شباب
التفاهم
العدد الثالث والستون : ربيع الثاني ١٤٤١هـ – ديسمبر ٢٠١٩م
ملحق **مجلة التفاهم** تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

الأدب العربي في روسيا... بين الأمس واليوم!
الإصلاح الديني أم تجديد الخطاب.. نحو أنوار إسلامية
الدين الإسلامي والتغير الاجتماعي نحو الحضارة
الطريق إلى الاعتراف والتحرر عبر بوابة التسامح
المواطنة: التطورات والتحديات المعاصرة
تجليات مفهوم الأمن في القرآن الكريم
كسر التابوهات
كيف نقرأ الظاهرة الدينية؟
مفهوم المواطنة في الفكر العربي والإسلامي
القدرية الأوائل وأثرهم على الفكر الاعتزالي
الفلسفة في عباءة التصوف: ابن عربي ومذهبه الإنساني نموذجًا

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من المبدعين العالميين الذين كتبوا للأطفال الشاعرة الأمريكية هيلدا كونكلينج Hilda Conkling (١٩١٠-١٩٨٦). ويذكر كتّابُ سيرتها أنها عاشت في أسرة محبة للأدب والموسيقى، بل إن أمها جريس هازارد كونكلينج، كانت شاعرة أيضا وأستاذة للغة الإنجليزية بكلية سميث في نورثهامبتون.

كانت هيلدا شاعرة نادرة في زمانها؛ إذ نظمت أعمالها الشعرية كاملة في سن تتراوح بين الرابعة والأربعة عشرة من عمرها. وكانت ترتجل الشعر وتقوم والدتها بتسجيله وتدوينه وتقديمه للنشر، وقد صدر أولُ عمل لها عندما كان عمرها ست سنوات!

تذكر الشاعرة الأمريكية إيمي لويل، التي كتبت مقدمة ضافية للإصدار الشعري الأول لهيلدا كونكلينج وكان بعنوان «قصائد فتاة صغيرة»، أن والد هيلدا توفي عندما كانت في الرابعة من عمرها، وقد عاشت وأختها إلسا، التي تكبرها بعامين، مع أمهما في نورثهامبتون، وهي مدينة تحيط بها الغابات والتلال؛ فكان لجمال الريف تأثير عميق على هيلدا، وهو موضوع متكرر في شعرها. كانت علاقة جريس عميقة جداً مع ابنتيها؛ ودأبتْ على تنشئتهما تنشئةً أدبية راقية، فكانت تقرأ لهما عيونَ الأدب الإنجليزي، وتعزف لهما روائع الموسيقى على البيانو في سن مبكرة. ولهذا كما تؤكد إيمي لويل تسربت روح الإبداع إلى نفس هيلدا منذ الطفولة، وقد ساعدت البيئة الطبيعية الجميلة المحيطة بها على شحذ موهبتها الشعرية.

يستحوذ موضوع الطبيعة على شعرها، كما تقول إيمي لويل ؛ ويكون ذلك بوصف بسيط وعفوي أحيانا وباستعارات بالغة في الخيال أحيانا أخرى. كما تتداخل الطبيعة مع مواضيع أخرى مثل حُب أمها، وقصص وأحلام اليقظة، والصور أو الكتب التي أعجبتها.

صدرت لها خلال حياتها ثلاثة أعمال شعرية: «قصائد فتاة صغيرة» (١٩٢٠، بمقدمة إيمي لويل) ، و«أحذية الريح» (١٩٢٢) و«سيلفرهورن» (١٩٢٤)، كما ضُمّنتْ مختاراتٌ من شعرها في أنطلوجيات شعرية مختلفة.

نترجم لها هنا هذه القصيدة بعنوان «عن أحلامي»:

الآن كلُ الزهورِ غافيةٌ
والظلامُ يَسري.
ويُولَد المساء. . .
حان وقت السكون.
عندما أكون نائمة
أجدُ وسادتي مليئةً بالأحلام.
كلُها أحلامٌ جديدة:
لم يُخبرني بها أحد
قبل أن أَعبُرَ السَحاب.
تتذكرُ السماء، أحلامي الصغيرةُ،
إنها مُجنّحَة ، سريعةٌ، حُلوة.
ساعدني يا إلهي كي أحْكيَ أحلامي
للأطفالِ الآخرين،
حتى يذوقوا خُبْزًا أكثرَ بيَاضًا،
ويشربوا حليبًا
يجعلهم يُفكرون في المُروجِ البعيدة
في سماءِ النجوم.
ساعدني في تقديمِ الخبزِ للأطفالِ الآخرين
كي تعودَ أحلامُهم:
حتى يتذكروا ما عرفوه
قبل أن يَعبروا السَحاب.
اسمحْ لي أن أُمسكَ أيديَهم الصغيرةَ في الظلام،
الأطفالَ الوحيدين،
الأطفالَ الذين فقدوا أمهاتهم.
إلهي يا قُرّةَ عيني، اسمحْ لي أن أرفعَ كأسيَ الفضّي
ليشربوا منه،
وأحكي لهم عن حلاوةِ
أحلامي.

hilalalhajri@hotmail.com

الأدب العربي في روسيا... بين الأمس واليوم!

وليد العبري

فيما عدا الاهتمام البيّن بترجمة القرآن إلى اللغة الروسية ظلت الترجمات الأخرى - من أدب وفلسفة وغيرهما من فروع المعرفة، ولفترة زمنية طويلة - محدودة وغير متداولة بين القرّاء، كما بقيت اللغة العربية من ضمن اللغات الأقل اهتماما لدى المترجمين الروس، وذلك إذا ما قورنت باللغات الأوروبية وبعض اللغات الآسيوية البارزة.

في الآونة الأخيرة بدأ الكتاب العربي المترجم يخطو خطواته. وإن كان بخجل. في سوق الكتاب الروسية وبين رفوف المكتبات، فضلا عن إرساء نظرية للترجمة العربية . الروسية. وهو ما تحدثت عنه الكاتبة فيكتوريا زاريتوفسكايا المستعربة والمترجمة الروسية، وأستاذة اللغة العربية في الجامعة الروسية للصداقة بين الشعوب.

وأضافت أن الترجمة الأولى للقرآن الكريم إلى الروسية عام ١٧١٦ أنجزت بأمر من القيصر بطرس الأول، وحققها أستاذ الفلسفة في جامعة بادوفا الإيطالية «بيوتر بوستينكوف» وهو روسي الأصل. وإن كانت هذه النسخة من ترجمة القرآن إلى الروسية هي الأولى زمنيا؛ فإنها جرت عبر النسخة الفرنسية للقرآن بتوقيع «أندريه دي رييه» وليس عن اللغة العربية مباشرة. وقد اتسمت هذه الترجمة بالقصور وكثرة الأخطاء بداية من اسم الكتاب الذي تُرجم بـ: (القانون التركي)، كما لم يأخذ المترجم على عاتقه مراجعة النص الفرنسي، فحمّل النص الروسي كل الأخطاء التي وردت في النسخة الفرنسية، ناهيك عن الحذوفات التي عمد إليها المترجم في النسخة الروسية.

الترجمة التالية للقرآن الكريم تمت عام ١٧٩٠، وكانت بمثابة تصحيح للترجمة الأولى؛ حيث قام الكاتب المسرحي الروسي «ميخائيل فيروفكين» بترجمة النص الفرنسي ذاته لدى رييه. ومن المعروف أن شاعر روسيا الكبير ألكسندر بوشكين قد استفاد من هذه الترجمة، ومنها استلهم أفكاره وصاغ وجدانياته عن القرآن في ديوان (محاكاة القرآن) وبتسمية أخرى (من وحي القرآن ١٨٢٤). بعدها وفي عام ١٧٩٢ صدرت الترجمة الثالثة للقرآن، وجاءت عبر ترجمة نسخة «جورج سيل» الإنجليزية، قام بها المترجم الروسي «ألكسيه كولماكف»، وقد راعى فيها المترجم الأمانة التقنية والمعرفية في الترجمة.

تنقسم الأعمال العربية التي تصدى لها المترجمون والمستعربون الروس إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى اهتمت بالتراث الشعري والنثري العربي في مرحلته الذهبية، ومن تلك الأعمال المترجمة نذكر: ديوان المتنبي، ومقامات الحريري، ومقامات بديع الزمان الحمداني، إلى جانب مجموعة متفرقة من الحكايات الشعبية العربية. المجموعة الثانية أخذت من مؤلفات نثرية تناولت مواضيع تتعلق بالصراع الاجتماعي والسياسي في المنطقة العربية، وأعمال ما عرف بأدب المقاومة، وأعمال أخرى كان أصحابها على علاقة إيدلوجية بالاتحاد السوفيتي.

ومن أبرز الترجمات التي تحققت في هذا الجانب نذكر أعمال: محمود تيمور، وغسان كنفاني، وعبدالرحمن الشرقاوي، وإبراهيم الكوني وآخرين. المجموعة الثالثة احتوت أعمال الكتّاب والمبدعين العرب ممن أحرزوا شهرة عالمية واحتفت بهم الثقافات الأجنبية كما حازت أعمالهم على الجوائز الدولية، ومن هذه النخبة نذكر أسماء: جبران خليل جبران، ونجيب محفوظ، والطيب صالح، ويوسف إدريس، وتوفيق الحكيم وغيرهم من الكتّاب المرموقين.

في التسعينيات من القرن الماضي، تسبب انهيار الاتحاد السوفيتي بضرر في البُنى الثقافية، والذي ظهر على حركة الترجمة والنشر خاصة في مجال الأدب المترجم بعمومه ومن اللغات غير الأوروبية على وجه الخصوص. ففي ظل ظروف اقتصادية صعبة، وعند منعطف حاد تمر به روسيا، كان فيه المجتمع على أعتاب زمن جديد، ففي ظل هذه الظروف انحسرت الترجمة من اللغة العربية، وقل الاهتمام بترجمة الأدب العربي إلى أدنى مستوى له منذ ربيعه السوفيتي الأول.

وقد ترتب على هذا الوضع أن انقطع حبل التواصل بين المنتج الإبداعي العربي والمتلقي الروسي، بحيث أصبح الكتاب العربي المترجم محجوبا عن السوق ورفوف المكتبات. وقد تسبب هذا الانقطاع المعرفي عن العالم العربي في نشوء حلقة مفرغة ظل أثرها ماثلا حتى بعد استقرار الأوضاع في البلاد؛ ذلك لأنه « وتوازيا مع خروج روسيا من أزمتها الخانقة واجتيازها المخاض الانتقالي العسير» كان المشهد في الشرق الأوسط ينبئ بحالة تململ وينذر بزلازل قادمة، في حين أن الشارع الروسي «والسبب انقطاع التواصل مع المشرق العربي » بقي شبه معزول عما يحدث مع أصدقاء الأمس.

في الألفية الجديدة، وفي ظل استعادة العلاقات الروسية العربية زخمها (وإن بأشكال ومصالح تختلف عن العهد المنصرم) شهد التبادل الثقافي بدوره انتعاشا ملحوظا، وبدأت مرحلة جديدة على صعيد الترجمة والنشر واستقبال الكتاب العربي في السوق الروسية. ويأتي معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية، ودار الكتاب الشرقي للنشر، ودار العلم للنشر في مقدمة المهتمين بترجمة الأدب العربي، ومن الترجمات المهمة التي صدرت عام ٢٠٠٩ عن دار العلم للنشر ترجمة كتاب رفاعة الطهطاوي.

