شهاب
التفاهم
العدد الثامن والخمسون : ذو القعدة ١٤٤٠هـ – يوليو ٢٠١٩م
ملحق **مجلة التفاهم** تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- قضية إدراك المصالح الكبرى للأمة
- الأمانة في الإسلام
- الاضطراب الديني: أسبابه وسبل قهره
- العالم وصراع الأصوليات الدينية
- العدل والإحسان في مقاربة تجديدية
- القراءات الحداثية للنص القرآني بين القبول والرفض
- المؤسسات الدينية الإسلامية بين الإصلاح والتطرف
- برتران بادي في نشوء الدولة المستحيلة والدولة المستوردة
- تعدد الأديان أم دين أوحد...؟
- رؤى الشريعة والقانون والسنن في أعمال مفسري القرآن المحدثين
- الهند.. صراع الأديان والسلطة

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من قصائد الأطفال التي نظمها الشاعر الرومانسي الكبير ويليام وردزورث (William Wordsworth ١٧٧٠-١٨٥٠) قصيدة بعنوان «شهر آذار السعيد» أو THE MERRY MONTH OF MARCH، وتأخذ أحيانا عنوانا أكثر شهرة وهو Written in March . وهي أنشودة تحتفي بالربيع ورحيل الشتاء القارس. كتب وردزورث هذه القصيدة يوم ١٦ أبريل ١٨٠٢حين كان متكئا على الجسر عند سفح بحيرة برذرز ووتر Brothers Water. ومثل قصائد وردزورث الأخرى التي تتمحور حول الطبيعة، تُبرز هذه القصيدة الجَمالَ الذي يسفحه فصل الربيع على الحياة؛ إذ يبدأ اليوم بصياح الدِّيكة مؤذنا بميلاد يوم جديد متدفق بالعطاء؛ تُغرِّد فيه الطيور وتترقرق مياهُ البحيرات، بينما تتمدد المروجُ الخضراء تحت الشمس المشرقة، ويُهرع الناس كبارا وصغارا إلى العمل، وتقضي المواشي سحابةَ النهار مستمتعةً برعي أعشاب نَضِرة لا تكاد ترفع رؤوسَها عنها. ولا يتوقف الشاعر عند هذا الوصف وإنما يُتِمُّ المشهدَ بوصف الثلوج المنحسرة أما مقدم الربيع ويُشبِّهها بجيشٍ مهزوم يفرُّ ساعةَ الزحف؛ فالتلالُ عارية ومتهيئة لخصوبة هذا القادم الذي سيكسوها بزهره وعشبه، فتتحول الحياة العليلة من قسوة الشتاء إلى كرنفال من الفرح يعم السهل والجبل؛ فيبتهج الفلاحون ويهتفون بالسعادة والفرح.

(شهر آذار السعيد)

ديكٌ يَصيحُ يخفقُ ** وجَدْوَل يَنْبَثِقُ
بُحَيْرةٌ تَرْقَرَقُ** وطائرٌ يُزَقْزِقُ
وتحتَ شمسِ مارسٍ ** ترى الحقولَ تَهجَعُ
ترى الصِّغارَ والكبارَ للحياةِ أسرعوا
ترى المواشي تَرْتَعى ** وألفُها كالواحدِ
رؤوسَها على المروجِ لا تنِي كالسّاجدِ
ومثلَ جيشٍ هاربٍ ** من العِدَى مُنهزِمِ
ترى الثلوجَ تنزوِي ** بعيدةً وترتمي
الآن أقبلَ الربيعُ للتلالِ العارية
يكسو الجَمالُ ثوبَها ** لونَ الزهورِ الزاهية
ويهتف الفلّاحُ: مَرْحا بالربيعِ مَرْحَبا
على الجِبالِ بهْجَةٌ ** غَنّتْ بها كلُّ الرُّبَى
وفي الينابيعِ حياةٌ حُلْوَةٌ وناضِرة
ترمُقُها مُشْتاقةً ** بعضُ الغيومِ العابِرَة
لكنّما السماءُ مثلَ عَيْنِ الديكِ أصبحَتْ
فلا غيومَ تحتَها ** والشمسُ فيها أشْرَقتْ

hilalalhajri@hotmail.com

قضية إدراك المصالح الكبرى للأمة

وليد العبري

كانت إشكالية إدراك المصالح الكبرى والسعي من أجل تحقيق هذه المصالح، ولا تزال، قابعة في مركز الأزمة الحضارية الشاملة التي تحيط بمجتمعات الأمة الإسلامية منذ انكسارها في مواجهة هيمنة الحضارة الغربية الحديثة قبل نحو قرنين من الزمان. وتجلت هذه الإشكاليبة عمليا في تدني قدرة الوعي الجمعي للأمة على التمييز بحسم بين الرأي الشخصي للحاكم، والرأي العام السواد الأعظم من الأمة. وهذا ما تحدث به الكاتب إبراهيم البيومي غانم في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»؛ إذ ناقش أيضا أن من الأمثلة الأخرى لتدني قدرة الوعي الجمعي للأمة : التمييز في خلط المال الخاص للحاكم بمال الخزينة العامة للدولة، وربط مصير الحاكم في شخصه بمصير الأمة في مجموعها. وغلب الدمج بين هذا وذاك على الإدراك العام في أغلب الأحوال.

كما تجلّت الإشكالية أيضا على المستوى النظري؛ حيث تنوعت صيغ التعبير عن المعنى المجرد لمفهوم «المصالح الكبرى» بتنوع الخلفيات المعرفية للنخب التي انشغلت بهذه القضية. ولأهمية مفهوم «المصلحة» مع ما يُضاف إليه من نعوت متعددة؛ يكثرُ استعماله في الخطابات المختلفة: الأصولي، والقانوني، والاجتماعي والفلسفي؛ إلا أن كثرة استعماله لا تؤشر على وضوح معناه، كما لا تعني وجود اتفاق بين منتجي تلك الخطابات على مضمون اصطلاحي محدد له.

إنَّ معنى المصالح الكبرى للأمة في سياق هذا الموضوع هو: الأهداف التي تؤمن بها الأمة، أو تضعها لنفسها، وتكون جزءا من مشروع عام قابل للتحقيق. وهذه المصالح ما هو ثابت، ومنها ما هو متغير؛ والمصالح الثابتة هي عبارة عن منظومة القيم الإنسانية/الإسلامية العليا، وأهمها: العدالة، والحرية، والكرامة، والسلم العام.

إنَّ طريق التعرف على هذه المصالح هو النص والعقل معا. أما طرق الوصول إليها بمعنى تحقيقها، فيمر عبر عديد من «مؤسسات التنشئة»، التي تقوم بغرس هذه الثوابت في الوعي العام وفي الضمير الجمعي من خلال: الأسرة، والمسجد، والجماعة الأهلية، والمدرسة، والإعلام، والقانون، والفنون والآداب على مختلف ألوانها.

وأما المصالح المتغيرة، فهي مجموعة الأهداف المادية الكبرى التي تمس حياة السواد الأعظم من أبناء الأمة، وتحظى بإجماع هذا السواد الأعظم على ضرورة تحقيقها في مرحلة زمنية قد لا تتعداها، أو في سياق اجتماعي وسياسي خاص قد لا تتجاوزه. وطرق التعرف عليها متعددة ومتطورة في آن واحد، وأهمها: الإحصاءات العامة، ونتائج قياسات الرأي العام، والاستفتاءات النزيهة، ونتائج البحوث والحوارات والمناقشات الحرة في وسائل التواصل الاجتماعي، وما تقرره أو تشرعه المجالس النيابية الممثلة لإدارة الأمة والمعبرة عنها، وما تتضمنه التقارير والمقاييس الدولية بهذا الخصوص.

وما آل إليه أمر المصلحة العامة من سوء في التقدير، وكوارث وقعت للأمة ولا تزال تقع بسبب انحصار هذا التقدير في يد «ولي الأمر»؛ بحسب تسمية بعض قدماء الأصوليين ومتأخريهم، أو «القائد الملهم»؛ حسب تسمية كثير من الإعلاميين وصناع الرأي المعاصرين، أو في يد قليلة محتكرة للسلطة والثروة؛ حسب التحليل الاقتصادي السياسي الحديث؛ كل هذا يفترض تجديد الاجتهاد في مسألة المصلحة برؤية تستوعب متغيرات الواقع وتواجه تحدياته.

وبتدقيق النظر وإدامته في الواقع المعاصر في مجتمعات الأمة، يتبين بجلاء أن الإسهام الأكبر في تعيين مفهوم «المصلحة العامة» أو «الكبرى» أضحى من اختصاص مؤسسات رسمية وسلطات عامة في الدولة؛ خاصة سلطتها التنفيذية، التي تطغى بقوة الأمر الواقع على بقية السلطات والمؤسسات.

وما عاد للخطاب الشرعي الأصولي أو الفقهي من مستمعين أو متبعين أو متأثرين به من غالب رجال الحكم والسياسة وإدارة الشؤون العامة في الأمة. هذا ما يشهد به واقع الحال، الذي يشهد أيضا بأن «المصلحة» باتت هي المفهوم الأساسي في علم السياسة الوضعي في الحضارة الغربية الطاغية، وأن علم الأخلاق الوضعي والعقلانية الحديثة -كذلك- باتا المرجعية المعرفية أو الفلسفية لتعريف المصلحة، وليس «النص»، ولا «مقاصد الشريعة»، ولا ما هو معتبر، أو ما هو مهدر، أو ما هو خال من هذا ومن ذاك، أو غير ذلك من العدة المفاهيمية التي يستخدمها الأصولي وهو ينظر في علمه الراسخ الموروث؛ بينما الواقع من حوله يجري في مسالك أخرى ولا يدري عنها شيئا له قيمة.

معيار الأخلاق في العقلانية الحديثة هو «المنفعة واللذة»، وليس وراءهما شيء. هذا المعيار الذي لا يفرق بين المصلحة والأخلاق يتناقض مع المعيار الأصولي للمصلحة؛ لأن مما يترتب على ذلك أن اللذة وما يسببها هو «الخير»، وأن الألم وما يسببه هو «الشر»، وأن كل نفع فضيلة وكل ضرر رذيلة.

والمصلحة وحدها بهذا المعنى هي المحرك للسلوك الإنساني كما ذهب إلى ذلك ديتريش فون هولباخ. كما أن اللذة والألم، هما السيدان وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا كما يقول بنتام، وهذا كله يتناقض مع المعايير الأصولية للخير والشر والمنفعة واللذة، ومن ثم «المصلحة». وربما هذا ما دفع الرئيس علي عزت بيجوفتش إلى التبرم مما آل إليه الأمر في الفلسفة المعاصرة العامة، وقد وصفها بأنها «أنانية مهذبة». وأكد على أن صياغة «مصلحة مشتركة» بمعايير هذه المرجعية -التي تختزل الأخلاق في المصلحة- لا يمكن أن تكون عامة أو شاملة، لأنها قد تستدعي استغلال أو استبعاد مجموعة أو فئة أو طبقة أو شعب آخر، وفي هذه الحالة تأخذ المصلحة شكلا إجراميا صريحا. وبسبب هذا التحيز ليس ما يمنع ثمة من تأليه «المصلحة العامة»، أو «الدولة» بحسب رأي تولستوي. وهذا كله مما تحرمه المرجعية الإسلامية ولا تجيزه المعايير الأصولية للمصلحة العامة.

ويمكن القول إن المصالح الكبرى للأمة تنقسم إلى قسمين: «المصالح الثابتة»، ورعاية هذه المصالح واجبه وجوبا كليا، وعاما وأبديا. ويشمل هذا القسم: الكرامة، والحرية، والعدالة والسلم العام. وهذه المصالح في مجموعها هي مصالح «معنوية» ابتداءً، وتؤدي إلى مصالح مادية بالتبعية. وقسم «المصالح المتغيرة»، ورعايتها واجبة أيضا وجوبا كليا وعاما، ويتوقف وجوبها على وجودها أو عدمها. ويشمل هذا القسم وفق معطيات واقع الأمة المعاصر: التحرر من الاستعمار، والوحدة، والدفاع المشترك والأمن الجماعي، ومحاربة الفساد والاستبداد والعنف. والطريق الرئيسي لمعرفة هذه المصالح الكبرى المتغيرة هو «الرأي العام» الذي يعبر عنه السواد الأعظم من الأمة، وتمثله مؤسسات قانونية منتخبة، في كل عصر ومصر بوعي وبحرية، إضافة إلى الوسائل الأخرى التي سبقت الإشارة إليها.

