دراسات إسلامية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد (06) - سبتمبر2009 / رمضان 1430هـ

مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن

د.عز الدين معيش

فلسفة الدين في علاج ظاهرة الإجرام

د. ناجي شنوف

المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي

أ. لخضر بوزرارة

الوقف الإسلامي ودوره في تنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية

أ.حسين عبد المطلب الأسرج

نقاط تقاطع في فكر مالك بن نبي وفكر بعض مدارس الإصلاح في العالم الإسلامي

د. نذير بومعالي

البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي- الصهيوني

د. يوسف الحسن

حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام

د. نذير بومعالي

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

- العدد السادس -(06)

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير :

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2319 /2006

ردمد : 1112-8011

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا : 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

قواعد النشر : ترحب دورية دراسات إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

- التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.
- الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.
- توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.
- أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.
- أن لا يقل حجم البحث عن 15 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.
- تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.
- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أو لم تنشر.

ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

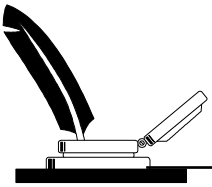
أمة تتعلم ـ أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

العدد (06) ـ سبتمبر 2009 / رمضان 1430هـ

المحتويات

• كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	5
الأبحاث		
• مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن	د. عزالدين معميش	15
• فلسفة الدين في علاج ظاهرة الإجرام	د. ناجي شنوف	45
• المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي	أ. لخضر بوزرارة	57
• الوقف الإسلامي ودوره في تنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية	أ.حسين عبد المطلب الأسرج	81
محاضرات وندوات		
• نقاط تقاطع في فكر مالك بن نبي وفكر بعض مدارس الإصلاح في العالم الإسلامي	د. نذير بومعالي	107
قـــراءة في كتـــاب		
• البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني	د. يوسف الحسن	123
رسائل وأطاريح جامعية		
• حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام	د. نذير بومعالي	137



كلمة التحرير

في استقبال شهر رمضان

يصدر هذا العدد السادس من دورية دراسات إسلامية في شهر هو سيّد الشهور ليرحّب بضيف عظيم قدره خلال أيام هي خير أيام السنة وليال هي أعظم الليالي..إنه شهر رمضان الكريم الذي سينزل ضيفا بساحة المسلمين المؤمنين في مشارق الأرض ومغاربها ويقتضي أن نعد العدة لاستقباله حتى نحسن ضيافته ونكرمه حق الإكرام..إنه شهر رمضان الفضيل الذي يجب أن نفرح بقدومه لما يجلبه لنا من بركة ورحمة ومغفرة.

ولعله من المفيد أن نرجع إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ لمعرفة كيفية استقبال هذا الضيف بما يليق بمقامه الرفيع، فنعرف ماذا نفعل قبيل قدومه ونتعرّف على خصاله وأفضاله وكيف نحسن الأدب معه خلال حلوله ضيفا مكرّما بيننا لشهر كامل وأثناء وبعد توديعه.

أولا: الاستعداد لاستقبال شهر رمضان قبيل قدومه:

التوجه بهذا الدعاء إلى الله قبل حلول شهر رمضان :

« اللهم بارك لنا في رجب وشعبان وبلغنا شهر رمضان "، وتجسيد ذلك بصيّام أيام من شعبان كتدريب واستعداد عملي لصيام شهر رمضان وتأسيا برسولنا الكريم الذي تقول عائشة رضي الله عنها فيه:"ما رأيته ﷺ أكثر صياماً منه في شعبان"

القيام بما يلي من الأعمال:

-تجديد العهد مع الله عزّ وجلّ على التوبة النّصوح من سائر الذنوب والسيئات، والالتزام بطاعته في كل أمر من أوامره واجتناب كل ما نهى عنه.

-تمكين النفس من اكتساب أكبر قدر ممكن من الحسنات لما في هذا الشهر العظيم من ثواب عميم وأجر مضاعف.

-جعل هذا الشهر المبارك شهرا للعمل الصالح والمسارعة في فعل الخيرات.

-العمل على تعديل السلوك السيئ واجتناب العادات المشينة والالتزام بالأخلاق الكريمة والتعامل الحسن في كل الحالات ومع جميع الناس.

-الالتزام الجاد والانضباط ببرنامج خاص للعبادة في هذا الشهر الكريم.

-الحرص على أن يكون هذا الشهر المبارك نقطة محاسبة وتقويم للأعمال ومراجعة وتصحيح لطريق الإيمان.

ثانيا:فضائل شهر رمضان:

لكي لا نتهاون أو نتكاسل في استقبال ضيفنا وإكرامه حق الإكرام يجب أن نعرف عظيم قدره عند الله وعند رسوله وفضائله علينا.

- **إن قدر شهر رمضان عند اللّه عظيم لأن:**

- **فيه أنزل الله القرآن المجيد:** قال الله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ البقرة : 185

قال ابن كثير في " تفسير القرآن العظيم " : " يمدح تعالى شهر الصيام من بين سائر الشهور بأن اختاره من بينهن لإنزال القرآن العظيم وكما اختصه بذلك قد ورد لحديث بأنه الشهر الذي كانت الكتب الإلهية تنزل فيه على الأنبياء "ط.1/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت:1985/ ج1/ ص336.

– **في ليلة من لياليه العظام أنزل القرآن الكريم**: قال الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾ القدر:01– 05، في أشرف ليلة أنزل أشرف كتاب، وفي ليلة مباركة أنزل الكتاب المبارك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾ الدخان:03

– **شهر رمضان شهر الصيام لله**: يقول الله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ البقرة: 185 فالله عز وجل اختص رمضان بفريضة الصيام ونسبها إلى نفسه سبحانه وتعالى كما في الحديث القدسي :عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "قال الله عز وجل: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به..." ولا شك أن جزاء الله سبحانه وتعالى وافر وعظيم للصائمين الصادقين ويزيده سعة جعله الصيام شافعا لهم يوم القيامة.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة، يقول الصيام: أي ربي منعته الطعام والشهوة بالنهار فشفعني فيه، ويقول القرآن منعته النوم بالليل فشفعني فيه، قال: فيشفعان) رواه أحمد والطبراني في الكبير.

وقد خصّ الله سبحانه وتعالى الصائمين بجائزة أخرى عظيمة فجعل في الجنة بابا لا يدخل منه إلا الصائمون : فعن سهل بن سعد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إن في الجنَة بابا يقال له الريان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل منه أحد غيرهم، يقال: أين الصائمون، فيقومون، لا يدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخلوا أغلِق، فلم يدخل منه أحد)أخرجه البخاري ومسلم

• **إن قدر شهر رمضان عند النبي محمد عظيم لأنه** : كان صلوات الله وسلامه عليه يبشر أصحابه بقدوم رمضان فيقول: (أتاكم شهر رمضان شهر مبارك، كتب الله عليكم صيامه، تفتح فيه أبواب الجنة، وتغلق فيه أبواب الجحيم، وتغل فيه مردة الشياطين، وفيه ليلة هي خير من ألف شهر، من حُرِم خيرها فقد حرم) رواه النسائي والبيهقي وأحمد.

• **إن قدر شهر رمضان عند المسلمين المؤمنين عظيم لأفضاله التالية عليهم:**

– **فيه تفتح أبواب الجنة، وتغلق أبواب النار، وتصفّد الشياطين** :عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إذا جاء رمضان فُتّحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب النار، وصفّدت الشياطين) أخرجه البخاري ومسلم.

– **فيه تكفَّر وتغفر الذنوب:** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه) أخرجه البخاري ومسلم، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (من صام رمضان وعرف حدوده وتحفظ مما كان ينبغي أن يتحفظ منه كفّر ما قبله) رواه أحمد.

وأيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر) رواه مسلم.

وقد ثبت عن الرسول ﷺ قوله:... ورغم أنف رجل دخل عليه رمضان ثم انسلخ قبل أن يغفر له).

– **فيه وقاية من النار والشهوات:** روى أحمد عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : (إنما الصيام جُنَّة، يستَجِن بها العبد من النار) و في حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج، فإنَّه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء)أخرجه البخاري ومسلم .

– **فيه قبول الدعاء، والعتق من النار:** ذلك لأن دعاء الصائم لا يرد لقول النبي صلى الله عليه وسلم(ثلاثة لا ترد دعوتهم: الإمام العادل، ودعوة الصائم حتى يفطر، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام ويفتح لها أبواب السماء..)، وقولهﷺ : (إن للصائم عند فطره دعوة لا ترد) أخرجه ابن ماجة والحاكم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن لله عتقاء في كل يوم وليلة لكل عبد منهم دعوة مستجابة) أخرجه أحمد.

– **فيه العمرة تعدل أجر حجة:** عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار:(ما منعك أن تحجّي معنا. قالت: كان لنا ناضح فركبه أبو فلان وابنه ـ لزوجها وابنها ـ وترك ناضحًا ننضح عليه. قال: فإذا كان رمضان اعتمري فيه، فإن عمرة فيه تعدل حجة)أخرجه البخاري ومسلم

- **فيه للصائم فرحتان:** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "قال الله عز وجل: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به ، والصيام جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب فإن سابّه أحد أو قاتله فليقل إني صائم إني صائم، والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب من ريح المسك، للصائم فرحتان: إذا أفطر فرح بفطره، وإذا لقي ربه فرح بصومه) رواه البخاري.

ثالثا: آداب الصائمين وأعمالهم في شهر رمضان: على الصائمين مراعاة الآداب والقيام بالأعمال التالية في شهر رمضان:

- **صون اللسان والجوارح عن اللغو والإثم** :فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ:(من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه) أخرجه البخاري وأيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ:(الصيام جُنَّه، فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل: إني صائم...) أخرجه البخاري ومسلم. وكذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺقال: (ليس الصيام من الأكل والشرب، إنما الصيام من اللغو والرفث، فإن سابك أحد أو جهل عليك فقل: إني صائم، إني صائم) رواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.
- **الاجتهاد في العبادة:** ينبغي علينا أن نتخذ نبينا الكريم ﷺ أسوة لنا في الاجتهاد والإكثار من العبادة في رمضان، فقد كان ﷺ يخصّ شهر رمضان من العبادة بما لا يخصّ غيره من الشهور ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان جبريل يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله ﷺ حين يلقاه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة) أخرجه البخاري ومسلم.

- كان الرسول ﷺ أجود الناس، وأجود ما يكون في رمضان، فلنكن كذلك.

- كان الرسول ﷺ يكثر فيه من الصدقة والإحسان ويقول: (أفضل الصدقة في رمضان) فلنكن كذلك

- كان رسول الله ﷺ يلتقي بجبريل عليه السلام كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فليكن لنا من مدارسة القرآن الكريم قسط وافر في شهر رمضان لعله يكون

شفيعا لنا يوم القيامة. فعن أبي أمامة رضي الله عنه قال : سمعت رسول ﷺ يقول : اقرؤوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه) رواه مسلم .

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين) رواه البخاري وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال :قال رسول الله ﷺ (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) رواه البخاري.

- **قيـام شهر رمضان**: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:(من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه) أخرجه البخاري ومسلم .

- **العمـرة في رمضان** : عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار:ما منعك أن تحجّي معنا. قالت: كان لنا ناضح فركبه أبو فلان وابنه ـ لزوجها وابنها ـ وترك ناضحًا ننضح عليه. قال: فإذا كان رمضان اعتمري فيه، فإن عمرة فيه تعدل حجة)أخرجه البخاري ومسلم.

- **تحري ليلة القدر**: ليلة القدر أفضل الليالي، والعمل الصالح فيها خير من ألف شهر.ويكون تحريها والتماسها في العشر الأواخر من رمضان، لقوله ﷺ (تحروا ليلة القدر الوتر العشر الأواخر من رمضان" رواه البخاري.

وكان الرسول ﷺ يجتهد في العشر الأواخر من رمضان أكثر مما يجتهد في غيرها. فعن عائشة رضي الله عنها " أن النبي ﷺ كان يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيرها) رواه مسلم وعن عائشة رضي الله عنها أيضا قالت: "كان النبي ﷺ إذا دخل العشر الأواخر شد مئزره وأحيا ليله وأيقظ أهله" البخاري ومسلم .

وطبعا لا يكون إحياء ليلة القدر والاجتهاد في العشر الأواخر من رمضان إلا بالصلاة وقراءة القرآن والصدقة والاعتكاف وغيرها من أنواع العبادة.

- **بعض ما يستحب للصائم في شهر رمضان وبعده:**

- **التعجيل بالفطور**: عن سهل بن سعد أن النبي ﷺ قال: (لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطور) رواه البخاري ومسلم.

- **تناول السحور**: فعن أنس رضي الله عنه: أن الرسول ﷺ قال :(تسحروا فإن في السحور بركة) رواه البخاري ومسلم.

- **الصيام بعد شهر رمضان**: ينبغي على المسلم المؤمن الذي يريد الاستزادة من العطايا والحسنات والمكرمات أن يجتهد في: صيام ستة أيام من شوال: فعن أبي أيوب الأنصاري أن النبي ﷺ قال: (من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر).رواه مسلم.

- صيّام أيام من شعبان ويوم عرفة لغير الحاج وعاشوراء.

- صيام يوم الاثنين والخميس، وثلاثة أيام من كل شهر، لأن الأجرً والثواب فيها يكون أكثر من سائر الأيام.

فلنعمل جاهدين إخواني المسلمين المؤمنين أن يدخل علينا شهر رمضان الكريم ثم ينسلخ وقد غفر لنا.

فاللّهم بلّغنا شهر رمضان، واللّهم إنك عفو كريم تحب العفو فاعف عني.

***

وكما يحظى هذا العدد السادس من دورية دراسات إسلامية باستقبال شهر رمضان، فقد حظي باستقبال باقة متنوعة من الأبحاث والأعمال العلمية الموزعة حسب أركان الدورية:

- ركن الدراسات الإسلاميّة وفيه استقبلت الدورية البحوث المتميّزة التالية:

- بحث الدكتور عزالدين معميش من كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الجزائر، والموسوم:" مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن"
- بحث الدكتور ناجي شنوف من جامعة الدكتور يحي فارس – المدية ، بعنوان:" فلسفة الدين في علاج ظاهرة الإجرام".
- بحث الأستاذ لخضر بوزرارة ، الأستاذ المؤقت بجامعة البليدة بعنوان:" المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي"
- بحث الأستاذ حسين عبد المطلب الأسرج من مصر الشقيقة، وهو مدير إدارة بوزارة التجارة والصناعة المصرية بعنوان:" الوقف الإسلامي ودوره في تنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية".وفيه يلاحظ بداية أن الآراء

الواردة في البحث تعبر عن رأى الباحث ولا تعكس بالضرورة آراء المكان الذي ينتمي إليه.

- ركن المحاضرات والندوات وفيه: محاضرة للدكتور نذير بومعالي من جامعة الدكتور يحي فارس- المدية بعنوان:" نقاط تقاطع في فكر مالك بن نبي وفكر بعض مدارس الإصلاح في العالم الإسلامي ".
- ركن قراءة في كتاب وفيه: قراءة لكتاب قيّم للدكتور يوسف الحسن بعنوان:" البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي- الصهيوني".
- ركن الرسائل والأطاريح الجامعيّة وفيه: ملخص للأطروحة الموسومة:" حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام " للدكتور نذير بومعالي ، والتي نال بها " درجة مشرّف جدا " في أصول الدين –كلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائر.
- ويسرّ دوريّة " دراسات إسلاميّة " أن تستقبل الدراسات والأعمال والأبحاث العلميّة المتميّزة في أعدادها القادمة بإذن الله، ولا يفوتها أن تتقدّم بأخلص التهاني لجميع المسلمين المؤمنين في مشارق الأرض ومغاربها بمناسبة قدوم شهر رمضان الكريم، شهر الصيام، شهر التوبة والرحمة والغفران.

رئيس التحرير

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

أبحاث

- مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن.
- فلسفة الدين في علاج ظاهرة الإجرام
- المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي.
- الوقف الإسلامي ودوره في تنمية المشروعات الصغيرة في الدول العربية.

مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن

د. عزالدين معميش
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الجزائر

مُقدّمة يلجأ عديد الباحثين في الحقبة المعاصرة إلى المصطلح الجديد لعلم التاريخ، ألاَ وهو "التاريخية"،ويُقصَد به :ملاحظة تطوّر النص سنداً ومتناً، سنداً :بتتبع تاريخ القرآن من أول آية إلى آخرها، ومتناً: بتتبع التطوّر الدّلالي الذي لحق بمعاني القرآن الكريم عبر التاريخ[1]، فنقاد الحداثة عامة يعتنقون القناعة التي تقول بتضخّم المتن كتابياً ودلالياً.

وهنا أريد الرجوع مباشرة إلى الأصول التي ينهلون منها، أي: الأصول الغربية في دراسة النصوص،و بالضبط إلى "كريستيفا" و"بارت" في كتابيهما على التوالي: "علم النص"[2]، و"درس السيميولوجيا"[3]، لتطبيق قراءتيهما الجديدتين، ـالقراءة العمودية. ـ والقراءة الأفقية للنص.

ترى كريستيفا: أن الدراسة النقدية المنتجة والفعّالة للنصوص لا تكمن إلا في ملاحظة الامتدادات الأفقية للدوال وملاحقة سيرورتها، وبالتالي ملاحظة كل ما تتركه من آثار، ومقابلتها بأصلها: كي تخرج بمعنى حقيقي يتماشى مع الواقع. ثم قراءة النص في أعماقه باستنطاق لاوعيه: أي: مصدره وتعليقات الأسلاف عليه[4]، ورغم أن النقاد في البلدان الإسلامية، لم يدركوا هذه المعاني، إلاّ أنهم يصرّون على ربط قراءاتهم بالأصول الغربية، ومما زاد من شهيتهم تحطيم الناقد "هيرش" للانفصال الذي كان موجوداً بين النقد الأدبي والتأويل في كتابه المشهور عن صحة التأويل، حيث فتح الباب لدراسة أنظمة التخصصات الإنسانية الثلاثة: اللاهوت والفلسفة والتفسير الأدبي[5].

وإذا أخذنا بمعطيات أركون مثلاً في أن النص بقعة من التاريخ، ومُعطى تشكَّل وتمدّد، فهو ذو قاعدة وسطح وطوابق عدّة، زمنية وثقافية، وغيرها، ومعرفة هذه التراكيب، تحتاج إلى قراءتين تاريخيتين[6]:

أولاً: باعتبار التصاعد الزماني للنص، فكأنه يدرس السّند والسياقات التاريخية المصاحبة له، فهي قراءة عمودية.

وثانياً: قراءة أفقية: تنظر إلى تكوثر المعاني والتفاسير والتأويلات بهوامش النص، وتحاول زحزحة وتفكيك وخلخلة بنيانها.

فإننا عند تطبيق هذه القراءة ذات المنابع الغربية، والتي سنشير إلى أصلها الشرقي في نهاية الاستعراض التاريخي العلمي، نتبيّن عمق الوهم الذي يعيشه هؤلاء الأساتيذ، والجهالة التي وقعوا فيها ولم يجدوا منها فكاكاً، لتطبيق مفاهيم ومناهج غربية على علوم غير غربية، كما كان يُنعَت بذلك شتراوس في علم الانثروبولوجيا عندما طبّق علماً أوربي البيئة على شعوب بدائية في البرازيل، وخُيِّل إليه أنه وضع قواعد علم الإناسة والانثروبولوجيا، بينما هو بالعكس من ذلك ينسف أبسط مسلّمات العلوم التي تقول بضرورة الارتباط العضوي بين المصطلح والبيئة.

أـ النص في شكله العمودي (السند):

فإذا عدنا إلى موضوعنا، ونظرنا إلى (القرآن) في شكله العمودي، وبمفهوم جيولوجيا الطبقات عند كريستيفا، وتتبع المراحل التاريخية لنزول القرآن في المصادر الموثوقة، فإننا سنحصل على الجدول الآتي:

الوحي وبدء النزول	الشفاهية
توالى النزول	
الحفظ والكتابة	الكتابية
اكتمال النزول	
الجمع الأول للقرآن	
الجمع الثاني (المصحف الإمام)	الرسم
الرسم العثماني	
انتشار المصاحف	
القراءات القرآنية	

عمليات التحسين	التشكيل
	الإعجام
الطبعات الحديثة والنص في شكله النهائي	عمليات التحسين

ب ـ النص في شكله الأفقي:

1)الشعرية	2)لغة القرآن	3)النحوية	4)التأسيس المعرفي	5)التأسيس اللساني
6)المصطلح	-	-	-	-

فهذه عملية تحديد للأبنية التاريخية والطبقات الجيولوجية (للنص)، وهي عند نقاد الحداثة، عملية ارتيابية، أي:يجب استنطاق ما بين هذه التركيبات، من خلال نوعي النصوص التي تحدّد عادةً في نوعين:

1ـ النص الثابت:

وهو هنا في شكله الأفقي، حيث مركز الإحالة هو الأصل، وهو عبارة عن جملة من الأبنية المركبة داخل المتن القرآني، ذات امتدادات متعدّدة، ناجمة عن عملية التنزيل الخاصة للقرآن، ولابد أن يخضع للتحليل بفك ألغاز الألفاظ واللغة والثقافة السائدة وعمليات الإنتاج الأخرى من طرف الشرّاح والمفسِّرين والفقهاء والأصوليين.

وحتى لا ندور في مجرد التنجيم، نقول إن اللغة والثقافة قد أصبحتا في حكم الجلي من الأمور، بعد الاستفاضة في الرد على أبو زيد وأركون في تشكيل القرآن للثقافة السائدة وإعادة تشكيله لها، وفي إثبات النبوة بالمعنى العقدي للكلمة.

2ـ النص المتحرّك(القراءة العمودية):

وهو ذو الطبيعة الرأسية، والقراءة الارتيابية تدّعي عدم أصالة النص في المراحل التاريخية المتعاقبة بما فيه العصر الحاضر، ويحتاج منا إلى وقفة دقيقة مركزة.

لذلك أتساءل أين المكبوتات التاريخية والمسكوت عنه في هذه الحوادث المتواترة رأي العين، أذلك أرجح في الاستدلال أم تصفّح وثائق مكتوبة وعظام مظنونة بمناهج إيديولوجية وتبشيرية واضحة، فالتاريخية في أوّل مراحلها تدعّم إثبات النبوة والبداية المعروفة للنزول القرآني.

وهنا كانت فرصة للنقّاد المحدَثين بكل مرجعياتهم الإيديولوجية، أن يشكّكوا في تواتر القرآن وصحة ما فيه، لقول زيد عن آخر آية براءة أنه لم يجدها إلا عند خزيمة.

والملاحظ على هؤلاء، تسرُّعهم إلى درجة العُصاب، في القبض على محل تناقض بما يُعاكِس المنهج العلمي الذي يدعو إلى التفحّص العميق للوثائق والأخبار والروايات، وفَهْمها قبل إصدار أيّ حكم، وإلاّ فسيقع مثل ما أسف له بعض المعاصرين في عمل(يورشالمي)[7] على كتاب (موسى والتوحيد) لفرويد، بأن الحكم المتسرع المبني على أرشيف ناقص، أدّى إلى النتيجة الخطأ، ورغم التصحيح الذي استدركه بعد سنين، إلاّ أن ما لحق بدعوة موسى التوحيدية من التشويه (المبني على استنباط بشري فردي خاطئ) لا يمكن محوه.

فهؤلاء تمسّكوا بأن زيداً اشترط عدلين في جمع القرآن، وهذه الآية لم يجدها إلا عند خزيمة الأنصاري[8].

ولو راجعوا التاريخ قليلاً، وأرشيف الأقوال والأفعال، ومصادر هذا العلم دون نزعة تهديمية، لرأوا الحق جلياً، فالعدلان اللذان اشترطهما زيد، هما: الحفظ والكتابة، أي: شاهد حافظ، ويعضّده شاهد كاتب. أمّا عن الحفظ، فالآية يحفظها العشرات من الصحابة، وعن الكتابة، فلأن الكتّاب منهم قليل، فلم توجد إلاّ عند خزيمة، وفي ذلك شفاء، لأن زيداً وإن كان شرطه غير لازم أمام الحفظ وانتشار الحفّاظ، فإنه لمزيد التشديد شرَط هذا الشرط الدقيق، وحقّقه، فلم يمر زمن حتى جمع القرآن الكريم، بشرط الحفظ والكتابة، الشفاهية مع الكتابية، مع أن العرب كانوا يثقون منذ القديم في الحفظ أكثر من ثقتهم بالكتابة، فما بالك (بالقرآن الكريم) الذي تلقّاه الناس بالاهتمام الشديد[9].

وهناك عوامل مساعدة على الحفظ في البيئة العربية[10]، وهي أشهر من نار على عَلَم، لذلك لا داعي لذكرها.

وتشير المصادر إلى احتفاظ الصدّيق بالمصحف المجموع، ثم انتقل إلى عمر بعد وفاته، ثم عند حفصة بنت عمر[11]، إلى أن قرّر الخليفة الثالث عثمان وبإشارة من مجموعة من الصحابة تدوين القرآن في المصحف الإمام، ورسمه، لظهور اللّحن وتفشي العُجمة[12]، باختلاف أداء القراءات طِبقاً للمصاحف التي كانت موجودة، وهي ثلاثة[13].

ـ مصحف زيد الذي جمعه في عهد الصدّيق.

ـ مصحف علي، ولم يكن تاماً.

ـ مصحف ابن مسعود.

واتّخذ بعض الصحابة لأنفسهم أجزاء (بالمعنى اللغوي) لمدارسة القرآن الكريم[14].

وبموافقة وإجماع الصحابة تمّ كتابة المصحف الإمام وفق ما أُصطِلح عليه بالرسم العثماني، والذي سنرى شروطه، وأُحرقت المصاحف الأخرى الشاذة عن شروط المصحف المجمع عليه بموافقة أصحابها، وليس بجبر الخليفة كما يروِّج النقاد الجدد، وفي ذلك مصادر معروفة[15].

وقد عهد إلى لجنة رباعية يرأسها زيد بن ثابت (وهي إشارة إلى الثقة التي يتمتع بها "زيد" لدى الخلفاء والصحابة، لخبرته في كتابة الوحي وعلمه بالخطأ ومواقع النزول، وترتيب السور والآيات) [16].وبعد انتهاء هذه اللجنة من كتابة المصحف الإمام ومقابلة المصاحف الأخرى، واتفاقهم على خط قريش، كما جاء عن الخليفة عثمان في فضّ الخلاف الحواري حول الخط المعتمد[17]: **(اكتبوه بلسان قريش، فإن القرآن نزل بلغتها)** [18]، نسخ الخليفة ستة مصاحف إضافة إلى المصحف الإمام، وفي رأي: أربعة مصاحف، وأرسل بمصحف إلى كل من: الشام والكوفة ومكة واليمن والبحرين والبصرة، واحتفظ بالمصحف الإمام لديه[19].

وهذا العرض الواضح، يُظهر الطريقة المنهجية والعلمية في الكتابة والنسخ، من تكوين لجنة، إلى اعتماد الخط الواحد، ثم قواعد الرسم، فالمقابلة، ثم النسخ عن الأصل، وتوزيع هذه النسخ عند الولاة المعتمدين في كبريات الأمصار. ولا أدري ما الذي يريده هؤلاء النقاد بالتاريخية في تطوّر جمع القرآن الكريم وتدوينه، فإعمال العقل بالقراءة والتأويل والاستنطاق لا يؤدي إلاّ إلى مزيد من الانبهار بكيفية هذا التدوين، ولولا خشية الإطالة لأبرزنا مواقف ومشاهد فريدة في هذا المجال، لا يستطيع القيام بها سوى من كان له كتاب موقعه ومنزلته وخصوصيته بهذه المكانة.

كما إنه يحين لي الآن الإشارة إلى النظرية المتميزة التي أسّسها ابن حزم[20] في دراسة الكتب المقدسة، والتي تلقّفها الكاتب المشهور "موريس بوكاي"، وهي الآن تُدرّس في أحسن المعاهد اللاهوتية والاستشراقية الغربية، وهي نظرية النقد الداخلي والخارجي للنصوص، الداخلي: ينصبُّ على المتن وقد رأينا جوانب من كتابة المتن القرآني، والخارجي: بتتبع تاريخ هذا النص أو النصوص، والتي أسفرت عنده عن تناقضات في التوراة والإنجيل، دون القرآن[21]. وابن حزم كان أندلسياً ظاهرياً، لا يلوي النصوص بسهولة ويسر فلاحظ ذلك.

عمليات التحسين:

ونقصد بها العمليات التي مسّت الشكل وليس المضمون، أي: تطوّر الكتابة والخط الذي يُرسم به القرآن الكريم.

	خط المصحف العثماني	تنقيط أبي الأسود
الفتحة	ا	(.)فوق الحرف مباشرة
الضمة	و	(.)أمام الحرف
الكسرة	ى	(.)تحت الحرف
التنوين	(.)فوق الحرف	نقطتين فوق أو أمام أو تحت الحرف

وأوّل مرحلة بعد الرسم العثماني، جاءت مع أبي الأسود الدؤلي[22] في تنقيط أحرف القرآن الكريم، وكان دافعه اللحن الشديد، خاصة بعد سماعه لأحد المصلين وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ [التوبة،الآية03] بخفض (لام) (رسوله)، فعَهِد إلى أحد طلاّبه أن ينقط نقطة فوق الحرف مباشرة إذا فتح فمه، وأمام الحرف إذا ضمّ، وتحت الحرف إذا خفض، ونقطتين للتنوين بالطريقة نفسها، أي: نقطتين فوق الحرف إذا فتح فمه وهكذا[23].

وهذا الجدول يوضّح الفارق بين الكتابة الماضية في عهد عثمان، والكتابة الدؤلية[24]:

ـ ثم جاء الخليل أحمد الفراهيدي[25]، وأبدل النقاط بعلامات واضحة كما يلي[26]:

الفتحة	(َ) إشارة صغيرة (مطة) فوق الحرف.
الضمة	(ُ) واو صغيرة أمام الحرف.
الكسرة	(ِ) إشارة صغيرة (مطة) تحت الحرف.
التنوين	في حالة الفتح مطّتان (ً) فوق الحرف، وفي حالة الضم واوان صغيرتان أمام الحرف (ٌ)، وفي حالة الخفض مطتان تحت الحرف (ٍ).
السكون	وضع علامة (ْ) فوق الحرف.
الشدة	وضع علامة (ّ) فوق الحرف.

والشكل الذي وضعه الفراهيدي للخط، هو المعمول به الآن في الطبعات الحديثة[27]، وأشير إلى أنه في كل من عمل أبي الأسود أو الفراهيدي، أو الإعجام الذي سيأتي ذكره بعد حين، كان الطابع الرسمي هو المغطّي والمتبنّي لهذه الجهود، ولم تكن مبادرات فردية، أي: إن المصحف في تطوّره كان يأخذ الشكل العلمي والرسمي، فيُؤتمن ائتماناً مطلقاً على قيمة ونوعية العمل.

وقد أمر الحجاج ـ بعد ذلك ـ إعجام القرآن الكريم بإشراف نصر بن عاصم الليثي[28]، ويحيى بن يعمر العدواني[29]، حيث تَمّ التفريق بين الحروف من خلال الإعجام، كحال الشين والسين، فالأولى معجمة بثلاث نقاط فوق الحرف، والأخرى مهملة، والأمر نفسه مع بقية الحروف[30]، وفي مرحلة لاحقة تمّ تجزئة القرآن إلى أجزاء، وأحزاب ،وأعشار، لتسهيل عملية الحفظ والأداء على عامة المسلمين، حيث تم تقسيمه إلى ستين حزباً، أو ثلاثين جزءاً، وتمّت العملية أيضاً بإشراف المؤسسة العلمية والرسمية[31].

وهكذا إذا بحثنا عن **مكانة (النص في التاريخ)** من ناحية السند، ووفقاً لأولية المنفصل، والانقطاعات الكبرى في هذه السيرورة، فسنلاحظ ما يلي من خلال النماذج التطورية في تاريخية التدوين والتي اخترتها بعناية فائقة، تمثّل مراحل متعددة من هذه التاريخية:

1ـ أصالة تطوّر تدوين القرآن الكريم، وعدم تأثّره بعوامل خارجية، عدا الدوافع التي كانت واقعية في أكثر الأحيان، كوفاة الجمّ الغفير من القراء.

2ـ أصالة التحسينات التي مسّت (النص) في شكله في عمل أبي الأسود الدؤلي، أو الخليل بن أحمد، أو نصر ويحيى، وفي ذلك رد على من ينسب تدوين وتأسيس علوم النحو والبلاغة والأصول إلى ترجمة الفكر اليوناني، والاحتكاك بالتراث السرياني، فإذا أخذنا بعين الاعتبار قيام النحو على تنقيط أبي الأسود الإعرابي، وتطوُّر هذا التنقيط مع الخليل، فإن ذلك تم بداية بين سنتي 49 – 52هـ، أي: على وجه التقريب بين سنتي (670 – 674م)، وهو ما دفع بمستشرق محقِّق وهو (ليتمان)، إلى أن يذهب إلى أنّ النحو السرياني مأخوذ من النحو العربي، خاصة مع تأخّر (يعقوب الرهاوي) واضع النحو السرياني عن أبي الأسود، إذ توفي سنة (788م)[32].

وعن المنطق اليوناني، فإن ترجمة منطق أرسطو في عهد الخليل غير ثابتة، خاصة مع إسناد الترجمة لمحمد بن عبد الله بن المقفع حسب المستشرق (بول كراوس) وليس والده[33]، ولذلك فتأثيرها في التأسيس لعلم النحو واهية، مع أخذ الخليل بدراسات أبي الأسود، إضافة إلى عدم أخذه المطلق بالقياس النحوي وهي المسألة التي يتمسك بها من قال بالتأثير اليوناني، فمسائل ما لم يطّرد في قواعد النحو والصرف كثيرة عند الخليل[34]، منها ما رواه الأصمعي، قال :(قال لي الخليل: أنشدنا رجل :"ترافع العزُّ بنا فارفنْععا"،

فقلت: هذا لا يكون، فقال: وكيف جاز: "تقاعس العزُّ بنا فاقعنْسَسا"[35] . وكان مقتضى القياس أن يصحح قوله" فارفنععا" لو كان الخليل من الذين يغالون بالقياس حتى يخرج بهم عن الحدود المرسومة، ولكن قياس الخليل لم يكن بهذا الاتساع الذي قد يخرج به عن حدود ما تذوّقه العرب وألِفوه كما ظنّ الرجل في الرواية[36].

إضافة إلى تأثر حنين بن إسحاق[37] المترجِم الآخر، بكتاب "العين" للخليل، حسب روايات قليلة، والتي أوردت لقاء حنين بالخليل، لأن أكثرها ينفي هذا اللقاء[38].

وعلى كل فإن الأخبار متضافرة على أصالة علم النحو المؤسّس على القواعد الإعرابية القرآنية، وهو ما يؤدي إلى أصالة المنظومة الأصولية في رسالة الشافعي، إذا أخذنا بعين الاعتبار بناءه على ما أسّسه الخليل، ويؤدي أيضاً إلى أصالة نظرية النظم من خلال إقامتها على الإعراب.

3ـ ينطلق أركون من خلال إبراز تطور التدوين إلى لفت الأنظار إلى التناقض بين الثقافة الشفاهية والثقافة الكتابية، الأولى تمثل مجتمعًا أسطورياً غيبياً، والثانية تشير إلى المجتمع الذي تجاوز كل التركّزات (أو اللوغوسات) اللفظية والغيبية ،وتحرَّر من سلطتها في إنتاج المعرفة، لذا فإن المعرفة الموضوعية (الأبستمية) لا تتحقق إلا من خلال آفاق الكتابية[39].

وهنا لابد أن نعيد أركون إلى حقيقة الشفاهية في الاصطلاح النقدي المعاصر، والتي تعني انبثاق التصوّرات الذهنية عن الكلام أو الألفاظ، ولا شك أن هذا الأمر يتعدى العصر الإسلامي إلى العهود اليونانية القديمة منذ أرسطو وأفلاطون، إذ كانت المعرفة رهن اللفظ، ولم يتحرر الذهن من هذا التركّز إلا مع الحركات النقدية الحديثة، مع ستروس وبارت وغيرهما، ولذلك فمناقشتي ترجع إلى موضوعية هذا الطرح في حد ذاته، فالحقيقة الذهنية لا تُلتمس بواسطة اللفظ فقط، وإنما تُلتمس أيضاً بالرسم (الحقيقة رسماً)[40]، وبالعيان والطبيعة[41] وغيرها.

وإذا رجعنا إلى بيئة العرب، ثم إلى اللغة العربية في حد ذاتها، فإن انبناءها على مفاهيم معقّدة، بعيد جداً، مع سلامة الذوق والسليقة، وعليه فإن اللفظ في عكسه للمعنى إنها يعكس الطبيعة الموجودة، هذا على الاستعمال العام، أما في النطاق

الخاص، فإن (النص) ذو منزلة متميزة نبعت من كيفيات التنزيل وأهدافه، وأدّت في المحصّلة إلى سمو اللغة القرآنية بما يعني إلهية المصدر، فالشفاهية منتفية في البيئة الإسلامية طبقاً لاصطلاحها الحديث.

