



التفاهم

العدد السادس والخمسون : رمضان ١٤٤٠هـ - مايو ٢٠١٩م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...!

د. هلال الحجري

من الشعراء الذين كتبوا قصائد للأطفال الشاعر الإنجليزي روبرت هيريك (١٥٩١ - ١٦٧٤) من أبرز الشعراء الغنائيين الإنجليز في القرن السابع عشر. وتذكر ربيكا ميتشل، أستاذة الأدب الإنجليزي والمتخصصة في الأدب الفيكتوري بجامعة بيرمنجهام، في دراسة مطولة حول روبرت هيريك أنه منذ عام ١٨٠٠ إلى ١٩٠٠ صدر أكثر من عشرين طبعة فريدة لأعمال روبرت هيريك في بريطانيا، بما في ذلك إصدارات خاصة بهدايا أعياد الميلاد وإصدارات خاصة بالأطفال. ولكن على الرغم من شعبيته على امتداد القرن التاسع عشر حتى أواخره، وتأثيره الواضح على الشعراء والفنانين والكتاب الفيكتوريين، فإن اسم هيريك غائب إلى حد كبير عن الخطاب النقدي حول الأدب والثقافة الفيكتوريين. وقد لاحظ النقاد أن أهم أعمال هيريك وهو ديوانه هيسبريديس (Hesperides) الصادر سنة ١٦٤٨، يحتضن مزيجاً من التقلبات الوحشية بين التقوى والشهوة، والسيطرة والتخلي؛ لنقد الإنشاءات الاجتماعية-السياسية للأصول، والمعايير الجنسية، والمؤسسات الدينية والحكومية في عصره.

نترجم لهيريك قصيدة بعنوان "إلى النرجس البزّي"، وهي، كما ترى ربيكا ميتشل، إيجاز للحياة التي سوف تذبل في وقت مبكر للغاية؛ فالقصيدة بقدر ما هي تتغنى بالطبيعة تراثها أيضاً، خلافاً لقصيدة وردزورث عن الزهرة نفسها. هذا المعنى المزدوج، في أن يكون الشيء جميلاً ورائعاً ولكنه أيضاً تذكير بالموت في الوقت نفسه، حاضر بقوة في هذا النص. والقصيدة تصنف في الأدب الإنجليزي ضمن ما يسمى بشعر الفرسان Cavalier poetry، وهو يتركز حول فكرة "اغتنام الوقت"، أي اغتنام العمر بقدر الإمكان قبل أن يفر من أيدينا. وهكذا نجد قصيدة هيريك تعبر عن هذه الفكرة الفلسفية رابطة بين حياة النرجس وحياة الإنسان؛ فالنرجس جميل ورائع، لكن دورة حياته قصيرة؛ فسريعاً ما يؤول إلى الذبول والفناء، وهكذا حياة البشر كما يراها هيريك؛ فربيع العمر قصير ولا بد أن نختمه بالحب والجمال.

"إلى النرجس البزّي"

ابنّ جميلاً بيننا النرجس * نكي لمراك سدى تيّس
فالشمس مازالت على مهلها * لا تعجلن وتبقى في ظلها
ابنّ جميلاً بيننا نازلاً * حتى يمرّ اليوم مستعجلاً
ثم نصلّي بسلامة المنا * وأينما تمضي نكن نرجساً
ابنّ فلا وقت لنحيا معا * هذا الربيع الخلو قد ودعا
وكل حيّ ذاهبٌ للفتنا * ما أسرع العمر ذوى وإهنا
مثل سحب الصيف أو كالندى * فليس تلقاه طویل المدى!

أسطورة الأمة الواحدة

إلى أين تقودنا فلسفة الدين؟

السيادة ومصدرها في الفكر السياسي الإسلامي

النص القرآني بين الشمولية والمتغير

المدينة الفاضلة للفارابي: بين الفلسفة وعلم الكلام

ثنائية الاستشراق والاستعمار

جدليات نظريات الدين

محورية القرآن في «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» ليوهان جوته

هل الحضارة هي بمثابة القبائل الإنسانية الكبرى؟!

نحن والآخرون

وصل ما قد كان: طريق الحرير يعود من جديد



زهرة السعيدية

أسطورة الأمة الواحدة

يُفسّر بعض الباحثين الإسلاميين الآيات التي تدعو لنبذ الاختلاف والفرقة على أنها دليل صريح على «وحدة الدين»؛ أي اتباع ملة واحدة ومعتقد واحد. ومن بين هؤلاء الباحثين، كتب محمد المنتار مقالاً في مجلة «التفاهم»، بعنوان «وحدة الدين في القرآن الكريم وعند المفسرين الأوائل»، مُحاولاً فيه -ومن خلال الاستدلال بآيات من القرآن- البرهنة على أن الناس كانوا يوماً أمةً واحدة يتبعون ديناً واحداً، ولا بد أن يجتمعوا اليوم مجدداً على هذا الدين الواحد، ويقصد بالدين الواحد هنا الإسلام بلا شك.

هنالك حقاً مركز مشترك ونقطة التقاء لكل هذه الأديان!! لا يمكنني شخصياً أن أتصور بأن شيئاً كهذا محتمل الحدوث، فإما أن يظل الوضع على ما هو عليه، أو قد تستمر الأديان في التشعب، وقد تظهر اتجاهات فكرية لها تصورات جديدة ومختلفة حول طبيعة العالم، كالعلمية مثلاً.

يُخبرنا التاريخ بأنه لم تكن هنالك أي فترة تاريخية سيطرت فيها حضارة واحدة على العالم، ولم تنجح أي حضارة في إزالة الحضارات الأخرى، بل على العكس يشهد التاريخ أن جميع الصراعات بين الحضارات ومحاولات ضم العالم تحت مظلة واحدة قد فشلت. لذلك؛ فالقول بمبدأ الأمة الواحدة والقول بأن الديانات متشابهة في جوهرها، وأن الاختلافات بينها طفيفة لا يمكن أن تكون عقلانية. يقول رامنندرا ناث -صاحب كتاب «أسطورة وحدة الأديان»- إن هذه الفرضيات لا تصدر إلا عن شخص تعوزه المعرفة الكافية حول المعتقدات الأساسية للأديان الأخرى، أو شخص لا يملك موقفاً جاداً تجاه الأديان، أو شخص يجعله حماس التوفيق بين مختلف الأديان والرغبة في ضمها تحت مظلة واحدة يفقد موضوعيته ويصبح انتقائياً في استخدام البيانات الدينية.

كما قلت سابقاً رغم أن هدف الإقرار بوحدة الدين نبيل، إلا أن إنتاج أفكار مشوشة وغير منطقية عن طريق تحميل نصوص القرآن دلالات لا تحملها، في محاولة لجمع المتناقضات لا يمكن أن يحقق شيئاً. علاوة على أن القرآن أقر في أكثر من موضع بأن الاختلاف سنة كونية، كما دعا المسلمين بشكل صريح إلى الإيمان بالأديان الإبراهيمية الأخرى، واحترام معتقدات الآخرين. لذلك الأولى الإقرار بالواقع الحي والتركيز على معالجة الاختلافات بين الجماعات الإسلامية، والمحاولة الجادة لإيجاد إطار معياري لإدارة العلاقات بين الاتجاهات المختلفة.

هذه الديانات من قبيل تصوراتها عن الإله، والطقوس الدينية، وطبيعة الحياة بعد الموت، والكود الأخلاقي؛ فهي متفاوتة وأحياناً متعارضة. فمثلاً بالرغم من أن عماد الأديان الإبراهيمية هو الإيمان بوجود خالق للكون، تبقى تصوراتهم عنه مختلفة. حتى في المذاهب التي تتبع ديناً واحداً يحدث أن تكون لكل تصورات خاصة عن الإله وطبيعته. أما بالنسبة لأديان الهند -الهندوسية والبوذية والسيخية- فمعنى الإله لديهم يختلف؛ أتباع الديانة البوذية مثلاً لا يؤمنون بوجود إله، وأتباع الديانة السيخية لديهم تصورات قريبة قليلاً من تصورات أتباع الديانات الإبراهيمية، أما الهندوسية فهي خليط من كل شيء.

ويعد الاختلاف في الطقوس والعبادات أكثر الاختلافات وضوحاً، وقد يصعب إيجاد طقوس مشتركة بين أتباع الديانات المختلفة، حتى بين الديانات الإبراهيمية ذات الأصل الواحد. كذلك الحال فيما يخص التصورات عن الحياة بعد الموت، فعلى الرغم من أن جميع الأديان تؤمن بالحياة بعد الموت، إلا أن كلاً منها له معتقداته، فأتباع الديانات الإبراهيمية يؤمنون بالقيامة ويوم الحساب لكنهم يختلفون مجدداً فيما يحدث في يوم الحساب والطريقة التي يحاسب فيها الإله البشر، أما الأديان الهندية فهي تؤمن بشيء مختلف؛ تناسخ الأرواح ودورة الحياة والموت، أي انتقال الروح بعد موت صاحبها لجسد آخر أقل أهمية كجسد طائر أو حيوان. وأخيراً، تتفاوت أهداف أتباع كل ديانة في التزامهم بكود أخلاقي يعتبر القاسم المشترك في كل الأديان؛ فاليهود يقصدون الخلاص، والمسلمون يطلبون الجنة، والهندوس يبحثون عن التحرر من دورة الموت والولادة. إذن؛ هل يمكن حقاً تجاهل كل هذه الاختلافات والعودة للمركز مثل سائل متشعب إلى شعب وممالك صغيرة جداً يعود متراجعاً إلى المركز متجاهلاً بذلك طبيعة العالم في ميله إلى الفوضى والاضطراب؟ هذا إذا كان

يُركز الكاتب بصورة خاصة على مبدأ الأمة الواحدة وضرورة تقرير وحدة الأديان والاجتماع على الدين الحق ونبذ العراك والاختلاف على أمور غيبية، ويقول إن الدين الحق هو الإسلام في مفهومه البسيط قبل أن يتحول إلى أيديولوجية. الدين الذي جاء به إبراهيم، ثم الأنبياء من بعده حاملين ذات الرسالة. ثم يتابع ويقول إن محمداً نبي الإسلام جاء حاملاً ذات الرسالة التي تدعو إلى إحقاق العدل والمساواة واحترام الآخر، ومصححاً الأخطاء التي حدثت في الرسائل السابقة، وختم بذلك الرسائل السماوية.

في كل هذا يعتمد الكاتب على فهمه لآيات القرآن التي تدعو للوحدة ونبذ الفرقة، وكذلك على تفسير الأوائل؛ من أمثال: الطبري ومجاهد والزمخشري... وغيرهم الذين فسروا جميعاً آيات الأمة الواحدة على أنها تقرير بأن الأصل في الوضع البشري هو الوحدة، أي وحدة الدين حسب قولهم.

هل يمكن أن تتحقق وحدة الدين، أم أنها ضرب من الخيال؟

بالرغم من نية الكاتب النبيلة في الدعوة للوحدة ونبذ الفرقة، إلا أن تجاهل المعتقدات والأديان الأخرى ليس بالأمر العقلاني، فحين قال إن جميع الأديان الإبراهيمية حملت في الأصل ذات الرسالة قد يكون محقاً إلى درجة ما، لكنه غفل أمرين مهمين: الأول أن هذه الأديان الإبراهيمية أصبحت اليوم مختلفة عما كانت عليه سابقاً وأكثر تشعباً، ولا أستثني الإسلام بالطبع، أما الأمر الآخر فهو تجاهله التام للديانات الهندية والإيرانية، واختلافها الكبير عن الأديان الإبراهيمية.