ويُمكن القول إنه يتعذرُ على الأمة إدراك مصالحها الكبرى المتغيرة في حال كانت «المصالح الكبرى الثابتة» فيها مهدرة، أو منقوصة بقدر كبير؛ فليس من المتصور أن يجري انتقاص أو انتهاك المصالح الكبرى الثابتة في الكرامة أو العدالة أو الحرية أو السلام العام تحت أي مبرر؛ ثم تتمكن هذه الأمة من وضع أهداف تحقق مصالحها الكبرى المتغيرة في الوقت عينه.

وأخيرا وليس آخراً، وفي ظل تعقيدات الحياة المعاصرة في مجتمعات الأمة، لم يعد يكفي اللجوء إلى القواعد الأصولية العامة التي تتحدث عن مطلق المصلحة، وتمييزها نظريا عن مطلق المفسدة؛ دون الاستعانة بالخبراء المتخصصين في مختلف معارف العصر. ولم يعد يكفي تحليل هؤلاء الخبراء في تحديد هذه المصالح الكبرى دون إشراك السواد الأعظم من المجتمع. ولا ثقة لآراء السواد الأعظم ما لم يكن لديها وعي كاف يكون وليد معلومات موثوقة وحوارات حرة حول القضايا العامة والمصالح الكبرى، وأولوياتها، وأفضل البدائل لتحقيقها. ويتعذر الوصول إلى مثل هذا الوعي إلا في مناخ «الحرية».

Wail7-alabri@hotmail.com

الأمانة في الإسلام

ناصر الكندي

يتناول الكاتب محسن العوني مفهوم الأمانة في مقاله «مفاهيم الأمانة في القرآن والسنة وأعمال المفسرين» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- إذ يشير إلى أن مفهوم الأمانة من المرتكزات القرآنية الأساسية في الحياة، وقد وردت هذه الكلمة أكثر من ثلاثين مرة في القرآن بكل اشتقاقاتها، كما وردت أيضا في السنة المطهرة، ولا يخص هذا المفهوم الجانب المادي فقط، وإنما يتجاوزه للجانب المعنوي مثل حرمة الذات الإنسانية. وليست الأمانة بشيء جديد على الأمة العربية، فقد كانت ضمن المبادئ الأساسية للحياة وتعير العرب إذا خانت.

ويعرّف الباحث الأمانة لغة واصطلاحا؛ فمن ناحية اللغة تعود الكلمة إلى أصلها في الفعل الثلاثي من الاشتقاق «أمن» وهو الطمأنينة وزوال الخوف، أما اصطلاحا فهناك عدة تعريفات منها: اسم لما يحفظه المرء لدى غيره، وهي كل حق لزمك أداؤه وحفظه، وكذلك كتم الأسرار وغيرها من التعريفات. ويشير الباحث إلى أن كلمة الأمانة وردت في العديد من الموضوعات في القرآن منها: صفة روح القدس جبريل عليه السلام، وإشفاق السماوات والأرض. كما أن مفاهيم الأمانة في القرآن وردت على ثلاثة وجوه: الفرائض والودائع والعفة.

والأمانة نوعان: الأمانة العظمى والأمانة الصغرى، والأولى هي الأمانة المعنوية وتتعلّق بحقوق الله على عباده، وأما الصغرى فهي عينية، وتختص بحفظ الأشياء المادية وهي عامة ملزمة للجميع، ويتجلى مفهوم الأمانة في السنة في شخص النبي المحمود والصادق الأمين، وهو صاحب الخلق العظيم كما ذكر القرآن، كما كانت العرب تسميه قبل البعثة بالصادق الأمين.

والأمانة هي علامة من علامات الإيمان، بل هي أساس الإيمان وذلك حين يقول الرسول:«لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له». وكذلك في حديثه : «أدِّ الأمانة لمن ائتمنك، ولا تخن من خانك». كما يتطرق الكاتب إلى أن ضياع الأمانة هي علامة من علامات الساعة، فهي علامة على تصدّع نظام الكون وذلك بالإشارة إلى الحديث:« جاء رجل يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : متى تقوم الساعة؟ فقال له : إذا ضيّعت الأمة الأمانة فانتظر الساعة. فقال :وكيف أضاعتها؟ قال :إذا وسّد الأمر لغير أهله فانتظر الساعة.» ومن مقتضيات الأمانة الكفاءة، أي وضع الشخص المناسب في المكان الحقيق به، دون أي ميل بسبب قرابة أو هوى، ويستشهد الباحث في ذلك بوجهة نظر مستشرق روسي حين أبدى إعجابه بالحياة الإسلامية إذ يجتمع عالم وراعي غنم في الشخص ذاته، كما أنه لا تراتبية في الحق بالإسلام.

وتعد الأمانة جذرا في قلوب الرجال، أي منزلة في قلوبهم، غريزية، محاسب من يخونها في قلبه، ويغفر الله يوم القيامة جميع الذنوب إلا من خان الأمانة، حتى من استشهد في سبيل الله لا مفر له من نيل حسابه بخصوص الأمانة، وهذا دليل على عظم شأنها أمام الخالق.

ويذكر الباحث عن الأمانة في أعمال المفسرين مستفتحا ذلك بأحد كبار اللاهوتيين الغربيين -لم يذكر اسمه، وأغلب الظن أنه الفرنسي أوغست كونت- إذ يقول إن تجربة الإنسان الروحية تمر بثلاث مراحل: اللاهوت، والميتافيزيق، وأخيرا التجاوز. ويؤكد الباحث أن الأمانة عموما أزلية الوجود وليست خاضعة للتجربة أو تمر بمراحل.

ويستعرض الباحث مفاهيم الأمانة في المدونة التفسيرية، ويعيب عليها تكرارها الرتيب لما سبق قوله دون التفات إلى التفسير الموضوعي، ويذكر أن جميع المفسرين ينطلقون في تفسيرهم للأمانة من الآية الكريمة من سورة الأحزاب: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان»، وقد قال الأصفهاني أن الأمانة هنا من خصائص الإنسان، وقال ابن عاشور إنها من مشكلات القرآن، فقد تكون أمانة الإيمان، وقد تكون أمانة العقل، وأيضا ما يؤتمن عليه. ويذهب باقر الصدر إلى أنها الوجه التقبّلي للخلافة، كما قال الزمخشري أن الأمانة هي الطاعة، واستحسن الطبري الأمانة بأنها جميع الأمانات في الدين، وذهب القرطبي إلى أن الأمانة تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال.

وهناك آية ثانية من سورة النساء تتكلم عن الأمانة أيضا: «إن الله يأمركم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا». يذهب القرطبي إلى أنها من أمَّات الأحكام، ويرى الطبري أنها خطاب من الله إلى أولي الأمر لأداء الأمانة، ويقول الزمخشري بأنها خطاب عام لكل أمانة ولكل أحد. وينتقد الباحث تقديم الآية الأولى على الثانية كتبيان لمعنى الأمانة على مستوى الممارسة، لأن الأولى تنطلق من عدم تحمل الإنسان مالا يطاق بشأن الأمانة، في حين يقوم الله بعد ذلك بأمر الإنسان بتحمل الأمانة في الآية الثانية. لهذا ينبغي تقديم الثانية على الأولى باعتبار أن الأصل هو تحمل الإنسان الأمانة.

أما الآية الثالثة، فهي من سورة الأنفال: «يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون». يقول البيضاوي إن أصل الخون النقص وهو عكس التمام في الأمانة، ويذهب ابن كثير إلى أنه أمر الخالق بعدم مخالفة العلن للسر.

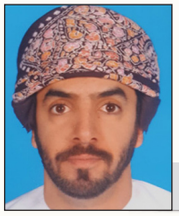
والأمانة مقصد أساسي من مقاصد الشريعة إلى جانب الحرية، فهي شيء فطري غريزي في الإنسان، فهو يوجد في الإنسان وفقا لعدة ولادات، الولادة الأولى تكون فردية ولكنها تحتاج لولادة ثانية واكتساب حين تتصل بالنسيج الاجتماعي، وهكذا دواليك. ويشبه هذا كثيرا جدلية الفيلسوف الألماني «هيجل» حين يقرّ في فلسفته أن الإنسان يملك في روحه بذرة الله، لكنها تنمو وفقا لجدلية ونفي الفردي ليستوعب الجماعي ومن ثم تتصل في النهاية بالروح المطلق.

ويُؤكد الباحث أن الأمانة هي أساس الانطلاق في الحياة خاصة في الحياة السياسية، وهي عكس ما يحصل في الانتخابات التي تصرف الأموال لكسب الناخبين والذي مثلما يقول أحد الصحفيين الأمريكيين بأن من يفعل ذلك: «يجب أن لا يُستأمن!!» وهو هنا يقترب من فلسفة «كانط» الأخلاقية التي تنطلق من فكرة معاملة الناس على أنهم غايات في حد ذاتهم وليسوا مجرد وسائل. ويعزو الباحث مسؤولية انتشار المحسوبية والرشاوي والفساد إلى غياب هذا المبدأ والتلاعب به.

وينطلق الباحث في تأصيل الأمانة من النص الديني مُلتفتا بندرة إلى التأصيل الفلسفي والقانوني، وهو وإن ذكر بعض المحاولات الفكرية ولكن بطريقة خجولة مغلبا النص على العقل، إلا أن الواقع المعاصر يحتم اللجوء إلى مصادر أخرى للتأصيل تحرّيًا للتعايش بين جميع الفئات والعقائد. وفي هذا الإطار من الممكن ذكر تجربة أب الوجودية الدينية «كيركجارد» في العودة إلى الدين بالنسبة للأمانة، فهو ينطلق عكس أوغست كونت في المراحل إذ يبدأ باللذة ومن ثم المسؤولية وأخيرا الدين. ناهيك عن الفلاسفة المثاليين الذي أعادوا العقل للميتافيزيق وليس للتجربة والنفعية.

nskindi83@yahoo.com

الاضطراب الديني: أسبابه وسبل قهره



فيصل الحضرمي

يناقش مقال «استعادة السكينة في الدين، وسلامة الإنسان والعمران»، المنشور في مجلة «التفاهم»، مسألة الاضطراب الديني الذي يشهده العالمان العربي والإسلامي اليوم، وسبل إحلال السكينة من جديد في واقع يمزقه العنف والدمار.

ويقدم الكاتب للحديث بالبحث في جذور الظاهرة، رابطاً إمكان وقوعها بوجود اختلال في العلاقة بين الدولة أو الثورة الجديدة، والدين، مستشهداً بالمصير الذي لقيته الكنيسة الكاثوليكية إبان الثورة الفرنسية ١٧٨٩، لما أن عدها الثوار وثيقة الصلة بالملكية التي ثاروا عليها، فما كان لها إلا أن تحظى بنفس القدر من البطش والقمع، بما نكبت به الكنيسة الأرثوذكسية في ثورة ١٩١٧ الروسية، جراء ارتباطها بالقيصرية، وتعارضها مع الفكر الشيوعي الإلحادي معاً. أما الزرادشتية، فقد نشأت في القرن السادس قبل الميلاد، وتعضدت باقترانها بالدولة وملك الملوك، سيما في العصر الساساني الممتد بين القرنين الثالث والسابع الميلاديين. ثم ما إن انهارت الدولة الساسانية حتى انهارت معها الديانة الزرادشتية وأوشكت على الزوال.

