

الوسطية

إسلامية . وسطية . فصلية . مستقلة

العدد الثامن والأربعون - السنة الرابعة عشرة - صفر 1448 هـ / تموز 2026

ملف العدد:

هل حدد الإسلام نموذجاً
ثابتاً للحكم؟
مقاربات ومناقشات

مستقبل تيار الوسطية
والدور المأمول



د. مأمون فريز جزار: حين
تتحول السيرة إلى رسالة

من أعلام الوسطية

الشيخ عبد الفتاح مورو:
فقيه النهضة ورمز التعايش



كيف نحرر العقل العربي من
الاستقطاب بكل أشكاله؟

محمد إقبال :
شاعر الأمة الإسلامية
وفيلسوف النهضة الحديثة

الحركات الإسلامية:
منطق المثالية الدينية
والبراغماتية السياسية



الجريمة في الأردن والعنف المجتمعي ندوة
في المنتدى العالمي للوسطية



الوسطية

إسلامية - وسطية - فصلية - مستقلة

العدد الثامن والأربعون-

السنة الرابعة عشرة

صفر ١٤٤٨ هـ / تموز ٢٠٢٦ م

تصدر عن

المنتدى العالمي للوسطية

تحت رقم إيداع
٢٠١٨/٧٠٨ / د

المملكة الأردنية الهاشمية، عمان

الجبيلة - شارع ياجوز - عمارة السلامة رقم ٢٢

الطابق الثالث

هاتف: ٥٣٥٦٣٢٩ - فاكس: ٥٣٥٦٣٤٩ - ص.ب:

١٢٤١ عمان ١١٩٤١ الأردن

E-mail: mod.inter@yahoo.com -

Web Site: www.wasatyeya.net

الهيئة الاستشارية

د. أبو جرة السلطاني / الجزائر

د. محمود السرطاوي / الأردن

د. مصطفى عثمان إسماعيل / السودان

د. محمد طلابي / المغرب

د. سعد الدين العثماني / المغرب

د. محمد الحاج / الأردن

د. محمد الحلايقة / الأردن

د. زيد المحيسن / الأردن

الدكتور محمد طاهر المنصوري / باكستان

هيئة التحرير

م. مروان الفاعوري

د. زهاء الدين عبيدات

د. سليمان الرطروط

د. علي الحجاججة

د. رشاد الكيلاني

د. مازن الفاعوري

د. زيد المحيسن

أ. بسام ناصر

المشرف العام

الأستاذ بسام ناصر

المراسلات

باسم رئيس التحرير

تصميم وإخراج

سمير اليوسف

المواضيع المنشورة لا تعبر

بالضرورة عن رأي المنتدى العالمي للوسطية

وحق الرد مكفول للجميع

المحتويات

3		ولنا كلمة
3	المهندس مروان الفاعوري	مستقبل تيار الوسطية والدور المأمول
6		من أعلام الوسطية
7	إعداد: مركز الدراسات والبحوث في المنتدى	الشيخ عبد الفتاح مورو: فقيه النهضة والتعايش وبناء الجسور بين أبناء الأمة
13		دراسات ومقالات شرعية
14	د. محمود السرطاوي	الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية (٢ - ٢)
18	د. محمد سعيد عبيد	إنها لإحدى الكبير
24	د. حمزة عبد الله سعادة شواهنة	ملاح هدي المرسلين في تعزيز التعايش المجتمعي
29		ملف العدد: هل حدد الإسلام نموذجاً ثابتاً للحكم؟ مقاربات ومناقشات؟
30	د. أبو جرة سلطاني	هل نظام الخلافة نموذج تاريخي انتهى أم نظام شرعي عابر للزمن؟
35	د. عبد الله الكيلاني	هندسة الشرعية السياسية في الإسلام
41	التهامي مجوري	نظام الحكم في الإسلام بين التنظير والتطبيق
46	د. أحمد الزقاني	نظام الحكم في الإسلام بين القيم الثابتة والقوالب المتغيرة
51	بسام ناصر	جدل الحكم والسنة: قراءة في آراء "العثماني" ومناقشة "التوبة" لها
57		قراءات منهجية
58	زياد أحمد سلامة	التعددية في المجتمع الإسلامي
64	د. جهاد إبراهيم	السببية وحتمية قوانين الطبيعة..
70		بناء وتجديد
71	د. وصفي زيد أبو عاشور	العلماء وارثو النبوة: من بلاغ الرسالة إلى صناعة النهوض
75	د. عبد الله فرج الله	ماذا ينقص الدين السائد في مجتمعاتنا حتى يكون لدينا حضارياً؟
79		قضايا ومعالجات
80	حسن أبو هنية	الحركات الإسلامية: منطق المثالية الدينية والبراغماتية السياسية
87	د. فرحان محمد الياصجين	الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي
94		آراء وأفكار
95	شبروان الشميراني	في العلاقات الاجتماعية.. الثقة وحدها لا تكفي
98	خالد عبد الهادي	كيف نحرر العقل العربي من الاستقطاب بكل أشكاله؟
104		عالم الكتب: إصدارات ومراجعات
105	مركز الدراسات والبحوث في المنتدى	قراءة في كتاب: ينبوع الغواية الفكرية.. تحليل لأسباب الانحرافات العقائدية والثقافية
109	إعداد: نجوى مزار سلطاني	قراءات ومراجعات:
109		• فقه الميزان.. معيار لفقه القرآن والسنة ورفعاً لمواطن الخلل والفرقة
111		• التحرر من أمريكا
114		مدارات ونوافذ أدبية
115	د. زيد المحيسن	محمد إقبال: شاعر الأمة الإسلامية وفيلسوف النهضة الحديثة
118	سمير اليوسف	الدكتور مأمون فريز جزار: حين تتحول السيرة إلى رسالة
125	صالح البوريني	شعر: عد يا سراقه.. في رحاب الهجرة النبوية الشريفة
128		فعاليات المنتدى



المهندس مروان الفاعوري
الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية

ولنا كلمة:

مستقبل تيار الوسطية والدور المأمول

الأردن وعدد من المؤسسات الفكرية والإصلاحية في العالم الإسلامي.

وفي ظل التحولات المتسارعة التي يشهدها العالم، تبرز الحاجة إلى استشراف مستقبل تيار الوسطية، والوقوف على دوره المأمول في مواجهة التحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تعصف بالأمّة.

أولاً: الوسطية مشروع حضاري متجدد

يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن الوسطية ليست موقفاً تكتيكياً فرضته الظروف، وإنما هي جوهر الإسلام وحقيقته. فالوسطية تعني العدل والتوازن والاستقامة، وترفض الغلو والتطرف كما ترفض التفريط والانحلال.

ومن هنا فإن مستقبل تيار الوسطية يرتبط بقدرته على تقديم الإسلام باعتباره مشروعاً حضارياً شاملاً يعالج قضايا الإنسان المعاصر، ويجيب عن أسئلته

تُعَدّ الوسطية من أبرز المفاهيم التي تميزت بها الرسالة الإسلامية، فهي ليست مجرد موقف بين طرفين، ولا حالة من التنازل أو المساومة على المبادئ، وإنما منهج حضاري متكامل يجمع بين الثبات والتجديد، وبين الأصالة والمعاصرة، وبين الحقوق والواجبات، وبين الفرد والمجتمع. وقد جعل الله تعالى هذه الأمة أمة وسطاً فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

وقد أولى فضيلة الإمام الراحل، الصادق المهدي قضية الوسطية اهتماماً خاصاً، حتى أصبحت إحدى الركائز الأساسية في مشروعه الفكري والدعوي، كما واصل هذا النهج عدد من العلماء والدعاة وفي مقدمتهم، فضيلة الشيخ عبد الفتاح مورو إضافة إلى الجهود المؤسسية التي بذلها المنتدى العالمي للوسطية ومنتدى الوسطية في

الكبرى في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان.

إن العالم اليوم يشهد أزمة قيم حقيقية، وتراجعا في المعايير الأخلاقية، واتساعاً في دوائر الصراع والكراهية، مما يجعل خطاب الوسطية أكثر حاجة من أي وقت مضى، لأنه يقدم نموذجاً متوازناً يجمع بين الإيمان والحرية، وبين الهوية والانفتاح، وبين الانتماء الوطني والانتماء الإنساني.

ثانياً: التحديات التي تواجه تيار الوسطية

رغم أهمية هذا التيار، إلا أنه يواجه جملة من التحديات، من أبرزها:

١. تحدي الغلو والتطرف:

ما زالت بعض الجماعات المتشددة تحاول احتكار الحديث باسم الإسلام، وتقديم قراءات متصلة للنصوص الشرعية، الأمر الذي أسهم في تشويه صورة الدين وإثارة المخاوف منه داخل العالم وخارجه.

وقد أكد العديد من أعلام الوسطية في أكثر من مناسبة أن المعركة الحقيقية ليست بين الإسلام وغيره، وإنما بين الفهم الصحيح والفهم المنحرف للدين.

٢. تحدي التفريط والذوبان الثقافي:

في المقابل تواجه الأمة تيارات تسعى إلى سلخ المجتمعات عن هويتها الدينية والحضارية، وإلغاء الخصوصية الثقافية للأمة تحت شعارات الحداثة أو العولمة أو التحرر غير المنضبط.

وهنا تبرز الوسطية باعتبارها قادرة على الجمع بين الانفتاح الواعي والحفاظ على الثوابت.

٣. تحدي الاستقطاب السياسي:

تشهد كثير من المجتمعات العربية والإسلامية حالة من الانقسام الحاد والاستقطاب السياسي والفكري، الأمر الذي يفرض على دعاة الوسطية أن يكونوا جسوراً للحوار والتفاهم لا أطرافاً في الصراع.

٤. تحدي ضعف المؤسسات:

لا يزال العمل الوسطي في كثير من الأحيان يعتمد على جهود أفراد أكثر من اعتماده على مؤسسات راسخة قادرة على الاستمرار والتأثير، وهو ما يتطلب تطوير البنية المؤسسية للتيار الوسطي وتوسيع حضوره في الجامعات ووسائل الإعلام ومراكز البحث وصناعة القرار.

ثالثاً: مؤشرات مستقبل تيار الوسطية

رغم التحديات، فإن هناك مؤشرات عديدة تبعث على التفاؤل بشأن مستقبل هذا التيار، منها:

* تراجع جاذبية الخطابات المتطرفة بعد التجارب المريرة التي مرت بها المنطقة.

* ازدياد الحاجة العالمية إلى خطاب الاعتدال والتعاضد.

* تنامي دور المؤسسات الفكرية والبحثية المهمة بالحوار وبناء السلام.

* اتساع دائرة الوعي بأهمية الإصلاح التدريجي والحلول التوافقية.

٤. الإسهام في بناء السلام العالمي:

لقد أثبتت التجارب أن الوسطية الإسلامية تمتلك رصيذاً أخلاقياً وإنسانياً يجعلها شريكاً أساسياً في صناعة السلام العالمي ومواجهة خطابات الكراهية والعنصرية والتطرف الديني والقومي.

٥. تقديم نموذج للإصلاح المتدرج:

من أهم الدروس التي أكدها الشيخ يوسف القرضاوي وعدد من علماء الوسطية أن الإصلاح الحقيقي لا يقوم على الهدم والفوضى، بل على التدرج والحكمة والموازنة بين المصالح والمفاسد، والعمل على تحقيق الممكن تمهيداً للوصول إلى الأفضل.

إن مستقبل تيار الوسطية يبدو واعداً رغم التحديات، لأن هذا التيار يستند إلى أصول راسخة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويعبر عن حاجة إنسانية متجددة إلى الاعتدال والتوازن والعدل. وقد أثبتت التجارب أن المجتمعات التي تتبنى منهج الوسطية تكون أكثر قدرة على تحقيق الاستقرار والتنمية والتعايش.

ومن هنا فإن الدور المأمول من مؤسسات الوسطية وعلمائها ومفكريها يتمثل في الانتقال من مرحلة الدفاع عن فكرة الوسطية إلى مرحلة قيادة مشروع حضاري متكامل يعالج مشكلات الأمة ويسهم في بناء مستقبل أكثر أمناً وعدلاً وتماسكاً، لتبقى الوسطية كما أرادها الله تعالى: منهجاً للأمة ورسالةً للعالم وشهادةً على الناس.

* نجاح العديد من المبادرات الوسطية في بناء جسور التواصل بين المذاهب والأديان والثقافات المختلفة.

ولعل التجربة التي يمثلها المنتدى العالمي للوسطية خلال العقود الماضية تؤكد أن العمل الوسطي قادر على التحول إلى قوة فكرية ومجتمعية مؤثرة عندما يجمع بين وضوح الرؤية وحسن التنظيم واستشراف المستقبل.

رابعاً: الدور المأمول لتيار الوسطية

١. تعزيز الوحدة الوطنية والأمة:

ينبغي أن يكون تيار الوسطية حاضناً لكل الجهود الرامية إلى تعزيز التماسك الاجتماعي والوحدة الوطنية ونبذ العصبية والطائفية والجهوية، والعمل على ترسيخ مفهوم المواطنة الجامعة في إطار الهوية الإسلامية والعربية.

٢. صناعة خطاب شبابي معاصر:

إن مستقبل أي مشروع فكري مرتبط بقدرته على مخاطبة الشباب بلغتهم وأدواتهم واهتماماتهم. ومن هنا تبرز الحاجة إلى تطوير محتوى إعلامي وثقافي وتربوي يجيب عن أسئلة الأجيال الجديدة ويحصنها من التطرف والإلحاد والانحراف.

٣. دعم ثقافة الحوار:

تحتاج الأمة اليوم إلى ثقافة الحوار أكثر من حاجتها إلى ثقافة الإقصاء. ولذلك فإن من أهم أدوار تيار الوسطية بناء منصات للحوار بين المكونات الفكرية والسياسية والدينية المختلفة، والبحث عن المشتركات الوطنية والإنسانية.

من أعلام الوسطية

الشيخ عبد الفتاح مورو

فقيه النهضة ورمز
التعايش

الشيخ عبد الفتاح مورو

فقيه النهضة والتعايش وبناء الجسور بين أبناء الأمة
إعداد: مركز الدراسات والبحوث في المنتدى



التشدد والاستقطاب، ومن أبرز هذه الشخصيات الشيخ عبد الفتاح مورو الذي استطاع أن يقدم نموذجاً متميزاً للمفكر والداعية والسياسي الذي جسّد الوسطية فكراً وممارسة.

يُعدّ الشيخ عبد الفتاح مورو واحداً من أبرز رموز الوسطية والاعتدال في العالم الإسلامي المعاصر، ومن الشخصيات التي جمعت بين الفكر والدعوة

تحتل الوسطية مكانة مركزية في المشروع الحضاري الإسلامي؛ فهي ليست مجرد موقف بين طرفين متناقضين، وإنما منهج في النظر إلى الإنسان والحياة والمجتمع، يقوم على العدل والتوازن ورفض الإفراط والتفريط. وفي تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر برزت شخصيات عديدة حملت لواء هذا المنهج ودافعت عنه في مواجهة نزعات

والسياسة والعمل الوطني، فقدم نموذجاً متميزاً للإسلامي المنفتح على عصره، المتمسك بثوابته، والمؤمن بالحوار والتوافق والتعايش بين مختلف مكونات المجتمع.

ولد الشيخ عبد الفتاح مورو في تونس سنة ١٩٤٨، وتكوّن في بيئة جمعت بين الانتماء الثقافي العربي الإسلامي والانفتاح على الفكر الحديث، فدرس القانون واشتغل بالمحاماة، وانخرط مبكراً في مشروع النهضة والإصلاح. غير أن أهمية مورو لا تكمن فقط في كونه من مؤسسي الحركة الإسلامية التونسية، بل في الكيفية التي قرأ بها الدين والواقع والعلاقة بينهما، وفي محاولته الدائمة تجاوز الثنائيات الحادة التي حكمت كثيراً من النقاشات الفكرية والسياسية في العالم العربي.

لقد مثّل مورو صوتاً إصلاحياً داخل المدرسة الإسلامية المعاصرة، وظل يؤكد أن نجاح أي مشروع إسلامي لا يقاس بقدرته على رفع الشعارات أو حشد الأنصار، بل بقدرته على الإسهام في حل مشكلات المجتمع وبناء الدولة وتحقيق مصالح الناس. ولذلك لم يتردد في نقد بعض الأدبيات التقليدية للحركات الإسلامية والدعوة إلى مراجعة التجربة وتجديد أدواتها ومفاهيمها. وقد عبّر عن ذلك حين أكد أن العمل السياسي نشاط بشري واجتهادي يقبل النقد والمراجعة، وأنه لا يجوز إضفاء القداسة على الاجتهادات السياسية مهما كانت مرجعيتها.

الوسطية عند عبد الفتاح مورو: المفهوم والمرتكزات

إذا أردنا تلخيص الرؤية الوسطية عند عبد الفتاح مورو فإننا نستطيع أن نحددها في خمسة مرتكزات كبرى شكلت جوهر مشروعه الفكري والإصلاحي.

أولاً: التوازن بين الثوابت والاجتهاد

لم يكن مورو من أنصار الجمود على الأشكال التاريخية للفكر الإسلامي، كما لم يكن من دعاة القطيعة مع التراث. وقد سعى إلى ترسيخ فهم يجعل من النصوص الشرعية مرجعية ثابتة، ومن الاجتهاد أداة متجددة لفهم الواقع وتنزيل الأحكام والمقاصد عليه.

وهذا التصور يضعه ضمن الامتداد الإصلاحي الذي بدأ مع رواد النهضة الحديثة، وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده، الذين سعوا إلى الجمع بين أصالة المرجعية الإسلامية وضرورات التجديد الحضاري.

ثانياً: أولوية المقاصد على الشعارات

من السمات البارزة في فكر مورو نقده الدائم للشعارات العامة التي لا تتحول إلى برامج عملية. وقد أثار اهتماماً واسعاً عندما انتقد التعامل التبسيطي مع شعار "الإسلام هو الحل"، مؤكداً أن قيمة الفكرة لا تكمن في جاذبية الشعار، بل في قدرتها على تقديم حلول واقعية لمشكلات الناس.

ويكشف هذا الموقف عن نزعة مقاصدية واضحة في فكره؛ إذ ينطلق من أن الغاية من الدين هي تحقيق مصالح البشر وإقامة العدل وصيانة الكرامة الإنسانية، لا الاكتفاء برفع الشعارات العامة.

ومن هنا جاء دفاعه عن المؤسسات الدستورية والتداول السلمي للسلطة واحترام الإرادة الشعبية باعتبارها وسائل لتنظيم الشأن العام وتحقيق الصالح المشترك.

الجزور الفكرية لمشروعه الوسطي

لا يمكن فهم تجربة عبد الفتاح مورو بمعزل عن المدرسة الإصلاحية الإسلامية الحديثة التي امتدت من محمد عبده إلى رشيد رضا، ثم تطورت عبر إسهامات عدد من رواد الإصلاح والتجديد في القرن العشرين.

كما تبدو آثار الفكر المقاصدي واضحة في كثير من أطروحاته، ولا سيما اهتمامه بالمصلحة العامة والسلم الأهلي والتدرج والإصلاح الواقعي. وقد ساعده السياق التونسي بما يحمله من خصوصيات ثقافية وسياسية على تطوير رؤية تجمع بين المرجعية الإسلامية ومتطلبات الدولة الحديثة.

وفي الوقت نفسه، لا يمكن تجاهل أثر التجربة الإسلامية التونسية نفسها في تشكيل رؤيته. فقد نشأت هذه التجربة في بيئة سياسية وثقافية فرضت على الفاعلين الإسلاميين الانشغال بأسئلة التعايش والتعددية والدولة الوطنية أكثر مما حدث في تجارب عربية أخرى، وهو ما انعكس بوضوح على خطاب مورو ومواقفه.

الوسطية ممارسة وسلوكاً

تكمن فرادة تجربة مورو في أن الوسطية عنده لم تبقى نظرية فكرية أو خطاباً دعوياً، بل تحولت

ثالثاً: التوافق بديلاً عن المغالبة

يُعد مفهوم التوافق أحد أهم المفاتيح لفهم تجربة مورو السياسية والفكرية. فقد رأى أن المجتمعات الحديثة لا يمكن إدارتها بمنطق الغلبة والإقصاء، وأن الاستقرار السياسي يحتاج إلى شراكة وطنية واسعة تستوعب التنوع الفكري والسياسي.

ولذلك ظل يدعو إلى الحوار بين مختلف التيارات، وإلى تقديم المصلحة الوطنية على المكاسب الحزبية الضيقة، معتبراً أن الانقسام الحاد يمثل خطراً على الدولة والمجتمع معاً.

رابعاً: التعددية سنة إنسانية

تميّز مورو بفهم إيجابي للاختلاف، فلم يتعامل معه بوصفه تهديداً ينبغي القضاء عليه، وإنما باعتباره حقيقة إنسانية وسنة اجتماعية. ولذلك اتسم خطابه بالانفتاح على المخالفين والاستعداد للحوار معهم.

وفي هذا الجانب يقترب من المدرسة الحضارية التي بلورها مالك بن نبي، والتي تنظر إلى النهضة باعتبارها مشروعاً مجتمعياً يشارك في بنائه مختلف الفاعلين، لا مشروعاً حزبياً مغلقاً.

خامساً: التلازم بين الهوية والمواطنة

رفض مورو التصور الذي يجعل الانتماء الإسلامي والانتماء الوطني في حالة تعارض دائم. وكان يرى أن الدولة الوطنية الحديثة يمكن أن تشكل إطاراً لتحقيق مقاصد الإسلام في العدل والحرية والمشاركة، وأن المواطنة ليست نقيضاً للهوية بل أحد تجلياتها في المجال العام.

إلى ممارسة يومية في إدارة الخلاف والتعامل مع الخصوم السياسيين.

فقد تعرض للاعتقال والملاحقة السياسية، وعاش سنوات طويلة من التوتر والاستقطاب، لكنه ظل متمسكاً بخيار الحوار ورافضاً لمنطق الانتقام أو الإقصاء. ولم ينظر إلى الخصوم السياسيين باعتبارهم أعداء، بل شركاء في الوطن يمكن الاختلاف معهم دون تحويل الاختلاف إلى صراع وجودي.

ولعل هذا ما أكسبه احتراماً تجاوز حدود التيار الإسلامي، إذ نظر إليه كثيرون باعتباره نموذجاً للإسلامي القادر على الجمع بين الوفاء لهويته والانفتاح على شركائه في الوطن.

مورو والحركة الإسلامية: من فقه الهوية إلى فقه الدولة

تمثل تجربة الشيخ عبد الفتاح مورو إحدى التجارب المهمة في مسار تطور الفكر السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة. فقد نشأ في مرحلة كان الهم الأساسي للحركة الإسلامية فيها هو الدفاع عن الهوية الإسلامية في مواجهة موجات التغريب والعلمنة، غير أنه أدرك مبكراً أن سؤال الهوية، على أهميته، لا يكفي لبناء مشروع حضاري أو سياسي متكامل.

فالمجتمعات الحديثة لا تحتاج فقط إلى تأكيد انتمائها الحضاري، بل تحتاج إلى مؤسسات فاعلة، وإدارة رشيدة، وسياسات عامة تحقق التنمية والعدالة والاستقرار. ومن هنا بدأ اهتمامه ينتقل تدريجياً

من سؤال الهوية إلى سؤال الدولة، ومن الانشغال بشرعية الحضور الإسلامي إلى البحث في كيفية إدارة الشأن العام وفق مقتضيات الواقع ومقاصد الشريعة.

ولم يكن هذا التحول تخلياً عن المرجعية الإسلامية، بل تعبيراً عن نضج في فهمها. فالإسلام عنده ليس مجرد عنوان للهوية، بل منظومة قيم ومقاصد ينبغي أن تتجسد في مؤسسات الدولة وفي السياسات العامة وفي حياة الناس.

وقد جعلته هذه الرؤية من أكثر الأصوات الإسلامية إدراكاً لأهمية فقه الموازنات والواقعية السياسية، بعيداً عن الأحلام الأيديولوجية أو التصورات المثالية التي تتجاهل تعقيدات الواقع.

إسهامه في تجديد الفكر السياسي الإسلامي تكمن أهمية عبد الفتاح مورو الفكرية في أنه لم يكتف بالدعوة إلى الاعتدال بوصفه قيمة أخلاقية، بل سعى إلى تحويله إلى منهج في التفكير السياسي وإدارة الشأن العام.

ففي الوقت الذي انشغل فيه بعض الإسلاميين بالبحث عن النماذج التاريخية أو الصيغ النظرية للدولة الإسلامية، ركز مورو على القيم الحاكمة للعمل السياسي: العدل، والحرية، والشورى، والمشاركة، والمسؤولية، وسيادة القانون.

ومن أبرز إسهاماته تأكيد أن الديمقراطية ليست نقيضاً للإسلام بالضرورة، وأن آلياتها يمكن أن تشكل إطاراً معاصراً لتحقيق مقاصد الشورى ومنع

وقد حمل إلى المنتدى خبرة طويلة في إدارة الاختلاف وبناء التوافقات الوطنية، وهي خبرة تزداد الحاجة إليها في ظل ما تشهده المنطقة والعالم الإسلامي من أزمات واستقطابات فكرية وسياسية. وخلال فترة رئاسته للمنتدى، حرص الشيخ مورو على التأكيد أن الأمة الإسلامية تواجه تحديات كبيرة لا يمكن تجاوزها إلا من خلال الاعتدال والوعي والحوار، وأن الانقسام والتنازع يمثلان خطراً على حاضر الأمة ومستقبلها. ولذلك دعا باستمرار إلى تعزيز ثقافة الشراكة الوطنية، واحترام التنوع، وإعلاء قيم الحكمة والرحمة في الخطاب الإسلامي. ومن خلال هذا الموقع واصل الدعوة إلى ثقافة الحوار والتعايش واحترام التنوع، مؤكداً أن الأمة الإسلامية لا تستطيع مواجهة تحدياتها الراهنة إلا من خلال ترسيخ قيم الاعتدال والانفتاح والتعاون بين مكوناتها المختلفة.

خاتمة

إن قيمة الشيخ عبد الفتاح مورو لا تُختزل في المناصب التي شغلها، ولا في الأدوار السياسية التي اضطلع بها، بل في النموذج الفكري والإنساني الذي مثله طوال مسيرته. فقد قدم صورة للمصلح المسلم الذي جمع بين الأصالة والتجديد، وبين الالتزام والانفتاح، وبين الثبات على المبادئ والمرونة في الوسائل.

ولعل أهم ما يميز تجربته أنه نقل الوسطية من دائرة الوعظ الأخلاقي والشعارات العامة إلى فضاء الفكر السياسي والعمل العام وإدارة الاختلاف. فقد

الاستبداد وضمان مشاركة المواطنين في صنع القرار.

كما أسهم في ترسيخ فكرة التوافق السياسي بوصفها خياراً استراتيجياً لا مجرد تسوية مؤقتة، مؤكداً أن المجتمعات المتنوعة لا يمكن أن تستقر إذا حكمتها عقلية الغالب والمغلوب.

وفي جانب آخر، دعا إلى المراجعة والنقد الذاتي داخل الحركات الإسلامية، ورأى أن أي مشروع إصلاحى يفقد قدرته على التجدد إذا اعتقد أنه يمتلك الحقيقة الكاملة أو أنه معصوم من الخطأ.

كما تميزت رؤيته بتركيز واضح على البعد الأخلاقي في العمل السياسي. فالدولة عنده ليست مجرد جهاز للسلطة، والسياسة ليست مجرد صراع على النفوذ، بل هي مسؤولية أخلاقية غايتها خدمة المجتمع وتحقيق الصالح العام.

ولهذا يمكن القول إن مورو يمثل أحد أبرز الأصوات التي سعت إلى المصالحة بين المرجعية الإسلامية والدولة الحديثة، وبين الهوية الوطنية والانتماء الحضاري، وبين الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع المتغير.

رئاسته للمنتدى العالمي للوسطية

جاء اختيار الشيخ عبد الفتاح مورو رئيساً للمنتدى العالمي للوسطية امتداداً طبيعياً لمسيرته الفكرية والإصلاحية. فالمنتدى الذي تأسس لنشر ثقافة الاعتدال والحوار ومواجهة الغلو والتطرف وجد في شخصيته تجسيداً عملياً للقيم التي يدعو إليها.

تعامل مع الوسطية باعتبارها منهجاً للحكم على الأفكار والمواقف، وأداة لبناء التوافقات الوطنية، ومدخلاً لتحقيق السلم الأهلي، وجسراً للتواصل بين مكونات المجتمع المختلفة.

ومن هنا فإن تجربة عبد الفتاح مورو تمثل إحدى المحطات المهمة في مسار تجديد الفكر الإسلامي المعاصر؛ لأنها تؤكد أن الاعتدال ليس موقفاً وسطاً بين طرفين فحسب، بل رؤية حضارية متكاملة تقوم على العدل والحكمة والتوازن واحترام الإنسان. وهي بذلك تقدم للأجيال الجديدة نموذجاً عملياً لكيفية الجمع بين الوفاء للهوية والانفتاح على العصر، وبين الإيمان بالمبادئ والقدرة على التعامل الخلاق مع الواقع.

وتتجلى أهمية تجربة الشيخ عبد الفتاح مورو في أنها تقدم نموذجاً عملياً للوسطية الإسلامية

المعاصرة؛ فهي تجربة تجمع بين الفكر والعمل، وبين الدعوة والسياسة، وبين الثبات على المبادئ والمرونة في الوسائل. كما تؤكد أن الإسلام قادر على الإسهام في بناء الدولة والمجتمع من خلال قيمه الحضارية والإنسانية بعيداً عن الغلو والتشدد والصراع.

ولهذا يستحق الشيخ عبد الفتاح مورو مكانته بين أعلام الوسطية المعاصرين، بوصفه واحداً من أبرز من أسهموا في ترسيخ ثقافة الحوار والتوافق والتعايش، وفي بناء جسور الثقة بين الدين والدولة، وبين الهوية والمواطنة، وبين الأصالة والتجديد، وهي الجسور التي لا يزال العالم العربي والإسلامي في أمس الحاجة إليها اليوم.



دراسات ومقالات شرعية

* الضوابط المعيارية في تنزيل
الأحكام الشرعية (٢ - ٢)

* إنها لإحدى الكبر

* ملامح هدي المرسلين في تعزيز
التعايش المجتمعي

الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية (٢ - ٢)



أ.د. محمود السرطاوي
أستاذ الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية

حقيقتها وأنواعها وأثرها في
الاجتهاد التطبيقي المعاصر

والمرض والإكراه، ولم يكن ذلك استثناءً من الشريعة، بل هو من صميمها. وقد أكد النبي ﷺ هذا المعنى بقوله: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم).

٢ - النية والقصد

من أعظم المعايير الشخصية أثراً في تنزيل الأحكام النية والقصد، وقد جعلها النبي ﷺ معياراً للحكم على الأعمال، فقال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». و النية ليست مجرد عنصر تعبدية، بل لها أثر مباشر في توصيف الفعل وحكمه، فقد يتحول المباح إلى طاعة، أو يتحول الفعل الواحد من جناية إلى خطأ، أو من طاعة إلى معصية، بحسب القصد.

ويظهر هذا بوضوح في التفريق القرآني بين القتل العمد والخطأ، وبين الحالف قاصداً وغير القاصد، وفي إسقاط المؤاخذه عن الخطأ والنسيان والإكراه.

ثانياً: المعايير الشخصية في تنزيل الأحكام الشرعية

يمكن تعريف المعايير الشخصية بأنها الضوابط التي تتعلق بحال المكلف نفسه، من حيث قدرته، ونيته، وعاداته، ووضعه الصحي والنفسي والاجتماعي. وقد أكد البحث أن هذه المعايير تمثل جوهر تحقيق المناط الخاص، وأن إغفالها يفضي إلى فتاوى قاسية أو غير منضبطة.

١ - القدرة والاستطاعة

جعلت الشريعة القدرة شرطاً أساساً في التكليف، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ، وقال سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ . وقد قرر البحث أن هذه النصوص أصل جامع في مراعاة حال المكلف عند تنزيل الحكم، وأن الحكم الواحد قد يختلف تطبيقه باختلاف القدرة مع اتحاد النص. ومن هنا جاءت الرخص الشرعية في السفر

٣- حال المستفتي والظرف الشخصي

إن من أخصّ خصائص الفتوى الشرعية مراعاة حال المستفتي، إذ لا يجوز للمفتي أن يفصل الحكم عن واقع السائل وظروفه. وقد قرر الغزالي أن المفتي إذا لم يعرف حال المستفتي فقد أفسد أكثر مما أصلح .

وأكد ابن القيم هذا المعنى بقوله: (لا يجوز للمفتي أن يفتي في مسألة واحدة بفتوى واحدة لكل الناس، بل يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأحوال) . وقد استدل البحث بسيرة النبي ﷺ في اختلاف أجوبته للسائلين عن أفضل الأعمال، فكان يجيب كل واحد بما يناسب حاله واستعداده.

٤- العادة الشخصية والبيئة الخاصة

من المعايير التي يغفل عنها كثير من الناس مراعاة العادة الشخصية، إذ قد يكون الفعل مباحاً في ذاته، لكنه يفضي إلى مفسدة في حق شخص معين بسبب اعتياده أو ضعفه. وقد قرر الفقهاء أن ما يكون ذريعة إلى الحرام في حق شخص دون آخر يُمنع في حقه خاصة، وهو ما يدخل في باب سد الذرائع الجزئي.

المبحث الثالث

أثر الضوابط المعيارية في الاجتهاد المعاصر وتطبيقاته العملية

تتجلى أهمية الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية بوضوح بالغ في العصر الحاضر، نظراً لما يشهده الواقع من تعقّد في الوقائع، وتشابك

في المصالح، وتسارع في المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والطبية والتقنية. وقد أكد البحث المرفق أن هذا التعقيد لم يعد يسمح بالاعتصار على الفقه التجريدي أو النقل الحرفي للأحكام دون فقه دقيق للواقع، كما لا يبرر في المقابل الانفلات من النصوص بحجة مراعاة المستجدات. ومن هنا تبرز الضوابط المعيارية بوصفها الإطار المنهجي الضابط للاجتهاد المعاصر.

وقد أفضى إغفال هذه الضوابط في واقع الفتوى المعاصرة إلى انحرافين متقابلين: انحراف الجمود، الذي يتمثل في تنزيل النصوص تنزيلاً آلياً دون اعتبار للواقع والمآلات، وانحراف التسيّب، الذي يتذرّع بالواقع والمصلحة لتعطيل النصوص أو تحريف دلالاتها. وكلا الانحرافين ناتج عن خلل في تحقيق المناط، لا عن قصور في النصوص الشرعية ذاتها.

أولاً: أثر الضوابط المعيارية في النوازل الاقتصادية والمالية

تُعَدّ المعاملات المالية المعاصرة من أبرز ميادين تطبيق الضوابط المعيارية، لما يكتنفها من تعقيد في الصيغ والعقود، وتداخل في الأنظمة القانونية والاقتصادية. وقد نبّه البحث إلى أن الخطأ في تنزيل الأحكام في هذا الباب غالباً ما ينشأ من إسقاط أوصاف فقهية قديمة على صور مستحدثة دون تحقق مناطها.

فمثلاً، لا يصح الحكم على المنتجات المصرفية المعاصرة بمجرد تشابهها الصوري مع بعض

العقود الفقهية القديمة، بل لا بد من تحليل حقيقتها الاقتصادية، والنظر في المقاصد الفعلية للعقد، ومآلاته العملية، ومدى تحقق علة الربا أو انتفائها. وقد قرر المجامع الفقهية المعاصرة أن كثيراً من العقود المستحدثة لا يمكن توصيفها توصيفاً صحيحاً إلا بعد استحضار المعايير الموضوعية، كواقع السوق، وآليات التمويل، وآثار العقد على العدالة الاقتصادية.

كما أن المعايير الشخصية تلعب دوراً مهماً في هذا الباب، لا سيما في قضايا الإعسار، وجدولة الديون، والتمويل الاستهلاكي، حيث يختلف الحكم التنزيلي باختلاف حال المتعامل وقدرته ونيته، وهو ما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾.

ثانياً: أثر الضوابط المعيارية في النوازل الطبية والبيولوجية

إنّ النوازل الطبية المعاصرة من أكثر المجالات التي يظهر فيها أثر الضوابط المعيارية، نظراً لتداخل الجوانب الشرعية مع المعطيات العلمية الدقيقة. فلا يصح للمجتهد أن يصدر حكماً في قضايا كزرع الأعضاء، أو الإخصاب الصناعي، أو الإنعاش الطبي، أو تحديد الوفاة، دون فهم علمي دقيق لحقيقة المسألة، وهو ما يدخل في صميم تحقيق المناط العام.

وقد قرر الفقهاء المعاصرون أن الحكم على هذه النوازل لا يكون بمجرد القياس الظاهري، بل لا بد من استحضار المقاصد الكلية، وعلى رأسها حفظ

النفس، مع مراعاة المآلات المحتملة. ويستدل على ذلك بجملة من قرارات المجامع الفقهية التي علّقت جواز بعض الإجراءات الطبية على تحقق ضوابط موضوعية دقيقة، كتحقق الضرورة، وغلبة الظن بالنجاح، وانتفاء البديل المباح.

كما تظهر المعايير الشخصية بوضوح في هذا الباب، إذ يختلف الحكم التنزيلي باختلاف حال المريض، ودرجة الضرر، ونسبة الخطر، وهو ما ينسجم مع القاعدة الفقهية الكبرى: الضرر يزال، ومع النصوص الشرعية الدالة على رفع الحرج، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

ثالثاً: أثر الضوابط المعيارية في الفتوى الاجتماعية والسلوكية

في مجال الفتوى الاجتماعية والسلوكية، تتجلى أهمية الضوابط المعيارية في منع التعميم غير المنضبط للأحكام، وفي مراعاة الفروق بين البيئات والأشخاص. ونؤكد في هذا المقام على أن كثيراً من الإشكالات الدعوية والفتاوى المثيرة للجدل ترجع إلى إغفال حال الجماعة، أو إلى تجاهل الأعراف المستقرة، أو إلى إسقاط أحكام جزئية على مجتمعات بأكملها دون تحقق مناطها.

فمن الخطأ تنزيل بعض الأحكام المتعلقة بالإنكار أو الهجر أو التشديد السلوكي دون مراعاة لمآلاتها الاجتماعية، وما قد تفضي إليه من نفور أو فتنة أو تشويه لصورة الشريعة. وقد دلّ على ذلك فعل النبي ﷺ حين راعى ضعف عهد الناس بالإسلام، ودرّجهم في التكليف، وقال لمعاذ رضي الله عنه

فالفقوى التي تُنزل دون مراعاة الواقع قد تُستغل لتبرير الظلم أو الفوضى، كما أن الفتوى التي تنفصل عن النص قد تتحول إلى مجرد رأي بشري فاقد للشرعية. ومن هنا كانت الضوابط المعيارية ضماناً منهجية لحفظ استقلال الفتوى، وصيانتها من التوظيف أو التسيب.

الخاتمة

خلص هذا البحث إلى أن الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية تمثل الإطار المنهجي الضامن لصحة الاجتهاد التطبيقي، وأن الشريعة الإسلامية قد أرست هذه الضوابط نصاً وتطبيقاً، ولم تتركها لاجتهادات بشرية مجردة. كما بين البحث أن الجمع بين المعايير الموضوعية والمعايير الشخصية هو السبيل الوحيد لتحقيق مقاصد الشريعة في العدل والرحمة ورفع الحرج.

وفي ضوء ذلك، فإن الفقه الإسلامي - متى التزم بهذه الضوابط - يظل قادراً على مواكبة الواقع المتغير دون أن يفقد هويته أو ينفصل عن أصوله، وتبقى الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، كما وعد الله سبحانه.

حين بعثه إلى اليمن: (إنك تأتي قومًا أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله).

كما أن المعايير الشخصية لها أثر بالغ في هذا الباب، إذ تختلف الفتوى باختلاف حال المستفتي، ومستوى علمه، وقوة إيمانه، وطبيعة ابتلائه. وقد شدد الغزالي وابن القيم على أن المفتي إذا لم يراع هذه الفروق أفسد أكثر مما أصلح، وأن الفتوى المجردة عن الواقع قد تتحول إلى أداة تنفير لا هداية.

رابعاً: الضوابط المعيارية ومنع تسييس الفتوى أو تجميدها

من أخطر مجالات الخلل في الاجتهاد المعاصر توظيف الفتوى لخدمة أغراض سياسية أو أيديولوجية، أو تجميدها عند صور تاريخية معينة. وقد بين البحث أن الضوابط المعيارية تمثل حاجزاً علمياً يمنع هذا الانحراف، لأنها تلزم المجتهد بالرجوع إلى النص، والمقصد، والواقع معاً، دون إخلال بأحدها.



إنها لإحدى الكبر

د. محمد سعيد عبيد

أستاذ الإعجاز والحوسبة في القرآن

بسم الله والحمد لله

المسألة القرآنية ﴿ إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبَرِ ﴾ ودورها في حفظ القرآن

مصدقاً لقول الله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ وذلك عن طريق الحوسبة
الثنائية لنصوص القرآن، بما يعرف بِسُباعيات وتُسَاعِيَاتِ القرآن

مدخل لفهم بنية النص القرآني

في عصر تتسارع فيه ثورة المعلومات وتتمدد مفاهيم الحوسبة والبيانات في كل مجالات المعرفة، يظهر القرآن الكريم ككتاب يتجاوز الإعجاز البياني إلى آفاق رقمية مدهشة. ومع تطور أدوات التحليل الرقمي، برزت لنا (منظومة الحوسبة الثنائية للنص القرآني)، التي كشفت عن وجود بنية رقمية متماسكة داخل القرآن، تعتمد على آية حفظ الذكر ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ بالرقمين (٧ مع ٩) كمفتاح لفهم جديد لطبيعة النص القرآني، حيث أن عدد كلمات الآية هو (٧) ورقم الآية (٩) الأمر الذي أرسى بنية مكونة من (السُباعيات والتُسَاعِيَاتِ الرقمية) نراها ممتدة في السور كشاهد على دقة النظام القرآني وإحكام حفظه.

أصل الثنائية الحسابية ومصدرها

إن الثنائية الحسابية بالرقمين (سبعة وتسعة) ليست إسقاطاً خارجياً على النص القرآني، بل تنبع من داخل القرآن، وتحديداً من (آية حفظ الذكر) التي تُعدّ مفتاحاً تمهيدياً لفهم بنية النص القرآني الرقمية، فقد

أحكم الله سبحانه وتعالى ألفاظ آية حفظ الذكر لتكون (٧) كلمات ورقمها (٩) إن هذين الرقمين يلتحمان في عروق الآية، ويشكّلان ما نُطلق عليه الثنائية الرقمية التي توطر عمل منظومة الحوسبة الثنائية للنص القرآني، مصداقاً لقول الله تعالى ﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ ٩ المطففين

نظرية الحوسبة الثنائية

نظرية الحوسبة الثنائية تفتح أبواباً جديدة للتفسير والتدبر، وتوفّر أدوات تحليل عصرية تتناغم مع علوم الرياضيات، وهندسة البيانات. فهي لا تتعارض مع التفسير البياني للنص، بل تضيف إليه بعداً رقمياً يُضيء على الطبقة الخفية في النص. وقد وصف الدكتور محمد سعيد عبيدالله، هذه الظاهرة بقوله:

القرآن الكريم ليس نصاً مفتوحاً بلا حدود، بل هو منظومة هندسية مُحكمة الإغلاق، تحمل في بُنيته الداخلية نظاماً رقمياً يجعل من حفظه ظاهرة حوسبية تشهد على كفالة الحفظ الإلهي لمحتواه.

