شباب
التفاهم
العدد الخامس والستون : جمادى الثانية ١٤٤١ هـ – فبراير ٢٠٢٠م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- الاقتباس القرآني
- الإنسان الأوروبي المعاصرعند تشالز تايلور منعزل ومتقوقع ونرجسي
- الحرية في عصر الطغيان المادي والآلي
- التصوف بين الإجحاف والإنصاف
- تأريخ الكلام وتكليم التاريخ.. مقاربة معرفية للفكر الخلدوني
- عصرنة الحرية الدينية عند المسلمين
- حقوق الإنسان في الديانات التوحيدية
- الأسطورة والدين
- مدنية التعليم في الفكر الإسلامي
- وأثرها على المنظومة التربوية
- تحقيق المخطوطات.. منهج وقيم

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من شِعر الأطفال الرائع قصيدة قصيرة بعنوان «الأمُّ والطِّفلة» للشاعر الأمريكي يوجين فيلد Eugene Field (١٨٥٠–١٨٩٥). ويوجين فيلد شاعر متخصص في كتابة شِعر الأطفال، بل إنه يُلقّب بـ«شاعر الطفولة». ورغم أنّه لم يعش أكثر من ٤٥ عاما، فإنّ أعماله الشعرية التي تجاوزت عشرة مجلدات اكتسبت شهرة واسعة في أمريكا؛ حتى إنّ بعض شخصيات قصائده ورموزها أقيمت لها نُصُبٌ تذكارية في بعض الحدائق العامة في شيكاغو وإلينوي وبنسيلفينيا.

أمّا قصيدته «الأمُّ والطِّفلة» فهي قصيدة رمزية، بل هي استعارة تجسّد علاقة أم بطفلتها، تمثلت في قطرة ندى وقعت ليلا في أحضان وردة، فأكسبتها سعادة غامرة. ولكنّ الشاعر يفاجئنا بمصير غير متوقع؛ إذ إنّ السماء غارت من الوردة فسلطت عليها أشعتها الحارقة التي جففت قطرة الندى. ورغم توسل الوردة للسماء بأن تعيد إليها حبيبتها، فإنّ القصة تعلن خيبة الرجاء وذبول الوردة من شدة الحزن والفقد.

جَمال القصيدة يكمن في هذه الاستعارة المكثّفة التي اختصر فيها يوجين فيلد علاقة أمٍّ بطفلتها الصغيرة التي لم يُمهلها القدر كي تسعد بحُبّها؛ فكان اختطافا سريعا للطفولة والأمومة.

(الأمُّ والطِّفْلة)

وقَطْرَةٍ صغيرةٍ من النَّدَى
ذاتَ مَساءٍ وَقَعَتْ لِتُفْتَدَى
في حِضْنِ وَرْدةٍ حنونٍ دافِئٍ
ما أَسْعَدَ الوَرْدَ وقَطْرةَ النَّدَى
أيا صغيرتي ورُوحَ مُهْجتي
فلْتَسْكني القَلْبَ أمَانًا للمَدى
لكنّما السَّماءُ حينما رأتْ
* حُبًّا كسا الوَرْدةَ عُمْرًا أسْعَدا
تَجهّمَتْ وأرسلتْ ضياءَها
ليَخْطِفَ القَطْرةَ خَطْفةَ الرَّدى
فصاحت الوردةُ مِن فَرْطِ الأسى
رُدّي حبيبتي، ورُوحيَ الفِدا
واحَسْرَتَاه! لم تَجِدْ غيْرَ الصَّدَى
فماتتْ الوَرْدةُ قَلْبًا كَمِدا

hilalalhajri@hotmail.com

الاقتباس القرآني

عاطفة المسكرية

إنّ المتمعن في آيات القرآن الكريم والمتذوق للمعاني الواردة فيه يدرك جماله اللغوي، حيث إن فردانيته وإعجازه الذي كثيرا ما يتردد على أفواه المسلمين والمتخصصين غير المسلمين منهم لا يكمن في المعنى أو الرسالة فحسب، بل إنّ الفكرة والتجويد والإملاء يدخلان ضمن السياق كذلك. قيل أنّ القرآن تحفة أدبية ألهمت بجمال وقوة لغتها وإيقاعها أجيالا من الناس قد لا تجمعهم عقيدة القرآن. وفي دراسة للباحثين بلال الأرفى لي من الجامعة الأمريكية في بيروت وموريس بومرانتس من جامعة نيويورك في أبوظبي بعنوان (إني آنستُ نارا): كتاب الاقتباس من القرآن الكريم للثعالبي، يوضحان فيها كيف أنّ للقرآن خصائص أدبية ناقشها أمثال سيد قطب في (التصوير الفني في القرآن) ومحمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن الكريم) وأدت إلى حدوث ظاهرة إذا كان من الجائز تسميتها بالظاهرة الاقتباس.

وشاع استخدام آيات القرآن الكريم في الشعر والنثر كنص مقتبس بشكل غير مباشر كالإشارة إلى مصطلحات أو كلمات محددة أو معنى جاء به القرآن، بعيدًا عن الاقتباس الحرفي بسبب صعوبة التوفيق في القافية ما بين الآية القرآنية والبيت الشعري. على الرغم من ذلك، كانت هناك مجموعات تهوى استقطاب الانتباه بالسخرية ولفت الانتباه بأفعال غير مستساغة من قبل الجموع، فكانوا يقتبسون القرآن في سياقات فاحشة بذيئة ليتذكرهم الناس. تأخذنا هذه المفارقة الغريبة لقصة الأعرابي، حيث روى الإمام ابن الجوزي حادثة وقعت أثناء الحج في زمانه؛ إذ بينما الحجاج يطوفون بالكعبة ويغرفون الماء من بئر زمزم قام أعرابي فحسر عن ثوبه، ثم بال في البئر والناس ينظرون، فما كان من الحُجّاج إلا أن انهالوا عليه بالضرب حتى كاد يموت، وخلّصه الحرس منهم، وجاؤوا به إلى والي مكة، فقال له: قبّحك الله، لِمَ فعلت هذا؟ قال الأعرابي: حتى يعرفني الناس ـــ ويذكروني ولو بالسب واللعنات ـــ ويقولوا: هذا فلان الذي بال في بئر زمزم! فالمؤسف أن شيئا مماثلا كان يحدث لبعض من كانوا يقتبسون آيات القرآن الكريم. أما فيما يتعلق بجواز الاقتباس من عدمه، البعض عارض والبعض أجاز والبعض سمح بالاقتباس الحرفي فقط مشيرين إلى أنّه في كل الأحوال ستكون الآية وسط السياق الشعري أو النثري أدنى مكانة وبلاغة من القرآن أمّا البعض الآخر فحرّم الاقتباس وكفّر فاعليه. على كل، اختلفت طرق وأنواع الاقتباسات فمنها المقبول مثل الاقتباسات الواردة في الرسائل والعهود، ونجد هذا النوع مستمر إلى يومنا هذا في العقود، والرسائل الرسمية، ووثائق الأحوال الشخصية والقانونية. ومن ثمّ الاقتباس للغزل والذي قيل إنّه مباح سواء في القصص أو الكتب، ويأتي النوع الأخير الذي فيه شيء من العبث وعدم احترام مكانة القرآن الكريم.

إذا قمنا برفع بعض التساؤلات حول أسباب توجه الأشخاص للاقتباس من القرآن الكريم في السابق تحديدا، نجد أنّ الإجابة تتجلى في فهمهم للمعاني الجزلة للقرآن وقدرتهم العالية على استيعابها وفهم جمالياتها ودقة معانيها لكونهم لقنوا منذ الصغر حفظ القرآن حقا بحفظ الآيات وحفظهم مجازا باستيعابهم التام له. لقد كان درس القرآن وحفظه جزءا من التحصيل التعليمي منذ الطفولة، وعليه كان الدارسون له لكثرة ترديده وتدارسه يألفون التعابير القرآنية حتى يعتادوها. بناءً على ذلك، تصبح آيات القرآن حاضرة في أذهانهم للتعبير عن شيء، أو موقف، أو معنى ما، مثل الذين تعتاد ألسنتهم في الحاضر على التحدث بغير اللغة العربية فيجدون أنفسهم يقحمون مصطلحات اللغة الأخرى دون وعي للتعبير عمّا يشعرون أنّه أدق في وصف الفكرة المراد إيصالها.

إنّ المفتي الشافعي شمس الدين يعد من الذين أجازوا الاقتباس في سياقات هادفة أو ذات معنى بشكل أدق وأثبت جواز ذلك. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أنّ بعض الفئات من بين الذين استطاعوا تشرب جماليات القرآن الكريم حاولت منافسة الصورة المعنوية التي جاء بها وكان متحتما على ذلك الفشل لا محالة، تلتها محاولات للمحاكاة على الأقل، وآل ذلك إلى الفشل بطبيعة الحال.

وعودة لجواز الاقتباس من عدمه؛ برر الذين أجازوا هذا الفعل بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقتبس من القرآن الكريم وكذلك الصحابة والتابعين، سواء بأخذ الألفاظ أو استعارة المعاني. ونجد هذا الأمر حاضرًا أيضًا بين متحدثي اللغة العربية في الحاضر والمتقنين لها تحديدا. حقيقة لابد من التركيز أنّ الاقتباس من القرآن يتطلب دقة فيما يتعلق بالمواضع والمواضيع التي من الممكن الاقتباس فيها من عدمها، ومما ذكر في دراسة بلال الأرفى لي وموريس بومرانتس أيضا مسألة الاقتباس في المعاني. فيتم الاستدلال بالمعاني التي جاء بها القرآن الكريم في مواضع مثل تفسير الأحلام- ناهيك عن مدى صحة أو جواز هذا الفعل من عدمه حيث ضرب على ذلك مثلا؛ اللحم ذكر في القرآن الكريم وربط بالغيبة، فما يقوم به بعض المقتبسين بتفسير رؤية اللحم بالغيبة، يعد ذلك نموذجًا لمواضع الاقتباس من عدة مواضع أخرى. ومن هذا المنطلق وبعد المرور على الدراسة نعود إلى مسألة النسبية في الأمور المتعلقة بالدين طالما أنّها لا تضر ولا تمس الأساسيات العقائدية، ففي مسألة الاقتباس، من الممكن فهم أنّ جواز ذلك من عدمه يرتبط بمواضع ومواضيع وآلية الاقتباس قبل كل شيء، وإن كان الأمر يرتبط بالقدرة على الوصول إلى سياقات تليق باقتباس آية قرآنية ووضعها بين السياق، يتحتم علينا القول بناء على ما يكرره المتعمّقون في الجمال الأدبي للقرآن الكريم واللغة العربية والمتقنون لها بشكل كامل أنّ القرآن يبقى كلام الله المنزل المنزه ولن يتساوى مع الاجتهادات البشرية أيا كان مستوى احترافية اللغة والقدرة على التعبير لديهم.

attifa.nasser@gmail.com

الإنسان الأوروبي المعاصر عند تشالز تايلور
منعزل ومتقوقع ونرجسي

فاطمة بنت ناصر

نشرت مجلة التفاهم مقالا كتبه أستاذ الفلسفة المغربي محمد المحيفيظ يستعرض فيه فكر الفيلسوف الكندي تشالز تايلور وإسهامه الفكري المتعلق بفهم هويّة الإنسان المعاصر. وتتمثل أهمية هذا المقال من وجهة نظري في أنّه يعرفنا باسم مهم ولكنّه لم ينل نصيبه من التعريف في العالم العربي الذي ركّز على اجترار نفس الأسماء المعروفة والتي رحلت عن دنيانا مثل: (أدورنو، وحنة آرندت، وهايدغر وغيرهم). إنّ استعراض نتاج الفلاسفة المعاصرين وعرض آرائهم مهم جداً لتجاوز ما عهدناه من الاحتفاء بالمفكرين بعد وفاتهم.

