتفترق عنها. وتبعاً لذلك، يمكن الدّين أن يكون مصدراً للتقدّم، لكن ليس من الضروري أن يكون كذلك بالفعل، لأنّه في هذه المرحلة من مراحل «تكوّن الدّين» فإنّ الإيمان لا يخضع للاعتبارات النقدية، وبالتالي يسهل على القبيلة أن تقوّي شعائرها وتغذّي أساطيرها من دون الحاجة إلى عوامل خارجية دافعة باتجاه التقدّم.

لقد مرّت الأديان بتطورات على المستوى الفرديّ، واستطاعت أن تتجاوز الأبعاد ذات الأصل الجماعي والعام، وبدلاً من «الجماعة» أصبح «الفرد» هو الوحدة، أو الحلقة الدّينية الأقوى. وعلى مستوى الشعائر أيضاً، فقد طقس الرقص القبلي الجماعي قيمته في مقابل الصّلاة الفردية التي تم تبريرها عند بعضهم بالتأمّل الفرديّ. وينتهي وايتهيد إلى تقرير أنّ النّظر في تاريخ الأديان يثبت أن التطوّر باتجاه «الدّين المعقْلن» إنما يحصل نتيجة ظهور وعي عالمي أو وعي بالعالم، حيث تمدّدت ديانات الجماعات إلى حدود العقلانية. ولأنّ هذا الوعي عالميّ، فإنّه يظلّ بدوره فردياً أو بالأحرى متفرّداً، فالدّين هو الذي يجعل من الفرد فريداً ومتفرّداً في آن معاً. إنّ عنصر التفرّد في الدّين يمكن تلمسه في مختلف التجارب الدينية التي تجسّد نوعاً من أنواع العقلاني، صادراً عن الحدس المباشر.

من جهة أخرى، يمكن القول: إنّ عقائد الدّين ومقولاته تظهر في تجربة الإنسانية، باعتبارها كشفاً واضحاً عن الحقائق المستورة، وعلى المنوال نفسه تبدو مقولات الفيزياء وتجاربها،

والتي تبدو في الإدراك الحسّي للإنسانية بوصفها حقائق محرّرة في صياغة واضحة. ضمن هذا السّياق، يتأسّس الدّين نتيجة تواصل ثلاثة مفاهيم رئيسة في لحظة من لحظات الوعي الإنساني، وهذه المفاهيم تكون علاقاتها بالوقائع والأشياء في تردّداتها المتغيّرة مع بعضها بعضاً، وهذه المفاهيم الثلاثة هي: القيمة الذاتية للفرد الإنسانيّ، والقيمة التي تظهر للأفراد في ما بينهم في هذا العالم، وقيمة العالم الموضوعي باعتباره جماعة والعلاقات المتبدلة والخصبة الصانعة للعالم وأفراده، والتي تبدو ضرورية لوجود كلّ فرد.

إنّ النقطة الرئيسة في مقاربة وايتهيد هذه تكمن في إلحاحه المستمر على أنّ لحظة الوعي الدّيني إنّما تنطلق من الإحساس بقيمة الذّات، ثم تتّسع من بعد لتصبح مفهوماً للعالم باعتباره فلكاً أو أفقاً تنتظم فيه القيم، والتي تتعمّق بعلائق بعضها ببعض أو تتدمّر. وتبعاً لذلك، فإنّ الحدْس بالعالم الحقيقي يهب التصورات الفارغة للمبدأ الذي يحدّد درجات القيمة في مضامين خاصة وواضحة. وهو بذلك يخالف النظرة السائدة التي تقول بأنّ «الخبرة الدّينية» لا تعني حدْساً مباشراً لدى الأشخاص، وإنما هي «فطرة» الاتجاه للصحّة، وأنّ وجودها في طبيعة الأشياء يعدّل الأهداف بحيث إنها تتوافق مع الشّروط المتّسقة، وهذه بدورها تضع نفسها في الاتساق المثالي، فالاتساق في العالم الحقيقيّ يتوافق مع طبيعة الأشياء. ضمن هذا الإطار، يحاجج وايتهيد بالقول: إنّنا إذا اعتبرنا أنّ «الخبرة الدّينية» ناجمة عن الحدْس المباشر بالإله، فإنّنا لا يمكن أن نأمل بالحصول على توافق كبير، لأنّ التيارات الرئيسة للتفكير الدّيني تتقابل وتتناقض في ما يتعلّق بهذه المسألة. ويستطرد ساخراً: وبالنّسبة الى أولئك الذين يسيرون في هذا السّبيل (سبيل تأسيس الإيمان على الحدس المباشر)، فإنّ هناك أملاً واحداً، وهو إحْلال «العاطفة والإحساس» محل «العقل»، وعندها يمكن البرهنة على كل شيء، لكن ليس للأناس العقلاء!

