



شباب

# التفاهم

العدد الثلاثون : جمادى الثانية 1438 هـ - مارس 2017 م  
ملحق لمجلة التفاهم، تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

## أما قبل...

### د. هلال الحجري

يوم ٢١ مارس هو اليوم العالمي للشعر. وكانت رسالة الأمم المتحدة من تحديد هذا اليوم مبنية على أنه «يوجد في عالم اليوم تعطش لبعض الاحتياجات الجمالية، ويمكن للشعر أن يلبي هذه الاحتياجات، إذا أُعترف بدوره الاجتماعي في مجال التواصل بين البشر؛ حيث يُشكل أداة لإيقاظ الوعي والتعبير عنه». وتنص اليونسكو أيضا على أن الاحتفال باليوم العالمي للشعر «يهدف إلى تشجيع العودة إلى تقاليد الأمسيات الشعرية الشفهية، وتعزيز تدريس الشعر، واستعادة الحوار بين الشعر والفنون الأخرى مثل المسرح والرقص والموسيقى والرسم، ودعم دور النشر الصغيرة، وخلق صورة جذابة للشعر في وسائل الإعلام، لا بكونه مجرد فن تقليدي، وإنما بكونه فناً يُمكن المجتمع من استعادة هويته والحفاظ عليها».

إنها رسالة مهمة وأهداف نبيلة؛ تأتي لترسيخ دور الشعر في عالم مادي متوحش يسوده الجشع والتكالب على المال؛ دون أي اعتبار للقيم الإنسانية التي حاولت الأديان والآداب والفنون عبر مسيرة البشرية زرعها في النفوس. إن الحديث عن قيم الكرم، والمروءة، والشجاعة، والفروسية، والعفو، والتسامح، ونصرة الفقير، وإغاثة الملهوف، والتضحية، والحب، وغيرها من القيم التي تفيض بها دواوين الشعر العربي والعالمي، يكاد يكون اليوم ضربا من الفكاهة التي تثير السخرية.

الاحتفال باليوم العالمي للشعر ينبغي أن يأتي ضمن هذا التوجه العالمي، وعلينا في عُمان مثلاً أن نهيب بكل المؤسسات الحكومية والمدنية أن تمارس دورها في تعزيز مكانة الشعر وفتح نوافذ جديدة للمجتمع العماني تمكن عامة الناس من الاستماع إلى خريبر الشعر وتمثل قيمه الجمالية. وعُمان لديها في ماضيها تقديرٌ للشعر على نطاق واسع جدا؛ حتى لقد قال بعض مؤرخي الأدب فيها «خلف كل صخرة عُمانية شاعر»!

ولا يفرق في هذا السياق أن يكون الشعر فصيحاً أو شعبياً؛ بل الأهم أن تكون مصنّبات الشعر مفتوحات على مصاريعها، ومن المهم أن تكون اللغات المحلية حاضرة في هذا اليوم؛ فمن الضروري أن تشمل برامج الاحتفاء بالشعر الجبالي في ظفار، والشعر البلوشي، والشعر السواحلي، والشعر الكمزاري، والشعر الشعبي الدارج باللهاجات المختلفة في عُمان.

إن الحوار بين الشعر وغيره من الفنون الأخرى مثل الرقص، والموسيقى، يمكن أن يتحقق عبر الفنون الشعبية المختلفة في مناطق عُمان مثل الرزحة، والعازي، والهبت، والبرعة، والميدان، وغيرها من الفنون التي تتناغم فيه الفنون الثلاثة. وبذلك تكون رسالة اليونسكو من اليوم العالمي للشعر قد تحققت من خلال جعل الشعر العماني شائعا في الساحات العامة، ومظهراً من مظاهر الجمال فيها، وعاملاً في ترسيخ الهوية الوطنية بألوانها المختلفة.

◀ الأخلاق والفلسفة عند عثمان أمين وزكريا إبراهيم

◀ مباحثات حول مفهوم التنوير

◀ الثقافة والوعي بالعالم في خطاب التجديد

◀ الغرب المعاصر بين أفكار الأخلاق وتنفيذها

◀ التراث المكتوب بين الماضي ومنجزات الحاضر

◀ المسار التطوري لمفهومي «القيادة» و«الأمة» في التاريخ الإسلامي

◀ المفاهيم الإسلامية عند الآخر.. تصحيح ودفاع

◀ غاية الإسلام أن الله يأمر بالعدل والإحسان

◀ تعدد معاني المفاهيم في النصوص الدينية

◀ مغامرة أخرى مع الدين والسياسة

◀ علاقة الدين المسيحي بالفنون



نادية اللمكيّة

## الأخلاق والفلسفة عند عثمان أمين وزكريا إبراهيم

بين الأخلاق والفلسفة تُؤدّ النظريات، وتتشكل الأسئلة والآراء، وتعالج التصورات على نحو يتجاوز معرفتنا العامّة بمفهوم الأخلاق كونها مجموعة القيم والمبادئ التي يجتمع على إقرارها دينٌ أو جماعاتٌ أو أفراد، وترتبط بها أحكامٌ عمليةٌ تفرض علينا الواجب والممنوع، والقبيح والحسن، على اعتبار أنّ هذه الأحكام معروفةٌ ومفصلةٌ سلفاً، لكن مفهوم «الفلسفة الأخلاقية» يتجاوز بالأمر إلى أبعد من ذلك؛ إلى بحث القيمة العقلية لهذه الأحكام، ووضعها في ميزان النسبي والمطلق، وإثبات تأثيرها على الإنسان بالمنطق. يحدثنا عصمت نصار في مقالته بمجلة التسامح: (الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم) عن دور علمين عربيين بارزين في وضع التصور العربي للفلسفة الأخلاقية، انطلاقاً من ثلاثية مشتركة هي: الدين، والنظريات الفلسفية الحديثة، والتجربة المستندة إلى الواقع.

كون خطابه أتمّ بالبساطة ووضوح المعاني، غير أنّه في الوقت ذاته كان يغلب عليه «الطابع المدرسي والروح الفرنسية في السرد، ما جعل عصمت نصار يقرر بالقول أنّ الفيلسوف كان يستهدف الطبقة الوسطى في خطابه. والواقع أنّ المرجعية الدينية المتأصلة، والمستوى المعرفي المستند إلى ثقافة عربية وفرنسية، عوضاً عن عمل الفيلسوف محاضراً لطلاب كلية الآداب كلها عوامل تشكّل صورة الخطاب وأسلوبه، بصرف النظر عن استهداف طبقة المثقفين أو البرجوازيين، وخطاب الفلسفة عموماً يتطلب لغةً علميةً رصينة.

زكريا إبراهيم ورؤيته الفلسفية للأخلاق

تفرّد زكريا إبراهيم هو الآخر برؤية فلسفية خاصة للأخلاق والقيم؛ فقد اعتمد منهجية استعراض التصورات المتباينة لأشهر الفلاسفة الغرب المحدثين ثم عمد إلى تفنيد آرائهم المرتبطة بالقيم وفقاً لما تشكّل لديه من معرفةٍ معتمدة على ثلاثة أعمدة: تعاليم دينه المسيحية، وإيمانه بفلسفة أوغسطين حول الفعل الأخلاقي، وتأثره بالمثالية عند كانط. ولعل ما ميّز زكريا إبراهيم أيضاً -بحسب الكاتب- هو قدرته على تشكيل صورة جديدة متزنة بين كل هذه الآراء الفلسفية، صورة ترفض ما لا يتوافق والثقافة التي شكلته، وتؤمن بما يستقيم تنظيراً وتطبيقاً دون إساءة أو هدم. وقد قدّم عصمت نصار أمثلةً مختلفة من خطاب زكريا إبراهيم يستعرض فيها النزعات الفلسفية المختلفة يوافق بعضها ويفنّد أخرى بأسلوب علمي متمكن.

وعلاوةً على رؤيته تلك، فقد قدّم زكريا إبراهيم نسفاً أخلاقياً وفق ثلاث رؤى هي: «السمو الروحي في اعتناق المبادئ، والحس الديني في تقبلها، والقناعة الذاتية في تطبيقها، وهي ثلاثية نراها أيضاً عند عثمان أمين، وقد ميّزت النظرة الفلسفية العربية للأخلاق عن كثيرٍ من النزعات التي ترفض الدين أو تدعي المثالية الكاملة دون تطبيق.

لقد استطاع عصمت نصار إذن أن يقف بنا على ملامح الرؤية الفلسفية للقيم عند اثنين من روادها، لكنه أوقفنا في النهاية على الأسئلة الصعبة؛ تلك التي تعاود إيقاظ الرغبة في ظهور مشاريع إصلاحية فلسفية جديدة تنتصر للقيم والمثل العليا وتتشد تطبيقها.

الموضوعي، ومناقشة التصورات، والاستفادة من النظريات الفلسفية الحديثة، عوضاً عن كون الرجلين - كما وصفهما الكاتب- يستندان على الخلفية الأيديولوجية (الإسلامية عند عثمان أمين والمسيحية عند زكريا إبراهيم) محاولين الجمع بينها وبين التأصيل العلمي للقيم. وقد تجاوز الكاتب الحديث عن البنية الفلسفية عند المؤلفين إلى تحليل لغة خطابهما في المؤلفات، وأسلوبهما في عرض الآراء ومناقشتها، ودورهما في توجيه المجتمع المصري تحديداً آنذاك للالتفات إلى البحث الأخلاقي الفلسفي، ما جعل هذا المقال مدخلا مهماً - في نظري- عند الحديث عن خصوصية الفلسفة الأخلاقية العربية في هذه المرحلة التاريخية.

عثمان أمين وفلسفة الجوانية

«الجوانية» كما الديكارتية والوجودية والوضعية وغيرها تعدّ فلسفةً خاصةً «تركّز على الداخل الجواني، أي القلبي والوجداني المثالي» شكّل عثمان أمين بناءها العلمي وتطبيقاتها الميدانية وفق رؤيته الفلسفية مستنداً على قراءته المتممّة في تراث الفكر الفلسفي من جهة، ورؤيته لواقع المجتمع الإسلامي ومتطلبات نهضته من جهة أخرى، وهو يقول عن هذه الفلسفة «إن الجوانية فلسفة ثورة لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لابد منهما في مرحلة تطورها التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تشد المثل الأعلى في عيائه بلا تراخ في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد». وبالرغم من أنّ الكاتب عصمت نصار لم يُشر بالتحليل المتعمق في مقاله إلى مفهوم هذه الفلسفة ومرتكزاتها نظراً لاقتضاء المقام الحديث عن تحليل خطاب عثمان أمين الفلسفي للأخلاق من جانب، ولكون نصار نفسه - من جانب آخر- لم ير فيها فلسفة متكاملة إذ يقول «لم يسع كلاً الخطابين إلى تقديم نظرة فلسفية متكاملة في ميّث فلسفة الأخلاق، بل قدما مجرد تأملات نقدية ورؤى إصلاحية بعيدة كل البعد عن الديجماطيقية النظرية، والراديكالية النظرية»! غير أننا نرى في الجوانية تلخيصاً لرؤية هذا الفيلسوف على نحو ما يميّزه عن المفكرين والفلاسفة في عصره. ولأنّ عثمان أمين كان مهتماً بربط الفلسفة بقضايا المجتمع العربي؛ يؤكد الكاتب على

بدأ الكاتب مقاله بتحديد الجانب التاريخي لبدء الكتابة العربية في فلسفة القيم، مشيراً إلى القرن العشرين منطلقاً زمنياً لها، وقد أوضح وجود عاملين ساهما في تأخر التأليف أولهما؛ إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة ما حدا بالمجتمع إلى محاربة دراسة الفلسفة في المدارس والحلقات، واقتصر الاهتمام بالمذاهب الكلامية والمسائل العقدية المرتبطة فقط -كما يشير الكاتب- وأما السبب الثاني فهو إيمان المجتمع بأن الأخلاق قواعد مرتبطة بالأحكام الشرعية في النصوص الدينية الإسلامية والمسيحية، وهي لا تخرج عنها، ولا تعدو كونها تطبيقاً للأوامر والنواهي الإلهية. ووفقاً عند السبب الأول فقد ناهض محمد صبحي في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» الفكرة القائلة بانعدام التأليف الإسلامي في الفلسفة الأخلاقية، مؤكداً على أن البحث في فلسفة الأخلاق كما العلوم الأخرى نشأ مع نهضة الحضارة الإسلامية، تحديداً مع مراجعات الكندي وابن رشد وابن سينا والفارابي لمؤلفات أرسطو، وهي وإن كانت مراجعات مضت جنباً إلى جنب مع تفنيد التراث الوعظي غير أنّها تعدّ مرحلة متقدمة من الاهتمام بفلسفة الأخلاق، ولعلّ الكاتب عصمت نصار كان يُشير هنا تحديداً إلى البحث العربي المعاصر في فلسفة القيم بالنظر إلى ظهور النظريات الفلسفية الحديثة، وإشارته إلى الفلسفة الغربية معياراً؛ ولهذا نراه يستشهد في مقاله بالفلاسفة الغرب المحدثين من أمثال ديكارت وكانط وهيجل ونيتشة وغيرهم متجاوزاً ذكر الرعيل الأول من الفلاسفة الغربيين والإسلاميين.