هكذا يرى الكاتب ضرورة أن يستقل الدين باعتقاده القوي، وبنظامه الخاص، وأن يتخلى عن طموحاته السياسية، ويحافظ على علاقة متزنة بالدولة تجنبه التماهي معها والتلاشي فيها، أو الاصطدام بها. غير أن الكاتب لا يفوته أن يلفت النظر إلى أنَّ الأمثلة التي ساقها بخصوص الأديان الثلاثة آنفة الذكر، ما عادت كافيةً وحدها لتفسير الاضطراب الديني في عالم اليوم؛ فقد طرأت تغيرات كثيرة بمجيء الحداثة، بحيث إن الاضطراب الديني أصبح وقوعه ممكناً لأسباب أخرى غير اصطدام الدولة به، وبحيث إن حيادية الدولة إزاء الدين، وتوددها له، قد لا يكونان كافيين لاستعادة السكينة المنشودة، وهو ما ينطبق أيضاً على استيلاء الدولة على الدين، والعكس. شهدت الديانات المختلفة في العقود الأخيرة اضطرابات دينية نابعة من صميمها، لا بفعل صدامها مع الأنظمة القائمة؛ فهناك ما يسميه الكاتب «الثوران الكبير» في البروتستانتيات المعاصرة، والثوران الكبير في اليهودية والإسلام، وأكبر من ذلك وأخطر شأناً الثوران الكبير في أديان آسيا الكبرى، كالبوذية والهندوسية. وبحسب الكاتب، فإن هذه الأصوليات الجديدة تتفق في خروجها عن الخط التقليدي للأديان التي تنضوي تحتها، مع اختلافها في التفاصيل والغايات. فالبروتستانتيات المعاصرة تنادي بمطالب دينية وشعائرية واجتماعية كانت الكنائس الكبرى قد هجرتها، كما أنها تقف بالمرصاد لكل تقليد سائد، سواء أكان دينياً أم لا. أما الانشقاقات الأصولية الآسيوية فكأنما تبحث لها عن هوية في الدين، وتبدو شديدة الالتصاق بالقومية والإثنية، شديدة العداء لكل ما تعده غريباً ودخيلاً. ويفسر الكاتب ذلك بالقول إن الطبيعة التفكيكية للحداثة، بما تتسم به من شك وعدم تأكد، ساهمت في ضعضعة التقاليد الراسخة، وتضخيم الفردانيات والجماعات الصغيرة، ما نجم عنه خلخلة الثوابت والأعراف في المجتمعات والأديان.

لكن بالرغم من حداثية هذه التشققات، أو الأصوليات -إذ إنها ولدت معها وبها- إلا أنها معادية لها في نفس الوقت. فهي، من ناحية، تسلك مسلك الحداثة في كراهية التقاليد التي يتواضع عليها الجميع في مجتمع ما، أو ديانة ما، وهي، من ناحية أخرى، تختلف مع الحداثة في كيفية تمظهرها، ووسيلتها إلى إثبات وجودها. فبينما تعمد الحداثة إلى ابتداع الجديد بصفة يومية، وصناعة مستقبل يختلف تمام الاختلاف عما عرفه الماضي في الاجتماع والدين والسياسة، تحاول الأصوليات التماس شرعيتها في العودة الواهمة إلى الأصول. فاليهود يلتمسون الشرعية في العهد القديم وتوابعه، والإحيائيون المسلمون في الكتاب والسنة، والبروتستانت الأصوليون في العهدين القديم والجديد، وهلم جرا.

وعلى مستوى الإحيائيات الإسلامية، يرى الكاتب وجود فارق كبير بين الحركة الشيعية والحركة السنية. فوجود مؤسسة دينية قوية في إيران هو ما سمح للثوران الكبير أن يتحول إلى ثورة دينية سنة ١٩٧٩، بينما لم تفجر الإسلاميات المسيسة والجهاديات ثورة جذرية في الإسلام السني. ويعتبر الكاتب ضخامة واتساع رقعة المجتمعات السنية سبباً رئيساً في غياب مؤسسة قوية في الإسلام السني. وحين تصدع التقليد في العالم السني، وتأزم الوضع بسبب الاستعمار واشتراطات الحداثة، تغيرت الحياة وأنماطها، فوجدت جماعات الهوية والطهورية نفسها في وضع يضطرها إلى اجتراح فقه جديد مختلف عن الفقه التقليدي، لمواجهة ما طرأ من تغيرات. هكذا نشأ الاضطراب الذي عبث بالمفاهيم والثوابت، ونجمت عنه الانشقاقات والتمردات التي ستجد في الشباب الغاضب وقودها الذي لا ينضب. ولما كان الإسلام السني هائل الحجم، كان من الطبيعي أن يمتد أوار اضطراباته إلى مناطق أخرى من العالم. لقد جعل الاضطراب الديني المجتمعات العربية والإسلامية طاردةً، وغير مستقرة، وعاجزةً عن توفير الحماية لدينها ولأفرادها. من هنا يلح الكاتب على ضرورة استعادة السكينة للدين، حيث أن في طمأنينته واستقراره، طمأنينة واستقرار مجتمعاته. وهي مهمة يراها غايةً في التعقيد، بعد أن أضيف إلى الاضطراب الديني الاضطرابُ السياسي، والاضطراب الاجتماعي، والسياسات الدولية المتصارعة. وبحسب الكاتب، فإن الضرر الذي أحدثته وجوه الضعف الداخلي على أهميتها البالغة، أقل شأناً من الضرر الذي ألحقته بالإسلام، وبالدول والمجتمعات المسلمة، تلك السياسات الدولية التي ما توقفت عن شن الحروب ضد «الإرهاب الإسلامي»؛ فجميع الدول الكبرى، تقريباً، ترى نفسها مستهدفةً من قبل «التطرف الإسلامي»، وموقفها هذا تبرره الاعتداءات الإرهابية الموجهة ضد المجتمعات الغربية، والتي بدأتها القاعدة، وتستمر في ارتكابها خلايا داعش والتنظيمات الأخرى.

وأخيراً، فإن السكينة المنشودة التي ينادي بها الكاتب تتحقق أولاً بإعادة الاعتبار إلى «ثوابت الدين وإجماعات المسلمين وأعرافهم المستقرة والجامعة». فقد جرت عمليات تحويل كبرى لعدة مفاهيم أساسية في العقيدة الإسلامية كمفهوم التوحيد، ومفهوم الشريعة، ومفهوم الجهاد، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم الجماعة. وما التكفير، واستباحة دم وعرض ومال المسلمين أنفسهم، إلا أحد تمظهرات ما أصاب هذه المفاهيم من تشويه وتحوير. كما تتحقق ثانياً، بإبعاد الدين عن الشأن السياسي، مع المحافظة على الانسجام بينه وبين الدولة.

qabuazan@gmail.com

العالم وصراع الأصوليات الدينية

سيف الوهيبي

الأصولية في اللغة مُشتقة من كلمة أصول، وأصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه، أو صورته الأولية وجوهره النقي عندما بُرئ وأُبدع، وفي الفقه الإسلامي تأسس علم أصول الفقه مُبكراً؛ لكي يُحافظ على أصل الفقه وجذوره، ومثله حدث في أغلب الديانات وإن اختلفت الظروف والأزمان؛ إذن لماذا للأصوليين تلك الصورة السلبية؟ كما هو مصور في الفكر الاجتماعي المعاصر وفي الأدبيات الدينية والسياسية، رغم أنهم الأصل والأصل هو المرجع! ولماذا تتسم الأصوليات الدينية اليوم بشتى توجهاتها بالعنف، والمواجهات العقائدية الحادة؟ وهل الأصولية اليوم لا تقبل بالتعددية؛ لأنها الحق المطلق؟ نناقش ذلك في مقال الكاتب إميل أمين المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «الأديان والأصوليات، في جذور المفاهيم وتحديات الواقع الأليم».

العالم في مجابهة الأصوليات الدينية

يشهد العالم اليوم نمواً مضطرداً في الأفكار الأصولية المتطرفة والجماعات الدينية المنغلقة، التي ترفض الآخر المختلف عنها، مدعية امتلاك «الحقيقة المطلقة»، وينتشر الأصوليون في معظم الديانات، إن لم يكن كلها، وقد تجاوز العالم اليوم مسألة الأديان الإبراهيمية الثلاثة أو المذاهب الناشئة عنها إلى أفكار وجماعات أخرى، حيث يمثل نحو نصف سكان العالم جماعات مختلفة، مثل: البوذيين والماويين والسيخ والهندوس، ناهيك عن الجماعات الأقلية التي تتوشح برداء الدين بغية تنفيذ مخطط سياسي أو أفكار ناتجة عن هوس ديني متطرف. وتكمن مشكلة الأصولية المنغلقة في نفي الآخر وعدم الاعتراف به كإنسان يحق له اختيار هويته وأفكاره، مما يحتم عليه التكفير والحكم عليه بالدنيوية الأبدية ما لم يرتد عن كفره، هذه العقلية الأصولية المنعزلة تشجع على الإتيان بسلوكيات مدمرة، ينتشر خلالها التعصب والنعرات؛ التي تؤدي إلى استمرار الحروب والإبادة العنصرية دون أي احترام لمشاعر الآخر، ويستند الأصوليون على النصوص المقدسة بعد تحريفها تنفيذاً لمخططات معينة بعيدة كل البعد عن روح الدين، غالباً ما تمثل معتقدات محورية مثيلة وحكايات تتكرر في الكثير من الديانات، تدفع قوي الإيمان الوهمي إلى التطرف، معتقداً بذلك أنه يتفانى من أجل رسالته، وقد يضحي بحياته من أجلها.

العيش المشترك ونبذ الأصولية

لعل أفضل من يُعطينا رؤية واضحة حول قضية التعايش السلمي بين أتباع الديانات الإبراهيمية، ويطوي غشاوة الصورة السلبية المترسخة في الأذهان من صراعات وحروب هو المؤرخ الأمريكي الشهير زاكاري كارابل في كتابه «التاريخ المنسي... لعلاقة الإسلام بالغرب» وهو نداء من عمق التاريخ يوضح طبيعة الخلاف المستمر بين المسلمين والمسيحيين واليهود، الذين وإن تقاتلوا يومًا ضد بعضهم البعض، إلا أن العلاقة لم تكن دوماً علاقة عداء، إذ شهدت فترات من التعاون والازدهار على مدى القرون الأربعة عشر الماضية، ويعد هذا الكتاب دعوة إلى استرجاع التاريخ المنسي، حيث يعد أمرا ضروريا للوصول إلى عالم ينعم بالأمن والاستقرار، وإذا كان للقصص أن تقول شيئًا فهو أن هناك وجهة نظر مختلفة، حيث كان هناك تعاون فعَّال عبر التاريخ وكان هناك تسامح، كما كانت هناك فترة عدم اكتراث، والطريقة الوحيدة لوصف مسيرة أربعمائة سنة من الصراع هي أن ننسى ونتجاهل تلك القصص السلبية؛ إلا أن أحداً لم يُفكر بأنها تستحق التدوين، والمشكلة لا تكمن في رؤيتنا للماضي فلو نظرنا لأجيال القرن العشرين والعقود الأولى من القرن الحادي والعشرين، سنتفاجأ بالكم غير المتسق من المعلومات، وما لم نحاول إيجاد قصص أخرى فسوف تنطبع في أذاهنهم أن هذه السنوات أشد مما فات وستزداد حدة الرغبة للانتقام، وكل هذا بسبب رغبة كل فريق بتصوير الماضي بأنه سلسلة من المهانات التي عانى منها على أيدي الفريقين الآخرين. إن المسلمين والمسيحيين واليهود متلاحمون لكن تاريخهم متنوع، كما هي قصة العرق الإنساني، إنه لا يتجه باتجاه واحد أو في كل الاتجاهات، لكن هل من لقاء يجمعهم دون حوار؟!