والغريب أن أركون يجاري الطرح الإناسي المبني على علم الأسطوريات الذي أسّسه ستروس، فالانفصالات الطبيعية (أو الجيولوجية بتعبير كريستيفا) تُسفِر عن الصراع الموجود بين التركُّز اللفظي والأسطوري، أو الخيال الذهني ويستعمل الاصطلاحات الغربية (اللوغوس والميتوس)، فتطوّر هذا الصراع خاضع للهزات العنيفة التي تعرّض لها العقل الإسلامي بعد مرحلة النبوة، مما دفع بالخليفة إلى عدم الاكتفاء بالشفاهية وقرّر تدوين القرآن الكريم، وبحث ذلك الوضع الجديد الناجم عن الاحتكاك بأمم أخرى، مما سيؤثر على الأداء اللفظي أو الشفاهي، ومن ثم تمييع المعنى وتغييره طبقاً لدرجات هذا التأثير، فسارع الخليفة إلى درء الأمر بجمع المكتوب حفظاً للّفظ والمعنى معا[42]، وهنا ترى عملية الفصل الواضحة التي أقامها أركون بين المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة في التعامل مع النص (القرآن).

والأسطوريات التي نقلها أركون ليست أصيلة، فهو"مصطلح" وُلد في أدغال البرازيل حيث ينتفي أي أثر للحياة المدنية وأشكالها، خاصة في جانبها الثقافي[43]، إذ المعوّل عليه في إدراك الأشياء، هو الخيال المنبثق عن لغات هؤلاء، فالأسطورة ليس شكلاً خرافياً، وإنما تمثل نزعة لفظية مركزية ترهن المعنى بالأداء الشفاهي.

هذا عن المصطلح الذي لا يصح أصلاً تطبيقه على شعب ذي صلات واسعة كالشعب العربي في الحيرة، ومتحرّر من سلطة الخيال والخرافة إلاّ بقدر حركة المد والجزر الشعرية.

كما أن المعنى لم يكن رهن اللفظ، وإنما كان رهن النظم، أي: هناك آلية منهجية تتيح إدراك المعاني، مضبوطة ومطّردة، ليس لأيٍّ كان استخدامها، إنما هي متاحة لمن توفّر على شروط تطبيق هذه الآلية، أي: ملَكة الاجتهاد، وعليه فإن التدوين يعتبر حفظاً للأصول الإعرابية التي تنطلق منها هذه الملكة من التعريف خاصة مع تفشي العجمة واللحن، اللذين يشوّهان اللفظ والمعنى معاً.

إن الانقطاع التاريخي المفترض من أركون بين مرحلة النبوة وما بعدها غير موجود أصلاً، لأن قيام (النص) على الإعراب وتقييد المعنى بالنظم كفيل بإيجاد التواصل الدائم والتحرّر من ضغوط الواقع في مواجهة مضمون النص، أما عن الشكل وهو الذي حدث فيه التحوّل والتحسين، فلا حرج إذا تولى الدفاع عن المضمون وصيانته.

كما أن الكتابة لا يُركن إليها في ضبط النص القرآني، لأسباب، أهمها[44]:

1ـ اعتماد نقل القرآن على التلقي والعرض.

2ـ تأخّر الكتابة زمنياً عن حفظ القرآن، وتلقيه وانتشاره.

3ـ عدم تصحيح القراءة بالنص مكتوباً.

4ـ أن التصحيف والتحريف، عادة ينشآن عن الخط المكتوب بما يترتب عليه نطق كلمة جديدة قد تكون صحيحة لغة ومعنى، لكنها غير الكلمة التي قصدها صاحبها حين النطق بكلامه، أو نطق كلمة ذات بنية محرّفة في صيغتها ويرجع تحريفها إلى التغيير في حروفها أو شكلها.

لذلك كانت ميزة النص القرآني في كل المراحل التاريخية الاعتماد على الأداء، وحتى علوم القراءات التي ظهرت، كان العمدة فيها الأداء مع أن الرسم العثماني من شروط صحتها.

وفي ذلك يقول صاحب الطّيبة[45]:

وكل ما وافق وجه النحو وكان للرّسم احتمالاً يحوي.
وصحّ إسناداً هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان.
وحيث ما يختل ركن أثبتِ شذوذه لو أنه في السبعة.

لكن أركون وأبو زيد وغيرهما، يصرون على تقطيع المراحل، لإبراز ما يسميه أركون التناقض والانقطاع بين عهد النبوة والعهود اللاحقة، وما يؤديه ذلك إلى القول بتطور القرآن طبقاً لحاجة الناس، فما الكتابة التي فرضها الإمام "عثمان" إلا موقفاً من المواقف التي أريد بها تطويع النص لمصلحة السلطة، لأن الشفاهية تعيق مثل هذه

الأمور، بينما تنفتح الكتابية لمجازات وتأويلات متعددة، يسيطر فيها النسق الاجتماعي أو السلطوي على المضمون السابق للنص.

ويجرّنا أركون إلى بعض المراحل التاريخية المتأخرة، وكيف استطاع الفقهاء والقراء، إقصاء القراءة الشائعة لآية الميراث لحساب منظورهم القضائي، وروى أقوالا، سوف يرى القرّاء العجب العجاب في جهل أمثال هؤلاء النقاد وفظاعة تحريفهم لقضايا جد واضحة وقطعية.

يرجع أركون إلى الآية (12) من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ [النساء، الآية 12]، ويبتدئ من الجزء الثاني للآية، حيث يزعم أنه يجد فيها المشاكل الأكثر صحة وملاءمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد (يعني القراءة)، إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي في شكله التاريخي، وذلك بتفكيك مراحله وإظهار هذه المشاكل المتناقضة التي تُعجِّل بتبني رؤيته في ضرورة إخراج الأحكام الفقهية عبر التاريخ عن صفتها الشرعية (المقدّسة) إلى أحكام عادية دنيوية، كان لحظ النفس والهوى فيها أكبر نصيب[46].

وبدل العودة إلى الأصول والمصادر، يعتمد أركون على باحث أمريكي مغمور، وغير ملم باللغة العربية، ولا بقواعد تحقيق النصوص، في صيغة السند أو صيغة الاستنباط (المتن)، حيث قام بعرض الآية على مجموعة من العوام المسلمين ليقرأونها عن ظهر قلب (لاحظ التعبير العامي)، ويصل "بورز" كما يقتنع بذلك أركون، إلى أن هؤلاء العوام يقرأون الآية كما هي في القرآن (وكأن هناك قرآنا آخر) وبنفس الإعراب والحركات[47]، يقول أركون: (ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فُرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل)[48]، ثم يمضي في التأكيد على أن أولئك الذين لا يعتمدون الأداء (أي: الحفظ أو الشفاهية) ويخضعون للكفاءة القواعدية واللغوية العربية، يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي[49].

وبعد مقدمة ترهيبية عن طغيان المفسّرين والفقهاء على شكل ومضمون الآية نتيجة إرث تاريخي، يركّز على المشاكل أو الخلافات التي يدّعي أن الطبري ذكرها، وتخص الفعلين (يُورِث) و(يُوصي): فهما حسبه، مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم، وعندئذ تصبح كلمة (امرأة) مفعولاً به مباشراً(لاحظ الجهل الكبير بالإعراب) تماماً مثل كلمة كلالة، وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن (يقصد أداء)، أي: تصبح كتابة: (وإنْ كان رجلٌ يورِثُ كلالةً أو امرأةً)، ويدّعى القول بأنها: (القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم، والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية) أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء، فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق العربي، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعدية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسّرين إلى اللجوء لمعالجات وتأويلات معقدة وملتسة)[50].

ويصل بعد هذا التقطيع التاريخي واللفظي إلى جملة نتائج من بينها[51]:

1ـ أن الطبري ينتصر للقراءة التي في مصلحته، دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبة على حذف غيرها، خاصة القراءة التي يُفضّلها العدد الأكبر!!.

ومن ثم ينتقل ودون إنذار إلى الإجماع، حيث يعتبر أركون موقف الطبري امتداداً للأرثوذكسية التي تهتم بالجانب العددي في الإجماع دون أن تكلّف نفسها عناء تقييم الرهانات الثيولوجية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتَبة على حذف قراءة معينة، تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية.

2ـ إن السيرورة التاريخية (أو العملية التاريخية) التي أدّت إلى تشكّل الأغلبية، وصلابة مواقع السيادات أو السلطات التي تدعّمها، بالقياس إلى تشكّل الأقلية المسفّهة وضعف مواقعها، لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأوّلي لكل مشكلة، ويقصد بالرهان الأوّلي: تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله، وسوف نرى أن انتهازية المشرّعين تصبح أكثر وضوحاً عندما يتنطّعون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة.

وبلغة درامية وبتحريفية قلّ مثيلها، يبتر النصوص ويقلب أكثر القواعد الإعرابية بداهة، ويقلد باحثا مغمورًا من أمريكا ليس له أدنى باع في مجال التفسير والرواية واللغة العربية، ليصل إلى نتيجة كانت راسخة ودفينة في ذهنه، وهي الانفصال والانقطاع بين مرحلة النبوة (أي: النص)، والمراحل الأخرى (القانون الفقهي)، حيث يعتبر أن الفقهاء والمفسِّرين أرادوا تجاوز النص وبعث الجاهلي، لمصالح فئوية وشعوبية وسلطوية.

ولقد رجعت مباشرة إلى "جامع البيان" للطبري، ولمصادر عديدة أخرى في التفسير[52]، ولقواميس اللغة ومصادر النحو والإعراب[53] فهالني ما وقفت عليه، بعد ملاحظتي الجهل التام بالقواعد والإعراب الذي يتّصف به أركون وأستاذه "دافيد بورز"، فمن خلال الطبري نَخلُص إلى النتائج الآتية:

1ـ الطبري توفي سنة (110هـ)، بينما القراءات القرآنية ظهرت في عهد الصحابة، فكانت تُنسب إلى كبارهم، منها ما هو متواتر، ومنها ما هو شاذ، والشاذ لا يُعتمَد، لمنافاته شروط الصحة والقَبول، فتعددت القراءات بحسب النقل والرسم واللغة، وقد اختار ابن مجاهد[54] سبع قراءات متواترة[55]، وأضاف إليها ابن الجزري[56] ثلاثاً أخرى[57]، لتصبح القراءات القرآنية المتواترة المشهورة: عشر قراءات، نظَمَها العديد من مشاهير القُراء وعلماء القرآن في منظومات بديعة.

ولا أكرّر ما جاء سابقاً في تاريخ القراءات القرآنية ،وفي كيفية اعتمادها، بل يكفي أن نقف عند آية الميراث عند هؤلاء القراء، فقد نقل الطبري نفسه أن عامة أهل الإسلام يقرأون :﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ﴾ أي: وإن كان رجل يورَث متكلِّلَ النسب، فالكلالة على هذا القول مصدر من قولهم: تكَلَّله النسب تكَلُّلاً وكلالة، بمعنى: تعطَّف عليه النسب، وقرأه بعضهم: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُوَرَّثُ كَلَٰلَةً ﴾ بمعنى: وإن كان رجلٌ يورِثُ مَن يتكلّله، مَن يتعطَّف عليه بنسبة، من أخ أو أخت[58]. ثم يستعرض معنى الكلالة عند أهل اللغة والتأويل، وتكاد الروايات تتفق على أنه ما خلا الوالد والولد، بغض النظر عن توقف رسول الله ﷺ في إجابة عمر عن سؤاله عن دلالة الكلالة[59]، والتي سيأتي التعليق عليها.

ـ أمّا الطبري فليس له دخل بهذا العلم إلا من جهة التقليد والنقل الصحيح، ومعروف أنه كرّس تفسيره لجمع العدد الأكبر من الوجوه التفسيرية واللغوية بطريق الأثر أو النقل المحض، ليترك للفقهاء والأصوليين عمليات الجمع والبناء والاستنباط[60].

والطبري بهذا المنهج، لم ينقل ولم يشر إلى أيّ قراءة أو حتى تفسير أو قول مأثور ينصب لفظ (امرأة)، لأن الصبي في الكُتّاب يُدرك بأنها معطوف على (رجل)، والغريب أن هذا التركيب البياني الجميل، يستصعبه أركون (المفرنس)، قياساً له على الفرنسية التي تستثقل مثل هذه التراكيب، أي: أن تجعل الفاعلَ أو نائبَه متأخِّراً عن المفعول، بينما يعتبر ذلك في العربية من حسن البيان، وعادة ما يصحبه سرٌّ ومعنى، و السّر في تأخير (المرأة) كما يذكر المفسِّرون: أنّ من شأن العرب إذا قدّمت ذكرَ اسمين قبل الخبر، فعطفت أحدهما على الآخر بـ (و)،ثم أتتْ بالخبر أضافت الخبر إليها أحياناً،وأحياناً إلى أحدهما : وإذا أضافت إلى أحدهما كان سواء عندها إضافة ذلك إلى أي الاسمين الذين ذكرتهما إضافته.

وكذلك جرت العادة أن تقترن المواريث بالرجل، ومن ثَمّ أصوله وفروعه :الأب والجد وإن عَلا، والابن وابن الابن وإن سفل، فلو اقتصر على "الرجل"، لكان شبهة إلحاق المرأة به ضعيفة عند البعض، مع أن العرب تطلق "الرجل" أحياناً وتريد به الجنسين، فكان ذكر المرأة معطوفاً ومتأخِّراً للتأكيد وحسن التخريج من ناحية المسائل الأغلبية.

أمّا عن قراءة (امرأة) بالنصب، فلم ينقل أحد ذلك من أئمة القراءات والتفسير، لبداهة موقعها الإعرابي في النظم.

وإذا عدنا إلى كلمة (كلالة) مرة أخرى، وهي الكلمة التي تمسّك بها "بورز" و"أركون" بدعوى عدم وضوح دلالتها مستندين كما أشرنا إلى روايات عديدة أوردها الطبري عند تفسيره للآية (176) من النساء أيضاً، حيث نقل في عدد منها أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: **(ثلاث لأن يكون النبيﷺ بيّنهنّ لنا، أحبّ إليَّ من الدنيا وما فيها :الكلالة، والخلافة، وأبواب من الربا)**[61]، فإن رواية من بين هذه الروايات

تدل على الأمر بجلاء، وهي رواية عن عمر في آية الكلالة، عندما ردّ عليه الرسول ﷺ بعد أن ضرب على صدره وقال: (**يكفيك منها آية الصيف التي أنزلت في آخر سورة "النساء"**)[62].

يقول أركون: (هكذا نجد أن معنى كلمة كلالة لم يُحسَم حتى بعد كل تحريات "بورز" الفِلولوجية وفرضياته، وفي مثل هذه الحالة نجد أن التبحُّر الفلولوجي قد صدم الوعي الإيماني بشكل مجاني، وذلك عن طريق حلوله التي تظل هشَّة جداً، ولهذا السبب يقوم برد فعل عنيف، كما سيفعل حتماً ضد هذه التحريات الفلولوجية وذلك لكي يحمي نفسه ضد هذه الاعتداءات الخارجية على سياجه العقائدي والدوغماتي المغلق)[63].

وهذا الادّعاء الباطل من أركون والمغلّف بالعبارات الترهيبية باسم "الفلولوجيا" وغيرها، يدل على عجز وقصور كبيرين في مراجعة أبسط القواميس اللغوية وكذلك الاطلاع على آراء الفقهاء في المسألة بعد عرض المفسِّرين لهذه الروايات من باب الجمع وليس الاستنباط، فمسألة الكلالة من أوضح مسائل المواريث كونها محدّدة بنص قطعي من القرآن الكريم، والعرب على سليقتهم كانوا يدركون دلالتها، فإذا رجعنا إلى بعض مصادر الفقه الإسلامي مثلاً، ك"بداية المجتهد" لابن رشد، فإنه ينقل الإجماع في مقصود الآية (12) من النساء على أنهم الإخوة لأم فقط، وقد نقل قراءة :﴿**وله أخ أو أخت من أمّه**﴾[64] وكذلك أجمعوا على أن الكلالة هي: فقد الأصناف الأربعة من النسب: وهم (الآباء، والأجداد، والبنين، وبني البنين)[65].

أما ما اختلف فيه، وهذا ما أراد أن يتحراه عمر بن الخطاب حسب أغلب الظن، فهي مسائل فرعية، كميراث الإخوة لأب والأم مع البنت أو البنات، فذهب الجمهور إلى أنهن عصبته يعطون ما فضل عن البنات، وذهب الظاهرية وطائفة إلى: أن الأخت لا ترث مع البنت شيئاً، وعمدة الجمهور السنة، لحديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في ابنة وابنة ابن وأخت: (**إن للبنت النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقى للأخت**) [66]، وأيضاً من جهة النظر: لما أجمعوا على توريث الإخوة مع البنات، فكذلك الأخوات[67].

والشاهد في الكلام أن الدراسة المتأنية سواء الفلولوجية للفظ (كلل) أو الشرعية التاريخية، تظهر جلاء مسألة الكلالة، وابتعاد أركون و"بورز" عن محل النزاع، لكونهما رتّبَا غموض الكلالة على التصرّف في إعراب كلمة "امرأة" أولاً، ثم في دعواهم بتحريف الفقهاء للقراءة لاعتماد ميراث ذي نزعة عروشية (جاهلية) تخدم السلطة القائمة[68].

وكل ذلك من قبيل الخرافات الساقطة التي لا يؤيدها دليل من تاريخ أو تفسير أو لغة ،وإنما أردنا الوقوف باختصار مع هذا النموذج التاريخي الفلولوجي الأركوني، لندرك عمق الجهل، والتحريف، والإرهاب العلمي الذي يمارسه هؤلاء في حق التراث، وفي حق الكتاب)، بطرق لا تصلح للدراسات التمهيدية.

فمنطق الانفصال أو الانقطاع التاريخي ساقط بالحجة التاريخية، وخلخلة مراحل تطوّر تدوين القرآن والقراءات والتشريع غير مستندة إلى أي حجة عملية.

4ـ إن فكرة التلاقي والاكتمال ثابتة من خلال العرض التاريخي الكرونولوجي الطبقي لتاريخ القرآن الكريم، فالوحدة العضوية جلية من خلال منطق الكلي الذي يجسّده القرآن الكريم، ونرى أن مبدأ المنفصل وأوليته، ساقطان، بدليل التتابع والتراكم المعرفي، وصور ذلك كما يلي:

أـ إذا أخذنا بعين الاعتبار تطوّر النص المتحرك والثابت، فإن البداية تكون في سنة نزول القرآن الكريم، سنة (611م)، وآخر العلوم استفادة من اللغة القرآنية والتشكيل الثقافي والمعرفي والعقائدي الجديد، هو علم مصطلح الحديث الذي أُسِّس على يد ابن الصلاح[69]، أي: في القرن السادس للهجرة، ويعني ذلك أن التتابع والتطور تواصل لمدة ستة قرون كاملة، لم يحدث أي توقّف أو انقطاع، ودائماً من خلال اندراج الجزئي في الكلي، فالنحوية انبنت على النمط الجديد لكثير من القواعد اللغوية القرآنية، والتقنين والاستنباط الفقهي ارتكز على هذه النحوية، وتأسيس النظم وعلوم البلاغة اُستُمدّ من هذه النحوية أيضاً، وكمال اصطلاح الحديث روعي فيه التقسيم الأصولي للدلالات القرآنية، وكذلك لصحة أو شذوذ القراءات القرآنية، فصورة التلاقي والاكتمال بيِّنة وظاهرة ولم تعد من الخرافات كما أراد أركون أن يصوّرها من خلال جزئيات تاريخية محرّفة.

ب ـ إن استنطاق الأنساق و الذاتيات والعلاقات القائمة بين الطبقات صعوداً وهبوطاً على مستوى التراث، يُظهر المنطق العلمي البحت في التأسيس المعرفي لكثير من العلوم الشرعية، أما استغلال المفاهيم العلمية وعدم التقيّد بالضوابط الأصولية من طرف رجل السلطة أو العامة، لا يبرّر أبداً الخروج عن هذه العلوم وضوابطها، لأن ذلك يعني مصادمة المقاصد العامة للتشريع والانفلات من روح القرآن الكريم ويؤدي إلى تغييب الأصل وتحكيم الذاتية، وهذا ما لا يقبله المنطق العلمي الصحيح.

ج ـ إن إثبات صحة السند التاريخي للقرآن الكريم، يبدأ من خلال التكوين الصحيح لمجموعات منسّقة ومنسجمة من الأحداث ووثائقها، منغلقة أو مفتوحة، بحيث تقوم قراءتها على منطق الارتباط العضوي ومقابلة العناصر والجزئيات إلى أصولها، والربط بينها، ومن خلال العرض المختصر والسرد التصاعدي للأحداث: اكتشفنا التمايز الذي يتميز به سند القرآن الكريم عن غيره من الكتب المقدّسة، وتكفي العودة إلى هذا الرد وتفاصيله في المصادر لإثبات حجية هذا الادعاء، في مقابل تهافت المنطق الأركوني لوضوح الدافع الإيديولوجي و التحريفي وراءه.

د ـ إن منطلق أركون الذي اشترط له جملة شروط معرفية، لم يطبّقه أو يستطيع إنجازه، من ذلك أنه اشترط الإحاطة بالعلوم الإسلامية الأصلية وإشكالياتها، لكن مستواه دون ذلك بكثير، بل لم يستطع هضم القواعد الإعرابية البسيطة، فكيف يكون المشروع التاريخاني ناجحاً وذا مصداقية إذا كان المنطلق بهذا الشكل.

ويمكن القول نفسه في إدراك حقيقة العقل الإسلامي، فأركون سار مع التيار الذي يُرجِع ما يصطلحون عليه "بتنازع الحقيقة" إلى الإرث العروشي أو القبلي لهذه العقول، وذلك تزييف للحقيقة، لأن لكل موضوع خلافه، فالعقل الفقهي كما في نظرية الاستدلال يرجع الخلاف فيه إلى الألفاظ ودلالاتها وقد عبّر العقل الكلي في هذا الجنس: بأن الخلاف يأخذ الصبغة القانونية أو الشرعية إذا تحرى المنطق الصحيح للاستدلال.

والعقل الوحيد الذي كان الخلاف فيه مذموماً، هو العقل العقائدي، إذا سلمنا بمصطلح (العقل) في هذا التخصص أو الجنس، إذ العقل في مراد أركون يقبل التوسّع والنقض والتطور، بينما في إطار الاعتقاد الإسلامي فإنه قريب من التصديق

المطلق، أو الإيمان الجازم المطابق للواقع، وهو بذلك يختلف عن الذي يقبل الزيادة والنقصان والتصحيح والتطوير، ولذلك رأينا الخلاف المشهور بين الماتريدية وعامة أهل السنة، في قبول الإيمان للزيادة أو النقصان بناءً على المنطق اللغوي، وقد قال الجمهور بالزيادة، لكن ليس في الماهية، أي: في مطلق التصديق، ولكن في العلاقة بالمصدَّق، أي: الله سبحانه وتعالى ،والأركان الإسلامية والعقائد الدينية[70]، وإذا نظرنا إلى الفرق الإسلامية فلا تنازع بينها في هذه المسائل القطعية المتعلقة بالتصديق، إنما يرجع الخلاف إلى فروع العقائد: كالرؤية وجنس الصفات وموقعها... إلخ، بدافع عقلي أو نصي أو سياسي، فالأول والثاني يمكن اعتبارهما، أما الدافع الأخير فيقع ضمن دائرة الضلال والحَيْدة عن الماهية والتصور، لأنه أقرب إلى التلوُّن بتغيُّرات الواقع والأحداث، وخارج إطار التقسيم الابستمي للفكر.

هذا عن بعض التفصيل في النموذج الأركوني في تاريخية النص، أما من الناحية العامة، ومقابلةً لبعض نظريات التأويل والتلقي، فإننا نسجل هذه الملاحظات السريعة:

1ـ عدم وضوح المنهج في التفاصيل، خاصة في مشروع إعادة القراءة، أيعني ذلك الانطلاق من الجزء إلى الكل أم من الكل إلى الجزء، وكيفية تحديد آليات هذه القراءة طبقاً لذلك.

2ـ عدم امتلاك أغلب الدارسين والباحثين في هذا المجال لآليات وتفسير النصوص، خاصة قراءة الأصول والتي تتطلب ملَكة قرائية واجتهادية كبيرة وشروطاً صارمة، لم يحمل أتباع التاريخانية منها سوى بعض مناهج العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية المعاصرة، ونحن نعرف أنّ ليفى ستروس مؤسّس البنيوية لمّا قام بتحليل الأسطورة عند بعض شعوب أمريكا اللاتينية، عاش معهم مدة كبيرة من الزمن كفرد من أفراد القبيلة، قصد إعطاء تحليل موضوعي وعلمي لشعوب تلك المناطق[71].

3ـ إن كثيراً من مبادئ ووسائل التاريخانية، والتي ما هي إلا جزء من منهج ما بعد حداثي، يلتقي مع مدارس النقد الجديد في الكثير من النقاط، خاصة في التأويل المستمر، وأولوية المنفصل، والبنى المقطّعة، والانقطاع التاريخي، ودور النسق في

عمليات القراءة، ونقض المفاهيم الكلية، وتقديم الكتابة على الشفاهية، وفي الحقيقة ما هي إلا استنساخ لاصطلاحات غربية ووسائل أوربية، سقط أكثرها في الفوضوية.

4ـ الحضور الواضح لمناهج متعددة ومتناقضة في هذه المقاربات تجعل من القارئ كما يعبّر الناقد "طرابيشي" من الصعب عليه: (أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة، بعد أن يتراقص ... في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع) [72]، وهذا التناقض والازدواجية كما تظهر عند العالم النفسي ـ جورج هوير ـ: ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهرها الموجب والسالب في آن معاً، كأن يُثبِت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وأن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وأن ينزع إلى هدف بعينه، وأن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه، وتلك هي وحدة الأضداد[73].

وهذا ما نراه عند ممثلي النموذج التاريخاني في عالمنا العربي والإسلامي، فمن إقرار بالنبوة إلى نفيها عبر إعطائها مفهوم دنيوى: يقول في هذا أركون: (لا يتعلق الكفر بتكذيب الرسول فذلك محال)[74]، وفي: "نزعة الأنسنة" يرى أن النبوة ما هي إلا تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاّقة، تعلّم الإنسان بأنه كائن وسيط [75].

والأمر نفسه مع نصر حامد أبو زيد، فهو يعتبر النص مركز الحضارة، وما هي إلا بعض الصفحات حتى ينفي ذلك ويقول: إن النص له دور أساسي ولكنه ليس مركزيا[76].

وعلى المستوى المنهجي فإن أركون يرفض المنهجية الاستشراقية، لكنه يستمد منها جل الطروحات المتعلقة بدراسة تاريخ القرآن وألفاظه[77].

وتراه في موقع آخر يتجاوز بنيوية ستروس في نقضه لمبادئ الهوية والحضور وغيرهما... وفي الدراسة نفسها يجعل من الدراسة الانتروبولوجية (والتي ما هي إلاّ مرحلة متطورة من البنيوية) المنهج الملائم لنقد العقل الإسلامي، ودراسة المجتمعات الشرقية[78].

وإذا تعمّقنا أكثر، فإن هؤلاء يأخذون أحياناً بالدراسة اللسانية، مع ما يعنيه ذلك من التسليم بسلطة الألفاظ في إقرار المعاني، بينما في منظومتهم المبدئية يقيمون عالم الأفكار على الفصل بين الذهن والكلام أو الألفاظ، معتبرين ذلك من خيال الأسطورة الذي لا يقبله النقد الحديث، حيث يميل إلى الواقع أو الحدث عبر عالم الكتابة ففيه يتم تجاوز الأصل أو المؤلف وتتحقق سيرورة التأويل.

وعلى مستوى مفهوم العقل، فإن تجليات التناقض فظيعة، إلى درجة الأخذ بشعار ""عدو عدوي صديقي" في مجال الدراسات الفلسفية المعمّقة، بحيث يصبح عندهم منطقية "ضد الضد" في مطابقته للوحدوية و الهوية، فهي مناقضة لأي ضد، ما دامت قائمة أولاً على تناقض مع أيِّ تصور، فوحدة العقلين اليوناني والغربي، هي المقدمة التي يبني عليها أركون وغيره نقدَ العقل الإسلامي.

وتنبثق من هذه المقدمة نظرية جديدة للعقل، تقوم على تحطيم الرؤية اليونانية التي كانت تأخذ بالمطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة[79]، وفي ذلك ـ برأيهم ـ تغييب للعقل الإسلامي الذي ما هو إلا عقل مقلِّد للعقل اليوناني[80].

ونحن نرى مصادرتين في هذا الأمر:**الأولى**: التسليم بتناقض العقل الإسلامي أو العربي مع العقل اليوناني والأوروبي أو الغربي.

والثانية: المفارقة بين العقل الغربي واليوناني في نظرتهم إلى علاقة العقل بالطبيعة، واعتبار العقل الإسلامي غير موجود أصلاً، لتابعيته وتقليده للعقل اليوناني.

ومن ثم يمهِّد هؤلاء إلى إقامة الحداثة على الثورة الغاليلية، أي: كما يشير فوكو إلى المرحلة الثانية من الانقطاعات التاريخية الكبرى في القرن السابع عشر الميلادي[81].

وبذلك يحصر أركون وغيره الإنتاج العقلي الإسلامي في المنظومات الفقهية، التي يعتبرونها : إنتاجاً دوغمائياً مناقضاً للمرحلة الأولى من تاريخية الإسلام.

وهم إذ يفعلون ذلك، فإنما يقفزون على مرحلة من أهم مراحل الفكر الإسلامي، أين شهد احتكاكاً كبيراً بكثير من الفلسفات الخارجية وكان التأسيس لميلاد مدارس عديدة، صار الخلاف بينها مقصوراً بشكل أساسي حول "نظرية العقل"[82]، من حيث صلتها بالشريعة والطبيعة، وأكثرها عملت على تجاوز التنافي بين الطبيعي والتشريعي، وبين علم الطبيعة وعلم التاريخ، وظهر ذلك جلياً عند "ابن سينا" و "الغزالي" بداية، ثم "ابن تيمية" و"ابن خلدون" غاية[83]، وفي كلا المرحلتين كان التنازع بين عقل ميتافيزيقي وعقل طبيعي، ولكن في إطار النظام الإنساني

الإسلامي الاستخلافي[84]، حيث لم تكن الأهداف جحودية، بقدر ما كانت محاولة إقامة الصلة بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي.

فمثلاً ابن خلدون الفقيه والوزير، كان لا يرى في معنى القولة المأثورة للحكماء "الفلسفة حق التشبه بالله حسب الاستطاعة"[85]، لأنه يشعر أن هذا الكلام خارج عن نطاق الاعتراف بالتمايز بين العالمين أو بالمصطلح العقدي الإسلامي، لايشعر ب"التوحيد"، كما أن اللذة عنده: لا هي حيوانية ولا هي نظرية، بل هي مساوِقة للإظهار والإنجاز، أي: إظهار الكامن في الإنسان من خلال الطبيعي وهو بذلك يعبِّر عن محصِّلة تطور التشريع والفلسفة والاجتماع في البيئة الإسلامية، فموقفه متميز عن سائر الفقهاء والفلاسفة، فلا يكتفي بالنص، بل يستدل، أي: إعمال العقل في التشريعي، ولا يسجن نفسه في إشكالية الفرد كالفلاسفة، بل يمد الصِّلة إلى العالم الأصل: العالم الإلهي، فيعطي للفلسفة بعداً لم يكن لها في البيئات الأخرى. وهكذا حاول ابن خلدون التوصل إلى نظرية جامعة متسقة "للعقل" تكون فيها الأحكام الفقهية "التشريعية" مطابقة لمسالك العلم وقوانين الطبيعة،والغاية من ذلك تحقيق الإنسانية الشاملة بعيداً عن النزعة الطبيعية المتطرفة، والنصوصية الجامدة.

والأمر نفسه نجده في نموذج الغزالي، إذ إن فلسفة الخلق الحديثة مستمدة في أجزائها الكثيرة من فلسفته، وكيفية توظيفه للعقل في هذا المجال، إذ يرى قدرته على نقل الإلهيات من مستواها الميتافيزيقي الذي هو:"النظر في الوجود المطلق"[86]، إلى مستوى لاهوتي هو:"النظر في الوجود من حيث إنه يدل على الموجِد"[87]، وما يعنيه ذلك من الترتيب الميكانيكي للأدلة، يخرج فيه عالم السببية بارزا للعيان ،خلافاً لمن اتهم الغزالي بنفي هذا المبدأ، وبأنه هو الذي كرّس مفهومي: "العقل المستقيل" و"المنكسر"[88].وكل ذلك يسقط مع البحث في المبدأ الذري عند الأشاعرة ،ومفهوم الزمان والمكان عندهم، إذ وظّفوا هذه المباحث بطريقة منطقية متقنة في إقامة البرهان على تناهي العالم وخلقه من العدم، بناء على أنّ الأجسام مؤتلفة و محدودة (أو نهائية)، فهي تنقسم إلى ذرات متجاورة، والأجسام بانقسامها تصير أجزاء صغيرة جداً لا تنقسم لدقتها وليس لها "كَم"، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ في التصور العقلي، تسمى الجواهر الفردة[89].

وفكرة الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها، وعليه فإن قوانين المادة تنبع من طبيعتها الذاتية، ومن ثمّ فالطبيعة التي هي عبارة عن الزمان والمكان :مجموعة من الذرّات السابحة في الفضاء ،والمقدّرة عقلاً، فالتقدير العقلي يرادف الزمان،والمجموعة الذرية عبارة عن المكان، وكلاهما يجوز عليه التلاشي بناء على منطق تلاشي المادة، فغيابها غياب للتقدير[90].

وكل هذا الانسجام الفكري بين الطبيعة والميتافيزيقا، نابع من نظرية عقلية متميزة، تدرأ شبهة "العقل المستقيل" وغياب منظومة حقيقية للعقل الإسلامي، كما يردد كثير من المعاصرين.

فلماذا لم يكتشف التاريخانيون أمثال هذه الأفكار على مستوى نظرية "العقل" أو غيرها، والحقيقة الواضحة أنهم لو حاولوا تطبيق المفهوم التقني للتاريخ دون توابعه الإيديولوجية، لخرجوا بإنتاج غزير في دراساتهم الإسلامية، وأشير في هذا إلى المحاولة الرائدة للدكتور:" محمد حسن عبدالله" في كتابه:"التراث في رؤية عصرية"[91]، حيث أخرج نماذج من الإنتاج الرائع في التراث، وسعى إلى قراءتها قراءة مزدوجة من خلال مجموعة من الكتب، أفْصَحت عن تنوّع في المواضيع والعلوم، ما بين الشرعيات واللغويات، وصولاً إلى فن الرسم والفروسية وغيرها، وهو ما كان يجب أن يحتذى به في المشاريع القرائية الجديدة.

الهوامش:

1) انظر: أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد29 ،ص43.

2) انظر: جوليا كريستيفا، "علم النص"، مرجع سابق، ص 22.

3) انظر: رولان بارت، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص 62ـ 67.

4) انظر: كريستيفا، المرجع السابق، ص 22ـ 24.

5) انظر: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 1420 هـ 2000، ص17.

6) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 74ـ 82.

7) انظر:دريدا، أركيولوجيا التوهم، مرجع سابق، ص129.

8) **خزيمة**:بن ثابت الأنصاري الأوسي، أبو عمارة، من السابقين إلى الإسلام ،شهد بدرا وما بعدها، استشهد في صفين بعد عمار بن ياسر-رضي الله عنهما- سنة 37هـ. روى له البخاري حديث زيد المعروف في جمع القرآن.وفيه إثبات شهادة خزيمة بشهادة عدلين.(ابن حبان،مشاهير علماء الأمصار،1/ 45).

9) انظر: السيوطي، المرجع نفسه، 1/ 167ـ 178.

10)انظر في هذا الأمر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 30.

11) انظر: السيوطي، المرجع السابق، 1/ 165، والحديث في البخاري، كتاب الجهاد، باب قوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ﴾ [الأحزاب، 23]، رقم 2807.

12)انظر: الزركشي، المرجع السابق، 1/ 330، والحديث موجود في البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4981.

13)انظر في شأن هذه المصاحف: أحمد مختار وعبد العال مكرم سالم،معجم القراءات القرآنية، طبعة انتشارات أسرة، إيران، طـ1، 1412هـ، 1991م،1/ 14ـ 31.

14) انظر: المرجع نفسه، 1/ 14ـ 31.