المسألة الأخرى والملحة برأينا تكمن في اختيار الأعمال للترجمة والترويج لها من قبل دور النشر الروسية؛ فالأدب العربي قد وقع ضحية الجري المحموم وراء الربح السريع في سوق الكتاب، واجتذاب القارئ عن طريق العناوين الصادمة؛ إذ يتم الترويج « بين الحين والآخر » لروايات تقدم جانبا ضيقا من الحياة العربية، مليئا بالقتل والرعب والكآبة مثل الرواية التي حملت عنوان «سعاد ... المحروقة حية» عام ٢٠٠٩ بلا ذكر لاسم المؤلف، وتتحدث عن جرائم الشرف في جو كابوسي للحياة العربية، ورواية «المشوهة» ٢٠٠٧ بتوقيع كاتب يدعى هادي.

وحتى لا نخرج عن دقة الطرح، فمؤلفو مثل هذه الكتب والروايات ليسوا عرباً دائما، ولكن الموضوعات المقدمة تدور في فلك العالم الإسلامي، ومن ثم « وفي ظل نقص الكتب والروايات العربية الحقيقية والفنية والمتنوعة » يتشكل لدى القارئ الروسي تصور مشوه عن الأدب العربي على وجه الخصوص.

إشكالية أخرى يجدر التطرق إليها عند الحديث عن ترجمة الأدب العربي إلى الروسية، وهي البحث عن مترجمين، بتأكيد ثيمة الكثير من المستعربين الروس الذين يترجمون في مختلف المجالات ولكن ليس في مجال الأدب. لم يترجم الأدب العربي إلى الروسية منذ نحو ٣٠-٤٠ عاما. لم يكن هناك إقبال، ومن ثم توارى المتخصصون. وكما نعلم فالترجمة الأدبية مجال خاص والمتخصصون فيه نادرون. المشكلة الأخرى كانت مع المترجمين المخضرمين، الذين كانوا خبراء لامعين في المعهد السوفيتي، ولكن اتضح أنهم ينقلون النصوص إلى لغة روسية تعود إلى زمانهم وتصعب قراءتها اليوم.

يبدو واضحا أن الإهمال الذي يعتري ترجمة الأدب العربي في روسيا يجري في إطار معقد ومتعدد الأبعاد. وعندما نتحدث عن الترجمة كماهية اجتماعية وثقافية مرتبطة بصيرورة الحياة المعاصرة؛ نرى أن الاحتكاك الضعيف بين الثقافتين الروسية والعربية خلال قرون عديدة أدى إلى محدودية الانفتاح بين الجانبين، وقصور في استيعاب النصوص الأدبية استيعابا وافيا ومكتمل الأركان.

ثمة مسائل معرفية وتقنية خاصة في إبداع النصوص وطريقة خلقها تختلف جذريا بين اللغتين العربية والروسية، وهذه الفوارق لا تذلل إلا بالترجمة الأصلية وبانفتاح معرفي واسع بين الثقافتين. مثال على ذلك نجده في النص الروسي الذي لا يحتمل تكرار المفردة نفسها في جملتين متجاورتين، ومن غير المستساغ في استخدام سلسلة من المترادفات والصفات بينما يحتملها النص العربي. ثمة أيضا الاختلاف البيّن بين الجغرافيا العربية والروسية، وما أفرزته من تقاليد ومظاهر ثقافية وظواهر لغوية تزيد من صعوبة التواصل بين الفريقين. مرة أخرى فالمزيد من الانفتاح يؤدي إلى المزيد من الانسجام.

Wali7-alabri@hotmail.com

الإصلاح الديني أم تجديد الخطاب.. نحو أنوار إسلامية

أسماء القطيبية

يطرح الباحث صلاح سالم في مقاله «بمجلة التفاهم» (الإصلاح الدينى والتجديد الثقافي في المجال الحضاري العربي) بالنظر إلى واقع الإسلام اليوم وما يمر به من فترة ركود وتراجع سؤالا مهما وهو: هل نحن بحاجة لتجديد وإصلاح الخطاب الديني أم بحاجة لإصلاح وتجديد الفكر الديني نفسه؟، مبدياً رأيه حول ضرورة إصلاح الفكر الديني لا الخطاب نفسه، بالنظر لواقع الحال، ولتجارب مفكرين إسلاميين مثل حسن البنا والألوسي ومحمد عبده وغيرهم.

مرَّ الإسلام كفكر بفترة ازدهار في بداياته تبعها فترات تذبذب وصولا إلى الوضع الحالي من التراجع الواضح في الإنتاج الفكري الديني، وعدم القدرة على التعامل مع الحداثة وما أنتجته من رؤئ وأطروحات تعارض بعضها مع الدين أو تتصادم معه، وبالطبع فإن هذا التراجع خلق فجوة بين الخطاب الديني الذي بقي تقليديا وبين واقع العصر الحالي، ونتيجة لذلك ظهرت جماعات متطرفة من اتجاهين متعاكسين، جماعات رفضت الدين بكليته وجماعات تشبثت بالموروث بحرفيته ومنها ظهرت داعش وجماعات القتل والتفجير. ومع هذا الوضع الجديد وجد المفكرون الإسلاميون أنفسهم في وضع حرج يتطلب منهم خلق ميزان وسطي ينقذهم من هذا المأزق؛ فتبنى كثير منهم مشروع « تجديد الخطاب الديني» الذي ركزوا فيه على إظهار مقاصد الشريعة وروح الدين أكثر من الاهتمام بالفقه والشعائر والشكليات.

يعتقد صلاح سالم أن محاولات تجديد الخطاب الديني محاولات غير مجدية في الوقت الحالي؛ كون أن الخطاب يتطلب الإفصاح عن واقع، والواقع لا يبدو مشجعا، أما الحديث بمبالغات ومثالية تستجدي تاريخ فجر الإسلام وبطولاته فهو خطاب يفتقد المصداقية، وإن أحدث تأثيرا فتأثيره محدود، خاصة أنه وبالنظر للخطابات المتصدرة في المشهد الإسلامي فسنلحظ أنها تلجأ لأسلوب السجال والرد على المعارضين، وخطابات إقصاء الآخر والرد على افتراءاته، وهذا عموما شأن المهزوم، حيث ينشغل بالدفاع عن نفسه بدل العمل على مشروعه الخاص؛ كونه يشعر بالدونية والتهديد. ومن وجهة نظر شخصية، فإن هذا المشروع وحده غير كاف في الوقت الراهن، وإنما يجب أن يكون جزءا من مشروع أكبر يستهدف الشباب ويلامس واقعهم، بحيث يزحزح تلك التصورات التي غرسها رجال الدين التقليديون في عقولهم، ويقدم الإسلام كمدخل للحضارة لا عائقا في تقدمها.

كما تحدث الباحث صلاح سالم في مقاله «الإصلاح الديني والتجديد الثقافي في المجال الحضاري العربي» عن الأصولي الانتهازي، وهو -كما يعرفه- المتدين الذي يستفيد من إمكانيات العصر الحالي، ويوظفها لصالح أفكاره التقليدية وللنيل من المجتمعات التي تحتضن الحداثة وتنتج أدواتها، وبرأي صلاح سالم فإن الأصولي الجديد استطاع أن يكون لنفسه هوية متناقضة تقبل التنوير في جانبه المادي، وترفضه في الجانب الفكري، كما تقبل بالعلمانية في التشريعات السياسية لكنها ترفضها بمعناها الوجودي. ويمكننا أن نجد هذا النموذج اليوم حاضرا بقوة في الفضائيات والإعلام والندوات التي تنظمها المؤسسات الدينية لمناقشة قضايا العصر، حيث نجد المظهر الحداثي في المكان والهندام وحتى المصطلحات، بينما الخطاب نفسه هو ذات الخطاب القديم بالعقلية التقليدية غير القادرة على تحريك النصوص أو النظر الأعمق من التفسير اللغوي فيها، دون مراعاة تغير الحال وتطور العلوم والحياة وتبدلها لأنماط جديدة. أستحضر هنا اقتباسا للكاتب هاشم صالح أورده في مقدمة كتاب معضلة الأصولية الإسلامية حيث قال:" ...وقد حصل اغتصاب للمفاهيم والمصطلحات في الآونة الأخيرة، فالحزب الأصولي التونسي مثلا يدعو نفسه باسم «النهضة» بدلاً من أن يدعو نفسه باسم حقيقي مطابق له:أي حزب المحافظين أو التقليديين". وهو مايشير إلى أن التبديل في المصطلحات جاء بمقتضى تغيير القشور، بينما جوهر الخطاب هو نفسه، سواء في الخطابات الفكرية المحضة أم الخطابات الدينية/ السياسية إلا لندرة قليلة من المفكرين والجماعات التي استطاعت انتشال نفسها ودعت لمشاريع إصلاح جريئة.

وبالطبع فإنَّ الدعوة لتجديد الفكر الديني أمر ليس بالهين، ولا يتوقع أيٌّ من دعا إليه الحصول على تأييد مؤسسي أو مجتمعي، بل إن العكس هو ما يتوقع حصوله، بداية بالاتهام بالكفر والإلحاد، مرورا بالتشكيك في الأهداف وتغليب نظرية المؤامرة، وانتهاء بالتعرض للأذى كالسجن والاغتيال. كما يكمن خطر مثل هذه الدعوات في عدم فهم من يتبنونها لها بشكل كامل فيحورون مبادئها لتصبح لاحقاً حركات سياسية أو يتم تطويعها من قبل بعضهم للأفكار السلفية دون وعي مما يعيدها إلى نقطة الصفر. ولعل ذلك بسبب أن الغالب من المفكرين يؤمنون بأن الدين هو الحل وأن الإسلام بالذات يملك الحقيقة دون غيره، وبالتالي فهم يحشرونه في السياسة والاقتصاد والعلوم وجميع المعارف ويهمشون دوره في التكريس الأخلاقي والتهذيب الروحي.

إن الإصلاح الفكري مهمة شاقة تتطلب من المؤسسات الدينية مساندتها، كونها تمتلك التأييد الشعبي والسيولة المادية اللازمة لتبني برامج وسياسات على نطاقات واسعة ولكافة فئات المجتمع، كما يطلب منها الاستفادة من المفكرين الشبان، واستشارتهم في معضلات العصر، والبعد عن عقلية الإفتاء القديمة التي تمجد حفظ النص دون فهمه، والدعوة إلى فهم الأبعاد الروحانية للشعائر الدينية. والبعد عن استخدام الدين في القرارات السياسية، وإن حصل ذلك فسيكون بداية مخاض عسير نحو التنوير الذي سيكون شاقا على الجميع لكنه سيحدث ذات الأثر الذي أحدثه التنوير الغربي، وسيكون واحدا من أهم الحلول التي ستضم الدول التي تدين بالإسلام إلى ركب الدول المتحضرة.

asmaalqutibi@gmail.com

الدين الإسلامي والتغير الاجتماعي نحو الحضارة

محمد الكمزاري

تعتبر العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في مجتمعاتنا غاية في التميز والخصوصية، نظراً إلى الالتصاق الوثيق بين الدين والمجتمع بشكل عام والدين والدولة بشكل خاص.

فهناك عوامل اجتماعية كثيرة يعدُّها علماء الاجتماع حقائق مشتركة تعين على فهم أي مجتمع وبخاصة لمعرفة نظمه وتقاليده وطباعه، ومن أبرز هذه الحقائق (الدين) الذي يعتنقه أفراد المجتمع، فمن شأن الدين أن يجعل أفراد المجتمع ينتظمون في مجموعة مترابطة لها الأثر الكبير في الجوانب الإيمانية في حياة الفرد، إضافة إلى دوره في إرساء منظومة القيم الأخلاقية التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها عبر مسار حركة التاريخ.