وفي إطار حديثه عن تاريخ مبحث الفلسفة الأخلاقية عند العرب لم يتجاهل الكاتب الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في تعزيز البحث الفلسفي في القيم؛ ومن ذلك تأثير المجتمعات العربية بما أنتجه الاستعمار من اتصال مباشر مع الغرب، وظهور الإرساليات والبعثات العلمية وإنشاء الجامعات التي تبنت مناهج دراسية حديثة، عوضاً عن انتعاش حركة التأليف والترجمة على يد عدد من الرواد العرب.

ويستعرض عصمت نصار مثلاً على البحث الفلسفي العربي في تلك المرحلة منهجية كل من عثمان أمين وزكريا إبراهيم بفرض أنّهما تمثلان البداية الحقيقية للتأليف بسمة عربية في هذا المجال، وتلتقيان في الرؤية النقدية المبنية على التحليل



أحمد المكتومي

## مباحثات حول مفهوم التنوير

في منتصف القرن الثامن عشر طرحت مجلة ألمانية على كانط السؤال الشهير: ما هو التنوير؟ وذلك بالتحديد قبل خمس سنوات من الثورة الفرنسية. فكان جوابه معياراً تاريخياً للتفكير في مدارات التنوير التي شهدت تحولاً ملحوظاً بالحدثة والعقلانية. كشف لنا صالح مصباح في مقاله بمجلة التسامح (مفهوم التنوير في الفكر الفلسفي والنقدي الحديث والمعاصر) مفهوم التنوير وهل انتهى مطلب التنوير، وبالتالي لا بد من التأكيد على انتهائه أم أنه مستديم ولا زال يضح أفكاره في دماء العامة.

وتفصيلاً على نحو مستحدث يجمع بين النظر إليه أولاً باعتباره تجربة تاريخية أوروبية-أمريكية وإذا كان كذلك فهل يعني أن تجربة الفكر في أثنينا في العصر البريكلاسي المادي والعقلاني السفسطائي أو تجار الهند والصين في العصور الذهبية أو ما أنتجه مسلمو بغداد والقيروان وقرطبة، لا يعتبر تنويراً؟ وإذا نظرنا إليه باعتباره منظومات نظرية أنتجتها الرقعة الجغرافية نفسها، في الزمان نفسه، وتقدم موقفاً أو رؤية للكون والإنسان والمجتمع، فهل حقاً نؤمن بأن لأوروبا فضلاً في إعادة إنتاج واستحداث مفهوم التنوير؟

إذا كانت مستجدات البحث التاريخي والفلسفي تشير إلى أن التنوير المستند إلى قيم الحدثة وأسسها هو عبارة عن مجموعة برامج نظرية وعلمية كانت تطلب هدفاً مشتركاً وهو تحرير الإنسان من كل القيود، فما هي سمات التنوير المنشود؟ لقد رأى البعض سواء من مقام (غربي محافظ) أو من مقام (ثوري عدمي) أن التنوير قد ولى، فقد كان مطلباً في الحضارة الغربية (أوروبا وأمريكا وروسيا). ويرى المقام الأول أن ذلك إنما تم باكتمال العلمنة التي طالت كل أنحاء الحياة وجعلت الناس والمجتمعات يتملكون زمام أمرهم في مجال النظر بأن حققوا تجراً على حرية التفكير في الرب والكون والعالم والطبيعة والإنسان والمجتمع. أما المقام الثاني فيرى أن التنوير تحول إلى بربرية كما في كتاب وادرنو الشهير الذي كتب في المنفى الأمريكي غداة الحرب العالمية الثانية.

إن الصعوبة الكبرى حال التصدي له هي أن التنوير لا يزال مشروعاً غير منجز. غير أن لوازم هذا القول تحتل موقفاً إيجابياً رائعاً هو السعي إلى جعل قيم الأنوار (من عقلانية وديمقراطية وحقوق الإنسان وتسامح وحرية وكرامة وتقدم) تغمر بقايا أنحاء القرية الكونية التي ما تزال معتمة نوعاً ما، وذلك بتعميم نموذج التفكير التنويري عن طريق التواصل العالمي معرفياً بالتعليم وإنتاج العلم وبالسبب بفتح باب المشاركة العالمية للمجتمع في تنظيم أحوال البشرية على نحو ديمقراطي؛ وذلك عن طريق المنتديات العالمية، وبتوسل أدوات التواصل الجديدة، وبمراس الحوار بين الثقافات والأديان.

من المنظور الليبرالي شبيه بما عيب على الماركسيين من قراءة الثورة الفرنسية والتنوير الفرنسي من خلال منظور لقالب الثورة الروسية.

ومع أن هذه الأنواع الثلاثة من التنوير ليس لها أي علاقة بالهجوم على الدين، بحسب ما يراه صالح مصباح، إلا أن بيتر غاي يقول: إن أقسام التنوير الثلاثة ما هي إلا دعوى لمحاربة الدين وولادة الوثنية، وإن التنوير الفرنسي كان كله هجوماً على الدين، وإن التنوير الإنكليزي أو الألماني كان أقرب إلى الإصلاح الديني. أما الكانطية فليست إلا صيغة معتدلة من التنوير الأوروبي الحديث. وتبعاً لذلك يمكن أن نقول: إن الحركة التاريخية والنظرية قامت بالهجوم على جذور الحركة الثقافية الأوروبية التقليدية القدسية والسحرية والملكية والهرمية وتفكيكها، وبعلمنة كل المؤسسات والأفكار، وبتقويض شرعية الملكية والأرستقراطية وخضوع النساء للرجال والسلطة والاستعباد والاستبداد وتعويض ذلك بمبادئ المساواة والديمقراطية.

لقد اشترك هؤلاء التنويريون (الراديكاليون والمعتدلون والمضادون) في قيم بعضها سلبية مثل مبدأ الاستقلالية الذاتية كما السياسية والأخلاقية للأفراد ومبدأ العلمانية والتسامح. وبعضها الآخر إيجابية مثل مبدأ تقدم الفلسفة التاريخية ومبدأ الإنسانية والسعادة والكونية. هذا عن تاريخ ما عرفه كانط وحدوده في ذلك الموقف؛ أما الآن فما هو التنوير في الفكر المعاصر؟ وهل انتهى عصر التنوير أما أننا نعيشه؟

لقد طرح هذا السؤال مرات عدة، وفي كل مرة تختلف الإجابة باختلاف الأحداث. ففي الحرب العالمية الأولى والثانية كان امتحان فكرة التنوير شديداً جداً؛ إذ تراوحت المواقف بين مواصلة الدفاع عن المشروع كما عند العقلانيين والديمقراطيين التقليديين وحتى عند الاشتراكيين والشيوعيين، أو الذين يعتبرون (على خطى نيتشه) أن التنوير قد أنهى تاريخاً حقبة من التفكير الغربي أو الميتافيزيقيا الغربية. وبدت الصورة لنا أن هذا القرن يسفه نهائياً جميع الآمال المعبر عنها في الماضي مما دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها فاقدة لكل اعتبار.

وبما أننا ورثة الأنوار الغربية أو خصوصاً أو مجرد الملاحقين لها تاريخياً نعيد تكرار أسئلة التنوير جملة

لقد عرف كانط التنوير بأنه خروج الإنسان من قصوره الذي اقتصره في حق نفسه وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل بل إلى العزم والشجاعة، اللذين يحضانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك، ذلك هو شعار التنوير. وقد لاحظ ميشال فوكو أن ما عرفه كانط لا يمكن أن يساعد أي مؤرخ على تحليل التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حصلت في منتهى القرن الثامن. كانط الذي يقدم رؤية أستمولوجية للتنوير في موضع تشابه نظره النقدي ونظره التاريخي يغفل لسبب أو لآخر الإشارة إلى الرهانات الأخرى للمسألة، بيد أن دارس تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار لا بد أن يلحظ ذلك.

كانط الذي أعطى مفهوماً مختصراً بل ومختزلاً لم يدرك تقاليد البحث الفلسفي والتاريخي التي عمدت إلى مراجعة التنوير وجغرافيته؛ ومن هنا يمكن أن نقسم التنوير إلى: أولاً، التنوير الراديكالي والذي يتسم بثماني سمات أساسية وهي:

١. اعتبار العقل الفلسفي معيار الحقيقة والوحيد.
٢. طرح كل القوى الغيبية والسحرية.
٣. الإيمان بالمساواة (العرقية والجنسية) بين كل البشر.
٤. الدفاع عن تسامح شامل وحرية تفكير عمادها التفكير النقدي المستقل.
٥. اعتبار الجمهورية الديمقراطية أكثر أشكال السلطة السياسية شرعية.

ثانياً، التنوير المعتدل، وهو الغالب تاريخياً والذي اغتصب مفكروه التسمية والقيم ولونوها بألوانهم، حتى الجذرية ذاتها أصبحت تقاس داخلهم.

ثالثاً، التنوير المضاد، يحدد الفكر برلين أنواعه وأصوله القريبة والبعيدة والتاريخية ونتائجه بطرح مبادئ التنوير الأساسية والموضوعية والعقلية والقدرة المستديمة من استنباط حلول مستحدثة لما يستجد من معضلات الحياة والفكر وقابلية أي مفكر للمعرفة القليلة إذا ما كان يمتلك القدرة على الملاحظة العقلية والمنطق. ولكن برلين عندما يدرج ضمن التنوير المضاد دعاة الثورة المضادة من الفرنسيين فإنه يمارس خروجاً من دائرة التحليل المفهومي وابتعاداً للتاريخ



قيس الجهضي

## الثقافة والوعي بالعالم في خطاب التجديد

شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي مطالبات أفضل للتراث والثقافة السائدين في الوطن العربي باعتبارهما مصدرين للتخلف، وقد وصلت هذه المطالبات لأوجها في الثمانينيات، مما أدى إلى ظهور وعي مناهض في الحقب التالية يرفض فكرة إنقاذ الوجود عن طريق التضحية بالذات، ومن هذه التحولات يتناول الكاتب «احميده النيفر» في مقاله «التجديد الإسلامي ورؤية العالم من النقد إلى التأسيس» في مجلة التسامح حركات التجديد ودورها في النهوض بالمجتمع العربي والإسلامي.