15)نقل الزركشي: (وأمّا تعلق الروافض بأن عثمان أحرق المصاحف، فإنه جهل منهم وعمى، فإنّ هذا من فضائله وعلمه، فإنه أصلَحَ، ولمَّ الشعث وكان ذلك واجباً عليه) البرهان، 1/ 333، ثم ينقل: (وأمّا قولهم: إنه أحرق المصاحف، فإنه غير ثابت، ولو ثبت لوجب حمله على أنه أحرق مصاحف قد أودعت ما لا يحِلّ قراءته) المرجع نفسه، 1/ 334، ونقل قول الإمام علي كرّم الله وجهه: (**لو وُلّيْت ما ولِيَ عثمان، لعملت بالمصاحف ما عمل**) المرجع نفسه 1/ 334، والحديث أخرجه أبو داود في المصاحف، باب اتفاق الناس مع عثمان على جمع المصحف، رقم12، انظر في هذا أيضاً: أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية، مرجع سابق، 1/ 36ـ 37.

16) انظر:الزركشي، المرجع نفسه، 1/ 330.

17) انظر:المرجع نفسه، 1/ 330.

18)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4987.

19)انظر: أبو عمرو الداني، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق محمد أحمد دهمان، طرابلس، ليبيا،دون تاريخ، ص 2- 6.

20) **ابن حزم**:علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأموي، الظاهري، كان حافظا عالما بعلوم الحديث والفقه، صار ظاهريا بعد أن كان شافعي المذهب.من مؤلفاته:"المحلى" في الفقه، و"الإحكام في أصول الأحكام" في الأصول. توفي سنة 456هـ .(تذكرة الحفاظ ،3/ 1146، و وفيات الأعيان،3/ 13).

21) انظر: ابن حزم ،الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت 1405هـ، 1985م، مقدمة التحقيق، ص 29.

22) **أبو الأسود الدؤلي**:من المشهورين بصحبة الإمام علي ومحبته، واضع علم النحو وإعراب القرآن.توفي في الطاعون الجارف سنة 69هـوقيل قبل ذلك.(نزهة الألباء،ص6).

23) إبراهيم بن أحمد المارغني التونسي، دليل الحيران على مورد الظمآن، مكتبة النجاح طرابلس، ليبيا، ص 243، وأبو عمرو الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 132.

24) انظر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 73، بتوسع.

25)**الخليل بن أحمد الفراهيدي**:الأزدي اليحمدي، البصري، أبو عبد الرحمن،نحوي، لغوي، أول من أسّس علم العروض وحصّن به أشعار العرب.ولد سنة 100هـ، وتوفي سنة 170هـ بالبصرة. من كتبه:العروض والشواهد، والنقط والشكل، ومعجم العين.(الفهرست، 1/ 43، معجم الأدباء، 11/ 72).

26) المرجع نفسه، ص 73.

27) انظر: المرجع نفسه، ص 75.

28) **ابن عاصم الليثي**: نصر بن عاصم الليثي، من واضعي علم النحو، فقيه تابعي، توفي عام 89هـ. (السيوطي بغية الوعاة، ص 403).

29) **يحيى بن يعمر**: أبو سليمان، يحيى بن يعمر العدواني النحوي البصري، تابعي، عالم بالقرآن والنحو ولغات العرب، توفي سنة 129هـ. (انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 6/ 174).

30) انظر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، دار بيروت المحروسة، بيروت، 1412هـ، 1992م، ص 74.

31) انظر: المرجع نفسه، ص 74.

32) انظر: مهدي المخزومي، الخليل بن أحمد الفراهيدي: أعماله ومنهجه، دارالرائد العربي، بيروت، ط2، 1406هـ ـ 1986م، ص 64.

33) انظر: المرجع نفسه، ص 65.

34) انظر: محمد عبدو فلفل، مالم يطّرد في قواعد النحو والصّرف عند أعلام النحاة حتى القرن 7هـ رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 1992ـ1993.

35) ابن جني،الخصائص، مرجع سابق، 1/ 266.

36) انظر: مهدي المخزومي، المرجع السابق، ص 253.

37) **حنين بن إسحاق**:العبادي، أبو زيد ،طبيب مشارك في أنواع العلوم ،من نصارى الحيرة،سرياني اللغة في مهده وبيته. كان يعرف من اللغات :العربية واليونانية والسريانية والفارسية،ولد ببغداد سنة 194هـ وتوفي سنة 265هـ.(سير أعلام النبلاء ،8/ 259،معجم المؤلفين،1/ 662).

38)انظر: ابن أبي صبيعة، عيون الأنباء،تحقيق نزار رضا،دار مكتبة الحياة،بيروت،دون تاريخ،1/ 184، والقفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء،نشر مكتبة المثنى ،بغداد، دون تاريخ، ص 117، ومهدي المخزومي، المرجع السابق، ص 65.

39) انظر: أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق،ص43.

40) انظر: سلفرسان، نصيات، مرجع سابق، ص71.

41) انظر: المرجع نفسه،ص71-74.

42) انظر: أحمد مختار عمر و عبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية، مرجع سابق، 1/ 10ـ11.

43) انظر: ستروس، الإناسة البنيانية، مرجع سابق، ص117-127.

44) انظر: محمد خليفة الدفاع، قراءة النصوص التراثية: إشكاليات وضوابط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا، طـ 1423هـ، 1994، ص 17.

45) محمد الصادق فتحاوي، الكوكب الدّرّي في شرح طيبة ابن الجزري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، طـ1، دون تاريخ، ص 18. فكل قراءة توفّرت فيها هذه الأركان، حُكم بقبولها وبكفر من ينكرها، انظر: المرجع نفسه، ص 24.

46) انظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، طـ1، 1991، ص 8.

47) انظر: المرجع نفسه، ص 33.

48)المرجع نفسه، ص 33.

49) المرجع نفسه، ص 33.

50)المرجع نفسه، ص 34.

51)انظر :المرجع نفسه، ص 34ـ 54.

52)انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 3/ 67، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بإشراف لجنة من العلماء، دار الأندلس، دون تاريخ، 2/ 217، والزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، 2/ 38ـ 40.

53) انظر ابن منظور، لسان العرب، "مادة كلل" ،والفيروز آبادي،القاموس المحيط، ص1361-1362.

54)**ابن مجاهد**:أبوبكر، أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، الإمام المقرئ المحدّث، مصنف كتاب السبعة.ولد سنة (245هـ) وتوفي سنة (324هـ).قرأ عنه خلق كثير ورووا عنه الحديث.(سير أعلام النبلاء،15/ 272).

55) انظر: ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف ،القاهرة، طـ2، 1400هـ،ص 53ـ 87.

56)**ابن الجزري**: أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف الدمشقي الشافعي، شمس الدين.ولد سنة (751هـ) وتوفي سنة (833هـ). (طبقات الحفاظ،ص549).

57) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سابق، 1/ 45 .

58)انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، طـ 1، 1408هـ، 1988، 3/ 282.

59)المرجع نفسه 3/ 283ـ 289.

60)انظر:محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1409هـ، 1989، 1/ 204ـ 208.

61)أخرجه الطبري عن مرة الهمداني، جامع البيان، 6/ 43.

62)أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ،6/ 224، رقم 12050.

63) أركون،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،مرجع سابق،ص 41.

64) ابن رشد،بداية المجتهد،4/ 1564.

65) انظر:المرجع نفسه، 4/ 1564.

66)أخرجه البخاري في الفرائض ،باب ميراث الأخوات والإخوة،رقم 6362.

67)انظر: ابن رشد، المرجع السابق، 4/ 1565.

68)يقول أركون عن ما سماه بمشكلة الكلالة: (ونلاحظ أن الآية (176) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على رهنية المشكلة وإلحاحها، وأنها قد طرحت في زمن النبيﷺ،

وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل غالباً بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق، ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التي تمنع عمر، أو الشخصية الأساسية التي ركّزت عليها الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي) أركون، المرجع السابق، ص 2.

69) **ابن الصلاح**:عثمان بن عبد الرحمان بن موسى، الكردي الشهرزوري الشافعي، أبوعمرو،الإمام الحافظ،شيخ الإسلام،وصاحب "المقدمة" في علوم الحديث. توفي في دمشق سنة 643هـ.(طبقات الشافعية الكبرى،1/ 326، ووفيات الأعان،2/ 408).

70) انظر: البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص 14ـ 17.

71) انظر: ستروس، الإناسة البنيانية، مرجع سابق،ص158-160.

72)جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث:التحليل النفسي لعصاب جماعي،دار رياض الريس،بيروت،1991، ص105.

73) انظر:المرجع نفسه،ص105.

74) أركون،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص VI.

75) أركون، نزعة الأنسنة، مرجع سابق، ص610 .

76) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 09.

77) انظر: أركون، الفكر الإسلامي:قراءة علمية، ص35-44.

78)انظر مثلا: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص79-88، والإسلام: الأخلاق والسياسة، ص15و39، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص31.

79)انظر: ألكسندر ماكوفليسكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 95ـ 101.

80)أركون، نزعة الأنسنة، مرجع سابق، ص 611.

81)انظر: فوكو، أولية المنفصل، مرجع سابق، ص44.

82) انظر: أركون الإسلام:الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 102ـ 105، وأبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1412هـ 2001، ص 31ـ 44، و أيضاً كتابه:تجليات الفلسفة العربية:منطق تاريخها من خلال الكلي،دار الفكر المعاصر،بيروت، دار الفكر ،دمشق، ط1422،1 هـ-2001،ص159-184.

83)انظر: أبو يعرب المرزوقي،وحدة الفكرين الديني و الفلسفي، ص 38.

84)انظر: أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية، ص 522ـ 530.

85)المرجع السابق، ص522.

86)انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005،ص586-598.

87)انظر: المرجع نفسه.

88) الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص509.

89)انظر:الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق سامي النشار، منشأة المعارف، القاهرة، 1969، ص143.

90) انظر:نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام:الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، ط1، 2005، ص36.

91)طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1988.

فلسفة الدين في علاج ظاهرة الإجرام

الدكتور شنوف ناجي
جامعة الدكتور يحي فارس – المدية-

ملخص الدراسة:

يركّز علماء الاجتماع على تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال الغوص في حقائقها، واستكشاف رموزها بغية الخروج بجملة من المفاهيم تساعد على فهم الحقائق الاجتماعية.

يتركز بحثنا هذا في فهم أبعاد الدين الحقيقي الموصل إلى التدين الإيجابي، مع فهم فلسفته المقاصدية من خلال قياس درجة التفاعل مع هذا النظام وتحليل قوة الاستجابة التي تظهر في عدم بروز كثير من الظواهر السلبية من بينها ظاهرة الإجرام، وإشكالية الموضوع، تبحث في الفاعلية الدينية وأثرها في انتظام المجتمع المفضي إلى تخلّصه من كلّ ما يسبب له الفوضى في شتى الميادين.

أولا:مدخل إلى الدراسة:

تحدث الاستجابة الإيجابية بين السلوك الفردي المكوّن للجماعة وأدوات ومستلزمات تعديله وتقويمه في حالة الاستجابة الطبيعية لذلك السلوك تجاه تلك الأدوات.

وبما أنّ السلوك الفردي لا يمكن أن يعتدّ به في حالة نفوره من بعض أساسات التقويم من حيث اعتبار تلك الأساسات صَمَّامَ أمانه، والمعادلة اللازمة في عملية التقويم والبناء الإيجابي للمجتمع.

ويعدُّ الدّين أحد الركائز الأساسية في بناء المجتمع وانتظامه، وهو الموصل لبناء حضاري قوي لأي مجتمع من المجتمعات، وبالتالي اعتبرت الفكرة الدينية الشعلة الأولى التي انطلقت أفقيا وعموديا لتكون بداية عهد بحضارة تصبح فيها "شبكة العلاقات الاجتماعية إلى ذروتها، فيصبح المجتمع كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضا"[1].

غير أنّ هذا الدّين الذي يحدث مثل هذا الانتشار الحضاري الواسع الذي مثّله مالك بن نبي من خلال هذه الشبكة ذات العلاقات المتماسكة يندر أن تخترقها الظواهر السلبية في شكل انحرافات في السلوك المولّدة للعنف والفوضى، هذا الدّين يستحيل أن تدرّس نظرياته وأفكاره دون أن يجسّد واقعا في إبراز فاعليته، مع بيان فاعليته الواضحة في النظام والخضوع طواعية للقوانين المنظمة والتي تخلّصه من كل ما يسبّب له الفوضى في شتى الميادين، يقول مالك بن نبي:"قوة التماسك الضرورية في المجتمع الإسلامي موجودة بكلّ وضوح في الإسلام، ولكن أيّ إسلام؟ الإسلام المتحرّك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلف لنا حضارتنا المنشودة"[2].

ثانيا: إشكالية الدراسة:

تنطلق دراستنا هذه من خلال تحديد مفاهيمها تحديدا دقيقا، خصوصا فيما تعلّق بمفهوم الدّين الذي تعرّض مصطلحه لتفكيك خرج عن حدود الموضوعية العلمية المنتهجة، وبغض النظر من اعتباره ظاهرة أم لا، فإنّ مستوى التطبيق الفعلي له وقدرته في القضاء على مظاهر الانحراف السائدة في مجتمع ما، كفيل بأن يجعل الباحثين يولونه اهتماما، بالبحث في أعماقه للخلوص لأهمّ المنطلقات الفلسفية والاجتماعية التي يتخذها حجر أساس في تنظيم العلاقات، والقضاء أو التخفيف من حدّة الآفات.

تقوم إشكالية الدراسة في البحث عن ماهية الدّين،من خلال الأسباب التي تجعل من الجماعة تعتبره المعادلة الأساسية في عملية التغيّر الاجتماعي، وتحليل نصوصه من خلال الإسقاطات العامة على الواقع في قياس درجة التطبيق الفعلي للنصوص الدينية التي تجعل من السلوك الفردي أو الجمعي يقلّل أو يقضي على مظاهر الانحراف في المجتمع.

أما فيما يخصّ ظاهرة الجريمة والإجرام، فاتساع نطاق هذا المفهوم وتنوع نظريات تشخيصه واختلاف مناطق نشأته ونموه وانتشاره، يحتاج إلى دراسة معمّقة ، مقتصرين فقط على تحليله تحليلا سوسيولوجيا مع إسقاطه على الواقع، لنبحث عن تطبيقات في المجتمع ذي التوجهين الانضباطي و الانحرافي، مع التأكيد على أنّ ظاهرة

الجريمة لا يمكن أن تلغى من قاموس الواقع التطبيقي للمجتمع فلقد وُلدت معه، ولا يمكن استئصالها ما دام الصراع بين الخير والشرّ قائما.

ثالثا: منهج الدراسة:

إنّ مهمّة علم الاجتماع بصفة عامة وعلم الاجتماع الدين بصفة خاصة قائمة على تشخيص الظواهر الاجتماعية التي تطرأ من واقع المجتمعات ، فهو يقوم بعملية التحليل العام لتلك الظواهر والخلوص إلى أهمّ المفاهيم التي تعمل على التأثير في تلك المجتمعات لتقودها نحو المأمول سلبا أم إيجابا.

ولذلك فإنّ مهمته تتمثل في إدخال تلك المفاهيم في مخبر علمي دقيق،دون أن يتناول مواضيع تطلب من المجتمع التزامها سواء كانت تتشخص في صور الاستقامة أو الانحراف،إنّما هو تحليل تلك النصوص تحليلا دقيقا مع قياس قوة نفاذها في المجتمع، ومدى قدرة أفراده على الالتزام الصادق الذي يخفّف من حدّة التوتّر الاجتماعي وفوضى الأشياء التي تعيق مسيرته.

ولذلك اهتمّ المنهج السوسيولوجي بالدّين وحلّل أثره في المجتمع وقدرته على الانتقال به من الفوضى إلى النظام وأثره في القضاء على أنواع الانحرافات المنتشرة بصورة مفزعة في مجتمعاتنا أو على الأقل التخفيف من حدّتها، ومدى قدرة المؤسسات الدينية وفاعليتها ونضج أفرادها ومستوى ثقافاتهم المتنوعة في تحدي هذه الظواهر السلبية المنتشرة في المجتمع.

رابعا: مفاهيم الدراسة:

لهذه الدراسة مفاتيح نريد أن نفتح بها المجال الذي ننفذ منه في فهم ظاهرة التديّن في مجتمع ما، وأثرها في علاج الظواهر المَرَضِيَة المنتشرة في المجتمع، ومن أهمّ هذه المفاهيم:

1 –مفهوم الدّين:

لا يكاد يخلو كتاب من الكتب المتخصصة في علم اجتماع الدين وعلم عقائد الأديان من الزخم الكبير الذي يتصل بتعريف مصطلح الدين، وهذا التعدّد في

التفسير إنّما يرجع في حقيقته إلى اختلاف منابع التصوّر والنمط الفكري الخاص بمستوى التعريف الذي ينتهجه مفكر من المفكرين والمتشبع بنمط فكري ما يملي عليه مثل هذا النسق في التعريف المتأثّر بالبيئة والفكر.

وقبل التطرّق لذلك نعرّج على تعريفات الدّين من الناحية اللغوية:

-الدّين في اللّغة: يطلق الدّين في اللغة على المُلْكِ والحكم والتدبير، من دانه دينا أي ملكه وحكمه وساسه ودبّره وقهره وحاسبه وجازاه من ذلك قوله تعالى ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[3]، و"دان الشيء اتخذه دينا ومذهبا، فالدّين وفق هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريا أو عمليا، فالمذهب العملي لكلّ امرئ هو عادته وسيرته، كما يقال:هذا ديني وديْدَنِي والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه"[4].

وعلى وفق هذا التخريج اللغوي لمفهوم الدّين، نستنتج تلك العلاقة المتفاوتة بين طرف وآخر، فإذا "وُصِف بها الطرف الأوّل كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وُصِف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا وحكما وإلزاما، وإذا نُظِر إلى الرّباط الجامع بين الطّرفين كانت هي الدستور لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبّر عنها"[5].

-الدّين اصطلاحا: عُرِّفَ الدّين من قِبَلِ المسلمين بأنّه"وضع إلهي سابق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل"[6].

فالدّين في الإسلام "اصطلاح يستخدم بمثابة المقابلة لكلمة RELIGION وهذا يشمل الدّين الإسلامي والأديان التي كانت قبل الوحي بالعقيدة،ويتضمن الاصطلاح دلالة على الدنيوية والالتزام بمعنى واجبات المؤمن تجاه الله في علوم الدّين الإسلامي، ويشمل الدّين كلاّ من عقيدة الإيمان والعمل، أي ممارسة مفاهيم الشريعة"[7].

أمّا تعريفه عند الغربيين فقد عرّفه :كانت " بأنّه"الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية"[8]، أمّا "ميلر" Miller فقد عرّفه بكونه "محاولة تصوّر ما لا يمكن تصوّره والتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه، هو التطلّع إلى اللانهائي، هو حب الله"[9].

وعرّفه "إميل دوركايم " Durkheim بكونه "مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلّقة بالأشياء المقدسة، اعتقادات وأعمال تضمّ أتباعها في وحدة معنوية تسمى المطلق"[10].

2-**مفهوم الجريمة:**

عُرِّفت الجريمة من الناحية السوسيولوجية بأنّها"كلّ فعل يتعارض مع ما هو نافع لجماعة، وما هو عدل في نظرها"، كما عرَفت بكونها "كل فعل يُقْدِمُ الشخص على ارتكابه بدوافع فردية خالصة تقلق حياة الجماعة وتتعارض مع المستوى الخلقي السائد في لحظة من الزمن معيّنة"[11].

وإذا تعمّقنا في جذر هذا المصدر فهو من فعل ثلاثي صحيح من مادة ج ر م إذ تحليل دلالة هذا المفهوم نستنتج خلالها أنّها تخلو من الفاعلية الإيجابية المبنية على حيازة الخير والمنفعة الاجتماعية، فإنّها تحوي في ذاتها عناصر تدميرها من كلّ أنواع الإثم والخطيئة والإصرار على توسيع رقعة الفساد والإفساد الذي تنبذه الجماعة فلا يكاد "الناس يختلفون في أنّ معنى الجريمة الفعل الذي يستوجب عقابا ويوجب ملاما"[12].

ورغم أنّ دراستنا تتعرّض لعلاقة الدين بالمجتمع في تطبيق قواعده المنظّمة للسلوكات الجمعية التي تنبثق عنها حوادث تؤدي إلى زعزعة استقراره، فإنّ المفهوم الاصطلاحي للجريمة من خلال هذه القواعد المنظِّمة ربّما تتعارض مع التعريف القانوني لها بسبب أنّ قواعد الدّين توفّر فيها إضافة إلى ما هو موجود في القانون، فإنّ عنصر الرقابة الذاتية دائم الفعالية وحاضر في التخفيف من حدّة هذه الظواهر السلبية التي تزرع الرعب والفوضى في المجتمع الآمن، ومن ثمّ فقد عُرِّف مصطلح الجريمة في الدّين الإسلامي على أنّه: "فعل ما نهى الله عنه، وعصيان ما أمر به"[13].

أمّا قانونا فقد عُرِّفت بأنّها "الفعل أو الترك الذي نصّ القانون على عقوبة مقرّة له، فإنّه بمقتضى ذلك القانون لا يعتبر الفعل جريمة إلاّ إذا كان ثمّة نصّ على العقاب ولا عقاب من غير نصّ"[14].

3- ماهية علم الاجتماع الديني:

يعدّ علم الاجتماع الديني من المواضيع الأساسية التي تنبني عليها موسوعة علم الاجتماع بكل فروعها،فدراسة الظاهرة ينبغي أن تشخّص من كل زواياها الممكنة، ولما كانت الفروع الأخرى كعلم النفس والفلسفة قد تطرقت لدراسة الدين كعامل أساسي في الوجود الإنساني، فقد أخذ علم الاجتماع على كاهله دراسة هذه الظاهرة بعيدا عن التأثيرات الفلسفية والنفسية والتاريخية، وبالتالي فإنّ الباحثين في العلوم الاجتماعية يرجعون بداية الاهتمام السوسيولوجي بالظاهرة الدينية في محاولات الامتزاج الواضح بين " علم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان المقارن،وعند دراسة المجتمعات غير المتحضرة تطرّق العلماء إلى الأساطير حيث تعبّر عن حقائق اجتماعية"[15].

والوصول إلى الحقيقة الدينية الواضحة في السوسيولوجيا الدينية يلزم الانطلاق من قاعدة تصورية مفادها أنّ "الحياة الدينية تخلق العالم من جديد، فإنّها تفسّر الوجود برمّته بمفتاح خاص، إلى حدّ أنّها في تطابق مع فكرتها المجرّدة"[16].

وهذا التطابق بين الفكر والعمل يولّد توافقا في الواقع، ولا يجعل الحياة تدخل في دوامة الفوضى والاضطراب، وبالتالي كان هذا التناسق واضحا في ذلك التوازن في الواقع الذي يمثله الإنسان كأداة فكر يعرف حقائق الأشياء، لكن ليس بنفس التصوّر المطلق، فالإنسان أمام الحقائق هو "لا يدرك كلياتها إلا أجزاء منها فحسب"[17].

أما الأسباب التي أدّت إلى ذلك الاهتمام فلقد أُجمِلت في الآتي:

1. اعتبار الدين المنبع الأساسي لكل العمليات في المجتمع الإنسان، فقد وظّف "فيبر" Weber دراسته للدين "كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب، وأعطى "دور كايم" اهتماما لدور الدين كعامل أساسي في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي.

2. ظهور علم الاجتماع في وقت بلغ فيه الاهتمام بالدين ذروته[18].

ثالثا: مقاصد الدين في تضييقه لمساحة انتشار الجريمة:

لقد ارتبطت الجريمة مع الوجود الإنساني، فهي تلازمه ولا تنفك يتحرّر منها إلاّ إذا توافرت شروط صارمة يتقبّلها المجتمع لا ليقضى عليها، إنما للتخفيف من حدّتها وجعلها ساكنة فترة من الزمن، وبالتالي فإنّ ظاهرة الجريمة "مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإنسان وجودا وعدما، فقد عاناها الإنسان في مختلف العصور ولا زال يعانيها اليوم بل وعلى قدر أكبر مما كان في الماضي وسوف يستمر يعانيها ما بقي على وجه الأرض"[19].

ونتفق مع كثير من الباحثين السوسيولوجيين في عَدِّ علم الاجتماع أكثر الميادين اتساعا وشمولا في دراسة للظواهر الاجتماعية سواء في شقّها الإيجابي أم السلبي، فلد ساهم الاتجاه السوسيولوجي إسهاما كبيرا في "قلب موازين وأحكام المهتمين بالجريمة وتفسيرها، بل انعكست أطروحته على المشرّعين والمختصين برسم السياسات العقابية والقيود القانونية، والإجراءات القضائية وغيرها"[20].

كما أنّ دراسة تفاعل الدّين مع المجتمع يقاس من خلال الأثر الإيجابي الذي يتركه على المجتمع من خلال تحويل النصوص النظرية إلى واقع عملي، وبالتالي فإنّ صفة الالتزام بتلك التعاليم لا تنحصر في مدى نفاذها داخل المجتمع بقدر ما تنعكس عن ضعف الاستجابة الذاتية لتلك المفاهيم مما يجعل من الجريمة "تكبّد المجتمع ثمنا باهظا جدا اقتصاديا واجتماعيا وتشكّل تحدّيا ضخما وعقبة في طريقة التنمية"[21].

كما تنذر الدراسات الإحصائية عن تفاقم خطر الجرائم بكلّ أنواعها وأشكالها بوجود "أكثر من خلل في القيم المجتمعية المختلفة السائدة، وخلل وقصور في الآليات والوسائل السياسية المختلفة، وخلل وقصور في كفاية وكفاءة القائمين على تطبيق القوانين المسيّرة والمنظّمة لمختلف الأنشطة الإنسانية"[22].

والنظرة المقاصدية لأثر الدّين في علاجه الجرائم، يُنظر إليه من خلال الدراسات الاجتماعية التي تقيس درجة التأثير والتأثّر لأي ظاهرة يمكن أن تكون حلاّ في علاج كثير من السلوكات الانحرافية، مع التأكيد على أنّ الجريمة كما يذهب إليه "سيذرلاند" و "كريس" إلى أنّها تضرب بجذورها في التنظيم الاجتماعي وتعبّر عنه، ومن ثمّ فإنّ تطرُّقنا في إظهار الخاصية الإيجابية التي يتميّز بها الدّين في علاجه الظواهر السلبية ومظاهر الانحراف لا تجعلنا ننتهج المنهج الوصفي التقريري في سرد

النصوص النظرية دون جسّ نبض تفاعل المجتمع مع هذه النصوص كمنهج لحياة أفضل، أي الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام المعيارية والنصوص المجرّدة مع كونها تكتسي أهمية بالغة، غير أنّ مجال الدراسة الاجتماعية في مجالها الديني أي الدراسة السوسيولوجية الدينية لأثر الدّين في القضاء أو التخفيف من حدّة وَقْعِ الجريمة من خلال التركيز على "السلوك الديني في الحياة اليومية"[23]، بمعنى آخر تقوم السوسيولوجية الدينية بتحليل النصوص الواردة والمنظمة أو المهذّبة للسلوك الجمعي والتي تؤدي إلى تمتين شبكة العلاقات الاجتماعية كما يقول "مالك بن نبي"، وهي دراسة واسعة شاسعة من حيث اقتضاء دراسة الدين لـ"مؤسساته وتوجهاته، كما تقتضي فهم المغزى لأولئك الذين يؤمنون به"[24].

والدّين الإسلامي ينفرد بخاصية فريدة من نوعها من حيث رؤيته للسلوك العام رؤية شاملة وواقعية الشمول من حيث قدرته على إيجاد البدائل الاجتماعية من خلال المبادئ الأخلاقية وغيرها من التشريعات التطبيقية التي تعين المجتمع على مجاوزة بما يعرف بصور الانحرفات المتعددة بتهيئة النفس وإشباعها بتلك المبادئ، بشرط أن تكون تلك الذات راغبة ومريدة ذلك الإشباع، لأنّ الإسقاط السطحي لتلك المبادئ لا يمكن أن تنتج لنا سلوكا فرديا إيجابيا يساهم مع بقية الأفراد المتوازنين في عملية البناء الإيجابي، وبالتالي فإنّ الإشكال ليس في تلك النصوص وهذه المبادئ، وإنما يكمن في الرفض المبدئي لتلك المبادئ مع قبولها ظاهرا لبيان ذلك التضامن الآلي كما يقول "دور كايم" من غير وجود مصداقية داخلية.

مع أنّ أحكام الدّين الإسلامي قد رتّبت قوانين ونصوص تنظيمية لمثل هذه الحالات وجعلت تنفيذها بيد جهاز رقابة فعّال، وهو ما أراد الخليفة الرّاشد عثمان بن عفّان رضي الله عنه قوله:" الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن" أي أن السلوك الفردي أحيانا لا يستجيب لتلك المبادئ عن قناعة، فيرتكب من الجرائم دون وازع أخلاقي ينهاه عن ذلك الفعل، فهي استجابة منعدمة لفراغ القلب من الأثر، فيكون في هذه الحالة خاضعا للقانون العام الذي تفرزه الإرادة العامة.

فإن عُدَّ هذا القانون صناعة فردية أو جماعية يؤسّس على وفقه أنماطا متنوعة من القوانين تباشر تنظيم السلوك الجمعي لتقيه من أنواع الانحرافات الممكن حدوثها بسبب

انعدام الاستجابة تجاه تلك المبادئ الدينية، غير أنّ هذا الإنتاج معرّض للنسبية واحتمال التغيّر والتبديل في أي لحظة من لحظات عدم التناسب بسبب تغيّر الظروف الداخلية الخارجية التي تلزم مثل هذا التغيير مع حتمية وجود جماعة رافضة لهذه القوانين.

وأمام هذه الظروف التي تفرض واقعا متناقضا من الأفكار، بين الالتزام بالمبادئ أو الالتزام السطحية في الأخذ بها، والدعوة إلى إلغائها من مستوى التفعيل والتطبيق الواقعي يجعل من الجريمة تمثل "تحدّيا ضخما وعقبة تجاه التنمية"[25].

وأمام هذا التناقض في الأخذ والردّ "ينذر بوجود أكثر من خلل في القيم المجتمعية المقلقة السائدة"[26].

وبالتالي فلقد تميز الدين الإسلامي في معالجته لأنواع الانحرافات بأدوات علاجية يندر وجودها في المذاهب المادية، إذ ينتهج في هذا العلاج خطين متوازيين هما:

الجانب الوقائي والجانب العلاجي، فالمجتمع من خلال الجانب الوقائي محمي من حدوث الجريمة، إذ هيّأ لها الإسلام جهاز ردع لا يمكن أن يقاومه المجرم، فهو ردع معنوي قبل أن يكون ماديا مع توفّر شروط الردع، ومن ثمّ فإنّ الدافع لارتكاب الجرائم من منظور ديني هو دافع نفسي بحت لا يقوم على ظروف قاهرة أملت مثل هذا الفعل، إذ أنّ الدين الإسلامي يهيّأ للفرد كلّ سبل العيش ويرسم له الخطوط العريضة في الحصول على المكاسب الشرعية دون خوض مسالك الانحراف، فيكون بذلك قد وقى المجتمع مما يوقع في مكامن الجرائم.

خلاصة الدراسة:

إنّ أهم ما يمكن أن نستنتجه من خلال هذه الدراسة:

1. إنّ الدين معادلة أساسية في علاجه الظواهر السلبية يتخذ سبيلا إلى القضاء على الجرائم أو التخفيف منها بأدوات ووسائل علاجية وقائية.
2. يكتسي البعد الدين أهمية بالغة في القضاء على الظواهر السلبية في المجتمع، تظهر تلك الأهمية في النصوص التي تحث المجتمع على الالتزام الإيجابي في البناء مع ترتّب الجزاءات الدنيوية والأخروية حالة الإخلال بهذه النصوص.

3. تعتمد النصوص الدينية على مخاطبة العقل الفردي من حيث اعتباره المعادلة الأساس في فهم الخطاب وتحليل النصوص وفهم المراد، ولذلك رتّب الدين الإسلامي جملة من الأوامر المخاطبة لهذا العقل بضرورة الاسترشاد بالعلوم وأدواتها من أجل الرفع من مستوى الوعي الذي يؤدي إلى فهم وإدراك خطورة الجرائم الواقعة في حق المجتمع والسالبة للإرادة.

4. كما ألزمت مبادئه الأخلاقية السلوك الفردي على مجانبة صور الانحراف من خلال تفعيل دور الرقابة الذاتية، وبالتالي فإنّ سرعة الاستجابة لهذه المبادئ تفرز لنا مجتمعا متدينا تقل فيه نسب الجرائم بل تكاد تنعدم.

5. غير أنّ مستوى تفعيل هذه المبادئ، وبيان أهمية الدّين في القضاء أو التخفيف من مستوى الجريمة في المجتمع موكول للمؤسسات الدينية، والهياكل التعليمية ووسائل الإعلام بشتى صورها، فقوة الدعاية الإعلامية، وانتشار الأفقي والعمودي في مستوى الوعي بخطورة هذه المظاهر السلبية، يؤدي إلى ما هو مأمول منه لسعادة المجتمع ورفاهية أفراده.

غير أنه فيما يخص المؤسسة الدينية ، وبشكل أخص مؤسسة المسجد، فإنّ دورها الإعلامي في بيان خطورة الجرائم ضعيف جدا بل يكاد ينعدم، فنوع الدروس والخطب المقدّمة لا يلبي حاجات المجتمع، ولذلك كان من اللازم إعداد أصحاب هذه المؤسسة من الأئمة والوعاظ ليعشوا مع هذا القرن يبحثون عن الحلول الممكنة للقضاء على الجريمة أو التخفيف منها.

قائمة مراجع الدراسة:

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1988،ص،15.

(2)مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق،،سورية، الطبعة الأولى، سنة النشر،1988،ص،96.

(3) سورة الفاتحة، آية،4.

(4) محمد عبد الله دراز ، الدين، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، سنة النشر،1974، ص،31.

(5) المرجع نفسه،ص،31.

(6)المرجع نفسه،ص،33.

(7) الموسوعة العربية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، سنة النّشر، 1996، ج1ص568.

(8)عبد الله دراز، الدين، مرجع سبق ذكره،ص،32.

(9) المرجع نفسه،ص،32.

(10) المرجع نفسه،ص،35.

(11)السيّد رمضان، إسهامات الخدمة الاجتماعية في مجال الجريمة والانحراف،دار المعرفة الجامعية، مصر، د.ت.ن،ص،24.

(12) المرجع نفسه،ص،25.

(13)محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، طبعة سنة 1976،ص،24.

(14) المرجع نفسه،ص،25.

(15) محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الثانية، سنة النشر، 1985، ص، 47.

(16) المرجع نفسه،ص،25.

(17)المرجع نفسه،ص،25.

(18)المرجع نفسه،ص،24.

(19)عوض محمد يحي يعيش، دور التشريع في مكافحة الجريمة من منظور أمني، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، طبعة سنة، 2006، ص،7.

(20)محمد عبد الرشيد بدران، محمد السيّد إمام عسكر، الثقافة الثأرية والثقافة المسالمة، تأصيل نظري ودراسة ميدانية للثقافة الفرعية ومحددات السلوك الإجرامي، www.kotobarabia.com ، ص،29.

(21) عوض محمد يحي يعيش، دور التشريع في مكافحة الجريمة من منظور أمني، مرجع سبق ذكره،ص،7.

(22) المرجع نفسه،ص،9.

(23)عاطف العقلة غضيبات،الدّين والتغيّر الاجتماعي، في المجتمع العربي الإسلامي،دراسة سوسيولوجية، ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بعنوان، الدّين في المجتمع العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة النشر،2000،ص،141.

(24) المرجع نفسه،ص،141.

(25) عوض محمد يحي يعيش، دور التشريع في مكافحة الجريمة من منظور أمني، مرجع سبق ذكره،ص،7.

(26) المرجع نفسه،ص،9.

المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي

الأستاذ لخضر بوزرارة
أستاذ مؤقت بجامعة البليدة

تعتبر مسألة التوحيد من أهم الأصول الاعتقادية التي تدين بها جميع المذاهب والفرق الإسلامية، ولا نكاد نجد موضعا في القرآن الكريم يخلو من كلام مباشر عن الله وصفاته وأفعاله. وقد استوعبت هاتان القضيتان الحجم الأكبر والنطاق الأوسع من المباحث الكلامية في الفكر الإسلامي، واهتمت الكثير من البحوث والدراسات بالتوحيد ودرجاته وأبعاده والقضايا ذات الصلة به.

اهتمت هذه البحوث بدراسة العلاقة بين الله والعالم، أي كيفية الخلق الإلهي وطريقة فاعليته من جهة، ومدى تأثيره في المخلوقات من جهة أخرى، وتجري هذه البحوث والدراسات في حقلين: حقل عام، وفيه الحديث عن علاقة الله بالعالم كله، وحقل خاص وفيه الحديث عن علاقة الله بالإنسان، لاسيما ما تعلق بأفعاله.