ولعل المثال التالي يوضح الصورة:

وذلك بالنظر إلى عدد سور القرآن (١١٤) سورة وإلى عدد الآيات البالغة (٦٢٣٦) من ناحية السور نجد أن كل سورتين متقابلتين مجموعهما يساوي (١١٥) وكل آيتين متقابلتين مجموعهما يساوي (٦٢٣٧) كما هو موضح في الجدول التالي:

نقابل أول عشر سور مع آخر عشر سور ونجمع أرقام كل سورتين معاً الناتج هو (١١٥) وجمع منازل هذا الرقم يساوي سبعة

كما يلي: رقم سورة الفاتحة (١) مع رقم سورة الناس (١١٤) المجموع يساوي (١١٥) جمع الرقم $(7=5+1+1)$

10 يونس	9 التوبة	8 الأنفال	7 الأعراف	6 الأنعام	5 المائدة	4 النساء	3 آل عمران	2 البقرة	1 الفاتحة
105 الفيل	106 قريش	107 الماعون	108 الكوثر	109 الكافرون	110 النصر	111 المسد	112 الإخلاص	113 الفلق	114 الناس
115	115	115	115	115	115	115	115	115	115
7	7	7	7	7	7	7	7	7	7

بنفس الطريقة نجمع أرقام كل آيتين مُتقابلتين معاً، الآية رقم (١) مع الآية الأخيرة في القرآن، رقمها (٦٢٣٦) ناتج الجمع (٦٢٣٧) وجمع هذا الرقم يساوي (٦+٢+٣+٧ = ١٨) وهذا الرقم هو عامل الرقم تسعة، هذه العمليات الحسابية الأربعة نراها في الجدول التالي:

الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم	الآية رقم
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
6236	6235	6234	6233	6232	6231	6230	6229	6228	6227
المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع
6237	6237	6237	6237	6237	6237	6237	6237	6237	6237
18	18	18	18	18	18	18	18	18	18
9	9	9	9	9	9	9	9	9	9

القاعدة الجوهرية للحوسبة في القرآن

هي أن كل آية في القراءات مرتبطة بآية حفظ الذكر من خلال جمع رقمها التراكمي مع رقمها للتنانلي، ليكون حاصل جمع الرقمين الثابت الرقمي (٦٢٣٧) وهو رقم يقبل القسمة على الرقم (٧) والرقم (٩) ما يُثبت أن كل آية متصلة بآية حفظ الذكر رياضياً عن طريق الرقمين (سبعة وتسعة). المثال التالي يوضح الفكرة: ➡ الآية الكريمة ﴿لَهَا لِخَيْرِ الْكَبَرِ﴾ رقمها التراكمي (٥٥٣٠) ورقمها للتنانلي (٧٠٧) مجموع الرقمين يساوي (٦٢٣٧) وهذا الثابت الرقمي يقسم على (سبعة وتسعة) كما يلي:

(٦٢٣٧) الرقم يقسم على (٧) = (٨٩١) الناتج عبارة عن رقم صحيح تام دون كسور عشرية

(٦٢٣٧) تقسيم (٩) = (٦٩٣) ➡ النتيجة هي أن كل آية في القراءات منجذبة إلى آية حفظ الذكر عن طريق الحوسبة.

نحن إذن أمام نصّ لا يخاطبنا بألفاظه فقط، بل من خلال أنساقه الداخلية، وبُنيانه المترابط، وترميزه الرياضي الدقيق. إنّ فهم هذه الحقيقة يتيح للباحث أدوات جديدة أظهرت طبقات عميقة من الإعجاز، طبقات لا تُرى بالعين المجردة، بل تُقاس بلغة العصر الرقمي، ويَشهد عليها ميزان الحوسبة الثنائي القائم على التوأمة الرقمية بالرقمين (السبعة والتسعة)

ومن المسائل الدالّة التي لا تُعدّ من باب المصادفة العابرة : أنّ كلمة (الميزان) قد وردت (٩) مرات في النصف الأول من القرآن الكريم، دون أيّ ذكر لها في النصف الثاني. وقد جاء آخر ذكرٍ لكلمة الميزان في سورة الحديد، التي تقع تمامًا في وسط المصحف، وكأنّ الميزان نفسه هو مركز هذا النظام المتوازن! ولعلّ فيما يلي: إشارة رمزية أعمق عندما نجد أن عدد حروف كلمة (الميزان) سبعة حروف، في توازنٍ تامّ بكلمة واحدة جمعت بين الرقمين (سبعة وتسعة) وكأنها تجسيدٌ لفظيٍّ للميزان الثنائي الذي يحكم النص القرآني، ذلك الميزان القائم على (الحوسبة الثنائية) والضارب بجذوره في بُنية القرآن الداخلية ومحتواه الظاهري.

وقد يكون المثال الآتي أعمق دلالة، إذ يوضح بنية الألفاظ على نحو أدق

فقد ورد ذكر (الإبل) في القرآن بألفاظ متعددة هي: (الناقة، البعير، الجمل، العير، البُدن، الإبل) بواقع ١٦ مرة ولكن عند تحليل هذا العدد نجد أن (الناقة) تكرر ذكرها في القرآن (٧) مرات وبقيّة الأسماء (البعير، الجمل، العير، البُدن، الإبل) مجتمعة (٩) مرات، هذا الانتظام المدهش يتماشى مع الحوسبة الثنائية لنصوص القرآن على قاعدة (السبعة والتسعة) ، ومن اللافت في هذا السياق أن كلمة الجمل، التي وردت في قوله تعالى:

﴿ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾ [الأعراف: ٤٠] قد أُدرجت ضمن منظومة الإبل، رغم التباين في تفسير معناها بين المفسرين، فمنهم من ذهب إلى اعتبار الجمل، هو الحبل الغليظ الذي تُشدّ به السفن، ومنهم من قال بل هو الحيوان الذي يعيش في بيئة الأعراب، ورغم هذا التباين في الرأي، فإن إدراج "الجمل" ضمن منظومة الإبل يؤكّد مرة أخرى الانسجام البُنوي العميق في النص القرآني، والذي أكدّ حضوره مع منظومة الإبل، هذا الثنائي الرقمي المكون من الرقمين (السبعة والتسعة) علامة من علامات ترابط النص ووحدة الموضوع، بفضل هذه النظرية الثنائية تأكد لنا أن القرآن ليس نصًا متفرقًا، بل منظومة متكاملة تحكمها قوانين رياضية ثابتة فتحت آفاقًا واسعة أمام الباحثين لتعميق فهمهم لبنية الكتاب، وهنا يتجلى معنى الآية الكريمة ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (٨٨) حيث ظهر أن القرآن هو نسيج مُلتحم بطبقه غير مرئية أظهرتها الحوسبة الرقمية، لذلك لا يمكن تقليده أو محاكاته. مصداقًا لقول الله تعالى:

﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ ٨٢ النساء

خلاصة القول:

إنَّ ما تقدّم من أمثلة وشرح ما هو إلا خلاصة لبحث موسوعي تجاوز ستة آلاف صفحة من الشواهد والبراهين التي تُؤصّل لمنهج منضبط يتسق مع قول الله تعالى ﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ وقد سعينا في هذا الملخص إلى تقديم صورة مُبسّطة تُقَرِّب إلى القارئ معالم تلك النُظم الرقمية، دون إخلال بأصولها المنهجية، وقد استند هذا العمل إلى جملة من الآيات المحكمات التي أرشدتنا إلى البُنية الرقمية للكتاب العزيز، وعلى رأسها قول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ الدال على إحكام العدد وضبط البُنية، بُنية محكمة في العد متناسقة في الترتيب منضبطة في مواقع الألفاظ ومحكم في معمار الآيات الموضوعية، ما يكشف عن نظام داخلي تتكامل فيه البُنية العددية مع البُنية اللغوية، ويشهد على نظام مقصود، محفوظ في نصه مُنزّه عن الاطراب والاختلال.

• وهنا تظهر المعجزة الكبرى

في قول الله تعالى ﴿إِنَّهَا لِأُخْدَى الْكُبْرَى﴾

تحليل بُنية الآية الكريمة ﴿إِنَّهَا لِأُخْدَى الْكُبْرَى﴾ ٣٥ المدثر

أولاً - رقم الآية (٣٥) هذا الرقم يقبل القسمة على الرقم سبعة (٣٥ تقسيم ٥ = ٧)

ثانياً - عدد حروف الآية (١٤) حرف مضاعف الرقم (٧)

ثالثاً - رقم الآية (٣٥) زائد عدد الحروف (١٤) المجموع يساوي (٤٩) وهذا الرقم يقسم على الرقم (٧)

رابعاً - عدد كلمات الآية (٣) زائد عدد الحروف (١٤) ورقم الآية (٣٥) المجموع يساوي (٥٢) وجمع هذا الرقم يساوي (٧)

خامساً - الرقم (٥٢) زائد رقم السورة (٧٤) المجموع يساوي (١٢٦) وجمع منازل هذا الرقم يساوي (٩) (٩ = ١ + ٢ + ٦)

سادساً - رقم الآية التراكمي (٥٥٣٠) تقسيم (٧) = (٧٩٠) هنا اظهر الناتج الرقمين (سبعة وتسعة)

سابعاً - رقم الآية التنازلي من نهاية القرآن إلى أن تصل إلى مركز ﴿إِنَّهَا لِأُخْدَى الْكُبْرَى﴾ (٧٠٧) وجمع الرقم (٧ + ٠ + ٧) = ١٤

ثامناً - مجموع الآيات التي وردت ضمنهن ﴿إِنَّهَا لِأُخْدَى الْكُبْرَى﴾ سبع آيات منكوّنات من (٧٧) كلمة

تاسعاً - مجموع أرقام الآيات التي وردت ضمنهن (إنها إحدى الكبر) من الآية (٣١ إلى ٣٧) يساوي (٢٣٨) مع عدد كلماتهن (٧٧) كلمة، المجموع (٣١٥) وجمع هذا الرقم يساوي (٩) (٩ = ٣ + ١ + ٥)

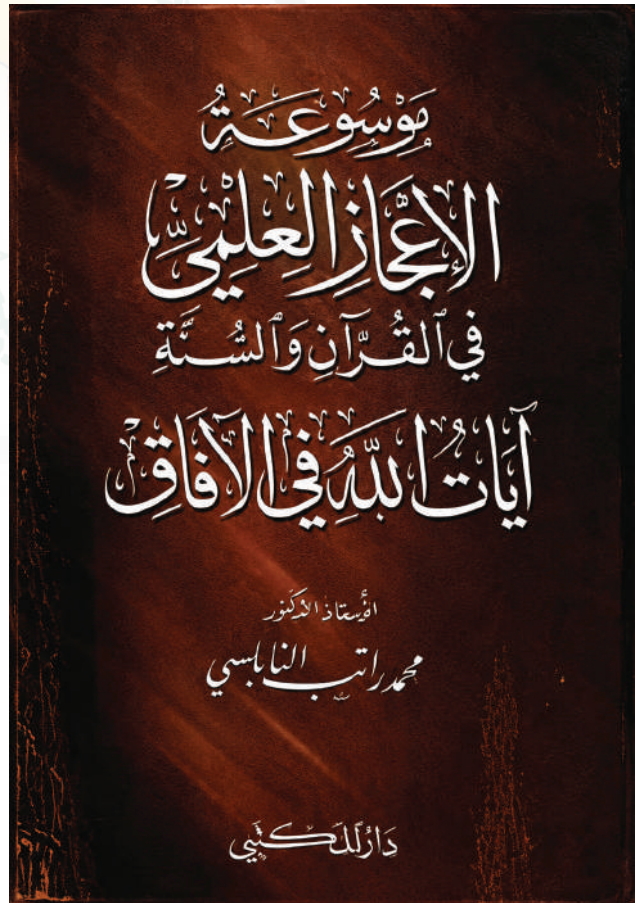
قال الله سبحانه وتعالى:

﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرَدَّادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ (٣١) كَلَّا وَالْقَمَرَ (٣٢) وَاللَّيْلَ إِذْ أَدْبَرَ (٣٣) وَالصُّبْحَ إِذَا أَسْفَرَ (٣٤) إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ (٣٥) نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (٣٦) لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٣٧) المدثر.

المدهش أن عدد كلمات النص السابق ومجموع أرقام الآيات يساوي (٣١٥) وهذا الرقم اذا قسمناه على الرقم (٩) يعطينا رقم الآية (٣٥) ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾. ولو نظرنا في قصة أصحاب الكهف نجدها مكونة من (١٨) آية بدأت من الآية رقم (٩) وانتهت بقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾. وغير ذلك كثير من الأدلة التي تؤكد صحة النظرية، لكن المقام لا يتسع لسردها جميعاً في هذا الملخص، فقد استوعبتها موسوعة مكونة من (٦٠٠٠) صفحة.

كانت تلك تسع عمليات حسابية دقيقة ومحكمة، دارت حول الآية الكريمة ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ التي تمثل ذروة الدلالات الرقمية وتشهد على كفالة الله لحفظ كتابه العظيم نصاً بيانياً متماسكاً ونظماً حسابياً مُحكماً يشهد على عظمة المصدر الإلهي الذي أنزل القرآن، ويؤكد استحالة محاكاته أو تقليده.

ونختم بحمد الله تعالى، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، محمد بن عبد الله العربي الهاشمي الصادق الأمين.



ملاح هدي المرسلين عليهم السلام في تعزيز التعايش المجتمعي رؤية قرآنيّة



الدكتور حمزة عبد الله سعادة شواهنة
باحث في التفسير وعلوم القرآن من فلسطين

التعايشية؛ حتّى لا يُستغلّ الدين من قبل المتطرفين
فكرياً من أيّ طرف وملة.

بالرجوع إلى الدلالة اللغوية للفظ التعايش، نجد
أنّه مشتقّ من العيش، والعيش كما قال ابن فارس
هو: "الحياة والبقاء"^(١).

وأما التعايش في مفهوم الإسلام، فيتلخّص في
التعامل بالمعروف مع غير المسلم من أهل الذمة
أو المعاهدين أو المستأمنين -سواء كان ذلك في
الخطاب، أو في مطلق التصرفات-، وفق الضوابط
الشرعية، ويشمل هذا التعايش الدول والشعوب على
حدّ سواء.

ومما لا شكّ فيه أنّ للأفكار أثراً عميقاً في
النفوس، سواء كانت صحيحة أم باطلة، فالإنسان
يعيش محقّقاً لوجوده في الحياة، ولا ريب أنّ
لمعتقداته الدينيّة دوراً كبيراً فيها، لذا سيستعرض
الباحث القيم الفكرية للتعايش، وفق رؤية شرعية
(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، (عَيْشَ)، (ص ٦٩٧).

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربّ العالمين،
والصلاة والسلام على خاتم النبيّين، وعلى آله
وصحبه أجمعين، أمّا بعد:

فإنّ القيم تتصدّر حيّزاً مهماً في حياة البشر،
وبالتّالي شغلت مساحة عريضة من بحوث
المهتمّين بالجوانب الإنسانية والاجتماعية والنفسيّة
عبر التاريخ، ولمّا كانت قيم التعايش السلمي على
وجه الخصوص من الموضوعات التي تشغل بال
المجتمعات الإنسانيّة اليوم؛ بسبب تنامي ثقافة
العنف، ونظراً لما يواجهه العالم بأسره من تحديات
أمنيّة، وتفكّك العلاقات الاجتماعية، وصراع
المصالح، من هنا جاء هذا المقال بعنوان (هدي
الرسل عليهم السلام في تعزيز التعايش الإيجابي
من خلال القرآن الكريم)؛ وذلك لتجلية معالم
التعايش وفق رؤية قرآنيّة وسطية؛ تهتدي بمنهج
الرسل عليهم السلام وتطبيقاتهم في رعاية المسيرة

وعليه فإن واجب العقلاء في كلّ ملّة، أن يبيّنوا عوار هذا المنهج المتشدد؛ لما له من أثر بالغ على الحياة المستقرّة، والتاريخ الإنسانيّ حافل بنماذج مؤسفة؛ من جرّاء تفشي أفكار الجماعات المتطرّفة كافّة.

وسطيّة في ضوء منهج الأنبياء عليهم السلام، ومن تلك الملامح التي تجلّت في هدي الرسل عليهم السلام في ترسيخ التعايش المجتمعي -سواء وردت في خطاب الله ﷻ لهم أم وردت في خطاب الرسل عليهم السلام لأقوامهم- ما يأتي^(١):

١ - النهي عن الغلو

إنّ فكر الغلو خطيئة دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة؛ لأنّه يتجاهل أسس التسامح في الشرائع السماويّة، ويعكّر صفو التعايش المشترك، ويشكّل تهديداً خطيراً للسّلم العالمي.

ومما يمتاز به منهج الدعوة عند الرسل عليهم السلام تقريرهم نهج الوسطيّة، وتحذيرهم من مسلك التطرف، وقد ورد التوجيه الربّاني للرسول محمد ﷺ بنهي أهل الكتاب عن الغلو، وذلك في قوله ﷺ مخاطباً إيّاه ﷺ: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ} [المائدة: ٧٧].

ومن صور غلو الفئات المتزمتة في حياتنا المعاصرة، نبش الماضي الأليم؛ لاستثارة الأحقاد، واعتقاد أنّ الحكم بالتكفير يستلزم القتل، وتصوّر أنّ الأصل في الشرائع السماويّة الحرب وليس السلام، وغير ذلك من أفكار هدامة، من شأنها أن تقوّض قواعد التعايش المشترك^(٢).

٢ - البحث عن القواسم المشتركة

مهما تباينت آراء الفرقاء، ستبقى ثمة مساحة مشتركة بينهم، وتقضي المصلحة أن يجتمع المتنافرون تحت تلك القواسم المشتركة التي توحّدهم.

ومما يمتاز به منهج الرسل عليهم السلام في التعايش عن غيره، أنّه يركّز على نقاط الاتفاق بين الناس، ومن الآيات التي قرّرت هذا المبدأ، ما ورد في سياق مخاطبة رسول الله محمد ﷺ، ومن ذلك قوله ﷺ: {وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ} [الشورى: ١٥]، ففي الآية الأنفة إشارة لتصديق سيّدنا محمد ﷺ بجميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام قبله دون تفرقة بينها، وهذا يؤسّس لإقامة المشتركات الدينيّة التي تُقرب بين الطوائف الكبرى في أصول العقائد، كما أنّه يبرهن على أنّ المبادئ التي رسّختها الرسالات والشرائع عامّة والقرآن الكريم خاصّة صمّام أمان للبشريّة جمعاء.

ومن الحكمة بمكان أن تبحث الحكومات اليوم عن القضايا العالميّة المشتركة، ثمّ تتعاون على أساسها، ثمّ توجّد الجهود في سبيل علاجها، ومن القضايا العالميّة قضيّة الحفاظ على البيئة، والتخفيف من الكوارث الطبيعيّة، ومكافحة الأوبئة، ومقاومة التفكّك الأسري، والقضاء على أسباب

(١) شواهنة، حمزة عبد الله سعادة: قيم المواطنة والتعايش السلمي في منهج الدعوة عند الأنبياء عليهم السلام من خلال القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، العلوم الإسلامية، وحدة التفسير والقرآن، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، (٢٦١ - ٣٠٦).

(٢) انظر، أبو راس، وطرشاني: الغلو وأثره على السلام والتعايش العالميّين دراسة قرآنيّة مقاصديّة، مجلّة مجمع، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ع (٣١)، ١/١/٢٠٢٠م، (١٥٩).

التوتر في مناطق عديدة من العالم، مثل فلسطين المحتلة وغيرها من البلدان المضطهدة، ونحوها من القضايا المؤثرة التي تهدد سلامة كيان الفرد والجماعة، وتضر بالحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من الربط المبالغ فيه بين الغلو من جهة، والفهم الخاطئ لديننا الحنيف من جهة أخرى، إلا أن الواقع يشهد أننا نعاني من غلو جامح من نوع آخر، وهو الغلو اللاديني، حيث فاق النوع الأول في ضرره على النسيج الاجتماعي؛ فإنه لا يتورع عن إظهار البغض للدين وشعائره، بل يلجأ إلى القوة لحسم المواقف، ولا ريب أن هذا الغلو يُعدّ الدافع الأساس لكل تطرف؛ وذلك لأن لكل فعل رد فعل مضاف له في الاتجاه، من هنا نخلص إلى أن الغلو ليس حكرًا على فئة دون أخرى^(١).

٣- الإقرار بالحرية المنضبطة

تعدّ الحرية من أسمى القيم الإنسانية التي تناضل الشعوب الأبية في سبيلها، كما أنها تُعدّ من أبرز معالم التعايش السلمي، وشروط تحقيقه، لذا اتسم منهج الرسل عليهم السلام في التعايش بكفالة مبدأ حرية الاختيار للفرد، ومما يمتاز به منهج الرسل عليهم السلام في التعايش، الإقرار بمبدأ الاختلاف، لذا لم يعتمد الرسل عليهم السلام طوال تاريخهم الحضاري للدعوة إلى إجبار الشعوب على اعتناق تعاليمهم بالقوة.

والمتنبّ لنصوص الذكر الحكيم التي وردت في سياق مخاطبة الرسل عليهم السلام، يجد تأكيداً (١) انظر، القرطبي: التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، (٨).

لهذا المبدأ في العديد من الآيات الكريمة، ومن ذلك الآيات التي تُقرّر أنه لا إكراه في الدين، وأن الاختلاف واقع بالمشيئة الربانية والقدر الكوني، وتتابع الآيات في معرض النهي عن الإكراه، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].

والمتمل في هذه الآيات -موضع الصد-، يدرك أن هذا الاختلاف يقرره الشرع الإلهي، لذا فهو اختلاف له ما يبرره، أما الاختلاف الذي لا يمكن قبوله، فهو أن تختلف الآراء والأفكار؛ انطلاقاً من الهوى لا من الشرع، وبالتالي فإن مقصد هذه الآيات تهيئة نفوس المؤمنين؛ ليتعايشوا مع واقع الاختلاف العقدي.

وتبيّن ممّا سبق، أن الاختلاف العرقي والفكري والعقدي، فضلاً عن غيره من باب أولى لا يستلزم الصراع والاقتتال بين مكونات المجتمع الواحد، وإنما يستلزم التكامل والتعارف والتناصح والتعايش الاجتماعي، كما أن تكريس مفهوم الحرية المنضبطة والدعوة إليها مبدأ متّصل في منهج دعوة المرسلين عليهم السلام، ومن أبرز مسلماته، ولم يكن حدثاً عارضاً في سيرهم، أو تكتيكاً مرحلياً؛ وذلك لأنّ تجاوزه يُعدّ مخالفة للتوجيه الإلهي في محكم التنزيل.

٤- تكريم الإنسان، واحترام إنسانيته

ومما يمتاز به منهج الرسل عليهم السلام في التعايش، أنه يؤكّد على تكريم الإنسان مهما كان جنسه ومعتقد، ومن الآيات التي وردت في سياق

٥ - الدعوة إلى الحكم بما أنزل الله، وإفراذ الله ﷻ بالعبودية، ومحاربة الإلحاد

إنّ تحكيم المنهج الرباني في كلّ شؤون الحياة أمر ضروري لتحقيق التعايش الإيجابي في المجتمعات؛ وذلك لأنّ الخالق يعلم ما يُسعد البشرية، ولا يمكن أن يكون تشريعه إلّا بما هو كفيل بتحقيق سعادة الدنيا والآخرة لهم، وعليه فإنّ الداء يكمن في ترك الاحتكام إلى الشرع الرباني الذي ارتضاه للناس كافة.

ومما يمتاز به منهج الدعوة عند الرسل عليهم السلام، التأكيد على الدعوة إلى وجوب تحكيم الشرع الرباني، حيث تكرّرت الدعوة إلى تحكيم شرع الله، والأمر بعبادة الله ﷻ وحده في القرآن الكريم بألفاظ مختلفة، ومما جاء في سياق منهج الرسل عليهم السلام، ما حكاه ﷺ على لسان نبيه عيسى عليه السلام لقومه: {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ} [آل عمران: ٥١]، ويُلحظ أنّ هذا المعنى قد تكرّر في سياق مخاطبة الله ﷻ للرسول عليهم السلام في أكثر من موضع، لذا لم يفتأ نبيّ الله يوسف عليه السلام عن الدعوة إلى الحكم بما أنزل الله ﷻ حتّى وهو في السجن، فهتف قائلاً: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} [يوسف: ٤٠]، وكذلك وجّه الله ﷻ رسوله محمداً ﷺ بقوله: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} [المائدة: ٤٩].

ونخلص ممّا سبق ذكره، أنّ تحكيم شرع الله ومحاربة الإلحاد لهُو في سُلّم أولويّات منهج الرسل عليهم السلام، وأنّ نزعة التدين متجذّرة في الطبيعة

مخاطبة الرسل عليهم السلام تقرّر هذا المبدأ، تلك النصوص التي تحكي توجيه الله ﷻ لنبيه محمداً ﷺ إلى مخاطبة البشر من كلّ لون وجنس وملة، حيث صُدّرت بنداء {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ} في مواطن كثيرة^(١)، ومن ذلك قوله ﷺ: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [يونس: ١٠٤].

وتأكيداً على تكريم الإنسان في منهج الرسل عليهم السلام، ورد النهي عن قتل النفس المعصومة، ومن ذلك ما جاء في سياق مخاطبة الله ﷻ رسوله محمداً ﷺ في قوله ﷺ: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ} [الأنعام: ١٥١]، ومن أجلى مظاهر الكرامة الإنسانية في منهج الدعوة عند الرسل عليهم السلام في تكريم الإنسان، إلغاء الوساطة بين العبد وربّه، فقال ﷺ على لسان رسوله عيسى عليه السلام لقومه: {إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} [المائدة: ٧٢].

والمتنبّع لنصوص الذكر الحكيم، يجد تأكيداً لهذا المبدأ في العديد من الآيات الكريمة، حيث تكرّر لفظ {الإنسان} في القرآن الكريم ثلاثاً وستين مرّة، حتّى إنّ تكرّر لفظ {الإنسان} في سورة (العلق) وحدها ثلاث مرّات، كما تكرّر لفظ {بني آدم} ست مرّات، في حين تكرّر لفظ {الناس} مئتين وأربعين مرّة^(٢).

(١) انظر، عبد الباقي: المعجم المفهرس، (قول)، ص ٥٧١ - ٥٧٢.

(٢) انظر، عبد الباقي: المعجم المفهرس، (أنس)، ص ٩٣ - ٩٤.

الإنسانية، كما أن تطبيق الشرع الرباني مدعاة إلى التعايش الإيجابي في المجتمعات؛ وذلك لما يحمله من أخلاق سامية، وبالتالي فإن الدعوة إلى علمنة المجتمعات لا تؤسس للاستقرار المنشود، ولا أدل على ذلك من واقع الذين سلكوا هذا الاتجاه، وكذلك فإن محاربة التشدد عن طريق إشاعة الإلحاد في أوساط الشباب منزلق كبير؛ لأن مقارعة الفكر الخاطئ لا تفلح إلا بغرس الفكر الصحيح.

٦- تعميم ثقافة الحوار وحسن الخطاب

يعدّ الحوار مع الآخر من صميم القيم الإنسانية السمحة التي دعا إليها الرسل والأنبياء الكرام عليهم السلام، ومن شواهد ذلك توجيه الله ﷻ نبيه محمداً ﷺ إلى الحوار مع أهل الكتاب في مواطن كثيرة، ومما ورد من الآيات الكريمة في هذا الشأن قوله ﷻ: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [المائدة: ٦٨].

فإذا ما أردنا حواراً مجتمعياً وعالمياً مثمراً، فإنه لا بدّ حينئذ أن يلتزم أطراف الحوار كافة ببعض الضوابط المهمة، ومنها الاتفاق على تنزيه الخالق ﷻ والرسول عليهم السلام، والابتعاد عن تحويل الحوار

إلى جدال بالباطل، والاتفاق على نقاط مشتركة، والتحلّي بالإنصاف والعدل^(١).

وفي ختام هذا المقال أحسب أن القارئ قد تعرّف على أهمّ القيم الدينيّة والفكريّة للتعايش السلمي في منهج الأنبياء عليهم السلام، وتّضح له من تلك القيم التي رسّخها الأنبياء عليهم السلام للتعايش في البشريّة جمعاء، النّهي عن الغلو، والبحث عن القواسم المشتركة، والإقرار بالحرية، وتكريم الإنسان، ومحاربة الإلحاد، وتعميم ثقافة الحوار.

والناظر في تلك القيم الخلقيّة للتعايش السلمي في منهج الأنبياء عليهم السلام، يتبيّن له ثبات القيم الأخلاقيّة والحضاريّة في السياسة الشرعيّة، ولا شكّ أنّ مثل هذه القيم لتُعين بكلّ قوّة على إيجاد عيش مشترك، يحيا كافة شرائح المجتمع في ظلاله بأمان وهدوء.

وخلاصة القول: إنّ التعايش بين البشر ترجع بواذره الأولى إلى مبعث الأنبياء عليهم السلام، حيث ضربوا عليهم السلام أروع الأمثلة في ترسيخ أرفع قيم التعايش بين بني الإنسان.

وأسأله ﷻ أن يؤمّننا في أوطاننا، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

(١) انظر، الأحمد: مضامين الحوار مع النصارى، مجلة الدراسات الإسلامية، الرياض، مج (٢٥)، ع (٢)، ٢٠١٣م، ١٠٩ - ١١٣.

ملف العدد

هل حدد الإسلام نموذجاً ثابتاً للحكم؟ مقاربات ومناقشات

* هل هو نموذج تاريخي انتهى.. أم نظام شرعي
عابر للزمن؟

* هندسة الشرعية السياسية في الإسلام

* نظام الحكم في الإسلام بين التنظير والتطبيق

* نظام الحكم الإسلامي بين القيم الثابتة
والقوالب المتغيرة

* جدل الحكم والسنة: قراءة في آراء "العثماني"
ومناقشة "التوبة" لها

هل نظام الخلافة نموذج تاريخي انتهى أم نظام شرعي عابر للزمن؟



بقلم: أبو جرة سلطاني
رئيس المنتدى العالمي للوسطية

برضائية من يسوسهم الحاكم الذي يتم نصبه بعقد رضائي يسمى بلسان السياسة الشرعية "البيعة" التي هي تفويض سياسي تمنحه الأمة لمن تعتقد أنه أفضل موجود فيها وأقواهم وأصلحهم وأقدرهم على إمضاء ما بينه وبينهم من عقد معنوي مستند إلى دستور حازه الحاكم بانتخاب عام بتوافق أو بأغلبية أو بإجماع، وبشهادة منهم أنه ذو علم وأمانة وقوة وحفظ وكفاية.

ولا تزكي أمة حاكمها إلا إذا توفر فيه شرطان لازمان:

الأول: القدرة على إمضاء العدل في جميع الأحوال، ويتمثل ذلك عمليا في رعاية الحقوق والواجبات.

والثاني: إرادة نشر الدعوة وتطبيق شرع الله.

■ في الإسلام لكل أمر مقصده؛ ولنظام الحكم في الإسلام مقاصد وغايات وليس أشكالا وتسميات. والغاية الأولى من نظام الخلافة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا ورعاية المصالح العامة بالعدل والإحسان دون تمييز بين أفراد الرعية على أي أساس من عرق أو دين أو جهة أو لغة.. والخليفة أو السلطان أو الأمير أو الحاكم.. أو أي اسم آخر هو - في عقيدة المسلمين - نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رعاية الدين وفي حمل الناس على الخير. فهو قائم مقامه بدين كامل وبنعمة تامة؛ مستخلفا عنه بعقد اجتماعي رضائي لاستكمال مهمته في نشر دعوة الله وإقامة العدل في الأرض وإدارة شؤون الدولة على قاعدة الشورى.

ونظام الحكم في الإسلام مدني بمعنى: أن الحكم لله طاعة وتسليما. أما التحكيم فجهد بشري معزز

فصورة الخلافة ظلت قائمة على نظام الخلافة حتى تلاشت عام ١٩٢٤ ميلادية على يدي مصطفى كمال أتاتورك حيث تم تقويض أسسها واستبدال نظامها المتهاك بنماذج وافدة نقلها من عصر الانحطاط السياسي إلى بداية الهيمنة على العالم الإسلامي تحت شعار: تمدين نظام الحكم وعصرنة أدواته وإلحاق الأمة الإسلامية بالغرب.

■ بقراءة كرونولوجية لمسار الخلافة (الحكم والإمارة) خلال ١٣ قرنا يمكننا تسجيل ثلاث ملاحظات جوهرية تصلح أن تكون مرتكزات للحديث عن نظام سياسي شرعي عابر للزمن.

الأولى: أن صورتها ليست واحدة حتى بين الخلفاء الأربعة؛ فخلافة أبي بكر لم تكن نسخة طبق الأصل من دولة المدينة المنورة التي ورثها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولم يتوسد الفاروق عمر خطوات سلفه. وما كانت خلافة عثمان استنساخا لعهد عمر. وما طابقت إمامة علي خلافة عثمان حذو النعل بالنعل. فالأصل واحد ولكن التفاصيل مختلفة لأن طبيعة الحكم مقاصدية وليست أشكالا نمطية. وظروف الناس ليست واحدة..

والثانية: علم الصحابة والتابعين وفقهاء الأمة أن المستخلف عن النبي ليس نبيا؛ وهو ما يعني أن النبوة أصل في الدعوة والدولة معا؛ أما نظام الاستخلاف فتقرب عنه. وليس الأصل المؤيد بالوحي كالفرع المسدّد بالشورى والرأي وتقدير المصلحة.

■ ومن تعريف ابن خلدون (رحمه الله) للخلافة ندرك أنها تكليف عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به؛ وهو ما أصله أبو حامد الغزالي (رحمه الله) في أساسين بقوله: "الإسلام أساس والسلطان حارس؛ وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع" (١).

فالخليفة في الإسلام خادم الرعية بعقد بيعة ألزم بها نفسه، وهو مسؤول أمام الله عما استرعي فيه أحفظ أم ضيع؟ ومحاسب أمام رعيته إذا مال أو خالف عن أمر الله.

فمن حق الأمة تقويمه أو عزله إذا ثبت ظلمه أو ظهر جورُه أو أخل بشروط البيعة؛ وهي الضوابط التي أرساها الخليفان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب (ضي الله عنهما) وأوضحاها في خطبتي التولية.

■ هذه هي معالم نظام الخلافة الراشدة في جوهرها وفي مقاصدها، وهي النموذج الأول الذي نشر العدل في الناس زهاء أربعين عاما بين سنوات ١١ للهجرة و ٤٠ منها، ثم تحولت صورتها إلى نظام وراثي ولكنها ظلت محافظة على الحد الأدنى من الشريعة، ولم يستورد أي حاكم - خلال ١٣ قرنا دستورا من خارج أرض الإسلام. ولم يعلن أي خليفة أنه مستغن عن الكتاب والسنة حتى في أخرج اللحظات التي مر بها العالم الإسلامي زمن التتر والمغول والحروب الصليبية ومراحل الضعف والانحدار..

وثالثتها: طريق الخلافة رضائي يتم بالبيعة أو بالانتخاب (أو بأي وسيلة ترضى عنها الرعية)، والغاية من نصب الخليفة هي حماية أمته من التشتت، وضمان العدل فيهم بتحقيق الأمنين معا: إطعاما من جوع وأمانا من خوف.

بهذه الضوابط تصبح الخلافة - في نموذجها الأعلى - مؤسسة روحية الجوهر ذات طابع مدني تستمد قوتها من اعتقاد الرعية أن خليفته امتداد لميراث النبوة باعتبارها نظاما شاملا لرعاية الدين وسياسة الدنيا به وفق مقتضيات الشريعة؛ ولذلك يعتقد المسلمون أن شرعية قيامها؛ أو إعادة بعثها واستمرارها فيهم هو واجبهم جميعا؛ وفي مقدمتهم العلماء والمفكرون والمصلحون..

فإعادة بعثها ممكن بطريقة تراكمية ممتدة في الزمن؛ أولها الاقتصاد وآخرها السياسة. وأقصد بالتراكمية التدرج في بناء نموذج - أو حتى عدة نماذج - يأمن فيها الناس على دمائهم وأعراضهم وأموالهم.. ومعتقداتهم من منطلق أن العدل حيادي يتعامل مع الناس بما يظهرونه من أقوال وأفعال ولا يتدخل أبدا في ما يعتقدونه. وهو ما نصت عليه "صحيفة المدينة". ومع أن الزمن تغير كثيرا إلا أن معالم الحق والعدل والحرية لا تتغير. ولن تتغير.

■ في هذا السياق يجب التذكير بأربعة قواعد لا يمكن إزالتها من العقل كونها مثلث المرتكزات الأساسية التي قامت عليها الخلافة الأولى وما زالت تمتلك من القوة والمتانة والاستقامة ما يؤهلها لرشد "دولة العدل" بقطع النظر عن تسميتها وعن

تسمية من سيكون على رأسها لأنه لا مشاحة في المصطلح، فخطاب الله لداود عليه السلام حدد الغاية من خلافة الأرض بواجب الحكم بالعدل: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَظْلُمُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ سورة ص: ٢٦ ،

المعلم الأول: أن الإسلام لم يحدد شكل الخلافة. ولم يفرضه. واكتفى بوضع معالمها الكبرى ومقاصدها العليا وترك تفاصيلها لكل جيل. فلما رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة على هيئة "جمعية تأسيسية" وتشاوروا فاختاروا أبا بكر الصديق رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وكان مما فتح به عليه في خطبة التولية أنه لم يعدمهم بتجسيد نموذج دولة الرسول وإنما التزم بإنفاذ العدل فيهم دون اعتبار لقوة القوي الظالم ولا لضعف المستضعف المظلوم.

والمعلم الثاني: أن الإسلام لم يحدد الآليات الشرعية لنقل السلطة من رسول إلى خليفة إلى خليفة إلى خليفة إلى إمام إلى "حاكم بأمر الله".. وإنما بين حدودها الشرعية وقيمتها الأخلاقية وغاياتها الخدمية في رعاية الدين وسياسة الدنيا والحكم بين الناس بالعدل في دائرة الشورى ورضى الأمة عن يتم انتخابه حاكما للمسلمين بالطرق التي تتحقق بها الغايات والمقاصد وتنقلص بها الأنانيات والمفاسد بالحق والعدل والأمن وحفظ النفس والدين والعقل والعرض والمال والحريات.

والمعلم الثالث: أن نموذجها الأول مدون في كتب السياسة الشرعية، ويحفظ منه تاريخ البشرية ثلاث منارات كبرى: الخلافة الأموية. والخلافة العباسية. والخلافة العثمانية (إلى جانب ممالك كثيرة نمت في أصقاع الأرض غلب عليها جميعا شكل الإمامة) والتحري الدقيق يفضي إلى أنها أفضل من جميع الأنظمة الوضعية التي قامت في الأرض كلها من زمن نمرود والفراعنة إلى حكم الفرس والروم إلى ما آل إليه الأمر خلال تاريخ ما سمي بالحروب الصليبية وما صار عليه النظام العالمي بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية.

والمعلم الرابع: أن الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها مازالت تعتقد أن في العودة إلى الحكم الإسلامي العادل عودة إلى عز الأمة ووحدتها وقوتها واستئنافها لرسالتها التي تبذرت بميلاد الدول الوطنية ففرقت الأمة إلى سبعة وخمسين إمارة.

والمعلم الخامس: أن قوة هذا الطرح تعززه أشواق الأمة إلى معانقة تاريخها المجيد وإعادة بناء نموذج يجمعها على طاعة الله وعلى الاقتداء برسوله صلى الله عليه وسلم بتركية حاكم يذكرها بأمجادها يوم كانت خير أمة أخرجت للناس.

■ إذا استبان سبيل نظام الحكم فليس مهما تسمية هذا النظام السياسي القائم بالخلافة أو بالحكومة المدنية أو بالنظام العادل أو حتى بدولة الحق والقانون والحكم الراشد. فالمهم أن تكون

المقاصد هي نفسها المقاصد التي أرادها الله جل جلاله لهذه الأمة ووضع رسوله صلى الله عليه وسلم أسسها الأولى واستكملت الأنظمة المتعاقبة دستورها ودواوينها ومؤسساتها وجندها وعلاقاتها الخارجية، وكانت تختار على رأسها رجلا من أفضل ما تجود به أقدار الله لكل مرحلة على أسس رضائية وليس تسليما بأنه "ظل الله" في الأرض ولا هو وصي الرسول ولا حفيده أو هو بقية من آل بيته.. بل هو حاكم من بين أفراد الأمة يستمد سلطته ممن زكوه وقدموه ليرعى شؤونهم بالاعتماد على شريعة الإسلام ومقاصدها الكبرى معتقدا أنه لا يتحقق واجب مرضاة الله إلا بالاجتهاد في إمضاء شريعته في الأرض وإنفاذ أمره ونهيه لتلافي غضبه الذي قرره بقوله: ﴿أَفْحُكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

■ فالنموذج التراكمي الذي نتحدث عنه نابع من قناعة الأمة بأن "حكم الله" أسمى من تشريعات البشر. ولكنه حكم غير مستسخ من تجارب سابقة. وليس مستندا على مفاهيم الأنظمة المغلقة على نفسها باسم الأبوة التاريخية أو باستعلاء سياسي بحكومة الفقيه أو بنظام شمولي "ثيوقراطي" لا يرى الخير إلا في نفسه وفيمن والاه. إنما هو إنشاء جديد لنموذج منفتح على العصر ملتزم بالثوابت والمبادئ والغايات.. يستأنس بالقديم ولكنه يعتقد أن لكل زمان رجاله وقضاياه وأساليبه إدارة شؤونه، وأن نموذج الحكم الذي كان صالحا لأسلافنا ليس بالضرورة صالحا لنا بقضه وقضيضه؛ فليس كل قديم أصيلا. ولا كل جديد دخيلا، وقد أدخل

الفاروق نظام الحسبة والدواوين وسجلات الشهداء واستصلاح الأراضي. الخ في إدارة الخلافة ولم يرمه أحد بالبدعة ولا بتقليد الفرس والروم، لأن الغاية شريفة والمقصد نبيل.

■ جربت بعض الأنظمة استدعاء نظام "الدولة الإسلامية" ففشلت تجاربها وتوالت هزائمها لسبب جوهري لم ينتبه إليه من أخذتهم حماسة التنظير لاستعادة نظام الخلافة الإسلامية باعتقادهم أن الفاصل بينها وبين الأنظمة الوضعية هو تطبيق الشريعة الإسلامية في أضيق أركانها وهو إقامة الحدود؛ ففعلوا ذلك قبل تهيئة النفوس وقبل تقليص دوائر المنكر وسد الضروريات وتوفير بعض الكماليات التي تصان بتوفرها كرامة الإنسان. فوقعوا في خطأ منهجي قاتل قوّض جهودهم وشوه صورة النموذج الذي أطلقوا عليه ظلماً: الدولة الإسلامية.

فقد حملتهم الحماسة فقدموا الفروع على الأصول معتقدين أن الحكم بما أنزل الله هو سكب الخمر في البالوعات وجلد الزناة أو رجمهم وقطع يد السارق وتعزير من يقع في المحذور.. ونسوا أن الوظيفة الأولى للخلافة هي تأمين الرعاية وضمان العيش الرغيد لها ونشر الدعوة وإقامة العدل ومنع الظلم ومناهضة القهر ورد العدوان.. وأولوية الحاكم في هذا النظام الإسلامي المنشود هو ضمان وحدة الأمة وتأكيد هويتها الثقافية، ونشر الفضيلة والعدل في الحكم والعزة بالإسلام وحراسة الدولة بالدعوة.. قبل الجلد والرجم والتعزير.

فهو السلطان الحارس للدين والدولة بيقين أن الحكم لله أما التحكيم فتقدير بشري يدور مع المصلحة حيث دارت؛ فالدين أساس الحاكم حارس؛ وما لا أساس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع. والله من وراء القصد.

مقال

هل نظام الخلافة نموذج تاريخي انتهى .. أم نظام شرعي عابر للزمن؟



د. أيو جرة سلطاني
رئيس المنتدى العالمي للوسطية

هندسة الشرعية السياسية في الإسلام

أ.د. عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني
أستاذ الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية



المكي، ليتعثر لاحقاً أمام "فجوة إدارة الاختلاف" السياسي، ويصطدم بتحديات "الثقافة الرعوية" والنزعات الغرائزية التي أعاقَت مأسسة الشورى؟ تأسيساً على هذا التساؤل، تبحث هذه الورقة في الجذور التأسيسية للشرعية السياسية في العهد المكي، وتتبع تجلياتها في الفقه المقاصدي، صعوداً إلى تحليل التدافع الاجتماعي بين قيم العقيدة وثقافة البداوة، وصولاً إلى تشخيص "الثغرة البنيوية" المتمثلة في غياب المأسسة القانونية لقنوات دمج الهجرات البشرية وفض النزاعات، وانتهاءً بتقديم رؤية تجديدية تستلهم الحل من هندسة الشورى في مهدها الأسري الأول ومن الروح الحركية لشعار "ساووا صفوفكم وسدّوا الخلل"

أولاً: التأسيس المكي للشرعية السياسية: من
وثنية الملاءة المالية إلى معايير الإنجاز
الأخلاقي

مقدمة: المقاربة البنيوية للسياسة في الإسلام
تُمثّل الإشكالية المعرفية المحورية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث مسألة التمييز البنيوي بين "المبادئ والقيم الكلية الثابتة" كسيادة الشرع، وسلطة الأمة، والعدالة، والشورى، وبين "النماذج والوسائل العملية والآليات الإجرائية المرنة" التي تُجسد تلك القيم في الواقع التاريخي والعملية.

وإن الدارس لعمق التحولات الاجتماعية والسياسية في صدر الإسلام يدرك أن التشريع الإسلامي لم يأت ليصّب الحياة العامة في قالب شكلي جامد، بل جاء ليؤسس لفلسفة حكم تتطوّل من غايات مقاصدية عليا، تاركاً الوسائل والآليات لحركة الزمان والمكان والتطور الحضاري.

