



أما قبل...

د. هلال الحجري

من الشعراء العرب الذين تفتحت عبقريتهم في سن مبكرة الشاعر الكبير أبو الطيب المتنبي (٩١٥م-٩٦٥م) الذي -كما جاء في سيرته- قال الشعر صبياً في التاسعة من عمره. والحديث عن المتنبي الذي «ملأ الدنيا وشغل الناس» لا يتسع له مقام كهذا؛ وإنما حسينا هنا أن نوجز كلاماً عن طفولته وعبقريته المبكرة. ونجد مؤرخي الأدب العربي يؤكدون أن المتنبي تلقى تعليمه الأولي في كتاب الكوفة، وارتاد محلات الوراقة ولازم أصحابها ينهل مما لديهم من علوم العربية والفلسفة، وكما يقول الخطيب في كتابه «تاريخ بغداد»: «طلب الأدب وعلم العربية، ونظر في أيام الناس، وتعاطى قول الشعر من حداثة حتى بلغ فيه الغاية التي فاق فيها أهل عصره، وعلا شعراء وقته». وقد لقي المتنبي العلامة العماني ابن دريد فلزمه وقرأ عليه ونهل من علمه. والمتنبي بعد ذلك عصامي المعرفة؛ فقد روي أنه كان يطالع الكتب كل ليلة قبل أن يهجع، وأنه كان يحملها معه في أسفاره أينما ذهب؛ ولا أدل على ذلك من قوله بنفسه:

أعز مكان في الدنى سرج سابع ... وخبر جليس في الزمان كتاب

ومجمل ما يمكن ذكره عن عبقرية المتنبي أنه هضم علوم العربية وغيرها من المعارف وهو في حداثة، أي قبل أن يذهب إلى الشام وهو ابن ثمانية عشر عاماً. وقد ذكرنا أن رواة سيرته نوهوا بأنه قال الشعر وهو ابن تسع سنوات؛ مما يدل على ذكائه المبكر. وفي ديوانه طائفة من القصائد التي ارتجلها في صباه؛ ومنها أنه قيل له يوماً وهو لم يزل تلميذاً في كتاب الكوفة: ما أحسن هذه الوفرة! أي الشعر الغزير، فارتجل هذه الأبيات، وهي من أشهر ما قاله في صباه:

لا تحسن الوفرة حتى ترى ... منشورة الضفرين يوم القتال

على فتى معتقل صعدة ... يعلها من كل وإي السبال

وهي أبيات لا تدل على ذكاء الفتى وفطنته فحسب؛ وإنما تنم عن علو نفسه وعنفوان همته الثائرة الشابة. ويعضد هذه القصة حكاية أخرى حدثت للمتنبي الشاب الغيور المثلثة نفسه بالهمم العالية التي لا تتأتى عادة لأترابه ومن هم في سنه. فقد رأى ذات مرة رجلين من صميم قبائل العرب يتشاجران على جرد مقتول بعد أن سحباه من ذيله وأخذوا يجرانه في شوارع الكوفة؛ فهال المتنبي الشاب هذا الموقف المخزي الذي لا يليق بأمة عربية كانت تتكالب عليها الروم والفرس من كل مكان في وقته؛ فقال على الفور هذه الأبيات الساخرة المريرة:

لقد أصبح الجرد المستغير ... أسير المنايا صريع العطب
رماه الكناني والعامري ... وتلاه للوجه فعل العرب
كلا الرجلين اتلى قتله ... فأيكما عل حر السلب
وأيكما كان من خلفه ... فإن به عضة في الذنب!

وفي ديوان المتنبي قصائد وقطع أخرى قالها في صباه تدل على ذكائه وفطنته المبكرة لا يتسع المقام لذكرها هنا.

◀ حنة أرنت: التقليد ليس عدواً ولا صديقا

◀ الدولة الإسلامية.. مشروعية السلطة ومشروع الأمة

◀ مسيرة الديمقراطية وهي تذهب باتجاه آخر!

◀ دور الجامع الأزهر في مصر والوطن العربي

◀ رؤية موجزة لمفهوم الدين ونشأته

◀ التصورات الثلاثة للوجود الإلهي عند البريطاني الأفراد هو ايتهاهد

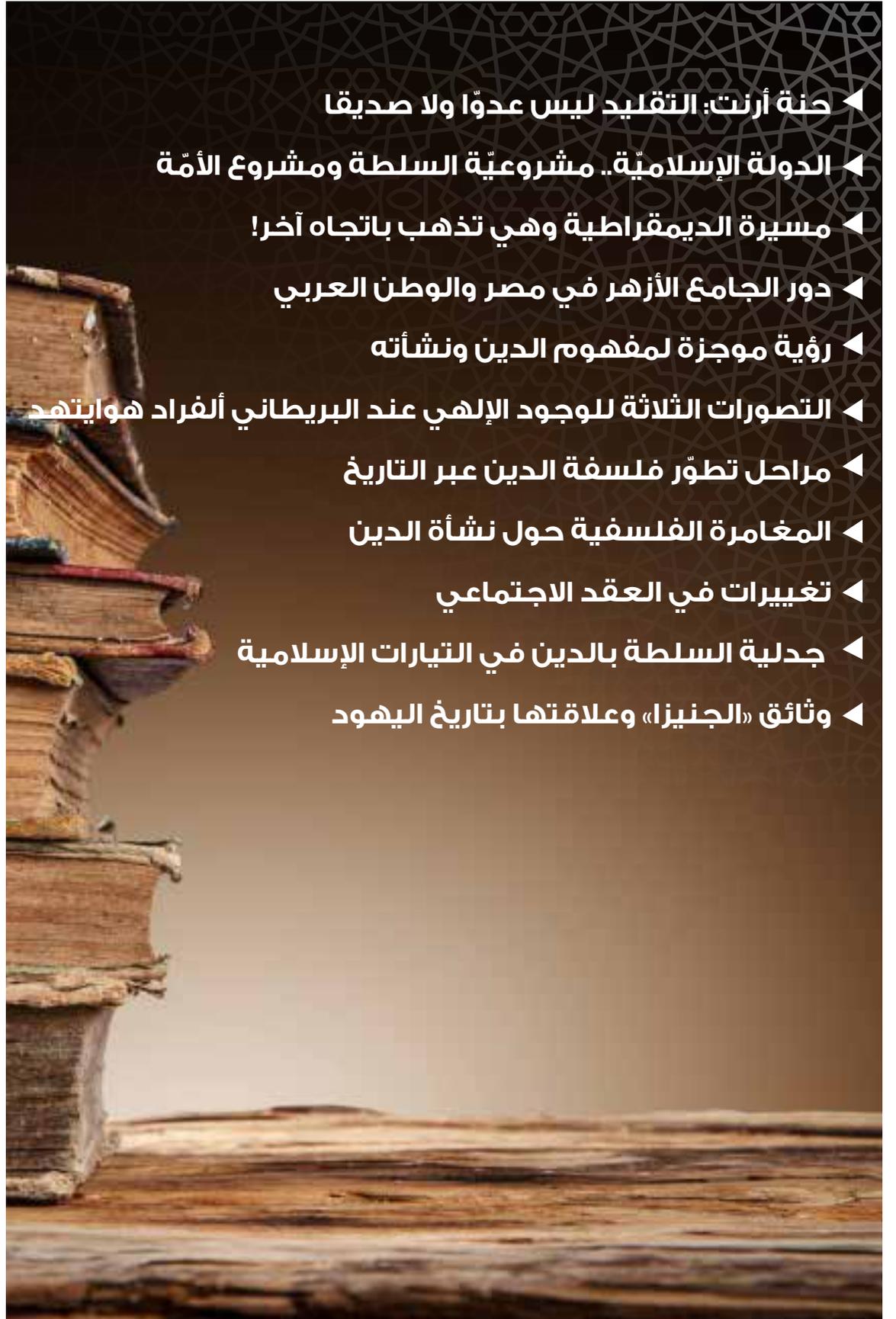
◀ مراحل تطوّر فلسفة الدين عبر التاريخ

◀ المغامرة الفلسفية حول نشأة الدين

◀ تغييرات في العقد الاجتماعي

◀ جدلية السلطة بالدين في التيارات الإسلامية

◀ وثائق «الجنيزا» وعلاقتها بتاريخ اليهود





فاطمة ناصر

حنة أرنت: التقليد ليس عدوًا ولا صديقًا

نتناول مقالة الكاتب عبدالله السيد ولد أباه المنشورة بمجلة التفاهم بعنوان (التقليد والمجال العام في فكر حنة أرنت). ما جعل الكاتب يلتفت لفكر حنة أرنت حول موضوع التقليد بشكل خاص هو ما تفرقت به حنة عن الكثيرين من رواد التنوير كنيتهش وماركس وكيكفارد الذين يرون أهمية القطيعة مع التقليد لتحقيق الحرية والحفاظ على مقوماتها من ديموقراطية وقبول للتعددية وصون حقوق الإنسان. يرى هؤلاء أن العقل وحده بإمكانه تحقيق كل ذلك دون الحاجة إلى التقليد الذي يرون فيه عائقًا كبيراً. ولكن حنة أرنت لم تر في التقليد عدوًا ولا صديقاً كما سنرى في قادم المقال.

العام مجرد حوارات بعيدة عن الحقيقة ولا طائل منها، ثم جاء فلاسفة الحداثة وزادوا من نسيان الفعل السياسي للمجال العام فهم يعتقدون أيضاً أن العامة عاجزون عن وضع قواعد تعايشهم المشترك ومن يستطيع التنظير لهذه القواعد هم الفلاسفة. أما الإفراز المختلف للحداثة فهو أنها أوجدت فلاسفة ينادون بالقطيعة مع التقليد مثل (ماركس وكيكفارد ونيتهش) رغم كونهم يستخدمون التقليد في تناول مستجدات الحداثة. أما أرنت فتري أن السياسة مقومها الجوهرية هو التنوع وهذا التنوع يستوجب إعادة الفصل بين مجال المواطنة ومجال الحياة الاجتماعية ودون ذلك لا يمكن إيجاد مجتمع سياسي. وتنتقد أرنت الفلسفة السياسية الغربية لإخفائها لهذا التنوع والتميز الذي يقوم عليه المجتمع. وترى أن هناك سببين لهذا التمويه:

1- إصاق تعريف الإنسان بالسياسة بقولهم إنه حيوان سياسي وكان السياسة جزء من تكوينه وخلقته. والواقع أن السياسة لا تنشأ إلا بوجود فضاء تترابط فيه العلاقات بين البشر.

2- تكريس الدين لفكرة أن الله خلق الإنسان على صورته. وهذا التكريس فيه إقصاء للتنوع والاختلاف. فالدين هنا يقول إن البشر وإن اختلفوا في سمات سطحية إلا أنهم نسخ مكررة من بعضهم. وقد حاول الغرب الخروج من النظرة الدينية واللجوء إلى التاريخ، واستبدلت مقولة خلقهم الله على صورته بمقولة إن هناك فرداً واحداً يدعى (الإنسانية) يعود إليها الجميع ويشتركون فيها ويتشابهون.

التقليد ليس بعدو ولا صديق:

ولعل نظرة أرنت للتقليد وعلاقته هي أبرز ما يميزها في وجه نظري؛ فهي لا تحن إليه ولكنها تراه كمنع أصلي لا يمكن التنكر له ولكن التمتع فيه بلذة لما به من خيوط إنسانية ضاربة في القدم تجمعنا به. ولعل سبب اتزان نظرتها للتقليد أنها لا تراه كما يراه الأعداء الشرسون له بوصفه مرادفاً للماضي، بل بكونه منبعاً لمعنى الوجود الإنساني وله قدرة على التجدد وهذا هو مضمون الحرية.

لا ينتمي إليه. حسناً قد يقول قائل أن الأنظمة الشمولية في أوروبا - على الأقل - لم يعد لها وجود، ولكن حنة تقول إن حالة الاغتراب والانعزال عن العالم موجودة في الإنسان الحديث المشغول بالركض في آلة الشغل. ضياع العالم - إنكار العالم acosmism :

نعني بضياع العالم: إنكار حقيقة الكون باعتبار أن الله هو مركز الكون وماعده من مخلوقات وأجرام فانية لا تملك أي وجود مستقل (نقلاً عن الموسوعة البريطانية). وترى أرنت أن هذا الأمر يتجلى في ثلاثة مستويات رئيسية:

1- هيمنة الشغل: وفي هذا ترى أرنت أن العصر الحديث الذي يستند فيه الإنسان على الشغل الذي يأخذ معظم وقته والذي تسبب في حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان الحديث بسبب تعطيل (التأمل) الذي قل ويكاد ينعدم. وتعارض أرنت ماركس وتنفي أن يكون الشغل هو المؤسس للوجود الإنساني المشترك، بل هو كما تراه من أدنى وأحط المستويات التي تبعد الإنسان عن الفعل الأصلي.

