# الوسطية

إسلامية - وسطية - فصلية - مستقلة

العدد السادس والأربعون - السنة الثالثة عشرة - رجب ١٤٤٧هـ / كانون أول ٢٠٢٥م

## "العهد للقدس.. تجديد إرادة الأمة لمواجهة التصفية والإبادة"

من أعلام الوسطية

### الدكتور زغلول النجار
### قراءة تحليلية في مشروعه العلمي

"القيم في التعليم العام: نحو بناء جيل منتم ومسؤول"

- "تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة.. الفرص والتحديات".

د. ناصر الدين الأسد: بين التراث والمعاصرة

في زمن السيولة.. كيف نحافظ على ثوابتنا القومية والوطنية؟

الدولة المدنية من منظور الشريعة الإسلامية

جدلية الدين والواقع.. والعلاقة بينهما

السيادة في الإسلام وتأصيل النموذج الدستوري

**الهيئة الإستشارية للمجلة**

الدكتور سعد الدين العثماني / المغرب
الدكتور محمود السرطاوي
الدكتور مصطفى عثمان إسماعيل / السودان
الدكتور محمد طلابي / المغرب
الأستاذ الدكتور أبو جرة السلطاني / الجزائر
الدكتور محمد الحاج / الأردن
الدكتور محمد الحلايقة / الأردن
الدكتور زيد المحيسن / الأردن
الدكتور محمد طاهر المنصوري / باكستان

**هيئة التحرير**

المهندس مروان الفاعوري
الدكتور زهاء الدين عبيدات
الدكتور سليمان الرطروط
الدكتور علي الحجاحجة
الدكتور رشاد الكيلاني
الدكتور مازن الفاعوري
الدكتور زيد المحيسن
الأستاذ بسام ناصر

**المشرف العام**

الأستاذ بسام ناصر

**المراسلات**

باسم رئيس التحرير

**تصميم وإخراج**

سمير اليوسف

المواضيع المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المنتدى العالمي للوسطية وحق الرد مكفول للجميع


# الوسطية

إسلامية – وسطية – فصلية – مستقلة


العدد السادس والأربعون– السنة الثالثة عشرة
رجب ١٤٤٧هـ / ديسمبر ٢٠٢٥م

**تصدر عن**

**المنتدى العالمي للوسطية**

تحت رقم إيداع
د/ ٢٠١٨/٧٠٨



المملكة الأردنية الهاشمية، عمّان
الجبيهة – شارع ياجوز – عمارة السلامة رقم ٢٢ الطابق الثالث
هاتف: ٥٣٥٦٣٢٩ – فاكس: ٥٣٥٦٣٤٩ – ص.ب: ١٢٤١
عمّان ١١٩٤١ الأردن
E-mail: mod.inter@yahoo.com - Web Site: www.wasatyea.net

# المحتويات




| | | |
|---|---|---|
| **ولنا كلمة** | | 3 |
| - بين يدي العدد | المهندس مروان الفاعوري | 3 |
| **من أعلام الوسطية** | | **5** |
| - د. زغلول النجار: قراءة تحليلية في مشروعه القرآني والعلمي والإنساني | د. سليمان الدقور | 6 |
| - قراءة غائية في "رسالتي إلى الأمة" للدكتور زغلول النجار (١ – ٢) | د. وصفي عاشور أبو زيد | 12 |
| - رحيل سفير البلاغ والإعجاز العلمي.. د. زغلول النجار | د. زيد المحيسن | 18 |
| **دراسات وأبحاث شرعية** | | **21** |
| - عمل الفقهاء بخلاف ظاهر الحديث الصحيح | د. محمود السرطاوي | 22 |
| - منهجية المحدثين في نقد المتن | د. ابتهال أبو زيد | 29 |
| **سياسة شرعية** | | **35** |
| - الدولة المدنية من منظور الشريعة الإسلامية | د. أبو جرة سلطاني | 36 |
| - السيادة في الإسلام.. وتأصيل النموذج الدستوري | د. عبد الله الكيلاني | 41 |
| - المفاوضات السياسية لصلاح الدين الأيوبي مع الصليبيين بين الحزم والمرونة | سمير خوجة | 47 |
| **فكر وسطي تجديدي** | | **54** |
| - الحريات في الفكر الإسلامي.. حدودها في ظل إكراهات الواقع وتحدياته | د. بلخير طاهر الإدريسي | 55 |
| - أسئلة التجديد الديني.. من يملك أهلية التجديد؟ | د. الحسن شهبار | 63 |
| **قراءات منهجية** | | **69** |
| - استدعاء النبوءات الدينية زمن الصراعات.. الدوافع والمآلات | حسن أبو هنية | 70 |
| - الديمقراطية في الفكر العربي والإسلامي بين التأصيل والرفض والشرطنة | ميسر السردية | 78 |
| **حوارات ومقابلات** | | **86** |
| - حوار مع الدكتور إدريس الجابري حول نظرية المعرفة في الإسلام وإشكالية العقل والنقل | حاوره بسام ناصر | 87 |
| **جدليات وحوارات** | | **96** |
| - إشكالية المطالبة بإعادة النظر في الأحكام الشرعية باسم المقاصدية | د. حسن شموط | 97 |
| - موقفنا من القرآن: بين التصديق والهيمنة وبين التعضية | د. بدران بن لحسن | 103 |
| - جدلية الدين والواقع.. والعلاقة بينهما | أنور بن قاسم الخضري | 107 |
| **قضايا ومعالجات** | | **112** |
| - تفعيل دور الزكاة للمساهمة في حل مشكلة الفقر | د. حمزة مشوقة | 113 |
| - في زمن السيولة.. كيف نحافظ على ثوابتنا القومية والوطنية؟ | خالد عبد الهادي | 120 |
| **آراء وأفكار** | | **126** |
| - اعتدال العقوبة في النظام القضائي الأردني | د. مازن الفاعوري | 127 |
| - مجتمع يعشق الفاسدين.. أسئلة موجعة في ضمير وطن | د. محمد المطني | 131 |
| **مدارات ونوافذ أدبية** | | **133** |
| - ناصر الدين الأسد بين التراث والمعاصرة | سمير اليوسف | 134 |
| - شعر: القرآن | د. عدنان السعودي | 140 |
| **عالم الكتب: إصدارات ومراجعات** | إعداد: نجوى مصار سلطاني | **144** |
| **فعاليات المنتدى** | | **152** |

## ولنا كلمة:

# بين يدي العدد

**المهندس مروان الفاعوري**

**الأمين العام للمنتدى**

يصدر هذا العدد من مجلة الوسطية في لحظة تاريخية فارقة تشهد فيها القدس الشريف أخطر مراحل الاستهداف والتهويد، حيث يواصل الاحتلال الصهيوني مخططاته الرامية إلى اقتلاع الوجود العربي والإسلامي من قلب المدينة، وتشويه هويتها الحضارية، وملاحقة أهلها المرابطين، ومصادرة حقهم في العيش والكرامة والحرية. وفي ظل هذه التحديات المتصاعدة، تبرز مسؤوليتنا – أفرادًا ومؤسسات وأمة – في الدفاع عن القدس والدفاع عن روايتها الأصيلة، والتمسّك بثوابتها التاريخية والدينية، والعمل على حماية مقدساتها الإسلامية والمسيحية.

ويأتي هذا العدد في خضم تحوّلات ثقافية وسياسية واجتماعية متسارعة، فرضت على عالمنا الإسلامي تحديات معقّدة تتطلب مزيدًا من البصيرة وعمقًا في الفهم ورؤية متوازنة تجمع بين الثبات على المبادئ والانفتاح على العصر. وفي هذه البيئة المليئة بالتغيّرات، تتأكد الحاجة إلى خطاب معرفي رصين يستند إلى قيم الوسطية، ويرسّخ ثقافة الحوار، ويرفض الغلو والتطرف بكل أشكاله، ويعيد للأمة قدرتها على مواجهة الأخطار المحدقة بها وفي مقدمتها الخطر الذي يتهدد القدس وفلسطين.

إنّ مسؤولية الأمة تجاه القدس ليست مسؤولية عاطفية فحسب، بل هي واجب شرعي وحضاري وأخلاقي، يتطلب وعيًا بالواقع، ودعمًا للمقدسيين، وتثبيتًا للهوية العربية والإسلامية في وجه سياسات الأسرلة والتهويد، ومساهمةً فاعلة في كل مشروع يهدف إلى حماية المدينة والمحافظة على تركيبتها السكانية وحضورها التاريخي. فالقدس ليست مجرد مدينة، بل هي قلب الأمة، وميزان يقظة ضميرها، وعنوان

عدالتها، ومعيار وحدتها.

وقد حرصنا في هذا العدد أن نُضمّن صفحات المجلة موادّ علمية وفكرية تستقرئ هذه اللحظة الحسّاسة، وتضيء جوانبها المختلفة، وتضع بين يدي القارئ قراءات رصينة تُسهم في تشكيل وعي متوازن. ويتصدر العدد بحوثًا شرعية وسياسية معمّقة، من أبرزها بحث "الدولة المدنية من منظور الشريعة" ودراسات تتناول قضايا الحريات في الفكر الوسطي، إضافة إلى قراءات منهجية تثري أدوات الباحث وسِيَر أعلام قدّموا نماذج رائدة في الفكر والدعوة.

كما يشتمل العدد على حوارات ونقاشات مع نخبة من العلماء والمفكرين الذين يسهمون في الإجابة عن أسئلة الحاضر واستشراف آفاق المستقبل، إلى جانب ركن الكتب الذي يرصد أحدث الإصدارات، وصفحات أدبية تعبّر عن وجدان الإنسان وآماله وهمومه. ونقدّم للقارئ كذلك متابعة لأبرز نشاطات المنتدى، وما يواصله من جهود في تعزيز رسالة الاعتدال وترسيخ ثقافة العيش المشترك.

إنّنا نأمل أن يكون هذا العدد إضافة نوعية تُسهم في بناء وعي تستقيم به البوصلة، ويقوى به الانتماء، ويتعمّق به الشعور بالمسؤولية تجاه القدس وفلسطين، وتجاه أمتنا التي لا تزال تعقد آمالها على خطاب وسطي جامع يداوي الجراحَ ويكسِرُ دوائر العنف ويصنع المستقبل.

ونسأل الله أن يبارك الجهود، وأن يجعل من هذه المجلة منبرًا للفكر الرشيد والمعرفة الهادئة، نُصرةً للحق، وتثبيتًا لقيم الوسطية التي نؤمن بها ونعمل لأجلها.

# من أعلام الوسطية

- الدكتور زغلول النجّار: قراءة تحليلية في مشروعه القرآني
- قراءة غائية في «رسالتي إلى الأمة» (١ - ٢)
- رحل سفير البلاغ والاعجاز العلمي

# الدكتور زغلول النجار: قراءة تحليلية في مشروعه القرآني والعلمي والإنساني

د. سليمان الدقور
أستاذ التفسير وعلوم القرآن في كلية الشريعة الجامعة الأردنية

**شهادة العِشرة والمعرفة:**

عرفتُ الدكتور **زغلول راغب النجار**– رحمه الله – عن قرب، لا من خلال كتبه ومحاضراته فحسب، بل عبر صحبةٍ علميةٍ ودعويةٍ امتدت في عددٍ من المؤتمرات والندوات، وبتكليفٍ مباشرٍ كنتُ أراجع له بعض مؤلفاته، وأدقّق كثيرًا من نصوصه قبل النشر.

وخلال تلك المرافقة، رأيتُ فيه نموذجًا نادرًا للعالِم الذي يعيش فكرته، يحمل همّ الدعوة والعلم معًا، ويعمل في صمتٍ عجيبٍ وجلَدٍ لا يلين.

لقد كان كل ما يكتبه أو يلقيه جزءًا من مشروعٍ واحدٍ عنوانه: **أن القرآن الكريم هو المنطلق**

**الحضاري الأعظم لهذه الأمة، والعلم الحديث حين يُقرأ في ضوء الوحي يصبح سبيلًا إلى النهوض لا إلى التبعية.**

ومن هنا تأتي هذه المقالة، لا بوصفها رثاءً ولا توثيقًا محضًا، بل **قراءةً تحليليةً** في مشروعه القرآني والعلمي، تستنطق فكره وسيرته، وتكشف

عن البنية الفكرية التي انبثق منها، وعن وسطيته وعمق وعيه في التعامل مع النص والعلم والواقع.

## أولًا: المنطلقات الفكرية لمشروعه القرآني

يقوم فكر الدكتور النجار على رؤيةٍ توحيديةٍ متماسكة، مؤداها أن **لا تصادم بين الوحي والعقل والعلم؛ لأنها تصدر جميعها عن مصدرٍ واحدٍ هو الله.**

فالقرآن عنده ليس كتاب شعائر أو قصص، بل **منظومة هداية كونية** تضع للإنسان خريطة السير في الحياة، وتدعوه إلى التفكر في آيات الله في الآفاق والأنفس.

لقد انطلق من **قناعة معرفية** تقول إن أزمة الأمة ليست في نقص النصوص، بل في ضعف العقل الذي يتفاعل معها. ومن هنا أراد أن يحرّر فهم الخطاب القرآني من الجمود، وأن يعيد للعقل المسلم ثقته بنفسه وبمرجعيته. فمشروعه في الإعجاز العلمي لم يكن منحصرا في البحث عن إثباتٍ لمصدرية القرآن عبر العلم، بل كان إعلانًا عن **تفوق القرآن في صدقه وشموله وقدرته على تفسير الكون والإنسان.**

## ثانيًا: المنهج التحليلي في تفسيره العلمي للقرآن

من خلال تتبّع كتبه ومحاضراته، يتضح أنه أسّس لما يمكن تسميته بـ "**الإعجاز المنضبط**"، وهو اتجاهٌ وسطيٌّ بين الإفراط في تحميل النصوص ما لا تحتمل، والتفريط في عزل النص عن الواقع؛ ويمكن لنا بيان ذلك من خلال مجموعة من القضايا:

### التوازن بين النص والعلم

كان يبدأ دائمًا من **الدلالة القرآنية اللغوية والسياقية**، ثم ينتقل إلى ما يمكن أن يشهد لها من حقائق علمية مستقرة. لم يكن يقبل بربط الآيات بالنظريات المؤقتة، وكان يقول: « **إنّ القرآن هو الحقيقة المطلقة، والعلم لا يصل إلا إلى ظلالٍ منها.**»

### ضبط المصطلح والمنهج

اشترط الدكتور زغلول أن تكون المعلومة العلمية قطعية، وأن يكون الباحث متمكنًا في العلمين معًا: الشرعي والتجريبي. وقد كرّس في ذلك دراساتٍ ومؤتمراتٍ من خلال **الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة**، التي صاغ ميثاقها المنهجي بنفسه، مؤكّدًا أن الانضباط العلمي هو ضمانةٌ لبقاء المشروع في دائرة الجدّ لا الادعاء.

### من الإعجاز إلى النهضة

يرى النجار أن الإعجاز العلمي ليس غايةً بحد ذاته، بل **مدخلٌ لتجديد علاقة المسلم بالعلم**، ولتحفيزه على الإبداع والاكتشاف ضمن روحٍ إيمانيةٍ واعية. وهنا يتجلّى العمق التحليلي في فكره؛ فقد جعل من التفسير العلمي **وسيلةً**

**لبناء حضارةٍ قرآنيةٍ قائمةٍ على التفكر والعمل**، لا مجرد خطابٍ وعظيٍّ أو برهانٍ جدليٍّ.

## ثالثا: رؤيته الحضارية وتكامل جهوده مع رواد الإعجاز

يأتي الدكتور النجار ضمن **سلسلة متصلة من العلماء المصلحين** الذين سعوا لربط القرآن بالعلم الحديث، لكنّه تفرّد عنهم بمنهجه وضبطه ورؤيته الحضارية.

وإذا كان الشيخ **طنطاوي جوهري** (ت ١٩٤٠م) من أوائل من أدخلوا البعد العلمي في التفسير في كتابه **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، حيث توسّع في ربط الآيات بالعلوم الطبيعية والفلكية، إلا أنه – كما يلاحظ الباحثون – وقع في **مبالغةٍ غير منضبطة**، إذ جعل التفسير العلمي غايته، وكتب تحت ضغط شعورٍ داخليٍّ بـ **تفوق الغرب العلمي وتخلّف المسلمين**، فكان يسعى لإثبات أن القرآن يواكب علوم الغرب كي يُعيد للأمة ثقتها بنفسها.

أما الدكتور زغلول النجار، فقد جاء بعد عقودٍ من التجربة الحضارية، فكان **أكثر اتزانًا وثقة**. لم ينطلق من عقدة النقص، بل من **إحساسٍ راسخٍ بتفوّق المرجعية القرآنية**، وأن الأمة لا تحتاج إلى إثباتٍ على صدق قرآنها، بل إلى استثمار هذا الصدق في **مشروع النهوض**. لقد تجاوز مرحلة الدفاع إلى مرحلة البناء، فكان مشروعه امتدادًا ناضجًا للجوهري، لكنه مؤصّل منهجيًا، منضبط المصطلح، محدد المقاصد.

ومن هنا يمكن القول إن **النجار أرسى الجسر الثاني بعد الجوهري** في رحلة الإعجاز العلمي: من الدفاع إلى النهوض، ومن التبرير إلى التأسيس. كما يمثل الدكتور زغلول النجار امتدادًا حيًّا لمدرسة الإصلاح القرآني الحديث التي أسسها **الإمام محمد عبده** وطورها **رشيد رضا**، وأغناها **الطاهر بن عاشور** و**سيد قطب**، لكنه أضاف إليها بُعدًا لم يكن واضحًا من قبل: **البعد العلمي الكوني الممنهج**.

فقد أعاد الاعتبار إلى «الآيات الآفاقية» التي أهملها المفسرون الاجتماعيون والسياسيون، واعتبرها بوابةً لتجديد الإيمان والعلم معًا. تميّز عن سابقيه بأنه لم يكتفِ بالتأمل القيمي، بل قدّم **إطارًا معرفيًا منهجيًا لتكامل الوحي والعلم**. وبينما انطلق الجوهري من عقدة الدفاع أمام الغرب، انطلق النجار من **وعيٍ بالتفوّق الحضاري الكامن في مرجعية القرآن**، فحوّل الإعجاز من ردّ فعلٍ إلى مشروعٍ فاعل.

بهذا يُعدّ النجار أحد أعمدة الفكر القرآني المعاصر الذين أعادوا إلى الأمة ثقتها بعقلها، وأعادوا للعقل هيبته تحت مظلة الوحي.

**رابعا: التحليل العلمي لإرثه الفكري والعلمي**

يمكن تحليل إرث الدكتور زغلول النجار ضمن خمسة محاور متداخلة:

**البعد المعرفي: التوحيد بين مصادر الحقيقة**

أرسى النجار قاعدةً تقول إن الحقيقة لا تُجزأ، فالوحي والعقل والعلم يكمّل بعضها بعضًا، وأعاد بذلك بناء ما يمكن تسميته بـ "**نظرية المعرفة القرآنية**"، التي تجعل من الوحي مرجعًا موجّهًا للعلم لا بديلاً عنه. وقد دعا إلى تطوير مناهج التعليم الإسلامي لتربط بين تدريس العلوم التجريبية والقيم القرآنية، محذرًا من انفصال العلم عن الإيمان.

**البعد المنهجي: الإعجاز المنضبط**

لقد حدّد النجار ضوابط دقيقة للتفسير العلمي؛ من أهمها:

ضرورة القطعية العلمية، بأن لا نتكلم إلا فيما ثبت أنه حقيقة علمية

فهم النص لغويًا قبل ربطه بالعلم.

تقديم مقصد الهداية على الإبهار العلمي.

بهذا وضع أساسًا متينًا أكد فيه منهج العلماء الذين سبقوه من المهتمين بهذا الأمر، ويمكن أيضا أن يُطوَّر في الجامعات الإسلامية، ليُبنى عليه جيلٌ من المفسرين المتخصصين في «علوم الكون القرآنية".

البعد الحضاري: من الانبهار إلى المبادرة

إسهامات النجار الحضارية تكمن في نقله العقل المسلم من موقع الانبهار إلى موقع المبادرة، فقد دعا إلى أن يكون القرآن منطلقًا لمشروعات البحث العلمي، وأن يُقرأ الكون ككتابٍ مفتوحٍ يُسهم في بناء الحضارة، لا كمجرد مجالٍ للتأمل النظري. وبهذا جعل من الإعجاز العلمي **نواةً لفكرٍ نهضويٍّ عمليٍّ** يتجاوز الدفاع إلى الإنتاج.

البعد القيمي والإنساني

ظلّ النجار يؤكد أن العالم لا يُقاس بكمّ المعرفة، بل بأثرها في تزكية النفس وخدمة الخلق، وكان يستشهد دومًا بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾، ويرى فيها معيار التفاضل الحقيقي بين العلماء. بهذا غرس في طلابه مبدأ **العلم الخاشع**، الذي يجمع بين العقل المفكر والقلب المتأمل.

**البعد التطبيقي بتوظيف السنن في البناء الحضاري**

من أبرز إضافاته الفكرية ربطه بين السنن الكونية والاجتماعية في القرآن، إذ كان يرى أن معرفة سنن الله في الكون ضرورةٌ لبناء الأمة.

وقد اقترح ما سماه "فقه السنن" باعتباره أداة لفهم الواقع وإصلاحه، مؤكدًا أن الأمة التي تجهل سنن الله تُعاقب بالضعف والفرقة، ولو كانت تحفظ النصوص. وهو بهذا المنهج،

وضع لبنةً أصيلةً في مشروع «الهندسة القرآنية للنهضة»، يمكن تطويرها في دراساتٍ تجمع بين التفسير والعلوم الإنسانية.

## خامسا: الجهد العملي والمؤسسي

لم يكن النجار منظّرًا يجلس في مكتبه، بل رجل ميدانٍ دائم الحركة. وقد أسس وأدار مؤسسات بحثية في الإعجاز العلمي، وسافر إلى عشرات الدول، وألقى مئات المحاضرات، وأشرف على رسائل علمية جمعت بين علوم الأرض والرؤية القرآنية. وفي كل ذلك، كان يقدّم **نموذج العالم العامل** الذي يوظف علمه لخدمة دينه، مؤمنًا أن «الكلمة الطيبة عملٌ صالحٌ إذا أُريد بها وجه الله".

## سادسا: وسطيته الفكرية والعملية

تميّز الدكتور النجار بوسطيةٍ شاملةٍ تتجلى في فكره وممارساته معًا. فلم يكن علمه سببًا للغرور، ولا إيمانه حجابًا عن العقل، وقد جمع بين **الثبات على المبدأ والانفتاح على الحوار**، فكان يتحدث إلى المؤمن والملحد، وإلى العالم والعامي، بنفس الاحترام والهدوء.

## في مواجهة الإلحاد

كان خطابه متزنًا عميقًا، يجمع بين المنطق العلمي والحجة القرآنية، ولم يكن يرى في الملحد خصمًا يجب كسره، بل **إنسانًا يبحث عن الحقيقة**. لذلك كانت مناظراته ومداخلاته نموذجًا في الأدب العلمي؛ فيها صرامة في الحجة ورحمة في المقصد، وهي مزيجٌ نادرٌ من **البرهان والوجدان**.

## في الدفاع عن الإسلام وقضاياه

مارس الدفاع لا كصوتٍ غاضبٍ، بل كعقلٍ هادئٍ مؤمنٍ، وكان يدافع عن **كرامة الإنسان والحرية** باعتبارهما من مقاصد الإسلام، ويرى أن غياب العدل والحرية هو غيابٌ لمعنى الإيمان العملي. وفي قضية **الأقصى وفلسطين**، كان خطابه روحياً حضارياً يرى أن المعركة ليست على الأرض فقط، بل على **الوعي والهوية**، وأن تحرير القدس يبدأ من تحرير العقل من الهزيمة النفسية.

## سابعا: وسطيته في التعامل مع النقد

تعرّض الدكتور النجار كغيره إلى نقدٍ واسعٍ من مدارس متعددة:

فريقٌ رأى أن الإعجاز العلمي نوعٌ من التكلّف في التفسير.

وفريقٌ آخر اتهمه بالمحافظة الزائدة وتضييع فرص التحديث والحداثة. لكنه واجه هذه الموجة بوعيٍ واتزانٍ نادر. لم يردّ على منتقديه بانفعال، بل كان يقول: **«النقد الصادق خادمٌ للحق، أما النقد المغرض فلا يضرّ إلا صاحبه.»**

وتحليل موقفه يكشف عن **عقلية وسطية ناضجة**؛ فقد أدرك أن مجال التفسير العلمي متشابك، يتطلب ضبطًا لا انغلاقًا، وانفتاحًا لا انبهارًا. فكان منهجه قائما على **تفكيك الخلل دون إلغاء الفكرة**:

رفض الإفراط في ربط النص بالنظرية العلمية الزائلة.

ورفض أيضًا الانكماش الذي يُقصي دلالات القرآن الكونية.

وفي هذا التوازن قدّم نموذجًا معرفيًا يُحتذى به في التعامل مع العلوم الحديثة من منظورٍ قرآنيٍّ منضبط.

إنّ وسطيته في إدارة الخلاف جعلته أحد الرموز الذين حافظوا على **جسر التواصل بين العلماء الشرعيين والعلماء التجريبيين**، دون أن يضحي بموقعه في أيٍّ منهما.

## ثامنا: شخصيته الإنسانية والأخلاقية

كان – رحمه الله – مثالاً للصدق والتواضع والكرم، رأيته في مجالسه لا يضجر من الأسئلة ولا يضنّ بالوقت، يُكرم طلبة العلم ماديًا ومعنويًا، ويقول: «**دعم الباحث عبادة، والتعليم زكاة العلم.**» جلده في العمل كان عجيبًا، يكتب حتى ساعات الفجر، ويعدّ محاضراته بنفسه، ويدققها سطرًا سطرًا. لم يكن يطلب شهرةً ولا منصبًا، بل يفرح إذا نُسب الفضل لغيره، معتبرًا أن العلم الصادق **يُثمر في صمت**.

## وأخيرا أقول:

لقد كانت إقامة الدكتور النجار في الأردن مرحلةً خصبةً في عطائه، وجد فيها بيئةً علميةً تحتضن العلماء بلا تعصبٍ ولا تضييق، فشارك في مؤتمراتها الجامعية، ومحاضراتها الدعوية، وأثّر في جيلٍ واسعٍ من الباحثين والشباب. ولا شك أن احتضان الأردن له يعكس **دورها التاريخي في دعم الوسطية الفكرية**، وإكرام العلماء الذين يسعون إلى الجمع بين الأصالة والتجديد.

لقد عايشتُ هذا الرجل العلامة، فوجدتُ فيه صدق العالم، وثبات المؤمن، ورحابة الإنسان. كان يرى في كل حجرٍ وذرةٍ وقطرة ماء دليلاً على الله، وفي كل طالب علمٍ أملاً للأمة. رحل الجسد، وبقي المشروع: مشروعُ علمٍ مؤمنٍ، وفكرٍ وسطيٍّ، ورسالةٍ لا تموت.

رحم الله الدكتور زغلول النجار، وجزاه عن القرآن وعن المسلمين خير الجزاء، وجعل علمه نورًا يهدي العقول إلى الله كما كان في حياته يهدي القلوب إليه.

# قراءة غائية في «رسالتي إلى الأمة» (١ - ٢)

## بيان أسباب تخلف الأمة وعوامل نهوضها

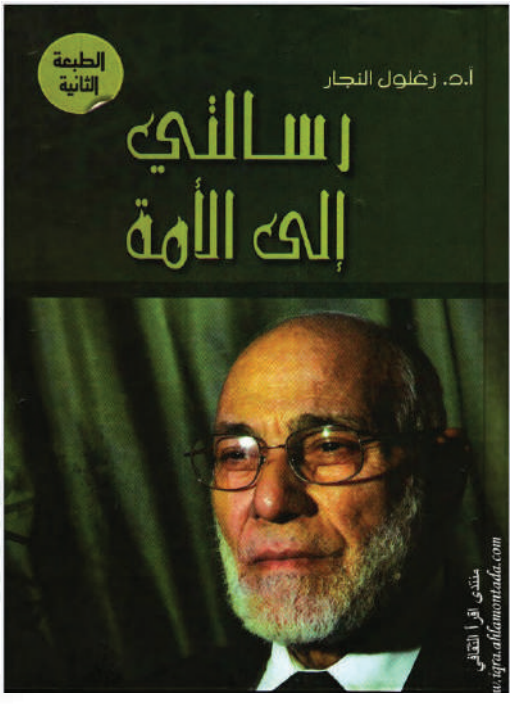
بقلم/ د. وصفي عاشور أبو زيد
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية

عُرف العالم الكبير د. زغلول النجار – رحمه الله تعالى وتقبله في الصالحين – بتخصصه في الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، لكن ما ليس معروفًا عنه كثيرًا أنه داعية في المقام الأول، وأن تخصصه في مجال الإعجاز يأتي فهمه في هذا الاهتمام؛ فقد اتخذ هذا التخصص الدقيق سبيلًا إلى الدعوة للإسلام، وكان له بلاء حسنٌ في هذا المجال؛ حيث اهتدى على يديه الكثيرون للإسلام.

وفي هذا الإطار يمكننا أن نقرأ كتاب «رسالتي إلى الأمة» لعالمنا الكبير د. زغلول النجار؛ فهو – في جوهره – **ميثاق حضاري** يكتبه عالمٌ شهد تمزّق الواقع، وقرأ التاريخ قراءة العارف، ولامسَ بيده خرائط الانهيار في الأمة العربية والإسلامية من مشارق الأرض إلى مغاربها؛ فخرج بوعيٍ ناضج يربط بين أوجاع اللحظة وواجبات الرسالة، وبين كسور الحاضر وإمكانات النهوض؛ يجمع الكتاب بين حرارة الإيمان وصرامة العلم وسعة الأفق الحضاري، حتى يكاد القارئ يشعر أنه أمام نصٍّ تأسيسيّ يريد أن يعيد للمسلمين بوصلة الاتجاه، ويسترجع لهم معنى انتمائهم، ومركزية رسالتهم، وكرامة إنسانيتهم، وقدرتهم على الفعل في التاريخ.

إنه كتابٌ يغوص إلى عمق الأسئلة لا إلى ظاهر الظواهر؛ ويستخرج من القرآن والسنّة ومقاصدِ الشريعة قوانينَ العمران، ومن سنن الكون دروسَ النهوض والسقوط، ومن تجارب الأمم عبرًا تُعيد تشكيل وعي الجيل، ولعل أخصّ ما في هذا العمل أن صاحبه لا يكتب من برجٍ فكريّ عاجيّ، بل من قلبٍ عاش الميدان،

وخَبر التعليمَ والإعلام، وعايش الدعوة والبحث والتجوال بين المجتمعات المسلمة في العالم، فرأى بعينه تركةَ الاستبداد، وندوبَ الاستعمار، ومرارة الجهل، وتناقضاتِ الهوية، وضعفَ البنية العلمية والمعرفية، فحمل همَّه في كتابٍ أقرب إلى «الوصيّة الفكرية» التي يُهديها إلى أمته قبل أن يغادر الدنيا.




## مكونات الكتاب

يتكون الكتاب من مقدمة وبابين كبيرين كل باب منهما سبعة فصول، والباب الثالث جعله خاتمة ونظرة إلى المستقبل، أما المقدمة فد كانت ضافية تعرض فيها لأفكار مهمة، والباب الأول فكان بعنوان: من الضرورات اللازمة لتحقيق إنسانية الإنسان، وفيه سبعة فصول: الفصل الأول: حاجة الإنسان إلى التعرف على الكون وعلى ذاته. أما الفصل الثاني: ففي الأدلة على حاجة الإنسان إلى الإيمان بالله (تعالى) وبما أخبر من غيوب. الفصل الثالث: حاجة الإنسان الفطرية إلى الدين. الفصل الرابع: حاجة الإنسانية إلى الإسلام. الفصل الخامس: حاجة الإنسانية إلى التعرف على حضارة الإسلام. الفصل السادس: حاجة الإنسان إلى المحافظة على بيئة الأرض الفصل السابع: حاجة الإنسانية إلى التعرف على التفسير الإسلامي للتاريخ.

وأما الباب الثاني فجاء تحت عنوان: كيف يمكن للمسلمين النهوض من محنتهم الراهنة، وجاء في تمهيد، وسبعة فصول هو الآخر: التمهيد عن دعوة المسلمين إلى ضرورة المبادرة والخروج من محنتهم الراهنة. الفصل الأول: ضرورة إصلاح التعليم في العالم الإسلامي المعاصر. الفصل الثاني: ضرورة المبادرة بمعالجة أسباب التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر. الفصل الثالث: ضرورة المبادرة بإصلاح الإعلام في العالم الإسلامي المعاصر. الفصل الرابع: ضرورة المبادرة بالإصلاح الاقتصادي في المجتمعات المسلمة المعاصرة. الفصل الخامس: ضرورة المبادرة بالإصلاح الإداري في العالم الإسلامي المعاصر. الفصل السادس: ضرورة المبادرة بالإصلاح السياسي في العالم الإسلامي المعاصر. الفصل السابع: ضرورة المبادرة بالإصلاح الاجتماعي في العالم

الإسلامي المعاصر. أما الباب الثالث والأخير فقد تحدث عن الخاتمة، ونظرة إلى المستقبل.

ومن هنا، تأتي قراءتنا لهذا الكتاب **قراءةً غائيةً**؛ نبحث فيها عن الغاية الجامعة التي تنتظم فصول هذه القراءة، ونستخرج منها "البنية العميقة" التي أراد المؤلف أن يضع بها أساس نهضةٍ جديدة للأمة، على سننٍ ربانية، ومقاصد شرعية، وقوانين حضارية، وبوعي تامّ بأن الإصلاح لا يبدأ من القمة فقط، بل من بناء الإنسان الذي يعرف ربه ويعرف ذاته ويعرف مكانه في الكون، وبهذا الوعي ندخل الآن إلى المحور الأول من محاور القراءة التحليلية. الغائية وما يليه.

## بناء الإنسان – نقطة الانطلاق في مشروع النهضة

يفتتح الدكتور زغلول النجار كتابه من النقطة التي لا يتقدم عليها شيء: **الإنسان**. فليست الأزمة في نظره أزمة نظم أو مؤسسات أو هياكل سياسية بقدر ما هي أزمة وعيٍ وضميرٍ وفطرة؛ إذ يعتقد أن الحضارة – أي حضارة – تبدأ حين يُعاد تشكيل الإنسان على قيم الإيمان، ويُستخرج من قلبه مخزون التقوى والكرامة والمسؤولية، ويُربّى على رسالة يعلم أنه خُلق لها، وأنه محاسَبٌ عليها؛ ولذلك يمضي في الصفحات الأولى من كتابه كمن يفتح "باب الروح" على القارئ، يستنهض فيه الإيمان بالله، واليقين بوعده، والخضوع لشريعته، والوثوق بقدرته سبحانه على أن ينهض بالأمة إذا نهضت هي بذاتها.

واللافت في تحليل المؤلف أن الإيمان ليس عنده مجرد اعتقاد، بل هو **طاقة حضارية** تصنع الإرادة، وتبني الوعي، وتحول الإنسان من كائن مستسلم إلى فاعلٍ قادر، ومن فردٍ غافل إلى شاهدٍ على الناس، ومن هذا المنطلق يقرر أن كل إصلاح لا يبدأ من ترميم الداخل وتزكية النفس وتحرير العقل من أوهام الجاهلية الحديثة، فهو إصلاحٌ مبتور لا يلبث أن يسقط تحت أول اختبار؛ لذلك يلحّ على ضرورة إعادة الإنسان المسلم إلى مركز خطابه، وإعادة صياغة علاقته بالكون، ووظيفته في الأرض، ودوره في حماية الحق والعدل، حتى يصبح الإنسان نفسه «حامل الرسالة» قبل أن يكون عنصرًا في مشروع سياسي أو اجتماعي.

وهكذا يتضح أن المحور الأول في الكتاب هو نواة كل المحاور اللاحقة؛ إذ لا يمكن بناء حضارة بإنسان بلا إيمان، ولا يمكن إقامة عدلٍ بعقولٍ مضطربة، ولا يمكن صناعة نهضةٍ بقلوبٍ خائفة أو أرواحٍ منطفئة؛ فالإيمان – كما يراه المؤلف – ليس بابًا من أبواب العقائد فقط، بل هو **البداية الحقيقية** لنهضة الأمة واستعادة مكانتها في التاريخ.

## إعادة قراءة التاريخ – استرداد الوعي قبل استرداد القوة

يتقدّم الدكتور زغلول النجار في كتابه «رسالتي إلى الأمة» خطوةً أبعد من بناء الإنسان، فيفتح للجيل بابًا آخر من أبواب الوعي، وهو: إعادة قراءة التاريخ؛ فالأمم – في نظره – لا تنهض ما لم تفهم مسارها، ولا تستعيد قوتها ما لم تبرأ من جراحها، ولا تُقبل على المستقبل ما لم تُحسن النظر في ماضيها؛ ولذلك نجده يَصنع في هذا الفصل ما يشبه «غسل العيون» من رواسب التلقين المدرسي، ومن صورةٍ مبتورة للتاريخ الإسلامي لا تُظهر إلا الهزائم والانقسامات وسقوط الدول، متجاهلةً قرون البناء والعلم والعدل والفتوحات والعطاء الإنساني؛ فالدعوة إلى قراءة التاريخ هنا ليست تعاطيًا معرفيًّا، بل هي **وظيفة حضارية** لإيقاظ الأمة من نومها الطويل، وإعادتها إلى سيرتها الأولى: أمةً تعرف من هي، ومن أين جاءت، وما الرسالة التي حملتها للعالم.

ويُصرّ المؤلف على أن أزمتنا ليست في التاريخ نفسه، بل في طريقة روايته؛ فقد جرى – في مساحات واسعة من المناهج والإعلام – تكريس صورةٍ سوداوية للأمة: صورة الضعف، والانقسام، والاستبداد، والجمود. بينما يؤكّد أن الحقيقة أوسع من ذلك بكثير؛ إذ عرفت الأمة عصورًا من الازدهار العلمي والنهضة العمرانية والنظام السياسي الراشد، وحققت في لحظات تاريخية متتابعة نموذجًا متقدّمًا للعدل والحرية وكرامة الإنسان، لم تعرفه أمم كثيرة من حولها. ومن هنا يدعو المسلمين إلى تحرير ذاكرتهم من "الانهزاميين" الذين لا يرون إلا العثرة، ومن "المتعصبين للماضي" الذين لا يرون إلا المجد، ليعودوا إلى قراءة تاريخية تعرف مواضع القوة والضعف معًا، وتستخلص السنن التي تحكم القيام والسقوط، وتمنح الجيل بوصلة الصعود من جديد.

ولعل أعمق ما في خطاب النجار هنا هو تحذيره من أن الأمم التي تفقد تاريخها تفقد مبرر وجودها، وأن الوعي بالتاريخ ليس زخرفة ثقافية، بل شرطٌ من شروط النهضة؛ لأنه يعيد تشكيل الهوية، ويمنح الأمة ثقتها بنفسها، ويمكّنها من إدراك القوانين التي تحكم صراع الحضارات، ويحررها من عقدة التفوق الغربي، ويمنح شبابها اليقين بأن المسلم لم يُخلق ليكون تابعًا أو هامشيًا. ومن هذا المدخل يصبح التاريخ – في رسالته – مرآة يرى فيها المسلم قدْره الحضاري، وطريقه إلى المستقبل، وموقعه بين الأمم، ليخرج من دائرة الشك والاضطراب إلى دائرة الثقة والفعل. فإعادة قراءة التاريخ هي في حقيقتها **استعادةٌ للوعي** قبل أن تكون استعادة للسيطرة، وتهيئةٌ لنهضةٍ جديدة تنبع من جذور الأمة لا من استعارة نماذج الآخرين.

## ضرورة التأصيل الإسلامي لجميع المعارف المكتَسَبة

يرتقي الدكتور زغلول النجار بحديثه من «وعي التاريخ» إلى «بناء العقل المسلم»، مؤكدًا أن النهضة ليست ثمرة معرفةٍ مبعثرة، بل ثمرة معرفةٍ مؤصّلة تستمد جذورها من الوحي، وتمتد فروعها في كل ميادين الحياة؛ ولذلك يقرر أن أكبر أخطاء الحضارة المعاصرة هي فصل العلم عن القيمة، وفصل المعرفة عن الهداية، وأن هذا الفصل هو الذي أنتج عالمًا يملك أدوات التكنولوجيا لكنه يفتقر إلى الغاية، ويُحسن الصناعة لكنه يسيء استخدام القوة، ويطور أدوات الحياة المادية بينما يحطم إنسانية الإنسان، ومن هنا يأتي نداء النجار: لا نهضة للأمة إلا إذا أُعِيد وصلُ العلم بالدين، والبحث بالتزكية، والاختراع بالأخلاق، والمعرفة بالمقاصد العليا للشريعة.

ويُفصّل المؤلف في بيان أن الأمة الإسلامية حين قادت الحضارة الإنسانية لم تكن تملك علومًا "معزولة"، بل كانت تملك نظام معرفةٍ موحّدًا ينطلق من التوحيد ويصبّ في خدمة الإنسان، ولهذا ازدهرت عندها الطب والفلك والرياضيات والفيزياء، جنبًا إلى جنب مع الفقه والتفسير والحديث، كلها في منظومة لا ترى تناقضًا بين العقل والوحي، ولا بين التجريب والإيمان، وهنا يؤكد أن العودة إلى هذا النسق ليست حنينًا إلى الماضي، بل هي ضرورة حضارية لإنقاذ العلم من التوحش، ولإنقاذ الإنسان من أن يتحول إلى «مادة استهلاك» في عالم لا يُراعي قيمته ولا غايته.

وتتجلّى رؤية النجار في أن التأصيل الإسلامي للمعرفة ليس شعارًا، بل مشروع عمل: يبدأ من إصلاح مناهج التعليم، وتغيير طريقة تدريس العلوم الطبيعية والإنسانية، وإعادة الاعتبار للعلوم الشرعية بوصفها مرجعًا للقيمة لا بديلاً عن المختبر، ثم بناء عقلية بحثية ترى الكون كتابًا مفتوحًا، وتقرأ الظواهر بميزان المقاصد، وتستثمر الاكتشافات لا لهدم الإنسان، بل لتعمير الأرض وإقامة العدل، ومن هنا يصبح التأصيل ليس مجرد «أسلمةٍ للعلوم»، بل «تحريرًا للمعرفة» من الهيمنة المادية، وردّها إلى مركزها الرباني الذي يجعل العلم طريقًا للهداية، والبحث سبيلًا للعمارة، والمعرفة جسرًا يصل بين العقل والقلب.

وبهذا البيان يتضح أن الدكتور زغلول لا يريد من الأمة أن تتقدم فحسب، بل يريد لها أن تتقدم بقيمها، وأن تبني حضارتها الخاصة لا أن تكون تابعًا حضاريًّا للآخرين، وأن تصنع علمًا يرفع الإنسان ولا يستنزفه، ويحقق الرفاه دون أن ينسف المعنى، ليصبح «التأصيل المعرفي» – في مشروعه – الشرط الأول لنهضة متوازنة تحفظ للأمة هويتها، وللإنسان إنسانيته، وللعلم رسالته.

## صون الهُويّة الحضارية للأمّة وواجب حماية وجودها

يتقدّم الدكتور زغلول النجار خطوة أبعد من نقد الواقع وتشخيص الخلل، ليضع الأمة أمام جوهر معركتها الكبرى: الحفاظ على هويتها. فالهُويّة في نظره ليست ترفًا ثقافيًا، ولا مجرد رداء نرتديه، بل هي العصب الوجودي الذي يُبقي للأمة شخصيتها، ويمنحها موقعها في التاريخ، ويحفظ لها القدرة على الفعل والتأثير. ولذلك يخاطب القارئ بصوت العارف المُتيقّن أنّ أي أمة تفقد هُويّتها تفقد معها إرادتها، وأي شعب تتداعى من داخله قيمه المركزية يصبح رخوةً أمام الغزو الخارجي بشتى أشكاله: السياسي، والفكري، والأخلاقي، والإعلامي.

ويُبيّن المؤلف أن أخطر ما تتعرض له الأمة اليوم ليس الاحتلال المباشر بقدر ما هو الاحتلال الناعم الذي يمحو الذاكرة الجمعية، ويعيد تشكيل الأجيال على معيار الغالب الحضاري، فيتحول الإنسان المسلم إلى كائنٍ بلا جذور، يستورد النموذج، ويستعير الرؤية، ويستهلك القيم المستوردة دون أن ينتبه إلى أنها تنسف بنيته الروحية والأخلاقية من الأساس. ومن هنا يجعل النجار حماية الهوية فريضةً لا تقلّ شأنًا عن حماية الأرض، بل هي حماية الأرض نفسها، لأن الأرض دون هوية تتحول إلى بقعة جغرافية بلا رسالة.

ويُعمّق المؤلف رؤيته بأن حماية الهُويّة ليست معركة "شعارات"، بل مشروع بناء: يبدأ بتثبيت القرآن في الوعي العام، وتعزيز مركزية السنّة في تشكيل القيم، واستعادة دور اللغة العربية في تشكيل العقل والذوق والتحليل، ثم إعادة بثّ روح التاريخ الإسلامي في المناهج والإعلام، ليكبر الطفل وهو يشعر أنه امتداد حضاري، لا فرعًا مقطوعًا من جذوره، ويضيف أن أخطر ما يواجه الأمة هو محاولات تفكيك هذه البنية من الداخل عبر التغريب، وتبديل منظومات القيم، وتقديم حضارة المادة بديلاً عن حضارة الإنسان.

وتكتمل الرؤية بأن الهوية ليست «انغلاقًا»، بل هي ثقةٌ بالذات تمنح القدرة على الانفتاح من موقعٍ قويّ، واستيعاب الآخر دون الذوبان فيه، وممارسة الحوار من منصة الاعتزاز لا من منصة الانكسار؛ ولذا يربط النجار بين الهوية وواجب الدفاع عن القضية الفلسطينية، باعتبارها ميدان الامتحان الأكبر لقدرة الأمة على صون قيمها ومبادئها ومقدساتها، مؤكدًا أن الدفاع عن القدس هو دفاع عن هوية الأمة كلها، لا عن أرضٍ محدودة المساحة.

ويتجلى دور الكتاب في إعادة شحن الوعي، وترسيخ وظيفة الهوية كركيزة للاستقلال الحضاري، ودعوة الأمة إلى حماية رسالتها من الذوبان، وصيانة ذاتها من التشويه، ليصبح الدفاع عن الهوية – في مشروعه – دفاعًا عن القرآن، والإنسان، والتاريخ، والمستقبل، معًا..

يتبع

# رحل سفير البلاغ والاعجاز العلمي الدكتور زغلول النجار

الدكتور زيد احمد المحيسن

ولد الدكتور زغلول النجار في قرية مشال بمحافظة الغربية عام ١٩٣٣، في بيت متدين يعشق العلم ويقدّر المعرفة، بيت زرع في روحه حب التعلم منذ الصغر، وعلّمه أن السعي وراء العلم جزء من العبادة، وأن الفهم والتدبر طريق لفهم الحقائق الكونية. منذ نعومة أظافره، أبدى النجار ذكاءً فطريًا وقدرة على التركيز والملاحظة، حتى تمكن من حفظ القرآن الكريم قبل أن يبلغ العاشرة، الأمر الذي لم يكن مجرد حفظ، بل كان انطلاقة لبصيرة عميقة تربط بين النص الإلهي والكون من حوله، ومن هنا بدأت جذور شخصيته الفريدة، التي جمعت بين الإيمان الصادق وحب المعرفة.

مع تقدمه في العمر، بدأ تفوقه الدراسي يلمع أكثر فأكثر، ولم تكن دراسته مجرد تحصيل للمعلومات، بل كانت رحلة استكشاف وفهم، جعلته ينتقل لاحقًا إلى القاهرة لإكمال تعليمه، حيث تألق في المدارس الابتدائية والثانوية، وأثبت نفسه بين زملائه بذكاء نادر واجتهاد لا يكل، حتى التحق بكلية العلوم في جامعة القاهرة، متفوقًا في دراسته، ومحققًا المركز الأول على دفعته. كان تخرجه علامة بارزة على مثابرته وإصراره، ولكنه لم يكن هدفه مجرد التفوق الشخصي، بل كان سعيه دائمًا للارتقاء بالعلم والمعرفة كرسالة يود أن يقدمها للآخرين.

لم يقتصر طموح زغلول النجار على حدود وطنه، فقد شعر بحاجة للانفتاح على العالم الواسع، وعلى مصادر المعرفة التي لم تكن متاحة في وطنه آنذاك. فكانت رحلته إلى بريطانيا لدراسة مرحلة الدكتوراه في جامعة ويلز خطوة حاسمة، حيث انغمس في علوم الأرض والجيولوجيا، وعمّق فهمه للظواهر الطبيعية بشكل علمي دقيق. ولكن رغم انشغاله بالبحث والدراسة، لم يغفل يومًا عن الجانب الروحي

والتأملي في عمله، فقد كان قلبه مع القرآن دائمًا، وعقله يبحث عن النقاط التي تلتقي فيها المعرفة العلمية مع الحقائق الإيمانية، محاولة لإظهار انسجام الإيمان مع العقل.

عاد النجار إلى وطنه محملاً بخبرات واسعة، وأصبح رمزًا للعلم والعمل المخلص. عمل في شركات البترول والمناجم والمراكز البحثية، وأسهم في تأسيس أقسام علمية في العديد من الجامعات العربية، وكان مشرفًا على عشرات رسائل الماجستير والدكتوراه، ناقلًا خبراته ومعرفته لأجيال جديدة من الباحثين، مكرسًا حياته لتعليم الآخرين وصقل عقولهم، وبث روح حب العلم والإيمان في نفوسهم. لم يكن عمله مجرد وظيفة، بل كان رسالة سامية يحملها في قلبه وعقله، يعلّم كيف يكون الباحث المؤمن الذي يرى في كل حجر ونهر وجبل علامة على قدرة الله وعظمة خلقه.

إلى جانب إنجازاته الأكاديمية، كتب الدكتور النجار أكثر من خمسة وأربعين كتابًا، تناول فيها الربط بين الحقائق العلمية والآيات القرآنية، جامعًا بين العلم والدين بأسلوب سلس وشيق، يجعل القارئ يدرك أن العقل المؤمن لا يتعارض مع العلم، بل يرفده ويعطيه بعدًا أعمق. وشارك في مئات المقالات والمؤتمرات العلمية والثقافية حول العالم، وكان سفيرًا للعلم والإيمان، يسافر بين الدول لنشر المعرفة، حاملًا رسالة القرآن والعلم في آنٍ واحد، مظهرًا أن الفكر المؤمن لا يكتفي بالتقليد أو الإيمان الأعمى، بل يسعى للفهم والمعرفة الدقيقة، متجاوزًا كل التحديات والصعوبات.

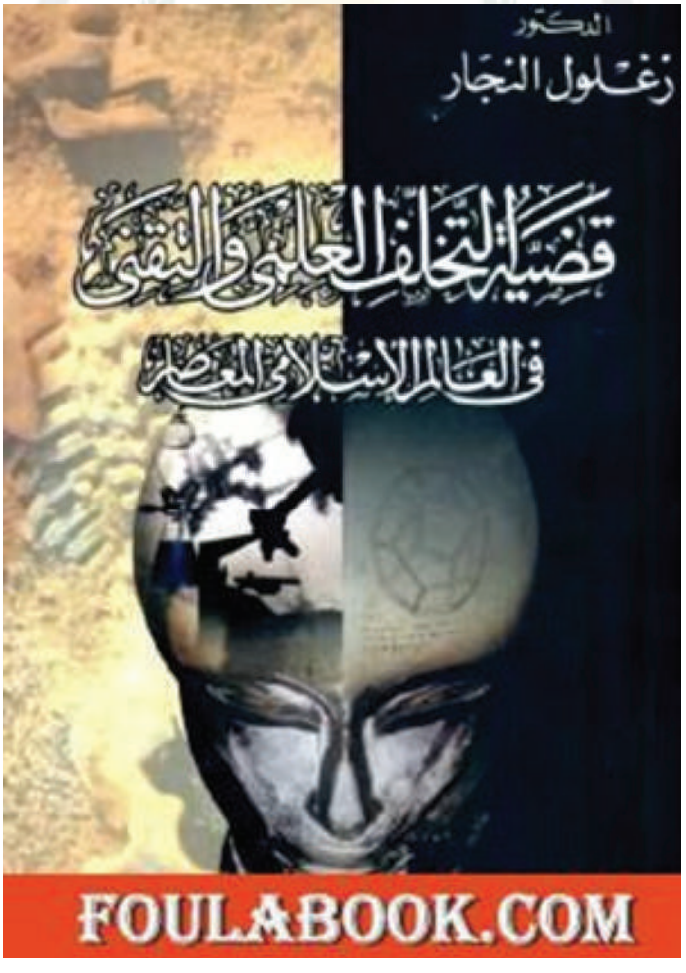
لقد كان زغلول النجار مدرسة قائمة بذاتها، علّم أجيالًا كيف يكون التدبر في آيات الكون طريقًا إلى الإيمان، وكيف يمكن للعقل أن يسجد خاشعًا أمام عظمة الخالق. لم يكن عالِمًا منعزلًا في مختبره، بل كان داعية يتحدث بلغة العلم ويقرأ القرآن بعين الجيولوجي المؤمن، ليستخرج من كلماته كنوزًا علمية وحقائق ربانية تدهش العقول وتخشع لها القلوب. وكم وقف على منابر الجامعات والمؤتمرات، يتحدث بحماس عن عجائب هذا الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، وكم حمل هم أمته في فكره وقلمه ولسانه، مدافعًا عن الإسلام بسلاح العلم والبرهان، صادق الكلمة، عفيف اللسان، متواضعًا رغم سعة علمه، ثابتًا على مبادئه، لا تزعزعه ريح، ولا تغريه الدنيا.

رحل الدكتور زغلول النجار عن عالمنا في عمّان عام ٢٠٢٥، بعد حياة حافلة بالعلم والعمل والدعوة، تاركًا إرثًا علميًا وفكريًا متكاملًا، كتبًا ومقالات وأجيالًا من الباحثين الذين حملوا شعلة العلم والإيمان من بعده. فقد كانت حياته شهادة على قدرة الإنسان أن يجمع بين تدبر الوحي وسبر أغوار الكون، بين العقل والقلب، بين الدقة العلمية وحرارة الإيمان. رحيله خسارة

عظيمة للأمة، ولكن أثره باقٍ في الكتب، في التلاميذ، وفي كل قلب عرف كيف يقرأ الكون بعين المؤمن والعالم معًا.

لقد ترك لنا النجار درسًا خالدًا في الجمع بين نور الوحي وضوء العقل، وبين الفكر الصافي والعمل المخلص، وبين البحث العلمي والتدين الراسخ، وبين الصبر والمثابرة. فقد كان مثالًا للإنسان الذي يعيش حياته رسالة، يعلّم الآخرين دون تبجح أو تكلف، ويترك أثره في كل من عرفه أو قرأ كتبه أو استمع إلى كلماته، لتظل ذكراه نورًا يضيء الدروب للأجيال القادمة، وشاهدًا حيًا على أن العلم الحق لا يتعارض مع الإيمان، بل يثريه ويقوده نحو معرفة الله سبحانه وتعالى.

نم قرير العين يا أبا الإعجاز العلمي، فقد أديت الرسالة وأحسنت البلاغ، وتركت فينا بذور الوعي واليقين، لتظل ذكراك منارة لكل باحث عن المعرفة، وعلامة على أن الإنسان يمكنه أن يجمع بين العقل والروح، بين الفكر والدين، بين العلم والعمل، ليكون قدوة للأجيال القادمة، ورسالة خالدة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث.