من هذا المنطلق، يبرز التساؤل السوسيولوجي والتاريخي العميق: كيف انتقل الفكر والواقع السياسي الإسلامي من مرحلة التأسيس لشرعية سياسية قوامها "معايير الإنجاز الأخلاقي" في العهد

يحكمهم، وهو ما يُعرف في الأدبيات المعاصرة بـ "الشرعية السياسية".

لذا، فإن الأمر الإلهي الحاسم في قوله: ﴿وَلَا تُطِيعُوا سُبُوًا﴾ ليس مجرد نهْيٍ أخلاقي عابر، بل هو سحبٌ بنيوي ومؤسسي لبساط الشرعية السياسية والاجتماعية عن تلك القيادات التقليدية التي تنقر لأدنى مؤهلات النفع المتعدي للجماعة.

فالتوصيف القرآني المعجز، بكشفه لعورات هذه النخبة، يضعنا أمام تعرية سوسيولوجية لزعاماتٍ باتت أشبه بـ "الرَّئِمَةِ" الطفيلية؛ تلك التي لا تشكل جزءاً أصيلاً من حيوية المجتمع وعطائه، وإنما هي نبتة هجينة انتفخت وتورمت بامتصاص دماء وجهود الفئات الشعبية التي ركبتها واستبدت بها طويلاً.

إن هذا التتابع الدقيق للردائل السياسية والاجتماعية المذكورة في الآيات (المهانة، والمشي بالنميم، ومنع الخير، والاعتداء، والهجانة الروحية "الزنيمة") يُفكك كلياً منظومة الشرعية الزائفة التي قوامها "المال والبنين".

وبذلك، نقل التصور القرآني معيار المشروعية من "شرعية التملك والوراثة والاستعلاء المادي" إلى "شرعية الإنجاز والأخلاق". فالقيادة في المنظور الإسلامي الناشئ تحولت إلى وظيفة اجتماعية ومسؤولية قانونية ترتبط بالكفاءة، والأمانة، والقيم الأخلاقية الحاكمة. وهي قيم تتطابق بنيوياً مع مفهوم "دولة القانون" والخدمة العامة في علم الاجتماع السياسي الحديث، حيث تُستمد السلطة

ببداً التحول الحقيقي في مفهوم "النخبة الحاكمة" و"مشروعية السلطة" من العهد المكي، حيث واجه القرآن الكريم البنية الأوليغارشية (حكم القلة الثرية) التي سادت مجتمع مكة؛ إذ كانت الشرعية الجاهلية تستند صراحة إلى "الملاءة المالية" والعصبية القبلية كمعيار وحيد للأهلية القيادية. وقد سجّل القرآن الكريم هذا المنطق الطبقي الاستعلائي في قوله تعالى حكاية عن كبراء قريش:

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِثِيِّينَ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١]

فالعظمة في المنظور الجاهلي هي عظمة مادية صرفة، قوامها ما تكّدس في يد المستبد من أموال وثروات، حتى وإن جُمعت بطرق غير مشروعة ظلمت فيها الأمة واستُبيحت بها حقوقها؛ فهي عظمة استهلاكية نفعية لا صلة لها بالقيمة الأخلاقية أو بالنفع الممتد بآثره الإيجابي في أركان المجتمع.

وفي مقابل هذا النموذج الاستعلائي، قدّم القرآن المكي نقداً جذرياً لبنية المجتمع وقيمه المعيارية في تحديد مفهوم الزعامة، مفككاً شخصية القيادة التقليدية المعيقة للمشروع الحضاري الناشئ، كما تجلّى في قوله تعالى:

﴿وَلَا تُطِيعُوا كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بِنَمِيمٍ * مَنَاعٍ لِخَيْرٍ مُّغْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتْلٍ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ * أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [القلم: ١٠-١٤]

إن القرآن الكريم يؤسس بهذا النقد لقيم وثقافة جديدة تعيد صياغة مسوغات قبول المحكومين لمن

ثالثاً: المقاربة السوسيولوجية للشورى: من مهد الأسرة إلى التهام الثقافة للإستراتيجية

إذا كان الفقه قد اهتم بالصياغة 'الإستراتيجية' للشورى كنظام سياسي، فإن عالم الإدارة الأمريكي بيتر دراكر (Peter Drucker) يُنبهنا بعبارته العميقة والمأثورة: «الثقافة تلتهم الإستراتيجية على وجبة الإفطار» ("Culture eats strategy for breakfast")؛ ليوضح من خلالها أن أي نظام أو نص تشريعي مثالي سينهار ويتعطل مفعوله إذا واجه ثقافة مجتمعية مضادة وغير مؤهلة لاستيعابه

وهذه المقولة تُلقي بظلالها على المنهج القرآني في بناء الشورى؛ فالشورى في القرآن الكريم لم تُطرح كإستراتيجية فوقية للدولة فحسب، بل جُعلت ثقافة قاعدية تبدأ من أصغر وحدة بناء اجتماعي وهي الأسرة. إن آيات الشورى في القرآن الكريم ثلاث آيات محكمات: اثنتان منهما جاءتا في فضاء السياسة وإدارة الشأن العام والصفات الإيمانية للأمة، بينما جاءت الآية الثالثة لتؤصل للشورى في أدق تفاصيل المحيط الأسري وعلاقة الوالدين بالطفل، وذلك في قوله تعالى في معرض الحديث عن فطام الرضيع:

{فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} [البقرة: ٢٣٣]

إن ربط فطام الطفل بـ "التراضي" و"التشاور" بين الأب والأم يحمل دلالة سوسيولوجية بالغة؛ فالإصلاح السياسي والاجتماعي الحقيقي في المنظور القرآني يبدأ من هندسة "ثقافة الشورى"

مشروعيتها من كفاءتها الإنجازية والرضا العام، لا من الامتيازات الطبقية المسبقة.

ثانياً: سلطة الأمة ومرونة الآليات: الدولة بوصفها "وكالة"

إن الانتقال من معايير الإنجاز الأخلاقي المكي إلى الفضاء المدني أرسى قاعدة دستورية حاسمة: السلطة في الدولة الإسلامية هي سلطة الأمة. فالأمة هي الأصل، والحاكم ليس سوى "وكيل" تختاره الأمة عبر آليات الرضا والاختيار لتنفيذ مقاصد الشريعة ورعاية المصالح العامة.

من هنا، ترك التشريع مرونة واسعة وعميقة في الوسائل والتدابير الإجرائية، فلم يُحدد الإسلام عدداً ثابتاً لأعضاء "مجلس الشورى"، ولا شكلاً هندسياً وحيداً للمؤسسة التشريعية، كما لم يحصر طرق التفويض السياسي في قالب تقني صلب. فتراوحت التطبيقات التاريخية في عصر الصدر الأول بين:

- الاختيار والبيعة المباشرة (كما في سقيفة بني ساعدة).

- ترشيح العهد المشروط برضا الأمة (كما في استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنهما).
- حصر خيار الشورى في لجنة مصغرة (كما في تجربة عمر الستة).

إن هذه المرونة العالية تثبت أن شكل الدولة ومؤسساتها يخضع لقانون "الملاءمة الزمنية"، شريطة الحفاظ على المبدأ الكلي الثابت وهو: تحقيق الشورى، ومنع الاستبداد، والإلزامية النزول عند إرادة الأمة.

داخل المنزل، لينشأ الفرد في بيئة تتنفس الحوار والإنصات التبادلي، فتصبح الشورى عنده طبعاً ثنائياً وسلوكاً غريزياً قبل أن تصبح قانوناً سياسياً. لكن المسار التاريخي للمجتمع الإسلامي لم يعزز هذه الثقافة الوالدية التعددية، بل تراجع لصالح إنتاج وتكريس "ثقافة الاتباع المطلق والطاعة الهرمية"، والتي تجلت بوضوح في الأنماط التربوية والمسلكية التاريخية (كعلاقة المريد بشيخ الطريقة، أو علاقة التلميذ بسلطة الأستاذ الأحادية). هذا التكريس المستمر لثقافة الإذعان والتبعية حول المجتمع إلى بيئة تقتصر لمهارات التعددية الحوارية الفعالة.

ونتيجة لذلك، حين انتقلت التجربة السياسية إلى مستوى الدولة، لم تكن ثقافة الشورى قد تأصلت بنيوياً في السلوك الجمعي، فالتهمت "الثقافة الحاكمة" تلك الإستراتيجيات الأخلاقية العالية، وارتدّ العمل السياسي عند أول منعطف للاختلاف إلى "نزعات غرائزية وتكتلات هوياتية فرعية"، عوضاً عن تغليب المصلحة العامة للأمة.

رابعاً: جدلية "الدوري" في أزمة تشكّل الدولة:

تيار العقيدة في مواجهة تيار البداوة

ولفهم الكيفية التي تعثرت بها الشورى عملياً، يُسَعِّفنا التحليل السوسيولوجي الرائد للمؤرخ الدكتور عبد العزيز الدوري في قراءته لأزمة تشكّل الدولة الإسلامية الأولى. يرى الدوري أن المجتمع الناشئ كان يعتل فيه تياران متصادمان:

١. **تيار العقيدة:** وهو التيار الذي حمل لواءه الجيل الأول (الصحابه من المهاجرين والأنصار)،

مثلاً قيم الحواضر، ومستوعباً لمعاني الشورى، والمؤسسات، والكفاءة الأخلاقية والإنجازية.

٢. **تيار البداوة:** وهو التيار المشدود بقوة نحو روابط القبيلة، والتقاليد الموروثة، والعصبية ما قبل الإسلامية.

حين فتحت الحواضر أبوابها ودخل الناس في دين الله أفواجا، حدث تدفق هائل ومفاجئ لكتل بشرية تحمل ثقافة البادية وطباعها الجافية إلى قلب المدينة التي كانت قد تمدنت وتحضرت بقيم الوحي. لم يستطع هذا "التسونامي الرعوي" الهضم السريع لقيم المؤسسة الدستورية الناشئة، فحمل معه نزوع الانفلات من التنظيم والمركزية، مما أحدث هزة عنيفة في أركان الاستقرار السياسي للدولة الراشدة.

ويمتد تحليل الدوري ليفسر أزمة المدن العربية تاريخياً؛ حيث ظلت البادية على مر القرون أكبر مصدر لتوريد بشري للمدن والحواضر. وثبتت الدراسات الأنثروبولوجية لملفات المحاكم الشرعية وعقود الزواج أن أعرق الحواضر كدمشق، لا يزيد عمر التوطن السكاني لمعظم عائلاتها الحالية عن مئتي عام، مما يعني أن جلّ سكانها جاؤوا عبر موجات هجرة متلاحقة من مناطق وثقافات فرعية ريفية وبدوية مغايرة لبنية التمدن التقليدية.

هنا يبرز التحدي السوسيولوجي الأكبر في تاريخنا السياسي والمستمر إلى يومنا: كيف يمكن استيعاب هذه الثقافات الوافدة المحملة بالغريزة العصبية، وإعادة صهرها في إطار ثقافة الشورى

كان المجتمع الإسلامي الحضري ينظم نفسه ذاتياً وبكفاءة عالية عبر مسارات أساسية:

١. نظام النقابات وطوائف الحرف: لتنظيم الشؤون الاقتصادية والأخلاقية للمهنيين.

٢. نظام العرفاء والنقباء: الذي شكّل حلقة الوصل الهيكلية بين السلطة والمجتمع، لتدبير الشؤون العرفية ذاتياً مع بقاء الإشراف العام للدولة لضبط الأمن والعدالة الكلية.

٣. مؤسسة الأوقاف (الرديف الحضاري العظيم): التي شكّلت خط الدفاع الأول لـ "الأمن الحضاري"، ووفرت تمويلاً مستقلاً للتعليم والصحة، مما منح العلماء والمجتمع حصانة مالية حالت دون تغوّل السلطة السياسية أو ذوبان الحواضر في قيم البادية.

سابعاً: الثغرة البنيوية: غياب المؤسسة القانونية لإدارة الاختلاف ومواجهة العصبية

يتضح تاريخياً وسوسيولوجياً أن الخلل الأكبر لم يكن في قصور المبادئ، بل في "عدم وجود نظام مؤسسي دستوري لإدارة الاختلاف السياسي واستيعاب التحولات السكنية على مستوى الأمة".

حين غابت الهياكل المؤسسية القادرة على صهر "تيار البداوة" في "تيار العقيدة"، وعجزت المحاضن التربوية عن تثبيت "شورى الفطام والأسرة" لتصبح سلوكاً عاماً، تحوّل الخلاف عند تدافع التكتلات الهوياتية الغريزية إلى مواجهات مسلحة؛ فكانت "وقعة الجمل"، ثم "صفين"، ثم مأساة "كربلاء". هذه المحطات لم تكن مجرد أحداث عابرة، بل كانت

والمؤسسة لتغليب المصلحة العامة على الولاءات الفرعية؟ إن الإستراتيجيات العظيمة تظل عاجزة ما لم تمتلك الدولة والمجتمع أدوات لتعديل البنية الثقافية للمهاجرين وتأهيلهم لوعي "المواطنة والأمة".

خامساً: العقل الفقهي والمأسسة: الفجوة بين التنظير المقاصدي والتحول النخبوي

أمام هذا الزحف الثقافي للبداوة وغياب التنشئة الشورية، واجه العقل الفقهي التاريخي تحديات جسيمة في تحويل المبادئ الكلية إلى "مؤسسات بنيوية مستدامة" قادرة على كبح جماح التحولات الطارئة.

ففي مستوى الحكم الأعلى، ولأن الفقه لم يمتلك أدوات صهر الثقافات الوافدة، انتقلت الدولة سريعاً من "الخلافة الراشدة" إلى نظام "السلطنة" والملك العضوض الذي وظّف العصبية القبلية كأداة للضبط والسيطرة. وبمرور الوقت، بدأت السلطة السياسية تميل لصالح تحكّم نخبة عسكرية أو سلالية ضيقة، وغاب تدريجياً الدور الفاعل والمنظم لعامة الأمة في صناعة القرار، وتحول فقه السياسة الشرعية في كثير من أطروحاته إلى فقه "استقرار" ودفع مفسد، بدلاً من فقه "المراقبة والمحاسبة والمأسسة الدستورية".

سادساً: عبقرية المجتمع المدني الإسلامي: النقابات، العرفاء، والأوقاف

في المقابل، لا بد من إنصاف العبقرية المجتمعية التاريخية؛ فبينما كان المستوى السياسي الأعلى يعاني من الانكفاء النخبوي تحت ضغط العصبية،

تعبيراً صارخاً عن عجز الفكر السياسي -آنذاك- عن اجتراح "آلية دستورية ملزمة" لفض النزاع وتجاوز الثقافة العصبية دون اللجوء إلى السيف.

امتدت هذه الثغرة التاريخية كالجرح النازف حتى العصر الحديث، فتجلّت في حروب دول الجوار الإقليمي، والنزاعات البيئية المدمرة التي أعاقَت وعطلّت المفهوم الإسلامي الأصل لـ "الجوار المتواد"؛ ذلك الجوار القائم على التكامل والتعاون، والذي يُعد الشرط الأساسي لعمارة الأرض وتحقيق "ال عمران البشري" بمفهومه الخلدوني.

خاتمة: نحو رؤية تجديدية للمستقبل

إن استقراء التشريع السياسي الإسلامي يؤكد بجلاء أن الإسلام قدّم مبادئ عامة ومقاصد ثابتة، وترك الباب مشرعاً للنظام الأصلح الذي يحقق هذه المقاصد في واقع الناس.

إن التحدي المعاصر الذي يواجه المفكرين والفقهاء اليوم يتطلب وعياً سوسيولوجياً أعمق بطبيعة التلازم بين "الثقافة" و"الإستراتيجية"؛ فالتحدي الأكبر ليس في صياغة نصوص دستورية مثالية يسهل على النزعات الغرائزية والهوياتية

التهامها، بل في بناء منظومات تربوية تعيد إحياء "الشورى" كقيمة سلوكية يومية تنطلق من مهد الأسرة (شورى الفطام).

ويتطلب هذا التجديد إعادة إحياء الروح الحركية للعبادات الإسلامية ونقلها من حيز الشعيرة المجردة إلى فضاء التطبيق الحضاري؛ فالتوجيه النبوي الخالد الذي يتردد في المحاريب كل يوم: «ساووا صفوفكم وسدّوا الخل»، لا ينبغي أن يقف عند حدود تسوية الأقدام في المساجد، بل يجب أن يتحول إلى شعار ناظم للحياة كلها، ومنهج عملي للأمة في بناء صفها السياسي والاجتماعي، وسد ثغراتها المؤسسية التي يتسلل منها الفشل والتنازع.

إن هذه الروح المتراسة، متى ما تكاملت مع مؤسسات دستورية وتنموية صلبة، ستكون قادرة على ترسيخ "ثقافة الأمة والمواطنة" فوق "ثقافة القبيلة أو النخبة"، وتحويل "الجوار المتواد" من تنظير قيمى وعظي إلى واقع مؤسسي يحمي السلم المجتمعي، ويقود الأمة نحو العمران الحضاري المنشود.س



نظام الحكم

في الإسلام

بين

التنظيم والتطبيق

التهامي مجوري

نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
(سابقاً).

رأس فتنة ونبته التيار الحداثي المُنكر لعلاقة الدين وأحكامه بسياسة الناس وتنظيم شؤونهم.

وبقطع النظر عن مضمون هذا الكتاب وعن خلفية مؤلفه فإنه يصلح مدخلا لحديث بداية انسلاخ الأمة عن مفهوم نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، وأقصد الحكام ومن دار في فلهم، أما الشعوب فعلى دين ملوكها.

من الجانب التطبيقي لا يوجد للمسلم المعاصر نموذج غير النموذج التاريخي، المتمثل في نظام الخلافة الراشدة وما بعدها من تجارب، وهي نماذج يصعب على الإنسان المعاصر تصورها، إلا في سيرورتها التاريخية زماناً كجزء من كليات ديننا الجامعة.

* مع بدايات القرن العشرين صدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لشيخ أزهرى يسمى: علي عبد الرازق، ولعله الكتاب الأكثر إثارة للجدل في الأوساط الثقافية والفكرية يومئذٍ، وذلك بسبب ما أثاره من قضايا بالموازاة مع "الهجمة الحداثية" على العالم الإسلامي التي قادها نظام محمد علي باشا في سياق بؤادر سقوط نظام الخلافة الإسلامية، ليشهد العالم الإسلامي (لأول مرة منذ نشأة حكومة النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة) مجتمعاً بلا هوية ومؤسسات سياسية بلا لقب ذي خلفية شرعية (خليفة أو أمير...).

* ولولا هذا السياق التاريخي والحضاري لكان الكتاب مثل غيره من الكتب، يصدر ويُناقش ويُحكم له أو عليه، ولكن الظروف جعلت من صاحبه

أما من الناحية النظرية، فيوجد في نصوص الكتاب والسنة ما يسمح لنا ببناء نظرية متكاملة في ذلك، بالعودة إلى نصوص الوحي، وإلى القراءات الفقهية في تراثنا الثري بالتطبيقات الناضجة في عالمي السياسة الشرعية والترتيبات الإدارية، ذلك أنه لا يوجد في نصوص الوحي نص يحدد طبيعة نظام الحكم في الإسلام، وإنما توجد نصوص تضع خطوطاً عريضة لهذا النظام، تحت على الأمر بالعدل والإحسان والمعروف، والنهي عن المنكر، وضمان الحريات والحقوق والواجبات.

فنظام الحكم من حيث المبدأ العام يتمثل في مؤسسات المجتمع التي تدير الشأن العام بما يصلح المجتمع ويمكنه من القيام بمهامه في الحياة، سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي والعسكري أيضاً. ومحور هذا النظام هو خدمة الإنسان وتمكينه من مهمة الاستخلاف التي أسندت إليه من قبل الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وليس لذلك شكل معين يمكن وصفه بالنظام الإسلامي، وإنما هناك مضامين عقدية فكرية أخلاقية لهذا النظام مدارها على كيفية تنفيذ مراد الله ومشيئته في واقع الناس، وذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان.

* ولعل من النصوص الجامعة في ذلك التي يقرر بها العلماء مبادئ نظام الحكم في الإسلام قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿[النساء: ٥٨]، ويضاف إليها التحذير من مخالفة

هذا النص العام بالنهي عن مخالفة أحكام الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

* لقد أسس نظام الحكم في الإسلام بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار عند الهجرة ابتداءً، وإصدار "وثيقة المدينة" بعد ذلك، وهي الوثيقة التي نصت على شكل المجتمع المسلم ومكوناته وواجبات وحقوق أفرادها، وإنشاء الجيش، وتوزيع المهام على الكفاءات الموجودة يومئذٍ، كالقضاء وقيادة الجيش، كما نصت على حقوق وواجبات غير المسلمين. ثم عالجت معالم استقرار مؤسسات المجتمع بوضع الأسس التي اكتملت بها الصورة النهائية لطبيعة المجتمع المسلم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

فكان نظام الحكم جامعاً بقيادة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وما أقره من قيم حضارية أخرى، فاستثمر في التكتل القبلي للمجتمع العربي بعد تهذيبه لتقوية الصف الإسلامي، واستعمال الأسلحة التي كانت تستعملها الأقوام الأخرى.

* بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أسندت قيادة النظام إلى أبي بكر رضي الله عنه، انطلاقاً من أعراف جارية في المجتمعات يومئذٍ في مثل

هذا الأمر، فأبو بكر كان أقرب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ...﴾ [التوبة: ٤٠] ، ويمتلك من الشرعية والكفاءة ما ليس لغيره، وأطلق عليه لقب "خليفة رسول الله"، فكانت خلافة على منهاج النبوة. ثم كانت خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فأحدث من الأمور التي اقتضتها المرحلة ما لا يتم الواجب إلا به (إنشاء الدواوين ومؤسسات الضمان الاجتماعي، وتغيير تسمية الخليفة من خليفة رسول الله إلى أمير المؤمنين). الخ.

قبل رحيله أوصى بأن تكون الخلافة في واحد من ستة من الصحابة يتشاورون فيما بينهم، وينتخبون من بينهم خليفة أو أميراً للمؤمنين، فكانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وبعد مقتل عثمان عصفت الفتن بالخلافة ليتحول الأمر إلى الملك العضوض، ولتحدث "الردة السياسية" التي اختفت بسببها معالم الخلافة الراشدة، لتعود "مظاهر الكسروية" وما فيها من روح العصبية ليصطبغ بها نظام الحكم، فكان نظام بني أمية ثم حكم بني العباس، ثم الفاطميون، والأيوبيون والمماليك، والعثمانيون، وبهم سقط نموذج الخلافة في آخر شكل من أشكاله . ولو استمر لكان فيه من الإضافات ما تقتضيه مراحل التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي.

* جميع المراحل التي مرت بها الأمة تمثل نظام حكم إسلامي بما لها وما عليها، ولكن النظام النموذجي لطبيعة الإسلام الحق لا ينطبق إلا على مرحلتين النبوة والخلافة الراشدة التي طبقت فيها قيم

الإسلام برمتها وبدقة.

ومع ذلك فإن هذا النظام بجميع مراحلها يمثل النموذج الأخلاقي الأنجح في التجربة الإنسانية؛ لأنه نظام لم ينسلخ عن قيم الإسلام كلياً في أبعاده الفطرية الاجتماعية العقدية الحضارية، فأحكام الله ظلت جارية ومطبقة في ساحات عريضة من مؤسسات الدولة والمجتمع، على خلاف التجربة الحداثية المعاصرة الفاقدة لكل ما يمت للأخلاق بصلة.

* يتمثل هذا النظام في اعتماد المرجعيات الفطرية الأساسية كمعالم رئيسية كبرى للتنظير والممارسة:

أولاً: عقيدة التوحيد وما ينبني عليها، حيث إن التوحيد هو فطرة الله التي فطر الناس عليها: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وما يقوم به الإنسان في حياته كله امتداد لهذه العقيدة؛ لأنه تجسيد لإرادة الله ومشيئته، سواء كان ذلك باسم البحث عن الحقيقة والعلم أو باسم التعبد لله، فكل ما كان موافقاً لسنن الله في خلقه ثمرة من ثمار التوحيد، ولا تستقيم هذه العقيدة إلا بمراعاة سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، في إطار تكاملي متناغم بين هذه الكليات السننية.

ثانياً: الأسرة، لكونها أول نظام للجماعة عرفه الإنسان، ولا تزال تحتفظ بأسسها القيمية التي

تُعد من أهم الروافد الفطرية في نظام الحكم، لا سيما في البناء العاطفي التراحمي الذي لا يوجد في غير هذه الدائرة الصغيرة.

ثالثاً: النظام السياسي، ويتمثل في الشكل المؤسسي الذي يرتضيه المجتمع لنفسه فيما يعرف بالتعاقد أو التوافق، والنظام الإسلامي هنا لا يكتفي بمجرد التعاقد والتوافق، وإنما يضيف إليه أن يكون في إطار المعروف -المعلم الأول-، والنموذج في ذلك وثيقة المدينة وما يعرف بالدساتير اليوم.

رابعاً: البعد الأممي للنظام، نسبة إلى الأمة، وأساسه ديني عقدي، فنظام الحكم في الإسلام يراعي هذه القيمة كفطرة، سواء بالنسبة للمسلمين من خارج المجتمع أو لغير المسلمين في داخله. فبالنسبة للمسلمين الذين كانوا خارج المدينة قال الله عنهم: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]، أما اليهود الذين كانوا في مجتمع المدينة فلم يُجبروا على الإسلام، وإنما نصت الوثيقة على أنهم "أمة من دون الناس"، ومن ثم يُحترمون ويُعاملون على ذلك الأساس، بل ويُحاكمون إلى شريعتهم فيما يتعلق بأمورهم الدينية المختلفة عن الدين الإسلامي.

خامساً: البعد الإنساني للنظام، فهو منفتح على جميع الطوائر المحتملة، ومنفتح على جميع الصور المفترضة في الإطار الإنساني الأوسع، انطلاقاً من مبدأ التكريم الذي خص الله به الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي

الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ومن القضايا الفطرية التي تبقى على هذا الجانب من الإنسان الشوق إلى تعارف الناس على بعضهم البعض، الذي عده القرآن قيمة أساسية في منظومة الفكر الإسلامي: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: ١٣].

حول إمكانية قيام نظام حكم إسلامي:

* عندما يتكلم الناس عن الدولة الإسلامية فإنهم في الغالب يتكلمون عنها بصور ذهنية توارثوها، وليس استناداً إلى محتويات قيمية ومضامين سياسية واجتماعية، سواء بالنسبة للداعين إليها أو المعارضين لها على حد سواء، في حين أن الكلام عن نظام حكم إسلامي ينبغي أن يكون استناداً إلى مضامين أخلاقية أو خبرة تاريخية معينة.

وبالنظر إلى الخبرة التاريخية ورصيد الأمة في الجانب القيمي الاجتماعي والسياسي، فإن إمكانية قيام نظام حكم إسلامي ممكنة، انطلاقاً من هذه القيم والأخلاق السياسية التي أسس لها الإسلام من عهد النبوة والخلافة الراشدة؛ لأن النظام السياسي مضامين أخلاقية وليس أشكالاً وهيكل جامدة غير قابلة للتعديل والتهديب.

فنظام الخلافة مثلاً بشكله التاريخي لم يعد وارداً الآن، لصعوبة لملمة شتات الأمة الموزعة في شكل نظم قطرية أفرزها الاستعمار فيما يعرف

فالغيب والأسرة اللذان يمثلان جوهر الإنسان الفطري يُعدّان في حكم الماضي في الأنظمة القائمة، ولذلك كانت نظم الحكم منقوصة الجوهر والأطراف، فاضطرت لصناعة عنصر جديد يتلاءم مع نظام الحكم الحديث سُمّي "المواطن"، مجرداً من جميع القيم التي تميزه عن غيره من المخلوقات.

بنظام "الدولة الأمة" الذي عالج به الغرب خلافاته الأوروبية الداخلية، ثم فُرض علينا كواقع لا محيد عنه.

والفرق بين نظام الحكم الإسلامي المفترض والتجربة الحداثيّة أن التجربة الحداثيّة قد جردت الإنسان من فطرته ومن قيمه التي جُبل عليها؛

المنتدى العالمي للوسطية..

الأفكار المؤسسة

انطلاقاً من أنّ المنتدى العالمي للوسطية مؤسسة فكرية تُؤمن بأنّ الفكر الإسلامي المعتدل وما ينتج عنه من ممارسات، هو اللبنة الأساسية في الارتقاء بأمّتنا وإصلاح الحضارة العالمية، وتأسيس رؤية واضحة تمكّننا من إعادة صياغة مشروعنا النهضوي، وفي امتلاك وسائل عملية وواقعية لرد الهجمات عن ديننا الإسلامي الإنساني المتهم بالغلو والتطرف والتشدد في الكثير من وسائل الإعلام الغربية، مما أثر بصورة سلبية على أمننا واستقرارنا ومصالحنا. ويبدو هذا الفكر الوسطي الرافض للغلو والتشدد والتّزمت، في العقائد والمفاهيم والممارسات هو واجب الوقت في ظل الظروف الدقيقة التي تمرّ بها أمّتنا، لإقامة مشروع تنويري جديد يدافع عن الصورة الإنسانية الملتزمة بالإسلام تشريعاً وتطبيقاً، مع الحرص التام على عدم تدويب الشخصية الإسلامية أو تغييبها أو دمجها في الآخر أو إقصائها أو إلغائها، بل صقلها وإخراجها من شرنقة التبعية والخوف والشعور بالنقص، إلى حياة متوازنة واثقة قادرة على إثبات وجودها من خلال حوارها مع الآخر، بعقل مستنير متفتح متفهم لحقيقة نظرة الإسلام إلى الآخر، والاعتراف باختلافه عنا لا اختلافه معنا، ما لم يعتدّ على أي حق من حقوقنا.

إنّ من مقتضيات التجديد، إحياء منهج الوسطية، لأنّه واجب الوقت لندافع به عن الإسلام، ونُسهم من خلاله في بناء الحضارة الإنسانية المعاصرة، ولا بدّ من السير في خطين متوازيين حتى نخرج من إطار التنظير إلى دائرة التأثير: أولهما: دعوة أبناء أمّتنا إلى تبني هذا النهج وترسيخه في نفوسهم، وإقناعهم بأنّ أثره في تحقيق التوازن الضابط للعقل ليساعده في إنتاج خطاب إسلامي مستنير، بعيد عن الانفعال، منطلق من فهم سليم للإسلام، وليكون هذا الفهم وهذا الخطاب خير سلاح في أيدينا لردّ أي هجمات حالبة أو مستقبلية على أمّتنا أو المساس بثوابتها الراسخة في الفكر والتشريع.

وثانيهما: يتجاوزنا إلى الآخر -بمختلف ثقافته ومستوياته الرسمية والشعبية- بانفتاح وجرأة؛ يخاطبه ويحاوّر ويعرفه بماهية الإسلام وحقيقته، وما يحمله للبشرية من قيم إنسانية عليا، وما يشتمل عليه من ركائز تدفع إلى عمارة الأرض ونشر الأمن والسلام فيها.

ومما لا شك فيه أنّ شرف انبعاث مبادرة تأسيس المنتدى العالمي للوسطية من المملكة الأردنية الهاشمية إنما هو تأكيد للمسؤولية التي يستشعرها الأردن وقيادته الهاشمية تجاه الإسلام، وتأسيس رسالته الحضارية في منظومة متساقطة مع رسالة عمان روحاً ونصاً مما يُعلي من شأن هذه المبادرة ويقدمها ميثاقاً ملزماً على المستويات الرسمية والشعبية كافة.



د. أحمد زقاي

أكاديمي وباحث في العلوم الشرعية من المغرب

نظام الحكم الإسلامي بين القيم الثابتة والقوالب المتغيرة

مقدمة

ومن هذه الأصول: إقامة الدين، والعدل، والشورى، والأمانة، والقسط، وحفظ الحقوق، ومنع الاستبداد، ورعاية مصالح الناس، ولذلك فالسؤال الأهم ليس: ما الاسم الذي يحمله النظام السياسي؟ بل: هل يحقق هذا النظام مقاصد الحكم الرشيد كما قررها الوحي وجسدتها التجربة النبوية والراشدية.

من هنا ينبغي التمييز بين الخلافة باعتبارها مقصدًا ووظيفة، وبين الخلافة باعتبارها شكلًا تاريخيًا، فالخلافة الراشدة لم تكن مجرد اسم سياسي، بل كانت نموذجًا في الشرعية القائمة على الاختيار والبيعة والشورى والمحاسبة والعدل، أما الحكم العضوض الوراثي فقد احتفظ أحيانًا باسم الخلافة، لكنه خالف روحها حين حوّل السلطة إلى ملك عائلي أو سلالي، وضيق مجال الشورى باعتباره لها مُعلمة

يرتبط ويقترن الحديث عن نظام الحكم الإسلامي بسؤالين أساسيين لا يمكن إغفالهما أو تجاوزهما، أولهما: هل اشتمل القرآن الكريم على صيغة محددة وواضحة المعالم لتدبير قضية السلطة والحكم؟، وثانيهما: هل المقصود بالخلافة نظام تاريخي محدد يجب استعادته كما كان، أم نظام قيم ووظائف شرعية يمكن أن تتحقق بصيغ مؤسسية مختلفة بحسب تغير الأزمنة والأحوال؟

إن القارئ للقرآن الكريم بتدبر وتفكر سيخلص إلى نتيجة مفادها أن الكتاب المجيد لم يقدم نظرية تفصيلية لتدبير الحكم، كما لم يقدم قالبًا سياسيًا يحمل اسم الخلافة أو الملكية أو الجمهورية، إلا أنه وضع أصولًا حاكمة لا يستقيم الحكم بدونها،

السياسي والديني عكسها النموذج الفرعوني، ففرعون لم يكن مجرد شخص عابر في التاريخ، بل صار رمزاً لكل سلطة تحتكر الحكم وتلغي إرادة الناس، ففرعون قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (النازعات: ٢٤)، وقال: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (غافر: ٢٩)، مما يعني أن كل حكم يجعل الحاكم فوق المساءلة، ويصادر حق الناس في النصيح والمراجعة، يحمل شيئاً من هذه الروح الفرعونية ولو تسمى بأسماء دينية أو رفع شعارات شرعية.

بهذا المعنى، لا تكون الخلافة مجرد لقب يطلق على حاكم مسلم، ولا تعني قيام إمبراطور يحكم باسم الدين، الخلافة في أصلها وظيفة تقوم على إقامة الدين، وسياسة الدنيا بالعدل، وحفظ الجماعة، وحماية الحقوق، ومنع الظلم والفتنة، وتبدير المصالح العامة، وجعل السلطة خادمة للأمة لا مالكة لها، ولهذا قال النبي ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، فالسلطة هنا مسؤولية ومساءلة، لا تشريف مطلق ولا امتياز شخصي.

٢. الخلافة بين الوظيفة الشرعية واللقب التاريخي

إن الجواب عن سؤال: هل الخلافة هي النظام الوحيد المؤهل لتنظيم المجال السياسي الإسلامي، يتوقف على معنى الخلافة المقصود، فإن كان المراد بها قالباً تاريخياً واحداً يجب نسخه حرفياً، فليست كذلك، أما إن كان المراد بها نظاماً راشداً يحقق مقاصد الحكم الإسلامي، فهي بهذا المعنى مقصد مطلوب، فالخلافة كاسم لا تكفي، والملك الوراثي باسم الخلافة يناقض روحها، بينما يمكن

لا ملزمة، وجعل الأمة تابعة للسلطان بدل أن يكون السلطان خادماً لها، وكذلك ينبغي عند الحديث عن الخلافة التمييز بين سياقين، سياق الحديث عنها في إطار مجال حضاري إسلامي خاص كما جسده الدولة القُطرية الحديثة هنا يحسن الابتعاد عن استعمال مصطلح "الخلافة"، وسياق الحديث عن مجال حضاري إسلامي عام كما ينبغي أن تجسده الدولة الإسلامية الأُممية كثمرة لجهود التوحيد وإقامة الوحدة، وكما هي مجسدة من حيث الشكل في تجارب الأمم (الاتحاد الأوروبي مثلاً).

١. القرآن الكريم وقيم الحكم قبل أشكاله السياسية

يؤسس القرآن الكريم للحكم من جهة القيم والمبادئ، لا من جهة القوالب الجامدة، فالسلطة في التصور القرآني أمانة قبل أن تكون امتيازاً، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، هذه الآية تجعل الحكم مسؤولية أخلاقية وشرعية، لا غلبة بالسيف، ولا توريثاً بالعصبية، ولا حقاً خاصاً لأسرة أو جماعة.

وفي السياق نفسه، يقرر القرآن الكريم أصل الشورى باعتباره قاعدة في تدبير الشأن العام، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقال لنبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وإذا كان النبي ﷺ، وهو المؤيد بالوحي، مأموراً بالشورى، فغيره من الحكام أولى بأن يكون بعيداً عن الاستبداد والانفراد بالرأي.

ويقدّم القرآن الكريم صورة مكتملة للاستبداد

لنظام معاصر، إذا قام على العدل والشورى والمحاسبة وصيانة الحقوق والالتزام بمرجعية الأمة وقيم الوحي، أن يقترب من مقاصد الحكم الإسلامي ولو حمل اسمًا آخر.

لقد ارتبط الملك بالتوريث القهري، أما الخلافة الراشدة فقامت على الاختيار والبيعة لا على التوريث القهري، وعلى الشورى لا على الانفراد، وعلى أن الحاكم بشر يُنصح ويُحاسب ولا عصمة له، وعلى أن المال العام أمانة لا ملك شخصي، وعلى أن الأمة لها حق في المراقبة والنصح، أما الحكم العضوض، حين ينحرف، تظهر فيه علامات أخرى: توريث السلطة، وغلبة السيف والعصية، وتضييق الشورى، واختلاط بيت المال بمال السلطان، وتقديس الحاكم أو تبرير ظلمه، واختزال الأمة في الأسرة الحاكمة، وتحويل الطاعة الشرعية إلى خضوع مطلق، وإن من أكبر التحريفات التي رسخها الاستبداد هي إدخال النظر في قضايا الحكم في باب العقائد، والصحيح هو أن النظر في قضايا الحكم موكل إلى نظر الناس بناء على تحقق المصالح وانتفاء المفسد، وقبل ذلك تحقق الأصول التي جاء بها الوحي.

- أول هذه الأصول أن تكون المرجعية العليا لله لا لهوى الحاكم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠) وليس معنى ذلك أن يحكم رجال دين معصومون باسم الله مما يفضي إلى بناء نموذج حكم ثيوقراطي يصادر حق الناس في اختيار من يحكمهم، بل أن تكون السلطة مقيدة بالحق والعدل والوحي، لا بمزاج الحاكم

ومصلحته، فالحاكم في الإسلام وكيل وأجير ومنفذ للأمانة، وليس مصدرًا أعلى للحق.

- ثاني الأصول هو رضا الأمة والبيعة، وليست البيعة طقسًا شكليًا، بل إعلان قبول سياسي وأخلاقي، يتضمن رضا معتبرًا، وتعاقداً بين الأمة والحاكم، والتزامًا بالطاعة في المعروف، في مقابل التزام الحاكم بالعدل والرعاية، وقد قال النبي ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»، فلا طاعة مطلقة لحاكم في معصية أو ظلم.

- وثالث الأصول الشورى باعتبارها روح الحكم الراشد، وهي ليست زينة خطابية، ولا وقودا لحملة انتخابية، ولا شعارًا يُستدعى عند الحاجة، بل آلية فعلية تمنع احتكار القرار، وفي العصر الحديث يمكن أن تتجسد الشورى في برلمان منتخب انتخابًا حقيقيًا، ومؤسسات رقابية فعالة، ومجالس علمية مستقلة، وقضاء مستقل، وإعلام حر منضبط بالأخلاق والقانون، ومجتمع مدني قادر على النصح والاعتراض تجسيدا للليظة العامة، فلا يكفي أن يقول الحاكم إنه استشار، بل ينبغي أن تكون الشورى مؤسسية وشفافة وذات أثر في القرار.

- ورابع الأصول العدل فهو مركز الحكم الإسلامي وروحه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، وقال سبحانه: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥)، وفي الحديث: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور»، فالعدل ليس تفصيلًا ثانويًا في السياسة الشرعية، بل هو الغاية التي بها تستقيم السلطة وتطمئن الجماعة.

٣. أسس الحكم الرشيد

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله، قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" ومن أخطر ما يهدد الحكم أن يتحول الحاكم إلى رمز فوق النقد وفوق النصيحة، هذا التحول والانحراف واجهه الإسلام أشد المواجهة وحذر منه نظرا وعملا: فلا عصمة لأحد بعد النبي ﷺ، والحاكم يُنصح ويُحاسب، والقضاء يحكم له وعليه، والمال العام ليس ملكًا شخصيًا، والطاعة مقيدة بالمعروف، وقد قال ﷺ: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» ، فالنصح السياسي العادل عماد وأساس، بضميمة أسس واعتبارات أخرى :

- فالحكم الإسلامي لا يقوم على القرابة أو العصبية أو الولاء العائلي والقبلي، بل على الكفاءة والأمانة، قال تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)، وقال يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٥)، فالسلطة تحتاج إلى قوة وأمانة، وإلى حفظ وعلم، وإلى خبرة ونزاهة.

- ومن وظائف الحكم أيضًا حفظ وحدة الأمة ومنع الفتنة، فهو مطالب بحماية وحدة المجتمع، والسلم الأهلي، والدين المنزل، والحقوق، والأمن، والعدل الاجتماعي، لكن حفظ الاستقرار والنظام العام لا يعني إسكات الناس بالظلم، فالاستقرار الحقيقي ثمرة عدل لا ثمرة خوف، والاستبداد قد

يصنع سكونًا مؤقتًا، لكنه يراكم أسباب الانفجار، أما العدل فيبني استقرارًا أعمق وأبقى.

- ومن أسس الحكم الراشد حماية المال العام، والفصل الصارم بين مال الأمة ومال الحاكم، وقد جاءت السنة والسيرة بشواهد كثيرة على محاسبة العمال والولاة، ومن أشهرها حديث ابن اللتبية، حين استعمله النبي ﷺ على الصدقة، فلما رجع قال: «هذا لكم وهذا أهدي إلي»، فأنكر عليه النبي ﷺ ذلك، وهذا يدل على أن الهدايا المرتبطة بالمنصب باب من أبواب الفساد السياسي والمالي، وقد نبهت السنة عليه مبكرًا.

- ولا يكتمل الحكم الراشد دون قضاء مستقل، لأن القضاء إذا خاف من الحاكم لم يعد قادرًا على إقامة العدل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، فالقضاء الذي يخضع لهوى السلطة لا يحقق العدل الشرعي، مهما رفعت حوله من شعارات، وإن أكثر ما يعيق النهضة العربية الحديثة الجهاز القضائي الفاسد والمتحالف مع المستبدين وسدنة المعابد الطاغوتية.

- لا يكفي الحكم الإسلامي بحفظ النظام بمعناه الأمني الضيق، بل يراعى الحقوق، فالحاكم لا يتعامل مع الناس كأنهم ملك له، بل يراهم بوصفه مسؤولًا عن مصالحهم وكرامتهم، ومن هذه الحقوق: حق الدين، وحق النفس، وحق المال، وحق الكرامة، وحق الأمن، وحق التعليم، وحق الاعتراض المنضبط، وحق المشاركة،

وحق المحاكمة العادلة، وحق الضعفاء والفقراء في الرعاية، ولقد قال النبي ﷺ: «اللهم من ولي من أمّتي شيئاً فشق عليهم فاشق عليه، ومن ولي من أمّتي شيئاً فرفق بهم فافرق به» .

خاتمة

هل يحقق العدل والشورى والمرجعية والقسط والمحاسبة وحفظ الأمة؟ فالأسماء لا تتقذ نظاماً ظالماً، كما أن اختلاف الصيغة المؤسسية لا يضر إذا حضرت المقاصد الشرعية الكبرى.

إن الخلافة الراشدة نموذج عالٍ في الحكم الإسلامي، وقد أمر النبي ﷺ بالاعتداء بسنة الخلفاء الراشدين - لا "سنة" الملوك الانقلابيين - في الحديث المشهور: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، غير أن الاعتداء المقصود ليس تكرار الأسماء وأشكال وألقاب، بل استحضاراً لمنهج قائم على: خشية الله في السر والعلانية، والشورى، والعدل، والزهد في السلطة، ومحاسبة النفس، وخدمة الأمة، لذلك ينبغي أن يكون النظام السياسي الإسلامي في العصر خلافة في المقاصد، راشدياً في القيم، مؤسسياً في الآليات، معاصراً في الوسائل، مقاوماً للاستبداد، وغير مفرط في مرجعية الوحي، وحيث حضرت هذه المعاني اقترب الحكم من الرشد، وحيث غابت صار الملك عضواً، ولو تسمى باسم الخلافة.