2- انحسار المجال العمومي - أو المجال العام: وكما هو معلوم فإن هذا المجال هو الذي يمارس فيه الفعل السياسي وانحسار هذا المجال يعود للحداثة التي أغلقت القسمة المعروفة بين البعد العام والخاص. أما في السابق ولدى اليونان تحديداً كان هناك فصل واضح بين الحياة الخاصة التي يعيشها الفرد في أسرته وحياة المشاركة العامة مع المجتمع. حيث كان نظام الأسرة قائماً على السمع والطاعة بينما الحياة العامة قائمة على الإقناع والمشاركة. أما اليوم فتداخلت حياة العام بالخاص وتشكل مجالاً جديد نطلق عليه اليوم مسمى (الاجتماعي أو كما يطلق عليه الكسالي سوشال) الذي حل محل المجال العام السياسي. ونرى كيف أصبحت الأمور الفردية هموماً مجتمعية فنرى المطالبة بالمساواة وقبول الاختلاف باعتبار أن المجتمع كله أصبح عائلة واحدة كبيرة ولتستمر يتوجب قبول اختلاف وتعددية أفرادها.

3- اعتبار الفلسفة السياسية تاريخاً لنسيان (الفعل): في هذا ترى أرنت أن نسيان الفعل السياسي في الحداثة مرتبط بالفلسفة الأفلاطونية التي كانت ترى في الحوار

يبدأ المقال بنقاش ظاهرتين تشكلان عصرنا الحديث اليوم وهما:

أولاً: الكليانية totalitarianism (وهي ذاتها المعروفة بالشمولية وشخصياً أفضلها على كلمة الكليانية)

ثانياً: ضياع العالم acosmism

الكليانية أو الشمولية عند حنة أرنت:

عند الحديث عن الشمولية، يتبادر في الذهن مفاهيم من قبيل: الاستبداد السياسي والتسلط الدكتاتوري وهذا هو المعروف عنها، إلا أن حنة أرنت لديها مفهوم مختلف عما هو سائد فهي تقول إنه نموذج جديد للحكم ظهر في القرن العشرين ولم يكن معروفاً قبله وكان ظهوره الحدث الأبرز في العصور الحديثة. تتناول أرنت الأنظمة الأكثر بروزاً وتأثيراً من بين الأنظمة الشمولية وهي: النازية والستالينية والإمبريالية. وتجد أرنت أن هناك سمة مشتركة تجمع هذه الأنظمة الثلاثة، وهذه السمة هي: الانعزال isolation والوحدة loneliness. وتعني بها حالة الانعزال عن كيان الجماعي في العالم والعيش في حالة اغتراب كامل عن الآخر حيث تترسخ فكرة أن البشر شيء فائض وزائد. والانعزال ليس كالعزلة كما نعلم، فهو خيار حر ليس الغرض منه الانقطاع عن العالم وإنما التوحد مع النفس والعيش في حالة اغتراب حتى عن الذات التي تفقد خصوصيتها وحميميتها. فالانعزال الذي تفرضه هذه الأنظمة الشمولية يستهدف مجال الإنسان الحيوي والحميمي ليحيل الفرد فيها إلى إنسان عديم الفائدة والقيمة superflous. كل هذا ينشأ في

مفارقة عظيمة فالشعوب تتبع هذه الأنظمة دون إكراه سائرة مع الجموع المسلوقة الإرادة. هذه الجموع لا تجمعها أية مصالح مشتركة أو إطار طبقي هي مجرد عجيبة تشكلها الأنظمة كما تشاء بالدعاية propaganda والرعب terror. وبعد ذلك تتمكن الأنظمة من فرض سيطرتها المطلقة وتتخلى عن استخدام الدعاية والعنف فلم يعد هناك حاجة لهما، فالمجتمع انتقل لحالة القولية الفكرية والقسرية indoctrination. فالشمولية لا تحتاج إلى استخدام الإقناع هي بحاجة إلى حشود تابعة لها تشكل سور حماية للمجتمع يفصله عن الآخر الذي



بسام الكلباني

الدولة الإسلامية.. مشروعية السلطة ومشروع الأمة

إن التفكير بالدولة شكلاً ومنظومة أمرٌ شائع لدى سائر الأمم منذ أقدم العصور، ومن الطبيعي أن هذا التفكير السياسي إنما ظهر بعد قيام الدول بالفعل، فحينما كان المفكرون يكتبون في الأمر أو يتحدثون عنه؛ كانوا يسلكون أحد المسالك الثلاثة: فإما استحسان ما تمَّ في أممهم، أو استهجان ذلك واقتراح بدائل وإصلاحات معينة نتيجة التجربة، أو الاكتفاء بالتوصيف والتنظير والإشباع الوقتي من خلال مثال معين أو واقع مرسوم في أذهانهم، وفي كل تلك البحوث، كانت تخرج من بحوثهم مصطلحات مفتاحية مثل الشرعية والعدالة أو الوضع الطبيعي أو الأوضاع الطارئة أو غير الطبيعية.

والأمر الثالث: الطلب من المسلمين بمكة وغيرها الهجرة إلى المدينة أو دار الإسلام، ومعنى هذا أن الأمور الثلاثة الضرورية لأي كيان سياسي كانت في طريقها إلى الاكتمال: الدار والأرض والعاصمة، والأمة والجماعة والسلطة التي ظهرت من ضمن التعاقد «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب...».

ومن الملاحظ أن بحوث الأمة لم تتطور كثيراً بعد النبي، للامتزاج أو الصلات الوثيقة بين البعدين الديني والسياسي في مفرد الأمة أو مصطلحها. وقد كان هناك من قال: إن التمييز بين الأمة والدولة أو الشعب القائم في الدولة أو الذي تقوم عليه الدولة؛ إنما يستند إلى الترادف بين الشعب والجماعة، فشهدت الدولة الإسلامية القائمة هو الجماعة التي تشارك في اختيار أمير المؤمنين ومبايعته؛ بينما أراد آخرون جعل مشروع الدولة مفتوحاً مثل مشروع الأمة. فالأمة أمتنا؛ أمة الإجابة (وهي التي تقوم في ديارها الدولة الحاضرة)، وأمة الدعوة، وهي العالم كله والذي ينبغي أن تسعى الدولة لضمه تبعاً لانتشار الإسلام فيه، وهذا أمر غير ممكن. وبذلك يداخل القصور بين المفهومين أو المشروعين: مشروع الأمة، التي لا يتصور أن تستوعب العالم كله ما دام أنه «لا إكراه في الدين»، ومشروع الدولة التي لا يتصور أن تستطيع الاستيلاء على العالم كله.

يبقى الركن الثالث من أركان المشروعية أو شروطها وضرورتها؛ أي السلطة الواحدة في الدار الواحدة؛ فهناك سلطة واحدة في أرض الدولة أو عليها، وقد ظهر ذلك في مكافحة أبي بكر للمرتدين، الذي رفضوا الخضوع لسلطة أبي بكر، رغم أنهم كانوا من سكان الدار التي تبسط الدولة سلطتها وسيادتها عليها. والذين نقدوا تصرف أبي بكر - في إصراره على قتال الذين سموا بالمرتدين - ذكروا أنه ليست هناك دلائل على ارتدادهم عن الإسلام.

منذ نصف قرن وأكثر يتحدث كتاب كثيرون مسلمون ومستشرقون، وعلمانيون ومتدينون عن نظام الحكم في الإسلام. الإسلام دين وثقافة وحضارة كبرى وتجربة تاريخية هائلة وزاخرة، مما يؤكد أن التجربة السياسية التاريخية لأممتنا تجربة حقوق للأفراد والمجتمعات.

مشكلة في هذا التصور أو التعليل؛ فصحيح أن العرب كانوا يعدون القيصرية والأكاسرة أهل ظلم وطغيان ولا يريدون التشبه بهم؛ لكن من ناحية ثانية فإن الخليفة في القرآن هو مفرد أطلق على كل من آدم وداود وهما نبيان؛ بينما كان زعيم المسلمين الأول غير نبي، كما أنه لا يخلف بأي معنى رسول الله في نبوته. ولذا يصبح مفهوماً بل ومؤكداً أن المقصود بالاسم هو غايات الكيان والدولة الجديدة، فهي إن لم تكن دولة نبوة؛ فإنها خلافة نبوة؛ بمعنى التزام الدولة الجديدة بأهداف النبي الذي أقام الأمة التي تأسس عليها البناء الخليفي المتمثل في: استخلاف الأمة في الأرض، والتمكين لها، والخروج من الاستضعاف إلى الإظهار، ونصرة الحرية والخير للناس جميعاً، وفي تلك الأهداف مثال لما قاله زهرة بن حورية لرستم قبل وقعة القادسية: «جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام». فالفرق بين نوعيات المشروعية هو فرق في نوعيات الثقافة؛ فاليونان والرومان تصوّروا لدولهم غايات الحرية والقانون، المصريون والفرس والبابليون غايات القوة الفارضة للسلام في العالم، وكذلك الصينيون والمسلمون الذين تصوّروا غايات الخير والحق والعدل لأنفسهم وللناس أجمعين.

أما الجزء الثاني من جزئي المشروعية، فهو متعلق بمقومات الدولة أو ضرورياتها، وهي تتمثل في الأمة والجماعة، والأرض أو الدار، والسلطة الجامعة والمدبرة، وقد وجدت في تجربتنا الإسلامية التاريخية بعد هجرة النبي إلى يثرب عام 622م شواهد تلك المشروعية متمثلة في كتاب كتبه النبي «بين المؤمنين والمسلمين من أهل قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.. أنهم أمة واحدة من دون الناس...» وقد ارتبط ذلك بثلاثة أمور: تغيير اسم يثرب إلى المدينة. والمدينة مفرد سامي قديم يعني التحضر والاستقرار، كما يعني السلطة والحكم، والأمر الثاني بين الأمور الثلاثة: إقبال النبي (صلى الله عليه وسلم) على طلب «المواخاة» بين المهاجرين والأنصار من أهل المدينة؛ وذلك لإقامة الجماعة أو النخبة من قبل الأمة،

يذكر الكاتب رضوان السيد في مقالته المعنونة بـ «المشروعية والشرعية والحقوق في التجربة التاريخية للأمة»، والمنشور في مجلة التفاهم الفرق بين الشرعية والمشروعية، فالمقصود بالمشروعية أمران: غايات الكيان الكبرى أو فكرته الحاكمة والسائدة، والأمر الآخر هو المقومات الضرورية لتلك المشروعية وهي: الأمة والشعب والأرض، أما الشرعية فهي كل ما يتعلق بإدارة الشأن العام، ويشمل هذا الفهم الضيق لمسألة الشرعية عدة أمور لعل أهمها: قدرة القائمين على الإدارة وعلى الإقناع بالأمانة لمشروعية التأسيس، وطرائق وصولهم لتوحي الإدارة، والسلوك العملي المتعلق بالكفاءة والعدالة والحقوق.

للمفكرين الألمانين، في العقود الأولى من القرن العشرين، ماكس فيبر وكارل شميت إرث فكري في طرائق التفكير بالمشروعية والشرعية، فماكس فيبر وصف ثلاثة أنواع من الشرعية: الشرعية التقليدية، وهي عملياً شرعية التقاليد والأعراف التي قامت عليها الأنظمة الملكية الأوروبية. والشرعية القانونية أو الدستورية الناجمة عن الدساتير الجديدة والانتخابات وممارسة القوانين. والشرعية الكارزمية، التي يحصل عليها قائد أو ملك أو سلطان من الجمهور مباشرة دون تقاليد أو دساتير، وكان واضحاً أن فيبر إنما كان يدعم النمط الثاني من أنواع الشرعية، مع غيرته من النظام البريطاني دمج بين النمطين الأول والثاني، وأما كارل شميت فقد تصوّر حضور النمطين الأول والثاني وحدوث توتر بينهما في الأزمات الكبرى. وقد قضى شميت ظاهراً للنمط الأول حرصاً على الدولة والاستقرار؛ لكنه كان في الواقع يقضي لصالح النمط الثالث؛ أي الكارزماتي الهتلري؛ لأن النمط الأول (القيصرية الألمانية) كان قد زال عام 1918 باستقالة القيصر ومغادرته ألمانيا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى.

المشروعية في النمط الإسلامي: سمى أصحاب النبي رئيسهم الأول أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله: خليفة رسول الله، وتقول الروايات الإسلامية الأولى إنهم اتبعوا في ذلك المفرد القرآني، وذلك بقصد تجنب النمط القيصري والكسروي في الإمبراطوريات القائمة بجوارهم. إنما هنالك



منال المعمرية

مسيرة الديمقراطية وهي تذهب باتجاه آخر!