وحتى تتضح الصورة أكثر، دعونا نقول أولاً إن عدد الأديان المعروفة حالياً يتجاوز العشرة أديان، كل يتشعب إلى شيع وفرق عديدة، ثم إن هذه الفرق تتشعب بدورها إلى فرق أخرى... إلخ. أما بالنسبة لمحتويات



قيس المعولي

إلى أين تقودنا فلسفة الدين؟

«معنى فلسفة الدين (التخصص بداياته وتطوراتها)» مقالة لأستاذ الفلسفة في جامعة تونس فتحي المسكيني ناقش فيها بمجلة التفاهم مفهوم فلسفة الدين بصورة تفصيلية أورد فيها آراء ونظريات متنوعة ومختلفة من بداية هذا الأمر إلى ظهوره، سنتطرق إليها في هذه المقالة التي ستكون صورة محصورة لبعض ما ذكره الكاتب في مقالته، إن الفلسفة بشكل عام وإن كان ظهورها قد توغل في القدم إلا أن ارتباطها بالدين والعقائد والإيمانيات قد ظهر في فترة متأخرة بحسب ما ذكره الكاتب في أطروحته لعدة أسباب أجعلها في ما يتأخر من هذه الكلمات. ماذا نعني بفلسفة الدين وكيف نشأت؟ لماذا طرح تساؤل ماهو الله؟ ماذا قد تغير بعد الفلسفة؟ كيف غيرت الفلسفة نظرة العالم إلى إله الدين؟.

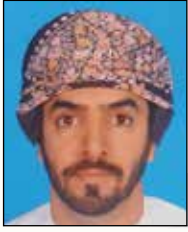
الشر: كيف أن الشر بكافة أشكاله؛ الألم الجسدي، والنفسي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحدياً لقدرة الله القادر على كل شيء، ومحبة ورحمته التي تتسع لكل شيء، ٤- الإيمان والعقل والقلب: هل الإيمان منبعه العقل والقلب معاً، أو العقل فقط، أو القلب فقط؟ وهل يتعزز الإيمان بالعقل، أو أن العقل يقوّس الإيمان، كما يشدد على ذلك كيركفورد ودعاة النزعة الإيمانية؟ ٥- التجربة الدينية: بيان ماهية التجربة الدينية، وأنماط التجربة الدينية، وإمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخراط للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوه الدين؟، وغير ذلك الكثير قد أورد الكاتب بعضه وأورده آخرون في مقالاتهم وكتاباتهم.

كل هذه العوامل والجوانب قد شكلت أفكاراً وأيدولوجيات عديدة منها ما ذكره الكاتب وهو الإلحاد الذي لو أردنا إنشاء تعريف له لقلنا إنه: إنكار وجود الإله والمدير والخالق العالم بما يحصل ويتغير في الحاضر وعالم غيب المستقبل ومن له الإحاطة بالماضي بدون زيادة ولا نقصان. إن انتشار الإلحاد في الأقطار المختلفة من العالم وفي جوانب الديانات المختلفة قد شكل نوعاً من هذه الفلسفات التي لا يعلمها أغلب الناس، لا لقلة تواجدها وحضورها بل لصعوبة إدراكها دون دراستها بتفصيل عميق والتوغل في مفاهيمها وعواملها ودراساتها وفصولها وأبوابها التي قد تكون وحدها مختلفة باختلاف من قدمها وابتدعها. إذا ما الذي طرح سؤال وجود الله؟ إن الأمر هذا غاية في التعقيد والصعوبة أن يدرك وأن يفهم دون الرجوع إلى نشأته ولكن لربما يقال إن نظرة بعض الناس إلى الديانات القاصرة التي لم تكن آلهتها قادرة على فعل شيء يذكر قد جعل من هذه حقيقة ولكن حسبنا ما قال سيد الخلق محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم في قوله: (تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق).

فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، مثل فلسفة العلم وفلسفة القانون وفلسفة التربية... الخ. فهي لا تختص بدين معين أو أديان خاصة، وإنما هي بمثابة فلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين. لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب كانت سبباً لأن تتداول العقائد والمقدس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمت بدراسة مفاهيم الخلاص والتضحية والقرآن والتعميد، والتجسيد والتثليث، بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما. يصنف بول ريكور الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي إلى خمسة اتجاهات: ١- اتجاه الوجود. معرفة الله: ويشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الإكويني، ومسار متأثر بهيغل، ومسار متأثر بهوسرل، والآخر متأثر بهايديغر، ٢- اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية: ويشتمل أيضاً على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر تتمحور قضيته الأساسية حول سؤال: هل يخضع كلام المتألهين للضوابط المنطقية والمعرفية نفسها؛ المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟ ٣- الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية: وهو أيضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، والمسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، والمسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص، ٤- اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني: المتأثر بفيغشتاين المتأخر، ٥- اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين. وتبحث في فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان، مثل: ١- ماهية الدين: مفهوم الدين، منشأ وبواعت الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدين في حياة الفرد والمجتمع، الدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين: وهل أنه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو إنه للأخرة خاصة، ومجالات الدين، وجوه وصدق الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، والثابت والمتحول في الدين، وتطور الدين، ٢- وجود الله: طبيعة وجوده، وبراهين وجود الله، وصفات الله، وأفعال الله، ومفاهيم الله والالوهية في الأديان، وطبيعة علاقة الإنسان بالله، ٣- مشكلة

فلسفة الدين هي الدراسة العقلية للمعاني والمحكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء-الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق وهي فرع من فروع الفلسفة تتعلق بالأسئلة المختصة بالدين، كما هي وطبيعة الرب وقضية وجوده، وتفحص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية، والعلاقة بين الدين والعلم. وهو منهج قديم وجد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية، ويرتبط بفروع أخرى من الفلسفة والفكر العام كالميتافيزيقيا والمنطق والتاريخ. فلسفة الدين عادة ما تتم مناقشتها خارج الأطر الأكاديمية من خلال الكتب المشهورة والمناظرات، خصوصاً فيما يتعلق بقضيتي وجود الرب ومعضلة الشر وهي تختلف عن الفلسفة الدينية من ناحية أنها تطمح لمناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل عوضاً عن تحليل المشاكل المطروحة من نظام إيماني أو معتقد معين. هي مصممة بطريقة تجعلها قابلة للنقاش من قبل كل من يعرفون أنفسهم بأنهم مؤمنون أو غير مؤمنين وكفر من الميتافيزيقيا. الميتافيزيقيا أو ما وراء الطبيعة هو فرع من الفلسفة يدرس جوهر الأشياء. يشمل ذلك أسئلة الوجود والضرورة والكيونة والواقع. تشير كلمة الطبيعة هنا إلى طبيعة الأشياء مثل سببها والغرض منها وبعد ذلك تدرس ما وراء الطبيعة أسئلة عن الأشياء بالإضافة إلى طبيعتها، خاصة جوهر الأشياء وجوده كينونتها.

إن المفهوم القاصر للفلسفة في بادئ انطلاقها قد جعل الناس يخوضون فيما هو قاصر به تفكيرهم وفكرهم، إن الأمر والتفصيل في الذات الإلهية يعد أمراً مخالفاً لمعظم الشرائع كون العقل البشري قاصراً على وصف ما خلقه وكونه وأبدعه ولكن الابتعاد عن هذه الشرائع قد أورد هذا الفكر، ولربما قال البعض واستدل بأن الله يختلف كونه وجوهه باختلاف تلك الشرائع. إن ظهور مؤمنين يقعون بعد الملة كما قاله الكاتب عند حديثه عن كتابه «الإيمان الحر أو ما بعد الملة» قد أنشأ هذه الفكرة وجعلهم يجعلون نصب أعينهم التغيير والتبديل والتفكير استناداً لوقائع حياتهم. ولكن يجب على المرء الذي يريد البحث خلف هذه المعاني أن يعلم حقيقة ما تستند إليه.



السيادة ومصدرها في الفكر السياسي الإسلامي

فيصل الحزرمي

في مقالته الذي حمل عنوان «إشكالية السيادة العليا في الدولة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - يناقش عبد القوي حسان الباحث في قضايا الفكر الإسلامي وشؤون الحركات الإسلامية، مصداقية السيادة، ودلالات مفهومها، في الفكرين السياسيين الإسلامي والحديث.

المساواة تصبح السلطة شأنًا يخص الجميع، ولا تكون عائدة إلى فرد أو جماعة دون بقية المجتمع. ويرى الكاتب أن العلمانيين العرب -ليبراليين واشتراكيين- متفقون على دنيوية الشأن السياسي، وعلى عدم جواز تدخل رجال الدين فيه، ومن هنا مطالبته بالفصل بين الدين والدولة. وبحسب الكاتب، فإن المفهوم الليبرالي للدولة قائم على مفهوم القانون الطبيعي، الذي يعني إعطاء الشعب حق التقنين، كما لدى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي ذهب إلى أن «سلامة الشعب هو السنة العليا، مبدأ عادل أساسي لا يضل من أخذه به بأمانة قط». ولا يفوت الكاتب أن يتطرق إلى مصدر السيادة في كلا الفكرين السياسيين: الإسلامي والحديث؛ فالأول يرجع السيادة لله وحده، حاصراً دور الإنسان في البناء على الشريعة والاجتهاد انطلاقاً من مبادئها وثوابتها، أما الثاني فيرجعها للشعب استناداً للقانون الطبيعي، أو أصول الفطرة الإنسانية. ويرى الكاتب أن منشأ الخلاف بين الفكرين عائد إلى اختلاف نظرة كل منهما للكون، ولنطاق سلطة كل من الذات الإلهية والإنسان فيه. فالنظرة الغربية قائمة على فلسفة أرسطو القائلة بخلق الله للعالم وتحريكه له، ثم تركه يسير حسب القوانين والأسباب التي أودعها فيه، أما وجهة النظر الإسلامية، فتعتبر الله خالق الكون ومدبره في كل لحظة، فهو دائم الخلق دائم التدبير، ومن هنا «حاكميته» في التكوين وفي التشريع. ويختم الكاتب بالتأكيد على ضرورة توسيع دائرة الاجتهاد، واستيعاب آراء مختلف علماء ومفكري الأمة من كافة الاختصاصات، لكي يتحقق التجسيد الأمثل لـ«السلطة التشريعية». كما يدعو الكاتب الأحزاب والنخب السياسية إلى الأخذ بالاعتبار الأهمية التي يمثلها الدين في صناعة مستقبل الشعوب؛ فهو -بحسب رأيه- أهم أدوات التغيير الاجتماعي، وبدونه لا يمكن لهذه النخب والأحزاب أن تتجذر وتعبئ وتقعن، ولا أن تحوز القدرة على الحسم التاريخي.

الدين عن الدولة. صب التيار الإسلامي اهتمامه على مسألتين: نظام الحكم، والسيادة، أو الحاكمية كما تعرف في المفهوم الإسلامي. وممثلو هذا التيار يستندون إلى الآية «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ليس فقط في القول بأن الله هو وحده المشرع، بل إن السلطة الحقيقية في الدولة هي لله وحده بحسب أبي الأعلى المودودي، أحد أبرز منظري التيار. أما الدكتور عبد الحميد متولي فإنه ينتقد نسبة مبدأ «سيادة الأمة» إلى الإسلام؛ إذ هو في رأيه من ابتكار فقهاء القانون الفرنسيين، الذين استخدموه في عصر ما قبل الثورة الفرنسية ضدًا على مبدأ سيادة الملك الذي كان سائداً حينها ولم يعد له وجود اليوم، إذ إنه كان يستند إلى نظرية «الحق الإلهي» التي ولى زمانها، ولم يعد لها مكان «إلا في متحف آثار تاريخ المذاهب والنظريات السياسية» بتعبير متولي. في حين أن الشيعة الاثني عشرية يقولون بوجود عصمة الإمام؛ إذ قوله قول الرسول، وطاعته والتسليم له واجب. والدولة لديهم أشبه بالدولة الدينية الثيوقراطية كما في إيران مثلاً.

