

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الثامنة عشرة - العدد الثامن عشر

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

"علمية سنوية محكمة"

محاوِر العدد:

أولاً: محمود حمدي زقزوق في عيد ميلاده الماسي

ثانياً: دراسات مهداة

٢٠٠٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الدوريات
٢٠٠٨/١٢٣١٨

تصميم الغلاف
صفوت خلف الله
٠١٢/٦٦٣٤٧٤٥

الناشر

الزعيم للخدمات المكتبية والنشر
٢ ش البكرى - الدقى - أمام جامعة القاهرة
٠١٢/٢٢١٥٦٢٥ - ٣٧٦١٦١٠٤

obeikandi.com

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "١٩٧٦"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مذكور".

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر
تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

obeikandi.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ٧ مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
- ٩ أولًا: محمود حمدي زقزوق في عيد ميلاده الماسي:-
- ١١ ١. أ.د. حسن حنفي: زقزوق الصديق والأستاذ والمحاور والفيلسوف
- ٦١ ٢. أ.د. محمود سلامة: زقزوق وهموم الأمة.
- ٧٥ ٣. أ.د. الصاوي أحمد: مستقبل الأمة الإسلامية في رؤية زقزوق.
- ٨٣ ثانيًا: دراسات مهداة
- ٨٥ ١. أ.د. عبد الأمير الأعمش: فلسفة حسن حنفي في الاستغراب
- ١٢٩ ٢. أ.د. السيد الحجر: القيم والحقوق الإنسانية بين الإسلام والمواثيق الدولية
- ١٧١ ٣. د. أحمد جاد: المناهج الاجتماعية في دراسة الدين
- ٣٢٣ ٤. د. عادل أمين: آراء الإمام الشعراي في إصلاح المجتمع

obeikandi.com

هذا العدد

هذا هو العدد الثامن عشر من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد خاص بمناسبة بلوغ أ.د. محمود حمدي زقزوق رئيس الجمعية عيد ميلاده الماسي. فيفضله تحولت الجمعية من حضان قسم الفلسفة بأداب القاهرة إلى مؤسسة مستقلة لها مقرها ومجلتها ومطبوعاتها وندوتها السنوية وندواتها الشهرية، وسمعتها في الوطن العربي، وقدرتها على جذب جيل جديد من أساتذة الفلسفة من الجزائر والسودان وسوريا واليمن والعراق والأردن وتونس ولبنان. ومازالت هي الجمعية الوحيدة النشطة في الوطن العربي بعد أن هدأت الجمعية الفلسفية العربية بالأردن.

ويضم هذا العدد الخاص قسمين: الأول، ثلاث مقالات تحية لرئيس الجمعية على طريقة الفلاسفة "أحب أفلاطون ولكن حبي للحق أعظم". والثاني، أربع مقالات مهداة له في موضوعات قريبة الصلة به: الاستغراب أو الحوار مع الغرب، وتحويله من دارس إلى مدرس، وإصلاح المجتمع عند الشعراني وهو ما اهتم به رئيس الجمعية، وهموم الأمة التي حملها، ثم المناهج الاجتماعية في دراسة الدين بعيدا عن الخطابة والوعظ والإنشاء. وتمثل صورة الغلاف دور الرئيس في الحوار بين الإسلام والغرب منذ مقارنته بين الغزالي وديكارتر في نظرية المعرفة وكيفية الوصول من الشك إلى اليقين بحيث يمكن أن يقال بحق أنه "الشيخ الرئيس". وترجو له الجمعية موفور الصحة وطول العمر والبقاء كي تحتفل بعيده المائوي.

الجمعية الفلسفية المصرية

ديسمبر ٢٠٠٩

obeikandi.com

أولاً:

محمود حمدي زقزوق
في عيد ميلاده الخامس

obeikandi.com

محمود حمدي زقزوق الصديق والأستاذ والمحاور والمصلح والفيلسوف

د. حسن حنفي(*)

١- الصديق

رأبته لأول مرة عام ١٩٧٦ فى اجتماع بمنظمة التربية والثقافة والعلوم عندما كانت فى الدور الخامس فى إحدى العمارات المرتفعة بالدقى لعمل خطة لإحياء التراث العربى الإسلامى. وعرضت تصنيف القدمات للعلوم على ثلاثة أنواع: العلوم النقلية العقلية الأربعة: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والفلك والجبر والهندسة والموسيقى، أو الطبيعية مثل المعادن والنبات والحيوان والطب والصيدلة، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. وسرعان ما وافقتى بعد أن اختلف الأعضاء مدة حول أفضل تقسيم. رأيت فيه الحكمة والأتزان والموضوعية والتجرد عن الذات وقلة الحديث والصبر والعقلانية والصوت المنخفض وحسن المعاملة والاستماع لما يقوله الآخرون قبل التعبير عن رأيه وإسماعه. كان ذا علم راسخ، وعقل راجح، ونفس طويل، وقصد خالص، وصدر رحب. ثم توقف المشروع بعد زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧، واتفاقية كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى ١٩٧٩، ونقل الجامعة العربية من القاهرة، ونقل نشاطها إلى تونس وفى سنوات القطيعة بين مصر والوطن العربى.

وانقطعت بنا السبل حتى ربطتنا الجمعية الفلسفية المصرية من جديد وانضمامه إليها عضوا وهو عميدا لكلية أصول الدين بجامعة الأزهر مع كثير

(*) . أستاذ الفلسفة غير المتفرغ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

من أساتذة الكلية. وكنت أراه كيف يدير الكلية بروح الأب والأستاذ والزميل دون تعال أو ترفع أو زهو. مكتبه مفتوح دون سكرتارية التي كانت على الصف الآخر. يجلس الجميع مع كأنهم في رواق من أروقة الأزهر العريقة. كان بملابس مدنية غربية، ولكن روحه كانت أزهرية إسلامية شرقية. كانت رأسه عارية بلا طربوش ولا عمة. فما بها من حكمة ترفض كل غطاء عليها. لم يكن يرفض لنا طلبا. كان دائما في خدمة الجميع، وتحت تصرف الكل. يفعل ما فيه الصالح العام. كان أكثر من عميد، يدير أمة مصغرة، أمة الكلية والجامعة قبل أن يتولى شئون المسلمين. كان قادرا على التعامل مع جميع المجموعات والشئ من أساتذة الفلسفة في مصر. كان أبا للجميع، قادرا على الحوار مع أبنائه مهما تشعبت أهواؤهم وتضاربت مصالحهم، وتباعدوا في الزمان والمكان. كان كبير العائلة طبقا للمثل المصرى المعروف "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة". يضاف إلى ذلك جسده المعتدل، وقوامه الرشيق، ولباسه الأنيق. وجلسته وراء مكتب العمادة تحسبه زعيما أو قائدا أو إماما أو بتعبير الفلاسفة "الشيخ الرئيس". كان يستحق أكثر من المنصب الذى هو فيه.

وانتخب رئيسا للجمعية عام ١٩٩٦. وكان على ما أذكر رابع رئيس لها وأطولها مدة بعد إبراهيم بيومى مذكور، وأبو الوفا التفتازانى، ومحمد عبد الهادى أبو ريده. وفى رئاسته تحولت الجمعية من ضيف ثقيل على قسم الفلسفة بأداب القاهرة إلى مؤسسة مستقلة لها مقرها وميزانيتها وندواتها الشهرية ومؤتمراتها السنوى وإصداراتها وسمعتها فى الداخل والخارج. أصبحت بيت الفلاسفة المصريين والعرب. وكان بشخصه وحكمته وعمله وسيرته مانعا للصواعق فى زمن يُكفّر فيه الفلاسفة والمفكرون. لم يبخل عليها من ماله الخاص أو من جهده مع وزارة الثقافة أو محافظى الإسكندرية والإسماعيلية. ومازال يرعاها ويشرف عليها ويفتتح ندوتها السنوية. فأعطى الجمعية ثقلاً علميا

واجتماعيا وإداريا. أصبح عصيها ورأسها. تلجأ إليه الجمعية كلما ضاقت بها السبل، وانسدت أمامها الطرق.

وهذه تحية له في عيده الماسى. فقد بلغ الخامسة والسبعين العام الماضى ٢٠٠٨. ويصدر هذا الكتاب التذكارى متأخرا عاما عن الموعد، بشارة بعمر مديد، بعد الاطمئنان على الجمعية ودورها التاريخى منذ ١٩٧٦ ما يزيد على الثلاثين عاما، جيلا بأكمله. فتستأنف الأجيال القادمة ما حاول هذا الجيل بناءه تواملا مع أول محاولة لتأسيس الجمعية من منصور فهمى عام ١٩٤٤ وتوقفها بعد الحرب ثم استئناف محمود قاسم إصداراتها فى أوائل الثورة. من أعضائها: عثمان أمين، أبو العلا عفيفى وغيرهم من الأساتذة الراحلين.

وأكبر تحية للصدى هو عرض أعماله كما هى عليها حرصا على الموضوعية والحياد، وقراءة فكره من منظور آخر من أجل إثراء الفكر الفلسفى عن طريق الحوار. ودون ذلك يتحول الاحتفاء إلى مدح وإطراء. وهو ليس طريق الفلاسفة، «قتل الخراصون»، «ودوا لو تدهن فيدهنون».

ويمكن عرض الأعمال بطريقتين. الأولى العرض الموضوعى طبقا لتجميع الموضوعات المتشابهة فى محور واحد مثل الفلسفة الحديثة، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة العامة، الفلسفة المقارنة، الاستشراق، الحوار الحضارى، علم الأخلاق، الواقع الإسلامى المعاصر. والثانية التطور الزمانى للمؤلفات التى تكشف عن مراحل الفكر. وربما تلتقى الطريقتان الموضوعية والزمانية أو ما يسميه البنيويون التزامنية Synchronic والتتابعية Diachronic فى محاور واحدة، أستاذ الفلسفة للطلاب، ومحاور الآخر للغرب. فالبنية لا تتعارض مع التاريخ. فإذا كان للصدى خمسة وعشرون عملا فإن أحد عشر عملا فى المرحلة الأولى وأربعة عشر عملا فى المرحلة الثانية. أما العمل الخامس والعشرون "الإسلام وقضايا الحوار" ٢٠٠٢، فهو ترجمة عربية للنص الألمانى

Der Islam und die fragen des Dialogs ٢٠٠٤ مع إضافة أربعة فصول جديدة فى الترجمة العربية. فالإنتاج غزير ومتنوع.

ويمكن عرض المحورين بطريقتين. الأولى الأعمال التى تكون كل محور، واحدا وراء الآخر حتى ولو تكررت الموضوعات. وهو تكرار زائد لا يفيد. والثانية تجميع الموضوعات داخل كل محور وتمثلها فى الأعمال. فالموضوع هو الأصل والكتاب هو الفرع. وهو الأفضل.

وهى قراءة من منظور مشروع "التراث والتجديد" من أجل إثراء المشروعين بالمقارنة بينهما كما حدث من قبل مع مشروع لامع آخر "نقد الفكر العربى"^(١). لا خطأ ولا صواب، بل تعدد وجهات النظر، فالصواب متعدد عن فريق من الفقهاء. ولا حق ولا باطل بل منظورا. والحق هو الجمع بينهما كما فعل الفارابى فى "الجمع بين رأى الحكيمين". والمنظورات تتكامل ولا تتضارب. لا يوجد "رأى معاكس" بل "رأى بديل". وقد تتبدل الآراء بتبدل المواقف، وتتغير المنظورات بتغير العصور. كلانا من جيل واحد بفارق سنتين، كلانا من الأسرة الفلسفية. هو أزهرى أوروبى وأنا إخوانى أوروبى. هو إسلامى مستنير مثل معظم المصلحين، وأنا يسار إسلامى مازال يبحث عن رفيق مثل على شريعتى. ويرحب الصديق بروح النقد لفكره إثراء للفكر الفلسفى ضد الصياغات المتحجرة. فالفلسفة لا تتوقف بل هى جهد مستمر^(٢). وطالما نبه على أهمية

(١). "نقد الفكر العربى" قراءة من وجهة نظر "التراث والتجديد"، محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٥.

(٢). "الفلسفة حركة مستمرة، والفكر الفلسفى لا يمكن أن يقف أو يجمد عند صيغ متحجرة ولكنه مستمر فى حركته وفى سيره وفى تدفقه طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود... إننا نرحب بكل نقد بناء يوجه إلى هذا الكتاب، ونفتح صدرنا لكل الملاحظات الجادة"، تمهيد للفلسفة ص ٦.

الاتجاه النقدي وحاجتنا إلى النقد. أشاد بكانط وبدور العقل في النقد وبضرورة تجاوز القدامى والاتحام بقضايا العصر^(١).

٢- الأستاذ.

ويمكن التعرف على ثلاث مراحل في الحياة العلمية للصيديق. الأولى الأستاذ عندما كان أستاذا بكلية أصول الدين فعميدا فنائبا لرئيس جامعة الأزهر على مدى عقدين من الزمان من سن الأربعين إلى الستين تقريبا منذ "مقدمة في علم الأخلاق" ١٩٧٢ حتى "الإسلام في تصورات الغرب" ١٩٨٧، أحد عشر كتابا، منهم مترجم واحد "مدخل إلى الفكر الفلسفي" لجوزيف بوخينسكى ١٩٧٣. ومراجعة واحدة "محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل"، الجزء الثانى العالم الشرقى، ونشر واحد ١٩٨٦، ثلاث رسائل فى المعرفة للغزالي ١٩٧٢-١٩٧٩. يغلب عليها التأليف الجامعى لفائدة الطلاب كما يفعل معظم الأساتذة فى بداية حياتهم الجامعية، عندما كان أستاذا فعميدا لكلية أصول الدين^(٢).

فالكتاب الأول فى مرحلة الأستاذ حتى قبل نشر ملخص عربى للرسالة باللغة الألمانية عن الغزالي وديكارت، ملخص محاضرات الجامعة. الغاية من إفادة الطلاب فى مادة الفلسفة بوجه عام وعلم الأخلاق بوجه خاص وهو "مقدمة

(١) دراسات فى الفلسفة الحديثة ص١٨٣-٢١٤، نقد الآخر، ضرورة النقد الذاتى، هموم الأمة الإسلامية ص٢١٣-٢١٥.

(٢) "وكان الكتاب فى طبيعته السابقتين عبارة عن ملخص للمحاضرات التى ألقيتها على طالبات كلية البنات الإسلامية بجامعة الأزهر فى العام الجامعى ١٩٧١-١٩٧٢ فى مادة علم الأخلاق"، مقدمة فى علم الأخلاق ص٧. "ونأمل أن تسهم هذه الطبعة الجديدة فى إثارة اهتمام طلابنا بالدراسات الفلسفية بوجه عام وحفزهم على المزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقة فى مجال الدراسات الأخلاقية بوجه خاص"، السابق ص٩.

فى علم الأخلاق" (١).

كان للأستاذ مشروع فلسفى فى بداية حياته الجامعية، التآريخ للفلسفة خاصة الغربية مما يستطيع أن يفيد به طلاب الأزهر الأكثر تعودا على الفلسفة الإسلامية. وهو ثلاثية تضم "مقدمة فى علم الأخلاق" و"تمهيد للفلسفة"، وترجمة "مدخل إلى الفكر الفلسفى" لبوخينسكى (٢).

كان للمشروع غاية عملية وليست غاية نظرية، الفلسفة العملية، الأخلاق والسياسة والاقتصاد، كما يقول القدماء وليس الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعات والإلهيات (٣). وأحيانا تظل الفلسفة نظرية خالصة كما هو الحال فى "تمهيد للفلسفة" فهو قسمان: مقدمات ومباحث (٤). المقدمات أربعة فصول. الأول "بين يدى الفلسفة" عن صلة الفلسفة بالفيلسوف ودوافع التفلسف ورسالة الفلسفة. والثانى مفهوم الفلسفة ومجالاتها. والثالث علاقتها بغيرها من المجالات، العلم

(١) تشمل هذه المرحلة الكتب الآتية: ١- مقدمة فى علم الأخلاق ١٩٧٢. ٢- تمهيد للفلسفة ١٩٧٦. ٣- مدخل إلى الفلسفة لبوخينسكى ١٩٧٣. ٤- المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ١٩٧٩. ٤- مقدمة فى علم الفلسفة الإسلامية ١٩٧٧. ٥- ثلاث رسائل فى المعرفة للغزالى لم تنشر من قبل ١٩٧٢-١٩٧٩. ٦- دراسات فى الفلسفة الحديثة ١٩٨٤. ٧- محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل، الجزء الثانى العالم الشرقى (مراجعة) ١٩٨٦.

(٢) ويشكل هذا الكتاب، فى صورته الحالية مع كتابنا "تمهيد للفلسفة" وكتاب "مدخل إلى الفكر الفلسفى" لبوخينسكى الذى قمنا بترجمته من اللغة الألمانية وحدة واحدة. فهذه الكتب الثلاثة يكمل بعضها بعضا من حيث أنها تشكل سلسلة متشابكة الحلقات، تخدم هدفا واحدا وهو تمهيد السبيل أمام القارئ لدراسة الفلسفة بفروعها المختلفة ومنها الأخلاق، مقدمة فى علم الأخلاق ص ٨، تمهيد للفلسفة ص ٤.

(٣) مقدمة فى علم الأخلاق ص ٨.

(٤) تمهيد للفلسفة، مقدمات ص ١١-١٠٥، مباحث ص ١١-٢٦٩.

وتاريخ الفلسفة والدين. وقد يكون تاريخ الفلسفة أقرب إلى المنهج منه إلى المجال^(١). والمباحث تشمل مبحثين، المعرفة والوجود. وهما مبحثان نظريان في المذاهب الفلسفية في المعرفة مثل الشك واليقين أو في الوجود، المادية قديما وحديثا بما في ذلك المادية الجدلية والتفصيل في المذهب الروحي والمذهب الثنائي. ولا يوجد مبحث للقيم وهو ما يمثل الفلسفة العملية. وهو كتاب جامعي أشبه بمقرر "المدخل إلى الفلسفة"، المساق العام للطلاب في السنة الأولى. يدل على موضوعية وعلم وحياد، خال من المواقف الحادة والأحكام المسبقة.

والأستاذ مؤرخ للفلسفة، الإسلامية والغربية. فكتب "مقدمة في الفلسفة الإسلامية" كتابا جامعا يتضمن ثمانية فصول. مفهوم الفلسفة، دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي، العقل ومجالاته في فكر الغزالي، ابن رشد وآراؤه في الصلة بين الدين والفلسفة، مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده، حول مفهوم التصوف الإسلامي، القيم الخلقية في الفكر الإسلامي، هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية^(٢). وهو مقدمة فريدة في الفكر الإسلامي لا تتبع لا المنهج التاريخي ولا المنهج الموضوعي نظرا لأنها عدة مقالات متفرقة مجمعة في ثمان فصول من وحي المناسبات يجمع بين ثلاث شخصيات، الغزالي وابن رشد ومحمد عبده^(٣). ويعود الغزالي في الأخلاق مع مسكويه وعلمين، التصوف والأخلاق. والأخلاق ليست علما مستقلا في الفكر الإسلامي عن أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة والتصوف بل والعلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، بل والعلوم الرياضية، الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى كما هو الحال عند إخوان الصفا،

(١) السابق ص ٧١-٧٧.

(٢) مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) السابق ص ٥١-١٥٧/١٨٩-١٩٠.

والطبيعية، النبات والحيوان والصيدلة والطب. الأخلاق رؤية للعالم فى جميع العلوم الإسلامية القديمة^(١). وليس تصنيف العلوم هو ما أعطته علوم الحكمة فقط، نظرية وعملية. النظرية، المنطق والطبيعات والإلهيات، والعملية، الأخلاق والسياسة والاقتصاد (تدبير المنزل)^(٢). فكل علم له تصنيفه للعلوم. فى علم الكلام علوم نقلية وعلوم عقلية. وفى التصوف علوم النظر وعلوم الذوق. وفى الفقه علوم الأصول وعلوم الفروع. وعند المؤرخين علوم العرب وعلوم العجم، علوم الأواخر وعلوم الأوائل. كما يتضمن تقريرين تاريخيين. الأول دور الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى الإسلامى، والثانى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية^(٣).

وكما كتب الأستاذ "مقدمة فى الفلسفة الإسلامية" الجبهة الأولى فى موقفنا الحضارى فى مشروع "التراث والتجديد" كتب أيضا "تراسات فى الفلسفة الحديثة" الجبة الثانية. وهو كتاب جامعى للطلاب يعتمد على المراجع أكثر مما يعتمد على المصادر. عرض محايد لأهم أعلام الفلسفة الحديثة اعتمادا على تصنيف رسل. بدأت بالمنهج عند بيكون وديكارت. وحاولت أن تضع أسس المعرفة. يتسم بالعرض المدرسى المرتب الواضح. تعطى أقل مما كان معروفا فى هذه الفترة ١٩٨٤ بعد جهود عثمان أمين وزكريا إبراهيم ويوسف كرم وعبد الرحمن بدوى ونجيب بلدى. تجمعهم رابطة واحدة، العقل. يضم سبعة فصول. الأول مقدمات عامة عن خصائص الفكر الفلسفى الحديث. والثانى بيكون ومشكلة المنهج بداية بحياته وأعماله. والثالث ديكارت ومشكلة الشك مع حياته ومؤلفاته. والرابع المدرسة الديكارتية، اسبينوزا وليبنتز دون مالبرانش. والخامس جون لوك

(١) السابق ص ١٦١-١٩٠.

(٢) السابق ص ٢٢-٢٦.

(٣) السابق ص ٢٩-٤٧/١٩٣-٢٠٦.

ومشكلة المعرفة مع حياته. والسادس كانط والمشكلة النقدية مع حياته. والسابع في الفلسفة المعاصرة، مفهوم المسؤولية في الحضارة الحديثة وهو إشكال عام، والخصائص العامة للوجودية بتصنيفها الشائع إلى مؤمنة وملحدة، ونقدها باعتبارها سرايا^(١). وهو الوحيد خارج النسق، المشكلة بدلا من العلم. وكانا في الأصل مقالين^(٢). وتخلو من مقارنة بين ليبنتز والمعتزلة^(٣). ولا يوجد ربط بين نظرية المعرفة والنظرية السياسية في الفلسفة الحديثة كما هو الحال في الأخلاق المؤقتة عند ديكرات، و"رسالة في اللاهوت والسياسة" عند اسبينوزا، و"مشروع غزو مصر عند ليبنتز"، و"مملكة بريطانيا" عند بيكون. أما هيجل الذي تضح فيه هذه الرابطة فقد أجل فيما بعد مع وعد بتناوله لاحقا. ويُقد لوك وحده دون الآخرين^(٤). ولم تستثمر أهمية كلمة "تقد" في المذهب النقدي.

وقد جرت العادة في كتب تاريخ الفلسفة تخصيص ديكرات بحياة الفيلسوف للتعريف به قبل أفكاره وكلاهما منفصلان عند بعض الفلاسفة العقليين، ومتصلان عند بعض الفلاسفة الوجوديين. ففكر الفيلسوف صدى لحياته وبيئته وعصره^(٥). ونحن عادة نرصد الاثنين، الحياة والأعمال منفصلين كمعلومات وأخبار.

وقبل الحوار مع الغرب، يُعرض الغرب في ترجمة "مدخل إلى الفكر الفلسفي" لبوخينسكى ١٩٧٣. وهو الغرب الفلسفي وليس الغرب الاستشراقي في مرحلة الأستاذ. وهو بداية التعامل مع الغرب قبل الحوار معه في الاستشراق. وهو ما يعادل في مشروع "التراث والتجديد" الجبهة الثانية، الموقف من التراث

(١) دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط ١ / القاهرة ١٩٨٤.

(٢) السابق ص ٢١٥.

(٣) السابق ص ٢٢٩.

(٤) السابق ص ١٧٩-١٨٠/٢١٥.

(٥) مقدمة في الفلسفة الإسلامية، حياة الغزالي وآثاره العلمية ومكانته ص ٥١-٧٣، نبذة عن

حياة ابن رشد، السابق ص ١١٢-١١٤.

الغربي أو "علم الاستغراب". والبدائية بالترجمة كما بدأ القدماء بالترجمة قبل التعليق والشرح والتلخيص والعرض والتأليف^(١). تعرض الفلسفة كمفاهيم، كل مفهوم لفظ واحد، عشرة مفاهيم بعشرة فصول دون ربط بينها. بعضها يتعلق بالفلسفة النظرية والبعض الآخر بالفلسفة العملية. الفلسفة، والمعرفة، والحقيقة، والفكر والمطلق فلسفة نظرية، والقانون، والقيم، والإنسان، والوجود، والمجتمع أقرب إلى الفلسفة العملية. فالإنسان في العالم وبين الناس. والفلسفة النظرية على هذا النحو حتى في المفاهيم العملية فلسفة آمنة، ميتافيزيقية وليست سياسية، تقليدية وليست خارجة على التقاليد، أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية مع أن المثالية عند ماركوز ممثلة في العقل ثورة. هدفها السماء وليس الأرض^(٢). الهدف التفلسف الخالص^(٣). ويدافع عن المثالية ضد المادية والماركسية.

ومع "دراسات في الفلسفة الحديثة" راجع الأستاذ على الألمانية ترجمة الجزء الثاني "العالم الشرقي" من كتاب هيجل "محاضرات في فلسفة التاريخ".

(١) وقد بدأنا أيضا بالترجمة: "تماذج من الفلسفة المسيحية لأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكويني" ١٩٦٨، "رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا" ١٩٧١، "تربية الجنس البشري للسنج" ١٩٧٧، "تعالى الأنا موجود لجان بول سارتر".

(٢) "والأمل معقود في تضافر جهود المفكرين والمشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربى نحو إقامة صرح فلسفى جديد، وترسيخ بنيان فكرى أصيل وبلورة سمات فلسفية عربية إسلامية حديثة، تعمق بنيان شخصية الإنسان العربى المعاصر، وتوائم بين ارتباطه بالأرض التى يعيش فوقها والارتفاع به فى الوقت نفسه نحو السماء حتى تتحقق خلافته الله فى هذه الحياة"، مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٤.

(٣) "قدمت لطلاب الفلسفة وطلاب الثقافة العامة ما يعينهم على تفهم الفلسفة ومشكلاتها. وكلنا أمل فى قيام نهضة حقيقية فى عالمنا العربى لا تقتصر على دراسة فلسفات ومذاهب الآخرين، وإنما تضيف إلى الفكر الإنسانى ما يعمل على إثرائه"، السابق ص ١٢.

فالأستاذ يضم التأليف والترجمة والنشر كما فعلت "اللجنة المصرية"^(١). وقد سقط اسم المراجع من الطبعة البيروتية^(٢). وكان النص في حاجة إلى "تعريب" أو "أسلمة" أكثر من المترجم أو المراجع حتى يؤثر أكثر في الثقافة العربية في غرز مفهوم التاريخ أو في معرفة صورة الشرق في ذهن الغرب وهو اهتمام المراجع الثاني باعتباره محاورا.

ومن مهام الأستاذ النشر. فقد نشر "ثلاث رسائل في المعرفة" لم تنشر من قبل من التراث المخطوط للإمام الغزالي، معرفة النفس رسالة، ومعرفة الله رسالة، والمعرفة رسالة بعد التحقق من صحة نسبتها له. وليس بها جديد بالنسبة لآراء الغزالي في المعرفة أو في معرفة النفس أو في معرفة الله. ومع ذلك تدل على حب الغزالي وعشقه من البداية إلى النهاية من رسالة الدكتوراه حتى الخطاب العام للناس في "الدين والحياة"^(٣).

واستعمل الأستاذ والمحاور والمصلح الشعر العربي القديم والحديث كوسيلة للتعبير عن الأفكار الفلسفية كما فعل القدماء والتأثير في الجمهور الذي مازال في روجه شاعرا. فالقرآن والشعر كلاهما دوائر خطاب بين المؤلف والقارئ، كما قال عمر من قبل "عليكم بديوان جاهليتكم فيه تفسير كتابكم"^(٤). ومنه ما هو

(١) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل الألماني د. محمود حمدي زقزوق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.

(٢) السابق ص ٣.

(٣) من التراث المخطوط للإمام الغزالي: ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل تحقيق وتقديم وتعليق ط ٢/ وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٩.

(٤) في الحديث "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وفي الشعر:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت .: فإن هموا ذهب أخلاقهم ذهبوا

مقدمة في علم الأخلاق ص ٥٢.

مستمد من الرسول أو من الغزالي أو من أحمد شوقي^(١). وكلما كان الموضوع مرتبطا بالحياة زاد الشعر. فالشعر نص يشعر به القارئ دون ما تفسير أو تأويل كما هو الحال في النص الديني. الشعر تجربة مباشرة بين الشاعر ومستمعه مثل المغنى، من القلب إلى القلب، دون رهبة النص أو سوء التأويل.

٣- المحاور.

المحاور هو المفكر عندما يتعامل مع حضارة أخرى مثل الغرب حوارا ونقدا. وهو ما يعادل الجبهة الثانية في مشروع "التراث والتجديد" وتأسيس "علم الاستغراب"، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم ليصبح موضوعا للعلم. فالمتقف اليوم "عربي بين ثقافتين". وقد بدأت هذه المرحلة من قبل في المرحلة الأولى، الأستاذ بثلاثة مؤلفات: "الإسلام في مرآة الفكر الغربي" ١٩٧٩، "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" ١٩٨٢، "الإسلام في تصورات الغرب" ١٩٨٧. ثم تأتي مرحلة المحاور بمؤلفين: "الإسلام وقضايا الحوار" ٢٠٠٢، "الإسلام والغرب" ٢٠٠٥.

ولا يغيب الحوار مع الغرب حتى في مرحلة الأستاذ. فالفصل الثامن في "مقدمة في الفلسفة الإسلامية" هو "هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة

(١) وكان ما كان مما لست أذكره .: فظن خيرا ولا تسأل عن الخير

مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص١٦٥/٩٦، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص٩٢، دراسات في الفلسفة الحديثة ص١٨٩، هموم الأمة الإسلامية ص١٨٣/٧٦، الحضارة فريضة إسلامية ص٥٣-٥٤/٦٠/٦٦، الإسلام في عصر العولمة ص١٠٣/٢٤، الإنسسان والقيم في التصور الإسلامي ص١٤٩/٥٦/٢١٠/٢٢٦/٢٣٠/٢٣٣/٢٥٢، المسلمون في مفترق الطرق ص٩٠، الفكر الديني وقضايا العصر ص٢٣/٣٦/٦٣/٩٥/١٠٣/١١٣/٢٣٠/٢٣١، الدين للحياة ص٢٥، مقاصد الشرعية الإسلامية وضرورات التجديد ص١٠٠.

الأوروبية^(١). فهناك عدة مقارنات بين الغزالي وديكارت، ابن سينا وديكارت، الغزالي وهيوم، اسبينوزا والفلسفة الإسلامية، الغزالي والفلسفة النقدية، ليبنتز والفلسفة الإسلامية، إخوان الصفا وابن خلدون وأثرهما على الفلسفة الأوروبية.

ويبدأ الحوار بين التراثين الإسلامي والغربي بدراسة تاريخية مقارنة بين "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت". وهي رسالة المحاور للدكتوراه بالألمانية التي حصل عليها من جامعة ميونيخ بألمانيا^(٢). ليس الغرض هو إثبات الأثر والتأثر بل رصد مجرد التشابه بين الفيلسوفين كنوع من الدراسات المقارنة. وهي أول دراسة للأستاذ وبداية لمشروع الحوار بين الإسلام والغرب على نحو تاريخي لبيان مدى الاتصال بين التراثين في أحد المراحل. الفكرة شائعة، يتناقلها أهل الاختصاص نظرا لمدى التشابه بين المنهجين، والانتقال من الشك إلى اليقين بصرف النظر عن أسس اليقين، الصوفي عند الغزالي والعقلي عند ديكارت. ونظرا لغياب منهج دقيق للمقارنة مع عرض متساو للطرفين أو قراءة طرف من وجهة نظر الآخر أو وضع كليهما في نسق أعلى بحيث يظهران وكأنهما جانبان لحقيقة واحدة، ظهر الغزالي هو الأساس وديكارت هو الفرع. فالمدخل التاريخي عن الغزالي عصره وحياته ومؤلفاته، ولا يوجد مدخل مشابه لديكارت^(٣). وفي "المقارنة بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت" هناك عرض للغزالي وذكر له أكثر من ديكارت^(٤). وفي "العقل ومجاله" لا يوجد ذكر إلا للغزالي^(٥). فالرسالة في الغزالي أساسا وديكارت ما هو إلا الفرع.

(١) مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ١٩٣-٢٠٦. وهي محاضرة أقيمت في الجمعية الفلسفية

المصرية، السابق ص ١٩١.

(٢) "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"، دار القلم، الكويت ١٩٧٣.

(٣) السابق ٦٣-٨٠.

(٤) السابق ص ٨٣-١٦٣.

(٥) السابق ص ١٦٧-٢٠٥.

وأول مؤلف صريح فى الحوار بين الإسلام والغرب هو "الإسلام فى مرآة الفكر الغربى"^(١). وهى دراسة وتحليل لبعض أعمال كبار المستشرقين. يتكون من بابين. الأول صورة الإسلام فى تصور المستشرقين ويضم ثلاثة فصول، عقائد الإسلام للمستشرق هرمان اشتيجلكر، محمد والقرآن للمستشرق رودى بارت، الله مختلف تماما عما يصفون للمستشركة زيجريد هونكة. والثانى الإسلام والغرب ويضم أيضا ثلاثة فصول: الإسلام والغرب فى تصور الأدباء والفلاسفة، الصلات الثقافية بين الإسلام والغرب، وأخيرا عود إلى أسماء الأعلام، الإسلام فى تصور كاتب أوروبى مسلم هو جرهارد تشسنى فى كتابه "إجابة الأديان"^(٢). المحاور أزهرى ألمانى يجمع بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. موضوعات المستشرقين هى الموضوعات الكلامية التقليدية. وخطاب ولى العهد البريطانى عن الإسلام ليس حجة فى الاستشراق بل خطاب مجاملة ودبلوماسية.

وتكشف الأسئلة الواحد والثلاثون عن صورة الإسلام فى الفكر الغربى ودفاع المسلمين عن الإسلام فى تصوره التقليدى من محمد أسد (ليوبولد فايس)^(٣).

(١) الإسلام فى مرآة الفكر الغربى" دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٩.

(٢) السابق ص ١٨٥-١٩٠.

(٣) وهى: ١- ما هو العالم الآخر وهل يمكن معرفته؟ ٢- ما هى الحقيقة الأخرى والوحي والكتب المقدسة والمعجزات؟ ٣- دور البحث العلمى فى معرفة الحقائق الأخرى. ٤- دور المعرفة الوجدانية. ٥- دور التجربة الصوفية. ٦- هل يمكن التعبير عنها بالمفاهيم الإنسانية؟ ٧- هل الإنسان تطور طبيعى؟ ٨- هل النفس مستقلة عن البدن؟ ٩- ما معنى خلود الشخص الإنسانى؟ ١٠- كيف يتم خلاص الإنسان؟ ١١- ما دور السعادة والألم فى كمال الإنسان؟ ١٢- هل يدل تاريخ الإنسانى على تقدم؟ ١٣- هل تشمل الأديان على حقائق؟ ١٤- هل تتوقف معرفة العقائد على النضج العقلى؟ ١٥- هل هناك دين واحد صحيح؟ ١٦- لماذا توجد مدارس مختلفة فى فهمه؟ ١٧- هل تستقل النظرة الإنسانى عن

وتبدو دراسة الاستشراق في حد ذاته في "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى"^(١). وهو كتاب وليس مجموعة أوراق. يتكون من ثلاثة فصول: مدخل تاريخي حول نشأة الاستشراق وتطوره، المستشرقون وموقفهم من الإسلام، موقفنا من الاستشراق. الأول في الاستشراق كموضوع، والثاني في موقف الاستشراق منا، والثالث في موقفنا من الاستشراق في إحالة متبادلة بين الذات والموضوع. وهى أحكام عامة كثر ترددها منذ قرنين من الزمان. ولم يعد أحد يرددها إلا فيما ندر مثل برنار لويس. ولا أحد يرد عليها لأنها ليست أحكاماً علمية بل صوراً قبلية القصد منها تشويه الإسلام. والآن الدراسات الاستشراقية دراسات جزئية وليست أحكاماً تعميمية. تجاوزتها الدراسات العربية بمراحل بعد أن ساهم العرب في دراسة تراثهم. وقد ارتبط الاستشراق بالتبشير والاستعمار. وساهم في ذلك اليهود بالرغم من أن الثقافة الإسلامية عاشت في قصر الإمبراطور فريديريك الثاني حتى القرن الثالث عشر. وتتركز أعمال المستشرقين في التدريس الجامعي وجمع المخطوطات العربية والتحقيق والنشر والترجمة والتأليف مثل تاريخ الآداب العربية ودائرة المعارف الإسلامية والمعاجم. غلب عليها المنهج التاريخي خاصة في دراسة مصادر القرآن وصحة النص القرآني

الدين؟ ١٨- هل يستطيع الإنسان الوصول إلى الحقيقة الصحيحة؟ ١٩- ما صلة الأديان بالامتيازات الاجتماعية والسياسية؟ ٢٠- هل ينجح الحوار بين الأديان؟ ٢١- ما الصلة بين الإيمان والأخلاق؟ ٢٢- هل يمكن مع تعدد العقائد الاتفاق على معايير الأخلاق؟ ٢٣- هل هناك قيم أخلاقية ملزمة لكل الشعوب؟ ٢٤- هل توحيد القيم يؤدي إلى توحيد الأديان؟ ٢٥- هل يستطيع الدين أو الدولة الدفاع عن حرية الضمير؟ ٢٦- هل العلمانية ضرورية؟ ٢٧- هل يمكن تدريس الأديان بالمدارس؟ ٢٨- هل تسمح الدولة العلمانية بالجماعات الدينية؟ ٢٩- هل يدرس اللاهوت والدين بالجامعة؟ ٣٠- هل تتدخل الدولة للحفاظ على الحريات؟ ٣١- هل هناك صلة بين المواقف الدينية والأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟، الإسلام في مرآة الفكر الغربي ص ١٩٣-٢٤٢.

(١) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، دار الشروق الدولية ١٩٨٢.

وتنبؤ القرآن بانتصار المسلمين وهزيمة غيرهم. هناك صراع فكري إذن بين الاستشراق والإسلام مما يتطلب موسوعة للرد على المستشرقين، ومؤسسة إسلامية علمية عالمية، ودائرة معارف إسلامية جديدة، وجهاز عالمي للدعوة الإسلامية، وترجمة إسلامية لمعاني القرآن، وتنقية التراث الإسلامي، والحضور الإسلامي في الغرب، وتأسيس دار نشر إسلامية عالمية.

و"الإسلام في تصورات الغرب" هو جزء من دراسة الاستشراق^(١). هو الكتاب الثالث من المشروع في مرحلة الأستاذ، ومراجعة لأدبيات المستشرقين. وهو مرتب طبقاً لأسماء أعلام المستشرقين، كل مجموعة منهم في موضوع^(٢): الإسلام وسيرة الرسول على فصلين مع مقدمة عامة عن الاستشراق من وجهة النظر الإسلامية، آثاره وردود الفعل عليه وتياراته النقدية والموضوعية والإيجابيات والسلبيات في الاستشراق، واستهدافه الإسلام، ومسئولية المسلمين تجاهه، والحوار مع المستشرقين المعتدلين^(٣). وقد تم عرض اتجاهات إسلامية هندية حديثة، دراسات تبشيرية عن الإسلام، والإسلام في كتب تاريخ الأديان ورصد لنصوص إسلامية ترجمها المستشرقون. ثم عرض الكتاب ثلاثين عملاً لمستشرقين عن سيرة الرسول^(٤). يضاف إليها تكوين أسطورة الرسول في العصر الوسيط. ويُعرض أخيراً أعمال اثنين وأربعين مستشرقاً عن سيرة الرسول سواء في عصر التنوير في القرن الثامن عشر أو في عصر الكتابات

(١) الإسلام في تصورات الغرب، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧.

(٢) السابق ص ٣-٤.

(٣) السابق ص ٧-١٨.

(٤) هم: ريلاند، جورج سيل، مرادجيا دهبون، جارسين دي تاسي، راينهارت دوزي، ألفريد فون كريم، سنوك هورجرونجه، اجناس جولدتسيهر، ماكذنونالد، مرجليوث، مارتين هارتمان، برونو فيوليت، شوبرت، زيتس، ليبيل، شبنجلر، فرانتس بول، أويستروب، كاشروب، كارادي فو، السابق ص ٧٦-١٩.

النقدية التاريخية في القرنين التاسع عشر والعشرين أو الكتابات الشعبية عن حياة محمد^(١). وتتكرر بعض الأعلام في أكثر من موضوع. وتبدو أهمية الرسول أكثر من الرسالة بناء على تشخيص الأديان في أنبيائها، المسيحية من المسيح، والموسوية من موسى، والمحمدية من محمد^(٢). وهو أقرب إلى فهرس مكتبة أو بيبليوجرافيا تفصيلية من بيانات ثقافية متعددة أكثرهم ألمان. والتصنيف طبقا للمناهج أو التصورات أفضل. ويدخل المحاور في جدل سريع مع بعض أحكام المستشرقين ونتائج دراساتهم.

والاستشراق ليس مجرد حوار مع الآخر، الغرب، بل هو أيضا حوار مع الذات. فالهدف منه توعية الذات^(٣). فالصورة السلبية للإسلام في الغرب نتيجة تراكمات طويلة عبر التاريخ^(٤). وبالتالي يكون الهدف هو توعية المسلم المعاصر

(١) هم: فكتور شوفان، ريلاند، بولانغلييه، جان جانييه، سيل، فولتير، جوستاف فيل، كوسان دي برسيفال، موير، اشبرنجر، نولدكه، بيير مارتينو، مينور، فولفل، هاز، تور اندريه، شغاللي، كواريسميوس، رينو، زيوليكي، أولستان دوميريل، دي لينس، جاس، بروتسي، دانكونا، كاستري، شرودر، دريسباخ، دوتيه، باسيه، السابق ص ٧٧-١٢٧.

(٢) وهم: بوديه، سيل، ادوار بوكك، هوتنجر، الكسندر روسي، مارلتشي، بريديو، بولانغلييه، جانييه، ايرهارت، فولتير، ليبنتز، ليسنج، جوته، جيبون، هرذر، أولزغر، رينو، هامر، برجشتال، كارلايل، ولیم موير، اشبرنجر، نولدكه، كريل، أوجست موللر، هوبرت جريمه، سنوك هورجرجيه، بل، مرجليوث، جولتسيهر، لامانس، ريكندروف، هيلكا بنعمير، ريم، فورتس، ماير، السابق ص ١٢٨-١٩٦.

(٣) "وقد أردت بهذه السلسلة أن يطلع القارئ المسلم على أبعاد هذه القضية القديمة الجديدة، ومالها من تأثيرات إيجابية أو سلبية في صياغة الفكر الغربي فيما يتعلق بالإسلام، وما لها من ردود فعل في الفكر الإسلامي في العصر الحديث"، الإسلام في تصورات الغرب ص ٤.

(٤) "فالصورة السائدة عن الإسلام اليوم في الغرب ليست مجرد صورة وقتية عارضة، ولا هي بنت اليوم، وإنما هي صورة صاغتها قرون طويلة من الصراع للحضارى بين

بما يجرى حوله وما يكتب عنه ليعرف كيف يراه الآخرون. كما أنه قد يقدر على الاستعداد لمواجهة هذه الصور السلبية عن نفسه فيتخلص منها ولا يكون أسير عقدة التخلف. وقد يحفز ذلك المؤسسات الإسلامية العلمية للنهوض بواجبها فى دراسة الاستشراق والرد عليه. والأخطر هو انتشار هذه الصور السلبية عن الإسلام من دوائر التخصص والبحث العلمى إلى الثقافة الشعبية للأوروبيين من خلال أجهزة الإعلام والكتب المدرسية^(١).

"الإسلام وقضايا الحوار" يدخل فى لب موضوع الحوار مع محاولة تأصيل نظرى له^(٢). وهى ترجمة عن الأصل الألمانى^(٣)، مع زيادة أربعة

الإسلام والغرب. ومن الضروري أن يتعرف القارئ المسلم على جذور هذه الصورة فى الفكر الغربى وعلى تطور التصورات الغربية عن الإسلام على مدى قرون عديدة، السابق ص ٢.

(١) "ونأمل أن يتحقق بعملنا هذا... الوصول إلى الأهداف الآتية: أولاً أن يكون المسلم المعاصر على بينة بما يجرى حوله، وعلى وعى بما يكتب فى الغرب عن دينه وحضارته وتاريخه، وعلى إدراك الأسباب البعيدة للمواقف الغربية عن الإسلام حتى لا يقف طويلاً عند الظواهر السطحية العارضة التى لا تفصح عن الأسباب الحقيقية وراء ذلك. ثانياً أن يحفز ذلك المسلم المعاصر إلى العمل لإعداد نفسه على المستوى الفكرى إعداداً يستطيع به أن يكون قادراً على مواجهة كل التيارات الفكرية الآتية من الشرق أو الغرب حتى لا يتخلف عن الركب ويدع الفرصة للآخرين لاحتوائه فيظل أسيراً لعقدة التخلف ومركبات النقص التى يراد ترسيخها فى ذهنه. ثالثاً أن يدفع ذلك المؤسسات الإسلامية العلمية إلى نهوض بمسئولياتها تجاه الإسلام فى مواجهة الحركة الاستشراقية فى الغرب"، السابق ص ٤.

(٢) الإسلام وقضايا الحوار، ترجمة د. مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢.

(٣) Der Islam und die Fragen des Dialogs, Shorouk International Bookshop, Cairo 2004.

فصول^(١). وهو من أكبر الكتب حجما. لا تذكر أسماء عربية أو أجنبية كثيرة باستثناء الغزالي وابن رشد ومحمد عبده والأفغانى وتصدير الأصل الألمانى بنص من الغزالي. وتذكر تواريخ وفاة الأعلام بالميلادية وليس بالهجريّة لأن النص الأصلي موجه إلى جمهور أجنبى. ولم يراع المترجم العربى وضع التواريخ الهجرية بجوارها^(٢). والغريب أن الفصول الأربعة الزائدة فى الترجمة العربية عن الأصل الألمانى تهم القارئ الأوروبى أيضا مثل "الجانب الروحى فى الإسلام" وهو يتهم الإسلام بالمادية مقارنة بالمسيحية، و"عيسى عليه السلام فى القرآن الكريم". وهو يتهم القرآن بعد الاعتراف به مع أنه كلمة الله وروح منه، و"الإسلام والأسس العامة للمجتمع" وهى المساواة والعدالة الاجتماعية ربما خشية من التقارب بين الإسلام والاشتراكية، وأخيرا "مشكلة الانحرافات الدينية فى التاريخ الإسلامى" مثل البدعة والزندقة والغلو والردة مع أنها موضوعات مثار إشكال وتساؤل لدى القارئ الأوروبى^(٣).

ويتجلى الحوار ودرء الشبهات عن الإسلام وتساؤلات الغرب فى مؤلف

-
- (١) يتضمن الأصل الألمانى ثلاثة عشر فصلا هى: ١- إسلام واحد وتفسيرات متعددة. ٢- الحوار والاحترام المتبادل بين الحضارات. ٣- الإسلام وأوروبا. ٤- العلاقات الثقافية بين العالم الإسلامى والغرب. ٥- الإسلام والحوار بين الأديان. ٦- الصراع والتعددية والتضامن فى التصور الإسلامى. ٧- الإسلام وحقوق الإنسان. ٨- حرية العقيدة وحقوق الإنسان فى الإسلام. ٩- مفهوم العدل فى التصور الإسلامى. ١٠- السلام فى التصور الإسلامى. ١١- التسامح فى الإسلام. ١٢- عالم واحد للجميع. ١٣- المسئولية العالمية المعاصرة فى التصور الإسلامى. وتزيد فى الترجمة العربية أربعة فصول هى: ١- الجانب الروحى فى الإسلام. ٢- عيسى عليه السلام فى القرآن الكريم. ٣- الإسلام والأسس العامة للمجتمع. ٤- مشكلة الانحرافات الدينية فى التاريخ الإسلامى.

(٢) السابق ص ٣٣.

(٣) السابق ص ٨٩-١١٤/١٢٧-١٤٦/١٧٣-١٨٦/٢٠٩-٢٣٠.

بالإنجليزية بعنوان "حقائق حول الإسلام، أسئلة وردود" على نسق "إجابة الأديان" لجرهارد تشسنى^(١). وهى سبعة وثلاثون سؤالاً مقسمة حول سبعة موضوعات: القرآن الكريم، النبي محمد، الفتوحات الإسلامية والحقيقة حول حروب المسلمين (الجهاد) وموضوع العنف، الإسلام وموضوعات خاصة بالفرد، الإسلام وموضوعات المرأة المسلمة، وتخلف بعض الدول الإسلامية، أسئلة حول بعض أحكام الإسلام. وهى تساؤلات الغرب وشبهاته حول الإسلام^(٢). والإجابات كلها

(١) Facts about Islam, Questions and Answers, Shourouk International Book,

الإسلام فى مرآة الفكر الغربى، الإسلام فى تصور كاتب أوروبى مسلم 2004 Cairo .

ص ١٩٣-٢٤٢.

(٢) أولاً: القرآن الكريم: ١- هل القرآن وحى إلهى أم هو تأليف إنسانى؟ ٢- هل القرآن مؤلف من الكتب السابقة؟ ٣- هل صحيح أن القرآن لم يقدم أى أحكام وأوامر جديدة؟ ٤- هل جمع القرآن يلقى أى شك حول صحة النص؟ ثانياً: النبي محمد: ١- هل أرسل النبي محمد برسالة الإسلام إلى العرب أم إلى الناس كافة؟ ٢- ما هى أسباب زيجات الرسول؟ ٣- ما هو الدليل على صحة أحاديث الرسول؟ ٤- هل هناك أى تناقضات بين أحاديث الرسول؟ ثالثاً: الفتوحات الإسلامية، حقيقة الحروب الإسلامية (الجهاد) وموضوع العنف: ١- هل انتشر الإسلام بالسيف؟ ٢- هل كانت الفتوحات الإسلامية نوعاً من الغزو؟ ٣- ماذا كان موقف الإسلام تجاه الحضارات القديمة، وهل كان الإسلام مسئولاً عن حريق مكتبة الإسكندرية؟ ٤- ما هى حقيقة الحروب الإسلامية (الجهاد)؟ ٥- ما هى أحكام الإسلام الخاصة بالتعصب والإرهاب؟ ٦- هل يشجع الإسلام التطرف والعنف؟ رابعاً: الإسلام وموضوعات الفرد: ١- ما هى العلاقة بين الله والإنسان فى الإسلام؟ ٢- ما هى أحكام الإسلام بالنسبة للعقل والذهن الإنسانى؟ ٣- هل تتضمن عقيدة الإسلام الإيمان بالقدرية؟ ٤- ما هى أحكام الإسلام بالنسبة للديموقراطية وحقوق الإنسان؟ ٥- ما هى أحكام الإسلام بالنسبة للفن؟ خامساً: الإسلام وموضوعات المرأة المسلمة: ١- هل صحيح أن الإسلام يعامل المرأة المسلمة بظلم ويسلبها حقوقها؟ ٢- هل يسيطر الرجال دائماً على النساء المسلمات؟ هل ميراث المرأة المسلمة أقل من ميراث الرجل المسلم؟ ٤- هل النساء المسلمات أقل من الرجال فى الشهادة فى ساحة القضاء؟ ٥- هل يمنع الإسلام النساء

دفاعية بالنسبة لكل التساؤلات حول الموضوعات السبعة والسبعة وثلاثين سؤالاً. وجبات سريعة تثير الفكر ولا تحلل الموضوع تاريخياً ولا اجتماعياً.

أما كتاب "فى الفلسفة والثقافة والسلام فى الإسلام" فهى ترجمة إنجليزية لبعض الفصول العربية من كتب أخرى سابقة^(١). ويتضمن ثلاثة فصول. الأول دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى، ويشمل موضوعين: الأول موقف الإسلام من العقل الإنسانى، مفهوم الإنسان، والعقل الإنسانى ووظائفه، وتحرير العقل الإنسانى، والثانى دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى، النسق الكلى، مبدأ الاجتهاد، فكرة الوسطية، وجهة نظر الإسلام فى التاريخ، وأثر الإسلام فى الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط وفى العصر الحديث. والثانى العلاقات الثقافية بين الغرب والعالم الإسلامى فى مراحل ثلاث، العصر القديم والعصر

المسلمات من تقلد المناصب الرئيسية فى الدولة؟ ٦- هل يأمر الإسلام النساء المسلمات بارتداء الحجاب، وما هى أحكام الإسلام بالنسبة لحق المرأة فى التعليم وتقلد الوظائف؟ ٧- هل الإسلام يحدد وضعاً غير ملائم للنساء للحياة المدنية؟ ٨- لماذا يسمح الإسلام بتعدد الزوجات؟ ٩- هل تحريم المرأة المسلمة الزواج من غير المسلم علامة تميز بين المرأة والرجل؟ سادساً: موضوعات خاصة بحرية الاعتقاد، ووحدة الشعوب الإسلامية، وتخلف بعض الدول الإسلامية: ١- هل يعارض الإسلام حرية الاعتقاد؟ ٢- هل موقف المسلمين من سلمان رشدى دليل على معارضة الإسلام لحرية التفكير؟ ٣- هل الحدود فى الإسلام قاسية (وحشية)؟ ٤- لماذا المسلمون مجزؤون بالرغم من نداء الإسلام للوحدة؟ ٥- هل العقيدة الإسلامية مسئولة عن تخلف بعض الدول الإسلامية؟ سابعاً: تساؤلات حول بعض أحكام الإسلام: ١- هل يعوق الصيام الإنتاج؟ ٢- هل صحيح أن الزكاة تضمن الرحمة الإلهية للأغنياء أكثر من الفقراء؟ ٣- لماذا يحرم الإسلام تناول لحم الخنزير؟ ٤- لماذا يحرم الإسلام على الرجال لبس المشغولات الذهبية والملابس الحريرية؟

(١). On Philosophy, Culture and Peace in Islam, Shorouk International Bookshop, Cairo 2004.

الوسيط والعصر الحديث، والنقاط المشتركة واحتمال التعاون الأكاديمي. والثالث السلام من وجهة النظر الإسلامية، وهي موضوعات تهم القارئ الغربي. لذلك ترجمت من العربية إلى الإنجليزية. والسلام موضوع الدولة الذي بدأ المثقفون يبررونه ويدعون له بعد زيارة القدس، وكامب ديفيد، ومعاهدة السلام. وقد ثار جدل أخير في أجهزة الإعلام حول دعوة المحاور لزيارة القدس وهل هي تطبيع أم حفاظا على المسجد الأقصى.

و"الإسلام والغرب" أحد منابر الحوار مع الآخر الذي بدأ بكتاب "الإسلام في مرآة الفكر الغربي"^(١). يظهر أسلوب المفكر الداعية. والمؤلف أكثر من خاطب الغرب من خلال الاستشراق وكأن الغرب هو الاستشراق وليس الاستشراق جزءاً من الغرب. وفرق بين الجدل مع الغرب وفهم الغرب وتحويله إلى موضوع للدراسة كما هو الحال في "علم الاستغراب". ويضم تسعة فصول متشابهة في عناوينها^(٢). ويتداخل الاستشراق مع الإسلام والمسيحية والإسلام وأوروبا، والحوار الحضاري. ويلحق به نصان، الأول "الغرب والإسلام" للأمير تشارلز، ولى عهد بريطانيا، خطابا دبلوماسيا ورسالة مجاملات. والثاني "حوار جديد مع الإسلام" لروبين كوك، وزير خارجية بريطانيا. وهو أيضا لا يختلف عن الأول إلا أنه يجعل الإسماعيلية الجسر بين الغرب والإسلام^(٣). ومن المهم في الكتاب التركيز على العامل السياسي في ضياع الثقة بين الجانبين مثل الفتح

(١) الإسلام والغرب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

(٢) هي: ١- الإسلام والاستشراق. ٢- اتجاهات غربية جادة لفهم الإسلام. ٣- الحوار الحضاري بين العالم الإسلامي والغرب. ٤- الحوار مع المؤسسات الدينية العالمية. ٥- الإسلام وأوروبا، ضرورة الحوار وآفاق المستقبل. ٦- الإسلام والمسيحية، إمكانات التفاهم والتعاون بين الجانبين. ٧- إعادة بناء الثقة بين العالم الإسلامي والغرب. ٨- مستقبل العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب. ٩- مستقبل الإسلام في الغرب.

(٣) الإسلام والغرب ص ١٧٧-١٩٨.

العربي للأندلس، الحروب الصليبية، الغزو العثماني للبلقان، الغزو الاستعماري لبلاد العالم الإسلامي في العصر الحديث، الوعد الإنجليزي لليهود عام ١٩١٧، التحيز التام لإسرائيل، الحرب على العراق، الترويج في الإعلام الغربي للربط بين الإسلام والإرهاب^(١). وبه قرآن أقل لأنه يخاطب الغرب. ومن الطبيعي أن يكشف الاستشراق عن صورة الإسلام في مرآة الغرب ومقارنته بالمسيحية وتطبيق المناهج التاريخية عليه طبقا لما تعود عليه المستشرق من مناهج تاريخية وأثر وتأثر وتحليلية وإسقاطية^(٢).

وفي الاستشراق هناك جوانب إيجابية وأخرى سلبية مثل طبيعة كل عمل بشري^(٣). ميزة الاستشراق أنه يعمل ونحن لا نعمل^(٤).

ويصعب الرد على المستشرقين بالكتاب والسنة لأنهما ليسا حجة لديهم بل بالعلم والنقد والتاريخ^(٥). والخطورة في الحوار أنه يتحول إلى دفاع^(٦). إذ تقتضى أدبيات الحوار عدم الهجوم على الآخرين. إنما يسمح بالدفاع عن الذات بطريقة صريحة أو مبطننة، مباشرة أو غير مباشرة. ومن الطبيعي أن يتحول الهجوم إلى دفاع، والسلب إلى إيجاب في تساؤلات المستشرقين عن موضوعات النساء

(١) السابق ص ١٣٣.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص ٦٧-١٠٨، المؤلفات الإسلامية والعقائد المسيحية، الإسلام في مرآة الفكر الغربي ص ٢٩-٣٠/٧٢-٧٨.

(٣) الإسلام في مرآة الفكر الغربي ص ٧٢-٩٦.

(٤) "ويؤسفني أن أقول: إن المستشرقين يعملون ونحن لا نعمل، وهذا هو الفارق بيننا وبينهم بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي يقومون به. وقد آن الأوان لنعمل نحن أيضا، وبروح الفريق كما يصفون. فليس أمامنا من سبيل إلا المواجهة العلمية وقبول التحدي وإثبات الذات وإلا فلنسا جديرين بالحياة"، السابق ص ٢٠.

(٥) الإسلام في تصورات الغرب ص ١٣/١٥.

(٦) دفاع Apologetism.

والشيطان والآيات^(١)، والقوة الجنسية للرسول وقسوته^(٢).

والسؤال هو: هل الغرب هو أساس الاستشراق، أم أن الاستشراق رؤية بعض الدارسين الغربيين للحضارة الإسلامية عبر التاريخ؟ قد يكون الاستشراق داخل الغرب هامشيا ليس في مرتبة ديكرت وكانط وهيكل. وقد يجمع بعض ممثلي الحضارة الغربية بين رؤية الشرق وتمثيل الغرب مثل جوتيه وهيكل واشبنجلر في رؤيتهم للإسلام وحضارته.

وهناك فرق بين دراسة المحاور للاستشراق ودراسة إدوار سعيد للاستشراق. المحاور للدفاع واستشراق الثاني للكشف عن خطاب ما بعد الاستعمار وكيف أنه يعكس عقلية الدارس وهو الغرب أكثر مما يكشف الموضوع المدروس، الشرق. ليس يهدف الدفاع ولكن بهدف تصحيح الأحكام والمواقف والرؤى، وتحويل الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع كما هو الحال في علم "الاستغراب".

٤- المصلح.

وتدخل مرحلة الإصلاح مع مرحلة الحوار، فالحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر. وقد ظهر ذلك في ثمانية مؤلفات: هموم الأمة الإسلامية (١٩٩١-٢٠٠١)، الحضارة فريضة إسلامية (٢٠٠١)، الإسلام في عصر العولمة (٢٠٠١)، الإنسان والقيم في التصور الإسلامي (٢٠٠٤)، المسلمون في مفترق الطرق (٢٠٠٧)، الفكر الديني وقضايا العصر (٢٠٠٦-٢٠٠٨)، الدين للحياة (٢٠٠٩)، مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد (٢٠٠٩) وهي أغزر المراحل تأليفا.

(١) الإسلام في مرآة الفكر الغربي ص ٣٠-٤٨/٣٢.

(٢) السابق ص ٢٩-٤٧/٤٧-١٩٣-٢٠٦.

وقصد الإصلاح موجود أيضا في مرحلة الأستاذ. يخاطب مرحلة تاريخية معينة، العصر الحاضر^(١).

وينتسب المصلح إلى مدرسة الأفغانى ومحمد عبده اللذين يكثر الإحالة إليهما. وقد استمرت لدى عديد من مشايخ الأزهر المراغى وشلتوت والبهى. والمحاور تلميذا مباشرا للبهى. هو الذى أرسله فى بعثة إلى ألمانيا للحصول على الدكتوراه. محمد عبده يوحد بين الدين والعقل. ويحال منذ الرسالة الأولى "المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت" إلى مدرسة محمد عبده فى علاقة الإسلام بالعقل^(٢). وقدم محمد البهى الكتاب ومؤلفه^(٣). وفى "مقدمة فى الفلسفة الإسلامية" يخصص الفصل الخامس لموضوع "مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده"^(٤). ويحال إلى دفاع محمد عبده عن الوحى ونقده لرواية الآيات الشيطانية^(٥). ويحال إلى الأفغانى ومحمد عبده فى "الإسلام وقضايا الحوار"^(٦). ويحال إلى الأفغانى

(١) "من الملائم فى الظروف الفكرية التى تخيم على حياتنا الثقافية أن أجمع هذه الفصول..."، مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ٣. "إن قضية الصلة بين العقل والدين فى الإسلام لا تزال قضية مطروحة على الساحة الفكرية، وفهمها على وجهها الصحيح يشكل عاملا فعلا فى انطلاقة حضارية جديدة تعيد إلى الأذهان تلك الانطلاقة الحضارية التى شهدتها تاريخ المسلمين فى القرنين الثالث والرابع الهجريين وفى الوقت نفسه تسرع بنا إلى اللحاق بركب التطور الحضارى المعاصر"، السابق ص ٤.

(٢) تمهيد للفلسفة ص ١٠٢-١٠٤.

(٣) المؤلف "من شباب الأزهر المستنير الذى ضم إلى ثقافته الإسلامية والعربية ثقافة غربية"، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، ص ١٣.

(٤) مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ٤٤-٤١/١٤٥-١٥٧.

(٥) الإسلام فى مواجهة الفكر الغربى ص ٤٧.

(٦) الإسلام وقضايا الحوار ص ٣٠/٢٢٦.

فى "الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى فى قيمة العلم"^(١). كما يحال إلى الشىخ حسن العطار الذى وجه تلميذه الطهطاوى إلى الانفتاح على الحضارة الغربية^(٢). ويظل محمد عبده رائد الإصلاح فيما يتعلق بالعقل والعقلانية بالرغم من أن على العقل وصى وهو النبى. وهو ماتوريدي النزعة أى نصف معتزلى^(٣). وتأصيل حركات الإصلاح فى محمد عبده صحيح دون إطرانه واعتباره نموذج العقلانى لأن العقل لديه فى حاجة إلى وصى وهو النبى كما يقول فى "رسالة التوحيد". أهميته أنه خرج على الأشعرية منتسبا إلى الماتوريديية بين الأشعرية والاعتزال. وربما كان يحتاج المصلح إلى مزيد من التأمل فى تصور الإسلام إلى التاريخ ووضع الأمة فى مساره وليس الاكتفاء بتحليل نظرى لنظرة الإسلام إلى التاريخ سواء فى وضع قواعد النقد التاريخى للروايات أو وحدة الأصل الإنسانى^(٤).

ويبدأ دور المصلح فى "الدين والفلسفة والتنوير" بعد أن أصبح الأستاذ العميد وزيرا للأوقاف والشئون الدينية أو قبل ذلك بعام. ويشعر أنه من واجبه مخاطبة الناس والجمهور العريض بدلا من النخبة وطلبة الجامعات. فنشر الكتاب فى سلسلة "اقرأ" وهى سلسلة ثقافية شهرية^(٥). ويتكون من ثلاثة فصول: الدين والفلسفة، الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد. ولما كانت الحركة الإصلاحية حركة عقلانية فإنها توصل نفسها فى ابن رشد قديما ومحمد عبده حديثا. فالدفاع عن الدين هو دفاع عن الفلسفة ودفاع

(١) الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى ص ١٧٧.

(٢) المسلمون فى مفترق الطرق ص ٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد ص ١١٤/٨٠-١١٥.

(٤) تمهيد للفلسفة ص ١٠٤-١٠٦.

(٥) الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٦.

عن العقل ضد التعصب والتطرف وموجات التكفير مما قد يُفسر على أنه هجوم غير مباشر على الجماعات الإسلامية، خصوم النظام. ولا يختلف مصير ابن رشد عند العرب والمسلمين عن مصير الرشدية اللاتينية في الاتهام بالتكفير وحرق المؤلفات والمؤلفين في عصر محاكم التفتيش^(١). ومن المقولات الشائعة أن الفلسفة سفه وأن من تمنطق تزنّدق في حين أنها بنت الدين وأم العلم. إن الانشغال بما لا ينفع الناس مثل إطالة اللحى وتقصير الثياب والإلزام بالنقاب والسواك وتعدد الزوجات كل ذلك من مظاهر التخلف والانشغال بأمر هامشية دون مصالح الأمة^(٢). ويستشهد ببعض المستشرقين المعتدلين مثل هنرى كوربان^(٣).

وقد انتسب العديد من مشايخ الأزهر ومفكرى مصر الليبراليين إلى التيار

(١) كما لا يخفى على أحد أيضا ما للفهم الخاطئ للدين من آثار خطيرة تتمثل في الانحرافات الفكرية وموجات التطرف والتعصب والإرهاب... وهنا أيضا تنشأ موجات التطرف والتعصب فيغيب الوعي ويتسلط الجهل. وهذا كله يدعونا إلى أن نبحث عن الطريق السوى للخروج من متاهات الفهم الخاطئ للدين من ناحية ومن متاهات الضلال العقلى من ناحية أخرى...، السابق ص ٥-٦.

(٢) "ولكن الأمر الذى يؤسف له أنه كلما سار بنا ركب النهوض خطوة إلى الأمام أطلقت برأسها من هنا وهناك عناصر التخلف التى تتمسح بالدين وتتاجر بالسياسة لتجذبنا إلى الوراء خطوات... إن القضية المصيرية اليوم أمام الأمة الإسلامية هى قضية التخلف فى شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والمادية وفى مجالات التفكير الدينى. والعقل ينبغى أن يأخذ دوره كاملا لإنقاذ الأمة من وهدة هذا التخلف. أما شغل الأمة بقضايا إطالة اللحى وتقصير الثياب والدفاع عن النقاب والسواك وتعدد الزوجات وما شاكل ذلك من أمور هامشية فإنه يعد جنابة فى حق الأمة وتعييقا لها عن مسيرتها نحو التقدم وللحاق بركب العصر"، السابق ص ١١٦.

(٣) السابق ص ٧١-٧٢/٩٣.

الإصلاحى. وهذا هو الدافع على كتابة "من أعلام الفكر الإسلامى الحديث"^(١). وهم عشرون علما محبوبون قدر الإمكان زمانيا منذ التهانوى فى القرن الثامن عشر والشيخ حسن العطار (ت ١٨٣٤) فى القرن التاسع عشر حتى مشايخ الأزهر من مدرسة محمد عبده فى القرن العشرين^(٢). وهو كتيب صغير لكنه مركز يبين أهمية التيار الإصلاحى للجمهور ويعيد إليه ذاكرته^(٣). وجبات سريعة ولكنها مؤثرة ومفيدة خاصة فى حادثة صنمود المراغى أمام الملك فاروق ورفضه إصدار فتوى بتحريم زواج الملكة فريدة ثانية بعد طلاق الملك^(٤).

ونموذج المؤلفات الإصلاحية هو "هموم الأمة الإسلامية"^(٥). وكان فى الأصل "قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام" الذى كتب قبل ذلك بعشر

(١) من أعلام الفكر الإسلامى الحديث، دراسات إسلامية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) حسونة النواوى (١٩٢٤)، محمد مصطفى المراغى (١٩٤٥)، مصطفى عبد النرازق (١٩٤٧)، محمد الخضر حسين (١٩٥٨)، محمود شلتوت (١٩٦٣)، عبد الحليم محمود (١٩٧٨) محمد بيصار (١٩٨١) وغيرهم. ومن المصلحين جمال الدين القاسمى (١٩١٤)، ومن المفكرين الليبراليين محمد حسين هيكل (١٩٥٦)، عباس محمود العقاد (١٩٦٤)، ومن علماء الأزهر عبد المتعال الصعدي (١٩٥٨)، محمد أبو زهرة (١٩٧٤)، محمد غلاب (١٩٧٠)، محمد البهى (١٩٨٢)، أحمد حسن الباقورى (١٩٨٥)، سليمان دنيا (١٩٨٨)، محمد بن فتح الله بدران (١٩٧٠)

(٣) "الأجيال الجديدة فى حاجة مستمرة إلى تنشيط ذاكرتها بالتعرف على الرواد الذين كانت لهم بصمات واضحة فى تاريخها من أجل السير على نفس الدرب ومواصلة الطريق نحو التطور والتجديد فى الفكر وفى الحياة. وشبابنا فى أشد الحاجة إلى من يأخذ بيده ويملا الفراغ الفكرى الذى يحيط به، ويساعده على شق طريقه من أجل خدمة أمتة والإسهام فى نهضتها"، السابق ص ٣.

(٤) السابق ص ٣٧.

(٥) هموم الأمة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠١.

سنوات^(١). يتكون من ثلاثة أبواب، وكل باب من ثلاثة فصول. الأول مفاتيح الحضارة وتحديات العصر في ضوء الأمر الإلهي وتحديات القرن الحادي والعشرين والإرهاب. والثاني دراسات في ضوء الكتاب والسنة وهو عنوان عام لا يدخل مباشرة في موضوع الكتاب ويتضمن مفهوم وحدة الأمة الإسلامية والقرآن الكريم وخصائص المجتمع الإسلامي، ورؤية إسلامية للمسئولية العالمية المعاصرة. والثالث الإسلام وتيارات الفكر الغربي وهو أيضا لا يتعلق بموضوع الكتاب مباشرة. ويتضمن الكتاب والاستشراق ودور مؤسسات الدعوة حيال الغزو الفكري، ومستقبل الإسلام في الغرب. إنما يأتي موضوع الكتاب في الخاتمة العامة "حول هموم العالم الإسلامي" وهي تحليلات للواقع المباشر وليس دراسة للتراثين الإسلامي والغربي. يعادل الجبهة الثالثة "الموقف من الواقع" أو "التنظير المباشر للواقع" في مشروع "التراث والتجديد". وهو يعبر بطريقة واضحة عما يشعر به الناس وما يقوله الدعاة، أقرب إلى خطب الجمعة العصرية حول ما ينبغي أن يكون المسلمون عليه من التعمير دون التخريب أي الإرهاب، والأخوة والتعاون، والاستتارة والتفكير العلمي ووحدة دون تجزئة ومساواة وتكافل وتعاون وتراحم ومحبة وشورى وعزة وثقة وتسامح. ولا يكفي نقد الآخر دون النقد الذاتي ومواجهة التحديات في مرحلة حاسمة. وهو أقرب إلى الإسلام النصي، ما ينبغي أن يكون دون تحليل لواقع المسلمين وأوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية كما يفعل عالم الاجتماع. الواقع مستنبط من النص وليس مستقلا. ويتحول الأستاذ إلى داعية، والمفكر إلى خطيب ينتقى من النصوص ما يشاء.

و"الحضارة فريضة إسلامية" يبين ضرورة الانفتاح على حضارات العصر

(١) السابق ص ٨.

كما انفتح القدماء على حضارات عصرهم^(١). يتضمن ثلاثة فصول: الأول مفاتيح الحضارة، الإنسان والدين والإنسان والالتزام الأخلاقي. والثاني الحضارة فريضة إسلامية تكرر لعنوان الكتاب، التفكير، العلم، الوقت، العمل، حسن المعاملة، حقوق الإنسان، الجمال، الحفاظ على البيئة، الرفق بالحيوان، النظام. والثالث التجديد في الفكر الإسلامي، سنة الحياة، صور التجديد، التدرج، آلية التجديد، الإسلام والتنوير خاصة ابن رشد. وهو صغير الحجم نسبيا. يعطى ثقافة إسلامية مستتيرة. يستعمل المصطلحات الحديثة مثل التقدم وحقوق الإنسان مؤيدا إياها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

والمصلح هو الذى ينقل تراثه على مستوى العصر، ويجعله مستمرا عبر التاريخ. وهذا هو القصد من "الإسلام فى عصر العولمة"^(٢). والعولمة من أهم أحداث العصر. ويضم أربعة فصول: الأول الإسلام ومتغيرات العصر. والثانى الإسلام والغرب وهو أقرب إلى موضوع الاستشراق تاريخيا عن التراث العربى فى أوروبا أو مستقبليا عن مستقبل الإسلام فى الغرب أو الحالة الراهنة للعلاقة بين الشرق والغرب. والثالث من قضايا العصر، حوار الأديان، والحوار الحضارى، والاستتساخ البشرى. والرابع آفاق بشرية عن قضايا الإنسان والإسلام فى القرن الواحد والعشرين. وهو أقرب إلى وصف الواقع الحالى مدعما بالإحصائيات أكثر منه بالنصوص الدينية^(٣).

(١) الحضارة فريضة إسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦. "من أجل

تضافر الجهود لدفع مسيرة النهضة الإسلامية إلى المشاركة الجادة فى صنع الحضارة

حتى تتبوأ الأمة الإسلامية المكان اللائق بها على خريطة العالم فى الألفية الجديدة وأن

تترجم الآمال إلى أعمال على أرض الواقع"، السابق ص ٦.

(٢) الإسلام فى عصر العولمة، مكتبة الشروق، القاهرة ٢٠٠١.

(٣) السابق ص ١٤.

ويكتب المصلح الداعية المستتير "الإنسان والقيم في التصور الإسلامي"^(١). وهو أقرب إلى مجموعة من خطب الجمعة المستتيرة في موضوعات الفضائل الخلقية كما هو الحال في التصوف الخلفي عند رابعة والحسن والترمذى والبصرى وصوفية القرنين الثامن والثالث. وكلها حول الإنسان ذلك البعد الذى يبدو فى الظاهر ناقصا فى تراثنا القديم. وتكشف القيم عن الدين الباطنى كما هو الحال عند فلاسفة الأخلاق مثل شيلر ولافيل. تقوم على تحويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلى تجارب إنسانية فردية وجماعية. وبعض التجارب دون نصوص^(٢)، فى بداية كل باب. ويضم الكتاب بابين. الأول الإنسان فى التصور الإسلامى وهو بالرغم من ضعفه خليفة الله فى الأرض. كرمه الله بالعقل وجعله كائنا مفكرا، مكلفا مستمرا، قادرا على العلم والعمل وعمارة الأرض، مسئولا عما يفعل، لا فرق بين ذكر وأنثى، له حقوق وعليه واجبات، وللآخرين وللبيئة كذلك. والثانى القيم فى التصور الإسلامى. منها ما يتغير بتغير العصر ومنها ما هو ثابت. وهى فطرية فى النفس مثل المسئولية والعلم والعمل والحرية والأمانة والوفاء والرحمة والتسامح والتواضع، والنظام والوقت والتعاون والصدقة والانتماء والبشاشة والأمل والتعالى أو المفارقة. وهى قيم مستقلة عن الرسالة والرسول فى آن واحد^(٣). لا فرق بين الآيات القرآنية والأمثال الشعبية فى دلالتها على التجربة الإنسانية^(٤). ويفسر النص عن طريق إيجاد مقابلة فى الواقع والمناظر الشعبية^(٥). الأفكار شائعة عند طبيى القلوب. والفكر بديهى يعبر عن الفطرة والحس السليم. يكفى النص أحيانا وأحيانا أخرى يشفع بالتحليل الإحصائى

(١) الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٤.

(٢) السابق ص ١٣-١٦/١٤٣-١٤٧.

(٣) السابق ص ١٥٧.

(٤) السابق ٢٠٥/٢٠٩/٢١٦/٢٢٦/٢٢٩.

(٥) السابق ص ٢٠٩.

للوّاقع^(١). وتفرّق بعض التحليلات فى النصوص التراثية ولو فى الهوامش. هى أقرب إلى الظاهريات الاجتماعية بلغة المحدثين دون مصطلحاتها وتعقيدها. ويحال إلى الثورة المصرية وإحدى شعاراتها فى البداية "الاتحاد والنظام والعمل"^(٢).

وتتوالى الكتابات الإصلاحية فى السنوات الأخيرة تحت وطئة المنصب الرسمى مثل "المسلمون فى مفترق الطرق"^(٣). يبدأ من الواقع، لا من التراث القديم، ولا من التراث الغربى. وهو الجبهة الثالثة فى مشروع "التراث والتجديد". بل هو الواقع الإحصائى لمزيد من الدقة^(٤). فالمسلمون لا ينفقون أكثر من ١% من دخلهم القومى على البحث العلمى. وهم يكونون ٦٠% من ماليزيا فى مجتمع متعدد الأعراق والملل. كما يعتمد على التحليل الاجتماعى. ويبين أهمية التكافل الاجتماعى لحل مشكلة التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء^(٥). ويحلل الأبعاد السياسية والاقتصادية للمجتمع دون الاكتفاء بوصف النص لما ينبغى أن يكون، ويترك ما هو كائن بالرغم من إدانته لظاهرة الإرهاب كما تفعل السياسات الرسمية وتقريظه للسلام^(٦). ويرد على الأحكام المسبقة لبابا روما فى تصوّره

(١) الحياذ بالنصوص فقط، السابق ص ١٧٢-١٧٥، إحصائيات الواقع ص ١٧٧.

(٢) "وقد أدرك قادة الثورة المصرية عام ١٩٥٢ الأهمية البالغة لقيمة النظام فى حياة المجتمع فجعلوا أحد عناصر الشعار الثلاثى الذى رفعته الثورة آنذاك وهو: "الاتحاد والنظام والعمل"، ولكن الأمر الأهم من رفع الشعارات الجميلة هو تفعيلها وتحويلها إلى واقع حياى ملموس يتحقق بالتغيير الحقيقى لأمط السلوك فى المجتمع لما ينبغى أن يكون"، السابق ص ٢٠٧.

(٣) المسلمون فى مفترق الطرق، دار الرشد، القاهرة ٢٠٠٧.

(٤) السابق ص ٤٣/٥٠.

(٥) السابق ١٤٦.

(٦) السابق ص ١٢٣-١٢٩/١٧٧-١٨١.

للإسلام^(١). والتقريب بين السنة والشيعة ليس مصرياً فقط بل هو مصرى إيراني بمبادرة الشيخ شلتوت والشيخ القمى، وما زالت المؤسسة قائمة بنشاطاتها ونشراتها ومجلاتها برئاسة محمد على تسخيرى فى إيران بعد أن ماتت فى مصر^(٢). ويضم الكتاب ثلاثة أقسام: الأول المسلمون والمشكلة الحضارية عن الإسلام والعلم ونهضة ماليزيا، والإعجاز العلمى للقرآن، والتضامن الغائب بين المسلمين وأهمية التقريب بينهم. والثانى مفاهيم مغلوطة للدين مثل الإرهاب والشعارات الدينية والاتجار بها وغياب العقل والتكافل الاجتماعى واحتكار تفسير الدين. والثالث المسلمون فى عالم متعدد عن التنوع سنة الحياة وموقف الإسلام من العولمة، والقيم الاجتماعية والتفاعل الثقافى، والحوار بين الأديان، والحوار الإسلامى المسيحى، وحرية الاعتقاد والاعتراف بالآخر. والهدف هو إخراج العالم الإسلامى من أزمتة وعدم قدرته على التكيف مع أوضاع العالم المعاصر، وفقره، وصراعاته الطائفية، ويأسه، وغياب النقد الذاتى فيه، وعجز العلماء عن تشخيص دائها. يحتاج العالم الإسلامى إلى صحوه عقلية بما له من رصيد حضارى^(٣).

ويظهر المصلح، المفكر الداعية فى "الفكر الدينى وقضايا العصر"^(٤). يقوم على التنظير المباشر للواقع والتعبير عنه بأسلوب خطابى للمصلح وليس بأسلوب برهانى للفيلسوف. يعتمد على حديث المجددين وضرورة الاجتهاد واستمرار النهضة وإحياء مدرسة محمد عبده وضرورة تطهير الدين من الخرافات والتبرك

(١) السابق ٢٣٦-٢٤٩.

(٢) السابق ص ٩٧-١٠٢.

(٣) السابق ص ٧-١١.

(٤) الفكر الدينى وقضايا العصر، دار الرشاد، القاهرة ٢٠٠٦-٢٠٠٨.

بالرسول^(١). كما يعتمد على العقل أولاً قبل القرآن والحديث. ويضم خمسة فصول: الفكر الدينى والحقائق الغائبة، العقل الإنسانى ودوره فى التقدم الحضارى، قضايا معاصرة فى ضوء تعاليم الإسلام، الإسلام والغرب وقضايا الحوار، حوار مع الماضى البعيد. ويضم كل فصل عدة موضوعات يمكن جمعها فى ثمان محاور: الأول العقل والاجتهاد والتجديد والفلسفة والنقد ضد الخرافة. والثانى الحرية والسنن والقضاء. والثالث مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان والقيم. والرابع التواصل الإنسانى والزواج العرفى والانتماء. والخامس المقاومة والأمن والإرهاب. والسادس التقدم والمستقبل والتراث والمعاصرة. والسابع الحوار الدينى، الإسلام والغرب والتسامح والوعى الحضارى. والثامن بشرية الرسول والإساءات له. فالخلل هنا مصدره الفكر الدينى وإصلاحه بإصلاح الفكر الدينى.

ويخاطب المصلح الجمهور فى كتيبات من خلال سلسلة "قضايا إسلامية" التى تصدر غرة كل شهر عربى^(٢). الأول "الدين للحياة" وهو ما حاوله التراث الغربى من قبل عند فلاسفة الحياة منذ شليرماخر وولتاى حتى برجسون وهوايتهد، ووليم جيمس وماكس شيلر. ويطور به محاولات المجددين مثل الطهطاوى ومحمد عبده والمراغى وشلتوت وإقبال ومالك بن نبي دون ما حاجة إلى إضافة ولى العهد البريطانى الأمير تشارلز أو وزير خارجية بريطانيا السابق روبرت كوك^(٣). ويحيل إلى المفكرين المعاصرين، الدعاة الإصلاحيين، مثل محمد الغزالى وخالد محمد خالد^(٤). ويضم خمسة فصول: اولاً الدين فى حياة الأفراد والجماعات، مع الحوار بين الأديان. ثانياً القيم والحياة بما فى ذلك العدل

(١) السابق ص ٥٥-٥٦.

(٢) الدين للحياة، قضايا إسلامية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٩.

(٣) السابق ص ٩٤-٩٦/١١١.

(٤) السابق ص ٢٣.

وحقوق الإنسان والسلام الاجتماعى والتوتر الطائفى. ثالثا، تجديد الفكر الدينى دون تفصيل نظرا للتعرض لنفس الموضوع من قبل. رابعا الإسلام والغرب، حوار أو تواصل والخلفية الفكرية للتصورات السلبية عن الإسلام فى الإعلام الغربى. خامسا ضرورة النقد فى حياتنا مبينا أزمته بالرغم من وجوده فى الفلسفة الإسلامية. ويعتمد كل موضوع على نص من الكتاب أو السنة ثم وصف التجربة الإنسانية وراءه.

وطالما لجأت الحركات الإصلاحية إلى الشاطبى فى كتابه "المواقفات" لبيان أن الشريعة مقاصد كما فعل علال الفاسى والطاهر بن عاشور ضد الشكليات والمظاهر الخارجية فى الدين. وقد ظهر ذلك فى "مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد"^(١). يبدأ من الواقع مثل الانفجار السكانى فى مصر وزيادة السكان بما يزيد على المليون وربيع طفل سنويا مما يتطلب توفير الغذاء والكساء والتعليم لهم. ويتضمن قسمين: الأول مقدمات عامة حول الشريعة الإسلامية وخصائصها، والفقه الإسلامى وضرورة تجديده، ومبدأ الاجتهاد، وحركة الفكر الفقهى لدى القدماء. والثانى مقاصد الشريعة الإسلامية الخمسة، حفظ النفس والعقل والدين وصلة العقل به وحفظ النسل بضرورة تنظيمه وحفظ المال وضرورة التكافل الاجتماعى. ومقاصد الشريعة ترتبط بأصول الفقه أكثر مما ترتبط بالفقه ذاته لأنها أحد وسائل استنباط الأحكام وطرق الاستدلال. وتذكر المقاصد الخمسة المعروفة دون تطوير أو قراءة جديدة أو تطبيقات حديثة لها^(٢).

٥- الفيلسوف.

والآن بعد الصديق والأستاذ والمحاور والمصلح هناك الفيلسوف.

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد، قضايا إسلامية، وزارة الأوقاف، المجلس

الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٩.

(٢) السابق ص ٩٤-٩٥.

والفيلسوف هو روح المراحل كلها. هي المرحلة الثابتة الدائمة، مثل الصديق مهما تعددت الوظائف والمهام من الأستاذ إلى المحاور إلى المصلح. وهناك عدة تساؤلات له لمزيد من التوضيح والتطوير والدقة في نظامنا الفلسفي.

١- كيف يمكن الجمع بين الغزالي وابن رشد وهما على طرفي نقيض في الفكر الفلسفي، الصوفي والفيلسوف، "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت"، إنكار السببية وإثبات الضرورة، جعل الأشعرية عقيدة السلطان ونقد الأشعرية من أجل إفساح المجال لمعارضة السلطان؟^(١) اختار العالم الإسلامي الغزالي دون ابن رشد، واختار العالم الغربي ابن رشد دون الغزالي. فتخلف الأول، وتقدم الثاني. ففي كل المؤلفات يظهر الغزالي باعتباره نموذج الفيلسوف الإسلامي في نظرياته في المعرفة والأخلاق^(٢). فالغزالي هو الحل. مع أنه في تيارات أخرى عقلانية علمية تعددية، الغزالي هو المشكلة. دافع عن أيديولوجية السلطان في "الاقتصاد في الاعتقاد". ووصف الله باعتباره سلطانا، ووصف السلطان باعتباره إلهًا. وهو أول من أضاف حديث الفرقة الناجية في كتب العقائد للدفاع عن الأشعرية ضد فرق المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة. وأعطى الناس "إحياء علوم الدين"، أيديولوجية للطاعة تقوم على الصبر والتوكل والرضا والزهد والخوف والفناء. وألجم العوام عن علم الكلام. ليس المهم آراء الغزالي الجزئية بل قصده الكلي وموقفه من العقل والتعددية والسلطة.

يستشهد بالغزالي في حرية الإرادة مع أنه قد تم ابتلاعها في الإرادة الإلهية. ويذكر رأيه في السعادة مع تصنيف أنواع الخيرات من البدنية إلى النفسية إلى الروحية^(٣). ويستشهد به في وحدة العقل والدين^(١). وفي نفس الوقت

(١) مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ٥١-١٤٢.

(٢) مقدمة في علم الأخلاق ص ٣٤-٣٥/١٠٠-١٠٢.

(٣) تمهيد للفلسفة ص ١٠٢.

يتم الاستشهاد به في وجود الإلهام من "إحياء علوم الدين"^(٢). فالغزالي مخزن كل شىء. وهو الفيلسوف النموذج في "مقدمة في الفلسفة الإسلامية"^(٣). تصنيفه للعلوم هو الأمتل، وفي صلة العقل بالدين هو الأحق. وفي القيم الأخلاقية هو المفضل مع مسكويه. وفي المقارنة مع الفلسفة الأوروبية هو الأوفق مع هيوم ومع الفلسفة النقدية. يوحد بين العقل والإيمان^(٤).

ويبرر الفيلسوف التصوف باعتباره تجربة إنسانية عامة. ومعظم الحركات الإصلاحية لها موقف نقدي منه^(٥). والنشر الوحيد ثلاث رسائل في المعرفة للغزالي^(١).

ويستشهد بالغزالي في أن العقل نور من الله وفي نفس الوقت يدافع عن ابن رشد ضد هجوم الغزالي على الفلسفة في "تهافت الفلاسفة"^(٦). ويحال إليه في مفهوم المصلحة وأنواعها^(٨). ويكثر الاستشهاد به في النص وفي الهوامش في "الإسلام وقضايا الحوار". ويلجأ إلى نصين متقابلين، الأول عن العقل، والثاني

(١) السابق ص ١٠٢.

(٢) السابق ص ١٥٨-١٦٢.

(٣) مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ٢٣-٢٤/٥١-١٠٩/١٨٩-١٩٠-١٩٩/٢٠١-٢٠٣-٢٠٤.

(٤) هموم الأمة الإسلامية ص ٦١/٦٣. في الفلسفة والثقافة والسلام في الإسلام (بالإنجليزية) ص ٣٦.

(٥) مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ١٦١-١٧٦.

(٦) من التراث المخطوط للإمام الغزالي، ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٩.

(٧) الدين والفلسفة والتتوير ص ١٣/٨٤.

(٨) الحضارة فريضة إسلامية ص ٩٧.

عن الإلهام^(١). ويحال فى "الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى" إلى الغزالى فى نظرية المعرفة والسببية ومباهج الدنيا الثلاثة، النساء والطيب والصلاة، طبقاً للحديث الشهير^(٢). ويحال إلى الغزالى فى "الإسلام والغرب" فى ضرورة العلم بالمذهب موضوع النقد أكثر من واضح المذهب نفسه^(٣). ويحال إلى الغزالى فى "المسلمون فى مفترق الطرق" فى "ميزان العمل" ومناهضته للتكفير، وتعريفه للعقل بأنه نور الله^(٤). وفى نفس الوقت يحيل إلى ابن رشد فى أن دراسة ثقافات الأمم الأخرى واجب شرعى^(٥). ويحال إلى الغزالى فى "الدين للحياة" فى موضوعات الرحمة ونظرية المعرفة وسبقه لديكارى فى التوصل من الشك إلى اليقين^(٦). ويحال إليه مرة أخرى فى دفاعه عن العقل ونقده للسببية^(٧).

٢- وإذا تم توظيف الثقافتين، الوافد والموروث، فإن الموروث يظهر على استحياء فى عرض الوافد. كما يظهر الوافد على استحياء فى عرض الموروث دون منطق دقيق فى المقارنة بين الثقافتين. ظهر ذلك منذ البداية "المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارى"، فهو أقرب إلى عرض الغزالى منه إلى عرض ديكارى على التساوى. الغزالى مرآة وديكارى مرئى. والتركيز على المرآة أكثر من المرئى. وفى "مقدمة فى علم الأخلاق" المادة كلها من الوافد سواء فى المقدمات العامة أو نشأة علم الأخلاق وتطوره أو المقاييس الخلقية أو النظريات الأخلاقية

(١) الإسلام وقضايا الحوار ص ٩٧/١٦ (هوامش ص ٢٣/١١٤/٢٢٥). ويحيل إلى "المنقذ من الضلال" و"كيمياء السعادة" و"مشكاة الأنوار".

(٢) الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى ص ٥٤/١٢١/١٢٣.

(٣) الإسلام والغرب ص ٣١.

(٤) المسلمون فى مفترق الطرق ص ٤٥/٩٢/٢٤٢.

(٥) السابق ص ١٧٤.

(٦) الدين للحياة ص ١٣/٩٤/١٤٥-١٤٩.

(٧) مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد ص ٧٨-٧٩/٩٤.

أو القيم والفضائل. يغلب عليها المنهج التاريخي الذي يعرض ويرصد ويقرر منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو في العصر الحديث مروراً بكانط. وتلحق الفلسفة الإسلامية في نظرية السعادة في نظريات أخلاقية أو في القيم والفضائل في الفضيلة لدى مفكرى الإسلام^(١). وفي "تمهيد للفلسفة" تظهر الفلسفة منتقلة من الشرق إلى الغرب كما هو الحال في المؤلفات الغربية. ويظهر التراث الإسلامى على استحياء، انتقالاً من اليونان إلى الغرب في "مفهوم الفلسفة في محيطها الإسلامى"، الكندى والفارابى وابن سينا والشريف الجرجانى قبل العصر الوسيط والعصر الحديث^(٢). كما يظهر في الفصل الرابع من المقدمات بعنوان "الإسلام والفلسفة" عن موقف الإسلام من العقل ودور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى، وهو خارج نسق الفلسفة، مفهوم الفلسفة ومجالاتها. ولا يظهر في المباحث الفلسفية، المعرفة والوجود^(٣). بل إنه يذكر تواريخ ميلاد الفلاسفة المسلمين ووفاتهم بالميلادى وليس بالهجري^(٤). وما زال الإطار العام هو الفلسفة الغربية. فالعلاقة بين الفلسفة والعلم أو الفلسفة والفن مشكلة غربية أكثر منها إسلامية في حين أن العلاقة بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة أو النقل والعقل مشكلة إسلامية^(٥). ويغيب موقف الحنابلة والصوفية المعادى للفلسفة والنظر العقلى. فمهما تم إدخال الموروث في "التمهيد" فإنه يظل أقرب إلى الوافد^(٦). ولا يكفى ظهور الصوفية في مادة "إلهام". وفي "دراسات في الفلسفة الحديثة" يظهر التراث

(١) مقدمة في علم الأخلاق ص ٩٧-١٠٢/١٤٨-١٥٨.

(٢) تمهيد للفلسفة ص ٤٣-٤٦.

(٣) السابق ص ١٨/٣١/٥٤-٥٧/٨٧-١٠٥.

(٤) السابق ص ٤٤-٤٥.

(٥) السابق ص ٦٥-٧٠.

(٦) السابق ص ١٥٧-١٦٢.

الإسلامى عن بعد فى أسبقية المسلمين فى الوصول إلى منطق الاستقراء^(١). وهو من المؤهلين فى ذلك مثل جيل سابق^(٢). ويقل الوافد كلما كان الموضوع تجربة حية تعتمد على الشعر العربى^(٣).

وترجمة "مدخل إلى الفكر الفلسفى" لبوخينسكى تقتصر على الفلسفة الغربية دون مقارنات فى الهوامش مع الفكر الإسلامى. الهوامش للتعريف بأعلام الفلسفة الغربية فقط ومصطلحاتها. ويعطى قراءات غربية للفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون^(٤). يحال فقط إلى الرسالة الأولى "المنهج بين الغزالى وديكارت"^(٥). وفيها يظهر الغزالى أكثر مما يظهر ديكارت بالرغم من عرض الترائين فى الباب الأول^(٦). الباب الثانى كله مدخل تاريخى فى الغزالى، عصره وحياته ومؤلفاته^(٧). ولا يوجد مدخل مشابه لديكارت. ربما لأن الرسالة مقدمة فى الغرب الذى يحتاج إلى معرفة أكثر عن الغزالى مما يحتاج عن ديكارت. ويحيل الباب الثالث "مقارنة بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت" إلى الغزالى أكثر مما يحيل إلى ديكارت^(٨). والباب الرابع "العقل ومجاله" معظمه فى الغزالى أكثر مما هو فى ديكارت^(٩).

(١) دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٣٠.

(٢) عثمان أمين، عبد الرحمن بدوى، أبو ريدة، زكريا إبراهيم، ومصطفى حلمى وغيرهم.

(٣) الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى ص ٢٠٢/٢٢٤.

(٤) مدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٥٥.

(٥) السابق ص ١٠٠.

(٦) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٢٩-٦٠.

(٧) السابق ص ٦٣-٨٠.

(٨) السابق ص ٨٣-١٦٣.

(٩) السابق ص ١٦٧-٢٠٥.

ويُوظف التراثين الإسلامى والغربى دفاعا عن العقل واتحادهما فى الرشدية اللاتينية^(١). والتنوير مفهوم غربى يوضع تحته ابن رشد ومعظم الحركات الإصلاحية. ولكل حضارة مقولاتها^(٢). بل إنه يستعمل كعنوان فى "الدين والفلسفة والتنوير". ويُعاد التنوير فى الفكر الأوروبى^(٣). ويستعمل لعرض اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى "مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد"^(٤).

ويحال إلى التراث الإسلامى أكثر مما يحال إلى التراث الغربى فى "الإسلام وقضايا الحوار" بالرغم من أنه فى الأصل الألمانى موجه إلى الجمهور الأوروبى. ويستعمل لفظ "الأقليات" وهو لفظ غربى كى لا يستعمل فى التراث الإسلامى الذى يفضل الأمم والأقوام والشعوب^(٥). ويذكر المترجم تاريخ وفاة الفلاسفة المسلمين بالميلادى وليس بالهجري فى كتاب "فى الفلسفة والثقافة والسلام فى الإسلام"^(٦).

٣- مازال فى فكرنا الفلسفى فى مصر والوطن العربى والعالم الإسلامى أن المثالية أقرب إلى الإيمان من الواقعية، وأنها قرينة الدين والواقعية أبعد منه، وأن أفلاطون يقود إلى الله أكثر من أرسطو الذى يقود إلى العالم. وهى قسمة شائعة قد تصح فى المسيحية "مملكتى ليست من هذا العالم" ولكنها لا تصح فى اليهودية مملكة داود وسليمان ولا فى الإسلام، خلافة الإنسان فى الأرض. وهو ما اختاره أساتذة من قبل، توفيق الطويل وعثمان أمين وانتسابهما إلى المثالية

(١) الدين والفلسفة والتنوير ص ٨٥-٨٩.

(٢) السابق، مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد ص ٧٥-٩٦.

(٣) الحضارة فريضة إسلامية ص ١٠١-١٠٢.

(٤) مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ١٣٠-١٤٢.

(٥) الإسلام وقضايا الحوار ص ٢٠٣.

(٦) On Philosophy, Culture and Peace in Islam p.33, 36 .

الخلقية أو المثالية الترنسندننالية. هناك تعارض بين السماوى والطبيعى، وهو التعارض التقليدى بين المثاليين والواقعيين^(١). اللذة والسعادة والمنفعة أقل قيمة من الحكمة والمعرفة والعلم والتقوى. يبدو التعاطف المبدئى مع كانط. وإن تم نقده فهو نقد شائع، الصورية والشكلانية^(٢). وينقد التطرف المادى والتطرف المثالى ويدعو إلى الوسطية الإسلامية التى توظف أحيانا ضد جماعات المعارضة^(٣). وإذا تم نقد ليبنتز فمن رأى النقاد، رأى الآخرين.

لذلك يخصص قسم فى "التمهيد" لنقد المادية الجدلية، آرائها الأساسية ومضمونها أكثر مما يتم نقد المذاهب الروحية والثنائية^(٤). والدليل على ذلك انهيار الشيوعية عام ١٩٩١ فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية مستشهدا بسولشينشن الذى أعطاه الغرب جائزة نوبل عام ١٩٧٠^(٥). ويتمنى لشرانم الماركسيين العرب بنفس المصير. وماذا عن أزمة الرأسمالية ونظامها النقدى الذى بدأ فى الانهيار هذا العام ٢٠٠٩ وضاعت فيه مئات المليارات من ثروات النفط العربية المودعة فى البنوك الأمريكية؟ ويُفضل أفلاطون على أرسطو. قد

(١) مقدمة فى علم الأخلاق ص٦٦.

(٢) السابق ص١٢٨-١٣١.

(٣) السابق ص١٢٨-١٤٩/٢٦٧.

(٤) تمهيد للفلسفة ص١٩٣/٢٠٣-٢٣٤.

(٥) "ونود أن نشير فى هذه المقدمة أيضا إلى التطورات الهامة والتحولات الجذرية على المستوى الدولى وخاصة فيما يتصل بانهيار الشيوعية فى عقر دارها فيما كان يعرف حتى أواخر عام ١٩٩١ بالاتحاد السوفيتى ومن قبله فى دول الكتلة الشرقية فى أوروبا. فهذا الانهيار القاتل للتيار الماركسى يدعم بقوة ما عرضناه من نقد علمى للمادية الجدلية. أما الذين لا يزالون يتشبثون بأذيال الماركسية فى الصين وكوبا ومن خلفهم شرانم الماركسيين العرب فسيلقون نفس المصير إن عاجلا أو آجلا وإن غدا لناظره قريب"، السابق ص٣-٤.

يجوز ذلك في المسيحية ولكن في اليهودية والإسلام تفضيل أرسطو على أفلاطون. فواقعية أرسطو وواقعية الإسلام متشابهتان. لذلك أعجب المسلمون بأرسطو وأصبح هو المعلم الأول^(١). وهذا هو الذى يجعل الفيلسوف يأخذ مواقف مسبقة لصالح المثالية ضد أحد أشكال الواقعية. والفلسفة بحث عن الحقيقة وليس الحكم عليها مسبقا. وإذا كان الغرض من الدراسات الفلسفية إثارة اهتمام الطلاب والبحث الجاد والعميق عن الحقيقة فإن معرفتها مسبقا يحيلها إلى قطعية وهى ضد روح التفلسف كما رأها كانط وتحول منها إلى الفلسفة النقدية^(٢).

٤- مازال الفيلسوف أسهل له وصف ما ينبغى أن يكون عن تقرير ما هو كائن. يتحدث عن الإسلام المثالى أكثر مما يتحدث عن حال الأمة وواقعها وكيفية تحقيق المثال فى الواقع أو توجيه الواقع نحو المثال. فالعجز عن تغيير الواقع والتعامل معه، فهما وتغييرا، يحوله إلى مقدس أو صنم أو إله. يصبح مثالا خارج الزمان والمكان كما فعل الصوفية. وإذا كان الفيلسوف خطيبا أو واعظا فإنه أسهل له التعبير عما يتمنى من تحليل الواقع المتشابك. عالم التمنى يحتاج إلى شعر. وعالم الواقع يحتاج إلى إحصائيات. وهذا هو الذى يدفع إلى استعمال منهج النص. فمازال الفيلسوف يعتمد على منهج النص ويستنبط منه الفكر بل والواقع فيأتى بإسلام مثالى لا وجود له فى الواقع. ويأخذ من النص موقفا انتقائيا، النص الذى يسهل الاعتماد عليه فى الدفاع، ويترك النص الذى يحتاج إلى ردود. فالأخلاق أوامر النصوص وليست تحليلا لسلوك الناس ودوافع البشر وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٣). تتوالى النصوص واحدا تلو

(١) السابق ٢٤٧-٢٤٩.

(٢) تمهيد للفلسفة ص ٤.

(٣) مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ١٨١-١٩١.

الأخر وكأنها حجج بذاتها^(١). ويكثر من استعمال النصوص دون تحليل كامل لها لمعرفة اتجاهات المعنى ومقاصد النص في "الإسلام وقضايا الحوار". وتكثر الحجج النقلية أكثر من الحجج العقلية. وكثيرا ما تكون الآيات أو الأحاديث شائعة يتناقلها الناس فيما بينهم فأصبحت معلومات عامة^(٢).

٥- في مرحلة الأستاذ يعرض الفيلسوف المذاهب الفلسفية والأخلاقية تأليفا وترجمة ومراجعة أكثر مما يناقش ويؤول ويقرأ ويفسر. صحيح أن الموضوعية والحياد مطلوبان، ولكن الفكر قراءة وتأويل وتجاوز. لا يوجد رأى إلا ويقابله رأى آخر. تاريخ الفكر ليس تاريخ أشياء أى تاريخ موضوعات بل هو تاريخ رؤى وآراء أى تاريخ ذوات. قراءة الفيلسوف غير قراءة المؤرخ. فقد قرأ الهيجليون هيجل، والكانطيون كانط، والماركسيون المعاصرون ماركس بطرق مختلفة.

٦- وقد تكون هناك مواقف سياسية غير مباشرة مثل الدفاع عن الوسطية باسم العقل^(٣). فالوسطية أولا موقف اجتماعى سياسى يدافع عنها العقل. وهى أقرب إلى دعوة النظم السياسية القائمة ضد حركات المعارضة. فكل معارضة للحاكم توصف بالتطرف يمينا أو يسارا، إسلامية أو ماركسية. ويستطيع الإنسان أن يجد فى النصوص، الكتاب والسنة ما يرفض الوسطية^(٤). ويتكرر مفهوم الوسطية فى معظم المؤلفات حتى فى المقارنة بين المنهج الفلسفى عند الغزالي

(١) الإسلام فى مرآة الفكر الغربى ص ١٣٧.

(٢) بمعنى Common Knowledge، فى الفلسفة والثقافة والسلام فى الإسلام ص ٩٩/٨٤/٦١.

(٣) تمهيد للفلسفة ص ٩٩-١٠٤.

(٤) مثل ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾.

وديكرات مع مبدأ الاجتهاد^(١). لذلك يكثر الهجوم على الماركسية تقريبا في كل كتاب. فهي صنم من أصنام العصر الحديث جاء الإسلام ليحرر الإنسان منها^(٢). ويكاد لا يخلو كل مؤلف من نقد للشيوعية. فالشيوعية شبيهة بالاستشراق منذ أصبح الإسلام هو العدو في الغرب بعد سقوط الشيوعية^(٣). وكان الفيلسوف أستاذاً بكلية الشريعة بقطر. كما يستعمل ألفاظاً حكومية رسمية مثل الإرهاب في "الإسلام وقضايا الحوار"^(٤).

٧- وأحيانا تعرض المذاهب الفلسفية خارج تطورها التاريخي والحضارى، فالوسيط المسيحي قبل الإسلامى، وكلاهما قبل اليونانى^(٥). وفى مباحث المعرفة الهيجلية والماركسية قبل الديكارتيّة^(٦). صحيح أن تاريخ الفلسفة أحد مجالات الفلسفة ولكنه يعبر عن تطور الوعي الذاتى، له غائته وليس مجموعة من المذاهب المتتالية المترابطة كما هو الحال فى الملخصات المدرسية. وفرق بين تاريخ هيجل أو فيورباخ أو حتى رسل للفلسفة وتاريخ برييه أو يوسف كرم. الأول فيلسوف يقرأ الفلسفة/ والثانى مؤرخ يقرأ مقاطع التاريخ.

مؤلفات الأستاذ الأولى لم تكن مقالات مجمعة فى أبواب وفصول بل كانت كتباً نسقية لها بنية داخلية. وكان أولها "مقدمة فى علم الأخلاق"^(٧). أما "مقدمة فى

(١) المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكرات ص ٤٣-٤٤، مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ٤٠-٤٥.

(٢) الإسلام فى مرآة الفكر الغربى ص ٤٨.

(٣) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى ص ١٤.

(٤) الإسلام وقضايا الحوار ص ٢٥٥.

(٥) تمهيد للفلسفة ص ٤٣-٥٧.

(٦) السابق ص ٢٠٧-٢٦٧.

(٧) خمسة فصول: ١- مقدمات عامة. ٢- نشأة علم الأخلاق وتطوره. ٣- المقاييس الخلقية.

٤- نظريات أخلاقية. ٥- القيم والفضائل.

الفلسفة الإسلامية" فمجموعة مقالات مجمعة في ثمانية فصول^(١). و"المسلمون في مفترق الطرق" مقالات مجمعة، معظمها أوراق قدمت في مؤتمرات وندوات محلية. معظم المؤلفات خاصة في مرحلة الحوار مع الغرب مقالات وبحوث وأوراق في مؤتمرات محلية ودولية تم تجميعها في أبواب وفصول^(٢). تمثل حدوسا قصيرة ومركزة، واضحة ومقنعة لجمهور المستمعين. ومعظم أعماله خاصة في مرحلتى المحاور والمصلح مقالات في مجلات وأوراق بحثية في مؤتمرات مجمعة طبقا لموضوعاتها في أبواب وفصول. بل إن "مدخل إلى الفكر الفلسفي" لبوخينسكى في الأصل الألماني كان عدة أحاديث في إذاعة باقاريا^(٣). و"الدين والفلسفة والتوير" أربع مقالات في مناسبات مختلفة^(٤). وكتب "هموم الأمة الإسلامية" في مناسبات عدة^(٥). و"الإسلام في عصر العولمة" أيضا مجموعة من المقالات معظمها في جريدة الأهرام، الجريدة الرسمية للدولة، مجمعة في فصول. و"الإسلام وقضايا الحوار" أيضا مقالات كتبت في مناسبات

(١) "كتبت في مناسبات مختلفة وعلى فترات متباعدة"، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ٣. "والموضوعات التي اشتمل عليها هذا الكتاب تمثل مجموعة مقالات ومحاضرات تم إعادتها في السنتين الماضيتين ونشرها هنا دون تغيير أو تعديل"، الفكر الديني وقضايا العصر ص ٨.