إن الثورات الحديثة، الإنجليزية والأمريكية والفرنسية على التوالي، قلصت دور الدين كسلطة، وكان لها بالغ الأثر على أوجه الحياة بمجملها في أوروبا. فقد انتقل الغرب في القرون الأخيرة من وضع كانت فيه السيطرة الشاملة والهيمنة المطلقة واضحة من لدن الشأن الديني بلا منازع إلى وضع صار فيه «ركن الدين في منزلة ثانوية» أو ما يُعرف بتخصيص الأديان أو تفريدها من عوائد زماننا المعتادة!

وتبدلت، حتى أصبحت الدولة في قمة هذا السلم، وكان ذلك ما تسبب به الانقسام الكبير بين المجتمع والدولة - في رأي غوشيه، وهو السبب الذي تجاهله الكثير من الباحثين، إذ بسبب علاقة المجتمع بالدولة وانقسامه عنها، تحولت الهيمنة من الدين إلى الدولة، ونتج عن هذا التحول تغير في دلالة كل من الدولة والدين، فلم يعد الدين ذلك الكائن الشمولي المهيمن، وعوضا عن ذلك مارست الدولة هذا الدور، مع خصخصة الدين وتفريده، وبالتالي تحول من شأن عام إلى شأن خاص.

إن وتيرة الانقسام هذه بين الدولة والمجتمع مستمرة، في نظر غوشيه، وتتغير معها دلالات الدولة نفسها والدين أيضاً. كما يذكر المؤلف أيضاً بأن هذا الانقسام قد تعرض إلى تسريعين (مرحلتين):

المرحلة الأولى: منذ نهاية الحروب الدينية (ق ١٦-١٩)، وحتى الثورة الفرنسية، حيث أصبحت الكنيسة داخل حدود الدولة، وليس العكس، بالإضافة إلى أنه تمت عقلنة النظام الاجتماعي، ووصفها بمرحلة «الاستتباع»، أي أنه قضي بأن تتبع الكنيسة الدولة.

المرحلة الثانية: حيث نشأت الحركة الليبرالية الكبرى للحريات، وتشكلت هيئتان للشأن العام؛ هيئة الدولة وهيئة المجتمع المدني، ووصفها بمرحلة «الفصل»، أي أنه تم الفصل بين الدولة والمجتمع وذلك في سبيل تمكين الحريات.

وكان ذلك قد شكل بعض المخاوف والتوجسات لدى الدولة، فمن جهة أصبحت الدولة تخاف من الكنيسة المسلحة، ومن الهويات التي أخذت تعبر عن نفسها. وما عادت قادرة على ادعاء الشمولية، فهي ليست إلا أداة لخدمة المجتمع، كما عجزت عن تحديد غايات عليا يسير عليها المجتمع. ومن جهة أخرى ضعف الأمر الديني، وتغير كنه الدين وماهيته، فأصبح فرديا بعد أن كان جماعيا. وأصبح طلبا بعد أن كان عرضا، واستكشافا بعد أن كان تلقيا، وطلبا للمعنى بعد أن كان طلبا للحق.

لكن هذا المجتمع التعددي الهوياتي المدافع عن الأقليات اليوم، لم يعد مأخوذا بالديمقراطية التي تحدت مسبقا، بل أصبح يبحث عن دليل آخر، ويغير من الديمقراطية نفسها، ويغير من اتجاهها، كما يعيد تشكيلها وتعريفها، ويعيد، على وجه الخصوص، تحديد العلاقة بينها وبين الدين وبينها وبين العلمانية.

وأما المفارقة الثانية، فإنه بقدر ما غيرت الدولة من كنه الدين، غير الدين من كنهها! يقول محمد الشيخ بأنه عادة ما توصف علاقة الدولة بالدين على أنها أحادية؛ أي أن الدولة هي الفاعل المُغَيِّر، والدين مفعول به متغير. لكن غوشيه في طرحه، يصف العلاقة بأنها تبادلية ثنائية، وأنها ليست علاقة «تغيير» فحسب، بل و«تفاير»؛ أي أن كليهما يغير في الآخر. فبقدر ما غيرت الدولة في الدين، تغيرت به. إن المواطن الفرنسي اليوم يعدّ إقحام فكرة الرب في النظام السياسي مروقا لا مروق بعده، فأصبح الدين هو الديمقراطية، وهو الدين الذي ابتكرته الدولة وعملت على إحلاله، وكان من نتائج ذلك أن أصبح الشأن السياسي ليس حكرا على الدولة وإنما تغير هو أيضا ليشمل المجتمع المدني.

ولئن كانت عملية الخروج من الدين قد أدت إلى وجود دين دنيوي بديل من عنديات الدولة، فإن هذا الدين قد أظهر فشله بدوره، فلا أدلجة قامت على ديانة سياسية دنيوية قد نجحت، بل كلها انهارت. حيث شهد القرن العشرين أقول الديانات الدنيوية، وهذا ما عمل ويعمل على تحويل الديمقراطيات ذاتها، كما يمنح - في الوقت نفسه - الأديان حق الوجود.

لفهم تقلبات العلاقة بين الدولة والدين، يجب فهم تقلبات العلاقة بين الدولة والمجتمع - وهذه الأخيرة تعد أصل التحول في نظر المؤلف. إن المجتمع المدني هو الفاعل الخفي الذي غير في كنه الدين والدولة معا!

كيف غير المجتمع من الدين والدولة؟

لقد راجع الدين والدولة ادعاءاتهما الشمولية والهيمنية «أيدولوجيتهما التوتاليتارية»، وتنازلا معا عن رغبتهما الدفينة والمعلنة في الاستحواذ على المجتمع. وفي حين انسحبت الكنيسة عن المشهد وتخلت الدولة عن رغبتها في أن تكون عن الدين بديلا، وتنشئ دينا دنيويا بديلا، ظهر التعدد في المعتقد، فكان أن تباينت المعتقدات، وأصبحت الدولة لأسباب وجيهة محايدة من حيث المعتقد مقابل مجتمع مدني صار بدوره، ولأسباب نفسها، قائما على التعدد وحرية المعتقد ومنظما نفسه بنفسه. هذه الصورة مثالية أكثر مما ينبغي كما يدعي غوشيه، فهي صورة لا تسمح بإدراك التحولات التي مست صلة الدولة بالمجتمع المدني، وهي الصلة المفتاح عنده لفهم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمعات الغربية المعاصرة.

فكما هو معلوم بأن التراتبية الكلاسيكية التي اقتضت هيمنة الدين على الدولة ومن ثم هيمنة الدولة على المجتمع تغيرت

يعرّج محمد الشيخ، في مقاله المنشور بمجلة التفاهم، على كتاب «الدين في الديمقراطية»، لمؤلفه المؤرخ والفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه Marcel Gauchet، وي طرح أهم النقاط التي تضمنها الكتاب، ويعلق على بعض الجزئيات المثيرة للجدل في نظره، التي اعتبرها أحكاما مسبقة واستدلالات غير مقنعة. في كتابه، يشرح غوشيه بعض المفاهيم مثل الخروج من الدين والعلمنة والدنونة، ويفك بعض ما اعتراها من ملابسات في ظل التغيرات التي طرأت عليها. فمن وجهة نظر غوشيه، فإنه يرى أن مفهوم الخروج من الدين مثلا، لا يعني الإلحاد وإنما تخصيص الدين وتقليص دوره في تحديد المجتمع وهيكلته، وهو ما أدى إلى انعكاسات متبادلة على الدين نفسه كما على المؤسسة الدينية والدولة والمجتمع. وهذا المفهوم في نظره لا يناهض الدين من حيث الجوهر وإنما يعادي المطامح الدنيوية للنخب الدينية، ويحدد للمؤمنين الاحتفاظ بإيمانهم الشخصي «تخصيص الدين»، مع إمكانية دخولهم المجال السياسي المشترك والمستقل عن الدين.

في المقابل، يرى غوشيه أن «الخروج من الدين» لم يتوقف، وإنما يتواصل بشكل مخيف. فالكنيسة الآن معزولة تماما وكليا عن السياسة، فضلا عن العقيدة والدين. واعتبر أن هذا هو مفتاح المشكلة في المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

مضارقات

إن التراجع الديني يخلخل فكرة السياسة التي قامت وتطوّرت، سابقا، لمواجهة، ويدعو بشكل ملح إلى إعادة تعريف السياسة والديمقراطية، معا.

فالضعف الذي اعترى الدين في أوروبا اليوم أدى بشكل غير متوقع إلى ضعف العلمانية ومسار الديمقراطية. إذ يلاحظ المؤلف أن ثمة اهتزازا أصاب العلمانية - بفرنسا على الأقل. وأن ثمة ضعفا اعتراها؛ لكن لا نقدر على فهم هذا الاهتزاز ما لم نقرنه بضعف العامل الديني الذي يعدّ بمثابة الخصم. فعلى قدر ضعف الدين يكون تهافت العلمانية أيضا. فلئن كان ثمة نزوب للكنايس وهجرها وغياب شبه تام للإقبال عليها، فلا يقل عنه أهمية نزوب معين العلمانيين المناضلين. فالشعارات التي لطالما تباها العلمانيون وتعززوا بها سقطت اليوم سقطت مدوية مروعة، فشعارات العلم والعقل والتقدم والأمة والجمهورية والوطنية والروح المدنية والأخلاق، ما تفتأ تتهاوى وتتداعى وتتهافت. وكانت هذه أولى المفارقات التي طرحها غوشيه في كتابه.



أمجد سعيد

دور الجامع الأزهر في مصر والوطن العربي

في المقالة البحثية المعنونة بـ «وثائق الأزهر وصون الدين والمجتمع في الزمن الحاضر» للأستاذ أيمن فؤاد سيد، تمت مناقشة دور الجامع الأزهر من عدة منازير مختلفة وذلك لأهمية الجامع الأزهر في الحفاظ على التاريخ والثقافة والدين والمجتمع في زمن كانت هذه الركائز محل شد وجذب، ورغم أن الأزهر يُعد إنشاءً فاطمياً إسماعيلياً كمركز رئيسي للدعوة الإسماعيلية في الجانب الإسلامي من العالم، فإن هذا الدور تبخر تماماً مع الثورة العلمية الفجائية التي قادها صلاح الدين بن أيوب والتي كانت لها نتائج جسيمة في مكانة الجامع الأزهر في مصر، منها انتهاء الدولة الفاطمية وتحويل مصر إلى دولة سنية عباسية تابعة لبغداد كمركز للخليفة العباسي هناك، وتوقف خطبة الجمعة في الأزهر لأكثر من قرن من الزمن. كل هذه النتائج أتت من تلك الثورة العلمية التي ركزت على الأزهر باعتباره مركزاً للدعوة الإسماعيلية. بعد أن أخذ الظاهر بيبرس رأي العلماء والفقهاء سنة ١٢٦٧م، بجواز إعادة خطبة الجمعة للأزهر، بدأ الجامع الأزهر بممارسة دوره كمركز للإسلام السني بعد سقوط بغداد العامل الذي أجبر الخليفة العباسي للذهاب إلى مصر هرباً من المغول الذين استولوا على بغداد قبل انتعاش دور الجامع الأزهر بثلاث سنوات.

تتحرك هذه الشعوب وفق منطقها الذاتي ومواريتها الحضارية بما يمثل خصوصيتها التي يجب أن تحترم، ووثيقة الأزهر أنموذج لهذه الخصوصية. ناقشت أيضاً الوثيقة باباً من أبواب المواضيع الحساسة التي نادراً ما تطرق لها الوطن العربي ألا وهو موضوع حقوق المرأة، ولكن تم تأجيل صدور هذه الوثيقة نظراً للجدل الذي نشأ من إثارة هذا الموضوع، إلا أن هنالك بعض الملامح الأولية التي لاقت ترحيباً وحفاوة من ناشطات حقوقيات في مجال حقوق المرأة. وتكمن أهمية هذه الوثيقة في أنها أتت بمبادرة خاصة من الأزهر ليزيل غبار الشائعات التي تقول بأنه مناهض للذكورية وليكون سندا للمرأة المصرية بشكل خاص والمرأة العربية بشكل عام، وليفتح المجال أمام المرأة بأن تقاوم في معركتها ضد الذين يحاولون الحط من مكانة المرأة الفعالة في المجتمعات العربية. لطالما كان الجامع الأزهر محط إعجاب لكل العرب، بكل ما قام به من أدوار مباشرة وغير مباشرة في تمكين الإنسان العربي من معرفة حقوقه الكاملة وفهمها والمطالبة بها، ووقوفه سداً منيعاً رغم كل التغيرات التي حدثت من حوله ليكون رمزا شاهداً على تبدل الزمان. ورغم فتور دور الأزهر كمركز إسلامي تنويري إلا أنه يقدم للباحث العربي بعض الحقائق التاريخية التي شهدت منعرجات عدة في تشكيل ما يسمى الآن بالوطن العربي. ومن منطلق أن الأزهر يقدم حقائق فلا بد أن يكون الإنسان العربي على دراية تامة بقوة تلك الحقائق وما يمكن أن تفعله في المستقبل القريب.