- مما يجب إقراره والتذكير به هو أنه لا ينبغي الحكم حكماً واحداً على الدولة الحديثة، قبولاً أو رفضاً، فهي ليست كلها مناقضة للإسلام، وليست كلها موافقة له، وإنما تُقاس بمقاصدها وآلياتها، فقد يقترب النظام المعاصر من الحكم الإسلامي إذا حقق دستوراً وفيما لعقيدة الأمة، ومقدراً لاعتقادات الأقليات، ومقيداً للسلطة، وتوزيعاً أو فصلاً للسلطات، وانتخابات نزيهة، وتجديداً شرعياً للسلطة، وقضاء مستقلاً، وحماية للحريات المشروعة، ورقابة على المال العام، ومؤسسة علم وفتوى مستقلة عن التوظيف السلطوي، ومنعاً لاحتكار السلطة عائلياً أو عسكرياً أو حزبياً، مع حفظ هوية الأمة وشعائرها وشرائعها وقيمها، ولهذا لا ينبغي أن ينحصر السؤال في الأسماء: هل نسمي النظام خلافة أم جمهورية أم إمارة؟ السؤال الأعمق هو:

جدل الحكم والسنة: قراءة في آراء العثماني ومناقشة التوبة لها



الدكتور سعد الدين العثماني

الدكتور غازي التوبة

بسام ناصر

الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه" كما يقرر ذلك الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه الفروق.

أما "ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة، يتابع القرافي تقريره، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداءً به عليه السلام، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه عليه السلام بوصف القضاء يقتضي

خصص علماء أصول الفقه . قديماً وحديثاً . كتباً وأبواباً مستقلة لبحث دلالات أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وتصرفاته، فأفعاله عليه الصلاة والسلام داخلة في تعريف السنة، التي تشمل بالإضافة إلى أفعاله أقواله وتقريراته حسب تعريف الأصوليين لها، ومن المقرر أن أفعاله وتصرفاته عليه الصلاة والسلام ليست على مستوى واحد من حيث الدلالة، وما يبنى عليها من أحكام.

وفي سياق بيان أنواع تصرفاته عليه الصلاة والسلام بين العلماء أنها إما أن تقع بوصفه مبلغاً عن ربه، أو بوصفه قاضياً يفصل بين الصحابة في خصوماتهم، أو بوصفه إماماً، ثم تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في

ذلك، وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث".

العثماني وتقسيم تصرفات النبي إلى تشريعية وغير تشريعية



التصرفات النبوية "على أنها من نوع واحد، وعلى وزن واحد، وعلى أنها كلها وحي يتبع" مضيفاً "وقد بين كثير من العلماء والأصوليين خطأ هذه النظرة ومجافاتها لطبيعة التصرفات النبوية" ذاكراً أن الكثيرين منهم اقترحوا تقسيمات لها مثل ابن قتيبة الدينوري في كتابه (تأويل مختلف الحديث)، والقاضي عياض في كتابه (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، وابن القيم الجوزية في العديد من مؤلفاته.. لكن أكثرهم توسعاً في بيان الفرق بين أنواع التصرفات النبوية الأصولي شهاب الدين القرافي في كتبه ومؤلفاته.

وتابع العثماني تقريره بالقول "وبالاستفادة من مجموع تلك الجهود المتراكمة يمكن أن نقسم التصرفات النبوية إلى نوعين، تصرفات تشريعية، وهي التي يطلق عليها اصطلاحاً لفظ السنة، وتصرفات غير تشريعية لا تدخل في مسمى السنة". والتصرفات التشريعية، وفقاً للعثماني "هي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من تصرفات بقصد الاتباع والاقتراء".. وقد فصل تلك الأنواع والأقسام وأتى لها بأمثلة وشواهد عديدة.

أما تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام غير التشريعية، فهي، حسب العثماني "تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم" أدرج تحتها: التصرفات الجبلية، والتصرفات العادية، والتصرفات الدنيوية، والتصرفات الإرشادية، وتصرفاته الخاصة به "واعتبرها لا تدخل تحت مسمى السنة.

في كتابه (الدين والسياسة.. تمييز لا فصل) استند الباحث في الفقه الإسلامي وأصوله، والطبيب النفسي، ورئيس الحكومة المغربية السابق، الدكتور سعد الدين العثماني إلى قواعد علماء أصول الفقه، وبالذات ما قرره الإمام القرافي في تقسيمه لتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم إلى "تصرفات تشريعية" وأخرى "تصرفات غير تشريعية".

وهذا ما بحثه العثماني في مقالته الأولى، والتي تنطلق "من فكرة التمييز بين تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم (الدينية) وتصرفاته السياسية، وهي الفكرة التي فصلها الفقيه الأصولي شهاب الدين القرافي من علماء القرن السابع الهجري، لكنها تعبر عن توجه عام لدى علماء الإسلام عبر القرون".

انتقد العثماني تلك النظرة التي تتعامل مع

التصرفات النبوية بالإمامة

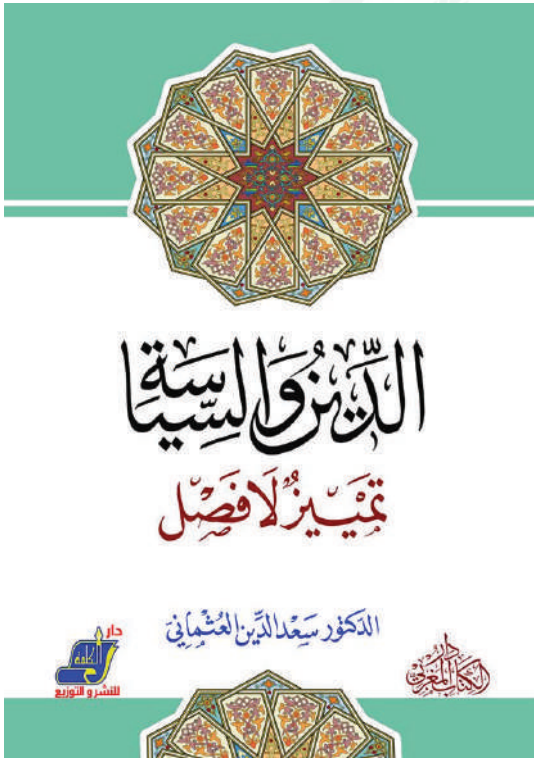
أورد العثماني تعريف التصريفات النبوية بالإمامة "بأنها تصرفاته عليه الصلاة والسلام بوصفه رئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدراً المفاصد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع، ويسميتها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية، أو تصرفات بالإمارة".

وذكر أن للتصرفات النبوية بالإمامة سمات، يمكن حصر أهمها في أربع سمات: تصرفات تشريعية خاصة، وتصرفات مرتبطة بالمصلحة العامة، وتصرفات اجتهادية، وتصرفات في أمور غير دينية، وقد أورد أمثلة وشواهد لكل نوع، وبين وجوه الدلالة فيها.. وخلص إلى القول في التفريق بين ما كان من تصرفاته في الدين وبين ما كان في الدنيا، "فالدين ما كان من تصرفاته عن وحي أو اجتهاد في مرتبة الوحي، والدنيا ما كان منه عن رأي واجتهاد محض".

ووفقاً للعثماني فإن "أهمية التنصيص على انبناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا إخراج لها من مسمى الدين بالمعنى الثاني (أي استعمال الدين في مقابل الدنيا)، ونستنتج منه ثلاث خلاصات هي: أنه دليل على وجود نوع من التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام، وأنه يفيد في أن من مقاصد الإسلام إزالة أي نوع من القداسة عن الممارسة السياسية حتى لا يصير ذلك احتكاراً لها باسم الدين.. ويفيد أيضاً في إدراك ضرورة تغيير التصرفات النبوية بالإمامة في حال تغيير المصالح

التي انبنت عليها".

ورأى العثماني أن "الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساساً منهجياً هاماً وصلباً للعديد من القضايا المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي، من أهمها أنها "تبين أن الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي.. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة".



مناقشات واعتراضات

أثارت آراء العثماني التي عرضها في كتابه (الدين والسياسة تمييز لا فصل)، - وما زالت - جدلاً واسعاً، وقوبلت باعتراضات شديدة، وجرى

والعادية، والدنيوية، والإرشادية تحت عنوان "التصرفات التشريعية"، وهو بهذا، وفق التوبة "هدم كل ما قام به مدونو سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، كالإمام البخاري ومسلم وأحمد، ومالك وابن ماجة، والنسائي والترمذي.. من أجل أن نفتدي ونتأسى به.

وذكر التوبة أنه بتدقيقه "في بعض الأحاديث التي استشهد بها العثماني من أجل أن يبين أنها غير تشريعية" وجد "أن من نقل عنهم خالفوه، وبينوا أن هذه الأحاديث مع أنها للإرشاد لكنها تبقى في مرتبة المندوب، وممن فعل هذا المناوي وغيره" وقد أورد أمثلة وشواهد على ذلك في كتابه.

الحكم والدولة الإسلامية بين التاريخية ومطلق الاقتداء



ولفت إلى أن "الأصوليين اعتبروا (المباح) قسما من أقسام الفعل التكليفي، لذلك فقد اعتبروا التأسى بالرسول صلى الله عليه وسلم فيما لم يرد نص

حولها مناقشات وحوارات عديدة، في مقال منشور على موقع (الدرر السنية)، اعتبر كاتبه أن "أخطر ما في الكتاب أنه يُجسر الهوة بين الإسلام والعلمانية، ويفتح الباب لقارع العلمانية للولوج في الحياة السياسية بوجه شرعي.."، ومن آخر تلك المناقشات والاعتراضات ما كتبه الكاتب والباحث الإسلامي، الدكتور غازي التوبة، وقد جمعها وضمناها في كتابه (آراء العثماني في السنة والحكم: تحليل وتقويم)، صدرت طبعته الأولى عام ٢٠١٩. في تقييمه العام لكتاب العثماني (الدين والسياسة.. تمييز لا فصل) وصف التوبة الكتاب بأنه "من أخطر الكتب في الفترة المعاصرة؛ لأنه تناول فيه قضيتين هما: قضية السنة، وقضية الحكم، وطرح فيه آراء خاطئة، تهدم جوانب من قضية السنة والحكم".

تتبع التوبة في مراجعته للكتاب واعتراضه على ما جاء في بحوثه وتقريراته، تقسيم العثماني لتصرفات الرسول عليه السلام إلى تصرفات تشريعية، وأخرى غير تشريعية، واستناده إلى كلام القرافي في ذلك التقسيم، فاعترض التوبة بأن القرافي قسم تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام إلى ثلاثة أقسام: تصرفات بالبلاغ، وتصرفات بالقضاء، وتصرفات بالإمامة، ولم يرد في كلامه تقسيم تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام إلى تصرفات تشريعية، وأخرى غير تشريعية كما فعل العثماني".

كما اعترض التوبة على إدراج العثماني لكل تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام الجبلية،

الأحوال، كما انتقد رأي العثماني في "وثيقة المدينة" والتي اعتبرها تؤسس لمفهوم "المواطنة" الغربي، نافيا أن تكون كذلك، وإنما تؤسس لمفهوم العلاقات الدولية.



ووفقا للتوبة فإن العثماني وقع في خطأين، فيما انتهى إليه في خلاصاته التي دونها عن تجربتي الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين، الأول: اعتباره عدم وجود نظام سياسي في الإسلام ملزم لنا، والثاني: اعتباره النظام الديمقراطي لا يتعارض مع الإسلام، موضحا أن الرسول عليه الصلاة والسلام قضى عشر سنوات حاكما وإماما للدولة الإسلامية، وقد بنى هذا النظام السياسي بأروع وأوضح صورة بأقواله وأفعاله، وقد كان الوحي يسد خطاه في كل مرحلة من مراحل بناء هذه

بالأمر أو النهي يبقى ضمن العمل المشروع، كما فعل عبد الله بن عمر في تحري كثير من أفعال الرسول والتأسي بها مع أنه لم يأت أمر من الرسول عليه الصلاة والسلام بها".

وانتقد التوبة اعتبار العثماني تصرفات الرسول بالإمامة ليست محلا للاقتداء، واصفا ما قاله العثماني من أن تصرفات الرسول بالإمامة ليست شرعا ملزما للأمة إلى يوم القيامة، بالخاطئ والبعيد عن الصواب، كما انتقده في قوله "إن تشريعات الرسول وقراراته في مجال الحكم تحمل الطابع البشري، وإن مفعولها انتهى بوفاته صلى الله عليه وسلم".

واعترض على إطلاق صفة النسبية على فترة قيادة الرسول لدولة المدينة، وكذلك "صفة التاريخية" على فترة حكم الخلفاء الراشدين، لأنه بذلك ينهي أي "ارتباط لنا بتلك الفترتين" بوصفها أحكاما خاصة بتلك الفترة التاريخية، فنحن "مأمورون من الله بتطبيق شرع الله الذي طبقه الرسول والخلفاء الراشدون من بعده، والاقتداء بتلك الفترتين، والأخذ منهما، والنسج على منوالهما، وقد أخطأ العثماني في هذا وخالف كل ما كتبه الفقهاء، ومدونو السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية" وفق التوبة.

وعن توصيف العثماني للدولة الإسلامية بأنها دولة مدنية، رأى التوبة أن العثماني وقع في أخطاء عديدة حينما أطلق على الدولة الإسلامية دولة مدنية، دون تفكيك المصطلح الذي يحوي أشياء لا تتفق مع الدولة الإسلامية، ولا تقرها بحال من

الدولة منذ وصوله إلى المدينة إلى لحظة وفاته.

أما عن رأي العثماني في كون النظام الديمقراطي لا يتعارض مع الإسلام، فقد عده التوبة رأياً "غير صحيح"، لأننا عند تفكيك مصطلح الديمقراطية نجد أنها تقوم على محورين: مبادئ وآليات، الآليات مقبولة أما المبادئ فهي تتعارض تعارضاً كاملاً مع ديننا الإسلامي، لأنها تصطدم مع نصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة" كما أوضح ذلك وبينه في كتابه.

من جهته ذكر الأكاديمي والباحث المغربي المتخصص في العلوم الشرعية، الدكتور حمزة النهيري في سياق مناقشته لتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية أن "عقلنا الجمعي اعتاد على الوقوع في أسر الألفاظ والمصطلحات خصوصاً إذا كانت جديدة، ولها ارتباطات وسياقات سياسية واجتماعية فيبادرون إلى ذمها وردها دون نظر وفحص".

وتابع في ورقة بحثية بعنوان "نظرات في تقسيم السنة النبوية إلى تشريعية وغير تشريعية" شارك بها في أحد المؤتمرات "ولا زلت أذكر أن هذا التقسيم أقام زوبعة معرفية في جامعاتنا، لأنه يشم منه الترويج للعلمانية ومحاولة إلباسها لبوساً شرعياً كما يزعم ذلك أنصار المذهب الحرفي أو الظاهرية الجدد".

وخلص في ختام ورقته إلى جملة من النتائج كان من أبرزها "يختلف المتعاملون مع التراث في فهم هذه القضية، فالمحدثون في الأمس واليوم كلهم يرون السنة تشريعاً سواء كانت من قبيل المباح أو

من قبيل الواجب والمستحب، فالسنة كلها تشريع بالاعتبار الأعم الذي يشمل كل الأحكام الأخلاقية والتشريعية والاجتماعية، كما أن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية تقسيم اعتباري صحيح جار على طريقة العلماء وقواعدهم في الاصطلاح، والنظر والسير والتقسيم".

وأوضح أن "السنة التشريعية تقصد عند القائلين بها، وتطلق على السنة الملزمة التي تتجاوز المباح وتتعين شريعة على الناس يلزمون بها، ويمكن حصرها في السنة الواجبة التي تدل على الوجوب.. مع ضرورة استحضار الخلاف الذي قد ينشأ في بعض السنن هل هي واجبة أم غير واجبة.. أما الأمور التي صدرت عن النبي عليه الصلاة والسلام والتي تخص عاداته التي نشأ عليها هو وقومه كلباسه وطعامه ومعاشه، وما صدر عنه على جهة الخبرات العامة كأحكام الحروب والخطط العسكرية والصناعات والفلاحة فليست شرعاً ولا تشريعاً".

ومن النتائج التي خلص النهيري إليها أنه يمكن تجاوز تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، مع أنه تقسيم اعتباري، برأيه، ولا مانع من قبوله "لمظنة مشابهته للفكر العلماني.. وهذه ملحوظات أهل الحديث المعاصرين على هذا التقسيم، لأن السنة النبوية لا تنبع إلا من مشكاة الوحي الذي جاء لمصالح العباد في كل مجالات حياتهم، والشريعة مستندة إلى الأخلاق في كل مجالات الحياة، من أحكام السياسة مروراً بأحكام المساجد، إلى أن نصل إلى الأحكام الاجتماعية وما جرت به عادات الناس".

قراءات منهجية

- التعددية في المجتمع الإسلامي
- السببية وحتمية قوانين الطبيعة

التعددية

في المجتمع الإسلامي



زياد أحمد سلامة

كاتب وباحث أردني

العامة للناس وهي: الحرية الشخصية وحرية العقيدة وحرية الرأي والحرية الاقتصادية، وأن على كل مكون من مكونات المجتمع احترام الآخرين وتقدير خياراتهم بحيث يتمتع استعمال العنف والقوة في فرض وجهات النظر على الآخرين. هذا من ناحية نظرية مجردة، وإن كنا نرى في مجال التطبيق العملي في العالم الرأسمالي كثرة الخروقات لهذه الأفكار حتى اتسع الرق على الراتق.

أما في الإسلام فهناك اتجاه آخر، فالدولة الإسلامية التي من مهامها تطبيق الأحكام الشرعية المنبثقة من الكتاب والسنة. فهناك إطار محدد لحدود ما هو مسموح أو ممنوع، وهذا الحد ينطبق على كل مكونات المجتمع المسلم من مسلمين وغير مسلمين.

نظمت صحيفة المدينة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم عند وصوله المدينة المنورة مهاجراً

يتبادر للذهن عند سماع كلمة التعددية وجود أكثر من رأي أو فكر أو توجه أو ممارسة داخل كيان ما، قد يكون كياناً سياسياً أو اجتماعياً أو فكرياً أو اقتصادياً، وقد يكون المعنى المقصود فعلاً هو وجود مساحة داخل الكيانات السياسية تسمح لمختلف فئات هذا الكيان بممارسة قناعاتها وتوجهاتها المختلفة.

أما في الإسلام فالسؤال هو: ما هذه المساحة المسموحة لمختلف الناس داخل الدولة الإسلامية للتعبير عن توجهاتهم المختلفة بغض النظر عن الدين واللون والجنس والقومية؟

مفهوم التعددية في الإسلام والليبرالية والديمقراطية:

يُفترض في الدولة الليبرالية والديمقراطية فتح المجال العام أمام كل مكونات المجتمع لممارسة قناعاتهم في شتى المجالات وتطبيقها بكل حرية، وأنه يُمنع على الدولة التدخل فيما يُسمى بالحريات

٣. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى). فالميزة بين الناس هي في التقوى، وأمرها عند الله، وأما في الدنيا فالناس سواسية كأسنان المشط، لذا فالدولة الإسلامية لا تميز في المعاملة وتقديم الخدمات وإتاحة فرص العمل بين رعايا الدولة مهما كان دينهم ولونهم وأي خلفية أخرى

٤. نظمت صحيفة المدينة العلاقة بين جميع مكونات الدولة الناشئة في المدينة بما في ذلك غير المسلمين ومنهم اليهود، واعتبرت الصحيفة اليهود جزءاً من رعايا الدولة، ما داموا قائمين بواجباتهم، فاختلف الدين ليس سبباً للحرمان من مبدأ إعطاء الحقوق.

٥. أعلنت الصحيفة أن الحريات مصونة، كحرية العقيدة والعبادة، وحق الأمن.. إلخ، فحرية الدين تُكفل للمسلمين دينهم ولليهود دينهم، قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٥٦.

٦. جاء في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران عندما صالحهم: أن لنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم وأساقفتهم وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وعلى ألا يغيروا أسقفًا من سقيفاه، ولا راهبًا من رهبانيته.

العلاقة بين جميع مكونات الدولة الناشئة؛ فالفصل في كل الأمور والخلافات يعود إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، (أي الخضوع لدستور الدولة وقانونها)، جاء في الفقرة "٢٣" من الصحيفة: وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا الإطار المحدد هو الفرق بين النظامين: الإسلامي والعلماني الذي هو التطبيق العملي للفكر الرأسمالي، لذلك ينبغي أن لا ننتظر في المجتمع الإسلامي انفتاحاً دون أي ضابط لأفكار وسلوكيات مكونات المجتمع.

الإسلام والتعددية: مع هذه النظرة العامة للتعددية، فقد أعطى الإسلام مساحة واسعة لمختلف مكونات المجتمع من أديان وأفكار وعقائد وقوميات ولغات مختلفة، وينطلق الإسلام في قبول الآخر وإتاحة هذه المساحة له من منطلقات شرعية منها هذه الخطوط العامة:

١. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات: ١٣ فالآية توضح وجود اختلافات بين الناس وتقر بها.

٢. (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) الممتحنة: ٨. تُحدّد هذه الآية الكريمة الإطار الأخلاقي والقانوني الذي ينبغي أن يحكم تعامل المسلمين مع غيرهم، وهو إطار قائم على البرّ والعدل في حقّ كلّ من لم يظهر العداء للمسلمين أو يعتدّ على ديارهم.

من مظاهر التعددية في المجتمع الإسلامي:

١. أتاح الإسلام لكل قادر على الاجتهاد أن يجتهد من خلال النظر في النصوص الشرعية وفهمها وتنزيلها على الواقع لاستنباط الحكم الشرعي المناسب وفق أصول الفقه، ومن هنا نشأت المذاهب الفقهية والتي تكونت لاختلاف وجهات النظر في فهم الكثير من القضايا التي لم ترد بدليل قطعي الدلالة والثبوت.

وكذلك أتاح الإسلام البحث في العقيدة الإسلامية نفسها وفهم النصوص (الظنية الدلالة) للخروج بتصور محدد، ومن هنا نشأت الفرق الإسلامية الكلامية ابتداء من الخوارج مروراً بالمعتزلة والأشعرية والشيعة وغيرها كثير.

وكذلك أتاح الإسلام إنشاء الأحزاب السياسية والفكرية وفق ضوابط محددة، أهمها أن تكون منبثقة من الإسلام وحده، ويحظر تكوين أحزاب إلحادية أو شيوعية أو اشتراكية أو ليبرالية أو علمانية أو قومية، فمن غير المعقول أن يسمح الإسلام بتكوين أحزاب تخالف رؤيته الفكرية وتعمل على هدمه والحلول محله، أو تعمل على تشويش الفكر الإسلامي.

هل هناك مشكلة للأقليات في المجتمع الإسلامي؟

تعتمد المجتمعات الرأسمالية رأي الأغلبية، ومن هنا نشأت عندهم مشكلة الأقليات، سواء كانت أقليات عرقية أو دينية أو قومية، فحاولوا إيجاد حلول لها حتى لا تحرمهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية، فأعطوا على سبيل المثال أحكاماً خاصة

للمرأة والطفل، وأحكاماً خاصة لأصحاب الديانات المختلفة، وأنصبة محددة في البرلمانات للأقليات القومية، وهكذا فيما ظنوه حلاً لهذه المشكلة، ولكن في الإسلام لم تكن هذه القضية موجودة، فلم تعان أي أقلية من تمييز ما، أو تهमيش أو هضم لحقوقها، ولو نظرنا في كتاب "أهل الذمة في الإسلام" لمؤلفه (أ.س. ترتون) سيرى مقدار تغلغل (الذميين) في مفاصل الدولة كلها حتى قال الشاعر:

يهود هذا الزمان قد بلغوا

غاية آمالهم وقد ملكوا

العز فيهم والمال عندهم

ومنهم المستشار والمالك

يا أهل مضر إني نصحت لكم

تهودوا قد تهود الفلك

ولم تعرف الحضارة الإسلامية، في أزمنة ازدهارها كما في فترات ضعفها، أي شكل من أشكال الاضطهاد الديني أو الطائفي المؤسسي، بل عاشت الأقليات الدينية في كنفها بأمان وعدل، وشاركت بفعالية في البناء الحضاري، وأسهمت إسهامات بارزة في ميادين العلم والفن والاقتصاد ضمن الإطار العام للثقافة الإسلامية. وإن وُجد ظلم وتجاوز في بعض العصور والأماكن، فلم يكن موجّهاً إلى طائفة بعينها، بل شمل جميع المحكومين، مسلمين وغير مسلمين، نتيجة لفساد بعض الحكام. أو كان نتيجة لسوء تطبيق أحكام الإسلام، أو لتصرفات فردية ليس لها سند تشريعي. وقد أشار عدد من المفكرين إلى أن إثارة مسألة

المؤمنين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها) ويُفهم من هذا أن الدخول في الإسلام حق مشروع، وأن البقاء على الدين السابق لا يُعدّ جريمة ولا موجبا للضغط أو الإكراه.

٢. حرية العبادة: مارس غير المسلمين عباداتهم في ظل المجتمع الإسلامي دون تدخل لا من السلطات ولا من العلماء ولا العامة، وتحدثنا كتب الآثار والتاريخ زمن الفتوحات الإسلامية عن تطبيق الهدى النبوي في هذا المجال، فمن ذلك عندما جاء وفد نصارى نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، دخلوا المسجد وقد حانت صلاتهم فقاموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دعوه". فصلوا إلى المشرق.

وسُئل الحسن عن نيران المجوس: لِمَ تُركت؟ قال: على ذلك صولحوا. وجاء في الكتاب الذي صالح من خلاله خالد بن الوليد أهل دمشق: إني قد أمنتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم.

٣. الحرية الشخصية: لغير المسلمين ممارسة حياتهم بشكل طبيعي وفق ما يشاؤون في الأماكن الخاصة بهم كالبيوت، ولكن في الحياة العامة (خارج المنازل) فيلتزمون بالقانون العام الإسلامي الذي يمنع كشف العورات، ولو نظرنا في الأرياف مثلا في بلاد الشام لما ميزنا بين المسلمين والمسيحيين من حيث اللباس الساتر، فيلتزم المسلم به عادةً وعبادةً، ويلتزم به الآخرون

الأقليات الدينية بشكلها الحديث لم تكن إلا ثمرة من ثمار التدخّل الاستعماري، إذ اعتبروا أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة على نحو صراعي أو تأزيمي قبل سقوط الخلافة الإسلامية وبروز الدولة القطرية الحديثة. ومنذ ذلك الحين، أصبحت هذه المسألة تُطرح كواقع سياسي واجتماعي لا يمكن تجاهله.

أما الأقليات العرقية، مثل: الأكراد، والتركمان، والشركس، والبوشناق، والأمازيغ؛ وغيرهم، فالإسلام لا يمنح للقومية والإقليمية أي وزن في بنية الحكم أو الاعتبار الاجتماعي، إذ يستند تصوّر الإسلامي إلى مبدأ وحدة الإنسانية والإيمان بالله، والاحتكام إلى الشريعة، وليس إلى العرق أو اللون أو الأصل. بل يُنظر لهذا التنوّع كأحد مصادر الثراء الحضاري والثقافي.

حقوق الأقليات:

١. حرية العقيدة: احترم الإسلام عقائد الآخرين لا سيما من أهل الكتاب فلم يجبرهم على تركها، ولم يرغم أحداً على الدخول في الإسلام، وأبقى على بيعهم وكُتُسهم وكنائسهم، وبُنِيَ هذا المبدأ على قوله تعالى: (لا إكراه في الدين) حيث تبين الآية قاعدة أصيلة في النظرية الإسلامية للتعايش الإنساني، تقرّ بحرية الفرد في اختيار معتقده من دون إكراه. وقد تجسّدت هذه القاعدة في التطبيق العملي لسياسة الرسول عليه الصلاة والسلام، كما يظهر في رسالته إلى أهل الكتاب من أهل اليمن، فقد قال عليه الصلاة والسلام: (وإنّه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من

بصفته زياً شعبياً تقليدياً، وكذلك يُسمح لهم بأكل الخنزير وشرب الخمر ضمن حياتهم الخاصة، ويخضعون لباقي قوانين الدولة بصفتها قوانين الدولة وليس بصفتها أحكاماً شرعية

٤. حرية التقاضي: أتاح الإسلام للزميين الاحتكام لشرائعهم فيما بينهم لا سيما في مجال الأحوال الشخصية والعبادات، قال الإمام مالك: يخضع أهل الذمة للقضاء الإسلامي، فيُحملون في البيوع والمعاملات والحدود على حكم الإسلام إلا في الزنا، فإنه لا يُحكم به فيما بينهم، فإن ترفعوا إلى القاضي المسلم كان مخيراً، إن شاء حكم وإن شاء ترك. فإن حكم بينهم حكم بحكم الإسلام، وقال الدكتور عبد الكريم زيدان: يجري الاحتساب على غير المسلم المقيم في دار الإسلام ذمياً كان أو مستأثماً؛ لأننا وإن أمرنا بتركهم وما يدينون إلّا أنّ هذا الترك لهم لا يعني تركهم يخرقون نظام الإسلام ويتعاطون ما يناقضه علانية، وإنما يعني تركهم وما يعتقدون وما يباشرونه في بيوتهم ومعابدهم من صنوف العبادة، أمّا إذا تظاهروا وأعلنوا ما يناقض الإسلام، كما لو سكرُوا في قارعة الطريق، أو خطبوا في الناس يعلنون شتمهم للإسلام وتكذيبهم لنبيه، فإنهم يمنعون من ذلك، وتجري الحسبة عليهم في ضوء ما يفعلون.

٥. المساواة أمام القاضي: يتساوى جميع رعايا الدولة أمام القانون في الحقوق والواجبات. لا يُحابي القاضي مسلماً على حساب غير مسلم، بل يحكم بالحق استناداً إلى الأدلة والبراهين،

ويقرر الفقه الإسلامي لغير المسلمين (أهل الذمة أو المعاهدين) حق اللجوء إلى القضاء الإسلامي لرفع أي ظلم يقع عليهم، ولهم الحق في توكيل المحامين وتقديم الأدلة والشهود، ويُطالب القاضي بالاستماع للخصمين بإنصاف تام دون أي تمييز ديني أو عرقي. ومثال ذلك أنه عهد الخليفة عمر بن الخطاب، حدث نزاع بين الإمام علي بن أبي طالب ويهودي حول درع. احتكم الاثنان إلى القاضي "شريح"، وعندما حضر عليّ واليهودي، نادى القاضي علياً بكنيته "يا أبا الحسن" وأمره بالوقوف بجانب خصمه اليهودي. لاحظ القاضي أن علياً غضب، فسأله عن السبب، فقال لأنه لم يُنادِهما بنفس الطريقة، بل عظّمه بتكنيته ونادى اليهودي باسمه مجرداً.

٦. مشاركة غير المسلمين في الحياة السياسية: ينبثق نظام الحكم وشكله في الإسلام من الأحكام الشرعية، وأقرت الشريعة وجود حاكم عام على رأس الدولة، هو الخليفة، وهناك مستشارون ووزراء وقضاة وحكام ولايات وجيوش وقادة، وما دام الأمر كذلك كان هناك ضوابط للعمل السياسي في الإسلام، بطبيعة الحال ستتحصر وظيفة الخليفة بالمسلمين، وكذا كل منصب فيه صلاحية الحكم والولاية العامة مثل القضاء بين المسلمين، وقيادة الجيش.

أجاز بعض الفقهاء تولي الزميين الوظائف التنفيذية والإدارية مثل وزارة التنفيذ (ويقتصر دور وزير التنفيذ على تنفيذ قرارات الخليفة وتوصيلها وتسيير الأعمال الإدارية دون أن يكون له حق

التشريع أو الحكم المستقل) ولهم إدارة بيت المال وديوان الخراج والضرائب والحسابات وجباية الأموال ورعايتها، وهو مجال برع فيه الكثير من غير المسلمين عبر التاريخ الإسلامي لخبرتهم فيه، ويمكن الاستعانة بهم مستشارين فنيين في مجالات الإدارة والاقتصاد والطب والهندسة والعمارة وغير ذلك.

٧. حق غير المسلمين في الرعاية الاجتماعية، فتضمن الدولة الإسلامية كفالتهم من بيت المال في حال العجز أو الكبر أو الفقر، أسوة بالمسلمين؛ وتؤمن لهم الحاجات الأساسية المطلوبة لكل فرد في الدولة وهي: المأكل والمشرب والملبس والسكن والعلاج والتعليم، ويقوم هذا المبدأ على أساس المسؤولية الشاملة التي حملها الإسلام للسلطة تجاه جميع رعاياها، استناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته) وتصدق النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تُجرى عليهم.

٨. الواقع العملي: تحت عنوان "عصر الشدائد الكبرى" نشر الموقع الرسمي لبطيركية الروم الأرثوذكسية بالقدس منشوراً كُتب فيه: "لقد كان الزمن عصيباً على بطيركية أورشليم حتى فتح عمر بن الخطاب أورشليم وأعطى المسيحيين وبطيركهم القديس صفرونيوس بطيريك الملة الملكية أي (الروم) مرسوم اعتراف مميز (العهد العمرية) يُثبت فيه أن بطيريك الروم هو القائد

الروحي لسائر المسيحيين في فلسطين، وحتى لغير الأرثوذكسيين، وجاء في المنشور: وقف البطريرك صفرونيوس عند باب كنيسة القيامة من أجل تسليم مفاتيح المدينة منتظراً في استقبال القائد المنتصر، وحين حضرت الصلاة أراد عمر أن يصلي، فأشار عليه البطريرك أن يصلي في الكنيسة، فامتنع عمر وقال: "أخشى إن صليت فيها أن يغلبكم المسلمون عليها، ويقولون هنا صلى أمير المؤمنين".

كان اليهود والنصارى في الأندلس يعيشون جنباً إلى جنب مع المسلمين، وكان لهم قضااتهم ومدارسهم، ومعابدهم، وكانوا يُعينون في وظائف الدولة. بل إن فترة الحكم الإسلامي في الأندلس تُسمى لدى بعض المؤرخين اليهود بالعصر الذهبي لليهود في إسبانيا. وكتب المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون: لم يعرف اليهود طوال تاريخهم معاملة أعدل ولا أرحم من تلك التي تلقوها تحت الحكم الإسلامي في الأندلس.

طوّر العثمانيون نظاماً قانونياً يُعرف بنظام المِلل، إذ قُسم المجتمع إلى طوائف دينية (يهود، أرمن، كاثوليك، إلخ)، وكل طائفة كانت تُمنح الحق في تنظيم شؤونها الداخلية: الزواج، والطلاق، والميراث، التعليم، المحاكم.

وهكذا فالمجتمع المسلم ليس ذا لون واحد، بل إن (الآخرين) مكون طبيعي في نسيج ذلك المجتمع.

السببية وحتمية قوانين الطبيعة

دراسة مقارنة بين الفيزياء الحديثة وعلم
الكلام الإسلامي

د. جهاد إبراهيم

كاتب وباحث في فلسفة العلوم من الأردن

مقدمة

في البداية كان السؤال

حين وضع نيوتن معادلاته الثلاث عن الحركة عام ١٦٨٧، كان في قرارة نفسه يؤمن بأن هذه القوانين هي تجسيد لحكمة إلهية لا تعبث بالكون بل تُديره بدقة رياضية فائقة. وبعد حوالي قرن ونصف وسّع لابلاس (أحد خلفاء نيوتن الفكريين) حدود هذه الفكرة ومضى بها إلى نهايتها المنطقية: كون حتمي لا مجال لتغييره.

في عام ١٩٥٥ كتب ألبرت أينشتاين، في رسالة تعزية إلى أسرة صديقه ميشيل بيسو، عبارته الشهيرة "إن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ليس سوى وهم راسخ". لم يكن أينشتاين يتحدث هنا عن مجرد شعور نفسي، بل كان يُعبّر عن إحدى نتائج نظريته في النسبية، إذ أثبت أنه لا يوجد "الآن" أو لحظة آنية مطلقة في كون يتحد فيه الزمان مع المكان حسب نظريته؛ فما يعدّه أحد المراقبين ماضياً قد يقع في مستقبل مراقب آخر، مما يجعل

هل يسير الكون بمحض ذاته وفق آلية محدّدة معرّفة مسبقاً، أم أنه عرضة للتغيير والتباين وعدم الانتظام الناتج عن الإرادة الحرة؟ وما هو مكان السببية ضمن هذه المنظومة الكونية؟ هذه المقالة محاولة للمقارنة بين إجابتين: إجابة العلم الحديث بنماذج الثلاثية الكبرى: ميكانيكا نيوتن ونسبية أينشتاين وميكانيكا الكم (بما تتضمّنه من مفاهيم التراكب وعدم اليقين والتشابك الكمومي واللاموضعية) وإجابة فرق علماء الكلام والفلاسفة المسلمين. طبعاً الهدف ليس الحكم لصالح طرف على حساب الآخر، بل فهم كيف تُضاء هذه الاشكالية من زوايا متعددة. وفي الوقت نفسه أ طرح رأياً خاصاً في هذا السياق آمل أن يجسّر بين بعض المفاهيم المتعارضة (ظاهرياً) سواء بين الفريقين أو بين أطراف الفريق الواحد.

التقسيم التقليدي للزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل بلا معنى. ففي "الكتلة الكونية"، الماضي والحاضر والمستقبل موجودة جميعاً في آنٍ واحد، مثل تكديس سلسلة صور فوق بعضها البعض؛ فلا وجود لتدفق زمني من حدثٍ إلى آخر، ولا وجود لتسلسل موضوعي.

إذن، الجبرية الفيزيائية تعني: لا وجود حقيقي للإرادة الحرة، إذ إن كل حدث وسيحدث - بما فيه كل قرار بشري - مُدرَج في نسيج الزمكان منذ الأزل. لا يوجد مستقبل مفتوح؛ المستقبل موجود بالفعل، وما الاختيار إلا وهم آخر يُضاف إلى وهم جريان الزمن (وهو ما يتفق بالمناسبة مع مفهوم الجبرية الجهمية في التراث الإسلامي). بطبيعة الحال نتج عن هذا الطرح مفارقة التزامن النسبي حيث قد يبدو لراصد أن النتيجة قد سبقت المسبب ولراصد آخر يتحرك بسرعة واتجاه مختلف عكس ذلك (بما يتحدى مفهوم السببية المركزي في الحضارة الغربية)!

ظلت هذه الرؤية سائدة لفترة طويلة وأفرزت تباعداً حقيقياً عن الأديان لأنها تستبعد المعجزات وتكرر الإرادة الإنسانية الحرة وبالتالي مبدأ الثواب والعقاب. غير أن علم القرن العشرين سيظهر أنها قاصرة، ليس بسبب ضعف رياضياتها، بل لأن الطبيعة في أعماقها ليست ما توقعه نيوتن وأينشتين ولا بلاس.

ميكانيكا الكم حين انهارت الحتمية من الداخل لاحقاً لم تبق ميكانيكا الكم -وبالذات ظاهرة التراكب التشابك واللاموضعية- الكثير من الحتمية

الكلاسيكية، والمفارقة أن هذا الانهيار لم تسببه الفلسفة بل عوالم الفيزياء والرياضيات والمختبرات. لم يكن مبدأ هايزنبرغ في عدم اليقين (١٩٢٧) يتمحور حول مجرد قصور في أدوات القياس كما يحلو للبعض تبسيطه، فالصياغة الدقيقة تقول: الموضع والزخم لجسيم ما لا يملكان قيمةً محددة في آنٍ واحد، لا لأننا لا نعرفها، بل لأنهما لا توجدان معاً بصورة محددة في آنٍ واحد. في ميكانيكا الكم لا يتواجد الإلكترون (مثلاً) قبل القياس في مكان معين نجهله؛ لكنه حرفياً في حالة "تراكب Superposition" تشمل كافة الحالات الممكنة، ولدى إجراء القياس، "تنهار" الدالة الموجية (بتعبير تفسير كوبنهاغن) إلى قيمة واحدة لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً. هذا بالطبع أثار جدلاً فلسفياً لا يزال مستمرّاً إلى يومنا هذا. أثر نيلز بور القول بأن السؤال عن "الواقع قبل القياس" سؤال لا معنى له. ورفض ديفيد بوهم (١٩٥٢) هذا ورأى أن ثمة "متغيرات خفية" لم نكتشفها تحكم الأمر في الخفاء. واقترح هيو إيفريت (١٩٥٧) أن كل النتائج الممكنة تتحقق في أكوان متوازية تنتشعب عند كل قياس. لا أحد منهم يستطيع اليوم أن يدّعي الانتصار الكامل، وهذا وحده جدير بالتأمل. في جميع الأحوال أعاد هذا الطرح بقوة مبدأ الحرية الكونية وما يترتب على ذلك من إرادة حرة تؤثر على واقع الكون.

علماء الكلام والسببية جدل أعمق مما يبدو

واجه علماء الكلام الإسلامي هذه المعضلة ذاتها منذ القرن الثاني الهجري، وانقسموا في التعامل معها إلى ثلاثة مواقف رئيسية:

الجبرية (الجهمية): رأى جهم بن صفوان (٧٤٥م) وأتباعه أن الإنسان لا إرادة له البتة؛ فأفعاله مخلوقة فيه كما تتحرك الأشجار بالريح. وهذا الموقف أقرب المواقف الكلامية من الجبرية الفيزيائية الأينشتاينية، لكنه رُفض إسلامياً كونه يُلغي التكليف والمسؤولية الأخلاقية.

القدرية والمعتزلة: في المقابل، ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان خالق أفعاله بإرادة حرة كاملة، وأن السببية الطبيعية قائمة بذاتها. وهذا الموقف يتناقض مع الكون الكتلي الأينشتاين، إذ يُثبت مستقبلاً مفتوحاً حقيقياً لم يُكتب بعد.

الأشاعرة الكسب والسببية العادية: توسّط الأشاعرة بحلٍّ أصيل: الله هو الخالق الوحيد لكل فعل، لكن الإنسان يكتسب مسؤوليته بإرادته الموافقة. وأما الأسباب الطبيعية فهي «عادة الله» وليست قانوناً واجباً عليه، وهذا ما يُبرر المعجزات.

الصوفية: ابن عربي والأعيان الثابتة والزمان الأزلي: كما وردت عن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت: ١٢٤٠م) في نظريته عن الأعيان الثابتة: تلك الصور الأزلية لكل موجود في علم الله قبل أن يتجلى في العالم الحادث كانت إمكانات في رحم المطلق، وهي تُشكّل محتويات عقل الله بوصفها أفكاراً عن كونه المستقبلي. وعلم الله بها متطابق مع علمه بذاته.

بطبيعة الحال فإن هناك ترابطاً عميقاً بين مفهوم الحتمية (العلمية) و مفهوم السببية (التي تشكل الإرادة الحرة أحد أهم دعائمها). وقد كان للإمام

الغزالي موقف ملفت للاهتمام حول هذا الأمر، ففي "التهافت" يتحدث عن وجود الترابط بين الأشياء، فهو يرى النار ويرى القطن المحترق. لكنه يُنكر الضرورة الذاتية (أو السببية البحتة) لذلك الارتباط. يقول الغزالي بوضوح: "إن الاقتران بين ما يُعتاد أنه سبب وما يُعتاد أنه مسبب ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، لا يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر". ما يقوله إن ما نسميه "سبباً" هو في الواقع تعاقب اعتدناه، والله هو الفاعل الحقيقي الذي يجري الأشياء وفق عادته، ولو أراد أن يجريها على نحو مختلف لفعل، كما جرى لإبراهيم عليه السلام مع النار.

عمق فخر الدين الرازي هذا التحليل في "المطالب العالية" وبين أن إثبات سببية ذاتية مستقلة للأشياء يعني تحديد القدرة الإلهية، وهو محال. أما أبو الحسن الأشعري نفسه فقد أرسى هذا المبدأ الكلامي قبل الغزالي بقرن فالموقف الأشعري ليس إنكاراً للعلم؛ هو إنكار لاستقلالية الأسباب عن إرادة الخالق.