(٢) وذلك مثل "الإسلام في تصورات الغرب"، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧.

(٣) جوزيف بوخينسكى: مدخل إلى الفكر الفلسفي ص ١٣.

(٤) "عن الفصول الأربعة التي يشتمل عليها هذا الكتاب قد كتبت في الأصل في مناسبات مختلفة، وفي فترات متباعدة ولم يكن الهدف عند كتابتها أن تجمع في كتاب"، الدين والفلسفة والتوير ص ٧. "وهذه الفصول قد كتبت في الأصل في مناسبات مختلفة وعلى فترات متباعدة ولم يكن الغرض منها في الأساس أن تصدر في كتاب"، الإسلام والغرب ص ٦.

(٥) "هذه الفصول... كتبت في مناسبات مختلفة وفي أوقات متباعدة"، هموم الأمة الإسلامية ص ٨، الحضارة فريضة إسلامية ص ٥.

عدة باللغة الألمانية لجمهور أوروبي قبل ترجمتها للجمهور العربي^(١). وقى
الفلسفة والثقافة والسلام فى الإسلام" المترجمة إلى الإنجليزية عن العربية مقالات
مجمعة فى مناسبات عدة^(٢). وأحيانا يكون الكتاب أقرب إلى عرض كتب
الاستشراق الألمانى الذى غرق فيه الأستاذ ولم يخرج منه^(٣).

٩- تتكرر آيات وأحاديث بعينها فى كل مقال أو دراسة أو بحث تعبر عن
نفس الهموم مثل الاستخلاف فى الأرض والمسئولية والحرية والمساواة والجدل
مع الآخرين بالتي هى أحسن واحترام أهل الكتاب، والعقل، والعمل، والعلم كما
يفعل الداعية أو الخطيب. ويتجاوز التكرار الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلى
التحليلات ذاتها. فعشرات الصفحات مكررة من "المنهج الفلسفى بين الغزالى
وديكرت" إلى "مقدمة فى الفلسفة الإسلامية" عن "دور الإسلام فى تطور الفكر
الفلسفى"، مبدأ الاجتهاد، وفكرة التوفيق أو الوسطية، ونظرة الإسلام إلى
التاريخ^(٤). كما يتكرر الفصل الأول، المعارف العقلية، العقل والحواس،
والمعارف الضرورية الأولية والمعارف الميتافيزيقية ومشكلة السببية، والفصل
الثانى عن علاقة العقل بالتصوف والنبوة، التجربة الروحية، الإلهام بين الصوفية
وأهل النظر، دور العقل، الفلسفة والتصوف فى فكر الغزالى، والعقل والنبوة،
إمكان النبوة وعلاقة العقل بالوحي وأنواع العلم، والعلم والاعتقاد^(٥). ويتكرر

(١) "الفصول التى يتضمنها هذا الكتاب سبق تقديمها إلى العديد من المؤتمرات والندوات فى

عدد من الدول الأوروبية"، الإسلام وقضايا الحوار ص ٦-٧.

(٢) On Philosophy, Culture and Peace in Islam p.7 .

(٣) الإسلام والغرب ص ٣٩.

(٤) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكرت ص ٣٧-٥١، مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٥-

٤٧.

(٥) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكرت ص ١٦٨-٢٠٨، مقدمة فى الفلسفة الإسلامية

ص ٧٦-١٠٩.

الحل الديكارتي لمشكلة الشك بين "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت" و"دراسات في الفلسفة الحديثة"^(١). وتتكرر نفس النصوص من أبواب وفصول في أكثر من كتاب. ففي "الدين والفلسفة والتنوير" تتكرر نصوص من "مقدمة في الفلسفة الإسلامية"^(٢). وتتكرر ليس فقط الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ولا نصوص الفصول من كتاب إلى آخر بل أيضا الأفكار والرؤى يُعاد تشكيلها وتوظيفها حسب الموضوع مثل "الإسلام في عصر العولمة". وفي "في الفلسفة والثقافة والسلام في الإسلام" (بالإنجليزية) تتكرر عدة فصل من "مقدمة في الفلسفة الإسلامية" و"المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"^(٣). وتتكرر عديد من التحليلات في "المسلمون في مفترق الطرق"^(٤)، و"الدين للحياة" مجموعة من المقالات كتبت في مناسبات عدة^(٥).

(١) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص ١٥٢-١٥٧، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ٨٧-٩٣.

(٢) الدين والفلسفة والتنوير ص ٧٦-٩٤/٩٧-١١٤، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ١٣٠-١٤٢/١٤٥-١٥٧.

(٣) On Philosophy, Culture and Peace in Islam p.9-56، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ص ٢٧-٤٨، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص ٢٩-٦٢.

(٤) وسيلحظ القارئ الكريم تكرار بعض الأفكار في بعض الفصول، ولكننا لم نشأ أن نحذف منها شيئا نظرا لأن كل موضوع كان مرتبطا بالمناسبة التي أعد من أجلها، الإسلام والغرب ص ٦. "سوف يلحظ القارئ الكريم أن هناك بعض التكرار في بعض الأفكار أو الاستشهادات القرآنية وغيرها في بعض فصول الكتاب. ويرجع ذلك إلى أن موضوعات الكتاب قد تنبت في أوقات مختلفة، وفي مناسبات متفرقة"، المسلمون في مفترق الطرق ص ١١.

(٥) تتضمن الصفحات التالية مجموعة من المحاضرات والمقالات التي تم إعدادها في مناسبات مختلفة ونشر معظمها في صحيفتي الأهرام وأخبار اليوم في العام الماضي وبداية العام الحالي ٢٠٠٩، الدين للحياة ص ٥.

١٠- يخاطب الفيلسوف الجمهور العريض، العامة وليس الخاصة. فيستعمل القول الخطابي أكثر مما يستعمل القول البرهاني^(١). يخطب في الناس بدلا من مخاطبتهم. تسود الروح الأزهرية في المرحلة الثانية، المحاور للغرب، والثالثة، المصلح المهموم بقضايا الأمة. وفرق بين التساؤل الفلسفي البرهاني والدهشة الخطابية. وهو ما يفرض أسلوبه وطريقة عرضه وبساطته. ويجعل الفلسفة أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني. وهي مراهنات الفيلسوف، مخاطبة الخاصة أم العامة؟

إن الأستاذ والمحاور والمصلح جوانب متعددة في شخصية الفيلسوف تجعله أكثر ثراء من الأستاذ الجامعي وحده الذي يخاطب الطلاب أو المحاور وحده الذي يتعامل مع الإعلام أو المصلح وحده الذي يحمل هموم الناس. هي أقوال ثلاثة للفيلسوف، البرهاني للأستاذ، والجدلي للمحاور، والخطابي للمصلح. وبالتالي يتغلب ابن رشد على الغزالي كما حدث في الغرب بدلا من أن يتغلب الغزالي على ابن رشد كما حدث لدينا.

(١) مثل "هل يحدث كل شيء في هذا الكون نتيجة لصدفة عمياء أم أن هناك قوة عقلية عظيمة تهيمن على هذا الكون وتسيطر على مصير هذا العالم؟ هل نحن أحرار في تصرفاتنا وأعمالنا أم أننا مجبورون كالريشة في مهب الريح لا حيلة لها في تحديد حركتها يمينا أو شمالا؟ هل نعرف الحقيقة الواقعة معرفة صحيحة أم أننا لا نعرف منها إلا أحد وجوهها ويبقى معناها العميق خافيا علينا؟"، تمهيد للفلسفة ص ٢٩-٣٠.

obeikandi.com

زقزوق وهموم الأمة

د. محمود سلامة(*)

من أهم ما يجب أن يلتفت إليه في هذا المضمار هو أنه كلمة هموم تعني الأمور التي تقلق الإنسان وتشغل باله، وتدفعه إلى التفكير وربما منعه النوم وحرمة الراحة وخاصة في أوقات خلواته وأيلولته إلى الهدوء والنوم ليلاً، ولذلك قيل الدين هم بالليل ومذلة بالنهار.

وليس هناك من شك في أننا إذا ما ذهبنا نسبر أحوال الأمم عبر التاريخ فإننا لن نرى أمة كان لها أوفى نصيب من هموم الدنيا وشرورها مثلما حظيت به الأمة الإسلامية من هموم ويرجع ذلك - في رأينا - إلى أنها أطول الأمم حضارة من حيث الامتداد التاريخي. كما أنها أمتع الأمم وأقواها من حيث الأسس التي شيدت عليها تلك الحضارة؛ ولذلك راح غيرها من اتباع حضارات بائدة أو حضارات متوفزة نشطة يسلطون سهامهم تجاه حضارة الأمة الإسلامية يدفعهم إلى ذلك أطماع مادية أو أحقاد.

والمفكر المسلم إزاء هذا - إذا اعتبر نفسه مفكراً مسلماً بحق - عليه من المسئوليات الجسام ما ينوء بحملها فرد أو عدة أفراد، ومن هنا كان على هذا المفكر أي مفكر مسلم واجب الدعوة العامة الشاملة لبني جلدته وشركائه من المفكرين المسلمين وغير المفكرين أن ينهضوا مشمرين عن سواعد الجد واضعين أنفسهم على ثغر من ثغور هذه الأمة بالفكر والعمل والنشاط لا من حيث الرد الفكري أو العمل من أجل استعداد عسكري للدفاع عن الحوزة والنضال دون البيضة فحسب، بل كذلك من أجل وضع أسس لمجتمع قوي مبني على العلم والاستتارة متشبهت بعري دينه وأخلاقيات القدوة التي وصفتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بقولها "كان خلقه القرآن".

(*) . أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر.

والدكتور محمود حمدي زقزوق هو مثال لهذا المفكر الذي شعر بمسئوليته إزاء أمته وما يعترئها من هموم تحتاج إلى من يحملها على عاتقه، فنهض بفكره متوخياً الموضوعية بيبين ويوضح ما عساه أن يكون موضع أخذ ورد عند أصحاب الحضارات المناوئة، والحق أنه كانت وما زالت هناك حضارتان ناوأت الأمة الإسلامية منذ تأسيسها على يدي صاحب الدعوة محمد ﷺ وأعنى بها الحضارة الفارسية والحضارة الغربية بما ورثتها الأولى عبر قرون من الديانة الزرادشتية وما تطور عنها من مذاهب، وما انحدر إلى الثانية من فكر يوناني وروماني متشخاً بعد ذلك بشزرات من الديانة المسيحية وما ترسبت في خلال ذلك من أفكار عبرانية.

وقد اتبحت الفرصة لمفكرنا زقزوق في أن يحتك بأصحاب الحضارة الغربية، إذ عاش بين ظهرانيهم حقبة ليست بالقصيرة وكانت هذه المعيشة من أجل الاطلاع على الأسس الفكرية لهذه الحضارة وعلى ما بين حضارته الإسلامية وبين الحضارة الغربية من وشائج اتسم بعضها بسمة الإيجاب أحياناً وبسمة السلب أحياناً.

واللافت للنظر في دراسات وبحوث الدكتور زقزوق حول الموضوع الذي شغله وملاً عليه حياته البحثية أنه يتناول موضوعه متمسماً بالاتساع والعمق والحياد أو الموضوعية، كما أنه يتجنب التشنج والاضطراب العاطفي خاصة إذا ما لاحظ افتتاتاً من جانب بعض المفكرين الغربيين.

فعندما يتناول موضوع الاستشراق فإنه يقول: "والاستشراق - في حقيقة الأمر - يشتمل على عناصر سلبية وأخرى إيجابية... وليس من الصعب التمييز بين العناصر الإيجابية وبين العناصر السلبية في دراسات المستشرقين، فالعناصر الإيجابية تتمثل في العناية بالمخطوطات العربية في المكتبات العربية وفهرستها وتحقيق العديد من أمهات الكتب العربية في شتى مجالات الفكر الإسلامي والقيام

بالعديد من الدراسات اللغوية المفيدة والموسوعات والمعاجم النافعة.. أما العناصر السلبية في دراسات المستشرقين، فإنها تتمثل بصفة أساسية في العديد من الدراسات والبحوث حول القرآن الكريم والسنة المحمدية وسيرة الرسول ﷺ فالكثير من هذه الدراسات يشتمل على أخطاء شنيعة لا تخفى على الباحث المسلم صاحب العقيدة الواعية.

ويحذر الدكتور زقزوق بعض الكتاب المسلمين الذين يتصدون للرد على المستشرقين من شيئين خطيرين يلحقان الضرر بقضايانا أكثر مما يفيدانها وأعني بهما: عدم التدقيق والتعمق فما يكتبه المستشرقون من تجاوزات تخالف الحق والواقع، وعدم التدقيق هنا ناشئ عن فقر هؤلاء الكتاب المسلمين من ناحية الخلفية الثقافية الإسلامية. أما الخطأ الثاني الذي يقع فيه هؤلاء الكتاب المسلمون فهو الاندفاع العاطفي في رفض كل ما يكتبه المستشرقون عن الإسلام، وكأنه يريد بذلك أن ينبههم إلى قاعدة علمية رائعة وضعها الإمام علي بن أبي طالب ﷺ وكثيراً ما ردها الإمام الغزالي رحمه الله وهي "لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله".

وإذا كان غيري من الزملاء الأعزاء قد تناول في بحثه موقف الدكتور زقزوق من الاستشراق فإنني أكتفي في حديثي عن هذا الموضوع بالتتويه بالمنهج العلمي في تناول هذا الموضوع كما هو واضح من كتابته على نحو ما ألمحت إليه. ولكنني سأتناول موضوعاً آخر شغل الدكتور زقزوق وهو يحمل على كاهله هموم أمته. وأعني به حديثه عن مواقف الفلاسفة والأدباء الغربيين من الإسلام. وأسباب هذه المواقف ونتائجها في تشكيل العلاقة بين الإسلام والغرب.

يعرض الدكتور زقزوق بأمانة تدعو إلى الإعجاب نماذج لأدباء وفلاسفة غربيين تناولوا الإسلام وقضاياها في إبداعاتهم الأدبية وبحوثهم. ويحدد بدقة

الأسباب الحقيقية لمواقفهم المختلفة من الإسلام. فهؤلاء الأدباء والفلاسفة إما أنهم أخذوا معارفهم عن الإسلام مباشرة أي بالرجوع إلى النصوص الموثوقة مثل القرآن والسنة وبحوث المفكرين المسلمين، وإما أنهم عرفوا الإسلام من خلال كتابات المستشرقين الذين كانوا يحملون في نفوسهم ضغائن وأحقادًا ضد الإسلام، وأخيرًا قد يكونون أخذوا معلوماتهم من خلال سلوك المسلمين المتأخرين وعاداتهم وتقاليدهم التي لا تمثل الإسلام في حقيقته ومن ثم لم يفرقوا بين الإسلام كحقائق مجردة ثابتة وبين ما انحرف إليه كثير من المسلمين المتأخرين مما يمكن أن يطلق عليه البدع والترهات والأباطيل التي لا تمت إلى الإسلام بصلة.

يتصدى الدكتور زقروق في الفصل الأول من الباب الثاني في كتابه الإسلام في الفكر الغربي لعدد من النماذج من المفكرين والأدباء الغربيين محلًا موقفهم من الإسلام وقضاياها تحليلًا موضوعيًا ذاكرة إيجابياتهم وسلبياتهم دون أن يظهر في كتاباته أية نبرة للتشنج والتعصب، بل يعتمد على الحقائق كما جاءت في كتابات هؤلاء وإبداعاتهم، وقد اعتمد في عرض هذه النماذج التسلسل التاريخي كما يقول هو نفسه وجاءت هذه النماذج على النحو التالي:

ريموند لول (١٢٣٥ - ١٣١٦م) دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١م) بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢م) جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) ليسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١م) فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م) جوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢م) هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠م).

والملاحظ على هذا التسلسل التاريخي أنه يغطي الفكر والأدب الغربي منذ عقيب الحروب الصليبية حتى القرن العشرين وقد تراوحت كتابات هؤلاء بين تعصب على الإسلام وإنصاف له عند هؤلاء الأدباء والمفكرين. بالإضافة إلى أن بعضهم قد خلط بين هذا وذاك، لكن الذي يلفت النظر أن الهجمة الظالمة على الإسلام من قبل هؤلاء أخذت تخف وطأتها شيئًا فشيئًا ولعله يأتي اليوم الذي

يتجرد فيه فلاسفة الغرب وأدباؤه من عواطفهم العدائية وينظرون إلى الحقيقة المجردة التي جاء بها الإسلام وهي مخاطبة البشر جميعاً خطاباً فيه الرحمة والحب والإخاء والمساواة وجميع خصال الخير.

إن أهم ما يعرض له الدكتور زقزوق في حديثه عن ريموند لول هو قصته (الوثني والحكماء الثلاثة) وهي عمل يدخل في المجال الأدبي ذي المضمون الديني. وأول ما يسقط العمل الأدبي من الواجهة الفنية هو مجافاة الأفكار المعروضة للحقائق التاريخية؛ لأن فن القصة وإن جنح إلى الخيال إلا أن هذا الخيال يظل محتفظاً بالحقائق الأصلية التي يقتضيه العلم. فوظيفة الخيال في الأدب عموماً هو تجسيد الأفكار وتشخيص المعاني الغامضة حيث تعجز اللغة العادية عن الإفصاح عما يختلج في قلب الأديب أو عقله من أحاسيس أو أفكار، أما أن يزور الخيال حقائق العلم فذلك مدعاة إلى السقوط الفني للعمل الأدبي.

وأكبر شاهد على ذلك - كما يرى الدكتور زقزوق - هو إنطاق المؤلف للحكيم المسلم بحقائق ناقصة عن الإسلام من شأنها أن تبرز عقيدة الإسلام في شكل مبتور إذ حصر عقيدة الإسلام في اثني عشر بنداً ليس من بينها الإيمان بالملائكة وبالرسل السابقين على دعوة محمد ﷺ وبالكتب المنزلة عليهم، ولا شك أن ذلك أمر مقصود من المؤلف الذي يعلم حق العلم وأن هذا الإيمان المشار إليه يسقط هدفه الذي من أجله ألف الكتاب ويبين أن عقيدة الإسلام تغني عن العقائد في الأديان السابقة، إذ هي تشملها وتستبعد في نفس الوقت الأباطيل والأخطاء التي وقع فيها أتباع اليهودية والنصرانية.

ولا ينسى الدكتور زقزوق أن يشير إلى أن هذا الكتاب أو هذه القصة هي أول عمل من جانب الغربيين في مجال مقارنة الأديان. وإلا فإن القرآن الكريم قد سبقهم إلى ذلك وتبعه علماء الكلام المسلمون حتى أصبح هذا العلم مستقلاً له أصوله وقواعده لديهم.. ومع ذلك فإن علم مقارنة الأديان في نشأته القرآنية أو

الكلامية لم يكن الهدف منه حث الناس على ترك أديانهم واعتناق الإسلام، بل فقط لبيان الحق من الباطل ثم بعد ذلك على الناس أن يختاروا بين هذا الحق أو ذلك الباطل. — ويستشهد الدكتور زقزوق على هذه الحقيقة بأية المباهلة في سورة آل عمران ويقول تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، أما هذا الأديب الغربي فإنه كان يهدف من وراء ذلك إلى جعل العالم كله ينضوي تحت راية المسيحية، وقد أعلن عن هذه الرغبة صراحة، إذ تمنى أن يتحول التتار الذين غزوا منطقة البحر الأبيض المتوسط إلى المسيحية ومع ذلك فقد خابت آمانيه فقد اعتنق التتار الإسلام بدلًا من المسيحية.

أما النموذج الثاني من الأدباء والفلاسفة الغربيين الذين تحدثوا عن الإسلام أو عرضوا له في إنتاجهم الأدبي فهو الأديب الإيطالي دانتي صاحب الكوميديا الإلهية، وهنا يشير الدكتور زقزوق إلى تأثر الأديب الإيطالي في عمله الأدبي برسالة الغفران لأبي العلاء المعري وبقصة الإسراء والمعراج التي حدثت للرسول محمد ﷺ، والحق أن علماء الأدب المقارن يعترفون بهذا التأثير ويؤكدونه إلى درجة أن هذه الحقيقة لدى الدارسين أصبحت من المعلومات العامة وبالرجوع إلى ما كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور محمد غنيمي هلال يجد ذلك واضحًا في كتابه القيم (الأدب المقارن).

وبالرغم من اعتماد دانتي في مصادره على ما كتبه المسلمون مما يوضح إمامه إمامًا كافيًا بحقائق التاريخ الإسلامي وأدبيات الإسلام بالرغم من ذلك فإن هذا الأديب الإيطالي يجانب الصواب ويصور النبي محمد ﷺ تصويرًا لا يليق بسيد الأنبياء وخاتمهم وبمنشئ أعظم حضارة عرفها العالم عبر تاريخه إذ يصفه باعتباره "واحدًا من أولئك الذين أثاروا النزاع والشقاق في العالم وجلبوا عليه الخراب والدمار ومن أجل ذلك يجعل دانتي مكانه مع هؤلاء في قاع جهنم يعانون ويمزقون" وعلى شاكلة ذلك يصور دانتي عليًا ﷺ، ويعلق الدكتور زقزوق على هذه الصورة البشعة التي يصورها دانتي للرسول وأبن عمه علي

بقوله "لقد كان ذلك العصر - بحق في موقفه من الإسلام - هو عصر الجهالة"، ثم يستشهد على وصف هذا العصر بهذه الصفة يقول بها كاتب غربي هو "سونرن (Southern) في كتابه (نظرة الغرب إلى الإسلام في العصور الوسطى).

والنموذج الثالث الذي يعرض له الدكتور زقزوق هو الفيلسوف الفرنسي الشهير بسكال الذي كان له ضمن مؤلفاته كتاب بعنوان (خواطر حول الدين) يصف فيه الرسول محمدًا ﷺ بأنه العدو اللدود للكنيسة، ولذلك كان حريصًا كل الحرص على محاربتة وقد عقد بسكال مقارنة بين محمد ﷺ وبين المسيح عليه السلام يلخصها الدكتور زقزوق في النقاط التالية:

الأولى : لم يتبأ العهد القديم بظهور محمد في حين يتبأ بظهور المسيح.

الثانية : لقد دأب محمد على اقرار القتل في حين أن المسيح لم يقترف القتل بل كان يدع أتباعه يقتلون.

الثالثة : لقد كان محمد يحرم القراءة في حين كان الحواريون يأمرون بالقراءة.

الرابعة : لقد صادف محمد نجاحًا دنيويًا في حين كان المسيح مغلوبًا على أمره وقد انتهى الأمر به إلى الصلب.

ويضيف بسكال إلى ذلك نفيه أية معجزة عن الرسول محمد ﷺ كما ينسب إليه كثيرًا من الأخلاق غير الكريمة.

والنموذج الرابع هو الفيلسوف الإنجليزي جون لول الذي لم يقرأ القرآن ولا السنة ولم يشافه أحدًا من المسلمين ومع ذلك ينقل عن الرحالة الألماني باو مجارتن مزاعم ما أنزل الله بها من سلطان ويقبلها بلا مناقشة وهو الفيلسوف صاحب الفلسفة التجريبية ثم يسجل هذه الأكاذيب في كتابه (دراسة في العقل البشري).

والنموذج الخامس يبين مدى موضوعية الدكتور زقزوق حيث يعرض لأفكار أحد أدباء القرن الثامن عشر وهو الأديب والناقد الألماني ليسنج الذي هاجم الكنيسة هجوماً عنيفاً وذلك بسبب مجافاة تعاليمها للعقل وتناقضها معه، وفي عام ١٧٧٩ ألف مسرحية بعنوان (ناتان الحكيم) وهي مسرحية شعرية تصور فيها وجود الأديان الثلاثة (الإسلام والمسيحية واليهودية) بجوار بعضها البعض في القدس متعايشة، ويمثل السلطان صلاح الدين واحداً من أبرز شخصيات هذه المسرحية، ويرى ليسنج أن كلاً من هذه الأديان الثلاثة يشتمل على نواة الدين الأصلي.

ولا يكتفي ليسنج بتوخي الحياد في مسرحيته السابقة بل يضيف إلى ذلك في كتاب آخر هو (إنقاذ هـ . كاردانوس) في هذا الكتاب يعبر المؤلف عن اقتناعه بأن الأخبار التي كانت رائجة في القرن السادس عشر عن محمد وتعاليمه كانت أخباراً قاصرة جداً ومختلطة بالكثير من الأكاذيب التي كان المجادلون المسيحيون يقومون بترويجها على أنها حقائق.

وبالرغم من ذلك فإن ليسنج في كتاب آخر يخلط بين ما يقوم به بعض المسلمين من عادات وتقاليد وبين حقائق الإسلام كما جاءت في الكتاب والسنة وكما سجلها التاريخ من خلال سلوك المسلمين الأولين. ومع ذلك فإنه يعيب على معظم الناقدين للإسلام أنهم لم يطلعوا على القرآن ويشير إلى أن معظم من قرعوه قد قرعوه بنية سيئة.

ويأتي النموذج السادس، فيعرض لنا الدكتور زقزوق آراء الأديب الفرنسي (فولتير) وربما كان إلحاد هذا الأديب سبباً في حملته الظالمة على محمد ﷺ، ولعله استخدم المعادل الموضوعي وهو مصطلح في المجال الأدبي لم يكن قد ظهر في عصره في أوروبا ولذلك عندما هاجم الكنيسة المسيحية هاجمها في شكل هجومه على الكهان في الوثنية وذلك في مسرحيته (أوديب) عام ١٧١٨.

كما أن حملته على الأنبياء جميعاً خاصة هجومه على محمد ﷺ وذلك في مسرحيته (التعصب أو النبي محمد)، وقد مثلت هذه المسرحية مرتين في فرنسا وفي المرة الثانية ١٧٤٢ احتج السفير التركي عليها لدى المسؤولين الفرنسيين فتوقفت المسرحية مدة تسعة أعوام، وقد أفرط فولتير إذ افتأت على الحقيقة عندما نعت النبي محمد ﷺ بأحط النعوت الأخلاقية

وإننا نذهب مع الدكتور زقزوق إلى أن فولتير كان يعني بهذه النعوت كل ما يتصل بالكنيسة ولم يكن يعني محمداً في الحقيقة بدليل أنه وصف النبي محمد ﷺ بصفات سامية في مقال له عن الأخلاق إذ يقول "الرجل العظيم الذي جمع في شخصه بين الفاتح والمشرع والحاكم والذي قام بأعظم الأدوار التي يمكن أن يقوم بها إنسان على ظهر الأرض"، ولذلك يرى الدكتور زقزوق أن رأي فولتير الأخير هذا هو الرأي الذي كان مقتنعاً به في حقيقة الأمر.

أما النموذج السابع فهو الأديب الألماني جوته، ولا يحتاج هذا الأديب إلى التنويه بشهرته وإبداعاته وفكره سواء داخل بلاده أو على المستوى العالمي لما له من إنتاج متميز وإبداعات راقية تمس الحس الإنساني والعقل البشري على حد سواء، وليت المفكرين والأدباء الغربيين يحذون حذوه في تأسيس العلاقة بين الشرق والغرب على الحياد والموضوعية والعقلانية.

يذكر الدكتور زقزوق أن هذا الأديب قرأ القرآن في ترجمتين الألمانية واللاتينية؛ ولذلك اقتبس في كتاباته الكثير من الآيات القرآنية من سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام ويونس ويوسف والإسراء وطه والعنكبوت.

ويحمل جوته على المتعصبين من الغربيين الذين يقفون موقفاً معادياً من الإسلام ومن القرآن ومن النبي محمد ﷺ ولذلك يقول: "من حماقة الإنسان في

دنياه أن يتعصب كل منا لما يراه، وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا جميعًا نحيا ونموت مسلمين".

وكان جوته قد عقد العزم على كتابة مسرحية عن محمد وشرع في ذلك عام ١٧٧٣ وعنون فاتحة الفصل الأول منها (مفاجأة محمد) وقد تتبعت حياة محمد منذ صغره حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى، كما كانت له أشعار غنائية خلال المسرحية ومنها نشيد يتناوب إلقاءه علي رضي الله عنه وفاطمة رضي الله عنها. ويأسف الدكتور زقزوق على أن هذه المسرحية ظلت مشروعًا لم يكتب له أن يتحول إلى عمل أدبي يأخذ مكانه بين روائع جوته الأدبية.

وقد سجل الدكتور زقزوق ما يرويه التاريخ عن إعجاب جوته بالمسلمين وصلواتهم وسلوكهم وكذلك اعتزازه بالقرآن الكريم وعدم تأثره بما كتبه بعض المعلقين من الغربيين عن تحريف ظالم لمضمون الآيات القرآنية.

أما أعظم ما خطه قلم جوته فهو ديوانه (الديوان الشرقي الغربي) الذي يقول فيه "ولله المشرق والمغرب وفي راحتيه الشمال والجنوب جميعًا".

أما النموذج الثامن فهو الفيلسوف والمؤرخ "هيجل" والذي يقرأ هيجل في عموم كتاباته يخرج بنتيجة هامة مؤداها أنه ينظر إلى من يعيشون خارج أوروبا على أنهم يعيشون خارج دائرة التاريخ، ثم يتطرق أكثر عندما ييلور أوروبا نفسها في الشعب الألماني، والمنتبغ لنظريته في الروح الإنسانية في ظهورها في فترات تاريخية معينة ثم اختفائها في فترات، ثم تتبته بانبثاق الروح أخيرًا في الأمة الألمانية عند ذلك يكون التاريخ قد وصل إلى مداه، أقول المنتبغ لذلك لا يعجب إذا ما رأى المغالطات والقفز فوق الأحداث في الموضوعات التي يعالجها.

ومن هنا نجدها كما يقول الدكتور زقزوق في حديثه عن الإسلام "يشتمل على حق مختلط بالباطل وعلى معلومات مشوهة بجوار الحقائق الثابتة".

يعقد هيجل فصلًا عن الإسلام في كتابه الشهير (فلسفة التاريخ)، ويسمي الإسلام بالمذهب المحمدي شأنه في ذلك شأن الكثيرين ممن كتبوا عن الإسلام سواء من المستشرقين أو المفكرين الغربيين.

يحاول في هذا الفصل أن يعقد مقارنة بين الإسلام واليهودية والديانة الهندية. فقد حصر اليهود الإله في أنفسهم فهو إلههم وحدهم دون سائر البشر، إنهم يحتكرون الإله، إنه إله إبراهيم وإسحق ويعقوب ومن تتاسل منهم دون الفرع الإسماعيلي وغيره من البشر. أما الإسلام فإنه قد حرر الألوهية الواحدة من هذه الصفة الجزئية لدى بني إسرائيل، أما الديانة الهندية فإنها ألصق بالرهبانية والفناء المطلق على حين ينزع الإسلام منزعًا عقليًا فلا يتجسد الإله ولا يميل إلى التشخيص الحسي كما أن محمدًا إنسان لا يرتفع فوق الضعف الإنساني.

والديانة المحمدية - في نظره - تقول بأن كل شيء متغير صائر ولا رابط في هذه الصيرورة إلى عبادة إله واحد، ومن ثم فكل البشر سواء لا فرق بين جنس وجنس ولون وآخر.

والعبادة في الإسلام تتمثل في الإيمان بالإله الواحد والصلاة والصيام والزكاة والاستشهاد في سبيل العقيدة، ثم يحاول الخلط عندما يتحدث عن علاقة المسلمين بغيرهم من أهل البلاد المفتوحة فيصور المسلمين بصورة مغلوطة عندما يتهمهم بأنهم كانوا يقتلون من يرفض الدخول في الإسلام، أما المتأخرون من المسلمين فإنهم كانوا أكثر ليونة مع مخالفيهم في العقيدة. ولا ينسى الدكتور زقزوق أن ينبه القارئ إلى هذا الخطأ عند هيجل فيستشهد بالقرآن الكريم وبسيرة الرسول ﷺ وبأقوال الفقهاء ليثبت خلاف ما زعمه هيجل بالنسبة لتمسك المسلم

بعقيدة، وإذ يتناقض هيجل ويذهب إلى أن تعصب المسلم لعقيدته يورث التخريب والتدمير، ثم يعود ويصف هذا التعصب بالسمو والارتباط بكل فضائل السماحة والشجاعة.

وأخيراً نرى الدكتور زقزوق يقدم لنا الأديب الروسي تولستوى الذي أقبل على دراسة الأديان وهو في العقد الخامس من عمره بعد أن شغل ذهنه بقضايا مصيرية تتمثل في تساؤلات عن الموت والحياة.

وبعد تأمل عميق وصل تولستوي إلى أن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يجيب على هذه التساؤلات، ومن هنا بدأ اهتمامه بالإسلام وغيره من أديان الشرق، وقد اطلع على ترجمة للقرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ وسنته الشريفة وأعجب بما في ذلك من دعوة إلى مكارم الأخلاق. وقد كتب مقدمة لمقالة كتبها شقيقته عن نبي الإسلام محمد ﷺ غير أن الرقابة في بلاده قد حذفت هذه المقدمة. كما اختار تولستوي أحاديث مأثورة عن الرسول ﷺ من كتاب صدر بالإنجليزية في الهند بواسطة مؤلف مسلم، وأشرف على ترجمتها إلى اللغة الروسية، وفي مقدمة له لهذه الأحاديث يبين أن ما فيها من مبادئ تتضمن خلاصة عامة في كل الأديان.

وبعد أن عرض الدكتور لهذه النماذج التي جاء بعضها منصفاً للإسلام وبعضها متحاملاً عليه والبعض الثالث يدس السم في الدسم ويخلط الحق بالباطل شعر بأن عليه واجباً محتماً هو أن ينبه المسلمين إلى خطورة سكوتهم أو تخاذلهم عن القيام بما ينبغي عليهم أن يقوموا به تجاه أمتهم وما يتقل كاهل هذه الأمة من هموم وأثقال.

إذ لا يعقل أن يقف المسلمون صامتين أمام ما يتعرض له دينهم وكتابهم ورسولهم من هذا التشويه والغض من شأن ذلك كله.

وإذا كانت هناك في الغرب معاهد ومراكز بحوث وأقسام في مختلف الجامعات تهتم بترائنا وتحاول أن تتجه الوجهة التي تتفق مع أهداف دوله التي لا يمكن أن توصف بأنها نزيهة علي إطلاقها. فإن على المسلمين أن ينهضوا مشمرين عن سواعد الجد، حيث يتمثل نهوضهم في إنشاء مراكز وتكوين جماعات بحثية تتصدى لما يمكن أن يتعرض له الإسلام والمسلمون من محاولة لتغيير وجه الحقيقة الناصعة بالنسبة لديهم وتاريخهم وشخصيتهم.

وإذا كان ذلك واجبًا على المسمين في الماضي ففي الحاضر أوجب وأحق، خاصة في تلك الظروف المأساوية التي تتعرض فيها كثير من البلاد الإسلامية من عسف وخسف وتدمير، وما يتعرض له للمسلمون في الغرب نفسه من تهم وشكوك واتهام ملتصق بهم ظلمًا وعدوانًا وتعصبًا وكرهية.

* * * *

obeikandi.com

مستقبل الأمة الإسلامية في رؤية محمود حمدي زقزوق

د الصاوى الصاوى أحمد (*)

لقد شغل الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق منذ شبابه، وقبل توليه منصب وزير الأوقاف بقضايا الإسلام والمسلمين فكتب الكثير من مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته عن قضايا الأمة الإسلامية وهمومها.

ومن هذه المؤلفات والأبحاث :

- الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا عام ١٩٨١.
- دور الإسلام في تطور الفكر الإسلامي ١٩٨٤.
- الإسلام والاستشراق عام ١٩٨٤.
- العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الإنسان عام ١٩٩٤.
- الإسلام دين وحضارة عام ١٩٩٧.
- الإسلام في مواجهة حملات التشكيك
- الإسلام وقضايا الإنسان عام ١٩٩٧.
- هموم الأمة الإسلامية عام ٢٠٠١.
- الإسلام في تصورات الغرب.

وغيرها كثير من المؤلفات التي تبحث في قضايا ومشاكل المسلمين، بالإضافة إلي المحاضرات واللقاءات التي ألقاها سواء في الداخل أو الخارج ؛

(*) .أستاذ الفلسفة الإسلامية ووكيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة قناة السويس،
الإسماعيلية، مصر.

فلا توجد مناسبة التقيت به فيها إلا وأحس أنه مشغول بهموم العالم الإسلامي ليس في مصر وحدها بل وفي كل بقعة إسلامية من بقاع العالم.

وقد كنت شاهداً على ذلك حين كنت زائراً للصين منذ بضعة أشهر ؛ فما من أحدٍ ألتقيه في جلسة علمية أو غير علمية من الجانب الصيني حتى يذكر الدكتور/ زقزوق ودوره الجليل في خدمة الدعوة الإسلامية، وكان مجمل رأيهم أنهم عرفوا الكثير عن الإسلام من سيادته في لقاءات قصيرة وعابرة لا تتعدى دقائق معدودة، وهذا يدل على أن الرجل لا يترك فرصة إلا ويتحدث فيها عن الإسلام وخصائصه وأهميته ومستقبل.

وقد حاول د / زقزوق في مقالاته ومؤلفاته، أن يركز على هموم الأمة الإسلامية وهو لا يعني بهموم الأمة مجرد سرد الأحزان والأشجان — كما ذكر هو — ولكن تجاوز هذه الهموم إلي التعرض إلي القضايا التي تقلق الأمة الإسلامية، وتجعلها معنية بها ومهتمة بأمرها لما لها من أثر بالغ في مستقبلها ومصيرها ومكانتها علي خريطة العالم ولم يكتف أيضاً بعرض هذه القضايا بل حاول إيجاد الحلول من وجهة نظره.

وقد بدأ حديثه عن هموم الأمة الإسلامية، بالتساؤل عن الأسباب التي قادت العالم الإسلامي إلى هذه الحال الصعبة بالرغم من مكانة الإسلام بين الديانات السماوية، و بالرغم من كثرة معتقيه الذين يمثلون خمس سكان العالم، ووجود كل المقومات البشرية والمادية، فبلاد المسلمين سواء تلك التي تقع داخل العالم العربي أو خارجه تشتمل على معظم خيرات الدنيا وثرواتها من معادن وكنوز مختلفة، كما أن للإسلام حضارته وتاريخه المشرف الذي يؤهله للإسهام بدور مؤثر وفعال في مسار التاريخ، وتوجيه أحداثه، وتقرير مصيره، واحتلال مكانة لائقة علي خريطة العالم.

وبالرغم من هذا " فالأمة الإسلامية متقطعة الأوصال، منهوكة القوى، مستنزفة الموارد، مسلوية الإرادة" (١) على حد تعبيره وكما وصفها بعض المفكرين المسلمين المعاصرين ((أمة حائر في عالم محير)) تشغل نفسها بقضايا هامشية تجاوزها الزمن، وسادها الصراع والنزاع بدلاً من الاتفاق والتفكك بدلاً من الوحدة، والنظرة الجزئية بدلاً من النظرة الكلية والاقتضاء بالعبد بدلاً من الاقتضاء بالرب.

وبعد أن أجمل لنا حال الأمة الإسلامية بتحديد نقاط الضعف عرض لنا في كتابه الهام ((هموم الأمة الإسلامية)) مفاتيح الحضارة الإسلامية في ظل القرآن والسنة خلال محاضرة ألقاها بدار الأوبرا المصرية عام ١٩٩٨، ونشره في الكتاب السابق الذكر والتي لخصها في أن الحضارة فريضة إسلامية، حيث تعتمد أي حضارة على الإنسان الذي كرمه الله بجعله خليفة الله في أرضه، ومما يؤكد ذلك أن المسلمين في أول عهدهم التزموا بالروح الإسلامية الصحيحة التي أهلت إلى قيام حضارة حقيقية لاحضارة مزيفة، حقيقية لأنها قامت على كل مقومات الحضارة من روحانية، ومادية وبشرية، وأخلاقية، ولهذا نجد أن الحضارة الإسلامية لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من شأنها، عكس الحضارة الأوروبية المعاصرة.

كما قام د./ زقزوق بتفنيد مزاعم أعداء الإسلام بأن أسباب عدم قيام حضارة في العالم الإسلامي يرجع إلى الإسلام، فالدين الإسلامي قام على أساس دعوة معتقيه إلى التخلص من الجهل والعنف والعصبية والتحلي بالعلم والإيمان والقيم الإسلامية من علم، وسماحة، ومرونة..... إلخ وهذه أسس قيام أي حضارة فلا حضارة بدون علم وسماحة ومرونة.

(١) محمود حمدي زقزوق : هموم الأمة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة

الأسرة ٢٠٠١، ص ٧

وبعد أن بحث مفاتيح الحضارة عرض لنا التحديات التي تواجه الإسلام خلال القرن الحادي والعشرين، والتي قسمها إلى تحديات داخلية وتحديات خارجية، فالتحديات الداخلية مثل : ظاهرة الإرهاب - والفهم الخاطئ للإسلام - والتحديات الخارجية مثل : خوف الغرب من الإسلام - وصراع الحضارات - وأنظمة العولمة والتطورات العلمية الحديثة والتي تتطلب فهماً وتوجيهاً صحيحاً ؛ لأنه ما من تطور علمي إلا و له إيجابياته وسلبياته، وبالرغم من وضع د. / زقزوق أصابعه علي الداء الذي يهدد الأمة الإسلامية سواء الداخلي أو الخارجي فإنه قد أغفل الكثير من هذه التحديات والتهديدات ، من هذه التحديات الصراع العقدي بين أصحاب الديانات الأخرى والمسلمين وتضارب المصالح، فوجود الإسلام وانتشاره يؤثر سلبيًا علي مصالح بعض الدول ذات الأهواء والأغراض - ومن هنا فالإسلام مستهدف من أصحاب هذه المصالح.

وقد حاول أستاذنا تفنيد هذا التحديات بشرح وتوضيح أن الدين الإسلامي دين استتارة لا دين استتارة، ودين تنوير لا تظلم، واستدل علي ذلك من الكتاب والسنة النبوية.

وبعد أن شخّص الداء أوضح مفهوم الأمة الواحدة كما جاء في القرآن الكريم والذي يدل علي أن المراد بالأمة الواحدة هي أمة الأنبياء التي تدين بعقيدة واحدة وتتهج نهجاً واحداً هو الاتجاه إلي الله دون سواه، أمة واحدة في الأرض، ورب واحد في السماء لا إله غيره ولا معبود إلا إياه، أمة واحدة وفق سنة واحدة تشهد بالإرادة الواحدة في الأرض والسماء^(١). وهذا يتفق مع

(١) د. / محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق، ص ٧٢

ما جاء في قوله ((وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)) سورة الأنبياء (آية ٩٢).

ومن الأبعاد أو الأركان التي يجب أن تتوفر لوحدة الأمة الإسلامية

١- البعد الديني : والذي يمثل أهم عناصر وحدة الأمة الإسلامية.

٢- البعد الإنساني : وهو لا ينفصل عن البعد الديني.

٣- البعد الاجتماعي : وهو محصلة البعدين السابقين ويتمثل في الأخوة التي دعا إليها القرآن الكريم في قوله تعالى ((إنما المؤمنون إخوة)) سورة المائدة : الآية ٣٢.

٤- البعد الجغرافي : فبالرغم من أن مركز الإسلام والوحي هو مكة المكرمة إلا أن الدين الإسلامي الآن يشمل معظم الكرة الأرضية.

٥- البعد الحضاري : فالإسلام دين حضارة وجاء في أول آية نزلت بأول عناصر الحضارة وهو القراءة.

ومن خصائص المجتمع الإسلامي أو الأمة الإسلامية وحدة العقيدة والمبادئ - فأنه واحد، والله الواحد فرض المساواة بين البشر، وهذه السمة تفرض بذاتها التكافل بين أفراد المجتمع المسلم لهذا فرض الزكاة التي تحث علي التعاون والتراحم والمحبة، و كما فرض الإسلام الزكاة فرض مبدأ الشورى لتقوية المجتمع وبث روح العزة والتسامح.

لكن السؤال الآن إذا كانت هذه هي خصائص ومميزات الأمة الإسلامية فلماذا حالها الآن لا يسر عدوا ولا حبيبا.

حاول د./ زقزوق رسم صورة لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه المسلمين، واقترح عدة حلول وتصورات، وبدأ من المواجهة الخارجية، والتي تتمثل في إنشاء مركز علمي للدراسة الاستشرافية للرد علي مزاعم وأكاذيب المستشرقين الذين حاولوا تشويه الإسلام والمسلمين، ومركز علمي لدراسة التيارات المعاصرة، وعمل موسوعة إسلامية عالمية، وإنشاء جهاز علمي للدعوة الإسلامية في الخارج.

وليسمح لي أستاذنا بالاختلاف معه في هذا ونبدأ بالمواجهة من الداخل بتحديد هوية شخصية المسلم في كل بلد من بلدان العالم الإسلامي ويكون تحديد الهوية عن طريق دراسة سيكولوجية المسلم في كل مجتمع علي حده، ومن هنا نستطيع تحديد شخصية الإنسان المسلم فإذا حددنا شخصيته فإننا نستطيع أن نعرف ماذا يريد وكيف يفكر، كما نستطيع التعامل معه وفهمه، ومن هنا يمكننا تكوين وحدة لأنه لا يمكن تكوين وحدة شاملة بدون فهم بعضنا البعض، وتحديد نقاط الضعف في كل مجتمع واستكمالها من المجتمع الآخر المسلم أيضاً.

يتم هذا عن طريق مراكز علمية لدراسة المجتمع المسلم من كل جوانبه السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية، و الثقافية، والعلمية، والسياسية، ومن هنا يمكننا التعاون والتآلف والاتحاد، وفي المقابل عمل دراسات للمجتمعات الخارجية من نفس الجوانب السابقة لتحديد شخصية وهوية الإنسان الغربي، حتى يمكننا التعامل معه من منطلق الكل وليس الفرد، وهذا ما قامت به الصين فقد قامت الصين منذ مدة بدراسة سيكولوجية المجتمعات الصينية ؛ وكانت نتيجة ذلك - أنه بالرغم من تعدد القوميات والعصبيات داخل المجتمع الصيني إلا أنها استطاع أن يحافظ علي وحدته لأنه مجتمع يعرف نفسه جيداً

ويعرف الآخر الذي يعيش معه، سواء كان بوذيًا أو فوشيًا أو مسيحيًا أو مسلمًا أو غير ذلك.

كما تمكن المجتمع الصيني من كسب ود وحب معظم المجتمعات الدولية عن طريق إرسال باحثين متخصصين في علم النفس والاجتماع والاقتصاد لدراسة سيكولوجية وشخصية المجتمعات العربية وغير العربية وكذا الطبقات الاجتماعية والظروف الاقتصادية ونجح عن طريق هذا الدراسات في تسويق منتجاته في أرقى دول العالم كأمریکا ودول أوروبا وكذا العالم العربي، فقد نجح الصينيون في تسويق بضائعهم وكسب العميل العربي في الوقت الذي عجز العربي في كسب أخيه العميل العربي.

إن يجب أن نبدأ بمعرفة أنفسنا من جميع جوانبها النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي نفس الوقت يتم ذلك مع الآخر عندئذ نستطيع كسب الآخر وتعريفه بحقيقتنا لأنه لا يعقل أن أعرف الآخر بدون أن أعرف من أنا.

وفي نهاية المقالة لا يسعني إلا تقديم الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق على جهوده في خدمة الإسلام والمسلمين وأطال الله في عمره وإيمانه وأعانته علي المزيد من العطاء.

obeikandi.com

ثانيًا:

دراسات ميدانية

obeikandi.com

فلسفة حسن حنفي في الاستغراب*

"اسهام في تحرير الأنا من أسر الآخر و تنوير الآخر بمعرفة الأنا"

د. عبدالأمير الأعسم(*)

أولاً) تمهيد في نظرية علم الاستغراب.

١. توطئة:

اعتاد الباحثون أن يكتبوا عن بعضهم اما براديكالية رافضة للغير يملؤها عدم الثقة والتسفيه، و اما بنقدية (اخوانية) تعتمد وجدانيات الزمالة و الصداقة والأستاذية، لذلك نجد المكتوب عنهم باعتبار واحد هم هو الشاذ و المنحرف عن الصراط المستقيم، أو هو المجيد الأوحى في مكانته بين رجال العصر. و لم نجد الوسطية النقدية فيما نكتبه عن شخصياتنا البارزة في فكرنا الحديث و المعاصر الا في النادر جدا، و لو صدق قولنا هذا لوجدنا أنفسنا غير منضبطين فيما نكتب و نتحدث و نقول ونجادل في بعضنا، و هذ يرجع عندي الى أمرين:

أولاً) ان النخبة غلبت عليها الذاتية حتى صارت تعتقد ان تعاملها مع الغير يتم على أساس أن ذكر محاسنه و تميزه انما يقلل من شأن الأصل، و يجب أن لا يظهر الأصل بأقل من مستوى الغير، لأن الكتابة عن الغير استصغار للذات و اعتراف بالدونية!

(*) بحث قتم في ندوة (حوار الفلاسفة) في المعهد السويدي بالاسكندرية حول " حسن حنفي و

عبدالله العروي " لبلوغهما السبعين، للمدة ٢٠-٢١/ ديسمبر/ ٢٠٠٥.

(*) دكتوراة فلسفة - كيمبردج. عضو الجمعية الفلسفية المصرية.

ثانياً) ان النخبة صارت تعتقد اعتقاداً راسخاً بأن ما يصدر عنها من أقوال في الغير إنما يرجع في تكويناته الى: اما الى الانتفاع من الغير بنظرة براغماتية خالية من الصدق في الاعتقاد، او مشاكسة للغير حبا بالكسب من خصومتهم من غير آخر.

وأصل هذا التسبب ليس اتهام معاصرنا بالانتهازية، لكنه أمر ورثناه عن جيل سابق وغيره أسبق منه يرجع الى النصف الأول من القرن العشرين. فقد اعتقد مجمل الباحثين، الذين كتبوا عن فكرنا الحديث و المعاصر، أن هذه المواقف الحديدية و الصارمة، او تلك الاخوانية و الوجدانية، إنما هي علامات تدل على الوعي بحرية الرأي و الرأي الآخر حتى ولو كانت لاتعبر في حقيقتها عن حرية الرأي، بل عن نقد راديكالي في الرأي على طريقة الأخذ بمقولة " الفرقة الناجية"، كما يقول حسن حنفي. و لا نعجب، بعد هذا، أن نسمع من، أو نرى و نقرأ، معاصرين لنا استمروا فكرة التفخيم و التعظيم و التهويل حتى صار الحق باطلا و الباطل حقاً في كتابات بعض زملائهم و أصدقائهم و طلبتهم، بل الأبيح من كل هذا ما يكتبونه هم عن أنفسهم، فتنتحل الصور سرا و علانية، ليكون المكتوب عنه كأنه " فرد الدنيا لا نظيره"، كما وصف ياقوت أبا حيان التوحيدي.

نحن نعلم أن هذه التوطئة ستثير حفيظة الكثيرين الذين يعتقدون بعدوانيتها عليهم او على غيرهم من الغائبين، لكننا نسبح في أعماق بحر الحقيقة و يجب أن نتعلم أن نسمع من الآخرين كيف ننقد أو ننتقد أو حتى نشتم، لأن في الأمر رياضة عقلية لا تتوفر للذين قرؤوا قواعد الجدل و أدركوا أن سقراط لم يقبل النقد او الانتقاد او الشتيمة فيه فحسب، بل انه قبل بعقوبة شرب السم! و نقد أرسطوطاليس لأستاذه و شيخه و صديقه أفلاطون لأن الحقيقة أكبر من أفلاطون! و كلنا يعرف هذا و يردده في عموم خطابه الفلسفي في الدرس و المحاضرات، لكن لو قال لنا أحد طلبتنا اننا أخطأنا او لم ننقن توثيقنا، تأججت نفوسنا غضبا

لأن في الاعتراض جسارة و خروج عن الآداب! فلا نعترف في ذواتنا بأن ما يقال لنا من الغير ليس تجاوزا علينا بل انه سعي للبحث عن الصحيح. و لا نعرف الى اليوم في جيل فلاسفتنا المعاصرين من يعترف بفضل الغير (الا في القليل النادر) لأن هذا الغير لا نحاوره بل نخاطب الناس عنه بما يستحق و لا يستحق!

هذه الفذلكة، هي شهادة معاصرة في خطابنا المعاصر، و نعلم أنها جريئة، لكنها غير شاملة لكل صنوف الباحثين عندنا، بل البعض الذي يرى نفسه فيلسوفا و غيره ليس الا صاحب لغو! فما ظننا أن نسمع من باحث كبير يهاجم (محمود قاسم)، وهو تلميذه أصلا، في محفل كبير في ندوة ابن رشد في مراكش ١٩٩٨، فقال انه كتب في ابن رشد ٢٦٠٠ صفحة، فماذا فعل محمود قاسم غير أنه أتى بكلام لا قيمة له! أو يعقل أن يحدثني من يعتقد نفسه مفكرا عربيا كبيرا يسكن فرنسا بأن (محمد عابد الجابري) ما هو الا رجل سلطة وليس مفكرا حرا! أو نسمع من شخص في العراق يحسب نفسه فيلسوفا أنه لم يسمع ب (فتحي التريكي) و يظنه ليبيا (؟) ولكنه يعرف أحمد صبحي لأنه كتب عنه مادحا سطرًا أو سطرين! و حاورنا آخر في الأردن فقال انه لا يحترم نزعة (طه عبد الرحمن) الغزالية المضادة لابن رشد، لأن فلسفة طه كلها مزوقة بالالفاظ خالية من المعاني! و قال لي أحدهم في لبنان ان الفلسفة العربية المعاصرة ولدت في لبنان، و نسي هذا المدعي هؤلاء الكبار في مصر من جيل النصف من الأول من القرن العشرين، و عندما تسأله: من هم أعمدة الفلسفة في لبنان المعاصر؟، يقول لك: شارل مالك، و كمال الحاج، و...! و تكاد المأساة تتكرر في سوريا، تونس، الجزائر، و ليبيا، و المغرب، و السودان، و اليمن. أما أقطار الخليج فليس لديها ما تقوله لأنها أصلا لا تملك مفكرين يستطيعون أن يقولوا شيئا ولم تحاول استقطاب من يقدر أن يكونوا مفكرين فعلا (ما عدا الكويت في السبعينات و

الثمانينات) ! و نلاحظ مثلا القفز على سمعة الغير أو اسمه، كما فعل أحد المشتغلين بالفلسفة في العراق عندما كتب بحثا يقرن نفسه بجابري المغرب ! وكما روج الماركسيون السوريون و اللبنانيون للطيب تيزيني و حسين مروة باعتبارهما معلمي الفلسفة في المشرق العربي، فان المغرب يتمسك بعزيز لحبابي و عبدالله العروي على أنهما معلما المغرب العربي! وأما مصر، فقد جعلت من زكي نجيب محمود المعلم الأول لفلسفة الغرب و ابراهيم مذكور المعلم الأول في تراثنا الفلسفي، و ضاع في هذا التكريس ثابت الفندي و يوسف كرم و عثمان أمين و زكريا ابراهيم و علي سامي النشار و محمود قاسم، وحتى عبد الرحمن بدوي، وغيرهم من الرواد!

هكذا نلاحظ، هنا، للأسف... كأن مساحة الفكر محصورة بما يرى البعض من الباحثين الشهرة المرتبطة بالشهرة على نحو مفتعل، دون استيعاب آخرين لا تقل أعمالهم قيمة في الانتشار والشهرة! و مصدر ذلك، أننا نؤرخ و ننقد فكرنا الحديث و المعاصر من منطلقات يغيب عنها الاعتدال في الأحكام. و تبقى الإشارة الى أن من العيب، كل العيب، بعد هذا أن نجد الباحثين العرب المغتربين، بفعل انتمائهم الى المنظومة الغربية، يسيؤون لأنفسهم كثيرا عندما يستصغرون مفكرينا في وطننا العربي الكبير!!

أما الحاحنا في هذ البحث، بنسبة الفكر الى (نا)، فلأننا وجدنا حنفي على حقّ عندما قال : " نستعمل تعبير (فكرنا) المعاصر دون تحديد هويته، واكتفاء بضمير المتكلم الجمع (نا) حتى لا نقع في اشكال (الفكر العربي المعاصر) أو (الفكر الاسلامي المعاصر)، و يضيع اشكال الفكر بسبب تداخل الهويتين " [ماذا يعني الاستغراب؟، بيروت ٢٠٠٠، ٨٧. و ستشير الأرقام في كل مرة الى صفحاته بين معقوفتين في مطاوي هذا البحث].

ان منهجنا في دراسة الاستغراب عند حنفي ليس مبعثه، هنا، أن نكون معه أو عليه، و لا أن نرد عليه بالسلب قدحا أو بالايجاب مدحا، و أن نتحلق عليه دارسا للتراث في فكرنا المعاصر أو الفكر الغربي، بل سنسعى لنكون ناقدين له على نحويفصح عن حوار جاد مشبع باسهام فعّال و جديد.

٢. لماذا حسن حنفي؟

والسؤال الذي يفرض نفسه، ههنا، لماذا ندرس حسن حنفي في هذا البحث؟ لأنه مخترع (الاستغراب)، كما يحلو لبعض معاصرينا تسميته، أم انه فلسف بحق اتجاهها جديدا في فكرنا المعاصر؟
وأول ما يجب أن نزرعه في هذا البحث، هو أن حنفي، الذي يعتبر واحدا من أكثر المثيرين للجدل في فكرنا المعاصر، قد تعرض للتساؤل و النقد الراديكالي و الانتقاد و الردود التي استندت للعواطف سلبا و ايجابا. ولم يلتفت أحد الى أن حنفي حاول بجديّة أن ينقذ فكرنا المعاصر من تشابكه مع الغرب في التفصيلات كلها للوصول الى فلسفة عربية معاصرة مستقلة عن معطيات الغرب كما هي أمامنا وبين أيدينا. فحنفي واحد من الذين جعلوا الفلسفة مهنتهم، فلم يسع الى تغيير مواقفه او الثبات عليها، كما سنرى في مطاوي البحث، الا بقناعات مرسومة مبكرا في مشروعه الذي استغرق منه جهدا استثنائيا و متواصلا، حوالي نصف قرن، منذ الستينات حتى يومنا هذا.

ان حنفي فيلسوف متنوع في قراءاته الى حد الاستقصاء للفلسفة الى أجزاء التفاصيل. ولكنه لا يشير الى دراسته للفلسفة بمصر، بل انه يقول :
قضى "سبعة عشر عاما من حياته في الغرب طالبا و أستاذا : عشر سنوات في فرنسا طالبا (١٩٥٦ - ١٩٦٦)، و أربع سنوات في أمريكا أستاذا (١٩٧١ - ١٩٧٥)، و ثلاث سنوات في اليابان أستاذا (١٩٨٤ - ١٩٨٧)..." [١٢٥]. و ليس هذا بكاف للتبرير بمعرفته بالغرب للسنوات التي قضاها بحسب ما ذكر، و

ذلك بحسب معرفتنا أنه لا يغيّب عنه نشاط فلسفي أو فكري في الغرب الا و يكون مشاركا فيه على نحو أثار من حوله زوبعة من الأسئلة حول هذا النشاط الواسع الذي يثير اصداقاه قبل حاسديه، و ما أكثر حاسدي حنفي ! و معنى هذا ان حنفي كان في سن ٢١ و هويشدّ الرحال الى الغرب، قضى منها ١٧ عاما في الغرب (منها ٣ أعوام في اليابان)، لكن في الاتجاه الآخر لا يذكر حنفي أنه درّس ٤ أعوام و درّس ٢٦ عاما (= ٣٠ عاما) في مصر حتى تفرغه ١٩٩٥، و من ذلك التاريخ وهو أستاذ متفرغ في كلية الآداب بجامعة القاهرة. و لا ندري كيف نعالج موضوع تصريح أنه قضى نصف عمره في الغرب ! فهذا لا يدل عندنا الا على تهويل علاقته بالغرب و كأنها هي المعيار لقياس قوة مشروعه في الاستغراب! و نحن لا نريد أن نتجاوز الافتراضات بالقول ان حنفي يشعر بازاء زملائه من معاصريه بالقوة و هو يستند الى الخلفية الغربية، علما اننا لا نذهب الى القول بأن أعوام حنفي في اليابان هي من زمانه الغربي، بل هي من زمانه الشرقي!

أما ان مؤلفاته التي كتبها ظهرت بالعربية و الفرنسية و الانكليزية، فهذا ليس بغريب في ما لدينا من معلومات عن معاصري حنفي أو الجيل السابق عليه: مثال زكي مبارك الذي كتب بالعربية و الفرنسية و الألمانية، و كذلك فعل عبد الرحمن بدوي الذي كتب بالعربية و الفرنسية و الانكليزية، و الأخير تجاوز كل مفكري العصر بلا استثناء بأنه تعامل في ترجماته مع عشر لغات. و هنا، نحن لا نريد أن نتناقض في الأقوال في أن حنفي بمؤلفاته العربية و الفرنسية و الانكليزية قد اكتسب صفات لم يعرفها غيره لأنه كتب باللغات الثلاث، و لا لأنه أكثر قوة و منعة من غيره لأنه درّس وحاضر بهذه الألسن الثلاثة، فأغلب معاصرينا من الذي درسوا في الغرب تتطبق خصائص حنفي عليهم، لكن أن يقول حنفي عن نفسه انه " أقيمت عليه عدة رسائل في الجامعات الأوروبية و الآسيوية... و في الجامعات العربية " [١٢٥]. فهذا أمر مهم للغاية، و اننا في

الغالب نقتر حق التقدير كل ما يكتب عن مفكرينا في الغرب و الشرق لأن الاهتمام بمفكرينا عند الغربيين و الشرقيين دليل انفتاح حقيقي لتحولات موضوع (الأنا) من دارس الى مدروس عند (الأخر). لكن حنفي قياسه ليس هذا الذي يذكّرنا به، بل ان مشروعه الكبير في علم الاستغراب الذي يقول للقاصي و الداني ان حنفي قدّم عملا فعّالا في فكرنا المعاصر، و هو يؤمن بمقولة " ان مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة" [١٢٤] . و هذا هو المهم، في رأينا، أن حنفي استطاع أن يقّم لنا مؤلفاته على نحو دقيق لم يحسنه غيره من المعاصرين، ما عدا محمد عابد الجابري الذي هو الآخر عرف منذ البداية أن يسير بخطوته الأولى وفق مشروع مدروس، و لو انه جاء مشروعه مخالفا لحنفي كما سنرى. فحنفي يرصد نفسه في مؤلفاته على نحو يتيح لدارسه معرفة مراده مما قصد او لم يقصد في هذه المعاني او تلك. فقول **التراث و التجديد** يقول حنفي انه مشروع يتكوّن " من جبهات ثلاث : موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير). و لكل جبهة بيان نظري " [٢٧] و قد ذكر مخططه كاملا، و اعترف ان بيانه النظري الأول " من العقيدة الى الثورة"، فانّ بيانه النظري الثاني هو " مقدمة في علم الاستغراب". أما بيانه النظري الثالث، فانه مؤجل الى حين تتحقق اصدارات كل الأجزاء التي يتضمنها المشروع [٢٨-٢٩]. اذن حنفي في علم الاستغراب يتحدّث عن علاقتنا بالغرب و علاقة الغرب بنا و على أساس هاتين العلاقتين يحدد موقفنا من التراث الغربي [٣٣] و مكوناته : مصادر الوعي الأوروبي، بداية الوعي الأوروبي، نهاية الوعي الأوروبي. وهنا تبرز اشكالية الاستغراب، فاحتاجت من حنفي أن يدرس أربع مسائل هي: ماذا يعني الاستغراب؟، تكوين الوعي الأوروبي، بنية الوعي الأوروبي و مصير الوعي الأوروبي [٣٧-٣٨].

نحن، هنا، ازاء مجموعة هائلة من الأفكار، و المدهش فيها قوة الطموح عند حنفي لمتابعة مشروعه منذ البداية، من رسائله الفرنسية [٣٠] التي قدّم وصفا لها باعتبارها منطلقات حقيقية لمشروعه الكبير في الاستغراب [١٠٨-١١٢] وكذلك ترجماته العربية عن الفلسفة الأوروبية [١١٢]، و يقول حنفي: "تمثل ترجماتنانوعا من تأسيس علم الاستغراب، طريق اعطاء نماذج تطبيقية لكيفية قراءة حضارة الآخر من خلال حضارة الأنا، و كيفية التعبير عن حضارة الأنا من خلال لغة و مفاهيم الآخر، كما كان يفعل الشراح القدماء" [١١٢-١١٣]. لكننا لا نجد تشبيه حنفي مقبولا بأن ترجماته تناظر الشروح العربية على الفلسفة اليونانية مثلا، و لو قال انها تشبه ترجمات بيت الحكمة العباسي لأعمال الفلاسفة اليونان، لكان أقرب الى الدقة في هذه المماثلة غير المطلوبة. انّ حنفي يريد أن يقول لنا انه مهّد لنظريته في الاستغراب برسائله الفرنسية و ما قاده نشاطه المتميز الى مشروع التراث و التجديد، فلم يسر بالخطوات التي جاءت بعد خطواته الأولى على نحو منظم لا في التأليف و لا في الاصدار و لا في تسلسل ما يجب أن ينشر فيتأخر عن ما ينشر لأسباب غير محكمة، منها أن فرضيته بأنه كلا أو جزءا انما يكمل بعضه بعضا حتى و ان كان عمله مؤجل ! وهذا في الاجرائية الحنفية على أن نظريته معلومة. من ناحية أخرى، ان حنفي يتواضع كثيرا في أقواله عن توثيقه المعلومات من كتبه، و انه يحسب للعمر حسابه (ها هو قد بلغ السبعين) فيديم السؤال عما اذا كان في العمر يقية (؟). و في الحالتين حنفي لم يمارس عملا غريبا في الاشارة المستمرة الى مؤلفاته السابقة، فهو يقول:

" ان اشاراتنا المستمرة الى مؤلفاتنا السابقة لا تعني بأية حال أي تمركز حول الذات و اغماض (وأظنه يقصد: اغماط) للأخريين حقهم، و بأنني مرجع نفسي، ذاتية متضخمة و انكار لجهود الآخرين، بل القصد من ذلك بيان وحدة

العمل الفلسفي، و تكشف المشروع شيئا فشيئا على مراحل العمر المتعددة، فهي أقرب الى السيرة الذاتية منها الى الاشارات العلمية " [٣٢].

ان حنفي بهذه الأقوال يريد أن يقول لنا انه أراد أن يدرس مشروعه بالاستناد الى مؤلفاته، كتبها و ابحاثا و دراسات و مقالات تشكل مجموعها مشروعه النظري الكبير الذي يريد استخلاصه لنا في علم الاستغراب و ماذا يعني علم الاستغراب، أولا و بالذات. و هذا حق لحنفي لا ينازعه فيه أحد. و حساسيته تأتي لأنه جرت عادة بعض المشتغلين بالفلسفة في أقطارنا العربية أن ينسبوا لأنفسهم مالهم و ما لغيرهم حتى صار قسم منهم يزعم فيما يكتب أنه يقدم مشهدا فلسفيا لقطر عربي بكامله من خلال اعماله و انجازاته هو بالذات و ليس لغيره شأن في كل خلفيات المشهد الفلسفي الذي يتحدث عنه، علما ان مثل هذا المتفلسف قد يكون قضى نصف عمره الأكاديمي في أقطار عربية أخرى بعيدا عن بناء صرح الفلسفة في وطنه! أو ما فعله باحثون آخرون بأن تعودوا على حساب اللاحق أشرف من السابق (بعكس رأي أرسطوطاليس) فتجاوزوا على أساذتهم الذين ساعدوهم و أشرفوا عليهم في الدكتوراه، فلم يعترفوا بفضلهم عليهم فاستكبروا بعلم مبذول و نسوا أن العلماء يرجعون الى طلبتهم فكيف أنهم يكذبون على أساذتهم و ينتحلونهم انتحالا !

بعد هذا فليس غريبا أن نجد حنفي يدفع بالتهمة عنه فلربما يقال انه يوثق نفسه بالاعتماد على نفسه. لكن شأن بين ما يفعل حنفي هنا و ما فعله الآخرون، فهو الصحيح و غيره المنحول، لأن حنفي يقدم نظرية مستخلصة من أعماله و لايقوم باستعراض مصارعة مع مفكرينا المعاصرين، فمن استطاع أن يقدم مشروعا كمشروعه فلا بأس عليه في ما يفعل كما فعل حنفي بشجاعة نادرة. ومن ذلك انه يتواضع انسانيا أمام نفسه و زملائه و طلابه. فيعترف حنفي أن "هموم قصر العمر" [٢٣٤-٢٤٠] جعلته ينظر الى مشروعه على أساس أنه

يحتاج الى جيل جديد لاكماله، [٢٣٤]، فهو قد وضع الأسس و ترك لغيره وضع البناء [٢٣٥]، و لا يتردد حنفي بأن يذكر لنا أنه راجع مشروعه في قراءته الأولى مع مجموعة من زملائه و طلابه في قسم الفلسفة بكلية الاداب في جامعة القاهرة، و تأسيسا على تلك الانتقادات التي سمعها من الآخرين، أعاد صياغة الاستغراب [٢٤٠].

٣ . لماذا الاستغراب عند حنفي؟

عندما نراجع مؤلفات حنفي و أبحاثه و دراساته و مقالاته متسلسلة نجد أن لديه من البداية أمرا مهما يريد أن يقوله حول مشروع قراءته للغرب من منظور عربي-اسلامي و دلائله صريحة في رأيه على صحة مذهبه، فكما اننا نقبل بأراء الغرب في فلسفتنا العربية، فان للعرب الحق في أن يصدر أحكاما على الفلسفة الغربية. لذلك يرى حنفي تأسيسا على هذه الفرضية أنه يبني نظريته المثيرة للجدل في علم الاستغراب. و لكنه، لا يزعم أنه مخترعه، فهذا مصطلح لانعرف على وجه الدقة من الذي أطلقه أول مرة، مع ان هناك من أشاع ان أنور عبد الملك استعمله مبكرا، ولكن بدلالات مختلفة عن مقاصد حنفي فيما بعد. و يشير حنفي الى اسهامات أنور عبدالملك في هذا الموضوع [٨٦]، لكن من ناحية كونه علم الاستغراب فالمهم عند حنفي التأسيس و ليس من اخترع المصطلح، لأن هذا برأيه خروج عن جوهر العلم و تفصيلاته، فهو يقول: "ليس الموضوع سبقا صحفيا، أي منا استعمل المصطلح أولا، فذاك خارج نطاق العلم الرصين و أقرب الى الدعاية و الاعلان" [١٠٩].

ان حسن حنفي فيلسوف متنوع جدا في قراءاته للفلسفة بين الموروث و الوافد، و لديه قدرات هائلة على التوسط أينما وجد غلوا مهما كان نوعه في مواقف الآخرين من زملائه في هذا العصر، بل انه تجاوزهم بهذه الغزارة و الانتشار في كتبه و أبحاثه و دراساته في مشروعه، فلم يتوقف عن التفكير فيه

حتى صارت مهنته أنه يتفلسف باستمرار في دائرة الاستغراب، فلم يشغل بأي نشاط آخر يبعده عن مقاصده في بناء فلسفة معاصرة، أراد لها أن تكون عربية- إسلامية خالية من الانحياز للغرب أو التحجر علي ما في متناول يديه من تراث العربية. و هو بهذا المعنى لم يتعد الى الموروث العربي بالوافد الغربي، كما انه لم يقرأ الفلسفة الإسلامية بعيدا عن فحصه المستمر للفلسفة المسيحية، وكذلك تعايش مع تكوين مذاهب فلسفية عربية اتبعت الغرب، فنقدتها وبين مواضع الفساد في نبذها الفلسفة العربية لحساب الفلسفة الغربية. و أوجد ميزانا يقيس به الصحيح و المنحول من هذه المذاهب، لكنه استعمل الحوار فلم يكن راديكاليا في يوم من الأيام، حتى وجدناه وسطيا في النظر الى مشكلات الأمة التي تعرضت لها في القرن العشرين، و بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فكان تنويريا في نظراته المستقبلية في أشد الأزمان قسوة. و لم يشعرنا حنفي أنه يبالي بأقوال منتقديه الذين يراهم يصرون عن أيديوجيات و عقائد ومذاهب و مناهج مستعارة من الغرب مرة بدعوى مواكبة العصر، أو من التمسك بالموروث خارج أطر العصر.

وعلى الرغم من ذلك، يعترف حنفي بوضوح انه " مازال علم الاستغراب لم يتحول بعد الى علم دقيق. مازال أقرب الى اعلان النوايا... و اكتفى العلماء و الباحثون بردود الأفعال تأييدا أو رفضا. و لم يحاول أحد إعادة صياغة العلم و تحويل اعلان النوايا الى أصول و قواعد اسوة بتطور العلوم " [١٢٢]. لكن البيان النظري لحنفي في علم الاستغراب كان من الاتساع بحيث تضخمت مقدمته، و قد انصب على تكوين الاستغراب و بنيته و مستقبله، بعد تطبيقاته في الوعي الأوروبي و مصادره، وفي هذا يقول حنفي : " تضخم التكوين على حساب المصادر و البنية و المستقبل، و ثقل على القاريء، و اتهمه المتخصص بأنه تاريخ عادي للفلسفة الغربية، مثل غيره من التواريخ، دون رؤية موجهاته و دوافعه و مساراته و تقلباته. لذلك... جاءت الطبعة المختصرة مستبعدة فصول

التكوين كلها و مبقية فقط على اعلان النوايا...مذا يعني علم الاستغراب؟"
[٢٣].

والسؤال الكبير هنا: لماذا نقبل بأراء الذين درسوا من الغربيين فلاسفتنا
مثال الفارابي وابن سينا و الغزالي و ابن رشد، و غيرهم من الفلاسفة العرب
المسلمين، و لا نقبل أن يدرس المشتغلون بالفلسفة من الباحثين العرب فلاسفة
الغرب مثل ديكرت و كانط و هيغل و... صولا الي راسل و وايتهد؟
فان قيل: واقعنا الفلسفي بتأسيساته المعاصرة لا يسمح بأن نقطع في أقوالنا
عند دراسة فلاسفة الغرب، أو أحوال الغرب، أو ثقافة الغرب، بل كل ما يتصل
بالغرب... لأن صدورنا العربي مضغوط بوسائل لا تتفتح على فهم ما هو
غربي بموضوعية، منها: ان صدورنا القومي عربي، و صدورنا العقائدي
اسلامي، ونحن من العالم الثالث، و ننتمي الى عرق مخالف للعرق الأوروبي...
أليس كل هذا و ذلك يوقعنا في التميويه و اخفاء الحقيقة التاريخية في أن الغرب
درس الشرق عامة و العرب خاصة، و كان صدره العقائدي مسيحيا، و ينتمي
الى أعراق لا صلة لها بالعربية، فلماذا نعطي الحق لغيرنا في درسنا و لا حق
لنا في دراسة هذا الغير؟

هنا بحسب حنفي نصل الى الشعور المخفي في أعماقنا (العقل الباطن تبعاً
لفرويد) بأننا ضعفاء و الغرب قوي، و اننا متخلفون و الغرب متقدم، فنحن لسنا
أهلاً لدرس الغرب، و ان درسناه فنحن أتباعه! ... هذه هي مشكلتنا في
الاستغراب، و هو ما يحتاج الى تحليل و تدقيق و تشريح حتى تتكون قناعاتنا
بحسب حنفي. فهو يقول: " لم يعد المفكر مناً قادراً على الابداع قولا أو فعلا الا
اذا تمت احالة ابداعه الى مصادره الخارجية في الحضارة الغربية، كأننا محكوم
علينا بالنقل، عاجزون عن الابداع " [٦٨]. فأين نحن من الغرب درساً و
تحليلاً، كما يستوجبه فعلنا الحضاري الجديد؟ ان علم الاستغراب، كما يقرر
حنفي، هو المقصد الذي يجيبنا على كل تساؤل في هذا المضمار. وقد اتهم بأنه

يتحول من اليسار الى علمانية قومية الى سلفية أصولية لمواقفه التي حسبت معادية للغرب، و هي ليست كذلك، لأن هناك فرقا واضحا بين العداء للغرب واستعادة الحقوق من الغرب! و بدل أن يرحب زملاء العصر بأفكاره، حوَّصر للتحكّم به و العمل على عزله في الدوائر الثقافية بمصر بحسبانه خرج مرة من اليسار الى اليمين و مرة أخرى خرج من العقيدة الى الثورة... و حنفي يصف هذا الوضع بقوله " و لا يعلم كلا الفريقين أن من العقيدة الى الثورة تحرر الأنا العربي الاسلامي من قيد الماضي و تقليده والتجّر فيه " [٢٠-٢١].

لقد توفرت في حنفي كل الوسائل المتاحة لباحث مثير للجدل، متجاوزا ما حدث مع طه حسين أو عبد الرحمن بدوي و زكي مبارك و زكريا ابراهيم و عثمان أمين، فهؤلاء كانوا يغيرون في معطيات عصرهم و هم لصيقون بالغرب شكلا و موضوعا، أما حنفي فقد أخذ مسار المشروع الواحد و استمر فيه، و حاول الحركة عل كل صعيد عربي، اسلامي، شرقي، غربي (أوروبي و أمريكي)، فتعددت تنقلاته التي لا تعد و لا تحصى، و مشاركاته في ما استطاع اليه من سبيل على المستويات العربية و الاسلامية و الدولية. و هنا، ظهر له منافسون و خصوم، فتعددت حواراته، و تنوعت المشكلات التي طرحها في كل وقت... و نشهد أنه أين ما حلّ وجد المنتقدين أكثر من الناقدين، و صار يشكل مصدر قلق لأولئك الذين لا هم لهم الا تصيد خطأ هنا و خطأ هناك. و لننظر كيف يصف حنفي منتقديه، بعد حواراه مع زميله المفكر المغربي المثير للجدل أيضا محمد عابد الجابري على صفحات مجلة (اليوم السابع الصادرة في لندن)، قال حنفي:

"... فبقدر ما سعدت بالحوار مع أخ و زميل محاولين سويا اعطاء نموذج جديد من الحوار، بقدر ما هالني (حق الرد) الى واقعنا العربي الأليم. يبدو أننا ما زلنا طائفيين، نستعمل أسلوب التخوين و التكفير، يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود و التبصّر بالأمر، من أجل الوصول الى الحد

الأدنى من الاتفاق الذي فقدناه و المطالبة بالحد الأقصى الذي أصبح ستارا يخفي العجز و القصور. وما زلنا قبلين متحيزين... أخذ كل محاور في (حق الرد) جزءا و ترك الكل. تعرض لما يستهويه و ترك ما يهيم الناس. أثبت ذاته و نسي موضوعنا. قرأ الحوار كي ينشيء خطابا ثالثا لم يقصده المتحاوران الأساسيان. وكانت النية تصيد الأخطاء، و إيقاع المتحاورين [= حنفي و الجابري] في التناقض، و اثبات جهلها و خيانتها و تكفيرهما [في المطبوع: تكفيرهما] و لعنهما أمام الناس. نقص التسامح، و غابت الطيبة. لماذا الحنق و الغضب؟ و لماذا التجريح و الشق على قلوب الناس؟ أليس من قال لأخيه أنت كافر في الدين أو خائن القضية أو عميل لسلطة، فقد باء بها؟" [انظر: حنفي و الجابري، حوار المشرق و المغرب، ط ١، بيروت ١٩٩٠، ص ١٣٠].

ان تعرض حنفي لأقوال لا تعتمد التدقيق و غير موصوفة بالحصافة، باعتباره أصلا عرض نفسه لمواقف اقتنع بها و لم يكن قادرا على اعمامها على الناس فهؤلاء فيهم (الغث و السمين)، و مشكلة حنفي مع النوع (السمين) وهم النخبة الذين لا يعرفون الا موضوعاتهم و ما أنجزوه هم و لا يباليون بما ينجزه غيرهم!

(ثانيا) أصول نظرية "الأنا" و "الآخر" عند حنفي:

في الصلة بين الاستشراق و الاستغراب:

على مدى أربعة قرون، استكمن الاستشراق عند الغربيين على نحو صار يشكل كتلة هائلة من الانجازات و المعلومات و القراءات و الدراسات و الأبحاث و الكتب المؤلفة و التحقيقات في شؤون العربية و الشرق كله، حتى أصيب جوهر موضوعه الأساس بالتخمة، ثم تعرض للترهل، وبدأ بالانحلال، فظهرت فيه علل و أمراض لا مجال للتفصيل فيها الآن بعد ادوارد سعيد [الاستشراق، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨١] فسقط الاستشراق من دائرة مابعد

الحرب العالمية الثانية لتصاعد حركات التحرر و الاستقلال من الاستعمار القديم في العالمين العربي و الاسلامي. وصار المستشرقون المعاصرون، المتهمون بالانحياز للغرب، يدافعون عن هذا الانحدار الذي لم يعد درسا للعرب أو الشرق، بل انهم تحولوا الى تخصصات في الأمم الشرقية كافة، و هو أمر لا يختلف عليه اثنان منّا يقصد منه النفاذ الى كل تفصيلات الشرق و اعمام ثقافة الغرب بدل هذه التفصيلات وصولا الى ثقافة عالمية واحدة تلغي الثقافات المحلية و الوطنية و القومية و تحل محلها و تتحرك ضمن منافذها و تهيمن على مسالكها!

و نتيجة طبيعية لكل افرازات النصف الأول من القرن العشرين، نجد أن المفكرين المستنيرين في الشرق قد بذلوا من الجهود الكثيرة ما أنتج عنهم معطيات قلب موازين القوى في الاستشراق الى ما يعاكسه أحيانا أو ما يضاده أحيانا أخرى الى حد التناقض. و في هذ الاتجاه يأتي مشروع حنفي في الاستغراب. فاذا كان الأصل في الاستشراق هو الانبهار بالشرق، و ان الاستغراب هو اهتمام خاص بالعربية، فان الاستغراب عكس المعادلة بالتطلع الى دراسة الغرب و تدقيقه على نحو يثبت للغرب قدرة الشرق على استيعابه، بل ان العربية تتمكن من اختراق الحضارة الأوروبية و الكشف عن تكوينها و بنيتها أيضا. و هذا هو الذي يريده حنفي من علم الاستغراب، فهو علم معنيّ بالغرب قراءة و درسا و تحليلا و نقدا في خطابنا المعاصر.

وإذا كان الاستشراق، أو الاستغراب، هو (الآخر)، فنحن في الاستغراب نمثل (الأنا) ... و استنادا الى هذه المعادلة نجد ان الاستشراق أصلا و لد نوعا من المعاندة لدى (الأنا) و هي ترى أحكام (الآخر) فيها اعتمدت روح الاستعلاء الاستعماري، بعد أن خضعت الحضارة العربية، و خاصة في الاسلام، الى تحليل (الآخر) وفق معطياته و ليس معطيات (الأنا). و هذا بعينه الذي قاد الى انتشار المعادين للاستشراق في فكرنا الحديث و المعاصر. و من ناحية

أخرى، خلق الاستشراق نوعا من اللجاجة في الضغط على (الأنا) لمواكبة الغرب في كل شيء، حتى و ان كان الأمر يتعلق بالموروث العربي الاسلامي الذي ابتعد عنه أهل التغريب على نحو يذكرنا بمبادئ القطيعة مع التراث ! و كلا هذين الاتجاهين قادا الى الامعان الشديد، كما يقول حنفي، في " أخذ موقف من الغرب و التغريب بالرفض المطلق الانفعالي كنوع من الدفاع عن الذات و تأكيدا للهوية " [٣٤].

٢. في جدلية الشرق و الغرب:

ان حنفي يدرك أن "الاستغراب هو الوجه الآخر و المقابل، بل و النقيض، من الاستشراق، فاذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف علم الاستغراب اذن الى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا و الآخر، و الجدل بين مركب النقص عند الأنا و مركب العظمة عند الآخر" [٤٩]. و هذا معناه، ان الاشهار بسقوط الاستشراق شجع على ظهور ثلاثة أمور:

١. الاستغراب

٢. التغريب

٣. الاستغراب

وهذه الأمور كلها تعتمد الفعاليات المختلفة في كل اتجاه لصيرورة الاستغراب نفسه، لأن يقلب موازين الاستغراب (= الاستشراق المتخصص بالعربية) باعتبار ان الآخر مستمر على رؤيتنا في مرآته، و لهذا خلق جماعات من النخب تنظر اليه باعتباره معبرا حقيقيا عن الأنا. وهذا فساد في القياس عند التغريبين الذين يذهبون الى نتائج تحليل الآخر (=الغرب) على حساب معطيات ما يتصل بالعربية، فصار من المدهش أن نلاحظ التغريب يؤدي الى الاغتراب فعلا، و الانحياز الى الغرب جملة و تفصيلا، تماما كما يفعل (الأنا) المتمسك

بالتراث بقضه و قضيهه رافضا كل ما يتصل بالغرب (الأخر) حتى لو كان من ضرورات عصرنا الراهن. لذلك، يبرز السؤال الكبير عند حنفي بقوله: " إذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستشراق فلماذا لا يستطيع الشرق وضع الاستغراب؟" [٨٦]. و على القياس نفسه يثار السؤال الثاني برأينا، وهو: إذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستغراب، فلماذا لا يستطيع العرب و وضع الاستغراب؟ و على الرغم من ظهورنا بمظهر التساؤل، تبعا لحنفي أو تبعا لنساء، فان الغرب (الأخر) نفسه يعترف صراحة أنه انبهر بالشرق (الأنا) فاستشرق بتوليده علم الاستشراق (و هذا ينطبق على العرب و الاستغراب)، فهنا قد نقع في تداعي الألفاظ و معانيها بالقول : ان انبهار العرب (الأنا) بالغرب (الآخر) يؤدي عكس مطالب الاستغراب الذي يؤسسه حنفي، لأنه يرى أن " الاستغراب ليس فقط مجرد نقيض الاستشراق أو الاستشراق المضاد، أو الاستشراق معكوسا، هو رد فعل على التغريب و محاولة انتشال الأنا الحضاري من الاغتراب في الآخر" [٨٦].

ان التغريب مقيدٌ للأنا أكثر من الاستشراق، فهو ليس تبعية مهما كان وصفها فحسب، بل انه اتباع مستمر للأخر خال من الابداع، و تكمن خطورته في تحوله على مرّ الزمان الى ولاء بكل التفاصيل للأخر. وهذا ليس غلوا في الزعم بقدر ما هو حقيقة واقعة في عالمنا المعاصر. و هكذا نجد، كما يقرر حنفي، " عادة ما يتحول التغريب الثقافي الى موالاة سياسية للغرب" [٤٤]، بل يقود التغريب الى " نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ في تحول الأنا الى آخر" [٤٥].

و بعد هذا، أي جدلية تقوم بين الشرق و الغرب هي في واقعها حقيقة لا مفر من الاعتراف بها هنا بلا تردد، فالشرق تأسست فيه الحضارات الأولى، و منه انتقلت الى الغرب الذي ساهم في تطويرها، و عادت الى الشرق مرة أخرى فاستثمرها وأعادها الى الغرب الذي طور فيها وسائلها حتى غدت كما هي في

الحضارة المعاصرة [٢١١-٢٢٥]. اذن الحضارة المعاصرة ليست من معطيات الغرب الحديث فحسب (كما يعتقد الغربيون)، بل انها من صناعة الانسانية شرقا و غربا بالتداول في أحقاب مختلفة من التاريخ. لكن تبقى صورة الشرق و الغرب في وعي الأنا و الآخر [٢٢١-٢٢٥] تختلف باختلاف النظرة التي يسلطها فيلسوف التاريخ على البنية و العلاقة في مسار الحضارة شرقا و غربا. و هنا يوجّه حنفي لنفسه، ولنا، و الذي كان يجب أن يتداوله الرواد في عصرنا الحديث، ألا و هو: " هل يمكن لحضارات أخرى أن تأخذ مكان الصدارة و تكون لها الريادة بدلا من الوعي الأوروبي و أن تقود الانسانية الى طور جديد؟" [٢١١]. و بناء على ذلك، نكتشف يوما بعد يوم، كما لاحظ حنفي، أنه من أهم مقومات فكرنا المعاصر، هو "وضع فلسفة جديدة للتاريخ تكزن الحضارة الأوروبية فيها جزءا من الماضي، و توضع في حجمها الطبيعي في تاريخ الانسانية" [٢١٦]. و هذا لن يكون الا باعادة النظر في مسار الروح في الحضارة المعاصرة و هي تحتضر على مستوى ما بعد الحداثة التي جعلتها مترهلة غير قابلة للتحديث في مسارها الروحي الذي بدأ ينزع نحو الشرق مرة أخرى، فكما " وصف جميع فلاسفة التاريخ وفي [في المطبوع: وفق] مقدمتهم هرردو كانط و و لسنج و هيجل هذا المسار من الشرق الى الغرب، و تصوّروه حيويا عضويا بايلوجيا... "[٢١٢]، فإنّ من مسؤولتنا نحن المفكرين العرب (و العالم الثالث) كما يقرر حنفي " أن نعيد وصف مسار الروح في التاريخ من الشرق الى الغرب أولا، ثم من الغرب الى الشرق ثانيا، و أن نكتب فلسفة جديدة للتاريخ ترد الاعتبار الى الشرق" [٢٢٠]، ذلك "انّ عودة مسار الحضارات من الغرب الى الشرق من جديد هو عود الى العمق التاريخي في الوعي الانساني" [٢١٩].

و بناء على ما تقدّم، يبقى الاستغراب هو عملية بحث عن صورة الشرق في الوعي الأوروبي، كما هي عملية بحث عن صورة الغرب في الوعي الشرقي، وكذلك هي عملية متشابكة في البحث عن كل من صورتَي " الشرق و الغرب معا في الأنا " [٢٢١]

٣. في الاستغراب معكوسا:

إنّ حنفي يريد أن يشيع بين مفكري عصرنا أن يلتفتوا الى أن مسار الحضارات الذي لن يتوقف عند الغرب كما يرى التغريبيون أنّ "الغرب في وعي الشرق نموذج التقدم و النهضة و الحداثة و التغيّر الاجتماعي و المستقبل..."[٢٢٢] بينما يلاحظ حنفي أنّ "صورة الشرق في وعي الغرب هي أنّه يمثل بدايات الوعي الانساني ... أما بالنسبة لنا فإنّ صورة الشرق في وعينا القومي صورة غامضة ليس لها حدود"[٢٢٢-٢٢٣]. و تبعاً لذلك نحتاج الى ما فعله هيغل الذي جعله الوعي الانساني العام يلاحظ "باسم الوعي الأوروبي و هو في الذروة لحضارات الشرق القديم، فاننا اليوم نسترد و عينا من أن يكون ملاحظا(بفتح الحاء) ليصبح ملاحظا(بكسر الحاء)، و يتحوّل من مستوى الموضوع الى دائرة الذات"[٢٢٠]. فنحن الآن ازاء مشكلة حقيقية، هي: "أصبح الشرق في الوعي الأوروبي في ذروة المد الاستعماري مادة بلا روح"[٢١٥].

لكن هذا لم يمنع من ظهور اتجاه مموه للاستغراب في منطلقات التغريب المدروس من جهة، وفي الاتباع بالتقليد الأعمى للغرب من جهة أخرى. و نتيجة طبيعية، أيضا، لحركة التفاعل البطيئة بين قراءة الغرب أو درسه أو تحليله، فقد ظهر بيننا من فهم الاستغراب على أنه:

١. أمّا قراءة الغرب من داخل الوعي الأوروبي.
٢. و أمّا قراءة الشرق من داخل الوعي الأوروبي.

وفي الحالتين نحن الذين نخسر جولة التصدي لضياح الأنا في الآخر شكلا وموضوعا على نحو يفقدنا القدرة على الاستقلالية عن الآخر، أي يبقى الآخر هو المهيمن علينا حتى و نحن نقرؤه و ندرسه ونحلله، فنكون اتباعيين أكثر منا ابداعيين. فيقول حنفي:

"... ثم ظهر في جيلنا استغراب مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر و الباحث الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر. بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. و لما كان الآخر متعدد المرايا، ظهر الأنا متعدد الأوجه..." [٩٨].

وهنا يبين حنفي عيوب هذ الاستغراب المعكوس، وهي حصرا:

١. " ابتسار الحضارة الأوروبية و ردّها الى أحد أجزائها، مع ضياح جدل الكل والأجزاء " [٩٨].

٢. " نزع أجزاء التراث الغربي الى خارج بيئتها " [٩٩].

٣. " قراءة تراث الأنا كله من منظور المذهب الجزئي " [٩٩].

٤. " ابتسار الكل، تراث الأنا، و ردّه الى جزء متشابه في تراث الآخر " [٩٩].

٥. " تكريس مركّب النقص عند الأنا في مقابل مركّب العظمة عند الآخر " [٩٩].

وتأسيسا على ذلك، يؤكد حنفي أن عملنا غير منظم، و و بطيء، و غير دقيق على كل المستويات حتى نبدا اتباعيين أكثر منا ابداعيين. فهو يقول: " منذ أكثر من قرنين و نصف من الزمان نترجم و نعرض و نشرح و نفسّر التراث الغربي دون أن نأخذ موقفا صريحا واضحا. ما زال موقفنا حتى الآن موقف الناقل..." [٩٤-٩٥]. ومعنى هذا أن تقصيرنا واضح في الترجمة و لا يتناسب مع زخم المنشور الأوروبي [٩٤-٩٥]، بل ان التأليف عندنا لم يبلغ الدرجة التي تتطلبها مرحلة الانتقال من التقليد الى الابداع، و هذا شامل للكتب و الرسائل العلمية في

الدراسات العليا في الجامعات [٩٦]، فتبعثرت الجهود في ضبط المصطلحات فزاد الامعان في استعمالات الألفاظ الأوروبية [٩٧]. و هذا الذي يراه حنفي صحيح كل الصحة، فمن منا من لا يلجأ الى المصطلحات الأوروبية على نحو يقرب عملنا البحثي للغلو لكي نسبغ الشرعية على أقوالنا فنكرس الألفاظ الأوروبية تعريبا مفتعلا خاليا من مصداقية الانطباق على ما يؤدي من معانيها.

لذلك، تداخل في فكرنا استنكار دائم لما يمكن أن يكون في جيلنا فيلسوف، أولا و بالذات، خصوصا بعد جيل الرواد الذين فتحوا لنا أبواب الاغتراب و التغريب، ليظهر الفيلسوف الذي يستطيع أن يلغي قراءات الغير، و يقرأ التراث الأوروبي من جديد، و يدرس معطياته من وجهة نظر الأنا الفاعلة، ويحدد مسارات الوعي الأوروبي وفق عقل الأنا التي تريد التغلغل في حقائق تفصيلات الآخر. لكن هناك من مفكرينا من يرفض تسمية أي منهم بالفيلسوف لأنهم، برأي حنفي، يستصغرون أن يكون بيننا فلاسفة، و كأن الفيلسوف صناعة غريبة لا علاقة لها بالشرق، أو أن الأنا غير قادرة على التفلسف بالمستوى المطلوب من ما يقدمه الآخر. يقول حنفي:

ان "بداية جيل جديد من المفكرين، بعد جيل الرواد في عصر النهضة، يمكن أن نسميهم فلاسفة، بدلا من هذا الصخب الدائر، و الضجيج المسموع، حول سؤال: هل لدينا فلاسفة ؟ فكل تعامل مع الغرب بهذا المعنى هو فلسفة، و كل من يأخذ موقفا من الآخر هو فيلسوف" [٧٨].

وهذا الذي يقوله حنفي استغرق الساعات الطوال لتحديد الفيلسوف في مؤتمرات و ندوات و ملتقيات فلسفية، غير ما كتب و نشر هنا وهناك، فكان البعض ينفي وجود الفيلسوف بيننا في عصرنا الراهن من غير تبرير الا بالقول ان مزاعم من هذا النوع لا صحة لها لأن مساحة الفكر العربي خالية من المفكر الذي يمكن وصفه حقاً بالفيلسوف ! و هؤلاء هم المشتغلون بالفلسفة تدريسا و تعليما، و يغلب عليهم الاغتراب و التغريب حتى صاروا لا يرون في الفلسفة

استنطاقا للعقل الأوروبي و محاكمته كما فعل الغرب معنا في دراسة فلاسفتنا. وهذا قياس فاسد في الاستغراب الذي جعل الفلسفة و الفكر حكرا على الغرب، وهو انغماس مخيف في التبعية للآخر، وخروجا عن هدف الاستغراب لانتحاله معكوسا مرة و مقلوبا مرة أخرى.

ثالثا) اشكالية العلاقة بين (الأنا) و (الآخر)

١. في هيمنة (الآخر) على (الأنا):

من هنا نستطيع أن ندرك المعاني التي اباح الاستشراق هوية الشرق (الأنا) و هيمن على كل المعطيات الذاتية و الموضوعية للشخصية العربية و الاسلامية، بل و حتى من غير الاسلامية. فصار الغرب (الآخر) هو مصدر المعرفة و العلم و مناهج البحث ليس بما يتصل بالمسار الحضاري الأوروبي بل بالمسار الحضاري الشرقي عامة، و العربي بوجه خاص. لذلك يقول حنفي: " ان الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة، و كأطار مرجعي يحال اليه كل شيء للفهم و التقييم... "[٥٥]. وهذا أدى الى "انتشار الثقافة الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار بها و التبعية لها " [٣٤]، ومعنى ذلك أن لجوء بعض باحثينا الى المرجعية الغربية على نحو مطلق يدمر صورة الأنا و يجعلها من الضعف بحيث لا تأتي الا على صورة معاكسة فلن " تعي ذاتها الا من خلال الآخر كمقياس و معيار للحكم " [٦٤].

ومن صور الهيمنة الشاملة هذه " أننا حاليا نقرأ الأنا من منظور الآخر، ولم نستطع بعد أن نردّ على الاستشراق "[٧١]، فاستكملت الهيمنة علينا، قابلين او رافضين، و نتحجج مرة بالاصالة و مرة بالمعاصرة، و بقيت الأنا من دون تحصين لها من الاغتراب و التغريب و التحجّر على الموروث، و كل هذا لا يتفق مع عصرنا الراهن و ضاع معنى الأصالة في تيار المعاصرة... فأصبحت الأمة فرقا مختلفة، و صار بحسب حنفي "إنّ التحدي الأعظم لكل فرق الأمة

حاليا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات و رفض التقليد و التبعية؟... و ربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب الى التغريب منها الى الأصالة " [٤٦]. و لفهم مشاكل تمسك هؤلاء الباحثين العرب بالمرجعية الغربية و تحليل الأنا من منظور الآخر بالخضوع للهيمنة المطلقة علينا، كما يرى حنفي، نلاحظ: " ان أهم نقد يمكن اذن توجيهه لأمثال هذه الدراسات هو استعمال التاريخ الغربي و الثقافة الغربية كأطار مرجعي تتم الاحالة اليه باستمرار لفهم الشخصية العربية الاسلامية و المصير العربي، أي التغريب كأساس نظري لتحليل الموضوع" [٦٧]. و في الحصيلة أن انقسام " الأمة الى فريقين: فريق يرى أن الصلة بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، و فريق آخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال، و الواقع في كلتا الحالتين هو الخاسر" [٣٣]. و بمعنى آخر أن كل واحد من الفريقين يكون خاسرا اذا تمسك بالتعصب لاتجاه على اتجاه آخر.

و بناء على ما تقدم يخالف حنفي صراحة أصحاب اليسار و أصحاب اليمين جميعا، فيذكر مثلا: صادق جلال العظم، و ماكسيم روندسن و هشام جعيط [٣٢] و الطيب تيزيني [٣٥] في قراءاتهم المختلفة للتراث. كما يذكر في موضع آخر أيضا العظم و تيزيني للتدليل على مؤثرات الاستغراب المعكوس على مفكرينا من أمثال: محمد عزيز الحبابي [٩٧] و عبد الله العروي، و حسين مروة، و زكريا ابراهيم، و عبد الرحمن بدوي، و عثمان أمين، و زكي نجيب محمود... و محمد عابد الجابري [٩٨]. فهؤلاء، و غيرهم، هم الذين تابعوا أو قالوا بمذاهب و مناهج غربية استعاروها من الغرب و طبقوها على تراثنا مرة او فكرنا المعاصر مرة أخرى. و استخلاصا لهذه المسألة يقول حنفي: " ان أقصى ما استطعنا في علاقتنا بالتراث الغربي هو الاستغراب المعكوس، أي تبني مذهب غربي مسبق... " [١٠٥]، و هكذا ظهرت عندنا الماركسية و الوجودية و انشخانية و البراغماتية و الجوانية و الوضعية... الخ، فانشغل الناس بهذه

المذاهب في الفلسفة العربية المعاصرة، حتى ظهرت بعدها البنيوية و التفكيكية و الفوضوية، و كلها من معطيات الاتباع للفكر الغربي و ليس من ابداع فكرنا العربي.

و قد ظهرت " الأيديولوجيا في الرغبة في التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر علي الأنا، ولكن هذه الرغبة في التحرر في الحقيقة ليست أيديولوجية و لا علما، بل هي [في الأصل:هو] الوجود ذاته الذي يوجد نفسه على نحو طبيعي حرّ، و هو أساس العلم و الأيديولوجيا. فالتحرر علم الحركة، كما ان الأيديولوجيا نظرية في التحرير" [١٢٢]. و الغاء الهيمنة الغربية، أو تقليل تأثيرها على الأقل، انما يتطلب استعدادا نزعتة الاستقلال و السعي الى جعل الاستغراب يؤدي مهماته بلا تشدد في تبنيه أو في الغلو في رفضه.

فالاسلاميون اعتبروا كلام حنفي في دفع الهيمنة عن الشرق انما يقع موقع المضاد للغرب و هو خطاب "أيديولوجي مشبع بنزعة تعبوية لمناهضة الغرب و حضارته" [١٧]. كما انهم أسأؤوا قصد حنفي في الاستغراب، فظنوا أنه " اتجاه معاد للغرب، مدافع عن (الأنا) ضد (الآخر) ومثبّتا لهوية ضد الاختلاف، و قَلَصُوا فهم الاستغراب بمعنى التغريب، مع أن التغريب أحد دوافعه، التخلص من تقليد الغرب و الاعتماد على الابداع الذاتي للأنا... "[٢٠].

أما العلمانيون، المدافعون عن معطيات الغرب في فكرنا المعاصر بحسبانهم يسعون الى تطويرنا من خلال الغرب، فقد فهموا أن هيمنة الغرب على فكرنا انما هو اللحاق الحقيقي بالحضارة الغربية! و يصفهم حنفي بقوله: "غضب العلمانيون لأنهم ظنوا أيضا أن مقدمة في علم الاستغراب معاداة للغرب الذي يقلدونه و يعتبرونه حضارة عالمية تحتذي بها كل الشعوب... و في نفس الوقت يزداد التصاق العلمانيين بنظم الحكم و جهاز الدولة و قطاعاتها الثقافية، و يزداد عداؤها للاسلاميين" [٢٠].

و فات أولئك و هؤلاء أن هيمنة الغرب على الشرق، أو الآخر على الأنا، انما هي علاقة تبادلية لا عيب من التخلص منها، كما فعلت أوروبا بعد سقوط غرناطة ١٤٩٢، لذلك يقول حنفي: " إن اكتشاف تاريخانية الآخر لهو مقدمة لتحرر الأنا و وضعها في مسارها الطبيعي في التاريخ" [١٢٤].

٢. في تحرير (الأنا) من أسير (الآخر):

إنّ الانفتاح على الآخر، ليس بمعنى تريب الأنا، أو اغترابها، ولا استغرابها المعكوس (المقلوب المفاهيم)، فهذا أمر ليس بمستعص علينا ادراكه في مسار فكرنا المعاصر. اننا ما نزال نتساءل كيف نتحرر من الغرب؟ و هل تحريرنا معناه رفض الحضارة الغربية جملة و تفصيلا، كما يريد السفليون؟ أو تحريرنا معناه أن نضع الحدود اللازمة بيننا و بين الغرب في عملية تشابك المصالح الفكرية و الثقافية و العلمية، كما يريد المنادون باستقلالنا العقلاني عن هيمنة الغرب علينا في السياسة و الاقتصاد و السيطرة بالقوة على مجتمعاتنا؟ أو اننا لا نحتاج الى الانفصال عن مسار الغرب باعتبار أنه مصدرنا الحضاري المعاصر، كما يزعم التغريبويين و الاغترابيون بحسبانهم من صناعة الغرب و يجب أن يبقوا ضمن أسواره في كل التفاصيل؟

هذه الاسئلة، وغيرها، لا تنتظر الى (الأنا) أسيرة ل(الآخر)، و لن يكون بمقدورنا أن ننادي بالابداع الذي تتطلبه مرحلتنا الراهنة دون فكّ هذا الأسر و تحرير (الأنا). من هنا، يقرر حنفي حقيقة لا سبيل الى استنكارها، لأنها واقعية و تساير حركة التاريخ، فهو يقول: " فلا ابداع ذاتي دون تحرير [الأنا] من هيمنة الآخر، و لا ابداع أصيل دون العودة الى الذات الخاصة بعد أن تقضي على اغترابها في الآخر" [٧٤].

انّ (الأنا) لا تتحرر من الآخر دون سعي حثيث و جهود و فعاليات لمفكرينا لكي نعيد قراءة الاستشراق و نصحح نتائجه التي قلبت لزمان طويل الحقائق بخصوص عقننا العربي الذي كان أصلا لتطور الغرب في نهضته الأوروبية و حضارته الحديثة. و المعادلة هنا تأخذ عند حنفي شكلين:

١. انّ (الأنا) كفاها تبعية ل (الآخر) مع ما تملك من موروث ايجابي عندما كانت حضارتها مركزية.

٢. انّ (الآخر) بدأ يتراجع أمام (الأنا)، لأن الحضارة الغربية تعتمد موروثا يجعلها حضارة طردية. [قارن: ٣٥ و ٣٩].

ومعنى ذلك، أنّ رؤيتنا الجديدة للغرب يجب أن تتطلق من الأنا نفسها، أي بمعنى أن نلجأ الى العمل ليس على أساس القول بهيمنة الغرب فحسب بل على " تحرر أيضا للأنا العربي الاسلامي من الوقوع في تقليد الغرب و التبعية له" [٢١]. و من ناحية أخرى، نلاحظ أنه "بدأ الأوروبي يسائل نفسه: هل هو ذات عارفة أبدية أم انه أيضا موضوع للمعرفة؟ هل هو مرآة تعكس صورة غيره أم انه أيضا صورة تتعكس في مرآة أخرى؟" [١٩].

و تأسيسا على ما تقدم، علينا نحن المفكرين العرب العمل الجاد على استكمال عملية الوعي الحضاري ب(الأنا) لتكون قادرة على الحركة من السلب الى الايجاب في التعامل مع (الآخر) وفق برامج عقلية لاعمام الغاية من الاستغراب على أساس انساني لا علاقة له بالعرقية و التعصب الديني و التطرف الجغرافي و الانتماء الى الماضي على حساب العصر. فالغاية هنا من تحرير (الأنا) في الاستغراب، كما يرى حنفي، هي: " تحويل الغرب من كونه مصدر العلم، كي يصبح موضوعا للعلم، بعد أن أصبح الوعي الاسلامي موضوعا للعلم و ليس مصدرا للعلم كما هو حال الاستشراق" [٢١]. فالعلاقة الجدلية بين (الأنا) و (الآخر) متداخلة و تحتاج الى تفكيك لمفاهيمها عند الباحثين

عندما يتحدثون عن تحرير الأولى من الثانية، أو تنوير هذه من تلك : "إنّ الغرب هو (الآخر) بالنسبة للشرق، والشرق هو (الآخر) بالنسبة للغرب. فعلاقة كل منهما بالآخر هي علاقة (الأنا) و(الآخر)..."[٢٢١].

٣. في تنوير (الآخر) بمعرفة (الأنا):

نحن، هنا، ازاء تقابل منطقي بين حركة (الأنا) الى (الآخر) بحساب الشرق ثم الغرب. و قد اتضح لنا في النصف الثاني من القرن العشرين خاصة أنّ "جدل الأنا و الآخر هو الصراع بين الجديد و القديم على مستوى الحضارات و في مسار التاريخ" [١٣٧]، و من ذلك أن مسار (الأنا) في الحضارة العربية الاسلامية يمتد على ثلاث مراحل، كما يراها حنفي :

" الأولى من القرن الأول [=٦ ميلادي] حتى القرن السابع [=١٣ ميلادي] و تنتهي بابن خلدون الذي أرّخ لها.