وكل أنماط السلوك في المجتمع. لذا يتجلى الغزو الثقافي في فقدان الثقافة الخاصة أو عدم قدرتها على تحقيق ذاتيتها في الواقع المحيط، فمن هذا المنطلق أخذ التجديد معنى «تفعيل الثقافة الخاصة حتى يصبح المسلمون واعين بزمانهم ناجعين في مساهمتهم فيه»، كما يذكر الكاتب، والتجديد هو إنهاء لمرحلة «لا تاريخية الفكر العربي» ومناقشة العرب والمسلمين قضاياهم ومعتقداتهم وأفكارهم من خلال العقلية الإنسانية، وهو مشروع ذو بعدين أساسيين: بعد داخلي مؤسساتي يمكن النخب من الكفاءة والتحرر والانسجام، وبعد إنساني فكري يحقق العلاقة بين الذات والعالم لكي تنتج الإبداع والحضارة. وكما أكد خطاب التجديد في الفكر الإسلامي على أهمية العنصر الثقافي فقد ركز على أهم مفاهيم التحليل الثقافي «رؤية العالم»، لكنه بقي عاجزاً عن تجاوز الإطار التقليدي في التعامل مع هذا المفهوم في فضاءاته الثلاثة: دار الإسلام - دار الحرب - دار الصلح، وزاد صعوبة التعامل مع هذا المفهوم ظهور المسائل الثقافية عن طريق قضايا صراع الثقافات أو حوارها، لذا بحث النخب عن المعاصرة الملتزمة بشروط الوعي بالعالم فقدم طارق رمضان فضاءً جديداً اختار له اسم «دار الشهادة»، يكون فيه المسلمون المتصفون بالمواطنة شهداء على الناس محققين لقيمهم وخصوصياتهم الثقافية في محيطهم المعاش، فمع هذا المفهوم يصبح الدين عنصر ألفة وانسجام عوض أداة صراع كما يصبح التجديد تفاعلاً مع الذات وتحولاً في فهم الآخر، وفي نفس سنة صدور كتاب رمضان صدر بالغرب أيضاً كتاب «تسمية الفيل ورؤية العالم» لجامس سير إذ يذكر فيه أن العالم يشكو من انعدام رؤية تجمع كل ما توصل إليه العالم من علوم مختلفة في نسق واحد لتوجه المسائل الثقافية نحو التجديد، وأرى أن التجديد في الخطاب الديني مسؤول في الوقت المعاصر عن معالجة التحولات في الذات المسلمة وفق النظام المعرفي أو العلمي بما يتيح التطور والانسجام مع الحياة العالمية بعيداً عن التفكير عبر المناهج الأيديولوجية التي تحاول السيطرة على الذات وفق أطر لا تسمح للعقل بتجاوزها والتعاطي مع القضايا التي تشغلها أو مع قضايا الآخر.

الديني في الإسلام»، فأقبال هو «الفكر المسلم الأول الذي طرح على النخب مسألة التجديد من الداخل والتأسيس لها عبر آليات إنتاج المعرفة عن طريق حركة التداول والتبادل بين فكر قديم وفكر حديث»، وفي الخمسينيات وما تلاهما من العقدين ظهرت طروحات تختلف مع إقبال في المضمون والمنهجية، ثم في السبعينيات ظهرت محاولات في التأسيس التجديدي لإقبال، وذلك بمساعدة عاملين: أولهما تراجع المدرسة الإصلاحية وظهور الإصلاح بمظهر الاستلاب للغرب، والثاني مأزق التيار التحديثي حين ربط بين التخلف والإسلام، ثم ابتداء ظهور المناهج المعاصرة لتحديد العلاقة مع التراث وإعادة تركيب الفكر الديني ليساعد في تقديم تفسير جديد للأفكار معتمداً على الرؤية المختلفة جذرياً للعالم.

وقد تميز جهد إقبال التجديدي على رأي الكاتب بثلاثة مستويات: المبادئ والمفاهيم والإشكالية المركزية، فتركزت المبادئ على إلغاء مقولة موت التراث والتخلي عن فكرة ربط مصير المجتمع على النظام الاجتماعي والسياسي ورفض الحتميات التاريخية، أما المفاهيم فكانت إعادة صياغة مفاهيم هي مفاتيح للتعاطي مع القضايا في الفترة المعاصرة مثل: الذات والدين والنبوة، وكانت الإشكالية المركزية كما طرحها إقبال هي «هل الدين ممكن؟» بمعنى إمكانية وصول المسلمين لإنتاج عقل يستطيع التفاعل مع الحداثة مع بقاء الخصوصيات التي تميزهم في الحياة.

الثقافة والتجديد:

تحول التراث بعد الجهود التأسيسية للتجديد إلى مبحث ضروري يتطلب دراسة فكرية وحضارية لفاعليته الكبيرة في الواقع، وقد ساعد في ظهور هذا التصور عنصران: الأول لا تناقض بين الدين كوحي وبين الفكر الإسلامي الذي هو تفاعل بين عقل المسلم ونصوص الوحي والثاني: تجاوز فكرة الصدام بين الشرق والغرب، وأفضى هذا التصور لتأكيد أهمية العنصر الثقافي في الممارسة السياسية والاجتماعية من خلال تجارب الدول العربية في التحديث، مما أعاد الاعتبار للثقافة ليس على خاصيته المعرفية والفكرية فقط بل لصبغته العلمية والحضارية في إحياء الممارسة السياسية والاجتماعية

سعى التجديديون العرب من منتصف القرن التاسع عشر إلى رفض الحتميات ورحلات الشك في الموروث الثقافي والحضاري للنخب العربية مما أعطاهم هذا الموقع النقدي المميز، فجعلوا التجديد العربي يتجاوز المنظومة السابقة وقدراتها في السير على خطى التجديد، ليأخذوا في صنع منظومة يحاول فيها العقل استيعاب معقولية الموروث وتاريخيته في التجديد، لذا فإن أهم خصائص هذا التوجه للتجديد هو التمكن من العلة التي حكمت الماضي، وتأسيس وعي بديل ينهي حالة التدهور بالوعي بالعالم، فالتجديد لا يختلف عن الإصلاح والحداثة في مسألة وحدة التاريخ التي تسير فيها مختلف الشعوب لمراجعة موقعها لكي تصنع خطى التقدم، فأكد التجديديون على آلية المناقشة التي تعني «استيعاب معارف ومنظومات وقيم جديدة لمزيد التفرس في الذات والتعمق في خصائصها» كما يعرفها الكاتب، فالمناقشة هي رفض التقليد والحتمية التاريخية وهي تسعى لصنع الحضارة بدل نقلها، فالتجديد إذا هو الوعي بالذات ضمن دائرة زمن المعرفة العالمي والمناقشة هي آلية هذا الوعي.

جهود الجيل الأول من العلماء:

كان الهدف من جهود الجيل الأول من العلماء في التجديد هو استخراج النقاط المضيئة في التراث لتفعيل آليات التفكير فيها، مما أدى إلى تجاوز التقيد بالذهبية وغربة التراث، وقد صنعت هذه الجهود حدوداً تميزها عن الخط السلفي في تلك الفترة التي تميز فيها بمبدأين نقاوة الأصول وتصور المجتمع والإنسان على علائق دينية أساساً، بينما سعت الجهود التجديدية إلى إذكاء الحس التاريخي لمراجعة المجالات الحياتية المعاشة ومعالجتها وإثبات قدرة الإنسان على الوصول للحقيقة عن طريق الدليل مما يجعله يفكر في الآراء والممارسات التي لديه والتي مع الآخر.

جهود إقبال والجيل الثاني من العلماء:

كانت سمة الجيل الثاني الذي ظهر في الأربعينيات من القرن العشرين بناء فكر نسقي يسمح لمفهوم التجديد أن يكون أكثر وضوحاً، وكان بروز هذا الجيل في الفترة التي ترجم فيها كتاب محمد إقبال المعنون بـ«تجديد التفكير



سلطان المكتومي

## الغرب المعاصر بين أفكار الأخلاق وتنفيذها

عاد السؤال الأخلاقي من جديد في الوسط الغربي وبصورة ملحّة جدا. بعد غياب طويل بحكم التركيز على التقدم العلمي والتكنولوجي، أدرك الغرب وخصوصا بعد إلقاء القنبلة النووية على اليابان أنهم بحاجة ماسة للأخلاق لكي يخرجوا من هذا المستنقع الخطير. وفي نظري هذا هو السبب الجوهرية في بروز السؤال الأخلاقي الغربي. عرض لنا الكاتب محمد الشيخ في مقاله «فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم في الغرب المعاصر» بمجلة التسامح، وقد ساق مقولة للعالم الفرنسي الحائز على جائزة نوبل في البيولوجيا تنص على أنه «لا يوجد مجتمع يقدر على أن يبقى حيا بلا شرعة أخلاقية توجهه تكون مبنية على قيم مفهومة لأغلبية أعضائه ومقبولة لهم ومحترمة من طرفهم» لكن ما عاد لنا شيء من هذا، وواجهت المجتمعات الغربية سيلا من الأسئلة الأخلاقية وأيضاً أصيب مفكرو العالم برجة بحكم أنهم لم يأخذوا المسألة على محمل الجد؛ فقد صب اهتمامهم على التكنولوجيا ونزعات الحداثة التي تتوجس من كل قول في القيم والأخلاق لأنهم يصفونها بالقدماء. ظلوا على هذه الوتيرة حتى جاء الفيلسوف الألماني يوغرن ها برماس وطرح ما سماه: (كبت الأسئلة الأخلاقية في الفكر الغربي لزمان طويل).

صلاحية القواعد المعيارية، ولكن هابرماس خالف كانط وهو النظر الخلقى الكانطي: (بدل أن أفرض على كل الآخرين قاعدة أخلاقية أريدها أن تكون كونية (كما كان كانط يفعل)، على أن أعرض قاعدتي على كل الأعيان حتى نحصن سوية، بواسطة الحوار.

احتمد النقاش بين (إتيقا) كانط و(إتيقا) هابرماس فالأول يقيم معايير الفعل الأخلاقي على فكرة (القبليّة) التي جعلها لا يطالها شك، والثاني يحاول أن يجعلها قانونا طبيعيا ثابتا.

ثالثا : جون راولز «أخلاقيات العدالة»

راولز و هابرماس كلاهما لا يتردد أثناء الحجّاج لأفكاره في اللجوء إلى وضع (حالات افتراضية). رأينا هابرماس يفترض (فضاء حواريا مثاليا)، وراولز يضع فرضية (الوضع الأصلي) ليستنتج منها مبادئه في أمر العدالة، ووافقا هايدجر في وصفه الحوار بين أهل الفلسفة أهو حوار أو أداء أو إصغاء؟ اعترف هابرماس بأن راولز هو الذي رفض الغبار الذي حجب الأسئلة الأخلاقية الكبرى في الفكر الغربي المعاصر، وأنه هو أعاد إلى الدراسات الأخلاقية منزلتها باعتبارها دراسات علمية جادة، وذلك من خلال كتابه (نظرية العدالة) وعنده أن كانط هو أول من صاغ المسألة الأخلاقية الأساسية على نحو يمكن من الإجابة عنها بإجابات عقلانية، وفي ظل هذه المسألة أنها في حالة نشوب النزاع بين أفراد المجتمع، ولذلك يلزمنا أن نقوم بما يكون (حسنا) بالنسبة إلى شخص.

السؤال عن (الأمر الحسن) السؤال الأخلاقي الذي ألهم راولز نظرية العدالة، وقد جدها بتساؤلها: كيف يمكن لمواطني جماعة سياسية ما أن يتعايشوا في إطار شروط العدالة؟ وأخيرا، فلسفات الغرب في أطروحات الأسئلة الأخلاقية كبيرة ومحتدة بحكم طبيعة المجتمع الغربي؛ فالتنوع بين أطياف المجتمع الغربي، وغياب الإرادة السياسية التي تصب كل جهودها في التطور التقني والتكنولوجي يجعل تطبيق الأخلاق في غاية الصعوبة.

من الجانب السلبي فقط لا من الجانب الإيجابي. هايدجر كان يريد إيصال فكرة عن ماهية (الكيونة) باعتبارها المقيدة لحرية الإنسان فقد تناولها في الكثير من أعماله على أن الإنسان المتولي لرسالته في الكشف عن كيونة الكائنات. وفي هذا الصدد ذهب ابن عربي في وصف الإنسان عبر مفهوم (الفتاح). فالإنسان هو مفتاح الكون، وهو مجلي الكيونة. قال الرجل: (الإنسان مفتاح كون الوجود). أما عند هايدجر فهذا المفتاح ما كان منيحة أو هبة من السماء أو من أي سلطة متعالية، وإنما هو أمر محايث للإنسان من حيث هو الكائن المنفتح؛ أي أنه أصيل فيه لا دخيلا عليه.

