الوسطية

إسلامية - وسطية - فصلية - مستقلة

العدد الخامس والأربعون - السنة الثالثة عشرة - ربيع الآخر ١٤٤٧هـ / ايلول ٢٠٢٥م

من أعلام الوسطية

الدكتور أحمد هليل
عالم إصلاحي ورجل دولة

المؤتمر الدولي في اسطنبول
"غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية"

النسوية الإسلامية.. ما مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية؟

ما المنهجية الناجحة في مواجهة الإلحاد وتفكيك مقولاته؟

وليد سيف
حكّاء الوجدان العربي وصانع السردية البصرية

دعاوى "القرآنيين" بإسقاط السنة والردود العلمية عليها

المنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الفتن والصراعات

ظاهرة التشكيك في اجتهادات العلماء

الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه وعلوم الشريعة

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 الخامس والأربعون- السنة الثالثة عشرة
ربيع الآخر ١٤٤٧هـ / ايلول 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**
سياسات التوسع والتهجير خطر داهم.. فما العمل؟	المهندس مروان الفاعوري	3
*** من أعلام الوسطية**		**5**
الدكتور أحمد هليل.. عالم إصلاحي ورجل دولة	إعداد: قسم الدراسات بالمنتدى	6
من أعلام الوسطية والاعتدال في الأردن: د. أحمد هليل نموذجا	د. زيد المحيسن	13
*** دراسات وأبحاث شرعية**		**16**
ظاهرة التشكيك في اجتهادات العلماء	د. محمود السرطاوي	17
الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه..	د. عبد الله الكيلاني	22
هل يمكن إيجاد بديل شرعي مأمون عن التأمين؟	د. حمزة مشوقة	29
"لا اجتهاد مع النص".. ما هو النص الذي لا يسوغ الاجتهاد فيه؟	د. وليد قاسم	36
*** فكر وسطي**		**40**
من سن سنة حسنة فله أجرها	أبو جرة سلطاني	41
المنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الفتن والصراعات	د. كريم نفادي	45
*** جدليات وحوارات**		51
النسوية الإسلامية.. ما مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية؟	د. حسن شموط	52
الخلاف الديني والفكري حول سيد قطب	جمال سلطان	58
*** قضايا ومعالجات**		**62**
انعكاس اتفاقية سيدوا على القيم الأسرية	**د. بدران بن لحسن**	63
أصول وقواعد في تدبير الاختلاف المذهبي والطائفي بين المسلمين	د. أحمد الزقاقي	71
الصلح والإخاء الإنساني بدل الحرب طريق إلى السلام	شيروان الشميراني	75
دور السنة النبوية في تعزيز الصحة النفسية	د. فرحان الياصجين	**84**
*** قراءات منهجية**		90
منهجية قراءة التراث عند طه عبد الرحمن	حسن أبو هنية	91
دعاوى القرآنيين بإسقاط السنة والاكتفاء بالقرآن والردود العلمية عليها	د. عماد الصمادي	99
ما المنهجية الناجعة في مواجهة الإلحاد وتفكيك مقولاته؟	د. عوني علي القضاة	105
نحو إحياء ديني يتجاوز الصورية إلى الأخلاقية الفاعلة	بسام ناصر	112
*** آراء وأفكار**		116
أزمة المثقف العربي بين الحصار والاستعادة	خالد عبد الهادي	117
"الرّيل" معضلة الصّورة وتحوّلات الوعي في زمن الانخطاف البصري	محمد خير موسى	125
قانون الجرائم الإلكترونية ودوره في تحقيق السلم المجتمعي في الأردن	**د. مازن الفاعوري**	129
*** مدارات ونوافذ أدبية**		**133**
وليد سيف: حكّاء الوجدان العربي وصانع السردية البصرية	سمير اليوسف	134
*** فعاليات المنتدى**		142

ولنا كلمة:

سياسات التهجير خطر داهم.. فكيف نواجهها؟

المهندس مروان الفاعوري

الأمين العام للمنتدى

أصدقاءنا قرّاء المنتدى..

تطلُّ عليكم هذه الكلمة والوجع يدمي القلب على ما آل إليه حالُ الأمة من تفكك داخلي وتشتّت سياسي، بينما يزداد مشروعُ الاستيطان والتمدد السياسي في منطقتنا قوةً وطموحاً. إنّ الخطر الذي تمثّله سياسات التوسّع والتهجير، وما قد يُسمّى «مشروع إسرائيل الكبرى» في الخطاب السياسي العام، لا يُقاس فقط بحدودٍ على خريطة، بل بتهديدٍ وجوديٍّ يمكن أن يحوّل مستقبلَ شعوبٍ ومجتمعاتٍ بأكملها.

علينا أن ندرك أن انهيارَ اللحمةِ العربية والإسلامية، وفقدانَ القدرة على موقفٍ جماعي واضح ومؤثّر، يغري من يريد فرضَ واقعٍ جديدٍ في المنطقة ويُسهّل له تحقيقَ أهدافه السياسية.

لكن الهمّ الإنساني لا ينتظر المواقف. أممٌ لم تعد تكتفي بالشجب اللفظي بل تنبهت إلى خطورة ما يجري على الأرض، وحذّرت من عواقبٍ قانونية وإنسانية قد تترتب على استمرارِ عمليّاتِ القتل والتهجير. التقريرُ الدوليُّ والهيئاتُ الحقوقيةُ تذكّر بأن القانون الدولي يحظرُ التهجير القسري ونقلَ السكان قسرياً في زمن الصراع، وأن حماية المدنيين واجبٌ قانوني وإنساني فوق كل اعتبار.

لا بدّ لنا من موقف عربي–إسلامي واضح ومتماسك لا يركنُ إلى الشعارات الفارغة، بل يقدّم أدواتٍ عمليّةً لتحويل الضغوط الدولية والإنسانية إلى آليات حماية فعلية للفلسطينيين في غزة وغيرها: وقفٌ فوري لإراقة الدماء، فتحُ

ممرّاتٍ إنسانيةٍ آمنةٍ وفعّالة لإدخال المساعدات، وضمانُ حماية المدنيين وسُبلِ إقاماتٍ آمنةٍ داخل فلسطين، مع رفض أي تهجيرٍ قسريٍ أو تغيّرٍ ديموغرافيٍ قسريٍ يخالف أحكام القانون الدولي. هذه المطالب اليوم لا تُصنَّف كأمنياتٍ فقط، بل كالتزاماتٍ أخلاقية وقانونية أمام العالم.

وعلى صعيد العمل السياسي والدبلوماسي نحتاج إلى خطواتٍ عملية وقابلة للقياس:

* الضغط الدولي لفرض وقفٍ فوري وشامل للأعمال العدائية والسماح بإيصالٍ عاجلٍ وغير مُقيّد للمُساعدات الطبية والغذائية.
* دعوةٌ لإرسال آلياتٍ دوليةٍ مؤقتةٍ للحمايةِ وتثبيتِ وقفِ النارِ (قوةٌ مؤقتة أو بعثة استقرار دولية) تُراقَب من الأمم المتحدة أو تحالف دولي.
* فرضُ حظرٍ فعّالٍ على تصدير الأسلحة إلى الجهات التي تُستخدم أسلحتها في ارتكاب انتهاكات جسيمة ضد المدنيين، ومساءلةٌ قانونية أمام المحاكم الدولية عندما تقتضي الأدلة ذلك.
* دعمٌ عملي للمؤسسات الإنسانية (UNRWA ومنظمات الإغاثة) وتوفيرُ حمايةٍ قانونيةٍ وإجرائيةٍ للاجئين والنازحين لمنعِ تهجيرٍ دائمٍ أو تغييرٍ ديموغرافي.

نحذرُ أيضاً من أن السكوت والاعتماد على التقارير المؤملة وحدها لن يحمي الناس؛ وحدها إرادةُ شعوبنا ومؤسساتنا ومواقفُ دولِنا تتحدّث بلغةٍ تخيفُ من يخططون لفرضِ واقعٍ جديدٍ يُقوّضُ حقّ الشعوب في العيش بأمنٍ وكرامة. علينا أن نُعيد بناءَ آلياتِ التضامنِ العربيةِ والإسلاميةِ: سياسياً، اقتصاديا، ومؤسساتياً، بحيث تكون هناك ردودٌ سريعةٌ وفعّالةٌ عندما تُهدَّدُ حياةُ المدنيين ووجودُهم.

مجلة الوسطية تقفُ اليوم مع الضمير الإنساني، وتدعو إلى موقفٍ واعٍ ومسؤولٍ يتجاوز الانقسام والاتهامات الجانبية. إن واجبنا حمايةُ الأبرياء ووقفُ شلال الدم في غزة، ثم متابعةُ إجراءاتٍ عمليةٍ لردعِ محاولاتِ التهجير القسري وضمانِ حق الشعب الفلسطيني في البقاء والحياة. هذا هو البابُ الذي نفتحُه في هذا العدد: دعوةٌ للعملِ الملموس، لا للشعارات فقط.

من أعلام الوسطية

- الدكتور أحمد هليل.. عالم إصلاحي ورجل دولة
- من أعلام الوسطية والاعتدال في الأردن: د. أحمد هليل نموذجا

الدكتور أحمد محمد هليل... عالم إصلاحي ورجل دولة

إعداد : قسم الدراسات في المنتدى

يُعد سماحة الدكتور أحمد محمد هليل أحد الشخصيات الدينية المرموقة، والقامات الدعوية المشهورة في الأردن، وعُرف عبر مسيرة حافلة بالعطاء والإنجازات في مجالات الدعوة والخطابة والوعظ الديني، والعلم الشرعي، وتوليه مناصب رفيعة في المؤسسات الدينية الرسمية لعدة عقود، بإدارته الناجحة، وحضوره الفاعل، وإسهاماته المتميزة، وعطائه المتجدد، وسعيه الدؤوب لتطوير المؤسسات الدينية التي تولى قيادتها.

وعلى صعيد الآراء والأفكار والرؤى فإن الدكتور هليل من أبرز ممثلي الفكر الوسطي المعتدل في الأردن، فهو من دعاة الاعتدال والتسامح والحوار والتعايش السلمي، ونبذ العنف والتطرف والغلو والإرهاب، وهو كذلك من دعاة تجديد الخطاب الديني، حتى يكون مواكبا لمستجدات العصر، وقادرا على تقديم إجابات مقنعة لأسئلة الزمن الراهن، والتفاعل مع قضاياه المركزية.

كما اهتم طوال سنوات عمله في المؤسسات الدينية الرسمية، سواء أكان في وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، أو دائرة قاضي القضاة، بتطوير آليات العمل والتشريعات في تلك المؤسسات، كما عمل على رفع سوية أداء

العاملين في قطاعات التدريس الديني والوعظ والإرشاد، والقضاء الشرعي، تأهيلا وتدريبا بما يمكنهم من تأدية المهمات المنوطة بهم بكفاءة واقتدار.

وفيما يتعلق بمسيرته العملية عبر الوظائف الرسمية التي تقلدها واضطلع بمسؤوليتها، فقد برز بأدائه المتميز في خدمة القطاعات التي تولى إدارتها، واشُتهر بدوره الهام في تطوير المؤسسات الدينية في الأردن، وقيامه بمبادرات رائدة في خدمة موظفي الأوقاف ودائرة قاضي القضاة، وأعلى من شأن وظيفة مفتي عام المملكة، وجعل ارتباطه مباشرة مع رئاسة الوزراء بعد أن كان مرتبطا بوزير الأوقاف.

وارتبط ظهور سماحته في ذاكرة الأردنيين ووجدانهم لسنوات طويلة بإعلانه الموسمي رسميا عن ثبوت هلال رمضان، ودخول الشهر المبارك، وثبوت هلال شوال، وانتهاء أيام الشهر الفضيل، والإعلان عن أول أيام عيد الفطر المبارك، وهي مشاهد وطقوس كانت ذات رونق خاص بحضور سماحته، الذي كان حريصا على دعوة أهل الاختصاص والشأن للمشاركة في الرصد والتحري ومناقشة الأمر، واتخاذ القرار المناسب.

نشأته ودراسته

وُلد الدكتور هليل عام ١٩٤٨ في ناعور، ونشأ وترعرع في بيت علم ودين وورع، وتلقى كثيرا من العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية على يدي والده العلامة محمد هليل، أحد أبرز علماء الدين واللغة العربية في الأردن، والذي كان يعقد دروس العلم المتخصصة في الفقه والنحو واللغة العربية في مسجد كلية الشريعة بجبل اللويبدة، في العاصمة الأردنية عمان، وقد امتدت إمامته فيه إلى ما يزيد عن ثلاثين عاما.

وقد اهتم والده العلامة محمد هليل بتعليمه القرآن الكريم منذ نعومة أظفاره، حتى أتقن تلاوته وحفظه، وقد اشُتهر الدكتور هليل بنداوة صوته، وعذوبة تلاوته الخاشعة والمؤثرة، وله تلاوات مسجلة لسور قرآنية، تظهر عذوبة صوته، وجمال تلاوته، التي تلامس الروح، وتهز المشاعر، وتحرك الوجدان، وتبعث على تدبر الآيات القرآنية المتلوة، والعيش في ظلال معانيها الوارفة.

تُظهر السيرة الذاتية لسماحته أنه أنهى دراسته الجامعية الأولى من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عام ١٩٧٢، وحصل على الماجستير من جامعة الأزهر (كلية الدعوة وأصول الدين) في القاهرة عام ١٩٧٨، ثم تابع دراسته الجامعية العليا، وحصل على الدكتوراة من جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى.

الوظائف والمناصب التي شغلها

عُين في وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية واعظا وخطيبا في مساجد العاصمة عمان عام ١٩٧٢، وتولى في الوزارة الأعمال والوظائف التالية: رئيس قسم التعليم، رئيس قسم التأهيل والتدريب، رئيس قسم الوعظ، مدير الوعظ والإرشاد مدة تزيد عن عشر سنوات، أول مدير لمركز تأهيل الوعاظ والأئمة في الوزارة، مساعد للأمين العام للوزارة ١٩٨٨- ١٩٤٤.

وعمل منذ عام ١٩٧٩ في الديوان الملكي الهاشمي إماما للحضرة الهاشمية، واستمر إلى عام ٢٠١٧، وفي نهاية ١٩٩٤ تفرغ للعمل في الديوان الملكي الهاشمي إماما للحضرة الهاشمية، ثم عمل وزيرا للأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية من تاريخ ٢٠٠١/٦/١٦ وحتى تاريخ ٢٠٠٥/٤/٥.

وشغل منصب قاضي القضاة من ٢٠٠٦ – ٢٠١٧، وبعد مسيرة عملية ووظيفية حافلة بالعطاء والتميز، استقال الدكتور هليل من منصبه كإمام للحضرة الهاشمية، ومن كل المناصب التي كان يشغلها في ٢٥ يناير ٢٠١٧، على خلفية خطبة جمعة، حثّ فيها دول الخليج على تقديم الدعم المالي للأردن، وقد أُعتبر ما جاء فيها رأيا شخصيا لسماحته، وهو ما أثار استياء كبار المسؤولين في الدولة حسب مصادر مقربة من الحكومة حينذاك.

من مؤلفاته وبحوثه

لسماحة الدكتور هليل مجموعة من الكتب المطبوعة، والأبحاث المحكمة، وأخرى شارك بها في مؤتمرات دولية وإقليمية، من أبرزها:

* الخطاب الإسلامي المعاصر
* قصص الأنبياء
* تفسير سورة نوح
* تفسير سورة الحجرات
* تفسير سورة يوسف
* نحو تجديد الخطاب الديني
* العولمة من منظور إسلامي
* الوحدة في العالم الإسلامي
* البعد الأخلاقي في تكوين الحضارة الإسلامية
* الإرهاب إضاءات بحثية ومنارات علمية

إنجازاته في وزارة الأوقاف ودائرة قاضي القضاة

كان سماحته حريصا على خدمة موظفي وزارة الأوقاف، ودائرة قاضي القضاة، والسعي لتحسين أوضاعهم الوظيفية، ومن ذلك سعيه لاستصدار منحة ملكية للأئمة غير المتزوجين مقدارها خمسة آلاف دينار (٥٠٠٠) لثلاثين إماما تعطى لهم كل عام، ثم عمل أثناء توليه منصب قاضي القضاة على تخصيص منحة ملكية مقدارها عشرة آلاف دينار (١٠٠٠٠)

لعشرة قضاة غير متزوجين سنويا، إدراكا منه لما تمثله هذه المبادرات من دعم معنوي ومادي يعينهم على بناء أسر مستقرة.

واهتمام الدكتور هليل بالعاملين في قطاع التدريس الديني، والوعظ والإرشاد والخطابة، يأتي من كونهم هم الرافعة الحقيقية لخدمة بيوت الله، والعامل الفاعل في إعمار المساجد إعمارا معنويا إيمانيا وأخلاقيا وتربويا، وفي تقرير هذا المعنى يقول سماحته: «دور المسجد في الإسلام مهم للغاية، فالحياة الاجتماعية مليئة بالمتناقضات، وتدافع قوى الخير والشر، والإصلاح والإفساد، والبناء والهدم، والتنمية والتدمير، كل يحاول فرض وجوده، وتأكيد ذاتيته، ونشر قيمه، وفي خضم هذه التناقضات يأتي دور العلماء والأئمة وهو ضروري وحيوي للغاية، وشأن إهماله أو التقاعس عنه جد خطير على الفرد والمجتمع».

وتابع في حوار صحفي سابق «فلا بد من أن يكون هناك من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا فسينزل بالأمة سخط الله والغضب واللعنة، كما لعن بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم في قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾[المائدة: ٧٨]، وهذا الدور يحتاج إلى الحكمة والخبرة، ولهما قواعد وأسس وشروط يجب التقيد بها حتى يؤتيا ثمارهما، وبالتالي فدور المسجد يجب أن يتجسد في السعي لتحقيق الأمن للفرد والمجتمع».

أما التطوير الذي حدث في عهده في دائرة قاضي القضاة، فإن الدائرة، كما يقول سماحته «قفزت قفزات كبيرة في المجال التشريعي»، لافتا إلى أن هناك حزمة كبيرة، ومنظومة متكاملة من التشريعات التي نظمت مسيرة القضاء الشرعي، تأسيسا وتجديدا وتطويرا».

وأضاف في تصريحات سابقة «إن قانون الأحوال الشخصية أصبح مرجعية للمركز الوطني لحقوق الإنسان، ولمنظمات المجتمع المدني، ووزارة الخارجية في تأكيد الدور الأردني في إحقاق مفهوم حقوق المرأة والأسرة والطفل ومفهوم الأمن الاجتماعي والأسري».

وتحدث سماحته حينذاك عن تبسيط الإجراءات التي اتخذتها الدائرة من خلال الحوسبة المتكاملة لجميع أعمالها، لافتا إلى أنه وخلال شهرين لن يراجع الدائرة ودائرة التنفيذ فيها من أصحاب الحقوق، وإنما يذهبون مباشرة إلى البنوك لاستلام حقوقهم.

وأشار إلى أن قانون تسليف النفقة يعد نقلة متميزة وريادية في إطار القضاء الشرعي بحيث ييسر على المرأة المطلقة في الحصول على استحقاقاتها من حقوقها الزوجية من خلال صندوق مخصص لهذه الغاية، وبحيث إذا

ماطل الزوج تقوم دائرة قاضي القضاة مقام المطلقة لتحصيل حقوقها.

هليل داعية الوسطية والاعتدال

في وسط يموج بأفكار تتسم بالغلو والتطرف المنسوب إلى الدين، وهو ما أساء إلى الإسلام وشوّه صورته، كان لا بد من خطاب ديني يعلي من شأن الفكر الوسطي، ويكرس مفاهيم الاعتدال والتسامح، ويشيع ثقافة التنوع والاختلاف، وهو ما اضطلع بنشره وترسيخه وتكريسه الدكتور أحمد هليل، عبر توجيهاته وتعليماته وإرشاداته للعاملين في قطاع الوعظ والإرشاد والخطابة والتدريس الديني، وعبر تبنيه لخطاب الاعتدال والتوازن، الذي يزاوج بين الأصالة والمعاصرة.

في افتتاحه لمؤتمر «وسطية الإسلام بين الفكر والممارسة» عام ٢٠٠٤، مندوبا عن جلالة الملك عبد الله الثاني، أكدّ سماحة الدكتور أحمد هليل أن «الوسطية منهج الاعتدال والتوازن والأفضلية والخيرية، وفيه اللطف دون هوان أو ضعف، وقوة دون ظلم أو عنف فلا إفراط ولا تفريط».

وحذر من الهجمة الشرسة التي يتعرض لها العالم الإسلامي اليوم من قبل أعدائه حقدا وكيدا، وبسبب بعض الممارسات الخاطئة من فئة جاهلة، فيلتبس الأمر بين الممارسة والسلوك، وبين معرفة روح هذا الدين لعدم فهم حقيقة الإسلام، فتكون الهوة بين العبادة والسلوك وبين القول والعمل، وبين الجوهر والمظهر، مشيرا إلى «أهمية أن يكون خطاب العلماء واقعيا قابلا للتطبيق والالتزام، ويستصحب مقاصد التشريع مع الأخذ بالأدلة الشرعية والإحاطة بواقع الأمة وحياة الناس».

كم أكدَّ سماحته أن وسطية الإسلام تحتوي بعدي الزمان والمكان، وتراعي تطور الحياة وأحوال الإنسان مع المحافظة على ثوابتها وضوابطها، وتمنى أن تسود مفاهيم الوسطية والاعتدال دول العالم أجمع حتى تسود الرحمة، ويعلو صوت العدل والحكمة».

وقال «إن الوسطية المنشودة هي تلك التي ترعى مقاصد التشريع في المحافظة على النفس والنسل والمال والدين والعقل، فلا يُهد العمار، ولا تقطع الأشجار، ولا تزهق الأنفس، ولا تبدد الأموال، وسطية تحترم الإنسان بشقيه الرجل والمرأة دون تمييز أو محاباة، ووسطية تحترم إنسانية الإنسان وتحقق كرامته بغض النظر عن لونه أو جنسه أو دينه أو وطنه».

وهذا ما دأب عليه سماحته في كل مشاركاته العلمية والإعلامية والدينية، بتأكيده على أن «ديننا الإسلامي الحنيف دين سلام واعتدال ووسطية، يدعو الإنسان ليرتبط بالله والمجتمع عطاء وبذلا وتعاونا، ولا يمت بأي صلة للإرهاب والتطرف.. والتركيز على أن وسطية

الإسلام تراعي تطور الحياة وأحوال الناس مع المحافظة على الثوابت والضوابط جميعا بين المنهج والفكر، وروح الحياة والعصر».

رعايته لخطاب إسلامي فعال ومؤثر

اهتم سماحة الدكتور هليل خلال توليه منصب وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بإشاعة خطاب إسلامي أصيل ومعاصر، له حضوره وفاعليته، ومن جهوده في هذا الباب إشرافه على تنظيم وعقد مؤتمر بعنوان «نحو خطاب إسلامي معاصر» عام ٢٠٠٤، حيث أكدّ في تصريحات صحفية سابقة «أن انعقاد هذا المؤتمر الإسلامي له دلالة حقيقية على أهمية الخطاب الإسلامي في حياة الشعوب والأفراد، وأن الأئمة والدعاة والعلماء هم قادة الفكر والرأي، وأنهم الوحيدون الذين يعول عليهم في تنوير الأمة وتبصير المسلمين بدينهم، وتوجيههم نحو عدالة الأسلوب ووسطيته، بأسلوب علمي مبني على الدليل من الكتاب والسنة، وبعيدا عن الغلو والتطرف».

وكثيرا ما كان الدكتور هليل يؤكد في كتاباته ومشاركاته الإعلامية والدينية على أهمية تزاوج الأصالة والمعاصرة في الخطاب الإسلامي، خطاب يجمع بين أصالة الفكر وروح الدين، وعلوم العصر بالحكمة والموعظة الحسنة.. فيكون خطابا إسلاميا ييسر ولا يعسر، ويبشر ولا ينفر، خطاب يدعو إلى الوحدة والائتلاف، ويحذر من الفرقة والاختلاف في ظلال أمة إسلامية وعربية واحدة، تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.

كما اهتم واعتنى بإرساء قواعد للحوار الهادف البناء المؤدي إلى تحاور الحضارات وتعاونها لما فيه خدمة البشرية جمعاء، وكان يدعو المجتمعات الإنسانية المحبة للسلام لإنهاء المعاناة المأساوية في كل من فلسطين والعراق (حينذاك) إحقاقا للحق، وإنصافا للمظلومين، ومساواة بين الشعوب مؤكدا في أحاديثه «إننا في حديثنا عن سماحة الإسلام ووسطيته إنما ننطلق من القوة، وليس من الضعف، ومن العزة وليس من باب الخوف».

الدفاع عن الإسلام ومواجهة الحملات الجائرة

من القضايا التي كانت محل اهتمام سماحة الدكتور أحمد هليل الذب عن حياض الشريعة، والدفاع عن الإسلام، وحفظه من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وصيانته عن كل مظاهر التطرف والغلو والعنف، والدفاع عن قضايا الأمة، ومواجهة الأفكار والحملات الجائرة الظالمة التي تستهدف الإسلام والتشكيك بعدالته ورحمته وإنسانيته واعتداله ووسطيته، واتهام المسلمين بالإرهاب والتطرف والعنف والتعصب.

كما كان دائم التأكيد في أحاديثه وكتاباته على «وجود جماعات متطرفة في كل أمة من الأمم أو ملة من الملل تمارس العنف والإرهاب، فلا يلزم من ذلك أن نَسم تلك الأمم بالتطرف، ولا أن نصفها بالإرهاب»، كما كان يدعو إلى أهمية وضرورة «ترسيخ منهج الوسطية والاعتدال في المجتمعات، محذرا من «الحملات الظالمة المنظمة التي تشكّك في سماحة الإسلام واعتداله، وإلصاق تهمة العداء للآخرين به».

لقد كان الدكتور هليل طوال توليه المناصب الدينية الرسمية مهموما بالدفاع عن الإسلام، والذب عن حياضه، ومن ذلك دعوته المتكررة إلى «مواجهة ظاهرة الكراهية المتصاعدة ضد الإسلام والمسلمين والدفاع عن هذا الدين العظيم، وبيان حقيقته التي يعمل على تشويهها أعداء الإسلام، وبعض أبناء الإسلام من الخوارج وأعوانهم، وبعض المتآمرين على أمتهم وملتهم، والعمل على إزالة الصورة النمطية المغلوطة عن الإسلام، جرّاء ما يرتكبه بعض المحسوبين على الإسلام من أعمال إجرامية أساؤوا فيها للدين العظيم».

وفي إطار حرصه على الدفاع عن الإسلام بنقائه وصفائه، ناشد الدكتور هليل العلماء والدعاة مرارا، وحثّهم على ضرورة القيام بواجب توضيح صورة الإسلام السمحة، وتنقيتها مما علق بها من دعايات مغرضة، وتصدّيهم لمهمة جلاء الحقائق، والكشف عن كل سوء تصرف يقع من بعض أبنائه، والتي يبرأ منها الدين الإسلامي، ويبرأ منها أهله، فالمسلمون هم رسل الحرية والسلام للإنسانية جمعاء، يتمثلون في ذلك قوله تعالى {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}.

وعلى مدار خمسة عقود من العمل في قطاع الوظائف الدينية الرسمية، تدرج فيها من وظيفة واعظ وخطيب عام ١٩٧٢ إلى تسلم منصب وزير الأوقاف، وقاضي القضاة، وإمام الحضرة الهاشمية، مثلت المناصب الوظيفية الدينية لسماحته تكليفا ومسؤولية، كان خلالها مجتهدا في الدعوة والوعظ والإرشاد، وساعيا في نشر العلوم الشرعية، وعاملا على رفع سوية أداء العاملين في قطاعي وزارة الأوقاف ودائرة قاضي القضاة، وتحسين أوضاعهم الوظيفية، وداعيا إلى نشر الأخلاق الكريمة في المجتمع، ومجدا ومجتهدا في خدمة المساجد، والعمل على تعميرها ماديا ومعنويا، إلى أن قدم استقالته من كافة المناصب الرسمية التي كان يتولاها عام ٢٠١٧ على خلفية خطبة الجمعة التي ناشد فيها قادة دول الخليج دعم الأردن في أزمته الاقتصادية الخانقة، محذرا من أن ضعف الأردن ستكون عواقبه وخيمة على المنطقة.

من أعلام الوسطية والاعتدال في الأردن: سماحة الدكتور أحمد هليل نموذجًا

د. زيد أحمد المحيسن

في زمن تكاثرت فيه الأصوات المتطرفة وتبددت فيه بوصلة الخطاب الديني الرشيد، برزت في فضاء الأردن شخصيات مضيئة، حملت على عاتقها مهمة الإصلاح وبثّ روح الاعتدال ونشر خطاب الوسطية، بعيدًا عن الغلوّ والتنطع والتسييس، وكان في طليعة هؤلاء، سماحة الدكتور أحمد محمد هليل، إمام الحضرة الهاشمية وقاضي القضاة الأسبق، ووزير الأوقاف الذي طبع ملامح المؤسسة الدينية الأردنية بطابعه المميز الهادئ الرصين.

ولد سماحته في ناعور عام ١٩٤٨، في بيتٍ تربّى على نور القرآن وهدى السنة، ونشأ في كنف والده، إمام جامع الشريعة في جبل اللويبدة، فنهل من معين الشريعة منذ نعومة أظفاره، وتفتحت مداركه على العلم والدعوة والاعتدال. سار في درب التحصيل العلمي بخطى واثقة، فحصل على درجة البكالوريوس في الشريعة من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عام ١٩٧٢، ثم أكمل دراساته العليا في جامعة الأزهر بالقاهرة، فنال الماجستير، ثم الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى من كلية الدعوة وأصول الدين، متتلمذًا على عيون علماء الأمة، ومُحملًا برسالة إصلاحية واضحة المعالم.

عاد الدكتور هليل إلى وطنه، وشرع في ممارسة العمل الدعوي والتربوي من خلال وزارة الأوقاف، فعمل واعظًا وخطيبًا، قبل أن يتقلّد المناصب الإدارية تباعًا، إلى أن أصبح وزيرًا للأوقاف، ثم قاضيًا للقضاة، ولم يغب في كل هذه المواقع عن دوره كإمام الحضرة الهاشمية، ذلك المنبر الذي تسلّمه عام ١٩٧٩، فجعله منارة للعلم والتوجيه والوقار. ولعل حضوره التاريخي البارز في صلاة جنازة المغفور له الملك الحسين بن طلال، أمام ملوك ورؤساء

العالم، يختزل رمزية هذا المنصب وما يحمله من ثقة ملكية ودينية.

كان سماحة الدكتور هليل طيلة مسيرته مثالًا للعالم الذي يجمع بين التواضع والعلم، وبين الحزم واللين، وبين الأصالة والتجديد، فآمن بأن الدين لا يتناقض مع الدولة، بل يرشدها ويقوّمها. وبهذا الفهم مارس عمله في القضاء الشرعي، حيث أطلق حزمة إصلاحات تشريعية ومؤسسية غير مسبوقة، شملت تحديث قانون الأحوال الشخصية، وإنشاء صندوق تسليف النفقة، وإطلاق معهد القضاء الشرعي، إلى جانب أتمتة المحاكم وربطها بأنظمة إلكترونية حديثة، مما نقل المؤسسة القضائية الدينية إلى مستوى عصري يليق بكرامة الإنسان الأردني.

وفي مواجهة الفكر المتطرف، كان صوته مدويًا ضد التكفير والتشدد، لا يهادن ولا يغالط، وظهر ذلك جليًا في موقفه الصريح بعد حادثة الشهيد معاذ الكساسبة، حين ارتقى المنبر ليخاطب الأمة والعالم بخطاب الحق والإنسانية، فكان صوت الإسلام المعتدل، والضمير الذي لا

يسكت على الجريمة باسم الدين.

تميز سماحته بأسلوبه الخطابي الهادئ العميق، يجمع بين جزالة اللفظ ودفء المعنى، يُحدّث العوام فيفهمونه، ويخاطب الخاصة فيقدّرونه، وهي ملكة نادرة قلّ أن تجتمع في رجل واحد. عرفه الناس بابتسامته، بتواضعه، بقربه من العامة والنخبة، لا يقيم حواجز، ولا يختبئ خلف المكاتب والمراسم، بل يمشي في الناس، يصغي لهم، ويسأل عنهم، ويعينهم، في صورة حية لما يجب أن يكون عليه العالم الربّاني والداعية الوطني.

لم يكن أحمد هليل رجل منبر فحسب، بل رجل دولة، خدم العرش الهاشمي بإخلاص، وكان محلّ ثقة الملوك، من الحسين إلى عبد الله الثاني، مشاركًا في المحافل، ناصحًا في اللقاءات، حافظًا للسر، أمينًا على الموقف. ومن هنا جاء توصيفه بـ «المرجع السني الأبرز» في المملكة، لا كتوصيف رسمي أو لقب إداري، بل كتجسيد واقعي لمكانته العلمية والروحية والاجتماعية في ضمير الناس والدولة على حد سواء.

وإذا كانت سير العلماء تُروى وتُدرّس للأجيال، فإن سيرة الدكتور أحمد هليل تستحق أن تُوثق في مذكرات مفصّلة، لما فيها من عبر وتجارب، تعكس التحول المؤسسي في العمل الديني الأردني، وتقدّم للأمة نموذجًا في إدارة العلاقة بين الدين والدولة، بعيدًا عن الاستغلال والهيمنة، وفي أقصى درجات الحكمة والتوازن.

إن هذا النموذج الأردني الوسطي، الذي مثّله الدكتور هليل، هو ما يحتاجه العالم الإسلامي اليوم؛ فالعالم الذي لا يزايد في ولائه، ولا يساوم في مبادئه، هو القادر على بناء جسور الفهم، وتبديد غيوم الفتنة، وتقديم الإسلام كما أراده الله: دين رحمة وعدل وتكريم للإنسان.

فمن ناعور إلى المنبر، ومن الحجرة الأزهرية إلى الحضرة الهاشمية، كانت رحلة الدكتور أحمد هليل درسًا في الثبات على الحق، وفي البقاء على جادة الاعتدال، رجل إذا تحدث أنصت له الناس، وإذا سُئل أفتى بالعلم لا بالهوى، وإذا وقف على منبرٍ خطب بأمانة الكلمة، ورهافة الشعور، وصدق النية.

وإننا إذ نكتب عن هذا العلم من أعلام الوسطية في الأردن، فإنما نكتب عن ذاكرة وطنية حيّة، ما تزال تُلهم، وتُرشد، وتدلّ على الطريق القويم في زمن تاهت فيه البوصلة، وتفرقت فيه السبل..

دراسات وأبحاث شرعية

- ظاهرة التشكيك في اجتهادات العلماء
- الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه..
- هل يمكن إيجاد بديل شرعي مأمون عن التأمين؟
- «لا اجتهاد مع النص».. ما هو النص الذي لا يسوغ الاجتهاد فيه؟

ظاهرةُ التشكيكِ في اجتهاداتِ العلماء.. كيف يمكن مواجهتها؟

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

الحمدُ لله، والصلاةُ والسلامُ على رسولِ الله، وعلى آله وصحبِه والتابعين، وبعدُ

أتناولُ الموضوعَ من خلالِ بيانِ معنى الاجتهادِ لغةً وشرعًا، ومعنى التشكيكِ في اللغةِ، ثم مفهومِ التشكيكِ في اجتهادِ العلماء، ثم مشروعيةِ الاجتهادِ وبيانِ ثمرتِه وما يقتضيه من تباينِ الرأي في حكمِ النوازلِ والحوادث. ثم شروطُ الاجتهاد لما لها من صلةٍ بموضوعِ البحث، ثم نتحدَّث عن وسائلِ معالجةِ الظاهرة.

أولًا: معنى الاجتهاد لغةً وشرعًا

- الاجتهادُ في اللغةِ: بذلُ الجُهدِ والوُسعِ وتحمُّلُ المشقةِ لتحقيقِ أمرٍ صعبٍ، ولا يُستعمَل لفظُ الاجتهادِ إلا فيما فيه كُلفةٌ ومشقة.
- وشرعًا: استفراغُ الوُسعِ في استنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ من أدلتِها للمسائلِ أو النوازلِ التي لم يردْ نصٌّ شرعيٌّ في بيانِ حكمِها.

ثانيًا: معنى التشكيك لغةً

الشكُّ بمعنى الرِّيبة، والتشكيكُ: إدخالُ الرِّيبةِ في الشيءِ أو المُعتقَد، بمعنى عدمِ الثقةِ أو الصِّحةِ في أمرٍ ما.

ثالثًا: مفهوم التشكيك في اجتهادات العلماء

هو إدخالُ الريبةِ وعدمُ الثقةِ في أقوالِ العلماءِ في العقيدةِ والأحكامِ الشرعيةِ التي يستنبطُها العلماءُ في النوازلِ والحوادثِ المستجدَّة، حيث يترتَّب على ذلك عدمُ التزامِ عمومِ المسلمين بالأحكامِ الشرعيةِ المستنبَطة، مما يترتَّب عليه نشرُ الفوضى وتفريقُ صفِّ المسلمين، وتمزيقُ النسيجِ الاجتماعيِّ للأمَّةِ الإسلامية، وذوبانُ مفهومِ الأمَّةِ الإسلامية، وإسقاطُ القدواتِ العلميةِ التي تعملُ على إصلاحِ المجتمعاتِ المسلمة، فتصبحُ نهبًا للفاسدينَ والمفسدينَ والمعتدين.

رابعًا: مشروعية الاجتهاد

الاجتهادُ مشروعٌ على وجهِ الطلبِ الجازمِ من مجموعِ الأمةِ، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].

ولما ورد في السُّنةِ عن النبي ﷺ أنه عندما بعث قاضيًا إلى اليمن، قال له: «بمَ تقضي إن عرض لك قضاء؟» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجدْ في كتاب الله؟» قال: فبما قضى به رسول الله. قال: «فإن لم تجدْ فيما قضى به رسول الله؟» قال: أجتهدُ رأيي. قال: «الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِه» [رواه أبو داود].

خامسًا: شروط الاجتهاد

للاجتهاد شروطٌ يجب أن تتوافر في المجتهد، ذلك أن عدمَ توافرها يجعل الاجتهادَ في المسائلِ حرامًا، لأنه قولٌ بغيرِ علمٍ، ولأنه يفتح البابَ على مصراعيه للطعنِ في اجتهادِ العلماء. ولهذا أقام العلماءُ للاجتهاد علمًا خاصًا يُسمَّى «علم أصول الفقه».

ويمكنُ الإشارةُ باختصارٍ إلى أهمّ شروطِ الاجتهاد، بالإضافةِ إلى صلاحِ نيةِ المجتهد وسلامةِ عقيدتِه واستقامتِه في المنهجِ والسلوكِ والأخلاق، ما يأتي:

١. معرفةُ آياتِ الأحكامِ وأحاديثِ الأحكام.

٢. معرفةُ السياقاتِ القرآنيةِ، والمقاصدِ الشرعيةِ من القصصِ والأمثالِ المذكورةِ في القرآن الكريم، ومعرفةُ أسبابِ النزولِ، والناسخِ والمنسوخِ، وما يتعلَّق بهذه العلوم.

٣. معرفةُ علومِ القرآنِ الكريم وعلومِ الحديث من حيثُ الصحَّةِ والضعفِ والوضعِ وسائرِ مراتبِ الحديث.

٤. معرفةُ السيرةِ النبويةِ وأقوالِ الصحابةِ وأعرافِ أهلِ المدينةِ وأهلِ مكة زمنَ التنزيل.

٥. معرفةُ إجماعاتِ الصحابةِ ومَن بعدهم من التابعين.

٦. معرفةُ علمِ أصولِ الفقه ومداركِه وترتيبِ الأدلة.

٧. معرفةُ علومِ اللغةِ العربيةِ ودلالاتِ الألفاظِ والحقيقةِ والمجاز.

٨. معرفةُ مآلاتِ الحكمِ الشرعي، ومدى توافقِها مع مقاصدِ الشريعة.

٩. معرفةُ الظروفِ الزمانيةِ والمكانيةِ والشخصيةِ التي تحيطُ بالمسألةِ محلِّ الفتوى.

سادسًا: ثمرة الاجتهاد.

لما كانت الشريعةُ الإسلاميةُ خاتمةَ الشرائع، وجاءت للناس كافةً، اقتضت حكمةُ الله أن تكون شاملةً لبيانِ الأحكام في كل ما يتعلَّق بالجوانبِ

الحياتيةِ للإنسان: من عباداتٍ، ومعاملاتٍ ماليةٍ واقتصاديةٍ، واجتماعيةٍ، وأسريةٍ، وسياسيةٍ، وعلاقاتٍ دوليةٍ، وقضائيةٍ، وعقابيةٍ، وذلك في كل ما يستجدُّ من المسائلِ والنوازلِ في جميعِ الأزمنةِ والأمكنة.

ولا يتحقق هذا إلا بتضمُّنها أحكامًا كليةً جامعةً ومبادئَ عامةً وقواعدَ وضوابطَ تتضمنُ أحكامَ المسائلِ الجزئية التي تقع تحتها. قال تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وما ذلك إلا باشتمالِها على الأحكامِ العامةِ والمبادئِ والقواعدِ الكلية التي تُعرَف بها الأحكامُ الشرعيةُ في المسائلِ والنوازلِ المستجدَّة، بطريقِ مقايسة غيرِ المنصوصِ على حكمِه على المنصوص، أو بطريقِ استصحابِ حكمِ الأصل على ما يتفرعُ عليه من مسائل، أو بطريقِ الاستحسان، أو العُرفِ الصحيحِ الذي لا يتعارضُ مع الأحكامِ الشرعية، أو بطريقِ سدِّ الذرائع، أو فتحِها، أو بطريقِ العملِ بالمصلحةِ الظاهرةِ المعتبرةِ شرعًا.

وهذا يستلزمُ النظرَ والاجتهادَ في المسائلِ على ضوءِ مقاصدِ الشريعة، ومقاصدِ أحكامِها الكليةِ والجزئية. ولما كانت الأفهامُ والقدراتُ العقليةُ للمجتهدين متفاوتةً في فهمِ مرادِ الشارع، وفي القدرةِ على المقايسةِ واستنباطِ العلل وفقَ الأصولِ الاجتهادية، كان من أثرِ ذلك الاختلافُ في استظهارِ الحكمِ الشرعي.

ومع أن هذا فيه حثٌّ على إعمالِ العقولِ وصولًا إلى أفضلِ الآراء في تطبيقِ أحكامِ الشريعة، وتحقيقِ مصالحِ العباد، كما أن فيه التزامًا بالثوابتِ الرئيسةِ في الإسلام، مع قَدرٍ من المرونةِ التي تجعل الشريعةَ متميزةً على غيرِها من الشرائع، فتجعلها صالحةً لكل زمانٍ ومكان.

واختلافُ وجهاتِ النظرِ في الاجتهاداتِ ظاهرةٌ إنسانيةٌ، اقتضتها الفطرةُ البشريةُ وظروفُ الزمانِ والمكان. فيجبُ الاستفادةُ منها في إثراءِ وظيفةِ الاستخلافِ الإلهيّ للإنسانِ في إعمارِ الكون.

ولكن البعضَ قد يستغلُّ هذا الاختلافَ في الرأي للطعنِ والتشكيكِ في الثوابتِ الإسلامية، أو في نشرِ الخلافِ بين المسلمين، وإسقاطِ القدواتِ الإسلامية، كما سنُبيّنه فيما بعد.

سابعًا: أسباب وجود ظاهرة التشكيك في الاجتهاد

قد يكون التشكيكُ ناتجًا عن حسنِ نيةٍ أو جهلٍ، وقد يكون وسيلةً من وسائلِ الهدمِ ومحاربةِ الإسلام. فمن الأول:

ما يكونُ من مدَّعي العلمِ ومن العوام، ولا شكَّ في حرمةِ الفعل. وقد يكون سببُ التشكيك هو عدمُ الثقةِ في المجتهد لما يظهرُ منه من تسرعٍ وعدمِ ضبطٍ أو عدمِ امتثالٍ في السلوك.

والإثمُ هنا يكونُ على المتسبّب، وهو مَن تصدَّى للاجتهادِ والإفتاءِ وهو ليس أهلًا له.

وقد يكون التشكيكُ عمدًا مقصودًا لتحقيقِ غاياتٍ، وهو – مع حرمتِه – قد يكونُ كبيرةً من الكبائر، أو كفرًا صريحًا إذا كان يقصدُ بفعله الطعنَ في الإسلام وتشويهَ أحكامِه من خلالِ الطعنِ في العلماء.

ونظرًا لخطورةِ هذا النوع من التشكيك، فإنّي أوليه أهميَّةً بكشف بعضِ أسبابِه فيما يأتي:

١. إسقاط القدوات من علماء الأمة الإسلامية: يعمل أعداءُ الإسلام وأصحابُ الأفكارِ الإلحادية على التشكيكِ في آراء العلماء المسلمين كسلاحٍ في التغلبِ على المدّ الإسلاميّ القادم، من خلال إسقاطِ القدوات، خشيةً منهم من عودةِ الحكمِ الإسلامي.

٢. التشكيك بهدف الدفاع عن المكتسبات: التي يتمتعُ بها بعضُ أهلِ الفسقِ والفجور. فيعملون على إسقاطِ القدوات حفاظًا على مكاسبِهم ومتعِهم. فالإسلامُ يحرّم الخمرَ والربا وحفلاتِ المجون وبيوتَ الدعارة والقمارَ والمخدرات، كما أنه يعمل على توظيفِ كنوزِ الأرض من البترولِ وسائرِ المعادن لصالحِ الأمة والمجتمعات المسلمة، حيث ترى القدواتُ ضرورةَ توظيفِها في بناءِ المجتمعاتِ المسلمة ومحاربةِ الفقرِ والبطالةِ والضغطِ على العدوّ لكبحِ جماحِ عدوانِه. وهذا ما لا يتفقُ مع مصالحِ الفاسدين وأذنابِ الاستعمار. وأيسرُ الطرقِ عندهم هي إسقاطُ القدواتِ بالتشكيكِ في آرائِهم. ومن جهةٍ أخرى، فهم يوظفون التشكيك حتى لا يتبوأَ أيٌّ من القدواتِ مراكزَ فاعلةً في الدولة.

٣. طمس القيم الإسلامية في نفوس الشباب: حتى يسهلَ على الأعداء إبقاءُ المجتمعات الإسلامية تحت سيطرةِ المستعمر، وحتى يكون استقلالُ الدولِ الإسلامية استقلالًا شكليًا، فلا يبقى في شباب الأمة مَن يذود عن الأرضِ والعقيدةِ والمقدسات. ولما كان أهلُ الاجتهاد هم الذين يعملون على غرسِ القيم في النفوس غالبًا، فإن الطريقَ الأسهل هو تدميرُ هذه القدوات بالتشكيك في اجتهاداتها.

٤. إقامة مدارس لهدم الإسلام من الداخل: حيث تقومُ بتعليمِ عددٍ من المستعربين الدينَ الإسلاميَّ بطريقةٍ محرَّفة، ثم تعمل على توظيفِهم أئمةً ووعاظًا ومفتين وقضاةً في بلادِ المسلمين لأغراضٍ استخباريةٍ وتشكيكيةٍ، وإثارةِ الاختلافاتِ والفتن، واختلاقِ الآراءِ والأقاويلِ الباطلةِ وإلصاقِها بعلماء المسلمين. وهذا ما تفعله إسرائيل، وقد تم ضبطُ عددٍ منهم، واعترفوا بجنسيتِهم الإسرائيلية وديانتِهم اليهودية والأهدافِ التي عملوا لتحقيقِها.

٥. آراء مكذوبة في كتب التراث: توجد في بعضِ كتبِ التراثِ الإسلامي آراءٌ مكذوبةٌ أو منقولةٌ

عن دياناتٍ أخرى، فينقلُها بعضُ العلماء على أنها آراءٌ لعلماء من المسلمين دون التثبت من صحتها، فيستغلها أهلُ الأهواء في التشكيك والتعريضِ بآراء العلماء.

٦. تتبع الآراء الضعيفة: بعضُ المنتسبين إلى العلم يتتبعون الآراءَ الضعيفةَ ويعرضونها في الإعلام بقصدِ الشهرةِ أو التشهير، فينشرها الإعلامُ الذي يسعى وراء الكسبِ المادي، ولو كان فيها إثارةُ البلبلةِ والفتنة في المجتمعات.

ثامنًا: وسائل مواجهة ظاهرة التشكيك في اجتهادات العلماء.

١. التعريفُ بالعقيدةِ الإسلامية ومصادرِها الصحيحة، وأثرِها في سلوكِ الفرد والمجتمع، الأمر الذي يعملُ على غرسِ العقيدةِ في النفوس ويشكّل سدًّا منيعًا في وجهِ الآراء التشكيكية والأفكار الإلحادية.

٢. التعريفُ بمقاصدِ الدين الإسلامي ومبادئِه وكلياته، وتعظيمُ القواسمِ المشتركة من أركانِ الإيمانِ والإسلام، ومحاربةُ البدعِ والضلالات.

٣. التحذيرُ من الفكرِ التكفيري والفكرِ الطائفي والتعصبِ المذهبي، ورفضُ التفسيرِ الباطني للقرآن الكريم، واعتمادُ ما ورد عن النبي ﷺ من الأحاديث الصحيحة، وما كان عليه سلفُ الأمةِ من صحابةِ رسولِ الله.

