

التفاهم

العدد الثاني والسبعون : محرم 1442هـ - سبتمبر 2020م

ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...!

د. هلال الحجري

من القصائد الإنجليزية الرائعة حقاً، والتي يُمكن توجيهها للأطفال قصيدة للشاعر الإنجليزي لِي هانت Leigh Hunt (1859-1784) عناونها «ABOU BEN ADHEM»، وهي قصة شعرية تحكي عن العالم الزاهد المسلم إبراهيم بن أدهم (718م-781م) الذي، كما تصفه مصادر التراث العربي، كان من الأشراف والملوك في بلخ من أفغانستان ولكنه أعرض عن الدنيا واختار طريق الزهد والورع. كان لِي هانت رائداً متعدد الاهتمامات، وقد حقق نجاحاً مُبكراً بصفته ناقدًا، وكاتبًا، وصحفيًا، وشاعراً. عُرف بحبه الشديد للشعر الإيطالي، وكان صديقاً للشاعر الإنجليزي جون كيتس. دعا هانت في كتاباته الصحفية إلى إلغاء تجارة الرقيق، والتحرر الكاثوليكي، وإصلاح البرلمان: مما سبب له صداقاً مع السلطة انتهى بسجنه فترة من الزمن. قصيدته عن إبراهيم بن أدهم من أشهر أشعاره، وقد نشرت أولاً سنة 1834 في المجلة الأدبية السنوية The Amulet. وقد صرح بأنه قرأ عن هذه الشخصية في موسوعة المستشرق الفرنسي بارتلمي هزبلو حول تاريخ المسلمين في نشرتها سنة 1781. تركز القصيدة على حدث في حياة هذا الصوفي الذي رأى في غرفته ملاكاً يكتب سجلاً لأولئك الذين يحبون الله، وعندما علم بأن اسمه ليس موجوداً في هذا السجل، طلب من الملاك أن يُقيد فيه بأنه يحب إخوانه من بني البشر، وفي الليلة التالية، عاد الملاك بقائمة ثانية تثبت أولئك الذين باركهم الله، وقد ظهر اسم إبراهيم بن أدهم في قمة القائمة هذه المرة. من الواضح أن الشاعر لي هانت يريد من هذه القصة الشعرية أن يوصل رسالة إنسانية تقول إن حُب العباد هو أقصر الطرق إلى حُب الله.

(إبراهيم بن أدهم)

صا ابن أدهم - زاد الله شيعته -
وقد رأى السَّلمَ يطوي ليله خلماً
هناك في غرفة قمرَاءٍ مُزهرةٍ
تُهدي الزنابق فيها الطَّهرَ والكرماً
رأى ملاكاً وسفرَ النُّورِ في يده
ففاض أُمناً تجلَّى منه مُبتسماً
وراح يسأل ذاك الطيفَ مُجترئاً
ماذا تخطُ بسفرٍ يَزدهي كَلِماً؟
فجاء الردُّ خلواً ساحراً عطرًا
«أسماء من قد أحبَّ الله فاغتَنما»
«ماذا عن اسمي؟ هل يحظى برفقتهم؟»
«لا، ليس منهم» أتاه النفي، قد حُسِما
فقال قولاً خاشعاً جَدلاً:
«اكتبه: حُبَّ عبادِ الله، لا أُنما»
فخطَّ ذاك الملاك الاسمَ ثم مضى
وعاد ثانية، والنُّورُ قد عظمًا
والسَّفرُ يُعلن أن الله باركه
هذا ابن أدهم في أعلاه قد رُسِما!

• الأمر بالإصلاح والنهي عن الفساد في سياقات إنسانية

• التحرر الاجتماعي بين تجربة أمريكا اللاتينية

• الانفتاح على الأديان

• التنبؤ بمستقبل الإنسان عند الفلاسفة المعاصرين

• السرديات والنقد السردية

• الشريعة والمنهاج في القرآن

• المقولة القرآنية أساس تماسك الأمة الواحدة

• المجتمع الخيري الحديث برؤية قرآنية

• حول الأدب المقارن وقصة ألف ليلة وليلة

• الإمام الطبري ومنهجه في التفسير

• صيغة الاعتقاد



• عاطفة المسكينة

الأمر بالإصلاح والنهي عن الفساد في سياقات إنسانية

يُناقش الدكتور محمد أحمد القنديل -وهو مدرس بقسم الدراسات الإسلامية في كلية الآداب بجامعة أسيوط- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مقال له بعنوان «مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإصلاح والإصلاح»، منشور بمجلة «التفاهم».. طرح المقال في سياق أوسع: سياقات فطرية وإنسانية، تحديدا ما يعكس رحابة وسعة ما جاء في الدين أصلا ليتناسب مع متطلبات وتوجهات العصر.

البرمجيات التي استحدثها الإنسان وكل هذه التراكبات والمعتقدات، حدث أن أصبح هذا الأمر أكثر تعقيدا مما يبدو عليه.

وجاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق الحث على الفضيلة من باب أن الأرض يصعب تعميرها فرادى. ولو تبنى كل فرد منطق «نفسى نفسى»، ونأى بنفسه عن الجماعة بفضائلهم ومساوئهم لعمت الفوضى. تجمعنا نحن البشر في نهاية الأمر مصالح دنيوية مشتركة: فالفساد إذا تقضى يلحق الأذى بالبعيد والقريب معا، وينطبق هذا الأمر على الخير كذلك. ومن هنا، تأتي مسؤولية الحث على الفضيلة دائما بـ«الأمر بالمعروف». وحتى في أكثر المجتمعات التي تروج لفكرة الانتصار للفردانية والاحتفاء بعيدا عن سيطرة المجموعات، نجد هذا الأمر حاضرا وبقوة. فالاحتفاء بالحرية يقف مباشرة عندما تتضارب عناصر الحرية مع المصلحة الجمعية، وأبسط مثال على ذلك: التدخين. إذا ما جئنا نضعه كسلوك فردي تحت مجهر «الدين» نجده من السلوكيات غير المحببة من باب أن الإنسان مُطالب بالامتناع عن كل ما يمكن أن يمس به بسوء أو أذى. ومن ناحية أخرى، إذا ما جئنا نقيم هذا السلوك في المجموعات أو الدول التي تعد بالحرية والفردانية، سنجد ذلك مرفوضا كذلك؛ حيث إن الكثير من الدول تمنع التدخين في الأماكن العامة!! وذلك يدخل في سياقات النهي، وبعد تدخل في سلوك فردي إذا ما جئنا نتمعن في حقيقة الأمر. ومن هذا المنطلق، متى ما تضاربت المصلحة الجمعية مع المصلحة الفردية، نجد الحث على الفضيلة حاضرا أيما كانت أشكاله، حثا فرديا من قبل الأفراد أو أوامر وتشريعات من قبل المنظومة والمؤسسات. ومن هنا، نستشف أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بجانب كونه واجبا دينيا يعد مسؤولية اجتماعية وإنسانية كذلك.

ومن ثم عبادياً: أداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصوم، والحج، وتلاوة القرآن، وإحياء الشعائر، كلها تدخل في سياق المعروف. يقابلها ترك الصلاة وترك إخراج الزكاة وتسويق الحج والإفطار بلا عذر في سياق المنكر. أما في سياقات الحياة العامة والجانب الإنساني، فنجد حتى الجوانب الاقتصادية الإدارية والسياسية حاضرة. اقتصادياً كجزء من المعروف يعد الاعتدال في الإنفاق والإيثار واجبا، وكجزء من المنكر يحدث الإسراف، والتقتير، الحرص والاستئثار. أما إدارياً فيبرز المعروف في جوانب اغتنام الوقت وعدم تضييعه، أداء الأعمال في أوقاتها، تيسير أمور أصحاب الحوائج، رفض قبول الرشاوى. بينما يعد هدر الوقت، وتسويق العمل، وتعسير أمور المراجعين، وأخذ الرشاوى من المنكرات. وأخيرا في الجانب السياسي حفظ المنجزات الشعبية، وأداء التكاليف السياسية من انتخابات أو ترشح أو حضور في ساحات العمل العام، والصبر واحترام القرارات الصادرة عن القيادة كلها تدخل في سياق المعروف.

وهنا.. نجد دعماً صريحاً لشمولية الدين وحضوره في كافة مناحي الحياة، والذي بطبيعة الحال أتى ميسرا بغض النظر عن التفسيرات المعسرة من قبل بعض «مشايخ الدين»، فالدين أسلوب حياة وكل ما يفعله بنو البشر من خير أو بنية خير أيضا حتى ولو لم يكن ذلك من ضمن العبادات أو الشعائر كمفهوم أوضح يُؤجرون عليه. يقودنا ذلك في بعض الأحيان إلى التأمل العميق حول حقيقة اليسر والحب الكثير الذي يحمله الدين، وتحديدا إذا ما جئنا نستشعر الكيفية التي ينبغي أن يعيش بها الإنسان. بعيدا عن التعقيدات التي جيء بها ورُبطت بالدين. إن تعاليم الدين في أصلها تتماشى مع الفطرة الإنسانية وكردة فعل لذلك يفترض أن تكون عملية قبولها واستيعابها سهلة بالنسبة لشخص لم تشب فطرته شائبة، ولكن بطبيعة الحال ومع كل هذه

القنديل يفتح مقاله بتفسير مصطلحي المعروف والمنكر لغوياً، اللذين يُختصران في مفهومي الإصلاح والفساد، وينتقل بعدها إلى صلب الموضوع لي طرح فكرة مدنية الإنسان أو فطرة «الإنسان مدني بطبعه»، بعيدا عن الأمور المرتبطة بالديانة المشتركة والخلفية التاريخية أو اللغوية أو العقائدية. حتى وإن غابت كل عناصر الهوية المشتركة بين المجموعات البشرية، يبقى كونهم «بشرا» كفيلا بخلق أسس عامة ومشتركة فيما بينهم. فإن تحدثنا بما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق ديني، فسيتمحور ذلك حول الأمور العامة المتعلقة بالظلم والرشوة وشهادة الزور وأكل أموال اليتامى واللعب بالقمار والخيانة والشائعات الكاذبة أو الجهر بالسوء أو تدبير المكائد والدسائس أو التآمر على الناس والغش والاحتيال فيما يتعلق بالمنكر. يقابله العفو عن ظلم، وصلة الرحم، وإيثار الآخرة على الدنيا، والإحسان إلى الفقراء، وإقامة دور العلم والسعي لنشره، ونصرة المتخاصمين، والعدل في القضاء، والإصلاح بين الخصوم والتبرع لأعمال الخير، والدعوة للشورى في الحكم، والخضوع لرأي الأمة وتنفيذ إرادتها، وصرف الأموال العامة في مصارفها، وتولية الأمناء الأكفاء، وتحكيم شرع الله في الجانب المتعلق بالمعروف.

قد ترتبط بعض هذه الأوامر والنواهي بدين الإسلام عدا أن غالبية ما ذكر يغطي الجانب الإنساني العام كذلك. فأغلب الفرائض والعبادات يُمارسها المسلم بطابع ديني والفيضل في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه أينما ذكر يغلب عليه الطابع الإنساني بغض النظر عن بعض الجوانب القليلة الواردة بطبيعة الحال. ويؤكد القنديل ذلك في تصنيفاته التي قام بطرحها في المقال المذكور آنفا، نبتدئ بالجانب العقائدي حيث الإيمان بالله وتوحيده والنبوة واليوم الآخر، ويقع كل ذلك في دائرة المعروف، ويقابل ذلك الكفر كمنكر.



زهرة السعيدية

التحرر الاجتماعي بين تجربة أمريكا اللاتينية وتجربة الإسلام السياسي

للدين دور تاريخي في ثورات الشعوب ومُحاربتها لظلم السلطات والاستعمار والاحتلال، وقد يكون أبرز مثال على ذلك اللاهوت الأسود الذي نشأ في كنائس الأمريكيين الأفارقة في ستينيات القرن الماضي إبان نضالهم ضد الفصل العنصري والاستعباد بكل أنواعه ومطالبتهم بحقوقهم المدنية، إلا أن هناك تجربة أخرى أكثر نضجاً وربما أكثر إثارة للاهتمام تحدث عنها عز الدين عناية وقارنها مع تجربة الإسلام السياسي في مقاله «مسارات الدين بين أمريكا اللاتينية والبلاد العربية».