من جهته، فقد ارتأى التوجُّه الإسلامي الحداثي أن يجعل السيادة لله أو الشريعة، ويمنح السلطان للشعب أو الأمة، في محاولة منه لتطوير مفهوم الحاكمية. وفي هذا الشأن يقول الغنوشي: «دولة الإسلام هي دولة الناس، الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون عبر الشورى المتخصصة، والشورى العامة التي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب ووكيل عنه». والدولة عند الغنوشي والقرضاوي وبقية ممثلي هذا التوجه هي دولة مدنية يسود بها قانون يساوي بين جميع المواطنين، أيًا كان معتقدهم وجنسهم، والفرق الوحيد بينها وبين الدول الديمقراطية المعاصرة هو مرجعيتها العلوية المتمثلة في الشريعة. أما التيار العلماني، فإنه يركز على القول بأن الشعب هو مصدر السلطات جميعها بما فيها سلطة التشريع، وهو مبدأ يستند إلى تساوي أفراد المجتمع أمام القانون، وانطلاقاً من هذه

ويستهلُّ الباحث مقالته بالإشارة لنوعين من السيادة: أولهما: سيادة الدولة؛ وتتمثل في نشاط السلطة السياسية الداخلي وعلاقتها بالأفراد والجماعات التي تأتمر بأمرها، كما في نشاطها الخارجي من حيث تمتعها بقدر من الحرية في إدارة شؤونها الخارجية دونما امتثال لإرادة دولة أخرى. وثانيهما -والذي هو موضوع المقال- ما يُعرف بالسيادة في الدولة، وهو مصطلح صكه المفكر الفرنسي جان بودان في كتابه «ستة كتب عن الجمهورية» (١٥٧٦)، وفيه يعرف السيادة بأنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يحدها القانون». وبودان يفرق بين السيد والحاكم من حيث السيادة، فالأول سلطته دائمة، في حين أن سلطة الثاني مؤقتة، إذ هو مجرد مكلف بإنفاذها.

وقد أكد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز على سمو السيادة فوق كل الشعب؛ فهي «تحكم المجتمع السياسي كله من مكانها ذاك؛ ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكون مطلقة، ومن ثم غير محدودة لا في مداها ولا في مدتها، بدون مسؤولية أمام أي إنسان على الأرض». ومن المساهمين في نظرية السيادة أيضاً الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو. ففي كتابه الشهير «العقد الاجتماعي»، طرح روسو مفهومي سيادة الأمة، وسيادة الشعب، ذاهباً إلى أن السيادة «ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، فإنه يتمتع أبداً عن التنازل عنها، وصاحب السيادة ليس إلا موجوداً جماعياً، لا يمكن أن يمثله أحد، عدا أن يمثل هو نفسه بالذات». أما المفكر التونسي راشد الغنوشي فقد عد السيادة مفهوماً أساسياً في الدولة الغربية، إذ هي سلطة تشريعية لا تعلوها سلطة أخرى، وصاحب هذه السيادة هو الحاكم الذي تخضع له السلطات الأخرى.

بعدها، ينتقل كاتب المقال للحديث عن السيادة في الفكر السياسي الإسلامي، ويشير إلى تيارين متميزين في تنظيرهما للسيادة: أحدهما يتسم بمرجعياته الإسلامية، وينضوي تحته توجّهان اثنان: تقليدي وحداثي، أما التيار الثاني فهو علماني حداثي النزعة، بمرجعية مدنية تفصل



ناصر الحارثي

النص القرآني بين الشمولية والامتغير

يسعى محمد العضاوي في حديثه حول «نظرية التدبر القرآني والنسق التأويلي والمقاصدي» إلى الحديث حول أحد أهم المواضيع المتعلقة بالنص القرآني، وذلك من خلال التطرق إلى محورين أساسيين وهما موضوع التدبر وموضوع التأويل، ليسرد في ورقته أهم الأقوال والآراء حول معاني ودلالات كل من التدبر والتأويل في النص القرآني وعلاقتها بالمتغير الزمكاني.

فَهَلْ مِنْ مُدْكَرٍ، ولكن هناك ألف سياج يصنع للمسلم في مسألة التدبر؛ إذ يعتقد عامة المجتمع الإسلامي أن مفهوم التدبر حكر على مجموعة محددة من المسلمين رغم أن الآيات جاءت مخاطبة جميع المسلمين في مسألة التدبر، وأما سبب تكون هذا المفهوم هو أن الخطاب الوعظي حرص على استخدام مسألة التدبر في الوعظ والإرشاد الديني والترغيب والترهيب. أضف إلى أن التدبر يقتضي في الآن ذاته فهم القرآن ومعرفة القرآن بل الفهم العميق، وهو ما لا يصح أن يقوم به عامة الناس، فلو قام به عامة الناس فلن يكون للخاصة من العلماء وأهل الوعظ والحديث من أهمية كبرى، ولذهبت عنهم تلك القداسة والهالة التي يمنحهم إياها الناس؛ لأنهم أكثر فهما ووعيا بنصوص الدين. لذلك صنع الخطاب الديني عدة شروط في مسألة التدبر وهي الفهم الواعي للقرآن وللأحاديث ولغة العربية وللفقه والعقيدة الصحيحة، ووجود هذه الشروط يجعل مسألة التدبر عملية غير ممكنة لمعظم الناس. وبالتالي نجد في واقعنا المعاصر يتعامل عموم المسلمين مع القرآن بأنه كتاب للقراءة، واقتصر مفهوم الذكر والتدبر على قراءة الآيات، أما خطباء المساجد فيتلخص التدبر عندهم في الوعظ والترغيب والترهيب، وأما علماء الدين ففي التفسير من خلال سرد أقوال المفسرين. وإن كان التدبر في عمومهم محموداً، فإن التأويل يتأرجح بين الحمد والذم؛ وذلك لأن الآيات القرآنية ذكرت التأويل في سياقات تختلف عن ذكر التدبر، إذ يقول الله في محكم كتابه العزيز: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)». لذلك جاءت الآراء متباينة في مسألة التأويل بين من يعتقد أن التأويل لا يكون إلا من عند الله ومن ألهمه الله هذا العلم، في حين يرى البعض بأن التأويل خاص بأهل العلم من سلف الأمة، في حين وضع العلماء من الشافعي إلى الشاطبي شروطاً في التأويل، في حين أن مدرسة العرفان الصوفية سعت إلى فتح آفاق واسعة في مفهوم التأويل القرآني.

الله المستطور أي القرآن في كتاب الله المنظور أي الكون، وهو ما يعني إنزال المفهومات إلى الواقع الإنساني وفق السنن الشرعية والكونية والتاريخية، وهنا يقصد الكاتب بأن التدبر هو عملية معرفية منطلقها الوحي وأدواتها العقل وواقع العصر والنص، فالتدبر عملية حضر للنص من أجل إيجاد فهم أعمق يتجاوز المنظور السطحي والفقه للنص، فالنص هنا فاعل كأساس المعرفة، ومتفاعل كإحدى وسائله، ويأتي هذا المعنى التفاعلي التكاملي انطلاقاً من الاعتقاد بالرؤية الكونية للقرآن الكريم كما يسميها طه جابر العلواني ويقول فيها: «رؤية لا يصل فيها من لا يدرك إطلاعية القرآن وأنه لا صلة بينه وبين النسبية والاحتمال بحال، وما ينبغي أن يسقط عليه شيء منهما والقرآن بإطلاعيته قد استوعب الكون المطلق وحركته بشكل موضوعي، فما ترك جانب من جوانب الخلق الإلهي لم يتناولته ولم يعطه التفسير المناسب من عالم العهد حتى عالم الجنة والنار، كما استوعب الإنسان المطلق من حيث إنسانيته»، ونجد في الاسترشاد إشارة واضحة إلى هيمنة النص القرآني على علوم الدنيا وأن القرآن كتاب شامل كامل، وبطبيعة الحال لا يقصد كل من طه العلواني ولا الكاتب أن القرآن كتاب شامل لكل العلوم الدنيوية والأخروية بل بمعنى أنه مرشد وموجه إليها، ونجد أن هذه النظرية التي تبناها الكاتب توازن بين الفهم السلفي للنص القرآني وبين المدارس الفكرية الجديدة التي تدعو إلى تبني فهم جديد يتناسب مع متغيرات الواقع، ونجد أن التنظير الذي أتى به الكاتب حول التدبر القرآني وآلية التعامل مع النص القرآني يفتقر إلى نماذج حية في فهم النص القرآني فهي نظرية سردها الكاتب بلا نماذج واقعية يمكننا الاسترشاد بها. وتكمن أهمية النماذج في أن الصراع في الخطاب الديني لا يكمن في مسألة التنظير بحجم الخلاف عند ذكر أمثلة ومحاولات جديدة لفهم النص القرآني.

إن التدبر القرآني من ناحية المصطلح هو مطلب رئيسي في معظم الخطابات الدينية وذلك لأن الآيات القرآنية جاءت مرشدة إلى التدبر إذ يقول عز وجل «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»، وفي سياق آخر «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (٢٤)»، وأيضاً «وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذَّكْرِ

إن قضية فهم النص القرآني تعتبر إحدى القضايا الشائكة في واقعنا المعاصر وذلك لوجود عدد من المدارس الفكرية التي تؤسس رؤيتها وتوجهاتها اعتماداً على طريقة تعاملها مع النص القرآني، فهناك المدرسة السلفية وهي التي تؤمن بأن فهم السلف للنص القرآني هو الركيزة الأساسية لمعالجة قضايانا المعاصرة وأن هذه الإشكاليات ما هي إلا نتيجة الانحراف عن الفهم السوي للنص القرآني ومحاولة لتميع معاني النص القرآني، في حين هناك ثلاث مدارس فكرية مختلفة تشير إلى وجود إشكاليات جمة في تعاملنا مع التراث الإسلامي، وأن هذا النص قاتل لروح الإبداع والتجديد، ولكنها في الآن ذاته تنقسم إلى مدرسة تسعى إلى إعادة فهم النص القرآني وتأويله بما يتناسب مع الواقع، وهذه المدرسة تتميز بأنها تحاول كسر جمود التراث وإعادة قراءة التراث بطريقة مختلفة تلائم روح الواقع ولكن منتقديها يعتبرونها محاولة بائسة من خلال تحميل النص ما لا يحمل ولا يحتمل من التأويل، إذ ترى مدرسة أخرى بأن النص القرآني نزل في ظروف زمانية ومكانية مستندة إلى مصطلح تاريخية النص ومشيرة بأنه علينا ألا نحمل الأحداث والسياقات في النص القرآني معاني تخرج عن واقعها الذي نزلت فيه، في حين أن المدرسة الأخيرة تعتبر أن النص القرآني منتج ثقافي وعلينا أن نعطي هذا المنتج كل احترام خاصة وأنه أحدث منجز حضاري ضخم بكل تفاصيله المعرفية والاجتماعية ولا نزال نلامس أثره إلى يومنا هذا، ولا يمكن أن نجد حلولاً لمشاكلنا المعاصرة إلا بالتقليل من هيمنة هذا المنتج الثقافي لأنه ما عاد صالحاً لواقعنا المعاصر، وفي خضم هذا التباين الكبير حول التعامل مع النص القرآني يأتي هذا المقال، والذي يتبنى إلى حد كبير رأي المدرسة الثانية حيث وصف الكاتب التدبر القرآني بأنه استثمار لجدلية النص الشرعي والواقع وذلك في إطار حاجات الإنسان للمعنى الشرعي للمتغيرات الطارئة على الأحداث في التاريخ؛ فنظرية التدبر استثمار مجموع قوانين نظامية ومعرفية وسنن تاريخية وحضارية بمنطق اجتهادي استكشافي من أجل تحقيق مقاصد شرعية منظمة للاستخلاف الإنساني والعمراني والبشري. ويضيف الكاتب بأن التدبر هي نظرية تعمل على إنزال كتاب



ناصر الكندي

المدينة الفاضلة للفارابي: بين الفلسفة وعلم الكلام

تتسم الفلسفة الإسلامية غالباً بعلاقتها الودية مع النصّ القرآني، ووضع مقولات الفلسفة اليونانية في خدمة هذا النص. وأسفرت هذه العلاقة عن علم جديد سُمّي بعلم الكلام وهو يقترب -نوعاً ما- مع ما فعله توما الأكويني عند مقارنته المسيحية بالأسطية خلال القرون الوسطى. وعليه ينبغي على دارس النصوص الفلسفية الإسلامية أن يستحضر هذه الحقيقة عند التعرّض لها؛ وذلك لأنه سيواجه تبايناً معتبراً بين الهيكل الفلسفي اليوناني ونظيره الإسلامي في عملية التنظير للمبادئ والقضايا. ولأجل ذلك، ينطلق الكاتب أولريش رودلف في مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- بعنوان «الفارابي وأصول الدين، تأملات في كتابه (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)» في قراءته لهذا الكتاب من خلال هذا الاستحضار.