# دراسات وأبحاث شرعية

- عمل الفقهاء بخلاف ظاهر الحديث الصحيح
- مَنْهَجيّة المُحَدّثينَ في نَقْد المَتْن

# عمل الفقهاء بخلاف ظاهر الحديث الصحيح(*)

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

إنَّ السنّة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام بعد القرآن الكريم، وقد أجمع العلماء على وجوب اتباع ما صحّ من حديث رسول الله ﷺ وعدم جواز مخالفة أمره الصريح، كما دلّ على ذلك قول الله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾ [الحشر:٧]، ومع ذلك فقد يلحظ الباحث في الفقه الإسلامي أن بعض الأئمة المجتهدين أفتوا أحيانًا بأحكام ظاهرها على خلاف بعض الأحاديث الصحيحة التي بلغتهم، مما أوقع بعض طلاب العلم في تساؤل عن سبب ذلك.

الجواب المختصر الذي يذكره المحققون: **(لا يترك العلماء حديثًا صحيحًا إلا لعذرٍ شرعي مقبول)**. فالأئمة ليسوا معاندين للسنة حاشاهم، وإنما تركوا ظاهر الحديث النبوي استنادا إلى دليل آخر أو قرينة صحيحة أوجبت عندهم تأويل الحديث أو عدم الأخذ بظاهره. وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية تلك الأعذار في رسالته المشهورة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، فذكر من ذلك: عدم بلوغ الحديث، أو عدم ثبوته، أو اعتقاد نسخه، أو تخصيص عمومه، أو تقييد مطلقه، أو معارضته بما هو أقوى منه...

وقد اهتم علماء أصول الفقه بوضع قواعد تضمن فهم الحديث النبوي فهما صحيحا، وقرروا أنه «إذا وجد للعالم المجتهد قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بدّ له من عذر لتركه»، فلا يُظن بأئمة الهدى تعمّد ترك الأحاديث الصحيحة. ويهدف هذا البحث إلى بيان أبرز الأسباب العلمية التي دفعت الفقهاء للعمل بخلاف ظاهر بعض الأحاديث الصحيحة، مع

(*) مختصر من بحث طويل للدكتور محمود السرطاوي ينشره المنتدى العالمي للوسطية في رسالة مستقلة لاحقا.

تطبيق ذلك في مجالات العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والسياسة الشرعية، اعتمادًا على نصوص الكتاب والسنة وأقوال أئمة المذاهب والعلماء عبر العصور.

## أولًا: أسباب ترك الفقهاء العمل بظاهر الحديث الصحيح

قرر العلماء في قواعدهم الأصولية أنه «لا يجوز ترك حديث صحيح إلا بدليل راجح أو عذر معتبر»، ومن أبرزها ما يلي:

### ١- النسخ (ورود دليل ناسخ متأخر):

وهو رفعُ الشارع حكمًا متقدّمًا بحكمٍ متأخّر. فإذا ثبت أن حديثًا صحيحًا ورد أولًا، ثم جاء بعده نصٌّ آخر يخالفه، عُلم أن الحكم المتأخر ناسخٌ للأول، فلا يُعمل بالحديث المتقدم رغم صحته.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه: «كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها»، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم، يدل على أن النهي السابق عن زيارة القبور قد رُفع وأُذن للمسلمين –رجالًا ونساءً على الراجح– بزيارتها للعبرة والدعاء للميت. فقد ثبت في أحاديث أخرى أن رسول الله ﷺ نهى في أوائل الإسلام عن زيارة القبور نهيًا مؤقتًا حين خشي وقوع المسلمين حديثي العهد بالإسلام في مظاهر الغلو أو التعلق الوثني، فلما ترسخت عقيدة التوحيد أذن بزيارتها. فلو نظرنا إلى حديث النهي القديم عن زيارة القبور بمفرده لقلنا بوجوب العمل بظاهره (أي تحريم الزيارة تحريمًا مطلقًا)، لكن لما جاء الحديث الناسخ اللاحق بالإذن بالزيارة، صار هو المعمول به، وعُلم أن النهي السابق مُنسوخ. وعلى هذا عمل الفقهاء كافة، حيث تركوا ظاهر أحاديث النهي الأول اتباعًا للحديث الناسخ.

### ٢ – التخصيص (تخصيص عام الحديث بدليل آخر):

التخصيص هو قصرُ العام على بعض أفراده، أو استثناء بعض أفراد العام بدليل مستقل، فإذا ورد حديث صحيح بصيغة عامة شاملة ثم ثبت بدليل آخر أن هذا العموم غير مراد في بعض الجزئيات، لم يعمل الفقيه بظاهر العموم، بل قيّده بالمخصص. ومن أمثلته: نهي النبي ﷺ عن المعازف، وهو يفيد بعمومه التحريم، ومع ذلك استثنى أكثر الفقهاء ضرب الدف في الأعراس والأعياد، استنادًا إلى حديث صحيح خصّص هذا العموم، وهو قوله ﷺ: «فصلُ ما بين الحلال والحرام الصوتُ والدفُّ في النكاح» (رواه الترمذي)، فدلّ ذلك على إباحة الدف في النكاح خصوصًا.

وبذلك يتبين أن إباحة الدف في الزواج ليست مخالفة للسنة، بل عملٌ بسنة أخرى خصّصت عموم النهي. ونظائر ذلك كثيرة، كأحاديث

تحريم بيع الغرر التي خُصِّصت بجواز بيع العرايا، وأحاديث تحريم قتل النفس التي خُصِّصت باستثناء القصاص والحدود. وقد قرر الأصوليون أنه لا يعمل بعموم نص حتى يُبحث عن مخصصه، وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «ما من عام إلا وقد دخله التخصيص»، وهو تأكيد لمنهج الفقهاء في الجمع بين الأدلة وعدم الوقوف عند ظاهر العموم عند قيام الدليل على تخصيصه.

### ٣ – تقييد المطلق (تقييد الحكم في الحديث بدليل آخر):

تقييد المطلق قريب من باب التخصيص، لكن التخصيص يكون في العام، أما التقييد فيكون في النص المطلق ببيان أنه مشروط أو مقيَّد بوصف أو ظرف معيّن. فإذا ورد حديث صحيح بإطلاق حكم ما، ثم دلّ دليل آخر على قيدٍ لهذا الإطلاق، أخذ الفقهاء بهذا القيد وتركوا ظاهر الإطلاق.

ومثاله حديث النبي ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»، فهذا الحديث الصحيح المتفق عليه أمر المسلم بتحية المسجد بركعتين عند دخوله مطلقا في أي وقت، فذهب الإمام الشافعي ومن وافقه إلى الأخذ بظاهره في جميع الأوقات، حتى أوقات النهي، لأن تحية المسجد صلاة لها سبب. بينما رأى جمهور الفقهاء، ومنهم أبو حنيفة ومالك، أن أحاديث النهي عن الصلاة في أوقات معيّنة تقيد هذا الإطلاق، فلم يجيزوا أداء تحية المسجد في أوقات النهي.

فلم يكن تركهم العمل بظاهر الحديث المطلق إعراضًا عن السنة، بل ترجيحًا لنصوص أخص أو أقوى دلالة. وقد أشار الإمام أحمد إلى هذا المعنى بقوله: «يُعمل بالحديث على أي وجه كان ما لم يجمع الناس على تركه»، فدلّ ذلك على اعتبار تقييد الإطلاق متى قام الدليل عليه أو انعقد الإجماع به.

### ٤ – معارضة الحديث لما هو أقوى منه:

أحيانًا يجد المجتهد حديثًا صحيحًا، لكنه يجد أيضا دليلًا أقوى يعارض ظاهره، قد يكون نصا من القرآن الكريم، أو حديثا نبويا أصح، أو قاعدة قطعية، أو إجماعا سابقا. فيميل الفقيه حينئذٍ إلى تقديم الأقوى وترك ظاهر الحديث الآخر.

مثال ذلك: مسألة طهارة الكلب ونجاسته؛ فقد ورد حديث صحيح عن النبي ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب» (متفق عليه)، فأخذ به جمهور الشافعية والحنابلة. أما الإمام مالك رحمه الله، فرأى أن الغسل للتنزه والتنظف لا للحكم على نجاسة الكلب، واستدل بالقرآن: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، أي أباح أكل صيد الكلب

المدرب، فدلّت القطعية القرآنية على عدم نجاسة الكلب. وقد نُصر هذا الرأي أيضًا من بعض المعاصرين.

**٥ – المعارضة لعمل أهل المدينة:**

انفرد الإمام مالك بن أنس –إمام دار الهجرة ومؤسس المذهب المالكي – باعتبار عمل أهل المدينة أصلًا من أصول الفتوى، وهو ما توارثه أهل المدينة من أقوال وأفعال شرعية عبر الأجيال. وقد اعتبر مالك عمل أهل المدينة دليلًا شرعيًا أقوى من خبر الآحاد إذا عارضه، لأن نقل الجماعة المتواتر يقارب الإجماع.

مثال ذلك: ما رُوي عن رافع بن خديج عن نهى النبي ﷺ عن كراء الأرض (أي إجارة الأراضي الزراعية)، وهو في الصحيحين، الذي يدل ظاهره على تحريم التأجير بالذهب أو الفضة أو جزء من المحصول. فذهب بعض الفقهاء كأبي حنيفة إلى منع المزارعة المؤجرة مطلقًا. أما مالك وأهل المدينة، فرخصوا في التأجير بالذهب والفضة أو المزارعة بشروط، استنادًا إلى رواية تفسر سبب النهي، وأيضًا على عمل الصحابة بعد النبي ﷺ الذي لم يُنكر هذا النوع من التأجير. حتى أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عاد لممارسة المزارعة بعد أن تبين له سبب النهي وعمل الناس.

فخلاصة الأمر أن مالكًا قدَّم العمل المدني المتواتر الذي ورثه أهل المدينة عن عهد الرسول والخلفاء الراشدين على خبر الآحاد المخالف له.

**٦ – تأويل النص (حمل الحديث على معنى غير ظاهره المتبادر):**

التأويل هو تفسير الحديث بمعنى صحيح مراد، لكنه غير ظاهر للوهلة الأولى، اعتمادًا على قرائن سياقية أو لغوية أو مقاصدية، ويُستخدم للتوفيق بين الأدلة عند التعارض. وقد يحمل الفقيه الحديث على أنه خرج مخرج المبالغة، أو أنه خاص بظرف معيّن، أو مجاز، أو نحو ذلك.

مثال ذلك: حديث أبي هريرة ﷺ: «يقطع الصلاة: المرأة والحمار والكلب الأسود» (رواه مسلم)، فظاهره أن مرور المرأة أو الحمار أو الكلب الأسود أمام المصلي يبطل صلاته، لكن جمهور الفقهاء لم يأخذوا بظاهر هذا الحديث في شأن المرأة خاصة، وأولوه بعدة تأويلات: فمنهم من حمل «يقطع الصلاة» على أنه نقصان للكمال والخشوع لا إبطال..وكان الدافع لهذه التأويلات ما صح عن عائشة رضي الله عنها أنها اعترضت بشدة على ظاهر هذا الحديث، وقالت مستنكرة «شبهتمونا بالحُمُر والكلاب» وحدثت بأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي وهي أمامه في قبلته مستلقية في فراشها، ولم يعتبر ذلك قاطعا لصلاته.

**٧ – عمل الراوي بخلاف ظاهر حديثه:**

قد يروي الصحابي حديثًا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يُنقل عنه في فتواه أو فعله ما يبدو مخالفا لظاهر حديثه، وقد اعتبر جمهور المحدثين أن الحجة بالحديث المرفوع لا بعمل الراوي واجتهاده، إلا أن بعض الفقهاء، وخاصة الحنفية، يرون أن عمل الراوي قد يكون قرينة على أنه أعلم بمراد الحديث أو أنه نسخ أو أوّل الحديث، فيُقدَّم عمله على الظاهر عند الحاجة.

مثال ذلك: أبو هريرة رضي الله عنه روى وجوب غسل الإناء سبع مرات عند ولغ الكلب، لكنه أفتى بالاقتصار على ثلاث غسلات، فاستدل بعض العلماء على أن الغسل سبعًا تعبدي لا حسي، لكن جمهور الفقهاء تمسكوا بظاهر الحديث النبوي. كذلك حديث رفع اليدين في الصلاة، فبينما رواه ابن عمر بظاهر الرفع عند التكبيرة الأولى والركوع والرفع منه، بينما عمل بعض الصحابة كعمر وعلي وابن مسعود بالرفع عند الابتداء فقط، فاستند الفقهاء إلى فهم الراوي ومرجحه.

وقد قرر فقهاء الأصول: «عمل الراوي بخلاف روايته إن أمكن الجمع بينهما حُمل على البيان، وإن لم يمكن وكان الراوي أعلم قُدّم فعله، وإلا قُدّمت الرواية». وهذا يوضح دقة الفقهاء في التعامل مع الأحاديث الصحيحة التي يُترك العمل بظاهرها، معتبرين كل حالة وفق أدلتها ومقاصد الشريعة، كما أشار الإمام النووي: «لا يوجد حديث صحيح عمل به جميع العلماء في كل عصوره وتُرك بالكلية».

## ثانيًا– تطبيقات فقهية لضابط ترك العمل بظاهر الحديث

### في العبادات

من أبرز الأمثلة في العبادات: **الجمع بين الصلوات في الحضر دون عذر**. فقد روى ابن عباس رضي الله عنهما: «جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر»، وظاهر هذا الحديث يبيح الجمع بلا عذر. إلا أن جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة تركوا العمل بهذا الحديث على ظاهره، مستدلين بأن الجمع قد يكون لعذر خاص أراد النبي ﷺ رفع المشقة عن أمته، وراعوا الأحاديث المحكمة التي تأمر بإقامة الصلاة في وقتها المحدد، إضافة إلى إجماع المسلمين العملي على عدم الجمع إلا لعذر معتبر، كما أقر الترمذي والنووي.

يُظهر هذا التطبيق أن الأئمة كانوا يتركون ظاهر الحديث الصحيح حين يجدون دليلاً أقوى أو قرينة على تخصيصه، حفاظًا على مقاصد التشريع وسياق الأحكام.

### في الزواج والطلاق:

**إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد:** ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الطلاق في

عهد النبي ﷺ وأبي بكر كان يقع طلقة واحدة إذا نطق بثلاث في مجلس واحد، بينما أوجب عمر بن الخطاب وقوع الثلاث ثلاثًا لعلة التسرع والاستعجال. أخذ بعض العلماء المتقدمين والمعاصرين بعدم وقوع الثلاث إلا واحدة، لكن جمهور الفقهاء الأربعة اعتمدوا إجماع الصحابة في عهد عمر، معتبرين أن إجماعهم أقوى من الحديث، إذ يدل الحديث على رخصة مؤقتة، بينما الإجماع دليل قطعي. وهذا يوضح تقديم الإجماع على ظاهر الحديث عند التعارض.

**مسألة ثانية اشتراط الولي في النكاح:** ورد عن النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»، وظاهره عند جمهور العلماء (مالك والشافعي وأحمد) يلزم حضور وموافقة الولي لصحة العقد. أما الإمام أبو حنيفة، فرأى أن المرأة الرشيدة تملك تزويج نفسها بكفء ومهر مثل، مستندًا إلى آيات مثل: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، وروايات عن الصحابة وأحاديث تثبت جواز تزويج المرأة لنفسها في حالات معينة. وأوّل حديث «لا نكاح إلا بولي» على نفي الكمال أو استثناء القاصر، فترك ظاهر الحديث لمخالفة دلائل أقوى وأوضح.

وهو ما يوضح كيف طبّق الفقهاء قاعدة ترك العمل بظاهر الحديث عند وجود دليل أقوى، أو اجتهاد وفق ظروف ومعطيات معينة، دون الإخلال بالسنة.

٣ – في **المعاملات المالية:** من الأمثلة المهمة: **إيجار الأراضي الزراعية**، حيث ترك مالك وبعض الصحابة ظاهر نهي النبي ﷺ عن كراء الأرض، وحملوه على حالة مخصوصة، فجوزوا الإيجار بالذهب أو الفضة أو بجزء معلوم من الثمرة، مراعاة للواقع ولعمل أهل المدينة.

مثال آخر: **حديث الشاة المصراة**، الذي يعطي المشتري خيار الرد وتعويض البائع بصاع من تمر. أخذ به الشافعية والحنابلة، أما مالك وأبو حنيفة، فرأوا أن التعويض ليس لازمًا، لأن الحكم صدر لواقعة معينة أو للإصلاح، واستندوا إلى عمل أهل المدينة أو ضعف السند. كذلك **حديث النهي عن بيع الطعام قبل قبضه** أو **بيع وسلف**، حيث أوّل الفقهاء الظاهر وفق العلة: حماية المشتري والطرفين، وليس منع كل البيوع.

يُظهر ذلك أن الفقهاء قد يتركون ظاهر حديث صحيح في المعاملات إذا رأوا أن تطبيقه حرفيًا يتعارض مع علته أو قاعدة كبرى، كما نبّه الغزالي إلى أن «النظر الكلي يُنتج خلاف الظاهر الجزئي أحيانًا»، أي أن المجتهد قد يحجبه الظاهر إذا تعارض مع القاعدة العامة أو النصوص الأقوى.

**– في السياسة الشرعية والقضاء:**

تتسع السياسة الشرعية للاجتهاد وتنزيل النصوص على الواقع، إذ راعى الخلفاء الراشدون

مقتضيات المصلحة العامة دون مخالفة السنة. مثال ذلك: **عام الرمادة** حين أوقف عمر بن الخطاب تطبيق حد السرقة بسبب المجاعة، رغم وضوح النص: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، مراعاةً لحفظ النفوس ودفع الضرر الأعظم، وقد أُقرّ اجتهاده بالإجماع السكوتي.

مثال آخر: **المؤلفة قلوبهم**، فقد توقف أبو بكر وعمر عن صرفها للزعماء غير المسلمين، مراعاة لتغير الحال بعد وفاة النبي ﷺ، فيُعد النص منسوخًا عمليًا بواقع الأمة الجديد.

في القضاء أيضًا: **حد شارب الخمر في المرة الرابعة** لم يُنفذ ظاهره، واعتمد التعزير بالجلد دون القتل، استنادًا إلى إجماع الصحابة على النسخ.

من خلال هذه التطبيقات فقد جمع العلماء بين النصوص ومقاصد الشريعة، مع مراعاة الظروف والحاجة، فتركوا ظاهر الحديث في حالات خاصة حين رأوا أن الواقع يقتضي ذلك، لتبقى أحكام الشريعة صالحة للزمان والمكان.

## خلاصة البحث والنتائج المعاصرة:

يتبين من هذا البحث أن عمل الفقهاء بخلاف ظاهر الحديث الصحيح يعتمد على دليل أقوى أو فهم أعمق للنص، فلا يهملون السنة عن هوى، فهم لم يكونوا معاندين للسنة – حاشاهم – بل يطبقون قواعد الشريعة في الجمع والترجيح والنظر الكلي. فقد يكون الحديث ناسخًا، أو مخصصًا/مقيّدًا، أو عارضته أدلة أقوى، أو مؤولًا لغير ظاهره، أو أن الصحابي الراوي تصرف بما يبين تأويله أو نسخه. وقد شهدت الأمثلة في العبادات والمعاملات والسياسة الشرعية كيف طبق الأئمة هذه المنهجية الدقيقة دون تجاهل السنة.

أما النتائج المعاصرة، فتشير إلى أهمية هذه الضوابط في مواجهة النوازل الحديثة؛ فالفقيه المعاصر يستفيد من فهم علل الأحاديث والموازنة بين الأدلة لتكييف الأحكام بما يحفظ مقاصد الشريعة، مثل الحجر الصحي، أو بعض البيوع، أو تعليق الحدود الشرعية في حالات الضرورة، مع الحفاظ على روح النصوص وأهدافها. ومنهج الأئمة في ترك العمل بظاهر الحديث لسبب معتبر هو ضمان لحسن فهم النصوص، ومرونة الشريعة في كل زمان ومكان، مع الالتزام بالثوابت الشرعية.

# مَنْهَجيّة المُحَدّثينَ في نَقْد المَتْن

د. ابتهال أبو زيد
باحثة أردنية متخصصة في السنة النبوية وعلومها

إنَّ الحديثَ عن (منهجية المحدّثين في نقد المتن) يتطلب توضيحاً مُسبقاً، ومُبّسطا لمفهوم (نقد المتن)، ويمكننا توضيحه بأنه: دراسة ألفاظ الْحديث النّبوي الشريف، ومضمونه، ومقارنته بالأصول القطعيّة، والمقرّرات الشرْعيّة، والحقائق الثابتة، للتأكد من ثبوته وصحته.

بداية: لابد من التأكيد على أنّ منهجية المحدثين في نقد الأحاديث كانت منهجية متكاملة شاملة للسَنَد والمتن معا، وأنّ الحكم على الأسانيد (رواة الحديث)لا ينفصلُ بصورة عامة عن الحكم على المتون؛ فحال الراوي جرحاً وتعديلاً يعتمد بصفة أساسية على حال ما روى (المتن) ف(الثقة )هو: العدل الضابط، فلا يُكتفى بكون الراوي معروفاً بعدالته (ديانته وَوَرِعه)وإنما ينبغي أن يجمع إلى ذلك ضبطَه لمتون الأحاديث التي يَرْويها وإلا يُردّ حديثه، فإن الحكم على رواة الحديث –الأسانيد –مرهون بما يروونه من متون...ولتقريب الصورة نقول:

في أوّل الأمر – زمن الصحابة رضوان الله عليهم – لم تكنْ ثمة أسانيد؛ لقرب الناس بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم – وإنما هي أصول – متون – مستقيمة صحيحة أخذوها مباشرةً عن رسول الله – صلى الله عليه وسلّم – وقد دارت بين الصحابة الكرام بعض النقاشات حول ضبط بعض المتون التي تتعلق بفروع الدين، إما بسبب سوء في الفهم، أو خطأ في السماع، فكانوا يقارنون بين سماعاتهم، ويتثبتون من ألفاظ بعض الأحاديث، خاصة وأن رسول الله كان من عادته أن يُكرّر بعض الأحاديث في أوقات مختلفة، وربّما وقع جرّاء ذلك اختلاف يسير في الألفاظ لا يُخلّ بالمعنى المراد ولا يحيله إلى آخر، وقد يحدث الاختلاف بسبب الرواية

عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بمعنى الحديث لا بلفظه، فإذا كان ليس بين الألفاظ تباين يوجب تعليلا، قُبِل الحديث وإلا رُدّ.

وما أن انْخرمَ عهد الصحابة، حتى استقرت هذه الأصول الصحيحة، فأخذها التابعون عن الصحابة، وكان الحكم على الرواة من التابعين بصورة أساسية يعتمد على مدى تثبتهم، وإتقانهم لهذه الأصول الصحيحة، فأصبح لرواة الحديث من الصحابة تلاميذ من التابعين، معروفين بين أقرانهم في تثبُّتهم، وعلوّ كعبهم في حفظ الأحاديث تماما كما أخذوها عن الصحابة، وكان الحكم على من هم دونهم في التثبت يتم بمقارنة رواياتهم بروايات هؤلاء التلاميذ الثقات، فكلّما وافقوا رواياتهم كانوا أقرب إلى التوثيق، وكلما خالفوها كانوا أقرب إلى التجريح، وهم في ذلك درجات عديدة، وهكذا الحال في جميع الطبقات – من أتباع التابعين وتبع الأتباع ومن جاء بعدهم –،فلكلّ طبقة أثباتها وثقاتها وكان الإسناد كلّما طال بسبب بُعد الزمان ،وكلّما تشعّب بسبب اتساع رقعة أرض الإسلام ابتكر نقاد الحديث علوما أُخرى، وقوانين تطورت حسب الحاجة اخْتصتْ بما يتعلق بعلوم الإسناد التي يمكن من خلال استعمالها إثبات صحة سماع الرواة من بعضهم البعض، وذلك يتطلّب الإحاطة بتواريخ مواليدهم، ووفياتهم، والأمصار التي ارتحلوا إليها.

ومن جانب آخر كانوا يُدوّنون رأي نقاد الحديث الذين عاصروهم بهم تعديلاً وتجريحاً، مع الاحتراز من موانع الاعتداد ببعض الآراء، وغيرها من التفاصيل التي لا يسمح المقام لذكرها، وكل ذلك في سبيل حفظ حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلّم – من الضياع ..إلى أن اكتمل تدوين الأحاديث وجمعها في الكتب التي أصبحت الأسانيد تؤول إليها في نهاية عصر الرواية – أي إلى نهاية القرن الثالث الهجري تقريبا – ،ودُوّنتْ أثناء ذلك كلّه وبعده تلك العلوم والقوانين التي استعانوا بها لنقد الأحاديث ،لكن يبقى رأس الحربة في الحكم على رجال الحديث مرهون بما يروونه من متون، فمنهجية النقد عند المحدثين كما أسلفنا قائمة على ثنائية (المتن والسند) والمتن هو الأساس والمقصد .

لكننا في هذه المقالة اخترنا أن نتحدث عن جانب (نقد المتن) ردّا على ما أشاعه بعض المستشرقين، وردّده المستغربون من أبناء جلدتنا، ونشروه بين أبناء الأمة – جهْلا وشعورا بالمهزومية – من أن المحدثين اعتنوْا فقط بالنقد الشّكْلي (السند) للحديث، ولم يولوا اهتماما للنقد الداخلي (المتن)[1] ؛للوصول إلى غايتهم من هدم السنة بالتشكيك بها، وبنَقَلَتِها، فادّعوا – بلا دليل معتبر– أن غالبية رواياتها وَرَدَتْ إما بسبب الولاءات، أو المصالح، أو الأهواء، أو الصراعات السياسية، تأييدا أومناهض، وهذا

(١) انظر: ضحى الإسلام لأحمد أمين (١٣٠/٢)

ادعاء عار عن الصحة، يعرف بطلانه كلّ من طالع مصنّفات علوم الحديث بعين الإنصاف وعلى مأخذ الجد.

وإذا أردنا أن نتناول (منهجية المحدثين في نقد متن الحديث) بالإيضاح –بعد أن بيّنا أن نتيجة هذا النقد يؤثر بصورة مباشرة على الحكم على السند (رواة الحديث) – فإننا نستطيع تفصيلها من خلال ما يلي:

## أولا: عرض الحديث على القرآن الكريم

إذا جاء حديث يصادم نصاً قرآنيا في الدلالة والثبوت، فإنه يُرد:

مثال ذلك:

حديث: (وَلَدُ الزِّنَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ[1] ...بَلَغَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَلَدُ الزِّنَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ»، «وَإِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ». فَقَالَتْ عَائِشَةُ: رَحِمَ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ أَسَاءَ سَمْعًا فَأَسَاءَ إِجَابَةً، .... أَمَّا قَوْلُهُ: «وَلَدُ الزِّنَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ» فَلَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ عَلَى هَذَا، إِنَّمَا كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ، يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ فُلَانٍ؟» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَعَ مَا بِهِ وَلَدُ زِنًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هُوَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ» وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ [الأنعام: ١٦٤][2]

حيث ردت السيدة عائشة رضي الله عنها هذا الحديث بسبب معارضته للقرآن الكريم وبينت السبب في ذلك هو سوء السمع وهذا قد يعرض للبشر جميعا.

## ثانيا: عرض الحديث على السنة الصحيحة أو المشهورة

مثال ذلك:

(حديث ابن عباس: (أن النبي–صلى الله عليه وسلم– تزوّج مَيْمونة وهو مُحْرِم[3]

لكن ورد أيضا من السنة الصحيحة ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم– تزوّج ميمونة وهو حلال، فقد جاء عن أبي رافع أنه قال: (تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول فيما بينهما) ، وجاء أيضا عن سليمان بن يسار: ( أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال)، وروي عن يزيد بن الأصم، عن ميمونة قالت: (تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال)،وروى بعضهم عن يزيد بن الأصم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال.ويزيد بن الأصم هو ابن أخت ميمونة[4]

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣٩٦٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٩٠٩)، والحاكم في مستدركه (٢٨٥٤)

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٢٨٥٥)، (٢/٢٣٤)
(٣) سنن الترمذي (٨٤٢)
(٤) سنن الترمذي (٨٤١)

## ثالثاً: عرض الحديث على بقية روايات الحديث نفسه باختلاف ألفاظها

مثال ذلك حديث : (سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الإِمَامُ العَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي المَسَاجِدِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ، أَخْفَى حَتَّى لاَ تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاه)[1]

فقد جاء في الحديث: (حَتَّى لاَ تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ)، والصحيح بعض عرض الحديث على بقية رواياته أنه صلى الله عليه وسلم قال: (حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُه لأن الإنفاق عادة ما يكون باليمنى ويُعبر عنه من خلالها وهو ما أخرجه البخاري في صحيحه[2] ،والترمذي في سننه[3] ، والنسائي في سننه الكبرى [4]،ووقع هذا؛ لأن أحد رواة الحديث أخطأ، فقلب المتن، وقد تبين ذلك بعرض الحديث على بقية رواياته.

## رابعا: عرض الحديث على مقاصد الشريعة وأصولها العامة

مثاله: حديث الوضوء من مسّ المرأة

جاءت عن بعض الصحابة أحاديث تدل على أن: مسّ المرأة ينقض الوضوء

(١) صحيح مسلم (٩١-١٠٣١)
(٢) صحيح البخاري (١٤٣٣) (٦٦٠)،
(٣) سنن الترمذي (٢٣٩١)
(٤) سنن النسائي الكبرى (٥٨٩٠)

وجاءت أحاديث أخرى صحيحة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قبّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ، فعن عن عائشة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " قبل بعض نسائه، ثم خرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ " قال عروة: قلت لها: من هي إلا أنت؟ قال: فضحكت[5]

والأحاديث التي ظاهرها أن مسّ المرأة ينقض الوضوء[6]، منها ما ورد بلفظ {أو لامستم النساء} ففُسّر بالمسّ.

لكن المحدثين والفقهاء عند نقد المتون رجّحوا الروايات الأخرى التي تثبت أن المسّ بغير شهوة لا ينقض الوضوء [7]؛ لأن القول بأن مجرد لمس المرأة ينقض الوضوء يعارض أصلًا من أصول الشريعة، وهو: رفع الحرج ودفع المشقة؛ إذ لا يكاد يسلم بيت من ذلك

والمقصد الشرعي في الطهارة هو إزالة الحدث الحقيقي لا مجرد اللمس؛ لذلك قُدِّمت رواية: «أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قبّل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ» لأنها موافقة لمقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٥٧٦٦)، وابن ماجه (٥٠٢)، والترمذي في سننه (٨٦)
(٦) سنن الترمذي، (٨٦)
(٧) قال الإمام الترمذي في سننه: وليس يصح عن النبي في هذا الباب شيء.

## خامسا: عرض الحديث على الحقائق القطعية (العقلية، أو الحسية أو التاريخية)

١-ما يخالف العقل:

مثاله :أَنْ يُدَّعي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ فَعَلَ أَمْرًا ظَاهِرًا بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ وَأَنَّهُمُ اتَّفَقُوا عَلَى كِتْمَانِهِ وَلَمْ يَنْقُلُوهُ كَمَا يَزْعُمُ أَكْذَبُ الطَّوَائِفِ: أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ وَهُمْ رَاجِعُونَ مِنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَأَقَامَهُ بَيْنَهُمْ حَتَّى عَرِفَهُ الْجَمِيعُ ثُمَّ قال: «هَذَا وَصِيِّي وَأَخِي وَالْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا) ثُمَّ اتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى كِتْمَانِ ذَلِكَ وَتَغْيِيرِهِ وَمُخَالَفَتِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ.(١)

فاتفاق عشرات الألوف من الصحابة على كتمان هذا الحديث، ونجاحهم في ذلك مسألة تخالف العقل والمنطق.

٢- ما يخالف الحس:

ومثاله: حديث :( الْبَاذِنْجَانُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ)، يقول ابن القيم: قَبَّحَ اللَّهُ وَاضِعَهُمَا فَإِنَّ هَذَا لَوْ قَالَهُ يُوحَنِّسُ(٢) أَمْهَرُ الْأَطِبَّاءِ لسخر النَّاسُ مِنْهُ، وَلَوْ أُكِلَ الْبَاذِنْجَانُ للحمى والسوداء الغالبة وَكَثِيرٍ مِنَ الأَمْرَاضِ لَمْ يَزِدْهَا إِلا شِدَّةً وَلَوْ أَكَلَهُ فَقِيرٌ ليستغني لَمْ يُفِدْهُ الْغِنَى أَوْ جَاهِلٌ لِيَتَعَلَّمَ لَمْ يُفِدْهُ الْعِلْمُ(٣).

(١) المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص٥٧
(٢)،انظر: الأعلام للزركلي (٢١١/٨) وهو: يوحنا بن ماسويه الطبيب المشهور في العصر العباسي، ت ٢٤٣هـ
(٣) المنار المنيف لابن قيم الجوزية ،ص ٥١

٣- ما يخالف الحقائق التاريخية

ومثاله: ما أخرجه الترمذي في سننه من أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خلوا بني الكفار عن سبيله

اليوم نضربكم على تنزيله

ضربا يزيل الهام عن مقيله

ويذهل الخليل عن خليله

فقال له عمر: يا ابن رواحة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل.(٤)

وذكر الترمذي أن الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وكعب بن مالك بين يديه ؛ لأن عبد الله بن رواحة قتل يوم مؤتة وهي قبل فتح مكة.(٥)

## سادساً: ركاكة اللفظ وسماجة المعنى

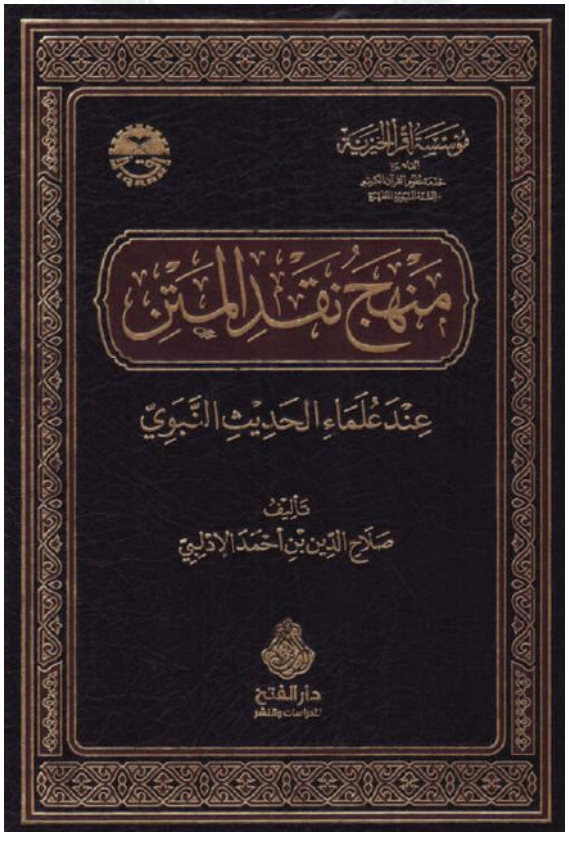
كَحَدِيثِ: (لَوْ كَانَ الأَرُزُّ رَجُلا لَكَانَ حَلِيمًا مَا أَكَلَهُ جَائِعٌ إِلا أَشْبَعَهُ) فَهَذَا مِنَ السَّمِجِ الْبَارِدِ الَّذِي يُصَانُ عنه كلام العقلاء فضلا عن كلام سَيِّدِ الأَنْبِيَاءِ(٦).

(٤)سنن الترمذي (٢٨٤٧)
(٥) سنن الترمذي (٢٨٤٧)
(٦) المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن قيم الجوزية ،ص٥٤

والخلاصة: أن المحدّثين اعتنوْا بالنظر في متون الأحاديث، ونقدوها، وقد كانت لهم منهجية واضحة في ذلك بدأت في عهد الصحابة الكرام، وتطوّرت، واكتملت بعدهم، وقد كانت أحكامهم على الأسانيد في عامتها فرع عن أحكامهم على المتون، ولا تنفصل عنها، فمنهجية المحدثين في نقد الأحاديث كانت منهجية متكاملة شاملة للسند والمتن معا، وقد اعتنى المحدثون بجمع الأحاديث الواهية والموضوعة؛ لتمييزها والحذر من روايتها، واستنبطوا القرائن الدالة عليها، خاصة فيما يتعلق بألفاظ المتن، وصنّفوا في ذلك العديد من المصنفات، ومنها:

كتاب (المنار المنيف في الصحيح والضعيف) لابن قيم الجوزية ٧٥١هـ) وكتاب (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لجلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، وكتاب (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) للشوكاني (١٢٥٠)، وغيرها من المصنّفات التي تثبت اهتمام المحدثين بنقد المتون إلى جانب نقد الأسانيد، وتمييز الأحاديث المردودة والباطلة.

وآخرُ دعوانا أن الحمد لله رب العالمين الذي سخّرَ من أمّة آخر أنبيائه مَنْ حفظ سنّته -صلى الله عليه وسلم-، ليحفظَ دينه الذي قضى باكتماله، فأتمّ علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام ديناً.



# سياسة شرعية

- الدولة المدنية من منظور الشريعة الإسلامية
- السيادة في الإسلام... وتأصيل النموذج الدستوري
- المفاوضات السياسية لصلاح الدين الأيوبي مع الصليبيين بين الحزم والمرونة

# الدولة المدنية من منظور الشريعة الإسلامية

أبوجرة سلطاني
رئيس المنتدى العالمي للوسطية

لم تحدد الشريعة الإسلامية نمطا واحدا للحكم، ولم يفرض الإسلام على الحاكم المسلم أن يكون «نسخة طبق الأصل» من سابقية لعلم الله جل جلاله أن الأزمنة تتغير، والأمكنة ليست واحدة، وأقضية الناس تتجدد وتتباين ويطرأ عليها من الحوادث ما لم يسبق له مثيل.

وللناس طبائعهم وظروفهم وقضاياهم.. ومن أجل ذلك وضع الإسلام معالم وضوابط ومحددات للدولة ليسود العدل بين الناس.

فدولة الإسلام مدنية في نشأتها الأولى؛ لأنها تأسست على مبادئ واضحة تضمنتها « صحيفة المدينة» التي نصت على أن لكل مواطن حقوقا يؤتاه مقابل واجبات يؤديها لتتوازن الفرص بين الناس وتتكافؤ دماؤهم كمواطنين دون تمييز بينهم لأي اعتبار من دين أو عِرق أو جنس أو انتماء قبلي أو لون سياسي. ولم تكن دولة التأسيس كهنوتية ولا عسكرية.

ويخطئ من يضع الدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية، فالدولة المدنية يقابلها النظام العسكري، والدولة الدينية تقابلها الدولة العلمانية (اللادينية). وإذا كانت غير مدنية فلا يهم أن تقوم على أساس انتخاب ديمقراطي أو على أساس بيعة شرعية تزكي مدنيين يزعمون أنهم منبثقون عن سلطان الأمة !! أو عن إرادة الشعب !! عبر صناديق الاقتراع !! أو تمت تزكيتهم بأنماط أخرى. فأدولف هتلر انتخب ديمقراطيا !! وجميع الحكام الذين أسقطتهم «ثورات الربيع العربي» كانوا يتحدثون – باسم الشعب – عن دولة مدنية تنظم سلطاتها دساتير (أو لجان شعبية) ضامنة لسيادة القانون الذي يخضع له جميع المواطنين والرعايا، بمن فيهم رئيس الدولة وأسرته وحاشيته.

وكانوا يقولون لشعوبهم إن المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات. وإنه لا تمييز بينهم على

أي أساس آخر سوى المواطنة، وأن السلطات منفصل بعضها عن بعض، وكل سلطة مستقلة تمارس صلاحياتها وفق دستور البلد، الذي زكاه الشعب، ووفق قوانين الدولة الناظمة للعلاقات. فالسلطة التشريعية تختص بالتشريع والرقابة، والسلطة التنفيذية تهتم بتدابير الحياة اليومية للمواطن وتجسد سياسة الحاكم. والسلطة القضائية مستقلة عن السلطتين باختصاصها الأول الذي هو تحقيق العدل وقمع الظلم والسهر على إمضاء سيادة القانون.

وأن اختيار الحاكم، أو الرئيس، يتم دائما عن طريق انتخابات نظيفة ونزيهة..!! وكذلك يتم انتخاب ممثلي الشعب، على جميع المستويات، من البلدية إلى البرلمان، وكلهم – في هياكل الدولة المدنية – منبثقون عن صناديق اقتراع نظيفة وشفافة. وأن الحريات مضمونة ومكفولة ومحترمة ومتاحة للجميع (حرية المعتقد وحرية التعبير والتنقل والتملك والانتماء السياسي والثقافي..) في أطر مرنة تكفلها الدولة ويضمنها الدستور وترعاها المؤسسات وتعززها سلطة القانون.

أما الدين «فمسألة شخصية»، وهو فهم علماني غربي خاطئ يفصل الدين عن الدولة كأن الدين كهنوت لا يتحرك إلا داخل أربعة جدران بعيدا عن حركة الحياة، والعلمانية تعتقد هذا وتجتهد في عزل الدين عن صناعة الحياة وعن حركة المجتمع، وتحرمه من حقه في إدارة شؤون الحكم، فتكتفي الدولة العلمانية – عادة – بتنظيم شؤونه ورعاية القائمين عليه مادام يتحرك أخلاقيا في نفوس معتنقيه على هامش الحياة، فلا رأي له في حلال وحرام. ولا يسأل إذا حضر. ولا يؤسف عليه إذا غاب مادام لا يهدد أمن الحاكم ولا يزعزع عرشه ولا يغير منكرا ولا يزحزح نظاما عن مراكزه مهما بلغ فساده وجوره وفجوره.

أما الجيش فحامي السيادة وحارس الحدود لا يتدخل في السياسة ولا يتلون إلا بلون الوطن، وهو في خدمة الدولة مادام القائمون عليها يحظون بشرعية الشعب (بيعة أو انتخابا) وليس حاكما لها ولا مهيمنا عليها، ولا خادما للحاكم.

لكن هذه الصورة المثالية الجميلة للدولة المدنية لا نجدها على الأرض، حقائق ومؤسسات، في أغلب أنظمة العالم الثالث، إلا على الورق وفي خطابات النافذين وحواشيهم. أما في واقع الناس فشأنها آخر.

من منظور إسلامي لم يطرح الإسلام «قالبا جاهزا» للدولة، واكتفى بوضع ثوابت لها وبرسم معالم كبرى ووضع مبادئ عامة لنظام حكم راشد غايته تحقيق العدل ونشر الفضيلة بين الناس. فالعدل غاية في دولة الشريعة كما في كل دولة مدنية. أما مسائل إدارة الحكم (من تنظيم السلطات إلى تحديد العلاقة بين الحاكم

والمحكوم)، فوضع لها الإسلام مبادئ ثابتة لا تتعارض – في مقاصدها – مع مفهوم الدولة المدنية الحديثة إلا في مصدر التشريع. وهو ما أقرته «صحيفة المدينة".

فنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة لم تفرض شكلًا محدّدا للدولة. ولم تأمر المسلمين بتأسيس حكم ملكي أو سلطاني أو جمهوري أو ثيوقراطيي أو كهنوتي.. إنما حددت حدودا ورسمت معالم ووضعت قيمًا ومبادئ على أسس من الشورى:﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾: الشورى: ٣٨. وأمرت أركان الدولة بالتعاون على البر والتقوى لمنع تفشي الظلم والعدوان. وأمرت الأمة كلها بمحاصرة الفساد لتحقيق العدل والمساواة بين المواطنين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ النحل: ٩٠. وغلظت القول في حمل الأمانة وفي شروط تقلد المسؤولية إلا بحقها وبالقدرة على أداء واجباتها. وربطت المسؤولية بالمحاسبة والجزاء والعقاب في الدنيا والآخرة. ودعت إلى أن تكون الدولة في خدمة الصالح العام.

باختصار: هي دولة المؤسسات وليست دولة الأشخاص (دولة الشعب وليس الشعب ملكا للدولة). ولا يتحقق ذلك إلا باحترام كرامة الإنسان المكرم عند الله لآدميته: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء: ٧٠.

فالدولة في الإسلام طاعة وعبادة وشورى وعدل.. يقترح أهل الحل والعقد من يترشح على رأسها بشروط صارمة، ويعرض نفسه على تزكية الشعب (بالكيفية الملائمة لكل بلد). وكل مسؤول محاسب أمام شعبه.

ودستور الدولة وقوانينها مستمدة من روح الشريعة ومقاصدها (الكرامة، العدل، الحرية، المساواة، وحفظ الحقوق). والأمة هي مصدر السلطة وتستمد شرعيتها من كتاب الله وسنة رسوله وتراثها الواسع الرحيب، وهي من تختار الحاكم وهي من تحاسبه وتعزله إذا جار وظلم. ولا عصمة لأحد. ومن حق المعارضة نقد الفساد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ « آل عمران: ١٠٤.

الدولة المدنية في الإسلام دولةٌ يحكمها بشر على أسس من الفهوم البشرية المتراكمة بالتجربة. ولكنها محكومة بضوابط شرعية وباجتهادات دستورية يضطلع بها علماء الشريعة وفقهاء القانون لتقوم على العلم والعمل والعدل، والشورى.. وتكون غايتها الأولى تحقيق العدالة بين الناس؛ دولة مدنية لا كهنوتية فيها، ولا عسكرية، ولا طائفية، ولا فئوية، ولا استبداد.

فدولة الإسلام ليست دينية كهنوتية. وإنما هي دولة مدنية مرجعها الإسلام وحاكمها من أفراد الأمة، لا قداسة له ولا عصمة، فهو واحد من الناس زكته الأمة لقيادتها وخدمتها، وليس

"خليفة الله" في الأرض ولا هو ظله، بل هو مستخلف عن الأمة وخادمها. وعليه واجب استشارة علمائها وفقهائها والاستئناس بأهل الرأي والمشورة وبذوي الخبرة. والاجتهاد في تطبيق مقاصد الشريعة وإمضائها في الناس عدلا، وحرية، ومساواة.

فهي من منظور الشريعة دولة مدنية تقوم على الاختيار الحر، أو على البيعة المباشرة، على أساس الشورى، وكلها مفاهيم مدنية وليست عسكرية ولا دينية ثيوقراطية يديرها من يوصفون عادة بأنهم «رجال الدين». والحال أنه لا كهنوت في الإسلام ولا رجال دين ورجال دنيا.

فالأمة هي مصدر السلطة، ولكن سلطتها محكومة بالقيم الإسلامية العامة، ومقيدة بشرع الله. والتداول على السلطة يتم سلميا داخل مؤسسات الدولة، بالكيفية المتفق عليها، من غير وصاية على الشعب لا باسم الدين ولا باسم السبق ولا باسم الجنس ولا بعنوان التشريف العرقي. أو بالإخضاع لسلطان الفتاوى السياسية.

ولأن من خصائص الشريعة الإسلامية المرونة والواقعية والتجدد.. فهي – بهذه الخصائص – صالحة لكل زمان ومكان، ودليل ذلك أن الإسلام – كما قلناه دائما – لم يفرض شكلًا واحدًا للحكم، لأن الحكم في شريعة الله وسيلة وليس غاية، ولذلك وضعت الشريعة مبادئ مرنة تتحقق بها المصلحة العامة بالشكل المناسب لكل زمان. فأبو بكر الصديق رضى الله عنه لم يلزم نفسه بنمط دولة التأسيس. وعمر الفاروق رضي الله عنه لم يحبس نفسه في قالب سلفه، فتوسع وأدخل الدواوين. واقتدى بهما الخليفتان الثالث والرابع.. لأن الغاية واحدة: تحقيق العدل ودفع الجور. وتقليل المضار وتكثير المنافع.

ولا يضر مدنية الدولة أن تكون مؤسساتها شورية أو ديمقراطية.. فلا مشاحة في المصطلح إذا تحرر المناط؛ ولا تضرها الأسماء (برلمان، قضاء مستقل، دستور، انتخابات...) إذا تحددت المسميات وعُرفت المقاصد بشرط واحد ألا تتعارض مفاهيمها ولا ممارساتها مع روح الشريعة.

فمرجعية الشريعة لا تعني حكم الفقهاء، وإنما تعني اعتماد مقاصد الشارع وتوخي تحقيقها وإمضائها في الناس عدلا، وحرية، وكرامة، ومصلحة عامة. وجعل ذلك أساس التشريع لتكون غاية الفصل بين السلطات منع الاستبداد، واحترام التعددية السياسية والفكرية، وعدم إقصاء أحد من حقه باسم الدين أو بفتوى إقصائية تحرمه من المساهمة في بناء دولته من خلال أي مؤسسة منتخبة تمثل الأمة (مجلس شورى، بلدية. مجلس ولائي، برلمان). أو تنفيذية تهتم بأمر الشعب.

وفي كل الأحوال تظل الشريعة مرجعية قوانين الدولة، ويراعى عند سنها ما يحقق

المقاصد الشرعية الكبرى. ويتيح حرية المعتقد ويكفل حرية الرأي وحرية التعبير بضوابط النظام العام والأخلاق الإسلامية.

ولكن دون تحقيق هذا الأمل الكبير صعوبات وعوائق.

أولها: الاستبداد السياسي، أو ما يسمى «مقاومة التغيير".

وثانيها: الخلط المتعمد بين صفاء الدين ولوثات السياسة.

وثالثها: تبرير الاستبداد بالتخويف من المخاطر الخارجية ومن ضغط المعارضة الداخلية ومن ثقافة المؤامرة..

ورابعها: التلويح بالتشظي المجتمعي والفتن المذهبية والطائفية..

وخامسها: الخوف على المرجعية الواحدة للأمة في كل قطر من الانطماس وفقدان الهوية والذاكرة التاريخية.

والعائق الأكبر هو الغلوّ في فهم مقاصد الشريعة، والتشدد في تنزيلها على الواقع بالقول: إما حُكم الله جملة واحدة. وإما حُكم الطاغوت..!! مع أن التجربة أثبتت أن التدرج في بناء الدولة المدنية من منظور الشريعة الإسلامية أجدى من المطالبة بالكل أو بلا شيء. ولنا في تجربة ماليزيا، وأندونيسيا.. ما يؤكد هذا الخيار الذي جمع بين المرجعية الإسلامية وبين تجربة نظام الحكم المدني فحقق مقاصد مشتركة، وهي كبيرة وكثيرة جدا.

فمن الخطأ القول: إن شريعة الإسلام تعارض الأنظمة المدنية القائمة بشكل جذري راديكالي غايته إسقاط النظام القائم وانتظار البديل القادم، وإنما القول الصحيح: إنها تصلح الواقع وتعالج الاختلالات الهيكلية وتجفف منابع الفساد وتقوّم اعوجاج الدولة وتدفع باتجاه تحقيق العدالة الاجتماعية وتصون الحريات وتحمي كرامة الإنسان وتؤمّن مقاصد الشريعة الستة حتى يأمن الناس جميعا على دمائهم وأعراضهم وأموالهم إطعاما من جوع وأمانا من خوف.

# السيادة في الإسلام... وتأصيل النموذج الدستوري

ا.د عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني
أستاذ الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية

لمواكبة الاجتهاد الفقهي مستجدات الحياة السياسية. يتناول هذا المقال مفهوم السيادة في الدولة الوطنية: كنموذجٌ للوسطية والتمكين.

مدخل: السيادة بين الدولة المعاصرة والحاكمية لله: تحدي الاجتهاد الفقهي

تُعدّ السيادة (Sovereignty) حجر الزاوية في بناء الدولة المعاصرة. وتُعرف سيادة الدولة بأنها سلطتها العليا والحصرية والمستقلة على إقليمها وشعبها، وهي أساس سيادة القانون داخل الدولة. كما تقتضي السيادة في الإطار الدستوري الحديث وجود قيم عليا حاكمة للسلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، تضمن عدم تجاوزها لأصول الدستور والحقوق الأساسية.

لكن مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي أعمق وأشمل، إذ يرتكز على مبدأ الحاكمية لله، مما يجعل الشريعة هي القيمة العليا المهيمنة على كل سلطة تشريعية وتنفيذية. ففي الإسلام، السيادة المطلقة هي لله وحده، وهو ما يؤكد عليه النص القرآني الحاسم: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (سورة النساء ٦٥)

إن التحدي الفقهي المعاصر يكمن في دمج هذه القيمة السامية، أي سيادة الشريعة والحاكمية لله، ضمن إطار الدولة الوطنية الدستورية التي تحترم سيادة القانون. وتلتقي فكرة الحاكمية مع مفاهيم الحوكمة الرشيدة (Good Governance) في جوانب سيادة الشرع؛ فكلاهما يهدف إلى ضمان الشفافية، والمساءلة، وتطبيق القانون على الجميع دون تمييز، باعتبار الشريعة الإسلامية هي الإطار الأعلى للعدالة والانتظام.

وفي هذا السياق، يستعرض هذا المقال جهود

الاجتهاد الفقهي في تكييف مفهوم السيادة. ويؤكد الاجتهاد على أن النموذج الدستوري هو الأجدر بالارتقاء إلى مستوى سيادة التشريع الإسلامي؛ كونه يوفر آليات مؤسسية لتقييد السلطة وحماية الحاكمية العليا للشريعة. هذا النموذج الدستوري يُفضل بشكل واضح على النظم الفردية التي تتركز فيها السلطة في يد شخص واحد أو مجموعة محدودة، مما يجعلها أكثر عرضة للانحراف عن مبدأ الحاكمية لله.

**تأصيل السيادة: رؤية إسلامية ثلاثية الأبعاد**

لقد قام الاجتهاد الفقهي المعاصر بعملية «تأصيل» لمفهوم السيادة، حيث تم تفكيك المصطلح الغربي وإعادة بنائه ضمن رؤية إسلامية ثلاثية الأبعاد، تبرز دور الوسطية في التوازن الدقيق بين الثوابت والمتغيرات:

**١. سيادة الشرع (الحاكمية): المرتكز الأعلى لثبات القيم**

إن المرتكز الأسمى للسيادة في التصور الإسلامي هو مبدأ الحاكمية لله، الذي يجعل العدل والتشريع الرباني هو مصدر العلو. هذه السيادة ليست نظرية مجردة، بل هي قاعدة عملية تضمن:

ثبات القيم والاطمئنان: بوجود نصوص قطعية ثابتة (في القرآن والسنة) لا يجوز مخالفتها، تتحقق ضمانة أساسية لحقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية، وتأمن الأمة من تقلبات الأهواء وتغير الأنظمة.

مثال توضيحي: المبدأ «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » الذي ورد اية ١٨ من سورة فاطر وغيرها كسورة النجم يستلزم (عدم معاقبة إنسان بذنب غيره) هو قيد شرعي قطعي، يمنع أنظمة مثل «الجلوة العشائرية» (تهجير عائلة الجاني) من أن تكون قانوناً نافذاً.

فتح آفاق الاجتهاد والتنمية: لا تعني الحاكمية الجمود، بل تفتح آفاق الاجتهاد ضمن إطار مقاصد الشريعة (كحفظ النفس، العقل، المال، النسل، والدين). يتمتع الفقهاء وأولو الأمر بحق اختيار الاجتهاد الأنسب من بين الآراء الفقهية الظنية بما يحقق المصلحة والتنمية والازدهار.

**سيادة الشرع: الضمانة التاريخية لحقوق الإنسان**

إن سيادة الشرع هي في جوهرها ضمانة عليا لحقوق الإنسان للمسلم وغير المسلم، وقد دلت على ذلك شواهد تاريخية مشرقة:

موقف الإمام الأوزاعي: عندما أمر الأمير العباسي عبد الله بن علي بتهجير نصارى جبل لبنان (أهل الذمة)، على خلفية اتهام بعضهم بالتجسس لصالح البيزنطيين، تصدى له الإمام الأوزاعي بحزم، قائلاً: «إنهم ليسوا عبيدًا كي تنقلهم حيث شئت، ولكنهم أحرار أهل ذمة»،

مؤكداً أن الشرع يحمي حقوقهم في السكن والحياة الحرة الكريمة.