ختاماً، إنّ كتاب وايتهيد يثير بدوره الكثير من الأسئلة أكثر مما يقدّم إجابات مقنعة حول المسائل الرئيسة المتعلقة بتكون الأديان، والإشكالات المرتبطة بها. كما أنه يحتكم إلى منطق رياضي، أو ثنائي صارم، بحيث يجعل «العاطفة» في مقابل «العقل». ومعلوم أنّ منطق الثنائيات هذا تشوبه انتقادات منهجية عدة، بخاصّة ما يتعلّق بتعامله مع المسائل غير الحسية، كالروحانيات والتصوف والعاطفة الدّينية. وليس أدلّ على ذلك من المقولة التالية التي وردت عرَضاً في سياق ردّ وايتهيد على القائلين بالحدس بوصفه مرجعاً للخبرة الدّينية،

حيث يقول: «إنّ العقل هو الضمان الحقيقيّ لموضوعية الدّين. فهو يضمن له الاتّساق العام، الذي تفتقر إليه الهسْتيريا»! والواقع أنّ ما افتقده كتاب وايتهيد هو البعد الأنثربولوجي في النظر إلى تاريخ الأديان، وهذه قضية أخرى.

□□□

عشرون: طه حسين ... جدل الحداثة والتقليد

على رغم تأكيد عميد الأدب العربي طه حسين أنه «رجل شديد الأثرة، أحبّ أن أكون واضحا لمعاصريَّ ولمن يجيئون على أثري وضوحاً تاماً في جميع ما اختلفَ على نفسي من أطوار» - كما قال في مقدمة كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» - فإنه ما من شخصية فكرية حديثة أو معاصرة أثارت، قدراً كبيراً من الجدل والالتباس على نحو ما أثارت شخصية طه حسين في أطواره كلها منذ أن كان صبياً يتلقّى تعليمه الأول في كُتّاب القرية، ومروراً بتمرده على التعليم الديني التقليدي - الأزهري، وليس انتهاء بطبيعة كتاباته - وفي مقدمها كتابه «في الشعر الجاهلي، 1926» - وما أثارته من جدل عام لا يزال ممتداً إلى اليوم.

وإلى اليوم لا يزال بعض من الأكاديميين المختصّين بـ «الأدب العربي» يردّدون المقولات - الاتهامات القديمة ذاتها في ما يتعلق بالكتاب - القضية «في الشعر الجاهلي» فيتهمون طه حسين بالسطو على كلام مرغليوث، أو محمد بن سلام الجمحي أو رينيه ديكارت ومنهجه الشكّي... إلخ. لكن بموازاة ذلك، تطورت نظرة البعض الآخر - في ما يتعلق برؤية طه حسين لانتحال الشعر الجاهلي - ابتداء من القول أنه كان يستلهم آراءه من تراث نقدي واسع النطاق اسمه «التراث الوضعي» في نقد الشعر الجاهلي، ومروراً بتكوين صورة أدق عن هذا التراث وعن اطلاع طه حسين عليه وتأثره به، وتأكيد أنّ التراث المعني إنما هو تراث «النقد التاريخي» بصفة عامة، إذ لا يقتصر على الشعر الجاهلي، فضلاً عن أن علاقة طه حسين بهذا التراث قد بدأت مبكراً جداً في حياته منذ أن كان طالباً في الجامعة المصرية، وبلغت ذروتها أثناء دراسته في جامعة السوربون عندما تتلمذ على يد شارل سينوبوس، أحد الذين وضعوا قواعد «المنهج الوضعي في دراسة التاريخ» اعتماداً على روافد نقدية عدة، من بينها الرافد الريناني الذي يجسد في طبيعته التيار الفيلولوجي. ضمن هذا السياق يأتي كتاب الدكتور عبدالرشيد محمودي بعنوان: «طه حسين بين السياج والمرايا» في طبعته الثانية (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015)، والذي يضم بين دفتيه مجموعة من الأبحاث والمقالات المتعلقة بطه حسين، والتي تتابعت وتيرتها لنحو خمسة وأربعين عاماً (منذ عام 1973 حتى الآن). ولا شك في أن عدداً كبيراً من مقالات الكاتب تنصرف إلى معالجة «قضية الشعر الجاهلي»، حيث خصص لها الكاتب الباب الثاني من كتابه

(ص 90 - 140)، فضلاً عن أنها تكشف عن هذا التوتر الحي النابض في شخصية طه حسين، بل بالأحرى ذلك الصراع المحتدم الذي كان يدور في نفسه ما بين اتجاهين كبيرين يجذبانه بعنف: تيارا التقليد والحداثة.

وكان الكاتب أبان عن ذلك الجانب بصورة خاصة في كتاب له صدر عام 2002 بعنوان: «طه حسين من الأزهر إلى السوربون»، لكنه أضاف إلى كتابه هذا «طه حسين بين السياج والمرايا» في طبعته الثانية ثلاث مقالات جديدة هي: «طه حسين من وجهة نظر فلسفية»، و«النزعة الإنسانية عند طه حسين»، و«طه حسين وتوماس هاردي».

