



شباب

التفاهم

العدد السادس والستون : رجب ١٤٤١ هـ - مارس ٢٠٢٠ م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...!

د. هلال الحجري

من قصائد الأطفال الجميلة قصيدة للشاعر الإنجليزي الشهير جون كيتس John Keats (١٧٩٥-١٨٢١) وعنوانها «كانت لديّ حمامة». ورغم أنّ كيتس مات بمرض السل في سن مبكرة وهو ابن ٢٥ عاماً، فإنه يُعدّ من أهم رموز الجيل الثاني من شعراء الرومانسية الإنجليزية مثل لورد بايرون وبيرسي شيلي.

في صيف عام ١٨١٨، قام كيتس بجولة سيراً على الأقدام في شمال إنجلترا وأسكتلندا، ثم عاد إلى المنزل في وقت لاحق من ذلك العام لرعاية شقيقه، توم، الذي أصيب بمرض السل. وقد كتب كيتس هذه القصيدة القصيرة «كانت لديّ حمامة» يوم ٢١ ديسمبر سنة ١٨١٨، حين كان يستمتع لعزف السيدة شارلوت رينولدز والدة صديقه جون هاميلتون رينولدز. ومن المحتمل أنّه قصد بالحمامة شقيقه توم، الذي لم يستطع كيتس أن يدفع عنه الموت رغم رعايته له. القصيدة رمزيا تحكي قصة حمامة أحبها الشاعر، وحاول توفير الرعاية لها، ولكنها للأسف ماتت دون أن يفهم سبب رحيلها.

كانت لديّ حمامة * وأحبّها وتُحبّني
ماتت! فيا الله هل * رحلت رحيل المُحزّن؟
ماذا أغمّ فؤادها * وهي التي لم تُسجّن؟
إلا بخيطٍ حريرة * نسج المُحبّ المُحسّن
يا حُلوتي وصغيرتي * يا فرة العين اسكني
قولي لماذا قد رحلت، حمامتي، وتركتني؟
قد كنت في الغاب البعيد وحيدة فأتيتني
يا غايّة في الحُسن كيف جفا منامك موطني؟
أو لم أطبّ لك مطعماً؟ * أو لم يطبّ لك محضني؟
لم أسعدتك الغاب، لكن لم تطيقي مسكني؟

آراء في مفهوم الصرفة وإعجاز القرآن الكريم

أهمية المصطلح في علم الكلام والعلوم الأخرى

الذات والآخر من منطق اللاهوت المسيحي

الكاهن يوحنا.. من مخطوطات التاريخ إلى روايات الأدب الحديث

مصادر الشعر في عهد الرسول

شنتات الموريسكيين وذوبان الأندلس

فهم نواة الرسالة بنزع الأسطورة عند رودولف بولتمان

لمحة عن التواجد العُماني في الشرق والوسط الإفريقيين

مفهوم «الاعتقاد» في الفلسفة

الفلسفة الإسلامية

الاجتماع الإنساني في الفكر الإسلامي



باسم الكندي

آراء في مفهوم الصرفة وإعجاز القرآن الكريم

يتتبع الباحث الأردني سامي عطا عبد الرحمن - في مقاله المنشور بمجلة التفاهم «الصرفة وإعجاز القرآن الكريم عرض... ونقض» - آراء العلماء القائلين بأن إعجاز القرآن كان بالصرفة مبيناً بطلان هذا القول ومؤكداً على أن القرآن معجز بذاته.

تحدث سامي عطا عبد الرحمن بدايةً عن معنى الصرفة لغوياً كونها على وزن فعلة؛ بمعنى: رد الشيء عن وجهه، يقول الله تعالى: «وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً تَنْظُرْ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (التوبة: ١٢٧)؛ أي رجعوا عن المكان الذي استمعوا منه، وقيل انصرفوا عن العمل بشيء مما سمعوا، وقوله تعالى: «صرف الله قلوبهم» أي أضلهم الله مجازةً على فعلهم، أي أن الصرفة في اللغة لا تخرج عن معنى الرد والرجوع والتحول والتقلب أي صرف الشيء عن وجهه إلى جهة أخرى. أما اصطلاحاً، فتعني أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن، وكانت في مقدورهم؛ لكن عاقبهم عنها أمرٌ خارجي، فصار معجزة كسائر المعجزات، ولو لم يصرفهم عن ذلك لجاهوا بمثله.

في مقدورهم - دليلاً على نبوته، كما قال بالصرفة آخرون كالشريف المرتضى والطوسي في كتابه (تمهيد الأصول في علم الكلام)، وكذلك ابن سنان في كتابه (سر الفصاحة). وتصدى عددٌ من العلماء للقول ببطلان الصرفة مثل الخطابي البستي (٣١٧-٣٨٨هـ) حين رد على من قال بالصرفة بمعنى أن الله صرف الهمم عن المعارضة، وإن كانوا قادرين عليها غير معجزين إلا بأمر خارج عن إرادتهم مُستدلاً بقوله تعالى: (قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) سورة الإسراء (الآية: ٨٨)، والتي أكد من خلالها أن معنى الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها، كما قال السيوطي والباقلاني وابن عطية وغيرهم بفساد القول بالصرفة، وختاماً تتفق حول ما عرضه الباحث من حقائق بين فيها بطلان القول بالصرفة؛ هي:

- لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها بالصرفة؛ لم يكن الكلام معجزاً وإنما يكون المنع هو المعجز وليس القرآن.
- أن القول بالصرفة ينقض باقي الأوجه (النظم والإخبار عن الغيوب والوجه العلمي) التي قيل بأنها من وجوه إعجاز القرآن.
- الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز للقرآن الكريم.
- أن قريش مع شدة ملاحاتها للنبي - عليه السلام - ومع أن القرآن ذكر آباءهم وأوثانهم بغير ما يحبون، لم يتحركوا لأن يقولوا مثله؛ إذعناً لبلاغته وفصاحته، مع أن القرآن تحداًهم بأن يأتوا بمثل أقصر سورة منه، فما فعلوا لئلا يُسْفُوا في تفكيرهم، فدل هذا على عجزهم المطلق.
- أن القرآن جذب الكثير من العرب للإيمان به لما فيه من قوة بيان وإيجاز معجز؛ حيث أدركوا أن إعجازه ذاتي نابع منه وأنه فوق طاقتهم.

لهم على دفعها، وقد رفض الجاحظ هذا القول واستنكره كما استنكره جمهور المسلمين وردوا عليه ردوداً مقنعة.. كالخضر الرازي في كتابه «تسهيل نهاية الإيجاز في دراية الإيجاز».

- مفهوم الجاحظ والرماني لها وهو لا يقدر في بلاغة القرآن، ولا ينكر تفوقه، بل هو يُقر بهذا الإعجاز، ويعترف به، ويُحس أن ما جاء به القرآن خارج عن طوق البشر ومقدورهم، أي أن الصرفة هي ضربٌ من التدبير الإلهي والعناية الربانية، جاءت لمصلحة المسلمين ليحفظ القرآن من عبث العابثين والمشككين به، وقد صرف الله نفوس القوم عن معارضة القرآن، لا لأنهم قادرين على مثله والله منعمٌ من ذلك - كما قال النظم - ولكن لئلا يكون لأهل الشغب متعلقٌ يتعلقون به فيؤثروا على أصحاب النفوس المريضة.

- مفهوم القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)؛ حيث أبعد مفهوم الجبرية الذي ساد في حديث النظم والجاحظ والرماني عنها؛ لأنها كانت عندهم جميعاً شيئاً خارجاً عن إرادة القوم قد جبروا عليها جبراً؛ حيث قال إن الصرفة هي صرفة ذاتية، ذلك أن العرب أدركوا بفطرتهم أن أسلوب القرآن لا يمكن مجاراته ومعارضته، فانصرفوا ذاتياً عن معارضته، بلا قهر أو جبر من قوة خارجية؛ يقيناً منهم بعجزهم عن ذلك.

كذلك هناك من أهل السنة من قال بالصرفة كأبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ-٣٢٤هـ) وابن حزم الظاهري وأبو العباس القرطبي وغيرهم؛ كما قال بالصرفة من الشيعة الإمامية الاثني عشرية الشيخ المفيد في كتابه (أوائل المقالات)؛ حيث ذكر في معرض حديثه في وجه إعجاز القرآن أن جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبي - صلى الله عليه وسلم - بمثله في النظام عند تحديه لهم، وجعل انصرفهم عن الإتيان بمثله - وإن كان

وقد اختلف القائلون بالصرفة وقصدتهم منها؛ حيث قالوا إن الله لكي يتحداهم حال بين فصحاء العرب وبُلغائهم وبين الإتيان بمثل القرآن بأمر ثلاثة؛ أولها: أنه صرف دواعيهم وهممهم عن القيام بمعارضة القرآن ولولا ذلك لأتوا بمثله، أما ثانیها: أنه سبحانه سلب العرب العلوم التي كانوا يملكونها والتي كانت تؤهلهم للإتيان بما يُشاكل القرآن؛ ولولا هذا السلب لأتوا بمثله. أما ثالثها: أنهم كانوا قادرين على معارضة القرآن ولديهم العلوم اللازمة لذلك، ولكن الله منعهم بالإلجاء على جهة القسر من معارضته رغم قدرتهم فتقهقروا عن ذلك لغلبة القوة الإلهية على قواهم.

يُعزى القول بالصرفة عند كثير من الباحثين أنها وفدت إلينا من بعض التيارات الخارجية خاصة من الهند؛ حيث ظهرت كفكرة عندما تُرجمت الفلسفات الهندية في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ومن جاء بعده؛ فتلقفها بعض المسلمين عن طريق المشتغلين بالفلسفة أو من الذين يتلقفون كل وافدٍ من الأفكار حتى ركنوا إليها واعتنقوها وطبقوها على القرآن حين قالوا: إن العرب - إذ عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن - ما كان عجزهم لأمر ذاتي من أفاظه ومعانيه ونسجه ونظمه؛ بل كان لأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله، وقد أكد الجاحظ - في كتابه البخلاء - أن فكرة الصرفة جاءت من الخارج.