حماية حرية المعتقد: وفي موقف مشابه، عندما أراد السلطان العثماني سليم الأول (سليم ياووز) توحيد الديانة في مملكته، تصدى له شيخ الإسلام زنبيلي جمالي أفندي مبينا أن هذا القرار يتعارض مع نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ومع حقوق أهل الذمة التي كفلتها الشريعة الإسلامية منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين، مشدداً على أن الشريعة تضمن لهم حرية ممارسة شعائرهم الخاصة، لأن هذا يتنافى مع سيادة الشرع ومبدأ «لا إكراه في الدين». هذه المواقف الفقهية تثبت أن الشرع يضع قيوداً على الحاكم لا يستطيع تجاوزها. وأن سيادة الشرع من أهم ضمانات حقوق الإنسان.

على النقيض من ذلك، رأينا كيف انتُهكت حقوق الإنسان بشكل صارخ في حوادث معاصرة كـ سجن أبو غريب أو الانتهاكات في غزة وغيرها، حيث لم يكن للنص القانوني الوضعي – رغم وجوده – أي أثر في حماية المدنيين من بطش القوة. هذا يؤكد أن الوازع الأخلاقي والديني المتجذر في علوية الشرع هو الضمانة الأقوى لحقوق الإنسان، بخلاف مجرد النص القانوني الذي يمكن تجاوزه بقرار سياسي.

### ٢. سيادة الأمة (الرقابة والاختيار): ضمانة عملية ضد الاستبداد

السيادة السياسية، المتعلقة بمن يمارس سلطة الحكم فعلياً، ليست مطلقة، بل هي حق الأمة في اختيار حكامها ومراقبة التزامهم بالشرع وتقويم انحرافهم. هذا البعد يرسخ:

مبدأ الوكالة لا السيادة: الحاكم في الإسلام هو وكيل عن الأمة لتطبيق الشرع وتحقيق مصالحها، وليس سيداً عليها. هذا المفهوم يوجب أن يستند الحكم إلى الرضا الشعبي (عبر البيعة أو الانتخاب). ولا يقر الانقلابات العسكرية ولا تغييب إرادة الأمة أو العبث بنتائج الصناديق.

واجب الرقابة والتقويم: هذا المبدأ مؤصل في التراث الفقهي كـ واجب للرقابة الشعبية، حيث أقر فقهاء مثل القاضي عبد القاهر البغدادي بأن للأمة حق توجيه الحاكم أو العدول عنه إذا زاغ عن الشرع. هذا يمثل ضمانة عملية ضد الاستبداد والفردية.

مثال توضيحي: ما يعرف اليوم بـ حق الاستجواب وطرح الثقة في النظم البرلمانية الحديثة هو تطبيق معاصر يجنب الفتنة لآلية الرقابة والتقويم التي تقررها سيادة الأمة، إذ تسمح بسحب التفويض من الوكيل (الحاكم) إذا انحرف عن القيم العليا أو فشل في إدارة شؤون الأمة.

### ٣. سيادة الدولة (الاستقلال والعزة): الكرامة الوطنية ومنع الهيمنة

وهي المقابل للسيادة الخارجية، وتعني قدرة الدولة على اتخاذ قرارها السيادي داخلياً وخارجياً دون تدخل أو إملاء من قوة خارجية. هذا البعد يربط السيادة بمفاهيم الشرف والقوة في الإسلام:

العزة والمكانة الدولية: إنها امتداد لمبدأ العزة في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ». هذا يربط السيادة الخارجية بـ الكرامة الوطنية وضرورة الحفاظ على مقدرات الأمة.

مثال توضيحي: إن رفض الدولة الخضوع لضغوط خارجية في رسم سياستها الاقتصادية أو الاجتماعية، أو الإصرار على تنظيم علاقاتها الدولية على أساس الندية والاحترام المتبادل وليس التبعية، هو تجسيد لسيادة الدولة المستمدة من مبدأ العزة.

الرضا في الاتفاقيات: من مظاهر هذه السيادة أن تنظيم الاتفاقيات الدولية يكون على أساس الرضا الحر، ولا تعد الاتفاقيات الدولية ملزمة للدولة ما لم توافق عليها مؤسساتها الدستورية، بما يحفظ قوتها ومكانتها بين الأمم.

نقد الحداثة: الاستفادة من الخبرات والتحديات

إن التعامل مع المفاهيم الوافدة يتطلب وعيًا نقديًا، وهنا تبرز أهمية الاستفادة من الخبرات الإنسانية مع غربلتها:

نقد السيادة الشعبية: يؤكد فقهاء مثل وائل حلاق على أن السيادة التشريعية المطلقة للبشر تتعارض مع الحاكمية لله. كما أن الواقع العملي في الديمقراطيات الحديثة يُظهر أن التشريع غالبًا ما يكون نتاج تنافس اللوبيات والمصالح الخاصة، وليس الإرادة العامة الصافية. هذه الخبرة السلبية تحذرنا من الاكتفاء بالشكل الديمقراطي دون ضمانة المحتوى.

الخبرة الإيجابية (الضمانة الدستورية): أفضل وسيلة لتجاوز هذا النقد وتحدي الحداثة تكمن في آلية سمو الدستور. فإذا نصت دساتيرنا على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، فإن هذا النص يُعد قيدًا دستوريًا قسريًا على السلطة التشريعية. هنا يتحول واجب الحاكمية لله من مجرد شعار سياسي إلى قاعدة قانونية عليا واجبة التطبيق قضائياً، تلغي أو تعدّل أي قانون عادي يخالفها.

### الدولة الدستورية: الضمانة الأقوى لسيادة الشرع

إن الاجتهاد الفقهي يذهب إلى أن الدولة الدستورية المقيدة بسيادة القانون هي أفضل نموذج للارتقاء نحو سيادة التشريع الإسلامي وتحقيق مقاصده، وذلك لعدة أسباب:

| النموذج الدستوري (سيادة القانون) | الخطر في النموذج الفردي (الاستبداد) |
|---|---|
| ضمانة استقرار التشريع: القوانين تصدر عن مؤسسات (البرلمان) وتخضع لمراجعة قضائية، مما يضمن ثبات النظام التشريعي. | سهولة الانحراف الفردي: الأنظمة الفردية هي أسهل الأنظمة تعرضًا للابتعاد عن الشرع بقرار فردي، حيث يمكن للحاكم الواحد أن يُعطل أو يُشرّع بما يخالف الشرع دون رقابة فاعلة. |
| تفعيل الرقابة الأممية: يُفعّل النموذج الدستوري حق الأمة في الرقابة عبر آليات الاستجواب، طرح الثقة، والانتخابات الحرة، مما يحقق مبدأ الوكالة في الحكم. | تعطيل الشورى والرقابة: تفقد الأمة سيادتها السياسية، وتتحول المؤسسات إلى مجرد أدوات تنفيذية، مما يُعطل مبدأ الشورى ويفتح الباب أمام الاستبداد والفساد. |
| مكافحة الفساد والحوكمة: يتطلب الالتزام بالدستور وسمو الشريعة تفعيل الحوكمة الشفافة ومؤسسات مكافحة الفساد. فالفساد هو انتهاك لسيادة القانون والشرع معًا، ويجب محاربته كأمر شرعي لتحقيق العدل والتنمية. | النزعة الشخصية للحكم: يغلب على النظام الفردي تحصين قرارات الحاكم من المساءلة، مما يتيح لأعمال السيادة غير الخاضعة للرقابة أن تفتك بالحقوق وتخالف الشريعة. |

## خاتمة: دعوة للتمكين الدستوري وحماية السيادة الوطنية

إن رسالة الفقه الإسلامي في عصر الدولة الوطنية هي الدعوة إلى التمكين الدستوري الذي يضمن علوية القيم الإسلامية. لقد أثبت الاجتهاد أن السيادة ليست مجرد شعار، بل هي منظومة متكاملة من الشرع السامي، والأمة الواعية، والدولة المستقلة المقيدة بالقانون.

علينا أن نستمر في الاجتهاد الواعي الذي يوظف الآليات الدستورية الحديثة (كالرقابة الدستورية) لحماية الثوابت الإسلامية، ورفض النماذج الفردية التي تمثل خطرًا على الشرع والاستقرار معًا. فالدولة الدستورية هي جسر عبورنا نحو التطبيق الأمثل لمقاصد الشريعة.

حماية السيادة الوطنية عند التوقيع على المعاهدات الدولية

إن مفهوم سيادة الدولة (الاستقلال والعزة) يقتضي اليقظة التامة والحذر الشديد عند التعامل

مع المعاهدات والاتفاقيات الدولية. يجب أن تكون السيادة الوطنية هي المرجعية الأولى، ولا سيما فيما يتعلق بالجوانب التي تمس هوية المجتمع وثوابته وقيمه:

أهمية الحماية الأسرية: تبرز هذه الأهمية خاصة عند توقيع الاتفاقيات المتعلقة بالأسرة وقضايا النوع الاجتماعي وحقوق الطفل. فالأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع في التصور الإسلامي، وأحكامها مستمدة من مصادر الشرع القطعية. لذا، فإن توقيع اتفاقيات قد تتعارض مع أحكام الشريعة المتعلقة بالزواج، أو الميراث، أو الولاية، يمثل تهديدًا مباشرًا لسيادة التشريع في أهم مجالاته.

الإجراء الوطني كضمانة: الأصل في التعامل مع المعاهدات الدولية هو ضرورة عرضها على لجان وطنية متخصصة قبل التوقيع عليها. مهمة هذه اللجان هي دراسة دقيقة لنقاط التوافق (للاستفادة منها وتحقيق مكاسب دولية) ونقاط التخالف مع الدستور والشريعة. وفي حال وجود تعارض، فإن الدولة الدستورية أمام خيارين يحفظان سيادتها:

التعديل التشريعي الوطني: إذا كانت الاتفاقية تحقق مكاسب جوهرية وتعارضت مع تشريع وطني ظني أو اجتهادي، يمكن للدولة أن تعدل تشريعها الوطني بناءً على اجتهاد فقهي آخر يوافق الاتفاقية ويحقق المصلحة.

التحفظ الرسمي: إذا كان التعارض يمس نصًا قطعيًا ثابتًا أو قيمة أساسية للدستور والشريعة (كالنظام الأسري)، فيجب على الدولة أن تعلن تحفظها الرسمي على المواد محل التعارض قبل التوقيع، لضمان عدم خرق السيادة التشريعية الداخلية.

بهذا، يتحول مفهوم سيادة الدولة من مجرد استقلال سياسي إلى آلية قانونية دستورية فعلية تحمي الهوية والثوابت، وتضمن أن يكون قرار الدولة في الساحة الدولية قرارًا نابعًا من إرادة الأمة الملتزمة بشرعها.

# المفاوضات السياسية لصلاح الدين الأيوبي مع الصليبيين بين الحزم والمرونة

سمير خوجة
كاتب ومدون مهتم بالقضايا الفكرية

## مقدمة

تُعد فترة الحروب الصليبية حقبة مفصلية في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، حيث شهدت صراعات عسكرية وسياسية معقدة. وفي خضم هذه الأحداث برز صلاح الدين الأيوبي كقائد عسكري وسياسي فذ، استطاع أن يوحد جزءًا كبيرًا من العالم الإسلامي ويقود المقاومة ضد الحملات الصليبية. لم تقتصر استراتيجية صلاح الدين على المواجهة العسكرية فحسب، بل شملت أيضًا استخدام المفاوضات كأداة لتحقيق أهدافه. يهدف هذا البحث إلى تحليل طبيعة المفاوضات التي أجراها صلاح الدين مع الصليبيين، وتقييم دور هذه المفاوضات في تحقيق أهداف المسلمين، بالإضافة إلى تفنيد بعض المفاهيم الخاطئة حول التفاوض مع الخصوم في أوقات الصراع. من خلال دراسة حالة صلاح الدين، نسعى إلى استخلاص دروس سياسية قيمة يمكن أن تفيد في فهم وإدارة الصراعات المعاصرة. يركز البحث بشكل خاص على فترة الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٩-١١٩٢م) والمفاوضات التي دارت بين صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد، والتي أسفرت عن معاهدة الرملة عام ١١٩٢م، مع التوسع في سياقات أوسع تتعلق باستراتيجية صلاح الدين وأهمية التفاوض في الفكر السياسي الإسلامي.

غالبًا ما يتم التركيز على الجانب العسكري للحروب الصليبية، ولكن تحليل المفاوضات يكشف عن بعد آخر من التفاعل بين المسلمين والصليبيين. صلاح الدين لم يكن مجرد قائد عسكري، بل كان يتمتع بذكاء سياسي وقدرة

على استخدام التفاوض كأداة استراتيجية. فهم استراتيجية صلاح الدين التفاوضية يتطلب تجاوز النظرة الأحادية للصراع والتعرف على الأدوات المختلفة التي استخدمها لتحقيق أهدافه.

السياق التاريخي للمفاوضات بين صلاح الدين والصليبيين

شهدت منطقة الشرق الأدنى قبل الحملة الصليبية الثالثة تأسيس الممالك الصليبية بعد الحملة الصليبية الأولى. وفي المقابل، بذل صلاح الدين الأيوبي جهودًا كبيرة لتوحيد العالم الإسلامي تحت حكمه. استغل صلاح الدين فترة ضعف الخلافة الفاطمية في مصر ليؤسس دولته الأيوبية عام ١١٧١م. وامتد نفوذه ليشمل سوريا وأجزاء من العراق والجزيرة العربية. واستخدم الدين كقوة موحدة لحشد الدعم ضد الصليبيين.

كانت نقطة التحول الكبرى في هذه الفترة انتصار صلاح الدين في معركة حطين عام ١١٨٧م، والذي أدى إلى استعادته للقدس بعد ثمانية وثمانين عامًا من الحكم الصليبي. شكلت هذه المعركة نقطة تحول رئيسية أدت إلى إطلاق الحملة الصليبية الثالثة.

جاءت الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٩-١١٩٢م) كرد فعل من أوروبا على سقوط القدس، حيث دعا البابا إلى حملة صليبية جديدة لاستعادة المدينة المقدسة. وصل قادة الحملة إلى الشرق، وعلى رأسهم ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا، وفيليب الثاني ملك فرنسا، والإمبراطور فريدريك بربروسا. إلا أن الحملة شهدت عدة انتكاسات، منها وفاة الإمبراطور فريدريك بربروسا في بداية الحملة وانسحاب جزء كبير من الجيش الألماني. كما نشأت خلافات بين ريتشارد وفيليب، مما أدى إلى انسحاب فيليب من الحملة بعد استعادة عكا. تمكن الصليبيون خلال الحملة من استعادة مدينتي عكا ويافا. كان حصار عكا مكلفًا وطويلًا لكلا الطرفين. وأظهرت معركة أرسوف تفوق ريتشارد العسكري على صلاح الدين في المواجهات المباشرة. ومع ذلك، فشلت الحملة الصليبية الثالثة في تحقيق هدفها الرئيسي وهو استعادة مدينة القدس.

توحيد صلاح الدين للعالم الإسلامي كان عاملًا حاسمًا في قدرته على مقاومة الصليبيين وإدارة المفاوضات من موقع قوة. قبل صلاح الدين، كانت المنطقة الإسلامية تعاني من انقسامات كبيرة، مما سهل على الصليبيين إقامة ممالكهم. توحيد صلاح الدين للمنطقة منحه موارد بشرية واقتصادية وعسكرية أكبر لمواجهة التحدي الصليبي. الحملة الصليبية الثالثة كانت بمثابة نقطة تحول، حيث أظهرت قدرة صلاح الدين على الصمود في وجه أقوى قادة أوروبا، ولكنها كشفت أيضًا عن محدودية قدرة الطرفين على تحقيق نصر حاسم. على الرغم من استعادة

الصليبيين لبعض المدن الساحلية، إلا أنهم فشلوا في تحقيق هدفهم الرئيسي وهو استعادة القدس، مما يشير إلى حالة من الجمود الاستراتيجي.

## تحليل طبيعة المفاوضات التي أجراها صلاح الدين مع الصليبيين

شهدت فترة الحملة الصليبية الثالثة عدة محاولات للتفاوض بين صلاح الدين والصليبيين. من أهم هذه المفاوضات، كانت المفاوضات الأولية التي تلت سقوط القدس في يد صلاح الدين. وخلال حصار عكا، جرت مفاوضات أخرى شملت تبادل الرسائل والهدايا بين ريتشارد وصلاح الدين. رفض صلاح الدين في البداية لقاء ريتشارد بشكل مباشر، مشيرًا إلى أن العادة تقضي بأن يجتمع الملوك فقط بعد الاتفاق على أسس معاهدة. كما دارت مفاوضات حول تبادل الأسرى بين الطرفين.

بعد معركة أرسوف، تجددت المفاوضات بين صلاح الدين وريتشارد. تضمنت هذه المفاوضات مقترحات لزيجات بين عائلتي الطرفين كوسيلة لتحقيق السلام، مثل اقتراح زواج أخت ريتشارد من شقيق صلاح الدين، مع جعل القدس مهرًا. إلا أن هذه المقترحات باءت بالفشل بسبب إصرار ريتشارد على تحول شقيق صلاح الدين إلى المسيحية. كما جرت مفاوضات متقطعة خلال تقدم الصليبيين نحو القدس وتراجعهم. وفي محاولة لتقويض وحدة الصليبيين، تفاوض صلاح الدين أيضًا مع كونراد مونفيراتو وغي لوزينيان للحصول على دعمهم ضد ريتشارد.

تُعد معاهدة الرملة (أو يافا) التي تم توقيعها عام ١١٩٢م مثالًا محوريًا على طبيعة المفاوضات بين صلاح الدين والصليبيين. سبقت هذه المعاهدة عدة أحداث مهمة، منها فشل محاولات ريتشارد المتكررة للاستيلاء على القدس. بالإضافة إلى ذلك، شهدت المنطقة معركة يافا في يوليو وأغسطس ١١٩٢م. شن صلاح الدين هجومًا على يافا، لكن ريتشارد استعادها بشكل مفاجئ. أظهرت هذه المعركة الأخيرة حالة من الإرهاق لدى كلا الطرفين المتحاربين.

كان الطرفان الرئيسيان المشاركان في المفاوضات هما صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد، وقد ساعدهما في ذلك وسطاء مثل العادل (شقيق صلاح الدين) وباليان الإيبلي. كانت دوافع صلاح الدين لقبول شروط المعاهدة متعددة. فقد أدرك صعوبة إخراج الصليبيين بشكل كامل من المنطقة في ظل الظروف الراهنة. كما رغب في إنهاء الحرب المكلفة والمستنزفة لقواته. بالإضافة إلى ذلك، كان صلاح الدين بحاجة إلى التعامل مع تهديدات داخلية محتملة في مملكته بعد طول غيابه في الحملة. وعلى الرغم من كل هذه الدوافع، كانت

الأولوية القصوى لصلاح الدين هي تأمين بقاء القدس تحت السيطرة الإسلامية.

من جانبه، كان ريتشارد قلب الأسد مدفوعًا هو الآخر بعدة عوامل لقبول شروط المعاهدة. فقد أدرك صعوبة الاستيلاء على القدس في ظل قوة دفاعات صلاح الدين. كما كانت هناك ضغوط داخلية في إنجلترا وفرنسا تتطلب عودته السريعة. وكان تحقيق هدف السماح للحجاج المسيحيين بزيارة القدس مكسبًا مهمًا بالنسبة له وللحركة الصليبية. وفي ظل الظروف الراهنة، كان تأمين وجود مملكة صليبية على الشريط الساحلي أفضل من خسارة جميع المكاسب التي تحققت خلال الحملة.

تضمنت معاهدة الرملة عدة بنود مهمة كان لها تأثير على كلا الطرفين. نصت المعاهدة على بقاء القدس تحت السيطرة الإسلامية. وفي المقابل، سُمح للحجاج المسيحيين والتجار بزيارة القدس دون حمل السلاح. كما نصت المعاهدة على بقاء الشريط الساحلي من صور إلى يافا تحت سيطرة الصليبيين. وتم الاتفاق على تدمير تحصينات مدينة عسقلان وإعادتها إلى سيطرة صلاح الدين. ونصت المعاهدة أيضًا على هدنة لمدة ثلاث سنوات بين الطرفين.

أظهر صلاح الدين خلال مفاوضاته قدرة فائقة على الموازنة بين الحزم العسكري والمرونة السياسية. فقد استخدم القوة العسكرية كأداة للضغط والتأثير في المفاوضات، كما يتضح من انتصاره في معركة حطين وحصاره للقدس ومعركة يافا. وفي الوقت نفسه، أظهر مرونة سياسية في قبوله بعض التنازلات لتحقيق أهداف استراتيجية، مثل السماح بالحج المسيحي وتقسيم السيطرة على بعض المناطق. كما كان يتمتع بقدرة على تقييم ميزان القوى وتحديد الوقت المناسب للدخول في مفاوضات.

معاهدة الرملة لم تكن نصرًا كاملًا لأي من الطرفين، بل كانت تسوية واقعية تعكس ميزان القوى في نهاية الحملة الصليبية الثالثة. الصليبيون فشلوا في استعادة القدس، لكنهم حافظوا على وجودهم في المنطقة. صلاح الدين حافظ على القدس، لكنه لم يتمكن من إخراج الصليبيين بشكل كامل. قدرة صلاح الدين على الجمع بين القوة العسكرية والمرونة السياسية كانت مفتاح نجاحه في إدارة الصراع مع الصليبيين وتحقيق أهدافه على المدى الطويل. لم يتردد صلاح الدين في استخدام القوة العسكرية عندما كان ذلك ضروريًا، لكنه كان أيضًا مستعدًا للتفاوض وتقديم تنازلات تكتيكية لخدمة أهدافه الاستراتيجية.

## تفنيد فكرة "التفاوض مع المحتل خيانة"

كان التفاوض جزءًا لا يتجزأ من الاستراتيجية الشاملة التي اتبعها صلاح الدين الأيوبي في التعامل مع الصليبيين. لم يكن التفاوض بالنسبة

له مجرد وسيلة لإنهاء القتال مؤقتًا، بل كان أداة استخدمها بذكاء لتحقيق أهداف أكبر مثل استرداد الأرض والحفاظ على قوة الأمة الإسلامية. لم يكن التفاوض بديلاً عن المقاومة العسكرية، بل كان مكملاً لها، حيث استخدم صلاح الدين قوته العسكرية للضغط على خصومه وتهيئتهم لقبول شروط معينة في المفاوضات. وفي بعض الأحيان، استخدم صلاح الدين التفاوض لكسب الوقت وإعادة تنظيم صفوفه وتقييم قدرات خصومه.

عند مقارنة مواقف صلاح الدين وواقعنا المعاصر، من الضروري التمييز بين "التفريط" و"المرونة التكتيكية" في إطار الصراع. الظروف التاريخية المختلفة تتطلب استراتيجيات مختلفة. فما قد يُعتبر تفريطًا في سياق معين، قد يكون مرونة تكتيكية ضرورية في سياق آخر لتحقيق أهداف استراتيجية أبعد مدى. الأهم في اتخاذ قرار التفاوض هو تقييم دقيق لميزان القوى والمصالح الوطنية العليا.

يقدم التاريخ الإسلامي أمثلة عديدة تؤيد مشروعية التفاوض كوسيلة ضمن أدوات المقاومة. يُعد صلح الحديبية في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم مثالًا بارزًا على التفاوض من موقع قوة لتحقيق أهداف بعيدة المدى، حتى وإن بدت شروط الصلح في ظاهرها غير مواتية للمسلمين في البداية. كما أن هناك أمثلة أخرى على المفاوضات في التاريخ الإسلامي استخدمت كوسيلة لحل النزاعات وتأمين المصالح.

التفاوض في الإسلام ليس محرمًا في حد ذاته، بل يمكن أن يكون أداة مشروعة لتحقيق أهداف الأمة وحماية مصالحها، خاصة عندما تكون الظروف غير مواتية لخيار الحرب الشاملة. النصوص الإسلامية والتاريخ الإسلامي يقدمان أمثلة عديدة على التفاوض مع الخصوم، مما يدل على أن هذه الأداة كانت جزءًا من استراتيجيات القادة المسلمين عبر العصور. تقييم قرار التفاوض يجب أن يتم في سياقه التاريخي والسياسي المحدد، مع الأخذ في الاعتبار الأهداف الاستراتيجية والمصالح العليا للأمة، وليس بناءً على شعارات أو مفاهيم مجردة. صلاح الدين واجه ظروفًا معقدة، وقراره بالتفاوض كان جزءًا من رؤية استراتيجية شاملة تهدف إلى الحفاظ على قوة المسلمين واستعادة أراضيهم على المدى الطويل.

## التأثير الإيجابي للمفاوضات على تحقيق أهداف المسلمين

كان للمفاوضات التي أجراها صلاح الدين الأيوبي تأثير إيجابي كبير على تحقيق أهداف المسلمين في مواجهة الحملات الصليبية. فقد ساهمت هذه المفاوضات في تقليل الخسائر البشرية والمادية التي كان من الممكن أن تنجم عن استمرار الصراع العسكري. على سبيل

المثال، أدت معاهدة الرملة إلى وقف القتال وإنهاء الحملة الصليبية الثالثة، مما أنقذ أرواح الآلاف من المسلمين والصليبيين على حد سواء. وفي حالات أخرى، كانت المفاوضات على تسليم المدن تتم لتجنب المعارك الدامية التي كانت ستؤدي إلى خسائر فادحة في الأرواح والممتلكات.

كما ساهمت المفاوضات في تأمين الحجاج المسلمين والمسيحيين على حد سواء. فقد سمحت معاهدة الرملة للحجاج المسيحيين بزيارة القدس بأمان، وهو ما يعكس تسامح صلاح الدين وحرصه على إقامة علاقات سلمية مع الأطراف الأخرى. هذا يدل على أن صلاح الدين كان يولي أهمية كبيرة لتأمين حرية العبادة للجميع.

في بعض الأحيان، أدت المفاوضات إلى استعادة مدن دون الحاجة إلى خوض معارك. فبعض المدن استسلمت لصلاح الدين بعد مفاوضات، مما جنب المسلمين والصليبيين خسائر القتال. هذا يدل على أن صلاح الدين كان يفضل الحلول السلمية حيثما أمكن ذلك، وكان يستخدم التفاوض كأداة لتحقيق أهدافه بأقل تكلفة ممكنة.

يقدم نموذج صلاح الدين في التفاوض دروسًا سياسية قيمة يمكن استخلاصها. من أهم هذه الدروس أهمية الواقعية والبراغماتية في إدارة الصراعات. فقد كان صلاح الدين يدرك تمامًا ميزان القوى في عصره، وكان يتخذ قراراته بناءً على تقييم واقعي للظروف. كما أظهرت تجربته قيمة استخدام التفاوض كأداة استراتيجية لتحقيق الأهداف الوطنية. فقد كان التفاوض بالنسبة له وسيلة لتحقيق أهداف أكبر، وليس مجرد غاية في حد ذاته. بالإضافة إلى ذلك، أكدت استراتيجية صلاح الدين على ضرورة الموازنة بين القوة العسكرية والدبلوماسية في السياسة الخارجية. وأخيرًا، أظهرت مفاوضات صلاح الدين أهمية بناء الثقة والاحترام المتبادل في المفاوضات لتحقيق نتائج إيجابية.

المفاوضات التي أجراها صلاح الدين لم تكن علامة ضعف، بل كانت تعبيرًا عن رؤية استراتيجية تهدف إلى تحقيق أقصى قدر من المكاسب بأقل قدر من الخسائر. صلاح الدين كان يدرك أن استمرار الحرب سيؤدي إلى إضعاف الطرفين، وأن التفاوض يمكن أن يحقق بعض أهداف المسلمين بشكل سلمي. نموذج صلاح الدين في التفاوض يقدم دروسًا قيمة للقادة المعاصرين حول كيفية إدارة الصراعات المعقدة وتحقيق المصالح الوطنية من خلال الجمع بين الحزم والمرونة. استراتيجية صلاح الدين التفاوضية كانت متوازنة، حيث لم يتردد في استخدام القوة عند الضرورة، لكنه كان أيضًا مستعدًا لتقديم تنازلات تكتيكية لخدمة أهدافه الاستراتيجية الأكبر.

## الخاتمة

تُظهر دراسة مفاوضات صلاح الدين الأيوبي خلال الحروب الصليبية أن هذه الفترة لم تكن مجرد صراع عسكري، بل كانت أيضًا فترة تفاعلات سياسية ودبلوماسية معقدة. لقد كان التفاوض أداة مهمة في استراتيجية صلاح الدين، ولم يكن دائمًا علامة ضعف أو خيانة، بل كان وسيلة لتحقيق أهداف المسلمين بأقل الخسائر الممكنة. تقدم تجربة صلاح الدين دروسًا قيمة للقادة المعاصرين حول كيفية إدارة الصراعات المعقدة وتحقيق المصالح الوطنية من خلال الجمع بين الحزم والمرونة. من الضروري فهم السياق التاريخي والسياسي عند تقييم قرارات القادة في الماضي، والنظر إلى التفاوض كأحد الأدوات المشروعة في إدارة الصراعات الدولية. إرث صلاح الدين لا يقتصر على انتصاراته العسكرية، بل يشمل أيضًا حكمته السياسية وقدرته على استخدام التفاوض بفعالية. فهم استراتيجية صلاح الدين التفاوضية يمكن أن يساهم في تطوير مقاربات أكثر فعالية لحل النزاعات في عالمنا المعاصر.

# فكر وسطي تجديدي

- الحريات في الفكر الإسلامي
حدودها في ظل إكراهات الواقع وتحدياته
- أسئلة التجديد الديني.. من يملك أهلية التجديد؟

# الحريات في الفكر الإسلامي
# حدودها في ظل إكراهات الواقع وتحدياته

أ.د.بلخير طاهري الإدريسي
أستاذ الشريعة و القانون جامعة وهران . الجزائر
عضو مجلس أمناء الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين

**مقدمة:**

لقد جاءت الأديان كلها لإخراج العباد من عبادة العباد، إلى عبادة رب العباد، و من جور الأديان إلى عدالة الإسلام، و كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا» [الموافقات:٢/٧٦٨].

ولقد راعت الشريعة الاسلامية نوازع الأفراد، وحمتها بما لا يعود على المجتمع بالنقض والابطال، وجعلت حريتك هي امتداد لحرية الأخرين، وجعلت لك معيارا، وميزانا: أن كِلْ لغيرك كم تَكِلُ لنفسك.

وإن تشوف الشارع للحرية، جعله يضعها هي الأولى في أنواع الكفارات، سواء القتل الخطأ، أو الظهار، أو هتك شهر رمضان، بل حتى في الفداء، وهذا كله جريا على ابطال العبودية بالتدرج، و إرجاع كرامة الإنسان، لتحوله من جسم يوضع فوقه الحجر و هو يقول أحد أحد، إلى جسم يعلو فوق أفضل الحجر و هو بيت الله، ليؤذن فوقه و يقول بعد أحد أحد، الله أكبر الله أكبر.

هكذا أراد الإسلام لبني البشر، أن يكونوا سواسية كأسنان المشط، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، و يجسد الشعار العمري:» متى استعبدتم الناس و قد خلقتهم أماهتهم أحرا».

وتدور فكرة هذه الورقة، حول حدود الإكراهات التي تحد أو تنفص من حريتنا، و تجعلنا نتأقلم معها كرها، لا رغبة، في سبيل تفويت مفاسد آنية، و تحقيق مصالح دائمة.

وكما قال سلطان العلماء العز بن عبد السلام رحمه الله: واعلم أنه ليس في الوجود مصالح ممحضة، و لا مفاسد ممحضة، فما من مصلحة إلا و فيها شائبة المفسدة، وما من مفسدة إلا و فيها شائبة المصلحة، والعاقل من يخرج المصالح من بين المفاسد، و المفاسد من بين المصالح.

ووجدت هذا النظر الثاقب، قد قعد له شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، بقوله: ليس الفقيه من يعرف الخير من الشر، و لكن الفقيه من يعرف خير الخيرين، من شر الشرين.

وإن النظر إلى المآلات مطلوب شرعا، كما قعد له الإمام الشاطبي في موضع من كتاب الموافقات، بل يعد فقه المآلات هو ولسان ميزان المصالح و المفاسد.

واختلفت أنماط ممارسة حق الحرية، تبعا لأفكار متشبع بها، أو ديانات سائدة، أو قوانين منظمة ورادعة، أو لسياسات قائمة.

وسوف أتناول هذه الورقة في ضوء هذه الأبعاد الأربعة: الفكرية، و الدينية، و القانونية، و السياسية.

ومن ثمّ، تطرح هذه الإشكالات :

إلى أي حدّ يمكن للحرية أن تتحقق داخل واقع يقوم على جملة من الإكراهات؟

وهل تمثّل الضغوط الدينية و القانونية، و السياسية عائقاً أمام الحرية أم شرطاً من شروط تنظيمها؟

## أولاً: جدلية الحرية بين الاطلاق و التقييد:

لقد اعتبرت الفلسفة اليونانية، الحرية صفة أساسية للإنسان العاقل؛ فهي ما يميزه عن بقية الكائنات. ورأى الرواقيون أنّ الحكيم حرّ حتى لو كان عبداً، لأن الحرية عندهم هي حرية داخلية يستمدها الفرد من استقلالية العقل.

ومع الحداثة، تطور مفهوم الحرية ليصبح قيمة فردية وسياسية أساسها قدرة الإنسان على الاختيار وعلى التصرّف وفق إرادته داخل مجتمع منظم.

غير أنّ الفلاسفة المعاصرين مثل: **هيغل وسارتر** أشاروا إلى أنّ الحرية في واقع الحياة ليست مطلقة؛ إذ لا يمكن للفرد أن يحقق إرادته خارج شروط تاريخية واجتماعية وسياسية محددة.

فبالنسبة **لهيغل**، الحرية لا تتحقق سوى داخل الدولة الحديثة، لأنها الإطار الذي يمكّن الفرد من ممارسة إرادته ضمن قوانين عقلانية تحميه وتحمي الآخرين.

أما سارتر فيعتبر أن الإنسان «محكوم بالحرية»، لكنه في المقابل يوجد دائماً داخل وضعيات يُجبر على التعامل معها ويعيد تشكيلها بقدر وعيه وقدرته على الاختيار.

فنلاحظ المفكرين على قدر اعترافهم بحق الحرية كمكسب إنساني، إلا أنه ليس شيك على بياض، يتحرك به الإنسان من غير حسيب و لا

رقيب، فإنه أول من يؤذيه، هي نفسه التي بين جنبيه، و بها يتعدى الضرر إلى غيره حتى و إن لم يقصده، فضلا على تلك النزعة الاستبدادية الكامنة في كل نفس بشرية، ما لم تروض إما بالدين، و إما بالقانون.

**ثانيا: الإكراهات الدينية و تقييد الحريات.**

تُعَدّ الحرية من المقاصد المركزية في الشريعة الإسلامية، إذ تتأسس الرسالة في جوهرها على تحرير الإنسان من مختلف صور الاستعباد المادي والمعنوي، وتوجيهه نحو عبودية واعية لله تكفل له الكرامة والاختيار والمسؤولية. فالقرآن الكريم يؤكد قيمة الحرية من خلال تكريم الإنسان:» ولقد كرّمنا بني آدم» ومن خلال نفي كل أشكال الإكراه في الاعتقاد:» لا إكراه في الدين». ومن هنا يتضح أن الحرية ليست مجرد حق ممنوح، بل مقصد شرعي أصيل يهدف إلى صون إنسانية الفرد وتمكينه من ممارسة إرادته في إطار هادٍ أخلاقي.

غير أنّ الحرية في التصور الإسلامي ليست مطلقة، بل مقيدة بمقاصد أسمى تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ويعود هذا التقييد إلى طبيعة الشريعة التي ترى أن الحرية، إذا تُركت دون ضوابط، قد تتحول إلى فوضى تضرّ بالفرد والمجتمع. ومن ثمّ، فإن الشريعة تجمع بين الإقرار بالحرية كقيمة وتنظيمها كوظيفة؛ فهي تُطلق حرية الإنسان في مجالات التفكير، واختيار العقيدة، وإبداء الرأي، والمشاركة في الشأن العام، لكنها تقيّدها حين تؤدي ممارستها إلى الاعتداء على حقوق الآخرين أو الإخلال بمصالح المجتمع.

فعلى مستوى الحرية الدينية، أكدت الشريعة على مبدأ الاختيار الحر، لكنها قيدته بعدم الاعتداء على النظام الاجتماعي أو إثارة الفتنة. وعلى مستوى «الحرية الاقتصادية»، سمحت بممارسة التجارة والكسب، لكنها قيّدتها بتحريم الربا والغرر حفاظاً على العدالة. أما «الحرية السياسية»، فترتكز على مبدأ الشورى وحق الأمة في مراقبة السلطة، غير أنها تخضع بدورها لضوابط تمنع الاستبداد من جهة، والفوضى من جهة أخرى.

إن العلاقة بين الإطلاق والتقييد في الحرية داخل الشريعة الإسلامية علاقة تكامل لا تناقض؛ فالإطلاق يحقق كرامة الإنسان ومسؤوليته، والتقييد يحفظ مصالح الجماعة وحقوق الأفراد. وبهذا تتجاوز الشريعة ثنائية الحرية المطلقة والحرية المقيدة نحو رؤية توازن بين الفرد والمجتمع، وبين الحقوق والواجبات، وبين المقصد والضابط.

و يمكن القول إن الحرية في الشريعة الإسلامية ليست امتيازاً ظرفياً أو مطلباً سياسياً فحسب، بل هي مقصد شرعي متجذر، لا يتحقق إلا ضمن ضوابط تحفظ مقاصد الدين ومصالح الإنسان،

وتضمن أن تكون الحرية ممارسة مسؤولة تؤدي إلى العمران والعدل، لا إلى الفوضى والاعتداء.

وكشاهد من شواهد الإكراهات الدينية، و كيف أمكن التعامل معها رغم خطورتها، سوف أذكر مشهدين فقط من مشاهد السيرة النبوية، و كيف تعامل معها النبي صلى الله عليه و سلم:

**المشهد الأول:** ما وقع لسيدنا عمار بن ياسر رضي الله ، في إكراه عقدي خطير، بعدما قتل أبوه و أمه أمام عينيه، و طلب منه أن يكفر بمحمد ودين محمد صلى الله عليه وسلم، وهو في فقه الموقف لابد له من اتخاذ قرار في فقه الموازنات بين حفظ النفس وحفظ الدين، فخير بين السب والقتل، فالأول يتعلق أساسا بالقلب، و الثاني يتعلق بإعدام هذه النفس التي تحمل هذا الدين، فما كان منه إلا أن إختار النطق بكلمة الكفر على مقابل الحفاظ على النفس، و لهذا كان من مقررات الفقهاء في هذا المقام : تقديم مقصد الأبدان على الأديان، و مصداق ذلك ما قرره القرآن الكريم :{مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}، سورة النحل (١٠٦).

وتأسيسا لهذا المبدأ في فقه الموازنات، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :» يا عمار إذا عادوا فعد « أي إذا عادوا إلى إكراهك للنطق بكلمة الكفر فلا حرج عليك.

**المشهد الثاني:** الموقف السياسي في صلح الحديبية.

تعتبر اتفاقية صلح الحديبية نبراسا لكل أشكال المفاوضات في الفكر السياسي الإسلامي، ولقد تعرض النبي صلى الله عليه وسلم إلى ضغوطات كبيرة من طرف قريش، ثم زاد عليه الضغط الداخلي من خلال أصحابه، في عدم امتثال أمره في البداية، و فيها تبرز عدة إكراهات لا يمكن سردها في هذه الورقة، و لكن أكتفي بالجو العام للاتفاقية و ما يجلي صورة الإكراه الديني و السياسي.

من البداية وضع النبي صلى الله عليه وسلم سقف الحوار المباشر، فقال: ما دعتني قريش لأمر يحقن دماء المسلمين إلا أجبتهم إليه. فكان من المطالب المؤلمة ألا يعتمروا هذا العام، ويرجعوا من حيث أتوا، فشق ذلك على صحب رسول الله، و لكن سيد الخلق أجاب، رغم معارضة كبار الصحابة ضمنا، دون تصريح ثم بان الرفض عند التنفيذ، أما مع نهاية المفاوضات صرح سيدنا عمر رفضه من غير اخفاء: كيف نعطي الدنية في ديننا...وسيدنا علي في رفض محو (محمد رسول الله) ثم على النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم يأتي تصريح الرفض من ١٤٠٠ صحابي ممن خرج للاعتمار، عندما أمرهم بالحلق و النحر فلم يستجب ولا واحد من الصحابة، وكان هذا القرار سياسي موجع للصحابة، و لكن في

الأخير لما قرر القائد الأعلى للدولة بالمضي في هذا القرار، قبل و لو على مضض، و هو نوع من الإكراه في منع تأدية عبادة دينية بحرية.

و تجاوزوا تلك المحنة لتنقلب في ظرف وجيز إلى منحة، و تكون هي من المقدمات الممهدات للفتح الأكبر، فتح مكة.

و الدرس المستفاد، هو ألا تبقى حبيس ذلك الحرمان أو القيد و أن تتجاوزه إلى الممكن و هو الإعداد للتخلص من عدم الوقوع في مثل هذه المضايق.

وأن بعض التنازلات على ألمها، لكنها تحمل في طياتها أملها، ولا بد من ضريبة تدفع، و من خسارة ترتكب، فأنت تكسر قطعة اللبنة السالمة الصحيحة، لتقيم بها الجدار، و تصلح بها الإعوجاج.

**ثالثا: الإكراهات التشريعية القانونية، بين الضبط والحرمان .**

الأصل في سنِّ القوانين أن تكون ضمانة للحقوق وحامية للحرية الفردية. كلما كانت صادرة من جهة مسؤولة مجردة ليست خادمة لهواها، أو أشخاص بعينهم، و إنما تنشد ضبط وكبح جماح الحرية الطاغية على النفس و حقوق الآخرين.

لأن طبيعة وخصائص صناعة القاعدة القانونية، أن تكون عامة ومجردة و ملزمة، تضبط السلوك الاجتماعي.

ولكن قد تتحول إلى أداة للحد من الحريات، إذا صيغت بطريقة تُعطي للدولة أو النخبة الحاكمة سلطة واسعة في التدخل في حياة الأفراد، بما يخدمهم شخصيا لا وطنيا.

فالقوانين التي تنظم التجمعات والاحتجاجات وحرية الصحافة مثلاً قد تُستخدم لتقييد التعبير أو منع المشاركة السياسية. وهذا يطرح سؤالاً جوهرياً: هل القانون يضمن الحرية أم أن الحرية لا تتحقق إلا ضدّ القانون عندما يكون الأخير أداة قمع؟

وعليه تقوم الجدلية الواقعية بين سلطة القانون، ومقصد الحرية، و هو ما يجعل الإكراه السياسي خطيراً؛ فالقانون يحمل طابعاً إلزامياً، وإذا وُضع في خدمة السلطة بدل خدمة المجتمع، أصبح هو السيف الذي يقطع أحبال الحرية.

ولهذا كبار القانونيين العقلاء، يفرقون بين دولة القانون، وقانون الدولة، فكلما كانت الشخصية الاعتبارية هي المقصودة في صونها وضبطها، حتى تكون ملاذا للأفراد من تعسف الشخصيات الطبيعية، كلما كان هناك استقرار واطمئنان، على الأنفس و الأموال و الأعراض.

وما جعلت القوانين إلا لضبط التصرفات من الرعونة و الانفلات، و هي تتكيف بحسب حاجات المجتمعات، ومتطلبات الحياة، غير أن الواقع المعاش هو طغيان بعض الأفراد على حساب بعض باسم عصا القانون، وكما قال سيد الخلق صلى الله عليه وسلم: قد يكون أحدكم

ألحن في حجته من الأخر فأقضي له على نحو ما سمعت...»

وكم في السجون من مظلومين، تحت مسطرة القانون، التي استعملت بالتعسف و التكلف، و جعلت الحمار يطير في السماء، و الحجر يسبح في الماء.

وعليه: فعلى قدر ثقتنا في كون القانون يحمي الحقوق و الحريات في جوهره و أصله، على قدر تخوفنا، من القفز على نصوصه، وتنزلها على غير وجهها التي انيطت به، و كما قيل: إن أزمتنا ليست أزمة نصوص، و لكن أزمتنا أزمة لصوص يسطون على النصوص.

**رابعا: الاكراهات السياسية، وحدود الحرية في ظل التوازنات الدولية:**

نحن لا نعيش وحدنا فوق هذه الأرض، فهناك خليط من الأجناس، و الأمزجة، و الأفكار، والمعتقدات، التي تجعل إخضاع الجميع لمسطرة واحدة، ضرب من الاستحالة العقلية، والواقعية.

وطبيعة النفس البشرية حب التملك و السيطرة، وهذا السلوك الفردي، قد يتعدى الشخصية الطبيعية، ليقفز إلى الشخصية المعنوية أو الاعتبارية، لتتلبس بنفس السلوك الفردي.

ولا شك أن استبداد أي فصيل من المجتمع أو الدول بقررات انفرادية، و بمعزل عن شركاء، لن يكتب له البقاء والاستمرار، وإن استتب له برهة من الزمن، تختلف باختلاف العوامل المحيطة به، سياسيا أو اقتصاديا، أو شعبيا.

ومن هنا ظهرت هذه العائلات السياسية الكبرى، المتمثل في المنظمات الدولية، كالأمم المتحدة، أو الاتحادات الدولية، كحلف الناتو، أو القطرية كمجالس دول الخليج.

المهم في الأخير هناك بحث لتعزيز المواقف و التوجهات التي من خلالها تحقق أغراضها السياسية و المالية و الفكرية، و تمارس من خلالها الابتزاز بكل أنواعه.

لا يقتصر الإكراه السياسي على القوانين والأجهزة الأمنية، بل يمتد إلى السيطرة على الوعي عبر المدرسة والإعلام والخطاب العام.

فالدولة الحديثة لا تحكم فقط من خلال القوة المادية، بل أيضاً من خلال القوة الرمزية، أي من خلال القدرة على تكوين التصورات الجماعية حول الوطن، المواطنة، النظام السياسي، ودور الفرد في المجتمع. وهكذا قد تعيش الشعوب اعتقاداً بأنها تمارس الحرية بينما هي في الحقيقة خاضعة لمنظومة رمزية تحدد ما يجب التفكير فيه وما يجب الامتناع عنه.

هذا النوع من الإكراه ناعم وخفي، لكنه أخطر لأنه لا يُرى بسهولة، ولأنه يخلق تطابقاً واهماً بين إرادة الفرد وإرادة السلطة.

ويتجلى هذا السلاح النائم، من خلال ما تمارسه وسائل الإعلام من الدعاية إما بالحق أو

الباطل، بل تزييف كثير من الحقائق، ليعتقد أنها هي الحقيقة والصواب، وما حرب العراق ببعيدة عن هذه الصناعة التهويلية، وحرب ليبيا، وحرب أفغانستان، وحرب اليمن، وحرب السودان، و القائمة مفتوحة في الدول العربية، التي تمّ و يتمُّ تدميرها بهذه الصناعة المغرضة.

و ما طوفان الأقصى عنا ببعيد، و كيف مارس الكيان في بدايته بدعاية إعلامية كبيرة، تولى كبرّها الإعلام الأمريكي بالدرجة الأولى ثم الإعلام العبري، ثم الإعلام الغربي، ثم لحق بعد ذلك التيس المستعار من وسائل الإعلام العربية المعروفة بتوجهاتها المعادية لكل ما هو إسلامي أو عربي، أو قومي.

إن التحرر الحقيقي ليس إلغاء الإكراهات بل إعادة صياغتها بحيث تصبح خادمة للإنسان لا متسلطة عليه، وهكذا يتحقق جوهر الحرية باعتبارها قدرة على الفعل الواعي داخل الشروط الواقعية مع العمل الدائم على تطوير تلك الشروط.

تمثل الحرية إحدى القيم المركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، غير أنّ تحققها في الواقع يظلّ دائماً رهيناً بجملة من الإكراهات التي تفرضها الطبيعة والمجتمع والمؤسسات. وفي مقدمة هذه الإكراهات تأتي «الضغوط السياسية» التي تُعتبر الإطار الأكثر حضوراً وتأثيراً في تنظيم العلاقات البشرية، وفي تشكيل شروط إمكان الفعل الحر.

فالسلطة السياسية، بما تمتلكه من أجهزة تشريعية وأمنية وإيديولوجية، هي القادرة على صوغ مساحة الحرية وحدودها، إمّا توسعةً لها أو تضييقاً عليها.

ولأن الإنسان لا يعيش خارج الدولة أو المؤسسة السياسية، فإن فهم حدود الحرية يستوجب تحليل كيف تؤثر ممارسات السلطة في إرادة الفرد والجماعة.

وعليه فمن الواقعية، في حالة العجز، عن تخطي هذه الإكراهات المفتعلة، و المقصودة، تحت سطوة و سلطة القوة القاهرة، بحكم الواقع المشاهد، لابد من إجراءات عقلانية و مآلية لأي تصرف.

**أولا:** عدم التسليم للواقع المفروض، مهما كانت غطرسته و قوته، و أقله و أدناه، عدم التسليم القلبي، الذي يفضي إلى انطفاء جذوة المقاومة، و لو بعد حين، فإن الفكرة لا تنجح إلا إذا قوي الإيمان بها.

**ثانيا:** التفكير في بدائل تتلاءم و المرحلة القائمة، و تخرج عن المألوف، إلى الإبداع غير المنتظر، من خلال معرفتك بنمط تفكير خصمك.

**ثالثا:** الزمن جزء من العلاج، و على قدر الهمّ، تكون الهمّة، و على قدر الاستعداد يكون الامداد، و إنما النصر صبر ساعة.

**رابعا:** لا بد للحرية من ضريبة تدفع، و الغنم بالغرم، و الأجر على قدر المشقة، فلا يكون تقييد حريتك موجبا ليأسك، بل كمياء لكسر قيودها، و تفعيل لتخليص عبوديتك.

**خامسا:** النظر إلى المآلات مطلب العقلاء، و ترتيب الأولويات ميزان الحكماء، والتشوف إلى المعالي شعار الكبراء، و إذا كانت النفوس عظاما، تعبت في مرادها الأعضاء.

**سادسا:** أن هذه الإكراهات ليست قدرا دائما، و إنما للباطل جولة، و للحق جولات، ولا ينبلج الفجر، إلا إذا اشتدت الظلمة، و لا يوضع الحمل، حتى يشد المخاض، و هي سنن في الكون شاهدة بلا امتيار، لمن حرر العقل و النفس، من قيود الاستسلام.

**خاتمة:**

يتضح من هذا التحليل أن الحرية، رغم كونها قيمة إنسانية كبرى، تظل دائماً مرتبطة بوجود إكراهات واقعية تحدّ من مجالها، وأن الضغوط السياسية تُعدّ أخطر هذه الإكراهات، لأنها تتحكم في المجال العام وفي الوعي الجماعي وفي شروط إمكان الفعل ذاته.

ومع ذلك، فإن هذه الضغوط ليست قدراً مطلقاً؛ فبقدر تطور الوعي وكشف زيف الواقع المصنوع، و نشر وصناعة الوعي السليم والمسؤول، يكون كفيلا لتخطي أي واقع بائس يجثو على جسوم الأحرار، في زمن رضي بعضهم أن يعيش عيشة القطيع، و كما قال مارتن لوثر: »لن يركب أحد ظهرك ما لم تنحني«.

وبذلك، فإن الحرية ليست حالة جاهزة بل مشروع تاريخي يتجدد مع كل جيل، ولا يتحقق إلا بقدر ما يستطيع الإنسان تحويل الإكراهات التي تحيط به من حدود تعيقه إلى فضاءات تنظّم فعله وتضمنه.

إن أكبر التحديات التي تواجه المجتمعات المعاصرة ليست في غياب الحرية تماماً، بل في القدرة على حماية ما تحقق منها من تغوّل السلطة، وعلى توسيعها عبر نقد الإكراهات غير الشرعية ومقاومتها. وعلى هذا الأساس، تصبح الحرية ممارسة يومية مستمرة وليست شعاراً نظرياً أو مطلباً سياسياً صرفاً.

ولا يجب الوقف عند حدود ما رسم إلينا، إلا إذا كان بقناعتنا و في مصلحتنا الجماعية، دون إكراه بباطل، أو إغراء بمستقبل.

فليست الحرية غياباً للقيود، بل هي قدرة على العمل الواعي داخل منظومة من الإكراهات التي لا يمكن التخلص منها بالكامل، وإنما يمكن تفكيكها أو إعادة توجيهها.

# أسئلة التجديد الديني.. من يملك أهلية التجديد؟

د. الحسن شهبار
باحث مغربي متخصص في الفقه الإسلامي

فلقد شكّل الفقه الإسلامي عبر تاريخه الطويل جسرًا واصلًا بين الماضي والحاضر والمستقبل، بفضل مرونته في الاستجابة لمقتضيات الزمن، وقدرته على مواكبة المستجدات، وتحقيق مصالح العباد، وحفظ السِّلم الاجتماعي للأمة الإسلامية. وقد اصطفى الله تعالى لهذا الفقه علماء ربانيين حملوا أمانة البيان والتجديد، فدفعوا عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وبذلوا في سبيل ذلك جهدًا عظيمًا، فكانوا بحقٍّ صمّام أمان في حفظ الشريعة وإحياء معانيها في النفوس.

وقد شهد التاريخ الإسلامي لحظات فارقة كان فيها التجديد ضرورة لا خيارًا، إذ بفضله استعاد الدين صفاءه الأول وحيويته المفقودة. فحينما ألّف الإمام الشافعي كتاب «**الرسالة**» كان يرسم لنا ملامح علم جديد يضبط منهج الاستدلال الفقهي. وحينما كتب أبو حامد الغزالي «**إحياء علوم الدين**» كان يستجيب لأزمة روحية وأخلاقية عميقة ألمّت بالمسلمين. وهي نماذج تؤكد أنّ التجديد ليس قطيعة مع التراث، بل هو امتداد له في صورة متجددة قادرة على التفاعل مع متغيرات الواقع.

غير أن سؤال التجديد الديني ظل يتكرر بصيغ مختلفة: من يملك حق التجديد وأهليته؟ هل هو حكر على العلماء المتخصصين في العلوم الشرعية وأصول الفقه؟ أم يجوز للمفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع المشاركة فيه بما لديهم من أدوات معرفية معاصرة؟ ثم ما حدود التجديد المشروع الذي يبعث الحياة في النصوص ويصلها بالواقع، وما ضوابطه حتى لا يتحول إلى دعوى باطلة للتغيير الجذري أو التحريف؟

إنّ هذه الأسئلة ليست ترفًا نظريًا، بل هي من صميم التحدي الذي يواجه المسلمين اليوم أمام التحولات الكبرى التي تمس منظومات

القيم والمعايير، من قضايا الديمقراطية والحقوق والحريات، إلى أسئلة الهوية والعلاقة مع الآخر. وفي غياب مشروع تجديدي رصين، يبقى المجال مفتوحًا أمام تيارات متناقضة: تيارات الغلو التي تجمد على ظواهر النصوص بمعزل عن مقاصدها، وتيارات الانسلاخ التي توظف شعار التجديد لتبرير الذوبان في أنماط حضارية دخيلة.