وللفارابي أيضاً كتاب آخر عنوانه «حجة الملة» رُبّما يعد مدخلا مهماً لتفسير كتابه عن المدينة الفاضلة. ففي كتابه يدل على أن هناك تعالفاً شديداً أيضاً بين الأعمال الفلسفية والكلامية، فهو يذكر أن آراء أهل الملة نظرية ومنها إرادية. وتنتمي الأولى إلى وصف الله وخلق العالم وبنيته وخلق الإنسان. بينما تشمل الأخرى موضوع الأنبياء والملوك والرؤساء والفجار وأهل الضلال، وتتصف الأولى بصلتها بالحق مباشرة والثانية صلة بمثال الحق فحسب.

ويتطرق رودلف إلى المواضيع الكلامية في المبادئ في مثالين: الأول عن توصيف الوجود بأنه عقل ومعشوق أول، إلا أنه على مدى الحجاج الطويل يصعب ربطه بالتقاليد الفلسفية. والمثال الثاني عن تشابهات علم الكلام وبوصف عميق للمدينة الفاضلة، وهذا له ميراث فلسفي مع جمهورية أفلاطون، ويتكلم فيه عن الضلالات المتبعة في المدن الجاهلة، وأن الذين يحيون في المدينة الفاضلة يشعرون بالسعادة. وهنا كذلك تجد صعوبة في ربط هذا المثال بالتقليد الفلسفي؛ إذ إن علم الكلام يصنّف جماعة دون أخرى بالضلال والخروج من الملة.

ويختتم الكاتب في نهاية مقاله مؤكداً على أن عمل الفارابي هو عمل فلسفي وليس علم كلام، إلا أنه سعى للتعامل تعاملًا شمولياً مع موضوعات وتحديات مستمدة من المنظومة الكلامية.

إلى ١٩ باباً، وعاد بعد ذلك ووضع قسمة أخرى إذ قسّمه إلى ستة فصول إضافية؛ هي: الوجود الأول، ومراتب الموجودات (عالم ما فوق فلك القمر)، وعالم ما تحت فلك القمر، والنفس البشرية، والمدينة الفاضلة، وآراء مضادات المدينة الفاضلة.. وفي الحقيقة، يُثير هذا التقسيم أسئلة مهمة: فيما يبحث الفارابي بالذات؟ وما هي الغايات المعرفية التي كانت تدور بخلده ويتغيها؟ وما هي البواعث أو النماذج التي حركته لاختيار بالضبط هذا الضرب من المواضيع؟

يُعلق الكاتب بأنه من الصعب إيجاد إجابات لذلك؛ لأنه لا يعالج موضوعاً خاصاً، ولا فرعاً من الفلسفة، ولا يراعي التمييز الشائع بين الفلسفة النظرية والعملية. ولكن قد تكون إجابات يقترحها ريتشارد فرانك حين يقول بضرورة العودة للتقليد الكلامي الذي يبحث فيما يُسمى بـ«أصول الدين»؛ إذ يبدو أن هناك نوعاً من العلاقة بين بنية المبادئ وتركيبية موضوعات أصول الدين، ويكون ذلك بالعودة لنصوص معاصرة؛ مثل: أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هجري - ٩٤٤ ميلادي). فقد احتوى كتاب الأشعري «اللمع في رد أهل الزيغ والبدع» مواضيع قريبة من بنية كتاب الفارابي، وهناك كتاب آخر للماتريدي (ت ٣٣٣ هجري - ٩٣٣ ميلادي) عنوانه «التوحيد» له نفس بنية كتاب الفارابي أيضاً. إضافة لكتاب ثالث عنوانه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ت ٤٥٨ هجري - ١٠٨٥ م).

يُشير الكاتب رودلف إلى أن كتاب «مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة» يعد أحد أشهر أعمال الفارابي، وتم نشره أول مرة عام ١٨٩٥م، ثم أعيد طبعه مرات عديدة إلى مختلف اللغات الأوروبية. ويقول الكاتب بأن الكتاب لم يتم تناوله بالطريقة التي تليق به إذ حُصر أحياناً في الجانب السياسي وفشل العديد من الباحثين في النظر إليه كعمل فلسفي بالدرجة الأولى؛ لذلك سيتناول المقال هذا الكتاب في ثلاثة مباحث: عنوان الكتاب وبنيته والعديد من المواضيع المنتقاة. ويصر رودلف على أن الفارابي ألف «المبادئ» بعناية خاصة؛ إذ عكف عليه وبؤبه وحرّره وجمعه ورتبه.

وفي «عنوان الكتاب»، ينبّه الكاتب إلى أن كتاب الفارابي لا يُذكر عادة عنوانه الكامل، فهو قد يُشار إليه بعنوان «المدينة الفاضلة»، أو «المدينة الفاضلة للفارابي». وربما بسبب هذا الاختزال في العناوين شجّع على أن يُنظر إليه على أنه فلسفة سياسية وليس فلسفة خالصة. والحق أن الفارابي في كتابه لا يشير إلى وصف مدينة نموذجية أو مثالية، بل كان تفكيره منصباً على وصف ما يعتقد أهل المدينة في جملة من المواضيع، فهو يستخدم لفظ «رأي» وهو أقل من المعرفة الحقة. لهذا رأى العديد أن كلمة رأي أقل قيمة من آرائه الفلسفية. ولكن هذا النص لا يتضمن آراء فقط، بل هناك لفظ آخر وهو «المبادئ»، وهو يتناسب مع معايير القول الفلسفي.

ويتحدّث الكاتب في «بنية الكتاب» عن هيكل كتاب الفارابي؛ فالفارابي أنتج نصاً موصولاً ثم قسّمه



أمجد سعيد

ثنائية الاستشراق والاستعمار

الشرارة التي أشعلها أنور عبدالمملك في عام ١٩٦٣م، والتي ظهرت على شكل مقالة في دورية ديوجين ولدت لها لا ينطفئ في أذهان العرب الدارسين خارج الوطن وداخله في مسألة الاستشراق، ودراسة الاستشراق والمستشرقين، متلمسين ما أضافوه إلى حقول المعرفة بالحضارة العربية الإسلامية معترفين بمنجزات بعضهم ومعتريين على مداخل الآخرين. ولهذا كانت مقالة أنور عبدالمملك تنبئ ضمناً بما يعلنه لاحقاً مؤتمر المستشرقين المنعقد في باريس سنة ١٩٧٣ عن موت الاستشراق واستبداله بالعلوم الإنسانية المرتبطة بمسألة الشرق.

مدرسة الدراسات الشرقية في لندن أو مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس، وتبقى هذه الحقيقة قائمة حتى وإن أخذنا بالاعتبار أن ألمانيا قد خطت خطواتها الأولى بهذا الاتجاه حينما أسست معهد اللغات الشرقية في برلين ومهد هامبورغ المختص بمسائل الاستعمار. يجري الاعتقاد دائماً في كل الدوائر الثقافية العربية أن الاستشراق مقرون بالاستعمار والتبشير، فهو بهذا المعنى صدر عن مواقف تتصل بتكوين مؤسسات ساعد على نموها كل الذين عملوا في الاستشراق، فالاستشراق قرين الاستعمار لأن عصر الاستعمار اعتمد على أولئك الرجال الأوروبيين الذين أوغلوا في معرفة العربية والشرق فساعدوا على تكوين المؤسسات الاستعمارية بالرأي والمشورة. وصحيح أن يقال إن الاستعمار في تسلطه استعان بالاستشراق ليكون نافذة آمنة بالنسبة لتحليل ما يريد تحليله من أوضاعنا العربية وهذا وحده يفسر لماذا كان النفوذ الاستعماري الأوربي شديداً على الأرض العربية، وهناك ثلاثة أنواع للمستشرقين استنبطهم المجتمع العربي وميزهم لتكرار هذا النمط السائد ولتأكيد فكرة تواطؤ الاستشراق مع الاستعمار وأول هذه الأنواع هم الموظفون الرسميون في دوائر الاستعمار، مثل وزارة الاستعمارات البريطانية، وأيضاً مستشارون رسميون في دوائر الاستعمار مثل المخابرات البريطانية والفرنسية والألمانية، وهم متخصصون في الدراسات الشرقية، وأخيراً هم المستشرقون غير الرسميين وفي دوائر غير رسمية استعمارية بل كانوا أكاديميين. وعليه فما زال ملف الاستشراق مفتوحاً، ويبدو أنه سيبقى كذلك. وما زال النقاش محتدماً حول الأصول التاريخية لحركة الاستشراق وتطورها وأهدافها ومراميها وعلاقتها بالفكر والمخططات الاستعمارية ودعمها ومساندتها له على التوغل في الجذور الشرقية وبالأخص العربية.

في مجال الإبداع. عندما سئل إدوارد سعيد، لماذا غاب الاستشراق الألماني وهو فرع مهم في الاستشراق الغربي؟ هل لأن ألمانيا لم تدخل في عداً مباشراً مع العرب، إذن لم يعرف العرب الاستعمار الألماني؟ أجاب إدوارد سعيد: «لاحظت أن بداية الاستشراق الحديث كانت وليدة القوة الاستعمارية المادية. استعمروا أراضي الشعوب وحصلوا على نصوص شرقية لم يحصل عليها الألمان إلا بواسطة الفرنسيين والإنجليز. إن الاستشراق الألماني ظاهرة ثانوية مما يعني أن العلماء الألمان كانوا تلامذة سلفستر دي ساس الذي كان أستاذ اللغة العربية بالكوليج دو فرانس، وكان انتساب الاستشراق الألماني للاستشراق الفرنسي انتساباً مباشراً. كل المستشرقين الألمان هم تلامذة دي ساس، والاستشراق الألماني الذي لعب دوراً مهماً في تطور الاستشراق لم يكن أبداً قريباً من سلطة الدولة على الصعيد العالمي حتى إنه كظاهرة داخلية لم يكن دائماً مدعوماً من طرف الدولة. يجب أن نقول إن العلماء الألمان بالمقارنة مع العلماء الفرنسيين والإنجليز لم يكونوا أبداً عملاء استعمار». يشرح السيد جيرنوت روتر هذه المسألة من زاوية أخرى، عندما قال إن الاستشراق الألماني قد تجاهل بعد الحرب العالمية الثانية الشرق الأوسط الموجود على أرض الواقع تجاهلاً تاماً ولم يشعر بأن مادته العلمية قد صارت جزءاً من النقاشات المحترمة بين صفوف الطلبة المتمردين وكان هذا التجاهل يعود إلى أسباب علمية وتاريخية عامة، ومن ناحية أخرى يشير إلى ظاهرة سياسة تاريخية اختصت بها ألمانيا دون غيرها من الدول. فخلافاً لبريطانيا وفرنسا لم تتورط ألمانيا بنحو مباشر في ممارسة الدور الاستعماري في العالم العربي. أي أن ألمانيا لم تشعر بوجود ضرورة تحتم عليها الاهتمام بالعالم العربي المعاصر بقدر اهتمام فرنسا وبريطانيا به. ومن هنا لم تنشأ مراكز بحثية على غرار

