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

- الأخلاق بين الفلسفة والفقه
- الانشقاق البروتستانتي
- التشابه والاختلاف المفهومي بين التفسير والتأويل في النص القرآني
- الديانات العالمية.. أرضية مشتركة لنشر التسامح
- العلاقة بين الدين والأخلاق
- اللاهوت المسيحي الحديث ومقاربته للتعددية الدينية
- تجديد الخطاب الإسلامي.. أسباب ونتائج
- تحديات الإصلاح الديني
- التجربة الدينية إرث تتشاركه الإنسانية
- ماذا يقول التاريخ عن قاشان إيران ؟
- هل الانتقاد صادر من أديان تبشيرية مزاحمة أو أوساط أيديولوجية مناوئة؟!

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من قصائد الأطفال الجميلة قصيدة للشاعر والرسام الإنجليزي الشهير ويليام بليك (١٧٥٧ – ١٨٢٧)، عنوانها «أرض الأحلام». كتب بليك هذه القصيدة سنة ١٨٠٠ ونشرت ضمن ديوانه «أغاني البراءة». القصيدة مبنية على حوار بين أب وابنه، وتتمركز حول فكرة الحُلْم بصفته فضاء ممكناً لمواجهة الواقع؛ خاصة إذا كان هذا الواقع محاصرا بالشك والخوف، يغلب على القصيدة حس النوستالجيا أو الحنين إلى الماضي، فالطفل يرى في منامه أنه التقى بأمه الميتة في «أرض الأحلام» وأنّها كانت مغمورة بالسعادة تسبح في نهر من السوسن وتمشي مع حملان بريئة بيضاء. هكذا يُدثّر بليك خيال الأطفال بحزمة رائعة من الأحلام الرومانسية، رغم تصويره لعجز الأب عن الوصول إلى هذا الفرح الطفولي المُؤقت. تقول لنا القصيدة إن في الخيال ملاذا آمناً من مواجهة واقع يُهيمن عليه الخوف واللايقين، وكأن بليك منذ مطلع القرن التاسع يرصد بنبوءته الشعرية الخلّاقة الآفاق المُمكنة لعالمنا الآن الذي يفيض بالرعب وخيبة المصير.

(أرض الأحلام)

تيقّظْ من مَنامكَ يا بُنَيّا * ألسْتَ سعيدَ أُمّكَ والصَّفيّا؟
فما يُبكيكَ في حُلْمٍ جَميلٍ؟ * فِداكَ أبوكَ، هل أبصرتَ شَيا؟
أيا أبتاهُ، آهٍ، أيُّ أرضٍ * من الأحلامِ؟ جنّاتٌ ونَهْرا!
رأيتُ هناكَ أمّي بين زَهْرٍ* كزنبقةٍ لها في الماء سِحْرُ
وتمشي بين حُملانٍ صغارٍ * بلون الثلج، في مَرْجٍ تَميدُ
ومنْ فرحٍ بكيتُ كما حَمَامٍ * تغنّى يا أبي، فمتى أعودُ؟
ومثْلَكَ يا بُنيَّ رحلتُ يوما * أطوفُ بأنْهرِ الأحلام ليلا
ورغم أمانِها والدِّفْءِ فيها * فلم أظفَرْ من الآمالِ نَيْلا
أيا أبَتاهُ، ما نَبْغي بأرضٍ * يسودُ بأُفْقِها خَوْفٌ وكُفْرُ؟
هناك بعالَمِ الأحلامِ نورٌ * هناك بعالَمِ الأحلام فجْرُ

hilalalhajri@hotmail.com

الأخلاق بين الفلسفة والفقه

ناصر الكندي

يتناول أستاذ الفلسفة الإسلامية د. مهدي سعيدان في مقالته «الأخلاق في الفكر الفلسفي الإسلامي» المنشورة في مجلة التفاهم مسألة الأخلاق في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ يُشير إلى أنه لم يكن للفلاسفة المسلمين دائمًا اهتمام بهذه المسألة خلافًا لمباحث أخرى مثل المنطق والإلهيات والطبيعيات.

وقد أدى هذا النقص إلى إثارة سؤال مهم: هل يوجد فعلاً فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي؟ وينبه الكاتب إلى أنَّ الإجابة لا ينبغي أن تكون من منظور الفلسفة اليونانية إذ يمكن أن يوجد طرح لهذا الموضوع من منظور آخر غير منظور الفلسفة، ويمكن القول بشكل عام أن المبحث الأخلاقي هو المبحث المتعلق بقيادة الفرد لأفعاله، وبناء على هذا التعريف يمكن تحديد جملة من المفاهيم التي تدخل في مجال البحث الأخلاقي مثل: الحرية، والقيم، والسعادة.

وفيما يتعلق بالحرية، لاشك أنَّ ما تطرق إليه اليونان من قضايا تحت لفظ «الحرية» لا يشبه ما خاض فيه المسلمون، فأغلب المفكرين اليونانيين رأوا أنَّ القول بأنَّ الإنسان حر هو تحصيل حاصل أو من المسلمات وذلك لارتباطه بالمدينة وتدبير الشؤون الدنيوية فيها خاصة السياسية منها، فالإنسان عند أرسطو قادر على الاختيار طواعية بين السيئ والأسوأ، أما في الجانب الإسلامي، فقد تم تناولها في علاقة بالقدرة الإلهية، وهل الإنسان خالق لأفعاله أم لا؟ وعليه اختلفت المُقاربة مع الفكر اليوناني إذ إنَّ مسألة الحرية استبعدت من المجال العملي.

وينوّه الكاتب إلى أنَّ تاريخ النظر في قضية الحرية من قبل المسلمين هو تاريخ تأويل الآيات التي تتعلق بأفعال الناس وأعمالهم ومسؤولياتهم من جهة وبمشيئة الله من جهة أخرى، وأن ازدواجية المسألة المتعلقة بالقدر واتصالها بالشأن السياسي جعلها مسألة معقدة أدت إلى صراعات مذهبية خطيرة، ورغم أن مفهوم الاستطاعة كان أحد المفاهيم الأساسية التي دارت حولها نقاشات المتكلمين، فإنَّ مفهوم القدر هو الذي أخذ نصيب الأسد في النقاشات. واختلفت الفرق الإسلامية في فعل الإنسان بين الجهمية القائلة بإلغاء حرية الإنسان إلى المعتزلة القائلة بقدرة خلق الإنسان لأفعاله والأشعرية القائلة بنظرية الكسب.

وقد تطرق ابن سينا لمسألة الحرية ولكن تحت مقولة القدر، إلا أنَّ معالجتها كانت بمفاهيم فلسفية، فقد قام ابن سينا بوضع أفعال الإنسان في نظام وفقاً لمقولة الفيض بالنقيض مع الغزالي المنطلق من إرادة الله «كن». ويتصور ابن سينا العالم على أنه يخضع لأسباب تحدد منزلة الإنسان فيه وهو تصور غير مادي بل قائم على العلل الغائية، ولا يقف ابن سينا في ترقي العلل إلى الأجرام السماوية وإنما يخضعها للتدبير الإلهي، لهذا لا مكان في عالم ابن سينا للحرية من حيث هي هدف لا علة له، إذ إن ما لا علة لا معنى له.

ويتطرق الكاتب بعد ذلك إلى مفهوم «القيم»، إذ لا يوجد مصطلح القيم كما نفهمه اليوم في الفكر اليوناني ولا في الفكر الإسلامي. ويعد سقراط حسب شهادة شيشرون أول من جعل النظر في أسس الفعل الأخلاقي مركز البحث الفلسفي. وقد حوّل أرسطو المبحث الأخلاقي من مبحث نظري ميتافيزيقي أفلاطوني إلى مبحث أقرب إلى الاهتمام بالحياة الفعلية للبشر. ولم يقطع المسلمون تمام القطع مع القيم التي كانت سائدة قبل الإسلام، ولكن تمَّ تعويض الروح القبلية بروح الإخاء على الدين. وستطرح مسألة القيم في العلاقة بأوامر الله ونواهيه. واختلفت الفرق الإسلامية بشأن مفهوم الحسن لذاته والقبح لذاته المتبع في الفلسفة الأفلاطونية القائلة بنظرية المثل، ويؤكد الكاتب أن المماثلة بين القيم الأفلاطونية والإسلامية غير صائبة وذلك أنَّ المعتزلة أنفسهم ينكرون مفهوم الماهية.

ويستطرد الكاتب بأنَّ الحسن والقبيح من المنظور الإسلامي لا يوجدان إلا تبعاً لأوامر الله ونواهيه ومن ثم فإنه ليس للخير والشر حقيقة في ذاتهما، والغزالي يعبر عن ذلك حين يقول إن العقل يعزل نفسه بمجرد أن تظهر له حقيقة النبوة فيترك مكانه للخير المستفاد منها. ويذهب الحارث بن أسد المحاسبي إلى منحى يعلي فيه من قيمة العقل والمعرفة، وذلك من خلال تصنيف المتدينين إلى أصناف ومراتب، وجعل المنزلة الاجتماعية تتحدد وفقا لمدى التدين، وهنا نوع من الإرداة والحرية في اختيار الفعل. ووجود الشيطان في نفس الإنسان ومجاهدته يعطي الإنسان نوعًا من الحرية كما ذكر ذلك الغزالي، وعلى الرغم من اتفاق الفلاسفة على إنكار وجود الشياطين إلا أن ابن سينا لم ينكره بالجملة، فقد أحاله إلى القوى الباطنية مقابل الحواس الظاهرة.

وينتقل الكاتب إلى مفهوم «السعادة» مستعرضا إشكاليات التعريف الأرسطي له من خلال مفهوم «كمال الفضائل» هل هي اجتماع عدد من الفضائل للخير الأسمى أو الاكتفاء بفضيلة واحدة؟ وعلى الرغم من محاولات ابن مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق» لإنزال الفعل الإنساني إلى المرتبة الدنيوية السياسية مثلما فعل اليونانيون، إلا أن الفشل في ذلك حصل في التحليلات اللاحقة لها والبعيدة عن الفكر الأرسطي، وذلك أن المتكلمين يرفضون في الأساس وجود النفس غير الجسمانية عكس الفلاسفة الذين يقرّون بها، وبالتالي فإنَّ الحوار بين الفريقين سيكون معدومًا، فغير الفلاسفة يجعلون المسائل المتعلقة بقيادة الفرد لحياته لتحقيق الخير الملائم له تنحصر في الاستجابة للأوامر الإلهية التي يُحددها الفقه.

وهناك محاولات لوضع العقل في مرتبة مقبولة للصراع مع الهوى كنوع من تأسيس مبحث إسلامي عن السعادة، ومن الأمثلة على ذلك كتاب «ذم الهوى» لابن الجوزي، كما يؤكد ابن سينا على أن الانهماك في اللذّات من شأنه أن يقطع السكينة الإلهية عن صدر الإنسان فيمنع الفيض الربوبي عن الحلول فيه، وسينحو ابن سينا، مثل أخوان الصفا، منحى نخبويا إذ سيجعل من المعرفة واكتساب العلوم العقلية أساسا للفوز بالآخرة دون العبادات والفرائض.

nskindi83@yahoo.com

الانشقاق البروتستانتي

عاطفة المسكرية

يُناقش جان بول ويام في مقالته بعنوان «الإصلاح الديني البروتستانتي» وطأة خمسمائة عام « الانشقاق الديني الحاصل في المسيحية ما بين الكاثوليك والبروتستانت تحديدًا، والذي يبدو مثيرًا للانتباه؛ حيث إنَّ ملامح الاختلاف قد لا تبدو واضحة للوهلة الأولى لعامة الناس الذين لا تجمعهم صلة بالديانة أو أحد معتنقيها. ترتبط البروتستانتية بعصر الإصلاح الذي قام به مارتن لوثر كينج بعد رفضه عدة أفكار مرتبطة بالمذهب، كمسألة تفسير الكتب المقدسة على أنها غير منحصرة على القساوسة بل يمكن لأيّ كان فهمها بطريقته الخاصة.