أما المعتزلة فقد رفضوا هذا الموقف رفضاً صريحاً. أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وسواهم رأوا أن القول بأن النار لا تحرق بطبيعتها تجاوزٌ للعقل وإفساد لمناهج المعرفة. إذا لم تكن الأشياء ذات طبائع ثابتة فكيف نُقيم العلم؟ وكيف نُحكّم العقل؟ والأخطر: إذا لم تكن الأسباب حقيقية فكيف نؤمن بعقاب جهنم أو نعيم الجنة وهما قائمان على أسباب أيضاً؟

حجاب يرفعه علم اليقين عن المتأمل في صفات الله الدلالة المعرفية

إضافة لما سبق، الجدول التالي يلخص موقف الفرق المختلفة من قضيتي السببية والجبرية

جدول مقارنة: مدارس السببية والجبرية الإسلامية

الموقف من الجبرية الموقف من السببية	المقارب الفيزيائي	الفرقة
جبرية مطلقة - الإنسان أداة بلا إرادة	إلغاء السببية الثانوية كلياً	أقرب للكون الكتلي
حرية مطلقة - الإنسان خالق أفعاله سببية	الأيشتايني	الجبرية / الجهمية
ضرورة في الطبيعة	أقرب للفيزياء الكلاسيكية	القدرية / المعتزلة
القدر والكسب - وسط خلاق	عادة إلهية	لا ضرورة ذاتية يتقاطع مع ميكانيكا الكم
الأشاعة	ضرورة عليّة نابعة من طبائع الأشياء	سببية ضرورة أرسطية أقرب للجبرية الفيزيائية
ابن سينا (الفلاسفة)	سببية ضرورة لكن بدرجات لا	بإطلاق الاقتران ليس مطلقاً بل أغلبي يقترب من
الاحتمالية الكمية	ابن رشد (الرشديون)	

أين تلتقي الرؤيتان وأين تفترقان؟
أولاً: تشترك الاحتمالية الكمومية والموقف الأشعري

ابن رشد كان الأوضح في الرد ففي "تهافت التهافت" يقول إن من ينفي الأسباب "ينفي العلم بالأشياء كلها"، لأن العلم لا يتحقق إلا بمعرفة الأسباب. ويرى ابن رشد أن الله يفعل من خلال الطبيعة لا متجاوزاً لها، وأن الكشف عن القوانين الطبيعية هو في ذاته كشف عن حكمة الخالق وطريقته في تدبير خلقه.

من الجلي أن النقاش السابق مرتبط بفهم حقيقة الزمن لدى الأطراف المختلفة، والجدول التالي يلخص الفرق بين الفرق الكلامية وتصور أينشتاين عن الزمن في إطار الكتلة الكونية:

جدول مقارنة: الزمان

أينشتاين - الكتلة الكونية	علم	الكلام
الإسلامي والتصوف	وجه المقارنة	
بُعد رابع في الزمكان، نسبي لا مطلق		
مخلوق حادث تابع للإرادة الإلهية	طبيعة	الزمان
موجود بالفعل في الزمكان لكنه ثابت (غير متدفق) موجود في علم الله الأزلي - الأعيان الثابتة	تزامن الحاضر والماضي والمستقبل	
نسبي يختلف باختلاف موقع المراقب		
يُدرك المخلوق اللحظة فحسب، والله أول وآخر وهم الحاضر		
نظرية النسبية الخاصة والعامة	القرآن	
الكريم وعلم الله المحيط بكل شيء	المرجعية	
وهم راسخ ناتج عن قصور الإدراك البشري		

الحقيقة الكاملة، والسببية المشاهدة ليست ضرورة مطلقة، غير أنهما يفتقران في نتيجة الجبرية: فالكون الكتلي الأينشتايني يُفضي إلى إلغاء الإرادة الحرة كلياً، في حين أن علم الكلام الإسلامي ممثلاً في الأشاعرة حافظ على التوتر الخلاق بين القدر الإلهي المطلق والمسؤولية الإنسانية، رافضاً الجبرية المطلقة كما رفض القدرية المطلقة.

خامساً: ربما كانت ميكانيكا الكم بعشوائيتها التي أقلقَت أينشتاين هي النافذة الفيزيائية التي تتسلل منها الإرادة الحرة إلى الكون المادي، وهو ما يجعل رفض أينشتاين لها موقفاً فلسفياً قبل أن يكون علمياً، ويُقرّبه من الجبرية الكلامية التي رفضها الإسلام السني بالجملة.

خلاصة وجهة نظر خاصة

هذا البحث لا يصل إلى حكم نهائي لسبب بسيط: المسألة لم تُحسم بعد. الفيزياء لم تُقرر بعد أيّ تفسير للكم هو الصحيح وعلم الكلام الإسلامي لم يصل يوماً إلى موقف موحد من السببية. لكن هذا بالضبط هو ما يجعل الحوار بينهما مثمراً: الطرفان يُعانيان من مشكلة واحدة، وإن تم النظر إليها من زوايا مختلفة.

ما يمكن قوله بثقة أكبر هو التالي: قد أثبت العلم قصور الحتمية المطلقة التي أراد لابلاس أن يبني عليها كونا بلا إله ليس بحجج فلسفية بل بمعادلات رياضية وتجارب مختبرية. والأشاعرة الذين رأوا في السببية الضرورية تهديداً للتوحيد أصابوا جزئياً حين

في رفض الضرورة المطلقة للعلاقات السببية. الفيزياء تقول إن الطبيعة على المستوى الكمي لا تُحدّد بصرامة ما سيحدث، والأشاعرة قالوا إن الله غير مقيد بضرورة أن يُجري الكون على نهج واحد دائماً. الفارق الجوهرى هو أن الفيزياء لا تقول إن "كائنا ما" يختار النتيجة عند انهيار الدالة الموجبة، بل إنها عشوائية إحصائية. الأشاعرة يقولون العكس تماماً: ما يبدو "عادةً" هو في الحقيقة إرادة دائمة التجدد.

ثانياً: يتقاطع الموقف الرشدي - المعتزلي مع الحتمية النيوتينية الكلاسيكية التي ترى أن النتائج محكومة بالمقدمات والأسباب وتسلسها الزماني (دون افتراض التزامن المستقبلي كما في طرح أينشتاين)، والعقل قادر على اكتشاف هذه النتائج، كما أن الكون منتظم بصورة يمكن تحديدها.

ثالثاً: يتقاطع الموقف الجبري (الجهمي) مع أفكار أينشتاين حول الكتلة الكونية الثابتة وانعدام الخيارات.

رابعاً: ما لا تستطيع الفيزياء الإجابة عنه هو السؤال: لماذا توجد قوانين أصلاً؟ ولماذا هي هذه القوانين بالذات وليست سواها؟ هذا ما يُسميه الفيلسوف ستيفن هوكينج "السؤال الذي يبقى بعد نظرية كل شيء". والإجابة عليه ليست في نطاق العلم التجريبي، بل في نطاق الميتافيزيقا وعلم الكلام.

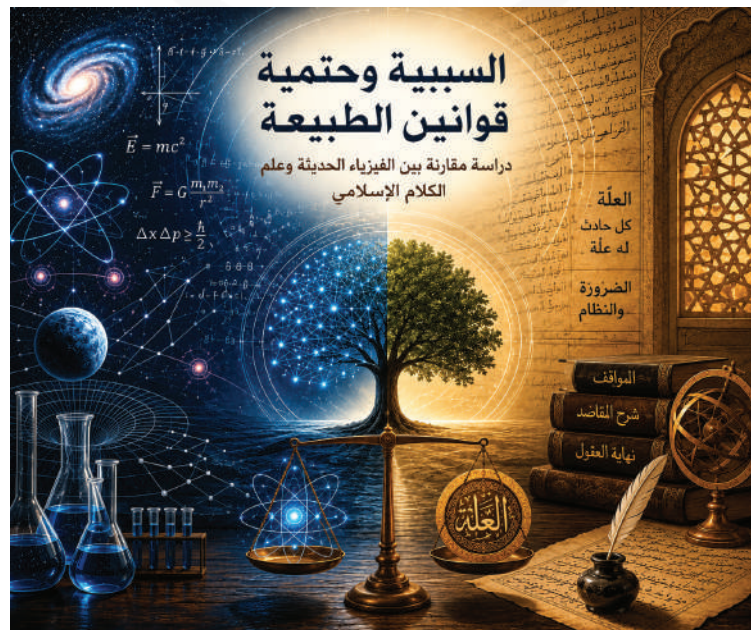
خامساً: يلتقي أينشتاين وعلماء الكلام المسلمون عند نقطتين جوهريتين: الزمان المُدرَك ليس

بشكل عدد من الاحتمالات (المتراكبة) يرتبط تحقق أي منها على الواقع بالإدراك (تفسير كوبنهاغن لنظرية الكم)، وبالتالي يصبح أي احتمال حقيقة راهنة عندما يصبح حاضراً وتتهياً له المسببات. عندها يمكن تجسير علم الله المسبق (بكافة الاحتمالات) وإرادته النافذة بحصولها (أو عدمه) حسب قوانين السببية. ويبدو لي أن هذا التفسير ليس بعيداً عن منظور المعتزلة وكذلك رؤية ابن عربي الصوفية في نظريته عن الأعيان الثابتة حين تحدث عن علم الله بـ"الإمكانات في رحم المطلق" حين قال: "تلك الصور الأزلية لكل موجود في علم الله قبل أن يتجلى في العالم الحادث كانت إمكانات في رحم المطلق". ولعلّ هذا تأويل الآية الكريمة: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: ٣٩] بمعنى أنه تعالى بعلمه اللدني المحيط بكافة احتمالات المستقبل يثبت في الحاضر ما نراه نحن واقعا ويمحو ما دون ذلك من احتمالات.

قالوا إن الطبيعة لا تسير بضرورة عمياء، وإن كانوا ربما مخطئين حين جعلوا هذا تبريراً لإنكار السببية بشكل عام.

التشابك الكمومي (حيث يتفاعل جسيमान لحظياً بغض النظر عن مكنتهما في الكون) يُذكّرنا بأن الكون وحدة أعمق مما نزن، وأن "الأجزاء المنفصلة" ظاهراً قد لا تكون منفصلة فعلاً. وهذا يُلقي ضوءاً جديداً على السؤال القديم: هل الكون بنيةٌ مُجرّاة من أسباب مستقلة، أم هو كلّ يُدار بإرادة واحدة؟ الفيزياء وحدها لا تُجيب. لكنها اليوم تُقلّص الحواجز بين المسألتين أكثر مما تُرسّخها.

قناعتني الخاصة أن تصور أينشتين عن "الكتلة الكونية" (باعتبارها كينونة مكانية زمانية ثابتة) ينطبق بشكل حرفي على الحاضر والماضي في حين أن المستقبل - وإن كان موجوداً بشكل مسبق - فإن طبيعته وجوده احتمالية وليست حتمية (كما تقول نظرية الكم). بمعنى أن المستقبل متواجد



بناء وتجديد

* العلماء وارثو النبوة: من بلغ
الرسالة إلى صناعة النهوض
* ماذا ينقص التدين السائد في
مجتمعاتنا حتى يكون تديننا حضاريا؟



العلماء وارثو النبوة: من بلاغ الرسالة إلى صناعة النهوض

د. وصفي عاشور أبو زيد
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية

معلومات، بل كانوا حراس العقيدة، وبناء الإنسان، وصنّاع النهضة، وورثة النبوة الذين يحملون مشاعل الهداية في أحلك الأزمنة.

أصناف العلماء

ليس العلماء في ميزان الرسالة سواءً، ولا هم في مقام البلاغ والدعوة والإصلاح على مرتبة واحدة:

فمنهم علماء صدق ورعاية يحملون أمانة الوحي كما يحمل المؤمن قلبه، لا يبيعون الحق في سوق السلطان، ولا يبدلون الكلمة إذا اشتدّ البلاء، ولا يصمتون إذا وجب البيان، أولئك الذين جعلوا العلم عبادةً، والدعوة أمانةً، والقيام بالحق قرينةً يتقربون بها إلى الله تعالى. وهؤلاء هم الامتداد الحقيقي لنور النبوة، الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٩].

إنّ العلماء في حياة الأمم ليسوا طبقة اجتماعية عابرة، ولا أصحاب مهنة ذهنية فحسب، وإنما هم قلوب الأمة النابضة، وعقولها الهادية، ومصابيحها التي تبديد ظلمات الفتن والتهيه والانحراف، بهم يُعرف الحق إذا التبست السبل، وبكلماتهم تستيقظ الضمائر، وبشباتهم تحفظ الأمة توازنها عند العواصف، وقد رفع الله تعالى قدرهم، فقرن شهادتهم بشهادته تعالى وشهادة ملائكته الكرام، فقال سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وجعلهم أهل الخشية الحقيقية فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]. وليس شرف العالم بكثرة محفوظاته، وإنما بقدر ما يحمل من نور الهداية، وما يزرعه في الناس من إيمان ووعي وكرامة. ولذا بقيت أسماء العلماء الربانيين حية في ضمير الأمة عبر القرون؛ لأنهم لم يكونوا خزائن

ويصنعون المستقبل على هدي الوحي ونور الرسالة، وهي وظائف العالم على النحو الآتي:

أولاً: العالم الرباني وبناء الإنسان

أولى وظائف العالم الكبرى: بناء الإنسان؛ لأن الرسالات السماوية ما جاءت لبناء الحجرة قبل بناء القلوب، ولا لتشييد العمران قبل تشييد الإيمان، والعالم الرباني لا يكتفي بتلقي المعلومات، وإنما يصنع الضمير، ويوقظ الروح، ويربي الإنسان على العبودية لله تعالى، وعلى معاني الصدق والأمانة والتقوى والخشية.

ولذلك كان القرآن يربط العلم بالخوف من الله، لا بمجرد كثرة المحفوظات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]. فالعالم الحق هو الذي يتحول علمه إلى نور في قلبه، ثم إلى أثر في الناس.

ومن هنا نفهم لماذا بقي أثر الإمام أحمد بن حنبل ممتداً عبر القرون؛ لأنه لم يكن حافظاً للنصوص فحسب، بل كان مدرسة في الثبات والتربية والصبر.. لقد أرادت السلطة أن تنتزع منه كلمة توافق أهواءها في فتنة خلق القرآن، فاختار السجن والجلد والعذاب، ولم يختار خيانة العلم، وحين يرى الناس عالماً يثبت على الحق تحت السياط، فإنهم يتعلمون من صموده أكثر مما يتعلمون من آلاف الخطب والدروس.

وكذلك كان أبو حامد الغزالي حين أدرك أن أزمة الأمة ليست أزمة معلومات، بل أزمة قلوب، فكتب مشروعه الكبير في تزكية النفس وإحياء معاني

وفي المقابل، هناك علماء سلطاني جعلوا العلم مطيةً للمصالح، ووسيلةً للتقرب من أبواب القوة والنفوذ، يلونون الفتوى بحسب هوى الحاكم، ويصوغون النصوص لتخدم السياسة، ويمنحون الظلم غطاءً شرعياً، حتى صار بعضهم . والعياذ بالله . أبواقاً للاستبداد بدل أن يكونوا حصوناً للأمة. وهؤلاء قد حذر منهم السلف أشد التحذير؛ لأن فساد العالم ليس فساد فرد، وإنما فساد أمة؛ إذ يضل الناس بثقتهم فيه، ويحسبون الباطل حقاً حين يخرج بلسان العلماء.

وهناك صنف ثالث لا ينافق، لكنه يصمت عند الخطر، ويؤثر السلامة حين يحتاج المقام إلى الصدع بالحق، فلا يقف مع الظالم، لكنه كذلك لا يقف مع المظلوم، وكأن العلم رسالة باردة لا روح فيها، مع أن الله تعالى أخذ الميثاق على أهل العلم ألا يكتموا الحق، فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وظائف العلماء

ولذلك فإن الأمة لا يمكن أن تستعيد عافيتها، ولا أن تنهض برسالتها الحضارية، إلا إذا تصدّر فيها العالم الرباني الذي يحمل هم الدين والإنسان، ويجعل العلم رسالة هداية وإصلاح، لا وسيلة جاهٍ أو سلمٍ مصلحة، ويستشعر أنه وارث لمقام النبوة في البلاغ والبيان والتوجيه. ومن هنا تتجلى الوظائف الكبرى للعلماء في حياة الأمم؛ فهم الذين يبنون الإنسان، ويوجهون الفكر، ويرشدون الواقع،

الإيمان؛ ليعيد التوازن بين العلم والعمل، وبين العقل والروح، وبين الفقه والسلوك.

إنَّ بناء الإنسان يعني أن يصنع العالم جيلاً يعرف ربّه، ويفهم رسالته، ويحمل أخلاق الإسلام في واقع الحياة؛ لأن الأمة لا تنهض بعقول متعلمة وقلوب خاوية، ولا بشهادات أكاديمية بلا ضمير.

ثانياً: توجيه الفكر وحراسة الوعي

ومن أعظم وظائف العلماء: توجيه الفكر، وحراسة الوعي من الانحراف والتزييف؛ فالأُمم لا تُهزم بالسلاح وحده، وإنما تُهزم حين يُزور وعيها، وتضطرب مفاهيمها، وتفقد قدرتها على التمييز بين الحق والباطل.

وقد جعل الله تعالى وظيفة البيان من وظائف أهل العلم، فقال سبحانه: ﴿لِيَتَقَهَّوْا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. فالإنذار هنا ليس مجرد تخويف، وإنما صناعة وعي يحفظ الأمة من التيه والانحراف.

ومن هنا كان العلماء الكبار يخوضون معارك الفكر كما يخوض المجاهدون معارك الميدان؛ فهذا ابن تيمية لم يكن فقيهاً منعزلاً في محرابه، بل كان عقلاً حضارياً يواجه الانحرافات العقدية، والتشوهات الفكرية، والانهازم النفسي، ويخاطب الأمة بلغة القوة والثقة واليقين، حتى أصبح حضوره العلمي حصناً منيعاً للأمة في زمن الاضطراب.

وكذلك شيخنا الإمام يوسف القرضاوي الذي حمل همّ تجديد الفقه، وربط الشريعة بواقع الناس،

وواجه الغلو والانفلات معاً، وسعى إلى تقديم الإسلام باعتباره مشروعَ رحمةٍ ونهضةٍ وحياة، لا مجرد أحكام جامدة معزولة عن حركة الواقع.

إن العالم حين يوجّه الفكر يحفظ الأمة من التطرف، كما يحفظها من الذوبان، ويصون هويتها من التحريف، ويعيد ترتيب المفاهيم حتى لا تختلط الأولويات، ولا تُقدّم القشور على المقاصد، ولا تتحول الأمة إلى تابعٍ فكريٍّ لغيرها.

ثالثاً: ترشييد الواقع ومواجهة الظلم

وليس العلم في الإسلام تأملاً ذهنياً منفصلاً عن الحياة، وإنما هو رسالة لإصلاح الواقع وتقويمه؛ ولذلك كان العلماء الربانيون يقفون في وجه الظلم، ويقاومون الفساد، ويحمون الأمة من الانهيار الأخلاقي والسياسي والاجتماعي، قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣]. فالعالم الذي لا ينهي عن الظلم ولا يواجه الفساد قد عطل وظيفة من أعظم وظائف الرسالة.

ومن أروع النماذج في ذلك سلطان العلماء العز بن عبد السلام الذي لم يخش سلطاناً ولا أميراً، حتى لُقّب بسلطان العلماء، وقف في وجه الحكام حين رأى الانحراف، وباع الأمراء في سوق الرقيق لما رأى أنهم لم يتحرروا شرعاً، ولم يجعل العلم تابعاً للسلطة، بل جعل السلطة خاضعة للشرع.

وهكذا كان العلماء الصادقون عبر التاريخ؛ لم يكونوا دعاةً فوضى، لكنهم كذلك لم يكونوا شهوداً زور، كانوا يزنون الأمور بميزان الشرع، ويقفون مع

العدل، ويرفضون الظلم، ويذكرون الناس بأن كلمة الحق عبادة، وأن السكوت عن الباطل حين يجب البيان خيانة للأمانة.

وترشيد الواقع لا يعني مجرد النقد، بل يعني تقديم الحلول، وإحياء القيم، وتقوية البناء الأخلاقي والاجتماعي، حتى تتحول الشريعة إلى قوة إصلاح في حياة الناس.

رابعًا: صناعة المستقبل وحراسة نهضة الأمة

والعالم الرباني لا يعيش أسير اللحظة، بل يحمل همّ المستقبل، لأنه وارث مشروع النبوة الذي جاء لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وبناء أمة الشهادة والقيادة.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]. وهذه الشهادة الحضارية تحتاج إلى علماء يصنعون الرؤية، ويربطون الأمة بمقاصدها الكبرى، ويغرسون فيها الأمل والثقة والفاعلية.

إن صناعة المستقبل تبدأ من صناعة الوعي، ثم من بناء الإنسان، ثم من تحويل القيم إلى حركة في المجتمع، والعالم الذي يزرع اليأس في الأمة يخون رسالته، أما العالم الرباني فإنه يفتح للناس أبواب الرجاء، ويعلمهم أن الهزائم لا تكون قدرًا دائمًا،

وأن الأمة التي تملك الوحي لا يجوز أن تستسلم للانكسار؛ ولهذا بقيت كلمات العلماء الربانيين وقودًا لنهوض الأمة عبر القرون؛ لأنهم لم يكونوا مجرد شارحين للنصوص، بل كانوا صنّاعًا للأمل، وبناءً للنهوض، وحراسًا للهوية.

العلماء ورثة الأنبياء

إن الأمة حين تفقد علماءها الربانيين تفقد بوصلتها، وتدخل في زمن التيه؛ لأن العلماء الصادقين هم صمّام الأمان الفكري والأخلاقي والحضاري، وإذا كان الأنبياء قد حملوا مشاعل الهداية، فإن العلماء الربانيين هم الذين يحفظون هذا النور من الانطفاء؛ ولذلك فإن الحاجة اليوم ليست إلى كثرة المتحدثين باسم الدين، وإنما إلى العلماء الذين يحملون صفات الأنبياء: صدقًا، وشجاعة، ورحمة، ووعيًا، وتجردًا لله تعالى؛ علماء يبنون الإنسان، ويوجهون الفكر، ويرشدون الواقع، ويصنعون المستقبل، حتى تبقى راية الوحي مرفوعة، ويبقى نور الرسالة ممتدًا في الأرض.

وما أحوج الأمة اليوم إلى علماء إذا نطقوا صدقوا، وإذا بيّنوا أخلصوا، وإذا خاف الناس ثبتوا، وإذا باع غيرهم دينه بدنيا السلطان قالوا كما قال أهل الحق عبر التاريخ: إنما العلم أمانة، وإن الكلمة عهد، وإن البلاغ عن الله شرف لا يليق به الخوف من المخلوقين!



د. عبدالله فرج الله
أكاديمي وكاتب أردني

ماذا ينقص التدين السائد في مجتمعاتنا حتى يكون تدينا حضارياً؟

والشفافية، وجودة الحياة، واحترام القانون، نجد مجتمعاتنا تقبع في المراتب المتأخرة على صعيد المجتمعات، والدول.

هذه الفجوة الشاسعة بين "كمية" الممارسة الدينية و"نوعية" الواقع الحضاري تطرح سؤالاً جوهرياً ومؤلماً: ماذا ينقص التدين السائد في مجتمعاتنا حتى يكون تديناً حضارياً؟ ولماذا عجز هذا الرصيد الهائل من العاطفة الدينية عن التحول إلى طاقة دافعة للنهوض الحضاري وبناء الحياة؟!

الوقوف عند هذه الظاهرة الفارقة في حياة الأمة المسلمة، التي تقطعت أوصالها، وتفرق أمرها، يقودنا إلى حقيقة مؤلمة، مفادها غياب الشرع الإسلامي الحنيف عن منصات الحكم في ديار المسلمين، بعد أن سقطت أو أسقطت مظلة الخلافة الإسلامية،

الناظر المتأمل في مجتمعاتنا العربية والإسلامية اليوم، يجد حالة من المفارقة العجيبة التي تستدعي التوقف عندها، والتأمل العميق فيها، فمن جهة، نلاحظ حضوراً لافتاً ومكثفاً للمظاهر الدينية في الفضاء العام، فالمساجد تمتلئ بالمصلين، والمراكز القرآنية تشهد إقبالاً واسعاً، والخطاب الديني يتصدر وسائل الإعلام، وشبكات التواصل الاجتماعي، وأعداد المصلين في ازدياد مستمر، ومواسم الحج والعمرة تشهد حضوراً وإقبالاً متنامياً عاماً بعد عام، والكتب الدينية والمواقع الدينية تتصدر قوائم المبيعات، والحجاب أصبح ظاهرة استدعت عداوة الشرق والغرب لمحاصرتها والحد من انتشارها.

ومن جهة أخرى، عندما نوجه أنظارنا نحو مؤشرات التنمية البشرية، والإنتاج العلمي،

التي كانت تظلل العالم الإسلامي، وجاءت أنظمة في ظاهرها إسلامية، وفي باطنها علمانية، حاكمة على الدين، بعضها حارب الدين، ولم تسلم منها حتى مظاهره من لحية وحجاب على سبيل المثال، وحاصر بيوت الله، وأقصى رجال الدين والدعوة، وعملت أنظمة أخرى على استغلال الدين، لتوطيد أركان حكمها، فاستمالت بعض رجاله، وأسست للدين مؤسسة رسمية، تتبع لهذه الأنظمة، بامتيازات ورواتب وألقاب، تعمل على شرعنة هذه الأنظمة، وإعطاء أفعالها الصبغة الدينية.

المؤسسات الدينية الرسمية:

وهذه المؤسسات الدينية الرسمية عملت عملها في المجتمعات المسلمة، حين حصرت الدين في العبادات الفردية، وأقصته عن واقع الحياة، ولم تتدخل في شؤون الحكم، إلا تأييداً وتمجيذاً لهذه الأنظمة، وبالتالي أنتجت لنا مسلماً متديناً تديناً مغشوشاً، أو مفصوماً، وبعيداً عن واقعه، يهمهم في الدرجة الأولى خلاصه الشخصي.

فهذه المؤسسات عملت في اتجاهين، أساء للدين، وشوها صورة التدين في حياة المسلم، فمنهجها عملت على خدمة الأنظمة، بتبويض صفحتها، وتأكيد ولاية الأمر في حقها، ولاية الأمر التي تستوجب طاعتها، وعدم الخروج عليها، بل وتحرم نقدها، وتشترط لنصحها السرية التامة.

ومن جهة أخرى شغلت المسلم في أموره التعبدية، من طهارة ووضوء، وصلاة وصوم وحج، وطول اللحية، وشكل الثوب، وشروط الحجاب..

وغيرها من مظاهر العبادة وشكلها، لا روحها وحقيقتها، بل حمله مسؤولية ما أصاب الأمة من غلاء وشقاء، وحل بها من مصائب وبلاء، وجعل هذا بسبب معاصي الناس وبعدهم عن الله، أما معاصي الأنظمة وانحرافاتهما وبعدهما عن الله وشرعه فلا يتطرقون إليه من قريب ولا من بعيد.

التدين المشوه:

ومن هنا فإننا أمام منتج للتدين مشوه تماماً، منتج خال من الدسم، وشبه محاصر في خبايا النفوس، وأداء العبادات الفردية، وجردت المساجد من رسالتها وأبعدت عن أداء دورها، هذا المنتج للأسف غير صالح للاستعمال في الحياة العامة للمسلم، لا في أخلاقه التي تحكم علاقاته، وسلوكه وتصرفاته، ولا في قراراته، ولا في بيعه وشرائه، ولا في وظيفته وعمله، بغض النظر عن نوعه وطبيعته، انقسام تام. فأنى لهذا التدين أن ينعكس على طبيعة الحياة التي يعيشها، أو أن يترك أثراً أو بصمة فيها.

وعليه فإن الخلل الأبرز الذي أصاب التدين السائد بمقتل، هو حالة الانقسام الحاد بين طقوس العبادة وبين السلوك الأخلاقي والاجتماعي، لقد تم اختزال الدين في مجموعة من الحركات والشعائر الفردية، التي يؤديها الإنسان لينجو بنفسه، بينما تم تهيمش البعد الاجتماعي والأخلاقي الذي هو ثمرة هذه الشعائر.

فالتدين الحالي الذي تعيشه الأمة تغلب عليه النزعة الفردية؛ فالمؤمن اليوم يبحث عن الأجر

لا حضارة مع تدين يبيح الغش في التجارة، أو التعدي على الأملاك العامة، أو تدمير البيئة تحت ذرائع مختلفة، التدين الحضاري يجعل من الأخلاق العملية (الصدق، الأمانة، احترام الوقت، النزاهة) المقياس الحقيقي لمدى تغلغل الإيمان في القلب.

الشعائر التعبدية في التدين الحضاري ليست غاية في حد ذاتها تنتهي بانتهاء أدائها، بل هي محطات دورية لشحن الضمير الإنساني، وتدريبه على مراقبة الذات في كل تفاصيل الحياة.

العقل من الجمود والتقليد إلى الفهم والاستنباط والاجتهاد:

كما أنه لا يمكن للمجتمع المتدين أن يبني حضارة إذا كان عقل المتدين أسير التقليد في كل شأن من شؤون حياته، فثمة تراجع في دور العقل في فهم النصوص وتوظيفها والاستنباط منها، لصالح الفهم الحرفي المقيد، الذي استنبطه وفهمه سلف هذه الأمة، فوقف عند فتاويهم واجتهاداتهم، التي كانت في الأصل استجابة لواقعهم هم، وتلبي احتياجاتهم هم في زمانهم هم، الذي لا بات لا يشبه زماننا لا من قريب ولا من بعيد، لا في الشكل والمظهر، ولا في الجوهر والمخبر، ولذلك هم بفهمهم واجتهاداتهم بنوا حضارة، ومن ثم فإن التدين الحضاري يتطلب شجاعة فكرية لإعادة قراءة النصوص في ضوء مقاصدها الكبرى، وفي سياق تطور الحياة الإنسانية، وتغير متطلباتها واختلاف معالمها، ومراعاة ما استجد فيها من مسائل وقضايا وعلوم وتقنيات.

والثواب الشخصي من خلال الصلاة والصيام والحج، وهذا حق ومطلوب، لكن المشكلة تبدأ عندما تنتهي علاقة هذا الفرد بدينه بمجرد خروجه من باب المسجد، أو الانتهاء من أداء عبادته.

ضرورة مغادرة الدائرة الفردية:

وهذا يتنافى مع متطلبات التدين الحضاري، الذي يعزز الجانب الجماعي في حياة الفرد، ويشعره بالمسؤولية الاجتماعية، من خلال تأكيد دوره الريادي في المجتمع، فالتدين الحضاري، هو الذي يتخلص من القيود الفردية، وينطلق في فضاءات أرحب، فضاء عمارة الأرض وإصلاحها، ويعلمنا أن "إذا قامت القيامة وبید أحدكم فسيلة فليغرسها"، و يعلمنا أيضاً أن "إماطة الأذى عن الطريق صدقة"، وأن إتقان العمل عبادة، وأن "الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه" وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من صميم التدين، وأن المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم، وأن المؤمن يألف ويؤلف.

وكل هذا يتطلب من أن يخرج المسلم بتدينه من دائرته الفردية الخاصة بأداء عباداته، إلى دائرة محيطه مسلحاً بأخلاق عباداته، عليه من أنوارها، ومتلبساً بآثارها، محققاً متطلباتها في محيطه الذي يعيش فيه.

لا يمكن للمجتمع أن يبني حضارة، إذا كان الموظف المتدين فيه يصلي الفروض الخمسة في وقتها، لكنه يرتشي أو يتقاعس عن خدمة الناس،

التدين من ثقافة التواكل والانسحاب إلى العمل والتفاعل والإنجاز:

كما أنه لا يمكن للمجتمع المتدين أن يبني حضارة إذا كانت ثقافة المتدين فيه ثقافة التشاؤم والتواكل وانتظار المعجزات، وعجز في فهم السنن الكونية، وعدم مصادمتها، والتأكيد على مواكبتها، التدين الحضاري ينطلق من مبدأ قول الله تعالى "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"، أي طلب منكم عمارتها وبناءها، بالتمنية والتخطيط العمراني، والابتكار التكنولوجي، وكل ما هو لازم لعمارة الأرض.

التدين الحضاري يرسخ الإيمان بالسنن الكونية فالنصر والتقدم والرخاء لا يأتي بمجرد الدعاء والأمنيات، بل لا بد من بذل الجهد البشري المستطاع، في التخطيط الاستراتيجي والعمل المؤسس والأخذ بأسباب القوة المادية والعلمية، فإن السماء في النهاية لا تمطر ذهباً ولا فضة، وكذا الحضارات لا تبني بالدعوات والأمنيات وحدها.

الخلاصة؛

في الحقيقة لا تكمن مشكلة مجتمعاتنا في وفرة التدين، بل في "جودة" هذا التدين وفعاليته، فالدين في جوهره هو طاقة روحية وأخلاقية عظيمة، جاءت لتحرير الإنسان من مخاوفه وأنانيته، ولتطلق طاقاته الكامنة نحو البناء والإعمار.

ما ينقصنا لنكون مجتمعات حضارية هو أن نعيد للدين وظيفته الأولى: بوصلة للأخلاق، ومحفزاً للعقل، وضماناً للعدالة، ودافعاً للعمل. إن التدين الحضاري لا يقاس بعدد المآذن التي تعانق السماء فحسب، بل يقاس بعدد المدارس والمستشفيات والمصانع ومراكز الأبحاث، التي تُبنى على الأرض، يقاس بمدى شعور الإنسان الضعيف بالأمان، ومدى سيادة القانون، ومدى نظافة شوارعنا وشفافية مؤسساتنا.

يوم يتحول كل مصلٍ إلى عامل متقن، وكل صائم إلى مواطن نزيه، وكل قارئ للنصوص إلى مفكر نقدي يبحث عن الحقيقة؛ حينها فقط، سيتحول التدين السائد في مجتمعاتنا إلى القوة الحقيقية التي تصنع الحضارة وتغير وجه التاريخ.

قضايا ومعالجات

* الحركات الإسلامية: منطق المثالية
الدينية والبراغماتية السياسية
* الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

الحركات الإسلامية: منطق المثالية الدينية والبراغماتية السياسية

حسن أبو هنية

كاتب وباحث في شؤون الحركات الإسلامية



الجوهرانية، فإن الوقائع العملية والتدبيرات السياسية بطبيعتها اختلافية وتتميز بالتغير والتحول ضمن أطر ومبادئ أخلاقية ثابتة ترتكز على قيمة العدل، ولذلك شهد المسار التاريخي السياسي داخل التيار السائد للحركات الإسلامية نمط ثابت من السلوك السياسي العملي بالتكيف والتحول التدريجي من رؤية أيديولوجية مثالية إلى الدخول في نزعة براغماتية واقعية.

ويعود ذلك إلى ظروف وملابسات نشأة وتأسيس الحركات الإسلامية الحديثة في ظل التحولات الجيوسياسية الكبرى، وبروز إشكالية الديني والعلماني وتبدل مفهوم السياسي عقب ظهور الدولة الوطنية الحديثة، التي برزت بعد إلغاء نظام الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ الذي كان استثمارية لأطر الحكم التي شكلت الدولة والمجتمع، فنتيجة تفكيك الدولة العثمانية بالقوة العسكرية الامبريالية الاستعمارية، خلقت حالة جديدة ملتبسة من

يشير مصطلح الحركة الإسلامية إلى تيار إسلامي حديث عريض ومتنوع متعدد الأوجه، يتكون من قوى وتيارات وتوجهات وجماعات ومجموعات وتنظيمات وحركات وأحزاب، ويتبع تقاليد خطابية موحدة ترتكز على مرجعية مؤسسة على القرآن الكريم والسنة النبوية في مجال الإلهيات والنبوات والرسالات، وتميزه وتفرقه التأويلات الاجتهادية المجسدة المتعلقة بالمجال التدبيري العملي والحقل السياسي، فالحركات الإسلامية تؤمن بالإسلام كدين وأيديولوجية سياسية، وهي عناصر تشكل مفهوم الإسلام السياسي، الذي يضم مجموعة من الهويات السياسية متعددة الأوجه والأشكال ومتناقضة في الأولويات والأساليب.

وإذا كانت أصول الإلهيات النظرية الاعتقادية والعبادات العملية الأساسية تتمتع بالثبات ونوع من

بين الجوهريانية والسياقية تتموضع المسالك المثالية والبرغماتية، وتبرز إشكالية العلاقة بين الإسلام السياسي والدولة الوطنية، فالإسلام السياسي مصطلح يشير إلى الحركات الإسلامية التي تسعى لإقامة "نظام إسلامي" يتمثل في دولة دينية تُحكم بالشرعية وتقرض القوانين الأخلاقية الخاصة بها في المجتمعات الإسلامية، لكنها تمارس أنشطتها في إطار دولة قومية حديثة تتناقض في أبسط تعريفاتها مع مفاهيم الحكم الإسلامي، ودولة الشريعة، ومنظومة "الخلافة"، وما تزال الحركة الإسلامية مترددة في خطابها وممارساتها بين منظورات ملتبسة ومتنوعة من النزعات الراديكالية والمحافظية والإصلاحية، ومتأرجحة في خياراتها الفقهية والسياسية بالانحياز إلى بنى تقليدية تستند إلى مفهوم الجماعة الديني، وأخرى تحديثية منحازة إلى مفهوم الحزب المدني، ويتجلى الالتباس الإيديولوجي بصورة واضحة في غموض العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي، فالحركة الإسلامية تصر على الدمج بين أنشطتها الدينية والسياسية على الصعيد الخطابي، وتنتلبس بممارسة براغماتية على الصعيد الواقعي.

أدت التطورات المتعاقبة العالمية والمحلية إلى تحول نوع من الحركات الإسلامية المتعددة الأوجه إلى ظاهرة "الإسلام السياسي" والدخول في أفق "قومية دينية"، والتي تجسدت بسبب الخصوصيات الثقافية والسياسية للدولة القومية المبنية على أنقاض الامبراطورية العثمانية، وجاء ذلك نتيجة دمج الشرق الأوسط في "النظام الوستقالي" في

نظم الحكم، حيث تمسك الجيل الأول للحركة الإسلامية بأطروحة استعادة الخلافة، التي هيمنت على تصورات وبرامج النخب والحركات الإسلامية التي تطورت من رؤية هوياتية إحيائية إلى حركة سياسية، بينما انقسمت الأجيال اللاحقة بين راديكاليين وإصلاحيين ومحافظين مسارات بالتعامل مع إكراهات الواقع السياسي الجديد.

وقد أدى الاختلاف حول مسألة الإمامة والحكم في تاريخ الإسلام المبكر إلى انقسام المسلمين إلى فرق وجماعات وتوجهات مختلفة من قدرية وجبرية وخارج ومرجئة ومعتزلة وشيعية وسنة، وتنوعت هذه الفرق والجماعات وانقسمت على نفسها في المسائل السياسية التفصيلية الدقيقة، وفي واقع المسلمين المتأخر شكل المجال السياسي جوهر الانقسامات والاجتهادات المتضاربة، فالحركة الإسلامية المعاصرة رغم تعددها واختلاف توجهاتها تسعى إلى استئناف حياة إسلامية مطابقة لتصوراتها الإيديولوجية حول الحكم المثالي للشريعة، باتباع استراتيجيات متنوعة من العنف إلى الهيمنة فسياسات الأسلمة، ومن هنا ظهرت إشكالية الدعوي والسياسي في "تطور" خطاب وممارسة هذه الحركات، وسلوكها في المجال السياسي؛ ولا جدال أن خطابها مستوحى من مفاهيم دينية وأخلاقية نابعة من التقاليد الإسلامية واستثماره في الحقل الدعوي والإيديولوجي، ويشكل مفهوم التقليد الخطابي والتأويلات المجسدة أحد أهم الطرق لتجاوز المقابلة بين الدعوي والسياسي، وإشكالية النظريات الجوهريانية والسياقية .

القرن التاسع عشر، وهو تصور جديد لم تعرفه الحركات الإسلامية التي هيمن نظام الخلافة على مخيالها السياسي، فحتى ذلك الحين، لم تكن المفاهيم السياسية الحديثة كالإقليم والدولة مفاهيم أساسية في تعريف النظم السياسية الإسلامية، كما هو الحال بالنسبة للدول الأوروبية، فكلاب مفكري الحركات الإسلامية قبلوا بالدولة القومية الحديثة كأمر مفروغ منه وكحقيقة طبيعية.

وافترضوا في أغلب الأحيان أن هذه الدولة لم تكن قائمة على مر تاريخهم فحسب، بل ساندتها أيضاً سلطة القرآن نفسه. فالإسلاميون يرون أن الدولة القومية التي تعد ظاهرة غير مسبقة وفريدة كعنصر تكويني للدولة الحديثة، دشنت في الدستور الإسلامي الذي وضع في المدينة المنورة منذ أربعة عشر قرناً. وفي الوقت الذي يشكك فيها بعض المنظرين في الغرب باستمرارية الدولة القومية في المستقبل؛ فإن منظري الإسلام السياسي في العصر الحديث يقبلون الدولة كأمر مفروغ منه، وباعتبارها ظاهرة تصلح لكل زمان. وذهبوا إلى أن مفاهيم المواطنة والديمقراطية وحق الاقتراع من إنجازات المجتمعات الإسلامية الباكرة.

وعلى هذا النحو، ظهرت مقولة "الدولة الإسلامية" في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، فحسب وائل حلاق "تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقاً لخيارات قادتها وقراراتهم" فهي كانت توليفة لتجاوز طوبى الخلافة التي كانت تتراءى يومئذ غير ممكنة

التحقق. لهذا ستم استعارة هيكل الدولة الحديثة المعاصرة، على أن يكون قانونها إسلامياً، وهو الشريعة. فالدولة في هذا المتخيل أشبه ما تكون بقوالب محايدة ممكن ملؤها بما يُراد.

إن تحول رؤية التيار السائد في الحركات الإسلامية من المثالية الإيديولوجية إلى البراغماتية العملية جاء بفعل مزيج من الإكراه القسري والاختيار الاجتهادي، فقد تحولت الحركات الإسلامية السياسية من خلال مسار براغماتي شاق وعنيف والخضوع للاكراهات والقيود التي فرضت عليها سلسلة من التكييفات التكتيكية المتعاقبة مع البيئة السياسية الجيوستراتيجية الدولية والإقليمية المتغيرة، أو المحلية المتقلبة، حيث شكلت هذه التكييفات المحرك الرئيس لإعادة تموضع سياسي لا يستند إلى التخلي عن عقيدة قديمة ومباشرة بناء عقيدة جديدة، فحسب، بل نتيجة عمق التحولات الفكرية وضعف المخيال السياسي، فالعملية التي أزيحت بموجبها منظومة الشريعة عن نظم الحكم في العالم الإسلامي وقصر الشريعة على مجال الأحوال الشخصية بعد أن أفرغت من مضمونها ومجال اشتغالها، خلقت نموذج هجين جديد ضعيف الصلة بالماضي الإسلامي.

ففي هذا النموذج أصبحت "الدولة" بديل الله بما تملكه من سلطة سيادية مطلقة تتحكم في كافة الأنشطة السياسية والاجتماعية وتحتكر استخدام العنف المادي والقانوني، ولذلك فقد شكلت الدولة القومية الحديثة التي حلت مكان نظام "الخلافة" الأثر الأكبر في الانقسامات التي تبلورت داخل

ويعدّ سيد قطب المنظر المرجعي للتيار الراديكالي داخل الحركة الإسلامية، ومن رحم التيار الثوري الراديكالي خرجت الجماعات الجهادية المعاصرة، أما النموذج الثاني؛ فيستند إلى مفهوم الحزب السياسي على النمط الليبرالي الغربي، ويمارس عمله وأنشطته من داخل أطر الدولة الوطنية والنظام الديمقراطي الانتخابي متعدد الأحزاب، ويسعى إلى تمرير الحد الأقصى من عناصر برنامج السياسي في حدود الدستور والقانون، ويتبنى النموذج الثالث؛ مفهوم الجمعية الدينية، التي تسعى إلى ترويج القيم الإسلامية وتغيير العقلية وسلوكيات المجتمع عبر استحداث حركات تشاركية، والتغلغل في أوساط النخب المحلية المختلفة.

وينتمي أنصار النموذجين الأخيرين إلى التيار "الإصلاحي"، الذي يتبنى نهج "حرب المواقع"، وفق استراتيجية المنظر اليساري الإيطالي أنطونيو غرامشي التي تقوم على خلق هيمنة إيديولوجية أخلاقية وسياسية في المجتمع، تفضي تدريجياً في نهاية المطاف إلى عملية أسلمة المجتمع، متوقعة أن الدولة الوطنية سوف تصبح إسلامية على المدى الطويل، تدريجياً وسلمياً من خلال الأطر الدستورية والقانونية للدولة القومية، وذلك عبر تبني الإجراءات الديمقراطية، وآليات تعبئة المجتمع المدني من خلال الروابط المهنية والمنظمات غير الحكومية والمساجد والجمعيات الخيرية.