ومن خلال مقالنا هذا سنستعرض فكرة دور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي كما فصّله الباحث -أحمد سالم- في مقاله بمجلة التفاهم «الدين والتغيير: جدلية الفرد والجماعة في التجربة الإسلامية»

وكقاعدة ننطلق منها نتطرق إلى تعريف (التغيّر الاجتماعي) الذي هو محور هذا المقال حيث يُعرف بأنه الانتقال من نظام اجتماعي إلى آخر، أو هو كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو وظائفه خلال فترة زمنية معينة.

وغالباً ما يكون الدافع وراء التغيّر هو أن الواقع الموجود قد لا يعبر عن إرادة الأفراد المكونين للمجتمع، ومن هنا فإنّه حيثما وجدت فجوة بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون أو ما يُريده المجتمع أو ما تريده القيادة السياسية، كما قد يحدث في بعض المجتمعات التي تتدخل فيها الحكومات لإحداث تغيير ما في نظام اجتماعي أو ثقافي فإنَّ التغيّر يحدث غالباً.

يعتبر الدين أحد أهم عوامل التغيير في المجتمعات، وبنظرة سريعة لعمليّات التغيير في تاريخ المجتمعات البشريّة سنرى أن عامل الدين هو من العوامل الرئيسيّة في تكوين الحضارات، ويمكن القول إنّه لا توجد دعوة دينيّة إلا ولها أتباع يؤمنون بها على النحو الذي يدفعهم للإيمان بصدقيّة هذه الدعوة، «ولاشكّ في أن أثر الدّين الصّحيح هو إصلاح القوم الّذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السمو»، ولا يقلّل من أهميّة هذه الدعوة عدم إيمان الآخرين بها، فكلّ قضيّة دينيّة لها من الأتباع كما لها الكثير من المعارضين، وهنا تبرز أهميّة عمليّة التغيير والّتي تتمّ من خلال العمل على تبيان المكاسب الدنيويّة وفي الآخرة عند اعتناق الدّين الجديد .

فمنذ ظهور الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي كان التداخل واضحاً حيث لم يكن الرسول زعيماً دينياً فحسب بل كان كذلك زعيماً سياسياً ومدنياً وقائداً عسكرياً.

تعد دعوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أنموذجا متفرداً من حيث استفادتها من عامل الزمن، كما هي متفردة من الجوانب المختلفة الأخرى. فقد استطاعت هذه الدعوة أن تحقق خلال عمرها القصير، الذي لم يتعد عقدين ونيفاً من السنوات، ثورة في التغيير مازالت آثارها باقية حتى يومنا هذا، وسوف تبقى كذلك إلى آخر الزمان.

فقد غيرت هذه الدعوة القبائل العربية، التي كانت تعيش على الغزو والسلب والنهب، فجعلت منهم أمة واحدة، يسود بين أفرادها المودة والرحمة والتعاطف والتكامل، بحيث أصبح المجتمع الإسلامي جسداً واحداً، كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . وهكذا نقلت هذه الدعوة العرب من المرحلة القبلية، إلى مرحلة الأمة، في سنوات قليلة لا تعد شيئاً في عمر الزمان، وإن هذه النقلة «لعمري » نقلة متميزة، لم تستطع أية دعوة أخرى في تاريخ البشرية أن تحققها خلال تلك المدة الزمنية القياسية .

وتجدر الإشارة إلى دور القرآن الكريم في فرض نمط التغيير على العرب خاصّةً والمسلمين بصورة عامّة، فالقرآن بحدّ ذاته هو تغيير، إذ فرض على المسلمين قواعد السلوك المتعدّدة في جميع مناحي الحياة، وأصبح هو المرجع الأوّل للمسلمين، فقد علّمهم أسلوب حياة جديدة لم يكونوا يعرفونها قبل الإسلام، وذلك في المجالات الدّينيّة وأهمّها الإيمان بإله واحد هو خالق الكون ومدبّر الوجود، ونظّم القرآن الكريم حياة النّاس من نواحيها المختلفة، فقد فرض على المسلمين نظاماً اقتصاديّاً واحداً، ونظاماً اجتماعيّاً واحداً، وكذلك وضع القوانين الّتي تحدّد العلاقات بين النّاس في السّلم والحرب، وأصبح للمسلمين كتاب كان ومازال هو الحكم بين الناس إذا دبّ بينهم خلاف، ويعدّ هذا من مفاخر العرب بأن أكرمهم الله تعالى بالقرآن الكريم الّذي يعد أهم أداة للتغيير من بداية نزوله وحتى يومنا هذا . والبحث في القرآن الكريم عن التغيير الّذي أحدثه في المجتمعات الإسلاميّة يفوق قدرة الإنسان، فالقرآن ليس مجرّد كتاب للقراءة بل هو كتاب تدبّر وتحليل ودرس، ومنه خرجت العلوم الشرعيّة والتي ستكون القوانين النّاظمة لحياة الناس منها ستبدأ الحضارة الإسلاميّة بالنشوء والتي تشمل جميع العلوم المعروفة في ذلك الزمان .

إن الفكرة الدينية عامل أساسي في التغيير الاجتماعي نحو الحضارة، ولكن بشرط أن تكون هذه الفكرة نابعة من دين سماوي خالص، لم ينله تشويه ولا تحريف . وما دام الأمر كذلك، فإننا لا نجد من بين الديانات السماوية ديناً مرشحاً اليوم للنهوض بالبشرية سوى الإسلام، لأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حافظ - بفضل الله على صفاء عقيدة التوحيد، كيوم نزلت أول مرة من السماء إلى الأرض، والسر في هذا أن الله عز وجل قد تكفل بحفظ كتاب الإسلام العظيم، فقال تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)(الحجر: ٩) . وسوف يبقى الإسلام بهذا الكتاب الكريم، هو المصدر الوحيد القادر «دوماً وأبداً» على النهوض بالبشرية إلى آفاق الحضارة السامية.

m-alkumzari@hotmail.com

الطريق إلى الاعتراف والتحرر عبر بوابة التسامح

سيف الوهيبي

يُعرف مفهوم التسامح بوجه عام على أنه «الرغبة في التخلي عن حقنا في الامتعاض والحكم السلبي، والتصرف باعتدال تجاه من آلمنا على نحو جائر، وتعزيز أخلاق الشفقة والسماحة وحتى الحب على الرغم من أنه قد لا يستحقه (أو لا تستحقها)»، إلا أن التسامح -حسب الخطاب السياسي المعاصر- له مناح مختلفة وجوانب متعددة تشتمل على الاعتراف بالآخر والتعايش معه على أساس حرية المعتقد وحرية التعبير؛ مما يُفضي إلى تعايش مشترك وسلمي قائم على اعتراف متبادل ومساواة سياسية بين المعنيين به، وكما يمكن أن يُبنى التسامح على أساس الاعتراف والاحترام المتبادلين، كذلك يمكن أن يكون التسامح في أحيان كثيرة تعبيراً عن الهيمنة وإضماراً للازدراء تجاه الآخر في محاولة لمنعه من التحرر!

نناقش هذه المفاهيم في مقال الكاتب محمد عبدالسلام الأشهب -والمنشور بمجلة «التفاهم»- بعنوان «التسامح.. الاعتراف والتحرر»، وترجمه عن الألمانية للمؤلف راينر فورست. ولاستخلاص مفهوم التسامح، سنطرح روايتين: الأولى، قاتمة ومتشائمة. والثانية: مشرقة ومتفائلة، وتمثل الروايتان أساساً لممارسات ومعنى التسامح نسقطها على واقعنا المعاصر، وكلتيهما صحيحتان حسب المنظور التاريخي أيضاً.

الرواية الأولى

وبعد مجزرة «سان بارثمي» الأليمة التي ارتكبت في حق الأقلية المسيحية البروتستانتية والمعروفة «بالهوغونوت» في عصور الظلام التي كانت تقبع بها أوربا، عينت فرنسا -وفي تحول مفاجئ للسلطة- الملك هنري الرابع زمام السلطة؛ حيث من المعروف أن هنري كان يعتنق المذهب البروتستانتي، ولكن سرعان ما أعلن هنري اعتناقه الكاثوليكية في محاولة منه لرأب الصدع ووضع حد للحرب الأهلية، وهو ما نتج عنه إصدار المرسوم الشهير المعروف «بمرسوم نانت»، هذا المرسوم الذي اعترف بكل وضوح بالأقلية البروتستانتية بوصفهم مواطنين فرنسيين ولكن من الدرجة الثانية ومنحهم بعض الحريات، من بينها حرية ممارسة الدين في أماكن مخصصة وبأزمنة محددة، وحدد المرسوم المناصب التي يمكن لهم تقلدها في المؤسسات العمومية، وأي نوع من المدارس والجامعات التي يسمح لهم بتشيدها وارتيادها ..الخ، وفي المجمل يمكن القول أن الأقلية البروتستانتية حصلت على اعتراف بهويتها، وبفضل هذا المرسوم تمت حمايتها من كافة أشكال القمع والاضطهاد، لكن في الوقت نفسه عززت هذه القوانين من موقعها في وضعية تحظى فيها الجماعة بنوع من التسامح مقابل خضوعها لإرادة السلطة الحاكمة، كما أنها ظلت تحتل دائماً المرتبة الثانية في الهرم الاجتماعي بعد الجماعة الكاثوليكية في مجمل الحياة اليومية العامة.

هذا النوع من التسامح والاعتراف المنقوص كان يعني شكلاً من أشكال الوصم الاجتماعي والثقافي، وفيه انتقد الثوري الفرنسي ميرابو هذا النوع من التسامح بقوله: «التسامح المشروط هو علامة للاستبداد والطغيان ما دام تسامحاً واعترافاً من طرف واحد تمنُّ به الجماعة الحاكمة على الأقلية التي تقبل بكل شروطه، وتظل في وضعية تتسم بالخضوع والتبعية العمياء لأمر الحاكم»، ومثله تعرض هذا التصور من التسامح إلى سلسة من الانتقادات من لدن فلاسفة عصر التنوير، أمثال إيمانويل كانط، وغوته، فسياسة التسامح تبدو مثل نوع من السياسة الاستراتيجية أو شكل من التراتبية؛ فالاعتراف الذي تحظى به الأقلية يمنحها حريات مقيدة، ويجعل في الوقت نفسه أعضاء الجماعة مجرد رعايا تابعين ومواطنين من الدرجة الثانية، فهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها، بل تمنح لهم تراخيص خاصة يمكن أن تسحب منهم في أية لحظة.

الرواية الثانية

وفي خضم الصراعات التي خاضتها الأقاليم البروتستانتية بشمال هولندا ضد الحكم الإسباني والإكراه الذي تفرضه الكنيسة الكاثوليكية، ندرس تطورين مهمين بخصوص الصراع من أجل الحرية الدينية -خاصة الكتابات الكالفينية (نسبة للمصلح الفرنسي جون كالفن) التي عرفت بمعارضتها للملك.

التطور الأول يخص الإعلان عن الحق الطبيعي في ممارسة الحرية الدينية، كحق معطى من الله، بوصفه حقاً سياسيا أساسياً، أما التطور الثاني فهو ما يتعلق بمعارضة السلطة الحاكمة التي أبت أن تحترم هذا الحق الأساسي بوصفه حقا طبيعيا بعيداً عن الواجب السياسي والديني؛ أي بدافع واجب الحق الطبيعي، فمثل هذه السلطة المستبدة تكون قد نكثت العهد مع الله من جهة، وأخلت بتعاقدها مع الشعب من جهة أخرى، فالحرية الدينية لم تكن هبة ممنوحة من الحاكمين، بل هي حقاً طبيعياً، ومن ثم فهي حق أساسي للعدالة السياسية؛ والنتيجة الثورية لهذا المطلب كانت تقسيم إقليم الشمال «اتحاد أوتريخت» سنة ١٥٧٩م، الذي أدى إلى تأسيس جمهورية جديدة أصبحت في القرن السابع عشر أنموذجاً يقتدى به في سياسة التسامح، وقد مثلت هذه المطالبات الحق الطبيعي للحرية السياسية والدينية، وربط المطالبة بالتسامح بحق جذري في العدالة السياسية؛ بمعنى ربطها بمطلب أساسي يتعلق بالتبرير العام لممارسة السلطة السياسية.