التي رصدت ثورات الشعوب العربية. ومن أهم ما أشارت إليه هذه الوثيقة أن الشعوب والثوار المطالبين بالحرية والعدالة الاجتماعية لا يمكن اعتبارهم من الطغاة؛ بل إن ما يقومون به واجب عليهم لا سيما في ظل عدم استجابة الحكام لمطالبهم بالعدالة والمساواة والإنصاف. كما نادى الوثيقة بأن قيام أي حاكم عربي بممارسة العنف والقتل ضد شعبه المطالب بالحرية فعل ينفى شرعيته. وناشدت الوثيقة الحكام العرب الإسراع بتنفيذ عملية الإصلاح وتحقيق كل المطالب الوطنية التي نادى بها الشعب لكي تنهض الأمة العربية وتلحق بالركب الأممي المتحضر. وجاء إصدار هذه الوثيقة من أجل دعم إرادة الشعوب في تحقيق الشورى والعدالة والحرية وحقوق الإنسان التي تم تغييبها والإغفال عنها، وخاطبت الحكام والرؤساء بضرورة الاستجابة لمطالب الشعوب. وفي تعقيبات قام بها شيخ الأزهر في نهاية الجلسات التي أقيمت لمناقشة الوثيقة: «إن مواجهة أي احتجاج وطني سلمي بالقوة والعنف المسلح وإراقة دماء المواطنين المسالمين بمثابة نقض لميثاق الحكم بين الأمة وحكامها، ويُسقط شرعية السلطة ويهدر حقها في الاستمرار بالتراضي، فإذا تمادت السلطة في طغيانها واستهانت بإراقة دماء المواطنين الأبرياء حفاظاً على بقائها غير المشروع أصبحت السلطة مدانة بجرائم تلوث صفحاتها، وأصبح من حق الشعوب المقهورة أن تعمل على عزل الحكام المستلطين ومحاسبتهم». وأكد شيخ الأزهر أن الثورات من إرادة الشعوب وفعاليتها فعالية داخلية بالرغم من الأموال والأدوات التي رصدت من الغرب ومن أمريكا بخاصة لإحداث التحول الديمقراطي في المنطقة؛ إلا أنها لم تكن ذات أثر، فمن المهم أن

ظل الأزهر محافظاً على دوره التعليمي المهم في مصر مصاحباً بذلك دور المدارس التي انتشرت على ضوء ازدهاره العلمي والثقافي آنذاك في القاهرة، ومع سقوط دولة المماليك في مصر والشام وانتشار الدولة العثمانية في تلك الأراضي التي عرفت فيما بعد بالعالم العربي، تزايد دور الجامع الأزهر حتى بلغ منصباً عالياً في تلك المنطقة حيث عرف بلقب شيخ الأزهر. وكان التحول الكبير في دور الجامع الأزهر مع وصول الحملة الفرنسية في سنة ١٧٩٨م، وتراجع قوات مراد بك، هنا نجح الدور المهم للأزهر بعد أن تركت القاهرة خالية من أي دفاع لكلمة سائغة للمحتلين، وقد برز دور الأزهر مجدداً كمركز للوحدة الوطنية وكجبهة بأسقة ضد المحتلين الجدد، الذين فاوضوا الأزهر وسمحوا له بتشكيل تسعة أعضاء من شيوخ الأزهر لتدبير شؤون القاهرة تحت إمرة المحتلين الذي شعروا بأن الجامع الأزهر وقف صامداً أمام احتلالهم وهذا ما أدى إلى نشوء لجان داخلية تُخطط للرد على المظالم الفرنسية التي شعرت بخطر الثورة الأولى في القاهرة ومن هنا وجهت القوات الفرنسية الضربة الأولى للأزهر باحتلاله وتخريبه واقتحامه مما أدى إلى سقوط عدد كبير من القتلى الذين لم يوجد لهم مدفن سوى تحت الأزهر نفسه. في إحدى الوثائق المهمة التي صدرت عن الأزهر في مساندة حركات التحرير في وقت نشوء ما يعرف بالربيع العربي، جاءت هذه الوثيقة لتتهم بثورات الربيع العربي وتدين الطغيان العربي، وتعد الثورة في مفهوم الأزهر واجباً وطنياً في وجه الطغاة العرب، وتضمنت هذه الوثيقة ستة مواضيع تتضمن رؤية الأزهر والمفكرين المصريين والعرب ووجهات نظرهم



رؤية موجزة لمفهوم الدين ونشأته

زينب الكلبانية

اختلف علماء الاجتماع في تحديد النظم الاجتماعية القائمة في المجتمعات البشرية؛ فمنهم من يرى أنها قائمة على أربعة: الأسرة، ونظام الملكية، والدين، والسياسة. ومنهم من أضاف إليها التبرية، وحددها دوركهايم بستة: الدين، والأخلاق، والقانون، والاقتصاد، واللغة، والفض الجمالي، وهذا ما ناقشه الكاتب براق زكريا في مقاله بعنوان «الدين: نشأته، ماهيته، أدواره ووظائفه»، والمنشور بمجلة «التفاهم».

وقد بنوا تحديدها تلك، إما على أسس حيوية جسمية، وإما على أسس نفسية داخلية، وفي موضوع كلامنا هنا هو النظام الديني فحسب. وفي هذا السياق، يذهب دوركهايم إلى أن النظم الاجتماعية نشأت من أصول الدين، وتوصل إلى أنه في روح الدين هناك روح المجتمع، وكل ما هو اجتماعي فهو ديني الأصل، وربط كل من دي كولانج ودوركهايم بين الدين والمجتمع لدرجة أنهما اعتبرا الله والمجتمع شيئاً واحداً. وهناك نقطة مهمة أشار لها الكاتب وهي الارتباط الوظيفي؛ حيث تعني ارتباط الناحية الاقتصادية مثلاً بالدين، وتأتي متمثلة في حاجات الإنسان الضرورية، حيث إن جميع مطالبه لا بد أن تكون متمثلة من الناحية الدينية، وكذلك عليها باقي النظم الاجتماعية.

بين الناس والأعمال الملزمة لهم فعلها أو ربط الناس ببعضهم البعض، أو ربط الناس بالآلهة.

اللافت للعقل أنه يوجد جدال بين علماء الاجتماع وعلماء النفس، لتفسير كلمة الدين، فكلاهما يريد تفسيراً لميدانه، فعلماء الاجتماع يقولون بأنه ظاهرة اجتماعية، نظراً لاتصاله بشؤون الجماعة وأولئك يردون عليهم بأنه حالة عاطفية نفسية منغرسه داخل النفس البشرية.

ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنه غير مستقل في أفعاله وأحواله، ومنهم من يرده إلى ما يلقي على روح الإنسان بالفطرة من وجود لا يتناهى، ومنهم من يرى الدين ينبعث من النزوع إلى الزهد في الدنيا، ويرجع علماء النفس إلى أن هذا الحدث من أحداث الحياة النفسية، وليس من السهل رده إلى سبب واحد بسيط من هذه الأسباب المذكورة.

وقد ظهرت نظريات نفسانية عدة في الدين وفلسفته وماهيته؛ باعتباره حالة شعورية نفسانية وجدانية يعيشها الإنسان، ونجد الفيلسوف الفرنسي ساباتييه يحاول جاهداً تأسيس العقيدة الدينية على أساس عوامل نفسية؛ باعتبار أن العقيدة تتولد في نفس الإنسان منذ نعومة أظافره نتيجة إحساسه بالتناقض الكبير بين أحاسيسه وإرادته، وهما بمثابة القوتين اللتين تتألف منهما الحياة النفسية في أبسط صورها، وعلاوة على ذلك أضاف بأن الإنسان لا مفر له من هذا التناقض الذي يعاينه في داخله بالدين.

فلمدين دور بارز في مجال التربية والأخلاق وقيم سامية، والدين هو أسرع مؤثر في بناء الأخلاق، ومن هنا برز علماء التربية إلى أن قاعدة السلوك الخلقي لا تقوى البقاء دون تأييد من الدين.

وفي خلاصة الأمر نقول: إن الدين هو كل شيء، له أهمية كبيرة في تنظيم حياة الناس بشتى مجالاته الحياتية، فهو الذي يربط الفرد بالناس والعالم كله، ويربط الماضي بالحاضر، والمستقبل بالنهاية، وهناك برزت ظواهر عديدة ونظريات تكمن في أهمية الدين وأسس وقوانينه، التي لا ينبغي للإنسان المضر منها أو التنازل عنها.

المجتمعات الأولى بشكل عقائدي، إذ إنها ظهرت من الأفراد أو الجماعة، مثلما تطورت الحياة البيولوجية للإنسان؛ فكل ذلك تتطور الحياة العقلية للإنسان، والكائن ينتقل طبقاً لقانون التطور من ماهية أدنى إلى ماهية أسمى، يتطور في حياته الفكرية ثم ينتقل من مرحلة لآخرى، حتى يصل لمرحلة الاكتمال البشري، ومن هنا ظهرت مذاهب متعددة مثل المذهب الطبيعي، والمذهب الحيوي، والمذهب التوتيمي.

النظرية الفطرية: وتعني أن فكرة «الله» أو الدين ككل هي فكرة فطرية انغرس في النفس الإنسانية.

تعريف الدين -في اللغة- هو العادة والشأن، وقيل هو الذل والانقياد، فلا جرم أن الطاعة تكون مصحوبة بذل وانقياد وقيل أن الدين هو الداء والقهر والغلبة والاستعلاء، وقيل بأنه السلطان والملك، والدين هو القصاص فهناك الكثير من التعاريف حول مفهوم الدين، واجتمعت أقاويل العرب جميعها على أن الدين هو العلاقة التي تربط بين طرفين: يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، ويملك الثاني الأول وله عليه السلطان، فإذا وصف الأول بهذه العلاقة، كانت بالنسبة إليه خضوعاً وطاعة، وإذا وصف بها الثاني، كانت أمراً وسلطاناً والزاماً، وإذا قصد الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي بمثابة الدستور المنظم لهذه العلاقة، وتكون هنا علاقة قوية إلزامية.

تعريف الدين -في الاصطلاح- قدم العلماء المسلمون تعريفات عدة للدين، فعند التهانوي «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إياه إلى الصلاح وفي الحال والصلاح»، وأشار أبو البقاء إلى أنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً أو قالبا، وأتى ابن جوزي على أنه «قول إلهي رادع للنفس يقومها ويمنعها من الاسترسال فيما طبع عليه»، وقال محمد عبده: «وضع إلهي ومعلمه والداعي إليه البشر»، وعند جميع الأمم هو الشيء الذي تتعلق به القلوب، وترتبط به، ويرتسخ في الأفتدة. العجيب في الأمر أن كلمة الدين باللغة الإنجليزية تم إرجاعها لأصولها وجذورها، ووجدت أنها تشمل معنى الربط بين شيئين أو طرفين، كالربط

ويرى العديد من علماء الاجتماع أن الدين هو أهم الظواهر الاجتماعية، التي لا بد من أخذها في عين الاعتبار، ومن هذا المنطلق انبعثت منه بقية الطقوس الدينية المختلفة، كالأحزاب الدينية «الانتشيوم» والذي يهدف لإيجاد رابطة تربط بين أفراد العائلة، وتقوية ترابطهم عن طريق أكل اللحوم الحيوانية المتسرسة التي يعبدونها في هذه الطقوس. كما أشار بعض الدارسين إلى القصص القديمة، والأساطير الدينية، والتي ساهمت بانبعث وخروج بعض الفلسفة والفنون والعلوم المختلفة والفنون الفنية، كالنحت والرسم، والحضرة والعمارة، كما أثرت في انبعث القواعد الدينية والقوانين وأصول الأخلاق.

الشيء الظريف في الموضوع أنه ظهر هناك بعض العلماء الذين يشيدون بوجود الشعور الديني للحيوانات حيث إنها تحس بالموت، أو قد تعلم بظاهرة كونية قد تحدث، ولكن العلم النفسي الحديث لم يؤيد هذه الفكرة تماماً، وصرحوا بأن الإنسان هو الوحيد الذي يختص بالدين، أما الحيوانات فإنها تفتقر للدين بقدر افتقارها للقواعد والقوانين والأخلاق، فالتدين عنصر أساسي لتكوين الإنسان، والحس الديني يكمن في القلب البشري فقط، ويدخل في صميم ماهية الإنسان، مثله مثل العقل تماماً، ولكن الحس الديني يكون في الإنسان ولكن بدرجات متفاوتة.