على الرغم من هذه الأفكار، فإن أسس الديانة المسيحية لا تزال حاضرة في العقيدة أو المذهب البروتستانتي. بدايةً وفي سبيل محاولة فهم عقلية الشخصية التي انطلقت منها هذه الأفكار» مارتن لوثر- لابد من التركيز على كونه انضم لإحدى المناهج المُتشددة في الكاثوليكية ومن ثم تعمق فيها حتى حصل على الدكتوراه في علم اللاهوت. وفي مرحلة متقدمة من حياته أصبح مدرسًا للعقيدة، وحينها أبدى اعتراضًا على الأفكار المتشددة في الكاثوليكية. ومن ضمن الأفكار التي كان يُعارضها بشدة هي مسألة صكوك الغفران في المسيحية حيث يُذنب الناس ويذهبون بعدها لدفع المال طلبًا للمغفرة من البابا والذي يُعتبر في أعلى المراتب الدينية المسيحية «يعمل كوسيط بين العبد وربه» وفقًا للديانة المسيحية. اعترض مارتن على ذلك حيث كان مؤمنًا بأنَّه لا حاجة لوجود وسيط في سبيل طلب المغفرة من الرب، مؤكدًا أن الإيمان وحده يُعد كافيًا لذلك. كانت للوثر أعمال كتابية منشورة ولكنها سرعان ما أشعلت غضب الكنيسة الكاثوليكية، فتم إصدار أوامر بحرق كل ما تمَّ كتابته من قبل لوثر، بعدها وكردّة فعل، قام مارتن لوثر بحرق رسالة البابا الذي أصدر تلك الأوامر وكانت النتيجة طرده من الكنيسة الكاثوليكية بشكل نهائي، ومن هنا جاء تأسيس كنيسة بروتستانتية تختلف في قواعدها عمّا جاء بالعقيدة الكاثوليكية، أول هذه القواعد ألا سلطة على متّبع الديانة المسيحية عداهُ، حيث تنبع هذه القاعدة من تأثر مارتن لوثر بالاستغلال الذي كان حاصلاً تحت مسمى الدين والعقيدة من قبل القساوسة وأصحاب السلطة كذلك، ومن ضمن الأمور التي تغيرت مقارنة بالكاثوليكية هي إنكار مرتبة البابا نهائيًا وكذلك أعمال الرسل وخلافتهم، حيث كان مارتن لوثر ثائرًا على كل أنواع الوساطات بين العبد والرب مُنكرًا حدوثها ووجودها، وأخيرًا كان بمقدور الكهنة الزواج امتثالا للفطرة البشرية التي لا تستثني أحدًا منها ومن ضمنهم الكهنة، لقيَ هذا المذهب بدوره دعمًا من كبار الشخصيات في الدول وتحديدًا بعض الأمراء والنبلاء فيها، ومن ثم جاءت الأسباب الأخرى عبر التاريخ لدعم المذهب سياسيًا واجتماعيًا وتاريخيًا؛ مما أسهم بزيادة معتنقيه حول العالم بشكل عام ودول أوروبا عبر التاريخ بشكل خاص. تُرجمت أطروحة مارتن لوثر من اللاتينية إلى الألمانية وتكررت طباعتها وانتشرت في كل قرية في ألمانيا في غضون أسبوعين، كان هذا نذيرًا للأشياء القادمة فقد استخدمت وسائل كثيرة لنشر رسالة لوثر مثل رسومه الكاريكاتيرية (واحدة من أكثر وسائل الاتصال دراماتيكية للناس العاديين اليوم)، وكان ذلك من خلال الرسائل المشفرة في الرسوم الكاريكاتيرية، وأيضاً تم استخدام الموسيقى في الإصلاح لحمل عقائد وعواطف البروتستانتية من خلال كتابة التراتيل، وكان أحد أهم العوامل تأثيرًا هو الآلاف من الطلاب الذين درسوا في جامعة فيتنبرغ وتلقوا تعليمًا في اللاهوت اللوثري وعلم الإيكولوجيا، مثل أكاديمية كالفين في جنيف، سويسرا، حيث أصبحت الجامعة محورية لنشر أفكار الإصلاح. وفي نفس الفترة كانت الكنيسة الكاثوليكية بطيئة في الاستجابة بشكل منهجي للابتكارات اللاهوتية والدعاية للوثر والمصلحين الآخرين. لقد أوضح مجلس ترينت مجلس كاثوليكي، والذي التقى من ١٥٤٥ إلى ١٥٦٣، إجابة الكنيسة للمشكلات التي أدت إلى الإصلاح وإلى ظهور الإصلاحيين أنفسهم، نمت في الكنيسة الكاثوليكية حركة مكافحة الإصلاح وكانت أكثر روحانية من ذي قبل وأكثر معرفة وتعليمًا، جُمعت أوامر دينية جديدة ولاسيما اليسوعية، حيث كانت هذه الأوامر بين الروحانية الصارمة والفكر ذي العقلية العالمية وتمت إعادة تنظيم عمليات التفتيش لمحاربة تهديد البدعة البروتستانتية، كان الإصلاح البروتستانتي هو بمثابة الاضطراب الديني والسياسي والفكري والثقافي في القرن السادس عشر الذي انشق عن أوروبا الكاثوليكية، ووضع الهياكل والمُعتقدات من جديد.

تحدى المصلحون مثل مارتن لوثر وجون كالفين وهنري الثامن السلطة البابوية وشكّكوا في قدرة الكنيسة الكاثوليكية على تحديد الممارسات المسيحية، لقد طالبوا بإعادة توزيع السلطة دينيًا وسياسيًا في أيدي القساوسة والأمراء الذين قرأوا الكتاب المقدس. أدى الاضطراب إلى نشوب الحروب والاضطهاد وما يسمى بمكافحة الإصلاح، وهي استجابة الكنيسة الكاثوليكية المتأخرة لكن القوية للبروتستانت، حقيقةً، ليس من المستغرب أن يتم تطوير «إصلاح مضاد» لمكافحة الإصلاحات الجديدة وتعزيز عقيدة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وممارساتها، لقد كانت إسبانيا هي القائد بلا منازع في هذه الحركة فقد كانت أوثق حليف للبابا، ولإنهاء الانشقاق الحاصل في عام ١٥٤٥، فتحت الكنيسة مجلس ترينت للتعامل مع القضايا التي أثارها لوثر. كان مجلس ترينت يتكون من مجموعة من كبار المسؤولين في الكنيسة الذين التقوا -مرارًا وتكرارًا لمدة ثمانية عشر عامًا- بشكل أساسي في مدينة ترينت بشمال إيطاليا بعدد ٢٥ جلسة وخرجوا بعدة نتائج مختارة، حيث نفى المجلس الفكر اللوثري عن التوبة وطلب المغفرة دون «صك الغفران». وأكدوا من جديد الاعتقاد في (الاستحالة) transubstantiation وأهمية جميع الأسرار السبعة التي كانت تعتد بها الكنيسة الكاثوليكية ونفتها البروتستانتية لاحقًا. أكدوا من جديد سلطة الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة وتقاليدها وأهمية تقديس الرموز الدينية والشخصيات المقدسة التي عارضتها البروتستانتية وحينها فقط استعادت الكنيسة الكاثوليكية شيئًا من سلطتها. اليوم هناك أنواع كثيرة من الكنائس البروتستانتية وأيضًا الكاثوليكية، ولفهم حركة الإصلاح البروتستانتي بشكل مفصل، نحتاج العودة إلى التاريخ في أوائل القرن السادس عشر عندما كانت هناك كنيسة واحدة فقط في أوروبا الغربية - ما نسميه الآن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية - تحت قيادة البابا في روما. وهناك العديد من أنواع الكنائس الأخرى (على سبيل المثال اللوثرية، والكالفينية، والأنجليكانية) وكل واحدة من هذه الكنائس تعكس جزءًا تاريخيًا مهمًا من القصة.

Attifa.nasser@gmail.com

التشابه والاختلاف المفهومي بين التفسير والتأويل في النص القرآني

هنية الصبحية

تُناقش باحثة الدراسات القرآنية والفكر الإسلامي بجامعة مولاي إسماعيل بالمغرب سعاد كوريم، في مقالها -المنشور بمجلة «التفاهم»- «التفسير والتأويل: الافتراق والتواصل وأبعادهما»، إشكالات الافتراق والتواصل بين التفسير والتأويل، الافتراق والتواصل على مستوى المفهوم وأبعادهما، وأثر الاضطراب المفهومي في الأبعاد المعرفية للافتراق والتواصل بين التفسير والتأويل.

وتوضح الباحثة أنَّ التعدُّد والاختلاف بين التفسير والتأويل خلَّف نوعا من الاضطراب المفهومي، وبذلك يتأثر المستوى النظري؛ فإما أن يقوى أو يضعف، والمستوى المنهجي فإما أن يتضح أو به ضبابية، كما يتأثر المستوى التطبيقي فيقترب أو يبتعد عن المقصود به. ولهذا التأثير المتبادل والمعقد بينهما، توجب علينا التحلي بالتواضع المعرفي والوعي بالعجز عن الإلمام بأبعاد التواصل والافتراق، حيث إنه من البديهي صعوبة إيجاد حلول حتمية لهذا التعقيد خارج دائرة العمل الجماعي والمؤسساتي. وتؤكد كوريم أن العمل الجماعي وحده القادر على إضافة أوجه الاتفاق والالتزام للمفاهيم، وهذه القدرة قد توصله للمعنى الاصطلاحي، وبذلك قد تغيب الضبابية، ويكون اللفظ واضحا ذهنيا؛ حيث إنَّه وبوضوح اللفظ نستطيع أن نقيم على أساسه إطارا نظريا متماسكا، ومع اتضاح المعالم النظرية نستطيع أن نبني أساسا منهجيا، وبذلك نستطيع أن ننتج تطبيقات مناسبة للتفسير المناقش. كما أن العمل الجماعي يكون أكثر مصداقية وموضوعية لتقييم التفسيرات والتأويلات، وبذلك يضمن دقة موقعي التفسير والتأويل للنص الشرعي بشكل عام، وأن تلك الضبابية والاضطراب تغيب بوجود التصور الواضح لمفهوم التفسير والتأويل، حتى إن وجد التعدد التفسيري والتأويلي في مختلف المستويات النظرية أو المنهجية أو التطبيقية؛ فإنَّ ذلك التنوع والتعدد تُصبح أبعاده واضحة المعالم والظهور. وقد يحصل التعدد أيضا على المستوى المنهجي الذي قد يستخدم مختلف الوسائل والطرق لإيجاد نتيجة واحدة، وقد يحصل التعدد على المستوى التطبيقي؛ أي على مستوى نتائج ومخرجات المستويين النظري والمنهجي ونتيجة التطبيق مع النص المراد تفسيره أو تأويله، وبذلك فإنه يقتضي تعدد تلك التفسيرات والتأويلات. وعليه، فإن هذا الاختلاف يؤدي إلى الإثراء والتنوير وفهم المعنى. كما تشير الباحثة إلى أن غياب العمل الجماعي والمؤسساتي الملحوظ يبعدنا عن الوصول للاتفاق والالتزام بمصطلح واضح للتفسير والتأويل، وتؤكد أنه لكون هذه الدراسة فردية لا يمكنها وضع حدود الفصل والوصل بين التفسير والتأويل؛ إلا أنها حاولت تسليط الضوء على الإشكالات الموجودة التي يثيرها الافتراق والتواصل بينهما.