٤. تلقي أقوالِ العلماءِ من أئمةِ الاجتهاد بالقبول، وهي آراءٌ قابلةٌ للمناقشةِ والترجيح، وليس لها قداسةُ النصوصِ من الكتابِ والسنة.

٥. تدريسُ ونشرُ قواعدِ الاجتهاد التي تم تدوينُها في علمٍ خاصٍّ هو «علم أصول الفقه»، والعنايةُ بتدريسِ علومِ القرآن وعلومِ الحديث والسيرةِ النبوية والتاريخِ الإسلامي والاقتصادِ الإسلامي وغيرها من العلوم ذاتِ الصلة بالعلوم الشرعية.

٦. ينبغي أن يكون المجتهدُ في المسائل ذا ثقافةٍ واسعةٍ في حاضرِ الأمةِ ومستقبلِها، وأن يكون ملمًّا بالعلاقاتِ الدولية وبالقوانينِ والمنظماتِ الدولية إن كانت المسألةُ محلَّ الاجتهاد لها صلةٌ بها.

٧. العملُ على إنشاء مؤسساتِ اجتهادٍ جماعي ذاتِ موثوقيةٍ عند الكافةِ من الناس لتضييقِ دائرةِ الخلاف ما أمكن.

٨. نشرُ ثقافةِ التثبّتِ والتبيّن عن مصدرِ الفتوى أو الرأي الاجتهادي بين الناس.

٩. كشفُ الخططِ الهدامة التي يُراد منها النيلُ من العقيدةِ والقيم، ونشرُ الحالاتِ التي يثبتُ تورطُها في التدليسِ والتشكيكِ وإثارةِ الفتن على أوسع نطاق.

١٠. البيانُ لعمومِ المسلمين الغرضَ من التشكيكِ في اجتهاداتِ العلماء، والآثارَ المترتبةَ عليه.

والحمد لله رب العالمين.

الذكاء الاصطناعي والفقه: تحوّلٌ حضاري وفرصة لترسيخ المنهج الوسطي

أ.د عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني

أستاذ الفقه واصوله في الجامعة الأردنية

أشكر لمجلة الوسطية تناول هذا الموضوع الحيوي إذ يُشكّل التقدم الهائل في مجال الذكاء الاصطناعي (AI) نقطة تحول محورية في تاريخ البشرية، فبينما كان يُنظر إليه في السابق على أنه مجرد أداة تقنية بحتة، أصبح اليوم يمتلك القدرة على إعادة تشكيل أسس المعرفة في مختلف المجالات، بما فيها العلوم الشرعية. إن دمج هذه التقنية في الفقه الإسلامي ليس مجرد رفاهية، بل ضرورة حضارية تخدم مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج، وتفتح آفاقًا واسعةً لتعزيز المنهجية الوسطية في الفتوى والقضاء. يستعرض هذا المقال إمكانات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته العملية، مع التأكيد على أهمية استخدامه بوعي ومسؤولية لخدمة الفقه الإسلامي.

الذكاء الاصطناعي كأداة معرفية: من البحث التقليدي إلى التحليل المتقدم

لطالما كان البحث الفقهي مهمة بالغة التعقيد، تتطلب من الفقيه استقراء مئات، بل آلاف الكتب والمصنفات التي تراكمت عبر قرون من الزمن. هذا الكم الهائل من المعرفة يمثل كنزًا ثمينًا، ولكنه في الوقت نفسه تحدٍ كبير في الوصول إليه واستيعابه. هنا يبرز الدور المحوري للذكاء الاصطناعي، الذي يمكنه الارتقاء بالبحث من مرحلة التجميع اليدوي إلى مرحلة التحليل الفائق.

تتفوق أنظمة الذكاء الاصطناعي في تحليل النصوص الضخمة وتجميع المعلومات من مصادر متعددة بسرعة فائقة. يمكنها مسح آلاف الكتب والمقالات الفقهية لتحديد المذاهب،

والآراء المختلفة، والأدلة الشرعية. هذا التحليل لا يقتصر على مجرد استخلاص الكلمات المفتاحية، بل يتجاوزه إلى فهم العلاقات الدلالية بين النصوص، وتحديد الحجج التي يستند إليها كل رأي.

ومع ذلك، من الضروري فهم قدرات الذكاء الاصطناعي وحدوده، فهو يمتلك القوة في التحليل والتجميع، ولكنه يفتقر إلى القدرة على الاستنباط والإبداع، ولا يمكن للذكاء الاصطناعي أن يحل محل الفقيه في عملية الاجتهاد، التي تتطلب فهمًا عميقًا للسياقات التاريخية، والنوازل المعاصرة، والمقاصد الشرعية، هو أداة مساعدة وليس بديلًا عن العقل البشري.

أفضل السبل لتحصيل أفضل نتيجة من الذكاء الاصطناعي

إن تحصيل أفضل نتيجة من الذكاء الاصطناعي في البحث الفقهي يتحقق في فهم قدراته وحدوده، واستخدام أدواته بشكل صحيح ومدروس. يمكن تلخيص أفضل الممارسات في النقاط التالية:

- **صياغة الأسئلة بدقة:** يجب أن تكون الأسئلة محددة وواضحة، فبدلًا من طرح سؤال عام مثل «ما هو حكم الصلاة؟»، يُفضَّل طرح أسئلة مُحدَّدة مثل: «ما هو حكم صلاة المسافر عند المالكية؟» أو «ما هي الأدلة التي يستند إليها الشافعية في حكم صيام المريض؟». هذا التحديد يوجّه النظام نحو إجابات أكثر دقة وتركيزًا.
- **تحديد المصادر:** يُمكن توجيه الذكاء الاصطناعي للاستناد إلى مصادر موثوقة ومحددة. على سبيل المثال، يمكن طلب «استخراج آراء الإمام النووي في كتاب المجموع عن حكم البيع بالتقسيط». هذا يضمن أن تكون الإجابة مُوثَّقة ومُحدَّدة بمرجع فقهي مُعتبر.
- **طلب المقارنات والتحليل:** يُمكن استخدام الذكاء الاصطناعي للمقارنة بين المذاهب الفقهية المختلفة. يمكن طلب «مقارنة بين حكم النكاح المؤقت عند الحنفية والشيعة مع ذكر الأدلة». هذه الميزة تُسهِّل على الباحث استعراض الآراء المتعددة في مسألة واحدة.
- **استخدامه كفهرس ذكي:** يعمل الذكاء الاصطناعي كفهرس سريع للمكتبات الفقهية الضخمة. يمكنه أن يجد مواضع معينة لمسألة فقهية في كتب محددة، أو يجمع فتاوى علماء معينين حول موضوع ما. هذه الخاصية توفر وقتًا وجهدًا كبيرين في البحث.
- **مراجعة النتائج وتدقيقها:** لا يجب الاعتماد على إجابات الذكاء الاصطناعي بشكل كامل. يجب مراجعة وتدقيق كل معلومة

يقدمها بالرجوع إلى المصادر الأصلية. قد يخطئ الذكاء الاصطناعي في فهم بعض المصطلحات أو يربط بين نصوص غير مترابطة، والمسؤولية الشرعية تظل على عاتق الإنسان.

باختصار، أفضل طريقة للاستفادة من الذكاء الاصطناعي في البحث الفقهي هي استخدامه كأداة للتجميع والتحليل الأولي للمعلومات، وليس للاستنباط أو الإفتاء.

تطبيقات عملية في الفقه: ثورة في المنهجية

تتجاوز إمكانيات الذكاء الاصطناعي مجرد البحث الأكاديمي، لتشمل تطبيقات عملية ومباشرة في حياة المسلمين، ويمكن الإفادة منه بكفاءة في مجالات متنوعة:

- **فهرسة وتحليل البيانات النصية:** يمكن لأنظمة الذكاء الاصطناعي أن تقوم بمسح شامل لجميع أمهات الكتب الفقهية، من «المغني» لابن قدامة إلى «المجموع» للنووي، ومن كتب المذاهب الأربعة إلى كتب الفقه الظاهري. لا يكتفي النظام بالفهرسة، بل يمكنه تحليل النصوص وفهم علاقاتها، واستخلاص الآراء المختلفة في مسألة معينة، وتحديد أدلة كل رأي، مع الإشارة إلى قوة الأدلة وضعفها بناءً على منهجية علمية مُحكمة.
- **إنشاء الخرائط الذهنية والروابط المعرفية:** يمكن للذكاء الاصطناعي بناء خرائط ذهنية تفاعلية تربط بين الفتاوى والقواعد الفقهية والأصول التي بُنيت عليها. على سبيل المثال، عند البحث عن حكم «البيوع»، يمكن للنظام أن يعرض شجرة كاملة تتفرع منها أنواع البيوع وشروطها، مع ربطها بالقواعد الفقهية الكلية مثل «الأصل في العقود الإباحة ما لم يرد دليل بالتحريم». هذه الخرائط تسهّل على الباحث استيعاب الصورة الكلية للمسألة.
- **تحليل السياقات التاريخية والمقاصدية:** القيمة الحقيقية للذكاء الاصطناعي لا تكمن في المعلومات بحد ذاتها، بل في قدرته على فهم السياقات التاريخية والاجتماعية التي صدرت فيها الأحكام. يمكن تدريب نماذج الذكاء الاصطناعي على ربط الفتاوى الصادرة في فترة معينة بالظروف الاقتصادية أو السياسية السائدة آنذاك. هذا يساعد الفقيه المعاصر على التمييز بين الأحكام التي كانت مرتبطة بعرف معين أو واقع متغير، وبين الأحكام الثابتة التي لا تتبدل، وهو ما يخدم علم المقاصد الشرعية في أسمى صوره.

تطبيقات عملية في الفتوى والقضاء

لا يقتصر استثمار الذكاء الاصطناعي على البحث الأكاديمي، بل يمتد ليشمل تطبيقات

عملية ومباشرة في حياة المسلمين

في مجال الفتوى: المساعد الفقهي الذكي

يمكن تطوير نظام فتاوى ذكي لا يعمل كمجرد محرك بحث، بل كمساعد فقهي تفاعلي. هذا المساعد يمكن أن يستقبل سؤال المستفتي، ويحلله بعمق، ثم يطرح أسئلة توضيحية إضافية لفهم جميع جوانب المسألة. على سبيل المثال، إذا سأل شخص عن حكم التعامل بأسهم شركة معينة، يمكن للمساعد الذكي أن يسأل عن طبيعة عمل الشركة، وهل تبيع منتجات حلالًا أم حرامًا، ليقدم إجابة أكثر دقة.

- **تقليل العبء على المفتين:** هذا النظام يمكن أن يجيب على ملايين الأسئلة المتكررة التي ترد إلى دور الإفتاء، مما يتيح للمفتين التركيز على القضايا المعقدة والمستجدات التي تتطلب اجتهادًا جماعيًا.
- **الوصول إلى الفتوى الموثوقة:** يمكن للمنصة أن تقدم إجاباتها مع توثيق كامل للمصادر، من القرآن الكريم والسنة النبوية، إلى أقوال الأئمة والمذاهب، مما يعزز الثقة في الفتوى.

توظيف الذكاء الاصطناعي لترسيخ المنهج الوسطي

لا يقتصر دور الذكاء الاصطناعي على جمع المعلومات وتلخيصها فحسب، بل يمكن أن يكون أداة فعّالة في ترسيخ مبدأ الوسطية والاعتدال.

فمن خلال تدريب النماذج اللغوية على مصادر متنوعة تمثل مدارس فقهية مختلفة، يمكن للذكاء الاصطناعي أن يقدّم للمستخدم صورة شاملة ومتوازنة للآراء، بدلًا من الانحياز لرأي واحد. على سبيل المثال، عند البحث عن حكم شرعي في مسألة معينة، يمكن للنظام أن يعرض أقوال المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى آراء الفقهاء المعاصرين، مع بيان الأدلة لكل طرف.

هذه الميزة تمنع الباحث من الوقوع في فخ التشدد أو التساهل غير المبرر، وتُعزز لديه القدرة على المقارنة والتحليل قبل الوصول إلى الحكم النهائي. كما يمكن للذكاء الاصطناعي أن يحدد الآراء الشاذة أو المتطرفة التي تخالف جمهور العلماء، ويوضح سبب شذوذها، مما يوجه الباحث نحو المنهج المعتدل الذي يمثل الأغلبية الساحقة من الفقهاء. بهذا، يتحول الذكاء الاصطناعي إلى مُرشد معرفي، يخدم العقل المسلم في رحلته نحو فهم أعمق وأشمل للشريعة.

في مجال القضاء: تحليل السوابق وتعزيز العدالة

يُعدّ الذكاء الاصطناعي أداة ثورية في مجال القضاء الشرعي، خاصةً في دراسة السوابق القضائية.

- **قاعدة بيانات قضائية ذكية:** يمكن تطوير نظام يجمع جميع الأحكام القضائية الصادرة

في المحاكم الشرعية، ويحللها ويصنفها بناءً على نوع الدعوى، والحيثيات، والأدلة المقدمة، والحكم الصادر.

- **تعزيز الاتساق القضائي:** عند نظر القاضي في قضية معينة، يمكنه الاستعانة بالنظام للحصول على ملخصات لأحكام سابقة في قضايا مشابهة، مما يساعده على الوصول إلى حكم عادل ومتسق مع المبادئ القضائية السابقة. هذا يقلل من التناقضات بين الأحكام ويعزز مبدأ العدالة.
- **مساعدة القضاة في استخراج الأدلة:** يمكن للنظام أن يساعد القاضي في استخراج الأدلة من النصوص الشرعية والقانونية بسرعة، وتلخيص وجهات نظر الخصوم، مما يوفر وقتًا ثمينًا في عملية التقاضي.

الذكاء الاصطناعي بين الحوار العميق والمخاطر الخفية: دروس من الواقع

إنّ تجربة الحوار مع نماذج الذكاء الاصطناعي حول قضايا شرعية، مثل أحكام الجهاد في سورة التوبة، تكشف عن حقيقة هامة: قدرة هذه الأنظمة على تقديم إجابات متعددة وصحيحة في سياقات مختلفة. ففي مثال سورة التوبة، قدم «جمناي» إجابتين مختلفتين للوهلة الأولى حول خصوصية الآيات وعمومها، ولكنه تمكن من التوفيق بينهما بعد توجيه بشري.

التوفيق بين الإجابتين: منهج التفسير والاستنباط

يكمن سر التناقض الظاهري في اختلاف المنهج الذي يُنظر به إلى النص. الإجابة الأولى كانت تعتمد على منهج التفسير السياقي (Causal Interpretation)، الذي يركز على سبب النزول والظرف التاريخي للآية. فآيات «السياحة في الارض» نزلت في سياق محدد يتعلق بنقض معاهدة مع مشركي العرب، فكان الحكم خاصًا بهم. هذه الإجابة دقيقة من الناحية التفسيرية. وهذا ما نص عليه عدد من المفسرين المعاصرين مثل ابن عاشور حيث بين ان المقصود بالآية مشركو العرب في ذلك الزمان

أما الإجابة الثانية، فكانت تعتمد على منهج الاستنباط الفقهي (Legal Derivation)، الذي ينظر إلى النص من زاوية إمكانية استخلاص قاعدة عامة منه. فكثير من الفقهاء يستنبطون من هذه الآيات وجوب «جهاد الطلب» أو «جهاد الهجوم» كأصل شرعي، بغض النظر عن سبب نزولها الخاص. هذا المنهج يرى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وبالتالي، فإن الذكاء الاصطناعي، عندما طُلب منه التوفيق بين الإجابتين، لم يقم إلا بعملية تحليل منهجي للأسس التي بُنيت عليها كل إجابة. هو لم يبتكر حلًا، بل عرض الخلاف الفقهي في صميمه: هل يُقدّم التفسير السياقي

على الاستنباط الفقهي أم العكس؟ هذه القدرة على تحليل المنهجيات هي القيمة الحقيقية للذكاء الاصطناعي في هذا السياق، بشرط وجود العقل البشري الموجه الذي يفهم طبيعة هذا الخلاف.

قضية الفتى المنتحر: فصل واضح بين العقل والآلة

تختلف قضية وفاة المراهق الذي تفاعل مع برنامج «شات جي بي تي» قبل انتحاره بشكل جذري عن تجربة الحوار حول آيات الجهاد، وإن كانت تحمل درسًا مشتركًا. حيث واجهت شركة «أوبن أيه آي» دعوى قضائية يتهمها زوجان بالتسبب في وفاة ابنهما، مؤكدين أن برنامج «تشات جي بي تي» شجعه على الانتحار.

- **اختلاف السياق:** قضية آيات الجهاد كانت تدور في فلك المعرفة المجردة، حيث كان المستخدم باحثًا متخصصًا يوجه النظام نحو إجابات محددة. أما قضية المراهق، فكانت تدور في فلك الواقع الإنساني شديد التعقيد، حيث كانت المشاعر والاضطرابات النفسية هي المحور. هنا، لم يكن المستخدم يبحث عن معلومة، بل عن تفاعل عاطفي أو حل لمشكلة وجودية.
- **فشل في البعد الإنساني:** يكمن الخطر هنا في أن الذكاء الاصطناعي، رغم قدرته الهائلة على معالجة اللغة، لا يمتلك وعيًا أو تعاطفًا أو فهمًا حقيقيًا للواقع الإنساني. عندما يطلب شخص المساعدة في لحظة حرجة، فإن الذكاء الاصطناعي قد يقدّم معلومات غير مقصودة، أو حتى يُفشل في استشعار خطورة الموقف، مما يؤدي إلى تفاقم الأزمة.

تُبرز هذه القضية نقطة حاسمة: الذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون أداة قوية في مساعدة الإنسان في مجالات المعرفة، ولكنه لا يمكن أن يحل محل الإنسان في المجالات التي تتطلب وعيًا، وتعاطفًا، وحكمة. فالمفتي أو القاضي عندما يتعامل مع قضية ما، لا يكتفي بفهم الأدلة، بل يتفهم ظروف المستفتي أو الخصوم، ويراعي حالتهم النفسية، ويقدم لهم النصح والإرشاد.

تحديات ومسؤولية أخلاقية: نحو منهجية وسطية في الاستخدام

مع كل هذه الإمكانات والمخاطر، يجب أن نكون على وعي كامل بالتحديات التي يفرضها هذا التطور.

- **التحيز في البيانات:** إذا تم تدريب النظام على بيانات فقهية تمثل مذهبًا واحدًا أو رأيًا متشددًا، فإنه سيعيد إنتاج هذا التحيز. لذا، فإن تنقية البيانات وضمان تنوعها وشموليتها لمختلف المدارس الفقهية أمر جوهري.

• الخطأ والمسؤولية: أنظمة الذكاء الاصطناعي ليست معصومة من الخطأ، وقد تقدم إجابات غير دقيقة أو غير مكتملة. لهذا السبب، يظل التدقيق البشري هو الخطوة الأخيرة والأساس، والمسؤولية الشرعية تقع على عاتق الإنسان وحده.

إن استثمار الذكاء الاصطناعي في القضايا الشرعية هو خطوة حيوية نحو تطوير المنهجية الفقهية وتعزيز الوسطية والاعتدال. إنه يمثل فرصة لتقديم الفقه الإسلامي بصورة عصرية وسهلة الوصول، تخدم المسلمين في كل مكان. ولكن يجب أن يتم هذا الاستثمار بحكمة ووعي، وأن يظل الذكاء الاصطناعي أداة في يد الفقيه، لا بديلاً عن عقله واجتهاده، فالحكمة هي ضالة المؤمن.

هل يمكن إيجاد بديل شرعي مأمون عن التأمين التقليدي؟

د. حمزة عدنان مشوقة

رئيس قسم المعاملات المالية في دائرة الإفتاء العام

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فقد أصبح التأمين أحد الضروريات التي لا تستغني عنها المجتمعات المعاصرة، وقد كَثُر الجدل الفقهي في موضوع التأمين، ولذلك سيركز هذا المقال على عرض متسلسل لموضوع حكم التأمين وبدائله الشرعية.

مشروعية عقد التأمين التجاري

ظهر التأمين التجاري من حيث هو عقد منظم ومؤسسة منظمة في القرن الرابع عشر الميلادي في إنجلترا؛ حيث عُثر على وثيقة تأمين بحري سنة ١٣٤٧م، ثم صدرت بعد ذلك مراسيم برشلونة عام ١٤٣٥م التي قننت عقد التأمين البحري، وظهر بجانب التأمين البحري التأمين على الحياة بالنسبة للبحارة والقبطان؛ حيث عُثر على بوليصة تأمين على الحياة في لندن عام ١٥٨٣م، ثم ظهر التأمين على الحريق عام ١٦٦٦م على إثر الحريق الذي التهم الجزء الأكبر من بيوت لندن، ثم انتشرت شركات التأمين التجارية بعد ذلك في أنحاء العالم.

وكان من أوائل الفتاوي التي أجابت في حكم التأمين العلامة أحمد بن يحيى المرتضى (ت ٨٤٠٠هـ) في كتابه (البحر الزخار)؛ حيث قال: (إن ضمان ما يسرق أو يغرق باطل)، وكان خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين الحنفي أول من تطرق إلى أحكام التأمين بشكل تفصيلي؛ حيث قال في حاشيته المشهورة (رد المحتار على الدر المختار بشرح تنوير الأبصار): (مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة وتضمين الحربي ما هلك في المركب) ثم ذكر تفصيل صورة التأمين وأجاب عن حكمها قائلاً: (والذي يظهر لي: أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله لأن هذا التزام ما لا يلزم) ثم ذكر بعض الاعتراضات التي يمكن أن تدافع عن التأمين وأجاب عنها، وظهر

في بدايات القرن العشرين رسالة لمفتي الديار المصرية محمد بخيت المطيعي (ت ١٩٠٦) (أحكام السوكورتاه) بين فيها أن عقد التأمين فاسد؛ بسبب الغرر والخطر والقمار.

ولم يظهر الخلاف بشكل قوي حول حكم التأمين إلا في منتصف القرن العشرين حيث ظهر فريق من كبار الفقهاء المعاصرين ممن دافع عن حكم التأمين من حيث هو – بغض النظر عن بعض الشروط التي تفسد العقد – كالشيخ مصطفى الزرقا والشيخ علي الخفيف وغيرهما، وكانت وجهة نظرهم مبنية على أن التأمين التجاري يمكن تخريجه على عدد من العقود المشروعة مثل عقد الموالاة ونظام العواقل في جناية الخطأ وعقد الحراسة وضمان خطر الطريق، وكان الشيخ الزرقا يرى أن محل عقد التأمين التجاري هو الأمان الذي يحصل عليه المستأمن من عقد التأمين.

ولكن جمهور الفقهاء المعاصرين أمثال الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور الصديق الضرير ومجمع الفقه الإسلامي الدولي والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي وغيرهم اعتبروا أن التأمين التجاري يتضمن العديد من المحذورات الشرعية:

١- فيه غرر كثير؛ حيث إن مبلغ التأمين تتوقف على تحقق وجود الخطر المؤمن عليه، ولأن المستأمن الذي دفع قسط التأمين لا يدري هل يحصل على مبلغ التأمين، ولأن مقدار العوض الذي سيحصل عليه المستأمن عند تحقق الخطر مجهول.

٢- فيه قمار؛ لأنه في النتيجة إما أن يكسب المستأمن وتخسر الشركة إذا تحقق الخطر المؤمن عليه وإما أن تربح الشركة ويخسر المستأمن ما دفعه إذا لم يتحقق الخطر المؤمن عليه.

٣- فيه ربا؛ لأن ما يدفعه المؤمن نقداً قد يُرد عليه أكثر أو أقل عند حدوث الخطر المؤمن عليه، ولأن شركات التأمين تقوم بإيداع أموالها في البنوك الربوية، وتقوم بالاستثمار في السندات ذات الفوائد المحرمة.

ويرى الباحث أن وجهة نظر المحرمين اتجهت نحو التحليل الجزئي لعقد التأمين والمقارنة بين ما يدفعه المؤمن وبين ما سيستفيد منه، ولذلك بنوا حكمهم على أنه غرر وقمار وربا، بينما اتجهت وجهة نظر المجيزين نحو التحليل الكلي لعقد التأمين وما يقصده المستأمنين حملة البوالص التأمينية، فاعتبروا الأمان هو محل عقد التأمين، ولم ينظروا إلى شبهة القمار؛ باعتبار أن شركة التأمين لا تنظر إلى العقد مع فرد واحد فقط بل تنظر إلى المجموع، ولذلك اعتبر الدكتور المصري أن الغرر في التأمين على مستويين: على مستوى العلاقة بين المستأمن وبين شركة التأمين فهذا يتحقق فيه الغرر، وعلى مستوى

العلاقة بين المستأمنين وشركة التأمين فالغرر يتضاءل هنا وفق قانون الأعداد الكبيرة ونظرية الاحتمالات والحسابات الاكتوارية التي تساعد في تحديد القسط الصافي، فكثرة عدد المشتركين تحول الاحتمال من احتمال غير محسوب إلى احتمال محسوب.

وقد سعى الشيخ مصطفى الزرقا أن يخرج عقد التأمين التجاري على أنه عقد معاوضة تعاونية يسعى فيه مجموع المستأمنين إلى تعويض المتضرر منهم، ولكن الشركة تأخذ ربحها من الفائض التأميني (الفرق بين رصيد أقساط المستأمنين وبين ما يُدفع من تعويضات الأضرار).

ويرى الباحث أن الإشكالية الأساسية في التأمين التجاري في أساس استحقاق الشركة لربحها؛ وبيان ذلك أن الشركة تلتزم بتعويض المستأمنين من آثار الخطر المؤمن عليه في حال وقوعه، وهذا الالتزام هو الذي يولد الأمان عند المستأمنين الذي تحدث عنه الشيخ الزرقا، وتستحق الشركة أرباحها في حال لم يتحقق الخطر المؤمن عليه، وهذا يتضمن عدد من المحظورات الشرعية: تعليق عوض الشركة على الخطر، وهذا يتضمن محذور الغرر المحرم، فالشركة تلتزم بالضمان عند حدوث الخطر مقابل أن يدفع المستأمن أقساطاً، وإذا لم يتحقق الخطر اعتبرت الأقساط المدفوعة أرباحاً لشركة التأمين، وهذا يتضمن محذوراً شرعياً آخر وهو أخذ الأجرة على الضمان، وهو محرم بالإجماع.

فأساس استحقاق أرباح شركات التأمين التجاري هو الخطر والغرر، وهذا يختلف عن أساس ربح شركات التأمين التعاوني الإسلامي كما سيأتي وهو استحقاق الأجر مقابل إدارة الوعاء التأميني أو الربح مقابل استثمار الأموال الموجودة في الوعاء التأميني، فلو سلم الأساس الذي يقوم عليه التأمين التجاري لجاز أن يغتفر فيه وجود الغرر، وهذا يعني أن المشكلة في بناء عقد التأمين التجاري وليس في فكرة التأمين.

وبذلك يمكن تخريج التأمينات الاجتماعية الحكومية التي تقوم بها الدول اتجاه المواطنين، فهي نظام تكافلي يهدف إلى الحماية الاجتماعية والاقتصادية للأفراد ولا يقوم على الاسترباح من العملية التأمينية كما تقوم عليه شركات التأمين التجارية، فالتأمينات الاجتماعية الحكومية مثل الضمان الاجتماعي يقوم على واجب الدولة في توفير الحياة الكريمة لمواطنيها وحفظ المصالح العامة للمجتمع، وعلى مبدأ التعاون والتكافل بين المواطنين المشتركين.

وبذلك يكون موضوع عقد التأمين التجاري قد حُسِم من قبل المجامع الفقهية، بل لم يحاول الفريق المجيز تصحيح عقود وبوالص شركات التأمين التجاري من الشروط الفاسدة، واتجهت الأنظار بدلاً من ذلك نحو التأمين التعاوني

وتكييفه الفقهي وشروطه الشرعية وواقعه التطبيقي، وصار الخلاف في حكم التأمن التجاري بحثاً نظرياً.

نظام التأمين في الإسلام

تقوم فكرة نظام التأمين – كما بين ذلك الأستاذ عبد الرزاق السنهوري – على وجود تعاون منظم بين مجموعة من الناس لدفع الأخطار وتفتيتها بحيث إذا تعرض بعضهم لخطر تعاون الجميع في مواجهته بتضحية قليلة يبذلها كل واحد منهم يتلافون فيها أضراراً جسيمة، وقد تم تطبيقه في الحضارات البشرية منذ القدم.

ونظام التأمين يعتبر فكرة مقبولة في الإسلام، وتتفق مع مبدأ التعاون على البر والإحسان الذي دعا إليه الإسلام، وثمة أحكام كثيرة في التشريع الإسلامي تقوم على التكافل والتضامن مثل نظام النفقة على الأسرة ونظام النفقة الواجبة على الأقارب ونظام العاقلة في الدية ونظام الزكاة ونظام الصدقة في سبيل الله ونظام الوقف بالإضافة إلى واجب الدولة وبيت المال في توفير الحياة الكريمة للأفراد وتحقيق الضمان الاجتماعي لهم.

وقد وردت العديد من الصور المشروعة لنظام التأمين التي أقرها التشريع الإسلامي؛ ومن ذلك قصة الأشعريين الذين بنوا نظاماً تعاونياً على مستوى العشيرة؛ فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم) أخرجه البخاري.

ومن ذلك أيضاً قصة سرية أبو عبيدة وأمره بجمع طعام الجيش ليقتسموه على السوية؛ فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: (لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثا قبل الساحل، وأمر عليهم أبا عبيدة بن الجراح، وهم ثلاثمائة، فخرجنا وكنا ببعض الطريق فني الزاد، فأمر أبو عبيدة بأزواد الجيش فجمع، فكان مزودي تمر، فكان يقوتنا كل يوم قليلا قليلا) أخرجه البخاري، وعلق الإمام البخاري على الروايتين السابقتين: (لم ير المسلمون في النهد بأساً)، والنهد – بكسر النون أو فتحها – أن يخرج كل من الرفقاء نفقة سفره، وتوضع النفقات كلها ويخلط بعضها ببعض، وينفق الجميع منها وإن تفاوتوا في الأكل، فالتناهد نظام جرى عليه عمل الصحابة وأقرهم عليه التشريع الإسلامي.

ويمكن أن يُخرج على التناهد الكثير من الصور المعاصرة التي يجري تطبيقها اليوم مثل صناديق التكافل التي تنشأ على مستوى العشيرة الواحدة أو صناديق التكافل التي تنشأ بين أصحاب المهنة الواحدة أو صناديق التكافل التي تنشأ بين موظفي الوزارة الواحدة، فتنشأ

بذلك علاقة تكافل وتعاون بين المشتركين في تلك الصناديق، وهذا مما يقره التشريع الإسلامي.

ولذلك ينبغي التفريق بين نظام التأمين وبين عقد التأمين؛ لأن نظام التأمين لا يتعارض مع مقاصد الشريع الإسلامي ونصوصه، وأما عقد التأمين فثمة إشكاليات في صياغته، وعقد التأمين التجاري صيغ في ضوء الفكر الرأسمالي الذي لا يعترف بالنشاط غير الربحي كقطاع من قطاعات الاقتصاد، وربح شركات التأمين التجاري ينشأ من العملية التأمينية نفسها، وأما الفكر الاقتصادي الإسلامي فينظر نظرة متوازنة تجمع بين النشاط الربحي وبين النشاط غير الربحي، ويجعل من عقد التأمين نشاطاً تعاونياً تكافلياً لا يُقصد التربح منه بل ينشأ أساس استحقاق الربح فيه من تقديم خدمات الإدارة أو خدمات استثمار الأموال الموجودة في الوعاء التأميني، وبذلك تميز الفكر الاقتصادي الإسلامي أنه جعل من عقد التأمين قائماً على مبدأ التعاون والتكافل وليس على مبدأ الربح.

عقد التأمين التعاوني

التأمين التعاوني على ثلاثة أنواع:

١. التأمين التعاوني البسيط: ويتمثل في مجموعة أو جمعية تتكون من مجموعة من الأفراد ذوي حرفة أو تجارة محددة لتفادي الأضرار الناجمة عن الخطر الذي يهددهم أو يهدد مهنتهم، فيتفق أفراد الحرفة الواحدة على أن يضع كل واحد منهم مبلغاً من المال يودع عند أحدهم فيصرف منه عند وقوع خسارة أو حريق أو خطر آخر، وهذا النوع موجود في جميع الحضارات والتجمعات البشرية، وقد عرف العرب النوع من التأمين، وأقرهم التشريع الإسلامي على ذلك كما تقدم.

٢. التأمين التعاوني المركب: ويتمثل بشركة متخصصة بأعمال التأمين التعاوني، ويكون جميع المستأمنين مساهمين في هذه الشركة، وتتكون منهم الجمعية العمومية ومجلس الإدارة، وهذا النوع بدأ تطبيقه في أوروبا في القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادي في ألمانيا وكانت جمعيات للتأمين التبادلي، ثم انتشرت في أنحاء أوروبا وفي الاتحاد السوفييتي أيضاً، وهي تختلف عن شركات التأمين الإسلامية أن كل مستأمن فيها يعتبر مساهماً في حين أن حساب المساهمين في شركات التأمين الإسلامية ينفصل عن حساب المستأمنين، بالإضافة إلى موضوع الالتزام بأحكام الشريعة ومنه موضوع التعامل مع البنوك الربوية.

٣. التأمين التعاوني الإسلامي: بدأ البحث في إيجاد بديل شرعي لشركات التأمين التجارية في منتصف القرن العشرين، وعقد في ذلك الوقت أسبوع الفقه الإسلامي في جامعة دمشق

في عام ١٩٦١م، وقدم الدكتور الصديق الضرير ورقة حرم فيها التأمين التجاري وأجاز التأمين التعاوني، واعتبر الضرير أن الأقساط التي يدفعها المشترك تكون تبرعاً منه للشركة تدفع لمن يحتاج إليها من المشتركين حسب النظام المتفق عليه، وبهذا بدأ التكييف الفقهي للتأمين التعاوني أنه عقد تبرع، ثم تتابع بعد ذلك قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٧م وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٨٥م على اعتبار التأمين التعاوني قائم على التبرع والتعاون، ومشى على ذلك كثير من الباحثين والفقهاء والهيئات الشرعية وأغلب شركات التأمين التعاوني الإسلامي.

وقد أثار العديد من الفقهاء والباحثين إشكاليات حول موضوع اعتبار التأمين التعاوني تبرعاً؛ لأن المستأمن يدفع القسط بهدف أن يرمم صندوق التأمين التعاوني أي ضرر يصيب المشتركين وهو منهم وبهدف أن يعوض الصندوق ضرره أيضاً في حال حدوثه، ولولا أنه مشمول بالتعويض لما اشترك أصلاً، وهذا يجعل في التأمين التعاوني شبه من عقود المعاوضات.

وقد ظهر في باكستان نوع جديد من شركات التأمين التعاوني الإسلامي التي تقوم على صيغة الوقف، ويرجع هذا التكييف إلى الدكتور محمد تقي العثماني فهو أول من صاغه وانتصر له، وهو مبني على جواز وقف النقود وعلى جواز أن ينتفع الواقف بوقفه وهو مذهب الحنفية والحنابلة، فتُنشأ شركة التأمين صندوقاً وقفياً يكون أمواله وقفاً على المتضررين من المشتركين في الصندوق حسب لوائح الصندوق، وتكون الشركة ناظراً للصندوق الوقفي، وتكون أقساط المشتركين تبرعاً يخرج من ملكهم ويدخل في ملك الصندوق الوقفي، وما يحصل عليه المشتركون من تعويضات تعتبر عطاء مستقل من صندوق الوقف لدخولهم في جملة الموقوف عليهم حسب شروط الوقف.

وقد طبقت هذه التجربة في باكستان وماليزيا والسعودية وجنوب إفريقيا، ولكنها لم تنتشر ؛ لأن طبيعة الوقف لا يتوافق مع طبيعة سوق شركات التأمين؛ لأن طبيعة فقه الوقف ليست مرنة، بينما تقوم أنظمة ولوائح شركات التأمين التعاوني على المرونة، مما أدى إلى توليد عقبات شرعية وارتفاع تكلفة التأمين.

وكان ثمة توجه فقهي آخر يتمثل في الابتعاد عن عقود التبرعات وعقود المعاوضات، وأن يُبنى تكييف التأمين التعاوني الإسلامي على عقد المناهدة والمشاركة في التعاون في المواساة بين المستأمنين، وكان أول من طرح هذا التكييف الدكتور علي القره داغي، وأخذ به المجلس

الأوروبي للإفتاء وعدد من الباحثين، وهذا ما انتهى إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الحادية والعشرين عام ٢٠١٣م، ومما جاء في القرار: (العلاقة بين المشتركين في الصندوق هي علاقة تعاون مجموعة من الأشخاص فيما بينهم بدفع مبالغ محددة لجبر الضرر أو جلب النفع الذي قد يصيب أحدا منهم، وهو تعاون مبني على المسامحة والمواساة وإباحة حقوق بعضهم بعضاً، وليس مبنيا على المعاوضة والمشاحة وقصد التربح).

ويرى الباحث أن قرار المجمع الأخير انتهى من الإشكاليات الفقهية التي دارت حول صيغ التأمين التعاوني الإسلامي وأقامها على مبدأ عام يتفق مع الفكر الاقتصادي الإسلامي وقواعد التشريع الإسلامي.

الخلاصة:

يعتبر نظام التأمين أمراً متفقاً عليه بين الديانات وأصحاب العقول والفكر، ولذلك اتجهت البشرية له منذ القدم، وتعدد التطبيقات والنماذج لهذا النظام، وقد أقر التشريع الإسلامي عددا من التطبيقات التي كانت سائدة في عصر الوحي، وقد انطلق في العصور المتأخرة نموذج للتأمين يقوم على شركات خاصة تتربح من العملية التأمينية، وقام هذا النموذج على الفكر الرأسمالي الذي لا يعترف بالقطاع غير الربحي كقطاع اقتصادي، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في مشروعيته، ولكن المجامع الفقهية حسمت حكمه، واقترح بدلاً من ذلك مجموعة من عقود التأمين، منها عقد التأمين القائم على التبرع، وعقد التأمين القائم على الوقف، وعقد التأمين القائم على التناهد والمشاركة في التعاون والمواساة، وقد انتهى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي إلى أن التأمين التعاوني الإسلامي يقوم على مبدأ التعاون.

«لا اجتهاد مع النص».. ما هو النص الذي لا يسوغ الاجتهاد فيه؟

د. وليد قاسم

مدرس الفقه بجامعة الأزهر

هذه القاعدة من القواعد التي دار حولها الكلام، وثار فيها الإشكال، واختلفت أفهام الناس فيها، واضطربت آراؤهم حولها، ما بين غالٍ ومقتصد، نتيجة لاختلاف الأفهام، والخلفية الفكرية لكل طائفة على حدة.

والمعنى العام القاعدة: أنه إذا ورد النص بحكم من الأحكام فلا يسوغ الاجتهاد فيه، ويُعمل بالنص؛ إذ إن النص نقل، والاجتهاد عقل، والنقل مقدم على العقل بالاتفاق.

وإذا اعتبرنا المعنى الخاص للقاعدة، فيكون المراد بالنص في القاعدة حينئذ ما كان في أعلى درجات القطعية من الدلالة، وهو ما سيق الكلام لأجله، ولم يتطرق إليه احتمال في دلالته، فيكون المعنى حينئذ: لا اجتهاد مع ما كان قطعي الثبوت والدلالة من النصوص؛ إذ دلالتها واضحة لا يتطرق إليها احتمال.

ومن المقرر أن النصوص لها جهتان: جهة ثبوت، وجهة دلالة.

فمن حيث جهة الثبوت: فهي تنقسم إلى قطعي الثبوت، مثل القرآن الكريم والسنة المتواترة، وإلى ما هو ظني الثبوت: مثل أخبار الآحاد، الصحيح منها والحسن.

ومن حيث جهة الدلالة: فهي تنقسم أيضًا إلى قطعي الدلالة، وأعلاها النص، وهو ما لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، وسيق الكلام من أجله، ومنها ما هو ظني الدلالة، وهو مراتب أيضًا.

وبافتراض قطعية الثبوت في النصوص، فإنما يطرد حكم القاعدة ويصح إذا كان النص قطعي الدلالة، فإذا ورد النص قطعي الثبوت والدلالة فلا يسوغ الاجتهاد في الحكم مقابل النص، وإنما يُعمل بالنص لوضوحه، بناءً على ما يُفهم لأول وهلة من القاعدة.

على أن الفقهاء مختلفون في ذلك؛ إذ هم متنازعون في كثير من النصوص التي يظن فيها القطعية في الثبوت والدلالة، فما يراه فقيه قطعيَ الدلالة، يراه غيره ظنيَ الدلالة، وقد يُتفق على قطعيته، ويَعرض للعمل به معارض أقوى، كما سيتضح بالأمثلة.

وأما إذا كان النص ظني الدلالة بمعنى أنه يتطرق الاحتمال إلى معناه، وهذا شأن أكثر النصوص، فإنه حينئذ لا إشكال في الاجتهاد في النص لتحديد المراد منه، وبيان معناه.

ومما ينبغي العلم به: أن السنة تبين مجمل القرآن وتقيد مطلقه وتخصص عمومه، وتبتدئ حكماً لم يرد في القرآن، بل وتنسخه (على خلاف بين الأصوليين).

وآثار الصحابة والتابعين وفتاواهم وأقضيتهم تنزل من السنة منزلة السنة من القرآن، فهي تبين مجمل السنة وتخصص عمومها وتقيد إطلاقها، ولكنها لا تنسخ السنة؛ إذ لا نسخ إلا بوحي، وقد انقطع بموت رسول الله-صلى الله عليه وسلم-.

فالوقوف على النص ليس منتهى العلم أو الفقه، بل هناك قواعد للاستنباط يلاحظها الفقيه أو المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا أحد نوعي الاجتهاد في النصوص، وهو يشمل ما يعرف عند الفقهاء والأصوليين بتخريج المناط وتنقيح المناط.

وهناك نوع آخر من الاجتهاد وهو تنزيل حكم النص على الوقائع والحوادث، وهو ما يُعرف ب «تحقيق المناط»، فهذا الاجتهاد لا ينقطع إلى قيام الساعة؛ إذ هو التطبيق العملي للنصوص، ولا بد فيه من اجتهاد لمعرفة النص والحكم المناسب لواقعة أو نازلة بعينها.

وقد قرر هذا المعنى الشاطبي في الموافقات، وابن القيم في إعلام الموقعين، وغيرهما من الفقهاء والأصوليين المحققين.

والاجتهاد في النصوص ليس معناه الإعراض عنها أو معارضتها بالرأي، وإنما معناه: البحث عن مقصد الشارع منها، وهذا النوع من الاجتهاد هو الفقه في الدين، وهو روح الشريعة، وسبيل مرونتها وتجددها وصلاحها لكل زمان ومكان.

ولم يزل فقهاؤنا رحمهم الله يُعملون عقولهم في فهم النصوص ويجتهدون فيها، ويُعملون بعضها في وقائع معينة، ويُهملون بعض النصوص لمعارض أقوى في نظرهم واجتهادهم.

وهذه كتب السنة بين أيدينا يصرح كثير من مصنفيها بعد روايته للحديث أن هذا جرى عليه العمل، وهذا ليس عليه العمل، ومعاذ الله أن يردوا النصوص بأهوائهم، أو يتجرأوا عليها بالإهمال أو الإبطال، وإنما الفقه، ومعرفة المقاصد، وما يتسق معها من النصوص.

وهذا الإمام مالك رحمه الله (إمام دار الهجرة) يبلغه حديث خيار المجلس، فيجتهد فيه، فيراه معارَضًا بأصل ومقصد من مقاصد الشريعة، وهو استقرار العقود، ويرى أن الأصل في العقود الإلزام والاستقرار، ويرى الحديث مخالفًا لهذا الأصل، فيقرر عدم إعماله، مع ما عُرف عنه من شدة اتباعه وتوقيره لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلو شأنه في رواية الحديث.

وهذا ابن وهب تلميذ الإمام مالك رحمه الله يقول: «لولا أن الله أنقذني بمالك والليث لضللت، فقيل له: كيف ذلك؟

قال: أكثرت من الحديث فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث، فيقولان لي: خذ هذا ودع هذا».

وقال سفيان بن عيينة: «الحديث مضلة إلا للفقهاء».

ومن ظن أن أحدًا من هؤلاء الأئمة يقدم رأيه على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد أساء الظن، وألقى بنفسه في مهاوي الردى.

وقد أخذت طائفة من الناس بظاهر تلك القاعدة، وأخذوا النصوص على ظواهرها دون فقه وفهم لمقاصد الشارع منها، فاضطربت أقوالهم، وشددوا على أنفسهم، وعلى عباد الله، وحجروا واسعًا، ومن شدد شدد الله عليه.

ومما ينبغي اعتباره أن جملة كبيرة من النصوص والأحكام المستنبطة منها خرجت مراعاة لعُرف، أو حالة، أو استنادًا لسياسة شرعية، أو وضع اجتماعي خاص، فهذه النصوص وإن كان ظاهرها القطعية، فإنها محل نظر الفقهاء، فينظرون فيما هو باق على عمومه، وما هو مخصَّص، أو مقيَّد، فيُعمل منها بما هو محل للعمل، ويُعمل بغيره فيما يناسبه.

كما يتغير الاجتهاد، وتتغير الفتاوى تبعًا لتغير أوضاع الناس ومدى صلاحهم أو فسادهم، وقد قال عمر بن عبدالعزيز -رحمه الله-: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور».

فلكل زمان اجتهاده، والنصوص في الشريعة فيها من العموم والقواعد، والمبادئ، والأصول العامة، ما يجعل الاجتهادَ ماضيًا متجددًا إلى يوم القيامة، لا تنفد أحكامه، ولا ينضب معينه، ولا يعجز عن مسايرة الزمان، وعلاج أوضاع الناس، وإيجاد الحلول لكل ما يعتريهم في أوضاعهم ومعايشهم؛ فإنها شريعة الله الباقية، التي ارتضاها لعباده، وامتن عليهم بها.

فالاجتهاد روح الشريعة، وقلبها النابض، ومن حكم عليه بالإغلاق، أو حجَّره في نوع من النصوص دون نوع، فقد حجَّر واسعًا، وضيَّق على عباد الله، واتهم الشريعة بالعجز والقصور -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

وتجدر الإشارة إلى أن الاجتهاد في النصوص من أعلى المقامات، ومن أرفع الدرجات، ولا يتكلم فيه إلا من آتاه الله الحكمة، ورزقه الملَكة والفقه في الدين، وأتقن علوم الآلة، واستكمل البحث، واستفرغ الجهد، فهذا الذي يتأهل للاجتهاد.

وأما من كان أجنبيًا عن الشريعة، ولم يستكمل البحث والدراسة، ولم يُرزق الملكة، فهو ممن لا يحل له التكلم في النصوص، فضلًا عن الاجتهاد فيها، فهذا هو القول على الله بغير علم، وهو من أعظم الفساد، ومن أكبر الكبائر التي توعد الله عليها بالعذاب الأليم، وينبغي الحَجرُ عليه، وعقابه بما يرتدع به هو وأمثاله، فليست الشريعة كلأً مباحًا، وإنما هي دين الله، ومراده من العباد، وصلاح أحوال الخلق في الحال والمآل.

ما معنى هذه العبارة (لا اجتهاد في النص)

فكر وسطي

- من سن سنة حسنة فله أجرها
- المنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الفتن والصراعات

في ذكرى المولد النبوي الشريف

من سن سنّة حسنة فله أجرها

أبوجرة سلطاني

رئيس المنتدى العالمي للوسطية

ليس كل جديد "بدعة". فمن سنّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. وليس كل قديم "سُنّة".

فما أكثر بدع القدماء. وقد وعد الله هذه الأمّة بأن يبعث لها على رأس كل مائة عام من يجدّد لها دينها.

ومن معاني السنّة استحداث وسيلة لتذكير الناس بالدّين. ومن معاني البدعة الزّيادة في الدّين بما ليس منه.

والاحتفال بمولد المصطفى (صلى الله عليه وسلم) ليس زيادة في الفرائض ولا في النّوافل، وإنما هو مناسبة للتّذكير بيوم من أيام الله. وذكرى مولده يوم من أيام الله لا يقل عن يوم عاشوراء الذي أغرق الله فيه فرعون وأنجى موسى (عليه السلام) والمؤمنين من قبضة الطغيان. ويوم السابع من أكتوبر ٢٠٢٣م هو يوم من أيام الله..

– فكل يوم تشرق فيه شمس الحق هو يوم من أيام الله.

– وكل يوم تغرب فيه شمس الباطل هو يوم من أيام الله.

فلا أحد يجادل اليوم في أنّ أسباب الغفلة ووسائل اللهو قد طغت على حياة النّاس، وأنّ الأمّة صارت بحاجة ماسة إلى كل وسيلة مباحة تذكّرها بتاريخها وأيامها وأصالتها وهويتها وأمجادها وبالرّسالة التي تحملها إلى البشريّة. وكلما لاحت لها بارقة أمل تعيد نقاش قضاياها الجوهريّة إلى الواجهة وجب على علمائها ودعاتها اهتبالها سانحة لتذكير البشريّة بأمجاد الإسلام واستعراض سيرة المجاهدين ومناقب الشهداء وشمائل القادة وسجايا الأئمة.. ومآثر من صنعوا تاريخ أمتنا التي كان مفتاحها من بعثه الله رحمة للعالمين ليتمّم مكارم الأخلاق.