ففي الحقل الأول يتم البحث عن كيفية التوفيق بين التأثير الإلهي التام وقدرته المطلقة من جهة، وبين تأثير خواص الموجودات والعلاقة فيما بين الأشياء، وكذا قانونية العالم من جهة أخرى، ويتم في الحقل الثاني دراسة كيفية التوفيق بين إرادة الله وقدرته وتأثيره على فعل الإنسان من جهة وحريته وإرادته واختياره من جهة أخرى، وهو الموضوع الذي نحن بصدد معالجته مع الغزالي في هذا المقال.

وإذا كانت المحورية الإلهية تأخذ أشكالا و صورا متعددة ومظاهر متنوعة، تنوع الخلق وأشكاله، معنويا كان أوماديا، سفليا أو علويا، نفسيا أوجسديا، مر ئيا أو خفيا كما تشير إلى ذلك العديد من الآيات القرآنية والتي نكتفي بالإشارة إلى بعضها للدلالة على مجموعها، منها قوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِ ﴾ [الأنعام:12]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾

[الأنعام:13]، وقوله: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأنعام:17]، وقوله: ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾ [الأنعام:59-61]، فالقرآن الكريم كله طافح بالآيات المؤكدة لمعنى الهيمنة المطلقة والمحورية الكاملة والمركزية التامة لله في الكون والحياة، بل الوجود كله من أصغر الذرات إلى أعظم المجرات.

هذه المحورية، ليست جامدة بل هي محورية حاضرة ومؤثرة ، وعلى الرغم من شمولها للوجود كله من طبيعة وإنسان ونبات وحيوان وأرض وسماء وماء وهواء وما إليها، إلا أن جهود المفكرين المسلمين قد تركزت على الحديث عن الجانب الخاص أي " العلاقة بين الله والإنسان" ونحن لا نشك بأن هذا الجانب الخاص هو أحد تطبيقات هذه المحورية تصديقا للجانب العام.

وقد أثيرت المحورية الإلهية في أعلى مستوياتها بين الفرق الإسلامية من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم مفرزة زخما من المصطلحات الكلامية كالكسب، والعادة والسببية والخلق المستمر، والحضور الإلهي، والتجلي وما إليها، ويأتي في مقدم هذه المفاهيم التي اهتم بدراستها المتكلمون الفعل الإنساني وعلاقته بالإرادة الإلهية، وهل الإنسان "فاعل" أم هو مجرد محل ومجرى للفعل الإلهي؟! ذلك ما انبرى الغزالي للإجابة عنه.

يقول الغزالي في نص مشهور: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا،ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر،ولا نفيه متضمن لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء،وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف"[1].

فحسب رأي الغزالي فإن العلاقة بين الإرواء والماء، وبين لقاء النار وحدوث الاحتراق، وبين الدواء وحصول الشفاء ليست حتمية! فلماذا إذن تأتي هذه الظواهر متساوقة؟ يجيب الغزالي: "وإن اقترانها لما سبق في تقدير الله عز وجل لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل،وخلق الموت دون جز الرقبة،وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[2].

تلك هي خلاصة رأي فريق من الكلاميين -من خلال الغزالي- في الظواهر التي تُرى مترابطة متساوقة في نظام مطرد، ولهذا الرأي خلفيته الدينية والفلسفية كما أسلفنا، ولم تقتصر نظرتهم تلك على أفعال الطبيعة وحدها بل نقلوها إلى أفعال الإنسان نفسه. وقد تعرض حجة الإسلام الغزالي بسبب موقفه هذا للكثير من الهجوم والنقد، ويعتبر ابن رشد أبرز هؤلاء المهاجمين. والحقيقة أن الدافع وراء هذا النقد لمبدأ العلية ليس إنكارا للسببية ولا تصورا للوجود بدون قوانينه الأساسية ، ولكنه البحث والتأمل في قدرات المعرفة الإنسانية وحدودها، إذ أن نقد الغزالي لتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه أي إنكار للعلية بمعناها المطلق، ولا من ناحية الواقع المشاهد "لقد كان الغزالي بعيدا كل البعد عن إنكار السببية بمعناها العلي التجريبي، بل سعى للحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين اللازم، وذلك منهج معروف عند الغزالي، إنه منهج الشك للوصول إلى اليقين، فالغزالي لم يعمل على رفع الأسباب ولا إبطال العقل، وإنما رفع ورفض الضرورة التي تجعل من الأسباب آلهة تتحكم في هذا الوجود"[3].

وفي مقابل هذه النظرة وقف فريق آخر من العلماء -كابن رشد- يدحضون دعاوى الفريق الأول وينقضونها واحدة واحدة. لقد ردوا نظرية الخلق المتواصل وقالوا بالأسباب ولكن ليس على نحو من الحتمية الآلية التي لا تتخلف بأي حال، لأن هناك مجال للمعجزات ولخرق النواميس متى أراد الله ذلك، كما عابوا على الفريق الأول من القائلين بنفي الضرورة أنهم أرادوا بناء التوحيد فهدموه لأنه "بالأسباب عرف الله وبها عبد، وبها أطيع الله، وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبه ودينه وأقام دعوته وبها أرسل رسله وشرع شرائعه ... فلا تكن ممن غلظ حجابه وكثف طبعه، فيقول لا تقف معها وقوف من يعتقد أنها

مستقلة بالإحداث والتأثير وأنها أرباب من دون الله"[4]، ومن ثمة فليس إسقاط الأسباب من التوحيد في شيء: "بل القيام بها واعتبارها وإنزالها منازلها التي أنزلها الله فيها هو محض التوحيد والعبودية"[5].

فالقوانين والأسباب الآلية في الكون -كما يرى هذا الفريق- لا تبطل بأي حال القول بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي بل تدعمها وتسندها كما يقول العقاد: "فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة، وكل حركة من حركات الأجسام، ولا تزال تعمل ومعها متسع كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلا عن أعظم الأجرام وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: 03]، وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان"[6]..

لقد تصدى ابن رشد بقوة لفكرة الأشاعرة التي بلورها الغزالي حول مبدأ السببية، وعمل على دفع مقدمات الغزالي إلى نهايتها، معتبرا إياها مؤدية إلى إنكار الصانع جل و علا، لأننا إنما نستدل على وجوده بما أودع في هذا الكون من نظام بديع على نسق فريد: "فمن جحد وجوب ترتيب المسببات عن الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[7]. هذا فضلا عن تحميله إياهم - أي الأشاعرة - مسؤولية فتح الباب أمام القول بالصدفة والاتفاق: "وبالجملة فمتى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق"[8].

وقد عثرنا في الفكر الكلامي الإسلامي على اتجاهين بارزين، اتجاه يقول بالخلق المستمر وأنه لا سببية ولا علية، ويمثل هذا الاتجاه علماء ومفكروا الأشعرية- وعلى رأسهم الغزالي - و مستندهم في ذلك الدلالات العامة للنصوص القرآنية والتي تفيد في مجملها خلق الله لكل شيء في كل لحظة، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهي قاعدة إيمانية تستدعي الحضور الإلهي الدائم وخلقه المستمر لكل ما هو كائن إلى يوم الدين خلافا لما نقل عن بعض فلاسفة اليونان كأرسطو صاحب نظرية "المحرك الأول" التي تقرر بأن الله قد خلق الكون أول مرة ثم خلص ليتأمل نفسه لأنه أرفع من أن يهتم بشؤون هذا العالم. فالله بموجب هذه النظرة الأرسطية سبب بعيد جدا

يتصل عمله بالخلق الأول وحسب، وهي نظرة على الجملة تثبت مبدءا سببيا مطلقا إلا أنها تمثل تصورا قاصرا في حقه تعالى إذ تسلب عنه صفة أساسية من صفاته العليا وهي "القيومية"، ومن ثم هب علماء الأشاعرة يدفعون هذه النظرة ويردونها ومعتمدهم في ذلك النصوص القرآنية الوافرة كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الروم:40] وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ﴾ [فاطر:40] فقدرة الله على الخلق هي المميز الأساس بينه وبين الآلهة المزعومة، فالخلق هو من أخص خصائصه أكان ذلك في الأعراض أم الأجسام أم الذوات وما يصدر عنها من أفعال وحركات.

وإذا كانت الآيات السابقة تتحدث عن الخلق مطلقا وابتداء، فإن هناك آيات تتحدث عن الخلق المباشر والمستمر منها قوله تعالى:

﴿ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَـٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: 25-31] وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَـٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان: 45-46] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ [الشعراء: 78-81] وغيرها من النصوص القرآنية الواضحة في دلالتها على الخلق المستمر والمباشر لما في الطبيعة والإنسان على السواء.

مما لا شك فيه فإن هذا الفهم منسجم مع مطالب الوحي ومتطلبات الإيمان بالله الواحد الأحد الفعال لما يريد، ومن ثمة وجدت بعض المدارس الصوفية ضالتها في هذا الفهم فعضت عليه بالنواجذ وأقامت على أساسه صرحها الممتد عبر الزمن معلنة حربها على التصورات الكلامية الاعتزالية ذات المنزع العقلي الصرف، فأسفرت المجادلات الكلامية عن اقتناع المتصوفة بأن العقل البشري في غاية العجز عن حل مشكلات الكون ومعضلات الوجود، فلم يبق لكشف سر الوجود إلا طريق وحيد هو طريق النور والبصيرة والذوق.

المحورية الإلهية والفعل الإنساني

حاول الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي أن يتوسطوا بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار فجاءوا بمصطلح "الكسب"، ولئن كان أبو الحسن الأشعري هو مؤسس النظرية فإن من جاء بعده كالباقلاني والجويني والغزالي قد حاول كل منهم شرحها وتفسيرها، إلا أن الغزالي وإن كان أسلوبه قد شهد تطورا في الشرح وإطنابا في التحليل فإنه لم يبعد عما قال به الإمام الأشعري عائدا بنظرية الكسب إلى مصدرها اللفظي والمعنوي الذي وضع أصوله الأشعري.

منذ البداية يحاول الغزالي أن يرخي سدول القداسة على لفظ "الاكتساب" و"الكسب" وأنها لم تكن اختيارا اعتباطيا بل استمدادا من بركة القرآن الكريم وتيمنا بكلام الله عز وجل فيقول "وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى، سمي خالقا ومخترعا، ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه، فلم يسم خالقا ولا مخترعا، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم "الكسب" تيمنا بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، وأما اسم الفعل (يعني الاكتساب) فتردد في إطلاقه، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني"[9].

إن عبارة "ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد، وإن كان معه" تعيد إلى أذهاننا عبارته المشهورة "موجود عنده لا به" فالقياس عنده بين الطبيعة والإنسان واضح كما أسلفنا فهما سيان وصنوان، ومصادرته لحقوق الإنسان وحريته في أفعاله واضحة، ولم يتوان في نسبة العجز إلى الإنسان صراحة حيث جعله مضطرا أمام الإرادة الإلهية اضطرارا كاملا "وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين، إحداهما أعلى، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثب لله سبحانه ذلك -تعالى الله عما يقول الزائغون- ولا تستريب إن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى"[10] فلم يبق بعد العجز إلا الجبر والاضطرار وهو ما لم يتوان في إطلاقه إذ "ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها،ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة،

فهو مضطر في الجميع"[11]. ومما لا شك فيه فإن الإرادتين والقدرتين إذا كانتا على هذا المستوى من التقابل فإن إرادة الله هي الغالبة وقدرته هي النافذة لا محالة.

ومن وجهة نظر أخرى فإن "من زعم أن أفعال العباد هي من خلقهم واختراعهم، تلزمه شناعتان:

1 – إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه.

2 – نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات."[12] وهنا يعود بنا الغزالي إلى الأصول العقلية والمنطقية "كما يراها" والتي بنى على أساسها مواقفه من حدوث العالم وإلغاء السببية والتي منها ضرورة العلم والإحاطة بالفعل كشرط في الأداء وإلا فلا فعل.

والبرهان الثاني الذي يسوقه هو التماثل في الأوقات والأزمنة وضرورة وجود مرجح ومخصص، وليس ذلك إلا لله، تماشيا مع قوله بالخلق المستمر: " كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته... وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد، والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها"[13].

ويبدو أن الغزالي غير مطمئن لهذا الانحياز التام لجانب القدرة الإلهية فيعود في شيء من التراجع ليؤكد: " أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا، وخلق الاختيار والمختار جميعا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له"[14].

ويحاول الغزالي أن يشرح معنى الكسب فلا يزيده إلا غموضا وذلك في معرض بيانه وجه تعلق قدرة الإنسان بالفعل فيقول "إن القدرة متعلقة، وقولكم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم، وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل، فإن القدرة عندكم تبقى إذا فرضت قبل الفعل، فهل هي

متعلقة أم لا؟ فإن قلتم لا فهو محال، وإن قلتم نعم فليس المعني بها وقوع المقدور بها، إذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوع بها، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به، والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق"[15]، وهذه الصورة من التعلق الذي للقدرة بالفعل التي يتحدث عنها الغزالي لا تحل الإشكال، إذ بأي شيء تتعلق مسؤولية الإنسان؟ هل على كونه متصفا بالفعل؟ أم على كون قدرته متعلقة بمقدورها "نوع تعلق"، فهذا كله جبر محض والجبر ينافي الاختيار.[16]

وإذا كان الغزالي لا ينكر الاختيار لدى الإنسان، فأي نوع من الاختيار يثبته له؟ إنه ما يسميه ببساطة "الاختيار الجبري" أو "الجبر الاختياري" فكيف يكون الإنسان مجبورا مختارا أو مختارا مجبرا في الوقت نفسه؟ يجيب الغزالي: "لو انكشف الغطاء لعرفت أنه من عين الاختيار مجبور، فهو إذا مجبور على الاختيار... فإذن معنى كونه مجبورا: أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا: أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا، بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا، وحدث الحكم أيضا جبرا، فإذا هو مجبور على الاختيار"[17] ولكن الغموض يظل سيد الموقف ويتوالي طرح الأسئلة : إذ كيف يتم الجمع بين التوحيد والشرع، مادام التوحيد يقضي بأنه لا فاعل إلا الله، والشرع يقضي بإثبات قدرة للعبد مؤثرة في الفعل لتتعلق بها مسؤوليته، ففي الفعل الواحد إذا كان العبد فاعلا، فما وجه تعلق قدرة الله بالفعل؟ وهل يجوز أن تتوارد قدرتان على فعل واحد؟ يجيب الغزالي بأن ذلك "كما يقال قتل الأمير فلانا، ويقال قتله الجلاد، ولكن الأمير قتله بمعنى والجلاد قاتل بمعنى آخر، فكذلك العبد فاعل بمعنى، والله فاعل بمعنى آخر، فمعنى كون الله تعالى فاعلا أنه المخترع الموجد، ومعنى كون العبد فاعلا أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة، بعد أن خلق فيه العلم"[18] ولكن السؤال مازال ملحا فهل من حل آخر يثبت للعبد قدرة وإرادة تسوغان مسؤوليته على أفعاله؟ هنا يخطو الغزالي خطوة أخرى فيلجأ إلى القول بـ"المقدور بين قادرين" .لكن وفي جميع الأحوال لم يقدم لنا الغزالي جوابا شافيا عن هذه العلاقة التي بين القدرتين والإرادتين، كما لم يستطع أن يفتح لنا بابا أو منفذا نرى من خلاله الإنسان المكلف المسئول المجازى لم نر أثرا لذلك، وظل الإنسان في النهاية -عند الغزالي- محلا لحصول القدرة ومتصفا بالفعل فقط، فأين التكليف وكيف الجزاء[19]؟.

يقول الدكتور عبد الله دراز: "يرتبط بفكرة الإلزام ناتجان يستلزم أحدهما الآخر بدوره ويؤيده ويدعمه، هما: فكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء، والوقع أن هذه الأفكار الثلاثة يأخذ بعضها بعجز بعض، ولا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الأخريان على أثرها، وإذ اختفت ذهبتا على الفور في أعقابها. فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائنا ملزما ومسئولا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب، فإن معنى ذلك تعرية الكلمات من معانيها"[20].

الحقيقة أن هذه المفردات: الإنسان، التكليف، الإلزام، المسؤولية، الجزاء، إذا بحثنا عنها في نصوص الغزالي السابقة أو غيرها فإننا لا نكاد نعثر لها على أثر، فقد اضمحلت إرادة الإنسان تماما في إرادة الله، كذلك قدرته، وإما الإلزام فلا معنى له لأن الإنسان إنما يتصف بالفعل ويكون محلا له وليس يفعله، أما المسؤولية فقد غابت هي الأخرى بغياب التكليف والإلزام، وأما الجزاء فلم يتضح لنا متعلقه بعد.

وبالجملة فإن الغزالي لم ينسب إلى الإنسان فعلا إذ لم يبين وجه تعلق القدرة بمقدورها، وظل يراوح مكانه رغم أن الطريق سالكة إلى معرفة الحقيقة في هذا الموضوع، وهو نسبة فعل العبد إليه صراحة، ونسبة فعله إلى الله على جهة الخلق والاختراع والعون والتمكين، ولعل أقرب مقاربة في هذا المجال ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية الذي يرى : "تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء وسبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير"[21] وتفصيل ذلك كما يرى ابن القيم: "الفعل وقع بقدرة الرب خلقا وتكوينا، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سببا ومباشرة، والله خلق الفعل والعبد باشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته"[22].

إن هذه الطريقة من التفسير والجمع بين التعلق الذي للقدرتين معا في الفعل الواحد هي ما يمثل في رأينا التفسير المعقول والمقبول لمعنى "المقدور بين قادرين" لأنها تحفظ للجميع مكانته، وتعطي لكل ذي حق حقه، فالله هو الله الخالق المبدع، والعبد

هو العبد منفصل عنه كل الانفصال ولا تقاطع بينهما، إن في الإرادة أو القدرة، وينتج عن ذلك ضرورة مسلمات إيمانية هي:

1 – شمول قدرة الرب

2 – وقوع الفعل من العبد حقيقة

3 – استحالة وقوع فعل واحد معين بين فاعلين مستقلين وغير متمايزين من حيث الطبيعة.

4 – استحالة وقوع حادث بلا محدث.

أما الغزالي ومعه الأشاعرة فقد تاهوا في كيفية الجمع بين هذه المسلمات الأربع، فلم يقدروا على التوفيق بين شمولية قدرة الرب، ووقوع الفعل من العبد حقيقة، فكان لا بد – بالنسبة إليهم– لإثبات إحداهما التضحية بالأخرى

وإذا كان الأشاعرة عموما وعلى رأسهم الغزالي يقولون بمقارنة الاستطاعة للفعل وينفون تقدمها عليه للاعتبارات التي ذكروها، و المعتزلة يقولون يتقدم الاستطاعة على الفعل مطلقا، فإن ابن تيمية يرى أن: " كلاهما مصيب فيما أثبته مخطئ فيما نفاه، فالجبرية (يعني الأشاعرة) اثبتوا المقارنة ونفوا المتقدمة، والقدرية(المعتزلة) عكسوا المسألة فأثبتوا الاستطاعة المتقدمة ونفوا المقارنة"[23] ويرى ابن تيمية: " أن القدرتين جميعا لازمتان وتختص كل واحدة منهما بمجال لا تختص به الأخرى، فالأولى وهي المتقدمة أي الاستطاعة الشرعية وهي المصححة للفعل، فلا يصح فعل عند عدمها، لأنها تتعلق بسلامة الجوارح وهي مناط التكليف والأمر والنهي، وأما الثانية وهي المقارنة فهي لازمة كذلك إذ هي الموجبة للفعل ولا يكفي فيها سلامة الآلات بل يجب أن تنضم إليها الرغبة والداعية الجازمة"[24] فالنوع الأول المصححة المتقدمة: "تصلح للمطيع والعاصي، وتكون قبل الفعل وقد تبقى إلى حين الفعل، إما بنفسها –عند من يقول ببقاء الأعراض– وإما بتجدد أمثالها عند من يقول أن الأعراض لا تبقى وهذا قد يصلح للضدين"[25] ودليله على ذلك " أن الله أوجب الحج على المستطيع، حج أم لم يحجج، وكذلك أوجب صيام الشهرين في الكفارة على المستطيع كفر أم لم يكفر"[26].

وتحت ضغط وإلحاح هذه الحجج التي قدمها ابن تيمية وغيره اضطر متأخروا الأشعرية إلى تعديل موقفهم فقالوا بنوعين من الاستطاعة، ولكنهم استعاضوا عن التسميات التي أطلقها ابن تيمية كالمصححة والموجبة بتسميات أخرى كـ "الصلوحية" وهي الأولى، و"التنجيزية" وهي التي مع الفعل، وذلك ما قال به السنوسي في "السنوسية الكبرى"[27].

ومهما يكن من أمر فإن هذه المقدمات التي انطلق منها الأشاعرة في تفسيرهم للكسب ومفهوم الاستطاعة قد أدت ببعضهم إلى تكفير مخالفيهم صراحة حيث يقول صاحب السنوسية الكبرى: "ما تقوله المعتزلة ويعتقده أكثر من جهل هذا العلم من المسلمين من أن العبد يوجد أفعاله على حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وأمره أن يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه (ثم بعدما ذكر خلاف أهل السنة في تكفيرهم) قال: والأظهر أنهم كافرون"[28].

وتأتي الغرابة هنا في كلام السنوسي من كونه يحكم عليهم بأنهم مسلمون ثم لا يقصر في تكفيرهم، ويتضح مما سبق أن الأشاعرة لا يقولون بالخلق "الفطري" للاستطاعة، بل بالخلق "الظرفي" المستمر الذي لا يكون إلا لحظة التهيؤ للقيام بالفعل.

لقد كان الحضور والمحورية الإلهية هاجس الأشاعرة عموما والغزالي خصوصا، كما كان منطلقهم في كثير من أفكارهم التي أدت إلى القول بما يشبه المعجزة الدائمة في الكون، وإن كنا نحن نعتقد ذلك، وذلك من ناحية الإبداع والخلق وليس من الوجهة التي أرادها الأشاعرة.

بالإضافة إلى شرط الاستطاعة في الفعل فقد وضعوا له قيودا أخرى تجعل من نسبته إلى الإنسان أمرا مستبعدا، وهما شرطي"الاشتهاء والقصد" و"الإحاطة والعلم"، ففعل الإنسان لا يأتي على حسب مقصوده ومبتغاه وتبعا لذلك فلا يعد فعلا له، كما أن الإنسان لا يحيط علما بتفاصيل الفعل وملابساته، ومن ثمة فلا تصح نسبته إليه جريا وعملا بالقاعدة الكلية "لا فاعل إلا الله" إثباتا للمحورية الإلهية وللخلق المستمر.

المحورية الإلهية والطبيعة

تساءل الغزالي عن مصدر الفعل في الطبيعة ومصدر الطاقة في الوجود،كما تساءل عن مصدر الفعل لدى الإنسان، وقد قادته الإجابة عن هذه الأسئلة إلى إحداث ثورة معرفية "إبستيمولوجية" في الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة، ومما لا شك فيه فإن الخطاب الإلهي للإنسان- باعتباره كائنا أخلاقيا- كان له الأثر الكبير في إحداث هذه الثورة بالنسبة لمباحث القيم والمعرفة والوجود، فمباحث الحتمية "التلازم الضروري" بين العلل والمعلولات أو الأسباب والمسببات والتي دان بها الفلاسفة الأقدمون وفريق غير قليل من علماء الكلام كالمعتزلة وغيرهم ما لبثت تتهاوى أمام طرح الغزالي لنظريته في "العلية". فإذا كان مذهب الحتميين يقوم على الاعتقاد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية إنما هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث، فيكون العالم"عالم الطبيعة" بذلك و"عالم الإنسان" عبارة عن مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة مما يوحي بوجود نظام مغلق يؤذن حاضره بمستقبله، بل يمكن قراءة مستقبله من ماضيه قبل حاضره، وذلك لخضوع أجزائه وأطرافه إلى قوانين مطردة وصارمة، فإن نظرة الغزالي إلى الترابط أو التتابع "العلي" أنه تلازم ولكنه ليس ضروريا بأي حال من الأحوال، لأن الموضوع عند الغزالي لا يتعلق بتأثير السبب في المسبب، ولا بالعلة في معلولها تأثيرا ضروريا، بل يتعلق بمشاهدات وانطباعات وإدراكات تحصل إثر تلك المشاهدات، فالتلازم الذي نراه هو في عقولنا وليس في الطبيعة ذاتها.

ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية -خاصة الغزالي- والتي لعبت دورا رئيسا في تطور الفكر الأوروبي الحديث هي مسألة السببية وإثبات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، وأنه لا فعل لطبائع الأشياء الخاصة ولا للخصائص الطبيعية لها، وأن كل ما نعتبره اطرادا في العلية لا يرجع إلا إلى عمل الوهم المتخيل صعوبة انخراقه وانكساره كما يرى الغزالي ذلك، إذ "الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها ...ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليا واحدا، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن"[29] وهكذا نجد التصورات ترتد في النهاية إلى

الانطباعات الحسية، والذي يربط بين الإدراك الحسي والعقلي إنما هو المخيلة، هذه المخيلة التي تختزن وتختزل الإدراكات الحسية لا يمكن الوثوق بها مطلقا.

وعلى أساس ذلك يمكن القول بأن فهم الغزالي لما يسمى "الترابط العلي" قد تجاوز مقتضيات المنطق العقلية، لأنها لا تعد في نظره أكثر من انطباعات ذهنية، "وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنها في نفس الوقت يقينية، وهذا اليقين يقوم على العادة والتعود، فقد تعودنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن، وهذا التعود عندما يرسخ في الذهن يصبح اعتقادا يقينيا"[30]. وقد عرض الغزالي لهذه المسألة بوضوح في كتابه "التهافت" تحت عنوان "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا" فقال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر،ولا نفيه متضمن لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[31] ويأخذ الغزالي مثالا واحدا من هذه الأمثلة ويناقشه لأن النظر في هذه الأمثلة كلها وهي خارجة عن الحصر يطول فيقول: "فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه"[32] ثم يعقب بالرد على من قال بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط وأنها تفعل ذلك بطبعها فيقول:"وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات: المقام الأول: أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له"[33] والحقيقة أن النار بفعل ما أودع الله فيها من خاصية الإحراق هي فعلا وفق السنن الجارية "لا تكف عما هو طبعها بعد ملاقاتها لمحل قابل لها" وهذا من الأمور المشاهدة والمسلمة، ولكن الغزالي لا يريد التواري خلف الخصائص الطبيعية للأشياء،

فيصرح بأن "فاعل الاحتراق ليس هو النار بل الله فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار فهي جماد فلا فعل لها"[34] إن كل المشاهدات التي نراها متراتبة متعاقبة لا يعد الأول منها علة للثاني ولا سببا له، وأن ما يمكن الحكم به فقط هو أن أحدهما سبق الآخر، وأن الثاني أعقب الأول لأنه حصل بعده أو عنده ولم يحصل به والقائل بغير ذلك "ليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه"[35]. إن إنكار الغزالي للتلازم الضروري(الحتمي) بين المتلازمات في المشاهدات اليومية تترتب عنه محالات وذلك محل اعتراض الخصوم"، فإنه إذا أنكرت لزوم الأسباب عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية، وأعداء مستعدة وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية لها، (وكذلك) من وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا، أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهبا، والذهب حجرا، وإذ سُئل عن شيء من هذا فليقل لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس..إلخ"[36] كل ذلك مادام باب التجويز والإمكان قد فتح على مصراعيه، فلم لا يكون هذا ذاك، وذاك هذا إذ كل الاحتمالات ممكنة؟ يجيب الغزالي :"إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات"[37] فالإمكان الذي يتحدث عنه الخصوم، هو إمكان افتراضي نظري، وهو إمكان وارد ولكنه ضعيف، ولذلك رد عليهم الغزالي: "ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه" [38] – وبحسب الغزالي– فإن التلازم الذي نراه بين الأشياء فنسمي هذا سببا وذاك مسببا إنما هو تلازم انطباعي في أذهاننا، يترسخ بموجبه عندنا أن هذا الشيء يعقب ذاك، وليس ذلك إلا من فعل العادة والتكرار .

إن الغزالي في معالجته لمسائل "العلية" لا يعالجها ضمن المنظومة المعرفية "العقلية " أو المنطقية، لأن تلك لا تقبل أي تفسير لذلك التلازم خارج الضرورة والحتم والذي بموجبه وعن طريق التجربة والقياس و التعميم تصاغ القوانين، وبتعبير آخر فإن الغزالي هنا لا يتحدث في أفق المعرفة العقلية، بل في أفق المعرفة الوجدانية الإيمانية.

ولئن كانت المعرفة الحسية التجريبية مدينة للعقل بتأملها ورصدها ومن ثم تعميمها فإن المعرفة "الغيبية " التي تبحث في أصول الأشياء وعلاقتها بـ "الماورائيات" تدين للوجدان الكشفي بمعالجة تلك الظواهر في أبعادها الفلسفية العميقة .

هذا ويجب أن نؤكد هنا أن الأفق الذي عالج فيه الغزالي المسألة لا يحطم الأفق الآخر ولا ينفيه ولا يقلل من قدره، بل يتجاوزه واضعا إياه في حجمه الطبيعي والإطار السليم له، ومن ثمة تنتفي دعوى من ادعى بأن الغزالي عمل على إسقاط الأسباب والتجربة و القياس في الطبيعيات ، وأن فلسفته كانت عاملا حاسما في تأخر المسلمين عبر القرون، فهذه الدعوى لا تجد لها أي أساس، لأن ما ساقه الغزالي بهذا الخصوص يمنع ذلك "إذ لا مانع (عنده) من أن يكون الشيء ممكننا في مقدورات الله، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض"[39] .

إن العلاقات التي تحكم الكون هي على درجة كبيرة من التعقيد والتشابك على نحو أنه لا تتم عملية ما في الكون إلا باستيفاء قدر هائل من الشروط مع انتفاء الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ووفق مشيئته، فهو سبحانه قيوم السموات والأرض لا إله سواه : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ [البقرة:255]، ﴿ قُلۡ مَن يَكۡلَؤُكُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحۡمَٰنِۚ بَلۡ هُمۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِم مُّعۡرِضُونَ ﴾ [الأنبياء:42]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ ﴾ [فاطر:41]، إن عمق نظرة الغزالي إلى مسألة العلية يتجاوز الحدود الظاهرة في الظاهرة من حيث إمكانها من جهة، ثم من حيث ارتباطاتها، ثم من حيث عمقها. أما من حيث "الإمكان" فقد سلب عنها صفة الضرورة والحتمية وأعطاها مستحقها من العادة والإلف والتواتر الذي يشهد به التكرار، أما من حيث ارتباطاتها فإن أية ظاهرة لا يمكن الجزم بمسبباتها جميعا، وذلك ما عناه الغزالي بقوله "وأنه لا علة

سواه" فقد يكون للظاهرة الواحدة أسباب عدّة، ولكن الإنسان يكتفي بالسبب الظاهر القريب تسهيلا على نفسه، أما من حيث عمقها فهو ردها إلى السبب البعيد والأعمق الذي أراد بناء هذا الكون على نمط من التعقيد بالغ الأهمية مما يجدر بكل عاقل أن يلتفت إليه مستمدا منه العون، وشاكرا له على أنعمه.

إن ما يريد الغزالي تأكيده هو عدم استقلالية الظواهر بالتأثير في بعضها البعض، وأنه مهما آمنا بالحتمية والآلية فإنها لا تستغرق ولا تستحوذ على تفسير كل شيء، بل لا تضيق عن مكان للوجود الإلهي، بحكم احتياجها إليه مبدعا ومنسقا وحاميا لنظام الكون البديع.

إن الهيمنة المطلقة لـ"الله" على الكون بما فيه ومن فيه من أصغر الذرات إلى أعظم المجرات لا ينبغي أن تعد مصادمة لحركية الكون وما فيه، ولا لحركية الإنسان، بل هي محفزة له ومنبهة ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملك:15] وقوله عز وجل:﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ﴾[العنكبوت:20].

إن الغزالي وهو يرفض حتمية القوانين الطبيعية قد استطاع أن يثبت في كتابه "التهافت" أن الاقتران بين العلة والمعلول ليس ضروريا ضرورة طبيعية، كما لا يمكن أن نثبت هذه الضرورة عن طريق مبدأ عدم التناقض، لأن العلاقة هنا ليست علاقة تطابق أو تضمن إنما هي علاقة تلازم واستتباع مردها إلى المشيئة الإلهية الأزلية، وقد تبعه في ذلك كثير من المفكرين الغربيين كمالبرانش، وكانت، وهيوم، ولايبنتز الذي يقول بهذا الخصوص: " إن الموجودات تتكون من حقائق أو نقط ميتافيزيقية مغلقة على ذاتها، وأن العلاقات الخارجية بين الموجودات التي من بينها علاقة العلية تتم وفقا للمشيئة الأزلية "[40]، وهو المعنى الذي أشار إليه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة "مسألة 17"، حيث افترض أن النار كجوهر يمكن أن تقصر حرارتها على جسمها دون أن تتعداه، كما أن الجسم القابل للاحتراق يمكن من الناحية العقلية أن لا يكون علة قابلة للاحتراق ونص عبارته في التهافت كما يلي: "وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادة قابلة لكل شيء، التراب وسائر العناصر يستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دما، ثم الدم يستحيل منيا، ثم المني ينصب في الرحم

فيتخلق حيوانا، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه"[41].

إن هذا المدخل الذي اعتمده الغزالي في الطبيعيات لا يلغي القول بـ"العلية" والحتمية، بل ينفي عنهما صفتي الضرورة والآلية ليضع بدلا عنهما صفتي العادة والاحتمالية[42] وهو ما يرفع مستوى التحكم والاستدلال من مستوى المنظومة المعرفية العقلية إلى مستوى المنظومة المعرفية الكشفية، ولا تناقض بين الأمرين مادام لكل مجاله الخاص، فالنظريات العلمية في مختلف ميادين التجربة تتوقف بصورة أساسية على مبدأ العلية، وهي في مجملها ترجع إلى نشاط المنظومة المعرفية العقلية.

فلو أننا أسقطنا "العلية" ونظامها الخاص من حسابنا في تفسير حوادث الكون والطبيعة لأصبح من المتعذر تماما تكوين نظرية علمية في أي حقل من حقول المعرفة، وذلك ما لم يقصده الغزالي ولم يذهب إليه البتة، وكل ما نسج حوله في هذا المضمار إنما هو تخرص مذموم وتحميل لأقواله وآرائه ما لا تحتمله.

والخلاصة أن مبدأ "العلية" في نظر الغزالي ليس مبدأ تجريبيا محضا كما يراه الفلاسفة وبعض المتكلمين، وإنما هو مبدأ عقلي تصوري "انطباعي" وهو مستوى فوق التجربة.

إن التفسير "الإلهي" أو "اللاهوتي" كما يحلوا لبعضهم تسميته لا يعمل على تجميد مبدأ "العلية" في الطبيعة ولا يلغي قوانينها التي يكشفها العلم، بل يقرها متجاوزا حدود العقل في تفسيرها وبذلك فإن: "المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح، وإنما هو المفهوم الذي يعتبر"الله"سببا أعمق، ويحكم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة، وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماما، لأنه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف "[43] ومهما حاول الفلاسفة الماديون والتجريبيون احتكار تفسير ظواهر الطبيعة المتساوقة في نطاق العقل، فإن منطق الوجود الأول وبداية خلق العالم ونشوء الحركة في الكون هو الكفيل بدحض هذه الدعاوي، لأن التجربة العلمية مهما بلغت درجة صدقيتها لا يمكن أن تحسم على أن المادة ليست مخلوقة لسبب متجرد عنها، أو على أن أشكال الحركة وأنواع التطور التي يكتشفها

العلم في شتى جوانب الطبيعة هي حركات وتطورات مكتفية ذاتيا: "وأصل جملتها [الطبيعيات] أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاتها"[44] فالله تعالى هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار، أما الجمادات فلا فعل لها ومن ثمة فلا توجد هناك إلا علية واحدة هي علية الموجود المريد الفاعل المختار الذي تتعلق سنن الكون وقوانين الطبيعة بإرادته واختياره.

إن ذهاب الغزالي إلى نفي الخصائص الطبيعية للموجودات قد فسح المجال أمام القول بإمكانات لا حصرلها فيما يتعلق بالعالم، وتعد فكرته هاته في التجويز والإمكان أساسا هاما لآرائه في السببية وحدوث العالم، فمن الجائز بناء على هذه النظرة أن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته مادامت كلها داخلة في دائرة الإمكان وليس الوجوب، بل يمكن ويجوز أن تكون على وجه آخر مادام أنه لا ضرورة تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم.