تتجسد معضلة الحركة الإسلامية وترددها بين المثالية والواقعية في طبيعة بنية وتكوين الدولة العربية الإسلامية الحديثة، فهي دولة مشتبهة

المجال الحركي الإسلامي، فالارتباط بين الإسلام والسياسة هو من أشد مظاهر الحركات الإسلامية إشكالية ولبساً وتناقضاً، إذ يشكل هذا الارتباط الحيرة المركزية في الحركة الإسلامية فالإسلاميون تجمعهم طريقة وعقيدة دينية مشتركة، لكنهم يختلفون في تطبيقها على المشاكل المعاصرة، لا سيما فيما يخص السياسة، حيث ترتبط الانقسامات بين مكونات الحركة الإسلامية المختلفة بالتحليل السياقي، وليس بالإيمان، وبهذا انقسمت الحركة الإسلامية إلى ثلاثة فصائل رئيسية: النقائليون، الذين يهتمون بشكل أساسي بالحفاظ على نقاء الإسلام من خلال الدعوة والتربية. والسياسيون، الذين دعوا في إلى الانخراط في الشؤون الراهنة للدولة والمجتمع. والجهاديون، الذين يؤيدون استخدام العنف لإقامة الدولة الإسلامية ومحاربة الغرب الكافر.

أفضت التطورات التاريخية والتحولات السياسية، إلى تنامي الجدالات الإيديولوجية والمناظرات الفقهية داخل أطر وهياكل الحركة الإسلامية، وأدت إلى بروز ثلاثة نماذج فكرية وعملية رئيسية حول طرائق العمل وحدود التعامل مع أطر ومؤسسات الدولة الوطنية: وقد تبنى النموذج الأول؛ مفهوم الحزب الثوري من النمط اللينيني، حيث يصبح الحزب بمثابة طليعة ثورية تهدف إلى الاستيلاء على السلطة بالقوة، وينكر الأسس الشرعية للدولة الوطنية، ويرفض العملية السياسية ويناهض المسالك النقابية، ويتبنى نهج يستند إلى مفهوم "حرب الحركة" يهدف إلى تغيير النظام من أعلى وفرض الحكم الإسلامي بالقوة المسلحة.

علمادينية، فبينما تستند الأسس الفلسفية للدولة الوطنية، إلى منظورات الدولة القومية ما بعد الكولونيالية الحديثة، ومقتضيات "الدولة المدنية"؛ فأسس الدولة القومية الحديثة تقوم على مفهوم السيادة، وحق احتكار العنف والتشريع والقانون وضبط الحياة اليومية، إذ يشكل الدين أحد مكونات الهوية القومية للدولة، التي تفرض استقلال النسق السياسي عن النسق الديني، وحصر الدين في المجال الخاص، فالسيادة القانونية تعد أهم مميزات الدولة الحديثة، بينما تعود السيادة إلى الشريعة الإلهية في نظام الحكم الإسلامي، وتعرف الدول العربية نفسها سياسياً باعتبارها دولة مدنية محكومة بسيادة القانون وتستند إلى مفاهيم دينية إسلامية في المجالات الروحية الأخلاقية، محددة مفهوم المجال الديني بمنظورات المؤسسات الدينية الرسمية، التي تسعى إلى تشكيل الإطار الأخلاقي للمجتمع دون التدخل في المجال السياسي.

يتطلب فهم الحركة الإسلامية وسلوكها بين المثالية والواقعية بصورة أفضل بتجنب المقاربات الجوهرانية والاقتراب من النظرة السياقية، حيث تشير التحولات الإيديولوجية والسياسية التاريخية التي تعاقبت على الحركة إلى أهمية السياقات الاجتماعية والسياسية، والتأويلات المجسدة للتقاليد الخطابية، فالحركة الإسلامية قولبت إيديولوجيتها مرات عديدة وبذلت مواقفها وتصوراتها حول الدولة والمجتمع عبر مراحلها التاريخية، ورغم أن الحركات الإسلامية السياسية لا تزال على اختلاف مكوناتها وتياراتها، تحتفظ بهدف إقامة "دولة إسلامية"؛ إلا

أن مفهوم الدولة الإسلامية الذي تنشده يتموضع في صلب بنية الدولة القومية.

وعلى مدى عقود تشكلت تيارات عديدة داخل الحركة الإسلامية تتباين اجتهاداتها ومنظوراتها حول طبيعة الوسائل والآليات التي يجب اتباعها وسلوكها لتحقيق أهدافها وغاياتها النهائية باستئناف حكم إسلامي يقوم على مبدأ تطبيق الشريعة، فالتيار الأساس السائد داخل الحركة هو الاتجاه الديني المحافظ، وعلى أطرافه تتموقع التوجهات الراديكالية والإصلاحية، وتعود أسباب هيمنة منظورات وتصورات التيار الديني المحافظ إلى تشكل بنية ومكونات الحركة الإسلامية التاريخية في سياق استعماري، وطبيعة ظروف نشأتها كجماعة دينية إحيائية إصلاحية محافظة تنشد الحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع وتأكيداً في مواجهة عمليات نزع الهوية وتغريبها، ثم تحولت الحركة لاحقاً إلى حركة سياسية في ظل إرهابات انحسار المد الاستعماري، وأخذت اهتماماتها تركز على إعادة تأسيس كينونة سياسية واجتماعية، تؤكد على مركزية بناء هوية دينية إسلامية مناهضة للمركزية الغربية، التي فرضت سيطرتها وعممت تصوراتها على العالم الإسلامي، وشكلت نموذجاً إرشادياً لنخب الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لا جدال أن الحركة لإسلامية تتطوي على حركات وقوى وتوجهات متعددة تتقلب بين المثالية الثورية والواقعية السياسية، وفي داخل هذه الحركات اجتهادات متعددة، فالحركات الإسلامية الثورية

القانون كأساس روعي للسلطة، فالجيش والقانون هما من المجالات التي لا يسمح للإسلام السياسي أصلاً باختراقهما؛ فضلاً عن السيطرة عليهما في الدولة الوطنية ما بعد الاستعمارية، إذ لم تقتصر عملية إبعاد الإسلام السياسي في مصر وتونس عن مراكز السلطة التشريعية والأجهزة التنفيذية في الدولة فحسب، بل تم نزع الأسس الشرعية للإسلام السياسي من الناحيتين السياسية والقانونية، وجرى تجريد حركات الإسلام السياسي في معظم الدول العربية من كافة مؤسساتها الدعوية ومصادرة كل مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية، وجرى في عدة دول قتل وملاحقة أعضائها وزج قياداتها في السجون والمعتقلات، وتم حظر هذه الحركات وتشويهها وتصنيفها بقوة القانون منظمة "إرهابية" محظورة.

خلاصة القول إن الحركات الإسلامية تشترك في اتباع تقاليد خطابية ثابتة وتفتقر في تأويلات مجسدة في واقع سياسي متغير، وإذا كان الإسلام ينطوي على عنصري الثبات والشمول في المجالات الاعتقادية النظرية والعملية التعبدية، وعنصري التغير والتبدل في المجالات الاجتهادية العملية والتدبيرات السياسية، فإن ظاهرة تنوع وتعدد الحركات الإسلامية تغدو ظاهرة طبيعية، وتصبح التحولات والتكيفات مسألة منطقية تختلف الأنظار في حدودها ومحدداتها، فالجوهرانية والسياقية لا ينفصلان ولا يتناقضان وإنما يتصلان ويتمايزان باختلاف المجالات، وهما يشكلان كينونة الإسلام السياسي، فظهور أفعال سياسية باسم الإسلام يمكن

الجهادية منقسمة في تصوراتها وطرائق عملها، وقد تمكنت بعض فصائلها من تحقيق نجاحات بالسيطرة والحكم، ثم اختلفت في تطبيقات الأسلمة وحكم الشريعة، ولا يزال التيار السائد للحركة الإسلامية السياسية يراهن على البراغمية رغم تعرضه لمنظورات سلطوية استتصالية، فالإسلام السياسي يراهن على فكرة أسلمة المجتمع وقد حقق نجاحات كبيرة، لكنها عملية لم تفضي إلى أسلمة الدولة، ودفعها إلى مزيد من الاستبدادية، فمنذ تسعينيات القرن الماضي، فرضت الحركة الإسلامية هيمنتها على النقابات المهنية المهمة في عدد من الدول العربية، دون أن تتمكن من تحقيق أسلمة الدولة، بل إن الحركة نفسها تحولت إلى أحد مكونات الدولة الوطنية، وبات أحد عناصر اللعبة الديمقراطية.

وقد برهنت التطورات اللاحقة مع أحداث "الربيع العربي" على فشل أسطورة أسلمة الدولة الوطنية من خلال استراتيجيات الهيمنة الإيديولوجية وتكتيكات السيطرة على مؤسسات المجتمع المدني، وأظهرت مآلات الانتفاضات العربية حجم المبالغة والتهويل لمصادر قوة الحركة الإسلامية وتعظيم خصائصها البنوية، فالدولة الوطنية الاستبدادية من خلال أجهزتها القمعية والإيديولوجية أكدت على رسوخها وقوتها وبطشها، وصعوبة تغيير أبنيتها العميقة العسكرية والقانونية والسياسية، التي تشكل مظاهر السلطة السيادية، فقد أزيحت حركات الإسلام السياسي عن الحكم في مصر وتونس بسهولة بالغة عن طريق قوة الجيش كأساس مادي للسلطة، وقوة

وصفه بطريقة مفيدة باعتباره الإسلام السياسي، ومهما تعددت وتنوعت تكيفاته واجتهاداته وتحولاته فإنه يعبر عن كينونة مسلمة تشكل نقيض ابستمولوجي وتحدي جيوسياسي للغرب الجماعي.

فالتحدي الذي يفرضه الإسلام السياسي يمكن مقارنته من خلال النظر إليه باعتباره إطاراً مفككاً للاستعمارية الصهيونية والإمبريالية الغربية على الصعيدين الابستمولوجي والاستراتيجي، فالحركات الإسلامية تتوافر في جوهرها على أجندة تؤسس لكينونة مناهضة لسياسات ومصالح ومشاريع الغرب الإمبريالي والمشروع الصهيوني، فحركات الإسلام السياسي نشأت كرد فعل على الاجتياح الكولونيالي والإمبريالي للعالم الإسلامي الذي تزامن مع نشوء الحركة الصهيونية وتأسيس وطن قومي لليهود على

أرض فلسطين، وعلى وقع صدمة انهيار وسقوط الخلافة الإسلامية (العثمانية)، وقد تطور الإسلام السياسي كأيدولوجيا سياسية في إطار الدولة ما بعد الكولونيالية، وتشكل الدولة الوطنية (العلمانية)، وبهذا أصبحت أهداف وغايات الحركات الإسلامية مناهضة للدكتاتورية والإمبريالية والصهيونية، من أجل استعادة "الخلافة" كرمز للهوية السياسية الدينية الإسلامية، وسواء اتخذت الحركة الإسلامية نهجا مثاليا أم براغماتيا، فإنها تستند إلى اسم الإسلام الذي ينطوي على مبادئ إيمانية توقيفية جوهرائية لا تتبدل ولا تتغير ومسائل عملية توفيقية سياسية متغيرة، والاجتهاد في المجالات العملية السياسية والتراتب التدبيرية هي محددات تحول الحركات الإسلامية وتنوعها وتكيفاتها.



حسن أبو هنية
كاتب وخبير في الحركات الإسلامية

الحركات الإسلامية

منطق المثاليات الدينية
والبراغماتية السياسية



الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

د. فرحان محمد سعيد الياصجين

أستاذ الصحة النفسية والتربية الخاصة

أهمية الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي:
تكمُن أهميته في أنه: يمكن للأفراد الحصول على الدعم في أي وقت ومن أي مكان تقليل الوصمة الاجتماعية: سهولة الوصول عض الأشخاص يفضلون طلب المساعدة بشكل غير مباشر خصوصًا في الأزمات والطوارئ: سرعة الاستجابة، والوصول للفئات البعيدة أو المتضررة: مثل مناطق النزاعات أو الكوارث، والتكلفة الأقل: مقارنة بالخدمات الحضورية.

أهداف الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي: تحسين الصحة النفسية وتقليل القلق والاكتئاب، وتعزيز مهارات التكيف والمرونة النفسية، تقديم الإرشاد والتوعية النفسية والاجتماعية، دعم العلاقات الاجتماعية الإيجابية، الوقاية من المشكلات النفسية والسلوكية.

الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي هو تقديم خدمات ومساندة نفسية واجتماعية للأفراد باستخدام الوسائل الرقمية والتقنيات الحديثة مثل الإنترنت، التطبيقات، وسائل التواصل الاجتماعي، والذكاء الاصطناعي، بهدف تحسين الصحة النفسية وتعزيز التكيف الاجتماعي.

مفهوم الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي:

يشير إلى استخدام التكنولوجيا لتقديم: الإرشاد النفسي عبر الإنترنت، الاستشارات عن بُعد (عن طريق الفيديو أو الرسائل)، مجموعات الدعم الافتراضية، تطبيقات الصحة النفسية والرفاه، برامج التدريب على المهارات الحياتية.

ويُعد امتدادًا للدعم النفسي التقليدي لكنه يعتمد على البيئة الرقمية للوصول إلى عدد أكبر من المستفيدين.

مجالات استخدامه: التعليم (دعم الطلبة نفسيًا)، الرعاية الصحية، المنظمات الإنسانية.

بيئات العمل: دعم المراهقين والشباب عبر المنصات الرقمية.

أدوات الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي: تطبيقات التأمل والاسترخاء، منصات الاستشارة النفسية عبر الإنترنت، روبوتات المحادثة (Chatbots) للصحة النفسية، البرامج التدريبية الإلكترونية، المجتمعات الافتراضية ومجموعات الدعم.

التحديات

- الخصوصية وحماية البيانات
- ضعف التواصل الإنساني المباشر أحيانًا
- الاعتماد المفرط على التكنولوجيا
- تفاوت الوصول للإنترنت الحاجة لمختصين مدربين رقميًا
- أمثلة تطبيقية
- جلسات العلاج النفسي عبر الفيديو
- برامج الدعم النفسي للطلاب أثناء التعلم عن بُعد
- خطوط المساعدة النفسية عبر الرسائل الفورية

مستقبل الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يتجه المستقبل نحو استخدام الذكاء الاصطناعي للتشخيص المبكر، الواقع الافتراضي في العلاج النفسي، منصات متكاملة للصحة النفسية الرقمية، دمج الخدمات الرقمية مع الرعاية الصحية التقليدية.

مصطلحات الدعم النفسي الاجتماعي:

الصحة النفسية: الصحة العقلية هي حالة الرفاه العقلية التي تمكن الأشخاص من التعامل مع ضغوط الحياة، وتحقيق قدراتهم، والتعلم جيدًا العمل بشكل جيد، والمساهمة في مجتمعهم. إن الصحة العقلية تفوق مجرد عدم وجود اضطرابات عقلية. إنها توجد على سلم مُعقد، يُختلف تجربته بين شخص وآخر، مع درجات مختلفة من الصعوبة والضيق والعواقب الاجتماعية والسريرية المختلفة. تتضمن الحالات الصحية العقلية اضطرابات عقلية والإعاقات النفسية الاجتماعية، وكذلك الحالات العقلية الأخرى المرتبطة بالضيق الشديد أو الإعاقة في الوظائف، أو خطر الإيذاء الذاتي.

الصحة النفسية والدعم النفسي والاجتماعي: يُستخدم مصطلح "الصحة العقلية والدعم النفسي والاجتماعي" (MHPSS) كمصطلح مركب يُستخدم في مختلف القطاعات ويهدف إلى مساعدة الأفراد على التعافي بعد أن تعرضت حياتهم لأزمة عطلت حياتهم، وتعزيز قدرتهم على العودة إلى الحياة الطبيعية بعد التعرض لأحداث سلبية. يمكن أن يكون الدعم الصحي النفسي والاجتماعي على حد سواء محليًا أو خارجيًا وهو:

تشجيع - يعزز الرفاهية

الوقائية - يقلل من مخاطر مشاكل الصحة

العقلية - العلاج - يساعد في التغلب على مشاكل الصحة النفسية / الاجتماعية. * يجب استخدام المصطلح "علاجي" بحذر لأنه يوحي بمصطلح طبي. MHPSS هو "دعم" وليس "علاج".

الأكاديمي، والمواطنة العالمية) وأدى إلى العديد من أنواع البرامج المجتمعية والتدخلات التعليمية (على سبيل المثال، منع التمر، تعليم بناء الشخصية/ التعليم السلوكي، تعليم السلام، المهارات الحياتية، التدريب على المهارات الاجتماعية، تنمية القوى العاملة، مهارات القرن الحادي والعشرين)

الرفاه: العافية: تُعرّف العافية بأنها شرط للصحة الشاملة وعملية لتحقيق هذا الشرط. وتشير إلى الصحة البدنية والعاطفية والاجتماعية والإدراكية. تشمل العافية أموراً جيدة للشخص ومنها: المشاركة في دور اجتماعي هادف والشعور بالسعادة والأمل والعيش وفقاً لقيم جيدة، كما هو محدد محلياً؛ وجود علاقات اجتماعية إيجابية وبيئة داعمة؛ والتصدي للتحديات من خلال استخدام المهارات الحياتية الإيجابية؛ وتوفير الأمن والحماية والحصول على الخدمات الجيدة. تشمل الجوانب المهمة للرفاهية: البيولوجية، المادية، الاجتماعية، الروحية، الثقافية، العاطفية، والعقلية.

الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يُعد الدعم النفسي الاجتماعي من الركائز الأساسية لتعزيز الصحة النفسية وتحقيق التوازن الاجتماعي لدى الأفراد، خاصة في ظل التغيرات السريعة التي يشهدها العالم المعاصر. ومع التطور التكنولوجي المتسارع وانتشار استخدام الإنترنت والهواتف الذكية، ظهر مفهوم الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي بوصفه أحد الاتجاهات الحديثة التي تهدف إلى تقديم خدمات نفسية واجتماعية

النفسية الاجتماعي: التفاعل بين الجوانب الاجتماعية (مثل العلاقات الشخصية، الروابط الاجتماعية، الأعراف الاجتماعية، الأدوار الاجتماعية، الحياة المجتمعية، والحياة الدينية) والجوانب النفسية (مثل العواطف، الأفكار، السلوكيات، المعرفة، واستراتيجيات المواجهة) التي تساهم في الرفاه العام.

الدعم النفسي الاجتماعي: الدعم النفسي الاجتماعي يشير إلى الإجراءات والعمليات التي تعزز الرفاهية الشاملة للأفراد في بيئتهم الاجتماعية، ويشمل الدعم الذي يأتي من العائلة والأصدقاء. يمكن وصفه بأنه العملية التي تُسهّل قدرة الأفراد والأسر والمجتمعات على التحمل والصمود. يهدف الدعم النفسي الاجتماعي إلى مساعدة الأفراد في التعافي بعد مواجهة أزمة قد تسببت في اضطراب في حياتهم، وتعزيز قدرتهم على العودة إلى الحياة الطبيعية بعد تجربة أحداث سلبية.

التعلم الاجتماعي العاطفي: يشير التعلّم الاجتماعي العاطفي (SEL) إلى العملية التي يتعلّم الأفراد من خلالها ويطبقون مجموعة من القيم الاجتماعية والعاطفية والمعرفية وما يتصل بها من مهارات، سلوكيات، توجهات، والتي تساعد في توجيه أفكارهم ومشاعرهم وأفعالهم بطرق تمكنهم من تحقيق النجاح في المدرسة والعمل والحياة. تم تعريف التعلّم الاجتماعي العاطفي بعدة طرق. كان المصطلح الواسع بمثابة مظلة للعديد من المجالات الفرعية لعلم النفس والتنمية البشرية، ولكل منها تركيز خاص (على سبيل المثال، الإنجاز

باستخدام الوسائط الرقمية والتقنيات الحديثة، مما أتاح فرصًا جديدة للوصول إلى الأفراد في مختلف البيئات والظروف.

مفهوم الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يشير الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي إلى استخدام الوسائل التكنولوجية والمنصات الإلكترونية لتقديم خدمات الدعم النفسي والاجتماعي للأفراد أو الجماعات، بهدف تحسين الصحة النفسية وتعزيز القدرة على التكيف مع الضغوط الحياتية. ويتضمن ذلك الإرشاد النفسي عبر الإنترنت، الاستشارات الافتراضية، مجموعات الدعم الإلكترونية، التطبيقات الذكية للصحة النفسية، وبرامج التدريب الإلكتروني على المهارات النفسية والاجتماعية

ويمثل هذا النوع من الدعم امتدادًا للخدمات التقليدية، لكنه يتميز بمرونة أكبر من حيث المكان والزمان، حيث يمكن للفرد الحصول على المساعدة دون الحاجة إلى الحضور المباشر، مما يزيل العديد من الحواجز المرتبطة بالوصمة الاجتماعية أو صعوبة الوصول إلى المختصين

أهمية الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

تتزايد أهمية الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي في العصر الحديث لعدة أسباب، من أبرزها: سهولة الوصول وانتشار التكنولوجيا.

أصبح الإنترنت متاحًا لعدد كبير من الأشخاص حول العالم، مما يسمح بتقديم الخدمات النفسية لفئات واسعة كانت محرومة منها سابقًا

تقليل الوصمة الاجتماعية

بعض الأفراد يشعرون بالخجل أو الخوف من طلب المساعدة النفسية بشكل مباشر، بينما يوفر الدعم الرقمي خصوصية أكبر ويشجعهم على طلب المساعدة.

الاستجابة السريعة للأزمات

في حالات الطوارئ والكوارث أو الأزمات الشخصية، يمكن تقديم الدعم بشكل فوري عبر المنصات الرقمية

خفض التكاليف

غالبًا ما تكون الخدمات الرقمية أقل تكلفة من الجلسات الحضورية، مما يجعلها متاحة لشريحة أكبر من المجتمع

الوصول للمناطق النائية

يمكن للأشخاص الذين يعيشون في مناطق بعيدة أو تعاني من نقص الخدمات الصحية الحصول على الدعم بسهولة

أهداف الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

- يسعى الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي إلى تحقيق مجموعة من الأهداف المهمة، منها
- تحسين الصحة النفسية وتقليل مستويات القلق والتوتر والاكتئاب
- تعزيز مهارات التكيف مع الضغوط والصعوبات الحياتية
- بناء المرونة النفسية والقدرة على مواجهة الأزمات

الضغوط المهنية

دعم المراهقين والشباب

يُعد الشباب من أكثر الفئات استخدامًا للتكنولوجيا، لذلك يمكن الوصول إليهم بسهولة عبر المنصات الرقمية وتقديم برامج توعوية وإرشادية مناسبة لهم

أدوات الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يعتمد الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي على مجموعة من الأدوات والتقنيات الحديثة، منها تطبيقات الصحة النفسية والتأمل والاسترخاء منصات الاستشارة النفسية عبر الفيديو أو الدردشة.

روبوتات المحادثة الذكية التي تقدم إرشادات نفسية أولية. البرامج التدريبية الإلكترونية لتنمية المهارات الحياتية.

مجموعات الدعم الافتراضية عبر وسائل التواصل الاجتماعي. الواقع الافتراضي المستخدم في بعض العلاجات النفسية مثل علاج الرهاب.

مزايا الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يتميز الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي بعدة

مزايا مقارنة بالأساليب التقليدية، أهمها

المرونة: يمكن الحصول على الدعم في أي وقت ومن أي مكان

- دعم العلاقات الاجتماعية الإيجابية وتعزيز التواصل

- نشر الوعي النفسي والتثقيف حول الصحة النفسية

- الوقاية من المشكلات النفسية والسلوكية قبل تفاقمها

مجالات استخدام الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

تتعدد المجالات التي يمكن فيها تطبيق الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي، ومن أبرزها

المجال التعليمي

يستخدم في المدارس والجامعات لدعم الطلبة نفسياً، خاصة في فترات الامتحانات أو التحديات الأكاديمية أو مشكلات التكيف الاجتماعي

المجال الصحي

يُستخدم في تقديم العلاج النفسي عن بُعد، ومتابعة المرضى الذين يعانون من اضطرابات نفسية أو أمراض مزمنة تؤثر على حالتهم النفسية المجال الإنساني

تستخدمه المنظمات الإنسانية لدعم اللاجئين والمتضررين من الحروب والكوارث الطبيعية

بيئات العمل

تقدم بعض المؤسسات برامج دعم نفسي للموظفين عبر الإنترنت لتحسين الإنتاجية وتقليل

. الخصوصية: يوفر بيئة آمنة للأفراد للتعبير عن مشاعرهم

. الاستمرارية: يمكن متابعة الحالة النفسية بشكل مستمر

تعدد الوسائل والأساليب بما يناسب احتياجات الأفراد. التنوع استخدام الوسائط المتعددة يجعل التجربة أكثر جذبًا

التحديات التي تواجه الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

رغم المزايا العديدة، يواجه هذا النوع من الدعم مجموعة من التحديات، منها

. الخصوصية وأمن البيانات: حماية معلومات المستخدمين أمر بالغ الأهمية

. نقص التواصل الإنساني المباشر: قد يقلل التواصل الرقمي من الإحساس بالعلاقة العلاجية

عدم توفر الإنترنت أو الأجهزة لدى بعض الفئات. الفجوة الرقمية

نقص التدريب المهني: الحاجة إلى إعداد المختصين لاستخدام الأدوات الرقمية بكفاءة.

. المصداقية والجودة: وجود تطبيقات أو منصات غير موثوقة قد يسبب ضررًا للمستخدمين

دور الذكاء الاصطناعي في الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي.

أصبح الذكاء الاصطناعي عنصرًا مهمًا في تطوير خدمات الدعم النفسي الرقمي، حيث يمكن

استخدامه في

• تحليل المشاعر من النصوص أو الصوت

• الكشف المبكر عن مؤشرات الاضطرابات النفسية

• تقديم استجابات فورية للمستخدمين عبر روبوتات المحادثة

• تخصيص البرامج العلاجية حسب احتياجات الفرد

أمثلة تطبيقية على الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

هناك العديد من التطبيقات العملية للدعم النفسي الاجتماعي الرقمي، مثل:

• جلسات العلاج النفسي عبر الفيديو

• خطوط المساعدة النفسية عبر الرسائل النصية أو الدردشة

• برامج الدعم النفسي للطلاب أثناء التعلم عن بُعد

• منصات التوعية النفسية عبر وسائل التواصل الاجتماعي

• تطبيقات متابعة الحالة المزاجية اليومية

مستقبل الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي

يتوقع أن يشهد هذا المجال تطورًا كبيرًا في السنوات القادمة، خاصة مع التقدم في التكنولوجيا،

ومن أبرز الاتجاهات المستقبلية

• استخدام الواقع الافتراضي والواقع المعزز في العلاج النفسي

وتقديم الدعم بطريقة مرنة وفعالة. ورغم التحديات المرتبطة به، فإن فوائده الكبيرة تجعله من أهم الاتجاهات الحديثة التي يجب تطويرها وتعزيزها، خاصة في المجتمعات التي تعاني من نقص الخدمات النفسية التقليدية

إن الاستثمار في هذا المجال، من خلال تدريب المختصين وتطوير التقنيات وضمان الخصوصية والجودة، يمكن أن يسهم بشكل كبير في تحسين الصحة النفسية للأفراد والمجتمعات، وبناء مجتمع أكثر توازناً وقدرة على مواجهة التحديات المستقبلية.

- تطوير منصات متكاملة تجمع بين التشخيص والعلاج والمتابعة
- دمج الدعم الرقمي مع الخدمات الصحية التقليدية
- توسيع الوصول إلى الفئات المهمشة عالمياً
- الاعتماد على البيانات الضخمة لتحسين جودة الخدمات النفسية

خاتمة

يمثل الدعم النفسي الاجتماعي الرقمي نقلة نوعية في مجال الصحة النفسية والخدمات الاجتماعية، حيث أتاح فرصاً غير مسبوقة للوصول إلى الأفراد



آراء وأفكار

* في العلاقات الاجتماعية.. الثقة
وحدها لا تكفي
* كيف نحرر العقل العربي من
الاستقطاب بكل أشكاله؟



في العلاقات الاجتماعية.. الثقة وحدها لا تكفي

شيروان الشميراني

كاتب وباحث في الحريات الدينية من كردستان العراق

لازم، فهي مبنية على فراغ ولا أساس تقوم عليه.
هذا ما يوحيه إلينا القرآن الكريم، وكذلك علم
الاجتماع التربوي..

للتوضيح نضرب مثالين من الوحي الإلهي،
مثالان يثبتان أن الثقة لوحدها لا تكفي، بل لا بد
من التربية..

أولاً: - العلاقات الاجتماعية بين الأقارب.. أو بين
من هم بعيدون عن الاثار الدنيوية الغرائزية..
عندما يتحدث رب العالمين عن العفة وتصميم
اللباس حال وجود الغرباء أو أنواع محددة من
الأقارب، يقول - سبحانه- في سورة [يوسف:
٥]: {والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً
فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير
متبرجات بزينة وأن يستعففن خير لهن والله
سميع عليم}.

هنا يسمح رب العالمين ببناء على القواعد أو
الضوابط المعمول بها في طبيعة الحياة الدنيوية،

رب العالمين سبحانه هو خالق الإنسان، وواضع
هندسته النفسية، ومودع القوى فيه، ومن خلال
علمه المطلق بمن خلق وضع له منهجه في الحياة
مراعياً خبايا نفسيته والقوى السرية التي تعمل
بالخفاء الشديد، ربما حتى صاحبها لم يعلم أن
فيه من القوى النفسية ما يتحرك بهذا الشكل الذي
يفاجيء القريب والبعيد.

المنهج التربوي والتوجيهات المرسله من الخالق
الى المخلوق راعي حالات شديدة التعقيد والخفاء،
خاصة تلك المتعلقة بالجانب التواصل الاجتماعي،
معتمداً على التربية الشديدة الجادة بدل الاعتماد
على الثقة الباردة، لأن الثقة حالة نفسية وعقلية
تخطيء في التحديد ويصيب شرّ ضياعها الأصدقاء
والأقارب بخيبة الأمل، وخيبة الأمل هذه ناتجة عن
الاستناد غير الواعي الى بعض المؤشرات أو القرابة
والصداقة غير المصقولة بالتربية، أي أن التربية
هي الأساس الذي ينبغي أن تبنى الثقة عليه، أما
الثقة بشخص أو جماعة من دون تربية بمستوى

يسمح للنساء بوضع اللباس المفروض وعدم ارتدائه أمام من تحرم عليهم، أو تلك التي تجاوزت مرحلة الإثارة الجسدية، لكن بناء على علمه الكامل بطبيعة البشر يؤشر بكلمات واضحة إلى الترقى السلوكي والبقاء في الزي الكامل لأن ذلك هو طريق العفة، {وأن يستعففن خير لهنّ} أي أن البقاء في الزي الكامل المطلوب في الحالات العامة هو الطريق إلى العفة.

هذا التلميح التربوي من الله ليس قائماً على الشكوك - حاشاه - التي هي من الصفات البشرية، ولا قائم على سوء الظن بعباده الذين ليس له مصلحة له في استغفاهم من عدمه، بل قائم على الخبرة الدقيقة بنفس الإنسان وخلقاتها غير الظاهرة للعيان ولا تُلَمَّح بالملاحظات العامة، يرى سبحانه أنه ومع حليّة ظهور مناطق من الجسد في تلك الحالات وداخل البيت لكن الأفضل تربوياً سترها وتغطيتها، فقد يكون هناك شيء قد يحدث، يستغل مرضى القلوب المنحرفون الشاذون تلك الحالات المسموح بها لفعل المنكر. أو التجاوز اللفظي غير المذهب.

وهنا نشير إلى نقطتين..

أ- لو نظرنا إلى التعديات الجنسية وحالات الإغتصاب بين المحارم، لفهمنا مرام إشارات الآيات القرآنية تلك، ففي إحدى الدول العربية الإسلامية وصلت سجناء حالات زنا المحارم إلى ١,٥٠٪، وفي دولة تونس ظهرت فتاة يافعة في إحدى البرامج التلفزيونية على الهواء شرحت مع دموع منهمر كيف أن "عمها" اغتصبها

انتقاماً من والدها الذي هو أخيه!، وفي المغرب كيف أن فتاة حبلت من أخيها الذي كان يرجع إلى البيت وهو منتشي من تعاطي المخدرات، وفي دولة أخرى كيف أن والدًا تعدى على بنته لأن جمالها اعجبه!، ربما في هذه الحالة يحتج بأن الفتاة مسموح لها أن تلبس كما تشاء في بيتها أمام والدها، لكن مع صحة تلك الحجة فهناك شيء يدعى الحياء، والإسلام دين الحياء، لأن القضية لا تتعلق بالحل والحرمة فقط، وإنما بالتربية الشاملة، وتحذيرات رب العالمين لا تأتي من باب سوء الظن فهو منزّه عن ذلك ومباين لكل الصفات البشرية، وإنما تأتي من أن الخالق عارف بمن خلق، ومن منطلق المعرفة المطلقة يوجه ويربي، والتوجيه والتربية من معاني ربوبيته سبحانه.

ب- العلاقات بين الدرجات الثانية والثالثة من الأقارب، في المجتمعات القروية والحضرية على سواء، يعتمد الأهل على الثقة في التعامل مع أقاربهم، قليلاً ما يكون الاستناد الواعي إلى الطبيعة البشرية والمستوى التربوي، ومع أن الوحي الإلهي قد حرّم على المرأة نزع اللباس الشرعي في بيت العم أو العمة، والخال والخالة، لكن التساهل والتفريط يجعل الفتاة تستقبل أولاد الأقارب بما تلبسه داخل البيت مع أسرته، مدعية أنهم أهل ومن الأسرة، مع حرمة ذلك من المنظور الديني، فهو خطأ من المنظور التربوي أيضاً، أعلم بنتاً "حبلت" من ابن خالتها، وأخرى كانت على علاقة جنسية مع قريبها يزورهم وتزورهم.

هذا عند استقباله لأبيه وإخوته في مصر وهو عزيز هناك، عندما قال لأبيه قد نزع الشيطان بيني وبين إخوتي.

وفي هذه النصيحة، نصيحة عدم قصّ الرؤيا على إخوته معنيان، أحدهما هو أن يعقوب - عليه السلام - مع أنه والد أبنائه، لكنه بناء على علمه النبوي ومعرفته بأن الأخوة لا تكفي كمستند للثقة إن كانت التربية معاكسة لها، فهو اعتمد على حقيقة التربية وليس على الثقة الطبيعية بين الإخوة في أسرة واحدة.

وثاني المعاني، هو إنه كان محقاً في عدم وضع الثقة بأبنائه في حب ابنه الآخر الذي يكون اخوهم، وهو إثبات بأن الثقة لا تتشكل ولا يمكن لها أن تكون من دون التحقيق في المستوى التربوي والمحبة الفطرية بين الإخوة والأخوات.. وبما أن الحسد كان قد ملأ قلوبهم تجاه يوسف رموه في البئر للتخلص منه، وهم من أستمأنهم أبوهم لحمايته والمحافظة عليه من المخاطر، أي أن الثقة انهارت أمام انعدام التربية النفسية والسلوكية. وهي تنهار دائماً بين الجماعات بسبب تعارض المصالح الشخصية.

لكن الحال كان مختلفاً مع أخيه الآخر "بنيامين"، في حالة يوسف كان الإئتمان على الاخوة وصلة الرحم والقراية فضاع.. لكن مع بنيامين كان الإئتمان على الخوف من الله والموثق منه، على التربية وليس الشعور بأمان نتيجة رابطة الدم.. فنجح..

هنا لابدّ من الإشارة الى حقيقة تربوية اقرّها علماء التربية، وهي خطأ وخطورة بقاء البنت أو الابن في بيت الأعمام والعمات والأخوال والخالات بغياب أحد الوالدين، ويحدث هذا على الأكثر عند العطلات الصيفية والسفريات الترفيهية، فهنا الثقة مهمة ولا بدّ منها وإلا فإن الحياة لا تمشي، لكن النفس قابلة للانحراف، والانتباه من الوالدين تجاه الأبناء جزء من المسؤولية الكاملة للوالدين من كل المخاطر بناءً على الحذر والاحتياط أكثر من الثقة، ولا يجوز تربوياً ترك المراهقين والمراهقات بالبقاء في بيت الأقارب أو الذهاب معهم في سفريات تمتد لأكثر من نهار، فمع ما يمكن التعرض اليه من تحرشات جنسية فقد تسبب تداخل التوجيه التربوي بتخريب خطط الأبوين ومنهجهما في بناء الأسرة وتربية الأبناء والبنات.

ثانياً: - ما أثبتته القرآن الكريم في غياب الثقة بين الإخوة في سورة يوسف، ليس في أخذه في السفر ورميه في البئر من أجل التخلص منه، وإنما في نصيحة أبيه النبي "يعقوب" عليه السلام ليوسف بأن لا يقصّ رؤياه على إخوته، {يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيذا إن الشيطان للإنسان عدو مبين} [يوسف: ٥]. فالإخوة هم من البشر وليسوا من عالم آخر، والشيطان معروف بعداوته للإنسان مطلق الإنسان، لا يفرق بين أخ وأخ وبين قريب وبعيد، يأتي ويطور من أساليبه ويغيّرها بما يتناسب مع طبيعة العلاقة بين الإخوة بإشغال نار الحسد بينهم، وقد أكدّ يوسف عليه السلام

كيف نحرر العقل العربي من الاستقطاب بكل أشكاله؟



خالد عبد الهادي

كاتب وباحث أردني مهتم بالشأن الفكري

تشخيص الظاهرة: الجذور التاريخية والنفسية للاستقطاب

لا يمكننا فهم ظاهرة الاستقطاب دون مراجعة
أمنية لجذورها التاريخية والنفسية والاجتماعية،
بعيداً عن جلد الذات أو لوم الضحية. تاريخياً، لم
يكن العقل العربي يوماً أحادياً؛ فقد شهدت الحضارة
العربية الإسلامية في عصور ازدهارها (كالعصر
العباسي الأندلسي) تنوعاً فكرياً وفلسفياً هائلاً تجاوز
فيه المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة وأصحاب الملل
والنحل. إلا أن التراجع الحضاري اللاحق، وعقود
الاستعمار الحديث، ثم نشوء الدولة الوطنية التي
تعثرت في بناء مؤسسات ديمقراطية راسخة، كل
ذلك ساهم في إعادة إنتاج تراكيب معرفية تقليدية
تميزت بالولاء المطلق للجماعة (القبيلة، الطائفة،

يعيش الإنسان العربي اليوم في قلب عاصفة من
الاستقطاب الحاد، تتجلى على مستويات متعددة:
سياسياً، ودينياً، وثقافياً، واجتماعياً. هذا الاستقطاب
لم يعد مجرد اختلاف طبيعي في الرأي، بل تحول
إلى جدران نفسية سميكة تفصل بين أبناء الوطن
الواحد، وتهدد النسيج الإنساني والاجتماعي، وتعيق
مسارات التنمية والابداع. فبينما يتجه العالم نحو
بناء جسور التواصل الافتراضي والمعرفي العابر
للحدود، يجد الإنسان العربي نفسه أحياناً مدفوعاً
نحو خنادق ضيقة من التوجس والتمترس خلف
الهويات الفرعية. السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح
إنساني وأخلاقي: كيف يمكننا تحرير هذا العقل
من ربة الاستقطاب بكل أشكاله، ليعود إلى فطرته
الإنسانية الأولى؛ عقولاً تتسع للجميع، وقلوباً تتسع
للاختلاف؟

- الاستقطاب المذهبي والديني: تحول الدين، وهو منبع الطمأنينة الروحية والرحمة، إلى أداة للفرز الإقصائي بسبب تسييس المذاهب. فباتت المنابر تُستغل أحياناً لتكريس الانقسام بدلاً من تعزيز الأخوة الإنسانية والمجتمعية.
- الاستقطاب الفكري والثقافي: المعركة الأزلية والمفتعلة بين "الأصالة" و"المعاصرة"، وبين المحافظين والعلمانيين، حيث يرى كل طرف أنه الحارس الوحيد للحقيقة، مما يستنزف الطاقات في معارك وهمية على حساب النهوض الحقيقي.
- الاستقطاب الاجتماعي والطبقي: تفاقم الفجوات التنموية بين المركز والأطراف، وبين المدن والأرياف، مما خلق شعوراً بالتهميش يغذي بدوره النعمة الفكرية والاستقطاب الطبقي.

استقطاب المعرفة والقراءة: المنعطف الأخطر:

هنا نصل إلى أخطر أشكال الاستقطاب وأكثرها خفاءً وتدميراً: استقطاب القراءة والمعرفة. فالإنسان المستقطب لم يعد يقرأ بهدف البحث عن الحقيقة أو توسيع مداركه، بل تحولت القراءة لديه إلى آلية دفاعية لتأكيد انتمائه الفئوي وتبرير مواقفه المسبقة. عندما يمسك القارئ كتاباً، لا يسأل عقله: "ما الجديد الذي سأتعلمه؟"، بل يسأل وعيه الجريح: "هل هذا الكاتب معنا أم ضدنا؟".

إن هذه الظاهرة تحول فعل القراءة . الذي هو أسمى أدوات التحرر البشري . إلى مجرد طقس لتعزيز النرجسية الجماعية. النتيجة هي تحويل

أو الحزب) كآلية دفاعية لحماية الفرد.

هذا المسار أورث الإنسان العربي "أزمة ثقة" حادة ومبررة سيكولوجياً: أزمة ثقة في الآخر المختلف، وفي المؤسسات التي كثيراً ما خيبت آماله. عندما يشعر الفرد بغياب الأمان الاقتصادي والسياسي، فإنه يتشبث لا شعورياً بمواقف جامدة، وينظر إلى أي اختلاف فكري على أنه تهديد وجودي لاستقراره، وليس فرصة للتعلم والتطور الإنساني المشترك.

إن العقل المستقطب في جوهره هو عقل متعب يمر بحالة دفاع عن النفس؛ فالإنسان العربي حين تحاصره خيبات المشاريع النهضوية المتتالية، يلوذ بجماعته الضيقة لا كارهاً للآخر، بل باحثاً عن واحة دافئة تمنحه الشعور بالأمان والقبول الذي افتقده في الفضاء العام. إن هذا الانكفاء ليس عيباً بنيوياً في جينات الإنسان العربي، بل هو استجابة سيكولوجية طبيعية لغياب حاضنات الدولة الحديثة التي تحمي الفرد باعتباره قيمة مستقلة بذاتها. لذا، فإن تحرير هذا العقل يتطلب أولاً تفهم مخاوفه وهددتها، قبل مطالبته بالانفتاح على فضاءات الاختلاف الرحبة.

أشكال الاستقطاب في الواقع العربي المعاصر:

- الاستقطاب السياسي: انقسمت الفضاءات العربية إلى معسكرات صفرية؛ حيث تحولت السياسة من فن للمساومة الشريفة والبحث عن القواسم المشتركة إلى معارك كسر عظم، يُنظر فيها للحلول الوسطى كنوع من الخيانة.

المكتبة العربية إلى "رفوف معسكرة"؛ كتب "لنا" نمجدها وندافع عنها، وكتب "لهم" نرفضها ونحاكم نوايا أصحابها قبل قراءة سطر واحد منها. هذا الانسداد المعرفي يغلق آخر نوافذ التهوية مع العقل والمنطق، ويحرم المجتمع من نعمة النقد الذاتي.

آليات تحرير العقل: نحو أفق إنساني رحب:

إن تحرير العقل ليس عملية تقنية، بل هي رحلة استشفاء جماعي تتطلب تضافر جهود جبارة على خمسة مسارات أساسية:

أولاً: أنسنة التعليم وإصلاح المناهج:

وفي هذا السياق التعليمي، تصبح "أنسنة المعلم" خطوة لا تقل أهمية عن تطوير المناهج؛ فالأستاذ هو الروح التي تحيي النص أو تميته. يحتاج المربي في عالمنا العربي إلى بيئة عمل تضمن كرامته المادية والاعتبارية، ليتخلص بدوره من ضغوط الاستقطاب ويمارس دوره كأب روعي ومحفز فكري يزرع في تلاميذه فضيلة التواصل المعرفي. عندما يرى الطالب معلمه يبتسم للاختلاف، ويصغي باحترام لوعي تلميذه الصغير، ويتراجع عن رأيه بكل شجاعة إذا تبين خطؤه، فإن قيم التسامح تذوب في وجدان الجيل الناشئ كقدوة حية، لا كشعارات جامدة.

التعليم هو مهد الوعي الإنساني. لا يمكننا بناء عقل حر عبر مناهج تقوم على التلقين والامثال الأعمى. إننا بحاجة إلى:

• تحويل غرف الدراسة من منصات للإملاء إلى

مساحات للحوار النزيه، حيث يتعلم الطفل كيف يسأل "لماذا؟" و"كيف؟" دون خوف.