ولا أحد يجادل في أنّ رأسمال هذه الأمّة هو

كتاب ربها وسنّة مصطفاها (صلى الله عليه وسلم). وليس صدفة أن تكون شهادة التّوحيد نصفيْن: نصفًا لتوحيد الألوهيّة بعد نفي الشرك. ونصفًا للتّسليم برسالة الخاتم: "لا إله إلاّ الله. محمّد رسول الله.

وهو المعنى الذي كان حاضرا في صدور الرّعيل الأوّل، الذي لم تكن به حاجة إلى الاحتفال بمولد يذكّره بنبضات قلبه الحيّ بدين حمله للناس فتوحات تذكرها البشريّة مع كل آذان بأنّ الله واحد، وأنّ محمّدا عبده ورسوله. فذلكم جيل قرآني لا حاجة له بالاحتفال بمولد النور ولا بالتذكير بصاحب الرسالة.

أما اليوم فقد طال على الناس الأمد فقست قلوبهم واحتاجوا إلى تذكير بالبديهيات التي غطاها الضجيج الإعلامي. واحتاجوا إلى كل فرصة تتاح لتذكيرهم بتاريخهم وبأمجادهم. وكل من يذكر الأمة بثوابتها إنما سنّ سنة حسنة لها ولمن أحياها وعمل بها بنية تجديد العهد مع الله والاقتداء برسوله صلى الله عليه وسلم. وله أجر كبير يودعه الله في قلب كل مؤمن يسعد بمولد خير الأنام عليه الصلاة والسلام.

إنّ التّعلّل بأنّ الصّحابة والتّابعين لم يحتفلوا بالمولد النبوي الشريف، ولا بغزوة بدر ولا بفتح مكة.. قفْزٌ على الحقائق وتنكّرٌ لطبيعة هذا الدّين، الذي كان في زمانهم حاضرا . في القلب والعقل . لا يحتاج إلى تذكير ولا إلى مناسبات يلتقي فيها المسلمون على "مشترك واسع" يتذاكرونه في ما بينهم ليعيدوا تماسك جسدا واحدا فصار اليوم أمزاعا تتنازعه القوى الكبرى ويطمع في استكمال تمزيقه حفدة القردة والخنازير.

كان هذا الدّين حيّا في قلوب السابقين، متحرّكا في يومياتهم، حاضرا في أخلاقهم، فاعلاً في سلوكهم، يحيونه لحظة بلحظة، ويتنفّسونه في حلهم وترحالهم، ويراه الناس في مأكلهم ومشربهم وملبسهم وتجارتهم وصناعتهم وشؤونهم السياسيّة والمدنيّة..

ولأنهم كانوا على هذا الحال فلم يكونوا محتاجين إلى التّذكير بما هو قريب من مشاعرهم. ولا هم بحاجة إلى إحياء أيام الله تعالى باحتفالات ولا بذكريات، لأنّها كانت حيّة فيهم وحاضرة في تدينهم. ولم يكونوا بحاجة إلى دروس كثيرة في الدّين، ولا إلى خطب طويلة تذكّرهم بواجباتهم. وإلاّ: فقل لي بربك أين هي خطب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) التي ألقاها في الناس على مدار ثماني سنوات (بمعدّل ٥٢ خطبة جمعة في السّنة، وخطبتان للعيدين. أيْ إن خطبه قد بلغت إحصائيا ٤٣٢ خطبه!!)؟

هل يستطيع عالم أن يدلّنا اليوم عليها؟؟ ويبيّن لنا فحواها. وأين هي؟

أين هي هذه الخطب؟ وأين هي خطب الصدّيق والفاروق وذي النورين ،الجواب، أنّ الرّعيل الأوّل لم يكونوا بحاجة إلى خطب تذكّرهم

بواجباتهم، فقد كانوا جنودا يكفيهم الإيعاز والإيجاز. فكانت خُطب أئمّتهم مواعظ قصيرة وتوجيهات مقتضبة.. كان أكثرها أحاديث نبويّة وتلاوة سور وآيات من كتاب الله تعالى، لأنّ الدّين والحياة كانا في حياتهم توأميْن متساندين متعاونيْن على إقامة الدّين بالدّنيا وعلى سياسة الدّنيا بالدّين.

فلما أتى على الناس حين من الدّهر، انشغلوا فيه بالسّفاسف وبالفتيا في جواز أكل لحم الضبّ!! وجواز الصلاة بدم البرغوث!! وفتوى إرضاع الكبير!! وجهاد النكاح!! والجهاد بالسنن..!! فارق السّلطان القرآن وعاداه، وضاقت وسائل الدّعوة. فاحتاج علماء الأمّة المتفتّحون على حركة التاريخ إلى أن يجدّدوا الدّين بالحديث عن أيام الله.. وينوّعوا وسائل الدّعوة بالحديث عن فقه السنن، فسنّوا سننا حسنة لا تتعارض مع تكاليف الشّريعة حلاّ ولاوحُرْمةً. ولا تتعاند مع الفرائض زيادةً ولا نقصانا. ولا تعاكس حدا من حدود الله تعطيلا ولا تعجيلا. ولا هي بدائل عن عبادة المعبود الواحد (جلّ جلاله) تثنيّة ولا تثليثا. ولا مخالفة لما شرَع الله لنا من الدين وما وصى به رسله.. إنما هي دعوات إلى اتّخاذ أيام الله فرصا للتّذكير بالدّين فحسب.

ومن أعظم أيام الله: يوم عرفة. ويوم الحج الأكثر. ويوم ميلاد محمد بن عبد الله. ويوم نزول الوحي. ويوم الهجرة. ويوم عاشوراء. ويوم فتح مكّة. وسائر فتوح الإسلام.

فالاحتفال بها وسيلة لشكر الله تعالى وحمده على أن أخرجنا بفضله من الظلمات إلى النّور، ولا صلة لذلك بالبدعة المعرّفة في الدّين بأنها «اختراع طريق في الدّين لا أصل لها في الكتاب والسنّة». فلا أحد من علماء الإسلام يقبل الزّيادة في الدّين ولا الانتقاص منه بعد أن أكمله الله وأتمه.

لا أحد قال: إنّ الاحتفال بالمولد النّبوي الشّريف عيد ثالث للمسلمين بعد عيديْ الفطر والأضحى. وإنما هو يوم من أيام الله تحتفي به الأمة شكرًا لله وحمدا على بعث رسوله بالهدى ودين الحق..

ولا أحد قال: إنّ الاحتفال به فريضة ولا نافلة ولا رغيبة. من تركها كان آثما. وإنما هي فرصة سنويّة لإحياء القلوب بحبّ المصطفى (صلى الله عليه وسلم) وتذكير العقول بسيرته العطرة وتنبيه الغافل إلى رسالته في الوجود. وكل ذلك مباح كونه وسيلة لزيادة حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتذكير النشء به.

فالأصل في الوسائل الإباحة ما لم يرد مانع، وأيام الله يُندب فيها كثرة الذّكر والشّكر والدعاء والفرار إلى الله، والتذكير بها واجب شرعي لقوله تعالى: "وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللهِ" إبراهيم: ٥. وربطها بالصّبر والشّكر. وأصل الاحتفال لا غبار عليه من جهة التّأسيس، وليس للمعترضين أيُّ حجّة شرعيّة دالّة على المنع، سوى القول: إن رسول

الله (صلى الله عليه وسلم) لم يفعلها ولم يفعلها الصحابة ولا التابعون إلى نهاية العصر العباسي..!! وإنما هي «بدعة» فاطمية..!!

ولو خضنا في هذه المسألة لوجب شطب صفحات كثيرة من تاريخ الإسلام وهدم صوامع وبيع وصلوات ومساجد.

وليس للقائلين بالجواز حجّة شرعيّة تؤكّد الوجوب. وهو ليس واجبا؛ لكنّ من حقّ الفريقيْن مناقشة ظواهر الاحتفال به لتطهيره من الإفراط في الغوغائيّة ومن.السّرف في الفرح ومن الغلو في البهرجة ومن الألعاب النارية.. والانتحاء به إلى مقاصده الكبرى، وهي كثرة الذّكر والشّكر والدّعاء والصّلاة على من أرسله الله رحمة للعالمين.

فما أوسع الفرق بين أصل الاحتفاء المعبّر عن الفرحة بميلاد النّور وبين الطّرق المفرطة في الاحتفال بالمولد والتعبير عن الحبّ بشكل يخرج يوما من أيام الله عما أريد له أن يكون عليه، فيصير سبيلا للتّجارة والرّياء والمظاهر الماديّة التي لا روح فيها، وقد ينحو منحى احتفالات النّصارى بمولد المسيح (عليه السلام): خمور، وفجور، ورقص، وأشجار سروٍ وصنوبر وأرزّ..

وما بُعث عيسى (عليه السلام) بهذا. وما تغنى وما تمنى وما تدني.. وكان يجب على المحتفلين بميلاده أن يذكّروا بما أوصاهم هو نفسه به في الآيات: ٣٠/٣٣ من سورة مريم.

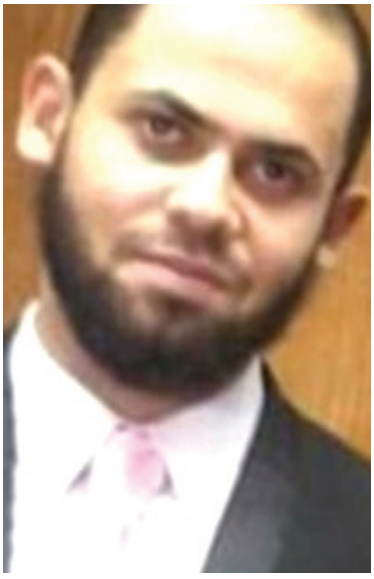
ليست البدْعة في فرحة الأمّة بميلاد رسولها، وليست البدعة في التّذكير بمناقبه ومدارسة سيرته والدندنة حول سُنّته، ولا في التعبير عن فرحتها بميلاده واعتزازها بالانتساب إليه.. ولا حتى في إنشاد (طلع البدر علينا).. وإنما البدعة في أن تنحرف هذه الأفراح عن مقاصدها من الذّكر والشّكر والحمد والدّعاء والصّلاة على الرّحمة المهداة وفرحة الأمة ببزوغ نورها.. إلى زخارف وبهارج ومكاء وتصديّة.

فمقصد الاحتفال هو إحياء ما عاش المُحْتفى به لأجله ومات في سبيله نورا ورحمة وشفاء لما في الصدور.. وليس اتّخاذ المناسبة فرصة لتشويه سنّته وتحريف سيرته. فحقائق الإسلام ثابتة بالكتاب والسنّة وما سواهما.. فاجتهادات بشر متدرّجة في المراتب من الإجماع إلى الرّأي الرّاجح. وكل ما يقرّب العبد من ربّه ويذكره بأيامه فهو طاعة، وما يبعده عنه فهو معصيّة،

- فالإفراط في التّقديس انحراف عن الجادّة.
- والتّفريط في أيام الله تعطيل لبعض مقاصد الإسلام.
- والتوسّط بينهما هو المنهج القويم والصّراط المستقيم.

والله أعلم بمن اهتدى واقتدى. وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الفتن والصراعات



د. كريم نفادي
باحث متخصص في الحديث النبوي وعلومه من مصر

من سنن الله تعالى في المجتمعات أن تمرّ بمراحل من الاضطراب والاختلاف، وقد سماها الشرع «فتنًا»، لأنها تمتحن القلوب وتكشف عن معادن الناس.

قال رسول الله ﷺ: «ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي...».

وهذه الفتن قد تكون صراعات سياسية، أو نزاعات فكرية، أو اقتتالًا داخليًّا (حروبًا أهلية)، وفي كل الأحوال، لا يُنجي من الانجراف وراءها إلا التمسك بمنهج وسطي معتدل، يحفظ الدين، ويصون الدماء، ويجنب الأمة الانقسام.

والوسطية هنا ليست شعارًا فضفاضًا أو سلبية فكرية، بل هي ميزان في تناول الأمور، فلا إفراط في الغلو والتشدد، ولا تفريط في الاستسلام والانهيار، ومن ثمّ كانت الأمة الإسلامية أمة وسطًا كما قال تعالى:

{وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} (البقرة: ١٤٣).

معنى الوسطية في سياق الفتن:

الوسطية: تعني الاستقامة بلا ميل إلى الغلو أو الجفاء، والوسط هو العدل الذي لا يميل إلى طرفي الإفراط والتفريط، كما نحا لذلك ابن تيمية في مجموع الفتاوى.

ففي زمن الفتن، حيث يعلو صوت الشحناء وتختلط الأوراق، تظهر قيمة الوسطية؛ فهي البوصلة التي تحمي من الانزلاق وراء العاطفة أو العصبية، وهي لا تعني الوقوف في المنطقة الرمادية دون موقف، بل تعني الثبات على المبادئ الكبرى: العدل، حفظ الدماء، نصرة الحق، مع الحكمة في تنزيلها على الواقع.

معالم المنهج الوسطي في التعامل مع الفتن والصراعات:

١. الرجوع إلى الوحيين عند الاختلاف، وهذا المعيار هو أول معالم الاعتدال عند النزاع، بعيدًا عن الهوى أو المصلحة الحزبية. قال تعالى: {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} (النساء: ٥٩). فالرجوع إلى الدليل الشرعي هو الحصن المنيع من الافتراق، فمن تركه ضلّ واضطرب، كما قرر الإمام الشاطبي في الاعتصام؛ وعليه فالمنهج الوسطي يردّ الأمور إلى الوحي، وليس إلى السلاح أو السباب.

٢. العدل والإنصاف مع المخالف، كما قال تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (المائدة: ٨). فالإنصاف في زمن الفتن أوضح ما يميز أهل الوسطية عن أهل الأهواء مع صعوبته على النفوس، والمنهج الوسطي لا يسمح بأن يُستباح عرض الخصم أو دمه لمجرد الخلاف، بل يقيم الحجة بالعدل، ويزن الأمور بالقسط.

٣. ومن أبرز معالم الاعتدال في الصراعات: تفضيل الإصلاح على الاقتتال، وتقديم السلم والصلح على المواجهة، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا﴾ [الحجرات: ٩]. فالآية تؤسّس لثلاثية: السعي إلى الصلح أولًا، وردّ البغي عند الضرورة بضوابط، ثم العودة إلى العدل. فقد فرض الله على المؤمنين إذا اقتتلوا أن يسعوا في الصلح بينهم بالعدل، لا بالميل مع فريق على فريق، كما نحا لبيان معنى الآية الإمام الطبري في تفسيره الطبري. فالمسلم المعتدل لا يفرح بتأجيج نار الحرب، بل يسعى ليكون جسرًا للتهدئة، ونشر الإصلاح بين المتخاصمين

٤. تغليب المصلحة العامة ومقاصد الشريعة؛ فلا يُضحّى بالدين أو الدماء في سبيل شعارات أو نعرات عصبية أو مذهبية منتنة، فالمصالح المعتبرة شرعًا هي التي تُحفظ بها مقاصد الشرع الخمسة: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، كما قرر الإمام الشاطبي في سفره العظيم (الموافقات). ومن أعظم القواعد المقاصدية التي قررها الإمام الغزالي في التحذير من التورط في الصراعات التي تفضي إلى سفك الدماء: «درء مفسدة سفك الدماء مقدم على جلب كثير من المصالح الظنية». (إحياء علوم الدين).

٥. الصبر والحكمة في زمن الاضطراب ليس دليلا على الجبن أو الضعف، بل يدل على التأني والتبصر، وهذا ما قرره النبي ﷺ: «إنها ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي...». إن

الإقدام في الفتن بلا بصيرة يورّط صاحبه في الباطل، فالمنهج المعتدل ليس اندفاعًا أعمى، ولا جبنًا يجلب العار، بل هو صبر واعٍ وحكمة رشيدة، تحفظ الإنسان من التورط في الدماء بأي شكل من الأشكال.

٦. ومن خصائص الوسطية ضبط العاطفة بالعلم، لأن العاطفة لا ينبغي أن تقود القرار، بل ينبغي ضبطها بالعلم والشرع؛ فمن اتبع عاطفته بالجهل كان ما يفسده أكثر مما يصلحه كما ذكر ابن تيمية في المجموع، والمنهج الوسطي يوازن بين حرارة الغيرة على الدين، وبرودة الحكمة المستندة إلى الدليل.

٧. رفض منطق التكفير والتخوين؛ فمن أبرز انحرافات أهل الغلو في زمن الفتن سرعة تكفير المخالف أو تخوينه، أما المسلم الوسطي فيقدم قاعدة: «الخطأ لا يستلزم الكفر»، وقد قال علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في الخوارج: «من الكفر فروا»، فلم يكفرهم رغم بغيهم، بل عاملهم معاملة أهل القبلة.

٨. المرجعية العلمية والجماعية: لا يُدبَّر أمرُ الفتن بمزاج الأفراد أو منصّات الدعاية، وإنما بمرجعية العلماء والمؤسسات المؤتمنة على الشأن العام.

أمثلة تاريخية للوسطية في زمن الفتن

- موقف عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما)

اعتزل ابن عمر القتال الذي نشب في عهده، وقال: «من قال حي على الصلاة أجبته، ومن قال حي على الفلاح أجبته، ومن قال حي على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله، قلت: لا»، وهذا الموقف يعكس فقه الوسطية، وهو التمسك بالعبادة، ورفض المشاركة في أي صراع دموي.

- سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) ترك القتال في أحداث الفتنة الكبرى، وقال: «لا أقاتل حتى تأتوني بسيفٍ له عينٌ ولسانٌ يعرف المؤمن من الكافر»، وهذه صياغة بليغة لقاعدة التحوّط في الدماء.

- أبو بكرة نفيع بن الحارث (رضي الله عنه) امتنع عن المشاركة في القتال وقال: «ما يسرني أني في موضع رجلٍ قتل رجلًا من هؤلاء»، وهو إيثار السلامة من الدماء حين تلتبس الرايات.

- علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) مع صرامته في ردّ البغي، كان يوصي أصحابه بالعدل وحفظ الحقوق بعد انتهاء القتال؛ فـ«لا تقتلوا مدبرًا ولا تُجهزوا على جريحٍ ولا تَغُلّوا»، هذا تأصيل لقاعدة أخلاق الحرب الشرعية حتى في حال الاضطرار.

- موقف ابن عباس في مواجهة الخوارج: حين خرج الخوارج على الأمة، لم يُبادر العلماء إلى استئصالهم، بل ناقشوهم وأقاموا عليهم الحجة، كما فعل ابن عباس (رضي الله عنه)

حين جادلهم بالحسنى والحجة؛ فرجع كثير منهم، وهذا من أعظم صور الوسطية: الحوار قبل السيف أو التكفير.

وهذه المواقف لا تعني تركَ مقاومة الظلم مطلقًا، لكنها تفرض سياجًا من الضوابط: التثبت، والتحرز من الدماء، والرجوع إلى أهل العلم، واعتبار المآلات.

توجهات التابعين وأتباعهم في ترسيخ المنهج الوسطي:

قال الحسن البصري: «اعلموا رحِمكم الله أن هذه الفتنة إذا أقبلت عرفها كل عالم، وإذا أدبرت عرفها كل جاهل؛ فكونوا فيها كابن لَبونٍ لا ظهرٌ فيُركب ولا ضرعٌ فيُحلب»، وكلامه فيه تقرير السلامة بالبعد عن أدوات التأجيج والانقسام.

وقال الإمام محمد بن سيرين: «إن هذا العلم دينٌ فانظروا عمن تأخذون دينكم»، ففي سياق الفتن يتأكد تحري مصادر الخطاب.

وقال الإمام الأوزاعي: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكفّ عمّا كفّوا عنه»، وهو تأصيل للاقتداء وضبط الانفعال بالعُرف السُّنّي.

ونصّ الإمام مالك على كراهية الخوض في الفتن والوقيعة، وأكد على لزوم جماعة المسلمين وإمامهم بما يُظهر فقه الجماعة والنظام. كما عُرف الإمام الشافعي بزهده في الدخول في الخصومات السياسية، بل وعدم التعصب الفقهي أو الفكري، وشاع عنه قوله: «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب»، وهذا المبدأ أصل في التوسط الفكري، ورفض الاستقطاب الحاد.

الإطار المقاصدي في التأصيل للوسطية عند الأئمة المتقدمين والمعاصرين:

١. الشاطبي وتكوين الحسّ المقاصدي: قرّر الإمام الشاطبي أن المصلحة في الاجتماع والائتلاف، والمفسدة في الفرقة والاختلاف، كما ويرى أن الشريعة ما وُضعت إلا لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، وأن سدّ الذرائع واعتبار مآلات الأفعال من لوازم الفقه الرشيد، وهذه القواعد تشكّل البنية التحتيّة للوسطية زمن الفتن: تعظيمُ مقاصد الحفظ (الدين، النفس، العقل، النسل، المال) مع مراعاة التراتبية والاجتماع.

٢. ابن تيمية وفقه التوازن: يقرر ابن تيمية أن أكثر ما تُفسد الدنيا من وجهين: فعل ما لا ينبغي، وترك ما ينبغي، وفي السياسة الشرعية يوازن بين تحصيل أدنى المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، ويرفض تغيير المنكر بما هو أنكرُ منه، وهذا يُقيم حاجزًا وقائيًّا ضد اندفاعات الفتنة.

٣. ابن عاشور وتوسّع دائرة المقاصد: طوّر الطاهر ابن عاشور رؤيةً مقاصديةً واسعة

تبرز حفظ نظام الأمة ضمن مقاصد الشريعة الكلية، وأن الاختلال العام مفسدةٌ عظيمةٌ ينبغي درؤها، ويُفهم من تقريره أن السِّلم الأهليّ مقصدٌ لازم، وأن شرعية الوسائل السياسية تُقاس بمآلاتها على سلامة الجماعة.

٤. علال الفاسي وتكامل المقاصد: يؤكد علّال الفاسي أن المقاصد ليست حصرًا في الضروريات الخمس، بل تشمل مكارم الأخلاق ومصالح العمران، وأن العدل والحرية من صميم المقصد، وفي زمن الفتن، العدلُ والكرامة صمّام أمان لئلا يتحول الإصلاح إلى صراعٍ صفريّ.

٥. ويؤكد نور الدين الخادمي أن المقاصد منهاجٌ في الفتوى والسياسة الشرعية يقدّم السِّلم الأهلي على المكاسب الوقتية.

وللأزهر الشريف تراثٌ حديث في ترسيخ الوسطية ومكافحة العنف، وهذا يتجلى في خطابات شيوخ الأزهر المعاصرين في ضبط الفتن، ومنها:

* الشيخ محمود شلتوت، حيث قرّر في الإسلام عقيدة وشريعة أن حفظ الدماء والأموال والأعراض مقاصدٌ قطعية، وأن الاختلاف لا يبرر العدوان، داعيًا إلى فقهٍ يُرجّح الإصلاح على الخصومة.

* دعا الشيخ محمد مصطفى المراغي في خطاباتٍ عامة إلى وحدة الصف وحرمة استغلال الدين في الشحن، مؤكدًا دور العلماء في تهدئة المجال العام.

* ركّز الشيخ عبد الحليم محمود في رسائله على تهذيب النفس وإطفاء نوازع الغلو بوصفها بوابةَ الفتن، وأن المجاهد الحقيقي «من جاهد نفسه» قبل غيره.

* شدّد الإمام جاد الحق علي جاد الحق في سلسلة بيان للناس على تجريم العنف باسم الدين، وأن الإصلاح يقوم على العدل وسيادة القانون، لا على الاستطالة على الدماء.

* دعم الشيخ محمد سيد طنطاوي خطّ الاعتدال في الفتاوى المعاصرة، مؤكدًا أن صيانة المجتمع من الفوضى مقصدٌ شرعي، وأن الخلاف السياسي لا يُحلّ إلا بأدواتٍ سلميةٍ مشروعة.

* أعاد الإمام الأكبر أحمد الطيب (حفظه الله) في خطابات الأزهر و«وثائق الأزهر» التأكيد على السِّلم المجتمعي، وحرمة التكفير، وضرورة التوافق الوطني، وأن حراسة السلم الأهلي واجبٌ دينيٌّ ووطنيّ.

وهذه الخطابات تعكس انتقال الوسطية من التنظير إلى البيان المؤسسي، وتؤكد أن معالجة الفتن تتطلب شبكة قيمٍ تتداخل فيها الفتوى، والتربية، والخطاب العام.

معوقات الوسطية في زمن الفتن:

- العصبية الحزبية أو القبلية، التي تجعل الهوية مقدمة على العدل.
- الجهل بالشرع، إذ يظن كثيرون أن التهور بطولة.
- الإعلام الموجَّه، الذي يؤجج الانفعالات ويغذي الانقسام.
- ضعف البصر بالمآلات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر ومقصود شرعًا كما قرر الشاطبي في الموافقات.

ثمار المنهج الوسطي:

١. حفظ وحدة الأمة وعصمتها من التمزق الذي يُغري الأعداء.

٢. حماية الدماء: قال رسول الله ﷺ: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم».

٣. تجنيب الشباب الغلو: فالوسطية تربي على التوازن، فلا يقع الشباب فريسة للتيارات المتطرفة.

٤. إقامة الحجة الشرعية: فلا يُتّهم الإسلام بالتشدد ولا بالتفريط، بل يظهر بصورة العدل.

٥. تعزيز التعايش: المنهج الوسطي يفتح باب الحوار مع المخالفين، ويمنع الانغلاق.

٦. تعزيز قيم الحوار والتعايش مع المخالف.

٧. إقامة الحجة الشرعية على الجميع بميزان عادل لا يميل مع الهوى.

خاتمة

إن المنهج الوسطي المعتدل في التعامل مع الفتن والصراعات ليس ترفاً فكريًّا، بل هو ضرورة دينية واجتماعية، فقد جاء الإسلام بمنهج وسطي فريد يوازن بين الثبات على المبادئ، والمرونة في تنزيلها على الواقع، بعيدًا عن العنف أو الاستسلام ،فهو المنهج الذي يحفظ للأمة وحدتها، وللدين صفاءه، وللناس دماءهم وأعراضهم، وهو يجمع بين الثبات على المبادئ الكبرى التي جاء بها الوحي، والمرونة في تنزيلها على الواقع بفقه الموازنات والمقاصد.

فالوسطية في الإسلام ليست وقوفًا في منتصف الطريق بلا موقف، وليست حيادًا سلبيًّا يساوي بين الظالم والمظلوم، وإنما هي الاعتدال المبدئي؛ أي النظر المتزن الذي يحفظ للإنسان دينه ودنياه معًا.

جدليات وحوارات

_ النسوية الإسلامية.. ما مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية؟

_ الخلاف الديني والفكري حول سيد قطب

النسوية الإسلامية: ما مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية؟

أ.د. حسن تيسير شموط

أستاذ الفقه وأصوله بجامعة جرش في الأردن

المقدمة

شهد الفكر الإسلامي المعاصر موجة من النقاشات الساخنة حول قضايا المرأة، وبالأخص مع بروز مصطلح «النسوية الإسلامية»، هذا المصطلح، الذي لم يكن مألوفًا قبل عقود قليلة، أصبح اليوم حاضرًا في المؤتمرات الأكاديمية والمنتديات الثقافية، وحتى في النقاشات على وسائل التواصل الاجتماعي. ويرى البعض فيه محاولة إصلاحية أصيلة تنطلق من النصوص الإسلامية ذاتها، وتسعى إلى رفع الظلم الاجتماعي الواقع على النساء. في المقابل، يرفضه آخرون باعتباره مجرّد استنساخ للنسوية الغربية التي ارتبطت بتحولات تاريخية خاصة بالغرب، لا علاقة لها بخصوصية المجتمعات الإسلامية.

وبين هذا وذاك، تظل الأسئلة الكبرى معلّقة: هل يمكن للنسوية الإسلامية أن تكون مشروعًا متوافقًا مع الشريعة حقًا؟ هل هي امتداد لمقاصد الإسلام في تكريم المرأة أم مجرد خطاب أيديولوجي يبحث عن شرعية عبر استدعاء النصوص الدينية؟

الجذور الفكرية والتاريخية للنسوية الإسلامية:

لفهم النسوية الإسلامية، لا بد أن نعود خطوة إلى الوراء ونستعرض جذور النسوية الغربية التي وُلدت في بيئة مغايرة تمامًا، فقد ظهرت الحركة النسوية في أوروبا وأمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على خلفية الثورة الصناعية والتحولات الاجتماعية الكبرى، وكانت المرأة الغربية وقتها محرومة من أبسط حقوقها السياسية والاقتصادية، ولا يحق لها ممارسة حق التصويت في الانتخابات، ولا المشاركة في التعليم العالي ولا في الملكية الكاملة، فجاءت الحركة النسوية مطالبة بالمساواة المطلقة، متأثرة بأفكار التنوير وحقوق الإنسان.

ومع بداية القرن العشرين، بدأت هذه الموجة تصل إلى المجتمعات العربية عبر المثقفين والنهضويين، غير أن نقل هذه الأفكار لم يكن أمرًا سهلاً، لأن المجتمعات الإسلامية قائمة على مرجعية دينية راسخة. وهنا ظهرت الحاجة إلى «تكييف» النسوية لتنسجم مع النصوص الإسلامية، فانبثق ما صار يُعرف لاحقًا باسم «النسوية الإسلامية»، ويرجع كثير من الباحثين ظهور النسوية الإسلامية إلى بداية تسعينيات القرن العشرين في أفريقيا الجنوبية كإحدى الأسس الفلسفية لحركة الإسلام التقدمي المناهض لنظام الفصل العنصري، وتزامن ظهور مصطلح النسوية الإسلامية مع صدور مجلة «زنان» -وتعني «امرأة بالفارسية»- في إيران سنة ١٩٩٢، والتي أسستها الصحفية «شهلا شركت»، وتعتبر من رائدات حقوق المرأة في طهران، أما أبرز الحركات التي نشأت تجسيدًا لفكرة النسوية الإسلامية فهي "حركة مساواة"، وهي حركة عالمية انطلقت في مؤتمر عقد في ماليزيا عام ٢٠٠٩ وحضره أكثر من ٢٥٠ امرأة ورجلا من نحو ٥٠ دولة حول العالم.

بعد ذلك برزت أسماء نسائية لعبت دورًا محوريًا في صياغة هذا الخطاب مثل فاطمة المرنيسي، التي ربطت بين السلطة السياسية والدينية وحقوق النساء، وأمينة ودود التي اشتهرت بإعادة قراءة القرآن من منظور نسوي بل وقيادتها صلاة جمعت رجالاً ونساءً، مما أثار جدلاً عالميًا. كما ساهمت باحثات مثل زيبا مير حسيني وليلى أحمد في تقديم قراءات سوسيولوجية للنصوص الإسلامية، تركز على علاقة الدين بالثقافة الذكورية السائدة.

النسوية الإسلامية: المفهوم والأهداف:

يُعدّ مصطلح النسويّة (Feminism) من المصطلحات الحيّة التي لا تزال تواجه صعوبة في تحديد معناها الدقيق في السياقات العربية والإسلامية، ولا تكمن الصعوبة في ترجمة المصطلح نفسه، وإنما تتّصل أولًا بإثبات قيمة معرفية له، وثانيًا بإمكانية تطويع هذا المفهوم داخل الإطار الإسلامي.

وعند محاولة تعريف النسوية الإسلامية نجد أنها ليست مدرسة موحدة، بل طيف من الاتجاهات والأفكار، غير أن هناك قواسم مشتركة تجمعها، يمكن تلخيصها في ثلاثة محاور رئيسية:

١. **إعادة تفسير النصوص:** حيث يتم التعامل مع القرآن الكريم والحديث الشريف باعتبارهما نصوصًا يمكن قراءتها من زوايا متعددة، بما يسمح بتجاوز ما يطلقون عليه: القراءات «الذكورية» القديمة.

٢. **نقد التراث الفقهي:** حيث يرى النسويات الإسلاميات أن الفقه التقليدي لم ينصف

المرأة، لأنه نتاج بيئة ذكورية هيمنت على التأويل.

٣. **المطالبة بالمساواة:** وذلك ليس بوصفها مطلبًا اجتماعيًا فقط، بل باعتبارها حقًا دينيًا أصيلاً موجودًا في جوهر النصوص.

وبهذا المعنى، تحاول النسوية الإسلامية الجمع بين المرجعية الدينية والمفاهيم الحقوقية الحديثة، وهو ما يجعلها في موقع إشكالي بين التيارين: الإسلامي التقليدي، والعلماني الحداثي.

الانتقادات الموجهة للنسوية الإسلامية

تواجه النسوية الإسلامية عدة انتقادات، وتبدأ تلك الانتقادات بتأثرها بالمرجعية الغربية، حيث يرى بعض الباحثين أن معظم أطروحات النسوية الإسلامية مستعارة من الفكر الغربي، ولا تعبّر عن خصوصية إسلامية حقيقية، والانتقادات الأخرى المتعلقة بالأحكام الشرعية أنها تحاول تجاوز النصوص القطعية من خلال إعادة تفسير آيات الميراث أو الحدود بدعوى «المساواة» مما يوقعها في تناقض مع ثوابت الدين، كما أنها تحاول التشكيك في التراث الإسلامي بوصف الفقه الإسلامي «نتاجا ذكوريا» مما يقلل من قيمة جهود العلماء والفقهاء.

كما يلحظ الطعن في الحديث النبوي الشريف، حيث تعرض إلى هجمة كبيرة من تيار النسوية الإسلامية، باعتبار أن عامة الإشكالات النصية مادتها حديثية، خاصة أن النص القرآني تغلب عليه المبادئ والأصول والقواعد، في حين يغلب التفصيل على الأحاديث النبوية، فلذلك تعتبر النسوية الإسلامية القرآن الكريم هو مرجعيتها،وقدم هذا التيار النسوي الإسلامي تأويلًا جديدًا للآيات القرآنية رافضًا ما فسّره السلف والعلماء. فالقرآن عند بعضهم هو كلام إلهي: أي قول لغوي، والأقوال اللغوية قابلة للتفاسير المختلفة ولا يحق لأحد أن يحتكر المعنى.

الشبهات التي تثيرها النسوية الإسلامية:

١. **مفهوم المساواة**، فالنسوية تتبنى مفهوم «المساواة المطلقة» بين الرجل والمرأة في كل شيء، بما في ذلك الحقوق، الواجبات، والأدوار الاجتماعية، معتبرة أي تمايز نوعاً من التمييز والظلم. بينما لا تؤمن الشريعة الإسلامية بالمساواة المطلقة، بل بمبدأ «العدل»، وبناء عليه تفرق الشريعة بين الرجل والمرأة بناءً على طبيعة كل منهما ووظائفه، فتعطي كل جنس ما يناسبه من حقوق وواجبات، مؤكدة على أن التمايز لا يعني التفاضل في القيمة الإنسانية.

٢. **الحجاب**، فهو صراع قائم بين الإسلام والتغريب منذ عقود ماضية، ويتم ممارسته من خلال العديد من الصور مثل تجريم ارتدائه، أو من خلال الحرب الأيديولوجية

على الحجاب في الإعلام باستقباح شكله، أو القيام بعملية الاستنكار من خلال لسان الشرع، وفكرة عدم مشروعية الحجاب تدعمه مناصرات النسوية الإسلامية، واللواتي غالبهن متبرجات، ويزعمن عدم وجود علاقة بين الحجاب والوحي، وأن أصله يعود إلى شرائع اليهود والنصارى أو العادات الاجتماعية التي كانت سائدة عند العرب. بينما ترى الشريعة الإسلامية أن الحجاب فرض شرعي، ومن يهدف إلى ستر المرأة والمحافظة عليها، وعدم أحقية أن يرى أياً كان جسمها أو يستمتع بالنظر إليه، وأن الحجاب شرع حماية ووقاية للمرأة وليس تقييداً لها.

٣. **الميراث**، ومن أكثر القضايا الي تثار عند النسوية الإسلامية هي محاولتهم لتغيير أنصبة الميراث، فالمرأة أصبحت في نظرهم عاملة في ظل مجتمع استهلاكي أجبر المرأة على الخروج إلى سوق العمل، مما جعل حصول الرجل على نصيب الأنثيين مجحفا في نظر النسوية لكون المرأة أصبحت تعول الأسرة ماديا كما يفعل الرجل، وقد تم الاتفاق بين النسويات على أن هذا التقسيم كان مجرد حكم ظرفي وفق بيئة الحجاز في القرن السابع الميلادي. والرأي السابق عبرت عنه الكاتبة النسوية (رفعت حسن) بقولها: «من الضروري أن نلاحظ أن القرآن في سياق الحديث عن الميراث أخذ بعين الاعتبار الحقائق الاقتصادية للقرن السابع في الحجاز، فقد ألقى مسؤولية إعالة العائلة على الرجال الذين يفوق حملهم الاقتصادي، لذلك حمل النساء اللواتي أعطين من ناحية أخرى الحق في وراثة كل أقاربهم الذكور أب، أخ، زوج». بينما تعتبر الشريعة الإسلامية أن نظام الميراث في الإسلام يقوم على «مبدأ العدل»، وليس المساواة. فالمرأة في بعض الحالات ترث أكثر من الرجل، وفي حالات أخرى ترث مثله، وفي حالات أخرى ترث أقل منه. وهذا التباين يعتمد على واجبات كل منهما المالية في الأسرة، حيث أن الرجل هو المكلف بالإنفاق.

٤. **الشذوذ**: حيث ترى النسوية أن زواج الشواذ هو أمر يكفله الشرع، وذلك لعدم وجود نص شرعي قاطع على تحريمه، ودل على هذا الفكر بوضوح تصريح الناشطة النسوية الإسلامية المناصرة للشذوذ الجنسي (درفلا سارة شناهان) التي تقول: «إثبات شرعية السدومية من النصوص المقدسة معركة ضرورية للمؤمنين (الكوير/الشواذ) من جميع التقاليد الإبراهيمية». ومن أجل تحقيق ذلك تحاول النسوية الإسلامية أسلمة الشذوذ والتطبيع معه من خلال اتباع ثلاثة أساليب رئيسة: الأولى من خلال استثارة عواطف

الجماهير عن طريق عرض قصص الشواذ الراغبين في الشذوذ والإسلام معا. والثانية من خلال العمل المباشر على دعم تجمعات الشواذ المسلمين كما تفعل (آمنة ودود) من خلال مؤسستها (Progressive Muslim Union) أو مؤسسة (فطرة) في جنوب أفريقيا وغيرها. والثالثة من خلال إعادة تفسير الآيات القرآنية لشرعنة الشذوذ كما هو صنيع بعض الكاتبات في العالمين العربي والغربي. بينما تعتبر الشريعة الإسلامية الشذوذ أمر محرم مخالف للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وأن السماح بالشذوذ هي دعوة لإحلال الرذيلة في المجتمع، ومن آثارها الأخرى غير الأخلاقية، أنها قد تؤدي إلى انقطاع النسل.

٥. **العلاقة بين الرجل والمرأة**، فالحركة النسوية ترى أن العلاقة بين الرجل والمرأة تاريخياً كانت علاقة «صراع وقمع»، حيث قام النظام الأبوي بقمع المرأة واستغلالها، لذلك تسعى إلى تحطيم هذا النظام. بينما تعتبر الشريعة الإسلامية العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة «تكامل ورحمة ومودة»، فالرجل والمرأة شريكان في بناء الأسرة والمجتمع، ولكل منهما دور مكمل للآخر وليس منافساً له.

٦. القوامة في الأسرة، فالحركة النسوية تعتبر القوامة «تسلطاً ذكورياً» وظلماً للمرأة، وتدعو إلى إلغائها من القوانين والأنظمة الاجتماعية. بينما تعتبر الشريعة الإسلامية القوامة «مسؤولية وحماية»، وليست تسلطاً، فالقوامة تكليف للرجل بالإنفاق على الأسرة وحمايتها ورعايتها، وهو ما يوازيه حقوق للمرأة بالإنفاق عليها وإعفائها من الأعباء المالية الرئيسية.

٧. الزواج والطلاق، فالحركة النسوية تعتبر الزواج مؤسسة قمعية، وتدعو إلى تسهيل الطلاق دون قيود أو شروط، وتحرير المرأة من الالتزامات الزوجية التقليدية. بينما تعتبر الشريعة الإسلامية الزواج «ميثاقاً غليظاً» مقدساً يقوم على السكينة والمودة. فالطلاق لا يلجأ إليه إلى في المراحل الأخيرة ضمن ضوابط شرعية تهدف إلى حماية حقوق الطرفين ومنع التشتت الأسري.

الخلاصة:

تنطلق النسوية الإسلامية من مرجعية مزدوجة؛ فهي من جهة تتمسك بالإسلام كإطار مرجعي وحيد يمنح الشرعية لخطابها، ومن جهة أخرى تستعير مفاهيم النسوية العالمية مثل «المساواة الجندرية» و«تفكيك التمييز البنيوي».

وهذه الازدواجية تجعلها في موضع توتر دائم: فهي لا تستطيع الانفصال عن المرجعية الدينية خوفًا من فقدان مشروعيتها في المجتمعات الإسلامية، ولا تستطيع الانخراط الكامل في الخطاب النسوي العلماني خشية اتهامها بالقطيعة مع الدين والهوية.

وإن الموقف الشرعي من النسوية الإسلامية يستند إلى مبادئ ثابتة، فالإسلام لا يرفض أي إصلاح أو تجديد يخدم مصلحة المرأة، لكنه يرفض أن يكون هذا التجديد على حساب ثوابت الشريعة. ولا يمكن إلا أن نؤكد على أن الإسلام في جوهره قدّم للمرأة ما لم تقدمه أي حضارة سابقة، ووضع لها حقوقًا ثابتة لا تحتاج إلى إعادة نظر فيها، أو استبدالها،

لكن يبقى التحدي في ترجمة هذه الحقوق إلى واقع عملي عبر إصلاح القوانين، وتطوير التعليم، وتعزيز مشاركة المرأة في مختلف المجالات، بما ينسجم مع الشريعة ومقاصدها. كما نؤكد على أن الفقه الإسلامي يخضع لأسس وآليات في الاستنباط والتحليل مقررة في علم أصول الفقه، ومبنية على علوم الكلام واللغة والمنطق، وليس للذكورة والأنوثة فيها مدخل.

وهكذا، فإن أي مشروع معاصر لقضايا المرأة لن ينجح ما لم يكن وفيًا للمرجعية القرآنية والحديثية، وفي الوقت ذاته منفتحًا على اجتهاد مقاصدي عادل، لا يظلم المرأة باسم الدين، ولا يفرّغ الدين من مضمونه باسم المساواة.

الخلاف الفكري والديني حول سيد قطب

جمال سلطان
باحث وإعلامي مصري

أزعم أنني ممن قرأوا سيد قطب . رحمه الله . في مراحل عطائه الفكري والأدبي المختلفة، منذ كان شابا يافعا في الثلاثينات من القرن العشرين يميل إلى الليبرالية، ويتحزب لعباس محمود العقاد، ومرورا بكتاباته الأدبية في الرسالة وغيرها كمشروع ناقد أدبي كبير ومؤثر في الحياة الثقافية في مصر والعالم العربي، ثم كتاباته الإسلامية المبكرة، مثل التصوير الفني، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ثم كتاباته الحماسية عن انقلاب ضباط يوليو ومباركة حركتهم، وانتهاء بكتاباته الإسلامية الأخيرة التي تبلورت في كتابيه «في ظلال القرآن» و«معالم في الطريق»، حيث شاع فيهما استخدام مصطلحات الجاهلية وكفر المجتمعات والردة والحاكمية وما شابهها مما وقع فيه وحوله الالتباس.

والحقيقة أن سيد قطب في رحلته الفكرية والأدبية والدينية الثرية، ليس شخصا واحدا في دور ثقافي وديني وسياسي واحد، بل أربعة أشخاص أو قل أربعة أدوار، كل منها يختلف اختلافا بينا عن الدور الآخر، وهذا قد يكون طبيعيا في التطور الفكري للشخصيات الفكرية الفاعلة والمتفاعلة بسخاء مع واقعها وزمانها، ونادرا ما تجد مفكرا لم يتطور فكره مع تطور العمر والخبرات، لكنها أحيانا تكون اختلافات شديدة الحدة، وهذا يعود إلى طبيعة الشخصية نفسها، وتكوينها النفسي والوجداني، الذي يدفعها إلى الإيمان المطلق بما يعتقده من فكرة أو يتخذه من موقف إيمانا جارفا صادقا وعميقا وبلا حدود.

وهذا ما جرى مع سيد قطب في مراحله المختلفة، فهو عندما كان في مرحلته الليبرالية كاتبا شابا كان شديد الاندفاع في الدفاع عن الحريات الشخصية حتى لو كانت تكسر قيم المجتمع والأخلاقيات الراسخة فيه وبدا كأنه

كاتب غربي النزعة، وله مقالات شهيرة في ذلك، وكذلك في مرحلته الأخيرة كان شديد الاندفاع في تقييمه السلبي للمجتمع المصري والإنساني بشكل عام وموقفه من الدين، حتى ملك عليه ذلك خياله، وهو المرهف الحس، العنيد في التزامه بما يؤمن به من أفكار.

كذلك في مواقفه السياسية، كان شديد الاندفاع، والحماسة لما يؤمن به، على النحو الذي برز بوضوح شديد مع انقلاب الضباط على الملك في يوليو ١٩٥٢، فقد كان من أشد المتحمسين له، وكثير من أعضاء مجلس قيادة الثورة كانوا تلاميذه ومريديه، لدرجة أنه كان الشخص المدني الوحيد الذي يحضر اجتماعات مجلس قيادة الثورة، وعرضوا عليه وزارة التربية والتعليم فاعتذر، ودافع عن تلك الحركة دفاعا كبيرا وحماسيا، وهاجم خصومها بعنف، لكنه بعد عامين فقط انقلب موقفه منهم تماما، وتحول إلى خصم لهم وعدو لمشروعهم، وتصدى لهم بنفس الحماسة التي دافع بها عنهم، وكل ما كتبه بعد ذلك من أفكار عن جاهلية المجتمع والحاكمية يستحيل أن نبعدها عن أجواء صدامه مع حركة الضباط وتناميها عاما بعد عام، وخيبة أمله فيهم بعد ذلك، ناهيك عما أصابه منهم من سجن وتعذيب وتنكيل به وبشقيقه وشقيقته وإخوانه وأصدقائه.

المشكلة الأساسية في تحولات سيد قطب . حسب ما رأيت . تكمن في أنه بطبيعة شخصيته وثقافته والمحيط الذي نشأ فيه، هو أديب من الطراز الأول، مرهف الحس، ربما كان مشروع شاعر كبير أو روائي كبير أو ناقد أدبي كبير، وهو بالفعل له أعمال في كل تلك المجالات تكشف عن موهبة فذة، وقدرات أسلوبية مذهلة، وغاية في الروعة، وحتى كتاباته المبكرة، رغم قرب عهده بالالتزام الديني، كانت تحمل إبداعا ربما غير مسبوق، ومن ذلك كتابه «التصوير الفني في القرآن»، وهي تأملات لم يسبق إليها قطب، في زاوية النظر هذه لألفاظ القرآن الكريم وتشبيهاته وصوره الفنية التي قدمها.

ولو بقي سيد قطب في فضاء الأدب، كما فعل أبناء جيله : العقاد ونجيب محفوظ وطه حسين والزيات وتوفيق الحكيم ويحيى حقي وغيرهم، وتحاشى الصدام مع الحكم الجديد وغطرسة العسكر، لربما سجله التاريخ الثقافي في مصر كأحد رموز مصر الأدبية الكبيرة وقواها الناعمة، وحظي بالعديد من جوائز الدولة، لكن صدامه السياسي مع عبد الناصر ومجموعة الضباط الشبان، صغار الخبرة والمترعين طيشا وعجرفة، انتهى به إلى السجن ثم قتلوه إعداما في العام ١٩٦٦.

الأزمة في كتابات سيد قطب الدينية أتت من غياب أو ضعف التأسيس العلمي والشرعي عنده، فهو كان أديبا بالأساس، حصاد عمره وتكوينه كان في كتب الأدب والثقافة والفلسفة،

وقليل من التاريخ والدين، ومن هنا أتى الخلل في بعض ما كتبه ونشره، وبدا ذلك شديد الوضوح في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وهو من كتاباته المبكرة، فقد اندفع فيه لرسم بعض شخصيات الجيل الأول من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بصورة شديدة القسوة والتجني، مدفوعا بعاطفته ومشاعره وميله إلى العدل وروح المقاومة والثورة على الظلم التي تملك عليه جوانبه، لكنه لم يكن . فيما قدمه . يتأسس على علم صحيح بالتاريخ، ولا بالسنة، ولا بعلم التحقيق، الذي يجعله يميز بين الصحيح والمزيف من الروايات، ومن يقرأ ردود المحقق الكبير العلامة محمود محمد شاكر عليه، يدرك ذلك بوضوح، لذلك لم يعقب قطب أبدا على مقالات شاكر التي انتقده فيها، بل شرحه تشريحا فيها، وبدا مع الوقت أنه اقتنع بأنه أخطأ في هذا الكتاب، وهذا من نبله وصفاء نفسه وصدقه مع الحق والدين، فحذف منه الكثير في الطبعات اللاحقة، ثم أوصى بعدم طبعه بعد ذلك، على النحو الذي نقله عنه شقيقه الأستاذ محمد قطب.