فهؤلاء يحاكمون الواقع الذي نحياه مستندين على ثقافة غزيرة تؤهلهم لمحاكمة الحاضر ومقارنته ومقاربته بالعناصر التي شكّلت الماضي كذلك. ولابد من التنويه أن القادم يستعرض الإنسان الغربي وحضارته والتي بلا شك أثرت فينا وتأثرنا بها ولكن لايمكن إخضاع ما قاله تايلور بشكل حرفي على الحاضر الإسلامي والعربي على وجه الخصوص بسبب اختلاف التجربة واختلاف الأصول والمنطلقات بين العالمين.

يؤمن تايلور بأنّه لابد من تتبع ما شكل هوية الإنسان المعاصر لنفهم إشكالات الحاضر الذي يعيشه؛ وذلك لأن فهم ذواتنا بشكل جيد هو أفضل سبيل للحكم على إشكالات الحاضر ومهدداته. ويرسم تايلور سمات للإنسان الغربي المعاصر تتمثل في كونه:

- يتّسم بأنّه كائن متجرد وعقلاني: يحكم على الأمور كموضوعات مجردة يحللها من خلال شخصيته المفكرة.
- هو فرد حر: يقدس حريّته ويربط وجوده وإنسانيته بها؛ لذلك يتوجس من كل أشكال الوصاية الخارجية أو حتى الداخلية الموروثة.
- يقدر الحياة العادية: على عكس التوجهات التي تقلل من شأنها وتعلي من شأن الحياة التأملية الفكرية أو حياة الحرب والفرسان أو حياة الزهاد والمتنسكين. الإنسان الغربي المعاصر يعلي من قيمة العمل وتكوين الأسرة وتوفير الصناعة وتوفر المنتجات الاستهلاكية. وهو بذلك يحاول تجنيب نفسه من التعرض للآلام وظهر ما يمكن تسميته (أخلاقيات الرعاية- ethics of Benevolence). التي تولي اهتماماً كبيراً بتوفير الرعاية الاجتماعية ومحاولة تجنيب الناس كوارث من العهود السابقة كالمجاعات والأوبئة، فيسعى الناس بشكل مستمر لتجنيد أنفسهم لمكافحتها والتوعية بشأنها).

منابع الأخلاق

لنفهم الهوية الحديثة علينا أن نفهم المنابع الأخلاقية التي يعتقد تايلور أنّها ساهمت في تشكيل هوية الإنسان الأوروبي الحديث وهي حسب الترتيب:

١- المصدر التأليهي المتمثل في الأديان
٢- المذهب الطبيعي للعقل المتجرد
٣- المكون التعبيري والرومانطيقي

وعلى الرغم من أنّ الأديان اختفت بشكل كبير من المشهد العام إلا أنّ أثرها لا يمكن إنكاره في تشكيل مفاهيم الذاتية الأولى كأعمال (القديس أوغسطين). كما أنّ الدين في أوروبا أبرز قيمة الكرامة المتساوية للناس التي تسعى كل المجتمعات الحديثة إلى صونها وترسيخها، بالإضافة إلى التأكيد على أهمية الحياة العادية للأفراد المتمثلة في تثمين الحياة العائلية باعتبارها حياة فاضلة وخيرة.

أمّا العقل المتجرد فمرتبط بالفيلسوف ديكارت الذي اعتبر الإنسان كائنا عقلانيا متجردا من كل تشويش قد يؤثر على تفكيره كالعواطف والتقاليد والعادات وما شابهها. أسهم هذا التفكير في أمور أهمها: التأكيد على الحرية وإعلاء قيمة الفردانية والعمل على ترسيخ الكرامة الإنسانية واستغلال الموارد الطبيعية بهدف رفاهية الإنسان. كما أنّه أكّد على قيمة الحياة العادية (تكوين الأسرة والعمل).

في الجانب الآخر نجد أن العامل الثالث المتمثل في التعبير الرومانطيقي أوجد مفهوما آخر يبدأ من كون الطبيعة هي المصدر الحقيقي ومنها سنجد الحقيقة. وقد ساهمت في تأكيد الفردانية وتشجيع العمل الإبداعي والتأكيد على قيمة الأصالة.

ولهذا؛ نجد أنّ أعمال تايلور تشدد على الأخذ بهذه العوامل الثلاثة، والتأكيد على أن الأخذ بواحد منها فقط لتحليل هوية الفرد الحديث هو اختزال سطحي لمسألة عميقة.

وقبل أن نبدأ في ذكر أهم ما توصلت إليه نتائج بحوث تايلور، نستعرض منطلقاته:

- الجينالوجية والأنطولوجيا: هذا الجمع بين الجينالوجية والتعمق في الدراسة الوجودية (الأنطولوجيا) لم تجعل تايلور فقط يقوم بتوصيف الحدس الأخلاقي والروحي ولكن مكنه من فهم أصول هذا الحدس ومحفزاته وعلله التي أوجدته. فهي ليست بأمور طارئة ولكنها امتداد لتاريخ بشري طويل لا يمكن عزل تأثيره عن تكوين الإنسان المعاصر.
- التقويم القوي (Strong Evaluation): ما يحدد اختياراتنا الأخلاقية ليست آراؤنا الشخصية حولها، فكل ما نعتقد أنّه خير أو شر - أفضل وأسوء- أسمى وأرذل، كلها محددة مسبقاً من شيء مثالي نطمح أن نصل إليه. لهذا؛ شرع تايلور في تتبع أصول تفضيلات الإنسان الغربي المعاصر، وخرج بتفسيرات مثيرة نستعرضها في القادم.

تشريح تايلور لعلل الحداثة وأوجاعها

خرج تايلور بعد مقارناته وتحليله إلى ثلاثة ملامح لخص فيها ما تعانيه الحداثة وهوية الإنسان الأوروبي اليوم.

أولا: الفردانية النرجسية: تحولت الحرية من أمر يحفظ كرامة الإنسان ويساعد على اندماجه مع مجتمعه إلى مفهوم نرجسي منغلق. فتحولت الفردانية الخيرة التي تعكس خصوصية اختلاف كل فرد فينا إلى فردانية شريرة وعدوانية أحياناً. لهذا نجد على المستوى السياسي وجود ليبراليات متطرفة نتجت منذ الستينيات التي ازدهر فيها خطاب (التفتح الذاتي والازدهار الشخصي)؛ فقد تم بتر الأصالة من علاقتها بأصل الشعوب والانتماء إلى جماعة لتكون أصالة تعكس تفرد الفرد وكأنه كائن منفصل لم تؤثر فيه جذوره. وهذا أمر غير واقعي؛ فالملمح الرئيسي الذي شكل كافة البشر يكمن في (الحوار) مع الآخرين وبتره عن السياق ينتج أفرادًا أنانيين متطرفين في نزعاتهم يسعون لأهداف ذاتية.

ثانياً: هيمنة العقل الأداتي: ونرى ذلك في النزعة اللاهثة لزيادة الإنتاجية والرفاهية الفردية؛ فنجد ضررًا يقع على الفقراء بدعوى تعزيز الاقتصاد، كما نجد الطبيب يسعى لتخصيص جائر وقد أهمل علاقته الإنسانية، وأصبحت المهنة مجرد وسيلة للربح لا أكثر.

ثالثاً: السجن في قفص الاستبداد الناعم: الإنسان الأوروبي يعيش اليوم حالة انعزال لتحقيق غاياته الفردية وهذا أدى إلى اختياره السيء لمن يمثله، فنجد أن الاختيارات الحديثة تأتي لصالح مرشحين يسعون لزيادة هذه الهوة، وهدفهم الأوحد تحقيق المصالح المادية. ولكي نتحرر من سلطة هذا الاختيار الفرداني النرجسي علينا السعي لتحقيق (ديموقراطية حيوية) غير منعزلة وغير نرجسية متفاعلة مع محيطها وحافظة لحقوق الجميع ساعية إلى لم شتات المجتمع وإخراج الأفراد من تقوقعهم الذاتي.

ختاما، أتمنى أن يكون هناك تحليل مشابه لاختيارات الفرد في الوطن العربي اليوم، الذي يبدو قد تأثر بموجات الفردانية النرجسية فبات منغلقاً على ذاته، وقابلاً للظلم الذي يعق على غيره في سبيل تحقيق رفاهيته الشخصية.

f_wahaibi@hotmail.com

الحرية في عصر الطغيان المادي والآلي

محمد الكمزاري

وضعت مقولة الإمام الغزالي عنوانا لهذه المقالة التي تناقش ما كتبه الباحث في الفكر الإسلامي -جميل حمداوي- حول الفرد الإنساني وثنائية الحرية والجبر بين الدين والفلسفة. وأول ما سنتطرق إليه هو مفهوم الحرية وهل الفرد منا حر أو أن هناك حدودا لحريته؟ وما مدى تأثير الطغيان المادي والآلي على استلاب الحرية من الجيل المعاصر؟ وكيف كانت فلسفة الدين للحرية؟ وما هي علاقة الثقافة والأخلاق بالحرية كما يراها بعض الفلاسفة؟

فالحرية كما جاءت في المعاجم اللغوية هي إمكانية الفرد دون أي جبر أو شرط أو ضغط خارجي على اتخاذ قرار أو تحديد خيار من عدة إمكانيات موجودة؛ حيث إنّ مفهوم الحرية يتطلب بشكل عام شرط الحكم الذاتي في معالجة موضوع ما. كما يمكن تعريف الحرية بالقدرة على التحرر من القيود التي تكبل طاقات الإنسان وإنتاجه سواء كانت قيودًا مادية أو قيودًا معنوية، كما أنّها تشمل التخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو للذات، والتخلّص من الضغوط المفروضة على شخص ما لتنفيذ غرض ما، والتخلص من الإجبار والفرض.

أمّا مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفه المفهوم دينيا فإنّه يمكننا القول أنّ الحرية بمعناها الفلسفي العام تعني: حالة الكائن الذي لا يكون خاضعا لأي عامل من عوامل الجبر، بل يكون عاملا حسب رغبته وفقا لطبيعته، ومنسجما مع بيئته. أمّا في جانبها الفقهي فتعني: الإباحة والتي يفهم منها عدم قسر الإنسان على الفعل والترك، أي منح الإنسان كامل حريته في دائرة واسعة من الأفعال، والتي يطلق عليها في الفقه الإسلامي بدائرة العفو.

وللإنسان في الإسلام الحريّة الكاملة والاختيار غير المنقوص في أن يسلك أيّ الطّرق التي يراها مناسبة في حياته، فقد هدى الله تعالى الإنسان إلى طريق الخير كما بيّن له طريق الشّر، وأكّد الإسلام على حريّة الأفراد الشّخصيّة في الحياة؛ فللإنسان أن يأكل ما يريد وأن يشرب ما يريد وأن يتنعّم بما يريد من الخيرات، وأن يبيع ويشتري ما يشاء، ما دامت تلك المُباحات لا تضرّ بالنّفس أو تؤذي النّاس.

ممّا يدل على تعظيم الإسلام لشأن «الحرية» أن جعل السبيل إلى إدراك وجود الله تعالى هو العقل الحر، وإذا سقط شرط الحرية يسقط شرط التكليف فالدين قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي). إنّ حرية الاختيار في الإسلام خلقية ممّا يترتب عليها حرية الخيار والتكليف حتى يكون الإنسان قادرا على التمييز وبذلك يكون قادرا على تحمل الأمانة التي أودعها الله عنده.

ومن الصعب تحقيق الدين مع فقدان الحرية وتمكين إرادة الإنسان، والتحرر من دائرة الذل والخضوع؛ لأنّ الدين بدون حرية سيكون مجرد مظهر مفرغ يستغله المستبدون والطغاة والفاسدون لصالحهم الضيقة، وسيؤدي إلى تشوه المجتمع وانحلاله وهشاشته ويذهب نحو الأزمات والانشطارات والكوارث.

ومما لا شك فيه أنّ حرية الإرادة في الإسلام ممنوحة للفرد كما يريد هو دون إكراه أو إلزام ودون أن يسيء إلى غيره، فهي مرتبطة بالتكليف والتفويض والتمكين حتى يكون للحساب والجزاء معنى وحكمه.