ثانيا : يوغرن هابرماس «أخلاقيات النقاش»

دارت في ربع القرن الأخير نقاشات فلسفية أسهم فيها الفيلسوف الألماني يوغرن هابرماس وكانت تتركز على الأمور الأخلاقية والسياسية، استجد النظر فيها بفعل التحولات التي عرفتها المجتمعات الغربية: أيهما الأول والأجدر والأحق بالتقديم: (الأمر الخير) (قيمة الخير) أم (الأمر العادل) (قيمة الخير) أم (الأمر العادل) (قيمة العدل)؟ وقد مالت الجماعة إلى تقديم (الخير) على العدل، بحكم تفضيل حفاظ (الجماعة) على (الخير) بينما مال بالضد من ذلك (الليبراليون) إلى تقديم (العدل) على (الخير). وعند هابرماس (الخير) في الفرد داخل الجماعة و (العدل) والجماعة لا ينبغي أن ينظر إليهما على أنهما متعارضان أو متناقضان. والحال أن أخلاقيات هابرماس ضرب من الأخلاقيات، فقد جمع بين توليف ما يمكن أن يتألف، واختيار ما يمكن أن يتخير. جمع هابرماس أخلاقيتين متعارضتين: سعى إلى التوليفة بين الكونية والإطلاقية المجردة (على طريقة أخلاق كانط المطلقة)، من جانب، ونسبانية الأخلاقيات الحديثة، من جانب آخر. اختار هابرماس الدفاع عن النزعة الأخلاقية الواعية ضد النزعة القرارية والانفعالية في الأخلاق، ومال إلى تغليب كفة (الأداب)، بلغة القدماء، و(الأخلاقيات)، بلغة المحدثين، وذلك خلافا لـ (الأخلاق الجوهرية) المجردة عن سياقها التي لا تراعي مجال تطبيق هذه الأخلاقيات. هابرماس وكانط أقاما مبدأ أساس من أجل التداول الأخلاقي بغاية إقامة

تجددت من جديد في الآونة الأخيرة وشهدت على حيوية قل أن تجد لها نظيرا، وصارت الكتب المتعلقة بالحكمة - الإتيقية والخلقية- نافذة أشد ما يكون. هنا الكاتب يطرح مجموعة من المعضلات التي تواجه مفكري العالم الناظرين في المسائل الأخلاقية والقيمية في الغرب المعاصر. ومن بين أهم المعضلات أن المجتمع الغربي استقلالي بطبعه، ديمقراطي بحكمة، ولو عرضنا الأسئلة الأخلاقية أو حاولنا تطبيق الأخلاق والقيم لواجهنا مسائل عدة من بينها تعدد القيم وما يلزم عنه من قول بمبدأ احترام الاختلاف وحماية الخصوصية والحفاظ على الأصالة. هنا دراسة في (البعد الأخلاقي والقيمي) لأربعة من أكبر مفكري الغرب، أولا: إتيقا الرعاية لمارتن هايدجر، والثاني أخلاق النقاش ليوغرن هابرماس، والثالث إتيقا الذات لبول ريكور.

أولا: إتيقا الرعاية

مارتن هايدجر المؤلف الألماني والفيلسوف الذي كتب عن الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. وقد ألف العديد من الكتب من أهمها الوجود والعدم وغيرها. كانت له إشكاليات مع الموقف الأخلاقي. وهذا مؤلف (المعجم التاريخي لفلسفة هايدجر) الذي لا تحضر في معجمه لفظة (إتيقا) ولا لفظة (خلق). وغيرهم العديد الذين يوافقون هذا الرأي بتأفف هايدجر من مفهوم الأخلاق بوصفها مبحثا فلسفيا ليستنتج غياب (فلسفة أخلاقية) في فكره.

ويرى الفيلسوف الفرنسي جون ليك نانسى أنه إذا ما قصدنا بالأخلاق جملة مبادئ وغايات لتوجيه السلوك، فإنه لا فلسفة خلقية لهايدجر بهذا المعنى بسبب أن الفلسفة لا تشرع قوانين أو معايير السلوك، وإنما هي تنظر في سلوك الإنسان سواء كان جيدا أم سيئا. بقيت الإتيقا موضوعا متواريا في أعمال ومؤلفات هايدجر ومتأصلا في أعماله وأفكاره وكان مسكونا بالهاجس الإتيقي، وقد ساوى بين الفكر والإتيقا. إذا نحن نظرنا إلى أي فلسفة، يجب علينا أن نأخذ في حسابنا اعتبار تصور سلوك الإنسان سوى كان سلبيا أم إيجابيا وهو ما يعرف «بعلم الأنثروبولوجيا». هايدجر في كل أعماله كان ينظر في سلوك الإنسان، ولكن يأخذه



عاطفة المسكرية

## التراث المكتوب بين الماضي ومنجزات الحاضر

إن التقدم وُلد الكثير من المنجزات في مختلف المجالات كالصناعة والتكنولوجيا والثورة المعلوماتية المرتبطة بالمجال الفكري. ومن أهم السمات التي يحملها هي السرعة والتطور المستمر والملازم لهذا التقدم حيث لا يستطيع الإنسان وإن أفنى عمره باحثًا وقارنًا أن يلم بالتحديات المرتبطة بكافة المجالات. هذا الزخم الهائل من الإنجازات ربط الأمور ببعضها البعض، وامتد ذلك ليشمل الأشخاص والأماكن مفضيا إلى تحويل المساحات الشاسعة إلى كتل متقاربة متصلة. وفي سياق تخصصي نجد تأثير هذه التغييرات قد لامس أيضا الموروثات حتى أصبحت لها علاقة بالمنجز الصناعي التكنولوجي الحديث. ووفقا لذلك ظهرت بعض المصطلحات كالتنمية التراثية بالإضافة للنظريات والأفكار التي تشرح علاقة القديم بالمستحدث وكيفية الاستفادة من الأخير دون التأثير على الجودة، بل لخلق ما هو أفضل منه في ظل توافر سبل أكثر سهولة لتحقيق ذلك. وتأتي مقالة منسقة برامج معهد المخطوطات العربية في فصل الحفيان في مجلة التسامح بعنوان «مستقبل التراث المكتوب (المخطوط)» في ضوء تطور الصناعات الثقافية» ليركز على جانب التراث المكتوب في الموضوع نفسه.

التي يستفاد منها من الجانب التاريخي وللحاضر والمستقبل أيضا. في هذا السياق لا بد من ذكر بعض الأمور التي نشأت بتوفر أدوات الصناعة الثقافية المستحدثة. حيث ارتأى أصحاب التراث أن الطرق المستحدثة ما هي إلا محاولات للعبث بهذه الموروثات وأنها ستفضي إلى إفساد محتوياتها. بإمكاننا القول إن هذه النظرة طبيعية إذ تظهر بمستويات متفاوتة مع بداية ظهور كل شيء جديد؛ إما بسبب الجهل أو عدم وضوح الفائدة الحقيقية من أمر ما، لكن ينتهي بها المطاف في الغالب بالتلاشي بعد أن يفهم المغزى من الأمر وتتضح الصورة لدى أصحاب الموضوع. فكانت النتيجة مماثلة لدى أصحاب الموروثات، على الرغم من تمسكهم وحرصهم الشديد عليها إلا أنهم أقل صلابة من الأمس. حيث يحتفظ بعض الأفراد بهذه الموروثات التي ورثوها عن أجدادهم مثلا باعتبارها أملاكا خاصة. فتلجأ المؤسسات المختصة بهذا الشأن بشرائها منهم بأسعار باهظة في الغالب، وأحيانا يرفض الأشخاص تسليمها للمؤسسات ولو كان ذلك بسعر عال. فتقوم هذه المؤسسات بعمل ورش توعوية للملاك هذه المخطوطات تحديدا في كيفية الحفاظ عليها لفترات زمنية أطول. أيضا تتيح لهم معرفة فوائد استغلال الأدوات المستحدثة في سبيل الاستفادة من هذه المخطوطات. على كل في حالة نقل هذه المخطوطات لنسخ إلكترونية وما شابه، لا بد أن تتوافر في الناسخ أو الناقل بعض الصفات كالدقة والحرص الشديدين، وكان التركيز على ذلك في السابق بشكل أعمق؛ لأن العملية كانت تتم بشكل يدوي. أيضا لا بد من مراجعة أي عمل جدي يرغب في جعله متقنا. لذا من الملاحظ أن الجانب الإيجابي يطفئ على الرغم من أن الأخطاء واردة في كل المراحل، ما قبل استحداث الأدوات وما بعده إلا أن العنصر الضارق أو الفاصل في الأمر هو عامل السرعة حيث لم تعد الأساليب التقليدية محتملة في التعامل مع النصوص لأن السرعة تعني الاقتصاد في الجهد والزمن.

الناسخ توفيرًا للوقت والجهد وهذا ما يقصد بالصدق والدقة العاليتين عند النسخ والمتوفرة في الأجهزة الحديثة دون غيرها من الأساليب التقليدية في السابق. من الأمور الإيجابية كذلك رخص تكاليف النشر وتوفير النسخ بسهولة العملية التي قد تتم في دقائق معدودة أو أقل أو أكثر بعدما كانت تستغرق أسابيع أو أشهرًا على حسب حجم الموروثات أو المخطوطات المراد نسخها من قبل الناسخ. تستفيد من ذلك هيئات ومؤسسات تختص وتُعنى بالتراث في مختلف الدول. نجد ذلك حاضرا في وزارة التراث والثقافة بالسلطنة حيث يتم استغلال الأجهزة المستحدثة الاستغلال الأمثل لتوفير نسخ إلكترونية لكافة الموروثات المكتوبة «المخطوطات» خاصة وأن ذلك يتيح أيضا فرصة أكبر لحفظها؛ لأن النسخ الأصلية تتعرض للتلف مع مرور الوقت وتحتاج إلى الترميم بين الفينة والأخرى بالتالي يصعب نقلها لأغراض البحث على عكس النسخ الإلكترونية التي تحفظ وتنقل وتنتشر بسهولة. من لا يفقه قيمة الموروثات سيعد هذه التحضيرات ترفا إلا أن الواقع يعكس شيئا آخر وخاصة. وفي زمن الثورة المعلوماتية تشكل الموروثات بما فيها من تفاصيل أساسا لا غنى عنه للثابت من الأمور المرتبطة بالماضي، حيث يفني بعض الباحثين أعمارهم في المؤسسات التي تعي أهمية هذا الأمر في التحقق من صحة حدث تاريخي ما ذكر في مخطوطات قديمة.

قديمًا عندما لم تكن الأجهزة متوفرة كان يستغرق الأمر فترات طويلة حيث يتطلب ذلك السفر في بعض الأحيان إلى حيث توجد هذه المخطوطات المتعلقة بموضوع البحث. لكن مع توافر هذه الأجهزة نجد مثل هذه الأمور حلت واختصرت في سويقات قليلة. أيضا من جانب التراث الفكري الإسلامي تحديدا، يمثل جزءا من ثورة المعلومات هذه التي انتقل بعض منها إلينا عبر هذه المخطوطات. وهنا نستطيع استخدام الأجهزة المستحدثة المتعلقة بالصناعات الثقافية تحديدا لتشكيل ذخيرة من المخطوطات الإسلامية في العالم

إن التراث بأشكاله كان يعد حاضرا يعكس صنعة الإنسان الذي تطور مع الأيام مجارة للزمن ليخلف وراءه الإنجازات لتصبح ماضيا موروثا. لكنها تبقى قابلة للتطور إذ أن من صنعها بنفسه قد تطور. وأنجع طريقة لتحقيق ذلك بل أصلها تكون عبر المزج بين القديم والمستحدث لأنهما من الأساس مرتبطان. هناك تمازج بين الماضي والحاضر لأن الحاضر يعد خاليا دون الماضي، وبشكل عام لخلق أساس قوي يستند عليه لا بد من الرجوع للماضي، ولا يشترط الأخذ منه حيث من الممكن الاقتباس منه على الأقل أو الاستفادة من الدروس الكامنة فيه ولا ضير من الاعتماد عليه كنقطة انطلاق قوية يتم الإكمال منها بدلا من أن نبدأ انطلاقا من نقطة الصفر. حيث يكلف ذلك مزيدا من الوقت والجهد. أيضا وجود الماضي والحاضر يعد عنصرا هاما لتشكيل المستقبل، ومن الصعب القفز عبر أي مرحلة أو تجاوزها في سبيل تحقيق ذلك. هذه الأمور النظرية تطبق على الموروثات في علاقتها بالمنجز الصناعي التكنولوجي الحديث. حيث توجه هذه الصناعات إما لخدمة وتطوير هذه الموروثات أو طمسها، فكلاهما ممكن تحقيقه، في جانب توجه فيه الصناعات الحديثة لخدمة هذه الموروثات من الممكن الاستفادة منها حيث تعمل هذه التحديات على النشر السريع إلكترونيا، ما لم يكن متاحا من قبل. نتيجة لذلك تصبح هذه الموروثات لدى فئة أكبر من الناس وتخلق نوعا من الوعي حول أهميتها أكثر من ذي قبل، بعد أن كان توافرها يقتصر على من يمتلك نسخة منها، وغالبا ما تكون معدودة لعدم توفر أدوات نسخ عالية الجودة والدقة. لكن بسبب التكنولوجيا الحديثة والتصوير الرقمي تحديدا أصبح من الممكن نسخ الموروثات بدقة عالية وبنفس الجودة والتفاصيل التي تغني الباحثين الذين عادة ما يلجأون للنسخ الأصلية لضمان جودة التفاصيل والمعلومات التي يبحثون عنها. قديما كان النسخ يفتقر في بعض الأحيان لبعض التفاصيل الموجودة في النسخ الأصلية حيث يتجاهلها