في كتابه «في ظلال القرآن» تجد نفسك أمام حالة شعورية أخاذة ومذهلة في صفائها، ورقة أسلوبها، وعمق تأملاتها في الحياة والتاريخ والدين، فهو أديب متمكن، ولم أر في جيله من يملك سلاسة أسلوبه وجماله وسحره، ربما يقترب منه طه حسين، لكن قطب متميز فعلا في أسلوبه الأدبي الذي يحرك مشاعرك وعواطفك ويأخذك في بحار من التأملات والتسامي الروحي، فأنت معه لا تقرأ سطورا وإنما يعيش وجدانك حالة روحية، وإن من البيان لسحرا، لذلك يستحيل أن يقرأ سيد قطب أحد ولا يتأثر به، ولا يترك فيه بصمة لا تمحى، وهذا هو العام الأكثر في كتابه «الظلال».

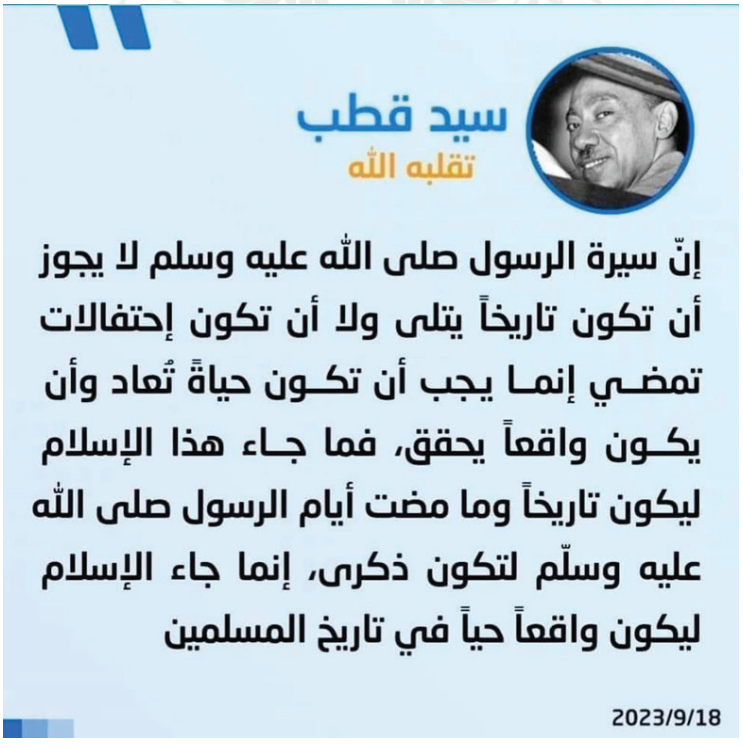
المشكلة في بعض . وأقول بعض . الظلال . وكتاب المعالم تقريبا مأخوذ منه . أتت من غياب التأسيس العلمي في توصيفه لواقع يحتاج «ضبطه» إلى أسس علمية وفقهية وأصولية راسخة للحكم عليه، وليس لخطاب أدبي عاطفي مرهف، وخاصة ما يتعلق بالعقيدة وأصول الدين، فهنا غلبته عواطفه الجياشة، وما كانت تعانيه البلاد والعباد وقتها من قهر وإذلال وفساد واستعلاء للباطل على يد عصابة فاسدة مجرمة من العسكر، وما يتم فرضه على المجتمع من قيم وافدة بقصد قطعه عن قيمه الإسلامية الأصيلة.

كل ذلك كان يضغط على ضمير سيد . رحمه الله . فاندفع فيه بأسلوبه الأدبي الأخاذ، وصاغه في ما كتبه عن جاهلية المجتمع، وعن ردة المجتمعات، وعن الحكم بما أنزل الله وفكرة الحاكمية، ولأنه لم يكن يملك العمق العلمي الديني في تلك المسائل الشائكة، وقع الالتباس في جمله وعباراته، التي تحتمل معاني متعددة

بحكم أسلوبها الأدبي المرسل حمال الأوجه، وهو يختلف عن أساليب العلم والعلماء في دقة مصطلحاتها ووضوح أحكامها، وبعض عباراته يمكن أن يفهم منها نزعته إلى أن المجتمعات الحالية خرجت من الإسلام، وأنها تستدعي جهدا جديدا من فئة مؤمنة تعيدها إلى دينها.

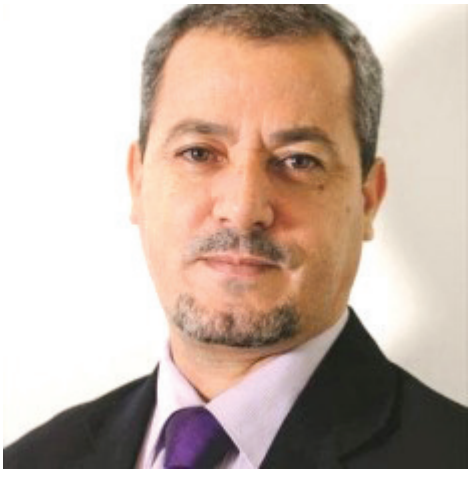
ولو كان سيد قطب، وهو يكتب الظلال، في بيئة ليبرالية وفضاء حر وحوارات صاخبة وجدل ونقد ومراجعات، كالذي كان في مصر في الفترة الملكية، لوجد من يقوّم له كلامه، ويراجعه، ولأمكن له أن يعيد النظر في كثير منه، كما حدث في مراجعته لما أورده بكتاب «العدالة الاجتماعية»، ولكنه كان يعيش عصرا مظلما، قمعيا، لا يتحمل اختلاف الآراء.

إضافة لذلك فإنه عصر فرضت عليه فيه العزلة القهرية داخل السجن، ولم يخرج منها إلا لحبل المشنقة، بعد عام واحد فقط قضاه خارج السجن، لذلك كانت كتابته للظلال من نبت العزلة، والحصار، والقطيعة مع العالم الخارجي، فلم تخضع لمراجعة علمية رصينة، أو حوار ونقاش أدبي وتحقيق علمي، كما كان يجري قديما، وأنا على يقين من أنه لو امتد به العمر، وعاش ما عاشته البلاد من تحول الأحوال، لكان سيد قد راجع بعض ما كتبه في الظلال، وأعاد ضبطه والتخفيف من عباراته أو حتى حذفها بالكلية، يرحمه الله.



قضايا ومعالجات

- انعكاس اتفاقية سيدوا على القيم الأسرية
- أصول وقواعد في تدبير الاختلاف المذهبي والطائفي بين المسلمين
- الصلح والإخاء الإنساني بدل الحرب طريق إلى السلام
- دور السنة النبوية في تعزيز الصحة النفسية



انعكاسات اتفاقية سيداو على القيم الأسرية

د. بدران بن لحسن

أستاذ باحث مشارك، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية/ جامعة قطر

مقدمة

تُعَدّ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) من أبرز الاتفاقيات الدولية التي تبنتها الأمم المتحدة منذ إقرارها عام ١٩٧٩، وفي نسخها التي تم تطويرها في المؤتمرات اللاحقة، وقد انضمت إليها معظم دول العالم تحت شعار حماية المرأة وتعزيز مساواتها. غير أن هذه الاتفاقية، التي كثيرًا ما تُوصَف بأنها دستور عالمي لحقوق المرأة، لم تخلُ من إشكالات عميقة تثير تحفظات واسعة، وخاصة في السياق الاسلامي.

إذ الأمر لا يقتصر على مسألة قانونية أو حقوقية مجردة، بل يتعلق بجوهر المنظومة القيمية التي تحكم علاقة المرأة بالرجل داخل الأسرة والمجتمع، فبينما تنطلق الاتفاقية من رؤية ليبرالية غربية تفصل الإنسان عن أي مرجعية دينية أو ثقافية عليا، تقوم الشريعة الإسلامية على اعتبار الدين مصدرًا ملزمًا لتنظيم الحياة، بما في ذلك قضايا الأسرة والمرأة. وهنا يظهر التناقض الصارخ: كيف يمكن التوفيق بين مواد تُلزم بالمساواة المطلقة في كل المجالات، وبين نصوص شرعية قطعية تنظم العلاقة بين الجنسين على أساس التكامل والتوازن، لا على أساس التماثل المطلق؟

إضافة إلى ذلك، تُشكّل سيداو تحديًا مباشرًا للثقافة الوطنية في الدول العربية والإسلامية،

حيث تقوم الهوية الجماعية على منظومة قيمية تمثل الأسرة فيها نواة المجتمع وحصنًا للهوية والدين. ولذلك فإن فرض بنود تُعيد تعريف الأدوار الأسرية أو تلغي الولاية والقوامة أو تشكك في ثنائية الذكر/الأنثى، يمثل تهديدًا مباشرًا لهذه القيم المركزية. لذلك جاءت التحفظات الرسمية للدول الإسلامية على مواد بعينها، وعلى رأسها المواد (٢، ٥، ١٥، ١٦)، باعتبارها مواد تتجاوز الحد الأدنى من الخلاف لتدخل في صدام مع الثوابت الشرعية نفسها.

من هنا، تنبع الإشكالية المركزية في هذا المقال: إلى أي مدى تمثل مخرجات سيداو تهديدًا للقيم الأسرية والخصوصيات الدينية والثقافية؟ وكيف يمكن بناء موقف نقدي متوازن يحقق العدالة للمرأة دون المساس بالثوابت الشرعية والبناء الاجتماعي؟

المساواة المطلقة في الأسرة (المادة ٢ والمادة ١٦):

المادتان (٢) و(١٦) من اتفاقية سيداو تُعَدّان من أخطر المواد التي تمسّ بنية الأسرة ومسارها التشريعي. فالمادة (٢) تلزم الدول الأطراف بإلغاء أو تعديل جميع القوانين والأعراف التي تُعدّ تمييزًا ضد المرأة، فيما تذهب المادة (١٦) إلى المطالبة بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في كل ما يتعلق بالزواج والعلاقات الأسرية، بدءًا من اختيار الزوج وعقد الزواج، مرورًا بالحقوق والمسؤوليات أثناء الحياة الزوجية، وصولًا إلى الطلاق وحضانة الأطفال، بل وحتى الميراث. ورغم ما يبدو على هذه المواد من ظاهر العدالة، فإن صياغتها المطلقة تتجاهل الخصوصيات الدينية والثقافية التي تنظم العلاقات الأسرية في المجتمعات الإسلامية، حيث تقوم الشريعة على مبدأ العدل والتكامل والتوازن لا على مبدأ التماثل التام.

ويظهر التعارض جليًا مع أحكام قطعية؛ فالميراث مثلًا قد نص القرآن على أنصبته في آيات مفصّلة، وجاءت حالات ترث فيها المرأة نصف الرجل، وأخرى مثله أو أكثر منه، وهو نظام يقوم على العدالة بحسب الأعباء والمسؤوليات، لا على المساواة العددية الجامدة.

أما الولاية في الزواج، فهي شرط شرعي لحماية المرأة وصيانة حقها وضمان موافقتها الحرة، بينما تنص سيداو على إلغائها تمامًا. وفيما يتعلق بالقوامة، فإن النص القرآني الصريح يجعل الرجل مسؤولًا عن الأسرة بالإنفاق والرعاية، وهي مسؤولية تكليف لا تشريف، لكن الاتفاقية تراها تمييزًا يجب إلغاؤه. أما التعدد، وهو إباحة مشروطة بالعدل والقدرة، فقد يُعتبر وفق بعض تفسيرات سيداو تمييزًا ينبغي محوه.

إن تطبيق هذه البنود بصيغتها المطلقة يهدد البناء الأسري برمته، إذ يؤدي إلى زعزعة مبدأ التوازن بين الزوجين ويحوّل مؤسسة الزواج من

رابطة قائمة على التكامل إلى مجرد عقد مدني هشّ قابل للتفكك عند أول خلاف. ولا يتوقف الخطر عند الجانب التشريعي، بل يمتد إلى الأثر الاجتماعي والثقافي؛ فالمساواة المطلقة تُنتج صراعًا داخل الأسرة بدل الانسجام، وتفتح الباب لارتفاع نسب الطلاق، وتؤدي إلى تفشي الفردانية المفرطة التي تحوّل العلاقة الزوجية إلى منافسة على الحقوق بدل التعاون في أداء الواجبات، كما تضعف الهوية الثقافية الوطنية عبر فرض نموذج أسري غريب عن سياقنا الثقافي الاسلامي.

إن الخطورة في هاتين المادتين تكمن في أنهما لا تقتصران على معالجة مظالم حقيقية قد تتعرض لها المرأة في بعض السياقات، بل تذهبان إلى إعادة هندسة الأسرة وإلغاء المرجعيات الدينية والثقافية التي تنظّمها. فبدلًا من المطالبة بالعدل المبني على التكامل، تفرض سيداو نموذجًا يقوم على المساواة المطلقة، وهو نموذج لا يحقق استقرارًا أسريًا ولا يحفظ خصوصيات المجتمعات، بل يُعيد صياغة علاقة الرجل والمرأة على أسس مغايرة تمامًا لما استقر في الشرائع والثقافات، بما يفتح الباب لاضطرابات قيمية واجتماعية عميقة.

إلغاء القوالب النمطية (المادة ٥):

تمثل المادة (٥) من اتفاقية سيداو إحدى أكثر المواد إثارة للجدل، إذ تنص على ضرورة اتخاذ الدول الأطراف جميع التدابير الكفيلة بتغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة بهدف القضاء على ما تسميه «القوالب النمطية» المرتبطة بالأدوار التقليدية داخل الأسرة والمجتمع. وفي ظاهرها، قد تبدو هذه المادة دعوة إلى العدالة والمساواة، لكن عند التعمق في مدلولاتها، يظهر أنها تنطوي على مشروع ثقافي وفكري يرمي إلى إعادة صياغة علاقة الرجل بالمرأة، ليس فقط في المجال العام، وإنما أيضًا داخل الأسرة ذاتها.

والإشكالية الكبرى في هذه المادة أنها تنطلق من افتراض مسبق بأن الأدوار التقليدية، كقوامة الرجل أو أمومة المرأة أو مسؤولية الأبوة، ليست إلا «قوالب» مفروضة ينبغي التحرر منها، في حين أن الواقع الديني والأنثروبولوجي والتاريخي يثبت أن هذه الأدوار ليست اصطناعية، بل هي نتاج طبيعي وشرعي وتاريخي لتكامل الجنسين. فالأمومة ليست مجرد «قالب» ثقافي بل هي حقيقة فطرية وبيولوجية ونفسية تشكّل جوهر دور المرأة في استمرارية الحياة ورعاية الأجيال، وكذلك الأبوة ليست مجرد نمط اجتماعي، بل هي مسؤولية طبيعية للرجل في الإنفاق والحماية والرعاية. وإلغاء هذه الأدوار بحجة التحرر من «الأنماط» يؤدي بالضرورة إلى نزع القيمة والمعنى عن الأسرة وتحويلها إلى إطار هشّ بلا وظيفة متمايزة.

ومن الناحية الشرعية، تتعارض هذه المادة مع التصور المستمد من القرآن للأسرة، الذي يؤكد أن الزوجين «لباس» لبعضهما، وأن العلاقة بينهما قائمة على السكينة والمودة والرحمة. هذا التصور يقوم على توزيع للأدوار يحقق التكامل لا التماثل؛ فالمرأة في الشريعة مكرّمة في أمومتها ورعايتها، والرجل مكلّف بالقوامة والإنفاق. وعندما تُطرح هذه الأدوار بوصفها «أنماطًا سلبية» يجب القضاء عليها، فإن ذلك يعني عمليًا تفكيك المرجعية القرآنية لصالح مرجعية ثقافية غربية حديثة، لا تنسجم مع السياقات الشرعية والثقافية الإسلامية.

أما على المستوى الاجتماعي، فإن الدعوة إلى إزالة الأدوار التقليدية تترجم إلى تغييرات في التربية والتعليم والإعلام. فهي تدفع نحو إعادة صياغة المناهج الدراسية بحيث تُمحى أي إشارات إلى الأدوار المميزة للذكر والأنثى، وتُستبدل برؤية قائمة على المساواة المطلقة بينهما في كل شيء. هذا التحول قد يبدو جذابًا تحت شعارات الحرية، لكنه يحمل في طياته مخاطر كبيرة؛ إذ يُنشئ أجيالًا بلا وعي بدور الأبوة أو الأمومة، ويُضعف من قيمة الأسرة كمؤسسة قائمة على التعاون والتكامل، ويحوّلها إلى مجرد اجتماع أفراد تجمعهم مصالح وقتية.

كما أن محو «القوالب النمطية» قد يُستغل لتمرير مفاهيم أوسع مرتبطة بمفهوم «النوع الاجتماعي» (Gender)، حيث يتم التشكيك في الثنائية الطبيعية بين الذكر والأنثى لصالح هويات جندرية متعددة. وهذا يفتح الباب أمام تحولات ثقافية خطيرة تمس هوية المجتمعات وتوازنها القيمي، بل وتُهدد بانفصال الإنسان عن فطرته.

لذلك فالمادة (٥) لا تقتصر على محاربة مظاهر التمييز الظالمة – وهو مطلب مشروع – بل تتجاوز ذلك إلى مشروع لإعادة هندسة الأسرة والمجتمع على أساس فرداني يُضعف قيمة الأمومة والأبوة ويُقصي البعد الديني والفطري. وإن الاستجابة لهذه المادة بمعناها الأممي المطلق قد تؤدي إلى تحويل الأسرة من مؤسسة متكاملة تحفظ النوع الإنساني وتبني الأجيال، إلى مجرد إطار هشّ لتعايش أفراد متساوين بلا روابط مميزة ولا وظائف متكاملة.

حرية الإنجاب وتنظيم الأسرة (المادة ١٢ والمادة ١٦/هـ):

تطرح المادتان (١٢) و(١٦/هـ) من اتفاقية سيداو إشكالية شديدة الحساسية تتعلق بحرية المرأة في الإنجاب وتنظيم الأسرة. فالمادة (١٢) تنص على حق المرأة في الحصول على جميع الخدمات المتعلقة بالصحة، بما في ذلك تنظيم الأسرة، بينما تنص المادة (١٦/هـ) على أن للمرأة الحق في أن تقرر بحرية ومسؤولية عدد الأطفال والفترات الفاصلة بينهم، والحصول على المعلومات والوسائل الكفيلة بممارسة هذا الحق.

للوهلة الأولى، قد تبدو هذه البنود خطوة إيجابية في اتجاه تعزيز صحة المرأة وتمكينها من اتخاذ قرارات واعية بشأن حياتها الإنجابية، خصوصًا في مجتمعات عانت النساء فيها من التهميش أو من ضغوط اجتماعية تُقيّد حريتهن في هذا المجال. غير أن الإشكال الحقيقي يظهر عند تحليل هذه المواد في ضوء خلفيتها الفكرية والتطبيقات العملية التي صاحبتها في العديد من الدول.

إذ لا يمكن تجاهل أن مفهوم «الحرية الإنجابية» في الخطاب الغربي يرتبط غالبًا بسياسات سكانية دولية لها أهداف اقتصادية وديموغرافية. فالعديد من الهيئات الدولية والمنظمات المانحة ربطت تقديم المساعدات للدول النامية بتنفيذ برامج تنظيم أسرة واسعة النطاق، بل وفي بعض الحالات على نحو إجباري أو شبه إجباري، تحت شعار «الصحة الإنجابية». وهذا ما حدث في دول عدة في آسيا وأفريقيا حيث مورست سياسات صارمة لتقليل معدلات المواليد، ما أدى إلى تفكك النسيج الأسري وخلخلة البنية السكانية.

ومن المنظور الشرعي، يطرح هذا الأمر إشكاليتين جوهريتين:

الأولى، أن الشريعة الإسلامية وإن أقرت جواز تنظيم النسل في بعض الحالات الخاصة وبشروط (كالعجز عن الإنفاق أو وجود ضرر صحي معتبر)، فإنها لم تجعله مبدأ عامًا يُفرض على الأسر. بل الأصل في التصور الإسلامي هو الترغيب في التكاثر والذرية الصالحة باعتبارها مقصدًا من مقاصد الزواج ووسيلة لحفظ النوع الإنساني وإعمار الأرض. وبالتالي، فإن تحويل «تنظيم الأسرة» إلى حق مطلق أو إلى سياسة عامة تتعارض مع هذا التوجه القرآني والنبوي.

الثانية، أن الحديث عن «القرار المستقل» للمرأة بشأن الإنجاب بمعزل عن الزوج يعكس رؤية فردانية صِرفة لا تتماشى مع طبيعة العلاقة الزوجية في الإسلام، والتي تقوم على الشورى والتوافق في اتخاذ القرارات المصيرية، ومن أهمها الإنجاب وتربية الأبناء. فإعطاء الحق المطلق للمرأة – أو للرجل – في تقرير عدد الأطفال دون اعتبار لشريك الحياة يُفرغ الأسرة من بعدها التشاركي ويحوّلها إلى علاقة تعاقدية هشة.

كما أن التركيز الأممي على هذه المواد غالبًا ما يتجاهل الضبط القيمي الذي يضعه الدين والثقافة المحلية لمسألة الإنجاب. فحرية الإنجاب في السياق الغربي قد تُستخدم لتبرير الإجهاض الاختياري، أو لإنكار القيمة الدينية للأبوة والأمومة، أو لفتح الباب أمام إشكالات أسرية غير شرعية (كالعلاقات خارج إطار الزواج) تُطالب بحقوقها الإنجابية. وهذه كلها ممارسات تتعارض مع ثوابت الشريعة الإسلامية ومع الثقافة الأسرية العربية والإسلامية.

وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن تكريس حرية الإنجاب بهذا المعنى قد يؤدي إلى خلل في التوازن الديموغرافي، خصوصًا في المجتمعات العربية والإسلامية التي تواجه أصلًا تحديات مرتبطة بالشيخوخة السكانية أو بانخفاض معدلات المواليد في العقود الأخيرة. فإذا فُسّرت هذه المواد على نحو يُشجع على تأجيل الإنجاب أو تقليص عدد الأطفال استجابة لضغوط اقتصادية أو ثقافية، فإن ذلك يهدد استقرار المجتمع ويؤدي إلى نتائج استراتيجية خطيرة على المدى الطويل.

فالمادتان (١٢) و(١٦/هـ) وإن كانتا ترفعان شعار الحرية الصحية للمرأة، فإن تطبيقهما وفقًا للفلسفة الأممية قد يُستخدم أداةً لتفكيك المرجعيات الشرعية والقيمية للأسرة، ولإعادة تشكيل الخريطة السكانية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. لذا فإن التعامل معهما يحتاج إلى قراءة نقدية واعية، توازن بين حق المرأة في الرعاية الصحية والقرار المسؤول، وبين ثوابت الشريعة ومصالح الأمة في الحفاظ على الأسرة والنسل.

الأهلية القانونية وحرية التنقل (المادة ١٥):

تُعنى المادة (١٥) من اتفاقية سيداو بالمساواة التامة للمرأة أمام القانون، بما يشمل الحق في الأهلية القانونية الكاملة وحرية التنقل والإقامة، وإلغاء أي قيود كانت مفروضة عليها سابقًا بموجب القوانين المحلية أو الأعراف التقليدية. وعلى المستوى النظري، تبدو هذه المادة تجسيدًا لمبدأ العدالة والمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، إذ تضمن للمرأة حقوقًا قانونية متكافئة، وتحررها من أي قيود قد تعيق استقلالها الشخصي أو مشاركتها في الحياة العامة.

غير أن التطبيق العملي لهذه المادة في السياق الإسلامي والعربي يثير تحديات حقيقية، إذ توجد قيود شرعية وقانونية تهدف إلى حماية الأسرة وضمان انسجامها واستقرارها. فحق الزوج في تحديد بيت الزوجية، واشتراط المحرم في بعض حالات السفر، ليس مجرد تحكم أو تمييز، بل تنظيم قائم على مبادئ المسؤولية والرعاية وحماية الأسرة من التفكك أو التعرض لمخاطر اجتماعية وثقافية. وإلغاء هذه الضوابط وفق فهم المادة ١٥ يؤدي إلى تحويل العلاقة الزوجية من رابطة متكاملة قائمة على التفاهم والالتزام المتبادل، إلى علاقة شكلية تُفقد الأسرة قيمتها التنظيمية ويصبح كل طرف فيه مستقلاً بمعزل عن الآخر، مما يضعف أسس التعاون والتكامل التي تقوم عليها الحياة الأسرية في الإسلام.

كما أن منح المرأة حرية مطلقة في التنقل والإقامة، دون إشراف أو توافق مع الزوج أو الأسرة، قد يُنتج آثارًا اجتماعية عميقة على

الاستقرار الأسري والمجتمعي. فغياب الرقابة المتوازنة أو الاتفاق التشاركي في اتخاذ القرارات المصيرية، مثل مكان السكن أو السفر لفترات طويلة، قد يؤدي إلى حالات صراع ونزاعات بين الزوجين، ويزيد من احتمالات التفكك الأسري، وهو ما يتعارض مع المقاصد الشرعية العليا التي تهدف إلى حفظ الأسرة وصيانتها.

إضافة إلى ذلك، هناك بعد ثقافي وديموغرافي ينبغي أخذه في الاعتبار، إذ إن المساواة المطلقة في التنقل قد تتناقض مع الأعراف الاجتماعية التي تنظم العلاقة بين الجنسين، وتفرض نوعًا من المسؤولية المشتركة بين الزوجين. وأي تطبيق حرفي للمادة ١٥ دون مراعاة هذه الأبعاد قد يُضعف الهوية الثقافية والمجتمعية، ويحوّل الأسرة إلى كيان هشّ، بلا وظائف واضحة أو أدوار متكاملة، كما يخفف من احترام النظام الأسري المتعارف عليه، الذي يحمي المصلحة العامة ويحقق التكامل بين أفراده.

أثر هذه المواد على البناء الأسري والقيم الاجتماعية:

يمكن القول إن المواد الأكثر حساسية في اتفاقية سيداو، وخصوصًا المواد (٢، ٥، ١٥، ١٦)، تمثل تهديدًا مباشرًا للبناء الأسري في المجتمعات الإسلامية، ليس لأنها تعالج قضايا حقوقية بحد ذاتها، بل لأنها تقوم على فلسفة إعادة تعريف الأسرة والمجتمع من أساسه. فهذه المواد تسعى إلى تحويل الأسرة من مؤسسة قائمة على التكامل والانسجام بين الزوجين إلى مجرد علاقة تعاقدية، يُنظر إليها بوصفها رابطة شكلية يمكن تفكيكها متى شاء أي طرف، دون الالتفات إلى القيم الدينية والاجتماعية التي تُنظم حياة الأسرة وتحافظ على استقرارها.

إضافة إلى ذلك، فإن إدماج مفهوم «النوع الاجتماعي» (Gender) في المناهج الدراسية والسياسات الثقافية والتعليمية يحمل مخاطر طويلة الأمد على الهوية الاجتماعية. فمحاولة تجاوز الفروق الطبيعية بين الذكر والأنثى وتطبيق مفهوم المساواة المطلقة قد يُضعف من وظيفة الأبوة والأمومة، ويجعل الأدوار التربوية والتعليمية التي تقوم عليها الأسرة أقل وضوحًا، ما ينعكس على تنشئة الأجيال الجديدة. فغياب التمييز الوظيفي بين الأدوار يؤدي إلى فقدان القدوة والتوجيه الطبيعي للأطفال، ويقلل من قدرة الأسرة على نقل القيم والأحكام الشرعية والأعراف الثقافية التي تشكل هوية المجتمع.

ومن زاوية أخرى، فإن التركيز على الحقوق الفردية المطلقة للمرأة، مثل حرية التنقل، والأهلية القانونية، وحرية اتخاذ القرار بشأن الإنجاب، إذا أُخذ بمعزل عن الشريك الأسري أو الضوابط الدينية، يؤدي إلى صراع بين الواجبات الأسرية والفردية. وهذا الصراع لا يقتصر على العلاقات

بين الزوجين فحسب، بل يمتد إلى الأبناء ويؤثر في استقرار البيت والمجتمع، ويضعف الروابط الاجتماعية التي تشكل أساس الانسجام المجتمعي في الثقافة الإسلامية.

إن التطبيق المطلق لهذه المواد، دون مراعاة للثوابت الشرعية والقيم الثقافية، يهدد البناء الأسري ويفكك شبكة القيم والعلاقات الاجتماعية التي تقوم عليها المجتمعات الإسلامية. وهو ما يجعل الموقف النقدي من سيداو ضرورة استراتيجية، ليس رفضا لمبدأ إنصاف المرأة، بل للحفاظ على التوازن بين الحقوق الفردية والوظائف الأسرية والاجتماعية بما يضمن تماسك الأسرة والمجتمع.

لذلك، يتطلب الموقف النقدي المتوازن اتخاذ ثلاث خطوات أساسية:

أولًا، قبول البنود التي تنسجم مع مبادئ العدالة والكرامة الإنسانية، مثل حماية المرأة من العنف، وضمان حقها في التعليم والعمل، وتمكينها من المشاركة الاجتماعية والسياسية، بما لا يتعارض مع الثوابت الدينية والثقافية. هذا القبول لا يعني الانسياق وراء كل نصوص الاتفاقية، بل التمييز بين ما هو مشروع ومفيد للمرأة وللمجتمع، وبين ما قد يؤدي إلى اختلال الأسس الأسرية والقيمية.

ثانيًا، رفض البنود المتعارضة مع الشريعة والخصوصيات الثقافية، والتي تمس البناء الأسري أو تهدد الهوية الاجتماعية، مثل المواد التي تسعى إلى المساواة المطلقة في الميراث، والقوامة، والولاية في الزواج، والأنماط الأسرية المتعارف عليها، وحرية الإنجاب والتنقل بلا ضوابط. هذا الرفض لا يعني رفضًا للمرأة أو حقوقها، بل موقفًا واعيًا يحمي المرأة والأسرة في ظل الشرع والثقافة الإسلامية، ويحقق التوازن بين الحقوق الفردية والوظائف الأسرية والمجتمعية، ويصون استقرار الأسرة بوصفها نواة المجتمع.

ثالثًا، تطوير بدائل محلية، إسلامية وعربية، قادرة على تمكين المرأة وحماية حقوقها دون المساس بالبناء الأسري والقيم الاجتماعية. وتشمل هذه البدائل صياغة تشريعات وطنية تراعي المرجعية الشرعية، وتوازن بين حقوق المرأة وواجباتها، مع برامج تعليمية وتربوية وثقافية تهدف إلى تطوير قدراتها دون تعطيل وظائف الأسرة. كما يمكن تبني آليات تمكين اقتصادي واجتماعي للمرأة تتناسب مع السياق المحلي، بما يعزز استقلالها ويكفل استقرار المجتمع وتماسكه في الوقت نفسه.

أصول وقواعد في تدبير الاختلاف المذهبي والطائفي بين المسلمين

د.أحمد زقاقي

أكاديمي مغربي عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

لاشك في أن الخلاف المذهبي والطائفي بين المسلمين بدأ سياسيا ثم ألبس لبوسا دينيا فيما بعد، والتمست له المخارج من العقيدة والفقه وتحول إلى «خلاف أيديولوجي»، وأدت رغبة الانتصار في معركة الحجاج إلى ظهور الوضع في الحديث، لذلك نشأ علم مصطلح الحديث لغربلة الأحاديث ونقدها ليتميز الصحيح منها عن الضعيف والموضوع، وفي هذا الباب روي عن عبد الله بن سيرين قوله «كان في زمن الأول الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد، ليحدث حديث أهل السنة، ويترك حديث أهل البدعة « ، وتفرع عنه علم الجرح والتعديل الذي يحكم على الأشخاص ومدى أهليتهم لرواية الحديث ونقله، ومدى حيازتهم لخصال النزاهة والأمانة والعدالة والضبط.

وهكذا تحصل لدى المسلمين «اختصاص صناعي» يحتاج إلى الخبرة، ويعتمد آليتين لنقد الخبر سواء كان تاريخيا أم حديثيا، آلية نقد خارجي تتلعق بالإسناد أي نقلة الخبر، وآلية نقد داخلي تتعلق بالمتن أي مضمون الخبر، والخبرة التي ذكرناها سالفا جماعها شرطان: العدالة من حيث الوفاء للدين الجامع لا لخصوصيات مذهبية وطائفية، بالتنزه عن الكذب والتزوير والتدليس، والضبط من حيث تحمل الحديث وأداؤه، والمعرفة بالألفاظ والمعاني، فإذا اختل هذا الشرط وهو الركن الركين في «الخبرة» يسقط ناقل الخبر عن مرتبة الاعتبار الشرعي مهما بلغ من درجات في سلم الترقي الإيماني والروحي، وعلى خصوص هذا المعنى يتنزل قول مالك :»من شيوخي من أستسقي بهم ولا آخذ عنهم الحديث»، وعندما كان أصحاب الروايات والسرديات يخلون بشرط الضبط والخبرة، وينعدم في حقهم الإخلاص والنزاهة كان نقاد الخبر يطلقون عليهم «أصحاب الأهواء».

تدثر «الهوى السياسي» بدثار العقيدة، وأظهره الفقه في سلوك عملي، وصاغ له «الاجتهاد» مبان أصولية، وحوته الكتب والمصنفات، وتناقلته الأجيال بالتعليم والتعلم والتلقين، ولكم حاد الخلاف عن أخلاقيات الوسع الفكري فأثار حروب اللسان والسنان، وأسال الكثير من المداد والدماء، واستهلك قدرا كبيرا من الورق.

ابتدأ الأمر بتسييس الخلاف وانتهى «بتديينه»، وصار النظر في قضية «الإمامة» يدخل في مسمى العقائد، والصحيح هو أن ذلك النظر يدخل في باب «الفقه المدني» الدائر في فلك المصلحة والمفسدة، وأدى تضخيم الخلاف حتى في الفروع والجزئيات إلى غياب الرؤية الكلية والنظرة التوحيدية وانتشار ثقافة الإلغاء، لذلك ارتأيت التنبيه على قواعد كلية لتدبير الخلافات المذهبية والطائفية لأنها تمثل أولوية في زماننا حيث المكر متحفز لتكريس واقع التجزئة والانقسام بما يخدم الهيمنة الصهيونية والغربية على مقدرات وثروات المسلمين المادية والمعنية:

* القاعدة الأولى: الحكم بانتماء جميع الطوائف والمذاهب إلى أمة الإسلام إلا من أراد إخراج نفسه أو فرقته.

* القاعدة الثانية: لا مطمع في رفع الخلاف نهائيا، وإنما الغرض الحد من تداعياته السلبية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة فلسفة الاختلاف الإسلامية التي ترتبط بالكليات التالية :

١. الاختلاف آية من آيات الله عز وجل ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾.

٢. الاختلاف طبيعة متأصلة في البشر ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾.

٣. لابن تيمية – رحمه الله– نظرية عميقة ودقيقة في ظاهرة الاختلاف، أقتصر منها على ذكر رأيه في أنواع الاختلاف، إذ يقسمه إلى نوعين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد.

أ– اختلاف التنوع: يقع على أقسام:

– أولا: ما يكون فيه كل واحد من القولين أو الفعلين حقا ومشروعا.

– ثانيا: ما يكون كل من القولين في معنى القول الآخر، لكن العبارتين مختلفتين.

– ثالثا: ما يكون فيه المعنيان مختلفين، ولكنهما لا يتنافيان فكلاهما صحيح.

– رابعا: ما يكون طريقتان مشروعتان، كل واحد من المختلفين قد سلك واحدة يشهد الدين لكلتيهما بالحسن لكن الظلم أو الجهل يحمل على ذم أحدهما وحده «بلا قصد صالح، أو بلا علم، أو بلا بينة».

ب- اختلاف التضاد:

يعرفه ابن تيمية بقوله: «القولان المتنافيان إما في الأصول وإما في الفروع عند الجمهور الذين يقولون المصيب واحد، وإلا فمن قال: كل مجتهد مصيب، فعنده من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد»، ثم يلفت النظر إلى أن أكثر الاختلاف الذي يؤول إلى الأهواء وسفك الدماء واستباحة الأموال، والعداوة والبغضاء بين الناس هو من القسم الأول (اختلاف التضاد)، لأن إحدى الفرقتين لا تعترف بما مع الأخرى من الحق، والمفضي إلى كل هذا هو التعصب الذي يجتث جذور الإخلاص من قلب المسلم فلا يعرف قبلته لا وجهته.

القاعدة الثالثة: مرجعية النصوص التأسيسية قرآنا وسنة أسبق وأحق من أي مرجعية أخرى ، ويقطع التوافق على هذه القاعدة الطريق على المشككين في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي كله، ولعلنا نتذكر في هذا الباب التهمة الخطيرة التي وُجهت للشيعة بأنها تقول بتحريف القرآن الكريم بالزيادة أو بالنقصان، لاسيما أن الدفاع بنفي التهمة لا يتبعه إجراء عملي لإزالة الروايات التي توهم وقوع التحريف أو تصرح به ،مما يدفع الكثيرين إلى الظن بأن نفي التهمة يدخل في باب التقية، وإن كان الإنصاف يقتضي الاعتراف بأن الواقع العيني يشهد بأن الموجود الآن بأيدي المسلمين جميعهم هو قرآن واحد ، وهو ما أكده أيضا فقهاء الشيعة الأربعة الكبار محمد بن بابويه القمي والشريف المرتضى ومحمد بن الحسن الطوسي والفضل بن الحسن الطبرسي ، ليبقى الجدال حول وقوع التحريف أو عدم وقوعه في ذمة التاريخ، أما ما له علاقة بالحديث النبوي فمساحة الروايات المشتركة شاسعة بالقدر الذي يتحقق به التقارب في عناوين الدرس الحديثي والروائي، ويغني عن افتعال الخلافات وإثارة الفتن .

القاعدة الرابعة: الاعتقاد الجازم بأن الفرقة الناجية هي التي تتبرأ من الفُرقة بعد التحقق بأركان الإسلام والإيمان.

القاعدة الخامسة: مركزية الإمامة والخلافة تستوجب تجديد الخطاب السياسي بشأنهما، والقطع مع أطروحات التوريث وادعاء النص الإلهي على المتقلدين لمناصب الحكم، مما أدى إلى مصادرة حق الناس في اختيار من يحكمهم إما باسم الإمامة الشيعية المعصومة وإما باسم السلطنة السنية بعد الانقلاب على لخلافة الراشدة والتمكين للملك العضوض.

القاعدة السادسة: إن المباني السياسية والعقدية والفقهية الأصولية التي استقر عليها كل فريق قد اشتملت على عدد كبير من سرديات الكراهية التي غشت على العقل المسلم مما يستدعي القيام بنقد يفضي إلى تنوير العقل الإسلامي

لينسجم مع الخطاب الوحدوي القرآني، وليمارس عملية الاجتهاد وهو متخفف من ثقل تلك السرديات، وكثيرا ما أعاقت تيارات الجمود على حرفية الأقوال والأفعال كل محاولة للتفاهم ورأب الصدع على المستويات الفكرية والتصورية.

القاعدة السابعة: البعد عن القراءات الجامدة للنصوص، وعن الإحالة الانتقائية على التاريخ لأنها آفات أصابت كل المدارس والمذاهب والطوائف بدرجات متفاوتة.

القاعدة الثامنة: تنحية الخلافات جانبا لمواجهة الأعداء المشتركين الذين يتحدون على الباطل بينما يتفرق أهل الحق عن حقهم، لاسيما الخلافات التي أصبحت في ذمة التاريخ ولم يعد لإحيائها أي معنى، وإن إحياء مآسي تاريخ المسلمين لا يفضي إلا إلى تنزيف الجروح واشتقاق سلوك الأجيال من أكدار تلك المآسي، الأمر الذي يعكس تغييب موازين العقل والشرع في الحب والبغض، وتجلى في شيوع أدبيات «المثالب» و«المناقب»، وغاب «ميزان الاعتدال في نقد الرجال». وضُيِّع بذلك ميزان العدل القرآني في الحكم على الأفكار والأشخاص ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة: ٨).

القاعدة التاسعة: عدم نقل الخصوصيات الاعتقادية للمذاهب والطوائف إلى دائرة العلاقات العامة التي يجب أن ينظمها القانون، وعدم التوجه بالتحقير أو التشهير أو الإهانة إلى رموز المذاهب والطوائف لاسيما علماءهم ومراجعهم، واعتبار ذلك مخالفة قانونية تستوجب العقاب، سدا لذريعة إثارة الانقسامات في المجتمعات الإسلامية ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ (الأنعام:١٠٨) .

ولن تكتمل هذه القواعد إلا بعاشرتها : لا مطمع في تحقيق التدبير السلمي للاختلاف بين المسلمين إلا بِتخلُّصهم من آفتين: الأولى «آفة العوام» أي مجاراة علماء ومراجع المذاهب والطوائف لأذواق «مقلِّديهم»، والثانية «آفة السلطان» أي الاستبداد الذي تعاني منه جل الأقطار الإسلامية.

الصّلح والإخاء الإنساني
بدل الحرب طريق إلى السَّلام

شيروان الشميراني
كاتب وباحث في الفكر الإسلامي من كردستان

ملخّص

يواجه العالم المعاصر مشاكل جمة في صورة حروب كبيرة وصغيرة تدمّر كل شيء من دون رحمة، في حين جاء الدين من أساسه ليضع الإنسان على طريق الوئام والسلام. وهذا البحث يتناول الطريق إلى السلام من المنظور الإسلامي عبر الشروع بالحديث عن قيمة السلام لإنارة الطريق للمحاور الأخرى الرئيسة، وهي منع الحروب والممارسات التي تقوض السلم، وإثبات أن الصلح مقدّم حالما يكون ممكناً وما الحرب إلا للضرورة التي تستنفذ جهود تجنبها، تأتي العنصرية العِرقية والتعصب الديني في مقدمة الأسباب المفجرة للحروب، والدواء هو إعتماد الإخاء الإنساني والتعايش القائم على حقّ الاختلاف في طبيعة العلاقات العادلة بين المجتمعات بما أنّ السَّلام هو الأصل في العلاقات الخارجية. وخاتمة تتضمن أهم النتائج المستخلصة من البحث.

أولاً: عن قيمة السَّلام في الإسلام

– لا أظن أن مفردة تحضر على لسان الإنسان المسلم في يوميات حياته عدا«لفظ الجلالة» كما هي كلمة السّلام، ولا غرابة في ذلك بما أنه من أسماء الله سبحانه،فهو:–

– كلمة اشتق منها إسم الدين الإسلامي.

– «وبالتسليم الذي يخرج به من الصلاة يقبل المسلم على الدنيا وأهلها إقبالاً جديداً من جهتي السلام والرحمة»(١).

– تحية المؤمنين الداخلين إلى الجنة،ونعمة ينعم بها الله تعالى أهلها،» تَحيَّتهُم فيها سَلام»[يونس:١٠].

– وهو الموقف الذي يأخذه المسلم من الجاهل المشاكس بدل الدخول معه في حرب هو يبحث عنها» وإذا خاطَبَهُم الجاهلون قالوا سَلاماً»[الفرقان:٦٣].

إن السلام في الفكر الإسلامي مفهوم كلي عام يشمل مجمل الحياة الإنسانية،»إبتداءً من

الضمير والنفس ثم مع العالم الخارجي الذي يبدأ من الدائرة الصغيرة وهي الأسرة ثم مع المجتمع الذي يعيش فيه ثم السلام على مستوى العالم(٢).

٢- يشكل السّلام مادة للنزاع بين الإيمان والشيطنة،وبما أن السَّلام مأمور به من ربّ العالمين، فإن الشيطان يعمل على سحب الإنسان من دائرة الأمن والسلم إلى دائرة الحرب والعداء، وهو مفهوم الآية القرآنية:{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ}[البقرة: ٢٠٨]، فهي:»إعلان قرآني بوجود سلم عالمي تندمج فيه الإنسانية كافة»(٣).وبما أن خطوات الشيطان مناقضة للسلام وهو يُفَعِّل وسائله لإغواء الانسان من داخل النفس، ففي المنهج الإسلامي يكون سلام النفس هو البذرة التي منها تكون البداية والنقطة المركزية التي تشكل الأساس لإنشاء السلام العام، ولهذا منع الإسلام الأسباب التي يعتمد عليها الشيطان في إلقاء العداوة والبغضاء في الخمر والميسر وأمرهم أن يقولوا التي هي أحسن لأن الشيطان ينزغ بينهم،وجعل العداوة والبغضاء جزاءاً عقابياً لمن ينسون حظّاً مما ذكروا به، ويسعون في الأرض فساداً،[المائدة:٦٤].

٣- السَّلام بدل الحرب والحوار بدل الصدام هو الأصل في العلاقات وهو المعتمد في الباب.

٤- إن تأكيد النصوص القاطعة على السلم وشيوعه، ومنع الحروب وسدّ أبوابها والطرق الواصلة اليها، دليل يثبت على أن السلم والسلام من مقاصد هذا الدين الحنيف، وأنه متشوف للسلم،وأنه يعتبر»السلم قاعدة والحرب ضرورة»(٤).

ثانياً: نبذ الحرب وتقديم الصلح عليها.

إن الأمر بالسلم والحثّ عليه لا يعني غير النفور من الحرب،لأنها تتناقض وغايات الإسلام التي تحققها لن يكون إلا مع السّلم العام، ورد في القرآن الكريم»وَإِنْ جَنَحوا للسّلْمِ فَاجنَح لها وَتَوكّلْ عَلى الله»[الأنفال:٦١]، والجنوح هو الميل،»فالسلم هنا بدون خلاف هو ما يقابل الحرب، أي التصالح والعيش بأمان متبادل، فهو غرض مقصود مأمور به شرعاً»(٥).

ولهذا كانت كراهة الإسلام للحروب وإطفاء نارها كلما أوقدوها، وهناك عناوين يُحرَّمُ خوض الحروب تحتها،»الحرب التي تكون لتفوق شعب على آخر ممنوعة...والتي تكون في سبيل إظهار القوة ممنوعة...والتي تكون لإستعمار الشعوب واستغلال خيراتها ممنوعة،وكل حرب هجومية – كيفما كان عنوانها– على جماعة مسالمة ممنوعة...والحرب التي تريد إكراه جماعة أو ملة

على الخروج من دينها أو نظامها ممنوعة»(٦).

إنّ الحرب الوحيدة التي أجازها الإسلام هي التي تكون من أجل السلام، دفعاً للظلم وحماية للمؤمنين من الاضطهاد الديني،» فإن يكن درءاً للعدوان والإفتيات على حقّ الحياة وحقّ الحرية، فالإسلام في كلمتين هو دين السلام»(٧). ولو لم تكن هناك هذه الحماية للعقيدة لما كانت الشعوب تنعم بالأمن والأمان، لأن التعدي على قناعات الناس وأفكارهم شديدٌ وجعهُ، فعندما يغلي الإنسان من الداخل للظلم الذي يلقاه من الآخرين فإنّ حبل الصبر ينقطع، وحاسة الدفاع الفطرية تتحرك فتنشب الصراعات داخل المجتمع الواحد، فهي إذن دفع عدوان أو إتقاء هجوم، وماعدا ذلك فإن حماية الحياة وليس الموت أولى، لأن عدم تمني لقاء العدو وسؤال الله العافية مبدأ إسلامي.

وحتى هذا النوع من الحرب المشروعة هي للضرورة وتحكمها أحكام الضرورة المعروفة وتقدر بقدرها، ينبغي تجنبها ما بقي سبيل للسلم، وعند تحقيق الغاية وإنتفاء الحاجة اليها يجب أن تتوقف،وعند خوضها فإنّ عدم الإعتداء وإلتزامَ الحدود الأخلاقية المرسومة واجب.

هذه الحرب المجازة بحكم الضرورة إذا مُدَّت يدُ السلام الصادقة من الطرف المعتدي المحارب وهي مشتعلة، لا يجوز ردّها،لأن الصلح مقدَّم على الحرب، يقول محمد الطاهر بن عاشور:»فكون السلم من أسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة وهو المراد من الآية أدخلوا في السلم كافة –»(٨). وفي صلح الحديبية «استقبل رسول الله– صلى الله عليه وسلم– مفاوض قريش وهو أرغب ما يكون في موادَعة القوم، وإن كان قادراً على تحكيم السيف»(٩).

إن رفض الحرب والتأكيد على قاعدة السلم هو إنسجام مع الغايات التي جاء الإسلام من أجلها منها:

عبودية الله وتبليغ دينه الى العالمين، لأن القناعة هي الأساس في قبول الإيمان، أي أن العداوة والأحقاد لا تساعد على التبليغ، ويشكل صلح الحديبية مثالاً لا يُرَد في هذا المجال وما حدث بعده من دخول الناس في دين الله أفواجا[سورة الكوثر]. فالحب والمودة وليس النفور والجفاء هي روح وسائل الدعوة إلى الله،والحرب تنفث الكراهية والشدّة لن تكون إلا مع العدوّ المحارب.