وبالعودة إلى قضية الشعر الجاهلي، يؤكد الكاتب في مقالة مطولة بعنوان: «مسار طه حسين من الدهشة إلى الشك»، أن الرجوع إلى ديكارت لم يكن إلا خطوة واحدة، وخطوة أولى. وقد ابتدأ الكتاب مقالته بالرجوع إلى مقالة أخرى للدكتور جلال أمين نشرت في مجلة الهلال بعنوان: «بمن تأثر طه حسين؟»، وافق فيها محمودي في ما يتعلق بمصادر طه حسين في الشعر الجاهلي، خاصة الفكرة التي مؤدّاها أن ما يُسمّى بالشعر الجاهلي قد وُضع معظمه بعد ظهور الإسلام!

وفي الأحوال كلها، ينتهي الكاتب - من خلال تتبعه مسار طه حسين وتطور نظرته لقضية الشعر الجاهلي - إلى إثبات بعض النتائج المهمة، وفي مقدمها: أن طه حسين قد توصل إلى نظريته تلك بمعزل عن آراء المستشرق الإنكليزي مرغليوث؛ كما عبّر عنها في مقالته «نشأة الشعر الجاهلي» (حزيران - يونيو 1952). وأن البذور الأولى لشكوك طه حسين، في ما يتعلق بصحة الشعر الجاهلي، إنما تعود إلى حقبة مبكرة جداً في حياته الأدبية (1908 - 1914)، وإلى سنة 1911 على وجه التحديد. وأن المصدر الأول لتلك الشكوك كان عبارة عن المحاضرات التي ألقاها المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو على طلاب الجامعة المصرية - ومن بينهم طه حسين - خلال العام الدراسي 1910 - 1911، وهي المحاضرات التي نُشرت في ما بعد تحت عنوان: «تاريخ الآداب العربية». وأن تأثير منهج الشك الديكارتي في قضية الشعر الجاهلي حقيقي بالفعل، لكنه جاء متأخراً ومحدوداً.

من جهة أخرى، كان مصطفى صادق الرافعي أشار في كتابه «تاريخ آداب العرب» الذي نشر الجزء الأول منه عام 1911، ونقده طه حسين في العام التالي، إلى أن المصدر الأول

لشكوك طه حسين المبكرة في الشعر الجاهلي هو آراء محمد بن سلام الجمحي، لكن الكاتب يرد على ذلك الاتهام بمقالة لطه حسين صدرت في الجريدة بتاريخ 17 أيار (مايو) 1911 بعنوان: «الآداب العربية في الجامعة»، تؤكد علم طه حسين بآراء ابن سلام، وأنه لم يستمد معرفته بها من كتاب الرافعي لأن الكتاب لم يكن قد صدر بعد، ما يعني أن علم طه حسين بالشكوك التي تحيط بالتراث الجاهلي أقدم بكثير مما يتخيله البعض، وأنه كان على علم بآراء ابن سلام الجمحي، إذ يقول في سياق رده على صاحب الرافعي ما نصّه: «هوِّن عليك أيها الكاتب، فلستَ وحدك الذي تنفرد بعلم الآداب. فقد قرأنا مثلك ودرسنا على أساتذة لم تدرس عليهم وعرفنا أن محمد بن سلام ينكر هذه الأخبار والأشعار ويراها من وضع ابن إسحاق، صاحب المغازي».

في عام 1912، قدِم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون إلى القاهرة ليحاضر في الجامعة المصرية الناشئة حول «تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية». وفي العام التالي أعدّ ماسينيون تقريراً لاحظ فيه أن طلابه ينقسمون إلى فئتين: الأولى من خريجي المدارس الحكومية الذين اطلعوا على الأفكار العصرية، لكنهم لم يتعلموا المناهج الأوروبية إلا بطريقة سطحية، فضلاً عن أنهم تلقوا هذا الإعداد الفكري باللغة الإنكليزية من دون أن تُتاح لهم أدنى فرصة للتفكير بلغتهم الأصلية. والفئة الثانية من خريجي جامعة الأزهر ممن يجهلون الأفكار والمناهج الأوروبية تماماً، لكنهم يتمتعون بميزة كبرى، ألا وهي أنهم تعلموا التفكير بلغتهم الأصلية.

وكان ماسينيون يبدي ميلاً إلى الفئة الثانية عن الأولى، وبالفعل استطاع ممثلو هذه الفئة وفي مقدمهم الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق (1885 - 1947)، وطه حسين، ومحمد يوسف موسى (1899 - 1963) وغيرهم أن يجمعوا ما بين ثقافة الأزهر والتعليم الديني التقليدي من جهة، وثقافة الغرب العصرية بمناهجها العلمية المختلفة من جهة أخرى، وأن يخرجوا لنا من هذين العنصرين مزيجاً رائقاً يجمع ما بين الأصالة والمعاصرة من دون أن يطغى أحد العنصرين على حساب الآخر.