وعليه، فإن هذا المقال يسعى إلى معالجة قضية التجديد الديني من خلال أربعة محاور مترابطة: تحديد مفهوم التجديد وضبط حدوده (محور أول)، ثم بيان ضرورته لحيوية الدين وحضوره في العصر (محور ثان)، ثم استعراض الشروط التي تؤهل المجدد وتضبط اجتهاده (محور ثالث)، ثم تقديم نماذج تاريخية ومعاصرة تُبرز إمكان قيام مشروع تجديدي متوازن يراعي الثوابت ويستجيب للمتغيرات (محور رابع).

## المحور الأول: مفهوم التجديد الديني

التجديد في اللغة مأخوذ من الجِدَّة، يُقال: جَدَّ الشيء إذا صار جديدًا بعد أن بَلِي، ومنه قولهم: «جَدَّد الثوب» أي أعاده إلى حالته الأولى بعد أن تآكل. قال ابن منظور: «تجدد الشيء: صار جديدا، وأجده وجدده واستجده أي: صيره جديدا"[1]. وقال الجَوهَرِيُّ: «جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر جِدَّةً ، صَارَ جَدِيداً، وهو نَقِيضُ الخَلَقِ»[2]؛ فالتجديد لغة يأتي بمعنى الإحياء والإعادة إلى الأصل، لا بمعنى الاختراع من العدم، بل بإزالة ما شاب الأصل من غبش وعوارض أعاقته عن أداء وظيفته.

أما في الاصطلاح الديني، فقد ارتبط المفهوم بالحديث النبوي المشهور: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[3]. قال وحيد الدين خان: «إنَّ تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة»[4].

فالمقصود بالتجديد في الحديث النبوي الشريف ليس ابتداع دين جديد، وإنما إعادة الدين إلى صفائه الأول، وإحياء معانيه في واقع الناس بما يوافق مقاصده الكبرى ويستجيب لمتغيرات العصور؛ فهو حركة مزدوجة: **عودة إلى الأصول** من جهة، و**انفتاح على الواقع** من جهة أخرى.

ومن هنا، فإن التجديد الديني لا ينصرف إلى تغيير العقائد القطعية أو الأحكام الثابتة بالنصوص المحكمة، بل يقتصر على ما يقبل الاجتهاد والنظر في ضوء مقاصد الشريعة.

(١) ابن منظور، لسان العرب، حرف الجيم. ٣/٩٠.

(٢) الجوهري، الصحاح، مادة جدد. ٢/٤٥٤.

(٣) أبو داود، السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم (٤٢٩١).

(٤) خان، وحيد الدين، تجديد علوم الدين، ص: ٩.

فالتجديد عملية إحياء مستمرة لروح الدين، تعيد وصل النص بالواقع، وتوازن بين الثابت والمتغير، وتحمي الدين من جمود التقليد ومن انحراف التأويل في آن واحد. وبذلك نخلص إلى أن التجديد في الدين ليس مشروع قطيعة مع التراث، بل هو إحياء ما اندرس من معالم الدين، وإعادة الدين صافياً نقياً من كل ما يشوبه ويكدر صفاءه، وتقديمه للأمة صافياً نقياً كما كان في العهد الأول[1].

## المحور الثاني: التجديد الديني ضرورة شرعية وحضارية

يُعَدّ التجديد الديني ضرورةً شرعيةً قبل أن يكون مطلبًا حضاريًا؛ إذ دلّ على ذلك النص النبوي المشهور؛ فهو يؤكد أن التجديد سنّة ربانية جارية في حياة الأمة، وأنه مرتبط بحفظ الدين من الانحراف والجمود، لا باختراعه أو تغييره. كما أن نصوص الوحيين تحثّ على التدبر والتفكر ومراعاة مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، وهو ما لا يتحقق إلا بجهد متجدد يربط النص بالواقع.

وتتجلى أهمية التجديد من الناحية الشرعية في كونه وسيلة لصيانة معاني الدين من التحريف أو التعطيل. فالنصوص القطعية باقية، لكن تنزيلها على الوقائع المستجدة يقتضي اجتهادًا متواصلًا يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة، وهذا من جوهر مقاصد الشريعة التي لخصها الشاطبي بقوله: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»[2]، وبدون هذا التجديد تتوقف حيوية الشريعة، ويقع الناس بين طرفي نقيض: جمود مفرط يقطع الصلة بالواقع، أو انحراف متسيب يفرغ الدين من جوهره.

أما من الناحية الحضارية، فإن التجديد يمثل شرطًا أساسيًا لقدرة الأمة على التفاعل مع متغيرات عصرها؛ فقد أبان التاريخ أن كل نهضة إسلامية ارتبطت بجهود تجديدية، من تأسيس علم أصول الفقه عند الشافعي، إلى إحياء البعد الروحي والأخلاقي عند الغزالي. وفي عصرنا الراهن، حيث تتزاحم القيم الكونية وتتسارع التحولات الاجتماعية والسياسية، يبرز التجديد كحاجة ملحّة لصون الهوية من جهة، والمشاركة الفاعلة في الحضارة الإنسانية من جهة أخرى؛ فالتجديد إذاً ليس ترفًا فكريًا، بل هو صمّام أمان يحفظ الشريعة من جمود التقليد ومن انحراف التأويل معًا، ويضمن بقاءها حاكمةً للواقع وهاديةً للإنسان في مختلف أطوار حياته.

## المحور الثالث: شروط المجدد

لم يترك الوحي الشريف مسألة التجديد الديني دون ضوابط، بل جاءت النصوص لتؤكد أن التجديد لا يكون إلا على الجادة، وفق ميزان

(١) يُنظر: مختار إبراهيم، عبد العزيز، العصرانيون ومفهوم تجديد الدين، ص: ١٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات: ٢/٥.

الشرع، لا وفق الأهواء أو ضغوط الواقع. ومن خلال النظر في نصوص الشرع وتجارب العلماء عبر العصور، يمكن استخلاص جملة من الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يتصدى لمهمة الاجتهاد والتجديد:

**العلم الراسخ بأصول الشريعة وفروعها:** فلا تجديد بلا معرفة راسخة بالكتاب والسنة، وأقوال السلف، وعلوم الاجتهاد وأصوله. والمجدد ليس ناقلًا للفقه فحسب، بل قادر على الجمع بين النصوص وفهم مقاصد الشريعة وكلياتها، مع تنزيلها على الواقع.

**سلامة المنهج والاعتقاد:** إذ لا يُتصور أن يكون صاحب بدعة أو انحراف عقدي مجددًا، لأن وظيفة التجديد حفظ الدين على أصالته ونقائه، لا تأويله بما يخرجه عن حدوده. لذلك يشترط أن يكون المجدد على عقيدة صحيحة، متبعًا للكتاب والسنة بفهم سلف الأمة.

**الإحاطة بمقاصد الشريعة وفقه الواقع:** فالمجدد مطالب بالجمع بين فقه النصوص وفقه الواقع، ليستطيع التوفيق بين الثوابت والمتغيرات. فالمقاصد الكلية كالحرمة، والحفظ، والمصلحة، تمثل أفق التجديد، وهي التي تُرشده إلى مواطن الإصلاح.

**الورع والاستقامة العملية:** لأن التجديد أمانة كبرى، فلا يتولاها من غلبت عليه الأهواء أو غشّته المطامع.

**القدرة على الاجتهاد والإبداع ضمن إطار الشرع:** فالمجدد ليس مقلدًا جامدًا، ولا متهورًا متفلتًا، بل هو مجتهد يجمع بين الأمانة العلمية والقدرة على الإبداع، فيستثمر أدوات الاجتهاد لإحياء ما اندرس من معالم الدين، ومعالجة النوازل والمستجدات بروح الشرع لا بروح التبعية للواقع.

إن بيان شروط المجدد في الدين لا يقتصر على تحديد المواصفات الأخلاقية والعلمية فحسب، بل يمتد إلى **الإجابة على الإشكال المركزي للمقال:** من يملك أهلية التجديد الديني؟ فالمجدد الحق هو الذي اجتمعت فيه هذه الشروط: علمه الراسخ، وورعه واستقامته، وفهمه لمقاصد الشريعة وقدرته على الاجتهاد في ضوء الواقع، دون إخلال بالثوابت القطعية.

وبناء على هذا، يتضح أن أهلية التجديد ليست مطلقة لكل من يطالب بها، ولا حكرًا على منصب رسمي، بل هي مقام شرعي متميز يُستحق فقط لمن توفرت فيه هذه الصفات، ما يتيح للمجتمع الإسلامي الاحتكام إلى معيار واضح عند تقييم المطالبين بالتصدي لمهمة التجديد.

## المحور الرابع: نماذج تاريخية ومعاصرة للتجديد الديني

لقد شهدت الأمة الإسلامية على مر العصور جهودًا مختلفة في مجال التجديد الديني، بعضها

مشروع وراسخ، وبعضها تجاوز حدود الشرع تحت مسميات التجديد.

## أولًا: التجديد المشروع

يمثل التجديد المشروع عملية إحياء للدين وفق مقاصده، من خلال إعادة النصوص إلى واقع الحياة، دون تجاوز ثوابتها القطعية أو تعديل أحكامها. ومن أبرز النماذج التاريخية:

**الإمام الشافعي:** وضع أسس علم أصول الفقه، فكان تجديدًا منهجيًا في فهم الأحكام وتطبيقها، ما مكّن من تحقيق التوازنبين النصوص والواقع، وضبط الاجتهاد داخل إطار الشرع.

**الإمام الغزالي:** من خلال كتابه (إحياء علوم الدين) أعاد الاعتبار للبعد الروحي والأخلاقي في الإسلام، فكان تجديدًا يركز على تصحيح النفوس وإحياء معاني الدين دون تجاوز نصوصه.

**الإمام الشاطبي:** ركز على مقاصد الشريعة في التجديد، حيث دعا إلى **إحياء معاني الدين ومقاصده الكبرى** بما يحقق مصالح الأمة ويحفظ ثوابتها. فكانت جهوده تهدف إلى التوفيق بين الثوابت والمتغيرات مع الحفاظ على جوهر النصوص الشرعية.

**الدكتور محمد التاويل** (عالم مغربي معاصر): جسّد نموذجًا حيًا للتجديد المشروع، إذ واجه المستجدات في المغرب بإجابات شرعية مؤصلة في بحوث علمية منشورة[1]، حافظت على الشريعة ولم تخضعها للواقع أو للضغوط الاجتماعية والسياسية. وقد توفرت فيه شروط المجدد: العلم، والعمل، والورع، والفهم العميق للمقاصد، والاجتهاد ضمن إطار الشرع.

## ثانيًا: التجديد المرفوض

أما التجديد المرفوض فهو الذي يُستخدم لتغيير الأحكام القطعية أو تعديل النصوص لتتماشى مع الواقع العصري، فتصبح الشريعة مجرد أداة لتبرير ما هو قائم. وقد تجلّى ذلك في بعض مدارس الفكر الحديث، مثل: **مدرسة المنار (محمد عبده، رشيد رضا وتلامذتهم)**؛ حيث حاولوا إعادة تأويل كثير من الأحكام القطعية تحت دعوى مواكبة الحضارة الحديثة، فصارت الأحكام خاضعة لاعتبارات اجتماعية وسياسية أكثر من كونها تحكم الواقع وفق مقاصد الشريعة.

ومن هذا المنطلق، يُنظر إلى هذه المدرسة على أنها مثال للتجديد المرفوض، لأنها حولت

(١) من مؤلفاته التي أجاب فيها عن المستجدات إجابات شرعية مؤصلة: (دعوى المساواة في الإرث)، (موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية)، (مشكلة الفقر الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي)، (العذب الزلال في فقه الأموال)، (زراعة الأعضاء من خلال المنظور الإسلامي)، (منهجية عمر في الاجتهاد مع النص)، (وأخيرا وقعت الواقعة وأبيح الربا)، (لا ذكورية في الفقه)، (زكاة العين ومستجداتها)، (شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب)، (الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي)، (إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية)...

النصوص القطعية إلى أداة لتبرير الواقع، وليس لتوجيهه وتحقيق مصالح الناس. فلقد أول الشيخ محمد عبده الطير الأبابيل التي ذكرت في سورة الفيل، بأنه طير من جنس البعوض أو الذباب، وحجارة السجيل بأنها طين يابس من الذي يسمونه –الآن– الميكروب، والتي هي جراثيم الجدري أو الحصبة [1]. ولا شك أن هذا التأويل بعيد جدا، ولم يقله أحد من المفسرين، وإنما صدر من الشيخ محمد عبده تحت صدمة الانبهار بالحضارة الغربية.

### ثالثًا: الموازنة بين المشروع والمرفوض

إن المقارنة بين التجديد المشروع والمرفوض توضح أن صفة المجدد لا تُكتسب بالادعاء أو بالانتماء لمؤسسة دينية، بل بوفرة شروطه: العلم، والفهم العميق للمقاصد، والورع، والقدرة على الاجتهاد ضمن إطار الشرع. والتجديد المعتبر يضمن بقاء الدين حيًا فاعلًا في حياة الأمة، بينما التجديد المرفوض يؤدي إلى انحراف الفكر الديني عن مقاصده، وإضعاف صلته بالواقع.

### الخاتمة:

يتبين مما سبق أنّ التجديد الديني ليس ترفًا فكريًا ولا ادعاء زائفا، وإنما هو سنّة ربانية لحفظ الدين وصيانة معانيه، يقوم به من جمع بين العلم الراسخ، والورع الصادق، وفقه المقاصد والواقع معًا. وبهذا الفهم يتضح أن سؤال: من يملك أهلية التجديد؟ يجد جوابه في هذه الشروط الجامعة التي تميز المجدد الحق عن مدّعي التجديد؛ فالتجديد المشروع إحياء للدين بصفائه الأول، يربط النص بالواقع دون إخلال بالثوابت، ويصون الأمة من طرفي الغلو والتحريف. وبدونه تبقى الشريعة عرضة للجمود أو الانسلاخ، أما به فتستعيد الأمة حيويتها، وتشارك بثقة وفاعلية في مواجهة تحديات العصر.

(١) محمد عبده، تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، ص : ١٥٥–١٥٦.

# قراءات منهجية

- استدعاء النبوءات الدينية زمن الصراعات.. الدوافع والمآلات
- الديمقراطية في الفكر العربي والإسلامي: بين التأصيل والرفض والشرطنة

# استدعاء النبوءات الدينية زمن الصراعات.. الدوافع والمآلات

حسن أبو هنيّة
باحث في الفكر الإسلامي وخبير في الحركات الإسلامية

غالبا ما تظهر النبوءات، وتستدعى أحاديث الفتن والملاحم التي تتحدث عن نهاية العالم مع اشتداد الأزمات وتواتر الابتلاءات، حيث تنقلب الأحوال والطبائع وتتعطل الأسباب والعلل وتحضر المعجزات والكرامات ويسود الغريب العجيب، وكلما زادت حدة الصراعات السياسية وتنامت وتيرة التحولات الجيوسياسية توالدت تفسيرات وتأويلات جديدة طريفة وقراءات غريبة وإسقاطات عجيبة تنذر بنهاية الزمان، وتبشر بفناء الكون واندثار الإنسان.

فمن رحم التحولات الجيوسياسية الكبرى والصراعات السياسية والكوارث الطبيعية تزدهر سوق النبوءات ويكثر استدعاؤها عند البشر، فالتعلق بالنبوءات ظاهرة إنسانية تتجاوز النزاع بين التقليد والحداثة والتنافس بين الدين والعلم، فهي من القواسم المشتركة بين الأديان عموماً والإبراهيمية خصوصاً، إذ تولي الأديان اهتماماً كبيراً بالنبوءات والحديث عن نهاية العالم وما يسبقه من أحداث جسيمة ومتغيرات عظيمة، مع اختلافها في تفاصيل الرؤية الآخروية ومآل الكون ومصير الإنسان ما بعد الموت.

ومما تتفق عليه الأديان الكتابية الإيمان بظهور مخلِّصٍ في آخر الزمان، ومن مجمل ما تشترك به الأديان الكتابية كاليهودية والمسيحية مع الإسلام (على اختلاف بين الفرق، وفي ثبوت الأخبار، وفي تأويل الثابت منها) تركيزها على الأرض المقدسة، وعودة المسيح، والصراع بين الخير الذي يدعيه كل دين وبين الشر الذي يمثله الدجال الذي يتبعه أصحاب الأديان الأخرى، ولكل ديانة تفاصيلها. إذ تشترك الرؤى المسيحية –اليهودية في مقولة عودة المسيح بعد السيطرة على بيت المقدس، والتي ترافقها أحداث كبرى، تطلق عليها الأدبيات اليهودية والمسيحية اسم «معركة هرمجدون» يقاتل فيها

المؤمنون الأخيار أعداءهم الكافرين الأشرار في آخر الزمان، وهذه الرؤية تجد مصداق تأويلاتها في احتلال فلسطين وقيام إسرائيل وتوسعها وصراعها المستمر.

تشير الاستطلاعات إلى تنامي الاعتقاد بنهاية العالم والإيمان بالنبوءات، فرغم الحديث عن زمن العلم والحداثة والعلمنة والتبشير بأفول الدين وانحسار الخرافات والأساطير وحلول عصر الخروج من العالم المسحور، تزدهر سوق نبوءات نهاية العالم في الغرب، ففي الولايات المتحدة، يقول ٣٩٪ من البالغين إنهم يعتقدون «أننا نعيش في نهاية الزمان»، وفقًا لاستطلاع حديث أجراه مركز بيو للأبحاث، وينقسم المسيحيون حول هذا السؤال، حيث يقول ٤٧٪ إنهم يعيشون في نهاية الزمان، بما في ذلك الأغلبية في التقاليد البروتستانتية السوداء تاريخيًا (٧٦٪) والإنجيلية (٦٣٪).

كما تناول الاستطلاع أيضًا آراء الأميركيين حول أحد المبادئ الأساسية للمسيحية: الاعتقاد بأن يسوع سيعود في النهاية إلى الأرض، فيما يطلق عليه غالبًا «المجيء الثاني"، فعند سؤالهم عمّا إذا كان يسوع «سيعود إلى الأرض يومًا ما»، أجاب أكثر من نصف البالغين الأمريكيين (٥٥٪)، بمن فيهم ثلاثة أرباع المسيحيين، وسُئل المستجيبون الذين قالوا إنهم يؤمنون بعودة المسيح إلى الأرض عن مدى تأكدهم من حدوث ذلك خلال حياتهم، أجاب واحد من كل عشرة أمريكيين إنه يعتقد أن المجيء الثاني للمسيح سيحدث بالتأكيد أو على الأرجح خلال حياتهم، بينما ٢٧٪ غير متأكدين من عودة المسيح خلال حياتهم، ويقول ١٩٪ إن عودة المسيح ستحدث بالتأكيد أو على الأرجح خلال حياتهم.

لقد دفعت فترات الصراعات الجيوسياسية والكوارث الطبيعية طوال التاريخ البشر إلى البحث عن نبوءات وتوقعات كارثية تعززت بوجود حالة من الخوف والقلق الوجودي، وتوقع اقتراب دمار العالم و»نهاية الزمان»، وهو ما يشير إلى هشاشة وضعفٍ بشريٍّ متأصل، ففي أوقات التوتر، كما يشير علماء النفس، يميل البشر أكثر إلى الاندفاع نحو تفسيرات وتنبؤات غريبة أو خادعة، ويتشبثون بها أكثر عند مواجهة الموت، فعندما يكون العالم مليئًا بالغموض، وعندما يكون وضعنا فيه مهددًا، نميل أكثر إلى تصديق من يدّعي أنه يعرف تمامًا كيف ستسير الأمور، ولا يقتصر الأمر على المؤمنين، إذ يتغلغل التفكير المروع في أعماق النفس البشرية، وهو ما يظهر من خلال رواج الكتب والروايات والأفلام الأسطورية وتصورها عن الشخص الذي يُتنبأ بمجيئه لإنقاذ العالم والبشرية عبر مواجهة أخيرة مع الشر، كما هو مجسد في سلسلة واسعة من الروايات والأفلام والمسلسلات مثل «الكثبان الرملية»،

و»الماتريكس»، و»هاري بوتر»، و»نارنيا»، و»سيد الخواتم»، و»صراع العروش».

وعلى الصعيد الإسلامي أولت التقاليد الإسلامية عناية بنبوءات نهاية العالم وما يتضمنه من الفتن والملاحم وأشراط الساعة، وكان العلماء والوعاظ المتقدمين أكثر حذراً في التعامل مع نصوص القرآن والأحاديث والآثار المتعلقة بالنبوءات، وأشد تدقيقاً وتحقيقاً في إسقاطها على الحوادث والوقائع، بينما نجد في عصرنا توسعاً هائلاً في الحديث والكتابة والتأليف في النبوءات والجزم بتحققاتها وتواريخ وقوعها دون ضوابط أو احترازات، ودون وجود أهلية علمية أصلاً في أكثر الأحيان، انفعالا بالأحداث السياسية والكوارث الطبيعية.

ينطوي هذا العلم على ثلاث مفردات أساسية، هي الفتن، والملاحم، وأشراط الساعة، وقد تحولت وتوسعت معانيها اللغوية لتصبح اصطلاحات مفاهيمية، فأما الفتن، فتنطوي في اللغة على معنى الشرك، والابتلاء والاختبار والمحنة، والعذاب والإثم، وغيرها لكنها باتت في الاصطلاح أكثر التصاقا بالاقتتال الداخلي بين المسلمين على السلطة ومعنى الحروب الأهلية. وأما الملاحم فأصبحت بمعنى القتال العظيم بين المسلمين والكفار، وأما أشراط الساعة، فهي علاماتها بمعنى أمارات اقتراب حدوثها وتحققها المعين.

وقد ازدهر هذا النوع من الأدب في الغرب المسيحي واليهودي، وتشكل حقل واسع من الأدبيات وخاصّة لدى اللاهوتيّين، ويتضمن فرعين رئيسيين، الأول هو الإسكاتولوجيا (Eschatology) وهو العلم المختصّ بالكلام في الأخرويّات، وهو يقوم على البحث في المسائل المتّصلة بنهاية العالم ومصير الإنسان ومآل النّفس البشريّة، والنّظر في يوم القيامة والحساب، وما يتبعه من عذاب في النّار أو نعيم في الجنّة. والثاني هو الأبوكاليبس (apocalypse) وقد تطورت دلالتها لتعني الكشف عن خبايا الوجود البشري وهذا العالم عن طريق وحي إلهي يبلغه ملك إلى نبي من البشر، في شكل رؤيا في اليقظة أو في المنام. ثم تطورت لتعني الكشف تحديدا عن خبايا نهاية هذا العالم، وعن تفاصيل العالم الآخر، ومع الزمن صارت كلمة أبوكاليبس تعني نهاية العالم – قيام القيامة أو الساعة بمصطلحات قرآنية – والأحداث التي تسبقها.

قدم القرآن الكريم وصفاً موجزاً لأحداث نهاية العالم (قيام الساعة)، وركز على قرب يوم القيامة الذي سيأتي بغتة، لكن سرعان ما توسع هذا الوصف في الحديث والآثار من خلال روايات تفصيلية عن نهاية العالم، بما في ذلك شخصيات مثل الدجال والمهدي، ويوردون ذلك كله ضمن الفتن التي جعلتها الأحاديث

أمارات وعلامات على الساعة، ويمزجون في أحاديث الملاحم ما يندرج ضمن تباشير الحديث للأمة الإسلامية بالانتصارات التي سيحققونها على الأمم العظيمة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وبين المعارك التي تدل وتشير وتشعر بقرب حلول الساعة، فحالة انعدام اليقين الناتجة عن الاضطرابات السياسية والاختلالات الاجتماعية والكوارث الطبيعية التي ضربت الأمة الإسلامية المبكرة قد وجدت لها متنفساً ملائما في النطاق الأبوكاليبسي، فاعتبرت المعارك والطواعين والغرائب الفلكية والشقاقات الاجتماعية علامات منذرة بنهاية العالم الوشيكة وشرع أصحاب المطامع والطموحات السياسية بتقديم أنفسهم كشخصيات مسيحانية كمهديين خرجوا لإنقاذ العالم.

وقد شهد العالم العربي والإسلامي انفجاراً في أدب النبوءات ونهاية العالم خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شكلت نكبة ١٩٤٨ انعطافة حادة بعد احتلال إسرائيل جزء من فلسطين، لكن نكسة حرب ١٠٦٧ وهزيمة العرب الساحقة والمذلة خلال ستة أيام واحتلال الكيان الصهيوني كافة الأراضي الفلسطينية بما فيها القدس، شكلت مخيالاً خصباً للنبوءات المسيحية واليهودية والإسلامية، حيث أصبحت حركة «الصهيونية المسيحية» واحدة من المحركات القوية للسياسة الخارجية الأمريكية. ويؤمن أنصار هذه الحركة بأن على الولايات المتحدة أن تدعم إسرائيل دون قيد أو شرط كتحقيق للنبوءات القديمة الواردة في الكتاب المقدس. إذ تحتل فكرة «هرمجدون» مكانة مركزية في رؤيتهم العالمية، وهي المعركة النهائية بين الخير والشر، والتي وفقًا للنصوص المقدسة ستحدث في إسرائيل قبل المجيء الثاني للمسيح.

فبالنسبة للصهاينة المسيحيين، فإن دعم إسرائيل ليس مجرد خيار سياسي، بل هو واجب ديني مقدَّر بالنبوءات الواردة في الكتاب المقدس، وتعود جذور الصهيونية المسيحية إلى القرن التاسع عشر حيث يقسم تاريخ البشرية إلى عصور متعاقبة. ووفقًا لهذا النظام، نحن نعيش في العصر الأخير الذي سينتهي بالمجيء الثاني للمسيح. وأحد العناصر المركزية في هذه العقيدة هو «هرمجدون» المعركة بين قوات المسيح والمسيح الدجال. يعتقد الصهاينة المسيحيون أن هذه المعركة ستحدث في وادي مجيدو في إسرائيل، وأن دعم إسرائيل يعجل بتحقيق النبوءات التوراتية.

ازدهرت في الولايات المتحدة الصهيونية المسيحية وأدب نهاية العالم بعد حرب ٦٧، وبرز نجم هال ليندسي الذي ألف كتاب «كوكب الأرض العظيم الراحل» الذي نشره لأول مرة عام ١٩٧٠ وباع منه أكثر من (١٥) مليون نسخة، حيث يركز فيه على أن أهم اشارة لنهاية التاريخ

وعودة المسيح الثانية هي عودة اليهود إلى أرض اسرائيل بعد آلاف السنين كما أشار فيه إلى أن الاتحاد السوفيتي هو يأجوج الذي يتعاون معه العرب وحلفاؤهم لمهاجمة اسرائيل، ويؤكد على أن قوة اسرائيل العسكرية ، ستنتصر على قوى الشر تمهيدا للقدوم الثاني للمسيح المنقذ بعد معركة «هرمجيدون»، وهو الموقع الذي ستجرى فيه المعركة الفاصلة بين قوى الخير وقوى الشر في سهل المجدل في فلسطين.

وسرعان ما انفجرت موجة واسعة من أدب نهاية العالم والنبوءات، حيث أصدر الكاتب المصري سعيد أيوب في عام ١٩٨٧ كتابه الأشهر «المسيح الدجال»، ثم أتبعه بسلسلة من الكتب، وبات سعيد يوازي ليندسي في هذا الفن، وقد قدم سعيد في كتابه دفاعًا سياسيًا واجتماعيًا قويًا للغاية عن المسلمين، مُعرّفًا الولايات المتحدة بأنها الشيطان الأكبر، وبلور رواية متماسكة مختلفة عن أحداث نهاية العالم مستنداً إلى النبوءات في التقاليد الإسلامية أو في الكتاب المقدس، وسوف يتطور تراث واسع باختلافات وإضافات وتنقيحات، وقد حقق هذا الفن ازدهاراً وانتشاراً واسعين، وعمل العديد من الكتاب والعلماء المسلمين إثراء تفاصيل إطاره أو تحديثه بعد حرب الخليج ١٩٩٠ في ظل التحولات العميقة عقب انهيار الاتحاد السوفييني وبروز الآحادية القطبية الأمريكية، وقد أحصى ديفيد كوك أكثر من ١٢٠ عنوانًا شائعًا في هذا الأدب ورصد مئات المقالات المنشورة في مجلات إسلامية، وسوف تظهر عشرات الكتب ومئات المقالات الخاصة بالتنبؤ بحتمية زوال إسرائيل وانتصار أمة الإسلام وهزيمة الغرب وإسرائيل,

عقب انتفاضات الربيع العربي ٢٠١١ ازدهر أدب النبوءات، وتعزز بعد الانقلابات العسكرية على الإسلاميين ٢٠١٣، وشكل ظهور تنظيم «الدولة الإسلامية» وسيطرته على مساحات واسعة في العراق وسوريا ثم إعلان «الخلافة» طفرة في أدب نهاية العالم، وتعاظمت الاعتقادات بقرب نهاية العالم وبدء زمن الملاحم الكبرى، حيث أصدر التنظيم مجلة تحمل عنوان «دابق»، في إشارة المكان الذي سيشهد المعركة الكبرى بين المسلمين والكفار، وقد ورد في عدة أعداد من مجلة «دابق» كلمة أبو مصعب الزرقاوي بأن «الشرارة قد اشتعلت هنا في العراق، وستستمر في الاشتعال – بإذن الله – حتى تحرق جيوش الصليبيين في دابق»، وهي نبوءة وردت في حديث أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة، من خيار أهل الأرض يومئذ، فإذا تصافوا، قالت الروم: خلوا بيننا وبين الذين سبوا

منا نقاتلهم، فيقول المسلمون: لا، والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا، فيقاتلونهم، فينهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبدا، ويقتل ثلثهم، أفضل الشهداء عند الله، ويفتتح الثلث، لا يفتنون أبدا فيفتتحون قسطنطينية، فبينما هم يقتسمون الغنائم، قد علقوا سيوفهم بالزيتون، إذ صاح فيهم الشيطان: إن المسيح قد خلفكم في أهليكم، فيخرجون، وذلك باطل، فإذا جاءوا الشأم خرج، فبينما هم يعدون للقتال، يسوون الصفوف، إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم، فأمهم، فإذا رآه عدو الله، ذاب كما يذوب الملح في الماء، فلو تركه لانذاب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده، فيريهم دمه في حربته».

رغم هزيمة تنظيم الدولة الإسلامية وعدم تحقق نبوءة نهاية الزمان وملحمة دابق، سرعان ما ستجلب الاضرابات السياسية والتحولات الجيوبوليتيكية والكوارث الطبيعية موجة واسعة من أدب نهاية العالم، حيث شهد العالم ثلاثة أحداث جسام عصفت بيقين الاستقرار والهدوء، وعم الخوف والقلق واليأس، ففي عام ٢٠٢٠م أصبح الوباء الفيروسي (كورونا) حديث الناس وشغلهم الشاغل، وسادت حالة من الاضطراب والفوضى وبدت نهاية العالم وشيكة، وبعد عامين على الوباء الفيروسي العالمي، استيقظ العالم في ٢٤ فبراير/شباط من عام ٢٠٢٢، على اجتياح الدبابات الروسية لشرق أوكرانيا، وبدا أن العالم سينهار مع تصاعد احتمال قيام حرب نووية عالمية، وتوالت الأحداث بحدث مفصلي في السابع من أكتوبر ٢٠٢٣ بعد عملية عسكرية ناجحة ومذهلة تمكنت خلاله المقاومة الفلسطينية في غزة بقيادة حركة حماس من تحطيم ركائز الأمن القومي الإسرائيلي، فتقاطرت دول الغرب لإسناد حليفتها المستعمرة الصهيونية وشرعت في تنفيذ حرب إبادة، وشكلت عملية «طوفان الأقصى» مخيالاً خصباً لنبوءات نهاية العالم واعتبرت حدثاً فاصلاً يمهد لزوال دولة إسرائيل وهزيمة الغرب.

إن منهج التعامل مع عقيدة نهاية الزمان وأحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ينطلق من الإيمان بالآيات القرآنية الصريحة، وبالأخبار الصحيحة التي وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولعل أكثر أخطاء التفسيرات والتأويلات هو تنزيل الأحاديث العامة على الوقائع الراهنة، والاستعانة بأدب أهل الكتاب للبرهنة على صحة النبوءة، لكن خصوصية النبوءات تنبع من تعلقها بجوانب وجودية حيوية تمس حياة الناس وبنيتهم النفسية الهشة وتكويناتهم الاجتماعية الضعيفة، التي تعصف بها الصراعات السياسية والحروب الأهلية والطموحات الجيوسياسية والحروب الإمبريالية والكوارث الطبيعية والأمراض والأوبئة الكونية.

لا تقتصر النبوءات على توقعات خرافية أسطورية غير علمية، وهي ليست نتاج عقلية بدائية تقليدية في مقابل العقلية الحداثية، فالنبوءات منشرة في عالم الغرب العلمانيين والمسيحيين كما هي في عالم العرب والمسلمين، وتنطوي النبوءات على وظائف سياسية وأخلاقية، فهي تشكل دوافع حاسمة للفعل السياسي والعمل الأخلاقي، فقد شكلت النبوءات حافزاً مهما في الفتوحات الإسلامية، ودافعاً للحروب الصليبية والاستعمار الإمبريالي الغربي، ومحركاً رئيسياً لقيام إسرائيل واحتلال فلسطين، حيث تتحقق النبوءة ذاتياً، ويعود مصطلح «النبوءة المحققة لذاتها» إلى عالم الاجتماع روبرت مرتون، ويستند مفهومه إلى «مبرهنة توماس» القائلة بأنه «إذا عَرَّف الناس المواقف على أنها حقيقية تكون حقيقية في نتائجها».

يذهب توماس إلى أن الناس لا تستجيب للمواقف فحسب، بل تستجيب أيضًا، وبصفة أساسية في الغالب، للطريقة التي يدركون بها المواقف والمعنى الذي يضفونه على هذه المواقف، وبالتالي فإن سلوكهم يحدده جزئيًّا هذا الإدراك وهذا المعنى لا المواقف ذاتها، فما أن يقتنع الناسُ بأن لموقفٍ معين معنى معينًا على الحقيقة، وبغض النَّظر عما إن كان كذلك بالفعل، فسوف يتخذون جراء ذلك أفعالًا جِد حقيقية.

وتكمن الأهمية الأخلاقية للنبوءات بالتأكيد على أهمية المسؤولية الفردية والاجتماعية، فهي تحث على فعل الخير والإحسان وتخفيف المعاناة، ومساعدة المحتاجين، فالرؤية القرآنية فيما يخص الآخرة واضحةٌ في اتجاهين؛ الأول: يرتبط بالسلوك الإنساني تنبيهًا على أن يومًا سيأتي يحاسب به الناس، وأن هذا اليوم علمه عند الله، ما يعني أن واجب الإنسان أن يفكر بما يفيده في ذلك اليوم من عمل، لا أن يفكر في اليوم نفسه، والذي لا ينفعه التفكير في موعده، والثاني: الواضح في القرآن حول الآخرة: هو بيان أهوال ذلك اليوم والتحولات التي تسبقه، في دلالة على قدرة الخالق وانقياد الخلق له. على أن معانيَ أخرى لمفردة الآخرة يمكن أن تفيدها بعض السياقات القرآنية تتصل بآخرة الأعمال في الدنيا، فالغاية من علم النبوءات هو الحث على التقوى واتباع سلوك الزهد في الدنيا والتمسك بالأخرة.

تجسد الكتب المصنفة في فن النبوءات عند العلماء القدماء مركزية الجانب الأخلاقي، بينما ركز الفن الحديث للنبوءات على المجال السياسي، فالمصنفات في السنة النبوية والأخبار عن الساعة وعلاماتها التي قسمت إلى صغرى وكبرى، تشدد على ضرورة العمل الأخلاقي، حيث تحذير المصنفين والشراح باجتناب الآفات الخلقية السيئة، والحث على الأخلاق الحسنة

وإعادة تأويل النصوص على أزمانهم والتحذير من الانحراف عن السلوك القويم، فالفتن والملاحم هي ابتلاءات على شيوع الفساد في الأرض الذي هو سبب شيوع الكوارث وتسارع الزمان، وكثرة الكذابين، وإسناد الأمور إلى غير أهلها، وكثرة الهرج، والتطاول في البنيان، وشيوع الجهل، ومنع الإرث... وغيرها من الظواهر، حيث توالَى قول الشراح القدماء على التعليق على الفتن بقولهم: «هذا الحديث نص في زماننا هذا» أو «كما هو في زماننا»، وقد يعلق المتأخر على المتقدم بقوله: «فكيف لو أدرك زماننا هذا», ولعل هذه الضوابط والوظائف الأخلاقية هي ما تغيب عن كتاب زماننا في النبوءات والفتن والملاحم.

# الديمقراطية في الفكر العربي والإسلامي: بين التأصيل والرفض والشرطنة

ميسر السردية
كاتبة وبرلمانية أردنية سابقة

مع بدايات عصر النهضة في العالمين العربي والإسلامي، أخذ مفهوم الديمقراطية يشقُّ طريقه إلى الفضاء الفكري والسياسي ضمن واقع اتسم بترسخ حكم الفرد وتراجع الحيوية الثقافية. وقد أسهم الاحتكاك بالفكر الغربي، بالإضافة إلى ضغوط الاستعمار وتسلط الداخل، في دفع عدد من المفكرين إلى إعادة التفكير في بنية السلطة السياسية وسبل إصلاحها. إلا أن دخول هذا المفهوم لم يكن خالياً من التوتر، إذ عُدّ عند بعضهم عنصراً غريباً على البنية الحضارية، بينما رأى فيه آخرون ضرورة لوضع حدٍّ للاستبداد. وعلى اختلاف اتجاهاتهم، حاول الجميع الاستناد إلى قيم الشورى والعدل في التراث الإسلامي لتأصيل رؤيتهم لمفهوم السلطة وحدودها.

## الاستبداد وجذوره الاجتماعية

في هذا الجدل، برز عبد الرحمن الكواكبي بوصفه من أوضح من قدّم تحليلاً معمقاً لظاهرة الاستبداد. فقد رأى أن الاستبداد لا يقتصر على حكم مطلق يقوم على الغلبة أو الوراثة، بل قد يتمظهر في أنظمة تبدو منتخبة أو دستورية متى غابت عنها الرقابة الفعلية والمحاسبة الحقيقية. فالحكم يبقى مستبدّاً، في نظره، ما لم تُربَط صلاحياته بمسؤوليات واضحة تُلزم المنفذين أمام المشرعين، وتُلزم هؤلاء أمام الأمة التي «يعود إليها الشأن كله». لذلك يعدّ مجرد وجود دستور أو انتخابات أمراً لا يكفي لرفع الاستبداد ما دامت الأمة لا تراقب ولا تحاسب.

ويؤكد الكواكبي أن مقاومة الاستبداد تقتضي قبل كل شيء تحديد ما سيحلّ مكانه؛ فـ«معرفة

الغاية شرط طبيعي للإقدام على كل عمل»، غير أن هذه المعرفة لا فائدة منها إذا جُهل الطريق المؤدي إليها، ولا تكفي المعرفة الإجمالية، بل «لا بد من تعيين المطلب والخطة تعيينًا واضحًا». من هنا، فإن تقرير شكل الحكومة التي ستستبدل بالاستبداد ليس مسألة سهلة تُحسم بفطنة آحاد أو ساعات من التفكير، بل يحتاج إلى رؤية جماعية تُهيئ المجتمع لمرحلة ما بعد الاستبداد. وقد ربط الكواكبي هذا التحليل بفلسفته الأعم التي تقول إن «أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية».

يمتد تحليل الكواكبي إلى عمق اجتماعي وأخلاقي مهم جدًا، وبذلك يكون قد توصل باكرًا إلى ما يُعرف بالتطبيع والتشرب وإعادة إنتاج العلاقات الأبوية، حين يرى أن الشعوب لا تُبتلى بالمستبدين اعتباطًا، بل لأنهم صورة منها؛ فإذا سأل سائل: لمَ يبتلي الله عباده بالمستبدين؟ فإن «أبلغ جواب مسكت هو أن الله عادل مطلق لا يظلم أحدًا، فلا يولي المستبد إلا على المستبدين». ويذهب إلى أن كل فرد أسير للاستبداد يحمل في داخله استعدادًا لممارسته لو تمكّن، وأن عبارة «كما تكونوا يولّى عليكم» ليست مجرد حكمة، بل توصيف لآلية دائرية يُنتج فيها المجتمع استبداده ويعيد تكريسه.

في إطار حديثه عن العلاقة بين الأمة والاستبداد، يجد المفكر خالد محمد خالد أن «الحرية أكبر من أن يضمنها قانون أو دستور»، وأن خلاص الأمة يبدأ بأن «تعرف، لا أن تُخدَع»، مؤكدًا أن الشعوب والحكومات شريكان في إنتاج الطغيان حين يقبل كل منهما بمنع النقد ومصادرة الحقوق.

مطلع القرن الماضي، فجّر الشيخ علي عبد الرازق جدلاً عميقاً شمل كافة منابر الدين والسياسة بين مؤيد ومعارض لمواقفه، حين أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، حيث رأى أن «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».

وعبر هذه الأصوات، يظهر أن الاستبداد ليس مجرد خلل سياسي، بل ظاهرة تتغذى من بنية المجتمع نفسه ومن استعداد للامتثال والطاعة العمياء. وأن الديمقراطية، من منظور هؤلاء المفكرين، ليست مجرد آليات انتخابية، بل منظومة من القيم التي لا تُسترد إلا بالوعي بمعنى الحرية وبناء ثقافة المشاركة والمسؤولية.

بناءً على ما سلف، تعددت الرؤى بين عدة تيارات فكرية ناقشت جدلية الديمقراطية والاستبداد في العالم العربي والإسلامي، مما

أوجد تنوعًا وتباينًا بين مواقف تلك التيارات: مع؛ ضد؛ أو من اتخذت مكانة وسطية بين حدّين.

**التيار المؤيّد للديمقراطية: ضرورة التحديث والنهضة**

يرى خالد محمد خالد في كتابه «الديمقراطية أبدًا» أن الديمقراطية ضرورة لا تستقيم بها حياة الأمم، فاستمرار السلطة المطلقة يفسد الحكم ويقمع الحرية، إذ تحيط بالحاكم حاشية تُقصي الشعب والدستور وتوهمه بأنه الأقدر على الرأي، فيستسهل قمع المعارضة وإسكات أصواتها. ويؤكد أن الدين الحق يقف مع حق الإنسان في حكم نفسه، وأن تكون الحكومات ثمرة اختيار حر، وأن تعود منافع السلطة للشعب كله لا لفئة ضيقة. وكان خالد من أبرز المدافعين عن ضرورة تطبيق التجربة الديمقراطية في العالم العربي بوصفها شرطًا للنهضة وحمايةً للكرامة الإنسانية.

وتطور مفهوم الديمقراطية مع تحرر الإنسان من الإقطاع والسلطات المقدسة، لكنه ظل قائمًا على جوهر ثابت: حكم الشعب نفسه سياسيًا واقتصاديًا؛ فلا ديمقراطية بلا عدالة اجتماعية وتكافؤ فرص يمنع تمركز الثروة واضطراب المجتمع. وللتأكيد على ضرورة التشريع العادل، عرض خالد مراحل تطوره عبر التاريخ منذ حمورابي مرورًا بأثينا وروما، حيث ترسخ مبدأ المساواة أمام القانون واعتبار الكفاءة أساس المسؤولية.

وخلص إلى أن الديمقراطية لا تكتمل إلا بتلازم ديمقراطية الحكم والتشريع والمجتمع، ثم أن التفاوت بين الجنسين وتباين الفرص من أخطر ما يهددها، ولا خلاص للأمة إلا بحكم شعبي واعٍ يصون كرامتها السياسية والاقتصادية.

**الديمقراطية ضرورة عصرية للمواطنة**

المفكر محمد عابد الجابري في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» يرى أن «الديمقراطية ليست موضوعًا للتاريخ، بل هي – قبل ذلك وبعده– ضرورة من ضرورات عصرنا، أي أنها مقوم ضروري لإنسان العصر الحالي، الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد في رعية، بل مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق الديمقراطية، والتي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلًا عن حق الحرية والتعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل والمساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية.»

إذن، فالمسألة الديمقراطية يجب أن تنطلق لا من إمكانية ممارستها في مجتمع ما، بل من ضرورة إرساء أسسها وتحديد آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة، وتمكين الحاكمين

من الشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم.

وفي ذات الوقت، يقر الجابري أن الديمقراطية ما زالت تحتاج إلى تأسيس داخل الوعي العربي المعاصر بحيث تتحول من قضية تحيط بها شكوك إلى قناعة لا تتزعزع، كقناعة العقل بالضروريات البديهية.

الديمقراطية كترجمة معاصرة للشورى

يطرح المفكر فهمي هويدي رؤية ثاقبة للعلاقة بين الإسلام والديمقراطية، مؤكدًا أنها علاقة تكامل وليست تناقضًا. ففي كتابه «الإسلام والديمقراطية» يرى أن الديمقراطية تمثل الترجمة المعاصرة لمبدأ الشورى في الإسلام، وهي أفضل ما توصل إليه العقل البشري لإدارة المجتمع سياسيًا.

ويؤكد هويدي أن الجمع بين الإسلام والديمقراطية أصبح ضرورة حتمية، قائلاً: «بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية يحبط عملها». ثم أن هذه المصالحة من «المعلوم بالضرورة»، وإذا لم تكن ممكنة فيجب «اختراعها» بأي شكل كان.

ويلفت هويدي إلى أن معارضة بعض المسلمين للديمقراطية تنبع من ارتباطها في الذاكرة الجمعية بالمشروع الغربي الاستعماري، وليس من جوهرها القائم على الحرية والتعددية ومشاركة الشعب. ويستشهد برأي الشيخ محمد الغزالي الذي دافع عن الديمقراطية كتنظيم بشري يحمي من الاستبداد ويضمن كرامة الإنسان.

ويخلص إلى أن الإسلام سبق الديمقراطية في تقرير مبادئ الحكم العادل، لكنه ترك التفصيلات والآليات للاجتهاد وفق متطلبات كل عصر، مما يجعل الديمقراطية الضمان الأمثل لتجسيد هذه المبادئ في الواقع المعاصر.

## التيار التوفيقي: قبول الآليات ورفض الفلسفة

### الديمقراطية كمنتج ثقافي وأخلاقي

من وجهة نظر المفكر مالك بن نبي، التي تضمنتها بعض مؤلفاته، ومن بينها «القضايا الكبرى»، دخل مفهوم الديمقراطية العالم الإسلامي نتيجة التفاعل مع الحضارة الغربية، والإشكالية الأساسية في التعاطي مع هذا المفهوم تكمن في محاولة تقييمه والحكم عليه من زاوية دينية بحتة.

وبناءً على ما سبق، يرى أن المقارنة المبسطة بين الإسلام والديمقراطية تظهر تناقضًا ظاهريًا، فالديمقراطية تعني سلطة الإنسان، بينما الإسلام يقوم على التسليم لسلطة الله. وهنا يدعو إلى تجاوز هذا التعريف المبسط والنظر إلى الديمقراطية في إطارها العام من خلال ثلاثة وجوه أساسية:

الديمقراطية كشعور نحو الذات (الأنا).

الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

الديمقراطية كشروط سياسية لتنمية هذا الشعور.

إذن: فتحقيق الديمقراطية كواقع سياسي يتطلب توفر شروطها في الشخصية والعادات والتقاليد؛ فهي ليست نظامًا طبيعيًا بل نتاج ثقافة معينة وتقدير جديد لقيمة الإنسان. ذلك الإنسان الديمقراطي، حسب وصفه، هو «الحد الإيجابي» بين نافيتين: نافية العبودية (الخضوع المطلق) ونافية الاستعباد (الاستبداد بالآخرين).

أما فيما يخص المقارنة مع الإسلام، فلا يتوانى عن تأكيده أن الإسلام يتفوق على النموذج الديمقراطي الغربي لأنه يمنح الإنسان تكريمًا إلهيًا يضفي عليه قداسة ترفع قيمته فوق كل القيم المدنية. فالإسلام يجمع بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية من خلال مبادئه التي تحققت فعليًا في واقع المسلمين، ويشير في هذا السياق إلى أن المسار الديمقراطي الإسلامي توقف مع انتقال السلطة إلى معاوية بن أبي سفيان، الذي مثل بداية تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي.

وتخلص زبدة آرائه إلى أن تأسيس الديمقراطية الحقيقية يحتاج إلى مشروع تثقيفي شامل يشمل الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للأمة بأكملها.

## الحاكمية الإلهية مقابل الحاكمية الشعبية

شكّل مفهوم «الحاكمية الإلهية»—الذي يُعد أبو الأعلى المودودي من أبرز منظّريه—حجر الزاوية في هذا الفكر. ينطلق المودودي من أن الله هو مالك الكون والحاكم الحق له، وبالتالي فإن أي حكم بغير شريعته باطل. ويستدل على ذلك بأن الإسلام لا يقبل من المسلم أن يعلن إيمانه بالله ثم يحكم في شؤون حياته بقانون غير شرعه، معتبرًا أن اتباع القانون الإلهي في الحياة الشخصية والجماعية هو حقيقة الإسلام.

وفيما يتعلق بموقفه من الديمقراطية وضرورتها في المجتمع ونظام الحكم الإسلامي الحديث، يوضح أنه لا يعارض مبادئها الأساسية كالمساواة وتكافؤ الفرص وحرية التعبير. إلا أنه يفرق جوهريًا بين النظامين: فالديمقراطية الغربية تقوم على «الحاكمية الشعبية» المطلقة، حيث الشعب هو مصدر السلطة. أما في نموذجه الإسلامي فتقوم على «الحاكمية الإلهية»، حيث يسلّم الشعب بسيادة الله العليا، وتُمارَس السلطة في إطار شرعه عبر آليات الشورى وانتخاب الحاكم ومحاسبته.

وبهذا يميّز المودودي بين قبول الآليات الديمقراطية كوسيلة ورفض الفلسفة القائمة على السيادة المطلقة للشعب، مؤكدًا أن السيادة العليا هي لله وحده.

التيار الرافض: الإسلام نظام متكامل لا يقاس بالنظم البشرية

مثل سيد قطب رأس الحربة في الفريق الرافض للديمقراطية، إذ ربط بينها كمفهوم وممارسة وبين الاشتراكية والإسلام، معتبرًا أن الإسلام نظام إلهي متفرد لا يقاس بأنظمة بشرية تحمل النقص والهوى. ويرى أن محاولة الربط تعبير عن شعور بالهزيمة أمام الغرب، بينما الإسلام يقدم حلاً متكاملاً لمشكلات الإنسان دون تقليد أو محاكاة لأي نظام بشري آخر. ثم يؤكد أن جوهر الاختلاف بين الإسلام وسائر النظم هو أن الحاكمية لله وحده؛ فهو وحده يشرّع، بينما الأنظمة البشرية تمنح الإنسان حق التشريع لنفسه، وهما قاعدتان متناقضتان لا يلتقيان. وعندما تتحقق الحاكمية الإلهية تتأسس الحرية الحقيقية والكرامة المطلقة للإنسان، إذ لا حرية ولا كرامة في مجتمع يشرّع فيه بعض البشر ويطيع الآخرون.

وعلى مبدأ «نقطة وسطر جديد»، يجزم قطب أن الحاكم في الإسلام لا يصل إلى منصبه إلا باختيار الأمة الحر، ولا تبقى له طاعة إلا بتنفيذه شريعة الله؛ فالسلطة ليست دينية ذاتية بل مستمدة من الالتزام الإلهي، وإذا ترك الشريعة سقطت طاعته. والشورى أصل حياة الأمة وطريقتها متروكة للظروف والاجتهاد. وهذا النظام يكفل تحقيق العدل والطمأنينة بين الراعي والرعية بالرضا والطاعة النابعة من الضمير لا بالقسر أو الخوف، ويؤسس سلامًا اجتماعيًا راسخًا.

## النقد البنيوي: الديمقراطية ليست مفتاحًا سحريًا

في كتابه «هرطقات الديمقراطية والعلمانية والحداثة» يطرح جورج طرابيشي إشكالية الديمقراطية في العالم العربي بتساؤل جوهري: هل هي «مفتاح سحري» لحل المشكلات، أم «تاج» يكلل التطور العضوي الطبيعي للمجتمع؟ ويؤكد أن النظرة الإيديولوجية الخلاصية التي تعتبر الديمقراطية شرطًا مسبقًا مطلقًا لكل شيء هي نظرة قاصرة وتتناقض مع طبيعتها كسيرورة تاريخية. فالديمقراطية ليست دواءً شاملاً لكل الأدواء، بل قد تحمل في طياتها أمراضًا جديدة إذا ما طُبقت بشكل ميكانيكي واستزرعت في تربة مجتمعية غير مهيأة.

يشير طرابيشي إلى أن الإشكال الأساس يكمن في غياب «الحامل الاجتماعي» الطبيعي للديمقراطية، الطبقة البرجوازية—ما فوق الوسطى—التي غُيبت في العالم العربي بعد الاستقلال بسبب سلسلة الانقلابات العسكرية التي قضت على براعم الديمقراطية الناشئة. في ذات الوقت، ينتقد النزعة الشعبوية السائدة في الفكر الديمقراطي العربي التي تُشيطن الدولة

وتمثل المجتمع، معتبرًا أن هذه النزعة تحمل في طياتها جرثومة شمولية جديدة.

من جهة أخرى، يؤشر طرابيشي إلى أن المعضلة ليست مقصورة على الأنظمة السياسية فقط، بل تمتد إلى بنية المجتمعات العربية نفسها، حيث تنخرط الفئوية والطائفية والقبائلية في تشويه مبدأ التمثيل الديمقراطي. فالديمقراطية الحقة لا تبدأ من صندوق الاقتراع، بل من «صندوق الرأس»؛ بمعنى آخر: من ثقافة وقيم المجتمع. فالمجتمع الذي يريد الديمقراطية في السياسة ولا يريدها في الفكر هو مجتمع يقتلها في مهدها ويحفر قبر انعتاقه بيده.

## لماذا أخفقت الديمقراطية في الواقع العربي؟

شكّلت آراء المفكرين العرب والمسلمين حول مفهوم الديمقراطية وتطبيقها على مدى زمني طويل لوحة فكرية غنية تتراوح بين المخالفة المطلقة والموافقة المطلقة والموافقة المشروطة. فبينما ذهب البعض إلى رفضها جملة وتفصيلاً معتبرين الشريعة الإسلامية بديلاً شاملاً وكافيًا يغني عنها، رأى فيها فريق آخر توأمةً مع جوهر الإسلام في قضايا تداول السلطة وطبيعة علاقة الحاكم بالمحكومين وإرساء قيم العدل والمساواة. في حين توقف فريق ثالث عند منزلة وسطى فقبل الديمقراطية كآلية ومنهج لكن بشروط ضابطة تستند إلى ثوابت العقيدة، مؤكدين على أن الإسلام ليس نظامًا جامدًا بل صالح لكل زمان ومكان وقادر على مواكبة تطور العصور وتبنّي ما ينتجه العقل البشري من نظم وأفكار ما دامت لا تتعارض مع أصوله التشريعية والأخلاقية.