وفي هذا السياق، نلقي نظرة خاطفة على تصور جديد للتسامح مخالف للتصور الذي كان سائداً من قبل، ارتأينا تسميته «بالتصور القائم على الاحترام المتبادل» وهو تصور بموجبه يحترم المواطنون الديموقراطيون بعضهم البعض، بوصفهم مواطنين متساوين فيما بينهم سياسياً وقانونياً، بالرغم من الاختلافات الجذرية التي تطبع تصوراتهم الدينية والعرقية بخصوص شكل الحياة الخيرة والصحيحة؛ وفق هذا المعنى يتبع التسامح منطق التحرر بدلاً من منطق الهيمنة والتسلط.

يمكننا أن نرى الرواية القاتمة من سياسة التسامح سارية المفعول حتى الآن، بحيث لم تتجاوز بعد مستوى الممارسة والخطاب في المجتمعات المعاصرة التي تقول عن نفسها ديموقراطية، فالتسامح الذي طبع المرحلة السابقة لا زال حاضراً في مجتمعاتنا المعاصرة؛ وإن كان بأشكال ديموقراطية مختلفة، فالسلطة المتسامحة في المجتمعات المسماة ديموقراطية تُظهر صيغة ما يسمى الأغلبية الديموقراطية، أو الديموقراطية القائمة على حكم الأغلبية، في الجانب الآخر اتخذت العديد من السلطات مبدأ ضمان الحرية والاعتراف بالتعددية، ونبذت القمع والاضطهاد، حيث آمنت أنه لا يمكن إنتاج رعايا موالين، هم في نهاية المطاف رعايا خاضعون قابلون للانفلات في أية لحظة، وكمثال نختم به: أتباع الجماعات الدينية الذين لم يتم الاعتراف بهوياتهم بشكل إيجابي وأصبحوا موضع ملاحقة، أو أولئك الذين حظيت هوياتهم باعتراف جزئي في سياسات التسامح التي تنتهجها السلطة، قاموا بتشكيل هوية معينة في نطاق الصراع وعبره، وأنتجوا سلطة بداخل السلطة لتشكيل هوية خاصة معارضة غالبا ما انتهت بالصراع والحرب.

saif.alwahaibi15@gmail.com

المواطنة: التطورات والتحديات المعاصرة

هنية الصبحية

إنَّ المواطنة واجبات نقوم بتفعيلها، وهي من واجبات الأعيان التي لا تقبل الإنابة، وحقوق نسعى إلى تحصيلها، وهي من حقوق الله التي لا تقبل الإسقاط. هذا ما قاله أستاذ كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية محمد كمال الدين إمام، وقد ناقش التطور الفكري لمفهوم المواطنة في الغرب وفي جمهورية مصر بشكل خاص، إضافة إلى الأسباب الكامنة خلف تزعزع قيمة المواطنة في مصر، وتسليط الضوء عليها في مقاله -المنشور «بمجلة التفاهم»- «المواطنة والأزهر... قراءة في الحالة المصرية».

ويشير الباحث إلى أن التصور الإسلامي للحقوق والحريات يتميز بخاصيتين تتمثلان أولا: يرى الإسلام أداء الحقوق كأي واجب ديني آخر؛ وبالتالي فإن الحافز الديني يعد مؤثرا على الحوافز السياسية والدوافع الطبيعية التي تشكل ضمانا إضافيا إلى ضمانات الحرية المعروفة. ثانيا: يرى الإسلام أن الحقوق أمر مكلف بأدائه لا مطالب به وأن تعاليمه تأمر بأداء الحقوق لأصحابها، كما يذكر أن التحدي الكبير الذي تواجهه الأمة العربية نحو مفهوم المواطنة أنه مفهوم مستحدث من التجربة الغربية تحت ما يسمى بالعلمنة التي تعني إبعاد الدين وتنحيته عن المؤسسات المختلفة في الدولة. كما يلفت النظر إلى أن علماء الاجتماع المعاصرين ومن بينهم أنتوني جيدنز أشار إلى ذلك، ذاكرا أن السيادة الدينية في المؤسسات الاجتماعية الغربية بدأت بالتناقص الذي أثر كثيراً على المجتمعات وخاصة مع تعاظم دور العلمنة فيها، وبالرغم من ذلك فإن هذه التطورات لا تعني انتشار العلمنة أو انتصارها، وبهذا فإن الباحث يشير إلى ضرورة الالتفات إلى ثلاث ظواهر يحب اعتبارها والأخذ بها وهي: إن موقع الدين في المجتمعات الغربية أكثر تعقيدا وتشعبا على عكس أنصار العلمنة؛ فما زالت المعتقدات الدينية والروحية تؤثر كثيرا على حياة الكثير من الأفراد، وبذلك تشكل حافزا ودافعا يحدد مسارات السلوك الفردي والجماعي فيما بينهم حيث أن الكثير من الغربيين يؤمنون بالله وقواه الخارقة. ثانيا: إن العلمنة لا يمكن قياسها على أساس الانتساب إلى المؤسسات الدينية المتعارف عليها، فهذا المقياس لا يمكن الأخذ عليه. وأخيرا إن غياب العلمنة في أكثر المجتمعات غير الغربية وهذا لا يقصد به المجتمعات التقليدية، حيث أن أشكال انتشارها في المجتمعات الغربية متفاوتة وبعض من الحركات الدينية متأثر بما يسمى باليمين المسيحي الجديد الذي يرتبط بمواقع صنع القرار السياسي والاجتماعي، خاصة في الولايات المتحدة.

كما يذكر د. إمام ظهور نظريات في العقود الأخيرة تربط مفهوم المواطنة في القرون الثلاثة الأخيرة بظاهرتي الإقصاء والدمج، فالقرن الثامن عشر تميز بظهور الحقوق المدنية التي تشمل أنواعا مختلفة من الحريات الفردية من بينها: حرية التعبير، وحرية الرأي، والمعتقد الديني، وحرية التملك، والمحاكمة العادلة أمام القضاء. أما القرن التاسع عشر تميز بنشوء الحريات السياسية كحرية التصويت، وشغل الوظائف والمناصب العامة، والمشاركة في السيرورة السياسية. أما القرن العشرون فقد تميز بظهور الحقوق الاجتماعية كحقوق المواطنين في النشاط الاقتصادي والضمان الاجتماعي والتعليم والصحة وغيرها من الحقوق الاجتماعية التي أصبحت من ضمن منظومة المبادئ لدولة الرفاهية، وبذلك فإن النتيجة من إدخال الحقوق الاجتماعية في مفهوم المواطنة الإسهام في إعلاء مفهوم تحقيق المساواة للمجتمع.

ويشير الباحث إلى أنه وعلى الرغم من غياب المواطنة سياسيا في العالم العربي خلال القرون الماضية، إلا أن الأزهر الشريف فُرض عليه سياسيا الأمر بسبب مرجعيته الرائدة، خاصة بعد رفض المحاولات التنويرية خارج التأثير الغربي، وبهذا أصبحت الحركة الدينية جزءا من مؤسسة الحكم. وعليه يجيب الباحث حول الجديد في استراتيجية الدولة المصرية الحديثة، حيث أصبحت الدولة تهمش المؤسسات الدينية التقليدية، بسبب الحاجة إلى إعادة ترتيب التراث التاريخي لمفهوم الدولة. وعليه فقد أصبح مفهوم المواطنة تحت وطأة الغرب الطامع الذي يسعى للسيطرة على الأرض والثروة، وسلطة الحاكم الطامح الذي يسعى للسيطرة على البشر والقوة؛ لأن كلا منهما يسعى لتوظيف الجغرافيا من أجل حماية مصالحه؛ وبهذا فإن تلك الإرهاصات لم تنجح في نمو وتقدم مفهوم المواطنة، وذكر الباحث بعض النماذج المصرية التي لم تفلح في الانخراط النهضوي الجديد للدولة المصرية الحديثة؛ بسبب قيامها على أعمدة ثلاثة تمثلت في: جيش قوي يعد طوق النجاة في ظل العوالم المتغيرة، وإدارة رشيدة اختفى رشدها بسبب البيروقراطية الصارمة التي قضت على أحلام المصريين، ونخبة قائدة فقدت قوتها وانقسمت إلى ثلاث نُخب وهي: نخبة معارضة تسعى لمصالحها الخاصة لا العامة، ونخبة مروضة تحولت إلى كتلة فاسدة في وسائل الإعلام، ونخبة محرضة لا تعرف قيمة الوطن وأهمية استقراره وضرورة الحفاظ على مقاصد شريعته. وبهذا فإن الباحث يشير إلى أن المنظومة القيمية التي تمثل البيئة الحاضنة لثقافة المواطنة الغائبة؛ ولأن الدين يصنع الثقافة، والثقافة تصنع التدين؛ فإن الدين أوجد ثقافة كاذبة وفاسدة وتدين مخادع ينتج عنه تآكل وانعدام مقومات المواطنة المنيعة، وهذا ما أصاب الأزهر الشريف بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير.

ويؤكد الباحث أن جوهر المواطنة يتمثل في الوعي بها من جانب مشترك بين كل من الدولة ومؤسساتها وبين الأفراد والجماعات، بالإضافة إلى ضرورة الوعي بعدم صلاحية التقسيم الديني أو الإثني أو النوعي؛ ليكون معيارا أخلاقيا في منظومة الحقوق والواجبات التي نص عليها القرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي للتشريع. ويرى الباحث أن المواطنة المصرية أمام محظورين هما: الفكرة الغربية العصية على النقل، والخبرة الوطنية محدودة الفعل، كما أنه يرى أن المجتمع المصري يعيش في كنف التجانس الذي تمثله الأرض وسيادة العرق المصري ووسيلة الإنتاج التي يتم الاعتماد عليها في الزراعة، والتعددية التي تمثلها.

heenosaid@gmail.com

تجليات مفهوم الأمن في القرآن الكريم

فيصل الحضرمي

في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «القرآن الكريم ومشاهد الأمن بعد الخوف في حياة الإنسان»، يستعرض الباحث المغربي محمد المنتار تجليات مفهوم الأمن في القرآن الكريم، مناقشاً مستوياته المختلفة، وعلاقته بكل من الخوف، والإيمان، والاستقرار والازدهار.

ويستهل المنتار مقالته بتعريف لفظ «الأمن»، إذ هو مصدرٌ يحمل معنى الطمأنينة وعدم الخوف. وفي لسان ابن منظور «استأمن إليه: دخل في أمانه، وقد أمنته وآمنه، والمأمن: موضع الأمن، وأمن فلاناً على كذا وثق به، واطمأن إليه»، قال تعالى ﴿قال هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل﴾. أما الراغب الأصفهاني فيرى أن «أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف»، وأن الإيمان لا يقر في النفس في غياب السكينة والاطمئنان، فهو «التصديق الذي معه أمن»، كما في قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)، وقوله (هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم). هكذا يخلص المنتار إلى أن المعنى اللغوي لمفهوم الأمن يتمحور حول ثلاثة أمور، هي: الشعور بالاطمئنان، والاستقرار والسكينة، وعدم الخوف والفزع.