والثانية من القرن الثامن [= ١٤ ميلادي] حتى الرابع عشر [= ٢٠ ميلادي]. و الثالثة التي بدأت منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر [=العقدين ٩ و ١٠ من القرن ٢٠ ميلادي] حتى القرن الواحد و العشرين [= ٢٦ ميلادي]...و التي ستشاهد العصر الذهبي الثاني للحضارة الاسلامية " [١٣٨-١٣٩]. و في الاتجاه الآخر، يرى حنفي أن مسار (الآخر) في الحضارة الأوروبية يتمثل بثلاث مراحل أيضا، وهي:

" المرحلة الأولى عصر آباء الكنيسة [= القرون ١ - ٧ ميلادي]. و الثانية العصر المدرسي [= القرون ٨ - ١٤ ميلادي]. و الثالثة العصور الحديثة [= القرون ١٥ - ٢١ ميلادي]. "[١٤١-١٤٢]. و الذي يميّز المرحلة الثالثة الأوروبية، كما يصفها حنفي: " بدأت ارهاصاتها في الاصلاح الديني و في الفكر الليبرالي و في الفكر العلمي العلماني. الروافد الثلاثة التي تكوّن فكرنا المعاصر"[١٤٧] و معنى هذا أن حنفي يرى أن القرن الحادي و

العشرين هو نهاية مسار (الآخر) في حضارته الغربية و يؤكد على أن مراحل مسار الغرب "انتهت كلها دون بوادر لمرحلة رابعة" ! [١٤١]. و يستند حنفي في قوة مسار (الأنا) نحو التقدّم على (الآخر) في العصر الراهن و ما يليه لانحلال (الآخر) [= الغرب] أولاً..... [.....]، و " أن مسار (الأنا) [= الشرق] يكون أكثر عمقا في التاريخ، و أعمق امتدادا في الزمان، وتكون الحضارة الاسلامية آخر حلقة من سلسلة حضارات الشرق القديم منذ سبعة آلاف عام، أي أطول من مسار (الآخر) ثلاث مرات أو أكثر !" [١٤٨].

أنّ هذا الذي يقوله حنفي يبدو لنا للوهلة الأولى صادرا عن الوجدان أكثر منه عن العقل. و ليس الحوار الحضاري الذي تتطلبه أوضاعنا الراهنة قادرة على استيعاب مثل هذه الأحكام التي تبدو لمفكرينا من أهل الاغتراب أو التغريب أشبه بالعروض المسرحية لوليام شكسبير! لكن حنفي ليس شكسبيريا، بل انه يتحدث عن مظاهر العدمية في الفكر الأوروبي [١٥٣ و ما يليها] و يضع يديه على خارطة الوعي الأوروبي الذي بدأ يتحلل في فلسفات العدم [١٥٣-١٥٧] و خصوصا موضوع الموت في الروح الأوروبي [١٥٧ - ١٦٠] و لهذا طفحت على السطح أزمة حقيقية للغرب [١٦٠ - ١٦٤]، و ينتهي حنفي الى القول:

" و الغريب أنه بعد ذروة فلسفة التنوير [في الغرب] و ما بلغه الوعي الأوروبي من اعلاء لمبادئ الحرية و الاخاء و المساواة، و استلهامه العقل [=المطبوع: الفعل] و الطبيعة و التاريخ، ينهار ذلك كله في حربين أوروربيتين طاحنتين، قامتا على أيديولوجيات عنصرية و فاشية تصنّف البشر طبقا لأجناسهم... "[١٦٣ - ١٦٤].

ومع كل هذا، تبقى صورة الغرب بحاجة ماسة و حقيقية ليراها الأوروبي في مرآة الشرق، لأن الوعي الآخر صار يدرك أنه بدأ ينهار في الوقت الذي

تباشر الأنا بالصعود باستحقاق حضاري و ليس بوسائل الاستعمار، القديم أو الحديث، لأن مصادر الغنى و الثروات الطبيعية و البشرية في الشرق، وهذه المصادر هي التي تجعل الأوروبي الآن يشعر بأن دوره انتهى، أو يجب أن ينتهي، بعد أن صارت (الأنا) تفصح عن نفسها و تعرف (الأخر) بفلسفتها و تاريخها على الرغم من نزعة المعاندة في الصراعات السياسية و الاقتصادية و الدينية و العسكرية. و معنى ذلك أن تعريف (الأخر) بمعطيات (الأنا) انما يفتح على عصرنا الراهن برمته. و بهذا المعنى يأتي قول حنفي:

"يهدف علم الاستغراب الى انهاء اسطورة كون الغرب ممثلا للانسانية جمعاء، و أوريا مركز الثقل فيه... و سقوط الغرب حاليا هو نهضتنا، و نهضتنا هي أفول الغرب"[٦٤].

وفلسفة ذلك تظهر بجلاء في التصورات التي تطورت في عقل حنفي، محتملا أنه ربما هناك تصورات أخرى لعلم الاستغراب، يدركها و لا يستطيع اللحاق بها مهما بذل من جهود. ولكنه يفصح بوضوح عن تصوراته عن الاستغراب باعتباره علما، فيصفه بأنه " يقوم بدراسة التراث الغربي على النحو الآتي:

أ- لا يدرس التراث الغربي في ذاته كي ننقل منه علما أو معرفة، بل لناخذ منه موقفا حتى في العلوم المضبوطة...

ب- دراسة التراث الغربي كجزء من تحليل واقعنا المعاصر باعتبار أن التراث الغربي قد أصبح أحد روافد ثقافتنا المعاصرة ...

ت- دراسة التراث الغربي كجزء من تراثنا القديم ...

ج- دراسة التراث الغربي كجزء من المساهمة في الدراسة الانسانية العامة لاقادة الغربيين أنفسهم، و المساهمة معهم في فهم تراثهم كما حاولوا هم في الاستشراق دراسة تراثنا ... "[١٠٠ - ١٠١].

ومعنى ذلك عند حنفي أن ما يفعل به الغرب (=الآخر) "من داخل الحضارة الأوروبية ذاتها، خاصة في العقود الأخيرة، عندما بدأ الوعي الغربي يؤرخ لذاته، و يراجع نفسه، و ينقد مساره، و يكشف عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت، يعترف بقلقه و توتره، و يعبر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة و مادية غليظة حتى انتهى به الأمر الى النسبية و الشك في كل شيء، و الى تكافؤ الأدلة العدمية. هذه المادة التي يأتي بها الوعي الأوروبي لذاته كنوع من النقد الذاتي، واضعا نفسه في مرآة نفسه، تختلف عن مادة الاستغراب التي يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، رؤية الآخر من منظور الأنا. وهذه المادة الثانية مادة أولى و ليست جاهزة، نتيجة لوصف الأنا للآخر و ليس وصف الآخر لنفسه تتقلها الأنا عنه، مادة من جهد الأنا و ابداعه و ليست من افراز الآخر..."[٤٠ - ٤١]. و يذكر حنفي أمثلة على هذه الافرازات ماورد " في كتابات اشبينجلر، و هوسرل، و شيلر، و برجسون، و توينبي، و جارودي، و غيرهم من الفلاسفة المعاصرين" [٤١]

نحن اذن لا نفتحم الآخر أو نخترقه لغرض أن نسرقه و نشوه صورته أمام نفسه كما فعل بنا هو خلال عصر الاستعمار و الاستلاب و الحروب فأنتج الاستشراق، بل نسعى الى تنويره بعمقنا التاريخي، و بموروثنا الواسع على مدى سبعة آلاف عام، و بما آلت اليه الحضارة العربية الاسلامية من انجازات بقيت مرجعية له حتى القرن الثامن عشر، و ما يزال بعضها فعّالا الى يومنا هذا. كما نريد أن نعرفه بقدراتنا على درسه، و تحليل منجزاته، و نفسرها و نؤولها وفق مدركاتنا لا وفق مدركاته. نحن أيضا نستطيع أن نقول فيه ما قاله فينا، و نحلله كما حللنا، و نفسره كما فسّرنا، و ننتج فيه تراثا جديدا جوهره الغرب كيف ينطبع في عقلنا العربي. و يبقى، كما يقول حنفي: " الفرق بين الاستشراق القديم و الاستغراب الحالي هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الأوروبية التي نشأ فيها الاستشراق سابقا، و اللحظة التالية التي ينشأ فيها الاستغراب الآن" [٥٠].

وبهذا يكون حنفي قد حدد معيار الحوار العقلي التاريخي بين ما تعلمه الغرب من الشرق، و قد مضى، و ما يجب على الشرق أن يعرف الغرب به في عصرنا الراهن، بعد التحرر من تبعيته و تقليده، بأننا أيضا قادرون على الحكم عليه بأنه ليس الآخر الأوحده "وأن يشعر بمسار الحضارة الجديدة في التاريخ في طوره الجديد، من الغرب الى الشرق...و بالتالي يتحقق الهدف الأقصى من علم الاستغراب"[٢٢٥].

(رابعاً) نقد فلسفة حنفي في الاستغراب

١. في النقد الموضوعي عند حنفي:

بعد هذه الحفريات في "ماذا يعني علم الاستغراب؟" لحنفي، نلاحظ أنه يعترف صراحة أن "أقرب المحدثين لذلك هو... أنور عبد الملك في دراساته العديدة" [٨٦، وقارن ١٨٩-١٩٠]، ويشير على عجل الى تعدد المشروعات الفكرية عند مفكرينا، فصنفها حنفي[١٩٤] على نوعين:

١. المشروعات المتكاملة عند حسن حنفي و محمد عابد الجابري والطيب تيزيني.

٢. المشروعات غير المتكاملة و الجزئية عند محمد عزيز لحبابي و عبدالله العروي و حسين مروة و هشام جعيط و صادق جلال العظم و حسن صعب و ناصيف نصار... و غيره.

و على الرغم من استثناء حنفي للجابري و تيزيني وجعلهما في مرتبته، لكنه لم يكن متوافقا معهما في المنهج.

حنفي الذي يكن احتراماً خاصاً للجابري، يذكر أنه يخالفه في تطبيقه قياساً معكوساً في العلاقة بين الأنا و الآخر! فالجابري، كما يقول حنفي: "طبق مناهج التكوين و وصف البنية على العقل العربي و ليس على الوعي الأوروبي، على

الأنا و ليس على الآخر. في حين أنني طبق ذلك على الآخر و ليس على الأنا، فالأنا تنتسب الى حضارة مركزية في حين الآخر ينتسب الى حضارة طردية... [٣٩]. أما تيزيني، فإن حنفي يقول فيه: " قد يكون العيب الرئيسي بمشروع ... تيزيني ... هو تناوله الحضارة الاسلامية باعتبارها حضارة طردية مثل الحضارة الأوروبية و ليس باعتبارها مركزية، و ذلك بدعوى التاريخية كنتيجة طبيعية للماركسية" [٣٥].

إن حنفي هنا يريد أن يميّز مشروعه " التراث و التجديد" دون ريب، كما يوحي لنا بأنه ناضل منذ البداية في بناء فلسفته في الاستغراب بمنهج صارم لم يحد فيه قيد أنملة عن الخط الذي رسمه لنفسه منذ رسائله الفرنسية الأولى [٣٠] و انتهاء بأعماله كلها بالعربية مثل القسم الأول من مشروعه " موقفنا من التراث القديم" [٢٧] و بعده القسم الثاني " موقفنا من التراث الغربي" [٢٨]، على أمل انجاز القسم الثالث [٢٩].

وحنفي حاول في الثاني أن يبيّن مصادر الوعي الأوروبي، و بداية الوعي الأوروبي، و نهاية الوعي الأوروبي [٣٧] و كيف أسس الاستغراب، و درس تكوين الوعي الأوروبي و بنيته و مصيره [٣٩]. و ليس فينا أحد يستنكر على حنفي زهوه بما أنجز من أعمال، و لماذا يرجع الى مؤلفاته كتباً و دراسات و ابحاثاً و مقالات على نحو مكرور كأن القصد من ذلك أن يطبع في أذهان قرائه عنوانات أعماله و تذكيرهم بغزارة ما كتب و اتساع ما أنجز و اشهار ما نشر و طبع ! لكن النقد الموضوعي لحنفي لا يفصح عن هذه الشبهات لأنه يعترف بأن الاكثار من الاشارة الى نفسه انما هو نتيجة كون ما يكتب " أقرب الى السيرة الذاتية منها الى الاشارات العلمية" [٣٢]. و يصف حنفي تطوّر عمله في علم الاستغراب بدقة لا تخلو من الاعتزاز بالنفس [١٠٩-١١٦]. ولكنه يعترف أنه ينتقل في انجاز مشروعه من موضع الى آخر لأنه أراد أن يفصح عن فلسفته في الماضي، فالمستقبل، فالعودة للحاضر [٣١]، هكذا:

١. البيان النظري (من العقيدة الى الثورة) للموقف من التراث القديم.
 ٢. البيان النظري (مقدمة في علم الاستغراب) للموقف من التراث العربي.
- بقي البيان النظري للموقف من الواقع (نظرية التفسير) مؤجلا، كما يصرح حنفي: "الى حين تتحقق الأجزاء السبعة للجبهة الأولى، و الأجزاء الثلاثة للجبهة الثانية. بعد ذلك يتم تنفيذ البيان النظري الثالث في أجزائه الثلاثة، و بالتالي يكتمل المشروع" [٢٨].

ولعل هذا التصريح لحنفي يقع موقع الصاعقة على أهل التغريب، لأن في اعتقادهم الراسخ أن الغرب هو منبع و مبدع الحضارة المعاصرة. و ليست أقوال شبينغلر أو توينبي تلقى منهم الاهتمام الحقيقي في انهيار الغرب، على الرغم من الازمة الغربية التي تحدث عنها هوسرل، و غيره. كما انّ تصريحا مثل هذا يدفع باتجاه المضادين للغرب من اسلاميين، و سلفيين بوجه خاص. انّ حنفي لم يكن يتوقّع ما يحدث الآن في العالم من فوضى السقوط و النهوض! فلا الغرب الليبرالي أو الرأسمالي ينوي الاقرار بالسقوط بافتعال الازمات بعد هيمنة العولمة على العالم، و لا الشرق، و خاصة العرب (و تبعاً لهم العالم الثالث برمته) يبدو عليه النهوض بعد التطرف الديني و العرقي لوقوعهم في فخ التبعية المطلقة للغرب. منذ ربع قرن (سنة ١٩٩١) عندما نشر حنفي كتابه "مقدمة في علم الاستغراب"، حدث في العالم العربي و العالم الاسلامي ما لا يصدقه أي قارئ لكتابه. و لم يتحوّل حنفي الى تعديل استنتاجاته في كتابه الأول و لا كتابه المختصر "ماذا يعني علم الاستغراب؟" الذي نشره منذ وقت قريب (سنة ٢٠٠٠)، لأنه بعد هذا التاريخ حدث ما لم يتوقعه لا حنفي ولا غيره من المفكرين العرب و الاسلاميين! انها فوضى الأحداث التي ستمتد الى عقود، و ربما سيأتي يوم فنقول فيه: يا ليتنا لم نعش عصر انقلبت فيه كل القوانين الى ضدها!

٢. في النقد الذاتي عند حنفي :

إن اعتراف حنفي، بالتقصير أحيانا و العجز أحيانا أخرى، يرجع برأينا الى عظم مشروعه في "التراث والتجديد" من الناحية الموضوعية و الزمانية و المكانية. فهو مشروع كبير، يصف تجربته فيه بجملة من التساؤلات قصد منها أن يعرفنا بأنه تصارع مع طموحاته مصارعة ذاتية و موضوعية في تأسيس علم الاستغراب، فهو يقول:

"كيف أقرأ الآخر من منظور الأنا؟ و كيف أعيد تقييم مذاهب الآخر ابتداءً من مقولات الأنا؟ و كيف أعيد بناء اتجاهات الآخر العقلانية و التجريبية و فلسفات الحياة بناء على تراث الأنا؟ أستعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، و أستعمل تراث الأنا كعلوم للغايات. كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم، و أعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب؟ كيف نستطيع الأنا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر و تبعثره حولها و تجزأته فيها؟ كنت في حاجة الى مزيد من التروي لصياغة أسس هذا العلم، موضوعاته و مناهجه، أكثر من تطبيقه في تكوينه و بنيته، و لكن لم أستطع لذلك دفعا " [٢٣٩ - ٢٤٠].

وهنا نحن ازاء اعتراف جبري لحنفي، لأنه يرى أن الذي يقيدده هو أن الانسان له حدود في العمر لا يتعداها مهما طالنت، و لابد من أن مشروعه، كما يلمح لذلك، لا يفترض فيه الكمال، بل انه اكتشف عيوبها فيها، لأن "العيوب لا تظهر الا في النهاية، وأوجه النقص لا تتكشف الا بعد الاكتمال" [٢٢٦]، و قد حاول حنفي أن يكون صادقا مع نفسه تمام الصدق في نقده الذاتي [٢٢٦ - ٢٣٤]، فوزع العيوب و مواطن النقص على شقين:

(الأول) في المسائل الارادية التي وقعت في مسيرته و هو يبني

مشروعه:

١. التذبذب المستمر بين التحليل و المادة العلمية. [٢٢٧].

٢. صعوبة التصنيف و الاختيار فيما بين يديه من
المرجعيات. [٢٢٨].

٣. اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس. [٢٣١].

٤. اهمال الأسس التاريخية و الاجتماعية و السياسية
و الاقتصادية الذي تكون فيه الوعي الحضاري للأنا في
التراث القديم أو للآخر في التراث الغربي . [٢٣٣].

(الثاني) في المسائل الجبرية التي تقيد طموحاته في مشروعه، و يسميها
حنفي "هموم قصر العمر" [٢٣٤ - ٢٤٠]، وهي :

١. "الاكتفاء بالكليات تاركاً الجزئيات لأجيال أخرى قادمة،

أحدد وأضع الأسس و أترك لغيري و ضع البناء" [٢٣٥].

٢. "فقد لا يكون في العمر متسع اذا ما أجلت الرسالة. فالكتاب

عندي لحظة انفعال و اثبات وجود، لحظة تحرر الأن من

الآخر بوصفه وموضعته و تحويله الى موضوع للحكم"

[٢٣٥].

٣. "لم يعد في العمر متسع لعرض النظرية ثم تطبيقها...واني

على غير قصد مني بجمع بين النظرية و التطبيق في آن

واحد..." [٢٣٧].

٤. "حاولت أن اجتهد رأبي لوضع أسس علم جديد ما زال

مجرد نوايا صادقة و نيات حسنة" [٢٣٩].

وما كان حنفي يحتاج الى كل هذه التبريرات لبيان نقده الذاتي على هذا

النحو لولا شعوره العميق بأنه قد قدّم مشروعا يستحق البقاء لزمان طويل . فهو

علاوة على ما يعلّقه من الاهتمام بموضوعه من زملائه المعاصرين، خصوصا

أولئك الذين تظهر نتائج الاستغراب في كتاباتهم [٢٣٩]، سلبا أو ايجابا. لكنهم

ليسوا على مستوى واحد من الوعي بما أنجزه حنفي. لقد تعرّض للتساؤل و الانتقاد من التغريبيين و الاغترابيين و الاتباعيين بصورهم المختلفة، فانقدوه نقدا راديكاليا في السر و العلانية!

فقد اتهم حنفي بأنه تحول بسهولة من العلمانية ، الى اليسار الاسلامي، الى الفكر القومي، الى السلفية الأصولية. و نسي هؤلاء أن الفلاسفة يتغيرون بتغير معطيات العصر الذي يعيشون فيه، و لذلك بدل الترحيب بأفكاره، حوَصر بالتحكم به و العمل على عزله في الدوائر الثقافية بمصر بحسابه خرج عن قواعد التحولات من اليسار الى اليمين! و يصف حنفي تحولاته و كذب فهمها المنتقدون بقوله:

" و تثبّت تحولي من الستينات الى الثمانينات من التقدم العلماني الى الاستتارة الاسلامية. و البعض يصفني سلفيا أو ثراثيا جديدا مثل : فيصل دراجن أديب ديمتري، عبد العظيم أنيس، الأب جورج شحاته فنواتي، ناهض حتر، و معظم الماركسيين ... مثالا على ذلك: محمود أمين العالم... " [١١٧ - ١١٨].

ولم يتركهم حنفي على هواهم يغزلون حوله الأقوال، حتى صنّف خصومه في فريقين، و أكثر ما أزعجه و قضّ مضجعه حديث الفرقة الناجية، فكل جماعة راضية عن نفسها رافضة لغيرها، فهو يقول: "ان أشدّ ما أضرتنا هو حديث الفرقة الناجية، المشكوك في صحته عند ابن حزم، و الذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، و لا يستبقي الا واحدا هو اجتهاد الدولة القائمة ! " [حوار المشرق و المغرب، ٧، وانظر ١٣٣]. و معنى ذلك أن منتقديه لا يدركون مفاهيمه التي أشاعها مبكرا في كتابه " من العقيدة الى الثورة" الذي يقول صراحة أنه " تحرر للأنا العربي الاسلامي من قيد الماضي و تقليده و التحجّر فيه " [٢٠-٢١].

و اذا كان كل مستحدث في زمان لا يقبله كل الناس، فحري بنا أن نفهم لماذا يصر حنفي على نقده الذاتي، فهذا يريح ضميره كفيلسوف، لذلك يقول واصفا استحداثه لعلم الاستغراب في مؤلفاته [١٠٩-١١٦] قبل اصدار بيانه

النظري من "موقفنا من التراث الغربي" فهو يقرر أنه فعل ذلك "بعد أن ازداد مشروع التراث و التجديد احكاما ..."[١١٦]. ثم يعترف "أن علم الاستغراب ليس فقط علما نظريا، بل هو ممارسة عملية لجدل الأنا والآخر، وتحرر الأنا ثقافيا و حضاريا و علميا من هيمنة الآخر"[١٢١]. ومن جهة أخرى يعترف حنفي بأن أقواله حول مشروعه انما هي "محاولة للنقد الذاتي تعترف مسبقا بكثير من الانتقادات النظرية، و يتلاشى الكثير منها على حدود العمر"[٢٤٠].

إن التأكيد باستمرار على ربط اتساع المشروع عند حنفي و الزمان الذي يستشعره مقيدا له انما يقع على متلقيه موقع الاعتذار عن خلل هنا او نقص هناك، لذلك يعترف "ان اثبات تاريخية الوعي الأوروبي جزء من عملية تحرر الأنا من الآخر. فالآخر تاريخ و الأنا تاريخ، و لكل مرحلة عصر ابداع. و في هذا الهم يبدو قصر العمر "[٢٣٧]

٣. في استخلاص نظرية حنفي في الاستغراب:

ان الحديث المستمر عن الأنا و الآخر في فكرنا المعاصر لم يكن واضح المعالم عند الباحثين للتداخل بين هوية الأنا و هوية الآخر، حتى طلع علينا حنفي قبل ربع قرن بنظريته التي أزال بها اللبس عن المفاهيم الجدلية . ومن ذلك قوله: "إن جدل الأنا و الآخر واقع في كل مجتمع و لدى كل شعب. الأنا، بمفرده نرجسية و غرور، و الآخر بمفرده تبعية و تقليد. لا يوجد مجتمع ليس به أنا و الا كان في حاجة الى اثبات وجوده أولا..."[٢٢٤].

و من ناحية ثانية، أراد حنفي بكل ما استطاع من اجتهاد أن يكشف بتصوراته عن الاستغراب وفق منهج تحليلي صارم لصورة الآخر في وعي الأنا. و هذا بلا شك ساقه الى تقمص الآخر على نحو يحياه، لأن موضوعه في مسار تال كما يجب عليه أن يكون في التكوين و البنية. و هنا تتضح الغاية،

وهي "التحرر منه وردّه الى حدوده الطبيعية، و القضاء على اسطورة العالمية" [٢٣٩]

ان هدف الاستغراب، اذن، أن يحقق ثلاث مسائل [٥٧، ٥٩] في كل حساباتنا في وعينا المعاصر:

١. القضاء على المركزية الأوروبية.
٢. القضاء على ثنائية المركز و الأطراف على المستويين الثقافي و الحضاري.
٣. اعادة التوازن للثقافة الانسانية .

و يقصد حنفي من ذلك، أن يضعنا في واقعا الراهن بالنسبة للغرب، الذي تشكّل على أساس انه الآخر بالاصالة في وعي الأنا ، ولهذا قصد حنفي الى فكّ اشتباك العلاقة بين الشرق و الغرب (وحتىى بين الشمال و الجنوب = العالم المتقدم و العالم الثالث)، " و تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا و الآخر الى علم دقيق و منطوق محكم وجدل تاريخي. فجدل الأنا و الآخر واقع لا ينكره أحد ... " [٢٢٤].

و يتحدّث حنفي عن مظاهر الأمل في الوعي الغربي (= الآخر) [١٦٥-١٧٤]، متناولا:

١. فائض الانتاج و القوة العسكرية،
 ٢. سطوة العلم و ثورة المعلومات،
 - ٣ مجتمع الرفاهية و الخدمات ...
- مضيفا الى ذلك رؤياه لما كان يحدث في المعسكر الاشتراكي (١٩٩١) واصفا تلك المتغيرات ب" ربح الحرية في أوروبا الشرقية" [١٧٤-١٧٦].
- من ناحية أخرى، يتحدّث عن مظاهر الأمل في وعي العالم الثالث (= الأنا) فيراها من خلال :

١. حركات التحرر الوطني،
٢. العمق التاريخي و الموقع الجغرافي و الامكانيات البشرية،
٣. الأيديولوجيات السياسية،
٤. الابداع الذاتي في العلوم السياسية،
٥. المشاريع العربية المعاصرة... [١٧٧-١٩٩].

و يقول حنفي في وصف الفقرة الخامسة انه " بالرغم من أن المشاريع العربية المعاصرة في كثير منها مازالت مرتبطة بثقافة المركز [= الغرب]، إلا انها ليست تابعة لها... و مع ذلك فهي ... استعمال ثقافة الآخر من أجل تجديد مسار الأنا" [١٩٩]. و لكن هذا المسار غير واضح في ذهن حنفي، لأنه يتشكك فيه بسؤاله : هل هناك مظاهر ردة و انكسار في وعي العالم الثالث؟ و تتلخص اجابته في الحديث عن التجزئة، و الردة أو الثورة المضادة، و التخلف [٢٠٠-٢١٠].

و خلاصة القول في فلسفة حنفي في الاستغراب أنه لم يكن يغير مواقفه أو يثبت عليها إلا بقناعة مترسخة مرسومة في ذهنه و هو يتسلسل في مشروعه الطويل الذي جهد نفسه لتكوينه منذ الستينات (نصف قرن تقريبا) حتى يوم الناس هذا ! و هو بلا أدنى ريب، يحتاج الى درس و تحليل و نقد، علاوة على الاضافات الممكنة على مشروعه الذي نعده بحق اسهاما في تحرير الأنا من أسر الآخر، و تنوير الآخر بمعرفة الأنا، في التحليل و التركيب و النقد الموضوعي و النقد الذاتي، وفق منهج صارم في المقارنة و الاستقصاء و الشمول على النحو الذي جعل حنفي فيلسوفا بارزا بين فلاسفتنا المعاصرين و أكثرهم اثارا للجدل في فلسفتنا العربية المعاصرة.

ان حنفي، بتواضعه، يرى أن مشروعه " التراث و التجديد" ليس كاملا في النظرية و التطبيق، بل انه يقول:

"...و أتى على غير قصد مني يجمع بين النظرية و التطبيق في آن واحد، بل كان أقرب الى التطبيق منه الى النظرية. لم يتأسس علم الاستغراب خاصة من حيث المناهج و الموضوعات، و ان كان قد تمّ الاعلان عن الأهداف والغايات. فجاء ... ماذا يعني علم الاستغراب؟ اعلنا عن حسن النوايا..." [٢٣٧-٢٣٨].

ويقول، أيضا :

"... و لعل جيلا آخر لديه أكثر فسحة من الوقت يكون أقدر على الاكمال لمزيد من الاحكام " [٢٣٤].

و يقول أخيرا :

"...كنت بحاجة الى مزيد من التروي لصياغة أسس هذا العلم، و موضوعاته و مناهجه، أكثر من تطبيقه في تكوينه و بنيته، و لكن لم أستطع لذلك دفعا" [٢٤٠].

وهكذا نلاحظ أن حنفي لم يصدر عن الآخر بالكامل، مع تأثره بقراءته و درسه وتحليله تحليل العارف المستنير بختياراته للصروح الفلسفية الأوروبية. كما انه لم يصدر عن الأنا بالكامل مع أنه ينتمي لموروثه الثقافي و الحضاري الذي درسه و دققه واختار العقلاني منه و رفض كل ما لا علاقة له بهذا العصر. لكن الملفت للنظر أن حنفي يتنوع بتنوع معطيات حركته كإنسان في محيط متخم بالأشياء الصادقة و الكاذبة، و الصحيحة و المنحولة، في مكونات فكرنا المعاصر على مدى النصف الثاني من القرن العشرين التي أثرت على حنفي، كما أثرت على غيره من مفكرينا المعاصرين بلا استثناء!

و ليس كل الذي قلناه بكاف للافصاح عن فلسفة حنفي في الاستغراب،
فالكلام فيها كثير و يحتاج الى تفصيلات لسنا قادرين عليها في هذا البحث، لكننا
لا نجد في هذا المقام غير الزام أنفسنا باحترام مشروع حنفي، على الرغم مما
قيل و يقال عنه، فهو فاتح بلا ريب أراد أن يجد لنا منفذا لفكرنا المعاصر لكي
يتشابه مع الغرب في استقصاء التفصيلات بحثا عن اتجاه جديد يخصص في
دراسة معطيات الغرب كما هي أمامنا و بين أيدينا. و على الرغم مما تعرض له
حنفي من النقد الراديكالي بأنواعه العلمانية و الدينية و الأيديولوجية، وغيرها،
انما هي صفات تنطبق على غيره أكثر مما نجدها فيه! و يبقى لحنفي خصيصة
انفرد بها بين زملائه في فكرنا المعاصر، وهي انه لم يكن يتوقف في اتمام
مشروعه، فكان قويا و متميزا حتى في نقده الذاتي فيما أنجزه و اعترافه بقيود
قصر العمر، و تصريحه علانية بأنه يعقد الأمل على الجيل التالي من مفكري
هذا العصر... و كل هذا وذاك، جعل حنفي متمسكا بمبدأ أخلاقي في استكمال
مشروعه من آخرين يأتون بعده، فكأنه يريد أن يقول انه فعل ما فعل ليفتح ابواب
علم جديد، و هو ليس معنيا بمن سيدخل من الجيل التالي الى فئاته من الأبواب
المفتوحة.

وبقدر ما يتم الحوار مع حسن حنفي عقلانيا، لكن اشكالية العقلانية تأخذ
أبعادا غير منسجمة مع معطيات الحوار الذي تتسج حوله الوجدانيات الكثير من
التصورات التي تتفاعل مع العاطفة أكثر منها مع العقل. نحن، كما يرى فتحي
التريكي [حوار معه على ال anب الفضائية في ٢٣/٨/٢٠٠٥] عندما نبحت في
فكرنا المعاصر نكون بحاجة حقيقية للحوار الذي يستند الى العقل لا الى
الوجدان. و حنفي، برأينا، لم يبتعد عن العقلانية لكنه انطلق أحيانا منطلقات
وجدانية لم تضر بعموم انجازه، لكنها أعطت فرص الطعن في أقواله عند من لا
يعترف بالجديد، و هم كثيرون ! أما ان حنفي وهو يدافع عن نفسه، من منطلق
قاعدة (مغنية الحي لا تطرب)، بقوله : " و قد درس سولوفييف - Soloviev

(١٨٥٣-١٩٠٠) في رسالته للدكتوراه (أزمة الفلسفة الغربية) و لم يتجاوز بعد سن الواحد والعشرين عاما. و لم يقل له أحد شيئا، و لم يعترض عليه أحد بصغر سنه و عظم موضوعه. " ! [١٢٦]. و نظن أن حنفي لم يكن هنا الا محتجا على استنكار الآخرين لبعضهم و كأن ليس من حقنا أن نبدع، و انما نقلد و نتبع و نأتي بالقديم بثوب جديد في كتابات مكرورة لا أول لها و لا آخر، طالما اننا لا نعترف بالتجديد، وهذا ما رأيناه فعلا في المؤتمر الفلسفي العربي الخامس للاتحاد الفلسفي العربي، في طرابلس (لبنان) في ١٥-١٧/١٢/٢٠٠٤، الذي كان محوره مرور مائتي عام على وفاة كانط، فنحن هنا نشهد أن العقلانية غابت عن المؤتمر، لأن المؤتمرين أجمعين شعروا أنهم صغار للبحث في فيلسوف مثل كانط! فالعيب فينا لأننا نخاف و نتردد و نقلد و نخشى من كل تجديد في تراثنا و تراث الآخر، فنصدر عن أحكام مسبقة تسورنا من كل ناحية، فلا يعقل أن يكون بيننا في هذا العصر من يستطيع أن يستوعب دعوتنا الى اعادة قراءة ابن رشد العربي (وليس اللاتيني أو العبري)، فكيف سيقبل معاصرونا بأن يكتب أحدنا عن ازمة العقلانية العربية المعاصرة؟ لا بد من تطبيقات الفرقة الناجية عليه، آنئذ، و لاحقاً لأحد على أحد الا بهذا الدفع القسري للعقل العربي ليكون دائما في ازمة الوجدان الذي لا يفصح الا عن ملل و تكرار و تراجع و احباط. مع كل هذا وذاك، يبقى حنفي بارقة أمل للتجديد حتى لو اننا لا نستطيع أن نعطيه حقه من الفعل و الانفعال في مجرى تطوّر العقلية العربية في هذا الزمان!

(خامسا) مرجعيات البحث:

• الأعمش، عبد الأمير:

* دراسات في الاستشراق، أبحاث نشرت في دوريات (الاستشراق)
- ٥ مجلدات / سلسلة الثقافة المقارنة، بغداد ١٩٨٧-١٩٩٢.

* منطق العلاقة بين العقل العربي و العقل الأوروبي: مساهمة في إعادة تقويم مديات تأثير الحضارة العربية في أوروبا، بحث قتم لمؤتمر (بيت الحكمة العباسي لمناسبة المئوية الثانية عشرة)، نشر في مجلة دراسات فلسفية، بغداد / العدد ٣ السنة ٢٠٠٠/٣.

* نقد عقلانية المشروع النهضوي العربي، بحث ضمن أعمال ملتقى عمان الحادي عشر، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٦-١٩ / ايلول - سبتمبر/٢٠٠٢

* الفكر العربي و راهنية المشروع النهضوي في خطابنا المعاصر، بحث ضمن أعمال الندوة العربية " الفكر القومي : بديعة قرن و نهاية قرن" في بيت الحكمة، بغداد ٢٨-٢٩ / ايلول -سبتمبر/ ٢٠٠٢.

• التريكي، فتحي: حوار مفتوح على القناة (الفضائية anb) في
. ٢٠٠٥/٨/٢٣

• تيزيني، الطيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، دمشق ١٩٧١ ... (١٢ جزء).

• الجابري، محمد عابد:

* نحن والتراث، بيروت ١٩٨٠.

* تكوين العقل العربي، بيروت ١٩٨١.

* بنية العقل العربي، بيروت ١٩٨٦.

- حنفي، حسن :
- * موقفنا من التراث القديم، القاهرة ١٩٨٠.
- * مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة ١٩٩١.
- * ماذا يعني علم الاستغراب، بيروت ٢٠٠٠.
- الخولي، يمني : فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة / ٢٦٤، ٢٠٠٠.
- سعيد، ادورد : الاستشراق: المعرفة -السلطة- الانشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت ١٩٨١.
- عبد الملك، أنور : الاستشراق في ازمة، أو الاستشراق مأزوما، [بحث نشر أصلا في مجلة "ديوجين"، عدد ٤٤، ١٩٦٣]، ترجمه حسن قببسي، نشره في مجلة "الفكر العربي" (عدد خاص بالاستشراق)، عدد ٣١، ١٩٨٣.
- العروي، عبد الله :
- * مفهوم العقل، ط٢، بيروت ١٩٩٧.
- * العرب و الفكر التاريخي، بيروت ١٩٧٣.
- ليمان، أوليفر (محرر): مستقبل الفلسفة في القرن الواحد و العشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة / ٣٠١، ٢٠٠٤.
- مروة، حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (جزء أن)، منشورات دار الفارابي ١٩٧٩، ١٩٧٨.
- نصّار، ناصيف: * طريق الاستقلال الفلسفي، ط٣، بيروت ١٩٨٦.
- * التفكير و الهجرة، ط١، بيروت ١٩٩٧.

القيم والحقوق الإنسانية

بين الإسلام والمواثيق الدولية

د. السيد رزق الحجر (*)

مقدمة

تعتبر القيم الأخلاقية أحد الموضوعات الرئيسية للفلسفة في تصنيفها التقليدي الموروث عن اليونان، فالمعروف أن أرسطو قد قسم الفلسفة إلى قسمين رئيسيين وهذا ما أوضحه ابن سبنا حين قرر موافقاً لأرسطو - أن العلوم الحكيمة تنفرع إلى فرعين أولهما الحكمة النظرية، وثانيهما الحكمة العملية، وكل منهما يتضمن ثلاثة فروع، فالحكمة النظرية تتضمن العلم الإلهي، وهو أعلاها، والعلم الرياضي، وهو أوسطها، والعلم الطبيعي، وهو أدناها. والحكمة العملية تشتمل على ثلاثة فنون أحدها فن إدارة المدينة وهو علم السياسة، وثانيها فن إدارة المنزل وهو علم الاقتصاد، وثالثها فن تهذيب النفس، وهو علم الأخلاق. وهكذا اعتبرت الأخلاق لدى فلاسفة اليونان ولدى فلاسفة الإسلام من بعدهم وفي الفلسفة المسيحية في العصور جزءاً من الفلسفة. وعلى هذا جرى الاتجاه التقليدي في تصنيف العلوم في الفلسفات الحديثة، إذ حصر موضوعات الفلسفة في مبحث الوجود (الانطولوجيا)، والكون (الكوسمولوجيا)، والمعرفة (الابستمولوجيا) ثم مبحث القيم الأخلاقية.

لذا كان من الضروري أن نتعرف على رأي الفلاسفة في القيم، وعلى هذه القيم في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وأن نتعرف عليها كذلك من خلال الإسلام لنعقد مقارنة بين آراء الفلاسفة ومواثيق حقوق الإنسان، ثم مقارنة أخرى بين القيم في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وفي الإسلام.

(*) . أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة. مصر

وعلى هذا فسوف يأتي البحث في محورين أساسيين، وتحت كل منهما عددا من المباحث على النحو التالي: "المحور الأول": القيم الأخلاقية بين الفلاسفة وموثيق حقوق الإنسان، ويتضمن مبحثين: الأول/ القيم الأخلاقية عند الفلاسفة، الثاني/ القيم الأخلاقية في موثيق حقوق الإنسان. أما المحور الثاني فعن: "القيم الأخلاقية في الإسلام"، ويأتي في مبحثين: الأول/ القيم الأخلاقية وطبيعتها في الإسلام، وفيه نقف على طبيعة القيم الأخلاقية في الإسلام ومصدرها ومدى واقعيتها. و الثاني/ "مقارنة بين القيم الإسلامية وموثيق حقوق الإنسان". وفي هذه المقارنة نكشف عن خصائص الأخلاق وطبيعتها في الجانبين.

المحور الأول

القيم الأخلاقية بين الفلاسفة وموثيق حقوق الإنسان

المبحث الأول: القيم الأخلاقية عند الفلاسفة

أ. التلمذات القديمة

اهتم الفلاسفة بدراسة الأخلاق منذ الماضي السحيق كما يتجلى ذلك في التراث الفكري الذي خلفته حضارات الشرق القديم، وفي التراث الذي خلفته الحضارة اليونانية. فإذا اتجهنا إلى التراث الشرقي فإننا نقف -على عكس ما شاع لدى الكثير من الباحثين غربيين وشرقيين- على نظرات عميقة وأصيلة في "الأخلاق"، رغم ما تعرضت له هذه الدراسات من إهمال نتيجة الجهل بها أو تجاهلها، ولنستمع إلى واحد من كبار مؤرخي العلم من الغربيين وهو ينحي باللائمة على المؤرخين الذين تجاهلوا دور الشرق في بناء الفكر، وتجاهلوا- تبعاً لذلك- تأثير اليونانيين بالشرقيين، وخاصة الحضارة المصرية، وبلاد ما وراء النهرين^(١).

وتفيد نصوص اليونانيين أنفسهم أن قدماء المصريين كانوا ينظرون إلى اليونانيين -الذين كانوا يحضرون إلى مصر للتعليم- على أنهم صغار، بل أطفال في مجال الحضارة والمعرفة^(٢).

يتضح ذلك فيما يحكيه أفلاطون نفسه في حديثه عن رحلة "صولون" إلى مصر، فقد دهش عند حضوره إليها من عظمة آثارها التي عجز عن معرفة

(١). جورج سارتون: تاريخ العلم، الطبعة الرابعة، دار المعارف سنة ١٩٧٩، ص١- ٢٠.

(٢). عبد الحميد مذكور: دراسات في علم الأخلاق، دار الهاني، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٤.

أسرارها. وعندما يحاول أن يستعرض أمام الكهنة أمجاد اليونان، صاح فيه أحدهم: إنكم يا معشر الإغريق ما زلتم أطفالاً، فليس في اليونان شيوخ. فسأله "صالون" ماذا تقصد؟ فرد عليه الكاهن المصري: إن مدارككم ما زالت شابة، ذلك لأنكم لا تملكون قيمًا من التقاليد، ولا من المعارف ما شبيها الزمن"^(١)

فإذا توجهنا إلى تراث المصريين القدماء أمكننا أن نقف فيه على أهم المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالخير والشر مطبقة - كما يقول "توملين" - على الحياة ذاتها، ومشكلات الصواب والخطأ مطبقة على السلوك البشري.. ولم يكن تناولهم لتلك المشكلات في شكل وصايا أو مواظب أخلاقية، بل إن في استطاعة الباحثين أن يتعقبوا ما يمكن اعتباره أول مفهوم أخلاقي تجریدی صورته الإنسانية، وهو المفهوم الدال على الاستقامة أو العدالة، ولم يكن حديثهم عن هذه المفاهيم مشوبًا بغموض أو فاقد النضج، وإنما يمكن وصفه بأنه يمثل فكرًا أصيلًا^(٢).

هذه الفكرة، فكرة اهتمام المصريين منذ قرابة ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد بدراسة أصل الخير والشر، والضمير الخلقى وغيرها من مباحث الأخلاق - هذه الفكرة يؤكدتها ويستدل عليها العديد من مشاهير الباحثين الغربيين من أمثال "جيمس بريسند" و "جورج سارتون" و "توملين" وغيرهم^(٣).

(1). سيرج سونيرون: كهان مصر القديمة، ترجمة: زينب الكردي، مراجعة د. أحمد بدوي،

الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٢٤

(2). أ.و.ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، ١٩٨٠، ص ٣٠.

(3). أنظر لهم على الترتيب: تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة: زكي سوس، دار الكرنك، ص ٢٣٩. تاريخ العلم، دار المعارف، ١٩٧٥، مصر. وفلاسفة الشرق، ص ٥١.

وهكذا، وعلى أيدى عدد من المفكرين الغربيين الكبار عاد لفكر الشرق فلسفته واعتباره ومشروعيته في تاريخ الفكر، وظهرت تلك الحقيقة المهمة، وهى أن المفكرين الشرقيين من مصر والهند وفارس وفلسطين هم - كما يقول هنرى توماس - الذين فجروا الينابيع التي منها هبط الوحي على اللاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم" ويضيف: "إنه من المستحيل أن نفهم حكمة أفلاطون واسبينوزا وشوبنهاور وكانط ونيتشة وبرجسون وأمرسون وجيمس من غير أن نقف على حكمة الشرق"^(١).

وفيما يلي نستعرض بإيجاز أهم القيم الأخلاقية التي تضمنها الفكر المصري القديم كنموذج للحضارات الشرقية التي لا يتسع المقام للحديث عنها.

١. قيمة الحق والجمال:

إذا كان مشاهير الفلسفة اليونانية قد احتفوا بالحق وأعطوه أهمية كبرى وجعلوه على رأس القيم الثلاث الخالدة (الحق، الخير، الجمال)، فإن حكماء مصر قد عبروا - منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد - عن جمال الحق وخلوده وثباته، ونبهوا إلى وجوب التمسك به، والسير وفق قوانينه، مازجين بين "الحق" و "الجمال" فى لوحة أخلاقية رائعة يورثها الرجل الفاضل لأبنائه. فالحق - كما عبرت عنه وصايا "بتاح حوتب" - جميل، وقيمة خالدة، ولم يتزحزح من مكانه منذ خلق، لأن العقاب يحل بمن يعبث بقوانينه... وقد تذهب المصائب بالثروة، ولكن الحق لا يذهب، والرجل المستقيم يقول عنه: إنه متاع والدي، ورثته عنه.

الحق أحق أن يتبع، حتى ولو جلب الضرر لمن يتبعه ويتمسك به، وتعلق بأهداب الحق... ولا تتخطاه، حتى ولو كان التقرير الذى تقدمه لا يسر القلب".

(١). هنرى توماس: أعلام الفلاسفة: ترجمة / مترى أمين، دار النهضة، ١٩٦٤، ص ١٦. والوقوف على المزيد من التفاصيل فى ذلك أنظر السيد الحجر: الله والإنسان فى الفكر المصري القديم، بحث منشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ١٤، ٢٠٠٥.

والحق والنظر العقلي متلازمان، فإذا كان الحق أحسن ما يفخر به الرجل من ميراث أبيه، فإن النظرة العقلية - كما يقول بتاح حوتب- هي أحسن ميراث أتركه لابني". وهكذا يربط الفكر المصري القديم بين قيم "الحق" و "الفكر" (نظر العقل)، والجمال برباط متين يندر العثور على مثله في هذا الماضي السحيق.

٢. الصدق والإخلاص:

حفل كتاب "الموتى" بنصوص تكشف عن قيمة "الصدق" وتشدد على التمسك به، وتبين أن من يفرط فيها يتعرض لأشد أنواع العقاب في الآخرة، ففي عقيدة المصريين القدماء - كما تسجل ذلك نصوص الأهرام، وكتاب الموتى- أن الروح تتجه بعد الموت إلى وادي سحيق بواسطة نهر الدينونة الرهيب، حيث توجد محكمة الموتى المعروف بمحكمة "أوزوريس"، وأمام هذه المحكمة تمثل الروح وتتهال عليها الأسئلة التي منها:

- هل ارتكبت جريمة ما؟ - هل نطق لسانك بالكذب؟ وشهدت بالزور؟ - هل غدرت بجارك؟ - هل أحببت قريبك كنفسك؟. فاعتقاد المصريين القدماء بأنهم يومًا ما لابد متعرضون لهذه الأسئلة، يكشف بوضوح ضرورة التحلى بالصدق والوفاء والإخلاص. وبدون ذلك لا يستطيع الواحد منهم أن يقف في ثبات أمام محكمة العدل الإلهية معلناً: "ها أنا ذا أعاين جمالك، ولم أرتكب الظلم في الناس، لم أقتل ولم أمر بالقتل، ولم أكذب ولا أذكر أنني خنت أحدًا. ولم أطفئ كيل القمح، ولم أغش في قياس الذراع، وفي حد الحقل، ولم أضغط على قبض الميزان...". وفي حكم "أمينوبي" يشير إلى عدد من الفضائل التي يجب على كل إنسان أن يتحلى بها معللاً ذلك بأن: "الله يمقت الرجل الكاذب"، وأكبر ما يمقته الرجل ذو القلبين".

في بردية ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد وهي محفوظة بمتحف لندن - يعنى كاتبها ضياع الصدق، وإنعدام الإخلاص وتبدل الأخلاق: "لمن

أتكلم اليوم؟ الأخوة سوء، والأصدقاء خونة.. فالقلوب إنحازت إلى اللصوصية... والخائن صار أميناً، والأمين عدواً". ولا شك أن ربط الكذب والنفاق -في الفكر المصري القديم- بمقت الله وغبه والتعرض لعقابه لهما يعطى لفضائل الصدق والإخلاص رسوخاً في المجتمع وتحققاً فعلياً بين أفراده.

٣. العدالة:

العدالة بمعناها الشامل تمثل قيمة كبرى، وفضيلة أخلاقية سامية من الفضائل التي عنى بها التراث المصري القديم، وهي فضيلة تشمل الجانب السياسي، والجانب القضائي، والجانب الاجتماعي والشخصي. فالحاكم لا يكون صالحاً إلا إذا تحققت فيه تلك الفضيلة، وكان قادراً على إرساء دعائم العدل والمساواة بين الناس، ففي التأملات التي كتبها ملك "هيراكليونبولس" إلى ولده يقول: "سينصلح حال الحاكم ذي العقلية التي لا تعرف المحاباة، لأن الاحترام ينتقل من قصر الحاكم إلى خارجه"^(١).

عدالة الحاكم تستلزم أن يختار قضاؤه وولاته وموظفيه ممن يتوفر فيهم هذا الخلق، والقاضي لا يكون عادلاً إلا إذا توفر له ما يكفيه وما يغنيه عن التطلع لما هو في أيدي الآخرين. يقول هذا الملك الفيلسوف: "من هو غنى في بيت أبيه لا يظهر محاباة، فإن من يقول: لو كان لي كذا، لن يكون منصفاً، ويحابي من يستطيع مكافأته...". وهكذا وضع الأخلاقيون في مصر القديمة منذ زمن بعيد الأسس التي تتضمن عدالة الحاكم والوالي والقاضي، وهي أن يكون لديه ما يغنيه عما في أيدي الناس. والعدالة تتطلب المساواة بين الناس، وإنزالهم منازلهم، لا على أسس من شرف الحسب والنسب والغنى ونحو ذلك، ولكن على أساس ما لدى كل منهم من مواهب وإمكانيات، ففي تأملات ذلك

(١). البردية التي تضمنت هذه التأملات يرجع تاريخها إلى ألفى سنة قبل الميلاد، وهي محفوظة بمتحف ليننجراد.

الحكيم ترد الوصية: "لا ترفع ابن شخصية مهمة على شخص عادي، ولكن اختر لنفسك رجلاً بناء على ما يتمتع به من قدرة".

العدالة في الفكر المصري - كما أشرنا من قبل - ليست فضيلة تخص الحكام والقضاة وحدهم وإنما هي خلق يجب أن يتحلى بها كل فرد بحيث يكون وازعاً ورادعاً له عن ظلم الآخرين، ففي وصايا الحكيم "أمينوبي" نقرأ له قوله: "لا تزحزن الحد الفاصل بين الحقول، ولا تكون جشعاً من أجل ذراع من الأرض، ولا تتعدين على حد أرملة، وارقب من يفعل ذلك... فبيته لعدو البلد، وأملاكه تؤخذ من أيدي أطفاله، ومتاعه يعطاه غيره". فالحكيم المصري هنا ينهى عن ظلم الناس بعضهم بعضاً، ويبين عاقبة الظالمين ومصيرهم بشكل يبعث في النفوس الخوف من الوقوع في الظلم، وأى خوف أشد من خوف الرجل على أبنائه الذين سيفقدون حتماً ما جمعه لهم أبوه عن طريق ظلم الآخرين^(١). ويتسع مفهوم العدل في الأخلاق القديمة ليشمل عدل الرجل مع أهل منزله، لا سيما زوجته، يبين ما جاء في وصايا "بتاح حتب": "إذا كنت رجلاً ناجحاً فوطد حياتك المنزلية، وأحب زوجتك في البيت كما يجب... إشيع جوفها واستر ظهرها، واجعل قلبها فرحاً ما دمت حياً...". والحق أن المقام يطول بنا كثيراً لو رحنا نتقصى كل مظاهر "العدالة" كما ورت في فكر الأخلاقيين المصريين، وحسبنا في هذا المقام أن نؤكد على أن "العدل" عندهم يبدأ من الحاكم ويمتد إلى قضائه وولاته وموظفيه، لأن الاحترام - كما نصت على ذلك تأملات ملك "هيراكليوبوليس" - ينتقل من قصر الحاكم إلى خارجه^(٢).

(١). ينكر هذا المعنى بما ورد في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿يُولِخِشْنَ الذِّينَ لِمَا تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضَعِيفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ، فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. إِنَّ الذِّينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ النساء: ٩

(٢). تتضمن هذه العبارة معنى المقولة المشهورة: "الناس على دين ملوكهم".

ويمتد العدل كذلك ليشمل عدل الإنسان مع غيره من الناس، وعدله مع نفسه، وكذلك في معملته لأبنائه وزوجته.

٤. العفة:

ترتقى الأخلاق إلى قمة سامقة عندما يتحدث المفكرون المصريون القدماء عن فضيلة العفة وكبح هوى النفس، وقد تناول حديثهم عن هذه الفضيلة عفة البطن، وعفة الفرج. ففي مقام عفة البطن والزهد عما في أيدي الناس نقرأ قول أحدهم: "إذا أردت أن يكون خلقك محمودًا، وأن تحرر نفسك من كل قبيح، فاحذر الشراهة، فإنها مرض عضال لا يرجى شفاؤه، والصدقة معها مستحيلة..". "ولا تكن جشعًا من أجل ذراع من الأرض، ولا تتعدين على حد أرملة". وسنستمع لآخر ينعى على الناس فسادهم وعدم تعففهم عما في أيدي الآخرين: "لمن اتكلم اليوم، فالقلوب إنحازت إلى اللصوصية، واغتصب الإنسان متاع جاره، الناس يسرقون، كل الناس يسرقون".

في وصايا "أمينوبي" يقول: "لا تطأن حرث الغير، إحرق الحقول حتى تجد حاجتك وتأخذ من جرنك الخاص، والمكيال الذي يعطيك الله خير لك من خمسة آلاف تكتسبها بالبغي". وفي مقام الفرج يحذر: "بتاح حنّب" من الاختلاط بالنساء ويقرر أن ذلك مصدر كل شر، وسبب تدمير كل معاني الصداقة، ومنشأ العداة وطريق الهلاك. يقول في ذلك: "إذا أردت أن تحافظ على الصداقة في بيت تدخله سواء أكنت سيّدًا، أم أخًا، أم صاحبًا، فحاذر القرب من النساء، فإن المكان الذي يكن به ليس بالحسن، ومن الحكمة إذا ألا تحشر نفسك معهن ومن أجل ذلك يذهب ألف رجل إلى الهلاك بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم".

يؤكد نفس المعنى محذرًا من فتنة النساء في قوله: "عندما يفتتن الإنسان بأعضائهن البراقة.. فإنها تصير بعد ذلك مثل حجر "هرست" -أي شيئًا تافهًا-

والأمر لحظة وجيزة مثل اللحم.. والموت يأتي بعده في النهاية...". وهكذا لا نملك إزاء هذا الحديث المستفيض عن قيمة "العفاف" -وما سبقها من قيم وآداب أخلاقية- إلا أن نؤكد ما قرره "بريستيد" وهو أن الفكر الأخلاقي في مصر القديمة قد بلغ القمة من تقدير الضمير، والاحساس برقابة الله^(١). وأن الانتشار الواسع لهذا الفكر عن العلاقة بين الله والإنسان، يفتح لنا -كما يقول "بريستيد"- ذلك الموضوع الواسع، هو تأثير التطور المصري الخلفي القديم، لا في تاريخ الإنسان القديم فحسب، بل في تاريخ المدنية الغربية أيضًا^(٢).

قبل أن ننهي هذا الموضوع لابد أن نشير إلى أن الفكر الخلفي في مصر القديمة لم يعن فقط بما ذكرنا من قيم الحق والخير والجمال والصدق والإخلاص والوفاء والعدل والمساواة والعفاف، وإنما تناول كذلك العلاقات السوية داخل الأسرة بإعتبار أن الفرد السوي الفاضل هو نتاج الأسرة الفاضلة: "إنني لا أقول كذبًا، لأنني إنسانًا محبوبًا من والده، ممدوحًا من والدته، حسن السلوك مع أخيه، ودودًا مع أخته"^(٣). وتناول كذلك العطف على البؤساء والمحتاجين.. "الله يحب الذي يدخل السرور على قلب المسكين، أكثر من الذي يحترم الرجل العظيم".

كذلك تناول هذا الفكر -بدرجة عالية من التسامي والاستيعاب، فضيلة التواضع وعدم السخرية من الآخرين، أو التقليل من شأنهم، لأن الله هو الذي يرفع ويخفض: "لا تضحكن من رجل أعمى، ولا تهزأن بقزم، ولا تستهزئن برجل في يد الله، ولا تقسون عليه عندما يبغى، فالبشر من طين وقش، والله بانهم، فهو يهدم ويبني كل يوم، يخفض آلفًا كما يشاء وآلفًا يرفعهم...".

(١). فجر الضمير: ص ٣٤٥

(٢). المرجع السابق: ص ٣٥٥

(٣). المرجع السابق: ص ١٣٠.

وأخيراً تحدث الفكر المصرى عن قيمة العدل، وأكد على أن يأكل الإنسان من كسب يده، وغير ذلك من الفضائل التى تحتاج فى الحقيقة إلى بحث خاص بها. ولا شك أن موضوع الأخلاق فى الفكر المصرى القديم يؤكد ما قلناه من قبل وهو أن هذا الفكر قد تمثل الكثير من آثار ابراهيم ويوسف وموسى وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا تركنا فلسفة الشرق القديم وقيمه الأخلاقية - وقد عرضنا حكمة مصر القديمة نموذجًا - وانتقلنا إلى فلسفة اليونان فسوف نلتقى بموقف مشهور فى هذه الفلسفة إبان عصر فلاسفتها الكبار (سقراط وأفلاطون وأرسطو)، ويتمثل فى الحوار أو الجدل الذى دار بين السوقسطائيين وسقراط، فقد كشف هذا الجدل عن اتجاهاتهم فى المعرفة وفى الأخلاق معًا، وعن هذين الاتجاهين أخذت معظم المذاهب الفلسفية فى الفلسفات الحديثة. فالسوقسطائيون قد ردوا المعرفة إلى الحس وحده فشكوا بذلك فى المعرفة، وأنكروا القول بوجود حقائق ثابتة يمكن أن تكون موضوعًا للعلم، ورتبوا على ذلك فى مجال الأخلاق رفض القول بوجود قيم أخلاقية ثابتة، فالإنسان - فى رأيهم - مقياس كل شيء، وما دام الأمر كذلك فإن الأشياء هى كما تبدو له، فما يراه واحد من الناس فهو حق، ولكن بالنسبة له وحده وما يراه غيره باطلًا فهو باطل، ولكن بالنسبة له وحده، وما دامت الحقائق نسبية فإنه يمتنع العلم، ولا يكون هناك كذلك مجال للقيم الأخلاقية^(١).

أما سقراط فقد رفض تلك الآراء التى نادى بها السوفسطائيون، وأكد على وجود الحقائق الثابتة للأشياء، وأن هناك ما هو حق أو صواب أو خير قائم بذاته، وقرر أن المعرفة هى الأساس الوحيد لكل خير وفضيلة، وبهذا وضع سقراط - ومن بعده أفلاطون وأرسطو - نواة المذهب العقلى الذى تجلى فيما

(١). عبدالرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص ١٥٦. وقارن "استيس" تاريخ الفلسفة

اليونانية، ص ٢. وكذلك توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص ٣١٣

بعد فى الفلسفة المثالية فى العصور الحديثة. كما يمكن اعتبار السوفسطائيين هم نواة الفلسفات الحياتية التجريبية التى ظهرت فى هذه العصور. وإذا كان سقراط بأرائه التى أعلنها فى مواجهة السوفسطائيين قد أقام للعلم بناءً ووضع للأخلاق أساسًا، فإن تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو كانا أكثر الفلاسفة اليونانيين تأثيرًا فيمن بعدهم من الفلاسفة، وقد عبر "برتراندرسل" عن هذه الحقيقة بقوله: "إن أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرًا، قديمًا وحديثًا". لكنه يقدم أفلاطون على أرسطو فى ذلك كما يتضح فى قوله: "من الضرورى -إذًا- فى تاريخ الفكر الفلسفى أن يعالج أفلاطون -وأرسطو بدرجة أقل منه- معالجة أوفى مما نعالج به أى فيلسوف آخر سبقوهم أو لحقوهم"^(١).

والآن -وقد عرفنا من قبل ما خلفته الفلسفات الأخلاقية فى الشرق القديم من قيم أخلاقية كما رأينا فى النموذج المصرى- الآن نتساءل عما خلفه الفلاسفة اليونانيين حول القيم.

لقد تحدث أفلاطون عن مجموعة من القيم أو الفضائل الأخلاقية أولها وأعلاها فضيلة العدالة، فالفيلسوف الذى يحظى بمعرفة عالم المثل يتحقق كما يذكر أفلاطون بالفضيلة العليا، وهى التى يسميها "العدالة" ومتى تم للنفس التحقق للعدالة عن طريق هذه المعرفة فإنها تتوصل إلى ثلاث فضائل أخرى، وهى -كما يذكر فى الجمهورية- الفضائل التى تنسب لقوى النفس الثلاث: العفة، والشجاعة، والحكمة. فالعفة هى فضيلة القوة الشهوانية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والحكمة فضيلة القوة العاقلة.

أما "العدالة" فتتحقق نتيجة لتوفر هذه الفضائل الثلاث، وانتظام علاقتها ببعضها بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية، وهذه بدورها تخضع

(١). رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص: ١٦٩ نقلًا عن عبد الحميد مذكور: دراسات فى علم الأخلاق.

للقوة العاقلة^(١) ويترتب على تحقق التوازن، أى العدالة بين قوى النفس وفضائله حصول النفس على السعادة. والعدالة - فيما يرى أفلاطون - حالة باطنية "عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الالهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد، وهذا هو الوضع الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان، والشخص العادل هو الذى لا يشك فى صحة مبادئه أبدًا حتى ولو هدده طاغية بالموت صلبًا، أو رأى الظلم ينتصر ويسوده، والسعادة الحقيقية هى فى ممارسة أسمى فضيلة للنفس وهى الحكمة^(٢).

وبعد أن تعرفنا على أهم القيم الأخلاقية فى الحضارات القديمة شرقية وغربية ننقل إلى الحديث عن موقف الفلاسفة الحديثة من القيم الأخلاقية:

القيم الأخلاقية فى الفلسفات الحديثة:

الواقع أن مواقف الفلسفة الحديثة تتنوع فى موضوع القيم تنوعًا كبيرًا، ويبدو فى مذهبها قدر كبير من التعارض، فهناك اتجاه يعلى من شأن القيم الأخلاقية ويصفها بالاطلاق والكلية والشمول والثبات وهو الاتجاه المثالى الذى تمتد جذوره إلى الفلسفة العقلية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، وتسرى فى المذاهب الفلسفية خلال العصور الوسطى حتى تتجلى - بعد نهضة أوربا - فى فلسفة ديكرت وتلاميذته من أمثال اسبينوزا وليبنتز ومالبرانش إلى أن تظهر فى الفلسفة المثالية الألمانية عند كانط، حيث بلغت المثالية (العقلية الحدسية) ذروتها فى رفض كانط لربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات أو آلام أو

(١). أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، وحدة الطبع والتصوير، جامعة القاهرة، فرع الخرطوم، ١٩٨٨، ص ٢٢٠. وقارن أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى،

ط ٢، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ - ١/٣٣٩

(٢). أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ١/٢٤١. وقارن مصطفى حلمى: الأخلاق، ص ٣٩.

منافع أو مضار، وقرر أن الخيرية هي صفة لإرادة وحدها، فلا شيء غيرها يمكن أن يكون خيراً في ذاته^(١).

وهناك اتجاه آخر ينكر وصف القيم الأخلاقية بالإطلاق والثبات والكلية والشمول، ويرفض ما ذهب إليه المثاليون من اعتبار القانون الأخلاقي قانوناً أولياً، قَبلياً، سابقاً على التجربة، وهذا هو اتجاه الطبيعيين الذين -رغم تعدد مدارسهم بين حسيين وتجريبيين واجتماعيين ووضعيين ونفعيين- يتفقون على رد الأخلاق إلى الحس والتجربة، ومن أشهر فلاسفة هذا الاتجاه جون لوك، وديفيد هيوم، وشافيتسبري، وهانتشيسون، وأدم سميث، إلى جانب أوجست كونت ودوركايم، وليفي بريل، وغيرهم من علماء الاجتماع، وكذا أنصار مذهب اللذة، ومذهب المنفعة.. إلخ ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل هذه المدارس والمذاهب الفلسفية ويكفي أن نعلم أنهم جميعاً يرفضون أصول الاتجاه المثالي في الأخلاق كما أنهم رفضوا أصوله في الفلسفة عموماً.

إلى جانب هؤلاء شهد تاريخ الفلسفة الغربية آراء تنكر القيم الأخلاقية العليا -مطلقة كانت أو نسبية- وتعتبرها وهماً، كالماركسيين الذين أرجعوا كل شيء إلى العامل الاقتصادي واعتبروه الموجه لتاريخ العالم، والمتحكم في تطوره، وبالتالي في تحديد أساليب المجتمعات وتطورها. والقيم العليا التي يتحدث عنها المثاليون لا ترجع في رأي أتباع الماركسية إلى الله، كما أنها لا ترد إلى العقل الإنساني حيث أن عالم العقل كله ينشأ -في رأيهم- عن النظام الاقتصادي^(٢).

(١). أنظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية . و توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق. و رزق

الحجر: نقض منطق أرسطو بين المسلمين ومفكرى الغرب

(٢). توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، طبع: ٤، دار النهضة العربية، ١٩٧٩،

ص ٥٠٩ وما بعدها.

كذلك فهم أنصار الفلسفة البراجماتية من الأمريكيان القيم فهما خاصًا يربط بين القيمة وما يترتب عليها من منافع عملية، حتى وإن كانت هذه القيمة مرفوضة من العقل، فالحق أو الخير -فما يرى زعيم هذه الفلسفة العملية "وليم جيمس"- كورقة النقد الزائفة، تظل صالحة لإستعمال حتى ينتشر زيفها، وهذا ما أكده من بعده "جون ديوى" وهو من مفكرى القرن العشرين. بل إن الفيلسوف الألماني "نيتشه" -يوافقه في ذلك أصحابه ممن اعتنقوا نظرية "دارون" فى التطور- قد قلب جدول القيم التى تواضع عليها الدين، وارتضاها الناس من قديم الزمن، وقد جعل "إرادة القوة" مدار فلسفته، وانتهى به تطبيق قانون التطور على حياة الإنسان المتمدين إلى احتقار الرحمة والصبر والدعة.. وتمجيد القسوة والظلم والقوة، وتوكيد الذات... وبذلك هدم التصور المؤلف للقيم^(١).

يضاف إلى ذلك موقف الفلسفة الوجودية التى تنكر الوجودية التى تنكر القيم الإنسانية العليا "سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعى، أو أملاه المعتقد الدينى أو أوجبه سلطة سياسية"^(٢).

ولعل ما هو أخطر من ذلك على القيم الأخلاقية ذلك الاتجاه الذى نادى به بعض الفلاسفة المحدثين فى دعوته إلى أخلاق بلا إزام، ومن هؤلاء على سبيل المثال "جيبو" فى كتابه "تحو أخلاقية بلا إزام ولا جزاء"^(٣).

(١). السابق نفسه: ص ٤٠٥، ٥١٨

(٢). السابق: ص ٥١٦

(٣). محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، ترجمة عن الفرنسية عبد الصبور

شاهين، نشرة مؤسسة الرسالة، بيروت ودار البحوث العلمية، الكويت سنة ١٣٩٣هـ-

١٩٧٣، ص ٢١٣.

فإذا كان "الإلزام هو القاعدة الأساسية، والمدار الذى يدور حوله كل النظام الأخلاقى، فإن غيابه يؤدى بالضرورة إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته، وفناء ماهيتها"^(١).

كانت تلك لمحات سريعة ومركزة عن الاتجاهات والمواقف الفلسفية المختلفة من القيم الأخلاقية، وبقي أن نشير إلى أهم هذه القيم فى الفلسفات والمذاهب التى نقرأها وننزلها المنزلة الصحيحة فى حياة الإنسان.

أ. العدل:

يعرف العدل بأنه "الإرادة الراسخة والدائمة لاحترام كل الحقوق وأداء كل الواجبات". والعدل فضيلة فردية واجتماعية معاً.. فردية من حيث أنها تدل على مزاج ذاتى خاص عند الإنسان "العادل"، واجتماعية من حيث أنها تراعى حقوق الغير، وتفترض بالضرورة تعدد الأشخاص، ولهذا يقول أرسطو "إن العدالة، لما كانت تهم المجتمع المدنى، فإنها فضيلة بالنسبة للغير، وليست فضيلة مطلقة. كذلك يقول أفلاطون فى كتابه "السياسة" (م ٤ ص ٤٣٤هـ - ٤٥٣هـ) أنه لا بد من حك النموذج الاجتماعى بالنموذج الفردى من أجل اطلاق شرارة العدل وفى محاوره "النواميس" (م ٦ ص ٧٥٧) يقول عن الكوسموس (=الكون) أنه عدل لأنه تركيب منظم وإنسجام واتفاق.

يرى أفلاطون أن العدل ناتج الفعل المنسق لأجزاء النفس الثلاثة: النفس العاقلة، النفس الغضبية، والنفس الشهوانية، فسلوك هذه النفوس الثلاث سلوكاً مستقيماً سليماً يؤدى إلى انسجام الكل، وهو العدل. ولهذا يقرر أحياناً أن الفضيلة هى العدل وأن العدل هو الفضيلة مطلقاً لأنه يفترض وجود سائر الفضائل.

ومن هنا كان الغموض فى معنى العدل، كما لاحظ "دوبرئيل" بمعنى أن مضمون العدل هو من الثراء والتنوع بحيث يصعب إنطباق التعريف إلا على

(١). السابق: ص ٢١.

جزء من هذا المضمون، أولاً يبدو أن التعريف المعطى كان للإنبطاق على كل الاستعمالات التي استعملت بها كلمة العدل. وليس أمامنا إلا أن نسلم بهذا الغموض، ثم نأخذ في تحليل المعانى التي تدل عليها فكرة العدل. وهنا نجد أن العدل ينقسم أول ما ينقسم إلى عدل استاتيكي، وعدل ديناميكي.

أما العدل الديناميكي فيكون فى مراعاة قاعدة مقررة، أيا كانت تلك القاعدة. فواجب العدالة أن تطبق قاعدة معترفاً بها. والعدل أو المنصف هو من يتمثل لهذا الواجب. ومثاله: القاضى الذى يطبق القانون بدقة، والمعلم يكون عادلاً إذا كان يعطى كل تلميذ ما يستحقه من درجات، ذلك لأنه يراعى القاعدة والقواعد المقررة للمسابقة (أو الامتحان). فالعدل الاستاتيكي، أو العدل بالمعنى الدقيق، يبدو إذن كأنه القاعدة التى تعلو سائر القواعد وتفرض مراعاتها، جاعلاً من هذه المراعاة للقواعد واجباً أخلاقياً. وليس معنى هذا أن كل القواعد المقررة فى مجتمع ما هى بذاتها قواعد أخلاقية. فالتعليمات والقواعد المؤسسة على المصلحة أو المناسبة الخاصة، مثل الضريبة المفروضة على التركات، أو قواعد المرور، أو قواعد لعب الكرة - ليست من القواعد الأخلاقية بشيء. ولكن متى تقررت هذه القواعد فمن الظلم انتهاكها^(١). وأول تصور شائع للمثل الأعلى للعدل الديناميكي هو القول بأن العدل هو المساواة.

وهنا ينبغى أن نشير إلى التفرقة التى وضعها القديس "توما الأكويني" فى شرحه على كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو طاليس - التفرقة بين العدالة التعويضية Justice Commutative، والعدالة التوزيعية Justice Distributive أما العدالة التعويضية فهى التى تحدد العلاقات بين الأفراد وتقوم فى إعطاء كل ذى حق حقه مع مراعاة المساواة المادية فى التبادلات. وموضوعها الحقوق والواجبات الدقيقة، ويكون إنتهاكها بالقتل، أو سوء

(١). عبد الرحمن بدوى: الأخلاق النظرية ص ٦٥ وما بعدها.

المعاملة، أو الكذب أو السرقة، أو الإهانة، أو الافتراء. وكل انتهاك لها يلزم المنتهك بالتعويض.

أما العدالة التوزيعية فتتظم العلاقات بين المجتمع وكل فرد من أفرادهِ. والالتزام الرئيسي الذى تفرضه هو عدم التحيز أو النزاهة ويكون إنتهاكها بالمحاباة فى توزيع الخيرات العامة، أو إتباع الهوى فى القسمة لها بين الناس. والعدالة التوزيعية ترادف المساواة^(١)، ومن هنا كانت المساواة أمام القانون من الحقوق الأساسية فى المجتمعات المتمدينة، وذلك نابع من معنى العدالة التوزيعية.

ويدخل فى العدالة التعويضية: احترام الأشخاص، احترام الحق (الصدق) الوفاء بالوعود، والتعهدات والعقود (الأمانة)، الاعتراف بالجميل، الإنصاف.

هذا عن قضية العدل عند أشهر فلاسفة اليونان، فماذا يعنى فى الفلسفة الحديثة؟ فى القرن الماضى وطوال هذا القرن إلى يوم الناس هذا اختلط أمر العدل على الناس، اختلاطاً شديداً حتى أصبح لكل مذهب اجتماعى سياسى فهمه الخاص لمعنى العدل، تحت عنوان: العدل (أو العدالة) الاجتماعى، ومداره خصوصاً على العدالة التوزيعية، والهدف الأساسى منه: تقريب الفوارق الاجتماعية بين الناس، الناجمة إما عن الطبيعة (الفوارق فى الاستعدادات والمواهب والكتابات)، أو عن الأوضاع الاجتماعية المتوازنة (الميراث، المكانة الاجتماعية للأسرة أو القبيلة أو الوالدين، النفوذ السياسى والاجتماعى، المتولد من بنية المجتمع.... إلخ). ويهدف إلى التوفيق بين حاجات الإنسان وقدراته، بين ما يحتاج إليه وما يستطيع هو أن يقدمه للمجتمع، ويمهد تيسير الأسباب المؤذية إلى المساواة (مثل: التعليم، الصحة، الثقافة العامة، الضمان عند الكوارث والأمراض والشيخوخة وما يدخل ضمن

(١). يلاحظ أن دورائل (ج ٢ ص ٤٩٢) خلط بين العدالة التوزيعية والعدالة التعويضية،

وظن أن المساواة هى العدالة التعويضية!

التأمين الاجتماعى بوجه عام... إلخ) تحقيق ظروف عامة لحياة متشابهة بالنسبة إلى الجميع.

ولكن العدل الاجتماعى لا يهدف، ولا يمكن أن يسعى إلى القضاء على الفوارق الطبيعية بين الناس، وكل ما يستطيع هو الحد من إساءة استعمال هذه الفوارق، وتنظيم الخيرات المشتركة، فالفوارق الطبيعية بين الناس، فى الذكاء، والقوة، والجمال، والطباع- أمور لا يمكن القضاء عليها، وهى بدورها تجر إلى فوارق أخرى: مثل الفروق فى الثراء، وفى النجاح الاجتماعى، وفى النفوذ السياسى، وفى الشهرة بين الناس، وفى تحصيل المناصب الرفيعة والمكانة الاجتماعية المرموقة. ومن شأن هذه الفوارق أن يقوى بعضها بعضاً، بالثراء يسهل الوصول لى السلطة، والشهرة، والمكانة، والسلطة تيسر السبيل إلى الثراء والشهرة والتأثير فى الناس، بل وأحياناً إلى خلق المكانة العلمية أو الفكرية أو الفنية!.

إن ما يسعى إلى العدل الاجتماعى الحق هو أن يعرض عن الضعف وعن الهزيمة وعن قلة الحيلة تجاه القوة والغلبة والاحتیال. وبفضل العدل أن يصير العنف ضعيفاً، واهى السلطان، متوتراً، مقسوراً.

ب. العدل والتسامح:

على أن هناك أمراً خطيراً خاصاً بالعدل فى تطبيقه، فإن التطبيق الصارم للعدل قد يتحول أحياناً إلى ضده، أى إلى ظلم، والمتشدد فى طلب حقه أحياناً يكون ظالماً. ومن هنا جاءت العبارة: "أقصى القانون هو أقصى الظلم وتطبيق اللوائح" تطبيقاً أعمى... ربما كان الظلم بعينه. ولهذا فإن العدل يقتضى أحياناً الاستثناء، ويقارن "مارتن" بين الاستثناء الذى يطأ من شدة قواعد العدل.. بالعمو عن الأخطاء وغفران الذنوب. العفو يقلل من أهمية التلبس بالجريمة، كى يخلق هامشاً عريضاً لإمكان فعل ما هو أفضل، إنه يقلل من شأن اللحظة سعياً وراء إعطاء الفرصة للمدة الطويلة.

ويدخل في باب العفو أيضًا التسامح، كما يلاحظ "جنكفيتش" هو تنهاى هذا العالم الممزق فيه يختلف الناس بعضهم مع بعض ومع ذلك يجب عليهم أن يجدوا الوسيلة للتعايش معًا، وهو-أكثر من هذا- التعارض الخلقى-الذى يمنعنا من توفير كل القيم في وقت واحد، وتمزق الوجود بوجه عام، والتشتت في القيم والاضطراب وسوء التفاهم الناجمان عن ذلك- كل هذه هى ماهية حالنا بوصفنا مخلوقين، والطابع الأساسى لهذا النشاز يمنع التسامح من أن يكون مجرد تساهل سطحى كسول، شبيه بعدم أكثراث إنسان يذر نفس أخيه لمصيرها، والتسامح مؤسسًا على هذا النحو يتميز جيدًا من كل أنواع التشكك، النسبية والهواية، والاستمتاع الجمالى العابث، والحياد السلبي، وتتخذ الاحتمالية بعد العمق والمأساة. ووراء تعدد الآراء الإنسانية نستشعر خلفية الشر الميتافيزيقي. ومع ذلك فإن التسامح له وجه سلبي، ذلك أن للتسامح خصائص ثلاثًا تجعل منه فضيلة صغيرة، وهى: ١- أنه سلبية بدون مضمون. ٢- أنه سلوك بدون باطنية، سلوك خارجى يمكن أن تكون النية فيه أنانية أى منافية للأخلاق. ٣- أنه فضيلة مشروطة، لأن قيمته تتوقف على الأمور التى نتسامح فيها^(١). وهكذا يمكن أن يؤخذ على فضيلة التسامح سلبيتها، وكونها ظاهرة قد تتطوى على أنانية وعدم أخلاق، وكونها مشروطة بشروط وليست مطلقة. كذلك قد يبالغ فى التسامح بحيث يكون غير معقول. فمثلًا هل يجب التسامح فى عدم التسامح والتعصب المقيت؟ هل يجب التسامح حتى مع الأشرار والسفاحين والطغاة بما أرتكبوا من مظالم وفظائع؟ لو قلنا ذلك، لجعلنا التسامح يناقض أصله. والأمر هذا كالأمر مع الحرية، هل نعطي الحرية لأعداء الحرية؟ ويجيب "جنكفيتش" قائلًا: "الأفضل أن نرفض، بين الحين والحين، أن نعطي الحرية لقتله الحرية، ابتغاء الحفاظ على مستقبل الحرية بوجه عام"(ج-٢،

(١). للمقارنة مع مفهوم العدل في الإسلام أنظر: الإسلام ومكارم الأخلاق لعشرة من المؤلفين المسلمين، ص-٨٢ وما بعدها.

ص ٧٥). وإذن فليس كل تسامح حسنًا. فالتسامح مع المجرمين والطغاة والأشرار وأكاذيبهم أمر ضار وشرير. وإنما يبرر التسامح إذا كان يتناول حرية الآخرين في عقائدهم وتعدد آرائهم، والتسامح احترام لإرادة الآخرين، ويستبعد عدم الاكتراث، كما يستبعد شدة الحرص على نجاة الآخرين.

جـ. الشجاعة:

تقوم الشجاعة أساسًا في ضبط النفس عند مواجهة الخطر وفي الظروف الآليمة، كما تقوم في مواجهة الظلم والشر بالقول والفعل، وفي التغلب على الصعوبات والأخطار التي تتجاوز المعتاد، وفي احتمال أشد الآلام بصبر وثبات. وتتألف الشجاعة من أربعة عناصر:

١. التطلع إلى جلائل الأعمال، لا من أجل الربح أو الشرف بل لما فيها من سمو
٢. الجود: وهو الاستعداد لبذل كل غال في سبيل تحقيق جلائل الأعمال هذه.
٣. الصبر: أعنى عدم الجزع على المصائب، وعدم الفرع من المشقة أو المتاعب أو الأحزان أو المجهود أو طول المدة. إن المثابرة تتقدم دائمًا، والصبر لا يتراجع أبدًا. لكن الحكمة تدعو إلى المثابرة دون عناء والصبر دون جبن. وفي تحليل لوسن (مبحث في الأخلاق العامة، ص ٥٣٥، ط ٢، باريس ١٩٤٧) لشجاعة يقول إن جوهرها يقوم في ديالكتيك انفعال يتضمن ثلاث لحظات: الأولى، هي جرثومة الشجاعة، وفيها تظل الشجاعة سرية، والثانية، فيها تتجلى الشجاعة في الزمان والمكان على أنها مناضلة، وتؤثر في التصميم، والثالثة، فيها يتجلى التقابل بين الموضوعية والذاتية في سمو الضمير الشجاع، ويمكن تشبيهه

الشجاعة بالقدر على البراعة^(١). وشجاعة النفس أقوى من شجاعة البدن وأفضل بآلاف المرات، فشجاعة سقراط وهو يتناول كأس سم الشوكران أعظم بآلاف المرات من شجاعة آجاسكس الجامحة. والشجاعة توجد في الأمراض وفي الألم وفي مخاطر البحر والجبل، وفي الأزمات الاقتصادية. وبالجملة في كل مصائب الحياة. وتحتاج إلى الشجاعة في ضبط العواطف والشهوات، وفي كبح جماح الغضب والانتقام، ويقول القديس توما إن "الشجاعة، وهي تنشد التغلب على الخطر لا تبحث عن الخطر، بل عن تحقيق خير العقل".

ومن ضروب الشجاعة، احتمال المسؤولية، واتخاذ القرار، والاستعداد للتضحية، ولتحمل نتائج الأفعال، وفي هذا تقوم مأساة البطولة والاستشهاد في عظمتها الأخلاقية. وعند نيتشه أن من الشجاعة أن نقول "نعم" وبدون تحفظ- لكل المشاكل، لكل غرائب الحياة.. وهذا "النعم" الأعلى، هذا "النعم" المسرور المقول للحياة، هذا "النعم" المليء بالحمية، الحافل بالاندفاع، لا يناظر فقط أعلى المواقف، بل وأيضاً أعمق فهم للأشياء. ذلك الذي تسنده وتؤيده الحقيقة والعلم.. ومن أجل التقدم بعيداً، وحسب قوتها، يكون التقدم نحو الحق.

د. العفة:

بوصفها فضيلة أساسية هي الاعتدال في تناول لذات الحواس. لأنها، في مدلولها العام، الشرط في كل فضيلة، فلولاها لصارت الفطنة مكرراً ودهاء، والشجاعة تجاوزاً للهدف، والعدالة نوعاً من الظلم، إنها تنظم الشهوات وتخضعها لحكم العقل. ومن أنواع العفة: الاعتدال في الطعام والشراب والمتعة الجنسية، والحياء والاحتشام مع الناس.

(١). عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص ١٧٨.

وأرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يقول: "كما أن التلميذ يجب أن يطيع تعاليم أستاذه، كذلك يجب على قوة الشهوة أن تتبع العقل. ولذا يجب في الاعتدال الرقيق بين الشهوة و (أحكام) العقل، كلاهما يهدف إلى الجمال الخلقى، وهكذا يشتهي المعتدل (أو العفيف) ما يجب عليه وعلى النحو الذي يجب عليه أن يشتهي، وهذا أيضاً هو ما يقضى العقل باشتهائه".

فالعفة تهدف إلى إخضاع الشهوات والغرائز لضوابط العقل، وتحارب ضد الانهماك في الشهوات، وتسعى إلى تنظيم السلوك الظاهر والسلوك الباطن للإنسان^(١).

هـ- الصدق والأمانة:

الصدق والأمانة يفهمان على معنى الاستعداد للإقرار بالحق والصدق في الأخبار عما يعتقد ويشر به حقاً دون أن يخدع غيره أو يخدع نفسه، وعلى الإخلاص فيما يفعل ويشعر به. وهي تضاد النفاق والرياء وكل ألوان الكذب وعدم الأمانة في القول أو الفعل.

إنها أكثر من مجرد الصدق Veracite لأن الصدق يستبعد الكذب فقط ولا يتجاوز ذلك، بينما Sincerite تضيف إلى فضيلة الصدق كمالاتاً إيجابية هو إخلاص المرء نحو نفسه، أعني بأمانته مع نفسه بحيث يعترف بنقائصه وذنوبه وأغلاطه. وإخلاصه نحو الآخرين أو أمانته مع الآخرين للإقرار بذلك عند اللزوم ولكي يكون في أقواله وأفعاله الخارجية متسقاً مع أحواله الباطنة.

إنها إذن الصدق مع الذات ومع الغير، والأمانة مع الذات ومع الغير، وأن يكون ظاهر المرء مثل باطنه، وأقواله معبرة عن حقيقة شعوره واعتقاده. إنها ضد: النفاق، والتظاهر بعواطف وأفكار ومقاصد لا توجد حقاً في داخل النفس. ولها، مثلما لكل فضيلة، طرفاً إفراطاً وتفریطاً: فالإفراط يكون بالصراحة

(١). عبدالرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص ١٨١. وقارن توفيق: فلسفة الأخلاق،

ص ٨٦. وكذلك مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وحكام الإسلام، ص ٤١.

الجارحة لمشاعر الآخرين. الفاضحة لمعايهم بقسوة، ومن هنا قيل: "ما كل حقيقة بواجب أن تقال" والتفريط يكون بالمبالغة في التحوط والتحفظ وإلتواء أساليب التعبير، مما يؤدي إلى النفاق أو إلى السذاجة والحماقة.

هذه الفضيلة تعنى الشجاعة فى أن يكون المرء أميناً مع نفسه ومع الناس، صادقاً مع نفسه ومع الآخرين، وتواكفها العدالة لأنها تعطى -بالقول- لكل ذى حق حقه. "وهى ترفو فى الإنسان تمزق الضمير، ذلك أنها تعيد نوعاً من البراءة، براءة البالغين الواعين إنها إذن فى منتصف الطريق بين الشعور الكاذب. وهى نصف شعور بانس، وبين الشعور التام. وهو لا شعور مسترد. إنها الانتقال من الخليط إلى الصافى، من الشعور الشقى إلى الشعور السعيد، ومن الكذب إلى البراءة"^(١).

وفضيلة الصدق والأمانة هى حضور الأنا فى مسئولية. "وتم صدق عند الأنانى والمجرم هو إعراف ساخر بما يسعى للحصول عليه، لكن هذا الصدق محتوم عليه بالفشل، لأنه لا يمكن أن يعترف لنفسه بأنه يخون القيمة. ولهذا يجب أن نعرف الصدق ليس فقط بما يكون عليه الأنا، بل وأيضاً بما يسعى لأن يصيره. إن الصدق هو -من ناحية- صراحة: فالتحديدات التى تكشف عن الأنا تظهره كما هو، إنها شفافة، ومن ناحية أخرى فإن الصدق إخلاص لأن الأنا يجد فى نفسه المحبة التى بها يتحد مع القيمة التى ينشد خدمتها. والخلاصة أن الصدق هو قيمة الأنا فى حالة المحض، لكننا لا نصل، فى الواقع، إلا إلى درجة ما من الصدق، هى العلاقة بين ما يعرفه الأنا عن حقيقة نفسه العقلية وبين ما يعرفه عن قيمته، حتى أن الصدق يكون دائماً إعرافاً بنقص الذات والمشاركة مع قيم ما. وبالصورة الأولى فإن الصدق هو روح الشعور بالذنب، وبالصورة الثانية هو روح الإحسان. ولو كان الصدق كاملاً، لإتحد الأنا التجريدى والأنا القيمة فى الأنا المطلق، الأنا فى ذاته الحقيقى، ولن يكون فى

(١). ف. جنكلفتش: "بحث فى الفضائل" ج٢، ص٤٥٣، باريس، سنة ١٩٧٠.

الوسع التمييز بين الإرادة والتحليق وما دام الصدق يتحصل حين يتحد الأنا والقيمة، فإن أكبر جريمة ضد الصدق والأمانة، وأشد ما يفسدهما، هو الإهابة بأصفة القيم من أجل تبرير الأعمال الشريرة، كما يحدث حين يهاب بالاخلاص ابتغاء ضمن نجاح الخداع والمكر، وبالروح الوطنية إبتغاء خدمة الخيانة، وبالنظام ابتغاء فرض الاستعباد، وبالله لنصرة المصالح الشديدة الأنانية^(١).

هذه هي رؤية الفلسفة الحديثة للقيم الأخلاقية ويتضح منها أنها لم تزد فى تقرير هذه القيم عما قدمته الفلسفة اليونانية إلا بعض التفاصيل. والسؤال الآن: ما القيم الأخلاقية التى عنيت بها الوثائق الدولية لحقوق الإنسان؟

المبحث الثانى: القيم الأخلاقية فى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان

جاءت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان بمثابة رد فعل لما يعانیه الإنسان من ظلم واضطهاد وتشريد وقتل، وقد بلغت هذه المعاناة ذروتها خلال حربين عالميتين وقعتا فى جيل واحد، وذهب ضحيتها مئات الألوف، بل الملايين من البشر، ولم تكن الحروب وحدها هى مظهر ظلم الإنسان ومعاناته، وإنما كانت هناك شكال أخرى من الظلم وضروب من الاضطهاد التى تضيع معها كرامة الإنسان وحريةته وتهدر بها حقوقه. وكأن ذلك من صنع الإنسان نفسه، فالإنسان هو الذى استرق أخاه الإنسان، وهو الذى فرق فى المعاملة بين الأبيض والأسود، وهو الذى شهر الإبادة والتصفية العنصرية إلى آخر أشكال الظلم التى يضيق عنها المقام. لكن الضمير الخير داخل بنى البشر لم يرتض أبداً عدوان الإنسان على أخيه، فعمل جاهداً لتقنين وسائل الحماية لإنسان من كل أشكال الظلم، وكان من نتائج هذا صدور "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ديسمبر سنة ١٩٤٨ وقد تضمن هذا البيان

(١). السابق، ص ١٨٨.

ثير من المبادئ التي تقر أو تحمي مجموعة كبيرة من حقوق وحريات
سان الأساسية.

بعد هذا الإعلان صدرت مجموعة من المواثيق الدولية التي لها قوة الإلزام،
ان من أشهرها الاتفاقية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية التي دخلت حيز
فيذ منذ ٢٣ مارس سنة ١٩٧٦، والاتفاقية الخاصة بالحقوق الاقتصادية
لاجتماعية والثقافية والتي بدأ تطبيقها منذ شهر يناير سنة ١٩٧٦^(١).

وليس من هدفنا الدخول في تفاصيل هذه المواثيق والاتفاقات الدولية-عالمية
مية- والظروف التي أنتجتها وكشفت عن ضرورتها. إنما نقصد فحسب إلى
رف على أهم القيم الأخلاقية التي عبرت عنها وتضمنتها هذه المواثيق. وهو
جملة فيما يلي:-

حرية الإنسان:

في مقدمة المبادئ الأخلاقية التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق
سان الاعتراف بالكرامة الإنسانية، وبالحقوق المتساوية لجميع البشر كأساس
وري لحرية الإنسان ففي ديباجة هذا الإعلان نقرأ: لما كان الاعتراف
رامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة
أساس الحرية والعدل والسلام في العالم... وكان غاية ما يرنو إليه عامة
ر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع
اقة.. فإن الجمعية العامة تتادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وتأكيدًا على قيمة الحرية جاءت المادة الأولى من هذا الإعلان تقول: "يولد
ع الناس أحرارًا متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميرًا،

وعليهم أن يعامل بعضهم بعضًا بروح الإخاء. وأكدت المادة الثانية من الإعلان هذه القيمة إذ نصت على أنه "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان"⁽¹⁾. وهكذا يكون التأكيد على حرية الإنسان في الإعلان العالمي سابقاً على تأكيد حقه في الحياة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن واضعي هذا الإعلان قد كانوا على وعي بأنه لا معنى للحياة بدون الحرية.

ب. قيمة الحياة وسلامة الإنسان:

من الطبيعي أنه لا معنى للنص على ضرورة أن تحفظ للإنسان حياته، لذلك ربط "الإعلان" بين حق الإنسان في الحياة وسلامته الشخصية، وحرية الكاملة وكرامته اللاتقة به كإنسان، فلا يتعرض جسده "للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الحاطة بالكرامة" كما أنه لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ولا يجوز القبض عليه أو حجزه أو نفيه تعسفاً، وكذا لا يجوز التدخل التعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو العدوان على شرفه وسمعته أو مصالحه الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني، أو تجريدته من ممتلكاته تعسفاً. ولا شك أن قيمة الحياة وحق كل إنسان فيها لن يكون لها معنى إلا في إطار هذه الشروط والمواصفات.

ج. العدل والمساواة:

إذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يهمل فضيلة العدل والمساواة فإنه مع ذلك يلاحظ عليه أنه لم يعط هذه الفضيلة الأخلاقية أو الحق الإنساني ما يستحقه بحسب جوانبه المتعددة، وقد كانت الفلسفة أوسع صدرًا وأكثر احتفاءً

(1). للرجوع إلى نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنظر الدكتور القطب محمد القطب: الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٦٠٥ وما بعدها.

بهذه الفضيلة فعالجتها من كثير من جوانبها كما سبق بيان ذلك. وإذا راجعنا نصوص هذا الإعلان فيما يتعلق بالعدل والمساواة فإننا نراها قد ركزت على الجانب القانوني منها فقط، ففي المادة السادسة يقرر الإعلان أنه "لكل إنسان أينما وجد الحق بأن يعترف بشخصيته القانونية" وفي المادة السابعة نقرأ "كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة". وفي المادة العاشرة يقرر "الإعلان" أنه: "لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً".

كل هذه النصوص تدلنا على صحة ما قدمنا وهو أن هذا "الإعلان" قد ركز -فيما يتعلق بالعدل والمساواة- على الجانب القانوني وأهمل بقية الجوانب التي كشفت عنها الفلسفة بطريقة أفضل، وفصلها الإسلام وحددها- كما سنرى- بطريقة لا نظير لها.

د. التسامح:

لم يرد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا اللفظ "التسامح" إلا في عبارة واحدة سوف تأتي الإشارة إليها، وإنما ورد ما يفيد معناه من رفض التعصب للجنس أو اللون أو الدين أو نحو ذلك من أشكال العنصرية. ففي المادة الثانية من مواد "الإعلان" وهي الخاصة بحق كل إنسان في التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه، ويوصف هذا الحق بأنه مكفول لكل إنسان دون تمييز ثم لأشكال هذا التمييز بما ينشأ بسبب "العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد

أو أي وضع آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء"^(١).

أما تعبير "الإعلان" عن قيمة التسامح بهذا اللفظ، فقد جاء في البند الثاني من بنود المادة السادسة والعشرين في عبارة مقتضبة تشير إلى ضرورة أن تهدف التربية إلى "تممية التفاهم والتسامح والصدقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية والدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام"^(٢).

هـ. العلم والتعلم:

في المادة السادسة والعشرين من مواد الإعلان نص على أهمية العلم وإنتشاره وجعله متاحًا لكل إنسان دون تمييز. فالبند الأول من بنود هذه المادة ينص على أنه "لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية، على الأمل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزاميًا، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع، وعلى أساس الكفاءة"^(٣).

وفضلاً عن هذه القيم أو الحقوق تضمن "الإعلان" حديثاً مقتضباً عن حق العمل وعن بعض أشكال الضمان -ولا أقول التكافل- الاجتماعي، كما تضمن إشارات إلى حق الزواج والطفولة والأمومة والأسرة بلغة أقرب إلى الإنشاء منها إلى التأصيل والتحديد، وسوف نوضح ذلك بشكل أكثر تفصيلاً عند المقارنة بين ما جاء به الإسلام من قيم وحقوق وما طالعنا به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(1). راجع نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في كتاب "الإسلام وحقوق الإنسان.."،

للدكتور: القطب محمد القطب، ص ٦٠٩.

(2). السابق ص ٦١٠.

(3). السابق نفس الموضع.

أولاً: القيم الأخلاقية في الإسلام:

١. الأخلاق ومكانتها في الإسلام:

مما لا شك فيه أن الإنسان عبر تاريخه الطويل على هذه الأرض لم يعرف ديناً سماوياً أو وضعياً - يرفع الأخلاق إلى المنزلة التي رفعها إليها الإسلام، فالإسلام في جوهره دعوة إلى الخير لذات الخير، ودعوة إلى مكارم الأخلاق لأنها كذلك، وهو في نفس الوقت دعوة إلى اجتناب الشر بشتى أشكاله لأنه شر ينبغي أن يترفع المسلم عن اقترافه.

ومن الممكن أن نسوق بعض الأدلة على تلك المكانة العالية للقيم والفضائل الأخلاقية في الإسلام فيما يلي:

أولاً: أن الأخلاق الفاضلة تمثل الروح الذي يسرى في كل جوانب الدين الإسلامي، عقيدته وشريعته، عباداته ومعاملاته، وأنظمته المتعددة، سياسية واجتماعية واقتصادية، فالإيمان - وهو رأس العقيدة الإسلامية - لا يكتمل إذا لم يكن محاطاً بسياج محكم من القيم الأخلاقية، ولذلك يكثر في القرآن الكريم الربط بين الإيمان والعمل الصالح، والربط بينهما وبين حب الله تعالى وحسن ثوابه لعباده ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾^(١)، ﴿وأدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها بائناً ربهم تحيتهم فيها سلام﴾^(٢)، ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب، الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب﴾^(٣)، ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾^(٤). ومغزى هذه الآيات الكريمات وكثير غيرها في كتاب الله

(١). البقرة: ٨٢

(٢). إبراهيم: ٢٣.

(٣). الرعد: ٢٨، ٢٩.

(٤). الكهف: ٣٠، ٣١ وقرأ في نفس السورة الآيات ١٠٧، ١٠٨.

عز وجل أن الإيمان - وهو رأس العقيدة - لا يكتمل دون التحلي بالقيم والفضائل الأخلاقية.

يؤكد ذلك من جانب آخر ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية مما يبين تمام الانفصال والانقطاع بين الإيمان وارتكاب الرذائل ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾، ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾^(١)، ﴿وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً، وذوي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً، وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم تعرضون... إلى قوله تعالى: ﴿أفتمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب...﴾^(٢).

أما ما ورد في السنة النبوية في هذا المعنى فكثير، وهي أحاديث صحيحة تنفي الإيمان، أو تنفي كمال الإيمان - عن يقاترون الرذائل والفواحش، ومن أمثلتها قوله صلى الله عليه وسلم " والله لا يؤمن - ذكرها ثلاثاً - قيل من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه"، وقوله صلى الله عليه وسلم: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ... الحديث" ثم قوله: " لا إيمان لمن لا أمانة له".

فإذا اتجهنا إلى العبادات رأينا الإسلام - قرأنا وسنة - يجعل الأخلاق الفاضلة شرطاً لصحتها وقبولها من جهة، ويجعل أداءها بذاته باعثاً على التحلي بمكارم الأخلاق، من جهة أخرى ففيما يتعلق بالصلاة نلتقي بقول الله عز وجل: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾^(٣) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من لم تنته صلواته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له". والأمر كذلك فيما يتصل بباقي

(1). النساء: ٩٢: ٩٣.

(2). البقرة: ٨٢ - ٨٥.

(3). العنكبوت: ٤٥.

الفرائض من صلاة وزكاة وصيام وحج، بل إن تنبيه الإسلام على أهمية الأخلاق يتعدى إلى المباحات، فإن من اعتدى عليه غيره -مثلاً- يباح له شرعاً أن يرد الاعتداء بمثله، لكن من يريد أن يرتفع إلى قمة السمو الأخلاقي عليه أن يؤثر العفو عن ظلمه، ويتجلى هذا التخيير في قول الله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم له خير للصابرين﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله...﴾^(٢).

وفيما يتعلق بالنظم الإسلامية نجد الإسلام يقيمها على أسس من الأخلاق والقيم الفاضلة، فالسياسة الإسلامية تقوم على قيم العدل والمساواة والشورى، ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾^(٣). ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾^(٤) ويخاطب القرآن الكريم الرسول الحاكم بقوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾^(٥) ويصف المسلمين بقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٦).

وهكذا لو تتبعنا سائر النظم الإسلامية لوجدنا القيم الأخلاقية حولها تمثل صمام أمان يحافظ على سلامة هذه النظم، ويجعلها قاعدة لصلاح الأمة ورفيها وازدهار حضارتها.

ثانياً: يدل على علو منزلة الأخلاق في الإسلام كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قصر مهمة بعثته على تتميم مكارم الأخلاق، ففي الحديث الصحيح يقول (ص): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، بل إن النبي (ص) قد سوى بين مفهوم

(1). النحل: ١٢٦.

(2). الشورى: ٤٠.

(3). النساء: ٥٨.

(4). النحل: ٩٠.

(5). آل عمران: ١٥٠.

(6). الشورى: ٣٨.

الدين وحسن الخلق وجعلها شيئاً واحداً، فقد روى أن رجلاً جاء إلى النبي (ص) بين يديه فقال: يا رسول الله ما الدين؟ قال: حسن الخلق، وكذلك قال له حين جاءه من قبل شماله^(١).

ثالثاً: يدل على ذلك ويؤكدُه أيضاً ما روى من أحاديث صحيحة تدل على أن الله عز وجل -وهو الذي أنزل القرآن الكريم- هو سبحانه من ربي نبيه صلى الله عليه وسلم على مكارم الأخلاق كم في قوله (ص): "أدبني ربي فأحسن تأديبي" ومن هنا كانت تمثل السيدة عائشة رضی الله عنها خلقه (ص) بالقرآن في قولها حين سئلت عن ذلك: "كان خلقه القرآن" وفي رواية "كان صلى الله عليه وسلم قرآناً يمشى على الأرض".

فإذا أضفنا إلى ذلك كله وصايا النبي (ص) باتباع الفضائل الأخلاقية لتبين لنا إلى أي حد يعلى الإسلام من هذه الفضائل. ومن الصعب في هذا المقام أن نتحدث عن القيم الأخلاقية في الإسلام بالتفصيل الذي جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية، فهذا أمر لا يتسع له المقام، ويكفي أن نقرر هنا أن الإسلام لم يترك خصلة من خصال الخير إلا نبه إليها وحث على التماسك بها. ولم يترك خصلة من خصال الشر إلا نبه عليها وحث على اجتنابها، وقد جمع ذلك كله تحت فضيلتين "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كما بين ذلك قول الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾^(٢) وقول النبي (ص): "أمر بمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة....". وتحت هاتين الفضيلتين تأتي القيم الإسلامية مفصلة ومستوعبة إلى أبعد حدود الاستيعاب حتى لا نجد فعلاً من أفعال الإنسان أو قولاً من أقواله إلا وهو منصف تحت قيمة "الخير" أو تحت رذيلة "الشر" على نحو ما يبدو في مثل هذه الآيات

(1). عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق، دار الهانئ ٢٠٠٥، ص١٠. وفيه

تخریجاً للحديث الشريف.

(2). آل عمران: ١١٠.

الكريمة: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وأتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس، وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾^(١). ﴿قل تعالوا أتى ما حرم ربكم عليكم إلا تشركوا به شيئاً، وبالوالدين إحساناً، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هى أحسن حتى يبلغ أشده، وأوفوا الكيل والميزان بالقسط، لا تكلف نفساً إلا وسعها، وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى، وبعهد الله أوفوا، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون. وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾^(٢).

﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا أنه بما تعملون بصير. ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تتصرون. وأقم الصلاة طرف النهار وزلفاً من الليل، إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للناكرين، واصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾^(٣). ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً.... إلى قوله تعالى: ولا تقف ما ليس به علم، إن السمع والبصر كل أولئك كان عنه مسئول. ولا

(1). البقرة: ١٧٧

(2). الأنعام: ١٥١-١٥٣

(3). هود: ١١٢-١١٥

تمش في تمش في الأرض مرحا إنك لم تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً...﴿(١)﴾.

وإذا تركنا هذه الفضائل الأخلاقية العليا التي تقررت في هذه الآيات وهى كثيرة في القرآن الكريم - والسنة النبوية فإننا نلتقي مع فضائل أخرى تتعلق بما أطلق عليه بعض الفلاسفة فضيلة "العفة". لكن القرآن الكريم لم يتناول هذه الفضلية، تناول الفلاسفة، إذ لم يزيدوا على بيان أنها فضيلة تتعلق بقوة من قوى النفس وهى القوة الشهوانية. أما القرآن الكريم فقد تناوله بما تتطوى عليه من عفاف وحياء وحسن أدب واحتشام في القول والفعل والمأكل والملبس وغير ذلك من التفاصيل التي تتصوى تحتها.

فمن العفاف والحياء ألا يدخل إنسان بيت غيره إلا بعد الاستئذان ثم يأتي بعد ذلك السلام على أهل هذا البيت ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون. فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل ارجعوا فارجعوا هو أركى لكم﴾^(٢). ويدخل في هذه الفضيلة غض البصر وحفظ الفرج من الطرفين الذكر والأنثى ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحافظوا فروجهم... وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها...﴾^(٣). ومما يدخل تحت العفاف والحياء كذلك الاحتشام في الملابس ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن..... إلى قوله تعالى: وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾. فأى فلسفة بشرية تناولت قيمة واحدة من القيم الأخلاقية مثل هذا التناول القرآني مع ضيق المقام عن ذكر كل ما ورد عنها في القرآن من تفاصيل في سورة

(1). الإسراء: ٢٣ - ٣٨.

(2). النور: ٢٧ - ٢٨.

(3). النور: ٣٠ - ٣١.

النساء والنور والأحزاب والطلاق وفي مواضع أخرى غيرها. إنه حقًا "تنزيل من حكيم حميد"، وإنه ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ إِنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾⁽¹⁾.

٢. القيم بين الإسلام والفلسفة ووثائق حقوق الإنسان:

يطيب لبعض الباحثين أن يتحدثوا عن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان باعتبارها طفرة حضارية أكدت كرامة الإنسان وحقه في الحياة الحرة الآمنة المستقلة، ونسى هؤلاء -وبعضهم من المسلمين- أو تناسوا أن الإسلام قد أقر هذه الحقوق وأكدها بشكل أكثر استيعابًا وشمولًا مما تضمنته مواثيق حقوق الإنسان، وأن المسلمين قد عرفوا هذه الحقوق ومارسوها على أسمى ما تكون المعرفة والممارسة منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنًا.

من هنا تأتي أهمية المقارنة بين القيم والمبادئ الأخلاقية والحقوق الإنسانية كما عرفت في الفلسفات المختلفة، وكما تقرر في المواثيق الدولية من جهة وبين ما جاء به الإسلام من هذه القيم والحقوق من جهة أخرى. ولا شك أن هذه المقارنة من الأهمية والسعة بحيث تحتاج إلى بحث مستقل، وحيث أن المقام لا يسمح في بحث كهذا لعرض تفاصيل هذه المقارنة فإننا نوجزها في الوجوه التالية:

الوجه الأول:

أن القيم التي تضمنتها الفلسفات الأخلاقية، وكذا ما تضمنته منها وثائق حقوق الإنسان تعتبر محدودة جدًا إذا قيست بما جاء به الإسلام. فالفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو قد ركزوا -كما رأينا من قبل- على قيم الشجاعة والعفة والحكمة، وربطوا بين كل منها وإحدى قوى النفس، فالحكمة فضيلة القوة العاقلة من النفس، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية. وحين

(1). الإسراء: ٩

تتحقق للنفس هذه الفضائل الثلاث يتحقق لها التاسب والنظام فينتج عن ذلك فضيلة رابعة هي العدالة^(١).