يتضح ممّا سبق ألا حرية بدون مسؤولية؛ فالإنسان لا يكون حرا إلا إذا كان مسؤولا ولا يعني ذلك حرية الانفلات وإنما وجود قيود وضوابط تتحكم في ذلك، فمسؤولية الإنسان في الإسلام منوطة بها حرية التكليف.

ولا يخفى على العارف أنّ أخلاقيات الإنسان هي التي تحدد كونه حرا أو عبدا ولا توسط بينهما، إنّ الإنسان الحر يتقبل كل ضروب المهمات الصعبة معتبرا ذلك شرفا له، أمّا إذا طلب إليه التخلي عن جزء من حريته فإنّه غير مستعد لسماع ذلك أو القيام به.

إضافة إلى الأخلاق نجد أنّ بعض المؤلفين يرون ضرورة وجود ثقافة فاضلة كشرط مسبق للحرية، فصرّح بينجامين فرانكلين أنّ:الأشخاص الفاضلين هم الوحيدون المؤهلون للحرية، فبتفاقم الفساد والوحشية في الدول تتزايد حاجتها للسيادة، فالحرية هي الانعكاس العملي للقدرة الفكرية والعقلية على الاختيار والإرادة، لذلك حاول المستبدون أن يوجدوا منطقا هزيلا يغرر بالجهلاء وأنصاف المتعلمين عبر تسييس العقيدة ونفي حرية الإرادة والاختيار عقائديا، وأن الإنسان مجبور وغير مخير وأن الخالق هو الذي يجبر الناس على الفعل خيرا كان أم شرا.

تمثل الحرية إحدى أهم المتطلبات البشرية حيث يطمح جميع الناس لأن يكونوا أحرارا في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهم أو حياة مجتمعهم، لكن الحريات تُفقد عند كثير من البشر نتيجة القمع والاضطهاد والظلم المتواصل، أو حالة النشوء في العبودية، أو نتيجة فرض السلطة نظماً أو معتقدات أو أفكارا مقيدة للحريات. لذلك نلاحظ أنّ الإنسان المعاصر لم يعد حرا أمام طغيان الاستلاب المادي والآلي، وطغيان القوانين الملزمة في شتى المجالات وميادين الحياة. ولكن على الرغم من ذلك، فإنّه يمكن الحديث عن حرية الإنسان بشكل من الأشكال، ما دام يمتلك العقل والوعي وروح المبادرة في تغيير الأوضاع المتردية، وتحسين الظروف التي تحاصره واقعيا في هيئة ضرورات وجبريات حتمية.

إن الحرية تبدأ من التحول الاجتماعي والتخلص من عبودية المادة والسلطة والقابلية للاستبداد والعنف والأعراف السيئة، وذلك عبر تغيير منهجية التربية في الأسرة والمجتمع، إذ أنّ الفرد ينمو وهو يرى القمع والكبت والعنف يسيطر عليه منذ صغره في أسرته وفي مجتمعه ومدرسته وفي أي مكان يذهب إليه حتى تتعود روحه ونفسه على الاستعباد والاستبداد وتصبح الحرية عنده لا معنى لها؛ لأنّه لم يمارسها ولا يفهمها.

لابد أن نعلم أبناءنا الحرية منذ صغرهم ونفسح لهم المجال للحوار واستخدام عقولهم دون قيود للتعبير عن آرائهم بحيث يتعلمون معنى كرامة الإنسان وعزته وشهامته ويعرفون قيمة تحقيق الذات والشعور الواعي بالذات.

m-alkumzari@hotmail.com

التصوف بين الإجحاف والإنصاف

أم كلثوم الفارسية

ظهر التصوف في العالم الإسلامي كنزعة فردية تدعو إلى الزهد، كانت بواكيرها الورع والتقشُّف والزُّهد في الدنيا وكثرة التعبُّد، التزمها بعض الأفراد في أنفسهم، كردّ فعل فردي في مواجهة الترف والبذخ والتعلق بالدنيا، الذي أصبح يتفشّى في المجتمع المسلم.. يقول ابن خلدون عن ظروف نشأته: فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفيّة والمتصوّفة؛ فكان الزُّهد والتنسّك والتعبُّد -وهي من أساسيات مفهوم التصوّف- في واقعها ثورةً نفسية فردية على سوءِ سعي الناس في الدنيا، وانصرافهم عن الآخرة، ثم نمت فانتشرت، عن طريق المريدين الملازمين للشيوخ، ثمّ تطوّرت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميّزة متنوّعة معروفة باسم الطرق الصوفيّة.

كما قال إبراهيم الوراق في مقاله «التصوف وحوار الحضارة»: إنني لا أعني بالتصوف إلا ذلك المستبطن الروحاني الموجود في الإنسان، وهو يتشكل واقعا في تجربة تصطدم مع الوجود في تدافع مستمر، لتحقيق الذات وجودَها، وترسيخ حضورها، وإظهار كونها لطفا إلهيا في الزمان والمكان، وجوهرا ساميا يحلق إلى مستوى عال يجعلها نسمة من فيضه المتلألئ في الكون عدما ووجودا، ونفحة موضوعة لتحقيق المحو في المطلق بصحو حاضر في ماهية الوجود عبادة وطاعة، وفي الحضرة الإلهية فناء وسكرا، فيكون التصوف في محصلته، تلك العاطفة الدينية في بهائها ونقائها، وتلك المعاني في جمالها وكمالها، وهي تكتشف ذلك البعد المتعالي في الإنسان، وتمهّد الطريق للمريد دليلا لأن يصل إلى إنسان كامل يتمتع بلذة المشاهدة لهذا الكون على ما هو عليه واقعا لا خيالا، ولأن يعيش لحظة التوهج في ذاته وحياته، وهو لا يرى سوى الله في حركاته وسكناته، أو هو، تلك التجربة الفردانية في الغالب، أو الجماعية المتكونة من هذا اللقاء، فيما بين الإنسان وربه، وفيما بين الإنسان وكونه، وفيما بين الإنسان وحياته بجميع علاقاتها وارتباطاتها وتفاصيلها.

ومن خلال مقالنا هذا، نحلّل ما كتبه أرماندوا سلفاتوري في مقاله «ما وراء التصوف وطرق انتشار التصوف» -المنشور في مجلة «التفاهم»- لنقف موقف المنصف تجاه تاريخ الصوفية؛ فلا يخفى على متتبع هذا التيار الفكري الإسلامي الرائد وحجم الظلم الذي وقع على الفكر الصوفي فلقد ظُلم التصوف الإسلامي في كثير من قراءات الناس له، ربما بسبب المصطلح -كما يذكر البعض- وربما بسبب انحراف بعض المنتسبين إليه. وهذا الجزء من تراث المسلمين أصابه قسط كبير من الظلم، لم يُصب بمثله جزء آخر من تراث حضارتنا.

تعرض التصوف لانتقاد كبار علماء الأمة، وكتبت المؤلفات حول انتقاد ما جرى من بدع وعادات تجري بين يدي شيوخ ومُريدي المتصوفة، مما أربك الصورة العامة لدى المحدثين في عصرنا هذا حول الحكم على التصوف.

لا يُمكن لنا اختزال الحديث عن التصوف خلال عهود تراجع حضارة الأمة، بل شكل المتصوفة من الزهاد الأوائل طليعة صفوف المرابطين على الثغور، وتجمعوا من مجمل أقاليم المشرق الإسلامي قرب الحدود مع أعداء الأمة في شمال إفريقيا، أو في أراضي الأتراك قرب بيزنطة، وأسسوا لهم مدناً جديدة وتجمعات بشرية وفق نظام عسكري واقتصادي لم يُعرَف من قبل، وأطلق عليها المؤرخون اسم «مُدن الثغور»، ومارسوا العمل العسكري المسلح ضد الغزاة والمحتلين، وعملوا خلال تلك الفترة في حقل الدعوة إلى الله في داخل أقاليم أواسط وغرب إفريقيا وجنوب شرق أوروبا وبلاد القوقاز، وشكلوا مجتمعات نابضة بالحياة قرب الواحات والممرات الجبلية ونقاط التوتر مع الغزاة، واهتموا بزراعة الأرض وعملوا بالتجارة، وأُطلق على حصونهم تسمية «الأربطة»، وتصدرت هذا المشهد قبائل الغُز السلاجقة في بلاد التُرك، ومارسته الحركة السنوسية في ليبيا وشمال إفريقيا خلال نهايات القرن التاسع عشر إلى جانب العمل العسكري والاقتصادي.

فالتصوف في حقيقة الأمر بمثابة الثورة الروحية في الإسلام، وتاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه، ومظهر من مظاهره، وما أحاط به من ظروف، وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئاً اجتلب من الخارج دون أن تكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه.

ولو أنَّ هؤلاء جميعا -النقليين والعقليين- التزموا حدود القصْد والاعتدال في أحكامهم، وأمعنوا النَّظر في ما أُثر عن المتصوفة من أذواق وأحوال، وما خلَّفوه من آثار وأقوال، ودرسوا هذا كلَّه في ضوء المنهج العلميّ الصحيح؛ لغيروا رأيهم ولوجدوا في مواجيد الصُّوفية وإشاراتهم وعباراتهم رموزًا لتعبيرات عن حياة روحية راقية، وحالات نفسية رائعة، ومذاهب فلسفيَّة منطوية على كثير من المبادئ والمعاني ليست أقلّ قيمة من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسَّسة على النَّظر العقليّ والاستدلال المنطقيّ، ولتبيَّنُوا أنَّ للعاطفة منطقا، كما أنَّ للعقل منطقا كذلك.

صحيحٌ أنَّ الطُّرُقية الصُّوفية قد لحقها العديد من التَّجاوزات الخطيرة التي هي أبعد ما تكون عن جوهر التصوف الإسلاميّ المنضبط بالكتاب والسُّنة؛ لكنَّ مظاهر الانحطاط التي صاحبت سيادة الطرُق الصوفية على البنية الثقافية الإسلاميَّة لا دخل للتصوف الحقيقيّ بها؛ فالبدع والخرافات والرقص مجرد عوارض مُصاحبة للجهل وليس للتصوف. كما أنَّ التصوف الحقيقيّ هو المبحث الأخلاقيُّ لفلسفة المسلمين، وهو مستمدٌ -بطبيعة الحال- من التعاليم القرآنية، وسنَّة النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، وزهد الصَّحابة والتَّابعين.

مثَّل التصوف عبر التاريخ ذروة الانفتاح على الآخر وقبوله والتعايش معه والاعتراف بحقه في الاختلاف، وذلك ما جعل المستشرق مارتن لنجز يُعجب بالتصوف الإسلامي ويدخل الإسلام، ونستدل على ذلك بقوله: «لقد جذبني التصوف إلى الإسلام، جذبني بما فيه من مثل إنسانية وآداب ذوقية، وفهم صحيح واضح لله وللإنسان والعلاقة بينهما، وهي علاقة لم تحدد ولم ترسم في أي ثقافة أو عقيدة، كما حُددت ورُسمت في التصوف الإسلامي».

وختامًا نقول.. إنَّ الإنسان المعاصر يحتاج السلام النفسي والأمن الروحي أكثر من الأمن الحضاري والاجتماعي في الأزمات والحروب والمآسي الإنسانية التي يعيشها اليوم العالم المعاصر. فالإنسان في حاجة ملحة للثقافة المتصوفة في عصر طغت فيه المادة على الروح، وهجمت علينا الفتن من كل حدب وصوب. ولا يمكن أمن حضاري بغير أمن روحي ولا أمن روحي بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، لأن الدين في أسمى معانيه خلق، ولا دين إلا بالتكامل بين الروح والجسد وبين العقل والقلب وبين الدنيا والآخرة، ولا يكون ذلك إلا بالتكامل والتوازن. فالساحة إذا خلت من التصوف ملئت بالتطرف والبؤس والإرهاب والتدمير.

nkha008@gmail.com

تكنولوجيا المعلومات وتحولات الخطاب الديني

فيصل الحضرمي

للباحث الأمريكي بيتر مانداڤيل مجموعة من الكتب والدراسات التي تتناول الإسلام السياسي، وشؤون الشرق الأوسط، والمجتمعات المسلمة في أوروبا وأمريكا الشمالية. ويستمد مانداڤيل خبرته في هذا المجال من خلال عمله كأستاذ للشؤون الدولية بجامعة جورج ميسون الأمريكية، كما من خلال تماسه المباشر مع الموضوعات ذات الصلة بالإسلام السياسي والمجتمعات المسلمة إبان عمله كمستشار أعلى بمكتب الأديان والشؤون العالمية بوزارة الخارجية الأمريكية. كما سبق له أيضاً العمل كعضو في لجنة رسم السياسات بذات الوزارة، والتي أسهمت في بلورة الاستجابة الأمريكية للربيع العربي بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٢.