الحوار واكتشاف المشترك بين الأديان الثلاثة

الحوار فرصة لتعزيز القيم الإنسانية التي من المفروض أن تحترمها كل الأديان، وتبدأ مسيرة الحوار الديني بتعزيز الحوار بين الفرقاء المعتدلين في كل دين، هؤلاء الذين لا يأخذون بالفكر الأصولي وسلبياته ويؤمنون بالتعددية والحريات العامة وحقوق الإنسان، ويجب ألا يتوقف الحوار على المتحاورين من الطبقة المثقفة فقط، بل يجب أن يمتد إلى العامة ضمن خطوات مدروسة، من ثم ينتقل للأصوليين الذين سيجدون أن الدائرة بدأت تضيق عليهم، وأن التابعين قد استعدوا لرحلة التغيير، وأن عملية التدافع الفكري بدأت بالدوران باتجاههم، وإذا ما بدأت العقد النفسية تنفك لدى الأصوليين عاد الإنسان منهم إلى فطرته الصافية السليمة التي تقبل الحق وتستجيب له، وتتوسع دائرة الحوار أكثر لتشمل الحوار بين الأديان، بغرض تثقيف الناس، والتعرف على بعضهم البعض أكثر، وللتعبير عن حاجة بعضهم لبعض؛ من أجل إرساء حياة مستقرة في الجماعة، فممارسة الحوار دليل سعي للسلام، ويبلغ بنا الحوار إلى معرفة وتعارف، وهما وحدهما يوصلان إلى اتفاق على صيغة الأساس الذي ترتكز عليه علاقات المحبة، والتعارف والاعتدال، ونقطة انطلاق لبناء عيش مشترك.

خاتمة

تبدأ الأصولية برغبة مخلصة في العودة لنقاوة الدين وأصله، وإرادة إيمانية بتوجيه الناس للدين الحق الذي بدأ الناس بالابتعاد والحياد عنه، إلا أن هذه الرغبة سرعان ما تتحول إلى رغبة في احتكار الحقيقة واستبعاد للآخر المختلف عنها وتكفيره، مما يهدد بمواجهة عقائدية فتاكة، حيث الآخر المختلف - الإنسان صاحب التوجهات والأفكار والهوية » فالأصولي هو الحقيقة المطلقة بحد تفكيره والآخر كافر، منها تبدأ المجابهات التي تتخذ من العنف اللفظي والجسدي سبيلا لانتصار الرأي، وتكمن المشكلة في الرأي الأصولي أنه يعتبر نفسه صاحب الحقيقة المطلقة، أما الآخر فهو مساحة تبشيرية تنتظر الإصلاح. الآن الأمة وبحسب بعض الجماعات الأصولية، إنما هي جماعة يجب أن تلتف حول العقيدة والإيمان، وأن الآخرين المختلفين هم عناصر لا ضرورة لها، أي أن التعددية مرفوضة وغير مقبولة، تُبعد عن دائرة أهل التدين الحق، وتُمنع حتى الشراكة معها في المأكل والمشرب؛ لذا فقد بات من الضروري الوقوف أمام هذه التحديات التي من شأنها أن تُرجع العالم ألف خطوة للوراء، لتجد أن الأصوليات والقوميات والعرقيات باتت تشُغل العالم الحديث، ولكن بأسلحة أكثر فتكاً وأشد تنكيلا.

saif.alwahaibi15@gmail.com

العدل والإحسان في مقاربة تجديدية

زهرة السعيدي

يقول فضل الرحمن مالك في كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» إن ما يشهده عالم المسلمين من تعثر وانعدام نجاعة الأدوات الفكرية المعتمدة إنما يرجع إلى «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن»؛ لذلك كتب أحمد النفير بحثًا بعنوان «العدل والإحسان في القرآن الكريم.. مناهج النظر والتصرف»، في مجلة «التفاهم»، مقترحاً فيه تحقيق قراءة تجديدية للمفاهيم المفتاحية في القرآن باستخدام أدوات فكرية مختلفة أسقطها على مفهومي العدل والإحسان.

وقبل الخوض في مناقشة مفهومي العدل والاحسان في إطار المقاربة التجديدية التي اقترحها الكاتب، دعونا أولاً نلقي نظرة على الطريقة التي فسّر بها المفسرون الأوائل هذين المفهومين، حتى نتمكن من ملاحظة الفرق في التعاطي مع القرآن ومفاهيمه بين التفاسير القديمة والمنهج التجديدي المقترح.

العدل والإحسان في المنهج التجزيئي

يرى الطبري أن العدل -في الآية «إن الله يأمر بالعدل والإحسان» - هو الإنصاف بحق الله في الإقرار بنعمه وحمده عليها، ومن هذا المنطلق فإن الأصنام لا تنفع ولا تعطي لذلك فإن حمدها وعبادتها لابد وأنه جهل غير منصف. بالمختصر يعتقد الطبري أن العدل مرادف لشهادة أن لا إله إلا الله، وأن الإحسان هو الصبر على طاعته فيما أمر ونهى. ولا يختلف تفسير الزمخشري كثيراً عن تفسير سابقه الطبري، فهو يرى أن العدل هو الواجب، والإحسان هو الندب أو التطوع. وكذلك لا يضيف الرازي الشيء الكثير على هذه التفاسير، حيث رأى أن العدل هو شهادة أن لا إله إلا الله والإحسان هو القيام بالفرائض. أما محمد الطاهر عاشور، فقد تبنى ذات المنهج في تفسير العدل والإحسان، لكنه تعمق قليلاً فيه، فقال إن العدل هو وجوب إعطاء الحق لصاحبه، ورأى أن الإحسان يختلف عن العدل في الدرجة فقط فهو «ما كان محبوباً عند المعامل به، ولم يكن لازماً لفاعله»، ويقول إن «أعلى الإحسان ما كان في جانب الله تعالى..». إذن، نلاحظ مرة أخرى أن تفسير عاشور يتوافق مع تفاسير سابقيه، لكنه أكثر تفصيلاً لأنه بهذا التفريق النسبي بين العدل والإحسان «يجعل الآية جامعة لأصول التشريع فيما يتفرع من شعّب نظام المعاملات الاجتماعية».

لا أعتقد شخصياً أن طريقة التفسير هذه -والتي تحاول ربط العدل والإحسان بالعقيدة والشريعة- قاصرة أو محدودة، لأسباب سأذكرها لاحقاً، لكن للكاتب رأي آخر، فهو يرى أن هؤلاء المفسرين قد اقتصروا على المعنى الحرفي واكتفوا باللغة والأثر في تفاسيرهم. حيث يقول إن النماذج التفسيرية القديمة تغلب عليها خاصية التفسير التجزيئي؛ لذلك فهي لم تحدد طبيعة مفردتي العدل والإحسان إذا كانا مصطلحين قرآنيين لهما دلالة محسومة أم إنهما مفهومان مفتوحا الدلالة؟ يجيب الكاتب عن هذا التساؤل من خلال البحث في المفاهيم القرآنية مع أخذه في الاعتبار طبيعة كونها جزءا من معجم قرآني كامل.

العدل والإحسان في المنهج التركيبي

يُناقش الكاتب مفهوميْ العدل والإحسان من خلال موقع المفردتين في اللفظ القرآني، ويحاول اقتراح دلالة لهذا الموقع. لنبدأ بعرض ملاحظات الكاتب أولاً ومن ثم تحليلها؛ يلاحظ أولاً أن جذر «ع د ل» له حضور أقل من جذر «ح س ن» في النص القرآني بنسبة عالية جداً. حيث إن جذر «ح س ن» ورد في ١٩٤ آية بمختلف مشتقاته، في المقابل فإن جذر «عدل» ورد في ٢٨ آية فقط. ويلاحظ ثانياً أن الصيغة الاسمية تغلب على مادة «حسن» بشكل لافت خاصة في الآيات المدنية، مثال: «حسنى»، «حسنات»، وتستعمل مع أفعال من قبيل «آتى» و«جاء»، مثل: «من جاء بالحسنة فله خير منها»، وفي هذا دليل على أن الإحسان له طابع تفاعلي بين عالمي الغيب والشهادة. كما تتجسد الصيغة الاسمية لجذر «حسن» أيضاً في اسم الفاعل الذي ورد في ٣٩ آية؛ مثل: «والله يحب المحسنين»، وأيضاً ورد بصيغة المصدر «إحسان». أما بالنسبة للصيغة الفعلية فقد وردت في ٢٤ آية مثل: «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم»، يقول الكاتب إن للصيغ الاسمية دلالة تفيد الثبوت، وهذا ما تثبته اللغة العربية أيضاً؛ لأن «الاسم بأنواعه يدل على ما يثبت به المعنى للشيء بصورة قارة ومؤكدة»، أما الصيغة الفعلية فهي تفيد التدرج. لذلك يستخلص الكاتب أن قيمة الإحسان -اعتماداً على موقعها في النص القرآني- تدل على الثبات والتدرج، لذلك فهي مفهوم منضبط المعنى.

أسقط الكاتب ذات المبدأ على جذر «ع د ل»، واستخلص أن النص القرآني عمل على توسيع دلالة العدل حتى تتجاوز معناها اللغوي الذي يدل على «أداء الحقوق بمساواة»؛ فأصبحت ذات دلالات واسعة تشمل حقوق الله والإنسان وتتشعب إلى المجالات العقدية، والقيمية، والاجتماعية... وغيرها.

يُمكن القول هنا إنَّ الإحسان قيمة أخلاقية مؤسِسة، بينما العدل إجراء يجب اتخاذه وتعيينه لدى المجتمع؛ لذلك فإن الفوارق الكمية بين مفردتي العدل والإحسان تدل على أن النص القرآني أولى القيم الأخلاقية المؤسسة أهمية أكبر حتى تترسخ في نفوس الأفراد وتؤهلهم للجانب التطبيقي (العدل).

ما يُميز المنهج التركيبي هو أنه ينظر للنص القرآني على أنه نص متناسق وكوني؛ حيث جمع المقاربات القديمة والمقاربات الحداثية، ففي حين أن المقاربات القديمة ترى مثلاً أن العدل هو شهادة أن لا إله إلا الله، وترى المقاربة الحديثة أن للعدل دلالة مدنية فقط لا تتعدى كونها تعبيراً عن الانتظام الاجتماعي والسياسي، يأتي المنهج التركيبي ليوضح أن العدل هو هدف شامل في المنظومة القرآنية.

وبالرغم من أنني لا أستطيع إلا أن أتفق مع الكاتب فيما أورده في بحثه حول المنهج التركيبي؛ حيث إنه يبدو لي منهج سليم، لكني لا أستطيع كذلك أن أعتبر المنهج التجزيئي قاصر لسبب بسيط؛ وهو أن هذا المنهج ظهر في وقت كانت الحاجات فيه مختلفة حيث كان المسلم يحاول فهم علاقته مع الله، ما له وما عليه، لكن الآن وبعد أن أصبح الإسلام جزءاً من الحياة الاجتماعية والسياسية وأحياناً الاقتصادية اختلفت الحاجات وظهرت مقاربات تناسب هذه الحاجات. وهذا يحدث كثيراً حتى في الثقافات الأخرى؛ فمثلاً اختلف مفهوم الزواج في أوروبا والولايات المتحدة عما كان عليه قبل ٥٠ سنة، لأن ثقافة المجتمع وتركيبته الديموغرافية اختلفت فأصبح لزاماً تقديم تعريف آخر لهذا المفهوم حتى يتناسب مع كل الهويات الجندرية في المجتمع.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

القراءات الحداثية للنص القرآني بين القبول والرفض

عبدالله العلوي

تنوعت الخطابات المختلفة حول الحداثة في الثقافة العربية والإسلامية، وخلاصة فيما يتعلق بالحداثة في الخطاب الديني والتفاسير القرآنية، ويبدو أن هذه النظرة المتفردة منطلقاتها ناتجة من تأثر أمثال هؤلاء بالفكر الغربي للحداثة خاصة بعد العصور الوسطى التي تسمى عصور الظلام، والتي تخلصت فيها الثقافة الغربية من سيطرة الكنيسة على الحياة العامة، ووضع الأديان في موضع الثقافة والتناول العام للعامة، ونظن أن الدخول الحقيقي للحداثة المعاصرة في العالم العربي بدايته في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أي بعد انتهاء التيار الكلاسيكي للفكر العربي، ثم استمر هذا الاتجاه في التوسع شيئا فشيئًا حتى أصبح له جذور متأصلة في العالم العربي والإسلامي.