وتذكر كوريم الاختلاف والتواصل للمفهوم، موضحة أن العلاقة بين كل من التفسير والتأويل علاقة ترادف واختلاف يتجسد في التداخل والتكامل والتضاد، وعليه فإن الباحثة تسترشد في دراستها ببعض من العلماء لاستيضاح اللفظين؛ حيث بعضهم يرى أن التأويل يأتي بمعنى التفسير، فالكلمتان تدلان على إيضاح الكلام وبيان معنى اللفظ والكشف عنه، أي أن اللفظين يبحثان عن المعنى المختبئ وراء الظاهر من اللفظ، فيما يكون الاختلاف أحد أشكال العلاقة، ويعد التكامل واحدا من أشكال العلاقة بينهما؛ إذ يوجد نوعان من التكامل؛ هما: التكامل التعاقبي والتكامل التزامني؛ بحيث يحيل التكامل التعاقبي على التكامل الحاصل بين التفسير والتأويل حينما يراد بهما الدلالة على مرحلتين مختلفتين من مراحل الشرح؛ مرحلة سابقة هي التفسير ومرحلة لاحقة هي التأويل، كما يحيل التكامل التزامني على النظر إلى التفسير والتأويل بصفة كل واحد منهما منهجا مختصا بالتعامل مع نوع من النصوص غير النوع الذي يختص بالتعامل معه المنهج الآخر. فبعض التعريفات للتكامل التعاقبي ترى أن تفسير الكلام هو بيانه وشرحه وكشف معناه، وأن تأويله هو تحديد صدقه الخارجي أي أنه الحقيقة الخارجة، أما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية. كما يدخل في إطار التكامل التعاقبي تلك التعريفات التي تجعل التفسير يختص ببحث دلالة المفردات، والتأويل يختص ببحث دلالة التراكيب؛ حيث إنَّ التفسير يستخدم في الألفاظ ومفرداتها فيما يستعمل التأويل في المعاني والجمل. وفي الجانب الآخر، يقصد بالتكامل التزامني اختصاص كل من التفسير والتأويل بالتعامل مع نوع خاص من النصوص، أي أن التفسير بيان للفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا والتأويل توجيه للفظ متوجه إلى معان مختلفة بما ظهر من الأدلة، كما أن هذا التكامل يرى أن التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية.

كما تكشفُ الباحثة من خلال تعريفات التفسير والتأويل أنَّ العلاقة بينهما علاقة تداخل بين مجالات الاشتغال؛ بحيث يكون مجال أحدهما أعم من الآخر، أي أن علاقة العام والخاص بين التفسير والتأويل علاقة متبادلة؛ فبعض التعريفات تجعل التفسير أعم من التأويل والعكس صحيح. ويعتبر التأويل أعم من التفسير حينما يشمل مجال الكلام ومجال العالم الخارجي، بينما يختص التفسير بمجال الكلام فقط. ومن جانب آخر، يعد التفسير أعم من التأويل حينما يصبح التأويل خاصا بالنصوص الدينية فقط، بينما التفسير خاص بالنصوص الدينية وغيرها، أي أن التفسير أعم من التأويل وأكثر استعمالا في الألفاظ ومفرداتها، فيما يستعمل التأويل أكثر في المعاني والجمل.

وتبيِّن الباحثة أن بعض التعريفات كشفت علاقة تضاد بين التفسير والتأويل، ويبرز ذلك من خلال الأقوال التي ترى أن التأويل عمل ذاتي متحرر من الضوابط، بينما التفسير عمل جماعي على عكس الرأي السائد الذي يرى أن التفسير نشاط فردي؛ فالتفسير وفق الشروط الصارمة والتحديدات التفصيلية التي وضعتها مصنفات التفسير وعلوم القرآن جعله يخرج من إطار النشاط الفردي إلى النشاط الجماعي المنظم، أي بمؤسسة علمية تدعى مؤسسة التفسير. أما التأويل، فتختفي فيه الوساطة المنهجية بين النص وشارحه؛ فهو عملية تعتمد على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة وتتبع عاقبتها، كما يمكن القول أنَّ التأويل نوع من العلاقة المباشرة بين الذات الموضوع، أي أن التفسير يهدف للوصول إلى المعنى عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أما التأويل فقد نظر إليه أنه يعتمد على تفسير غير موضوعي؛ لأنه لا يبدأ من الحقائق التاريخية، وبهذا فإنه جهد ذاتي يخضع لتصورات القارئ ومفاهيمه وأفكاره السابقة.

heenosaid@gmail.com

الديانات العالمية.. أرضية مشتركة لنشر التسامح

زينب الكلبانية

أدَّت التحولات المتسارعة التي شهدها العالم -بعيْد الحرب العالمية الثانية- إلى تشكّل تعدّد في النظر لقضايا العالم ولمعالجة أوضاعه؛ فقد كشفتْ الأحداث المتلاحقة عن آفاق عالمية واعدة في التعاطي مع مسائل المجتمع الدولي، بالبحث عن حلول جماعية لها، سيما وأنَّ الحضارات منذ ١٩٤٨ بدأت تنظر وتقارن نفسها من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي بات يشكّل مرجعية دولية عُليا.

لم تكن الأديان والتقاليد الروحية خارج هذا السياق العالمي المتحرك، وإن بدا السير في هذا النهج متأخرا نوعا ما، وهذا ما سنبينه من تلخيصنا لمقال «الديانات العالمية ومنزلة الأخلاق في لاهوتها» -والمنشور بمجلة «التفاهم»- إنَّ العقود الأخيرة من الألفية الثانية شهدت بروزا لافتا لحضور الدين في المجال العمومي، فضلا عن انخراط الطروحات الدينية الحثيثة في مجريات الأحداث الاجتماعية، وكذلك في تأجيج حدة الصراعات السياسية والإثنية في أرجاء عدة من العالم.

فاقم هذا الدور تشابك العامل الديني مع تطور ظاهرة العولمة الضاغطة في عديد المجالات الأساسية: الأمنية والاقتصادية والاتصالية؛ إذ لم تعدْ منظورات الأديان منظورات حصرية مقتصرة على جموع المؤمنين، داخل المعتقد الواحد وضمن الفضاء الحضاري الجامع؛ بل صار التدافع الرؤيوي والفقهي واللاهوتي النابع من تلك الأديان أمرا جليا للعيان ومؤذنا بتوترات أشد.

وبعبارة أخرى: ما عادت الأديان منكفئة على ذاتها، بل غدت قضاياها فاعلة ومؤثرة ومدعاة للقلق. اتّسم التعاطي مع تلك الأوضاع بأن تعالت النداءات الداعية لحوار الأديان وتقارب الحضارات، في مسعى لاستباق حالات الاحتقان وتسوية الخلافات، وبقصد إرساء تعارف في مستوى أول، يليه تآلف في مستوى لاحق، بين مختلف العائلات الدينية والتقاليد الروحية.

وكما كانت مبادرات الحوار نابعة عن هيئات دينية، كانت صادرة عن مؤسسات وشخصيات وأعلام أيضا، من الشرق والغرب، كما التحق بتلك الموجة جمعٌ من المتهافتين والغاوين. اللاهوتي والمفكر الكاثوليكي السويسري الألماني هانز كونج، هو أبرز الشخصيات الدينية العالمية التي سلكت درب الحوار بحثا عن تفعيل ما أطلق عليه «الأخلاق العالمية» بما دعا إليه من خطة متكاملة امتدت من محاولات التنظير إلى مساعي التأسيس.

فقد راود الشعوب في أعقاب انهيار المعسكر الاشتراكي -عام ١٩٨٩- أملٌ كبير في إعادة صياغة العالم وفق قيم ورؤى جديدة، أدلى كونج بدلوه في المجال باقتراح أخلاق عالمية جامعة. ما كان ذلك المشروع برنامجا جاهزا أعد على الطاولة؛ بل كان مشروعا سياقيا. انطلق بمقترح إنشاء برلمان للأديان العالمية، وتمت المصادقة عليه من قبل شخصيات دينية ذات صيت عالمي. وقد شارك من الجانب الإسلامي حينها الأمير الحسن بن طلال من الأردن، والدكتور علي خاتمي من إيران.

بدأت قصة الترويج لمشروع الأخلاق العالمية كما يرويها كونج من نحت الشعار المتمحور حول «لا سلام في العالم دون سلام بين الأديان» عام ١٩٨٤، وعرضه على النقاش العمومي خلال عام ١٩٨٩، إبان المشاركة في منتدى الاقتصادي العالمي بدافوس، الذي تطرق إلى صلة الأنماط الأخلاقية بالسياسة والاقتصاد.

شكلت آراء الثنائي الأسس لمؤلف «مشروع من أجل أخلاق عالمية» (١٩٩١). وصادف أن لاقت دعوة كونج صدى لدى العديد من الأطراف، ليلي ذلك اعتلاء منصة الأمم المتحدة -سنة ١٩٩٢- وإلقاء محاضرة بعنوان: «المسؤولية الكونية.. أخلاق عالمية جديدة في نظام عالمي جديد». لكن الرجل لم يكتف بالتنظير لطروحاته فحسب، وسعى جاهدا لتنزيلها على نطاق عملي، فعمل على بعث برلمان عالمي للأديان صادق بالأغلبية على «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» ليجد المشروع صياغة مكتملة في مؤلف آخر بعنوان «الأخلاق العالمية للسياسة والاقتصاد».

يتساءل كونج عن فرص إرساء وفاق أخلاقي بين الأديان بعيدا عن الضوابط العقدية المتضاربة والمتناقضة أحيانا، ويسرد خمس نقاط جوهرية «لمشروع الأخلاق العالمية»:

- الحرص على نعيم الإنسان وصون كرامته.
- اعتماد القواسم المشتركة بين البشرية: لا تقتل، لا تكذب، لا تقترف فعلا مشينا، أحبّ والديك وأبناءك وأكرمهم.
- مبدأ العيش السوي بين الشرعية والحرية.
- خلق حوافز العمل الخُلقي من خلال صور معيارية لبوذا، والمسيح، وكنفشيوس ومحمد عليه الصلاة والسلام.
- إيجاد جواب لأزمة المعنى، عبر التعايش وعبر الإضافة.

ومن ثم يقتضي إرساء الأخلاق -من منظور كونج- الاشتغال على مستويين: بالتطلع لوفاق جامع بين الأديان وتجاوز الخلاف فيما هو خُلقي وغير خُلقي؛ وبالبحث عن وفاق بين المؤمنين وغير المؤمنين من خلال السعي للوقوف على أرضية مشتركة، رغم ما قد يلوح بهذه المهمة -كما يبرز كونج- إيمانٌ بجليل أثره «فمن يقدر اليوم على تحريك ملايين البشر لفائدة أخلاق عالمية، إن لم تكن الأديان هي الموكلة بذلك».

وفي ختام عرضنا، لطروحات كونج ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أنَّ مشروع الرجل هو مشروع «خُلقي» بالمعنى العاطفي، أو هو مشروع «أخلاقوي»، تتقلد فيه الأخلاق مهمة فض كافة المشكلات العويصة؛ على خلاف ذلك يحاول كونج إعطاء ترجمة عملية لما يدعو إليه في حدود إدراك منظّر ورجل فكر على مستوى إسهامه في تحوير مجريات الأمور أو نظام سير المؤسسات؛ فمقاربته للوضع الاقتصادي الذي يعيشه عالمنا وما يتخلله من فساد هو رصد لوقائع سلبية، مع التنبيه إلى عواقبها ومآلاتها، فلو عاينا أوضاع اقتصاد السوق الراهن واستفحال الأزمة المالية نلحظ أن الفشل متأتّ من جراء سوء الأخلاق السائدة في المعاملات وتراجع الصدق والإخلاص، كما يبين في كتاب «الأمانة.. لماذا يحتاج الاقتصاد إلى أخلاق؟» وليس عائدا إلى السوق ذاتها أو إلى فشل المؤسسات.

يتساءل كونج: «أي معنى لنظام عالمي يفتقر إلى أخلاق إنسانية مشتركة وملتزمة؟». فالعولمة الضاغطة باتت تملي حاجة أكيدة إلى أخلاق عالمية؛ يقول: «في مثل هذا الظرف من عصرنا من الضروري أن تجد عولمة الاقتصاد والتقنية ووسائل الاتصال دعما من عولمة الأخلاق، بعبارة أخرى: تحتاج العولمة إلى أخلاق عالمية». وفي توضيحه لعلاقة الأخلاق العالمية بالخيارات السياسية والاقتصادية، يعرب كونج عن مدى الترابط بين تلك المجالات.

وفي مقال ظهر على صفحات مجلة «كونشيليوم» الإيطالية، كتب هانز كونج: «لا غضاضة في إسهام عولمة الاقتصاد والتقنية والاتصالات في التسريع بالحاجة الماسة إلى أخلاق عالمية. فقد ولّدت تلك العولمة -بشكل ليس له نظير- أصنافا جديدة من المشكلات المعولمة، ومن هذا الباب تتطلب أخلاقا عالمية».