وقد أشارت بعض الدراسات الاجتماعية الحديثة، وبعض المفكرين أمثال جون جاك روسو إلى أن الأقوام المتأخرين لا دين لهم، معتبرين أن الإنسان يعيش عيشة الحيوان، ويسعى فقط لإشباع غرائزه. وما هذه الأقوال إلا أنها بعيدة عن عين الواقع. وصرحت بعض الدراسات الاجتماعية الحديثة بأن الدين تعود نشأته إلى التكوين البشري، أي أن الدين بإنسانيته، والإنسان هو الذي صنع الدين لغايات ومآرب خاصة، والآخرون قالوا بأن الدين هو النفس البدائية المستوحاة من فكرة الإله السامي. الإنسان هنا مجبور بأخذ دين معين له يؤمن به ويقدمه فيظهر في طباعه وفطرته، وهناك العديد من النظريات والأفكار حول نشأة الدين؛ ومنها:

النظرية التطورية: أشارت إلى أن فكرة «الله» وجدت في



أسعد الحرصي

التصورات الثلاثة للوجود الإلهي عند البريطاني

أفراد نورث هوايتهد

الوجود الإلهي يعتبر من أهم المواضيع المطروحة على مائدة الفلسفة الدينية؛ وذلك لما لهذه القضية من تبعات على جوهر الموجودات في هذا الكون الشاسع، وهي قضية تنطلق من القدرة المطلقة والمثلية في قدرة الإله على الوجود وقد كثر الجدل والنقاش حول حقيقة وجود الخالق وماهيته، وممن كتب في هذا الشأن هو الفيلسوف البريطاني أفراد نورث هوايتهد.

هو دليل على وجود الذات الإلهية وقد اعترض على هذا الدليل كانت والكاردانييل مرسيه. والمعتضون يرون أن هذا البرهان يستطيع اكتشاف حضور الله ولكن ليس الإله المتعالي بشكل دائم ومطلق، بيد أن هذا البرهان ليس ضعيفا بل يراه البعض قويا بما فيه الكفاية للصدور أمام حجج المعتضين.

ثم ينقلنا الكاتب بعدها ليعين حال عقيدة المسيحية حيث يرى أن المسيحية ورثت التصور السامي البسيط ويظهر ذلك في المقام الأول بالارتباط بين الله والمملكة ومزوجة ذلك «مملكة الله فيكم وبينكم» والأمر الثاني الكامن في مفهوم الله المعبر عنه أنه «أب لكم». وقد أدى إدخال عقيدة أو مقولة «الكلمة» إلى تعديل الواحدة الذاتية للإله بالمفهوم السامي مما جعل المقولة السامية الأولى هرطقة وهو عائد لتعديل الداخل على الوحدانية الذاتية.

وفي الجزئية الأخيرة من المقال المنشور كان حديث الكاتب يتمحور حول البحث عن الله فنراه يقول بأن التصورات المختلفة عن الله كانت نتيجة التعقيد على غرار الديانات الكبرى المعقنة ثم يردف قائلا إن التصورات الثلاثة المبسطة (للدين وفكرة الله) لا ينبغي أن تفهم باعتبارها متناقضة إذا أخذ أحدهما سقط الآخر. ولعل الكاتب هنا قد ناقض نفسه لأنه صرح بأن التصور الشرق آسيوي والتصور السامي في تناقض والمحاولة للوصول إلى نقطة وسط بينهما تقود إلى تعقيدات في التفكير.

بعد مطالعة هذه المقالة أجد أن طرح الكاتب لقضية الوجود الإلهي كان سطحيا نوعا ما فقد ابتعد الكاتب عن الطرح العميق للقضية واكتفى بعرض التصورات دون أن يعطي مثلا حيا عن الديانات التي تأخذ بتلك التصورات ولم يبد الكاتب رأيه الشخصي من قضية الوجود الإلهي مع أنه تحدث عن الدين حيث قال إن إسهام الدين يتمثل في دفعنا للاعتراف أن وجودنا ليس سلسلة من الوقائع العابرة والمتتالية.

المنطق فإن الحقيقة الوحيدة في هذا العالم هي حقيقة الله، وهذا التصور هو عقيدة المتطرف الأوحده Monismus.

من خلال المفاهيم الثلاثة يمكننا أن نستشف مدى قربها من بعضها البعض، ففي التصور الشرق آسيوي والتصور التجسيمي نجد أنهما يلتفتان حول بعضهما، ففي التصور الأول عندما نتحدث عن الله فإننا في ذات الوقت نقول شيئا عن العالم، وبحسب التصور الثاني فإننا بمجرد الحديث عن العالم فكأننا نقول شيئا عن الله. بينما نجد أن التصور الشرق آسيوي والتصور السامي في تناقض والمحاولة للوصول إلى نقطة وسط بينهما -حسب رأي الكاتب- تقود إلى تعقيدات في التفكير.

إن التصور السامي للذات الإلهية يعترض طريقه -حسب الكاتب- صعوبات رئيسية تتمثل في أمرين اثنين: الأمر الأول هو أن تصور الله يبقى خارج كل ميتافيزيقيا معقلنة. وحدود معرفتنا تقتصر على أنه موجود وأنه أوجد هذا العالم والقادر عليه، (وهذا الفهم تبدو فائدته ظاهرة جلية وهو أن كل غير مفهوم أو غامض يحدد قراراته وتوجهاته). وفي رأيي الشخصي أن هذه المقولة فيها نوع من المغالطة لأن كل غير مفهوم أو غامض لا يعني بذلك أن يكون سيد قراراته وتوجهاته. وأما الصعوبة الثانية فتبدو في التذليل على وجوده ولكن لا يمكن أن يجزم الكاتب من وجهة نظري بصعوبة التذليل على الإله، وذلك لكون الكاتب اقتصر في رأيه بعرض برهان واحد فقط وهو البرهان الذي يصفه بأكثر البراهين التي تدل على وجود الذات الإلهية. بينما توجد براهين أخرى ليست أقل أهمية وقوة في التذليل على الذات الإلهية. والبرهان الذي استدله به الكاتب هو البرهان الوجودي «وهو برهان وضعه أنسلم وقام ديكارت بتجديده والذي يمكن أن نفسره على النحو التالي: إن التفكير بكائن عظيم لا متناهي العظمة

يفتح الكاتب مقاله المنشور في مجلة التفاهم المعنون بـ«الذات الإلهية وتداعيات الفكر» بالحديث عن الوجود الإلهي، حيث يصرح بأن الفكرة الوحيدة التي أصبحت تمثل مجالا للتفكير والنقاش في الفلسفة الدينية وبالتحديد في الأزمنة الحديثة هي: ماذا نعني أو نشير عند قولنا: الله، وأن المعنى الحاصل في الذهن من جراء كلمة الله لا يختلف مضمونه اليوم عما كان بالأمس، معللا ذلك كونه اعتقادا دينيا أساسيا وتندرج معه الدوغماتيات الأخرى التابعة له. والدوغماتية هي التعصب الكامل للفكرة بشكل مطلق، حتى لو لم يكن هنالك أي دليل عليها. ولم أجد الكاتب أشار لهذه الدوغماتيات حيث اكتفى بمفهومها العام دون إعطاء مثلا عليها، لينطلق بعدها في إيضاح الأفكار الثلاثة الرئيسية التي تفسر رؤية الوجود الإلهي -الله- للعالم:

١. المفهوم الشرق آسيوي لنظام غير مشخص: يتمثل فكرة هذا المفهوم أن الله مبدأ لا شخصي، متوحد مع الطبيعة ويزعم أن كل شيء هو الله أو الله هو كل شيء، وأن الله ليس مستقلا عن العالم وأن العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية. وهذا المفهوم بحد ذاته يعبر عن العقيدة القائلة بالحضور الكلي والشامل للكون.

٢. المفهوم السامي لذات إلهية شخصية، متفردة: ينص فيه على أن وجود الذات الإلهية وجود أساسي وميتافيزيقي ومطلق وواقع لا شروط عليه، لأنه واهب الحياة ومنظمها أوجد العالم الذي نراه ماثلا أمام ناظرينا وتعلقه. والمفهوم السامي يقصد به عقلنة لألوهة القبائل الذي تطور عن ديانات الجماعة فهو يرمز للعقيدة المتشددة الناتجة عن الترفع والتسامي.

٣. المفهوم المتجسد للذات: الذي يمكن فهمه بالمعنى السامي بحيث أنه لو فكر الإنسان بالعالم الحقيقي من دون إله، فإنه يصبح بذلك غير حقيقي. وبهذا



أيمن البيماني

مراحل تطوّر فلسفة الدين عبر التاريخ

شهد العالم خلال الفترة المنصرمة تحولات جذرية في القيم والاتجاهات والمفاهيم بعضها لأسباب سياسية وأخرى اجتماعية وغيرها اقتصادية أو ما شابه. وقد رافقت تلك التحولات تغييرات مهمة في الفهم العام للدين بين الشعوب والمجتمعات والأفراد، حتى كاد يخبو أثر الدين نهائياً في بعض المجتمعات وتضاءلت الثقة به لولا حركات الاستنهاض التي قامت بها بعض المؤسسات الدينية لاسيما المسيحية والإسلامية والتي حاولت تجديد الدين من حيث المفهوم العام وأفكاره وقيمه وتجديد الثقة به والقيام بحركات الإصلاح الديني داخل المجتمعات وبين الأفراد. وهذا ما تناقشه اليوم في مقال محمد بو هلال والمنشور في مجلة التفاهم بعنوان: «تفكير الفلاسفة واللاهوتيين في الدين أو فلسفة الدين».

اهتموا في علم الكلام بقضايا النظر والاستدلال، وأوردها إلى المصنّفات الكلامية التي تتحدّث عن الله وصفاته وأفعاله. واتخذ الأشاعرة كذلك مقولة «المعلوم الموجود» مبدأ للتفكير، والباب الذي دخلوا منه إلى قضايا أساسية ومنها الألوهية، حيث أقروا سمعاً وبصراً بوجود الله من خلال كلام الرسل وتعاليم الشرع قبل استدلالهم على وجوده عقلاً.

ويذهب بنا هذا المذهب إلى أن الأشاعرة ينظرون إلى الموجود من منظور إلهي بحث سموه (علم الله)، والذي سمح في النظر بمقاربة الموجود من جهة كونه معلوماً، وقد سوغ هذا المأخذ في التفكير أن يخلط المتكلمون بين المسائل الإلهية والطبيعية، ولكنه كذلك ساعد على إظهار تفوق علم الكلام على الفلسفة من خلال وضع المعلومات فوق الموجودات، والذي أكده الجرجاني بأن المعلوم في علم الكلام يتناول أشرف وأجل المعلومات التي هي صفات ذاته تعالى وأفعاله.

٤. فلسفة الدين الحديثة:

كان للإكراهات السياسية والاجتماعية وخاصة في القرون الثلاثة الأخيرة الأثر الكبير في فلسفة الدين الحديثة بانفتاح غير مسبوق على موضوع (ما الدين؟)، وبالتالي تعددت اتجاهات التفكير والأسئلة مثل: هل هناك إله واحد أم عدة آلهة؟ وهل الله قديم أم حديث؟ وهل لأدلة وجود الله قيمة علمية أو فلسفية حديثة؟ وكيف يمكن أن تربط بين خيرية الله (محب للخير) وشيوع الشر وانتشاره في العالم؟ وبالتالي فإن فلسفة الدين الحديث تتناول هذه القضايا تناولاً مستلهماً من المدارس الفلسفية الحديثة أمثال كانط وهيغل. وهنا أيضاً نذكر فلسفة الدين الوظيفية حيث تُلح هذه الفلسفة على تقسيم الدين حسب نتائجه وثماره وآثاره وليس بناءً على قيمته المعرفية والإنسانية، أما فلسفة الدين التحليلية فتتمثل في الفكر الذي يعدّ الدين أساساً للإنسان، وتحليل العقائد الدينية والمفاهيم وفقاً للخطاب الديني الذي يعبر عنه ويُشير إليه.

مع مؤلفه إحصاء العلوم، وتوجه أشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق وبإشادة العديد من المؤرخين الفرنسيين والإسلاميين وهو ابن سينا في كتابه إلهيات الشفاء (٤٢٨ هـ). ولكن يجب الأخذ في الاعتبار أن فلسفة العرب والمسلمين كانت محكومة بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية آنذاك، ناهيك عن تلوث الفلسفة الأرسطية وضياح جزء كبير منها بسبب انتقالها من لغة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن شعب إلى آخر، فقدت جزءاً من معناها الحقيقي فيما يعرف بـ (Language Barrier).

وقد كانت فلسفة ابن سينا فلسفة ربوبية في المقام الأول، حيث اعتبر أن معرفة الله هي غاية هذا العلم، وأشرف منها مرتبة الربوبية، والأقدس منهما الجزء الذي أطلق عليه (الإلهيات)، وهو نفس مصطلح علم (التيولوجيا) الذي انتهجه أرسطو في فلسفته القديمة.

وجاء ابن رشد مؤكداً على ابن سينا في جوهر الفلسفة الإسلامية بأن الاهتمام الكبير بالإلهية والإلهيات ومعرفة الله سببه المكانة المركزية لخالق هذا الكون ومدبر شؤونه، وجميع الموجود والوجود منه لله سبحانه عز وجل، رغم ذلك أرى من ملاحظتي الشخصية أن ابن رشد قد بالغ كثيراً في الفلسفة مما أفقده المعنى الحقيقي للفلسفة الإسلامية في بعض المواضع، ولكن رغم ذلك لا ننفي إضافته الكبيرة لإسهامات ابن سينا والكندي والفارابي وغيرهم من علماء المسلمين وفلاسفته في مجال فلسفة الدين الإسلامي.