فاطمة إحسان

## المسار التطوري لمفهوم «القيادة» و«الأمة» في التاريخ الإسلامي

لعل مصطلح «الأمة الإسلامية» واحد من أكثر المصطلحات التي تعرّضت للتفكيك والتحريف وإعادة الترسيم على مر التاريخ الإسلامي، بفعل عوامل سياسية وفكرية كثيرة تعرضت لها المنطقة، أما مصطلح «القيادة» فهو مصطلح لا يعرف إلا في سياق التجربة، من هنا يتساءل مصدق الجلدي في مقاله «التوازن بين الأمة والقيادة» المنشور بمجلة التفاهم عن العلاقة بين هذين المفهومين من أوجه فكرية وتاريخية متعددة، وسنحاول في هذه الصفحة الإلمام بأهم ما أشار إليه.

للإمام علي، والتي قالها في معرض إثباته لأهمية السلطة: «لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يضم الشعب ويجمع الأمر، ويقسم الضي، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف». وفقاً لهذا النص، ثمة أربع وظائف أساسية للقيادة: ضمان تماسك المجتمع، وتصريف الشؤون الاقتصادية للدولة، والدفاع عن الأرض، وإثامة العدالة القضائية، وهي وظائف تصنف ضمن المجالات الأربعة التالية: المجال المدني، والمجال الاقتصادي، والسياسة الخارجية، والمجال القانوني والقضائي. طوال التاريخ الإسلامي كان ثمة توتر دائم بين السلطتين السياسية والفكرية؛ مما أدى بطبيعة الحال إلى صراع مستمر، كانت أول بوادره هو ذلك الصراع الذي وقع بين الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والصحابي أبي ذر الغفاري، لكن هذا التوتر لم يصل دائماً إلى حد الصراع العلني، ففي أغلب الأحيان كانت السلطة السياسية تقمع السلطة المعنوية أو الفكرية التي كانت للفقهاء عادةً.

الأمة الإسلامية اليوم يختتم الجلدي مقاله بأنه على الرغم من أن الدولة الإسلامية قد تفككت تماماً، إلا أن كيان الأمة ما زال حاضراً، بل ازداد حضوراً وقداسة في وجدان المسلمين بمرور التاريخ، لكن هذا الرأي قد يبدو حلالاً إلى حد ما، فمفردة «الأمة» اليوم تبدو غريبة على أسماع الكثيرين ممن لم يشهدوا مثلاً أو محاولة حتى لاسترجاع كيان «الأمة الإسلامية» الذي لم يكن متحققاً في الواقع إلا إبان عصور الخلافة الإسلامية، إذ لم تنجح أي دعوة وحدوية لبناء كيان سياسي موحد بعد ذلك، لا التيارات القومية العربية ولا حتى الأساس الإسلامي للتقريب بين الدول التي كانت تمثل الأمة الإسلامية يوماً ما، وإن كان هذا المفهوم حاضراً بصورة شكلية فذلك من منطلق المقاومة والرفض للواقع الدموي المفكك، لا أكثر.

يتفق هؤلاء الفلاسفة الثلاثة على أن الفيلسوف هو أجدر الناس بالقيادة نظراً لما يتمتع به من راحة العقل، فقد جاء في كتاب «تلخيص السياسة» لابن رشد أن «الحكام في هذه المدينة هم بلا شك الفلاسفة الذين توفرت فيهم إلى جانب الحكمة كل الفضائل الخلقية وغيرها من الفضائل». والمقصود بالفيلسوف هو العالم، حيث لا يوجد من هو أعلم من الفيلسوف في العصور القديمة، لاسيما وأن الفيلسوف لا يختص علمه بأمر جزئية وإنما يشمل كليات الأمور في مختلف المجالات التي تحتاجها الدولة. من جهة أخرى يحذر ابن رشد عبر تلخيصه لآراء أفلاطون في السياسة من الحكام الذين يتظاهرون بالحكمة وهم أبعد الناس عنها، فهم في الغالب يميلون إلى اللذات بشره، ونحو القتل والتعذيب ولا يملكون أي فضيلة خاصة تردعهم عن ارتكاب هذه الأفعال.

٢- الإمامة القائدة في مدارس الفكر الإسلامي القديم: اعتبر فقهاء أهل السنة والجماعة الإمامة من فروع الدين، فهي اجتهاد بالدرجة الأولى وليست أمراً تعبدياً، على العكس من الشيعة الإمامية والإسماعيلية التي عدت الإمامة أصلاً من أصول الدين، فالدين يقتضي السلطة القائدة والإمام عندهم قائم على الشرع، ولا تقوم الشريعة بدونه، في حين ظل الإمام عند أهل السنة حارساً للشرع وليس من مقتضياته، أما الجماعات الأولى من المحكّمة فقد رفضوا ضرورة الإمام السياسي غير الشرعي للمشروع الإسلامي عبر شعارهم «لا حكم إلا لله».

المسار التاريخي لتشكل مفهوم القيادة وتطورها في الحضارة الإسلامية يرسم ابن خلدون في مقدمته الشهيرة المسار الذي سلكته القيادة في طريقها من الخلافة إلى الملك المحافظ على معاني الخلافة، وصولاً إلى الملك البحث (السلطنة) حين اختفت معاني الخلافة ولعل الكلمة الأقدم فيما يتعلق بالمهمات الاجتماعية للسلطة، هي تلك المنسوبة

يتطرق الجلدي في البدء لمفهوم الأمة، فهي وفقاً للتعريف الذي يميل إليه: جماعة من الناس تتماثل في صفات ذاتية كالنسب أو اللغة أو الدين، وهي تتألف عادةً إما من دول عظمى (كما كان الحال في الفترة الأولى من الخلافة الإسلامية) أو من مجموعة دول تدين بالدين نفسه، وتجمع مواطنيها قضايا مشتركة كمواجهة أعداء معينين (كما هو الحال في بداية نشوء الدول)، أما المجتمع الإسلامي فقد احتاج في سبيل نشوئه إلى تأسيس عدد من النظم والقوانين، وهذه النظم كما شرحها الطاهر بن عاشور في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، تنقسم إلى فئتين أصيلتين: الفن الأول هو فن قوانين المعاملات كالعدالة والمساواة، والفن الثاني هو فن القوانين التي تحفظ وضع الأمة من الاختلال كحماية الدولة وإدارة الاقتصاد.

أما مفهوم القيادة فوَقَّع التاريخ الإسلامي تشهد على تعدد أشكاله وأوجه التعدد والصراع بين أطرافه، فقد شهدت بعض الفترات صراعات ظاهرة بينما شهدت فترات أخرى هدنة متفقا عليها، كالهدة بين معاوية والحسن بن علي على سبيل المثال، أو بين السلطتين المادية والمعنوية، أو هدنة مفروضة كاللجوء للعمل السري إلى حين ظهور فرصة للانقلاب على السلطة في وقت لاحق. وتكمن ضرورة البحث في هذه الأوجه في أنه لا يمكننا التعامل مع حاضر الأمة دون اتخاذ موقف من الماضي برموزه الذهنية والسياسية والمخزون النفسي الذي خلفه وراءه.

### القيادة وتشكلها الرمزي والتاريخي

١- البعد الرمزي للقيادة في الفلسفة الإسلامية: قام الجلدي باستقصاء مفهوم القيادة في تاريخ الفلسفة الإسلامية عبر ثلاثة أعمال رئيسية هي: كتاب «السياسة» لابن سينا، وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي»، وكتاب «تلخيص السياسة» لابن رشد.



علي داود

## المفاهيم الإسلامية عند الآخر.. تصحيح ودفاع

لطالما دعا الحكماء إلى اتباع أسلوب الحوار لتقريب وجهات النظر خاصة في مجال الأديان لمكانتها المقدسة والخطرة في آن. إضافة لما يقوم به الحوار من فتح آفاق معرفية جديدة أمام العقل. ومن ضمن ما يتطلبه الحوار حتى يكون بناءً تصحيح المفاهيم التي يملكها كل طرف عن الآخر، والتي قد يكون استقائها من مصادر غير أصيلة أو تحت وطأة ظروف غير مناسبة كالتزاعات السياسية والمطامع الاقتصادية، وفي المقالة التي نشرها الباحث والأكاديمي المصري محمد فوزي رحيل في مجلة التفاهم تحت عنوان «الإسلام في عيون متى الباريسي» محاولة جيدة وحذرة إلى حد ما لتصحيح بعض المفاهيم، التي تم نشرها في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي عن طريق راهب إنجليزي يُدعى متى الباريسي، ولعل الكثير من هذه المفاهيم المغلوطة مازالت منتشرة حتى اليوم لأسباب تقترب أو تبتعد عن تلك المرحلة.

الإنجيل والتوراة: لم يرد الكاتب على هذه التهمة بشكل خاص، ولكنّها قديمة قدم زمن النبي محمد نفسه، وقد رد القرآن الكريم عليها بقوله: «وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان».

٢- يحق للمسلم القادر اتخاذ أربع زوجات مع عدد لا يحصى من الجوارى، وذلك لإكثار عدد المسلمين: لقد فات الباريسي أنه بالرغم من وجود هذا التشريع في الإسلام إلا أن له قيوداً وأحكاماً، وأن المجتمع الإسلامي معظم رجاله يكتفون بزوجة واحدة.

٣- من يردت من المسلمين عن دينه يُستتاب ويُعطى فرصة ثلاثة أيام لمراجعة نفسه فإن أصر يُقتل: يوافق الكاتب الباريسي في هذا الصدد بحجة أن هذا الحكم إنما جاء لردع من تسول له نفسه التلاعب بدين الإسلام رغم عدم اتفاق كل المفكرين المسلمين عليه لدرجة أن بعضهم أنكروا وجوده بشكل صريح.

إضافة إلى هذه التعاليم التي انتقدها الباريسي هناك مجموعة أخرى نقلها كما هي صحيحة أو مع بعض التناقض كعقيدة المسلمين في التوحيد والصيام والصلاة ويوم الجمعة ومكانة النبي محمد ونبوة النبي عيسى.

بعد صورته المشوهة والمتناقضة عن الإسلام يقدم الباريسي لجمهوره عدداً من أسباب انتشار الإسلام يمكن تلخيصها في استخدام المسلمين لأساليب القوة والإغراء. لم يتناول الكاتب في مقالته رداً على هذه الأسباب، واكتفى بالإشارة إلى تعمد تشويه صورة الخلفاء بعد تشويه صورة النبي محمد، وجدير بالذكر هنا أنه لم يغب عن الباريسي أصل خلاف الشيعة والسنة حول الخلافة وقد استغله لخدمة غرضه.

إن المتتبع للتاريخ الإسلامي بحيادية لن يستطيع أن يجزم أن الفتوحات الإسلامية خاصة ما بعد فترة الخلافة الراشدة كانت خالية من أي عناصر الأذى للأخرين، وهو في الحقيقة جدل مفتوح إذ أن بعض المفكرين المسلمين أنكروا صراحة شرعية تلك الفتوحات، ولكن اعتناق شعوب كثيرة للإسلام في شرق الأرض وغربها وفي حالات كثيرة واندماجهم التام بثقافتهم في الإسلام وتعاليمه وإلى اليوم لهو دليل في حد ذاته أن الأسباب التي نقلها الباريسي ليست ثابتة بالمطلق.