وفي أحد فصول كتابه إسياسات المسلمين العابرة للقوميات» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- يبحث مانداڤيل الدور الذي لعبته تقنية المعلومات ووسائل الاتصال في تحويل ماهية ومفاهيم الخطاب الديني الإسلامي، وفي تبديل مراكز السلطة في هذا الخطاب، والكيفية التي غيرت بها التكنولوجيا تعريف المسلمين لحدود أمتهم. وينطلق الكاتب من التأكيد على السطوة التي يمتلكها الإعلام اليوم على الطريقة التي يعبر بها الناس عن ذواتهم، و«الغير» عن أنفسهم أمام «الآخرين». وينوه في المقابل إلى أن النظرة السلبية التي كرسها الإعلام الغربي بخصوص المسلمين باعتبارهم «الآخر المغاير»، أدت إلى وفرة الكتابات حول الإسلام والمسلمين، بما فيها البحوث التي تتطرق إلى توظيف تقنية الاتصالات والمعلومات كأداة لقولبة وعي المجتمعات المسلمة. ويرى الكاتب أن هذه البحوث صبت اهتمامها على استخدام الأصوليين المسلمين لتقنية الاتصالات والمعلومات كأداة للتآمر على العالم الغربي.

أمَّا ما يفتقر إليه الباحث الغربي في هذا الجانب، من وجهة نظر مانداڤيل؛ فهو الدراسات التي تُعنى ببحث الدور الذي تلعبه تكنولوجيا المعلومات في سياق علم اجتماع المعرفة في الإسلام، وكيفية تحويرها لمفاهيمه ورؤاه. وكان أول تأثير لتكنولوجيا المعلومات في هذا السياق، تقويضها لسلطة العالم الذي كان نقل مروياته وتعليمها للآخرين يتطلب الحصول على إذن، أو «إجازة»، مسبقة منه. فقد كان التعليم الديني في بدايته شفهياً يرتكز على التلقين، وكانت القدرة على القراءة والكتابة بيد قلة من العلماء والنساخين والخطاطين. ولكن بدخول الطباعة إلى العالم الإسلامي مطلع القرن التاسع عشر، انكب المسلمون على طباعة الرسائل والمخطوطات التي تتصدى للتهديد الغربي للأمة الإسلامية. وأدى ذلك، شيئاً فشيئاً، إلى تحول التعليم الديني من ثقافة المشافهة إلى ثقافة الطباعة. وصار متاحاً للمسلمين التعرف إلى أمور دينهم عبر الكتب والمنشورات المطبوعة دون الحاجة إلى العودة إلى العلماء التقليديين، الأمر الذي نجم عنه تضعضع سيطرة هؤلاء العلماء على التعليم الديني.

قاد هذا التحوُّل المعرفي الكبير إلى جعل العلم الديني، الذي كان إلى وقت قريب حكراً على العلماء المتضلعين وحدهم، موضوعاً مفتوحاً للنقاش في أروقة الحياة العامة. وفيما بعد سيؤدي التطور المتسارع في تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، وتوظيف وسائلها المختلفة، كالراديو والتلفزيون وأشرطة الكاسيت والكتيبات الرخيصة، في نشر العلم الديني، إلى ظهور ما يطلق عليه أوليفييه روا «المفكرون الإسلاميون الجدد»، الذين كونوا معرفتهم بالدين عن طريق التعلم الذاتي المستقل.

أما في أطراف العالم الإسلامي، الذي بقي شبه معزول عن المركز طيلة القرون التي سبقت قدوم الطباعة، فقد كان للتكنولوجيا دور كبير في نشر ثقافة دينية موحدة تتخذ من المركز منطلقاً لها، ما أسهم في ردم الهوة التي خلقتها العزلة بين الدين «الصحيح» ودين الأطراف المتمازج مع الموروث والمعتقدات الشعبية، وما نتج عنه ظهور جدلية «الأصالة» بين طالبي العلم الجدد، الذين راحوا يتعرضون للعلم التقليدي بالنقد الشديد، وبين العلماء التقليديين الذين زادتهم موجة الانتقادات تشبثاً بادعائهم حيازة الإسلام الصحيح. هكذا، وفي العالم الإسلامي بأسره، ستظهر، خلال بضعة عقود من الزمن، تيارات مختلفة للتوجيه الديني، يعتمد كلٌ منها تكنولوجيا المعلومات أداةً رئيسةً للسيطرة على ميول وتوجهات المسلمين.

وبحلول عصر «الرقمنة»، أي تحويل المعلومات إلى صيغ رقمية تنتظم المعلومات بداخلها على شكل ثنائيات يمكن للحواسيب قراءتها، برز إلى السطح جدلٌ آخر حول جدوى توظيف الرقمنة في عملية تنظيم العلم الديني. مع ذلك، وبدءاً من ثمانينيات القرن العشرين، جرى، بحسب الكاتب، سباقٌ محمومٌ نحو رقمنة الإسلام بين العديد من مراكز التعليم الديني الرائدة. وهي عملية رمت من خلالها هذه المراكز إلى خلق قاعدة بيانات إلكترونية تقوم على تخزين الآلاف من الأحاديث النبوية الشريفة، والموسوعات والمصنفات الإسلامية المختلفة. وهو ما يتيح حفظ هذه المؤلفات وتسهيل استرجاعها، كما ويمكّن من توليد الفتاوى إلكترونيًّا.

ويشير الكاتب إلى أن ما يسميه نيل ماكفاركوهار «الإسلام المطبوع» قد مد الحركات الإسلامية بقاعدة جماهيرية عريضة، ومنحها وسائل جديدة للتحشيد الشعبي. وقد فطن الدعاة المسلمون لهذه الميزة التي تقدمها التكنولوجيا مبكراً، فقد استخدم جمال الدين الأفغاني التلغراف لإيصال رسائله إلى حركات المقاومة في المشرق العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر. كما قام الأفغاني بطباعة المجلات والنشرات ليعبر من خلالها عن احتجاجه السياسي، وهو ما قام به أيضاً الداعية الإسلامي سعيد النورسي. وتزايد استعمال الحركات الإسلامية لوسائل الاتصال المختلفة مع تطور هذه الوسائل وتنوعها بمرور الوقت. وانضم الفاكس إلى قائمة هذه الوسائل لاحقاً، لاسيما في حادثة «شلال الفاكسات» التي وجهها المعارضون السعوديون المقيمون في لندن إلى حكومة بلدهم باسم «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية». أما اليوم، فقد اتسع نطاق وسائل الاتصالات التي يستخدمها الإسلاميون ليشمل البريد الإلكتروني، والهاتف المحمول، والإنترنت عموماً.

وختاماً.. يرى الكاتب أن مسلمي المهجر هم أكثر المسلمين توظيفاً للانترنت لأغراض سياسية، نظراً لعدم توافر شبكة الإنترنت بالقدر نفسه في البلدان المسلمة. وفي معرض حديثه عن علاقة مسلمي المهجر بتكنولوجيا المعلومات، يشير الكاتب إلى مخاوف الغرب تجاه ناشطي المهجر الذين يتهمهم بندكت أندرسون باستحداث سياسات مهددة للعالم الغربي عبر «إرسال التبرعات والأسلحة لأهل التطرف العنيف... وبناء دوائر المعلومات الحاسوبية العابرة للقارات».

faisalsalim@hotmail.com

تأريخ الكلام وتكليم التاريخ.. مقاربة معرفية

زينب الكلبانية

ناقشَ الكاتب والباحث في الفكر الإسلامي والفلسفة الحسان شهيد بمقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- طبيعة النشأة التاريخية للعلوم الإسلامية وتفاعلاتها مع مواقع الوجود الإنساني، إلى حضور البعد العقدي في الكتابات العلمية لمفكري الإسلام؛ لذلك يكاد ينعدم وجود أحد من العلماء مجردا عن رؤية عقدية من الرؤى والاتجاهات المعروفة عبر تاريخ علم الكلام، وحتى الذين سلكوا منهم طريقا مجانبا للبحث في العلوم الأكثر ارتباطا بعلوم الشريعة كالفقه والأصول والمقاصد، ونحو ذلك يشملهم هذا الحكم، كابن خلدون مثلا، الذي اشتهر بالكتابة التاريخية والعمرانية.مما يُوحي -كما يقول الكاتب- بعدم إمكانية إغراق البحث التاريخي في جدليات تحقيق الحكايات واقتفاء الروايات، في غياب أنفاس عقدية تفسر كتابة الأحداث وتدوينها، وقد تردد أكثر من باحث في تحديد الاتجاه الكلامي لابن خلدون.

كعمر فروخ في كتابه «الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون». تأتي هذه الدراسة للنظر في مدى كلامية ابن خلدون وحدود تلازم الارتباط الكلي بتلك التصنيفات التقليدية، وللبحث في أبعاد التداخل العلمي بين علم الكلام وعلم أصول التاريخ، ثم في نطاقات الاستصحاب العقدي في دراسات ابن خلدون.

ويقوم اختيار الأنموذج الخلدوني في عرض مباحث هذا الموضوع على أساس قوته في التاريخ، وهيمنته في العلم، ووضوحه في المنهج؛ لأن الحضرمي مهد لكتابته التاريخية بمقدمة منهجية عليا في مقامها، وبين أسسها تأصيلا للمعرفة التاريخية، كاشفا فيها منهجه ومزواجا بين التاريخ لعلم الكلام، واستحضار المعرفة الكلامية وخلفيته العقدية في تلك الكتابة؛ لذلك فإن العمل على كشف أسس الموضوع وأصوله لدى ابن خلدون سيفتح لنا مجالا واسعا على طرق أبواب نماذج عملية أخرى، من الدرجة نفسها أو دونها. أولا: تاريخ الكلام وتكليم التاريخ، وهو ما سنركز عليه في مقالنا هذا، وثانيا: الاستدلال التاريخي على الكلام، أما ثالثا فتكليم التاريخ.

أولا: تأريخ الكلام وتكليم التاريخ

الحديث عن التكامل المعرفي بين علمي الكلام والتاريخ هو محاولة ربط علم التاريخ بالكلام من حيث مبدأي الإمداد والاستمداد بينهما. وذلك على ثلاثة مستويات: الأول: حول تأريخ الكلام، والثاني: حول الاستدلال التاريخي على الكلام، والثالث: حول تكليم التاريخ.

أ- تأريخ الكلام: المقصود بتأريخ الكلام هو عرض علم الكلام على التاريخ، وبسط مداخله الأولى، بداية من تعريفه ونشأته ومدارسه واتجاهاته، وفلسفة تطوره، وينقسم ذلك إلى ثلاثة عناصر:

١- تاريخ الدرس الكلامي:

قد لا يصل مستوى وضوح التداخل المعرفي بين علم الكلام والتاريخ إلى ذلك التقاطع والمنهجي الكبير، الذي حصل بين علم الكلام وباقي العلوم الشرعية المطلوبة بالقصد الأصلي؛ كالفقه والأصول والحديث وغيرها؛ وذلك لأسباب عدة منها: أن البداية المحتشمة لعلم التاريخ وغير المنضبطة -إلى أن استوت سفينتها على شاطئ الفكر الخلدوني خصوصا مع كتابه «المقدمة»- أجَّلت من بروز ذلك التداخل والتكامل المعرفي.