ويبقى السؤال المعلّق، الذي ينبع من هذه السجالات الفكرية، هو: لماذا—ورغم مرور الزمن—ما زالت الدول العربية الحديثة تفشل في تطبيق الديمقراطية التي لا تتجاوز في أحسن أحوالها زينة سياسية في الدول التي أعلنت تبنّيها؟ فهل الخلل في بنية الأنظمة الحاكمة الأوتوقراطية، أم في التركيبة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات ذاتها، أم هو خلل خارجي، أم مرتبط بإرادة الاستعمار المتقنع بأقنعة مختلفة؟

هنا تبرز أطروحة المفكر اليهودي إسرائيل شاحاك من قاعات «الجامعة العبرية» في القدس، حيث قدم في كتابه «أسرار مكشوفة» إجابة تبدو جزئية لكنها بالغة الأهمية؛ إذ يؤكد أن إسرائيل والحركة الصهيونية تعارضان بقوة تحوّل المجتمعات العربية إلى الديمقراطية وتخشيان من ذلك. فكلما كان النظام العربي فاسدًا في قيادته ومجتمعه ازداد احتمال تعاون إسرائيل معه أو دعمها له. وتدرك إسرائيل أن أي نظام ديمقراطي عربي سيكون أقوى بكثير من النظام الأوتوقراطي حتى لو كان يحظى

بشعبية مؤقتة. ويضيف شاحاك أن معارضة أمريكا لتحوّل الأنظمة العربية إلى أنظمة ديمقراطية تعزى بشكل أساسي إلى سياستها الرامية لإبقاء هذه المجتمعات ضعيفة ومفككة حمايةً لمصالحها الاستراتيجية في المنطقة.

وهكذا تبرز إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي كنتاج لتفاعل معقد ومؤلم بين عوامل داخلية وخارجية. فالعوامل الداخلية تتعلق ببنية الأنظمة والأنماط الاجتماعية والعلاقة المعقدة بين التراث والحداثة، فيما تمارس قوى إقليمية ودولية تأثيرًا قد يحول دون تحول ديمقراطي حقيقي قد يهدد مصالحها. وتبقى الإرادة المجتمعية والوعي الجماعي رهينتين بتوازن القوى هذا، مما يجعل الديمقراطية في أحسن حالاتها مجرد واجهة شكلية تفتقد الجوهر الحقيقي للممارسة السياسية الفاعلة، فيظل الحلم بالديمقراطية الخالصة معلقًا بين مصالح ورغبات القوى الخارجية وعجز وهوى الأنظمة الداخلية واستبداد الماضي بالحاضر واختصار المستقبل بمقولة العامة المشهورة: «عيّشني اليوم وموّتني بكرا»...

# حوارات ومقابلات

## ـ حوار مع الدكتور إدريس الجابري
## حول نظرية المعرفة في الإسلام
## وإشكالية العقل والنقل

## حوار مع الدكتور

# إدريس الجابري

## حول نظرية المعرفة في الإسلام وإشكالية العقل والنقل

حاوره: بسام ناصر

تشيع في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر إشكالات دينية – عقائدية ومنهجية – عديدة، ترجع في أصولها وجذروها إلى خلافات سياسية وعقائدية ومذهبية قديمة، نشأت في مراحل مبكرة من التاريخ الإسلامي، وازدادت توسعا وتجذرا في مراحل تاريخية لاحقة، وهو ما امتدت آثاره وتفاعلاته إلى واقعنا المعاصر.

وفي مقاربة نظرية العلم والمعرفة في الإسلام، في أصولها وما يتفرع عنها، ويترتب عليها، ثمة رؤى واجتهادات عديدة، تبرز دراستها مدى الاختلاف في منهجيات الاتجاهات الإسلامية المختلفة، كالأشاعرة والماتريدية، والمعتزلة، وأهل الحديث، والفلاسفة المسلمين في مقاربة تلك النظرية وتحديد مصادرها، وأنها لم تتوافق على رؤية واحدة بل ثمة اختلافات وتباينات واضحة فيما بينها.

ولعل من أبرز الإشكاليات المعرفية التي ما زالت تواجه العقل المسلم، ذلك الفصام المفتعل والمتوهم بين العقل والنقل، والانطلاق من فرضية التعارض بينهما، لتختلف بعد ذلك الأنظار والمسالك في درء ذلك التعارض، أو التوجه نحو وجوب تقديم أحدهما على الآخر، وهو ما انعكس على طرائق التفكير والتعليل والتفسير والتدبير.

لقد انعكس الاختلاف والتباين في مقاربة إشكالية العقل والنقل، على طريقة تقرير مسائل العقيدة وعرضها، من حيث تحديد مصدر المعرفة الأعلى، وبلورة منهج الاستدلال، والموقف من التأويل، والاستدلال بخبر الآحاد، وطريقة فهم الصفات الإلهية، وهو ما يظهر حين المقارنة بين ما قرره المتكلمون ودرجوا عليه في تصنيفاتهم التدريسية، وبين ما انتهجه أهل الحديث في تصنيفاتهم وتقريراتهم لمسائل العقيدة.

**ولأن تلك الإشكاليات وما تحدثه من سجالات ساخنة وحادة، وما يصاحبها من أسئلة قلقة، ما زالت حاضرة في واقع المسلمين المعاصر، ما يتطلب بحثها بتأنٍ وهدوء، ومقاربتها بموضوعية، كان للوسطية هذا الحوار مع الأكاديمي والمفكر المغربي الدكتور إدريس نغش الجابري، الأستاذ الباحث في الابستمولوجيا وتاريخ العلوم ومناهجها، رئيس مركز ابن البنا المراكشي للبحوث والدراسات في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية بالرباط، له العديد من الكتب والدراسات العلمية في مجلات محلية ودولية محكمة.**

**فإلى نص الحوار:**

*** بكلام مختصر ومباشر ما هو تعريف نظرية المعرفة في الإسلام؟ وما هي مصادرها؟**

أرى أن هذا السؤال ينبغي أن يتوجه إلى «نظرية العلم» لأن **العِلم** في القرآن أوسع وأشمل، إذ يَرِد في كل ما يتعلق بإدراك الحقائق والسنن في الأنفس والآفاق، كما أنه صفة لله تعالى الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، وعلم آدم الأسماء، وخلق الناس من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئا، وجعل لهم السمع والأبصار والأفئدة ليشكروه على نعمة العلم ونعمة تنوع الوسائل المفضية إليه، أما **المعرفة** فتأتي غالبًا في سياق إدراك جزئي أو ظرفي أو مقيّد. كقوله تعالى: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾. إذن: العلم **أوسع من المعرفة** في الخطاب القرآني، والمعرفة أخصّ. بخلاف ما جرى في تاريخ الفلسفة ومن تأثر بها في الفكر الإسلامي، حيث وقع توسيع مفهوم المعرفة والعارف. وصاحَبَ ذلك «تعميم معرفي» لنظرية المعرفة الكلاسيكية، قل: اختزال نظرية العلم في الأسئلة المعرفية، التي يعتبر سؤال مصادر المعرفة واحدا منها.

نظرية العلم هي: البحث في كيفية تحصيل المعلومات وممارستها تبعا لخصائص موضوعاتها. استعملتُ هاهنا في كيفية تحصيل المعلومات لتمييز بين ما يحصل بقوة الفطرة (مثل بداهات العقول)، وما يحصل بوسائل الكسب المتعددة.

*** تاريخيا كيف قاربت الاتجاهات الإسلامية (أهل الحديث، الأشاعرة والماتريدية، المعتزلة، والفلاسفة) نظرية المعرفة، وهل توافقت على رؤية واحدة أم ثمة اختلافات بينها؟**

تجنبا لتفاصيل يضيق عنها المقام نميز عموما بين تيارين:

(أحدهما) تيار معرفي صوري، نقلته الفلسفة إلى العالم الإسلامي عبر منطق أرسطو، يقول: إن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل. ومفهوم الصورة يوناني الأصل (هو المثال

eidos عند أفلاطون، فهي توجد على جهة الحقيقة في عالم المثل، وهو مقابل الهيولى عند أرسطو). هذا التصور أدى إلى نتيجتين خطيرتين:

تعسر المعرفة العلمية، خاصة مع تعذر شرائط البرهان العسيرة، حتى أدى ذلك إلى تكافؤ الأدلة. التي وصف بها ابن رشد المتكلمين، ولم يستطع هو ولا الفلاسفة أن يتفادوها.

تخصيص العلم بالنخبة: لأنهم جعلوا الحكمة رهينة بقوة فطرية في الحكيم هي النفس العاقلة. ولهذا منع ابن رشد الفلاسفة من التصريح بالحكمة لغير الفلاسفة، لأن في هذا ضررا على الفلسفة والدين معا. ومن شأن تخصيص العلم بالنخبة أن يؤدي إلى تراجع مجتمع العلم وتحوله إلى الانحصار في دائرة ضيقة مفصولة عن مدارس مجتمع العلم الكبيرة.

و(ثانيهما) تيار معرفي تداولي: وهو الذي ساد عند الفقهاء وفريق من المتكلمين، حيث يرون أن: العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به كما يقول ابن فورك والباجي في كتابيهما في الحدود في الأصول. وفي هذا المنظور: العلم كسب إنساني حتى ولو كانت بعض أجزائه وهبية، وهو رسالة يحملها العالِم ليتحول بها مع أقرانه العلماء إلى جماعات علمية، ثم يتحولون مع أمتهم إلى صناعة مجتمع العلم، الذي لا يكون تقدم ولا حضارة إلا به.

قد تجد في المذهب الواحد (علم الكلام الأشعري مثلا) انقساما بين التيارين. لذلك فالمعيار الذي ذكرتُه أقوى وأدق وأجمع للتمييز بين مواقف العلماء في العصر الإسلامي من نظرية العلم (أو حتى من نظرية المعرفة)، أعني: الصورية المنطقية الأرسطية، في مقابل التداولية الفقهية الأصولية. وأعتقد أن الثانية أكثر تمثيلا لروح الإسلام ونظرية القرآن في العلم والمعرفة، وأكثر انسجاما مع تطورات علم المنطق واللغويات والعلوم القانونية وفلسفة المنهج والإبستمولوجيا في العالم المعاصر.

*** في إشكالية العقل والنقل ما هي خلاصة أقوال الاتجاهات الإسلامية في القضية؟ وما هي المقاربة الأكثر توافقا مع أدلة الشريعة وروحها ومقاصدها؟**

هذه أم المشكلات في تراثنا العلمي. والحق، إن العقل العلمي الإسلامي ما زال يعاني حتى اليوم من عدة شروخ تؤثر سلبا في أنماط التفكير والتفسير والتعبير والتدبير لدى المسلمين. وتشكل في مجملها معضلة العقل. وأولها فصام العقل والنقل الذي تحول إلى خصام مذهبي سلبي. وليس العيب في التفكير من خلال الثنائيات الإشكالية الحقيقية في تاريخ العلم، ولكن العيب

في اختيار المواقف الحدية من ثنائيات وهمية مصطنعة.

بدأت الحركة الاعتزالية هذا الشرخ، حيث شكلت قاعدة «العقل قبل ورود السمع» المحور الأساس الذي ينتظم النسق العقدي الكلامي المعتزلي. فالعقل له السلطة المرجعية: معرفيا وعقديا. وله سلطة ممارسة التأويل على نصوص الوحي. العقل معرفة يقينية، ووظيفة الشرع تتردد بين كونها تذكيرا وإخبارا بما يوجد في العقل، وكونها تفصيلا لما أجمل فيه. وهذا المظهر ينتج عنه أمران اثنان تركا أبلغ الصدى في أنساق المتكلمين والفلاسفة والصوفية اللاحقين على المعتزلة، أولهما: أن حاجة العاقل (العارف) للعقل آكد من حاجته المباشرة إلى النقل. والثاني: أن ظاهر الشرع يوجه للعامة ومضمونه يوجه إلى الخاصة الراسخين في العلم. مما يقضي بالتسليم بأربع ثنائيات تشكل أسسا لبناء «استراتيجية التأويل» التي بقيت آثارُها أيضا بادية عند من جاؤوا بعدهم: الأولى دلالية، تتعلق بتقسيم الخطاب إلى ظاهر وباطن. والثانية بلاغية: تتلق بتقسيم الكلمة إلى حقيقة ومجاز، والثالثة استدلالية تتعلق بتقسيم اليقين إلى قطعي (هو عين الدليل العقلي داخل المذهب) وظني (دليل المخالفين له)، والرابعة: اجتماعية تتعلق بتقسيم المخاطبين إلى خاصة (هم النظار من داخل المذهب) وعامة (هم من يقع خارجهم من العلماء الآخرين والجمهور).

اتهم الفيلسوف ابن رشد المشروع الكلامي كله – في فصل المقال– بأنه مشروع ظني غير برهاني، وخصص كتابا كاملا لهدم المنطق الاستدلالي الكلامي، هو الكشف عن مناهج الأدلة. ومع ذلك، فتأثير الاعتزال في الفلاسفة لا يقل أهمية من أثرهم في سائر المتكلمين. لقد سلموا مثلهم بقاعدة العقل قبل ورود السمع، وباستراتيجية التأويل بكل ثنائياتها الأربع. ولكنهم غيروا المفردات، تبعا لتغير المرجعيات. كانت الفلسفة المشرقية أفلوطينية الهوى، وكان شيخها الرمز ابن سينا نموذجها الأكثر تأثيرا، لذلك غلب عليها الاصطلاح الفيضي العرفاني، وكانت الفلسفة المغربية أرسطية الهوى، وكان شيخها الرمز ابن رشد نموذجها الأكثر تأثيرا، لذلك غلب عليها الاصطلاح العقلي الأرسطي. ولم يختلفوا معا في القول بالتعارض بين الحكمة والشريعة، أو بين الملة والفلسفة، تعارضا سعوا إلى حله، بنفس الحل المعتزلي: أولوية الحكمة على الشريعة واستراتيجية التأويل.

بقي الشق الثاني من السؤال، وهو: عن المقاربة الأكثر توافقا مع أدلة الشريعة وروحها ومقاصدها. أكتفي هاهنا ببيان مدخلها الأساسي: وهو أصل الموافقة. أعني البداية بفرضية الموافقة بين العقل والنقل، لا بفرضية التعارض بينهما. البداية بالتعارض تنتهي إلى اتهام النقل

إما بأنه ظني، أو أنه يوهم عكس الحقيقة، أو أنه مشتبه ملتبس. فيحتاج لرفع الظنية والوهم والاشتباه عنه إلى اتباع استراتيجية التأويل التي تنصب على النقل لا على العقل. أما البداية بفرض الموافقة فالظن يَرِدُ على منتجات العقل مثلما يرد على دلالات النصوص. بل إن الوهم والاشتباه متعلقان بالعقل قبل النقل. العقل هو الذي يتوهم الدلالات غير الحقيقية في النصوص. وبدل اتهام نفسه بالقصور يرمي تهمة الإيهام على النقل. الأصوليون لم يقصروا في وضع القواعد التي تساعد العقل على الفهم السليم: هناك القواعد اللغوية أولا، والنسقية ثانيا، والوظيفية المقصدية ثالثا، والترجيحية رابعا. النقل لا يمكن إلا أن يكون المقياس الأعلى لكل عقلانية: فقد أنزله العليم الحكيم، على أعقل البشر وأحكمهم وأصفاهم سريرة محمد صلى الله عليه وسلم، وتلقاه منه جيل صنعه على عينه، كانوا أفهم الناس لروحه ومقاصده، وأكثرهم عملا بما عقلوه عن النبي مباشرة. فكيف يقال بعد ذلك باحتمال أن يعارض النقل وهو بهذه الحالة مقتضى العقل؟ وكيف يقال إن الخطاب الشرعي ظني احتمالي، والخطاب العقلي قطعي برهاني يقيني بعد كل هذا؟ إن العقل والشرع لا ينفك أحدهما عن الآخر. كل شرعي صحَّ فهو عقلي، وكل عقلي سَلِم فهو شرعي. فإن عارض نص مقتضي العقل السليم، ففي صحةِ نقْلِهِ نَظَر، وإن عارض رأيٌ مقتضى النقل الصحيح، ففي سلامة عقلانيته نَظَر.

لا يتقابل العقل مع الشرع تقابل القطع مع الظن: ففي العقل ما هو مظنون وقطعي، وفي الشرع ما هو مظنون وقطعي أيضا. فلا يقابل قطعيات العقول إلا ظنون لا تصح نقلا، ولا يقابل قطعيات النصوص إلى ظنون وأهواء لا يُسَلّم بها عقلا. الحرفيون أنكروا العقل لصالح «الحرف المنقول»، والتحريفيون قدسوا العقل وحكّموه فيه. وكما قال بليز باسكال في إحدى «خواطره» المشرقة: إنكارُ العقل، وعدمُ التسليم إلا بالعقل: كلاهما غلو.

*** كيف انعكست تلك الإشكالية على عرض العقيدة وتقريرها؟ وما هي منهجية القرآن في عرض العقيدة وتقريرها في نفوس المسلمين؟**

هاهنا أمران:

الأول: أن النظر إلى العقيدة من داخل فرضية الشرخ بين العقل والنقل، يؤثر سلبا في فطرية العقيدة الإسلامية، وصفائها، ووضوحها. وليس هذا النحو من النظر بمنهج قرآني أصيل. كما أن هذا الطريق من النظر يعقد مفردات العقيدة على المسلمين، ويجعلها معتاصة غامضة. بينما الإسلام ما انتشر بسرعة إلا لوضوح عقيدته، ومناسبتها للفطر الإنسانية السليمة، ووضوح أركانها ومفرداتها. وهذا مدار الأمر الثاني.

الأمر الثاني: يتعلق بمنهجية القرآن في عرض العقيدة وتقريرها في نفوس المسلمين: وهاهنا قاعدتان:

الأولى: قاعدة الحيوية بدل الترسيم: أن القرآن يعرض العقيدة عرضا حيا متحركا لا نسقا جامدا مُرسَّما. العقيدة إيمان حي متحرك في كيان الفرد وحركته، وفي كيان الجماعة وحركتها. الإيمان بالله ورجاء عفوه وطلب جنته ورضوانه، والخوف من وعيده، معتقدات إيمانية تتخلل جميع السياقات القرآنية: حين يعرض القرآن الكريم لحظات الضعف الآدمي كما في قصة آدم وقصة يوسف وغيرهما، او حين يعرض أحكام الزواج والطلاق والبيوع والحدود، أو حين يعرض علاقة النبي بأزواجه، وأصحابه، أو حين يتكلم عن أحوالهم في السلم وفي الحرب... ترسيم العقائد في أبواب معزولة عن الحياة، بلغة فلسفية متكلسة، أو لغة كلامية مليئة بالمخاصمات، أسهم كما يقول الغزالي في قسوة القلوب، واسودادها. لقد حدث في تاريخنا ترسيم مزدوج للعقيدة: طرفه الأول: ترسيم مذهبي: على قاعدة المذهبية السالبة (إذ ليست كل مذهبية مذمومة)، يوالي صاحب المذهب ويعادي عليها، وترسيم سياسي: على قاعدة توحيد مذهب الدولة والمجتمع عقديا، يعاقب من يخالفه بأقسى أنواع العقاب. والعقائد ميدان حرية لا إكراه، واختيار لا إجبار. هذا الترسيم المزدوج قضى على حيوية العقيدة وحركيتها، وقلل من قدرتها على التأثير في القلوب والإثمار في الجوارح والأعمال.

والثانية: قاعدة الفطرية والبساطة والوضوح: فهذه الخصائص إذا وُجدتْ مجتمعة في أي اعتقاد كانت سببا في سرعة القبول، وقوة الانتشار بين الناس. إن القرآن يخاطب الناس بأدلة توافق فطرهم، بسيطة في بنيانها الاستدلالي، واضحة في أسلوبها الحجاجي. لذلك كان القرآن مشتملا في متن آياته على أدلة العقل الكافية لكل عقل سليم. وهو ما نستفيده من عبارات الفخر الرازي في رسالته في أقسام اللذات، عندما يقول بأن طريقة القرآن في الإثبات والنفي أفضل الطرق. وأعتقد أنها كذلك لما فيها من الفطرية والوضوح والمقبولية لكل العقول على اختلاف مستوياتها في جودة الفهم، وتخصصاتها في مجالات العلم.

*** كيف تقيم أداء المتكلمين في تناول وعرض وتقرير مسائل العقيدة.. أين أصابوا وكانت جهودهم نافعة وإيجابية؟ وأين أخفقوا وكانت جهودهم سلبية؟**

الجوابات على السؤالين الثالث والرابع تقدم عناصر مهمة للجواب هنا. أعتبر إسهامات علماء الكلام وحتى الفلاسفة أيضا في ما يسمى «دقيق الكلام» أفضل من إسهاماتهم في «جليل الكلام». وهذا هو الذي ينبغي تحويل البحث

العقدي إليه أكثر، وخاصة في مجابهة الحركات الإلحادية والعلمانية واللاأدرية والباطنية الجديدة وغيرها... نعم، نحن مطالبون بأن نكون على دراية بتطورات العلوم الرياضية والفيزيائية، كما كان أولئك المتكلمون على دراية بالعلوم الطبيعية لعصرهم. طبعا ليس المقصود أن نرجع إلى نفس مفرداتهم في دقيق الكلام، وإنما المقصود مبدأ الاهتمام بدقيق العلوم المعاصرة لنا كما اهتموا بدقيق العلوم في عصرهم. كل الإرث الكلامي في الفيزياء والفلك كان مهما في ذلك العصر، لكنه لا قيمة له الآن. لأن نظريات بطليموس في الفلك، وأرسطو في الفيزياء والبيولوجيا صارت من الماضي. حتى مشكلات الزمان والمكان والحيز والذرة والحركة... كلها تغيرت تعريفاتها، وقوانينها... فلا يصح تدريس أبواب دقيق الكلام القديمة للطلاب إلا من باب التاريخ القديم الذي تجاوزه تاريخ العلوم بأشواط بعيدة.

من سلبيات الدرس الكلامي – غير ما ذكرناه من شرخ العقل والنقل – سوء تدبير الخلافات الداخلية بين الفرق، بسبب الاعتقاد بأن الحق محصور في أعيان الفِرقة (الخاصة النظار) وأتباعهم، وأن النجاة محصورة في الفرقة وأتباعها، وأن الفرق الأخرى بين فاسق ومبتدع وكافر. وأرى أن السبب قد يكون في إخلاصهم لاستراتيجية التأويل الاعتزالية، واختراق التشيع والفلسفة الكلاسيكية لبعض أنساقهم المذهبية، وعدم قدرتهم على خلق استراتيجية جديدة في التعامل مع نصوص العقائد ترتقي بهم نحو علاقات تشبه علاقات التنوع الخصب النافع بين المذاهب الفقهية في عصر قوتها لا في عصر انحطاطها، لأنها مع الانحطاط مالت إلى الانغلاق والتعصب. باختصار ينبغي الانتقال من منطق الفرقة الضيق، إلى منطق الأمة الرحب.

*** هل ترى أن ثمة حاجة ملحة لتجديد نظرية المعرفة في الإسلام في ضوء المستجدات المعرفية الجديدة كالذكاء الاصطناعي وفيزياء الكم وما إلى ذلك؟**

في بناء العقل المسلم ينبغي التنبه إلى حقيقتين مهمتين:

الأولى: أن الإيمان بالغيب اللامتناهي يقتضي تحريضا مستمرا للعقل ليخوض في الكونِ المتناهي، الواقعِ تحت قدرته المتناهية. وبهذه الطريقة تنحل نهائيا المفارقة الفلسفية الحداثية بين الإيمان بالله وبين الإبداع في سائر العلوم. لذلك كانت معارضة القول بقدم العالم مهمة لجعل العقل قادرا على احتوائه واستيعابه. فالقدم اللامتناهي للكون يجعله خارج قدرات العقل المتناهي، وحين يشرع المتناهي في الخوض في اللامتناهي يقع في الضلالات والأوهام والنقائض. وكان هذا التناقض في

الفلسفة أحد أسباب فشلها في العالم الإسلامي، حيث قاد مفكرون لامعون مثل ابن تيمية «حركة كوبرنيكية» في الفلسفة، سبقت حركة إيمانويل كانط.

والثانية: بقدر الإيمان بجلال كلام الله الهادي بقدر ازدياد انفتاح العقل التشريعي. فإذ يتخلق العقل بأخلاق القرآن فحاشاه أن يكسل أو يغش في محراب العلم أو يميل إلى السرقة الفكرية والتقليد المضل ... بل يستفرغ كل الوسع في الاجتهاد لبلوغ الحق وتبليغه بحق. وهذه آية سلامة ونضج ثانية. وبها تنحل نهائيا المفارقة اللاهوتية القديمة بين تعظيم كلام الله وبين الاجتهاد العقلي الشرعي.

لقد أحدث العقل الإسلامي ثورة علمية شاملة، استوعبت الموروث العلمي لحضارات الهند واليونان والفرس ضمن بنيتها الحضارية، وضمن مرتكزاتها العقدية، وخصائصها المنهجية، دون أن تتخلى عن بنيانها العلمي والحضاري الراسخ.

في ضوء كل هذا، فإن الإحاطة بالمستجدات المعرفية الجديدة كالذكاء الاصطناعي وفيزياء الكم وغيرها من علوم العصر ليس ترفا، بل هو جزء من بناء العقل المسلم، وأرى أنه واجب كفائي على العلماء، إن لم يقم به أحد صار واجبا عينيا على جميع القادرين عليه.

*** ما هي أبرز الأفكار والرؤى التي يجب نشرها وتعميمها في أوساط عامة المسلمين كخلاصات مستفادة من نظرية المعرفة في الإسلام؟**

إن الحاجة ملحة لتجديد نظرية المعرفة على ضوء نظرية العلم في الإسلام. وهذا درسٌ نتعلمه من دراسات فقه العلوم في التراث الإسلامي وفي السياق الغربي المعاصر معا. لذلك نحن مدعوون إلى إعادة بناء نظرية العلم وتنزيلها في الواقع العلمي للمسلمين على ضوء ستة مفاتيح موزعة على ثلاثة مداخل:

**الأول**: بناء الموضوعات العلمية: وفيه مفتاحان:

المفتاح المفهومي: ينبغي أن يتحول المفهوم أو المصطلح إلى بؤرة الاهتمام التي تتوجه إليها مشارب العلوم المختلفة. فأكثر الخلافات بين الناس مرجعها إلى عدم تحرير المفاهيم والمصطلحات.

المفتاح الإشكالي: «الاستشكال» أسلوب علمي معتبر في تراثنا وميزة مهمة في عصرنا. وهو فوق ذلك مهم في ذاته، لأن الإشكالات تنبه إلى معاقد العلم، بدل البقاء في جزئياته المتراكمة.

**الثاني**: بناء المناهج: وفيه مفتاحان أيضا:

مفتاح الموافقة: أعني ضرورة الجمع بين المعقول والمنقول، على نحو ما بيناه أعلاه.

مفتاح الفهم: ومعناه التقيد بشروط فهم

الخطاب شرعيا كان أم إنسانيا، وهي الشروط اللغوية والعلمية والتداولية. هذا كله مع الأخذ بتنويع الآليات المنهجية بحسب تنوع موضوعات العلوم، كما بينا ذلك فيما تقدم.

**الثالث:** بناء النظريات والنماذج: ويتطلب هذا المدخل مفتاحين اثنين كذلك:

المفتاح التصنيفي التكاملي: بتنظيم المعارف العلمية تنظيما يؤسس للتكامل بين المعارف والعلوم.

المفتاح العملي الواقعي: وهو الذي يبرز التكامل بين جانبي المعرفة النظري والعملي. فالعمل مفيد في إنتاج الدلالة؛ إذ هو إجراءات تكيفية في العلوم، وتمييز بين الخير والشر، وتعلق للعلم بالاستعمال والتخلق السلوكي. لذا يمكن وجب وصل النظر بالعمل: أو العلم بالأخلاق، أو العقل النظري بالعقل العملي، بشرط الفقه بالواقع اليوم بكل مستوياته؛ إذ البناء الفكري لا يكون خارج أرض الواقع بأوسع معانيه.

* **كيف تسهم نظرية المعرفة في الإسلام في مواجهة الاتجاهات اللادينية والتشكيكية والإلحادية وتفكيك مقولاتها ودعاويها؟**

إذا تقرر ما قلناه عن أسس نظرية العلم الإسلامية، وما تتميز به من سمات تقدم ذكرُها، فينبغي البدء بأنفسنا أولا. أعني تخلية عقولنا من شروخ نظرية المعرفة الكلاسيكية الأربعة (شرخ العقلي والنقلي، وشرخ القطعي والظني في الفلسفة، وشرخ الحقيقة والشريعة في التصوف، وشرخ التقليد والتجديد في الفقه). ثم بعد ذلك نشرع في تحلية نفوسنا بالمفاتيح الست السابقة الذكر. وسنجد طلابنا وعلماءنا في ساحات مناظرة اللادينيين والإلحاديين أعمق فهما ودراية بفلسفاتهم منهم، وأحكم علما بعلوم العصر منهم، وأقوى مراسا في استثمار المنطق الحجاجي المعاصر منهم. وذلك لأن نظرية العلم الإسلامية تحرض من يمتلك زمامها على أن يجدد ماضيه الحي في عصره، لا أن يرحل بعصره إلى قبور الموتى. وفي الحياة العلمية للشعوب: ما أوسع الفرق بين إحياء أفاضل الموتى، ودفن أفاضل الأحياء.

# جدليات وحوارات

_ إشكالية المطالبة بإعادة النظر في الأحكام الشرعية باسم المقاصدية

_ موقفنا من القرآن: بين التصديق والهيمنة وبين التعضية

_ جدلية الدين والواقع.. والعلاقة بينهما

# إشكالية المطالبة بإعادة النظر في الأحكام الشرعية باسم المقاصدية

أ.د. حسن تيسير شموط

أستاذ الفقه وأصوله بجامعة جرش

**المقدمة:**

تعيش الساحة الفكرية الإسلامية في العقود الأخيرة حراكًا متجددًا حول قضايا "تجديد الخطاب الديني"، و«تطوير الفقه الإسلامي" و«إعادة قراءة النصوص الشرعية في ضوء الواقع المعاصر". وهي دعوات في ظاهرها نبيلة المقصد، إذ تعبّر عن رغبة في جعل الشريعة الإسلامية قادرة على التفاعل مع تحديات العصر ومتغيراته. غير أن المتأمل في كثير من هذه الطروحات يجد أن وراء بعض الشعارات اللامعة رؤى فكرية تتجاوز حدود التجديد إلى إعادة بناء المنظومة الشرعية ذاتها على أسس مغايرة، حيث يرفع بعض الباحثين والمفكرين شعارات براقة كـ«مقاصد الشريعة» و«المصالح المرسلة» و«تاريخية النص» مبررات لإعادة النظر الجذري في كثير من الأحكام الشرعية القطعية. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنهم يجددون الخطاب الديني ويواكبون العصر، في حين يرى آخرون أن هذه الدعاوى تمثل انحرافاً خطيراً عن منهج الاستدلال الشرعي الصحيح، وأنها تستخدم المقاصد غطاءً لتعطيل النصوص وإلغاء الأحكام.

إن أخطر ما يواجه الفكر الإسلامي المعاصر ليس نقد الأحكام الجزئية، بل زعزعة المفاهيم الكلية التي قامت عليها عملية الاستنباط نفسها، عبر محاولات لإعادة تعريف المفاهيم والأحكام الشرعية بما يجعلها خاضعة لتغير الأزمنة والأمكنة، دون ضوابط مستمدة من النصوص القطعية أو القواعد الأصولية المحكمة.

من هنا تبرز إشكالية هذا المقال: إلى أي مدى يمكن توظيف مقاصد الشريعة لتجديد الفهم الفقهي دون أن تتحول إلى أداة لإلغاء النصوص الشرعية أو تعطيلها؟ وهل "المقاصدية" كما تُطرَح اليوم امتدادٌ لتراث الأمة في الاجتهاد، أم هي إطار جديد لإعادة صياغة الدين في ضوء الرؤية الحداثية الغربية؟

## المقاصد الشرعية ومكانتها في الاجتهاد:

مقاصد الشريعة في التراث الإسلامي تعني: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع معين من الأحكام. وقد عرّفها الإمام الشاطبي بأنها: «وضع الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"، فالمقاصد الشرعية ليست مفهومًا وافدًا على الفكر الإسلامي، بل هي لبّ علم الأصول وروحه. فقد وعى علماء الأمة منذ القدم أن أحكام الشريعة لم تُشرع عبثًا، بل لتحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم، كما قال تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}، وكما قرر الشاطبي أن "الشريعة كلها عدل ورحمة ومصالح للخلق".

إلا أن هؤلاء العلماء حين تحدثوا عن المقاصد، لم يجعلوها بديلاً عن النصوص، بل إطارًا لفهمها وتنزيلها في واقع الناس. فالمقاصد عندهم ليست سلطة فوق النص، وإنما هي ثمرة له، تتكشف باستقراء جزئياته وأحكامه. ولذلك قال الإمام الشافعي: "لا يُقال لشيء إنه مصلحة حتى يشهد له الشرع بالاعتبار".

وقد ميّز علماء الأصول بين نوعين من الاجتهاد:

اجتهاد في ضوء المقاصد، وهو ما يقوم به المجتهد لفهم النصوص الجزئية في سياق الكليات الشرعية، واجتهاد بالمقاصد وحدها، وهو ما يتجاوز النصوص ويدّعي أن المقصد العام للشريعة يتيح تعديل الأحكام أو تعطيلها.

وهنا تكمن الفجوة بين "المقاصدية التراثية" و"المقاصدية الحداثية"، إذ الأولى أداة لفهم النصوص، والثانية تحوّلت لدى بعض المعاصرين إلى أداة لإعادة صياغتها.

## جذور الدعوات المعاصرة لإعادة النظر في الأحكام باسم المقاصد

تعود الجذور الفكرية لهذه الدعوات إلى ما يُعرف في الفكر الغربي الحديث بـ"القراءة التاريخية للنصوص"، أو ما يُسمى بالـ historicism، وهو الاتجاه الذي يرى أن النصوص الدينية ليست حقائق مطلقة بل نتاج لظروفها التاريخية والاجتماعية. وقد تسرب هذا المنهج إلى بعض الكتابات الإسلامية الحديثة التي تبنت شعار "تاريخية الأحكام"، فاعتبرت أن كثيرًا من التشريعات القرآنية مرتبطة بواقع القرن السابع الميلادي، ولا تلزم بالضرورة الإنسان المعاصر.

ومن رحم هذه الفكرة وُلدت دعوات تُعيد النظر في قضايا كالمواريث، والحدود، وأحكام الأسرة، والعلاقات بين الجنسين، والولاية العامة، بدعوى أن تلك الأحكام كانت تعكس مقاصد العدالة والمصلحة في زمنها، أما اليوم فقد تغيّرت الوسائل والمعايير، فينبغي – بزعمهم – إعادة النظر في "النصوص الجزئية" بما يحقق "المقاصد الكلية".

ولم يقتصر الأمر على بعض المفكرين الليبراليين أو المتأثرين بالفكر الغربي، بل تبنّى هذا الاتجاه عدد من الأكاديميين والباحثين الذين يرون أن "المقاصدية الجديدة" تتيح تطوير الفقه الإسلامي بما يجعله منسجمًا مع القيم العالمية الحديثة كالمساواة والحرية وحقوق الإنسان.

لكن هذه القراءة الجديدة – وإن كانت تتلحف بثوب المقاصد – فإنها في جوهرها تستند إلى منهج معرفي مغاير للمناهج الأصولية الإسلامية، لأنها تفترض أن النص قابل لإعادة التشكيل بحسب متغيرات الواقع، لا أن الواقع يُقوَّم في ضوء النص.

## دعاوى إعادة النظر وحججها

تتخذ دعاوى إعادة النظر في الأحكام الشرعية عدة صور، منها:

**دعوى تاريخية النصوص:** يزعم أصحاب هذا الاتجاه أن النصوص الشرعية كانت مرتبطة بسياقها التاريخي، وأنها لا تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، ما يستلزم «إعادة قراءتها» بما يناسب العصر.

**دعوى تقديم المقاصد على النصوص:** حيث يرى بعضهم أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والنصوص، فإذا تعارضت المقاصد – حسب فهمهم – مع ظاهر النص، قدموا ما يسمونه مقصداً على النص.

**دعوى تغير الأحكام بتغير الأزمان:** وهي مقولة صحيحة في أصلها عند استخدامها في موضعها الصحيح، لكنها تُستخدم هنا لإلغاء أحكام قطعية بدعوى تغير الزمان والمكان.

**دعوى التيسير ورفع الحرج:** فيُستخدم مبدأ «المشقة تجلب التيسير» ذريعة لإسقاط واجبات أو تحليل محرمات بدعوى صعوبة تطبيقها في العصر الحديث.

## مناقشة نقدية لهذه الاتجاهات

يبدو للوهلة الأولى أن الدعوة إلى تجديد الفقه في ضوء المقاصد دعوة معقولة، لكنها حين تُتَرجَم إلى منهج عملي يتجاوز النصوص القطعية، تتحول إلى نسفٍ لبنية التشريع ذاته.

### ١ – الخلط بين المقاصد والمصالح:

كثير من الكتابات الحديثة تستعمل المقاصد والمصالح وكأنهما مترادفان، مع أن الفرق بينهما جوهري. فالمقاصد تُستخرج من النصوص بالاستقراء، أما المصالح فقد تكون معتبرة أو

ملغاة أو مرسلة، ويُشترط لاعتبارها ألا تعارض نصًا صريحًا. غير أن الاتجاه الحداثي يرفع شعار "المصلحة" بمعزل عن النصوص، فيجعلها مرجعًا وحيدًا، وهذا ما لم يقل به أحد من الأئمة المتقدمين.

**٢- تجاوز النص باسم المقصد:**

إذا كانت المقاصد تُستمد من النصوص، فكيف يصح أن تُستخدم لهدمها؟ إن منطق "تجاوز النص بالمقصد" يؤدي في النهاية إلى نفي المرجعية التشريعية للوحي، وتحويل الشريعة إلى منظومة قيم أخلاقية عامة، بلا ضوابط تفصيلية، وهو ما ينسجم مع الرؤية العلمانية التي تفصل الدين عن التشريع.

**٣- النتائج الفكرية والاجتماعية:**

لقد بدأت بعض التجارب الفكرية في هذا الاتجاه تؤتي ثمارها المرة. فحين تُفهم المساواة مثلاً بمعزل عن القواعد الشرعية، تُلغى الفروق بين الذكر والأنثى في الميراث أو الولاية أو الشهادة. وحين تُقدَّم الحرية الفردية على النص، يصبح الإنسان مشرّعًا لنفسه. وبهذا يتحول الاجتهاد من عملية علمية منضبطة إلى إعادة تأسيس للدين وفق الأهواء المعاصرة. إن المقاصدية المنفلتة – في حقيقتها – ليست تجديدًا للشريعة، بل إعادة تأويل لها على وفق المرجعية الغربية، مما يؤدي إلى علمنة الفقه وتفريغه من طابعه التعبدي والتوقيفي.

**المقاصدية المنضبطة سبيل التجديد الحق**

التجديد في الإسلام ليس بدعة فكرية ولا انقلابًا على التراث، بل هو إحياء لروح الشريعة في واقع الناس المتغير، كما قال النبي ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها». غير أن هذا التجديد له ضوابطه الشرعية، وفي مقدمتها: الالتزام بالنصوص القطعية، والفهم في ضوء الكليات، وتوظيف المقاصد باعتبارها مرشدة للفهم لا حاكمة عليه.

فالمقاصد أداة لفهم النص لا لإلغائه، وهذا ما قرره الشاطبي حيث يرى أن المقاصد تُعرف باستقراء النصوص لا بإلغائها، وأن من ابتغى تحقيق المصلحة بغير ما شرع الله، فهو في الحقيقة متبع لهواه. فالمقاصد تُستثمر لفهم علل الأحكام وتطبيقها على النوازل الجديدة، لا لتعطيل الأحكام القطعية بحجة مخالفتها لروح العصر.

كما أنه لا بد من التمييز بين الثابت والمتغير، فمن خصائص الشريعة أنها جمعت بين الثبات والمرونة: ثبات في الكليات والمبادئ، ومرونة في الوسائل والجزئيات. أما الدعوة إلى إعادة النظر في جميع الأحكام بدعوى تغير الزمان، فهي في حقيقتها إلغاء للثابت وإطلاق للمتغير. إن مقاصد الشريعة ليست مطلقة من كل قيد، بل هي مقاصد منضبطة بضوابط النص.

إن التجديد الحقيقي هو في الاجتهاد التطبيقي، فليست الحاجة اليوم إلى "قراءة جديدة للنص" بل إلى تفعيل الاجتهاد التنزيلي الذي يربط النص بالواقع من غير إخلال بثوابته. فالاجتهاد المقاصدي الحق هو الذي يسعى إلى إيجاد حلول معاصرة في ضوء المبادئ الشرعية، لا إلى استبدال تلك المبادئ بمفاهيم حداثية.

## مآلات المقاصدية المتحررة

إن التجارب الفكرية التي رفعت شعار "المقاصدية الجديدة" في بعض البيئات الإسلامية أفضت في الواقع إلى نتائج خطيرة:

١- **تفكيك المرجعية الدينية:** إذ أصبح كل باحث أو مثقف قادرًا – بدعوى المقاصد – على إعادة تفسير النصوص وفق منظوره الشخصي، مما ألغى المرجعية العلمية للمجتهدين وأوجد فوضى فكرية.

٢- **علمنة الفقه:** حين يُستبدل النص القطعي بالمصلحة المتغيرة، يصبح الفقه أقرب إلى القوانين الوضعية التي تستمد مشروعيتها من الإرادة الشعبية لا من الوحي.

٣- **تآكل الهوية الدينية:** إن تحويل الشريعة إلى منظومة قيم إنسانية عامة يجعلها قابلة للاندماج في أي منظومة فكرية أخرى، مما يذيب خصوصيتها الحضارية والروحية.

٤- **فتح باب التحريف والتبديل:** إذا فُتح الباب لإعادة النظر في الأحكام القطعية باسم المقاصد، فلن يبقى حكم ثابت في الشريعة. فكل حكم يمكن إلغاؤه بدعوى أنه يخالف «مقصداً» نفهمه نحن بعقولنا المعاصرة. وهذا يعني عملياً إلغاء الشريعة وإحلال العقل البشري محلها.

٥- **الذاتية والفوضى الفكرية:** عندما تصبح المقاصد – بفهمها البشري المتغير – هي المرجع الأعلى بدلاً من النصوص، تسقط الموضوعية، ويصبح كل شخص يفهم المقاصد بحسب هواه وثقافته وظروفه. فما يراه هذا مصلحة يراه ذاك مفسدة، وما يعتبره أحدهم مقصداً أساسياً يعتبره آخر ثانوياً. والنتيجة: فوضى فكرية وتمزق في وحدة الأمة.

٦- **إضعاف سلطة النص الشرعي:** هذا النهج يؤدي تدريجياً إلى إضعاف سلطة النص الديني في نفوس المسلمين، فبدلاً من أن يقول المسلم: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا}، يصبح يزن كل نص بميزان عقله ومصالحه المتصورة، فإن وافق هواه قبله، وإن خالفه رده باسم «المقاصد» أو «المصلحة» أو «روح العصر".

## البديل المنهجي الصحيح للتحديد ومعالجة مشكلات العصر:

١- **التمييز الدقيق بين الثابت والمتغير:** فعلى الفقيه أن يميز بدقة بين: ما هو قطعي لا يقبل الاجتهاد؛ فيلتزم به دون تردد، وما هو ظني

يحتمل الاجتهاد؛ فيجتهد فيه وفق الضوابط الشرعية، وبين ما هو من المستجدات التي لا نص فيها؛ فيُنزل عليها الأحكام بالقياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع.

٢- **فهم المقاصد من النصوص لا العكس:** فالمنهج الصحيح هو استنباط المقاصد من مجموع النصوص الشرعية، لا إسقاط مقاصد موهومة على النصوص لتعطيلها. فالمقاصد خادمة للنصوص مفسرة لها، لا حاكمة عليها ملغية لها.

٣- **الاجتهاد الجماعي المؤسسي:** بدلاً من الاجتهادات الفردية المتسرعة، يجب أن يكون التجديد والاجتهاد في القضايا الكبرى من خلال مؤسسات علمية تضم المتخصصين في الشريعة والواقع، فالقضايا المعاصرة معقدة تحتاج إلى تضافر الجهود.

٤- **مراعاة الواقع دون الخضوع له:** فمن الحكمة مراعاة الواقع وفهم تحدياته ومشكلاته، لكن دون أن نجعل الواقع حاكماً على الشرع. فنحن نُنزل أحكام الشرع على الواقع بحكمة، لا نُخضع الشرع لضغوط الواقع.

## الخاتمة

لقد وُجدت الشريعة لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ولكن تلك المصالح تُفهم في ضوء النصوص لا بمعزل عنها. فكل مصلحةٍ تخالف نصًا شرعيًا قطعيًا ليست مصلحة في ميزان الشريعة، مهما بدت حسنة في نظر الناس.

إن الدعوات التي ترفع شعار "المقاصدية" لإعادة قراءة المفاهيم والأحكام الشرعية تطرح سؤالاً جوهريًا حول المرجعية: هل هي للوحي أم للواقع؟ فإذا كانت المرجعية للوحي، فالمقاصد تُفهم منه، أما إذا كانت المرجعية للواقع، فسننتهي إلى شريعة يصوغها الإنسان حسب أهوائه.

التجديد المطلوب هو ذلك الذي يجدد الفهم لا الذي يبدل الأحكام، ويستحضر مقاصد الشريعة لا ليعطل النصوص، بل ليحييها في واقع الناس. فالمقاصد روح الشريعة، لكنها لا تقوم بغير جسد النصوص. وإذا انفصلت الروح عن الجسد، مات الكيان كله.

إن من واجب العلماء والمفكرين أن يصونوا مفهوم المقاصد من التوظيف الإيديولوجي، وأن يعيدوا تقديمه للأمة باعتباره منهجًا أصيلًا في الفهم والاجتهاد، لا أداة لهدم الأحكام أو إعادة صياغة الدين. فالشريعة التي أنزلها الله خالدة وصالحة لكل زمان، لأنها شريعة ربانية تعرف الإنسان بقدر ما يعرفها، وتوجهه بقدر ما يخضع لها، وتبقى – كما كانت – وعدًا إلهيًا بالحياة الطيبة في الدنيا والآخرة.

# موقفنا من القرآن: بين التصديق والهيمنة وبين التعضية

د. بدران بن لحسن
أستاذ باحث مشارك، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية/جامعة قطر

شد انتباهي وأنا اقرأ مجموعة من المقترحات البحثية كيفية تعاملنا مع القرآن الكريم. وثار في ذهني سؤال عن ذلك: هل نتعامل معه بوصفه مرجعًا أعلى يُعاد إليه كلُّ تصوّر وقناعة وفكرة ومشروع، فنخضع له تصديقًا وإيمانًا ونجعل له الهيمنة على فكرنا وواقعنا؟ أم نتعامل معه، من حيث لا نشعر أحيانًا، ككتابٍ يُستدعى بعد اكتمال القناعات، ليُنتقى منه ما يوافقنا، ويُهمَل ما يعارضنا، فنقع في التعضية والتجزئة؟

هذا الإشكال هو ما يسعى هذا المقال إلى محاولة الإجابة عنه؛ عبر مناقشة الفرق بين موقف التصديق والهيمنة، وموقف التعضية والانتقاء.

## أولًا: القرآن متبوع أم تابع

الأصل في المؤمن أن يتوجّه إلى القرآن الكريم متسائلًا، باحثًا عن منظورٍ كُلّيّ، أو رؤيةٍ هادية، أو مفاهيمَ ناظمة، أو تصوّراتٍ كونية وإنسانية، أو حقائقَ وإجاباتٍ كلية وجزئية. أي أن يقف أمامه موقف المتعلّم المسترشد، لا موقف صاحب الحكم المسبق الذي ينتظر من النص أن يوافقه.

في هذا الأفق يصبح القرآن مُتَّبَعًا لا تابعًا، ويكون له التصديق؛ أي تصديق خبره، والإذعان لحكمه، والخضوع لسلطانه المعرفي والقيمي. كما تكون له الهيمنة؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾، فالقرآن كما يقول المفسرون في هذه الآية هو الميزان الذي يصدق على الأقوال والأفكار والمواقف والتصرفات ويحكم عليها بالقبول أو الرفض، وهو المهيمن الأمين الشاهد الحافظ؛ بمعنى أنه المعيار الأعلى الذي يُرجَع إليه في تقويم سائر

المصادر، فيُصحِّح ما قبله، ويهدي في فهم ما بعده، ويُبطل ما يناقضه أو يحيد عن روحه ومقاصده. وهذا الموقف هو الذي ينسجم مع حقيقة القرآن ذاته؛ إذ هو كتاب هداية وتزكية وبناء إنسان، لا مجرد مرجع استشهادي يوظَّف في سياقاتٍ جدلية أو أيديولوجية ضيّقة.

على الطرف المقابل، يتعامل بعض الأفراد أو التيارات مع القرآن الكريم وهم مثقلون بـ قبليات معرفية وأيديولوجية راسخة؛ انحيازات فكرية أو فلسفية سابقة، أو انتماءات مذهبية أو حزبية، أو تصوّرات اجتماعية وسياسية مكتملة في أذهانهم. ثمّ يُقبلون على القرآن لا ليُراجعوا هذه القبليات في ضوء هدايته، بل ليبحثوا عمّا يبدو موافقًا لها، ويُسقطوا ما سواه أو يُؤوِّلوه تأويلًا قسريًّا. وهكذا يتحوّل القرآن – عمليًّا – إلى تابع للإنسان، بدل أن يكون هو المتبوع والقائد والهادي.

في هذا النمط من القراءة يغدو القرآن خزانًا لِـ»الشواهد» الانتقائية التي تُستخرج لتدعيم موقف جاهز، لا نصًّا مُهيمِنًا يُعاد تشكيل الوعي في كنفه. وهو انقلاب خطير في ترتيب العلاقة مع القرآن الكريم؛ إذ تُستَخدم قناعاتنا المسبقة وأوهامنا وافكارنا حاكمة على القرآن، بدل أن يكون القرآن مصدرًا لبناء القناعات والتصورات والمواقف والمعايير.

## ثانيًا: التعضية... حين نُجزِّئ القرآن

ينتهي هذا اللون من التناول، غالبًا، إلى ما يمكن تسميته بـ التعضية؛ أي تجزئة القرآن وأخذه بعضًا وترك بعض، فيوافق ذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾. ولو تأملنا فيما ذكر من معاني التعضية عند المفسرين لوجدنا أن معانيها التعامل مع القرآن تفريقًا وتمزيقًا ومعنويًّا؛ فجعلوه أجزاءً مفكَّكة يؤمنون ببعضها ويكفرون ببعض، وفي الوقت نفسه أحاطوه بألوان من التهم الباطلة: سحر، شعر، كهانة، أساطير... فاجتمع في فعلهم تعضية الكتاب وبهته ووصفه بأصناف من الكذب والافتراء. وهذا لا يبتعد كثيرا عن تعامل كثير من مع القرآن حيث يذهب إلى القرآن وهو محمل بأوهام وأساطير ومواقف مسبقة هي أقرب إلى مواقف الذي وصفهم القرآن بالتعضية عند نول القرآن على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن هنا، فالتعضية ليست مجرّد إنكارٍ صريح لبعض الآيات، بل قد تتجلّى في صورٍ أكثر خفاءً، كالتركيز على طائفةٍ من الآيات التي تخدم مشروعًا فكريًّا معيّنًا، مع إهمال آياتٍ أخرى لا تنسجم مع هذا البناء. او التعامل مع بعض التوجيهات القرآنية بوصفها «جوهرية» وأخرى «ثانوية» دون مستند من النصّ، بل انطلاقًا من الهوى أو المصلحة. أو فرض تأويلات متكلّفة

على الآيات حتى تُستوعب داخل منظومةٍ مسبقة لا يريد صاحبها مراجعتها. هذا كله لونٌ من ألوان التعضية، وإن لم يُصرّح به صاحبه؛ إذ النتيجة واحدة: صورة قرآنية مجتزأة ومشوهة، لا تعبّر عن الرؤية الكلية التي يحملها الكتاب العزيز.

وهنا يتأسس منطق التبرير؛ حيث ينطلق القارئ من أسئلة من قبيل كيف أجد في القرآن ما يدعم موقفي السابق؟ أين الآيات التي يمكن أن أستثمرها في جدال خصومي؟ وكيف أُسخِّر النص القرآني لتقوية ما أتبنّاه من مشروع أو رؤية؟ هنا لا يعود القرآن مهيمِنًا، بل يصبح أداةً في خدمة رؤية سابقة؛ فيَضيقُ المعنى القرآني في قوالب ضيّقة، ويُحرَم القارئ من الهداية الكاملة التي كان يمكن أن ينالها لو دخل من باب السؤال المتجرّد.

## ثالثًا: الافتقار إلى القرآن شرطٌ لانكشاف مكنوناته

فالقرآن الكريم كلام الله الذي يفتح أبوابه لمن قصده مفتقرًا، وأقبل عليه متواضعًا، ومثُل بين يديه مجردًا ذهنه من الغرور المعرفي ما استطاع، ومن أوهامه وقناعاته، ومن القبليات المغلقة. فما لم يشعر الإنسان بحاجته الحقيقيّة إلى هداية القرآن، وبفقره إلى نوره في بناء تصوّراته المختلفة، وما لم يَنزِل عن مقام الاستغناء عن القرآن، فإن كثيرًا من مكنونات القرآن ستبقى عنه محجوبة.

إنه كتابٌ كريم، وكَرَمُه يتجلّى في فيضان معانيه وجواهره لمن أتى إليه بقلبٍ سليم، وعقلٍ منفتح على التعلّم، لا على الانتصار لذاته أو لمشروعه الخاص. ومن هنا تبرز أهمية التجرّد من «القبليات» قدر الطاقة، والنظر إلى القرآن على أنه المانح للمعنى، لا الموطِّد للمعنى الجاهز.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾. ويرى المفسرون أن هذه الآيات تدل على أن القرآن الكريم عظيم الشأن، كثير الخير والعلم، مشرّف لمن تمسّك به، مكرَّم عند الله وملائكته والمؤمنين. وأنه كتاب مستور محفوظ مُصان عن التلوث والتحريف. فهذه الآيات تدل على شرف القرآن وعلوّ مرتبته، فهو «كريم» في ذاته، «مكنون» محفوظٌ من التلاعب والتحريف في أصله، لا يمسّ حقيقته العليا إلا المطهَّرون.

وفي الوعي التربوي يمكن أن يُستفاد من هذا المعنى أنّ مسّ حقائق القرآن على مستوى الهداية والمعرفة العميقة يتطلّب – إلى جانب الطهارة الحسية – نوعًا من الطهارة الباطنة؛ طهارة القلب من التكبر على الحق، وطهارة العقل من الاستعلاء على القرآن، وطهارة النيّة من توظيف القرآن لأغراضٍ تضاد محكمات

القرآن. فمن تطهّر من مسبقاته (المغلقة)، وافتقر إلى القرآن باحثًا عن إجابةٍ لا عن تبريرٍ، انفتحت له – بإذن الله – مكنوناته، وتجلى له من جواهره ما لا يتهيّأ لمن قرأه بعين الخصومة أو الانغلاق.

وهنا يتأسس منطق السؤال أو الافتقار إلى القرآن؛ حيث يتوجّه القارئ إلى القرآن متسائلًا مثلا ما التصوّر القرآني عن الإنسان والمجتمع والعدل والحق والباطل؟ وكيف يريد الله تعالى أن يوجّهني في هذا الباب أو ذاك؟ وبأي صورة يريد القرآن أن يعيد تشكيل وعيي وسلوكي؟ في هذا المنطق، يكون القارئ مستعدًّا لأن يُراجِع ذاته، وأن يُعدّل مواقفه وأفكاره إذا تبيّن له تعارضها مع هداية النص.