واللصوص والمحرومون: لم يذكر الباريسي كبار سادة قريش وعقلاءهم ممن آمنوا بنبوة النبي محمد، ولم يهتم بأعيان يثرب وعلما اليهود الذين اعتنقوا الإسلام رغم وضوح ذلك في المصادر الإسلامية.

٢- اعتدى محمد على التجار، فقد سرق أبا جهل في مكة، وشنّ الحروب لنهب القوافل: يتغاضى الباريسي هنا عن ميزة مهمة للنبي محمد، وهي ميزة الأمانة والصدق التي تصدح بها المصادر الإسلامية، وكيف أنه لم يخن أمانات من كذبوه وأذوه عندما تركها لهم عند ابن عمه حين قرر الهجرة إلى المدينة المنورة.

٤- محمد لم يكن يعلم ما سيقع له من سوء فيتجنبه: لم يدع النبي محمد غير أنه بشر أوحى له، ولم يدع أبداً أنه يعلم الغيب من عند نفسه، وهذه - كما يشير الكاتب - ميزة في الإسلام بحيث يدعو للأخذ بالأسباب للوصول إلى النتائج المرجوة.

٥- شهوانية محمد، فقد كان محباً للنساء بل وطامعاً في نساء أتباعه، وفي قصة زيد بن حارثة خير مثال على ذلك: مرة أخرى انتقى الباريسي من سيرة النبي محمد ما يخدم أغراضه فقط، وتغاضى عن حقيقة أن زوجة زيد كانت في الأصل ابنة عمه النبي وأنه هو الذي زوجها بزید، وأما زواجه منها لاحقاً فقد كان لحكمة إلغاء عرف التبني عند العرب حيث كان النبي قد تبني زيدا سابقاً، ولو كان النبي محمد شهوانياً كما يدعي الباريسي لما تزوج سيدة كبيرة في السن وهو في ريعان شبابه ولصار من رواد بيوت صويحيات الرايات، ولما تزوج بعد السيدة خديجة إلا بالأبكار، في حين ينقل لنا التاريخ أنه لم يتزوج بغير السيدة عائشة، وكل من زيغاته لها ظروفها وتبريراتها.

٦- محمد مات مسموماً على يد امرأة تدعى زينب، ولو كان نبياً لأقنذ نفسه من السم: وردت رواية مشابهة في بعض المصادر الإسلامية، ولكنها تنسب الحدث ليوم خيبر الذي كان قبل أربع سنوات من وفاة النبي محمد، وبالتالي تكون هذه الدعوى غير سليمة.

الجانب الثاني: تعاليم الإسلام وشرائعه تناول الباريسي عدداً من تعاليم الإسلام بقصد النقد والاستهجان، منها:

١- القرآن وحي شيطاني كتبه محمد بنفسه واقتبس فيه من

يُعتبر متى الباريسي أحد كبار الكُتاب الأوروبيين في القرن الثالث عشر الميلادي، وقد كان راهباً إنجليزياً تخرج في مدرسة دير القديس ألبان، وكُلف بإصلاح نظم الرهبنة والديرية في النرويج. تكمن أهمية متى بالنسبة للمسلمين في كتابه «التاريخ الكبير» الذي أُلّفه في سنة ١٢٤٠م، وقدم فيه صورة عن الإسلام كان الهدف الأساسي منها - كما يؤكد الباحث المصري - تشويه سمعة المسلمين وتأليب الرأي الأوروبي الخاص للعام لمعاودة شن الحرب على بلادهم، وذلك بعد فشل الحملات الصليبية الخمسة التي كانت آخرها سنة ١٢١٩م بما في ذلك فشل مختلف محاولات التبشير بالدين المسيحي في البلاد الإسلامية.

لقد استقى الباريسي أخباره من أربعة مصادر أساسية وهي: تقارير المبشرين إلى البابا، ورجال الدين الكاثوليك من ذوي المناصب في المستعمرات الشرقية، والرؤية الشعبية الأسطورية التي انتشرت في أوروبا عن الإسلام، وأخيراً كتابات اللاهوتيين الكاثوليك عن المسلمين. كذلك يمكن تتبع بعض الأخبار التي اعتمد عليها في المصادر الإسلامية ولكن بصورة انتقائية تخفي أكثر مما تظهر.

يمكن القول إن متى الباريسي ركّز في كتابه على جانبين مهمين. الأول نبوة النبي محمد وقد قدم مجموعة من الاستدلالات لإنكارها، والثاني تعاليم الإسلام وشرائعه والتي تناولها بالنقد والاستهجان.

الجانب الأول: نبوة النبي محمد

من ضمن الاستدلالات التي قدمها الباريسي لإنكار نبوة النبي محمد:

١- انتهازية محمد وبحثه عن الثروة والملك، فقد تزوج من امرأة غنية ليستطيع بمالها أن ينافس نبلاء قريش، وعندما لم يستطع ادعى النبوة لاتباعه الناس: إن المتتبع لسيرة النبي محمد يدرك بشكل واضح عدم تماسك هذه الرؤية، فالنبي محمد لم يكن ينقصه شرف النسب فقد كان حفيداً لسيد قريش الذي كان راعياً للكعبة، كما أن قريش عرضت عليه المال والمقام بمختلف الوسائل ليتنازل عن دعوته ولكنه لم يفعل، وتحمل في ذلك مشاقاً وصعاباً كثيرة.

٢- لم يؤمن بمحمد إلا الجاهلون الفقراء وقطاع الطرق



أيمن البيماني

## غاية الإسلام أن الله يأمر بالعدل والإحسان

لا زالت السلطة السياسية في التراث الإسلامي من أهم وأفضل المواضيع الجديرة بالبحث والتنقيب والتحليل من قبل الكتاب المعاصرين، وفي هذا الصدد نحلل ونناقش هنا مقالة ريهام أحمد خفاجي المنشورة بمجلة التفاهم حول (مفهوم الولاية في كتاب حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك)، ومؤلف الكتاب هو شمس الدين الموصلبي الذي ركز فيه على موضوع الولاية وقيمتها وأحكامها في التراث الإسلامي.

وصلاحية الولاية مرتبطة بطبيعة الولاية، فالأصلح اختيار الأجل صوتاً في الأذان، واختيار من يخاف الله عند رعاية أموال الأيتام. كما أن الولاية لها ركنان: الأول هو القوة ويتمثل في الشجاعة في الحروب، وقوة العقل في الحكم. أما الركن الثاني فهو الأمانة وهي خشية الله واتباع كتابه وسنة نبيه، واعتبر أن اجتماع القوة والأمانة في الولاية هو قليل في زماننا.

كذلك فإن للولاية واجبات يجب التمسك بها لضمان عدلهم وإحسانهم لرعييتهم، فيجب للوالي حفظ وقته وعدم إهداره فيما لا ينفع، وأن يجمع في مجلسه حسن الأدب والتعامل والوقار، لا يتكلم إلا في الخير. كما دعى إلى القضاء بالعدل وتجنب اتباع الهوى، والبعد عن الرشاوي، ولا يجوز تولية أهل الذمة على المسلمين أو بيت المال، بينما يجوز الاستعانة بهم في القتال. كما يجب عليه الدعوة إلى الله بإحسان والقضاء على الشرك، ناهيك عن ترسيخ أسس الشريعة في المجتمع، واتباع منهج الشورى. ولم يتردد الموصلبي في الدعوة إلى عزل الوالي عند الارتياح بفساده، فيجوز عزله لصالح الأصلح منه، ولكن ينبغي على الإمام التحقيق بعمق وحكمة قبل عزل الوالي للوصول إلى الحقيقة أو الأسباب التي تشرع عزله.

ختاماً حاول الموصلبي وابن تيمية وابن السبكي والماوردي وغيرهم دراسة العنصر البشري في السلطة السياسية من منظور إسلامي، وركز البغدادي على الفرق بين الأحكام السلطانية التي تصدر من الحاكم بنفسه والتي قد تتفق مع الشريعة أو تتعارض معها، وبين السياسة الشرعية التي تستمد شرعيتها من كتاب الله وسنة نبيه فقط بعيداً عن نزعات البشر الفردية. كما أن المناصب السياسية قائمة على استخلاف الله للإنسان في الأرض وعمارتها والحكم فيها بعدل وإحسان، وتشجيعاً للباحثين لسبر أغوار السلطة السياسية وعلاقتها بالشريعة الإسلامية لإيجاد علم سياسة إسلامي معاصر.

والصدقات والإحسان للفقراء.

يرى الموصلبي أن الطرق الهادية للعدل هي:

١. أن يضمن الحاكم نفسه للعلماء وطلبة العلم ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (سورة فاطر آية: ٢٨)، فهو السبيل الهادي للعدل والحكمة.

٢. أن يعتبر نفسه فرداً مثل ولاته وشعبه، فلا يترفع عنهم، ومن يخالف شرع الله يعزله.

٣. الاهتمام بالشورى والتزام خصال ذكرها الشرع لصالح الممالك والحكم ومنها اللين والمشورة والتواضع اقتداءً بالنبي الكريم وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى آية: ٣٨).

ومن ناحية الإحسان فقد اعتبر الموصلبي أن لا عدل بلا إحسان، فلو كفى العدل لصالح الأمم لما قرنه الله تعالى بالإحسان في كتابه الكريم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة النحل آية: ٩٠)، فلا بد للملك من العدل ثم يزيده بالإحسان للرعية كإغاثة المستغيثين وإطعامهم وسد عوراتهم، ودفع الضرر عنهم، سواء كانت تلك الإغاثة من بيت المال أو زكاة الأغنياء.

وقد اختلفت آراء المفكرين حول الولايات؛ فقد تبع الموصلبي أقوال ابن تيمية أن الولاية هي أمانة ينبغي استئمان الأصلح لها سواء في الولاية أو القضاء، أو الشرطة والحرس وأئمة المساجد من غير تقديم الأخ أو الصاحب أو عزل من نختلف معه في مذهب أو جنس أو عرق أو لون، وهي مسؤولية عظيمة استئمنها الله الولاية في رعاياهم ومناطقهم. أما الماوردي وابن السبكي فقد قالوا إن الولاية هي نعمة بحد ذاتها يكفي الشكر عليها في أدائها بإخلاص، وتستحق الشكر بالقلب واللسان، وشكر الرعية لامتنان أو امره وعدم مخالفته، وذلك لأن شكر المخلوق هو شكر للخالق.

شدد الموصلبي كثيراً على اختيار الأصلح للولاية لأن صاحب الولاية والوكالة هو نائب الله على عباده،

لم يأت تأليف الموصلبي لكتابه حديثاً عابراً؛ وإنما كان نتيجة ظروف سياسية ودينية عاصرها في حياته، فقد وُلِدَ في بعلبك ودرس الحديث والفقه على يد أشهر قضاة بعلبك آنذاك ومنهم بدر الدين التبريزي وقاضي القضاة شرف الدين البارزي. كما عاش في دمشق بعد سقوط الخلافة العباسية على يد التتار آنذاك، لتغيب الخلافة الإسلامية لأول مرة منذ وفاة النبي، وينعدم الوجود الفعلي أو حتى الوجود الصوري لمؤسسة الخلافة من العمل السياسي، فأورد في كتابه الحديث عن الولاية والخلافة وتصوره لأبرز آفات الأمة الإسلامية.