هذا.. وقد قال عدد من شيوخ المعتزلة بالصرفة - أبرزهم النظم البصري (ت ٢٢١هـ) أستاذ الجاحظ - حيث كان أول من جهر بهذا القول ودعا إليه، ورغم أن الصرفة ظهرت في البداية لديهم إلا أن مفهومها شمل ثلاثة مفاهيم هي:

- مفهوم النظم الذي ينفي عن القرآن الإعجاز، ويقول إن القرآن لاشك بأنه كلامٌ بليغ استحسنته العرب، وكان مقدماً عندهم، إلا أنهم كانوا باستطاعتهم الإتيان بمثله لولا أنهم صرفوا مقهورين بقوة خارجية عنهم، لا طاقة



زهرة السعيدية

أهمية المصطلح في علم الكلام والعلوم الأخرى

كتب محمد بن عمر مقالا بعنوان -المصطلح في علم الكلام- نُشر في مجلة التفاهم، ناقش فيه المصطلح الكلامي وتأثيره على علوم الدين. تحدث بن عمر في البداية عن علم الكلام ونشأته وسبب ظهوره، ثم ناقش المصطلح بشكل عام، وأهميته في ضبط المعارف العلمية وتماسك بنيان العلوم وتسهيل التواصل بين الباحثين فيها. ثم حاجج أخيراً أن المصطلح الكلامي نشأ وتطور مع علم الكلام وانتقل إلى غيره من العلوم بسبب التداخل المعرفي الكبير بين علوم التراث الإسلامي.

وتأصلت فيها إلى علوم معرفية أخرى» وليس هذا بالأمر الغريب، لأن منبغ العلوم الإسلامية وهدف اشتغالها الأساسي هو خدمة القرآن وتفسيره وبيانه. لقد انتقلت المصطلحات من المتكلمين إلى الأصوليين والعكس، وانتقلت كذلك من الأصوليين إلى النحويين، ولقد أدت هذه الدينامية إلى إكساب المفاهيم المتناقلة معاني جديد غير التي كانت عليها. يقول بن عمر في مقال آخر تحدث فيه عن أثر تداخل العلوم الإسلامية على المصطلح إن الاهتمام بالمصطلحات في العلوم الإسلامية جاء بسبب الأصل المعرفي للحضارة الإسلامية واهتمام المسلمين بالنص القرآني وتفسيره، ومن المعلوم أن التفسير لا يقوم دون التبحر في علوم اللغة وبالتالي بالمصطلح. إن مدى أهمية وحضور المصطلح في العلوم الإسلامية دليل على أهمية المنهج والقواعد الثابتة في عملية اكتساب المعرفة» وهي كذلك دليل على تحري المسلمين الدقة والأفكار السليمة والمعرفة المتخصصة في علومهم. يعتبر المصطلح من أبرز «مكونات وتجليات» المسائل المنهجية، لذلك فقد حظي بعناية كبيرة واهتمام متزايد في التراث الإسلامي. انطلاقاً من هذا الترابط بين المصطلح والمنهج في التراث الإسلامي ندرك أن تشييد الأنظمة الاصطلاحية والمفاهيمية مؤشر على مدى تقدم العلوم الإسلامية. ونرى ذلك واضحاً في علم الكلام والمصطلح الكلامي، فبسبب وضوح أدوات التواصل وبناء النظام المفاهيمي المبكر في علم الكلام نجح المتكلمون في تأسيس علم متين لمعرفة «أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس الدليل والبرهان»، ولإثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة». ليس هذا فحسب، بل إن مصطلحات علم الكلام قد عبرت الحاجز الزمني وانتقلت إلى العلوم الأخرى محدثة تأثيراً كبيراً. علاوة على أنها أثرت المعجم المصطلحي والمكتبة العربية كثيراً.

علم على مدى تنوع ووضوح ودقة المصطلحات. لقد ساهمت الثقافة العربية والإسلامية كثيراً في إدخال المصطلح في الكثير من المجالات، وقد يكون أكبر دليل على ذلك كثرة الموسوعات والمعاجم المصطلحية. يقول الكاتب إن لتحديد المفاهيم والمصطلحات أهمية بالغة في تشكيل المنهج؛ ذلك لأن الدقة والتحديد تحمي المصطلحات من الغموض والالتباس الذي يمكن أن تتعرض له.

من هنا نصل إلى الحديث عن المصطلح الكلامي، نشأته وتطوره. لقد بدأ الاهتمام بالمصطلح في علم الكلام مبكراً، حيث إن ظهوره تزامن مع تأسيس هذا العلم، وقد سبق المصطلح الأصولي الذي يخص علم أصول الفقه لأن الفقه قد نشأ أساساً من علم الكلام وتأثر به. يعرف الكاتب المصطلح الكلامي بأنه «المفاهيم المتداولة والشائعة والمستعملة بين المتكلمين..» حيث إن هذه المفاهيم قد أصبحت لها معانٍ خاصة ومختلفة، بين المتكلمين أو رواد علم الكلام، عن المعاني المتعارف عليها في اللغة، أذكر منها هنا لفظ «الجسم» وهي تعني ما تركب من المادة والصورة، ولفظة «العقل» وتعني الجوهر المجرد من المادة ذاتاً وفعلاً. يتضح من هنا أن المصطلح في علم الكلام يأخذ دلالة خاصة تختلف عن الدلالة المتعارف عليها.

أخذ المصطلح الكلامي ينتقل من علم الكلام إلى العلوم الأخرى مثل علم الفقه وعلم النحو وعلم البلاغة بسبب التداخل الشديد بين علم الكلام والعلوم الأخرى وبسبب اشتغال المتكلمين بعلم أصول الفقه في بداية دخولهم في علم الكلام. أذكر هنا تمهيداً للحديث عن التداخل بين العلوم الإسلامية وأثرها على الدرس المصطلحي.

يقول بن عمر إن أكبر دليل على التداخل المعرفي بين علوم التراث الإسلامي هو انتقال المفاهيم والمصطلحات من «حقولها المعرفية التي نشأت

قبل الحديث عن المصطلح الكلامي، لا بد لنا أن نتحدث قليلاً عن المصطلح بصورة عامة وكذلك عن علم الكلام ونشأته حتى تصبح الصورة واضحة. يقول المثل إن الحاجة أم الاختراع، وهذا ينطبق تماماً على علم الكلام، حيث إنه ظهر أو بالأصح أسس لصيانة الدين والعقيدة من هجمات الأفكار التي أخذت تتقاذف على الثقافة الإسلامية من كل صوب نتيجة احتكاك المسلمين مع الثقافات الأخرى وكذلك نتيجة بداية حركة الترجمة، ومنها ترجمة كتب الفلسفة اليونانية والفارسية. لذلك أراد المسلمون أن يدافعوا عن العقيدة الإسلامية عن طريقة مقارعة الحجة بالحجة وإبطال حجج الخصوم عن طريق الأدلة العقلية.

عادة ما يعرف علم الكلام على أنه «علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية». ويسمى كذلك بعلم المناظرة العقائدي؛ لأنه يهتم بالمناظرة والمحااجة للرد على الحجج المضادة. تأثر علم الكلام كثيراً بعلم المنطق ويمكن أن نرى هذا التأثير جلياً في التعريفات وتقديم البراهين والاستدلالات والقياس مع المسائل الأخرى وما إلى ذلك. كذلك تأثر علم الكلام وأثر على غيره من العلوم الإسلامية لأنه كان في الأساس علم أصول الدين ومنه تفرعت العلوم الأخرى.

أما المصطلح فهو «كل لفظ بسيط ومركب لفظي قصد به التعريف عن ماهية المفهوم» أي أنه اتفاق الجماعة على تسمية شيء ما بلفظة أخرجت عن موضعها الأول وتناسبت مع الموضع الثاني، أو هو نقل اللفظ من المعنى الذي استعمل فيه أول مرة إلى معنى آخر مجازي لوجود علاقة بينهما.

يقول فريد الأنصاري إن أفضل طريقة للوصول إلى العلم هي «معرفة اصطلاحات أهله لأنها هي ما يصف ويؤسس وينقل العلوم». يعتبر المصطلح شيئاً أساسياً في أي علم، ذلك لأنه أداة مهمة للتواصل والتفاهم بين الباحثين. وعادة ما يتوقف نجاح واستمرارية أي



عاطفة المسكرية

الذات والآخر من منطق اللاهوت المسيحي

يتمحور اللاهوت حول الدراسة أو «الكلام عن الله» في الأديان عامة، وفي أحد النصوص التي جاءت بعنوان «اللاهوت المسيحي في ضوء الإسلام»، لطوبيا سبيكر نشرته مجلة التفاهم، تمّ تسليط الضوء فيه على اللاهوت المسيحي والتركيز على قضايا المعرفة والتواصل والجانب المرتبط بالنظرة للآخر (المختلف عنا).

المطلق بالآخر كذلك مستحيلة فنحن لا نطلق هنا من المدينة الفاضلة التي يعيش فيها الأبطال المثاليون! ويشير الكاتب هنا إلى أن الاعتراف المطلق بالآخر يعد شيئاً من التشكيك بالذات، وهذا ما لا يمكن فرضه على الأديان تحديداً. لابد من الوصول إلى نقطة الاتزان في المنتصف؛ فعوضاً عن التركيز على الآخر المختلف، من المفترض أن تلجأ الذات لنقد ذاتها أولاً دون إساءة أو استنقاص للمعتقد. وتعد الشفافية مطلباً حتى يتم الاعتراف بأوجه القصور والنقص والخطأ في بعض الأحيان في سبيل إيجاد حل منطقي لهذه المسائل. وإن وجدت أوجه القصور هذه فذلك لا يعني التوجه إلى الآخر ومحاولة إيجاد أو خلق الثغرات. وبالعودة إلى تقسيمات النظر نحو الآخر، قد يكون التجاهل المبني على فكرة أن الآخر هو مجرد امتداد لنا صالحاً إلى حد ما في سياقات تقبل الآخر بطبيعته ومعتقداته حيث إن الاختلاف هنا لا يشير إلى ضرورة التنازع، وبالتالي يقود ذلك كافة الأطراف إلى تقبل الحقيقة دون محاولة تغييرها من فرض أيديولوجية أو عقيدة معينة. من ناحية أخرى تؤثر الكيفية التي ننتقد بها الآخر على المسألة برمتها، فمن وجهة نظر شخصية قد يكون السبيل الوحيد لجعل الطرف الآخر قادراً على تقبل النقد هو نقد الذات نقداً حقيقياً أولاً ومن ثم السماح للطرف الثاني بنقدنا على أن يكون النقد من الطرفين هدفه البناء لا الاستنقاص، وبعدها من الممكن أن نتجه إلى طرح سياقات التعاون وما شابه. لكن الواقع اليوم مع الأسف يبتعد عن هذا السيناريو، ونجد كافة الأطراف مختلفة التوازن حيث إنّه من المهم أن نذكر كذلك أن الوصول لنقطة الاتزان هذه « من تقبل الآخر ونقد الذات والسماح للطرف الثاني بانتقادنا » ليس بتلك السهولة ولكنه مرتبط الفرص في نهاية الأمر.