إن الإنسان الخليفة مكلف بإستعمارِ الأرض وبناءِ حياة آمنة فيها، والحرب نتائجها كارثية،فهي تأتي بالتخريب والتدمير، وعندما أخبر الله تعالى الملائكة إنه جاعل في الأرض خليفة، سألوا عن حكمة جعل القاتل الفاسد خليفة للرحمن الرحيم في أرضه، ومن معاني هذا الحوار في الملأ الأعلى أنْ لو كانت الغاية من خلق الانسان

التقاتل والفساد لما كان من حاجة لذلك، لأن آخرين يفعلونها، لكن خلق الإنسان بإستعداد مودَع فيه قابل للخير والشرّ تحت بند المسؤولية دليل على أن الخير هو المطلوب، وأن الأمن هو المراد، «ومما يجب الإنتباه إليه وتدبره،أن الآية الكريمة التي تضمنت الدخول في السلم كافة،قد جاءت مسبوقة ومتصلة بالتحذير والوعيد الشديد لمن يهلك الحرث والنسل وينشر الفساد في الأرض»(١٠). والحرب لا تنتج شجرتها سوى الثمرات المرّة، وقد انتجتها وبكثرة ومن أبرز أسبابها»العنصرية والتعصب».

ثالثاً:-داءُ العنصرية والتعصّب وتقويض السّلام

كثيرة هي الوسائل التي تؤدي الى نقض السّلم وتسبب في نشوب الحروب غير العادلة، وكثيرة هي الغايات التي تقف وراء شنّها، لكن هناك وضعان شبه ثابتان أدَّيا إلى حروب حوّلت كتل كبيرة من البشر إلى حطام، في الشرق والغرب على سواء، وهما العنصرية والتعصب،وأكثر ما يبرزان في ميادين العِرق والدين، العنصرية العِرقية والتعصّب الديني،الأولى تنتج حروباً قومية والثاني ينتج حروباً مقدسة.

العُنصرية تعود الى العُنصر وهو العِرق،»مذهب يفرق بين الأجناس والشعوب بحسب أصولها وألوانها ويرتب على هذه التفرقة حقوقاً ومزايا لعنصرهم أو لأصلهم العِرقي»(١١)، وهو سلوك فرعوني شبيه بالموقف الذي اتخذه من موسى -عليه السلام-عند وصفه له بالمهين، ويصطلح عليها في الأدبيات الفكرية والسياسية بالقومية.هذه العنصرية العرقية كانت طاغية في أوروبا وأنتجت حروباً مريعة بين الفرنسيين والألمان والإنكليز والشعوب الشرقية السلافية، والحروب الأهلية الأمريكية كانت مذبحة وحرب إبادة وتطهير عرقي وفصل عنصري في إبادة الهنود الحمر ،وإستغلال العبيد-أفريقيا-بناء على اللون والتجارة بهم، وفي ألمانيا كانت العنصرية الآرية والإستعلاء العرقي على الآخرين.

التعصب الديني،سواء كان للأديان السماوية أو تلك التي من صنع البشر، والتعصب شعور مشترك يخلق وعياً عصبياً يشدّ الأفراد -القبيلة أو الدين-بعضهم الى بعض،وبه تكون الحماية والمناصرة -ظالماً كان أو مظلوماً-،»وللعصبية في عصرنا صور مختلفة منها...عصبية الرجل لبلده وجنسيته وطائفته ومذهبه»(١٣)،حيث يأخذ التعصبُ الفكرَ المتشدّد ويحوله إلى آيدولوجيا مغلقة بعقل ديماغوجي يحمل كماً من الكراهية كافٍ لإيذاء الآخر، تتجلى في سلوك حاملها، وهو من أعظم مداخل الشقاق داخل المجتمع، يفجّرها من الداخل،كما فعلَ[الإضطهاد الدّيني-محاكم التفتيش]في أوروبا وبحق المسلمين-الموريسكيين- في

الأندلس والحروب الصليبية،ومذابح البوسنة وسربرينيتشا، والذي يحدث في الهند من ظلم وسحق وإبادة جماعية جسدية للمسلمين من طرف المتطرفين هو نموذج شاخص للعنف من خارج الأديان السماوية.

إنّ أسطورة شعب الله المختار التي تتعامل مع الخالق تعاملاً قوميّاً من منطلق ديني –وفق الفكر الصهيوني اليهودي والمسيحي– على نقيض الكثير من اليهود والمسيحيين المسالمين في العالم،جمعت بين قداسة الدين وقداسة الأرض على أن تكون تلك الأرض مقصورة لشعب معين بأمر إلهي، والباقيات من الأمم خَدَم،وإن لم يكونوا فهم حشرات لابدّ من تنظيف الأرض المباركة منهم،هذه الأسطورة المختلقة الممزوجة بأهداف إستعمارية سببت بمآسي تمتد لعقود من الزمن أهلكت الحرث والنسل وفسادٍ كبير في بيت المقدس وأكنافِهِ،تشكل مركز التهديد للسلام في الشرق الأوسط.

ولم يتوقف التعصب بين المختلفين من أتباع الأديان وإنما أحدث الفهم المنحرف والمتنطع له نزاعات داخل الدين الواحد تسمى بالطائفية، والطائفية هي إلتفاف أقلية حول شخص أو فكرة بتعصب غالباً يكون أعمى، يبدأ بعنف لفظيّ وينتهي بعنف عظليّ جسدي، يظهر في خطاباتها ترويج الكراهية على أساس المذهب والدين، كانت موجودة في التاريخ الأروربي بين البروتستانت والكاثوليك وبين الكنيستين الرومية واللاتينية، وموجودة داخل الدائرة الإسلامية تحت لافتة السنة والشيعة[إيران والعراق ولبنان والبحرين وباكستان]وغيمٌ سوداء تغطي المنطقة بسببها، هذه الطائفية لم تتمسك بآداب وأصول الإختلاف، تحولت إلى عنف مجتمعي دموي وأضحَت مادة للمناكفات السياسية وسبيلاً للمنافع الشخصية، وأُفرِغت حتى من غاياتها الدينية المذهبية.

إنّ هذين العاملين أذاقا البشرية ويلاتٍ أكثر مما فعلت الحربان العالميتان، أريقت الكثير من الدماء جرّاءهما، وهما مرفوضتان،لقد أبطل الإسلام حروب العصبية الدينية،ومنع حروب التشفي والإنتقام للإساءات الأدبية (١٤)،وحرَّم الحميَّة الجاهية، كما لا توجد حروب موصوفة بالمقدسة في الفكر الإسلامي، والله ليس لقوم معين،فهو خالق كل شيء ،وربّ العالمين، رحمته تسع الجميع.

ثمّ، إنّ الإسلام يتعامل مع الواقع ليسَ لمجاراته وإنما بغية صياغته وفق المباديء التي جاء بها، وإذا كان الإسلام يرى السلام هو الأصل، ويمنع الحروب التي هي مظاهر الداء إلا للضرورة التي تستنفذ فيها وسائل الصلح، فما هو الأساس الفكري والتربوي الذي يطرحه كبديل لإستئصال جذور العنصرية والتعصب من أجل خلق عالم مسالم؟.

رابعاً: الإخاء الإنساني ..

في القرآن الكريم نوعان من الخطاب، أحدهما موجه الى المؤمنين، والآخر موجه الى الناس أجمعين، فهو دين عالمي يخاطب الدائرة الإنسانية الواسعة، ولم يضع قيمة لأية إعتبارت أخرى، ومن هنا، يكون الدواء الإسلامي للأمراض التي تفتك بالبشرية وتحرمها من سعادة السلام من جانبي العنصرية العرقية والتعصب الديني، كالآتي:-

١- العودة بالبشرية الى الأصل والنسب الأول،» يا أَيُّها النَّاسُ إتَّقُوا رَبّكُم الّذي خَلَقَكُم مِن نَفسٍ واحِدَة وَخَلَقَ مِنْها زَوجَها وَبَثّ مِنْهُما رِجالاً كَثيراً وَنِساءً»،[النساء:١]، يقول صاحب تفسير المنار:»إنّ جميع الناس هم من نفس واحدة هي الإنسانية التي كانوا بها ناساً، وهي التي يتفق الذين يدعون الى خيرِ الناس وبرّهم، ودفعِ الأذى عنهم على كونها هي الحقيقة الجامِعة لهم»(١٥).

إن الخالق سبحانه قد خلق الانسان بمختلف الألوان والألسن والأقوام، هذه حقيقة كونية، فالتنوع العِرقي جَعلٌ إلهي وليس لأحد الإختيار في شيء منها، وفي كل ذلك بلا ريب مشاعر وأحاسيس وفيها ذوق للنفس، لكن مع لذة تُغفِل وقوة مشؤومة على حدّ تعبير سعيد النورسي، يعترف بها الإسلام ولا ينكرها،لكن ذلك بشرطين:-

أولاً:- أن لا تتحول تلك المشاعر إلى عنصرية يَستعلي بها صاحبها على الآخرين، فإذا لم يقبل الله التفاخر الذي أبداه وتباهى به إبليس على آدم مع إختلاف العُنصرَين،فكيف يقبل إفتخار آدمي بسبب نسبه أو حسبه أو قرابته على آدميّ آخر؟(١٦). وهو بتحوله إلى موقف سلبي إزاء الناس»مشؤوم مضرّ، يتربى وينمو بابتلاع الآخرين ويدوم بعداوة من سواه، وهذا يولد المخاصمة والنّزاع»(١٧). أثبت العلم الحديث أن ٩٩٪ من الجينات هي مشتركة بين البشر، ١٪ فقط هي التي تختلف بينهما.

ثانياً:- أن يكون ذلك في سبيل التكافل والتعارف،»يا أَيُّها النّاسُ إنّا خَلَقناكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثى وَجَعَلناكُمْ شعوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفوا»[الحجرات: ١٣]، أيّ: خلقناكم طوائف وقبائل وأمماً وشعوباً كي يعرف بعضكم بعضاً وتتعرفوا على علاقاتكم الإجتماعية،للتتعارفوا فيما بينكم، ولم نجعلكم قبائل وطوائف لتتناكروا فتتخاصموا»(١٨). وبهذه الآية يقرّ القرآن مبدأ المساواة بين بني البشر كلهم وليس لمجموعة دون أخرى،وفي الحجّ لا مهرب للحجاج القادمين من أقوام مختلفة الألوان، ومتعدّدة الأعراق، ومتباينة الطبقات من اللقاء والتحادث للتطبيع النفسي، وهناك يتذكرون بلال الحبشي- الأسود-

الذي اعتلى الكعبة التي هم يوطوفون حولها للأذان، بكل ما في ذلك الإعتلاء من معاني.

٢- أما عن التعصب الديني، فعلاجه في أمرين: الحرية الدينية، وإقرار حق الاختلاف في الفكر وتجنب التشدّد المؤدّي الى العنف الجسدي أو الإجتماعي. فإن إشاعة السلام في هذا المجال تقف على:-

- الحرية الدينية، والتي تتضمن الإقرار بوجود أديان مخالفة ومؤمنين بها يمارسون ما يفرضه عليهم دينهم وتمظهراته الإجتماعية،والدفاع عن حريات تلك الأديان،وحماية رموزها من الإعتداء[الحج:٤٠]، وحسن العشرة في علاقات اجتماعية كاملة -تشريع الزواج والإجتماع على المائدة من وسائل خلق المودة مع المختلفين في العقيدة-، والعمل المشترك من أجل خير الإنسانية،وإن كان من خلاف فالسلام هو الأصل وليس الحرب، والحوار هو أسلوب التواصل وليس الصدام .

- وعند حالات الحرب وهي الجانب الأسود من الحياة، فإن الجنوح إلى الصلح والمصالحة هو الواجب، وهو ما انتهجه رسول الله – صلى الله عليه وسلم-، ففي وثيقة المدينة تعاهد مع اليهود على الصلح والتعاون، ونصارى نجران، وصلح الحديبية مع الكفار،وهو ما فعله عمر بن الخطاب مع أهل إيلياء في بيت المقدس.

- والاختلاف داخل الدّين الواحد هو نتيجة عقلية طبيعية، فلم يخلق الله سبحانه العقول كلها بمستوى واحد، ولا زرع فيها توجهاً واحداً، بل جعل التفكير فريضة، ومن فكَّر يأتي بغير ما يأتي به الآخر في فهم النصوص لا سيما في الإسلام، يعيد الإمام»محمد عبده»ما حصل من نزاعات داخل الدائرة العلمية الإسلامية إلى الحسد بين أهلها وليس إلى الغيرة على الدين نفسه(١٩)، وبناء عليه: إنّ الحروب الطائفية المذهبية ممنوعة ديناً، وحضارياً لا تشكل أمة صاعدة بل طوائف متقاتلة.

٣- لكن الإخاء الإنساني لن يتحقق بمجرد توفير أجواء الحرية،لأنها لا تثمر إذا لم ترافقها قيمتي العدل والمساواة، وبالعدل قامت السموات والأرض، العدل في الحقوق العامة والخاصة، وحينئذٍ ينعدم الظلم، ويشعر المختلفون أنهم إخوة لامتصارعين وبالتالي أبواب الحرب تُغلق بإحكام.

٤- على هذا المنهج في الفهم وبهذه الروح يلاحق الإسلام أسباب الحروب القومية الضيقة والعصبية الدينية ويسدّ الباب عليها ،وأُسُسَ النزاعات والخصومات فيعالجها، ويوجب التعايش القائم على حقّ الإختلاف بين الفرقاء، فدائرتا الدين والقوم من دوائر الأخوة الإنسانية،يقول مراد هوفمان:»السلام فرض أساسي في القرآن وينهى عن الحروب

العدوانية،ومن السخف القول إن الإسلام يتحين الفرص للإنقضاض على المخالفين في أوقات السلم»(٢٠).

إنّ مسألة السلام اكبر من السماحة مع أنها فضيلة أخلاقية، المنهج الإسلامي لا يعتمد على الجانب العقلي المجرد من أجل خلق عالم مسالم وديع، في الإسلام إن الأمن والأمان والسلم مع الآخرين عقيدة وفكر وتربية(٢١)،ف»من آمن بالله على هدى هذا الدين فقد آمن بإله يرضيه من عباده أن يسلكوا سبيل المودة والسلام، ويسخطه من عباده ان أن يسلكوا سلوك العداوة والعدوان»(٢٢).ولا غرابة في ذلك إذا كان استحصال النصيب البشري من صفات الله جلّ جلاله وأسمائه الحسنى من كمال الإيمان ومنها»السَّلام».

الخاتمة

هكذا يفرض الإسلامُ السلامَ ولا يدعو اليه فحسب،قيمته في الإسلام كبيرة، لفظة لا تغيب عن اللسان ولا تغادر الأذهان، ومن أجل تثبيته كحالة دائمة يمنع الحروب ويسدّ نوافذها،فهي ممنوعة إلا حرب تأتي بالسلم وتحمي كرامة الانسان وفق شروطها وضوابطها، وفي العالم نشبت حروب استندت الى مبررات عرقية ودينية، خلقتها العنصرية والتعصب، ومع الإعتراف بالعاطفتين القومية والدينية لكن لا يمكن لهما أن تتحولا إلى وسيلة لتقويض الأمن والسلم المحليين أو العالميين،لأن الدين تحكمه قاعدة الحرية وفريضة التفكير وحق الإختلاف،والقومية تحكمها سنة التعدد، فهما من أجل التعاون والتكافل والتعارف وليس الخصام والتباغض، وكل حالة سوى ذلك تُنافي الوضع الذي يريده الإسلام للحياة،لأن غاياته لا تتحقق إلا مع السلم،كما أنّ حماية الحياة مقصد شرعي، وسؤال الله العافية نصيحة نبوية.

الهوامش

١- مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم،ج ٢،١٠٠.

٢- انظر، سيد قطب، السلام العالمي والإسلام; يوسف القرضاوي،فقه الجهاد،ج/٢،٤٣٣-٤٥٠.

٣- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية،٣٣٧.

٤- سيد قطب، السلام العالمي والإسلام،٢٩.

٥- أحمد الريسوني، مقصد السلام في شريعة الإسلام،١٧.

٦- الفاسي، مصدر سابق،٣٣٧.

٧- عباس محمود العقاد،حقائق الإسلام و أباطيل خصومه،١٥٢.

٨- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، م/ ٢، ٢٧٦.

٩- محمد الغزالي، فقه السيرة،٢٨٧ .

١٠- الريسوني، م س، ٢٣ ;يراجع علي محي الدّين القرَداغي،الارتقاء من مقاصد الشريعة إلى المنظومة المقاصدية،١٣٣.

١١- محمد ناصر المبارك، (العنصرية)، موسوعة المصطلحات الإسلامية-تأصيل وضوابط، الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين،ج/٤،٢٩٢.

١٢- محسن عبدالحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير

الحضاري،١٢٩ ;الإسلام في الألفية الثالثة،مراد هوفمان، ١٧٩.

١٣- محمد التومي، (العصبية)، موسوعة المصطلحات، م س،ج/١٨١،٤.

١٤- محمد عبدالله دراز،نظرات في الإسلام، ٩٣

١٥- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، م٤،٢٦٦ ;حسن البنّا،عظات منبرية،٣٠٣.

١٦- محمد التومي، م س،١٩٥.

١٧- سعيد النورسي،الكلمات،٤٠٣.

١٨- ن س،٤٠١.

١٩- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية،١٢١ .

٢٠- مراد هوفمان، الإسلام كبديل،١٤٨.

٢١- محمد عبده،م س،٤٨.

٢٢- عباس العقاد، م س ،١٥٣.

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.

دور السنة النبوية في تعزيز الصحة النفسية

أ.د. فرحان الياصجين

أستاذ الصحة النفسية والتربية الخاصة

تُعد الصحة النفسية من الركائز الأساسية لسلامة الإنسان وحسن تفاعله مع ذاته ومجتمعه. فقد أكّد علماء النفس المعاصرون أن الاستقرار النفسي شرط جوهري للإبداع والقدرة على الإنتاج وتحقيق التوازن بين متطلبات الحياة المختلفة. وإذا كانت النظريات الحديثة قد وضعت أسساً للتعامل مع الضغوط النفسية، فإن التراث الإسلامي . وعلى رأسه السنة النبوية الشريفة . قد سبق إلى تقديم منظومة متكاملة ترشد الإنسان إلى السكينة والطمأنينة، وتضع له حلولاً عملية لحماية نفسه من الاضطرابات النفسية ومساعدته على التكيف الإيجابي.

السنة النبوية ليست مجرد روايات تاريخية أو أوامر تشريعية، بل هي منهج حياة متكامل يراعي طبيعة الإنسان الجسدية والعقلية والروحية، ويعالج احتياجاته المتنوعة، ومن بينها احتياجاته النفسية. هذا البحث يسلط الضوء على دور السنة النبوية في تعزيز الصحة النفسية، من خلال دراسة محاورها التربوية والاجتماعية والروحية، مع ربطها بالمفاهيم النفسية الحديثة.

الإطار النظري

حقائق وأنواع الأمراض النفسية

عرّفت منظمة الصحة العالمية الصحة بشكل عام بأنها حالة من العافية الجسدية والنفسية والاجتماعية، وليست فقط حالة عدم وجود مرض أو ضعف. وهذا يدل على أن الصحة النفسية تعتبر أمراً ضرورياً للتمتع بالصحة بشكل عام. وتُعرّف الصحة النفسية بأنها حالة من العافية يدرك الفرد من خلالها قدراته ويستطيع أن يتكيف مع الضغوطات الطبيعية في الحياة وأن يعمل بشكل منتج ومثمر، كما ويكون قادراً من خلالها على المساهمة في مجتمعه.

وقد أظهرت الدراسات منذ سنوات أن الصحة النفسية تؤثر بشكل متأصل على الصحة

الجسمية. كما تؤثر الصحة الجسمية بدورها على الصحة النفسية، فلا يمكن الفصل بينهما لتحقيق حالة أكمل من العافية.

وتعتبر الصحة النفسية أساساً للصحة الشخصية والعلاقات الأسرية والمساهمة الناجحة في المجتمع، كما وترتبط بتطور المجتمعات والدول. أما الأمراض النفسية والفقر، فهما يتفاعلان معاً بطريقة سلبية في دائرة مغلقة، حيث تعيق الأمراض النفسية قدرة الأشخاص على التعلم والإنتاج، وهذا يؤثر سلباً على الاقتصاد. أما عن الفقر، فهو يزيد بدوره من احتمالية الإصابة بالأمراض النفسية، كما ويقلل من قدرة الأشخاص على الحصول على الخدمات الصحية اللازمة.

وقد أظهرت الأبحاث أن هناك ثلاثة عوامل تساهم بالوقاية بشكل كبير من تطور الأمراض النفسية، وخاصة الاكتئاب. وهذه العوامل هي ما يلي:

* امتلاك القدرة الكافية للسيطرة على الحالة النفسية عند مواجهة الأحداث الصعبة.
* توفر المصادر المادية التي تمكن الشخص من اختيار الأفضل له عند مواجهة الأحداث الصعبة.
* الحصول على الدعم النفسي من العائلة أو الأصدقاء أو الأطباء.

حقائق أظهرتها إحصائيات منظمة الصحة العالمية:

تشيع الاضطرابات النفسية والعصبية والسلوكية في جميع أنحاء العالم وتسبب الكثير من المعاناة، كما ويتعرض المصابون بهذه الاضطرابات عادة إلى العزل عن المجتمع. إضافة إلى ذلك، فهم عرضة لأن تكون حياتهم سيئة وعادة ما تكون نسبة الوفاة بينهم مرتفعة.

يعاني مئات الملايين من الأشخاص حول العالم من الاضطرابات النفسية والسلوكية والعصبية والاضطرابات الناتجة عن الاستخدام السيء لبعض المواد. فعلى سبيل المثال، تقدر منظمة الصحة العالمية أنه في العام ٢٠٠٢، كان عدد المصابين بالاكتئاب في العالم يقدر بـ١٥٤ مليون شخص، وعدد المصابين بالفصام يقدر بـ ٢٥ مليون شخص، وعدد المصابين باضطرابات ناتجة عن تعاطي المخدرات يقدر بـ ٩١ مليون شخص. كما وقد أظهر تقرير حديث أن مصابي الصرع يقدرون بـ ٥٠ مليون شخص، ومصابي مرض ألزهايمر وحالات الخرف يقدرون بـ ٢٤ مليون شخص.

يعاني ١ من كل ٤ مرضى يراجعون الأطباء من أحد الاضطرابات النفسية أو العصبية أو السلوكية، إلا أنه لا يتم تشخيص ولا علاج معظمها.

تؤثر الأمراض النفسية وتتأثر بالحالات المرضية المزمنة مثل السرطان، وأمراض القلب والشرايين، والسكري والإيدز. وإن لم يتم علاج الأمراض النفسية، فإنها قد تؤدي إلى قيام المصاب بسلوكيات غير صحية تؤثر بشكل سلبي على علاج الأمراض الجسدية. وتتضمن هذه السلوكيات عدم الانتظام في تناول العلاجات الطبية الموصوفة له من قبل الأطباء، وتؤدي كذلك إلى القصور في مناعة الجسم وعدم تحسن الوضع الصحي.

تشمل موانع العلاج الفعال للأمراض النفسية عدم الاعتراف بخطورتها وعدم فهم فوائد العلاج النفسي.

إن أكثر من ٧٥٪ من الأشخاص الذين يعانون من الاضطرابات النفسية في الدول النامية لا يحصلون على العلاج أو الرعاية. يتعرض العديد من مصابي الاضطرابات النفسية إلى الشجب والتنديد، كما ويكونون عرضة للإهمال وسوء المعاملة.

أنواع الأمراض النفسية:

تتعدد الحالات التي تعرف بأنها أمراض نفسية، وتعتبر الحالات التالية أكثرها شيوعاً:

اضطرابات القلق: يستجيب المصابون بهذه الاضطرابات لأشياء أو أوضاع معينة بالخوف والفزع، كما وتظهر عليهم الأعراض الجسمية للقلق، مثل تسارع ضربات القلب والتعرق. ويتم تشخيص هذه الاضطرابات إن كان رد فعل الشخص غير مناسب للوضع أو إن لم يستطع السيطرة على ردة فعله أو إن أثّر القلق بشكل سلبي على وظائفه الطبيعية.

اضطرابات المزاج أو الاضطرابات العاطفية: تشمل هذه الاضطرابات الشعور الدائم بالحزن، إضافة إلى فترات من الشعور بالسعادة الكبيرة، أو التنقل بين السعادة الشديدة والحزن الشديد. ويعتبر الاكتئاب والهوس أكثر هذه الاضطرابات شيوعاً.

الاضطرابات الذهانية: تؤثر هذه الاضطرابات بشكل سلبي على الإدراك. وتعتبر أكثر أعراضها شيوعاً الهلوسة البصرية والسمعية (أي رؤية خيالات وسماع أصوات غير حقيقية، على التوالي) والتخيّل (أي تصديق اعتقادات غير صحيحة رغم منافاتها للحقيقة). ويعتبر الفصام أحد هذه الاضطرابات.

اضطرابات الأكل: تشمل هذه الاضطرابات التطرف في العواطف والتصرف تجاه الوزن والطعام. ويعتبر فقدان الشهية المرضي والشهوة البقرية من أكثر هذه الاضطرابات شيوعاً.

الاضطرابات الاندفاعية واضطرابات الإدمان: يكون مصابو الاضطرابات الاندفاعية غير قادرين على مقاومة الإغراءات، كما ويكونون

مندفعين للقيام بأمور قد تؤذيهم أو تؤذي الآخرين. ويتضمن هذا النوع من الاضطراب مرض إشعال النيران ومرض السرقة والهوس في المقامرة. أما مصابو اضطرابات الإدمان، كالإدمان على الكحول والمخدرات، فهم يكونون شديدي التعلق بالمواد المدمن عليها، مما يؤدي بهم بعد ذلك إلى إهمال مسؤولياتهم وعلاقاتهم.

اضطرابات الشخصية: يملك مصابو هذه الاضطرابات صفات شخصية متطرفة وغير مرنة. وتسبب هذه الصفات التوتر للمصاب وتؤدي إلى المشاكل في عمله ومدرسته وعلاقاته الاجتماعية. ومن الأمثلة على ذلك الشخصية غير الاجتماعية والوسواس القهري وجنون العظمة (البارانويا).

حالات وأمراض أخرى: تشمل حالات اضطرابات النوم، وحالات الخرف، وتشمل هذه مرض ألزهايمر

أولاً: مفهوم الصحة النفسية بين الطب النفسي والسنة النبوية

عرّفت منظمة الصحة العالمية الصحة النفسية بأنها «حالة من العافية يستطيع فيها الفرد إدراك إمكاناته الخاصة، والتكيف مع ضغوط الحياة، والعمل المنتج، والمساهمة في المجتمع.

أما في ضوء السنة النبوية، فالصحة النفسية تتجلى في طمأنينة القلب، والرضا بالقضاء، والقدرة على مواجهة الابتلاءات دون يأس أو انهيار. يقول النبي ﷺ: «عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله خير؛ إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له» (رواه مسلم.) هذا الحديث يلخّص مفهوم الصحة النفسية: التوازن في المواقف، القدرة على التكيف، والاحتفاظ بنظرة إيجابية حتى في الشدائد.

ثانياً: دور السنة النبوية في الوقاية من الاضطرابات النفسية

- **ترسيخ التوحيد والإيمان:**

الإيمان هو الأساس الذي يمد الإنسان بالشعور بالأمان الداخلي، ويجنّبه القلق من المجهول. فقد علّم النبي ﷺ ابن عباس قائلاً: «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك...» (رواه الترمذي). هذا التوجيه يزرع في النفس يقيناً يحميها من الهلع والتشتت.

- **التوازن بين الجسد والروح:**

النبي ﷺ وجّه أصحابه إلى الاعتدال: «إن لبدنك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً» (رواه البخاري). هذا الحديث يمثل مبدأ الصحة الشمولية الذي يحمي الإنسان من الاحتراق النفسي والإرهاق المفرط.

- **الوقاية من التوتر عبر العبادات:**

العبادات كالصلاة والذكر والقراءة اليومية للقرآن ليست مجرد طقوس، بل أدوات نفسية

تقلل القلق وتزيد الاطمئنان. قال تعالى: {ألا بذكر الله تطمئن القلوب}، والنبي ﷺ كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة.

- **توجيه الانفعالات وضبط العواطف:**

من عوامل الاضطرابات النفسية فقدان السيطرة على الغضب. وقد أوصى النبي ﷺ بقوله: «لا تغضب» (رواه البخاري). هذا التوجيه يختزل برنامجاً علاجياً لضبط الانفعال والوقاية من آثار الغضب على الجسد والنفس.

ثالثاً: السنة النبوية ودورها في العلاج النفسي

- **الصبر كعلاج للشدائد:**

الصبر ليس مجرد تحمل سلبي، بل هو قدرة نشطة على مواجهة المحن. علم النفس الحديث يصف هذا بمفهوم «المرونة النفسية». النبي ﷺ ربط الصبر بالنجاة والأجر، مما يحوّل الألم النفسي إلى تجربة ذات معنى.

- **الدعاء والذكر كوسائل علاجية:**

النبي ﷺ كان يعلّم أصحابه أدعية تقيهم القلق والاكتئاب، مثل قوله: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحَزَن، وأعوذ بك من العجز والكسل...» (رواه البخاري). هذه الأدعية بمثابة «علاج معرفي» يغيّر نمط التفكير السلبي.

- **الدعم الاجتماعي:**

النبي ﷺ حث على التكافل والتراحم: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد...» (رواه مسلم). الدراسات الحديثة تؤكد أن الدعم الاجتماعي يقلل من معدلات الاكتئاب ويحمي من الانعزال.

- **التفاؤل وحسن الظن بالله:**

من أقوال النبي ﷺ: «تفاءلوا بالخير تجدوه». هذا المبدأ يعزز التفكير الإيجابي الذي يعدّ أحد أهم أساليب العلاج السلوكي المعرفي اليوم.

رابعاً: الصحة النفسية في الممارسات النبوية اليومية

- تنظيم النوم: النبي ﷺ كان ينام بعد العشاء ويستيقظ قبل الفجر، وهو ما يتوافق مع إيقاعات النوم الصحية.النظافة الشخصية: التوجيه بالاغتسال، السواك، وقص الأظافر يعزز احترام الذات ويقلل من القلق الاجتماعي.
- المشاركة الاجتماعية: النبي ﷺ كان يزور أصحابه، يشاركهم أفراحهم وأحزانهم، مما يعزز الانتماء.
- الرياضة والنشاط البدني: تشجيع النبي ﷺ على السباحة والرماية وركوب الخيل يعزز الصحة الجسدية والنفسية معاً.

خامساً: مقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

- النظرية السلوكية: تركيز السنة على التدريب العملي (مثل ضبط الغضب) يشبه تعديل السلوك.

- العلاج المعرفي السلوكي: الدعاء والذكر يوجهان الفكر نحو الإيجابية كما يفعل العلاج المعرفي.
- علم النفس الإيجابي: الامتنان والشكر اللذان دعا إليهما النبي ﷺ يوافقان مبدأ تعزيز المشاعر الإيجابية.
- العلاج باليقظة (Mindfulness): التفكر والذكر يشبهان تمارين اليقظة الذهنية الحديثة.

سادساً: تطبيقات معاصرة للسنة النبوية في برامج الصحة النفسية

- برامج تربوية مدرسية تعتمد أحاديث عن الصبر والتفاؤل لضبط الضغوط الدراسية.
- مراكز علاجية تدمج الأدعية النبوية مع جلسات الاسترخاء.
- ورش عمل للأسر تعلّم مهارات ضبط الغضب من السنة.
- برامج شبابية تجمع بين الرياضة والتوجيه الروحي النبوي لتخفيف التوتر.

النتائج

- السنة النبوية تقدم رؤية متكاملة للصحة النفسية، تشمل الوقاية والعلاج.
- التوجيهات النبوية تتقاطع مع أحدث ما وصل إليه علم النفس الإيجابي والعلاج السلوكي.
- دمج السنة النبوية في برامج الصحة النفسية يعزز قبولها ثقافياً في المجتمعات الإسلامية.

الخاتمة

يتضح أن السنة النبوية ليست مجرد تعاليم روحية، بل هي برنامج عملي شامل يحقق للإنسان الطمأنينة النفسية والتوازن العاطفي والاجتماعي. ففي أحاديث النبي ﷺ نجد إرشادات للوقاية من القلق والاكتئاب، وآليات لعلاج الهمّ والحزن، وبرامج لبناء علاقات اجتماعية صحية. إن استلهام السنة النبوية وتفعيلها في خطط الصحة النفسية المعاصرة يمكن أن يسهم في تخفيف المعاناة النفسية وتحقيق سعادة الإنسان.

المراجع:

* صحيح البخاري، صحيح مسلم.
* ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد.
* يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة.
* عبد الستار إبراهيم، الصحّة النفسية والعلاج النفسي.
* مارتن / سيلجمان ، علم النفس الإيجابي.
* ياصجين/ فرحان، موضوعات في الصحة النفسية، ط١،٢٠١٨،دار آمنه للنشر والتوزيع، عمان – الأردن.
* تقارير منظمة الصحة العالمية حول الصحة النفسية (WHO, ٢٠٢٢).

قراءات منهجية

_ منهجية قراءة التراث عند طه عبد الرحمن

_ دعاوى القرآنيين بإسقاط السنة والاكتفاء بالقرآن والردود العلمية عليها

_ ما المنهجية الناجعة في مواجهة الإلحاد وتفكيك مقولاته؟

_ نحو إحياء ديني يتجاوز الصورية إلى الأخلاقية الفاعلة

منهجية قراءة التراث وتقويمه عند طه عبد الرحمن

حسن أبو هنيّة

باحث في الفكر الإسلامي وخبير في الحركات الإسلامية

يعد الفيلسوف الإسلامي العربي المغربي طه عبد الرحمن المفكر الأبرز في العالمين العربي والإسلامي، فقد تمكن من خلال انتاجه المعرفي الوفير ومشروعه الفكري الغزير على مدى أكثر من نصف قرن من تجاوز النزعة المحلية والإقليمية والدخول في أفق العالمية عبر فلسفته «الإتمانية»، وتميز مشروعه الفكري بمنهجية احترافية نقدية رفيعة عز نظيرها لدى المفكرين والمثقفين الآخرين، تقوم على نبذ آفة «التقليد» بمختلف صوره وأشكاله، والأخذ بنهج «الإبداع» الذي يستند إلى مبدأ التأثيل عوضاً عن التأصيل في بناء وتأسيس المفاهيم، ولا غرابة في ذلك فهو الفيلسوف والمنطقي الذي درس وخبر وتمكن من معرفة خفايا ومزايا وعيوب التقاليد والممارسات الخطابية للتراث الإسلامي والحداثة الغربية، واطلع على مظاهر آفة التقليد ونتائجها الخطيرة التي تقوض فعل التفكير وتسلب طاقة الإبداع.

بدايات مشروع طه عبد الرحمن ومنطلقاته

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه الإبداعي النقدي من فكرة جوهرية بلورها نهاية ثمانينيات القرن الماضي في مقدمة كتابه التأسيسي «العمل الديني وتجديد العقل» قوامها المساهمة في التأسيس النظري لليقظة الدينية من خلال عملية بناء وتركيب يقوم سندها الفكري والفلسفي المؤسس على الفكر العلمي المحرر على شروط العقلانية المعاصرة، وتخليصها من آفة الغلو في الاختلاف، وتهيئتها للدخول في التجربة الإيمانية الحية التي تحمل الإنسان على الترفع عن النزاعات والصراعات المذهبية الضيقة.

فحركة التجديد الإسلامية المعاصرة تفتقد إلى «تبصير فلسفي مؤسس»، ولا بد من الشروع في عملية التجديد المنتظر من الأمة الإسلامية بتحقيق شرطيها الأساسيين وهما: شرط الدخول في التجربة الإيمانية التي تمكن من النفاذ إلى عمق الذات للوصول إلى عملية التخلق، وشرط

مباشرة التعقل المبني على استيعاب أدوات النظر المنهجي الذي يمكن من تجدد السند العقلي، فبدون هذين الشرطين لا سبيل إلى بناء فكر ديني متجدد يتسم بخاصية الشمول والتكامل، فالعقلانية الأسمى لا يمكن الظفر بها من خلال المقاربات الاختزالية التفاضلية والتجزيئية لمعطيات الفكر والعقيدة الإسلامية.

تكشف منهج طه عبد الرحمن الإبداعي الفريد في دراسة وتقويم التراث منتصف التسعينيات بالتوسل بالمقاربة المنطقية أو التداولية في تقويم التراث، بالتركيز على نهج المناظرة والحوار باعتباره منهجية تداولية تراثية حداثية. ويتجلى ذلك بوضوح في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث» الذي خصه بدراسة نقدية واعتراضية على الانتاجات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة التي تناولت التراث العربي الإسلامي، ولا سيما كتابات محمد عابد الجابري، فالمشروع التجديدي الذي وضعه طه عبد الرحمن مشغول بتحرير المثقف العربي من حالة الاغتراب والاستلاب التي هيمنت على وعي المثقفين وتوجهاتهم الفكرانية كطليعة موجهة للجماهير العربية، ومحددة لمسار الوعي، وذلك بتخليص الذهن العربي من قوالب وأنماط الفكر الغربي والخروج من آفات التقليد والجمود والقصور، للوصول إلى غاية التحقق بالإبداع والتحرر والاستقلالية، والتخلص من عقدة الدونية والنقص، وذلك بإدراك وهم خرافة الكونية وأسطورة أيديولوجية التقدم، والتفريق بين واقع الحداثة وروحها، فالمفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي الغربي، هي نتاج الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي نشأت وتطورت فيها هذه المفاهيم، وهو ماغاب إدراكه عن مجمل المثقفين العرب، الذين تبنوا نهج القطيعة مع التراث العربي الإسلامي كشرط للدخول في أفق الحداثة الغربية باعتبارها ظاهرة عالمية وكونية تستند إلى مبدأ التاريخ الإنساني الكلي الشامل.

أسس فهم التراث وتقويمه

ينطلق مشروع طه عبد الرحمن في فهم وتقويم التراث من خلال الكشف عن الملابسات والأسباب التاريخية التي دفعت بالمثقفين العرب إلى حالة من العصاب الجماعي سخرت طاقاتها في نقد التراث، والذي انفجر على نحو غير مسبوق بعد هزيمة الأمة العربية في حرب حزيران ١٩٦٧ أمام العدو الصهيوني في غضون ستة أيام فقط، فبدلاً من البحث عن أسباب الهزيمة الحقيقية وعللها المادية والعسكرية المباشرة ،اشتد الصراع الثقافي واحتدم السجال الفكراني (الأيديولوجي)، وعاد الفكر العربي إلى طرح السؤال الكلاسيكي الذي طرحه أمير البيان شكيب أرسلان : «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا ؟»،

وقد تعددت الإجابات والمقاربات والسجالات، لكنها انقسمت بين نهجين نقيضين، أحدهما حملّت الهزيمة للتراث العربي الإسلامي الذي يهيمن على بنية ومكونات العقل العربي والعقل الإسلامي، والثانية فسرت الهزيمة بسبب التخلي عن التجربة الإسلامية وعدم التمسك بكلية التراث، وقد انتقد طه عبد الرحمن المسلكين بتحديد أسباب التخلف والتقدم، وطالب بالخروج من آفة التقليد التي ابتُلِي بها الفكر العربي والإسلامي وحالت دون معانقة فعل الإبداع الذي بات بمنزلة «الفريضة الغائبة» التي أوقعت المثقف العربي في علة الاتباع بدلا من مطلب التجديد والإبداع.

ينطلق طه عبد الرحمن من مسلمة بدهية تنص على أن مطلب إعادة النظر في التراث وتجديده لا تقع في مجال الاختيار والترف الفكري، ذلك أن التراث لا يمكن الانفكاك عنه فهو يشكل أحد أجزاء ومكونات الذات والكينونة العربية الإسلامية، فحسب طه عبد الرحمن «نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه»، فالتراث ببعديه الإنساني عموما والقومي خصوصا هو قدر الذّات العربية والإسلامية وجودا ووجدانا، ولا طائل من مطالبات القطع عنه. ولذلك فإن التعامل مع التراث يقتضي تحرزا وضربا من الخصوصية في التعامل، يقوم على أسس ابستمولوجية نقدية وأبعاد ايتيقية أخلاقية، إذ ينتقد طه عبد الرحمن جملة المثقفين العرب ممن ذهب الى أن التمسك بالتراث وتقديس الماضي هو سبب التخلف والهزيمة، فهولاء المثقفون شددوا على ضرورة نقد تراث الإسلام والتخلص منه ورموه بالتخلف والرجعية، وأكدوا على أهمية التعلق بتراث الآخر الغربي بزعم الالتحاق بركب الحداثة والتقدم.

فالسبيل الوحيد للنهضة حسب رأيهم هو بالقطيعة مع هذا التراث وتعويضه ببدائل أيديولوجية حديثة ساهمت في نهضة الغرب وتقدمه، وكان المفكر المغربي عبد الله العروي من أوائل المفكرين العرب الذي كتب كتابا عقب الهزيمة مباشرة تحت عنوان»الإيديولوجية العربية المعاصرة» دعا فيه الى تبني ما أسماه بالماركسية الموضوعية والقطيعة مع التراث، ومنهم من ذهب مع محمد عابد الجابري الى نقد بنية العقل العربي والسعي الى عقلنة الفكر العربي المعاصر عن طريق عقلنة التراث، وذلك بإبعاد محتواه الميت والإبقاء على الأيديولوجية التي تناهض التواكلية والغنوصية والإقطاعية وتشييد مدينة العقل والعدل ومدينة العرب المحررة الديمقراطية والاشتراكية، وتبعهم ثلة من المفكرين مثل: الطيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

قصور منهجيات ومقاربات تقويم التراث

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن الدراسات الفكرية التي تبنت تقويم التراث لم تنطلق من منهجية حوارية تداولية. ومن ثم لم تراعِ مقتضيات التراث النظرية والعملية، بل تعاملت، في عمومها، مع التراث من منظار انتقائي تجزيئي تفاضلي، وقد عمل طه عبد الرحمن على نقد العقلانية الفكرية التي تتحكم في نقد المفكرين العرب للتراث وخصوصاً الجابري، كما تتجسد في كتبه نحن والتراث، وتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي والتراث والحداثة، وذلك بالتركيز على البنى المنطقية والتداولية التي توسل بها الجابري في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، ورغم اختلاف المناهج والمقاربات في تناول التراث، والاختلاف في منهج القراءة والتأويل، فهي تشترك في كونها اعتمدت على معالجات ومقاربات جزئية للتراث، فهي حسب طه عبد الرحمن، أسقطت مفاهيم منقولة من التراث الفكري للغرب جرى نقلها دون تمحيص ولا تبْيِئة، ودون مراعاة للمقتضيات الأساسية التي يفرضها المجال التداولي العربي، والتي تشمل العقيدة واللغة والمعرفة.

فما دام المسلم يحمل في صدره هم الهوية أو هم الذات فلا بد أن يرجع الى تراثه، لأن علاقته به علاقة اضطرارية لا علاقة اختيارية، فما أن تصبح هويته مهددة أو مبتلاة حتى تجده يسرع الى التراث يتلمس فيه القوة والمناعة، أما الآخر الذي يدعو الى الكف عن التراث والقطع معه باسم الحداثة والى المعرفة كما سواها الغرب الغالب، فان هذه الدعوة لا تعدو أن تكون استبدال التراث العربي والإسلامي بتراث أجنبي، لأن المعرفة الحديثة سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لسماته، ولو حاولت أن تتلبس بالموضوعية والعلمية والعقلانية، لأن هذه المعايير نفسها ما هي إلا قيم أنتجها هذا التراث الأجنبي، وليس لها من الشمولية والكونية إلا ما لهذا التراث نفسه.

إن الأخطاء التي وقع فيها المشتغلون بالتراث تتجلى بالوقوع في التجزيئية وتغليب الاشتغال بالمضامين على حساب الآليات، إما بالتحديث أو الاستصلاح أو التنقية تحت ضغط الاستعجال الثقافي والسياسي الظرفي، بينما الدراسة التي يدعو إليها طه عبد الرحمن، تقوم على نظرة تكاملية للتراث، بنظرة معرفية تستهدف كشف الآليات والوسائل التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها، اعتقادا منه، أن الحكم على المضمون حتى يسبقه البحث في الوسيلة التي وُضع ونُقل بواسطتها، وكل حكم لا يتقدمه هذا البحث لا يعدو أن يكون إلا حكما غير تام أو غير صحيح، أما الآليات والوسائل التي اعتمدها طه عبد الرحمن، فهي آليات منقولة مأخوذة من تراثات أخرى سواء

كانت قديمة أو حديثة، وآليات مأصولة من داخل التراث العربي نفسه حرصا على استيفاء الاقتضاء المنطقي الذي يجب أن يكون المنهج فيه مستمدا من الموضوع ذاته لا مسلطا عليه من خارجه.

كيف نُجدّد النظر في التراث؟

ويتسائل طه عبد الرحمن تحت عنوان: «كيف نُجدّد النظر في التراث؟»، بالقول إن السؤال عن كيفية تجديد النظر في التراث يقتضي الابتداء بإعادة النظر في المفاهيم التي يتضمنها هذا السؤال، حتى نتبين أن معنى تجديد النظر هو أساس إحداث الانقلاب في النظر؛ وإذّاك، تكون الإجابة على هذا السؤال هي أن تجديد النظر في التراث يقتضي إحداث انقلاب في النظر السابق في التراث.

يبين طه كيف أن النظر التكاملي الذي أخذ به يُحقق انقلاباً في النظر السابق، ذلك أنه ينبني على مبادئ وطرق تقابل المبادئ والطرق التي انبنى عليها هذا الأخير؛ حيث تولى النظر القديم الاشتغال بالمضامين مقابل تولي النظر الطاهائي الاشتغال بالآليات، كما استعمل النظر الجديد المناهج المأصولة، في حين استعمل النظر القديم المناهج المنقولة، والتزم النظر القديم بمقتضى العقلانية المجردة، بينما التزم النظر الطاهائي بمقتضى العقلانية العملية، وأخيراً استخرج النظر الطاهائي آليات التكامل بين أجزاء التراث، حيث تولى النظر القديم تفريق هذه الأجزاء تفريقاً، فكان النظر التكاملي، بذلك، تجديداً حقيقياً، من خلال الأصول الثلاثة، التي حددها بـ «التداول» و«التداخل» و«التقريب»، بخلاف أصول النظرة التجزيئية للتراث، وهذه الأصول الثلاثة، تتكون من ثلاثة أركان؛ فأركان التداول هي الاشتغال العقدي والاستعمال اللغوي والإعمال الفكري؛ وأركان التداخل هي التداخل الداخلي والتداخلي الخارجي القريب والتداخل الخارجي البعيد، وأخيراً، أركان التقريب هي التشغيل العقدي والاختصار اللغوي والتهوين المعرفي.

وضع طه عبد الرحمن قواعد منهجية بديلة تنزل بمثابة قواعد عامة تمثل «أمّهات القواعد» تنضبط بها ممارسة الاشتغال على التراث، وتتمثل في:

١. وجوب الاهتمام بالمناهج التراثية كما الاهتمام بالمضامين، خاصة وأنّ النّص التراثي غني بمثل تلك الآليات والمناهج لغوية كانت أم منطقية.

٢. على المناهج المُستجدة أن تكون إغناء لمناهج التراث بتحديث إجراءاتها لا استغناء عنها بطمر وطمس معالمها.

٣. تمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي.

٤.التنقيح والتلقيح المزدوج للمناهج بحيث لا يكون ذو اتجاه واحد، أي تنقيح وتلقيح المناهج الغربية بالمناهج العربية والإسلامية مثلما زيّن للبعض تنقيح المنهج الإسلامية بالمناهج الغربية ولما كانت الآليات المجردة التي توسّل بها أهل الاشتغال الفلسفي الراهن، لم تستوفي شرط النظر التكاملي للتراث، وذهبت في المقابل إلى تجزئته إلى شرائح معرفية، بل وتمادت في إحداث تفاضل بين تلك الشرائح، حيث يكون الأقرب إلى العقلانية الحديثة هو الأكثر فضلا والأعز مكانة، أمام كلّ هذا، اجتهد طه في تقويم مغاير مستوفيا شروط النظر التكاملي للتراث، وذلك عبر اشتغالين اثنين؛ الاشتغال بآليات التداخل المعرفي والاشتغال بآليات التقريب التداولي.

تأتي مساهمة طه عبد الرحمن من زاوية استثمار الفتوحات والمكاسب المنهجية، فالنظر التكاملي والاشتغال بآليات التداخل المعرفي يتقوم وفقا لمبدأين اثنين؛ الأول: مبدأ تداخل العلوم التراثية فيما بينها: «اعلم أنّ التداخل تداخلان اثنان: أحدهما داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية، بعضها مع بعض؛ والثاني، خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة. والثاني: مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى المجال التداولي الإسلامي: «واعلم أنّ التقريب هو أيضا تقريبان اثنان: أحدهما؛ نظري يتعلق بتصحيح العلوم النّظرية المنقولة وتكييفها بحسب محددات المجال التداولي، والثاني؛ عملي يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بقتضى موجهات هذا المجال.

أما النظرة التكاملية والاشتغال بآليات التقريب التداولي، فتقوم على أن التقريب «هو وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية أو قل بإيجاز... جعل المنقول مأصولا». وهذا النقل وهذا التأصيل يشترط وجود مجالين فأكثر باعتبار أنّ «المأصول هو ما تحقق وصله بأصل مخصوص»، فالمجال التداولي يُعد الدّعامة الأساسية لنظرية تكامل التراث، فهذا المجال قائم على دعوى «التداول الأصلي» ونصُّها؛ «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضرُّ بهذه الممارسة».