## رابعًا: كيف نجعل القرآن تابعا لا متبوعا؟

لتحويل علاقتنا بالقرآن من التعضية إلى التصديق والهيمنة، يمكن استحضار مجموعة من الخطوات العملية؛ أولها تعليق القبليات (المغلقة) قدر المستطاع، لا بمعنى إلغاء العقل أو الخبرة أو التراث، بل بمعنى أن يبقى القارئ مستعدًّا لأن يُسائل تلك القبليات، وألا يتعامل معها كمسَلَّماتٍ مطلقة لا تقبل المراجعة في ضوء القرآن. وثانيها التسليم للقرآن ببناء التصوّر لا العكس، وذلك بقبول أن يُغيّر القرآن موازيننا، وأن ينقلنا من منظوماتٍ فكرية أو نفسية ألفناها إلى منظومته هو، حتى لو اقتضى الأمر مراجعةً عميقة للذات والقناعات والمعارف والمشاريع والارتباطات. وثالثها تحري الرؤية الكلية والابتعاد عن الانتقائية، فإذا عولجت قضيةٌ ما، استُقرئَت آي القرآن في سياقها الكلي، بدل البناء على آيةٍ واحدة أو مقطعٍ مجتزأ يفتح باب التفسير المبتور. ورابعها، النيّة؛ بأن يُستحضر أنّ المقصود الأول هو طلب الهداية وبناء التصوّر السديد، لا مجرد جمع الشواهد أو تحصيل تبرير لفكرة ما أو مقف ما.

فنحن أمام طريقين؛ فإمّا أن نقف أمام القرآن موقف التصديق والهيمنة؛ فنُخضِع له أفكارنا ومناهجنا ومشاريعنا، فنُرزق من بركة هدايته واتساع معانيه، وإمّا أن ننزلق – وعيًا أو لا وعيًا – إلى التعضية؛ فنُجزِّئه وننتقي منه، فنفقد أثره وتغيب عنا مكنوناته، وإن أكثرنا من الاستشهاد بألفاظه.

فمن أراد أن يُفتح له من أسرار هذا الكتاب الكريم، فليدخل عليه فقيرًا لا مستغنيًا، متطهّرًا من كبرياء المعرفة ومن ثقل القبليات المغلقة، باحثًا عن إجابةٍ لا عن تبرير؛ عندئذٍ يتجلّى له معنى قوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾.

# جدلية الدين والواقع.. والعلاقة بينهما

أنور بن قاسم الخضري
كاتب وباحث يمني مهتم بالفكر السياسي الإسلامي

مجال الدين هو حياة الناس وواقعهم، فهو يرتبط بدينونتهم لله تعالى في شئونهم عمومًا، ومِن ثمَّ فالعلاقة بين الدين والواقع الإنساني علاقة تلاحم واشتباك. وبرغم بروز العلمانية كفكرة مضادَّة للدين، تسعى لتحييده عن الدولة أو عن الحياة، إلَّا أنَّها فشلت في تحييد الدين في المجتمعات الغربية والشرقية على حدٍّ سواء، فها هو العالم يشهد عودة للدين – بمختلف أنواعه – على مستوى الحياة العامَّة وعلى مستوى السياسة والدولة، وإن بتفاوت في مستوى ومقدار هذه العودة.

وهناك ثلاث مستويات لعلاقة الدين بالإنسان الفرد:

المستوى الروحي والوجداني.

المستوى العقلاني والتفكيري.

مستوى السلوك والعلاقات.

وهذه المستويات الثلاث مترابطة مع بعضها البعض، في مزيج لا يمكن فصل عناصره عن بعضها البعض بشكل مطلق. لهذا فأيُّ خلل أو علَّة تنشأ في إحدى هذه المستويات ينعكس أثرها على بقيَّة المستويات الأخرى، فالإنسان نسيج مِن الوجدان والتفكير والسلوك.

ويتشكَّل واقع الناس في أيِّ بيئة ومجتمع مِن محصَّلة طبيعة الأفراد وما ينتج عنها، فلا يمكن فهم الفرد بدون فهم مستويات تكوينه، ولا بالاستقلال عن محيطه (مجتمعًا وبيئة). لهذا جاءت الرسالات السماوية تلامس احتياجات الأفراد والمجتمع بحسب الواقع الذي يتشكَّل مِن مستوياتهم الوجدانية والتفكيرية والسلوكية. فرسالة نوح تضمَّنت مِن القضايا والمعاني التي تلائم مجتمعه خلاف ما تضمَّنتها رسالة شعيب أو لوط أو موسى، عليهم السلام جميعًا، وإن

كان هناك قدر مشترك طاغٍ عليها جميعًا. والشريعة المنزلة على كلِّ أمَّة تحمل قدرًا مِن هذا الاشتراك وذاك التباين.

والرسالات والشرائع في أصلها وأسُّها موضوعة للبشر في إطارين: الإطار الزماني الذي يعيشونه، وإطار سياق التاريخ البشري الذي يرتبطون به ويمثِّلون حلقة مِن سلسلة حلقاته. وهنا يمكن استحضار بعض المعاني التي تشير إلى علاقة الدين بالواقع في الإطارين المذكورين. فأحكام الصيام في رسالة محمَّد -صلَّى الله عليه وسلَّم- اختلفت عنها في أحكام الأمم ممَّن قبلنا وإن كان الصيام مفروضا عليهم كذلك، قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ))، البقرة: ١٨٣. وعندما فرضت الصلاة على النبيِّ -صلَّى الله عليه وسلَّم- في السماء السابعة، ليلة الإسراء والمعراج، أبدى موسى -عليه الصلاة والسلام- نصحه للنبي محمَّد بطلب التخفيف مِن ربِّه، وأنَّه قال له: (يا محمَّد.. واللهِ لقَد رَاوَدْتُ بني إسرَائِيلَ قَومِي علَى أدْنَى مِن هذا فَضَعُفُوا فَتَرَكُوهُ)، البخاري: (٧٥١٧). وفيه أنَّ الصلاة فرضت على بني إسرائيل كغيرهم مِن الأمم، وإن اختلفت القبلة والتفاصيل، فأبدى موسى عليه السلام للنبي محمَّد عليه السلام خبرته التاريخية وتجربته مع بني إسرائيل في تأكيد على امتداد الخبرة الإنسانية. وهذا ما يفسِّر ثبات الشرائع في أمور وتغيُّرها في أمور أخرى، بما يُعرف بالنسخ.

هذه المقدِّمة لا بدَّ مِنها لفهم طبيعة علاقة الدين بالواقع، وعلاقة النصوص بالأحداث والأحوال، وخصوصًا في باب الشريعة والفقه؛ إذ الفقه هو الترجمة العملية للشريعة على أرض الواقع تنزيلًا وتطبيقًا. والتنزيل المتكلَّف والتطبيق الخاطئ للشريعة مخاطرة بالدين، ومصادمة لمقاصده وإرادة الله بها. وقد جاءت قصَّة موسى عليه السلام، مع الخضر عليه السلام، في القرآن الكريم والسنَّة النبوية، لتؤكِّد على أهمِّية فقه التنزيل للنبيِّ ذاته فضلًا لحملة الإرث النبوي العلمي مِن بعده.

فالقصة توضِّح إلى أيِّ مدى أدَّى معرفة الخضر بالواقع وفهمه لأبعاده للتجاوب مع الشريعة تنزيلًا، في حين استنكر موسى -عليه السلام- فعال الخضر على ظاهر الواقع وظاهر الشريعة، لعدم اطِّلاعه على خفايا الأمور وبُعد المقاصد. لهذا يقول ابن القيِّم -رحمه الله: «ولا يتمكَّن المفتي، ولا الحاكم، مِن الفتوى والحكم بالحقِّ، إلَّا بنوعين مِن الفهم؛ أحدهما فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتَّى يُحيط به علمًا، والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله -ﷺ- في هذا الواقع، ثمَّ يطبِّق أحدهما

على الآخر. فمَن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يُعدم أجرين أو أجرًا»، إعلام الموقِّعين: (ج١/٦٩).

فالواقع يستدعي الحكم والحكم يستلزم الواقع، وهي علاقة مطَّردة في شرائع السماء وقوانين الأرض، فالقوانين اليوم توضع لتلبّي الحوادث الواقعة في أيّ مجتمع وبيئة، لتكون حكمًا فيها، بشمول وتمام، فإذا ما وقع حدث ما استدعيت له أحكام القانون. وما يميّز الشريعة والفقه الإسلامي هو مرونته مع الواقع بحيث يُعاد إنتاج الحكم مع بيان مزيد معرفة بالواقع. ونتيجة هذا الارتباط قال العلماء: تتغيَّر الفتوى بتغيُّر الأحوال والوقائع. ومعلوم أنَّ الفتوى هي اجتهاد لإنزال الأحكام على الوقائع، فالأحكام في جانبها النظري ثابتة، لكنَّها عند التنزيل تختلف وتتغيَّر. وبالتالي فالواقع يسحب الأحكام إليه، كما أنَّ الأحكام تدخل الواقع ضمن مجالها.

هذا التلازم بين الدين والواقع، لا يتوقَّف على تنزيل الشريعة فقط، بل وعلى تبليغ الدين ابتداء، فيراعى في التبليغ حال المدعوّين وما هم عليه مِن معتقدات وتصوُّرات وأفكار. لهذا نبَّه رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم- معاذ بن جبل -رضي الله عنه، عندما بعثه إلى اليمن بقوله: (إنَّك تأتي قومًا أهل كتاب.. الحديث)، كما جاء في الصحيحين. وإلى هذا أشار علي بن أبي طالب -رضي الله عنه، بقوله: «حَدِّثُوا النَّاسَ بما يَعرِفُون أتُحِبُّون أن يُكَذَّبَ اللَّهُ ورَسولُهُ»، البخاري: (١٢٧). وعلى هذا الأساس أيضًا ميَّز الرسول في دعوته في مكَّة بين مرحلة سرِّية وأخرى جهرية، وبين مكَّة والمدينة حيث اعتمد في تبليغ للدين بمكَّة على الطرق السلمية بينما اعتمد في المدينة على الطرق الحربية، حين توفَّر للمسلمين وطن ودار منعة وقوَّة.

هذه الحقيقة في ارتباط الدين بالواقع لازمت وعي الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم، خلال مسيرة حكمهم وإدارتهم لشئون المجتمع المسلم وهو يتمدَّد خارج الجزيرة العربية، ويختلط بشعوب الأرض الأخرى، بما يمثِّله اختلاف اللغة مِن حاجز، وتباين التقاليد والعادات مِن تحدِّي. فكانت اجتهادات الخلفاء الراشدين نبراسًا ونهجًا ممتدًّا للنهج النبوي في تنزيل الدين على الواقع. فقد أقدم أبو بكر -رضي الله عنه- على جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، في خطوة لم يسبق إليها، تلبية لاحتياج الواقع الجديد الذي فرضته حروب الردّة التي قضت على معظم الحفَّاظ مِن الصحابة. وعمد عمر بن الخطَّاب -رضي الله عنه- على منع أرض السواد في العراق على المقاتلين كغنيمة وجعلها وقفًا على أبناء المسلمين، وامتنع عن إعطاء سهم المؤلَّفة قلوبهم، لما رأى مِن تغيُّر الواقع والحال.

ولقد دخل الخطأ على كثير مِن المسلمين مِن ثلاثة أبواب:

الخطأ في معرفة الأحكام وفقهها في ذاتها،

الخطأ في معرفة الواقع وفقهه في ذاته،

الخطأ في تنزيل الأحكام على الوقائع كما أراد الله تعالى.

ولهذا، ينبغي على مؤسَّسات الفتوى الشرعية، الرسمية والمدنية، مراجعة الفتاوى في هذه الأبعاد الثلاثة، والتأكُّد مِن سلامة وصحَّه معرفة الأحكام وفقهها في ذاتها، وسلامة وصحَّة معرفة الواقع وفقهه في ذاته، وسلامة وصحَّة تنزيل الحكم على الواقع على الموافق مِن مراد الله تعالى. وهذا يتطلَّب اجتماع أهل الاختصاص في علوم الشريعة والفقه مع أهل الاختصاص بالوقائع والأحوال حسب المجال والجهة المعنيَّة بالفتوى. وهذا ما جعل كثيرًا مِن علماء الإسلام يمتنع عن الفتيا لأهل بلد آخر، أو يمنع مِن ذلك، كون الفتيا تعلَّقت هنا بغائب ومستتر وإن بدا بعض ما يحفُّها مِن سؤال السائل، لأنَّ السؤال عادة لا يتضمَّن كلَّ حقائق الواقع وتفاصيله المؤثِّرة في الحكم. وإذا صحَّ هذا على تباعد الأمكنة صحَّ على تباعد الأزمنة، فلا تنزَّل فتوى السابقين على وقائع العصر دون معرفة مدى تطبقها معها. قال ابن القيِّم –رحمه الله: «ومَن أفتى الناس بمجرَّد المنقول في الكتب، على اختلاف عُرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جنايته على الدِّين أعظم مِن جناية مَن طبَّب الناس كلَّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب مِن كتب الطبِّ، على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرُّ ما يكونان على أديان الناس وأبدانهم». إعلام الموقِّعين: (ج٣/٧٨).

ولا يعرف الشريعة ويفقهها مَن لا يخالط كتبها وحملتها، كما لا يعرف الواقع وفقهه مَن لا يخالط الناس في شئونهم، فلا بدَّ مِن هذا وهذا كي يصدر المفتي في فتواه عن معرفة وفقه تامَّين، ومَن غلبت عليه خلطة أحدهما على الآخر أحسن في جانب وقصَّر في جانب، وأقلُّ الأحوال أن يطَّلع المفتي على واقع الناس وأحوالهم بكثرة السؤال والبحث والتدقيق، أو بسؤال العارفين بحقيقة الواقع المخالطين له.

هذا الاستيعاب، وتلك الإحاطة، وهذه المرونة، التي تتميَّز بها الشريعة، وتلك المسئولية والروح التي تلقيها على المفتي والقاضي والحاكم لدى قيامهم بمهام الفتيا والقضاء والحكم، هي ما يجعل الفقه الإسلامي متجدِّدًا وثريًّا وقريبًا مِن الرحمة والعدل والإصلاح، خلافًا للقوانين الجامدة والأساليب الروتينية التي درجت عليها أعراف الدول اليوم، حدَّ تحويل القاضي والمفتي إلى آلة حرفيَّة وأداء تقني، يفتقد الروح والفكر والنظر. لهذا فإنَّ تقنين الشريعة ينبغي أن يراعي هذه الخصيصة التي يتميَّز بها الإسلام عن غيره في المواكبة والمعاصرة والملامسة والمباشرة للواقع.

والأمر ذاته بالنسبة للدعاة، حيث تغيَّرت ثقافات الناس وعوائدهم وأفكارهم، وفتحت عليهم أبواب الاطِّلاع والاتِّصال والوصول لكلِّ الثقافات والملل والمذاهب والمناهج، وأصبح الداعية ملزمًا باهتمامات الأجيال المختلفة مِن حوله، وفي دائرة نشاطه وبلده، ليختار المواضيع والقضايا المناسبة لطرحها لهم، وأساليب الخطاب والإقناع الملائمة لأمثالهم في زمانهم وظروفهم وبيئتهم. وإذا لم يتجدَّد الداعية في طرحه وعرضه ولغته وأسلوبه أصاب الناس ملل مِنه، وأعرضوا عنه والتفتوا إلى غيره، وربَّما غرَّهم الباطل بحسن الطرح وجمال العرض وسلاسة اللغة وقرب الأسلوب. وهنا تأتي وظيفة مؤسَّسات الشئون الإسلامية والدعوة، الرسمية والمدنية، لتطوير مستوى الدعاة وتقديم التدريب والتأهيل اللازم لهم، وتوعيتهم بأهمِّية ما ينبغي طرحه على الناس، وتوجيهه الوجهة الصحيحة لإخراجهم مِن الواقع المرير الذي يعيشونه إلى الواقع الذي يأملون الوصول إليه.

ونجاح المسلمين اليوم يقوم على دعوة تناسب الواقع، وفقه يستجيب للواقع، تلك لإحياء القلوب وتنوير العقول، وهذا لتجديد الرؤى وترشيد السلوك. وهذا النجاح هو ما ينبغي التنافس فيه خلال المرحلة القادمة، في ظلِّ تغيُّر كثير مِن أنماط العيش وأشكال الحياة وعوائد الناس وثقافاتهم؛ وهو مسار الوسطية التي تحافظ على خيرية الأمَّة ونهضتها ورقيِّها الحضاري، وتعيد للأجيال ثقتها وصلتها بالدين الإسلامي. وخير مَن يحقِّق هذا النجاح هم العلماء، بمفهوم العلم الشامل: الشرعي والواقعي، الموروث والمستجد، النقلي والعقلي، الوهبي والكسبي، متى استشعروا بضرورة التجديد والاجتهاد لزمن صعب ومستقبل مأمول.

# قضايا ومعالجات

- تفعيل دور الزكاة للمساهمة في حل مشكلة الفقر
- في زمن السيولة: كيف نحافظ على ثوابتنا القومية والوطنية؟

# تفعيل دور الزكاة للمساهمة في حل مشكلة الفقر

الدكتور حمزة عدنان مشوقة

رئيس قسم المعاملات المالية في دائرة الإفتاء العام

لحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فتمثل قضية الفقر إحدى أهم المشكلات الاقتصادية التي واجهت العالم وما زالت تواجهه، وقد أدرك حجم هذه المشكلة كثير من الاقتصاديين وصناع السياسة، وطالبوا بزيادة الجهود المكثفة اتجاه إزالة أو تقليل الفقر المطلق والبطالة وعدم المساواة في توزيع الدخل، ولذلك أصبح الاهتمام بمشاكل الفقر والبطالة وعدم المساواة الموضوع الأساسي للتنمية الاقتصادية منذ السبعينيات.

وقد تباينت الآراء والدراسات حول أسباب الفقر، وترتب على ذلك اضطراب وفشل لكثير من السياسات المحاربة للفقر؛ بسبب عدم التوصيف الدقيق للأسباب الحقيقية لمشكلة الفقر، وقد أصبح منوطاً بالمؤسسات المجتمعية أن تعي الأسباب الحقيقية لمشكلة الفقر وتحاول علاج الأمر من جذوره ولا تكتفي بمحاولة ترقيع هذه المشكلة، ولما كانت مؤسسة الزكاة أكبر مؤسسة في النظام الاقتصادي الإسلامي؛ باعتبارها عبادة مالية مفروضة على كل غني، ولأنها تؤسس شبكة أمان اجتماعي كبيرة، فقد أصبح الضوء مسلطاً على دور نظام الزكاة ومؤسساته.

## التوصيف الدقيق لمشكلة الفقر وأسبابها:

ركزت كثير من الأدبيات الاقتصادية التقليدية في تعريف الفقر على تلك الظاهرة العامة في المجتمع، ويسمى هذا المصطلح بالفقر المطلق وهو عدد الأفراد غير القادرين على الاستحواذ على الموارد الكافية لإشباع حاجتهم الأساسية، وبعبارة أوضح هم الأفراد الذين يعيشون تحت المستوى الأدنى للدخل الحقيقي.

ويُلاحظ أن هذا التعريف يركز على نقص الموارد الأساسية بدرجة أقل من المستوى الاجتماعي، وهذا يرتبط بمجموعة من الجوانب الاقتصادية مثل عدم الملكية، وعدم كفاية الدخل، وعجز الموارد المالية عن الوفاء بالحاجات الاقتصادية، وعدم المساواة في توزيع موارد المجتمع.

وقد تباينت الحجج بين الاقتصاديين حول أسباب الفقر، فبعضها يعزو المشكلة إلى عدم المساواة في التوزيع، والبعض الآخر يعزو ذلك إلى نقص الموارد في بعض البلاد أو الأقاليم، وذهب آخرون إلى أن سبب المشكلة يكمن في سلوك الفقراء غير العقلاني، وترتب على ذلك اضطراب وفشل لكثير من السياسات المحاربة للفقر؛ بسبب عدم التوصيف الدقيق للأسباب الحقيقية لمشكلة الفقر.

ولكن الباحثان الاقتصاديان «بانجري» و«دفلو» مؤلفا كتاب (اقتصاد الفقراء) بيّنا أن أفضل الطرق في البحث عن أسباب الفقر هو محاكاة التجارب العشوائية، وقد توصلا من خلال أبحاثهما التي قاما بها في عدد من دول العالم على عينات مختلفة من الفقراء وباستعانتهما بأبحاث أخرى أن المشكلة تبدأ بالكيفية التي يتخذ الفقراء من خلالها قراراتهم، وهذا يمكن أن يفسر بمدى توافر الموارد المادية عند الفقير، أو كيفية إدارة موارده المالية، أو مدى توافر المعلومات عند الفقير حول الفوائد التي ستعود عليه من اتخاذ قراره، أو الاستغراق التام في مشكلات الحاضر إلى درجة عدم القلق بشأن المستقبل، أو غير ذلك من الأسباب التي ترجع إلى الفقير الخاصة أو الحياة التي يعيشها الفقراء .

فمشكلة الفقر تصاحبها عادات سلوكية معينة وقلة خبرة معرفية عند الفقراء تمنعهم من التخلص من مشكلاتهم إلا بتطوير سلوكياتهم ومهاراتهم وتزويدهم بسلاح المعرفة، ومن هنا كان الاقتصادي الهندي (أمارتيا صن) يرى أنه لابد من إعادة النظر إلى مفهوم الفقر بحيث يؤخذ في الاعتبار قدرة الأفراد على التحكم في مواردهم وتعبئتها للتبادل، واعتبر صن أن أسباب الفقر ترجع إلى: نقص الموارد، وغياب القدرات في التحكم في الموارد الخاصة، وخلل في حق الوصول إلى الأسواق، وبناء على ذلك فالفقر من وجهة نظره ليس مجرد تدني في الدخل، وإنما هو حرمان من القدرات الأساسية للإنسان، ومن هنا فقد أولى (صن) الاهتمام بتوسيع مقدرة الفقراء على أن يحيوا الحياة التي يرغبوها، أو الحياة التي لديهم من الأسباب ما يدعو إلى تثمينها.

## فلسفة المذهب الاقتصادي الإسلامي في علاج أسباب الفقر:

اهتم التشريع الإسلامي بعلاج مشكلة الفقر من جذورها اهتماماً كبيراً؛ قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ) أخرجه النسائي، قال العلامة المُناوي معلقًا على الحديث: (قرن الفقر بالكفر لأنه قد يجر إليه) «فيض القدير» (ج٢ ص١٣٥).

ويقرر المذهب الاقتصادي الإسلامي أن الفقر يرجع إلى مجموعتين من الأسباب:

أسباب خَلقية: فقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يتفاوت البشر فيما بينهم في القدرات والمواهب والميول؛ من أجل يتعاونوا ويتكاملوا مع بعضهم، قال الله تعالى: {وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ} [النحل: ٧١].

ومن الأسباب الخَلقية أيضاً: الابتلاء الذي قد يصاب بها الأفراد؛ قال تعالى: {وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ} [الفجر: ١٦].

أسباب سلوكية ترجع إلى ظلم الإنسان وطغيانه أو عجزه وكسله؛ قال الله تعالى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} [النحل: ١١٢] ، ويلاحظ أن الآية ذكرت أن القرية كفرت بأنعم الله، وكفر النعمة ترك أداء شكرها، وشكر النعمة يكون بالإقرار بالمُنعم والعمل بمنهجه واستخدام هذه النعمة واستغلالها الاستغلال الأمثل، وأما كفر النعمة فيتضمن جحود المُنعم بها والإعراض عن منهجه وعدم استخدامها في وظيفتها التي خلقها الله من أجلها.

**وقد شرع الإسلام** جملة من الأحكام التشريعية والأطر المؤسسية التي تعالج مشكلة الفقر من جذورها، ومن أهمها:

وجوب العمل على القادر: كل إنسان في المجتمع مطالب بالعمل وكسب الرزق، ولا شك أن إيجاب العمل على كل مكلف فيه من الناحية الشرعية يرفع قيمة العمل ويجعله في مقام العبادة ويحفز الناس على التوكل على الله والسير في الأرض وعدم الاتكال على الغير.

تحريم التسول للقادر على العمل، ومنع المتعطل القادر على العمل من أخذ الزكاة، وفي تحريم التسول من الحِكَم ما يغلق باب البطالة الاختيارية ويعالج المعوقات العملية التي تثبط الناس عن السعي في الأرض.

**نظام النفقات الواجبة:** وهو نظام فطري للتكافل عبر الأسرة؛ فالرجل محفوز فطرة ومكلف شرعاً بالنفقة على زوجته وأولاده، والأولاد مكلفين شرعاً بالنفقة على والديهم الفقراء، ونظام النفقة الواجبة يحفز الأفراد للعمل ويحارب التعطل والبطالة الاختيارية.

**العمل الخيري:** يسهم النشاط التطوعي في رصد جيوب الفقر والانكشاف في الأمن الاجتماعي ويبادر إلى معالجتها عن طريق تأمين الكفاية

للمحتاجين، ولا يقتصر العمل الخيري على الإعانات النقدية بل يشمل كل أبواب الخير.

نظام الزكاة: وهو نظام التكافل الأعمق أثرا والأوسع مدى في المجتمع الإسلامي.

**نظام الوقف:** وهو أكبر نظام للتكافل الاجتماعي بعد نظام الزكاة، ولا يقتصر دوره في التأمين الاجتماعي فحسب بل يسهم نظام الوقف في الاستثمار في رأس المال البشري وتمويل رأس المال الاجتماعي.

**الدولة وبيت المال:** يعتبر بيت المال الملجأ الأخير لتأمين الكفاية للمواطنين، فحين تعجز الموارد الذاتية للأفراد وتستنفد الأطر التكافلية في المجتمع فاعليتها يبدأ دور بيت المال في ضمان المواطنين وتأمين كفايتهم.

ولا يقتصر دور الدولة على بيت المال بل يشمل توفير قطاع التعليم والتدريب والتي تهتم فيها بإعداد الكفاية العلمية والمهارات الفنية التي تؤهل الفقراء للعمل؛ وقد روي عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عماله أن أجروا على طلبة العلم الرزق وفرغوهم للطلب.

وتبين من هذه الأحكام التشريعية والأطر المؤسسية في المذهب الاقتصادي الإسلامي وجود تنوع كبير فيها، ولعل مرد ذلك إلى أن القضاء على الفقر في المنظور الإسلامي يتطلب منظومة متكاملة تعالج أسباب الفقر من جذوره، وبعض هذه الأسباب يرجع إلى عادات سلوكية سلبية عند الفقراء، وبعضها يرجع إلى نقص في الموارد.

## فلسفة نظام الزكاة في علاج سلوك الفقراء:

شرع الله تعالى فريضة الزكاة لتحقق مقاصد وأهداف عظيمة تنمي الإنسان والمجتمع، ومن أبرز أهداف نظام الزكاة المتعلقة بتغيير سلوك الفقراء:

### أولا: تطهير نفوس الفقراء من الصفات السلبية:

والمراد بالتطهير التطهير من الصفات المذمومة؛ فالزكاة تطهر نفس المعطي من الشح والبخل، والمراد بالتزكية تنمية الصفات الإيجابية؛ فالزكاة تنمي في نفس المعطي فعل الخير؛ قال الله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا}[1]، قال الطاهر ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «فقوله: (تطهرهم) إشارة إلى مقام التخلية عن السيئات، وقوله: (تزكيهم) إشارة إلى مقام التحلية بالفضائل والحسنات» «تفسير التحرير والتنوير» (ج١١ ص٢٢).

فنظام الزكاة يهدف إلى معالجة النظام الأخلاقي للمجتمعات ويقوّم سلوك الأغنياء بتشجيعهم على البذل والعطاء ويحارب ظاهرة البخل والشح، ولا شك أن هذه التقويم يمتد أثره

(١) سورة التوبة: ١٠٣.

إلى الفقراء فيطهر نفوسهم من الحقد والحسد وينمي فيهم روح الأخوة الدينية والانتماء للمجتمع الذين يعيشون فيه، فنظام الزكاة يهدف إلى سيادة القيم الإيجابية في المجتمع من خلال تنمية الشعور بالواجب وأداء حقوق الغير في نفوس أفراد المجتمع.

**ثانياً: تحفيز الفقراء إلى تشغيل أموالهم وتنميتها:**

يعتبر إغناء الفقير مقصداً شرعياً؛ قال سيدنا عمر بن الخطاب: «إِذَا أَعْطَيْتُمْ فَأَغْنُوا» أخرجه ابن أبي الشيبة، فالزكاة لا تهدف إلى إشباع الحاجات الاستهلاكية للفقراء فقط بل هدفت إلى إخراج الفقراء من حالهم إلى حال الغنى، وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما أرشد أحد الفقراء إلى كيفية علاج مشكلته ووجهه إلى العمل المناسب له وهيأ له آلة العمل المناسبة؛ ثم قال له: (هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة) أخرجه أبو داود.

وقد وجدنا في مفردات الفقه الإسلامي أن فقهاء الشافعية نصوا على أن الفقراء والمساكين يُعطون كفاية العمر كله، ولا يقتصر الأمر على إعطاء الفقير كفاية عمره دفعة واحدة؛ فإن الهدف هو تحفيز الفقراء على تنمية أمواله، ولذلك فقد نص الشافعية على أن الفقير الذي يُحسن الكسب يُحفز على إيجاد مصدر دخل دائم له، ومن ذلك أن الفقير الذي له دراية في حرفة يُعطى من الزكاة ما يجهز به حرفته، وإن كان له دراية بالتجارة يُعطى رأس مال لتجارته، وهذا يعني أن نظام الزكاة يهدف إلى تحفيز الفقراء ليحققوا الغنى بأنفسهم ودعمهم لتنمية أموالهم واستثمارها، وهذا يتضمن أن نظام الزكاة يعمل على تغيير كثير من الصفات السلبية التي تنتشر في شريحة الفقراء كالكسل والبطالة الاختيارية والتواكل والاعتماد على الآخرين.

**الآليات التي يقدمها نظام الزكاة لحل مشكلة الفقر:**

**أولا: إيجاد مصادر دخل دائمة للفقراء:**

إن مقصد إغناء الفقير يعتبر من أبرز مقاصد نظام الزكاة، ومن المعلوم أن إغناء الفقير لا يتحقق بإشباع حاجاته الحاضرة فحسب، بل بتوجيه الفقير للتفكير نحو المستقبل والعمل على إيجاد مصدر دخل دائم له، ولذلك فقد نص فقهاء الشافعية وبعض الحنابلة أن الفقير يُعطى ما يكفيه مدة حياته، ولا يعني هذا أن يُعطى مبلغاً نقدياً كبيراً دفعة واحدة، بل يُشترى للفقير ما يكون مصدر دخل دائم له بالتفصيل الآتي المنقول في الكتب الفقهية:

إذا كان الفقير يحسن حرفة أو صنعة فيُشترى له أدوات وآلات الحرفة أو الصناعة التي يشتغل بها بالقدر الذي يحصل له من الربح ما يفي بكفايته.

إذا كان الفقير يُحسن التجارة فُيعطى رأس مال يتاجر به في المجال الذي يتقنه وبالقدر الذي يحصل له من الربح ما يفي بكفايته.

إذا كان الفقير من أهل الضياع – والضيعة الأرض المغلة – ويُحسن استغلال الأراضي فيُعطى ما يشتري به أرضاً أو حصة في أرض.

إذا كان الفقير ممن يُحسن الرعي أو استغلال المواشي فيُعطى ما يشتري به ماشية ليستغلها وينتفع من دخلها

إذا كان لا يُحسن تجارة ولا صنعة فيُشترى له عقار ليستغلها وينتفع من دخلها.

**ثانيا: دعم التعليم والتدريب للفقراء:**

اهتم المذهب الاقتصادي الإسلامي بالعلم والمعرفة أيما اهتمام وجعل من طلب العلم في مصاف الحاجات الأساسية التي يطلبها الإنسان، وجاء نظام الزكاة ليعتبر أن التعليم أحد أبرز الحاجات الأساسية التي يحتاجها الفقير؛ فقد نص جمهور الفقهاء على جواز صرف الزكاة في طلب العلم بشرط التفرغ لطلب العلم.

وقد قيد جمهور الفقهاء طالب العلم المستحق من الزكاة بكونه طالب علم شرعي، ولكن الذي يفهم من نصوص متأخري الشافعية أنهم ألحقوا بالعلم الشرعي علوم الآلة كالنحو الصرف واللغة، وعللوا ذلك بعموم نفعها وكونها من فروض الكفاية، ونص الإمام الأردبيلي الشافعي في كتاب الأنوار: «ولو قدر على الكسب بالوراقة أو غيرها وهو مشتغل بتعلم القرآن أو العلم الذي هو فرض كفاية أو تعليمه والاشتغال بالكسب يقطعه عن التعلم والتعليم حلت له الزكاة» «الأنوار لأعمال الأبرار» (ص: ٢٩١) ، فقد أطلق علوم فرض الكفاية ولم يقيدها بكونها شرعية، وعلى ذلك فيجوز إعطاء الزكاة لطالب العلم الديني والدنيوي إذا كان من فروض كفاية.

وأجاز فقهاء الحنابلة أخذ ما يُحتاج إليه لشراء كتب العلم التي تنفعه في دينه ودنياه، واعتبروا ذلك من النفقة التي يحتاجها طالب العلم؛ جاء في كتاب «كشاف القناع للبهوتي» (ج٢ ص٢٧٣): «سئل الشيخ – يعني ابن تيمية – عمن ليس معه ما يشتري به كتبا للعلم يشتغل فيها؟ فقال: يجوز أخذه منها ما يحتاج إليه من كتب العلم التي لا بد لمصلحة دينه ودنياه منها».

إن تأهيل شريحة الفقراء وتعليمهم العلم النافع الذي يعينهم على الاعتماد على أنفسهم يعتبر من فروض الكفاية؛ لأن فرض الكفاية يتعلق بتحصيل المصالح العامة، وتعليم الفقراء وتأهيلهم من المصالح العامة، فيقدم نظام الزكاة مورداً تمويلياً يعين الفقراء العاطلين ويمنحهم فرصة للتعلم والتدرب على اكتساب الحرف والصناعات والتخلص من عادة التسول، فينمو بذلك مؤهلهم العلمي ويؤهلهم للدخول إل سوق العمل والقدرة على أن يكتسبوا دخولهم بعمل أيديهم.

**الخلاصة:**

ترتبط مشكلة الفقر ارتباطا وثيقاً بسلوك الفقراء غير العقلاني، وفلسفة الزكاة في القضاء على الفقر لا تقتصر على إشباع الحاجات المادية للفقراء بل تشمل تنمية الصفات الإيجابية عند الفقراء والأغنياء والتطهير من الصفات السلبية عندهما، بالإضافة إلى تحفيز الفقراء لاستثمار الأموال وتنميتها، وفيما يتعلق بالآليات التي يمكن أن تقدمها نظام الزكاة فقد ركز الباحث على أبرز مسارين يمكنهما تفعيل دور الزكاة في حل مشكلة الفقر، وهما: إيجاد مصادر دخل دائمة للفقراء، ودعم تعليم وتدريب الفقراء.

## أهداف المنتدى العالمي للوسطية

* ترسيخ مفاهيم الوسطية الإسلامية كطرائق للتفكير السديد وإنتاج الفكر وفي الممارسة العملية بين أبناء الأمة ومؤسساتها ، وتعزيز قدرة الأمة على القيام بدورها الحضاري من خلال وسطيتها.
* تبليغ رسالة الإسلام الإنسانية، والتعريف بها بين الأمم والشعوب.
* التصدي لمشكلات الأمة، وتقديم التصورات والبرامج والحلول لتجاوزها، من خلال الرؤية الوسطية الإسلامية.
* تعزيز قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان كافة والدفاع عنها، بوصفها ركيزة من ركائز الإسلام.
* الدعوة إلى التسامح والحوار ونبذ العنف بين الأمم والشعوب، عن طريق توسيع دائرة التواصل والحوار مع الآخر.
* مُواجهة ومُعالجة ظواهر الغلو في الدين، والانحراف في تأويل نصوصه، بما تمليه وسطية الإسلام وسماحته وشموله: عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، فكراً وسلوكاً.
* تعزيز دور المرأة المسلمة في بناء المجتمع من خلال إسهامها في النشاطات المختلفة.
* الدعوة إلى كفالة حقوق المجموعات الوطنية ذات التمايز الثقافي والإثني والديني والمذهبي التي توفرها البيئة الإسلامية الرحبة والمتسامحة والمستوعبة.
* إقامة آصرة تعاون والتقاء وتشاور وتكامل بين القوى والشخصيات الإسلامية كافة.
* الحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة، لتبقى دائماً أمة وسطاً، شاهدة على الناس، آمرة بالمعروف، ناهية عن المنكر، بعيدة عن الإفراط والتفريط.
* توحيد قوى الأمة، بمختلف مذاهبها واتجاهاتها، وتوحيد جهود العلماء ومواقفهم الفكرية والعلمية في قضايا الأمة الكبرى، لتواجه التحديات صفاً واحداً، وتحريم تكفير المسلم من أتباع المذاهب الثمانية المعتمدة.
* إنشاء مرصد لجمع الفتاوى الجامعة للأمة من منظور الوسطية والإعتدال، والعمل على نشرها.

# في زمن السيولة:

# كيف نحافظ على ثوابتنا القومية والوطنية؟

خالد عبد الهادي
كاتب وباحث في الشأن الفكري من الأردن

**مقدمة:**

**عصر السيولة والتحولات الكبرى**

نعيش اليوم في مرحلة فريدة من تاريخنا العربي، يمكن وصفها بـ «زمن السيولة الشاملة»، حيث لم تعد الأفكار ثابتة، ولا القيم راسخة، ولا الانتماءات واضحة المعالم. لقد أصبحنا نواجه سيولة في الأفكار، والسياسات، والثروات، والهويات، في مشهد متغير باستمرار، يهدد بمسخ هويتنا وتفكيك كينونتنا. فكيف لنا أن نحافظ على ثوابتنا القومية والوطنية في خضم هذا الطوفان من التحولات؟ وكيف يمكننا أن نبقي جذورنا راسخة في تربة هويتنا بينما تتقاذفنا أمواج العولمة والتغيرات المتسارعة؟

**القوة السائلة: منظور جديد لفهم واقعنا**

أتذكر جيدًا ذلك الحديث في نهاية عام ٢٠١٤ مع الأستاذ محمد حسنين هيكل، حيث طرح رؤيته الثاقبة لأنماط القوة في عالمنا العربي. كان يؤكد أن هناك نوعين معروفين من القوة: القوة الصلبة التي تمثلها القوة العسكرية والاقتصادية، والقوة الناعمة المتمثلة في الثقافة والفنون واللغة. لكنه في ذلك الحديث، وخلال نقاشنا المستفيض، طرح فكرته الجريئة عن نوع ثالث من القوة يتميز به عالمنا العربي، وهو «القوة السائلة».

فكما قال الأستاذ هيكل في ذلك اللقاء: «دعني أجازف، هناك نوع من القوة في العالم العربي بدأت ألاحظه مؤخراً، وهو القوة السائلة. فكل شيء لدينا يحوي بطريقة أو أخرى صفات السيولة؛ هناك الثروة (مال سائل)، الغاز والبترول (وهما سائلان)، وهما (المال والغاز والنفط) شكلا بطريقة أو أخرى نفوذا سائلاً، وليس ثابتًا كما هو ظاهر للقوة الصلبة أو الناعمة».

لقد أضاف في ذلك الحديث: «فمثلاً كانت القاهرة يومًا لها قوة ناعمة، ثم انتقلت إلى بيروت، ومنها للكويت، وأخيراً لدبي وتنافسها الدوحة والرياض تحاول. وهذا يؤكد أنها سائلة متنقلة بعكس العالم. مشكلة هذه القوة السائلة أنها لا تدار من مصدر واحد، وهو ما تحتاجه لضبطها».

إن هذه الرؤية الثاقبة التي طرحها الأستاذ هيكل قبل عقد من الزمان – تقريبا – تقدم مفتاحًا لفهم الكثير من التحولات في عالمنا العربي. فالقوة السائلة تختلف عن القوة الصلبة في مرونتها، وتختلف عن القوة الناعمة في عدم استقرارها وانتقالها من مكان لآخر. إنها تشبه الماء الذي يسيل من أعلى إلى أسفل، يملأ الفراغات، ويتشكل حسب الوعاء الذي يوضع فيه.

## تجليات القوة السائلة في الواقع العربي

لقد تجلت هذه القوة السائلة في عدة مظاهر:

أولاً: سيولة مراكز النفوذ الثقافي، حيث تنتقل مراكز التأثير الثقافي والفكري في عالمنا العربي من عاصمة إلى أخرى، من القاهرة إلى بيروت إلى الكويت إلى دبي والرياض والدوحة، في حركة دائمة تعكس عدم استقرار المشهد الثقافي العربي. فكل عاصمة تبرز لفترة ثم تتراجع، تاركة المكان لعاصمة أخرى، دون أن تتراكم الخبرات أو يبنى على ما سبق.

ثانيًا: سيولة التحالفات السياسية، حيث لم تعد التحالفات الإقليمية ثابتة أو مبنية على أسس أيديولوجية واضحة، بل أصبحت تتحول وتتغير حسب المصالح الآنية والمتغيرة. لقد أصبح من الصعب تتبع خريطة التحالفات في المنطقة، فهي في تغير مستمر، كالرمال المتحركة.

ثالثًا: سيولة رأس المال، حيث تنتقل الأموال العربية من قطاع إلى آخر، ومن دولة إلى أخرى، دون استقرار في مشاريع تنموية طويلة الأمد، فكثير من الاستثمارات العربية تبحث عن الربح السريع، لا عن بناء اقتصادات منتجة.

### أولاً: تشخيص الواقع.. سيولة الأفكار والهوية

لقد تسارعت التحولات الثقافية والفكرية في عالمنا العربي إلى درجة أربكت الوعي الجمعي، وأصابت المرجعيات التقليدية بالاهتزاز، فلم تعد المفاهيم الكبرى التي شكلت وعينا لعقود، مثل الوحدة العربية، والتحرر، والاستقلال، والهوية القومية . تمتلك تلك القداسة التي كانت عليها في الماضي. لقد تحولت هذه المفاهيم من ثوابت راسخة إلى مواضيع للنقاش والجدل، وأحيانًا للتفكيك والاستهزاء.

في هذا المشهد السائل، نلاحظ عدة ظواهر مقلقة:

تفتت الخطاب السياسي الذي أصبح يتبع المصالح اللحظية والضغوط الآنية، متنكرًا في كثير من الأحيان للمبادئ والأيديولوجيات الكبرى. لم يعد السياسي يتحدث بلغة المبادئ الثابتة، بل بلغة المصالح المتغيرة، مما أفقد الجماهير الثقة في الخطاب السياسي التقليدي.

تغير دور الإعلام من أداة لتشكيل الوعي إلى أداة لتشكيل المزاج العام، فوسائل الإعلام التقليدية والجديدة تتسابق لجذب الانتباه، دون اكتراث بالعمق الفكري أو الرسالة التربوية. لقد أصبح الإعلام يتبع الجمهور بدلاً من قيادته، مما حوله من أداة للتنوير إلى أداة للتسلية.

ثورة التواصل الاجتماعي التي حولت الفضاء العام إلى ساحة للمعارك الفكرية وصراعات الهوية. فلم يعد بوسع أي فكرة أن تفرض نفسها لفترة طويلة، حيث تدفن الأفكار الجديدة تلك التي سبقتها في غضون ساعات. لقد خلق هذا الفضاء حالة من اللااستقرار الفكري، جعلت الفرد العربي يعيش في مساحة ضبابية، يصعب فيها التمسك بمعنى ثابت أو موقف دائم.

## ثانيًا: سيولة الواقع المادي والثروات

إذا كان الوعي قد أصبح سائلًا، فإن الواقع المادي ليس أفضل حالًا. فالدول العربية، رغم ما تملكه من ثروات هائلة، تعيش حالة من عدم الاستقرار العميق:

دول الخليج العربية، رغم ثرواتها النفطية الضخمة، تواجه تحدي التحول من اقتصاد الريع إلى اقتصاد الإنتاج، في ظل مخاوف من تحولات الطاقة العالمية واتجاه العالم نحو مصادر الطاقة المتجددة. إنها توازن بين مشاريع التحديث السريع والمحافظة على الهوية والثوابت.

دول المغرب العربي تعاني من أزمات اقتصادية وسياسية متعددة، جعلت مستقبلها شديد التعقيد. فالبطالة، وضعف النمو الاقتصادي، والتحديات الأمنية، كلها عوامل تهدد الاستقرار وتزيد من هشاشة الوضع الداخلي.

دول المشرق العربي تواجه تحديات وجودية، من حروب أهلية وانهيارات مالية، وأزمات هوية تهدد النسيج الاجتماعي نفسه. لقد أصبحت بعض هذه الدول على حافة الهاوية، مما يهدد بزعزعة الاستقرار الإقليمي بأكمله.

الثروات العربية نفسها أصبحت «سائلة» بمعنى أنها لم تعد مصدرًا للقوة والاستقرار، بل أصبحت مصدرًا للتوتر وموضوعًا للصراع. فالنفط والغاز، رغم أهميتهما، لم يعدا ضمانًا للقوة في عالم يتجه نحو الطاقة المتجددة. كما أن هذه الثروات لم تستثمر بشكل كاف في بناء

اقتصاد إنتاجي قادر على المنافسة في العصر الجديد.

## ثالثًا: استراتيجيات الحفاظ على الثوابت القومية والوطنية

في مواجهة هذه التحديات، لا بد من استراتيجية متكاملة للحفاظ على ثوابتنا القومية والوطنية، تقوم على الأسس التالية:

### إعادة تعريف الثوابت بلا التخلي عنها

الثابت ليس حجرًا جامدًا، بل هو كائن حي ينمو ويتطور مع الاحتفاظ بجوهره. فالمشكلة ليست في المبادئ نفسها، بل في طريقة عرضها وتقديمها. لا بد من إعادة صياغة مفاهيم القومية والهوية والوطنية بشكل يتناسب مع العصر، دون التفريط بالجوهر.

فالاستقلال السياسي، على سبيل المثال، لم يعد يعني فقط رفع العلم الوطني وإجلاء القوات الأجنبية، بل يعني أيضًا الاستقلال في صنع القرار، والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي. كما أن الوحدة العربية لم تعد تعني بالضرورة توحيد الدول في كيان واحد، بل يمكن أن تأخذ أشكالًا أكثر مرونة كالتكامل الاقتصادي والأمني والثقافي.

### تحصين الوعي عبر التعليم والإعلام

لا يمكن مواجهة سيولة الأفكار بمنظومات تعليمية وإعلامية تقليدية. فالمطلوب هو ثورة في التعليم والإعلام، تجعلهما قادرين على مواجهة التحديات الجديدة.

في مجال التعليم، نحتاج إلى مناهج تربط التاريخ بالحاضر، وتجعل الطالب قادرًا على فهم تراثه واستخلاص الدروس منه، دون أن يكون أسيرًا للماضي. نحتاج إلى تعليم ينمي التفكير النقدي، والقدرة على التمييز بين الغث والسمين في فيض المعلومات الذي نعيش فيه.

وفي مجال الإعلام، نحتاج إلى إعلام جاد يرفض الانسياق وراء الإثارة والسطحية، ويقدم محتوى هادفًا يعزز الهوية والانتماء. إعلام يقاوم التفكيك ويساهم في البناء، إعلام لا يستهوي الجمهور فقط بل يرقى به.

### تعزيز الانتماء المحلي دون التضاد مع الانتماء القومي

أحد أكبر التحديات التي نواجهها هي الخلط بين الانتماء الوطني والانتماء القومي، وكأنهما نقيضان. في الواقع، لا تعارض بين الانتماءين، بل هما متكاملان. فالمواطن الذي يخدم وطنه ويطور مجتمعه هو في الحقيقة يخدم الأمة العربية بأكملها.

إن تعزيز الانتماء المحلي لا يعني إلغاء الانتماء القومي، بل يعني بناء أوطان قوية تكون لبنات متينة في صرح الأمة العربية. فالوطنية الصادقة هي المدخل الحقيقي للقومية السليمة.

### مقاومة تفتيت الهوية ببدائل قوية

عندما يضعف الخطاب القومي والوطني، تملأ الفراغ هويات أخرى، بعضها ضيق ومتطرف. فالهويات الفرعية، والعصبيات المذهبية والطائفية، والولاءات العابرة للحدود، كلها تزاحم الهوية الوطنية والقومية، وتعمل على تفكيك النسيج الاجتماعي.

المواجهة لا تكون بمجرد محاربة هذه الهويات، بل بتقديم بديل جذاب. نحتاج إلى خطاب قومي ووطني حديث، واقعي، إيجابي، يلامس هموم الناس اليومية، ويقدم حلولًا لمشكلاتهم، ويجيب على تساؤلاتهم الوجودية.

### تحويل الثروة من سيولة إلى مشروع

الثروات العربية الهائلة . سواء في دول الخليج أو غيرها . لا تكتسب قيمتها الحقيقية إلا إذا كانت جزءًا من مشروع نهضوي عربي مشترك. فالأموال العربية المنفردة، رغم ضخامتها، تبقى محدودة الأثر إذا لم تندمج في رؤية عربية شاملة.

نحتاج إلى تحويل هذه الثروات من سيولة إلى مشاريع حقيقية: مشاريع تكامل اقتصادي، وأمن غذائي مشترك، واستثمار في الإنسان العربي، ومشاريع بحثية وعلمية تواكب الثورة الصناعية الرابعة. عندما تصبح الثروة مشروعًا مشتركًا، تتحول السيولة إلى قوة، والضعف إلى منعة.

### نحو إدارة القوة السائلة: رؤية مستقبلية

إن إدارة القوة السائلة التي أشار إليها الأستاذ هيكل تتطلب وعيًا جديدًا بطبائع التحول في عالمنا العربي. فكما أن الماء السائل يمكن أن يكون مصدرًا للحياة إذا أحسنا توجيهه، يمكن أن يكون سببًا للغرق إذا تركنا بدون إدارة. لذا، نحتاج إلى:

بناء قنوات لتصريف القوة السائلة من خلال مؤسسات عربية مشتركة فاعلة، تستطيع تحويل هذه السيولة من طاقة عشوائية إلى قوة منتجة. فالمؤسسات هي القنوات التي تنظم حركة السيولة وتوجهها نحو أهداف محددة.

خلق بيئة حاضنة للثوابت في خضم هذه السيولة، من خلال تطوير خطاب عربي مشترك يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويوازن بين الخصوصية والانفتاح على العالم.

تعزيز التكامل الاستراتيجي بين الدول العربية، بحيث تتحول القوة السائلة من مصدر للتنافس إلى مصدر للتكامل. فبدل أن تتنافس العواصم العربية على جذب الاستثمارات والمواهب، يمكن أن تتعاون في بناء شبكة عربية مترابطة.

### ركائز المواطنة الفاعلة في زمن السيولة

في خضم هذه التحولات، تبرز الحاجة إلى مواطن فاعل قادر على التعامل مع تعقيدات العصر، وذلك من خلال:

التمكين الرقمي الذي يمكن المواطن من استخدام التقنيات الحديثة في خدمة هويته وانتمائه، بدلاً من أن تكون هذه التقنيات أداة لتفكيكه. فالشباب العربي يحتاج إلى أدوات رقمية تعزز انتماءه بدلاً من أن تبعده عن هويته.

التعليم المستمر الذي لا يتوقف عند مرحلة عمرية محددة، بل يصاحب الإنسان طوال حياته، ليمكنه من مواكبة المتغيرات مع الحفاظ على ثوابته. فالعالم يتغير بسرعة، والمعرفة تتجدد، والمواطن الذي يتوقف عن التعلم يتخلف عن ركب الحضارة.

المشاركة المجتمعية الفاعلة التي تجعل المواطن شريكًا حقيقيًا في صناعة مستقبله ومستقبل أمته. فالمجتمعات التي تنجح في خلق مساحات حقيقية للمشاركة تكون أكثر قدرة على مواجهة التحديات.

## خاتمة: الثابت في زمن السيولة

في زمن السيولة، ليست القوة في الجمود على القديم، وليست الحكمة في الهروب من الجديد، بل في القدرة على التكيف مع المتغيرات مع الحفاظ على الثوابت. فالثابت الحقيقي ليس ما لا يتغير، بل ما لا ينهار أمام التغير.

القومية والوطنية في عالمنا العربي ليستا ترفًا فكريًا، ولا حلمًا رومانسيًا، بل ضرورة وجودية في عالم لا يرحم الضعيف. إنهما المشروع الذي يجمع بين الأصالة والحداثة، بين الخصوصية والانفتاح، بين الثبات على المبادئ والمرونة في الوسائل.

رغم كل التحديات، يبقى الأمل ممكنًا. فوعي مستقر، ورؤية واضحة، وإيمان بأن ما يجمعنا أكبر بكثير مما يفرقنا، كلها عوامل تمكننا من تحويل التحديات إلى فرص، والسيولة إلى قوة، والضعف إلى منعة.

إن مهمتنا في هذا العصر الصعب هي إعادة اكتشاف هويتنا، ليس كتراث من الماضي، بل كمشروع للمستقبل. مشروع يجمع بين ثراء التراث وروح العصر، بين قوة الأصالة وجراءة التجديد. بهذه الطريقة، يمكننا أن نبقي شعلة هويتنا متقدة في عصر السيولة، وأن نمرر إلى الأجيال القادمة إرثًا غنيًا يمكنهم أن يفخروا به، ويبنوا عليه مستقبلهم.

يمكن القول إن تحدي الحفاظ على الثوابت في زمن السيولة يتطلب وعياً جمعياً بضرورة التوازن بين الأصالة والمعاصرة، والاستفادة من مرونة القوة السائلة لبناء مستقبل عربي زاخر بالإنجازات، حيث تتحول التحديات إلى فرص، والطاقات إلى إنجازات ملموسة تخدم الأجيال القادمة.

# آراء وأفكار

_ اعتدال العقوبة في النظام القضائي الأردني

_ مجتمع يعشق الفاسدين... أسئلة موجعة في ضمير وطن

# اعتدال العقوبة في النظام القضائي الأردني

الدكتور مازن الفاعوري

**المقدمة:**

تُعد العقوبة الجنائية من أبرز الوسائل التي يعتمد عليها المشرّع لتحقيق الأمن المجتمعي وحماية النظام العام وضمان احترام أحكام القانون. وقد تطور مفهوم العقوبة تاريخياً من الطابع الانتقامي الفردي إلى غاية إصلاحية اجتماعية تهدف إلى حماية المجتمع وإعادة تأهيل الجناة، وهو ما يتوافق مع المبادئ الحديثة للعدالة الجنائية.

ويأتي مبدأ اعتدال العقوبة كأحد الركائز الأساسية التي يقوم عليها النظام القضائي في الأردن، حيث يسعى المشرّع من خلاله إلى ضمان التوازن بين خطورة الجريمة وملابساتها من جهة، وبين شخصية الجاني وأثر العقوبة عليه وعلى المجتمع من جهة أخرى.

## ١. مفهوم اعتدال العقوبة وأساسه القانوني

### ١,١الأساس الدستوري:

أكد الدستور الأردني مبدأ العدالة في العقوبة من خلال ضمان الحرية الشخصية وربط تقييدها بالقانون، نصت المادة (١/٨) على: «لا يجوز أن يقبض على أحد أو يوقف أو يحبس أو تقيد حريته إلا وفق أحكام القانون.“

### ١,٢ الأساس التشريعي في قانون العقوبات:

ينظم قانون العقوبات الأردني نظام العقوبات ودرجاتها، مع منح القاضي سلطة تقديرية تتراوح بين الحد الأدنى والأعلى لكل عقوبة، لضمان مرونتها حسب ظروف كل قضية. ومن أبرز المواد:

- المادة ٩٧-١٠٠: تخفيف العقوبات بسبب الأعذار المخففة التقديرية.

- المادة ٩٩: الأعذار المخففة مثل الاستفزاز الشديد.
- المادة ١٠٠: الأسباب المخففة التي يقدرها القاضي.
- المادة ٥٤ مكرر: استبدال العقوبة بالغرامة في بعض المخالفات والجنح البسيطة.
- المادة ٧٢: منع جمع العقوبات بشكل يزيد عن التناسب القانوني.