كانت مشكلة النخب الدينية في تلك الفترة، التي كانت القومية والدولة الوطنية حينها في أوجها، أنها تقليدية يعوزها «الطرح الحداثي» في زمن كانت فيه الحداثة تتفجر في الغرب، مما كلفهم الشرائح الشبابية التي نضرت من خطاباتهم التقليدية. للأسف لم يحدث في التجربة العربية ما حدث في أمريكا اللاتينية، فالتحرر الذي كان اللاتينيون يناضلون من أجله، أي التحرر الاجتماعي والإنساني، لم يظهر على أرض الواقع رغم ذكره في أدبيات المفكرين الإسلاميين (سيد قطب في كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام، ومصطفى السباعي في كتاب اشتراكية الإسلام). لم تكن مطالب التحرر والعدالة الاجتماعية والاقتصادية أمراً ملحاً وأساسياً في الإسلام السياسي، وإنما كانت شيئاً ثانوياً في مقابل الهوس الطاعني بتطبيق الشريعة وأسلمة الدولة. فقد الإسلاميون بإهمالهم للعدالة الاقتصادية هنا مجدداً شريحة أخرى تعتبر من أهم محركات المعارضة وهي شريحة العمال. رغم ظهور اليسار السياسي لاحقاً في أواخر سبعينيات القرن الماضي وتفطن رواده إلى مشكلات الخطاب الديني، إلا أن التحرر الذي كان أساس التجربة الدينية لأمريكا اللاتينية لم يكن له حضور مؤثر في التجربة العربية.

لم يكن موقف الحركات الإسلامية واضحاً من العملية الديمقراطية، فتارة ترفضها وتارة تقبلها على مضض، ربما لأن هذه الحركات ظهرت أصلاً في زمن وبيئة لم تكن فيها العملية السياسية ناضجة، فلا عجب إذاً من ضبابية الديمقراطية وغياب الرؤية الواضحة للتعددية في بقعة تفتقد لتلك المكونات. تقول لورا غوتزوني إنه لا بد من النظر إلى «السياق العام للبلدان الإسلامية» في عملية انسجام الإسلام السياسي مع الديموقراطية، لأن هذه العنصر ليست مشكلة الإسلام السياسي وحده وإنما متصلة بكل مكونات السياق العربي من «قوى ناشطة ونظم حاكمة». هل يمكن إذن أن تنضج التعددية والديمقراطية في العالم العربي؟ لا أرى شخصياً أن ذلك مستحيل، فقد أثبتت تجربة تحالف المتدينين مع الماركسيين في أمريكا اللاتينية أن كل شيء ممكن أن يحدث إذا كان المنهج سليماً والهدف واحداً.

لم يكن رواد التحرر يتطلعون إلى «إحداث شرح في الكنيسة» وإنما أرادوا استحداث ممارسات دينية قريبة من مشاكل المستضعفين.

ما جعلني أقول أن هذه التجربة مثيرة للاهتمام هو ما حدث من تحالف استراتيجي بين الزعيم الاشتراكي فيديل كاسترو والمسيحيين الثوريين على الرغم من الاختلافات العميقة بين الاتجاهين فأحدهما يخشى من الإلحاد ومعاداة الدين، والآخر يخشى على الثوار من تصلب الكنيسة، إلا أن كاسترو سعى سعيًا حثيثاً إلى حل هذا الإشكال وتجسير الهوة بين الطرفين من خلال جعل المسيحيين حلفاء للماركسيين في ثورة التحرر في مقابل أن يقبل هؤلاء «بمنهج التحليل الماركسي» دون مطالبتهم بالتشكيك في معتقداتهم.

هذا كان في أمريكا اللاتينية، لكن ماذا عن الوطن العربي، وما الذي جعل الكاتب يقارب مسارات الدين في البلاد العربية بمسارات الدين في تلك المنطقة؟ إن أهم سمة مشتركة بين التجريبتين هو خروجهما من الاستعمار وتعتش شعوبها للتحرر، لم تكن التجربة العربية بالطبع على قدر النضج الذي كانت عليه التجربة اللاتينية لأسباب ستوضح لاحقاً. لنعرج أولاً على الأحداث التي ولدت الإشكال الديني في البلاد العربية. بدأت الطروحات النهضوية الدينية بالظهور مع رواد الإصلاح مثل محمد بن عبد الوهاب ومحمد علي السنوسي وغيرهما، أما الشكل الثوري والنضالي للإصلاح فقد تجلى في مناهضة الأمير عبد القادر الجزائري الشرسة للاحتلال الفرنسي في الجزائر. كان المحرك الأساسي للحركات الإصلاحية التحريرية الإسلامية هو هم التردّي الحضاري الذي انجرف إليه العالم الإسلامي أيام الاستعمار. ما حدث في أمريكا اللاتينية من تفجر في الأطروحات الدينية السياسية في ستينيات القرن الماضي حدث بالضبط في البلاد العربية، حيث بدأ التيار المحافظ بنشر أفكاره من جهة والتيار الاشتراكي والليبرالي من جهة أخرى، فتفجرت الخلافات وتوسعت الهوة بين التوجهين مع مرور الوقت. ظهر في المشهد حينها الإسلام الاحتجاجي واشتدت الخلافات مع القوى الحاكمة مما أودى بالمتحجين والمعارضين إلى السجون وأحياناً الإعدام الذي كان أحد ضحاياه سيد قطب المعارض لحكم جمال عبد الناصر.

يبدو واضحاً من العنوان أن التجربة التي وصفتها بالمثيرة للاهتمام هي تجربة المسيحية في أمريكا اللاتينية. يطلق على الظاهرة التي حدثت هناك بلاهوت التحرر، لكن قبل الحديث بالتفصيل عن هذا اللاهوت والفضاءات التي اشغل فيها لابد من الحديث قليلاً عن الإشكالات الدينية والسياسية والاجتماعية التي أدت إلى تكون هذه الظاهرة.

كانت الحرية الدينية في أمريكا اللاتينية أثناء حقبة الاستعمار الأسباني والبرتغالي أسيرة أصحاب النفوذ الكاثوليك ورجال الدين الذين كانوا يتقلدون معظم المهام الحكومية، واستمرت كنيسة الكاثوليك بالهيمنة على تلك المنطقة حتى بعد الاستعمار لما كانت عليه دول تلك المنطقة من هشاشة وتهاك جراء السنوات العصيبة التي مرت عليها. حاولت الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن العشرين تقليص هيمنة الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا الجنوبية ومنها بدأت الكنائس البروتستانتية (التي قال عنها ماكس فايبر إنها سند للرأسمالية والليبرالية) بالدخول على الخط في منافسة ضد الكاثوليك في تلك المنطقة.

ما يميز البروتستانتية عن الكاثوليكية هو اهتمامها وجاهزيتها للمشاركة في العملية الديمقراطية، هذا بالإضافة إلى كونها عاملاً أساسياً للتطور، وقدرتها على ضمان نظام سياسي واقتصادي أكثر استقراراً. بهذا وجدت البروتستانتية مكاناً لها بين شعوب أمريكا اللاتينية الذين خرجوا تَوّاً من الاستعمار متعطشين لحياة اجتماعية واقتصادية أفضل بعد أن شعروا أن الكاثوليكية بعيدة عن همومهم وقضاياهم.

سوف يبدأ المشهد السياسي والديني في تلك المنطقة بالتغير بعد الأحداث المؤثرة في فترة الستينيات من القرن الماضي، حيث صعد الحزب الديمقراطي المسيحي إلى الحكم في تشيلي بعد فوزه في انتخابات ١٩٦٤، وحدث انقلاب عسكري في البرازيل مطيحاً بالحكومة الشعبية، ثم تبدأ بعدها سلسلة من الانقلابات والثورات العنيفة التي بثت حمى التحرر التي أصابت الجميع بما فيهم رجال الدين. تمّ في تلك الأثناء عقد مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية في كولومبيا وخرجوا بلاهوت جديد مُرتبط بالحياة الاجتماعية والسياسية ومهتم بقضايا المهمشين، وقد سمي لاحقاً بلاهوت التحرر.



الانفتاح على الأديان

في مقال «الأديان والعولمة» للكاتب إنزو باتشي - والمنشور في مجلة «التفاهم» - يعقد الكاتب مقارنة بين ما كانت عليه الأمم السابقة وما آلت إليه من حيث التمسك بالأديان والمعتقدات والتبعيات لشخصية ما أو تقاليد معينة.

وأوضح الكاتب في مقاله أن الديانات التي كانت تمثل رمزاً وجزءاً لا يتجزأ من حياة كل أمة من الأمم أصبحت جثة ربما حراكها أقرب إلى الشلل الجزئي إن لم يكن كلياً في بعض الأمم في ظل التكنولوجيا المتسارعة؛ حيث إن بعض الأمم اليوم لم تعد تعول كثيراً على الشخصيات الدينية أو الثقافية التي يكون لها صدى، بل أصبح الرجال والنساء يبحثون عن طابع آخر يضيف رونقاً للحياة بعيداً عن كل ما من شأنه تنغيص صفو حياتهم.

في أمة من الأمم ويذهب ربحها؛ فالتضارب القائم بين الأمم والمندرج تحت مظلة مصطلح الرأسمالية ومصطلح الشيوعية وغيرها من شأنه أن يزيد الفجوة ويزيد الطين بلة.

دائماً ما ينوّه الكاتب إلى أن المركزية الدينية قد تؤثر سلباً على سير الدول؛ فاللامركزية الدينية تتطلب لإعادة مراجعة البرامج والهويات الثقافية. وإلى جانب ذلك، فإن كثيراً من الدول بدأت بتقليص تأثير المركزية الدينية ولجأت إلى خلق قوانين وأنظمة من شأنها تسهيل العيش بسلام في أرض واحدة في ظل مجتمع متعدد الأجناس والديانات. وعلى هذا، فإن التقارب السياسي والديني مع عدم تغليب أي جانب على آخر يعد مطلباً رئيساً للوصول إلى تعايش سلمي مرسخ ترسيخاً قوياً قائماً على أسس سوية مستديمة تحت مظلة العدل والتسامح، وتغيب هذا التقارب يعد مؤشراً قوياً للضعف والوهن الذي ستعاني منه الأمة مما يضع حياتها على المحك.

إن تقبل الطرف الآخر مهما كان معتقده وثقافته وديانته وعرقه ونسبه جزء لا يتجزأ من محاور استقرار الأمم وتقدمها ونموها وتطورها وسيرها نحو الأمام بخطى حثيثة. وهذا تماماً ما اثبتت من الديانة الإسلامية التي رسخ النبي محمد عليه السلام قوامها، فسارت نحو الإمامة والقيادة، وكانت منفتحة على كل الشعوب مهما كان شأنها، فلم تفرق بين شعب وآخر، ولم تنظر إلى شعب دون آخر؛ تسليماً لغاية الرسالة الإلهية وهدفها في توحيد الأمم تحت مظلة قيادية واحدة لا تزعمها الأهواء ولا تتقاذفها الأمواج حسب الرغبات، ولا تتناول سُننها النزوات البشرية والمصالح الشخصية.

وعليه.. فمستقبل كل أمة يبنى على ما يتم ترسيخه من معتقدات تصب في قلوب الأجيال سواء في مدارسهم أو في بيوتهم عند أسرهم.

وهي على خلاف ذلك تماماً. ويعرّج الكاتب على أن الهجرات بين الشعوب قد تكون عاملاً له من القوة في اختراق حواجز التباعد بين الأديان الشيء الكثير، ونحن نؤمن بذلك إذ الانفتاح بين الأديان بهدف الوحدة والتعاون والتكاتف مطلب لا بد منه، خاصة في ظل كون العالم اليوم قرية صغيرة يجب أن تتقارب وتكسر جميع الحواجز التي من شأنها أن تكون حجر عثرة لتقدم الأمم.

وبسبب الهجرات والاختلاط بين المجتمعات، يشير الكاتب إلى أنه ربما تختلط الأديان ببعضها، وربما وبسبب التداخل قد تنشأ مذاهب جديدة أو فرق ربما تكون منبثقة من نفس الديانة ولكن بمرجعية مختلفة، وهذا وارد ومحتمل الحدوث؛ فالأمة الإسلامية اثبتت منها العديد من المذاهب، وكذلك الأمة اليهودية وهذا ما نلاحظه أيضاً في الديانة المسيحية والهندوسية وغيرها من الديانات.