واسترعى طه حسين انتباه لويس ماسينيون فكتب يقول عنه ذات مرة: «وكان من دواعي ارتياحي أنني وجدت بين تلاميذنا عقلاً في المرتبة الأولى، ضريراً ذا بصيرة نفّاذة، هو الشيخ طه حسين». كما كان اقتناع ماسينيون بمحمد يوسف موسى سبباً في اختياره خبيراً في لجنة الميتافيزيقا - الفلسفة في المجمع اللغوي بالقاهرة وهو لا يزال طالباً يدرس بفرنسا! وبعد

عودتـه عرض عليه طه حسـين أن يعمل في الجامعة المصريـة، فأجابه بأنه لا يرضى عن الأزهر بديلاً! فقال له طه حسين: لن يُقدِّرك الأزهر! فقال: لا أريد غير الأزهر. وبالفعل صدقت نبوءة طه حسـين، إذ سرعان ما اشـتد الخلاف بين محمد يوسـف موسى وشـيوخ الأزهر التقليديين، وانتهى الأمر بقبوله ترشـيح بعض أسـاتذة كلية الحقوق بجامعة فـؤاد الأول (القاهرة حالياً)، لشغل وظيفة أستاذ مساعد للشريعة في كلية الحقوق بعد أن أصابه اليأس والإحباط من إصلاح الأزهر: جامعاً وجامعة!

❐❐❐

خاتمة

استعرضنا، من خلال فصول الكتاب، جدليات العلاقة بين الدين والعلم والقيم، في محاولة لتأكيد محورية التربية الروحية، أو التزكية، عبر الكشف عن القيم الروحية للعبادات، ومركزية التربية الروحية في بناء النظام القيمي، والنظر إلى الدين بوصفه تعبيرا عن نسق قيمي، وبوصفه أيضا أحد المصادر المباشرة للأخلاق الفردية والجماعية.

ويمكننا اختصار أبرز النتائج في العناصر التالية:

(1) بإمكان الإسلام أن يتجلَّى بوصفه **إرادةً للعيش المشترك** في دنيا **المعاملات**، أكثرَ ممَّا يتجلَّى في أي شيءٍ آخر. والسَّببُ في ذلك؛ أنَّ مجال المعاملات إنَّما يخضعُ لمُقتضياتِ الزَّمان والمكان، فالشَّريعةُ التي تُعْنَى بتطبيق القانون - وفقًا لركائزَ مُؤكَّدةٍ وأسسٍ ثابتةٍ - تتجلَّى في الفقه والاجتهاد، اللذان يعكسان رغبةَ أمَّة الإسلام في تحقيق **إرادة العيش المشترك** مع باقي الأمم.

(2) يحول الرُّجوع إلى قيم الإيمان الرُّوحية - بمعناها الحقيقيّ - دون تعطيلِ قيم الإسلام، ويسمح - في الوقت نفسه - **لإرادة العيش المشترك** - بوصْفِها سِمة أصيلة وأصلية لاعتدالِ وخيريَّة وشهُود **الأُمَّة الوسط** - أن تتبلوَّر في التَّاريخ، وأن تتجسَّد في دنيا المسلمين، مُحَقِّقَة غائِيَّة الاختلاف والتنوُّع والتعدُّد في الخلق: ﴿لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: 13].

(3) يتخوف العديد من رجالات الدين والفلسفة والعلم من نجاح العلم الحديث في السيطرة على الإنسان، وانحطاط كل ما يُعطي معنى عميقا للحياة المعاصرة، ويعزون هذا التراجع إلى ازدهار «العولمة» التي تحصر اهتمامها بالتطور التقنيِّ، على حساب الروح. فقوَّة العلم في الوقت الراهن لا تكمن في صحته وموضوعيته، بل أصبح العلم

المعاصر على العكس من ذلك مصدرا لعدم اليقين بالنظر إلى فرضياته! مما دفع كثيرا من المراقبين للتحذير من انتشار الفلسفات المبشِّرة بـ «العدمية»، و«ضياع المعنى»، و«زوال القيم»، و«صدام الحضارات»، و«نهاية التاريخ»، و«موت الفلسفة»، و«نهاية الحقيقة»، و«فقدان الحكايات الكبرى مصداقيتها» - بما في ذلك الأديان - بوصفها حكايات لا بدَّ من تجاوزها... إلخ.

(4) لا يعاني العالم المعاصر من أزمة قيم، بالمعنى الكمّيِّ الإحصائيِّ العدديِّ؛ وإنما تكمن الأزمة الحقيقية في تحديد معنى ومرجعية القيم، وكيفية توجُّهنا بين القيم، وإدارة منظومات القيم في ما بينها، مما يستوجب ضرورة الاتفاق على القيم المشتركة **أولا**، وتعزيز ما يؤدِّي إلى تكريس التعايش المشترك **ثانيا**، وإدارة هذا التعايش من خلال الحوار **ثالثا**، وصولا إلى إعادة النظر بشأن القيم الأخرى، والإقرار بإمكانية تبلورها بالمشاركة، وأن تصبح محور نقاش دائم وفعَّال، وأخيرا محل اتفاق بين الفاعلين الثقافيين والدِّينيين والرُّوحيين: إثراءً للتنوّع، واعترافًا بالتعدُّد، واحترامًا لثقافة الاختلاف.