٣. فلسفة الدين عند علماء الكلام:

يتكوّن علم الكلام من مادة الاستدلال وأداته، وقد أطلق المتكلمون مصطلح (جليل الكلام) على المسائل التي هي أصل اعتقاد المسلم، والذي يثبت تلك المسائل أطلقوا عليه مصطلح (رفيق الكلام)، ويوضّح هذا الزوج الإصطلاحي المرونة والقدرة على التعبير عن تفاضل المسائل الكلامية حسب تعلّقها بالموجود الأسمى وهو الله عز وجل. وقد ذكر ابن خلدون في مقدّمته الشهيرة كيف أنّ الأشاعرة

إن تلك الثورة التي قامت بها المؤسسات الدينية كانت السبب الرئيسي في ظهور ما يطلق عليه بفلسفة الدين، وسوف نتحدّث عن فلسفة الدين وتطورها عبر فترات مختلفة من التاريخ من خلال العناصر الأربعة التالية:

١. فلسفة الدين عند الفلاسفة القدماء:

إنّ مما أثار الجدل في فلسفة الفيلسوف الشهير أرسطو هي مسألة الوجود والتصنيف الطبيعي للظواهر، حيث عُرف هذا العلم عند أرسطو حول مسألة الموجود بعلم (ما وراء الطبيعة) أو الميتافيزيقا. وأثار الفلاسفة والعلماء من بعد أرسطو الجدل والنقاشات حول ما يقصده أرسطو بمفهوم (الميتافيزيقا). فأشارت ثلّة منهم أمثال دوهيم وجلسن وريكور أنّه نفس العلم الذي تعددت تسمياته عند أرسطو بعلم التيولوجيا أو الفلسفة الأولى أو فلسفة موجود الموجود. أما هايدغر فأشار إلى أنّ ميتافيزيقا أرسطو أنتجت ثلاثة علوم عقلية تشترك في مفهوم الجوهر أو جوهر الموجود أو الموجود الأكثر فعلاً وتاماً، وهذه العلوم العقلية هي: التيولوجيا (الله)، الكوسمولوجيا (الكون)، السيكولوجيا (النفس).

وجاء من بعدهم أوبنك الذي فند ودحض فكرة ونظرية أن الميتافيزيقا من إنتاج أرسطو؛ بل قال إنّه لم يكن لها مكان أصلاً في تصنيفاته، واستند إلى أدلة إسقاط الشرح الضامى للميتافيزيقا الأفلاطونية على الميتافيزيقا الأرسطية، وكذلك عدم تطرّق أرسطو إلى التيودولوجيا في كتابه (ما وراء الطبيعة) إلا في جزء ثانوي من الفصل الثاني من الكتاب.

وشخصياً أرى أن التيولوجيا (علم الإلهيات) كان محورياً أساسياً في فلسفة أرسطو رغم تضيق أوبنك للأمر، وذلك لأنّ فلسفة أرسطو كانت قائمة في المقام الأول على فلسفة الدين والخطاب الديني والمواضيع المتعلقة بالدين والروحانيات والإله والذي يعبر عنه بمفهوم (التيولوجيا).

٢. فلسفة الدين عند علماء المسلمين:

كانت بدايات فلسفة الدين مع رسالة أبي يوسف الكندي في الفلسفة الأولى (٢٥٢ هـ) ثم تبعه الفارابي (٣٣٩ هـ)



محمد الشحي

المغامرة الفلسفية حول نشأة الدين

إن من أكثر حقول الفلسفة طرقا، وأكثرها تعقيدا، وأكثرها تحسينا ضد آلة الفكر العقل، وأكثرها عصيانا على المقاربة السهلة، وأكثرها تمنعاً، ذلك الحقل الذي يشوك أقدام كل سالك في سبيله: الدين. إذ يعد الدين من الأسئلة المؤرقة لسيل غير منته من المفكرين والفلاسفة الذين سعوا، وما زالوا، إلى تفكيك بنيته، والتعرف على طبيعته التي يعمل بها، وإعادة بنائه بما يخدم الإنسان الحديث. يطالعنا الفيلسوف البريطاني في مجلة «التفاهم»، بمقاله الموسوم بـ«كيف يتكون الدين؟ العقيدة والإنسان والمجتمع»، والذي يعد فصلا من كتاب له يحمل العنوان ذاته.

ينظر الكاتب إلى الدين بوصفه رابطا بين عدد من المفاهيم النفسية، لا سيما مفهومي الانتماء والمعنى؛ إذ يقول بأن الدين، في أشكاله الأولى، كان معززا لقيمة انتماء الفرد للجماعة والوعي بالوحدة الاجتماعية والمسؤولية الاجتماعية من خلال المقدس. وهو ما أضفى معاني عديدة للحياة. إن هذه المقاربة الأولية تحيلنا إلى مدارس نفسية حاولت تفسير ظاهرة الدين، ولعل مفهوم الانتماء يذكرنا بهرم عالم النفس الأمريكي ماسلو للاحتياجات الإنسانية، وهو الدرجة الثالثة من الهرم بعد الحاجات الفسيولوجية والإحساس بالأمن. وأما ثاني المفاهيم، المعنى، فيذكرنا بمدرسة المعنى التي كان رائدها عالم النفس النمساوي فيكتور فرانكل في كتابه «الإنسان يبحث عن المعنى»، الذي يقرر فيه أن الإنسان يمكنه العيش في أحلك الظروف وأصعبها إذا ما تمكن من خلق معنى يستطيع العيش من أجله، مثبتاً فرضيته بتجربته الخاصة في سجون النازية.

ومن خلال الجدلية التي تنشأ عن تفاعل هذه المفاهيم فيما بينها، يظهر لنا الدين ويتشكل في أطوار تختلف تبعا لنظرة الفرد لذاته أولا، والمقدار الذي يعطيه لها من حقوق وما يملئ عليها من واجبات، وتبعاً لنظرة الأفراد (المجتمع) لعلاقاتهم فيما بينهم، والحدود التي يضعونها للتعامل مع بعضهم بعضا، وأخيرا يتشكل الدين في جدلية تابعة لنظرة الأفراد للعالم الموضوعي من حولهم.

وينهي الفيلسوف مقالته بالحديث عن آلية «الحدس» في التعرف على وجود الله، ودورها الفاعل في الوصول إلى الحقائق، مستندا إلى تراث الإغريق في تحليل المقصود بالحدس. فالحدس، عنده، هو الشعور الطبيعي ناحية الأشياء؛ مثل شعور الأم بحقيقة ما بخصوص أبنائها دون أن تتمكن من القدرة التعبيرية عن هذه الحقيقة التي تشعر بها. لكن المفارقة الحاصلة أن الكاتب يستمر في تأكيده على الجمع بين الحدس كألية ميتافيزيقية والعقلانية التي تنطلق من أرض فيزيقية بالضرورة، وهذا الخلط بين ما هو فيزيقي وما هو ميتافيزيقي يجعل المقال مخلخلا وغير متكى على أرضية صلبة متمسقة من التحليل. وختاماً، كانت مقاربة الفيلسوف الإنجليزي لسؤال «كيف يتكون الدين؟» مقارنة غير واضحة المعالم من حيث المنهج؛ فهو تارة يستعمل مفاهيم من علم النفس، وتارة من علم الاجتماع، وتارة من الفلسفة، وليس هذا خطأ محضاً، إلا أنه لم يوضح في مقاله السبيل التي يسلكها والأسئلة التي توجه بحثه في سبيل الإجابة عن السؤال الكبير الذي عُنون به مقاله.

رد الفعل الواعي للإنسان على مجريات الكون والمحيط الذي يجد نفسه فيه، وهو ناتج للوعي الإنساني بالعالم. ومثل لهذا الجين العقلاني بالدولة الرومانية التي شبه الدين فيها بالمواد القانونية التي لا تمنع -وحدها- وقوع الجرائم. وبكلمات أخرى يمكن القول إن الدين في الدولة، لا سيما الإمبراطورية، يبحث عن مسوغات وجود المختلف عنه في الإطار نفسه، وهو ما يسميه بالدين العقلاني. لكنني أتوقف هنا مستوضحاً الفيلسوف: كيف يسوغ لنا أن نصف ديناً بوصفٍ إلا إذا كان هذا الوصف نابعا من طبيعته ويكون داعياً إليه، فهل يدعي أي دين أنه يدعو إلى العقلانية في تقبل الآخر كما هو؟

يصف الكاتب طبيعة التجربة الدينية بأنها «قوة الإيمان التي تنظف داخل الإنسان»، وأن الحياة الدينية «هي الفن والنظرية للحياة الإنسانية الداخلية». وعند التدقيق في التعبير الأول نجده غارقاً في العمومية، ممّوها أكثر منه موضّحا، ولعله يحاول وصف مشاعر إنسانية تصاحب التجارب الدينية؛ مثل: التأمل والصلوات... وغيرها، مشاعر السموم عن كل ما هو أرضي، والنزوع نحو السماوي المتكامل حسب التوصيفات الدينية التي تقابل بين السماوي والأرضي. بيد أن وصفه للحياة الدينية بالفن فيما هو سلوك وعبادات، وهي نظرية للحياة بما هي عقائد ومعارف.

يطرح الكاتب فرضيته في تأسيس الدين من كونه يدور حول ثلاثة مفاهيم رئيسة؛ هي: القيمة الذاتية للفرد الإنساني، والقيمة التي تظهر للأفراد فيما بينهم في هذا العالم، وقيمة العالم الموضوعي باعتباره جماعة والعلاقات المتبدلة والخصبة الصافعة للعالم وأفراده، والتي تبدو ضرورية لوجود كل فرد.

إلا أن الدين توقّف، حسب الكاتب، عن كونه محركاً لتقدم الأمم منذ قرون مديدة، وهي بذلك تكون قد أدت واجبها بإنقاذها الفضائل القديمة التي جعلت من الجماعات مجتمعات كبرى، لكنها لم تجاهد ساعة لتجعل من حيوات الجماعات «دولة الله» أو مدينته. إن هذا الوجه الاجتماعي للدين، يجعلنا ننظر إليه بوصفه مُنشئاً لمنظومة أخلاقية اجتماعية، وهو بذلك يتقاطع مع مفهوم العادات والتقاليد أو العرف في الثقافة العربية، إلا أن الفارق بين المنظومتين الأخلاقيتين هاتين أن الدين يقدم بوصفه ذا طابع مقدس، الأمر الذي يعطيه قيمة بقاء أطول من غيره؛ فصفة القداسة أشبه بجهاز المناعة وخط الدفاع الأول من زعزعات الحوادث التي قد تمس أي منظومة أخلاقية.

ولعل أحد أشكال الوعي بالجماعة الكبرى، السفر. فالمرء عندما يرتحل فإنه يتحرك بحمولة ثقافية ودينية واجتماعية، ليلتقي بأفراد جماعات أخرى يختلفون بنسب متفاوتة، عنه في طرائق التفكير وتعاملاته مع الأشياء من حوله في العالم. ولا تغفل سمة الخوف من المختلف لدى الإنسان؛ فهو يشعر بتهديد وجوده في ظل تزاخم الأفكار المتنافرة وغير المتسقة، لكن الخوف من إظهار خوفه مع ما قد يستتبع ذلك من مشكلات مع الآخر يطغى على تفكيره ولا يتمكن من غريبة ما لدى الآخر من أفكار ومنظومات، فلا يبقى سوى أن يظهر نوعاً من الدبلوماسية حفاظاً على سلامته، وبذلك ينشأ البُعد السياسي للدين، وبعد ذلك، عندما يأمن المرء على وجوده، يستطيع عقد المقارنات والتحليلات فيغربل منظومته مقارنة بمنظومات الآخرين.