في مقالته المعنونة بالاستفهام التالي: هل من دور للاستشراق الألماني في تلبية الرغبات الاستعمارية؟، يقودنا الدكتور عبدالحميد ناصف للاستدراك بأنه ليس من مهماتنا أن نضع مع الاستشراق ما فعله الذين مجدوا المستشرقين ولا أن نتعرض لهم بالتسفيه بالاستناد إلى مواقف غامضة، أو عرض الاستشراق من منظور ديني بحث يقوم على أساس اتصاله بالتبشير والاستعمار في كل ما أنجزه، أو كما فعل اللاحقون الذين درسوا الاستشراق بوصفه إحدى حركات التطور في الدراسات العربية التراثية. ومن الأعلام الذين قاموا بهذا الدور المتين وتحملوا مسؤوليته الأستاذ رضوان السيد الذي أعاد قراءة الاستشراق بعد مرور نحو ثلاثة عقود منذ القراءة الأولى في دوريته «الاجتهاد» وفي كتابه «المستشرقون الألمان». ولعلنا الآن نلتهمس مدى سيطرة الاستسهال المتفشية في مجتمعاتنا العربية على الوعي الجمعي لينزل الكثيرون إلى تبني ذلك، تلك النظرية التي لا تلتفت إلى شبكة المصالح البشرية المتعددة والمتنوعة والمتناقضة أحياناً، وإنما تختزل هذه الشبكة في خيط واحد وهو عداً الآخر للأنا. وفي هذا السياق ينظر إلى حركة الاستشراق على كونها تابعة لسياسة الغرب الاستعماري الرامية إلى الهيمنة على ثقافتنا العربية الإسلامية ودمجها دمجاً غليظاً بالمشروع الحداثي لأوروبا وبينما تعبر هذه النظرية عن مشاعر الاستعلاء التي مصدرها الإيمان بأننا فوق الجميع، تعبر أيضاً عن أحاسيس مضمرة بالدونية نتيجة كوننا مجرد موضوعات للدرس من قبل الآخر المختلف. الحقيقة أن هذه المشاعر والأحاسيس لا تخدم واقعنا الثقافي لا من قريب ولا من بعيد، والدليل على ذلك هو أننا عندما كنا منتجين ومصدرين للحضارة إبان عصور نهضتنا لم تكن نفكر ولو للحظة في أننا نتأمر على الغير ولا الغير قد فكر في ذلك بل سعى للاستفادة التامة من معارفنا وأخطائنا ليتقدم ويتطور وينطلق



جدليات نظريات الدين



هنية الصبحية

يُشير أستاذ الدراسات الدينية بجامعة أبردين روبرت سيجال في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» - «نظريات الدين» إلى أن علماء الدين يرون أن الأفراد بحاجة ضرورية وملحة ليكونوا على صلة بالله؛ كَوْن العلاقة بالله تجلب للروح السلام؛ بحيث يستطيع من خلالها إنجاز العديد من اللوازم التي يحتاجها، وقد شملت دراسته مجموعة من العناصر تمثلت في الأصل والوظيفة لنظريات الدين ورؤية النظريات الاجتماعية العلمية كنظريات علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمعاصرين وما بعد الحداثة.

أي ظاهرة. ويُشير سيجال إلى أن الفروق بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمعاصرين نحو نظريات الدين تكمن في طبيعة الوظائف التي يخدمها الدين، فالكلاسيكيون يعدون وظائف الدين غير دينية على عكس علماء الاجتماع المعاصرين فإنهم يرون أن للأثر والنتائج شأنًا دينيًا خاصًا؛ كونه أحد العوامل الأكثر أهمية وفعالية في إكساب معنى للحياة، وعلى الرغم من ذلك فإن أهدافه وأثاره غير دينية كما يراها علماء الاجتماع. وفي الواقع أن النظريات الاجتماعية لا تخطئ فهم الطبيعة الدينية للدين، وإنما تكون هذه الطبيعة بداية البحث وليست نهايته؛ وبذلك فإن التدين يبقى الشغل الشاغل لعلماء الاجتماع، وعليه يشير سيجال إلى ضرورة الاهتمام بمقاربات وتحليلات الاجتماعيين؛ كونهم يحاولون قراءة الدين من الناحية الاجتماعية؛ لأن السوسيولوجيا تأخذ الظواهر غير السوسيولوجية من الدين وتحولها إلى سوسيولوجيات تستطيع أن تكون مسؤولة عنها.

... إن علماء الدين والاجتماع ينظرون إلى أن باحثي ما بعد الحداثة يعدون نظرياتهم عامة وشاملة وعالية. كما يتخذ علماء ما بعد الحداثة صيغتين هجوميتين للكشف عن أصول نظرية الدين؛ الأولى ترى أن النظرية لا تظهر في زمن معين فقط، وإنما تصبح مقتصرة على ذلك الزمن. أما الصيغة الهجومية الأخرى، فأحد روادها دريدا؛ فعنده تبدو محدودية النظرية بوجود تيارات متناقضة في النصوص التي تعترض النظرية ذاتها. وجدير بالذكر أن سيجال أوضح أن نقد علماء ما بعد الحداثة لنظريات الدين يظهر جهلا بالفلسفات المعاصرة والعلوم الاجتماعية ونظرية العلوم الطبيعية، كما يؤكد الباحث أن التنظير حول الدين من جانب علماء الدين والاجتماع يعد آمنًا من هجمات مفكري ما بعد الحداثة، وتنظير علماء الاجتماع حول الدين -رغم هجمات علماء الدين- يظل الأكثر تداولًا.

وبهذا؛ فإن الجدليات التي تدور حول هجران مقولة «الدين والروحانية والديانات العالمية، تظل دون المستوى المطلوب لطرح القضايا والإشكاليات العلمية الحقيقية؛ فتعد هجمات ما بعد الحداثة الأقل إقناعًا وجدية.

تعد النظرية الرئيسة التي يتبناها علماء الدين المتمثلين في ماكس مولر ورافاييل ويواخيم وغيرهم، وبهذا نلاحظ أنهم يهتمون بالبحث عن الدين وأصوله وبيتعدون عن البحث في مسألة الحقيقة.

كما يقول علماء الدين إن الأفراد بحاجة ضرورية وملحة ليكونوا على صلة بالله؛ كون العلاقة بالله تجلب للروح السلام وتستطيع من خلالها إنجاز العديد من الحاجيات التي يحتاجها الأفراد. وقد ربطت بحاجة الفرد الأساسية من أجل بقائه كحاجته للطعام والشراب، وفي جانب آخر إذا لم توجد تلك العلاقة بالله، فإن الفرد لن يموت وإنما سيصبح وجوده متزعزعا؛ لأنه لا يمكن للدين أن يكون بديلا دنيويا. ويرى علماء الدين أن الحاجة للرب كونية وليست فردية أو خاصة.

كما يذكر سيجال أن لنظرية الدين صيغتين كما يراها علماء الدراسات الدينية؛ فالصيغة الأولى يصفها بأن أصل الدين بالفطرة البشرية التي يبحث فيها الفرد عن علاقة بالله ومن روادها مرسيا إلياد. ويحلل سيجال أن هذه الصيغة تجاوزت مسألة وجود الله؛ فالنظرية التزمت فقط بوجود الحاجة إلى الله وليس بوجود الله، وهذا ادعاء علماء الدين أنه بالفعل يلبي الحاجة لذلك فإن الله يجب أن يوجد، ويؤكد ذلك أن علماء الدين لاهوتيون بحيث أن التأكيد يبقى على الاحتياج ذاته. أما الصيغة الثانية فيمثلها مولر والذي يرى أن أصل الدين في التجربة مع الله وليس في الحاجة إلى الله، ويشير سيجال أنه مهما كانت التجربة مع الله ضرورية للكمال الإنساني؛ فإن الدين ليس أساسه في البحث عن الله وإنما في تجربة غير متوقعة للقاء الله. وعليه يرى سيجال أن استنباط أصل الدين من الحاجة إليه يجعل من نظرية علماء الدين قريبة من نظرية علماء الاجتماع وبهذا فإن كليهما يذهب إلى المعنى ذاته.

وعليه، يؤكد سيجال أن علماء الاجتماع يهتمون بالدين؛ لقدرته على إنتاج آثار سوسيولوجية وأنتروبولوجية ونفسية واقتصادية، كما أن بعضهم يرى أن الدين عنصر مهم في إنجاز وظائف أخرى غير دينية؛ وبذلك فنجد أن العلوم الاجتماعية قد تقبل أو ترفض تلك الآثار، كما أن الاجتماعيين يُعجبون بالدين؛ كونه ينتج ثقافة، ويوحد المجتمع ويطور من عقله واقتصاده؛ وبذلك فإن الدين يعبر عن عامل مستقل يؤثر في

ويُوضَّح سيجال أن نظرية الدين تنطلق من تساؤلين رئيسيين؛ هما: ما أصول الدين؟ وما وظائفه؟ ويرى أن لفظ الأصل يشير لتاريخ الدين أو بداياته؛ أي أنه يعني ما هي ظروف نشأته وبداياته؟ وحسب الكتابات، فإن نظريات القرن التاسع عشر عُتبت بالأصل وبحثت عن بداية ظهور الدين بمراحله المختلفة، بينما عُتبت نظريات القرن العشرين بوظائف الدين وفاعليته؛ فالدين حسب نشوئه ووظيفته يلبي حاجة معينة وضرورية للفرد تعني التأكيد على النتيجة وثبوتها؛ فبعض النظريات تشرح كيف يظهر الدين، وأخرى تشرح كيف يعمل الدين، ومنها نظريات تعالج الأمرين.

وفي الحقيقة أن غالبية نظريات القرن العشرين ترى أن حقيقة الدين تكمن خارج نطاق العلوم الاجتماعية، عدا السوسيولوجي ببيتر برجر الذي استعمل نظريته لتأكيد حقيقة الدين كونه مختصا في علم الاجتماع واللاهوت، وقد ناقش ذلك في كتابه «شائعة الملائكة»، وفي الجانب الآخر نجد أن معظم فلاسفة القرن التاسع عشر يرون حقيقة الدين من منظور فلسفي وليس من منظور العلوم الاجتماعية؛ وبذلك تم تأسيسه على أصل مستقل؛ وبذلك فهم تجنبوا الوقوع فيما يسميه سيجال «الخلل الوظيفي» الذي يعني أن الأصل أو الوظيفة للدين تبطل حقيقة الدين، أما السيكولوجي سيجموند فرويد في كتابه «مستقبل وهم»، فقد عني بأصل ونشأة الأديان وتطورها وتحليلها تحليلًا نفسيا من أجل التصدي لحقيقة الدين؛ كونه يرى أن الأديان اعتقادات خاطئة. وفي الجانب الآخر، نجد عالم النفس وليم جيمس استخدم الوظيفة والفعالية في الروحانية الدينية من أجل إثبات حقيقة التصوف الديني دون الوقوع في حائل الخلل الوظيفي.