الخلاصة:

إن فهم الغزالي للخلق المستمر وللمحورية الإلهية يرتكز أساسا على الاقتدار الإلهي الذي لا حدود له، وقد يبدو - في نظر البعض- أن هذا نوع من التمحل و الاعتساف في حق القدرة الإلهية إذ يكفيها كما تصور هؤلاء أنها خلقت العالم على نحو مخصوص، وأن لها أن تتدخل في أية لحظة لتغيير ما في العالم إلى الوجهة التي تريد، عن طريق إبطال مفعول تلك النواميس أو تغييرها كما هو الشأن في حال المعجزات. إلا أن الغزالي لا يرى انحسار القدرة الإلهية في الإيجاد فحسب أو التغيير في اللحظة المناسبة للنواميس، بل يتعداه إلى الخلق المستمر وكذا الحفظ والعناية المستمرة للعالم: "ومن تذكر الأصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله لم يعجب لإنكاره الضرورة العقلية لقانون السببية، لأن الله عنده هو السبب الأول والآخر لكل شيء، والطبيعة مسخرة لإرادة الله لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والسببية حقيقية ترجع إلى علاقة إرادية بين الله والعالم، أما ارتباط الأسباب بالمسببات الطبيعية بعضها ببعض فليس له قيمة بنفسه، ولا معنى له إلا إذا استند إلى إرادة الله"[45]، ولم يشك الغزالي في

مبدأ السببية الطبيعية إلا من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية لأن -في نظره- القول بأن الطبيعة تعمل بنفسها وفق نظام ثابت مطرد مضاد للقول أن الله قادر على كل شيء.

إن السببية التي يعترف بها الغزالي هي التي ترجع إلى إرادة حرة واختيار تام، ومعرفة شاملة، وتلك صفات لا تصدق إلا على الله، ومن هنا فإن ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي، وبتعبير آخر من المستوى "الفيزيقي" إلى المستوى "الميتافيزيقي".

ويبدو أن الغزالي لم يعالج ظاهرة السببية في الإطار العقلي (العلمي) بل في الإطار الكشفي،[46] لأن النتائج المتوصل إليها بشأن هذه القضية سوف تختلف حسب المجال المعرفي الذي تعالج فيه، فإذا عولجت في الإطار "الكشفي"، ففيها ينكشف للموحد العارف أن لا فاعل إلا الله، " فمن نظر إليه(الكون) من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، ولم يكن ناظرا إلا في الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا له، فلا يلتفت قلبه إلا إليه، إذ لا مجال فيه لغيره"[47]، وذلك هو عين التوحيد الخالص وتلك هي الغاية القصوى منه.

إن الغزالي في إقراره للخلق المستمر وللمحورية الإلهية لم يستخدم آلية العقل، بل استخدم المدخلية الكشفية الوجدانية باعتبار أن العقل -كما يرى- قاصر عن إدراك أغوار الحقائق الكونية، ومما لا شك فيه فإن مسألة قدم العالم أو حدوثه وكذا ما تعلق بالنواميس التي تربط الأشياء بعضها ببعض حري بها أن تعالج بآلية تتجاوز حدود العقل، ذلك أن هذه الارتباطات في الكون إنما حدثت أول ما حدثت خارج الزمان وخارج المكان، والعقل لا يمكنه أن يفكر إلا في إطارهما قال تعالى: ﴿ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [الكهف: 51].

الهوامش

(1)الغزالي، تهافت الفلاسفة، مطبعة مصطفى الباجي،1321 هـ، ص 195.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 195.
(3) محمد عبد الهادي أبو ريده هامش، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور، مكتبة النهضة المصرية، ط5 بدون تاريخ، ص 339.
(4) ابن القيم، مدارج السالكين،ج 3دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان ص 377.
(5) ابن القيم، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي بيروت– لبنان، ج3، ص 459.
(6) العقاد، الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت ص 148.
(7) ابن رشد "مناهج الأدلة"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1982، ص 102.
(8) المصدر السابق ص 103.
(9) الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت ،1983، ص 60.
(10)المصدر السابق، ص60.
(11)إحياء علوم الدين، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353.
(12)الاقتصاد في الاعتقاد، ص 57.
(13)الإحياء، م1، ج2، دار الفكر، ص1.
(14)الإحياء ، م1 ج2، دار الفكر، ص1.
(15)الاقتصاد في الاعتقاد، ص 60– 61.
(16)هناك فرق كبير بين هذه المدرسة التي ترفض الجبر جملة وتفصيلا، وبين المدرسة التي تتبنى مبادئ الجبرية وتجعل من الإنسان جمادا لا إرادة له ولا اختيار بل هو كالشجرة في مهب الريح) جابر زايد السميري، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، الدار السودانية للكتب ط1، 1995 ص 162.
ومهما يكن من أمر فإن النصوص الدينية صريحة في إثبات شمول قدرة الرب ونفاذ إرادته (لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه) "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"[سورة الإنسان 30]. كما أن العقول قاضية بداهة بنسبة فعل العبد إليه على وجه الاختيار تسويغا للجزاء ، وبين هذين المعطيين ينشأ الإشكال، وذلك هو سر القدر الذي أمرنا أن نؤمن به دون الولوج إلى كنهه، وإلا لما طلب منا التصديق به مع المغيبات الأخرى أدركنا منها بعقولنا أم لم ندرك، ذلك لأن كلتاهما –أي كلتا

القضيتين – حقيقة واقعة، وشمول إرادة الله لا تخرج عنه أفعال العباد الاختيارية، ولا إراداتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"، وكما يقول الشيخ مصطفى صبري : (ومجتهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول إرادة الله ، واختيار العباد، وما يكون فيما وراء الطاقة لأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم إمكان ائتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر ما دامتا حقيقتين تثبت إحداهما بالدليل، وشهدت بالأخرى بداهة العقل)[صبري مصطفى ، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ط1، 1352هجرية، ص37] .

وفي رأي الشيخ فإن هناك في الفعل الإنساني جبر وتفويض وقد أبان عن مذهبه هذا بقوله: (أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه فهم مجبورون ، وأني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون :(لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول : جبر وتفويض معا ، جبر يختلف عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوض فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا شاء الله أن يشاءه، فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معا، فهنا ك تفويض، لأنه يفعل ما يشاء، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله، وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبورا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور)

[موقف البشر تحت سلطان القدر: الصفحة 47] . و هو موقف يتابع فيه الغزالي حذو القذة بالقذة في قوله بالجبر الاختياري ،أو الاختيار الجبري[المرجع السابق صفحة : 55-56 ، تلخيص مذهب الأشا عرة] .

(17)الإحياء، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353- 354.

(18)نفس المصدر السابق والصفحة.

(19)ينفي الشيخ مصطفى صبري تلك الالزامات و الشناعات التي حاول خصوم الأشعرية إلصاقها بهم في كونهم هدموا الشريعة و عطلوا الأسباب و أبطلوا القول بالتكليف تبعا لذلك حيث يقول (و في الحق فإن اتهام مذهب الأشاعرة بتهمة كونه هدما للشريعة ومحوا للتكاليف شديد جدا .فماذا فعل الأشاعرة ؟و ما ذنبهم اذ قالوا بكون أفعال العباد مع إرادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى ، وما هو إلا مقتضى شمول إرادة الله ...فهم

قائلون بإحاطة إرادة الله و ثابتون في القول به ، و هم مع ذلك قائلون أيضا بمضمون القضية الثانية ، أعني عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ... ولم يقل الأشاعرة بالجبر المطلق ، و لا أنكروا اختيار العباد ، و بالأخص لم يمر ببالهم إنكار كونهم مكلفين)[موقف البشر : صفحة 38] . و نحن من جهتنا نقول لو كان الأمر كذلك لانحلت العقدة و بطلت الإشكالات وكفى الله المؤمنين شر الجدال ، ولكن ما نوافق عليه الشيخ حقيقة هو عدم قول الأشاعرة بالجبر المطلق ، أو هدم التكليف صراحة لما في ذلك من مصادمة واضحة و صريحة لنصوص القرآن الكريم الدالة على عدم جبرية الإنسان و القاضية بتكليفه ، و من ثم بإثابته و معاقبته . و لذلك قال في موضع آخر: (فنحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل و لا نقول بعدم الحاجة إليه ، و لا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر، حتى يكون مذهبنا الكسل و العطالة للإنسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى ، و هم العاملون و الكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولابد أن يكونوا عاملين ، و يكسل الكسالى بالقدر و لابد أن يكونوا كسالى، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر في كسلهم ، و لا للعاملين معذرة منه في عملهم) [موقف العقل العلم و العالم من رب العالمين و عباده المرسلين ، دار الآفاق العربية ، الطبعة1 ، 2006 ،ج3 ، ص : 32]. و تعليقنا على ما سبق ذكره من قبل الشيخ ، أنه ليت مذهب الأشاعرة القدامى- بدءا بالمؤسس الأول – كان على هذا القدر من الوضوح في نسبة الأفعال إلى أصحابها على وجه الإرادة و الاختيار، لتبين للناس منذ ذلك الحين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في هذه المسألة التي أعيت العقول و لا تزال .

(20)عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط6، 1985، ص 136.

(21) ابن القيم، شفاء العليل،دار المعرفة،بيروت،لبنان،بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 146- 147.

(22)ابن القيم، شفاء العليل، ص 146- 147.

(23)ابن تيمية، منهاج السنة، دار الكتب العلمية ،بيروت، ج1، ص 273.

(24)المصدر السابق، ص 273 .

(25)المصدر السابق ، ص 274 .

(26) المصدر السابق، ص 276.

(27) السنوسية الكبرى ، دار العلم ، الكويت ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1، 1982، ويقصدون بالصلوحية صلاحيتها لأن يقع بها الفعل – وإن كانت سابقة عنه– وبالتنجيزية التي يقع بها الفعل وهي المقارنة له، ص 286.

(28) المصدر السابق، ص 149.

(29)الغزالي ، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة،1961 ، ص 152.

(30)ياسين عريبي ، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا،1982 ، ص36.

(31)تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986، توزيع المكتبة الشرقية، ص 195.

(32)تهافت الفلاسفة، ص 195.

(33) المصدر السابق، 196.

(34) المصدر السابق، 196.

(35) المصدر السابق، 196.

(36) تهافت الفلاسفة، ص 198– 199.

(37) تهافت الفلاسفة، ص199.

(38) تهافت الفلاسفة، ص199.

(39) تهافت الفلاسفة، ص200.

(40) ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص89 "هامش".

(41)تهافت الفلاسفة، ص 200–201 .

(42) إن مبدأ "الاحتمالية" أو "اللاحتمية" الذي قال به الغزالي قد صار علما قائما بذاته في العصور المتأخرة لاسيما في المجال الذري وعلوم "المكروفيزياء" التي أسقطت بالكلية مبدأ الحتمية، وقد انبرى لتأسيس هذا العلم والإشادة به فريق من علماء الغرب على رأسهم "هايزمبرج"الذي نادى بـ"علاقات الارتياب" وقوانين "الاحتمال" وبذلك سد الباب أمام التنبؤات المستقبلية في الظواهر الطبيعية.أنظر محمد باقر الصدر"فلسفتنا"موضوع مبدأ "العلية والميكروفيزياء" ص268 وما بعدها. وأنظر أيضا د/ سيد نفادي"السببية في العلم"الهيأة المصرية العامة للكتاب ط 1998.وأنظر أيضا الدكتور/ زكريا إبراهيم "مشكلة الحرية" ط3 دار مصر للطباعة.

وعلى أساس ذلك لا يكون ما ذهب إليه الغزالي مبطلا للتجربة أو معطلا للعقل كما يقول العقاد: "فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول - في المبادئ- أثبت من أصول...وما منع الغزالي قط أن نراقب الظواهر ونحصيها ونبني عليها علمنا بترتيبها واشتراكها(فاستمرار العادة بها- مرة بعد أخرى- يرسخ في أذهانا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه) إلا أنه يقول: إننا لم ندع وجوب هذه الأمور بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع:وأن الله تعلى خلق لنا علما بما لم يقع منها وبما هو محتمل الوقوع.وهذا العلم بجواز أسباب غير الأسباب الظاهرة لا يعطل البحث ولا ينقض المعرفة،بل هو الذي يفتح الباب للتعليل بعناصر النوى والكهارب بعد التعليل بعناصر النار والهواء والماء والتراب" العقاد، الفلسفة الإسلامية م9 دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1978، ص468-469.

(43)محمد بافر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات،بيروت،لبنان،ط15، 1989، ص181.

(44)المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي ، مصر ، ص50.

(45) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني،بيروت، ط2، 1973، ص372.

(46) أنواع المعرفة عند الغزالي ثلاثة: الحسية، والعقلية، والصوفية، وفي إطار هذا اللون من المعرفة (الصوفية) عالج الغزالي هذه المسألة. أنظر نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي للدكتور عبد الفتاح العيسوي، ص 97،98 ، دار الوفاء، الإسكندرية، وليراجع أيضا منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي للدكتور فيكتور سعيد باسيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص203 وما بعدها.

(47) عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ، ط3 ، 1983، ص709.

الوقف الإسلامي ودوره في تنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية

الأستاذ حسين عبد المطلب الأسرج
مدير إدارة بوزارة التجارة والصناعة المصرية

مُقدّمة نظام الوقف من النظم الدينية التي أصبحت في ظل الإسلام مؤسسة عظمى لها أبعاد متشعبة دينية واجتماعية واقتصادية وثقافية وإنسانية،وظلت هذه المؤسسة في ظل الحضارة الإسلامية تجسيداً حياً للسماحة والعطاء والتضامن والتكافل، غطت أنشطتها سائر أوجه الحياة الاجتماعية وامتدت لتشمل المساجد والمرافق التابعة لها والدعوة والجهاد في سبيل الله، والمدارس ودور العلم والمكتبات، والمؤسسات الخيرية، وكفالة الضعفاء والفقراء والمساكين والأرامل، والمؤسسات الصحية.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة نظام الوقف الإسلامي كآلية لتمويل وتنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية.

أولا: الوقف: حقيقته ومشروعيته وحكمته

1 – نشأة الوقف وتطوره

عرف الناس منذ القدم، على اختلاف أديانهم وأجناسهم أشكالا من المعاملات المالية الطوعية التي لا تخرج في طبيعتها وصورها عن طبيعة الوقف، وذلك في شكل عقارات تحبس لتكون أماكن للعبادة، أو لتكون منافعها وقفا على تلك الأماكن، فكان ذلك معروفاً عند المصريين القدماء وعند الرومان والإغريق وغيرهم. و لم يكن الوقف معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، قال الإمام الشافعي: لم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته داراً ولا أرضا.

ولما جاء الإسلام شرع الوقف ووسع دائرته، فلم يجعله مقصورا على المعابد والمناسك بل وسعه ليشمل كثيرًا من أنواع الصدقات ـ والتبرعات التي ترصد لأغراض دينية واجتماعية وعلمية واقتصادية. فكانت الأوقاف على المساجد وما يتعلق بصيانتها ووظائفها، وعلى المدارس ودور التعليم والمكتبات والزوايا والعلماء وطلاب العلم، وعلى الفقراء، المحتاجين، واتسعت أكثر فأكثر فشملت المستشفيات والصيدليات، ودور الرعاية الاجتماعية وتزويج المحتاجين من الفتيان والفتيات، وإجراء الأنهار وحفر الآبار، وإقامة الأربطة والحصون وإيجاد السلاح والعتاد لحماية دار الإسلام والدفاع عن مواطنيها، وتقديم المال لافتداء الأسرى وتحرير العبيد. وبهذا التوسع كان للوقف فضل كبير وتأثير حميد في بناء الحضارة الإسلامية وإرساء أسسها على التكامل والتضامن والتعاون والتآخي.والتوسع في العناية بالأوقاف أدى إلى قيام الوقف بدور كبير في التنمية الاجتماعية والاقتصادية على مر التاريخ الإسلامي[1].

وذكر علماء الفقه أن الوقف من خصائص أمة محمد ﷺ، قال الإمام النووي: وهو مما اختص به المسلمون، ولهذا، يرى كثير من الباحثين أن أول وقف ديني في الإسلام هو مسجد قباء الذي أسسه النبي ﷺحين قدم مهاجراً إلى المدينة المنورة، قبل أن يدخلها ويستقر فيها، ثم المسجد النبوي الذي بناه ﷺ في السنة الأولى من الهجرة، عند مبرك ناقته حينما دخل المدينة المنورة، أما أول وقف خيري عُرف في الإسلام فهو وقف النبي ﷺ لسبع حوائط "بساتين"كانت لرجل يهودي اسمه "مخيريق"، قتل على رأس اثنين وثلاثين شهراً من مهاجر رسول الله ﷺ ، وهو يحارب مع المسلمين في موقعة أحد، وأوصى: إن أصبت "أي قتلت" فأموالي لمحمد يضعها حيث أراه الله تعالى، فقتل يوم أحد، وهو على يهوديته، فقال النبي ﷺ: "مخيريق خير يهود"، وقبض النبي ﷺ تلك الحوائط السبعة، فتصدق بها، أي: وقفها، ثم تلاه عمر رضي الله عنه، ثم وقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم وقْف عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم وقف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم تتابعت بعد ذلك أوقاف الصحابة، وأخذت الأوقاف الإسلامية بعد ذلك تتكاثر وتزدهر في شتى أنحاء العالم الإسلامي[2].

وشهدت بدايات القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر ـ تراجعاً لدور الوقف في حياة المسلمين وذلك لأسباب عديدة من أهمها الحملات التي شنها

المعارضون لنظام الوقف من الكتاب والمثقفين والزعماء السياسيين في كثير من بلاد المسلمين، بهدف إلغاء فكرة الوقف والاستيلاء على الأوقاف القائمة من قبل الدولة، ورغم مواجهة العلماء لمثل هذه الحملات ومحاولتهم التصدي لها إلا أن أوضاع الأوقاف أخذت تتدهور في عالمنا الإسلامي شيئاً فشيئاً.ولا يتسع المجال هنا لبسط القول في ذلك، إلا أنه يمكن تلخيص وضعية الأوقاف في بلاد المسلمين في الوقت الحاضر في النقاط التالية:

1- يخضع معظمها للإشراف الحكومي من قبل وزارت الأوقاف.
2- حظرت بعض أنواعه القوانين في بلدان كثيرة.
3- قل بدرجة ملاحظة إقبال الناس عليه بالمقارنة بما كان عليه الوضع في الماضي.
4- لم يعد يمارس الآثار الاقتصادية والاجتماعية بهذه القوة والاتساع الذي كان يمارسه في الماضي.
5- في الكثير الغالب من الأوقاف التي مازالت قائمة تحت إشراف وزارات الأوقاف وإدارتها فإن استغلالها واستثمارها ليس على درجة عالية من الكفاءة. بل في بعض الحالات تنحرف تصرفات هذه الوزارات عن الضوابط الشرعية إما في عمارة الوقف وإما في استثماره أو توزيع عوائده على مستحقيه.
6- لعل الملاحظة النهائية هو غياب نظام الوقف كظاهرة اقتصادية واجتماعية كانت لها بصماتها الإيجابية البارزة في نهضة العالم الإسلامي في ماضية الطويل.

2- حقيقة الوقف [3]

أ-تعريف الوقف في اللغة: الوقف في اللغة هو الحبس والمنع عن التصرف، وهو مصدر وقف الثلاثي، يقال وقفت الدابة،أي حبستها، ولا يقال أوقفت ، لأنها لغة رديئة،وهو اللفظ الشائع عند العامة، ويطلق الوقف ويراد به الموقوف،ولذا جاز جمع الوقف على أوقاف ووقوف.ويعبر عن الوقف بالحبس وقد يعبر عنه بالتسبيل وكلها بمعنى واحد.

ب- تعريف الوقف اصطلاحا : للفقهاء تعاريف مختلفة،ومرجع الاختلاف فيها إلى اختلافهم في لزوم الوقف،فلا يجوز للواقف أن يرجع عن وقفه،أو عدم

لزومه،فيجوز له أن يرجع عنه .فمن رأى الأول وهو لزوم الوقف عرفه بما يقتضى ذلك،وهم الجمهور.ومن رأى الثاني عرفه بما يقتضيه من عدم لزومه،وهم الحنفية.

تعددت عبارات الفقهاء في تعريفه بناء على اختلاف آرائهم في لزومه، وتأبيده، وملكيته.[4]

أولاً: تعريف الحنفية:

وهو"حبس العين على حكم ملك الواقف، والتصّدق بالمنفعة على جهة الخير".

وبناء عليه لا يلزم زوال الموقوف عن ملك الواقف، ويصح له الرجوع عنه، ويجوز بيعه؛ لأن الأصح عند أبي حنيفة أن الوقف جائز غير لازم كالعارية[5] أما عند الصاحبين الذَين يريان أن الموقوف يخرج عن ملك الواقف – سواء على اعتبار نظرية التبرع بالعين، أو على نظرية إسقاط الملكية – فالوقف هو "حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدّق بالمنفعة".

ثانياً: تعريف المالكية:

وهو "إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك معطيه أو تقديراً".

وعليه فإن المالك يحبس العين عن أي تصرف تمليكي ويتبرع بريعها لجهة خيرية شرعاً لازماً مع بقاء العين على ملك الواقف، فلا يشترط فيه التأبيد.

فالوقف عند المالكية لا يقطع حق الملكية في العين الموقوفة، وإنّما يقطع حق التصرف فيها.

ثالثاً: تعريف الشافعية:

وهو "حبس مال يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبة من الواقف وغيره، على مصرف مباح موجود تقرّباً إلى الله".

وعليه يخرج المال عن ملك الواقف، ويصير حبيساً على حكم ملك الله تعالى ـ أي أنه لم يبق على ملك الواقف، ولا انتقل إلى ملك غيره، بل صار على حكم ملك الله تعالى الذي لا ملك فيه لأحد سواه ـ ويمتنع على الواقف تصرفه فيه، ويلزم التبرع بريعه على جهة الوقف.

رابعاً: تعريف الحنابلة:

(وهو تحبيس الأصل، وتسبيل المنفعة على بر أو قربة).

والمراد بالأصل:عين الموقوف، ومعنى التحبيس جعله محبوساً لا يباع ولا يوهب، ومعنى تسبيل الثمرة،أو المنفعه، أن يجعل لها سبيلاً أي طريقاً لمصرفها، والمراد: إطلاق فوائد العين الموقوفة من غلة وثمرة وغيرها للجهة المعيّنة تقرّباً إلى الله بأن ينوى بها القُربة.

وبهذا تخرج العين عن ملك الواقف وتكون في سبيل الله لا يجوز بيعها ولا هبتها ولا الرجوع فيها.

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات وجدنا أنها متقاربة. بالنظر إلى جوهر حقيقة الوقف، وهي تحبيس العين على وجه من وجوه الخير، ومنع التصرف فيها من قبل المالك، ومن قبل الموقوف عليه معا. وإنما تستفيد الجهة أو الجهات الموقوف عليها من منافعها. وإنما اختلفت تعريفات الفقهاء تبعاً لاختلافهم في بعض الأحكام والتفريعات الجزئية.

3 – أنواع الوقف:

أ–من حيث الغرض:

يقسم الفقهاء الوقف من حيث الغرض إلى قسمين[6]:

الأول: وقف خيري، وهو الذي يقصد به الواقف التصدق على وجوه البر، سواء أكان على أشخاص معينين كالفقراء والمساكين والعجزة، أم كان على جهة من جهات البر العامة، كالمساجد والمستشفيات والمدارس وغيرها، مما ينعكس نفعه على المجتمع، أي أنه وقف يصرف فيه الريع من أولي الأمر إلى أشخاص معينين "ليسوا من ذرية الواقف"، أي لجهة خيرية، ومثال ذلك وقف علي بن أبي طالب ـ كرَّم الله وجهه ـ فقد قطع عمر بن الخطاب رضي الله عنه له ينبع، ثم اشترى علي إلى قطيعته التي قطع له عمر أشياء فحفر فيها عيناً، فبينما هم يعملون، إذ انفجر عليهم مثل عنق الجزور عن الماء، فأتى علياً فبشره بذلك، فقال علي: بشر الوارث، ثم تصدق بها على الفقراء

والمساكين، وفي سبيل الله وابن السبيل القريب والبعيد في السلم والحرب ليصرف الله النار عن وجهه بها.

والثاني: وقف أهلي أو ذري، وهو ما جعل استحقاق الريع فيه أولاً إلى الواقف مثلاً ثم أولاده... إلخ، ثم لجهة بر لا تنقطع، حسب إرادة الواقف.ولقد جوز جمهور الفقهاء هذا النوع قياسا على أفعال كبار الصحابة،إلا أن بعضهم منعوه خشية أن يتخذه البعض وسيلة للالتفاف حول نظام المواريث.ويرى بعض المتأخرين أن الوقف الأهلي لا يجوز ولا يمنع على إطلاقه،وإنما ينظر في كل حالة على حدة بحسب موافقتها أحكام الشرع ومقاصده. [7]ويكون الوقف باطلا غير مشروع إذا قصد به الواقف مضارة ورثته، كمن يقف على ذكور أولاده دون إناثهم، لأن ذلك مما لم يأذن به الله سبحانه، بل إنه تعالى نهى عن الضرر والضرار، قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم ، لا ضر ولا ضرار.

ب-من حيث المحل: [8]

ا-وقف العقار:وقد اتفق الفقهاء على جواز وقف العقار

ب- وقف المنقول:اتفق أغلب العلماء على جواز وقف المنقول،باستثناء بعض متقدمي الأحناف الذين اشترطوا أن يكون متصلا بالعقار اتصال قرار وثبات،كالبناء والشجر،أو أن يكون مخصصا لخدمة العقار كالمحاريث والبقر.

4- مشروعية الوقف

تستند مشروعية الوقف إلى الكتاب والسنة وأعمال الصحابة والإجماع. أما الكتاب فيدل على مشروعيته بعموم قوله تعالى: وقوله تعالى(يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض).(البقرة:267) فالآيتان بعمومهما تفيدان الترغيب بالإنفاق في أوجه البر والخير،والوقف إنفاق في هذه الأبواب.وفيما يلي أدلة مشروعية الوقف[9]:

أولاً: من الكتاب العزيز:

1 – قال الله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم

مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة: 110].

جاء التوجيه في هذه الآية الكريمة إلى المؤمنين ليشحنوا أنفسهم بالطاقة الهائلة المعبرة عن تعلقهم بجناب الله بأداء أنواع من العبادات من صلاة وزكاة وفعل للخيرات ولا ريب أن الوقوف الخيرية من أبرز أنواع البر والخير.

2 – قال الله تعالى: ﴿ 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]. وقوله ﴿ لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ . (آل عمران: 92)

البر هو جماع الخير، وقيمة إيتاء المال على حبه لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل هي الانعتاق من قيود الحرص والشح والأثرة، انعتاق الروح من حب المال الذي يقبض الأيدي عن الإنفاق فهي قيمة ثمينة يشير إليها ذلك النص على حب المال وقيمة شعورية أن يبسط الإنسان يده وروحه فيما يجب من مال فهي قيمة إنسانية كبرى في نظر الإسلام الذي يسعى لتحرير الإنسان من وساوس نفسه وحرصها وضعفها ويعمل على تقوية صلتها بذوي القربى لما فيها من تحقيق مروءة النفس وكرامة الأسرة وتقوية وشائج القربى والأسرة هي النواة الأولى للجماعة هي لليتامى تكافل بين الكبار والصغار وبين الأقوياء والضعفاء وتعويض لهؤلاء الصغار عن فقدان الحماية والرعاية الأبويتين وحماية للأمة من تشرد صغارها وتعرضهم للفساد، وهي للمساكين الذين لا يجدون ما ينفقون، وهم مع ذلك ساكنون لا يسألون ضناً بماء وجوههم، احتفاظ لهم بكرامة نفوسهم وصيانة لهم من البوار وإشعار لهم بالتضامن والتكافل في محيط الجماعة المسلمة التي لا يهمل فيها فرد ولا يضيع فيها عضو

3 – قال الله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾[البقرة: 215].

هذه الآية تبين المجالات التي يشرع فيها الإنفاق فالإنفاق ضرورة لقيام الجماعة

المسلمة وضرورة من ناحية التضامن والتكافل بين أفراد الجماعة بحيث يشعر كل فرد أنه عضواً في الجسد فإذا كان سد الحاجة أمر معتبر له قيمته فإن شعور الفرد المسلم بأنه جزء من هذا المجتمع أمر لابد منه للشعور بالتماسك والترابط بين أفراد الأمة.

ولهذا جاء بيان أنواع الإنفاق في هذه الآية، فهذا الإنفاق يحقق الخير لصاحب المال وهو المعطي ويحقق الخير للآخذ وهو كذلك خير للأمة لأنه عمل مبرور ولا سيما إذا حرص المنفق على أفضل ما لديه فالإنفاق تطهير للقلب وتزكية للنفس ثم عون للآخرين لما يحقق من مصالحهم فالآية تدعو إلى تطويع النفس لبذل ما هو خير والترغيب فيه.

4 – قال تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[البقرة: 245].

فالمال لا يذهب بالإنفاق إنما هو قرض حسن لله مضمون عنده يضاعفه أضعافاً كثيرة يضاعفه في الدنيا مالاً وبركة وسعادة وراحة ويضاعفه في الآخرة نعيماً ومتعاً ورضى وقربى من الله.

5 – وقال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: 261 – 262].

نتبين في هاتين الآيتين بناء قواعد الاقتصاد الاجتماعي الذي يقوم عليها المجتمع المسلم ويتحقق بها تنظيم حياة المجتمع في التكافل والتعاون المتمثل في الصدقات والتي من أبرز أنواعها الوقف على وجه البر والخير.

ويتجلى أثر هذا البذل وهذا الإنفاق في الآداب النفسية والاجتماعية التي تجعل الصدقة عملاً تهذيبياً لنفس معطيها وعملاً نافعاً مربحاً لآخذيها وتحول المجتمع إلى أسرة واحدة يسودها التعاون والتكافل والمودة والرحمة وترفع البشرية إلى مستوى كريم يصدق فيه حديث المصطفى الكريم: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[10] وإلى جانب ذلك التشبيه الرائع لترابط المجتمع الإسلامي وتكافله..

تشبيه لا يقل عنه روعة: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)[11]، أي مثل للتكافل الاجتماعي أروع من ذلك التكافل إذا مرض المسلم وجد أخوته عنده إذا تألم المسلم وجد أخوته عنده إذا ألمت به مصيبة وجد أخوته عنده.

جسد واحد يتداعى لكل ما يصيب العضو، لأن العضو جزء منه، جزء عزيز جد عزيز ويرفع الإسلام هذا اللون من التكافل ليجعله تعاملاً مع الله (أن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين: فقال أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟ أما أنك لوعدته لوجدتني عنده) وقس على المرض كل ألم.. وقس عليه كل مصيبة من باب أولى وتكتمل الصورة بما جاء في باقي الحديث: (يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين، قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي)[12].

وإذا عدنا إلى الآية الكريمة الأولى وجدناها تعرض صورة من صور الحياة النامية التي تفيض بالأُعطيات والهبات: الزرع هبة من الله الزرع الذي يعطي أضعاف ما يأخذه ويهب غلاته مضاعفة فهي حبة واحدة عائدها سبعمائة حبة هذه عملية حسابية وإلا ففضل الله أوسع وأوفى وأكثر استجابة للضمير وتأثير في المشاعر وشحذا للهمم واستنهاضاً للعزائم وحثا على بذل المزيد والمزيد من العطاء والهبات.

7 – ولنا أن نستدل أيضاً على مشروعية الوقف بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 114].

ولا ريب أن الصدقة الجارية تتمثل في الوقف الخيري الذي يمتد فيه البر والإحسان إلى العديد من مجالات الحياة.

8 – ونستدل أيضاً على مشروعية الوقف بقول الله تعالى: ﴿ ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الحديد: 7].

9 – وقوله تعالى: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجۡرٌ كَرِيمٌ ﴾ [الحديد: 11].

10 – وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا يُضَٰعَفُ لَهُمۡ وَلَهُمۡ أَجۡرٌ كَرِيمٌ ﴾ [الحديد: 18].

في هذه الآيات تتجلى دعوة الله جل وعلا للمؤسرين ببذل المزيد من أموالهم في البذل والعطاء إنه هتاف مؤثر عندما يقول للعباد والفقراء المحاويج ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجۡرٌ كَرِيمٌ ﴾ [الحديد: 11] ومجرد تصور المسلم الفقير أنه يقرض ربه المليء الغني كفيل بأن يسارع إلى البذل والسخاء بالمال إن الناس ليتسابقون عادة إلى التعامل مع الثري منهم لأنهم على يقين في استرداد أموالهم فكيف إذا كانوا يقرضون الغني الحميد الذي لا يكتفي بإعادة رأس المال وإنما يعيد لهم أضعاف أضعاف أموالهم.

ثم يأتي قول الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا يُضَٰعَفُ لَهُمۡ وَلَهُمۡ أَجۡرٌ كَرِيمٌ ﴾ [الحديد: 18].

فهذا حافز يشحذ الهمم ويستنهض العزائم لمزيد من بذل المال في طريق البر والخير. حيث تفيد الآية بأن المتصدقين والمتصدقات لا يتعاملون مع الناس إنما هم يقرضون الله ويتعاملون مع الملئ الغني فأي حافز للصدقة أوقع وأعمق من شعور المعطي بأنه يقرض الغني الحميد وأن ما ينفقه في سبيل البر والخير مخلوف عليه مضاعفاً وأن له بعد ذلك كله أجر كريم فلم يقل الباري جل وعلا أجر بحق أو أجر بعدل بينما قال أجر كريم، والكرم فيض فوق العدل وفوق الحق بحيث يكون تقديره من أكرم الأكرمين مالك الدنيا والدين.

ونختم هذه الآيات في الاستدلال على مشروعية الوقف.

11 – بقول الله جل وعلا: ﴿ إِن تُقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا يُضَٰعِفۡهُ لَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ ﴾ [التغابن: 17].

وفي هذه الآية إغراء بالبذل والترغيب في الإنفاق ويجعل هذا قرضاً لله ومن ذا

الذي لا يغتنم هذه الفرصة التي يتعامل فيها المحسن مع الله ليعود له القرض أضعافاً مضاعفة ومع هذا فلهذا المقرض المغفرة من الله فتبارك الله ما أكرمه وما أعظمه وما أحلمه وهو ينشئ الإنسان ثم يرزقه ثم يسأله فضل ما أعطاه قرضاً يضاعفه ثم يشكر لعبده الذي أنشأه وأعطاه ويعامله بالحلم في تقصيره هو عن شكر مولاه.

ثانياً: أدلة مشروعية الوقف من السنة.

وأما السنة النبوية فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعية الوقف منها:

أ) ما رواه أبو هريرة، رضي الله عنه أن النبي ﷺ، قال: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له) (مسلم 1001) والوقف صدقة جارية. ويفصل معنى الصدقة الجارية ما ورد في سنن ابن ماجة، يقول النبي ﷺ، "إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته: علماً نشره أو ولدًا صالحاً تركه، أو مصحفاً ورثه، أو مسجداً بناه، أو بيتا لابن السبيل بناه أو نهراً أجراه أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته تلحقه بعد موته".

ب) ويقول النبي ﷺ (من احتبس فرسا في سبيل الله إيمانا واحتسابا فان شبعه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة حسنات) (البخاري:الجهاد 45)

ج) وروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: قدم النبيﷺ، المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة، فقال: "من يشتري بئر رومة، فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة"، قال عثمان: فاشتريتها من صلب مالي، ومعنى الحديث أن عثمان اشترى البئر وجعلها وقفاً على المسلمين.

ثالثاً: أدلة مشروعية الوقف من عمل الصحابة:

اشتهر الوقف بين الصحابة وانتشر حتى قال جابر:"ما أعلم أحداً كان له مال من المهاجرين والأنصار إلا حبس مالاً من ماله صدقة مؤبدة، لا تشترى أبداً، ولا توهب، ولا تورث".

وقال الشافعي في القديم: "بلغني أن ثمانين صحابياً من الأنصار تصدّقوا بصدقات محرمات، والشافعي يسمي الوقف: (الصدقات المحرمات)".

وقد روى البيهقي وقف كثير من صحابة النبي ﷺ منهم أبو بكر وعمر وعلي والزبير وسعيد وعمرو بن العاص وحكيم بن حزام،وأنس وزيد بن ثابت.

وقال الحميدي شيخ البخاري: تصدّق أبو بكر بداره على ولده، وعمر بريعه عند المروة على ولده، وعثمان برومة (البئر)، وتصدق علي بأرضه بينبع، وتصدّق الزبير بداره بمكة وداره بمصر وأمواله بالمدينة على ولده، وعمرو بن العاص بالوهط وداره بمكة على ولده، وحكيم بن حزام بداره بمكة والمدينة على ولده، قال: فذلك كله إلى اليوم – فإن الذي قدر منهم على الوقف وقف واشتهر ذلك فلم ينكره أحد فكان إجماعاً[13].

ويقول القرطبي: (.. المسألة إجماع من الصحابة، وذلك أن أبا بكر وعمر عثمان وعلياً وعائشة وفاطمة وعمرو بن العاص وابن الزبير وجابراً كلهم وقفوا الأوقاف، وأوقافهم بمكة والمدينة معروفة ومشهورة)[14].