يتحدث الفيلسوف عن الدين العقلاني، ويصفه بأنه



عاطفة المسكرية

تغييرات في العقد الاجتماعي

إنّ التنظيمات والتجمّعات البشرية بطبيعتها تهدف لتحقيق غايات محددة، أيّ كانت هذه الغاية فغالبا ما تكون مشتركة تؤدي إلى تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم من أجل المصلحة الجمعية المراد تحقيقها. هذه الفكرة الأساسية التي تدور حولها نظرية العقد الاجتماعي التي جاء بها جان جاك روسو في كتابه، وأشار إليها أيضا بعض المفكرين التنويريين - من أمثال جون وتوماس هوبز. ويشير الباحث التونسي المعاصر وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس عبدالعزيز لبيب إلى هذه النظرية، وتتابع التغييرات القائمة على تبنيتها في المجتمعات البشرية، في مقال له بعنوان «نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو» والمنشور بمجلة «التفاهم»؛ حيث تقوم الفكرة على التنازل من قبل جميع الأطراف عن بعض السلطات والصلاحيات في سبيل ضمان وتحقيق الغاية الكبرى، والتي هي «حق الحياة بسلام» إذا ما جئنا نتحدث على مستوى التجمّعات البشرية الكبرى. وأول الحقوق المتنازل عنها هي الحرية كما ورد؛ فهناك فارق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية. فالأولى تعدّ أشمل إذا ما جئنا نقارنها بالثانية؛ لأن الحرية المدنية أنشئت تحت ظل نظام الدولة؛ حيث يعيش الأفراد ممارسين أنشطتهم خاضعين لنظام سياسي متفق عليه بينهم ينظم الحياة البشرية في بقعة جغرافية محددة ضامنا حقوق وواجبات كل الأطراف. وإن حدث شيء في غير هذا السياق سيعدّ خلافا في هذه المنظومة، وقد يؤدي إلى تغييرها متى ما تراكمت وكثرت الظروف المؤدية إلى ذلك.

ممثليهم في البرلمانات. حقيقة الأمر من المفترض أن تنتج القيادة إذا لم تستطع تحقيق عنصر الأمن والسلم، دون مبررات منطقية، خاصة إذا كان ذلك مطلبيا شعبيا. إذا ما جئنا نتحدث عن هذا الأمر سنشرع بالحديث عن مسألة الشرعية المكتسبة من الشعب، وهذا موضوع يطول الحديث فيه. لكن إذا حاولنا فهم وتطبيق الأمر على الأوضاع الحالية لأنظمة الحكم، ونتخذ من بعض الدول غير المستقرة نموذجا في ذلك نجد أن عنصر السلم والأمن أصبح غير متوفر وفئة ليست بقليلة من الشعب تطالب بمغادرة القيادة. مع ذلك ما زالت السلطة الحالية موجودة وتمسك بالسلطة بدعم وتدخل خارجيين. ففي العصر الحالي، تغيرت العناصر المشكلة للسلطة، وتداخلت أمور أخرى بعضها يعدّ إيجابيا، والبعض الآخر يؤثر سلبا على الأمر؛ حيث جعله يصبح أكبر من مجرد عقد بين الشعب والسلطة؛ فيه ضمان حياة الشعوب مقابل التنازل عن بعض سلطاتهم. وأحيانا يصبح توجه السلطة لا إراديا ينحصر في أفق ضيقة لتحقيق الرفاهية وضمن المصالح الشخصية. وهذه المرحلة تحدث عنها ابن خلدون في نظريته التي تفسر قيام الدول وسقوطها ابتداءً من مرحلة الظفر بالسلطة، وانتهاءً بالانهيار نتيجة الفساد المتفشي والخلل في تسيير دفة السلطة بمحكوميتها (الدولة). ومن جانب آخر، أصبح هناك استفتاء شعبي وأدوات رقابية على السلطة يتم استخدامها من قبل ممثلي الشعوب في البرلمانات. ومن هذا المنطلق، بإمكاننا القول أن العقد الاجتماعي بفكرته القائمة تلك لا يزال مطبقا، لكن بمزيد من العناصر المستحدثة في تشكيلة الدولة، مقارنة بوضعها السابق الذي بدوره يؤثر على مدى الالتزام بالعقد.

تنفي ذلك أيضا، فطغيان القوي في غياب النظام بجانب الفوضى وغياب السلطة تمنع تحقق الحرية المطلقة كذلك. ذكرنا في السابق أن القوانين المدنية وضعت لغاية، لكن من وضعها هم بشر، ومن هذا المنطلق من المتوقع بل من البديهي جدا أن لا تتناسب ولا تحقق هذه الغاية لكل الفئات فهناك استثناءات. إن قدرة القانون على تحقيق الغاية التي وضع لأجلها للغالبية العظمى يكفي لاعتماده كقانون سار على الجميع. فالتنظيم السياسي كالدولة مثلا يتكون من مجتمعات، وتتكون المجتمعات من مجموعة أسر التي بدورها تحتوي على أفراد ينخرطون في المجتمع لممارسة أنشطتهم الحياتية والتي بدورها تكون منظمة ومحدودة ضمن حدود القانون. هذه الفلسفة العكسية اخترعها البشر من أجل خدمتهم أي أنهم قاموا بتفويض السلطة لمن يأمنونهم من أجل تحقيق الأمن والسلم، وكل الظروف المحققة للحياة الطبيعية. وأكثر من تحدث عن تفويض وطاعة السلطة هو هوبز «فهو الذي أعطى السلطة الحق في أن تُطاع، وأن يخضع لها الإنسان حتى يسلم بنفسه من القتل والظلم الذي سيناله من رفيقه الإنسان. وينطلق في هذا من فلسفته التي يقرر فيها أن حالة الإنسان هي حالة حرب الجميع ضد الجميع»، عدا أن سلطة الحكم وعلاقتها بالمحكومين بدت متغيرة خلال السنوات، واختلقت أنواعها كذلك؛ فمنها الحكم الديمقراطي، ومنها الاستبدادي والدكتاتوري والملكي... وغيرها من الأنظمة الأخرى. وبعض هذه الأنظمة قد لا تُحقق الأمن والسلم، لكنها تملك السلطة بقبضة حديدية. لكن هناك أنظمة بالمقابل تسعى لتحقيق الغرض الذي تقلدت المنصب السياسي لأجله؛ حيث يشعر الشعب أنه يشارك في كافة القرارات وبشكل مباشر أحيانا عن طريق

إنّ الحرية المطلقة لا تتماشى مطلقا مع الحرية المدنية على عكس الحرية الطبيعية؛ فالأخيرة تجعل الشخص غير خاضع لأي من القوانين عدا القوانين الطبيعية. أما الحرية المدنية، فيصبح فيها الفرد خاضعا للتشريعات التي يضعها مشرع تم اختياره وفق آلية متفق عليها. انتقالا لما بعد ذلك، فالملكية الطبيعية تندرج أيضا تحت قائمة الأمور المتنازل عنها في سبيل تحقيق مصلحة جمعية كبرى؛ فالإنسان في الظروف الطبيعية، بعيدا عن التنظيمات البشرية يستطيع استخدام القوة التي يملكها «فطريا وطبيعيًا»، بما يحلو له وبما يتناسب مع مصالحه دون النظر لمصلحة الآخرين بل قد يمتد الأمر في بعض الأحيان إلى الإضرار بالطرف الآخر دون عواقب رادعة. جاءت الدولة لتعكس كل ذلك ولتضع حدودا عبر قوانين تقتضي مراعاة مصالح الآخرين وعدم الإضرار بهم، وإلا تعرضوا للمساءلة القانونية بسبب ذلك.

إلى جانب ذلك، تتحتم عملية التنازل هذه بالتنازل عن تحديد آلية تحقيق المساواة والتكافؤ بين البشر، فيتم إحالة الأمر إلى الجهات المناط إليها مسألة ترتيب وإحقاق العدل والمساواة ما بين الأفراد في المجتمع الواحد. إن الغاية الكبرى التي يسعى البشر لتحقيقها هي الحفاظ على الجنس البشري وضمن ذلك عبر تطبيق أقصى العقوبات الرادعة لأي محاولة من محاولات انتهاك هذا الأمر. وبالإمكان تحقيق تلك الغاية دون أي تنظيم، لكن سيقصر الأمر على فئات محددة تمتلك القوة وأدوات النجاة. والدليل على ذلك أنه في السابق وبسبب محدودية النظر كنا نقر بأنه من يريد ممارسة حريته المطلقة بإمكانه تحقيق ذلك في الغابات بعيدا عن التجمّعات والقوانين المدنية، إلا أن شريعة الغاب



ناصر الجارحي

جدلية السلطة بالدين في التيارات

يستعرض مقال «الدين والدولة في أزمنة التغيير: المنظور النهضوي ومُتطلباته» للكاتب المنشور في مجلة التفاهم وجهة نظر هامة لجملة من الأحداث والمراحل السياسية والدينية التي أثرت وبشكل كبير في نشوء وتشكل عدد من التيارات الإسلامية في العصر الحالي، حيث سعى الكاتب إلى تحليل مسيرة الفكر الإسلامي السياسي وكيفية تفاعله مع المعطيات التاريخية والظروف السياسية بطريقة أساسية تساعدنا على فهم الأحداث السياسية الحالية.

والإسلامية يوماً مختلفة عن باقي الدول في تصوراتها حول حكم الدولة، فلقد كانت مبنية على منافع الناس ومصالحها، دون جعل الحكم تنزيهاً وتنزيلاً من عند الله، فانطلقت مجالس الحكم تحكم بالأدوات المتوفرة وهي آراء أهل الكلام في التأويل والاستنباط دون تقييد أو التزام شرعي بأحكام السابقين، ولعل من أهم إشكاليات إلزام السلطة بالدين هو خلق مناخ مقيد للدين ينتج عنه استبداد وقمع، لأنك تلزم ما هو زمني دهرى وهو السلطة بعلاقة الفرد مع الرب وهو الدين، فالتدين هو شأن فردي خاص يصل تأثيره إلى المجموعة، أما السياسة فهي حكم بما يخدم مصالح المجتمع، ومن ثم فإن ربط الدين بتيار أو حزب سياسي مخاطرة حقيقية ومجازفة أكبر إذ يصبح ذلك الشخص أو ذلك الحزب هو المتحدث باسم الله، وإذا أُلزمت السلطة بالدين ضاق الناس ذرعاً بذلك الدين وأصبح التقييد باسم الدين لا باسم السلطة، لذلك لم يكن حكم أبي بكر كحكم عمر ولا حكم عمر كحكم عثمان، وما الدعوى إلى تطبيق الشريعة والحكم بالدين إلا دعوى مستحدثة نشأت لحماية تيارات إسلامية سياسية معينة من قمع سياسي، وهو ما يحاكيها من مصطلحات جديدة مثل الاقتصاد الإسلامي، والقرآن دستورنا رغم أن كلمة دستور مستحدثة، وكذلك القول «الإسلام هو الحل». إن هذه الشعائر تتضخم نتيجة المنع وليس نتيجة التجربة السياسية والاقتصادية وسنة التدافع، لذلك ليس غريباً أن تغير التيارات الإسلامية توجهاتها بشكل برامجي بحت عند وصولها للسلطة، من خلال إيمانها بالنظام الديمقراطي والمجتمع المدني واللجوء لصندوق النقد الدولي بدل الاقتصاد الإسلامي، هذه التجارب الواقعية للتيارات الإسلامية أثارت خوف البعض من البرجماتية الفجة التي قد يوصلها إلى الاستبداد بالسلطة في حين زادت من تفاؤل البعض في نهوض التيارات الإسلامية من مستنقع العبارات والآراء التقليدية إلا أنها في نهاية المطاف لم يكتب لها الاستمرار، بل تراجعت وتقهقرت مع تراجع الثورات العربية وعودة الاستبداد العسكري من جديد، لتبقى التساؤلات موجودة حول علاقة السلطة بالدين وهل الحكم أمر مجتمعي أم تشريعي؟

أخذته كتابات سيد قطب جعلت الحركات الإسلامية إما تنغلق على نفسها كما حصل عند الإخوان المسلمين أو أنها تنحى إلى التطرف والتشدد بداعي حماية الدين والاستناد إلى الحاكمية المطلقة لله والتخلص من الجاهلية التي نعيش فيها، ورغم محاولة عدد من الدول مهادنة هذه التيارات الدينية تارة وإقصائها تارة أخرى وبالأخص في فترة أنور السادات إلا أن ظهور الثورة الإسلامية الإيرانية وإنشاء حكم ثيوقراطي في إيران بنظام ولاية الفقيه جعل من الدول العربية تتخذ قراراً حاسماً تجاه التيارات الإسلامية، في حين تنامت عند التيارات الإسلامية سواء الجهادية أو غير الجهادية إمكانية تغيير الواقع وتطبيق الشريعة وإقامة حكم إسلامي، إلا أن هذه الرغبة كانت دائماً مضطهدة من خلال دولة سلطوية عسكرية مستبدة تقمع أي حركات تغييرية لا تكون على مناج ومزاج السلطة الحاكمة. على طول هذه الأحداث السياسية وسط علاقة متوترة ومتذبذبة بين السلطة الحاكمة والتيارات الدينية من جانب وبين السلطة الحاكمة وشعوبها من جانب آخر، حدثت الثورات العربية في عام ٢٠١١ ولقد أدلت كل تلك المؤثرات بدلوهما بين مطالبة بالحرية والكرامة ولقمة العيش، ومطالبة بتطبيق الشريعة أو إقامة دستور جديد، وتكررت هذه المطالبات بدرجة متفاوتة في الحدية والتأثير بين الشعوب العربية تبعاً لطبيعة الحراك والأحداث السياسية القائمة، ولكن أهم جدلية ظهرت وبشكل بارز في تلك الأعوام القليلة والتي أحدثت الكثير من التساؤلات وأسالت العديد من الأرقام والأطروحات، وناقشتها الكثير من البرامج المتلفزة في العالم العربي هو علاقة السلطة بالدين. لنترجع مجدداً إلى التاريخ لنطرح سؤالاً مباشراً وأساسياً هل يوجد في الإسلام دولة دينية؟ وهنا نشير بطبيعة الحال إلى عهد النبي ودولة الخلافة.