ويشير سيجال إلى أن منظري علم الاجتماع يرجعون أصل الدين ووظائفه إلى مسائل غير دينية؛ فالحاجة للدين تتطلب التلبية التي يمكن أن تكون أي شيء؛ بمعنى يمكن أن تكون مادية مثل الطعام والشراب وغير ذلك، ويمكن أن تكون غير مادية؛ أي قد تكون ظاهرة أو غير ظاهرة عند بعض الأفراد، ومن أجل إرضائها، يكون ذلك وسيلة لتحقيق غايات دنيوية. بينما يرى علماء الدراسات الدينية أن أصول الدين ووظائفه هي دينية بحد ذاتها؛ فحاجتهم للدين للتجربة مع الله، والدين لدى علمائه يحضر ليؤمن علاقة مع الله والتي



سالم البوسعيدي

محورية القرآن في «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» ليوهان جوته

إن القرآن الكريم نور الله الكوني الخالد، سطع من الشرق فأبهر جماله أبصاراً نقية وقلوباً سوية من الغرب، ولم يخل ذلك من نظرات غير منصفة بسبب التحيز والدوافع الداخلية. ورغم تعدد الجوانب التي تناولها الباحثون الغربيون في ما يخص القرآن الكريم إلا أن تأملهم للجانب الأدبي للنص أمر ملفت؛ فهو يحتاج مزيجاً من تعمق في فهم دلالات النص وبينته اللغوية بالإضافة إلى استشعار الحس الأدبي الرفيع للكتاب. وكان من أبرز من تأثر بالقرآن الكريم أدبيا وانعكس ذلك في نتاجه الأدبي؛ الشاعر الألماني الكبير يوهان جوته (١٧٤٩-١٨٣٢م) في ديوانه الشهير «الديوان الغربي الشرقي» أو كما سماه أيضاً «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي». وستناقش هنا مقالا لسعيد عبيد بعنوان (جوته والقرآن الكريم من خلال «الديوان الغربي الشرقي») والمنشور في مجلة التفاهم. استهل الكاتب مقالته بالحديث عن علاقة الغرب بالقرآن الكريم وتدرجها من الترجمات والدراسات المغرضة في عصر الحروب الصليبية ثم مرحلة التنصير المؤسسي وصولاً إلى المستشرقين وحراكمهم بشقيه السلبي والإيجابي في تناول ودراسة النص القرآني. وقد استغرق الكاتب في توضيح البعد الديني المتحيز لدى الغرب الذي يراه دافعا لعدم إنصاف النص القرآني، ورغم أهمية هذا البعد إلا أنه لا يمكن إهمال جوانب أخرى كالجانب اللغوي والاختلاف الثقافي والحضاري والبعد التاريخي وغير ذلك. ثم انتقل لذكر ديوان جوته، الذي وجد في القرآن طمأنينة روحية ولذة عقلية وجاذبية فنية جعلته يولي وجهه شطر الشرق ليستلهم كل ذلك في صياغة ديوانه الشرقي.

الشرقي فقد اقتبس جوته عدداً من آيات القرآن ومعانيها في قصائده، واتخذ من القصص القرآني سندا لسرديته النصية؛ حيث أكثر من ذكر الشخصيات والأحداث وإسقاطاتها وتقمص عدداً من تلك الأدوار متكتفاً على اطلاع متمق في القصص القرآني مضيافاً إليه صبغة من خلفيته الثقافية والدينية ونصوص التوراة. إن هذا التعلق الواضح والتشرب الملفت بثقافة القرآن في نصوص جوته لا يستلزم كما أشار الكاتب إلى كون ذلك مرجعه إيمان جوته بهذه القضايا التفصيلية وتبنيه الرأي القرآني فيها، بل قد يكون ذلك مجرد انعكاس لتجربة أدبية وعاطفية صادقة عميقة تمازجت في داخله فغبر عنها على هذا النحو.

إن القبس القرآني شعلة ألهمت طريق عدد من غير المؤمنين به -فضلاً عن المؤمنين- وقادتهم لاكتشاف عوالم من التأمل والجمال والانسجام مع النفس، فالقرآن حقا لا تفنى عجائبه. وما شهادة غير المؤمنين وإذعانهم أمام عظمة القرآن وانبهارهم ببنائه المحكم إلا دليل واضح على قدسية هذا الكتاب وقابلية تربته الخصبة على استنبات التأملات المتجددة والمشارب المتنوعة. وتأمل ما حواه الديوان الشرقي لجوته وتأثره الشديد الواضح بالقرآن الكريم، يعيد للذاكرة النموذج الشرقي المشابه لإنصاف جوته في التعامل مع القرآن؛ وهو الدكتور شبلي شميل وقصيدته الشهيرة عن القرآن التي قال فيها «إني وإن أك قد كفرت بدينه، هل أكفرن بمحكم الآيات». وختاماً إن العودة للبوصلة القرآنية ملاذ للأمة من هذا التششت والتخبط كما قال جوته: «في كل يوم يزداد التشويش والاضطراب الشديد، أيها القرآن الكريم، أيتها الطمأنينة الخالدة».

وحاول إشراك غيره في متعته حيث قرأ ترجمة شيء من القرآن في حفل حضرته دوقة المدينة، وأعلن أمام الملأ احتفاله بخشوع في الليلة المقدسة التي نزل فيها القرآن، وكان يحاول محاكاة الخط العربي في كتابة القرآن ويحتفظ في مذكراته بعدد من تراجم الآيات التي ألهمته. وقد كان للتوافق في خطوط الإيمان العريضة المشتركة بين ما يؤمن به جوته وما جاء به القرآن -كالتوحيد وبعث الرسل والحساب- دور في خلق انسجام باطني وفني عميق ولد لديه شعوراً خاصاً بالانتماء حتى قال جوته عن نفسه «لا أكره عندما يقال عني مسلم». بالإضافة إلى تجربته الشخصية مع القرآن تأثر جوته بشكل ملفت بالشاعر الفارسي حافظ الشيرازي واستلهم منه مزيد تعلق وتقديس للقرآن، فقد أعجب جوته بارتكاز تفكير حافظ على أساس متين من القرآن الكريم واستلهم من تجربة حافظ في حفظه للقرآن فاعتنى بحفظ نصوص من العهدين القديم والجديد. تميزت تجربة جوته بتعامله مع القرآن كنص مقدس وليس مجرد نص أدبي أو وثيقة تاريخية، فقد كان يستشعر عظمتة ومصدره السماوي ويشير لذلك بوضوح، وكان يحمل الكثير من مبادئ القرآن التي تشبع بها بحكم تجربته؛ فقد كان يؤمن بالتوحيد ويرفض التثليث، كما أنه كان يشير في مواضع عديدة لأفكار إسلامية في سياق التصديق كالقضاء والقدر والمعراج وحياة الشهداء في البرزخ. وكان يستخدم في أكثر المواضع لفظ الجلالة -الله- بنطقه العربي بدل مقابله في اللغة الألمانية. كما استوقفني تطرقه للجدل الكلامي المشهور بين المسلمين؛ في قضية خلق القرآن وقدمه متخلصاً ببراعة من هذه التساؤلات بأن ما يعنيه هو كون القرآن كتاب الكتب. ويعد حضور التناص سمة بارزة في الديوان

كان هذا الديوان من أرق وأجمل ما أبدعه هذا الشاعر الألماني فانعكس فيه انفتاحه على الشرق وعلى الإسلام خصوصاً وكان للأدبين العربي والفارسي حضورهما الواضح في تجربته الشعرية. كما بدا جلياً تأثير جوته بديوان الشاعر الغنائي الفارسي الأشهر حافظ الشيرازي؛ والذي سمي حافظاً تكريماً لحفظه للقرآن الكريم. وقد عاش جوته تجربة حب متأخرة -في نهاية عقده السادس- كانت دافعا لتدفق حس الجمال وروح الشباب في ديوانه.

ينقسم الديوان الشرقي إلى قسمين، الأول شعري والثاني نثري. ويتكون القسم الأول من اثني عشر كتاباً تناثرت فيها أكثر من ٢٤٠ قصيدة. أما القسم الثاني فيتضمن التعليقات التي وضعها جوته لتساعد في فهم الديوان، وهي تختص بتاريخ الآداب العربية والفارسية والعبرانية.

وقد بدا جلياً تعلق جوته بروح الشرق من أول العنوان «Diwan» وهو اسم مشترك بين العربية والفارسية، ورسمه العنوان بخط عربي على الغلاف، كما أنه وضع أسماء الكتب في القسم الأول باللغة الفارسية وتحتها ترجمتها الألمانية، وحتى في خاتمته أشار إلى ملمح لطيف في آخر صفحة من الديوان حيث قال «سلم عليه بهذه الورقة التي هي أول الكتاب وآخره» إشارة إلى بدء الكتابة من اليمين ليسار في الشرق وعكس ذلك في الغرب.

اطلع جوته على القرآن الكريم في سن مبكر -وهو في الحادية والعشرين من عمره- عن طريق صديقه هيردر الفيلسوف الألماني، وقد مكن له ذلك معرفة وثيقة انعكست بجلال في ثنايا عمله الأدبي. وقد كان جوته شديد التعلق بالتجربة الأدبية والروحية مع القرآن



وليد العبري

هل الحضارة هي بمثابة القبائل الإنسانية الكبرى؟!

في تلاحق الدوائر الحضارية نشبت صراعات وسالت دماء وسُطر تاريخ من التناحر البشري، غلب على المسارات الإيجابية التي نجمت عن هذا التلاحق، وذلك التلاحق، الذي لا ينتهي بين الحضارات الإنسانية، على مستوى الفكر والحركة، والذي لولاه ما مضت حياة بني آدم على الأرض في خط متصاعد، بحثاً عن الحقيقة والتمكن والرفاه.

متجاوزة ومتزامنة، مهما كان حجم التباينات القائمة، وتتجاوز مجرد توظيف المسألة الحضارية في إدارة الأزمات أو لتلطيف حدتها، لتصبح منهج حياة عالمياً، تساهم البشرية في صنعته، وتروم به ومعه التقليل من الصراعات الدولية، وتخفيضها إلى الحد الأدنى، سواء عن طريق الإطفاء التدريجي لوهج النزعات الاستعمارية، أو تقليل أظافر الجماعات والتنظيمات الإرهابية، وتبديد سوء الفهم المتبادل بين الشعوب.

وعلى اختلافها فإن هناك عدة عناصر تتحد بها الحضارات، وهي الجغرافيا والناس والثروة والثقافة والعقلانية، وأخيراً الخبرة والمقصود بها هنا أن الحضارات الإنسانية تتوارث مجدها وإمكاناتها، ويركب بعضها بعضاً في رقائق متتابعة عبر التاريخ البشري المديد.

وأخيراً يمكن القول إنّه يجب أن يظل الحوار مفتوحاً بين الحضارات، أياً كان وضعها، ومهما كان حجم عطانها، فلا أحد يمتلك كل شيء ومعنى، ولا أحد معدوم من أي شيء وأي معنى. ومن هنا فإنّ الجميع يحتاج بعضهم إلى بعض، وبالمفهوم الاقتصادي فإن كل طرف حضاري لديه ميزة نسبية في أمور معينة، ومن ثم يصبح من الرشد أن يتبادل الناس المزايا، وكل ما يفيد البشرية في بحثها الدائب والدائم عن الترقى في المعيشة، وتحسين شروط الحياة وفرصها.

وهذا الفهم، الذي يجب أن يشتد ساعده ويترسخ، لا يصح أن يترك فقط للمؤسسات الرسمية، سياسية أو دينية أو ثقافية، لكن من الضروري أن يمتد إلى الأفراد العاديين المتحضرين، في مختلف أرجاء المعمورة، ممن يؤمنون بأن الحوار هو الطريق الأمثل للتعامل بين البشر، وبالتالي السبيل الأفضل لإقامة علاقات إيجابية بين الوحدات التي ينتظم فيها الناس، مؤسسات أو دول أو حضارات جامعة.

إنّ ثورة الاتصالات الرهيبة، التي حولت العالم بأسره إلى قرية صغيرة، تقدم آلية قوية تحاور بين المتحضرين، بعيداً عن المسارب الرسمية، التي تسييس الحوار وترهنه بالمصالح الدولية والتصورات الإستراتيجية لكل دولة، أو تكتل إقليمي ما.