ووصل بالحداثيين التشكيك في الكتاب المقدس (القرآن) أو التلميح مثل ما وجدنا عند طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) حيث يرى بعض الأكاديميين أن التشكيك بالشعر الجاهلي هو تشكيك بالقرآن، وعمومًا ظهرت ثلاثة اتجاهات في هذا الشأن منهم المؤيد ومنهم المخالف والمدافع بشراسة عن القرآن ومنهم من مسك العصى من الوسط، ولقد عرض وناقش بعض هذه الآراء أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية العلوم بالقاهرة محمد قاسم المنسي في مقاله: «التفسير القرآن بين الأخلاقي والتشريعي، طه عبدالرحمن أنموذجًا»، فإلى أي مدى نستطيع أن نقول إن الحداثيين استطعوا أن يضعوا منهجًا حقيقًا لتجديد القراءات للقرآن؟ في مقابل ذلك هل يمكن أن نقول إن التخلص من قدسية القرآن يجعل من إمكانية دراسته دراسة علمية حداثية؟ وهل أثقل المفسرون القدامى القرآن بتفسيراتهم المختلفة؟

لم تكن المواجهة الحاصلة اليوم بين قبول الحداثة ورفضها وليد الثقافة المعاصرة، فقد عارض التقليديون المحدثين في العصر العباسي، وأبرز هذه المعارضات ما وجدناه من ثورة النقاد ضد أبي نواس بالمقدمة الخمرية والتجديد في الوزن والقافية، والتجديد في بنية القصيدة العربية، ووصل بالخليفة المنصور في الدولة الأموية في الأندلس إلى حرق كتب الفلسفة للفيلسوف ابن رشد واتهمه بالكفر والإلحاد، لذا يُنقل عن ابن رشد أنه قال: «بُلينا بقوم يظنون أن الله لم يهد غيرهم»، وهذا هو ذاته ما نجده من الصراع بين المحدثين «حسب وصفهم- وبين من يرى أن القرآن لا يمكن المساس به، فقداسته جعلته ممنوعا من المساس به، فما هي الحداثة؟

يقول فادي معلوف: «توحي كلمة الحداثة بالانسلاخ عن كل ماض، بالقدر ذاته الذي تؤكد فيه على فكرة الذهاب إلى المستقبل، والسير إلى الزمن المجهول....» فالحداثة في الفكر العربي تُعد منعطفًا حقيقيًا ومنهجًا جدليًا، مما اضطر الكثير من المفكرين أن يعدوه «إشكالية عويصة حين اقتنع الذين استعاروه بضرورة هدم الذات واستبدالها بالآخر لتحقيق النمط الحداثي الذي يشع مركزيًا من الغرب»، فقد تعددت التعاريف للحداثة، «فمنهم من ربط هذه اللفظة بحقبة تاريخة ممتدة أو مختزلة، ومنهم من ربطها بالتطور الصناعي والمعلوماتي والثقافي، ومنهم من ربطها بالتحرر والتقدم والعقلانية والعلمانية... وغيرها من التعاريف، ولكن ربما ما ذكره المنسي في نظرة طه عبدالرحمن للحداثة هو رؤية «نراها- صالحة وتنطلق من منطلقات حقيقية، فيذكر المنسي في مقاله سابق الذكر: «لاحظ «أي طه- في هذه التعاريف أنها تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن عجيب (....) ومن ثم فهو يرى أن هذا التصور للحداثة هو تصور غير حداثي، لأنّه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شي وهمي حدثي (.....)، فهو يذهب إلى أنه ينبغي النظر إلى الحداثة من خلال التفريق بين روحها وواقعها....« ويقوم روح الحداثة عند طه عبدالرحمن على ثلاثة مبادئ وهي: مبدأ الرشد أي» أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الرشد، ومبدأ النقد أي «أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد...»ومبدأ الشمول أي «أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول...»يتهم الإسلاميون المدافعون عن الإسلام والقرآن الحداثيين والمتطلعين إلى القراءة الجديدة للنص القرآني بالعلمانية والعقلانية والليبرالية، خاصة أولئك الذين لبسوا المعطف الإسلامي، فأخذوا على عاتقهم من خلال فكرهم المستنير «كما يعدونها- على زعزعة «وتقويض البنى المفاهيمية للفكر الإسلامي من الداخل، بعد أن فشل أسلافهم من تقويضها من الخارج ببدائل عقدية وأيديولوجية مستوردة تتربع على عرشها الماركسية بدعوى الحداثة....» والحقيقة نتفق مع ما ذكره المنسي حيث يقول: «لا يمكن أن نقول إن المسلمين لم يدخلوا إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن، وذلك لأنه سر وجود الأمة المسلمة وسر صنعها للتاريخ (....)، في المقابل فإن واقع الحداثة في المجتمع الغربي قام على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية (....) لأنها مارست وصايتها على الدين، ووصاية على الروح والثقافة والسياسة ....»، من ذلك نفهم أن الحداثة هي في منبتها مواجهة مع الدين أيًا كان هذا الدين، فكما لاقت الحداثة الرفض في المجتمع الديني الغربي، لاقت ذات المصير في المجتمع العربي والإسلامي.

لقد حاول الحداثيون أن يتصدوا للتقليد في تناول القرآن، بما في ذلك كتب التفاسير القديمة التي يصفها احميدة النيفر بأنها «التفاسير التراثية»، فهي تفاسير تريد أن تعود للماضي ولا تجعل للقرآن روحًا يمكن أن تعيش في كل الأزمان وتتجدد فهي «كما يقول احميدة- بأنها «لا تريد أن تفعّل المقتضيات المعرفية والحضارية الحديثة في إثراء فهم المسلمين للنص ...»، وهذا يجعل من القرآن نصًا عقيمًا، لا يستطيع أن يساير التطورات المختلفة للكون سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو غيره، وهذا يضعنا في إشكالية أنه كيف نستطيع أن نقول بأن الإسلام والقرآن هو دين شمول وكلية. وعموم القول فإن هؤلاء الحداثيين أمثال محمد أركون، ومحمد شحرور وعبد المجيد الشرفي حاولوا «كما يقول الدكتور يوسف الكلّام- «التصدي للتراث الإسلامي برمته قرآنًا وسنة بالقراءة والتحليل، متحررين بذلك من القيود التي فرضها السلف على كل من أراد الخوض في قضايا القرآن ومحاولة فهمه، رافضين تلك المناهج الإسلامية التقليدية (....) ويقترح هؤلاء -يعني الحداثيين- مناهج حداثية، يعتقدون أن تطبيقاتها على النص القرآني ستفرز نتائج مهمة، من شأنها أن تمكن الفكر الإسلامي من الانفلات من قيود الماضي، وقبضة التخلف الذي أحكم سيطرته على المسلمين منذ قرون خلت»، ولذلك هم يعدون أن المفكر الغربي «تجاوز محرمات الكنيسة لتفسيرهم للنصوص الدينية، واتصاله المباشر بالنص التوراتي والانجيلي راميًا وراء ظهره وساطة الكنيسة، ومستعينًا بالمناهج النقدية الحديثة في فهم النصوص البشرية، من أجل فهم أحسن للنص الديني المقدس».

ختامًا، في الحقيقة لا نستطيع أن نقول إن الدعوة التي أثارها المفكرون الحداثيون في العالم الإسلامي بشأن تجديد القرآءة للقرآن باطلة بالجملة، أو إنها تحارب الإسلام وتشكك المسلمين في كتابهم المقدس، ولكن يمكن القول أنّ هناك مبالغة في النظرة الحداثية عند بعضهم، وأن نزع القدسية من القرآن هي مسألة لا تقدم ولا تؤخر، ولكن لا بد من إعادة صياغة الخطاب الإسلامي بشكل عام، وقراءة القرآن قراءة حداثية تناسب الحياة العامة للناس، بعيدًا عن التقليل من قيمته عند المسلمين، وبذلك يصبح النص القرآني ذا روح منتعشة معيشة مسايرة لتقلبات الناس وأحوالهم وتطوراتهم في المجالات المختلفة، «فالفعل الحداثي الإسلامي » كما يقول المنسي- لا يقوم على أصل التصارع مع الدين، وإنّما على أصل التفاعل مع الدين (...) وذلك لأن التفاعل مع الدين يؤدي إلى توليد الطاقة الإبداعية لدى جمهور المسلمين، إذ بقدر ما تكتمل في صدر المسلم القوة الإيمانية، تستعد ملكاته للإبداع والإنتاج..».

abdlla1991@gmail.com

المؤسسات الدينية الإسلامية بين الإصلاح والتطرف

قيس الجهضمي

إن للمؤسسة الدينية دورا مهما في تنظيم الحياة العامة للمجتمع، وتوجيهه بما يخدم صالح الإنسانية، فكل دين وخصوصا ديانات التوحيد، كما يذكر رضوان السيد، هو «نص» و«تقليد»؛ فالنص هو الكتاب المقدس، والتقليد يتمثل في التجربة التاريخية لعلماء الدين من خلال تعاملهم مع النص والواقع؛ لذا يتناول السيد في مقاله «المؤسسات الدينية الإسلامية مشكلات التاريخ والحاضر وضرورات الإصلاح» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- دور المؤسسات الدينية التي تشكلت من خلال التقاليد الدينية «الفقهية» في الإسلام، ومشكلاتها ودورها في مسألة الإصلاح والتقدم في المجتمع؛ فالسيد يرى أن المؤسسة الدينية التي هي عبارة عن علماء وفقهاء يربطون بين النص وجماعة المسلمين في الواقع، وتكون إدارتها تطوعية أي أن التكليف القائم عليها ليس إلهيا، وإنما هو من جماعة المسلمين على حسب ما رأوا من هؤلاء الأشخاص من أمانة ودين ومعرفة، ثم أصبحت لهذه المؤسسة أعرافها وتقاليدها حسب احتياجات الناس، وبعد ذلك ارتبطت باحتياجات الدولة أيضا.

وقد أدى ضعف المؤسسات الدينية في الإسلام إلى أن يكون سببا من أسباب التفرق والانشقاق والتطرف، لأنها عجزت عن استيعاب الجديد ونفاذ صبر الناس على التهديد الاستعماري للدولة والدين، فظهرت دعوات قوية لإزاحتها من حياة الناس.

كما كان للتغييرات الحاصلة في النظام العالمي واستيلاء أوروبا الاستعمارية على معظم مناطق العالم، وقيام نظام الدولة الوطنية في المناطق الإسلامية، ثم ظهور جماعات الإحيائيات المتطرفة، سبب في محاربة التقليد الفقهي، وهو الذي قامت عليه المؤسسات الدينية، فهو لم يقدّم في مواجهة الاستعمار سوى فكرتين الهجرة أو الجهاد من خلال الموروث الفقهي، لكن في الواقع الذي أخرج المستعمرين هو الحركات الوطنية والنضال السياسي، ويذكر السيد أن الدول الوطنية التي قامت خارج المملكة العربية السعودية مرت بمرحلتين: مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، ثم مرحلة الأنظمة العسكرية والأمنية، وأن العسكريين والتحديثين قاموا بتجريد المؤسسة الدينية من أكثر مواردها ووظائفها بحجة التحديث والتقدم.

وقد قام الكاتب بتنميط العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في ثلاثة أنماط: الأول نمط الحفظ والاندماج في نظام الدولة مثل المغرب ومصر والسعودية، فالبنية انحفظت في النهاية ولو على ضعف في حين ظهرت تقاليد جديدة في المؤسسة الدينية؛ سواء من جهة الجماعة أومن جهة علاقتها مع السلطة، والثاني نمط الإضعاف والاستتباع، وقد ساد في بلدان الأنظمة الأمنية والعسكرية مثل سوريا والعراق وليبيا وتونس والسودان والجزائر؛ فالمؤسسة الدينية فقدت أكثر وظائفها وتعرضت لضغوط شديدة واستشرت الأصوليات فيها، وفي النمط الثالث نمط الحياد الودود، وقد ظهر في بلدان مثل عمان والأردن ولبنان وموريتانيا، ويخلص السيد إلى أنه في بلدان الحياد ما ظهرت حركات عنف قوية باسم الدين، وفي بلدان الإضعاف ظهر فيها عنف كثير باسم الدين، أما بلدان الحفظ والاندماج فظهر بصورة متوسطة.