**١,٣ مبررات الاعتدال:**

- تحقيق العدالة لا الانتقام.
- مراعاة ظروف الجاني النفسية والاجتماعية.
- إعادة دمج الجاني في المجتمع.
- تحقيق الردع العام مع احترام كرامة الإنسان.
- الحد من اكتظاظ السجون.

## ٢. ضمانات اعتدال العقوبة في التشريع الجزائي

**٢,١ الأسباب المخففة التقديرية:**

يتمتع القاضي بسلطة تقديرية لتخفيف العقوبة عند وجود ظروف إنسانية أو اجتماعية أو قانونية، وفق المادة (١٠٠) من قانون العقوبات.

**٢,٢ الأعذار القانونية المخففة:**

- الدفاع الشرعي غير الكامل (المادة ٩٨)
- استفزاز شديد (المادة ٩٩)
- الإكراه أو سلطة أدبية

**٢,٣ العقوبات البديلة:**

- العمل الاجتماعي
- الإفراج الشرطي
- الغرامات
- التسوية الجزائية

**٢,٤ مبدأ شخصية العقوبة:**

العقوبة تقع فقط على من ارتكب الجريمة، كما أكدت محكمة التمييز الأردنية في حكمها رقم (٢٠١٩/٢٥٦٨): «العقوبة شخصية ولا تمتد إلى غير مرتكب الجريمة ولو كان قريباً أو شريكاً اجتماعياً.“

## ٣. اعتدال العقوبة في القوانين الخاصة

**٣,١ قانون المخدرات والمؤثرات العقلية:**

- تمييز بين المدمن والمتاجر: المادة ٩: المتعاطي يُحال للعلاج بدلاً من السجن عند التكرار الأول.
- المادة ١٩: المشدد على التجار والمتورطين في شبكات المخدرات.

**٣,٢ قانون الأحداث:**

- المادة ٢٤: استبدال العقوبة بالتدابير الإصلاحية (الإشراف القضائي، الخدمة المجتمعية، دور الرعاية).
- المادة ٣٦: توقيف الحدث كحل أخير فقط.

٣,٣ قانون منع الإرهاب:

- شدد على الجرائم الإرهابية مع مراعاة ضمانات المحاكمة العادلة.
- مراعاة القصد الجرمي قبل وصف الفعل بالإرهابي لتجنب التعسف.

**٣,٤ قانون السير:**

- الغرامات بدل الحبس في المخالفات البسيطة
- نظام النقاط المرورية
- تصاعد العقوبات وفق التكرار

**٤. سلطة القاضي في تعديل العقوبة**

**٤,١ التفريد القضائي:**

- مراعاة خطورة الجرم، ظروف الجاني، السوابق، النية الجنائية.
- المادة ١٠٠: تخفيض العقوبة ضمن حدود القانون عند وجود أسباب مخففة.

**٤,٢ تطبيق الأسباب المخففة:**

- مثال ١٣٨٠/٢٠١٧: تخفيف العقوبة نتيجة استفزاز شديد.
- مثال ٢٥٦٢/٢٠٢٠: تخفيف العقوبة لاعتراف المتهم وتعاونه مع التحقيق.

**٤,٣ وقف تنفيذ العقوبة:**

- المادة ٥٤ مكرر: إمكانية وقف تنفيذ العقوبة إذا كان الجاني ملتزمًا بعدم العودة للجريمة.

**٤,٤ العقوبات البديلة:**

- الغرامة، الخدمة المجتمعية، الإفراج الشرطي، الاختبار القضائي، تعزيزًا لمبدأ الاعتدال.

**الخاتمة:**

مبدأ اعتدال العقوبة يمثل مرتكزًا أساسيًا في النظام القضائي الأردني، حيث يسعى المشرّع لتحقيق التوازن بين حماية المجتمع وصون حقوق الأفراد. ويظهر التطبيق العملي في القانون العام والخاصة من خلال التفريد القضائي، الأسباب المخففة، العقوبات البديلة، وضمانات المحاكمة العادلة. كما يسهم هذا المبدأ في تعزيز الثقة بالقضاء وتحقيق الردع الاجتماعي دون إفراط أو تفريط.

**التوصيات:**

- تعزيز تطبيق العقوبات البديلة للجنح البسيطة.
- توسيع برامج إصلاح وتأهيل المدمنين.
- تطوير الدراسات الاجتماعية والنفسية قبل إصدار الأحكام.
- دعم تشريعات الوساطة الجزائية والصلح الجنائي.
- تطوير حماية الأحداث وتوسيع العدالة الإصلاحية.
- تدريب القضاة على فلسفة التفريد القضائي.

المراجع القانونية والتشريعية:

- الدستور الأردني لسنة ١٩٥٢ وتعديلاته.
- قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته.
- قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ وتعديلاته.
- قانون المخدرات والمؤثرات العقلية رقم ٢٣ لسنة ٢٠١٦.
- قانون الأحداث رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٤.
- قانون منع الإرهاب رقم ٥٥ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته لسنة ٢٠٢٢.
- قانون التنفيذ الأردني وتعديلاته.
- قانون مراكز الإصلاح والتأهيل.
- أحكام محكمة التمييز الأردنية، قرار رقم ٢٠١٧/١٣٨٠.
- أحكام محكمة التمييز الأردنية، قرار رقم ٢٠٢٠/٢٥٦٢.
- الفقه الجنائي: د. كامل السعيد، شرح قانون العقوبات، الجزء العام، مكتبة دار الثقافة.
- علم الإجرام والعقاب: د. نايف القاضي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.
- السياسة العقابية في الأردن، مجلة دراسات قانونية – الجامعة الأردنية.

# مجتمع يعشق الفاسدين... أسئلة موجعة في ضمير وطن

أ.د. محمد المطني

رئيس فرع المنتدى العالمي للوسطية في العراق

أفرزت الانتخابات النيابية الأخيرة في العراق بتاريخ ٢٠٢٥/١١/١١، وكذلك أخواتها السابقات، حقيقةً مؤلمة لا يمكن إنكارها:

أنّ الأغلبية من المجتمع باتت تعشق الفاسدين، وتعيد إنتاجهم في كل دورةٍ انتخابية، رغم الفشل والفساد والوعود الكاذبة التي جرّبها الناس مرارًا.

هذه الظاهرة الخطيرة تدفعنا لطرح سؤال جوهري:

كيف تحوّل الفاسد من متهمٍ إلى محبوب، ومن مسؤولٍ مُدان إلى "زعيم" له جمهورٌ يهتف باسمه ويقاتل لأجله؟

## أولاً: المجتمع الذي فقد حساسيته تجاه الفساد

المشكلة لم تعد في وجود الفاسدين؛ فوجودهم أمرٌ متوقّع في أي دولة، لكن الكارثة أن يتحوّل الفساد إلى سلوك مقبول اجتماعيًا.

لقد أصبح المال المنهوب "شطارة"، والواسطة "حقًّا"، والكذب "فن إدارة".

وحين يختلّ ميزان الأخلاق، تتشوّه البوصلة العامة، فيغدو الشريف غريبًا، ويُنظر إليه على أنه "ساذج"، بينما يُعامل الفاسد كرمز قوة ونفوذ.

## ثانيًا: ثقافة التبرير... معول هدم القيم

في كثير من المجتمعات، لا يملك الفاسد قوةً بقدر ما يملك التبريرات التي تحميه:

كلهم يسرقون... خلّيه يسرق!"

ابن عشيرتنا... لازم نوقف وياه."

أهم شي يخدمنا... والباقي عند الله."

بهذه العبارات تُشرعن الجريمة، ويُمنح الفاسد غطاءً اجتماعيًا كثيفًا، بينما يتم تحييد القانون وتحويله إلى مجرد نصوص على الورق.

والأسوأ أن المعترض يُتهم بالحسد أو "إثارة الفتن".

**ثالثًا: شراء السمعة... فساد بوجهٍ اجتماعي**

الكثير من الفاسدين يتقنون لعبة تلميع الصورة:

مساعدات موسمية، صور مع فقراء، احتفالات، تبرعات...

عندها يُخدع الناس، فيخلطون بين المال الشخصي والمال العام، وبين الكرم والنهب.

وهذا ما يجعل الفاسد يظهر بمظهر "الوجيه" بينما هو في الحقيقة يشتري الصمت عن فساده بفتاتٍ من أموال الدولة.

**رابعًا: نتيجة حتمية... مجتمع مقلوب**

حين يتصدّر الفاسدون المشهد بدعمٍ شعبي، تتكوّن بيئة منحرفة القيم

يُكافأ الكاذب لأنه قوي.

يُحارب الشريف لأنه صادق.

تُسرق خيرات البلد بغطاءٍ اجتماعي.

وتصبح النزاهة عبئًا، لا قيمة.

عند هذه المرحلة لا تعود المشكلة سياسية فقط، بل تتحول إلى أزمة أخلاقية شاملة تقود إلى الانهيار الاقتصادي والاجتماعي.

**خامسًا: طريق الخلاص يبدأ من المواطن**

الإصلاح لا يبدأ من فوق؛ يبدأ من وعي الناس.

لا يمكن لأي مشروع إصلاحي أن ينجح ما دام المجتمع يحتضن الفاسدين، ويُصوّت لهم، ويبرّر لهم، ويصنع منهم رموزًا.

يبدأ التغيير حين يرفض المواطن شراء الذمم، ويتوقف عن التصفيق للنهّابين، ويختار المرشح الذي يخدمه بصدق، لا الذي "يتجمّل" عليه بماله.

**خاتمة**

المجتمع الذي يعشق الفاسدين يكتب نهايته بيده.

وإن أراد أن ينهض، فعليه أن يعيد الاعتبار للنزاهة، وأن يفهم أن الوطن لا يُبنى بالأسماء الكبيرة، بل بالضمائر الكبيرة.

ولن يتحقق الإصلاح ما لم تتحول "لا للفاسدين" من شعار إلى ثقافة، ومن كلمة إلى موقف، ومن غضب لحظي إلى إرادة تغيير حقيقية.

# مدارات ونوافذ أدبيّة

- الدكتور ناصر الدين الأسد: بين التراث والمعاصرة
- القُرآن

# الدكتور ناصر الدين الأسد
# بين التراث والمعاصرة

سمير اليوسف
كاتب وقاص أردني

## مقدمة

يُعدّ الدكتور **ناصر الدين الأسد** واحدًا من أبرز العلماء والنقاد في الأدب العربي الحديث، فقد جمع بين التفوق الأكاديمي والدقة البحثية والاهتمام بالتراث العربي والإسلامي، وبين متابعة قضايا العصر ومتطلباته الفكرية والثقافية. كتب الأسد في الشعر الجاهلي والإسلامي، وأبدع في الشعر الحديث، وحقّق العديد من المخطوطات النادرة، وترك إرثًا علميًا متنوعًا يشمل الدراسات النقدية، التحقيقات اللغوية، والبحوث الفلسفية والاجتماعية. لقد استطاع أن يمزج بين الأصالة والمعاصرة، ليكون مثالاً حيًا على الانتماء للتراث مع الانفتاح على الحداثة.

## السيرة الذاتية

وُلد **ناصر الدين الأسد** في العام ١٩٢٢ بمدينة العقبة الأردنية، ونشأ في أسرة ملتزمة بالعلم والدين، حيث تعلم القراءة والكتابة منذ الصغر على يد والدته، بينما كان والده يعلمه القيم الدينية والاجتماعية. انتقلت الأسرة إلى عمّان في عام ١٩٣٣، وهناك تلقّى تعليمه الابتدائي والثانوي، قبل أن يبدأ في كتابة الشعر منذ مرحلة مبكرة. تميّز الأسد منذ شبابه بحسٍ نقدي ولغوي رفيع، الأمر الذي قاده لاحقًا إلى متابعة الدراسات العليا في الأدب العربي والتحقيق التراثي، وابتكار أسلوبه الخاص في دراسة الشعر القديم وتحليل النصوص.

**أبرز جوانب ناصر الدين الأسد**

مكانته العلمية وإسهامه في تحقيق الشعر الجاهلي

يُعدّ الدكتور **ناصر الدين الأسد** من أبرز المرجعيات العلمية في دراسة الشعر الجاهلي، حيث شكّل عمله محورًا مهمًا في إعادة تقييم التراث الشعري العربي القديم. وقد تجلّى ذلك بوضوح في كتابه المعنون **«مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية»**، الذي تصدّى فيه لمراجعة دقيقة للمصادر الأساسية للشعر الجاهلي، معتمداً على منهجية علمية صارمة تجمع بين التوثيق والتحقيق والتحليل النقدي. لم يقتصر عمل الأسد على مجرد سرد أو جمع النصوص، بل تجاوز ذلك إلى **التدقيق في صحة النصوص والشواهد وتوضيح أصولها التاريخية والأدبية**، ما ساهم في إعادة الاعتبار إلى كثير من الأشعار والقصائد التي شكك فيها بعض النقاد المعاصرين، وعلى رأسهم طه حسين، خاصة فيما يتعلق بمسائل صحة الأسانيد ومدى مطابقة النصوص للواقع التاريخي.

كما تميز عمله بالجمع بين **الدقة العلمية واللغة الواضحة والمنهجية المنطقية**، بحيث أصبح الكتاب مرجعًا أساسيًا لكل دارس للأدب الجاهلي، سواء كان باحثًا أكاديميًا أو طالبًا في الدراسات العليا. ويظهر أثر منهجه في تقديم **قراءة محققة للنصوص**، تعتمد على تحليل السياق التاريخي واللغوي والنقدي للنصوص، مع تقديم أمثلة مستفيضة تدعم كل موقف نقدي ويقوي الاستدلال على صحة النتائج. فكتاب الأسد لم يكن مجرد عمل تحقيقي جامد، بل أصبح نموذجًا متكاملًا في دراسة التراث الشعري العربي، يجمع بين البحث الأكاديمي العميق والقدرة على إيصال المعلومة بلغة سلسة وبلاغة دقيقة، ما أتاح للباحثين والمهتمين بالتراث العربي قراءة النصوص وفهمها في أبعادها التاريخية والثقافية والأدبية على حد سواء.

ويمكن القول إن إسهام ناصر الدين الأسد في دراسة الشعر الجاهلي **لم يقتصر على تحقيق النصوص القديمة فقط**، بل امتد ليشمل **إعادة النظر في المناهج النقدية التقليدية**، وفتح المجال أمام دراسات لاحقة تعتمد على المعايير العلمية نفسها، مما جعله حجر الزاوية في منهج البحث العلمي في هذا المجال، وأكسبه مكانة مرموقة بين كبار الأدباء والنقاد الذين اهتموا بالشعر الجاهلي وتحقيق مصادره. لقد استطاع الأسد، بفضل اجتهاده وعمق دراسته، أن يعيد للباحث العربي شعور الثقة في التراث، ويتيح له استكشاف الثروات الشعرية القديمة ضمن ضوابط علمية دقيقة، مما يجعل أعماله نقطة انطلاق أساسية لأي دراسة جادة في الأدب الجاهلي.

### الجمع بين الموروث والمعاصرة

لقد برز الدكتور **ناصر الدين الأسد** كأحد أبرز الباحثين الذين استطاعوا أن يحققوا توازنًا دقيقًا بين **التمسك بالموروث العربي والإسلامي** والانفتاح على متطلبات العصر الحديث. فأسلوبه لا يقتصر على النقل والتكرار، بل يقوم على قراءة واعية للتراث، تحلل نصوصه ومضامينه ومقاصده، مع توظيفه كأساسٍ لبناء رؤية نقدية وفكرية عصرية، قادرة على مواجهة التحديات الفكرية والثقافية في الوقت الحاضر. ويظهر هذا جليًا في مقارباته النقدية، حيث يمزج بين **الدقة في دراسة المصادر التقليدية والمرونة في استيعاب المفاهيم الحديثة**، دون التفريط في أصالة النص أو مغالطة السياق التاريخي.

لقد استطاع الأسد من خلال هذا الجمع بين الموروث والمعاصرة أن يكون **شخصية فريدة في المشهد النقدي العربي**، إذ لم يكن مجرّد ناقل للتراث، بل كان مبدعًا في توظيفه، وقادرًا على استخراج المعاني والدروس التي يمكن أن تكون نافعة للباحث والقارئ المعاصر. وقد انعكس هذا التوازن في أعماله المختلفة، سواء في **تحقيق المخطوطات الشعرية** أو في **التحليل النقدي للأدب القديم والحديث**، بما يتيح فهم النصوص ليس فقط في إطارها التاريخي، بل في ضوء متطلبات الفكر المعاصر وأسئلته.

إن القدرة على المزج بين **الأصالة والحداثة** أعطت أسلوب الأسد قوة وجاذبية، وجعلت من أعماله مرجعًا يحتذى به للباحثين الذين يسعون للحفاظ على التراث العربي في آنٍ واحد مع تطوير أدوات التحليل النقدي والتأويل المعاصر. وهو بذلك يقدم **نموذجًا حقيقيًا للباحث الملتزم بالتراث، والمتفاعل مع العصر**، قادرًا على التغيير والتطوير من دون أن يفقد جذوره الثقافية واللغوية. إن هذه الخاصية الفريدة لم تقتصر على كتاباته النظرية، بل امتدت أيضًا إلى تدريسه ومحاضراته، حيث كان يشجع طلابه على فهم التراث بتأنٍ وتحليل، مع البحث عن تطبيقاته في القضايا الأدبية والفكرية الحديثة، مما جعله شخصية محورية في نقل المعرفة بين الأجيال.

### شعره وبنيته الفنية

يمثّل شعر الدكتور **ناصر الدين الأسد** جانبًا متألقًا من شخصيته الأدبية والفكرية، فهو لم يكتفِ بالتحليل النقدي أو التحقيق التراثي، بل عبّر أيضًا عن ذاته وأفكاره عبر النص الشعري، متيحًا بذلك فرصة للقراء للتعرف على حسه الإبداعي وفهم رؤيته للعالم من خلال الشعر. وقد تميّز شعره بالقدرة على **دمج الفكر والوجدان**، إذ لم يكن مجرد شعور غنائي صرف، ولا مجرد تحليل فكري جاف، بل هو بناء لغوي متوازن يجمع بين حرارة الانفعال وعمق الفكر، مما

جعله شاعرًا قادرًا على مخاطبة العقل والعاطفة في آن واحد.

يعتمد الأسد في شعره على **تقنيات بلاغية متقنة**، مع مراعاة الإيقاع الداخلي للقصيدة، واستخدام الصور اللغوية التي تنقل القارئ إلى عالم النص الشعوري والفكري على حد سواء. فهو يختار الكلمات بعناية فائقة، بحيث تعكس المعنى وتزيده عمقًا ورونقًا، ويصوغ الجملة الشعرية بشكل يجعلها قادرة على التعبير عن الدقائق النفسية والاجتماعية، ويمنح القارئ إحساسًا بتماسك البناء الشعري وروحه الحية.

كما يظهر في شعره اهتمامه بالقيم الإنسانية والاجتماعية، وقدرته على **التحليل النفسي للشخصيات والأحداث**، مما يمنح نصوصه أبعادًا متعددة يمكن للباحث دراستها من الناحية الأدبية، والتاريخية، والفلسفية. إن شعر الأسد ليس نتاجًا فرديًا منعزلًا، بل هو امتداد لمنهجه النقدي والفكري، حيث يربط بين الماضي والحاضر، بين التراث العربي والواقع المعاصر، ويعكس قدرته على التفاعل مع القضايا الكبرى التي تؤثر في الإنسان والمجتمع.

من خلال هذا الدمج بين **البنية الفنية المحكمة والرسائل الفكرية العميقة**، استطاع الأسد أن يخلق نصوصًا شعريّة تتميز بالرصانة والوضوح، مع ثراء لغوي وأبعاد رمزية متعددة. وهذا ما جعله نموذجًا للشاعر الذي يجمع بين **الإبداع الفني والدقة التحليلية**، قادرًا على إلهام الباحثين والقراء على حد سواء، ومؤسسًا لرؤية شعرية فريدة تعكس التزامه العميق باللغة العربية وإبداعه في استخدام أدواتها لتقديم تجربة شعرية متكاملة ومعاصرة، دون أن تفقد النصوص أصالتها التاريخية والثقافية.

## تحقيقاته التراثية والمنهجية العلمية

يُعتبر الدكتور **ناصر الدين الأسد** من أبرز العلماء الذين جمعوا بين البحث النقدي والتحقيق التراثي الدقيق، فقد أسهمت جهوده في إثراء المكتبة العربية بأعمال متميزة تعكس عمق معرفته ودقّة منهجه. ومن أبرز أعماله في هذا المجال **كتاب «الأمالي الأسدية»**، الذي يجمع محاضراته ودراساته العلمية على مدى سنوات، ويقدّم نموذجًا فريدًا في **تدوين وتوثيق النصوص الشعرية واللغوية**. فالأسد لم يكتفِ بسرد النصوص، بل حرص على **تحقيق السند والمتن، وتوضيح المصادر والأسانيد، وربط النصوص بمكانها التاريخي والأدبي**، وهو ما يجعل هذا العمل مرجعًا ضروريًا لكل دارس يبحث في التراث العربي القديم.

تميزت منهجية الأسد العلمية بالدقة والصرامة، حيث اعتمد على **التوثيق الشامل والتحقق من صحة النصوص**، مع دراسة السياق التاريخي واللغوي لكل نص، وإبراز علاقته بالنصوص الأخرى والشواهد المتوافقة أو المتناقضة معه.

كما اهتم بتقديم **تحليلات نقدية دقيقة لكل نص**، مع تفسير أبعاده الأدبية والاجتماعية والدينية، ما منح القارئ قدرة على فهم النصوص في أبعادها المختلفة. ولم يقتصر عمله على التحقيق، بل شمل **تقييم المناهج النقدية السابقة**، وتصويب كثير من الآراء التي اعتمدت على نقل النصوص دون التحقق من صحتها، وهو ما جعله رائدًا في منهج البحث العلمي في التراث العربي.

من خلال هذا الجمع بين **التحقيق النقدي والمنهجية العلمية المتقنة**، أصبح الأسد نموذجًا للباحث الذي يربط بين **الدقة الأكاديمية والفهم الشامل للنصوص**. وقد انعكس ذلك في قدرة طلابه وقراءه على الاقتراب من التراث العربي بطريقة علمية، تمكنهم من استكشاف النصوص القديمة وفهمها في سياقها التاريخي والثقافي والأدبي، بعيدًا عن القراءات السطحية أو الانطباعية. إن هذه الجهود جعلت من أعماله مرجعًا موثوقًا، لا يقتصر أثره على حقل الأدب والشعر، بل يمتد إلى الدراسات اللغوية والتاريخية والفكرية، مؤكدًا مكانة الأسد كأحد أعمدة البحث العلمي والتحقيق التراثي في العالم العربي الحديث.

## تحرير المصطلح والفكر السياسي

لم يقتصر اهتمام الدكتور **ناصر الدين الأسد** على الأدب والشعر والتراث اللغوي فحسب، بل امتد إلى **ميادين الفكر السياسي والاجتماعي**، حيث أظهر قدرة فريدة على معالجة القضايا الفكرية المعاصرة من منظور علمي وأدبي متوازن، فقد أدرك الأسد أن **اللغة هي أداة أساسية للتفكير والتواصل**، وأن مصطلحات السياسة والفكر الحديث تحتاج إلى توضيح وتحليل دقيق، لكي تعكس المعنى الحقيقي دون تحريف أو غموض. لذا اهتم بتحرير المصطلح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بما يضمن توصيل الفكرة للقارئ بشكل سليم، مع الحفاظ على قوة اللغة ودقتها وارتباطها بالتراث العربي.

واستند الأسد في هذا الجانب إلى **منهجية دقيقة** تقوم على دراسة النصوص والمصطلحات في سياقها التاريخي والثقافي، مع مقارنة

استخداماتها بين الماضي والحاضر، وتحليل دلالاتها المختلفة. فنجح بذلك في تقديم مقاربات نقدية متوازنة تجمع بين **التمسك بالتراث وإعادة تفسيره بما يخدم الفهم المعاصر**، وبين **استيعاب التطورات الحديثة** في الفكر السياسي والاجتماعي. وقد انعكس هذا النهج في مقالاته وكتاباته، حيث قدم قراءات نقدية واضحة للتحديات الفكرية والسياسية، مع الالتزام بالموضوعية والدقة العلمية، وهو ما جعله مصدرًا مهمًا للباحثين والمهتمين بدراسة الفكر العربي المعاصر.

إن مساهمات الأسد في تحرير المصطلح والفكر السياسي **تعكس بوضوح رؤيته الشاملة** للعلاقة بين اللغة والفكر، والأدب والسياسة، مما جعله شخصية محورية في المشهد الثقافي العربي. فالأمر لا يقتصر على معالجة الكلمات والمصطلحات، بل يمتد إلى **تشكيل وعي نقدي واعٍ لدى القراء والباحثين**، قادر على قراءة الواقع وتفسيره، مع الحفاظ على جذور التراث وقيمه. وهكذا، يظهر ناصر الدين الأسد ليس فقط كأديب وعالم لغوي، بل كفيلسوف ومفكر ملتزم، يجمع بين الرؤية النقدية والقدرة على التفاعل مع قضايا العصر، ليترك إرثًا فكريًا وثقافيًا متكاملًا يثري الحقل العربي ويشكل مرجعًا للأجيال القادمة.

**قالوا عن ناصر الدين الأسد**

«لقد نهض ناصر الدين الأسد بعبءٍ جسيم حين أعاد الاعتبار لمصادر الشعر الجاهلي، فكان عمله العلمي الدقيق ردًّا هادئًا وعميقًا على دعوى طه حسين، وأصبح مرجعًا لا غنى عنه لكل باحث.» **(سيزا قاسم، مقال: «ناصر الدين الأسد.. مؤرخ الشعر الجاهلي»، منشور على موقع إخباري ثقافي ٢٠٠٤)**.

«إن ناصر الدين الأسد يمثّل نموذجًا نادرًا لالتزام الأديب بتراثه العربي الإسلامي، دون أن يغفل متطلبات العصر، فأسس لمسار نقدي يجمع بين الأصالة والمعاصرة.» **(غسان إسماعيل عبد الخالق، دراسة: «ناصر الدين الأسد بين الموروث والمعاصرة»، مجلة الدراسات العربية الحديثة، العدد ١٢، ٢٠٠٧)**.

«تكشف نصوص ناصر الدين الأسد الشعرية عن شاعر متمكن من أدواته، يعرف كيف يستثمر طاقات اللغة، ويوازن بين العاطفة والفكر، فشعره بناء لغوي يزاوج حرارة الوجدان ورصانة العقل.» **(عبد الرحيم مراشدة، بحث: «شعرية النص: أشعار ناصر الدين الأسد نموذجًا»، مجلة الأدب العربي، المجلد ١٥، ٢٠١٠)**.

«إن مساهمات ناصر الدين الأسد في تحقيق التراث وفهم النصوص القديمة، وخصوصًا في الشعر الجاهلي، جعلت منه شخصية محورية

في المشهد الأكاديمي العربي، ومرجعًا أساسيًا للباحثين والطلاب على حد سواء.» **(د. إبراهيم خليل، «ملاحظات في الأمالي الأسدية»، صحيفة الرأي، قسم الثقافة، ٢٠٠٨).**

«نجح الأسد في الجمع بين الالتزام بالموروث والتراث العربي، وبين الانفتاح على الحداثة وقراءة القضايا المعاصرة بموضوعية، مما جعله نموذجًا فريدًا للباحث العربي المعاصر.» **(أحمد المصلح، «ناصر الدين الأسد: ناقدًا وشاعراً»، دار الثقافة والنشر، عمان، ٢٠١٢).**

## خاتمة

إن أعمال الدكتور **ناصر الدين الأسد** تمثل إرثًا علميًا وأدبيًا فريدًا، يجمع بين **الدقة النقدية، والعمق التحليلي، والقدرة على الابتكار في دراسة التراث العربي**. لقد استطاع الأسد أن يؤسس منهجية بحثية متكاملة في دراسة الشعر الجاهلي، وتحقيق النصوص التراثية، وفتح آفاقًا جديدة للباحثين في الأدب واللغة والفكر العربي. ولا يقتصر تأثيره على الجانب العلمي فقط، بل يشمل أيضًا البعد الإبداعي والشعوري، فقد جسّد في شعره قدرة استثنائية على **دمج الفكر بالوجدان، وتحقيق توازن بين العاطفة والفكر، وبين الأصالة والمعاصرة.**

لقد أثرّت كتاباته تأثيرًا واضحًا على الأدب والنقد العربي، فهو لم يقدم مجرد دراسة أو تحقيق، بل **إسهامًا شاملًا في فهم النصوص القديمة وربطها بواقع الإنسان والمجتمع العربي المعاصر**. أسلوبه العلمي المتمعّن، ودقته في التعامل مع النصوص والأسانيد، وحرصه على مراعاة السياق التاريخي واللغوي، جعله نموذجًا يُحتذى به لكل باحث يسعى لفهم التراث العربي بصورة علمية، بعيدًا عن الانطباعية أو النقل الأعمى.

كما أن الأسد قدّم نموذجًا متكاملًا للباحث العربي المعاصر، قادرًا على الجمع بين **التراث والحداثة، بين البحث والتحليل، بين النقد والإبداع**. فهو لم يكتفِ بالحفاظ على النصوص التراثية، بل أعاد صياغة طرق التعامل معها، ورفع من قيمتها العلمية، وجعلها مصدر إلهام للأجيال الجديدة، سواء في الدراسات الأدبية أو البحث النقدي أو حتى في التعليم الأكاديمي. لقد جسّد الأسد نموذج الباحث الذي **يحترم جذور الثقافة العربية ويواكب العصر بوعي فني وفكري**، ما أكسبه احترام العلماء والنقاد والأدباء، وجعل إرثه جزءًا من الوعي الثقافي العربي الحديث.

إن دراسة أعمال ناصر الدين الأسد تعلمنا درسًا مهمًا في **الالتزام بالتراث مع الانفتاح على المعاصرة، وفي الجمع بين الفكر والإحساس، بين البحث والتحقيق، بين النقد والإبداع**. فهو لم يكن مجرد أكاديمي أو شاعر أو محقق،

بل شخصية شاملة تجمع بين **العلم والإبداع والرؤية النقدية الفريدة**، ما يجعل إرثه رصيدًا معرفيًا متينًا لا يقتصر أثره على مجال معين، بل يمتد ليغطي الأدب واللغة والتاريخ والفكر، ويظل مرجعًا للأجيال القادمة.

**أهم مؤلفات ناصر الدين الأسد:**

- **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية** ١٩٧٨
- **الأمالي الأسدية** ١٩٨٥
- **شعر العرب في الجاهلية والإسلام المبكر** ١٩٨٠
- **التراث العربي بين الأصالة والمعاصرة** ١٩٩٠
- **نقد الشعر العربي القديم** ١٩٨٨
- **تحقيق النصوص الأدبية العربية** ١٩٨٣
- **شعرية النص العربي: دراسات تحليلية** ١٩٩٢
- **اللغة العربية والمصطلح السياسي الحديث** ١٩٩٥
- **تاريخ الأدب العربي في العصور الوسطى** ١٩٨٧
- **البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق** ١٩٩١

# شعر

# القرآن

د. عدنان السعودي
شاعر وأديب أردني

الصّمتُ أجدرُ في ذُرى القرآنِ ... وتقومُ تحكي للزمانِ حِكايَةً

والشعرُ يخْجَلُ مِنْ صَدى الأوزانِ ... عزّتْ على عربيّةِ الألحانِ

والحرْفُ يبدو تائهاً مُتَرَدِّداً ... حتى ولو جُمِعَ الزمانُ ونسْلُهُ

في حضْرَةِ الحُفّاظِ والقُرآنِ ... ما استطاع ينْثُرُ آيةً بزَمانِ

هذا كتابُ اللهِ عُقْدَةُ دينِهِ ... يا حِكْمَةَ الباري تجَلّتْ في العُلا

وبِهِ الحياةُ رتيبةُ الأركانِ ... نحنُ العِطاشُ لجُمْلةٍ وبَيانِ

والأرضُ تسْكُنُ إذ نَزَحْتْ بجَمالِها ... والناسُ ترْجو رحمَةً بمَآلِها

والنهرُ يرْوي ظمْأَةَ العطشانِ ... أنتَ الرحيمُ وسابغُ الغُفرانِ

وتَرى الجبالَ تصدَّعَتْ بسِفوحِها ... والحافظونَ وجوهُهمْ أقمارُها

خَشَعتْ وليسَ لغيرِهِ الدّيّانِ ... مُتَنافسونَ بجولةِ الفُرقانِ

فاقْرأْ كتابَ اللهِ رتِّلْ تَرْتَقي ... سَعِدتْ قلوبٌ بالمَشاهِدِ واصْطَفتْ

تَجِدِ اللسانَ بسِحْرِهِ الفتّانِ ... أزهارَها مِنْ ثُلّةِ البُستانِ

وتَسابقوا طوبى لهم ولِرُشْدِهم ... هزي الكتائبُ في الوَغى مَهْيوبةٌ

هذا الرُّقيُّ مَفازةُ النّشْوانِ ... قدْ قادَها المغوارُ بالنيرانِ

ومَفازَةٌ رُسِمتْ بِأُسِّ عقيدةٍ ... ركِبوا الفَضاءَ بهمَّةٍ قُرَشيّةٍ

والنهجُ نهجُ اللهِ بالقرآنِ ... يا نعمَ هذا الرَّكْبُ مِنْ ركْبانِ

والفكرُ أسمى مِن سَذاجةِ حُدَّثٍ ... فهُمُ الرجالُ قيادةً؛ وجنودُها

هذا البِناءُ مَتانَةُ البُنْيانِ ... قَصَفوا العدوَّ بِصولَةِ الطّوفانِ

لا لنْ يُطاعَ بسيرةٍ بنّاءَةٍ ... ولسانُهم بالحقِّ دومًا صادِحٌ

والهدْيُ هدْيُ نبيِّنا العدنانِ ... كَشَفوا العَناكِبَ عُرَّةَ النُّقصانِ

تبقى النّفائسُ رايةً خفّاقةً ... يا غرّةَ التاريخِ سُطِّرَ مجْدُها

ترنو إلى سمْتِ العُلا بِتَفاني ... بحروفِ نورٍ قلعةَ الفرسانِ

وانظرْ إلى الأقصى فتلكَ بلادُنا ... سهروا الليالي قارئينَ رسالةً

والأهلُ فيها حيرةُ الأحزانِ ... وتشبّثوا بالأرضِ والقُرآنِ

والقدسُ تَبْرَأُ للإلهِ يُجيرُها ... واللهُ ينصُرُ مَنْ بَنى بكتابِهِ

أين العُروبةُ في هَوى العُرْبانِ ... واسْتنَّ خطَّ السيرِ للإنسانِ

تشرينُ يُشْكو للمروءَةِ أُمَّةً ... وإلى الزهورِ تحيّةً وجلالةً

خُذِلَتْ بفُرقَةِ نهجِها التعبانِ ... ممزوجةً بالحُبِّ والرَّيحانِ

ويَطوفُ أُسْدٌ عسقلانُ رباطُهمْ ... طوبى لكمْ مِنْ وحيِ نصْرٍ فريدةٍ

دحَروا الخَنا وبَواطنَ الخُذلانِ ... هي غزّةُ الأهلينَ والخِلّانِ

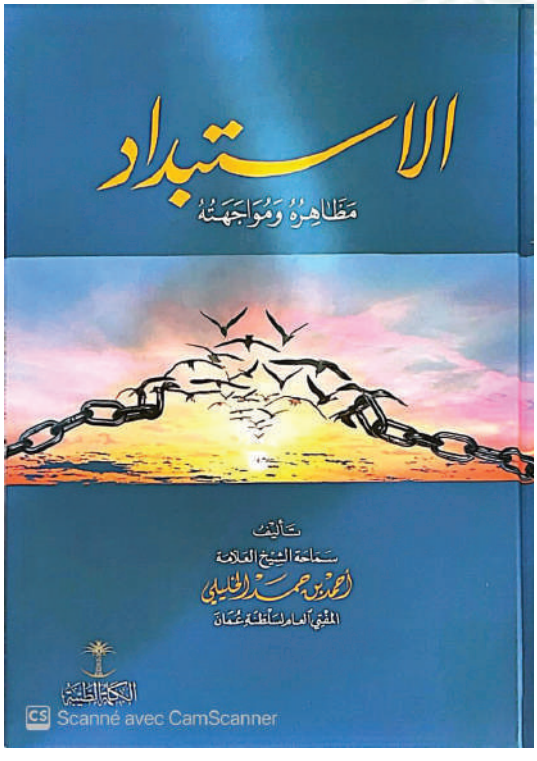
# عالم الكتب

# عالم الكتب:

# إصدارات ومراجعات

إعداد: نجوى مصار سلطاني
كاتبة وباحثة من الجزائر

**انتقينا لقراء الوسطية ستة كتب قيمة تعزز الفكر الوسطي وتساهم في نشر الوعي من منطلقات فكرية وتربوية واجتماعية وسياسية تتكامل في منظومة التصور الشمولي للحياة وتزيد القارئ يقينا بأننا أمة وسط.**




**اسم الكتاب: الاستبداد.. مظاهرة ومواجهته**

**المؤلف: الشيخ أحمد بن حمد الخليلي/ مفتي عمان**

**الناشر: الكلمة الطيبة، مسقط/ عمان**

**عدد صفحاته: ٤٢٦ من الحجم الوسط**

يتناول هذا الكتاب ظاهرة الاستبداد السياسي والفكري والديني، بوصفها ظاهرة عابرة للزمان والمكان. وهي سوسة تهدم المجتمعات وتهدد الحضارات وتحارب الإسلام الذي جاء رحمة للعالمين، وعلى الأمة الإسلامية معرفة أصل هذا الداء ومقاومته بكل وسيلة مشروعة والسعي الحثيث لبناء نظام عادل يقوم على الشورى والحرية والكرامة الإنسانية. يعتمد المؤلف على القرآن الكريم والسنة المطهرة وعلى ما صح من نصوص العلماء

تشريعا وفقها، مع قراءة واقعية لآثار الاستبداد في الأمة منذ ابتليت بالملك العضوض.

فالاستبداد هو انفراد الحاكم أو فئة بالسلطة دون رقابة، ومصادرة الحقوق والحريات، وتعطيل الشورى، وقمع الرأي المخالف والتنكيل بالخصوص السياسيين.. وهو ما يتناقض جذريًا مع مقاصد الشريعة التي تقوم على العدل والحرية وصيانة حقوق الإنسان وتكريمه.

تعود جذور الاستبداد إلى نزعة الحكم الفردي أمام ضعف الوعي الديني وتحويل الطاعة من طاعة لله جل جلاله ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى طاعة للحاكم وحاشيته بتأويل منحرف لنصوص الشرع قصد إضفاء قداسة على الظالمين المستبدين بالسلطة والثروة. وتغييب الشورى وتعطيل عمل المؤسسات والركون إلى السلبية.

ومن مظاهر الاستبداد: الحكم الفردي تغييب الشورى، الاستئثار بالقرارات، قمع المعارضين، توجيه الثروة لخدمة السلطة. إفقار عامة الناس انتشار الفساد والمحسوبية. إشاعة الخوف. التحكم في مؤسسات المجتمع. محاربة الأصوات الحرة. تكميم أفواه العلماء و المفكرين. تسخير الخطاب الديني لتبرير السلطة. محاربة النقد والاجتهاد. الخ.

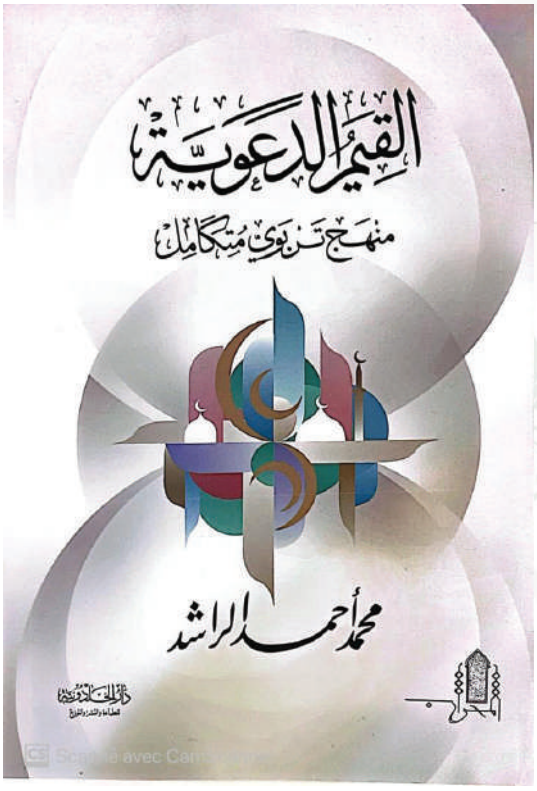
ومن آثاره: هدم القيم الأخلاقية، إفساد النفوس بنشر ثقافة الرياء والنفاق والتزلف للحاكم تعطيل الإبداع والعلم . تمزيق وحدة الأمة. إضعاف الدولة وتعريضها للتفكك والسقوط عند أول اختبار أمام المحن.. والاستبداد هو أصل الشرور، وما الحروب والفتن والفساد إلا نتيجة له.

ويعقد المؤلف بابا يوضح فيه كيفية مواجهة الاستبداد بالدعوة إلى فقه الدين والوعي بقيمة الحرية والكرامة. وإلى إحياء مبدأ الشورى كونها أصلا شرعيا قطعيا في كل أمر من أمور المسلمين. ولا يحق لحاكم أن ينفرد بالأمر أو يفرض وصايته على الأمة تحت أي ذريعة. فالأمة الواعية بحقيقة هذا الدين لا تقبل الاستبداد ولا تركن إلى الذين ظلموا. ولذلك من واجب علماء الأمة تعليم الناس حقوقهم وواجباتهم. وتصحيح المفاهيم الدينية التي تستغل سياسياً لتبرير الطغيان. وبناء المجتمع على أسس متينة من الفهم والوعي. ودعم المؤسسات المستقلة. وتشجيع العمل المدني. وإحياء روح المسؤولية العامة والرقابة على عمل الحكومات

لكن مقاومة الاستبداد لا يكون باستبداد مثله إنما بالعلم والعمل واللحكمة والموعظة والإصلاح المتدرج، حفاظًا على وحدة الأمة ومنعًا للفتنة والاقتتال. ويحمّل العلماء مسؤولية عظيمة منها: قول كلمة الحق. وعدم التملق للسلطة. والدفاع عن المظلومين والمحرومين. وتوعية الناس بالمنهج

الشرعي الصحيح، فالإسلام جاء لتحرير الإنسان من هوى نفسه، ومن عبادةالبشر ومن قهر الحاكم ومن هيمنة السلطة الجائرة.. ويقيم العدل في الأرض. فإقامة العدل ليست خيارًا سياسيًا، بل هي فرض ديني وواجب شرعي لإسقاط الاستبداد وفسح المجال أمام نهضة الأمة لتستعيد رسالتها وتقوم بواجبها. ومنها الحكم الراشد القائم على الشورى والحق لتحقيق العدل والمساواة واحترام كرامة الإنسان.

يعرض هذا الكتاب رؤية شرعية ذات بعد إنساني يؤكد مؤلفه على أن الاستبداد ظلم وجور وفجور يناقض نصوص الكتاب والسنة، ومقاومته واجب شرعي ومسؤولية أخلاقية، ذلك أن الأمة لا تنهض إلا بالوعي والعدل والمشاركة في القرار ونبذ الحكم الفردي.




**اسم الكتاب: القيم الدعوية: منهج تربوي متكامل**

**المؤلف: محمد أحمد الراشد**

**الناشر: دار الخلدونية/ الجزائر**

**عدد الصحفات: ١٨٢ صفحة من الحجم المتوسط**

يؤكد المؤلف على أن الدعوة ليست مجرد خطاب نظري أو حركة تنظيمية سابحة في فراغ، بل هي قيمة فكرية ومنظومة حضارية تتجسّد في شخصية الداعية وفي خطابه وسلوكه، وتنعكس على أسلوبه في التأثير والتغيير ورسم معالم المستقبل وكعادة الشيخ الراشد في التأصيل فقد وضع في هذا الكتاب معالم هادية لصياغة منهج تربوي شامل حدد فيه أساسيات تكوين الداعية، وعلاقته بالناس، وكيفية بناء مجتمع دعوي ناضج.

فالقيم الدعوية عنده هي مجموعة المبادئ الأخلاقية التي ينبغي توفرها في شخصية الداعية. وهي القواعد الأساسية التي تُهذّب السلوك الدعوي لدى من يتصدر الصفوف ويقود الرأي. وهي العناصر التي تحفظ الدعوة من الانحراف ومن التطرف والغلو والتعصب. وهي الميزان الشرعي الذي يفرّق بين الدعوة الصادقة والدعوة المريضة المعلولة.

فالداعية لا ينجح بالعلم وحده، مهما كانت شهاداته الجامعية وتحصيله المعرفي. بل لا بد له من أخلاق وقدوة وروحانية وسمت تربوي صادق وشخصية متّزنة آسر ة ومن أهم القيم الدعوية وأوجبها على كل داعية: الإخلاص. والفهم . والخلق القويم . والمثابرة على العمل الدعوي. والبعد عن حبّ الظهور، وعن التنافس الشخصي، وعن الرياء.. فالدعوة امتحان خفيّ للقلوب قبل أن تكون خطابا للناس.

والصدق مع الله جل جلاله ومع النفس ومع الناس ومع التنظيم.. هي لحمة هذه الدعوة، وبغيرها تنهار وتسقط إذا خالطتها الأكاذيب السياسية أو داهمتها العواطف المنفعلة مع الخصوم ثم لا بد لها من حكمة في الخطاب، وفي الموقف، وفي إدارة الصراع. ولا بد لها من توازن بين الحق والرفق، وبين الصراحة واللباقة. ولا بد لها من رحمة؛ فالداعية رحيم لا غليظ يقتدي بسيرة النبي ﷺ

والدعوة قدرة على استيعاب للناس بغير إقصاء. وذلك لا يتحقق إلا بالعدل في الحكم على الآخرين. والعدل في إدارة التنظيم. والعدل في توزيع المسؤوليات ثم الصبر على طول الطريق. والصبر على المحن والابتلاءت. والصبر على الناس وعلى ضعفهم داخل الصف. ثم الصبر على ما يصيب الداعية من أذى على طريق الدعوة.

والأخوّة أساس هذا البناء الدعوي؛ فالدعوة لا تقوم على الفردية ولا على الغوغائية ولا على غلظة القلب والفظاظة. بل على مجتمع أخوي منسجم، قائم على العفو، وعلى عدم تصيد الأخطاء، وطريق هذا كله هو الشورى والبراءة من الاستبداد التنظيمي ونبذ القيادة المتسلطة.

بهذا يتم بناء شخصية الداعية بناء تربويا عميقا بأن يتربّى على الخشية والورع حتى لا تتحول الدعوة إلى مشروع سياسي أو تنظيمي جاف. وعلى الزهد في الجاه فالشهرة تقتل صدق الرسالة. وعلى الالتزام العملي بالعبادات من قيام الليل إلى الذكرإلى قراءة القرآن.. وإحياء سنة النوافل ، ويرافق كل هذا انضباط أخلاقي بتهذيب اللسان، وبضبط الانفعالات، وبالابتعاد عن الغيبة والنميمة وما في حكم ذلك من مثال، وعلى الداعية الاجتهاد في تنمية قدراته بالمطالعة المستمرة لأنه قارئ ومتعلم قبل أن يكون متحدّثًا ومعلما..

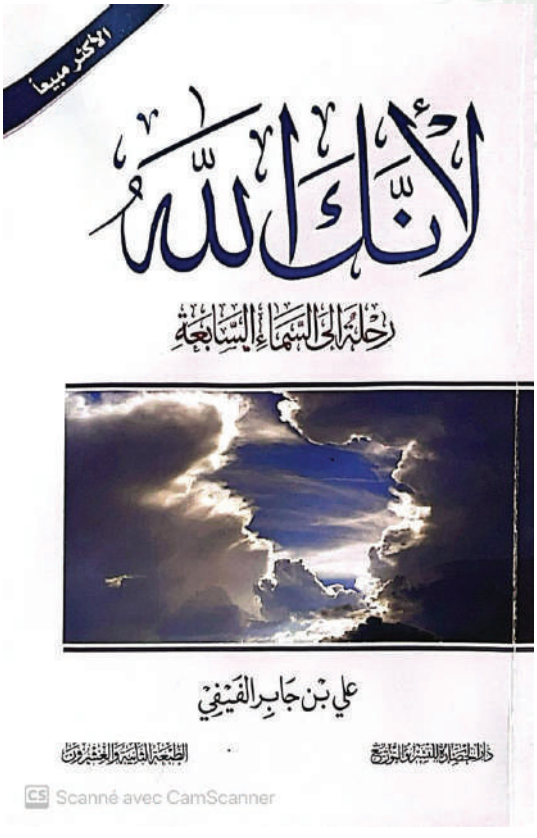
وللعمل التنظيمي قيم تحكمه منها: النظرة الواسعة وعدم الوقوع في ضيق التحزّب والتعصّب للجماعة على حساب الحق. فالدعوة ليست شركة ولا مؤسسة، بل هي مدرسة إيمانية تفرض على الداعية الرباني تجنب المركزية الشديدة القاتلة للإبداع وأن يكون صادقا لا يخفي الحقائق عن جماعته ولا يستغل منصبه فيتصيد الأخطاء ويميز على أساس الولاءات.

بل يقدم الكفاءات ويلتزم بالوضوح والشفافية والشورى. ويحيي فريضة المحاسبة على مبدأ التربية قبل التكليف. أما منهج الإصلاح والتغيير فيجب أن يتسم بالواقعية والتدرج بإصلاح النفس أولًا. وإصلاح الصف الدعوي ثانيا. وإصلاح المجتمع بالدعوة الهادئة ثالثا. قبل الوصول إلى التغيير الحضاري عبر الزمن الطويل بوسطية سلمية تنبذ العنف والتطرف والانقلابات والصدامات غير المحسوبة والغلوّ الحركي والسلوكي..

وعلى الدعاة تحاشي الوقوع في الأخطاء القاتلة وفي آفات الدعوية المبددة للجهد والوقت. ومن أخطرها الغرور الدعوي: تقديس القيادات، تحويل الدعوة إلى صراع على المناصب والمكاسب، القسوة الدعوية التي تطرد الناس من حول القيادة، والجفاء الروحي، والإنشغال بالسياسة على حساب التربية.. وكلها آفات أخطر على الدعوة من عداوة الخصوم.

فالدعوة الصحيحة هي الدعوة التي تقوم على المبادئ وتتغذى بالقيم (تربية وأخلاقا وروحانية وعلما ووعيا وعملا منظما..) وليست مشروعًا سياسيًا أو تنظيميًا ينتهي بانتهاء موسم الحصاد. فالقيم هي العمود الفقري للداعية وللجماعة الدعوية ولمسيرة التغيير

يرسم هذا الكتاب منهجًا تربويًا متكاملًا، يربط بين الإيمان والسلوك والتنظيم والإصلاح والاستشراف المستقبلي لكل دعوة يريد لها القائمون عليها أن تثمر وتؤتي أكلها كل حين.




**اسم الكتاب: لأنك الله**

**المؤلف: د. علي بن جابر الفيفي**

**الناشر: دار الحضارة للنشر والتوزيع، الطبعة ٢٢**

**عدد ا لصفحات: ١٩٢ من الحجم الصغير**

لعله من أمتع المؤلفات التي تناولت بالنظر الإيماني أسماء الله الحسنى. بعد كتاب أبي حامد الغزالي (المقصد الأسنى) بما تميز به من روحانية شفافة وبساطة في التناول تشد القلب إلى الرب جل جلاله. فهو سباحة

روحية إيمانية في الملكوت الأعلى تشد المؤمن إلى عظمة من خلق وصور وقد فهدى.. بتعميق يقينه بالله من خلال فقه أسمائه الحسنى.

وقد انتقى منها ما يبعث في النفس شعورا أن الله معك منحك الهداية ويأخذ بيدك إلى مرافئ السكينة والرحمة والثقة به والطمأنينة إليه بأسلوب آسر هو أقرب إلى التسبيح والحمد والثناء منه إلى التعليم والتثقيف. فهو رسالة من الله جل جلاله إليك تلامس شغاف قلبك، وترتب فوضى النفس وتنسج علاقتك بالله اللطيف الخبير..

يأخذ المؤلف بيدك إلى عتبات رحمة الله ليقول لك السلام عليك ورحمة الله وبركاته فأنت في ضيافة كريم رحيم غفور ودود.. فلا تحزن ولا تأسف ولا تبكي ولا تتحسر على ما فات.. وأنت آمن في سربك إذا عرفت الله حق المعرفة حتى اطمان قلبك ويكنت مشاعر الخوف فيك وتبددت غيوم القلق من سماء نفسك فأدركت أنه لا يخاف عنده العارفون. ولا تضيع عنده الودائع ولا تضعف العزائم .. وهو الله القوي المتين.

إذا ركن إليه الإنسان وفر إليه، زاده إيمانا فلا أحد يملك له ضرًّا ولا نفعًا. فالقوة لله جميعا. والعزة لله جميعا. فلا قوة تعلو على قوته. ولا رحمة أعظم من رحمته. لا خوف عليك ولا حزن يتملك قلبك وأنت في حصنه.

يعرض بعض أسماء الله الحسنى بأسلوب تربوي. ويغوص في معانيها الروحية ويتأمل تأثيرها النفسي على من يتدبر معانيها. فالصمد هو القادر المقصود في كل حاجة إذا ركن القلب لصمديته وتجرد له وبرئ من حول الناس وطولهم إلى حول الله وقوته وتوقف عن تعليق أمانيه بالبشر.

فهو الحفيظ الذي يحفظ الكون والإنسان. ويحفظ ما خلق في ملكه. ويحفظ النفس والرزق والمال والدين والأهل.. ويقي العثرات ويحمي القلب من التقلب.. فلا شيء يضطرب ولا شيء يضيع والحافظ الله

وهو لطيف؛ واللطيف خفي يتحرك في داخل النفس ويأتي من حيث لا يشعر العبد. فيبث السكينة في القلب والرحمة في النفس ويبدد المخاوف ويحول الابتلاءات إلى نعم بلطفه.

وهو الشافي من داء المعافي من كل بلاء. كل شيء بيده وحده، فلا يتأبى عليه داء. وقد خلق لكل علة دواء للجسد والنفس والروح. وبالدعاء الموقن يأتي الله بكل علاج.

وهو الوكيل المعتمد عليه في كل أمر. ومن علامات التوكل تسليم الأمر للوكيل جل جلاله

والشعور – بعد الأخذ بالأسباب – بالراحة التامة إذا سلّم العبد أمره لله فلا خوف عليه ولا قلق ولا هم يحزنون.

وهو البصير الذي يراك حين تقوم وحين تقعد وحين تسعى وحين تنام.. يرى عملك ويغلم نيتك وضعفك وألمك وشكواك.. ويقينك أن الله يراك يرفعك إلى مقام الإحسان فتزدتد قوة وثباتا وقدرة على فعل الخيرات وترك المنكرات.

وهو جبار يجبر كسر عباده. ويرمم بقاياهم. ويقوّي عزائمهم ويرحم ضعفهم ويرفعهم إذا هووا ويأخذ بأيديهم إذا سقوطهم

وهو رحيم رحمة أوسع من الذنب مهما كان. ورحمته بلا حدود وسعت كل شيء. وهو كريم يعطي بلا حساب، ويمنح بلا سبب، ويتكرم على عباده بأكثر مما يتوقعون.. الخ.