وقد جاء ذكر الأمن في القرآن الكريم في عشرين صيغة، منها: أمِنَ، أمنتكم، آمنوا، آمنكم، تأمنّا، تأمَنُهُ، يأمن، يأمنوا. ونظراً لما للأمن من أهمية بالغة فقد عده الله سبحانه وتعالى منةً ونعمةً من كبريات النعم التي حبا بها خلقه، قال تعالى (وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا أو لم نمكن لهم حرماً آمناً يجبى إليه ثمرات كل شيء رزقاً من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون). ويلاحظ المنتار أن لفظ «أمن» لم يرد في القرآن الكريم مقيداً بوصف أو إضافة، ما يعني أنه غير قابل للتبعيض، فإما أن يتنعم الناس بالأمن كاملاً غير منقوص، وبأنواعه كافةً، وإما أن يعيشوا في خوف وفزع، وخاصةً حين يتعلق الأمر بالمؤمنين، إذ أن الاستجابة للتكليف يترتب عنها تحقق النتائج الطيبة، وتوفر الخيرات. كما أن السياقات التي وردت فيها كلمة «أمن» في القرآن الكريم تدل على أن الأمن يتجاوز إطار الحياة الدنيا ليشمل الحياة الآخرة، كما في قوله تعالى (إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خيرٌ أم من يأتي آمناً يوم القيامة).

ويشير المنتار إلى الارتباط الوثيق بين الأمن وبين قيم التوحيد والإيمان والعمل الصالح في القرآن الكريم، كما في الآية الكريمة (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام) التي يرد فيها ذكر أحد مستويات أو أنواع الأمن، وهو الأمن العقدي أو الروحي، وكما في قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير) حيث يدعو إبراهيم ربه بأن يحقق لقومه مستوىً آخر من الأمن، ألا وهو الأمن الغذائي. وبالإضافة إلى هذين النوعين، يورد القرآن الكريم أنواعاً أخرى من الأمن من قبيل الأمن النفسي، والأمن الاجتماعي، والأمن الاقتصادي، والأمن الديني، والأمن السياسي. وهذه الأنواع جميعها متصلة ببعضها البعض بحيث لا يمكن لأحدها أن يتحقق في ظل غياب الآخر. ويُجمل المنتار المعاني التي يحيل عليها لفظ «الأمن» في القرآن الكريم في ثلاثة، هي: الأمانة؛ وضدها الخيانة، والمكان الآمن، والأمن المقابل للخوف.

وفي معرض حديثه عن الخوف ونظائره في القرآن الكريم، يشير الباحث المغربي محمد المنتار إلى أن الخوف لغةً هو النقصان، فقد جاء في معاجم اللغة «خوفت الشيء: إذا أنقصته، ودينار مخوف: ناقص الوزن». كما قد يأتي الخوفُ بمعنى العلم، مثلما في قوله تعالى (إلّا أن يخافا ألّا يقيما حدود الله). أما نظائر الخوف في القرآن الكريم فقد حددها أهل الوجوه والنظائر في خمسة أوجه، هي: القتل، كما في الآية الكريمة (ولنبلونكم بشيء من الخوف) يعني: القتل، والحرب، كما في قوله تعالى (فإذا ذهب الخوف) يعني: الحرب، والعلم، كما في قوله عز وجل (فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً) أي: عَلِمَ، والخوف نفسه، كما في الآية الكريمة (لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون)، والتخوف، بمعنى التنقص، كما في قوله (أو يأخذهم على تخوف) أي أن يبتليهم بنقصان أموالهم وثمارهم إلى أن يهلكوا.

وحول طبيعة العلاقة الجامعة بين مفهوم الأمن وبين شيوع الاستقرار والسكينة، والازدهار الحضاري والعمراني، يؤكد المنتار أسبقية الأمن على الاستقرار والازدهار، وكونه شرطاً لهما، لا نتيجةً تابعة. فالأمن في الرؤية القرآنية «شرط أساسي لقيام الإنسان بدوره الاستخلافي، وإقامة ضروريات الدين»، كما أنه محدد جوهري للازدهار والتنمية والاستقرار والنماء. ويضيف المنتار أن هذه الأسبقية التي للأمن على الاستقرار والازدهار اقتضت أن تكون العبادة معللةً بتحققه، وفي هذا يقول الشوكاني «ولولا الأمن بجوارهم البيت لم يقدروا على التصرف. أمرهم سبحانه بعبادته بعد أن ذكر لهم ما أنعم به عليهم». في المقابل فإن أياً من مستويات الأمن المختلفة لا يتحقق إلا بحصول الإيمان والعمل الصالح، وهو ما تشير إليه الآية الكريم (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون. الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون).

ويختم المنتار مقالته بإيراد ستة من مشاهد الأمن بعد الخوف في حياة الإنسان كما جاء ذكرها في القرآن الكريم. أول هذه المشاهد هو ما وقع لإبراهيم عليه السلام مع الملائكة الذين جاءوا لتبشيره بإسحاق، قال تعالى (وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلاَمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ. قَالُواْ لاَ تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلاَمٍ عَلِيمٍ. قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَن مَّسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ. قَالُواْ بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ. قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ)، وثانيها مشهد تحقيق الأمن مع لوط عليه السلام، قال تعالى (وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ)، وثالثها مشهد علاقة الأمن بالخوف في سيرة موسى عليه السلام، كما في قوله تعالى (يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين)، ورابعها مشهد قصة ثمود مع صالح عليه السلام، قال تعالى (أتتركون في ما هاهنا آمنين في جنات وعيون وزروع ونخل طلعها هضيم وتنحتون من الجبال بيوتا فرهين فاتقوا الله وأطيعون ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون)، وخامسها مشهد أمن الأوطان في دعوة إبراهيم عليه السلام، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير)، وسادسها مشهد الأمن بعد الخوف في تجربة قريش، كما في قوله تعالى (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم).

faisalsalim@hotmail.com

كسر التابوهات

عاطفة المسكري

إنَّ التحولات التي تعيشها الأمم والمنحى السريع للتغيرات التي تسير نحوها الشعوب أشبه بكرة الثلج المُتدحرجة من أعلى قمة بسرعة وهجومية تسحق وتُزيح أمامها كل ما لا يتّسق مع مُتطلبات هذه الموجة السريعة بما فيها من توجهات تسعى لمخاطبة العقل والوعي والحضور الآني ونحو ذلك من ماديات متجسدة في ذكاء الصناعات البشرية والذكاء الاصطناعي، وانتشار العلوم مثل النار في الهشيم وما صاحبه من تبعات على الحياة البشرية.

وماذا عن المعنى؟ الجوانب الروحانية والكيان البشري والنفس والذات التي تُشكل الأسس التي قام عليها الازدهار الحضاري للبشر! حقيقة أنها رضخت وخضعت ولا زالت تخضع للتمحيص دون مُراعاة للخصوصية والقدسية حيث لا شيء مقدس ولا شيء يُعد أمرًا خاصًا وغير قابل للتمحيص - وفقًا للتحولات الفكرية - أمام الانفجار المعرفي والبراهين العقلية التي قرر البشر حديثًا إقرارها كمقياس للتفريق ما بين الحق والخرافة. وكل ما لا يوازي متطلبات المقاييس العقلية بمفاهيمها الحديثة فهو عرضة للإزالة.

تأتي مقالة الدكتور فوزي البدوي «لماذا يخشى المسلمون النقد التاريخي؟» المنشورة في مجلة التفاهم، لتسلط الضوء على هذا الأمر ووقعه على المسلمين الآن وفي مراحل لاحقة متوقعة. يفتتح الدكتور البدوي مقالته بشرح الرفض المستكين في أممنا حول النقد التاريخي والتمحيص لموروثات المسلمين على الرغم من أنها قد تكون فرصة لإنعاش النصوص الدينية وجعلها قابلة للحياة! يُعيدنا ذلك إلى الكثير من المجموعات البشرية - بغض النظر عن الديانة التي ينتمون إليها - التي باتت ترفض قولبة أفكارها وأدلجتها لمسار معين دون إدراج الفهم ومخاطبة المنطق كشرط لذلك، وحواراتهم حول عدم اكتفائهم بإجابات الأسئلة التي تطرحها عقولهم حول الموروثات وعن عدم قدرة رجال الدين على مخاطبة المنطق لديهم. بطبيعة الحال إن كان من هو مكلّف بالإجابة لا يستطيع فعل ذلك فمن الأجدر الاعتراف إما بعدم معرفة الإجابة أو عدم الإلمام بها أو الاعتراف ببطلان السؤال أساسًا - والذي لا يتم قبوله كإجابة اليوم - من قبل العقلانيين المقرّين بعقلانيتهم والعقلانيين الذين لا يُدركون أنهم ينتهجون نفس النهج نتيجة التحولات الفكرية الحاصلة.

يُشير الدكتور البدوي أنَّه اليوم وأمام هذا العجز الهائل في إيضاح الصورة ومخاطبة المنطق أصبح الإسلام والمسلمون (ضيوف الحضارة الثقلاء) لأنهم لم يقدموا شيئًا سوى العنف التاريخي المُدمر. ما تثبته الأحداث الإرهابية وترسخه في أذهان الشعوب. وفرضًا كان الحل في تجنب تبعات رفض التجديد يكمن في التمحيص والنقد ووضع القدسية الدينية التاريخية جانبا لا يزال استخدام الآيات كشعارات رنانة لتخوين وتكفير من يفعل ذلك حاضرًا على الرغم من أنَّه يُعتبر تكتيكًا فاشلاً ويُؤخر طرح الأسئلة الحقيقية من قبل الأشخاص المناسبين (المسلمين أنفسهم)، بدلًا من طرحها من جهات قد لا تكون محايدة بل وأقرب إلى التطرف، وهذا ما حصل بالفعل. ولنا في البروتستانتية مثال، فبغض النظر عمَّا إذا كان التحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية تحولًا سلبيًا أم إيجابيًا، إلا أنّ التغيير حاصل لا محالة وهذا ما تثبته الأدلة التاريخية في كافة المجالات.

وفي هذا السياق يشير الدكتور البدوي أنه لابد أن نخرج من وضعية ضيف الحضارة الثقيل أو المسلم الحزين الذي لا حول له سوى التصدي والدفاع بحجة محدودية العقل البشري وعدم قدرته لاستيعاب كافة الأمور والكف عن الإشارة إلى أنَّ المصادر الإسلامية لا تلزم بالعلم والتمحيص بل الإيمان بالعقيدة والتسليم. وأولى خطوات إعادة البناء هي الاعتراف بوجود فراغات تاريخية؛ ففي نهاية الأمر التاريخ هو ما يقرر المؤرخ تسليط الضوء عليه من أحداث أو ما يود المؤرخ منّا تصديقه والاعتقاد بأنه حدثٌ مهم، فلو بحثنا في المعنى المفاهيمي للتاريخ، مجردًا يُشير إلى ذلك الحدث الذي تم انتقاؤه من بين سلسلة الأحداث في زمن مُعين قرر شخص ما الاعتقاد بأنه حدثٌ من المهم أن يعرف عنه البشر. والإقرار بهذه الحقيقة عن التاريخ قد يجعل الأمور أكثر سهولة. والأهم من كل ذلك الحيادية في سبيل الوصول لأمر مجدٍ وعدم التفريط في الأسس التي قامت عليها الحججُ الدينية رغبةً في الاتصاف بالتحضر ومعاصرة التغييرات.