لم تكن المؤسسات الدينية تملك أي مشروع سياسي؛ فهي سرعان ما انضوت تحت نظام الدولة الوطنية، فالمفكر الإسلامي محمد رشيد رضا كان يرى أن الإمامة من الفرعيات وليست من أصول الدين، وإنما أخذت صبغتها الدينية بسبب ارتباطها بالإسلام، كما يرى عبدالرزاق السنهوري لكي تكون هذه الدول الوطنية شرعية لا بد أن يكون نظامها القانوني قائما على الشريعة الإسلامية، وقد تبلورت عبر ثلاثينيات القرن الماضي فكرة استعادة الشرعية الدينية في المجتمع والدولة عن طريق التنظيم للجماعات الإسلامية ثم انتشرت في أوساط الشباب المتدينين، وقد مهدت لمقولة القائلين إن الاسلام دين ودولة ومصحف وسيف.

وتجلت منهجية استعادة الشرعية من خلال عمليات تحويل المفاهيم، كما اعتمدت على تأويليات جديدة تعتبر السلطة السياسية ركنا من أركان الدين بحجة أنها الوسيلة الوحيدة لتطبيقه، لكن هذه التأويليات قامت بإضعاف المؤسسات الدينية وسلبها الكثير من وجوه حجيتها ومرجعيتها، وقد سادت في العقود الأخيرة حركة الصحوة، فأصبح الإسلام اليوم ومنذ أكثر من عقدين مشكلة عالمية بما أفرزته الجماعات الدينية المتشددة من أفكار انتشرت حول العالم، فكان على مؤسساته الدينية ودوله مكافحة الإرهاب، وحلت محل التقليد الفقهي جماعات إحيائية أرادت تغيير المجتمعات والدول بمفاهيم جديدة، معادية للتقليد ومفارقة لنظام العالم الجديد في الوقت نفسه.

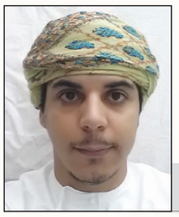
وكانت المؤسسة الدينية من أحد أسباب ظهور الجماعات الدينية المتطرفة، لذا فهي القادرة أيضا على نشر الاعتدال وتأمين المجتمعات القلقة منها، ومنع انتشار أجيال جديدة من معتنقي أفكار التطرف والعنف، والمؤسسة الدينية رغم ضعفها ما زالت تتولى الإمامة والمرجعية في أداء العبادات والتعليم الديني والفتوى والإرشاد العام كما يرى السيد، وهناك إجماع شعبي من ضمن السلطات أن هذه الأمور الضرورية للدين لابد أن تبقى ضمن صلاحيات ووظائف المؤسسة الدينية، لكن جرى تجاوز في هذه المؤسسات الدينية على الثوابت في العقيدة والعبادات في زمن الصحوة، وصار الفرد هو الحجة بدل الأحاديث والآيات، وحصلت انشقاقات على فتوى هذا وذاك.

ويذكر السيد أنه حصلت تحويلات مفهومية خطيرة باسم الدين، وتتلخص هذه التحويلات في ثلاث نقاط: الأولى اعتبار مجتمعاتنا فاقدة للشرعية لعدم تطبيقها للشريعة، والثانية هي ضرورة إقامة السلطة تحت اسم الخلافة أو الإمامة من أجل تطبيق الشريعة، وأخيرا استحضار الفريضة الغائبة وهي الجهاد بالداخل والخارج لإقامة هذه الدولة وإحقاق الشرعية، ويرى الكاتب أن كلً هذه المقولات هي انحراف خطير عن صحيح الدين وثوابته، وأن مواجهة هذه التحويلات المفهومية هي الواجب الأول للمؤسسات الدعوية، فهي خطر على الدين والمسلمين والمجتمع قبل أن تكون خطرا على الدول والعالم، وأن مصلحة الدين ومصلحة المجتمعات اليوم وغدا هي نزع الدين من سلطة الدولة والصراع عليها، ويرى أننا بحاجة لنقد المفاهيم وإخراجها من نطاق التطرف، ولا يتم هذا الأمر إلا بمراجعة المؤسسة الدينية لوظائفها ومهامها في جميع المجالات.

من وجهة نظري، أن على المؤسسات الدينية أن تحتضن الشباب العنصر النشط في المجتمع وتتفاعل مع عنفوانه في تسيير الأفكار البناءه للإنسانية، والقائمة على الوعي بمصالح المجتمع وظروفه بما يهيئ له الوصول للتحضر والتقدم؛ إذ يتجلى لنا أن الأفكار المتطرفة المستندة على الفهم التقليدي من خلال أيديولوجية الجماعة والتي تتدخل في كل مجالات الحياة لم تنبت لنا إلا التفرقة والشقاق، فحريٌّ أن تستغل الأفهام والطاقات في كل مجال في نطاقه الخاص وبفهم يخدم سياقه الحالي في الواقع، فللمؤسسة الدينية أن تتحكم في العبادات والشعائر الدينية لكن لا ينبغي لها أن تسيطر على مجالات العلوم التطبيقية في كل الحدود، والتي هي في الواقع جزء من قيام الحضارة.

qabuazan@gmail.com

برتران بادي في نشوء الدولة المستحيلة والدولة المستوردة



أمجد سعيد

في المقالة البحثية لمحمد الشيخ المعنونة بالدولة المستحيلة والدولة المستوردة، والتي تبحث في أصول الدول وماهية مؤشرات نموها، والتي تتضمن قراءة في كتابي «الدولتين» و«الدولة المستحيلة» لبرتران بادي وكتاب «الدولة المستحيلة لوائل حلاق، نجد أنَّ هنالك عرضا للواقع الغريب الذي تحياه الدولة بمفهومها الفضفاض، خاصة دول العالم العربي الإسلامي وهو وضع كما وصفه محمد الشيخ وضع منزلة بين منزلتين، وتتموضع الدولة في العالم العربي الإسلامي ما بين الدولة المستوردة والتي توحي بكثير من المؤشرات، تمردات انقلابات وثورات من هنا وهناك تفضي إلى فصل واقعي مرير، أما الدولة المستحيلة، فهي دولة طوبى حتى إن بعض القوى السياسية المحافظة تفشل في القدرة على تخيل ماهية تفاصيل تلك الدولة المستحيلة، ومن هنا نستعرض كتابي بادي، لنلخص مآزق الدولة في العالم العربي الإسلامي اليوم.

يقارب برتران بادي أنموذج الدولة العربية الإسلامية، قديماً وحديثاً من منظور علم الاجتماع وبالأخص من مبحث التنمية السياسية. ويريد لمقاربته هذه أن تتجاوز المقاربات الأحادية الوجه التي تبحث عن أوجه التشابه وتهمل الفروقات مهما قامت ووجدت. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يُريد بادي أن يتحدث، على خلاف بعض الباحثين، عن حداثات متعددة بلا قواسم مشتركة تجمع بينها، وإنما يلقي قبضته في الجزء الذي يتوسط الوحدة والتعدد. فمن شأن التعدد ألا يلغي التوحد. بل إن جميع النظم السياسية ما كانت لتتشابه، بل شأنها أن تتخذ أنماطاً مختلفة وطرازات متباينة؛ لكن من أمرها أيضًا ألا تتعارض كلية، إذ ثمة تقنيات سياسية مشتركة وعامة، كما أن ثمة إشكالية شاملة وهي إشكالية التحديث السياسي. ويراجع برتران بادي في كتاب الدولتين التصورات السائدة عن العصور الوسطى كما لو كانت هذه العصور قد سكنت تحت جمود سياسي رهيب، كما يراجع تلك الأنظار التي تذهب إلى أنَّ ثمة قطيعة تامة بين الحداثة السياسية وتلك العصور.

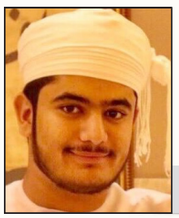
هنالك مقدمات أساسية بنى عليها برتران بادي تحليله لنظام الدولتين السياسي، ومن هذه المقدمات، ما من نظام سياسي إلا ويقوم لا على الانسجام والتواؤم بقدر ما يقوم على التوتر والصراع، وطبيعة هذا الصراع هي التي تؤدي إلى التحديث السياسي. ومن ثم فإنَّ من شأن التوتر أن يكون خلاقا، ومن شأن الدولة بمعناها الغربي ألا تكون سليلة مثل هذا التوتر، فقد توطدت الدولة في الغرب بفضل توتراتها الداخلية وهو الأمر الذي يميزها عن باقي الكيانات السياسية الأخرى كالإمبراطوريات والنظم الأبوية السيادية، التي سادت في غير الغرب« بينما تتغذى الدولة في الغرب من التحديات التي تواجهها، وتنمو على حساب المقاومات التي تحدثها، نرى أنها خارج الغرب تزداد ضعفاً أمام أدنى منازعة، وتتعرض للخطر حين تواجه أقل حمل إضافي، وتتعرض للسقوط أمام رفض التبعية لها».

غير أنَّ الحفر في هذه المقدمة، وبيان القطبين اللذين دار عليهما التوتر، يظهر اختلافاً بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية الحديثة، فيما تبنى عليه الدولة لاهوتيا؛ أي فيما يمكن أن نسميه لاهوت الدولة؛ فمن جهة أولى فإن الثقافة الإسلامية تنفي أي تفويض للإنسان بسلطة إلهية، ومنهم من يسمي هذه الثقافة ثقافة عدم التفويض. والنتيجة كانت المفارقة، فالتفويض المسيحي أدى إلى التمثيل ومن ثم بناء الدولة الحديثة، بينما عدم التفويض الإسلامي أدى إلى انتفاء فكرة التمثيل التي هي الركن الثاني للدولة الحديثة، فضلاً عن الركن الأول وهو السيادة. تأسيسا على هذه المقدمة يحلل برتران بادي طبيعة النظام السياسي في الحضارتين الغربية والإسلامية. يرى برتران بادي أنه إن كان من سمة بارزة تميز التاريخ الغربي؛ فإنها بلا شك سمة ابتداع حيز سياسي مستقل، وهذا هو منبع الدولة، وهو معين السياسية الغربية في القرون الوسطى. فما كان ثمة في تلك العصور ما يسمى حكم ثيوقراطي بالكامل، وإنما تحدد شيئا فشيئا حيز للممارسة السياسية، وفكرة استقلال الحيز السياسي هي فكرة خاصة بالمسيحية الرومانية من وجهة نظر برتران بادي، ولا يوجد لها أي معنى في العالم الإسلامي فيما بعد. وهكذا، فإنَّه حتى وإن كان المجال السياسي قدعُد في بعض الأوقات خاضعاً للمجال الديني، أو يكون في مرتبة أقل منه، فقد كان دائماً يتشكل في حيز محدد، ويحصل بهذه الخاصية على مؤسساته الخاصة وموظفيه المخصوصين.