وقد زاد الفلاسفة المحدثون قيماً أخرى هي: التسامح والصدق والأمانة، والمحبة والإحسان^(٢). ومعظم هذه القيم قد احتلت مكاناً في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، لكنها مع ذلك ظلت في الحالتين -الفلسفة الأخلاقية ومواثيق حقوق الإنسان- قاصرة عن الوفاء بمتطلبات النفس الإنسانية، وتعاملت معها من جانب وقصرت في جوانب.

أما في حالة الإسلام فإن شريعته الأخلاقية قد جاءت من لدن خالق الإنسان سبحانه وتعالى، وهو العالم بكل خفايا النفس الإنسانية وعللها وأسباب صلاحها، لأنه خالقها ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾^(٣).

من أجل ذلك جاءت القيم الإسلامية متنصقة بالشمول والاستيعاب لكل أحوال النفس الإنسانية، وفي مختلف الظروف التي تكون فيها. وقد رأينا من قبل مثال ذلك عند الحديث عن فضيلة "العفة" وتبيننا أنها شملت جوانب وأحوالاً كثيرة للإنسان يعز على أي فكر بشري احصاءها.

ويمكننا أن نجد ذلك الفارق أيضاً في حديث الإسلام عن قيمة العدل حيث فرع الحديث فيه إلى عدل الإنسان مع نفسه، ومع جيرانه، ومع والدته، ومع أبنائه وزوجاته وشركائه، ومع مجتمعه بل ومع أعدائه، وحتى مع الحيوان الأعجم، ثم فرع الحديث فيه من جهة أخرى إلى العدل السياسي، عدل الحكام مع المحكومين والتسوية بينهم في الحقوق والواجبات، والعدل القضائي، والعدل الاجتماعي بكافة أشكاله وكذلك فرع الإسلام الحديث عن العدل إلى الكلام عن نقيض العدل وهو الظلم بشتى أشكاله فبين أن الله سبحانه لا يحب الظلم ولا

(1). مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، ص ٣٩ وما بعدها.

(2). عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص ١٦٥ وما بعدها.

(3). الملك: ١٤.

يرضاه لعباده وأنه جرم الظلم عن نفسه ونهى عنه جميع خلقه⁽¹⁾. وكل هذه التفاصيل التفاصيل التي أوردتها الإسلام لواحدة فقط من القيم الأخلاقية لها في القرآن الكريم والسنة النبوية أدلتها الواضحة التي يضيق المقام عن ذكرها. وحسبنا أن نشير هنا إلى أن ما كتبه الفلاسفة الأخلاقيون، وما سطره فلاسفة السياسة في موثيق حقوق الإنسان لا يعدل ما تضمن تراث المسلمين وما كتبه علماءهم حول فضيلة واحدة من الفضائل الأخلاقية.

الوجه الثاني:

وفضلاً عن اتساع مجال القيم في الإسلام وشمولها لكل فعل من أفعال الخير، فإنها تختلف كذلك عما قدمته المختلفة والمواثيق الدولية من حيث ثباتها واطرادها وقابليتها من كل عقل سوى لم تشوه فطرته الأهواء الذاتية والأغراض والمصالح الشخصية أما الفكر البشري فهو بطبيعته قابل للتطور والتغيير كما أنه قابل للاختلاف حول مضمونه، بل أن الاختلاف حوله قد يكون هو القاعدة وتاريخ الفلاسفة شاهد على ذلك وقد رأينا -كما سبق- كيف كان الخلاف بين الفلاسفة حول القيم الأخلاقية فمن قائل بثبات هذه القيم واطلاقها، من قائل بنسبيتها وتغييرها كما يتجلى في الخلاف المشهور بين أنصار الفلسفة المثالية وأصحاب المذاهب الواقعية وحتى داخل الاتجاه الفلسفي الواحد يبرز الخلاف حول المبدأ الأخلاقي ومصدره كما رأينا من قبل.

وفيما يتعلق بمواثيق حقوق الإنسان فإنها -كفكر بشري- تعرضت للخلاف حولها فتعصب البعض لاعطاء الأهمية والأولوية للحقوق السياسية ورأي آخرون الأولوية للحقوق الاقتصادية، بخلاف موقف الإسلام الثابت من جميع القيم والحقوق الإنسانية⁽²⁾.

(1). لمزيد من التفصيل يرجع إلى محمد عبدالله دراز: "دستور الأخلاق في القرآن".

(2). صبحى عبده سعيد: الإسلام وحقوق الإنسان، مطبعة جامعة القاهرة، ١٤١٥هـ،

ص ٦ وما بعدها.

الوجه الثالث:

إن القيم أقرها الإسلام وقررها ليست منحة من حاكم ولا من منظمة وطنية أو اقليمية أو عالمية وإنما هي حقوق أزلية فرضتها الإرادة الإلهية فرضاً كجزء لا يتجزأ من نعمة الله على الإنسان حين خلقه فى أحسن صورة وأكمل تكوين ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾^(١).

أما القيم والحقوق الإنسانية المضمنة فى الوثائق الدولية والاقليمية فهى جهد بشرى سبقته معاناة إنسانية لا يحصرها الوصف من قتل وتشريد واذلال للإنسان كما جاء بعضها كمنة من "منظمة أو حكومة أو حاكم فرد على الإنسان بعد ماطلات قد تجر فى معظم الأحيان إلى مظاهرات وربما إلى ثورات فيجد الحاكم أو الحكومة أو المنظمة أنها مضطرة فى مواجهتها للرضوخ لمطالب الشعوب فتمن عليها بإعلان ورقي حقوقاً لا تجد النور فى غالب الأحيان"^(٢). لهذا كان لفارق كبيراً بين هذه الحقوق وبين ما قرره الإسلام الذى هو تشريع من الله سبحانه الخالق لإنسان والمحيط علماً بكل ما يحتاج إليه هذا المخلوق فى مسيرة حياته على هذه الأرض.

الوجه الرابع:

إن القيم والحقوق الإنسانية التى توصل إليها الإنسان بعقله والتي كتب عنها الفلاسفة الأخلاقيون وفلاسفة السياسة والمصلحون تعتبر قيماً علياً لا يصح لعاقل أن ينكر سموها وأهميتها ومع ذلك فإنها حين تقارن بقيم الإسلام يظهر هزالها لسبب بسيط وواضح للجميع وهو أنها لا تملك ضمانات تطبيقها على واقع الإنسان.

فبالرغم من "عشرات الإعلانات والموثيق الدولية التي صدرت على امتداد السنوات التي مرت منذ صدور الإعلان العالمي وحتى الآن.... إلا أن ذلك كله

(١). التين: ٣

(٢). فيصل شطناوي: حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، ص ٢٩.

لم يمنع وقوع الاعتداء على حقوق الإنسان فالمشاهد من الواقع المتردي لحقوق الإنسان أن هناك وفي شتى بقاع الأرض... إنتهاكات صارخة تقع جهاراً على هذه الحقوق..^(١). ولا أظننا بحاجة إلى التذليل على هذه الحقيقة، ففي واقعنا العربي الإسلامي المعاصر من هذه الانتهاكات ما لا يحتاج إلى برهان وهو ما يدل دلالة واضحة على أن هذه القيم والحقوق لا تتوفر لها ضمانات التطبيق على الواقع الإنساني من جهة كما أنها من جهة أخرى- تحولت إلى أداة تستخدمها القوى الكبرى قوى البغى والعدوان لتحقيق أطماعها وأهدافها في استغلال الشعوب والسيطرة عليها والتحكم في ثروتها ومصائرها.

يكفى أن نشير هنا إلى أنه تحت شعار الحفاظ على الأمن والسلام العالمين، قد تم تدمير العراق شعباً وأرضاً وهوية وحضارة على مسمع العالم كله وهو العالم الذى لا يمل من وصف نفسه باسم "العالم المتحضر". وقد عجزت قيم الفلسفة الأخلاقية وقيم حقوق الإنسان -وفي مقدمتها في الجانبين- قيمة "العدل" عجزت عن حماية شعب العراق من هذا الظلم الذى فاق ظلم "التتار". ولذا كان صحيحاً تماماً قول أحد الباحثين "إن قضية حقوق الإنسان انطبق عليها في طثير من الأحيان القول المأثور عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه بأنها "كلمة حق أريد بها باطل"^(٢).

وبعد فإن باب المقارنة بين الجانبين -قيم الإسلام وقيم الفلسفة وحقوق الإنسان- ما زالت تحتاج إلى الكثير لا سيما عن شكل الخطاب الإسلامي ومنهجه في تقرير القيمة الأخلاقية وتبريرها بما يقنع عقل المخاطب ويرضى نفسه ووجدانه وكذلك طبيعة اللغة التي استخدمت في هذا الخطاب إضافة إلى أن قيم الإسلام قد تجسدت في نموذج واقعي حي عاشه المسلمون في العصور الأولى من تاريخ الإسلام

(١). صبحى عبده سعيد: الإسلام وحقوق الإنسان، ص ٩

(٢). فيصل شطناوي: حقوق الإنسان والقانون الدولي الإسلامي، ص ١١.

الخاتمة:

تناول هذا البحث بالتفصيل مجموعة القيم التي قررتهاها فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية التي وضعت نصوص الوثائق الخاصة بحقوق الإنسان، ثم قارن البحث بين هذه القيم والقيم التي جاء بها الإسلام ليخرج من هذه المقارنة بالوجوه التي تتميز بها القيم الإسلامية عما جاءت به الفلسفة وموثيق حقوق الإنسان، وانتهى البحث من ذلك إلى عدد من النتائج التي يمكن إيجازها فيما يلي:-

أولاً: إن فاعلية القيم الفلسفية والحقوقية وتأثيرها في إسعاد الإنسان تعتبر - برغم أهميتها- محدودة، لأنها فكر طائفة محدودة لم تتأصل في أعماق الإنسان كفرد، ولم تتعمق في وعى الجمهور من الشعوب، ذلك الوعي الذي ينفر في مجمله من الفلسفة بشقيها الأخلاقي والسياسي.

ثانياً: إن هذه القيم لا تعدو مجرد كلمات سطرت في بطون الكتب والمواثيق الدولية، ولا تمتلك من القوة العاطفية والوجدانية ما يدفع الإنسان إلى الحرص عليها، والتمسك بها، بخلاف القيم التي جاء بها الإسلام في لغة سهلة بسيطة يمكن أن يفهمها الفرد العادى، فضلاً عن أنها تخاطب العقل والوجدان ومجموع طاقات الإنسان النفسية والعقلية، وهو الأمر الذي يمنحها قوة التأثير والإقناع.

ثالثاً: أن القيم الأخلاقية في الفلسفة وفي نصوص حقوق الإنسان قد صيغت بشكل تقريرى مجرد عن البواعث والمبررات التفصيلية التي تكشف عن جانب المصلحة الإنسانية في العمل بها.

رابعاً: أن هذه القيم وتلك الحقوق هي نتاج فكر بشرى يرد عليه ما يرد على فكر بشرى الخلاف والتناقض والقبول والرفض والاستحسان والاستهجان وتاريخ الفكر الإنسانى شاهد على ذلك منذ أقدم عصوره، وحتى يومنا هذا. فالخلاف حول هذه القيم وتلك الحقوق بين فلاسفتها أنفسهم يضعف دون شك من التحمس لها والحفاظ عليها، ولذلك تقع المخالفة لها في الكثير من الأحيان، والتاريخ

المعاصر -فضلاً عن السابق- يسجل الكثير من المخالفات لمبادئ وقيم حقوق الإنسان حتى من أولئك الذين يزعمون أنهم هم حماةها. أما قيم الدين فهي محل اتفاق جميع المؤمنين بهذا الدين، وكل واحد منهم يملك الاستعداد للتضحية بنفسه من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل، وهذا راجع بالطبع إلى قوة الإيمان بالله تعالى، والإيمان بأن الله سبحانه مطلع علينا وعلى كل أفعالنا وأقوالنا ومحاسبتنا عليها، ومجازينا ثواباً أو عقاباً.

والحمد لله رب العالمين،،،

* * * * *

المناهج الاجتماعية في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة

د. أحمد محمد جاد^(*)

تمهيد:

تتميز المناهج الاجتماعية في دراسة الدين عن المناهج الأخرى التي تقوم على دراسته، بأن هذه المناهج تركز على التفاعل المتبادل بين الدين والمجتمع، والافتراض الأساسي لوجهة نظر علم الاجتماع يتمثل في التركيز على البنية الاجتماعية، وعلى بناء الخبرة الإنسانية والثقافة التي تشمل الدين. والموضوعات والممارسات والمعرفة والمؤسسات والأنظمة في العالم الاجتماعي ينظر إليها عند علماء الاجتماع على أساس أنها منتج للتفاعل الإنساني المتبادل والأنظمة أو المؤسسات الاجتماعية، والدين أحد صور النظام الاجتماعي، كما أن الآلهة والشعائر والقيم والاعتقاد الديني والسلوك، هذه تصبح لدى علماء الاجتماع موضوعًا لقوى أخرى أكثر قوة في العالم الاجتماعي، وهنا يفحص علماء الاجتماع الممارسات الدينية للتدليل على صلاتها المتبادلة بالمؤسسات والبنى والأيدولوجيات والطبقة والجماعة المتميزة التي يتكون منها المجتمع⁽¹⁾.

ويؤكد الباحثون في علم الاجتماع على أن دراسة الظاهرة الدينية في غاية الأهمية، وذلك لأهمية الدين في فهم المجتمع الإنساني، وفي الحقيقة فإن الدراسة الاجتماعية للدين، هي جزء من الدراسة الاجتماعية لتطورات وتحولات الوعي

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ورئيس قسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد.

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", Edited by Peter Connolly, Continuum, London, 2004, p, 193.

الإنساني، وذلك مهم اليوم أكثر من أي وقت مضى^(١).

ومن المعروف أن المقاربة الاجتماعية في دراسة الدين، قد تجذرت في عقلانية القرن التاسع عشر أو الوضعية التي وضعت الدين موضع النقاش والتساؤل، ورفضت الأفكار الدينية على أساس أنها وهم أو أخدوعة وغير عقلانية، وقيمة في المجتمع الحديث، الذي يكون فيه العلم أسلوبًا لفهم الحقيقة المهيمنة، على حين أن الأفكار الدينية سوف تضر وتوت في وجه المفاهيم الفائقة للعلم وتفسيراته، ولقد فهم هؤلاء المفكرون الدين باعتباره ظاهرة طبيعية، يجب دراستها دراسة علمية موضوعية، وتفسر مثل أي ظاهرة طبيعية أخرى^(٢).

وعلى أية حال فإن علم الاجتماع الديني يفحص الدين هنا من خلال ثلاثة مجالات مختلفة:

١- الأول، وهو الأكثر أهمية في هذا الصدد، ما يتصل بنظريات الدين، وهذه النظريات تشترك مع بعضها في بعض النواحي منذ النظرية الوظيفية عند دوركهايم وفيرر، مركزة على الوجهات المختلفة للسلوك الاجتماعي الإنساني، والمجموعة الأولى من هذه النظريات وظيفية تنظر إلى الدين على أساس أنه مؤسسة اجتماعية، وجدت لتسد حاجات فردية أو اجتماعية.

٢- والثانية، تركز على دور الدين في علاقته بالمعنى وصلاحية الأنظمة المعرفية.

(1) See, Thomas F. O'Dea, "the Sociology of Religion Reconsidered" in "Sociological Analysis", Vol. 31, No. 3 (Autumn, 1970), pp. 145, J. Milton Yinger, " Present Status of the Sociology of Religion" in " The Journal of Religion", Vol. 31, No. 3 (Jul., 1951), p. 194, Prentiss L. Pemberton, " Sociology of Religion" in " Journal of Bible and Religion", Vol. 17, No. 1 (Jan., 1949), pp. 35-40.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, London and New York, 1995, p. 1.

٣- والأخيرة، نظرية الاختيار العقلاني، وتشمل العناصر الوظيفية، التي تركز على عمليات التغيير الاجتماعي في المكافأة والتكاليف على أنها أساس للدين والأشكال الأخرى للفعل الاجتماعي^(١). وهو ما سوف يتناوله هذا البحث في جانب من جوانبه على نحو مفصل.

ومن الملاحظ هنا أن بعض الدارسين يشيرون إلى مسألة الغياب التاريخي للدين من المجال الأساسي للعلوم الاجتماعية، وذلك على الرغم من أن دراسة الدين وتغيير وظيفته في المجتمعات الصناعية، كان العامل الأساسي في نشأة علم الاجتماع، على أساس أنه حقل أكاديمي منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى مرحلة متأخرة منه^(٢).

أيضاً فإن علماء الاجتماع يتجهون إلى دراسة الجماعية الدينية، على أساس أنها وحدات مصغرة للمجتمع، تلك التي يمكن للنماذج والعمليات الاجتماعية أن تقوم بملاحظتها، بسبب سمتها التي ترافق المجتمعات الدينية، مثل الملل والحركات الدينية الجديدة والأديرة. إن نقد المنظور الاجتماعي للدين يناقش ذلك التركيز على البناء الاجتماعي، والتفاعل المتبادل يفسد الإدراك الصحيح للطبيعة المتميزة لقوة الاعتقادات الدينية وطبيعتها المتميزة والشعائر، وعلى نحو خاص ما يتصل بمقولات التعالي وتقداسه، ومعظم علماء الاجتماع يسلمون بأن علم الاجتماع يحتوي في داخله على وجهة غير دينية^(٣).

والمقاربة الاجتماعية في دراسة الدين تتضمن مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع، ذلك أن معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يفهمون الدين على أنه مؤسسة

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, The Johns Hopkins University Press, 2003, p. 73..

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in 'Journal for the Scientific Study of Religion', Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002), pp. 386.

(3) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 193.

اجتماعية تطورت مرتبطة بتركيبها الاجتماعي، وبالتالي فإن الدين مثل أي شكل للمعرفة بناء اجتماعي، ويمكن أن يفهم فحسب في علاقته ببيئة المجتمع؛ وهذا يقتضي ضمناً أن الدين لا يجب أن يفهم باعتباره شيئاً ما فريداً فذاً، بمعنى أنه جوهرى وكوني ومعزول عن بيئته الاجتماعية المخصوصة، وبهذا المعنى فإن معظم علماء اجتماع الدين، يمكن لهم أن يتميزوا نظرياً عن علماء النفس الدينيين وعن الظاهريين الدينيين، الذين تأتي مناقشاتهم من فهم أكثر جوهرية. ومن هنا فإن المقاربة التركيبية تقترح أن الدين يجب أن يفهم باستخدام النظريات الملائمة للأنظمة الاجتماعية في الاعتقادات والممارسات، إضافة إلى علاقته بالمؤسسات الأخرى في الاعتقادات والممارسات⁽¹⁾. وهو ما سوف يتم تناوله على نحو تفصيلي في ثنايا هذا البحث من خلال المناهج الاجتماعية المختلفة في دراسة الدين.

ويركز Berger على ما يسميه بمنهجية الإلحاد، وهذه المقاربة تنظر إلى الدين على افتراض أنه منتج إنساني، ويمكن أن يفسر بنفس أنواع التفسيرات التي تقدم للأشكال الاجتماعية الأخرى، والسلوك الفردي، وذلك من خلال استخدام العلوم الاجتماعية المناسبة⁽²⁾.

وتلك هي المقاربة المنهجية الثانية، والتي يشترك فيها معظم علماء الاجتماع، وهي المقاربة الإلحادية أو اللأدرية الشكية، وهذا المنهج يشير إلى أنه من أجل التحليل الاجتماعي فإن أي إدعاء بخصوص المنزلة الإلهية أو فوق الطبيعية للدين أو الموضوعات الدينية يجب أن يوضع جانباً، وأن الأصل الاجتماعي أو الإنساني هو الذي يجب التأكيد عليه. إن هذا الإدعاء الذي صنعه المؤمنون أنفسهم حول منزلة دينهم أو موضوعاتهم الدينية، يجب أن يفهم باعتباره معلومات يجب دراستها على

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 74.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.2.

الأخرى من أن تكون عبارة ذات سلطة حول طبيعة الموضوع الذي يكون تحت الدراسة، فالتحليل يجب عليه أن يؤكد أن موضوع الدراسة اجتماعي على الأخرى من أن يكون منتجاً إلهياً، فالدين يجب أن يفهم وأن يحلل في عبارات المقاربات المستخدمة في فهم أي مؤسسة إنسانية، وبعضهم يقرر أن منهجية الإلحاد عند العديد من علماء الاجتماع الدين على أنها إلحاد جوهري أساسي، وبالفعل فإن العديد من علماء الاجتماع لديهم نظرة عدائية تجاه الدين، ويستخدمون نماذج تطويرية مختلفة لبيان أن الدين مرحلة للفهم الإنساني، لا يمكن لها أن تقف أمام تحديات العلم والتحديث⁽¹⁾.

إن القيم الدينية والسلطة والسرديات والممارسات غالباً تستأصل من جذورها في المجتمعات المعاصرة مباشرة، لكي يحل محلها الرؤية الاجتماعية للنظام الاجتماعي، والانحراف بالتفسيرات الاجتماعية للسبب والمسبب في السلوك البشري والبناءات الاجتماعية لتوجهات وقوى المجتمع، والتي إما أن تكون مشجعة على الترفي الإنساني أو معوقة له. أيضاً فإن علم الاجتماع يفضح زيف النزعة المتصلة بالروايات الشعبية للعالم الاجتماعي، والتي تكون مدمرة خصوصاً عندما تستخدم في الدين، وفي حين ينسب التراث الديني الوجود التام والسكون في وسط المعاناة إلي النعمة الإلهية، فإن الممارسة الاجتماعية نوع لمنهجية الإلحاد في صلتها بالمتعالى⁽²⁾. وهنا يكون من الضروري فهم تطور المجتمع الإنساني وثقافته، وذلك من أجل فهم الطبيعة الإنسانية ذاتها، وبسبب أن الأفكار الدينية في المجتمعات السابقة أو الماضية، كانت على نحو شامل ممتد رؤية بالعالم بالكامل، ونظام القيم، ولم تكن مملكة خاصة مصاحبة في الوجود، بجوار المفاهيم الأرضية الدنيوية على النحو

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 74.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 194.

الموجود في حالة العالم المعاصر، وعلى النحو الذي أشار إليه ماكس فيبر من المجتمعات الماضية أو السابقة كانت تعيش في حديقة السحر، على حين أن المجتمع الحديث يشاهد عبر عالم محرر من السحر⁽¹⁾.

وبدلاً من السؤال: هل الله تعالى موجود؟ فإن المقاربات الاجتماعية للسلوك الديني، مع مثل هذه الأسئلة تتبع ما يلي: ما هي سمات الاعتقاد الديني أو الشعيرة الدينية التي تقوي في الظروف الحياتية المخصصة، وتقوم بتقديم الدعم، ولماذا؟ وما هي العلاقة بين البيئة الاجتماعية والاعتقادات حول الله تعالى أو الآلهة؟ وما هو التأثير الذي تقوم به التفسيرات الدينية للمعاناة على المحاولات الاجتماعية لتحسين المعاناة؟ إن عالم الاجتماع بوصفه عالم اجتماع لا يجعل محور اهتمامه الموجودات المتعالية وراء العالم التجريبي، ولكنه على الأحرى يركز على العمليات الجوهرية الملازمة والتي يكون بها المتعالي منظماً للسلوك الإنساني⁽²⁾.

إن النقد هنا يناقش التركيز الاجتماعي على التلازم الذاتي بالنسبة إلى استثناء المتعالي أو المنهجية الإلحادية التي تتضمن محاولة تنظيم المجتمع على أساس سام رفيع محددة له في النظرية الاجتماعية والعالم الاجتماعي. وعلى أية حال فإن الدراسة الاجتماعية للدين تركز الانتباه ليس فحسب على أن الاعتقادات الدينية والمجتمعات تعتمد على القوى الاجتماعية وعملياتها، ولكن أيضاً على القوى التوليدية للمؤسسة الدينية والعقيدة في العالم الاجتماعي، والتحديد المتميز لعوامل الحياة التي تمثلها المجتمعات الدينية، تلك التي تتمثل في المجتمعات البدائية والحديثة. وعلى نحو أبعد من ذلك فإن علماء الدين أو المتدينين أنفسهم في حال ازدياد، وعلماء الدين أنفسهم يتقون بالتفسيرات الاجتماعية، وشروح نشأة وسقوط النظم الدينية

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.2.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches", p, 194.

المختلفة في العالم الحديث، وكذلك العالم الحديث المتأخر والنحل الصغيرة والحركات الدينية الجديدة التي تبحث على نحو متزايد عن شرعية الحرية الدينية التي يمارسونها، استجابة للهجوم على تمامية واستقامة أنشطتهم⁽¹⁾.

وعلى أية فإنه من الملاحظ أنه قد حدث غياب للدراسة العلمية للدين في مجال العلوم الاجتماعية في القرن العشرين، سواء كان ذلك نتيجة للنزعة العلمانية أو الرؤية الوضعية التي أدخلت انحيازًا ضد الدين، سواء على مستوى البحث العلمي أو على مستوى الاهتمام به في أقسام العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية، على أساس أن الدين يتضمن التعالى، والحقائق غير الإمبريقية في حياة الناس، وغير علمي، وبالتالي فهم على أنه خارج مجال الموضوعية، ومن هنا نظر البعض إلى أن الدراسة العلمية للدين عبارة عن دراسة لنقيضين⁽²⁾.

وفيما يتصل بعلم الاجتماع في العالم العربي، فإنه يلاحظ أن عددًا كبيرًا من الدارسين تلقوا تدريبهم الأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد انعكس ذلك على تناولهم لقضايا علم الاجتماع في العالم العربي، وإن كانت هناك سمتهم الخاصة بهم في تناول مشكلات المجتمع العربي في العصر الحديث، وهناك في السنوات الأخيرة تركيزًا على الحركات الاجتماعية الإسلامية، وهناك نوعان من الدراسة الخاصة بعلم الاجتماع: من الداخل أو من الخارج، ومن الملاحظ أن دراسة علم الاجتماع كان تركيزها على الداخل، بمعنى أنها دراسة تقدم البصائر والمعاني الداخلية والأبعاد الذاتية، التي غالبًا ما تهمل عند من يقومون بدراسة العالم الإسلامي من الخارج اجتماعيًا، ومن هنا فهم أهليون أو فطريون محللون في الدراسة الاجتماعية، ومعنى ذلك أنهم يدرسون قضايا المجتمع الذي يعيشون فيه بأساليب

(1) Ibid, p, 194.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences', pp. 388.

تختلف عن تلك الأساليب التي يدرس بها الأوروبيون العالم الإسلامي، الذي يركزون فيه على دراسته من الخارج فحسب⁽¹⁾.

ومن الملاحظ هنا أن علم الاجتماع في العالم الإسلامي، قد اعتمد على علم الاجتماع الغربي اعتماداً كاملاً في المفاهيم والنماذج، وهو الأمر الذي دفع البعض إلى الدعوة إلى نزع النموذج الاستعماري عن علم الاجتماع. ومن المسائل المهمة هنا أن العديد من علماء الاجتماع في العالم الإسلامي، يتناولون في بحوثهم العلمية مسألة العمل على تأييد فكرة القومية العربية والوحدة العربية، ويؤكدون على الحاجة إلى علم اجتماع عربي، وأغلبهم يؤمنون بالعلمانية وبالنظرة العلمانية إلى علم الاجتماع، حتى عندما يحاولون تجاوز هذه النظرة الأخيرة، وهؤلاء يمثلون في الحقيقة أغلب علماء الاجتماع في العالم الإسلامي، ولكن هذا لا يعني غياب الاتجاه الآخر الذي يدعو إلى رفض أسس العلمانية، ويشير إلى ضرورة العودة إلى القيم الإسلامية، على أساس أن أي أساس نظري لا بد أن يعكس البيئة المحلية الأهلية، ومن هنا تأتي الدعوة إلى علم اجتماع عربي أو إسلامي، يركز على الجانب المحلي في أبعاده النظرية والمنهجية، وأوليات موضوعات الدراسة، وهو أمر ركز عليه علماء الاجتماع في إفريقيا وبلدان العالم الثالث، ومن الملاحظ هنا أيضاً أن هذا التركيز اعتمد على التكيف الأيديولوجي المفضل لدى هؤلاء⁽²⁾. وهو الأمر الذي سوف يتناوله هذا البحث بعد ذلك عند الحديث عن الإسلام في كتابات علماء الاجتماع العرب.

1- مفهوم الدين في علم الاجتماع الديني.

تتعدد التعريفات التي يقدمها علم الاجتماع الديني في الغرب للدين، وهذه

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, " Arab Sociology Today: A View From Within" in " Annual Review of Sociology", Vol. 12 (1986), p. 374..

(2) Ibid, p. 383.

التعريفات لا يتفق بعضها مع البعض الآخر، ومن هنا فإن بعض علماء الاجتماع يذهبون إلى القول بعدم تعريف الدين، على أساس أنه من الأفضل عدم محاولة تعريف ما يفحص في البداية، وإنما يكون ذلك بعد الفحص الشامل لموضوع الدين من جميع جهاته، وعلى سبيل المثال فإن ماكس فيبر يقلل في الجملة الافتتاحية في عمله الأساسي الكبير من أهمية تقديم تعريف للدين، موضحاً أن هذا يمكن فحسب في خاتمة دراساته. وهناك أيضاً الأنثروبولوجي S.F. Nadel في دراسته عن الاعتقادات الدينية والممارسات لدى شعب غرب أفريقيا، في تعليقه على أنه إذا كان عالم الأشياء محددًا، فإنه تبقى هناك منطقة غير محددة، ومن الصعب فيها إيجاد خط تقسيم بين ما هو ديني وما هو ليس كذلك، ومن هنا فهو يقترح القيام بوصف لكل الأشياء التي تحمل على الدين، وعدم ترك أي شيء منها خارجاً^(١).

وعلى أية حال فإن هناك الكثير من الارتباك والتشوش في مفهوم الدين، ويبدو أن هذا لم ينشأ من المناهج الاجتماعية عند علماء الاجتماع، ولكن من تصوراتهم المسبقة سلفاً عن التقاليد والأعراف اللاهوتية. ولقد حاول Alfred Bertholet أن يوضح أن التناقض أو الصراع حول مفهوم الدين، يعود إلى مقاربتين أو مدرستين متعارضتين في التفكير في طبيعة الدين: فهناك من يؤكد على أن الله تعالى جوهر موضوعي، وهناك من ينظر إلى الدين على أنه وجهة للحياة النفسية العقلية للإنسان. ولدى كل من هاتين المقاربتين على النحو الذي ينبغي ملاحظته تصورات مسبقة سلفاً: أفكار غير اجتماعية عن مفهوم الدين، وكل واحدة منهما ترتكز على أصول أخرى غير اجتماعية^(٢).

(1) See, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), pp. 754-755, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.11.

(2) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion' in 'the

وعند محاولة تعريف الدين في الثقافة الغربية، فإن هناك على نحو دائم شيئاً ما يولد في العقل، يتمثل في أن هؤلاء المفكرين لا يتجردون على نحو دائم من ميولهم النظرية وأغراضهم، وبعبارة أخرى فإن ما يفكر فيه هؤلاء المنظرون في تعريف الدين، غالباً ما يعتمد على التفسير المفضل لديهم، فهم لا يبحثون على نحو دائم إلى تبسيط تخوم عالم الفحص، ولكنهم يدخلون في التعريف بعض الأشياء التي تدعم تفسيراتهم النظرية⁽¹⁾.

ويحاول بعض الباحثين أن يحدد تعريف الدين من خلال مجموعة من المحددات أو الخصائص، والتي تهدف إلى تحديد السمات المميزة للدين، وذلك من خلال أثره في قيمة الخبرة الشخصية للباحث أو من خلال البسمات المحددة للظاهرة الدينية في الغرب، أو فحص المعلومات التي ينظر إليها على أنها دينية في الأنظمة الدينية المعروفة مثل المسيحية واليهودية والإسلام والهندوسية والبوذية، بالإضافة إلى القيام بفحص العديد من التعريفات التي قدمت للدين. وهناك أمر آخر يتصل بالدين أو بما هو ديني، فالدين لا يمكن أن يحدد بأي نوع من السلوك العلني أو بأي نظام محدد من الموضوعات، فجوهر الدين لا يمكن أن يوجد في أي نوع محدد من النظام أو المؤسسة أو الرمز أو البيئة أو الموضوع المادي، فالدين وجهة للكينونات على الأخرى من أن يكون كينونة في حقيقته، وهنا تأتي الإشارة إلى أن استخدام كلمة "ديني" أكثر دقة من استخدام كلمة "دين". وإضافة أيضاً إلى معيار التفكير أو الشعور أو الإرادة، فهناك من يركز على الاعتقاد، وهناك من يركز على المعرفة، وهناك من يركز على الشعور، وهناك أيضاً معيار الاستمداد مما هو نهائي والذي يعد

American Catholic Sociological Review, Vol. 12, No. 3 (Oct., 1951), pp. 148-149.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.12.

المصدر الأساسي للحياة، وهنا يأتي تعريف الدين من خلال الوظيفة التي يقوم بها، وكذلك معيار ما وراء البرهان الإمبريقي، وأهمية الأسمى والأعلى، وهذه السمات الثلاث الأخيرة جوهرية، وأخيرًا تأتي دراسة فئات التدين وأصنافه، وهذه الأمور كلها ضرورية في تحديد طبيعة الدين⁽¹⁾.

والشيء الغريب الذي يستدعي الانتباه هنا في المجال الاجتماعي لمفهوم الدين، أن هناك العديد من علماء الاجتماع الذين يتركون الله تعالى (أو الآلهة) بعيدًا عن تعريفهم للدين، ويجعلون الدين علاقة طبيعية محضة، على النحو الذي فعله الأب Murray: إن بدء الدين ونهايته مع الإنسان مفهوم باطل تمامًا للدين، وبالجملة فقد أشار الأستاذ Ellwood الذي كان ممثلًا لعدد من علماء الاجتماع إلى مفهومهم للدين، الذي لم يجدوا فيه مكانًا لله تعالى (أو الآلهة) في تعريفاتهم للدين⁽²⁾.

ولقد كان النقاش خلال القرن التاسع عشر بين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع على بعض المسائل المركزية التي تتضمن تعريف الدين، والمساهمة المبكرة هنا قدمها Edward Tylor الذي اقترح ما يمكن أن يسمى بالحد الأدنى في تعريف الدين: الاعتقاد في الموجودات الروحية، وهذا التعريف مرتبط بتفسيره لأصول التفكير في الدين، الذي يشير إلى الأرواحية: الاعتقاد بأن كل الأشياء عضوية وغير عضوية، تحتوي على نفس أو روح تعطيها سماتها المخصوصة وطبيعتها، ولقد كان هذا التعريف موضوعًا للنقد لدى أولئك الذين اعترضوا على تأكيد Tylor وغيره على الفكر والعقل في تفسير أصول الدين، والذين يعتقدون أن الانفعالات والعواطف توضع في قلب الدين، ولقد ركز Marett اعتراضه على التأكيد على "الموجودات"؛

(1) See, J. Paul Williams and Horace L. Friess, "The Nature of Religion" in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 2, No. 1 (Autumn, 1962), pp. 3-17..

(2) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 149.

بسبب أنه يعتقد أن جوهر الدين يوضع في خبرة الخفي أو السري والقوى السحرية، أو تلك القوى التي ترتبط بالعواطف العميقة والمتضاربة للخوف أو الرهبة تجاه شيء مقدس أو مكتنف بالأسرار: الخوف والاحترام. إنها خبرة قوة المفاهيم المسبقة للروح أو الألوهية. والآخرون أيضًا لم يكونوا سعداء بوجهة نظر تايلور في تعريف الدين، وتقريبًا في تركيزه على الاعتقادات، مشيرين إلى أنه تجاهل الممارسة، التي تكون أكثر أهمية من الاعتقادات، وشكل جوهر الدين. ولقد أشار دوركهايم على سبيل المثال إلى أن الاعتقاد في الموجودات الروحية، يستلزم الاعتقاد في الموجودات فوق الطبيعية، ولكن بعض أنظمة الاعتقاد التي تعرف على جهة العموم بأنها أديان، لا توجد فيها هذه المفاهيم، ولقد كانت النقطة المركزية لدى دوركهايم في تعريفه للدين هي التمييز بين المقدس والمدنس، فالدين على حد تعريفه نظام موحد للاعتقادات والممارسات تتصل بالأشياء المقدسة، والأشياء التي تكون ممنوعة أو محظورة، تلك الاعتقادات والممارسات التي تتوحد في مجتمع أخلاقي واحد، تدعى كنيسة، لكل أولئك الذين يلتزمون بالولاء لها⁽¹⁾، وعلى أية حال فإن مفهوم الدين عند دوركهايم يتحدد من خلال فكرة الطوطم عنده، والتي تعد الشكل الأكثر أولية عنده⁽²⁾. ومن الواضح هنا أن الذين يقبلون فكرة أن علم الاجتماع علم إمبريقي متميز عن الفلسفة الاجتماعية واللاهوت الاجتماعي مخيبيون للآمال في تلك المقاربة التي تم

(1) See, Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, p.12, p, 45-48, Charles A. Ellwood, "The Social Function of Religion" in "The American Journal of Sociology", Vol. 19, No. 3 (Nov., 1913), pp. 293, Robert R. Marett, "The Tabu-Mana formula as a minimum definition of religion" in *Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research* edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., (1973), pp, 258- 263, Marco Orrù and Amy Wang, "Durkheim, Religion, and Buddhism" in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 31, No. 1 (Mar., 1992), pp. 47-61

(2) See, Seth D. Kunin, *Religion The Modern Theories*, p. 16.

تناول الدين بها في كتابات عدد من علماء الاجتماع في هذا المجال، والسبب في ذلك موجود في مقاربتهم للموضوع - الذات، والأسلوب الذي يقمّون به فلسفتهم ولاهوتهم في علم الاجتماع لديهم، دون إدراك ضروري لهذا التمييز، فهؤلاء الكتاب يسمحون بإمكانية أن الدين ربما تكون له حقيقة أصول إلهية أو عناصر فوق طبيعية، تقودهم إلى تقرير اعتقاداتهم اللاهوتية والفلسفية، على أساس أنها حقائق اجتماعية مقبولة⁽¹⁾.

فهناك من الكتاب من يمزجون بين الحقائق وعقائدهم الشخصية في تعريفهم للدين: إن رد الفعل الأولي عادة عند التفكير في مصطلح الدين هو القوى التي تنسب إلى الآلهة أو إلى الموجودات فوق الطبيعية، وعلاقة الإنسان بمثل هذه القوى. أيضاً فإنه يتضمن أية معرفة للإنسان بالله تعالى أو الآلهة أو قوى فوق طبيعية أخرى، وأفعاله في الحصول على رضاهم أو تجنب عداوتهم، وتأثير هذه العلاقات المدركة على تحكم الإنسان في سلوكه باعتباره فرداً أو عضواً في جماعة⁽²⁾.

وهنا فإنه لدى صاحب هذه الواجهة فإن الدين يعتمد على الإنسان فحسب، وهناك القليل أو لا متسع أو مكان لما فوق الطبيعة، وذلك يكون لديه على المستوى الاجتماعي واللاهوتي، ولكن من الواضح أن الأسلوب الذي يسلكه علماء الاجتماع المعاصرين، يتمثل في إدخالهم عنوة لعقائدهم اللاهوتية في علم الاجتماع، وهذا ما يؤكد تعريف الدين: إن نتائج الدين من القوى العقلية والفكرية للإنسان⁽³⁾.

وفي تضمن الممارسة بالإضافة إلى الاعتقادات، والتأكيد على مجموع ذلك في التعريف يتضح أثر Robertson Smith عن أن الشعائر أولية بالنسبة للاعتقادات، التي هي أكثر قليلاً من عقلانية الممارسات، والتأكيد على الطبيعة الجمعية

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 149.

(2) Ibid, p. 150.

(3) Ibid, p. 150.

والاجتماعية لمثل هذه الشعائر، وهو ما يعرف بالسمة الاجتماعية البارزة للدين، والتي هي عند دوركهايم تميزه عن السحر، فالسحر ليس له كنيسة، على النحو الذي برهن عليه، وعلى الجملة فالدين شأن مجتمعي، وله كنيسة أو أبرشية تستلزمه⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإنه يركز على الممارسة أكثر من الاعتقاد، تلك الممارسة التي توجد على نحو أساسي في الاحتفالات والشعائر والطقوس، وليس في الاعتقادات. ولكي يفهم الدين فلا بد أولاً من تحليل ما يفعله الناس، وليس ما يؤمنون به، فالممارسة أولية والاعتقادات ثانوية، فالناس لا يهتمون كثيراً بالعقائد والمذاهب، ولكن بالشعائر. ومن هنا يجب على علماء الاجتماع أن يصرّفوا انتباههم إلى ما يفعل، وليس إلى ما يقال⁽²⁾.

إن موجز هذه النقاشات والتعريفات المبكرة، يوضح المشكلات المركزية الحادة في مسألة الاعتقادات ضد أو مقابل الممارسات، وتلك هي السمة المميزة للقوى والوجود الفائق للطبيعة والوجود الروحي، والمشكلة الأولى التعامل معها سهل، وذلك بالإشارة التي تتضمن أن كل واحد منهما أولى أو أكثر أهمية، بالإشارة إلى كل واحد منهما في التعريف، بدون تضمن أن أحدهما أكثر أهمية من الآخر أو سابق عليه. أما المشكلة الثانية فتبقى موضوعاً للصعوبة والجدال. إن مصطلحات مثل "المقدس" و "فوق الطبيعة" جاءت من البيئة الغربية، وليست ملائمة بسهولة لاعتقادات المجتمعات غير الغربية، بسبب انها تتضمن حدوداً ثقافية متنوعة، ولقد أوضح دوركهايم أن الدين يعمل مع المقدس، وهذا مفهوم كوني في المجتمع الإنساني يعارضه الأنثروبولوجيون، وعلى سبيل المثال فقد أوضح Goody إلى أنه لم يجد تمييزاً بين المقدس والمدنس عند شعب غرب إفريقيا الذي قام بدراسته، وبالمثل فقد

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.12-13.

(2) Ibid, p. 97.

أوضح أن التمييز يوجد غالبًا في ثقافة واحدة، ويعتقد أن ذلك أساسي، والحالي لا يوجد في الثقافات الأخرى، وهذا هو الذي تعلمه الأنثروبولوجيا⁽¹⁾.

وحينئذ فإن فكرة المقدس أو ما فوق الطبيعة، هي موجودة في عقل الملاحظ أو المراقب، وليس بالضرورة في عقل المؤمن أو الفاعل، وهذا التمييز ربما، مع ذلك، يكون مفيدًا في تحليل المعلومات التي يستخدمها الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع، والعمل على وصفها وتصنيفها. وعلى أية حال فهناك مشكلات حتى مع اعتباره تمييزًا تحليليًا، يتمركز في ذلك المعيار الذي يتميز به المقدس عن المدنس، ولقد تحدث دوركهايم عن الأشياء المرفوضة والممنوعة، والانتروبولوجيون يشيرون إلى أن ذلك لا يساعدهم في تمييز المقدس عن عالم المدنس في المجتمعات التي يدرسونها، فبينما يكون هناك شعوب ليس لها تصنيف للأشياء المرفوضة أو الممنوعة، وهذه الأشياء لا تبرز دائمًا على أنها ذات أهمية أو شأن في الاعتقادات الدينية والشعائر، ومن ناحية أخرى فإن هذه الأشياء التي لها أهمية جلية في الاعتقادات والشعائر، ربما لا تكون مرفوضة أو ممنوعة⁽²⁾.

أيضًا فإن دوركهايم تكلم عن المقدس باعتباره قوة مهيمنة من هذه الناحية، ولسوء الحظ فلا يقدم هذا معيارًا جديرًا بالثقة؛ بسبب ، وذلك في العديد من الأنظمة الدينية، أن الموضوعات والكينونات الدينية لا تستقبل هذه الوجهة، فالأوثان، والآلهة، والأرواح تمثل على أنها عقوبات ، لو لم تقدم المنفعة المرجوة منها، حتى في البيئة الكاثوليكية في شمال غرب إيطاليا على سبيل المثال فإن القديس الذي لا يستجيب

(1) See, Marco Orrù and Amy Wang, "Durkheim, Religion, and Buddhism" in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 31, No. 1 (Mar., 1992), pp. 47-61, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.13.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 18, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.13.

للعادة المطلوبة أو المرغوبة، بعد فترة ويكرر الصلاة، ربما يذكره مساعد الكاهن في القداس، وفي هذا الوضع ربما يستبدل بقديس آخر. وعلى أية حال فإن هذا المعيار ربما يكون كافيًا بصعوبة في تمييز المقدس عن المدنس، بسبب أن الكثير من الأشياء والأشخاص التي ليست بشيء فيما تقوم به من أنشطة دينية، ربما تكون مهيمنة من هذه الناحية، ومثل هذه المشكلات هي التي وضعها Goody في رفضه لمحاولة تعريف الدين في تعبيرات المقدس: إنه لا يوجد هناك شيء في عقل الملاحظ في النشاط الديني للفهم الكوني للإنسانية بوساطة العالم المقدس أي شيء آخر من تقسيمه للكون إلى عالم طبيعي وفوق طبيعي⁽¹⁾.

ولقد حاول آخرون التغلب على هذه الصعوبات باستخدام تعبيرات يظهر أنها أقل تحديدًا من الناحية الثقافية، فلقد حاول Spiro أن يعرف الدين على أنه مؤسسة مكونة من نماذج ثقافية للتفاعل مع المسلمة الثقافية الموجودة فوق الإنسانية، وهذا لا يقدم إجابة للنقد الذي قدمه Marett وآخرون لتايلور من أن بعض الأنظمة الدينية، ربما لا تهتم لما يعرف بالموجودات. وأيضًا فعلى الرغم من أنها تتضمن الفعل بالإضافة إلى الاعتقاد، في إشارة إلى التفاعل المتبادل بينهما، فإن هذا يفكر فيه على نحو أفضل باعتباره طريقة للفعل، وربما يكون هذا استثناء في البوذية في تفسيراتها وأشكالها الصوفية الهندوسية، والتي لا تتضمن التفاعل المتبادل مع بوذا أو مع أية آلهة. وأيضًا فهناك إشكالية أخرى في استخدام تعبير "فوق إنساني" على الأحرى أفضل من تعبير "فوق طبيعي أو روعي"، فالموجودات فوق الإنسانية على النحو الذي يشير إليه Spiro، وهي موجودات يعتقد أنها تملك قوى أعظم من الإنسان، وتستطيع أن تسبب الصحة والمرض له، أو يمكن أن تتأثر بالإنسان، والبوذية يشملها

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.13- 14, pp. 97-103, Marco Orrù and Amy Wang, "Durkheim, Religion, and Buddhism", pp. 47-61.

مثل هذا التعريف، على أساس أن بوذا يمكن النظر إليه على أنه فوق إنسان، لو أنه لم يكن فوق طبيعي^(١).

وعلى أية حال فإنه وفقاً للتفسير القانوني فقد حقق بوذا التتوير، على اعتبار أنه وجود مميز بالنسبة للذات، وهذا لا يمثل مشكلة بسبب أن معظم البوذيين لا يفكرون فيه باعتباره أسلوباً للممارسة، ولو أن هناك أقلية صغيرة ملحدة في فهمهم لطبيعة بوذا، التي يجب أن تكون مستثناة على أنهم ليسوا من اتباع الدين، فحينئذ يكون ذلك كذلك. إن النقطة النهائية عند Spiro أن معظم البوذيين يعتقدون أن كل الآلهة والأرواح والشياطين الموجودة لا تنكرهم البوذية. وعلى أساس أنه لا يوجد سبب ملزم لكي تكون كل أنظمة الاعتقاد في العالم مثل البوذية، على النحو الموجود في العقائد الرسمية، فإنه ينبغي استثناءها وفقاً لتعريف Spiro^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن الإجراء المرضي القول بأنها قد فهمت خطأ في طبيعة عقائدها أو أساليب الاعتقاد عند أولئك الذين يسمون بوذيين، ولكن هذا أقل من كاف في التفسير لأمرين:

الأول: إن سوء الفهم للمذهب أو الفعل بأساليبه المختلفة للمعتقد، حتى لو كانت متناقضة، ليس مثل رفضه، فلو أن معظم هؤلاء الذين يرفضون على نحو واسع التعاليم الرسمية، فإنه من الممكن القول بأن هناك شكلين لهذه البوذية، وأحد هذين الشكلين، ربما يكون مؤهلاً لكي يتضمن مقولة الدين، وعلى أية حال فليس هناك دليل واضح على ذلك، فهناك عدد من البوذيين لديهم فهم غير كامل للعقيدة أو المذهب، بينما هناك تزامن في أن هذه الاعتقادات تبدو متناقضة، وليس ذلك موقف غير شائع في العديد من التقاليد الدينية.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 14, pp. 68-70.

(2) Ibid, p. 14, pp. 71- 79.

وثانيًا: يبدو أن هناك رضى غير قليل في اعطاء الأولوية لأغلبية التفسيرات القانونية للتأكيد على أن البوذية تشملها باعتبارها دينًا⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن تعبير " فوق إنساني" ليس واضحًا في كل حال، فهل يشمل كل الموجودات الإنسانية المستتاة، بالإضافة إلى بوذا، مثل نابليون أو هتلر على سبيل المثال؟ ومن الواضح هنا أن تعبير Spiro ينبع من الثقافة الغربية التي تحملها⁽²⁾.

وهناك العديد من علماء الاجتماع يركزون على الوجهات العاطفية أو الانفعالية للدين، ويجعلون الدين في القسم الأعظم منه نوع من الاستجابة العاطفية لذلك الجزء من الإنسان، بالنسبة لتلك الأشياء التي لا يستطيع الإنسان أن يفهمها ذات يوم فهمًا علميًا، وما يتضمنه ذلك من فهم الإنسان للظاهرة التي لا يستطيع أن يفهمها أمام العلم، وهنا يفقد الدين كل أهميته بالنسبة للإنسان، ومن الواضح أن هذه الوجهة تنظر إلى الدين على أنه مرحلة متوسطة بين الجهل والمعرفة العلمية، ولقد عبر الأستاذان Ogburn و Nimkoff عن هذه المدرسة: من الممكن تعريف الدين باعتباره رد فعل عاطفي أو انفعالي تجاه ما هو خفي أو اعتقاد في القوى العليا، ومما يؤكد ذلك التعريف ويغذيه تلك الفكرة التي تشير إلى أن الدين له وظائف معقدة، تتصل بالعديد من الاتجاهات في الحياة الاجتماعية⁽³⁾.

إن مثل هذه التعريفات لها وضوح من جانب واحد فحسب، وبالتأكيد ليست إمبريقية؛ بسبب أنها لا تترك الوجهات الفكرية والإمبريقية للدين، ويبدو أنها تنظر إلى الإنسان باعتباره مخلوقًا سلبيًا قابلاً للتأثيرات الخارجية، ويقع تحت سيطرة العواطف والانفعالات، وتتجاهل كل برهان إمبريقي، يتمثل في أن الدين ليس لعدد

(1) Ibid, pp. 14 -15.

(2) Ibid, p. 15.

(3) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion' p. 151, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45-54..

قليل من الرجال موضوع العرف أو العادات الفكرية، وليس كله استجابة للعواطف وردود الأفعال. ومن الواضح أن هذه التعريفات ليست نتيجة لبحث إمبريقي مكثف في مجال الدين، وعلى الأقل فإن النتائج التي تصل إليها ليست مرضية أو كافية للبحث الذي ينبغي أن ينجز في هذا المجال^(١).

وهناك مجموعة ثالثة من علماء الاجتماع، تتمثل في أولئك الذين يتجهون في صياغة تعريفات الدين، بأسلوب يكون نتيجة للدراسة العميقة المعنى بها، وغير الجزئية لكل المؤسسات الدينية، وربما تكون تلك المقاربة أفضل مقارنة مثمرة لقربها من التأمل الذاتي للدين، حيث يكون الدين ممارسة، وذلك هو الأسلوب الذي أدى إلى نشأة علم اجتماع حقيقي للدين، ولقد وصف الأستاذان **Facey** و **Timasheff** الدين على نحو مختصر: امتلاك عقيدة عامة منتشرة، وعبادة، وقانون. وكل هذا يربط أعضاء المؤسسات الدينية. وفي كل نظام ديني أو رابطة دينية يملكون عقيدة عامة، ونظام من الاعتقادات الدينية، بمعنى تلك الاعتقادات التي تهتم بعلاقة الإنسان بذلك الموجود المدرك على أنه وجود فائق للطبيعة، يسمى الله تعالى^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن كل التعريفات التي أشير إليها للدين، إنها جميعًا تشترك جميعًا في شيء عام واحد: إنها تحتوي إما على نحو ضمني أو صريح على قيمة الحكم بالنسبة للصحة الموضوعية للدين، وكلها بأسلوب أو بآخر تعكس الرؤية الشخصية للمؤلفين المهتمين بالدين، ومن هنا فإن هذه التعريفات تعبير عن العرف الشخصي لأصحابها، ومن هنا فهي تعريفات تتقصبها الموضوعية والقيمة أو الأهمية^(٣).

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 151.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 152.

وهناك تعريف آخر قدمه الأستاذان Timasheff و Facey لا يصدر حكماً قيمياً على الدين، إنه تقريباً يعطي وصفاً موضوعياً لتلك العناصر التي يتكون منها الدين، أي دين، ويدع اللاهوت وما يتصل به في يد الخبرات اللاهوتية، وليس لدى علماء الاجتماع. ولقد تابع هذا التفكير في التعريف الأستاذ Mueller عندما ميز بين الوجهات المختلفة الطبيعية والفائقة للطبيعة، ونفس الوجهة أيضاً عبر عنها الأستاذ Sorokin في تعريفه للدين، ولقد نظر إلى هذا التعريف على أنه تعريف رسمي في دائرة المعارف الكاثوليكية⁽¹⁾.

وهناك محاولة أخرى تحاول ان تتجنب خطر مثل هذه التعبيرات، مثل فوق طبيعي، والأرواح تلك التي قدمها Robertson والتي استخدم فيها مصطلح "فوق إمبريقي"، وكان تعريفه على النحو التالي: التقاليد الدينية عبارة عن نظام من الاعتقادات والرموز والقيم التي تتبع مباشرة منها، وتؤدي، فيما يتصل بها، إلى التمييز بين ما هو إمبريقي وفوق إمبريقي أو الوجود المتعالي. وشئون الوجود الإمبريقي ثانوية في أهميتها بالنسبة لغير الإمبريقي. وثانياً، فإن الفعل الدين يمكن تعريفه ببساطة بأنه الفعل الذي يتحدد بالتمييز بين ما هو إمبريقي وفوق إمبريقي⁽²⁾.

ومما لاشك فيه أنه لو كان ما فوق إمبريقي يمثل تطويراً للمقدس أو ما فوق الطبيعة أو تحسيناً له، فإنه من المرجح هنا أن يكون ملائماً على نحو واسع للأفكار التي تتصل بالتنقيس أو بما فوق الطبيعة، ولكن الإشكالية هنا هما إذا كان ملائماً كونياً، كما يعتقد Robertson، واما إذا لم يكن هناك ثقافة تسلم بأي تمييز بين عالم المقدس والمدنس أو بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. إنه يبرهن هنا على أن هذه الاعتقادات تستلزم أن يكون هناك عالم فوق إمبريقي، وهو ما يعنيه بالمفاهيم التي

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 15.

تذهب وراء الحقيقة الملاحظة، والتي تتصل بالوجود الإمبريقي، وتميز الدين عن العلم والتحليل النظري، وتتسب إلى غير الإمبريقي، وتعطيه سمته الدينية، وما هو آخر هنا في كل أنظمة الاعتقاد، يجب أن يكون متضمناً لفكرة الدين⁽¹⁾.

إن الصعوبات الموجودة في تعريفات Spiro و Robertson تؤدي على ما لا يمكن تجنبه وفقاً لما يقوله الأنثروبولوجيون، فهناك Robin Horton الذي يوضح أنهما حاولا أن يفعلوا ما لا يمكن فعله، حول طبيعة وسبل وجود الكينونات الدينية، وذلك على الرغم من تزامن الوجود الكوني وتنوع المفاهيم المتصلة بها، ومن هنا فإن أي محاولة تريد أن تقول شيئاً كاملاً حول الوجود، يكون فيها التعريف غير ملائم لبعض المفاهيم، إذ ليس هناك مقولة أنطولوجية أو معرفية يمكن أن تكون ملائمة لكل الكينونات الدينية، وكذلك فإن هذه المقولات تحتوي على كينونات دينية بالإضافة إلى كينونات دنيوية⁽²⁾.

ونتيجة ذلك فإن Horton يقترح على نحو أساسي تعريفاً يتجنب على نحو أساسي أي إعلان إلى طبيعة الكينونات الدينية وأساليب وجودها، سوى تلك التي تعبر عن نفسها في عبارات الفعل الديني: ففي كل موقف عام يستخدم فيه الوصف الديني، فهنا يكون التعامل مع الفعل الذي يتوجه مباشرة نحو الموضوع، الذي تكون الاستجابة المؤكدة له في ثقافة الأغراض والعقل والعواطف، والتي تعد مقولات متميزة في وصف الفعل الإنساني، والعلاقة بين الموجودات الإنسانية والموضوعات الدينية، يمكن أن تحدد على أساس أنها محكومة بأفكار النماذج، مثل مقولة العلاقة بين الموجودات البشرية. إن الدين على نحو موجز، يمكن أن ينظر إليه على أنه امتداد لمجال علاقات الناس الاجتماعية وراء حدود المجتمع الإنساني المحض، وهذا

(1) Ibid, pp. 15-16.

(2) Ibid, p. 16.

الامتداد يتضمن أيضاً فهم الناس لأنفسهم، من خلال موقف يلتقون فيه بذواتهم وجهاً لوجه بغير إنسانيتهم المتبدلة، وتلك هي المؤهلات الضرورية لاستثناء المفضل من هيكل جميع الآلهة⁽¹⁾.

وهذا التعريف يمثل التطور الكامل لاتجاه يفهم على أنه نموذجي بالنسبة للتعريفات الأخرى للدين، إنه يحاول تقريباً أن يختصر العنصر المحدد لطبيعة كينونة الدين على نحو عام بقدر الإمكان، ثم ينتقل على نحو محدد باتجاه نوع صلة المؤمن مع الواقع الديني. ولقد أكد Spiro على التفاعل المتبادل الذي يشهد له التعريف الذي قدمه Goody في أن الاعتقاد الديني يمثل ويكون حاضراً، عندما تكون الوساطات غير الإنسانية مسترضية للنموذج الإنساني، ومن المهم أن الأنثروبولوجيون الذين يتجهون ناحية هذا الاتجاه، يدركون صعوبات هذا التعريف الذي يتركز على التعبيرات الثقافية المحددة وأخطار التمرکز العرقي التي يستلزمها، ومن المهم هنا تجنب المفاهيم الخادعة، والمقولات التي تتبع من ثقافة واحدة على واستخدامها على المعلومات التي تختص بثقافة أخرى، والتي لا تتسجم معها، وتكون غير ملائمة لها، وهذا لا يعني القول بأن عالم الاجتماع لا يمكن له أن يستعمل مفاهيمه، والتي لا تكون جزءاً من المفهوم الكوني للتحليل المبرهن عليه، والتي لا تمثل سوء فهم لمسألة الاعتقادات⁽²⁾.

وعلى أية حال فإن هذا الأسلوب من التعريف، ليس هو الأسلوب الوحيد في فهم هذه المشكلة التي يتم الدفاع عنها، فهذه التعريفات تتناقش على أنها تعريفات ثانوية، فهي تقرر ما يعنيه الدين أو ما يكون عليه الدين، كما أن تعريف دوركهايم يحتوي على عنصر وظيفي، يشير إلى توحيد الدين لأتباعه في مجتمع أخلاقي واحد هو

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 16-17.

الكنيسة، والتعريفات الوظيفية تعني غالبًا الشمولية، بمعنى أنها تتضمن المدى الخارجي للظاهرة داخل المفهوم. وفي الحقيقة، وبدلالة التضامن، فإن أي شيء ينجز وظيفة أو يحدث أثرًا ملائمًا، يمكن أن يقال عنه إنه الدين، حتى ولو لم يكن فكرًا عاديًا تقليديًا متفقًا عليه. ولو أن الدين يعرف بأنه يشجع الوحدة أو التماسك الاجتماعي، فحينئذ أي شيء يحدث هذا يمكن أن يسمى بالدين، وهذه الشمولية مدروسة غالبًا، فالتعريف الوظيفي عادة مرتبط بالمنظور النظري الذي يبحث عن تعريفات الدين في تعبيرات الوظيفة التوحيدية التكاملية الجوهرية، وغالبًا فإن مثل هذه النظريات تدعي أن أنظمة القيم والاعتقادات مثل الماركسية والفاشية والقومية وظيفية، وبهذا الأسلوب تتضمنهم مقولة الدين، والمثال على هذا التعريف الشمولي هو Yinger: الدين نظام من الاعتقادات والممارسات، من خلال وسائله تستطيع جماعة من الناس أن تكافح ضد مجموعات المشاكل غير المحدودة للحياة الإنسانية⁽¹⁾. ومن المعروف أن النظرية الوظيفية هي المنهج الأساسي في دراسة الدين⁽²⁾.

والصعوبة في مثل هذا التعريف أنه عام جدًا، ويبدو أنه شاذ وغريب، فهو يمتد ليشمل أنظمة وأيديولوجيات مثل الشيوعية، والتي تعد ضد الدين، وعلى حد قول Scharf عن تعريف Yinger: إنه قالب واسع للتعبيرات التي تسمح لأي نوع من الأغراض التحمسية أو الولاء القوي الذي تشترك فيه أي جماعة بأن يوصف بأنه

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 17.

(2) See, Hans H. Penner, the Poverty of Functionalism in 'History of Religions', Vol. 11, No. 1 (Aug., 1971), pp. 91, Gary D. Bouma, "Explanation in Yinger's Sociology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 17, No. 3 (Sep., 1978), pp. 297-301, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 77-78.

دين، وعلى سبيل المثال فإن مجموعة المتعصبين لكرة القدم، تحت هذا التعريف يمكن أن يوصفوا بأنهم أتباع دين، و كذلك أعضاء الغناء في البوب باعتبارهم مكافحين للمشكلات غير المحدودة للبشرية⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من الصعوبات التي توجد في عبارة "المشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية"، فما هي هذه المشكلات، وما الذي يقال عنها، ومن يحددها؟ هل هو عالم الاجتماع أو المؤمن؟ ولقد قدم Yinger قائمة من الامثلة، وقدم علماء الاجتماع الآخرون قائمة أخرى مختلفة، فالمشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية، يمكن ان تكون على سبيل المثال لبعض الناس في التمتع بالحياة بقدر ما يستطيعون، وكيفية تجنب المرض، والتأكيد على السعادة. ولقد أشار Campbell إلى أن ما يقدم على أنه مشكلات غير محدودة في أي مجتمع أو ثقافة ثانوية، إنما هو تنوع ثقافي، فهناك معرفة لتحديد ما يكون المشكلة، بسبب أن الدين عادة جزء من الثقافة، التي تأخذ فيه هذه المعرفة مكانها، والفكر الديني يدخل فيما يحدد وما لا يحدد على أنه مشكلة⁽²⁾.

والصعوبة الثانية مع مثل هذه التعريفات أنها لا تكون غير مباشرة أو سيارة، ولقد أكد كل من Penner و Yonan بتفكير متصل متقارب، إن تعبير غير محدود، يمكن أن يعرف في تعريفات الدين، كما أنهما قد أشارا إلى معيار مهم في التعريف وهو أن يكون التعريف متماسكاً، يختص بحدود ما يعرفه أو بحدود موضوعه، لا يتعداها إلى غيرها، فالتعريف يجب أن لا يكون واسعاً لا حد له أكثر من موضوع التعريف، وعلى نحو واضح فإن تعبير غير محدود أوسع من الدين، ولهذا السبب لا يفيد ضمناً

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 17.

(2) Ibid.

ما يكون ملائمًا لتحديد أبعدها^(١).

والصعوبة الثالثة في مثل هذه التعريفات أنها تحكم مسبقًا على أهمية المسألة الإمبريقية، فيما يتصل بوظيفة الدين أو أثره في المجتمع، من خلال تقرير تعريف لما ينبغي أن يبرهن عليه إمبريقياً، وهذا يسمح بالدفاع عن النظرية الوظيفية التي ترى أن الدين فاعل كوني في الحياة الاجتماعية، على أساس أنه عامل جوهري في الدمج المجتمعي وتشجيع استقرار المجتمع ضد أي عامل يعمل على تهديد تماسكه واستقراره، ولو أن المجتمع لا يظهر فيه أي نظام ديني، فإن النزعة الوظيفية يمكن لها أن تقول هنا: إن هناك شيئاً ما غائباً يشبه الدين بالمعنى الاصطلاحي غير صحيح في النظرية، على أساس أن أي نظام للقيم والاعتقادات التي تشجع على تكامل المجتمع واستقراره هو دين عند هؤلاء المنظرين، وبتعريف الدين على أنه يشجع استقرار المجتمع، فإن هذه النظرية لا يمكن أن تكون خطأ، وليس هناك من دليل ضدها، إنها تصبح عبارة غير إمبريقية، يمكن أن تكون حقيقة، ليس كموضوع حقيقة، ولكن باعتبارها تعريفاً، وإمكانية الحكم عليها بأنها غير صحيحة، محكوم بالتفكير في نتيجتها، غنها تصبح بذاتها عبارة الإيمان وكف النظر عن الإمكانات الأخرى، مثل أن الدين يمكن أن يكون سبباً للصراعات وعدم الاستقرار، مثل أن يكون قوة موحدة^(٢).

إن التركيز هنا على الوظيفة الاجتماعية للدين، على أساس أن كل الممارسات الدينية، سواء كانت ديانات بدائية أو مدنية، موضوعها المساعدة والعون، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي، فالغرض الأساسي للدين منذ البداية دائماً هو

(1) Ibid, pp. 17-18.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 18.

الخلاص: الأمان بالمعنى الشخصي والاجتماعي⁽¹⁾.

إن الجدل بين الدارسين حول النظرية الوظيفية يتركز حول ما يسمى بالنتائج المختزلة المختصرة، الذي يعني اختزال الظاهرة بدلاً من اختزال النظريات. وهنا فإن النظرية الوظيفية ليست تفسيراً للدين، والنقد الذي يوجه إلى هذه النظرية، يأتي من ناحيتين:

١- الأولى، من داخل النظرية على النحو الأولي الذي قدمته الأنثروبولوجيا.

٢- والثاني، من نقد الوظيفية ذاتها.

فمن المعروف أن النظرية الوظيفية تعرف الدين على أساس ما يفعله الدين، وهذا التعريف في الأعوام الحديثة تعرض للنقد، فهناك الأنثروبولوجي Melford Spiro الذي لا يتفق مع الموضوع المركزي لهذه الوظيفة التي تقدم تفسيراً للدين، فعنده على الأقل: الوظيفية ليست تفسيراً للدين. وهو يبدأ بتقويم صحيح للوظيفية؛ إذ يسوي التفسير الوظيفي بالتفسير السببي، وهنا يأتي التركيز على التعامل مع علاقات النتيجة السابقة أو السالفة، مما يعني أن التفسيرات الوظيفية تهتم بتفسيرات: لو - حينئذ. وهنا على نحو صحيح تماماً فإن التفسيرات الوظيفية تأخذ الدين على أنه سابق أو سالف، ينبغي أن يشرح بالنظر إلى نتيجته، وذلك على سبيل المثال: صيانة المجتمع أو التماسك الشخصي، وبالتالي فإن النظرية الوظيفية يمكن لها أن تفسر الدين، إذا أمكن توضيح العلاقة بين الدين (السابق) وصيانة المجتمع أو الشخصية (النتيجة) على أنها قصدية، وهذه القصدية يمكن أن تكون بوعي أو دون وعي^(٢).

إن نتائج هذا التحليل توضح: لو كانت الوظيفية تفسر كل شيء تماماً، فإنها تفسر المجتمع بالإشارة إلى الدين، وهذه المسألة توضح نقطة مهمة: إذا كان هذا بالفعل هو

(1) See, Charles A. Ellwood, " The Social Function of Religion" in " The American Journal of Sociology", Vol. 19, No. 3 (Nov., 1913), p. 295.

(2) See, Hans H. Penner, the Poverty of Functionalism", pp. 93-94.

ما يريده الأنثروبولوجيون، بقصد أو بدون قصد، فإنه في تلك الحال لا يوجد صراع بين الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، وعلى الجملة فعندما يستخدم المنهج الوظيفي في المجتمع أو التماسك الاجتماعي، فإن ما يوضحه ليس هو الدين. وعلى الجملة فإن القضية الأساسية تتمثل في أن المشكلة ليست في اختزال الدين أو التفسير البعيد للدين، ولكنها لا تفسر الدين تمامًا⁽¹⁾. فالوظيفية ليست تفسيرًا سببيًا ولا إمبريقيا⁽²⁾. وعلى أية حال فإن التعريفات الوظيفية يجب تجنبها، بسبب أنها تتضمن مسائل إمبريقية، يجب حلها بالفحص الفعلي، ولو أن الأيديولوجيات وأنظمة الاعتقاد مثل الشيوعية والقومية تشترك في سماتها مع الدين أو تؤدي دورًا مشابهًا له في الوظيفة الاجتماعية، فإنها يجب أن توصف على نحو أفضل بعبارة دينية بديلة تتوب عنها⁽³⁾. ومن الواضح هنا أن التعريف الثانوي أو الفرعي تعريف مفضل، ويقدم أقل ما هو ممكن حول طبيعة الكينونة الدينية، ويظهر أن الأقرب لهذا هو تعريف Horton على الرغم من أنه بدون حدود أو مجالات مؤكدة، ويبدو أنه يستثنى الأشكال الخفية والتأملية للاعتقاد والممارسة، التي تناقش غالبًا باعتبارها دينية، فيما عدا أنها يمكن أن تفهم على أنها تتضمن الاتصال بالإلهي أو الوجود الكلي، أو أن هذا الاتصال شكل للتفاعل المتبادل، ومن الصعوبة في مثل هذه الممارسة أن يؤخذ نموذج التفاعل الإنساني. أيضًا فإن تعريف Horton من الممكن النظر إليه على أنه يستثنى الممارسات السحرية، ويبدو أن هذا عائق غير ملائم في رؤية عدد من المنظرين الذين يعتقدون أن الدين والسحر مختلفان ويجب أن يميز بينهما، وإن كان هناك من يرى أنهما نسيج معقد لا سبيل إلى الخروج منه، ويودون تعريف الدين بأسلوب

(1) Ibid, pp. 94-95.

(2) Ibid, pp. 97.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 18.

يتضمن السحر (١).

إن مناقشة تعريف الدين لم تحل على نحو كامل تلك المسألة المعقدة جدًا، وعلى أية حال فإنه ليس كثيرًا الوصول في النهاية إلى حل مرض، ولكن ليس هناك من رغبة في الوصول إلى هذا الحل، ولكن يجب على نحو أفضل الإشارة هنا إلى بعض الموضوعات المهمة: العلاقة الإشكالية غالبًا بين التعريفات والتنبؤات النظرية، ونتائج الأحكام الإمبريقية المسبقة بالأمر التعريفي، وأخطار التمرکز العرقي في استخدام المفاهيم، وأخطار ترك المعيار التعريفي الواضح، إن السبب الممكن لهذه الصعوبة التي تواجه علم الاجتماع والمجالات العلمية الأخرى في تعريف الدين، ربما تكون نتيجة لحقيقة أنه ليس من الممكن الاستيلاء عليه أو التمكن منه، من خلال استعمال مفهوم مفرد لتتوعات ما يسمى في الحياة اليومية بخطاب الدين، على الأرجح بأساليب متنافرة ومتناقضة. إن المسائل الأساسية هنا تشير إلى الحاجة إلى تحديد سلسلة المفاهيم التي تغطي مدى وامتداد فكرة أن السحر والدين يجب أن يكون مختلفين متميزين. وعندما يكون هناك تناول للدين فإن هذا التناول في الحقيقة، إنما يكون لأشياء مختلفة: أنظمة فلسفية، وكونيات، وأنظمة خلقية، حتى أشكال الأدب الدرامي والتمثيلات الرمزية، ولقد أشار Robertson إلى أن هناك اتجاهًا إلى وضع حد للمفهوم المركزي للدين في الأبعاد والوجهات المتنوعة، والتي يكون كل واحد منها مستقلًا عن الآخر، كما أن وليم جيمس أشار في كتابه: *The Varieties of Religious Experience* إلى التنوعات الكثيرة في تعريفات الدين، فهي تعريفات متعددة ومختلف بعضها عن البعض الآخر، إلى حد يكفي للبرهنة على أن كلمة "الدين" لا يمكن أن ترمز إلى مبدأ أو جوهر فردي، ولكن على الأحرى إلى اسم

(1) Ibid.

جمعي (١).

إن الدين يمكن أن يعرف على نحو جوهرى على النحو الذي قدمه Horton، والإيمان يمكن له أن يشمل تلك الأنظمة الاعتقادية والممارسات المرتبطة بها، وفلسفات الحياة، والمذاهب الصوفية على آخرة، والتي لا تتضمن التفاعل المتبادل للنموذج الإنساني مع غير الإنساني. وثالثاً لا بد من تمييز الأنظمة الخلقية عن الأديان والإيمانات، على أساس أنها وجود يهتم فحسب بالمبادئ والسلوك المثالي النموذجي. وأديان العالم التقليدية مثل المسيحية والإسلام ديانات متزامنة في الأنظمة الإيمانية والخلقية والسقوط، ونتيجة ذلك في الرسم البياني المشار إليه آنفاً، عندما تكون تلك المقولات الثلاث متداخلة مشتركة في صفة واحدة. وبعض أنظمة الاعتقاد الأخرى ربما تكون متزامنة في الأنظمة الإيمانية والخلقية، ولكن هناك نقص في العناصر على النحو المحدد هنا. ولا يزال هناك آخرون مقتنعون بتقسيم مجال نظام الدين ونظام الأخلاق والإيمان، ولكن هذا قليل على الأرجح. والأنظمة البدائية للاعتقاد، ربما تقع تحت مقولة الدين المحض، على أساس انه ليس لديها اهتمام حقيقي بالأخلاق والإيمانات، وبعض أنظمة الإيمان من الممكن أن تكون إيمانات بدون عنصر الدين أو اهتمام بالأخلاق، وعلى سبيل المثال مجموعات الفهم الذاتي المعاصرة، والحركات الإنسانية الكامنة والمحتملة. وأخيراً فإنه ليس هناك أنظمة أخلاقية لا تتضمن عنصر الدين، ولا يمكن أن توصف على أنها إيمانات، وعلى سبيل المثال النزعة الإنسانية (٢).

(1) See, William James, The Study of religious experience (from The varieties of religious experience) Classical Approaches to the Study of Religion" Aims, Methods and Theories of Research", pp, 186-197, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 19.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.20.

وعلى أية حال فمن وجهة نظر علم الاجتماع، ليس هناك إمكانية اختبار عما إذا كان الدين له أصل إلهي أو لا، فمن الملاحظ هنا أن علماء الاجتماع في مقارباتهم للدين، يأخذون المقاربة اللاهوتية والمقاربة الفلسفية له، وليس المقاربة الاجتماعية للدين واحدة منهما. وهناك عدد قليل منهم بالفعل، ربما يفتخر بالموضوعية الحقيقية في الدين، على الأقل في تركهم لمقارباتهم التفسيرية الإمبريقية، وهنا فإن علم الاجتماع في دراسته للدين، عليه أن يواجه المؤسسات الدينية، وذهنية الفاحص إنما تكون تحت رد الفعل من حياة الأفراد في التفاعل المتبادل بينهم، والذي تشير إليه عقائدهم وشعائرتهم وقوانينهم، تلك التي ترضي حياة الأفراد التي تنشأ من موضوعهم الذي يهتمون به مع الله تعالى⁽¹⁾.

إن علم الاجتماع هنا في دراسته للدين يهتم بظهور الدين في حياة الناس والمجتمعات، وكيفية تأثير الدين في سلوك الجماعات والتنظيمات الدينية وتأثره بها، وهنا تكون مهمة علم الاجتماع في دراسة التفاعل بين الدين والمجتمع، مع تأكيد خاص على دراسة رموز الجماعات الدينية. وكما لاحظ الأستاذ Wach فإن التجربة الدينية تعبر عن نفسها من خلال ثلاثة أساليب متميزة:

- ١- التعبير النظري أو العقيدة.
- ٢- التعبير العملي أو الممارسي، ويتمثل في الشعائر.
- ٣- والتعبير الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية التي تنتج من الدين، ومن الملاحظ هنا غالباً أن التعبيرات النظرية والعملية تؤثر على البنس والعلاقات الاجتماعية، التي تأتي منهما غالباً⁽²⁾.

(1) See, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 153.

(2) Ibid, pp. 153-154, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 41-42, Joseph M. Kitagawa, " Joachim Wach and Sociology of Religion" in " The Journal of Religion", Vol. 37, No. 3. (Jul., 1957), pp. 174-184.

وبالجملة فإن علم الاجتماع الديني فيما يختص بتعريف الدين، يقدم ثلاثة أنماط مختلفة من التعريفات لمفهوم الدين.

١- هناك نمط من التعريفات يبعد الله تعالى (أو الآلهة) عن تعريف الدين، ويجعل الدين ظاهرة طبيعية محضة.

٢- وهناك نمط ثان يركز على الوجوه العاطفية أو الانفعالات في الدين، وهذه المقاربة تنظر إلى الدين على أنه نوع من المزلق الاجتماعي، الذي تكون له أهميته في أوقات الضغوط العاطفية والانفعالات والأزمات.

٣- وهناك فئة ثالثة من التعريفات تريد دراسة الدين دراسة موضوعية من وجهة نظر اجتماعية، وهذه المقاربة بالفعل هي التي تؤدي إلى تطور حقيقي لعلم الاجتماع، وهذه المقاربة أيضاً هي التي تطورت مستقلة عن اللاهوت والفلسفة، على الرغم من أنها لا تتجاهلها على نحو تام^(١).

وعلى الجملة فإن الدين هنا إذا نظر إليه من جهة أنه حقيقة خارجية، فهو " جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"^(٢). وإذا نظر إليه باعتباره حالة نفسية، بمعنى التدين، فهو " الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"^(٣). فالدين "هو الإيمان بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتببير للشئون التي تعني

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45-54, Donald J. Thorman, 'the Sociological Concept of Religion', p. 155.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ١٩٩٠، ص ٥٢.

(٣) السابق، ص ٥٢.

الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد^(١).

ومن الملاحظ هنا أن التعريفات الغربية للدين في علم الاجتماع بعيدة عن الوحي السماوي الصحيح في تصورهما لمفهوم الدين، وهو المصدر الذي ينبغي أن يكون أساسيًا في تحديد مفهوم الدين، وربما يعود السبب في ذلك إلى الواجهة العلمانية لهذا العلم وتطوراته التاريخية في الفكر الغربي، تلك التطورات التي ارتبطت بالنزعة الوضعية المادية والأخذ بالمنهج التجريبي في دراسة الموضوعات الدينية، فالمكتشفات العلمية الحديثة في الغرب، كان لها أثرها الواضح على مفهوم الدين، فالثورة العلمية " قوضت الإيمان بالله فعلاً وتاريخياً وعمقاً، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى^(٢)."

ولقد ارتبط ذلك بنظرة المذهب الطبيعي إلى العالم، فهو تحكمه تمامًا قوى فيزيائية عمياء مثل الجاذبية، وليس له غرض، بل هو عبث لا معنى له تمامًا، كما أن العالم ليس نظامًا أخلاقيًا، وإنما الكون محايد للقيم من أي نوع^(٣).

لقد اتجه علم الاجتماع هنا إلى محاكاة النموذج الطبيعي أو الوضعي في دراسة الاجتماع الإنساني، وهو الأمر الذي أدى ببعضهم إلى تبني المنهج الإلحادي الذي سبق الإشارة إليه من قبل أو القول بتلاشي الدين في المجتمعات المعاصرة أو الدعوة إلى دين جديد: دين الإنسانية أو الدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كله من خلال تصور مادي للعالم والإنسان والقيم الخلقية، والبعد عن دراسة الدين

(١) السابق.

(٢) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة

مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٠٤.

(٣) السابق، ص ١٦٧.

في نصوصه الصحيحة — نصوص الوحي السماوي، كما أنه من الممكن أن يعود إلى تلك النزعة العدائية تجاه الدين بمفهومه الصحيح في الدراسات الغربية لعلم الاجتماع، والدعوة إلى أن العلم بمفهومه الدقيق، هو ذلك العلم الذي يبتعد عن أي نزعة ميتافيزيقية أو لاهوتية.

٢ - التطور التاريخي للمناهج الاجتماعية.

إن علم الاجتماع الديني مهتم بدراسة الدين منذ القدم، ذلك على الرغم من أن ذلك الاهتمام بالدين كان ما بين زيادة ونقص، وأعمال المؤسسين لعلم الاجتماع من أمثال كومت Comte ودوركهايم Durkheim وماركس Marx وفيرر Weber تشير على نحو مستمر إلى الخطاب اللاهوتي وإلى بيئة الدراسات الدينية وأنظمة الاعتقاد. وعلى أية حال فإنه في منتصف القرن العشرين، حاول علم الاجتماع في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية أن يفهم الدين على أساس أن أهميته هامشية في العالم الاجتماعي، وانتقل علم اجتماع الدين إلى هومش الدراسة الاجتماعية، ومع مجيء ما يسمى بما بعد الحداثة وغيرها، حداثة عالية أو متأخرة، وانبعثت الدين في العديد من البيئات الكونية المختلفة، اكتسب الدين تجديد الاهتمام الاجتماعي به في كل من تطور المجتمعات وفي أوروبا وأمريكا الشمالية، ولقد كانت نتيجة ذلك أن الدراسة الاجتماعية للدين، بدأت نشأتها من هومش الدراسة الاجتماعية، وجاء الاهتمام العام بها مع الموجة الأساسية للاهتمام الاجتماعي بموضوعات مثل البيئة والحركات الاجتماعية والاحتجاج الاجتماعي، والعولمة والقومية وما بعد الحداثة^(١).

وعلى أية حال فإن هذه المقاربات الفكرية، تعد واحدة من أقدم ما صيغ في دراسة الدين، وتطورت سماتها بقوة وفقاً للاتجاهات الفكرية في القرن التاسع عشر، على

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 195.

الرغم من أن جذورها الفكرية تعود إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى العصر السابق على عصر التنوير، ولقد كان أكثر المفكرين أهمية أوجست كومت Auguste Comte، وهربرت سبنسر Herbert Spencer وسير إدوارد تايلور Sir Edward Tylor وسير جيمس فريزر Sir James Frazer⁽¹⁾.

وأوجست كومت Auguste Comte مع هنري سان سيمون Henri Saint-Simon ينظر إليهما على أنهما مؤسس علم الاجتماع، ولقد حاول كومت أن يقيم علم الاجتماع على أساس نموذج العلوم الطبيعية، على اعتبار أن الملاحظات التجريبية للمجتمع الإنساني سوف تقدم تفسيراً وضعياً وعقلانياً للحياة الاجتماعية التي سوف تبرهن على المبادئ المنظمة لعلم المجتمع، والمفاهيم اللاهوتية في الوجود الإلهي في المجتمعات قبل الحديثة، والتي قرئت في النظامين الكوني والطبيعي بالإضافة إلى أصول القبيلة وتاريخها، ولقد قدم هذا أساس فهم المراتب الاجتماعية والتسلسل الأخلاقي. وفي المجتمعات الحديثة يود أن يحل محل اللاهوت على أساس أنه المصدر الذي يرشد إلى أسس وقيم الحياة الاجتماعية الإنسانية، فالنظام الوضعي في مفهوم كومت لعلم الاجتماع يتبأ بالاختفاء التام للدين واللاهوت، على أساس أنهما أسلوبان للسلوك والاعتقاد في المجتمعات الحديثة⁽²⁾.

ولقد حدد كومت رأيه في تطور المجتمع الإنساني، الذي رأي أنه يمثل مفتاح فهم المجتمع في كتابه Cours de Philosophie Positive والذي طبع ما بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٤٢، وقد أسماه قانون الحالات الثلاث، إذ قرر أنه في التطور الفكري للإنسانية، فإن هناك ثلاث مراحل متميزة: اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية. وفي

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 21.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 195.

المرحلة الأولى كانت الأفكار والآراء حول الحقيقة الدينية بصفة جوهرية في طبيعتها. والمرحلة الميتافيزيقية مرحلة انتقالية ما بين المرحلة اللاهوتية والمرحلة الوضعية. والمرحلة الأخيرة تمثل الفكر العلمي الحديث⁽¹⁾.

ويشير Charles A. Ellwood إلى أن المجتمعات الحديثة تحتاج إلى ديانة تدافع عن متطلبات الحياة الحديثة، والتي تتمثل في حاجة الحضارة الحديثة إلى أخلاق إنسانية، تعلم الأفراد أن يكتشفوا تطورهم الذاتي وسعادتهم في خدمة الآخرين، وأن تمنع أي فرد أو فكرة أو طبقة أو عرق من أن ينظر إلى نفسه باعتباره غاية في ذاته بعيداً عن بقية الإنسانية، وهذه الأخلاق هي التي يمكن أن تحل المشكلات الاجتماعية، ولا بد لها من أن تكون جزءاً من الدين، ودين الإنسانية أساس ضروري للأخلاق الإنسانية، وهو يرى أن هذا الدين قد تمثل في المسيحية⁽²⁾.

ومن الملاحظ أن كومت لم يكن يرى أنه مع الوصول إلى العلم، فإن الدين سوف يخفي كلية، فالدين على النحو الذي اعتقده، ليس فحسب محاولة لتفسير الحقيقة وفهمها، ولكنه أيضاً مبدأ موحد للمجتمع الإنساني. وفي تحديد أثر كومت يلاحظ أنه قدم نظريتين للدين، كل واحدة منهما تتجذر في جانب واحد موهم للتناقض الظاهري في عصره. فمن ناحية هو يعتقد في التطور الصلب العنيد للمعرفة، وغموض الطبيعة، ولكن من ناحية أخرى يخاف من الأزمة الاجتماعية وتفكك المجتمع. والأولى أنتجت نظريته التطورية، والتي كان فيها الدين المرحلة الأولى في تطور الفكر الإنساني. والثانية جعلته يفهم المجتمع على أنه يحتاج إلى نظام: سلطة نظامية وموحدة أو قوى، وإضافة اسم الدين ينجز هذه الوظيفة⁽³⁾.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, p. 21.

(2) See, Charles A. Ellwood, "The Social Function of Religion", pp. 305-306.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 22-23.

ولو أن الدين التقليدي حينئذ يجب أن يزول نهائياً أو يتلاشى مع تطور العلم، فحينئذ يجب أن يحل محله شكل جديد للدين، يركز على المبادئ العلمية، وبسبب أن العلم الذي يهتم بفهم مبادئ المجتمع وتماسكه هو علم الاجتماع، فحينئذ يجب أن يكون الدين الجديد نوعاً من علم الاجتماع التطبيقي، وأن يكون علماء الاجتماع كهنة لهذه الديانة الدنيوية الجديدة، ومن هنا فإن ما فعله كومت بجديّة في هذه الرؤية التي اعتمدها أنه ابتكر ثوباً ورداء كهنوتياً، ينبغي أن يرتديه الكهنة الاجتماعيون، إن الشعائر ينبغي أن تتجز وتؤسس في كنيسة الوضعية، التي لا يزال واحد أو اثنان من فروعها موجوداً⁽¹⁾.

ومن هذه الناحية فإن كومت يختلف عن معظم الذين اتبعوه، أولئك الذين يعتقدون في الجزء الأكبر، أن الدين سوف يختفي كلية في المجتمع العقلاني الحديث، ف لديهم ان العقل وحده سوف يحكم السلوك، ويعتقدون أن فكر كومت فيما يتصل بعلم الاجتماع الديني وكهنوتيته وثوبه وشعائره مناف للعقل وسخيف، ولكن على نحو يشبه كومت فإنهم يعتقدون أن الدين لا بد أن يكون منتجاً للعقل والقدرة الإنسانية بوجه عام في محاولة فهم العالم وتفسيره، ومثل كومت فقد أخذوا بالمقاربة التطورية واهتموا بإعادة بناء الأسلوب الذي أدرك به الأسلاف السابقون العالم وفهموه، ولذا فقد ركزوا الاهتمام على سمات الأشكال البدائية البسيطة والمبكرة جداً للمفهوم الدينيين والتي يعتقدون أن ما جاء بعدها من أشكال معقدة قد تطور عنها، وبهذا الأسلوب يعتقدون أنه من الممكن الكشف عن الجذور التي غدت ولا تزال تغذي الذهنية الدينية، ولقد اتجه الكتاب مثل سبنسر وتايلور وفريزر إلى المجتمعات البدائية، لكي يكشفوا عن جذور هذه المجتمعات التي اعتقدوا أنها تمثل بقايا من

(1) Ibid, p.23.

عصور التطور الإنساني والاجتماعي^(١).

إن أفكار هربرت سبنسر في أصول الدين وجذوره خرجت في عمله البارز والهام **Principles of Sociology** والذي طبع بين عامي ١٨٧٦ و ١٨٩٦، وكانت قضيته الأساسية البحث عن السبب الذي يجعل الناس البدائيين يؤمنون بالأشياء مثل الأرواح والسحر، وما إلى ذلك، والأفكار الخاطئة والباطلة، ولم ير سبنسر أن هؤلاء الناس البدائيين غير عقلانيين، ولكن بسبب ما يركزون عليه من معرفة محدودة جداً، وإن تكن خطأ، فالاستدلال الذي قاموا به من أجل أن يكون العالم معقولاً مفهوماً^(٢).

إن الخبرة العامة المهمة جداً مع ذلك تتمثل في الاستدلال الذي صنعه الأسلاف البدائيين، فإن سبنسر يوضح أنها كانت تركز على الحلم، إن حلم الأسلاف البدائيين يجب أن يكون مشابهاً للحياة في حقيقة مستقلة مختلفة غير محكومة أو مقيدة بقوى أو قوانين الوجود اليومي. وفي الأحلام فإن المسافات البعيدة يمكن عبورها في لحظة، فالشخص من الممكن أن يعود بالزمن إلى الوراء، ويلتقي الموتى من زمن بعيد، وهذا يعني أن هناك طبيعة ثنائية مزدوجة، وأن هناك وجهة أخرى للنفس أو الذات، حلم الذات أو النفس، وعلى نحو أبعد فإن هذا يستنتج منه أنه لو أن لهذه الموجودات البشرية طبيعة مزدوجة، فإن كل الأشياء لا بد أن يكون لها نفس الشيء، وعلى الجملة فإن كل أشياء العالم الحي منها وغير الحي، يعتقد في الفكر البدائي بأن له نفس أو روح. وبنفس الأسلوب عند كومت جعل سمة الفكر القديم الفتشية، فسبنسر يفترض في المرحلة البدائية في الفكر الإنساني، تلك التي تكون النفوس بوصفها قوة محركة تحكم وتحدد طبيعة وسلوك كل حقيقة، ولكن عند سبنسر فإن جذور هذا

(1) Ibid.

(2) Ibid.

التفكير الديني، توضع في شكل أكثر تحديداً في فكرة الأرواح، وفي مقابلة الموتى في الأحلام، فإن العقل البدائي يرى أن الروح أو النفس، بأسلوب ما، تبقى حية بعد الموت، وأن الموجودات الفائقة للطبيعة والتي عبدت، وفقاً لما يقوله سبنسر، كانت نفوس أو أرواح الموتى⁽¹⁾.

ولقد تطورت فكرة الروح في تأليه الأسلاف الموتى، وعلى نحو خاص الأسلاف المؤسطين البعيدين، الذين أسسوا مجموعات اجتماعية متميزة مثل القبائل والعشائر، ولقد كان هناك اقتناع بأهمية هؤلاء الأسلاف وقوتهم الفردية الملحوظة، وهؤلاء بعد موتهم تحولوا إلى آلهة معترف بهم ولهم الاحترام والتقدير، ويجب استرضائهم، ومن هنا فإن عبادة الأسلاف على النحو الذي رآه سبنسر كانت أقدم شكل للدين، كما كانت أصل كل دين، ومنها تطورت كل أديان العالم الكبرى، والتعبيرات والمفاهيم المستخدمة في مثل هذه الأنظمة الاعتقادية تعكس هذا الأصل، وعلى سبيل المثال في المسيحية: هل هناك عدم اعتقاد بالروح القدس⁽²⁾؟

وعلى نحو مماثل، فإن الشعائر الأقدم، هي تلك التي أنجزت عند الموت، عندما انتقلت الروح إلى عالم الأسلاف، تقريباً، عند شعيرة الدفن، وفي بحث ذلك فإن تفسير سبنسر واضح فيه أنه مفكر عنده مغزى نفسي أفضل من أن يكون عالم اجتماع، فلديه بالفعل نزعة وظيفية، فشعيرة الدفن هنا هي مصدر التماسك في المجتمع والأنظمة الدينية التي تطورت بعد ذلك، على أساس أنها مدعمة للنظام

(1) See, Herbert Spencer, "Ancestor – worship" (from the Principle of sociology), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., 1973, pp, 199-208, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 23-24.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 24.

الاجتماعي^(١).

وعلى الرغم من أن العنصر الوظيفي عند سبنسر يبني صورة لأصل الدين، لها مكانة مركزية في فهم العقل الإنساني ووجهته، وفيها استدلال من الملاحظة والتجربة في الرغبة في فهم العالم وتفسيره، ومن أجل بناء هذه الصورة فإن سبنسر يستفيد هنا من عملية الاستبطان، والتي يحاول من خلالها أن يضع نفسه ذهنيًا في موضع الوجود الإنساني، الذي يعيش في مرحلة مبكرة لتطور الأنواع، ويرى كيف يفكر، وعند هذه النقطة يتضح ضعف مقاربتة ومنهجه^(٢).

ولقد ظهرت نظريات تايلور في أصول الدين في دراسته العامة عن المجتمع البدائي **Primitive Culture** والتي طبعت عام ١٨٧١، ويعد تايلور أول من ابتكر مصطلح الأرواحية، والذي يعد من وجهة نظره أقدم شكل لأصل الدين من كل الأشكال الأخرى، والتي عرفت على أنها الدين: الاعتقاد في الموجودات الروحية، وأقدم مفهوم للموجودات الروحية، كما يعتقد، هو الأرواحية. إن الواقع يمكن التحكم والتأثير فيه من خلال تلك الوجودات الروحية، ولقد كانت الأرواحية هي الوجهة النظرية لأول نظام اعتقاد بينما كان السحر ممارسة تقنية. ووافق تايلور سبنسر في أن تأمل مصدر هذه الأفكار إنما يكون في تجربة الحلم والرؤية، واتفق معه أيضًا في أن تجربة الإدراك الإنساني ووجهته في التعميم، يقودان إلى نسبة النفوس إلى الأشياء أو بعبارة أخرى فإن الأرواحية التي يأخذ فيها بوجهة نظر ديفيد هيوم في كتابه: **Natural History of Religion** والذي طبع عام ١٧٥٧، والذي أشار فيه إلى الملاحظات التالية: إن التوجه الكوني لدى البشرية إدراك الموجودات مثل إدراكها لذواتها، ثم تحول لكل موضوع تلك الصفات الخاصة التي تلم بها على نحو مشهور،

(1) Ibid.

(2) Ibid.

والتي تكون خصوصية أساسية للوعي. وهذا هو ما أوضحه كومت بالنسبة للمرحلة
الفتشية في تطور الفكر البشري^(١).

وبسبب أن الموجودات الروحية منذ مرحلة مبكرة كانت تسكن العالم الإنساني،
ونبعت من النموذج الإنساني، فإن تايلور مقتنع بأنهم نسبوا إليها الصفات الإنسانية،
مثل العزم، والغرض، والإرادة وما إلى ذلك، ولكن على نحو فائق للبشر، وأكثر قوة
وسموًا، وبالتالي يمكن لهم أن يتحكموا في مصيرهم، ومن هنا يحاولون القيام
باسترضائهم وإقناعهم والتزلف إليهم، بنفس الأسلوب، وإن كان على نحو أكثر، الذي
تعامل به الموجودات البشرية الأخرى؛ بوساطة الاستغاثة والتوسل وتقديم الهدايا لهذه
النظائر الدينية التي يصلون إليها، ويقدمون لها القرابين^(٢).

ويرى أحد الدارسين أن هذا التعريف يشير إلى المفهوم الحقيقي للدين، وهنا لا بد
من تذكر، على أية حال، إن الإنسان يصف نفسه دائمًا على أنه موجود روحي،
وبالتالي فإن الدين لا يشمل فحسب اعتقاد الإنسان في الحياة الروحية خارج نفسه،
ولكن أيضًا اعتقاد الإنسان في حياته الروحية، فهو لا يتضمن فحسب نظرة الإنسان
إلى العالم الخارجي أو الموضوعات الخارجية، ولكنه يتضمن أيضًا نظرة الإنسان
إلى نفسه، وهنا فمن الناحية العملية، فإن الدين: هو الاعتقاد في حقيقة الحياة
الروحية^(٣).

(1) See, Edward B. Tylor, "Animism" (from primitive culture), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., (1973), pp. 209- 218, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25, Charles A. Ellwood, " The Social Function of Religion", p. 293.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25.

(3) See, Charles A. Ellwood, " the Social Function of Religion", pp. 293.

ويميز تايلور بين الدين والسحر، الذي يرى أنه يرتكز على الاعتقاد في الموجودات الروحية، ولكن على القوى اللاشخصية. وعملية السحر ترتكز على التماثل والارتباط، فالأشياء التي يشبه بعضها البعض الآخر في الفكر السحري، يعتقد بأنها متصلة سببياً أحدها بالآخر، وباستخدام شيئاً ما بأساليب سحرية مؤكدة من الممكن أن تتأثر تلك الأشياء بما يماثلها، وبالتالي فإن السحر مثل العلم، ولكنه يرتكز على تعليل أو فكر باطل، وهو لم ير أنه غير عقلائي، ولكن يمكن فهمه في ظروف الجهل ونقص المعرفة بالارتباط الحقيقي بين الأشياء^(١).

ولقد أثرت أفكار تايلور في السحر البدائي على عمل سير جيمس فريزر الذي أنجزه في دراسته المشهورة *The Golden Bough* والتي طبعت عام ١٨٩٠، ولقد تبنى فريزر المنهج التطوري الذي يماثل منهج كومت، والذي انعكس لديه في مفهوم التمييز بين السحر والدين والعلم، والذي ناصره تايلور، فلديه ثلاث مراحل للتطور الفكري على النحو الذي دافع عنه فريزر: السحري، والديني، والعلمي^(٢).

وفريزر مثل تايلور يحدد سمات الاعتقادات السحرية والممارسات باعتبارها وجوداً لنوع من العلم البدائي والتقنية، ولكنها ترتكز على تفسير أو تعليل خاطئ نتيجة للجهل أفضل من اللاعقلانية، والظروف التي يمكن فهمها، والتي وجد الأسلاف أنفسهم فيها. أيضاً، على نحو يشبه تايلور، فلقد اعتقد أن الفكر السحري يتضمن ارتباط الأفكار التي تدرك على أنها متصلة، على نحو مؤكد، وتشير إلى ارتباط سببي حقيقي بين الأشياء^(٣).

ويميز تايلور بين نوعين من السحر: المعالجة المثلية أو التقليدية التي تقوم على

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.25.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

المحاكاة والناقلة للعدوى. وفي الأولى بسبب أن الشئيين المدركين لا بد أن يكونا متشابهين، وفي النهاية لا بد أن يكونا متصلين، وعلى سبيل المثال فإن ما يحدث لإنسان قد يؤثر على آخر، ولذا فلو أن صورة تمثال من الشمع صنعت لإنسان ما، وغرز في هذا التمثال خابور أو وند، فإن الأذى سوف يحدث للفرد الذي يشبهه. والنقل للعدوى يركز على الاعتقاد بأنه لو أن هناك شئيين متصلين، على نحو أساسي وجوهري، فإن الفعل المنجز على أحدهما سوف يؤثر على الآخر، وعلى سبيل المثال فإن الشعر أو الظفر المقصوص لشخص، يمكن أن يستخدم لأذى آخرين بحرقهما، فالسحر هنا يحدث الأثر المناسب له⁽¹⁾.

وبسبب أن هذه التقنيات قد لا تنتج بالفعل الآثار المرغوبة منها، فهنا، على النحو الذي يدافع عنه فريزر، يكون الوقت الذي يأتي فيه اللجوء إلى الاعتقادات والممارسات الأخرى، وتقريباً الدين، ولذا فإن الدين عند فريزر يقوم على السلوك الإنساني. إن التقنيات اليدوية للسحر، تهب التضرع والاسترضاء للأرواح، وبعمليات تصور الملكات العقلية والوظائف الجسدية وقوى الموجودات البشرية، فإنه يسلم للموجودات الروحية وينسب إليها القدرة على مساعدة البشر في أغراضهم بوسائل متنوعة⁽²⁾.

وأخيراً بواسطة اكتشافات العلم الطبيعي التي تتزايد يوماً بعد يوم، فإن الدين يبدأ في الإضمحلال وتحل محله المعرفة العلمية الصلبة، وهذا النشوء التطوري عند فريزر ليس بسيطاً، بسبب أن السحر، على الرغم من خطئه، أكثر قرباً من منطق

(1) Ibid, pp.25-26.

(2) See, James George Frazer, "The golden bough", and the study of religion (from the golden bough), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., (1973), pp, 245- 256, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 26.

العلم من الدين، الذي يكون على حد رأيه على جانب طريق النشوء التطوري، وليس لهذه المراحل عند فريزر خطوط محددة للتقسيم في الزمان، إن الدين وحتى السحر يبقيان في عصر العلم ويعودان على نحو متطور. إن هيمنة السحر سوف تضعف خلال مرحلة الفكر الديني، ولكن لا يؤدي ذلك إلى القضاء عليه تمامًا، فآثاره باقية حتى في العصر العلمي، والدين يستمر في العيش والحياة أيضًا، ولكنه يفقد سيطرته على العقل الإنساني، وأخيرًا يتلاشى تدريجيًا، حتى لا يكون هناك من استخدام له⁽¹⁾. وأحد الاعتراضات الأساسية على مفكري القرن التاسع عشر والنظريات التطورية أن إدعاءاتهم لا تستند على دليل واضح، ولكنها تعتمد على الحدس الواسع، وعلى النحو الذي وجد لدى سبنسر، فإن أحد المناهج المستخدمة لديه كان الاستبطان، وهو أسلوب غير موثوق به، على الأقل، في تحصيل معرفة عن ذهنية الإنسان في العصر القديم، وليس هناك من سبب يدعم أن الأسلاف القدماء كانوا يفسرون أحلامهم على النحو الذي يدعيه سبنسر وتاييلور. والحقيقة أنه ليس هناك من دليل على أن الإنسان في العصر المبكر كان أروحيًا في ذهنيته، أو أنه كانت هناك ثلاث مراحل لتطور العقل الإنساني، يحل الدين فيها محل السحر أو يأخذ مكانه، قبل أن يترك طريقه للعلم. ولسوء الحظ فإن الدليل ضعيف أو لا يوجد دليل على أن هذا كله متصل بالاعتقادات وذهنية المجتمع الإنساني في العصر القديم، وإن هناك مواد قليلة جدًا متبقية، تخص مثل هذه الأشياء، التي من صنع الإنسان، والتي بقيت بعد ذلك ولها معنى غير مؤكد وكذلك أهمية غير مؤكدة. وعلى الجملة فإن الدليل الذي من المجتمعات البدائية الحديثة، والذي استخدمه هؤلاء الكتاب غير صحيح في الإشارة إلى أنواع المعتقد والممارسات، والتي تحدد سمات الموجودات البشرية في

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 26.

العصر المبكر، فليس يمكن التعرف فيها ببساطة عما إذا كانت قد تطورت عبر الزمن، ولا يمكن لها أيضاً أن تؤكد أنها تمثل ما تبقى عن الماضي البدائي. وبالجملة فإن تفاصيل الدراسة الإثنوغرافية، والتي قام بها هؤلاء الكتاب اعتمدوا فيها على قطع صغيرة غير موثوق فيها ومجرفة عن سياقها أو منتزعة من بيئتها، ومثل هذا المنهج يستلزم خطأ مهلكاً لسوء الفهم وسوء التفسير⁽¹⁾.

والنقد الذي يمكن أن يوجه هنا، على سبيل المثال، أنه من السهولة جداً القول بأن هذه الممارسات المقررة ليست شيئاً آخر من محاولات تقديم نتائج مرغوب فيها، ومن المعروف من المجالات العلمية الحديثة الموثوق فيها أن هناك العديد من الاعتقادات والممارسات لدى شعوب القبائل من هذا النوع، ولكن على نحو متساو من الخطأ أن تفهم كلها على أساس أنها وجود لهذه الطبيعة أو تفهم كلها على أنها صلبة لهذه الطبيعة، فربما يكون لها جميعاً، على سبيل المثال، أبعاد تعبيرية⁽²⁾.

وهناك إمكانية أن يكون هناك الكثير من هذه الاعتقادات والممارسات من تلك الرؤية التي تفهم ذلك على أنه خطأ، وتقريباً بتوضيح أو باقتراح حقيقة السحر، فالسحر لا يوضع بوساطة شعوب القبائل من أجل إنتاج أو تقديم نتائج مرغوب فيها، ولو أنها لم تبقى أو تستمر بعد ذلك، ففي القسم الأعظم منها تستخدم بصورة اعتيادية يومية تقنيات امبريقية، فهم لا يتوقعون نمو المحصول دون زرع البذور، والسقي، وإزالة الأعشاب الضارة، والحماية من النباتات الطفيلية إلى آخره، فليس لديهم، على نحو مختصر، خطأ في الارتباط، الذي يوجد في ارتباط العقل السببي الحقيقي في كل الأوقات أو في الأنشطة اليومية، إن السحر إما أنه حفظ في الظروف الخاصة أو أن يكون مساعداً في التقنيات اليومية الاعتيادية⁽³⁾.

(1) Ibid, pp. 26-27.

(2) Ibid, p. 27.

(3) Ibid.

وأخيراً، فإن الدليل الإثنوغرافي لا يدعم تايلور أو فريزر، فالمجتمعات الأبسط، تجمع الصيادين، ليس مجتمعاً أروحياً على نحو خاص، على النحو الذي تريد نظرية تايلور أن تصل إليه أو تتوقعه. ولو ان أي شيء فإنهم أقل أروحية من المجتمعات البستانية أو الزراعية، وليس لديهما ما يبرهن تفوق أو رجحان السحر على الدين، على النحو الذي تشير إليه نظريات فريزر⁽¹⁾.

وعلى أية حال، فعلى الرغم من نقص دراسات هؤلاء الرواد في نظرياتهم الفكرية، فإنها تشكل المساهمة الأخيرة في فهم السحر والفكر الديني، وعلى الرغم من أن أفكارهم كانت بعيدة جداً عن أن تكون مفضلة خلال الخمسينيات والستينيات، فإن العديد من الانثروبولوجيين يعودون إليهما، فهم ما زالوا مستمرين في اكتشاف سماتهم للسحر والدين على أساس أنها مهمة بشرح العالم وتفسيره والرغبة في التحكم فيه، فهي مستمرة أكثر من نرة الصدق، حتى لو كانت تدعي أن المفكرين يهتمون بأسلوب تأسيس مثل هذه الأفكار، وأن مناهجهم التطورية مرفوضة، على أساس أنها غير مقبولة⁽²⁾.

ومن هذا التراث نشأ علم الاجتماع الفرنسي، ولقد قدم إميل دوركهايم *Emile Durkheim* تفسيراً ثورياً للمجتمعات الإنسانية، من المجتمع القبلي إلى المجتمع الجمهوري، ومن السحري إلى العقلاني، وتفسيراً يتضمن الكسوف التدريجي للشعائر الدينية والعقائد. وعلى أية حال فإن دوركهايم يقدم في عمله الكلاسيكي *The Elementary Forms of the Religious Life* تحليلاً أكثر غنى للوظائف الاجتماعية للدين، من خلال وصف الممارسات الدينية للمجتمعات الأسترالية، ويحدد دوركهايم الأساس الطومبي في التفاعل المتبادل بين الاعتقادات الدينية والممارسات وطبيعة

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 27.

القبيلة، فعندما يعزل أعضاء الطوطم، ويجلون موضوعات الطوطم، وخصوصاً نوع الثعابين أو الشمس، فإنهم يقومون بها طاعة، على نحو فعال وحقيقي، للرمز المقدس الذي يمثل أصول وهوية مجتمعهم، والأحداث الشعائرية التي ينشرها الطوطم، تقدم وسائل الاحتفال بوجود القبيلة والارتباط الفردي بالحقيقة أو الفكرة الاجتماعية العامة. ويقترح دوركهايم أن الشعائر والعقائد التي تميز بين المقدس والمدنس تتجزئ وظيفة اجتماعية حيوية في إحداث التوازن في التوتر المتأصل في كل مجتمع بين التركيب ومضاد التركيب، والنظام والتشوش الكامل، والأخلاقية والانحراف، والقبيلة المجتمعة معاً والصيد الذي يقوم بعملية التشتيت أو الجماعة والفرد⁽¹⁾.