من وجهة نظري، أرى أن التقارب بين الأديان مطلب شرعي وديني وعصري يتطلبه العصر الحديث، ولكن على كل الشعوب أن يحرسوا كل الحرص مع انفتاحهم للطرف الآخر أن يحافظوا على هوياتهم وثقافتهم مع الحرص على التحلي والتخلي - فيتحلى بكل ما فيه خير وصلاح ويتخلى عن كل ما من شأنه طمس نور الهوية ونشر الفساد.

وفي ظل الصراعات السياسية والدينية، يرى الكاتب أن الجهات السياسية والدينية وقفت جنباً إلى جنب في بعض الأحيان، إلا أنها كثيراً ما تصارعت صراعات دامية راح ضحيتها الكثير من الناس بسبب التعصب السياسي أو التعصب الديني، إلا أنه ومن خلال التجارب التاريخية التي مرت عليها كثير من الأمم عبر الزمن الغابر يتبين لنا أن التقارب السياسي والديني هو الحل الرئيس الذي يجمع الشتات الذي من الممكن أن يحدث

أتفق مع الكاتب في جزء كبير مما قال، وربما ما قاله ينطبق على حال كثير من الأمم ولكن لا ينطبق على حال كل الأمم؛ حيث ما زالت هناك أمة تبجل وتعظم دينها أو تراثها أو شخصياتها الثقافية، بل وربما تتعصب لمعتقداتها وشخصياتها تعصباً كبيراً. وإلى جانب ذلك، فإن الكاتب يرى أن الأديان تركز على خلاص الأرواح مما يكدر صفو مزاجها وتجعل الكائن البشري يحس بالراحة النفسية. ومع هذا، فأنا أرى أنه ليس كل دين يجعل الروح مطمئنة وتعيش سعادة غامرة؛ فهناك من الأديان ما يحوي الكثير من المغالطات التي تجعل الروح مشككة ومتردة ومرتابة في كونها تمشي على الطريق الصواب أو الطريق الخطأ وخاصة بعد الاطلاع على الأخطاء الواردة في بعض الكتب المقدسة لبعض الديانات ومجانبتها للحقائق وصدامها مع العلم الحديث مما يجعل الوضع النفسي في مركب تتقاذفه الأمواج.

ويرتأي الكاتب أن الانفتاح على الأديان المختلفة والثقافات المتعددة وقبول الطرف الآخر هو التوجه المستقبلي لكثير من الأمم الحالية؛ حيث إن كل فرد اليوم في كثير من الدول -مسلماً كان أو نصرانياً أو يهودياً أو متلبساً بغيرها من الديانات- كلهم يتعايشون في مجتمع واحد، وكل منهم يمارس طقوسه دون المساس بالآخر بأي سوء أو التعرض له بأي مكروه، وهذا مما نتوافق فيه مع الكاتب؛ إذ إن القانون السياسي الذي يحكم الجميع هو المهيمن في كثير من الأمم بالرغم من وجود الاستثناءات.

ويرى الكاتب أن الدين الوراثي -الذي غالباً ما ينقله الآباء للأبناء- يدمج بإضافات كثيرة من قبل الأبناء لتتنقل بإضافاتها تبعاً لهوى النفس إلى الأجيال التي تليها، وهذا مما هو ملحوظ في مجتمعاتنا فكم من البدع التي تظهر في كثير من الأمم وتسير الأجيال عليها، معتقدة أن تلك البدع متأتية من صميم منبع دينهم



• هنية الصبية

التنبؤ بمستقبل الإنسان عند الفلاسفة المعاصرين

يناقش الباحث المغربي وأستاذ فلسفة الدين والسياسة الحديثة محمد الشيخ في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» - «النقاشات الفلسفية القارية المعاصرة حول مسألة مستقبل الإنسان ومسألة القيم في عصر الثورة البيو-تقنية»، وقد تضمن تناوله الفلسفي النبوءة بمستقبل الإنسان بين نيته هایدغر، ومستقبل الإنسان على ضوء الثورة الجينية بين سلوترديك وهابرماس.

ما كان إلا تقليد الحديث عن الإنسان، وذلك باستخدام ثلاثة مفاهيم هي: مفهوم تربية الإنسان وتعني فلاحته، ومفهوم استيلاف الإنسان، ومفهوم تدجين الإنسان، حيث استخدمت هذه المفاهيم والتي غلب عليها الفكر وتاريخه. ويقترح سلوترديك أن يتم إحياء هذه المفاهيم المغيبة على ضوء الطفرة التكنولوجية.

ولخص الباحث أطروحات سلوترديك في أطروحتين أحدهما مألوقة وتعني الناظر في تاريخ الإنسان السالك به في طريق عن مسلك سائر الحيوانات. أما الأطروحة الأخرى غير مألوقة وترى أن التأثيرات البيولوجية فعلت فعلها في وضع الإنسان الثقلي لكن على نحو عفوي تلقائي غير مشعور به، أما اليوم ومستقبله فجديد الثورة البيوتقنية، والتي فرضت تدخل العلم في تطوير الإنسان على إسهامات واعية ومقصودة في العملية التطورية أي بمعنى إنشاء حضيرة لاستئلاف الإنسان وتطوير مهاراته، ويختصرها في القول بأن الحضيرة البشرية تستند على مفهوم الفسحة التي تعني انفتاح الإنسان على الوجود وعدم انغلاقه عليه.

وبه عالم الاجتماع هابرمارس في كتابه المعنون «مستقبل الطبيعة البشرية» إلى خطرتين أشار إليهما هما إمكانية إحصاء الأفراد الذين تم التدخل في تعديل إرثهم الجيني وإمكانية ألا يتم إحصاؤهم بحيث يتم النظر إليه من جنس المولود حسب قوله إن كان معدلاً جينياً أم لا.

من هنا يشير الكاتب إلى أوجه التشابه والاختلاف بين سلوترديك وهابرمارس، فيوضح أن كليهما نظرا إلى الإنسان إلا أنه من زاوية مختلفة فهابرمارس نظر إلى الإنسان من منظور الفكر ما بعد الميتافيزيقي حيث طرح وضع الإنسان في زمن التكنولوجيا الجينية، في حين سلوترديك نظر إلى الإنسان من منظور الفكر ما بعد الإنساني. كما أن كليهما فكر في مصير الإنسان في عهد التكنولوجيا الحيوية إلا أن هابرمارس نظر إليها كمسألة حق بحيث يفكر في القضية من حيث إمكانياتها وأخطارها وتبعاتها، في حين سلوترديك نظر إليها كمسألة واقع يفكر فيها من حيث إنه أمر حتمي قائم لا يمكن إنكاره أو الاعتراض عليه وإنما يمثل مسألة تنظيمية. كما أن كليهما تدبر في التكنولوجيا إلا أن هابرمارس رفض تقنية الطبيعة البشرية وتغيب الحدود بين النمو الطبيعي والإنماء الصناعي بينما عبر الآخر عن ذلك بالخوف من التقنية في ثقافتنا، وأكد على إحياء البرامج الدينية القديمة.

في شخصه بعقريّة نادرة كل ما هو ثقافي وفني وسياسي وعسكري، والمتحرر من القيود الأخلاقية والأفكار الدينية القديمة. لذلك الأديان لن تصبح لها أدنى أهمية بعدما كانت مصدر الأخلاق وإنما ستصبح مجرد ميثولوجيا أسطورية مُملة..

ويرى نيته أن التاريخ البشري ينقسم إلى قسمين هما: قسم تاريخ الإنسان الذي ينتهي بموته، وقسم تاريخ ما بعد الإنسان الذي يُعبر عن العهد الحداثي الجديد، وتعد سمة الأساسية النزعة التجريبية الإبداعية والتشريبية، وعلى الإنسان أن يشرع للقيم القادمة التي ستُصبح قيما تجريبية مؤقتة، وعليه أن يجبر الأفراد على الانقياد لمسارات جديدة مع ضرورة إعلامه بأن المستقبل هو من يديره ويتحكم به. ويؤكد على ضرورة إعداد برامج ومشاريع وتجارب جماعية للتربية والتنشئة.

وفي ضوء رؤيته يرى نيته أنه على الإنسان أن يسعى لاكتشاف القوة الكامنة في أعماقه، مشيراً إلى أن الإنسان يبقى واهناً وضعيفاً مادام يبحث عن التفوق العلمي أكثر من بحثه عن اكتشاف مواطن القوة في ذاته، فالإنسان كائن ضعيف، ويمكن له أن يتغلب على هذا الضعف إذا نظر إلى هذا الأمر بجديّة أكثر، وسعى كل السعي لاكتساب القوة البدنية؛ بحيث يصبح الإنسان الأعلى يفرز قيما جديدة تُساعده على الإبداع والاستكشاف.

في حين يعرفه هايدغر أن الإنسان هو نفسه أو أن الإنسان هو نفس ما، أي أن جوهر فلسفته قائمة على عدم تقليده للآخرين، إذ يمكن القول أن فلسفته قائمة على فكرتين مركبتين هما الوجود والعدم للإنسان، فالوجود يمثل حياة الإنسان والعدم يمثل الموت وكلاهما يشعرا به بالقلق تجاه مصيره؛ لأن نهايتهما حتمية تتمثل في الموت.

وقد وضع الفرنسي جون بوفريه داعماً فلسفة هايدغر، عنواناً لقواعد بشرية من أجل تأصيل الحديث البشري تضمن توصيفه تشبيه تلك القواعد بجراً، حيث شبهها بحظيرة الحيوانات، بعدها جاء سلوترديك للتذكير بفلسفة أفلاطون إلى نيته، حيث غيب فيها تاريخ الفلسفة؛ بفعل تعميق الفلسفة الإنسانية والتي ترفض أية مقارنة بين الإنسان والحيوان بل تركز على النظائر والأشياء لا على الاختلافات والتباينات، ولا تقف عند كرامة الإنسان وأفضليته وشرفه على الحيوان. ويؤكد الكاتب أن هذا التقليد

يُعد الفيلسوف الألماني نيته والمهتم بتنبؤات مستقبل الإنسان الخالد، إذ يصف عصر الحداثة بأنه وهن الوهن؛ حيث وضع صورتين متعارضتين للمستقبل وهي صورة البلوغ بالحداثة إلى حدودها القصوى والتي لقبها بالعهد السوقي لطريقة حياة الأمة الصينية، وحسب رؤيته يقول بأنها تسعى إلى تثبيت النوع البشري وجموده، وتتميز بمنتهى العدمية، مشيراً إلى إفرازها قيماً أرستقراطية جديدة تتجاوز الحداثة، والصورة الأخرى تتجاوزها إلى ما بعد الحداثة، كما يؤكد نيته أن ذلك يتشكل عند الأمة الأوروبية الآن بحيث تصبح تبع العصور الحديثة وهي المادة التشكيلية التي يقودها السادة والإرستقراطيون من أجل تحقيق الإنسان الأعلى. لذلك يرفض نيته الشاعر الحديث لاسادة ولاعبيد؛ مبرراً أن كل تعزيز للإنسان وتربيته يفرض عليها توجهاً جديداً للاستعداد، فيلاحظ تعدد الجوانب التي انتحاه واضطراب التوجهات التي أجبرته على أن يعي نفسه وعياً حاداً.

ويذكر الشيخ أن نيته أوضح في كتابه هكذا تكلم زرادشت وهو عبارة عن رواية فلسفية بطلها «زرادشت» مؤسس الديانة الزرادشتية المنتشرة في إيران، أن الإنسان الأخير أو العادي أو العدمي مثال للإنسان الصيني سواء أكان قرداً متفوقاً أو قرداً أعلى وأن الإنسان الأعلى يناقض نفسه بنفسه، ويؤكد أن العهد الحديث عهد وضعي ونفعي يتسم بكونه نموذجاً تنميطياً، وأعتقد نيته أن الإنسان الصيني لن يكون هنالك أعلى منه كونه إنساناً بلا وقار وبلا آراء مُسبقة -أي بلا أخلاقيات قيمة حسب رؤيته- وهكذا أصبح الإنسان الأوروبي إنساناً باحثاً عن الثروة. وقد تنبأ نيته بظهور طريقة حياة صينية أوروربية قائمة على ثلاث أساسيات وهي عقيدة بوذية ضعيفة، ومساواة على الطريقة المسيحية، وممارسة للحياة بحذر. وجدير بالذكر أنه وصف الإنسان الأخير بأنه مسالم ويعيش حياة هادئة، وآماله صغيرة، ويصغر من قيمة كل شيء حوله، ولذلك سيعيش طويلاً، وسيظن أنه اكتشف السعادة، كما لن تكون هناك أفكار مزدهرة، وسيكون الإبداع مكبوتاً.