فقد لمس كونج الحاجة الملحة للسلوك الخُلقي إيمانا بتأثيره الكوني، فعلى سبيل المثال يمكن لسلوك غير قويم -مثل غسيل الأموال أو المعاملات المالية الزائفة- أن يتعطل نمو الاقتصاد العالمي؛ ففي الظرف التاريخي الحالي نعيش تشابكا وثيقا؛ إذ يمكن لأفعال وممارسات صادرة عن جماعات أو دول -ضمن نطاق داخلي- أن يكون لها تأثير على نطاق كوني.

لا تُملي تلك الحاجة التخلي عن التعاليم الخلقية المحلية المعمول بها على نطاق ضيق فحسب؛ وإنما ضرورة ربطها بشبكة موسّعة على نطاق عالمي، فليست الأخلاق العالمية أيديولوجيا اختزالية للقيم ولا ديانة جامعة؛ بل هي وفاق ضروري حول تعاليم أساسية من أجل عيش آمن فوق البسيطة.

zainbalkalbany1212@gmail.com

العلاقة بين الدين والأخلاق

زهرة السعيدي

كتب أحمد زايد مقالا بعنوان «الدين والأخلاق والمعروف: التمايز والتكامل» طرح فيه تعريفات للدين والأخلاق والمعروف، و ناقش أشكال التمايز بين هذه المفاهيم الثلاثة، ثم أكد على أن لكل مفهوم حدوده ومجاله الخاص الذي يتداخل ويتكامل مع المفاهيم الأخرى. وأجابت المقالة كذلك على سؤال مهم حول طبيعة العلاقة بين المكونات الثلاثة.

يبدأ الكاتب بطرح تعريفات للدين في اللغة وعلم الاجتماع، حيث عرّف الدين في اللغة بأنه الاعتقاد والاعتناق والطاعة والانقياد لفكر معين. وذكر من علم الاجتماع تعريفات مختلفة أذكر منها تعريف جيمس فريزر الذي يقول أن الدين هو « عبادة وتبجيل القوى المتعالية عن الإنسان والتي يعتقد أنها توجه مجرى الطبيعة والحياة البشرية وتضبطها»، أو تعريف بيتر برجر الذي يرى أن الدين هو غطاء مقدس يخلق التوازن في الحياة بحيث يقف بين عالم الإنسان وبين العالم الأوسع ويهتم بقيم وأنظمة الحياة.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الأخلاق، ويعرفها على أنها «الطبع والسجية والمروءة والأفعال التي تتجلى فيها صورة الإنسان الباطنية». ويقول أن للأخلاق مستويين، الأول هو مستوى واقعي وصفي يؤطر سلوكيات المجتمع أما المستوى الثاني مهو مستوى معياري ومثالي يهتم «بالمبادئ المرتبطة بالأحكام الأخلاقية». سيكون المستوى الأول هنا الأخلاق Morals والثاني الأخلاقيات Ethics. ولدي هنا قصة حدثت في سبعينيات القرن الماضي توضح الفرق بين الاثنين. يطلق الكثير على هذا الحدث «قضية الجثث المدفونة»، وتحكي قصة محاميي دفاع (فرانك أرماني وفرانسيس بلجي) كانا قد أديا قسم الحفاظ على خصوصية موكلهم المتهم بقضايا عديدة من بينها القتل والاغتصاب، ومشتبه باختطاف فتاتين كان الجميع يبحث عنهما. اعترف المجرم بعدها أمام محاميي الدفاع أنه هو من قتل الفتاتين المفقودتين، ثم أطلع المحاميين على مكان الجثث، فوقع المحاميان في معضلة أخلاقية بين واجبهم الإنساني والأخلاقي تجاه أسر الضحايا وسكان البلدة(Morals) وبين خصوصية العميل وأخلاقيات المهنة(Ethics). اختار المحاميان أن يلتزما بأخلاقيات المهنة وأن يحافظا على خصوصية موكلهم. انكشفت بعد فترة حقيقة تسترهم على الجريمة وتعرضا إلى الكثير من المضايقات وأقيمت ضدهم العديد من الدعاوي فانتهت حياتهما المهنية تقريباً. لكن بعدها بفترة أسقطت عنهما كافة التهم وأقرت المحكمة أن تصرفهما كان التصرف الأمثل. أصبحت هذه القضية اليوم تدّرس في مواد أخلاقيات القانون. لكن أهالي الضحايا أصيبوا بخيبة أمل عندما ما عرفوا أن التستر على جريمة قتل أطفالهم أصبحت أفضل وسيلة لتدريس الأخلاقيات القانونية والمهنية. هذه التعارضات سواء كانت بين المستوى الأول والمستوى الثاني من الأخلاق أو بين الدين والأخلاق قد توقع المجتمع في معاضل أخلاقية لا مفر منها.

يعرف الكاتب المعروف على أنه القول الجميل والفعل الجميل الذي يأتي به الإنسان كرامة منه في تعاملاته اليومية، وتعتمد هذه الأفعال والأقوال إما على مبادئ دينية أو قواعد أخلاقية أو خيارات شخصية.

بعد أن وضح الكاتب معنى كل من الدين والأخلاق والمعروف بدأ بالكشف عن أوجه التمايز بين الثلاثة وحاول أن يوّضح الحدود المميزة لكل مفهوم. فأحد أوجه التمايز مثلاً هو أن الدين أكثر اتصالاً بعالم القداسة منه بعالم الحياة، لأنه شيء قدسي يفوق الطبيعة ولذلك فإن له احتراما خاص، ويعاقب عادةً كل من يخرج عنه وعن تعاليمه. في الجانب الآخر، ترتبط الأخلاق والمعروف بعالم الحياة ارتباطاً وثيقاً، فهي موجودة بالأساس من أجل تنظيم علاقة البشر ببعضهم من أجل صلاح حياتهم، ومع حرص المجتمعات على الأخلاق والأمر بالمعروف إلا أنها لا تعاقب من لا يلتزم بها عقاباً واضحاً كما تفعل مع من يخرج عن الدين.

تظهر أحد أوجه التمايز الأخرى في ثنائية التعالي-المحايثة، فالدين ينتمي إلى عالم متعال لا يمكن الوصول إليه أو إدراكه ولا يصح الطعن به، وهو كذلك دائم وباق مدى الحياة. أما قيم الأخلاق والمعروف فهي متحايثة، ويمكن تفكيكها وتطويعها لتناسب خيارات الإنسان، لذلك هي مختلفة ونسبية من زمن لآخر ومن طائفة لأخرى. يقودنا هذا التمايز إلى وجه تمايز آخر: المطلق والنسبي. من المتفق عليه أن الدين شيء مطلق تماماً للأسباب التي ذكرتها في الأعلى، أما المعروف فهو أمر نسبي تماماً لأن الأفعال الخيرة تعتمد على خيارات الإنسان وحده. في المقابل يختلف البعض في مدى نسبية الأخلاق لأنها عادة ما تشتق من الدين ولكنها تتأثر بتغير الزمان والمكان وبالأفكار المتجددة.

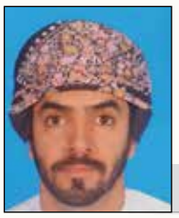
بالرغم من التمايز الواضح بين المفاهيم الثلاثة (الدين والأخلاق والمعروف) فإن ارتباطها وتكاملها أهم وأوضح من تمايزها. يقول الكاتب إن أوجه التمايز هي مجرد أفكار تحليلية مقترحة على المستوى المجرد، لكن عندما نأتي إلى أرض الواقع سنجد أن هذه المكونات الثلاثة شائكة ومتداخلة لدرجة يصعب معها أحياناً أن نحدد إن كان سلوك معين قد اشتق من الدين أم من القواعد الأخلاقية العامة.

يقترح الكاتب صورة توضيحية للعلاقة التكاملية بين الدين والأخلاق والمعروف على شكل هرم متدرج من المطلق إلى النسبي، حيث يقف الدين في قمة الهرم ثم الأخلاق في الوسط والمعروف في القاعدة. فتتدرج النسبية من قمة الهرم (أقل قدر من النسبية) إلى أسفل الهرم (أكبر قدر من النسبية). يعكس هذا التدرج في النسبية تدرج التفاصيل، فكلما زادت نسبية القاعدة أو الفكرة تداخلت أكثر مع تفاصيل الحياة.

أحد أكثر صور التكامل بين الدين والأخلاق ظهر عندما حاولت بعض الحركات الدينية أنسنة الدين وتحويله من أداة لقمع الإنسان إلى أداة لخدمته وتحقيق مصالحه. من المعروف أن كل فكرة تحمل في بداية ظهورها رؤى حالمة وأهدافا نبيلة لرفاهية الإنسان، لكن يحدث في النهاية أن تتحول لأيديولوجية مؤذية. وهذا بالضبط ما يحدث في الأديان، لذلك تظهر أحيانا حركات تحاول أن تعيد الدين إلى مساره معتمدة في ذلك على قيم وقواعد أخلاقية متينة. ويحدث أحياناً أن يرفع الدين من مبادئ أخلاقية ويصبغها بصبغة دينية. وتبقى الحقيقة الواضحة هي أن كلا من الدين والأخلاق يعملان معاً نحو رفاهية الإنسان وحفظ نفسه وعقله وكرامته.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

اللاهوت المسيحي الحديث ومقاربته للتعددية الدينية



فيصل الحضرمي

في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «مدارس اللاهوت البروتستانتي الحديثة والتعددية الدينية»، يطرح الباحث المغربي محمد بنتاجة رؤيته النقدية لأهم نظريات اللاهوت المسيحي الحديث المتصلة بتدبير الاختلافات الدينية بين المذاهب المسيحية، كما بين الأديان المختلفة. ويستهل الكاتب مقالته بالإشارة إلى أن توجه الأديان والمذاهب الدينية إلى التحاور فيما بينها بغية التعرف إلى بعضها البعض أمر حديث نسبياً يرجع إلى القرن الماضي الذي أجريت خلاله العديد من البحوث العلمية التي رمت إلى تفكيك مركزيات الأديان، بهدف الوصول إلى «نظريات خلاصية أكثر انفتاحية وتقاربية»، الأمر الذي أدى إلى تدشين مرحلة جديدة في التفلسف الديني.

ويرى الكاتب أن تعمق الموضوع يحتم التساؤل حول المنهجية التي يمكن اعتمادها بإزاء تدافع الأديان فيما بينها. كما تستلزم معالجة الموضوع الإجابة عن سؤال آخر يتعلق بالكيفية التي يمكن بها التوفيق بين سائر هذه الأديان، سيما مع الأخذ في الاعتبار مسألة «لحصرية الثقافية» التي تجعل من الدين السائد في مكان ما الخيار البدهي لأي شخص ينتمي لذلك المكان. كما أنَّ هذا الشخص يجد نفسه مطالباً بالدفاع العقلاني عن معتقداته، كما بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة المحورية التي يأتي في مُقدمتها سؤالان يتعلق أولهما بافتراض وجود جوهرٍ واحد للأديان جميعها، ويتعلق ثانيهما بنجاعة الحوار في التوفيق بين الآراء المتناقضة للأديان المختلفة.

ويُشير بنتاجة إلى التقسيم الذي وضعه اللاهوتيون المسيحيون للتعددية الدينية. فالأخيرة تنقسم إلى تعددية داخل الدين وتعددية خارجه. وتفترض التعددية داخل الدين أن التفاسير المختلفة التي تنطوي عليها مذاهب الدين الواحد صحيحة بأجمعها، وأنها تقود إلى ما يشبه الجمع بين نقيضين. أما التعددية خارج الدين ففحواها أن الحقيقة موجودة في كافة الأديان، وأن كل واحد منها يكفل الطريق إلى السعادة نظراً لاحتوائه نفس الجوهر. وقد ارتكزت التعددية الدينية على عملية تفكيك قضية المطلق عبر صراع طويل مع الكنيسة الكاثوليكية، ما أدى إلى إرساء العقلانية الدينية التي تؤمن بنسبية الحقيقة. ويضيف الكاتب أنَّ العقلانية الدينية أفرزت العديد من المدارس الفلسفية التي لكلٍ منها فهمه المختلف للمعرفة. فمنها ما يعتبر الإنسان منطلق المعرفة، مع نفي أي معرفة سابقة على شروعه بالمعرفة. ومنها ما يرى أن المعرفة لا تتحقق إلا فيما يتعلق بالظواهر، مع إنكار إمكان معرفة الذوات. وهذه الأخيرة تعتمد على التجربة البشرية وحدها، في إلغاءٍ كاملٍ لنظرية الوحي في تأسيس الأديان، وترى أن لغة الدين لغة رمزية، لا حرفية. وبحسب الظاهراتية، تخضع عملية تأويل النصوص المقدسة لقيود الثقافة البشرية الستة - القيد الطبيعي، والقيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد البدني، والقيد العاطفي- ما يُؤدي إلى «سيولة المعنى»؛ أي تعدده وانفتاحه على مُختلف التأويلات.