إن تركيز دوركهايم في علم اجتماع الدين على الوظائف التي يقوم بها الدين، تلك التي تتمثل في التوسط والتسوية بين هذه التوترات، وتوليد التضامن الاجتماعي، وتقوية المجتمع في مواجهة التهديدات والأخطار سواء كانت من القبائل الأخرى أو من المتمردين من داخله أو من الكوارث الطبيعية. إن الدين يوحد أعضاء المجتمع حول تفسير رمزي عام لمكانهم في الكون وتاريخهم والهدف الأساسي في تنظيم الأشياء. أيضاً فإنه يقدس القوى أو يحكم العلاقات داخل القبيلة، وهكذا فإن الدين مصدر النظام الاجتماعي والنظام الأخلاقي، الذي يربط أعضاء المجتمع معاً بالمشروع الاجتماعي العام، في نظام تتقاسم فيه القيم والأهداف الاجتماعية⁽²⁾.

(1) See, Emile Durkheim, "The elementary forms of the religious life" (from The elementary forms of religious life), in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., (1973), pp, 301- 322, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 196, Theodore de Laguna, " The Sociological Method of Durkheim" in " The Philosophical Review", Vol. 29, No. 3 (May, 1920), pp. 213-225, Marco Orrù and Amy Wang, " Durkheim, Religion, and Buddhism", pp. 47-61.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 196, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 23.

ولقد طور دوركهائم تفسيره للدين في سياق أو بيئة الثورة الفرنسية، ولقد فكر في أن المجتمعات الحديثة بحاجة إلى أن تطور شعائر جديدة وأنظمة للرموز، تولد معنى التضامن في المشروع الجمهوري الجديد، وهكذا فكما أن المجتمعات ما قبل الحديثة نظمت أساطيرها وشعائرها حول الاعتقادات الطوطمية التي تهتم بميلاد الآلهة وأصول العالم، والمواجهة الأولى بين الآلهة والأصول البشرية، فإن المجتمعات الجمهورية الحديثة تحتفل بأعياد الاستقلال، وتقيم المزارات لمؤسسي الجمهورية، مثل لينكولن Lincoln ولينين Lenin، وتحرز الطوطم مثل الأعلام القومية، وهذا ما يسميه علماء الاجتماع الدين الأهلي⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن دوركهائم نظر إلى زوال الآلهة القديمة، على أنه أمر محتوم لا يمكن تجنبه في المجتمعات الحديثة، فإنه كان شاكاً في أن الاجراءات الأدائية للعصر الحديث سوف تنتج آلهة أو شعائر فعالة ومؤثرة مثل الآلهة القديمة في توليد التضامن الاجتماعي والالتزام بالمشروع الأخلاقي للخير العام أو المصلحة العامة، ونتيجة ذلك فإن المجتمعات الحديثة والأفراد في وسط التغيير الاجتماعي، سوف تعاني من الشذوذ الكبير والميول المنحرفة عن المجتمعات القبلية. إن المقدسات الدينية واحتفالات العالم الاجتماعي قدمنا المصدر السلطوي أو الرسمي للقانون والنظام الاجتماعي للقبيلة الذي تحتاج إليه، ولكن هذا لا يمكن أن يوجد بسهولة كبيرة في الجمهورية. ويتبأ دوركهائم بأن المجتمعات الحديثة سوف تعاني كثيراً من مستويات الجريمة المرتفعة ومعدلات الانتحار من المجتمعات القبلية، على أساس أن ذلك نتيجة لهذه الاتجاهات الشاذة وزوال التماسك الاجتماعي للدين⁽²⁾.

إن هناك العديد من أوجه النقد التي وجهت إلى دوركهائم، والتي يمكن أن تنقسم

(1) Ibid, p, 196.

(2) Ibid, pp, 196 - 197.

إلى أنواع ثلاثة: منهجية، ونظرية، وإثنوغرافية إمبريقية:

وفيما يتصل بالصعوبات المنهجية فإن الملاحظ أن الأساس الذي اعتمد عليه دوركهايم في كل دراسته مدهم محدود جدًا في المعلومات فهو يتصل بعدد قليل جدًا من القبائل الأسترالية البدائية التي أعطاها اهتمامه، ولقد ركز فحسب على ضرورة فحص حالة واحدة ودراستها على نحو تفصيلي، على أساس أن غرضه كشف الطبيعة الجوهرية للدين. وهنا هل كان من الممكن تعميم ذلك على كل الأديان؟ إن المشكلة هنا أنه ليس من الممكن أن جوهر الدين المخصوص الذي تمت دراسته وفحصه، هو جوهر الدين على العموم. إن تحديد ذلك أمر ضروري لتحديد المدى الواسع للحالات التي لم يتناولها دوركهايم، ولو أنه تناول ذلك فإنه ليس من المرجح أنه لاحظ العلاقة القريبة بين الدين والجماعات الاجتماعية، على النحو الذي فعله في مسألة القبائل الأسترالية البدائية. وفي العديد من المجتمعات البدائية هناك علاقة قوية بين وحدات التأثير الاجتماعي المعطاة، وعادة تلك التي تركز على عادات القرابة، ووجهات الحياة، والتي تشمل تلك الأشياء مثل الدين، والفعل السياسي والبنى الاقتصادية. وليس هذا ضروريًا في التطور الاقتصادي بالمقياس الأوسع للمجتمعات. أو أن يوضع ذلك بأسلوب آخر ففي الفئة المتأخرة للمجتمع فإن الأفراد يرتبطون بتعددية الغرض الواحد للجماعات الفردية، وحياتهم الدينية ربما تتداخل على نحو ضئيل جدًا مع نشاطاتهم الفردية، على الأقل بقدر القواعد التي تربط جماعات الناس ذات المصالح المشتركة، التي تتضمن ذلك الاهتمام⁽¹⁾.

وكذلك على نحو مشكوك فيه إهداء دوركهايم لو أن شخصًا تناول المجتمع في أبسط مستوى للتطور التكنولوجي، فإن هذا الشخص يمكن له أن يلاحظ الشكل

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 103-104.

الأبسط للدين، إن ذلك لا يمكن اتباعه، لأن المستوى التكنولوجي بسيط، فإن الأشياء الأخرى مثل الأنظمة الدينية والرمزية سوف تكون أيضًا بسيطة وغير معقدة، إن البساطة، على أية حال، لا يمكن أن تكون مساوية لما هو جوهرى أو أساسي. وهذه الإدعاءات تؤكد حقيقتها أن الأنظمة الدينية والرمزية لمجتمعات تجمع الصيادين الصيادين، مثل المجتمعات البدائية الأسترالية متنوعة في سماتها، والتي تشمل التطور والتعقيد، وليس ذلك في حالة كل المجتمعات التي لها تركيبات عشائرية أو طوطمية، وليس هناك أية علاقة متبادلة بين الطوطمية والتركيب العشائري⁽¹⁾.

وهذا يؤدي بدوره إلى نقد الأسس الإثنوإغرافية والإمبريقية، ولقد لخص Evans-Pritchard العديد من أوجه النقد التي وجهت إلى دوركهايم، وذلك على النحو التالي:

- ١- ليس هناك من دليل على أن الطوطمية قد نشأت بالأسلوب الذي حدده دوركهايم، أو أية أديان أخرى نبتت على نحو غير محدود منها.
- ٢- كذلك فإن التمييز بين المقدس والمدنس أحد الأمور التي لا تتسجم مع العديد من أنظمة الاعتقاد.
- ٣- إن العشائر البدائية الأسترالية ليست هي أكثر جماعة مهمة في المجتمع، فهي ليست جماعة متحدة مهمة، إنها ليست جماعات قبلية أو زمرة صيادين.
- ٤- ونموذج الطوطمية البدائية الأسترالية ليس نموذجيًا طوطميًا، والقبائل المتصلة بها ليست نموذجًا أستراليًا.
- ٥- إن العلاقة بين الطوطمية والنظام العشائري ليست عامة شائعة. والنقطة النظرية الأولى حول الأشكال الأولية، والتي هي المركز الأساسي لنظرية دوركهايم، والتي تدعي أن المجتمع كل شيء فيه ضروري، ويوقظ معنى الإلهي في

(1) Ibid, p. 104.

العقل، وأن ذلك الإلهي خادع من أجل ذلك، ولكنها تشير إلى شيء ما حقيقي، وتقريبًا المجتمع، وبالطبع فلن يكون صعبًا، فإن الدهشة تكون قليلة في اكتشاف أن هناك علاقة قريبة بين الدين والمجتمع، ولكن الذي يثير الجدل والنزاع في نظرية دوركهيم أنها تذهب إلى ما هو أبعد من الدفاع عن الموضوع الديني، فالإلهي ليس شيئًا غير المجتمع، وهنا من المقبول على نحو كامل وصف التشابهات بين المفاهيم الدينية وطبيعة المجتمع، ولكن يمكن للشخص أن يقفز من ملاحظة هذه التشابهات إلى نتيجة مؤداها أن الدين ليس شيئًا أكثر من التمثيل الرمزي للمجتمع، والأسلوب الذي يمثل أفراد المجتمع أنفسهم في علاقتهم به؟ وحتى لو أن هذا التماثل بين شخصية المجتمع والإلهي كان قريبًا جدًا، على النحو الذي قرره دوركهيم، فهذه إشكالية كبيرة جدًا؛ بسبب أنه اختار تلك الوجهات التي تدعم وجهة قضيته، إنها لا تتبع في المجتمع مصدر المفاهيم الدينية أو موضوع الاهتمام الديني، وهناك أسباب كثيرة في كون المفاهيم الدينية تعكس وجهات البنية الاجتماعية أكثر من تلك التي قررها دوركهيم⁽¹⁾.

إن قلب المشكلة إذن في موضوع دوركهيم هو الأسلوب الذي يميز طبيعة الإلهي والمجتمع والعلاقة بينهما، فتحديده لسمات المجتمع وعلاقة الأفراد به، يمكن أن تفهم بوضوح على أنها تؤدي إلى مشكلات في سياق مناقشته الأخلاقية. إن مثل هذه القوة أو الضغط الذي يمارسه المجتمع على الأفراد، يذكر بأن الضغط الأخلاقي جوهرى، بالقدرة على الأفعال لا يقدر عليها الأفراد، وبطريقة أخرى بشخص ما ملهم بالضغط الاجتماعي والأخلاقي⁽²⁾.

ولو أن الضغط الاجتماعي يمكن أن يكون ملهمًا لأفعال البطولة، فإنه أيضًا من

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 105.

الممكن أن يكون ملهمًا للأفعال الشريرة الوحشية، ومن الواضح هنا أن دوركهايم لديه مفهوم غريب للأخلاقية، فهل الضغط الاجتماعي يزيد الجهد والممارسة التي تبذل، على سبيل المثال الفعل الأخلاقي الضامن أو الأكثر رجحانًا الذي يقود إلى توقف المعنى الأخلاقي ويستبدله بذهنية الجماهير؟ إن الانفعال الجمعي ليس ضامنًا للسلوك الأخلاقي بأغلب معيار للأخلاقية. وفي هذه الحالة فإن أعظم الأبطال الأخلاقيين في التاريخ، على نحو مؤكد، هم أولئك الذين وقفوا ضد الأغلبية أو ضد الذين يملكون القوة والسلطة، وعانوا نتيجة ذلك؟ وعلى أية حال فمعنى الأخلاقية هو موضوع العلاقات الاجتماعية، وبهذا المعنى فإن المجتمع يمكن أن يقال عنه إنه مصدر أو على الأقل موضوع الاهتمام الأخلاقي، ودوركهايم يكون على حق في إشارته إلى أن المجتمع هو مجتمع الأخلاق، والصعوبة هنا في القفز من قول ذلك إلى نتيجة أن الأخلاق ليست شيئًا غير صوت المجتمع^(١).

إن حقيقة القول أن المعنى الأخلاقي يجعل من الشخص أن يكون ضد الأغلبية: ضد المجتمع أو السلطة يوضح أنه ليس هناك تمامًا من اعتماد على المجتمع أو موجوداته على النحو الذي يدعيه دوركهايم، فقوة المجتمع ليست لديها الأولوية على النحو الذي يؤمن به دوركهايم، وعلى نحو يدعو للسخرية، فإنه يبدو في حال الاعتقادات الدينية، فإن التأثير الأعظم على الفرد غير المجتمع، يكون له فعله؛ بسبب أنه غالبًا ما يكون بعيدًا عن الأعراف أو التقاليد الدينية التي يتحدى بها الأفراد المجتمع، أو يحاولون الانسحاب منه، كما هو الحال في الطوائف الدينية أو الحركات الطائفية^(٢).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

إن نشأة الحركات الطائفية والتعددية الدينية والتنوع داخل المجتمع، هو أمر بالطبع تجد نظرية دوركهايم صعوبة في التعامل معه. أيضًا فإن الاختلافات الدينية تقود على نحو متكرر إلى التوتر والصراع، وهي حقيقة يبدو أنها تضعف تفسيره الوظيفي للدين، على أساس أنه قوة توحد ودمج جوهرية. إن الدين هنا يشبه قوة تسبب الشقاق والاختلاف مثلما هو قوة موحدة أيضًا. وعلى النحو الذي أشار إليه Aron لو أن دوركهايم كان على حق فإن جوهر الدين سوف يكون إلهامًا للرجال الإخلاص التعسبي والتحيز للجماعات الجزئية، لضمان تقوى كل رجل بالنسبة لما هو جمعي⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن من يسخر برؤية أن السلوك البشري تهيم عليه المصالح الذاتية وحدها، ربما يدافع عن أن هذا بدقة هو ما يعنيه الدين، وغرابة موضوع دوركهايم في إبراز هذا وتمييزه، ولكن ربما يكون بالفعل رؤية أكثر تشاؤمية وسخرية على الرغم من الصراع والمعاناة التي تحدث في اسم الدين، بسبب إهمال الكونية التي تتجاوز أو تتعالى على الولاء للجماعة، والتي هي أيضًا وجهة أصولية وحقيقة أصلية للعديد من التقاليد الدينية الكبرى، وعلى نحو أكثر دقة فإن هذه الكونية هي التي فشلت فيها مقارنة دوركهايم في القيام بها بعدالة أو في تفسيرها⁽²⁾.

والمشكلة الأبعد في نظرية دوركهايم تتصل بالوجهة الوظيفية لديه، وهي التي سوف نشير إليها بعد ذلك عند الحديث عن سمات المناهج الاجتماعية في تناول الدين، فهو لم يبحث فحسب عن تفسير للدين بالبرهنة على أنه يتضمن الحقائق الأساسية في شكل رمزي، ولكن عن دوره الذي يقوم به في توحيد ودمج المجتمع وتكامله، والوظيفية هنا من هذا المنظور تعامل جيد لتأثير دوركهايم، ولقد هيمنت

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 105-106.

على المدرسة البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من خلال Malinowski و Radcliffe - Brown في مرحلة مبكرة من هذا القرن، وعلم الاجتماع الأمريكي والبريطاني أثناء الأربعينيات والخمسينيات. والوظيفية على نحو جوهري تقرر أن النظام الاجتماعي يمكن أن يفهم في تعبير المساهمة التي تعمل على بقاء المجتمع أو تعمل على دمج وتكامله وتوحده وتضامنه⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن التفسيرات الوظيفية تكتنفها المشكلات، وعلى وجه خاص التفسيرات الوظيفية للدين، بسبب التناقض بين التفسير الوظيفي الذي يعطى للسلوك الاجتماعي، وتفسيرات المشاركين أنفسهم، وعلى نحو أكبر في حالة الدين. إن نتيجة تفسير دوركهايم للدين تتمثل في أنه وضع نفسه في مكان يدعي فيه حقيقة ما يفعله المشاركون في الطقس الديني، والمشاركون على خطأ فيما يؤمنون به، وفيما يفعلونه. إن دوركهايم لم يدع فحسب امتياز موضعه ووظيفته بالنظر إلى خطاب الطقس الديني، وبسبب قوله إن الله تعالى حقيقي، وأنه المجتمع، ذلك أنه يقول: إنه على الرغم من صدق المعتقد الديني على أنه يتضمن الحقيقة كصدق للنوع، فإن المؤمنين مع ذلك مخدوعون مضللون فيما يتصل بطبيعة هذه الحقيقة، ذلك أن المشاركين في الشعائر الدينية لا يناقشون ما يفعلون كثيراً أو يفكرون فيما يجب أن يفعلوه مع تكامل الجماعة ودمجها، أو لو أنهم فعلوا ذلك بأعينهم، فإنه على الأقل لا يمثل غرضاً أساسياً أولياً بالنسبة لهم، وليس هناك من شيء حوله أساسي، والمشاركون أيضاً يفكرون على نحو حقيقي في الموضوعات التي يفعلونها، ولا يقبلون كل الشعائر التي لها نفس الأصولية، فلدى Arunta الهدف ليس تشجيع

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 23-34, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 106.

تضامن العشيرة، ولكن على التأكيد على وفرة أنواع الطوطم، وأنها تفعل على نحو حاد فحسب الأشياء الخيرة لتحقيق الهدف⁽¹⁾.

إن ما تتضمنه رؤية دوركهايم أن كل الشعائر جوهرية على التساوي، وحينئذ فإن اعتقادات المشاركين والأهداف المعبر عنها في هذه الشعائر، ليس لديها ما يمكن أن تقوم به مع ما يحدث، وتلك هي النتيجة الغريبة التي وصل إليها، ويبدو على نحو لا يمكن تجنبه أن محاولة فهم السلوك الديني هي التي يصرف فيها الانتباه إلى اعتقادات المشاركين حول سلوكهم، وهي التي يجب أن يكون لها الأهمية في عملية التفسير، وهذا لا يعني القول إنه لا توجد عوامل أخرى غير فهم المشاركين أنفسهم لما يفعلونه، وعندما يكون كل شيء مفهومًا لدى الواحد منهم، على النحو الذي يدافع عنه البعض، فهذا تطرف على نحو متساو، وعلى النحو الذي يؤكد دوركهايم ويدافع عنه في أن ما يفكر فيه المشاركون فيما يفعلون، ليس له من أهمية في تفسير أفعالهم التي يقومون بها⁽²⁾.

والنتيجة الأبعد في انصراف دوركهايم عن أهمية الشكل المخصوص للشعائر، أنه تركها دون أساس حقيقي لتفسير الشكل المخصوص الذي أخذته، ولو أنها ليست موضوعًا حقيقيًا لما يفعله الناس، فحينئذ كيف يمكن للإنسان أن يفسر ما يفعلونه؟ وكيف يمكن لها على الأحرى أن تفعل شيئًا من الآخر؟ ومن أجل أن يكون هناك إنصاف حقيق لدوركهايم، فإنه لم يكن لديه وظيفة مبسطة وساذجة، مع التحقق من أنها ليست كافية في الإشارة على وظيفة النظام الاجتماعي من أجل تفسيره، ولكنها تفسير لأصوله التي يحتاج إليها أيضًا، ولقد حاول أن يبني فرضيًا الأسلوب الذي تمارس به العشيرة البدائية الشعائر، فيما ينشأ وما يشعرون به، وذلك بأنهم أنفسهم

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 106.

(2) Ibid.

وحدة جزئية بالرابطة والدم، ولكن من خلال اهتمامات المجتمع وتراثه، الذي يقوم بعملية الحشد والتجميع، ويصبح الوعي بالنسبة لوحدتهم الأخلاقية⁽¹⁾.

إن الصعوبة في هذا تتمثل في أن دوركهايم بالفعل قد أوضح حقيقة الحشد للشعيرة الجمعية، في أنها السبب في الشعور بالتماسك والترابط والوحدة، وهنا يكتشف أن دفاعه في أن هذه الشعائر تؤسس من هذه المشاعر. إن أصول الشعائر توضح في التعبير المفترض مسبقاً للنظام الاجتماعي واهتمامات المجتمع وتراثه، إن الشعائر ضرورية في استمرار المجتمع واستقراره، ولكن بدون وجود النظام الاجتماعي أولاً بنوع ما، فلن تكون هناك شعائر. وبينما يكون من السهل فهم النظام الاجتماعي الموجود، والذي تكون الأنظمة الدينية والشعائرية جزءاً منه، فإنه في هذه الحالة مقوياً وداعماً له، ولكن هذا لا يفسر تكون الأنظمة الدينية والشعائرية⁽²⁾.

إن نوع التناقض المنطقي نموذجي جداً في عمل دوركهايم، إذ حدث في تفسيره لأصول الأفكار الدينية والأخلاقية والنماذج الأساسية للفكر، وفي الحالة السابقة دافع عن فكرتي المثال والتمام اللتين نشأتا في سياق الشعيرة الجمعية، فالعاطفة الشديدة التي تولد في مثل هذه المناسبات، تنتج معنى فوق عادي، يشعر فيه المشاركون أنفسهم بالتحول وتجربة بيئية كل يوم باعتبارها تحولاً مشابهاً، ومن أجل تفسير ذلك فإن القوى فوق العادية وصفاتها تنسب إلى الأشياء العادية من ناحية أخرى، وعلى هذا النحو تنتج فكرة المقدس، وهذا يفهم على أنه نموذجي وبعد تام للحقيقة. إن فكرة العالم المثالي إذن تولدت في الحياة الجمعية ومن خلال التجربة أو الخبرة الاجتماعية، إنها ليست فطرية، ولكنها منتج طبيعي للحياة الاجتماعية، ولو أن الدين يدعم هذه المفاهيم، ويهتم بما ينبغي أن يكون فإن هذا نفسه هو المنتج الاجتماعي، إن

(1) Ibid, p. 107.

(2) Ibid.

تكوين هذا التصور للمجتمع نشأ بعيداً عنه، وهو منتج للواقع المجتمعي الحقيقي الموجود⁽¹⁾.

والمشكلة هنا مرة أخرى تتمثل في كيف يمكن لأي مجتمع أن يقوم بهذه الوظيفة كلها دون نظام مسبق من الأفكار، على نحو ما، حول ما يجب أن يكون وما يحدث، وبعبارة مختصرة نظام التصورات والمفاهيم، فكيف يمكن لنظام المفاهيم التي تكون ضرورية للنظام الاجتماعي واستقراره أن تولد في تجربة الحياة الاجتماعية، عندما تقتض هذه الحياة الاجتماعية على نحو مسبق نماذج ومعايير للسلوك؟ إن المفهوم المكون للمجتمع، لا يمكن له أن ينشأ بعيداً عن تكوينه الحقيقي، ولكن يجب أن يكون موجوداً معه جنباً إلى جنب من بدايته⁽²⁾.

وبالمثل مع المقولات الأساسية للفكر، فإن هذه تولدت في خبرة المجتمع ومن خلاله، ودوركهايم يدافع عن ذلك ويؤكد بالطقس الجمعي. ولكن كيف يمكن أن يكون هناك أي نظام اجتماعي دون أن يكون هناك وجود مسبق للمفاهيم الجوهرية التي تفكر بها الموجودات البشرية، وتجعل للعالم معنى⁽³⁾.

لقد تعرض دوركهايم للنقد لتسويته العواطف الدينية بالعواطف والانفعالات التي تتولد في العقل الجمعي، وجزءاً من هذه التهمة يتمثل في سوء الفهم لطبيعة الدين العاطفية، وهذا يجعله يفتح باب الاتهام له في كتابه *he Elementary Forms* والذي يلجأ فيه إلى عكس قواعد المنهج الاجتماعي الذي وضعه، والذي قرر فيه أن الحقائق الاجتماعية لا يمكن أن تتبع من أسس سيكولوجية. إن الدين عند دوركهايم حقيقة

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp. 107-108.

اجتماعية مشهورة، ومع ذلك يركز على ما سماه الحشد النفسي وهستيريا الجماهير⁽¹⁾.

ويشير أخيراً Evans- Pritchard إلى التناقض الأخير في مقاربة دوركهايم، فلو أن التحليل الذي قدمه في كتابه صحيحاً فإن الدين حينئذ يعرض للمؤمن أن ما يكون حقيقياً هو شيء آخر غير ما يفكر فيه، إنه يفتقد أي معيار للمصداقية، ومع ذلك فإن الدين ضروري للنظام الاجتماعي واستقراره. إن أسلوب دوركهايم بعيد عن جدله يسمح للأشكال التقليدية للدين بأن لا تكون مدعمة ومؤيدة للعالم المعاصر، ولكن هناك اعتقادات جديدة سوف تنشأ وتأخذ مكانه، تلك هي المذاهب العلمانية التي سوف تتجز ووظائف الدين، ومن الممكن هنا عنده اختراع عقائد جديدة، كما هو الحال في الثورة الفرنسية وعبادة الوطن: الحرية، والمساواة، والأخوة، والعقل. ومن هنا فإن دوركهايم هو سلف ورائد لأولئك الذين يدعون أنه على نحو دائم سوف يكون هناك شيء ما في المجتمع، يأخذ عنوان الدين يمكن أن يلحق من أجل أن ينجز وظيفته الجوهرية التكاملية، ويتجهون إلى الدفاع عن نظريتهم الوظيفية ضد أي اختبار للدليل والبرهان، ومثل دوركهايم فإنهم يحلون المشكلة بالتعريف على نحو أفضل من البرهنة الإمبريقية. إن الدين على أية حال يحدث التكامل والوحدة في المجتمع، وحدة في المجتمع الأخلاقي، فهناك لا يمكن أن يكون هناك مجتمع أخلاقي بدون الدين، وبهذا المفهوم فإنهم يدعون أن الدين موجود بسبب أنه يقوم بعملية التوحيد والدمج، والتي تستخلص الحقيقة التي يتعذر تجنبها بالتعريف الأمر⁽²⁾.

إن عمل دوركهايم مارس تأثيره بقوة على علم اجتماع الدين، الذي كان ينظر إليه من وجهة نظر بحثية علمانية. و ذلك في مقاربة Robert Bellah للدين الأهلي والقيم

(1) Ibid, p. 108.

(2) Ibid.

الخلقية في أمريكا الشمالية في العصر الحاضر، وفي عمل Bryan Wilson عن وظائف الدين، ولقد اقترح أنه حتى في بيئة التقنية الحديثة والمجتمعات العقلانية المنظمة، الدين له نفسية حادة ووظائف اجتماعية، بما في ذلك التزويد بالمعنى الفردي، وهدف الحياة، وتفسير المعاناة والقيم الخلقية وإجراءاتها. إن التقنية الحديثة والمجتمعات الليبرالية ليست جيدة في توليد المعاني الذاتية والعدالة الإلهية أو العناية الإلهية والمشاركة في القيم الخلقية، ولذا، فإنه على الرغم من ذلك التأثير، فإن الدين له دور حاسم في بناء العوالم الأخلاقية والذاتية⁽¹⁾.

ويذهب Robert Bellah إلى ما هو أبعد في نقاشه للدور العام إضافة إلى الدور الخاص للدين في عمله *Habits in the Heart* معتمداً على الدراسة الإمبريقية للقيم والأخلاق في وسط أمريكا. إن Bellah وزملاءه يحددون الخواء الأخلاقي في قلب الحياة الأخلاقية والمدنية الأمريكية التي يظنون أنها يمكن أن تملأ فحسب بتجديد الدور العام والأهلي المدني للدين في الحياة الاجتماعية الأمريكية. والأساليب الإنجيلية الساخرة الأصولية الدينية، تطلب فحسب زيادة مثل هذه الوظيفة العامة في السياسة الأمريكية، على النحو الذي أعلنته الأغلبية المسيحية والحق المسيحي، ولكن الأسلوب الليبرالي المسيحي الذي يفضلهُ Bellah كان أقل نجاحاً في تأسيس أهميته ومكانته في المجال العام⁽²⁾.

ومن الملاحظ هنا أنه يفهم الدين على أنه جوهرى، يفعل مع الرموز غير الموضوعية، والتي تعبر عن الشعور والقيم والأمنيات الذاتية، أو تلك التي تنظم التفاعل المتبادل بين الذات والموضوع، أو التي تحاول أن تقدم خلاصة لكل من الذات والموضوع المعقد، وهذه الرموز حقيقية في تعبيرها، ولا يمكن أن تختصر

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 197.

(2) Ibid, p, 197.

إلى قضايا إمبريقية، وهذا الموقف هو ما يسميه Bellah الرمزية الواقعية، والتي تتناول الدين، على أساس أنه حقيقي وواقعي⁽¹⁾.

وعلى الجملة فإنه في عام ١٩٦٧ نشر مقالته بعنوان: **Civil Religion in America** والتي أثار انتباه العديد من الأكاديميين في مجال دراسة الدين، وفي هذا العمل حاول أن يقدم تفسيراً لرؤيته، فيما سماه الأمريكية **Americanism**، على أساس أنها عملية حقيقة واقعية للإيمان الديني للشعب الأمريكي، وفي إطار هذا العمل يأتي تفكير دوركهايم من خلال أمرين: ١- إنه من الصعوبة المدهشة أن المجتمع يجعل قيمه المهيمنة مقدسة. ٢- وتقريباً، الهجوم على هذا الإيمان الأهلي أو المدني، على أساس القومية المألوفة الشائعة، التي يلاحظ أساسها العميق في صيانة تماسك المجتمع القومي، وقابليته للحياة⁽²⁾.

وهو يؤكد على أن السمة الأساسية للديانة المدنية الأمريكية، أنها كونية، وبالتالي نبوية، والمعنى الكلي غير المحدود، ينبع لديه على نحو مختلف ليس من الاعتقاد بأن هذا المجتمع خير، ولكن من الاعتقاد بأن لديه مسؤولية خاصة في أنه يحاول أن يكون خيراً، وهو هنا يبحث في التاريخ الأمريكي والخبرات الثقافية المعاصرة عن الأساطير والرؤى والبصائر الجديدة، التي يمكن أن تشكل الأهداف المجتمعية، ففي البيورينانية الأمريكية يفهم أهمية الإلزام المجتمعي، في حين أن الصورة التي يعرفها الناس عنهم أنهم أناس مكبوتين وغير متسامحين، فهذه الرؤية تتجاهل أهمية مركزية تتمثل في إصرارهم على الشهادة العامة للتحويل والاهتداء، وهذا يشير إلى أن

(1) See, Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, p.8, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, "Civil Religion and Church and State" in "The Sociological Quarterly", Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, Seth D. Kunin, *Religion The Modern Theories*, pp, 76-77.

(2) See, Robert E. Stauffer, "Bellah's Civil Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), pp. 391.

البرهنة ليست فحسب على علاقة بسيطة جديدة بين الفرد والله تعالى، ولكن التزام
أيضاً تجاه مجتمع المؤمنين. إن الميثاق الداخلي يتكامل في علاقته مع الميثاق
الخارجي الذي هو جزء من الحرية المحققة عبر التحول، تلك الحرية التي يشترك
فيها الجميع، وتؤدي دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية، وبالفعل فإن اللاهوت
البيورينائي يدرك على نحو عميق أنه بدون هذا الالتزام تجاه الكل، فإن إسرائيل
الجديدة سوف تدمر على حسب عبارة Winthrop⁽¹⁾.

وهو هنا يبحث في التاريخ الأمريكي والخبرات الثقافية المعاصرة عن الأساطير
والرؤى والبصائر الجديدة، التي وجدت مكانها في الفكر السياسي للقرن الثامن عشر
في صياغته للفكر السياسي الكلاسيكي الروماني، الذي أكد على الضرورة الأساسية
للمواطن الفاضل، لو أن ديمقراطية الحكومة تقوم بواجبها، وبدون الذين يملكون
الفعل الحر من المواطنين للتحكم في رغباتهم الشخصية، ويهتمون بشئون المجتمع،
فإن الإكراه الخارجي الثابت سوف ينبثق من جديد. وهذه الأفكار سوف تتركز عند
الحركة الثورية، وتحدد جزئياً أسطورة الفهم الفلسفي للفكرة الجديدة، وهنا عنده لا بد
من العودة إلى التراث الأمريكي، وبعد أن يقوم برصد مجموعة من التطورات التي
مر بها الفكر السياسي الغربي الحديث، والعمل على أخذ ما هو صالح منها، يبدو أن
ذلك ليس بكاف عنده، فيما يتصل بالرموز القديمة للوعي التقليدي، والتي لا يمكن
نقلها إلى الحاضر، وهنا لا بد من النظر إلى أشكال جديدة للوعي التخيلي، وهو يجد

(1) See, William C. Shepherd, " Robert Bellah's Sociology of Religion: The Theoretical Elements" in " Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), pp. 395-402, Robert E. Stauffer, "Bellah's Civil Religion", pp. 391, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", Frank Whaling (Editor), Mouton Publishers, New York 1985, p, 136.

ما يتمناه في خبرات الشباب الدينية والمجتمع الكوميوني للشباب، ويدرك أن هذه الملل والطوائف الجديدة غير كافية في الارتباط بالتراث الأمريكي⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن هناك العديد من الصعوبات في عمله في الدين الأهلي، فلقد تركز نقد افكاره على النجاح في الالتزام بالحفاظ على النظام الاجتماعي في الثقافة النفعية في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى أسباب الخلاف التي تأتي نتيجة لمحاولة فرض الجديد من الأنظمة التقوية للاعتقاد في أمريكا⁽²⁾.

ولقد ناقش Dean Kelley أنه بسبب أن الليبرالية المسيحية قدمت إجابات غير مؤكدة لأسئلة غير محددة المعنى، فإنها لم تتمكن من تأسيس حدود مذهبية مؤثرة وحدود قيمة بين الثقافة العلمانية وحياء رعايا الكنيسة والأبرشيات، ووفقاً لما يراه Kelley فإن قدرة الأبرشيات المحافظة والكنائس في الحفاظ على حدود المعنى والالتزام، هي التي تميز مذاهبها الاعتقادية وقيمها الخلقية، وأساليب الحياة فيها عن الثقافة المسيطرة، التي تفسر النمو القوي للجماعات الدينية المحافظة في أمريكا الشمالية في الثلاثين عاماً الأخيرة، وكذلك الدين الليبرالي. إن Kelley مثل Bellah ينعكس لديه تأثير دوركهايم، عندما يؤكد أن المؤسسات الدينية تقدم إجابات قوية لأسئلة غير محددة، وتستلزم التزاماً دقيقاً صارماً بنظام القيم والمعاني، التي تتجه إلى توليد حدود قوية للهوية والالتزام والتضامن، ونتيجة ذلك الحفاظ عليه والولاء

(1) See, Robert E. Stauffer, "Bellah's Civil Religion", pp. 391-392, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, "Civil Religion and Church and State", in "The Sociological Quarterly", Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, William C. Shepherd, "Robert Bellah's Sociology of Religion: The Theoretical Elements", pp. 395-402.

(2) See, Robert E. Stauffer, "Bellah's Civil Religion", pp. 399- 394, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, "Civil Religion and Church and State", pp. 35-40

الجداب له في المجتمعات الحديثة⁽¹⁾.

وكارل ماركس Karl Marx مثل دوركهام في نظره إلى الدين على أنه منتج اجتماعي، على أساس أنه فاعل في النظام الاجتماعي في المجتمعات ما قبل الحديثة، وهو يفترض أن وظيفته الأولية الأساسية، هي توليد نظام لم يكن حميداً في إنتاج التضامن والالتزام في المشروع الاجتماعي العام، ولكن على الأحرى في إنتاج شرعية ضارة غير عادلة، وحكم مؤلم للسلادة الإقطاعيين على الفلاحين، والرأسماليين على العمال. ووفقاً لماركس فإن أفعال الدين عبارة عن شاشة دخان جمعية، تحجب طبيعة الأشياء عن عامة الناي وأسطرة أصول وحقيقة اضطهادهم، كما أنه يمثل حقوق الحكام على المحكومين، على أساس أنها عناصر تقدير إلهي للنظام الاجتماعي. أيضاً فإن أفعال الدين مثل الأفيون أو المخدر للغامة أو الجماهير في اضطهادهم، والذي يعدهم بالجوائز في الحياة الآخرة، أو يقدم لهم شعائر الهروب إلى النشوة والوجد، على أساس أن ذلك تعويضاً لهم عن مكائنتهم المتدنية واضطهادهم هنا والآن⁽²⁾، وبالجملة فإن ماركس يرى أن الدين خداع⁽³⁾.

ولقد وجد نموذج الرؤية الماركسية للدين في العصر الحديث في حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، ولقد كان الإفراط المنكر الضخم الشنيع للفقر والغنى،

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 6- 15, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198, pp. 80-86, Guenther Roth, " Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work-In Memory of Ivan Vallier (1927-1974)" in " Social Forces", Vol. 55, No. 2 (Dec., 1976), pp. 257-272, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", Frank Whaling (Editor), Mouton Publishers, New York 1985, p. 101.

(3) See, Thomas F. O'Dea, "the Sociology of Religion Reconsidered" in " Sociological Analysis", Vol. 31, No. 3 (Autumn, 1970), pp. 145.

على سبيل المثال في البرازيل والأرجنتين وبيرو مرتبطًا باللاهوتيين الذين تأثروا بالماركسية، بالنسبة لعدد الأسر الصغير نسبيًا، والذين كانوا مفضلين لدى القوى الاستعمارية، وكانوا يملكون معظم الأراضي، كما مفضلين أيضًا لدى الكنيسة الكاثوليكية، ولقد وجه النقد إلى الكنيسة الكاثوليكية لقولها بالشرعية الاجتماعية للاضطهاد والاستغلال الكبيرين، ولقد كان نقد دور الدين في تقوية الاضطهاد مولدًا لقوة الديمقراطية في عدد من دول أمريكا اللاتينية في عام ١٩٨٠، وفي الإصلاح الداخلي للكنيسة الكاثوليكية، كما انه مهد السبيل للتخلي عن الكاثوليكية التالية على يد عدد من القبائل المضطهدة وجماعات المدن أو الحضر الذين عادوا إما إلى الديانات الشعبية الأهلية أو اختاروا أشكالًا متنوعة من البروتستانتية الإنجيلية أو ديانة عيد الحصاد أو عيد الخمسين أو عيد العنصرة، كما رفضوا شعائر كنيسة الاستعمار وما بعد الاستعمار وعلمنتها للهيئة الكهنوتية المنظمة في مراتب متسلسلة، وبحثوا عن أداة أكثر فعالية وتأثيرًا لطموحهم الديني والاجتماعي^(١).

إن تاريخ حركة لاهوت التحرير يؤكد على كل من قوة وضعف الرؤية الماركسية التقليدية للدين، فمن فإن الواجهة الماركسية تمثل الدين على أنه قوة هامشية في العالم الاجتماعي، وأن التنوع الاجتماعي يخدم على نحو أكثر أصولية في العمليات الاجتماعية الأساسية أو الأصولية، وعلى نحو خاص القوى الاقتصادية أو التركيبية البنوية، والتأثير الماركسي على لاهوت التحرير، ومن هنا يتجه إلى أن تكون مهمته ثانوية أو أهميته أقل بالنسبة للديانات الأهلية والروحية الشعبية، على أساس أنه أداة للهوية الاجتماعية أو لمقاومة الاستغلال. ولكن من ناحية أخرى فإن الماركسية مصدر قوي للنقد الاجتماعي خصوصًا في مواقف التوتر والصراع

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 198.

الاجتماعي الكبيرين، وذلك على النحو الذي يعتبر لاهوت التحرير نموذجًا له، ويبدو أن النظرية الماركسية توضح أنها ليست مثل النموذج الاجتماعي الآخر لعلاقات تفاعل القوى المتبادلة في العالم الاقتصادي والثقافي والأنظمة الرمزية التي تصحح علاقات القوى تلك، سواء تلك التي تأخذ شكل الأيقونات الدينية التقليدية أو الأيقونات الحديثة الاستهلاكية لدى العامة والجماهير⁽¹⁾.

والماركسية المتأخرة عند أبرزهم شهرة أنطونيو غرامشي Gramsci Antonio جاءت لترى الدين في رؤية أكثر تفاعلية تبادلية من الماركسية التقليدية، إذ مثل الدين باعتباره مصدرًا ثقافيًا قابلاً للاستخدام لدى الجماعات الثورية أو الإصلاحية، إضافة إلى الداعمين للوضع الراهن، ومن هنا فإن وظيفة الدين باعتباره سلفًا أعلى لسقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، بينما جاء ذلك باعتباره مدهشًا للماركسية التقليدية، التي تفهم في رؤية باعتبارها دليلًا على ما هو كامن في الدين، باعتباره مولدًا أو منتجًا للتغير الاجتماعي، إضافة إلى التماسك أو الالتحام الاجتماعي⁽²⁾.

ويعد ماكس فيبر Max Weber هو المؤسس لرؤية التفاعل التبادلي في علم الاجتماع، وفي الدراسة الاجتماعية للدين، فلدى فيبر تأكيد على أن الدين ليس منتجًا اجتماعيًا فحسب، ولا وظيفة بسيطة للقدرة العقلية الإنسانية لإيجاد المجتمعات، ولكنه على الأحرى مصدر للأفكار والممارسات، التي تتعالى على العالم الاجتماعي الجوهري وتتجاوزه، وبالتالي فهو قادر على أن يعمل فوق العالم الاجتماعي مستقلًا، وبوسائل لا يمكن التنبؤ بها. إن الدين في رؤية فيبر بيئة مختلفة لكل من مصدر

(1) Ibid, pp, 198-199.

(2) Ibid, p, 199, Dwight B. Billings, "Religion as Opposition: A Gramscian Analysis" in " American Journal of Sociology", Vol. 96, No. 1 (Jul., 1990), pp. 1-31, Otto Maduro, " New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion" in " Sociological Analysis", Vol. 38, No. 4 (Winter, 1977), pp. 359-367.

التغير الاجتماعي والتحدي أو المعارضة ومصدر النظام الاجتماعي وشرعية أو صحة الوضع الراهن، وعلى أية حال فإن فيبر يرى أن الدين يتلاشى تدريجياً، كنتيجة لعقلانية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الحديث^(١).

وعلى أية حال فإن فيبر يرى أن مصدر الدين يتمثل على نحو أساسي في كونه استجابة للصعوبات وظلم الحياة، والدين يحاول أن يجعل لذلك معنى، وبذلك الوسيلة يمكن الناس من التغلب عليها، والشعور بمزيد من الثقة عند مواجهتها، فالمفاهيم الدينية تنشأ باعتبارها نتيجة لحقيقة أن الحياة بصفة أساسية مشكوك فيها ومحفوفة بالمخاطر وعدم التأكيد، فالدين هنا يجعل العالم ذا معنى ونظامياً^(٢).

إن علم اجتماع الدين يهتم بصفة أساسية عند فيبر بموقف التكيف الديني والأخلاقي للجماعة المخصصة في البيئة التركيبية الاجتماعية، ولقد فحص على نحو تفصيلي العلاقة بين التكيف المخصوص وموقف الجماعات التي تنقل وتفسر التطورات التراثية في عبارات ليس فحسب الديناميكية الداخلية لأنظمة الأفكار، ولكن أيضاً للعلاقات بين الجماعات الناقلة والجماعات الأخرى في نظام علاقات القوى داخل الشكل المحدد للتنظيم الاجتماعي، ولقد درس في ذلك الكونفوشسية في الصين والبرهمية في الهند^(٣).

(1) See, Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History" in "The American Journal of Sociology", Vol. 85, No. 5 (Mar., 1980), pp. 1145-1179, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", p. 199, Mary Fulbrook, "Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice," in "The British Journal of Sociology", Vol. 29, No. 1 (Mar., 1978), pp. 71-82.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.138.

(3) See, Mary Fulbrook, "Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice", p. 73. .

لقد كان فيبر شخصية مركزية بارزة في نشأة مجال علمي فرعي في علم الاجتماع، يعرف بعلم اجتماع الدين، وفي عمله تحت هذا العنوان كانت الدراسة الأولى والشاملة للتفاعل المتبادل بين الدين والتنظيم الاجتماعي، ويشمل فحصاً شاملاً لنشأة الاتجاهات التي يمكن أن تلاحظ في تطور الأنواع المختلفة للتنظيم الديني من الملل النبوية إلى تأسيس الكنيسة، وكشف للتفاعل المتبادل بين أساقفة الأبرشيات والكهنة، والبنى، والطبقة الاجتماعية، وأنظمة الطوائف الاجتماعية. ولقد قدم فيبر فهمًا نافذًا للمعاني الدينية والمذاهب، بما في ذلك الاعتقادات حول الله تعالى والعدالة الإلهية أو العناية الإلهية أو تفسيرات الشر، وقنوت القوى الإلهية أو النعمة، وأخيرًا فقد أعطى فهمًا شاملاً ممتدًا للتفاعل المتبادل بين المعنى الديني والنظم الأخلاقية والنظام الاجتماعي الإنساني، وعلى نحو خاص النظام الاقتصادي والعلاقات المتبادلة⁽¹⁾.

إن علم الاجتماع الديني بصفة أساسية عند فيبر دراسة العلاقة بين الأفكار الدينية والجماعات الاجتماعية المخصصة التي تحمل هذه الأفكار، وأهميتها للتاريخ، ولتوجهات المجتمع الدينية، وأثرها على أساليب الحياة في التوجهات والسلوك⁽²⁾.
والدراسة التاريخية التي قدمها فيبر في التفاعل المتبادل بين الدين والرأسمالية بعنوان **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism** وهي توضيح

(1) See, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", pp, 199- 200, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, The Johns, pp, 95-96, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", pp. 91-91.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 139, Mary Fulbrook, "Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice", pp. 71-82, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 35-41.

لفهمه للقوة الكامنة المولدة في المعاني الدينية والممارسات في التّطّيم الواسع للمجتمع، ولقد أوضح أن شمول المفهوم الديني للمهنة أو الوظيفة للدعوات العلمانية في اللاهوت البيوريتاني التطهري Puritan Theology والثقافة قدما أيديولوجية صحيحة جديدة لوظائف البواخر التجارية والتجار في مرحلة ما بعد الإصلاح الأوربي وفي البيوريتانية في أمريكا الشمالية، والدافع لعلمنة مفهوم هذا النداء أسس في الزهد الدنيوي عند البيوريتانية، التي أعلنت عن نفسها في كل من العمل الأخلاقي البيوريتاني وفي اقتصادهم في الإنفاق، والذي كان من نتيجته بناء الرأسمالية التي أعادت الاستثمار في المشروعات التجارية، ولقد كان مصدر هذا الزهد الدنيوي القلق الذي وجد في مذهب كالفن في القضاء والقدر المزدوج، الذي ولد بينهم الوفاء والحرص على أداء الواجب، ووفقاً لهذا المذهب فإن جزءاً واحداً من الإنسانية مستحق للعنة والإدانة أو محكوم عليه بالهلاك الأبدي، والآخر لا بد أن ينقذ، ولكن بسبب أن الخلاص بالنعمة فحسب، وليس بالأعمال، وأيضاً بالتأكيد ليس محصوراً في النعمة وأسرار الكنيسة. وليس هناك سبيل واضح أو محدد لمعرفة ما إذا كان الشخص مداناً ملعوناً محكوماً عليه بالهلاك الأبدي أو أنه سوف يكون منقذاً، ونتيجة ذلك كله أن ليس هناك عبء كبير على كل فرد أن يعيش في هذه الحياة، على اعتبار أنهم جميعاً سوف ينفذون، موضحين أن تخليصهم من الخطيئة والهلاك الأبدي، إنما يكون بالتركيز على سمتهم الأخلاقية باعتبارها نموذجاً نشطاً في هذا العالم الدنيوي. وفي هذا الانتقال اللاهوتي يكتشف فيبر أصول النشاط والقوة، التي لا تعرف الراحة والإلحاح على الاكتساب والعمل الاقتصادي المضني لدى الرأسمالية البروتستانتية والبيوريتانية⁽¹⁾.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.147- 152, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 200.

ولقد تعرض موضوع الأخلاق البروتستانتية عند فيبر لكثير من سوء الفهم والتقديم والتمثيل، وكثير من الشك والجدال والمقاومة، فهو لم يقدم اقتراحًا ساذجًا في أن لاهوت الإصلاح والبيوريتانية أنتجا الرأسمالية، ولا أن الرأسمالية يمكن أن لا تنشأ بدون الإصلاح، وعلى الأحرى فقد عرض لعلاقة الإنتاج والنشاط المتبادل بين البنى الدينية في جوائز السماء والاتجاه الحديث المبكر إلى العمل في النشاط الاقتصادي والحياة اليومية، على أساس أنه البيئة التي كان النداء الإلهي والقضاء والقدر محققًا فيها ومعبرًا عنه⁽¹⁾.

إن تفسير فيبر للتفاعل المتبادل بين البروتستانتية والتنظيم الاقتصادي الحديث عنصر مهم في نظرية العقلانية ونتائجها، ومثل دوركهايم وماركس فإن فيبر يرى أن التنظيم الاجتماعي الاقتصادي الحديث، سوف يضعف تدريجيًا الأهمية الاجتماعية ويؤثر على الدين.

وعلى أية حال فإن فيبر اكتشف أن أصول عقلانية النظم الاجتماعية الحديثة، بما في ذلك النظام الرأسمالي والممارسات التجارية، تكمن في تأثير البروتستانتية على أوروبا الحديثة في مرحلة مبكرة، وذلك بتوجيه الانتباه مباشرة إلى الأهمية الخفية للحياة اليومية، وتشجيع العقلانية، وإصلاح العالم الاجتماعي، وهكذا على نحو يدعو إلى السخرية فإن بذور هبوط أو اضمحلال تأثير الدين في التنظيم الاجتماعي

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 200- 201, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.152- 156, Guenther Roth, " Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work-In Memory of Ivan Vallier (1927-1974)", pp. 257-272, Herman Israel, " Some Religious Factors in the Emergence of Industrial Society in England" in " American Sociological Review", Vol. 31, No. 5 (Oct., 1966), pp. 589-599.

الاقتصادي في العالم الحديث، وضعت من داخل البعد الديني وليس من خارجه⁽¹⁾.

٣- السمات الأساسية للمناهج الاجتماعية.

إذا كانت النظريات النفسية تنظر إلى الدين على أنه شأن فردي، وينبثق من مصادر داخل ما هو فردي، فإن النظريات الاجتماعية ترى أن الدين شأن للجماعة أو المجتمع، وأن الدين الفردي يتجزأ من المصادر الاجتماعية. والمنظرون في علم النفس يفسرون الدين باعتباره متجزأً بصفة جوهرية من العقل الإنساني، في حين أن أصحاب النظريات العاطفية يعودون بجذور الدين إلى الجانب العاطفي من الطبيعة البشرية، كما أن أصحاب الاتجاه النفسي يفهمون الدين على أنه منتج للتوجه الإنساني للبحث عن فهم للعالم والعقل الإنساني والقدرة العقلية على الاستنتاج، وتعميم واستخلاص النتائج العامة من الملاحظة والتجربة⁽²⁾.

إن التنظير الاجتماعي حول طبيعة الدين وموقعه وأهميته في العالم الاجتماعي، تنظم المجال المؤسس للمقولات الاجتماعية، والتي تشمل على ما يلي:

- الطبقات الاجتماعية، مثل الطبقة والعرقية.
- المقولات الاجتماعية الحيوية، مثل الجنس والنوع والأسرة والطفولة والجيل.
- نماذج التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك السياسية والاقتصادية والإنتاج، وتبادل

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.152- 156, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 201, Mary Fulbrook, "Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice, " in" The British Journal of Sociology", pp. 71-82, Stephen Kalberg, " Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", pp. 1145-1179, Robert J. Barro and Rachel M. McCleary, " Religion and Economic Growth across Countries" in " American Sociological Review", Vol. 68, No. 5 (Oct., 2003), pp. 760-781.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.21.

الأنظمة، والبيروقراطية.

– العمليات الاجتماعية، مثل حدود الإصلاح، وعلاقات الجماعة الداخلية، والتفاعل الداخلي الشخصي، والعولمة، والانحراف.

إن وظيفة هذه المقولات في الدراسة الاجتماعية للدين، تحدد بتأثير النماذج الأساسية للتراث الاجتماعي، وبانعكاس ذلك على الحقائق الإمبريقية للتنظيم الديني والسلوك، إن النموذج الوظيفي الذي أسسه دوركهايم، و طوره عالم اجتماع أمريكا الشمالية الشهير في علم اجتماع الدين Talcott Parsons الذي رأى المجتمع على أساس أنه نظام اجتماعي مشابه لصدى النظام أو أثر ومحاكاة له. والأجزاء الأساسية للنظام الاجتماعي الجوهري، تشبه إلى حد ما الوظائف العضوية، التي تسهم في ازدهار وحيوية النظام الاجتماعي، وتؤكد على بقائه واستمراره⁽¹⁾.

وعلى الجملة فإن علم اجتماع الدين يركز على أن الوظيفة الإيجابية للدين، هي العمل على حفظ وصيانة النظام الاجتماعي، وحتى كنائس الطوائف التي كانت ترفض العالم، كانت ترى أن مهمتها العمل على تماسك المشاركين فيها في المجتمع المحيط بهم. ولقد أشار بعض الباحثين إلى أن وظيفة الدين مزدوجة: فمن ناحية فإنه دفاع وتصحيح للوضع الراهن وثقافته الظالمة. ومن ناحية ثانية، وسائل للاعتراض والتغيير والتحرر من ناحية ثانية⁽²⁾.

ولقد حدد Robertson Smith وظيفتين للدين: الأولى، تنظيمية قياسية. والثانية،

(1) See, Roland Robertson and JoAnn Chirico, " Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence" in " Sociological Analysis", Vol. 46, No. 3 (Autumn, 1985), pp. 219-242, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 201-202, Prentiss L. Pemberton, "An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion" in "The Journal of Religion", Vol. 36, No. 4. (Oct., 1956), pp. 241-256, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

(2) See, Dwight B. Billings, "Religion as Opposition: A Gramscian Analysis", p. 2.

تحفيزية. والوظيفة التنظيمية تهدف إلى تنظيم السلوك الفردي، وهو مهم جداً لمنفعة الجميع، وبعبارة أخرى لمصلحة الجماعة، وهنا فإن الدين مسئول على نحو واسع عن هذه المهمة التنظيمية في تاريخ المجتمعات الإنسانية، والخطيئة عنده هي ذلك الفعل الذي يفسد الانسجام الداخلي للجماعة. والتحفيزية تتمثل في أن الدين محفز لشعور المجتمع ووحدته، والشعيرة هنا بيان تكراري للوحدة ولوظائف دمج المجتمع وتقويته وتوحيده، ووظيفة الاحتفالات بالقرابين الطوطمية لدى الساميين القدماء، كانت تنذر بالممارسة، ولقد كانت الوظيفة هنا في الأشكال الأولية للدين تشجيع الوحدة والتضامن، ومن هنا فإن رؤية Robertson Smith تعارض تلك الرؤية التي ترى أن الدين ينشأ من داخل ما هو فردي، فالدين ليس لحفظ للنفس، ولكن لتقوية الجماعة. ومن الواضح هنا أنه في تحليله يعتمد على معلومات رديئة ومهلهة وغير موثوق بها⁽¹⁾.

إن العناصر الموجودة في الدين تعمل على معارضة الشرور، التي يعتقد أنها يمكن أن تزول بأسلوب روحي ما، فالشعور الديني خبرته في الحاجة العميقة في الإحساس بالحاجة إلى المساعدة، وهذه المساعدة تأتي من مصدر فوق إنساني، ومن هنا فإن الانفعال الديني، على نحو عادي وطبيعي، مؤسس وعميق في خبرة حضور الموت، ولكنه موجود أيضاً في أي شيء ينظر إليه من وجهة نظر روحية، وبالتالي فإن الدين أداة قوية للتحكم الاجتماعي؛ بسبب أنه يضيف القانون فوق الطبيعي في السلوك⁽²⁾.

ومن مجال الدراسة الأكاديمية للدين، فإن هناك أربعة أبعاد للظاهرة الدينية تستحق الانتباه:

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, Routledge, p.98.

(2) See, Charles A. Ellwood, "The Social Function of Religion", p. 299.

١- البعد الاجتماعي والمؤسسي، الذي يتكون من أشكال الجماعة التي تشترك في المصلحة أو الشعور، والتنظيم والتسلسل الهرمي، والتميز العرقي أو الانعزال عن الجماعة والعلاقة، وذلك هو الذي يعطي الحضور الاجتماعي للدين في المجتمع المعطى.

٢- البعد الشعائري.

٣- البعد الخاص بالمعنى أو المحتويات التي تكون العقيدة والمذاهب والأسطورة واللاهوت والإيمان الموجود في الكتابات المقدسة أو التقاليد الشفهية للجماعة الدينية.

٤- التجربة الدينية^(١).

ويحاول البعض أن يحدد للدين ثلاثة عناصر:

١- الوجهة الشخصية، وتتمثل في الإدراك والاهتمامات.

٢- الوجهة الثقافية، وتتمثل في الشعائر والاعتقادات.

٣- الوجهة الاجتماعية التركيبية، وتتمثل في الجماعات.

وهنا من وجهة نظر اصحاب هذا الاتجاه في تحديد الدين من زاوية تركيبية، فإنه لا بد من تحويل الانتباه إلى علم اجتماع أنظمة الاعتقاد غير المحدودة، وأن تستخدم كلمة "دين" في الإشارة إلى درجة أو صنف، وليس إلى أنواع وأشكال، على أساس أن ذلك يساعد في النجاح على فهم مشكلات المواقف الإنسانية^(٢).

وهناك بريان ويلسون Bryan Wilson الذي كان الممثل الأساسي في نصرة المنهج الوظيفي في علم اجتماع الدين، ولقد صنع تمييزاً مفيداً بين الوظائف المعلنة الواضحة المبرهنة والمتأخرة للدين. والوظيفة الجلية الواضحة للدين، تتمثل في أنه يقدم الخلاص للرجال والنساء، وعلى نحو خاص للهوية الشخصية أو للنفس وراء

(1) See, Thomas F. O'Dea, "The Sociology of Religion Reconsidered", pp. 149.

(2) See, J. Milton Yinger, "A Structural Examination of Religion" in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 8, No. 1 (Spring, 1969), pp. 91-99.

الموت البيولوجي، فالشعائر الدينية والسلوك يركزان بصفة أساسية على وسائل تحقيق الخلاص، والتي تشمل أشكال العبادة، الصلاة أو التأمل، والتي تسمح للمؤمن بالحديث إلى الله تعالى أو إلى الآلهة، وأساليب الفعل الأخلاقي التي تجذب المؤمن أو المجتمع المؤمن إلى التأكيد على نصيبتهم في الخلاص⁽¹⁾.

إن الخلاص أيضًا أكثر جوهرية وملازمة للتركيز، وهذه الحالة خاصة تكون في الممارسات السحرية، التي وجدت في العديد من الديانات البدائية، إضافة إلى ديانات العالم بالتأكيد، وعلى نحو أكثر بروزًا في عيد الخمسين في المسيحية المعاصرة، والروايات الكتابية لمعجزات الشفاء التي قام بها المسيح عليه السلام والرسول، وهو الأمر الذي أدى إلى نشأة الاهتمام المسيحي الدائم بشفاء المرضى، وتأسيس الشعائر مثل وضع اليدين والمسح بالزيت، وتأسيس المستشفيات والعيادات، وكان هذا سمة أساسية لعمل النظام الديني والإرساليات في كل من التراث الكاثوليكي والبروتستانتي، مع التوجه الراديكالي ضد الحافز أو القيادة الشعائرية، وتأثير عقلانية القرن الثامن عشر، وأبعاد أهمية احتفالات الشفاء في الكنيسة الغربية. إن النمو السريع لعيد الخمسين في القرن العشرين فهم على أنه إحياء لشعائر الشفاء وكذلك الاهتمام المسيحي به، والعيد الخمسيني هنا يتصل بمطلب الخلاص غير المحدود لخبرة كل يوم في الحياة، ويشمل ذلك العواطف والجسد، فهو يقدم للمؤمن الفردي ومجتمع العبادة استراتيجيات التعامل مع القلق بالنسبة للجانب الداخلي العاطفي أو الحالة الروحية أو الخطر البدني أو الوجود المادي الصحيح، وهذه الاستراتيجيات تمثل شكلاً للمساعدة الشخصية والروحية⁽²⁾.

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 78- 80, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 202.

(2) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere" in " Sociology of Religion", Vol. 60, No. 3

إن معنى هذه المساعدة أو العون مثال جيد لما سماه ويلسون Wilson بعد ذلك، باعتباره معارضاً لما هو واضح أو مبرهن عليه، ووظيفة الدين. إن الهوية الشخصية الناجحة لعيد الخمسين في التعامل مع المرض أو في مطلب الأمن المادي المحسوس أو النجاح بفعل الروح الإلهي، الذي يكمن في المؤمن بوصفه روحاً أو قوة محرّكة، ذلك المؤمن الذي خبر معمودية الروح القدس، في أول تجربة جديدة يواجهها في حياة جديدة معه، فالروح هنا تعمل في حياة المؤمنين وتمكنهم من التغلب على العقبات بالنسبة لأهداف حياتهم، والتي تترك باعتبارها روحية أصلاً، فبروز عيد الخمسين بين المضطهدين أو جماعات الأقليات مثل الأمريكيين الأفريقيين في الولايات المتحدة، والمسيحيين في جنوب شرق آسيا، والشعوب الأهلية البلدية في جنوب أفريقيا، يمكنهم من أن يفهموا أنهم دليل على الوظيفة التأثيرية الفعالة لهذا الأسلوب المسيحي في تقديم الأمن والمساعدة للأفراد والمجموعات الاجتماعية في البيئة الاجتماعية الضارة والمؤذية، وهذا التفسير الاجتماعي يسمى أحياناً موضوع الحرمان النسبي أو التجريد النسبي، إن الاعتقادات الدينية وكذلك النشاطات، يمكن لها أن تقدم تعويضاً أو تعادلاً للجماعات الاجتماعية التي تتعرض للأذى أو الأقليات، أو لأولئك الذين على الرغم من نجاحهم نسبياً بالتعبيرات المحسوسة المادية أو الاجتماعية، فإن خبرتهم العاطفية نوعاً ما تعاني نقصاً في علاقتهم بتوقعهم لتحقيق مطالب معينة أو نبالتهم⁽¹⁾.

ولكن علماء الاجتماع لا يزالون يكتشفون أن العيد الخمسيني له وظيفة في

(Autumn, 1999), p. 293, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 202, Janet L. Jacobs, "The Effects of Ritual Healing on Female Victims of Abuse: A Study of Empowerment and Transformation", in " Sociological Analysis", Vol. 50, No. 3 (Autumn, 1989), pp. 265-279

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p, 203.

المجتمعات الصناعية الحضرية، والتي لا يكون عندها أساليب دينية أخرى، وهذه الوظيفة يمكن أن تفسر بالعديد من الأساليب. إن التأكيد على سد الحاجة الروحية الفردية، والتلقائية والمشاركة والسمة الروحية لشعائر العيد الخمسيني تولد قوة اجتماعية ديناميكية، يمكن أن يكون لها تأثيرها خصوصاً في تشجيع التضامن الاجتماعي بين الأقليات العرقية أو أولئك الذين من خلل في العلاقة المجهولة بالأنظمة الاجتماعية الحديثة. إن الاستيعاب الجيد للثقافة الشعبية وفهمها، والترفيه الجماهيري في العديد من شعائر العيد الخمسيني، يمكن أن يفسر أيضاً بالاحتكام الوظيفي لعبادة العيد الخمسيني في المجتمعات المعاصرة⁽¹⁾.

وأخيراً فإن العيد الخمسيني له القدرة على إمكانية استيعاب العواطف النظامية المألوفة والتحرير، والتأكيد على الجسد أو البدن باعتباره مكاناً لنشاط ما وراء الطبيعة، الذي يمكن أن يوجه السمات العقلية والميكانيكية، ويركز على خطاب العقل لا الوجدان في ثقافة المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية⁽²⁾.

وبالإضافة إلى الخلاص فإن هناك وظيفة أخرى واضحة للدين، وهي تفسير ما يمكن شرحه أو تفسيره والتعامل معه، وربما كان ذلك رد فعل للعقلانية القوية، وعلمية الحدائث، إضافة إلى نمو الاهتمام الواضح في المجتمعات الحديثة أخيراً بقوى ما وراء العقلانية، بما في ذلك الموجودات الروحية أو الحياة خارج الأرض. والعديد من المجتمعات المتطورة أيضاً اتجهت عبر عمليات التصنيع والتمدن والعقلانية إلى اختيار الأشكال الحديثة للتنظيم الاجتماعي الاقتصادي والبيروقراطي، وخصوصاً في المدن. ولكن في المناطق الريفية وبين المدينة الجديدة، يسكن الاعتقاد في السحر والعالم الروحي، وذلك كله يستمر على نحو قوي. إن العيد الخمسيني ربما يكون

(1) Ibid.

(2) Ibid.

اختياراً فريداً لهذا الوضع الثقافي للعقلانية والسحر، لتركيب توجه قوي في هذا العالم بالاعتقاد بما وراء العالم الإمبريقي لأرواح الملائكة، والأرواح الحارسة والشياطين، بالإضافة إلى الروح الإلهي مع الأسلوب الديني الحديث⁽¹⁾.

إن ازدهار عصر الممارسات الدينية في الغرب في العديد من البلاد الغربية، يمكن أن يفسر أيضاً بهذا الأسلوب، ولقد اقترح **Theodore Roszak** أنه على أساس أن التفسيرات العلمية لأصول وطبيعة الأشياء، تتحرك وراء فهم الناس العاديين، وتصبح أكثر سرية، وتكون مقصورة على فئة قليلة من الناس أو مفهومة من قبلها وحدها، فإن هذه الفجوة في الفهم تسبب نتيجتها قلقاً ثقافياً وتوتراً ميتافيزيقياً. وما يعد به أيضاً التطور العلمي والتكنولوجي، قد خسف به بالأزمة البيئية وازدهار الفقر والبطالة في النظام الاقتصادي الكوني، ونتيجة ذلك فإن الناس يبحثون عن أساليب جديدة للتحكم في عوالمهم وأنظمتهم خارج أو وراء التفسير العلمي والتحكم التكنولوجي، ومن هنا ازدهر عصر الممارسات الجديدة الشعبية، بما في ذلك العلاج البديل، وعلم التنجيم والكهانة، والشفاء الإيمان. وهذه الممارسات اعتمدت على السحر في ثقافات ما قبل عصر العلم، وأعدت اتصال الناس في العصر الحديث بالقوى غير المرئية، وعلى الرغم من النماذج العقلية للعلم الحديث، فإنها لا تزال تؤثر في ازدهار صحة الإنسان، والقضاء والقدر غير المحدود⁽²⁾.

إن ممارسات العصر الجديد والاعتقادات يمكن أن تفهم كذلك على أنها استجابات لضغوط الاغتراب واللامعنى، تلك التي أصبحت خبرة عامة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومع ذلك فهي استجابة ثقافية لما تم الدفاع عنه بالنسبة للثقافة الاستهلاكية الحديثة⁽³⁾.

(1) Ibid, pp, 203-204.

(2) Ibid, p, 204.

(3) Ibid.

وعلى أية حال فقد أدرك أصحاب النظرية الوظيفية ما في نظريتهم من ضعف، على أساس أنها تقدم رؤية جزئية لطبيعة الدين، وأن الحاجة هنا ضرورية لإدخال مقاربات أخرى في التحليل لفهم هذه الظاهرة الأكثر تعقيداً، ومن هنا فقد اتجه بعض هؤلاء إلى استخدام البعد النفسي في التحليل من أجل إيجاد نوع من التكامل في نزعتهم الوظيفية. ولقد أدرك الوظيفيون المحدثون أن الحاجة الاجتماعية لوجود الدين، ليست في التفسير الملائم له، وحاولوا أن يتموا تحليلهم الوظيفي بالبحث عن جذر الاعتقاد الديني والسلوك في الطبيعة البشرية، واتجهوا في فهم الدين على أساس أنه نشأ من الحاجات والظروف الكونية الإنسانية بصفة أساسية، ومن هنا استخدموا علم النفس بقوة في المقاربة الاجتماعية للدين، وترتب على ذلك في تحليلهم للدين أمران: أولاً، إن الدين يجب أن يفهم على أنه نتاج لعوامل نفسية لعوامل نفسية متأصلة في كل الموجودات البشرية. وثانياً، إنه لا بد أن يفهم على أنه يقدم دعماً للقيم الاجتماعية والاستقرار الاجتماعي. ويعد **Kingsley Davis** مثالاً جيداً على هذا الاتجاه، ولقد قدم قائمة بالوظائف الإيجابية للدين، كما استخدم ذلك التمييز المشهور بين المقدس والمدنس، وأشار إلى الأشياء المقدسة في الاعتقادات والممارسات، وسماها الحقائق الإمبريقية الفائقة للطبيعة، وأوضح أنها على ثلاثة أنواع: الأول، الحالة الذاتية للعقل مثل السلام والخلاص والنيرفانا وما إلى ذلك. والثاني، الغايات المتعالية، مثل الخلود. وأخيراً المخلوقات المتخيلة: الموجودات، والموضوعات، والأشياء مثل الآلهة، والنفوس، والسموات، والجحيم⁽¹⁾.

والنظريات الوظيفية المتأخرة تذهب إلى نحو أبعد في إدخال العناصر النفسية في تلك النظريات، وعلى سبيل المثال فإن **Yinger** أشار إلى القيم الرئيسية العليا للحياة

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.116.

على أنها جوهرية، وهذه القيم لا بد أن تقدم إجابات للمشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية، وأهمها مشكلة الموت، إنها يجب لها أن تفسر هذه الأشياء، وتجعلها ذات معنى، هذه الأشياء مثل الإحباط والفشل والمأساة والمعاناة وما إلى ذلك. إن الناس أصحاب الاستثناءات المؤكدة والمبدعين الدينيين قد وجدوا حلًا لهذه المشكلات، وبعبارة أخرى اكتشفوا إمكانية الخلاص⁽¹⁾.

ومن المعروف أنه يعرف الدين، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه من قبل في هذا البحث، على أنه نظام من الاعتقادات والممارسات، يتوجه إلى المشكلات غير المحدودة للحياة الإنسانية، فهو محاولة لتفسير ما لا يمكن تفسيره بأسلوب آخر لتحقيق القوى، وكل القوى الأخرى تفشل في تأسيس التوازن والصفاء والسكون في وجه الشر والمعاناة، وكذلك فإن الجهود تفشل في التخلص منها وإزالتها. وبعبارة أخرى فإن الدين محاولة في التعامل مع المشكلات التي لا يمكن التعامل معها بأي أسلوب آخر أو بأية وسائل أخرى⁽²⁾.

ومثل هذه المقاربة يعتقد أنها تتماثل مع مقاربة فرويد والنظريات النفسية الأخرى التي تفسر الدين في تعبيرات الخوف والقلق والإحباط وعدم العون والمساعدة، ولكنه لا يعتقد أن الدين سوف يختفي في مرحلة مستقبلية من النضج والرشد، على النحو الذي فعله فرويد، وأن هناك مشكلات سوف تبقى دائمًا دون موضوع أو مادة لها عن

(1) See, , Gary D. Bouma, "Explanation in Yinger's Sociology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", pp. 297-301, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.117, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.117-118, Gary D. Bouma, "Explanation in Yinger's Sociology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", pp. 297-301.

التطور الذي يمكن الوصول إليه⁽¹⁾.

إن الدفاع عن هذه المقولة بأن الدين سوف يضمحل في المجتمعات الصناعية، مثل هذا الإدعاء لا يكون صحيحًا أو حقيقيًا عند Yinger بسبب طبيعة تعريفه للدين، فلدیه أن أي نظام للاعتقادات يساعد الناس في التعامل مع المشكلات غير المحدودة للحياة هو الدين، سواء كان يشبه الدين كثيرًا أو لا مادام ينسجم مع الحدس العام أو مفهومًا تقليديًا لما يسمى بالدين، وحتى أن مثل هذا النظام من الاعتقادات، يمكن أن يوجد حتى في المجتمعات العلمانية. إن كل الرجال والنساء لديهم شيء من القيم التامة الكاملة أو الاعتقادات، ووفقًا لما يقوله Yinger، التي تقدم لهم نوعًا من الإجابة عن المشكلات غير المحدودة، حتى لو كانت فحسب شكلًا من الهروب منها، ومن هنا فهو يجعل الاعتقادات تتمثل من ناحية الوعي في عقائد مثل الشيوعية والقومية، ويجعل ذلك كله داخل مقولة الدين، على أساس رؤيته لها على أنها كفاح مع المشكلات غير المحدودة، حتى الاعتقاد بأن العلم يمكن أن يحل المشكلات غير المحدودة، هو نوع من الاعتقاد، وجوهره ديني في سمته الأساسية⁽²⁾.

وعلى نحو واضح، فإن الحاجة إلى الدين تتمثل في الانسجام والملائمة، وهي حاجات نفسية في الأساس، ولكن Yinger يدرك أن الدين في نفس الوقت ظاهرة

(1) Ibid, p.118, J. Milton Yinger, "Present Status of the Sociology of Religion" in "The Journal of Religion, Vol. 31, No. 3 (Jul., 1951), pp. 206-207, Sigmund Freud, "Religion as illusion" (From the future of an illusion), and "The question of Weltanschauung", in Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research edited by Jacques Waardenburg, Mouton & Co. N.V., (1973), pp, 361- 377, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 44-53.

(2) See, , Gary D. Bouma, "Explanation in Yinger's Sociology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", pp. 297-301, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.118.

اجتماعية أولية، ولأجل ذلك فإن الاعتقادات الخاصة لا تدرس على أنها مكونة للدين ولا حتى للعقيدة والممارسة اللتان تشركان فيهما جماعة، واللذان لا يمكن الحديث عنهما على أنهما اعتقاد وممارسة، واللذان يكون خطابهما ليس موضوعًا بسيطًا للاهتمام الفردي. إنها أولية غير محدودة بسبب تأثيرها على الروابط الإنسانية، حتى الموت ليس أزمة إنسانية على المستوى الفردي، ولكن يمكن إعادة تفسيره على أنه جزء لتجربة مشتركة، ولذلك فإن الدين له جذر مشترك في إشباع الحاجات الفردية والجماعية، إنه يرضي الحاجات الفردية على نحو واسع من خلال وظائفه للأفراد. ومن الملاحظ هنا أن كلام Yinger صدى لما قاله Davis في إدعائه في التأكيد على القيم الكونية التي يمكن تحقيقها على نحو متساو، والتي لا تكون قيمًا مادية مثل الخلاص، وبتفسيرها بالمعاناة والفشل والاضطهاد إلى آخره، فإن الدين هنا يدعم النظام الأخلاقي للمجتمع⁽¹⁾.

إن التناقض في نظرية Yinger على النحو الذي أوضحه Scharf ينبع من رغبته في أن يكون الدين استجابة للأسئلة المتعالية غير المحدودة لكل يوم في الحياة ولأهداف الجماعة على وجه الخصوص، ولكنه في إنجاز ذلك أوضح الطريقة التي تقوم بها الوظائف الاجتماعية للدين، والتي ناقشها على أنها أصلية، هذه ربما لا يمكن لها أن تتجزأ هذه المهمة وتقوم بها، فهو يسلم بالحاجات الفردية والاجتماعية للدين، ولكنه يفشل في العثور على علاقة تنظيمية لأحدها بالآخر⁽²⁾.

وهناك تناقض ثان في مقاربة Yinger فيما يتصل بسمات الوظائف الاجتماعية للدين في قوته في تبرير الظلم من خلال تقديم الأهداف غير التنافسية وغير الصعبة

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.118, Gary D. Bouma, "Explanation in Yinger's Sociology of Religion", pp. 297-301.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, , p.119.

مثل الخلاص، والتي تجعل الاستغلال والامساواة في الحياة يبدوان غير مهمين نسبيًا، إن التناقض هنا يشير عكس ما أشار إليه Scharf إنه ليس فحسب وظيفة الدين للفرد، والتي تمنعه من تحقيق وظيفته للمجتمع، ولكن على نحو عكسي مقلوب فإن وظيفته الاجتماعية ربما تمنع من إنجاز أي حاجة للفرد⁽¹⁾.

ولو أن الدين، على سبيل المثال، يعد بالخلاص في الحياة التالية، ولكن يجعل ذلك مشروطًا بالقبول الهادئ للظلم في هذه الحياة، فحينئذ يمكن الدفاع بأنه بينما يقدم نوعًا من الإجابة لسبب وجود الظلم، فإنه مع ذلك لا يخدم الفرد، ولو أنه يمنع فعل التغيير، وتكوين المجتمع الأكثر عدلًا. وهذا نوع من النقد تصنعه الماركسية. ولقد أشار هنا Giddens إلى أن المنهج الوظيفي الذي ينبع من فكر دوركهايم يتجاهل البعد الأيديولوجي للدين الذي يساعد في الهيمنة القانونية لجماعة على أخرى. ومن الملاحظ أن Yinger يتوقع بمدى ما هذا النقد في إدعائه أن الدين يوحد المجتمع ويوحده، إنه لم يدع أن ذلك خير أو شيء مرغوب فيه، إنه ببساطة موضوع ما يفعله الدين، إنه يدمج المجتمع على نحو عادل أو غير عادل، فالمنهج الوظيفي لا يجعل أية قيمة للأحكام حول الرغبة في الدمج لأي نظام اجتماعي مخصوص، ولكنه يشير تقريبًا إلى الوظيفة الموضوعية للدين⁽²⁾.

والمثال الأخير لهذا الاتجاه في دمج مقاربات علم النفس بعلم الاجتماع من أجل التغلب على صعوبات النظرية الوظيفية، يتمثل في عمل O'Dea الذي يحدد جوهر الدين في التعالي على الخبرة اليومية وتجاوزها، وفي الحاجة إلى هذه الصلة المتعالية، والتي يتميز وجودها بأشياء ثلاثة: الاحتمالية، وهذه تعني عنده حقيقة أن

(1) Ibid.

(2) See, Prentiss L. Pemberton, " An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion" in " The Journal of Religion", Vol. 36, No. 4. (Oct., 1956), pp. 241-256, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.119.

الوجود غير مؤكد على نحو تام، وخطر، ومعرض للهجوم. إن الحياة والأمن والأمان والخير والسعادة كلها مشكوك فيها، وخطر وليس لها من أساس وطيء. والضعف والوهن، والتي تعني عنده أنه لا يمكن فعل الكثير من أجل إزالة اللاتأكد من الوجود. والصعوبة والندرة، والتي تشير إلى أنه بسبب إرادة القيم والأهداف غير المحددة، فهناك اختلاف في توزيعها في المجتمع⁽¹⁾.

وهذه السمات للحياة الإنسانية تنتج الإحباط، والتوافق هنا يصنعه الدين ويجعله ممكن. إن الدين يساعد على التكيف والتوافق مع ما يسميه O'Dea نقاط الضعف والتمرس على الشدائد في الحياة اليومية، إنه يقدم إجابات للمشكلات الأساسية، مثل الموت والمعاناة بتقديم معنى خبرات الأسى والحزن والكرب والمحن، وهذا ضروري وفقاً لما يراه O'Dea. إن الدين هنا يقدم رؤية واسعة تجعل سوء الحظ والمحن تبدو نسبياً غير مهمة، إن عالم الحياة العادية والحياة اليومية ينسجم مع هذه الرؤية الواسعة التي تشمل ما هو فائق للإمبريقي، وبدون ذلك يبدو أنه لا حاجة أو سبب للتكيف مع معايير الحياة الاجتماعية⁽²⁾.

ولقد حدد O'Dea ست وظائف للدين، إن على مستوى الأفراد أو على مستوى المجتمع:

١- إن الدين يقدم الدعم والتعزية والمساعدة، فيما يتصل بتقديم الدعم للقيم المؤسسة والأهداف.

٢- إنه يقدم عبر الشعيرة والاحتفال الأمن العاطفي والهوية، ويصلح نقطة الصلة بين الأفكار المتناقضة والآراء، وتلك هي الوظيفة الكهنوتية للدين، ويتضمن تعليم

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.120.

(2) See, Prentiss L. Pemberton, " An Examination of Some Criticisms of Talcott Parsons' Sociology of Religion", pp. 241-256, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.120.

العقائد وإنجاز الاحتفالات، ويعطي الاستقرار للنظام الاجتماعي، ويحفظ غالبًا الوضع الراهن.

٣- إن الدين يجعل المعايير مقدسة، ويشجع على أن تكون أهداف الجماعة فوق أهداف الفرد، وعلى الجملة فإن الدين يجعل النظام الاجتماعي صحيحًا.

٤- ويقدم الدين المعايير التي يمكن أن تكون أساسًا لنقد النماذج الاجتماعية الموجودة، وتلك هي الوظيفة النبوية، كما يقدم الشكل الأساسي للاعتراض على النماذج الاجتماعية.

٥- ويساعد الدين الأفراد على فهم أنفسهم، كما أنه يقدم لهم معنى الهوية.

٦- إن الدين مهم في عملية النضج، وفي مساعدة الفرد في أزمة الحياة، كما أنه نقطة المرور من موقف واحد إلى آخر، ونتيجة ذلك هو جزء من العملية التربوية والتعليمية^(١).

وعلى نحو لا يشبهه Yinger فإن O'Dea لا يعتقد بأن هذه الوظائف دائمًا تتجزز بوساطة الدين، ولذلك فإنه لا توجد سمة محتومة أو يتعذر تجنبها للمجتمع، ومع ذلك فلدى O'Dea أن ما هو عملي كوني معروف في الأنظمة الاجتماعية، وهو يسمح بأن تكون المقاربة الوظيفية جزئية وغير كاملة، وأنها قد تفشل في تقديم إجابة لأسئلة مهمة، وتتجه إلى المغالاة في التأكيد على الوظائف المحافظة للدين، وهو يتجه إلى التأكيد على أن المقاربة الوظيفية تتجه على إهمال عملية العلمانية، ويسمح بأن العلمانية لا يمكن أن تصل إلى نقطة يختفي فيها الدين، فهذا لا يمكن تأييده أو دعمه^(٢).

وأخيرًا فهو يسمح للدين بأن يكون هناك اختلال وظيفي فعلي، وكسب قائمة هذه

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp.120-121.

(2) Ibid, p.121.

الوظائف الست المتصلة بالوظائف الإيجابية:

- ١- إنه من الممكن أن يقيم الاعتراض ضد الظلم بالتوافق مع المضطهدين.
- ٢- الوظيفة الكهنوتية للمعايير المقدسة والقيم، يمكن أن تقيم التطور في المعرفة.
- ٣- إنها يمكن أن تمنع تبني تغير الظروف عبر وجهتها المحافظة.
- ٤- والوظيفة النبوية يمكن أن تقود إلى الأمانى اليوتوبية وغير الحقيقية أو غير الواقعية للتغير، ونتيجة ذلك تقيم الفعل العملي لهذه الغاية.

٥- يمكن لها أن تلحق الأفراد بالجماعات إلى نقطة يكون فيها الصراع مع الجماعات الأخرى مشجعاً، كما أنها تمنع أي تسوية أو تكيف.

٦- توجد الاعتماد على الأنظمة الدينية والقادة، وبذلك تمنع النضج^(١).

إن ما يترتب على قول O'Dea أن الدين ليس بالضرورة أن يكون وظيفياً، وحينئذ فإن المقاربة الوظيفية لفهمه يبدو أنها فارغة، ومعنى ذلك أنه لا زال هناك مواجهة لمشكلة السبب في أن الحلول الدينية للمشكلات تقع في غير المواقف المؤكدة، وليس في غيرها، وفي فهمها لظروف الاستجابة الدينية لما يحدث، وهنا لا يزال السؤال الأساسي قائماً، فالقول بأن الاستجابة الدينية للصعوبات، ربما تكون ذات قيمة إيجابية على المستوى الفردي والجماعي، ولكن في أوقات أخرى ربما يكون بها اختلال وظيفي، ولا نقول شيئاً مهماً جداً، ونفس الشيء من المحتمل على نحو حقيقي لأي نظام أو مؤسسة للسلوك، وذلك من المؤكد انه لا يفسر أي شيء. إن الدين من الممكن أن يوجد المجتمع ويعمل على تماسكه، ويقوم التغير، ويهدي المواساة والتعزية، ويشجع على ذلك، كما أنه يقدم الاستقرار أو يعوق التقدم، وكل هذه التتوعات من التأثير على نحو حسن أو سيء حيادية أو وسط، وليس هناك من واحد منها يفسر الاستجابة الدينية أو الانفعالات الدينية أو العاطفة الدينية والأفعال

(1) Ibid.

الحادثة^(١).

ومعنى ذلك أن المقاربات الوظيفية على الرغم من أنها حققت أسلوبًا متطورًا بعض الشيء في التحليل، فإنها لا تزال محدودة في إنجازاتها^(٢).

والقراءات الثقافية لحركة العصر الجديد واستكشاف التفاعل المتبادل بين الاعتقادات المتصلة بالعالم الروحي غير المرئي والمساعدة الروحية أو الشخصية، كل هذا يمثل نموذج التفاعل التبادلي الاجتماعي، والممثل الأساسي لهذه المقاربة في علم اجتماع الدين هو Peter Berger فلدیه أن البشر موجودات خارجية على نحو جوهري، وموضوعات لوجودهم الخارجي — ما يصنعه الإنسان محليًا ويدويًا وتكون له أهمية تاريخية، والمال، والأهداف، والكونيات، والآلهة — يكتسبون منه سمتهم الحقيقية الموضوعية. إن المجموعات الاجتماعية وكذلك العمليات تمنح على أساس الآلهة والتكنولوجيا والقوانين الأخلاقية، وقابلية تحديد السلوك الإنساني أو حتى تأسيسه باعتباره منتجًا للإبداع الإنساني، والمجتمع نفسه هو بناء اجتماعي وبناء إنساني عملياته ممتدة، وتركيبات وأبنية يقودها الأفراد، أو تكيف وفقًا للحاجات الاجتماعية، يخضع المجتمع فيها للنموذج المعد للسلوك. وهذا التوجه للنتائج الخارجية في بناء العوالم الاجتماعية، والتي تقرأ في طبيعة وقوانين الكون، وبالتالي فإنه في معظم الثقافات الكوزمولوجية هناك سمة مقدسة أو سرية أو دينية، ووفقًا لما يقوله Berger فإن الدين مشروع إنساني من خلال الكوزمولوجية المقدسة السرية، والدين يمنح القوة المقدسة على الموضوعات والمعاني التي تبنيها العوالم الاجتماعية الإنسانية والنماذج الكوزمولوجية، كما أن الدين يمثل محاولة بناء مشروع إنساني في

(1) Ibid, pp.121-122.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 80-82, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.122.

قلب الكون، وأن يضيف المعنى الإنساني على كل الكون⁽¹⁾.

وبالجملة فإن الدين، على النحو الذي يعبر عنه أحد الدارسين الغربيين، يجب أن لا يؤكد أنه ليس شيئاً آخر أكثر من منتج بشري أو إنساني، ويمكن أيضاً أن يفسر بنفس السبل التي يفسر بها أي نظام اجتماعي آخر، ولا يجب أن يؤكد أيضاً أن هناك عنصراً لا يمكن اختصاره فيه، وما يتصل بتلك الوسيلة، التي تعوق في يوم ما إمكانية تفسيره بها⁽²⁾.

إن الدين ليس فحسب جزءاً مهماً في التوجه الإنساني إلى الخارج، وبناء المعاني والعوالم الاجتماعية، إنه كذلك وسيلة مهمة للشرعية الاجتماعية أو لصيانة العالم والمحافظة عليه. وتفسيرات العوالم الطبيعية والاجتماعية والتي سماها Karl Mannheim الأيديولوجيات، وهي مؤشرات المعرفة الاجتماعية الموضوعية، التي تفسر وتبرر العالم الاجتماعي، والشكل المهيمن لهذه المعرفة في المجتمعات الحديثة، ليس ما هو ديني، ولكن ما هو علمي، ولقد أشار Berger إلى أن هذا العلم ربما لا يكون مؤثراً مثل الدين في تبرير الممارسات الاجتماعية وترتيباتها، فالدين يصح الأنظمة الاجتماعية والترتيبات بإعطائها منزلة أنطولوجية وجودية. إن التفويض الإلهي للملوك أو إدراك القوانين الأخلاقية في النظام الكوني يمنحه منزلة أقوى وأكثر موضوعية على المستوى الاجتماعي والأخلاقي من المجازات المتغيرة واكتشافات العلوم الإنسانية والطبيعية. إن التحقق أو التثبت الإمبريقي للقوة الفائقة للدين، على أساس موضع المعنى والأخلاقية التي توجد في تلك الدراسات التي تتكر شرح الذين يدركون موتهم مع الاعتقاد في الله تعالى، وبعض المفاهيم عن الحياة بعد

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp, 204-205.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, 1995, p.9.

الموت، فالخبرة هنا أقل قلقًا من أناس بدون هذه المعتقدات⁽¹⁾.

ويقدم Berger نموذجًا إمبريقياً للقوة الاجتماعية للدين في التحليل الثقافي في رأسمالية شرق آسيا، ولقد فسّر النمو غير العادي لاقتصاد النمور في تايوان وسنغافورة وهونج كونج وماليزيا في تعبيرات التأثير الكونفوشيوسي للعالم الثقافي الديني للشتات الصيني. ولقد قدمت الكونفوشية بيئة قوية مخصوصة لتطور أخلاق العمل الرأسمالي، بسبب تأكيدها الكبير على العمل الصعب والمسئولية المتبادلة بين الأجيال، إن أطفال العديد من الشتات الصيني، تأثروا منذ عصر مبكر بدين لأسلافهم المهاجرين، الذين تحملوا العبء الشديد في جلب أسرهم إلى الأراضي الجديدة، وإلى عائلاتهم الذين ضحوا بأوقاتهم وأموالهم لكي يعلموا أطفالهم من أجل النجاح، وهذا الدين تحول إلى واجبات حياتية طويلة، يدين بها هؤلاء الأطفال إلى عائلاتهم وأسلافهم بالعمل القاسي وكسب الثروة، التي تدعم عائلاتهم في الزمن القديم، وتمنح الشرف للأسرة. والأخلاق القوية المتبادلة بين الأجيال للبنوة القوية، توحدت مع بني الأسرة القوية التي قدمت بنية المثال الاجتماعي للأجيال، وحافظت على الأعمال التجارية الصغيرة، التي اعتمدت على جمع جهود الأسرة والأقارب من أجل تحقيق النجاح. وهذا التوحيد أو الدمج لبنية الأسرة والشرعية الدينية الثقافية، يشرح لدى Berger النجاح الملحوظ للرأسمالية في شرق آسيا، واتجاه الصينيين حتى في أمريكا الشمالية وأوربا إلى أن يكونوا أكثر نجاحًا في التقدم الاجتماعي من المهاجرين الآخرين من معظم الثقافات الأخرى⁽²⁾. كذلك فإن العوامل الدينية لعبت دورًا أساسيًا

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 205.

(2) Ibid, pp. 205-206, Robert J. Barro and Rachel M. McCleary, " Religion and Economic Growth across Countries", pp. 760-781.

ومهماً في انتخابات الرئاسة الأمريكية⁽¹⁾، وهو الأمر الذي يعكس الأثر القوي للدين في التوجيه السياسي في الغرب.

وعلى أية حال فإنه يلاحظ أنه فيما يتصل بالنزعة الوظيفية أن كتاب دوركهام **The Elementary Forms of the Religious Life** قد مارس أثراً كبيراً على العديد من علماء الاجتماع، وخصوصاً الأنثروبولوجيين الذين استخدموا أفكاره، وربما كان أكثرهم تأثراً به **Radcliffe - Brown** اللذان ركزا على النزعة الوظيفية باعتبارها المنظور المهيمن في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ولقد دافع **Malinowski** وآخرون عن الدور الوظيفي للدين رافضين المنهج التطوري الذي وضعه الكتاب الأوائل وموجهين النقد إلى البحث في أصول الدين، موضحين أن ذلك سلوك لا جدوى منه؛ بسبب أنه لا يمكن معرفة الحياة الدينية من الماضي البعيد من خلال البقايا القليلة، وبالتالي فإن هذا المنهج مرشد سيء بسبب أنه لا يمكن معرفة بداية الأشياء، ولكن يمكن معرفة الدور والوظيفة في المجتمعات الحاضرة اليوم، ومن الخطأ عند **Radcliffe - Brown** التفكير في المجتمعات البدائية اليوم، على أنها تمثل نماذج غير متغيرة لسلمات مجتمعات الماضي البعيد للأسلاف، إن أنظمتهم الدينية والشعائرية يجب أن تفهم في بيئة المجتمع الموجود، وفي ضوء وظيفتها في المجتمع، وهذه لا يمكن أن يكون الدليل عليها هو الأفكار الدينية والأفعال المؤسسة في الماضي البعيد⁽²⁾.

إن هناك شيئاً حيويًا مفقودًا بالفعل في هذا التفسير الوظيفي، وفي كل التفسيرات

(1) See, Jeff Manza and Clem Brooks "The Religious Factor in U. S. Presidential Elections, 1960-1992" in "The American Journal of Sociology", Vol. 103, No. 1 (Jul., 1997), pp. 38-81.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.113, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

الوظيفية التي تعاني من الضعف والنقص. فالحقيقة المؤكدة أن العاطفة ضرورية للنظام الاجتماعي، وحاجتها إلى التقوية عبر التعبيرات الشعائرية، ليست كافية في تفسير الحقيقة المعبر عنها؛ بسبب أن الشيء الضروري للنظام الاجتماعي، ليس هناك من ضمان بأنه سوف يقع، وليس هناك من تفسير لحدوثه، وبصفة خاصة أن هؤلاء عندما يقومون بإنجاز الشعائر، فإنهم لا يقولون أو يعتقدون أنهم يقومون بها من أجل الحفاظ على نظامهم الاجتماعي، ومثل هذه الأفكار بعيدة عن عقولهم، وبالطبع فليس هناك من وسائل توضح أن مثل هذه الشعائر والاعتقادات ترتبط عندهم على نحو دائم بالنظام الاجتماعي، فربما في الحقيقة تفعل العكس⁽¹⁾.

إن التنظير الاجتماعي يوظف النماذج والمفاهيم المتماثلة للعالم الاجتماعي من تراث علم الاجتماع، بالإضافة إلى انعكاس ذلك على المعلومات الإمبريقية، وهذه المعلومات تولد بالفحص التاريخي والبحث الاجتماعي المعاصر، وهناك أساسان لأسلوب البحث الاجتماعي المعاصر، يتميزان بما يعرف بالبحث الكمي والبحث الكيفي⁽²⁾.

واستخدام المعلومات التاريخية مؤسس أيضاً في تراث علم الاجتماع، فتفضيل فيبر Weber للدراسة التاريخية والمقارنة أخذ به العديد من علماء الاجتماع الأوربيين، بما في ذلك علماء الاجتماع الأوربيين. ففي بريطانيا فإن النظريات حول أصول اضمحلال أثر الدين في أوروبا في العصر الحديث، أعيد اكتشافها بوساطة عدد من الدراسات التاريخية التفصيلية الحديثة، التي نظرت مرة ثانية في الدليل التاريخي الموجود، بما في ذلك الكنيسة والسجلات العامة، والمواعظ الأكليريكية،

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 33-34, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.114.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 206.

والخطابات، وأرشيفات الصحف، وسجلات النشاطات الثقافية والدينية، وهذه الدراسات التاريخية لها نتيجة مهمة في تنقيح النظريات العامة حول العلاقة بين التحديث والعلمانية^(١). وعلى الجملة كما يشير أحد الدارسين إلى ان العلمانية، لا يمكن تجنب مصاحبتها للحدائثة^(٢).

وعلى أية حال فإنه فيما يتصل بمكانة الدين في المجتمعات المعاصرة، فإن العديد من الكتاب قد أشاروا، وعلى نحو خاص في القرن الثامن عشر، مثل تايلور، وفريزر، وماركس، وأخيرًا فرويد إلى أن الدين سوف يضمحل ويتلاشى، حيث إن العلم سوف يهيمن على أسلوب تفكير المجتمع المعاصر. وهناك آخرون توقعوا سلفاً اختفاء الدين في أشكاله المشهورة التقليدية، وذلك بأن يحل محله ما يستند على أسس غير فائقة للطبيعة أو غير متعالية، ولقد اخترع كومت ما سماه بالديانة الجديدة، التي تركز على أسس علمية وعقلية في علم الاجتماع الجديد، لكي يملأ الفراغ، ولقد رأى دوركهايم أن البدايات المعادلة للوظيفة الجديدة للدين، تتمثل في قيم الثورة الفرنسية^(٣).

ولقد رفض العديد من المنظرين المحدثين مثل هذه الأفكار، فالدين جزء كبير من أي مجتمع حديث، مثلما كان جزءاً أساسياً من أي مجتمع في الماضي. وعلى سبيل المثال فإن Bellah يبرهن على أن فكرة أشكال العلمانية باعتبارها جزءاً من نظرية المجتمع الحديث متجذرة أساساً من رد فعل عصر التنوير على التراث الديني

(1) Ibid.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences', pp. 387, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", pp. 104-105.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p.165.

المسيحي، الذي تميز بإدراك قوي للتحيز والانحراف، والتأكيد على العقيدة الأرثوذكسية. إن نظرية تطور وظائف العلمانية لامتداد ما، على النحو الذي يناقشه Bellah أنها أسطورة أوجدت صورة عاطفية انفعالية متماسكة للحقيقة، وبهذا المعنى على الأحرى هي علمية، وبسبب أن الدين ينجز وظائف اجتماعية جوهرية، فإنه سوف ينتقل مرة ثانية إلى موقعه الذي كان له من قبل في قلب المركز الثقافي للعصر الحاضر، على النحو الذي يراه Bellah⁽¹⁾.

والعديد من المنظرين الآخرين، وخصوصاً في الأعوام الحديثة، في مواجهة نشأة الحركات الدينية الجديدة والأصولية، وصلوا إلى نفس النتائج، ولدى بعض المنظرين اقتناع كذلك بأن الدين لن يفقد سمته المتعالية، على الرغم من الأساس العقلاني والعلمي والتكنولوجي للمجتمع الحديث. ومن ناحية أخرى فإن موضوع العلمانية مستمر في تلقي الدعم، وبراهين خصومه موضوع متساو للنقد، على الرغم من أن بعضها يشير إلى أن العلمانية ربما لا تكون عملية يتعذر تجنبها أو عملية منتظمة مطردة، وآخرون يفهمونها على أنها عملية معقدة الهوية في كل من العلمانية أو مقاومتها أو حتى ضد قوى العلمانية⁽²⁾.

وفي دراسة Lambeth التفصيلية عن جنوب لندن حوالي نهاية القرن، حدد Jeffery Cox تنوعات مهمة في مستويات الذهاب إلى الكنيسة بين أنواع مختلفة من الأبرشيات، وذلك لمن يترددون عليها في الضواحي الناشئة، وهذه الأبرشيات بالنسبة لكل من الواجهة الإنجيلية والأنجلو - كاثوليكية مستوياتها أعلى بكثير لدى أولئك الذين يذهبون إلى الكنيسة بالمقارنة بأولئك الذين لديهم أساليب أكليركية متميزة. ولقد

(1) See, Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, p.165.

(2) See, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), p. 762, Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, pp.165-166.

حدد Cox المدى الممتد للنشاط الاجتماعي والتربوي والشعائري لتلك الكنائس التي تقوم بالرعاية والتنشئة، بما في ذلك مؤسسات الشباب غير الرسمية، ونقابات خدام المذبح في الكنيسة، والغلمان الذين يقومون بالترتيل في الكنيسة، ومدارس الأحد، والدراسة التعليمية للكتاب المقدس للمجموعات من الشباب وكبار السن، ونشاطات العبادة في منتصف الأسبوع، والترانيم الزياحية الشعائرية عبر المدن أو أفعال الشهادات. وعلى أية حال فإن الكنائس الأقل تميزاً من الناحية اللاهوتية والأشكال الشعائرية، والكنائس غير الملحقة بالأحزاب المتميزة والأسس والآراء الدينية لمؤسس حركة أكسفورد في العصر الفيكتوري، والإحيائية الإنجيلية التي تعنى بمستويات أقل كثيراً بالنسبة لمستويات مرتادي الكنيسة⁽¹⁾.

وفي فحص سجلات مرتادي الكنيسة في القرنين التاسع عشر والعشرين اكتشف Robin Gill أن مدى ضعف مرتادي الكنيسة في إنجلترا، قد فسر على أساس أنه نتيجة للإسراف في بناء الكنائس على يد الفيكتوريين، فبرنامج امتداد الكنائس ونشرها بدأ في عام ١٨٥١ بالكنيسة في إنجلترا، مع دعم الدولة استجابة لما يبدو أنه عجز تجهيزات الكنيسة في المدن الصناعية الناشئة في النصف الأول من القرن العشرين، ونتيجة ذلك البرنامج، إضافة إلى المدى الملحوظ في بناء الكنائس المشروطة بالكنائس الحرة، كان الإفراط المشروط للكنيسة المجهزة في كل من المناطق الحضرية والريفية، والعديد من الكنائس الجديدة لم تكن ممثلة، ولذا كان تدميرها أو إبطال مركزيتها بالاستخدام الدنيوي، مثل كونها مراكز للتسلق، أو مستودعات للسلع والبضائع، ومن هنا كان انسحابها عن مواقعها السابقة، وهذا لا يعني أنه شهادة على العلمانية أكثر من أن يكون علامة على فقر التخطيط في

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 206 -207.

الكنيسة. أيضًا فإن Gill يؤكد صحة رأيه في أن الفراغ الواسع للكنيسة، ربما يكون بسبب إبطال مركزيتها بالنسبة لمن يذهبون إليها⁽¹⁾.

إن المقاربة الكمية في علم اجتماع الدين، تعتمد على المقياس الواسع لفحص المعتقد الديني والقيم الخلقية وممارسات مرتادي الكنيسة، كما أنه يستخدم كذلك إحصائيات الكنيسة والسجلات العامة، والمصدر الأكبر للمعلومات الإحصائية في بريطانيا وأمريكا الشمالية هو Gallup Polls للتوجهات الاجتماعية والقيم، والذي يشتمل على نحو دائم على أسئلة حول المعتقد الديني والممارسة، أيضًا فإن التوجهات الاجتماعية التي ترعاها الحكومة مصدر مهم ومفيد بالنسبة للمعلومات في بريطانيا، ويتضمن أسئلة حول الحضور المستمر للكنيسة التي تسمح للباحثين بدرجات متبادلة بالالتزام الديني، مع معلومات أخرى في هذا الفحص، مثل القيم الخلقية أو السياسية المتضمنة في ذلك⁽²⁾.

وهذا المنهج سمة مميزة على وجه الخصوص لعلم الاجتماع في أمريكا الشمالية، ويقدم كل من Rodney Stark و William Bainbridge في كتابهما بعنوان The Future of Religion معلومات إحصائية قومية وإقليمية واسعة، تتسم بامتزاج الفئات الاجتماعية في الحضور إلى الكنيسة وعضوية الطوائف الدينية في جيل النظرية الاجتماعية المنقحة، والتي تتصل بمكان الدين في المجتمع الحديث، ولقد ناقشا المعدلات العالية للذهاب إلى الكنيسة والظهور الدائم للكنائس الإحيائية والطوائف في الولايات المتحدة، مشيرين إلى أن العلاقة ليست بسيطة بين التحديث وانخفاض

(1) Ibid, p. 207.

(2) See, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", pp. 758-759, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", p. 207.

الاهتمام بالدين^(١).

ولقد ناقش Grace Davie بنظرة عامة تقرير المعلومات وإحصائيات المترددين على الكنيسة، موضحًا أنها تشير إلى أسلوب ديني متميز في بريطانيا وفي أجزاء أخرى من أوروبا الشمالية، والتي تتميز بسمة التصديق، بدون أي تعلقات، وتبرهن النظرة العامة على أن هناك ٩% فحسب من الشعب يحضرون بانتظام للعبادة العامة في إنجلترا، وما بين ٥٠% إلى ٦٠% يدعون الإيمان بالله تعالى، على أساس أن لديهم تجربة دينية أو تجربة للمتعالى، ويصلون بانتظام أو في المناسبات في منازلهم، ويشاهدون البرامج الدينية في التلفزيون. ولقد برهن على أن الفجوة بين أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بالله تعالى، ويمارسون أشكالًا متنوعة من النشاط الديني الخاص في منازلهم، يشير إلى أن انخفاض عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة، لا يعني ترك الدين، وعلى الأحرى فإنه يشير إلى انخفاض المشاركة العامة في الأشكال التنظيمية للدين، وإعادة تركيز بؤرة النشاط الديني في المنزل، وتلك مرآة على زيادة انتشار الارتياح في التنظيمات الاجتماعية، وإعادة التركيز على نحو أكثر على بعض المجالات المهمة في الحياة الاجتماعية، مثل التسلية والاستهلاكية في البيئة المحلية^(٢).

ولقد أكد Steve Bruce على أن الفجوة بين انخفاض عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة، وانخفاض النظرة الواضحة إلى للمعتقد الديني ببساطة تمثل زمن التباطؤ في المعلومات، والإدعاء بأن المعتقد الديني في موقف المقياس العريض هو متبقي ظاهراتي، يمثل الذاكرة الدينية أو الحنين إلى الماضي، أفضل من أي التزام ديني

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 207-208, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 86.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 208.

حقيقي، ولقد برهن على أن هذا الإدعاء يجب مناقشته بنظرة شكية، عندما لا تكون هناك أشكال واضحة، يمكن قياسها أو ملاحظتها في التفاعل المتبادل والبيئة الاجتماعية⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإنه في إطار المجتمع العلماني أو المجتمع الذي يسير في عملية العلمانية، فإن المسألة الأساسية هنا هي في ذلك الاختلاف الراديكالي حول ما يعنيه الدين لدى هؤلاء المنظرين، فلقد أشار Wilson إلى أن أولئك الذين يستخدمون التعريفات الوظيفية، يتجهون إلى رفض موضوع العلمانية، بينما أولئك الذين يستخدمون التعريفات الاسمية فعلى الأرجح يدعمونها، وبعض الذين يعرفون الدين في تعبيرات شاملة ضمنية، والذين يقولون بأن هناك دائماً شيء ما يمكن تفسيره باعتباره ديناً، فلدَى هؤلاء الكتاب العلمانية غير ممكنة، إنها غالباً بعيدة عن حكم التعريف، ومثل هذه التعريفات الشاملة على أية حال إشكاليته كبيرة⁽²⁾.

إن المقاربة الكمية في الفحص الاجتماعي للدين، على مستوى الدراسات الصغيرة للمجتمعات الدينية أو الأبرشيات، تستخدم مناهج مثل ملاحظة المشارك أو المقابلات العميقة، وهذه المقاربة في بريطانيا تمثلت نتائجها في سلسلة من النماذج التفصيلية للنحل المخصصة والحركات الدينية، التي استخدم المؤلفون فيها للمرة الأولى مصدر الملاحظة والوصف أو التفسير الداخلي للسلوك الديني والأنظمة الرمزية، على أساس أنها معلومات لبناء أوصاف ونظريات السمة الشخصية الاجتماعية، وأهمية الجماعات الدينية المخصصة. ولقد دافع علماء الاجتماع عن هذه المقاربة التي تجذبهم إلى دراسة هذه الجماعات الصغيرة الدخيلة عن دراسة الجماعات الدينية

(1) Ibid.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 166, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 75.

الأساسية، وعلى الرغم من أن الاثنوغرافيا الأبرشية مجال علمي نشأ في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية. وهذا التوجه الذي يفضل دراسة الأقليات الغربية أو الدخيلة على الأغلبية الدينية، ربما يوضح نقص التنظير المقارن للدين، الذي نتجه هذه الدراسات إلى توليده وإنتاجه. وعلى أية حال فإن المؤيدين المشهورين للدراسات الكمية للمقياس الصغير لمثل هذه الحركات، مثل السانتولوجيا، وشهود يهوه، واتحاد الكنيسة في عملهم التالي، اتجهوا إلى تطوير دراسات مقارنة أكثر عمومية للملل والحركات الدينية الجديدة⁽¹⁾.