وقد تعددت ترجمة العرب لمفهوم الإنسان الأعلى لنيته فمنهم من ترجمه بأنه الإنسان الخارق أو الأرقى أو الأسمى أو فوق العادي، إذ يمتلك قدرات روحية وعقلية وبدنية خارقة وتفوق باقي البشر، ويعد المفهوم أحد المفاهيم التي تبناها الفاشيون والنازيون باعتباره الزعيم والقائد الذي يجمع



• وليد العبري

السرديات والنقد السردى

السرديات هي علم السرد الذي يهتم بوصف البنيات التكوينية للسرد وتحديد منطق عملها، يلخص جيرالد برانس أهدافها في استكشاف ووصف وتفسير آليات السرد، والعناصر المُتحكّمة في شكله واشتغاله. من منظور تاريخي تأسست السرديات كاختصاص مستقل بذاته أواخر الستينات من القرن العشرين في فرنسا، حين اقترح تودوروف مصطلح السرديات في كتابه «نحو الديكامرون»، وهي الفترة التي تميزت بالتأسيس الإبيستمولوجي والعلمي لحقل السرديات، حيث وضعت الأسس النظرية لهذا العلم الأدبي على يد رواده المؤسسين، خاصة تودوروف وجيرار جينيه ورولان بارت.

مفهوم أساسي في نظرية السرد هو «وجهة النظر»، الذي سيكون ملهماً في نقاشات جيرار جينيه حول تميزه بين مستويين للسارد: الصوت السردى والرؤية السردية.

ظهر هذا التقليد النقدي في الفترة نفسها التي ازدهرت فيها الشكلائية الروسية؛ ويمتد إلى إرث نظرية الرواية الذي بدأ مع مقدمات الروائي الإنجليزي هنري جيمس لأعماله الروائية. وطوره بيرسيل وبوك، وعمل واين بوث لاحقاً على إعادة صياغته نظرياً. وقد تميز النقد الأنجلو - أمريكي بنزعة عضوية تتعامل مع الأعمال السردية على أنها كليات عضوية، وهو بذلك كان متطابقاً مع نظريات المورفولوجية السردية في كل من ألمانيا وروسيا.

من خلال عرضنا بتركيز على أهم التطورات الحديثة في حقل السرديات والنظرية السردية، تظهر لنا أهمية التحولات التي طرأت على حقل السرديات؛ لقد أسهمت هذه التطورات في توسيع حقل السرديات، في منهجه ومدونة موضوعاته. ومن جهة ثانية كشفت الطبيعة الثقافية للسرد التي تجعل منه خاصية ملازمة للوجود الإنساني، فيما ينتج من خطابات ثقافية، وفي ممارساته الثقافية الدالة.

ومن الناحية الإبيستمولوجية تبرز هذه التطورات الحديثة ثلاث خصائص منتجة اتسمت بها السرديات في صيرورة تطورها، هي: الانفتاح والدينامية والامتداد خارج حدود حقلها.

صحيح أن هذه التوسعات في حقل السرديات لم تخل من توترات إبيستمولوجية، تتصل بإشكالية انتقال المفاهيم وحركية انتقال الأفكار بين السرديات وحقول المعرفة الأخرى، لكننا يمكن أن نقول بأن هذه الدينامية كانت محكومة بنمط التبادل المنتج بينها وبين التخصصات الأخرى.

إذا كانت حقول المعرفة الإنسانية استفادت من مفاهيم التحليل السردى في تطوير مقاربتها لموضوعاتها؛ فإن السرديات استفادت من الاستخدامات المتعددة لمفاهيمها في هذه الحقول، خاصة حين تم تطبيقها على مدونات سردية جديدة، ظلت مستبعدة من مجال بحث السرديات، مثل السرد اليومي، وقصص الحياة اليومية، وحكايات الناس العاديين. وهذا ما ترتب عنه تحطيم التمييز التراتبي بين السرد الأدبي والسرد اليومي، وبين سرود الثقافة الرفيعة وسرود الثقافة الدنيا أو الشعبية.

وصار الخط الفاصل الذي كان يبدو شديد الوضوح بين عالم القصص الخيالية ضبابياً؛ فقد التميز بمجرد التحرر من الازدواجية والثنائيات، رغم أن أية قصة تصنف على أنها طبيعية أو أدبية، شفهية أو مكتوبة، بسيطة أو معقدة، إلا أن هذه التصنيفات ليست ثنائيات متناقضة، ليست سوى أطراف لاحتمالات بلا نهاية.

هو نسبها المشترك المتحدر من تقليد فكري مورفولوجي واسع، كان رائداً في تدشين تصور منهجي يهتم بالسرد من زاوية الشكل والتركيب السردى، وسيشكل من ثم مرجعاً أساسياً لكل منظري السرديات لاحقاً.

يرفض ديفيد هرمان التصور التاريخي الذي يعدّ السرديات نتاج تطور حتمي لإرث نظري واحد هو الشكلائية الروسية. وفي المقابل هذه النظرة الحتمية - التي تسلم بتاريخ واحد للسرديات - يرى أن ثمة توارخ مختلفة للسرديات، حيث يكشف بالحضر الجينيولوجي في تاريخ السرديات أن مرحلة الجذور التي مهدت لتأسيس السرديات تفاعلت فيها تقاليد فكرية متنوعة، وأصول نظرية مختلفة، تطورت في فضاءات جغرافية متعددة، وصيورات زمنية تحكمت فيها «موجّهات التغير المتقاطعة والعبارة للحدود».

تغفل أغلب الدراسات التي تناولت الجهود النظرية السابقة التي مهدت لظهور السرديات - سواء في السياق العربي أو السياق الغربي - التراث النظري الألماني، وتربط أصول السرديات بصورة حتمية بالإرث الشكلائي الروسي. من هنا تأتي أهمية الكشف عن هذا الرافد؛ لأنه من جهة أولى يبرز دور التراث النظري الألماني من ميدان شعرية السرد منذ وقت مبكر، سابق على الشكلائية الروسية؛ ومن جهة ثانية يكشف استفادة الشكلائية الروسية وتفاعلها الخلاق مع هذا الرافد؛ إذ عمل الشكلائيون على تطوير مقاربتهم المورفولوجية باتجاه بناء نماذج نسقية للسرد.

بالتوازي مع هذا الخط الألماني في شعرية السرد قام الشكلائيون الروس بتطوير فكرة «التركيب السردى». ولعل ما يؤكد هذا التفاعل المعرفي بين الشعرية المورفولوجية الألمانية والشكلائية الروسية - بحسب هرمان - أن أبحاث المنظرين الألمان كانت معروفة بشكل جيد في هذا الوقت في روسيا سنة ١٩٢٠م.

بفضل هذا التلاقح المعرفي ستعرف دراسة السرد مع الشكلائين الروس تطورات مهمة، وسيمثل هذا الإرث أحد الروافد الأساسية في تأسيس السرديات في مرحلتها البنيوية. في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى الأهمية التأسيسية لكتاب «مورفولوجية الخرافة» للشكلائي الروسي فلاديمير بروب، الذي شكل نموذجاً ملهماً للسميائي الفرنسي غريماس في بناء نظريته السردية السيميائية. أما عن التقليد الأنجلو فيقصد به إسهامات النقد الإنجليزي والأمريكية في مجال شعرية السرد، التي يسميها ديفيد هرمان بالشكلائية الأنجلو - أمريكية؛ لأن هذا التقليد الأدبي والنقدي كان واعياً بأهمية الشكل في بناء جمالية وفنية الرواية. بهذا التوجه الفني يلتقي مع الأفق الأدبي والنسقي للشكلائية الروسية، ولذلك سيمثل هذا التقليد فرعاً مهماً في جينيولوجيا النظرية السردية الحديثة؛ لأن أثره المنتج سيتمخض عنه صياغة

وأرست قواعد وأجهزته المفهومية والاصطلاحية، التي اكتسبت صبغة كلية وعالمية. وهذا ما ناقشه الدكتور محمد بوعزة في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم». وأوضح أنه في الثمانينيات من القرن العشرين أصبحت السرديات أهم نظرية في الدراسات الأدبية والثقافية، مؤسسة ما سيُعرف لاحقاً بالمنعطف السردى في حقل العلوم الإنسانية.

غير أن النظر إلى تكون السرديات من منظور تاريخي يكشف أن هذا العلم لم يكن وليد طفرة عرضية في سياق تاريخ النظرية الأدبية، بل تشكل وتطور في مجرى صيرورة تاريخية دينامية، تعددت فيها مساراته التاريخية وتنوعت روافده النظرية، حيث يُمكن القول بأن فترة التأسيس البنيوي في فرنسا كانت تنوياً للجهود النظرية التي سبقتها، لاسيما في روسيا مع الشكلائين الروس، ومع النقد الأنجلو أمريكي خلال فترة الأربعينيات من القرن العشرين.

بناءً على هذا المعطى التاريخي يمكن أن نميز في صيرورة تكون السرديات بين ثلاث لحظات دالة: لحظة الأصول والجذور، ولحظة التأسيس، ثم لحظة التوسع والتطور. وهو التاريخ الذي نجده معتمداً لدى المنظرين الذي اهتموا بالبحث عن جينيولوجيا السرديات.

لفهم دلالة هذه التحولات المفصلية في حقل السرديات سنعمل في هذه الدراسة على رصد صيرورة تكوينها، ومن منظور تاريخي إبيستمولوجي، يهدف إلى توضيح جدلية التأسيس والتحول في النماذج النظرية التي طورتها السرديات. وهذا ما سيتيح لنا تحديد سلسلة الإبداعات المعرفية التي شكلت مسارات انعطاف فارقة في صيرورة تطور العلم، وانتشاره خارج حدوده العلمية والجغرافية.

بعيداً عن أي منحى خطي يذهب ديفيد هرمان في بحثه الجينيولوجي، إلى أن السرديات تطورت من تفاعل إبيستمولوجي تاريخي مركب بين تقاليد فكرية متعددة، نشأت في فضاءات جغرافية وثقافية مختلفة؛ من حركات نظرية ونقدية، ونماذج تحليلية ومدارس فكرية، موزعة على امتداد عقود زمنية، وبين قارات وأمم مختلفة.

ما نستخلصه إذاً، أن هناك تنوعاً كبيراً في الجذور التي شكلت مرحلة الأصول في مسار تشكل السرديات وتطورها. لم تكن هذه الروافد مُنفصلة عن بعضها البعض؛ لأنها خضعت لصيرورة من التفاعل المتبادل وانتقال الأفكار، وعرفت «مسارات تطويرية متوازية بمعدلات متزامنة للتغير». وهذا ما يؤكد فرضية ديفيد هرمان، التي تقول بوجود توارخ متعددة للسرديات وليس تاريخاً واحداً، وإن ما يجمع بين هذه الروافد المتنوعة ثقافياً وجغرافياً



• ناصر الكندي

الشرعة والمنهاج في القرآن

يتناول الباحث محمد المنتار في مقاله «المقولة القرآنية في الشرعة والمنهاج»، والمنشورة في مجلة «التفاهم»، مناهج وطرائق الوصول للشرعية الإسلامية الصافية؛ فهناك الطرق المضلة، والأخرى المستقيمة، والثالثة الأقل استقامة. ويبدأ الباحث المقال بوضع تعريف لـ «الشرعة» من خلال استعراض أقوال المفسرين، فابن فارس يعرفه بأنه أصل الواحد والمورد للشارب، أما الراغب فقد أعاد المصطلح لأمرين: ما سخر الله للإنسان من طريق يتحرّاه، والثاني: ما قيض الله له من الدين وأمره به ليتحرّاه. ويتطرق الباحث بعد ذلك إلى مفهوم «المنهاج»، ويعني مصدرها نهج في اللغة الطريق الواضح، والطريق المستقيم، والخطة المرسومة، مصداقاً لقوله تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعه منهاجاً»، وقوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم» أي ثبتنا على المنهاج الواضح.