وينوه الكاتب بالخصائص الأربع لنسبية الحقيقة الدينية، والمتمثلة في: حركية الحقيقة الدينية؛ أي سهولة تغيرها بفعل تأثرها بالقيود الستة، وشخصانية الحقيقة الدينية؛ أي ارتباطها بطبيعة المتدين وأحواله، وخفاء الحقيقة؛ أي غموضها نتيجة ما تراكم عليها من «طبقات التاريخ» و«فهومات الثقافة» المختلفة، وكون البحث عن الحقيقة الدينية أكثر أهمية من الحقيقة نفسها. ويرى الكاتب أنه لا يمكن تعميم «النسبية التأويلية» على مجمل النص القرآني، فالقرآن الكريم، وفق ما ورد في سورة آل عمران، ينقسم إلى آيات «محكمات» لا تحتمل التأويل، ولا تقبل التعددية، لأنها تمثل الحقيقة الدينية الإسلامية، وآيات أخرى «مُتشابهات» يمكن قبول التعددية فيها. بعد ذلك يستعرض الكاتب النظريات المختلفة التي طرحها فلاسفة الدين المسيحيون لتطوير تدابير يمكنها احتواء الاختلافات الدينية. وأولى هذه النظريات نظرية شلاير ماخر وكارل يونغ التي ترى أن الدين يتكون من لبٍ وقشور، حيث يكمن لب أي دين في الانفصال عن الذات والتوجه إلى الله، بينما تشكل التعليمات والأحكام والطقوس التي يشتمل عليها ذلك الدين القشور التي تحفظ لبه وجوهره. وترى هذه النظرية أنَّ الأديان تتشارك اللب نفسه، بينما تختلف في الطقوس والمعتقدات الأخرى التي لا ينبغي أن يؤخذ بها بقطعية مطلقة. ويُجمل الكاتب رده على هذه النظرية في عدة نقود. أحدها، أن إهمال القشور -حامية اللب- يشكل خطراً على اللب نفسه. كما أنه يتعذر أحياناً تمييز اللب من القشور، نظراً لارتباط أحكام الدين الواحد في «شبكية مرجعية». وثانيها، أن الأديان الأخرى اعتورها التحريف والتبديل، فما عادت تصلح لتكون منهاجاً للتقرب إلى الله. وثالثها، عدم وجود دليل على أن هناك جوهراً يوحد بين سائر الأديان.

والنظرية الثانية هي نظرية بول تيلّيش، والمعروفة باسم «التجربة الوحيانية الدينية». وتقول هذه النظرية بوجود ثلاثة عناصر في التجربة الدينية، وهي: عنصر السرية والخفاء، والعنصر العرفاني، وعنصر النبوة. كما يتحدد الدين وفق هذه النظرية من خلال ما يعرف بمبدأ «الاهتمام المطلق»، أو الهاجس الأكبر. وهو مبدأ يمنح الدين شمولية أوسع، ويُفضي إلى استحالة «العلمانية الراديكالية»، ما دام لا يمكن لأحد أن يحيا دون اهتمام مطلق. ويرى كاتب المقالة أن ضعف هذه النظرية يكمن في ربطها التجربة الدينية بعنصر النبوة التي هي «منحة إلهية لمن اصطفاهم الله من البشر»، ولا يمكن تحصيلها من طريق التجربة الدينية.

أما النظرية الثالثة فهي نظرية كارل بارث وديتريخت بونهوفر، القائلة بأن مركزية الله لا تتأتى إلا من خلال مركزية الإنسان، وهو ما عبّر عنه بارث في مقولته الشهيرة «الله في السماء، والإنسان في الأرض». وهي نظرية تفرّق بين الإيمان والدين، حيث الدين هو بحث الإنسان عن الله، وحيث الأديان ليست إلا تعبيراً جماعياً عن الإيمان. ويرى بنتاجة أنه لا يمكن الموافقة على زعم هذه النظرية أن الدين نتاجٌ من نتاجات التجربة البشرية، وأن الطقوس الدينية لا أهمية لها. غير أنه، بالمقابل، يشدد على الجانب المشرق في نظرية بارث وبونهوفر، والمتمثل في طابعها «الأكثر انفتاحية على باقي الأديان». ويخلص محمد بنتاجة في خاتمة مقالته إلى أن اللاهوتيات المسيحية الحديثة لا يُمكنها أن تؤسس كنيسة عالمية مقدسة رغم ما في اجتهاداتها من جِدةٍ وابتكار. وسبب ذلك، من وجهة نظره، أنها تتعامل مع الدين المسيحي من خلال أزماته الظرفية العابرة، وليس باعتباره كلمة الله المتجاوزة للزمان والمكان. وهو ما لا يمكنها إثباته على أية حال.

faisalsalim@hotmail.com

تجديد الخطاب الإسلامي.. أسباب ونتائج

قيس المعولي

«الإسلام والعالم (إعادة تخيل الأمة) بيتر ماندافيل».. مقال للكاتب رضوان السيد، ناقش بين جنباته التغيرات التي تطرأ على الإسلام في العالم. إنَّ الخطابَ الإسلاميَّ المعاصر لا يختلف عن سابقه من الخطابات، فمجملها يعتمد على الأصول الفقهية والشرعية، ولكن الزمن الحالي يفرض نفسه على هذا الخطاب من حيث المنطقية والواقعية والعقلانية والجوانب السياسية البحتة التي قد ألمَّ الناس بها لزيادة معدلات القراءة والكتابة، مثلما أشار الكاتب، ولكن: هل يا تُرى يعد هذا التغيير الجذري للخطاب الإسلامي موافقا للرؤية المحمدية أم أن البعض غالط وتجاوز ذلك؟ سأحاول أن أبسط المقال لأبعد حد ممكن مناقشا تغير الخطاب بمراحله وأسبابه.

إعادة الترتيب والتغيير تحتاج لتغير جذري في الوعي والإدراك الثقافي والمعرفي، خصوصا إذا كانت إعادة الصياغة تقترب من أصول وثوابت لديانة أو مجتمع أو قانون، فكل هذه في أصلها وعلومها تعتمد على مراجع لا تقبل التغير غالبا، ولكن دوام الحال من المحال، فكان لابد من التجديد لمواكبة عالم العقلانية والمنطقية والواقعية التي انتشرت انتشار النار في الحطيم بسبب تأثير الإعلام الغربي أو الإعلام المضاد غالبا لما جاء في نصوص الأصول. يقول د. محمد عناني « وهكذا فإذا كان من حق كل عصر أن يقرأ فكر الماضي وآدابه على ضوء مفاهيمه الجديدة المعاصرة، وكان من حق العربي أن يقرأ ما آل إليه من السلف على ضوء مفاهيمه الجديدة التي يتوسل فيها باللغة العربية المعاصرة، فإن من حق العربي أيضا أن يعيد ترجمة الآثار الفكرية والأدبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة....» هنا يجب إعادة النظر فيما قاله؛ بحيث أنَّ الوعي اللغوي يختلف عن الوعي الفكري الذي من شأنه أن يغير بعض الشيء من الأصول الثابتة؛ فالأصل في ذلك توسيع مدارك اللغة تزامنا من توسيع مدارك الفكر.

وكذلك يذكر الكاتب فؤاد الحميدي في مقال نشره في الشبكة العنكبوتية: عند الحديث عن الخطاب الإسلامي، فإنه قد يتم ربطه من قبل البعض بأصحاب العمائم سواء البيضاء أو السوداء، وهذا خطأ منهجي وإشكالية، إضافة لإشكاليات أخرى يعاني منها هذا الخطاب؛ لأنه بهذا الوصف أو الربط يتم حصره في خانة «التراث الديني»؛ وبالتالي فلا فاعلية له ولا أدوار، لأنه -كما يرى الدكتور محمد عمارة في كتابه أزمة الفكر الإسلامي المعاصر- «لا عِصمة لعالم دين ولا لمؤسسة العلم الديني». ولما كانت الساحة الإسلامية تعج بالتيارات المختلفة أدى ذلك بالتالي إلى تعددية الخطاب؛ فهناك الخطاب السلفي والخطاب الإسلامي الحركي والخطاب الإسلامي التكفيري والخطاب الصوفي والخطاب العلماني. هذه التعددية في الخطاب لم تؤد إلى التعاون والتكامل كما يفترض بها، بل أدت للاختلاف الذي في بعض الأحيان يؤدي إلى القطيعة وافتعال الفتن المذهبية في أحايين أخرى، ويتجلى هذا بوضوح فيما نجده اليوم من كتب وكتيبات وسيديهات وأشرطة تفيض بها المكتبات والأكشاك تحمل من الاتهامات المتبادلة والتجريح والتسفيه والقدح والتعريض والتشهير، مما يُربك العامة ويشوش أفكارهم ويزعزع ثقتهم في جدوى وأهمية وصلاحية الخطاب الإسلامي.

إنَّ التجديد الذي قد تقدم منذ انتشار الثقافة الغربية في المجتمع العربي له أسبابه وتوجهاته ونتائجه، ولكنني سأذكر الأسباب التي هي أولى بالتقدم عن غيرها ومن بعدها ستأتي النتائج تباعا لما قد أسس من توجهات، إن قوة الإسلام اللامتناهية فكريا وروحيا وعلميا وعمليا قد أرست الرعب والخوف في نفوس الضعفاء الذين تجاوزت بهم الأقدار ليكونوا أقوياء في نظر من اتبعهم بالعمي والصمم فأرادوا الإطاحة بما يقيم الحد والعدل والصدق الرباني، وأن ينأوا عن طريق الحق إلى ما تهواه أنفسهم وأشخاصهم الدنيئة؛ فأصبحوا ينادون بالتمدن الغربي والحرية اللامتناهية والمنطقية اللامحدودة والعقلانية المفرطة والواقعية التي أضحت أسراب أفكارها تدور بين الناس وكأنها الدين الأوحد فانطلق الناس يضعون العبارات والمقالات والكتب التي تفسر الأقوال والأحكام والخطابات والشرائع المحمدية الربانية التي ما هي إلا وحي يوحى، والتي ما كان ينطقها عليه الصلاة والسلام عن الهوى؛ فالله قد أعطاه مدارك الكلم والعلم والفهم. ولم يذكر عن هؤلاء انصرافهم إلى العلوم الأخرى غير الشرعية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك وغيرها ليناقشوها، ولكن هذه العلوم إنما هي علوم متخصصة بمكان وزمان وظروف محدودة غير الإسلام الذي هو منهج الحياة فكل خطوة يخطوها المرء إنما هو محاسب فيها وكل حرف ينطقه كذلك.

... إنَّ الحراك في التغيير والتجديد من البعض، وإنما أعني التجديد الذي يمس الأصول ويبعد عنها الناس، كان له وطأ كبير في التفريق بين من يهتم بالإسلام ومن يصنف نفسه مدافعا عن حياضه، ويريد أن يعم الفساد الروحي ظنا منه أنه سيصلح الجوانب الأخرى.

إن التجديد يجب أن يكون في الأمور المستحدثة من الناس لا الثابتة عن سالفيهم من الأخيار وأولي الرشاد، ولا أخص بذلك قوما أو مجتمعا أو عشيرة أو طائفة أو مذهبا أو حاكما أو عابدا أو عالما أو متعلما، بل كل من وجد أنه صالح السيرة حسن الخلق.