وفي الدراسات المقارنة للظاهرة الاجتماعية والتنظير للعالم الاجتماعي، يحاول علماء الاجتماع أن يحددوا النماذج والأنظمة والأساليب والرموز العامة، ولقد كان فيبر أول عالم اجتماع ينشئ نظام دراسة الرموز الدينية، ويطورها باستخدام مقولات الكنيسة والملل، لكي يحدد الأشكال المختلفة لمراحل تطور التنظيم الديني، لقد اقترح فيبر أن الأديان غالبًا تبدأ باعتبارها نتيجة للبصيرة النبوية عند الشخصيات، التي تملك الكاريزما الفردية، مثل موسى عليه السلام، والمسيح عليه السلام، وبوذا، ومحمد صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء ينتجون تخصصًا مع الأنظمة الاجتماعية والدينية الموجودة، ويكونون باعثًا للتجديد الكاريزمي، الذي يوجد طائفة منفصلة عن الأديان الموجودة، وهذه الأديان الجديدة الموجودة توجد في حال توتر مع الدين الأسبق والعالم الاجتماعي، وذلك برفض كل تسوية للممارسات الاجتماعية المسيطرة والقيم، ومع الوقت فإن التجديدات الكاريزمية للدين الجديد تورث، وتصبح روتينية في نماذج أكثر مؤسسية وبرتوكولية في الإجراءات والسلوك، وفي نفس الوقت تدافع تدريجيًا عن الممارسات الثقافية السائدة، وأخيرًا تكون مقبولة على أساس أنها ديانة

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",pp. 208 -209.

إن عالم الاجتماع واللاهوتي الألماني Ernst Troeltsch يعيد مقارنة فيبر على نحو أكثر تفصيلاً في دراسة له عن رموز الملة الكنسية، مرتكزاً على نحو أساسي على القراءة الشاملة للتاريخ المسيحي. والتتظير الاجتماعي حول الملل والنحل مختلف تماماً عن الاستخدام الشائع لكلمة ملة أو نحلة، والتي تعني في اللغة الشعبية تعبير الخزي والعار، وعند Troeltsch فإن كلمة "ملة" تشير إلى نموذج أو مثال للتنظيم الديني، يؤسس باعتباره منفصلاً عن نموذج التنظيم الكنسي الديني، الذي يكون مختلفاً عن الكنيسة في المذاهب أو الشعائر، وأعضاؤه يستمرون فيه باعتبارهم مصدراً مهماً لهويته وغايته، ولم ينظر إلى الملل والنحل باعتبارها في مرتبة ثانوية بالنسبة للكنائس، ولكنه دافع عن أن هذه الملل أو الطوائف غالباً ما تولد نتيجة لفساد دخلي أو لفقدان مثالية التنظيم الديني لنموذج الكنيسة، ويحدد مجموعة من السمات للطائفة باعتبارها معارضة للكنيسة، والتي أعيد تحديدها لدى علماء الاجتماع التاليين له⁽²⁾، وتشمل ما يلي:

— أصول الطبقة الدنيا لأعضائها، والمساواتية، ومعارضة التوجهات الكنسية الاكليريكية.

— العقيدة المميزة أو التعليم الذي يكشف به على نحو فريد عن مفهوم مؤسسي النحلة.

(1) Ibid, p. 209.

(2) See, Colin Campbell, "Clarifying the Cult" in "The British Journal of Sociology", Vol. 28, No. 3 (Sep., 1977), pp. 375-388, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", pp. 209-210, Roland Robertson, "Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift" in "Sociological Analysis, Vol. 40, No. 4, Sects, Cults and Religious Movements", (Winter, 1979), pp. 302-303.

— معارضة الزعماء الدينيين المؤسسين، والممارسة الاجتماعية والعقائد.

— العضوية بالاختيار، وليست بالتوريث.

— الرابطة القوية ومتطلبات الالتزام.

— القيم الأخلاقية البديلة وأساليب الحياة.

— عدم الرغبة في التكيف مع الأساليب الاجتماعية المؤسسة والسائدة أو الأعراف

والعادات⁽¹⁾.

ومع تكاثر الملل في القرن التاسع عشر في أوروبا وأمريكا الشمالية أو في القرن العشرين في اليابان وجنوب إفريقيا، نشأ بازدياد نموذج لتشكيل الملة أقل نشاطًا واندفاعًا بانشقاقها عن الكنائس المؤسسة من تلك الديناميكيات الاجتماعية الأخرى. إن الديناميكية المهيمنة وراء غلبة وانتشار الملل في المجتمعات الحديثة، والتي سوف يظهر أثرها في التغيير الاجتماعي السريع على التأسيس الديني، والنماذج الثقافية، وأشكال التنظيم، ومعظم النحل الحديثة في أوروبا أو أمريكا الشمالية، مثل المورمون، والعلماء المسيحيين، وشهود يهوه، ومجيء اليوم السابع أصولهم في الثورات الصناعية والحضرية للقرن التاسع عشر. وبالمثل أيضًا اليابان وأجزاء من أمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا، فإنه يلاحظ أن نشأة هذه الطوائف فيها في الثلاثين عامًا الأخيرة، قد خضعت للتغير، كما أنها استمرت في الخضوع للعمليات السريعة في التغيير الاجتماعي من المجتمعات الريفية إلى المجتمعات الحضرية، ومن الاقتصاديات الزراعية إلى الاقتصاديات الصناعية⁽²⁾.

ويدرك علماء الاجتماع المعاصرين تعدد أصناف التنظيم الديني أكثر مما سمحت

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 210.

(2) See, Colin Campbell, " Clarifying the Cult" in " The British Journal of Sociology", pp. 375-388, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 210.

به دراسة النحلة الكنسية عند Troeltsch ولقد كانت دراسته الرمزية محدودة بهوية المسيحية والتاريخ الأوربي، ولقد دافع Richard Niebuhr عن أن الطائفة نموذج أكثر أهمية للتنظيم الديني من نموذج الكنيسة في أمريكا الشمالية، على أساس أن رحلة الآباء المؤسسين أنفسهم، لم تكن وفقاً لأعراف الكنيسة الإنجليزية خاصة، في صلتها بالاحتكار الدين المؤسس في الكنيسة الأوربية، ولقد دافع أيضاً عن أن المثل كانت طوائف جيل ثان بيساطة، وكما أن الجيل الأول كانت له ثمرته واكتسب صلاحية شخصية وكنسية، فإن هؤلاء اتجهوا إلى أن يصبحوا أقل راديكالية، وكذلك كان لهم اهتمام كبير بتعليم أطفالهم والاحترام الاجتماعي من الاعتراض ضد النظام المؤسس للأشياء، كما أنهم اتجهوا إلى تأسيس شعائر أكثر صورية، وكانوا منفتحين أكثر في صياغاتهم العقائدية المذهبية، وعلى سبيل المثال فقد كانوا يسمحون للكنائس الأخرى أو الطوائف بأن لهم أيضاً سبل الخلاص⁽¹⁾.

ولقد دافع أيضاً Bryan Wilson عن فهم أكثر مرونة للطائفية، والتي تميز المثل والنحل التي تشتمل على كل الاتجاهات الراديكالية والمحافظه، والتي تثبت العالم أيضاً، وكذلك تلك التي تنفيه وتكرهه، فهم غالباً على نحو ثابت ينهمكون لإحياء سمات مهملة في التراث الدين، ولكنهم يتجهون إلى تركيب الإحيائية بتبني السمات المهمة للتكنولوجيا الحديثة والأساليب الثقافية. وهذا التأليف بين الإحيائية والانفتاح على الثقافات الحديثة جزئياً سبب للانتشار السريع للعيد الخمسيني عند المسيحيين في العصر الحديث، ومثل هذا التأليف يمكن ملاحظته عند الجماعات الإحيائية عند المسلمين والهندوس والبوذيين. والإحياء الشيعي في الإسلام عمل على إحياء العديد من الممارسات التقليدية والقديمة من الثقافة الوسيطة في مرحلة ما بعد الثورة في

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 210-211, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 96.

إيران، ولكن ثورة الخوميني بينما حشدت اللغة الدينية التراثية من ناحية الشكل والصورة، فإنها اعتمدت كذلك على نحو ملحوظ على المدى الثوري الحديث أو الإلهام التجديدي، بما في ذلك المساواة، واحترام النساء، ومقاومة الرأسمالية الغربية. وبالمثل فإن الثورة الإيرانية حشدت كل وسائل الإعلام التكنولوجية من أجل أن يثور الناس على الشاه، وكان آيات الله عنصرًا أساسيًا في الشكل المركزي لحكم رجال الدين فيما بعد الثورة الإيرانية⁽¹⁾

والمفتاح الآخر للمقولة التأسيسية في علم اجتماع الدين، هي الحركات الدينية الجديدة، فلقد شهد القرن العشرين تكاثر الحركات الدينية الجديدة أو الطوائف الدينية، والعديد منها لم تكن طوائف منفصلة عن الكنائس أو الديانات الموجودة، ولكنها حركات ملهمة بكاريزما فردية مخصصة أو بوساطة جهاز من التعاليم المأخوذة من نظام ديني ثقافي، لتنتقل إلى جزء آخر من العالم، وبعض الحركات الدينية الجديدة في أوروبا وأمريكا الشمالية، تأخذ بالأفكار الدينية الشرقية وممارساتها، وبعضها ينبثق من شبه القارة الهندية، وبعض الحركات الدينية الجديدة ترتبط بتعاليم قائد ديني أو نبي على جهة الخصوص مثل **Hare Krishna** و **Brahma Kumaris** و **Rajneeshism (Osho)**⁽²⁾.

وعلى أية حال فإنه منذ الحرب العالمية الثانية، وعلى نحو خاص من أواخر الستينيات إلى مرحلة مبكرة من السبعينيات، شهد العالم الغربي نشأة العديد من الملل والطوائف والحركات، التي كانت مثيرة للجدل وجذابة لتناول وسائل الإعلام لها، وكذلك الأكاديميين، والعديد من هذه الحركات الدينية الجديدة جاء من المجتمعات

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 96-99, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 210-211.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 211.

الشرقية، ويتضمن النماذج الصوفية للعديد من الديانات الشرقية. وسبب هذا الجدل المثير لهذه الحركات الدينية الجديدة، هو التقنيات التي يحتجون بها لتجديد الأعضاء بها، وأسلوب الحياة والقيم، والذي يتجه في الغالب إلى المواجهة مع المجتمع الواسع، كما أن هذه الحركات الدينية الجديدة قد اتهمت بأنها تقوم بعمل غسيل للدماغ، وخطف الأشخاص رغبة في الفدية، وذلك باستخدام التنويم المغناطيسي والعقاقير. كما أنهم اتهموا بأنهم يدمرون التقدم وإمكانات النجاح، وحياة الشباب بالتلاعب بهم بالخلود والشهرة والدعاية والاستغلال⁽¹⁾.

ويحدد علماء الاجتماع عددًا من الأسباب الممكنة لهذا التكاثر الكبير للحركات الدينية الجديدة في القرن العشرين، وهذه الحركات الدينية تتجه إلى التكاثر في تلك المجتمعات التي تحقق درجة مؤكدة من التصنيع والتمدن، وقد لوحظ هذا التكاثر أول مرة في أوروبا وأمريكا الشمالية في الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٦٥، وشهدت اليابان أيضًا نشأة سريعة للحركات الدينية في الثلاثين عامًا الأخيرة، كذلك فإن الحركات الدينية الجديدة شائعة جدًا الآن في تلك الأقطار التي تشهد نموًا في جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية، ومثل الأشكال الأخرى للتجديد الثقافي الحديث، فإن الحركات الدينية الحديثة ازدهرت أيضًا في المناطق الحضرية. وفروع العديد من الحركات الدينية الجديدة نقاطها الأساسية في الشبكة الكونية، حول المدن الأساسية في أغلب القارات كلها، والقادمون الجدد إلى المدن، مثل المهاجرين المدنيين الريفيين الذين يستأصلون المؤسسات أو المؤسسات الدينية في القرى التقليدية، والطلاب الذين يستأصلون من بيئتهم الأصلية غالبًا ما يجندون في أنشطة الحركات الدينية

(1) See, Colin Campbell, "Clarifying the Cult" in "The British Journal of Sociology", pp. 375-388, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 206.

الجديدة^(١).

ولقد أشار الدارسون إلى مجموعة من الأسباب التي أدت إلى نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة في الغرب، مثل أزمة القيم أو المعايير في المجتمعات الغربية الصناعية الحديثة، وخصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية، التي انتشرت فيها الحركات الدينية الجديدة. فلقد برهن الدارسون على المؤثر الأكبر على أعضاء هذه الجماعات لمواجهة الثورة الثقافية في الستينيات كان ضد النفعية المادية للمجتمع الاستهلاكي الحديث، وتقنيات العقلانية للثقافة العلمية المهيمنة. وقد أشار أيضًا أحد الباحثين إلى الهيمنة العلمية والرؤية الاجتماعية العلمية التي أضعفت التأكيد على الفردية والمسئولية الشخصية، ورؤى العالم التقليدي لما فوق الطبيعة^(٢).

إن ثورة الشباب كانت ضد مادية الثقافة الحديثة والبيروقراطية اللاشخصية للحياة الحديثة، وفقدان المجتمع، ونقص الأصالة والموثوقية والصحة والعفوية في العالم، تلك التي كانت بحاجة إلى دور أكبر لتقوم به^(٣).

وهناك كتاب آخرون أكدوا على المعيارية المزعومة والغموض الأخلاقي للثقافة المعاصرة المرتبطة بالتعددية الدينية، وتلك الدرجة العالية للتمييز والاختلاف الأمر الذي أضعف الأخلاق التقليدية على نحو تام. والخط الأبعد في هذا التفسير يرتكز على التلاشي المزعوم للدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية خصوصًا. أيضًا هناك نظريات أخرى تركز على تلاشي المجتمع في التصنيع الحضري الحديث والمجتمعات المتنقلة المتحركة التي تتسم بامتزاج الطبقات الاجتماعية، فأعضاء هذه الجماعات يقدم لهم معنى المجتمع، إضافة إلى البحث عن الهوية في العالم الحديث

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 211-212.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 206.

(3) Ibid, p. 210.

اللاشخصي الذي تهيم عليه البني البيروقراطية^(١).

أيضًا فإن نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة تعكس خيبة الأمل أو القلق والخوف من الأنظمة الاجتماعية الحديثة والحياة المدنية اللاشخصية، والعديد من هذه الحركات الدينية الجديدة أسست في كوميون عامة الشعب، والتي تتناقض مع الأشكال الفردية للحياة العامة بين تلك الجماعات، التي تتراوح الأعمار فيها ما بين عشرين إلى خمس وعشرين عامًا في عضوية هذه الحركات الدينية الجديدة. وأيضًا في مواجهة التقافية فإن هذه الحركات الدينية الجديدة تقاوم السمات الأخرى للحدثاء – العمل الأخلاقي، والمادية، والكوميونية – وتدعو إلى اعتقادات جديدة في القيم وأساليب الحياة، مثل المشاركة في الأموال والممتلكات بين أعضاء الحركات الدينية الجديدة، أو ممارسة التأمل الذي يضع مزيدًا من التأكيد على الحالة الداخلية للوعي من العالم الخارجي المادي المريح^(٢). وعلى أية حال فلقد كان للتغيرات التقافية الاجتماعية في الغرب أثر كبير في نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة، والتي بدأت في الوقت الذي بدأت فيه التقاليد الصوفية الشرقية تجذب الانتباه في العالم الغربي^(٣). والعديد من السمات الخاصة بالحدثاء تتجه إلى أن تكون علامة على مجيء الحركات الدينية الجديدة، ومعظم أعضاء هذه الحركات الدينية الجديدة ينحدرون من الطبقات المتوسطة، ولديهم وظائف ممتدة في التربية أو التعليم الرسمي، بما في ذلك

(1) See, Ronald C. Wimberley and James A. Christenson, "Civil Religion and Church and State", in "The Sociological Quarterly", Vol. 21, No. 1 (Winter, 1980), pp. 35-40, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp, 206-207.

(2) See, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", p. 212.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 208, Colin Campbell, "Clarifying the Cult" in "The British Journal of Sociology", pp. 375-388.

التربية من الدرجة الثالثة، ونتيجة ذلك فإن هؤلاء معودون على استقبال الأفكار الجديدة، التي تعرضها عليهم الحركات الدينية الجديدة في السياحة والرحلات العامة ووسائل الإعلام ووسائل الاتصال الالكترونية، والتي تعطي أفكاراً دينية جديدة، وتصلهم بالحركات الكونية التي لا يعرفونها في التاريخ القديم. كما أن نشأة هذه الحركات الدينية الجديدة تعكس أزمة السوق التنافسي في الأفكار والأديان، والبيئة الاجتماعية التي يتعود فيها الأفراد على اختيار اعتقاداتهم الفردية الشخصية والتزاماتهم، مفضلًا ذلك على تلك التي تتبناها عائلاتهم. ولقد حدد Wallis الحركات الدينية الجديدة التي تتساقق في الغالب مع الفردية الحديثة والكميونية، على أساس أنه عالم مهياً لمثل هذه الحركات، وترتكز هذه الحركات الدينية الجديدة على حلول لمشكلات الحياة الحديثة في هذا العالم مثل تقنيات التوسط أو المشكلات النفسية من أجل زيادة الوعي الفردي⁽¹⁾.

وعدد المنتسبين إلى هذه الحركات الدينية الجديدة صغير، إذا ما قورن بالمشاركين في الدين السائد، ولكن عدم أهميتهم النسبية في تعبيرات العدد والتأثير الاجتماعي تتناقض مع التغطية الإعلامية الممتدة للحركات الدينية الجديدة أو مع أنشطة الطوائف الدينية، والفعل الحكومي تجاه التطرف الطائفي، مثل حركة David Koresh في Waco وتكساس الأمر الذي ولد عداً شعبياً تجاه هذه الحركات الدينية الجديدة في معظم المجتمعات الغربية وبعض المجتمعات غير الغربية، فالحركات الدينية الجديدة غالباً هي موضوع لما هو شرعي وبيروقراطي، وفي حالة Waco لما هو إجراء مسلح قريب من الكيومونية، وذلك من أجل تقليصهم في بعض البلاد، ومن أجل إبعاد المهتدين الجدد إلى هذه الحركات الدينية الجديدة، أو إبعاد أطفال هذه

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ",p. 212.

الحركات الدينية الجديدة إلى رعاية الدولة. إن الإزالة الإكراهية ومعاملة الشباب المهتدين إلى الحركات الدينية الجديدة بإجراء النزاع المبرمج بالنيابة عن العائلات المخصوصة أضحي يتغاضى عنه في المحاكم في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁾.

إن الطوائف الدينية مثل السانتولوجيا أو على النحو الذي يقوله خصومهم يقومون بغسيل للمخ أو بأشكال أخرى من التلاعب النفسي أو تدمير شخصية المهتدين الجدد، أيضاً فإنهم يقولون إنهم يقيمون الحواجز النفسية وحتى البدنية ضد أولئك الناس الذين يريدون تركهم. إن الدراسات الاجتماعية لهذه الحركات، وجدت أن هناك ضغطاً مستخدماً من قبل الحركات الدينية الجديدة لكل من التزود بأعضاء جدد أو الحفاظ على أعضائها، ولكن هذا الضغط المستخدم مشابه لتقنيات الأنواع الشائعة نفسياً واجتماعياً، والتي تستخدم في ممارسات البيع الاقتصادي، وليس هناك من دليل على ما يعرف بغسيل الدماغ، ومعظم الناس الذين يلتحقون بالحركات الدينية الجديدة، إنما يكون ذلك بسبب احتياجاتهم العاطفية والفكرية والروحية، وربما يشمل هذا الرغبة في العيش في بيئة أسرية ممتدة لممارسة أسلوب حياة بديل مع أناس لهم نفس العقل والتفكير من أجل الهروب من هذا العرق الجبان الخائن، والإضراب عن الاشتراك في سباق المجتمع الاستهلاكي والاختيار بعيداً عنه، ومن أجل تعلم تقنيات جديدة في التأمل وممارسة علاج نفسي أو اكتساب فلسفة روحية جديدة. ولدى الحركات الدينية الجديدة تحول عال لدى أعضائها، ومعظم الملتحقين بها ينصرفون عنها، وبعض الذين ينصرفون عنها سلمياً، يشعرون أنهم قد اكتسبوا شيئاً من الخبرة، والآخرين ينصرفون عنها ويشعرون أنهم قد خدعوا أو أصابهم الأذى والضرر من الحركات الدينية الجديدة وأخبارها التي تختارها وسائل الإعلام، وتكون ضد الناشطين

(1) Ibid, pp. 212-213.

ويحاول علماء الاجتماع أن يقدموا رؤية غير جزئية للحركات الدينية الجديدة، فبينما يعترفون بأنه من الممكن أن يسببوا ضرراً لبعض الأفراد، فإنهم أشاروا إلى أن قادة الحركات وأعضاءها يمارسون حقوق حرية الدين التي تحفظها معظم الأنظمة الديمقراطية الشرعية الصحيحة، تلك الحقوق التي يجب أن تكون متساوية لجميع المتدينين، مبرهنة على أن نشاطاتهم ليست مجرمة بطبيعتها. ولقد لاحظ علماء الاجتماع أن الاضطهاد الحديث أو المضايقة الحديثة للحركات الدينية الجديدة، تذكر باضطهاد الطوائف أو الهراطقة في المراحل التاريخية الأقدم، وفي القرن الثامن عشر فإن بعض الميثوديين قد وضعوا في السجن؛ بسبب ممارساتهم الدينية والتعليمية، وفي القرن الثامن عشر فإن أعضاء جيش الخلاص قد اضطهدوا لرفضهم اعتقادات العالم وأسلوب الحياة. إن اضطهاد هذه الطوائف الدينية يمكن أن يفهم على أنه دليل على استمرار القوى المؤسسة للأنظمة الدينية في تعدديتها أو في مجموعها، وحتى في المجتمعات العلمانية التي تستخدم تعبيرات منسجمة أو غير منسجمة دينياً. ومن الواضح جداً أن قوى وسائل الإعلام في المجتمعات الحديثة، وللتوجه إلى وسائل إعلام أكثر شعبية في المجتمعات الحديثة، إنما كان من أجل إيجاد كبش فداء أو محرقة أو إلقاء المسؤولية على الآخرين، وتشجيع ورعاية العداء تجاه المجتمع المنحرف، وهذه الأشكال للاضطهاد الديني تتصل على نحو واضح برفض العديد من الحركات الدينية الجديدة لسيطرة مثل هذه الأيديولوجيات الحديثة، مثل الاختيار الفردي والاختيار الاستهلاكي، والتطور المادي. إن رفض هذه الطوطميات الأيديولوجية على يد هذه الجماعات أو الأفراد يعنى تفضيل أشكال

(1) Ibid, p. 213, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 45- 54, Colin Campbell, "Clarifying the Cult" in "The British Journal of Sociology", pp. 375-388.

الحياة الطائفية والسلطة الدينية، وهو الأمر الذي يفهم باعتباره مدمراً للقيم الأساسية للمجتمع الاستهلاكي الحديث، وصدى وسائل الإعلام التجارية التي تنمو بقوة، وبالتالي فإن هذه الجماعات توصف بأنها مدمرة⁽¹⁾.

٣- موضوعات ونقاشات أساسية:

— العلمانية والحركات الدينية الجديدة.

إن الجدل المركزي في علم اجتماع الدين المعاصر إنما يكون بين المؤيدين والمعارضين لعلمانية موضوعه، التي سيطرت على النظرية الاجتماعية منذ كومت ودوركهايم، وتشير العلمانية إلى تلك السمة التي يفقد بها الدين هيمنته أو أهميته الاجتماعية. إن اضمحلال تأثير الدين يمكن أن يلاحظ من خلال الأمور التالية:

— اضمحلال المشاركة في الأنشطة الدينية أو الاحتفالات.

— تدهور عضوية المؤسسات الدينية.

— اضمحلال تأثير المؤسسات الدينية في الحياة الاجتماعية والأنظمة.

— ضعف سلطة الاعتقاد في التعاليم الدينية.

— تقلص التقوى والورع والصلاة والاعتقاد.

— نقص سلطة وازع القيم الأخلاقية للتراث الديني.

— اضمحلال الأهمية الاجتماعية للمهام الدينية، ذلك النقص الذي يكون أحياناً في

المهن في بعض البلاد التي تكون ضد الأكليريكية.

— العلمنة الداخلية للشعائر الدينية وأنظمة الاعتقاد أو خصصتها⁽²⁾.

وفيما يتصل بتعريف العلمانية حتى عندما يحدد الدين تعريفاً صارماً دقيقاً، بما لا

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 213-214.

(2) Ibid, p. 214, John P. Hoffmann, "Confidence in Religious Institutions and Secularization" in " Review of Religious Research", Vol. 39, No. 4 (Jun., 1998), pp. 321-343.

ينفق مع مسألة العلمانية، فإن الكثير من التعريفات ينشأ من مسألة ماذا تعني العلمانية، والتي تتصل اتصالاً وثيقاً بتعريف الدين، فهذا المصطلح، العلمانية، يستخدم بأساليب مختلفة. والنظرة المفيدة هنا هي تلك التي قدمها Shiner، ولقد ميز بين معان أو استخدامات ستة لهذا المصطلح:

١- الأول منها يشير إلى تلاشي أو اضمحلال الدين، وبه تفقد الرموز الدينية السابقة والعقائد والأنظمة اعتبارها وهويتها، ويبلغ ذلك ذروة أهميته في المجتمع بدون الدين.

٢- والثاني، يشير إلى الانسجام والتكيف مع " هذا العالم " الذي يحول الانتباه من ما فوق الطبيعة إلى مطالب ومقتضيات هذه الحياة ومشكلاتها، والاهتمامات الدينية والجماعات تصبح غير متميزة عن الاهتمامات الاجتماعية والجماعات غير الدينية.

٣- والثالث، يشير إلى أن تعني عدم ارتباط المجتمع بالدين، وهنا ينسحب الدين إلى بيئة مستقلة منعزلة، ويصبح موضوعاً للحياة الخاصة، ويكتسب ككل سمة داخلية روحية، ويتوقف عن التأثير في أى وجهة للحياة الاجتماعية خارج الدين نفسه.

٤- إن الدين من الممكن أن يخضع لتغير وضع وظائف الاعتقادات الدينية والأنظمة والمؤسسات إلى أشكال لا دينية، وهذا يتضمن التحول في صياغة المعرفة والسلوك والأنظمة، والتي يعتقد بأن أساسها قوة إلهية، إلى ظاهرة إنسانية محضة من إيجاد الإنسان ومسئوليته، وبعبارة أخرى نوع من أنثروبولوجية الدين.

٥- والمعنى الخامس يتصل برفع القداسة عن العالم، فالعالم يفقد سمته المقدسة، وكذلك الإنسان والطبيعة يصبحان موضوعاً للتفسير العقلاني السببي، وليس هناك من دور يؤثر به ما فوق الطبيعة.

٦- وأخيراً، فإن العلمانية ربما تعني ببساطة تحرك من " المقدس " إلى المجتمع "الديني"، بمعنى التخلي عن أي التزام أو تعهد بالقيم والممارسات التراثية، وقبول

التغيير، وتأسيس كل القرارات والأفعال على الأساس العقلاني والنفعي، ومن الواضح هنا أن هذا المعنى أوسع من أن يشار إليه فحسب على أنه تحول في وظيفة الدين في المجتمع^(١).

ويشير أحد الباحثين إلى أنه من الأهمية بمكان أن تحدد العلمانية، على أساس أنها تلاشي دور السلطة الدينية، والتي تحيل إلى اضمحلال أثر البني الاجتماعية، والتي تعتمد في قانونيتها أو صحتها على الإحالة إلى ما فوق الطبيعة^(٢).

وعلى أية فإن أحد الدارسين يشير إلى أنه فيما يتصل بنظرية العلمانية وصلة ذلك بتلاشي السلطة الدينية، فإن هناك ثلاثة أبعاد لتأثير العلمانية على السلطة الدينية:

١- إن المؤسسات الاجتماعية المتنوعة سوف تكسب المزيد من الاستقلالية عن المؤسسات الدينية.

٢- إن المؤسسات الدينية سوف تقترب أكثر في وظيفتها إلى المؤسسات العلمانية.

٣- إن هناك اتجاه نحو انخفاض العقائد والممارسات الدينية بين الأفراد^(٣).

والعديد من هذه الظواهر تلاحظ في البلاد الأوربية، ففي إنجلترا على سبيل المثال، فإن عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة قد انخفض من ٥٠% علم ١٨٥١ إلى ٩% عام ١٩٧٩، وتقريباً فإن ربع الرضع كانوا يقدمون للتعميد في الكنيسة في إنجلترا

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 166-167, John P. Hoffmann, "Confidence in Religious Institutions and Secularization" in "Review of Religious Research", pp. 321-343.

(2) See, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", pp. 756.

(3) See, John P. Hoffmann, "Confidence in Religious Institutions and Secularization: Trends and Implications", in "Review of Religious Research", p. 321.

في علم ١٩٧٧ بالمقارنة بسبعين في المائة قبل الحرب العالمية الثانية. وفي إيطاليا فإن مستوى العامة الذين يحضرون إلى الكنيسة قد هبط في المائة عام الأخيرة من حوالي ٨٠% في عام ١٨٨٠ إلى أقل من ١٥% في عام ١٩٩٠. وفي ألمانيا وفرنسا وبلجيكا والنرويج، كانت العلمانية أكثر من إيطاليا مع مستوى أقل من ١٠% لأولئك الذين يحضرون إلى الكنيسة بانتظام، وفي السويد ونيوزلندا فإن من يحضرون إلى الكنيسة بانتظام تحت ٥%، ولقد قل الوازع الديني في كل البلاد الأوربية، وأغلقت العديد من حلقات النقاش الكنسية^(١).

وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن العلمانية، بمعنى ما من معانيها، تعني أن الأنظمة والأفعال والضمائر الدينية قد فقدت أهميتها الاجتماعية، وذلك من خلال المعلومات المقدمة عن أعداد الذين يذهبون إلى الكنيسة، وإن كانت هناك صعوبة كبيرة في الثقة بهذه المعلومات، فالحضور إلى الكنيسة في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، أعلى بكثير من بريطانيا، وإلى حد ما فإن الكنائس الأمريكية والطوائف الدينية، كانت علمانية داخليًا، والرؤية العامة هنا أن الدين سوف يكون أكثر تلاشياً في المجتمعات الصناعية الغربية، على الأقل في تلك البلاد المسيحية، والنموذج العام لهذا الضعف كان واضحاً إلى حد بعيد في البلاد البروتستانتية، مثل شمال أوروبا، وأقل في هولندا وبلجيكا على الأقل حتى العصر الحديث، وكذلك أقل في الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن ذلك كله على أساس الحضور إلى الكنيسة، وكذلك فإن المناطق الريفية كانت أكثر تدينًا من المناطق الحضرية، وعلى أية حال فإن اضمحلال العقائد والممارسات الدينية كان على درجة عالية بين البروتستانت واليهود من بين الكاثوليك، على الرغم من أن هذه

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 215.

الأخيرة كادت أن تلحق بهما^(١).

إن المبدأ التنظيري للعلمانية عند Bryan Wilson و Peter Berger و David Martin و Steve Bruce يرى أن ذلك نتيجة للتحديث، فانتقال الشعوب الأوربية الحديثة من حواف البلاد إلى المدن، ومن المهن الزراعية إلى المهن الصناعية، يفهم على أن له أهمية مخصوصة، خاصة أن معدل من يذهبون إلى الكنيسة في المسن الصغيرة والمناطق الريفية أعلى من المناطق الحضرية، وأقل بين العمال الصناعيين. وفي المناطق الريفية والوظائف التي يعيش أصحابها في مجتمعات عضوية صغيرة، وحياتهم محددة بالشعائر أو الطقوس، بالإضافة إلى طبيعة المواسم فإن الشعائر الدينية أساطير، واللوازم الديني بالنسبة للقديسين أو العذراء مريم عليها السلام قد ارتبط بالتراث الديني القديم، مثل الثياب الجيدة وبركة الحصاد: إن الدين أصبح مقياس الأراضي وفي الأجازات ونماذج العمل التي تميز العام الزراعي، ولقد فقدت في المدنية الحديثة هذه السبل القديمة والمرئية للمقدس^(٢).

إن الانتقال من الريف إلى المدن، ومن الزراعي إلى الصناعي، تضمن تعقيد تنظيم المجتمع الذي يسميه علماء الاجتماع التمييز الاجتماعي، فلقد كانت الأسرة في المجتمع ما قبل الحديث تحدد أنشطتها في الحياة: العمل، والإنتاج، والتغذية، والتربية للأطفال، والدين، والاستجمام، والتي كان مركزها كلها في بيئة البيت. وفي المجتمع الحديث المجتمع الصناعي الحضري الحديث، فإن العديد من أشكال الحياة، وجدت

(1) See, Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, p. 169, Ariana Need and Nan Dirk de Graaf, " 'Losing My Religion': A Dynamic Analysis of Leaving the Church in the Netherlands" in " *European Sociological Review* ", Vol. 12, No. 1 (May, 1996), pp. 87-99

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " *Approaches to Study of Religion* ", p. 215, Seth D. Kunin, *Religion The Modern Theories*, pp. 89-90.

مكانها في القطاعات الاجتماعية أو المؤسسات بعيدًا عن البيت أو بيئة السكن. أيضًا فإن هذا التمييز يشير إلى استقلال عالم الحياة الاجتماعية عن تأثير الكنيسة، وفي المجتمع الوسيط فإن العمل والبيت والدين، كل ذلك كان جزءًا من النظام الاجتماعي الموحد، ولقد كانت الكنيسة تحاول السيطرة على النشاط الاقتصادي، وعلى نظام الأجور والأسعار، بالإضافة إلى الأخلاق المحلية النظامية وتربية الأطفال، وبعد الإصلاح والنهضة لم تفقد الكنيسة فحسب التأثير على الأمور الاقتصادية، بل إن الكنيسة والدولة أصبحتا بالترديج أكثر تميزًا، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين فإن دور الكنيسة في تربية الأطفال ورعاية الفقراء، وإدارة العدل قد أصابه الضعف أيضًا، ونتيجة ذلك أن الدين قد فقد سيطرته في المجال العام ونشاطاته المركزية في المدن، كما همش النشاط الاستجمامي إلى الاعتقاد الخاص والكنيسة الفرعية في الحضر، كما أن الاحتفالات قد ماتت أو انتهت⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن العلمانية ظاهرة أوروبية، ترتبط بالصراع بين الكنائس والقوى العلمانية في التاريخ الأوروبي في مرحلة مبكرة من العصر الحديث⁽²⁾. وهي نتيجة لإلهامات عصر التنوير والأفكار الوضعية عن المعرفة الإنسانية، معتمدة على أهمية الوظائف التي تنسب إلى الدين⁽³⁾.

وما يتصل بعملية التمييز ما سماه Bryan Wilson بالمجتمعية والمجتمعات قبل الحديثة، والتي كانت تتميز بأنها مجموعات صغيرة وجهاً لوجه، وتتميز المجتمعات الحديثة بالعمليات الاجتماعية غير المميزة أو المعينة، والتي لا يعرف مصدرها، فالمؤسسات الاجتماعية الواسعة والمدن الكبيرة، التي تكون الحياة فيها منظمة ككل

(1) Ibid, pp. 215-216.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 182.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 37.

وعلى الجملة اجتماعيًا وكونيًا أفضل من تكون محلية شخصية، والانتقال من المحلي والمجمعي إلى اللاشخصي والاجتماعية الجماهيرية العامة، يتضمن الانتقال من الهوية الإنسانية ونماذج الحياة الإنسانية وبؤر التركيز. وفي المجتمعات ما قبل الحديثة فإن الدين والفضائل الدينية مثل الصدق والإخلاص والأمانة تقدم أساس النظام الاجتماعي ومعناه، وتتحكم القيم الدينية في علاقات الأسرة ووظائفها في الحقل أو حتى في مكان التسوق. وفي المجتمعات الحديثة فإن الناس ينجزون وظائفهم الاجتماعية بصلتهم بالافتراضات العلمانية التي تركز على العرض أو الإمداد والطلب والبيروقراطية والتعقيد والتقنية، أما القيم الدينية وتفسيرات النظام الاجتماعي والوظائف الاجتماعية فإنها أقل أهمية في التنظيم المجتمعي للحياة الحديثة^(١).

وبالاتجاه ناحية التنظير والتفسير فإنه يلاحظ أولاً على جهة العموم التوجه ناحية العلمانية، على أساس أن هذه العملية ترتبط على نحو واضح بمستوى التصنيع والتمدن، ولكن ليس ذلك على نحو واضح أو بسيط، فالعلاقة المتبادلة بين التصنيع والعلمانية وسائلها ليست تامة، فعلى سبيل المثال الولايات المتحدة الأمريكية، وهي واحدة من أكبر الدول الصناعية، ولكن لا يعني ذلك بالضرورة أنها أكثرها علمانية، إذ أن العلمانية هي نتيجة تحول اجتماعي معقد، تحدث العلمانية على أساس أنها نتيجة له، وترتبط به أو بالفعل تسهم فيه عمليات التصنيع والتمدن، ولذلك السبب فمن أجل فهم السبب في حدوث العلمانية، فلا بد أن يأخذ في الاعتبار إلى المنظور التاريخي الواسع جدًا والمقارن^(٢).

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 216.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170.

وفي الحقيقة فإن علماء الاجتماع في الغرب، لم يدهشهم أن سلوك الأمريكيين في الستين عامًا الأخيرة أو مثل ذلك، يشير إلى أنهم شعب متدين، فالعلمانية في المجتمع الأمريكي، هي على الأكثر فرض مسلم به جدلاً من أن تكون حقيقة إمبريقية⁽¹⁾.

وتصحب المجتمعية بالفردية، فالأفراد يستجيبون لما لا يحمل اسمًا أو يكون سطحياً في الحياة الاجتماعية الحديثة بالهوية والشخصية المجهولة، ونتيجة ذلك أن الدين يزداد النظر إليه باعتباره شكلاً أو أسلوباً لتجربة شخصية وقصدي أفضل من أن ينظر إليه على أنه إلزام جمعي ومجتمعي، فالدين خصوصي وفردى، ومن هنا فإن مؤسساته وتجلياته العامة تصبح أقل أهمية وأقل ادراكاً ووضوحاً وتصوراً، ومن هذا المنظور فإن ضعف الدين في المجتمعات الحديثة، ربما يظهر على أنه أكثر من حقيقي وواقعي للوجود الفردي الشخصي، وللكراهية الفطرية للمؤسسات والأنظمة، ولمطلب الغرض في العالم الداخلي للوعي الذي يميز كل أشكال التجربة الاجتماعية في المجتمعات المعقدة، وهذا يوضح الفجوة بين مستويات المشاركة العامة في الشعائر الدينية والتنظيمات والمستويات المعلنة للمعتقد الديني الخاص. وبدلاً من الاختفاء على النحو الذي برهن عليه في الدين ومطلب التحول الديني، يصبح شخصي وأكثر فردية وأكثر غير مرئي أو منظور، ونتيجة ذلك فإن الدين يحتفظ بالأهمية الاجتماعية، على الرغم من أنه غير منظور أو مرئي على نحو عام، وينمو في أشكال بديلة من التدين، والتي يمكن أن توثق ويصدق عليها، مثل التجيم والوثنية، والتأمل، وبيئة التدين أو الدين⁽²⁾.

وعلى أية حال فقد كانت هناك نماذج مختلفة للعلمانية، ولقد أشار **David Martin**

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in 'Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 385.

(2) See, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", p. 216.

بناء على مستوى التعددية الدينية أو الاحتكار الديني الحاضر في المجتمع، ولكن مع دمج واسع من التنوعات في التفسير الذي قدمه، والذي يشمل الأقليات الدينية وانتشارهم الجغرافي، والعلاقة بين الجماعات الدينية والصفوة المهيمنة، والسمة الموروثة في التقاليد الدينية المتنوعة، والفئات أو المقولات الأساسية التي تميز الموقف عنده، هي على النحو التالي:

- ١- الاحتكار التام عندما كان التقليد هو الكاثوليكية.
- ٢- فئة المدينتان عندما كانت الكنيسة البروتستانتية هي المؤسسة الأساسية، ولكن مع أقلية كاثوليكية عريضة.
- ٣- استمرار الموقف الأكثر تعددية الذي مثلته إنجلترا كنيسة الدولة الواسعة، والمدى الواسع للمعارضة، والمجموعات الأخرى.
- ٤- التعددية التامة، ولكن مع سيطرة البروتستانتية، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية.

٥- وأخيرًا، تلك البلاد التي لا يكون فيها حضورًا كاثوليكيًا، ويشمل ذلك البلاد الإسكندنافية والبلاد الأرثوذكسية الأخرى^(١).

وعلى أية حال فإنه من الواضح أن معاني العلمانية ليست تبادلية على نحو شامل، وهذا التنوع يتصل بتنوع معاني الدين، وهي التي قادت Shiner مقلدًا Martin إلى القول بأن هذا المصطلح لا بد من التخلي عنه كلية، ويبدو هذا بنوع ما مبتسر، ذلك أن القلب الأساسي لهذا المصطلح يشير إلى تلاشي أو اضمحلال، وربما اختفاء على نحو غير محدود، لاعتقادات وأنظمة دينية محددة، وهذا يشمل بعض التعريفات التي قدمت للعلمانية، والتي أشير إليها سابقًا، وعلى أية حال فإن العلمانية بهذه المعاني

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 88-89, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 175-176.

يمكن أن تحدث أو لا تحدث، ويمكن أن تكون عملية دائمة ويمكن أن تكون غير ذلك، وإذا لم تحدث فإن ذلك يتمثل في تخصيص الدين⁽¹⁾.

وعلى أية حال فقد اتجه Dobbelaere إلى استخدام مصطلح Laicisation بمعنى العلمنة للإشارة إلى العمليات المتممة لنزع القداسة، وتحويل الوظائف، وبالتالي التمييز بين العلمانية على مستوى الفرد والمجتمع وداخل الدين نفسه. وبالجملة فإن الاختلاف حول موضوع العلمانية لا يقتصر فحسب على قضية المصطلحات والمفاهيم، فهناك الكثير من الجدل حول ما إذا كان المجتمع المعاصر أقل تدينًا من المجتمعات السابقة الماضية، على ما يفهمه شخص ما من الدين، ففي بعض الأحوال برهن على أن هناك رؤية باطلة لطبيعة الدين في المجتمعات السابقة الماضية، ولقد كان هناك الكثير من اللاتنيين في السابق، مثلما هو موجود اليوم، على أساس أن فكرة عصر الإيمان فكرة خادعة، وجدت جزئيًا على أنها نتيجة التركيز على الاعتقادات الدينية، ووجهة نظر الصفة المتوفرة عنها المعلومات بغزارة، وفشلت في النظر إلى الناس العاديين. وعلى النقيض من هذه الوجهة من النظر، فإن هناك بعض الكتاب مثل Wilson يردون بأن مثل هذه الرؤية مؤسسة على افتراض أن العلمانية شيء مثل نزع أو نقيض المسيحية، وهذا الإدعاء يشير إلى أن الماضي كان علمانيًا مثل الحاضر⁽²⁾.

وعلى أية حال فعلى الرغم من التشوش الذي يحيط بهذا المصطلح، فإن أحد الباحثين يرى أنه لا حاجة إلى التخلي عنه، فذلك الغموض يعود إلى أن البعض يستخدم هذا المصطلح بعيدًا عن التفكير في أسسه على أنه سلاح يستخدمه الذين

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 167, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 88-89.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 167.

يعارضون الدين، ويعملون على تقويض أسسه، وهذا ليس ضروريًا على نحو حقيقي، ومما يمكن قوله في هذه المسألة أنها كانت سلاحًا لدى أولئك الذين اكتشفوا أن فكرة العلمانية في المجتمع المعاصر، فكرة غير متجانسة عند التأمل⁽¹⁾.

ولقد برهن فيبر على أن الديناميكية الاجتماعية الأساسية أو الضمنية، والتي تولد العلمانية هي العقلانية، ومعظم علماء الاجتماع في العصر الحديث يتقنون على هذا الحكم. إن التنظيم التكنولوجي للعمل وازدياد وسائل التكنولوجيا الإلكترونية في التغيير الاجتماعي هما معًا مثالان للعقلانية، فالتنظيم التكنولوجي الحديث للوقت، والنماذج الحديثة للعمل الحيائي، والأشكال الحديثة للتبادل الاقتصادي عميقة مثل تنظيم الدين للوقت والعمل والتبادل في الحقب السابقة. إن الحياة المعاصرة منظمة ليس بالشعائر أو الكنيسة أو أوقات الطقوس المقدسة والأعياد الدينية، ولكن بالإجراءات البيروقراطية مثل سجل المواليد والوفيات، والتنظيمات الحافلة بال تكرار مثل السفر إلى العمل، وخدمة الماكينات، والعمل المتنقل، والوسائل والغايات في المجتمعات الحديثة تركز على الإجراء التنظيمي أو التكنولوجي. والأهداف أو الأغراض المتعالية، وتفاعل ما هو روعي مع القوى المادية مبعدة ومصنود عنها أو مستثناة، وبالمثل فإن السبب والمسبب منزوع عنهما الحيرة والإلغاز في كل من الحياة الاجتماعية الإنسانية وفي تفسيرات النظام الطبيعي، فالمرض يفهم على أنه نتيجة للفيروس أو العدوى، وتغير المناخ نتيجة لأفعال الإنسان، والمذنبات موضوعات مادية أو فيزيقية محضة، ومساراتها يمكن تتبعها والتنبؤ بها. وفي النظام العقلاني للعالم الاجتماعي هناك مكان أقل للدين وللتفسير المتعالي الذي يتجاوز الواقع المادي أو اللاعقلاني أو السري أو التأمل المبهم والحكم⁽²⁾. وعلى أية حال

(1) Ibid.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 217, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion,

فإن فكرة فيبر عن نشأة العلمانية من خلال مقولته في العقلانية ونزع السحر عن العالم، قد تعرضت للكثير من أوجه النقد^(١).

وعلى أية حال فإن التفسيرات الخاصة بتلك العمليات تعتمد طبيعياً على نوع نظرية الدين في المجتمع ووظيفته، وذلك هو الأمر المفضل. إن تفسير ضعف أو اختفاء الدين تفسيره يعتمد على ما يقدم في المقام الأول، فلو أن الدين يفسر في المقام الأول على أساس أنه رد فعل ضد الاضطهاد، فحينئذ تفسير العلمانية سوف يشير إلى نشأة الديمقراطية. ولو أن الدين يفسر على أنه نتيجة لنقص الفهم، فإن العلمانية نتيجة لنشأة العلم. ولو أن الدين يفسر على أنه نتيجة للخوف واللاتأكيد، فإن العلمانية نتيجة للقدره على التفسير والتحكم في الطبيعة، ولو أن الدين أسلوب يعطي به الرجال والناس المعنى لوجودهم، فإن العلمانية هنا من الممكن أن تكون نتيجة لأزمة المعنى أو عملية بها تقدم أساليب جديدة للمعنى أكثر ملائمة للظروف الجديدة التي يبحث عنها. وأخيراً، فلو لم يكن مدخل مرض مقنع لنظرية الدين، فإنه لا يكون هناك نظرية مرضية كاملة لفهم العلمانية أيضاً. ومن ناحية أخرى لو أمكن فهم ضعف الدين في المجتمع المعاصر، فإنه يمكن أن يفهم الحصول على فهم أفضل لحضور الدين في الماضي والمجتمعات الأخرى، وحينئذ فإن مسألة العلمانية لها أهمية نظرية حاسمة^(٢).

ومن الواضح هنا ان العلمانية، كما يرى البعض، تكون مذهباً أكثر من نظرية، ولكن بمرور الوقت اضحت العلمانية مقدسة، وإذا كان الدين بعيداً عن المجتمعات

Theoretical and Comparative Perspectives, 1995, pp. 170-171.

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in 'Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 387.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", pp. 749-774.

الحديثة وعن التصنيع، فما الذي يدعو علماء الاجتماع إلى الاهتمام به في بحوثهم الاجتماعية، ولعل هذا هو أحد الأسباب التي أدت إلى غياب بحث الدين في علم الاجتماع المعاصر^(١).

وعلى الرغم من أن العلمانية مرتبطة بالتصنيع والتّمدن، فإن هذا لا بد أن يفهم في عبارات أكثر أصولية وفي التغيير الاجتماعي الواسع، فهما معاً شجعا هذا التطورات وأنتجها، وربما كانت رؤية فيبر التي تشير إلى نشأة العقلانية في الغرب، هي المفتاح لفهم العلمانية، وهذا يفسر حقيقة أن البلاد البروتستانتية كانت الأكثر تأثيراً. وهناك وجهتان في مقارنة هذه المسألة:

الأولى، تتصل بالعوامل الداخلية في المسيحية، والتي هي عند فيبر، والتي بلغت نروتها في البروتستانتية، وخصوصاً الكالفينية البروتستانتية.

والثانية، تتصل بتلك العوامل الخارجية في المسيحية، والتي ترتبط بنشأة أشكال التفكير وتطورها، وأساليب رؤية العالم والتي كانت بديلاً للمسيحية أو الدين بالفعل على جهة العموم^(٢).

ولقد ركز Berger على العوامل الداخلية في التراث المسيحي في تحليله المشهور؛ إذ اهتم بمسألة المدى الذي حمل فيه التراث الديني الغربي بذور العلمانية في داخله، وهذا لا يعني أنه يرى أن المسيحية لها وجهة أوتوماتيكية في تطور العلمانية ونشأتها، فهو يعترف بأن هناك مجموعة من العوامل الخارجية المتضمنة في التراث الديني، مثل العوامل الاجتماعية والاقتصادية، وعنده أن مثل هذه العوامل تأثيرها على الدين على جهة العموم ليس كثيراً، ولكن تأثيرها كان على المسيحية

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in 'Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 387.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 170.

على جهة الخصوص، فلقد جلبت الاتجاهات المتأصلة بالفعل في التراث المسيحي وشجعتها، وبنوع خاص البيئة الاجتماعية المسيحية التي برهنت على اتجاهها ناحية العلمانية، بينما في حالة الأديان الأخرى، فإن مثل هذه التوجهات كانت غائبة، ولذا فإن هذه الأديان لم تكن موضوعاً للعلمانية، حتى عندما بدأ التطور والتحديث والعمران يجد طريقه إلى هذه المجتمعات، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن المسيحية هي التي نحتت هذه الفكرة وغرستها بنفسها⁽¹⁾.

وهذه التوجهات تعود إلى جذور بعيدة جداً، ووفقاً لما يقوله Berger إلى اليهودية التي احتوتها الكاثوليكية، ولكن التحرر كان بواسطة الإصلاح البروتستانتي، ذلك الإصلاح الذي كان مرتبطاً بتغيير بنية التركيب الطبقي الذي حل محل الإقطاع، وتحول إلى تحرير قوى العلمانية داخل المسيحية⁽²⁾.

ويؤكد Berger على أن هذه الوجهة قد ارتبطت بزيادة العقلانية التي سماها فيبر تحرر العالم من السحر والأوهام. لقد رفضت اليهودية السحر والتصوف وما إلى ذلك، وهذا ما أخذته المسيحية باعتباره الأخلاق العقلانية اليهودية. أما الكنيسة المسيحية المبكرة فقد أخذت خطوة للتراجع، إذ أنها تخففت من التوحيد اليهودي، وأعدت تأسيس مدى من التصوف، كما أعادت إدخال العناصر السرية والسحرية، ولكن القوى المشجعة للعقلانية كانت قوية جداً، وتمكنت من أن تزيل هذا كله وتقضيه، والعالم الداخلي للأخلاق استبقى في التراث وحفظ فيه، وكذلك فإن الطبيعة الراديكالية للمسيحية واتجاهها إلى تحويل شكل العالم الذي حفظ عبر العصور

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp. 91-92, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 91.

الوسطى، بتلك الجماعات التي أسسته في الإلهام والتبرير للشوكة. إن الطبيعة الأخلاقية للمسيحية المبكرة واهتمامها بالعدل أمران لا يمكن نسيانها⁽¹⁾.

ولقد بلغ هذا الاتجاه العقلاني في المسيحية نروته في البروتستانتية، وخصوصاً في الكالفينية، الشكل العقلاني الأغلب للدين الذي نشأ في التاريخ الإنساني، وفقاً لرؤية فيبر، على الأقل في مصطلحات العقلانية الصورية أو الشكلية، وهذه العقلانية البروتستانتية هي التي وقفت خلف العلمانية، وفقاً لرؤية Berger، ومن هنا فإن البروتستانتية كانت مقدمة للعلمانية: إن البروتستانتية تقلص هائل في مجال المقدس في الحقيقة والواقع بالمقارنة مع خصمها الكاثوليكي⁽²⁾.

إن البروتستانتية تخلصت من الوجوه الكاثوليكية إلى مدى واسع في الأسرار والشعائر، ولقد سلبتها المعجزات والسحر. فمفهوم الله تعالى هو الوجود التام الكامل المتعالى الذي، على الرغم من خلقه للعالم، يبقى ككل مستقلاً عنه، ويبرهن Berger على أن هذا الاستقلال الراديكالي للمقدس عن بيئة المدنس في البروتستانتية، كان له أهمية كبيرة، إذ فصلت البروتستانتية العلاقة والاتصال بين الله تعالى والإنسان إلى مدى كبير جداً، لا يمكن أن يقطع الرابطة الضعيفة بالكامل، وهذه الوجهة تعود إلى التطورات المبكرة جداً في التراث اليهودي المسيحي: إن جذور العلمانية موجودة في أقدم المصادر المتاحة للدين، في ديانة إسرائيل القديمة. وعلى أية حال فإنه من التناقض الظاهري هنا أن الإحياء الديني الكبير والتشدد الديني المعروف عن عنصر الإصلاح، هو الذي نثر بذور نهاية الدين⁽³⁾.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 91 , Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 171.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 171-172.

وهناك عامل حاسم آخر في التراث المسيحي، هو نموذج التنظيم الديني الذي تطور تقريبًا إلى الكنيسة؛ إذ قاد نموذج الكنيسة الاتجاه ناحية العلمانية، لأنه وفقًا لـ Berger يستلزم هذا التنظيم مؤسسات متصلة كامنة متخصصة في الدين، وليس هذا سمة عامة شائعة في تاريخ الأديان، وهو يتضمن أن مجالات الحياة الأخرى، يمكن لها أن تتطور مستقلة وبعيدة. ومملكة المندس بالتالي يمكن حذفها من نطاق سلطة المقدس، وهذا يعني أن كل المجالات الأخرى يمكن أن تكون موضوعًا لعمليات العقلانية، وتتضمن أفكارًا جديدة ومعرفة وعلماً: إن الكنيسة والدين أصبحا أقل وأقل أهمية للسلوك في الحياة، وأقل وأقل إقناعاً باعتبارهما تفسيراً للعالم⁽¹⁾.

إن فقدان احتكار الموضوعات الدينية بواسطة تنظيم واحد وعملية الطائفية أو التعصب الطائفي المرتبط بالبروتستانتية مرة أخرى أديا دوراً مهماً في تشجيع العلمانية، ويتفق Wilson مع Berge في هذه النقطة، ولكن ليس لأن ذلك أدى دوراً مهماً في تشجيع العلمانية، ولكن أيضاً باعتباره نتيجة لها، فلدى Wilson أن Methodism كانت لها أهمية معتبرة في بريطانيا من وجهة نظر العقلانية؛ بسبب جذبها لطبقات العمال، ونتيجة لهذا شجعت كل شيء مرتبط بالزهدي البروتستانتية بين كل الطبقات الاجتماعية الجديدة⁽²⁾.

ولم تكن التعددية الدينية عاملاً مساعداً فحسب، على أية حال، في نشر الوجهة العقلانية، ولكنها أثرت أكثر أيضاً على نحو مباشر في قيادة العديد بعيداً عن الدين، والموقف كان عندما يختار الشخص تفسيراً دينياً واحداً أو آخر، وعندما تكون التفسيرات المتنافسة المتزاحمة أو التنظيمات المتنافسة في موضع سوق الأديان: إن ذلك لفقدان السلطة للرؤية الدينية عموماً، فالموقف التعددي يكون عندما يمكن

(1) Ibid, p. 172.

(2) Ibid, Michael Hill, "Sociological Approaches (1)", in "Contemporary Approaches to the Study of Religion" volume II: the social sciences", p. 113.

لشخص أن يختار دينًا، هو أيضًا موقف عندما لا يختار الشخص أي دين تمامًا. وعندما يكون مذهب ديني واحد أو تنظيم هو المسيطر، ويعمل على إقصاء كل الآخرين، فإن التسامح نادرًا ما ينشأ تجاه الرؤية اللادينية لقسم من كل الجماعات، وحتى على مستوى الأفراد داخل المجتمع⁽¹⁾.

وعلى أية حال فيجب أن لا ينسى أن التعددية الدينية أيضًا، أعاققت لمدى ما، عملية العلمانية؛ بإشراطها عدم تأسيس مخرج ديني للساخطين والمتمردين وطبقات العمال، ولم تشجع Methodism فحسب العقلانية على النحو الذي أوضحه Wilson، ولكنها أسست إحياء دينيًا مهمًا، ولقد شجعت التعددية على مدى بعيد العلمانية على الأحرى من الدين، كما أن العلمانية مرت عبر مرحلة التعددية الدينية، وأخيرًا فإنها يجب أن تفهم على أنها وجهة مهمة في عملية العلمانية⁽²⁾.

ومن الواضح هنا أن نظرية العلمانية تركز لديه على أنها منسجمة مع العالم المسيحي، وخصوصًا العالم البروتستانتي. ومرة أخرى فإن عملية الانعزال والاستقلال والمؤسسات المتخصصة مهمة هنا، فالناس ينظرون إلى المؤسسات السياسية وإجراءاتها لتحقيق العدل ولظروف معيشية أفضل، وليس إلى الكنيسة أو إلى الحياة الأخرى، فلقد كان متوقعًا أن الدولة تقدم للناس ما يحتاجون إليه، كما أن الكنيسة فقدت دورها التعليمي، وقدرتها على تشجيع رسالتها ونفسها، كذلك فإن دور الكنيسة في تحديد المعايير الأخلاقية قد تلاشى الآن فالبرلمانات والسياسيون ازداد اهتمامهم بهذه المسائل، واحتفظت الكنيسة فحسب برسالتها في إنجاز الشعائر

(1) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 92 , Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, pp. 172-173.

(2) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 173.

الأساسية، وحتى هذه أيضاً تلاشت الثقة بها^(١).

وهناك عامل آخر يؤكد عليه Wilson وهو تلاشي المجتمع في بنية العمران الحديث، ونتيجة ذلك التغير في موضع وطبيعة التحكم الاجتماعي، ذلك أن التحكم الاجتماعي في المجتمعات الحقيقة، يركز على الأساس الديني والأخلاقي، بينما في العصر الحديث فإن ما له التحكم هو العقلانية والتقنية والبيروقراطية، وهي غير شخصية، وتزيل من سابقها الأساس الأخلاقي. والدين يفقد أهميته في مثل هذا البناء، مثل القيم الدينية التي قبل التعبير التقليدي عنها في شكل الشعائر الجماعية والاحتفالات الدينية^(٢).

وعلى الرغم من أهمية هذه البراهين فإن هناك نقطة ضعف مركزية في هذه المقاربة، فهذه العمليات ربما تشير إلى ما هو ثانوي وليس أساسياً في تفسير العلمانية؛ فنشأة التفسيرات البديلة للعالم عند الماديين أو عند العلماء، هي جزء من عملية التغيير، التي يكون تلاشي الدين جزءاً منها أيضاً، وذلك هو الوجه البسيط من الناحية الأخرى للعملة. إن نشأة العلم ليست أكثر من سبب لتلاشي الدين، أو على الأقل أشكال محددة للدين، الذي كان عاملاً ميسراً لنشأة العلم الحديث، وبالجملة فنشأة أحدهما وتلاشي الآخر جزآن لنفس العملية، وكل منهما نتيجة للتغيير الضمني الأساسي^(٣).

ومن الواضح هنا أن بعض علماء الاجتماع يعارضون موضوع العلمانية على أساس أن التحديث لم ينتج موت الدين، ولكن على الأحرى أدى إلى نشأة أشكالاً أكثر

(1) Ibid.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 89-90, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 173-174.

(3) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 174.

فردية أو خفية أو غامضة لا عقلانية، والتي احتفظت بهدف وهوية تشكيل الوعي الفردي والجماعات الدينية الصغيرة أو الحركات، حتى على الرغم من فقد الدين لمكانته في العالم العام. ولقد أوضح Roland Robertson أن الاختيار الاستهلاكي أصبح الأسلوب المهيمن على التفاعل الاجتماعي والتبادلية الرمزية في المجتمعات الحديثة المتأخرة، ولذا فإن التحول الديني في اختيار أسلوب الحياة، ربما يكون دليلًا على تزايد أهمية الدين الاجتماعية في نشأة ثقافة الرأسمالية الكونية. والعلمانية أيضًا يمكن أن تفهم على أنها ظاهرة أوروبية خاصة. إن نماذج النشاط الديني، وعلى نحو خاص الإحياء الديني الواضح في أجزاء أخرى من العالم يشير إلى أن هناك علاقة لا يمكن تجنبها بين التحديث واضمحلال الدين، وبعض علماء الاجتماع يبرهنون على أن موضوع العلمانية، وضع على فرضية العصر الذهبي الماضي للنشاط الديني، الذي كان وهما أو أخدوعة تاريخية. وفي العصور السابقة فإن التكيف الديني كان قويًا بالمعايير الاجتماعية أو حتى بقوة القانون، ولكن الإلحاد والانحراف الدين انتشرا بقوة برغم ذلك على هامش الحياة الاجتماعية أو في الحياة الداخلية للتكيف. كما برهنوا أنه على الرغم من أن عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام قد قل في أوروبا الحديثة، فإن هؤلاء الذين يظلون أكثر التزامًا وتسليمًا، على أساس أن ذلك دليلًا واضحًا على الدعم المالي ونمو الاعتقادات المتميزة والقيم بين الذين يذهبون إلى الكنيسة والذين لا يذهبون إليها⁽¹⁾.

وبالاتجاه إلى مسألة استمرار العلمانية والإحياء الديني المحتج به، فإن كلاً من Stark و Bainbridge يشيران إلى أن العلمانية عملية محدودة في ذاتها، فهي ليست أي شيء جديد في منهجها، إنها جزء من الدائرة العادية للتطور الديني. وبالعودة

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 218.

إلى مسألة استمرار العلمانية والإحياء الديني المحتج به، فإن كلاً من Stark و Bainbridge يشيران إلى أن العلمانية عملية محدودة في ذاتها، وإنها ليست أي شيء جديد في منهجها، فهي جزء من الدائرة العادية للتطور الديني، إن عملية الطائفية فقدت على نحو تطوري سمتها الطائفية، وتحركت في اتجاه تصبح فيه كنائس، وتكون جزءاً من عملية العلمانية. وعلى نحو غير محدود فإن الكنائس قد تلاشت نتيجة لاتجاه هؤلاء على نحو أكثر راديكالية إلى الناحية الدنيوية، وحدوث نشأة الجماعة الإحيائية الدينية (النحل) أو التطورات الجديدة الحديثة (الأديان أو الطوائف الدينية)، وبينما يكون هناك اعتراف بأن نشأة العلم نبهت على نحو لم يسبق إليه إلى درجة التطور السريع للعلمانية في المجتمعات المعاصرة. ولقد برهنا على أن العلم لا يمكن أن يحقق العديد من الحاجات المركزية للبشرية ورغباتها، إنه لا يمكن نزع كل الظلم والمعاناة في هذه الحياة، كما لا يمكن تقديم عروض للهروب من الإلغاء أو الانقراض الفردي، ولا يمكن أن يكون الوجود الإنساني له معنى. إن الله تعالى وحده هو الذي يستطيع أن يفعل هذه الأشياء في عيون الناس، فالدين ليس فحسب يبقى حياً وتبرز شهرته مرة أخرى، وإنما يكون متعالياً وفوق الطبيعة فسي أسلوبه⁽¹⁾.

إنه على الأرجح ابتداء الحركات الطائفية على الأحرى من إحياء النحل للتقاليد المؤسسة، التي سوف تزدهر بسبب أن هذه الأخيرة لقيت صعوبة ومعارضة في وجهتها المختلفة وفي أغراضها، ونفس القوى التي جلبت درجة العلمانية في المقام الأول. إن الحركات الطائفية الجديدة على أية حال نقيّة على جهة العموم من نقص التقاليد الأقدم منها، التي كانت غير مناسبة لحاجات الموقف الاجتماعي المتغير⁽²⁾.

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 176.

(2) Ibid.

وعلامات استمرار الأهمية المركزية للدين، تتمثل فيما شهدته الحقبة الحديثة من نشأة مئات الحركات الدينية الجديدة، ويرفض كل من Stark و Bainbridge اتهام البعض الملل والطوائف الجديدة بأنها هامشية وغير مهمة وتعبيرات استهلاكية في السوق الديني. إن مثل هذه الرؤية تفشل في فهم الأهمية الكامنة للحركات الدينية، وتجذرهما في الأبرشيات المسيحية اليهودية، وترسخ ضيق الأفق المسيحي اليهودي. أيضًا فإنها تتشأ من الفشل في التمييز بين النماذج المختلفة للطوائف. إن كلاً منهما يدرسان ما يسمى لديهما بالحركة الطائفية، وليس ما يعبر عنه بالطائفة التي لها جمهور من القراء والمستمعين والطائفة التابعة. والأولى ليس لها تنظيم رسمي وشكل من النشاط، ومذاهبها وأفكارها تنتشر وتستهلك عبر الكتب والمجلات ووسائل الإعلام. أما الثانية، الطائفة التابعة، فهي على الأحرى أكثر تنظيمًا، ولكن فحسب في الخدمات النموذجية التي تعرضها مثل التعليم، والتي تقدم على أساس مهني، وهذه العلاقات التابعة تحتاج إلى درجة من التنظيم من جانب أصحاب المهن، وليس ممن بينهم التابعون، وكل واحدة منهما تختلف عن تنظيم الحركة الطائفية الكامل، والتي تختلف عن النحلة فحسب في جماعتها الجديدة، التي تقف في الخارج على نحو تام، وأكثر تأسيسًا للتقاليد الدينية⁽¹⁾، وعلى أية حال فقد حددت " الطائفة" تقليديًا على أنها تكيف أو استجابة للعالم⁽²⁾.

وهما يريان أنه من الخطأ النظر إليهما على أنهما ظاهرة هامشية، ومن الواضح

(1) See, John A. Hannigan, " Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis" in " Sociological Analysis", Vol. 52, No. 4, Religious Movements and Social Movements (Winter, 1991), pp. 311-331 ,Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 177.

(2) See, Roland Robertson, " Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift" in" Sociological Analysis, Vol. 40, No. 4, Sects, Cults and Religious Movements", p. 312.

أن هذا التحليل يركز على المركزية العرقية؛ ولذا فإن الأساس الذي أُقيمت عليه هذه النظرية قد تعرض للنقد^(١).

ولقد وجه Rodney Stark نقدًا لاذعًا وحادًا لموضوع أن العلمانية، على أساس عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة والإيمان الديني في الولايات المتحدة، فإن Stark ومن اشترك معه في بحثه دافعوا عن أن قلة عدد الذين يذهبون إلى الكنيسة في أوروبا بسبب ممارسة الاحتكار الديني بواسطة الكنيسة التاريخية المؤسسة في معظم الأقطار الأوروبية، فاحتكار الاعتماد المالي يؤدي إلى زيادة الإسراف في قيمة المنتجات أو الخدمات والالتزام تجاه العملاء، وعلى النقيض فإن السوق الديني في الولايات المتحدة الأمريكية على درجة عالية من المنافسة والسيولة، وتنعكس أصوله في تصدير الأشكال المختلفة للبيورنيانية، وما لا يكون ملائمًا من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والاستقلال الواضح للكنيسة عن الدولة في دستور الولايات المتحدة الأمريكية؛ ونتيجة ذلك فإن التنظيمات الدينية أكثر مرونة وتناغمًا مع احتياجات الأفراد في مجتمع متغير، ويمكن لها أن تعكس على نحو أفضل التغيرات الثقافية والاجتماعية في عباراتهم وأساليبهم المذهبية. ويعرض Stark وزملاؤه تأثير الاختيار العقلاني أو تلك النظرية التي تقول بأن خفض الضرائب يشجع على توظيف الأموال، وبالتالي يؤدي إلى زيادة دخل الخزينة، في الدين، ذلك أن الأفراد لديهم احتياجاتهم ذات المغزى والهدف والأغراض غير المحددة، وتلك يستطيع الدين أن يقدمها لهم على نحو أفضل ما تكون. إن الاختيار العقلاني في السوق التنافسي يبحث عن مزود يفي بهذه الاحتياجات، على حين أن احتكار الموقف للعديد من الأفراد يؤدي إلى أن تكون احتياجاتهم فقيرة أو مكبوتة ومطالبهم مخنوقة أو مقيدة^(٢).

(1) See, Malcolm B. Hamilton, the Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives, p. 177.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, pp, 86-87, Michael S.

ولقد أشار بعض علماء الاجتماع إلى أن الإحياء الديني، وعلى نحو خاص الأصولية الدينية في شمال وجنوب أمريكا، وفي الشرق الأوسط، وفي أجزاء من آسيا برهان واضح، على نحو أبعد، على طبيعة المركزية الأوروبية لموضوع العلمانية، فلقد اكتسح الإحياء الإسلامي الشرق الأوسط في الثلاثين عامًا الأخيرة، وأصبح له أثره الكوني في أفغانستان، ويوغسلافيا السابقة، والاتحاد السوفيتي السابق، والصين الشمالية، وشمال الهند، وباكستان، وشمال ووسط أفريقيا، وجنوب شرق آسيا، والإحياء الديني ليس مقصورًا على الإسلام، فالمسيحية نمت بسرعة في شبه الصحراء الأفريقية في المدن الجديدة، بالإضافة إلى المناطق الريفية، وهناك أشكال جديدة من البروتستانتية وعيد الخمسين المسيحي برزت مندفة في العديد من المناطق التي تزيد امتلاكها، والضواحي الغنية في العديد من بلاد أمريكا اللاتينية ومدن جنوب شرق آسيا، وحتى في الهند التي تأخذ بالتجارة الحرة والتصنيع، باعتبار ذلك وسائل التقدم لشعبها، والناس في الهند يتجهون إلى أن يكون للدين وظيفة أقوى في الحياة السياسية مما يمكن تصوره في نهاية الحكم البريطاني، وحتى في أوروبا فإن بعض علماء الاجتماع يفهمون بوضوح أن الإحياء الديني في العصر الجديد للاعتقادات الدينية، والإحيائية الكاريزمية، والجماعات الأصولية المسيحية، والمتحمسين الجدد داخل حدود الكاثوليكية وجمهورها الضخم، والذي تعبر عنه جماعات مثل Neocatechumenate⁽¹⁾.

إن فكرة العودة إلى الدين كان أول من وضعها Daniel Bell موضوعًا للنقاش والجدل، وعلماء الاجتماع مثل Ernest Gellner يصرفون النظر عن أهمية الإحياء

Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 217-218.

(1) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", pp. 218-219.

الإسلامي، ويفهمونه على أنه دليل واضح على العودة إلى العصور الوسطى، ومحاولة لصد الحداثة أو التحديث في البلاد الإسلامية، ولا يشك Gellner في أن الإحياء الإسلامي يمكن أن يفهم باعتباره جزءاً من ظاهرة أوسع، ويبرهن على أن المتقنين الغربيين لديهم واجبههم أو وظيفتهم في مقاومة هذا النوع من إعادة الغموض والإلغاز إلى العالم الاجتماعي، على أساس أن ذلك يمثل خطراً للانتصار الصعب للعقلانية، مثل احترام حقوق الإنسان والحرية⁽¹⁾.

ولقد برهن Robertson على أن عدم إرادة علماء الاجتماع الغربيين في تقديم تنازلات للأهمية الكونية لإحياء الدين، هي نتيجة جزئية لتعريف علماء المجتمع للدين، وكما يقترح فإن النظرية العلمانية شكل أيديولوجي لعزل الكنيسة والدولة والدين والثقافة والاعتقاد والأساس العام الذي كان له تأثيره عند الثورة الفرنسية، وكان تأثيره لاحقاً في الجانب السياسي من المستعمرات الأخرى، وأصبح مرضياً عنه لدى بعض المفكرين من أمثال روسو، وهوبز، ولوك. إن المقولة الجينولوجية والتي تفترض أن الدين عنصر مميز في الحياة الاجتماعية هو نفسه منتج للحياة الاجتماعية السياسية، والأصوليون في كل من الزري الإسلامي والمسيحي يعارضون التعريف الغربي للدين، والمحاولة الحديثة التي تعين مناخ التأثير الديني إلى ما هو خاص أو إلى العالم الداخلي، فالمتدينون الجدد يعيدون الدين إلى وضعه السابق الذي كان عليه، وذلك بالتأكيد على أن الدين أسلوب للحياة، يشمل كل مناطق الحياة الاجتماعية والممارسة من تنشئة الأطفال والتعاليم التربوية حول الخلق والتطور إلى الهيمنة العامة على التبادل الاقتصادي والعلاقات الدولية⁽²⁾. وبالجملة فإن ما كانت تشير إليه النظرية العلمانية من تلاشي دور الدين بالكامل، كل ذلك برهن علماء

(1) Ibid, p. 219.

(2) Ibid.

الاجتماع على أنه خطأ⁽¹⁾.

إن التنبؤات الاجتماعية حول توقف الدين عن النشاط، ربما تكون دليلاً واضحاً على الانحياز ضد الدين في علم اجتماع الدين. وعلى أية حال فإن الجدل الشديد حول العلمانية والعودة إلى الدين يشير إلى علماء الاجتماع ليس لديهم وسائل محددة في هذا التنبؤ. وعالم الاجتماع الإسباني Jose Casanova يبرهن على أن الدين اكتسب تجديداً عاماً وشهرة سياسية في العديد من أجزاء العالم في الثلاثين عاماً الأخيرة، ويلعب لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية دوراً مهماً في ديمقراطية عدد من الأنظمة الديكتاتورية. والثورة الإيرانية فجرت مدى القومية الإسلامية، والحركات الأخرى والتي هي أيضاً ضد الغرب في البلاد الإسلامية الأخرى، والكونفوشوسية ظهرت كأيدولوجية عامة في النمر الاقتصادي لشرق آسيا في سنغافورة وكوريا وتايوان وحتى في الصين نفسها. ولقد لعبت الكاثوليكية دوراً أساسياً في سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، كما أن الكاثوليكية استعادت جزءاً من مكانتها، باعتبارها ديانة عامة فيما يعد الشيوعية في روسيا⁽²⁾.

ومن هنا فإن بعض علماء الاجتماع يشيرون إلى ضرورة تجنب تلك الفكرة المبسطة عن العلمانية الوظيفية، والتي تتضمن على نحو مباشر اضمحلال الدين المؤسسي⁽³⁾، فالعلمانية هنا لا تعني تلاشي الدين، ولكن تعني تلاشي السلطة الدينية، وهو مفهوم أكثر انسجاماً مع تطورات النظرية الاجتماعية الحديثة، كما يقدم اتجاهها

(1) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere" in " Sociology of Religion", Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), p. 299.

(2) See, Michael S. Northcott, " Sociological Approaches" in " Approaches to Study of Religion ", p. 220.

(3) See, Peter Beyer , Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere" in " Sociology of Religion", p. 291..

جديداً في الفحص الإمبريقي للدين في المجتمعات الصناعية^(١).

إن الاتجاه الأساسي لدى علماء الاجتماع الذين قللوا لأعوام عديدة من الأهمية الاجتماعية للدين، يزداد اعترافهم بوظيفة الدين في حركات المقاومة الثقافية والأخلاقية في مجتمعات ما بعد الحداثة في العوالم المتطورة. إن قدرية الدين في عالم الحداثة المتأخر، تعنى أنه لا توجد وسائل مؤكدة، ولكن ليس هناك من شك في أن التفسيرات الاجتماعية لحياة العالم للمؤمن الديني والمجتمع الديني والبصائر الاجتماعية في دور الأيديولوجيات الدينية والتنظيمات في المجتمعات المعاصرة، يعطي مفتاحاً حيويًا لهذا المسار^(٢).

وعلى أية حال، فقد حدثت مجموعة من التغيرات في فترة الثمانيات والتسعينيات، شجعت على الاهتمام بموضوع الدين، والدراسة الاجتماعية له؛ إذ لم يعد من الممكن لعلماء الاجتماع ان يتجاهلوا أثر الظاهرة الدينية، وهناك تطورات مهمة في أربع نظريات في علم الاجتماع أدت إلى الاهتمام بالدين: العولمة، والحركات الاجتماعية، والثقافة الأهلية المدنية، ونظرية الاختيار العقلاني^(٣).

وفيما يتصل بموضوع العولمة فإنه يلاحظ أن الاهتمام بنظريات العولمة والشبكات التي تتخطى الحدود القومية، والتي انتشرت على نحو واسع، ونالت اعترافاً واسعاً عبر مجموعة من أعمال الباحثين، ولقد لفتت الانتباه إلى ضرورة دراسة الدور الذي تقوم به الأنظمة الدينية في تشجيع أو عرقلة عمليات العولمة، ولقد اقترح البعض أن المسيحية ربما قد تكون قد ساعدت، باعتبارها أيديولوجية مؤيدة أو

(1) See, Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority" in "Social Forces", Vol. 72, No. 3 (Mar., 1994), p. 750.

(2) See, Michael S. Northcott, "Sociological Approaches" in "Approaches to Study of Religion", p. 220.

(3) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in 'Journal for the Scientific Study of Religion', p. 389.

داعمة لكونية النظام العالمي والعقلانية الرأسمالية. على حين أن الآخرين يبرهنون على أن الاستجابة الدينية المخصوصة قد قاومت العولمة، مثل الإسلام في إيران حتى قبل ثورة ١٩٧٩، والتوترات بين الهندوس والمسلمين في الهند والشتات الهندي، والأشكال المتعددة للأصوليات الدينية، وهنا لا يمكن للمنظرين أن يتجاهلوا الدور الذي يقوم به الدين في عملية العولمة^(١).

فالدين يمكن أن يكون وسيطاً بين ما هو كوني وما هو محلي، وهنا فإن علماء الاجتماع يؤكدون على الدور المهم الذي يقوم به الدين في العملية المعقدة التي تتضمن العولمة: إن الدين يقدم العديد من الرموز الإنسانية العامة، التي تتضمن العولمة، ولكنها أيضاً أدوات لنقل الأفكار حول الإنسانية، ولذا فإن من المناسب تخصيص وتصفية خبرة العولمة في مصطلحات محلية^(٢).

والمجال الثاني للاهتمام الذي جذب أنظار علماء الاجتماع في السبعينيات والثمانينات، تمثل في الحركات الاجتماعية، إذ أنه بالإضافة إلى الحركات العلمانية المتنوعة في الستينيات مثل: الحقوق المدنية، والنسوية، وضد الحرب، والبيئة، فإن تكاثر الحركات الدينية الجديدة قد جذب اهتمام الدارسين لهذه الحركات، إضافة إلى هؤلاء المهتمين بالدين^(٣).

(1) Ibid, pp. 389-390, Peter Beyer, Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere" in " Sociology of Religion", pp. 289-301, Roland Robertson and JoAnn Chirico, " Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence" in " Sociological Analysis", Vol. 46, No. 3 (Autumn, 1985), pp. 219-242.

(2) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390.

(3) See, Rhys H. Williams, " Religion as Political Resource: Culture or Ideology?" in " Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 35, No. 4 (Dec., 1996), pp. 368-378, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390, John A. Hannigan, " Social Movement Theory and the Sociology of Religion:

والمسألة الثالثة التي أعطت أهمية لضرورة دراسة الدين، تمثلت في تجدد التركيز على المجتمع المدني الأهلي في العديد من المجالات الفرعية لعلم الاجتماع: الباحثون في علم اجتماع الجريمة وعلم الاجتماع السياسي والدراسات العرقية، ولقد بدأ العلماء في وصف العوامل التركيبية والبيئية التي تؤثر على سلوك الجماعة، ولقد أدى ذلك إلى الاهتمام بالدين، على أساس أنه يحمل الثقافة والأنظمة الدينية، كما يقدم الفضاءات الاجتماعية التي حازت على الاهتمام⁽¹⁾.

وتمثل العامل الرابع في نظرية الاختيار العقلاني، وهي أحدث هذه النظريات، فهناك أثر للأسواق الدينية على التعددية الدينية، على اعتبار أنها المفتاح الأساسي في الدراسة الاجتماعية للدين في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى أية حال فإن نظرية الاختيار العقلاني وجدت داخل وظيفة الدين، بالإضافة إلى المجال الأوسع للتخصص الذي أدخل لغة جديدة مثل: التكاليف والجوائز والتزويد والمطالب، ومعارضة بعض الفروض مثل الطبيعة اللاعقلية للدين وميكانيكية الالتزام. وعلى أية حال فإن هذه النظرية نظر إليها على أنها النموذج الجديد في علم اجتماع الدين⁽²⁾.

وبالإضافة إلى ذلك فهناك أيضًا انتشار المجالات العلمية، والمنح والتبرعات التي تقدم للبحوث الدينية، والأحداث القومية والعالمية التي أدت إلى زيادة الاهتمام بالدين، خاصة فيما يتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة، مثل انتشار الأصولية الدينية وأثرها على السياسة، وبنية الأسرة، والنماذج السكانية، وأنظمة التعليم حول العالم⁽³⁾. وعلى

Toward a New Synthesis" in " Sociological Analysis", Vol. 52, No. 4, Religious Movements and Social Movements (Winter, 1991), pp. 311-331.

(1) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in ' Journal for the Scientific Study of Religion', p. 390.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion The Modern Theories, p. 93, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences' in ' Journal for the Scientific Study of Religion', pp. 390-391.

(3) See, Helen Rose Ebaugh, 'Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the

أية حال فإنه من الواضح أن نشأة الأصوليات الدينية في الغرب، كانت عاملاً أساسياً من عوامل عودة الاهتمام بالدين مرة أخرى في علم الاجتماع، بالإضافة التي تلك الحركات الثورية في العالم الثالث - حركة لاهوت التحرير، التي استخدمت الدين، على أساس أنه أداة للتغيير الثوري.

٤ - الإسلام في علم الاجتماع العربي.

من الملاحظ هنا عند دراسة الإسلام عند علماء الاجتماع المسلمين والعرب أن النظرة الوضعية الغربية إلى علم الاجتماع، قد نقلت بكاملها إلى العالم الإسلامي، خاصة أن الجيل الأول من الدارسين قد تلقوا تعليمهم الأكاديمي الأولي في العلوم الاجتماعية في الجامعات الأوروبية، والأمريكية منها على جهة الخصوص، وبالتالي نقلوا هذا العلم بمشكلاته المنهجية وقضاياها وموضوعاته وأساليب البحث فيه إلى العالم الإسلامي، وهو أمر يمكن معه القول بأن علم الاجتماع في العالم العربي في جانب من جوانبه، كان مرآة تعكس الرؤية الغربية له، وهو الأمر الذي ترتب عليه تلك الدعوة إلى علمانية المجتمع العربي، من خلال تبني المنهجية الوضعية في موقفها من التفكير الديني على جهة العموم، والدعوة إلى ضرورة دراسة الإسلام بنفس الأدوات المنهجية التي استخدمتها العلوم الاجتماعية في الغرب في دراسة المسيحية.

ولقد ترتب على ذلك مجموعة من النتائج السلبية لتمثيل المدارس الاجتماعية في العالم العربي، وعلى سبيل المثال تمثيل الداروينية على يد شبل شميل، والمدرسة الدوركهايمية عند علي عبد الواحد وافي، وعبد العزيز عزت، وزيدان عبد الباقي، إضافة إلى الدعوة إلى قيام المدرسة الماركسية^(١).

Social Sciences', p. 391.

(١) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب: د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة

يمكن القول على جهة العموم أن هناك رؤيتين للإسلام في الكتابات العربية لعلم الاجتماع: الأولى، تتبع من وجهة النظر الغربية التي أسست في علم الاجتماع الغربي في النظر إلى الدين على أنه مؤسسة متأثرة بالبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها إلى حد بعيد جداً، بحيث يكون الإسلام في هذه الرؤية العلمانية لعلم الاجتماع عبارة عن مرآة تعكس البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام. يقول يوسف شلحد: "إن الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس... إن عمله يحمل ... الطابع العميق للصحراء التي تلقى فيها نشأته الأولى، ولمدينة القوافل التي أكملت تكوينه وتربيته، والحال فإن التصور الإسلامي للمقدس يعكس تصور بيئته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته وشموليتها التي لا ريب فيها^(١)". ومن الواضح هنا تبني المقولات الاجتماعية الوضعية في دراسة الإسلام من أجل تقديم تحليل اجتماعي علمي للإسلام عند هؤلاء، وهو تناول يستبعد تماماً ما يتعارض مع فرضياته المسبقة، فليس هناك من حديث عند يوسف شلحد للكثير مما قام به الإسلام من رفض للمجتمع الجاهلي، كما أنه يشير إلى عدم فهم للعلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى، وهذا الأمر الذي يعبر عن اغتراب علم الاجتماع الديني في العالم الإسلامي.

وهنا يأتي التركيز لدى أصحاب هذه الوجهة التي تعبر عن الرؤية الاجتماعية الغربية للدين في بعض جوانبها، من خلال التركيز على البنى العميقة للإسلام التي حكمت تطوره، و"النظر في كيفية أداء تصوره القدسي الخاص لصالح" توجهه

والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ص ٥ - ٦.

(١) انظر، محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٩٨١، ص ١٧٨ - ١٨٥.

العربي" ... اكتشاف مرتكزات الفكر الديني الإسلامي^(١). فالإسلام هنا عند أصحاب هذه الرؤية يعكس البدوة الرعوية، وعلى حد تعبيره: "يكفي أن نقرأ القرآن لكي ندرك مدى التأثير الثقافي العربي السائد فيه. فكتاب الإسلام المقدس الذي يجعل من التوحيد حجر الزاوية لمبناه، مليء بالإشارات التاريخية إلى القبائل البائدة، ويرجع إلى ممارسات قديمة تضيق دلالتها في ليل الأزمنة، فيحارب أو يتقبل المعتقدات القديمة، وفي نهاية المطاف يتبنى هيكلية عربية، فلا يمكن فهم بعض تصوراتها فهمًا كاملاً إلا في ضوء معلوماتنا عن الجزيرة العربية قبل الإسلام^(٢).

وعنده لا بد من العودة إلى البيئة العربية قبل الإسلام، التي يلحظ فيها هذا الباحث: "عدة طبقات ثقافية مترابطة. الأرواحية، ديانة قومية، الحنفيّة، والتوحيد اليهودي المسيحي، هي المراحل الكبرى التي قطعها الفكر الديني العربي في مسيرته نحو العالمية^(٣)". وهنا يتحدث عما يسميه بالتنازلات التي قدمها الإسلام للحياة البدوية من وجهة نظره^(٤)، ولذا فإن في الإسلام "تنسجم عناصر القدسي، قواه، تجلياته، عوامله وموضوعاته، مثل الاعتقادات التي يفرضها، مع البنية التحتية الدينية لشبه الجزيرة العربية قبل الهجرة^(٥)". وهنا يصل إلى نتيجة أن "بنى الإسلام الدينية تفهم فهمًا أفضل عندما نقارنها بالمأثور الثقافي العربي العريق، أكثر مما تفهم عندما

(١) بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ص ٦.

(٢) السابق، ص ٧ - ٨.

(٣) السابق، ص ٨.

(٤) السابق، ص ٩ - ٢٢.

(٥) السابق، ص ٢٢.

نسعى إلى تزيينها باستعارات لا يمكن إنكارها غالبًا من اليهودية والمسيحية^(١). وهو يحدد ذلك التأثير في مجال: "الاعتقادات والشعائر والمؤسسات"^(٢).

ومن الواضح هنا أصول تلك الرؤية في علم الاجتماع الغربي الذي يركز على أن الدين عبارة عن انعكاس لثقافة المجتمع وعاداته وتقافته ومؤسساته، وأنه يتطور وفقًا لأوضاع المجتمع السياسية والثقافية والاجتماعية، على ذلك النحو الذي أشار إليه هذا البحث من قبل عند تناول مفهوم الدين في علم الاجتماع الغربي، والذي يتسم بنزعة عدائية تجاه الدين، كما أنه يحاول أن يدرس الدين بعيدًا عن الوحي السماوي الصحيح، الذي ثبتت صحته بالأدلة العقلية، كما أن هذا النوع من البحث يتناول موضوعه من الخارج، من خلال افتراضات علم الاجتماع الغربي المسبقة التي تتمركز حول رؤية الحضارة الغربية للدين، وهو أمر يعكس ذلك الفقر المعرفي الذي يعانيه أصحاب هذه الاتجاهات فيما يخص الإسلام، وكذلك أصول الفكر الإسلامي الصحيح، والعلاقة بين الإسلام وكل من اليهودية والمسيحية، فمن الواضح هنا التركيز على البحث على كل ما هو موجود في الجزيرة العربية قبل الإسلام — على أساس من التشابه الظاهري أو حتى كل ما يمكن أن يوهم بالتشابه حتى ولو من مكان بعيد — للقول بأن الإسلام، دون فحص علمي منهجي، قد تأثر بها وكيفها وفقًا لرؤيته الخاصة به، وذلك على أساس النماذج الجاهزة التي يتم بها تناول الإسلام في كتابات بعض علماء الاجتماع العرب.

لقد لاحظ أحد الباحثين من خلال دراسة إحصائية لاهتمامات الباحثين العرب في مجالات علم الاجتماع، أنه ليس هناك من أشار منهم إلى أن دراسة الإسلام لها أولية

(١) السابق، ص ١٧٢.

(٢) السابق، ص ١٧٥.

عالية، فحسب هناك اثنتان أشارا إلى أهمية السلوك الديني أو الدين باعتباره عاملاً ديناميكياً⁽¹⁾.

ولقد وجه عالم الاجتماع الغربي Bryan Turner تقييماً نقدياً للحالة الحاضرة لعلم الاجتماع في الإسلام، على النحو الذي لاحظته Bryan Turner كفاخص خارجي، فعنده أن الدراسة الأكاديمية للإسلام، قد أهملت في علم الاجتماع، مع ندرة أي دراسات اجتماعية متخصصة في الإسلام أو المجتمع الإسلامي. إن لدى ماركس ودوركايم القليل أو لا شيء يقولانه حول الإسلام، على الرغم من أن بعض أعضاء مدرسة دوركايم قد اهتم بوظيفة الإسلام في شمال أفريقيا. ولقد مات فيبر قبل أن يتم عمله الاجتماعي الديني في دراسته الكاملة عن الإسلام، وليس هناك نظريات أكاديمية اجتماعية أخرى تركز على الإسلام والمجتمع الإسلامي، وعلى الرغم من أن هناك عددًا قليلاً من المستشرقين قد اهتموا بالمقاربة الاجتماعية للإسلام، فإن هذه الدراسات ليس لها من أثر في المجرى العام لعلم الاجتماع، ويناقش Bryan Turner ما ينبغي القيام به بقوة في حالة الإسلام، كما يقول وأهميتها النظرية مهمة وحاسمة بالنسبة للإسلام باعتباره نبويًا، وفي هذا العالم، وديانة خلاصية مرتبطة بقوة مع الديانات الإبراهيمية الأخرى. إن الإسلام حالة اختبار لموضوع الدين والرأسمالية، على النحو الذي قام به فيبر⁽²⁾.

وعلماء الاجتماع العرب يوافقون على أهمية الدراسات الاجتماعية للإسلام، ولكم من منظور مختلف تمامًا عن Bryan Turner ومن الواضح هنا أن السمة الأهلية المحلية لعلم الاجتماع في العالم العربي تجعلهم يتجهون على نحو عكسي تمامًا لأولية Bryan Turner، وبدلاً من استخدام الإسلام حالة اختبار للنظريات الغربية،

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, " Arab Sociology Today: A View From Within" in " Annual Review of Sociology", Vol. 12 (1986), p. 386.

(2) Ibid, pp. 387-388.

فإن دراسته تصبح على أساس النظرية الأهلية لعلم الاجتماع العربي. إن علم اجتماع الإسلام باعتباره مركز التراث الثقافي للعالم الإسلامي، يقع في قلب المشروع الثقافي البديل الشامل ككل، والذي تكون فيه النظرية الاجتماعية والمنهجية وجهة واحدة فحسب⁽¹⁾.

إن التأكيد الحاضر على إسهامات علماء الاجتماع العرب في الدراسة الاجتماعية للإسلام، لا يعني التقليل من إسهامات علماء الاجتماع الغربيين، ففي الأعوام الأخيرة ازداد عدد علماء الاجتماع الغربيين الذين قدموا رؤى نظرية مقارنة مهمة في الدراسة الاجتماعية للإسلام، وخصوصًا الحركات الاجتماعية في الإسلام، ولقد أدرك هؤلاء العلماء أنهم بحاجة إلى تجنب الوقوع في حفرة الرؤى الاستشراقية أو التحديثية للإسلام، فالرؤية الاستشراقية تناولت الإسلام على نحو تخيلي وعزلته عن التركيب الاجتماعي المتغير، بينما الرؤية الحدائثية تناولت الإسلام على أنه معارض للعلمانية والعلم والتكنولوجيا، إضافة إلى تحديث البلاد العربية، والإسلام في هذه الرؤية متجه إلى الضعف⁽²⁾.

ولقد قدمت الثورة الإسلامية في إيران والنشأة الدراماتيكية للجماعات الأصولية الإسلامية تحديًا حقيقيًا لهذه الرؤية، ونتيجة لهذا فإن الإسلام أعيد اكتشافه بوساطة الأكاديميين الغربيين، وهكذا ففي عام ١٩٨٠ فحسب عقد سبعة وعشرون مؤتمرًا وندوة علمية في الجامعات ومراكز البحوث في الولايات المتحدة الأمريكية، تناولت الجوانب المختلفة للإسلام. ولقد نقدت الدراسات الأكاديمية الغربية الجماعات الإسلامية على اعتبار أنهم منطرفون، مع ردود فعل دوجماتيكية للحدائث، وبالتالي مثلتهم على أنه تطور متراجع متردد. وعلى النقيض من ذلك فقد أكدت كتابات علماء

(1) Ibid, p. 388.

(2) Ibid.

الاجتماع العرب على أن هذه الظاهرة متنوعة ومعقدة وتاريخية على نحو مميز. إن المقاربة الأفضل هنا على نحو مرض، هي تلك المقاربة التي تعتمد على الدراسة المتداخلة المجالات، والتي تعتمد على أكثر من حقل علمي من خلال التفاعل بين هذه المجالات العلمية، وصلة هذه الحركات المعاصرة بما سبقها، والتي تسمح بالتنوع والتناقض بين الجماعات الإسلامية وبينهم والحقب السياسية. إن تحليل الجماعات الإسلامية يجب أن يكون في عبارات العمليات المحددة للتغير الاجتماعي، مثل تغير وظائف الطبقات الاجتماعية والجماعات، والمشاركة السياسية، وأزمة الهوية، واستقرار الحقب والتوزيع العادل، وأخيراً لا يمكن تجاهل الطبيعة التي تتخطى الحدود القومية للإسلام و اللجوء إلى الإسلام والاستعانة به، وبالتالي فلا بد من فحص العوامل الداخلية والخارجية⁽¹⁾.

وهناك اتجاه آخر يدعو إلى أن يكون علم الاجتماع عربياً أو قومياً، وذلك من خلال الدعوة إلى العودة إلى الذات العربية أو القومية العربية أو التراث الاجتماعي العربي، وذلك بواسطة الدعوة إلى القراءة الاجتماعية للتراث، ودراسة الوضع الاجتماعي العربي الحالي في ضوء تراثنا، وخدمة الأهداف القومية للأمة العربية، وإغناء التراث الاجتماعي الإنساني بجهود الكتاب العرب، وقد تمثل ذلك في جهود أحمد الخشاب، ومعن خليل، وعبد الباسط عبد المعطي⁽²⁾.

ومن المعروف أن هذا الاتجاه القومي قد تعرض للنقد: "إن رواد علم الاجتماع القومي يدركون تماماً أنه من المستحيل أن يتحول التعصب للجنس إلى مذهب أيديولوجي وتصور عقائدي له نظرتة في الحياة، ولذلك انتهى هذا الاتجاه إلى

(1) Ibid, pp. 388-389.

(2) انظر، محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، ص ٢١٣.

استعارة العقائدية المادية والمذاهب العلمانية، وحينما يصل هذا الاتجاه إلى هذه النتيجة يناقض نفسه ويقع في مفارقات صارخة، فهو حينما نادى بالدعوة إلى الذات، كانت دعوته موجهة إلى محاربة الفكر الوافد، ولكنه في أثناء تأسيسه لهذه الدعوة، عاد لتبني المذاهب المستوردة، وهي نتيجة تكاد تكون طبيعية تمامًا، فالعروبة التي تدعو إليها جسد بلا روح أصبحت خالية من أي مضمون حضاري بعد تجريدها من إطارها الإسلامي، وهو الإطار الفكري والثقافي^(١).

وهناك اتجاه آخر في الدراسات الاجتماعية في العالم الإسلامي، يتمثل في ذلك الاتجاه الذي يدعو إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، ولقد جاء ذلك في سياق رد الفعل على الهيمنة الغربية على العلوم الاجتماعية، وكرد فعل للحدائث الغربية، رغبة في إثبات الذات والأصالة الفكرية، وفي هذا السياق تعرض موضوعات علم الاجتماع من زاوية إسلامية، وذلك من خلال الربط بين موضوعات علم الاجتماع والرؤية الإسلامية، أي قراءة علم الاجتماع قراءة إسلامية، وبالتالي الابتعاد عن الاستخدام المستمر للنظريات الاجتماعية الغربية، ولكن على النحو الذي لاحظته أحد الباحثين فإن هذا النوع من الدراسات لا يخلو من تأثير غربي، وعلى نحو خاص المدرسة الاجتماعية الفرنسية^(٢).

ولكن من الملاحظ هنا أن هناك بعض الكتابات في علم الاجتماعي تعارض مثل هذا الأمر، على أساس أن علم الاجتماع الديني لا يقوم على دراسة النصوص الدينية في حد ذاتها، ولكت بالوظائف الاجتماعية التي تؤديها هذه النصوص في بلورة حياة الناس وكيفية اختلافهم، وعلى أساس، أيضًا، أن الذين يدعون إلى علم الاجتماع الإسلامي قد غاب عنهم إدراك الهدف الحقيقي من القرآن والسنة، فالقرآن الكريم

(١) السابق، ص ٢١٣ - ٢٢٥.

(٢) السابق، ص ٢١٦.

ليس مرجعاً في علم الاجتماع أو الطبيعة، ولكنه رسالة دينية تحتوى على فلسفة عامة لما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني^(١). ومن الواضح أن هذا النظرة تعكس الرؤية الغربية لعلم الاجتماع، والتي ترى أن العلوم الوضعية لا بد أن تبتعد عن الجانب الميتافيزيقي أو الديني تماماً، من أجل تحقيق الموضوعية العلمية في علم الاجتماع الذي يحاول أن يستخدم نفس المناهج التي تستخدمها العلوم التجريبية.

وهنا يلاحظ أن بعض هذه الكتابات يغلب عليها السمة الموسوعية في تناول موضوعاتها، كما أنها تركز على التناول الموضوعي وليس المنهجي في تأسيس قضايا العلم، من خلال دراسة علم الاجتماع دراسة تركز على موضوعاته، كما أنها تعتمد في بعض جوانبها التنظيرية على الأسس التي وضعها الغرب لعلم الاجتماع، كما يلاحظ أن بعض هذه الكتابات تتناول الإسلام في ثنايا عرضها لقضايا علم الاجتماع الديني من وجهة النظر الغربية^(٢)، وتحاول الجمع بين هاتين الوجهتين في دراسة الدين، ولعل المثال الذي يؤكد ذلك كتاب الدكتور محمد أحمد بيومي الذي يجمع في كتابه بين المنظورين معاً من خلال الدراسة الموضوعية لعلم الاجتماع، مع غلبة التنظير الغربي حتى في معالجة بعض الموضوعات المعاصرة، مثل الحركات الإسلامية المعاصرة، ومشكلة التطرف الديني لدى الشباب^(٣).

وهناك من يركز في تناوله لموضوع علم الاجتماع الديني في الإسلام على الأسس العقائدية الإسلامية، وذلك من خلال رؤية تجمع بين الرؤية النقدية للمفهوم الغربي لعلم الاجتماع الديني والدراسة الاجتماعية وفقاً لمنظور عقائدي إسلامي من

(١) انظر، د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص

(٢) محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٢٣٤.

(٣) انظر، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٤١٧ - ٥٦١.

خلال الجهود التي قدمها المفكرون المسلمون في هذا الصدد، ولعل المثال على ذلك ما قدمه محمد محمد أمزيان في كتابه: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية^(١).

٥ - رؤية علم الاجتماع العربي للحركات الاجتماعية الإسلامية:

إن دراسة الحركات الاجتماعية الإسلامية مثال أولى على نوع الإسهامات التي قدمها علماء الاجتماع العرب، والتي يمكن أن يفهم من خلالها وظيفة الإسلام في العالم العربي المعاصر، وهذه الحركات المتنوعة تعرف باسم الحركات الإحيائية، والأصولية، والحركات التجديدية، والأصولية الجديدة، والإسلام السياسي أو المسلح، وتريد هذه الجماعات بناء نظام اجتماعي جديد يرتكز على الإسلام، وهنا يستخدمون الوسائل السياسية لتحقيق هذا الهدف، وهنا يرتبطون بالتحريك والتعبئة، والتنظيم وإمكانية العمل للاستيلاء على السلطة. ونشاطاتهم السياسية تكون باسم الإسلام، وتتضمن استخدامًا متناميًا للرمزية الإسلامية وكذلك الشرعية الإسلامية^(٢).

وهنا توجد مجموعة من الأسئلة من منظور اجتماعي، تحتاج إلى أن تطرح حول هذه الجماعات: لماذا تشعر الطبقة الحاكمة بالحاجة إلى استعادة الأيديولوجية الإسلامية، على أساس أنها أداة للشرعية؟ ولماذا يعارضون انبعاث الحركات الإسلامية؟ وما هي العوامل الأيديولوجية والتركيبية داخليًا وخارجيًا التي توجد الوسيط المؤدي إلى نشأتها؟ ومن هم الأعضاء الكامنين والفعليين لهذه الجماعات، وما هي الطبقات الاجتماعية في المجتمع التي ينتسبون إليها؟ لماذا تلجأ هذه الجماعات إلى طبقات معينة في المجتمع دون غيرها؟ وما الذي تفعله هذه الجماعات في فهم

(١) انظر، ص ٢٤٧ - ٤٨١.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, " Arab Sociology Today: A View From Within" in " Annuaire Review of Sociology", p. 389.

الإسلام، وما هي الجهات الدينية التي يركزون عليها؟ وما هو أثر هذه الجماعات الإسلامية على التغيير الاجتماعي والسياسي⁽¹⁾؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة صعب الحصول عليها، جزئياً بسبب أن الجماعات الإسلامية نشأت حديثاً، ولا تزال تتطور، وجزئياً بسبب أن هناك نقصاً في المعلومات الأولية التي تركز على الملاحظة والمقابلات المكثفة والنظرة العامة. وفي الحقيقة فإن أنشطة هذه الجماعات تحاط بالسرية؛ مما يجعل المعرفة بهم صعبة باستثناء ما كان عبر سيطرة الحكومة مما تقدمه وسائل الإعلام عن من تم القبض عليهم، وهي تغطية إعلامية تتضمن تقديم صورة سلبية لهم، ومع ذلك فإن علماء الاجتماع العرب بدأوا في تقديم إجابات مهمة لهذه الأسئلة، فمعظم الدراسات الموجودة بالفعل تتضمن مجالات أكاديمية متعددة متداخلة مقارنة وتاريخية، وبالفعل فإن هناك العديد من الدراسات التي تركز على المقابلات والملاحظات، والتي تعمل على دراسة عضوية هذه الجماعات وبنيتها وديناميكتها⁽²⁾.

إن مجال الدراسات الاجتماعية للحركات الاجتماعية الإسلامية يقدم مادة مهمة جداً وحاسمة لفهم هذه الحركات، فهناك على أية حال العديد من المسائل المنهجية والمعضلات الكبيرة في تصميم وتنفيذ مثل هذه الدراسات، ففي معظم بلدان العالم العربي، لا يمكن أن تقوم دراسة علمية دون موافقة السلطات الحكومية، وعندما حاول المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة أن يحصل على موافقة الحكومة على السماح له بمقابلة قادة اثنين من هذه الحركات المسلحة، رفض طلبه على أساس أنه يرى أن هذه حركات إحيائية في تصميم هذه الدراسة، وبعد التفاوض

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 389-390.

وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥٠١.

تم التوصل إلى تسوية بأن تتم هذه الدراسة تحت عنوان العنف الديني، وذلك على أساس أن سياسة الحكومة تنظر إلى أعضاء هذه الجماعات على أساس أنهم منحرفون وغير عاديين وراдикаليين، وتتعامل معهم على أنهم مجرمون، وبالتالي فإن الدراسات الاجتماعية لهذه الجماعات في العالم العربي، أوجدت العديد من المشكلات السياسية والأخلاقية والعملية، وكل من المناصرين والخصوم يستخدمون المشروعات البحثية من أجل تحقيق أغراضهم⁽¹⁾.

إن تعدد الجماعات الإسلامية وتنوعها والتناقضات بينها وبين الأنظمة العلمانية في العالم العربي، تظهر في دراسات وكتابات علماء الاجتماع العرب، فعلى سبيل المثال أشار أحد الباحثين إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، يمثلون استجابة للظروف المتميزة والاهتمام الواضح بالهوية الاجتماعية للجماعات، فهم يضعون أنفسهم في مكان المتحدث الطبيعي باسم المجتمع الإسلامي السني، ويحددون بناء على ذلك هوية صراعهم مع الحكام العلويين السوريين، على أنه صراع بين السنة والعلويين. وعلى أية حال فلقد بحث علماء الاجتماع العرب هذه الحركات المسلحة بنفس الواجهة لدى زملائهم الغربيين: الظروف الاجتماعية العامة التي أدت إلى نشأتها، والأيدولوجية، والقيادة، وأسلوب تجنيد الاتباع، والجذور الاجتماعية لهم، والتنظيم الداخلي، والاستراتيجيات التي يعتمدون عليها⁽²⁾.

وفي البحث عن تفسير لنشأة الحركات الإسلامية المسلحة، يتجه علماء الاجتماع العرب وآخرون إلي وضع هذه الظاهرة في منظورها التاريخي والمقارن، وفي عملية التغير الاجتماعي التي أخذت مكانها في البلاد العربية، ولقد انتشرت هذه الحركات الإسلامية المسلحة في التاريخ العربي الحديث في العديد من البلاد العربية،

(1) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, " Arab Sociology Today: A View From Within" in " Annual Review of Sociology", p. 390.

(2) Ibid, p. 394.

كما أن العديد منها يستخدم العنف لتحدي الوضع القائم، ولقد تميزوا عن الحركات الصوفية التي توجهت نحو الفرد على نحو أخرى من التوجه ناحية التغيير الاجتماعي أو النظام السياسي، وكل الحركات الإسلامية المسلحة في القرون العشرة الأخيرة تشترك في الموضوع العام للتغيير على نحو كلي على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، مع الرغبة في استخدام العنف من أجل إحداث هذا التغيير⁽¹⁾.

ويشير علي الدين هلال إلى أن العوامل المؤثرة في حركة الإحياء الديني المعاصر، تعود إلى أمرين:

الأول، عام وهو الجدلية التاريخية الثقافية، وفيها توجد مشاريع ثلاثة: الأول، ومن أعلامه محمد عبده الذي يذهب إلى أن الإسلام هو المفتاح الأساسي للنهضة. والثاني، هو ذلك الاتجاه الذي حاول التوفيق بين الثقافة العربية الإسلامية وبين مفاهيم الثقافة الغربية الجديدة، ومن أعلام هذا الاتجاه طه حسين، وقاسم أمين، وعباس العقاد. والثالث، هو الاتجاه العلماني الذي اعتنق أصحابه الحضارة الغربية الوافدة، ومن أعلامه فرح أنطون، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وسلامه موسى. والثاني، الجدلية الاجتماعية السياسية، وتلك تعود إلى بعض الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والأيدولوجية التي وجدت في مصر، ولا تزال موجودة، مثل الاشتراكية والعلمانية، وهي أيدولوجيات لم تفلح في عهد عبد الناصر في حل مشكلات المجتمع المصري، وبالتالي كانت الدعوة للعودة إلى الإسلام. وفي عهد

(1) Ibid, p. 395.

وقارن: د. أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ١ / ٤١٥ - ٤٥٩، د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥١٤.

السادات وجد الاغتراب، ونشط التنازع بين القيم الجديدة والقيم القديمة لدى الشباب، الذي وجد الحل في العودة إلى الدين وممارسته سياسياً⁽¹⁾.