والحوار بين المتحضرين يجب أن يشمل الأفراد والتجمعات الشعبية على حد سواء، فمؤسسات المجتمع المدني التي يشتد ساعدها ويترسخ وجودها في مختلف التفاعلات والعلاقات الحياتية، وتتعرّض روابطها على المستوى العالمي، عليها دور كبير في إطلاق حوار المتحضرين، جنباً إلى جنب مع الجهود الفردية، التي يبذلها أناس ضمائرهم يقظة، وقلوبهم موجهة، ونفوسهم قلق، من حالة التوحش التي يعيشها العالم.

ولما أراد بعض العقلاء أن يقربوا بين البشر المختلفين في الألسنة والألوان والمشارب والأهواء والظروف الحياتية، ساروا في اتجاهين الأول هو حوار الحضارات، والثاني يتعلق بحوار الأديان. ولكن الطريق الأخيرة ملغمة إلى أقصى حد، فنقاط الخلاف بين الإسلام والمسيحية واليهودية تتمحور في جانب كبير منها حول العقيدة، وهي مسألة غير قابلة للتفاوض ولا التنازل أو المساومة. وعلى الرغم من أن الأطراف المتحاورة تحاول تجنبها أو تدعي ذلك فإنّها لا تستطيع أن تتجاوزها، ولم تنجح إلى الآن في تفرقة جلية بين «اللاهوت» و«الناسوت». ولأجل كل هذا اقتنع كثيرون في نهاية المطاف، وبعد جولات عدة من النقاش والمداولة، بأن الحوار يكون بين أتباع هذه الديانات، أو بين المتدينين أنفسهم، وليس بين الأديان ذاتها.

والوصول إلى تلك النقطة يجعل الحديث عن حوار الحضارات لا حوار الأديان هو الأجدى والأنفع. فالحضارة تشمل الدين، لكن الأخير لا يشملها، وفي الوقت نفسه فإن تجاذب أطراف الحديث حول الحضارات أخف وطأة على النفس وأيسر على العقل من التعامل مع العقائد. ووجه الشمول في المدخل الحضاري أنه يجمع بين الدين وغيره في نسيج واحد مترابط، فيبتعد الحوار عن المسائل العقدية ليركز على الثقافة النخبوية وطرائق المعيشة بما فيها العادات والتقاليد والموروث الشعبي ومستوى المعارف التي ارتقى إليها تجمع بشري ما، والأفكار المتداولة في لحظة التحاور، والآداب والفنون التي يتم إبداعها، وأنماط الإنتاج السائدة.

ويدخل كل هذا محل نقاش حول سبل الاستفادة كل طرف مما لدى الآخر من هذا المخزون الحضاري، المادي والمعنوي، وهنا يصبح الباب مفتوحاً أمام عطاء مجالات علمية وعملية عديدة ومنها السياسة والاقتصاد والاجتماع والفنون.

يفضي التتبع الدقيق للخطاب الفكري لحوار الحضارات إلى نتيجة مفادها أنّ هذا الحوار يفتقر، حتى هذه اللحظة، إلى منهج محدد، ورؤية واضحة، وجدول أعمال يحوي الموضوعات التي ينبغي أن يدور حولها الحوار.

وقد ينبع هذا الخلل من اختلاف مقاصد إطلاق هذا الحوار لدى القائمين به والمشاركين فيه، وغلبة السياسي على الفكري، وعدم قيامه على أسس يتوافق عليها الجميع. وحتى يتم هذا الحوار على أكمل وجه ممكن، يجب أن نبحت عن مقاربات أكثر جدوى لتحاور الحضارات الإنسانية، تفتح الباب أمام إشراك فئات أخرى، وتطرح قضايا جديدة، وتعمق النقاش كيفاً، وتزيده كما، بحيث يأخذ صيغة □ التفاعل الخلاق □ بين وحدات حضارية

وغلبة التناحر والتباغض على التعاون والتفاهم فيما تم تسجيله ورصده عن العلاقات المستمرة بين الحضارات يعود إلى أمرين أساسيين، الأول أن الصراعات المسلحة هي الأحداث الأكثر لفتاً للانتباه، وهذا ما تحدث عنه الكاتب عمار علي حسن في مقاله المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «نحو مقاربة أجدى للتفاهم مع الحضارات الأخرى»، وفيه يرى أنّ هذه الصراعات قد تترك علامات يمكن معرفتها وتحديد معالمها بيسر وسهولة، وبالتالي يمكن تدوينها لتطغى على التفاعلات الناعمة، وغير المرئية، بين الحضارات التي لها البقاء الفعلي، والفعل الإيجابي، الذي يغلب مع الزمن كل ما سطره المحاربون بكل عدتهم وعتادهم، بدءاً من سناكب الخيول والرماح المشوكة المسنونة، وانتهاءً بجنازير الدبابات والصواريخ عابرة القارات.

والثاني هو أن الإمبراطوريات استخدمت في تمددها العسكري تعبيرات ومفاهيم حضارية كخطاب تحايلي يرمي إلى تبرير مسلكتها العدوانية التوسعية، حيث تحدث قادة الجيوش عن رسالة حضارية مزعومة، وأرسلوا إلى الشعوب المراد غزوها رسائل تقول إنهم لا يستهدفون احتلال الأرض ولا نهب الثروات وإنما تمدن الناس وترقية حياتهم وتخليصهم من حكامهم الطغاة.

لكننا في هذه اللحظة التاريخية الفارقة لا ينبغي أن نستسلم للمقولة التاريخية التي تتصور أن □ الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا أبداً □، لأنها أولاً من صك المحاربين وليست من صناعة أهل الفكر والدراسة، وهي ثانياً تختلف مع منطق الحياة وطبيعة تطورها التي تقول بجلاء إن تاريخ الإنسانية عبارة عن طبقات يعلو بعضها بعضاً، وإن الناس جميعاً في مشارق الأرض ومغاربها صنعوا طيلة عمرهم المديد هذه الطبقات، فصارت رقائق حضارية متواصلة ومتداخلة ومتفاعلة.

وقد حاول بعض المفكرين الغربيين أن يهيئوا التراب على عطاء الحضارات الأخرى، ويهضموا حق شعوبها في الإبداع الخلاق، فروجوا لفكرة «المركية الأوروبية» ذات الصبغة العنصرية، التي تتوهم أن شعلة الحضارة انتقلت من الإغريق القدمين إلى الأوروبيين المحدثين، ولم تمر بأي وسائط، ولم تتأثر في نشأتها بأحد، ولم تنقل في وصولها إلى الزمن الحديث عن أحد.

ولكن هذه المغالطة لم ترض كثيرين بما في ذلك بعض العلماء الغربيين، إذ تحدث بعضهم عن كون الإغريق نقلوا عن الحضارة الفرعونية، وأن العرب والمسلمين أضافوا الكثير إلى ما أنتجته القرينة الإغريقية، وأهدوه للإنسانية، فالتقطه الأوروبيون وهضموه واستفادوا منه، وزادوا عليه كثيراً حتى وصلنا إلى التقدم العلمي والتقني الرهيب الذي نعيشه الآن.

نحن والآخرون



عاطفة المسكري

تحدث الدكتور هشام خباش، وهو أحد الأساتذة الباحثين في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله في المغرب، في مقال له بعنوان «لماذا نحن كثير الاهتمام بما يفكر فيه الآخرون؟» - ونشره في مجلة التفاهم - حول الأهمية الكبيرة التي يلقيها الناس على مسألة تلقيهم القبول وسط الجموع التي يعيشون بينها. وأسهب خباش في ذكر التبريرات دون أن يشير بشكل واضح إلى مجتمع يحد ذاته، عدا أنني من وجهة نظر شخصية جداً أعتقد أن هذه الأنماط من التفكير تتوالد في البيئة التي تركز على التفكير الجمعي وتعيده اهتماماً أكثر من اهتمامها بالفردانية وما ارتبط بها من نمط حياة. ركز الدكتور خباش في سياق هذا الموضوع حول المحاولات الكثيرة التي جاءت بها الكتب والدراسات والتحليلات لفهم ما يفكر فيه الآخر لغايات ترتبط بالقبول المجتمعي.

بما فيها لغة الجسد والإيماءات. فمن المعروف أن بعض الثقافات تعتبر بعض الإيماءات طريقة للتعبير عن السعادة أو شكلاً من أشكال الترحيب بالناس، وبعض الثقافات قد تعتبرها حركة غير مقبولة وهلم جرا. إن مسألة التنبؤ بالأفكار والسعي نحو القبول المجتمعي، أعتقد شخصياً أنها مرتبطة بغريزة البقاء لدى البشر أكثر من أي أمر آخر، وما عدا ذلك قد تكون بعض الاجتهادات الشخصية للتمييز على الصعيد المهني أو التجاري أو الاجتماعي، ومع ذلك فهي تتداخل مع مسألة اهتمامنا وتفكيرنا بما يفكر فيه الآخرون عنا، حيث لا يستطيع أن يعبر الآخرون بما يشعرون به نحونا بشكل صريح أحياناً لأسباب كعدم سهولة الإدلاء بالرأي في بعض المواقف ومع بعض الأشخاص، ولكن تعكس لغة الجسد لديهم ما يحاولون إخفاءه دون قصد. أما عن مسألة البحث عن القبول فهي طبيعية إذا ما لم تتجاوز الحد الذي يفضل فيها الفرد القبول الجمعي على شعوره بالرضا والاكتمال داخلياً، فالتصالح مع الذات لا يعد ترفاً بل يعد أساساً يتحتم عليه سير العديد من الأمور بطريقة صحيحة، فهذه هي الإشكالية الحقيقية في كوننا نهتم بأراء الآخرين حولنا حيث أنها ليست حول ما إذا كنا مهتمين أم لا، ولكن هل يطغى هذا الاهتمام بالآخرين على حساب أنفسنا وتصلحنا مع ذاتنا؟ فإذا كانت كذلك، فهنا تكمن العقدة التي يجب إيجاد حل لها بأن يتم تقديم الخيارات الفردية على التوجهات الجمعية بما لا يتعارض مع الأسس التي نشأ عليها الفرد شرط أن تكون من الثوابت لا المتغيرات والموروثات التي ما أنزل الله بها من سلطان.