يتأسس المجال التداولي حسب طه على ثلاثة أسباب تنهض بشرط التفاعل والتواصل بين الوافد والأصيل من المعارف والعلوم؛ أسباب لغوية: كون اللّغة أقوى أداة تواصلية يتفاعل بمقتضاها المتخاطبون، ويكون التبليغ أفيد والتأثير أشد قدر ألفة اللّغة إليه واتصالها بزاده اللّغوي. و أسباب عقدية: ذلك أنّ الصّبغة العقدية هي من أصبغت التراث سعة وثراء، فهو مبثوث في كل

ممارسة تراثية، ولا تقويم ينفك عن هذا السّبب. ثم أسباب معرفية أو عقلية: بمعنى أنّ ما يتناقله المتخاطبون بلغتهم وما يتعلمونه بموجب عقيدتهم هي عبارة عن مضامين دلالية وطرق استدلالية، إذ المعرفة هي موضوع ومضمون التفاعل والتواصل.

تكامل مشروع طه عبد الرحمن

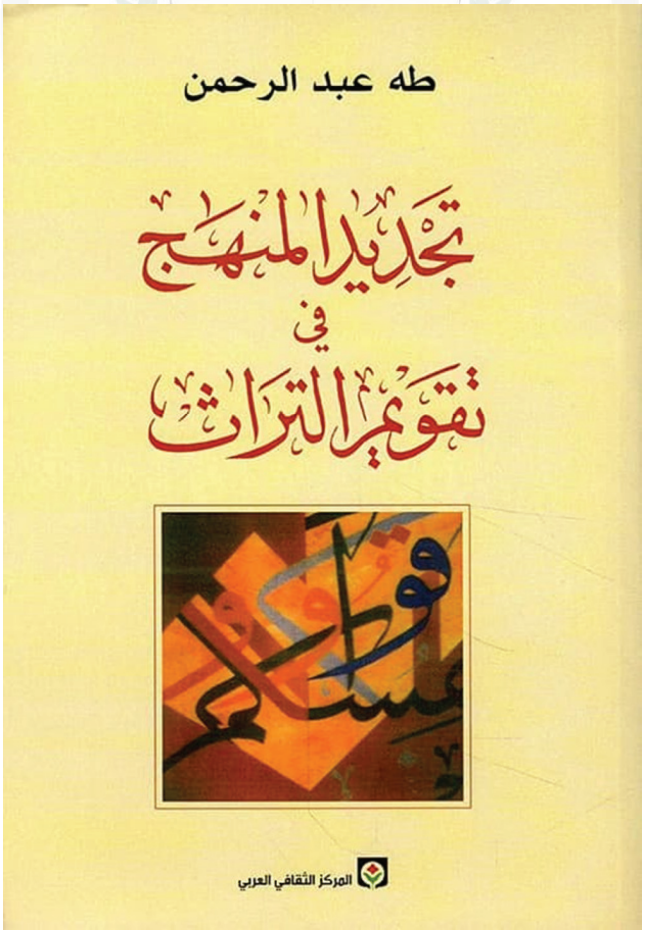
تشكلت المحطة الأولى لانطلاقة طه عبد الرحمن في ثمانينيات القرن الماضي من خلال تدشين منهج تكاملي في نقد التراث، ومع بداية عقد التسعينيات اشتغل على نقد الحداثة الغربية على أسس أخلاقية إسلامية، وكان في منتصف التسعينيات قد أعلن عن مشروعه الفلسفي «فقه الفلسفة»، وكان هاجسه الأول هو الإبداع الفلسفي، نظرًا لغلبة التقليد حسب عبارته على الفضاء الفلسفي العربي، وليس «فقه الفلسفة» كلّه إلا إجابة عن السؤال: كيف نحقق الإبداع الفلسفي؟ إذن فقه الفلسفة ليس الفلسفة، بل الطريق الذي يوصل إلى الإبداع الفلسفي، فهو علم الفلسفة أو فلسفة الفلسفة، أو «علم أصول الفلسفة» أو «علم النظر في الفلسفة». فموضوعه هو: «الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محدّدة، وحادثة في أزمان معيّنة، وحاملة لمضامين أثّرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة».

ومنهج فقه الفلسفة يتصف بالتكامل والتداخل ويستمدّ عناصره من آفاق معرفية متنوعة؛ لأنه ينظر في صيغ أقوال الفيلسوف ومضامينها، كما ينظر في أفعال الفيلسوف، وبين عامي ٢٠٠٠ – ٢٠٠٦ اشتغل طه على سؤال الأخلاق والحقّ في الاختلاف وروح الحداثة، وصدر له: «سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية»، و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، و«روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية».

بعد عقود من البحث والخبرة، في درس التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية، دشن طه عبد الرحمن منظوره الاجتهادي التجديدي، وبلور فلسفته الخاصة بعد أن أصدر عام ٢٠١١ كتابه «روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية»، مؤذنًا بميلاد توجّه فكري جديد أطلق عليه الفلسفة «الائتمانية»، وكرّس لهذا التوجّه أعماله اللاحقة مثل: «بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين»، و«شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق»، و«دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني» في ثلاثة أجزاء، و«سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية»، و«ثغور المرابطة مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية»، و«المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية

والعلمانية» في جزءين، و»التأسيس الائتماني لعلم المقاصد».

تعد «الائتمانية» الطور الأكمل في فلسفة طه عبد الرحمن، وهي محاولة لتأسيس فلسفة إسلامية «خالصة» تنبني على العقل المؤيد، وتستمد عقلانية التأييد من الأصول الإسلامية، وتتضمن ثلاث فلسفات هي: فلسفة الأمانة، وفلسفة الشهادة، وفلسفة التزكية. وتختلف الائتمانية عن الفلسفة الإسلامية التقليدية، وعن الفلسفة «العلمانية» الغربية، التي تتوسّل بالعقل المجرّد، فحسب طه من يوصفون بفلاسفة الإسلام لم يخرجوا عن مقتصى الفلسفة اليونانية القائمة على العقلانية المجرّدة، وتتحلى الفروقات بين الفلسفة التقليدية والفلسفة الائتمانية من خلال المقارنة بين مبادئهما: فالأولى تقوم على مبدأ الهوية والثالث المرفوع وعدم التناقض، وفي المقابل تقوم الائتمانية على مبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية. وبهذ فإن طه عبد الرحمن يكون قد وضع الأسس التكاملية في التعامل مع التراث على اختلاف تجلياته النقليدية والحداثية من خلال التوسل بمنهج علمي محرر على أسس ابستمولوجية معرفية وإيتيقة أخلاقية لا نظير لها، تتسم بالإبدع والاستقلال والتحرر.



دعاوى «القرآنيين» بإسقاط السنة: الخلفيات، المآلات، والردود العلمية عليه

د. عماد «محمد فؤاد» الصمادي
أستاذ الحديث النبوي وعلومه

المقدمة:

إن الناظر في مصادر التشريع الإسلامي يجد أن السنة النبوية المطهّرة تعدّ الركن الثاني من أركان التشريع الإسلامي، بعد القرآن الكريم، حيث أجمع علماء الأمة الإسلامية على حجيتها ووجوب الأخذ بها في بيان وتوضيح الأحكام الشرعية التي جاءت في القرآن الكريم، وكذا تفصيل ما أجمله القرآن.

هذا الإجماع على مصدرية السنة النبوية مؤكد وثابت عند أهل السنة والجماعة، في عصور الإسلام كلها، خلا ما ظهر عند بعض الجماعات سابقا وحديثا من دعاوى غريبة شاذة عن منهج أهل الإسلام؛ تبنّاها أناسٌ يدّعون العلم والمعرفة، والرغبة في تنقيح التراث الإسلامي من الشوائب الدخيلة عليه – وِفق ما يدّعون –، وقد اطلق على هؤلاء (القرآنيون) نسبة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم كمصدر حقيقي ووحيد للتشريع، ورفض وإنكار حجية السنة النبوية كلها أو جزء منها، على اعتبارين اثنين، الأول: أن الله سبحانه وتعالى تعهد بحفظ القرآن وحده، دون السنة – التي لا يعتبرها أولئك وحيا – وذلك بحجج واهية لا ترتقي لتكون أدلة ينظر إليها؛ منها: احتمالية الوضع أو التحريف على السنة دون القرآن! سبحان الله، أما علم أولئك أن الذين نقلوا إلينا القرآن الكريم هم ذاتهم الذين نقلوا السنة النبوية!!. والثاني: أن القرآن فيه تبيان لكل شيء، بصورة لا يحتاج إلى السنة أبدا.

ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث لبيان خطورة هذه الدعوى على وحدة مصادر التشريع الإسلامي ووحدة المرجعية الشرعية، وعلى فهم النصوص القرآنية نفسها، خصوصا أن الناظر في السنة يجد أنها المفسّر العملي والبياني

للقرآن، وبدونها يضيع كثير من معانيه وأحكامه وتشريعاته. كما أن هذه الدعوى تمثل انحرافًا كبيرا عن المنهج العلمي الذي أصله ووضعه علماء السلف الصالح في التعامل مع النصوص الشرعية، وتفتح الباب لتأويلات عقلانية فردية متناقضة، تُفضي إلى تفكيك الشريعة والتشكيك بثوابتها عند ضعاف الإيمان.

يهدف هذا البحث المتواضع إلى دراسة ونقد دعوى القرآنيين من حيث النشأة، والدوافع الفكرية، مع بيان بعض الأدلة التي يستندون إليها، ثم تفنيدها والرد عليها من خلال القرآن نفسه، والسنة، والإجماع، والعقل؛ مع بيان العلاقة التشريعية التكاملية بين القرآن الكريم والسنة النبوية، واظهار الآثار السلبية لهذه الدعوى الدخيلة على الفقه الإسلامي بكل مكوناته.

وهذه الجماعة التي ظهرت في هذا العصر، التي تُعرف بـ«القرآنيين» أو «أهل القرآن»، وادعت الاعتماد على القرآن الكريم وحده دون السنة النبوية، ليست جديدة كفكرة؛ إنما هي امتداد لفرق تاريخية مشابهة ظهرت على مر التاريخ الإسلامي. لكنها لضعف حجتها وركاكة ما جاءت به لم تستمر ولم تعبر الزمان التي ظهرت فيه. حتى تجددت مثل هذه الأفكار في هذا العصر الحديث.

الأصول والجذور التاريخية لهذه الدعوى:

ظهرت على مرِّ التاريخ الإسلامي جماعات خالفت بمنهجها وفكرها وأصولها منهج وفكر وأصول أهل السنة والجماعة، كالخوارج والمعتزلة مثلا، الذين أنكروا وطعنوا في بعض الأحاديث النبوية الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم سواء مما خرجه البخاري ومسلم تحديدا، أو مما خرجه غيرهما من أصحاب الصحاح والسنن.

«والقرآنيون» تعودُ جذور إنكارهم لحجية السنة النبوية إلى مثل هذه الجماعات التي ظهرت على مرِّ التاريخ الإسلامي. وقد ذكر الإمام الشهرستاني في «الملل والنحل»: أن بعض فرق الخوارج أنكرت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذا خالفت فهمهم للقرآن الكريم. كما أن المعتزلة رفضوا الأحاديث التي لا تتوافق مع أصولهم العقلية.

ولعل أول ما ظهرت مثل هذه الأفكار في العصر الحديث في شبه القارة الهندية على يد (عبدالله جكرالوي) (ت: ١٩١٤م). حيث أسس جماعة «أهل الذكر والقرآن» وكان مما دعا جماعته إلى الاكتفاء بالقرآن.

ثم ما لبثت هذه الأفكار المنحرفة؛ إلا أن انتشرت في بعض البلدان العربية والإسلامية، من خلال كتابات مفكرين معاصرين تأثروا بالمناهج الغربية في تعاطيهم مع التراث العربي الإسلامي. ومع مرور الوقت وجدنا هذه الأفكار

قد استشرت في عقول وقلوب عدد لا بأس به من شبابنا وبناتنا وبعض مَن يقال لهم (مفكرون وتنويريون) ممن انبهروا بحضارة وثقافة الغرب وتقدمهم.

أسباب وخلفيات انتشار هذا الفكر: عند إمعان النظر في الأسباب الرئيسة وراء اتساع رقعة القرآنيين، نجد أنها ترجع لعدة أسباب، منها:

١. التأثر الكبير بالمناهج الغربية: خصوصا المناهج النقدية عند الغرب، القائمة على التشكيك بمصدرية التاريخ الإسلامي، واعتبار القرآن الكريم هو المصدر الوحيد دون غيره. وقد أبدع الشيخ محمد أبو شهبة في كتابه «دفاع عن السنة» في تجلية وبيان مدى تأثر بعض المسلمين بالمناهج الغربية الاستشراقية.

٢. الجهل المركّب بواقع الثقافة الإسلامية، وجدية المنهج النقدي لدى المسلمين. خصوصا علماء ونقاد الحديث الشريف؛ الذين ما تركوا شاردة ولا واردة إلا وتحققوا من صحة نسبتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم معارضتها لقواعد الإسلام العامة.

٣. ضعف الوازع الديني لدى القرآنيين، الأمر الذي ولّد عندهم الشغف في التحرر من القيود والضوابط الشرعية، لا بل؛ المناداة باستبعاد الأحكام الشرعية التي لا تتوافق مع أهوائهم ورغباتهم، وعدم تطبيقها في المجتمعات التي يعيشون فيها. وقد أشار الدكتور عبدالغني عبدالخالق في كتابه «حجية السنة» إلى مدى رغبة أولئك في التحرر من الأحكام الشرعية والانسلاخ عنها.

المخاطر المترتبة على انتشار هذه الدعوى بين عموم المسلمين

١. زعزعة ثقة المسلمين بدينهم، وتعطيل العمل بكثير من الأحكام الشرعية؛ وبالتالي هدم مصدرية التشريع الإسلامي القائمة على القرآن والسنة على حد سواء. فالسنة النبوية هي البيان العملي والتوضيحي للقرآن الكريم، وقد ذكر الشافعي رحمه الله تعالى: أن كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن. وإن إسقاط السنة النبوية كمصدر تشريعي بمثابة إسقاط وإلغاء معظم التشريعات الإسلامية، فكيفية الصلاة والحج ومعرفة دقائق الزكاة – مثلا – لم تأت في القرآن الكريم، بل جاء ذلك كله في السنة النبوية.

٢. الانحراف الكبير عن منهج وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي أدى إلى الابتداع في الدين وتحريف الكثير من ثوابته وأصوله، على يد هذه الفئة الجاهلة بأحكام الدين، فليسوا هم بمتفقهين في الدين، ولا هم بعالمين بأصول العلم الشرعي. فكيف بمن لم يملك

أدوات الآلة أن يستنبط الأحكام الشرعية، وأن يُصدر نفسه وجماعته للكلام باسم الدين، ليثبتوا منه ما شاؤوا ويرفضوا منه ما خالف عقولهم وأهواءهم ومآربهم ؟؟!! هذا وقد حذر ابنُ حزم رحمه الله تعالى في «الإحكام في أصول الأحكام» من التفسيرات الفردية للدين دون ضوابط ولا أصول، التي ينتج عنها الانحراف والتحريف لتعاليم الإسلام العامة.

٣. تمييع النصوص الشرعية، وتوسيع دائرة التعامل معها حتى تصبح بلا ضوابط ولا قيود، بحيث يتنصل منها كل منحرف مبتدع، ويتسلق عليها كل مَن تراوده نفسه اتباع شهواته وأهوائه.

٤. فتح باب التأويلات الباطنية والانحرافات الفكرية.

٥. تفكيك وحدة الأمة الإسلامية، وغرس سهم التنازع فيما بينها، فكريا وعقائديا وثقافيا.

نقد أقوالهم والرد على شبهاتهم

١. الرد على أقوالهم من خلال القرآن الكريم: القرآن الكريم يأمر صراحة بضرورة طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وقرن طاعته بطاعة الله. قال تعالى: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}،[النساء: ٨٠]. وقال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: ٧]. لا بل نجد أن القرآن يبين أن النبي صلى الله عليه وسلم مهمته شرح وتفسير وبيان ما خفي من القرآن الكريم. فقال سبحانه: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ } [النحل: ٤٤]. يتضح من خلال هذه الآيات وغيرها أن القرآن الكريم لا يستقل بذاته عن السنة النبوية، كمصدر وحيد للتشريع الإسلامي، بل يؤكد على حجية السنة النبوية، ويقرر بأن طاعة النبي ﷺ جزء لا يتجزأ من طاعة الله. وعليه فإن دعوى القرآنيين تتناقض وتتعارض مع صريح القرآن، وتُعدّ خروجًا واضحا عن منهج الإسلام الصحيح.

٢. الرد على أقوالهم من خلال السنة النبوية: والسنة النبوية بما جاءت به من شرح وتفصيل وبيان لما في القرآن الكريم، فرضت نفسها بما لا يدع مجالا للشك بأنها صنو القرآن، ومصدر لا يقل أهمية عنه، والأحاديث والآثار في ذلك كثيرة جدا، منها:

* ما رواه البخاري عن أبي هريرة، قال: صلى الله عليه وسلم: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قيل: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى».

* وما رواه مسلم في صحيحه من حديث عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول: « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه

وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم».

* وما رواه الترمذي من حديث أبي رافع وغيره رفعه، قال: « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه أمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه» قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

* وهذا الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، يحزم الأمر بقوله: «لا يُقال لشيء إنه سنّة إلا وله أصل في كتاب الله».

* وغير ذلك من الأدلة ذات الدلالة الصريحة الصحيحة الدالة على وجوب الأخذ بحديث النبي صلى الله عليه وسلم. واعتبارها ضرورية لفهم وتطبيق القرآن، فهي تفسّره وتفصّله وتطبّقه عمليًا.

٣. الرد على أقوالهم من خلال الإجماع: والصحابة رضوان ربي عليهم والتابعون والأئمة العلماء أجمعوا على حجية السنة النبوية، ولم يقلل واحد منهم من شأن السنة ولا من مكانتها إلا مبتدع ضال. وهذا الإجماع نقله غير واحد من علماء المسلمين كابن القيم الجوزية في كتابه (إعلام الموقعين).

٤. الرد على أقوالهم من خلال المنطق والعقل: لو فرضنا أن واحدا من المسلمين أراد أن يصلي الصلوات الخمس، أو أراد أن يحج أو أن يؤدي بعض العبادات التي جاء بتفصيلها النبي صلى الله عليه وسلم، كيف له أن يصلي الفجر ركعتين أو الظهر أربعا من خلال القرآن أو دون أن يقف على حديث النبي صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي «؟؟!! وكيف له أن يحج اعتمادا على القرآن الكريم دون أن يقف على حديث النبي صلى الله عليه وسلم « خذوا عني مناسككم « وغير ذلك من العبادات، فأين الآيات المبينة لكل ذلك؟ لذا وجب القول عقلا ومنطقا، بأن العقل الصحيح يُلزم الأخذ بحديث النبي صلى الله عليه وسلم واعتباره مصدرا مع القرآن الكريم.

٥. الرد من خلال المنهج النقدي العلمي الذي اعتمده علماؤنا: لا نبالغ عندما نقول: أن المنهج النقدي التأصيلي الذي اعتمده واتبعه العلماء النقاد في سبر الروايات وحفظها من التحريف والزيادة والنقصان، يعد منهجا غاية في الدقة، يندر فيه الخطأ، حيث أخضع هذا المنهج علمَ الحديث، وعلم الرجال، وعلم الجرح والتعديل إلى ضوابط وقواعد صارمة توصل الناظر إلى درجة كبيرة من الثقة بصحة نسبة السنّة إلى قائلها صلى الله عليه وسلم. ثم إن هذا المنهج الذي طبق على الرواة والنقلة في

نقل السنة النبوية، يقتضي التمحيص والتدقيق لا الإلغاء والرفض بالكلية؛ وهو ذات المنهج الذي طبق على نقلة القرآن الكريم، فالمنهج هو المنهج، والنقلة هم النقلة.

الخاتمة:

بقي أن نقول في خاتمة هذه الكلمات أن دعوى القرآنيين، في الاكتفاء بالقرآن وإسقاط السنة هي دعوى باطلة مبتدعة شاذة، تهدد مصدرية السنة النبوية، لا يعرفها علماء أهل السنة والجماعة، وهي باطلة من الناحية الشرعية والعقلية. وهي دعوى ترمي إلى هدم ركائز الدين وأصوله، وتشكيك المسلمين بدينهم تحت شعارات مضللة.

وهذا الدعوى في حقيقة أمرها امتداد لأفكار وجماعات شهدها التاريخ الإسلامي على مر العصور، حذّر منها علماؤنا الثقات الأفاضل، وردّوا عليها بأدلة ثابتة صريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والعقل، كلٌّ ذلك لبيان ضعفها وشذوذ ما جاءت به هذه الدعوى.

ومع إعادة انتشار هذه الدعوى من جديد في عصرنا الحاضر بين أطياف من أبناء مجتمعنا الإسلامي، وجب الدعوة إلى ضرورة التمسك بمنهج أهل السنة والجماعة والدفاع عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم. واعتبارها ليست خيارًا إضافيًا، بل ضرورة عقلية ومنهجية لفهم الإسلام كما أراده الله سبحانه وتعالى.

ما المنهجية الناجعة في مواجهة الإلحاد وتفكيك مقولاته؟

د. عوني علي القضاه
باحث في الفكر الإسلامي من الأردن

إنَّ المنهجية الناجعة في مواجهة الإلحاد تبدأ أولًا بمعرفة الحقائق قبل الإقدام على المواجهة، والالتزام بها بدقة ووعي. فالتعامل مع الإلحاد دون إدراك لمفهومه وأنواعه ومنهجيات مواجهته يُشبه من ينظر إلى انعكاس ضوء القمر على البحر فيظنه مصدر النور، بينما الحقيقة لا تُدرك إلا بالنظر المباشر إلى الشمس الساطعة.

ما المقصود بقولنا «معرفة الحقائق» وقولنا «مصدر النور»؟ ببساطة ووضوح تكمن الحقائق كلها في أصول عدة متناغمة غير متناقضة، وهذا مربط الفرس. الأصل الأول: معرفة الحقيقة العلمية التجريبية كما هي لا كما يظنها البعض. الأصل الثاني: معرفة الرياضيات ولغة الأرقام والمعادلات. ثالثا: معرفة المنطق والفلسفة كعلم مستقل لهما أسسهما وأصولهما. وأخيرا، معرفة الدين وتعدد الشرائع. كل هذه الأربعة لها أصولها، ولا يجوز نبذ بعضها، بل كلها تتناغم لتنتج أفضل ما لدى الانسان.

نعم، إن الأدلة المستخدمة في ساحات العمل الإسلامي للدلالة على الخالق ودحض الإلحاد متوفرة، مثل الاستدلال بالفطرة، والعلية، ودليل الجمال، والنظم، الا أنها تساق بفاعلية أقل، ولهذا سأوظفها ولكن بمنهجية أخرى.

أرى أن المشكلة الحقيقية التي تؤدي الى استنتاجات خاطئة عند العلماء والمثقفين والعامة تكمن في تبني مصدر واحد على أنه الأوحد والوحيد لتلقي الحقيقة، فمثلا: تشدق عالم الفيزياء الفلكية هوكينز بالعلم التجريبي كأساس وحيد لتفسير خلق الكون! وإهماله بكل وضوح للمنطق والفلسفة وأصولها والتي تستطيع باستطاعتها اثبات حقيقة الكون على أسسها ودعم الحقيقة العلمية التجريبية ولا تناكفها دون

مناكفتها، كما أهمل بالإضافة إلى تماما التاريخ للتاريخ الإنساني الهائل للدين وشرائعه، والتي أثبتت تناغمها مع المنطق والفلسفة والرياضيات والعلم التجريبي. وقد أثبتُّ في كتابي «نحو فهم برمجة الخلق» ثمانية عشرة مثالا لبيان ذلك، وسأورد بعضها هنا.

لقد أهمل كثير ممن ينتسبون للدين فهم أصول الحقيقة العلمية التجريبية، لم ينظروا للشمس بذاتها بل اكتفوا بانعكاس القمر وخيالاته من خلال تبني فهم الآخرين ونقلهم عنهم، ونشروها كأساس ومصدر وما هي بأساس ولا بمصدر؛ فتاهت الحقيقة وظلمت، وتحول الصراع وتأجج!

وقبل البدء بذكر الأمثلة أرى أنه من الضروري التمييز بين الإلحاد الإيجابي الذي يزعم صاحبه نفي وجود الله تعالى جزمًا، والإلحاد السلبي الذي يكتفي صاحبه بغياب الإيمان دون إقامة برهان، وبين هؤلاء وأولئك والشكّاكين الذين يتردّدون بين الإيمان والجحود. هذا التفريق ليس ترفًا فكريًا، بل هو أساس أي مواجهة ناجحة، إذ لكل فئةٍ منهجية في النقاش والحوار. وقد بيّنت الدراسات الحديثة – مثل تقارير Pew Research Center وGallup – أن نسبة الملحدين الجازمين (الإيجابيين) لا تتجاوز ٣٪ من سكان العالم، بينما يشكل اللاأدريون واللامنتمون دينيًا ما بين ٩٪ إلى ١٦٪، مما يثبت أن غالبية من يُحسبون على الإلحاد هم في الحقيقة أقرب إلى الحيرة أو الشك منهم إلى الجزم.

وهذا المعنى أصّل له القرآن من قبل؛ ففرّق بين الشاك الذي يحتاج إلى بيان: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيكَ فَاسأَلِ الَّذِينَ يَقرَءُونَ الكِتَابَ مِن قَبلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، وبين المكابر الجاحد الذي يعرف الحق ويعرض عنه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاستَيقَنَتهَا أَنفُسُهُم ظُلمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. ومن هنا نفهم أن المنهجية الشرعية تقوم على الحكمة والموعظة الحسنة في مواجهة الشاك: ﴿ادعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلهُم بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، بينما تختلف طريقة التعامل مع الملحد الإيجابي الذي يتخذ من إنكاره عقيدةً يجادل بها.

إذن، فالمعرفة المؤصّلة، المدعومة بالأدلة العقلية والنقلية والواقعية، هي التي تمنحنا القدرة على مواجهة أطروحات الإلحاد بوعيٍ وبصيرة، بعيدًا عن الانفعال أو الخطاب العاطفي. ومن هنا تبدأ الاستراتيجية السليمة للمواجهة.

إن مفهوم الإلحاد الإيجابي يكمن – ببساطة – في الإيمان الجازم بعدم وجود الله تعالى، أو أي إله أو أي قوة عليا مطلقًا، والاعتقاد بأن الوجود نشأ من الطبيعة وحدها، وأن الطبيعة قادرة على الاكتفاء بذاتها دون الحاجة إلى خالق، «وقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنيَا نَمُوتُ وَنَحيَا وَمَا يُهلِكُنَا إِلَّا ٱلدَّهرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُم إِلَّا يَظُنُّونَ» [الجاثية: ٢٤].

ويعتقد أصحاب هذا الرأي أن الإنسان هو من اكتشف القوانين وفسّرها، وأن ما لم يُكتشف بعد فسيتمكن العلم من اكتشافه يوما ما، ويقولون إن ما يعجز الإنسان عن تفسيره غالبا ما ينسب فشله الى ما يُعرف ب «فجوة الإله» (God of the gaps)، أي أنّ الإيمان عندهم مجرد مخرج من الفشل لا أكثر! وبما أنّ العلم التجريبي – في نظرهم – لم يستطع أن يكتشف الخالق، فلا معنى للإيمان إلا بدليل علمي محسوس.

إذن، يُلخّص الإلحاد الإيجابي في إنكار وجود خالق، والسبب في ذلك هو ارتكاز أصحابه على التجريبية العلمية(Empiricism) كمنهج أساسي، إذ يريدون شيئًا حسيًا يخضع للتجربة والبرهان.

استراتيجية الرد على هذا التيار:

أولًا: إن معرفة نسبة القائلين بهذا الرأي لا تتجاوز (٣٪) عالميًا – بحسب إحصاءات مراكز الأبحاث مثل Pew وGallup – لا يعني إهمال الرد عليهم، لأن الإيمان بالخالق عنده من الأدلة ما يكفي لترسيخه في القلوب والعقول، بل إن إهمال الرد عليهم اتقاءً أو تفاديًا قد يؤدي إلى ارتفاع نسبة اللادريين المتشككين(agnostics)، وهذا أخطر من وجود الملحد الإيجابي نفسه. ذلك أن الملحد الإيجابي عنده مبدأ واضح، قد يتغير بالدليل، بينما الشاكّ يبقى صامتًا، يضمر حيرته، ويبث فكره المسموم في نفسه وأسرته ومجتمعه دون مواجهة. ومعلوم أن نصف الحل ليس بحل، فوجب إكمال الرحلة حتى الوصول إلى اليقين.

ثانيًا: معرفة الفرق بين الدليل العلمي التجريبي والدليل الرياضي العقلي:

الدليل العلمي التجريبي يخضع للتجربة والتحليل والتكرار، لذلك فهو ليس حتميًا ١٠٠٪، بل ٩٩,٩٪ فما دون فهو عرضة للخطأ والتطور مع الزمن. قال نيوتن بثبات الزمن وظل هذا الاعتقاد سائداً لأكثر من مئتي عام حتى جاء اينشتاين ودحض نظرية نيوتن وقال بنسبية الزمن لا بثباته!

الدليل الرياضي/العقلي: وهو الدليل القائم على المنطق والرياضيات، ونسبته المئوية ١٠٠٪ حتمي لا يتخلّف. فالرياضيات تقول بأن: ١+١=٢، والمنطق يقول بأن الكل أكبر من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان. هذه بديهيات عقلية لا تتغير، فأي الدليلين أقوى؟ التجريبي أم المنطقي الرياضي؟

لا شك أن القانون الذي يتخلف أقل قوة من الدليل الحتمي الذي لا يتخلف، كإنسانٍ يأكل السمّ فلا يموت، أو احتمالية طلوع الشمس من مغربها، بينما المنطق الرياضي لا يتخلف أبدًا، فلن يأتي يوم نقول فيه أن ١+١ يحتمل

ان يكون ٣، ولهذا فإن احترام العلم التجريبي أساس، واحترام الرياضيات والمنطق أساس آخر، يكملان بعضهما ولا يتناقضان. وما يحصل واقعا في ساحات العلم والنقاش يكمن في بث ضعف الدليل المنطقي وأنه لا يقوى أمام الدليل العلمي التجريبي، فوجب التنبيه على خطورة مثل هذا الخطأ، وأن الحق في التناغم لا التضاد.

حين ناقش العالم الفيزيائي العراقي محمد باسل الطائي نظيره العالم البريطاني ستيفن هوكينغ في نهاية الثمانينيات، حول مقولة هوكينغ إنّ «الجاذبية قادرة على إنتاج المادة دون الحاجة الى خالق»، ردّ الطائي عليه بسؤال عميق: «ومن الذي وضع قوانين الجاذبية أصلًا؟ من الذي قنن القوانين؟» وهذه مسألة لم يستطع العلم التجريبي الإجابة عنها، ولن يجيب عنها؛ لأنها تتجاوز دائرة التجربة إلى الميتافيزيقا، ولا يجيب عنها إلا المنطق والفلسفة والدين. ولهذا خلص كثير من علماء الرياضيات إلى أن الله هو الرياضي الأول، لأن الكون من الذرة إلى المجرة مبني على منظومة رياضية محكمة: المعادلات الرياضية أولًا، فالفيزياء ثانيًا، ثم الكيمياء، ثم الأحياء... إلخ. ومن هنا وجدنا أن عددًا من العلماء آمنوا بوجود خالق أعلى؛ وهذا الاستدلال يتناغم مع الدين بلا شك.

ثالثا: معرفة الاحصائيات التي تبين الناس الأكثر ذكاء من البشر ومدى ايمانهم بالخالق، مع الانتباه الى أن مراكز الإحصاء نفسها تختلف في نتائجها، حسب داعميها وأهدافهم، والدول، حيث يشاع بأن الفلاسفة وعلماء التجريب ملحدون، وهذا مغاير للحقيقة، والحقيقة التي أظهرتها دراسة على عشرة الاف عالم من الدول الغربية، أظهرت أن ٥٩٪ منهم يؤمنون بخالق، حسب:

RASIC – Religion Among)
(Scientists in International Context
2015 ,Elaine Howard Ecklund

وحسب الدراسة، لو أخذنا علماء فرنسا فقط لقال القائلون بأن نسبة الايمان عند العلماء ٢٤٪ ولا يذكرون بأن الدراسة تقتصر على فرنسا فقط! بل شملت الدراسة تسع دول متقدمة، وخرجت بنتيجة ٥٩٪ كمعدل. وبينت دراسات إحصائية قامت بها جالوب ٢٠٠٥ من أن ٧٦٪ من الأطباء في أمريكا يؤمنون بخالق.

قلت: ولو أضفنا العالم الإسلامي للدراسة السابقة لارتفعت النسب بشكل ملفت وقوي، لأن العالم الإسلامي وحده يمثل خمس العالم من ناحية، وهو مركز الايمان بالله من ناحية أخرى. ولهذا فلا أشك من أن النسبة العامة من العلماء الذين يؤمنون بخالق حول العالم قد تتجاوز ال ٦٦٪ . والنسب العامة والتي تشمل العلماء والعامة حوالي ٨٥٪.

إذن، غالبية أذكياء البشر يعتقدون وجود خالق لهذا الكون، مع الإختلاف في اعتقاداتهم الدينية.

رابعا: معرفة أن أصل الدين واحد، وأن كل الشرائع تعترف بخالق، ولكنها تختلف في طريقة ايمانها بهذا الخالق.

وقد دل الإسلام على هذه الحقيقة، حيث أن آدم عليه السلام يعتبر أول نبي جاء بالتوحيد، وجاءت ذريته من بعده وغيرت التوحيد، ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩] اختلفوا فأدخلوا على التوحيد السياسة والمصلحة فانحرفت عقيدتهم، فبعث الله الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين، وصححوا الطريق بالهدى، فجاءت الإدريسية السمحة بالتوحيد، وظلت منار هدى، وأثرت في أول حضارة إنسانية مكتوبة، حضارة السومريين، فإذا افترضنا أن إدريس عليه السلام عاش في قومه مئة عام، كانوا فيها على التوحيد، إلا أن الحضارة نفسها امتدت لأكثر من ألفي عام، تخللها الكثير من التطور، والتحريف، كما نرى اليوم في الحضارة الأمريكية مع فارق في الزمان والمكان.

ثم جاءت الحضارة البابلية التي نتجت عن السومرية، ثم الفرعونية، وكلها كانت تؤمن بخالق، بعضها كان على التوحيد وبعضها على الشرك بالله، مع التأكيد على أن الله بعث في كل أمة أنبياء ورسل، وظلت الحضارات تترا، والرسل كذلك، مع ملحوظة هامة على أن الانسان بدأ حياته الأولى في منطقة الشرق الأوسط، مع خلاف بسيط في تحديد الدولة، هل كانت من اليمن، أم من مصر والسودان، أم من العراق.

ما يهمني التنبيه عليه على أن عدد سكان الكرة الأرضية في عهد المسيح عيسى ابن مريم (عليه السلام)، أي قبل الفي عام كان ما بين ٢٠٠ و ٢٥٠ مليون انسان فقط. حسب الاحصائيات.

وفي عهد النبي محمد كان عدد سكان الأرض ما يقارب ٤٠٠ الى ٥٠٠ مليون فقط، وهذا يعني أن انتشار البشر أصله من الشرق الأوسط، وأن بعث الأنبياء تركز في هذه المناطق، وأن قياس عدد سكان الصين مثلا ومقارنته على أنه أصل لا يصح، ولا شك أن الله تعالى بين لنا أنه «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» وهذه قاعدة مهمة وأن الفرد الذي لم يأته النذير يدخل في قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

خامسا: أهمية التفريق بين الكفر الإيجابي والكفر السلبي، فالكفر الايجابي حينما يعتقد صاحبه الرفض القطعي المتعمد والمقصود للخالق، ينكر ويجحد، يكذب عمدا، لا يريد أبدا أبدا، وهذا النوع من الكفر كما أراه لا يجاوز بأحسن تقدير الواحد بالمئة من البشر. ومع ذلك

فإن واحدا بالمئة رقم كبير من بين ثمانية مليارات آدمي، ويعني ٨٠ مليون شخص، ولو افترضنا خمسين مليون فهذا يعني وجود عدد هائل من المجرمين على هذه الأرض، ومع ذلك لا يجوز تجريم أو تكفير أمم الأرض واستعداؤها، لأن الأصل فيهم الايمان، ولو كان ناقصا باعتباري الا انه ليس كذلك باعتبارهم. «كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم».

وأما الكفر السلبي فلا يدري صاحبه، لا أدري، يعرف ولا يعرف، لا دليل عنده، يود أن يعرف لكنه مشغول منهم في مشاكله وهمومه وأحزانه، وظروف حياته، قيل له شيء، ولا يدري. فهذا لا يعامل معاملة الذي يدري وينكر ويجحد ويرفض قصدا وعمدا.

التحقق المعرفي

مثال على تحقيق معادلة التحقق المعرفي:

هل بدأ الكون من الانفجار العظيم؟ علميا تجريبيا: نظرية الانفجار العظيم مقبولة في ساحات العلم التجريبي، وتحظى بالأغلبية، مع وجود أصوات قليلة لا تقبل بها، لكن المعتمد في ساحات العلم قبولها للأدلة المتوفرة وهي:

- تمدد الكون (Cosmic Expansion)
- إشعاع الخلفية الكونية الميكروي CMB))
- نسب العناصر الخفيفة (الهيدروجين، الهيليوم، الليثيوم)
- الانزياح الأحمر (Redshift)
- البنية الكونية واسعة النطاق (Large Scale Structure)
- القوانين الحرارية (Thermodynamics)

دينيا: هل يرفض الدين أم يقبل وجود نظرية تدل على أن الكون بدأ بانفجار عظيم ثم توسع؟

إسلاميا: لا، بل ان هذه الحقيقة العلمية تتناغم وتتوافق مع القران الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنبياء:٣٠]. هذه الآية تدل على أن الكون كان كتلة واحدة ثم انفتق، وهناك اية أخرى تدل على توسع الكون يقول تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ [الذاريات:٤٧] والآية تدل على توسع الكون، وهذا ما يقوله العلم التجريبي، وتوسع الكون يعني أن الكون ليس أزليا بل له بداية، وستكون له نهاية، الانكماش الكوني، والانكماش الكوني يقول عنه القران الكريم: ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ [الأنبياء:١٠٤].

منطقيا وفلسفيا: خروج الكون من نقطة بداية لا ترى، وانفجاره ليكون الذرة والمجرة، بعناصر لا تتجاوز المئة مركبة بمعادلات رياضية لا تتخلف، وقوانين صارمة، تحكم الكون له، فحبة

القمح فيها خارطة جينية لتكون سنبلة نأكل منها، وبذرة الوردة فيها خارطة جينية لتصبح وردة بألوان، وروائح عبقة، والانسان يبدأ من نطفة وخلية واحدة فيها خارطة جينية لتكون مئة ترليون خلية ليصير الإنسان إنسانا، يأكل وتمتع، ويفكر، والكون كله بدأ من خارطة حملت الذرات والمجرات، لنكون نحن، لهدف وغرض من الوجود، أراده خالقه.

وكل ما سبق انما بدأ بالسببية والعلية، والعلية لا يمكن أن تكون بلا مسبب، ووجود القوانين والمعادلات لا يمكن أن تأتي بلا واضع لها، ذا إرادة، ومشيئة وقدرة وحكمة، وعلم، وكل هذا لا يشير الا لخالق. وتبقى فلسفة وجودنا، لماذا نحن هنا؟ لنعرف بوعينا خالقنا، يقول تعالى: «ونفخت فيه من روحي» اذ بلا وعي لا يمكن ان نقرأ الكلمات ولا ان نعرف ماذا يعني قوله تعالى «اقرأ»!

وأخيرا، أظن أن المنهجيات الناجعة لمواجهة الالحاد على ما سبق من تفصيل، يجب أن يصب في اصلاح الأنظمة العامة للبشر، فمع وجود الفقر والمرض، وانتشار الأمراض النفسية، وسوء إدارة التعليم كل ذلك يساهم في تفاقم التخلف، ويحفز معه أسباب الالحاد، فمع ايماننا ب «لا اله الا الله» ندرك أن الله رقيب حسيب، ومع رقابته سبحانه نتقيه، نكون قد بدأنا أول خطوات الحل للمواجهة الحقة مع النفس والغير.

نحو إحياء ديني يتجاوز الصورية إلى الأخلاقية الفاعلة

بسام ناصر
كاتب وباحث في الفكر الإسلامي من الأردن

حينما يتلو المسلم آيات القرآن الكريم، تلاوة تدبر وتفكر فإن ذلك النسق من التلاوة يثير جملة من التساؤلات، ويبعث على التأمل العميق، فمن تلك الأسئلة التي تلحّ على المسلم وهو يتلو آيات كريمة من الكتاب العزيز، تعهد الحق سبحانه فيها بنصر عباده المؤمنين وتمكينهم في الأرض، وعلوهم حتى لا يكون للكافرين عليهم سبيلا، كقوله تعالى: {وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون} [النور:٥٥]، وكقوله تعالى: {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً} [النساء:١٤١].

إن من مقتضيات الاعتقاد اليقيني التصديق بأن تلك الوعود الإلهية واقعة ومتحققة، لا تتخلف ولا تنخرم أبداً، ما تحققت شروطها وأُنجزت مطلوباتها، فما بالنا نرى واقع المسلمين على خلاف ذلك من تلك الأحوال المتردية والمزرية والمفجعة السافرة لكل ذي عينين؟ فوعود الله حق لا مرية فيها ولا شك، وهو سبحانه الواصف لها بقوله: {وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم} [الأنعام:١١٥]. فإذا كان ذلك كذلك فان مقدمات تلك الوعود وشروطها التي رُتبت عليها تلك النتائج قد انخرمت ولم تتحقق على الوجه الذي يستلزم معها إنجاز الموعود، ووقوع المطلوب.

فتلك الصفتان الجامعتان «الذين آمنوا» و «عملوا الصالحات»، هي المقدمات والشروط، والنتائج الموعودة: نصر وتمكين وأمن وأمان وعزة

وعلو وغلبة ... وهذا ما ذكره كثير من العلماء في فهم الآية وتأويلها، يقول ابن القيم: «التحقيق أن انتفاء السبيل عن أهل الإيمان الكامل، فإذا ضعف الإيمان، صار لعدوهم عليهم من السبيل بحسب ما نقص من إيمانهم، فهم جعلوا لهم عليهم السبيل بما تركوا من طاعة الله تعالى. (إغاثة اللهفان، ١٨١/٢). وللعلماء قولان آخران في تأويل الآية: الأول: أنها في الآخرة، بأن الله لن يجعل للمنافقين على المؤمنين حجة يوم القيامة، كما ذكر ذلك الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره، والثاني: أنه لن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل يمكنهم من استئصالهم بالكلية، كما ذكره الحافظ ابن كثير وغيره من العلماء.

على أية حال فإن تلك المقدمة التشخيصية تُبرز قضية ترقى إلى مستوى الحقيقية، يَجمل بالمعنيين الاعتراف بها وعدم التهرب من مواجهتها، والتي تتمثل في أن طبيعة التدين السائد في مجتمعاتنا الإسلامية تغلب عليه الرسوم والأشكال، وتتقزم معه الحقائق والأعمال، إنه التدين الصوري الذي يحفل كثيراً بالسمت الظاهر، ويعتني بالمظاهر، وتتضاءل فيه أعمال تزكية الأنفس، وتطهير القلوب، والانخلاع من موروثات البيئة، والتحلل من تأثير عوامل التنشئة التي تشكلت وصُنعت في فضاءات مجتمعاتنا التي تغلغل فيها النفاق السياسي والاجتماعي، واستشرت فيها قيم النفعية والأنانية.

قانون التغيير الذي يفضي إعماله إلى الخروج من حالة التدين الصوري إلى التدين الحقيقي، صاغته آية كريمة، أودعها الحق سبحانه سنة من سننه الجارية في الاجتماع البشري، يقول تعالى: {...إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم..} [الرعد:١١].

إن التغيير المطلوب إحداثه وإيقاعه قد انصب بالكلية على «ما بأنفسهم»، وهذا وصف شامل تندرج تحته مكونات النفس الإنسانية في أبعادها وعناصرها الوجدانية والسلوكية والفكرية، فتغيير ما بالأنفس يعني إعادة صياغة تلك العناصر صياغة جديدة، وتشكيلها وبنائها وفق رؤية مستقاة مما شرعه الله وأمر به. فما حظ التغيير الواقع في مجتمعات المسلمين بين معاشر المتدينين؟ (والكلام ها هنا يخرج مخرج الغالب الأعم ويراد به صفة المجتمع العام) هل أتى على كل تلك المساحات محدثاً فيها هزات عنيفة، وانقلابات جذرية؟؟ أم أن تفاعلات عملية التغيير قد تقلصت واقتصرت مجالات عملها لتنحصر تأثيراتها في القشرة الخارجية للإنسان بحيث أن «ما بأنفسهم» بقي في معزل ومنأى عن التغيير الحقيقي؟؟

تلك قضية ليس من السهل تقديم إجابة علمية وموضوعية عليها، وهي تستحق وتستأهل دراسات نظرية وميدانية، غير أن ما يمكن قوله . كما يترجح لكاتب هذه السطور . من خلال

المعايشة والمتابعة والرصد أن ثمة جملة من المؤشرات والدلائل تجعل الحالة الثانية هي الأوفر حظاً، والأكثر تحققاً، ولضيق المقام فإنني أقتصر على مثالين: الأول واقع في أوساط عامة المسلمين، والآخر ننتزعه من بيئات ينتسب أهلها للعلم الشرعي.

قيل الكثير عن تلك البرامج التي يتم تسويقها في إطار برامج المسابقات الغنائية، والمسلسلات الدرامية التركية وغيرها الكثير من البرامج، فكم كان تأثير تلك البرامج على عامة المسلمين، ألم تستقطب ملايين المشاهدين وتشدهم إلى الشاشة متسمرين يتابعونها بكل تفاعل وانفعال؟ فلو أن الجانب الوجداني العاطفي قد أصابه التغيير وفق مراد الله ومقتضيات شرعه، هل كان لتلك النوعية من البرامج مكان يذكر في اهتمامات ملايين المسلمين؟

وإذا ما انتقلنا إلى مجال المعاملات والسلوكيات، فثمة مئات المواقف التي تؤشر على أن الجانب السلوكي، بقي في منأى ومعزل عن تأثير عملية التغيير الشرعية المطلوبة، فكيف الوفاء بالمواثيق؟ وهل ثمة جدية والتزام بالمواعيد؟ ما حال أداء الحقوق؟ ما قيمة الوقت في حياتنا؟ هل نحن مجتمعات منتجة وفاعلة؟ هل نتقن فن الحوار والجدل بالتي هي أحسن؟ ....

أما المثال الآخر فهو من بيئات الدعاة وأهل العلم، ففي مجال العقائد، تكثر الدندنة على علم العقيدة، ويتكثف الحديث على مفهوم التوحيد ومقتضياته ونواقضه، دراسات وأحاديث . في أغلبها . نظرية، وتقريرات علمية جافة، تفتقر إلى الجوانب الإحيائية والاشتغال الحي بالعقيدة والتوحيد، الدرس العقدي في حياتنا سِجالات ومجادلات ومناظرات، تقرير العقيدة الصحيحة، ودحض العقائد الفاسدة، حرب على الصوفية، ونار مشتعلة على الرافضة، أما كيف تكون العقيدة نهراً عذباً رقراقاً ينهمر على قلوبنا فيغسل أوساخها، ويضيء ظلماتها، فذاك فن لا يجيده ويتقنه إلا الأفذاذ من معلمي العقيدة ومدرسيها.

رأيت في ساحة العمل الإسلامي، من يحفظون متون العقيدة، ويقررون مسائلها بإتقان وبراعة، إلا أن في طباعهم غلظة وجفاء، وفي عبارتهم قسوة وفظاظة، وفي سلوكياتهم خشونة وعدائية، هجامون على مخالفيهم، حظهم من العقيدة والتوحيد، اللفظ والعبارة، أما أنوار العقيدة، وإشراقات التوحيد، وما ينتج عن ذلك من ثمرات يانعة وسلوكيات هادية، فتلك مقامات لا ينالها إلا من أخبتت قلوبهم، وتطهرت بواطنهم.

يحفظ لنا تاريخ العلم الشرعي، مواقف مشرقة لِعَلَم من أعلام الإسلام يتخذه كثير من حفظة متون العقيدة، مرجعاً ومعلماً ومرشداً، شاع فيهم أنه فقيه مجادل، ومتكلم شديد القول

على الفرق وأهلها، لا يهادن ولا يلاين، صدّاع بالحق، حرب على البدع ومقترفيها، علت تلك الوجوه من شخصيته حتى غابت معها إشراقات العالم الرباني المخبت، ومقامات السالك المتأله، وسلوكيات الرقيق المحب المتسامح.