وهنا يأتي سؤال مهم: بسبب أن الحركات الاجتماعية الإسلامية ليست هي الجماعات الوحيدة التي لها فعل وأيديولوجية تتحدى للنظام الاجتماعي الحاضر، فلماذا لم تنتج جماعات المعارضة اليسارية؟ وهنا يشير البعض إلى مجموعة من الأسباب التي أدت إلى فشل الجماعات الماركسية اليسارية:

١- قدرة النخبة العربية الحاكمة على نبذ المعارضة الماركسية، على أساس أنها وسائل للقوة الأجنبية الملحدة.

٢- معاناة الهزائم الحديثة على يد التجارب الاجتماعية إلى حد ما في مصر وفي أماكن أخرى من العالم العربي.

٣- معنى المشاركة الذي قدمته الجماعات الإسلامية، مع تأكيدها على الأخوة والتبادل المشترك.

٤- والجنور العميقة للإسلام، وهذه الجنور العميقة للإسلام واستخدام الإسلام لدى كل من النخبة الحاكمة وجماعات المعارضة مسائل تظهر كثيراً في معظم كتابات علماء الاجتماع عن الحركات الإسلامية⁽²⁾.

وبين العامة يقدم الإسلام على أنه إطار مرجعي للهوية الجمعية، ورمزاً للتأكيد الذاتي، والوعي المتجذر في التاريخ والتراث، ولا ينبع من تغلغل نفوذ أجنبي والهيمنة الثقافية، وهذا ما يشار إليه عند الأكاديميين والمنقذين العرب بالأصالة

(1) See, "The Resurgence of Islamic Organization in Egypt" in "Islam and Power", Edited by Alexander S. Cudsi, London: Croom Helms, 1981, pp. 110-112.

وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥١٤.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, "Arab Sociology Today: A View From Within" in "Annual Review of Sociology", pp. 395-396.

والتأكيد على الفخر القومي واستقلال الفكر، وهنا لا بد من التأكيد على أن الإحياء الإسلامي ليس رد فعل على الحدائث ذاتها، ولكن لنوع من التغريب الذي لا يهمل التقاليد القومية والرموز الثقافية فحسب، ولكن في كثير من الأحوال تستخف بهما^(١). وهنا يشير البعض تجاه تعقد هذه المسألة إلى أن الافتراضات العامة حول العلاقة بين الإسلام والتغير الاجتماعي، لا بد أن تتحل إلى فروض مفصلة ومحددة، وهذه الفروض لا بد من أن تأتي من الأدب التطويري للحركات الاجتماعية، فالحركات تنمو بسبب جاذبيتها والمناصرين لها بدوافع وأهداف ومفاهيم هذه الحركات، ولقد أشار أحد الدارسين إلى أن الحركات الإسلامية لها سمات ثلاث:

١- الانتشار، بمعنى أنها غير محدودة بأي بلد فردي أو طبقة اجتماعية.

٢- وتعدد المركزية، وذلك بسبب أنه لا تملك قيادة ثورية واحدة، ولكنها تمتد إلى مواقف الأزمان في المجتمعات المختلفة على نحو متشابه، والحركات الإسلامية تؤكد هذه السمة التي تتجاوز الحدود القومية.

٣- الاستمرارية، فالحركات الإسلامية تملك سمة الاستمرارية في التاريخ الحديث للمسلمين في العالم المعاصر^(٢).

لقد تميزت حركة الإحياء الإسلامي في العصر الحديث بالدعوة إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فهناك الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلامية^(٣)، كما

(1) Ibid, p. 396.

وقارن: د. محمد أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، ص ٥٣٢ -

٥٣٨.

(2) See, Georges Sabagh and Iman Ghazalla, " Arab Sociology Today: A View From Within" in " Annual Review of Sociology", p. 396.

(3) See, Harir Dekmejian, " Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and Search for Islamic Alternative" in " The Middle East Journal", Vol. 34, No. 1, (Winter, 1980) pp. 1-5.

أنها تهدف إلى إعادة بعث الأمة الإسلامية من خلال التحويل الجماعي لها إلى الإسلام⁽¹⁾، بالإضافة إلى الاستمرار والتواصل بين الحركات التي تشكل في مجموعها تيارات الإحياء الإسلامي. وعلى الجملة فإن ظاهرة الإحياء الديني يجب أن لا ينظر إليها على أنها ظاهرة فردية، بل هي ظاهرة تتمتع بالانتشار السريع والمستمر في بلدان العالم العربي وخارجها، وتتمتع بتعدد الهيئات والمركز التي تدعو إليها، فليس هناك حركة واحدة، بل في كل بلد إسلامي يوجد العديد من الحركات الإسلامية، التي يتعدد فهمها للإسلام، وهم يختلفون داخل البلد الواحد في فهم الدين، وتحليلهم للمشكلات الاجتماعية والشرعية، وفي بعض الأحوال تأخذ وسائل الدعوة لديهم طابعًا مسلحًا، على النحو الذي يشير إليه علي الدين هلال⁽²⁾.

وعلى أية حال فإن العالم الإسلامي المعاصر بحاجة إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي، لما للعلوم الاجتماعية على جهة العموم من دور أساسي في العالم المعاصر في فهم الدين، فمن الواضح أن العالم الإسلامي الآن يعاني أزمة فكرية حادة، تمثلت في أن الكثير من مفكري العالم الإسلامي الآن، يعتمدون بصفة أساسية في مجال العلوم الاجتماعية على ما قدمه الفكر الغربي في هذا المجال، تلك العلوم التي تعبر عن مفاهيم الغرب وقيمه ورؤيته للإنسان واستبعاد الوحي السماوي الصحيح من أن يكون مصدرًا للمعرفة على أساس أن المعرفة العلمية تستلزم استبعاد كل ما هو لاهوتي أو ميتافيزيقي من مجال المعرفة العلمية الموضوعية، وهي أيضًا الوجهة الأساسية التي حكمت رؤية هؤلاء للإسلام والتراث الإسلامي في كافة مناشط العلوم الاجتماعية والإنسانية.

(1) Ibid, p. 2.

(2) See, "The Resurgence of Islamic Organization in Egypt" in "Islam and Power" pp, 107-108.

وهنا لا بد من تأسيس علم الاجتماع الإسلامي على أساس عقائدي، يتمثل في ضوء عقيدة التوحيد، ووحدة الخلق، وتسخير الخليقة للإنسان، والمعرفة ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة ووحدة الإنسانية، والتكامل بين الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل^(١).

ومن الواضح هنا أن الأمر بحاجة إلى معرفة علمية دقيقة بعلم الاجتماع الديني في الغرب، والإفادة من العناصر الإيجابية من هذا التراث، وإعادة توظيفها مرة أخرى، إضافة إلى دمجها في البنية العامة للفكر الإسلامي، وهو أمر يستطيع أن يقوم به أساتذة الجامعات والمتخصصون في العلوم الاجتماعية الذين جمعوا بين المعرفة العميقة بالفكر الإسلامي وكذلك المعرفة العميقة بالتراث الغربي وتطوره، فيما يتصل بالعلوم الاجتماعية، من أجل أسلمة هذه العلوم الاجتماعية، وهو أمر يتطلب ضرورة إعادة صياغة هذه العلوم مرة ثانية، بعيداً عن جذورها العلمانية الحديثة التي أنتجتها في الغرب، نتيجة لظروف خاصة بالحضارة الغربية في عصر النهضة وما تلاه بعد ذلك من رؤية خاصة بالدين، وهو الأمر الذي جعل علم الاجتماع الغربي علماً محلياً، يعبر عن رؤية الغرب للمجتمع وتنظيماته ومؤسساته، وهي الرؤية التي ينظر الغرب من خلالها إلى الآخرين، من زاوية المركزية الأوروبية أو التمرکز حول الذات، ثم محاولة فرض هذه الرؤية فرضاً على الآخرين، ولو بالقوة في كثير من الأحيان، على أساس من العنصرية الغربية التي ترى أن الإنسانية قد وصلت إلى أعلى مراحل التقدم من خلال هذا النموذج الرأسمالي الغربي.

* * *

(١) انظر، إسلامية المعرفة، ص ٧٨ - ١١٧.

obeikandi.com

آراء الإمام عبد الوهاب الشعراني في إصلاح المجتمع "دراسة نقدية"

د. عادل أمين حافظ(*)

مقدمة:

مما لا شك فيه أنه ما من دولة من الدول إلا وقد مرت بفترات من القوة والازدهار وأخرى من الضعف والاندثار، فتلك سنة الله تعالى في كونه.

وكما قال الشاعر أبو البقاء الرندي في نونيته المشهورة يرثى الأندلس⁽¹⁾:

لكل شيء إذا ما تم نقصان فلا يغرُّ بطيب العيش إنسان
هي الأمور كما شاهدتها دول من سره زمن ساعته أزمان
وهذه الدار لا تبقى على أحد ولا يدوم على حال لها شان

ومما لا شك فيه - أيضاً - أن تكاتف جهود الأفراد والجماعات عند اشتداد الأزمات يكون السبيل في تخطيها، والسعي من جديد للحاق بركب التقدم والازدهار.

ومعلوم أن ذلك يفتقر إلى مصلح و مرشد في آن واحد، يبين أوجه الخلل ويرشد إلى مواطن الصواب وتلافي العطب.

ومن هنا يأتي دور المخلصين من أبناء الأمة الذين يأخذون بزمام المبادرة للنهوض بالمجتمع في كل مجالاته: سياسية واقتصادية واجتماعية، ويقف على

(*) مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة الفيوم، مصر.

(1). انظر: نفح الطيب للمقري التلمساني، ج 5/373 تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ط/ دار الفكر، بيروت، ط 1/1998م.

رأس هؤلاء المخلصين طائفة العلماء الذين أخلصوا لربهم، فعملوا بما علموا، فانفتح لهم - بفضل الله تعالى - علم ما لم يعلموا.

والبحث يتناول واحدا من هؤلاء العلماء الذين كانت لهم إسهاماتهم في المجتمع المصري في القرن العاشر الهجري، إنه الإمام عبد الوهاب الشعراني الذي " أبلى بلاءً حسناً في وقت كان في أمس الحاجة إلى جهوده وإصلاحه " (١)، فرسم بفكره صورة للمجتمع المسلم الذي ينبغي أن تكون عليه - من وجهة نظره - كل المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال الوقوف على مواطن الداء وبيان طرق الدواء.

ففي الجانب السياسي يشدد على وجوب الإمامة وضرورة نصب الإمام، وأن الوجوب يكون على الأمة لا على الله تعالى مخالفاً بذلك طائفة الشيعة، مع وضعه لعدد من السمات التي ينبغي أن يتحلّى بها الحاكم المسلم، وكيف تكون علاقته برعيته، وما هي الظروف التي يتم من خلالها عزله إن اقتضت الضرورة.

ويمكن الوقوف على بعض هذه الجوانب من خلال ما يحكيه الشعراني عن علاقته بحكام عصره ونوابهم، للوقوف على طرق العلاج بصورة عملية. وفي الجانب الاقتصادي يتوجه إلى كل أفراد المجتمع بصفة عامة، وطائفة المتصوفة بصفة خاصة، مؤكداً ضرورة العمل والكسب الحلال، وأن ذلك لا يتعارض مطلقاً مع الزهد في الدنيا؛ لأن تدبير الدنيا للأخرة هو تدبير محمود حض عليه الشرع الحنيف، مصداقاً لقوله تعالى في مدح صحابة النبي ﷺ: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ (النور: ٣٧).

(١) انظر كتاب " عبد الوهاب الشعراني " إمام القرن العاشر للأستاذ عبد الحفيظ فرغلي، ص ٩، ضمن سلسلة أعلام العرب العدد ١١٦ ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م.

وفي الجانب الاجتماعي يتوجه إلى كل طوائف المجتمع بضرورة نبذ الخلافات فيما بينهم، وأن يكون التسامح عنواناً لعلاقتهم بعضهم البعض. كما يولي عناية كبيرة بالعلم والعلماء ؛ لدورها في كشف الغمة عن جميع الأمة، فنراه يحض على العلم، ليس فقط العلم الشرعي، وإنما كل علم نافع يخدم المجتمع ويخدم أفرادها، بما في ذلك العلوم العقلية، فيمتدح الفلاسفة واصفا إياهم بعقلاء الأمة، وأن العلوم الفلسفية - ومنها المنطق - يجب توجيه الأبناء إلى تعلمها، لاسيما ما كان منها لا يتعارض مع ثوابت الدين.

وقد كان حريصاً على إزالة كل أسباب الخلاف بين علماء المسلمين، إيماناً منه بأن العلم لا يتأتى له النهوض بالمجتمع في ظل هذه الخلافات والعداءات التي تقسم المجتمع إلى طوائف وأحزاب متصارعة، فحاول جاهداً نبذ الخصومة بين طائفتي الفقهاء والصوفية، وكذلك بين الجبرية والمعتزلة، وغيرهما، مع رفض كل دعاوي التكفير التي يطلقها بعض العلماء في حق البعض الآخر.

إضافة إلى ذلك يولي الأسرة عناية كبيرة لدورها المهم في الارتقاء بالمجتمع، فنراه يضع الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها، بدءاً من الشروع في الزواج مروراً بأداب العشرة بين الزوجين، وحقوق الأبناء وطرق تربيتهم، وانتهاءً بكيفية فض الخلافات التي تنشأ داخل الأسرة وطريقة الإصلاح بين الزوجين، مع بيان رأيه في مسألة التعدد، والضوابط والآداب التي ينبغي على صاحبه الالتزام بها.

وبناءً على ما سبق نتضح أهمية الموضوع في الكشف عن آراء الإمام عبد الوهاب الشعراني في إصلاح المجتمع، والدور الذي قام به من أجل النهوض بالمجتمع المصري إبان تلك الفترة التي عاشها، والتي لمس فيها مواطن الخلل، مع الأخذ في الاعتبار تقييم دوره الإصلاحية.

ولكن ينبغي عند محاولة تقييم فكره الإصلاحية أن يراعى أمران:

الأول: الظروف التي مر بها المجتمع المصري إبان تلك الفترة، من سياسية واقتصادية واجتماعية، بهدف الوقوف على مواطن القوة والضعف فيه.

الثاني: محاولة الوقوف لديه على الجوانب النقدية لمظاهر الخلل في المجتمع الاسلامي بصفة عامة والمصري منه بصفة خاصة، بهدف الكشف عن منهجه النقدي وطرق العلاج في ذلك.

* * *

١- الإمام عبد الوهاب الشعراني و منهجه الإصلاحى

أولاً: التعريف بالإمام عبد الوهاب الشعراني

اسمه ولقبه:

يضع الإمام عبد الوهاب الشعراني أيدينا على اسمه ولقبه من خلال كتابه (لطائف المنن) الذي يعد ترجمة ذاتية له، مؤكداً أمرين:

الأول: أن نسبه ينتهي إلى الإمام محمد بن الحنفية ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وهو ما أكده صاحب الكواكب الدرية.^(١)

الثاني: أنه ينحدر من أسرة لها صلة بالحكم، فجدّه السادس (موسى) ينحدر من سلسلة سلاطين، ولعل هذا ما يعلل سر اعتداده بنفسه.

يؤكد ذلك قوله: " أحمد الله تعالى حيث جعلني من أبناء الملوك، فاني بحمد الله تعالى: عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي بن محمد بن زوقا^(٢)

(١) انظر الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (أو طبقات المناوي الكبرى) للشيخ عبد الرؤوف المناوي، ج ٤، ص ٦٩، ت د. عبد الحميد صالح حمدان، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ١٩٩٤ م.

(٢) جاء في كتاب الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدين الغزى (ذوقاً) بالقاف ج ٣ / ص ١٥٧.

بن الشيخ موسى، المكنى في بلاد البهنسا^(١) بأبي العمران، جدي السادس ابن السلطان أحمد، ابن السلطان سعيد، ابن السلطان فاشين ابن السلطان محيا، ابن السلطان زوفاء، ابن السلطان ريان، ابن السلطان محمد بن موسى، ابن السيد محمد بن الحنفية، ابن الإمام علي بن أبي طالب - عليه السلام.^(٢)

وقد هاجر أجداده إلى الغرب الأقصى في الموجات المهاجرة من البيت العلوي فراراً من الظلم والاضطهاد الذي لحق بهم من البيت الأموي تارة، والبيت العباسي تارة أخرى.

ويحكي أن جده السابع (السلطان أحمد) كان سلطاناً في مدينة تلمسان في عصر الشيخ أبي مدين المغربي.^(٣)

وإلى ذلك الشيخ يرجع السبب في توجه جده السادس الشيخ موسى إلى صعيد مصر، بعدما أمره بالسفر إليه، والسكن بناحية هور.^(١) حيث يكون قبره هناك.

(1) (البهنسا) بالفتح ثم السكون وسين مهملة مقصورة مدينة بمصر في الصعيد الأدنى غرب النيل، وهي عامرة كبيرة كثيرة الدخل وبظاها مشهد يزار، يزعم أهلها أن المسيح وأمه أقاما به سبع سنين، انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (باب الباء والهاء) ج ١ / ص ٥١٧ ط دار الفكر العربي - بيروت.

(2) عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق في بيان وجوب التحديث بنعمة الله على الإطلاق وهي المنن الكبرى الجالبة للسرور والبشرى، ج ١ / ص ٣٢ وبهامشه كتاب لواقع الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، المطبعة العامرة العثمانية، القاهرة، ط ١، ١٣١١ هـ.

(3) الشيخ أبو مدين المغربي (٥٩٤ هـ ١١٨٩ م) شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني، أبو مدين، صوفي، من مشاهيرهم، أصله من الأندلس أقام بفاس، وسكن بجاية، وكثر أتباعه، وتوفي بتلمسان، وقد قارب الثمانين أو تجاوزها، انظر: الأعلام للزركلي، ج ٣ / ص ١٦٦.

مولده:

اختلف الدارسون حول زمن مولده، فيذكر البعض أنه ولد سنة ثمانمائة وسبعة وتسعين من الهجرة (٨٩٧ هـ).^(١) وذهب البعض الآخر إلى أنه ولد في سنة ثمانمائة وثمان وتسعين من الهجرة (٨٩٨ هـ).^(٢)

ويبدو أن التاريخ الثاني هو الأقرب للقبول؛ استناداً إلى ما ذكره الشعراني عن نفسه، قائلاً: "وكان ذهني بحمد الله سيالاً لا يسمع شيئاً وينساه، ولم أزل كذلك حتى ترادفت عليّ الهموم، لما بلغت من السن إلى نحو خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر".^(٣)

وكان مولده في السابع والعشرين من شهر رمضان بقرية (قلقشندة) إحدى مدن محافظة القليوبية، بدار جده لأمه، ثم عادت به أمه بعد أربعين يوماً من ولادته إلى قرية أبيه، وهي المعروفة (بساقية أبي شعرة) من أعمال المنوفية، فنشأ بها، وفيها حفظ القرآن الكريم، ومتون بعض الكتب.

لقبه:

للشعراني عدة ألقاب منها: الأنصاري نسبة إلى جده علي نور الدين الأنصاري، ولقب بالشافعي نسبة إلى مذهبه الفقهي، ولقب بالشعراني نسبة إلى

(1) هور: نير أبي هور: ذكر الشاشتي أنه: بسرياقوس من أعمال مصر وهي بيعة عامرة كثيرة الرهبان. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي، ج ٢ / ص ٢٦٠.

(2) انظر: "عبد الوهاب الشعراني" إمام القرن العاشر للأستاذ عبد الحفيظ فرغلي، ص ٣١، دائرة المعارف الإسلامية مادة (الشعراني) لشاخنت، م ١٣ / ص ٣١١، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، ط دار المعرفة بيروت.

(3) انظر كلامن: فهرس الفهارس والأبحاث للكتاني، ج ٢ / ص ١٠٧٩، تحقيق د. إحسان عباس ط دار الغرب الإسلامي - بيروت ط ٢ / ١٩٨٢ م، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة لعلي باشا مبارك، ج ١٤ / ص ٣٤٣، ط ٣ / عن طبعة بولاق سنة ١٣٠٥ هـ مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ٢٠٠٦ م.

(4) الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، ج ١ / ص ٣٥.

قريته التي نشأ بها (ساقية أبي شعرة) وهي نسبة غير قياسية، ومع ذلك فقد عرف و اشتهر بها، ولقب أيضاً بالشعراوي نسبة إلى مهنته حيث كان نساجاً، يكسب معاشه من هذه الصنعة، وهي أيضاً نسبة غير قياسية. (١)

نشأته العلمية:

قضى الشعراني طفولته بالقرية، وفيها حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين - كما يحكي عن نفسه - وأنه التزم القيام بالصلاة وهو ابن ثمان، وأنه لجودة قريحته - أنعم الله تعالى عليه - بحفظ متون بعض الكتب.

ثم غادر قريته إلى القاهرة مطلع عام ٩١٠ هـ بعد وفاة والده بثلاثة أعوام، وكان عمره إذ ذاك اثنتي عشرة سنة. (٢) فأقام بجامع الغمري، وليث به سبعة عشر عاماً، مجدداً في تحصيل العلم، ثم تحول بعده إلى مدرسة أم خوند، وفيها بزغ نجمه وزاعت شهرته.

وقد كان دائم الاتصال من خلال هذه المدة بكبار علماء عصره آنذاك، من أمثال الشيخ جلال الدين السيوطي والشيخ زكريا الأنصاري، والشيخ ناصر الدين اللقاني.

ويؤكد الإمام الشعراني أنه طوال حياته كان تواقاً للمعرفة، مجدداً في تحصيلها، محيطاً بما كتبه العلماء في مجالات علوم الشريعة واللغة، وكذلك

(١) انظر كلاً من: دائرة المعارف الإسلامية م١٣ / ص٣١١، عبد الوهاب الشعراني لعبد الحفيظ فرغلي، ص٣٠، الكواكب الدرية للمناوي، ج٤ / ص٦٩، الموسوعة العربية الميسرة م٣ / ص١٤٧٢، ط دار الجيل- بيروت ط٢ / ٢٠٠١.

(٢) انظر: لطائف المنن للشعراني ج١ / ص٣٦، ينكر تلميذه عبد الرؤوف المناوي أن انتقل الشعراني إلى القاهرة كان في غرة سنة إحدى عشرة وتسعمائة، انظر الكواكب الدرية للمناوي، ج٤ / ص٦٩.

حرصه على تعلم العلوم العقلية والدعوة إلى ضرورة تعلمها، مما منحه إماماً واسعاً بثقافة عصره.

مؤلفاته:

تعددت مؤلفات الشعراني حتى قيل: إنها تريبو على ثلاثمائة كتاب في علوم الشريعة وآدابها^(١)، وإن كان هذا العدد مبالغاً فيه، لكنه مع ذلك يعكس غزارة إنتاجه وسعة اطلاعه وتنوع ثقافته. وقد حصر له كارل بروكلمان سبعة وستين مؤلفاً.^(٢)

ومعظم نشاطه في التأليف قد انصرف إلى التصوف، إلا أن مؤلفاته تناولت علوماً أخرى، وهي: علوم القرآن والعقائد، والفقه، والنحو، والطب.^(٣)

وما يلاحظ على أسلوبه في الكثير من مؤلفاته اعتداده بنفسه، يشهد بهذا مقدمة عدد منها، وقد صرح فيها بأنه لم يسبق إلى مثلها.^(٤) كما أكد ذلك معظم الدارسين لتراثه، يقول أحدهم: "وكان إسرافه الشديد في تقديره لنفسه من خلاله المستنكرة، فقد جرى على المفاخرة بتأليفه والقول بأنها كانت فتحاً جديداً لم يسبق لغيره أن ألف في موضوعها".^(٥)

-
- (١) انظر: فهرس الفهارس والأثبات للكتاني، ج ٢ / ص ١٠٧٩ .
 - (٢) انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، القسم الثامن (العصر العثماني) ص ٢٥٦:
٢٦٥ ترجمة د. محمود فهمي حجازي ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥ م.
 - (٣) انظر: دائرة المعارف الإسلامية (مادة الشعراني)، م ١٣، ص ٣١٢.
 - (٤) انظر كلاً من كتابيه: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج ١ / ص ١٧، الميزان، ج ١، ص ٦٤.
 - (٥) شاخت، مادة الشعراني (ضمن دائرة المعارف الإسلامية) م ١٣ / ص ٣١٣، وانظر كذلك في تأكيد المعنى نفسه ما يقوله د. زكي مبارك عن كتاب لطائف المنن للشعراني. د/ زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص ٢٨١ الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٤.

ولعلها نبرة تتم عن ثقة بالنفس لا تلبس أن تتحول إلى كبر وتعظم على الرغم من كثرة ما شملت عليه مؤلفاته من الدعوة إلى ضرورة التواضع والحرص عليه، لاسيما من قبل المريدين والشيوخ على حد سواء. إضافة إلى أن غزارة إنتاجه لا تعدو أن تكون في أغلب الأحيان سوى اختصارات أو شروح لمؤلفات شيوخه، وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي الذي شغل عليه كل فكره، وكذلك شيخه على الخواص الذي لا تخلو مؤلفاته من سرد أقواله والاستشهاد بها.

زاويته:

مثلت زاوية الشعراني — من وجهة نظره — ما كان ينبغي أن يكون عليه حال المجتمع في ذلك الوقت من إعانة المحتاجين وكفالة اليتيم ورعاية طلاب العلم، وغير ذلك من وجوه البر، لاسيما عندما تضيق الأرزاق، ويكثر الفقر وتنتشر البطالة، فكانت صورة مثالية لمجتمع صغير يترايط أفراده في إطار من التكافل الاجتماعي.

ولم تقتصر الحياة في الزاوية على نشاط واحد بل ضمت بين جنباتها رباطاً للعبادة ومدرسة، وزاوية للصوفية، ومسجداً للصلاة وإقامة الشعائر إضافة إلى تكية للفقراء والمحتاجين.

وقد أوقف عليها الأغنياء أوقافاً وأرزاقاً كفلت الحياة الكريمة لكل من يلجأ إليها، ويعيش في رحابها، فأقبل عليها المريدون وطلبة العلم من كل مكان. ولم يبخل الشعراني على كل من احتضنته زاويته، فمد يد العون والمساعدة إلى كل فرد فيها، فكان يعين كل محتاج يطلب المساعدة في زواج أو حج وغير

ذلك، وليس هذا فحسب بل كان - فيما يذكره تلميذه المناوي - يجتمع بزوايته العميان وغيرهم نحو مائة، فيقوم بهم نفقة وكسوة. (١)

وفاته:

وبعد رحلة وافرة بالعباء، انتقل الإمام الشعراني، إلى جوار ربه تعالى في عام ثلاثة وسبعين وتسعمائة من الهجرة، ويحكي المناوي خبر وفاته وما جرى في جنازته، قائلاً: " ولم يزل قائماً على ذلك، معظماً في صدر الصدور، مبعلاً في عيون الأعيان بالخير والحبور، حتى نقله الله إلى دار كرامته، في سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة، وكانت جنازته جمع حافل من العلماء، والفقهاء، والأمراء، والفقراء، ودفن بجانب زوايته بين السورين ". (٢)

ثانياً منهجه الإصلاحية : خصائصه و شروط الداعية و المصلح يرتكز منهج الإمام الشعراني في إصلاح المجتمع على ضرورة الفهم الجيد لظروف عصره، مثاله في ذلك مثال الطبيب الذي لا يستطيع تحديد العلاج إلا بعد معرفة وتشخيص الداء.

والقارئ لتراثه يدرك أنه كان على وعي تام بظروف عصره، ومعرفة مواطن الخلل، ولعل ما يؤكد ذلك عبارته التي جاء فيها: (العاقل من عرف زمانه) والتي أحصيت عليه أنه قالها في مؤلفاته أكثر من خمسين مرة. (٣) والشعراني يدرك تماماً أن إرشاد الناس إلى ما يصلح لهم ليس بالأمر الهين الذي يستطيعه كل إنسان، بل يحتاج إلى قدرات خاصة لا تتوفر إلا لنفر قليل،

(1) انظر: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي، جـ ٤ / ص ٧٢.

(2) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية، جـ ٤ / ص ٧٢.

(3) انظر بتصرف: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق للدكتور زكي مبارك، جـ ٢ /

فضلاً عما ينبغي معرفته من طرق السياسة والإرشاد وما يتطلب من ضرورة مراعاة اختلاف طبائع الناس، إذ إن ما يصلح أن يخاطب به واحد يكون بخلاف ما يخاطب به آخر، وتلك سنة الله تعالى في خلقه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود ١١٨).

ومن ثم جاء الهدى النبوي بضرورة مراعاة ذلك ومخاطبة الناس على قدر عقولهم، فعن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - أن النبي ﷺ قال: "أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم". (١)

وإتباعاً لنهج الشرع، جاءت نصائح الشعراني بضرورة أن يتحلى كل من يتصدر للدعوة والإصلاح بمعرفة طرق السياسة، التي تكفل له إنجاح مهمته، وإلا كان مثيراً للفتن جالباً للفساد. فضلاً عما قد يلحقه من أذى، ومن ثم رأى أن الواجب عليه أن يعلم أصحابه طرق السياسة، فتراه يقول: "أخذ علينا العهود أن نعلم أصحابنا طرق السياسة إذا تصدروا للنصح في بلدهم، فإن كثيراً من الناصحين ينصح من غير سياسة، فتتير فتناً في البلاد أعظم مما نصح هو فيه... واعلم أنه يحصل كثيراً لمن ينصح بلا سياسة الندم على نصحه، ويقول أنا الظالم الذي نصحته، إذا آذاه المنصوح، فيجعل النصح الذي هو واجب ظلماً، وإنما حصل له الأذى من جهله بطريق السياسة في ذلك". (٢)

(١) جمع الجوامع أو الجامع الكبير للسيوطي، باب الهمة، ج ١ / ص ٥٧٢٧. أخرجه الديلمي (٣٩٨/١، رقم ١٦١١). قال العجلوني (٢٢٥/١): رواه الديلمي بسند ضعيف.

(٢) الشعراني، البحر المورود في الموائيق والعهود (بهامش كتاب لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية ج ٢ / ص ٢٢٤-٢٢٥).

وعليه جاء تحذيره لمن ينشد إصلاح الآخرين دون إدراك منه لعواقب فعله، وحجم الإيجابيات والسلبيات التي تتأتى له ولغيره جراء دعوته، فقد " يحصل الضرر والأذى لكل من دخل في شيء ليس هو مقامه". (١)

وربما يرى البعض في كلام الشعراني نوعاً من الجبن والضعف، الأمر الذي قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى الإحجام عن طريق الدعوة و الإصلاح. ولكن الأمر ليس كذلك؛ فظروف الاضطهاد و القهر التي عاشها المصريون إبان تلك الفترة، فضلاً عن الانحلال وسوء الأخلاق، كانت أقوى من أي عصر مضى — من وجهة نظره — فقد وصف العصر الذي عاشه بأنه عصر فتن وغرائب، وذلك في حديثه لأحد إخوانه محذراً من إفشاء السر، قائلاً: " احذر من إفشاء سر إخوانك أو غيرهم في هذا الزمان، فإنك في النصف الثاني من القرن العاشر صاحب الفتن والغرائب ". (٢)

وهي عبارة تكررت في معظم مؤلفاته، مما يؤكد الظروف الصعبة التي عاشها وشاهدها، ومنها عدم القدرة على حماية من يجاهر بالنهي عن المنكر، فيحكي "أن شخصاً من طلبة العلم كسر جرة خمر رآها بين يدي ممالك السلطان، في أيام الزينة في مصر، فضربوه بالدبابيس ففلقوا رأسه، وما قدر أحد من المسلمين يحميه منهم، وغير ذلك كثير ". (٣)

وقد غلب على منهجه للإصلاح الاحتكام الى أصول الشرع ومبادئه التي جاء بها الكتاب والسنة، محذراً أي إنسان — بصفة عامة — من الخروج عما تضمنه الشرع من أوامر ونواهٍ. وكذلك الدعاة والمصلحون — بصفة خاصة — من اختيار بديلاً عنهما، كالاعتماد على الخواطر والإلهامات، فنراه يحذر أحدهم قائلاً: " فاحذر من قولك لي إنما جلست لإرشاد الخلق بخاطر من قبل الحق ؛

(1) الشعراني، لطائف المنن، جـ ٢ / ص ٤٣.

(2) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ١٣٣.

(3) الشعراني، لطائف المنن، جـ ٢ / ص ٤٣.

لأن ذلك لا يصح لإجماع المحققين من العارفين على أن خاطر الحق لا يكون فيه أمر ولا نهى، إذ قد فرغ سبحانه وتعالى من الأوامر والنواهي على لسان رسول الله - ﷺ - ... فعلم أن كل أمر أو نهى فهو من باطن الشريعة. ليس لأحد من خارجها ما يأمر منه وينهى؛ لأن جميع الخلق تابعين، وليس لهم شيء إلا من باطن متبوعهم محمد - ﷺ - ". (١)

وقد وضع الشعراني عددا من الشروط والآداب التي ينبغي على الدعاة والمصلحين الالتزام بها، منها:

أولاً: ضرورة أن يكون الداعي و المصلح أسوة حسنة لغيره، فيلتزم بضوابط الشرع قبل أن يلزم الآخرين بها، كي يقتدي به غيره، وإلا ذهب دعوته أدرج الرياح، وكانت حجة عليه لا له، وهو أمر نادي به الشعراني في معظم مؤلفاته، و كان حريصاً - كما يقول - أن يلزم نفسه بذلك، وهو ما يتفق مع صحيح المنقول وصريح المعقول.

فقد عاتب الحق تعالى أناساً تصدروا لهداية البشر وإصلاح أحوالهم بأقوال دون أفعال، قال تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة ٤٤). وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الصف ٢-٣).

وقد قال المتوكل الليثي^(٢) محذراً:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك، إذا فعلت، عظيم

(١) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية ص ٢٧٠، تحقيق د. رمضان بسطاويسي محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١ / ٢٠٠٧ م.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢ / ص ١٨٤، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ / ١٩٨٣.

وعليه جاءت نصائح الشعراني للدعاة والمصلحين بضرورة التحلي بالصلاح والإحسان، فإن بهما انقياد الخلق، ونجاح المهمة الملقاة على عاتقهم، يؤكد ذلك قوله: " أسباب انقياد الخلق بعضهم لبعض ثلاثة: الصلاح والإحسان، والعصي، فالعصا ليست للعالم، فبقى اثنان، فمن لم يحسن لجماعته، ولم يكن صالحاً، وطلب منهم الانقياد، رام محالاً ". (١)

ومن مظاهر صلاح الداعي والمصلح وإحسانه - من وجهة نظره - قيامه بحق من يقوم على رعايتهم، فضلاً عن القيام بحق نفسه وجوارحه باستعمالهما في مرضاة الله تعالى، عندئذ يكون أهلاً للقيام بمهمته على خير وجه، وإلا فقد ما هو ضروري لها، ولذا يوصي إخوانه الدعاة بقوله: "فتأمل يا أخي في نفسك وانظر هل وفيت بحق رعيك في زاويتك وحق جوارحك، بحيث استعملتها في مرضاة الله تعالى وجنبتها معاصيه، أو غششت نفسك وجوارحك، فان كل راع مسئول عن رعيته. (٢)

ثانياً: ضرورة التحلي بالتواضع ولين الجانب

يعد التواضع سمة من سمات المؤمن الصادق، لاسيما إذا تصدر للدعوة والإرشاد، فلا يرى لنفسه فضلاً على غيره، وإن كان داعياً له لخير يصيبه أو شر يتجنبه، فهو يدرك - يقيناً - أن الفضل كله لله تعالى، وعندئذ ينجح في مهمته. بخلاف من يتسم بالتعالي على غيره، فلن يحقق من دعوته سوى الهجر والسخط من المدعويين، فضلاً عما سيناله من غضب الله تعالى و عقابه.

وقد شدد الشعراني على ضرورة التحلي بالتواضع، لاسيما من جانب الدعاة والمصلحين، مشبهاً مقام العبد بالتراب الذي تطؤه الأقدام وتبول عليه الكلاب، محذراً من يرفع نفسه عن الأرض ساعة من ليل أو نهار، معللاً ذلك بأن الأرض

(1) المناوي، الكواكب الدرية، جـ ٤ / ص ٧٤.

(2) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ٢٤.

هي أمانة التي خلقنا منها، ولذا لا ينبغي لعاقل أن يرى نفسه على أمه، وأن من تحقق بمقام التواضع خليق بألا يفارقه رضا الله تعالى ولا رضا الخلق أبداً، وأن من حاز ذلك كان النجاح حليفه في دنياه وأخراه. (١)

وقد حذر في موضع آخر من محبة الجاه والصيت الحسن لكونها مدعاة لطمس نور الحق في قلب العبد فلا يستطيع - عندئذ - التفرقة بين الحق والباطل. (٢)

ومن مظاهر التواضع اتهام النفس - دائماً - بالتقصير، وعدم الركون إليها وحسن الظن بها، وإلا امتنع عن طلب المزيد من العلم، والانتفاع بالموعظة، يؤكد ذلك الشعراني مخاطباً أحد مريديه قائلاً: "واعلم أن من يحسن ظنه بنفسه وبفعله لا ينتفع بموعظة أبداً ما دامت هذه حاله؛ لأنه يرى أنه سالم مما قيل فيه". (٣)

ومن مظاهر تواضع الداعي أو المصلح - كذلك - ألا يرى نفسه مستغنية عن النصيح، فتقبله للنصح أدعى لغيره إلى تقبله والعمل به. ويشير الشعراني إلى أن التخلق به منة من الله تعالى، نالها المخلصون وحرّم منها المدعون؛ فيقول: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، أنه لا ينصحنى ناصح بشيء وأرى نفسي مستغنية عن نصحه، بل أرى ما نصحنى به بعض ما أنا واقع فيه من المهالك، وهذا خلق يقع في الإخلال به كثير من المتمشخين". (٤)

ولبيان أهمية قبول النصيح جعله الشعراني علامة فارقة بين أهل الخير والشر، فمن انشرح صدره للنصح بحضرة الناس فهو من أهل الخير، ومن

(1) انظر بتصرف: البحر المورود في الموثيق والعهود للشعراني، جـ ٢ / ص ٢٣-٢٤.

(2) انظر بتصرف: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، جـ ١ / ص ٧٧، مكتبة المعارف - بيروت.

(3) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢٨١.

(4) الشعراني، لطائف المنن، جـ ٢ / ص ١٥٢.

انقبضت نفسه عن ذلك فهو من أهل الشر، يؤكد ذلك قوله حكاية عن نفسه: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، معرفتي بنفسي إذا نصحتي ناصح، هل أنا من أهل الخير أو من أهل الشر، وذلك أنني إذا انشروحت للنصح بحضرة الناس الذين يعتقدون في الصلاح، فأعلم أنني من أهل الخير، وإن انقبضت وتكررت ممن نصحتني في الملاء فأعلم أنني من أهل الشر والنفس، وأشكر الله تبارك وتعالى إذا انشروحت، واستغفر الله جل وعلا إذا انقبضت." (١)

ثالثاً: عدم المبادرة إلى الإنكار أو التسرع في إصدار الأحكام

يحذر الشعراني من التسرع في إصدار الحكم على أي فرد أو طائفة، إلا بعد مخالطتهم والتحقق من أقوالهم وأفعالهم، ولا يعني مخالطتهم الوقوع فيما وقعوا فيه، وإنما التثبت فيما يبلغ عنهم، عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات ٦) . وهو أمر ألزم نفسه به، معترفاً بأن ذلك مما من الله تعالى به عليه؛ فيقول: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، عدم مبادرتي إلى الإنكار على من ينسب إلى البدعة إلا إذا خالطتهم، ورأيت منهم ما لا يوافق الشريعة، ونهيتهم عنه فلم ينتهوا." (٢)

تلك كانت أهم الشروط والآداب التي ينبغي أن يتحلى بها الدعاة والمصلحون، من أجل إنجاح المهمة الملقاة على عاتقهم وهي إرشاد العباد إلى ما يصلح به دينهم ودنياهم، وهي مهمة ليست باليسيرة، إذ إن دور الدعاة و المصلحين يتعدى دور الطبيب في شفاء الأبدان إلى تركية النفس والبدن معاً، وما ينعكس أثره الإيجابي على صلاح المجتمع بأثره، ومن هنا تبرز حاجة المجتمع إليهم، من أجل النهوض والارتقاء به في كل مجالاته.

(1) الشعراني، لطائف المنن، جـ ١ / ص ١٥٨.

(2) الشعراني، المصدر السابق، جـ ١ / ص ١٤٣.

وتجدر الإشارة الى أن الشعراني كان حريصا على إظهار تخلقه بهذه الشروط، وكأنه أراد إقناع الجميع بما يؤهله للقيام بدور الداعية والمصلح؛ وبذلك يكون قد منح نفسه الحق في القيام بهذا الدور، وهو ما يعكس اعتداده بنفسه. وما يتعين عمله القيام بعرض آرائه الإصلاحية في شتى جوانب المجتمع: سياسية واقتصادية واجتماعية، مع تقييم ما قدمه بميزان الشرع، واضعين في الحسبان الظروف التي مر بها المجتمع المصري خلال تلك الفترة من حياة الشعراني.

* * *

المبحث الأول آراؤه الإصلاحية في الجانب السياسي

عاصر الشعراي دولتين متعاقبتين: دولة المماليك الشراكسة أو الجراكسة* في نهايتها ودولة العثمانيين في بدايتها، إذ كانت ولادته بعد ست سنوات من تولي السلطان " الأشرف قايتباي" الحكم سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة من الهجرة، وشهد بعده من سلاطين المماليك ستة ملوك آخرين.

وقد لاقى المصريون الظلم والاضطهاد في دولة المماليك، لاسيما في أواخر عهدها جراء ما كان يدبره سلاطين تلك الفترة من دسائس ومؤامرات على بعضهم البعض " وتكاد لا تمر سنة واحدة من الخمسين سنة الأخيرة من عمر دولة سلاطين المماليك دون الإشارة إلى فتنة أو ثورة أو اضطراب أحدثته المماليك الجلبان في الدولة حتى غدت شيئاً عادياً"⁽¹⁾، الأمر الذي انعكس أثره السيئ على حياة الشعب؛ ففقد الأمن والأمان من جراء سياستهم الظالمة وسطوة الخارجين على النظام، فزاد السلب والنهب. وهو ما أكده المؤرخ المصري ابن

* الجركس: اسم عام يطلق على الأقوام التي كانت تسكن فيما مضى القسم الشمالي الغربي من القوقاس (بلاد قوبان) وقسماً من الشاطئ الشرقي للبحر الأسود من شبه الجزيرة إلى حدود بلاد الأبخاز جنوباً على وجه التقريب. انظر دائرة المعارف الإسلامية م ٦ / ص ٣٣٧.

(1) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك في ضوء كتابات ابن يباس (ضمن سلسلة دراسات وبحوث عن المؤرخ المصري ابن يباس) بإشراف د. أحمد عزت عبد الكريم، ص ٧٠، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م.

إياس الذي عاصر تلك الفترة ؛ فعبر في شعر له عن سوء الحالة السياسية في
أواخر عصر المماليك، قائلاً: (١)
وقد حملنا فوق ما لا نظيق
وقد كفى في عامنا ما جرى
من قلة الأمن وقطع الطريق

وقد شجع ذلك الدولة العثمانية في تركيا أن توجه جيوشها لفتح مصر
والقضاء على سلطان المماليك؛ لاسيما وقد أظهر المصريون ولاءهم لأي فاتح
يخلصهم من ظلم المماليك، فكان الفتح العثماني لمصر سنة ثلاث وعشرين
وتسعمائة من الهجرة بقيادة السلطان سليم الأول بعد قتال مرير مع (طومان باي)
آخر سلاطين المماليك.

ولم يكن حال المصريين مع العثمانيين أفضل حالاً مع المماليك، فوقع عليهم
كل أشكال الظلم والقهر والاضطهاد، إذ كان سلطانهم سليم الأول ميالاً لسفك
الدماء، فلم يكذب ينتهي من دفن أبيه حتى خرج لقتال أخويه: فرقد وأحمد، ولما
ظفر بهما قام بقتلهما وقتل أولادهما وأولاد أخواتهما بهدف تأمين عرشه، الأمر
الذي انعكس أثره على حياة المصريين ففقدوا معه الأمن والأمان، وسلبت
حرياتهم، وكمت أفواههم، فلم يكن أحد يجرؤ على إبداء رأيه فيما يتصل بشؤون
الدولة؛ فعاش الناس حياتهم مقهورين مسلوبي الإرادة. (٢)

(1) ابن إياس، المختار من بدائع الزهور في وقائع الدهور جـ ٢ / ص ٩٩٥ مطابع الشعب،
القاهرة ١٩٦٠ م.

(2) انظر بتصريف: د. محمد مصطفى زيادة، نهاية السلاطين المماليك في مصر (بحث
ضمن المجلة التاريخية المصرية) م ٤، العدد الأول مايو ١٩٥١ م، ص ٢١١، الجمعية
المصرية للدراسات التاريخية - القاهرة.

ولبت سليم الأول في القاهرة زهاء ثمانية أشهر، يذيق وجنده المصريين كل صنوف القهر والظلم والمصادرة، ويجمع من تراث مصر وثرواتها الفنية، كل ما وصلت إليه يده، حتى المساجد والآثار الخالدة لم تسلم من عبثه وسطوته، وقام بإرسال كل ذلك إلى القسطنطينية^(١). وقد نظم ابن إياس في ذلك شعراً يصف فيه ما آل إليه حال المصريين في عصر العثمانيين، جاء فيه: ^(٢)

يا رب زاد العلم واستحوذوا والفعل منهم ليس يخفى عليك
وما لنا إلاك فانظر لنا ونجنا منهم وخذهم إليك

وقد زاد من سوء الحالة السياسية في تلك الفترة انتقال الخلافة الإسلامية من مصر إلى تركيا مما أفقدها مركز القيادة للعالم العربي والإسلامي، وعاشت مصر والمصريون في عزلة عما كان يجري من أحداث، فانقطعوا عن كل حركات التطور والازدهار التي شهدتها أوروبا في ذلك الوقت، ولم تجن مصر من ذلك سوى انتشار الجهل والفساد.

وكان طبيعياً أن ينعكس سوء الحالة السياسية التي عاشتها مصر إبان حكم المماليك والعثمانيين على كل أفراد الشعب، فحمل كل فرد منهم ذلك الإرث الثقيل.

ولما كان الشعرا نبي وأحداً من أفراد هذا الشعب، رأينا كتاباته تتضح بما تكبده ذلك الشعب من ظلم واضطهاد، وما آلت إليه حياته من فقر وجهل وتخلف، فضلاً عن قلة الأمن، يؤكد هذا وصفه للعصر الذي عاشه، لاسيما النصف الثاني من القرن العاشر بأنه عصر ظلم واضطهاد وخراب للذمم وفساد للأخلاق،

(١) انظر بتصريف: د. محمد عبد الله عنان، ابن إياس والفتح العثماني لمصر (ضمن دراسات

وبحوث عن المؤرخ المصري ابن إياس) ص ١٤٧.

(٢) ابن إياس، المختار من بدائع الزهور، ج ٣ / ص ١١٣٣.

و ذلك في تحذيره لإخوانه من إفشاء السر، معللاً ذلك بقوله: " فإنك في النصف الثاني من القرن العاشر صاحب الفتن والغرائب ". (١)

وقد حاول الشعراني بطريقته أن يصلح من أحوال الساسة وكل من ينوب عنهم، دون اندفاع أو تهور، إيماناً منه بأن ذلك أنجع في النصح وأسلم من العقاب.

صحيح أن علاقته بحكام عصره اتسمت بالمداراة وعدم الإفصاح عما ارتكبه من ظلم واضطهاد في حق المصريين، وهو أمر أخذ عليه (٢)، فوصف تارة بالجبين حيناً وبتملق الحكام أحياناً أخرى.

ولكن تبقى آرائه السياسية وما ينبغي أن يتحلى به الحكام من أخلاق — من وجهة نظره — شاهدة له لا عليه، في ظل ظروف سياسية مضطربة، يصعب على عالم واحد كالشعراني — على الرغم مما تمتع به من مكانة مرموقة بين علماء عصره — أن يقف على تغييرها، لاسيما والعصر " لم يكن عصر إصلاح أو نهوض، ولا عصر نهضة فكرية، بل كان نهاية عصر طويل من الاضمحلال والاضطراب، ولهذا اتصف بما تتصف به نهايات العصور وخاتم الدويلات من الاضطراب والفوضى والركود وهبوط الهمم ". (٣)

ونورد آراءه في السياسة وأخلاق الولاة، وطريقة نصحهم والظروف التي تقتضي الاجتماع بهم والدخول عليهم.

أولاً: رأيه في الإمامة

-
- (1) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ١٣٣.
 - (2) انظر: د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ٢/ص ٣٠٣.
 - (3) د. حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ص ٢٤ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٩٩٢.

يذهب الشعراني كما ذهب جمهور أهل السنة والجماعة وكذلك الخوارج والمعتزلة والشيعة إلى وجوب الإمامة، و خلافا لفرق الشيعة يرى أنها واجبة على الأمة لا على الله تعالى وأنها تكون بالشورى والاختيار وليست بالتعيين والتعيين.

و يعلل وجوبها بضرورة إقامة مبادئ الشرع ورعاية مصالح الأمة، فبدونها لا يتحقق ذلك، ولما كان الأمر بوجوب إقامة الدين واجباً، ولا سبيل إليه إلا بوجود إمام، صار ما يؤدي به الواجب واجباً، فيؤكد ذلك قائلاً: " إن الله تعالى أمرنا بإقامة الدين، ولا سبيل إلى إقامته إلا بوجود الأمان على أنفس الناس وأهليهم وأموالهم، ومنع تعدي بعضهم على بعض، وذلك لا يصح لهم إلا مع وجود إمام يخافون سطوته ويرجون رحمته ويرجعون إليه، ويجتمعون عليه، فما لم يأمنوا على أنفسهم لا يتفرغون لإقامة الدين الذي أوجب الله تعالى عليهم إقامته، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، فاتخاذ الإمام واجب علينا لا على الله تعالى ". (١)

وهو يستند في وجوب نصب الإمام إلى ما جاءت به السنة النبوية المطهرة، وذلك في قوله ﷺ: في حديث رواه مسلم: (من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية) (٢). وكذلك استناداً إلى إجماع الصحابة ﷺ على نصب الإمام، حتى جعلوه أهم الواجبات، وقدموه على دفنه ﷺ ولم يزل الناس في كل عصر على ذلك. (٣)

(١) الشعراني، البيهقي والجواهر، جـ ٢ / ص ١٢٧، ١٢٩-١٢٨.

(٢) صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة، حديث رقم ٤٨٩٩، جـ ٦ / ص ٢٢.

(٣) انظر بتصرف: البيهقي والجواهر، جـ ٢ / ص ١٢٨.

ثانياً: علاقته بحكام عصره

إن صلة العلماء بالحكام قديمة، وقد تباينت الأهداف منها، فهناك من العلماء من لا يطمح إلى تحقيق مصالح شخصية، بل هدفه من ذلك إيصال كلمة الحق لهؤلاء الحكام و إرشادهم إلى ما يسدد خطاهم ويحقق نهضة الأمة. وفي المقابل يوجد فريق من العلماء يندفع وراء تلك الصلة لا بهدف تحقيق منفعة عامة، وإنما لجلب منفعة شخصية، الأمر الذي يؤدي بهم إلى تملق هؤلاء الحكام ومداراتهم، دون النظر إلى ما تفرضه عليهم أمانة العلم وكلمة الحق. ولكن تبقى في النهاية الغلبة لكلمة الحق التي تتبناها دعوات المخلصين منهم ونصائحهم، مهما وقع عليهم من ظلم واضطهاد.

وقد حفظ لنا التاريخ أسماء علماء حملوا على عاتقهم أمانة الكلمة والوقوف في وجه ظلم الحكام وفسادهم، دون النظر إلى النتائج القاسية التي تنتظرهم كي ينالوا شرف الجهاد بكلمة الحق، مصداقاً لقول النبي - ﷺ -: ((أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر))⁽¹⁾.

ويعد الشعراي أحد العلماء الذين كانت لهم صلات بحكام عصره، وقد اتسمت هذه الصلة - فيما أرى - بأمرين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي. أما الأمر الإيجابي: إنما كان في تعليق صلته بالحكام على الضرورة الشرعية كتقديم النصيح والإرشاد وقضاء المصالح العامة، وهو أمر يحسب له لا عليه، ويظهره بمظهر العالم الذي يتفاعل مع أحداث عصره، فلا يعزل نفسه عنها، فإذا اقتضت الضرورة الدخول على الحكام كان سباقاً إلى ذلك، وإلا كان أعف الناس عنهم.

(1) سنن الترمذي، باب (١٣) أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، جـ٤ /

وقد جاءت أقواله تعكس حقيقة صلته بهم، وما يمكن وضعه في إطار موقفه منهم، وما يقع على العلماء تجاههم من تقديم النصيحة في الدين وقضاء حوائج الناس، إذ يقول: " أخذ علينا العهود، إذا حصل لنا جاه عند حاكم من محتسب أو قاض أو شيخ عرب أن لا نغفل عن نصحه قط، ولا عن قضاء حوائج الناس عنده ". (١)

وبذلك يتضح أن الشعراني في علاقته بحكام عصره أو من ينوب عنهم لم يكن يهدف من وراء ذلك تحقيق مآرب شخصية بقدر ما هي تحقيق مصالح العامة من قضاء حوائج الناس، كالتوسط لرفع مظلمة أو غير ذلك، مما جعله موضع احترام لدى الحكام، فضلاً عن العامة من الشعب.

والإمام الشعراني، يضع عدداً من الشروط والآداب التي ينبغي أن يلتزم بها كل من يريد الدخول على الولاة ونوابهم، ومنها.

(١) تصحيح النية قبل الدخول عليهم

يشترط قبل الدخول على ولاة الأمر والتردد عليهم، تصحيح النية، وذلك بتوجه العبد إلى الله تعالى طالباً التوفيق والسداد وتسخيرهم لقضاء المصالح التي لا تخالف الشرع الحنيف، يؤكد ذلك قوله: " إذا كان لي حاجة عند الباشا فمن دونه، أتوجه إلى الله عز وجل، وأسأله أن يسخر ذلك الأمير لي في قضاء تلك الحاجة، فيصبح الأمير متهيئاً لذلك " (٢) ؛ " فعمل أنه يشترط النية الصالحة في التردد وعدمه ". (٣)

(٢) الترفع عن عطايا الحكام ونوابهم

يشترط فيمن يتصدر لقضاء المصالح عند ولاة الأمور أن يترفع عن الأكل على موائدهم أو قبول هداياهم، كي ينأي بنفسه عما يدنسها، إذ يتعذر عليه - إن

(1) الشعراني، البحر المورود في الموائيق والعهود، ج٢ / ص ٣١٤.

(2) الشعراني، لطائف المنن، ج١ / ص ١١٤.

(3) الشعراني، المصدر السابق، ج١ / ص ١٥٥.

لم يلتزم بذلك - الإنكار عليهم فيما يفعلونه من محرمات، يؤكد ذلك الشعراني بقوله: " أن لا نقبل منهم قط هدية ولا نأكل لهم طعاماً مدة صحبتهم، وذلك ؛ لأن غالب من يتقرب إليهم يتعسر عليه الإنكار عليهم فيما يراهم يفعلونه من المحرمات". (١)

وليس هذا فحسب، بل يرى أن من التزم بذلك كان أكثر هيبه في نفوس هؤلاء الولاة، فينظرون إليه نظرة احترام وتقدير، فيقول: " فمن أراد إكرام الولاة له وتعظيمهم له واعتقادهم فيه، فلا يأكل لهم طعاماً ولا يقبل منهم صدقة ولا هبة". (٢)

(٣) عدم التواني في نصحتهم بما يؤهلهم لقضاء المصالح

غالبًا ما يحتاج ولاة الأمور إلى النصائح التي تمكنهم من قضاء المصالح العامة والخاصة، ولن تصدر تلك النصائح إلا عن أناس مخلصين لدينهم، لا يخشون في الحق لومة لائم، وهو أمر عزيز لا يتوفر إلا للقليل النادر من العلماء الذين وهبوا أنفسهم لله تعالى.

والشعراني يشهد لنفسه بذلك معترفاً بنعمة الله تعالى عليه، إذ يقول: " ومما أنعم الله تعالى به عليّ، تعليمي الأدب للأمرء إذ اجتمعت بهم عند تعين ذلك عليّ، فإن الناصح لهم أعز من الكبريت الأحمر ". (٣)

ولعله بذلك يرى أن نصيحة ولاة الأمور تكون فرض عين على العلماء الذين يتاح لهم الاجتماع بهم، لاسيما إذا رأوا منهم ما يخالف الشرع. بينما تكون فرض كفاية على من لم يستطع ذلك، مما يؤكد ضرورة أن يقوم العلماء بأداء دورهم في النصح والإرشاد، ليس فقط للرعية، بل يكون لمن ولي أمر الرعية، كي يقوم بحق الولاية. وعليه فإن الظلم الواقع على الرعية من قبل الولاة أو

(1) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والعهود، جـ ٢ / ص ٢٤٩.

(2) الشعراني: لطائف المنن، جـ ١ / ص ٩٣.

(3) الشعراني، لطائف المنن، جـ ١ / ص ١٥٥.

نوابهم، يتحمل جانباً منه، هؤلاء العلماء الذين تخلوا عن أداء دورهم، إما لعجزهم وخشيتهم من لحوق الأذى بهم، وإما رغبة منهم في تحصيل منافع شخصية يخشون فواتها إن هم أقدموا على ذلك النصح والإرشاد.

وإذا كان الشعراني قد جعل التردد على الحكام والدخول عليهم مشروطاً بالضرورة الشرعية، كالنصح في الدين وقضاء المصالح، فهو يستند في ذلك على ما اتصف به السلف الصالح الذين كان من أخلاقهم - كما يقول -: " هجرهم لأخيهم إذا خالط الأمراء وتردد إلى أبوابهم لغير ضرورة شرعية ولا لمصلحة كقيامه بالأمر بالمعروف ونحوه ".^(١)

فاذا أحجم كل من يدخل عليهم عن تقديم النصح لهم و قضاء المصالح، سواء أكان ذلك لعجزه، أو لتوقع عدم قبول الولاة لنصحه ؛ لسوء أخلاقهم وبطشهم بكل من يتجرأ على ذلك، فعندئذ يكون الواجب عليه عدم الدخول، وهو ما يمكن أن نعلل به تحذير الشعراني، الذي جاء فيه: "إياك يا أخي والدخول على الأمراء ولو بقصد أنك تأمرهم وتنهاتهم فإن ذلك لا يتم لك معهم " ^(٢)، دون اعتبار ذلك تناقضاً مع ما قاله سابقاً ؛ لأن ما قرره سابقاً يعد بمثابة القاعدة العامة في ضرورة التعامل مع الأمراء، بينما يكون ما قرره هنا بمثابة الاستثناء من تلك القاعدة، فإن كان هؤلاء الأمراء لا يرجى معهم توجيه أو إصلاح أو قضاء مصالح الرعية، فعندئذ لا ينصح بالدخول عليهم، لاسيما إذا تيقن لحوق الأذى بكل من يقدم على ذلك بحضرتهم. يقول الشعراني في ذلك: "أخذ علينا العهود أن نحوط جميع الولاة على اختلاف مراتبهم صباحاً ومساءً بما ورد من الآيات والأخبار ؛ وذلك لأن أحدهم معرض للوقوع في الحكم بالباطل وظلم العباد، فنحوظهم ليحفظهم الله من ذلك ".^(٣)

(١) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ٢٠.

(٢) الشعراني، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٣) الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، ج ٢ / ص ١٦-١٧.

(٤) أن تكون مساندتهم مشروطة بقيامهم على مصالح الرعية
معلوم أن قيام الراعي على مصالح رعيته أكد في توثيق عرى المحبة بينه
وبينهم ودافعاً لهم إلى التعلق به، والوقوف بجواره ومساندته في كل ما يقوم به،
فإذا أخلص الراعي في أداء مهمته استحق ذلك، وإلا استحق بغضهم وسخطهم
وتمنى زوال ملكه. كذلك الحال في كل من كان أهلاً للقيام على مصالحهم، وعليه
جاءت أقوال الشعرائي تؤكد ضرورة تقديم كل الدعم والمساندة لكل من قام
مخلصاً على أداء هذا الدور، فيقول: " أخذ علينا العهود، إذا كان لنا وصلة بأكابر
الدولة أو قاضي العسكر ألا نسعى إلى أحد قط في ولاية... اللهم إلا إن كان
ذلك الرجل أصلح ما في البلد، فنساعده، لمصلحة الدين والمسلمين، ومرادنا
بالأصلحية، أن يكون إذا تولى يفرج كرب الناس، ويسعى في تخفيف المظالم
عنهم جهده، ويرضى لنفسه بالقدر اليسير الذي لا يرضى به غيره ". (١)

وكأنه بذلك يضع معياراً يعرف به صلاح الولاية، يتمثل في:

أ- توفير الحياة الكريمة لكل فرد من افراد الرعية، ولن تتوفر أسبابها إلا
من خلال صلاح ولاية الأمور وإخلاصهم لأوطانهم.

ب- تخفيف المظالم عنهم قدر المستطاع، وذلك بقيام ولي الأمر بالعدل فيما
بينهم، فيعطي لكل ذي حق حقه، وبذلك يكون عوناً للمظلوم على الظالم.

ج- أن يكون قانعا باليسير الذي لا يرضى به غيره، متخذاً من سيرة
الصالحين الأسوة الحسنة له في ذلك، فكان الواحد منهم يتعفف عما يزيد عن
الحاجة، فيزهد فيه، بل كان منهم من يؤثر غيره على نفسه فيعطيه إياه.

ولعل الشعرائي بوضعه تلك الشروط معياراً لصلاح الولاية، يكون قد سد
الطريق على أولئك الذين يجدون في الولاية متنفساً لشهوات نفوسهم، فيجعلون

(١) الشعرائي، البحر المورود في الموائيق والعهود، جـ ٢ / ص ٢٢٣.

جمع الثروات وغيرها من متاع الدنيا هدفاً يسعون إلى تحقيقه بكل السبل، دون النظر إلى انعكاساته السيئة على أحوال الرعية.

ثالثاً: عزل الولاية

سبقت الإشارة إلى الشعراني يعلق وجوب الإمامة على قضاء مصالح الدين والدنيا، وهذا يعني أن من عجز عن الوفاء بحقها، فقد مهد لنفسه العزل منها، يؤكد ذلك قوله: " فإن قلت: إذا صحت إمامة شخص، فبما ينزل منها؟ فالجواب: ينزل بعجزه عن القيام بحقها ". (١)

ولا ينبغي أن يفهم كلام الشعراني في عزل الولاية - إذا هم عجزوا عن القيام بحق الإمامة - على أنها دعوة إلى الخروج عليهم، وخلع يد الطاعة منهم، لاسيما وقد حصر العزل في الإطار الباطني دون الظاهري، مستنداً في ذلك إلى كلام شيخه ابن عربي الذي جاء فيه: " كل إمام لا ينظر في أحوال رعيته ولا يمشي فيهم بالعدل والإحسان، فقد عزل نفسه من الإمامة في نفس الأمر دون الظاهر ". (٢)

أما الأمر السلبي في صلة الشعراني بحكام عصره: ففي كونه لم يجرؤ على تغيير منكرات الولاية، لاسيما وقد كانت لها انعكاساتها السيئة على الرعية، ليس هذا فحسب، بل نراه يحمل الرعية جانباً كبيراً من ظلم هؤلاء وبغيهم، آخذاً في الوقت نفسه في تقديم المبررات التي تسوغ عدم الاعتراض أو الخروج عليهم، ومنها:

(أ) أن الارتباط بولاية الأمر مطلب شرعي ودليل على كمال الإيمان معلوم أن الشرع الحنيف نهى عن الخروج على ولاة الأمر وشق عصا الطاعة، لاسيما

(1) الشعراني، اليواقيت والجواهر، جـ ٢ / ص ١٢٩.

(2) انظر: اليواقيت والجواهر، للشعراني، جـ ٢ / ص ١٢٩.

إذا قاموا على مصالح الرعية، مصداقاً لقوله - ﷺ - ((اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبدٌ حبشي كأن رأسه زبيبة))^(١).

لكن الأمر لدى الشعرائي مبالغ فيه، فلم يقف عند حد اتباع الإمام وعدم الخروج عليه، بل تعداه إلى حد المرض أو التمارض لمرضه، وليس ذلك - كما يرى - إلا إتباعاً للشرع، ودليلاً على كمال الإيمان، ونعمة من نعم الله تعالى عليه، فيقول: " ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، مرضي لمرض السلطان... وذلك لارتباطي بإمامي اتباعاً للشرع في ذلك، فعلم أن من خالف ما ذكرناه فهو ناقص الإيمان، قليل الأدب مع السلطان ".^(٢)

ولعل كلامه هذا - إن كان موافقاً لباطنه - قد يكون مقبولاً، لاسيما إذا كان الإمام لا يتقاعس عن القيام بدوره في أداء مصالح الرعية وتوفير الحياة الكريمة لهم، فضلاً عن صد الطغاة وكل من تسول له نفسه الاعتداء على أمن الوطن، وعندئذ يستحق ذلك الإمام كل تجاوب معه من قبل الرعية ظاهراً وباطناً.

(ب) أن الولاة مسلطون على الرعية بحسب أعمالهم ونياتهم

لا يرى الشعرائي بأساً في أن يحمل الرعية مسئولية ظلم الولاة لهم، وكأنه بذلك لا يبرئ الولاة من ظلمهم فحسب، بل يريد أن يعطيهم الحق فيما يصدر عنهم، فإذا ما جاروا لم يكن ذلك من طبع نفوسهم، وإنما هو نابع من ظلم الرعية أولاً، يؤكد ذلك قوله: " أخذ علينا العهود، إذا ظلمنا ظالم أن نرى نفوسنا استحققت ذلك وأكثر، ومن استحق أن يحرق بالنار فعولج بالرماد لا ينبغي له أن يتكدر، وأيضاً فإن الظالمين ما ظلمونا حتى ظلمنا أنفسنا أو غيرنا " ^(٣)؛ ولذا نهى عن سبهم، جاعلاً ذلك أدباً من أداب أهل الطريق إلى الله تعالى،

(٣) صحيح البخارى، باب (٤) السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج٦ / ص ٢٦١٢.

(2) الشعرائي، لطائف المنن، ج١ / ص ٢٥١.

(3) الشعرائي، البحر المورود، ج٢ / ص ١٠٨.

فيقول: " ومن آدابهم: عدم سب الولاة وإن جاروا؛ لأنهم مسلطون غالباً على الرعية بحسب أعمالهم ونياتهم ". (١)

وكانه بذلك يجعل الظلم الواقع على الرعية تأديباً من الله تعالى لهم، استحقوه نظير ما اقترفوه من آثام، وأن الظالمين هم أدوات التأديب؛ ولذا لا يحق للمظلومين الثورة على الظالمين، بل الأولى لهم أن يثوروا على أنفسهم، إذ لا يصح مطلقاً أن يثور شخص على السوط الذي يضرب به، كذلك لا يصح أن يثور على حامل السوط، لأن الحامل له هو من ولاه الله تعالى ذلك وأقدره عليه، فيكون الاعتراض على ذلك اعتراضاً على الله تعالى الذي لا يظلم أحداً.

ومحاولة منه لإقناع الآخرين بما ارتآه ادعى أن ذلك كان من أخلاق السلف الصالح، إذ يقول: " ومن أخلاقهم - رضي الله عنهم - كثرة الصبر على جور الحكام، وشهودهم أن ذلك دون ما يستحقونه بذنوبهم ". (٢)

وهو لا يتوانى في تقريب ذلك للأذهان، فيسوق مثلاً محسوساً، جاعلاً الولاة ظلاً والرعية شاخصاً، وعليه، فإن كان هناك اعوجاج في الظل، فسببه اعوجاج الشاخص، يؤكد ذلك قوله: " الحاكم ظل والرعية شاخص، فإن كان الشاخص أعوج كان ظله أعوج، وإن كان مستقيماً كان ظله مستقيماً... فكل من شكى لنا من عوج أميره أو حاشيته عرفنا عوجه هو ". (٣)

ويعد ما ذهب إليه الشعراني مخالفاً لقواعد الشرع والعقل معاً. فالشرع يحمل كل إنسان مسئولية فعله دون تحميل غيره أية مسئولية في ذلك، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ مِّنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء ١٥). وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمَلِهَا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ

(1) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ١١٤.

(2) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ٢٣.

(3) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والعهود، ج ٢ / ص ١٠٩.

شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ (فاطر ١٨).

كما أن مخالفته لقواعد العقل سببها جعل الولاية تابعين والرعية متبوعين، والعكس هو الصحيح بحكم الواقع، إذ تقع على عاتق الرعية مسئولية تنفيذ ما يصدر عن الولاية من أوامر ملزمة للجميع، يكون عدم التقيد بها من قبل الرعية مدعاة للمساءلة والحساب و إنزال العقاب.

وعليه فلا يمكن أن تحمل الرعية مسئولية الظلم الصادر عن ولاية أمورهم، وبذلك يكون ما ارتآه الشعراني ضرباً من المداراة للحكام، جاوز به منطق الشرع والعقل.

(ج) الادعاء بأن الولاية أتم نظراً من غيرهم

مبررٌ آخر تمسك به الشعراني لتبرئة ساحة الولاية من أي ظلم صادر عنهم للرعية، وهو ادعاؤه بأن الولاية أتم نظراً ورجاحة في العقل من غيرهم، وذلك في قوله: " الولاية أتم نظراً منا بيقين ؛ ولذلك ملكهم الله تعالى رقابنا في الحكم فينا". (١)

ولذا فهم - من وجهة نظره - مصيبون فيما يتخذونه من قرارات، وما يقدمون عليه من أفعال، وإن بدا ذلك مخالفاً لوجهة نظر الآخرين، وأن من ظن خلاف ذلك فهو مجنون، يؤكد ذلك قوله: " من ادعى أنه أكمل نظراً من السلطان فهو مجنون". (٢)

ولعل كلامه هذا مبالغ فيه، لاسيما وقد جاء التعبير عنه بلفظ العموم، وهو ما يناقض منطق العقل و الواقع.

(1) الشعراني، لطائف المنن، ج١ / ص ٢٥١.

(2) الشعراني، البحر المورود، ج٢ / ص ٢٠٧.

صحيح أن بعض الولاة قد وهبهم الله تعالى رجاحة في العقل، وهم مع ذلك لا يستقلون بالرأي أو التسرع في اتخاذ القرار دون استشارة أولى العلم والرأي، فعندئذ يتخذون القرار الصائب الذي فيه مصلحة الدين والدنيا.

لكن هذا الأمر يفتقر إليه كثير من ولاة الأمور الذين لبس عليهم الشيطان و زين لهم أعمالهم، فظنوا أنهم أفضل خلق الله تعالى رأياً وفعلاً، فأداهم ذلك إلى الاستبداد بالرأي، وترك المشورة، ومن ثم لا يمكن تعميم الحكم على كل الولاة كما فعل الشعراني فنادي بأنهم أتم نظراً من الرعية، وما يترتب على ذلك من قبول كل ما يصدر عنهم سواء أكان حقاً أم باطلاً.

(د) التسلح بسلاح حسن الظن تجاه ما يصدر عنهم من أفعال

أرسى الإسلام مبدأ حسن الظن، ليكون الأساس في بناء علاقات اجتماعية قوية، داعياً أتباعه بضرورة التمسك به. ومعلوم أنه لن يتحقق ذلك إلا بتطهير النفوس من جميع النقائص والردائل، عندها سيرى كل إنسان أخاه خالياً من العيوب، مثلما تطهر باطنه منها، قال تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ (النور ١٢).

وقد استند الشعراني إلى هذا المبدأ، داعياً إلى ضرورة حسن الظن في كل ما يصدر عن الولاة أو من ينوب عنهم، ماداموا يدينون بالإسلام، فهم عندئذ يدخلون في إطار العهد الذي أخذ عليه وجاء فيه " أن لا نسيء الظن بأحد من المسلمين بل الواجب علينا تحسين الظن فيهم ما أمكن؛ لأن الحق تعالى لا يسأل قط عبداً في الآخرة، لم حسنت ظنك بعبادي أبداً بخلاف العكس " (١).

ولم يكتف بذلك بل جعل عدم الاعتراض عليهم أدباً عالياً ينبغي الالتزام به، التزم هو به، فكان ذلك من منن الله تعالى عليه، إذ يقول: " ومما من الله تبارك

(1) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٣٩.

وتعالى به عليّ، حفطي للأدب مع السلطان ونوابه، فلا اعترض عليهم في فعل ما هو من ملازمهم عادة دوني، بل ابتكر لهم المحامل الحسنة في الشريعة". (١)
 ولا شك أن أقواله تتضمن مبالغة تصادم روح الشرع، لاسيما تجاه الأفعال التي يتيقن مخالفتها لمبادئه، عندئذ لا يمكن حملها على محمل حسن أو التسامح تجاه صاحبها أياً كان موقعه، يكفي المرء، لاسيما العالم، أن يوضح حقيقة موقفه من ذلك حتى لا يندفع العوام ورائه مقلدين، فيكثر الفساد؛ إذ إن العلماء - وحدهم - دون غيرهم مسئولون عن بيان وجه الحق والضلال فيما يتعلق بالمجتمع وأفراده، فتكون الصورة من خلالهم واضحة جلية، فعندها يكونون قد أدوا أمانة العلم الذي علمهم الله تعالى إياه.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يحتل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكانة عظيمة في الشرع الحنيف؛ إذ تستند عليه الأمة الإسلامية في خيريتها، كما أنه يعد مظهراً من مظاهر الإيمان بالله تعالى، قال تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران ١١٠).

وقول النبي ﷺ: ((والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم)) (٢).

وعليه جاءت أقوال الشعرائي تحض على ضرورة التمسك بهذا المبدأ الأصيل وعدم التخلي عنه مطلقاً سواء أكان ذلك على مستوى الفرد أم الجماعة. لكننا نلاحظ منه تشدداً في إزالة منكرات الرعية دون الولاية، فإذا صدر عن أحد من الرعية خروج على أوامر الشرع، كان سباقاً الى القول بضرورة عدم

(1) الشعرائي، لطائف المنن، ج ٢ / ص ٤٢.

(2) سنن الترمذي، باب (٩) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج ٤ / ص ٤٦٨، قال أبو عيسى

هذا حديث حسن.

التساهل أو التسامح معه، شريطة أن يكون المنكر مجمعا على تحريمه، إذ يقول: "أخذ علينا العهود أن نشدد في إزالة المنكرات المجمع على تحريمها أكثر من المختلف في تحريمها".^(١) في حين يرى ضرورة حسن الظن بأفعال الولاة وما يصدر عنهم، وإن كان منها ما يخرج عن إطار الشرع، فالواجب - عنده - عدم المبادرة إلى الإنكار وابتكار المحامل الحسنة فذلك - حسب رأيه - من باب الأدب مع السلطان و ولاية الأمور، يؤكد ذلك قوله: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، عدم مبادرتي للإنكار على ولاية أمورنا من أمير أو قاض، في تغليبهم في شراء المماليك الصباح الوجوه، وعدم سوء الظن بهم، فإن من شأن الولاة في كل زمان محبة الجمال والتلذذ برؤيتهم له في دورهم وملابسهم وخدامهم من غير أن يتعدى ذلك إلى فعل حرام، وقد يحمي الله تعالى العبد وهو بين المغاني، ويوقعه وهو بين العباد".^(٢)

ويقول أيضا: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، حفظي للأدب مع السلطان ونوابه، فلا اعترض عليهم في فعل ما هو من ملازمهم عادة دوني، بل ابتكر لهم المحامل الحسنة في الشريعة والأجوبة المسكنة، ولا أجيش عليهم بالعوام"^(٣). والملاحظ أنه لا يكتفي فقط بابتكار المحامل الحسنة لأفعالهم، بل يتعداه إلى إسكات الأصوات التي تعارض أفعالهم التي تخرق حدود الشرع، وهي نظرة - من الشعراني - تتسم بالجبن والتواطؤ، ما كان لها أن تصدر عن عالم له مكانته في عصره، إذ كان الأولى به ألا يخشى في الحق لومة لائم، ولا يجبن أمام أية انتهاكات للشرع.

ولكنه إذا عوتب على موقفه المتخاذل أمام انتهاكات الولاة لأوامر الشرع، تذرع بأن ذلك من العهود التي أخذت عليه، فكأنه واقع تحت سلطان تنفيذ العهد،

(1) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٣١.

(2) الشعراني، لطائف المنن، جـ ٢ / ص ٦١.

(3) الشعراني، المصدر السابق، جـ ٢ / ص ٤٢.

فليس له أن يتصدر لإزالة منكراتهم ما لم يكن معه تصريح فيهم — أي سلطان — يرد به بطشهم، وإلا كان حاله حال من ألقى نفسه في التهلكة؛ فنراه يؤكد ذلك قائلاً: "أخذ علينا العهود أن لا نتصدر لإزالة منكرات الولاة إلا إن كان معنا تصريح فيهم وإلا آذونا ونفونا من بلادنا أو أحوجونا إلى الاستخفاء زماناً طويلاً".^(١)

إنه رجل كان يقدر عواقب الأمور قبل الإقدام على فعل ما من شأنه أن يلحق الضرر به، فكان يحذر إخوانه من الإنكار عليهم قبل النظر في ثمره صنيعهم، ومعلوم أنهم لن يسلموا من شرهم إذا هم أقدموا على ذلك.

ولذا لم يجد حرجاً من الدعوة إلى جواز تقبيل أيديهم، ولم لا؟ وقد وجد الدافع إلى ذلك كما يقول: "إعطاء للمراتب حقها أو دفعاً لشرهم".^(٢)

وقد دعا ذلك أحد الباحثين إلى وصفه بالرجل السياسي، ولكن ذلك لم يمنعه من اتهامه بالجبن والتحاشي عن إظهار التذمر تجاه ما يصدر عن الحكام من أفعال مخالفة للشرع فضلاً عما يقع منهم من ظلم للرعية، فيقول: "هو رجل سياسي حنكته الأيام فاصطنع المجاملة والمداراة، وذلك أدب لا يعاب، ولكن لا يمكن القول بأن مقامه يساوي مقام المخاطرين من أرباب الشجاعة الأدبية الذين أسمعوا كبار الخلفاء ما لا يحبون... إن من واجب أهل الرأي أن يقفوا وقفة الأساد في وجه الظالمين".^(٣)

وبناء على ما سبق، يتضح لنا أن موقف الشعراني من سياسة حكام عصره قد اتسم إلى حد كبير بالجبن والتخاذل عن قول الحق، لاسيما عندما تنتهك حرمة الله تعالى، وكان الأولى به كعالم له مكانته في ذلك الوقت ألا يخشى في الحق لومة لائم، ليس معنى هذا دعوته إلى الثورة عليهم وتجييش العوام عليهم،

(1) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٧٠-٢٧١.

(2) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٠٥.

(3) د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، جـ ٢ / ص ٣٠٢-٣٠٣.

ولكن كان يكفيهِ أن يقول كلمة الحق ؛ ليكون قد أدى أمانة الدين والعلم ؛ إذ انه المسئول عن ذلك دون غيره من العوام، فانه تعالى يحاسب كل إنسان على قدر ما وهبه من نعم وفي مقدمتها نعمة العلم.

ولكن يبقى في النهاية أن نقول إن موقفه هذا لا يبخص — مطلقاً — الجوانب الإيجابية الأخرى في آرائه الإصلاحية في الجانب السياسي، منها — كما سبقت الإشارة — أن الإمامة واجبة على الأمة لا على الله تعالى، وأنها من المصالح الدنيوية خلافاً لجمهور الشيعة، الذين يرونها أصلاً من أصول الدين، إضافة إلى تحذيراته المتكررة من الدخول على الولاية أو من ينوب عنهم إلا بقصد الضرورة الشرعية، مع وضعه لعدد من الشروط والآداب التي ينبغي الالتزام بها عند الدخول عليهم.

المبحث الثاني آراؤه الإصلاحية في الجانب الاقتصادي

مما لا شك فيه أن سوء الحالة السياسية لبلد ما ينعكس أثره سلباً على اقتصادها، لاسيما إذا أضيف إلى ذلك عدد من الأسباب الأخرى التي ساعدت على تدني الحياة الاقتصادية لها، وهذا ما مرت به مصر في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجريين إبان انهيار دولة المماليك وقيام دولة العثمانيين، فتعرض البلاد لحالة عدم استقرار سياسي يؤدي بشكل فوري وضمني إلى ارتفاع الأسعار، وبالتالي معاناة العامة من غلاء الأقوات والأغذية في الأسواق، فيقاسون الجوع، وعدم القدرة على دفع قيمة ما يحتاجونه من الطعام اللازم^(١).

ويمكن إجمال تلك الأسباب في النقاط التالية:

أولاً: عجز الولاة عن القيام بمسئولياتهم، فضلاً عن خراب الذمم، مما دفع هؤلاء إلى الاهتمام بجمع الأموال دون النظر إلى طريقة مشروعيتها، فاستغلوا مناصبهم أسوأ استغلال، ومن بينها منصب المحتسب، إذ لعبت الحسبة دوراً مخرباً في حياة البلاد الاقتصادية، فصارت عرضة للتكسب وقبول الرشاء، وإذا كان هذا هو حال المحتسب ونوابه، فمن المؤكد أن الفساد قد امتد إلى كل من له صلة بالإشراف على الأسواق وعلى أصحاب الحرف والصناع، مما كان له الأثر السيئ على حياة العامة من الشعب الذين لم يجدوا من يحميهم من جشع هؤلاء وظلمهم^(٢).

(١) د. حياة ناصر الحجى، أحوال العامة في حكم المماليك، ص ٢٥٨، الناشر: شركة كاظمة

للنشر والترجمة والتوزيع - الكويت، ط ١ / ١٩٨٤ م.

(٢) انظر بتصرف: د. أحمد السيد دراج، الحسبة وأثرها على الحياة الاقتصادية في مصر

المملوكية (بحث ضمن المجلة التاريخية المصرية) ص ١٠٩: ١٣٠، العدد ١٤ لسنة

١٩٦٨ تصدرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - القاهرة.

ثانياً: فقدان العقلية الاقتصادية القادرة على تبني الإصلاح من خلال إقامة المشاريع، وخلق نهضة صناعية، تعود بالنفع على حياة المواطنين ؛ وذلك لأن العقلية التي شبت على السلب والنهب، وانتهجت الظلم، لا يمكن لها أن تفكر - مطلقاً - في العمران لاسيما "إذا كان الحكام أغراب عن البلاد وأهلها، لم تربطهم بأبناء مصر والشام رابطة الدم أو الأصل والجنس، مما جعل المماليك^(١) لا يشعرون في كثير من الحالات بروح التجاوب مع الأهالي والعطف على مصالحهم والعمل من أجل رفاهيتهم".^(٢)

ثالثاً: اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح سنة ١٤٩٨ م وانتقال مركز التجارة من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي، وقد كان ذلك من نتائج فساد الإدارة من قبل المماليك، يؤكد ذلك أحد الباحثين بقوله: " وأخذ إيراد المماليك من التجارة في الهبوط مما أضعف سلطانهم وزادهم عسفاً للرعية وإفساداً للحكم في البلاد، وكان من نتائج ذلك العسف أن توجهت همم

(١) لا يمكن لنا أن ننسى الدور المخلص لبعض سلاطين المماليك في الدفاع عن الإسلام والمسلمين من أمثال قطز وبيبرس وقلاوون والناصر ابنه وغيرهم، وهو ما أكده أحد الباحثين بقوله: " ليس من الصواب أن يقال إن المماليك كانوا طعمة من الأشرار والمرترقة حلت بالبلاد فامتصت دماؤها وقضت على كل رخائها ؛ لأن الكثير من هؤلاء المماليك كانوا على درجة عظيمة من القدرة واتساع الذهن ونية الخير... ولعل أعظم ما أداه المماليك لمصر = والشام هو حربهم للمغول واقتدارهم على هزيمتهم أربع مرات متواليات " د. حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ص ٢٤-٢٥، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ١٩٩٢ م.

(٢) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، ص ٣١٨، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط ٣ / ١٩٩٤ م. وانظر كذلك: بحثه بعنوان " التدور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك في ضوء كتابات ابن يياس (ضمن أعمال ندوة ابن يياس) ص ٦٥ وما بعدها، بإشراف د. أحمد عزت عبد الكريم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣ م.

البرتغاليين إلى كشف طريق جديد للتجارة بعيداً عن احتكار المماليك والبنادقة، مما انتهى بكشف طريق رأس الرجاء، وتحول التجارة عن طريق البحر الأبيض".^(١)

مما أدى إلى حرمان مصر من مزايا عديدة يأتي في مقدمتها:
أ. الاتصال بالعالم الخارجي، والوقوف على أساليب النهضة في البلدان الأخرى، وطرق معالجة السلبات التي تضر بمصالحها العليا.
ب. المورد الاقتصادي الهائل، إذ كانت خزائنها تفيض بأموال التجار الأجانب .

رابعاً: قيام العثمانيين بنقل كل ما له قيمة من مصر إلى الآستانة عاصمة الخلافة العثمانية آنذاك، حتى الصناع المهرة، " فقد أخذ السلطان سليم معه إلى عاصمة ملكه عدداً كبيراً من العمال المصريين، فكان رحيلهم هذا نذيراً بارتحال الرقي الصناعي عن البلاد ".^(٢)

الإمام الشعرائي ووسائل النهوض باقتصاد الوطن

لا شك أن الارتقاء بمجتمع ما لا يتحقق دون الاعتماد على اقتصاد قوي، يلبي متطلباته واحتياجات أفراده، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال بذل كل فرد ما بوسعه في سبيل تحصيل المال اللازم لحياة كريمة له ولأسرته.
ومن ثم كان العمل والسعي في الأخذ بالأسباب هو السبيل لتحقيق ذلك، وعليه جاءت دعوة الإمام الشعرائي لكل أفراد الأمة بضرورة تحمل مسؤولياتهم انطلاقاً من دعوة الإسلام إلى العمل وتفضيل اليد التي تعطي وتنفق على اليد التي تسأل وتأخذ، وذلك من خلال الكتاب والسنة:

(1) د. حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ص ٢٨.

(2) د. محمود عباس حمودة، الوثائق الشرعية في العصر العثماني، دراسة وتحقيق ونشر،

ص ٣٣، الناشر: دار الثقافة العلمية - الإسكندرية - بدون تاريخ.

ففي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَّنَاهُ تَفْصيلاً ﴾ (الإسراء: ١٢). وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الجمعة: ١٠).

وفي السنة النبوية المطهرة قوله ﷺ: " ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده ". وقوله ﷺ " اليد العليا خير من اليد السفلى ".^(١)

ولم يكتفِ الشرع الحنيف بالحث على العمل و السعي في طلب الرزق، بل جعله أسمى منزلة من الانقطاع إلى العبادة، فقد " روى أن النبي ﷺ كان يرافق أصحابه في السفر رفقا فجعلت رفقه منهم يهرفون^(٢) برجل منهم. قالوا يا رسول الله: ما رأينا مثله! إن نزل فصلاة وإن ارتحلنا فقراءة وصيام لا يفطر. فقال رسول الله ﷺ: من كان يكفيه كذا؟ قالوا نحن قال: كلكم خير منه"^(٣).

وبناءً على ذلك جاءت دعوة الشعراني بضرورة العمل والسعي في طلب الرزق مؤكداً أهميته ومدى الحاجة إليه في النهوض باقتصاد الوطن، ولبيان ذلك أكد أن العمل لا يتعارض - البتة - مع الزهد في الدنيا، وبذلك وقف في وجه طائفة من المتصوفة ادعت أن الزهد يتطلب ترك الكسب وخلو الأيدي من

(1) صحيح البخاري، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غني رقم (١٨) م ٥ / ٣٩٦. صحيح مسلم، باب: بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى وأن اليد العليا هي المنفقة رقم (٣٣) م ٦ / ص ٣٨٧.

(2) (هرف) الهَرْفُ مُجَاوِزَةُ الْقَرْفِ فِي الثَّاءِ وَالْمَذْحِ وَالْإِنْطَابِ فِي ذَلِكَ حَتَّى كَأَنَّهُ يَهْدِرُ، وَفِي الْمَثَلِ لَا تَهْرَفْ بِمَا لَا تَعْرِفُ. انظر: لسان العرب لابن منظور، ج ٩ / ص ٣٤٧.

(3) (الجهاد لابن المبارك، ص ١٦٢، تحقيق: نزيه حماد، الناشر/ التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢.

الأملاك، مادام الله تعالى قد تكفل بأرزاقهم. وكان الأجدر بهؤلاء الأعداء أن يفرقوا بين من يطلب الدنيا للأخرة، ومن يطلبها لأجل الدنيا، ولكنهم آثروا البطالة والكسل على العمل والسعي، فكانت النتيجة ضياع الأهل والأولاد، يؤكد ذلك قوله: " واعلم أنه لا ينافي مقام أهل الزهد تجارتهم وبيعهم وسفرهم في أمور الدنيا الظاهرة ؛ لأن دنياهم لآخرتهم، وآخرتهم لربهم، وعلى ذلك يحمل أصحاب التجارات والأموال من الصحابة والسلف الصالحين، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النور ٣٧) وغيرها من الآيات، ولا ينافي في هذا قوله تعالى في حقهم في آية أخرى ﴿ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ ﴾ (آل عمران ١٥٢)؛ لأن المراد: منكم من يريد الدنيا أي للأخرة بدلاً وإيثاراً، ومنكم من يريد الآخرة، أي بفضل الجهاد ولا غيره". (١)

كذلك يؤكد أن العمل والأخذ بالأسباب لا ينافي مقام التوكل، إذ انه يتطلب مع الثقة المطلقة بضمنان الله تعالى الرزق وتقديره لكل مخلوق، العمل والأخذ بالأسباب، وهو ما أكده الشرع الحنيف، فعن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " لو أنكم كنتم توكلون على الله حق توكله لرزقتم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً " (٢). فقد أثبت الحديث الشريف كسبا للطير في غدوها ورواحها، وهو ما يؤكد ضرورة الأخذ بالأسباب الظاهرة مع الثقة بعباءة الله تعالى، من أجل هذا جاءت دعوة الشعراني لأصحابه "من المحترفين بالإقامة في حرفته، ولو قوي يقينه بالله عز وجل، فإن من أحب العباد إلى الله المحترفين، من كان في سببه مع التقويض التام لله تعالى". (٣)

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٣٠٠.

(2) سنن الترمذي، باب في التوكل على الله، ج ٤ / ص ٥٧٣. قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

(3) الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، ج ٢ / ص ٢١٦.

وهو يقسم التدبير إلى قسمين^(١): أحدهما محمود والآخر مذموم، فالتدبير المذموم ما كان يقصد به تدبير الدنيا للدنيا، فتكون نتيجته وأمارته الانشغال عن الموافقة والوقوع في المخالفة.

وأما التدبير المحمود - من وجهة نظره - فهو " تدبير الدنيا للأخرة، فلا بأس به، كمن يريد تدبير المتاجر ليأكل حلالاً، وينفق بها على ذوي الفاقة اتصالاً، ويصون بها وجهه عن السؤال إجمالاً ".^(٢)

كذلك يذهب إلى أن أهل الحق كانوا يرون أن إنفاق المال على الأهل والأولاد وإطعام الجائع وسد احتياج المعوزين، خير من بناء الزوايا والانقطاع للعبادة، حتى صار ذلك خلقاً من أخلاقهم في مقابل سمت الأدياء من طالبي طريق التصوف، فيقول: " ومن أخلاقهم ﷺ تقديم إنفاق الدراهم والدنانير في إطعام الجائع وكسوة العريان ووفاء الديون التي على الناس، وهم لا يقدرون على وفائها، على عمارة الزوايا والدور ونحوها... وقد رأيت مرة شيخاً من مشايخ العصر يبني له في ضريح بقبة وتابوت، فجاءه رجل أعشى معيل فطلب منه نصفاً يأخذ لعياله به خبزاً، فلم يعطه، فقلت له اعط له نصفاً فهو أفضل من عمارة هذه القبة، فأبى أن يعطيه، فسقط من عيني من ذلك اليوم ".^(٣)

وبناءً عليه تتضح أهمية العمل والسعي في طلب الرزق، وأنه واجب على كل فرد من أفراد المجتمع كي ينهض كل بمسئوليته، وأن ذلك لا ينافي التوكل والزهد في الدنيا. وبذلك يكون الشعراني قد أراد بدعوته تلك أن يصحح أوضاعاً اقتصادية كان لها الأثر السيئ على الفرد والمجتمع، فضلاً عما يلحق التصوف من تشويه وانحراف نتيجة لانحراف بعض أتباعه.

(1) بيدو الشعراني متأثراً في ذلك بابن عطاء الله السكندري في كتابه: التتوير في إسقاط التدبير، ص ٢١٨ وما بعدها.

(2) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ١٠٤-١٠٥.

(3) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ١٦٧-١٦٨.

مظاهر اهتمام الشعراي بالعمل والسعي في طلب الرزق
تجسد اهتمام الشعراي بالعمل والسعي في طلب الرزق في عدد من الأمور
منها:

(١) احترامه لأهل الحرف المشروعة

اتسم المجتمع المصري في بعض فترات حكم المماليك بكونه مجتمعاً طبقياً، يتألف من عدة طبقات متميزة بعضها عن بعض في خصائصها وصفاتها ومظاهرها، فكان ينظر إلى أصحاب الحرف والصنائع نظرة دونية وبخاصة مهنة الفلاحة والفلاحين " وهم السواد الأعظم من السكان، فلم يكن نصيبهم في عهد المماليك سوى الإهمال والاحتقار، حتى غدا لفظ فلاح في ذلك العصر مرادفاً للشخص الضعيف المغلوب على أمره، وزاد من حال الفلاحين سوءاً كثيرة المغارم والمظالم التي حلت بهم من الولاية والحكام". (١)

ولا يخفى على أحد ما في هذه المعاملة وتلك التفرقة من ظلم بين، انعكس أثره على المجتمع بأسوأ العواقب، ولذا فإن الواجب على من يتوجه بفكره إلى إصلاح المجتمع نبذ تلك التفرقة، والنظر إلى كل أفراد المجتمع نظرة احترام وتقدير، لاسيما أصحاب الحرف الشريفة.

ومن هنا جاءت تفرقة الشعراي بين أصحاب الحرف الشريفة وغير الشريفة، ورأى أن الواجب على أهل الله تعالى إكرام أصحاب الحرف المشروعة؛ وذلك لأنهم متخلقون بالأدب مع الله تعالى والأخذ بأسبابه التي أودعها في كونه، فيقول: " ومن آدابهم: إكرام أهل الحرف المشروعة وتعظيمهم بطريق الشرع؛ لأنهم متخلقون بالأدب مع الله تعالى ومع الكون". (٢)

(١) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام ص ٣٢٣.

(٢) الشعراي، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ١١٠.

ويشهد لنفسه بالتخلق بهذا الخلق، قائلاً: " ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، كثرة إكرامي لأهل الحرف النافعة، وعدم ازدرائي لأحد منهم ". (١)

(ب) ضرورة تعلم الحرفة بعد تعلم أمور الدين

برز اهتمام الشعراني بالعمل والدعوة إليه في ضرورة قيام الآباء بتوجيه أبنائهم إلى تعلم الحرف المشروعة، وذلك بعد تعلمهم أمور دينهم، صيانة لهم من البطالة والانحراف، يؤكد ذلك بقوله: " أخذ علينا العهود أن نعلم أولادنا الحرفة بعدما نعلمهم أمور دينهم التي لا بد منها ". (٢) ولم يقف به الأمر عند هذا الحد، بل تعداه إلى المطالبة بضرورة أن يتعلم الفقيه - وغيره من رجال الدين - الحرفة التي تصون ظاهره وباطنه، وتصرف شبح البطالة عنه، وكأنه كان يدرك أن عجز الدولة عن توفير فرص عمل للفقهاء أمر وارد مما سيكون له آثاره السلبية عليهم وعلى أسرهم، ما لم يكن لديهم ما يغنيهم عن ذل السؤال، ولذا وجب أن يحتاط كل واحد منهم بتعلم الحرف التي تصونهم وتكفل لهم حياة كريمة، يؤكد ذلك قائلاً: " من لم يكن بيده حرفة أكل بدينه أو بلسانه، و سلق الناس بألسنة حداد أو حقد عليهم في الباطن، وقد كان الناس في الزمن الماضي يكرمون حملة العلم والقرآن، ويرتبون لهم المرتبات... ويقولون لهم اشتغلوا ونحن نكفيكم جميع ما تحتاجون إليه، فصار الفقيه اليوم لا يحصل له ما ينفقه على عياله حتى يذوب قلبه من الدوران طول النهار ثم بعد ذلك يأكل صدقة، فتعلم الحرفة للفقيه الآن من أبرك المصالح ولو كانت دينية ". (٣)

(ج) جواز التوسع في أكل الحلال، والدعوة إلى التداوي

لا يرى الشعراني بأساً في جواز الاستمتاع بطيبات الدنيا أو طلب التداوي، مؤكداً أن ذلك لا يتنافى مع مقام التوكل، لاسيما وأنه يتفق ومبادئ الشرع

(1) الشعراني، لطائف المنن، جـ ١ / ص ٢١٩.

(2) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والعهود، جـ ٢ / ص ١٤٣.

(3) الشعراني، المصدر السابق، جـ ٢ / ص ١٤٣-١٤٤.

الحنيف، إذ إن الرفق بالنفس وإعطاء الجسد حقه من الحلال أمرٌ حث عليه الشرع، مصداقاً لقوله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف ٣٢). وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (المائدة ٨٧).

وبناءً عليه جاءت دعوة الشعراي إلى ضرورة الالتزام بمنهج الشرع ، الداعي إلى ضرورة التوازن بين متطلبات الروح والجسد، فيقول: " أخذ علينا العهود، أن نداوي نفوسنا في بعض الأوقات بأكل المطاعم اللذيذة، وليس الثياب النفيسة، لكن شرط ذلك أن يوجد من وجه حلال، أما الحرام والشبهات فليس لأحد التوسع فيه " (١).

والملاحظ أنه مع دعوته بجواز التوسع في أكل الحلال إلا أنه ربط ذلك بأمور منها:

أ. ألا يكون التوسع على الدوام، بل جعله في بعض الأوقات، وذلك حتى لا تتعود النفس الراحة وتركن إلى البطالة، فضلاً عن ضرورة إحساس النفس بالجوع الذي يعصر بالآخرين ممن لم يجدوا ما يسد حاجتهم. وهو ما يعد أحد مقاصد الصيام في الشريعة الإسلامية (٢).

ب. الربط بين هذا التوسع ومصدره، إذ ينبغي أن يكون مصدره من حلال، إذ إن الشرع يحرم على أتباعه الاقتراب من الحرام فضلاً عن التوسع فيه.

(1) الشعراي، المصدر السابق، جـ ٢/ ص ٢٨١.

(2) انظر: د/ عادل أمين حافظ، الصيام وأثره في التربية الروحية في الإسلام (بحث ضمن أعمال الموسم الثقافي الخامس، رمضان/١٣٧٤هـ. و. ر. ٢٠٠٦) نشر بمجلة الجامعة الأسمرية بالجمهورية الليبية، السنة الخامسة، العدد العاشر/٢٠٠٨) ص ٦٤٥:٦٦٩.

ج. يضاف إلى ذلك أن الشعراني قد حذر من التوسع فيما فيه شبهة، وكأنه يريد أن ينأي الإنسان بنفسه عن مواطن الشبهات، فيتورع عنها، ويحفظ نفسه منها. ولما كان التداوي مطلباً شرعياً، فإن تركه يعد خروجاً عن مبادئ الشرع؛ ولذا وصف الشعراني التاركين له بأنهم أصحاب الأنفس الغوية، يؤكد ذلك قوله حاكياً عن نفسه: "ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ ميلي إلى الطب إذا حصل لي مرض فأتداوي بما يصفه لي الطبيب المسلم، ولا أترك التداوي كما يفعله أصحاب الأنفس الغوية".⁽¹⁾

ولعله كان يريد من كل إنسان أن يتجاوب مع كل ما لا يتعارض مع نداء الفطرة ومنطق العقل الصريح؛ لما فيها المصلحة التي يتحقق من خلالها صلاح المجتمع بأثره، فكيف يفعل المجتمع إذا انتشرت الأمراض، وتقاوس أفرادها عن التداوي بحجة أن ذلك ينافي التوكل. وهو خطأ يقع فيه أصحاب الأنفس الغوية - حسب تعبيره - ليتأكد للجميع، أن قوة المجتمع إنما تتحقق من قوة أفراده الروحية والجسدية معاً، فعندئذ يستطيع كل فرد أن يؤدي دوره المنوط به، فتتحقق الحياة الكريمة له ولأسرته. بخلاف من أصابته علة فحرم نفسه التداوي، فصار عاجزاً عن النهوض بمسئوليته، ومسئوليات غيره من الأهل والأولاد. فأداه ذلك إلى التسول، وهو ما حذر منه الشرع الحنيف حينما دعا إلى ضرورة العمل والسعي في طلب الرزق؛ صيانة للنفس من ذل السؤال.

(د) طهارة الإيمان تكون بالتوبة وإصلاح الطعمة

اقتداءً بما قرره الشرع الحنيف، أكد الشعراني أن طهارة الإيمان إنما تتحقق من خلال أمرين: التوبة الصادقة وإصلاح الطعمة، جاعلاً إصلاح الطعمة مظهراً من مظاهر التوبة الصادقة التي تبني عليها كل الأفعال المحمودة في الشرع، فنراه يقول: "باب طهارة الإيمان، وهي قسمان: التوبة وإصلاح

(1) الشعراني، لطائف المنن، جـ ١ / ص ٢٦٥.

الطعمة، فأما التوبة فهي الرافعة لحكم المعاصي المتجددة في كل يوم وليلة، كما رفعت الشهادتان حكم الشرك الخفي... وأما إصلاح الطعمة فهي الأساس... والأحاديث الواردة في كسب العبد في الدنيا وأكله من عمل يده والصدقة منه كثيرة، كذلك النهي عن ترك الكسب وجعل نفسه كلاً على العبادة يأكل أوساخهم سواء أكان أباه وأمه أو قريبه، فالكسب واجب على العبد وجوباً مؤكداً ملحقاً برتبة الإيمان كما أشار إلى ذلك حديث^(١): الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّقَرُ أَشْنَعُ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا رَبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغَدَى بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ « (٢).

وعليه ينبغي على المرء تحري الكسب الحلال، الذي يظهر أثره على صاحبه في الدنيا، فيكون سبباً في تنشئته هو وأبنائه من الرزق الحلال، فضلاً عن بقاء أثره في الآخرة، فيجنب صاحبه النار، مصداقاً لحديث النبي ﷺ " كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به " (٣).

وقد كان الشعراني حريصاً على ضرورة إظهار الربط بين الإيمان والكسب الحلال، من أجل حماية المجتمع وأفراده ممن خربت ذمهم فرأوا في تحصيل المال اللازم لسد شهوات نفوسهم هدفاً وغاية يسعون إلى تحقيقها، دونما نظر إلى الآثار السلبية الخطيرة التي تصيب المجتمع وأفراده.

(1) صحيح مسلم، باب (٢٠) قبول الصدقة، ج ٣ / ص ٨٥.

(2) الشعراني، فتح المنة في التمسك بالشرعية والسنة، ص ٤، الناشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر .

(3) البيهقي، شعب الإيمان (الباب الثالث في طيب المطعم والملبس واجتناب الحرام واتقاء الشبهات)، ج ٥ / ٥٦، تحقيق/محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١٤١٠هـ.

فإذا قدر لمجتمع ما أن ينهض فلن يتحقق له ذلك إلا من خلال طهارة الإيمان في قلوب أفراده، وما ينتج عنه من كسب حلال يكون دعامة قوية من دعائم نهوضه.

وإن نظرة سريعة على انهيار اقتصاد مجتمع ما لتؤكد أن السبب الرئيسي وراء ذلك إنما هو ناتج من فساد أفراده وسوء تخطيط إدارته، وما ذلك كله إلا من ضعف الإيمان لديهم، ومن هنا كانت الدعوة إلى ضرورة تطهير الإيمان في قلوب أتباعه والربط بينه وبين إصلاح الطعمة والكسب الحلال.

ضوابط السوق وآداب مشيخته

يعد السوق وما تدور فيه حركة التجارة من أبرز المواضع التي يتحدد من خلالها اقتصاد المجتمع فضلاً عن كونه ذا أثر بالغ على حياة المواطنين .
وعليه جاء اهتمام الشعرايين به، يؤكد ذلك اهتمامه بوضع عدد من الضوابط التي تضبط حركته، إضافة إلى وضعه لعدد من الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها رئيس السوق، وهو ما يعرف في عصرنا الحاضر برئيس التجار أو القائم على تنظيم التجارة في مجتمع ما، وسنورد تلك الضوابط والآداب على النحو التالي:

أولاً: ضوابط السوق:

يرى الشعرايين أنه لكي تتضبط حركة السوق، ينبغي القضاء على عدد من الأمور التي من شأنها أن تؤدي إلى فسادها، وهو ما يمكن أن تكون له آثاره الخطيرة على اقتصاد المجتمع وحياة أفرادها، ولن يتم القضاء عليها إلا من خلال الالتزام — لاسيما التجار — بعدد من الضوابط والآداب، ومنها:

(أ) منع الاحتكار وضبط الأسعار:

إن تحكّم فئة قليلة في اقتصاد مجتمع ما دون التزام منها بقواعد الشرع وضوابط المجتمع، يؤدي بالضرورة إلى جشع هؤلاء، فيقدمون مصالحهم الشخصية على مصلحة المجتمع ومصالح أفرادها، وهو ما يؤدي حتماً إلى انهيار

اقتصاده، فاحتكار هؤلاء لعدد من السلع التي لا غنى للفرد عنها، سيؤدي بالضرورة إلى ارتفاع أسعارها، لاسيما إذا كانوا هم دون غيرهم من يحدد أسعار تلك السلع.

من أجل ذلك كانت دعوة الشعرائي إلى محاربة هؤلاء من خلال الاعتماد على أسلوب الترغيب فيما أعده الله تعالى من عظيم الثواب لمن كان في عون أخيه، فيرفع عن كاهله أسباب الشقاء، مستشهداً على ذلك بما ورد في السنة الصحيحة من الحض على ضرورة التعاون والتكافل بين المؤمن وأخيه المؤمن، ومحذراً في الوقت نفسه كل من يخالف منهج الشرع بالتعدي على حقوق الآخرين، مؤكداً سوء المصير الذي ينتظرهم في الدنيا والآخرة، فراه يقول: "أخذ علينا العهود، أن نأمر إخواننا التجار وغيرهم بحفظ الأدب مع جيرانهم في السوق وننهاهم عن سلوك طريق جبايرة التجار، وهو أن يثبوا على السلع المفرطة كوئوب السبع على الفريسة، ويتركون جيرانهم المحاويج ينظرون إليها نظرة بحسرة، ثم بعد هذا الفعل القبيح يهربون بتلك الفوائد ويتركون الفقراء للمصائب... ثم إن من هرب ولم يغرم شيئاً مع الفقراء، فربما يقضي الله تعالى لماله الآفات والعاهات، ومن يأخذها منه مصادرة أو جحداً فلا يلومن إلا نفسه، والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه". (١)

والملاحظ أنه يشير— كذلك — إلى آفة تتكرر كثيراً في وقتنا الحالي، ولها أصل في عصر الشعرائي، بل وفي كل العصور السابقة، ألا وهي الاستيلاء على المال العام وتهديبه خارج البلاد أو الهرب به، وهو ما ينعكس أثره على الاقتصاد الوطني، فيكون المتضرر الأول من ذلك كله فقراء الوطن.

ولم يفت الشعرائي الإشارة إلى العقاب الذي ينتظر هذا المجرم في دنياه من خلال الآفات الكثيرة التي يسلطها الله تعالى عليه: يفقد المال أو بإنفاقه على

(١) الشعرائي، البحر المورود في الموثيق والعهود، ج٢/ص١٣٤-١٣٥.

المحرمات، وإن سلم من ذلك كله في دنياه فلن يسلم من العقاب العادل الذي ينتظره في الآخرة، وعندئذ لا يلوم إلا نفسه، قال تعالى: ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (النحل ١١٨).