كما أنَّ علم الكلام علم مقصود ومطلوب، من حيث ارتباطه المباشر مع التمثل التعبدي في حياة الإنسان، عكس أصول التاريخ الذي لا يحوز الدرجة نفسها؛ لذلك فإن أوجه التداخل يصعب إدراكها ورسم معالمها. كذلك فإن المعرفة العقدية غالبا ما تسري بين تضاعيف الكتابات العلمية والتاريخية، إلا ما ظهر منها انتصارا لمواقف عقدية، أو تفسيرا لظواهر اجتماعية وتاريخية.

وتبدو وثاقة العلاقة بين علمي الكلام وأصول التاريخ في التفسير العقدي للأحداث والتطورات التاريخية المشروطة بالرؤية والتصور الخلدوني؛ حيث نلمس حضور البعد المذهبي في علم العقيدة بين ثنايا الكتابات الخلدونية؛ لأنه كما وقع التصنيف في علم أصول الفقه مثلا على اعتقاد المصنف؛ فلا شيء يمنع وقوعه وروده بالأثر نفسه على الكتابة التاريخية، وهذا ما يظهر جليا في المقدمة أيضا.

كما أنَّ النبش التاريخي في قضايا علم الكلام سيكشف لا محالة عن بعض المسائل الخاضعة لتطورها؛ كقضية الإمامة مثلا، التي يطلعنا ابن خلدون كيف ارتبط تاريخها بهذا العلم؛ رغم أنها لم تكن جزءا من حين نشأته، يقول:« وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام.

٢- تطور الدرس الكلامي:

جرت عادة ابن خلدون في تصنيفاته للعلوم والتأريخ لها بالبحث في ظروف نشأتها وتطور عمرانها العلمي، وهو ما قام به بخصوص علم الكلام، من حيث النظر في منظور تطور هذا العلم، والتحولات التاريخية التي عرفتها مدارسه، ولا يمكن للناظر في تاريخ علم الكلام معرفة أوجه التداخل والإضافة واللحاق لمباحث كانت أو أضيفت إلى ذلك العلم، إلا إذا كان مطلعا متبحرا فيه.

لذلك؛ كان حسن اطلاع ابن خلدون على التاريخ وعلم الكلام ونشأته الأثر الكبير في فقه أسس التفسير التاريخي لعلم الكلام. يقول -وهو يتحدث عن ظهور علم الكلام وظروف نشأته وتطوره: «وإذا تأملت حال هذا الفن في حدوثه، وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر، وكلهم يفرض العقائد الصحيحة، ويستنهض الحجج والأدلة؛ علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه».

ثم يتابع في رصد تلك التحولات بظهور أبي الحسن الأشعري مؤسس النظرية الأشعرية، واصفا الحيثيات التاريخية التي ظهر فيها الإمام، ومبينا الأسس العلمية والمعرفية التي تقوم عليها نظريته في علم الكلام، والجوانب المعرفية المحيطة به عصره..

٣- فلسفة تاريخ الدرس الكلامي:

لم يكتف ابن خلدون برصد التطور التاريخي لعلم الكلام في فصله المقتضب والجامع لمسار هذا العلم، وإنما نظر في فلسفة تاريخه والمتغيرات المعرفية التي حصلت في مبادئه ومسائله، متوقفا عند الحدود العلمية لمبادئ الكلام، والقضايا الدخيلة عليه؛ من حكمة وفلسفة، مما أدى إلى لبس طغى على أفهام الناس الذين ينشدون الحقيقة العقدية؛ من غير استصحاب الأنظار العقلية المتكفلة في البيان، يقول: «وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعها ومسائلها واحد، والتبس ذلك على الناس وهو صواب؛ لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاه من الشريعة كما نقلها السلف؛ من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه».

وختاما.. من الصَّعب تسجيل غياب البعد الكلامي في البحث التاريخي منه عند ابن خلدون أو عند غيره من العلماء؛ فإنتاجات مفكري الإسلام كانت عادة متأثرة بالرؤية العقدية؛ بل إنها كانت أحد الدوافع الأساسية في الكتابة عندهم؛ لكن الذي ينبغي تسجيله في ختام هذه الدراسات الملحوظات الأساسية الآتية:

أولا: أن النزعة الكلامية حاضرة بقوة في الكتابة التاريخية الخلدونية؛ إذ يصعب التجرد من الخلفية العقدية في الكتابات العلمية، وقد تم تصريفها لدى ابن خلدون بشكل واضح ودقيق ينسجم مع قناعاته وميولاته، وهذا ليس عيبا منهجيا؛ لأنه من الطبيعي أن يجري التصنيف على اعتقاد الكتاب والمصنفين.

ثانيا: أن لابن خلدون فلسفة تاريخية خاصة للدرس الكلامي تبدأ من تحقيق قضاياه العلمية الداخلية وفق الرؤية التاريخية، وتنتهي إلى رصد المتغيرات العلمية العارضة للمعرفة الكلامية، والمؤثرات الداخلية والخارجية التي وجهت الدرس الكلامي، وهذه القضايا كلها تبين مدى تمكن الحضرمي من المعرفة الكلامية، واستيعابه البين للفلسفة والمقاصد الغائية التي قامت عليها.

أخيرا: قد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا: إن منهج النظر الخلدوني لفلسفة العلوم الإسلامية تحديدا يمثل أنموذجا بديعا يمكن عدُّه إرشاديا «براديغما» في فقه نظرية المعرفة الإسلامية، في علاقاتها بمسألتي اتصال وانفصال العلوم أو بنظرتي الإمداد والاستمداد.

zainbalkalbany1212@gmail.com

عصرنة الحرية الدينية عند المسلمين

هنية الصبحية

يتناول الباحث والمفكر التونسي في علم الأديان المقارن محمد الحداد بمقاله- المنشور «بمجلة التفاهم»-«الإيمان والحرية عند المفكرين المسلمين المحدثين»، وقد تضمنت دراسته الاضطهاد باسم الدين، والمُفكرين المسلمين وقضية الإيمان والحرية، والتحول الديني وقضية الردة، وأشهر المفكرين المسلمين في الحرية الدينية، والمسارات الثلاثة لإعادة التفكير في القضية.

تعد ظاهرة الاضطهاد الديني قديمة منذ الأزل الإنساني، حيث إن الفيلسوف سقراط وقع في فخ الموت بتهمة ازدراء الآلهة، رغم أنَّ ذلك حدث في مجتمع إغريقي غربي لم يعرف بشدة الالتزام والتدين، واشتهر فيها تعدد الآلهة وتنوعها وبذلك فإنَّ هذا المجتمع كان يقبل مسألة التعدد والاختلاف إلا أنه يرفض الحكم المطلق للدين أو الإلحاد به. ويشير الكاتب إلى أن قضية الحرية الدينية لم تكن قضية مركزية إلا بظهور الأديان التوحيدية، بدءًا من اليهودية ومرورا بالمسيحية التي كانت حافلة بالعديد من الاضطهادات الدينية وصولا للدين الإسلامي، مؤكدا على وجود جدل قائم بين علاقة ديانات التوحيد والحرية الدينية. وقد اجتهد العلماء المسلمون بالنظر في هذه القضية منذ العصر الحديث وإلى يومنا هذا؛ من أجل إيجاد توازن إيجابي بين الإيمان الديني والحرية، على الرغم من أن هذا العصر متنوع دينيا وعقائديا، ودعمت العولمة البشرية للتعايش والتعارف مع بعضها البعض رغم اختلاف عقائدها وديناتها، وأصبحت جميع النصوص الدستورية للأديان ملكا وعلما ومعرفة للجميع.

وتشكل النزاعات الداخلية للإسلام أثرا كبيرا في تكوين فرق وتيارات دينية أثرت سلباً في علاقة المسلمين بالأقليات الدينية التي عاشت بينهم وأصبحت تطالب بالمساواة، وفي ظل الظروف السياسية المنصرمة فإنَّ ذلك يستغل بظهور ظاهرة الإرهاب والخلط مع الإسلام وإسهامها في زعزعة صورته بين غير المسلمين. إن جمال الدين المُلقب بالأفغاني صاحب كتاب رسالة الرد على الدهريين، ناقش فيها قضية الإيمان والحرية ومن خلالها دعا إلى التحالف بين الأديان ضد نزعات الإلحاد التي انتشرت في القرن التاسع عشر، كما يشير الكاتب إلى أن فكرة التحالف بين الأديان ضد المادية والإلحاد قد دفعت إلى نوع من التسامح بين الأديان. عُرفت قضية التحول الديني بين الأوساط المسيحية ولم تطرح بين الأوساط الإسلامية، فالنشاط المسيحي في الشرق الأوسط فتح المجال للتحول الديني والجدل فيه، وقد أثر ذلك في الرؤية الفلسفية للدين والتسامح من خلال نشر مبدأ الحرية بعدد من الفنون والأدب مع غياب الظاهرة في الوسط الديني على الرغم من ظهور الحداثة ووجود المنظمات التبشيرية وضغط الاستعمار ووجود الأيديولوجيا الشيوعية التي جذبت مجموعة من المتشككين في الدين. شكلت هذه الأسباب دعمًا لعدم طرح الوسط الإسلامي لقضية التحول الديني، ولم يحصل تحول أي شخصية إسلامية إلى دين آخر. أما فيما يعنى بالردة فقد اختلفت السياقات الفقهية في تحديد حكم الردة بشرطين هما: الأول، أن الشخص قد ثبت عليه الإسلام سابقاً، أما الثاني: أن يكون قد ثبتت ردته بعد ذلك. ويمكن أن يكون المرتد قد خرج عن دين كتابي أو دين غير كتابي أو إلى غير دين.

الشيخ عبدالعزيز جاويش صاحب كتاب الإسلام ودين الفطرة والحرية، والذي تلقى تعليمه الديني في الأزهر الشريف، قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام هي: فطرية الدين الإسلامي، وموقف الإسلام من المرأة، والحرية في الإسلام. ويرى الكاتب أن جاويش ذكر في كتابه أن الحرية التي أرادها الإسلام هي التي سمحت باستعادة البحث الفلسفي والعلمي في الشرق الأوسط بعد إغلاق المدارس الكنيسية وأعيد اعتبار الفلاسفة سقراط وأفلاطون...إلخ، مؤكدا على احترام الإسلام للعقل والتفكر، وتوقف عند قضية الإكراه في الدين، مدافعا بشفافية عن رفضه لحد الردة، مشيرا إلى أن العقائد لا تتكون بالإرغام والقهر، ولا عقيدة الإسلام الذي هو دين البحث والنظر، مدللا على ذلك بآيات صريحة تؤكد على التفكر. ويرى أن الردة تعني الارتداد عن منازلة الأعداء، ولا تعني الخروج عن الدين، ومن يقوم بذلك فإنّه يخزي ذاته ولا يتعرض للقتل إلا إذا قاتل المسلمين، فيحارب ويقاتل بسبب موقفه الديني، كما أوضح أن ذلك يعني التخلف عن نصرة المسلمين أو الغدر بهم، وهذا شيء لا يستحق الاحترام عليه.

ويذكر الحداد مجموعة من المفكرين في قضية الإسلام والحرية ومن بينهم المفكر محمد الطالبي الذي اشتهر بثلاثة كتب ناقشت القضية ذاتها، موضحاً موقفه تجاه مسألة عقاب الردة، حيث يرى أن المرتد له كل الاحترام والتقدير من الإسلام ويمكن الدفاع عنه في حال انسلاخه منه إلا أن قضيته تعتبر قضية ضمير، والضمائر حرة طليقة والله وحده يقلبها، وتجسيد الاحترام في ذلك يمثل احتراما لمشيئة الله ولحقوق الإنسان. وقد وضع الطالبي شرطين للاحترام المتبادل بين الطرفين وهما أولا: أن من فقد إيمانه بالإسلام مطالب بأن يحترم المسلمين ودينهم، ثانيا: من فقد الإيمان بالإسلام مطالب بألا يمنح نفسه الحق بعد ذلك في الحديث باسمه أو تأويله أو أنه يسعى إلى إصلاحه وتجديده. كما يرى أن حد الردة من أكثر التحديات التي واجهها الإسلام فأدت طمأنة المسلمين ووحدتهم إلى أن العديد من الأفراد في مختلف الفترات تخبأت ردتهم وتظاهروا بالإسلام ثم بدأوا ببث سمومهم من خلال ابتداع بعض الأدوار التخريبية في المجتمع؛ لذلك يطالب بأن يتم مسامحة من يريد مغادرة الإسلام أفضل طريقة لتنقية الإسلام من الداخل كردة فعل وإثبات للمتشككين فيه.