تختلف أعداد الصلوات وشروطها وأركانها، ومقادير الزكاة، مواضع النسك، ونحو ذلك من شريعة إلى شريعة، وقد يحلّ الله أمراً في شريعة لحكمة، ويحرّمه في شريعة أخرى لحكمة، ومن الأمثلة على ذلك الصوم، والطعام من الحيوانات... وغيرها.

وقد ضرب الرسول العظيم مثلاً لاتفاق الرسل في دين واحد واختلافهم في الشرائع؛ فقال: «الأنبياء إخوة من علات، وأمّهاتهم شتى، ودينهم واحد». فالغاية القصوى من البعثة التي بعث بها الأنبياء جميعاً بها هي إرشاد الخلق إلى معرفة الحق، وبيان ما به من الحياة في معادهم، هذا أصل كل الرسالات السماوية متفقة عليه، وهم وإن اختلفوا في تفاريع الشرع التي هي كالمسالك والسبل المؤدية إليه.

وتتضح الصورة الكلية حول أصل دعوتهم وفروع شرائعهم، وأن هذا التنوع قائم على أساس إدراك أن الله جل وعلا يشرّع لكل نبي ما يناسب قومه ويناسب مصالحهم، ثم ينسخ الله لأمة أخرى حسب مصالحها، حتى استقر الأمر في الشريعة الخالدة إلى يوم القيامة. وهو ما عبر عنه مسك ختامهم حين قال: «الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأكمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين».

ويختم الباحث مقاله بالتأكيد على أن هذه الشرائع التي تختلف باختلاف الأمم هي التي تتغير بحسب تغير الأزمنة والأحوال، وكلها ترجع إلى العدل في وقت شرعتها وأما الأصول الكبار التي هي من مصلحة وحكمة في كل زمان فإنها لا تختلف، فتشرع في جميع الشرائع.

وبشأن «وحدة الدين»، فقد بيّن القرآن في الكثير من آياته أن الدين الذي دعا إليه الرسل جميعاً واحد وهو دين الإسلام؛ مثل قوله تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام». ويعني هذا أن مجملات الشرائع وكتلياتها وأصولها كانت مضمّنة في دعوات الرسل والأنبياء، واحدة متفقة في أصلها، منبثقة من ميثاقها الأعظم، ومصدرها الأوحد. وأما بخصوص «مقصدية العبادة»، فهو أن جوهر دعوات الرسل والأنبياء الدعوة إلى عبادة الله وحده مصداقاً لقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون».

ولـ «مقصدية العقيدة، غاية، وهي أن أمور الاعتقاد تشكل تصوراً واحداً لدى جميع الرسل وأتباعهم، مثل قضية التوحيد والدعاء إليه ونفي الشرك بجميع أقسامه، وقد أُنذر جميع الرسل والأنبياء أمهم وأقوامهم بمآلات الزيغ عن هذا الصراط. وفي «اعتبار الكليات والقواعد العامة في الشرائع»، فقد حفل القرآن بعدد من الآيات الدالة على وحدة الدين وتعدد الشرائع، إذ لكل نبي شريعته الخاصة به، لكن الجامع بينها هو وحدة مصدرها وهي ما سماه جل شأنه «فطرة الله». وقد اختلفت الشرائع والمنهاج في تنزيل هدى الله على اختلاف السياقات والظروف، وبعث النبي محمد لإكمال الإصلاح وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى.

ويُبحر الباحث بعد ذلك في موضوع «الشرائع السماوية بين الاختلاف والاتفاق»، فإذا كانت المقاصد الثلاثة سائلة الذكر مما اتفقت عليها الشرائع، فإن ما جاء به الرسل والأنبياء جاء في شرائع مختلفة، وليس معنى ذلك أن الشرائع تختلف اختلافاً جذرياً، فالناظر في الشرائع يجد أنها متفقة في المسائل الأساسية. وعليه

وهناك فارق بين الشرعة والمنهاج، فأبو هلال العسكري في كتابه «الفروق اللغوية» يبيّن الفرق في أن الشرعة هي أول الشيء، والمنهاج لمُعظمه ومُتسعه، ويميل ابن منظور إلى تساوي المعنى بين اللفظين؛ إذ تعني الشرعة: الطريق والمنهاج والدين. ويبدو أن المنهاج في أصل معناه مرتبط بالشدة الصعوبة، والشرعية في أصل معناها مرتبطة بالبيان والظهور دون مشقة كما أرسلها الله.

ويقدم الباحث كلمتي الشرعة والمنهاج في الاصطلاح القرآني وعند المفسرين، ويشير إلى أن لفظ «شرع» ورد ذكره في القرآن في خمسة مواضع وبصيغ مختلفة؛ مثل: شَرَعًا، وشَرَعًا، وشَرَعًا، وشَرَعًا، وشَرَعًا. أما لفظ منهاج، فقد ورد مرة واحدة في سورة المائدة: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً». ويقول الطبري إن الشرعة هي الشريعة بعينها، وسميت شرائع الإسلام لشروع أهلها فيه. وأما المنهاج، فأصله الطريق البين الواضح. ويقول القرطبي إن الشريعة هي الطريق الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة. ويفرق ابن الجوزي بين اللفظين: فالشرعة هي ابتداء الطريق، بينما المنهاج هو الطريق المستمر.

ويُتجه الباحث بعد ذلك إلى كشف مُحدّدات الرؤية القرآنية للشرعة والمنهاج من خلال المبادئ والمآل. فمن مظاهر هداية الله للناس أن حدّد لهم الطريق الموصل للسعادة العاجلة والآجلة، من خلال بعث الرسل والأنبياء لهداية الناس إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، وبيان المنهاج الحكيم الهادي للعباد. ومن المبادئ الأساسية الراسمة لمسار الشرعة والمنهاج: وحدة الدين، مقصدية العبادة، مصدرية العقيدة، اعتبار الكليات والقواعد العامة في الشرائع.



• ايمن البيماني

المقولة القرآنية أساس تماسك الأمة الواحدة

ارتبط مفهوم الأمة الواحدة في عدد من الآيات القرآنية، وتتعدد تعريفات ومعاني الأمة الواحدة في القرآن الكريم بحسب السياق، وهو ما يطلق عليه بعلم «الوجوه والنظائر»، كما يذكر القرآن بعض الأمور المرتبطة بالأمة الواحدة؛ ومنها: أن الناس كانوا أمة واحدة فاختلفوا «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (البقرة: ٢١٣). وكذلك فإن مصير هذه الأمة مختلف عن مصائر الأمم السابقة التي سادت وبادت. وهذا ما سنناقشه في مقال رضوان السيد «المقولة القرآنية في وحدة الأمة وتجاوز الأخطار والمخاطر»، والمنشور في مجلة «التفاهم».

يتصدى لها الراسخون في العلم «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران: ٧).

ب- مسألة الإخراج من الديار، وهو فتنة كبرى يستحق الدفاع والقتال عنه، ومثاله محاولة قريش إخراج النبي ومن معه من مكة إلى المدينة «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ» (البقرة: ٢١٧).

ت- مسألة تفرقة الكلمة، وأمر الله المسلمين بالتصدي لهم ومنع ذلك بالقوة ليكون الدين كله لله «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (الأنفال: ٣٩).

وتتعدد الآيات الكريمة في الكتاب الحكيم وتوضحها لأوجه الفتنة كاتهامها لصانعي الفتنة بالنفاق وأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وأن أهل الفتنة مستعدون للإنفاق في الحرب من أجل هزيمة راية الإسلام لشدة كراهيتهم للإسلام وللرسالة.

وهنا.. نذكر بعض وسائل مكافحة الفتنة كما جاء ذكرها في بعض الآيات. فأولى تلك السبل هي عدم السماح للنفس أو للآخرين بالتشكيك في قيادة النبي محمد، وأن اكتساب القائد للثقة بالمؤمنين، والثقة من المؤمنين يضعان القائد في موضع يستعصي على أصحاب الفتن والمؤامرات. وثاني تلك السبل هو أخذ العبر والدروس من الماضي ومما كان عليه المؤمنون السابقون من عصمة وتماسك نحو قائدهم. وثالث تلك السبل المبادرة من الأقوياء الذين يستطيعون تحمّل المسؤولية ومواجهة تلك الفتن ودورها عن وحدة الأمة الوسط.

إن هذين المرضين -الفتنة والفساد- لهما مرضان عظيمان قد يصيبان الأمة الوسط ووحدة صفها ورسالتها، ومتى ما اختلف الولاء داخل الأمة الوسط؛ أصبح المرضان تهديدا عظيما على تضامن ووحدة هذه الأمة، وهو ما يحذرنا القرآن الكريم منه.

«قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (البقرة: ٣٠)، وكظهور حالة الفساد الكبرى بسبب أفعال الناس «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (الروم: ٤١)، ومنها ما هو مرتبط بالطغيان «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْتَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ» (الروم: ١١-١٢)، وغيرها ما هو مرتبط بالفسدين الذين هم أكابر المجرمين، الذين يمكرون لكسب أنصارهم من العامة «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا» (الأنعام: ١٢٣)، وآيات أخرى عديدة لكل منها تفسير موضع معين للفساد.

لقد بعث الله الأنبياء في الأمم السابقة لإصلاح ما أفسده الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي يضره المجرمون وشعوبياتهم، وهو الذي يثير سخط العامة مما يؤدي إلى حدوث التداعيات وتأثيرها على وحدة الأمة. وحيث أن النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- هو خاتم النبيين؛ فقد كان لقانون الدفع بعده «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُسَدَتِ الْأَرْضُ» (البقرة: ٢٥٢) الدور الكبير في مواجهة الفساد، وكذلك لدور الإصلاح بين الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالفساد آفة عظيمة، ولكن الدور الإصلاحي للناس وأصحاب الخير والمبادرة وهم من يدفعونه ويقاومونه لإحداث التوازن في الأمة الوسط.

٢- خطر الفتنة:
كحال مصطلح الفساد وظهوره في آيات عدة في القرآن الكريم؛ فقد ظهر مصطلح الفتنة في ستين موضعا في القرآن الكريم، والفتنة هنا تأتي من الاستهواء لجهة فقد الإيمان أو فقد الصلاح، ولكن حالما تصل إلى الجماعة فهي تمثل خطرا عظيما لأنها تفسد فئات كبيرة من المجتمع، وعظمها الله تعالى في هذه الآيات: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (البقرة: ١٩١)، و«وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» (البقرة: ٢١٧) ونذكر هنا بعض الأمثلة على ماهية الفتنة ومقاصدها:

أ- مسألة المحكم والمتشابه؛ حيث إن أهل الفتنة يريدون استخدام مسألة المتشابه لإحداث انشقاق ديني بين الناس. وتاريخيا؛ يلعب أهل الفتنة على وترتي التشدد أو الاعتدال، وفي كليهما محاولة لإحداث انشقاق في الدين، وحيث

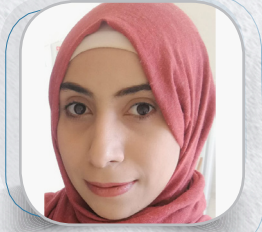
فعلى الرغم من تميز هذه الأمة بعدة خصائص؛ من ضمنها: أنها أمة خاتمة النبيين، وأنها خير الأمم وهي الأمة الوسط، وضرورة أن تبقى واحدة بعكس الأمم السابقة؛ إلا أن الرهان على هذه الأمة واجه تحديات جسيمة على مر زمان، سواء تلك التحديات العقدية أو السياسية أو الصراعات الدينية أو الإستراتيجية.

لقد اضطربت العرب والكيانات الإسلامية بعد القرن السابع الميلادي بشكل واضح، وواجه مشروع الأمة الواحدة تحديات كبرى هدأت هذا المشروع بأكمله. ولذلك عدة أسباب؛ منها: انقسام العرب إلى بؤاد وحواضر، ودويلات تابعة للروم أو الفرس، وما تبع ذلك من اشتباكات مع الدول التركية في آسيا الوسطى، والصراع مع البيزنطيين في الشام ومصر وشمال إفريقيا وصولا إلى إسبانيا لأكثر من ألف عام. وكذلك اضطراب الكيانات الإسلامية بسبب الغزوات الصليبية والمغولية والتتارية، وفي النهاية؛ الاستعمار الغربي، والظهور الصهيوني الجائر في المنطقة. ورغم جميع الأخطار السابقة؛ فلا تعدو كونها مخاوف خارجية، وما يهم في وحدة الأمة هو الشأن الداخلي بشكل أكبر، والاهتمام باحتياجات الدولة الداخلية وشؤونها.