إنَّ الثابت الوحيد عبر العصور وفي كافة مناحي الحياة لهو التغيير وحده، ولا مفر من هذه الحقيقة، ويبقى ما دون ذلك محاولات في الاتجاه الخاطئ مآلها التخبط والانكماش. ويشير الدكتور أيضًا إلى مسألة النقل، حيث يذكر أنَّه لا مبرر من الاعتقاد بأن المصادر الإسلامية منقولة من مصادر شفهية موثوقة ووصلتنا كما هي دون أن يشوبها شيء من اللغط والتحوير بما يتوافق مع آراء وأفكار واعتقادات الناقل بقصد أو دون قصد. فيجدر بنا نحن كمسلمين أمام كل هذه الانتقادات والأسئلة المطروحة أن نُعيد النظر ربما إلى ما تمَّ طرحه من قبلنا وهل نؤمن بذلك فقط لأننا أردنا ذلك وسلّمنا به، أم أنها حقيقة نؤمن بها عن قناعة وإيمانٍ تام نستطيع الدفاع عنها دون الإشارة والرجوع والتبرير بالغيبيات ومحدودية العقل البشري؟

ونستطيع القول كذلك أنّ كل ذلك قابل للنقاش ما لم يمس الثوابت، أوليست الثوابت مقدّسة هنا! بالتالي نعود للنقطة الأولى ولنفس دائرة إزاحة القدسية عن أي معتقد أو أسس بنيت عليها قيمنا ومبادئنا بل الجانب الروحاني المتجسد فينا. ولربما إذا سلكنا هذا المسلك (التمحيص والسؤال) - بغض النظر عما إذا كان صائبًا أم لا - ربما نصل وحتمًا سنصل، فلابد من موقف أو شيء يركن إليه الإنسان معنويًا؛ فالعدم واللاوجود أمرٌ لا فطري، أي مهما حاول الإنسان معنويًا التعايش مع هذه الفكرة سيصطدم بخوائه ويعيد النظر في الأمر. لابد من النظر إلى الأمور من منحى آخر وتقبل النقد، حيث أنّه لا توجد أمة ترفض نقدًا لموروثاتها العقائدية مثل المسلمين على الرغم من أنها قد تكون إحدى طرق إصلاح ما هُدم بسبب الثغرات التي خُلقتْ نتيجةَ الزخم الهائل من الأسئلة والتوجه نحو الحديث عن المنطق. على كلٍّ، كوننا نعيش في هذا الكون وتحت الظروف والمُعطيات الراهنة، أوليسَ علينا أن نتعايش مع الواقع الذي وضعنا فيه وأن نقبل التحدي طالما أننا كمسلمين على صواب!؟

attifa.nasser@gmail.com

كيف نقرأ الظاهرة الدينية؟

قيس الجهضمي

تُعتبر الظاهرة الدينية من الظواهر المركبة؛ بمعنى أنها تحمل أكثر من منظور ومجال للدراسة وبمستويات متعددة، لذا يتناول عبدالإله بلقزيز في مقاله -المنشورة بمجلة «التفاهم»- «دراسات الظاهرة الدينية: في الموضوعات themes والمفاهيم ومناهج المقاربة» هذه الظاهرة الدينية مقترحا دراستها بمنظور تركيبي ومنهج عمل تركيبي، وهو يرجع الأمر لأسباب ثلاثة: غنى المعطيات لهذه الظاهرة، وقوة الترابط بين كل المستويات فيها، وأيضا قوة ترابط مستويات الظاهرة بالظواهر الأخرى في المجتمع الإنساني،

إذ يطمح الكاتب من خلال المقالة المنشورة إلى أن يبذل الباحثون جهدا معرفيا ومنهجيا في دراسة الظاهرة والنظر لنقاط إشكالية متعددة فيها، ويرى أيضا أن يبتعد الباحثون عن التمسك بفكرة المنهجية الواحدة القادرة على تحقيق الإمكان المعرفي، كما أن تعدُّد المناهج الذي يسعى إليه يضعه في حاجة للتخطيط والعمل المشترك بين تخصصات مختلفة، ويحلل الكاتب الظاهرة الدينية في ستة أبعاد وهي: النصي، والإيماني، والاجتماعي، والسياسي، والأخلاقي، والثقافي، وفي هذه الأبعاد نستطيع أن ننظر للموضوعات والمناهج الحديثة وترابطها مع المناهج والتخصصات الأخرى.

ففي بُعد النص الديني، يرى بلقزيز أنه لا سبيل إلى فهم هذا النص إلا بتحليل بنيته اللغوية والدلالية، فمقاربة الظاهرة الدينية من خلال بعدها النصي لن يقدم لنا فائدة كبيرة إذا استخدمنا العلوم القديمة، ولكن ستحصل الفائدة إذا انفتحنا في تحليل النص على ما أنتجته ثورة العلوم والمناهج الجديدة، ومن هذه العلوم علم اللسانيات والسيميائيات والأدوات الحديثة لتحليل الخطاب، والتي ظهرت لنا منذ مطلع القرن العشرين، كما يرى أن هذه القراءات النصية الحديثة سواء اللسانية أو السيميائية ليست مطلوبة في ذاتها لكنها مطلوبة للتعاضد مع القراءات الأخرى للنص كالقراءة التاريخية مثلا.

والإيمان هو الشكل الأول -وربما الدائم- لانتقال الدين نصا وتعاليم إلى التاريخ، فاللاهوت والكلام قاما في تاريخ الأديان الكتابية قبل السياسة والاجتماع والأخلاق، لذا يرى الكاتب أن اعتناق المرء لدين ما لا يعني انفصاله عن حالة محيطه أو مجتمعه، ويجب التمييز بين مستويين في هذا البعد الإيماني وهما قيام الممارسة إما على اقتناع أو عادة، فالأصل أن «الشعور الديني هو حالة إدراكية وجدانية متولدة من أثر المعطى الديني في وجدان المتلقي»، أما الشعور الآتي من إكراه الجماعة قد يحمل في داخله زيفا ونفاقا، وهو يتعارض مع ذم الأديان للمنافقين. ويذكر بلقزيز أن الأسلوب القديم في مناقشة القضايا الإيمانية لا يفي بغرضه لإنسان اليوم، لأن المشكلة اليوم لدى الإنسان هو القلق الوجودي في حياته، فهو يطلب من الإيمان أن يساعده على تقبل العالم وفهم معاني الأشياء من حوله.

وتكمُن قوة الدين أيضا في الفرد الذي ينقله للتاريخ عن طريق سلوكه وأفعاله؛ لذا فالجماعة الإيمانية لها مركزية في التأثير في المجتمع المسلم حتى صاروا إلى أن إجماعها هو مصدر تشريع، فالمؤمنون كما يرى بلقزيز في البداية كانوا جماعة اجتماعية ثم اصطبغت هذه الجماعة بالدين بعد أن دخل عليها، فالدين هنا أيضا هو ظاهرة اجتماعية، ومن عمق العلاقة بين الديني والاجتماعي يمكن أن نفهم الكيفيات التي يعيش بها الناس في هذا الدين وكيف يمارسونه فيما بينهم وأثر ذلك من خلال الطقوس والقيم الدينية.

أما البعد السياسي أو الحالة السياسية، فهي حاصلة من فعل الجماعة من خلال التاريخ وليست من صميم الدين، والإشكال الحاصل أن اختيارات وقرارات وأفكار الناس التي يختارونها ويعتنقونها لا تعود عندهم شيئا من التاريخ بل يلصقونها بالدين، ومنها يصبح الخلط بين الديني والبشري، لذا لم تكن الدولة المدنية التي أقامها الرسول هي بأمر قرآني بل باجتهاده وبمساعدة صحابته الكبار، و«إذا كانت الكنيسة قد حكمت وفرض بابواتها القوانين باسم الحق الإلهي، فقد اكتفى الإسلام بالتماس الشرعية الدينية للخليفة والسلطان»، وفي العصر الحديث لم تنته هذه العلاقة القوية بين الدين والسياسة، فمعظم الدول العربية ما زالت تستجدي الدين للحصول على شرعيتها السياسية، وأصبح من الإشكال أن يصار إلى اختزال الدين في السياسة عن طريق الأحزاب والحركات الدينية، وهنا الكاتب يقترح أن هذه المواضيع التي تربط بين الدين والسياسة والشرعية بحاجة لعدة مفاهيمية ومنهجية جديدة.

وفي الأخلاق، يذكر بلقزيز أنها هي من أكثر أبعاد الدين استمرارية وديمومة، لأنها تنتمي لمنظومة القيم والثوابت، وقد تم اشتقاق الأخلاق والقيم المدنية من منظومات الأخلاق الدينية، ومن هذا الاشتقاق تم إيجاد المشترك الأخلاقي بين الأديان على عكس الشرائع الدينية فهي مختلفة وبشدة بين الأديان، فالمؤمن لا يكفيه أن يلتزم بالطقوس والعبادات بل عليه أن يلتزم أيضا بالأخلاق والقيم الدينية ليثبت في إيمانه، فالبحث في الدين يُحتم علينا البحث في أخلاقه التي تجسده في الواقع من خلال تفاعله مع جماعته الدينية، ومن خلال هذا البحث نستطيع أن نفهم الكيفيات التي يتكون بها وعي المؤمنين وسلوكهم في ذلك الدين، و«كيف على المسلم أن يفكر اليوم في أمثل الطرق، لكي يعيش إسلامه متوازنا من دون صدمات مع عصره ومجتمعه والقيم الحاكمة له».

وبما أنَّ الدين يشكل المجموع التراثي والفكري والثقافي للجماعة المؤمنة، فيرى الكاتب أن علينا أن ننتبه لمركزية الثقافة في هذا الدين لنفهم حضارة تلك الأمة، وهنا لا يقصد الكاتب فقط التراث الثقافي العقلاني والمكتوب فقط بل حتى التراث الشعبي والشفهي، لهذا كانت أغلب الدراسات الإسلامية في التراث المكتوب، ولم يهتم الكثير من الباحثين بالتراث الشفوي والشعبي، كما أن الإشكال حاصل في طريقة مساءلة الموضوعات فيه، فيذهب بلقزيز إلى أن على الباحثين أن يعيدوا تركيب الأسئلة في تاريخ فكر الإسلام وصياغتها في إشكاليات تركيبية جديدة، كما أن «التاريخ النقدي الاستشكالي للفكر أي الذي يسمح بتحليل وقراءة البراديغمات الأساس في حقب من تاريخ الفكر ذاك، أو النظم المعرفية الأساس فيه» هو المطلوب الآن، بالتزامن مع منهج النقد التاريخي الذي هو من المناهج التي يجب على الباحثين التمسك بها لأنها تسمح بالتفكيك وإعادة تركيب الموضوع المدروس، كما أتفق مع رأي الكاتب في المنظور التركيبي للظاهرة الدينية؛ فاستجداء المناهج القديمة لا يلبث أن يرجعنا للماضي دون النظر لمتطلبات الحياة العصرية، وتعدد الأبعاد المدروسة في الظاهرة يجعلنا نستجلي الكثير من المعارف لصياغة النظرة الشمولية التي تساعد الإنسان على الوصول للغاية التي يرتجيها أو يطلبها من خلال اعتناقه لهذا الدين.

qabuazan@gmail.com

مفهوم المواطنة في الفكر العربي والإسلامي

ناصر الكندي

يتحدث الكاتب رضوان السيد في مقاله «آفاق المواطنة في الفكر الإسلامي» المنشور في مجلة التفاهم عن أزمة المواطنة التي تواجه الدولة الوطنية في العالمين العربي والإسلامي، ويعزو ذلك لعدة أسباب مثل الاضطراب الاجتماعي والسلطوي، والاضطراب العميق في مسألة الشرعية، وظهور تيارات الإسلام السياسي والآخر الجهادي، وهشاشة حركات المجتمعات المدنية والأحزاب السياسية، وأخيرا السياسات التدخلية من أطراف في المجتمع الدولي والإقليمي.