بناءً عليه، يرى برتران بادي أنه من اليسير تبيان وجه التباين بين النظام السياسي في الغرب والنظام السياسي في الإسلام. ذلك أن التحديث السياسي امتزج في أوروبا مع عملية توترية تنازعية بطيئة لتحرير النظام الإمبراطوري؛ أي تحرير الحيز السياسي وهو الشرط الأساسي لنشوء الدولة إلى جانب تشكيل مجال عمومي خاص بالمجتمع المدني، بينما تكون الحيز السياسي في العالم الإسلامي تدريجيًا تبعاً للالتزام بإنشاء إمبراطورية(خلافة إسلامية) مرتبطة بعقيدة جديدة وبشروط تعميمها. وقد استلزم هذا النظام الإمبراطوري الذي يختلف عن نظام الدولة في تصور برتران بادي ويشكل نظاما سياسيا سابقا عن بناء الدولة وتحديا مزدوجا: تحدي التغلب على نظام سياسي مشتت تقليدي بين عشائر وقبائل، يحكمه من الأساس التوازن بين القبائل، وتحد ثان يتمثل في طبيعة جماعية طاغية لا تكاد تترك للفرادنية فيها مكانا، ومن ثم لا تترك حيزا لتفريد الصلات الاجتماعية نظيراً لذاك التفريد الذي شهد عليه تطور العالم الغربي.

amjdsaeed01@outlook.com

تعدد الأديان أم دين أوحد...؟



قيس المعولي

«نحو فهم جديد للتعددية الدينية في القرآن الكريم» أطروحة لأستاذ الدراسات الإسلامية عدنان المقراني ناقش فيها مفهوم التعددية الدينية وأثرها في واقع حياة البشر وذكر فيها جوانب الفهم في مختلف الأفكار والحقائق. إن التعدد هو مفهوم عام للتنوع والاختلاف بشكل عام و الدين هو مجموعة من المعتقدات والشرائع التي يتبعها جمع من الناس إيماناً بمصداقيتها وحقيقتها يرد مصدرها لرب أو كتاب مقدس أو تعاليم ثابتة. وفي هذه الكلمات سأناقش ما ذكره الكاتب من كلمات في معنى الإسلام والفرق بينه وبين الإيمان والإقصائية.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (١٩:آل عمران) وتفسير هذه الآية إنما هو تعريف شامل لمفهوم الإسلام العام الذي ينبغي على القاصي والداني والعالم والجاهل أن يفهمه ويعلمه فإن الدين الذي ارتضاه الله لخلقه وأرسل به رسله، ولا يقبل غيره هو الإسلام، وهو الانقياد لله وحده بالطاعة والاستسلام له بالعبودية، واتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين حتى ختموا بمحمد صلى الله عليه وسلم، الذي لا يقبل الله من أحد بعد بعثته دينا سوى الإسلام الذي أرسل به. وأما الفرق بينه وبين الإيمان فقد ورد عن الإمام نور الدين السالمي رحمه الله أنه قال في أرجوزته أنوار العقول:

إيماننا التصديق والإسلام ××إذعاننا لما دعا الأحكام

ولهما في الشرع معنى ملتزم ×× تصديق قول عملا إذا لزم

وذكر في مشارق أنوار العقول الجزء الثاني «اعلم أن للإيمان والإسلام استعمالين أحدهما لغوي والآخر شرعي»، وفي هذا المقال سأتطرق للغوي فقط لما للشرعي من إسهاب كما ذكر الإمام السالمي في كتاب مشارق أنوار العقول الجزء الثاني (١٩٨-٢٠٣). الإيمان لغة هو التصديق بالقلب فقد قال الله تعالى:« قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (١٤:الحجرات) أي لم تصدقوا، وأما الإسلام لغة فهو الانقياد والاذعان وترك العناد وقوله:(وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا) أي هو إذعاننا أي انقيادنا وترك تمردنا على من طلب منا الانقياد و الإذعان. من منطلق هذه الكلمات فإن الإسلام الشرعي هو ما جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وليس لأحد أن يخالف، ويمكن أن يرد الإيمان والإسلام كمترادفين لدلالة قوله تعالى:(فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ(٣٦)) (٣٥-٣٦:الذاريات).

إن اختلاف الديانات باختلاف عقائدها وشرائعها في العصر الراهن لا يعكس صحتها من خطئها؛ فكثير منها قد تغير جزئيا أو نسبيا أو شكليا وبعضها كليا ولكن ما بقي منها هو رسالة خير خلق الله محمد بن عبدالله صلى عليه الله وسلم. إن في كل شرعة من تلك الشرائع أناسا يرون في شريعتهم الكمال والتمام والصفوة دون غيرهم، ولكن ما يجهله هؤلاء القوم هو التسامح الذي يجب أن يكون راسخا في كل شريعة ومنهج لكي تقوم هذه الدنيا التي خلقت باختلاف وستنتهي باختلاف لقول الله تعالى:(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) (١١٨:هود). إن العمل بهذه المناهج والشرائع يختلف تصنيفه من حيث صحته وجزئية صحته وخطئه حسب فهم الناس لهذه الديانات وكيفية العمل بها من ناحية مجتمعية لا شرعية؛ فنظرة الشريعة مختلفة في هذا الأمر. من هذا المنطلق يجب إيضاح معنى الإقصاء وقد ذكر أحمد محمد سالم في كتابه «إقصاء الآخر: قراءة في فكر أهل السنة» أنه قوة جماعة واحدة على منع الجماعة الأخرى من الحصول على المكافأة، أو فرص الحياة الإيجابية، وفي ضوء المعايير التي تسعى الجماعة الأولى لتبريرها، ومن ثم، فالإقصاء هو حشد القوة لاستبعاد أو حرمان الآخرين من الامتيازات والمكافآت. من هذا المنطلق أقصى كل الآخر للحصول على الكمالية والانفرادية والتميز عن الآخرين ظنا منهم أنهم سيحصلون على المكافأة العظمى والجائزة الكبرى. ولكن هل أهل الكتاب الذين صدقوا بما أنزل إليهم وما أنزل على محمد صلى الله وسلم يعتبرون مسلمين؟ إن إيمان أي شخص من أي ملة سابقة بالرسول الأعظم صلى الله وسلم وبما أنزل عليه يعتبر إسلاما، وللمؤمن ما للمسلمين وعليه ما عليهم وهذا يعني أن تجري عليه أحكام أهل الإسلام. وأما دلالة الآيات التي ذكرها الكاتب ومنها: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (٦٢:البقرة)، فإن الله بين ذلك في قوله: « إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»(١٩:آل عمران)، ثم قال مباشرة: (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ) (٢٠:آل عمران) ويقول أيضا: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (٨٥: آل عمران) وعلى هذا تحمل أمثال هذه الآيات على من كان قبل دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما كان يثيره المشركون لدى أهل الكتاب أن سلفكم الذين كانوا قبل دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في زعمهم أنهم في دين محمد هالكون فرد عليهم القرآن أن كل من آمن بنبي من أنبياء الله عز وجل واتبع الدين الذي أنزله عليه وآمن بالكتاب الذي أنزل عليه طالما أنه كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فإنه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فإذا تحمل هذه الآيات على من كانوا قبل نبينا محمد، وإن كان بعض العلماء قال إنها أيضا تشمل من لم تصلهم دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا متمسكين بما جاء به الأنبياء والمرسلون الذي يؤمنون بهم ممن هم قبل دعوة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا الأمر وإن لم يكن واضحا جليا في عصرنا هذا لشمول دعوة نبينا عليه الصلاة والسلام فإنها أقرب منها للنظرية لا الواقع، وخلاصة لذلك فإن هذه الآيات كما ذكر معظم المفسرين تخص من كان قبل دعوة نبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم بالشروط المذكورة فيها. وعلى ما ذكرت آنفا هل لنا أن نقف عند الحق لما أنزل في كتاب الله أم نجعل عقولنا وعقائدنا تقف فقط على ما يراه المجتمع أو يعكسه؟.

qais1415@hotmail.com

رؤى الشريعة والقانون والسنن في أعمال مفسري القرآن المحدثين

زينب الكلبانية

وضع الإمام محمد عبده مقدمة فقهية في بداية تفسير المنار؛ ليوضح الطريقة المثلى في فهم القرآن أولا، ويبين منهجه الخاص في ذلك الموضوع ثانيا، ويتناول بالنقد جملة التفاسير التي سبقته ثالثا، والتي حالت في رأيه دون فهم القرآن الكريم بعد أن صلُحت أنفس العرب بالقرآن؛ إذ كانوا يتلونه حق تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجدهم، وسائر أوقاتهم.

ويقطع الإمام الطريق أمام منتقديه بتوضيح الفارق الجوهري بين ما يمكن تسميته بـ «علوم الوسائل» و «علوم الغايات» في فهم التفسير، وهو ما ناقشه الباحث محمد حلمي عبدالوهاب في مقاله المنشور بمجلة « التفاهم» إذ يرى أن أكثر ما ذُكر من وسائل فهم القرآن: فنون العربية، وإصلاحيات الأصول وقواعده الخاصة بالقرآن، كقواعد النحو والمعاني، وكذلك معرفة الكون وسنن الله تعالى فيه، وهي كلها ضرورية.

وأمّا الروايات المأثورة على النبي وأصحابه وعلماء التابعين في التفسير؛ فمنها ما هو ضروري أيضا، وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب، وكان الواجب جمع الروايات المفيدة في كتب مستقلة؛ كبعض كتب الحديث، وبيان قيمة أسانيدها، ثم يُذكر في التفسير ما يصح منها دون سند، كما يُذكر الحديث في كتُب الفقه.

وما يمكن استنباطه أن «تفسير المنار» لا يدخل قطعا ضمن الصنف المتعارف عليه بـ «التفسير بالمأثور»؛ وإنما يتم إدراجه ضمن «التفاسير العقلية الاجتماعية»، التي تؤمن بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، أو ضمن المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.

فمن جهة أولى، يُعرف صاحب التفسير«تفسيرالمنار» بأنه: هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع، وسنن الله في الإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر، وقد أعرضوا عنها، وما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها، مُراعى فيه السهولة في التعبير، مجتنبا مزج الكلام باصلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة، ولا يستغني عنه الخاصة؛ وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الإمام محمد عبده.

ومن جهة أخرى، فإنّ التفسير يعد امتدادا لما كان عليه الشيخ الإمام محمد عبده، واستاذه جمال الدين الأفغاني، لجهة المنهج في مجلة «العروة الوثقى»، وهو ما أشار إليه محمد رشيد رضا بالقول: وأهم ما انفرد به منهج العروة الوثقى في ذلك ثلاثة أمور: أحدها بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدنيها، وقوتها وضعفها.

ثانيها: بيانُ أنّ الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة؛ ومقتضى ذلك أنّه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأنّ القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة. ثالثها: أنّ المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، وأنّهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسبٌ ولا لغة ولا حكومة.

كما أنّ كل تلك الجهود قد حومت بالأمة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب المجيد المكنون، وقدمت شيئا من الفوائد، ولكنها قد قصرت عن الإلمام بمنطلق الكتاب؛ إذ هيمنت نسبية البشر على ذلك المطلق، وقيدته إلى مدركاتها الظرفية ومحدداتها الزمانية والمكانية، وسقوفها المعرفية، وقاسته على الكتب التي سبقته من بعض الوجوه، فأدى ذلك كله إلى بروز تفسيرات متضاربة، وتأويلات متناقضة، وفقه مختلف، وكلام متعسف، وأصول تمازجت بالفروع، وتحولت الوسائل اللغوية إلى مقاصد، بحيث صارت تتحكم أحيانا في لغة القرآن، وصارت تلك المعارف مقصودة لذاتها، واتخذت السنن النبوية « بدورها » معضدات، وشواهد ساندات لما سبره السابرون، وأصله المؤصلون لتلك المعارف والعلوم.

وقد اتخذ الإمام محمد عبده لنفسه منهجا يسير عليه في التفسير خالف به جماعة المفسرين، حيث أكّد أن فهم كتاب الله تعالى يكون من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في الدارين، وأنّ ما وراء ذلك من المباحث فهو تابع له، أو مجرد وسيلة لتحصيله. بمعنى أن تفسير القرآن عنه يقع في قلب مشروعه التجديدي لفهم القرآن والدين من خلال التحرر من قيود التقليد، وإفساح المجال أمام العقل في التفسير.

الإمام محمد عبده لم يجمد على ما كتب عند المفسرين القدامى، ولم يلغ عقله أمام عقولهم، بل كان ينعدد بمن يكتفي في التفسير بالنظر إلى أقوال المتقدمين، وكان حرا في تفكيره وفهمه للقرآن، وصريحا في نقده ونصحه للتفسير والمفسرين، جريئا في ثورته على القديم، ودعوته إلى التحرر بما أحاط بالعقول من القيود وما أوغلت فيه من الركود والجمود.