• تدريب الطلاب على قراءة نصوص تمثل وجهات نظر متباينة حول قضية واحدة، وتعليمهم كيفية تفكيك الحجج منطقياً دون كراهية الكاتب.

• إعادة صياغة كتب التاريخ لتقدم روايات متعددة وموضوعية للأحداث، تُظهر الجوانب المضيئة والإخفاقات البشرية على حد سواء، مما يبني وعياً مركباً قادراً على استيعاب التعقيد الإنساني.

ثانياً: إعلام البناء لا الهدم:

يعاني الفضاء الإعلامي العربي من تغذية الغرائز الجمعية على حساب العقل. يتطلب التغيير دعماً حقيقياً للإعلام العمومي المستقل الذي يترفع عن الإثارة، ويقدم منصات حوارية تجمع الفرقاء على طاولة واحدة تحكمها قيم الاحترام المتبادل وقواعد المنطق، مع تفعيل مواثيق شرف رقمية تحد من خطاب الكراهية دون المساس بحرية التعبير الفردية.

وعلاوة على ذلك، فإن أنسنة الفضاء الإعلامي تتطلب التفاتة جادة نحو صناع المحتوى والمؤثرين الرقميين الشباب؛ فهم يمثلون اليوم السلطة الحقيقية التي تشكل وعي الأجيال الصاعدة بعيداً عن الشاشات التقليدية. إن دعم المبادرات الرقمية التي تحتفي بالتنوع الثقافي، وتقديم جوائز تشجيعية للمحتوى الذي يبسط المعرفة ويقرب وجهات النظر، يساهم في خلق ثقافة افتراضية بديلة تحل محل الاستقطاب التجاري الذي يقتات على الإثارة.

واحدة، وأن الدموع لها نفس الطعم في كل العيون. إن تشجيع النوادي القرائية المستقلة التي تفرض قراءة كتب من خارج "منطقة الراحة الفكرية" للمشاركين، سيسهم في كسر القوالب النمطية الجاهزة، ويحول المعرفة من أداة للتمايز العرقي والفكري إلى مساحة للتلاقي والاعتراف المتبادل بالضعف والجمال الإنساني المشترك.

خامساً: بناء ثقافة الحوار والمشاركة المدنية:

الحوار ليس ترفاً فكرياً بل مهارة حيوية للحياة المشتركة. نحن بحاجة لتأسيس مراكز وطنية لإدارة الخلافات سلمياً في الجامعات والمؤسسات، تدريب الأجيال على "الاستماع النشط" (أي الاستماع لفهم وليس للرد). كما أن تعزيز المشاركة المدنية المحلية يمنح الأفراد شعوراً بالجدوى والفاعلية، مما يقلل من رغبتهم في الانكفاء نحو الجماعات الفرعية الحاضنة للاستقطاب.

ويساهب هذا البناء بالضرورة تذويب قيم التعصب وتبني النقد الذاتي وفصل الفكرة عن الشخص. إن القدرة على القول: "إن الكاتب الذي ينتمي لتياري قد أخطأ هنا، والكاتب الذي يمثل خصومي الفكريين قد أصاب وأبدع" هي قمة النضج الإنساني. يجب أن نتعلم كيف نفصل بين قيمة الفكرة وبين هوية قائلها، فالحكمة ضالة الإنسان، أنى وجدها فهو أحق بها، بغض النظر عن جنسية صاحبها أو مذهبه.

عندما يرى المتابع العربي نماذج ملهمة لشباب من خلفيات وتيارات مختلفة يتشاركون في تقديم محتوى علمي، أو إنساني، أو إبداعي بروح يملؤها الاحترام والشغف المشترك، فإن ذلك يعيد ترميم الثقة المهزوزة في الفضاء العام، ويبرهن عملياً على أن الهوية الرقمية يمكن أن تكون ساحة تلاقٍ حضاري مبدع، بدلاً من كونها خندقاً للمعارك الكلامية العقيمة والتراشق اللفظي الذي يستنزف الوجدان الجمعي ويدمر ملامح مستقبلنا الإنساني المشترك ويعيق نهضتنا الإنسانية.

ثالثاً: تجديد الخطاب الروحي والديني:

إن استعادة البعد الإنساني للدين تتطلب التركيز على مقاصد الشريعة الكبرى من حفظ للنفس، وعقل، وكرامة إنسانية. يجب إعادة قراءة تراث الخلاف الفقهي بوصفه ثراءً وتنوعاً بشرياً طبيعياً وليس انقساماً عقائدياً، وتحويل المؤسسات الدينية إلى منابر تبث قيم التسامح والقبول بالآخر باعتباره "إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق".

رابعاً: تعميق الجسور الفكرية:

إن التجسير الفكري يتطلب خلق مساحات "بينية" تجمع النخب والمواطنين خارج الأطر الحزبية التقليدية. يحتاج العقل العربي إلى مشاريع ترجمة حقيقية وموسعة للأدب العالمي والفلسفات الإنسانية المختلفة؛ فالأدب والرواية تحديداً هما أعظم وسيلة لأنسنة الآخر، لأن القارئ عندما يعيش المعاناة الإنسانية لبطل رواية يختلف عنه في العرق أو الدين أو المذهب، يكتشف فجأة أن الآلام البشرية

الركيزة النفسية: سيكولوجية الأمان

الفردى:

يرتبط الاستقطاب ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالتهديد؛ فالإنسان الخائف لا يمكنه أن يكون متسامحاً. من هنا، فإن أي مشروع لتحرير العقل العربي يغفل الجانب الاقتصادي والاجتماعي هو مشروع منقوص. إن توفير شبكات أمان اجتماعي حقيقية، وضمان حد أدنى من العيش الكريم، وعدالة التوزيع التنموي، هي الركائز النفسية التي تمنح الفرد الطمأنينة. عندما يشعر المواطن العربي أن كرامته مصونة في وطنه، وأن القانون يحميه بغض النظر عن انتمائه، يزول دافع الخوف الوجودي لديه. عندئذ، ينخفض منسوب التوجس التلقائي تجاه الآخر المختلف، ويتحول الفرد من جندي يدافع عن خندقه الطائفي أو الحزبي إلى مواطن يثق بنفسه ومجتمعه، ويملك الشجاعة النفسية لمصافحة شريكه في الوطن.

معوقات التحرر من الاستقطاب:

لن تكون هذه المسيرة مفروشة بالورود؛ فهناك قوى ومصالح ضخمة تقف على بقاء العقل العربي مجزئاً ومستقطباً. هناك شبكات مصالح سياسية واقتصادية، محلياً وإقليمياً، ترى في وعي الشعوب وتماسكها الإنساني خطراً على نفوذها. بالإضافة إلى ذلك، فإن بعض النخب والمتقنين العرب، وللأسف، تورطوا في هذه اللعبة، وتحولوا من حراس للوعي إلى قادة لجيوش إلكترونية وفكرية تغذي الكراهية اليومية بذريعة "النقاء الفكري والمبدئي".

تحدي الفضاء الرقمي والخوارزميات:

يضاف إلى المعوقات التقليدية تحدٍ تكنولوجي حديث غاية في التعقيد، وهو طبيعة عمل خوارزميات منصات التواصل الاجتماعي. هذه الخوارزميات مصممة أساساً لتحقيق الربح عبر إبقاء المستخدم أطول فترة ممكنة، وهي تفعل ذلك من خلال تزويده بالمحتوى الذي يطابق قناعاته السابقة ويؤجج مشاعره العاطفية، فيما يُعرف علمياً بـ "غرف الصدى" (Echo Chambers) هذا الاستقطاب الرقمي الممنهج يجعل الإنسان العربي يرى العالم من قطب واحد، ظاناً أن رأيه هو رأي الأغلبية الساحقة، وأن الآخر المختلف هو مجرد شاذ أو متآمر. إن مواجهة هذا التحدي تتطلب وعياً رقمياً نقدياً متقدماً، يجعل الفرد قادراً على خداع الخوارزميات عبر تنويع مصادره عمداً وبحثه المستمر عن الآراء المضادة.

إننا نقف اليوم أمام مسؤولية تاريخية تتجاوز الترف الفكري؛ فكل جدار نفسي نهدمه بيننا وبين الآخر، وكل فكرة نتأملها بنزاهة وتجرد، هي لبنة في بناء جدار الحماية لأوطاننا من التفتت الضاري. إن الأوطان لا تُبنى بالمتجانسين والمستسخين الذين يصفقون لنفس الفكرة، بل تُبنى بتناغم العقول المتباينة التي تجمعها قيم المواطنة الشاملة. إن تحرير العقل العربي هو بمثابة مصالحة كبرى مع الذات والتاريخ، وإعلان شجاع بأننا نملك من النضج الإنساني ما يكفي لندير تنوعنا كعنصر ثراء وقوة، لا كعمول هدم وتشرذم.

نحو "نحن" عربية جديدة وإنسانية:

إن تحرير العقل العربي من الاستقطاب لم يعد مجرد خيار فكري ترفي، بل هو ضرورة وجودية لضمان البقاء. إن التحديات التي تواجه المنطقة اليوم - من تغير مناخي، وندرة مياه، وتحديات اقتصادية، وفجوات تكنولوجية - لا تفرق بين تيار وتيار، ولا بين طائفة وأخرى. إنها أخطار تهدد الجميع دون استثناء، ومواجهتها تتطلب عقولاً متضافرة، تتكامل بتنوعها ولا تتناحر بسببه.

إن الخطوة الأولى نحو هذا الخلاص هي أن نتعلم من جديد كيف نقرأ كطلاب حقيقة مخلصين، لا كجنود في معركة حاسمة. أن نفتح الكتاب وقلوبنا مشرعة، لا لنسأل النص: "إلى أي معسكر تنتمي؟"، بل لنسأله: "أي قبس من النور والجمال تهدينا؟". الحقيقة لا تملك بطاقة هوية ضيقة، والمعرفة الحرة هي التي تحلق بأجنحة إنسانية لا تعرف الحدود أو الإقصاء. عندئذ فقط، نبدأ طريق الخلاص الحقيقي، ونستعيد مكانتنا تحت الشمس كأمة تصنع الحياة وتشارك في صياغة المستقبل الإنساني بروح ملؤها الأمل والسلام.

مقال



خالد عبد الهادي
كاتب وباحث أردني

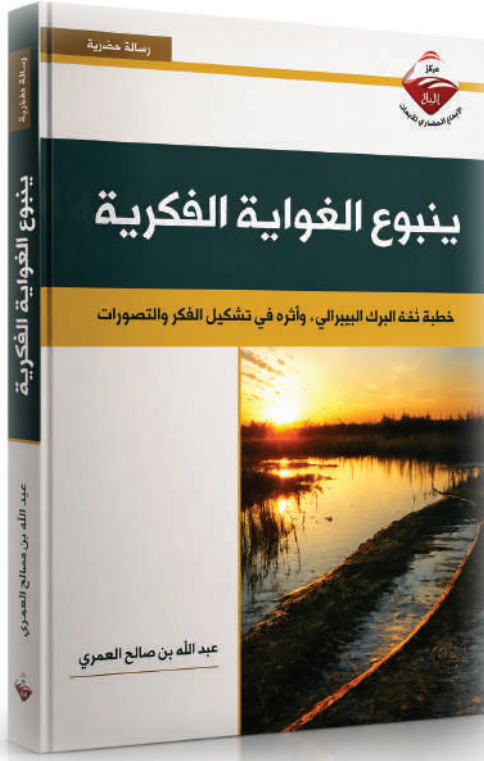
كيف نحرر العقل العربي من الاستقطاب بكل أشكاله؟

عالم الكتب إصدارات ومراجعات

*** ينبوع الغواية الفكرية - تحليل
لأسباب الانحرافات العقائدية
والثقافية**

*** فقه الميزان.. معيارا لفهم القرآن
والسنة ورفعاً لمواطن الخلل
والفرقة**

*** التحرر من أمريكا**



ينبوع الغواية الفكرية.. تحليل لأسباب الانحرافات العقائدية والثقافية

إعداد مركز الدراسات في المنتدى

في تحليل أسباب تلك الدعاوى والدعوات وتحديد محركاتها، تتباين الآراء، وتتعدد وجهات النظر، بين من يرى مشروعية إعادة قراءة النصوص الشرعية قراءة تجمع بين روح الأصالة ومقتضيات المعاصرة، وبين من يصفها بالانحرافات في المجال العقدي والفكري والثقافي، وخروجها عن أصول النسق الأصولي وقواعده، بل وتمردها عليه، بذرائع التجديد والاستجابة الايجابية لتحديات العصر بما يتماشى مع شروط الوعي التاريخي ومتطلباته.

في كتابه (ينبوع الغواية.. غلبة المزاج الليبرالي وأثره في تشكيل الفكر والتصورات) يرى الباحث الشرعي السعودي، المهتم بالقضايا الفكرية والفلسفية، الدكتور عبد الله العجيري أن ما يسميه بالانحرافات المعاصرة في المجال العقدي والفكري "ليست عائدة في حقيقتها إلى إشكاليات معرفية

ينبوع الغواية الفكرية.. تحليل لأسباب الانحرافات
العقائدية والثقافية

في خضم الجدل الديني والفكري الدائر في الساحة الإسلامية، ظهرت أطروحات تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الدينية الأصلية قراءة حديثة، وهو ما قُوبل في أوساط إسلامية أصولية بالاعتراض والرفض، مع بيان ما في تلك الأطروحات من مفاصد في مقدماتها ومضامينها وآلياتها ومآلاتها.

وثمة من يرى أن تلك الأطروحات أحدثت تأثيرات واضحة، في رؤى ومواقف وسلوكيات اتجاهات فكرية وحركية إسلامية، فباتت هي الأخرى تتبنى بعض تلك الأفكار، وتقوم بتسويقها تحت غطاء ديني شرعي، كالتوسل بمقاصد الشريعة، والتذرع بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان، وما إلى ذلك من قواعد وأصول شرعية بإنزالها على غير مواقعها ومحالها الصحيحة، وفق منتقديها.

علمية تدخل في إطار الشبهة، وإنما ثمة محركات أخرى تقف وراء المشهد".

ووفقا للعجيري فإن تلك المحركات "هي من يسهم في تشكيل كثير من القناعات والتصورات المنحرفة" والتي يرجعها إلى مركب: هيمنة النموذج الثقافي الأجنبي مع ضعف التسليم لله ورسوله صلى الله عليه وسلم، مشددا على أهمية "البحث في المحركات الحقيقية الفاعلة التي تدفع الشخص أو الطائفة نحو تبني رؤية ما.. فظاهرة تبني الأفكار في أي ساحة من ساحات المعرفة البشرية تعود إلى عوامل عدة، ولئن كان للمعرفة والعلم أثر كبير في تحريك المشهد الفكري المعاصر فمن الوهم اعتقاد أنه يشكل الفاعل الوحيد في المشهد".

وتابع "إذ الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة معقدة فلا يصح تفسير تجلياتها بمعامل واحد أو حتى معاملات دون استحضار هذه الطبيعة المعقدة المركبة، ولذا ففي كثير من الأحيان لا يكون للعامل العلمي/ المعرفي التأثير الحقيقي في تبني الفكرة والتصور، بل يكون الأمر عائدا إلى اعتبارات أخرى.. كغلبة هوى، أو عصبية، أو دوافع نفسية كالكبر والحسد أو مصالح شخصية، ومكاسب عاجلة..".

ومثل العجيري لذلك بما تناولته بعض الأطروحات العصرية بشأن حد الردة، والتي رامت تضعيف الدليل النقلي النصي من جهة الثبوت والاستدلال، وعدم نهوضه لإثبات حد الردة، وبعد تتبعه لطريقتهم في رد الأدلة النصية النقلية، رأى

أن "هذا التسلسل في مناقشة هذه المسألة، وإن بدا نقاشا يدور في فلك النص ودلالة الشريعة، لكنه كثيرا ما يكون متأثرا بعوامل فاعلة تعمل من خلف الستار".

وأردف "إن كثيرا ممن يدفع حكم هذا الحد (الردة)، ويسعى في تقرير مبدأ حرية المعتقد، وحرية التعبير عنه لا يدخل بنفسية حيادية عند معالجة هذه المسائل، بل ثمة موقف مسبق يضغط باتجاه إنكار حد الردة والتعلق بدلالات آخر لنفيه، وإلا فحد لم يكن محل إشكال طيلة قرون مضت لا على مستوى التنظير، ولا على مستوى الممارسة، ما باله صار اليوم محلا لهذا القدر من الإشكالات" متسائلا: "وهل يتصور أن يقع مثل هذا التتابع على تقرير هذا الحد فقها مع قطعية النص ثبوتا وفهما على خلافه؟".

من جهته قال الأكاديمي المغربي، الباحث في العقائد والأديان والفكر الإسلامي، الدكتور حمزة النهيري "هناك أسباب عديدة أدت إلى وجود انحرافات في قراءة النصوص الدينية الإسلامية، وكان البادئ بهذه الانحرافات التيار الاستشراقي الغربي الذي حاول أن يتوسل بطرائقه في البحث إلى إيجاد ثغرات في الدين الإسلامي كما وجدها في النصرانية".

وأضاف "فحركة التصحيح الديني عندهم (مارتن لوتر وباروخ سبينوزا) قد استفادا من علماء الإسلام في نقد سلطة الكنيسة، وقد استغل هذا المنهج العرب الذين تأثروا بالفكر الغربي، فطمعوا بأن

وتعقيباً على القراءات المنحرفة للقرآن الكريم عند العرب، ذكر الأكاديمي المغربي "أننا بهذا الخصوص نتحدث عن أسماء معروفة (محمد شحرور، عبد المجيد الشرفي، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، جمال البنا..)، وإن كانوا يختلفون درجات في طريقة أنظارهم للدين الإسلامي، فشحرور قرآني محض يؤمن بالدين الإسلامي، والنبي الرسول، لكنه يحرف النصوص القرآنية ولا يعترف بسلطة الفقهاء في فهم النصوص القرآنية".

وتابع "بخلاف أركون الذي لا يعتقد بأن الإسلام خاتم الديانات التوحيدية، بل لا يؤمن بصلاحيته في هذا الزمان لذلك سلط معارفه محاولاً إيجاد ثغرات في القرآن، وعبد المجيد الشرفي علماني محض لا يعترف بصلاحية الأديان في هذا العصر.. وهؤلاء وقعوا في تناقضات غريبة وعجيبة في فهم النص الديني الإسلامي، جعلهم عرضة للنقد تارة، وللتسفيه تارات أخرى بسبب عدم تمكنهم من استيعاب آليات الفكر الإسلامي، وقواعد فهم الشريعة".

وفي ذات الإطار رأى الكاتب والباحث المغربي المختص بالدراسات القرآنية وقضايا الفكر، الدكتور مولاي أحمد صابر أن "تجديد النظر في النصوص، وإعادة قراءتها وفهمها، وكل ما يتعلق بذلك هو سنة من سنن الوجود، ومن سنن الاجتماع البشري، وهو تحصيل حاصل، وأمر مطلوب..".

وأضاف "وهذا المعنى مشار إليه في الحديث النبوي "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"، وكذلك النصوص

يجدوا فكراً ما يقنع المسلمين بضرورة الالتحاق بركب الحضارة الغربية بعجزها وبجرها".

وتابع في حديثه لـ "عربي ٢١": "وهو ما اصطدم بسد منيع تسور به الفكر الإسلامي بمقوماته: العقائد وعلم الكلام، الفقه وأصوله (القانون الاستدلالي)، علم مقارنة الأديان وقوانين الجدل، الفلسفة الإسلامية القائمة على الإيمان بوجود الخالق، وأن الإسلام لا يمنع التفكير وطلب الحكمة، لأن علماء الإسلام يرون العلم ممدوحاً مطلقاً".

وعن دوافع وأسباب إنكار حد الردة في بعض أطروحات بعض المعاصرين، أشار النهيري إلى أن "العقل الإسلامي عقل مجتهد بطبيعته، وفيما يتعلق بإنكار حد الردة مثلاً، فليس من الإنصاف القول بأنه نتيجة التأثير بالحضارة الغربية، بل هو قول فقهاء معتبرين (أبو زهرة، جابر العلواني) خبروا النصوص الشرعية واستقرأوها فوجدوا أن هذا الحكم يخالف القرآن المهيمن على السنة".

وأردف "فالشافعي والشاطبي وجمهور العلماء يرون السنة بيانية للقرآن، وليست ناسخة له أو منشئة لأحكام جديدة، ولأجل ذلك لا يمكن عد حكم المرتد في الإسلام حكماً قطعياً، خصوصاً مع دعوة القرآن إلى حرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين، فوجب حمل بعض النصوص السنية (من بدل دينه فاقتلوه) على ما تعلق بالخيانة السياسية في زمن كانت الدولة الإسلامية تخوض حروباً على جبهات متعددة، المشركين والمنافقين من الداخل والفرس والنصارى من الخارج".

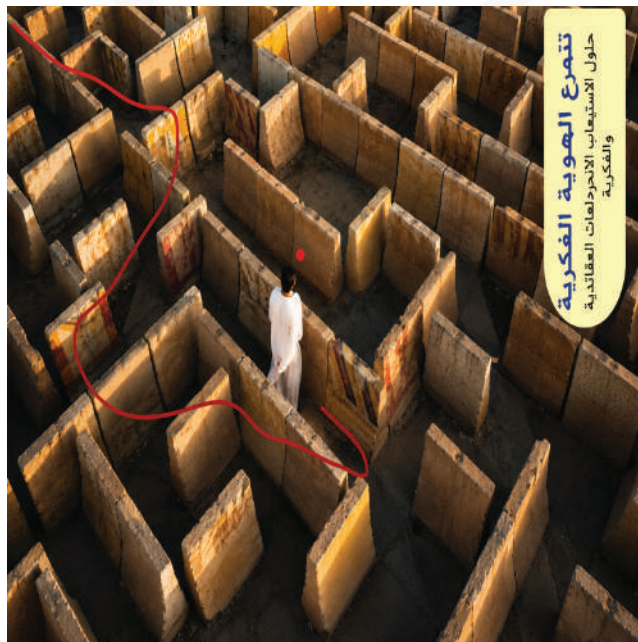
الوافرة في القرآن التي تحت على التفكير وإعمال العقل والنظر في فهم الواقع، ومن المعلوم أن الواقع يتحول ويتغير ويتجدد في كل زمان وفي كل مكان، مما يتطلب معه تجديد النظر، وتجديد الفهم للنصوص الشرعية، بل أكثر من ذلك، قد يتطلب الأمر فهما مغايرا للنصوص الدينية المؤسسة".

وأردف "ومن ثم فإن المسألة لا تتصل بدرجة أولى بعلاقة الغرب بالشرق، أو ما شابه ذلك، حتى أننا إذا نظرنا في تاريخنا الإسلامي، وقارنا بين القرون الأولى والتي تليها، فكل قرن له ميزته وخصوصيته، وكل حضارة لها خصوصياتها وسياقاتها، حتى في سياق الحضارة الإسلامية فهناك تنوع واختلاف قبل أن نتصل بالغرب وأفكاره ومعارفه".

وعن مدى تأثر الحالة الإسلامية، علماء ورموز وكيانات حركية ودعوية بالغرب وأفكاره، أوضح صابر لـ "عربي ٢١" أن "التأثير والتأثر بمعارف الغرب وأفكاره في الحالة الراهنة أمر موجود، وهو

أمر عادي وطبيعي، ولا عيب فيه، لكن ما ينبغي لفت النظر إليه، أن لكل حضارة خصوصياتها وسياقاتها ونظامها المعرفي، ونحن في الحضارة الإسلامية لنا مرجعية متمثلة في القرآن الكريم، برؤيته وفلسفته الخاصة به، فيبقى التحدي كيف نستثمر المعرفة المعاصرة كمناهج وآليات في إعادة تجديد النظر والفهم للنصوص الشرعية والتراث عموماً...".

وأنهى كلامه مشيراً إلى أهمية "انخراط العقل المسلم في الفكر الإنساني موجهاً ومرشداً ومستثمراً للأبعاد المعرفية في القرآن الكريم، ولرؤيته للعالم وللكون وللإنسان، ونجتهد في فهم النصوص القرآنية فهما حضارياً، ثم نبسط هذه الرؤية أمام العالم اليوم، لأن هذه القضية لا تعنينا نحن اليوم بقدر ما تعني الإنسان بوجه عام، فالقضية ينبغي أن تأخذ بعداً كونياً عالمياً بما تقدمه للإنسان أينما كان".





قراءات ومراجعات

نجوى مزار سلطاني
كاتبة جزائرية

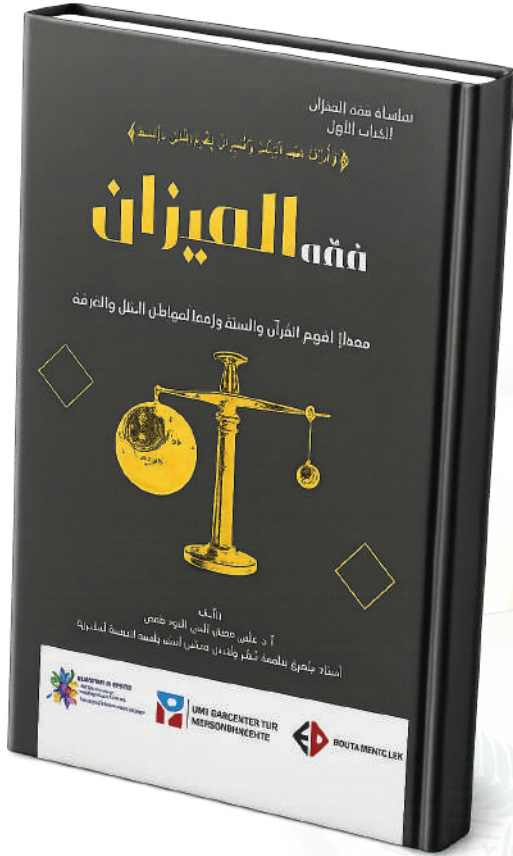
الكتاب: فقه الميزان.. معيارا لفهم القرآن والسنة ورفعاً لمواطن الخلل والفرقة
تأليف: الدكتور علي محي الدين القره داغي / رئيس الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
عدد صفحاته: ٤٨٠ صفحة من الحجم المتوسط.

كتاب قيم، ووحيد في مجاله؛ يقع في ٤٨٠ صفحة من الحجم المتوسط. وهو الكتاب الأول من سلسلة فقه الميزان. قدمه صاحبه للقراء بمنهجية بسيطة ميسورة في مقدمة وثلاثة أبواب وسبعة فصول. شرح في المقدمة فكرة "فقه الميزان" وضوابطها المنهجية. ثم بسط موضوع الكتاب في ثلاثة أبواب تحت كل باب عدة فصول.

تضمن الباب الأول تعريفاً بالكتاب وأهميته وأثاره وضوابطه. وساق بين أيدي القراء أمثلة للميزان في القرآن والسنة. وفي تقسيمه للوزن نحا منحى أبي حامد الغزالي في تقسيمه للأوزان إلى ميزان أكبر وأوسط وأصغر. وميزان التلازم والتعاند وموازن الشيطان. وقارن بينه وبين الإمام الشعراني في ضبط الموازين كلها.

وتناول في الفصل الثاني الأركان والعناصر ليضبط موازين التحاكم والمرجعية والمعايير ومراتب الأعمال والرتب والتوازن في مسائل الدين لتقرير أن الفقه - في دين الله - موزون والفكر موزون والحكم موزون. وكل شيء بقدر. ليسرد في الفصل الثالث الأدلة على هذه الأوزان من القرآن والسنة ومن عهد الخلفاء الراشدين لتقرير ضوابط المصلحة من النصوص الشرعية ومن أفعال المهديين. ويرسم خطوات عملية لهذا الفقه بما سماه "ميزان الشفع".

أما الباب الثاني فخصصه للتطبيقات العملية على التصورات وعلى العقائد والعبادات، وبيان ما بين العادة والعبادة من فروق. وأشار إلى بعض البدع ووزَّنها بميزانها، وحدد أنواع الأوامر والنواهي في شمولية العبادة بدءاً بحقوق الله (جل جلاله) التي ضبطها بضوابط العقيدة لاسيما في مسائل الغيب بين النقل والعقل، وما يندرج تحت هذا الباب من حديث عن القضاء والقدر. وعن الخير والشر. والحق والقوة، والعقل والتكليف والإرادة القدريّة والكونية والتوكل والأخذ بالأسباب وسنن الله الجارية ومعجزاته الماضية والجبر والتخيير. الخ.



ثم أرسل بصره إلى قواعد الإسلام وما ينبغي على المسلم فعله مع ربه (جل جلاله) وكيف يزن تعامله مع الناس ومع الكون في كل ماله صلة بالعبادة وكل ماله علاقة بالفرد والمجتمع والدولة.. وضبط كل ذلك بميزان العقود.

وعقد فصلاً لتفهيم الأدلة الضابطة لفهم القرآن الكريم ومقاصده والسنة وغاياتها ورتب ذلك ترتيباً موزوناً.

والفصل الرابع خصصه لما سماه "النظرة الشفعية

للنصوص" واختار أن تكون تطبيقات فقهاء الميزان على آيات القتال وما في حكمها من حديث عن دار الإسلام ودار الحرب والصلح والسلم والدفع بالتّي هي أحسن .

أما الباب الثالث والأخير فخصصه للتطبيقات العملية على نصوص القرآن الكريم (التي تبدو في ظاهرها متعارضة) . واختار لهذا الغرض تطبيقاً موزوناً على سورة التوبة كونها آخر ما نزل من الوحي وتضمنت أحكاماً ختامية. ثم تطبيقات أخرى مشابهة على الآيات التي ذكر فيها القتال والتي ورد فيها لفظ الجهاد والشدة والغلظة والقسوة .

وختم كتابه القيم بطرح ٤٠ سؤالاً لتنشيط ذهن القارئ سماها "الأسئلة النقاعلية". وبالمختصر النافع: يعد هذا الكتاب أهم مشروع لتأسيس منهج جديد لواقع الأمة من خلال ضبط تصورها وعقيدتها وعباداتها بميزان دقيق لتأخذ بالذي هو أقوم بعيداً عن الإفراط والتفريط اللذين تسببا فيهما اختلال ميزان الأمة بين تهويل الصغير وتهوين الكبير بعيداً عن ضوابط العدل والحق والتوازن والقسط الذي أمرت به الشريعة لوزن

المصلحة والمفسدة وما هو واجب وما هو مستحب وما هو من حق الفرد وما هو من واجب الجماعة والدولة في ضوء المقاصد الكبرى التي تضع كل شيء في مكانه الصحيح وترتب الأولويات وفق ميزان دقيق بعيدا عن التطرف والغلو والتعصب واختزال الدين في شؤون صغيرة أو إقحامه في صراعات سياسية تشوه جماله. وقد حرص المؤلف على تنوير القارئ بما هو من المقاصد والوسطية وفقه الاعتدال والنظر في المآل.. ليقرر إن مشكلات الأمة غالبا ما تنشأ عن غياب الميزان الصحيح وليس عن عدم وجود الحكم الصائب أو الفتوى المناسبة.

وهذا ما يعني أن المؤلف لا يهدف في كتابه هذا إلى تقديم أحكام فقهية لمسائل طارئة على الأمة بل يضع بين أيدي المفكرين والعلماء منهجا للفهم يعينهم على ضبط حياتهم بميزان دقيق قائم على الكتاب والسنة وعلى آثار السلف الصالح استنادا إلى قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الزُّنْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ الرحمن: ٩. والله من وراء القصد.

الكتاب: التحرر من أمريكا.

المؤلف: روبرت كورف (١). ترجمة د. رشا جمال عباس

عدد الصفحات: ٣٦٦ صفحة من الحجم المتوسط.

دار النشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

يقع هذا الكتاب في ٣٦٦ صفحة من الحجم المتوسط تتوزع على مقدمة وستة فصول.

يشير في مقدمة الكتاب إلى أنه ليس مجرد موضوع مطروح للمناقشة ولكنه معيار للحكم على الرأسمالية المنتجة، والليبرالية الجديدة والديمقراطية الاجتماعية وتغول قوى السوق أمام الهيمنة الأمريكية التي تسعى لتعقيد المشكلات بدل البحث عن الحلول

ويتناول في الفصول الستة العناوين التالية:

- ١- أمريكا في مواجهة العالم.
- ٢- أمريكا وخداع العالم.
- ٣- أمريكا وتقويض القيم السياسية والثقافية.
- ٤- أمريكا والخط من شأن القيم الديمقراطية.
- ٥- استراتيجية عالمية من أجل الكوكب والإنسانية.

٦- تنفيذ أسباب الإرهاب.



وختم كتابه بملحقين الأول: مسودة اقتراحات لرابطة تحت اسم "التحرر العالمي من أمريكا على مستوى العالم". والثاني: مسودة اقتراحات لبيان رابطة التحرر العالمي من أمريكا.

يتناول هذا الكتاب رؤية المؤلف للعالم بعد نهاية "الحرب الباردة" بين الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد السوفياتي (سابقاً) ويسجل أول ملاحظة عنه له بأن العالم لم يعد متوازناً بل صار أحادي القطب. مما يتيح لقوة واحدة الهيمنة عليه وصناعة القرار السياسي والاقتصادي والعسكري أيضاً لدول كثيرة بهدف السيطرة عليها بذريعة حمايتها.

ويؤكد أن الخطر لا يكمن فقط في القوة العسكرية، بل في القدرة على توجيه الاقتصاد العالمي والإعلام والثقافة والتعليم وأنماط الاستهلاك.

ويتحدث عن ثلاثة أنواع من الرأسمالية: الرأسمالية غير المنضبطة، التي تديرها الشركات المتعددة الجنسيات ذات النفوذ العابر للقارات (نفوذ يفوق أحياناً نفوذ الحكومات والدول). والرأسمالية الاجتماعية. والرأسمالية المنتجة. وبعد استعراض تاريخي ومنهجي يسجل الخلاصات التالية:

اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. تراجع الصناعات المحلية في بعض الدول. زيادة الاعتماد على الأسواق الخارجية. ضعف قدرة الحكومات على حماية اقتصادها الوطني. ويوصي بضرورة الاعتماد على التنمية المحلية والاستثمار في الإنسان والتعليم والتكنولوجيا والهوية الثقافية. فالشعوب لا تُهزم عسكرياً فقط، بل قد تُهزم ثقافياً عندما تفقد ثقافتها بلغتها وتاريخها وقيمتها.

فصناعة الترفيه التي تبدو شيئاً كمالياً قد تتحول إلى أدوات تؤثر في طريقة تفكير الناس وتصوراتهم عن أنفسهم وعن العالم. ولذلك فعلى كل أمة حماية اللغات الوطنية، ودعم الإنتاج الثقافي المحلي، والحفاظ على هوية كل أمة ولغتها وتراثها وديمقراطيتها الذاتية.. ويرفض فكرة تصدير الديمقراطية بالقوة أو فرضها من الخارج. بل ينبغي ترقيتها داخلياً من خلال التعليم، والمشاركة السياسية، واستقلال القضاء، واحترام القانون، والشفافية وجودة المؤسسات.

ولإنقاذ العالم من الهيمنة الأمريكية يقترح جملة من الأفكار منها: تعزيز التعاون الإقليمي بين الدول المتقاربة جغرافياً، تقوية الاقتصادات الوطنية، تقليل الاعتماد على القوى الكبرى، تشجيع التبادل الثقافي المتكافئ بين الشعوب، بناء نظام دولي أكثر تعددية وتوازناً ويقول: «لا يمكن للشعوب أن تحافظ على حريتها وكرامتها وهويتها إذا أصبحت تابعة اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً لقوة خارجية، مهما كانت تلك القوة» ويدعو المؤلف إلى عالم متعدد الأقطاب، تتعاون فيه الأمم فيما بينها دون أن تفقد استقلالها أو شخصيتها الحضارية.

فالكتاب في جملته يعد صرخة بريطانية في وجه الهيمنة الأمريكية بأسلوب يعري حقيقة النظام الأمريكي القائم على القوة الفردية التي تكن قليلاً من الاحترام وكثيراً من الاحتكار للثقافات الأخرى، والتي تغرق العالم بمنتجاتها ومنظورها الخاص للحياة والمجتمع.

فجبروت الرأسمالية الأمريكية يوجب على البشرية استدعاء ما لديها من قوة ذاتية لمواجهة طغيانها وتأسيس كيان دولي لحماية نفسه من جبروتها والعمل على الحد من هيمنة شركاتها العابرة للقارات. واتخاذ إجراءات لمواجهة التغير المناخي، وهو ما اقترحه في خمس وستين فكرة لمواجهة الاستبداد العالمي ورسم رؤية مستقبلية لما بعد أمريكا.

(١) هو رجل أعمال بريطاني متخصص في العلوم السياسية وله مؤلفات أخرى تدور حول مستقبل العالم في ظل الهيمنة الأمريكية.



مدارات ونوافذ أدبيّة

* محمد إقبال: شاعر الأمة الإسلامية

وفيلسوف النهضة الحديثة

* الدكتور مأمون فريز جزار: حين تتحول

السيرة إلى رسالة (١- ٢)

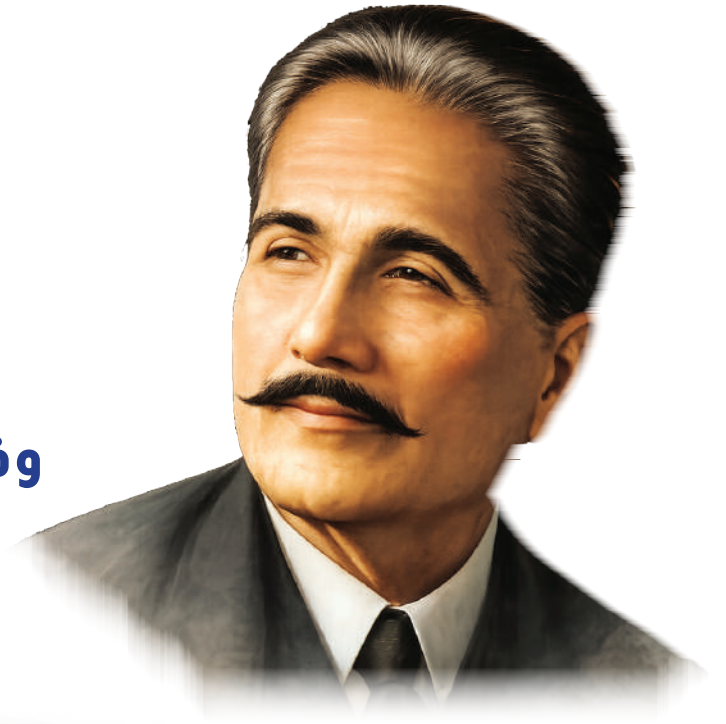
* عد يا سراقّة في رحابِ الهجرة النبوية

الشريفة

محمد إقبال

شاعر الأمة الإسلامية

وفيلسوف النهضة الحديثة



د. زيد المحيسن

كاتب وباحث أردني

الفكري بعد قرون طويلة من الإسهام في بناء الحضارة الإنسانية. وقد نشأ في أسرة متدينة عُرفت بالورع والتعلق بالقيم الإسلامية، فكان لذلك أثر بالغ في تكوين شخصيته الروحية والفكرية. ومنذ سنواته الأولى ظهرت عليه علامات النبوغ، فدرس العربية والفارسية والعلوم الإسلامية والآداب الكلاسيكية، قبل أن ينتقل إلى لاهور حيث تابع دراسته الجامعية في الفلسفة والأدب، ثم شد الرحال إلى أوروبا ليستكمل تكوينه العلمي في جامعاتها الكبرى. وفي كامبريدج ولندن وميونخ اطلع على التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة، وتعرّف إلى أعمال كبار فلاسفة الغرب ومفكره، غير أن هذه التجربة لم تدفعه إلى الانبهار غير النقدي بالحضارة الغربية، بل جعلته أكثر وعياً بأزمة العالم الإسلامي وأكثر اقتناعاً بضرورة صياغة مشروع حضاري أصيل يستمد روحه من الإسلام وينفتح في الوقت نفسه على منجزات العصر.

يحتلّ محمد إقبال مكانةً استثنائية في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، فهو من الشخصيات النادرة التي استطاعت أن تجمع في تكوينها بين عبقرية الشاعر، وعمق الفيلسوف، ورؤية المصلح الحضاري الذي حمل همّ أمته وسعى إلى استنهاضها في مرحلة كانت من أكثر مراحل تاريخها الحديث قسوة واضطراباً. ولم يكن إقبال مجرد شاعرٍ يبدع الصور الفنية أو فيلسوفٍ ينشغل بالتأملات الذهنية المجردة، بل كان صاحب مشروع فكري متكامل هدفه إعادة بناء الإنسان المسلم واستعادة فاعليته التاريخية، ولذلك استحق أن يُنظر إليه بوصفه شاعر الأمة الإسلامية وفيلسوفها وأحد أبرز رواد نهضتها الحديثة.

وُلد محمد إقبال في مدينة سيالكوت بإقليم البنجاب سنة ١٨٧٧ في ظلّ واقع سياسي وثقافي كانت تهيمن عليه السلطة الاستعمارية البريطانية على شبه القارة الهندية، بينما كان المسلمون يعيشون حالة من التراجع الحضاري والانكفاء

لقد أدرك إقبال أن مأزق المسلمين لا يكمن في الدين ذاته، وإنما في حالة الجمود التي أصابت العقل المسلم وأفقدته القدرة على الاجتهاد والإبداع. ومن هنا انطلق مشروعه الفكري الذي تمحور حول فكرة مركزية عُرفت في فلسفته بمفهوم «الخُودي» أو «الذات»، وهو المفهوم الذي لا يقصد به الأنانية أو التمرکز حول النفس، بل يعني بناء الشخصية الإنسانية الواعية والقوية القادرة على تحقيق إمكاناتها الكامنة والاضطلاع بمسؤوليتها في إعمار الأرض وصناعة التاريخ. فالإنسان عند إقبال ليس كائنًا سلبيًا محكومًا بالظروف، بل خليفة الله في الأرض، يمتلك من الطاقات الروحية والعقلية ما يؤهله لأن يكون فاعلاً في حركة الوجود لا مجرد متلقٍ لأحداثه. ولذلك دعا إلى تنمية الإرادة، وإحياء الثقة بالنفس، والتحرر من الخوف والاستسلام، وربط الإيمان بالفعل، والروح بالحركة، والفكرة بالعمل.

وقد تجلت هذه الرؤية بصورة أكثر نضجاً في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي يُعدّ من أهم الأعمال الفكرية في القرن العشرين. ففي هذا الكتاب سعى إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي في ضوء تحديات العصر، مؤكداً أن الإسلام دين حيوية وحركة وتطور، وأنه لا يعرف التعارض بين العقل والوحي ولا بين العلم والإيمان. وكان يرى أن توقف الاجتهاد عبر قرون طويلة قد أسهم في تعطيل الطاقة الخلاقة للأمة، ولذلك دعا إلى استعادة هذا المبدأ بوصفه آلية تضمن استمرار قدرة الشريعة الإسلامية على التفاعل مع المتغيرات التاريخية ومواكبة حاجات الإنسان المتجددة.

ولم تكن فلسفة إقبال معزولة عن تجربته الشعرية، بل كان شعره الامتداد الجمالي والفني لرؤيته الفكرية. فقد كتب بالأردية والفارسية، وجعل من القصيدة منبراً لإيقاظ الوعي وبعث روح النهضة في النفوس، حتى غدا شعره مدرسة فكرية وأخلاقية أكثر منه مجرد إبداع أدبي. وفي قصائده يتداخل البعد الروحي بالبعد الحضاري، ويجتمع التأمل الصوفي بالحركة الثورية، وتتجاوز الرقة الجمالية مع الدعوة إلى القوة والعزة والعمل. وقد تأثر تأثراً عميقاً بجلال الدين الرومي الذي اتخذه مرشداً روحياً ورمزاً للإنسان المؤمن المتحرر، غير أنه أعاد توجيه الروحانية الصوفية نحو ميادين الفعل والبناء، فجعل من الإيمان قوة دافعة للتغيير لا وسيلة للانسحاب من الحياة. ومن أشهر ما رده في شعره دعوته إلى الارتقاء بالذات الإنسانية حتى تبلغ من القوة والصفاء درجة تجعلها قادرة على المشاركة في صنع قدرها، وهي الفكرة التي أصبحت من أبرز السمات المميزة لفكره وشعره على السواء.