(5) شهدت البنى الفكرية التقليدية الكبرى انهيارا مفاجئا مع انبثاق العصر العلميِّ التقنيِّ إبَّان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث انتقلت الإنسانية - في ما يؤكد داريوش شايغان - من «الرؤية التأمُّلية» إلى «الفكر التقنيِّ»، ومن «الجواهر الرُّوحية» إلى «الدَّوافع الغريزية البدائية»، ومن «الأُخروية» إلى «التَّاريخانيَّة». ونتيجة لذلك؛ لم يعد للإنسان موضع مركزيّ وثابت في هذا العالم؛ لأنَّ العالم نفسه لم يعُد شيئا ثابتا! فالحضارات تعيش مأزقا حقيقيا مُتأتيًّا من كونها قد فقدتْ بُناها الفكرية الكبرى، أو بالأحرى مبرِّرات وجودها - فيما يؤكد داريوش شايغان - بفضل الهجمة الحداثية الغربية. كما ترتَّب على «صدمة الحداثة» أنَّ ما تُنتجه هذه الحضارات من فكر هو مجرد فكر بلا موضوع، وما تُنتجه من فن هو فن بلا محل، ناهيك بالفشل المزدوج؛ سواء من حيث عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التَّاريخ، أم من حيث عجز التقاليد الدينية القديمة عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي.

(6) تشترك الحركات الأصولية كافة في أمور ثلاثة هي: الشمولية، والنصوصية، والانحياز المطلق، أو بالأحرى دعوى امتلاك الحقيقة المطلقة. فالشمولية تعني أن جميع الأسئلة التي تفرضها الحياة الخاصة والعامة تجد في التعاليم الدينية أو الأسس الإيديولوجية إجابة شافية وافية لها. أما النصوصية؛ فتعني أن النصوص المقدسة يجب أن تؤخذ حرفيا، ومن دون الدخول في تأويل أو تفسير بما يتضمنه ذلك من استكشاف ملابسات أو طرح تساؤلات. وأخيرا يعني الانحياز الرفض المطلق لأي مساءلة نقدية لمنظومة المبادئ التي يعتقدها الأصولي، ونفي ما عداها كله.

(7) لا يخرج المعنى العام للعبادة في الإسلام عن حدّ إظهار الخشوع والخضوع للّه عَزَّوَجَلَّ، كما تتضمَّن العبادة كذلك معنى أساسيًّا لا يجوز أن يغفل عنه المؤمن؛ ألا وهو أنّ ممارستها تأتي بعد الإيمان باللّه الذي شرَّعها، وبرسوله الذي بلَّغها وبيَّن تفاصيلها، وأنَّ القيام بها تنفيذٌ لأمر اللّه ورسوله الذي جاءنا من عنده بالعقيدة والعبادة، بالشَّريعة والشَّعيرة، بالدِّين والمعاملة. ومن أجل ذلك ترتبط شمولية العبادة في الإسلام بالإنسان ارتباطا مباشرا من أجل أن تحقق له توازنه الداخلي المنشود، وهذا النظام ليس مقصورا على الصلاة والزكاة والصيام والحج فحسب، بل إنه نظام منفتح على الكون وشامل لكل حركة، ولكل فكر، ولكل شعور، إنه نظام عبادي ومنهج رباني شمل حركة الحياة بأسرها واحتوى كل جزء فيها احتواء يحقق له الانسجام مع نفسه ومع سائر الأجزاء الأخرى.

(8) يمكننا الوقوف على ست مصادر رئيسة للأخلاق الفردية والجماعية تواتر الحديثُ عنها في الفكر الإنسانيّ، قديمه وحديثه على حد سواء؛ ألا وهي: الدّينُ، والعقلُ، والضميرُ، والقانونُ، والواجبُ، ومواثيقُ حقوق الإنسان. مع التَّأكيد بأنّ هذه المصادر **تتوزع** ما بين الفرد والمجتمع، الداخل والخارج، كما أنها **تتداخلُ وتتقاطعُ** في ما بينها بصورة مباشرةٍ تارّة وغير مباشرةٍ تارّة أخرى.

(9) تمتازُ **منظومة الأخلاق** في الإسلام بثلاثة أبعاد: البعدُ **النفسيّ**، يعني الفرد مع نفسه ومشاعره ومع ربه، وهو المتعلق بصلاته ونسكه. والبعد **الاجتماعيّ**، وهو الذي يتعلق بالمجتمع والحكومة ومعاملة الآخرين. والبعد **الميتافيزيقيّ**، وهو الذي

يتعلق بإطار العقيدة والمبادئ والمثل والمعارف. كما أنها ليست محصورة بالأوساط أو بقائمة من الفضائل **الفردية**، وإنما هي عبارة عن مجموعة من الفضائل **العقلية والعملية، الفردية والاجتماعية**، إلى جانب أنماط من العقائد والعبادات والمعاملات.