إذن، فما هو التجديد المحمود والمراد منه؟ إنَّ إعادة هذه الصياغة والتغيير الذي يبقي للشيء مراده وهدفه إنما ما يعاد فيه النظر إلى اللغة المعاصرة لا التأثير الفكري المعاصر؛ فاللغة السليمة المفهومة هي الوسيلة للفهم وأخذ ذلك العلم بأبسط الصور وأوضحها وأكملها. هي التي تسهل للناس عامة النقاش والمحاورة، فيجب على العالم باللغة التي استخدمها السلف الصالح في نقل الأفكار والمعتقدات والأصول الخطابات أن يسهل لأبناء جيله باللغة المعاصرة ما يفهمون به الخطاب الموجه إليهم ولغيرهم لكيلا يخوضوا في متاهات وأحاديث وجوانب ليس لهم بها علم ولا فهم ولا فقه.

qais1415@hotmail.com

تحديات الإصلاح الديني

سلطان المكتومي

قبل بضع سنوات، نظم اتحاد طلاب الكويت بأمريكا مناظرة عنوانها الدولة العلمانية والحل، وقد أتوا بشخصيتين؛ إحداهما تمثل التيار الديني، والأخرى التيار العلماني. كانت المُنَاظَرة حامية وما شدني فيها عبارة مهمة قالها صاحب التوجه الديني ردًّا على التوجه العلماني؛ يقول: «في عالمنا الإسلامي لا يوجد صراع أو صدام مباشر مع السلطة الدينية أو مع النص الديني، بل كان صراعا مع الاستبداد، والعلمانية جاءت كردة فعل من تجارب مثقلة من تسلط الكنيسة ومع النص الديني الذي يخدمها؛ الذي يعتبر العلم والبحث العلمي جريمة وكوبرنيكس مثال على ذلك».

لكن هنا تغافل عن حقيقة صادمة وهو أن الاستبداد في عالمنا الاسلامي خلف نصوصا تخدم السلطة السياسية وتبرر قمع كل من يخالفها مثل النص «...وإن ضربك وأخذ مالك».

مقال محمد الحداد «الإصلاح الديني في أعمال المعاصرين» -في مجلة «التفاهم»- أشار لثلاثة محاور؛ هي: تحديد المفهوم ومناقشته وصحته، والاتجاهات والشخصيات التي يمكن الاتفاق على تصنيفها تحت هذه العبارة، وخصص الجزء الثالث لما يمكن أن تفتح عليه هذه العبارة من إمكانيات توصيف واقع متطور ومعقد يتواصل إلى يومنا هذا.

قديما، استبشع بعض ما ذهب إليه حجة الإسلام الغزالي عندما وضع لأحد كتبه عنوان «إحياء علوم الدين»، فقالوا: وهل ماتت هذه العلوم حتى يحييها؟ وكذلك يطعن بعضهم اليوم على عبارة «إصلاح ديني» بدعوى أنها قد تستنبط فكرة أن الدين أصابه الفساد ويحتاج إلى إصلاح، أو أن في الدين جوانب تحتاج إلى الإصلاح والتقويم. ولم يكن هذا مقصد الذين أطلقوا هذه العبارة في الأصل، وإن ظهرت في السنوات الأخيرة كتابات محدودة جدا يمكن أن تفهم بهذا المعنى؛ لكن أن تحرف عن مقاصدها الأصلية، ولا يعد ذلك سببا للطعن فيها. وقد اشتهر كتاب الغزالي سالف الذكر، وأصبح مرجعا من أكبر المراجع التراثية، فهل تصبح عبارة «الإصلاح الديني» مستساغة في الاستعمال الإسلامي العام؟

الواقع أن الاعتراض عليها لا يقف عند حدود العبارة؛ فثمة اعتراضان في المضمون يستند إليهما موقف الرفض: أحدهما يرى أن العبارة تمثل إسقاطا للتجربة المسيحية الغربية على الإسلام، على أساس الإصلاح الديني قد ارتبطت بشخصيات مسيحية غربية، مثل لوثر وكالفن. وقد يذهب أصحاب هذا الاعتراض إلى أبعد من ذلك فيقولون: إن «الإصلاح الديني» قد قسم المسيحية إلى ما يشبه أن يكون دينين متعارضين: الكاثوليكية والبروتستانتية، ودفع إلى حروب ضارية بينهما، وإن إسقاطه على الإسلام يهدد بمصير مماثل ويضرب وحدة الإسلام وتماسكه.

أما الاعتراض الثاني، فيرى أن عبارة «إصلاح ديني» تتضمن أن يكون كل إصلاح في العالم الإسلامي مرتبطا بالدين، أو مصاغا صياغة دينية، في حين أن المطلوب إحداث إصلاحات سياسية واقتصادية ومعرفية بعيدا عن المجادلات الدينية.

وتجاوز الكاتب الاعتراض اللغوي بوصفه اعتراضا شكليا، فإنَّ الاعتراضيْن على المضمون يحتاجان مناقشة معمقة، ويقول لا يمكن الإنكار أن عبارة «الإصلاح الديني» قد دخلت الاستعمال العام استحياء من التجربة الأوروبية؛ لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنها عبارة مسقطة؛ فقد تكون فكرة مشتركة بين عدة أديان، كما هو شأن فكرة التوحيد أو الحساب بعد الموت، ويمكن أن نفترض أن يكون الإسلام والمسيحية وأديان أخرى أيضا تواجه تحديا مشتركا يتمثل بين الدين والعصر الحديث، وأن تكون المسيحية سابقة في هذه التجربة؛ لأنها واجهت التغيرات الكبرى التي فرضتها الحداثة قبل الأديان الأخرى، ومن هذه التغيرات الانتقال من الشكل الإمبراطوري في الحكم إلى الدولة الوطنية، ومن العلم القديم إلى العلوم الحديثة الرياضية والتجريبية والإنسانية، ومن مجتمعات قائمة على التراتبية إلى تنظيمات اجتماعية تتساوى فيها الأقليات والأغلبية والرجل والمرأة، ولم يعد فيها سادة وعبيد أو خاصة وعامة. بيَّن الكاتب أهمية الإصلاح بحكم متغيرات العصر واختصرت منها هذه المقتطفات، لكن الأهم من ذلك هو تحديد هذه العبارة لتكون مصطلحا ومفهوما. وهنا، يجد الكاتب اختلافا أساسيا بين مستعمليها؛ فبعضهم يرى أن المعنى معروف منذ القدم، والآخر يراه معنى حادثا ومخصوصا.

الإصلاح الديني بالمعنى الحديث

كلمة «إصلاح» قديمة؛ فهي أولا وبالذات كلمة قرآنية وردت في عشرات الآيات القرآنية، إضافة إلى أحاديث وآثار تحدثت عن تجديد الدين على رأس كل قرن، لكنها تتميز في العصر الحديث بمعنى خاص؛ إذ لم تعد تعني العودة إلى الأصول فحسب؛ وإنما أيضا التلاؤم مع العصر، بحكم أن التحدي الحضاري الجديد المطروح حديثا أمام المسلمين هو تحد مزدوج، ولم يعد داخليا بحتا.

ومنذ العصور القديمة، استقر توزيع الأدوار أو التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني؛ إذ كان المطلوب من الحاكم أن يتصرف حسب المصلحة، ومن الفقيه أن يفتي حسب التقليد (المذهب). وفي الغالب يتفادى الحاكم معارضة التقليد معارضة صارخة؛ بينما يسعى الفقيه إلى تطويع التقليد كي لا يتعارض مع ما يراه الحاكم مصلحة. وقد يحدث أحيانا تعارض بين الوظيفتين لأسباب موضوعية أو في إطار تشبث كل طرف باستقلاليته وعلويته ووظيفته. كان المال وقرار التعيين بيد الحاكم؛ ولكن الجمهور تحت سيطرة الفقيه، بذلك استقر ضرب من توازن القوى لا يسمح للحاكم بالهيمنة المطلقة على الشرعية الدينية، ولا للفقيه بأن يكون في موقع المعارض للحاكم. ولقد أصبح هذا التمييز شديد الوضوح مع الإمبراطورية العثمانية حيث جسدت وظيفة «الصدر الأعظم» (رئيس الوزراء) السلطة السياسية المدنية (لذلك لا يشترط في تعيينه للمنصب كفاءات دينية؛ بل يمكن أن يكون غير مسلم)، بينما جسدت وظيفة المفتي الرسمي أو شيخ الإسلام السلطة الدينية.

ويقول الكاتب إنَّ هذا التوازن ظل قائما نسبيا -رغم أزمات كثيرة- طالما كانت المصلحة لا تقتضي مراجعات كبرى لما يتضمنه التقليد، بحكم استقرار المجتمع ذاته على تنظيمات مألوفة منذ قرون؛ لكن هذا التوازن أصبح معرضا للخلل عند تغيرات العالم الحديث.

وأخيرا.. يقول الدكتور علي الوردي: الأفكار تتبدل بتبدل الأيام والذي يريد أن يبقى على رأيه كمن يريد أن يحارب سلاحا ناريا بسلاح عنترة بن شداد. الإصلاح ضرورة هذا العصر والعالم الإسلامي ليس فقط متخلف على الصعيد السياسي وإنما أيضا على صعيد اللغة العربية. أيعقل أن المعاجم العربية القديمة ما زالت المرجع الأساسي في الوقت الحاضر ولا يوجد معجم حديث يواكب العصر! الإصلاح الديني في اعتقادي يبدأ من إصلاح النظم السياسية، والدول المتقدمة بدأت بإصلاح نظمها السياسية. ولا يمكن الفصل بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي؛ فالاستبداد الديني جاء بعد الاستبداد السياسي.

sultan.almaktomi@hotmail.com

التجربة الدينية إرث تتشاركه الإنسانية

أم كلثوم الفارسية

لطالما شكل الدين، ويشكل، أحد أهم المكونات التي تتحكم في الإنسان، وتؤثر في جوانب عديدة ومهمة من شخصيته وحياته ككل. وتختلف أبعاد الظاهرة الدينية باختلاف الثقافات والمجتمعات، بل باختلاف الأفراد أنفسهم، فالدين كتجربة تظل عبارة عن كل أو مجموع معقد ومتشابك من العواطف والمشاعر التي يصعب إخضاعها لقانون عام.

و مما تجدر الإشارة إليه أن للدين القدرة على أن يجعل الإنسان يرتفع ويسمو عما قد يصيبه من نواقص وأمراض نابعة من عالم الحس والتجربة ،لذلك نجده قد بات يعيش على وعي بوجود علاقات تربطه بعالم آخر فوق بشري، وأصبح واثقا يدرك أنه مادام قد خَبر هذا الشعور الديني، فإنّ حياته قد تغيرت واتسعت وتمجدت. إنّ هذا الشعور المتصاعد نحو الروح أُطلق عليه (التجربة الدينية) وهذا الموضوع تناوله الدكتور -محمد الشيخ- بالدقة والتفصيل في مقاله : مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين» حيث تتطرق إلى محاور عدة تدور حول ما الذي يقصد عادة بالحديث عن «التجربة الدينية»؟ أهو نفسه ما نقصده بالحديث عن «التجربة الروحية» أو «التجربة الباطنية» أو «التجربة الجوانية» أو حتى «التجربة الصوفية»؟ ما الفرق بين هكذا تجربة وما نعتبره «التجربة العادية»؟ ومن ذا الذي لا تحصل له هذه التجربة؟ ومن ذا الذي تحصل له؟ وقبل هذا وذا هل هي تجربة تعم أم هي تجربة تخص؟ وكيف نسمع عنها حين تحدث؟ وما الذي يمكن أن تفيده مثل هذه التجربة؟ بل كيف يمكن تأويلها؟

ثمة مضامين عدة من لحظات حياة الإنسان تدخل تحت مسمى «التجربة الدينية»: شعور المرء بالحاجة إلى المغفرة، وحيرته في لغز الموت، واستفهامه عن سر الألم، وتأديته لشعيرة الصلاة. والحال أن مضامين هذه التجربة حتى وإن هي كانت منغرسة بأشد انغراس يكون في «ذاتية الفرد» إلا أنها لا تبقى مركونة في مجال الذاتية منزوية فيه، إنما هي تجارب تتم داخل تقليد وتراث، وما عادت كما ظُنت لزمن طويل في الفلسفة تجارب دينية خاصة و غير عقلانية؛ أي خبرات متأبية عن التعقل الذي هو شغل الفلسفة الأساسي.