وإذا كان إقبال قد انشغل ببناء الإنسان من الداخل، فإنه لم يغفل قضايا الأمة السياسية ومصيرها التاريخي. فقد كان يدرك أن المسلمين في شبه القارة الهندية يواجهون تحديات وجودية تتعلق بالحفاظ على هويتهم الدينية والثقافية، ولذلك طرح في خطابه الشهير بمدينة الله آباد سنة ١٩٣٠ فكرة إقامة كيان سياسي مستقل للمسلمين، وهي الفكرة التي تطورت فيما بعد لتصبح الأساس الفكري الذي قامت عليه باكستان. وعلى الرغم من أنه لم يعيش ليرى ميلاد هذه الدولة، إذ توفي سنة ١٩٣٨، فإن

وقد خَلَف إقبال إلى جانب دواوينه الشعرية وكتبه الفكرية عددًا كبيرًا من الأقوال التي تكثف رؤيته للحياة والإنسان والتاريخ. ومن أشهر ما نُسب إليه قوله: «الأمم تولد في قلوب الشعراء ثم تزدهر في أيدي الساسة»، وهي عبارة تختصر إيمانه بالدور الخلاق للفكرة قبل تحولها إلى واقع. كما أكد مرارًا أن قوة الأمم لا تُقاس بما تملك من ثروات أو أدوات، وإنما بما تمتلكه من إرادة ووعي وقدرة على الفعل. ولعل هذه الفكرة كانت الخيط الناظم لمشروعه كله؛ إذ ظل يؤمن بأن نهضة الأمة تبدأ من نهضة الفرد، وأن التغيير الحقيقي لا يُفرض من الخارج بل يُصنع في أعماق النفس الإنسانية.

وهكذا رحل محمد إقبال جسدًا في الحادي والعشرين من أبريل سنة ١٩٣٨، لكن حضوره الفكري ظل متجاوزًا للزمان والمكان. فما يزال يُقرأ بوصفه شاعرًا وفيلسوفًا ومجددًا، وما تزال أفكاره مصدر إلهام لكل من يبحث عن سبل النهوض الحضاري في عالم تتجدد فيه التحديات باستمرار. لقد كان إقبال أحد أولئك المفكرين الذين لم يكتفوا بتشخيص أزمت عصرهم، بل سعوا إلى اكتشاف منابع القوة الكامنة في الإنسان والأمة، ولذلك بقي اسمه رمزًا للفكر الذي يجمع بين الإيمان والعقل، وبين الحلم والعمل، وبين الجمال والحقيقة، وجعل من الكلمة رسالةً ومن الفكر مشروعًا ومن الحياة جهادًا متصلًا من أجل بناء الإنسان وصناعة المستقبل.

اسمه ظل مرتبطًا بها بوصفه الأب الروحي الذي منح مشروعها بعده الفكري والحضاري.

وكانت نظرة إقبال إلى الأمة العربية تنبع من إيمانه العميق بمكانتها المركزية في التاريخ الإسلامي. فقد رأى في العرب حملة الرسالة الأولى، وحراس لغة القرآن الكريم، وركيزة أساسية لأي مشروع نهضوي إسلامي. ولم يكن إعجابه بالعرب نابغًا من اعتبارات عرقية أو قومية، بل من تقديره للدور الحضاري الذي أدّاه حين حملوا رسالة الإسلام إلى العالم، ومن اقتناعه بأن نهضتهم وتجدد حضورهم الحضاري يشكلان عنصرًا جوهريًا في نهضة الأمة الإسلامية بأسرها. أما الأمة الإسلامية في نظره فلم تكن مجرد تجمع بشري تربطه عقيدة مشتركة، بل كيان حضاري ورسالة إنسانية تتجاوز الحدود الجغرافية والانتماءات العرقية. ولهذا ظل يدعو إلى الوحدة الإسلامية وإلى تجاوز العصبية الضيقة التي تفتت جسد الأمة وتبدد طاقاتها.

وتقوم فلسفة إقبال في جوهرها على جملة من المرتكزات الكبرى؛ في مقدمتها الإيمان بكرامة الإنسان وقدرته على الإبداع، والإيمان بالحركة بوصفها قانون الحياة، ورفض السكون والجمود، والجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين العقل والإيمان، وبين الروح والمادة، إضافة إلى الدعوة المستمرة إلى الاجتهاد والتجديد واستعادة الثقة بالذات الحضارية للأمة. وهو في كل ذلك كان يسعى إلى تأسيس نموذج إنساني قادر على التفاعل مع العصر دون أن يفقد جذوره الروحية أو هويته الثقافية.



الدكتور

مأمون فريز جرار

حين تتحول السيرة

إلى رسالة (١-٢)

بقلم: سمير اليوسف

كاتب وقاص أردني

* رجلٌ من جيل القضايا الكبرى

لقد امتدت تجربته على مساحة تزيد على نصف قرن من العمل الثقافي والفكري والإبداعي، فكان شاهداً على تحولات كبرى عاشها العالم العربي والإسلامي، ومشاركاً في كثير من معارك الوعي التي خاضها المثقفون المؤمنون برسالة الكلمة وأثرها في صناعة الإنسان. ولم يكن مشروعه الثقافي منفصلاً عن سيرته الشخصية؛ فقد تداخلت في حياته عناصر المكان والذاكرة والانتماء، حتى أصبحت فلسطين ليست مجرد موضوع في كتاباته، بل جزءاً من تكوينه الوجداني والفكري، وحاضرة في شعره وأبحاثه ومواقفه.

ولعل ما يمنح تجربة مأمون جرار خصوصيتها أنها لم تنحصر في مجال واحد، بل توزعت بين

ليست بعض السير الذاتية مجرد تعاقبٍ للأعوام والمناصب والمؤلفات، بل هي انعكاسٌ لتحولات عصرٍ كامل، ومראהٌ لأسئلة أمةٍ عاشت بين الانكسار والأمل، وبين الهزيمة والبحث الدائم عن أسباب النهوض. ومن هذا الطراز من الشخصيات يبرز الدكتور مأمون فريز جرار، الذي استطاع أن يشق لنفسه موقعاً مميزاً في المشهد الثقافي العربي والإسلامي، جامعاً بين شخصية الأكاديمي والباحث، والأديب والشاعر، والمفكر والمربي، والإنسان الذي ظل وفياً لقضايا أمتة وفي مقدمتها قضية فلسطين.

نشأ في زمن كانت فيه فلسطين تعيش جراح النكبة وتداعياتها، ثم شهد وهو في مقتبل شبابه نكسة عام ١٩٦٧ التي غيرت مسار حياة جيل كامل من الفلسطينيين. ولم تكن تلك الأحداث مجرد وقائع سياسية عابرة في حياته، بل أصبحت جزءاً من نسيجه النفسي والفكري، وهو ما يفسر الحضور الكثيف لفلسطين والقدس والمنفى والمقاومة في مجمل إنتاجه الشعري والفكري.

تلقى تعليمه الابتدائي في صانور، ثم أكمل دراسته الإعدادية والثانوية في جنين، حيث عرف بالتفوق الدراسي، وتخرج عام ١٩٦٧ متزامناً مع سقوط الضفة الغربية تحت الاحتلال الإسرائيلي. وقد شكل هذا التزامن بين التخرج والاحتلال لحظة رمزية ستبقى حاضرة في وعيه طوال حياته، إذ انتقل بعدها إلى الأردن لمتابعة دراسته الجامعية، حاملاً معه ذاكرة المكان الأول وجراح الوطن المفقود.

التحق بالجامعة الأردنية ضمن بعثة من وزارة التربية والتعليم، وحصل على درجة الليسانس في اللغة العربية وآدابها عام ١٩٧١ متصدراً دفعته، ثم نال الدبلوم العالي في التربية عام ١٩٧٣، قبل أن يتابع دراساته العليا ويحصل على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها عن رسالته الموسومة: "أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري". ثم توج مسيرته العلمية بالحصول على الدكتوراه في منهج الأدب الإسلامي من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وكانت أطروحته بعنوان: "خصائص القصة الإسلامية".

البحث الأكاديمي، والتأليف الفكري، والدراسات الإسلامية، والنقد الأدبي، والشعر، والعمل الثقافي العام، مما جعلها تجربة متعددة الأبعاد يصعب اختزالها في وصف واحد. فهو الباحث الذي انشغل بقضايا الأدب الإسلامي تنظيراً وتطبيقاً، وهو الشاعر الذي حمل هموم الأمة في قصائده، وهو المفكر الذي حاول أن يقرأ العلاقة بين الأصالة والمعاصرة بعيداً عن ثنائيات الصدام والإقصاء، وهو المربي الذي رأى في التعليم رسالة قبل أن يكون وظيفة.

ومن هنا فإن الحديث عن مأمون جرار لا يعني الحديث عن فرد فحسب، بل عن نموذج للمثقف الذي ظل مؤمناً بأن المعرفة مسؤولية، وأن الكلمة أمانة، وأن الثقافة الحقيقية ليست ترفاً ذهنياً، بل مشاركة في صناعة الوعي وحماية الهوية والدفاع عن القيم الإنسانية الكبرى.

* من صانور إلى فضاءات المعرفة

وُلد الدكتور مأمون فريز محمود جرار سنة ١٩٤٩ في بلدة صانور الواقعة بين نابلس وجنين في فلسطين، في أسرة محافظة عرفت بالالتزام الديني والاهتمام بالعلم. وكانت صانور، بما تختزنه من تاريخ فلسطيني عريق، وبما يحيط بها من فضاءات ريفية وجبلية، تشكل جزءاً من المشهد الأول الذي انطبعت صورته في ذاكرة الطفل الذي سيصبح لاحقاً واحداً من أبرز الأصوات الثقافية في الأردن والعالم العربي.

غير أن القيمة الحقيقية لهذه الرحلة العلمية لا تكمن في الشهادات التي حصل عليها فحسب، بل في طبيعة الأسئلة التي قادتته إليها. فقد ظل الأدب عنده مرتبطاً بالهوية، والتاريخ مرتبطاً بالحاضر، والبحث العلمي متصلاً بقضايا الإنسان والأمة. وهكذا تحولت الدراسة الأكاديمية إلى مدخل لبناء مشروع فكري متكامل، لا إلى مجرد مسار وظيفي أو مهني.

* المسيرة الأكاديمية وبناء العالم الباحث

امتدت الحياة المهنية للدكتور مأمون جرار على مدى أكثر من أربعة عقود، تنقل خلالها بين مؤسسات تعليمية وجامعية متعددة في الأردن والإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية. بدأ حياته العملية معلماً للغة العربية في مدارس وزارة التربية والتعليم الأردنية، ثم عمل في دولة الإمارات، قبل أن ينتقل إلى جامعة الملك سعود بالرياض، حيث أمضى سنوات مهمة في التدريس والبحث العلمي.

ومع عودته إلى الأردن، اتسعت دائرة نشاطه الأكاديمي، فتولى مناصب علمية وإدارية متعددة، من بينها عمادة كلية الخوارزمي، ورئاسة أقسام أكاديمية في جامعة العلوم التطبيقية، وعضوية لجان علمية وبحثية متنوعة. كما شارك في إعداد معجم ألفاظ الحياة العامة في مجمع اللغة العربية الأردني، وأسهم في مراجعة الموسوعة الفلسطينية، فضلاً عن تحكيم البحوث والدراسات للعديد من الجامعات والمجلات العلمية العربية والإسلامية.

غير أن ما يلفت الانتباه في هذه المسيرة ليس تنوع المناصب التي شغلها، وإنما طبيعة حضوره في الوسط الأكاديمي. فقد ظل ينظر إلى الجامعة بوصفها فضاءً لصناعة الوعي وبناء الإنسان، لا مجرد مؤسسة لمنح الشهادات. ولذلك ارتبط اسمه عند كثير من طلابه وزملائه بصورة الأستاذ المربي الذي يجمع بين المعرفة والأخلاق، وبين التخصص العلمي والرؤية الثقافية الواسعة.

وكانت اهتماماته البحثية تعكس هذا التوجه؛ إذ انشغل بالأدب الإسلامي، وقضايا التراث، والدراسات القرآنية، والعلاقة بين الثقافة والهوية، وهي موضوعات تكشف عن باحث لا يرى المعرفة جزراً متفرقة، بل شبكة مترابطة من الأسئلة الإنسانية والحضارية.

* المشروع الفكري... البحث عن توازن الهوية والمعاصرة

إذا كانت السيرة الأكاديمية للدكتور مأمون جرار تكشف عن باحثٍ مثابر، فإن مشروعه الفكري يكشف عن عقلٍ ظل منشغلاً بأسئلة الحضارة والهوية والنهضة طوال مسيرته العلمية. فهو ينتمي إلى جيلٍ عربي عاش التحولات الكبرى التي عصفت بالأمة منذ منتصف القرن العشرين؛ جيلٍ شهد ضياع فلسطين، وصعود المشاريع القومية، وانكساراتها، ثم بروز الأسئلة الحضارية المتعلقة بالهوية والثقافة والتعليم والتحديث.

ومن هنا لم تكن كتاباته الفكرية منفصلة عن واقعها التاريخي، بل جاءت استجابةً لحاجات

لقد كان مأمون جرار مؤمناً بأن الأزمة الحقيقية ليست أزمة تقدم مادي فحسب، وإنما أزمة رؤية وفهم للإنسان ودوره في الكون والتاريخ. ولذلك ظل ينظر إلى الثقافة باعتبارها مشروعاً لبناء الوعي قبل أن تكون مجرد تراكم للمعلومات.

* مأمون جرار والأدب الإسلامي

يصعب الحديث عن الدكتور مأمون جرار دون التوقف مطولاً عند دوره في ترسيخ مفهوم الأدب الإسلامي تنظيراً وممارسةً. فقد كان من أبرز الأصوات التي دافعت عن هذا الاتجاه الأدبي وأسهمت في تأصيله فكرياً ونقدياً وإبداعياً.

ويقوم تصويره للأدب الإسلامي على أن الأدب ليس مجرد بناء لغوي أو لعبة جمالية، وإنما رؤية للإنسان والحياة والوجود. لذلك كان يرى أن الأديب مسؤول عن كلمته، وأن الإبداع الحقيقي لا ينفصل عن القيم الكبرى التي تمنح الإنسان معنى وجوده. وقد عبّر عن هذه الرؤية في عدد من كتبه المهمة، ومنها:

- "خصائص القصة الإسلامية"
- "نحو منهج إسلامي للقصة التاريخية"
- "دراسات في الأدب الإسلامي"
- "رحلة مع الأدب الإسلامي تنظيراً وتطبيقاً"
- "نظرات إسلامية في الأدب والحياة"
- "الاتجاه الإسلامي في الشعر الفلسطيني الحديث"
- ولا تقتصر أهمية هذه المؤلفات على الجانب

معرفية وثقافية ملحة. فقد سعى إلى بناء رؤية متوازنة تجمع بين الأصالة والانفتاح، وترفض في الوقت ذاته الذوبان في الآخر أو الانغلاق على الذات. لذلك ظل مفهوم الهوية حاضراً في معظم أعماله، سواء في دراساته الأدبية أو في كتبه الفكرية أو حتى في قصائده.

ولم يكن اهتمامه بالفكر الإسلامي نابعاً من موقف أيديولوجي ضيق، بل من قناعة بأن الحضارة الإسلامية تمثل رصيذاً معرفياً وأخلاقياً يمكن أن يسهم في معالجة كثير من أزمت الإنسان المعاصر. ولهذا نجد أن كتبه لا تتوقف عند حدود الوعظ أو التوجيه المباشر، بل تحاول استتطاق التراث واستحضار نماذجه التاريخية والإنسانية في مواجهة أسئلة الحاضر.

ويبدو هذا التوجه واضحاً في مؤلفات مثل:

- "نحن والحضارة الغربية"
- "من عوامل التغريب في المجتمع الإسلامي"
- "نداء إلى حكماء الأمة"
- "قضايا وتجليات في رسائل النور"
- "بديع الزمان سعيد النورسي: ملامح صورة وسيرة"

فهذه الأعمال جميعها تنطلق من سؤال مركزي: كيف يمكن للأمة أن تتفاعل مع العصر دون أن تفقد روحها؟ وكيف يمكن للمعرفة الحديثة أن تتعايش مع المرجعية الحضارية الإسلامية دون صراع أو اغتراب؟

النظري، بل تكمن أيضاً في كونها صادرة عن مبدع مارس الشعر والقصة والنقد معاً، مما منح رؤيته مصداقية خاصة وجعلها أكثر التصاقاً بالتجربة الإبداعية الحية.

ولذلك لم يكن غريباً أن يتبوأ مكانة متقدمة في رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وأن يتولى رئاسة مكتبها الإقليمي في الأردن، وأن يصبح واحداً من أبرز الوجوه التي ارتبط اسمها بهذا المشروع الأدبي والثقافي.

* خريطة المؤلفات... اتساع المعرفة وتنوع الحقول تكشف قائمة مؤلفات الدكتور مأمون جرار عن شخصية موسوعية نسبياً، تتقلت بين حقول معرفية متعددة دون أن تفقد وحدتها الفكرية. ويمكن تصنيف أعماله ضمن محاور رئيسة:

أولاً: الدراسات الأدبية والنقدية من أبرزها:

- الاتجاه الإسلامي في الشعر الفلسطيني الحديث.
- خصائص القصة الإسلامية.
- دراسات في الأدب الإسلامي.
- رحلة مع الأدب الإسلامي تنظيراً وتطبيقاً.
- نظرات إسلامية في الأدب والحياة.
- فنون النثر العربي القديم.
- كلمات في نجيب الكيلاني.
- نحو منهج إسلامي للقصة التاريخية.

وتكشف هذه الأعمال عن اهتمام واضح بالعلاقة بين الإبداع والقيم، وبكيفية قراءة النصوص الأدبية

من منظور حضاري وإنساني متكامل.

ثانياً: الدراسات القرآنية والإسلامية ومنها:

- شخصيات تحدث عنها القرآن.
- شخصيات قرآنية.
- الألوان في القرآن الكريم.
- لمسات قدرية في سورة يوسف.
- مع القرآن: دراسات ونظريات.
- أم موسى.
- مريم بنت عمران.
- يوسف وامرأة العزيز.
- مؤمن آل فرعون.
- ذو القرنين.
- أصحاب الكهف.

وفي هذه الأعمال يظهر ميله إلى تحويل القصة القرآنية إلى مجال للتأمل الفكري والتربوي والإنساني.

ثالثاً: الدراسات الحضارية والفكرية ومنها:

- نحن والحضارة الغربية.
 - من عوامل التغريب في المجتمع الإسلامي.
 - نداء إلى حكماء الأمة.
 - المثقفون والشقاء.
 - فلسطين ميراث الأنبياء.
 - قضايا وتجليات في رسائل النور.
- وهي مؤلفات تكشف انشغاله العميق بأسئلة الهوية

وتكشف هذه الخطوة عن إيمان عميق بدور الكتاب في صناعة الوعي. فالكثير من المثقفين يكتفون بإنتاج النص، أما مأمون جرار فقد سعى إلى توفير المنبر الذي يتيح للنص أن يصل إلى قارئه.

ولذلك يمكن النظر إلى دار المأمون باعتبارها امتداداً لمشروعه الثقافي، وليست مجرد مؤسسة تجارية للنشر.

* بين الباحث والشاعر... وحدة الرؤية واختلاف الأدوات

من الملاحظ في تجربة مأمون جرار أن الحدود بين الشاعر والباحث تكاد تتلاشى أحياناً. فالباحث فيه يمتلك حساً أدبياً واضحاً، والشاعر فيه يستند إلى أرضية فكرية ومعرفية واسعة.

ولهذا جاءت قصائده مشبعة بالهموم الفكرية والقيمية، كما جاءت دراساته النقدية والفكرية محتفظة بنفس أدبي لا تخطئه العين.

إنه لا يكتب القصيدة بوصفها زينة لغوية، ولا يكتب الدراسة بوصفها تمريناً أكاديمياً بارداً، بل يكتب في الحالتين من موقع الإنسان المؤمن بأن الكلمة قادرة على تغيير الواقع، أو على الأقل قادرة على مقاومة استسلامه للخراب.

وفي هذا التداخل بين المعرفة والإبداع تكمن إحدى أهم سمات شخصيته الثقافية.

* مأمون جرار الشاعر... حين تصبح القصيدة موقفاً

والنهضة والتحديات الفكرية المعاصرة.

رابعاً: الأعمال الشعرية وتشمل:

• القدس تصرخ (١٩٦٩).

• قصائد للفجر الآتي (١٩٨١).

• مشاهد من عالم القهر.

• تسبيحات كونية.

• رسالة إلى الشهداء.

• الأعمال الشعرية (١٩٦٦-٢٠٠٩).

وهذه الأعمال تمثل السجل الشعري لتجربته الممتدة عبر ما يزيد على أربعة عقود.

خامساً: الكتب التربوية والاجتماعية ومنها:

• العلاقات الأسرية: رؤية إسلامية.

• صور من التكافل الاجتماعي.

• صور ومواقف من حياة الصالحين.

• صور ومواقف من حياة الصالحات.

• من قصص النبي صلى الله عليه وسلم.

وتبرز فيها النزعة التربوية التي رافقت مشروعه الثقافي كله.

* دار المأمون... حين يتحول الكاتب إلى مؤسسة

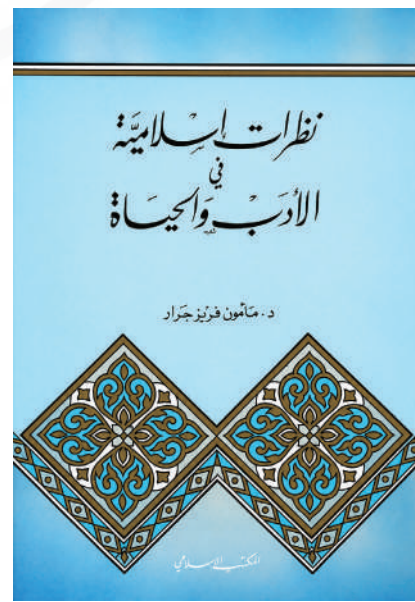
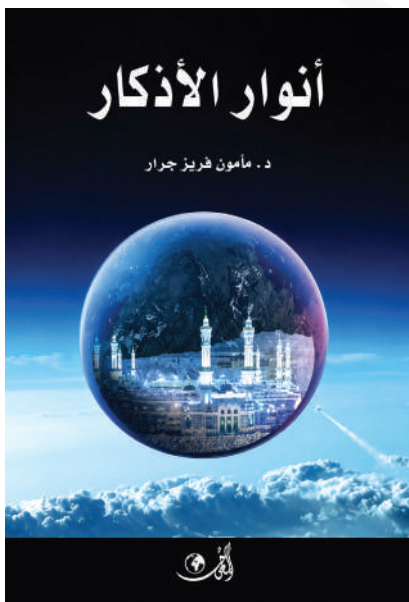
من الجوانب اللافتة في تجربة مأمون جرار أنه لم يكتف بالتأليف والنشر، بل أسس دار المأمون للنشر والتوزيع التي تحولت مع الوقت إلى نافذة ثقافية مهمة ساهمت في نشر عشرات الكتب الأدبية والفكرية.

وقد تنوعت أشكال كتابته بين القصيدة العمودية وقصيدة التفعيلة، لكنه ظل وفيّاً للإيقاع الشعري العربي، مؤمناً بأن الحداثة لا تعني القطيعة مع الجذور، بل تطويرها وتجديدها. وقد عبّر بنفسه عن هذا الموقف حين رأى أن الشعر الحر لون مشروع من ألوان الشعر العربي، لكنه لا يلغي مكانة القصيدة العمودية التي أثبتت قدرتها على البقاء عبر القرون.

ولعل ما يميز شعره أنه لم ينفصل عن حياته الفكرية، بل ظل امتداداً لها. فالقارئ لا يعثر في قصائده على افتعال لغوي أو زخرفة لفظية معزولة عن المعنى، وإنما يجد تجربة إنسانية تتكئ على رؤية واضحة للعالم، وعلى إحساس عميق بمسؤولية الكلمة.

إذا كان الدكتور مأمون جرار قد حقق حضوراً بارزاً في ميادين البحث والتأليف والنقد، فإن الشعر ظل المجال الأكثر التصاقاً بنبضه الوجداني، والأقرب إلى التعبير المباشر عن رؤيته للإنسان والحياة والأمة. فقد بدأت علاقته بالشعر مبكراً، منذ مطلع ستينيات القرن الماضي، حين أخذ ينشر قصائده في الصحف والمجلات، قبل أن يصدر ديوانه الأول "القدس تصرخ" عام ١٩٦٩، وهو لم يزل في مقتبل العمر.

ومنذ ذلك الديوان المبكر تتضح السمات الكبرى التي سترافق تجربته الشعرية كلها: فلسطين، والقدس، والهوية الإسلامية، والهم الإنساني، والإيمان بوظيفة الكلمة. فالقصيدة عنده لم تكن هروباً من الواقع، بل مواجهة له؛ ولم تكن ملاذاً جمالياً فحسب، بل منبراً أخلاقياً وفكرياً في آن.





عُدْ يا سُرَاقَة

في رحابِ الهجرة النبوية الشريفة

صالح البوريني

نَظَمْتُ حُرُوفَ بَيَانِهَا الْأَشْوَاقُ وَشَدَا لُحُونَ قَرِيضِهَا الْعِشَاقُ
أَنَا لَسْتُ فِيهَا بِالْحَبِيبِ مَغَالِيَاً إِنَّ الْغُلُوَّ تَجَاوَزُ وَنِفَاقُ
الْهَجْرَةُ الْغَرَاءُ أَشْرَقَ نَوْرُهَا وَعَلَى الْخَلِيقَةِ عَمَّ ذَا الْإِشْرَاقُ
نُورٌ بَدَا وَسَطَ الظَّلَامِ فَهَلَّلَتْ لَشُعَاعِهِ الْأَرْجَاءُ وَالْآفَاقُ
شَقَّتْ إِلَى الْفَجْرِ الْجَدِيدِ حَنَادِيسَاً تَغْلُو عَلَى أَطْبَاقِهَا أَطْبَاقُ
رَكْبُ الْحَبِيبِ عَلَى الْمَدِينَةِ مُقْبِلٌ وَبِشَائِرِ الْوَفْدِ الْمَهِيبِ تُسَاقُ
وَأُطِّلَ مِنْ قَبْلِ الثَّنِيَّةِ مُشْرِقَاً مُتَهَلِّلَاً تَرْنُو لَهُ الْأَحْدَاقُ

* * *

وَجْهُ الْمَدِينَةِ زَانَهُ الْإِشْرَاقُ وَنَمِيرُهَا بَصَفَائِهِ رِقَاقُ
وَالْمُسْلِمُونَ بِهَا تَجَمَّعَ شَمْلُهُمْ وَعِيُونُهُمْ لِحَبِيبِهِمْ تَشْتَاقُ
مُنْذُ ارْتَقَوْا بِبِقَيْنِهِمْ وَقُلُوبُهُمْ سَيَّلَ بِحُبِّ رَسُولِهِمْ دِفَاقُ
لِلَّهِ أَسْلَمَتِ الْقُلُوبُ وَأَخْلَصَتْ فِيهِ الْوِدَادَ وَطَابَتِ الْأَخْلَاقُ
مَنْ بَعْدَ بَيَّعَتِهِمْ لِنَصْرِ نَبِيِّهِمْ فَلَهُمْ إِلَيْهِ تَشَوُّفٌ وَسِبَاقُ
وَالْعَهْدُ مِنْهُمْ صَادِقٌ وَمَصْدَقٌ وَالْعِزُّ مِنْهُمْ لِلْعَلَا تَوَاقُ

يترقبون طُلوعَه وكأنما
ومحمدٌ في أعينِ المولى وقد
جَمَعُوا له مِنْ كُلِّ حِيٍّ فارساً
وعليٌّ باتَ على فراشِ نبيِّه
والمصطفى يَتْلُو الكتابَ وجمعُهم
والصاحبُ الصديقُ أحزنَ قلبَه
اسْكُنْ أبا بكرٍ فإنَّ إلهنا
ثقةٌ وإيمانٌ ووحيٌ صادق
مُذْ كُنْتَ تَنْظُرُ في (حِرا) مُتَحَنِّناً
جافيتَ مضجَعَكَ الأليفَ تحنُّناً
حتى أتى وحيُ السَّما فلقيته
مِنْ غارٍ (اقرأ) شَعَّ نُورُ ضِيائِهِ

* * *

اقرأ فإنك للبريةَ مرسلٌ
اقرأ فإنك منذرٌ ومبشرٌ
يا أيُّها الأمِّي بَلِّغْ أَنَّهُ
اقرأ فإنك ناصحٌ ومُعَلِّمٌ
اقرأ لتتقذَ أمةً من جهلها
اقرأ لتتقذَ أمةً من فقرها
اقرأ لتتقذَ طفلةً من وأدِها
اقرأ عليهم وحيُ ربِّك إنه

اقرأ فإنَّ بيانك الترياقُ
والقومُ تشهدُ أنك الصِّدِّاقُ
لا ربَّ إلا الواحدُ الرزاقُ
لا تمنَعَنَّكَ ربيَّةٌ وشقاقُ
عبثتَ بِفِكْرٍ عقولها الفُسَّاقُ
قد عضها بنيوبه الإملاقُ
الظلمُ قد غُلَّتْ به الأعناقُ
فيه لَهُم مِنْ رِقْمِهِمِ إعتاقُ

اقرأ عليهم آي ربك إنه
وقرأت يا خير الأنام ولم يزل
يا من أنرت بنور هديك ظلمة
يا من كشفت عن العلوم غياهباً
فيه لهم من أسرهم إطلاق
قرآنك الإعجاز والإغداق
وزككت بأسوة فعلك الأخلاق
فبدت لنا من سفرها الأوراق

* * *

وتركت موطنك الحبيب مهاجراً
ومضت خطاك على الطريق مسدداً
لسرقة البدوي يغدو إثرهم
ساخت قوائمها بأرض صلبة
ارجع سرقة راشداً ومؤملاً
عذ يا سرقة وانثقا ومصدقاً
وعلى المشارف دمة تهراق
والكأس من نبع اليقين دهاق
فرس أصيلة منشأ وعناق
فبدا عليه الرعب والإطراق
كم نالك الإغناث والإزهاق
وسوار كسرى موعد ووثاق



فعاليات المنتدى

* الجريمة في الأردن والعنف المجتمعي..

ندوة في المنتدى العالمي للوسطية

* أمسية شعرية في المنتدى العالمي

للو سطية

* لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر

والثقافة تعقد اجتماعها الدوري

نداء عاجل..

إلى أطراف التصعيد في المنطقة



الاثنين ٦ April ٢٠٢٦

في ظل التصعيد المتسارع والخطر بين الولايات المتحدة الأمريكية وإيران، من جهة وبينها وبين الكيان من جهة أخرى؛ وما ينطوي عليه من احتمالات الانزلاق نحو مواجهة أوسع تهدد أمن المنطقة واستقرارها وأرواح الأبرياء، يتابع المنتدى العالمي للوسطية بقلق بالغ هذه التطورات التي تنذر بتداعيات إنسانية وسياسية واقتصادية جسيمة.

وانطلاقاً من رسالته القائمة على ترسيخ الاعتدال، وصون الدماء، وتعزيز منطق الحكمة، فإن المنتدى يوجّه نداءً عاجلاً إلى جميع الأطراف المعنية، بضرورة تطويق دائرة الحرب. وعقلنة مسار هذا التصعيد، وتغليب لغة الحوار والتفاوض على منطق القوة، والعمل الجاد على احتواء الأزمة ومنع توسعها.

ويحذر المنتدى من خطورة الانجرار نحو استهداف الأعيان المدنية والمنشآت الحيوية، لما لذلك من آثار كارثية على الشعوب وعلى سياسة حسن الجوار، وتهديد مباشر لأمن واستقرار دول المنطقة، لا سيما دول الخليج العربي كالكويت وقطر، والمملكة الأردنية الهاشمية، وسائر الدول العربية والإسلامية التي ستتأثر بشكل مباشر أو غير مباشر بأي تصعيد عسكري. كما يؤكد المنتدى أن حماية المدنيين، واحترام القانون الدولي الإنساني، وتحييد البنية التحتية الحيوية، تمثل خطوطاً حمراء لا يجوز تجاوزها تحت أي ظرف. ويدعو المنتدى إلى: الوقف الفوري لأي أعمال تصعيدية عسكرية، وفتح قنوات اتصال دبلوماسية عاجلة.

العدد الثامن والأربعون - السنة الرابعة عشرة - صفر ١٤٤٨هـ / تموز ٢٠٢٦م

وإشراك الأطراف الإقليمية في جهود التهدئة والعمل على منع تحول المنطقة إلى ساحة صراع مفتوح تسعى من خلال هي الصهيونية العالمية الى تحقيق اطماعها في هندسة المنطقة وفق الالهواء التلمودية.

إنّ الحكمة اليوم ليست في توسيع دائرة الصراع، بل في احتوائه، وليس في تسجيل النقاط، بل في حماية الأرواح، وليس في فرض الإرادات، بل في تجنب المنطقة كلفة حربٍ لا رابح فيها.

ويجدد المنتدى العالمي للوسطية تأكيده أن أمن المنطقة مسؤولية جماعية، وأن تغليب صوت العقل هو السبيل الوحيد لتجنب شعوبنا المزيد من المآسي.

الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية

المهندس مروان الفاعوري

اجتماع الهيئة الإدارية لمنتدى الوسطية للفكر والثقافة



الأربعاء، ٨ April، ٢٠٢٦

عقدت الهيئة الإدارية لمنتدى الوسطية للفكر والثقافة برئاسة المهندس مروان الفاعوري رئيس المنتدى اجتماعها الدوري الأربعاء الموافق ٢٠٢٦/٠٤/٠٨م في مقر المنتدى وبحضور الأعضاء.

وجرى خلال الاجتماع بحث عدد من الموضوعات والقضايا الإدارية والمالية والثقافية المدرجة على جدول الأعمال حيث تمت الموافقة على محضر الاجتماع السابق وعلى المصروفات المالية خلال الفترة من ٢٠٢٦/٠٤/٠٨م - ٢٠٢٦/٠٤/٠٨م، كذلك تمت الموافقة على قبول عدد من المتقدمين لعضوية المنتدى.

العدد الثامن والأربعون - السنة الرابعة عشرة - صفر ١٤٤٨هـ / تموز ٢٠٢٦م

كما تمت الموافقة على إقامة الندوة الشهرية وبعنوان يختاره رئيس المنتدى لاحقاً، ومما يجدر ذكره أن منتدى الوسطية للفكر والثقافة يعقد اجتماعاته بصورة دورية في مقره الرئيسي ويناقش القضايا الإدارية والمالية والثقافية باستمرار.

لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة تعقد اجتماعها الدوري



الأحد، ١٢ April، ٢٠٢٦

لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة تعقد اجتماعها الدوري

- عقدت لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة اجتماعها ظهر هذا يوم الأحد الموافق ١٢-٤-٢٠٢٦ في مقر المنتدى الساعة الحادية عشر وتمت مناقشة المحاور الآتية:
- كلمه ترحيبية من رئيسة اللجنة د. خوله الخوالدة وتخلل هذه الكلمة بطاقة معايدة مع اعضاء لجنة المرأة.

- مناقشة الخطة التي وضعت سابقاً، وكيفية تفعيلها.

- موعظة بعنوان (انما يتقبل الله من المتقين) قدمتها الدكتورة سميرة عامر عضو لجنة المرأة.

- مناقشة أنشطه اجتماعيه ومنها رحلات دينيه تعليميه ترفيهيه تقوم بتنظيمها أمين السر في لجنة المرأة الاستاذة هيام مبارك الرفوع.

أمسية شعرية في المنتدى العالمي للوسطية



الأربعاء، ٢٢ April، ٢٠٢٦

نظم المنتدى العالمي للوسطية ندوة شعرية اليوم الأربعاء، باستضافة شاعرتين لامعتين من القطر السوري صفية الدغيم ولميس الرحبي في مقره الكائن بالعاصمة عمان.

أدار الندوة الشاعر علي الفاعوري الذي استهلها بقوله "الأردن قبله كل حر يطيب لنا بكعبته الطواف"

واشجت الشاعرتان مسامع الحضور بما قدمتا من شعر حر طاف على محاريب الأوطان والشهداء والعروبة، والمديح النبوي، وعبرتتا عن امتنانهما للأردن الذي احتضن غربتهما.



الجريمة في الأردن والعنف المجتمعي.. ندوة في المنتدى العالمي للوسطية



الأربعاء، ٢٠ May، ٢٠٢٦

الجريمة والعنف المجتمعي

مختصون يدعون لمعالجة الجذور الاجتماعية والتربوية.

نظم المنتدى العالمي للوسطية، الإثنين ١٨ / ٥، ندوة بعنوان "الجريمة في الأردن والأمن المجتمعي" في مقره بالعاصمة عمّان، وأدارها د موسى بريزات، بمشاركة أكاديميين ومختصين ومهتمين بالشأن المجتمعي. ورحّب الأمين العام للمنتدى المهندس مروان الفاعوري بالحضور، مؤكداً أهمية تسليط الضوء على هذا الموضوع الهام والحيوي، والذي نعتقد أنه في صلب اهتمام كافة مؤسسات المجتمع المدني، مشدداً على ضرورة تفعيل خلايا الدم البيضاء التي تقاوم في جسد هذا المجتمع، إلى جانب إعداد برامج تنصدي لهذه المشكلة وتعالج آثارها الاجتماعية والفكرية.

وتحدثت النائب د. بيان فخري حول آثار السياسات الاقتصادية والاجتماعية والتغير التكنولوجي على الجريمة، وربطت بين الطبيعة البشرية وعلم اجتماع الجريمة، مؤكدة أن الإنسان بطبيعته يميل إلى الخير، إلا أن الظروف المحيطة قد تدفعه إلى التكيف الإيجابي أو السلبي. كما أشارت إلى أثر الضغوط الاقتصادية، كالبطالة والواسطة، إلى جانب التأثير الخاطي بالثقافة الغربية والاستخدامات السلبية للتكنولوجيا، في ارتفاع معدلات الجريمة والعنف المجتمعي.

واستعرض د. حسين محادين استاذ علم الاجتماع في الجامعات الأردنية الجريمة من منظور اجتماعي، مؤكداً أن المختص بعلم الاجتماع "يجب أن يكون كالطبيب" من خلال تحليل ورصد الجذور النفسية

والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأردني، موضحاً أن التنشئة الاجتماعية تحدد جانباً كبيراً من السلوكيات الفردية. كما أشار إلى أن الجغرافيا والتركيبية الديموغرافية أسهمت في تشكيل الشخصية الأردنية، لافتاً إلى وجود خصائص قائمة على "المغالبة" تحفز أحياناً على العنف، مضيفاً أن البخل في إظهار المشاعر وارتفاع معدلات الطلاق يعدّان من العوامل المرتبطة بالجريمة.

وشدد د. ذوقان عبيدات الأكاديمي والخبير التربوي على أن جميع المجتمعات تعاني من الجريمة والعنف، معتبراً أن القضية ترتبط بجوانب سيكولوجية ونفسية، وقال إن الإنسان "أكبر من سلوكه"، في ظل تسارع اجتماعي ورقمي غير مسبوق. وأضاف أن العقوبات تعالج ما وقع في الماضي، بينما تنظر التربية إلى المستقبل، مؤكداً أن "المجرم شخص ناقص عقل لأنه لا يحسب العواقب"، وأن معظم الجرائم "وليدة لحظة".

وأكد الحضور في ختام الندوة أهمية تعزيز الوعي المجتمعي وتكثيف البرامج التربوية والتوعوية، بما يسهم في الحد من الجريمة وتعزيز الأمن المجتمعي.

المكتب التنفيذي للمنتدى العالمي للوسيطية يعقد اجتماعه السنوي



الأربعاء، ١٠ June، ٢٠٢٦

عقد المكتب التنفيذي للمنتدى العالمي للوسيطية اجتماعه السنوي عبر منصة زووم يوم الأربعاء، الموافق ١٠ / ٦ / ٢٠٢٦ للاطلاع على التقريرين الإداري والمالي للمنتدى لعام ٢٠٢٥.

وترأس الاجتماع رئيس المكتب التنفيذي للمنتدى الدكتور أبو جرة السلطاني، وأقر وصادق أعضاء المكتب التنفيذي التقريرين الإداري والمالي لعام ٢٠٢٥.

العدد الثامن والأربعون - السنة الرابعة عشرة - صفر ١٤٤٨ هـ / تموز ٢٠٢٦ م

وبحث الأعضاء خلال اجتماعهم عقد مؤتمر في اسلام اباد بالتعاون مع جامعة تاوون. وتطرقوا إلى تعزيز تمويل المنتدى بزيادة مصادر دخله والإشارة إلى ضرورة وجود وقفية لتغطية مصاريف المنتدى، وبحث قضايا قانونية وإدارية متعلقة بأعماله. وأقروا خلال اجتماعهم تشكيل عدة لجان اجتماعية وإعلامية وثقافية واستشارية وتدريبية إضافة إلى لجنة علاقات خارجية وتعاون دولي.

قطاع المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة ينظم ملتقى معايدة



الأربعاء، ١٠ June، ٢٠٢٦

معايدة قطاع المرأة للمنتدى بعنوان "إذا فرغت من طاعة فارغب بأخرى".
نظم قطاع المرأة لمنتدى الوسطية للفكر والثقافة ملتقى معايدة اليوم الأربعاء ١٠/٦ بعنوان "إذا فرغت من طاعة فارغب بأخرى، قدمتها الداعية المربية دينا أبو حميدة.
ورحبت رئيسة قطاع المرأة الدكتورة خولة الخوالدة بالمشاركات، ووزعت الملفات والمهام الاجتماعية

العدد الثامن والأربعون - السنة الرابعة عشرة - صفر ١٤٤٨هـ / تموز ٢٠٢٦م

والثقافية والتدريبية والتنسيقية والإعلامية على عضوات القطاع خلال الاجتماع الإداري الذي سبق المعايدة. ونوهت الخوالدة الى أن القطاع حريص عن تعريض عضواته لنفحات إيمانية تشد من أزهرن في العمل والحياة ، وتجعل الوجهة الربانية بوصلة لكل تحركاتهن وسعيهن. ودعت الخوالدة الى توسيع نطاق الدعوات للمشاركة في فعاليات المنتدى، وخصت الشابات بالذكر لرفد القطاع بالدماء الجديدة التي تعمل لخدمة الدين والوطن، وتمكنهم من المهارات الحياتية لمواجهة التحديات، وتعينهن على بناء المستقبل الأبهى.

وتحدثت أبو حميدة حول ضرورة اتباع مواسم الطاعات عقب انتهائها بطاعات أخرى، لاستمطار البركات والراحات والطاقات منها، لتكون عوناً على كد الحياة وتعبها.

وأشارت أنه يصعب على المسلم متابعة مسيره في الحياة دون الركون الى محطات الزاد والطاعة التي تهون كل أمر صعب، وتعينه على التحلي بالصبر الجميل والاحتساب على الضنك والابتلاءات، والشكر على المنح الربانية وعظيم النعم.

وفي ختام المعايدة وجه الأمين العام للمنتدى المهندس مروان الفاعوري الشكر للمشاركات في الملئقى ولعضوات القطاع على نشاطهن في تنظيم الفعاليات المختلفة وخص بالشكر المحاضرة أبو حميدة. وتبادلت المشاركات الحلوى والهدايا والتنهاني في أجواء تخللها المرح والود واللؤام.





المنتدى العالمي للوسطية

هيئة فكرية إسلامية عالمية ذات رسالة فكرية مستنيرة، تسعى إلى التجديد في حياة الأمة وإعادة صياغة المشروع النهضوي الإسلامي، من خلال امتلاك وسائل عملية وواقعية تجديدية في إنتاج خطاب إسلامي مستنير، يهدف إلى تعميم الفهم السليم للإسلام وقيمه وتشريعاته.

● رؤيتنا:

عمل إسلامي مجدد ومتجدد في خدمة الدين، عالم عادل متوازن عبر ترسيخ التدين في إطار العقيدة الإسلامية السمحة، والإسهام في تأسيس حضارة إنسانية عادلة في نهجها، متوازنة في مسيرتها، غايتها المثلى حفظ النظام الكوني.

● رسالتنا :

تأكيد وتأسيس منهج الوسطية والاعتدال، وإبراز صورة الإسلام الحقيقية فكراً وثقافة وسلوكاً على الصعد كلها، ونشر رسالة الاعتدال في فهم الإسلام ديناً وحضارة. وتعميم الهوية الفكرية والثقافية لإنسانية الإسلام. وبث روح التسامح والحوار الإنساني إنطلاقاً من وسطية الإسلام، ورفضاً لمفاهيم التطرف والغلو بكل صوره ومفرداته، للوصول لعالم يسوده الاعتدال ويعتمد الحوار، عالم خالٍ من الغلو والتطرف.

المملكة الأردنية الهاشمية، عمان

الجبيلة - شارع ياجوز - عمارة السلامة رقم ٢٢ الطابق الثالث

هاتف: ٥٣٥٦٣٢٩ - فاكس: ٥٣٥٦٣٤٩ - ص.ب: ١٢٤١ عمان ١١٩٤١ الأردن

E-mail: mod.inter@yahoo.com - Web Site: www.wasatyae.net