لقد أصرت أيديولوجيا هذه الأمة على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. لقد تحطمت وحدة السلطة بعد قيام الدويلات شبه المستقلة بعد القرن الثالث الهجري، وذهبت وحدة الدار عندما فرض الفقهاء والمتكلمون شروطا لدار الإسلام، وفي ذلك اقتراب من مفهوم الدولة القومية اللاحق. ولأن وحدة الأمة غير مرتبطة بسلطة ولا بأرض؛ فكانت هي الوحيدة التي نجت من السقوط، وما تضمنته الآيات الكريمة من شعبيتي الدين الوسط، والأمة الوسط.

ولم تسلم الأمة الوسط صاحبة الدين الوسط من المخاطر على مر الزمان؛ وذلك كما ذكرها القرآن الكريم وفصلها، ونذكر منها:

١- خطر الفساد:
تعددت مواضع ذكر الفساد في القرآن الكريم باختلاف المعنى في كل موضع، ومنها أنه سبب للخراب والفضي



• أعلام المنذرية

المجتمع الخيري الحديث برؤية قرآنية

إنه لا يخفى على كل ذي لب صنوف الخير وأوجهه، وحث الدين الحنيف عليه وتنظيم سيره؛ إذ تشكل رؤية الدين ومقصده منها، والتي تقود إلى مكاسب دينية ودنيوية أراد بها الشارع الحكيم. نلخص هنا ما ذكره نورالدين بن مختار الخادمي في مقاله «الأوقاف في التجربة التاريخية للأمة: مهمات المجتمع الخيري».

الأوقاف والعمل الخيري لفظان متآخيان؛ فالأوقاف عمل خيري، والعمل الخيري يشمل الأوقاف... وغيرها. فلفظ الخير من الألفاظ ذات الصلة بالوقف، كلفظ التبرع، والصدقة، والهبة، والوصية، والبر، والخير، والإحسان، غير أن لفظ الخير أعم وأشمل، من حيث المفهوم والنظام والتسيير. وبمنظور رؤية القرآن الكريم، ورؤية الأوقاف والعمل الخيري بأبعادها المختلفة وأسسها المتينة ومهامها الكثيرة، وهو ما يرد في المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأول: قراءة في الآية الكريمة

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ...» يوضح لنا الخادمي صلة الآية بالأوقاف والعمل الخيري، إذ يستوعب عموم الآية جميع ما يدخل تحتها من مفردات الشريعة والمنهاج، وتنوع الأمة، والابتلاء بالإمداد الإلهي والإمكان الحضاري، والاستباق إلى الخيرات، ووحد المصير إلى الله، وانتظار حسن جزائه وكرمه.

المهام الخيرية الكبرى للآية الكريمة بفسحة نظر وعظمة عمل:

ويطرح الكاتب فيما يتعلق بمهام ومسؤوليات تتجاوز الفهم المقرر للخير كالفهم بأنه عمل الأفراد المحسنين، وأنه عطاء مادي وإحسان في الأعياد والأفراح والأزمات والنواصب، وأنه إنفاق على ذوي الديانة والقربى والصحة والجوار، فهذه المفاهيم تجاه الخير لئن كانت مشروعة بأدلتها وفي مواضعها؛ فإنها لا ترتقي إلى المفهوم المحرر للخير ومهامه ورسالته وأفاقه، ومن هذه المهمات: مهمة الوعي الخيري وهي مهمة الفهم لمهمة الخير في الوجود الإنساني، ومشروعيته وأصالته، وأدواره في التنمية والتثمين. وتعنى هذه المهمة بالعلم الشرعي والواقعي بالأوقاف والعمل الخيري. ومهمة الفعل الخيري وهي مهمة الأداء والتنزيل، ومراعاة شروط ذلك وأسبابه وموانعه مما ورد في حكم الوضع. وكذلك مهمة الاجتماع الخيري وهي مهمة الأداء الجمعي المؤسسي بمقتضيات الحوكمة والمؤسسة والتسيير الحديث والرصد والتقويم والتخطيط والتعدد والانتشار.

أسس المهمات الخيرية الكبرى بإشارات الآية الكريمة:

ويضيف الخادمي بأن المهمات الخيرية تستند إلى أربعة أسس أشارت إليها الآية العظيمة، وهي أساس جعل الإلهي ويمكن أن نسميه بالجعل التشريعي الإنزالي والبياني، أي ما جعله الله منزلاً في القرآن الكريم ومبيناً في السنة الشارحة، وأساس الإمداد الإلهي فكل ما أعطي الإنسان من قدرات ذاتية وموضوعية يعد إمداداً منه تعالى؛ ليقوم عليه الخير، وأساس الابتلاء الإلهي أي ليختبركم في هذا الإمداد الإلهي، في الإمداد الذاتي، من حيث العقل والفهم والإرادة والعمل والاجتهاد، وفي الإمداد الموضوعي من حيث خلق موارد الخير، وتقرير قوانينه ونظامه. وكذلك أساس الاستباق الخيري بمعنى مسابقة الخير نفسه من أجل تحقيق سبق عليه والزيادة فيه أو عليه، وأخيراً أساس الجزاء الإلهي ومفاده تأكيد الرجوع إليه.

المطلب الثاني: التجربة الوقفية التاريخية للأمة

ويسرد الكاتب عدّة أبعاد لهذه التجربة كالبعد الإسلامي للوقف، البعد التشريعي مثل الوقف عبر تاريخ الأمة الإسلامية منجزاً حضارياً منضافاً إلى سائر المنجزات في الأسرة والمسجد والقضاة والسياسة والعلاقات الخارجية، والبعد الإنساني للوقف فيما يعرف بالأوقاف الإنسانية التي توقف على البشر بوصفهم بشراً، ومن دون التفات إلى دينهم وهوياتهم أو أجناسهم وألوانهم. وأيضاً البعد التنموي للوقف فهو يعمل على تحقيق التنمية الشاملة، بتحقيق التداول والرواج، وسد الحاجيات والضروريات والتحسينات، وأخيراً البعد المؤسسي للوقف الذي تجلى في المنجز الوقفي التاريخي فيما يعرف بنظام الوقف في إدارته ونظارته، وسائر ما يمثل المستوى النظامي المؤسسي له؛ فالوقف شعيرة إسلامية بأدلتها وأحكامها ومقاصدها، وهو مؤسسة بنظامها وإجراءاتها وتسييرها، وبلوائح وقوانين وأدوات رقابية ومحاسبية وتقويمية.

المطلب الثالث: المجتمع الخيري الحديث

المجتمع الخيري الحديث مصطلح معرّف مَوْلَد، له مدلوله وسياقه ومآله. أما مدلوله فهو الاجتماع الإنساني على الأوقاف والعمل الخيري؛ بحسب موضوعه ومقتضياته. وأما سياقه، فهو السياق الزماني والمكاني والواقعي. وكذلك يُؤخذ بعين الاعتبار سياق العمل الجمعي في مقابل العمل الفردي. وأما مآله فهو نتائجه المرجوة من العمل الخيري.

وتتعدد مرجعيات المجتمع الخيري الحديث، وتتوزع على فلسفات ونظم وقوانين وأعراف، وتمثل مرجعية الإسلام إطاراً دينياً وتشريعياً وحضارياً للمسلمين في الاجتماع الخيري والوقفي، وهو ما تضمنته الدساتير الحديثة والقانون الدولي والأعراف الإنسانية. وتمثل الرؤية القرآنية بمرجعية الآية رافداً عظيماً في إقامة المجتمع الخيري الحديث، بمقتضى تجديد النظر في هذه الرؤية والآية، والاعتبار بمنتجات الزمان والحال.

المجتمع الخيري الحديث بمرجعية الآية الكريمة:

ويرى الكاتب أن بوسع المجتمع الخيري الحديث أن يستوعب مدلول الشريعة من جهة قيمها ومقاصدها، وأن يستوعب المنهاج من جهة الوسائل والأدوات، كوسيلة التنظيم القانوني والتسيير الحديث، وأن يستوعب الأمة من جهة خدمة قضاياها ومراعاة أولوياتها، وأن يستوعب الإمداد الإلهي الكوني الموضوعي والإنساني الذاتي، وأن يستوعب قانون الابتلاء في هذا الإمداد، وأن يستوعب الاستباق الخيري، وأن يستوعب اتحاد المصير والرجوع إلى الله.

موجه المهمات الخيرية الكبرى للمجتمع الخيري الحديث؛ ويشير الخادمي إلى جملة من المهمات كمهمة الوعي الخيري وهو الوعي بالحكم الشرعي التكليفي المجرد لهذا المجتمع الخيري، ومهمة الفعل الخيري وهو تنزيل الحكم التكليفي بوجود سببه ودخول وقته وقيام الحاجة إليه، وبحصول شرطه والقدرة عليه، وبانتفاء مانعيه وما يفوته ويعطله، ومهمة الاجتماع الخيري الذي يؤسس لإقامة الوعي الخيري الجمعي في مقابل الوعي الخيري الفردي.

المطلب الرابع: المهمات الخيرية الراهنة للمجتمع الخيري الحديث:

ويضيف الخادمي بأن هذه المهمات تتحدد بناء على ملاحظة الواقع من حيث حاجياته الخيرية، وإطارها النظري والعملية. وأبرز هذه المهمات الخيرية هي:

مهمة الإغناء المعاشي: يراد بالإغناء المعاشي تحقيق مرتبة الغني لمن يوجه إليهم عمل الخير، في مجالات الغذاء والدواء والماء والهواء والملابس وسائر ما يقوم به عيشهم، ومن مشروعات هذه المهمة: مشروع السلة الغذائية الوقفية، والمحفظة الصحية الوقفية، التي توفر الغذاء المنتظم والصحة الدائمة.

مهمة التهذبة النفسية والاجتماعية: يراد بهذه المهمة تحقيق الهدوء النفسي والاجتماعي بين أوساط كثيرة من المبتلين بالاضطراب والتوتر، والاهتزاز العاطفي والاكتئاب المستفحل، بموجب تزايد البطالة والفقر، واستفحال ظاهرة الظلم والجريمة بأنواعها، وتراجع دور الدولة والمجتمع في تأمين الحياة الكريمة. ومن مشروعات هذه المهمة: مشروع مكافحة العنوسة والتقليل من معاناة المتأخرين عن الزواج.

مهمة التنوير العلمي: يراد بها تنوير العقول بالعلم والفكر، وبناء العقلية الخاصة والعامة بمهام العمل الخيري وروافد البر المختلفة، ومن مشروعات هذه المهمة: مشروع الحقبة العلمية.

مهمة التقصيد الوقفي والخيري: تعنى بتعميق الوعي بالمقاصد الخيرية والوقفية.

مهمة التوعية الحضارية: بناء الوعي بالإنجاز، وتكثير الإنتاج الخيري الحضاري المادي والروحي، الذي سيؤدي إلى خيرات وأعمال كثيرة نافعة، ومن مشروعاتها: مشروع البرنامج التحضري المدني الذي ينفق عليه من مال الوقف.

مهمة الحوكمة الوقفية الخيرية: و بمعنى حوكمة الأداء الخيري في الوعي والعمل به، وفي إطاره المؤسسي ومساره التطبيقي وسياقه الوطني والعالمي.



• سيف الوهبي

حول الأدب المقارن وقصة ألف ليلة وليلة

أحد أكبر نماذج الأدب العربي، وأشهر الكتب في الآداب العالمية، كتاب «ألف ليلة وليلة»، فارسي النشأة، وكان يحمل عنوان «هزار أفسانه» ومعناه «ألف خرافة»، ترجم للعربية في القرن الرابع الهجري، العاشر ميلادي. وقد أولى علماء الأدب المقارن هذا العمل الأدبي الكبير اهتماماً بالغاً، وكتبوا حوله مئات الدراسات والمؤلفات، وعقدت حوله الكثير من الندوات وحلقات البحث في كبرى الجامعات العالمية. نناقش هنا مقالة لأستاذ النقد الأدبي والأدب المقارن بجامعة القاهرة، الدكتور أحمد درويش، بعنوان «حول الأدب المقارن» وهي منشورة بمجلة التفاهم.