(10) إنَّ المسلمين في أمسّ الحاجة اليوم إلى ثورة دينية تقوم في جوهرها على تحرير العقل من الإقتداء العاجز والمتابعة المسلَّمة، وتطهير السنة من الأحاديث المكذوبة والأقوال المشوبةِ، وتطوير الفقه ليطابقَ مقتضيات العصْر ويجابه مشكلات الحضارة. كما أننا في أمس الحاجة لقيم التزكية والتربية الروحية التي من شانها أن تلهم العقل وتهديه سواء السبيل؛ خاصة في ظلّ التقدُّم التقني الهائل الذي استولى على مجامع الإنسان المعاصر ليتحول بدوره إلى مجرد آلة.

المصادر والمراجع

أولا: الكتب

(1) ابـن القيسراني، **ذخيرة الحفّاظ المخرج على الحروف والألفاظ**، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، الطبعة الأولى، (القاهرة، دار السلف، 1416هـ).

(2) ابـن تيميـة، **التحفـة العراقية في الأعمال القلبيـة**، تحقيق قصي محب الديـن بن الـخطيب، الطبعة الثانية (القاهرة: الـمكتبة السلفية، 1399هـ).

(3) ابن تيمية، **العبودية**، قرأها وعلق عليها وخرج أحاديثها أبو عبدالله محمد بن سعيد بن رسلان، الطبعة الأولى (الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م).

(4) ابن تيمية، **جامع الرسـائل**، تحقيق محمد رشاد سـالم، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار العطاء، 1422هـ).

(5) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شـيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسـم العاصمي النجدي الـحنبـلي، [37 مجلدا] (القاهـرة: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ - 1985م).

(6) ابـن حجر العسـقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيـق محبّ الدين الخطيب، ط3، القاهرة: المكتبة السلفية، 1407هـ.

(7) ابن حجر الهيتمي، **إتحاف أهل الإسـلام بخصوصيّات الصيام**، قدّم له وعلّق على حواشـيه محمـود النووي، صحّحـه وقابل الأصول محمد الديوي، (مكـة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة؛ القاهرة، مطبعة الفجالة الجديدة، 1380هـ / 1961م).

(8) ابن حجر الـهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، (بيروت: دار الـمعرفة، دون تاريخ).

(9) ابن سـيده، **كتـاب الـمخصـص**، الطبعـة الأولى (القاهـرة: الـمطبعة الكـبرى الأميرية، 1320هـ).

(10) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق علي محمد معوض؛ عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ).

(11) ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن**، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1411هـ).

(12) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين في منازل إيّاك نعبد و إيّاك نستعين**، ضبط وتحقيق: رضوان جامع رضوان، الطبعة الأولى (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 1422 هـ - 2001م).

(13) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين**، تعريب محمَّد كاظم سباق، الطبعة الأولى (الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع، 1955م).

(14) أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، الطبعة الثامنة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984).

(15) أحمد فؤاد الأهواني، **القيم الروحية في الإسلام**، سلسلة دراسات في الإسلام: 21، الطبعة الأولى (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ربيع الثاني 1382هـ / أيلول 1962م).

(16) أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، 1983م).

(17) أحمد موصلي، **الأصولية الإسلامية والنظام العالمي**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتدقيق، 1992).

(18) أرماندو سالفاتوري، **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسُّلطة والمدنيَّة**، ترجمة ربيع وهبه، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(19) إمانويل كَنْت، **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).

(20) البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسنّته وأيامه**، تحقيق محبّ الدين الخطيب، الطبعة الأولى، (القاهرة، المكتبة السلفية، 1400هـ).

(21) برتراند رسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: حسن محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دون تاريخ).

(22) بسّام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الدِّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011م).

(23) بول تيليش، **الدين.. ما هو؟**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2004م).

(24) توريـن آلان، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، الطبعة الأولى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م).

(25) توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، الطبعة الرابعة (القاهرة: دار النهضة، 1964م).

(26) توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها**، الطبعة الأولى (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960م).

(27) جاك بيرك (وآخرون)، **الإسلام والفلسفة والعلوم: أربع محاضرات عامَّة نظَّمتها اليونسكو**، الطبعة الأولى (باريس: مطبوعات منظمة اليونسكو، 1983).

(28) جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان، الطبعة الأولى (القاهرة: دار شرقيات، 1994م).

(29) الجنيد البغدادي، **السر في أنفاس الصوفية**، تحقيق عبد الباري محمد داود، مراجعة: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار جوامع الكلم، 2003م).

(30) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 2004م).

(31) جون كلسي، **مسألة الحرب العادلة في الإسلام**، ترجمة رلى ذبيان، مراجعة: رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).

(32) جي ديبور، **مجتمع الفرجة: الإنسان المعاصر في مجتمع الاستعراض**، ترجمة أحمد حسان، الطبعة الأولى (القاهرة: دار شرقيات، 1994م).

(33) جيروم بندي (مشرف)، **القيم إلى أين؟**، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، الطبعة الأولى (قرطاج: المجمّع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، ومنشورات اليونسكو، 2004م).

(34) جيروم بندي، **مفاتيح القرن الحادي والعشرين**، ترجمة سعاد البرك، الطبعة الأولى (بيروت: دار النهار، 2004م).