ويقوم رضوان السيد بالإشارة إلى مقومات مفهوم المواطنة من خلال ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتتمثّل هذه المقومات في قيمة الانتماء الوطني، وقيمة المساواة، وقيمة حق المشاركة في الحياة السياسية، وقيمة الحرية والديموقراطية. يؤكد الباحث على أن مفهوم المواطنة هو مفهوم حديث وغربي، ولا يعني ذلك أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف الكيانات السياسية والدول، بل إن مبدأ المواطنة مرّ في أوروبا حتى اكتمل بقرون من التطور والتطوير. وعليه مبدأ المواطنة مغاير لمفهوم الرعية عند الإسلام إذ أن الأخير يقوم على تبعية المحكوم.

ويطرح الباحث كيفية تناول المفكرين المسلمين الأوائل لمفهوم الدستور منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، فرفاعة الطهطاوي ترجم كلمة الدستور الفرنسي إلى شرطة تعريبا La charte، وتركه خير الدين التونسي في لفظه الفرنسي أي كونستيتوسيون، واستخدم العرب والأتراك المفردة الفارسية «دستور» في أواخر القرن التاسع عشر، وترجمه الإيرانيون عام ١٩٠٦م بالمشروطة، ويذكر رضوان أن منهم من كان شجاعا في نسبة هذا المفهوم للغرب دون الإسلام مثل صاحب مجلة المنار محمد رشيد رضا.

ويشير الباحث إلى أن مفهوم المواطنة عند المفكرين المسلمين الأوائل اقترن بثلاثة أمور وهي ضرورة إقامة أنظمة جديدة، ويكون ذلك من خلال اشتراع دساتير، وإبراز التلاؤم بين ذلك والموروث العربي الإسلامي. وتنطلق تسويغات هؤلاء المفكرين في عدة اتجاهات منها إحياء مفهوم الشورى، وتأكيد فكرة المنافع العمومية، واتجاه تثقيفي وتعليمي. ورشيد رضا وضح أمرين في ذلك: أنها لا تناقض الموروث ولكنها غير مشتقة منه، وأن الإصلاح السياسي عماده الحكم الدستوري، واتخاذ الشورى بالصيغة الجديدة عنوانا له.

يسمّي الباحث حقبة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين بحقبة التحولات، وذلك في التفكير الإسلامي بشأن الدين وبشأن الدولة في إدارة الشأن العام. ويتّسم هذا العصر بظهور جماعات الهوية التي خشيت على المجتمع من التغريب، فكانت هناك جماعات تجترح الثقافة من خلال الموروث، بينما انصرفت جماعات الهوية الدينية لطرح سؤال الشرعية للمجتمع والدولة. لقد اندلع الصراع إذن بين جماعة الملاءمة وجماعة التأصيل، والجماعة الأخيرة نحّت الأمة والجماعة بوصفها مصدر الشرعية وأحلت الشريعة محلهما. وقد ظهر ذلك واضحا في سيرورة نخب مسلمة بالهند كسبت جمهورا عظيما واتفقت مع البريطانيين على فصل الأقاليم ذات الكثرة الإسلامية وإقامة دولة باكستان عام ١٩٤٧م لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم. وهناك أسباب أخرى عمّقت الهوة بين الجماعتين مثل قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين وهزيمة عسكرية على يد إسرائيل، مما أدى إلى الحكم على النخب العلمانية على أنها فاشلة وغير شرعية في عيون النخب الإسلامية. ويقوم الباحث في دراسة موقف النخب الإسلامية من ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وذلك من مواقف المجادلة والانفصال، وذلك أن الميثاق لا يخدم العالم العربي والإسلامي وخصوصا قضية فلسطين، كما أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يقضي أن حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية ، بينما تنبع هذه الحقوق والواجبات من الشريعة والسنة. وبدأت تظهر الدساتير الإسلامية والتي تهتم بالفعل بتقييد سلطة الحاكم، إلا أن موادها الأخرى تهتم بإبراز ملامح النظام الإسلامي والشريعة التي تراها واجبة التطبيق، وهي هنا تهتم بالمفهوم الإحيائي والطهوري أكثر مما تهتم بالحقوق والمواطنة.

ويستطرد الباحث أنه في العقود الثلاثة الأخيرة ظهرت مئات الكتب وآلاف المقالات عن نظام الدولة الإسلامية، وظهر ركن جديد للدين وهو الدولة. وينوّه الباحث بأن مفكري الإسلام السياسي بنوا تأصيلهم ليس على الآيات بل على صحيفة النبي أو عهده أو كتابه بيثرب قبل تسمية المدينة. ويوضح الباحث على أن الفقهاء القدامى جميعا يذهبون إلى أن النظام السياسي مصلحي وتدبيري ولا شأن له بالاعتقاد، ويطرح رأي الماوردي في ذلك بأن الدولة لا تتدخل في الدين بل هي حارسة له. من جانب آخر، يميل رضوان السيد إلى عدم تحميل أهل الإسلام السياسي تبعات ظهور الجهاديين إذ أنهم انشقاقيون.

ويطرح الباحث في خضم هذه الإشكالات سؤالا هاما: من أين يجب البدء لإزالة أو تنحية هذه الإعاقات التي تحول دون عودة السوية الدينية والثقافية/ المجتمعية إلى المجتمعات والكيانات؟ ويجيب الباحث أن ذلك يكون في نقد مقولة أن الإسلام دين ودولة، والإصرار على أن الدين لا يمتلك مهمات سياسية تفرضها ثوابته، وظهور تجارب للحكم الصالح الرشيد تقع المواطنة في أساسها. ويسلّم الباحث مهمة نقد مقولة الارتباط بين الدين والدولة إلى علماء الدين والمؤسسات الدينية، لأن في ذلك صونا للدين عن المهالك واستنفاذا له من الانشقاقات العنيفة التي وقعت فيه نتيجة اندفاع بعض الشباب المتدينين في مسألتين: إنجاز دولة دينية، ومصارعة ما يسمونه فسطاط الكفر في العالم.

يختتم الباحث رضوان السيد مقاله بضرورة تنحية الدولة عن الدين وذلك لضمان استتباب الدين وعودة الفقهاء له بعد قطيعة بسبب الانهماك في تسييسه ، مذكرا بعدة انجازات هامة تخدم هذا المضمار مثل بيانات الأزهر الخمسة، ومبادرة الملك عبدالله لحوار الثقافات، ومبادرة «الكلمة سواء» في الأردن، ومبادرات العلامة ابن بييه السلمية والتصالحية، ومجلس الحكماء وأعمال الدولة والمؤسسات الدينية المغربية في «فريقيا وأوروبا، وأعمال دور الإفتاء المنطلقة في عدد من البلدان، وإعلاني بيروت للحريات الدينية وللإعلام الديني المستنير، والمؤتمرات المتكاثرة لمكافحة الإرهاب، ومؤتمر الأقليات في المملكة المغربية.

nskindi83@yahoo.com

القدرية الأوائل وأثرهم على الفكر الاعتزالي

زهرة السعيدي

يتتبع حسن الخطاف في بحثه المنشور في مجلة التفاهم بعنوان «القدرية الأوائل: فكرهم العقدي وتوجههم السياسي» جذور الفكر الاعتزالي التاريخية والفكرية، حيث تقصى حياة الشخصيات القدريّة التي أخذ عنها المعتزلة الكثير من العقائد والأفكار، كذلك ناقش توجهاتهم السياسية التي أودت بهم إلى الهلاك. من أبرز هذه الشخصيات: معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم وأخيراً الجهم بن صفوان.

قبل الحديث عن هذه الشخصيات لابدّ من تعريف مختصر للفكر الاعتزالي حتى نعرف كيف تأثر هذا الفكر بالقدرية الأوائل. نشأ الفكر الاعتزالي في أواخر العصر الأموي عندما اعتزل واصل بن عطاء مجلس أستاذه الحسن البصري نتيجة خلاف في مسألة «مرتكب الكبيرة»، أخذ واصل حينئذ بتدريس منهجه الفكري في مجلس مستقل؛ يقوم هذا المنهج على تقديم العقل على النقل؛ أي إذا تعارض أحد النصوص المنقولة مع العقل سيستعين أتباع هذا الفكر بالمنطق السليم عوضاً عن التسليم المطلق بالنص المنقول.

تأثر واصل بالقدرية الأوائل الذين قالوا إنّ الإنسان مسؤول بالكامل عن تصرفاته، فهو الذي يختار ما يفعل وليس الله، حيث رفضوا إسناد أفعال الإنسان القبيحة والفاسدة إلى الله. ولقبوا بالقدرية لأنهم يسندون تصرفات الإنسان إلى «قدرته وحريته في الاختيار». يقول الكاتب إن القول بالقدر كان منبعه الحس الأخلاقي وليس الفلسفي، ذلك لأنَّ معبد الجهني (أول من قال بالقدر) كان ينكر ويعيب على ملوك المسلمين الذين يسفكون الدماء ويستبيحون الأموال ثم يقولون إنما أفعالهم قدرٌ من الله. لذلك كان القصد من القول بالقدر هو أن يتحمل كل إنسان مسؤولية تصرفاته، ولم يكن المراد به نفي علم الله بأفعال البشر. بالإضافة إلى البعد الأخلاقي لهذا المعتقد فهناك بعد إلهي غايته تنزيه الله عن أفعال البشر.

معبد الجهني

يعرض البحث الجوانب التاريخية والفكرية والسياسية لأفكار القدرية الأوائل ويربطها بأفكار المعتزلة، فيبدأ بتقصي حياة أول شخصية أثرّت فيهم، وهي شخصية معبد الجهني. كان معبد رجلا عابدا وزاهدا يتصف بالصدق ويهتم بالعلم أيما اهتمام. هو أول من قال بأن الإنسان مسؤول وحر في تصرفاته، ويقال إنه أخذ هذا القول عن شخص يدعى سيسويه كما ورد عن ابن تيمية، أما ابن حجرات فيقول إنه أخذ ذلك القول عن يونس الأسواري. ويقول آخرون إن سيسويه هو يونس الأسواري الذي تعترف به المعتزلة، بل لهم مدرسة تسمى الأسوارية. من هنا نستطيع القول إن المعتزلة تأثروا بمعبد الجهني فيما يخص «القول بالقدر»، فأصبحت هذه الفكرة في معتقدهم نسقا كلاميا مترابطا مدعّما بالحجج العقلية والنقلية، وأوردوه تحت مسمى «خلق الأفعال».

قُتل معبد الجهني بعد أن عذّب بأمر من عبدالملك بن مروان بسبب أفكاره التي كانت تهدد السلطة الأموية. لكنه نجح في نقل أفكاره إلى معاصره غيلان الدمشقي.

غيلان الدمشقي

كان غيلان الدمشقي هو صلة الوصل الأولى بين الجهني والمعتزلة في مسألة القول بالقدر. يقول القاضي عبد الجبار إن غيلان قد كتب في التوحيد والعدل والوعد والوعيد، لذلك قد يكون واصل بن عطاء قد تأثر بغيلان فيما يخص هذا الأمر أيضاً ذلك لأن التوحيد والعدل والوعد والوعيد تعد من أصول المعتزلة. كذلك قال غيلان إن الإمامة ليست حكراً على قريش وإنما تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة؛ وهذه مقولة تأثر بها واصل بن عطاء خصوصاً والمعتزلة عموماً. أما أفكاره التي أدّت إلى هلاكه كما هلك معبد من قبله فقد كانت إجازة الخروج على السلطة الجائرة؛ فأمر هشام بن عبد الملك بقتله خوفاً من أن تزعزع أفكاره دولة بني أمية التي كانت تعتنق أفكارا تتعارض مع هذا الفكر.