ركز الموصلبي على أبعاد الولاية بدلاً من إعطاء مفهوم محدد حولها، فقسم الولاية لأربعة أقسام: القسم الأول ولاية عامة في أعمال عامة ويشمل الوزراء، والثاني ولاية عامة في أعمال خاصة ويشمل أمراء الأقاليم والبلدان، والثالث ولاية خاصة في الأعمال العامة كقاضي القضاة ونقيب الجيوش وجابي الصدقات، والرابع ولاية خاصة في أعمال خاصة ومنهم قاضي بلد أو حامي ثغره. كما ركز أيضاً على العدل والإحسان لدرجة أن البعض أطلق على كتابه عنوان: (غاية الإسلام أن الله يأمر بالعدل والإحسان)، فقال إن العدل هو الحكم بما أنزل الله، وغير ذلك ففيه كفر وفسوق لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة المائدة آية: ٤٤). وأشار إلى أن من أسباب ضعف الممالك الإسلامية وسقوطها هو بعدها عن نصره الله ورسوله بمعنى القيام بالعدل في الأرض، والعدل هو الذي يهيئ المناخ العام للصلح والإصلاح ويحفظ الحقوق ويدفع الفاسدين. كما أن صلاح الحاكم يأتي وراءه صلاح الأمة، وفساده يعني ضياع الرعية، ففي عهد الحجاج كانت الرعية تتساءل من قُتل بالأمس؟ وفي عهد الوليد بن عبد الملك اهتم الحاكم بالزراعة والتعمير فتبعه الشعب، وفي عهد سليمان بن عبد الملك تحول اهتمام الرعية للنكاح والأطعمة، ولكن في عهد عمر بن عبد العزيز أصبح اهتمام الناس بالعبادات والصيام



عبد الله الشحي

## تعدد معاني المفاهيم في النصوص الدينية

تتحدث الباحثة والأكاديمية المصرية منى أبو زيد في مقالها بمجلة التسامح التفاهم واختلالها (مفهوم التوازن في الفكر والممارسة) عن مفهوم اللغة واستخدامها في التواصل وبعض المشكلات المتعلقة باختلاف المعنى للفظ واحد وعلاقة ذلك وأثره على الدين وفهم الدين. وتقسّم أشكال الالتباس والخلط إلى قسم يتعلق بسوء الفهم يشمل اختلاف فهم النص والتأويل ومفهومه وشروطه، وقسم ثانٍ يتناول تطوير الألفاظ نتيجة محاولة إيجاد توازن بين العلم والعمل.

تحريف المقاصد والمعاني. تؤدي المتغيرات الزمانية والمكانية والظرفية إلى إحداث تغيير في ممارسة أي جماعة ذات توجهات محددة، فجماعة معينة مثلاً عند امتلاكها سلطة سياسية ستكون ممارستها مختلفة بدونها.

تُخبر الكاتبة عن صنف من الالتباس يحدث نتيجة ذلك وهو «الالتباس الحاصل نتيجة محاولة عمل توازن بين العلم والعمل». تضرب الكاتبة مثالين على هذا الالتباس، وهما قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضية القول بخلق القرآن.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر قرآني يهتم به المسلمون جميعاً، فالمسلمون بينهم اتفاق على ضرورته وأهميته، لكنهم يختلفون في كيفية تطبيقه، وترى الكاتبة أنّ هذا الاختلاف ليس ناتجاً عن مجرد فهم مختلف، بل كان متأثراً بالظروف السياسية والعسكرية المحيطة بالمسلمين. وربما يمكن تطبيق نفس الفكرة على مفاهيم أخرى كالجهاد والولاء والبراء، أي عمل دراسة تتبع التغيرات الحاصلة في هذه المفاهيم عبر الزمن مع ضرورة ملاحظة التغيرات المحيطة بها.

يتضح أنّه وعلى الرغم من أهمية اللغة في الحياة، إلا أنّها تعاني من إشكالات أبرزها أنّ المفاهيم قد تحمل وجوهاً عدة تخلق تنوعاً، وهذا التنوع في حقيقته قد يكون ناتجاً من أسباب مختلفة قد تؤدي إلى مشكلات عند استخدام اللغة. وعلى وجه التحديد فإنّ ما يتعلق بالنصوص الدينية والاختلاف في فهمها وتفسيرها يمكن حقيقة أن يستغل بحيث يحصل تنوع صحي في فهم النصوص. بالإضافة إلى أنّ التمعن في هذا الاختلاف في الفهم يعطي فكرة أوضح حول الكيفية التي استغلت بها بعض المفاهيم لأغراض وأهداف سياسية ومذهبية، وهذا بدوره يعطي فرصة أكبر لمنع إساءة الاستغلال مستقبلاً.

اختلاف فيما بينها لكنه ليس بشيء ذي تأثير كبير. من سماحة الإسلام وسعته أن الفقهاء في مختلف البقاع قد يستنبطون أحكاماً مختلفة عن بعضهم كل حسب ما يراه مناسباً لذلك الزمان والمكان مع عدم مخالفة الثوابت، مما أدى لنشأة المذاهب الإسلامية، التي عندما يتناول أصحابها نصوص الدين فإنهم يفهمونها حسب توجه مذهبهم، وهذا تنوع أرجح أنه لفائدة المسلمين، نظراً لوجود سعة عند تطبيق التشريعات.

كل ذلك الاختلاف في الفهم في الحقيقة ليس شيئاً سيئاً بل قد يعطي تنوعاً يصب في مصلحة أتباع الدين، ولا يتوقف الاختلاف على مجرد تنوع المعنى بل يصل إلى حد التأويل، وتصف الكاتبة التأويل بأنه «صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله». يمكن اعتبار التأويل عموماً أوسع في ما يدل عليه من الاختلاف في الفهم من جهة أن الاختلاف في الفهم يحصل بمجرد سماع اللفظ ويحتمل حصوله عند كل من لديه معنى مختلف للفظ معين، بينما يتطلب التأويل نظراً وفكراً وجهداً للوصول لمعنى قد لا يكون ظاهراً بالضرورة. تتفاوت درجات التأويل من جماعة إلى جماعة ويتباين مقدار قبول علماء الدين للتأويل والمواضع التي يحصل فيها، فهناك من صرف الكثير من المعاني في القرآن لغير ظاهرها، وهناك من التزم المعاني الحرفية، وأكثر موضوع جدلي في مسألة التأويل ربما يكون في تأويل صفات الله سبحانه، لكن يمكنني القول بأن التأويل قطعاً حصل من العصور الأولى للإسلام؛ ولو كان بدرجات متفاوتة. تشرح الكاتبة معنى التأويل عند الزركشي ثم تضيف بأنّ التأويل يأتي بمشاكله الخاصة التي تتعلق بمن يقوم به، كأن يصبغ آراءه وأفكاره الخاصة على النص الذي يريد تأويله ويجعله سجين ميوله ورغباته. وهذا التخوف أو التحذر من التأويل أمر ظاهر، فليس من السهولة فتح الباب لتأويل النصوص، لما قد يترتب على ذلك من تغيير للعقيدة وإمكانية

تزايد حاجات البشر بشكل مستمر طوال وجودهم على هذه البسيطة، حيث تجاوزت الحاجات مجرد البحث عن الغذاء في العصور الأولى إلى حاجات أكثر تعقيداً في العصور التالية. وفي مضي الإنسان نحو الحضارة ابتكر آلية تواصل بينه وبين بقية البشر، تلك الآلية هي اللغة، وهي في الحقيقة تستخدم لأكثر من مجرد التواصل إلا أنّ هذا ما يهم في هذا المقال. إنّ اللغة تستخدم ألفاظاً معينة للدلالة على معاني محددة، فالتناس يحصل بينهم اتفاق بحيث إنه عندما يستخدم اللفظ يُتوقع حصول فهم معين عند المتلقي، فيحصل بذلك إيصال للرسالة وإعلام بالمقصد. ومع توسع استخدام اللغة وزيادة التعقيد في بنائها، تعددت المعاني التي قد تفهم من كلمة أو لفظ معين، وكنتيجة لذلك لم يعد بالإمكان دائماً ضمان فهم المتلقي المقصد بحيث إنه قد يفهم شيئاً بينما يعني القائل شيئاً آخر.

يتسع مدى استخدام اللغة إلى كل المجالات الأخرى في الحياة كالتجارة والسياسة والعلوم والدين، ويعتمد أتباع الأديان وبالأخص الأديان الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) على اللغة واستخدام المفاهيم لفهم وممارسة الدين الذي يتميز بعلاقة فريدة باللغة؛ كونه يتكون من نصوص يؤمن أتباع الأديان بأنّها موحى بها من الله الذي يريد منهم اتباعها وتطبيقها.

إنّ مشكلة اختلاف الفهم التي شُرحنا سابقاً توجد في أي مجال تستخدم فيه اللغة بما فيها الدين، ويتبع ذلك العديد من النتائج السلبية والإيجابية. ذلك النوع من الاختلاف في الفهم تسميه الكاتبة «التباس بسبب الإشكالات» وهو واحد من عدة أشكال من الالتباس تحصل عندما يتناول علماء الدين النصوص الدينية. الالتباس عند الكاتبة هو «الإشكالات والشبهة وعدم الوضوح» ويساويه الاختلال والاختلاط، فبعض النصوص الدينية (الأحاديث وبعض آيات القرآن) قد تحمل أكثر من معنى، بل إنّ بعض القراءات المتواترة للقرآن فيها



هاجر السعدية

## مغامرة أخرى مع الدين والسياسة

في مقاله «الفكر السياسي الإسلامي المعاصر نحو مؤسسة القيم وإعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة» يتساءل عبدالحكيم أبو اللوز في مجلة التسامح حول مدى وجود «البعد المؤسسي» في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ووصف مفهوم المؤسسة بمعناه الكلاسيكي حسب مونتسكيو؛ فإن مؤسسة شعب ما، تعني نقل مجموعة من الأفراد تحركهم الميول والغرائز الذاتية إلى حالة اجتماعية يعترفون فيها بسلطة تكون خارج مصالحهم. فالمؤسسة وفق هذا المعنى تصبح أحد معايير الانتماء للمجتمع، وتقوم العلاقات بين أفراد المجتمع على مبدأ تساوي المواطنين وتخول لهم التعرف على الحقوق والواجبات التي تلزمهم إزاء بعضهم بعضاً.

وقضاياه. واستنتج من هذا وجود وعي متزايد لدى الفكر الإسلامي بأزمة الفكر السياسي المنطلق داخل المرجعية الإسلامية، وبضرورة تطويره من خلال نظرية الدولة والسلطة تتسم بخصوصيتها وحدائتها معاً. وفي الزاوية الثانية ارتكز الباحث على تنظير ومحاولة منه مؤسسة القيم الدينية وإعادة بناء العلاقة بين الإسلام والسياسة، ويشير المفكرون الإسلاميون اليوم على غرار سابقهم إلى أن طبيعة الإسلام لا تقبل الفصل بين الدين والسياسة، فالاختلاف يكمن على مستوى تحديد درجة التناغم الحاصل بين عنصرَي: الدين والسياسة. فالعلاقة بينهما علاقة دمج وانصهار أي انصهار الدولة في الدين؛ بحيث يكون الإسلام دين الدولة وتكون الدولة أداة لخدمة الشريعة. مشروع إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة تتضح محاولته في خلق تطور وتمثيلات جديدة لمفهوم السياسة واكتشاف أبعاد جديدة في علاقته بمفهوم الدين. أي أن الخطاب الإسلامي أصبح يتحدث عن الدين باعتباره مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها. فإذا كانت الدولة هي محرك السلطة فالدين هو روحها. والخطر أن ينفصل الروح عن الجسد حيث يزول العقد الجمعي وينهار النظام الاجتماعي. بيد أن تحديد القيم الإسلامية بالشكل الذي يُمكن من إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة مهمة لازالت في مرحلة البناء رغم الجهد المعتبر؛ لذلك نرى أن تماسك هذا المشروع يتطلب تراكماً للاجتهادات لوجود محطة توفيقية بين الدين والسياسة. وبناءً عليه؛ فإن الفكر الإسلامي لن يكون نقيضاً للفكر العلماني بشكل مطلق. ومع جهود الباحث في توصيف هدفه وفكرته القائمة على إعادة التأسيس لعلاقة جيدة بين الدين والسياسة إلا أنه وبمثلما أشرت أعلاه، التنظير يبدو براقاً ولكن تبدو مشكلتنا أعمق ولم تكن مجرد فشل عابر أو تعثرات عابرة، وإنما المشكلة في الرواسب والعقولات التي باتت ضحية لأنظمة استبدادية اتخذت من الدين مدخلاً لتثبيت جذور الفساد.