(35) جيل دولوز، **فلسفة كانط النقدية**، تعريب: أسامة الحاج، الطبعة الأولى (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997م).

(36) حسن الباش، **منهج الجهاد في القرآن**، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة مي للطباعة والتوزيع، 1990).

(37) الحكيم الترمذي، **أدب النفس**، تحقيق وتعليق أحمد عبد الرحيم السايح، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ - 1993م).

(38) الحكيم الترمذي، **الصلاة ومقاصدها**، تحقيق حسني نصر زيدان، تقديم عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1965م).

(39) خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**، ترجمة محمد صقر عيد، تقديم: أنور إيمان، الطبعة الأولى (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2004م).

(40) داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، الطبعة الأولى (بيروت: دار الساقي - جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2004م).

(41) الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، تقديم: عادل العوا، الطبعة الأولى (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م).

(42) رودي باريت، **محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته**، ترجم النص عن الألمانية وراجعه على مصادره رضوان السيّد، الطبعة الأولى (دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010).

(43) زكريا إبراهيم، **مبادئ الفلسفة والأخلاق**، الطبعة الأولى (مصر: مكتبة مصر بالفجالة، 1960م).

(44) الزواوي بغورة، **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل - دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، تقديم فهمي جدعان، الطبعة الأولى (بيروت: دار الطليعة، 2012م).

(45) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، **علم الاجتماع الدِّيني: الإشكالات والسِّياقات**، ترجمة عز الدِّين عناية، الطبعة الأولى (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 1432هـ - 2011م).

(46) سامي زبيدة، **الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي**، ترجمة عباس عباس، الطبعة الأولى (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005).

(47) السُّلَمِي، **تسعة كتب فى أصول التصوف والزهد لأبى عبد الرحمن السلمى**، حققها وعلق عليها: سليمان إبراهيم آتش، الطبعة الأولى (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م).

(48) السُّلَمِي، **طبقات الصوفية**، تحقيق: نور الدين شريبة، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1969م).

(49) سمير مرقص، **البروتستانتية والسياسة الخارجية الأمريكية**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشروق، 2001).

(50) السيد صالح أبو بكر، **تأملات مسلم في جوهر العبادات في الإسلام**، المكتبة الثقافية: 392، الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985).

(51) سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام**، الطبعة السابعة (القاهرة: دار الشروق، 1983).

(52) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965).

(53) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الطبعة الأولى، [6 أجزاء] (القاهرة: دار الشروق، 1972م).

(54) سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، الطبعة الخامسة (القاهرة: دار الشروق، 1418هـ - 1997م).

(55) شقيق البلخي (وآخران)، **نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الآدمي والنفّري**، حققها وقدم لها بولس نويا اليسوعي، بحوث ودراسات: 7، الطبعة الأولى (بيروت: معهد الآداب الشرقية، 1986).

(56) صالح أبو بكر، **تأمّلات مسلم في جوهر العبادات في الإسلام**، المكتبة الثقافية: 392، الطبعة الأولى (القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985).

(57) عادل العوا، **القيمة الأخلاقية**، الطبعة الأولى (دمشق: الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، 1385هـ - 1965م).

(58) عباس محمود العقاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1957).

(59) عبد الجواد ياسين، **الدِّين والتَّدين: التشريع والنص والاجتماع**، الطبعة الأولى (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012).

(60) عبد الحليم محمود، **أسرار العبادات في الإسلام**، المكتبة الثقافية: 148، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966).

(61) عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006).

(62) عبد الله بن المبارك، **كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق**، الطبعة الأولى (الإسكندرية: دار ابن خلدون، 1994).

(63) العربي الدرقاوي، **مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني**، تحقيق بسام محمد بارود، رسائل مغربية: 1، الطبعة الأولى (أبو ظبي، إصدارات المجمع الثقافي، 1999).

(64) علي الوردي، **دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة الترجمة والتصدير ماجد شبّر، الطبعة الأولى (لندن: الورّاق للنشر المحدودة، 2013).

(65) فيدير يكـو مايـور وجـيروم باندیه، **عالـم جديـد**، الطبعة الأولى (بـيروت: دار النهار، 2002).

(66) مالوي ناي، **الدين الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والشر، 2009).

(67) مجموعـة مؤلفين، **أبـو حامد الغزالي في الذكرى الـمئوية التاسـعة لميلاده**، الطبعة الأولى (دمشق: الـمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1382هـ - 1962م).

(68) مجموعة مؤلفين، **أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه رؤية العالـم والعيش الـمشـترك، الـمذاهب الفقهية والتجارب الـمعاصرة**، الطبعة الأولى (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ - 2014م).

(69) مجموعة مؤلفين، **الإسلام اليوم وغدا**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1960).

(70) مجموعة مؤلفين، **الدكتور توفيق الطويل مفكرا عربيا ورائدا للفلسـفة الـخلقية: بحوث عنه ودراسات مهداة**، إشراف وتصدير عاطف العراقي، الطبعة الأولى (القاهرة: الـمجلس الأعلى للثقافة، 1995م).