يستعين المؤلف على نقل عذه المعاني بشيء من القصص الواقعية والخواطر القلبية والآيات المنزلة والكونية والأحاديث النبوية .. ويربط كل ذلك بأسماء الله الحسنى التي انتقاها وبمواقف الناس في حلهم وترحالهم وبأشيائهم اليومية الصغيرة في حركة الحياة.

هذا الكتاب يخاطب للقلوب قبل العقول بأسلوب تربوي روحي يلامس الوجدان بسحر البيان برسم لوحة فنية رائعة تقود العبد إلى معرفة الله واستشعار لمساته في حياة الإنسان. فمن عرف الله حقًا هان عليه البلاء. وسهل عليه الصبر. وعاش مطمئن القلب مستريح الفؤاد محبّا للطاعة. مطمئنا بالقناعة مبتعدا عن المعصية. أكثر لطفًا وقربًا من الناس.. فمعرفة الله ليست علوما تدرس. ولا هي دروسا تحفظ بل حياة يعيشها من عرف الله حق معرفته.

هو كتاب في التربية السلوكية يعالج قساوة القلب ويزرع فيه قوة روحية تبدد ما فيه من خوف وقلق وهم وغم وحزن وشقاء.. بتعظيم الخالق جل جلاله وفهم معاني أسمائه. فيبث في النفس الرجاءً والطمأنينة وقوة التعلقً بالله. ويعيد اكتشاف جمال الكون في معية الله السميع البصير.

# فعاليات المنتدى

# المنتدى العالمي للوسطية ينظم مؤتمر «تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة.. الفرص والتحديات»

عقد المنتدى العالمي للوسطية، يوم السبت الموافق ٢٠٢٥/٩/٢٧ في عمّان، مؤتمره الدولي بعنوان «تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة: الفرص والتحديات»، بمشاركة شخصيات سياسية وبرلمانية وأكاديمية من الأردن ودول عربية وإسلامية وصديقة.

وقال رئيس الوزراء الأسبق أحمد عبيدات، خلال رعايته المؤتمر، إن المرأة تمثل الركن الأساسي في الأسرة، وإن تمكينها يعد مدخلاً ضرورياً للحفاظ على دورها الإنساني، في ظل ما تتعرض له الأسرة العربية والإسلامية من محاولات تدمير.

وأشار إلى أهمية الالتزام قولاً وفعلاً بترسيخ توازن الأسرة وديمومتها، مشدداً على أن المشاركة الفاعلة للمرأة تسهم إيجاباً في بناء المجتمع، خلافاً للصورة التي يحاول الكثير تكريسها.

بدوره، قال الأمين العام للمنتدى المهندس مروان الفاعوري إن تعزيز تماسك الأسرة في ظل التحولات السريعة التي يشهدها العالم يجسد أهمية استقرارها باعتبارها اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، مشيراً إلى معاناة الأسرة الفلسطينية وما يتعرض له أشقاؤنا في غزة من تحديات تدعونا للوقوف إلى جانبهم إنسانياً وأخلاقياً.

وأكد أن تعزيز منعة الأسرة وتشبيك جهود المؤسسات المعنية يشكل محطة مهمة في تمكينها ودعم

دورها في المجتمع بشكل فاعل وفقاً لأخلاقنا العربية والإسلامية.

من جهته، أكد رئيس المنتدى الدكتور أبو جرة السلطاني أن إعادة بناء الأسرة وتماسكها دليل على صحة المجتمعات وقوتها، مشيراً إلى أهمية تعزيز دور الأسرة في الدفاع عن قيم الوسطية والاعتدال التي يحملها الإسلام.

وشهد المؤتمر تقديم عدد من الأوراق العلمية؛ ففي الجلسة الأولى التي أدارها عضو مجلس الأعيان اللواء فاضل الحمود، تناولت الدكتورة هند الحمادي من قطر دور المؤسسات التربوية والجامعات في بناء أسرة مستقرة، فيما عرض الإعلامي الدكتور عامر الصمادي أثر وسائل التواصل الاجتماعي على العلاقات الأسرية والفجوة الرقمية بين الأجيال، وتحدث الدكتور حمود عليمات عن التحديات التي تواجه الأسرة في البيئات المتغيرة.

وناقشت الجلسة الثانية، التي ترأسها الوزير الأسبق الدكتور بسام العموش، أوراقاً عدة، من بينها ورقة للدكتورة سميرة الرفاعي حول حماية الأطفال والمراهقين من التأثيرات السلبية للفضاء الرقمي، وورقة للأكاديمي الدكتور محمود السرطاوي عن دور الأسرة في تعزيز القيم الأخلاقية والتربوية، وورقة للنائب السابقة تمام الرياطي حول الاختلالات الأسرية وسبل معالجتها، فيما عرض الإعلامي حسام غرايبة دور الإعلام في بناء الأسرة المتوازنة.

وواصل المؤتمر أعماله في اليوم الثاني بجلستين، شارك في الأولى رئيس المنتدى أبو جرة السلطاني، والدكتور المكي قسوم من الجزائر، والدكتورة النائب بيان فخري من الأردن، وفي الجلسة الثانية الإعلامي جرير مرقة، والدكتورة يسرى العرواني من الأردن، والدكتورة بسمة جستنية من السعودية.

## البيان الختامي للمؤتمر الدولي: تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة - الفرص والتحديات

### ٢٧ - ٢٨ أيلول / سبتمبر ٢٠٢٥ - فندق جراسا

بسم الله الرحمن الرحيم

اختتم المشاركون في المؤتمر العلمي الدولي بعنوان: «تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة: الفرص والتحديات» أعمالهم التي استمرت على مدى يومين متتاليين في فندق جراسا، في العاصمة

الأردنية عمان بتنظيم من المنتدى العالمي للوسطية، وبمشاركة نُخبة من العلماء والمفكرين والباحثين والأكاديميين والإعلاميين من عدة دول عربية.

وفيما يلي النتائج والتوصيات:

خلص المؤتمرون إلى العديد من التوصيات الإيجابية التي تعالج قضايا الأسرة والحد من التحديات التي تتعرض لها وإلى السبل الكفيلة بالتغلب عليها ومن هذه التوصيات:

١- توجيه تحية للأسرة الغزية والأسرة في بيت المقدس على ثباتهم وتمسكهم في وطنهم وأرضهم ودفاعهم المستميت من الخروج خارجها وتقديم التضحيات للشهداء من أجل هذه الغاية النبيلة وناشد المؤتمرون المؤسسات الإنسانية الدولية العمل لإنقاذ أفراد الأسر في غزه والضفة الغربية.

٢- التأكيد على ما جاء في كلمات الجلسة الافتتاحية من معانٍ عميقة ومرجعيات فكرية ومجتمعية، حيث أشاد المشاركون بكلمة راعي المؤتمر دولة الأستاذ أحمد عبيدات التي أبرزت الدور المحوري للأسرة في استقرار الدول ونهضة المجتمعات، وبدعوة معالي الدكتور أبو جرة السلطاني رئيس المنتدى إلى تعزيز الوسطية والاعتدال في البناء الأسري، وبكلمة المهندس مروان الفاعوري الأمين العام للمنتدى ورئيس اللجنة التحضيرية العليا للمؤتمر، التي أكدت على ضرورة تمكين الأسرة تعليميا و فكرياً وتربوياً وثقافيا واقتصادياً وأخلاقياً، وربط ذلك بمشروع حضاري متكامل.

٣- ضرورة بناء استراتيجيات وطنية متكاملة لتمكين الأسرة تستند إلى الشراكة بين مؤسسات الدولة والمجتمع المدني، وتُعنى بالوقاية والتثقيف والدعم الأسري، لا سيما في البيئات المتغيرة والمجتمعات المتأثرة بالنزاعات أو التغيرات الثقافية المتسارعة.

٤- الاهتمام بدور الإعلام التوعوي والرسالي في تشكيل مفاهيم الأسرة والتأثير على قيمها، وضرورة توجيه محتوى الإعلام نحو بناء وعي أسري مستقر ومتوازن، بعيداً عن النماذج المشوّهة التي تسوّقها بعض المنصات الرقمية.

٥- أهمية تعزيز التربية الأسرية في المناهج التعليمية والجامعية، ودمج قيم المسؤولية والتماسك الأسري في البرامج التربوية، ودعم دور المؤسسات الأكاديمية في نشر الوعي بأهمية الأسرة ومكانتها.

٦- التأكيد على خطورة الفجوة الرقمية بين الأجيال داخل الأسرة، وضرورة تمكين الآباء والأمهات من مهارات التعامل مع الوسائل الحديثة، بما يحدّ من الآثار السلبية للاستخدام غير الرشيد لوسائل التواصل الاجتماعي.

٧- دعوة المؤسسات النسوية إلى إعادة تأكيد دورها في تعزيز مفهوم الأسرة المتوازنة، عبر برامج تمكين شاملة تراعي الخصوصيات الثقافية والقيمية، وتبتعد عن الطروحات التي تفصل المرأة عن محيطها الأسري وتوفير منصات داعمة تمكن الأسرة من التواصل الإيجابي والتعليم المستمر والخدمات الاجتماعية.

٨- ضرورة مراجعة العلاقة بين الاتفاقيات الدولية المرتبطة بالأسرة والشريعة الإسلامية، والعمل على صياغة مواقف عقلانية ومتوازنة تضمن احترام الخصوصيات الثقافية والدينية، وتجنّب الاصطدام مع المرجعيات القيمية للمجتمعات.

٩- التحذير من التأثيرات السلبية للفضاء الرقمي على الأطفال والمراهقين، وضرورة إطلاق حملات توعية وطنية وإقليمية تحصّن هذه الفئات من الانزلاق وراء محتوى ضار أو سلوكيات منحرفة.

١٠- دعوة الإعلاميين والباحثين والمؤسسات البحثية إلى الاستمرار في تناول قضايا الأسرة في سياقاتها الواقعية، وتحليل التحديات المستجدة بشكل علمي، وتقديم توصيات عملية لصنّاع القرار.

١١- توصية بعقد هذا المؤتمر بشكل دوري، ليكون منبراً دائماً للحوار حول قضايا الأسرة ومواكبة التحولات المستمرة، وتعزيز التعاون العربي والإسلامي في هذا المجال.

١٢- جدد المشاركون التأكيد على أن تمكين الأسرة في عالم متغير ليس خياراً بل ضرورة حتمية لتحقيق نهضة الأمة واستدامة التنمية وبناء مجتمع متماسك قادر على مواجهة المستقبل بثقة ووعي.

١٣- تعزيز السياسات الوطنية الهادفة الى حماية الأسرة ودعم استقرارها وادماج قضاياها في الخطط التنموية.

١٤- تعزيز قيم التكافل والتماسك الاجتماعي في مواجهة التحديات الاقتصادية والنفسية التي تهدد وحدة الأسرة.

١٥- سن قوانين لحماية الأطفال والشباب من مخاطر الفضاء الإلكتروني والمحتوى غير الأخلاقي.

١٦- جدد المشاركون التأكيد على تعزيز دور الأسرة في العالم العربي والإسلامي والأسرة الأردنية بشكل خاص في ظل التحديات والظروف المحيطة بها والتي تهدد الأمن والسلم والاستقرار المجتمعي والأسري من قبل الكيان الصهيوني المحتل بأطماعه التوسعية.

١٧- ضرورة إعداد دليل إرشادي للأسرة يشمل الجوانب التربوية والأخلاقية وتقنيات العصر.

١٨- توصية لدائرة قاضي القضاة بضرورة عقد دورة تدريبية إلزامية للمقبلين على الزواج.

## "المنتدى العالمي للوسطية: الفكرة والتأسيس والتنظيم» ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر في تركيا

تشارك الدكتورة فاتن يونس محمد بورقة بحثية بعنوان «المنتدى العالمي للوسطية: الفكرة والتأسيس والتنظيم « في أعمال المؤتمر الدولي السادس تحت عنوان «رؤية مستقبلية للتعليم العالي المستدام في العراق.. نحو بناء مؤسسات جامعية قادرة على مواكبة أهداف التنمية المستدامة في ضوء تحولات الذكاء الاصطناعي» بمدينة طرابزون بتركيا للفترة من ٣ – ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٢٥.

يشارك في تنظيم المؤتمر كل من كلية التربية الأساسية بالتعاون مع كلية التربية للعلوم الإنسانية بجامعة الموصل، وبمشاركة كل من جامعة Bayburt وجامعة Karadeniz Technical University في تركيا.

وسيحضر المؤتمر عدد كبير من الشخصيات العلمية والأكاديمية العربية والإسلامية في حدث علمي متميز يثري النقاش، ويعزز التعاون الدولي.

# اجتماع الهيئة الإدارية لمنتدى الوسطية للفكر والثقافة

عقدت الهيئة الإدارية لمنتدى الوسطية للفكر والثقافة برئاسة المهندس مروان الفاعوري رئيس المنتدى اجتماعها الدوري يوم الأربعاء الموافق ٢٠٢٥/١٠/١٥ 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 والإدارية خلال الفترة من ٦/١٠- ٢٠٢٥/١٠/١٤ وقبول عدد من الأعضاء الجدد لعضوية المنتدى، كذلك تمت الموافقة على إقامة ندوة فكرية ثقافية بتاريخ ٢٠٢٥/١٠/٢٩م وترك تحديد عنوانها للأمانة العامة للمنتدى.

# المنتدى العالمي للوسطية يشارك في مؤتمر جامعة غازي عنتاب

افتتح اليوم الأربعاء ٢٠٢٥/١٠/٢٢ في جامعة غازي عنتاب للعلوم الإسلامية والتكنولوجيا في تركيا منتدى غازي عنتاب الثاني تحت عنوان « إلى أين يتجه العالم الإسلامي؟ رؤية من أجل مستقبل قوي.

ويشارك المهندس مروان الفاعوري الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية في المؤتمر بورقة علمية بعنوان « من الانقسام إلى الوحدة « هل من نموذج ممكن في العالم الإسلامي؟

كما يشارك في هذه التظاهرة الفكرية الثقافية عدد كبير من العلماء يمثلون عدداً من الدول العربية والدول الإسلامية ومن بين هذه الدول: تركيا الأردن فلسطين العراق مصر الكويت السعودية الهند

سوريا واليمن، ومن الشخصيات البارزة في هذا المؤتمر الأستاذ الدكتور محمد غورماز، الأستاذ الدكتور علي القره داغي، والدكتور ياسين أقطاي وعدد كبير من علماء العالم العربي والإسلامي والعالمية.

وقد ناقش المؤتمرون على مدار يومين أوراقا بحثية وعلمية تتعلق بعوامل وحدة الأمة واستشراف مستقبلها في الأيام القادمة.

## الأردن ودوره في دعم القضية الفلسطينية» ندوة فكرية في المنتدى العالمي للوسطية

عقد المنتدى العالمي للوسطية صباح يوم الأربعاء، الموافق ٢٠٢٥/١٠/٢٩ ندوة فكرية بعنوان «الأردن ودوره في دعم القضية الفلسطينية»، تحدث فيها الكاتب والمحلل السياسي حمادة فراعنة.

في بداية الندوة رحب المهندس مروان الفاعوري، الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية بالمحاضر والحضور، وقال «لقد كان للأردن دور أساسي وهام في احتضان الفلسطينيين الذين هجروا إلى الأردن بعد نكبة ١٩٤٨، كما كان له دور جوهري وصلب في مقاومة ورفض مشاريع التهجير التي كان الكيان الصهيوني يخطط للقيام لها".

وأضاف «وعلى الدوام كان الموقف الأردني الرسمي والشعبي داعما ومساندا للقضية الفلسطينية في كل محطاتها، والأردن إذ يفعل ذلك إنما يدافع عن أمنه في مواجهة الخطر الصهيوني المحدق،

الذي شكل سرطانا يهدد العالم العربي بأسره بمشروعه الاستيطاني والاستعماري الذي يستهدف المنطقة بأسرها".

وفي مستهل حديثه استعرض الكاتب والمحلل السياسي، حمادة فراعنة تاريخ الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وتحدث عن الدور الأردني الداعم والمساند للقضية الفلسطينية عبر كافة مراحلها التاريخية.

وعدد فراعنة أهم وأبرز المحطات التي أدّى الأردنيون فيها دورهم في أن يكونوا رافعة وغطاء ودعما للحركة الوطنية الفلسطينية، وتمثلت المحطة الكبرى الأولى في عقد المؤتمر التأسيسي الأول للمجلس الوطني الفلسطيني في القدس أواخر أيار ١٩٦٤ بقرار أردني افتتحه الراحل الملك حسين.

وأضاف «أما المحطة الثانية التي لا تقل أهمية عن محطة عقد المجلس الوطني الفلسطيني فهي معركة الكرامة التي حقق خلالها الجيش العربي الأردني انتصارا ملموسا وهزيمة مرة لجيش العدو الإسرائيلي".

وتابع فراعنه رصد المحطات التي مرت بها القضية الفلسطينية مشيرا إلى أحداث ما بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حزيران ١٩٨٢، وخروج قوات المقاومة إلى البلدان العربية من اليمن شرقا إلى الجزائر غربا، ما أضعف الدور الفلسطيني الذي اصطدم مع الدولة السورية، والتي عملت على إيجاد

البديل الفلسطيني، وكادت تفقد اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير نصابها القانوني الشرعي، فوجدت القيادة الفلسطينية في الأردن الحاضنة لعقد المجلس الوطني الفلسطيني في دورته السابعة عشرة في عمان عام ١٩٨٤".

واستعرض فراعنة بعض الأحداث والمحطات الهامة في تاريخ القضية الفلسطينية والتي شكلت منعطفات هامة في مساراتها فيما بعد، كمؤتمر مدريد، واتفاقيات أوسلو، وقيام السلطة الفلسطينية في الضفة الغربية.

وعن واقع القضية الفلسطينية في عهد إدارة ترامب الأولى، وعن القمم التي عقدت في عهده بشأن القضية الفلسطينية، القمة الأمريكية السعودية الثنائية ٢٠ أيار ٢٠١٧، القمة الأميركية الخليجية (بلدان الخليج الستة) ٢١ أيار ٢٠١٧، والقمة الأمريكية الإسلامية (٥٤ دولة إسلامية) ٢٢ أيار ٢٠١٧، لفت الكاتب والمحلل السياسي فراعنة إلى تراجع ذكر وحضور القضية الفلسطينية في هذه القمم، مشيدا بدور الملك عبد الله الثاني في إبراز القضية الفلسطينية والدفاع عن الحق الفلسطيني.

وقال الكاتب والمحلل السياسي حمادة فراعنة «في ٢٠١٧/١٢/٦ أعلن الرئيس ترامب اعترافه بالقدس الموحدة عاصمة لإسرائيل فشكل الموقف الدبلوماسي والسياسي الأردني رأس حربة سياسية في رفض القرار الأمريكي".

واستفاض المحاضر فراعنة في الحديث عن المحطة الأخيرة بعد معركة طوفان الأقصى في ٧ أكتوبر والتي كان فيها الموقف الأردني كعادته داعما ومساندا للقضية الفلسطينية، من خلال خمسة محاور أساسية وهامة وهي كالآتي:

الأولى: عبر الجبهة السياسية والدبلوماسية التي يقودها رأس الدولة الملك عبد الله ويعاونه ويعمل ويتحرك وفق تعليماته وزير الخارجية أيمن الصفدي.

الثانية: عبر الخدمات الطبية الملكية الأردنية التابعة للقوات المسلحة، ومستشفياتها، في الضفة الفلسطينية وقطاع غزة.

الثالثة: عبر الهيئة الأردنية الهاشمية، وخدماتها الإغاثية والعلاجية، المقدمة من تبرعات الأردنيين، أو من البلدان الشقيقة والصديقة التي تثق بالأردن وخدماته.

الرابعة: الخدمات المقدمة للمقدسات الإسلامية والمسيحية، حيث يعمل ٩٧٢ موظفاً فلسطينياً يتبعون وزارة الأوقاف الأردنية، ويتلقون رواتب توازي أربعة أضعاف الراتب للموظف الأردني المماثل.

خامساً: خدمات الحج والعمرة والمنح الجامعية لفلسطينيي مناطق ٤٨.

سادساً: عبر النقابات الأردنية المماثلة: نقابات الأطباء، المحامين والمهندسين الزراعيين وغيرهم.

وأكدّ فراعنة في نهاية الندوة أن الأردن وهو يقوم بهذا الدور الداعم والمساند للقضية الفلسطينية، إنما يقوم بذلك انطلاقا من واجبه الديني والقومي والوطني، وفي الوقت نفسه المحافظة على أمنه واستقراره، في وجه الهجمة الصهيونية، التي تشكل تهديدا وجوديا للمنطقة بأسرها.

وفي نهاية الندوة أجاب المحاضر عن أسئلة الحضور وعقب على مداخلتهم بما أثرى موضوع الندوة بكثير من الأفكار والرؤى المتنوعة.

## المنتدى العالمي للوسطية يستقبل المفكر والمحامي منتصر الزيات

استقبل المهندس مروان الفاعوري الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية صباح اليوم الأحد ٢٠٢٥/١١/٩ في مكتبه سعادة المحامي والكاتب الإسلامي منتصر الزيات، وجرى خلال اللقاء بحث أهمية التواصل والتعاون وبذل الجهود للوقوف أمام التحديات الفكرية والثقافية الراهنة وتعزيز خطاب الوسطية والاعتدال في المجالات المختلفة.

وتأتي هذه الزيارة في سياق التواصل المستمر بين رموز العمل العام والوسطية في العالم العربي والإسلامي والتأكيد على وحده الرؤية في الدعوة إلى الاعتدال والوسطية كمجتمع فكري إنساني شامل.

وتجدر الإشارة إلى أن الزيات هو من مؤسسي المنتدى العالمي للوسطية وعضو في المكتب التنفيذي لعدة دورات.

## نعي عالم جليل

بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، ينعى المهندس مروان الفاعوري، الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية كافة أعضاء المنتدى وفاة العالم الجليل والداعية الكبير الدكتور زغلول النجار أحد علماء الوسطية والاعتدال، الذي وافته المنية اليوم الأحد ٩-١١-٢٠٢٥ في المملكة الأردنية الهاشمية، عن عمر ناهز اثنين وتسعين عامًا، بعد حياةٍ حافلة بالعطاء العلمي والدعوي والفكري.

لقد كان الفقيد – رحمه الله – علماً من أعلام الأمة، جمع بين عمق الإيمان وسعة العلم، وسخّر عمره في خدمة القرآن الكريم، مبيّناً أوجه إعجازه العلمي بأسلوبٍ رصين يجمع بين الدقة الأكاديمية وحرارة الإيمان. ترك وراءه إرثًا معرفيًا زاخرًا أسهم في إغناء الفكر الإسلامي الحديث، وفتح آفاقاً جديدة للتأمل في علاقة العلم بالإيمان.

عرفناه ثابتاً على المبدأ، صادق الانتماء لدينه وأمته، لا تلين له قناة في قول الحق والدفاع عن ثوابت الإسلام، مخلصًا في عطائه، متواضعًا في علمه، محبًّا لطلابه ومتابعيه في شتى أنحاء العالم.

وبفقده، فقدت الأمة واحدًا من رجالها المخلصين الذين جمعوا بين الفكر الراشد والدعوة الهادئة، والعلم النافع والعمل الصالح.

نسأل الله العلي القدير أن يتغمد الفقيد بواسع رحمته، وأن يجزيه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، وأن يلهم أهله وذويه وتلامذته ومحبيه جميل الصبر وحسن العزاء.

وإنا لله وإنا إليه راجعون.

## زيارة إلى السفير السوداني دعماً لوحدة السودان ووقف الحرب

**الاثنين ٢٠٢٥/١١/١٠**

قام الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية بمعية كلٍّ من الدكتور بسام العموش، والأستاذ المحامي منتصر الزيات من جمهوريه مصر الشقيقة، والدكتور عبد الرحيم المعايعة نائب رئيس مجلس النواب الأردني السابق بزيارة السفير السوداني في الأردن.

جاءت هذه الزيارة في إطار التضامن مع السودان الشقيق، ودعمًا لجهوده في مواجهة التمرد وما ارتُكب من مجازر مؤلمة في منطقة الفاشر. وقد بحث الحاضرون سُبل تقديم مبادرة سياسية شاملة يمكن أن تحظى بقبول جميع الأطراف، وتسهم في وقف الحرب، وفتح الطريق نحو التهدئة والاستقرار.

وأكدوا خلال اللقاء على وحدة السودان وسلامة أراضيه، وضرورة تحرك عربي ودولي فعّال لإنهاء النزاع، وتخفيف المعاناة عن الشعب السوداني العزيز.

نسأل الله أن ينعم السودان بالأمن والسلام، وأن تُكلل الجهود المخلصة بالنجاح.

## اجتماع لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة

**الأربعاء ٢٠٢٥/١١/١٢**

عقدت لجنة المرأة في منتدى الوسطية للفكر والثقافة اجتماعها يوم الأربعاء الموافق ١٢ تشرين الثاني ٢٠٢٥، الساعة الواحدة والنصف ظهرًا، في مقر المنتدى.

استُهلّ الاجتماع بالتعارف بين أعضاء اللجنة، حيث تبادلن التعريف بأنفسهن وتحدثن عن رؤيتهن وأفكارهن لتفعيل دور اللجنة في خدمة المجتمع وتعزيز المشاركة النسائية في المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية.

وقد ترأست الاجتماع الدكتورة خولة الخوالدة رئيسة لجنة المرأة، التي قدّمت عرضًا حول رؤية

اللجنة ورسالتها وأهدافها، مؤكدةً على أهمية العمل بروح الفريق الواحد لتحقيق رسالة المنتدى في نشر الفكر الوسطي وتعزيز القيم الإيجابية في المجتمع.

كما ناقشت اللجنة خطة النشاطات المستقبلية، والتي تضمنت تنظيم دورات توعوية دينية وثقافية واجتماعية واستشارات أسرية، وإقامة ندوات وورش تخدم المجتمع المحلي.

كما تم التطرق إلى أهمية إقامة رحلات وأنشطة ترفيهية تسهم في بناء العلاقات الاجتماعية وتعزيز روح الانتماء والتفاعل بين الاعضاء.

وفي ختام الاجتماع، أكدت الدكتورة خولة الخوالدة على أهمية استمرار اللقاءات الدورية لمتابعة تنفيذ الخطط والبرامج، والعمل بروح التعاون لتحقيق الأهداف السامية للجنة المرأة في منتدى الوسطية والفكر والثقافة.

## مؤتمر «موقع القيم في التعليم العالي» تنظيم «الوسطية» و«الفكر الإسلامي» ووزارة التربية

انطلقت صباح يوم الأربعاء الموافق ٢٠٢٥/١١/١٩ أعمال المؤتمر العلمي "موقع القيم في التعليم العام.. نحو بناء جيل منتم وواع ومسؤول» بالتعاون بين وزارة التربية والتعليم والمنتدى العالمي للوسطية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي وبرعاية وزير التربية والتعليم العالي والبحث العلمي الدكتور عزمي محافظة.

وفي كلمته في حفل الافتتاح أعرب أمين عام وزارة التربية والتعليم الدكتور نواف العجارمة مندوبا عن وزير التربية والتعليم الدكتور عزمي محافظة عن شكره لمنظمي المؤتمر والمشاركين فيه والحضور.

وأكد اهتمام وزارة التربية والتعليم بالقيم في المناهج الدراسية والتي تلعب دورا أساسيا في تربية جيل واع ومنتم ومسؤول، وتمنى للباحثين والأكاديميين والخبراء المشاركين في المؤتمر التوفيق في تقديم أفكار ورؤى بناءة، ومناقشة كل السبل التي من شأنها تعزيز دور القيم وأهميتها في التعليم العام، وأن تكلل جهودهم بالنجاح.

من جانبه رحب الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية المهندس مروان الفاعوري بالباحثين والمشاركين في المؤتمر والحضور، وشكر وزارة التربية والتعليم ممثلة بالوزير الدكتور المحافظة على رعايته للمؤتمر.

وقال: «يشرفني باسم المنتدى العالمي للوسطية أن أرحب بكم جميعا في هذا اللقاء الفكري التربوي الراقي الذي يجتمع فيه الفكر مع التربية والقيمة مع المعرفة لنؤكد معا أن التعليم ليس فقط صناعه العقول بل بناء للإنسان بكل ما فيه من وجدان وروح ومسؤولية».

وأكد الفاعوري أن «الاستثمار الحقيقي ليس في الأبنية ولا في الأجهزة بل في الإنسان نفسه بما نغرس في الأجيال من قيم الصدق والأمانة والاحترام والمسؤولية بقدر ما نبني وطنا آمنا مزدهرا وقادرا على مواجهه المستقبل بثقة وكرامة".

وبدوره شكر الدكتور رائد عكاشة ممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي وزير التربية والتعليم على رعايته للمؤتمر ورحب بالباحثين والمشاركين وشكرهم على استجابتهم لإعداد أوراقهم البحثية والمشاركة في المؤتمر.

وقال في كلمته:» اسمحوا لي في هذه الدقائق المعدودات أن أأطر حديثي في ثلاث كلمات، الأولى عن رؤية المعهد للنشاطات الثقافية والفكرية، والثانية، لماذا هذا المؤتمر العلمي؟ والثالثة، تجليات لخطة التشكل من البذرة إلى الثمرة.

وأكد عكاشة على أن قيمة المؤتمرات ماثلة في العمل الجماعي وأن المعنى الحقيقي للعمل الجماعي التجميعي كامن في ميزة الفضول من أجل الحصول على معرفة متنوعة من أصحاب العلم والتخصص

وأضاف «وقد بني هذا المؤتمر على مراحل ومحطات، وكانت بداية بورقة العمل التي خضعت مرارا وتكرارا للتحرير حتى استوى عودها، واستكتب لهذا المؤتمر نخبة من المفكرين والتربويين العاملين في الجامعات والمراكز البحثية.

وبعد انتهاء جلسة الافتتاح انطلقت اعمال المؤتمر وجلساته البحثية والحوارية التي استمرت يومي الأربعاء والخميس حسب برنامج المؤتمر المعد، وشاركت فيه نخبه من الأكاديميين الباحثين والخبراء في التربية والتعليم.

## البيان الختامي للمؤتمر العلمي

## «موقع القيم في التعليم العام»

بسم الله الرحمن الرحيم

### البيان الختامي والتوصيات

مؤتمر «القيم في التعليم العام: نحو بناء جيل منتمٍ وواعٍ ومسؤول»

برعاية كريمة من معالي وزير التربية والتعليم ووزير التعليم العالي والبحث العلمي الأستاذ الدكتور عزمي محافظة، وبتنظيم مشترك بين وزارة التربية والتعليم والمنتدى العالمي للوسطية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عُقد مؤتمر « القيم في التعليم العام: نحو بناء جيلٍ منتمٍ وواعٍ ومسؤول» في التاسع

عشر والعشرين من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٢٥م، في رحاب المركز الثقافي الملكي في العاصمة عمّان.

وقد أتى هذا المؤتمر أنموذجاً للتعاون والتنسيق بين المؤسسات الإقليمية والحكومية، في خدمة الفكر والمعرفة وتطوير العملية التربوية التعليمية في إطار التعليم العام.

وقد شهد المؤتمر مشاركة متميزة من أكاديميين وخبراء من المؤسسات التربوية والجامعات الأردنية، الذين أغنوا النقاشات بأوراقهم العلمية والتربوية والفكرية المتنوعة التي تناولت موضوعات حيوية متصلة بالواقع القيمي في العملية التربوية.

جاء انعقاد هذا المؤتمر في وقت تتزايد فيه الحاجة إلى إعادة تقييم القيم في منظومة التعليم العام، في مسعى لتربية أجيال قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة والمستقبلية. وقد تطرق المؤتمر إلى مجموعة من المحاور الأساسية، منها: القيم في المناهج المدرسية، وتعزيز القيم في التعليم العام، وبناء القيم عند الطلبة، والتنشئة القيمية، وتفعيل القيم في عصر الرقمنة.

وأظهرت النقاشات أهمية القيم كعوامل حيوية وأساسية في تشكيل شخصية الطالب والمعلم، ودورها في تعزيز الأخلاق والمواطنة. وتم التأكيد على أن القيم ليست مجرد مفاهيم نظرية، بل ينبغي أن تتجلى في الممارسة والسلوك اليومي داخل القاعة الصفية، من خلال برامج تعليمية ومبادرات تسهم في تعزيز الوعي بالقيم.

بدأت فعاليات المؤتمر بكلمات رسمية لممثّلي الجهات المنظمة؛ وزارة التربية والتعليم، والمنتدى العالمي للوسطية، والمعهد العالي للفكر الإسلامي، وقد اعتمد المؤتمر هذه الكلمات وثائق أصيلة تعكس رؤيته العامة وتوجّهاته الفكرية، لما حملته من تأكيد على أن التربية القيمية ليست خياراً تربوياً فحسب، بل هي ضرورة وطنية وحضارية لبناء إنسان قادر على الوعي والانتماء والمسؤولية.

وانتظمت جلساتُ المؤتمر في خمس جلسات علمية؛ إذ عُقدت في اليوم الأول جلستان، فضلاً عن الجلسة الافتتاحية. وعُقدت في اليوم الثاني ثلاث جلسات، فضلاً عن الجلسة الختامية.

وخلال يومين من العمل العلمي والحوار المعمّق، تناول المؤتمر ثماني عشرة ورقة علمية حلّلت واقع القيم في التعليم العام من جوانب متعددة. فقد استعرض الباحثون حضور القيم في المناهج المدرسية، وكيف تتجسد في بنية المحتوى التعليمي، ولا سيما في النصوص القرائية في اللغة العربية، وما تحمله من مضامين تسهم في بناء الهوية والذوق والسلوك. كما تناولت أوراق أخرى الأساليب

العملية لتعزيز القيم في التعليم العام، من خلال طرائق التدريس، والتعلم النشط، واستراتيجيات الربط المتكامل بين القيم والمعرفة والمهارة.

وتناولت جلسات أخرى التحديات المرتبطة ببناء القيم في المحيط المدرسي، وما يواجهه المعلم والطالب والإدارة المدرسية من صعوبات تحتاج إلى برامج داعمة ومقاربات مبتكرة. وامتد النقاش إلى التنشئة القيمية بوصفها مسؤولية مشتركة بين المدرسة والأسرة والمجتمع، يسهم فيها الإرشاد النفسي والأنشطة التربوية والفنون الهادفة في تشكيل شخصية الطالب وبناء منظومة تفاعلية تقوم على الاحترام والمسؤولية.

ولم يغفل المؤتمر التحولات الكبرى التي يشهدها العالم الرقمي، فناقش سبل تفعيل القيم في عصر التحولات الرقمية، وما يفرضه ذلك من وعي رقمي وأخلاقيات استخدام تتطلب إعداداً تربوياً ينسجم مع حاجات الجيل وقدراته.

وأكد المؤتمر في ختام أعماله أن التربية القيمية مشروع وطني متكامل، يتطلب رؤية واضحة وجهوداً متعاونة بين المؤسسات التربوية والأسر والمجتمع، ويحتاج إلى تهيئة بيئة تعليمية تسهم في صناعة الإنسان القادر على ممارسة دوره في بناء وطنه وحماية نسيجه الاجتماعي والثقافي.

وقد عبرّ المشاركون في المؤتمر عن شكرهم وتقديرهم للجهد الكبير الذي أدّاه كلٌّ من وزارة التربية والتعليم والمنتدى العالمي للوسطية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في تنظيم المؤتمر والاهتمام بموضوع القيم في التعليم العام خاصةً. وقدّم المشاركون مجموعة من التوصيات نجملها فيما يأتي:

أولاً: الإشادة بالجهود الكبيرة والتعاون المثمر الذي تم بين المؤسسات المنظمة، وحث المؤسسات الحكومية والمجتمعية والإقليمية ومراكز البحث على تعزيز هذا النوع من العمل الجماعي.

ثانياً: تعزيز حضور القيم في السياسات التربوية الوطنية وجعلها موجِّهاً أساسياً لبرامج التطوير التعليمي.

ثالثاً: مراجعة المناهج المدرسية لضمان اتساقها مع المنظومة القيمية الوطنية والأخلاقية والإنسانية، وإدماج القيم الإنسانية والأخلاقية في المناهج الدراسية، لتعزيز وعي الطلاب بأهمية هذه القيم في حياتهم التعليمية والتعلمية والاجتماعية.

رابعاً: تطوير كفايات المعلمين في توظيف القيم داخل العملية التعليمية عبر برامج تدريبية متخصصة ومستدامة.

خامساً: تمكين القيادات المدرسية من قيادة المبادرات القيمية وتطوير قدراتهم الإدارية والتربوية بما ينسجم مع متطلبات التربية القيمية.

سادساً: تعزيز البيئة المدرسية الداعمة للسلوك القيمي من خلال الأنشطة التربوية والتجارب العملية التي ترسخ القيم في سلوك الطلبة.

سابعاً: إعداد أدلة تربوية وإرشادية واضحة لطرائق إدماج القيم في المباحث الدراسية كافة.

ثامناً: توظيف نتائج الدراسات التحليلية للنصوص القرائية في تطوير محتوى لغوي يسهم في تعميق الوعي القيمي.

تاسعاً: تفعيل دور الإرشاد النفسي والتربوي في معالجة المعيقات السلوكية وغرس القيم لدى الطلبة.

عاشراً: تعزيز الشراكة بين الأسرة والمدرسة لضمان اتساق الرسائل التربوية وتحقيق تنشئة قيمية مشتركة، وتعزيز الشراكات بين وزارة التربية والتعليم والمؤسسات المجتمعية، من خلال برامج تطوعية ومبادرات اجتماعية تهدف إلى نشر القيم.

حادي عشر: نشر الوعي بالقيم الرقمية وترسيخ الاستخدام الأخلاقي والمسؤول للتكنولوجيا في البيئة التعليمية.

ثاني عشر: دراسة إقامة دائرة متخصصة لدراسة وتطوير القيم، وتقديم المشورة للمؤسسات التعليمية. ووضع استراتيجيات مبتكرة تعمل على تعزيز القيم. وإنشاء منظومة متابعة وتقييم دورية لقياس أثر البرامج القيمية ودعم البحوث العلمية المتخصصة في التربية القيمية.

ثالث عشر: إنشاء مرصد متخصص في متابعة حضور القيم في المناهج خاصة في البلدان العربية كخطوة أولى، والإفادة من تجارب المجتمعات في إدماج القيم في العملية التعليمية.

وفي الختام، يتقدّم المؤتمر بخالص الشكر والتقدير لجميع المشاركين والداعمين، ويؤكد أن بناء جيل واعٍ وقيمي هو غاية وطنية سامية، وأن التعاون بين جميع الشركاء هو السبيل لتحقيقها.

ونسأل الله التوفيق والسداد

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

# مذكره تفاهم

# بين المنتدى العالمي للوسطية وجمعية تعزيز القيم

وقّع المنتدى العالمي للوسطية ممثلاً بالمهندس مروان الفاعوري، وجمعية تعزيز القيم ممثلة بالدكتورة ياسمين جمال الجيوسي، ظهر يوم الأربعاء الموافق ٢٠٢٥/١٢/٣، اتفاقية تعاون مشترك تهدف إلى تعزيز القيم، والمشاركة في الندوات والمؤتمرات، إضافة إلى التعاون في عقد دورات تدريبية توعوية بين الطرفين، وذلك في إطار تعزيز الشراكة بين الجانبين ودعم الجهود المشتركة في مجالات الفكر والثقافة.

# مؤتمر «العهد للقدس»

## تجديد إرادة الأمة لمواجهة الإبادة والتصفية

انعقد في مدينة اسطنبول يومي السبت والأحد، ٦ – ٧ من الشهر الجاري مؤتمر «العهد للقدس»، بهدف تجديد موقف الإجماع الشعبي العربي والإسلامي والعالمي المتمثل في إدانة الإبادة الإسرائيلية في غزة وتجريمها، وتفعيل جهود ملاحقة مرتكبيها، ورفض التطبيع العربي والإسلامي بكل أشكاله، وتأكيد حق الشعب الفلسطيني في المقاومة حتى استعادة كامل حقوقه، وفي القلب منها استعادة القدس بهويتها العربية ومقدساتها الإسلامية والمسيحية.

ويأتي المؤتمر بدعوة من مؤسسة القدس الدولية وشراكة مع عدد من المؤسسات الشعبية والأهلية العربية والإسلامية، من بينها الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والمؤتمر القومي الإسلامي، والمنتدى العالمي للوسطية، ورابطة «برلمانيون من أجل القدس»، ومنتدى مسلمي أوروبا، وهيئة علماء فلسطين، وجمعية البركة الجزائرية، والائتلاف العالمي لنصرة القدس وفلسطين.

واستمرت أعمال المؤتمر على مدى يومين بمشاركة أكثر من ٣٠٠ شخصية من أكثر من ٣٠ دولة، وذلك تحت شعار «نحو تجديد إرادة الأمة في مواجهة التصفية والإبادة".

وتصدرت أعمال المؤتمر جلسات تحمل عناوين «القدس: إرادة في مواجهة التصفية»، و»الضفة: إرادة وصمود في مواجهة التهجير»، و»الأقصى: إرادة في مواجهة التهويد".

إضافة إلى جلسات حول «إرادة في مواجهة الأسر والتذويب»، و»إرادة في مواجهة التطبيع والإخضاع»، وصولا إلى الجلسة الجامعة بعنوان «إرادة الأمة في وجه التصفية»، التي تسعى إلى بلورة رؤية مشتركة لآليات التحرك الشعبي والمؤسسي في المرحلة المقبلة.

في الكلمات الافتتاحية للمؤتمر، شدد رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر حميد الأحمر على أن اللقاء يشكل تجسيدا لإرادة الأمة وأحرار العالم في رفض كل أشكال التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، مؤكدا أن المؤتمر ينعقد في لحظة حرب إبادة على غزة وحرب تصفية لهوية القدس وتهجير في الضفة الغربية المحتلة، ومحاولة سحق لقضية فلسطين في أراضي ٤٨ واللاجئين والأسرى، وداعيا لأن تتحول جلساته ووثائقه ومبادراته إلى محطة مؤثرة باتجاه كسر حرب الإبادة وتجديد العهد للقدس وفلسطين.

ومن جانبه، اعتبر رئيس المؤتمر العربي العام خالد السفياني أن المقاومة وفلسطين كلها باتت عنوانا جامعا للعرب والمسلمين وأحرار العالم في مواجهة ثلاثية الخطر: عدوانية المشروع الصهيوني، وتواطؤ المنظومة الغربية، وتخلي أنظمة عربية وإسلامية اختارت التطبيع، مقابل شعب فلسطيني أدهش العالم بصموده وأطلق أكبر موجة تعاطف شعبي مع فلسطين في التاريخ المعاصر.

وعبر اتصال مرئي، اعتبر القيادي في حركة المقاومة الإسلامية (حماس) خالد مشعل أن شعار المؤتمر يعبر بدقة عن اللحظة التاريخية الراهنة، محذرا من مشروع شامل لإعادة هندسة غزة جغرافيا وديمغرافيا وأمنيا، وضرب سلاح المقاومة وفرض الوصاية على القرار الفلسطيني واستكمال تهويد القدس وضم الضفة واستهداف الأسرى والمنطقة برمتها تحت عنوان «إسرائيل الكبرى".

ودعا مشعل إلى خطوات إستراتيجية من بينها:

جعل تحرير القدس مشروع الأمة المركزي.

تسخير الإمكانات لغزة وفك الحصار عنها.

رفض كل أشكال الوصاية والانتداب.

حماية سلاح المقاومة.

إنقاذ الضفة والداخل الفلسطيني (٤٨) من الاستيطان والتهجير.

تحرير الأسرى.

بناء وحدة وطنية حقيقية.

اعتماد إستراتيجية عربية وإسلامية في مواجهة التطبيع والهيمنة.

ملاحقة الكيان أمام المحافل الدولية.

بناء تحالف عالمي مناصر لفلسطين على غرار تجربة إسقاط نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا.

من جهته شدد نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الشيخ محمد الحسن ولد الددو على أن المجتمعين أنفسهم جزء من المقاومة ما داموا يقفون في وجه حرب الإبادة ويمثلون أحرار العالم بمختلف أديانهم وطوائفهم.

ودعا الددو المشاركين في المؤتمر إلى تحمل المسؤولية ونقل روح المؤتمر إلى شعوبهم، مؤكدا أن التاريخ سيخلد من وقف مع القضية ويلفظ من خذلها.

وشارك الأمين العام لمنتدى الوسطية، المهندس مروان الفاعوري بكلمة جاء فيها «ينعقد مؤتمرنا هذا والقضية الفلسطينية، قضية الأمة المركزية تمر بمرحلة فاصلة من تاريخها الطويل، مرحلة تُنذر بخطر وجودي داهم يستهدف تصفية القضية، واقتلاع شعبها من أرضه، وطمس هويته، وتهجيره، وإخضاع المنطقة برمتها لعصر الهيمنة الاستعمارية الصهيونية في المشروع الإبراهيمي.

وأضاف « إن وحشية الحرب التي شنتها قوات الاحتلال الصهيوني، بدعم مباشر، وإسناد دائم من الولايات المتحدة الأمريكية ودول غربية عديدة، لتكشف عن الرغبة الجامحة التي تملكت الاحتلال ومن يقف وراءه لوأد هذا النموذج والقضاء عليه، وما صاحبها من تحركات لضرب كل الحواضن الشعبية الداعمة له حول العالم بيد من حديد».

ودعا الفاعوري «علماء الأمة ومفكريها ونخبها، للقيام بواجباتهم في استنهاض الأمة، وحشد قواها الحية لتجديد العهد لنصرة القضية الفلسطينية والقدس قلبها، وبعث إرادة الأمة من جديد لمواجهة مشاريع الإبادة والإجرام والتطهير العرقي، وإفشال مخططات التهجير واقتلاع الفلسطينيين من وطنهم وأرضهم».

### وثيقة «عهد القدس»

اختتمت في إسطنبول فعاليات مؤتمر العهد للقدس بإطلاق وثيقة شاملة حملت اسم «عهد القدس»، بهدف توحيد المواقف الشعبية العربية والإسلامية في ظل التطورات المتسارعة التي تشهدها القضية الفلسطينية، حيث شهدت الجلسة الختامية حضورًا واسعًا من العلماء والمفكرين وممثلي الهيئات العاملة للقدس، تجاوز عددهم ٣٠٠ مشارك من أكثر من ثلاثين دولة.

وخلال الجلسة الختامية، أعلن المفكر الدكتور محمد سليم العوا نص الوثيقة التي وصفها بأنها محاولة جديدة لإعادة تنظيم الجهد الشعبي للدفاع عن القدس والأقصى، حيث أكد المنظمون أن الوثيقة تمثل خلاصة نقاشات موسعة استمرت يومين حول مستقبل المدينة تحت الاحتلال، وسبل دعم صمود الفلسطينيين، وكيفية مواجهة موجات التطبيع الجارية في المنطقة.

هوية القدس وجرائم الإبادة في غزة

أكدت الوثيقة في بنودها الأولى على أن القدس بكل مقدساتها الإسلامية والمسيحية جزء أصيل من الهوية العربية والإسلامية، وأن المسجد الأقصى حق ثابت للمسلمين لا يخضع للتقسيم أو المشاركة، وشددت كذلك على مسؤولية الأجيال المتعاقبة في حماية كنائس القدس وصون حرية العبادة فيها باعتبارها مكوّنًا أساسيًا من تراث المدينة.

وتناول البيان الختامي ما يجري في قطاع غزة بوصفه «جريمة إبادة مكتملة الأركان»، موضحًا أن الحصار والتجويع والقتل ومنع العلاج يمثلون انتهاكات تستوجب التحرك الفوري لوقفها، وحملت الوثيقة الاحتلال المسؤولية المباشرة عن تدهور الأوضاع الإنسانية، داعية إلى تفعيل الأدوات القانونية الدولية لمحاسبته ووقف الجرائم الجارية.

كما شدد المشاركون على ضرورة دور الشعوب في توثيق الجرائم ومواجهة محاولات إنكارها، إلى جانب تعزيز حملات المقاطعة وفرض العزلة السياسية والدبلوماسية على الاحتلال، ورأى المؤتمرون أن هذا التحرك الشعبي يجب أن يكون موازيًا للجهود الرسمية لضمان عدم طمس الحقائق أو الالتفاف على مطالب الفلسطينيين.

مواجهة التطبيع ودعم الأسرى واللاجئين

جددت وثيقة «عهد القدس» رفضها القاطع لكل أشكال التطبيع مع الاحتلال، معتبرة أن الاتفاقيات الإبراهيمية تسعى إلى دمج الاحتلال في المنطقة رغم جرائمه، وتشكل غطاء لتغيير الرأي العام

العربي تجاه القضية الفلسطينية، وحذر المشاركون من أن التطبيع يساهم في تصفية القضية ويفتح الباب أمام محاولات إعادة صياغة العلاقة مع الاحتلال على حساب الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني.

وأكدت الوثيقة أن قضية الأسرى تأتي في مقدمة الأولويات، مشيرة إلى الانتهاكات المستمرة بحقهم داخل السجون، وداعية إلى تحرك دولي وشعبي واسع لحمايتهم والعمل على إطلاق سراحهم. كما أعادت التأكيد على التمسك بحق العودة، معتبرة أنه حق قانوني غير قابل للتفاوض ويمثل جوهر القضية الفلسطينية.

وأوصى المشاركون بضرورة استمرار دعم وكالة الأونروا في ظل محاولات إضعافها وإعادة تعريف دورها، مؤكدين أن أي استهداف للوكالة يهدف إلى ضرب حق العودة والتخفيف من مسؤولية الاحتلال عن تهجير الفلسطينيين. ورأى المؤتمر أن الحفاظ على عمل الأونروا جزء أساسي من حماية الحقوق التاريخية للاجئين.

المقاومة وتجريم الصهيونية وبقاء القدس بوصلة الأمة

استعرضت الوثيقة موقفا واضحًا من المقاومة، فاعتبرت أنها حق مشروع للشعب الفلسطيني والشعوب التي تتعرض للعدوان، وأنها قيمة أخلاقية وإنسانية قبل أن تكون خيارا سياسيا، وأكد البيان أن مقاومة الاحتلال بجميع أشكالها تعبير عن حق أصيل في الدفاع عن الأرض والشعب، ولا يمكن تجريمها أو المساس بشرعيتها.

وفي محور آخر، دعت الوثيقة إلى إعادة تفعيل القرارات الدولية التي جرمت الصهيونية، باعتبارها الأيديولوجيا التي قامت عليها سياسات القتل والتهجير والتعذيب على مدى عقود، وأشار المشاركون إلى ضرورة العمل على عزل الصهيونية دوليًا لإعادة الاعتبار لضحاياها ومنع استمرار آثارها في المنطقة.

واختتم المؤتمر أعماله بالتأكيد على أن القدس ستظل بوصلة الأمة ومحورًا يوحد مشاعرها وجهودها، مع توجيه التحية للشهداء والجرحى والأسرى، وشدد البيان الختامي على أن معركة التحرير والعودة ستظل هدفًا ثابتا حتى زوال الاحتلال عن كامل الأراضي الفلسطينية.

## المنتدى العالمي للوسطية

## بيان إدانة واستنكار

العالم اليوم بحاجة -أكثر من أي وقت مضى- إلى سلم وأمن واستقرار، لكن ما تقوم به الإدارة الصهيونية يغذي التطرف في كل مكان. والمنتدى العالمي للوسطيّة يذكر صناع القرار في العالم بواجباتهم السياسية والقانونية والأخلاقية، ويندد بأشدّ عبارات الإدانة والاستنكار الجريمة الإرهابية الآثمة التي استهدفت الأبرياء في أستراليا، وأدّت إلى إزهاق أرواح بريئة، في عملٍ إجرامي يتناقض مع القيم الدينية والإنسانية كافة، ويشكّل اعتداءً صارخًا على حق الإنسان في الحياة وعلى الأمن والسلم العالميين.

ويؤكد، من منطلقه الفكري والأخلاقي أن استهداف المدنيين الأبرياء، أيًّا كانت هويتهم أو انتماءاتهم أو دينهم، هو جريمة مدانة لا مبرر لها تحت أي ذريعة سياسية أو دينية أو أيديولوجية.

فالإرهاب مرفوض مطلقا بجميع أشكاله ووسائله، ومن أي جهة كان، ومواجهته تقتضي موقفًا مبدئيًا واضحًا بعيدًا عن الازدواجية في الخطاب والانتقائية في الإدانة.

وفي هذا السياق، يذكر المنتدى بأن تصاعد أعمال العنف والكراهية في العالم لا يمكن فصلها عن الخطابات التحريضية والعنصرية التي تُشرعن للقتل والإبادة، وتُجرّد الضحايا من إنسانيتهم، وفي مقدّمتها الخطاب الذي تروّجه دولة الاحتلال الإسرائيلي لتبرير جرائمها المتواصلة بحق الشعب الفلسطيني عامة، ولا سيما في قطاع غزة، حيث تُرتكب مجازر بحق المدنيين، وتُدمَّر مقومات الحياة، في ظل صمت دولي محير.

إن خطاب الكراهية، حين يُسمح له بالانتشار دون مساءلة وعقاب، لا يبقى محصورًا في نطاق جغرافي أو سياسي بعينه، بل يمتد في مناخ عالمي منذر بالخطر، مناخ يُغذّيه التطرف والعنف الأعمى، ويهدّد السلم المجتمعي في مختلف دول العالم، بما فيها الدول التي تنادي بالتعددية واحترام حقوق الإنسان.

وعليه، يدعو المنتدى العالمي للوسطيّة إلى:

١- إدانة شاملة وواضحة لكل أشكال الإرهاب وقتل الأبرياء في أي مكان.

٢- تجريم ثقافة الكراهية والعنصرية، بغير استثناء ولا تمييز، خصوصًا حين تصدر عن قوى احتلال تمارس العنف المنهجي.

٣- أن يتحمّل المجتمع الدولي مسؤولياته القانونية والأخلاقية في وقف جرائم الاحتلال ضد الشعب الفلسطيني، ويعتبر استمرارها مغذيا للعنف والتطرف في العالم كله.

٤- يجدد دعوته إلى تعزيز خطاب الوسطية والعدالة والإنسانية المشتركة بوصفها المدخل الحقيقي لمواجهة التطرف وحماية المجتمعات من الإرهاب العابر للقارات.

إن دماء الأبرياء في أستراليا، أو في غزة أو في سوريا ولبنان، وفي أي مكان آخر، هي دماء إنسانية واحدة، لا ينبغي السكوت عن إهدارها أو تركها عرضة للتصفيات الإرهابية. والصمت عنها يفتح الباب أمام مزيد من العنف.

وإذ يعزي المنتدى أسر الضحايا، فإنه يحيي الرجل المسلم الذي هب لإنقاذ من كانوا مهددين بالقتل ويعرض نفسه للخطر من أجلهم. وهي صورة جريئة لتلاحم الإنسانية وتكريس روح المواطنة.

**الامين العام للمنتدى العالمي للوسطية**

**المهندس مروان الفاعوري**

## 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 وتأصيل 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. وبثّ روح التسامح والحوار الإنساني إنطلاقاً من وسطية الإسلام، ورفضاً لمفاهيم التطرف والغلو بكل صوره ومفرداته، للوصول لعالم يسوده الاعتدال ويعتمد الحوار، عالمٍ خالٍ من الغلو والتطرف.

المملكة الأردنية الهاشمية، عمّان
الجبيهة - شارع ياجوز - عمارة السلامة رقم ٢٢ الطابق الثالث
هاتف: ٥٣٥٦٣٢٩ - فاكس: ٥٣٥٦٣٤٩ - ص.ب: ١٢٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردن
E-mail: mod.inter@yahoo.com - Web Site: www.wasatyea.net