من تجسيد فكري الأمير والشورى، وهذا ما أظهر أن الخطاب الإسلامي المعاصر يمثل مشروعاً لإعادة بناء الفكر الإسلامي أكثر منه محاولة لإصلاح هذا الأخير. فالجيل الرابع الذي حمل لواء هذا المشروع (الغنوشي، الترابي... إلخ) تحمّل مسؤولية التجديد وتجاوز سلبيات الأجيال السابقة التي تمثلت في رأيه بشكل عام (انطباع فكرها بالصيغة المثالية والوقوف في التعبير عن الأفكار الإسلامية عند الحدود الأخلاقية والدينية الصرفة) فهذه السلبيات تمثلت عند الجيل الأول (ابن تيمية، ابن القيم... إلخ) في وقوفه عند القراءات المتسرعة لعهد التشريع والمفضية في الغالب إلى البحث عن أسانيد دينية لتبرير الواقع بدل السيطرة عليه، مما أدى إلى إنشاء كتب السياسة الشرعية؛ وهي معزولة عن الواقع التطبيقي، وكانت النتيجة غياب الرؤية الدستورية القائمة على المنظور غير التسليمي مع السلطة. كذلك يعاب على الجيل الثاني (محمد عبده، الأفغاني... إلخ) توفيقيته المباشرة والسطحية بين القيم الإسلامية وما يقابلها من مبادئ دستورية غربية.

أما الجيل الثالث (سيد قطب، المودودي... إلخ) فلو حظ عليه فهمه الخاطئ لمفهوم الشمول؛ أي اعتبار أن الإسلام دين شامل يعني رفض التدرج في الإصلاح. وخلص أحد المفكرين بعد هذا التقييم إلى التأكيد على أن نقطة الضعف الخطيرة في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه هي عدم التناسب بين الوسائل والغايات؛ مما أضفى على مقولته مسحة مثالية.

ولتجاوز كل هذه السلبيات رفع المفكرون الإسلاميون المعاصرون مشروع إعادة بناء الفكر الإسلامي بأجياله الثلاثة من خلال الاستناد إلى جوهر الفكرة المستندة إلى المنهج التثقيفي من الناحية الفكرية والنهج الاعتدالي في جانب الدعوة، إضافة إلى الرغبة في اللحاق بالمدنية الحديثة والانفتاح على المؤثرات الحضارية، والتعامل معها تأثيراً وتأثراً ولكن مع إنضاج المحاولات التوفيقية؛ مما يستوجب خطاباً إسلامياً يواكب تحولات العصر

يمكنني أن أوجز الفكرة التي يطرحها الباحث في مقالته العلمية، والتي أجدني غير متفقة معها؛ حيث يطغى عليها الطوباوية. وفي أسلوب الكاتب يتبين أنه يسجل فكرته وهو مدفوع بهاجس نصره الأمة الإسلامية؛ وهذا ما يجعلنا نأخذ عليه ذلك؛ حيث منشأ دفاعه لأفكاره نفسياً أكثر مما يكون منطقياً، وهذا ما يجعله يقع في فخ غياب الموضوعية في الطرح وطغيان العاطفة؛ فهو يسعى إلى تبديد التحديات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وذلك من خلال إعادة توظيف القيم إيجابياً، أي تحويلها من مجرد معانٍ أخلاقية وتربوية إلى مؤسسات سياسية لها ضوابط وأهداف خاضعة للقواعد والرقابة. يبدو للوهلة الأولى أن هذا التنظير براق، وسوف يحقق وجود المجتمع المتزن والمثالي الذي رسمته شريعة الدين الإسلامي، ولكن حين نأتي إلى النظر في واقع المجتمعات العربية الإسلامية التي تبرز ديانتها، وتعمل على المتاجرة باسم الدين، والتضليل لعقول الشعوب باسم الدين نتساءل منطقياً: ما الفائدة الحضارية والتنموية للدول التي تعلن ديانتها؟

على أية حال الباحث يحاول استعراض مغامرة جديدة تهدف إلى رسم علاقة جديدة بين الدين والسياسة بمنظور مختلف، تسعى لتجاوز أخطاء الأجيال السالفة. واستدعى ذلك كشف التصور النظري الذي تنطلق منه المشاريع الفكرية الهادفة إلى مؤسسة القيم الدينية؛ وفي نقطة ثانية كشف الأبعاد التي تفتح عليها هذه المحاولات. أولاً: من الإصلاح إلى إعادة البناء: هدفت القوى الإسلامية المعاصرة والتي تعتبر امتداداً زمنياً ومكانياً لتيار الصحوة إلى إعادة وصل علاقاتها مع الفكرة الإصلاحية وذلك عبر خطاب تتملكه نزعة التوفيق بين الفكرتين الإصلاحية والصحوية من خلال مشروع يجمع هذين المنطلقين، ولكن من جهة أخرى تبين وجود حركة نقد كبيرة لأطروحات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي من خلال النتائج الاجتماعية والسياسية التي تعترف بأن التراث العربي في السياسة أبدى نفوراً شديداً



أمجد سعيد

## علاقة الدين المسيحي بالفنون

حيثما وجد الإنسان وجدت فنونه، ومن هذا المنطلق يعتبر الفن أحد تجليات الحضارات الموهلة في القدم، وكان هذا واضحاً جداً في حضارات مصر والشرق الأدنى واليونان وغيرها. ومع مرور الزمن وتغير المسارات الدينية للأمم لزال الإنسان مع هذه الظروف صامداً متمسكاً بالفنون الخاصة به والتي تلبى متطلباته الروحية والدينية والحياتية. حاتم الطحاوي عرض لنا علاقة جميلة بين الدين المسيحي والفن في مقاله الأنيق بمجلة التسامح والذي عنوانه بـ (المسيحية والفن في العصر الوسيط بين المنظور الديني والتطور التاريخي).

بدأ في تأصيل فن مسيحي لا تشوبه أيًا من علامات الوثنية الموجودة في الفن اليوناني كما أنه قام أيضاً بمسيرة المتغيرات الاجتماعية والثقافية للشعوب ذات الأصول الحضارية الضاربة في القدم. وبدأ أيضاً في الموازنة بين الحياة الدينية والاجتماعية.

ومن المعروف أن التماثيل التي تجسد البشر كانت من أهم تجليات الفنون عبر عصورها الوثنية ولهذا كان من الطبيعي للمسيحية أن تقوم ولعدة قرون بنحت تماثيل مجسدة وخاصة للشخصيات المقدسة فقد كان للمسيحية مفهوماً ومتطلباتها. فقد رأى آباء الكنيسة الأوائل أن الأرواح الشريرة تسكن تلك التماثيل وهكذا حاول الفنان المسيحي الأول السير على خطى الكنيسة والابتعاد عن الفن المسيحي الوثني. انطلقاً أيضاً من إحدى الوصايا العشر التي تحرم تجسيد الصور الفائرة بالإضافة إلى تجنب قواعد فن نحت التماثيل الكلاسيكية التي برعت في تجسيد الأعضاء الجسدية للرجال والنساء بشكل واضح فضلاً عن مسألة نحت التماثيل عارية تفضح مفاتن الجسد.

لقد تشدد المسيحيون الأوائل في تلك التماثيل التي عدوها وثنية وقاموا بتدمير بعضها بالفعل. وعلى الرغم من ذلك كله فقد وجدت بعض التماثيل التي تعود إلى القرنين الثالث والرابع، ولاشك أن من قام بصيغها قد تأثر بالمقاييس الفنية اليونانية. والمثير أن بعض تلك التماثيل لازال موجوداً حتى الآن أولهما تمثال السيد المسيح على هيئة راع يعود للقرن الرابع الميلادي وموجود حالياً في متحف اللاتيران في روما، والثاني عبارة عن تمثال يمثل النبي يونان وهو يخرج من بطن الحوت من القرن الثالث الميلادي، وهو موجود الآن في كليفلاند في الولايات المتحدة. ولهذا كان من الطبيعي أن يتبع الفنان المسيحي تعليمات الكتاب المقدس الذي فاضت آياته بتحريم صنع التماثيل.

ارتكزت على النزعة الأفلاطونية السابقة التي وجهت الاهتمام نحو الجمال الروحي بدلاً من الجسدي. إن مسألة التقرب إلى الرب كانت الغاية الأساسية من الفن المسيحي الباكر الذي ولد في نفس الوقت من رحم الفن الكلاسيكي. ولهذا فإن بدايات الفن المسيحي كانت دينية بحتة عبر بعض الصور والتماثيل القليلة التي تحدث عنها مؤرخ الكنيسة الأولى يوسابيوس القيساري والذي تحدث عن انطباع صورة المسيح على المنديل. حيث يذكر عن أبقاريوس ملك مدينة الرها بأنه طلب من المسيح أن يشفيه من مرضه الذي لا شفاء له فأرسل له المسيح منديله بعد أن مسح به على وجهه فطبعت صورته عليه وقام الملك بمسح وجهه بمنديل المسيح فبرئ من مرضه في الحال.

ولا يمكن إغفال نماذج أخرى فضلاً عن ذلك الحواري لوقا الذي كان طبيباً ورساماً في الوقت نفسه حيث يقوم برسم جسد الإنسان وعظامه ربما لأهداف تشريحية بطبيعة الحال. غير أن لوقا قام فيما بعد برسم العديد من الصور للسيدة العذراء وأخرى للكأس الذي اتخذه المسيح للعشاء الأخير يحمل على جداره صورة للمسيح والحواريين. بل إنه توجد صورة على جدران الدير السيرياني في مصر تمثل السيدة العذراء تحمل السيد المسيح ومشابهة تماماً لتلك التي رسمها الحواري لوقا سابقاً.

وفي الوقت نفسه، لم يستطع الفن المسيحي الجديد أن يبتعد عن النظرية السياسية الرومانية التي استمرت في إجلال شخص الإمبراطور على الرغم من اعتناقه المسيحية وانضوائه تحت لواء الكنيسة المسيحية. وتجلّى ذلك فنياً في مفهوم فن البورتريه الذي خلد ذكر الأباطرة الأوائل.

وبشكل عام انطلق الفن المسيحي بشكل واضح في القرن الرابع الميلادي مختلطاً ببعض روافد الفن الكلاسيكي غير أنه في بداية القرن السادس الميلادي

عندما بلغت المسيحية أشدها بدأت بالانتشار في أرجاء القارة الأوروبية حيث تم الاعتراف بها كدين رسمي في القرن الرابع من قبل الإمبراطور قسطنطين العظيم بيد أنها لم تواجه ديانات سماوية وثنية قديمة اعتنقها الشعب الروماني والشعوب الخاضعة لها بل واجهت أيضاً تجليات تلك الفترة من الناحية الفنية، ويكفي أن نذكر أن الرومان ورثوا الحضارة اليونانية بكافة مظاهرها الفنية والفلسفية. ومن هنا كان على المسيحية الجديدة أن تتعامل مع ذلك الإرث من حيث الأطر والتنظير أيضاً من الجانب المادي. لقد واجه الفن المسيحي في بداية القرون الأولى الكثير من التحديات والعثرات غير أنه منذ القرن الخامس الميلادي وعبر رعاية الإمبراطورية البيزنطية تمكنت من التغلب على هذه التحديات لتشكل لها فناً خاصاً بها لامس مرحلة النضج حين بدأت تفضح قسّمات الفن المسيحي الجديد.

كان من الطبيعي أن تسهم شعوب مصر والشرق الأدنى وبلاد اليونان في بواكير هذا الفن المسيحي. ولنا مثال على تأثيرات المدرسة الفنية بالإسكندرية على الجدران الرومانية، وكذلك ما عرف باسم بورتريهات الفيوم، والتي تصوّر الشخص المسيحي ذا العيون الواسعة في المواجهة وليس على شكل البروفيل الروماني السابق فضلاً عن دخول القباب والعقد دائرة الفن المسيحي وتجلياته في الكنائس والكاتدرائيات.

لقد وجدت الكنيسة الباكورة نفسها في القرن الرابع الميلادي عند مفترق طريقين هما الأخذ بالتقاليد الكلاسيكية في الفن وهو ما استبعدت المضي فيه أولاً، والثاني هو محاولة ملء الفراغ الذي أحدثه انهيار الحضارة الوثنية. فاخترت الطريق الثاني، وسارعت في احتلال تلك المكانة وفرض محدداتها على مقاييس الفن الجديد وذلك عبر إيجاد محاولات توفيقية بينها وبين الفن الوثني بأن أضفت عليه مسحة مسيحية

amjdsaeed01@outlook.com

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

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩ +

البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahom@gmail.com - tasamoh@gmail.com