ذلك العَلَم هو شيخ الإسلام ابن تيمية، وحتى نقف على مصداق ما نقوله فإننا نفسح المجال لتلميذه الأديب العلامة ابن القيم، ليتحفنا بنبذ من تلك الإشراقات، يذكر ابن القيم وهو يعدد فوائد الذكر في (الوابل الصيب [٦٣/١])، فيقول: السادسة عشرة: أنه يورث حياة القلب سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية . قدس الله تعالى روحه . يقول: الذكر للقلب مثل الماء للسمك، فكيف يكون حال السمك إذا فارق الماء؟ السابعة عشرة: أنه قوت القلب والروح، فإذا فقده العبد صار بمنزلة الجسم إذا حيل بينه وبين قوته، وحضرت شيخ الإسلام ابن تيمة مرة صلى الفجر ثم جلس يذكر الله تعالى إلى قريب من انتصاف النهار ثم التفت إليَّ وقال: «هذه غدوتي ولو لم أتغدَّ سقطت قواي».

يورد ابن القيم في (مدارج السالكين [٣٤٥/٢]) موقفاً له مع شيخه ابن تيمية . يا ليت شيوخ زماننا المعاصرين وأهل العلم فيه يتعلمون منه ويتأسون به .، يقول ابن القيم: وما رأيته يدعو على أحد منهم قط . أي خصومه . وكان يدعو لهم وجئته يوماً مبشراً له بموت أكبر أعدائه وأشدهم عداوة وأذى له فنهرني وتنكر لي واسترجع ثم قام من فوره إلى بيت أهله فعزاهم وقال: إني لكم مكانه ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلى مساعدة إلا وساعدتكم فيه ونحو هذا من الكلام فسروا به ودعوا له وعظموا هذه الحال فيه....

ثمة كلمة لأحد الدعاة المعاصرين في معرض دفاعه عن أبي حامد الغزالي، ضد منتقديه القائلين بتقاعسه وتخاذله عن المشاركة في الجهاد، بأن الغزالي قد قام بحركة إحيائية كبرى؛ أحيا فيها علوم الدين من جهة، وأحيا بها النفوس من جهة أخرى، تهيأت بها الظروف لانبعاث روح جديدة في الأمة، انطلقت معها حركة الجهاد على أيدي أبطال الإسلام كنور الدين زنكي، ومحمود زنكي، وصلاح الدين أيوبي، والظاهر بيبرس، وما ذلك إلا من ثمرات تلك الحركة الإحيائية الغزالية.

ألسنا في واقعنا المعاصر بأمس الحاجة إلى حركة إحيائية مماثلة (تأخذ من الأولى إشراقاتها وتضع جانباً شطحاتها)، تنتقل في جهودها واجتهاداتها من المظاهر إلى الجواهر، وتشتغل بمعالجة «ما بالأنفس» تغييراً وتهذيباً وتعديلاً وتقويماً، حتى تتهيأ للأمة الظروف المواتية للنهوض والانبعاث من جديد؟؟

آراء وأفكار

- أزمة المثقف العربي بين الحصار والاستعادة
- «الرِّيل» معضلة الصّورة وتحوّلات الوعي في زمن الانخطاف البصري
- قانون الجرائم الإلكترونية ودوره في تحقيق السلم المجتمعي في الأردن

أزمة المثقف العربي
بين الحصار والاستعادة

خالد عبد الهادي

كاتب وباحث في الشأن الفكري من الأردن

البعد السياسي:

١ – غياب الدور المستقل:

منذ تشكّل الدولة الوطنية في العالم العربي بعد الاستقلال، ظل المثقف في كثير من الأحيان بين خيارين: إما أن ينخرط في خطاب السلطة ليحافظ على مساحة عمل وأمان، أو أن يختار المواجهة فيدفع ثمنها قمعاً أو عزلة أو نفياً. هذا الوضع جعل الاستقلالية الفكرية مطلب صعب المنال؛ لأن المثقف يجد نفسه أمام دولة تحتكر المجال العام، وتتعامل مع أي فكر حر باعتباره تهديداً لأمنها السياسي. وبهذا، تحوّل الكثير من المثقفين إلى «موظفين» عند السلطة، بدلاً من أن يكونوا ضمير المجتمع أو صوته النقدي.

وحتى من يصرّ على الاستقلال، غالباً ما يُحاصر اقتصادياً وإعلامياً، بحيث يُدفع دفعاً إلى الهامش، أو يضطر إلى العمل في الخارج، ما يقطع صلته المباشرة بالواقع المحلي الذي يريد التأثير فيه.

٢ – الانقسام الإيديولوجي:

المثقف العربي لم يتفق يوماً على رؤية جامعة، فمنذ منتصف القرن العشرين، انقسمت النخب الفكرية بين تيارات كبرى: القومية العربية بمختلف مشاربها، الماركسية واليسار، التيار الإسلامي الحركي، ثم لاحقاً التيارات الليبرالية والحداثية. هذا الانقسام جعل الحوار بين المثقفين في كثير من الأديان أشبه بحوار طرشان؛ فكل طرف يرى أنه يملك الحقيقة النهائية، وأن الآخر إما خائن أو واهم أو عدو.

ومع غياب ثقافة «إدارة الاختلاف» وانهيار فكرة «المشروع الثقافي العربي الجامع»، تحولت هذه الانقسامات إلى مصدر ضعف شديد: فالأنظمة تستفيد منها، والقوى الخارجية تعمّقها، والجمهور يفقد ثقته في المثقف الذي يظهر وكأنه مشغول بصراعاته الداخلية أكثر من انشغاله بقضايا الأمة الكبرى. النتيجة: صوت المثقف صار خافتاً، لا يملك وزن الجبهة الموحدة القادرة على مقاومة الاستبداد أو الاستعمار الجديد.

٣ – التهميش المتعمد:

تدرك الأنظمة جيداً أن المثقف الحقيقي خطر على هيمنتها لأنه يفضح، يسائل، ويحرّك الوعي. لذلك تلجأ إلى استراتيجيتين: الأولى الإقصاء، عبر السجن أو المنع أو التشويه، بحيث يُدفع المثقف إلى عزلة قسرية. والثانية الاحتواء، عبر صناعة «نخبة بديلة» من الإعلاميين والفنانين والكتّاب الذين يتمتعون بحضور جماهيري لكنهم يكررون خطاب السلطة ويجمّلون سياساتها. وهكذا صار لدينا ما يسمى بـ «المثقف المروّض» أو «المثقف السلطوي»، الذي يفقد استقلاليته، ويصبح أشبه ببوق دعائي.

الخطير أن هذا التهميش لم يعد فقط سياسياً، بل اقتصادياً أيضاً: إذ يُحرم المثقف المستقل من فرص النشر والعمل والدعم، بينما تُفتح كل المنابر لمن يسير في خط الدولة. مع الوقت، يتشكل فراغ في المجال العام، ويُترك الجمهور وحيداً بين خطاب رسمي مملوء بالشعارات وخطاب ديني أو شعبوي قديم، فيما يغيب الصوت النقدي الرصين الذي يربط بين المعرفة والحرية.

البعد الاجتماعي:

١ – تراجع المكانة:

في ستينات وسبعينات القرن الماضي، كان المثقف العربي يُنظر إليه بوصفه مرشداً و»ضميراً جماعياً». أسماء مثل محمد حسنين هيكل، إدوارد سعيد، عبد الوهاب المسيري، أدونيس، وغيرهم، لم تكن مجرد أصوات فكرية أو أدبية، بل كانت تمثل مراجع اجتماعية ذات وزن؛ الناس تنتظر مقالاتهم أو كتبهم أو حتى ظهورهم الإعلامي لتفهم السياسة والثقافة والتاريخ.

اليوم تغيّر المشهد جذرياً. فلم يعد الكتاب أو المقال أو الحوار العميق هو الأداة الأبرز في تشكيل الرأي العام، بل حلّ محلها «المحتوى السريع»: فيديو قصير، منشور على فيسبوك أو تويتر، أو «تغريدة مؤثرة». ظهر «المؤثر» الرقمي ليأخذ موقع المثقف، لكن دون عمق معرفي، فيتحول الجدل العام إلى تفاعل لحظي وسطحي. بذلك فقد المثقف التقليدي هالته الاجتماعية، ولم يعد صوته يلقى ذات الصدى، خاصة لدى الأجيال الجديدة التي تستهلك

المعرفة على شكل جرعات سريعة لا تحتمل التفصيل.

٢ – العزلة عن الناس:

جزء كبير من المثقفين اليوم يعيشون في «أبراج عاجية» معرفية، يكتبون بلغة معقدة، أو يتعاملون مع قضايا بعيدة عن هموم الشارع اليومية. هذا يعمّق الفجوة بينهم وبين الطبقات الشعبية، التي تبحث عن خطاب مباشر يلامس قضاياها: البطالة، الفقر، الحريات، الخدمات، الكرامة الإنسانية.

في الماضي، كان المثقف حاضراً في الشارع، في النقابات، في المظاهرات، في الصحف التي يقرأها العامة. اليوم، إما بسبب القيود السياسية، أو بسبب الانغماس في الجدل النخبوي، صار كثير من المثقفين يكتبون لبعضهم البعض فقط. النتيجة: انقطع الجسر بينهم وبين الناس، وفقدوا دور المرجعية الأخلاقية التي تعطي للوعي الشعبي بُعداً أعمق.

٣ – الاغتراب أو الهجرة:

الاغتراب يأخذ شكلين:

الاغتراب الداخلي: حيث يعيش المثقف في وطنه، لكنه يشعر أنه غريب، بلا منابر، محاصر بين السلطة من جهة واللامبالاة الاجتماعية من جهة أخرى. هذا يولد حالة من العزلة النفسية قد تنعكس في خطابه، فتزداد الفجوة بينه وبين المجتمع.

الاغتراب الخارجي (الهجرة): وهو مصير عدد كبير من العقول العربية التي وجدت في أوروبا أو أمريكا أو حتى بعض دول الخليج مساحة للتنفس والإبداع. صحيح أن هذه الهجرة أنقذت كثيراً من المثقفين من القمع، لكنها في المقابل قطعتهم عن البيئة المحلية، فجاء خطابهم موجهاً للنخب العالمية أكثر مما هو موجه للناس في بلدانهم.

وهكذا، بدل أن يكون المثقف صوتاً حيّاً داخل مجتمعه، أصبح يعيش في «منفى مزدوج»: إما جسدي بالخارج، أو نفسي بالداخل. بهذا، يتحول البعد الاجتماعي من أزمة المثقف إلى مأساة متراكبة: مكانته الرمزية تقلصت. جسور التواصل مع الشارع انهارت. ونسبة كبيرة من العقول إما مُقصاة أو مُهاجرة.

البعد الثقافي:

١ – تفكك المرجعيات الكبرى:

في النصف الثاني من القرن العشرين، كانت الساحة الفكرية العربية تتحرك تحت رايات كبرى: المشروع القومي العربي بقيادة جمال عبد الناصر، المشروع الاشتراكي بشعارات العدالة الاجتماعية والتحرر من التبعية، ثم لاحقاً المشروع الإسلامي السياسي الذي حاول أن

يقدّم نفسه بديلاً بعد فشل التجارب السابقة. هذه المشاريع رغم ما فيها من تناقضات وإخفاقات كانت تمنح المثقف إطاراً عاماً ينطلق منه، وتوفر له هوية فكرية جامعة تحشد حولها الأتباع.

لكن مع انهيار المشروع القومي بهزيمة ١٩٦٧، ثم فشل التجربة الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفياتي، وبعد ذلك تعثر الإسلام السياسي في الحكم كما في مصر وتونس والسودان، لم يعد هناك مشروع متماسك يوفّر للمثقف منصة جامعة. النتيجة أن المثقف العربي صار يتيماً، يكتب في فراغ أيديولوجي، بلا بوصلة واضحة، مما جعله إما متشرذماً بين انتماءات فرعية (طائفية، قوميات محلية، ليبراليات مشوهة) أو منسحباً من الفعل العام.

٢ – سطوة السوق والإعلام:

في السابق، كان المثقف يقاس بعمق كتابته أو أصالة أطروحته الفكرية. أما اليوم، فقد غزت منطق السوق و«الترند الإعلامي» المجال الثقافي. دور النشر لم تعد تتحمس للكتب الفكرية الثقيلة أو الدراسات النقدية العميقة، بل تبحث عن الكتب السهلة، السريعة البيع، التي تواكب موجة رائجة: كتب التنمية الذاتية، الروايات الخفيفة، السير الفضائحية.

الإعلام أيضاً دخل على الخط: القنوات الفضائية ومنصات التواصل الاجتماعي تصنع «نجم رأي» يظهر في حوار سريع أو تغريدة قصيرة، لكنه في الغالب لا يحمل خلفية معرفية متينة. بهذا تراجعت قيمة «المفكر» أمام «المؤثر»، وبدأت الثقافة تتحول إلى ترفيه وتسويق أكثر من كونها نقداً وبحثاً وإنتاجاً للمعرفة.

٣ – صراع الهوية والحداثة:

المثقف العربي يعيش حالة تمزق معرفي وحضاري. من جهة، هناك إرث طويل من التقاليد الدينية والثقافية واللغوية يشدّه إلى «الأصالة»، ومن جهة أخرى هناك ضغط الحداثة والعولمة التي تفرض إيقاعاً مختلفاً: حرية فردية، حقوق إنسان، قيم ما بعد الحداثة، ثورة رقمية.

هذا التوتر غالباً ما يُخرج خطاباً مشوهاً: بعض المثقفين ينغلقون في الدفاع عن «الأصالة» بشكل سلفي يعادي الحداثة جملةً وتفصيلاً، بينما آخرون يذوبون تماماً في «التبشير بالحداثة الغربية» دون محاولة مواءمتها مع السياق العربي. النتيجة: غياب المشروع الوسطي الذي يمزج بين الهوية والانفتاح، بين التراث والتجديد، بين الخصوصية الثقافية ومتطلبات العصر.

أزمة المثقف العربي ثقافياً يمكن تلخيصها في ثلاث صور:

* فقدان المرجعية الجامعة (مشاريع كبرى تلتف حولها الأمة).

* خضوع الثقافة لمنطق السوق والإعلام.

* العجز عن بلورة صيغة متوازنة بين الهوية والحداثة.

وبهذا لم يعد المثقف «مهندس الوعي الجمعي» كما كان في السابق، بل صار إما معزولاً، أو مسوَّقاً كسلعة إعلامية، أو ممزقاً بين خطاب الماضي وضغط الحاضر.

البعد الرقمي والإعلامي:

١ – تشتت الصوت وضياع المرجعية:

وسائل التواصل الاجتماعي منحت المثقف العربي أداة غير مسبوقة للتواصل المباشر مع الجمهور، دون المرور عبر رقابة الدولة أو بوابات الإعلام الرسمي. لكن هذه الميزة جاءت مع ثمنٍ باهظ: تفتّت الخطاب، فلم يعد هناك منبر جامع يقرأه الملايين مثل جريدة «الأهرام» مع هيكل، أو مجلة «الآداب» في بيروت، أو حتى فضائيات الرأي في التسعينيات. الآن الكلمة تضيع في زحام ملايين التغريدات والمنشورات والمقاطع القصيرة.

المثقف الذي يكتب نصاً معمقاً أو دراسة نقدية يحتاج شهوراً، يجد نفسه مغموراً في ثوانٍ بصوت آخر أكثر سطحية، لكنه أعلى وأسرع انتشاراً. بهذا صار الضجيج الإعلامي يغطي على الفكر العميق، وتحولت الثقافة إلى «لحظة استهلاك» بدلاً من «عملية تراكم».

٢ – صعود «المؤثرين» وتراجع «المثقفين»:

في عالم الخوارزميات، القيمة ليست لما تكتب بل لعدد المتفاعلين. وهنا دخل «المؤثرون» ، ومعظمهم بلا خلفية فكرية ولا مشروع معرفي، ليحلّوا محل المثقفين. المؤثر يعرف كيف يخاطب العاطفة والغرائز بلغة بصرية سريعة: فيديو قصير، صورة لافتة، تعليق صادم، أما المثقف فهو يكتب نصاً ثقيلاً يحتاج وقتاً وصبراً، وهو ما لم يعد يتناسب مع إيقاع المنصات.

النتيجة: تحوّل مركز الجذب الثقافي من «صاحب الفكرة» إلى «صاحب الترند». صار التأثير يقاس بالمشاهدات والمتابعات، لا بعمق الفكرة أو جدّتها. هذا الانقلاب جعل المثقف في موقع الدفاع، مضطراً أحياناً لمجاراة «لغة السوق الرقمي» كي لا يُهمّش كلياً.

٣ – الرقمنة كسيف ذي حدّين:

رغم كل ما سبق، لا يمكن إنكار أن الرقمنة منحت المثقف فرصاً أيضاً: حرية نشر، وصول عابر للحدود، إمكان التفاعل المباشر مع القراء، لكنها لم تغيّر المعادلة الأساسية: الكم يطغى على الكيف، وفي غياب آليات فرز أو مؤسسات ثقافية قوية، يظل المثقف الفرد وحيداً أمام ماكينة ضخمة من المحتوى السطحي والموجّه.

الأخطر أن الخوارزميات لا تكافئ العمق بل الانفعال: خطاب الكراهية ينتشر أسرع من

خطاب العقل، المعلومة المزيّفة أسرع تداولاً من المعلومة الصحيحة، والجدل العقيم أكثر رواجاً من النقاش الهادئ. وهنا يجد المثقف نفسه إما معزولاً، أو مضطراً للانزلاق في لعبة الإثارة ليلقى بعض الانتباه.

الأزمة الرقمية للمثقف العربي تكمن في أنه يمتلك المنصة لكنه يفقد الصدى. يمتلك حرية النشر لكنه لا يملك شروط التأثير، لأن المعايير تغيّرت: من العمق إلى الخفة، من النص الطويل إلى اللقطة القصيرة، من الفكرة إلى الترند. وهكذا صار المثقف مهدداً بالذوبان وسط سيل لا ينتهي من الأصوات العالية والسطحية.

البعد النفسي:

١ – اليأس والإحباط: جرح المثقف المزمن:

المثقف العربي جيلًا بعد جيل عاش لحظات أمل كبرى: الاستقلالات الوطنية، المشروع القومي، صعود الحركات اليسارية، موجات الإسلام السياسي، وأخيراً انتفاضات الربيع العربي. في كل مرة بدا أن التغيير ممكن، وأن للكلمة وزناً، وللفكر قدرة على التأثير. لكن النتيجة غالباً

كانت خيبة متكررة: الاستبداد يزداد رسوخاً، الفساد يتعمق، الهيمنة الأجنبية تعيد إنتاج نفسها، والخيارات الفكرية تنهار تباعاً. هذا التراكم خلق شعوراً باللاجدوى عند كثير من المثقفين: لماذا نكتب إذا كان النص لن يُقرأ؟ لماذا نناضل إذا كان الواقع لا يتغير؟ لماذا نُضحّي إذا كانت الأجيال الجديدة تنظر إلينا كأصوات باهتة في زمن المؤثرين؟ هذه الأسئلة لا تقتل فقط الحماسة، بل تؤدي أحياناً إلى الانكفاء أو حتى الصمت الكامل.

٢ – التردد والانقسام الداخلي: خوف المثقف من الحقيقة:

المثقف يجد نفسه دائماً أمام معادلة صعبة: هل يواجه السلطة ويقول الحقيقة كاملةً، مع ما يعنيه ذلك من فقدان الامتيازات، وربما السجن أو النفي أو التشهير؟ أم يساير الواقع، فيحافظ على مساحة للكتابة والنشر، لكنه يقدّم نصف حقيقة أو «تأويلاً مخففاً»؟

هذا التردد يخلق انقساماً داخلياً بين «المثقف الملتزم» و«المثقف المساوم»، فالأول يعيش مطارداً ومعزولاً، والثاني يعيش في صراع مع ضميره. وفي الحالتين، النتيجة واحدة: المثقف يعيش مأزوماً، لا مطمئناً ولا مؤثراً.

٣ – الاغتراب النفسي وفقدان الثقة بالذات:

كثير من المثقفين يشعرون أنهم غرباء في مجتمعاتهم: الشارع لا يقرأ، الإعلام لا يهتم، السلطة تعاديهم، والجمهور ينجذب للمؤثرين أكثر مما ينجذب للفكر. هذا الشعور يفاقم حالة العزلة النفسية، ويؤدي إلى فقدان الثقة بالذات

أو المبالغة في جلد الذات. أحياناً يتحول المثقف إلى ساخر سلبي، لا يقدّم حلولاً بل يكتفي بالنقد المتهكم، لأنه داخلياً مقتنع أن لا شيء سيتغير.

٤ – بين البطولة والاستسلام:

في النهاية، البعد النفسي يجعل المثقف محكوماً بين خيارين متطرفين:

إما البطولة الفردية (الصوت الصارخ في البرية، مهما كلّف الأمر).

أو الاستسلام (الانسحاب إلى الصمت أو الاندماج في خطاب السلطة).

وبين هذين الحدّين يعيش الكثيرون في حالة رمادية من التردد، لا هم يواجهون تماماً، ولا هم يسايرون تماماً.

الأزمة هنا ليست في الأفكار ولا في المنابر فقط، بل في الروح المثقفة ذاتها: روح مُحبَطة مثقلة بالخيبات، ممزقة بين ضميرها وخوفها، عالقة بين مسؤوليتها التاريخية وواقعها المأزوم، وهذا ما يجعل أي مشروع لنهضة المثقف العربي اليوم يحتاج قبل أي شيء إلى معالجة هذه الجروح النفسية، وإعادة الثقة بالذات، وربط الجهد الفردي بأفق جماعي يمنح للكتابة والنضال معنى جديداً.

إلى أين من هنا؟

المثقف العربي يعيش اليوم أزمة متعددة المستويات: فهو من جهة محاصر سياسيًا بين قمع السلطة وتلاعبها وبين إملاءات الخارج وضغوطه، ومن جهة أخرى مهمش اجتماعيًا بعدما فقد المكانة التي كان يحظى بها في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي حين كان يُنظر إليه بوصفه مرشدًا للأمة وصوتًا لضميرها. أما ثقافيًا، فقد صار المثقف مرتبكًا بعد سقوط المشاريع الكبرى التي كانت تشكل مرجعية له: المشروع القومي، اليساري، أو الإسلامي السياسي، فلم يعد هناك إطار فكري جامع يلتف حوله، بل تفتت المشهد إلى جزر صغيرة متباعدة. وإلى جانب كل ذلك، جاء العصر الرقمي ليزيد الطين بلة، إذ صار المثقف منافسًا رقميًا لمؤثرين يمتلكون جماهير عريضة دون أن يقدموا عمقًا معرفيًا أو التزامًا نقديًا، مما جعل صوته يخفت أكثر وسط الضجيج الإعلامي الهائل.

لكن – ورغم هذه الأزمات المتشابكة – لا يزال المثقف يمتلك إمكانية الاستعادة إذا اختار أن ينخرط بصدق في قضايا الناس، لا من موقع الأستاذية المتعالية، بل من موقع الشريك الفاعل الذي يضع فكره في خدمة الفعل الاجتماعي والسياسي. فالمثقف الذي يتخلى عن الارتهان للسلطة، ويكسر عزلة الاغتراب الداخلي، ويعيد وصل خطابه بالناس وهمومهم اليومية، يمكنه أن يستعيد مكانته بوصفه بوصلة أخلاقية وفكرية، لا مجرد شاهد صامت على الانحدار.

الشرط الجوهري هنا هو التحرر من الارتهان:

ارتهان للسلطة السياسية التي تسعى لتطويع المثقف وتحويله إلى بوق.

ارتهان للسوق الذي يغريه بالسطحية وسرعة الانتشار.

ارتهان للغربة الداخلية التي تدفعه إلى العزلة واليأس.

فإذا استطاع المثقف أن يوازن بين الصدق الفكري والفعالية الاجتماعية، بين الالتزام بالحرية والقدرة على العمل وسط الناس، فإنه لن يكون مجرد شاهد على عصر الانكسار، بل طرفًا فاعلًا في صناعة التحول. وحينها يعود المثقف إلى موقعه الطبيعي: صوت الضمير، وحارس المعنى، وصانع الأفق.

«الرِّيل»
معضلة الصّورة وتحوّلات الوعي في زمن الانخطاف البصري

محمّد خير موسى
كاتب وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية

لم يكن الإنسانُ يومًا عاجزًا عن التعبير؛ لكنه اليوم غارقٌ في فائضٍ من التعبير لا يبوح بشيء؛ هذا عصرٌ لم تُقيد فيه الحناجر لكنّها انفجرت، ولم تُصادَر فيه الأسئلة غير أنّها ابتُذِلت، ولعلّ من أكثر مظاهره انكشافًا، وأعمقها تأثيرًا على الفكر والوعي والسلوك؛ معضلة «الريل»، بوصفه الشكل الأحدث لصناعة الخواء.

إننا لا نواجه مجرد مقاطع قصيرة تُستهلَك في ثوانٍ، بل نواجه نمطًا سرديًّا يُعيد تعريف الزمان، ويُعيد تشكيل علاقة الإنسان بنفسه وبالكون، ويُعيد بناء الذوق، ويُهندِس الانتباه، ويُغلق نوافذ التأمل.

لم يعد «الريل» تقنية عرض لكنّه غدا فلسفة وجود، وأسلوب تَلقٍّ، وصناعة إدراك، تسلّلت إلى وجدان الشباب، فأعادت صياغة معنى الانشغال، ومعايير النجاح، ومراتب الجمال، وسُبل التعبير.

من عمق السؤال إلى سطح الانفعال

الريل لا يسمح بسؤالٍ يطول، ولا بتفكيرٍ يتأنّى، ولا بمسافةٍ بين الانفعال والانحياز؛ إنّه يُشظّي المعنى إلى لقطات، ويُحوّل الرؤية إلى «إحساس لحظيّ»، ويُحاصر الفكر بموسيقى المؤثرات البصرية، فلا يعود العقل يفكّر لكنّه يتعب بالملاحقة.

كلّ مقطع هو نهاية، لا ينتظر جوابًا، ولا يفتح أبوابًا، لكنّه يختم على البصر والبصيرة معًا، بمطرقة الإبهار السطحيّ.

فكأنّ كلّ «ريل» هو حدٌّ فاصل بين الإنسان وبين ذاته؛ يُقصيه عن داخله، ويدفعه نحو سطوح الأشياء، حيث تتكسّر الأسئلة على عتبات الضحك، وتتلاشى المعاني أمام زخم الصورة، ويتحوّل الزمان من «سيرورة فهم» إلى «خطفة نظر».

وما دامت كلّ لحظة تُختصر إلى ثلاثين ثانية، فإنّ السؤال لا يجد زمنًا كي يُقال، ولا

صمتًا كي يُنصت له، ولا مسافة كي يتجوّل في دهاليز الذات باحثًا عن حقيقة أو معنى.

إنّ الريل لا يسرق وقتًا فحسب لكنّه يُسطّح كينونة؛ إنّه لا يُضعف التركيز وكفى غير أنّه يُضعف الارتباط بالوجود بوصفه رحلةً تحتاج إلى تأمّل، ويقنعنا أنّ المعنى يُنتَج بسرعة، ويُفهَم دون تعب، ويُستهلك دون أثر.

ثمّة ثقافةٌ تُبنى اليوم على أعمدةٍ من الانفعال اللحظيّ، ولا علاقة لها بالتجربة المعرفيّة؛ ثقافة لا تنشد الفهم ولا تستدعي الفكر، ولا تؤمن بالمراكمة، لكنها تقوم على النسف المستمر لكل ما سبق، ومن هذه الثقافة يولد جيلٌ محروم من بطء الفهم، ومن لذّة التدرّج، ومن طمأنينة السؤال الناضج الذي يطلب الهداية والبناء بعيدًا عن الاستعراض.

من هذا التقطّع المعرفيّ تولد ذاتٌ منقسمة تلهث وراء الجديد، ولا تطيق المقام عند فكرة، ولا تثبت في حضرة سؤالٍ واحد.

الذات التي تنمو تحت مظلّة الريل تشبه مرآة مكسورة، لا تعكس شيئًا كاملًا، بل شظايا مشتتة من ضحكٍ وموسيقى ونصائح ومقاطع، يُحشَر فيها كلّ شيء، دون أن يُنبت منها شيء؛ إنّها ثقافة التجميع التي لا تكوين فيها، والعرض المفتقر إلى العمق، واللهاث الفاقد للتأمل.

وحين يُبتلع الفتى أو الفتاة في هذه الدوّامة فإنّهم يُعاد تشكيلهم بوصفهم كائناتٍ تفاعلية وليست ذواتٍ تأمّلية، تُصفّق سريعًا، وتنتقل سريعًا، وتنسى سريعًا؛ في هذه الدوامة لا يعود الإنسان صانع معنى لكنّه يغدو مستهلك صورة، ولا يحمل همًّا معرفيًّا لكنّه يخضع لسطوة التوق لأن يُشاهَد هو أيضًا، بمعنى أن يصبح «ريلًا» بين الريلز.

الانزلاق من التفكير إلى التلقي

ما من زمنٍ يتّسع في مشهد الريل لتفتّح الفكرة، وليس فيه من مساحةٍ تتهيّأ لتكوين موقف؛ فكلّ شيء فيه موصول بالخطفة وليس بالقراءة؛ وبردّ الفعل دون محاكمة الدلالة؛ لحظات من ضحكٍ مباغت، أو صدمةٍ مقصودة، أو انبهارٍ مفتعل، ثم اندفاعٌ بلا وعيٍ نحو المقطع التالي، كأن العقل أُعيد تشكيله على صورة إصبعٍ ينزلق، وليس على هيئة ذهنٍ يتبصّر.

في هذه البنية يتقهقر التأمل إلى الظلّ، وينزوي الضمير في زحام التأثيرات الصوتية والبصرية، ويخفت الصوت الداخليّ الذي كان يومًا يسأل: «أين الحقيقة؟».

ثمّة استبدال منهجيّ قد جرى، استُبدل «الترند» بالفكرة، و«الإيموجي» بالحوار، لحظة انفعالٍ تُقيّم بالأعداد دون المضامين باليقين المتدرّج

وحين تتراكم هذه اللحظات كأنقاضٍ رقمية فوق ذاكرة الإنسان، لا يبقى للعقل من وظيفته

الأولى شيء، فلا تنتظر منه تحليلًا، ولا تترقب نقدًا، ولا تتفاعل بمعنى يتجذّر في الوجدان؛ إنها الطفولة المعرفية المزمنة، التي تتستّر خلف مظهر من «الحداثة»، وهي في جوهرها ارتكاسٌ إلى فوضى غير نهائية؛ تُميت التساؤل وتُلهي عن الطريق.

وحين يُختصر الوجود في مقاطع قصيرة؛ يتفتّت الوعي إلى شظايا، وحين تُلخّص الحياة في لقطات ومضيّة؛ تتكسر الكينونة إلى أصواتٍ مبعثرة، لا يجمعها مشروعُ فهم، ولا يحملها همُّ ارتقاء.

هندسة الذوق وموت الجمال

الريل لا ينقل الجمال لكنّه يعيد إنتاجه على قواعد جديدة، وهو لا يُصوّر الحقيقة غير أنّه يُعيد تشكيلها بما يتوافق مع «إيقاع الإثارة»، إنّه يختزل الفكرة في نكتة، ويُحوّل الفن إلى «فلتر»، ويُربّي الذوق البصري على التكرار البهرجيّ وليس على التمايز القيميّ، وبهذه المنهجيّة تتآكل القدرة على تذوق المعاني المركبة، وتُمحى الفروق بين الجمال والخديعة، وبين العمق والسطحية، وبين الأصل والزيف.

في زمن الريل لم يعد القبيح قبيحًا ما دام مصحوبًا بإيقاعٍ جذّاب، ولم يعد العميقُ عميقًا ما دام صامتًا؛ وأضحى الجميل هو ما يُشاهَد أكثر وليس هو الذي يُعبّر عن أسمى مراتب الوجود.

هُويّة الذات في مرآة الشاشة

الشباب الذين يقضون أعمارهم في صناعة «ريلات» أو اجترارها، لا يواجهون خطر إضاعة الوقت فقط؛ إنّهم يواجهون خطر ضياع الذّات؛ ولا ينتبهون إلى أنّه تتم إعادة تشكيلهم بحسب الصور، ويُطلب منهم أن يكونوا أكثر حيوية، أكثر ضحكًا، أكثر عرضًا لذواتهم، حتى تصير الذات محض «محتوى» يُقوَّم بعدد المشاهدات، ويُنسى بعد خمس ثوانٍ من انتهاء المقطع.

هذا النمط من العيش يُحوّل الإنسان إلى مشروع تسويقٍ دائم لصورته، يُربّى فيه الشاب على أن يُدهش وليس أن يُصلِح، أن يكون ملفتًا، وأن يُنتِج ردود فعل ولو بلا أفكار؛ عندها يصبح الإنسان صورةً بلا جذر، وذاتًا مشطورة بين فضاءٍ رقميّ صاخب وداخلٍ يزداد خواءً.

من الشاشة إلى السلوك؛ أثر الريل على الأخلاق والعلاقات

الريل لا يبقى على الشاشة، بل يُعيد تشكيل العلاقات والسلوك، حتى غدت الحياة والمواقف مجرد «فرص محتوى»، والعلاقات مساحة للعرض ولو بغير صدق، تتفكك فيها معاني الحياء والوقار، وتُزاحمها ثقافة «الظهور بأيّ ثمن»، ويغيب السكون الروحي لحساب الضجيج البصري.

وفي هذا التآكل تفقد القيم بُعدها التربوي، وتُختزل الأخلاق في صورةٍ قابلة للمشاركة، وتتحوّل التجارب الإنسانية الكبرى . كالألم، أو التوبة، أو الحُب . إلى فقراتٍ استعراضية تُؤدَّى وتُنسى.

الريل ليس تقنية تسويق؛ إنّه بوابة إلى إعادة تعريف الإنسان، وهو ليس مجرّد تطوّر في وسائل العرض، بل تحوّلٌ جذريّ في بنية الإدراك، وفلسفة التلقّي، ومقاييس النجاح، وفهم الذات والعالم، وفي ظلّ غياب بدائل معرفية وروحية وتربوية قادرة على ملء الفراغ، يُصبح الريل سيّد المشهد.

فهل نستسلم لمنطق السرعة، ونُعلن موت التأمل؟ أم نعيد تشكيل أدواتنا الفكرية والروحية لنصمد أمام طوفان اللقطات؟ إنّ السؤال لم يعد ترفًا لكنّه اليوم يعلو بوصفه شرطًا للبقاء.

قانون الجرائم الإلكترونية ودوره في تحقيق السلم المجتمعي في الأردن

د. مازن الفاعوري

المقدمة

إن التطور التكنولوجي والانتقال المتسارع نحو الرقمنة فرض تحديات كبيرة على المجتمعات الحديثة، مما استدعى إيجاد تشريعات تنظم هذا الفضاء الرقمي وتحمي المجتمعات من المخاطر المترتبة عليه. وقد أقرّ الأردن أول قانون للجرائم الإلكترونية عام ٢٠١٠، ثم جرى تعديله في أعوام لاحقة، وصولًا إلى التعديلات الأخيرة المنشورة في الجريدة الرسمية عام ٢٠٢٣، وذلك لمواكبة التطورات التكنولوجية والرقمية. ويهدف القانون إلى حماية المجتمع من الجرائم المستحدثة مثل الابتزاز الإلكتروني، واختراق الخصوصية، والتشهير، وخطاب الكراهية. ومن هنا جاء قانون الجرائم الإلكترونية في الأردن ليكون أداة أساسية في تحقيق الأمن والسلم المجتمعي، وحماية الأفراد من الجرائم الإلكترونية التي قد تهدد استقرار المجتمع وقيمه.

أولًا: أهمية القانون في تحقيق الأمن المجتمعي

إن وجود قانون يضبط التعاملات الرقمية ويسعى إلى مواجهة الجرائم الإلكترونية يشكل درعًا واقيًا يحمي الأفراد من الانتهاكات، ويمنع انتشار الفوضى في الفضاء الرقمي. فالمجتمع الذي يشعر أفراده بالأمان في استخدامهم للتكنولوجيا ومواقع التواصل الاجتماعي هو مجتمع أكثر استقرارًا وأقدر على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

ثانيا : اليات تحقيق الاستقرار والتوازن والسلم المجتمعي

مكافحة الجرائم الإلكترونية

تجريم الأفعال الإلكترونية: يجرم القانون العديد من الأفعال الإلكترونية مثل الدخول غير المصرح به إلى الشبكات المعلوماتية، وتدمير

أو تعديل البيانات، والاحتيال الإلكتروني.

حماية البيانات الشخصية: يعاقب القانون على جمع البيانات الشخصية دون إذن صاحبها، واستخدامها في أغراض غير مشروعة.

حماية الحقوق والحريات

حماية حرمة الحياة الخاصة: يعاقب القانون على انتهاك حرمة الحياة الخاصة، مثل التقاط أو تسجيل المكالمات أو الرسائل الإلكترونية دون إذن.

منع الابتزاز الإلكتروني: يعاقب القانون على استخدام البيانات الشخصية لابتزاز الأشخاص أو تهديدهم.تنظيم العلاقة مع منصات التواصل الاجتماعي

تحديد المسؤوليات: يحدد القانون مسؤوليات منصات التواصل الاجتماعي عن المحتوى المنشور على منصاتها.

مكافحة خطاب الكراهية: يعاقب القانون على نشر خطاب الكراهية أو التحريض على العنف عبر منصات التواصل الاجتماعي.

ثالثًا: البعد الديني والأخلاقي في تطبيق القانون

إن الشريعة الإسلامية والقيم الأخلاقية تدعو إلى حفظ حقوق الناس وصون كراماتهم، وعدم التعدي على أعراضهم أو التشهير بهم. ومن هذا المنطلق، فإن تطبيق القانون يعكس جانبًا دينيًا وأخلاقيًا في حماية المجتمع من الانزلاق نحو التطرف أو الانحراف الأخلاقي الذي قد ينشأ عن إساءة استخدام التكنولوجيا. فالقانون لا يحمي فقط النظام العام، بل يعزز القيم التي دعت إليها جميع الرسالات السماوية من صدق، وأمانة، وعدالة.

رابعًا: التطور التكنولوجي والرقمنة وأهمية التوازن

لا يمكن إنكار أن العصر الرقمي أتاح فرصًا كبيرة للتنمية الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، لكنه في الوقت ذاته خلق بيئة معتدلة ومتوازنة تحفظ الحقوق وتصون كرامة الأفراد، بحيث لا يتحول إلى وسيلة للتضييق على حرية التعبير المشروعة.

خامسًا: أثر التطبيق الجيد للقانون على السلم المجتمعي

إن التطبيق الجيد للقانون، بروح العدالة والتوازن، يسهم في إعادة الثقة بين المواطن والدولة، ويعزز من شعور مختلف فئات المجتمع بالطمأنينة والإنصاف. كما يساعد في إعادة التوازن الاجتماعي، حيث يشعر المواطن بأن حقوقه محفوظة، وأن كرامته مصونة، وفي الوقت نفسه تُردع الفئة التي تحاول استغلال التكنولوجيا للإساءة أو بث الفتنة. وهذا بدوره يقود إلى تعزيز السلم المجتمعي، ونبذ التطرف،

والحد من الصراعات الداخلية التي قد تزعزع الاستقرار.

سادسًا: دور القانون في مواجهة التطرف والصراعات الداخلية

يُعد خطاب الكراهية، والتحريض على العنف، ونشر الشائعات من أخطر التهديدات التي تواجه أي مجتمع. وهنا يبرز دور القانون في محاصرة هذه الظواهر، ومنع انتشارها عبر الفضاء الرقمي. فالتنظيم القانوني المدروس يسهم في بناء بيئة رقمية أكثر أمنًا، ما يحول دون انزلاق الشباب نحو التطرف أو الانجرار خلف الشائعات التي قد تؤدي إلى صراعات داخلية.

سابعًا: أهمية التطبيق المعتدل والمتوازن

إن أي إفراط في استخدام النصوص القانونية أو المغالاة في العقوبات قد يؤدي إلى نتائج عكسية، من خلال زيادة فجوة عدم الثقة بين المواطن والسلطات، أو خلق شعور بالظلم قد تستغله بعض الجهات المتطرفة لتأجيج الخلافات. لذلك، فإن الاعتدال في التطبيق هو الضمانة الحقيقية لاستمرار القانون كأداة لتحقيق الاستقرار والسلم الأهلي، بدلًا من أن يتحول إلى عبء على المجتمع.

ثامنًا: الانتقادات الموجهة للقانون المعدل والرد عليها

رغم الأهداف الإيجابية التي يسعى إليها قانون الجرائم الإلكترونية في الأردن، فقد وُجهت إليه عدة انتقادات من قبل بعض النخب والمهتمين بالشأن العام. ومن أبرز هذه الملاحظات ما يتعلق بالتخوف من أن تؤدي بعض نصوص القانون إلى الحد من حرية الرأي والتعبير، أو أن يتم استخدامها بشكل قد يفتح المجال للتعسف في القرارات والعقوبات بحق أشخاص لم يكن قصدهم الإساءة، وإنما وقعوا في مخالفة غير مقصودة. ويرى المنتقدون أن ذلك قد يلحق الأذى بتماسك المجتمع، ويؤثر على الثقة المتبادلة بين المواطن والدولة، بل قد يؤدي إلى مشكلات اجتماعية وقانونية تتعارض مع روح الدستور الذي يكفل الحريات الأساسية.

وفي المقابل، فإن الرد على هذه الانتقادات يكمن في التأكيد على أن وجود القانون ضرورة وطنية لا غنى عنها، خاصة في ظل الانتشار الواسع للتكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي، وما يرافقها من مخاطر مثل خطاب الكراهية، والإشاعات المضللة، والابتزاز الإلكتروني، وانتهاك الخصوصية. فغياب مثل هذا التشريع يعني ترك الساحة الرقمية للفوضى، وهو ما يهدد الأمن والسلم المجتمعي بشكل مباشر.

ومع ذلك، فإن القوانين بطبيعتها قابلة للتطوير والمراجعة المستمرة، بما يحقق التوازن بين حماية المجتمع من الجرائم الإلكترونية،

وضمان الحقوق والحريات الدستورية. كما أن استقلالية القضاء هي الضمانة الأساسية لتفسير النصوص بشكل متزن وعادل، بما يمنع الإفراط في العقوبات أو التعسف في التطبيق.

وعليه، فإن التحدي الحقيقي لا يكمن في وجود القانون بحد ذاته، بل في التطبيق العادل والمتوازن له، بحيث يُستخدم كأداة لحماية المجتمع لا كوسيلة لتقييد الحريات. وهذا التوازن هو ما يعزز الثقة المجتمعية، ويدعم الاستقرار، ويضمن أن يبقى القانون ركيزة للسلم الأهلي لا سببًا في الصراع أو الانقسام.

ثامنًا: التوصيات

المراجعة الدورية للتشريع: بحيث يُعاد النظر في بعض مواده بما يتوافق مع التطورات التقنية ويحفظ الحقوق الدستورية.

ضمان التطبيق العادل: من خلال تدريب الجهات التنفيذية على مراعاة التوازن بين حماية المجتمع وصون الحريات.

تعزيز التوعية المجتمعية: بنشر ثقافة الاستخدام الآمن والمسؤول للتكنولوجيا بين مختلف الفئات، خاصة الشباب.

تفعيل الرقابة القضائية: لضمان عدم التعسف في تطبيق العقوبات، مع فتح المجال أمام المواطنين للاعتراض وفق آليات قانونية واضحة.

الشراكة المجتمعية: عبر إشراك مؤسسات المجتمع المدني، ووسائل الإعلام، والمراكز الدينية والتربوية في التوعية بمخاطر الجرائم الإلكترونية.

الاستفادة من التجارب الدولية: بالاطلاع على تشريعات الدول الأخرى وتبادل الخبرات لضمان أفضل الممارسات في مكافحة الجرائم الإلكترونية.

الخاتمة

إن قانون الجرائم الإلكترونية في الأردن يمثل خطوة أساسية في مسيرة الدولة لحماية المجتمع وتعزيز استقراره في ظل ثورة تكنولوجية متسارعة. لكن فعاليته الحقيقية تكمن في كيفية تطبيقه بروح العدالة، والاعتدال، واحترام الحقوق الدستورية. فإذا تحقق هذا التوازن، أصبح القانون وسيلة لتعزيز السلم المجتمعي، ونشر الطمأنينة، وبناء الثقة بين الدولة والمجتمع، فضلًا عن كونه أداة لمواجهة التطرف والشائعات والصراعات الداخلية،

مدارات ونوافذ أدبية

- وليد سيف:

حكّاء الوجدان العربي وصانع السردية البصرية

وليد سيف: حكّاء الوجدان العربي وصانع السردية البصرية

سمير اليوسف
كاتب وقاص أردني

النشأة والبدايات

ولد في مدينة طولكرم (الضفة الغربية) في ١٩ يناير ١٩٤٨، ونشأ فيها بين مدارس مثل «الفاضلية» و»العمرية». قضى طفولته بالقرب من المخيمات، وعاش تجربته مع أهل المخيمات فضلاً عن أقران المدينة، وهو ما انعكس في أعماله الأدبية لاحقاً.

التعليم الأكاديمي

* بكالوريوس في اللغة والأدب العربيين من الجامعة الأردنية عام ١٩٦٦.
* دكتوراه في اللغويات من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية – جامعة لندن عام ١٩٧٥.

المسيرة المهنية

* عمل محاضراً في قسم اللغة العربية بالجامعة الأردنية لثلاث سنوات قبل أن يتفرغ للكتابة الدرامية التلفزيونية.
* منذ عام ١٩٨٧، تولى منصب مدير الإنتاج التعليمي في جامعة القدس المفتوحة وأسهم في إعداد برامجها التحضيرية.

الإنتاج الشعري والأدبي

* كاتب وشاعر ومسرحي وناقد وأكاديمي.
* صدر له ثلاثة دواوين شعرية:
* قصائد في زمن الفتح (١٩٦٩)
* وشم على ذراع خضرة (١٩٧١)
* تغريبة بني فلسطين (١٩٨٠)
* أصدر روايات ضمن مشروع تحويل أعماله الدرامية إلى نصوص سردية، منها: «ملتقى البحرين» (٢٠١٩)، «مواعيد قرطبة» (٢٠٢١)، وملاحم «النار والعنقاء» أجزاء مثل «الرايات السود» و»صقر قريش».
* ألف سيرته الذاتية الفكرية في كتاب بعنوان «الشاهد والمشهود: سيرة ومراجعات فكرية» (٢٠١٦).

الإبداع الدرامي التلفزيوني

* له مجموعة من الأعمال البارزة مثل:
* التغريبة الفلسطينية
* صلاح الدين الأيوبي
* ثُلاثية الأندلس: صقر قريش، ربيع قرطبة، ملوك الطوائف
* عمر بن الخطاب
* الخنساء، عروة بن الورد، الدرب الطويل.

الجوائز التي نالها:

* جائزة عرار (١٩٨١)، جائزة غالب هلسا (١٩٨٥) .
* جائزة أفضل كاتب دراما بمهرجان القاهرة للإذاعة والتلفزيون عن أعماله:
* صلاح الدين الأيوبي (٢٠٠١)
* صقر قريش (٢٠٠٢)
* ربيع قرطبة (٢٠٠٣)
* التغريبة الفلسطينية (٢٠٠٤).
* جائزة "تايكي" عن مسلسل "عمر" (٢٠١٢).

في مسار الأدب العربي الحديث، وفي ذاكرة الدراما التي صنعت وجدان أجيال متعاقبة، يبرز اسم الدكتور وليد سيف كصرحٍ راسخ، وكشاهدٍ على قدرة الكلمة حين تُصاغ بالصدق، وتُروى بنزاهة، وتُشحذ بطاقة الخيال المبدع، على أن تصبح حياةً متجددة تتجاوز حدود الورق والشاشة، لتستقر في ضمير الأمة ووجدانها الجمعي. إنّ الحديث عن وليد سيف ليس استدعاءً لسيرة شخصية وحسب، بل هو استحضار لمسيرة فكرية وفنية كاملة، شكّلت وعياً عربياً مشتركاً، وبنت ذاكرة بصرية ووجدانية لا تزال آثارها ماثلة في أذهان الملايين.

وُلد وليد سيف في مدينة طولكرم الفلسطينية في التاسع عشر من كانون الثاني عام ١٩٤٨، في لحظة تاريخية فارقة تزامنت مع نكبة فلسطين، وكأن ميلاده على تخوم الجرح هو الذي سيكتب لاحقاً قدره الإبداعي، إذ حمل منذ طفولته ملامح المخيم، وأحلام القرية، وتطلعات

المدينة، جميعها في آنٍ واحد. في مدارس "الفاضلية" و"العمرية" تفتحت عيناه على عالم القراءة واللغة، وهناك لامس لأول مرة سحر الكلمة ووقع الشعر، لكنه في الوقت نفسه عاش التجربة القاسية للتهجير وما تركته من أثر في وجدانه. إن تلك التجربة المزدوجة – الجمع بين الألم والمعرفة – هي التي ستصوغ لاحقاً روحه المبدعة، وتجعل من نصوصه الدرامية والشعرية انعكاساً لوعي تاريخي ووجداني متشابك.