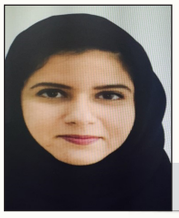
أما طريقته التي أمضى عليها فيه، فقد كان دأبه ألا يرجع إلى كتاب من كتب التفسير قبل إلقاء دروسه حتى لا يتأثر بفهم غيره من المفسرين، وإن كان يتوكأ أحيانا على تفسير الجلالين الذي هو أوجز التفسير، فكان يقرأ عبارته ويتخير منها ما يراه ملائما، ثم يتكلم في الآية أو الآيات المنزلة في معنى واحد بما فتح الله عليه من هداية وعبرة.

فالسنن الإلهية تستند إلى مبدأ، أو إلى قانون عام، يقيم ارتباطا ما بين العمل والجزاء، بحيث ينطبق هذا القانون أو تسري مفاعيله على الجميع من دون استثناء؛ فينطبق على الأمم كما ينطبق على الأفراد. ونتيجة لذلك؛ نجد أن كل من أجرم كما أجرم بنو إسرائيل سقط عليه من غضب الله ما سقط عليهم، فالله جل شأنه، لم يأخذهم بما أخذهم لأمر يختص بهم على أنهم من شعب إسرائيل، أو من ملة يهود؛ بل «ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون». وأما أنساب الشعوب وما تدين به من دين، وما تتخذه من ملّة، فكل ذلك لا أثر له في رضاء الله ولا غضبه، ولا يتعلق به رفعة شأن قوم ولا ضعتهم؛ بل عماد الفلاح ووسيلة الفوز بخيري الدنيا والآخرة، إنما صدق الإيمان بالله تعالى بأن يكون التصديق به سطوعا على الأنفس من مشرق البرهان، أو جيشانا في القلب من عين الوجدان.

وفي الأخير، لقد ظلت رؤية الإمام محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، المتعلقة بالسنن الإلهية محكومة بإطار العقلانية، ومتسقة مع الدعوة القرآنية لضرورة إعمال مبادئ: التدبر، والتفكر، والتذكر. وقد أوضح الإمام نهجه الذي اتبعه في التفسير وغيره حين قال: إن العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة، ولقد تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرّر بين المسلمين كافة؛ إلا من لا ثقة بعقله، ولا بدينه. فالله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم دون قيد ولا حد، والذي علينا اعتقاده، أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه.

zainbalkalbany1212@gmail.com

الهند.. صراع الأديان والسلطة



فاطمة ناصر

يحمل المقال الأصلي للكاتب كريستوف جافريلو- مدير أبحاث في المركز القومي للأبحاث العلمية بفرنسا - عنوان (مظاهر التدين الجديد في الهند والرهانات السياسية). وهو مقال قيم للقارئ العربي الذي قد لا يعرف الكثير عن هذا البلد. فالداخل العربي بصراعاته الدينية والمذهبية والسياسية قد أعمى العقول عن الصراعات المشابهة في دول العالم. لم يكن هذا المقال سهلا للعرض بسبب الغموض الذي تسببت به ترجمة في بعض المواضع.

لمحة تاريخية عن التحوّلات الدينية في الهند

غالبية التحولات الدينية في الهند تكون جماعية وليست فردية. مع وجود حالات نادرة للتحول باقتناع شخصي كتحول الإمبراطور أشوكا ٢٧٣- ٢٣٧ م من البرهمية إلى البوذية. أمّا أشهر التحولات الجماعية من دين لآخر كان محركه الأول الشعور بالظلم من قبل الدين الأصلي. وهذا ما حصل في حالة تحوّل طبقة الحرفيين الهندوس المصنفين في آخر سلم التراتبية الاجتماعية وتحولهم إلى الإسلام، وما حصل للمنبوذين الهندوس الذين يفضلون تسمية (داليت) حين تحولوا إلى البوذية في ١٩٥٠.

حركات التبشير وأثرها على الهنود

لقد ساهمت حركة التبشير المسيحية في ظهور حركات دفاعية خاصة من قبل النخب الهندوسية المحافظة والمنخرطة في العمل السياسي. وفي القرن العشرين بلغت ذروة هذا النشاط الدفاعي خاصة حين بدأ عمليات التعداد وإحصاء عدد الأفراد ومعرفة كم يبلغ عدد أتباع كل ديانة. وعلى الرغم من أنّ التحول من دين لآخر يجري من قرون وليس بالأمر الجديد، إلا أنّ القوميين الهندوس يصرون على إلصاق عملية التحول من دين لآخر بالتوجهات الشريرة التي تهدف إلى سلخ الهنود من جلدهم الأصلي المتمثل في الهند. فالأديان المتحول إليها كالإسلام والمسيحية هي أديان غريبة وواردة إلى الهند وليست أديانا هندية أصلية.

الأهليون.. البسطاء هدف الجميع

يعرف الأهليون في الهند باسم «أديفاس - adivasis » وهي تعني الذين كانوا هناك في الصدارة. وهم تلك الجماعات البسيطة ذات المهن البسيطة والتي تعاني في الغالب من ضغوطات اجتماعية ومادية. ويتمركزون بشكل أساسي في شمال شرق الهند على الحدود مع الصين، وفي الحزام القبلي الرابط للهند من بهار إلى غوجارات. وفعلا تحولت أعداد كبيرة من هذه الجماعات إلى الإسلام لتحصل حسب ما ظنت على الكرامة والاحترام، كما أغراها التبشير المسيحي بالرعاية الصحية والخدمات التعليمية. تحولت أعداد كبيرة في المسيحية. هذا التحول لقبائل بأكملها غير ملامح العديد من القرى مثال: ميغالايا وميزورام وناجالاند التي تغيرت لغة الناس فيها إلى اللغة الإنجليزية.

القوانين تكفل التبشير للجميع

سمحت الهند عبر قوانينها حق التبشير لكافة الديانات؛ فالإسلام والمسيحية ليس لهما حق احتكار الدعوة لهما، وفي وجهة نظر الهندوس القوميين فإنّ الإسلام يصرح بعدائه للفكر الهندوسي والمسيحية تعمد على سياسة التوغل دون مواجهه ولكن بالتدرج والتحبيب التدريجي. ويرى الهندوس أن نجاح الدعوة الإسلامية والتبشير بالمسيحية ناتج عن عدم قدرة الهندوسية على حماية نفسها.

الأرقام تتحدث

قدمت ولاية ماديا براديش برئاسة رافيشانكار شوكلا - رئيس حكومتها- تقريرا مفصلا عن نشاطات وتمويل حركة التبشير للمسيحية في الهند. أهم تفاصيل التقرير الذي تم تقديمه عام ١٩٥٥:

زيادة عدد المبشرين في العدد بعد أن كان ٤٣٧٧ في ١٩٥١ إلى ٤٨٧٧ خلال ٣ سنوات.

زيادة التمويل خلال الفترة من ١٩٥١ إلى ١٩٥٤ لتبلغ ٢.٩ مليار روبية. (ثلث هذه المبالغ أتت من الولايات المتحدة الأمريكية) الغرض منها بناء: المدارس ودور الأيتام والمستشفيات.

خلاصة التقرير: خطر عظيم على أمن الهند الذي سيهدده وجود مناطق منه متحيزة للغرب بفعل تحولها للمسيحية، وكذلك الذين تحولوا للإسلام ليسوا بمنأى من هذا الاتهام فلديهم معتقد ببناء أمة إسلامية.

أحداث فارقة

أحداث ناجالاند في ١٩٦٣ تسكنها قبيلة ناغا التي يطالب أربعة أخماس سكانها بالاستقلال عن الهند.

القوانين المتحيزة

حاولت الأحزاب الهندوسية حماية نفسها عبر تشريعات قانونية تتلخص في الآتي: «لا يخول لأي كان تغيير دين شخص ما، أو محاولة ذلك، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وسواء باستعمال الإكراه أو التغرير أو بأي أسلوب مماثل، ولا يخول لأي أحد كان المساعدة في عملية التحول الديني» هذا هو المبدأ العام الذي تتفق عليه كافة التشريعات ولكنّها تختلف فقط في درجة العقوبة فهي تتراوح بين السجن لمدة سنة وثلاث سنوات وغرامة تتراوح بين ٥٠٠٠ و٥٠٠٠٠ ألف روبية. وهذه القوانين تهدف إلى الحفاظ على عدد الهندوس من التناقص الذي تسببت به حركات التبشير الدينية.

لكل فعل ردة فعل (الشودهي) حركة التبشير الهندوسية

لجأ الهندوس عبر عملية الشودهي إلى تقليد حركات التبشير وأساليبها وإعادة المتحولين إلى حضن الهندوسية. نشأ في عام ١٩٥٢ لمواجهه الجماعات الإسلامية في مقاطعتي ريجاره و سورغوجه ولمجابهة الإرساليات المسيحية في أورايون. فأنشأت المدارس ومبيتات الفتيات ومراكز التكوين والمستشفيات. كما أنه اشتغل على تنمية الحس القبلي لدى قبائل الهندوس ضمن أداة أنشأها التجمع الهندوسي العالمي بمسمى (Tribal welfare department) وعملت خلال الفترة (١٩٤٨ - ١٩٥٧). توسع هذا التجمع وأنشأ مقرات متعددة له وزادت نشاطاته في ظل تساهل الحكومة الهندية. كما يقوم المجمع بتجمعات سنوية مهيبة تلقى فيها المواعظ ويقام فيها طقس البوجا الجماعي؛ ففي ٢٠٠٢ تجمع ما يقارب ٢٥٠ ألف شخص في جابوا وحدها، وتجمع في ٢٠٠٤ بمنطقة عليراجبور ٤٠ ألف شخص. حقق التجمع نجاحاً تثبته الأرقام لنا فبين ١٩٧٨ إلى ١٩٨٣ زادت مراكز حضوره من ١٥ إلى ٩٢ وزادت عدد المراكز الصحية المجانية من ٣٧ مركز في ١٩٧٨ إلى ١١٨ في ١٩٨٣.

التبشير الهندوسي لا يكفي فهل من مزيد

لم يكتف الهندوس بتقليد التبشير المسيحي عبر توفير الخدمات الضرورية بشكل مجاني، بل عمدوا إلى أنشطة فعالة وذلك بتوظيف قوتهم الحزبية من خلال (حزب الشعب الهندي) الذي دعم الجمعيات والمنظمات الهندوسية في إقامة مظاهرات ضد المسيحيين خاصة في فترات الأعياد وكثرت هذه الأنشطة في التسعينيات. كما عمدت بعض المنظمات الهندوسية إلى استغلال الشبان العاطلين عن العمل عبر دفع مبالغ مالية لهم وذلك لمراقبة أنشطة المسيحيين. وبهذا زادت أعمال العنف اتجاه المسيحيين والمسلمين حيث أصبح المسلمون في ٢٠٠٠ مستهدفين من الهندوس المتشددين في غوجارات التي حصلت بها مذبحة في ٢٠٠٢.

خاتمة

لم تنته القصة بغلبة الهندوس القوميين وتعاطيهم العنيف مع المسيحيين والمسلمين بل إن الحدة زادت من كل الأطراف؛ فالمسيحيون وخاصة بعد تولي سونيا غاندي -الإيطالية الأصل المسيحية الديانة - حزب المؤتمر أصبح المسيحيون أكثر عنفاً بسبب استنادهم على قوة السلطة التي باتت في أيديهم. في تكرار للقصة ذاتها حين استوحش الهندوس ضد المسيحين والمسلمين بعد توليهم للسلطة. وهكذا سيكون حال كل دين يعيش في بلد لا يفصل الدين عن السياسة بل تميز قوانينه دينا عن آخر متى ما حصل معتنقوه كرسياً في السلطة. الهندوس و المسيحيون والمسلمون يمكنهم العيش جنباً لجنب حين لا يفرق وطنهم الأم بين أبنائه.

f_wahaibi@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