(ب) قصد المنفعة العامة:

يوصي الشرعاني التجار بضرورة قصد المنفعة العامة من وراء تجارتهم دونما إنكار لتحقيق منافعهم الخاصة، لاسيما الحلال منها، يؤكد ذلك قوله: " أخذ علينا العهود أن نرشد إخواننا إلى أنهم لا يبيعون لأحد شيئاً ولا يشترون منهم... إلا بقصد نفع الخلق بالأصالة ويجعلون نفع أنفسهم بحكم التبع لا بالقصد الأول... كل ذلك لتكون أفعال إخواننا عبادة لا عادة، وليدخلوا في ضمان الله عز وجل لهم بالمعونة المشار إليها بقوله ﷺ (وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ)^(١)... ومن كانت هذه نيته في حرفته وصنائه فهو عبادة في جميع ما يتقلب فيه من الحرف والصنائع".^(٢)

وهذا يعني أنه كان حريصاً على توجيه أنظار التجار وأصحاب الحرف والصنائع إلى ضرورة تصحيح النية بقصد نفع الخلق بالأصالة، كي يتحقق لهم ثواب العبادة، فضلاً عما يعود بالنفع عليهم خاصة، وعندئذ يكون التاجر في تجارته والصانع في حرفته قد استطاع تحقيق المنفعة العامة والخاصة معا بمنطق العبادة لا بمنطق العادة.

وعليه يكون الشرعاني قد قصد من وراء ذلك أن تتضافر الجهود للنهوض باقتصاد المجتمع من خلال الترابط الوثيق بين أفرادها ظاهراً وباطناً، وعندئذ يتحقق لهم ولمجتمعهم الدخول في ضمان الله تعالى الذي أشار إليه حديث النبي ﷺ.

(1) صحيح مسلم بباب (١١) فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ج ٨ / ص ٧١.

(2) الشرعاني، البحر المورود في المواثيق والعهود، ج ٢ / ١٤٧-١٤٨.

إن مجتمعاً كهذا خليقٌ بأن ينهض ما دام أفرادُه على هذا النحو من الترابط والتعاون والإيثار، دون أن تتسلل إليهم روح التنافر والأناية.

(ج) النهي عن الإسراف في المأكل والملبس ونحوهما:

اقتداء بما جاء به الشرع الحنيف في النهي عن الإسراف جاءت دعوة الشعراني متسقة مع ذلك التحذير، فكثرت نصائحه لإخوانه من التجار أصحاب الحرف بضرورة الاقتصاد في المأكل والمشرب، لاسيما والزمان يعج بالمآسي وحالات الفقر والحرمان، وموجهاً أنظار هؤلاء إلى مراعاة إخوانهم الفقراء والمحتاجين، فيعطونهم ما زاد فوق حاجاتهم، ولعله بذلك يريد أن يداوي الأنفس المسرفة بدواء التكافل الذي يصهر أفراد المجتمع في بوتقة واحدة، من خلال عطف الغني على الفقير وإمداده بما يلزمه من أموال، فعندئذ لن ينظر الفقير إلى الغني إلا بكل احترام وتقدير وحب، فيكون المجتمع من أغنيائه وفقرائه كالجسد الواحد، كما قال رسول الله - ﷺ - « تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عَضُوهُ نَادَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى ». (١)

كما يلفت الشعراني النظر إلى أن الله تعالى ما أعطى أحداً فوق كفايته إلا من أجل إمداد المحتاجين بما يلزمهم، لا من أجل الإسراف فيه أو اكتنازه، يؤكد ذلك قوله: " ومما من الله تبارك وتعالى به عليّ، كثرة نصحي للإخوان من التجار والمباشرين ونحوهم، ونهيهم عن الإسراف في المأكل والملبس في هذا الزمان الذي كسدت فيه البضائع، وعن عمل الأعراس والولائم الواسعة، وإعلامهم بأن كل من أسرف في ماله فقد أسرف في دينه وعرضه، وعن قريب يصير يسأل الناس فلا يعطونه شيئاً. وإيضاح ذلك أن الله تعالى ما أعطى عبداً

(1) صحيح البخاري، باب (٢٧) رحمة الناس والبيهائم، ج-٥/ص ٢٢٣٨.

شيئاً فوق كفايته إلا لينفق منه بقدر ضرورته، ويدفع بقية ذلك للمحتاجين أو يرصده على اسمهم لا ليأكل منه إسرافاً". (١)

ولعل الشعراني أخيراً — أراد أن يتخذ من نهى الشرع عن الإسراف وسيلة للحد من رفع الأسعار؛ إذ إن عدم التكالب على أي منتج، يؤدي غالباً إلى خفض سعره، فيصبح — عندئذ — في متناول الجميع، لاسيما الفقراء منهم.

آداب شيخ السوق:

وضع الشعراني عدداً من الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها شيخ السوق أو ما يعرف في وقتنا الحاضر بكبير التجار، ولعله كان يرمي من وراء ذلك الإشارة إلى ما ينبغي أن يكون عليه كل مسئول صغيراً كان أم كبيراً، ومن هذه الآداب:

أولاً: النهي عن التحالفات والتعصب ضد الحق

وذلك كأن يتعصب مع مجموعة من التجار ضد مجموعة أخرى، لاسيما إن كان ضد الحق، مما يضر بالصالح العام لأي مجتمع ما، إذ إنه يعمل على تشتيت أفرادها، وتوزعهم على تحالفات يضر بعضها بعضاً، كما هو حال ما يطلق عليه في عرفنا اليوم بنظام التحالفات أو الكيانات الاقتصادية الكبرى التي لا تعبأ — غالباً — بحال الفقراء.

وقد لفت الشعراني الأنظار إلى خطورة هذا الوضع على اقتصاد المجتمع من خلال ما ينبغي أن يكون عليه شيخ السوق، إذ يقول: " من آداب شيخ السوق أن لا يظهر قط التعصب مع أحد على أحد بغير حق كائناً من كان، فإن ذلك مما يسقط حرمة، ويخرب ما بينه وبين الله تعالى... ويخرج به عن طريق الاستقامة. (٢)

(1) الشعراني، لطائف المنن، ج ١ / ص ٢٦٢-٢٦٣.

(2) الشعراني، البحر المورود في الموائيق والعهود، ج ٢ / ص ٣٢٠-٣٢١.

ثانياً: أن يكون دائم الاسترشاد بأقوال ذوي الخبرة

تبرز أهمية الشورى عند من يتخذها منهجاً له في حياته، لاسيما إذا كان ذا مسئولية، وتتعلق بقراراته مصلحة المجتمع ومصالح أفرادها، فلا يدع قراراته تحت تأثير هوى نفسه، وهو ما حذر منه الشعراني في شخص شيخ السوق، قائلاً: " وليحذر شيخ السوق أن يحب الحكم في رعيته ويخالف من هو أعلى منه من أهل سوقه من الفقهاء وأهل الخير وأهل الصدقات، لاسيما إن كانوا لا يحسدون أحداً من جيرانهم ". (١)

ولعله يقصد بفقهاء السوق ذوي الخبرة، إذ إن الاستماع إلى نصائحهم يكون أرشد لشيخ السوق في اتخاذ القرار الصائب، لاسيما من كان منهم يتمتع بصفات طيبة تكون داعية له إلى تغليب المصلحة العامة على غيرها من المصالح الشخصية. إضافة إلى أن في مشورتهم تطبيقاً لنفوسهم، الأمر الذي يجعلهم عوناً له على تنفيذ ما يقضي به.

ثالثاً: أن يكون حريصاً على ستر عورات أهل سوقه

لا شك أن إظهار العورات للآخرين يكون مدعاة للتباغض والتناحر، وهو ما ينبغي أن يحذر منه شيخ السوق، فيكون ساتراً لعورات أهل سوقه عن بعضهم البعض، كي يؤلف قلوبهم على الوحدة ويجنبهم الفرقة، فإنه إن فعل ذلك ستر الله تعالى عورته، وإن لم يفعل ذلك كشف الله تعالى عورته، وعندئذ تسقط حرمة في عيون الآخرين، ويفقد رياسته؛ لأنه لم يستطع التغلب على هوى نفسه و حماية الناس من بعضهم البعض. (٢)

(1) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والعهود، جـ ٢/ ص ٣٢١.

(2) انظر بتصريف: البحر المورود في الموثيق والعهود للشعراني، جـ ٢/ ص ٣٢١.

رابعاً: عدم التسرع في إصدار القرارات دون بينة

إن التسرع في إصدار الأحكام أو القرارات دون بينة يعد أمراً سلبياً لاسيما من جانب المسؤولين، وقد حذر الشرع الحنيف من ذلك داعياً إلى التثبت من الأمر خشية الوقوع في الظلم وما يترتب عليه من الندم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات ٦).

واستناداً إلى ذلك جاء تحذير الشعراني لشيخ السوق من التسرع في إصدار الأحكام بين المتخاصمين دون بينة، كما أن عليه تحري الدقة في قبول شهادة أهل الحرف، لاسيما وقد غلب عليهم في ذلك الزمان — حسب رأيه — البغض والحسد لبعضهم البعض، فيقول: " وليحذر أن يسرع بالحكم بين اثنين من غير تأمل في مسألتها أو يبادر لقبول البينة، بل يتمهل وينظر بالفراصة الإيمانية إن كان من أهلها... وإلا توقف ومشى في المصالحة بينهما ؛ وذلك لأن شهادة أهل الحرف الآن على بعضهم بعضاً لا ينبغي قبولها إلا بعد تأمل زائد لغلبة الضغائن والحسد على قلوبهم، لاسيما من له زبونات كثيرة ؛ وذلك لأنه ما ثم قط حال مشترك بين اثنين وفيه رياسة أو جلب دنيا إلا وكان الغالب بينهما الشحناء ". (١)

والملاحظ أن كلامه يعكس حال رجل عالم بأحوال عصره خبير بنفوس أصحاب الحرف والصناعات في كل زمان و مكان.

خامساً: أن يقوم بمساعدة أهل السوق من الفقراء على سداد الغرامات، من خلال تحميل الأغنياء جزءاً منها، كما أن عليه أن يتحمل جزءاً من ديونهم إذا هم عجزوا عن سدادها، لاسيما إذا كان موسراً، فإن ذلك من شأنه أن يرفع مكانته عندهم، فضلاً عما ينتظره من عظيم الثواب في الآخرة، يؤكد ذلك قول الشعراني: " وليحذر كل الحذر من مخالفة أهل سوقه من الفقراء الذين يعسر

(١) الشعراني، البحر المورود، ج٢/ص٣٢٥.

عليهم الغرامات والرمايا، ويخبرهم بما اتفق رأي أكابر السوق عليه من أن على فلان كذا وعلى فلان كذا... وينبغي له إذا كان حاله متسعاً أن يتحمل غرامات فقراء سوقه ورماياهم، ولو لم يشكوا له ذلك ولم يسألوه فيه، فإن المعاملة حقيقة مع الله عز وجل". (١)

سادساً: الترفع عن قبول الهدايا

ينبغي على شيخ السوق أن يترفع عن قبول الهدايا ؛ لأن ذلك أدعى إلى سقوط حرمة بين أهل السوق، وعليه أن يعلم أنه ما أعطيت له تلك الهدايا إلا لأجل وظيفته، فيكون الهدف منها إعطاء الحق لغير مستحقه، مما يترتب عليه مفسد عظيمة يتضرر منها المجتمع وأفراده. وهو ما أكده الشعراني بقوله: " الهدية لشيخ السوق حرام قبولها إذ كانت كهدايا العمال سواء، فإنه إذا عزل من مشيخة السوق لا يهدون له شيئاً". (٢)

وبناءً على ما سبق يتضح لنا أن الشعراني كان حريصاً على النهوض باقتصاد المجتمع من خلال الاهتمام بالكسب والدعوة إليه، وتعظيم كل الحرف والصنائع المشروعة واحترام أصحابها والعطف عليهم، إذ تقع عليهم وحدهم كل أمور الصناعة والزراعة والتجارة التي لا غنى للمجتمع عنها. وهو ما أكده أحد الباحثين بقوله: " كان عبد الوهاب الشعراني شديد العطف على الطبقة العاملة والحرفيين والمزارعين، وظل دون كلل يطري فضائلهم في كل مؤلفاته، ويثني على وداعتهم ودمائة أخلاقهم وحبهم للعمل وميلهم للطاعة وصبرهم في الأوقات الحرجة على حياتهم الكئيبة". (٣)

(١) الشعراني، المصدر السابق، ج٢/ص٣٢٦-٣٢٧.

(٢) الشعراني، المصدر السابق، ج٢/ص٣٢٣.

(٣) نيقولايفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية، ص٣٢٢، الناشر/ دار الفارابي، بيروت،

وقد كان من لوازم إصلاح الجانب الاقتصادي - لديه - اهتمامه بأمر
السوق من خلال وضعه لعدد من الضوابط التي تنظم حركته بالإضافة إلى وضع
عدد من الآداب التي ينبغي على شيخ السوق التحلي بها.

المبحث الثالث آراؤه الإصلاحية في الجانب الاجتماعي

تضمنت دعوة الشعراي الإصلاحية جانباً مهماً، ألا وهو الجانب الاجتماعي، الذي شغل فكره واهتمامه طوال حياته، محاولاً البحث عن كل السبل التي تكفل له النهوض به، ولم يكن هذا بالأمر الهين، إذ يتطلب المعرفة التامة بالبيئة وأخلاق أهلها، وهذا ما يلزمه كل قارئ لتراثه، " فالبيئة المصرية تطل من كل سطر بل من كل حرف وهو في اتجاهاته الذهنية، وأخيلته الأدبية، مصري صميم عرف أخلاق الفلاحين، وأخلاق أهل القاهرة التي يسميها (مصر المحروسة) ومعرفته لأهل مصر في مسالكهم الخلقية والمعاشية، يعطي كتبه منزلة عظيمة هي تاريخ المجتمع المصري في ذلك الحين ".⁽¹⁾

ومن ثم امتلك الشعراي القدرة على النفاذ إلى كل طبقات المجتمع، وتحليل أوضاعهم والوقوف على الإيجابيات والسلبيات، بهدف وضع الأسس الراسخة لحياة كريمة عمادها التعاون والتكافل والإيثار، وتظللها روح المحبة والتسامح بين أفرادها.

ويمكن الوقوف على أبرز نقاط الإصلاح للمجتمع لديه من خلال الأمور التالية:

- الأمر الأول: سمات وخصائص المجتمع المسلم.
- الأمر الثاني: العصبية المذهبية: الأسباب وطرق العلاج.
- الأمر الثالث: أسس بناء الأسرة المسلمة.
- ولتوضيح ذلك يكون على النحو التالي:

(1) د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ٢ / ص ٣٠٦-٣٠٧.

الأمر الأول: سمات وخصائص المجتمع المسلم

إن محالة استكشاف سمات وخصائص المجتمع المسلم تستند في المقام الأولى على ما جاء به الشرع الحنيف، فالمتبع لآياته القرآنية وأحاديثه النبوية يجد فيهما الأسس النظرية و العملية لذلك المجتمع، ولذلك لا يمكن أن نتصور مصلحاً اجتماعياً مسلماً لا يتخذ ما ورد فيهما منهجاً له في الإصلاح، وهو ما نلمسه في تراث الشعراني، إذ كانت دعوته الإصلاحية مبنية في جانبها النظري على القرآن الكريم، وفي جانبها العملي على ما جاءت به السنة النبوية الصحيحة.

ولعل الشعراني أراد أن يستحضر صورة المجتمع المثالي الذي طبقه الرسول ﷺ في المدينة، والذي كان فيه. "الإخاء تجربة رائدة من تجارب العدل الاجتماعي، ضرب الرسول فيها مثلاً على مرونة الإسلام وانفتاحه - في الظروف المناسبة - على أشد أشكال العلاقات الاجتماعية مساواة وعدلاً، وفق المنطق الإلهي".⁽¹⁾

وبناء عليه أدرك الشعراني أن الدعوة إلى نشر روح المؤاخاة وتحقيق مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع، لن يكتب لها النجاح طالما بقيت في إطارها النظري دون أن تتبعا خطوات عملية، وهو ما تنبه إليه ؛ فأخذ يضع لها الأسس الكفيلة بتحقيقها على أرض الواقع، وهذه الأسس هي:

أولاً: أن يشاطر الأخ أخاه في ماله وغيره.

إن تجربة الإخاء بين أفراد المجتمع الواحد تعتمد في المقام الأول على مبدأ الإيثار، الذي تشده أواصر العقيدة وحدها، ويوجهه الإيمان العميق في كل حركاته وأعماله وفاعليته، فتحقق هذه الأمور مجتمعة كفيلة بأن تحدث في نفس صاحبها ما يمكن أن تعجز عنه كل القوانين والأعراف البشرية، فلا يكون أخذه

(1) د. عماد الدين خليل، في العدل الاجتماعي، ص ٩٥، مطبعة الحوادث - بغداد ١٩٧٩ م.

وعطاؤه إلا الله وبالله ومن الله، فتصير علاقته مع غيره وسيلة قربي لله تعالى، وعندئذ يرتفع فوق كل الماديات والرغبات الحسية، وهذا ما تحقق في نفوس الصحابة من المهاجرين والأنصار ﷺ إذ قابل المهاجرون إيثار إخوانهم الأنصار وسماحتهم بتقدير كامل وسماحة مماثلة، فكان ذلك برهاناً قاطعاً على كمال الإيمان في قلوبهم جميعاً، وتحقق روح الإخاء فيما بينهم.

لقد كانت هذه الصورة المشرقة حاضرة في ذهن الشعراي، فرأى في مشاطرة الأخ لأخيه في كل ما يملك اختباراً حقيقياً لكل من يدعي الأخوة في الله تعالى، إذ لا تكتمل إلا بانسراح صدر من يدعيها لكل ما يأخذه أخوه منه من مال وثياب وطعام وغير ذلك، فإذا أحس عندئذ بانقباض صدره، فليعلم أنه مدع لها. فالأخوة الحقيقية هي التي تنتفي عنها كل مظاهر الأنانية، ويصبح الإيثار عنوانها، الدائم، يؤكد ذلك بقوله: "ومن حق الأخ على الأخ: أن يشاطره في ماله وغيره... فكل من ادعى الأخوة في الله تعالى فامتحنه بهذا الميزان... " إلى أن يقول مستشهداً على ذلك بقول أحد الصوفية " ما تصح الصحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا. وليس بأخ من يقول: قصعتي أو ثوبي ". (1)

والملاحظ على كلامه أنه يجعل مشاطرة الأخ لأخيه في كل ما يملك حقاً وليس هبة، وذلك من علامات الأخوة الصادقة، إضافة إلى أن حديثه عن الأخوة هنا لا يمكن أن يتصور منه أخوة النسب بل أخوة الدين، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠).

وتتخذ مساعدة الأخ لأخيه مادياً صوراً متعددة، تعكس روح الود

بينهما، ومنها:

(1) الشعراي، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ٧١-٧٢.

(أ) المواساة للإخوان في حال السفر والإقامة

وهو ما كان يتمتع به السلف الصالح، فمن أخلاقهم - كما يقول الشعراني - " كثرة السخاء والجود وبذل المال ومواساة الإخوان في حال سفرهم وفي حال إقامتهم، فإنه بذلك يقع التعاضد في نصرته الدين الذي هو مقصودهم ". (١)

ولقد شدد الشعراني على ضرورة التخلق بهذا الخلق، لاسيما مشايخ عصره، فجاء تحذيره لكل من يتظاهر بالمشيخة وهو على خلاف ذلك، إذ يقول: " فاعلم ذلك يا أخي، وإياك أن تتظاهر بالمشيخة وأنت على خلاف أخلاق القوم والكرم والسخاء والجود والمواساة، فقد كانوا يعطون المال الجزيل ولا يرون لهم فضلاً على أحد، وكان أحدهم يشق إزاره نصفين ويعطي أخاه نصفه ". (٢)

(ب) الإعانة في التزويج

يذهب الشعراني إلى أن الإعانة في التزويج من أفضل نوافل الخيرات، إذ إن عظم الأجر يكون بعظم السبب، فلولا النكاح ما وجد مجاهد ولا عابد لله تعالى، ومن هنا جاء قوله: " ومن حق الأخ على أخيه مساعدته له في التزويج... وإن الإعانة في ذلك أفضل من إعانة الغزاة والمكاتبين ". (٣)

ويبدو كلامه صحيحاً إذا لم يكن هناك خطر يهدد أمن وسلامة المجتمع، فعندئذ تكون الإعانة في التزويج أفضل. أما إذا وجد ما يهدد أمن الوطن، فلا يوجد - عندئذ - أفضل من الجهاد سواء أكان ذلك بالنفس أم بالمال أم بهما معاً.

ثانياً: أن تكون المشاورة نهج الأخوة في الله تعالى:

لن يكتب بقاء للأخوة في الله تعالى طالما بقيت في إطارها الحسي، وإنما تحتاج إلى من يغذيها، وذلك بالأمر المعنوي الذي يتحقق بالمشاورة واتخاذها نهجاً لتلك الأخوة، فبالمشاورة يكسب الأخ ود أخيه، وهي عنوان دين الإسلام

(1) الشعراني، تنبيه المغترين، ص ١٣٦.

(2) الشعراني، المصدر السابق، ص ١٣٩.

(3) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ٥٩.

وشعار المسلمين فيما بينهم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى ٣٨).

وإذا كان الحق تعالى قد أمر نبيه ﷺ بقوله: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران ١٥٩)، فإن ذلك أوجب في حق غيره ﷺ.

ومن هنا تبرز أهمية الشورى باعتبارها الأساس للوصول إلى الرأي السديد، وعنواناً للأخوة الصادقة؛ ولذا حرص الشعرائي على التأكيد عليها، من خلال بيان أهميتها في حياته الشخصية بصفة خاصة، فكان كثير المشاورة لأصحابه في كل أموره التوفيقية دون التوقيفية، مؤكداً أن ذلك من نعم الله تعالى عليه، إذ يقول: "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، كثرة مشاورتي لأصحابي في كل أمر لم يأمرني الحق تبارك وتعالى به، ولم ينهني عن فعله بخصوصه".^(١)

من أجل ذلك جاءت دعوته إلى ضرورة تحقق ذلك بين الإخوان بعضهم البعض كي تتحقق لهم الأخوة في الله تعالى، فنراه يقول: "ومن حق الأخ على الأخ: أن يشاوره في كل أمر مهم... " ولم لا؟ " والمشاورة تزيد في صفاء المودة".^(٢)

ثالثاً: أن يكون التسامح شعاراً للأخوة في الله تعالى

كثيراً ما تحدث بعض الهنات بين الإخوان، وعندئذ لا يمكن أن تبقى الأخوة على طبيعتها ونقاها ما لم تكن فضيلة التسامح غالبية عليهم كي يتحقق فيهم قوله تعالى: ﴿ أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ ﴾ (الفتح ٢٩).

(١) الشعرائي، لطائف المنن، ج١ / ص١٩٧.

(٢) الشعرائي، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص٧٠.

وللتسامح بين الإخوان مظاهره العديدة، أشار إليها الشعراني مؤكداً كونها حقاً من الحقوق الواجبة في طريق تحقيق الأخوة في الله تعالى، ومن هذه المظاهر:

(أ) العفو والصفح، وإشاعة روح التعاطف فيما بينهم.

إن الحث على التحلى بفضيلة العفو والصفح بين الإخوان تأكيد لروح الأخوة بينهم، فضلاً عن كونها - كما يرى الشعراني - طريقاً من طرق رفع البلاء النازل عليهم، فبالعفو والمصالحة وبذل التعاطف فيما بينهم تتحقق لهم النجاة ودفع البلاء، فنراه يقول: "ومن أعظم طريق إلى دفع البلاء النازل على الناس في حارة أو قرية أو زاوية مصالحة بعضهم بعضاً حتى لا يبقى بينهم شحنا ولا عداوة، ثم التعطف على بعضهم بالبر والإكرام والهدايا، فإذا حصل الائتلاف والمحبة ارتفع البلاء عنهم كالبرق الخاطف، وقد علمت ذلك لبعض أهل القرى و كان بينهم العداوة والقتل والنهب والخروج من الأوطان، فاصطلحوا وتعاطفوا فارتفع البلاء من بلادهم، وذلك أن البلاء لا ينزل قط على قوم وهم على قلب رجل واحد أبداً".⁽¹⁾

(ب) ترك الخصام والهجر

حذر الشرع الحنيف من الخصام والهجر؛ لأنهما يؤديان إلى قطع الود نهائياً بين المتخاصمين. وللتغيب في تركهما، جعل الخيرية لمن تغلب على هوى نفسه فبادر بالسلام، مصداقاً لقوله ﷺ: «لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرِضُ هَذَا وَيُعْرِضُ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ». (2) وما ذلك إلا بهدف القضاء على كل ما يعكر صفو المودة بين الإخوان.

(1) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والمعهود، جـ ٢/ ص ٣١٢.

(2) صحيح مسلم، باب (٨) تحريم الهجر فوق ثلاث بلا عذر شرعي، جـ ٨/ ص ٩.

واستناداً إلى ذلك جاء تحذير الشعراني لإخوانه من إحداث الواقعة فيما بينهم، فيكون الخصام، مؤكداً أن من " حق الأخ على الأخ ألا يخاصمه، فإن المخاصمة تقطع الود ". (١)

كذلك نراه يحذر من المبادرة إلى الهجر، لما فيه من الإبقاء على الخصومة، وهو ما يؤدي إلى زيادة العداوة بين المتخاصمين، ولذا تطلب الأمر منهما التجرد عن هوى النفس وكبح جماحها، وذلك بتقديم الزيارة بانسراح الصدر، واتخاذ مبدأ المكاشفة والمصارحة سبيلاً إلى نبذ العداوة بينهما، وهو ما كان يقوم به الشعراني - فيما يحكيه - مع من يكرهه ؛ رياضة لنفسه، إذ يقول: "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، انشراح صدري لتقديم زيارة من يكرهني وينكر عليّ على زيارة من يحبني ويعتقد فيّ ؛ وذلك لأن القلب مع من يحبني في قرار البحار، ومع من يكرهني في طبقات النيران، فأنا بحمد الله تبارك وتعالى أخاف على نفسي من كراهتها لمن يكرهني، وأخاف على من تمادى على كراهتي من نقص دينه بسبب ذلك، فأبادر بزيارته طلباً لتخفيف عداوته وكراهيته لي إن وقعت، ومن ذلك أيضاً من رياضة النفس ما لا يخفى على عاقل، هذا كله في حق من يكرهني ". (٢)

ويحكي لنا الشعراني أنه قد اتخذ ذلك منهاجاً له في سياسة الآخرين بهدف نبذ الخصومة والعداوة فيما بينهم، إذ يقول: " ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، حسن سياستي لمن رأيت به يبغض أخاه المسلم بغير حق، وذلك مما يميل القلوب إلى المحبة، فإذا مال عليّ وأحبني سارفته بذكر الصفات التي تميل خاطره إلى عدوه شيئاً فشيئاً، ولا أقول لأحدهما قط لا تعد تأتني ما دام فلان

(١) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ٨٦.

(٢) الشعراني، لطائف المنن، ج ١ / ص ١٥٠.

غضبان عليك، فإنه يفهم من ذلك العصبية مع عدوه فلا يصير يسمع لنا نصحاً لكونه جعلنا خصماء له، فصرنا نحتاج إلى شخص ثالث يصلح بيننا". (١)

وما أجملها من طريقة للإصلاح وفض النزاعات بين الناس، فلو التزم المصلح بين المتخاصمين المنهج نفسه الذي التزمه الشعراني، لنجح في مهمته، بعد توفيق الله تعالى له، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ (النساء ٣٥).

وعليه فإن غياب تلك السياسة عن نفوس المصلحين، هو الذي يؤدي بالضرورة إلى شيوع البغضاء وروح العداوة بين الناس، لاسيما إذا وقع المصلحون أسيري نفوسهم المريضة، عندئذ يكونون عاجزين عن إصلاح نفوسهم، فأنى لهم إصلاح الآخرين؟ فإن فاقد الشيء لا يعطيه.

(جـ.) عدم مقابلة السيئة بمثلها

جاءت دعوة الشعراني إلى عدم مقابلة السيئة بمثلها، اقتداءً بما جاء به الشرع الحنيف، إيماناً منه بأن المعاملة تكون في المقام الأول لله رب العالمين؛ ولذا لا ينبغي لأحد المبادرة إلى رد السيئة بمثلها، فضلاً عن كون ذلك وسيلة لمداداة أنفس الخارجين عن الأدب، يؤكد ذلك بقوله: "أخذ علينا العهد أن لا نقطع برنا وحسنتنا عمّن عصا أمرنا أو وقع في عرضنا، بل نعامل الله تعالى المعاملة الحسنة في عباده كما يعاملنا هو تعالى، فإننا لم نزل غارقين في الذنوب ليلاً ونهاراً وهو يطعمنا ويسقينا ولا يقطع بره وإحسانه عنا، وربما وقعنا في أمور نستحق بها الخسف بنا في قعر بيوتنا". (٢)

(1) الشعراني، المصدر السابق، جـ ١ / ص ١٥١.

(2) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٢.

ومما لاشك فيه أن عدم مقابلة السيئة بمثلها من الأمور المحمودة التي تحفظ الود بين الإخوان، يقول الشعراني في ذلك: "ومن حق الأخ على الأخ: أن يحفظ وده وإن خانته هو أو زاع، مراعاة للود"^(١).

صحيح أن الشرع قد أعطى كل إنسان الحق في رد العقاب بمثله، وذلك مراعاة لطبيعة النفس البشرية التي تتوق إلى رد العقاب، ولأجل تهذيبها وكبح جماحها قيد الشرع الرد بالمتلية، وهو أمرٌ يصعب تحديده وضبطه، ولذا حض على الصبر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (النحل ١٢٦). مع بيان عظيم أجر من عفا وأصلح، ولم لا؟ والله تعالى وحده هو المتولي إعطاء ذلك الأجر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى ٤٠).

ولبيان تعذر المثلية يستشهد الشعراني على ذلك بكلام شيخه على الخواص الذي جاء فيه: "اترك حقاك لأخيك ما استطعت، وأقل عثرة أهل المروءات من إخوانك، وإياك أن تعتدي على من اعتدى عليك، فإن الحق تعالى ما أباح الاعتداء إلا بشرط المثلية، والمثلية متعذرة جداً، فربما زادت، وربما أثرت تلك السيئة في الخصم أكثر مما أثرت فيك".^(٢)

الأمر الثاني: العصبية المذهبية: الأسباب وطرق العلاج

لقد كان للتعصب المذهبي والعقدي أثره السيئ على الحياة الاجتماعية في الدولة العثمانية مركز الخلافة الإسلامية آنذاك، إذ كان يوجد على الدوام فريق من العلماء المتعصبين - وبخاصة الفقهاء منهم - يرون أن كل الممارسات التي

(١) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ٨٤.

(٢) الشعراني، المصدر السابق، ص ٨٧-٨٨.

شاعت بعد وفاة النبي ﷺ من البدع، كالعلوم العقلية، وقد وصل الأمر ذروته عند البعض منهم فأداه تعصبه البغيض إلى تكفير كل من يقوم بتعلمها وتعليمها، ولذا طالبوا بإلغاء تعليمها من المدارس.

وقد انتقلت تلك النزعة المتشددة من مركز الخلافة في اسطنبول إلى كل الدول الخاضعة للسيادة العثمانية و منها مصر. " ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت حركات التعصب تهدد النظام العام" (1) ؛ ولذا رأينا التعصب يستشري بين طوائف العلماء في مصر ؛ الأمر الذي كانت انعكاساته السلبية على المجتمع ووحدة أبنائه.

وقد كان المجتمع المسلم في غنى عن هذا كله، لو تحاشى أبنائه تلك الخلافات ونأوا بأنفسهم عن تلك العصبية البغيضة، لاسيما وقد جاء الشرع الحنيف محذراً منها وموضحاً سوء العاقبة إذا هم وقعوا فيها.

وقد ساعد على شيوع العصبية المذهبية سوء حالة الغالبية من العلماء التي لم تتفق مع الرسالة التي يحملونها والأخلاق التي يجب أن يتحلوا بها، فقادهم سوء أخلاقهم إلى سوء الظن بكل من عداهم، وصدق فيهم قول المتنبي (2):
إذا ساء فعل المرء ساءت
وصدق ما يعتاده من توهم

فكثيراً ما كان هؤلاء العلماء أداة هدم لا بناء، وهو ما انعكست آثاره على أفراد المجتمع الذين وقعوا رهن خلافاتهم فيما بينهم، فناصروا مذهباً على آخر، وقد أدت بهم العصبية في كثير من الأحيان إلى رمي كل مخالف لهم بالمروق من الدين، فعلت صيحة التكفير على لغة التسامح ونبذ الخلاف. فأدى الخلاف

(1) د. خليل اينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار ص 278، ترجمة د.

محمد. م. الأرنؤوط الناشر دار المدار الإسلامي - بيروت، ط 1 2002 م.

(2) المتنبي، ديوان المتنبي، ص 459، ط، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

بين طائفتي الفقهاء والصوفية إلى اتهام كل طائفة للأخرى بالكفر، كذلك الحال بين طائفتي المعتزلة والأشاعرة.

ولم يكن لعالم كالشعراني أن يقف مكتوف اليد أمام ما أحدثته العصبية المذهبية وخلافات العلماء بالمجتمع، فمزقته إلى أحزاب وجماعات يكفر بعضها بعضاً. وقد رأى أن الوقوف على أسبابها هو أول مراحل العلاج، ولذا كان حريصاً على تتبع مواطن الخلل، مع بيان طريقة الإصلاح.

(أ) أسبابها ودوافعها

إن القارئ لتراث الشعراني يلحظ أن الأسباب المؤدية إلى العصبية المذهبية ودوافعها، يمكن حصرها في سببين، وهما:

السبب الأول: التقليد الذي يفتقر إلى الدليل، لاسيما تقليد المبتدعة وذوي الأدلة الضعيفة، وما يترتب عليه من إلغاء لدور العقل في تنقيح الأدلة لاختيار الحق منها وترك باطلها، فما يكون ممن هذه حالته إلا الانقياد الأعمى لذوي الأهواء الفاسدة، مقلداً أدلتهم ومتعصباً لمذاهبهم.

ولذا توجه الشعراني إلى هؤلاء محذراً إياهم من مغبة التقليد المؤدي إلى مجانية الصواب والخروج على منطق الشرع والعقل، داعياً من كان هذا شأنه إلى "ترك التعصب لإمامه إذا علم ضعف دليله وعلم صحة دليل مذهب الغير؛ لأن إمامه لم يقل له قلدي في كل ما قلته، لعلمه بعدم العصمة من الخطأ... والحق أحق أن يتبع".⁽¹⁾

كما أكد في موضع آخر ضرورة النظر في كلام الأئمة "بعين العلم والإنصاف لا بعين الجهل والتعصب"⁽²⁾، بهدف الوصول إلى الحق أياً كان مصدره.

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(2) الشعراني، الميزان الكبرى، ج ١، ص ١٦.

السبب الثاني: وجود طائفة من الأدعياء في كل مذهب وفي كل علم. مما لا شك فيه أن وجود الأدعياء بين طوائف العلماء وفي كل المذاهب، حقيقة واقعة، اعترف بها المخلصون من العلماء، الذين كانت لديهم الأمانة والموضوعية في نقد انحرافاتهم وبيان فساد ادعاءاتهم، وهو ما يعرف بالنقد الذاتي.

ولقد كان الشعراني واحداً من هؤلاء العلماء، فاعترف بوجود الأدعياء في طريق التصوف، لاسيما في مراحلها المتأخرة، فخرجوا عما كان عليه المشايخ العظام من الالتزام بقواعد الشرع وحفظ حدوده، يؤكد ذلك قوله: "واعلم أن طريق القوم على وفق الكتاب والسنة، فمن خالفهما خرج عن الصراط المستقيم كما قال سيد الطائفة أبو القاسم الجنيد رحمته الله، فلا تظن أنهم كانوا كحال غالب المنسوبين إلى التصوف من هذا الزمان فنسيء الظن بهم". (١)

ويؤكد المعنى نفسه عند حديثه عن قواعد التصوف الصحيح وما ينبغي أن يكون عليه الصوفي الصادق، متهماً كل من خرج عن منهج الكتاب والسنة - كالأحتجاج بالقدر على سوء الأفعال - بالمروق من الدين، إذ يقول: "ومن شأنه أن يحافظ على آداب الشريعة والمشى على ظاهرها... ويجب عليه ألا يدع الشريعة تعترض عليه في شيء من أحواله، وهذا أمر قد أغفله غالب من شم رائحة التوحيد من أهل هذا الزمان! فيصير يتعدى حدود الله في مأكله وملبسه وكلامه وفعله، ويقول: إن الله تعالى قد خلق ذلك لي. وبعضهم ترك التوبة من سائر الذنوب وقال: ليس لي فعل حتى أتوب منه. فهلك مع الهالكين وهو لا يشعر! وهذا كله زندقة لرفضه الشرع" (٢).

(١) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ١٨٣.

(٢) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج ١، ص ٧٨، تحقيق طه عبد الباقي سرور

والسيد محمد الشافعي، مكتبة المعارف - بيروت، ١٩٩٨ م.

وتجدر الإشارة الى أن وجود الأدعياء في طريق التصوف لم يكن مقصوراً على القرن العاشر الهجري، فحسب، بل كان وجودهم في كل مرحلة من مراحلهم، وقد شهد بذلك علماءه، يقول أحدهم - في القرن الرابع الهجري - واصفاً ما آل إليه حال التصوف في عصره، فيقول: "ذهب المعني وبقي الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم؛ فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادعاءه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه، وأنكره بفعله من أقر به بلسانه، وكتمه بصدقته من أظهره ببيانه، وأدخل فيه ما ليس فيه، فجعل حقه باطلاً... فذهب العلم وأهله، والبيان وفعله".⁽¹⁾

ولعل الاعتراف بوجود الأدعياء بين طوائف العلماء يبرئ ساحة المخلصين منهم مما ألحقه هؤلاء الأدعياء من انحرافات كانت سبباً في نشوب النزاعات وإحداث الفتنة والفرقة فيما بينهم.

(ب) طرق العلاج

وقد توجه الشعراني بعد ذلك لبيان طرق العلاج، معتمداً على منهج الشرع الحنيف الداعي إلى نبذ التعصب والتشدد، والدعوة إلى الوسطية التي وصف بها أتباعه، قال تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة ١٤٣).

ويبدو أن محاولة الشعراني في القضاء على العصبية المذهبية، قد اعتمدت على ثلاث طرق مجتمعة، تتعاون فيما بينها لتحقيق ذلك الهدف، وهي: الطريقة الأولى: التأكيد على فضل العلم والمحافظة على آداب العالم والمتعلم أكد الشعراني على فضل العلم لاسيما العلم الشرعي، باعتباره وسيلة لمعرفة الله تعالى ولزوم عبادته بامتثال أوامره واجتتاب نواهيه، ولكنه مع ذلك لم

(1) أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٥، تحقيق أ. محمود أمين

النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ط ٣ / ١٩٩٢ م.

ينكر قيمة العلوم غير الشرعية كالحساب والهندسة والرياضيات والمنطق وكذلك العلم الطبيعي، مؤكداً أن ما كان منها حجاباً عن الله تعالى إنما هو من جهة الناظر فيها، لكونه لم ينظر فيها من حيث دلالتها على الحق، سواء أكانت حقة أم باطلة. حتى انتهى إلى القول: "إن جميع العلوم التي تحجب أكثر الناس هي عند الله لا حجاب منها".^(١)

وإذا كان الشعراني قد ذهب إلى كون العلم طريقاً إلى الله تعالى من جهة الناظر فيه إلا أن ذلك لم يمنعه من وضع عدد من الشروط يراها ضرورية في العلم وصاحبه، ليكون العلم - عندئذ - طريقاً إلى الله تعالى وليس حجاباً عنه، ومن هذه الشروط والآداب:

أ. أن يكون العلم حافظاً لصاحبه على الهداية.

ب. أن يكون العلم حافظاً لصاحبه على الزهد في الدنيا.

ج. أن يكون داعياً لصاحبه إلى العمل به.

يؤكد ذلك قوله: "فكل علم لا يزداد العبد به هدى لم يزد به من الله إلا بعداً، وكل علم لا يزهك في الدنيا ويرغبك في الآخرة، لا يزداد بالتبحر فيه إلا قساوة ودعوى وتكبراً وازدياداً للخلق، حتى تظن أن الخلق كلهم هالكون إلا أنت، وإذا لم تكن تعمل بالعلم فانظر لنفسك بين الاحتقار والتقصير".^(٢)

ويبدو أن الشعراني قد جانبه الصواب في ذلك حتى بدا متعارضاً مع ما قرره أولاً من أن كل العلوم طريقاً إلى الله تعالى. والحقيقة أن العلم قد يكون بذاته دالاً على الهداية وكل أعمال البر، دون أن يؤثر في صاحبه بشيء من ذلك، فلا ينبغي النظر - عندئذ - إلى ذلك العلم نظرة شك وريبة، فنخرجه عن كونه علماً نافعاً، بل الأحرى بنا أن نحمل صاحبه سوء ما وصل إليه، إذ لم يصح النبوة

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢١٠.

(2) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢١٨-٢١٩.

عند توجهه إلى دراسته والتبحر فيه، وهو ما أكده الواقع من خلال أولئك الذين ترتفع أصواتهم ليلاً ونهاراً بالدعوة إلى الله تعالى دون أن يلزموا أنفسهم وجوارحهم بشيء منها، وقد جاء الخطاب القرآني بأسلوب الاستفهام المتضمن الاستتكار والسخرية والتعجب من هؤلاء، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة ٤٤).

وبذلك لا يمكن لأحد تحميل العلم، لاسيما العلم الشرعي سوء ما يظهر على أيدي أتباعه، بل إن المسؤولية تقع كاملة عليهم إذا هم لم يلتزموا آدابه و لم يصححوا النية عند الدخول فيه، مما يؤكد أن كل طالب علم إذا طهر باطنه من الصفات الذميمة وأخلص النية لله تعالى عند إقباله على تعلم العلوم، وفقه الله تعالى وأرشده إلى صحيحها و فاسدها.

وقد أفصح الشعراني حينما وجه عناية طلاب العلم إلى ضرورة مراعاة ذلك، فقال: " ومن شأن طالب العلم أن ينظف باطنه من الخصال المهلكة، كالكبر، والحرص، ودعوى العلم، ومحبة الدنيا... فمن طمع الآن في الدنيا تصيبه من أجل علمه، فقد طمع في غير مطمع وباع دينه بلا شيء ".^(١) وعليه، فإن من كان هذا وصفه، فلا يرجى منه خير، وإن حصل علماء، فهو من علماء السوء الذين ينبغي التحذير منهم، وتجنبهم وعدم الاستماع إليهم، يؤكد ذلك الشعراني بقوله: " وعلماء السوء يلبسون الحق بالباطل، ويردون الأحكام على وفق غرضهم و أهويتهم، فمن أطاعهم ضل سعيه، وهو يحسب أنه يحسن صنعاً. فاجتنبهم وكن مع الصادقين، فإنك لا تستفيد منهم إلا دعوى العلم والتكبر به على المسلمين ".^(٢)

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ١٨٥.

(2) الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ١١٢-١١٣.

ولا شك أن كثرة الخلافات والمنازعات بين طوائف العلماء، وكذلك بين الفرق الإسلامية بعضها البعض، يمكن ردها في معظم الأحيان إلى وجود علماء السوء فيما بينهم، فيعملون على إشاعة الفتن في كل علم ينتسبون إليه، يضاف إليهم أولئك الذين ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية فيقنعون بظواهر الأمور دون النفاذ إلى حقائقها، وإليه يشير الشعراني عند محاولته فض النزاع القائم بين طائفتي الفقهاء والصوفية، مؤكداً أن سبب النزاع والإنكار فيما بينهما يعود إلى القاصر من كل منهما وليس بين الكامل من كلتا الطائفتين، فيقول: "واعلم يا أخي أن غالب الإنكار الذي يقع بين الفقهاء والصوفية إنما هو بين القاصر في كل منهما وبين مثله". (١)

ولذا ينصح غيره من العلماء بالألا يتعب نفسه في جدال هؤلاء؛ لأن في ذلك - كما يرى - شيوعاً للفتنة، اللهم إلا إذا أدى ترك جدالهم إلى مفسدة أعظم، مستنداً على ذلك بحال الإمام أحمد بن حنبل وجداله مع المدعين بخلق القرآن الكريم. (٢)

الطريقة الثانية: التزام منهج الوسطية

اعتمد الشعراني منهج الوسطية في فض الخلاف بين طوائف العلماء وكذلك بين الفرق الإسلامية بعضها البعض، مظهراً تسامحاً شديداً تجاه كل العلوم الشرعية والعقلية منها على حد سواء، والمثال على ذلك منهجه في إزالة الخلاف بين طائفتي الفقهاء والصوفية، وحرصاً منه على ذلك، اتخذ طريقين: أحدهما نظري والآخر عملي.

فالتطريق النظري مبني على توجيهاته ونصائحه له ولأمثاله من الصوفية شيوخاً ومريدين بضرورة الإكثار من مطالعة كتب الفقه، وهو ما يعكس المكانة

(1) الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، جـ ١/ ص ٣٦.

(2) انظر بتصرف: البحر المورود في الموثيق والعهود للشعراني، جـ ٢/ ص ٢٩١.

العظيمة لعلم الفقه بين علوم الشريعة، مؤكداً الحاجة الشديدة إليه لاسيما العباد ومن دخل في طريق القوم، فبالفقه تصح العبادة، ولا قيام للتصوف إلا من خلال عبادة صحيحة. وقد أكد الشعراني ذلك من خلال استشهاده بكلام الإمام مالك الذي جاء فيه: " من اكتفى بالتعبد دون الفقه خرج وابتدع... ومن اكتفى بالفقه دون العمل به اغتر وانخدع، ومن عمل بما علم تخلص وارتفع، ومن لم يأخذ الأدب من المتأدبين أفسد من تبع ". (١)

ومن ثم ينبغي أن يرتفع أي خلاف بين كل من الفقيه والصوفي ؛ إذ إن كل صوفي فقيه حتى يصح تصوفه، وكل فقيه صوفي كي لا يصدق عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف ٢). يؤكد ذلك قوله: "وبالحقيقة الفقهاء هم الصوفية لو عملوا بما يعلمون ". (٢)

ولم يكن الشعراني بدعا في ذلك، فالربط بين التصوف والفقه أمر درج عليه شيوخ التصوف في كل مراحل التاريخ، وليس هذا فحسب بل هناك من جعل التلازم بينهما قاعدة من قواعد التصوف، يؤكد ذلك قول أحدهم: " لا يصح مشروط بدون شرطه... فلا تصوف إلا بفقه ؛ إذ لا يعرف أحكام الله الظاهرة إلا فيه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه، فلزم الجميع، لتلازمها في الحكم، كتلازم الأرواح للأجساد ". (٣)

وعليه أكد خطأ الأدعياء في طريق التصوف الذين أهملوا مطالعة كتب الفقه والوقوف على أقوال علمائه، فالتبس عليهم الحق بالباطل فأداهم ذلك إلى الوقوع في المحذور من الشرع، يؤكد ذلك بقوله: " ينبغي إكثار ومطالعة الفقه،

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج ٢ / ص ١٧١-١٧٢.

(2) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ١٨١.

(3) أحمد زروق، قواعد التصوف، ص ٤ صححه/محمد زهدي النجار، المكتبة الأزهرية للتراث

القاهرة، ط ٣/٩٨٩.

عكس ما عليه بعض المتصوفة الذين لاحت لهم بارقة من الطريق، فتركوا مطالعته، وقالوا إنه حجاب، جهلاً منهم ^(١).

وأما الطريق العملي الذي انتهجه الشعراني في إزالة الخلاف بين طائفتي الفقهاء والصوفية، فكان بالتأليف في الفقه؛ ليؤكد أمرين: أحدهما: بيان التلازم بين علمي الفقه والتصوف. والثاني: تمكنه من علم الفقه وإظهار براعته في التأليف فيه على غرار علمائه. وقد حوت مؤلفاته عدداً من الكتب الفقهية ككتاب الميزان الكبرى، وكتاب الميزان الصغرى أو الميزان الخضرية، وكتاب كشف الغمة عن جميع الأمة، وتحمل هذه الكتب طابع التوفيق بين المذاهب الأربعة ومحاولة درأ الخلاف المتوهم — كما يرى — بين أئمتها.

وقد اعتمد الشعراني في ذلك ميزاناً يرفع الخلاف بين الأئمة الأعلام ومذاهبهم، يرتكز على قاعدة مسلم بها وهي — من وجهة نظره — أن الشريعة جاءت من حيث الأمر والنهي على مرتبتي تخفيف وتشديد لا على مرتبة واحدة، ولكل من المرتبتين رجال في حال مباشرتهم للأعمال، فمن قوى منهم خوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم، ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف والأخذ بالرخص. ^(٢)

وعليه فلكل قول من أقوال الأئمة وجه يُؤوّل به بما لا يخرج عن دائرة الصحة ومقصد الشريعة، ويسوق الشعراني مثلاً تطبيقياً لهذا الميزان، وذلك عند عرضه لأقوال الأئمة الأربعة في الجزية، فيقول: " ولكل من الأقوال وجه، ومن ذلك قول أبي حنيفة وأحمد: أن الذمي إذا مات وعليه جزية سقطت بموته. مع قول الإمام مالك والشافعي: أنها لا تسقط. فالأول مخفف. والثاني مشدد. فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان. ووجه الأول: أنها إنما وجبت على الذمي إضعافاً له

(١) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ٢م / ج٤ / ص ٧٤.
(٢) انظر كلاً من كتابيه: لطائف المنن والأخلاق، ج١ / ص ٣٦، كتاب الميزان الكبرى، ج١ / ص ٣.

؛ لئلا يتقوى بذلك المال على محاربتنا، وقد زال ذلك الأمر بموته. ووجه الثاني: أن ورثته قائمون مقامه في التقوى بذلك المال المخلف عنه، فكأنه لم يمت". (١)

وقد أثنى الشعراني على ميزانه مدعيًا أنه لم يسبق إليها، وأنها من العلوم اللدنية، فمن أنكرها فهو من المحجوبين وليس من المحققين، يؤكد ذلك قوله: " فهذه ميزان نفيسة عالية المقدار حاولت فيها إما بنحوه يمكن الجمع بين الأدلة المتغايرة في الظاهر وبين أقوال جميع المجتهدين ومقلديهم من الأولين والآخرين إلى يوم القيامة. كذلك ولم أعرف أحداً سبقني إلى ذلك في سائر الأدوار" (٢)، "و" أن من أنكر هذه الميزان من المحجوبين فهو معذور؛ لأنها من العلوم اللدنية" (٣)، إلى أن قال: " فانظر يا أخي إلى حسن هذه القاعدة ووضوحها وكم أزلت من إشكالات معجزة وأفادت من أحكام محكمة، فإنك إذا نظرت فيها بعين الإنصاف تحققت بصحة الاعتقاد أن سائر الأئمة الأربعة ومقلديهم — رضي الله عنهم أجمعين — على هدى من ربهم في ظاهر الأمر وباطنه، ولم تعترض قط على من تمسك بمذهب من مذاهبهم، ولا على من انتقل من مذهب منها إلى مذهب، ولا على من قلد غير إمامه منهم في أوقات الضرورات؛ لاعتقادك يقيناً أن مذاهبهم كلها داخلة في سياج الشريعة المطهرة... وان الشريعة المطهرة جاءت شريعة سمحاء واسعة شاملة قابلة لسائر أقوال أئمة الهدى في هذه الأمة المحمدية، وأن كلاً منهم فيما هو عليه في نفسه على بصيرة من أمره وعلى صراط مستقيم، وأن اختلافهم إنما هو رحمة بالأمة نشأ عن تدبير العليم الحكيم". (٤)

(1) الشعراني، الميزان الكبرى، جـ ١ / ص ١٦٣.

(2) الشعراني، المصدر السابق جـ ١ / ص ٣.

(3) الشعراني، المصدر السابق، جـ ١ / ص ٢٦.

(4) الشعراني، المصدر السابق، جـ ١ / ص ٦.

ولا يمكن قبول كلام الشعزاني على إطلاقه؛ إذ إن القول بأن الشريعة جاءت من حيث الأمر والنهي على مرتبتى تخفيف وتشديد، ومن ثم إرجاع كل اجتهادات الفقهاء إلى هاتين المرتبتين؛ فيه من التعميم الذي يفنر إلى الدقة. يضاف إلى ذلك أن ادعاءه بأن هذه الميزان لم يسبق إليها، يحتاج إلى إعادة نظر، فالقارئ للتراث الصوفي يتبين " أنها اقترحت قبله بما يزيد عن خمسة قرون، فقد ذكرها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م) في كتابه قوت القلوب ". (١)

ولكن ما يحسب للشعزاني إخلاصه في رأب الصدع بين مختلف المذاهب الفقهية، وفض الخلافات بين أربابها، بهدف الالتفاف حول منهج واحد هو منهج الشريعة السمحاء الذي يتسم بالوسطية والابتعاد كلية عن الغلو، وهو الأمر الذي حاول الشعزاني كثيراً التأكيد على تخلقه به، فلم يكن يتصيد الأخطاء للآخرين، وإنما كان جل اهتمامه هو حمل أقوال العلماء على محمل حسن، فإذا أحس اختلافاً بين فريق من العلماء وآخرين أخذ على عاتقه تأويل كلام كل منهما بما يتفق مع الآخر، ليكون الجميع داخلاً تحت إطار الشريعة الإسلامية غير خارجين عنها، فيحكي عن نفسه قائلاً: " ومما أنعم الله تعالى به عليّ حال انشغالي بالفقه، كثرة تأويلي للقوم وكلامهم، وزجر من يطعن في طريقهم بفهمه، فلم يقع لي قط التجريح في الطائفة ولا في طريقهم ". (٢)

وعليه فلم يكن ليرضى أن تعلق صيحات الخلاف والاختلافات بين المذاهب الفقهية والعقدية؛ لما فيه من خطر على الأمة، ووحدة النسيج الداخلي لها، إذ إن الوقوع في شرك الاختلافات سيؤدي حتماً إلى التناحر والتناحر،

(1) أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٣٢٣-٣٢٤، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري - القاهرة ط ١ / ١٩٤٦، انظر: قوت القلوب لأبي طالب المكي، ج ٢ / ص ٢٠ وما بعدها.

(2) الشعزاني، لطائف المنن والأخلاق، ج ١ / ص ٣٦.

وعندئذ يكفر بعضهم بعضاً ويستحل بعضهم دماء بعض، وهو ما يؤدي إلى انهيار المجتمع داخلياً، وكذلك خارجياً بإعطاء الفرصة للطامعين فيه. ومن ثم كان حريصاً على تصفية البيئة الإسلامية من أية خلافات تنشأ بين العلماء بعضهم البعض، وحمايتها من الجدل العقيم الذي يؤدي إلى شيوع روح التنافر والعصبية المذهبية بين أفرادها.

كذلك يشدد على ضرورة عدم تكفير أحد من المسلمين إلا إذا خالف نصاً صريحاً وقاطعاً من أصول الدين، أما فيما عدا ذلك فيمكن تأويله والتماس العذر له، وهو ما قام به بين طائفتي الفقهاء والصوفية، وكذلك الحال في الخلاف الدائر بين طائفتي الجبرية والمعتزلة، مظهراً تسامحاً شديداً تجاه أقوالهما، وأن كلا منهما قد أصاب في وجهه وأخطأ في وجه آخر. يؤكد ذلك بقوله: "أخذ علينا العهود أن لا نتجرد للرد على أحد من الفرق الإسلامية، بحيث نكفرهم كالمعتزلة والجبرية ونحوهم، إلا إن عارض كلامهم نصاً قاطعاً أو إجماعاً عاماً؛ وذلك لأن دين الإسلام يشملهم ويعممهم لانبساط شعاع نوره على قلوب جميع المسلمين، والخطأ من كل وجه لا يكون إلا للكفار... فكل من الجبري والمعتزلي مصيب في وجهه ومخطئ في وجهه، والكامل من نظر بعين الحقيقة وبعين الشريعة، فرأى الفعل لله تعالى إيجاداً وللعبد إسناداً... وقس على الجبرية والمعتزلة غيرهما من الفرق الإسلامية... ونتربص في أمرهم ولا نبادر لإخراجهم من الدين كما يفعله بعض المتهورين" (1).

وإذا كان كلامه يؤكد تسامحه الشديد إزاء كل العلوم - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ومختلف الطوائف والمذاهب الفقهية منها والعقدية، لكن هذا لم يمنعه من تفضيل مذهب الصوفية - وهم أهل الحق عنده - مع تبني رؤية الأشاعرة في مسألة أفعال العباد، وهي الرؤية التي عبر عنها الأشاعرة بنظرية الكسب،

(1) الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، ج ٢/ ص ٢٩٠-٢٩١.

واصفاً صاحب النظرية وهو الإمام أبو الحسن الأشعري بالكامل، الذي تحقق الأمر بعد النظر إلى تلك المسألة فجمع بين الحقيقة والشرعية، وأنه هو وأتباعه وكذلك الشيخ أبو منصور الماتريدي وأتباعه، ما يطلق عليه في زمانه بأهل السنة والجماعة، فيقول: "واعلم يا أخي أن المراد بأهل السنة والجماعة، في عرف الناس اليوم، الشيخ أبو الحسن الأشعري، ومن سبقه بالزمان كالشيخ أبي منصور الماتريدي وغيره، رضي الله تعالى عنهم". (١)

الطريقة الثالثة: شيوع ملكة النقد الذاتي بين طوائف العلماء

لا شك أن شيوع ملكة النقد الذاتي بين طوائف العلماء كل في تخصصه، أمر بالغ الأهمية للقضاء على التعصب المذهبي من ناحية، وتنقية العلوم مما ألحقه الأعداء من ناحية أخرى، لاسيما ووجودهم بين طوائف العلماء أصبح حقيقة واقعة اعترف بها الخُلص من العلماء، ولا يخفى ما في ادعاءاتهم من خطر على العلم الذي يدعون الانتساب إليه، فضلاً عن خطورتهم على وحدة المجتمع وتماسك أبنائه، ومن ثم كانت الحاجة ماسة إلى جهد العلماء المخلصين لكشف انحرافاتهم وفضح ادعاءاتهم.

وقد كان الشعراني حريصاً كغيره من العلماء المخلصين على الاعتراف بوجود هؤلاء في طريق التصوف فعمل جاهداً على كشف هؤلاء وفضح ادعاءاتهم، لاسيما وقد اعترف بكثرة عددهم في زمانه، فلبسوا على العوام الحق بالباطل، وزينوا الباطل في أعين القاصرين من طلاب العلم، فخرجوا عن آدابه، وانتحلوا أشياء لا تمت إليه بصلة، وليس هذا فحسب بل خرجوا على ضوابط الشرع وآدابه، الأمر الذي دعاه إلى الإكثار من سرد آداب العبودية وضرورة التمسك بها، في كثير من كتبه، لاسيما كتابه (الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية) مؤكداً ذلك عند حديثه عن آداب الفقراء والمشايخ من السلف الصالح،

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج١ / ص٤.

وكيف اختفت هذه الآداب بكثرة المدعين في طريق التصوف، فيقول: " وقد أحببت أن أشبع الكلام في هذا الباب لكثرة المدعين في هذا الزمان الفاتح لكل شر والخاتم لكل خير ". (١)

ويشير في موضع آخر معللاً سبب الإطالة في هذا الباب الذي شمل ثلاثي ذلك للكتاب، قائلاً: " اعلم أننا إنما أطلنا الكلام في هذا الباب بإرادة الله تعالى، لعلنا أن جميع الدعاوي الفاضحة والدسائس القبيحة تطرق أهل هذه الطريقة، وهي منابذة للعبودية من كل وجه، ونحن إنما وضعنا هذه الرسالة لأدائها، لأنها هي العمدة ". (٢)

وقد تعددت أقوال الشعراني الموضحة لجوهر التصوف، ومنها:

(أ) ما جاء في بيان أن التصوف مبني على الكتاب والسنة

أكد الشعراني كغيره من شيوخ التصوف أن " علم التصوف عبارة عن علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة... فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة إذا خلا من عمله العلل وحطوظ النفس ". (٣)

وعليه فإن التزام التصوف وأربابه من عدمه بالعمل بالكتاب والسنة، يعد حداً فاصلاً بين التصوف المحمود والتصوف المذموم، يؤكد ذلك قوله: " إن طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة، وأنها مبنية على سلوك الأخلاق الأنبياء والأصفياء، وبيان أنها لا تكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن والسنة أو الإجماع ". (٤)

(ب) بيان ما جاء في جانب العقائد:

(1) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢٢٣.

(2) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ٢٨٠.

(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١ / ص ٤.

(4) الشعراني، المصدر السابق، ج ١ / ص ٤.

وفي مجال العقيدة رفض الشعراني أقوال الملاحدة من الصوفية الذين خرجوا على القوم بمذاهب تصادم جوهر الشرع والعقل معاً، كمذاهب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، فيحكي مقالاتهم قائلاً: "إنهم ألحقوا الموجود بالمعدوم والحادث بالقديم، وبعضهم رأى أن كل شيء في الوجود هو الإله وأن عين هذا الوجود الحادث هو عين الله من الجماد والنبات والعقارب والحيات والجبان والإنسان والملك والشيطان، ويجعلون الخالق هو عين المخلوق من خسيس ونفيس ومرحوم وملعون ورائس ومرؤوس حتى الأباليس، وهذا الكلام لا يرضاه أهل الجنون ولا من كان في حبه مجنون".^(١)

والذي عليه جمهور المشايخ من الصوفية في التوحيد: "أن الله واحد، فرد صمد، قديم عالم... غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات، ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل كل شيء، لا قديم غيره، ولا إله سواه... لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن".^(٢)

وتجدر الإشارة إلى أن الشعراني في رفضه لأصحاب تلك المذاهب الهدامة ومقالاتهم لاسيما مذهب وحدة الوجود، دافع عن شيخه محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨) مبرئاً إياه من تهمة القول بوحدة الوجود. وإن كنا لسنا في معرض الحكم على صحة موقفه من شيخه من ناحية، واتهام أو تبرئة ابن عربي من ناحية أخرى، فإن الذي يعيننا هنا أن الشعراني أظهر رفضه القاطع لهذا المذهب، بل ورفض كل المذاهب التي تتعارض مع أصول الدين ومبادئ الشرع.

(١) الشعراني، لطائف المنن، ج١ / ص٣٠٢.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤٥-٤٦، وانظر كذلك للتأكيد المعنى نفسه، الاستقامة لابن تيمية ج١ / ص١٤٤، تحقيق د/محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢/١٤٠٩هـ.

(جـ.) بيان ما جاء في جانب النبوات

أكد الشعراني، كغيره من علماء الأمة، أهمية النبوة وحاجة البشر إليها، فلا عقل ولا ذوق يستطيع الاستغناء عنها، وأنها تكون بالاصطفاء لا بالاكتساب، مؤكداً أنه لا عصمة لأحد سوى الأنبياء ؛ لكونهم مأمورين بتبليغ شرع الله تعالى لأممهم، ومن ثم فإن كل قول يوزن بميزان الشريعة السمحة فما كان موافقاً لها قبل وإلا فلا، فنراه يقول: " غير الأنبياء والملائكة لا يوصف أحد منهم على التعيين بالعصمة... وذلك أن الله تبارك وتعالى طهر طينة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - بسابق العناية الربانية من سائر المعاصي والردائل لا بعمل عملوه ولا بخير قدموه".^(١)

وعليه فلا يحق لأحد سواهم أن يأمن على نفسه من الوقوع في المعاصي صغيرها وكبيرها، ولو كان من كبار المشايخ والأولياء، وكأنه بذلك يرد ادعاءات الأدعياء ممن يرى في بعض الأولياء والعارفين من تجاوز مرحلة الالتزام بضوابط الشرع، فأصبح في غنى عنها، وهو ما ينافي قواعد الشرع التي تلزم الكل الانقياد تحت لوائها وعدم تجاوزها، يؤكد ذلك قائلاً: " أخذ علينا العهود، أن لا نأمن على أنفسنا من الوقوع في سائر الفتن، ما دما في هذه الدار، ولو صار أحدنا شيخ مشايخ، فمن أمن على نفسه من الوقوع في الفتن، بناء على إظهار القوة في نفسه، فهو من الجاهلين".^(٢)

وإذا لم تكن العصمة لأحد سوى الأنبياء، فلا يصح قبول ما يكشف به العبد ما لم يكن متفقاً مع ما جاء به الكتاب والسنة، ولن يتحقق ذلك إلا بالعرض عليهما، وهو ما أجمع عليه شيوخ الصوفية يؤكد ذلك قول الشعراني: " فمن هنا

(١) الشعراني، لطائف المنن، جـ ٢ / ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢ / ص ٢٥١.

أوجبوا على المكاشف أنه يعرض ما أخذه من العلم من طريق كشفه على الكتاب والسنة، قبل العمل به، فإن وافق فذاك، وإلا حرم عليه العمل به". (١)

ولذا جاءت نصائحه للمريدين بضرورة التزام منهج الشرع ففيه النجاة، وليس في طريق سواه، فيقول لهم: "دوروا مع الشرع كيف كان، لامع الكشف، فإنه قد يخطئ". (٢)

(د) بيان ما جاء في جانب العبادات

سبقت الإشارة إلى أن دعوة الشعراني الإصلاحية كانت مبنية على ضرورة التزام أوامر الشرع واجتناب نواهيه، فإذا تم ذلك عم الأمن و الأمان والخير كل جوانب المجتمع، وإلا فلا أمن ولا أمان ولا خير.

يضاف إلى ذلك تأكيده أنه لا توجد حالة ولا مقام يخرج العبد عن ذلك الالتزام، فصحة حال العبد ومقامه تقاس بمدى التزامه بضوابط الشرع وآدابه، ولذلك تسقط دعاوي الأدياء ممن قال بإسقاط التكليف، فنراه يقول: "فلو رأينا الصوفي يتربع في الهواء لا نعبأ به إلا إن امتثل أمر الله تعالى واجتنب نهيه، فالمحرمات الواردة في السنة مخاطباً بتركها كل الخلق المكلفين، لا يخرج عن ذلك أحد منهم، ومن ادعى أن بينه وبين الله تعالى حالة أسقطت عنه التكليف الشرعية من غير ظهور أمارة تصدقه على دعواه فهو كاذب". (٣)

ولأجل حماية نفس العبد من وساوس إبليس، ينصح الشعراني بضرورة الحذر من تلك الوسوس، فلا ينخدع بعلو مقامه وعظم حاله، بل عليه أن يدرك أن وساوس الشيطان لا تتقطع عن العبد، لاسيما إذا كان متمسكاً بالشرع، وهذه الحقيقة - كما يصرح الشعراني - قد تغيب عن البعض، فنراه يحذر من ذلك

(١) الشعراني، كتاب الميزان، جـ ١ / ص ٨٩، ت/د عبد الرحمن عميرة، الناشر: عالم الكتب - بيروت ط ١/١٩٨٩.

(٢) انظر: الكواكب الدرية للمناوي، م ٢ / جـ ٤ / ص ٧٣.

(٣) الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، ص ١٨١.

قائلاً: " أخذ علينا العهد أن نحذر من إبليس إذا ترقينا في مقامات الطريق أكثر من حذرنا منه قبل الترقى، وذلك أنه كلما ترقى العبد وقرب من حضرة ربه كلما اشتدت عداوته وجمع له الجيوش، وهذا العهد قل من تنبه له من الفقراء، فإنه من حين يرى نفسه ترقى يظن أن إبليس رجع عنه وحفظ ". (١)

وبناءً على ما سبق نتضح لنا الصورة الصحيحة للتصوف الإسلامي من وجهة نظر الشعراني التي تتفق تماماً مع رؤية المشايخ من قبله، لاسيما نقده للانحرافات التي أدخلها أديعاء الصوفية فيه، وذلك بهدف تبرئة ساحته وساحة مشايخه من ادعاءات هؤلاء. يضاف إلى ذلك أن كشف إدعاءات الأديعاء وزيف مقالاتهم تعكس الأمانة والشجاعة والموضوعية لدى شيوخه.

الأمر الثالث: أسس بناء الأسرة المسلمة

إيماناً منه بدور الأسرة المسلمة في الارتقاء بالمجتمع، وجه الشعراني جل اهتمامه لوضع الأسس التي يقوم عليها بناء تلك الأسرة، تعتمد اعتماداً أساسياً على مبادئ الشرع والالتزام بأدابه، ومن تلك الأسس:

الأساس الأول: الحض على الزواج عند الاستطاعة مع التقيد بأدابه الشرعية دعا الشرع الحنيف الشباب إلى الزواج عند وجود الاستطاعة المادية والمعنوية، وذلك من خلال خطاب النبي ﷺ إلى الشباب، قائلاً: « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْضَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ ».. (٢)

وتمشياً مع تلك الدعوة الكريمة التي تحض الشباب على الزواج، انطلق الشعراني يوجه أنظار تلاميذه ومريديه إلى ضرورة الزواج عند الاستطاعة وإيثار ذلك على العزوبة، وعدم سلوك طريق الرهينة الذي كان يسلكه بعض

(1) الشعراني، البحر المورود، ج ٢/ ص ٢٥١.

(2) صحيح مسلم، باب (١) استحباب النكاح، ج ٤ / ص ١٢٨.

المتصوفة المعاصرين له، مؤكداً أن عبادة العازب ناقصة؛ وذلك لأن نفسه غالباً، ما تحدثه بالفاحشة، ولو تزوج لكان قد عصم نفسه، يؤكد ذلك بقوله: "أخذ علينا العهد العام من رسول الله ﷺ أن نختار التزويج على العزوبة، ولو كنا في عبادة ليلاً ونهاراً، ونعين من طلب التزويج جهدنا ؛ وذلك لأن عبادة العازب ناقصة". (١)

ولكن من عجز عن الزواج لعدم الاستطاعة المادية دون المعنوية، فكانت الشهوة غالبية عليه، فهنا يذهب الشعراني إلى ضرورة تزويجه ولو بالدين، صيانة له من الوقوع في الفاحشة، أما من عجز عنه وكان الصوم له وقاية من الوقوع في الفاحشة، فعليه بالصبر مع تحصيل الكسب الحلال، فذلك أفضل له من التزوج بالدين، يؤكد ذلك قوله: "إن رأيت يا أخي الشهوة غالبية عليك، فتزوج ولو بالدين حفظاً لنفسك من الوقوع في الفواحش، وإن استطعت الصوم كان ذلك أعون لك وأفضل من التزوج بالدين... فاعمل يا أخي على تحصيل الكسب من الحلال وتزوج". (٢)

فوائد الزواج

يحقق الزواج عند الاستطاعة فوائد عديدة - لاسيما إن التزمت ضوابطه وآدابه - تعود بالنفع على كل من الفرد والمجتمع ؛ ولذا كان الشعراني حريصاً على الإشارة إليها، ليؤكد أفضلية التزويج على تركه، ومن هذه الفوائد (٣):

أولاً : صيانة للذكر والأنثى عن الوقوع في المحرمات وسوء ظن الناس بهما.

(1) الشعراني، لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، ص ١٤١، المطبعة الميمنية - مصر - ١٣٠٨ هـ.

(2) الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، ج ١/ص ٧١.

(3) انظر بتصرف: لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية للشعراني، ص ١٤١-١٤٢.

ثانياً: أنه ينشط الكسلان للكسب الحلال بالأصالة، وإن وقع بسببه في الكسب الحرام فليس ذلك بالأصالة وإنما هو بالعرض.

ثالثاً : أنه من الأشياء التي تعطي القوامة للرجال على النساء، وذلك بما ينفقه الرجل من كسب يده على امرأته، إضافة إلى تفضيل الله تعالى لهم عليهن بالعلم والعقل والولاية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء ٣٤).

رابعاً: الحفاظ على النسل لاسيما من كان لله عبداً ؛ ليكون كالصدقة الجارية لوالديه، مصداقاً لحديث النبي ﷺ الذي جاء فيه: « إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ ». (١)

ضوابط الزواج وآدابه

لكي يحقق الزواج أهدافه المرجوة منه، ينبغي أن يراعى فيه عدد من الأمور وفق ضوابط وآداب الشرع، كي يكتب له النجاح والاستمرار، وهذه الأمور هي:

(أ) التيسير وعدم المغالاة في المهور

حذر الشعراني من الإفراط في تكاليف الزواج، مما يرهق الزوج بأعباء مادية تثقل كاهله، ويكون لها آثار سلبية تهدد العلاقة الزوجية، وغالباً ما تؤدي إلى انهيارها؛ فيكون الأبناء الخاسر الأول من ذلك، بالإضافة إلى المجتمع الذي تتعكس عليه سلوكيات هؤلاء الأبناء الذين لم يجدوا الرعاية الكاملة والتربية الصحيحة من قبل الآباء والأمهات، فيكثر من خلالهم كل أشكال الانحراف.

ومن ثم رأى الشعراني ضرورة الابتعاد عن كل ما يعكر صفو الحياة الزوجية، من أجل ذلك، يتوجه إلى الآباء ناصحاً إياهم بعدم المغالاة في المهور،

(1) صحيح مسلم، باب (٤) ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ج ٥ / ص ٧٣.

وبما يعجز الزوج عن الوفاء به، وأن يكون الاهتمام منصباً على معرفة دين الرجل واختبار أخلاقه، فذلك أنجع لدوام العشرة بينهما، مقتدياً بتعاليم الشرع الحنيف، وذلك في قوله ﷺ : " إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد. قالوا يا رسول الله ! وإن كان فيه؟ قال إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه ثلاث مرات " . (١)

وعليه جاء قول الشعراني في ذلك: " أخذ علينا العهود، أن لا تكلف من يريد تزويج كريمتنا ما لا يطبق من مصطلح العرس وتوابعه، كأن نقرر عليه نفقة معينة أو كسوة زائدة على حاله، وكذلك ننهي أم العروسة عن التعنت على الزوج في مصطلح النساء... كأن لا تدخل بنتها إلا بالمغاني وكثرة ألوان الطعام، فإن الزمان الآن يضيق عن مثل ذلك ، مع أنه لا يعود على الزوج ولا على العروسة من ذلك فائدة، إنما هو هباء منثور " . (٢)

وتجدر الإشارة إلى أن ما حذر منه الشعراني منذ ما يقرب من خمسة قرون، تقع فيه كثير من الأسر - اليوم - التي تحرص على المظهر دون الجوهر، لاسيما بعض الأمهات، اللاتي يقعن أسيرات المظاهر الخداعة، فيكثرن من المطالبات - في غياب شخصية أزواجهن - التي يعجز عن الوفاء بها من يريد الزواج من بناتهن. وإن كانت لديه القدرة على ذلك، لم تكن ذات نفع له ولزوجته، بل تكون هباءً منثوراً، ولا يبقى فيما بعد إلا أثرها السيئ على النفوس.

(ب) الإسراع بتزويج البنت متى بلغت

قد يكون من الأفضل الإسراع بزواج البنت متى بلغت عندما تقتضى ظروف العصر ذلك، لاسيما عندما تكثر المفاتن وتشيع الفاحشة ؛ ولعل هذا ما

(1) سنن الترمذي، باب (٣) ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، جـ ٣ / ص ٣٩٥.
قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب.

(2) الشعراني، البحر المورود في الموثيق والعهود، جـ ٢ / ص ٢١٨.

دعا الشعراني إلى القول: " أخذ علينا العهود إذا بلغت كريمةنا أن نبادر بتزويجها". (١)

لكن ينبغي مراعاة أمر مهم، وهو أن تكون البنت مؤهلة لتربية الأولاد، قدرة على تحمل أعباء أسرتها ؛ لأن ذلك يعود بالنفع على الأسرة والمجتمع.

(ج) عدم تقييد تزويج البنت على رجل معين

كثيراً ما يفرض على البنت الزواج من شخص معين، قد لا يكون مقبولاً عندها، ولكن تحت الإصرار وربما التهديد والوعيد، تقبل الارتباط به، وهنا تكون الأسرة قد فقدت شرطاً مهماً، ألا وهو شرط المودة الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم ٢١)، وربما لم يكتب لها الاستقرار أو الاستمرار، وهو ما حذر منه الشعراني (٢) وكأنه بذلك يشير إلى ضرورة موافقة البنت على من تقدم للزواج منها.

وليس معنى هذا ترك الحرية كاملة للبنت لتختار من تشاء دون إرادة ورعاية الأسرة لذلك الاختيار، لاسيما إذا وقع اختيارها على شخص لا يتمتع بأخلاق الشرع وضوابطه. ولذا ينبغي معالجة الأمر بحكمة وروية، فلا يكون هناك تعنت من قبل الآباء، أو الأمهات، فيكون الإكراه على الزواج، كذلك لا يجب أن يكون هناك تسيب ولا مبالاة من جانب الأسرة، فتترك البنت لأهوائها، وعندئذ يقع المحذور، فعلى الطرفين تقع مسئولية الاختيار الصحيح، كما تقع عليهما الآثار السلبية للاختيار الخاطئ.

(1) الشعراني، البحر المورود، ج-٢/ص ٢١٧.

(2) انظر: البحر المورود للشعراني، ج-٢/ص ٢١٧.

الأساس الثاني: الالتزام بآداب العشرة بين الزوجين و المحافظة على حقوق

الأبناء

يضع الإمام الشعراني عددا من الآداب التي تحفظ العشرة بين الزوجين، وهو ما يضمن حقوق الأبناء، إيماناً منه بأن الخلل في العلاقة بين الزوجين يؤثر سلباً على العشرة بينهما، مما يترتب عليه مفسد أعظمها ضياع حقوق الأبناء.

أولاً: آداب العشرة بين الزوجين:

ومن هذه الآداب:

(أ) أن تكون المحبة بينهما شرعية لا طبيعية

يلفت الشعراني النظر إلى أمر بالغ الأهمية في استقرار الحياة الزوجية ودوام العشرة بين الزوجين، وهو ضرورة ألا تقتصر المحبة بينها على الجانب الغريزي فقط، بل يجب أن يتعداه إلى المحبة الشرعية، ولا شك أنه أمرٌ - كي يتحقق - يتطلب مجاهدة النفس.

ولعله بذلك يدرك أن المحبة للزوجة محبة طبيعية فقط تهددها عوامل الزمن، فسرعان ما تتبدل الطباع، ومعها تختفي تلك المحبة، يؤكد ذلك قوله: "إن الله تعالى حبيب إلينا النساء بحكم الطبع، ثم أمرنا بمجاهدة النفس حتى تخرج من محبتها الطبيعية إلى المحبة الشرعية". (1)

(ب) الصبر على مرض الزوجة

يرسم الشعراني صورة مثالية لما ينبغي أن يكون عليه حال الزوج عند مرض زوجته، وعجزها عن القيام بحقوقه الطبيعية والشرعية معاً، ولذا فالواجب عليه الصبر وعدم التذمر، وليس هذا فحسب بل يجب أن يتحمل تبعات مرضها، وإن طال، كما لا يصح منه المبادرة إلى الزواج بأخرى، فيجمع عليها مرضين حسيماً ومعنوياً، فنراه يقول: "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ كثرة صبري

(1) الشعراني: المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، ص ١٢٣.

على زوجتي وجاريتي إذا مرضت، ولا استكف من أن أمسح ما تحتها من القاذورات إذا عجزت عن الذهاب إلى الخلاء... وإن طال مرضها واحتجت إلى التزوج لم أتزوج عليها، لئلا أجمع بذلك عليها مرضين: حسيًا ومعنويًا... وإذا مرضت ومعها طفل صغير حملته عنها في المرض وداعبته ولاهيته حتى يسكن". (١)

ولا شك أن كلامه يعكس أدباً رفيعاً ومثالياً مع الزوجة لاسيما في مرضها، وهو ما يكون عاملاً أساسياً لدوام العشرة والمحبة بين الزوجين، وهو ما يحتاجه البيت المسلم في وقتنا الحاضر.

(ج) الصبر على عوج الزوجة

قد تتجاوز الزوجة حدود وآداب العلاقة الزوجية، وعندئذ ينبغي على الزوج الصبر عليها، لاسيما إن كان ذلك من فلتات الطبع، وليس خلقاً أصيلاً من أخلاقها. مع قيام الزوج - في إطار ضوابط الشرع - بما يصلح من أخلاقها، بحكمة وواقعية، ودون تهور واندفاع.

ومما يلفت النظر في موقف الشعراني من عوج الزوجة، ومطالبته للزوج بالصبر على ذلك، أنه يحمل الزوج جانباً مما وصلت إليه الزوجة، مؤكداً أن ما بدر منها إنما كان عقاباً من الله تعالى لأجل عيب صدر عنه، فكانت المعاملة بالمثل، إذ يرى أن الزوجة ظل للرجل، ولا تكون هناك استقامة للظل والعود أعوج، يؤكد ذلك قوله عن نفسه: "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ، صبري على عوج أتباعي وزوجتي وخادمي ونشوزها وإباقه... وذلك لعلمي بأن الوجود يعاملني على صورة ما عاملت به ربي، فاللوم عليّ لا عليهم في الأصل؛ لأنهم

(١) الشعراني لطائف المنن، ج١ / ص٢٣٨.

كظل الشاخص على حد سواء... ومن طلب استقامة الظل مع عوج الشاخص،
فقد رام المحال". (١)

وتجدر الإشارة إلى أن الشعراني قد أدرك أن حكمه السابق جزئي وليس
كلياً، إذ يخرج منه الأنبياء- صلوات الله تعالى عليهم^(٢)- لاسيما من كان له زوجة
كافرة، كنبى الله نوح ونبي الله لوط قال تعالى: {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا
إِمْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطِ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا
عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ } (التحریم ١٠).

ثانياً: حقوق الأبناء:

لقد أعطى الإسلام حقوقاً للأبناء، بعضها كانت لهم قبل مجيئهم إلى الدنيا،
وهو أمرٌ تفرد به الإسلام عما عداه من شرائع سماوية وأعراف وقوانين بشرية؛
وما ذلك إلا لكونه شريعة الله تعالى الخاتمة التي نسخت كل الشرائع قبلها، فكانت
تمام كل الرسالات إلى أن تقوم الساعة، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة ٣). فمن تمام نعمة
الله تعالى على خلقه إعطاؤهم حقوقاً قبل مجيئهم، كما أن لهم حقوقاً بعد مجيئهم.
فمن جملة الحقوق التي للأبناء قبل مجيئهم:

(أ) حسن الاختيار المتبادل بين الزوج والزوجة

وذلك بأن يحسن كل منهما اختياره للآخر، فلا يكون مبنياً على أطماع
دنيوية من حسب ونسب وجاه ومال، بل ينبغي أن يقدم شرط الدين على كل من
عداه من شروط، التزاماً بتوجيه النبي ﷺ في إرشاد الشباب إلى اختيار ذات
الدين، قائلًا: « تَنْكَحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَكِبَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ
الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ ». (٣)

(1) الشعراني لطائف المنن، ج١ / ص٢٣٧، تنبيه المغترين، ص٤٤.

(2) انظر بتصريف: تنبيه المغترين للشعراني، ص٤٤.

(3) الحديث صحيح مسلم، باب (١٥) استحباب نكاح ذات الدين، ج ٤ / ص ١٧٥.

وعليه فمن أساء الاختيار أولاً، لم يؤد حقوق الأبناء ثانياً. وهو ما وجهه الشعراني أنظار الشباب إليه محذراً إياهم من الاختيار المبني على هوى النفس، دون الاهتمام بما دعا إليه الشرع الحنيف^(١).

(ب) إصلاح النية قبل الجماع

يربط الشعراني أخلاق الأبناء بحال الزوجين قبل الجماع، فإن أصلح كل منهما النية قبل الجماع، بأن كان القصد منه إعفاف النفس، وحصول الولد الصالح، كان لهما - بفضل الله تعالى - ما أرادا، وإلا وقع اللوم عليهما؛ ولذا نراه يؤكد ذلك قائلاً: "أخذ علينا العهود، أن نصلح النية في الجماع كأن نقصد اعفافنا أو اعفاف زوجتنا عن النظر إلى الأجانب، أو حصول ولد صالح يعبد الله، ويدعو لنا، ونحو ذلك. وينبغي لكل مجامع أيام توقع الحمل أن لا يجامع إلا في وقت يكون متخلفاً بالصفات الحسنة مجتنباً للخصال القبيحة، وكذلك الزوجة، فيتوبان جميعاً من سائر المذمومات الشرعية... وذلك ليخرج الولد - إن شاء الله مفطوراً على الأخلاق الحسنة... فلا يلومن الوالدان إلا أنفسهما إذا خرج ولدهما، فاسقاً، مارقاً، سيء الأخلاق، كثير الخصام، محباً للدنيا، يبيع أباه بكسرة أو فلس"^(٢).

وعليه فإن الفساد الناشئ بين الشباب في كل عصر، إنما يتحمل جانباً كبيراً منه الآباء والأمهات الذين لم يهذبوا نفوسهم ويصلحوا النية قبل الجماع، فجاء الأبناء على صورة ما كان عليه الوالدان من سوء الأخلاق.

(ج) الحفاظ على حرمة النساء في البيوت وخارجها

كثيراً ما تؤدي الخلطة في البيوت إلى مفاصد عظيمة، لا يمكن درؤها إلا بالحفاظ على حرمتها، كأن يمنع دخول أحد من الخدم البالغين على النساء، ولو

(1) انظر: البحر المورود للشعراني، ج ٢/ص ٢١٧.

(2) الشعراني، البحر المورود، ج ٢/ص ٢٢٠.

كان هؤلاء الخدم مخاصي من أولي الإربة من الرجال، فذلك ما دعا إليه الشرع الحنيف وحذر من التهاون فيه.

ولعل الشعراني حينما حذر من مغبة ذلك إنما كان يستند فيه - بالإضافة إلى تعاليم الشرع - إلى أمرين: الأول نفسي، ويقصد به التقارب في النزوع الجنسي بين الرجل والمرأة. والثاني واقعي من خلال ما لمسناه وشاهدناه في زمانه من وقوع كل ألوان الفاحشة. وما ترتب عليه من انتشار مرض الطاعون بمصر الذي أودى بحياة نحو مائتي ألف إنسان وقد كان نقمة من الله تعالى بعد أن كثرت بها الزنا واللواط وشرب الخمر. (١)

ويؤكد ذلك بقوله: "أخذ علينا العهود ألا نمكن أحداً من الخدام البالغين يدخل على عيالنا في غيبتنا... فاحجب نساءك يا أخي عن الخدام المخاصي كما تحجبهم عن فحول الذكران من الأحرار والعبيد... واعلم يا أخي أنك كما تشتهي في بعض الأوقات جواري المطبخ السود؛ لتتملح بهن مع ادعائك العقل والحرية والكمال، فكذلك امرأتك، ربما اشتهدت العبد الأسود من ورائك في بعض الأوقات لتتملح به، بل هي إلى الوقوع في ذلك أقرب منك؛ لزيادتها عليك في الشهوة، وقد كثرت وطء الجواري في هذا الزمان... من أقبح ما يقع لمن وطئ الجارية وحبلت أن ينكر ذلك الولد مراعاة لخطر امرأته، وبعضهم باع ولده من الجارية". (٢)

كذلك ينبغي على الزوج أن يحفظ حرمة زوجته خارج المنزل، فلا يسمح لها بالذهاب إلى أماكن يكثر فيها اختلاط الرجال بالنساء، لاسيما إذا كان أصحابها لا تضبطهم قواعد الشرع وآدابه. ولعله بذلك كان يدرك أن مثل هذه الأماكن كثيراً ما تكون سبباً في وقوع المعاصي وارتكاب المحرمات، وعندئذ لا يأمن

(1) انظر: التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك للدكتور/ سعيد عبد الفتاح عاشور، ص ٧٣-٧٤..

(2) الشعراني، البحر المورود، ج٢/ ص١٢٤-١٢٥.

على أسرته من ذلك، فنراه يقول عن نفسه: "ومما من الله تبارك وتعالى به علي، حفظ زوجاتي من حضور الأعراس التي ينضبط أصحابها على القوانين الشرعية، بل يخلطونها بعدة محرمات... فإياك يا أخي أن تبادر إلى إرسال عيالك إلى عرس بقصد جبران خاطر الداعي، حتى تعلم سلامته من مثل هذه المحرمات". (١)

ومن مظاهر الحفاظ على حرمة النساء والبنات داخل البيوت وخارجها، ألا نستدعى من يقوم بتعليمهن الآداب الشرعية، بل ينبغي أن تقع مسئولية ذلك على عاتق الأزواج، لاسيما إذا كان مؤهلاً لذلك. يؤكد ذلك الشعراني بقوله: "أخذ علينا العمود أن نعلم عيالنا من الزوجات والبنات والخدام الآداب الشرعية ولا نحوجهم إلى غيرنا من الأجانب، فإننا نحن المطالبون بذلك دون غيرنا". (٢)

وأما حقوق الأبناء بعد مجيئهم فهي عديدة: أهمها: حسن تربيتهم وتعليمهم أمور دينهم، بما يحصنهم من الوقوع في المحرمات. فمما لا شك فيه أن المسئولية في ذلك إنما تقع على عاتق الآباء والأمهات، وهو ما نبه عليه الشرع الحنيف.

واستناداً إليه جاءت وصايا الشعراني بضرورة العناية بتربية الأبناء، إيماناً منه بأن ذلك يعد حقاً أصيلاً من حقوق الأبناء على الآباء والأمهات، فيقول: "أخذ علينا العمود أن نعلم أولادنا أمور دينهم التي لا بد منها". (٣) وعليه فإن أي انحراف يظهر على سلوك الأبناء، يتحمل الجانب الأكبر منه الوالدان بالإضافة إلى دور التربية والتعليم.

(1) الشعراني، لطائف المنن، جـ ١، ص ٢٤٨.

(2) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢/ ص ٢٣٠.

(3) الشعراني، البحر المورود، جـ ٢/ ص ١٤٤.

الأساس الثالث: ضرورة العدل بين الزوجات

قد يلجأ البعض إلى الزواج بأخريات، مثلى وثلاث ورباع، وعندئذ يقتضى منه العدل بينهن، كي يعطي الفرصة للأبناء في حياة كريمة هادئة، وهو أمرٌ نبه عليه الشرع، بل ربط التعدد بمدى تحقيق العدل بين الزوجات وإلا فلا تعدد، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلِيًّا وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء ٣).

ولنا أن نتساءل عن موقف الشرعاني من مسألة التعدد، وما ينبغي على الزوج إذا زواجه؟ وهل يؤثر ذلك على الأبناء أم لا؟

وتجدر الإشارة إلى أن إسراف الشرعاني في مدح زوجته والثناء على أفعالها، هو دليل على حياة مستقرة^(١)، كانت سبباً في رفضه مبدأ التعدد، يضاف إلى ذلك تأكيدته تعذر تحقيق العدل بين الزوجات؛ إذ يرى أن حكم الضرتين حكم الدنيا والآخرة، إن أرضيت إحداها أسخطت الأخرى قهراً، وكثيراً ما كان يستشهد على ذلك بقول أحد الشعراء ساخرًا: (٢)

تزوجت اثنتين لفرط وقد حاز البلى زوج اثنتين
فقلت أعيش بينهما أنعم بين أكرم نعجتين
فجاء الحال عكس الحال عذاب دائم

(١) انظر: التصوف الإسلامي في الألب والأخلاق للدكتور زكي مبارك،

ج ٢/ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) الشعراني، لطائف المنن، ج ١، ص ٢٠٤.

وعليه لم يكن ليترك من ابتلي بهذا التعدد دون أن يضع له ضوابط وآداب توفر له حياة كريمة هادئة، ينعكس أثرها الإيجابي على الجميع، ومن هذه الضوابط: (١)

١. المدارة، وذلك بأن يتمتع الزوج عن مدح إحدى الزوجات أمام الأخرى.
 ٢. عدم الجمع بينهما أو بينهن في منزل واحد.
 ٣. تحاشي الاختلاط بينهما أو بينهن.
- ولعله فيما ذهب إليه يستند إلى طباع المرأة ونفسياتها، إذ هي لا ترضى لأخرى أن تشاركها زوجها، وإن حدث خلاف ذلك فهو أمرٌ شاذ لدى النساء لا يقاس عليه.

الأساس الرابع: المبادرة إلى إنهاء الخلافات الزوجية

حث الشرع الحنيف على ضرورة أخذ الحيطة والحذر وعدم الانفعال عند فض النزاعات والخلافات، لاسيما الزوجية منها، فكثيراً ما تكون الخلافات بسيطة، لا تحتاج إلى كبير عناء لإنهاؤها، لكنها تزداد تعقيداً، بكثرة التدخلات من قبل أفراد لا صلة لهم بها، فضلاً عن افتقارهم إلى الخبرة الكافية والحكمة اللازمين لحل مثل هذه الخلافات. ومن ثم أرشدنا الشرع الحنيف إلى المنهج السليم لفض تلك النزاعات التي تكون بين الزوجين، ويعتمد هذا المنهج على ثلاثة أمور:

- الأول: أن يتم ترشيح حكم من جانب الزوج وآخر من جانب الزوجة.
- الثاني: أن يتمتع هذان الحكمان بالخبرة اللازمة والحكمة والحيادية التامة، بالإضافة إلى وجود الرغبة الصادقة لديهما في إصلاح ذات البين، وإنهاء كل أسباب الخلاف بين الزوجين.

(١) انظر بتصرف: لطائف المنن للشعراني، ج١، ص٢٠٤.

الثالث: توفيق الله تعالى إذا خلصت النوايا من قبل أطراف النزاع، ومنهم الحكمان، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ (النساء ٣٥).

ولم يبتعد منهج الشعراني كثيراً عن منهج القرآن الكريم في فض الخلافات الزوجية، إذ يضع عدداً من الضوابط لتحقيق ذلك، تعتمد في مجملها على العامل النفسي ومراعاة مشاعر الزوجين، مع ضرورة عدم التسرع في الحكم على أي منهما بتحمل المسؤولية كاملة عن ذلك الخلاف، إلا بعد الوقوف على أسبابه.

يضاف إلى ذلك حرصه على ضرورة عدم التسرع في نصرة الزوجة على زوجها، إيماناً منه بأن ذلك بات أمراً يقع فيه الكثيرون ممن يتصدى للإصلاح بينهما، مما يعقد الأمور ويزيد في الخلاف، لافتاً النظر إلى أن معظم الخلافات الزوجية تتبع من إخلال الزوجة بواجبات الزوج الشرعية، فنراه يقول عن نفسه وأهل بيته: "أخذ علينا العهود، إذا شكت كريمتنا من زوجها: أن لا نبادر لنصرتها عليه، بل نتريص ونتثبت، ونجمع بينهما، وننظر في عذر كل منهما، فإذا عرفنا السبب نصرنا المظلوم منهما على بصيرة... ثم اعلم يا أخي أنه كلما بالغت كريمتك في الشكاية من زوجها، فاستدل بذلك على كونها بالغت في أذاه ومخالفة أغراضه وعدم القيام بواجبه".^(١)

(١) الشعراني، البحر المورود، ج٢/ ص٢١٩-٢٢٠.

الأساس الخامس: السماح للبننت بالانتقال للمعيشة مع زوجها في أي مكان كثيراً ما تتصدع العلاقات الزوجية نتيجة لإصرار أسرة الزوجة لاسيما الأم على سكن ابنتها بالقرب منها، وهو ما حذر منه الشعراي كثيراً، مؤكداً ضرورة السماح للبننت بالانتقال للعيش مع زوجها في أي مكان، فذلك أمر فطري، فضلاً عما قرره الشرع الحنيف، وأيده المنطق. ولعل الشعراي كان يدرك خطورته في إثارة المشاكل بين الزوجين، وتغير مشاعر الأسرة من ابنتها، إن هي أقدمت على تلبية رغبة الزوج. فنراه يقول: "أخذ علينا العهود أن لا نتشوش من كريمتنا إذا طلبت النقلة مع زوجها وقدمته علينا في السكن معه؛ وذلك لأن ميلها إلى زوجها جبلي؛ لكونها مخلوقة له بالأصالة، والأبوان إنما كانا سبباً لمجيئها له لا غير... فينبغي للأبوين الفرح بذلك، ويقولان الحمد لله الذي ألف بينهما، لاسيما إذا كان الزوج من أهل العلم والخير".⁽¹⁾

وبناءً عليه يكون الشعراي قد لمس جوانب تتعلق بمشاعر الزوجين، بهدف الوقوف على أسباب الخلل في تلك العلاقة، وإيجاد الحل الأمثل لذلك، إيماناً منه بأن التوتر في علاقة الزوج بزوجته، لا يوفر الجو الملائم لنشأة الأبناء نشأة طبيعية، فلا تتاح لهم الفرصة لتهديب سلوكهم، فيكونون أقرب إلى الانحراف منه إلى الانضباط، وهو ما يؤثر سلباً على المجتمع بأثره فيعم الانحلال وتكثر الجريمة.

(1) الشعراي، البحر المورود، جـ ٢/ ص ٢١٨-٢١٩.

الخاتمة

أفرزت الدراسة عدداً من النتائج، منها:

أولاً: أن الإمام الشعرائي لم يقف مكتوف اليد أمام مظاهر الخلل في المجتمع المصري، بل قام جاهداً - في حدود إمكاناته - بكل ما من شأنه إصلاح أسباب ذلك الخلل.

ثانياً: أن إصلاحاته في الجانب السياسي لم تكن على الوجه الأمثل، وذلك لضعف شخصيته وتخاذله عن تغيير منكرات الولاة، لاسيما ما كان منها مخالفاً لقواعد الشرع وآدابه.

ثالثاً: أن ضعف شخصيته أمام سطوة الولاة ونوابهم تجاوز حد عدم تغيير منكراتهم إلى تحميل الرعية الجانب الأكبر مما يرتكبه هؤلاء من مظالم، معتبراً إياهم سياط القدر لعقاب الرعية، وعليه فلا ينبغي - من وجهة نظره - سب الولاة والحكام وإن جاروا أو ظلّموا.

رابعاً: أن آراءه الإصلاحية في الجانب السياسي لم تتجاوز إعطاء بعض النصائح العامة لمن يتولى جانباً من مصالح الأمة، مع وضع بعض الضوابط التي ينبغي الالتزام بها عند الارتباط بعلاقة مع الولاة أو نوابهم.

خامساً: أنه في سبيل النهوض باقتصاد وطنه، وجه الأنظار إلى ضرورة تكاتف جهود الأفراد والجماعات للعمل من أجل تحقيق الهدف المنشود، ولن يتأتى ذلك - من وجهة نظره - إلا بالعمل والسعي في كسب الرزق من خلال الطرق المشروعة.

سادساً: أنه لا يرى تعارضاً مطلقاً بين الزهد والدعوة إلى العمل والكسب الحلال، مؤكداً أن تدبير الدنيا للأخرة، تدبير محمود.

سابعاً: أنه وضع عددا من الضوابط التي تنظم حركة السوق، يتم من خلالها القضاء على مظاهر الاحتكار، وارتفاع الأسعار، وكل ما من شأنه أن يؤثر سلباً على المجتمع وأفراده.

ثامناً: أنه في سبيل تكوين مجتمع قوي رأى ضرورة نشر روح التسامح بين أفراده.

تاسعاً: أنه أعطى للعلم دوراً مهماً في النهوض بالمجتمع، مع التأكيد أن ذلك لن يتحقق على الوجه الأكمل إلا بنبيذ الاخلاقيات بين أربابه وطوائفه.

عاشراً: أنه يولي الأسرة عناية كبيرة، إذ يراها الأساس الذي تبنى عليه كل المجتمعات، من أجل هذا حض على الزواج، لاسيما مع وجود الاستطاعة المادية والمعنوية، كما وضع عدداً من الآداب التي تحفظ العشرة بين الزوجين.

حادي عشر: أنه يركز على العامل النفسي ودواعي الفطرة عند فض النزاعات الزوجية، وفي رفضه لمسألة تعدد الزوجات.

* * * *

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم).

ثانياً: كتب السنة.

١. البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله) ت ٢٥٦هـ – صحيح البخاري (الجامع الصحيح) ت د/ مصطفى ديب البغا، الناشر/ دار ابن كثير – بيروت، ط ٣ / ١٩٨٧ م.
٢. البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق/محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١/ ١٤١٠هـ.
٣. الترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى) ت ٢٧٩ هـ – سنن الترمذي (في ٥ أجزاء) ت / أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٤. السيوطي(جلال الدين) جمع الجوامع (أو الجامع الكبير) باب الهمزة
٥. عبد الله بن المبارك، الجهاد، تحقيق: نزيه حماد، الناشر/ التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢.
٦. مسلم (مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري) ت ٢٦١ هـ – صحيح مسلم (في ٥ أجزاء) ت / محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

ثالثاً: المصادر.

- قمت بترتيب المصادر ترتيباً هجائياً حسب لقب المؤلف مع إهمال (ال - ابن - أب) وذلك على النحو التالي:
١. أحمد زروق (أبو العباس أحمد بن محمد) قواعد التصوف، صححه: محمد زهدي النجار - المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ط ٣ / ١٩٨٩.
 ٢. ابن إياس (محمد بن أحمد)، المختار من بدائع الزهور في وقائع الدهور.

٣. ابن تيمية (عبد الحلیم بن أحمد)، الاستقامة، تحقيق د/محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢/١٤٠٩هـ -
٤. أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ط١/١٩٩٥.
٥. ابن عبد ربه الأندلسي (أحمد بن محمد) العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٣.
٦. عبد الوهاب الشعراني (الإمام) الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية، تحقيق د. رمضان بسطاويسي محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط ١ / ٢٠٠٧ م.
٧. عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق د. طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، الناشر / مكتبة المعارف - بيروت ١٩٩٨ م.
٨. عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في الموائيق والعهود، بهامش كتاب لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، ط / المطبعة الميمنية بمصر ط١ / ١٣٠٨ هـ.
٩. عبد الوهاب الشعراني، تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر الى ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر.
١٠. عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط١، ١٩٩٩ م..
١١. عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق (المنن الكبرى) ط / المطبعة العثمانية الأزبكية بالقاهرة ط١ / ١٣١١ هـ.
١٢. عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، ط / المطبعة الميمنية بمصر ط١ / ١٣٠٨ هـ.

١٣. عبد الوهاب الشعراني، المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة و أ. طلعت غنام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٩٧٣ م.
١٤. عبد الوهاب الشعراني، منح المنة في التمسك بالشرعية والسنة، الناشر / مكتبة ومطبعة - محمد علي صبيح وأولاده بمصر - بدون تاريخ.
١٥. عبد الوهاب الشعراني، الميزان (نسخة حديثة محققة) تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، الناشر عالم الكتب - بيروت، ط ١ / ١٩٨٩ م.
١٦. عبد الوهاب الشعراني، الميزان الكبرى (نسخة قديمة) ط / المطبعة العامرة الشرفية - القاهرة ١٣١٨ هـ.
١٧. عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، صححه: الشيخ عبد الوارث محمد علي، منشورات دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٩٩٨ م.
١٨. ابن عطاء الله السكندري، التتوير في إسقاط التدبير.
١٩. الكتاني (عبد الحي بن عبد الكبير)، فهرس الفهارس والأنبات، نشر باعتناء د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢ / ١٩٨٢ م.
٢٠. الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، ط ٣ / ١٩٩٢ م.
٢١. المتنبّي (أبو الطيب) ديوان المتنبّي، ط / دار الجيل بيروت - بدون تاريخ.
٢٢. المقرئ التلمساني (الشيخ احمد بن محمد)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج ٥، تحقيق: الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، ط ١ / ١٩٩٨ م.

٢٣. المناوي (عبد الرؤوف)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة / ١٩٩٤ م.

٢٤. نجم الدين الغزى (ت/١٠٦١هـ) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، وضع حواشيه/خليل المنصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٧م.

٢٥. ياقوت الحموي، معجم البلدان - ط / دار الفكر العربي - بيروت، بدون تاريخ.

رابعاً: المراجع:

١. أحمد السيد دراج (دكتور)، الحسبة وأثرها على الحياة الاقتصادية في مصر المملوكية (بحث ضمن المجلة التاريخية المصرية) المجلد ١٤ / لسنة ١٩٦٨ م / تصدرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - القاهرة.

٢. بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) ترجمة د. محمود فهمي حجازي و د. عمر صابر عبد الجليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٥ .

٣. بروكلمان (كارل) تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين ط٢ / ١٩٩٣ م.

٤. جولد تسيهر (أجناس) العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري - القاهرة - ط١ / ١٩٤٦ م.

٥. حسين مؤنس (دكتور) الشرق الإسلامي في العصر الحديث، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ١٩٩٢ م.

٦. حياة ناصر الحجى (دكتورة) أحوال العامة في حكم المماليك، الناشر: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع - الكويت، ط١ / ١٩٨٤ م.

٧. خليل انالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة د. محمد الأرنؤوط، الناشر: دار المدار الإسلامي - بيروت - ط ١ / ٢٠٠٢ م.
٨. الزر كلي (خير الدين)، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٣ / ٢٠٠٠ م.
٩. زكي مبارك (دكتور) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة / ٢٠٠٤ م.
١٠. سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور)، التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك في ضوء كتابات ابن إياس (ضمن أعمال ندوة ابن إياس)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة / ١٩٧٣ م.
١١. سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) العصر المماليكي في مصر والشام، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط ٣ / ١٩٩٤ م.
١٢. عادل أمين حافظ (دكتور) الصيام وأثره في التربية الروحية في الإسلام (بحث ضمن أعمال الموسم الثقافي الخامس، رمضان/١٣٧٤هـ و.ر. ٢٠٠٦) نشر بمجلة الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، بالحماهيرية الليبية، السنة الخامسة، العدد العاشر/٢٠٠٨).
١٣. عبد الحفيظ فرغلي (الأستاذ) عبد الوهاب الشعراني: إمام القرن العاشر (ضمن سلسلة أعلام العرب العدد ١١٦) الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥ م.
١٤. علي مبارك (باشا) الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة، ج ١٤ / مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة ط ٣ / ٢٠٠٦ م.
١٥. عماد الدين خليل (دكتور) في العدل الاجتماعي، مطبعة الحوادث / بغداد - ١٩٧٩ م.
١٦. فيليب حتي (دكتور) العرب: تاريخ موجز، دار العلم للملايين بيروت ط ٦ / ١٩٩١ م.

١٧. محمد عبد الله عنان (دكتور) ابن إياس والفتح العثماني لمصر (ضمن سلسلة دراسات بحوث عن المؤرخ المصري ابن إياس) بإشراف د. أحمد عزت عبد الكريم، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٨. محمد مصطفى زيادة (دكتور) نهاية السلاطين المماليك في مصر (بحث ضمن المجلة التاريخية المصرية، م ٤ / العدد الأول مايو ١٩٥١ / تصدرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - القاهرة.

١٩. محمود عباس حمودة (دكتور) الوثائق الشرعية في العصر العثماني، دراسة وتحقيق ونشر، دار الثقافة العلمية - الإسكندرية - بدون تاريخ.

٢٠. نيكولاي إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية، الناشر: دار الفارابي - بيروت، ط ٢/٢٠٠٤ م.

خامساً: الموسوعات ودوائر المعارف:

١. دائرة المعارف الإسلامية، م ١٣ / ترجمة: أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، دار المعرفة - بيروت.
٢. الموسوعة العربية الميسرة، ط / دار الجيل - بيروت / ط ٢ / ٢٠٠١ م، بدون تاريخ.

obeikandi.com

تنويه

تلقت مجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" عناية السادة المثقفين المتعاملين

معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- إرسال "سيرة ذاتية" مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.
- إرسال المادة على قرص كمبيوتر "C.D"، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند. وألا تزيد عن ٤٥ صفحة (ألف كلمة).
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية فى النشر لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعاً للائحة النظام الأساسى للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

مع خالص الشكر،،،

obeikandi.com

إصدارات الجمعية الفلسفية المصرية

١. دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيدهِ الماسي، إشراف: أ.د. أحمد عبد الحليم، ١٩٩٩.
٢. فِستَه فيلسوف المقاومة، تأليف: أ.د. حسن حنفي، ٢٠٠٣.
٣. الأخلاق الاجتماعية عند برتراندرسل، تأليف: أ.د. أحمد الأنصاري، ٢٠٠٣.
٤. عبد الرحمن بدوي: نجم في سماء الفلسفة، مجموعة دراسات، إشراف: أ.د. أحمد عبد الحليم، ٢٠٠٣.
٥. فلسفة الدين عند جوزايا رويس، تأليف: أ.د. أحمد الأنصاري، ٢٠٠٤.
٦. مناهج البحث العلمي: تأليف: د. ناهد عرفة، ٢٠٠٦.
٧. حوارات الإسكندرية، مجموعة دراسات، إعداد: أ.د. حسن حنفي، ٢٠٠٨.
٨. الأزمة العربية الراهنة، مجموعة دراسات، إعداد: أ.د. حسن حنفي، ٢٠٠٨.
٩. اثنتا عشرة عيناً على مشهد التسلط، مجموعة دراسات لجماعة جنور الفكرية، إعداد: كريم الصياد، ٢٠٠٨.