قصة ألف ليلة وليلة

أولى علماء الأدب المقارن اهتماماً بالغاً بكتاب «ألف ليلة وليلة» بوصفه مُمثلاً بارزاً لتفاعل الأدب العربي مع الآداب السابقة عليه والموازية له؛ إذ يُعد واحداً من أشهر الكتب في الآداب العربية والعالمية، كان يُعرف الكتاب باسم «الليالي العربية» عندما تُرجم للغة الإنجليزية سنة ١٧٠٦م.

توصل علماء الأدب إلى أن ألف ليلة وليلة عملٌ جماعي وضعته أجيال مُتعاقة، وشعوب مختلفة، ويذكر أن مادته الأولى تحكي قصة الملك شهریار واكتشافه لخيانة زوجته مع أحد عبيده، فقرر قتلها معاً، وفقدته الثقة في جنس النساء مع عدم الاستغناء عنهن، وقراره بأن يتزوج كل ليلة من امرأة ثم يأمر بقتلها مع طلوع الفجر حتى لا تتمكن من خيانتها، ويستمر الحال فترة من الزمن حتى يجيئ الدور على «شهرزاد»، فتحكي له في ليلتها الأولى قصة مُشوقة وتتوقف مع طلوع الفجر، فيتلهف الملك لاستكمال القصة فيُبقئها إلى الليلة التالية، ثم تتفرع القصص وتتشابك ليلة بعد ليلة، حتى تصل شهرزاد إلى الليلة الأولى بعد الألف، فتنتهي الحكايات وتكون شهرزاد قد أنجبت طفلاً يمشي، وطفلاً يحب، وطفلاً يرضع وتضطربهم معها، وتطلب من الملك أن يأمر بقتلها كالأخريات، فيجيبها بأنه أحبها وعفا عنها وعن جنس النساء.

وتحمل القصة مغزىً عالياً حول قدرة الكلمة على الإقناع أكثر من السيف، وقوة المرأة الناعمة التي لا تقل عن قوة الرجل الخشن، وبين الليلة الأولى والأخيرة تتوالى على لسان شهرزاد مئات القصص والحكايات الشعبية التي تنطلق في الخيال الحر، وتدور في ممالك الأنس والجنان، وعوالم الحقيقة والسحر، وطبائع النفوس الإنسانية خيراً وشرّاً، سلماً وحرباً، مُغامرة واستسلاماً، وتلمّ بعادات العديد من الطوائف والطبقات التي نسي التاريخ بعضاً منها ولم يدونها.

شعبية ألف ليلة وليلة والسلطان قابوس (رحمه الله)

انتهت دراسات الأدب المقارن إلى أن «ألف ليلة وليلة» ظلت كتاباً مفتوحاً، تضيف إليه الأجيال المُتعاقة حكاياتها، منذ أن تمّت ترجمته إلى العربية في القرن العاشر حتى تمّ تدوينه في مصر في القرن السادس عشر على يد رواة ومدونين مجهولين، وأنه خلال هذه الفترة المفتوحة، تعاقبت عليه أطراف من الحكايات والليالي، يُمكن أن تقسم على النحو التالي:

الليالي الهندية والفارسية، وهي تمثل القسم الأول، حيث قصة الملك شهریار وزواجه بشهرزاد.

الليالي العراقية، وهي تمثل إضافات الحياة الاجتماعية والتجارية والفنية في عصر الخلافة العباسية في بغداد والبصرة، وامتداداتها في الخليج العربي وخليج عُمان وبحر العرب، والمحيط الهندي وما وراءه.

الليالي المصرية، وهي تضيف الحياة المهنية والتجارية والصناعية، وعلاقات الشرق بالغرب في عصر الحملات الصليبية، وتُبين صورة الفرنجة في مُخيلة شعوب الشرق.

وقد لاحظ علماء الأدب المقارن أن الحكايات ظلت تسمى «ألف ليلة» حتى ترجمت إلى اللغة التركية، فأصبحت تسمى «ألف ليلة وليلة» انطلاقاً من أن المبالغة في العدد في اللغة التركية يتم التعبير عنها بكلمة «بُن بر» وهي تُترجم بألف وواحد «بن بر ليلة» يعادله «ألف ليلة وليلة».

وقد أخذت ألف ليلة وليلة أبعادها العالمية في الشهرة الواسعة امتداداً من العصر السالف حتى عصرنا الحديث، ومن أبرز هذه الدراسات الحديثة التي تنطلق من حكايات «ألف ليلة وليلة»، الدراسات العلمية التي ساندتها سلطنة عُمان بأوامر مُباشرة من السلطان قابوس (رحمه الله)، وبمشاركة نخبة من الخبراء العمانيين، والتي كانت تدور حول «رحلات السندباد» التي وردت في كتاب ألف ليلة وليلة، حيث انطلق فيها

البحارة العربي المغامر «سندباد» في سبع رحلات متتالية ليكتشف فيها آفاق خليج عُمان وبحر العرب والمحيط الهندي وبحر الصين، وما يحيط بها من جزر وبلدان، وما يجري فيها من عجائب وغرائب، ومع أن كل رحلة كانت تنتهي بتحطّم سفينته وتعرضها للغرق، فإنه لم يستسلم لليأس وواصل الإبحار والاستكشاف والتدوين.

وقد اهتم المستشرق الإيرلندي «تيم سيفرن» بهذه الرحلات، وطرح من خلالها سؤالاً مهماً حول مدى تعبير هذه الرحلات من طموح البحارة العرب القدماء في استكشاف آفاق الشرق الأقصى؛ تحقيقاً لطموح الإمبراطورية العربية المسيطرة آنذاك؟

وكانت إجابة السؤال العلمية تتطلب إعادة القيام برحلات السندباد بالوسائل الفنية والتقنية نفسها التي كانت مُتاحة لها، ووفقاً لخريطة السندباد، وتسجيل النتائج المُعاصرة ومعرفة مدى مطابقتها للنتائج القديمة في «ألف ليلة وليلة».

وقد وافقت السلطنة على تبني الفكرة العلمية، وتمّ اختيار مدينة صحار لبناء سفينة مُماثلة تماماً كالتي استخدمها السندباد في رحلته، وانطلقت السفينة في رحلتها متتبعة خريطة السندباد، ومسجلة ملاحظاتها، والصعوبات الملاحية التي واجهتها، والكائنات البحرية والبشرية في الجزر التي عبرتها حتى وصلت إلى مدينة «كانتون» في الصين، بعد ١٦٥ يوماً من البناء، وتسعة أشهر من الإبحار، وسط انبهار العالم بالتجربة العالمية التي اقترحها «سيفرن» وساندتها السلطنة.

ولا تزال السفينة تقف شامخة في مسقط وسط أحد الميادين الهامة التي تتحكم في مفترق الطرق المؤدية إلى مدينة مسقط، مُجددة الأمجاد التليدة، والآمال في مستقبل أكثر إشراقاً، وما زال الكتاب الذي طُبِع بالعربية عن تفاصيل هذه الرحلة، وترجم بعدها إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية يملأ مكتبات العالم، مؤكداً الأهمية البالغة لهذا العمل الكبير.



• زينب الكلبنية

الإمام الطبري ومنهجه في التفسير

إنَّ البحث في موضوع مصادر التأليف عند الطبري (ت. ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م.) بين الشفوي والمكتوب متعلق بإشكالية المرجع في الثقافة العربية الإسلامية قديماً، وهو بحث نروم منه التعرف إلى المواد المؤسسة للتفسير القرآني وطرق استثمارها فيه، فضلاً عن رصد أهم مواقف المؤلف مما اطلع عليه من مصادر اطلاعاً مباشراً أو غير مباشر. وهنا نلخص مقالاً للباحث بسام الجمل نشره بمجلة التفاهم.

تعامل غير مباشر: استفاد الطبري في بناء تفسيره من مصادر مكتوبة في الأصل دون أن يطلع عليها اطلاعاً مباشراً، بل تمكن منها سماعاً عبر الإملاء ومن خلال رواية أو أكثر. ونقتصر في هذا العمل على عينة واحدة بدت لنا بارزة في تفسير الطبري، تخص «كتاب السيرة والمبتدأ والمغازي» لمحمد بن إسحاق.

والظاهر أن الطبري أفرغ كتاب ابن إسحاق في تفسيره تعويلاً على ثلاث روايات من شيوخه وهم: أبو كريب الهمداني، محمد بن حميد الرازي، وهناد بن السري. وغير خاف أن صلة شيوخ الطبري بابن إسحاق غير مباشرة، بل تمت عبر راويين هما: يونس بن بكير الشيباني، وسلمة بن الفضل، ويُسلمنا هذا كله إلى ملاحظتين هما:

أولاً: وجود قراءتين لسيرة ابن إسحاق في تفسير الطبري، هما قراءة أهل الكوفة ممثلة في رواية يونس بن بكير، وقراءة أهل الري ممثلة في رواية سلمة الفضل. ثانياً: وجود ثلاثة مسالك في تلقي الطبري لكتاب ابن إسحاق من خلال الشيوخ المذكورين سابقاً، مما يحمل على الاعتقاد باختلاف صيغ الكتاب نفسه.

يمكن القول ختاماً: إنَّ جُلَّ مصار الطبري في التفسير مكتوبة، ولكن أصولها مندرجة في ثقافة شفوية، ثم إنَّ الخوض في قضية المصادر - في علاقتها بطبيعة المرجع - أثبت عندنا وجود حلقة وصل بين الشفوي والمكتوب هي الإملاء من مصادر مكتوبة. وتعكس هذه الحلقة طورا من أطوار الثقافة الإسلامية قديماً، شهد تعايشاً وتجادباً بين أدبية المنطوق ومراسم التدوين.

وفضلاً من ذلك فإنَّ تخصص مصادر الطبري من جهة المرجع نبهنا إلى أن البحث في الهئية الأولى للمصادر الشفوية أمر متعذر التحقيق؛ بسبب تقلب متون المصادر بين الشفوي والمكتوب طيلة قرون، حتى إنه ليصح القول: إنَّ المصادر التي استفاد منها الطبري ليست في الغالب إنتاج مؤلف واحد؛ فهي تعكس - عند التدبر - ضمير الجماعة السنية أكثر مما تترجم عن موقف فردي من قضايا التفسير.

ثم إنَّ تفسير الطبري شاهدٌ على تثبيت مصادر عديدة عول عليها في عمله، وهو تثبيت تم لأسباب عديدة؛ منها أولاً: اختيارات المؤلف بتوجيه من مصادر تكوينه العلمي، وثانياً: انتظارات متقبليه الضمنية والصريحة، وثالثاً: السياق الإبيستيمي للمعرفة في عصره.

الرواية الشفوية - أشكال من التغير والتبدل مبنى ومعنى. نعث في كتب التراجم والطبقات على شهادات عديدة من معاصري الطبري دالة على كون الرجل دون كتباً برمتها من سماعه لشيوخه في الحديث والتفسير والأخبار، كما اعتمد الاستدلال من داخل نص التفسير، إذ يظهر هذا الاستدلال من خلال أمرين عمد إليهما الطبري في تفسيره، هما: أولاً: المقارنة بين روايات أخبار أسباب النزول أو بين مختلف التأويلات المتعلقة بالآية الواحدة. ومعلوم أن المقارنة والاستدلال وإبداء الرأي يقتضي جميعها أن تكون تلك الأخبار مدونة عند المفسر، حتى يعمل فيها نظره، ويتفحصها، ويخلص إلى موقف في شأنها.

ثانياً: إيراد الأخبار المطولة النازعة إلى الإسهاب، وخاصة في بابي قصص الأنبياء من ناحية، والسيرة والمغازي من ناحية أخرى. ومن البدهي أن تفضي هذه الإطالة في بنية الروايات إلى وجود حبكة قصصية، تتجلى - أكثر ما تتجلى - في مقومات الفن القصصي من سرد وحوار وعلاقات بين الشخصيات وتدرج في الأحداث... إلخ؛ إذ نعث في العديد من الأقوال على جزئيات الأحداث وتفصيلها وعلى دقائق الوصف.