الجعد بن درهم

تتلخص آراء الجعد الفكرية في قوله بالقدر، وإنكاره لكلام الله (أي أن تكون لله صفة الكلام، كأن يتكلم) والصفات الأخرى وذلك من أجل أن ينزه الله عن باقي الخلْق. كانت للجعد الكثير من الاعتقادات الجدلية ومنها أن «الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلّم موسى تكليما»، التي جعلت خالد القسري أيام ولايته على العراق يذبحه في عيد الأضحى بعد أن خطب في الناس. بالرغم من أن الاعتقاد السائد يقول إن خالد القسري قد ذبح الجعد من أجل حراسة الدين والدرء عنه، إلا أنه بالنظر إلى شخصية خالد القاسية، وثرائه الفاحش، وولائه لبني أمية من أجل السلطة، وعدم اهتمامه بالدين، وكذلك نظراً لأن الجعد كان دائماً ما ينتقده ويذمه فمن المرجح أنه قد قتله لأسباب سياسية وليست دينية.

الجهم بن صفوان

من هنا نصل إلى الشخصية الأخيرة التي أثرت أكثر من غيرها في المعتزلة والتي كانت حلقة الوصل بينهم وبين الجعد. أتحدث هنا عن الجهم بن صفوان، تلميذ الجعد بن درهم، الذي كان يُعارض السلطة الأموية كما كان يفعل معلمه. بالرغم من أنه لم يصل أي شيء مدوّن عن آرائه الفكرية لكن هناك بعض مما أخذ عنه من مخالفيه. سأذكر الآراء التي أخذها المعتزلة عنه وسأترك ما رفضوه، ذلك لأن الكاتب لم يطمئن لها لتعارضها منطقياً مع أفكاره الأخرى، وهو يعتقد أنها قد تكون نُسبت إليه كذباً. من أهم آراء الجهم هي موافقته للجعد من حيث أن الله «لا يوصف بما يوصف به العباد»، فأنكر أن تكون لله صفات مثل الحياة والعلم و«أجاز وصفه بالقدرة والفعل» وذلك من أجل تنزيه الله عمن سواه. وكذلك أنكر رؤية الله يوم القيامة، وهو ما أخذه عنه المعتزلة ومذاهب أخرى وزادوا عليه في التحليل والتفسير. بالإضافة إلى ذلك، أخذ الجهم عن معلمه القول بخلق القرآن وذلك إكمالاً على نفي صفة الكلام عن الله. وجب التنبيه هنا إلى أن الجهم بن صفوان لا يعّد حقاً قدرياً لأنه يعتقد أن الإنسان مسّير لا حريّة له في الاختيار، إلا أن هذا الرأي قد يكون قد نسب إليه كذباً كما ذكرت بالأعلى.

أخيراً، أرى أنَّ تراث القدرية جدير بالدراسة والتمحيص وذلك للبعد الأخلاقي الذي ينطلق منه، فبلا شك أن من امتلك الشجاعة لينتقد بعض الأفكار السائدة خلال حقبة بني أمينة. كان يتمتع بحس أخلاقي عال وقدرة على التفكير النقدي، وهذا في الحقيقة ما يجب أن نأخذه عنهم.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

الفلسفة في عباءة التصوف: ابن عربي ومذهبه الإنساني نموذجًا

أم كلثوم الفارسية

إنَّ اهتمام الفلاسفة بالجانب الروحي قديم؛ فقد اهتم به سقراط وأفلاطون، كما ظهر اتجاه الفلسفة الغنوصية عند أفلوطين أو ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة، ولاقت هذه الأفكار صداها في الفلسفة الإسلامية التي عاصرها ابن عربي فتجلّت هذه المعارف الجامعة بين العقل والروح في شيخ المشائين في عصره الشيخ الرئيس ابن سينا الذي اهتم بالتصوف كعلم وتنظير عقلي في معارفه الفلسفية، إلى جانب اشتغاله بالفلسفة العقلية المشائية الأرسطية.

ولاشكّ أنّ بين التّصوّف والفلسفة وشائج تُفرغ على وعي المشتغل بهما إمكانات تفحّص بعض إشكالات الوجود والعدم، الحقّ والحقيقة، داخل حدود العبارة والمنطق، وأن البحث في هذه التّخوم، والحفر في العلائق الممكنة بين الدّيني المجزّء والعقليّ الكلّي الميتافيزيقي، وما يترتّب على اجتماعهما من قيم الخير والجمال؛ والاشتغال بمسألة الماهيّة الإلهيّة، وفيض أنوارها على التّجربة الصّوفيّة، إضافة إلى مسألة الجمال بمفاهيم مجدولة ضمن إكراهات الزّمان والمكان، الكمّ، والعلّة، والكيف، هي جدالات مفتوحة بين العقل والإيمان.

وفي مقالنا هذا، نناقش مقال الدكتور محمد بن يونس -والمنشور في مجلة «التفاهم»- تحت عنوان «العلم الإلهي بين التصوف والفلسفة عند ابن عربي»؛ حيث ذكر فيها تفصيليا واقع التصوف الممثل في شخصية ابن عربي وعلاقته بالفلسفة، والطابع المميز لها في حضورها كنمط للمعرفة يختلف تمام الاختلاف عن التصوف وطرق تحصيله، وكيف تعاملهما مع الإنسان والعالم والله.

حيث طرح الكاتب عدة أسئلة محاولا الإجابة عنها من خلال محاور مقاله؛ فتساءل: كيف تعامل واقع التصوف مع الفلسفة؟ هل قابلها بالرفض والنكران أو عمل على احتضانها وتطويرها؟ هل هناك حضور لما هو فلسفي في تصوف بنى هذا الحضور؟ وهل استطاع ابن عربي أن يكون نموذجا للتصوف؟ وكيف استطاع ابن عربي أن يترجم اللقاء مع ابن رشد إلى لقاء مع الفلسفة؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، نسلط الضوء على السيرة العلمية لابن عربي؛ حيث عاش الشيخ محيي الدين بن عربي الأندلسي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري وبدايات القرن السابع الهجري، وفي هذا العصر شهدت الحضارة الإسلامية تنوّعًا فكريًّا كبيرًا في مختلف العلوم الشرعية والفلسفية والعلمية، فقد ظهرت عدة مدارس فلسفية وفكرية تنوّعت أفكارها ومناهجها واتجاهاتها، إلّا أننا يمكننا تصنيف هذه المدارس الإسلامية خاصة في دراستها للمباحث الوجودية والإلهية إلى ثلاث مدارس كبرى هي: المدرسة الفلسفية والمدرسة الكلامية والمدرسة الصوفية.

فالمدرسة الفلسفية التي عرفت تطورًا كبيرًا مع كبار الفلاسفة الإسلاميين حتى عصر الشيخ محيي الدين بن عربي بظهور الفقيه الفيلسوف أبي الوليد بن رشد الذي يعتبر من كبار شراح الفلسفة اليونانية. إن هذه المدرسة اعتمدت في دراسة مباحثها وقضاياها الفكرية والعقائدية على العقل، فكان بذلك مصدرًا وحيدًا في إنتاج المعرفة الفلسفية، وقد ظهر إنتاج فلسفي كبير مع الكندي والفارابي وابن سينا وصولًا إلى ابن رشد الذي عاصر الشيخ محيي الدين بن عربي.

ويفرّق محيي الدين بن عربي بصفة مطردة، بين المنهج العقلي الاستدلالي الذي يستخدمه الفلاسفة والمتكلمون أحيانًا كثيرة، وبين منهج الصوفية في المعرفة ويطلق عليه اسم (الذوق) ولذا نراه يصف الفلاسفة بأنهم (أصحاب فكر لا ذوق) في حين يصف الصوفية أنهم أصحاب أذواق وأحوال، لا أهل فكر واستدلال.

وبالرغم من أن ابن عربي أكد من خلال كتاباته وآرائه أنه لا يأخذ شيئًا من الفلاسفة والحط من قدرهم، إلا أنه ومن خلال تراثه وأقواله يمكن أن نستشف نزعته الفلسفية الواضحة، وأنه ذو ثقافة فلسفية واسعة وشاملة، وذلك لأنه اطلع على شتى ضروب الفلسفات والآراء والأهواء والملل والنحل، ولكنه هضم ذلك كله وأخرجه في صورة عقد لؤلؤي فريد وذات فلسفة خاصة، إنها أقرب إلى فلسفة إلهية وعرفانية، ومما يدعم صحة هذا القول أن ابن عربي كان يلقب بالأفلاطوني؛ لأنه يعد رمزًا لبعث فلسفة أفلاطون وفلسفة الإشراق في المشرق بعد رحلته إلى الشرق واستقراره فيها قادمًا من الأندلس (وطنه الأم) حاملًا معه الثقافة الأندلسية التي تتميز بانفتاحها وتنوعها وتشعب مسالكها وطرقها.

فالنظرية المعرفية العقلية والذوقية عند ابن عربي -والتي يطلق عليها المحدثون اسم الحدس العقلي أو الحسي، والذي يسميه أيضًا في كتابه «الفتوحات المكية» علم النظرة أو الضربة أو الرمية- تقوم على خصائص وآليات محددة، وأهم ما يميزها هو كونها تعتمد على الإدراك المباشر للحقيقة في جوهرها، وإذا كانت الحقيقة هي موضوعها الأول والأخير فهي متماهية معه ومتطابقة تطابقًا ذاتيًا مع موضوعها، فالعارف يتحقق عبر هذه المعرفة من طبيعة الحقيقة في ذاتها، فالذوق موضوعه الحقيقة ذاتها، ولذلك يعرف ابن عربي الذوق بأنه (الشهود المباشر للحقائق). وتستند آليات نظريته المعرفية إلى جملة من الوظائف: وظيفة القلب ووظيفة الخيال والتي تتضمن بدورها عين البصيرة والعقل الجزئي وعين اليقين ونور اليقين ويضاف إليها المعاريج الثلاثة يفضي بعضها إلى بعض والتي لا نحتاج فيها إلى أية ممارسة عقلية أو فكرية، وإنما إلى تصفية قلبية ومجاهدات سلوكية وأخلاقية، يتم بها تهيئة الذات للتلقي والرؤية الكونية، بحيث لا يكون «للمعرفة إلا الرؤية؛ فإنه لا شيء أوضح؛ منها إلا أنها حجاب على قدر المرئي».

وختاما نقول.. إنَّ موقف ابن عربي الإيجابي يدل على أنه كان يشتغل بالفلسفة؛ لذلك لا يروم اتخاذ موقف إقصائي من الفلسفة والحكم بالسلب والإقصاء؛ لأن في ذلك حكما بالسلب والرفض لفكره، ولا يمكن أن يرفض ابن عربي ما يقول به. إننا أمام وحدة معرفية؛ لكنها ليست وحدة إقصائية أو عدمية، وإنما وحدة إيجابية تقبل بالمواقف ولا تعدم المخالف، وحدة وجودية تعطي الوجود للنفي، وليس العدم، حتى النفي له دور وقيمة معرفية؛ لأنه لا يقصي المخالف وإنما يحتويه، ولا يعدمه وإنما يكشف عنه.

Wali7-alabro@hotmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahoom@gmail.com - tasamoh@gmail.com