وإن العمل بالآيات والأحاديث الواردة بمشروعية الوقف ظاهرة جلية لا نجد بين أحد من أهل العلم في ذلك اختلافاً فقد أجمع الخلفاء الأربعة وسائر الصحابة على مشروعية الوقف

قال جابر: «لم يكن أحد من أصحاب رسول الله ﷺذو مقدرة إلا وقف».

وعلى هذا فالراجح هو القول باستحباب الوقف؛ لأنه صدقة جارية يمتد نفعها وثوابها.

رابعا: أدلة مشروعية الوقف من الإجماع[15]:

حكى الكاساني في البدائع الإجماع على جواز وقف المساجد..وفي الإفصاح: (اتفقو على جواز الوقف)

ونقل عن القرطبي قوله: (لا خلاف بين الأئمة في تحبيس القناطر والمساجد واختلفوا في غير ذلك) .

ويقول الترمذي معلقاً على حديث ابن عمر السابق في وقف عمر للأرض التي أصابها في خيبر: (.. والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافاً في إجازة وقف الأرضين وغير ذلك) فهو مجمع عليه في الجملة.

5- الأوقاف من المنظور الاقتصادي الإسلامي والوضعي: (16)

تحدث كثير من علماء الاقتصاد وأشاروا إلى مصادر حل المشكلات الاقتصادية في العالم من منظور إسلامي وبالتحديد أشاروا إلى ما شرعه الإسلام من نظم لحل تلك المشكلات في مقدمتها:

أ- نظام الزكاة.
ب- نظام الصدقات المطلقة والمقيدة والكفارات.
ج- نظام النفقات.
د- نظام خُمس الغنائم.
هـ نظام الركاز.
و- الكفالة العامة من بيت المال لكل إنسان في الأرض الإسلامية.
ز- نظام الأوقاف.

وحول دور الأوقاف في حلّ المشكلات في المجتمع المسلم، فأن نظام الوقف أهم مساعد لنظام الزكاة لحل المشكلات الاقتصادية لأنه استخدم لحل الكثير من المشكلات التي تظهر في المجتمع المسلم ومن ذلك: ما أوقف للمرضى وللعجزة والمساكين والضعفاء والفقراء واليتامى والأرامل بل وحتى رعاية الحيوانات .. ولولا أن أوقاف المسلمين لعب بها كثيراً لكفت طبقات كثيرة من الناس .. فلابد من إعادة الأوقاف بشقيها: الأوقاف الذرية والأوقاف العامة.

وقد ينظر البعض إلى الوقف نظرة مريبة، فيرون فيه محاذير وأضراراً بالنسبة إلى المقاصد الاقتصادية العامة، لا تجعله لديهم من التدابير المستحسنة، وخلاصة تلك المحاذير في نظرهم هي:

1- أن الوقف يمنع من التصرف في الأموال، ويُخرج الثروة من التعامل والتداول فيؤدي إلى ركود النشاط الاقتصادي، ويقضي على الملكية. ويرد على ذلك بأن الوقف من مصالح البرِّ والخير التي تحيا به ، وليس يصحُّ وزنُ كلِّ شيءٍ بميزان الاقتصاد، إذ ليست غاية الأمة مادية بحتة، وهناك من المصالح العامة والخدمات الاجتماعية التي تؤديها الدولة نفسها، كالمعارف وسواها، لا سبيل إليه إلا بتجميد

طائفة من الأموال والعقار، لتكون مراكز للعلم والثقافة، وينفق عليها عوضاً عن أن تستغل، لأن المحذور الاقتصادي في تجميدها، يقابله نفعٌ أعظم منه في الأغراض العامة التي تجمد، أو تنفق الأموال في سبيلها.

2 – إنه غير ملائم لحُسن إدارة الأموال، لانتفاء المصلحة الشخصية في نُظَّار الأوقاف، فلا يهتمون في إصلاح العقارات الموقوفة فتخرب. ويرد مثل هذا المحزور في أعمال الدولة وعمالها، وفي الوصاية على الأيتام. فكلٌّ من عمال الدولة، وكذا الأوصياء، لا يعملون لمصلحةٍ شخصية، تحفزهم على الإتقان والإصلاح. والقائمون على إدارة أملاك الدولة ليس لهم في حسن إدارتها وإصلاحها منفعة شخصية مادية، تنقص بتقصيرهم وتزداد بعنايتهم. ومع ذلك لا يصح الاستغناء عن أن تقني الدولة أملاكاً، وتوظف في أعمالها المالية وغيرها عمالاً، وكذا لا يستغني عن نصبِ الأوصياء. ولكن يجب حُسْنُ الانتقاء في هؤلاء جميعاً، بحيث ينتخب للعمل القويُّ الأمين الذي يشعر ضميره بالواجب والتبعة. ومن وراءِ ذلك إشرافٌ وحسابٌ وقضاء. وهذا ما أوجبه الشرع في إدارة شؤون الأوقاف ومن يتولّونها.

3 – إنه يُورثُ التواكل في المستحقين الموقوف عليهم، فيقعد بهم عن العمل المنتج اعتماداً على موارده الثابتة. وهذا مخالف لمصلحة المجتمع. فيقال مثل ذلك في الميراث فإن كثيراً ممن يرِثُون أموالاً جمَّة، يتواكلون عن الأعمال التي أفاد بها مورثوهم ما خلَّفوه لهم من ثروة، وينصرفون إلى الصرف والتبذير، عن الجد المنتج والتوفير، ولم يصلح هذا سبباً لعدم الإرث. ولو لم يكن المال الموقوف وقفاً، لأصبح إرثاً وداهمنا فيه المحذورُ نفسه.

ولا يخفى ما لنظام الوقف في الإسلام من منافع علمية وخيرية ما يجلُّ عن التقدير. كما أن هناك مصالح عامة أخرى غير مادية، لها شأن كبير في الوزن التشريعي.

6 – حكمة مشروعيته

أما الحكمة من مشروعيته فهي، بعبارة مجملة، إيجاد موارد مالية ثابتة ودائمة لتلبية حاجات المجتمع الدينية والتربوية والغذائية والاقتصادية والصحية والأمنية، ولتقوية شبكة العلاقات الاجتماعية، وترسيخ قيم التضامن والتكافل، والإحساس بالأخوة والمحبة بين طبقات المجتمع وأبنائه، كل ذلك لنيل مرضاة الله.

وإذا أمعنا النظر في صور الوقف التي تمت ، أمكن أن نتبين جلياً مقاصد الوقف ومراميه الإنسانية والاجتماعية على النحو الآتي:

أ) تحقيق الأمن الغذائي للمجتمع المسلم. ويتضح ذلك في تصدق أبي طلحة بنخيله وجعل ثمارها للفقراء من أهل قرابته، وفي البئر التي وقفها عثمان رضي الله عنه على عامة المسلمين.

ب) إعداد القوة والوسائل الضرورية لجعل الأمة قادرة على حماية نفسها والدفاع عن دينها وعقيدتها. ويتضح هذا من وقف خالد بن الوليد سلاحه في سبيل الله.

ج) نشر الدعوة إلى الله وإقامة المساجد لتيسير إقامة شعائر الدين وتعليم أبناء المسلمين. ويتضح هذا من تأسيس مسجد قباء والمسجد النبوي وجعلهما مركزين للعبادة والتعليم وتنظيم العمل الاجتماعي.

د) توفير السكن لأفراد المجتمع. ويتضح ذلك من أوقاف عدد من الصحابة التي تمثلت في الدور والمساكن التي حبست على الضيف وابن السبيل أو على الذرية.

هـ) نشر روح التعاون والتكافل والتآخي التي تجعل المجتمع كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

و) إيجاد مصادر قارة لتمويل حاجات المجتمع، و إمداد المصالح العامة والمؤسسات الاجتماعية بما يلزمها من الوسائل للاستمرار في أداء رسالتها. وذلك لأن الموارد التي قد تأتي من الزكاة أو الهبات ليست قارة، أما الوقف فإن أصوله وأعيانه تبقى أبدا،إلا في حالات خاصة، ولذلك فمنافعه لا تنقطع.

ثانيا: الدور التنموي الذي لعبه الوقف تاريخيا وكيفية تفعيله حاضرا:

لا يخفى ما لنظام الوقف في الإسلام من منافع علمية وخيرية ما يجلُّ عن التقدير. كما أن هناك مصالح عامة أخرى غير مادية، لها شأن كبير في الوزن التشريعي.فالوقف في الإسلام لم يبق مقصوراً على أماكن العبادة ووسائلها، بل ابتغى به منذ عصر الرسول ﷺ مقاصد الخير في المجتمع، وبذلك توسع النطاق في المال الموقوف، بتوسع الغرض في الوقف.ومن أمثلة ذلك ما يلي: [27]

1 – الوقف على التعليم

يعدُّ الوقف من أهم المؤسسات التي كان لها الدور الفعال في تنمية التعليم سواء داخل المساجد أو في المدارس أو في المكتبات أو غيرها من المؤسسات الخيرية الأخرى. ومن أهم هذه الجوانب إنشاء المدارس وتجهيزها وتوفير العاملين فيها من معلمين وغيرهم، وتشجيع طلاب العلم على الانخراط في عملية التعليم من خلال التسهيلات التي وفرت لهم، بالإضافة إلى إنشاء المكتبات وتجهيزها وغير ذلك من الجوانب الأخرى[28]. كما شمل الوقف نسخ المخطوطات في عصور ما قبل الطباعة، و شمل في معظم الحالات عمارتها والإنفاق على العاملين فيها وتوفير الكتب وغير ذلك.

ويمكن أن تستفيد المشروعات الصغيرة في وقتنا الحاضر ومستقبلا بتخصيص أوقاف لنشر التعليم المهني والتدريب على كثيراً من الجوانب المختلفة التي تخدم إنشاء المشروعات الصغيرة، ومن أهم هذه الجوانب إنشاء المدارس ومعاهد التدريب وتجهيزها وتوفير بعض الأدوات التي يمكن البدء بها في عمل مشروع صغير ، وتشجيع الراغبين على الانخراط في عملية التعليم من خلال التسهيلات التي يتم توفيرها لهم، بالإضافة إلى إنشاء المكتبات وتجهيزها وغير ذلك من الجوانب الأخرى،التي يمكن أن تساعد في تسويق منتجات هذه المشروعات وتنميتها.

2 –الوقف على دعم خدمات الرعاية الصحية

فقد كان لنظام الوقف الإسلامي أثر كبير في دعم خدمات الرعاية الصحية للمواطنين والسكان على اختلاف مذاهبهم ونحلهم، وتحدث بعض الباحثين عن أنواع المراكز الصحية التي رعتها الأوقاف.[29]

وبلغ من عناية المسلمين بالرعاية الصحية وتطوير خدماتها، أن خصصت أوقاف لبناء أحياء طبية متكاملة. وكانت الخدمات الصحية التي تقدمها هذه المراكز الطبية، من علاج وعمليات وأدوية وطعام، مجاناً بفضل الأوقاف التي كان المسلمون يرصدونها لهذه الأغراض الإنسانية، إذ كانت الرعاية الصحية في سائر البلاد الإسلامية إلى وقت قريب من أعمال البر والخير، ولم تكن هناك وزارات للصحة العمومية كما في العصر الحاضر.

ويمكن أن تستفيد المشروعات الصغيرة في وقتنا الحاضر ومستقبلا بتخصيص أوقاف لتوفير للرعاية الصحية لأصحاب المشروعات الصغيرة وذويهم ، وتوفير الضمان الصحي لمن يتعرض لمكروه بسبب حرفة معينة أو عدم المقدرة الصحية في الاستمرار في نشاط معين .

3 – **الوقف على بعض الجوانب الاجتماعية:**(30)

ساهم الوقف الإسلامي عبر التاريخ في تقديم الخدمات العامة للإنسان في مختلف جوانب الحياة، فقد استغلت أموال الأوقاف في إيواء اليتامى واللقطاء ورعايتهم، وكانت هناك أوقاف مخصصة لرعاية المقعدين والعميان والشيوخ، وأوقاف لإمدادهم بمن يقودهم ويخدمهم، وأوقاف لتزويج الشباب والفتيات ممن تضيق أيديهم وأيدي أوليائهم عن نفقاتهم، وأنشئت في بعض المدن دور خاصة حبست على الفقراء لإقامة أعراسهم، كما أنشئت دور لإيواء العجزة المسنين، والقيام على خدمتهم.

ويمكن أن تستفيد المشروعات الصغيرة في وقتنا الحاضر ومستقبلا بتخصيص أوقاف لدفع رواتب تقاعد ورعاية الصناع وأصحاب الحرف وذويهم. والمساهمة في تكوين شبكات للضمان الاجتماعي لهذه الفئات .

4– **الدور الاقتصادي للوقف:**(31)

كان للوقف ولا زال دورا اقتصاديا عظيما ،فمن خلاله يتم توفير الحاجات الأساسية للفقراء من ملبس وغذاء ومأوى وتوفير عدد من السلع والخدمات العامة مثل التعليم والصحة كما سبقت الإشارة وهذا ينعكس بصورة مباشرة في تنمية القوى البشرية ويطور قدراتها بحيث تزيد إنتاجيتها مما يحقق زيادة كمية ونوعية في عوامل الإنتاج.

من ناحية أخرى يؤدى ذلك إلى التخفيف عن كاهل الموازنة العامة للدولة بحيث تخصص الأموال التي كان يجب أن تنفق على هذه المجالات إلى مجالات أخرى.ويعنى ذلك أيضا ضمان كفاءة توزيع الموارد المتاحة بحيث لا تتركز الثروة في أيدي فئة بعينها مما يعنى تضييق الفروق بين الطبقات، حيث يساهم الوقف بهذه الطريقة في زيادة الموارد المتاحة للفقراء بما يرفع مستوى معيشتهم ويقلل الفجوة بينهم وبين الأغنياء.أيضا يساهم الوقف في زيادة الادخار فهو يمثل نوعا من الادخار لأنه

يحبس جزء من الموارد عن الاستهلاك فضلا عن انه لا يترك الثروة المحبوسة عاطلة،وإنما يوظفها وينفق صافى ريعها(بعد استقطاع تكاليف الصيانة والإحلال) في الغرض المخصص له.أيضا يساهم الوقف في توفير عدد من الوظائف من خلال النظار والموظفين والمشرفين ونحوهم في المؤسسات الوقفية والمساجد ونحوها وهو عدد كبير لا يستهان به،ويتخصصون في تلك المجالات ويتطورون.ويساعد الوقف في تمويل المشروعات الصغيرة على إتاحة المزيد من فرص العمل واستغلال الثروات المحلية وزيادة الإنتاج وزيادة الدخول وبالتالي زيادة كل من الادخار والاستثمار. وتعمل هذه المشروعات على إتاحة مزيد من السلع والخدمات مما يؤدى إلى مزيد من الرفاهية وتحسين مستوى المعيشة وزيادة القدرات التصديرية.

ثالثا: تفعيل دور الوقف الإسلامي في تمويل و تنمية قطاع المشروعات الصغيرة في الدول العربية

في ضوء ما تقدم، فإن المجتمعات الإسلامية اليوم هي في حاجة إلى إحياء دور الوقف في حياتها، الذي كان له تلك الإسهامات العظيمة والآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتنوعة حيث أسهم في التقدم العلمي والتكنولوجي وفي توفير الخدمات الأساسية من صحة وإسكان وعلاج وغيرها. علاوة على الأثر المالي الهام على ميزانية الدولة وتخفيف الكثير من الأعباء عنها.

وتتزايد أهمية الوقف والحاجة إليه في العصر الحاضر يوماً بعد يوم مع تزايد الطلب على الخدمات العامة وتنوعها من جهة وعجز السلطات عن مواجهة هذه الطلبات من جهة أخرى. وقد تنبهت بعض الدول الإسلامية اليوم إلى هذا الدور الهام للوقف في الحياة العامة وفي تنمية المجتمعات ومعالجة ومشكلاتها، فأخذت كثير من الهيئات والمؤسسات الحكومية والأهلية في تبني بعض المشروعات الوقفية لأعمال الخير داخل وخارج تلك الدول.

ولتفعيل دور الوقف في تنمية وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة نوصى بما يلي:

أ: ضرورة العمل على إنشاء وتعميم صناديق وقفية متخصصة لتمويل المشروعات الصغيرة بواسطة تبرعات صغيرة(صكوك الوقف) والتي يمكن أن تخصص لإنشاء وقفيات تبعا للأغراض التي يبتغياها الواقفون وكذا التوسع في

إصدار الصكوك الوقفية تمكينا لذوي الدخل المحدود من إحياء سنة الوقف ونيل ثوابه بوقف ما يدخل تحت طاقتهم المالية ووضع الضوابط الشرعية لإصدار وتسويق وتداول واستثمار الصكوك الوقفية بما يزيد من ثقة الناس وإنفاق ريع كل صندوق في مجال البر الذي يختاره المشاركون فيه والتنسيق بين الصناديق الوقفية وفيما بينها وبين المؤسسات ذات الصلة وفيما بينها وبين أجهزة الدولة المعنية وان يكون الوقف احد المصادر الرئيسية لتمويل الجمعيات الخيرية وسائر المنظمات غير الحكومية والاستغناء به عن الدعم الخارجي الذي لا يتلاءم مع مقاصدها.

ب: إعداد وتنفيذ خطة إعلامية واسعة للتعريف والتوعية بأهمية الوقف بصفة عامة وأهمية هذه الصناديق المقترحة بصفة خاصة في تنمية وتمويل المشروعات الصغيرة.

إن تعبئة تبرعات صغيرة(صكوك الوقف) والتي يمكن أن تخصص لإنشاء وقفيات لتنمية وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة هدفاً يستحق تضافر الجهود الوطنية في إطار تعبئة وتحقيق استخدام أفضل للموارد المحلية.ويتطلب ذلك سياسات فعالة لتسهيل هذه العملية ، كما أن حجم الاستثمارات التي يمكن أن يحققها المجتمع يتوقف لدرجة كبيرة على عوامل تنظيمية لها أثرها البالغ والهام في تكوين هذه المدخرات ، ومن ثم في توفير الموارد التي تمول هذه الاستثمارات ، وهذه العوامل التنظيمية لا تتصل بالجوانب الاقتصادية وحدها ، ولكن تنصب على الجوانب الاجتماعية والسياسية في المجتمع.

من أجل ذلك فان نشر هذا الوعي ليس بالضرورة قضية اقتصادية وحسب ، بل هو ضرورة اجتماعية وسياسية أيضا تستهدف إعادة صياغة مفاهيم الأفراد واتجاهاتهم ، إلا أن مشكلة خلق الوعي التوظيفي في هذه التبرعات يتطلب خطة قومية تقوم على أسس تربوية وإعلامية تغرس مفاهيم التكافل ، وأهميته في التنمية لدى الأجيال الناشئة .ويمكن أن تستند تلك الخطة الإعلامية إلى الأسس الرئيسية التالية:

1 – نشر الوعي بين أفراد المجتمع عامة والموسرين خاصة وتعريفهم بأن الوقف قربة إلى الله تعالى وأنه من الصدقة الجارية.وإظهار الدور الرائد الذي أسهم به الوقف في تطور وتقدم المجتمع الإسلامي.ويكون ذلك من خلال:

- تفعيل وسائل الإعلام المختلفة المرئي منها والمقروء والمسموع في هذا المجال.
- إصدار نشرات تعريفيه توضح المجالات التي من الممكن مساهمة الوقف فيها.
- عقد اللقاءات والمؤتمرات بين فترة وأخرى، يتولى فيها علماء الفقه الإسلامي وعلماء التربية مناقشة هذا الموضوع وما يجد فيه، وبحث الوسائل والسبل التي تسهل عملية الاستفادة من الأموال الوقفية في مجال خلق فرص العمل بصفة عامة وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة بصفة خاصة.

2 –التعريف بالمجالات التي من الممكن أن يسهم الوقف فيها في تنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة سواءً كانت أوقاف لإنشاء مثل هذه المشاريع أما بتقديم المنشآت أو الأراضي الخاصة بها أو عمارتها أو تجهيزها وفرشها أو القيام بأوقاف على تقديم الأدوات أوالمعدات اللازمة لممارسة نشاط صغير ما ...

3 – توسيع مفهوم الوقف لدى عامة الناس لكي لا ينحصر في بعض الأوجه التقليدية وبيان ما قدمه الوقف قديماً وما يمكن أن يقدمه مستقبلاً في كافة مجالات الحياة الاجتماعية للمسلمين في أمور دينهم ودنياهم.

ج: تهيئة الفرص لجمهور المسلمين للوقف: معلوم أن السواد الأعظم من أفراد المجتمع الإسلامي المعاصر هم من الموظفين ومن صغار التجار ولا يتوافر على هؤلاء الأموال الكثيرة والثروة التي تمكنهم من إنشاء الأوقاف المستقلة مثل المدارس والمستشفيات والمعاهد... الخ. إلا أنهم يتمتعون بمستوى جيد من المعيشة، ودخول منتظمة ويمكنهم ادخار نسبة من دخولهم الشهرية وهم كسائر المسلمين في كل عصر ومصر يحبون فعل الخيرات فلا بد من والحال هذه أن يتهيأ الوقف بطريقة يمكن لهم من جهة المساهمة بمبالغ قليلة تجتمع لتصبح كبيرة مؤثرة، ومن جهة أخرى أن يساهموا مساهمات مستمرة عبر الزمن ومنتظمة كانتظام دخولهم من وظائفهم وأعمالهم لذلك فيجب وضع الإجراءات واللوائح المنظمة لعملية الوقف في مجال تنمية وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة، بحيث تكون الصورة واضحة تماماً أمام الواقفين، مما يبصر الواقف عند إرادته الوقف في هذا المجال. خاصة وأن الأوقاف النقدية تحتاج إلى نظام خاص بها يبين طرق تسجيلها والهيكل الإداري المطلوب لهذا التسجيل وتوثيق جهة

الانتفاع بها، وتحديد المتطلبات النظامية لأغراض الرقابة. ويجب أن يتضمن النظام الخاص بالوقف على تنمية وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة نصوصاً تتعلق بتحديد جهة التسجيل، وجهة الرقابة وكيف يتكون مجلس إدارة الوقف وطريقة اختيار أعضاءه والميزانيات السنوية والتدقيق المحاسبي والمراجعة...الخ.

د: دراسة وحصر الاحتياجات والمشروعات التي يمكن الإنفاق عليها من الأموال الوقفية، وترتيبها وفق أولويات معينة وضوابط محددة.

هـ: الوقف على التدريب والمعاهد والمدارس التي تخدم هذا القطاع، سواء وقف المنشآت أو تخصيص بعض الأوقاف للصرف على تلك الكليات والمعاهد ودعمها، وتوفير احتياجات طلابها وأساتذتها من الكتب والأجهزة وغير ذلك.

و: تشجيع الجمعيات القائمة على الأوقاف، وتسهيل مهامها، ودعم أنشطتها التأسيسية، ومتابعة أعمالها من قبل الجهات الحكومية ومحاولة تحديث نظم إدارتها والرقابة عليها. وأيضا الوقف على تشغيل وصيانة تلك المؤسسات سواء الموقوفة أو الحكومية، وذلك بتخصيص بعض العقارات أو المزارع أو المشروعات الاستثمارية للصرف على تلك المؤسسات.

ز: إنشاء جهة مركزية مهمتها الأساسية الرقابة الصارمة على هذه الصناديق : وهذا من شأنه طمأنة الواقفين والمساهمين في المشروعات الوقفية إلى شرعية وسلامة تعامل الهيئات القائمة على الوقف وكفاءة القائمين عليها، ويمكن أن يتم ذلك بالحصول على التزكية من العلماء ونشر التقارير الخاصة بتلك الهيئات وأنشطتها وما إلى ذلك، مما يدفع إلى تعزيز الثقة في تلك الهيئات والمؤسسات الوقفية ويزيد من إقبال الموسرين على التعامل معها. فلأوقاف النقدية هي بلا شك أكثر قابلية للاستغلال لسهولة الاستيلاء عليها وصعوبة الرقابة من قبل القاضي أو الجهة الحكومية المختصة بذلك. عندئذٍ فان أمر الصناديق الوقفية يحتاج إلى إحكام الرقابة على عمل هذا النوع من الأوقاف وإنشاء جهة مركزية مهمتها الأساسية الرقابة الصارمة على هذه الصناديق. أن الصناديق الوقفية هي مؤسسات مالية تشبه المصارف وشركات المال وهي تحتاج في نظام الرقابة عليها هيكلاً شبيهاً بالمصرف المركزي الذي يشرف على القطاع المصرفي.

ح: إجراء الدراسات والأبحاث المستمرة وتقويم التجارب التي تقدم في هذا المجال سواء في البلاد الإسلامية أو غيرها. للاستفادة منها وتلافي ما قد يحدث من سلبيات. مع مراعاة الخصوصية الإسلامية لمجتمعاتنا، حيث أن مشروعات الوقف والأعمال الخيرية في بلادنا يجب أن تنطلق من المفهوم الإسلامي للتنمية الذي لا يقتصر على الجانب المادي الدنيوي فقط.

ط: تشجيع الوقف على القرض الحسن لتمويل وتوسيع نشاط المشروعات الصغيرة القائمة : من الأغراض التي تحدث عنها الفقهاء قديماً لوقف النقود هي القرض الحسن، فيقع التحبيس على رأس المال ويتصدق بمنفعة استخدام النقود مدة للمحتاج إليها ثم يردها بلا زيادة. وجلي أن الناس اليوم أحوج ما يكونون إلى مثل ذلك. فقد ضعف جانب التكافل بينهم فلم يعد الواحد منهم يقرض أخاه، والبنوك لا تقرض إلا بالربا، والبنوك الإسلامية لا تعمل بالقروض بل بالبيوع والتجارات والمشاركات. فصندوق الوقف هذا قادر على جمع الأموال لغرض القرض لذوي الحاجات قروضاً موثقة بالضمانات والكفلاء ينتفعون بها ثم يردونها لينتفع بالمال غيرهم. ويمكن أن يستفيد الصندوق من صيغة الوقف المؤقت التي أجازها المالكية . فيسمح لذوي اليسار إيداع أموالهم الفائضة عن الحاجة وقتاً ثم استردادها وهي في هذه الفترة تقرض للمحتاج ينتفع بها.

لا ريب أن نظام الوقف وجه مشرق من نظام الإسلام الاقتصادي لم يعرفه الغربيون ولا الشرقيون وهو إذا بعث عن طريق صناديق الوقف لتمويل وتنمية المشروعات الصغيرة أظهر للعالم محاسن هذا الدين وتفوق حضارة المسلمين.

الهوامش:

(1) أحمد أبوزيد، نظام الوقف الإسلامي تطوير أساليب العمل و تحليل نتائج بعض الدراسات الحديثة ،متاح في:
http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Wakf/wakf.htm

(2)راجع:

- عجيل جاسم النشمى،بحث أحكام الوقف الخيري في الشريعة الإسلامية،مقدم لندوة الوقف الخيري ،هيئة أبو ظبي الخيرية،الإمارات العربية المتحدة، ، 30-31/ 3/ 1995 ،ص 5

-الوقف الإسلامي في التنمية وحماية البيئة متاح في:

http://alwaei.com/topics/current/article.php?sdd=491

(3)عجيل جاسم النشمى،بحث أحكام الوقف الخيري فى الشريعة الإسلامية،مرجع سابق ،ص 3

(4)راجع للتفاصيل:

- أحمد أبوزيد، نظام الوقف الإسلامي تطوير أساليب العمل و تحليل نتائج بعض الدراسات الحديثة ،متاح في:

http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Wakf/wakf.htm

- وهبة الزحيلى،الأموال التي يصح وقفها وكيفية صرفها، ندوة الوقف الخيري ،هيئة أبو ظبي الخيرية،الإمارات العربية المتحدة، ، 30-31/ 3/ 1995 ،ص ص 2-7

- أحمد بن يوسف الدريويش،الوقف: مشروعيته وأهميته الحضارية،متاح في

.doc -26www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book

- أحمد بن عبد الجبار الشعبي الوقف مفهومه ومقاصده،متاح فى

.doc9www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book

(5) فلا يلزم إلاّ بأحد أمور ثلاثة وهي:

1 – أن يحكم به الحاكم المولى لا المحكَّم، بأن يختصم الواقف مع الناظر، لأنه يريد أن يرجع بعلة عدم اللزوم، فيقض الحاكم باللزوم، فيلزم؛ لأنه أمر مجتهد فيه وحكم الحاكم برفع الخلاف.

2 – أو أن يعلقه الحاكم بموته: فيقول: إذا مُتَّ فقد وقفتَ داري مثلاً على كذا، فيلزم كالوصية من الثلث بالموت لا قبله.

3 – أن يجعل وقفاً لمسجد، ويفرزه عن الوقف عند أبي حنيفة.

(انظر الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي، 8/ 155).

(6)أحمد أبوزيد، نظام الوقف الإسلامي تطوير أساليب العمل و تحليل نتائج بعض الدراسات الحديثة ،متاح في: http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Wakf/wakf.htm

(7)معبد على الجارحى، الأوقاف الإسلامية ودورها في التنمية ،مقدم لندوة الوقف الخيري ،هيئة أبو ظبي الخيرية،الإمارات العربية المتحدة، ، 30-31/ 3/ 1995 ،ص 4

(8) معبد على الجارحى، الأوقاف الإسلامية ودورها في التنمية،مرجع سابق،ص5

(9)محمد بن أحمد الصالح،الوقف الخيري وتميزه عن الوقف الأهلي.

(10) صحيح مسلم (2/ 389).

(11) صحيح البخاري ومسلم.

(12) صحيح مسلم (2/ 384).

(13) ينظر: سنن البيهقي 6/ 161،والمغني 8/ 186،185،وتكملة المجموع، 15/ 324.

(14) الجامع لأحكام القرآن 6/ 339.

(15)أحمد بن يوسف الدريويش، الوقف: مشروعيته وأهميته الحضارية.متاح في:
.doc41www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book

(16) عبد الرحمن الضحيان ،الأوقاف ودورها في تشييد بنية الحضارة الإسلامية،متاح في:
/doc5www.al-islam.com/arb/Nadwa/book

(27) للتفاصيل حول مجالات الوقف ومصارفه في القديم راجع حمد بن إبراهيم الحيدري ،مجالات الوقف ومصارفه في القديم والحديث ،متاح فى
.doc -31www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book

(28) عبد الله بن عبد العزيز المعيلي، دور الوقف في العملية التعليمية، ص 718-719متاح في:
www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book 50.doc

(29) للتفاصيل راجع: عبد العزيز بن حمود الشثري،الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية ص 830-834 متاح في: www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book 47.doc

(30) لمزيد من التفاصيل راجع:عبد الله بن ناصر السدحان، الأوقاف وأثرها في دعم الأعمال الخيرية في المجتمع،متاح في http://www.saaid.net/Anshatah/dole/3.htm

(31) للتفاصيل راجع:

- معبد على الجارحى،الأوقاف الإسلامية ودورها في التنمية،مرجع سابق،ص ص 6-11
- على محيى الدين القرة داغى،تنمية موارد الوقف والحفاظ عليها(دراسة فقهية مقارنة)،مجلة أوقاف،العدد 7، السنة 4 ، 1425-2004، ص 16-18

المحاضرات والندوات

نقاط تقاطع في فكر مالك بن نبي
وفكر بعض مدارس الإصلاح في العالم الإسلامي

محاضرة ألقيت في الملتقى الوطني الأول حول فكر العلامة مالك بن نبي
أيام: 11/12/13 أفريل 2007م بتنظيم الاتحاد العام الطلابي الحر
فرع تبسة بالتنسيق مع جامعة تبسة

نقاط تقاطع في فكر مالك بن نبي
وفكر بعض مدارس الإصلاح في العالم الإسلامي

الدكتور: بومعالي نذير
جامعة المدية

قَالَ تَعَالَى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾
الأنفال: 53

(وكل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين فهي كلمة فارغة، كلمة ميتة)
مالك بن نبي

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا خير الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وعلى أزواجه أمهات المؤمنين وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

لقد كان من قدر العالم العربي خاصة والعالم الإسلامي عامة أن خضع ردحا من الزمن تحت وطأة الإستعمار الأوربي البغيض والذي أراد إستعمار الأرض وغصب العرض واستعباد الخلق وسلخهم عن جلدتهم حتى كادوا لا يحسون بالألم ، فما لجرح بميت إيلام كما قال الشاعر، وكاد يحالفه النجاح في مناسبات عديدة وأماكن مديدة من هذا الوطن العربي والإسلامي لولا أن إرادة الله سبقت وسلم أن أنجبت هذه البلاد العربية والبلاد الإسلامية رجالا في المغرب مثلما في المشرق ، فانبروا لتأسيس عمل إصلاحي وفكري لأجل النهوض بهذه الأمة وتحرير الفرد العربي المسلم مما حاق به من ظلم وعبودية من جراء ما سلط عليه من طرف الإستدمار هنا وهناك في الجزائر وفي مصر وليبيا وتونس والمغرب وفلسطين وبلاد الشام ...و كل البلاد العربية والإسلامية، ومحاولة إعادته إلى ثوبه وجلده الذي كاد ينسلخ منه سلخا.

لقد ظل العالم العربي والإسلامي خارج التاريخ ردحا من الزمن ، وفقد شعوره بالألم وكم كان هذا الألم كبيرا.

وقبل ميلاد القرن العشرين سمع من يذكره بمرضه، فلم يلبث أن خرج من سباته العميق ولديه الشعور بهذا الألم، وبهذه الصحوة الخافتة تبدأ بالنسبة للعالم الإسلامي والعربي حقبة تاريخية جديدة يطلق عليها:النهضة أو الصحوة.فليست العبرة بالتسميات بل بالمسميات، وكان على رأس الناهضين والصاحين إن صحت التسمية الإمام محمد عبده والإمام جمال الدين الأفغاني والإمام رشيد رضا والإمام بديع الزمان سعيد النورسي في تركيا...

و قد أثمر عمل وجهد هؤلاء فكانت بداية القرن العشرين بداية مبشرة وفاتحة خير لهذه الأمة فكان أن ظهر جيل آخر ممن يحملون هم إخراج هذه الأمة مما كانت فيه وكان من هؤلاء ولا نزكي على الله أحدا الإمام عبد الحميد بن باديس وتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931م في الجزائر، وكان الإمام الشهيد حسن البنا في مصر يؤسس أيضا عملا إصلاحيا دعويا فكريا فكانت جماعة الإخوان المسلمين ، وكان من بين العلماء والمفكرين أيضا الذين ارتبط اسمهم بالإصلاح الفكري وبالهم الحضاري مفكرنا الكبير موضوع هذا الملتقى الكريم الأستاذ مالك بن نبي فرحمة الله على الجميع.

لم يكن مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا بالمعنى المتعارف عليه، بل كان يمثل "شخص الفكرة"، فهو من أهم رواد مدرسة "إسلامية المعرفة" وإصلاح مناهج الفكر[1].

الأستاذ مالك بن نبي يتيم عصره ومنسي زماننا فقد يكون السبب في ذلك أنه لم يؤسس لعمل جماعي ولم يدرب غيره على حمل فكره من بعده مثلما كان الأمر مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلمائها الذين ورّثوا فكرتهم لأجيال تلتهم وكذا الأمر كذلك لجماعة الإخوان المسلمين في مصر وعلمائها الذين قاموا بتأسيس عمل ضخم ولكن رغم ضخامته فهو يسير بسهولة ويسر لأنه يعتمد على المؤسسات وعلى منهج يرثه اللاحق عن السابق ويورثه لمن يأتي بعده،و لكن ومع ذلك فهو المفكر القدير والإصلاحي الرائد[2]،الذي استطاع أن يرسم نقاط تقاطع واضحة بين فكره وبين فكر هاتين المدرستين الإصلاحيتين الدعويتين ألا وهما:

1. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

2. جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

لقد حاولت في مداخلتي هذه وهي تمثل جهد مقل حصر نقاط التقاطع هذه في الآتي:

أولا:من حيث دوافع العمل الإصلاحي

1/**الاستعمار**:

لقد كان لكل منها دافعا قويا لقيامها أو لتأسيس عملها وكان الدافع المشترك تقريبا بينهم جميعا وغيرهم من الإصلاحيين الدافع الاستعماري ، فجمعية العلماء المسلمين الجزائريين تأسست سنة1931م وكان من بين دوافع تأسيسها احتفال المستدمر الفرنسي بمناسبة مرور100 سنة(قرن)على احتلال الجزائر بالإضافة إلى حالة المسخ التي أراد الفرنسي أن يلحقها بالشعب الجزائري المسلم .

و كانت النفوس في مصر مشحونة ومغتاضة من جراء الإعلان عن سقوط الخلافة الإسلامية ذاك الغطاء الذي كان يمد كل الدول الإسلامية بالقوة والعزة ولكن بسقوطها بدأت تتساقط الدول المنظوية تحت لوائها وقسمت بذلك تركة رجل أوربا المريض(الدولة العثمانية)حاملة لواء الخلافة الإسلامية فنذر الإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله من إحدى مدن مصر نفسه في سبيل إرجاع هذا المجد والعز الضائع فقام مع ثلة من رفاقه وباستشعارهم معنى الأخوة في الإسلام فكونوا ما بات يعرف بجماعة الإخوان المسلمين سنة 1928م ، والتي كان لها تأثيرها الواضح في بلاد العجم مثلما هو هو بلاد العرب.