وأخيرا يلخص الحداد المسارات الثلاثة لإعادة التفكير في قضية الإيمان والحرية، فالمسار الأول مرتبط بالتجربة الغربية، والمسار الثاني مرتبط بمبدأ الدولة المدنية، والمسار الثالث مرتبط بآثار العولمة. فقد ظهرت الحرية الدينية في التجربة الغربية نتيجة الصراعات داخل المسيحية حيث إنها شهدت العديد من الانقسامات والحوادث بمختلف فتراتها، أما المسار الثاني فيفرض أن القضية محصورة في المسيحية ولا يمكن تعميمها على بقية الأديان والمجتمعات وهذا ما يسمى بالدولة الوطنية التي تعتمد فلسفتها على فكرة الاجتماع السياسي الذي محوره الوطن وليس العقيدة. وعليه، إذا كان الوطن الواحد يجمع أديانا ومذاهب يتم معاملتهم في إطار تشريعات مدنية، ولا يمكن لأي فرد أن يتميز لمجرد انتمائه؛ لذلك الحرية الدينية لا تنطلق من فكر ديني وإنما تنطلق باعتبارها إحدى لوازم الدولة الوطنية وإلا ستفقد الدولة أحد أركانها الرئيسة. وأخيرا مسار العولمة التي أثرت على أساليب التعايش بالإضافة إلى أنها أثرت بالشكل الإيجابي أو السلبي في آن واحد أي أنها أثرت في سلوكيات البشر المختلفة، فانتشرت العديد من المشاكل النفسية والاجتماعية والسلوكية بين الأفراد بسبب الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي.

heenosaid@gmail.com

حقوق الإنسان في الديانات التوحيدية

ناصر الكندي

في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم بعنوان «الرؤية القرآنية لحقوق الإنسان: من الخصوصية إلى الكونية»، يتناول الكاتب محمد علي الجماني مفهوم حقوق الإنسان بين الخصوص والعموم، أي إمكانية انتقال هذه الحقوق من الحيز الخاص للدين إلى الحيز العام للكون؛ ذلك أن الخصوصية الدينية مثلا في الإسلام تم استغلالها من بعضهم لتبرير التمييز ضد المرأة والتملص من الالتزامات الدولية كالمواثيق والإعلانات بحجة الخصوصية الثقافية والدينية.

ويثير الكاتب عدة تساؤلات في صدر المقال مثل: هل الخصوصية في العالم العربي والإسلامي والعالم ككل منغلقة على ذاتها؟ أو هي مقدمة للانفتاح الكوني؟ كيف أسهمت النصوص المؤسسة للأديان التوحيدية الإبراهيمية في ترسيخ قيم حقوق الإنسان؟ أين تتجلى جدلية الخصوصية والكونية من منظور الرؤية القرآنية التي هي امتداد للأديان التوحيدية الإبراهيمية؟ وكيف يمكن للخصوصية أن تنفتح على الكونية من منظور الرؤية القرآنية؟ ومن خلال هذه التساؤلات يحاول الكاتب استقراء النسق القرآني الارتقائي من الفرد إلى الجماعة ومن ثم الخلافة الكونية. ولأجل توضيح ذلك يقترح الكاتب ثلاثة محاور للتحليل: الأول: خصوصية حقوق الإنسان في الأديان التوحيدية الإبراهيمية. الثاني: مفهوم الإنسان في الرؤية القرآنية. الثالث: الرؤية القرآنية لكونية حقوق الإنسان.

في المحور الأول، يشير الكاتب إلى أن الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام) كان لها دور كبير في نشر وتطوير مبادئ حقوق الإنسان ذلك أنها أسهمت في تأسيس الوعي بحرية الإنسان وحقه في العيش الكريم، وجعلته مدار الكون ومناط التكريم. إلا أنه ينبغي أيضًا التمييز بين خصوصيات هذه الأديان في مفهوم حقوق الإنسان. ففي خصوصية حقوق الإنسان بالديانة اليهودية تعد رسالة موسى عليه السلام بمثابة ملحمة لتحرير الفرد من طغيان فرعون، ويتجلى ذلك في وصاياه التي وردت في سفر التثنية كحق الوالدين والفقراء وحفظ حقوق الإنسان المالية ومنع الغش والرشوة وغيرها من الحقوق. ولكن تكمن إشكالية هذه الوصايا في تحديدها فقط لبني إسرائيل وعدم تجاوزها لهم.

أما في الديانة المسيحية، فقد انتقلت من الخصوصية المنغلقة إلى الخصوصية المنفتحة مثل الحق في الحياة وحرية الاعتقاد وحق الزوج على زوجته والعكس، وحق التعليم والمساواة والعمل والإرث والتسامح وغيرها، وتدعو الأناجيل الأربعة إلى المحبة والتسامح مع الآخر. إذن المسيحية هي دعوة دينية خالصة، إلا أنها لم تهتم بنظام الحكم الذي تفضله وإنما اكتفت بإعلان حرية العقيدة وتحقيق مثل أعلى للإنسانية معتمدة على أساس المحبة. وهي تختلف عن اليهودية بكونها لم تهتم بشريعة تنظم مبادئها ولا بقومية تكون مركزها.

ويعد الإسلام آخر الديانات التوحيدية، وقد تعايش مع باقي الديانات سواء كانت توحيدية أو وثنية، ومن أهم خصائص حقوق الإنسان في الإسلام وجود الشريعة الإسلامية؛ إذ إن حقوق الإنسان جزء منها، وتتميز أحكامها بالصفة الدينية وقوة الإلزام وهي حقوق إلهية مقيدة بالمصلحة العامة. ومن أبرز نتائج إضفاء الصفة الدينية على الأحكام العامة لحقوق الإنسان هي الكمال والخلو من النقص كالظلم والهوى والمُحاباة والنسيان. وتتميز هذه الشريعة بأنها إلهية وعالمية وليست مرتبطة بقومية معينة. وهنا يثير الكاتب تساؤلا: ما هو موقع الإنسان في الرؤية القرآنية؟ وكيف يمكن للخصوصية أن تنفتح على الكونية من منظور الرؤية القرآنية؟

يجيب الكاتب عن ذلك في المحور الثاني «مفهوم الإنسان في الرؤية القرآنية» ذلك أن مفهوم الإنسان في القرآن قائم على حقيقتين داخليتين في قوامه وتركيبه الإنساني: الأولى أنه مخلوق أصله الأول من تراب وسلالته من ماء مهين، والثانية تكريمه على سائر المخلوقات الأخرى. وعليه، فقد وضع القرآن الإنسان في مكانه الطبيعي باعتباره المخلوق المسؤول وحاملاً للأمانة، وخطاب القرآن للإنسان شامل من خلقه إلى مماته، يدله على سعادته في الدنيا والآخرة ويحدثه عن طبيعته وصفاته السلبية ونقصه. وهو هنا ينقل الإنسان من عالمه الفردي ثم إلى الأسري ليصل به في النهاية إلى تسخير الأرض له.

ويناقش الكاتب محمد الجماني في المحور الثالث المعنون بـ «الرؤية القرآنية لكونية حقوق الإنسان» عن بعض معالم هذه الحقوق مثل: ١- حقوق الإنسان في المساواة والتي تكون بالمساواة في الحقوق القضائية والحقوق المدنية والسياسية. ٢- حق الإنسان في الحياة إذ عدّها القرآن حقا مقدسا للإنسان بل جعل القتل موازيا للشرك وذلك دون تمييز بين المسلم وغيره. ٣- حق الإنسان في الأمن، وذلك حفاظًا على حياته وجسد وماله وعرضه ونسبه ومسكنه وملبسه، وحق في الدفاع عن نفسه من العدوان. ٤- حق الإنسان في التمتع بنظام قضائي فاعل، وذلك من خلال استخدام الشهادة الصحيحة الثابتة كدليل للإثبات في المعاملات. ٥- حق الإنسان في الحرية، مثل الحرية الدينية والفكرية وحرية التنقل والحرية السياسية. ٦- حق الإنسان في العدالة، ذلك أن القسط شعار الديانات السماوية كلها، والعدل من أسماء الله الحسنى، وجعل الإسلام العدل شاملا دون تمييز لأي نوع أو طائفة. ٧- حقوق المرأة، فقد أعلنت الكثير من آيات القرآن مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من حيث القيمة المشتركة والحقوق والواجبات، وفي الزواج والميراث. ٨- حق الإنسان في التعليم، وهو العامل الأساسي لانتقال العرب من الجاهلية إلى العلم والحضارة من أول كلمة له «اقرأ» والدعوات المتكررة للتأمل والتدبر. ٩- حق الإنسان في العمل، وهو شامل للعمل الدنيوي والأخروي، فقد قرن العبادة كقيمة مشابهة للعمل الدنيوي.

ويختتم الكاتب دراسته بمقاربة بين كونية حقوق الإنسان في الرؤية القرآنية وبين الرؤية الوضعية العالمية وذلك من أجل معرفة التأصيل للمشترك الإنساني والثقافي، حيث إن القرآن نسخ الشرائع السابقة له التي كانت منغلقة في اليهودية إلى الانفتاح في المسيحية وانتهاء بكونية حقوق الإنسان في الرؤية القرآنية بوصفها خاتمة الأديان التوحيدية والإبراهيمية.

nskindi83@yahoo.com

الأسطورة والدين

وليد العبري

هناك حقيقة سيكولوجية لا يمكن إنكارها إلا عن جهل كما يقول والتر ستيس وهي أن الإنسان تعرض له في حياته خبرات غير عادية يمكن أن نصنفها بأنها خبرات دينية وهو يسميها في أعلى صورها باسم الخبرة الصوفية وهي خبرات نلتقي بها في آداب الأمم جميعًا حتى أكثرها تحضرا. هذه الخبرات تجعلنا نتساءل باستمرار عمَّا إذا كان هناك في هذا الكون وجود روحي أعظم من الإنسان وهو الذي تتطلع إليه الديانات المُختلفة للجنس البشري؟ وإن صح وكان هناك مثل هذا الوجود الروحي، فما علاقته بالإنسان؟ وما هي علاقته بالكون بصفة عامة؟

وهذا ما ناقشته الباحثة أمل مبروك في مقالها المنشور بمجلة «التفاهم»وأضافت أن التفسيرات المختلفة لنشأة الدين تفترض سلفًا وجود هذه الخبرة الدينية، وتعني بذلك الموقف الذي يجد فيه الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التساؤل عما إذا كان هناك وجود روحي متعالٍ إنها الخبرة الدينية إحساس متأصل في أعماق الإنسان، بحيث تصبح محاولة انتزاعه، محاولة يائسة بقدر ما هي عميقة.

هذا الإحساس يكمن في أعمق أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان، وكما لاحظ «رودلف أوتو»بحق، فإن الإحساس هو واقعة نفسية، لا تنشأ عن أي إرادة أو تصميم مسبق، والعكس هو الصحيح تمامًا؛ ذلك لأن الإنسان يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس دون مقدرة على توجيهه أو التحكم فيه. والطابع الانفعالي غير العقلاني الذي تتسم به هذه الخبرة بالمقدس كما يقول «أوتو» لا يمكن التعبير عنه بلغة الواقع المعاش ومفردات التجارب اليومية، فهذا أمر في غاية الصعوبة.

الخبرة الدينية، إذن، ليست ظاهرة يمكن مراقبتها ووصفها من الخارج، وإنما هي أمر ذاتي يختبره الفرد بنفسه؛ ولا يستطيع أن يتعرف عليه إلا بالتنقيب في ذاكرته وسيرته الذاتية، والاستماع إلى شهادة الآخرين الذين عبروا عن خبراتهم. وهو لا يختص بفرد دون آخر، ولا بفئة دون أخرى؛ بل يتعرض له الجميع ولكن بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ويتعاملون معه بدرجات متفاوتة أيضاً من القبول والاعتراف.