يمكن القول إن السؤال حول طبيعة الخلافة الإسلامية هو سؤال مهم وحيوي وليس سؤال قضية تاريخية ميتة، فجدلية الدولة بالدين منطلقة من طبيعة الحكم وعلاقته بالإسلام والموقف من الحكم المدني ومن العلمانية، فالحكم وإن اختلف في مظهراته إلى أنه ينطلق من مشكاة واحدة فالحاكم هو من يسيّر أمور الناس ولم تكن الدول العربية

سعى الكاتب إلى تلخيص مراحل التفكير الإسلامي في علاقة الدولة بالدين حيث بدأت المرحلة الأولى في منتصف القرن التاسع عشر وذلك بعدما تفاجأ العرب والمسلمون بالاحتلال الغربي لدولهم وتقدمهم الحضاري غير المسبوق، ولعل أبرز من تحدث في هذه القضية إبان تلك الفترة الطهطاوي وخير الدين التونسي وهم من مدارس إسلامية مختلفة حيث درس الطهطاوي في الأزهر بينما تتلمذ خير الدين التونسي في كل من تونس وإسطنبول، وركزت مناهجهم على أهمية الانطلاق من المنافع العمومية وتجاوز التقليد، وبعدها جاء المفكر الإسلامي الأبرز في بدايات القرن العشرين ألا وهو الإمام محمد عبده والذي اهتم كثيراً في مسألة السننية وعاش تجربة سياسية متقلبة من خلال الثورة العربية، ولقد سعى محمد عبده إلى خلق حركة نهضوية مقاومة للاحتلال البريطاني مع ضرب فكرة التقليد وضرورة الاندماج في حراك مدني قومي فاعل، إلا أن المرحلة الثالثة اتسمت بالتراجع والتي كانت في فترة مؤسس مجلة المنار محمد رشيد رضا أحد أهم تلامذة محمد عبده ويرى الكاتب كغيره من الكتاب أن سبب التراجع هو سقوط الدولة العثمانية في تركيا، ورغم أن الهند ومصر لم تكونا تابعتين للخلافة العثمانية إلا أن الحركات الإسلامية فيها كانت أكثر خشية وقلقاً من سقوط الهوية الإسلامية من خلال الحراك العلماني بقيادة أتاتورك، أما المرحلة الرابعة والتي تعتبر أكثر تأثيراً والسبب الأبرز في ذلك هو نشوء الصحوة الإسلامية وهي فترة سيد قطب صاحب كتاب في ظلال القرآن ومعالم في الطريق والذي كان من أبرز الليبراليين العرب المتخصصين في النقد الأدبي قبل أن يصبح مفكراً إسلامياً بارزاً جداً، ولقد كانت تجربته السياسية والتي انتهت بالإعدام من قبل الرئيس المصري جمال عبد الناصر مثيرة للجدل إلى يومنا هذا، فلقد كان سيد قطب أحد أبرز المنظرين لمسألة الحاكمية لله والتي بسببها تعرض لهجوم شديد من قبل منتقديه في حين أن العديد من مؤيديه اعتبروا أن سيد قطب يدافع عن فكرة ولم ينطلق من منهج تكفيري خاصة وأنه ابتعد كل البعد عن التكفير والإقصاء في جل كتاباته، ولكن ما يهم في أي حالة سياسية هو ليس حقيقة ما كتبه الكاتب بل نتيجة ما كتبه، حيث إن البعد السياسي الذي



وليد العبري

وثائق «الجنيزا» وعلاقتها بتاريخ اليهود

يواجه المتصدي لدراسة تاريخ اليهود في مصر - وخاصة الفترة الحديثة - مشاكل عديدة. تبدأ بتنوع مصادره ومطائه البحثية؛ لأنه ليس من اليسير الكلام في بضع صفحات عن تاريخ يهود مصر، ولا شك أن الإغراء يشتد في التصميم أو في الاكتفاء بالأحداث البارزة، بينما يتسم تحليل التاريخ بالدقة والتدرج، حيث قال عبد الحميد ناصف في مقاله، المنشور بمجلة «مجلة التفاهم» لعنا سنجد خلال تلك الفترة الطويلة من تاريخ اليهود بمصر عديداً من مناطق الظلال بسبب الغياب القاسي للوثائق التي يمكن بجديّة الاستناد إليها، على أنه من حسن الحظ أن إلقاء الضوء على وثائق الجنيزا تتيح لنا التقدم بخطوات ثابتة في التعرف على تاريخ يهود مصر.

فالباحث المشتغل فيها يدلل بأدلة واهية مثل: أن مجموعات الجنيزا جمعت وتكونت في المكتبات العامة للدول الكبرى، التي تبنت فكرة قيام إسرائيل، فبالنسبة لأمريكا وصلها أول نصوص الجنيزا على يد «كيروس أدلر» عام 1891م، وأيضاً بمحاولة ربط استعمار إنجلترا لمصر ببداية التنقيب عن الجنيزا. وغني عن القول أن أعظم هدية قدمتها الجنيزا هي الإدراك الودي لروح وأفكار أهل حضارة العصور الوسطى، فهي لم تزودنا فقط بخطابات خاصة، ولكنها زودتنا بخطابات أعمال لرجال مثقفين في مجموعاتهم، وهؤلاء التجار الذين كانوا بشرا بالفعل ومهذبين للغاية، كانت لهم أيضاً اتجاهاتهم الفلسفية ونظرتهم نحو المكسب والخسارة.

وبالنسبة لوثائق وأوراق الجنيزا الجديدة، فقد نشر دليل عام لها يحتوي على مضمون تلك الوثائق، لعله يساعد الدارسين في سبر أغوار تلك المصادر، وحيث صنف تلك المصادر الوثائقية إلى موضوعات تخص: التعليم، والشؤون الدينية، والحياة الاجتماعية، والنظم الاقتصادية، أغلبها تنتمي للنصف الأول من القرن العشرين، وتنتظر الباحثين للعمل فيها، وإخراج دراسات جادة في تاريخ مصر والمنطقة العربية وحوض البحر المتوسط.

وأخيراً، فمن المحقق أن كتاب الخطابات والحجج التي وجدت في جنيزا القاهرة كان معظمهم من اليهود، على أن ما لا يقل عن 80% من هذه الوثائق المحفوظة لم يكتب بالعبرية، ولكن كتب بالعربية، لغة حضارة ذلك الوقت، ولقد ذكر المسلمون والمسيحيون كثيراً في هذه الوثائق. الأمر الذي لا يعطي انطباعاً بأن اليهود في ذلك الوقت كانوا أقل حركة من أعضاء المجتمعات الأخرى. على أية حال، فإن القدر الهائل من حرية الحركة الذي تمتع به الناس، والذي عكست لنا صورته جنيزا القاهرة، كان من المستحيل أن يتحقق ما لم يكن لهذا الشعب حق قانوني في ذلك، وما لم يسمح بذلك مناخ السياسة العامة في الولايات المعنية، وأبلغ شهادة عن حرية الحركة هذه تأتي من الصمت عن تقلصها وتوقفها في آلاف خطابات الأعمال والخطابات العائلية الكاملة والقطع المتناثرة من هذه الخطابات.

بل إن لفظ الجنيزا في حد ذاته دليل آخر على غلبة الثقافة واللغة العربية على الجالية اليهودية في محيط القاهرة؛ لأنه محرف من اللفظ (الجنازة) قياساً على أن هذه الأوراق كانت تدفن على نحو ما يدفن الموتى.

وهناك حوالي 7 آلاف وثيقة وأجزاء من الوثائق الخاصة بتاريخ اليهود في مصر وفلسطين ومجمل حوض البحر المتوسط، وتعود أقدم وثيقة إلى عام 750م، بينما يعود أحدثها إلى القرن العشرين، غير أن أغلب النصوص يرجع إلى القرون من العاشر حتى الثاني عشر الميلادي.

ويبقى السؤال: لماذا كانت كمية وثائق الجنيزا التي وصلتنا ضخمة في العصر الفاطمي المتأخر والأيوبي عن باقي العصور الأخرى؟ وتكمن الإجابة في اضطرار يهود الأندلس إلى الفرار أمام حملات الإبادة الجماعية التي وجهتها حركة الاسترداد Reconquista المسيحي في الأندلس، والمعروفة بالـ Reconquista إلى بقايا المسلمين واليهود في الأندلس، في الوقت نفسه تعرضت الجاليات اليهودية في كل مكان من إيطاليا وفرنسا وإنجلترا إلى عمليات وحشية للإبادة التامة، فكان أن اتجه اليهود إلى البلاد الآمنة في ذلك الوقت والتي منها مصر.

- وقد دخلت مصر -الموطن الأصلي للجنيزا- مجال المحافظة على تلك المصادر الهامة ودراستها فقد أنشأت بكلية آداب القاهرة مركزاً للدراسات الشرقية من بين شعبة الجنيزا، وأصدرت دليلاً لوثائق الجنيزا الجديدة التي تظهر لأول مرة. غير أن البحث والعمل في وثائق الجنيزا ليس بالأمر السهل وذلك لاعتبارات وصعوبات منها:

- أنها ليست من سجلات المحفوظات الرسمية.

- صعوبة حل رموز بعض كتابات الوثائق الجنيزية.

- معظم الوثائق لا تحمل تواريخ.

- معظم المادة العربية في الجنيزا كتبت بحروف عبرية، والعارفون بها قلة من المؤرخين.

وفي إطار الحديث عن نتائج العمل والاشتغال في الجنيزا يجدر بنا بداية مناقشة مسألة تواكب جهود جمع الجنيزا مع تطور الحركة الصليبية، حيث يعتقد أن محاولة البعض إصاق الجنيزا بالصهيونية تلوي عنق الحقيقة، كما أنها متهافة؛

إذا تعد علاقة اليهود بمصر علاقة من نوع خاص؛ إذ إنهم قد ارتبطوا بها منذ زمن، وكانت علاقة اتصال منذ عصور موغلة في القدم، وفي فترة الحكم العثماني لمصر، وصل اليهود إلى المناصب العليا في الدولة، واستمرت أعدادهم في الزيادة مع هجرة يهود آخرين من الأندلس وتطور وضعهم إلى وضع أفضل كثيراً.

وفي فترة لاحقة شجع محمد علي حاكم مصر المتنور التسامح دينياً، وعمل على استقدام الأجانب، وبدورهم وجدها اليهود فرصة للعمل في المؤسسات المالية والاقتصادية مع هؤلاء الأجانب، وامتد الأمر حتى قامت الطائفة اليهودية ببناء مدارس ومستشفيات ومعابد ومؤسسات خاصة بها.

ومن الطبيعي أن يكون للمستشرقين اليهود والباحثين الأجانب اليد الطولى والأسبقية في دراسة تاريخ يهود مصر، وهو أمر بالغ الخطورة؛ لأن ذلك يترك لهم مجالاً واسعاً أمام التوظيف السياسي للتاريخ وتطويع أحداثه والخروج بنتائج تصب في اتجاه التأكيد على وجود متميز وقديم للجماعة اليهودية بمصر ككيان منفصل قائم بذاته، له خصوصيته وتفرده وثقافته وحضارته المستقلة بمعزل عن محيطه الاجتماعي العام.

ويعتقد أن التاريخ اليهودي يعاني من أزمة في المصادر أو أن هناك مشاكل عائقة، لمصادر التاريخ اليهودي، من حيث التنوع والتعدد، وأنها مسألة أحادية المصادر؛ أي كونها مصادر يهودية في معظمها، الأمر الذي يعرض الموضوعية التاريخية للخطر، وأخيراً قضية لغة المصادر اليهودية، فكل طائفة منهم في كل بلد كانت تكتب بلهجة مختلفة عن لهجات البلد الذين يحيون فيها.

ولا شك أن في بقاء أوراق الجنيزا الخاصة بالمعبد اليهودي بالفسطاط إلى مطلع القرن الـ 20 دليلاً ضمناً على مدى التسامح الديني الذي منحه الحكومات الإسلامية التي تعاقبت على حكم مصر للجالية اليهودية بالقاهرة وباقي أقاليم مصر. كما تؤكد أوراق الجنيزا على غلبة مظاهر الحضارة العربية الإسلامية على الجالية اليهودية التي عاشت بمصر، فأغلب هذه الأوراق مكتوب بالأحرف العربية وليس بالعبرية، وحتى الذي كتب منها بالعبرية كتب أيضاً بالعربية،

Wali7-alabri@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 ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩ +

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