(71) مجموعة مؤلفين، **الفكر الديني ومسـتقبل القيم على مشـارف القرن القادم**، أعمال الندوة التـي نظمهـا منتدى حـوار الـحضارات بالـهيئـة القبطية الإنجيليـة للخدمات الاجتماعيـة يـوم 19 مايـو 1999، تحريـر القـس أندريـة زكي، الطبعـة الأولى (القاهرة: دار الثقافة، 1999).

(72) مجموعة مؤلفين، **سـؤال الأخلاق والقيم في عالـمنا الـمعاصر**، تنسيق وتحرير عبد السلام الطويل، سلسـلة ندوات علمية: 4، الطبعة الأولى (الرباط: الرابطة الـمحمدية للعلماء، 2012).

(73) مجموعة مؤلفين، **محاضرات الـموسم الثقافي 1959 - 1960م**، الطبعة الأولى (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960).

(74) مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، الطبعة الأولى (دمشق: دار الحصادر ودار الكلمة، 1998م).

(75) المحاسبي، **فهم الصلاة**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة القرآن، 1983م).

(76) محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، نقله إلى العربية عمر فروخ، الطبعة الثالثة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1951).

(77) محمَّد السيد سعيد، **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان**، تعليم حقوق الإنسان: 3، الطبعة الثالثة (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2006).

(78) محمَّد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشة**، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008).

(79) محمَّد الغزالي، **فقه السيرة**، (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، 2000).

(80) محمَّد الغزالي، **هذا ديننا**، الطبعة الخامسة (القاهرة: دار الشروق، 1421هـ - 2001م).

(81) محمَّد المبارك، **نظام الإسلام: العقيدة والعبادة**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار الفكر، 1395هـ - 1975م)

(82) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الملاك، 1990).

(83) محمَّد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009).

(84) محمَّد خلف اللَّه (وآخرون)، **الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة**، تقديم حسين نصّار، الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012).

(85) محمَّد عبد الله الخطيب، **العبادة في الإسلام: جوهرها وآفاقها**، سلسلة نحو النور: 7، الطبعة الأولى (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1989م).

(86) محمَّد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الطبعة الثانية (الكويت: دار القلم، 1390هـ/ 1970م).

(87) محمَّد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمَّد عمارة، الطبعة الثانية، [خمسة مجلدات] (القاهرة: دار الشروق، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427 هـ - 2006م).

(88) محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، (القاهرة، دار الحديث، 1422هـ/ 2001م).

(89) محمَّد كامل حته، **القيم الدينية والمجتمع**، (القاهرة: دار المعارف، يوليو 1974م).

(90) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، الطبعة الأولى (القاهرة: سينا للنشر، 1987م).

(91) محمود شلتوت، **من توجيهات الإسلام: تصحيح بعض المفاهيم: توضيح موقف الإسلام من بعض المشاكل، الأخلاق الإسلامية، ضروب من العبادات**، تقديم: محمد البهي، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010).

(92) محمود علي قراعة، **الأخلاق في الإسلام من أحاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية**، سلسلة الروح الجامعية: 18، الطبعة الأولى (القاهرة: دار مصر للطباعة، 1964م).

(93) مكسيم رودنسون، **الإسلام سياسة وعقيدة**، ترجمة أسعد صقر، الطبعة الأولى (بيروت: دار عطية للنشر، 1996).

(94) المنذري، **الترغيب والترهيب**، تحقيق محمد السيد، الطبعة الأولى (القاهرة، دار الفجر للتراث، 1421هـ).

(95) ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة عز الدين عناد، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009م).

(96) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، الطبعة الثانية (بيروت: دار أمواج، 2001).

(97) هنري برغسون، **الطاقة الروحية**، ترجمة: علي مقلد، الطبعة الأولى (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ - 1991م).

(98) هنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ضمن: **الأعمال الفلسفية الكاملة**، ترجمة: سامي الدروبي، و عبدالله الدائم، الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1976).

(99) يحيى بن معاذ، **جواهر التصوف**، جمع وتبويب وشرح وتعليق: سعيد هارون عاشور، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الآداب، 2002).

(100) يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم حميد لشهب، الطبعة الأولى (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، يناير 2013).

(101) يوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، الطبعة الرابعة والعشرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ - 1993م).

ثانيا: المقالات

(1) حيدر إبراهيم علي، مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى، مجلة **قضايا فكرية**، القاهرة، أكتوبر 1993.

(2) دوجان ماتي، تدهور الاعتقادات الدينية في أوربا الغربية، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد 145، أيلول/سبتمبر 1995م.

(3) سمير وهبي، أزمة الاعتقاد في عصر العلم: جاك ماريتان، مجلة **الفكر المعاصر**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، العدد 27، مايو 1967.

(4) **محمَّد مجتهد** شبستري، الحداثة الدينية: العناوين والمكوّنات، مجلة **نصوص معاصرة**، العددان الرابع والخامس والثلاثون، السنة التاسعة، ربيع وصيف 2014م/1435هـ.