علاقة عمل أو في أطر العلاقات الشخصية. من زاوية أخرى تطرق الدكتور خباش إلى مسألة مهمة نجدها حاضرة وبقوة في المجتمعات التي ينقسم فيها الأشخاص إلى طبقات غنية ومتوسطة وفقيرة، حيث أشار إلى أنه كلما كان الأشخاص ينتمون إلى طبقات غنية قل اكتراثهم لنظرة الأشخاص لهم، ونستطيع أن نرى ذلك حاضراً وبقوة في العادات المجتمعية والموروثات المكتسبة كذلك. كثيراً ما نجد أن من ينتمون إلى الطبقات العليا يخالفون الموروثات دون خوف من نفيهم خارج الإطار الجمعي ودون وقوعهم في أسنة أفراد المجتمع كعصاة خرقوا أسساً ثابتة إلا ما ندر وبإخفاء أيضاً. ويفسر الكاتب ذلك في أن الأثرياء وأصحاب الطبقة المخملية هم قليلو الحاجة إلى المساندة والدعم من قبل باقي الأفراد بل وعلى العكس، يلجأ إليهم الأفراد لتلقي الدعم منهم وبالتالي تنخفض لديهم الحاجة للشعور بالقبول المجتمعي المرتبط بمسألة تحديد الهوية. وينطبق ذلك أيضاً على الحاجة لفهم الآخرين والتنبؤ بما يفكرون فيه، فهم قد يكونون أقل حاجة لذلك، على عكس من هم أحوج لذلك في سبيل فهم الأشخاص وتحديد الشخص المناسب في المكان المناسب لتلبية أمر ما في مصلحة طرف أو الطرفين معاً. من زاوية منطقية، يعد كل ما ذكر واقعياً بالمرّة، ولكن من الجدير أن نتساءل في هذا السياق حول قدرتنا الحقيقية من ادعائنا القدرة على فهم ما يدور في الأذهان حقيقة؟ لأن المسألة ليست ببساطة تعلم لغة الجسد والإيماءات وتطبيقها على الجميع وتفسيرها بطريقة جامدة؛ فالبشر على قوة تشابههم إلا أنهم مختلفون، ناهيك عن الخلفية التي جاءوا منها والتي تؤثر بشكل كبير على سلوكياتهم وتصرفاتهم

أولاً، بالنسبة لأحد الأسباب الكامنة في محاولة فهم ما يفكر فيه الطرف المائل أمامك تتمثل في قراءة أفكاره لإعداد ردود نموذجية وتوقع ردود فعل الطرف الآخر مسبقاً، وينطبق هذا الأمر على المصالح التجارية والمفاوضات في مختلف المجالات، وكذلك على مستوى العلاقات الشخصية البسيطة. وعندما نصبح قادرين على التنبؤ بخطوات الطرف الآخر قبل أن تحدث، فذلك يمنحنا شيئاً من السيطرة عليه بشكل غير مباشر بل والسيطرة على ردود الأفعال لصالحنا أحياناً عبر قول ما يراى قوله وتفاذي ما لا يجب قوله. إن القبول الاجتماعي مسألة مرتبطة بالفطرة البشرية، فمن البديهي أن يميل الأشخاص إلى البحث عن القبول في المجتمع من باب الشعور بالانتماء المرتبط بمسألة الهوية. يعد هذا الأمر متشعباً إذا ما تطرقنا للتفاصيل المرتبطة بالهوية التي تعد جانباً مهماً عند طرح مسألة الاهتمام بما يفكر فيه الآخرون تجاهنا على طاولة النقاش. ذكر الدكتور خباش في المبررات التي تقود الأشخاص لبذل الجهد في محاولة معرفة ما يدور في ذهن الشخص المقابل أننا قد نرى شيئاً من أنفسنا في الشخص المائل أمامنا، فنحاول التنبؤ كذلك بالطريق الذي سنسير إليه مستقبلاً - حسب ما ورد في مقال الدكتور هشام خباش- إلا أن الأمر يبدو، من منظور شخصي، أنه مرتبط بغريزة البقاء والسيطرة كذلك. فعندما يشرع شخص ما في دراسة لغة الجسد والإيماءات ظناً منه أن ذلك سيساعده في معرفة ما يفكر فيه الأشخاص من حوله يتجاوز مسألة الفضول إلى فهم ما يفكرون تجاهه أو تجاه مسألة من المسائل التي تهمة، بالتالي إلقاء الأحكام ومعرفة حدود التعامل أيّاً كان مجال العلاقة سواء



فاطمة الوهيبي

وصل ما قد كان: طريق الحرير يعود من جديد

كتب الأستاذ عبدالرحمن السالمي مقالاً في مجلة التفاهم حمل عنوان (طريق الحرير الجديد وتجديد التواصل بين الإسلام والديانات السماوية). وكما يعلم الكثيرون فإن الصين تسعى حالياً لإعادة طريق الحرير في حملة ضخمة يرافقها تنمية للبنية التحتية للدول التي سيسلكها هذا الطريق وكذلك توفير آلاف فرص العمل لدول تعاني من البطالة وشح الفرص. وسلطنة عمان إحدى الدول التي رحبت وانضمت لهذا المشروع، غير أن علاقة عمان بطريق الحرير الجديد لم تستند إلى رغبات حديثة فالسلطنة كان لها دور في طريق الحرير القديم وقد سعت دوماً إلى إحيائه وإعادة بعثه ثقافياً.

الآخر. فالتاريخ يثبت أن التعاون والتكافل الاقتصادي صالح بين الديانات والكثير من الشعوب، كما أن التنافس وتعارض المصالح الاقتصادية ساهم كذلك في نشوء حروب قامت على أساس ديني وزرع في نفوس أتباع تلك الديانات الحقد والتباغض بينها. فلا عجب أن يرى الباحثون في إحياء طريق الحرير أملاً للتطور الاقتصادي والحوار الثقافي. ومن هؤلاء الباحثين فيكتوريا بليدسلاو Victoria Bledsloe التي ترى في طريق الحرير مجالاً للتفاوض الثقافي والتجاري معاً.

أمريكا والصين ونحن

لقد تحدث الأمريكيان في مناسبات عديدة عن الأهمية التي يشكلها مشروع إحياء طريق الحرير، فهيلاري كلينتون تبنت خطة (طريق الحرير الجديد) وهي فكرة تقوم على أساس التعاون التجاري والتواصل الثقافي بين دول أرهقتها الحروب والتنافس مثل (أمريكا واليابان وأفغانستان والهند)، إلا أن المشروع الأعظم الذي نتحدث عنه اليوم ووضعت أحجار أساسه على أرض الواقع تتزعمه الصين وليس أمريكا. وقد تمكنت الصين بالفعل من ضم ٦٠ دولة لهذا المشروع الذي يعمل على مسارين: المسار البري والبحري لترتبط هذه الخطوط حركات التبادل التجاري بين ٣ قارات: آسيا وأوروبا وأفريقيا. أما البشر الذين يستفيدون من هذا الطريق فيقدر عددهم بـ ٤ مليارات ونصف المليار. وعلى عكس أمريكا التي تلجأ في العادة إلى إجبار الشعوب على تبني خططها بقوة السلاح أو الفرض السياسي، تأتي الصين دون نية للفرض ولكن بالإغراءات كتطوير البنى التحتية للدول وتوظيف آلاف الشباب العاطلين وغيرها من المحفزات التي لم تحتج لسياسة الفرض. ففي الوقت الذي لم ير فيه العرب أمريكا إلا في دور يأخذ المال منهم، يجدون دولة عظمى تمنحهم السيولة المادية في ظل ضائقتهم الاقتصادية.

بدأ الإعلام الأمريكي بشيطنة المشروع واعتباره احتلالاً اقتصادياً لهذه الدول، غير أننا في كل الأحوال علينا الاستفادة مما هو ممنوح لنا في هذه الفرصة والتركيز على دعم التبادل الثقافي لمواجهة الطمع الاقتصادي.

الشرقية الأصيلة كالبودية والهندوسية والبرهمانية وغيرها تحمل الكثير من المشتركات مع الأديان الأخرى. ومن الأمثلة على ذلك: احترام الطبيعة والبيئة وهي بذلك تلتقي فيما دعا إليه الإسلام من الحفاظ على البيئة حتى في أوقات الحرب، وهناك ابن عربي الذي كتب عن صحة غير الأشكال وغير الجنس وهي علاقة الإنسان بالكائنات التي خلقها الله من دواب أو نبات، كما أن هناك قصصاً من التاريخ العماني قصة الإمام أحمد بن سعيد الذي سار يوماً طريقاً يبتغي سمائل فاستظل بظل دوحه كبيرة، وبعدها بمدة سار يبتغي نزوى وأراد الجلوس تحت ظل تلك الدوحة فراها وقد جف أصلها وزال ظلها، ولكنه أصر على الجلوس عندها، وحين سئل عن سبب ذلك قال: إنما الحر الذي لا ينسى الإحسان، فمن نسي الإحسان فليس بحر. فينبغي للحر ألا ينسى إحسان الناطق والصامت. وغيرها من القصص والعبر من تاريخنا العماني أو تاريخنا الإسلامي. ومن أوجه التقارب بيننا وبين الديانات الشرقية كذلك عزلة الإنسان مع نفسه والعكوف عليها ومحاسبتها وحثها ودفعها. وهذا الاعتكاف مع النفس موجود في تلك الأديان التي تعلي من الجانب الروحي كي لا يغرق في بحر لا قرار له من الماديات التي وقع الغرب بها، ونرى كثيراً منهم اليوم يتعلمون أساليب من الأديان الشرقية كاليوجا والتصوف للحصول على صفاء للنفس والذهن. غير أن الأحداث المؤلمة التي أصابت العالم رسخت فكرة الإسلام العنيف، واستغل الغرب الفرصة لمحاربة الشرق بتكريس هذه الصور. ونحن في أمس الحاجة اليوم إلى أحياء القيم الروحية الداعية للسلم والتعايش مع العالم بكل كائناته ومكوناته.

حين تلتقي المصالح يزول الخلاف

إن الرؤية لمشروع طريق الحرير الجديد الذي تتبناه الصين لتعزيز التعاون بين الدول وفتح الأبواب التجارية بينها بعد عقود من الشقاق والقطيعة سوف يحل أكثر من مشكلة في وقت واحد. فهذا المشروع رغم أنه يركز على الجانب الاقتصادي وفتح الاستثمارات وبناء البنية التحتية لكل الدول التي يمر بها طريق الحرير إلا أنه في الوقت نفسه سوف يعزز قيم التعاون والتفاهم بين هذه الدول مما سيؤلف بين قلوب الأديان المختلفة لأن كلا منهم في خدمة

ففي عام ١٩٩٠-١٩٩١ كانت مبادرة صاحب الجلالة بتمويل منظمة اليونسكو لإعادة اكتشاف طريق الحرير عبر رحلة بحرية في سفينة (فلك السلامة) كان على متنها نخبة مكونة من علماء وصحفيين وباحثين توقفوا خلال الرحلة في ٢٧ ميناء، وإلى جانب هذه الرحلة البحرية نظمت اليونسكو رحلة برية بين إسطنبول - أكسيان/الصين وبين أوديسا/روسيا - كانتون/الصين. كما مولت السلطنة في ٢٠١١ تنفيذ الموقع الإلكتروني لطريق الحرير الذي أشرفت عليه منظمة اليونسكو.

الطريق الذي لا يموت

مر طريق الحرير بمراحل عدة بين نشاط لمساراته وهجر لطرقة ولكنه لم يكن يوماً طريقاً يحمل السلع فقط بل كان مساراً يحمل الثقافات المختلفة التي أثرت في بعضها البعض، لهذا فمن الصعب أن يموت. ومن أهم الوسائل التي ساهمت في بقاءه وستسهم في استمراره، (الاقتباس) من حوارات الثقافات المختلفة ونشرها ونقلها. وفي هذا يقول رئيس الجامعة الدولية للبحر الأسود بمدينة تبيلسي ٢٠٠٣ إن الاقتباس «الطريق الوحيد لكي يتسامح الناس مع مختلف وجهات النظر والأفكار». ويضيف: «إن السبب الرئيس للنزاعات الحالية يكمن في أن البشر لا يتعارفون». وهذا كلام في محله فظالما كان السفر وسيلة لتعارف الناس ببعضها ربما أكثر من نشاط الهجرة والاستقرار في الغربية؛ فالسفر يفرض عليك التعامل مع الأجناس المختلفة بينما الغربية قد يختار فيها الكثيرون الإقامة وسط جالياتهم الأمر الذي بات يؤرق الكثير من الدول الأوروبية حيث يشجع المهاجر في بناء الأسوار خوفاً على هويته من الآخر، فهو للأسف لا يرى في الثقافة المغايرة ثراء له بل مصدر تهديد. فمن المهم من وجهة نظري أن يصاحب إحياء طريق الحرير خطاباً ديني ومجتمعي يزيل ما علق في أذهان الكثير من خطابات شيطنة الآخر.

المشتركات بين الديانات الإبراهيمية وغيرها من الديانات يعتقد البعض أن حوار الأديان والتقارب يعني به المسيحي - الإسلامي أو اليهودي - الإسلامي أو حواراً بين الشرق والغرب، ويندر أن تنصو الحوار بين الشرق والشرق وهو حوار لم يطل الاهتمام الذي حظي به الحوار بين الشرق والغرب. الأديان