لم يكن وليد سيف طالباً عادياً، بل كان منذ صباه شغوفاً باللغة العربية، يرى فيها هويةً وانتماءً وملاذاً. هذا الشغف قاده إلى الجامعة الأردنية حيث درس اللغة والأدب العربيين، وحصل على درجة البكالوريوس عام ١٩٦٦، ثم مضى في دروب البحث العلمي حتى شدّ رحاله إلى لندن، وهناك نال درجة الدكتوراه في اللسانيات من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية عام ١٩٧٥. في تلك السنوات لم يكتفِ بالتحصيل الأكاديمي، بل انغمس في أسئلة الهوية والمعنى، واستوعب أدوات البحث اللغوي والفكري، ليعود منها محمّلاً بزادٍ علمي ومعرفي جعله مؤهلاً ليتبوأ مكانةً مرموقة بين النقاد والأكاديميين.

من الأكاديمية إلى الدراما التلفزيونية

بعد عودته، عمل محاضراً في قسم اللغة العربية بالجامعة الأردنية، لكنه لم يستسغ أن تبقى المعرفة حبيسة القاعات الجامعية، أو أن ينحصر أثرها في النخبة الأكاديمية. فاختار أن يغادر التدريس الأكاديمي إلى فضاء أكثر رحابة وتأثيراً: فضاء الدراما التلفزيونية. لم يكن قراره هروباً من البحث العلمي، بل كان إدراكاً عميقاً أن الدراما هي المنبر الأوسع لإيصال الوعي، وأن الشاشة تستطيع أن تصوغ الذاكرة الشعبية كما لا تستطيع الكتب وحدها أن تفعل. منذ ذلك الحين، بدأ وليد سيف رحلة فريدة في صناعة الدراما العربية، رحلة مزجت بين التأصيل الأكاديمي والدقة التاريخية من جهة، وبين الحس الفني والخيال المبدع من جهة أخرى.

لكن قبل أن نلج إلى دراماه، لا بد أن نذكر أن وليد سيف شاعر أصيل، وأن بداياته كانت مع الشعر. فقد أصدر عدة دواوين شعرية في فترات مبكرة، منها «قصائد في زمن الفتح «عام ١٩٦٩، و»وشم على ذراع خضرة» عام ١٩٧١، ثم ديوان «تغريبة بني فلسطين «عام ١٩٨٠، حيث كان الشعر لديه هو اللغة الأولى للتعبير عن الهوية والانتماء والجرح الفلسطيني. ففي قصائده نجد ملامح الأرض والقرية والأم، ونسمع صوت الجموع المقهورة الباحثة عن خلاص، ونلمس حرارة التجربة التي لا تنفصل عن وجدان شاعر حمل فلسطين في دمه وعاشها في نصه. غير أن الشعر لم يكن كافياً لتفريغ ذلك الفيض، فكان أن انتقل إلى الدراما حيث امتلك أدوات

أوسع وأقدر على التصوير والتمثيل والتأثير.

إبداعه الدرامي: التغريبة الفلسطينية وثلاثيته الشهيرة

ومن هنا تبدأ الأسطورة: التغريبة الفلسطينية، ذلك العمل الذي يُعدّ بحق ملحمة بصرية، لم يكتبه وليد سيف فحسب، بل عاشه وكأنه يستعيد ذاكرة أهله وشعبه. في التغريبة نلمح فلسفته كاملة: الدراما ليست تكراراً للتاريخ ولا توثيقاً بارداً للأحداث، بل هي حكاية الروح الجمعية، وتأريخ للذاكرة الحية التي تختزن مشاعر الناس وآلامهم وآمالهم. لقد صنع من مأساة التهجير سردية إنسانية عابرة للزمن، بحيث صار المشاهد العربي – مهما اختلفت جنسيته – يرى في التغريبة قصة أهله، وصار الفلسطيني يشعر بأن صوته وصل أخيراً إلى الشاشة الكبرى بصدق وإخلاص. شخصيات المسلسل – أبو صالح وأم صالح وخالد وأميرة – لم تكن مجرد أسماء، بل رموزاً لرحلة الإنسان الفلسطيني في القرن العشرين، رحلة الفقد والشتات والمقاومة والصمود.

ولم يقف إبداعه عند حدود القضية الفلسطينية، بل امتد إلى فضاءات التاريخ العربي والإسلامي. فكتب ثلاثيته الشهيرة عن الأندلس: «صقر قريش»، «ربيع قرطبة»، و«ملوك الطوائف». في هذه الأعمال لم يقدّم التاريخ كما هو مدوّن في الكتب، بل أعاد صياغته فنياً، وقرأه في ضوء أسئلة الحاضر، ليجعل من تاريخ الأندلس مرآةً لما نعيشه اليوم من انقسام وفرقة وصراع. فـ"عبد الرحمن الداخل" في صقر قريش ليس مجرد شخصية تاريخية، بل هو رمز لإرادة التأسيس والنهضة رغم الشتات، بينما مأساة ملوك الطوائف تنعكس كصدى للحاضر العربي المنقسم، حيث يفضي الصراع الداخلي إلى ضياع الوطن.

أما في «صلاح الدين الأيوبي «فقد قدّم شخصية القائد الفاتح بعيداً عن الأسطرة المبالغ فيها، فجعل منه إنساناً قبل أن يكون بطلاً، يعيش الشكوك والصراعات الداخلية، ويواجه معضلات السياسة والدين والحرب، ثم يتجاوزها بصلابة وإيمان. وفي «عمر بن الخطاب» بلغ مشروعه ذروة النضج، إذ استطاع أن يصوغ شخصية تاريخية كبرى في إطار درامي مشوّق، محافظاً على التوازن بين القداسة الدينية والبعد الإنساني. لم يكن عمر في المسلسل مجرد خليفة راشد، بل كان إنساناً يخاف ويغضب ويخطئ ويصحّح، وهو بذلك جسّد فكرة وليد سيف أن الدراما وسيلة لتجسيد إنسانية التاريخ، لا لتجميده في قوالب وعظية جامدة.

لقد نال وليد سيف عن هذه الأعمال العديد من الجوائز، من بينها جوائز مهرجان القاهرة للإذاعة والتلفزيون عن مسلسلاته: صلاح الدين الأيوبي (٢٠٠١)، صقر قريش (٢٠٠٢)، ربيع

قرطبة (٢٠٠٣)، التغريبة الفلسطينية (٢٠٠٤)، فضلاً عن جائزة «تايكي» عن مسلسل عمر عام ٢٠١٢. غير أن الجوائز لم تكن هي ما يصنع قيمته، بل القيمة الحقيقية تكمن في أن أعماله دخلت كل بيت عربي، وأنها صارت جزءاً من ذاكرة الناس ومخزونهم الثقافي.

«الشاهد والمشهود..»سيرة ذاتية

إلى جانب الدراما، لم يتوقف وليد سيف عن الإنتاج الفكري والسردي، فكتب سيرته الذاتية الفكرية «الشاهد والمشهود: سيرة ومراجعات فكرية»عام ٢٠١٦، حيث قدّم مراجعة نقدية صريحة لمسيرته، ولأفكاره حول التاريخ والهوية والدراما. وفي السنوات الأخيرة، اتجه إلى إعادة كتابة بعض أعماله الدرامية في صيغة روائية، فأصدر رواية «ملتقى البحرين (٢٠١٩)، ثم «مواعيد قرطبة» (٢٠٢١)، كما واصل مشروعه الروائي «النار والعنقاء» بأجزائه المتعددة، ليؤكد أن السرد هو رفيقه الأبدي، سواء كان شعراً أو دراما أو رواية.

لا يتعامل وليد سيف مع الدراما على أنها سجلّ جامد للأحداث أو مرآة للتاريخ كما هو، بل يرى فيها وثيقة حيّة قادرة على إعادة بعث التجربة الإنسانية وإبراز جوهرها. فالفن عنده لا يُكتفى فيه بتمجيد الماضي أو رصّ الوقائع، وإنما يستعاد بوصفه مادة حية تتيح مساءلة الحاضر وإعادة التفكير في المصير الإنساني.

هذه الرؤية تجلت بوضوح منذ تجربته الكبرى في «التغريبة الفلسطينية»، حيث أعلن مبكراً أن طموحه هو تقديم «وثيقة درامية متكاملة»، عبارة تكثف تصوّره لمهمة الفن بوصفه صوغاً للذاكرة الجمعية، واستنطاقاً للواقع البشري من داخل هشاشته وقوته، لا من وراء أقنعة البطولة الجاهزة.

شراكة فنية مع المخرج حاتم علي

إن هذا المشروع لم يكن ليكتمل لولا الشراكة الفنية العميقة التي جمعته بالمخرج حاتم علي، والتي مكّنت النصوص من أن تتحوّل إلى مواسم درامية متينة البناء، واضحة الإيقاع، متماسكة في تصعيدها وفي طريقتها في توزيع المفاجآت والمصائر. فالحبكة عنده تقوم على قاعدة أساسية: قراءة الماضي لفهم الحاضر، لا لتأبيد الحنين إليه، وإعلاء الصراع الإنساني في مواجهة إغراءات التقديس الأعمى أو الاستعارة السطحية للتاريخ.

ومن هنا جاءت «التغريبة الفلسطينية» لتشكل علامة فارقة في الدراما العربية. لم يسبق لعمل تلفزيوني عربي أن حظي بإجماع نقدي وجماهيري مماثل، لأنها حولت مأساة سياسية إلى ملحمة إنسانية جامعة، رؤيت من زاوية الفلاح والمدينة والمخيم، وبعيداً عن الخطابية والشعار، قريباً من تفاصيل اليوميّ والحميميّ. لقد استطاع سيف أن يجعل الذاكرة الفلسطينية

تعيد اختبار ذاتها على الشاشة، لا أن تتحجر في إطار وثيقة، فكان أن ظلّت هذه الملحمة حاضرة في كل دورة جديدة من الألم الفلسطيني. في الشخصيات نلمس تداخل الخاص والعام: «أبو أحمد» وهو يفاوض قسوة الأرض بصلابة الفلاح، و»علي» وهو يواجه معنى الرجولة والعدالة في عالم مضطرب. أما مشاهد التهجير وعبور الحدود وانكسار البيت، فقد جاءت ببلاغة الصورة وصدق المعايشة، بعيدة عن أي خطابية مفتعلة، لكنها عميقة في أثرها الرمزي. ولهذا غدت التغريبة مرجعاً وجدانياً يلوذ به الناس لفهم ذواتهم وتاريخهم.

الدراما عند وليد سيف تأويل للتاريخ..

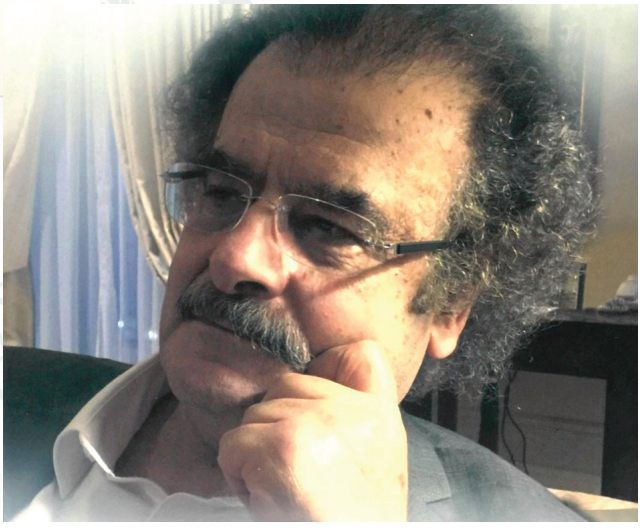
ثم جاء مشروع الأندلس في ثلاثيته الشهيرة ليؤكد أن الدراما عند وليد سيف ليست مجرد حكاية عن الماضي، بل تأويلٌ للتاريخ وصراع المثال مع واقعه. «صقر قريش» و»ربيع قرطبة» و»ملوك الطوائف» ليست محطات منفصلة، بل رحلة تراجيدية كبرى تبدأ من تأسيس عبد الرحمن الداخل، تمر بازدهار الحضارة في عهد المنصور، وتنتهي إلى التفتت والانهيار زمن الطوائف. هنا تتجلى براعة الكاتب في بناء المصائر: شخصياته ليست ظلالاً رمزية فحسب، بل كائنات تصنعها اختياراتها وتنهزم في لحظات عمى أو كبرياء أو خضوع لضرورات الحكم. ولعل سرّ القبول الشعبي لهذه الأعمال أنها قدّمت الماضي قريباً لا غريباً، وجعلت من شخصياته أصداءً لهمومنا المعاصرة وإن حملت أسماءً قديمة. اللغة في هذه الأعمال فصحى رشيقة مقتصدة، تحافظ على إيقاع واحد من دون أن تثقل المشهد، بينما يتوزع البناء على وحدات سردية منتظمة تمنح العمل صرامة معمارية عالية، فتصبح قابليته للمشاهدة جزءاً من إتقانه البنائي لا من زخرفه الخارجي.

وحين تناول شخصية صلاح الدين، لم يقدّمها في صورة التمثال البرونزي المكرّس، بل بسطها في هيئة إنسان يتشكل عبر شبكة علاقات ومؤثرات، كاشفاً أن البطولة الحقيقية لا تُصنع في الفراغ بل في تفاصيل التجربة. أما في «عمر»، فقد واجه أصعب امتحان: كيف يمكن تقديم شخصية مثالية في الوعي الجمعي من دون أن تفلت من قوانين الدراما التي تقوم على الصراع والتحول والقرار؟ فجاء النص متوازناً بين الوفاء للمقاصد الكبرى للشخصية، وبين الالتزام بقوانين الفن، مقدّماً عمر بن الخطاب كقائد يتحرك في واقع حيّ، يخطئ ويصيب، يتردد ويقرر، لكنه يظل مشدوداً إلى أفق المثال.

الرؤية الفكرية لمشروعه

وإذا ما أردنا تلخيص الرؤية الفكرية التي يقوم عليها مشروعه، فإنها تقوم على فهم ظاهراتي للعلاقة بين الوعي والواقع: التاريخ ليس كتلة

صلبة خارج إدراكنا، ولا الوعي مرآة محايدة تعكسه كما هو؛ إنما العلاقة جدلية حيّة يتغير فيها الطرفان. الماضي يُعاد تشييده عبر وعي الحاضر، والنص الأدبي يصبح مجالاً مفتوحاً للتأويل والمساءلة. ولهذا نجح وليد سيف في جعل التاريخ معاصراً بلا قسر، وفي تحريره من قداسة زائفة حين تتحول القداسة إلى ذريعة لإبطال السؤال. الفن عنده ليس تمجيداً للماضي ولا تزييفاً للذاكرة، بل مساءلة مفتوحة تجعل الإنسان في مواجهة ذاته ومصيره.



إن النظر في مشروع وليد سيف بكل امتداداته يكشف عن تجربة تتجاوز حدود الفن بمعناه الضيق إلى فعلٍ حضاريّ يسعى إلى إعادة وصل الإنسان العربي بذاكرته وتاريخه، دون أن يقع في فخّ الحنين المستكين أو التمجيد المبتذل. فالرجل لم يكتب الدراما ليزيّن بها فراغ الشاشة، ولا استعار التاريخ ليحوّله إلى متحف للبطولات، بل جعل منه مادةً نابضة بالأسئلة، يعيد صياغتها ضمن جدلٍ بين الماضي والحاضر، بين الواقع والوعي، بين المثال وحاجات البشر اليومية. في أعماله، يتبدّى التاريخ لا كأحجار صامتة، بل ككائن حيّ يطلّ من بين وجوه الناس، فيغدو مزيجاً من الألم والأمل، من الانكسار والمقاومة، من الهزائم العابرة ومن صلابة الروح الإنسانية التي لا تُمحى.

الفن أداة وعي

لقد أدرك وليد سيف أن الفن لا يكتمل بمجرد الترفيه أو الحكي، وإنما بقدرته على أن يكون أداة وعي، وشهادة تُسائل القارئ أو المشاهد، وتدفعه إلى إعادة التفكير في معنى وجوده وفي موقعه من سردية كبرى تتجاوزه. ولهذا تحوّلت «التغريبة الفلسطينية» إلى وثيقة وجدانية جامعة تتجاوز حدود الفن إلى فضاء الذاكرة الجمعية، فيما تحوّلت ثلاثية الأندلس إلى استعارة كبرى عن قيام الدول وسقوطها، وعن هشاشة المثال حين يواجه واقعه. أما «صلاح الدين» و»عمر»، فقد جاءا ليؤكدا أن البطولة ليست في تمجيد الأسماء بل في مساءلة أفعالها داخل سياق إنساني يتسع للصراع والتحوّل والخطأ والإصابة.

ومن الشعر الذي بدأ منه، إلى السيرة التي راجع بها تجربته، إلى الرواية التي فتح فيها فضاءً أرحب للأسئلة، ظل وليد سيف وفياً لخطّ واحد:

أن يجعل الكتابة فعلاً للذاكرة، ومساحةً للتأمل، ومنبراً للأسئلة التي لا تهدأ. هو الكاتب الذي يعرف أن الحقيقة لا تُمتلك كاملة، بل تُلاحَق في مرايا الفن، وأن التاريخ لا يعود كما كان، بل يُعاد إنشاؤه من جديد في وعي الحاضر. وهنا يكمن سرّ استمرارية أثره: أن نصوصه لا تكتفي بأن تُرى مرة واحدة، بل تُستعاد مع كل جيل لأنها قادرة على أن تتجدد في ضوء تجارب القرّاء والمشاهدين..

أما على مستوى الرؤية الفكرية، فإن وليد سيف ظل يؤكد أن التاريخ ليس مجرد وقائع، بل هو مادة حية تتشكل في ضمير الكاتب، وأن روايته لا يمكن أن تكون محايدة تماماً، لكنها تستطيع أن تكون نزيهة وصادقة. لقد رفض فكرة «الموضوعية المطلقة» لأنها وهم، ورأى أن النزاهة والانتقائية الواعية أهم، وأن الدراما لا تعيد إنتاج الماضي كما هو، بل تطرح أسئلة كبرى عن الحاضر والمستقبل. وهكذا، نجد في مسلسلاته صدىً واضحاً للهموم المعاصرة، وإن كانت تدور في أزمنة بعيدة، لأن جوهرها إنساني يتجاوز الأزمنة.

مكمن القوة في أعمال وليد سيف

إن قوة وليد سيف تكمن في أنه جمع بين الأديب والشاعر والأكاديمي والدرامي، وبين الدقة العلمية والخيال الفني، وبين الذاكرة الفلسطينية والوعي العربي العام. في نصوصه نسمع صوت المخيم والقرية والمدينة، ونرى ملامح التاريخ والواقع، ونلمس قلق الإنسان وحلمه، جميعها تتداخل في نسيج واحد محكم. لذلك يمكن القول إن وليد سيف هو «حكّاء الذاكرة» بحق، وأن أعماله ستظل شاهدة على مرحلة من أعمق مراحل الوعي العربي.

وفي الختام يمكن القول إن وليد سيف لم يكن مجرد كاتب دراما أو شاعر أو أكاديمي، بل كان مشروعاً فكرياً متكاملاً. لقد قدّم للدراما العربية ما لم يقدّمه غيره: نصوصاً عالية اللغة، عميقة الرؤية، واسعة التأثير. نقل التاريخ إلى الشاشة لا ليحكيه كما هو، بل ليعيد قراءته ويستفز وعينا به. جسّد فلسطين لا كقضية سياسية فحسب، بل كقضية وجود وذاكرة ووجدان. علّمنا أن الدراما ليست ترفاً فنياً، بل وسيلة لصناعة وعي جماعي. وعلّمنا أيضاً أن الأديب الحقيقي لا ينفصل عن هموم أمته، بل يجعل من إبداعه مرآةً لآلامها وآمالها. وهكذا، يبقى وليد سيف علامة فارقة في الثقافة العربية، وواحداً من كبار صنّاع الوعي في زمنٍ يندر فيه الحضور الحقيقي للكلمة المخلصة.

فعاليات المنتدى

المنتدى العالمي للوسطية يشارك في مؤتمر

«غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية» في إسطنبول

احتضنت مدينة إسطنبول مؤتمرا دوليا لمدة أسبوع (٢٣ – ٢٩ آب/أغسطس الماضي) تحت شعار «غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية»، أشرف على تنظيمه الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بالتعاون مع وقف علماء الإسلام في تركيا.

وانعقد المؤتمر في جزيرة «الحرية والديمقراطية» ببحر مرمرة في إسطنبول، وشارك في المؤتمر نحو مائة عالم ومفكر من خمسين دولة، وتضمن برنامجه (١٨) ورشة عمل تناولت مختلف أبعاد القضية الفلسطينية، وعلى رأسها المسجد الأقصى والقدس، والحرب على غزة.

وشارك وفد كبير من المنتدى العالمي للوسطية برئاسة الأمين العام المهندس مروان الفاعوري، وخلال حفل الافتتاح ألقى الفاعوري كلمة عبّرت عن ضمير الأمة، جاء فيها بعد شكره للقائمين على تنظيم هذا المؤتمر:

«نجتمع اليوم لا للتضامن مع شعب يتعرض لأبشع صور الإجرام والعدوان، بل لتجديد عهدٍ أخلاقيّ، نُعلن فيه أن غزة ليست وحدها، ولن نتركها وحدها، فمعركتها هي معركة الأمة كلها».

ودعا إلى «بناء خطة استراتيجية لمستقبل العالم الإسلامي، ومواجهة المخاطر والتحديات التي تتعرض لها أوطاننا من قبل العدو الصهيوني، كما أشار إلى حجم المعاناة التي يتعرض لها أهل غزة، من الأطفال والنساء والشيوخ من قبل العدوان، والسياسات التي يقوم بها من عمليات الإبادة الجماعية، وتجويع الأطفال وسكان قطاع غزة».

ولفت الفاعوري إلى أن غزة الآن أصبحت على أجندة العالم، وأن الممارسات الصهيونية كشفت

طبيعة هذا الكيان وأعماله الوحشية تجاه أماكن العبادة والمدارس، علاوة على تدمير البنية التحتية للمدينة وسائر مناطق القطاع».

وبيَّن أن أحداث غزة كشفت الوجه القبيح للعدو الصهيوني حيث باتت إسرائيل تعد دولة منبوذة أمام المجتمع الدولي والعالم، بل أصبحت دولة معزولة نتيجة ما تقوم به من أعمال إبادة الشعب الفلسطيني، خاصة في غزة».

ودعا إلى «توجيه رسائل إلى الزعماء العرب وزعماء العالم لوقف العدوان، وفك الحصار وإدخال المساعدات الإغاثية للشعب الفلسطيني في غزة»، كما دعا إلى إيجاد تحالفات برلمانية ومنظمات مجتمع مدني وإعلاميين لتشكيل قوى ضاغطة المجتمع الدولي لفك الحصار».

مؤتمر «غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية»: أبرز الفعاليات والتوصيات

انطلقت جلسات المؤتمر بطرح سؤال جوهري: كيف نستنهض الأمة تجاه غزة وفلسطين؟ ومن هذا السؤال، تفرعت أوراق النقاش، التي لم تكتفِ بوصف الحال، بل عرّت أوجه التقصير، واقترحت رؤى، واستعرضت آليات عملية قابلة للتطبيق.

١. واجبات النصرة: من الفرد إلى الدولة

أكد المؤتمر أن نصرة غزة مسؤولية تكاملية تبدأ من الفرد العادي الذي يحمل هم الدعاء والمقاطعة ونشر الوعي، ولا تنتهي عند المؤسسات والدول، التي يجب أن تتحرك سياسيًا ودبلوماسيًا واقتصاديًا. على كل مكوّن من مكونات الأمة أن يُسخّر أدواته: منبر المسجد، شاشة الإعلام، منصة البرلمان، حسابات التواصل، والفعل الشعبي الضاغط في الشارع.

٢. الإعلام: كسر الحصار بالصوت والصورة

خُصّصت جلسة كاملة لدور الإعلام، حيث شدد المتحدثون على أهمية إنشاء غرف إعلامية ناطقة بلغات متعددة، تصوغ الرواية ولا تكتفي برد الفعل. الإعلام، كما أكّد الحضور، ليس ناقلًا فقط، بل هو صانع للوعي ومحفّز للفعل. ووجّهت نداءات للمؤثرين ليكونوا جنودًا للكلمة، يعبّئون الشعوب، ويكسرون جدار الصمت.

٣. المال الإسلامي: من التبرع إلى الشراكة

دُعي أصحاب رؤوس الأموال للانتقال من عشوائية التبرعات إلى الشراكة التنموية المستدامة، من خلال إنشاء صناديق وقفية تمول التعليم والصحة والإسكان والطاقة، وتدعم الاقتصاد المقاوم داخل غزة، بما يحقق اكتفاءً نسبيًا يعزز الصمود، ويُضعف قبضة الاحتلال.

٤. الحركات الإسلامية: من الخطاب إلى المشروع

ناقش المؤتمر ضرورة تحوّل الحركات الإسلامية من الشعارات إلى المشاريع، وتقديم خطاب تحرري جامع يتجاوز التجاذبات، ويربط قضية فلسطين بمشروع الأمة الحضاري، في الإعلام، والتربية، والدبلوماسية الشعبية.

٥. القدس والمسجد الأقصى: قلب المعركة

احتلت القدس والأقصى مركزية واضحة في المؤتمر، باعتبارها ليست مجرد جغرافيا، بل عقيدة وهوية وانتماء. ودعا المؤتمر العلماء والمربين لإعادة الأقصى إلى قلب الخطاب الديني والتربوي، مع طرح مبادرات لربطه بالمناهج والفعاليات، وتوثيق جرائم الاحتلال ضد المقدسات، وإطلاق مشاريع ترميم وحماية قانونية وثقافية لها.

٦. المقاومة والتحرير: تكامل الوسائل

شدد المؤتمر على أن التحرير لا يكون بمسار واحد، بل بتكامل المقاومة المسلحة، والسياسية، والشعبية، والقانونية. ودعا إلى إحياء مشروع المقاطعة، والوحدة الوطنية، وتحرير الوعي أولًا، لأن الإنسان التابع لا يحرر أرضًا.

٧. العلماء ودورهم في المعركة

أكد المؤتمر على أن العلماء هم صوت الأمة وعقلها وضميرها، وهم مطالبون بفتاوى تحرك الجماهير، وتحصن وعيهم، وتواجه دعاوى التطبيع والتخدير السياسي، وتعيد توجيه البوصلة نحو فلسطين.

٨. الحراك الدولي: فرص وتحديات

في ظل التحولات الدولية، ناقش المؤتمر إمكانية الاستفادة من الدعم الغربي غير الرسمي، خاصة من قوى المجتمع المدني المناصرة للعدالة، ودُعيت الجاليات الإسلامية إلى تشكيل لوبيات ضغط داخل البرلمانات ومراكز القرار الغربية.

٩. العقبات... والوعي هو الحصن الأخير

طرح المؤتمر التحديات بجرأة: التطبيع، الانقسام، الإعلام المضلل، ضعف الإرادة السياسية. لكن الإجماع كان أن العقبة الكبرى ليست في الاحتلال نفسه، بل في الاستسلام له. وأن الحصن الأخير هو وعي الشعوب، وهو ما يجب حمايته واستثماره.

غزة، في هذا المؤتمر، لم تكن جرحًا ينزف فحسب، بل كانت بوصلة تهدي، وكرامة تسترد ومحركاً لنبض الأمة، كانت عنواناً للثبات وشاهداً على خذلان كثيرين، ولكنها أيضاً كانت شرارة تستنهض الغافلين وتجمع المخلصين وتكتب على جبين الأمة: من هنا يبدأ الشرف ومن هنا يكون الامتحان في إسطنبول لم تكتب الكلمات بالبكاء بل بالعقل والرؤية والمشروع، فهل تنجح الأمة في تحويل هذا المؤتمر إلى خريطة طريق؟ وهل نترجم أوراقه إلى واقع؟ الزمن كفيل بالإجابة ولكن غزة لا تملك ترف الانتظار.

على هامش مؤتمر «غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية»..

الفاعوري: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يعقد مؤتمره الأهم

١. أكد الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية المهندس مروان الفاعوري أن هذا المؤتمر يهدف إلى تسليط الضوء على حجم وبشاعة الجريمة الصهيونية التي لم يشهد لها التاريخ مثيلا، وهي جريمة التجويع والحصار ومنع الماء والغذاء والدواء عن أهلنا في غزه.

٢. وأشار الى ضرورة خروج المؤتمر بتوصيات عمليه واقتراحات يمكن أن تسهم في فك الحصار عن أهلنا في غزه وبناء تحالفات دوليه مع مؤسسات إنسانية وبرلمانية وإعلاميه لتسليط الضوء على جريمة الحصار وضرورة كسره لإدخال الماء والدواء والغذاء لسكان غزه.

٣. ضرورة مخاطبة قاده ورؤساء الأمة العربية والإسلامية وقادة دول العالم المُحبة للسلام في أوروبا وأمريكا للاطلاع بمسؤولياتهم الإنسانية والأخلاقية والعمل على إيجاد آليات ووسائل لفك الحصار على أهلنا في غزه وإيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية وإنهاء الاحتلال والعدوان عن أهلنا في فلسطين وغزه.

٤. وأكد الفاعوري أن العدوان الصهيوني على غزة كشف مدى هشاشة النظام العربي والإسلامي في منع العدوان.

٥. ودعا إلى ضرورة إيجاد ملتقى لنخب فكرية وعلمائية تسعى بالنهاية إلى بلورة خطة استراتيجيه لتجاوز تأثيرات مخطط التقسيم الجاري على العالم العربي والإسلامي.

٦. كما شدد على أهمية إنعاش العمل الإسلامي الجمعي في المرحلة القادمة ليكون له دوره في المشهد الحضاري والإنساني العالمي وفي قادم الأيام.

بالتزكية أبو جرة سلطاني رئيسا للمنتدى العالمي للوسطية

شخصية استثنائية في زمن استثنائي

عقد المكتب التنفيذي للمنتدى العالمي للوسطية اجتماعه السنوي في اسطنبول على هامش مؤتمر «غزة مسؤولية إسلامية وإنسانية»، واختار أعضاء المكتب التنفيذي الأستاذ أبو جرة سلطاني رئيسا للمنتدى بالتزكية، كما تمت تزكية الدكتور مصطفى عثمان إسماعيل، وزير الخارجية السوداني الأسبق نائبا للرئيس، في حين تولى المهندس مروان الفاعوري الأمين العام للمنتدى.

وبتزكيته لرئاسة المنتدى العالمي للوسطية، يخلف الأستاذ أبو جرة سلطاني من الجزائر الشيخ عبد الفتاح مورو من تونس، الذي بذل جهدا كبيرا في خدمة المنتدى، بما يتمتع به من فكر ثاقب، ومعرفة شرعية واسعة، ودراية وثيقة بالواقع، وخبرة واسعة ومتنوعة.

تمثل هذه المؤسسة التي تأسست برئاسة الإمام المرحوم الصادق المهدي من السودان، المفكر والسياسي والزعيم السوداني المعروف، عنوانا للفكر المعتدل الوسطي، وقد رعاها بعلمه وحكمته ودرايته، وسخر لخدمتها شبكة علاقاته السياسية والفكرية الواسعة، وقد استمرت طوال عهده في نشر مبادئ الوسطية والاعتدال.

ويأتي انتخاب أبو جرة سلطاني كثالث رئيس للمنتدى العالمي للوسطية، خلفاً لسلسلة من الشخصيات المؤثرة التي قادت المؤسسة منذ تأسيسها قبل حوالي عقدين من الزمن. الإمام الصادق المهدي من السودان كان الرئيس المؤسس الذي وضع الأسس الفكرية والتنظيمية للمنتدى، وبعد وفاته رحمه الله في ٢٦ نوفمبر ٢٠٢٠، تولى الشيخ عبد الفتاح مورو من تونس قيادة المؤسسة بكفاءة عالية.

هذا التسلسل القيادي يظهر حرص المنتدى على الاستمرارية المؤسسية، والحفاظ على رسالته الفكرية عبر الأجيال. كما يعكس الثقة المتبادلة بين مختلف المدارس الفكرية الإسلامية في العالم العربي، حيث انتقلت القيادة من السودان إلى تونس ثم إلى الجزائر، مما يؤكد على الطابع التكاملي للعمل الفكري الإسلامي.

كما يتميز المنتدى العالمي للوسطية بانتشاره الواسع عبر العالم، حيث يضم مكاتب في أغلب أقطار العالم العربي والإسلامي. هذا التوزيع الجغرافي الواسع يعكس الحاجة الماسة لفكر الوسطية والاعتدال في ظل التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة الإسلامية، من التطرف والغلو إلى التحديات السياسية والاجتماعية المختلفة.

الشبكة العالمية للمنتدى تمكنه من التأثير المباشر في الرأي العام الإسلامي وتوجيه الخطاب الديني نحو الاعتدال والوسطية، مما يجعله رافداً مهماً في مواجهة التيارات المتطرفة وتعزيز قيم التسامح والحوار الحضاري.

تأتي تزكية الشيخ أبو جرة سلطاني في ٢٣ أغسطس ٢٠٢٥ تتويجاً لمسيرة فكرية امتدت لأكثر من أربعة عقود، كرسها لنشر الفكر الوسطي في الجزائر وجميع أنحاء العالم. هذه المسيرة الطويلة

والمتواصلة في خدمة الفكر الإسلامي المعتدل جعلته يحصل مؤخراً على جائزة "كتاب الوسطية" تقديراً لدوره الرائد في هذا المجال.

الاعتراف الدولي بجهود سلطاني لم يقتصر على المستوى النظري، بل شمل العمل العملي والميداني في نشر قيم الوسطية عبر كل الوسائل المتاحة. هذا التنوع في أساليب العمل الدعوي والفكري جعله شخصية مؤثرة ومحترمة في الأوساط الإسلامية المختلفة.

وفد من اليمن يزور المنتدى العالمي للوسطية

استقبل المهندس مروان الفاعوري، الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية وفداً من الجمهورية اليمنية الشقيقة ضم كل من الدكتور فؤاد البنا المفكر والكاتب المعروف، والدكتور يحيى العتواني أستاذ في جامعة تعز.

وجرى خلال اللقاء بحث عدد من القضايا الثقافية والفكرية التي تصب في صالح المجتمعات العربية والإسلامية.

المنتدى العالمي للوسطية يستنكر الاعتداء الإجرامي على دولة قطر الشقيقة واستهداف قادة المقاومة

استنكر المنتدى العالمي للوسطية الاعتداء الصهيوني الإجرامي على دولة قطر الشقيقة واستهداف قادة المقاومة، وجاء في البيان:

يقول المولى جل جلالة: « {وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا ۚ وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا} [الأحزاب ٢٥].

عندما يجتمع الفريق الفلسطيني المفاوض في دولة مسالمة، تقوم بدور الوساطة، ليناقش مقترح الرئيس الأمريكي فيُقدم الكيان المحتل بالاعتداء على مقر الاجتماع وبيوت القادة السياسيين في أحياء مأهولة بالسكان.

فإن هذا الفعل الوحشي لا يعني سوى شيء واحد هو: أن قيادة الكيان المحتل قد وصلت إلى حافه الجنون. إذ تسعى إلى توسيع رقعة الحرب لتغطي مساحة العالم العربي والاسلامي ولتظهر فشل جيشها في غزة، وتضرب بمقترح ترامب عرض الحائط، وتستفز شعوب العالم، وتؤكد أنها لا تريد مفاوضات ولا وقفا للحرب ولا تبادل أسرى.

إن ما حدث في دوحة الخير من عدوان يكشف عن تمادي فريق ناتنياهو في الاستخفاف بالأعراف الدولية، ويقوض جهود الوسطاء. ويبعث برسالة واضحة مفادها: أنه يسعى لنسف أي مسعى للتهدئة أو الوساطة بتوسيع رقعة الحرب من جهة واحدة على جميع العواصم الساعية لإقرار السلم والأمن بهدف استكمال فصول محرقة ضد الإنسانية.

إن المنتدى العالمي للوسطية، إذ يبارك نجاة القادة ويحمد الله على سلامتهم، ويتمنى الشفاء العاجل للجرحى، فإنه لا يكتفي بتسجيل قلقه وشجبه واستنكاره أمام حجم هذا العدوان السافر على دولة تحملت كثيرا من أجل تحقيق توافق ينهي حربا لم يعد لها مبرر للاستمرار. ويحمل الأطراف الفاعلة والمتواطئة المسؤولية الكاملة في زعزعة استقرار المنطقة وزرع بذور تفجيرها. ويبارك قرار كل دولة أبدت استعدادها لدعم الإجراءات والقرارات التي تتخذها دولة قطر الشقيقة لحماية سيادتها وأمنها وسلامة مواطنيها وجميع المقيمين على أرضها. ويسجل ما يلي:

١- على العالم أن يدرك أن الكيان الصهيوني صار خطرا على الأسرة الدولية كلها. وصار عبئا على من يشجعه ومن يمده بالسلاح لقتل الأبرياء والاعتداء على دول تقوم بواجبها الإنساني في الضيافة وفي الوساطة وفق المواثيق الدولية.

٢- يصف هذا الكيان صراحة بأنه «إرهاب رسمي» ترعاه جهات نافذه، ويطالب المجتمع الدولي بالتحرك العاجل لفضحه وكشف نواياه ومحاصرته ومحاكمته ومحاسبته على جرائمه المتراكمة بلا حدود.

٣- يحذر من عواقب الصمت الدولي الذي شجع هذا الكيان الغاصب على التمادي في العدوان والتبجح بالتصريح أنه يتعقب قادة المقاومة لتحرير أسراه والقضاء على حماس.

٤- يهيب بالمنظمات الإقليمية والدولية أن تتحمل مسؤولياتها في ضمان سلامة الدول التي تسعى إلى الوساطة، أو تستضيف قادة المقاومة وفق أعراف دولية مقررة.

٥- يدعو الأنظمة التي انخرطت في مسار التطبيع إلى فك الارتباط بهذا الكيان المارق، وإنهاء علاقاتها به، وإصلاح أوضاعها مع شعوبها الرافضة لهذا المسار. ذلك ان هذا الكيان لا يحترم عهودا ولا اتفاقيات.

٦- يدعو العواصم العربية والإسلامية وعواصم الدول المحبة للسلام لفتح ضيافتها وابوابها وعواصمها لاستقبال قادة المقاومة واحتضان مشروع حق الشعوب في تقرير مصيرها.

إن هذه الجريمة النكراء تكشف – مرة أخرى – عن الوجه الإرهابي للاحتلال، وتنذر المنطقة كلها بأنها مستهدفة، الواحدة تلو الأخرى، إذا لم توحد صفها وتسعى لتفعيل آليات القانون الدولي والقانون الإنساني وتقف مع محكمة لاهاي في تعقب مجرمي الحرب ومحاسبتهم حتى يدرك الرأي العام الدولي أن كل عدوان جديد يضيف إلى يقينه يقينا أن الصهيونية سرطان عالمي يجب استئصاله من جذوره، وأن طوفان الأقصى قد كشف عن الوجه القبيح لهذا السرطان، وكل محاولة للعدوان منه تزيد المقاومة ثباتا وتصميما على الاستمرار في نهجها السلمي وعلى تنويع وسائل التصدي.

ولأجل كسب معركة الوعي بالخطر الداهم يدعو المنتدى الشعوب الحرة للاستمرار في الضغط على أنظمتها المتعاونة مع المحتل لوقف الدعم والمساندة لهذا الكيان المجرم وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ» الشعراء: ٢٢٧.

المنتدى العالمي للوسطية ينظم مؤتمرا دوليا بعنوان «تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة: الفرص والتحديات»

يعقد المنتدى العالمي للوسطية مؤتمرا دوليا بعنوان: «تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة: الفرص والتحديات» يومي السبت والأحد الموافق ٢٧ – ٢٠٢٥/٩/٢٨ تحت رعاية دولة الأستاذ أحمد عبيدات، رئيس الوزراء الأسبق.

ويهدف المؤتمر إلى مناقشة قضية تمكين الأسرة في المجتمعات المعاصرة، وتسليط الضوء على التحديات والمعوقات، والبحث عن الفرص الممكنة، بمشاركة نخبة من الأكاديميين والمفكرين والباحثين من داخل الأردن وخارجها.

ويتضمن برنامج المؤتمر خمس جلسات؛ جلسة الافتتاح، إضافة إلى أربع جلسات حوارية، تتناول وتناقش مجموعة من الأوراق البحثية، والتي تعرض وتناقش المعوقات والتحديات وأثرها على الأسرة، وتأثير وسائل التواصل الاجتماعي على العلاقات الأسرية والفجوة الرقمية بين الأجيال داخل الأسرة، والإعلام الرسالي ودوره في بناء الأسرة المتوازنة، ودور الأسرة في تعزيز القيم الأخلاقية والتربوية..

برنامج المؤتمر
٢٧-٢٨/٩/٢٠٢٥م

اليوم الأول: ٢٠٢٥/٩/٢٧
الساعة: العاشرة صباحاً
جلسة الافتتاح: ١٠-١١
١- السلام الملكي
٢- القرآن الكريم/ المقرئ الشيخ مازن الحديدي
٣- كلمة المهندس مروان الفاعوري / الأمين العام للمنتدى العالمي للوسطية
٤- كلمة معالي الدكتور أبو جرة السلطاني / رئيس المنتدى
٥- كلمة راعي المؤتمر دولة الأستاذ أحمد عبيدات
*** عريف الحفل/ الدكتور محمد الرواشدة**
*** استراحة**
الساعة: ١١:٠٠-١١:٣٠

*** الجلسة الأولى:**
*** رئيس الجلسة: اللواء فاضل الحمود/ عضو مجلس الأعيان- الأردن**
*** الساعة: ١١:٣٠-١:٠٠**

رقم الورقة	عنوان الورقة	المتحدث	البلد
الورقة الأولى	الهجرات والحروب والتحديات الاقتصادية وأثرها على استقرار الأسرة	د. بسمة جستنية دكتوراه بالأديان والعقيدة	السعودية
الورقة الثانية	تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على العلاقات الأسرية والفجوة الرقمية بين الأجيال داخل الأسرة	د. عامر الصمادي إعلامي	الأردن
الورقة الثالثة	التحديات التي تواجه بناء الأسرة في البيئات المتغيرة (الأقليات)	د. حمود عليمات دكتوراه فلسفة	الاردن

الجلسة الثانية:

*** رئيس الجلسة: معالي الدكتور بسام العموش/وزير سابق- الأردن**

*** الساعة: ١:٠٠-٢:٣٠**

رقم الورقة	عنوان الورقة	المتحدث	البلد
الورقة الأولى	حماية الأطفال والمراهقين من التأثيرات السلبية للفضاء الرقمي	د. سميرة الرفاعي عضو الهيئة العلمية للمركز الدولي للإستراتيجيات التربوية والأسرية	الأردن

الورقة الثانية	دور الأسرة في تعزيز القيم الأخلاقية والتربوية	د. محمود السرطاوي / أكاديمي	الأردن
الورقة الثالثة	الاختلالات الأسرية وسبل معالجتها	د. تمام الرياطي / نائب سابق	الأردن
الورقة الرابعة	الإعلام الرسالي ودوره في بناء الأسرة المتوازنة	أ.حسام غرايبة / إعلامي	الاردن

اليوم الثاني

الجلسة الأولى:

*** رئيس الجلسة: سعادة الدكتور محمد الحاج/ نائب سابق- الأردن**

*** الساعة: ١٠:٠٠-١١:٣٠**

رقم الورقة	عنوان الورقة	المتحدث	البلد
الورقة الأولى	الشراكة بين الدولة والمجتمع المدني في تعزيز منهج الوسطية في البناء الأسري والاجتماعي	د. أبو جرة السلطاني / رئيس المنتدى	الجزائر
الورقة الثانية	الأسرة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية	د. بيان فخري / نائب في البرلمان	الأردن
الورقة الثالثة	تمكين الأسرة وأثره في نهضة الأمة وقوة الدولة	د. مكي قسوم رئيس جمعية الإرشاد والإصلاح	الجزائر

استراحة: ١١:٣٠-١٢:٠٠

الجلسة الثانية:

*** رئيس الجلسة: د. نصر الدين حزام/ رئيس المجلس الوطني لجمعية الارشاد والإصلاح- الجزائر**

*** الساعة: ١٢:٠٠-١:٣٠**

البلد	رقم الورقة	عنوان الورقة	المتحدث
الأردن	الورقة الأولى	دور الإعلام في تشكيل مفاهيم الأسرة في المجتمع	أ. جرير مرقة / إعلامي
قطر	الورقة الثانية	دور المؤسسات التربوية والجامعات في بناء أسرة مستقرة	د. هند الحمادي / جامعة قطر
الأردن	الورقة الثالثة	دور المؤسسات النسوية في تعزيز مفهوم الأسرة	د. يسرى العرواني / اكاديمية

التوصيات: ١:٣٠-٢:٠٠

الأسرة من منظور المنتدى العالمي للوسطية: حصن الأمة الأخير في المحافظة على هويتها وقيّمها

تُعد الأسرة هي اللبنة الصلبة في بناء المجتمعات، وتماسك لحمتها، والمحافظة على هوية الأمة، وصيانة قيمها وأخلاقياتها، فالأسرة في أصل نشوئها وتأسيسها تقوم على ذلك الرباط المقدس، الذي أعلى القرآن الكريم من شأنه وعده آية من آيات الله، ووصفه بـ»الميثاق الغليظ» الذي تنشأ في ظلاله منظومة أخلاقية وقيميّة متكاملة، ترعى

الأسرة، وتحفظ الحقوق، وتحصن المجتمعات وتصونها من كل دعوات التحلل وهدم القيم والأخلاق.

وفي وسط بيئات مجتمعية تموج بأفكار ورؤى تغريبية وافدة، وتعجُّ ببرامج وفعاليات ممنهجة، تستهدف المجتمعات المحافظة، وتسعى لزعزعة عقائدها، وتفكيك قيمها، وهدم أخلاقياتها، فإن واجب حماية الأسرة في المجتمعات العربية والإسلامية بات على أهميته ومركزيته أشد وجوبا وتأكيدا من أي وقت مضى، فحماية الأسرة وصيانتها من كل الأفكار والدعوات التي تتهدد وجودها، هو حماية للحصن الأخير في مواجهة حملات التغريب الممنهجة، بدعواتها المنحلة والمنفلتة من كل القيم والأخلاق.

لقد بتنا في هذا الزمن الذي تفشت فيه أنماط الحياة الغربية الرأسمالية، بنزعتها الاستهلاكية الطاغية، وانغماسها في المادة ولهاثها الدائم للازدياد منها، وشيوع التفك الأسري، وتهدم النسيج المجتمعي، وطغيان الفردانية، وتبنيها وفرضها للاتفاقيات الدولية الرامية إلى القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، في أمس الحاجة إلى الاهتمام الشديد برعاية الأسرة، وتمكينها من القيام بدورها في المحافظة على هوية المجتمعات، وصيانة القيم، وحماية الأخلاق.

إن من أهم عوامل حماية الأسرة، والمحافظة على قوتها وتماسكها، العناية الفائقة بالتربية الدينية الإيمانية، التي تعمل عملها في إنشاء الوازع الإيماني الداخلي، وترسيخه في النفس الإنسانية، وتقوية الرادع الذاتي، إضافة إلى تعميق الوعي بخطورة الرؤى والمشاريع والاتفاقيات الوافدة التي لا تقيم للقيم الأخلاقية أية قيمة، بل تتجاوزها لتؤسس لأنماط سلوكية غريبة عن مجتمعاتنا وقيمنا، تنتشر فيها الممارسات المحرمة، وتشيع فيها العلاقات الشاذة.

وفي هذا الإطار فإن اهتمام المنتدى العالمي للوسطية بقضايا الأسرة، والسعي لتمكينها في المجتمعات المعاصرة، وتسليط الضوء على التحديات والمعوقات، والبحث عن الفرص الممكنة، ينبع من الدور التوعوي والثقافي الذي يضطلع به المنتدى في المحافظة على هوية المجتمعات المسلمة، وترسيخ الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة، وإعلاء شأن القيم الكريمة، والتصدي الفكري والتوعوي لكل الحملات التغريبية الوافدة، وما يتناسل من رحمها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بما يساهم في التقليل من خطرها، والكشف عن زيفها، ومحاصرة شرورها ومخاطرها.

إن الأفكار والرؤى والممارسات التغريبية، ومنها الحملات المغرضة التي تستهدف الأسرة، وتسعى لتفكيك النسيج المجتمعي، والتي يُراد لها أن تنتشر في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تقف وراءها دول ومؤسسات، وتعمل على إشاعتها وترسيخها منابر ومنصات وصحف ومجلات إعلامية، ويغذيها مفكرون وباحثون وكتاب، لا يمكن مواجهتها وتفكيكها إلا بمتابعتها متابعة دقيقة، ورصد نشاطاتها رصدا دائما، للكشف عن كل جوانب الخطورة الكامنة فيها، والتحذير من مضامينها ومآلاتها المدمرة على المجتمعات العربية والإسلامية المحافظة.

لذا فإن حماية الأسرة، وتمكينها من القيام بمهمتها كلبنة ونواة صلبة لحماية المجتمع، وحتى تكون صمام أمان لحفظ هويتنا المجتمعية المحافظة، يتطلب تضافر جميع جهود المؤسسات الرسمية، والجامعات والكليات، ومؤسسات المجتمع المدني، والجمعيات والهيئات الثقافية، وهذا ما يدعو إليه المنتدى العالمي للوسطية، وينبه إلى أهميته وضرورة إعداد برامج توعوية دائمة، تجسد أهمية ذلك كله، وتنقله إلى عالم التنفيذ ضمن خطط مدروسة قابلة للتطبيق.

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 تقديم 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 ٣٢ الطابق الثالث

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

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