أما بالنسبة للمصادر المكتوبة، فإنَّ الطبري استمد جانباً من مادة «جامع البيان» من مصادر مكتوبة في الأصل، وقد كان تعامله معها من إحدى الطريقتين: تعامل مباشر وتعامل غير مباشر.

التعامل المباشر: ونعني به اطلاع الطبري على مصادر في التفسير اطلاعاً مباشراً، وبالإمكان البرهنة على هذا الضرب من التعامل من خلال مثالين بارزين في تفسيره: المثال الأول: يهَمُّ إحدى مقدمات التفسير الأساسية، وهي القراءات؛ فقد لاحظنا أن الطبري لم يرجع مختلف الآراء والمواقف من قراءات أي القرآن إلى أي إسناد، وهذه الملاحظة تنطبق على تفسير «جامع البيان» برمته.

أما المثال الثاني: وجدنا في جامع البيان إحالات صريحة على عدد من كتب الطبري المفقودة، اتخذ منها المفسر مصدراً من مصادر بناء التفسير؛ فقد نقل الطبري بطريقة تأليفية مختصرة، أحكاماً ومواقف من كتاب له ورد عناونه بصيغ مختلفة هي: كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع، كتاب لطيف القول في أحكام شرائع الدين، كتاب لطيف القول في شرائع الإسلام.

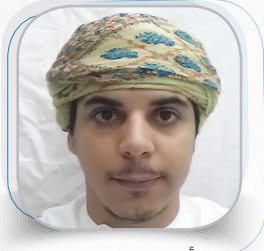
الذي أعرانا بالبحث في هذه القضية دواع عديدة، أهمها: أولاً: أن «جامع البيان» يُمثل نقطة مهمة في تاريخ التفسير القرآني، باعتباره أول تفسير كامل مدون وصلنا. ومن ثم، فهو يلخص جهوداً تفسيرية سابقة عليه، امتدت على ما يربو إلى قرنين من الزمان. ثانياً: يُعدُّ الطبري أول من نظم مختلف مراحل التفسير في ضوء ما توفر لديه من مادة تفسيرية غزيرة، وهو اختيار منه أصبح سنة متبعة عند غيره من المفسرين. وثالثاً: يُعتبر الطبري كذلك شاهداً على مرحلة تاريخية في الثقافة الإسلامية تجاوزت فيه - على مستوى التأليف - المصادر الشفوية والمكتوبة، وهو تجاور بقي يونس بين التحاور حيناً والتنازع حيناً آخر.

من المعلوم أن الطور الأول من تاريخ الثقافة الإسلامية هو طور المشافهة في نقل المعارف والعلوم، ومن ثمَّ كانت الذاكرة آلة أساسية يُعول عليها في تعهد المعرفة بالاستمرار، وصيانتها من الضياع والاندثار. وفي هذا السياق الثقافي راجت منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري آراء في التفسير القرآني منسوبة إلى عدد من الصحابة والتابعين، ويبدو أنَّ مجمل هذه الآراء تميزت بخصائص أهمها:

أولاً: إنها لم تصدر عن صاحبها وفق خطة منهجية أو تصور معرّفي منظم يرومان بناء علم إسلامي هو علم التفسير. ثانياً: إنها لم تفسر آيات المصحف كلها، ولذلك مهما نُسب إلى ابن عباس مثلاً من أقوال في التفسير؛ فإنها لم تأت على جميع الآيات.

وثالثاً: إنها بقيت تتداول مشافهة إلى آخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث إن لم نقل بعده، وذلك لأسباب عديدة، منها أن حركة التدوين لم تبدأ إلا في منتصف القرن الثاني الهجري، ومنها ندرة الورق وقتئذٍ وغلاء ثمن البردي. ومن البديهي أن تكون هذه الآراء عرضة لمختلف ضروب التحول في بناها ومضامينها.

يمكن القول أن عصر الطبري هو عصر تعايش فيه الشفوي والمكتوب في مختلف فنون المعرفة (أخبار تاريخية، أخبار أدبية، روايات الحديث...). والظاهر في حضور الإسناد في توثيق مصادر تفسير الطبري أن ما تضمنه من أقوال متنزلة في أدبية المشافهة بإطلاق؛ إلا أن الحقيقة التاريخية - فيما نرى - خلاف ذلك؛ فلئن كانت أطول تلك المصادر شفوية على نحو ما بينا سابقاً؛ فإنَّ الطبري قد بنى تفسيره بالأساس على مصادر مكتوبة، طرأت عليها - وهي تنقل من راوٍ إلى آخر عبر



• أحمد سعيد

صيغة الاعتقاد

يُناقش الباحث رشيد جرموني في مقاله البحثي والذي يحمل عنوان «الشباب المسلم والنظرة للديانات السماوية بين جدلية التسامح واللاتسامح»، والمنشور في مجلة «التفاهم»، جوهر السؤال التالي: ما هي العوامل التي تجعل من الشباب المسلم مُتعدد التوجهات في التعامل مع الديانات السماوية؟ وكما يناقش الباحث وجهات النظر المتعددة، فإنه يتطرق كذلك لسيورة التاريخية التي قد تصنع مثل هذه التوجهات. تطرح التحولات والتغييرات الهائلة التي تعيشها المجتمعات والثقافات الإنسانية تساؤلات عدة؛ تشمل العديد من المسلمات والوثوقيات والسلوكيات أيضاً، وقد تصل إلى النظرة الشمولية للكون ككل.

الأفكار والجوانب النظرية المتعمقة في مسألة الاعتقاد، ينبغي المرور على بعض التصورات والمقاربات التي حاولت أن تقترب أكثر من المسألة:

أولاً: أكد المفكر الفرنسي دي توكفيل أن الفرد هو الخلية الأساسية للمجتمع بصفته كائناً عاقلاً ويمتلك تديناً طبيعياً، ويمثل الدين بالنسبة للإنسان شكلاً لإشباع حاجات رئيسية، مثل إدراك معنى محدودية الظروف البشرية وتقبل مبدأ كبح الشهوات. بذلك يقول توكفيل إن الدين يمنح مفهوم الصالح العام وهو ما ينظر له على أنه أساس الديمقراطية. أما التصور الثاني، فقد عبر عنه فرويد وماركس، فكما هو متعارف عليه بأن عالم الأفكار والرموز الدينية لدى ماركس تأتي بتفسير أن التفسيرات المناسبة لها تأتي من بنية فوقية، فعالم الأفكار هذا لدى ماركس هو صيغة اجتماعية تفرضها بعض الجماعات ذات النفوذ على غيرها من المستضعفين في المجتمع، حتى تخضعها للاعدالة الاقتصادية. وأيضاً هناك الفكرة التي تقول بأن الأديان هي رؤى أيولوجية زائفة تعكس زيف العلاقات الاجتماعية. أما فرويد فهو كما نعلم منجذب إلى تفسير سببية الاعتقاد، يربطها بالمحفز الأول وهو التحريم والذي يعد الميزة التي تميز الاعتقاد الديني، فالاعتقاد يستدعي وجهاً خفياً، شيئاً غير قابل للنقاش وغير قابل على الاستحواذ أو الفهم.

وفي خضم هذا التقدم المحموم والمتقافز للعالم أجمع، بدأت بوادر هشاشة الفكر لدى البعض من الشباب تظهر وتبرز على السطح، ومن هذا المنطلق يجب على الفرد الشاب أولاً أن يعي أسلحته الفكرية في مواجهة التيارات الفكرية المختلفة، ليس للإطاحة بها كونها عدواً، بل لفهمها كونها قد تكون المعين لفهم الصورة الأكبر.

إلى المطلق، والمعتقد هنا يمثل لجميع الحاجة الوجودية للإنسان. ومن هنا، تأتي مشكلة اللفظ نفسه، ولتحديد الهدف من تشابك المفاهيم حول لفظة الاعتقاد، الدين على وجه الخصوص، يمكن القول بأن هناك أربعة أوجه مهمة لشرح وتفسير المعتقد، وهي التي يوضحها الباحثان: «سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي»؛ حيث بينت الأبحاث العلمية وجود مجموعة من الملاحظات؛ منها: أولاً، إن الاعتقاد أشد صلابة من الممارسات الدينية ومن معنى الانتماء الديني، إذ يمكن للفرد أن يستمر في إيمانه، حتى وإن بدت على سلوكياته المرئية بعض الانحرافات أو مارس بعض الابتعاد عن الممارسات الدينية المفروضة من قبل بعض المؤسسات المجتمعية أو الجماعات. ثانياً، هناك اختلاف كبير بين ما يبنيه النظام التراكمي لمحتويات الاعتقادات الدينية الذي تخلقه وتصادق عليه المنظمات والمؤسسات المجتمعية، وما بين ما يخلقه ويطوره ويعرفه الفرد نفسه في الحلقة المجتمعية ذاتها. ثالثاً، إن رواسب الأنظمة العرفية، والميثولوجيا الدينية يمكن أن نرى محتوياتها لدى الأشخاص الذين لا يظهرون بشكل علني علامات الإيمان والاعتقاد والممارسة التابعة لذلك، ويعلنون بشكل فعلي وجاد جحودهم المعتقد. رابعاً، يتعذر في معظم الأبحاث التجريبية التمييز في مواقف الاعتقاد بين ما يجري تطبيقه على الصعيد الشخصي الفردي، وبين ما يتم إنتاجه ضمن بوتقة سياقات المجتمع نفسه وأوضاعه النفسية والمجتمعية.

إذا كان تعريف الاعتقاد ينشأ ويتبلور من أساس متشابك ومتشعب، فإن التنظيرات المجتمعية الإنسانية -التي تشكلت في سياق الحضرة في هذه المعضلة- تجد أيضاً الفرصة لطرح ومناقشة عدة أفكار وتوجهات ومواقف ورؤى ترتبط بمسارات الإنتاج لهذه الأفكار، وتنتمي إلى خلفيات منظرية. ولتقريب الصورة أكثر من هذه

ولعل السؤال الذي يبرز في الآونة الأخيرة من بين ثلة من الأسئلة المعاصرة والتي تُعنى بالمعتقد وحيثياته، «مع استعلاء ظواهر مختلفة؛ منها: الصدمة واللامعيارية، والقلق من الآتي والمجهول واللايقين، وأيضاً فقدان الاتجاه»، هل ما نعتقده -كمسلمين- هو الصواب؟ ماذا عن الديانات الأخرى؟ ماذا عن العيش بدون هذه الديانات؟ وما خلف اللاتدين: الإلحاد واللاأدرية؟ وما يصاحب ذلك مجموعة من الإشكالات تضاهي في أهميتها التساؤلات السابقة، وهي في ماهية الاعتقاد؟ وكيف يتم تطبيق الاعتقاد بشكل مناسب؟ من المتعارف عليه أن هنالك ثوابت ومتغيرات، ومن الثابت أن العقيدة قد تستمر في اسمها الأصلي ودلالاتها، ولكن من جانب آخر تحتاج لمواجهة التغييرات العصرية، وأن تطور آليات للاستمرار. وهذه اللحظات قد نجمع عليها كلنا بأنها لحظات «ضبابية المرجعيات».

إن دراسة تدين الشباب في منطقة معينة تستدعي التوغل في طبيعة المعتقدات التي يتمثلها هؤلاء الشباب، وكيفية البناء المتجدد لمثل هذه المعتقدات، وهل هناك طرق مختلفة لمسألة البناء هذه؟ أي هل هناك تغييرات جوهرية تفرضها التحولات الزمنية في ماهية المعتقد وطريقة الاعتقاد به؟ من الأفضل أن تبدأ الإجابة عن هكذا تساؤلات بالفكرة ذاتها، أي بالمعتقد وما هو المعتقد، بحسب الباحثين في علم الاجتماع الديني: يقصد عادة بالمعتقد الديني أو الاعتقاد الديني «هو مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو ذي قوة متعالية أو خارقة». وبسبب الإبهام في هذا التعريف نجد أنه من الصعوبة أن تقوم مختلف المجتمعات بتوحيد أو ضبط للمعاني والفردات الخاصة بالمعتقد؛ إذ إنه يختلف ويتبدل من مجتمع إلى آخر ومن ديانة إلى أخرى. في الجانب الآخر ما يجمع الكل على مسلك واحد هو الحاجة