وأراد مالك بن نبي رحمه الله أن يخرج من ركود جده كما يقول هو والذي لم يكن يشعر بوجود مشكلة أصلا وأيضا الخروج عن الحيرة التي كان يعيشها أباه ومن هم في مثل سنه فكان هذا دافعا لأن تفكر الأمة في النهضة واليقضة من سباتها والتي كان جيله معاصرا لها فكان هذا الجيل كما يقول الأستاذ مالك بن نبي بين قوة سلبية تدعوه إلى السكون والوداعة فهي تلبي رغبات النفس الميالة إلى السهولة ، وبين قوة إيجابية تحفزه للعمل والكد وتحدي الصعاب والقيام بالواجب في سبيل النهوض بالأمة[3] ، وكان من

أوجب الواجبات وحال الجزائر كما يعرفها الجميع ساعتئذ مناجزة الإستدمار الفرنسي- وبكل الوسائل والطرق الفعالة ، فقد كان يؤمن بالكفاح القلمي الفكري المسلح وأنه لا ينقص في أهميته وفعاليته عن الكفاح المسلح بالمفهوم الكلاسيكي،فقد كان يرى رحمه الله تعالى بأنه لم نصل إلى فهم صحيح للاستعمار بل وقد أخطأنا في فهمه ، فهو لا يرى مقاومته بالسلاح وفقط ، بل وبالفكر أيضا كما سبق وأن ذكرت ، وقد تكون المقاومة الفكرية مع توفر قوة الإرادة أجدى وأنفع في بعض المنازلات ، وأول ما يجب التفكير به قبل منازلة المستعمر بالسلاح هو إثارة القضية في أذهان بني جلدتنا أنفسهم ، فلا يمكن لإنسان يرى أن الاستعمار فتح للبلاد والآخر يراه أمرا محتوما عليه وقدر مقدورلا يمكن لمن كان ذهنه مشبعا بمثل هذه الأفكار الانهزامية والأطروحات المبطنة مناجزة الاستعمار، فهو يرى ضرورة تصحيح هذه الصورة الذهنية قبل البدء بمناجزته ومقاومته فإذا تحقق هذا الشرط فإنه لا أحد يمكنه الوقوف لإفشال المسيرة وإتمامها مرهون بمدى وضوح وصفاء هذه الصورة بذهن المتلقي[4].

2/تصحيح المفاهيم

لقد سادت فوضى كبيرة في المفاهيم والمصطلحات ولف الكثير منها الغموض وفي كل الميادين السياسية والثقافية والدينية...هذه الفوضى التي كان المستفيد الأول منها هو المستعمر وهذا لضرب الجماعة بعضها ببعض،و هي في ذات الوقت نتيجة حتمية لوجوده فهو الذي قام بخلط المصطلحات والمفاهيم وحتى القيم لضمان بقائه مدة أطول.

فكانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الإمام عبد الحميد بن باديس تحارب ما دخل على الدين من بدع وترهات الدراويش والصوفية المبتذلة التي ما أنزل الله بها من سلطان والتي كانت ترى بأن الاستعمار الفرنسي قدرنا ولا مفر لنا منه.

وكانت في الوقت ذاته جماعة الإخوان المسلمين في مصر بقيادة الإمام حسن البنا تحاول جاهدة أن تؤسس لفهم شامل للإسلام وأنه دين ودولة ومصحف وسيف وأنه كل لا يتجزأ وأنه لا يقتصر على ميدان دون غيره ردا على من كانوا يقولون بأنه لا سياسة في الإسلام[5].

وكان الأستاذ مالك بن نبي يقول :"إنه ينبغي لنا أولا أن نحدد كلا من المفهومين ـ وكان يقصد الثقافة والسياسة ولكن هذا لا يمنع من تعميم فكرته هذه على كل ما لصقت به شائبة شوهته من مختلف المفاهيم ـ تحديدا علميا مستقلا في ذاته" وهذا يعبر بوضوح على مدى الغموض الذي كان معاشا آنذاك وفوضى المفاهيم في ظل سلطة استعمارية والتي كانت توظف هذه المفاهيم المقلوبة أحيانا والمغلوطة أحيانا أخرى حسب غايات وأهداف تخدمها[6]، وكان يؤكد على تصحيح هذين المفهومين(الثقافة والسياسة) وضبطهما لكونهما مرتبطين ببعضهما البعض فلا وصول عنده إلى التغيير الذي كان ينشده إلا بإصلاح يبدأ على المستوى الثقافي وينتهي إلى الإصلاح السياسي ، فلا يتصور إنسان مستعمر منزوع الحرية أن ينطلق إلى آفاق التغيير والمساهمة في مسيرة العالم وأن تكون له قدم راسخة وفكرة مؤثرة فيمن حوله[7].

3/الطموح وإرادة التمكين للدين

و مضمون هذه النقطة هو طموح كل رواد الحركة الإصلاحية في الوطن العربي والإسلامي آنذاك بمحاولة إرجاع الإسلام والقيم الإسلامية إلى الروح الخاوية لأفراد الأمة الذين إبتعدوا عن روح الإسلام ، كما كانوا يطمحون إلى إرجاع الإسلام إلى مثل ما كان عليه أيام مجده الأول ، فلقد أرادت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أن ترجع الفكرة الإسلامية إلى النبع الصافي أيام النبي صلى الله عليه وسلم بتنقيته مما علق به من شوائب وأدران ، كما كان طموح الإخوان المسلمون في مصر ـ يصل إلى حد تحكيم الإسلام وتمكينه من جديد في تسيير الحياة اليومية للفرد المسلم.

و كان الأستاذ مالك بن نبي طموحا باسمه وباسم شعبه عندما يتكلم عن الموضع الذي سيناله شعبه في المجمع العالمي[8]كما يسميه رحمه الله تعالى، وبالتالي فهو يسأل عن الدور الذي يجب أن تحضى ـ به الشعوب العربية والإسلامية عموما في المساهمة في الحضارة الإنسانية فقد أصبح لزاما على كل شعب أو أمة أن تقدم للإنسانية ما تملك حتى تنال المكانة المرجوة بين شعوب العالم وهذا بمقدار ما يقدمه لها ، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَٰسِقُونَ ﴾[9]، فكان الطموح هو أن لا يبقى الإسلام كدين صالح للدنيا والآخرة

على هامش الحضارة الإنسانية بل أرادوا له أن يكون الركن الأساس لهذه الحضارة والتي لا قيام لها إلا به ، لا يريدون للإسلام وللمبادئ الإسلامية أن تبقى على هامش التاريخ لا تؤثر فيه ولا تساهم في صناعته ، يقول مالك بن نبي :"هل في أنفسنا كعرب وفي أرواحنا كمسلمين منبع ينبع منه خير للإنسانية؟"، ثم يجيب على هذا السؤال بقوله:"...يجب أن يكون في نشاطنا شيء تعترف به الإنسانية كحاجة من حاجاتها ، شيء يضمن لنا مركزا كريما في المجتمع العالمي"[10].

و كان الدافع النفسي والذاتي هؤلاء المصلحين جميعا هو ما وعوه من كتاب الله عز وجل ومن سنة النبي ﷺ، فكانوا مدفوعين بدافع حب الخير للإنسانية الذي حث عليه الإسلام وهذا سدا لحاجة من حاجات الإنسانية المتعددة وبهذا فقد استطاعوا أن يموقعوا الإسلام كلبنة من لبنات البناء الإنساني ،قال تعالى:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[11]، وبالتالي فقد زاوج هؤلاء المصلحين بين مؤثرين قويين ، الأول هو الانتماء لحضارة الإسلام والمؤثر لثاني هو الرغبة الشخصية في التطور واللحاق بركب الدول المتقدمة.

ثانيا:من حيث خصائص ومرتكزات العمل الإصلاحي

لابد لكل عمل ذي بال ممنهج ومراد له النجاح من خصائص ومرتكزات تميزه عن غيره ، ولقد كان لأفكار الإصلاحيين والمفكرين أيضا خصائص تميز فكرتهم عن غيرها من الأفكار ، ولكن هذا لا يمنع من وجود نقاط تقاطع أيضا في خصائص العمل الإصلاحي المراد تنفيذه وهذا يرجع بالأساس الأول إلى الخصائص التي تشترك فيها الإنسانية كلها فلا غرابة إن وجدنا دعوات إصلاحية مختلفة تشترك في بعض الخصائص ، ولا يجب أن تكون هناك غرابة البتة إذا ما كانت هذه الحركات الإصلاحية ذات منطلقات ومصبات فكرية واحدة ، وهي منطلقات ومصبات ذات روح إسلامية، وعليه فقد اشتركت فكرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفكرة جماعة الإخوان المسلمين ، وفكرة مالك بن نبي في الانطلاق الحضاري والإصلاحي في خصائص ومرتكزات عدة منها:

1/الشمولية:

فلقد كانت فكرة جمعية العلماء المسلمين الإصلاحية فكرة شاملة لمناحي الحياة كلها، فقد عملت في الجانب الاجتماعي وفي الجانب الثقافي وفي الجانب السياسي، وكذلك جماعة الإخوان المسلمين فقد كانت فكرتها قائمة على الشمولية وعدم التفريط في أي ناحية من نواحي العمل الممكن خوضه ، فكانت تدعو إلى فهم شامل ومتكامل للإسلام وبأنه عقيدة وعبادة وأخلاق ونظام اجتماعي ودعوة وجهاد وهو دين ودولة، كما كانت ترى وجوب شمولية التربية والتنشئة الاجتماعية للفرد المسلم (تنشئة فكرية وعلمية وروحية إيمانية وأخلاقية سلوكية وحركية دعوية)[12]، كما كانت تدعو إلى شمولية الأهداف بداية من اهتمامها بالفرد مرورا بالأسرة ووصولا إلى تنشئة المجتمع تنشئة صالحة تستطيع من خلاله تحرير أراضي المسلمين فهي تسعى باختصار كما سبق وأن أشرت إلى تحيق أهداف الإسلام شاملة غير منقوصة، وهذا لا يتأتى لها بطبيعة الحال إلا باستخدام كل الوسائل الممكنة والمشروعة فلا تقتصر على إلقاء المواعظ والدروس الحماسية التي تلهب بها الجماهير المتعطشة للإسلام ولا على القوة التي قد تلقى بها في متاهات هي في غنى عنها وقد مس الشمول أيضا عندها حتى المكان فهي تحاول جاهدة أن توصل فكرتها إلى كل شبر من الأرض وأن لا يكون محصورا في جهة منها فقط ، مستأنسة بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ الأنبياء: ١٠٧ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[13]، وكذا الشمول في الزمان بأن لا يتوقف عملها في وقت من الأوقات، وأخيرا يعني الشمول عندها أيضا شمول الإنسان الذي هو مدار هذه الفكرة والمعول عليه في إنجاحها ، والمراد هو أن تشمل دعوتها كل الناس لقوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾[14].

و قد كانت الشمولية في فكر الأستاذ مالك بن نبي واضحة جلية فلقد تمكن مالك بن نبي رحمه الله من أن يحقق الفهم الشامل لمشكلات العالم الإسلامي مستوحيا ذلك من مرجعية الإسلام والواقع الاستعماري، فكان مشروعه لبنة أساسية في صياغة

المشروع الحضاري الإسلامي، ونحن نرى نتائجه في الصحوة الإسلامية المعاصرة، فهو امتداد تاريخي على مستوى الأفكار في الحاضر[15].

لقد أراد أن يكون شاملا في فكره وفي تناوله لقضايا وهموم الوطن حسب المكان ، فهو يتحدث عن المجتمع العربي والإسلامي بمحاولته لمعالجة المظاهر المرضية ومنها فهو يحاول نقل هذا العالم المتخلف إلى مصاف الدول الصانعة لمجد العالم والوصول بها إلى مستوى المشاركة في المسيرة العالمية، هذا الشمول في المكان الذي جعله يتحدث عن فلسطين بين الفينة والأخرى وعن هموم كل العالم العربي وما كان يعانيه من جهل وتخلف وانتشار الأفكار البالية فيه، لقد كان شموله في عالم الأفكار فهو يتكلم عن الثقافة مثلما يتكلم عن التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة، يتكلم عن الشيخ الطاعن في السن وعن الشاب المتحمس المقبل على الدنيا.

2/العالمية

فالأستاذ مالك بن نبي يأتي ضمن قائمة رواد الإصلاح في العالم الإسلامي فقد جاء بأفكار عميقة لأجل النهوض الحضاري من خلال رؤية تنطلق من الإسلام متماشية مع روح العصر والعلم، فتركز جهده الفكري على القضايا الأساسية التي تشغل الإنسان المسلم أينما كان دون الاقتصار على قطر أو إقليم بعينه، لذلك جاءت أفكاره عابرة للحدود، وقافزة فوق حواجز الزمن، وفي إطار كلي بعيدا عن التجزئة والتفتيت،إنها النظرة العالمية في فكر الأستاذ مالك بن نبي.

لقد دأب مالك بن نبي في أفكاره أيضا مؤكدا على ضرورة خروج الفكر الإسلامي في حل مشكلات العالم الإسلامي من الخصوصيات المحلية ومن الذاتية المنغلقة إلى رحابة عالمية الدعوة والحضارة الإسلامية للمساهمة ليس في بناء المجتمع المسلم وحسب بل وفي بناء الحضارة الإنسانية كي يكون لبنة من لبناته ، بل واللبنة الأساس فيها، فكان يرى رحمه الله أن عالمية الإسلام شرطها مقاومة القابلية للاستعمار وتصحيح مسار الحضارة الإنسانية مع وجوب إدراك أن قضية العالم الإسلامي هي قضية بناء حضارة بالأساس[16].

و إذا جئنا إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فها هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بشمولية وبعالمية فكره وبفهمه للإسلام ولمعاني الأخوة الإسلامية متمثلا في ذلك قول النبي ﷺ فيما يرويه عنه النعمان بن بشير رضي الله عنه حين قال:قال رسول الله ﷺ "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[17].

إنها وحدة الدين ووحدة اللسان ، والتي يقول عنها الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله :"الأمة الجزائرية هي قطعة من المجموعة الإسلامية العظمى من جهة الدين وهي ثلة من المجموعة العربية من حيث اللغة التي هي لسان هذا الدين ...فالأمة الإسلامية بهذا الدين وبهذا اللسان وحدة متماسكة الأجزاء يأبى لها الله أن تتفرق وإن كثرت فيها دواعي التفرق ويأبى لها دينها وهو دين التوحيد إلا أن تكون موحدة"[18]، فلا يمكن أن يكون هذا الكلام وطبيعة هذا الاستشهاد إلا من قبيل عالمية هذه المدرسة الإصلاحية الباديسية.

و عند جماعة الإخوان فهي من أهم موجبات ومرتكزات العمل عندهم كون الإسلام دينا عالميا لقوله تعالى:﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[19]، ولعالمية الأمة ، فالأمة الإسلامية واحدة في الأرض جميعا لقوله تعالى:﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾[20]،و لعالمية أهداف الإسلام ، ولعالمية المؤامرة على هذه الأمة ،بالإضافة إلى أن أعباء العمل الإسلامي تفرض العالمية ، فهذه مبررات الأخذ بمبدأ العالمية في عمل حركة الإخوان المسلمين، هنا نجد التقاطع واضح بين فكر هذه الجماعة وفكر الأستاذ مالك بن نبي حسب ما تقدم ذكره.

3/إيثار العمل عن الدعاية والإعلام

لقد كان من خصائص حركة الإخوان المسلمين في مصر إيثار العمل والإنتاج على الدعاية الفارغة المستنزفة لطاقات الأمة الإسلامية وهذا خشية أن تصاب الأعمال

بالرياء ولأجل عدم هدر الطاقات في دعاية مغرضة وإعلام زائف، ولذلك حققت ما حققت وفي ظرف وجيز.

لقد كانت دعوة الإخوان المسلمين رافضة لبعض أساليب وطرق الإصلاح مثلما كان الحال مع مالك بن نبي الذي ثار في وجه بعض هذه الأساليب في الجزائر آنذاك ، وفي ذلك يقول الإمام حسن البنا:"أيها الشباب: يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين جمعة دراويش قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبادات الإسلامية ...و لكنهم آمنوا به عقيدة وعبادة ووطنا وجنسية وخلقا ومادة وثقافة وقانونا وسماحة وقوة واعتقدوه نظاما كاملا يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة وينظم أمر الدنيا كما ينظم الآخرة"[21].

إن منهج حسن البنا في التربية والإصلاح والذي ابتعد فيه عن الدعاية المغرضة المضيعة للوقت والجهد قد أعطى ثمارًا ضخمة على أرض الواقع، حيث أنشأت الحركة مؤسسات اقتصادية واجتماعية ، وشاركوا في العمل الجهادي في فلسطين وحرب قناة السويس . كما أن تربية حسن البنا تطابقت مع منهج الإسلام وذلك سر نجاحها. وهذا عين ما كان يفكر فيه مالك بن نبي رحمه الله تعالى، ففي إحدى كتاباته يرسم لنا مالك بن نبي صورة لهذه الحالة المرضية، ففي الثلاثينيات من القرن الماضي -عندما كان مالك ما يزال صبيًّا- نجح المستعمرون في تحويل الشحنة الإيمانية إلى منابر كلامية، ويقول مالك واصفا أحد هذه المنابر: إن رجلا جزائريا طلب أن يتكلم وظل يصيح أريد أن أتكلم، وكلما اعتلى شخص آخر المنبر ظل يصيح صاحبنا: أريد أن أتكلم، وأخيرا سمحوا له أن يعتلي المنبر فصعد وفي يده مكنسة وهتف قائلا: أريد أن "أكنس" الاستعمار من الجزائر كما أكنس التراب بهذه المكنسة، ثم هبط من المنبر ووجهه مطمئن باسم كله رضا، لقد قام بدوره في مقاومة الاستعمار بهذا المشهد، وحول الشحنة الإيمانية إلى شحنة كلامية ضاعت في الهواء، ولم يبقَ شيء نقدمه للأوطان في المعارك الحقيقية ولم يخرج الاستعمار إلا بعد أن تعافت الجزائر من هذه الحالة وأيقنت بأن خروج المستدمر الفرنسي يستحيل أن يكون بالمكنسة التي ذكرها صاحبنا، فكان قوله تعالى:﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ

مِن وَالٍ ﴾[22]،و قوله تعالى أيضا:﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾[23] نقطة ارتكاز هامة في منظومته الفكرية[24]،و هو يذكر بذلك بالمثل العربي القائل:"حال رجل لألف رجل أبلغ من مقال ألف رجل لرجل" فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي[25].

وحتى نعرف موقع مشروع مالك بن نبي من "مشروع" الحركة الإصلاحية لابد من عرض رؤيته لها وتقييمه لحصادها فبالرغم مما أقره مالك بن نبي للحركة الإصلاحية من تجديد للقيم الإسلامية، ومن إنجازات فكرية مهمة إلا أنه يسجل عدم استطاعتها المساس بأصل الداء واقتصارها على الأعراض المرضية فحسب فبقيت في دائرة التشخيص بعيدة عن طرح البدائل فابتعدت في نظره عن البناء والتوجيه ببقائها مدافعة ومبررة لمذاهبها وأرائها مع حشد الأدلة لهذا التبرير أو ذاك وضاع بين هذه التبريرات وتلك الحجج حلم سماه مالك بن نبي حلم الحضارة[26].

لم تكن للحركة الإصلاحية قديما نظرة شاملة لمشاكل العالم الإسلامي، فذهب كل مصلح إلى وصف الوضع الراهن تبعاً لرأيه أو مزاجه أو مهنته وتخصصه. فرأى رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما قد رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ...الخ ، على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض بل يتحدث عن أعراضه.

إن ما ينقص الفرد المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً ، بل إنه أكثر من ذلك يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً ويقولون كلاماً منطقياً من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط ولكنهم لا يفعلون في الغالب.

4/الإنسان أساس التغيير

فلإنجاح التغيير المنشود يجب أن نحققه أولاً في أنفسنا وإلا فإن الفرد المسلم لن يستطيع إنقاذ نفسه فما بالك بإنقاذ مجتمعه ومن ثم أمته، فالتغيير يقتضي تغيير ما في النفوس أولاً ،لقوله تعالى:﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ

مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾[27]، ولقوله تعالى أيضا: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[28]، فيجب على الفرد المسلم أن يحقق شروطاً ثلاثة هي:

1. أن يعرف نفسه.

2. أن يعرف الآخرين ، وأن لا يتعالى عليهم وأن لا يتجاهلهم.

3. ويجب عليه في الشرط الثالث أن يعرِّف الآخرين بنفسه وبصورة محببة ، صورة يقول عنها الأستاذ مالك بن نبي تلك الصورة التي أجريت عليها كل عمليات التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للاستعمار والتخلف وأصناف التقهقر.

و في المقابل كانت جماعة الإخوان المسلمين تربي أبناءها والمنتمين إليها على مبدأ:[أعرف ربك وأصلح نفسك وأدعو غيرك][29].

فالفرد هنا عند مالك بن نبي وعند حسن البنا هو الهدف وهو نقطة البدء في التغيير والبناء والحل الوحيد منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالة ومستغنيا بفكرة[30]، وعلى هذا الفرد أن يقدم الواجب قبل أن يطالب بالحقوق ،فأداء الواجب هو الكفيل الوحيد بالحصول على الحقوق ، فإذا أردت أن تصلح أمر الدولة أصلح نفسك[31].

خاتمة

يرى مالك بن نبي بأننا قد أدمنا العجز، وحجتنا أن التحدي عظيم ولا نملك أن نواجهه،و الهدف ضخم فلا يمكن أن نحققه والسبب هو أننا في الغالب نصنع لأنفسنا هدفا ضخما، ثم نعتذر عن تقاعسنا لضخامة الهدف، والأصل أن نحدد الأهداف قريبة المنال، ثم نصعد منها إلى ما بعدها، ولكننا رضينا بهذه اللعبة الخبيثة، نضحك بها على أنفسنا ونزعم أن الأهداف أكبر منا ومن إمكاناتنا وتحتاج إلى دفعة نبوية، فلابد من ما يسميه الإخوان في دعوتهم بالمرحلية في العمل الإسلامي وهي التدرج بداية من رسم الأهداف المراد تحقيقها فلا يمكن أن نزرع حقلا كبيرا ببذرة واحدة ، بل يجب أن نسدد ونقارب كما أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم،مع التدرج في خطوات تحقيق هذه الأهداف دون حرق للأشواط ، وهذا تأسيسا لما يسمى بسياسة النفس الطويل، فالحركة تعي جيدا أن أهدافها كثيرة وطريق تحقيقها شاق وطويل فهي

ضد التهور وحرق الأشواط متمثلة في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم:"إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"

الهوامش

1)أنظر: د.نصر عارف: مقال "هندسة البناء الحضاري عند مالك بن نبي" مجلة الفكر الإسلامي، نشرة تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ملف العدد :الحضارة ـ ذوالقعدة 1414هـ أفريل1994م.

2)هناك الكثير من المفكرين الإسلاميين من صنفوا مشروع مالك بن نبي ضمن الحركة الإصلاحية كالأستاذ غازي التوبة في كتاب "الفكر الإسلامي المعاصر"، والدكتور أسعد السحمراني في كتابه "مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا" والشيء نفسه فعله بعض المستشرقين كـ"لوي غاردي" مثلا.

3) مالك بن نبي .تأملات.دار الفكر،دمشق ـ سوريا،1985م 1405هـص:16 وما بعدها.

4) مالك بن نبي .الفعالية.محاضرة ألقيت في بيروت، سنة:1959م.

5) مازن فروخ.ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا.المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر،بيروت ـ لبنان ،ط1، 1406هـ/ 1986م، ص:09.

6) مالك بن نبي .تأملات. مرجع سابق، ص:21 وما بعدها.

7) مالك بن نبي.الظاهرة القرآنية.دار الفكر، دمشق ـ سوريا ، 1985م ، :20.

8) المجمع العالمي: كلمة المجمع تشبيه بالمجمع وهو بناية ضخمة بوسط القاهرة بميدان التحرير، سميت بهذا الاسم لجمعها جل الإدارات والمصالح الحكومية المصرية وقد استعارها مالك بن نبي محاولة منه لتوضيح المعنى.

9) سورة آلـ عمران ،اية:110.

10) مالك بن نبي .تأملات.مرجع سابق، ص:213.

11) سورة آلـ عمران، آية:104.

12) مازن فروخ.ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا.مرجع سابق،ص:46 وما بعدها.

13) سورة الأنبياء:آية 107.

14) سورة الأعراف: آية 158.
15)طه جابر العلواني.مالك بن نبي وحركة التجديد الحضاري.الشروق الثقافي، ملحق جريدة الشروق العربي،العدد 15،ص:24.
16)أسعد السحمراني. مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا. ، ط2، دار النفائس، بيروت ـ لبنان، 1986 م، ص 136.
17)أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب برقم:4685.
18)من مقال للشيخ البشير الإبراهيمي نشر بجريدة السنة العدد الرابع يوم :6 محرم 1352هـ/ 1933م ،أنظر/ آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ،ج3،ص:107.
19)سورة الأعراف آية: 158.
20)سورة المؤمنون: آية:52.
21)حسن البنا.مجموعة الرسائل.ج2،مكتبة رحاب ، الجزائر،ص:125.
22) سورة الرعد:آية:11.
23)سورة الأنفال،آية:53.
24)جودت سعيد .حتى يغيروا ما بأنفسهم.ط1،المطبعة العربية ـ الجزائر،1990م ،ص:11 وما بعدها.
25)مالك بن نبي .وجهة العالم الإسلامي. ط2 ، دار الفكر، دمشق ـ سوريا ، ص 73
26)محمد أبو القاسم حاج محمد.مناهج التغيير والحركات الإسلامية. ، بحوث ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر المنعقد في دولة الكويت (من 24 الى 62 يناير 1994م) ص:367.و أيضا: مالك بن بني.وجهة العالم الإسلامي.ترجمة :عبد الصبور شاهين ،دار الفكر، دمشق ـ سوريا ،ص:60 وما بعدها.
27)سورة الرعد ، الآية : 11
28)سورة الأنفال ،الآية:53.
29)مصطفى مشهور.طريق الدعوة.دار،سنة:1399هـ/ 1979م،ص:136 وما بعدها.
30) مازن فروخ.ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا.مرجع سابق ،ص:21.
31) جودت سعيد.مذهب ابن آدم الأول.ص: 14و ما بعدها.

قراءة في كتاب:

البعد الديني في السياسة الأمريكية
تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني

تأليف: الدكتور الحسن يوسف

تمهيد

كتاب الدكتور الحسن يوسف الموسوم : " البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي- الصهيوني ..دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية " هو كتاب قيم كتبه صاحبه عن تجربة وممارسة، خاصة وانه حائز على دبلوم الدراسات العليا في إدارة الأفراد من جامعة عين شمس، وعلى الماجستير في العلاقات الدولية من الجامعة الأمريكية بواشنطن،، وعلى الدكتوراه في العلوم السياسة من جامعة القاهرة ويعمل في السلك الدبلوماسي لدولة الإمارات العربية المتحدة منذ عام 1972.

وفي نظري فإن هذا الكتاب جدير بالقراءة إذ يمكن القارئ الكريم من الفهم والإجابة عن السؤال الحساس التالي : **ما هو السر في الدعم غير المشروط من طرف الولايات المتحدة الأمريكية للسلطة الصهيونية في فلسطين والانتصار لها باستمرار وهي تدرك تمام الإدراك أن إسرائيل ظالمة دائما وغير مظلومة ؟**

وبالإمكان الإجابة عن السؤال المطروح بتلخيص أفكار الكاتب في النقاط التالية :

1- **الهدف من الكتاب :**

يحدد المؤلف الهدف من كتابة هذا الكتاب فيقول : " وأخيرا إن كان لي ما أتمناه في هذا المجال، فهو أن ينبه هذا الكتاب قيادات الفكر والعمل العام في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي إلى خطورة هذه الحركة المسيحية الأصولية، وأن يثير اهتمام الباحثين ووعيهم بها وبعلاقاتهم بالصراع العربي الصهيوني .وأن يكون لنا عونا في رؤيتنا المستقبلية وفي تعبئة أمتنا لمواصلة الصراع وتهيئة متطلباته. " ص15.

2- **تاريخ العلاقات بين المسيحيين واليهود :**

يبين الكاتب تاريخيا كيف بدأت العلاقات تتوطد بين المسيحيين واليهود كما يلي:

- (لما تم في حدود عام 1492- طرد اليهود من إسبانيا وهجرتهم إلى فرنسا وهولندا وإنجلترا وغيرها ..أخذوا في تشكيل طبقة اقتصادية ماهرة وثرية وبخاصة في مجال التجارة الخارجية، مما أغرى إنجلترا ودولا أخرى على الاستعانة باليهود للاستفادة من شبكة علاقاتهم التجارية الممتدة عبر أوربا فيما بعد. ثم بدأ تاريخ العلاقات المسيحية اليهودية مرحلة جديدة مع بروز حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر، حين تداخلت في هذه الحركة أساطير صهيونية، وتسربت إليها عبر التفسيرات الحرفية للتوراة، وساعد على تناميها دوافع سياسية واجتماعية واقتصادية عديدة . وجاءت البروتستانتية (التي ما كانت لتنمو من دون معرفة كتاب العهد القديم Old Testament، وهو الكتاب المقدس لدى اليهود والمسيحيين على حد سواء) لتسمح لأتباعها بحقهم المتساوي في فهم الكتب المقدسة وعارضت الكنائس الأخرى التي تعتبر فهم هذه الكتب حكرا على رجال الكنيسة .ص21

وهكذا أخذت أوروبا تتعرف على تاريخ اليهود من خلال هذه التوراة وأسفارها التي تحوي أساطير وأشعارا وأمثالا ونبوءات وقصص أنبياء بني إسرائيل وملوكهم وأسباطهم وتعاليمهم وطقوسهم الاجتماعية والمدنية والدينية ونفيهم وخروجهم من مصر وفلسطين وحروبهم وأغانيهم ومراثيهم. وأكثر من ذلك، فقد أصبحت فلسطين، في قراءات الكنائس ومواعظها، وفي العقل المسيحي في أوربا البروتستانتية، الأرض اليهودية، وصار اليهود شعب فلسطين الغرباء في أوربا والغائبين عن وطنهم، والعائدين إليه في الوقت المناسب.. صارت هذه الفكرة (فكرة فلسطين كأرض يهودية) شائعة وشعبية، بعد أن كانت فلسطين في الفكر الشعبي الأوروبي معروفة بأنها الأرض المقدسة المسيحية، والتي من أجلها أعلنت الحروب الصليبية ضد العرب والإسلام.ص22-24

- أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد انتشرت فيها التقاليد والقناعات التوراتية وتفسيرات العهد القديم منذ البداية الأولى لاستيطان الأوروبيين العالم الجديد " The New World " خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، وذلك عن طريق المسيحيين البيوريتانيين " التطهريين Puritans " الذين كانوا أول المهاجرين من إنجلترا إلى المستوطنات الأمريكية، وكانوا من قبل في إنجلترا قد صنفوا أنفسهم أبناء إسرائيل، واستخدم بعضهم اللغة العبرية في صلواته، وذهب بعضهم إلى حد اعتناق اليهودية .

وقد سمح لليهود ببناء محافلهم الدينية في وقت مبكر إثر هجرتهم إلى العالم الجديد الأمريكي .وتم لهم ذلك قبل أن يسمح البروتستانت البيوريتانيون المسيطرون على معظم المستوطنات الجديدة لطائفة الكاثوليك في بناء كنائسهم .

كما حمل البيوريتانيون معهم اللغة العبرية، وبخاصة من تخرج منهم في كلية إيمانويل في كمبريج .فدخلت هذه اللغة ومعها الدراسات اليهودية في برامج جامعة هارفارد Harvard Universityالتي أنشئت في عام 1636 . وكانت اللغة العبرية من بين الموضوعات الإجبارية في هذه الجامعة حيث لا يمكن قبول الطالب فيها إلا إذا كان قادرا على ترجمة النص العبري الأصلي للتوراة إلى اللاتينية. وقد قدمت أول دفعة طلابية تخرجت في جامعة هارفارد عام 1642 أطروحة جامعية بعنوان" العبرية هي اللسان الأم "ص38

وهكذا صار المستوطنون البيوريتانيون بحسب كلمات أحد المؤرخين "Reuben Fink، النموذج الروحي للعهد القديم العبري .وقد أسموا أنفسهم " أطفال إسرائيل Children of Israel " في طريقهم إلى الأرض الموعودة"، واحتفلوا بيوم السبت كيوم راحة لهم .ص38

- وهناك طائفة مسيحية بروتستانتية أخرى هي الطائفة المورمونية التي استقرت عند هجرتها إلى العالم الجديد في ولاية يوتاه Utah وزعمت أنها تاهت في صحراء أمريكا العظيمة كما تاه اليهود في صحراء سيناء، نجدها تروج لأطروحات البروتستانتيين الأصوليين المتعلقة بإعادة اليهود إلى الأرض الموعودة كمقدمة للعودة الثانية للمسيح . ولقد نشرت صحيفة " جيروزالم بوست Jerusalem Post " حديثا للحاخام الأمريكي غولدشتاين جاء فيه : " لقد بعث مؤسس الكنيسة المورمونية " جوزيف سميث Joseph Smith " تلميذه" أورسون هايد " إلى القدس عام 1840 من أجل تسهيل نبوءة بعث إسرائيل .ص39

– وبالإضافة إلى طائفتي البيوريتانيين والمورمونيين ساهم أفراد وجماعات أخرى من الولايات المتحدة الأمريكية في حملات من أجل إقامة مستوطنات يهودية في فلسطين تمهيدا للعودة الثانية للمسيح :

- فهذا ووردر غريسون Warder Gresson– أحد قادة البروتستانتية في أمريكا يتعاطف مع الأفكار الصهيونية المتعلقة باليهود كشعب وبوطنهم الموعود في فلسطين– يهاجر إلى فلسطين ويعمل على إعادة تأسيس وطن قومي لليهود فيها،

ويقوم بإنشاء مستوطنة زراعية يهودية لتدريب المهاجرين اليهود على شئون الزراعة والإنتاج الزراعي ".

● وهذه السيدة " كلورندا ماينور Clorinda Minor " – زوجة أحد كبار التجار في مدينة فيلادلفيا – تقود مجموعة من رجال الدين المسيحي للهجرة إلى فلسطين عام 1850 .وملكت مساحات شاسعة من الأراضي، ووهبتها لمنفعة إقامة مستوطنات يهودية، من بينها مستوطنة " جبل الأمل " بالقرب من تل أبيب، وعاشت مع آخرين هناك عدة سنوات انتظارا للعودة الثانية للمسيح .