ولإبراز مفهوم الخبرة الدينية، سوف نشير هنا لموقف متباين لاثنين من المفكرين اللاهوتيين في مجال دراسة «الخبرة»وعلاقتها بالأسطورة والدين. وهما: «رودلف بولتمان»الذي نظر إلى مسائل العقيدة المسيحية نظرة نقدية، بغية التأكد من صحتها؛ واستبعد الطابع الأسطوري من العهد الجديد، وحاول تفسيره على نحو وجودي. وذلك من خلال مشروعه الـ «ديميثولوجي»الذي وجد فيه بداية لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التي مازالت تهيمن على تفكيره في عصر العلم.

أما الثاني فهو «ميرسيا إلياد»الباحث في تاريخ الأديان وعلم الأساطير، الذي لفت الانتباه إلى أنَّ الأسطورة هي من أهم الاكتشافات في القرن العشرين، وأن الإنسان مازال يحمل بقايا ميثولوجية في شعوره، يحياها في وجدانه وفي أحلامه. ومن خلال الأساطير، تناول «إلياد»مشكلات شغلت الإنسان في الأزمنة القديمة كما في الزمن الراهن ومنها: الألم والقلق والموت. كما قدم أيضًا أبحاثاً عن الزمان والتاريخ، وعن المقدس والدنيوي، وتحدث عن الحنين إلى الفردوس، والرغبة في تجاوز ما هو بشري، لينتهي إلى أنَّ الأسطورة تكمن في لا شعور الإنسان الحديث؛ وهي تفعل فعلها في تفكيره، وفي سلوكه دون أن يُدرك ذلك.

كانت نقطة الانطلاق الأساسية في مشروع «بولتمان»هي اتخاذه من النقد منهجاً، ومن العقل أداة لهذا المنهج. فقد اتجه إلى دراسة منهج «نقد الشكل»وطبقه على العهد الجديد مستخدمًا في ذلك منهجاً تحليليا مقارنا، يربط من خلاله بين التعاليم الواردة في الأناجيل وأصولها في اليهودية والهيلينستية؛ ويحدد التشابهات والاختلافات بين كتاب الإنجيل والوقوف على أهم الإضافات التي ربما قد تكون أضيفت إلى المحتوى الأصلي.

ولعل السبب الرئيسي وراء اعتماد «بولتمان»على منهج «نقد الشكل»أنه رأى أن هناك الكثير من مصطلحات الأناجيل غير قابلة للتطبيق بشكل فعلي، وغير جديرة بإيصال فحوى الرسالة الدينية الحقيقية إلى قلوب وأذهان النَّاس؛ وذلك بهدف جعل النص الديني قابلاً للفهم من قبل الإنسان المعاصر، الذي لم يعد يفهم ما يقوله العهد الجديد.

إذن، ماذا يتعين على اللاهوت والتبشير المسيحي أن يفعل أمام رفض الناس المعاصر لأسطورة العهد الجديد؟ يرى بولتمان أن الرؤية الأسطورية للعالم لا تنطوي في حد ذاتها على شيء يتوقف على المسيحية وحدها دون سواها، فهذه الرؤية الأسطورية عن العالم، ليست فقط في التراث السابق على المسيحية والذي وجد عند اليهودية والغنوصية، بل أيضًا في التراث اليوناني وغير اليوناني السابق عليهما.

إن نظرة فاحصة يلقيها الإنسان على مسيرة حياته وبنية مجتمعه، توضح أنه مازال يعيش في عالم ثنائي من الخيال والغيبيات. وهو في وجوده أسير لأساطير ومحرمات ومُقدسات تتناول كل مقومات هذا الوجود، وإنه مازال يعاني من تسلط واستبداد أفكار أشخاص تفصله عنهم مئات السنين. ويندر أن يتساءل أحد: لماذا وصَف ذلك الشيء بالحلال والمُقدس وذلك الشيء بالمدنس والحرام؟ لماذا اعتبر هذا المكان وهذا الجبل وذلك الحجر مقدساً في حين وصف غيره أو وُصفت ظاهرة طبيعية كونها مجردة من القداسة.

كشف «ميرسيا إلياد»عن الكثير من الأوهام التي تعاني منها بعض المجتمعات، والتي يجب نزعها من الرؤوس التي تعشش فيها؛ من غيرها من الأساطير الكثيرة التي يجب تعريتها من زمن طويل. وفي إطار ذلك، بيَّن معالم الحدود لكثير من الأمور التي تعرض وجودها تحت عنوان «مقدس»، بينما هي في واقع الأمر تنبع من ميثولوجيا ابتكرها الإنسان عبر تاريخيه؛ وجعلها قيدا على فكره وحريته. وفي كتابه «المقدس والدنيوي»، انكب «إلياد»على تحليل أشكال الخبرة الدينية، ونجح في إظهار محتواها وبيان خصائصها النوعية. وسعى إلى تقديم ظاهرة «المقدس»بكل تعقيداتها وفي تعارضها أيضًا مع ما هو دنيوي أو مدنس.

يقول: «كيف يمكن للنفس البشرية أن تتحرك دون الاقتناع بوجود شيء حقيقي لا يمكن إنقاصه في هذا العالم؟ كيف يمكن للشعور أن يبدو دون أن يضفي دلالة حقيقية لتجارب الإنسان؟ إن الشعور بعالم حقيقي وذي معنى مرتبط أساسا باكتشاف المقدس. ومن خلال خبرة المقدس أدركت النفس الفارق بين ما يكتشف على أنه حقيقي وذو معنى قوي، وبين ما هو دنيوي أو مدنس ومجرد من كل خصائص القداسة.

إن القراءة تسقط الإنسان خارج حدود شخصيته وتدخله في إيقاعات أخرى؛ وتجعله يحيا في تاريخ آخر. وهكذا رأى «إلياد» أن الإنسان الحديث بوسائله المتعددة يسعى باستمرار إلى الخروج عن تاريخه، ويبذل الجهد لكي يحيا إيقاعا زمنيا يختلف، كل الاختلاف، عن الزمان المألوف. وهو إن يفعل ذلك يستعيد مرة أخرى، دون أن يفطن، السلوك الأسطوري.

وخلاصة القول، إن الإنسان حاول من خلال خبرته أن يتطلع إلى الوجود الروحي الذي هو أعظم منه، والذي ينظم علاقته بالكون بصفة عامة؛ والذي تنحو إليه الديانات المختلفة. واندفع بقوة الإحساس المتأصل في أعماقه إلى خبرة المقدس التي لا يُمكن التعبير عنها بلغة الواقع المعاش، ومفردات التجارب اليومية؛ فخلق «ميثولوجيا»تجعل هذه الخبرة مشتركة مع الآخرين.

Wali7-alabro@hotmail.com

مدنية التعليم في الفكر الإسلامي وأثرها على المنظومة التربوية

سيف الوهيبي

أسس الفكر الإسلامي التربوي لشخصية مُسلمة قوية فاعلة منذ مُطلعة، استطاع من خلالها استيعاب حاجات ومشكلات المجتمعات التي شُملت بنور الإسلام، بالإضافة إلى استيعاب الثقافات الوافدة والتفاعل معها؛ فكان ذلك الإنتاج الفكري والتراث العلمي الهائل الذي تمخض منذ بدايات القرن الثاني الهجري بدءًا بالعالم المغاربي محمد بن سحنون التنوخي (٢٠٢هـ/٨١٧م) في كتابه آداب المعلمين.

مروراً بالماوردي والفيلسوف أبي حامد الغزالي، وغيرهم من العلماء ممن اشتغلوا بالفكر التربوي وسبروا أغواره. وقد شهد الفكر الإسلامي تطورا ملحوظا على الصعيد العالمي، غير أنَّ هذا الانتشار والتوسع انحبس إشعاعه وانتهى به الأمر إلى مفاهيم ضيقة خلاصتها ترديد معارف السلف من جهة، وتقليد الفكر الأجنبي من جهة أخرى، فأصبح التعليم يُعاني من غربة في الزمان والمكان، يعيش خلف المجتمع بعيداً عنه وعن مشكلاته ويحاصر نفسه وحركته ضمن مُعطيات عقول أنتجت لعصر آخر ولمُشكلات أخرى.

هذا ويُعاني الفكر التربوي الإسلامي من مشاكل عدة، نناقش أبرزها ضمن مقالة الكاتب مصطفى حضران المنشور بمجلة التفاهم بعنوان«سؤال إصلاح الفكر التربوي» وفيها نبحث في مسألة ازدواجية التعليم وما لها من مخاطر عدة في بناء الإنسان العربي المسلم.

تشكل مسألة الانقسام الحاصل في نظام التعليم الإسلامي في مسألة الفصل بين العلوم الدينية التقليدية والعلوم الحديثة، أزمة مفصلية حاسمة في التاريخ منذ القرنين السابع والثامن عشر، وهي نتيجة الاحتكاك الحضاري والاستعمار الغربي للشرق بداية بالاستعمار الفرنسي عام ١٧٩٨م، وفيه بدأ الصراع يعرف طريقه ومساره بين القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية الحداثية، وقد تباينت حدة الصراع باختلاف المجال المعرفي، فبينما اشتد وحمي وطيس الصراع في مجال الدراسات الإسلامية، خفَّ وبهت في مجال العلوم الأساسية والتطبيقية، واستُحدث نظام تعليمي علماني ذو توجه غربي مُوازٍ للتعليم الديني التقليدي الموروث، وانقسم التعليم إلى ديني ومدني، أما الديني فيقوم على مخلفات بالية وقشور من الفكر الإسلامي واللغة العربية، ويحرم دراسة العلوم الحديثة، أو يأخذ منها أنصبة تافهة، ويكتفي بحفظ القرآن أو جزء منه، إضافة إلى العلوم الشرعية واللغوية فقط، ويوزع خريجو هذا التعليم على نواحٍ جانبية من المجتمع الإسلامي ريثما يتم الخلاص منهم ومن قصورهم الملحوظ. أما التعليم المدني فتتوافر فيه دراسة الكون والحياة، وتتسع فيه الدراسات الإنسانية المجردة، ونحسب أن الطالب العربي قد حصل على أنصبة ضخمة من المعارف العلمية المحترمة تساوي ما حصل عليه زميله في موسكو أو لندن! أما العلوم الدينية والعربية فإنَّ الطالب لا يكلف بها ولا يتناول منها إلا أنصبة محدودة هزيلة.

لست من مؤيدي نظرية المؤامرة بل من مناصري محاربتها ومجابهتها بالتسلح والإيمان الداخلي والتمسك بالأفكار الأصيلة والتراث وتطويره بما يتماشى مع عصره، حيث لا زالت سياسة المستعمر الغربي في العصور القريبة الماضية، والتي تنتهج سياسات الحروب الباردة والمتدرجة في التغيير والتوجيه للهيمنة؛ لما لها من أمد بعيد واستمرارية طويلة، بغية فرض الأفكار ومن ضمنها سياسات التعليم. وتتجلى سياسة المستعمر بخلق جيل يفتخر بالفكر الغربي ويمجده وينا صره، ثم يأخذه، ويحمي مصالحه الفكرية والثقافية والمادية؛ وقد كان المغرب كمثال على الدول الإسلامية المستعمرة- وفيها ظهرت ازدواجية ما بعد الاستقلال، نتج عنها ازدواجية ثقافية على مستوى المجتمع وانقسمت النخبة المثقفة إلى فئتين: فئة تلقت تكوينها بالتعليم الأصيل، وفئة تكونت وفق نظام التعليم العصري، وقد تولد عن هذا الانقسام اختلالات وصراعات كان لها صدى ملموس على تدني مستوى التعليم لما بعد الاستقلال.