فالتجربة الدينية تجربة ذاتية، يُقرر الفرد فيها التواصل مع واقع متسام (متعالي) ، لقاءً أو اتحادًا مع عالم اللاهوت. وغالبًا ما تضمن مثل هذه التجربة الوصول إلى بعض المعرفة أو البصيرة التي لم تكن سابقًا متاحةً لهذا الموضوع بالرغم من عدم خضوعها للمساءلة أو عدم توقعها وفقًا للإطار المفاهيمي المُعتاد أو النفسي الذي يُستخدم من خلاله الموضوع للتشغيل. تجلب التجربة الدينية عمومًا فهمًا جزئيًا أو كليًا للأمور الشخصية الأساسية التي قد تكون سببًا (سواء أكانت مُعترفًا بها بوعي أم لا) للكرب أو الاغتراب للموضوع لفترة زمنية محددة. ويمكن تجربة هذا كشكل من أشكال الإبراء أو التنوير أو التحول. وقد مكّنت أوجه التشابه والاختلاف بين التجارب الدينية عبر مختلف الحضارات الباحثين من تصنيفها للدراسة الأكاديمية.

ويمكن أن نفسر التجربة الدينية بأنها منهج استنباطي للصلة بين النفس والإله، حيث أن لكل مجرب طريقته الخاصة في السير نحو الذات العلية (الله)، لذلك تكمن حقيقة التجربة الدينية في مجموعة التجارب الذاتية وبالرغم من اختلاف مضامين ومواضيع ومنطلقات التجارب الدينية، فإن هذا لا يلغي وجود صلات تقارب واتصال وتفاهم بينهم في مختلف الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية ضمن إطار التجربة الدينية ومنطقها.

يعد الفيلسوف وليام جيمس من الأوائل الذين تحدثوا عن أهمية (ما تحت الشعور) في جعل الإنسان يعيش تجارب روحانية وعرفانية ودينية، كالإخلاص والصفح والمحبة والتكفير عن الذنب وبذل النفس، فكانت هذه أبرز نقطة يلتقي عندها الدين والعلم بأنه صار على اتصال بالله.

فكرة جيمس حول «التجربة الدينية أنها التجربة الحاسمة التي تمثل ولادة جديدة للمرء الذي يعيش هذه التجربة. ذلك أنه أمام التجربة الدينية ثمة أنواع من الأنفس: ثمة ما يسميه «الأنفس السليمة» التي ولدت مرة واحدة ولا تحتاج إلى ولادة ثانية. وثمة «الأنفس السقيمة» التي لا ترى في هذا العالم سوى الألم والضياع والشر والمعاناة. لكن جيمس يتماهى مع الضرب الثاني من الأنفس وكأن حديثه عنها حديث عن نفسه وعن تجربته الخاصة. إذ يجد أنّ الأنفس المعذبة من شأنها أن تكون أعمق وأشرق إذا ما خاضعت لتجربة دينية وفتحت نوافذ روحها باتجاه الرب .

وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلّم. وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق لمعرفة ماهية النبوة والتعرف على النبي مفتوح لكلّ إنسان. ومن العجيب أنّ النبي نفسه فتح هذا الطريق للآخرين.

وخلاصة القول، أنّ التجربة الدينية تتجدد كفضاء لما هو روحاني في عمق التاريخ. فهي مرتبطة بشكل خاص، كظاهرة أنثروبولوجية، بالوجود الإنساني. وكل محاولة تسعى لانتزاع تعريف دقيق وحصري لها، تصطدم بمعيقات تحول كل مجهود مبذول في هذا الاتجاه أو ذاك إلى مجرد تبخيس لمحتوى تجربة فريدة وحية، لها من الدلالة ما لا يمكن احتواؤه في تعاريف يغلب عليها طابع العمومية. فلم تكن التجربة الدينية في أي وقت من الأوقات رهينةً بثقافة أو عقيدة خاصتين، لأنّها وبكل بساطة إرث تتشاركه الإنسانية باختلاف الأزمنة والثقافات.

إن هذه التجربة الدينية، من منظورها الكوني والتاريخي، لم تكلّ من استفزاز مخيلة الكثير من المفكرين وفضولهم، سواء كانوا من أولئك الذين جعلوا من جاذبيتها نمطاً لحياتهم، أو من أولئك الذين شكّكوا في حقيقتها التجريبية والمعيشة. هؤلاء كما الآخرين لم يستطيعوا، كل من موقعه، أن يتجاهلوا فرصة خوض مغامرة البحث عن المعنى وفهم طبيعة ونمط وجودها. فمنذ أن استطاعت التجربة الدينية أن تغادر قلعتها الحصينة المليئة بالخصوصية، وتنفتح على مجال اللغة، أصبحت التساؤلات المطروحة حول طبيعتها ونمط وجودها أكثر إلحاحا ولا يمكن تجاهلها.

nkha008@gmail.com

ماذا يقول التاريخ عن قاشان إيران ؟

فاطمة بنت ناصر

إن وصف المكان لا يقل أهمية عن وصف الأحداث ، بل إنه قد يفسر بعضها ويوضحه وينفيه ويؤكده. و بلاد فارس كانت على مر الزمان ذات حضارة راسخة أكدت على وجودها الكثير من الدلائل من آثار وحرف و عمارة و مؤلفات مكتوبة. وهي تسبق الحضارة العربية بعشرات القرون، ولا نبالغ إن قلنا أن الحضارة العربية استفادت من التجربة الفارسية في كثير من شؤونها، وهذا نتيجة طبيعية للتواصل الحضاري الذي حدث بين الأمتين.

قد نعرف القليل عن سلمان الفارسي وقد نعرف قصة التقويم الهجري الذي سنه عمر بن الخطاب حين وجد العجم يؤرخون رسائلهم وهناك العديد من الأحاديث النبوية التي تشيد بالفرس منها قوله - صلى الله عليه وسلم- : (لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء) وكان النبي يضع يده على سلمان الفارسي. ورغم تقدم الفرس الحضاري الذي استنفدنا منه في وقت من الأوقات إلا إننا نعيش اليوم في شبه قطيعه ثقافية بيننا وبينهم ويكاد الذين يعرفون عن بلاد فارس محصورين في طائفة معينة للأسف.

إن المقال الذي سنلخصه هنا سيلقي الضوء على واحدة من أهم المدن الفارسية من الناحية التاريخية وهي مدينة قاشان أو أصفهان أو أصبهان كما تكتب في بعض المصادر ولكن للتحديد فإن قاشان في الأغلب مدينة تقع شمال أصفهان الكبيرة . و المقال كتبه هاينز غاوبه.

قاشان قبل الإسلام

إن الحضور التاريخي لأي مدينة يوثقه أمران:

١- الآثار المادية الأركيولوجية و ٢- المصادر المكتوبة

أما عن حضور مدينة أصفهان الأثري فهو ضارب في القدم ويعود إلى ما قبل التاريخ والتدوين. و أهم الشواهد على ذلك موقع (تيبي سيالك) الذي به (زيغورات) وهو جبل بناه الإنسان ليقيم عليه معبدا ويعود إلى ما يزيد عن ٥٠٠٠ عام ، بالإضافة إلى منطقة سكنية تعود إلى ٥٥٠٠- ٦٠٠٠ عام.

غير أن الآثار المكتوبة لحقبة ما قبل الإسلام تكاد تكون معدومة. ولكن الآثار للحقبة الساسانية شاهد على ذلك التاريخ كآثار بقايا معابد النار، ولاتزال نقوش النقود والتوقيعات غير معروفة حتى اليوم.

قاشان بعد الإسلام

ذكر هذه المدينة العريقة العديد من الجغرافيين المسلمين أهمهم : الإصطخري وابن حوقل و المقدسي، و أهم ملاحظاتهم حول هذه المدينة:

الإصطخري يقول «مدينة صغيرة وأغلب بيوتها مبنية من الطين» وقد يقصد مدينة أخرى وليس أصفهان حيث يذكر ياقوت الحموي أن قاشان مدينة قرب أصفهان.

ابن حوقل : « مدينة مهمة ذات عائد مكوس مرتفع ».

المقدسي : « مدينة كبيرة الرسم وقديمة الاسم » ويذكر أنها مدينة مزدهرة - بها قنوات مياه مكشوفة وأخرى تجري تحت الأرض. العقارب مما تشتهر به هذه المدينة وقد استخدمها أبو موسى الأشعري عند فتح المدينة فرمى جرارا بها عقارب في الحصون، آذتهم فاستسلموا.

ياقوت الحموي : يذكر أن أهل قاشان كلهم من الشيعة الإمامية مشهورون بالصناعات الخزفية المدهونة.

حمد الله المستوفي القزويني - جغرافي فارسي- كان آخر شرقي يكتب عن قاشان في العصر الوسيط : ذكر بأن قاشان شيدتها زبيدة زوجة هارون الرشيد و ذكر بإعجاب معمار قصر (فين).

قاشان في كتابات الغرب

من أوائل من زارها مبعوثان أوروبيان يوسوفا و كانتاريني عام ١٤٧٤ م و أبرز ملاحظاتهما عنها :

أهلها يصنعون الحرير والأثواب بكميات كبيرة ويشتريه الدوقات بمبالغ كبيرة (جمع دوق) . وهي مدينة محصنة مترامية الأطراف.

السير توماس هيربرت (١٦٢٨-١٦٢٩) : قاشان مدينة عظيمة يهتم بها شاه عباس الأول بشكل كبير. ويذكر أنها مشهورة بالعقارب التي تتوالد بكثرة فيها. بها سوق فسيح يحتوي على منتجات الحرير والصوف. الناس حرفيون مهذبو السلوك يعتنون بلباسهم. فنادقها ومبانيها ذات عمارة أخاذه خاصة الفنادق التي شيدها شاه عباس للمسافرين ليستريحوا بها دون مقابل.

آدم أولياريوس (١٥٩٩- ١٦٧١) : يذكر أيضاً جمال المعمار والحدائق. كما يذكر أن الناس ينجبون العديد من الأبناء لهذا يعملون ويكدحون وتسمع الناس في الأزقة يحكون قصصاً عن : العناكب و العقارب و عن علي وعن عمر.

تافرنيي بائع مجوهرات فرنسي زارها (١٦٣١ - ١٦٦٨ م) : ذكر وجودا كبير لليهود في قاشان حيث يبلغ عددهم ١٠٠٠ أسرة. وهي تنتج أجود الفواكه والخمور. من صفات الفرس التي تشبه الأتراك: عادة بناء الجديد عوضاً عن صيانة القديم.

شاردان (١٦٤٣-١٧١٣) تاجر مجوهرات: يذكر أن بالمدينة ٦٥٠٠ بيت و ٤٠ مسجدا و ٣ مدارس و أكثر من ٢٠٠ مزار لأضرحة من ذرية الإمام علي. ويذكر أن البيوت مبنية بالطين وأن سوق المدينة والحمامات أجمل من البيوت. لا يوجد بالمدينة الكثير من البقر و الغنم و الدجاج ولكن هناك الكثير من الحبوب والفواكه.

كايمبفر (١٦٥١- ١٧١٦ م) رحالة ألماني: يذكر عنايتهم الشديدة بالأضرحة التي حالها أفضل من حال معظم المساجد. و أبرزها مزار بير سلطان حبسبي بن موسى الذي يجلس فيه أربعة يقرؤون القرآن وقبته بها مصابيح ويضعون بيض النعام على أعمدة.

لوبرين الهولندي (١٦٥٢ - ١٧٢٦): يقول إنكم في هذه المدينة بمنجى من الأمطار وبها العديد من المقاهي والناس يدخنون بشدة. والفواكه هناك تنضح قبل أوانها. بها ٧٠ قناة تجلب الماء و١٢٠ حماماً عمومياً.

الأنترموني الأسكتلندي (١٦٩١-١٧٨٠): يذكر أنها موبوءة بالعقارب ومشهورة بصناعة الأقمشة.