كوحدة متصلة، فتعبر هوية مجموعة ما غالباً ما يميزها عن الآخر. ويشعر الأفراد بالانتماء المعنوي داخلياً والذي قد ينعكس على الخارج أيضاً من خلال اللبس والعادات الثقافية المتبعة من قبل مجموعة في سياق هوية محددة، ناهيك عن الشعارات الثقافية/ الفكرية أو حتى الدينية التي يروجون لها. من الجدير بالذكر في هذا السياق أن الدين يعد أحد أهم مكونات الهوية، بغض النظر عما إذا كان متبعا إحدى الديانات السماوية أو كونه لا دينياً أو متبعا لإحدى العقائد أو الأيديولوجيات الحديثة. إلى هنا تبدو الأمور سلسلة وفطرة يتحتم علينا قبولها كجزء من الطبيعة البشرية.

تبدأ المشاكل بالبزوغ وفقاً للكاتب عندما تظهر علامات «الجموح الهوياتي» والتي تشير إلى محاولة إجبار الآخر على التبرمج على معطيات الهوية وتقبلها بل وأن يصبح جزءاً غير مختلف عنها. نلاحظ دائماً أن المشكلة لا تكمن في وجود الاختلافات سواء أكانت عقائدية، أو أيديولوجية، أو عرقية.. إلخ ولكن تبدأ المشاكل بالبزوغ بين الاختلافات هذه عندما يحاول فرد أو مجموعة فرض عقيدته مثلاً على أفراد أو مجموعات أخرى، أو عندما تحاول مجموعة ما إقصاء الآخر بسبب اختلافه أو النظر إليه بنظرة استعلاء. إن التعدد حقيقة وواقع لا مفر منه. ويبقى الرهان على العقائد والأيديولوجيات ومدى تقبلها للتعدد. ولكن من الإنصاف ذكر أن بعض الأيديولوجيات أيا كانت تدعو إلى تقبل الآخر على اعتباره جزءاً مكملاً ولكن التابعين لها ينحرفون عن هذه الدعوة بالفرض والترهيب، ولنا في المنظمات الإرهابية التي تدعي وتقر أنها عقائدية بحة مثال في ذلك.

لا يمكن أن تستطيع الذات العيش بمنأى عن الصراعات وهي تركز على الآخر والكيفية التي يؤثر فيها الآخر على خياراته في العيش وفرصه في الحياة. ومن جانب آخر لابد من معرفة أن مسألة الاعتراف

تنقسم النظرة للآخر المختلف إلى ثلاثة أقسام رئيسية في أطر عقائدية بحتة. أولاً قد تكون هذه النظرة هي نظرة تجاهل وعدم اعتراف بالاختلاف حيث إن «الآخر» المعني هنا لابد أنه امتداد طبيعي لنا جميعاً، كيف يكون ذلك؟ مثلاً عبر الاعتقاد بأن الأصول الحقيقية للمسيح واليهود تعود لنا نحن المسلمين فكيفما كان الآخر مختلفاً لابد من نقطة التقاء تجمعنا. ومن هذا المنطلق يتم تجاهل اختلاف الآخر عنّا. ثانياً قد تكون هذه النظرة هي نظرة الاعتقاد بإدراك الآخر أكثر من إدراكه لنفسه حتى، وهنا يحصل الحوار المتعالي بين الأطراف حيث يحاول كل طرف إيضاح مكامن الضعف في الطرف الآخر واليقين بأن الآخر مختلف عنّا بسبب كذا وكذا ولا بد من تذكيره باختلافه هذا، بجانب وجود ضرورة لتصحيح هذه الاختلافات. ثالثاً وأخيراً تتمحور النظرة للآخر حول مقارنته بالذات حيث لا صلة بينهما تبقى الذات في هذا السياق منفصلة عن الآخر على غرار الأطر السابقة التي تعيد الآخر للذات بسبب نقاط الالتقاء المشتركة أو التي تحاول تصحيح نقاط الاختلاف.

تعدينا مسألة الذات والآخر لجدل الهوية الذي أشار إليه الكاتب على أنه سبب النزاعات الرئيسية في القرن الواحد والعشرين نافية أن تكون الأيديولوجيات سبباً رئيسياً لذلك. وأعتقد أن الخوض في مسألة الهوية قد يتخذ مسارات متشعبة. فالفيصل بين هذه المسارات هو عن المستوى الذي تقرر الخوض فيه. عندما نتحدث عن الهوية فهل نعني بذلك تمايز الفرد عن سواه بصفات محددة؟ يعد هذا المستوى الأكثر عمقاً لأنّ البشر بطبيعة الحال مختلفون وإن كبر التشابه بينهم. يظل الفرد خلقاً إلهياً لم ولن يتكرر على مدى الزمان. أما إذا قررنا الانتقال للمرحلة التي تليها وخضنا في المسألة من منطلق تمايز واختلاف جماعة ما تجمعهم نقاط مشتركة كثيرة تسهم في جعلهم يواجهون الخارج



أسماء القطيبي

الكاهن يوحنا. من مخطوطات التاريخ إلى روايات الأدب الحديث

في مقاله «أوروبا والإسلام.. مملكة الكاهن يوحنا» يتحدث الباحث حاتم الطحاوي عما أسماه خرافة الكاهن يوحنا، الكاهن الذي زعم المسيحيون أنه أسس مملكة في الشرق في القرن الثاني عشر، وأن هذه الخرافة روجت من رجال الدين وحكام أوروبا الشرقية لتكون ذريعة للاستعمار السياسي، وطريقاً ممهداً لعبور الحملات التبشيرية. ويورد الطحاوي في مقاله العديد من الأدلة التي يستند عليها لتأكيد زيف هذه الأسطورة منها تضارب الروايات الغربية، والخلط بين بلاد الهند وبلاد الحبشة في الروايات المتداولة حول هذا الكاهن، وعدم وضوح هويته في المصادر، فلكل زمان كان هناك الكاهن يوحنا باسم مختلف، وتبدل مكان إقامته كما يذكر المستشرقون الذين حاولوا الالتقاء به، بالإضافة للشكوك الكبيرة حول مصادر المخطوطات المنسوبة إليه.

إن شخصية الكاهن يوحنا هي شخصية دينية لكن الاعتراف بكونها شخصية مزيفة جعل منها مادة للإبداع دون أن تثار تلك الحساسيات التي نجدها عند كثير ممن ينظرون للتاريخ الديني بقداسة حتى لو ثبت بطلانه بالدليل؛ فالتجاوز الحقيقي ليس بمحو الأثر بل بتخليده بصور عدة كشاهد على مرحلة زمنية مهمة في التاريخ. وفي الحقيقة فإن أسطورة الكاهن يوحنا تقودنا إلى التساؤل حول مدى الزيف الذي يحفل به تراثنا العربي والإسلامي هو الآخر، فالتاريخ كما يقال يكتب بيد المنتصر، وما أكثر المنتصرين الذين تعاقبوا على كتابة تاريخ المنطقة، وصوروا أنفسهم بأبهى صورة، وشوهوا صورة الآخر وحجموه حتى لا يبقى ذكره. وكم شخصية لدينا في الشرق هي شخصية أسطورية أو شخصية واقعية تم تلميعها وإضافة أمجاد زائفة إليها حتى أصبحت رمزا نحتفي به إلى اليوم. فعلى سبيل المثال يُعتقد في الوقت الحالي استناداً للدلائل أن شخصية المرأة العربية الشجاعة خولة بنت الأزور هي شخصية أسطورية؛ فالقصص التي رويت عن شجاعته لا تكاد تصدق، وهي لم تذكر سوى في مصادر محدودة بينما غاب ذكرها في مصادر أكثر تحقياً. ولعلنا قبل التمهيص في التاريخ علينا أن نكون مستعدين ومتقبلين لما سينجم عنه البحث من أرقام زائفة وشخصيات لا وجود لها ومعارك لم تكن إلا في أذهان كاتبها مع ما ينجم عن ذلك في تغير للحقائق وغربة للمفاهيم، سعياً لتاريخ أكثر واقعية وأملاً في تقديم الحقيقة دون زيف ومبالغة للأجيال القادمة.

إن الهدف من اختلاق شخصية أسطورية كالكاهن يوحنا لها أبعاد عدة؛ ففي زمن تتنافس فيه الأمم على توسيع حدودها وزيادة نفوذها كان الانتصار الأكبر هو تأسيس مملكة داخل بلد الأعداء، ومملكة الكاهن يوحنا حسب الروايات كانت مملكة تنعم بالاستقرار السياسي والسلام التام مع ما يجاورها من ممالك، ولا يتأتى لها ذلك إلا بعدة وعناد جاهزين دوماً للدفاع والهجوم. وتناقل الروايات عن هذه المملكة كاف لئلا يجعل العدو يعيد حساباته ويضع توقعاته.

إضافة لذلك فإن كاهناً مسيحياً في بلاد المسلمين يعني نواة لانتشار الدين المسيحي، وفي رسالته للإمبراطور البيزنطي مانويل كومنين ذكر الكاهن يوحنا بأنه في وقت العشاء يكون عن يمينه اثنا عشر أسقفاً وعشرون قسا، ويحضر البطاريك والمطران بشكل دائم هذه المأدبة، في إشارة لأهمية التدين في تلك المملكة وحرصها على تأصيل الكاثوليكية بين الأتباع، وهو ما تم استغلاله في بلاد الغرب لجمع المساعدات من أجل رسالة الكاهن يوحنا في الشرق، وجميع هذه المكاسب السياسية والاقتصادية ما كانت لتتحقق لولا حنكة السياسيين الذين استطاعوا على مدى عقود أن يجعلوا من الأسطورة حقيقة في أذهان الكثيرين.

انتقلت شخصية الكاهن يوحنا من كتب التاريخ والرحالة من أمثال فاسكو دي جاما وبدر وطافور بعد أن حققت أهدافها واستهلكت بما يكفي إلى الأدب في العصر الحديث. ولعل أبرز ما كتب عنه رواية باودولينو للكاتب أمبرتو إيكو في عام ٢٠٠٠، وهي رواية تدور أحداثها في نفس الفترة التي تواردت فيها الأخبار عن الكاهن الأسطوري. ورغم

إن صناعة الوهم نوع من السياسة مارسها كثير من القادة والمؤثرين على مر التاريخ خاصة في فترات الصراع، لمحاولة التأثير على العقل الجمعي بغية الوصول لأهداف معينة. وخرافة الكاهن يوحنا ليست إلا مثالا واضحا لذلك. ففي عصور كانت وسائل التواصل فيها شحيحة وبطيئة روجت الكنيسة الكاثوليكية لشخصية مثالية تدعى الأب يوحنا، وهو كاهن يعيش بين أتباعه في بلاد المشرق، متنعماً بحياة رغيدة ومؤدياً فيها دوره في الدعوة إلى المسيحية. ففي رسالته التي أرسلها للإمبراطور البيزنطي مانويل كومنين عام ١١٦٥ والتي يعتقد المختصون اليوم بعدم صحتها وأنه تم تدبيجها في ألمانيا، يقول الكاهن يوحنا: «... وتوجد في بلادنا كميات ضخمة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة، وكذلك حيوانات من جميع الأنواع والأعداد، نؤمن أنه لا يوجد مثلها تحت السماء، كما لا يوجد لدينا فقراء، ونقوم بالترحيب واستقبال جميع الغرباء والرحالة والمسافرين ولا يوجد مكان للصوم وقاطعي الطرق والزناة في بلادنا....» ويستمر في وصف البلد والحاشية حتى يقول: «غاية الأمر أنه إذا تمكنت من عد نجوم السماء، وحباب رمال البحر، عندها ربما تكون قد نجحت في عد وإحصاء مدى قوتنا وثروتنا ومساحة بلادنا»، وهي رسالة بلا شك دغدغت أحلام كل من قرأها بالسفر إلى بلاد الله المختارة (بلاد الأب يوحنا) في وسط الشرق، وملأت كل مسيحي فخراً وأملاً في انتشار الدين المسيحي على يد الكاهن الحكيم يوحنا. ولأنه كان من الصعب التأكيد من صدق رسالة كهذه، فلم يكن للمتلقي خيار سوى تصديقها، خاصة وأن صورة الشرق لم تكن واضحة المعالم لدى المسيحي الغربي.