أمام هذه الثنائية والازدواجية التي تعيق مسيرة التعليم والتي أدت إلى نتائج سلبية ليس فقط على محتوى التعليم، بل على مستوى فكر جيل بأكمله تربى على سلوكيات وأخلاق الفكر الغربي العلماني. في مقابل هذه الازدواجية والإحساس بخطرها؛ نبهت المؤتمرات العالمية التعليم الإسلامي بضرورة تجاوز هذه الثنائية«حيث عملت على بلورة فكرة التكامل المعرفي وخلق الوعي اللازم بأفكارها المفاهيمية والمنهجية، ووضع الخطوط العريضة لتنفيذها، فالفرضية التي أُسست عليها الفكرة هي أن النظاميين مختلفان، وأن التعارض بينهما متأصل على المستويين العلمي والنظري، ولا يمكن بحال أن ندمجهما في نظام تعليمي واحد، وهو الإشكال الذي يمثل جوهر الأزمة الفكرية للأمة الإسلامية. يقول أبو الحسن الندوي«ليس إلا أن يصاغ هذا النظام التعليمي، صوغاً جديداً، يلائم عقائد الأمة المسلمة ومقومات حياتها، وأهدافها، وحاجاتها، ويخرج من جميع مواد روح المادية بالتجرؤ على الله سبحانه وتعالى، ويقدر الآخرة، ويعطف على الإنسانية كلها بلا استثناء».

خاتمة

يقسِّم الفكر التعليمي الغربي حسب منظوره العلوم إلى قسمين: قسم يهتم بالدين، والقسم الآخر دنيوي، هذه النظرية قائمة على الفصل بين الدين والحياة ولكنها تتعارض والإسلام تعارضاً تَاما، ذلك أن الدين في حسب المنظور الإسلامي ليس شيئاً منفصلاً عن الحياة، وأن العالم بما حوى ملك لله سبحانه وتعالى، يحيا الناس وفقاً لمشيئته، وسعياً لتطبيق تعاليمه، وهكذا فمثل هذا التصور للحياة البشرية يؤدي إلى تحويل جميع العلوم الدنيوية إلى علوم دينية، أما تقسيم العلوم إلى قسمين ديني يُدرس من وجهة نظر إلهية، وآخر دنيوي يُدرس من وجهة النظر الأخرى المُقابلة ويفضي إلى الاعتقاد بأن الدين شيء والحياة شيء آخر، وأن كلاً منهما يسير في مجرى لا صلة له بالآخر، وهكذا يصبح التوفيق بغية إخراج الجماعة المؤمنة التي يريدها القرآن الكريم أمراً صعباً بالنسبة لهذه الأجيال. ومن ثم فإن الازدواجية التعليمية التي حدثت أصبحت بمثابة تأسيس لذلك الحاجز المقام بين الدين والدنيا، وهي قسمة أفرزت ثقافتين متباينتين إحداهما تتعامل مع الدنيا بمختلف مجالاتها، والثانية تتعامل مع الآخرة بتنوع أبوابها، وهو ما عُد بحق ضربة قاصمة للثقافة الإسلامية وللدين نفسه، أبعدت الدين عن الحياة والحياة عن الدين، وهكذا بقي الازدواج الذي هو أصل البلاء، وبقي ما ينتج عنه وجود عقليتين وتكوين فئتين من المثقفين بثقافتين مختلفتين، إحداهما دينية ولكنها قديمة في تفكيرها وأسلوبها عقيمة في طريقتها، منعزلة عن الحياة، ضعيفة التأثير فيها، والأخرى مدنية أو علمانية أو لا دينية ولكنها غنية في تفكيرها، جديدة في أسلوبها، متصلة بالحياة ومشكلاتها، ممسكة بزمام التوجيه الفكري والاجتماعي والسياسي.

saif.alwahaibi15@gmail.com

تحقيق المخطوطات.. منهج وقيم

ناصر الحارثي

يُمكن فهم دوافع الكاتب فيصل الحفيان في مقاله«أخلاقيات التحقيق» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- عندما تجد النص في صورته الأولى«المخطوطة»أفضل بكثير من صورته الجديدة«المحققة» واختلاط أفكار المحقق مع أفكار صاحب النص الأصلي؛ لذلك يأتي مقاله مؤكدا على أهمية النظرية العامة لعلم التحقيق، مشيرا في الآن ذاته إلى أن المشكلة تتجاوز التكوين العلمي والنظري والتطبيقي للمحقق إلى ظواهر لا أخلاقية. إن المخطوطة برأي الكاتب نص ماضوي كتب في إطار ظروف وقضايا تاريخية؛ فالتاريخ لا يعيد نفسه،

وأمام هذا النص التاريخي الذي نقرأه في حاضر مختلف يرتدي المحقق زي القاضي الذي لا يحابي أحدا ولا ينتصر لفكرة بل عليه أن يظهر النص كخبر في الماضي يحقق فيه ويوثقه؛ لذلك يسمى علم التحقيق، لا كحقيقة أو معلومة يقوم بنقدها أو مناصرتها، وتبدأ المهمة من خلال عملية التوثيق والتأكيد على قدم النص، كما أن استحضار النص التاريخي كحقيقة تاريخية لا يمكن أن يتحقق مع بتر النص من سياقه التاريخي.

إنَّ محور حديث الكاتب في أخلاقيات التحقيق هو استعراض قيم علم التحقيق وأهميتها، وقد أوضح بأن هذا الموضوع رغم أهميته لم يكن حديث المحققين إلا في شذرات متباينة بين سطور كتبهم، وهذا الأمر لا يقلل من الجهود الكبيرة التي بذلها عدد من المحققين العرب في إطار سعيهم لتقديم إضافة ملموسة في خدمة التراث العربي وعلم التحقيق، وقد اطلع الكاتب على كتابات المستشرق الألماني برجشتراس في كتابه «نقد النصوص ونشر الكتب»، وكتاب «قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها» للفرنسيين بلاشير وسوفاجيه ووجد أن الاهتمام بقيم أخلاقيات التحقيق غائب عندهما، وأما على الصعيد العربي فإن أبرز من اهتم بأخلاقيات التحقيق عبدالسلام هارون من خلال تأكيده على الأمانة العلمية في التحقيق، وعدم التدخل والعبث في النصوص من خلال التصحيف والتحريف، كما ركز عبدالله عسيلان في كتابه «تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل» على قيم مثل أهمية اتصاف المحقق بالأمانة وعدم التعجل في وضع الأحكام والاستنتاجات لمقاصد النص الأصلي، ويشير الكاتب إلى أن وجود أخلاقيات وآداب عامة في أي علم هو أمر سائد في التراث العربي.

إنَّ تفاعل النص التراثي مع العالم العربي وارتباط الماضي بالحاضر والحاضر بالماضي، يجعل من النص التاريخي في المخطوطة برأي الكاتب مادة تجارية لدى كل من المحقق والناشر. هذا الانتهاك الخطير وغياب الأمانة العلمية يجعل من النصوص وسيلة لمناصرة أفكار وأيدولوجيات معينة من خلال استحضار النص وبتره عن سياقه، وفي ظل عدم وجود دستور لقيم التحقيق والمخطوطات وسهولة التزوير والتعديل في النصوص وسرقة جهود المحققين انتشر في منصات التواصل الاجتماعي الكثير من النصوص الغير موثقة أو المنسوبة لأشخاص آخرين. وهنا يظهر ضعف دور المؤسسات التراثية الرسمية في ضبط إيقاع العمل التحقيقي، فنجد وجود ظاهرة مثل نص أدبي كان ينسب لكاتب معين، والآن أصبح ينسب لعدة كتاب وأصبح هذا النص مجهول المصدر، كما أن انتشار ظاهرة السرقات الأدبية وحتى انتشار الرسائل العلمية المزورة على الرغم من وجود كتابها الحقيقيين أحياء يجعل من مهمة التزوير والتهاون أمام نصوص قديمة عملية سهلة. ومن المآسي التي نجدها في واقعنا هو المحاكمة الدائمة والمستمرة للنص التاريخي كما حدث من استجداء لنصوص تاريخية قديمة مبتورة عند قيام نشاط إرهابي متطرف كما هي الحال في «داعش»، ومحاكمة التراث من خلال المطالبة بحرقه كاملا، أو الدفاع عنه بشكل مستميت وكأنه نص ينطق باسم الحاضر، إن من أسباب هذا الخلل الأخلاقي في التعامل مع النصوص التراثية وانتهاك قيم التحقيق هو حجم التراث العربي غير المحقق، فهذه النصوص بين سندان العزوف الكبير عن التحقيق ومطرقة التشويه المباشر للمخطوطة، وكذلك الصراعات الفكرية في عالمنا العربي والرغبة الدائمة في استحضار النص التاريخي ومحاكمته إيجابا وسلبا وكأنه فعل مستمر وليس خبرا، كما ساهم في ذلك أيضا تردي الوضع في عالمنا العربي وضعف المؤسسات الثقافية سواء من خلال ضعف الدعم المادي أو ضعف الأفراد العاملين فيها وغياب الصبر والأناة، وكذلك عدم فهم بعض المحققين للإطار الزمني والحالة الثقافية التي كتب فيها النص.

إنَّ الحديث عن أخلاقيات التحقيق وأهميته وأهم نقاط الضعف التي تعاني منها النصوص المحققة دفع الكاتب إلى تبني وإيجاد حلول تساهم في حل هذه المشكلة الأخلاقية كما أسماها، وذلك من خلال بناء منظومة أخلاقية للعمل في النص التراثي تحت إشراف أساتذة أكاديميين متخصصين، ودمج علم التحقيق مع أخلاقيات التحقيق فالتحقيق صنعة وقيم، وضرورة وجود دستور أخلاقي من خلال تبني ميثاق شرف أخلاقي في التعامل مع النصوص التراثية، فالالتزام بأخلاقيات التحقيق تؤدي إلى مكاسب عملية وفكرية تتمثل في وجود التوثيق العلمي الصحيح، والمحافظة على سلامة النص التاريخي من التعدي عليه بالحذف أو الزيادة، وكذلك يساهم في التعامل مع النص التاريخي على أنه حدث ماضوي وليس حقيقة عملية تحاكم وتجتزأ من سياقاتها لتحقيق رغبات فكرية وسياسية آنية.

إنَّ غيرة الكاتب على قيم علم التحقيق مبررة سواء في سياق الأمانة العلمية، وكذلك في سياقها الفكري. إن حاضرنا يختلف عن ماضينا ولكن للغة العربية سحر يجعل للنصوص مهما قدمت معاني ودلالات نستشعر بها في سياقنا الحاضر، ولكن هذا السحر الجميل سلاح ذو حدين فقد يكون معول بناء لدراسة الماضي؛ فالتاريخ لا يكرر نفسه، أو معول هدم في التساهل في نشر معلومات من مخطوطات غير دقيقة. إن عدم تحري الدقة في المخطوطات يجعل من البناء الأكاديمي والبحثي على المخطوطة المحققة بناء ضعيفا والاستدلال بها هشا ومزورا. حاول الكاتب تشخيص واقع التحقيق في عالمنا العربي ولكنه لم يتمكن من سرد أنواع الإشكاليات الموجودة في المخطوطات ليتفاداها المحققون أو المهتمون بالتحقيق، كذلك لم يتبن حلولا منهجية فاعلة يمكن البناء عليها؛ فلقد اقتصر المقال في التركيز على أهمية أخلاقيات وقيم التحقيق، وكذلك في الإشارة إلى أبرز ما كتبه المحققون العرب في هذا المجال. إن مشكلة المحققين برأيي تتعدى مسألة المنهجية والقيم إلى إشكالية فكرية حقيقة من خلال رغبة بعض المحققين في إظهار صور معينة للكاتب من خلال التحقيق لكتبه، خاصة وأن بعض المخطوطات ارتبطت بأغراض مادية أو ندوات احتفاء بالنتاج العلمي لصاحب المخطوطات، لذلك نحن بحاجة ماسة إلى وجود قاعدة بيانات رقمية واعتماد مصادر ومعاجم تساعد المحقق في فهم المعاني والمصطلحات في سياقها الزمني، ومراجعة تحقيق المحقق لتجنب إشكاليات كالتنقيط والحذف والزيادة تُسهم في زيادة حس الأمانة والدقة لدى المحقق.

m056058@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahoom@gmail.com - tasamoh@gmail.com