جوستينيان موريي (١٧٨٠ - ١٨٤٩): يصنعون حزمة من أواني الطبخ وهي أوعية جامعة تحتوي معدات يحتاجها كل بيت و يصنعون فوانيس مميزة مزركشة بالرسومات الفارسية. وأشهر الصناعات الحريرية يدعى (شال قاشاي).

بينيغ (١٨٥٠): يذكر أن زبيدة زوجة هارون الرشيد هي من بنت المدينة وهي من قاشان. يذكر أن أهلها مهذبون ولكنهم معروفون بالجبن فتشتهر مقولة : « من كل مائة قاشاني هناك واحد يصبح أن يكون جندياً». يذكر زراعة العديد من أشجار التوت لتتكاثر بها دودة القز ليصنعوا منها الحرير، ويقول: رغم أن ملابس الحرير محرمة على المسلمين فإن كثيرين يلبسونها دون حرج وينزعونها فقط لتأدية الصلاة.

غوبينو (١٨١٦-١٨٨٢ م) : من أهم المدن المتحضرة صناعياً في فارس وصناعتهم تمتاز بالجودة. ورغم ذلك فأسعارها رخيصة. أهلها محبون للشعر والفلسفة وللثقافة بشكل عام. يذكر زيارته لمدرسة جديدة اختير لها الحكماء ليكونوا معلمين بها.

بروغش (١٨٦٠-١٨٦١ م): لاحظ أنه في قاشان لم ير أي عملية ل (شنق اللوطي) التي تشاهد في معظم بلاد فارس. عند زيارته كانت المجاعة تزحف إليها كما في طهران.

فوني(١٨٥١- ١٩١٦) تطورت المدينة للأحسن فأصبحت الشوارع تنظف باستمرار، وبنت جمعية التجار فندقاً من أجمل البنايات اسمه (طازا). ويذكر قصة ابن سينا حين كان بالمدينة وشكى للملك أنه بسبب ازعاج نحاسي قاشان يتوقف مجبراً عن الدراسة. ابن سينا (كتاب القانون).

إن تاريخ هذه المدينة وغيرها من المدن الفارسية يستحق الدراسة لتأثرها الكبير مما نقل إليها من الحضارة الإسلامية.

f_wahaibi@hotmail.com

هل الانتقاد صادر من أديان تبشيرية مزاحمة أو أوساط أيديولوجية مناوئة؟!

وليد العبري

تتلخص فلسفة الكنيسة الاجتماعية فيما يُعرف بـ «تعليم الكنيسة الاجتماعي»، المبني أساسا على فحوى الرسائل البابوية العامة والإرشاد الرسولي. وهي عبارة عن توجيهات صادرة عن أحبار الكنيسة أثناء عهدتهم البابوية لحث جموع الأتباع للسير فيها. وكأي مؤسسة ذات نفوذ، فإن سلطة المؤسسة الدينية في روما غالبا ما تخضع لاعتبارين: الأول: داخلي يعبر عن فلسفة الكنيسة العميقة ورؤاها، بوصفها الموجه للخيارات اللاهوتية التي تود ترسيخها. والثاني: خارجي يلبي مقتضيات الحضور في العالم تبعا لمختلف التحالفات والولاءات. وضمن الجدل الداخلي مع الخارجي تحاول الكنيسة زيادة نفوذها ورسم معالم حضورها، أيما كان شكله رمزيا أم فعليا.

وهذا ما ناقشه مقال «إعلانات الفاتيكان بشأن مكافحة الفقر بين الدين والأخلاق» المنشور بمجلة التفاهم؛ فقد بين أن الفاتيكان بوصفها مؤسسة دينية عريقة تستند إلى رأسمال روحي قوي، لم تخلُ من نفوذ دنيوي رافق نفوذها الرمزي؛ فمنذ عام ١٧٤٠م وإلى تاريخنا الراهن، دأب أحبار الكنيسة على إصدار رسائل بابوية عامة تعبر عن المواقف اللاهوتية الرسمية؛ بقصد خلق إجماع بين سائر الأساقفة، وتوجيه عامة المؤمنين صوب الطريق الذي ترتئيه بشأن القضايا الاجتماعية التي تشغل الأتباع.

والرسائل البابوية العامة هي رسائل مدونة باللاتينية عادة، تتعنون بأولى العبارات الواردة في مطلع النص. واليوم ما عادت هذه الرسائل أو الإعلانات تتوجه إلى المسيحيين حصرا؛ بل غدت تجاري أوضاع التحولات العالمية وما تقتضيه من انفتاح؛ لتعبر عن موقف الكنيسة من قضايا الراهن، بوصفه الأسلوب الجديد ضمن مخطط الأنجلة الواسع.

والجلي أنه منذ أمد برزت الحاجة في أوساط رجال الدين إلى إبلاغ الآخرين تأويلهم تعاليم الدين؛ فالرسالة البابوية العامة، والمستوحى تسميتها من الإغريقية "enkyklos" تعني بلاغا، وهي عبارة عن منشور سري تم تداوله منذ القرون الوسطى بين الأساقفة؛ للإعراب عن فحوى العقيدة، ولتسوية الخلافات الناشبة في الدين.

ولكن منذ عام ١٧٤٠ باتت تلك المنشورات حكرا على رأس الكنيسة ضمن ما يعرف بالرسائل البابوية، وسميت نظيرتها الموجهة من الأساقفة والمطارنة إلى عامة الرعية «بالرسائل الرعوية».

ونظرا لخطاب الكنيسة غير المألوف بشأن القضايا الاجتماعية، والانحياز الواضح فيها إلى الشرائح الضعيفة، عدها بعضهم مؤشرا على تغير جوهري في مواقف الكنيسة، حتى أن السياسي الفرنسي جان جوراس عدّها في ذلك العهد «برنامجا اشتراكيا واعدا». والواقع أن انفتاح الخطاب الديني على الشأن الاجتماعي أتى في ظرف كانت الكنيسة فيه تتلمس الطريق نحو مسلك مغاير مع السياسة الدولية ومع مسارات التغيير العميقة التي تشهدها الدولة، بما يراعي الثوابت اللاهوتية، ويستجيب للتحولات الجارية، وهو ما تطلب «عبور الصحراء»، تخللته حربان عالميتان وسقوط نظامين قوميين: فاشي ونازي، يسّرت مخاضاتها للكنيسة عودة مستجدة لاحتضان المجتمع.

مع هذه المواقف المنافحة عن الشرائح الضعيفة « والتي عُدّت غير كافية، وأخلاقية أكثر منها عملية » لم تشهد مؤسسة دينية انتقادا في الأزمنة المعاصرة مثلما شهدته الكنيسة الكاثوليكية جراء مواقفها الغائمة من قضايا الفقر والفقراء وموالاة أصحاب النفوذ والمترفين.

وما كان الانتقاد صادرا من أديان تبشيرية مزاحمة أو أوساط أيديولوجية مناوئة؛ وإنما جاء في مجمله من أوساط دينية عريقة تستبطن التراث المسيحي، ومن كنائس تستلهم التراث الكتابي نفسه الذي تستند إليه الكنيسة الكاثوليكية. وهو ما سبب انشقاقات في الرؤى اللاهوتية وسيلا من الاتهامات، برز ذلك في أدبيات «لاهوت التحرير» وفي مواقف «اللاهوت النقدي»، تقديرا أن خلاص الإنسان عمل من صنعه، يتأتى تبعا لنضاله السياسي التاريخي، بعد أن بات الفقير « كما يقول ليوناردو بوف » الكائن الحقيقي الذي يتهدده الانقراض.

لو تتبعنا الأوضاع التاريخية التي أحاطت بصدور الرسائل البابوية نلحظ ما اكتنفها من مسايرة للتحولات العالمية؛ حيث أتت رسالة «التطور الاجتماعي» لبولس السادس « ١٩٦٨ » إقرارا بترافق التقدم بتفاقم الفقر. وهي تلخص وعي الفاتيكان بمسألة تصفية آثار الاستعمار ونهب ثروات الشعوب وتعطيل تطورها؛ حيث أعلن أن المسألة الاجتماعية باتت عالمية تستوجب تضامنا كونيا. لقد لفت الفاتيكان الانتباه حينها إلى كوارث الفقر والأوبئة والمجاعة التي ترهق العالم الثالث، حاثا الجميع على تبني نهج سلمي في المطالبة بالتوزيع العادل للثروات.

هذا ولم تخلُ مضامين الرسائل البابوية من توجيه رسائل سياسية مباشرة للرأي العالم العالمي، على غرار رسالة «السلام في العالم» ليوحنا الثالث والعشرين ١٩٦٣؛ لتذكّر الساسة والمجموعة الدولية أن استعمال القنبلة الذرية وتدمير المدن لأجل ضرب عدو مفترض يُعد انتهاكا صارخا لكرامة الخليقة، ودعت إلى بناء نظام عالمي جديد أساسه السلم والاحترام بين الشعوب.

وفي ظل هذا العرض العام للرسائل البابوية ينبغي ألا يغيب عن ذهن القارئ أن سلطة المجمع تبقى أعلى سلطة في الكنيسة بما يفوق توجيهات الرسائل. حيث مثلت سنوات مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) سنوات الصمت أمام قضايا الفقر. ولو تمعنا أعمال المجمع نلحظ هامشية قضايا الاستغلال والمحرومين، والتركيز على كيفية تثبيت وجود الكنيسة في عالم متحول، مع تجذر هاجس الأنجلة والبحث عن سبل تفعيله بما يلائم العصر.

في خضمّ تلك التعاليم الواردة في الرسائل العامة ثمة رسالتان بابويتان محوريتان في تاريخ الكنيسة الحديث بشأن المسألة الاجتماعية، وما عداهما تعليقات وهوامش على ذلك المتن:

الأولى: «المسائل الجديدة» التي حاول الفاتيكان التصالح فيها مع العصر، لوصف ذلك النص تأسيسا لما يعرف بتعليم الكنيسة الاجتماعي، الذي يعبر عن الرؤية العقدية وتنزيلها في المجال العام. فقد بقيت المسائل الجديدة مرجعا على مدى عقود لمناضلي المسيحية الاجتماعية ولأطراف نقابية مقربة من الكنيسة، وهو ما تجلى في الدعم الواسع للأحزاب المسيحية في إيطاليا على مدى أربعة عقود تقريبا منذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها.

والثانية: رسالة «التطور الاجتماعي» البابوية التي عدّ البابا بولس السادس فيها التنمية عنوان السلام الجديد، ودعا إلى إعادة جدولة ديون الدول الأكثر فقرا بالحاح. ففي تلك الأجواء أطلّ لاهوت التحرير وما مثله من إحراج لروما. لعل ذلك ما حدا بالكنيسة إلى تخصيص عقد مؤتمر، بين الثالث والرابع من أبريل العام الجاري، لإحياء خمسينية صدور رسالة «التطور الاجتماعي» في مسعى لتعميق المسارات اللاهوتية والأنثروبولوجية والرعوية للرسالة البابوية.

رغم تلك النبرة الحازمة مع البابا الحالي - حيث لم يتوان في رسالته الأخيرة عن توظيف مقولة الصوفي علي الخواص مغازلا المسلمين - فإن ما يبعث على الفتور أن تتحول حماسة البابا إلى مناهضة طوباوية شعبوية لجذور الفقر. وكما يقول بول ريكور: لسنا في صف الفقراء ما لم نكن مناهضين بالفعل للفقر، فالدعوة مقبولة على مستوى خلقي؛ ولكنها تصطدم بفقدان المصداقية إذا ما تمعن المرء في مدى التزام الكنيسة على نطاق داخلي بهذا التمشي. فلا يتعلق الأمر برفض عاطفي لآثار الفقر؛ بل بنقد صريح لصنّاعه على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي.

صحيح ثمة تردد في حاضرة الفاتيكان مع البابا فرانسيس لمسائل الفقر، ولكن ثمة حديث أيضا عن أكل أموال الناس بالباطل، لعل آخره مبلغ المائتي ألف يورو المحولة من مستشفى الطفل يسوع بروما إلى تغطية نفقات قصر على ذمة الكاردنيال ترشيسيو برتونه، سكرتير دولة الفاتيكان الأسبق.

Wali7-alabro@hotmail.com

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

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