جميلة السعيدية

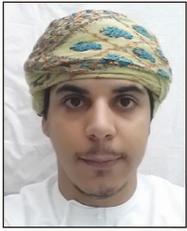
مصادر الشعر في عهد الرسول

«تراث شعراء الرسول» هو البحث والتقصي الذي قام به الدكتور فيصل الحفيان؛ وذلك لتتبع المصادر التي حملت هذا التراث. ركز خلاله على إلقاء نظرة عامة على المصادر التي تضمنت تراث شعراء الرسول من جهة انتماءاتها المعرفية وخصوصية السياقات التي ترد فيها المادة الشعرية وتفاضلها من حيث غناها بهذه المادة والخدمات التحقيقية التي حظيت بها تلك المصادر.

اسم بالإحالة على مراجع ترجمته، وأيضاً بالإحالة على المراجع التي ورد فيها شعره. وقد بين فيه المراد بالدعوة وذكر أنها تشمل عشرة أغراض منها: «اعتناق الإسلام والفخر بالإيمان والهداية، والتوحيد وتسفيه الاعتقاد بالأصنام وعبادتها، وحمد الله وشكره والابتهاج إليه، وشعر المواعظ والحض على الخلق الإسلامي، وحض العشيرة على الدخول في الإسلام، ومدح الرسول ومدح الصحابة رضوان الله عليهم، والرد على شعراء المشركين واليهود وهجاؤهم، وشعر الجهاد ووصف المعارك الحربية والفخر بالبلاء فيها، وثناء شهداء المسلمين، وحض العشيرة على التمسك بالإسلام (أيام الردة)». إلا أن مقصد الكاتب من بحثه الحالي هو تراث شعراء الرسول بإطلاق أي كان غرضه دعوة وغير دعوة. وفي ذات الإطار عمد الكاتب إلى تصنيف (٣٦) مصدراً عدها الباحث حاتم غنيم في بحثه جاء فيها ذكر هؤلاء الشعراء وذلك لبيان مدى انتشار تراثهم فأتى التصنيف على (١١) نوعاً من المصادر هي كتب السيرة النبوية، وكتب الأسماء والتراجم، وكتب التاريخ، وكتب الأنساب، وكتب البلدان، وكتب التفسير، والمجاميع الشعرية، وكتب الأدب، وكتب اللغة، وكتب النحو، وكتب المتفرقات. وخلص الكاتب من خلال هذا التصنيف إلى أن تراث شعراء الرسول أكثر ما يكون حضوراً في كتب التاريخ والتراجم والأدب، ثم في المجاميع الشعرية وكتب النحو ثم كتب السيرة والأنساب وأخيراً أنواع الكتب الأخرى. ومن وجهة نظر شخصية وبالعودة إلى نطاق بحث الكاتب المتمثل في إلقاء نظرة عامة على المصادر التي تضمنت تراث شعراء الرسول ونظرة أخرى خاصة على أحد هذه المصادر فإنني أجد الكاتب أتم بنطاق بحثه فيما يخص المصادر ووجهة انتماءاتها المعرفية والسياقات التي ترد فيها إلا أنني لم أجد استعراضاً لمصدر خاص وتقديم ما فيه من مادة شعرية.

الحياة العقلية والشعرية للمسلمين، بل للإنسان الذي عاش في تلك الحقبة حتى لو لم يدخل الإسلام. ومما توصل إليه الكاتب في خضم بحثه عن مصادر شعراء الرسول أنه يمكن تقسيم هذه المصادر إلى نوعين أولهما: نوع منفرد مستقل لهذا التراث وهو ينقسم إلى شعبتين هما الدواوين التي جمعت قديماً في المخطوطات العربية مثل ديوان حسان بن ثابت، وديوان كعب بن زهير، وديوان عبد الله بن رواحة، والدواوين التي جمعت جمعاً حديثاً معاصراً على أيدي الباحثين المحدثين من المصادر المختلفة وهي لا تسمى اصطلاحاً دواوين وإنما «شعر» مجموع. أما النوع الثاني من مصادر تراث شعراء الرسول فهي المصادر العامة وهي مصادر بحاجة للبحث والتقصي للعثور عليها واستعراضها وجمع الشعر منها وتحقيقه قبل أن تبدأ عملية الدرس. والعمل على هذه المصادر يتطلب من الباحث أن يعرفها وهذه المعرفة لن تتحقق إلا بالنظر إليها لتحديد الدائرة المعرفية التي تنتمي إليها والنظر إليها ثانية لاستكشاف مدى تفاضلها في احتوائها على المادة الشعرية ومن ثم استكشاف طريقة معالجة هذه المصادر للمادة، وخصوصية السياقات التي ترد فيها. وبالحديث عن الانتماءات المعرفية، فإنه لا يمكن الحديث عن مصادر تنتمي إلى حقل معرفي واحد أو حقول متعددة ذلك أن التراث العربي الإسلامي هو في بنيته العميقة تراث موسوعي تحمل فيه كتب الطب أدباً وكتب الأدب فقها وكتب الفقه شعراً وهذه هي القاعدة. الأمر ذاته في تراث شعراء الرسول تحديداً فهو داخل في نسيج الحقول المعرفية المختلفة. ويورد الكاتب خلال تقصيه عن مصادر تراث شعراء الرسول قائمة أعدها الباحث حاتم غنيم في بحث له بعنوان «شعراء الدعوة الإسلامية في عهد الرسول» حوت (١٩٦) شاعراً من شعراء الدعوة تحديداً، أعقب كل

تنطلق أهمية هذا البحث كما يرى الكاتب من كون أن «تراث شعراء الرسول» موضوعاً بكرًا لم يجد حتى الآن العناية التي تليق به على صعيد الجمع والدراسة. كما أن تفرق وتوزع هذا التراث على المصادر يجعل منه مجرد أجزاء متناثرة تخدم الأغراض التي قصد إليها أصحاب هذه المصادر دون أن تقدم كمادة علمية مستقلة أو أن يقام عليها درس خاص. لذا فإن تركيز هذا البحث على هذه المصادر بوصفها مظنة مادة شعرية ذات خصوصية من جهة وذات أهمية من جهة أخرى؛ فهي مورد غني يفتح آفاقاً معرفية واسعة وتمكن الباحثين فيما لو جمعت من تركيب صورة علمية في العقل العلمي لاستكشاف تلك المرحلة المبكرة من حياة المسلمين وحياة الدين الجديد. وبالخوض في صلب الموضوع وبيت القصيد فيه، فإن الكاتب يحدد نطاق بحثه هذا في نقطتين تمثلتا في إلقاء نظرة عامة على المصادر التي تضمنت تراث شعراء الرسول ونظرة أخرى خاصة على أحد هذه المصادر كنموذج لاستعراض ما فيه من مادة شعرية. وفي طريق البحث فيهما فإن من الملاحظات التي تم رصدها التفاوت في محتوى هذه المصادر من الشعر الذي نسب إلى شعراء الرسول ويرجع ذلك لأسباب كثيرة منها طبيعة المصدر وغرضه؛ فالمصادر التاريخية التي تشغل بالحدث وصاحبه وما يتصل بهما تختلف عما تحتويه المصادر اللغوية التي تهتم بالألفاظ والمعاني والقواعد ويأتي فيها الشعر للاستشهاد تأييداً أو نفيًا للفظ أو المعنى فقط، إلا أن هذا التفاوت لا يقلل من أهمية هذه المصادر؛ فقد تحتوي على مادة شعرية متفردة تعز في غيرها من المصادر. وعلى الرغم من اختلاف الأغراض التي خاض فيها شعراء الرسول فإن جميعها صب في خدمة أغراض معرفية متقاربة نظراً لارتباطها بمرحلة تاريخية محددة من ناحية، ولأنها من ناحية أخرى نابعة من مناخ الدين الجديد (الإسلام) الذي صبغ



أمجد سعيد

شتات الموريسكيين وذوبان الأندلس

يطرح الباحث المغربي سعيد عبيد في مقالته التي تحمل عنوان: «محنة الموريسكيين، ألم التاريخ وأمل المستقبل» تساؤلاً لا غنى عنه في أية بداية مهما كان الهدف منها للبحث عن الموريسكيين وتاريخهم.

كذلك كثيرا من تصانيفهم منذ عيسى الشقوبي نسبة إلى مدينة شقوبية Segovia، ولا تزال هذه المخطوطات السرية تُكتشف إلى يومنا هذا بحكم السرية التي فرضت نفسها على تداولها ضمن حدود دوائر إسلامية ضيقة جداً، كما فرضت إخفاءها في الكوى، وتحت الأرضيات، وخلف الجدران، وبين السقوف أماكن أخرى تحمل طابع السرية والتكتم، ولعل اكتشاف الباحثين كارمن بارثيلو وأنا لبارتا لـ ١٦٨ قصيدة موريسكية أعجمية بالخط العربي في مدافن الأرشيف التاريخي الوطني بمديرد، لدليل على أن ذاك التراث المدفون لا يزال يخبئ الكثير من الأسرار والتاريخ في خباياه.

مع كل ذلك الجحود تُشير الآن كل المؤشرات إلى أن موريسكي الأندلس والشتات وخاصة في إسبانيا وتونس والمغرب يشهدون صحوة سيكون لها ما بعدها، ليس تاريخياً وعلمياً وأدبياً فحسب، بل على أرض الواقع كذلك من خلال تأسيس جمعيات ومنظمات مدنية للدفاع عن حقوق الموريسكيين المسلموية، منذ وجود الانبعاث الجبار الذي بذلته مجموعة مثقفة من أحفاد الموريسكيين في الأندلس والمغرب وعلى رأسهم المفكر السياسي الثوري بلاس بيريز الذي أعاد بوعيه الناخب الذي يسبح ضد تيار تاريخ قشتالة المصنم تاريخ بلاده الأندلس والذي ابتدع علماً ذا شعار خاص بالأندلس رفعه على بلدية إشبيلية ليرفرف لأول مرة في العصر الحديث بعد قرابة خمسمائة سنة، كما أبداع أيضاً نشيداً وطنياً أندلسياً خاصاً، واستمر على جهوده الحثيثة لانتزاع الحكم الذاتي لها إلى أن تم اغتياله على يد جنود فرانكو سنة ١٩٣٦م في إشبيلية. ومن بعده استكمل السباق المحموم الشاعر الأندلسي آبل قدره الذي زامن ورافق المفكر بلاس بيريز- يعدان أبوي القومية الأندلسية المعاصرة- والذي حضر مؤتمر الشعوب التي لا دول لها في عام ١٩٣٠م المعقود في دلهي بالهند مصرحاً بهذه الكلمات: من نحن؟ وإلى من ننتمي؟.

الإسبان من قبل لمسلمي الأندلس وشمال إفريقيا بالمورو تأتي مشوبة بمعاني النفور والرهبنة والخوف، وتم تصغيرها بال«المورسيكوس» بدلالة التصغير والازدراء. يقول المؤرخ التونسي عبدالجليل التميمي مختصراً مأساة الموريسكيين: «ما حل بالموريسكيين الأندلسيين بعد سقوط غرناطة سنة ١٠٨١م يُعد أشنع مأساة إنسانية عرفها التاريخ البشري على الإطلاق؛ ذلك بأنها كانت إبادة حضارية ممنهجة ممتدة لأكثر من قرن بكل آليات القهر والترهيب والتنكيل التي قادتها شراكة الحكومات الملكية المتتالية مع دواوين أو محاكم التفتيش المقدسة.» ولم يكن الاضطهاد ليستثنى اللغة العربية من الأمر، حيث أصدر فيليب الثاني سنة ١٥٥٦م قانوناً علق على أبواب غرناطة العمومية يحرم استعمال اللغة العربية كتابة ومُشاهدة، وذلك استمراراً لقوانين سابقة صدرت منذ ١٥٠٢م تحرم وتجزم كل ما هو إسلامي أو عربي من مظاهر وعادات وتقاليد، شملت حتى التخضب بالحناء والاستحمام في الحمامات، وقد أمهل القانون الموريسكيين ثلاث سنوات لتعلم القشتالية، ثم لا يسمح لأحد بعد ذلك منهم أن يتكلم أو يكتب أو يقرأ اللغة العربية أو يتخاطب بها. في هذه الظروف العسيرة والرهيبة سببتم مسلمو الأندلس لغة سموها باللغة الأعجمية Aljamía أو Aljamíado أنخميا أو ألخميادو؛ وهي لغة رومنسية متفرعة عن اللغة اللاتينية الأم، في صيغة اللهجة القشتالية أو اللهجات الأراغونية والكتلانية والبرتغالية، مكتوبة بالحرف العربي. ومع تباعد عهد المدجنين ثم الموريسكيين من بعدهم مع اللغة العربية خاصة بعد الحظر الرسمي الذي توج بأمر ملكي من إيزابيل سنة ١٥٠١م بإحراق كافة المؤلفات العربية في غرناطة، مما حوته خزائن جوامعها ومدارسها من ذخائر لامعة، اضطروا إلى الكتابة والتواصل الثقلي واليومي بهذه اللغة الأعجمية؛ تثبيتاً لأنفسهم وأبنائهم على الهوية العربية الإسلامية؛ فترجموا بها أمهات المصادر الدينية العربية، وعلى رأسها معاني القرآن الكريم، كما ألغوا بها

فمن هم الموريسكيون؟ بالرجوع إلى تاريخ التسميات فهناك تسميات عدة سبقت الموريسكيين، وإذا كانت تسمية المدجنين "los mudejares" قد أطلقت منذ القرن الحادي عشر الميلادي على الفئة المسلمة الذين كانوا تحت سلطان الحكم النصراني في شمال الأندلس تحديداً في قشتالة وأراغون- حدث ذلك مع بداية الانحسار والتراجع الإسلامي إلى حدود غرناطة في الجنوب- فإن تسمية الموريسكيين جاءت من العقلية الإسبانية الصليبية مع بداية سقوط غرناطة في سنة ١٤٩٢م؛ لوصف الطائفة العفنة والبذرة المشؤومة- كما عبرت بعض محاكم التفتيش- من المسلمين، وأغلبهم من أحفاد الإسبان الأندلسيين أنفسهم، مع قلة من العرب والأمازيغ الفاتحين، ممن بقوا في الأندلس وفرض عليهم التنصير الإجباري، وأتى ذلك بعد خروج مملكتي قشتالة وأراغون منتصرين من حروب الاسترداد بفضل اتحاد وزواج الملكين إيزابيل الأولى وفرناندو الثاني، وبهذا الاتحاد والانتصار تم إنهاء ثمانية قرون من الحكم العربي الإسلامي للأندلس، مع إجلاء آخر أمراء المسلمين محمد الثاني عشر عن مملكة غرناطة التي كانت تمثل ضماناً قوياً لمعاملة المسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية باحترام. وهكذا عاش الموريسكيون الذي بقوا في هذه الأرض أكثر من قرن في ظل الإرهاب والإبادة الحضارية الشاملة، والتي بدأها الملك فرناندو بمرسوم ملكي سنة ١٥٠٢م يقضي بتعميدهم وتنصيرهم كرها، ولم تنته هذه المراسيم الملكية بعد قرن كامل من الاضطهاد بمرسوم ملكي آخر من الملك فيليب الثالث سنة ١٦٠٩م الذي يقضي بطرد المتبقين من المسلمين طرداً نهائياً، وما ترتب على هذا المرسوم هو هجرة أول دفعة إلى منطقة وهران الجزائرية، وفي سنة ١٦١٤م تم الإعلان عن طرد آخر مسلمي منطقة لامانتشا كانهاء لعملية الطرد والتهجير.

فتسمية الموريسكيين هي تسمية قذحية في الأصل، وتم اشتقاقها من التسمية الإسبانية بصيغة التصغير المورو والتي هي بمعنى المسلمين الأصاغر؛ فقد كانت تسمية



قيس الجهضمي

فهم نواة الرسالة بنزع الأسطورة عند رودولف بولتمان

يتناول الكاتب فوزي البدوي في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم بعنوان «الإصلاح الديني في بعض أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين: تجربة رودولف بولتمان ومشروع نزع الأسطورة» تجربة بولتمان الإصلاحية التي كانت في مشروعه «تأويل الأسطورة» عن طريق نزعها، وقد انخرط بولتمان في هذه التجربة التأويلية حيث حتمت عليه الاعتراف بأهمية المناهج النقدية التاريخية في فهم النصوص الدينية، ويذكر الكاتب أن نقطة بداية بولتمان كانت من فلسفة شيلينغ التي تقول «إذا اهتمنا بالأسطورة اليوم فلأننا تركنا الوعي الميثي وراءنا، وإذا فهم نزع الأسطورة على أنه خروج من الوعي الميثي فذلك أمر واقع لا رجعة فيه بالنسبة إلى الثقافة المعاصرة».

العالم وعن وجوده لذا ما يهمله هو ذلك التعبير عن فهم محدد للوجود الإنساني، وفي نزع الأسطورة يسعى لإظهار المقصد الحقيقي للأسطورة.

وفي نقد المشروع البولتماني كان من أشهر من تحدث عنه هو الفيلسوف بول ريكور، إذ يوافق ريكور بولتمان في أن المؤلف يملك لحظتين أساسيتين: اللحظة التركيبية النصية الموضوعة، واللحظة الوجودية، لكن ريكور يؤكد أن بولتمان لم يكن دقيق الفصل بين اللحظتين فكان يميل كثيرا إلى جهة اللحظة الموضوعة، كما عاب ريكور أيضا أن رؤية النص لدى بولتمان هي المجال الأساسي في التأويل ولا يمكن تجاوزه بالنظر إلى المؤلف وقراءته، فريكور يرى أن التأويلية الفلسفية أولى من التأويلية الكتابية لأن التأويلية الكتابية متسرعة وغير راديكالية. ويذكر الكاتب أن بولتمان يرى أن نأخذ من الأسطورة تلك الرسالة الوجودية التي لا تشوبها شائبة، وبالتالي نقتطع لغة يمكن وصفها أنها غير موضوعة، كما أن بولتمان يذهب في كتاباته إلى ضرورة البحث عن طريقة لتأسيس الإيمان على غير أحداث التاريخ ووقائعه، وبهذا تكشف لنا تجربة بولتمان عن حيوية الفكر المسيحي الذي غامر منذ وقت مبكر في مشروع الإصلاح الديني، كما أرى أن هذه التجربة في مسألة التعامل مع النص المقدس بمناهج جديدة من مثل مناهج النقد التاريخي والوضعيات التأويلية بأنواعها، والتي تحاول البحث عن عمق المقصد ونواة الفكرة الدينية في داخل النص لهي جديرة بمحل النظر والتدبر لدى المسلمين، خاصة بعد التداخلات العميقة بين الأديان واختلاط الأعراق والثقافات وما أفرزته حركة العمولة والحداثة داخل المجتمع من تساؤلات وجودية جديدة تستثير في الإنسان العودة والبحث في منظومته الإيمانية.

انقطاع الأحداث بسبب تدخل القوى الغيبية، وكذلك التاريخ العلمي لا يتحدث مثل نصوص الأناجيل بولتمان «تفترض فهما محمدا للواقع»، لذا يذهب بولتمان إلى أن يوجه الباحثين لتوظيف كل ثقافتهم وطاقتهم في مواضيع دراساتهم، فهو يرى أن العلم الأكثر ذاتية يكون هو الأكثر موضوعية، وقد صرح بولتمان أن التجديد اللاهوتي في المسيحية هو بحاجة إلى استخدام منهج النقد التاريخي بصرامته. وفي الحديث عن كون يسوع كتاريخ ويسوع كإيمان يذكر بولتمان أن المصادر لم تكن تهتم بحياة يسوع الحقيقية ولا بشخصيته أو حياته النفسية، وذلك من خلال اعتماده على منهج تاريخ الأشكال في تحليل هذه المصادر، وهو يصرح في كتابه عن يسوع: «بأن المسيح من حيث هو جسد لا يهمني، إنني لا أعرف ولا أريد أن أعرف ما الذي دار بخلد يسوع»، معتبرا كل ما كتب عنه من صنف الرواية الخيالية.

وأما عن قضية الوعي المشيخاني فكان اعتقاد الجماعة المسيحية الأولى قائما على وعي يسوع بنفسه أنه المسيح أو ابن الإنسان، وفي الأناجيل الإزائية يرى بولتمان أن حياة يسوع ونشاطاته لا يظهران أي ملمح من ملامح المشيخانية بل هو في كثير من النصوص رجل عادي، أما كلمة المسيح هنا فهي بمعنى المخلص في الآخرة، وقد كان يراه يسوع مخلصا سماويا، ويذكر الكاتب أن بولتمان في انخراطه في وضعيته التأويلية الجديدة والنقد التاريخي الحديث لا يستطيع إلا أن يقر بأن الإيمان لا يمكن أن يعتمد على أمور مثل المعجزات، فما فعله المسيح من معجزات وكرامات أيضا مثلها تنسب إلى الكثير من الأحبار والربانيين اليهود، ويرى أن بولتمان أيضا يذهب إلى أن الأسطورة تتحدث عن واقع الإنسان نفسه وعن الطريقة التي يفهم بها

يذكر الكاتب أن المسيحية احتوت على مشكل تأويلي وهو نواة البشارة، وهي التي تذهب إلى معنى التبشير بيسوع الشخص وليست تأويلا للنص الإنجيلي، فهي عهد بهذا المعنى من الأجيال الأولى، لكن النص الإنجيلي أصبح يظهر مسافة تفصل بينه وبين الحدث المرتبط بنواة البشارة، وفي هذه المسافة صار التعبير عن نواة البشارة بشكل ميثي أسطوريا، فالأسطوري عند بولتمان هو «كل نمط تمثيل، يبدو فيه ما ليس من هذا العالم جزء منه، وذلك وفق صياغة إنسانية، بل إنسانية جدا»، كما أن الأسطورة لديه هي تتحدث عن واقع، وأما الميثي فيرى بولتمان أنه هو كل قصة عن الآلهة ويجب التمييز بين الأسطورة والخرافة التي لا صلة لها بالآلهة، وتكمن صعوبة النظر في الأسطورة إلى أنها غامضة تحتاج لمن يُبحر فيها ليكشف عن مقصدها.

إن الفكر الأسطوري برأي بولتمان هو نقيض للفكر السحري، لأن الأسطوري يسعى إلى الانفصال عن العالم بينما السحري يسعى إلى الاتحاد معه، وقد وضع بولتمان هدفاً من خلال مشروعه وهو «تقبل الأساسي في هذا الفكر المسيحي وتحيينه، والقضاء على هذه المسافة والمكانية التي تعيش فيها الأسطورة»، فيذكر الكاتب أن بولتمان أراد من مشروعه أن تحركه إرادة فهم النص وأن يتحقق مقصد النص في التحدث عن الحدث نفسه وليس الابتعاد عنه، وأن على الدائرة التأويلية التي طرفاها الفهم والإيمان أن تخضعنا لما يريد الموضوع قوله، ولكي نفهم النص يجب أن نعتقد ونؤمن بما يقوله النص لنا، غير أن ما يقوله النص لنا لا يوجد إلا بالنص، ولذا وجب فهم النص لكي نؤمن».

كما يذهب بولتمان إلى أن العلم التاريخي الموضوع يسير في اتجاه نازع للأسطورة ما دام المسار فيه تتابع مغلق للأحداث، بمعنى أن المؤلف لا يمكن أن يقبل



قيس المعولي

لمحة عن التواجد العُماني في الشرق والوسط الإفريقيين

إن الحضارات الممتدة والمتوغلّة في القدم والتي سيرها أصحابها وعظماؤها لا تزال تخط وتكتب وتذكر في مجالس التاريخ والحضارة، ولم تقم بالصدفة والمفاجأة، بل قامت من خلال سواعد أبنائها ومؤسسيها على مر التاريخ. إن من أعظم الحضارات التي قامت في المنطقة العربية هي الحضارة العمانية - ممثلة في مزون ومجان وعمان - هذه الإمبراطورية التي امتدت في قارتين مختلفتين غرباً من البحيرات الإفريقية إلى مشارف شبه القارة الهندية خلال عهد السلطان سعيد بن سلطان. انعكس وجود العمانيين في هذه المناطق على حياة سكانها الأصليين، وهذا ما سنذكره في هذا المقال تعقيباً على بحث الأستاذ موسى البوسعيدي «التأثير العُماني في دول وسط إفريقيا» - والمنشور بمجلة «التفاهم».

في المساجد التي بناها لجعل الزوج يعتنقون الإسلام، وكانت جموع الناس تقتنع به وبمنهجه في الحياة ليس لبأسه أو لشخصيته القيادية فحسب، وإنما لسمو أخلاقه وشهامته في حماية من يلود به ولروح السماحة التي عرف بها أيضاً؛ فلقد كان شديد البأس ومسالماً ومتسامحاً في آن واحد. وكذلك من الأشخاص الذين عرفوا في تلك المناطق محمد بن خلفان البرواني الملقب بـ«روماليزا». أنشأ روماليزا في أوغيجي سوقاً كبيراً؛ حيث يمكن تبادل الملح بالسلع مع الآخر بالقرب من بحيرة تنجانيقا في تنزانيا في العام ١٨٤٠، وأحكم تيبوتيب وروماليزا السيطرة على المنطقة بحلول عام ١٨٨١. ومن ١٨٨٢ كان روماليزا زعيماً للمجتمع السواحلي في أوغيجي. روماليزا وجنوده أحكموا القبضة على خمس مراكز تجارية على الساحل الشمالي الشرقي من بحيرة تنجانيقا بين ١٨٨٤ و١٨٩٤. كما أطلق سلسلة من الغارات في الجبال حتى قرية نهر روسيزي وبحيرة كيفو.

هذا النفوذ العُماني في تلك المناطق هو الذي قد يمكن العمانيين من نشر ثقافتهم وتجارتهم وحضارتهم في تلك البلدان، ومكثهم ذلك من تبادل التجارة مع سكان تلك البقاع بسلاسة ويسر، ومعرفة أخبارهم وتحركاتهم وعاداتهم وتقاليدهم التي تبدلت بسبب التواجد العُماني وتأثيره على تلك الأطراف. ولا يزال التأثير العُماني موجوداً في تلك المناطق التي ما زال العديد من سكانها ترجع أصولهم إلى عمان وأهلها. كذلك لا يزال التواصل بين الطرفين قائماً من خلال العلاقات السياسية والصلات الحضارية والتبادلات الجارية التي تخدم مصالح الطرفين وتخدم العلاقات العامة لهما ولشعبيهما.

في التواصل التجاري مع تلك المناطق من خلال المناطق الساحلية دون التوغل إلى الدواخل؛ فكانت أول إمارة أسسها العمانيون في تلك المناطق هي إمارة لامو؛ فقد أسسها ملكا عمان سليمان وسعيد أبنا عباد بن عبد بن الجلندي؛ فقد هاجرا من عمان إلى الشرق الإفريقي بسبب نفوذ الحجاج وإرادته الاستيلاء على حكمهما. وقد انعكس هذا الاستقرار في هذه المناطق على تحول المناطق التجارية المؤقتة إلى مناطق استقرار دائم تخدم في مقدمة الأمر التبادل العُماني التجاري مع الشرق والوسط الإفريقيين.

ارتبط التأثير العُماني في تلك المناطق بأسماء وشخصيات عرفت بفضلها في نشر هذا التأثير، وهذا يرجع لعدة أسباب؛ هي: نفوذها وخبرتها التجارية وتواصلها مع سكان تلك المنطق؛ ولعل من أبرز هؤلاء الأشخاص: حمد بن محمد المرجبي الملقب بـ«تيبوتيب»، وتعني صوت إطلاق النار من البندقية. عرف تيبوتيب كتاجر للعلاج وكمستكشف، ومالك لمزارع، وحاكم تحت سلطان سلاطين زنجبار. كان تيبوتيب يجمع العبيد من أجل مزارع زنجبار. ومن أجل تجارة العلاج، قام بحملات استكشاف في وسط إفريقيا، وأنشأ المراكز التجارية التي تمكنه من الوصول إلى تلك المناطق، وكان يشتري العلاج من الموردين المحليين مقابل مبالغ زهيدة. كان لتيبوتيب فضل عظيم في انتشار الإسلام في أرض الكونغو، ورغم أننا لا نزعم بأن فتوحاته تلك كانت لهذا الغرض، إلا أن أخلاقياته الإسلامية كانت الركيزة الأساسية في انتشار الإسلام فلقد كان كلما بسط نفوذه على منطقة من المناطق قضى على عادة أكل اللحوم البشرية المنتشرة بين الجماعات الإفريقية البدائية، ومارس شعائر الإسلام جهاراً

هناك عدة جوانب أثار فيها الوجود العُماني في هذه المناطق؛ هي: الثقافة والحضارة والتجارة. ابتداءً بالجوانب الثقافية التي أثار فيها الوجود العُماني في تلك المناطق انطلاقاً من اللباس واللغة والتعليم والديانة والعمران وأسلوب الحياة. كان للتواجد العُماني في هذه المناطق أثر واضح وكبير في أسلوب الحياة لسكان الأصليين، وهذا ما نراه واضحاً حتى اللحظة من خلال ما تقدم ذكره من الأساليب والأساسيات الثقافية للمجتمع؛ فالشدداشة العمانية ما زالت تستخدم في تلك المناطق، وما زال الكثير من الناس هناك يتكلم ويتعلم العربية. وأيضاً تمسك أهل تلك الديار بالدين الإسلامي الذي كان للعمانيين التجار فضل في نشره من بعد فضل الله سبحانه وتعالى، وكذلك النظام الإداري والحضاري الذي لا يزال يستخدم حتى الآن في تلك المناطق. إن العميران العُماني الذي انتشر في تلك المناطق لعله هو الأبرز من حيث التأثير والانعكاس على الوجود العُماني في الوسط والشرق الإفريقيين، ومن ذلك انتشار المساجد والقصور والمباني المختلفة التي بنيت على الأساس المعماري العُماني.

كانت التجارة ولا تزال هي صاحبة التأثير الأكبر في تلك المناطق؛ وذلك بسبب الصلات الحضارية التي قادت عمان في الفترات المختلفة للشرق والوسط الإفريقيين، ويرجع ذلك لعدة أسباب؛ هي: العلاقة المكانية بين عمان والشرق والوسط الإفريقيين؛ إذ يقعان على خط واحد من المحيط الهندي والطبيعة المناخية التي يسرت للعمانيين الوصول إلى تلك المناطق برحلتين منتظمتين في السنة ذهاباً في بداية الشتاء وعودة في بداية الصيف. هذا إضافة إلى ما يتوفر من منتجات تُدر أرباحاً طائلة على العمانيين كالذهب والعلاج. كانت بداية العمانيين



ناصر الكندي

مفهوم «الاعتقاد» في الفلسفة

يستعرض الباحث والأكاديمي المغربي «محمد الشيخ» في بحثه «في فلسفة الاعتقاد» المنشور في مجلة التفاهم مدى تعاطي الفلسفة وخاصة الحديثة مع فكرة الاعتقاد، وي طرح تساؤلات مثل هل شكّل الاعتقاد موضوعاً للنظر الفلسفي؟ ومتي حدث ذلك إن كان له أن حدث؟ وهل شكّل الاعتقاد مفهوماً أساسياً من مفاهيم الفلسفة؟

وفي لحظة «تلقي فلسفة الاعتقاد» يتحدث ياكوبي في كتابه «ديفيد هيوم والاعتقاد» عن بروز هذه المفهوم بالصد لفسفة عصره التي تميل بهوس إلى تفسير واستدلال كل شيء، ولذلك يرى ياكوبي أن من شأن الفلسفة الحقة - الفلسفة الاعتقادية - أن تهزأ من الفلسفة السائدة القائمة على الاستدلال والاستنتاج التي تترك طريقتها لكي تكتفي بظنها. ويستدعي ياكوبي ديفيد هيوم في هذا المقام لأن هيوم جعل الوجود لا مسألة استدلال وإنما مسألة اعتقاد. ويستعرض ياكوبي آراء خصومه الاستدلاليين في المقدمة إذ يلوم نفسه على عدم إيجاد حل لهذه المعضلة ومن ثم إسكات خصومه في أن طبيعة العقل الحقة تكمن في ملكة الاعتقاد.

ويرى ياكوبي أن لاجابة له إلى الاستدلال على أنه موجود وإنما يكتفي بقيمته الذاتي على وجوده، وذلك بأنه ثمة نازع في طبيعة البشر يتمثل في أنه من غير أي استدلال، نعتقد اعتقاداً راسخاً في وجود أشياء وموضوعات خارجية نعتقد أنها حقيقة كائنة أي أنها لا تحتاج لكي توجد أن ندركها نحن. وبيتعد ياكوبي عن ديكرت واسبينوزا الاستدلاليين بشأن الاعتقاد ويميل للابتنز الذي يعد الحقائق الأبدية تجارب إحساس داخلية مباشرة بلا واسطة. بالمقابل، رأى فلاسفة آخرون من ياكوبي آلة حرب موجهة ضد التنوير المتمثل في العلم والفلسفة، وكان رده أن المعرفة العقلية لا تتعلق فقط بالعلاقات وإنما بوجود الأشياء الواقعي عينه.

وإذا كان هناك من إضافة، فإن مفهوم الاعتقاد كان له الفضل في تأسيسه إلى بلوغ مفهوم الوجودية الذي تبلور في القرن التاسع عشر عند كيركغرد ونيتشه، وتطور لاحقاً عند هيدغر وسارتر وكامو وغيرهم، فالوجودية قامت بالصد من العقلانية لأن الأخيرة بلغت ما يسمى بـ«نسيان الوجود» بسبب العقل والتقنية حسب هيدغر.

في قصيدته الفلسفية إذ من شأن الرأي أو الاعتقاد أن يتنزل عن الحق والثبات، وتستند مملكة الحق عند أفلاطون إلى أنموذج رياضي قائم على فكرة الضرورة والدوام، إلا أن مفهوم الرأي لا يستمر دائماً على الباطل إذ هناك ما يسمى بـ«الرأي السليم» يتوسط العلم الحق والجهل البين.

أما في اللحظة الثانية «لحظة أرسطو» ديكرت: الاعتقاد والحكم» فتختلف عن الأولى من ناحية «الاحتمال» إذ يقع في موقع بيني: بين ما هو حق بين وما هو باطل بين. فالرأي وسط بين الإحساس العابر والزائل العرضي والعلم الثابت الأكيد الضروري. وفي «لحظة التأسيس لفلسفة الاعتقاد عند ديفيد هيوم» يشير ياكوبي في محاورته «هيوم والاعتقاد» إلى أن هيوم قد يكون أول من نظر لمفهوم الاعتقاد وأسبابه ومفعوله في الأهواء والخيال محدثاً بذلك تحولاً جذرياً في خط مسار المفهوم وذلك حين انتزعه من موضعيته الابستيمولوجية القديمة، بل حتى والحديثة مع ديكرت واسبينوزا، ليحجمه ضمن مشروع انثروبولوجي بديل للمرويات الميتافيزيقية عن الإنسان.

ويؤكد هيوم في كتابه عن الطبيعة البشرية على صعوبة تفسير الاعتقاد وأنه أحد أكبر أسرار الفلسفة، ويستشكل هيوم المفهوم استشكالاً أي ينظر إليه وفق المنهج الفلسفي وذلك بطرح سؤالين: ما الاعتقاد؟ ولماذا الاعتقاد؟ ويجب هيوم عن السؤال الأول بأن الفكرة التي نعتقد فيها تتميز عن الفكرة التي لا نعتقد فيها، والفكرة التي نعتقد فيها تتوهج وفيها جانب لوني أشد من الأفكار الأخرى وبها درجة من القوة والحيوية. وبالتالي فإن الاعتقاد لا يتعلق بطبيعة أو نظام أفكارنا، وإنما بالطريقة التي نتصور بها هذه الأفكار، بالطريقة التي يشعر بها الذهن بهذه الأفكار. والمبدأ العام الذي يؤمن به هيوم هو أن الانطباع لا ينحس في ذهننا الأفكار الملائمة له فقط وإنما ينقل معه إلينا قسماً من قوته وحيويته وشدته وتوجهه.

يفتح الشيخ بحثه بنفور المذاهب الوضعية في القرن التاسع عشر عن تناول هذا المبحث باعتباره موضوعاً مهماً ومرجاً النظر فيه على الدوام، موضوعاً لا مكان له في مباحث الفلسفة. وبالعودة إلى المعاجم الكلاسيكية للفلسفة، نلاحظ بالآ أثر له بين اصطلاحات الفلسفة الأساسية، ويظل المصطلح إن وجد مجرد تابع ينبغي جلبه إلى المركز. إلا أن هذا الوضع تغير اليوم، فهناك العديد من المباحث صارت تعنى بالنظر بهذا المفهوم سواء كانت فلسفية أم لا، مثل سيكولوجية الاعتقاد وسوسولوجيا الاعتقاد وأخلاقيات الاعتقاد وغيرها. وي طرح الباحث سؤالاً عن سبب هذا الانعطف نحو الاعتقاد؟ إذ ربما لاقتناع الإنسان المعاصر بأنه بالأولى إنسان معتقد، ويقف مفكران وراء إشاعة هذا المفهوم وهما: عالم الاجتماع كرسيتيان سميث في كتابه «حيوانات أخلاقية معتقدة»، والصحافي العلمي ميخائيل شيرمر في كتابه «الدماع المعتقد: من الأشباح والآلهة إلى السياسة والمؤامرات: كيف نكون المعتقدات ودرسخا حقائق في الأذهان».

كثير من المفكرين تناولت كتاباتهم الاعتقاد مثل ديفيد هيوم الذي كتب فصلين عن الاعتقاد في كتابه «بحث في الطبيعة البشرية» ١٧٣٩، والفيلسوف الألماني فريدريش هاينرش ياكوبي في كتابه «ديفيد هيوم والاعتقاد» ١٧٨٧، والفيلسوف الأمريكي الشهير شارل بورس في بحثه «كيف يترسخ الاعتقاد؟» ١٨٧٨، ونظيره الفيلسوف وليام جيمس في بحثه «إرادة الاعتقاد» ١٨٩٧ وقبله «سيكولوجية الاعتقاد» ١٨٨٩، والفيلسوف الألماني فيتغنشتاين في محاضرات متفرقة حول الاعتقاد الديني ١٩٣٨.

وي فرد الباحث عدة لحظات تتراوح في ما قبل تاريخ مفهوم الاعتقاد ولحظة التأسيس لفلسفة الاعتقاد، وتبدأ اللحظة الأولى من بارمنيدس إلى ديكرت وأخلافه، ويصنفه بالتاريخ البعيد للمفهوم تتمثل في لحظة بارمنيدس - أفلاطون: الرأي والعلم/ الظاهر والباطن/ الوجود والعدم. ويدين بارمنيدس الرأي



الفلسفة الإسلامية



عبد الرحمن الحوسني

يُناقش الدكتور عبداللطيف فتح الدين الفلسفة الإسلامية بين التأصيل والتغريب ومرجعيات الفلسفة الإسلامية، وما هي المجالات التي أثرت في بداية تبلور الفكر الفلسفي الإسلامي، وأخيراً تأثير الفلسفة العربية الإسلامية على الفكر العربي.. وهو من أساتذة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية.

عبر العلاقات الثقافية بين المسلمين وأوروبا المسيحية عن طريقين؛ هما: طريق إسبانيا، والآخر طريق صقلية ومملكة نابلي، وارتباط ترجمة المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتي (ريمون). وفي طليطلة كان المسلمون يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين، وكان وجودهم في عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة؛ مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية وأصبح أثر الفكر العربي عند الغربيين أثراً بعيداً.

يقول أحد المؤرخين للفلسفة الإسلامية، إن أعظم تأثير للفلسفة العربية في أوروبا يمكن ملامسته لدى فيلسوف قرطبة ابن رشد، ففي الوقت الذي يصعب فيه الحديث عن فارابية أو سيناوية لاتينية، نجد في مقابل ذلك رشدية لاتينية تأسست بموجبها مدارس فلسفية. وفي القرن الثالث عشر الميلادي ظهرت رشدية باريس رغم مقاومة المدرسة الدومينيكية التي مثلها albet le grand. وفي عام ١٤٢٩م ظهرت رشدية إيطالية في جامعة بادو وبولونيا اللتين تؤلفان جامعة واحدة في شمال إيطاليا، ومن أبرز مؤيدي الرشدية اللاتينية في هذه الجامعات نذكر الراهب الأوغسطيني. ويمكن القول إن الرشدية دخلت الغرب باعتبارها تمثل التراث الكامل لأرسطو كما شرحه ابن رشد وكما تقبله واستفاد من الفلاسفة اللاتين.

وفي الختام.. يُمكننا القول بأن مشروع الفلسفة هو جزء من المشروع الحضاري الذي يتوخى، بدرجات متفاوتة، رفع رهان الحداثة والخروج من التوقع والثوقية وتوسيع مجال السؤال الفلسفي المنفتح والمتجدد. وأهدافها التي يمكن أن تتحول إلى مشاريع تؤدي إلى تغيير معالم المجتمع، كالحاجة إلى ترشيد التدبير وعقلنة المؤسسات وترسيخ قيم اجتماعية في مختلف القطاعات وتنمية العنصر البشري لكي يكون قادراً على تحدي رهانات الحداثة والتخطيط لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع رهنأ ومستقبلاً.

إن أبرز الحقول المعرفية التي شكلت الإرهاصات الأولية لبروز التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي هي التصوف الإسلامي وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والفلسفة اليونانية. فلنذكر أولاً التصوف الإسلامي الذي ينقسم إلى قسمين: قسم فلسفي وقسم آخر سني، فالقسم الفلسفي يشمل كل التأثيرات بالتفكير اليوناني خاصة الأفلاطونية المحدثة، وأيضاً بالتفكير الغنوصي من هندي وفارسي، ثم أمشاج اليهودية والمسيحية. وأما القسم السني فيستند إلى القرآن والسنة النبوية الشريفة؛ فالتصوف الإسلامي له شعبية كبيرة جداً في الغرب وأيضاً في ألمانيا، والسبب في ذلك هو الظن بأن الصوفية تختلف عن الإسلام المحافظ، لكن هذا الظن لا يتمتع بالصحة الكاملة كما تراه الكاتبة انغا غيباور. أما علم الكلام فله أسام عديدة؛ من أبرزها: علم أصول الدين وعلم الفقه الأكبر وعلم الإيمان وعلم الأسماء والصفات؛ فهذا العلم يهتم بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية. وأما علم أصول الفقه، فهو العلم الذي يبحث عن الشروط المنطقية لتقعيد القول الفقهي.

إن المجال الذي أثر في بداية تبلور الفكر الفلسفي الإسلامي هو ظهور بوادير الفكر الفلسفي الإسلامي مع الترجمات الأولى لمؤلفات الأعلام اليونانية، من اليونانية إلى العربية، ويمكن اعتبار المؤلفات العلمية والطبية أقدم ما تُرجم إلى العربية، نظراً لطابعها العملي. فهناك ثمانية مؤلفات في المنطق، ولعل الاهتمام بالمنطق الأرسطوطاليسي جاء كتمهيد لدراسة القضايا اللاهوتية والفلسفية، إضافة إلى الاهتمام بعلم الرياضيات أو علوم التعاليم وعلم الفلك. وإلى جانب المؤلفات الطبية والعلمية والمنطقية، تأتي المؤلفات الأخلاقية المنسوبة إلى سقراط، إضافة إلى ما عرفه المسلمون عن المدرسة الطبيعية اليونانية، متأثرين بالتفكير في النظام الوجودي والنظام العددي. تأثير الفلسفة العربية الإسلامية على الفكر الغربي جاء

هناك اختلاف بين الباحثين في تحليل نشأة الفلسفة الإسلامية، فمنهم من ذهب إلى نفي وجود الفلسفة العربية وشكك بمشروعيتها، وعد الأثار التي تركها أعلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية. وذهب الآخرون من المفكرين المسلمين المحدثين إلى أن الفلسفة المكتوبة بالعربية ليست عربية ولا إسلامية، وإنما هي يونانية الهوية والطابع.

ومفهوم الفلسفة الإسلامية يُستخدم في كثير من الأمور والمجالات، ويمكن تعريفها على أنها الفلسفة التي يمكن استمدادها من النصوص الإسلامية لتقوم بتقديم تطور كامل عن الإسلام للكثير من الأمور كالكون والحياة. وبدأت الفلسفة الإسلامية المبكرة مع يعقوب بن إسحاق الكندي، وهناك مصطلحان يترجمان إلى اللاتينية (philosophy)؛ هما: فلسفة وعلم الكلام. أما الفلسفة، فتشير إلى المنطق والرياضيات والفيزياء وأما علم الكلام فيشير إلى الشكل العقلاني من اللاهوت الإسلامي.

والكلمة الأقرب لكلمة الفلسفة هي الحكمة، وقد استخدمت في النصوص الإسلامية الأساسية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، وكثير من فلاسفة وعلماء المسلمين يستخدم كلمة حكمة وهي مرادف لكلمة فلسفة.

ويلتقي الإسلاميون والمستشرقون على نفي أصالة الفلسفي العربي، كل من منطلقه العقائدي وخلفياته الفكرية. والمستشرقون بدافع من عنصريتهم ومركزيتهم الغربية اعتبروا العرب قاصرين عن إبداع صيغ فلسفة متكاملة، أما الإسلاميون المعاصرون فلم يعترفوا بمشروعية الفلسفة العربية نظراً لتعصبهم الديني وانغلاقهم الفكري.

وللتخلي عن التعامل مع الفلسفة العربية انطلاقاً من مناهي أيديولوجية قومية أو دينية أو من وجهة نظر مركزية غربية، لا بد من إعادة النظر في مجموعة من المسلمات الجاهزة.



منال المعمرية

الاجتماع الإنساني في الفكر الإسلامي

يقول أفلاطون في مؤلفه «الجمهورية»: «في اعتقادي أن الدولة تنشأ من عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته لأشياء كثيرة». أما عن ثامسطيوس، فيقول: «لأن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، احتاج بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والأخذ والعطاء، واتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع عن قرب، لأن الله خلق الإنسان بطبعه يميل إلى الاجتماع والأنس، إذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها. ولما اجتمع الناس وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التصانف والانتظام مختلفة؛ صنع الله سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكماً ليحفظوا تلك السنن ويأخذوهم باستعمالها».

الإدارة بسبب الحكمة الفائقة، وإحقاق السعادة بالكمال الإنساني الذي لا يحصل إلا في المدينة، التي لا تحصل بدورها إلا بوجود الرئيس الفيلسوف! إن فكرة العقد هنا غير متصورة، لأنه لا علاقة للمجتمع باختيار الرئيس أو تعيينه، وإنما واجب الناس الخضوع والامتثال للكمال والسعادة التي سيحظى المجتمع بهما. لكن فكرة العقد سائدة لدى الفقهاء والمتكلمين؛ فالمجتمع في تنظيرهم يحتاج إلى شرع أو ناموس ينضبط به وتنظم أموره. ويحتاج إلى رئيس يختاره المجتمع ويتعاقد معه على إدارة الشأن العام وإنفاذ الشريعة. والسنة أو الشرع لدى الفقهاء والمتكلمين يقصدون به الدين، الذي يسلم له الناس بمقتضى الإيمان والافتقار. أما الرئيس -الذي من ضمن مهامه إنفاذ الشرع- فإن الناس يطيعونه ليس لأنه يطبق الشريعة؛ بل لأنهم هم الذين اختاروه لإدارة شأنهم العام. فالعقد الاجتماعي والسياسي متصور عندما تكون القرارات متخذة من الناس الذين يريدون العيش معاً. وهو أمر غير متصور لدى فلاسفة العقل الفعال، بل لدى مفكري عقل الجماعة والشورى والإجماع.

كما يذكر الكاتب -ضمن مقاله- أن الفقهاء والمحدثين يصرون على رفض جوهرية العقل التي يقول بها الفلاسفة، ومن ثم رفض ما يترتب عليها. فإذا مضينا باتجاه قولهم بأن العقل غريزة؛ فإن معنى ذلك تساوي الناس في العقول وهو أمر لا يوافق الفلاسفة. ثم إن الغريزة بسبب شيوعها يكون معناها أن السلطة التي يهبها العقل شائعة في سائر المجتمع، والناس ذوو العقول والقدرات المتساوية مشاركون فيها؛ وبالتالي فالعقل الإنساني لا علاقة له بالعقل الفعال، وهو صاحب السلطة الشائعة في المجتمع لشيوع العقول وتساويها!!

ويخلص رضوان السيد في مقاله إلى أن هناك نظريتين في الفكر الإسلامي في ظهور المجتمع وتطوره؛ الأولى: يقودها الفلاسفة والأخلاقون. والثانية: يذهب إليها الفقهاء والمتكلمون. ويقتبس الفلاسفة والمتكلمون -على حد سواء- بدايات النظرية أو جزءها الأول من اليونان. وهي تقول بأن الناس محتاجون إلى الاجتماع؛ لأن الفرد لا ينفرد بقضاء حاجاته الأساسية في المأكل والمشرب والملبس. فيحدث الاجتماع الصغير ويظهر تقسيم العمل من أجل الاستمرار والتكامل. إنما بعد هذه البداية المتفككة تنقسم الآراء، فيرى الفلاسفة ضرورة أن تكون للسلطة الأفضلية طبيعة وعقلاً، لترغم الآخرين على الطاعة. وهي عندهم الرئيس الذي يصبح فيلسوفاً، أو الفيلسوف الذي يصبح رئيساً. إن العقول لدى الفلاسفة لا تتساوى بين البشر، لأنهم مزودون بها من الأعلى، من العقل الفعال (الذات الإلهية)، ولذلك فإن المميزين أو النخبة المتصلين بالعقل الفعال هي التي تسود في المدينة، ويكون منها الملك أو الرئيس، والمدينة هي العمران الضروري للكمال الإنساني. بل إن المدينة لا تكون كذلك إلا إذا سبقها الرئيس أو السان أو الشارع إلى الوجود. لذا؛ فإن العقد الاجتماعي غير متصور وغير وارد. فالرئيس ليس جزءاً من المجتمع حتى يجري التعاقد معه، بل هو رئيس بالطبيعة.

فهو في عالم الحيوان كالأسد -ملك الوحوش- أو وحده في الطبيعة وأوحد في السلطة، وذلك بمقتضى الطبيعة المختلفة عن باقي الحيوانات في الغابة، فهو ملك أصلاً ولا يدين لأحد بشيء، بل إن المجتمع هو الذي يدين له بالكمال والسعادة. إذن فكذلك الرئيس، هو عقل المجتمع، ومهمته هذه ليست عارضة أو مصادفة، بل هي جزء من طبيعته ومهنته، ولها وظيفتان: حسن

كان ذلك بعضاً من ملامح فلسفة الاجتماع البشري لدى اليونان قديماً، والتي أشار إليها رضوان السيد في مقاله «الميثاق والعهد والعقد الاجتماعي» -المنشورة بمجلة «التفاهم»- والسيد هو كاتب ومفكر لبناني له العديد من المؤلفات والترجمات، وإضافة لذلك فله مقالات فكرية وسياسية عديدة.

يصف الكاتب تأثر المسلمين بضرورات الاجتماع البشري وأخذهم الفكرة عن اليونان، والفارابي أولهم؛ إذ يقول في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: «كل واحد من الناس مفظور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كماله إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه.. لهذا؛ كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.. كما يذكر الكاتب قول ابن سينا: «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لزدحم على الواحد كثير- وكان مما يتعسر إن أمكن- وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع، ويعرضه شارع متميزاً باستحقاق الطاعة»

إن هذين النصين من عند ابن سينا والفارابي هما قليل من كثير لدى الفلاسفة والأخلاقين المسلمين، وهو تأسيس مأخوذ عن الكلاسيكيات اليونانية؛ لكن إلى جانب فكرة العمل وتقسيمه أضاف المفكرون المسلمون حاجة الإنسان إلى الدين فالسلطة، وليس العكس؛ لتحقيق الاستقرار ومنع التغالب؛ إذ إن السلطة لا تستطيع فرض أي نظام إن لم يكن الناس مستعدين للانقياد له، والدين هو ذلك الوازع!