● وهذا الرئيس الأمريكي " جون آدامز John Adams " (1767-1848) أول رئيس أمريكي يدعو إلى استعادة اليهود وطنهم وإقامة حكومة مستقلة لهم ، ويكتب رسالة إلى الصحفي الصهيوني مانويل نوح عام 1818 يقول فيها : " أتمنى أن أرى ثانية أمة يهودية مستقلة في يهودا " ص40

● وهذا الرئيس جيمي كارتر يعلن عام 1976 عن شعاره وإيمانه بعقيدة الولادة ثانية كمسيحي " Born Again "، وعن إدانته لمن يتهم اليهود بقتل المسيح ب"اللاسامية" .وكانت إنجازات عهد الرئيس كارتر لمصلحة إسرائيل كثيرة من أهمها : دوره المباشر في اتفاقات كامب ديفيد الموقعة بين جمهورية مصر العربية وإسرائيل في سبتمبر 1978، وتزويده إسرائيل بمساعدات عسكرية واقتصادية أكثر من أي رئيس أمريكي قبله...فقد تسلمت إسرائيل في عهده 10 مليارات دولار، وهي نصف ما تسلمته طوال تاريخها، وكان أول رئيس أمريكي يؤسس لجنة رئاسية في عام 1978 لموضوع الهولوكوست أو حرق اليهود في العهد النازي تسمى President Commission on the Holocaust . كما كان أول رئيس أمريكي يضغط باتجاه فرض قانون أمريكي لمناهضة أنظمة المقاطعة العربية لإسرائيل في عام 1977، بعد أن رفض كل من الرئيسين الأسبقين نكسون وفورد مواجهة المقاطعة العربية لإسرائيل .ص84

وفي مارس 1979 تحدث الرئيس الأمريكي كارتر أمام الكنيست الإسرائيلي قائلا : (لقد آمن سبعة رؤساء أمريكيين وجسدوا هذا الإيمان، بأن علاقات الولايات المتحدة الأمريكية مع إسرائيل هي أكثر من علاقة خاصة، بل هي علاقة فريدة، لأنها متجذرة في ضمير وأخلاق ودين ومعتقدات الشعب الأمريكي نفسه ...لقد شكل

إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية مهاجرون طليعيون، ونحن نتقاسم تراث التوراة) .ص76

• وهذا الرئيس الأمريكي رونالد ريغان في حديث دار بينه وبين المدير التنفيذي للوبي الإسرائيلي (الايباك) يقول : " حينما أتطلع إلى نبوءاتكم القديمة في العهد القديم، وإلى العلاقات المنبئة ب" هرمجدون Armageddon "، أجد نفسي متسائلا عما إذا كنا نحن الجيل الذي سيرى ذلك واقعا ولا أدري إذا كنت قد لاحظت مؤخرا أيا من هذه النبوءات، لكن صدقني، إنها قطعا، تنطبق على زماننا الذي نعيش فيه ". ويقول الصحافي الصهيوني " وليام سفاير " في مقال له: (إن الرئيس " ريغان " تحدث أمام مجموعة من من القيادات اليهودية في مدينة نيويورك قائلا : إن إسرائيل هي الدولة الديمقراطية المستقرة الوحيدة التي نستطيع الاعتماد عليها في البقعة التي يمكن أن تحدث فيها هرمجدون) .ص174

ولعلم القارئ الكريم فإن هذه الخرافة اللاهوتية المسماة هرمجدون التي يؤمن بها رئيس أقوى وأغنى دولة في العالم، مثلما تؤمن بها الحركة المسيحية الأصولية تقول : " إن العصر الحالي محكوم بالشيطان .وإن الوقت قد اقترب عند نهاية العالم حينما تغزوا جيوش السوفيات وإيران والعرب والأفارقة والصين دولة إسرائيل .وستباد جيوش الغزاة بواسطة قنبلة ذرية .وسيموت الملايين من الإسرائيليين.أما المتبقي منهم فإنه سيتم إنقاذه لكي يقبل يسوع كمسيح له ". وطبقا لهذه النظرية" فإن المؤمنين بالمسيحية والمتنصرين من اليهود، سوف يتم رفعهم جسديا من على الأرض، ليتوحدوا في السماء مع المسيح .ثم سيعود المسيح إلى الأرض بجيش من القديسين لمعاقبة غير المؤمنين، وتحطيم القوى المعادية له في معركة الخير والشر المسماة هرمجدون، والواقعة في سهل المجدل في فلسطين، وستنتهي هذه المحنة بقبول اليهود للمسيح كمنقذ لهم، وبزوغ فجر عصر الألف عام السعيد تحت حكم المسيح " .ص172

وإذن فهكذا دخل الولايات المتحدة الأمريكية منذ بداية تأسيسها وبشكل طبيعي– كما تبين لنا من النماذج المذكورة – العهد القديم مع أوائل المهاجرين إليها الذين مارسوا الأسلوب الاستيطاني اليهودي القديم نفسه لأرض كنعان. فقد درس هؤلاء المهاجرون واستوعبوا قصص العهد القديم..التي تناولت قصة دخول اليهود أرض كنعان بعد خروجهم من مصر. فصارت الولايات المتحدة الأمريكية عند هؤلاء المهاجرين كنعان الجديدة New Canaan، وشبهوا أنفسهم بالعبرانيين القدامى

عندما فروا من ظلم فرعون (الملك الإنجليزي جيمس الأول في هذه الحالة) وهربوا من أرض مصر (إنجلترا في هذه الحالة) بحثا عن أرض الميعاد الجديدة .

3- أهداف الأصولية الصهيونية المسيحية :

يعرف الكاتب الصهيونية المسيحية بأنها : " أما الصهيونية المسيحية فهي مجموعة المعتقدات الصهيونية المنتشرة بين مسيحيين وبخاصة بين قيادات وأتباع كنائس بروتستانتية، والتي تهدف إلى تأييد قيام دولة يهودية في فلسطين بوصفها (في نظرها) حقا تاريخيا ودينيا لليهود، ودعمها بشكل مباشر وغير مباشر باعتبار أن عودة اليهود إلى الأرض الموعودة – فلسطين – هي برهان على صدق التوراة، وعلى اكتمال الزمان وعودة المسيح ثانية .وحجر الزاوية في الدعم الشديد لهؤلاء المسيحيين لإسرائيل هو الصلة بين " دولة إسرائيل " المعاصرة وإسرائيل التوراة. لذلك أطلق على هذه الاتجاهات الصهيونية في الحركة المسيحية الأصولية اسم الصهيونية المسيحية. " ص12

- ويظهر جليا من تحليل الكاتب لمفهوم الأصولية الصهيونية المسيحية أن العامل الرئيسي الذي دفع الأصوليين المسيحيين إلى التعاطف مع اليهود وتشجيعهم ودعمهم من أجل استعادة مملكة إسرائيل هو **اعتقادهم بأن ظهور مملكة المسيح وتحول جميع اليهود آنذاك إلى المسيحية مشروط بعودة اليهود إلى فلسطين** . ومن الأمثلة التي توضح ذلك يذكر الكاتب :

- السير هنري فينش " Henry Finch " المستشار القانوني لملك إنجلترا الذي ألف عام 1621 كتابا بعنوان " الاستعادة العظمى العالمية
- The World Great Restoration "وفيه طالب الأمراء المسيحيين بجمع قواهم لاستعادة إمبراطورية الأمة اليهودية.
- العريضة التي قدمت إلى الحكومة الإنجليزية في عام 1649، والتي تحث إنجلترا وهولندا لتكونا الأسرع في نقل أبناء إسرائيل وبناتها على مراكبهم إلى الأرض التي وعد بها آباؤهم الأولون .
- محاولة إعادة اليهود إلى إنجلترا وجمع شتاتهم كخطوة أولى، ثم نقلهم إلى فلسطين كخطوة ثانية، تقريبا لموعد القدوم الثاني للمسيح.
- اعتقاد المسيحيين البروتستانتيين البيوريتانيين " التطهريين Puritans " بأن التصاقهم باليهود سيجعل اليهود أقل مقاومة لعملية تحويلهم إلى المسيحية، وأن

تنصيرهم واجب لأن " العودة الثانية للمسيح لن تتم دون حدوث ذلك ".وانتشار الاعتقاد يقينا بأنه بحلول عام 1666 سيكون " **الحسم سواء في مصير اليهود بتنصيرهم أو باستعادتهم لمملكتهم في فلسطين** " ص25

- مطالبة "مارتن لوثر"مؤسس وقائد حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بطرد اليهود من إنجلترا بعد فشله في تنصيرهم ، والتخلص منهم بدفعهم باتجاه العودة إلى " أرضهم يهودا " وليس إلى أي مكان آخر .
- وكان اللورد شافتسبوري (1801-1885) من أبرز العناصر الإنجليزية تحمسا وتشجيعا لفكرة إعادة توطين اليهود في فلسطين ..وقد عمل جاهدا لإعادة اليهود إلى فلسطين لأنهم في اعتقاده مفتاح الخطة الإلهية لمجيء المسيح ثانية، وأمل المسيحيين في الخلاص، والأداة التي من خلالها تتحقق النبوءة التوراتية .
- ونستخلص من هنا أن الدافع الأساسي للأصوليين المسيحيين من تشجيعهم ودعمهم لليهود ليس حب شعب الله المختار كما يسمونهم، بل شوقا وتوقا إلى تحقيق نبوءة عودة المسيح وتأسيس مملكة يسوع .

4- استبشار المسيحيين بتصعيد العدوان الصهيوني على فلسطين:

ولكي يستعجل الأصوليون المسيحيون تحقق نبوءة العودة الثانية للمسيح فهم يستبشرون ويفرحون كلما زادت السلطة الصهيونية من تشديدها على الفلسطينيين وكلما أظهرت وحشيتها تجاههم وصعدت من عدوانها عليهم واستولت على أراضيهم وأقدمت على النيل من مقدساتهم ولاسيما المسجد الأقصى، كما يظهر من خلال النماذج التالية :

- وجاءت حرب 1967 والانتصار الإسرائيلي العسكري فيها، وما نتج عنه من احتلال لبقية أرض فلسطين وبخاصة مدينة القدس، فرأت فيه الصهيونية المسيحية " تحقيقا للنبوءة التوراتية وإشارة لاقتراب نهاية الأزمة " ص79

- وحينما ضربت إسرائيل المفاعل النووي العراقي في 1981، تلقى " جيري فولويل " (زعيم منظمة الأغلبية الأخلاقية Moral Majority)مكالمة هاتفية من " مناحيم بيغن " رئيس وزراء إسرائيل في ذلك الحين، طلب فيها مساعدته لتعبئة الرأي العام الأمريكي وراء دعم العمل العسكري الإسرائيلي ضد المفاعل الذري العراقي .وقد تولى جيري فولويل نشر بيانات مفادها أن " الوقوف ضد إسرائيل هو وقوف

ضد الله " . كما أرسل برقية إلى مناحيم بيغن يقول فيها : " مبروك عليك هذه المهمة، التي جعلتنا فخورين جدا لأننا صنعنا هذه الطائرة F-16" ص110

- وحينما حدثت مجازر اللاجئين الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا في سبتمبر 1982، أصدرت منظمة " الأغلبية الأخلاقية " بيانا تدافع فيه عن دور إسرائيل، وتهاجم فيه الصحافة العالمية وتتهمها بالكذب، وتدافع عن مناحيم بيغن قائلة : " إنه كان كبش الفداء، وضحية تحيز الصحافة العالمية، رغم أنه قائد شعب حر وانتخب ديموقراطيا " ص110

- وقد دعا مؤتمر القيادة المسيحية الوطنية لأجل إسرائيل The National Christian Leadership Conference for Israel في 1982 للتظاهر دعما لغزو إسرائيل للبنان. وتحدث المشاركون في التظاهرات عن " فهم القيادات المسيحية لحاجة إسرائيل الماسة لحماية شعبها ضد الإرهاب " ص142

وفي 11 نوفمبر 1982 أصدر مؤتمر القيادة بيانا يؤيد لإسرائيل والجماعة اليهودية الأمريكية، ويؤكد على الالتزام بأمن إسرائيل، وبأن " كل الأراضي المقدسة هي ملك للشعب اليهودي ...وأن القدس هي العاصمة الموحدة الأبدية لإسرائيل، التي لا يجوز تدويلها أو أن تكون محلا للتفاوض أو الحلول الوسط ... وأن الشعب اليهودي في أي مكان سيظل شعب الله المختار الذي يبارك الله من يباركه ويلعن من يلعنه « ص143

- وهذا القس بات غوردون روبرتسون Pat Gordon Robertson صاحب " شبكة الإذاعة المسيحية Christian Broadcasting Network " واختصارها CBN يظهر في برنامجه " السبعمائة ناد " عداءه الشديد للعرب ويعتبرهم " أعداء الله "، ويعتبر أنه لا مجال للعدل مع الفلسطينيين طالما أن رغبة الله هي في تأسيس إسرائيل وفي تعيين حدودها . كم ا يتحدث عن " الشر الموجود عند العرب لأنهم أعداء إسرائيل ...وقول : نعرف نحن المسيحيين من صميم قلوبنا، أن الله يقف بجانب إسرائيل، وليس بجانب العرب الإرهابيين " ص115

وأثناء غزو إسرائيل للبنان في صيف عام 1982 طلب روبرتسون في برنامجه " السبعمائة ناد " إلى المشاهدين أن " يكتبوا إلى الرئيس ريغان، ويدعوا أعضاء الكونغرس إلى حث إسرائيل على مواصلة غزوها للبنان، إلى الحد الذي تراه إسرائيل ضروريا...وتحدث بعد ذلك عن دور الولايات المتحدة الأمريكية ودعمها لإسرائيل،

واستخدامها حق الفيتو في مجلس الأمن للحيلولة دون إدانة غزو إسرائيل . وخلص إلى القول بحتمية المعركة النهائية، واشتعال المنطقة، باعتبار ذلك أحد معتقداته التوراتية بنهاية الأزمنة ." ص116-117

- وتتحدث الكاتبة الأمريكية " غريس هالسيل G.Halsell " عن الخطط اليهودية والأصولية المسيحية لتدمير المسجد وبناء المعبد اليهودي، فتقول : " إن الزائر لمدينة القدس يسمع المتطرفين اليهود وهم يتحدثون بصراحة وعلانية عن خططهم لهدم المسجد، وبناء هيكل سليمان مكانه ...ويوجد مسيحيون متعصبون يشاركون اليهود القول بهدم المسجد الأقصى ...كما شكل الصهاينة من المسيحيين واليهود مؤسسة هدفها بناء الهيكل على أنقاض المسجد الأقصى " ص140

وما محاولة المسيحي الأصولي مايكل روهان من أوستراليا حرق المسجد الأقصى عام 1969 إلا تنفيذا لهذه الاتجاهات الصهيونية المسيحية المؤمنة بوجوب تشجيع أي مبادرة فردية أو جماعية لهم المسجد الأقصى وفسح المجال لبناء هيكل سليمان،، وبالتالي المساعدة في استعجال عودة المسيح.

توقعات الكاتب:

ويتوقع الكاتب أنه " ومع اقتراب هذا القرن من نهايته يبدو أن دعوات الحركة المسيحية الأصولية المتعلقة باقتراب عودة المسيح سوف تزداد حماسة وانتشارا .ولا عجب في ذلك، فبعد الحروب، وفي نهاية كل قرن، يعتقد هؤلاء مثلما اعتقد أسلافهم من " الألفيين " أن نهاية العالم قد اقتربت . وتزداد قناعتهم تأكيدا بعد عودة اليهود إلى أرضهم الموعودة، وقيام إسرائيل واستعادة المعبد .وهي كلها خطوات ضرورية لاهوتية لتنصير اليهود وعودة المسيح لإقامة الألفية السعيدة " ص175

ويبدو أن هذا التوقع من طرف الكاتب في محله وأن ما توقعه يحدث الآن بالفعل: إذ منذ نهاية هذا القرن والعالم يشهد تحولات وتغيرات جديدة ومفارقات عجيبة .

فهاهي الولايات المتحدة الأمريكية تخوض الحرب وتشعلها بمبرر أن هناك شعوبا ضد الحضارة (الحضارة الأمريكية في هذه الحالة)، وبما أنهم ضدها فهم إرهابيون، والإرهاب والإرهابيون يجب أن يحاربوا في كل مكان. ولعل هذا السلوك الأمريكي يفهم في نطاق استخدام القس " جوزيا سترونغ J.Strong " في عام 1886 في كتاب

له بعنوان " بلادنا Our Country عبارة " الشعب المختار " مشيرا إلى أن العنصر الإنجلوسكسوني قد اختاره الله لتحضير العالم " .

- وهاهي أمريكا تبدأ في تنفيذ خطة بريجنسكي الموسومة " قوس الأزمات The Arch of Crises " والقاضية بضرورة الاستعداد والمبادرة لصد خطر عظيم داهم وقادم من الحدود الروسية وأفغانستان والصين وإيران وحتى من إفريقيا . ولعل نظرية بريجنسكي هذه تذكرنا بأسطورة " هرمجدون " المذكورة سابقا، ولعله أراد من أمريكا أن تخطط طبقا ل" هرمجدون "، وأن تبيد جيوش الغزاة بواسطة قنبلة ذرية مثلما يتنبأ أصحاب الحركة المسيحية الأصولية. ولا يستغرب هذا الأمر من بريجنسكي الذي كان مستشار الرئيس جيمي كارتر لشؤون الأمن القومي، والذي أكد في عهده أن " العلاقات الأمريكية- الإسرائيلية هي علاقات حميمة مبنية على التراث التاريخي والروحي " ص77

- ولأن " إسرائيل مفتاح أمريكا للبقاء " كما يقول " مايك إيفانز "، فإنه لا يمكن تصور أن تتخلى أمريكا عنها أو أن تخذلها، بل العكس نراه يحدث اليوم . فهاهي تنصرها وهي ظالمة فتنسحب من مؤتمر Durban لإدانة العنصرية.وهاهي تستعمل حق الفيتو بتاريخ 20 ديسمبر 2001 لصالح السفاح شارون الذي صعد من عدوانه الوحشي على الفلسطينيين.وهاهو " ميتشال " و " وزيني " لا يعيران سمعا للسلطات الفلسطينية، ويؤيدان فحسب " الرؤية الإسرائيلية للأمن " على حد قول مصطفى البرغوثي .

ولا يمكن فهم هذا الدعم غير المشروط من طرف الولايات المتحدة الأمريكية للسلطة الصهيونية إلا في إطار هذه الأصولية المسيحية الصهيونية الأمريكية التي يبدو أن أصحابها أصبحوا أكثر صهيونية من الصهاينة اليهود أنفسهم كما سيتبين لنا من الواقعة التالية : " ففي مؤتمر بال الذي نظمه قادة المسيحيين الأصوليين لمصلحة إسرائيل في أوت 1985، اعترض أحد الإسرائيليين المشاركين في المؤتمر، على اقتراح يحث إسرائيل على ضم الضفة الغربية وقطاع غزة إليها، مقترحا تخفيفه، بسبب أن استطلاعات الرأي في إسرائيل تشير إلى أن ثلث الإسرائيليين يرغبون في استبدال الأرض بالسلام . فأجابه المتحدث باسم منظمة " السفارة المسيحية الدولية- القدس "، وهو الهولندي " فان در هوفين Van Der Hoeven قائلا : لا يهمنا تصويت الإسرائيليين، ما يهمنا هو ما يقوله الله، والله أعطى هذه الأرض لليهود ...عند ذلك مر الاقتراح بالإجماع ." ص167

ويبدو لي أن هذا التعصب الأعمى والتصلب من طرف الأصولية المسيحية الأمريكية سيخرج عن طوره ويزداد حدة في زماننا هذا . وأتوقع من هذه الحركة أن تلزم إسرائيل وترغمها في مستقبل الأيام على تصعيد عدوانها على الفلسطينيين، والزحف على الأراضي العربية من النيل إلى الفرات، ومد يدها إلى المسجد الأقصى.

ذلك أن إسرائيل كما يظهر من التحليلات السابقة والمثال الذي ذكرناه الآن ليست إلا آلة لا حول لها ولا قوة.. بل لا يمكنها أن تقول " لا " أو تعترض على أمر تؤمر به في المستقبل، وما الدعم الذي تتلقاه إلا لكونها آلة سحرية لا بد منها لتجسيد نبوءة الأصوليين المسيحيين الأمريكيين الذين يملكون القوة والمال والحضارة وحتى صفة " شعب الله المختار الإنجلوسكسوني " .

6 – اقتراحات لمواجهة خطر الأصولية الصهيونية المسيحية :

وختاما فمن حسنات مؤلف هذا الكتاب أنه لم يصف لنا الخطر القادم من هذه الأصولية فحسب، بل اقترح علينا طريقة لمواجهة خطرها في النقاط التالية:

- دعم وتشجيع عقد مؤتمرات دينية مسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية، وبشكل دوري تناقش فيها قضايا العلاقات بين الدين وحقوق الإنسان، بهدف استكشاف وكشف استخدام الصهيونية السياسية للتوراة، وفحص الأسس اللاهوتية لإقامة السلام والعدل في الأرض المقدسة.

- تنظيم حملات واعية ومستمرة في الصحافة المكتوبة والمسموعة والمرئية في الولايات المتحدة الأمريكية، مستخدمة اللغة الكنسية نفسها لتفنيد عدم صحة المقولات الصهيونية المسيحية مثل أطروحة شعب الله المختار ووضع مدينة القدس.

- دعم وتشجيع نشر معلومات معدة بشكل علمي وميسر حول الإسلام ومعالجاته القضايا الاجتماعية والسياسية، ونظرته إلى الأديان الأخرى، بما في ذلك الدور العربي والإسلامي في نقل وتطوير وحفظ الحضارة الإنسانية، وذلك في محاولة للرد على أطروحات الأصولية المسيحية التي تركز على وحدانية التراث المسيحي- اليهودي للإنسانية .

- وضع أسس حوار دائم بين الإسلام والمسيحية واليهودية، والمشاركة في مؤتمرات عالمية مثل مؤتمرات مجلس الكنائس العالمي، والمجلس القومي للكنائس في الولايات المتحدة الأمريكية، على الأقل كأعضاء مراقبين.

- إعداد أفلام وثائقية وسينمائية متنوعة، موجهة إلى الجمهور الأمريكي، تروي قصة العرب ودورهم في الحضارة الإنسانية، وغير ذلك من القضايا التي يمكن أن تشكل ردا على السينما الصهيونية المسيحية .

- دعم وتشجيع نشر مقالات وأخبار حول مسائل تتعلق بحقوق الإنسان الفلسطيني في الأراضي العربية المحتلة، والقدس كمدينة للسلام، وإثارة أسئلة توراتية حول معتقدات المسيحيين في العهد القديم، والتشكيك بالملكية غير المشروطة لليهود في فلسطين، حسب بعض الاعتقادات، وغير ذلك من المسائل .

- الكشف عن حقائق المعاناة التي يواجهها مسيحيو فلسطين المحتلة تحت الاحتلال الإسرائيلي، ونشر الإحصاءات عن تراجع عدد المسيحيين في فلسطين المحتلة. فالكشف مثلا عن أن عدد المسيحيين في بيت لحم لا يزيد الآن عن 20 في المائة بعد أن كان 90 بالمائة قبل عام 1967 سيثير نوعا من التساؤل عند أعضاء الكنائس الأمريكية، أما الكشف عن أن نسبة المسيحيين في فلسطين قبل 1948 كانت 15 بالمائة، لكنها انخفضت في أوائل عام 1986 لتصل إلى 8 بالمائة، وإذا ما استمر هذا النزوح فإنه لن يبقى مسيحي واحد في أرض المسيح..فلا شك أن هذا الأمر سيشكل صدمة كبرى لأعضاء هذه الكنائس الأمريكية .

الرسائل والأطاريح

حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام

حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد كان صيف 2009م حافلا بمناقشة مذكرات ماجستير وأطروحات دكتوراه متنوعة و متميزة وكان منها الأطروحة التي نوقشت في شهر جويلية 2009م بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر للباحث نذير بومعالي ونالت درجة مشرف جدا؛ وقد أشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور الفاضل يوسف حسين أستاذ التعليم العالي بذات الكلية، والذي لم يبخل علي بكل ما أوتي من معلومات وربط علاقات لإكمال هذا العمل والذي كان يرى فيه عملا مميزا لذات الفكرة المطروحة في صلبه، كما احتضن هذا البحث وحظي بالقبول والرضا من قبل المفكر والباحث العبقري الأستاذ الدكتور أحمد أبو الوفا محمد رئيس قسم القانون الدولي العام بجامعة القاهرة والذي أعطاني دفعا قويا ومساعدة جمة في الشق القانوني للأطروحة والذي قبل أن يكون مشرفا ثانيا على البحث لأهميته، وقد نوقشت الأطروحة من قبل لجنة مكونة من نخبة من الدكاترة والتي ترأسها الأستاذ الدكتور عمار جيدل؛ وقد أفاض وأجاد كل من الدكتور محمد عيسى والدكتور محمد الأمين بن الزين في مناقشة وإثراء فكرة الأطروحة، كما كان للدكتور الفاضل عزيز سلامي دوره البارز في التنويه بالبحث وبالباحث باعتباره مقررا في لجنة المناقشة وهذا للظروف القاهرة التي حالت دون حضور الأستاذ المشرف يوم المناقشة.

قد يسأل أحدهم سؤالا مفاده: لماذا كل هذا الاهتمام بالأقليات؟ فيكون الجواب باستعارة ذلك الجواب الشهير الذي رد به أحد متسلقي قمة ايفرست "Everest" عندما سئل عن سبب إلحاحه في الصعود إلى أعلى قمة في العالم فأجاب: "لأنها موجودة"، والأمر في نظري كذلك بالنسبة للأقليات وزيادة، فأولا لأنها موجودة وجب الاهتمام بها، فوجودها يعتبر مبررا

كافيا لدراستها، وثانيا لما باتت تطرحه الأقليات على الساحة الدولية عامة وفي عالمنا الإسلامي خاصة من تحديات، ومسائل مرتبطة بها تتماشى وروح عصر العولمة الذي نحن فيه.

لا تكاد تجد في العالم اليوم دولة متجانسة من حيث مواطنيها في الدين أو في اللون أو في العرق أو في اللسان، مما قد يدخلها في نفق ودوامات من الفوضى بسبب طغيان عرق على عرق آخر أو لون على لون آخر أو لسان على آخر وهكذا... وهذا الذي قد يؤدي إلى انتقاض أركان الدول والأمم اليوم في عصر بات يعرف بعصر العولمة وعصر الفوضى الخلاقة، ففي الوقت الذي تتوحد فيه القوى الكبرى بكل ما تحمله من أطياف لونية ولسانية وعرقية... يلاحظ تفكك خطير في عالمنا الإسلامي، هذا الذي حدا بي للبحث في موضوع الأقليات التي باتت تشكل الخطر الأكبر والورقة الرابحة في سياسات الدولة الكبرى؛ تستعملها أنى شاءت لبسط وإحكام سيطرتها على العالم الإسلامي خاصة وهذا الذي أردت معالجته من خلال أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ: "حماية الأقليات بين الإسلام والقانون الدولي العام" والتي حاولت من خلالها أن أقف على مواطن القوة في الدولة الإسلامية في مختلف مراحلها من خلال تعاملها مع أهل الذمة بالمصطلح الفقهي التراثي أو الأقليات حسب مصطلح القانون الدولي العام فقد استطاعت أن تدمج الأقليات ـ الدينية خاصة ـ في المجتمع الإسلامي مانحة إياهم كل الحقوق والمزايا باعتبارهم من موطني الدولة، مثبتة على مر مراحل عمرها سماحة الإسلام وحماية هذه الفئة من الموطنين خاصة بما منحتهم من عدل ومساواة وحرية وخاصة الدينية منها.

ولقد حاولت ما استطعت أن أجمع بين ما توصلت إليه الدراسات القانونية والسياسية وبالضبط تلك المتخصصة في مجال القانون الدولي وحقوق الإنسان على وجه الخصوص، ومقررات الشريعة الإسلامية الغراء والتي كان لها فضل السبق إلى تقرير أصول ومبادئ حقوق الإنسان عموما وحقوق الأقليات بوجه خاص.

إن وجود أقلية ما في أية دولة من دول العالم بات أمرا حقيقيا ومحتما فلا يمكن أن نتصور دولة ما متجانسة مائة بالمائة عرقيا ولغويا ودينيا وقوميا واثنيا...، وربما هذا ما تفطنت له دوائر صناعة القرارات العالمية في الدول الكبرى لتواصل إحكام سيطرتها على غيرها، ولهذا فمن المشاكل التي تواجه الدول الإسلامية اليوم في مسألة الحقوق والواجبات هو مشكلة الأقليات بمختلف أنواعها، والتحدي هو كيف يمكن لهذه الدول أن تتصرف اتجاه المشكلة من غير أن تتعرض أراضيها للتقسيم وأمنها للفوضى؟

لم تطرح قضية الأقليات من قبل بالحدة وبالخطورة مثلما تطرح اليوم، وفي مناطق متعددة من العالم، ولا أحسبني مخطئا إذا قلت بأجندة سياسية معينة؛ فقد تبدو مسألة الأقليات قضية بسيطة من حيث الطرح والتناول والتعريف وأسباب النشأة وتحديد أنواعها، وننسى أنه بتحديد هذه الفئة من الأفراد في الدولة أيا كانت هذه الدولة تتحدد معها أيضا الأغلبية المسيطرة على مقاليد الحكم والسياسة وتسيير أمور الدولة في الغالب، ومدى منحها الحرية لهذه الفئة من المواطنين، بل ولكل المواطنين في الأصل والتي أدى حرمان المواطنين منها في الكثير من دول العالم والتضييق عليهم فيها إلى مشاكل جدٌّ خطيرة ومدمرة لأساسات وكيانات هذه الدول، والواجب الذي كان يفترض أن تؤديه هذه الدول اتجاه هذه الفئة من مواطنيها هو الحماية والسهر وعلى تمكينها من أداء شعائرها الدينية وتنمية ثقافتها ولغتها الخاصة عوض الحجر عليها وتكميم أفواهها.

إننا لا نستغرب مطالبة الغرب بتمكين هذه الفئات من الموطنين المتواجدين في البلاد الإسلامية والعربية على وجه الخصوص وأيا كان نوع هذه الأقلية(دينية، لغوية، عرقية، إثنية، قومية...) من حقوق معينة وإعطاء المكانة اللائقة بهم، فهذا هو المطلوب ولكن بأن يعمم أيضا ليشمل الأقليات المسلمة المتواجدة خارج البلاد الإسلامية فهذا هو العدل، وإلا فهو الكيل بمكيالين بل وهو من نفاق الحضارة الغربية كما يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى ففي مقابل تمتع الأقليات غير الإسلامية في البلاد الإسلامية بكل الحقوق والمزايا فالمطلوب أيضا السماح للأقليات الإسلامية في الغرب بممارسة والتمتع بحقوقها كاملة.

يوجد في العالم اليوم ما يزيد عن نصف مليار مسلم هم عدد الأقليات المسلمة في العالم وأيّاً كانت الظروف التي تكتنف كلَّ فئة من الفئات التي تتكوّن منها الأقليات الإسلامية، فإنه مما لاشك فيه، أن العلاقات التي تُقيمها هذه الأقليات مع غير المسلمين، هي المحك الذي يمحص سلامةَ الكيان الحضاري للمسلمين في غير ديار الإسلام؛ فبقدر ما تنتظم هذه العلاقات وتستقيم على النهج الصحيح وتقوم على القواعد السليمة، يتقوى استقرار الأقليات الإسلامية، ويتعاظم الدور الذي تؤدّيه في الحياة العامة، وتَتَزَايَدُ المكاسب التي تحققها والمنافع التي تجنيها من خلال مشاركتها في تسيير البلدان المتواجدة فيها إذا هم دعوا إلى ذلك فمن هذا عليهم واجب المشاركة.

إن للأقليات حقوقا كثيرة تضمنها لها الدولة التي تعيش فيها، ولكن هذه الحقوق قد يعتدي عليها فتعاني أقلية ما من بعض الظلم والاضطهاد أو التمييز في المعاملة وإتاحة

الفرص، وهذا ما كان كفيلا بأن يدفع المجتمع الدولي إلى وضع آليات كثيرة لحماية الأقليات وحقوقها، ومن بين هذه الآليات نجد محاربة التمييز العنصري والتي دفعت بهيئة الأمم المتحدة إلى تأسيس لجان خاصة بها لأجل المتابعة، وآلية التدخل الإنساني لحماية الأقليات.

لقد بات العنف أحد سمات العصر وهو على أشكال مختلفة، ففيه المرتبط بالجانب المادي وفيه المرتبط بالجانب السياسي، وهكذا وبالنظر إلى العنف ذو الطابع السياسي فإننا لا نجده بعيدا عن ما نحن بصدده ألا وهو مسألة الأقليات والتي أصبحت تطرح كمشكلة وليست كمسألة، فهناك فرق بين المصطلحين خاصة إذا كان إطلاق هذه المصطلحات مقصودا في نظري فنجد مسألة الأقليات تطرح بهذه الصفة(على أنها مسألة) في الدول ذات السيادة الحقيقية والمتمتعة بالنفوذ العالمي، فبالرغم من وجود أقليات وعلى اختلاف أنواعها على أراضيها إلا أنها لم تتحول فيها مسألة الأقليات إلى مشكلة الأقليات، فهي تتناول الأقليات ذات الثقافات المتعددة أو حتى الديانات المختلفة بعيدا عن الدس والكيد والإثارة الإيديولوجية المعكرة لصفو المشاعر والحياة، وعلى عكس هذا فإننا بتنا والغرب ننظر إلى الأقليات كمشكلة في دول كثيرة أخرى منها الدول الإسلامية خاصة، فالتعددية العرقية أو الدينية أو اللغوية وغيرهما ليست سببا مباشرا وأساسيا في إثارة مشكلة الأقليات بالضرورة وإنما هناك عوامل إثارة تدفع باتجاه تأجيج مشاعر الأقليات وإحياء نعرات وإيديولوجيات قديمة سواء على مستوى الدين أو اللغة أو العرق وهكذا.

لقد تزايد استخدام ورقة الأقليات للضغط على الدول والشعوب ومنها الدول الإسلامية بطبيعة الحال والتي لا تكاد تخلو دولة منها من أقلية ما والتي استطاعت خلال عقود بل وخلال قرون من العيش جنبا إلى جنب وأحيانا في مستويات أرقي من مستويات المسلمين أنفسهم واحتلت الصدارة في أماكن وأزمنة معينة، غير أن ضعف الدول الإسلامية من جهة و تزايد أطماع الدول الكبرى المهيمنة من جهة أخرى جعل الوطن الإسلامي في مرمى هذه الدول المهيمنة بحجة التدخل الإنساني لحماية الأقليات المضطهدة والدفاع عن حقوقها المهضومة وهذا ما يلاحظ جليا في كل من العراق والسودان ولبنان اندونيسيا وربما في دول أخرى وفي ضفة أخرى من العالم الإسلامي حسب ما تقتضيه مصالح وأجندة الدول الكبرى المهيمنة هذه؛ ويمكن تأكيد ذلك من خلال المؤشرات المرتبطة بمسألة الأقليات والتي منها تزايد مطالب الأقليات والاتجاه نحو تفتت وتفكك الدول الكبرى إلى جانب الصراعات والفتن الداخلية لبعض الدول والتي بدأت تطل برأسها في اعتقادي لسببين:

أولهما غياب العدل والحوار الداخلي بين الأقلية والأغلبية هذا الذي كان سببا مباشرا لفتح الباب أمام السبب الثاني وهو في اعتقادي فتح الباب لعوامل خارجية للاستثمار في مسألة الأقليات والتي أصبحت تطرحها كمشكلة وليست كمسألة.

والإشكالية التي حاولت معالجتها من خلال هذه الأطروحة هي مسألة الأقليات ومدى حمايتها وحماية حقوقها، والمخاطر المحدقة بها من أطراف عدة بسبب انتمائها لدين معين أو للغة معينة أو لعرق معين وفي المقابل المخاطر المحدقة بالدول ذات الأقليات على اختلاف أنواعها والتي منها دول العالم الإسلامي، بحيث نبرز من خلال المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي سبل الحماية لحقوق هذه الفئة من المواطنين من أي تعسف أو تهميش أو اعتداء قد يقع عليها من خلال ما شرَّعه الإسلام والتشريعات الدولية الوضعية، للوصول إلى إجابة عن بعض التساؤلات والتي على رأسها: هل مسألة الأقليات تعبر عن مشكلة في ذاتها؟ وهل تعد الأقليات من عناصر الضعف أم من عناصر القوة في الدول ذات الأقليات؟

إن طبيعة الموضوع بالتأكيد هي التي تحدد نوعية المنهج الذي ينبغي إتباعه، وبما أن الموضوع أتناول فيه مسألة الأقليات من وجهة النظر الإسلامية ومن وجهة نظر القانون الدولي فإن المنهج المتبع هو المنهج الوصفي التحليلي النقدي المقارن لحل الإشكالية، وهذا بالتركيز على المبادئ والنصوص مع الاستشهاد بالواقع في الحدود المرتبطة بشرح هذه المبادئ والنصوص سواء في الشريعة الإسلامية أو في اللوائح والاتفاقيات الدولية.

وقد تناولت هذا الأطروحة من خلال أربعة أبواب، فكان الباب الأول عبارة عن مدخل تعريفي وتاريخي للأقليات، أما الباب الثاني فقد خصصت للحديث عن حقوق الأقليات، وفي الباب الثالث فقد تطرقت لحماية حقوق الأقليات سواء في الإسلام أو في القانون الدولي، وختمت هذا البحث بالباب الرابع والذي حاولت من خلاله استشراف مستقبل الأقليات في عالم ما بعد الأقليات بعد تفتت الدول الكبرى والدول الوطنية.

وقد ختمت البحث بمحاولة حصر للنتائج التي توصلت واطمأننت إليها من نتائج وآراء علمائنا محاولا إبراز بعض الفوارق الجوهرية بين الإسلام والقانون الدولي في مسألة الأقليات حماية حقوقها.

وكان تقسيم الأطروحة في خطوطها العريضة كالآتي:

الباب الأول: مدخل تعريفي وتاريخي للأقليات

الفصل الأول: مفهوم الأقليات وأنواعها

الفصل الثاني: الخلفية التاريخية للأقليات وظهور التمايز بين البشر

الباب الثاني: حقوق الأقليات

الفصل الأول: حقوق الأقليات في الإسلام

الفصل الثاني: حقوق الأقليات في القانون الدولي

الباب الثالث: حماية حقوق الأقليات

الفصل الأول: محاربة التمييز العنصري

الفصل الثاني: التدخل الإنساني لحماية الأقليات

الباب الرابع: نظرة استشرافية (لما بعد الأقليات)

الفصل الأول: مسألة الأقليات مؤشرات القرن الواحد والعشرين

الفصل الثاني: الأقليات والحل الإسلامي

الخاتمة: النتائـــج

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهيئة العلمية

هيئة التحرير	
رئيس التحرير ا.د. يوسف حسين E-mail : ihocine@hotmail.com	نائب رئيس التحرير د. عز الدين معميش

مستشارو التحرير	
أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. نور الدين عباسي.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد يعيش.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميحي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض